آليات إنتاج الولاية والصلاح: البناء السوسيو ثقافي لظاهرة الأوليائية

عبد الرحيم العطري

جامعة محمد الخامس، الرباط- المملكة المغربية

ملخص: غالبا ما يقترن الحديث عن الضرائحية بالشعوذة وتدوير كثير من الصور النمطية، الشيء الذي يلغي إمكانية التفكير في أبعاد هذه الممارسات ومدلولاتها الأنثروبولوجية، من هنا تتقدم هذه المساهمة، بتواضع كبير، مقترحة الفهم أولا، للاقتراب من آليات البناء السوسيوثقافي للأوليائية، واكتشاف شروط إنتاجها في ظل أنساق اجتماعية تتوزع على الصراع والتفاوض مع الواقع.

يندرج البحث في الأوليائية ضمن مطمح فكري منفتح، يمتح من نمط تفكير علائقي mode de penser relationnel هدفه الرئيس إنجاز قراءة ممكنة للزمن الضرائحي، كتاريخ وجغرافيا وثقافة متجذرة، ليس بهدف إعادة إنتاج إجابات جاهزة ونمطية، وإنما من أجل توسيع دوائر النقاش حول المقدس، والحفر العميق في امتداداته وممارساته ورموزه وطقوسه، بعيدا عن أي نظرة تحقيرية أو احتفائية للتدين الشعبي.

الكلمات المفتاحية: المقدس، الولاية، المريد، الشيخ، الضرائحية.

Mechanisms production of holiness: Socio-cultural buillding of shrines phenomenon

Abstract : The research focused on shedding light on the Mechanisms production of holiness in Society and identifying the Socio-cultural buillding of shrines phenomenon, by thinking the history life of some examples in islamic context.

Especially, The problem of the research lies in the fact that holiness is a production of religion, space and humain with social structures. It also aims to highlight the role of ritual and symbolic world that make a sens in this context, which reflected in research at multiple levels.

Key words: sacred, holiness, shrine, Master, Disciple.

في البدء

إن الانشغال بالمقدس الأوليائي له ما يبرره واقعيا، فبالرغم من كل التحولات التي عرفتها المجتمعات العربية الإسلامية، فإن الاعتقاد في بركة الأولياء، مترسخ بقوة في المخيال، وناتئ جدا في المجال، ومؤثر أيضا في بناء وتسويغ كثير من الاستراتيجيات الفردية والجماعية، وعليه فإن ما يلوح في مظان هذه المساهمة، يأتي ممهورا بتوقيع الملاحظ/المراقب، لما يعتمل في ديناميات هذا الحقل، دونما إعلان ممكن للتعاطف أو الرفض للممارسات والخطابات التي تلوح أحيانا "ميتا واقعية".

ليست مهمتنا البحث عن"عقلنة" ممكنة لهذه الممارسات، ولا التأكد من وجاهتها أو محدوديتها، وأساسا في جوانب الكرامة وما يتصل بها من انخراقٍ عادةٍ و إبراءٍ وتيسيرٍ ومباركةٍ. ذلك أن الانهمام بحقل الإنتاج والتدبير الرمزي لحياة المجتمع يندرج في إطار فهم يعتبر أن رهانات الصراع والتدافع الاجتماعي ليست دائما، وبالضرورة، اقتصادية، فهناك جانب مهم من الحياة الرمزية يكون محور صراع وتنافس شديدين، فعلاقات القوة لا تشتغل بعيدا عن علاقات المعنى. وإن السؤال عن الكيفيات التي يُعاش بها المقدس ويُستثمر ويُستنزل، يعد ضروريا لإدراك وتمثل مفهومه، فالتجربة التي تُختبر فيها العلاقة بين المقدس والدنيوي، تصير مدخلا لفهم الأبعاد الاجتماعية لتدبير علاقات القوة و المعنى.

فالجذبة مثلا، كممارسة شعبية تتم في إطار الأضرحة والمواسم، كانت في الغالب مثار انتقادات تحقيرية، بل ومحط نقاش إفتائي ضمن قارة الإسلام السلفي أساسا، بل اعتبرت أيضا في بعض الكتابات المحلية والأجنبية ممارسات "همجية متخلفة"، فيما الأمر بالنسبة للباحث السوسيولوجي/الأنثروبولوجي، يبدو مختلفا عن هذه "الأحكام"، فالجذبة اشتغال طقوسي ورمزي على الجسد والروح، يراد منه التحرير والتطهير، تبعا للمعتقد المتحكم في إنتاج الممارسة. كما أنها إنطاق للجسد وتبيان ممكن للغته، ما يوجب البحث في مدلولات اللغة وفك شفراتها المعلنة والمضمرة.ففي كل الممارسات الضرائحية يلوح الرمز وتتكثف الدلالة وتنكشف وتتحجب المعاني، وكأننا في جغرافيا لا نهائية من الأيقونات والاستعارات، التي تتطلب نفسا عميقا للقراءة والموضعة.

ومنه يصير كل اشتغال على المقدس، حائزا لفائق الأهمية في مجتمعات تتكثف فيها الرموز والطقوس، وتتواشج فيها علاقات المعنى بعلاقات القوة، إلى الدرجة التي يغدو فيها صعبا إدراك الخيط الرفيع القائم بين الثنائيات والأضداد، فالرموز داخل مجتمعات الندرة وانبناءات المقدس، حاسمة ومؤثرة في صناعة الوضعيات الاجتماعية، "فالرموز تتوفر فيها حد التخمة"، فكل فعل، مهما بدا بسيطا أو مركبا، في هذه المجتمعات إلا ويكثف رمزية ما، تصنع معنى ما، يُقرأ و تُفك شفراته، ويقود بالتالي إلى إنتاج وقائع و تمثلات ما. فهل يمكن اعتبار ظاهرة الصلاح كرد فعل ديني يسائل ما هو سياسي؟ وهل يمكن التعاطي معها كتموقفات من السائد محليا على مستوى التدبير السلطوي؟ فهل الصلاح جواب على اللاصلاح أو بالأحرى "اللا إنصلاح"؟

أولا: المقدس الضرائحي

ثمة تعريفات عدة تنطرح كمرادفات للمقدس، وهي تعريفات تستند في الغالب إلى ثقافة الأزواج التقابلية، بحيث يتم تعريف المقدس من خلال مقابله وليس مرادفه، وفي هذا الإطار نجد أن المقدس يأتي في مقابل المدنس Profane ، أو كمقابل للدنيوي. فيما تشير تعريفات أخرى إلى اعتباره دالا على ما هو ديني و طقوسي، أو متعلقا بالرمزي في مقابل المادي، والمتعالي في مقابل السفلي، وهو ما يؤكد أن التعريف في مختلف هذه الحالات يطرح سؤال العلاقة مع نسق ما أو مقابل ما، ويطرح أساسا سؤال المفارقية والتعالي المميزة لفكرة المقدس. ففي كل حين يحضر المقدس كمتعالٍ وكمفارقٍ وكمحايثٍ أيضا، ويحتل مكانة عليا في النسق الرمزي للوقائع والتمثلات، إنه الحد الكامل في مقابل الحد المشوه، تبعا لتصور العالم القديم، بل إنه يصير دالا على الإلهي، في مقابل البشري والدنيوي.

بالرجوع إلى إيميل دوركهايم، وتحديدا في مساءلته للأشكال الأولية للحياة الدينية، نجده يقترح زوجا تقابليا يتكون من المقدس والمدنس للفهم والتفسير، وأن الدين هو المؤسسة التي تفصل بين المقدس والمدنس (Durkheim,1968, p.37.).إذ يعتبر دوركهايم بأن المقدس هو السمة الأساسية لتعريف الظاهرة الدينية، علما بأن القداسة في ذاتها تنتج عن المجتمع نفسه، ولا تقف بالتالي عند حدود الديني إلى تمتد إلى مجالات أخرى (Durkheim,1968, p.37.). لكن هل بالإمكان معرفة أين ينتهي المقدس؟ وأين يبدأ المدنس؟ فالمقدس أو المدنس هما إنتاجان خالصان لكل مجتمع، وما يعد مقدسا في هذا السجل الثقافي، قد يصير مدنسا في سجل آخر.

يرى إميل دوركهايم بأن "كل المعتقدات الدينية المعروفة بسيطة كانت أو معقدة تفترض تصنيفا للأشياء الواقعية أو المثالية عبر مستويين متقابلين يتم الإشارة إليهما بمصطلحين متميزين وهما: المقدس و المدنس"(Durkheim,1968, p.37)، إنه الحضور المتجدد "للأزواج التاريخية". لكن وبالرغم من هذه الصعوبات التي يطرحها التعالق، على مستوى التعريف، بين المقدس والمدنس، المقدس والدنيوي، الإلهي والبشري، والديني واللا ديني، فإن هذا كله لم يمنع من استحضار كل هذه التقابلات، في كل محاولة مفترضة لتعريف المقدس، لأنه يحيل على هذه التقابلات بشكل أو بآخر، قليلا أو كثيرا، في تأشير على تعقيد و"عُسْر المعنى" الذي يكتنفه.

لقد أكد مرسيا إلياد، على وجوب الخروج من فخ التعارض هذا، باعتبار المقدس غير متماثل مع الإلهي، ولا مقابل فقط للدنيوي، ذلك أن المقدس هو "تجلٍ للإلهي في الزمان والمكان، والطقوس بالطبع هي التي تضمن إمكان العبور من الزمن العادي إلى الزمن القدسي"(Mircea, 1965,p.61)، فالطقس والرمز، والحالة هاته، هو الذي يعطي للفعل والتمثل، طابع القداسة أو يسحبها منهما، فالمقدس حسب إلياد هو تجلٍ ما، "تجلي شيء ذي حقيقة لا تنتمي إلى عالمنا في أشياء هي جزء مكمل في عالمنا الطبيعي"(Mircea, 1965,p.61)، وهو تجلٍ يلوح في خطابات وممارسات وتصورات وقيم ومعتقدات، وهو ما يجعل مساحاته تضيق وتتسع تبعا للنسق الاجتماعي والثقافي العام الذي يتأسس فيه هذا المقدس. فالتجلي في المكان والزمان هو ما يمنح

المقدس حقيقته، وهو ما يؤسس للعبور إليه عن طريق الطقس والرمز، فهناك "تزامن بين ميلاد القدسي والمجالي، على اعتبار أن المجال كنظام وكون لا يوجد إلا بتجسد المقدس فيه" (Mircea, 1965,p.65)، فالمجال يصير مثلا بأضرحته ومساجده ومزاراته وكنائسه ودِيَره وبِيَعه ومعابده...علامة على حضور المقدس و تجلياته.

إن الطقس، بناء على هذا الترتيب، يعد ترجمة واقعية للمقدس، فالرموز والطقوس تشكل جوهر المقدس، بل إن الولوج إلى المقدس وإدراكه يتطلب في كل حين الانتباه للطقس والرمز، فالمقدس هو طاقة رمزية بممارسات طقوسية، فعن طريق الرموز تتأتى قراءة المقدس، إن الرمز يستحيل لغة للتبادل والفعل والتفاعل. فالمقدس مع مرسيا إلياد سوف لن يبقى حبيس منطق التعارض مع المدنس و الدنيوي، بل سيصير متجليا في جميع أشكال الزمان والمكان، يتحدد المرور إليه بالطقس والرمز. فالطقس هو ما يسمح "بفعل العبور من الدنيوي إلى المقدس، لأنه يُحَيّن الزمن الأسطوري الأصلي، بوصفه الزمن المؤسس للأزمنة الوجودية و التاريخية" (Mircea, 1965,p.57).

فالمقدس بالنسبة لمارسيا إلياد يحل ويتمظهر في أية لحظة، إلا أن أولى أشكال هذا التمظهر تلوح في زمن البدء الأسطوري، الذي ينطرح "كزمن قدسي ودائري ونموذجي بالنسبة لكل الأزمنة القدسية سواء تلك الحاضرة في الطقوس أو الأساطير"(Mircea, 1963,p.16). والتي تمثل عنده مجالا رمزيا لتجلي المقدس، فبفضلها يتم الحكي عن الكيفيات الأولى التي أتت بها الموجودات إلى الوجود، إنها حكاية عن عمليات الخلق الأولى والأصلية، وذلك في صيغة دائرية تسترجع باستمرار البدء القدسي الأول(Mircea, 1963,p.17).

مع مارسيا إلياد يغدو المقدس تجليا يحل في المكان والزمان، يتأتى العبور منه وإليه عن طريق الطقس وآلية البدء الأسطوري، إلا أنه مع روجي كايوا سيصير دالاً على خاصية ثابتة أو عابرة ترتبط بالأزمنة والأمكنة، لهذا يرى كايوا بأن "المقدس في صورته الأولية البسيطة، يشكل طاقة خطرة، خفية على الفهم، عصية على الترويض، شديدة الفعالية"، إنه يدل على "مقولة شديدة الحساسية، تعتبر ركيزة و أساس الإحساس الذي يغمر المؤمن، إنها الفكرة الأم بالنسبة لكل ديانة، فالديانة هي إدارة المقدس" (Caillois, 1950, p.40).

إن المقدس برأي كايوا يحيل على خاصية ثابتة أو عابرة، تتمظهر في "بعض الأشياء(أدوات العبادة) أو الكائنات(الملك و الكاهن) أو الأمكنة(المعبد، الكنيسة، المزار) أو الأزمنة(أيام الجمعة والسبت و الأحد، تبعا لاختلاف الديانات،عيد الفصح، عيد الميلاد..)" (Caillois, 1950, p.37)، فالمقدس حسب كايوا ليس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها، بل هو "هبة سرية متى فاضت على الأشياء والكائنات، أسبغت عليها تلك الصفة"(Caillois, 1950, p.37). يضيف كايوا قائلا بأن تعريف المقدس يستلزم استحضار المدنس، فمن خلال المقابل والمفارق يتأتى التعريف، فمن الضروري، برأيه، "الجمع بين المقدس والمدنس، لمعرفة كنه كل واحد

منهما، فعالمي المقدس والمدنس لا يمكن تعريفهما بشكل دقيق إلا في علاقة أحدهما بالآخر، فهما يتنافيان ويستلزم أحدهما الآخر"(Caillois, 1950, p.24).

يدل المقدس عند كايوا على طاقة أو قوة داخلية غامضة لا يمكن تعريفها بذاتها فقط، بل في علاقتها بالدنيوي، فالقداسة لا تختبر واقعيا إلا في إطار الممارسات الطقوسية للدنيوي، فالمقدس يشتكل من قوى و طاقات، فيما الدنيوي مشكل من مواد وأدوات، لكنهما ضروريان معا لاستمرار الحياة وتطورها، فكل واحد يمنح معنى الحضور للآخر، عن طريق الطقس والرمز. فلا حدود للمقدس إذا، ولا إمكان لتأطيره بدقة متناهية في شرط زماني أو مكاني محدد، إنه يحل في الأشياء ويمنحها معنى القداسة أو يسحبها عنها، وهو بذلك يؤسس للتمييز بين ما هو مقدس، وما هو غير ذلك، وتحديدا بين المقدس والدنيوي. ومن أجل ضبط العلاقة بين العالمين فإن كايوا يرى بأن الطقوس هي التي تتولى تنظيم العلاقة بينهما، عن طريق دينامية الدخول والخروج، ذلك أن هناك طقوسا للتقديس تعمل على إدخال الكائنات والأشياء إلى عالم المقدس، فضلا عن طقوس إبطال التقديس الذي تخرج الكائنات والأشياء إلى العالم الدنيوي.

إن المقدس وفقا لهذا الطرح يتعلق ببنية وممارسات مقننة، تنسحب على مجال معين، في مقابل بنيات وممارسات تصنف داخل دائرة الدنيوي(غير المقدس، المتغير والقابل للتصرف). ولا يعني ذلك أن الدنيوي هو مجال لـ "اللا نظام" والانفصال، وإنما يتعلق الأمر بمجالين يؤسس أحدهما للآخر باستمرار، قد يؤدي إلى انتقال ما هو مقدس إلى ما هو دنيوي والعكس صحيح. فالمقدس يحيل على ما هو ديني في كثير من جوانبه، باعتباره قوة خفية تحقق "فيضها" القدسي على الأزمنة والأمكنة، حيث يتجلى في كثير من الفضاءات ويمتد إلى عدد من الأفراد والتفاعلات الاجتماعية، فالمقدس يتجلى بواسطة البركة في العالم بصفته هبة إلهية وقوة يختص بها أناس دون غيرهم، وقد ينبثق من الانحدار النسبي من الرسول أيضا (Geertz, p.24). وبذلك يتجلى المقدس في مجالات طبيعية (أمكنة، أنهار، أشجار..) وما فوق طبيعية (كائنات سماوية، آلهة..) كما يتجلى في الزمان (أيام أعياد، دورات فصول..) وفي الأشخاص (أنبياء، صلحاء، أولياء، شرفاء..)، وكذا في اللغة والأساطير والشعائر والطقوس، وغير ذلك من أشكال تنظيم الإنسان لعلاقته مع العالم، وفق اعتبارات المعنى والقوة. ومنه تغدو الضرائحية والأولياائية تجسيدا واختبارا عملياتيا لتصريفات ومعاني المقدس.

يعد الضريح مؤسسة "دينية" مركزية في المجتمع المغربي، لم تلغها ضروب الزمن، ولا صيغ الانتماء إلى سجل ثقافي مغاير ينتصر للتقنية والطرق السريعة للإعلام والمعلومات. فعبارة "بلد الألف ولي" التي تحدث عنها بول باسكون (باسكون، 1986، ص96)، ما زالت تصدق، وإلى حد بعيد على ما يعتمل في هذا الهنا، من حضورية دائمة للضرائحية في تدبير كثير من فعاليات وحساسيات المشترك الجمعي. فإذا كان الشرق بلد الأنبياء، فإن المغرب يعد بلد الأولياء، هذا ما يتردد أكثر في عدد من المصادر المناقبية التي اهتمت بترجمة الصلحاء والزهاد الذين لا تخلو منهم مدينة أو بادية ما، "فمن بين كل البلدان الإسلامية يعتبر المغرب البلد الذي يبجل أكبر عدد من الأولياء، فلا وجود مطلقا لهضاب لا يتوجها مزار، وقليلة هي القرى أو المقابر التي لا يوجد

فيها ضريح يمجد وليا أو أكثر" (باسكون، 1986، ص96). لهذا نلاحظ في بلد الأولياء أن عبارات من قبيل "طلب التسليم" و"مسلمين أ رجال البلاد" و"شايلاه" (بمعنى شيء لله)، "أ مول قبة خضراء" تدعونا في كل حين إلى الانتباه إلى مغبة الاستهانة بالقدرات الاستثنائية لهؤلاء الصلحاء، وتنصحنا في الآن ذاته بضرورة طلب "أمانهم" للاحتماء بهم (العطري، 2000، ص89)، ما يبرز السلطة الرمزية للمقدس الولوي. فالضريح كبناء محتضن ومؤسس لبركة الولي الصالح، يعد "الشاهد المعماري" على امتدادات المقدس في الأرض، كما أنه الدعامة الوسيطية بين الأرض والسماء، فالقبة المتجهة إلى الأعلى، تبرر هذه العلاقة الوسيطية وتدعمها معماريا، إن الأمر يتعلق بخزانات أرضية للقداسة السماوية كما ذهب إلى ذلك درمنعن. (Dermenghem,1954,p11)

يعد "مقدم الضريح" العنصر/المفتاح في تدبير المتن الضرائحي، فهو من يسهر على المحافظة على الضريح وصيانته واستقبال زواره واستلام "الفتوح"، وتختلف تسميته تبعا للنفوذ الإشعاعي للضريح، إذ يسمى "المقدم" أو "المزوار" في ضريح سيدي عبد الله بن حسون، لكنه يغدو "الفقير" أو "الطالب" في أضرحة محلية ضئيلة الإشعاع. ويكون المقدم في الغالب من أفراد من ذرية صاحب الضريح تتوفر لهم ظهائر التوقير والاحترام، مثلما هو الأمر مع أحفاد سيدي عبد الله بن حسون وسيدي أحمد بن عاشر، أو يكون من أحد الأتباع و المريدين، والمقدم قد يكون أحيانا من الأعيان أويكون فقط من بسطاء الناس وفقرائهم.

يستند تدبير المجال الضرائحي والزاوياتي على مسألة "الحرم"، "بحيث لا سبيل لمن يطرق ساحته بهتك حرم أو خرق عادة"، ما يجعل البعض "يستحرم" بالضريح، حتى لا تمسه أيدي المخزن، وهو ما حدث مع متهم بالسرقة، استحرم بضريح سيدي عبد الله بن حسون، (خلال التحري الميداني)، رافضا الانتقال مع رجال الشرطة إلى المخفر، والذين منعهم المقدم من الدخول إلى الضريح، وهو ما كان فعلا. فلم يتم إلقاء القبض على المتهم داخل الضريح، بل اضطر رجال الشرطة التربص به إلى أن خرج من مجال الحرم، ليباشروا بعدا مهمتهم. فقد كان المخزن يعمل أحيانا على تحديد مجال الحرم الخاص بكل ضريح عن طريق ظهائر سلطانية، وفي هذا الصدد يخبرنا عبد الرحمان بن زيدان أن السلطان مولاي اسماعيل في ظهير مؤرخ بعام 1122 هـ(1710م) حدد حرم الولي سيدي أحمد بن خضراء في مكناس موسعا من دائرته المحيطة به، فتشمل "من درب الجنان إلى مسجد أبي يعزى المعروف إلى سيدي زكرار إلى زاوية سيدي محمد بن عبد الله إلى سيدي مغيث، بحيث لا سبيل لمن يخرق في الحرم المذكور المحدود عادة بنقص و لا زيادة" (ابن زيدان، 1990، ص 125).

إن المقدس الولوي يقوي من قدسيته عن طريق المعمار، فالعمارة ليست مجرد أبنية خالية من السلطة، إنها "سياج احتوائي" يتضمن رسائل ورموزا، إنها تنطق بمكنون سلطاتها الرمزية والمادية، وتعبر عن انتماءاتها الأنطولوجية، فقباب الأضرحة المتجهة إلى السماء تعبر عن دلالة التوسط بين الدنيوي والقدسي، كما ترمز إلى الرفعة والتسامي، إنها تترجم المقدس معماريا وتعيد صياغته من داخل الدنيوي. كما تتم استعادة أشكال المقدس الديني المركزية(الكعبة أساسا) في

بناء وتطقيس الضريح، سواء من حيث شكله المربع، أو استحضار عملية الطواف بالدربوز أو تغطيته بالكساء الأخضر، في محاولات لتحيين المقدس وإسباغه على مختلف نواحي المتن الضرائحي. فالمقدس بحسب درمنغن لا يمكن أن يوجد في هذا العالم دون شهادة أو علامة أو أيقونة دالة عليه، فالأماكن و الأشياء الأرضية لا تستمد قداستها إلا من كونها ذات علاقة معينة مع السماء"، ومنه تغدو الأضرحة وبعض الأحجار والأشجار بمثابة "خزانات أرضية للقداسة السماوية" (Dermenghem,1954,p34).

أملا في تنزيل و توصيف المقدس، نعمد إلى اعتباره دالا على أزمنة وأمكنة وممارسات وخطابات، رمزية ومادية، يتم تمثلها على نحو متعال ومفارق، يأتي فوق المدنس والدنيوي، يستند إلى الإلهي والديني في تفسيره واكتساب قوته التأثيرية. فالمقدس يشير إلى الانتماءات الشريفية والأمكنة الدينية كالمسجد والمسيد والضريح والزاوية، وكذا الممارسات والطقوس والمعتقدات ذات الصلة، في مستوى الأشكال الشعبية للممارسات الدينية، وما يرتبط بها من اعتقادات في البركة والشرف والكرامة، وما ينجم عن هذه الاعتقادات من ممارسات وتمثلات تتوزع على تقديس الأمكنة وزيارة الأضرحة والاحتفال بمواسمها. فالبركة تعني النماء والزيادة والعلو واليمن، وهي تحيل على "عطاء" وقدرة استثنائية ذات مصر إلهي تتوفر لبعض الأشخاص(هاذاك راه مبارك أو مبروك، الله ينفعنا ببراكتو..)، فروجيه باستيد يعتبر البركة كـ"سائل مقدس يفيض من المرابط ويمتد إلى كل ما يمس هذا الولي من ثياب وماء.. وبعد الموت تظل جثته محتفظة بالبركة وتظل عالقة بقبره"(باستيد، 1951، ص.65).

يقول جاك بيرك بأن هناك "تداخلا بين الاقتصادي و القداسي"(Berque, 1989,p.19) ، ولهذا يتوجب الانتباه دوما إلى العملية التي تتحول فيها رمزية القداسة إلى مصدر لتبرير وتوسيع حقل سيادة الشرف ومعه حقل الملكية الخاصة. فبناء المقدس وصيانته يندرج في إطار سلوك قصدي وعفوي، واع وغير واع في الآن ذاته، يدبره الفاعل في ظل مجتمع مفتوح على الحراك والتنافس، ما يجعل الأمر متصلا ببنية متحركة تنكشف حركيتها في جغرافية المقدس وتغيراته المستمرة، من حيث البناء والفعل والفاعل. إذ يمر المقدس دوما من واقعة الاستثمار الرمزي إلى مستوى الاستثمار الاقتصادي والسياسي، مثلما يحدث مع الزوايا، حيث يكون البدء دينيا وروحيا، لكنه سرعان ما يتحول إلى نفوذ اقتصادي وسياسي ينافس السلط الأخرى في تدبير المجال وتقرير مصائره.

إن جغرافية المقدس في المجال التداولي العربي الإسلامي، لم تكن يوما ما ثابتة، ففي ظل مجال عرف تاريخيا بالتوتر والندرة، يصير المقدس آلية بناء وإعادة إنتاج، بل إنه يغدو عاملا محركا للفعل والفاعلين، فالمجتمع، أي مجتمع، برأي كورنيليوس كاستورياديس "لا يمكن اختزال صراعاته وحركيته في الصراعات ذات الأساس الاقتصادي فقط، بل إن المجتمع بقدر ما تسوده علاقات القوة المبنية على أنماط إدارة وتوجيه المصالح الاقتصادية، تسوده وبنفس القوة، علاقات المعنى، مثلما أن رهانات الصراع الاجتماعي لا تستهدف المصالح الاقتصادية فقط، بل أنماط

الشرعية"(كاستورياديس، 2003، ص.7)، ولهذا فإن الصراع حول "الرمزي" يظل أكثر تأثيرا في صياغة الحال والمآل، في ظل مجتمعات ينتصر فيها "الطقوسي" و"الرمزي" بشكل واضح.

ثانيا: الولاية والكرامة

تدل الولاية لغة على الإمارة والسلطان، كما تحيل على القرب والنصرة، فالولي في قواميس اللغة هو المحب والصديق والنصير والكفيل(الكيالي، 2010، ص.19)، أما الولي اصطلاحا فهو العارف بالله تعالى، المواظب على الطاعة المجتنب للمعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات، ويسمى وليا لأن الله تعالى تولى أمره، فلا يكله إلى نفسه ولا إلى غيره لحظة(الكيالي، 2010، ص.18). تماما كما جاء في عدد من الآيات البينات من الذكر الحكيم، مثل قوله تعالى "الله ولي الذين آمنوا" (سورة البقرة: الآية 257)، وقوله تعالى "وهو يتولى الصالحين" (سورة الأعراف: الآية 196)، وقوله تعالى "إنما وليكم الله ورسوله" (سورة المائدة: الآية 55). فالولي الصالح تبعا لما نحتته الكتابات المناقبية هو "من توالت طاعاته من غير تحلل معصية، وهو من تولى الحق حفظه، فأولياء الله هم أحباء الله وأعداء نفوسهم، فهم خُلص المؤمنين لقربهم من الله سبحانه وتعالى"(الكيالي، 2010، ص.19).

يتوجب التأكيد على أن الولاية هي درجة عليا تتحصل لصاحبها وطالبها بعد كثير مجاهدة ومكابدة، فأول الطريق "الإرادة ومعها المجاهدات، وأوسط الطريق المحبة ومعها الكرامات وآخر الطريق المعرفة ومعها المشاهدات، فإذا تمكن في هذه المراتب ولا يجري عليه أحكام التلوين، وصار سباحا في بحار التوحيد وسر التفريد، يكون وليا نائبا للأنبياء وصادقا من الأصفياء"(القشيري، 2001،ص.55)، يسري عليه قول الله تعالى "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون"(سورة يونس: الآية 62).

إن الولاية درجات تبتدئ بالسالك وتنتهي بقطب الأقطاب، فقد بين محي الدين ابن عربي في "أهل المراتب و الأحوال" كيف أن أولياء الله هم مراتب وأحوال، فهم على "طبقات كثيرة وأحوال مختلفة، فمنهم من يجتمع له الحالات والمقامات كلها والطبقات، ومنهم من يحصل من ذلك ما شاء الله، وما من طبقة إلا لها لقب خاص من أهل الأحوال التي يظهر عليها، وهم من يحصره عدد في كل زمان، ومنهم من لا عدد له لازم، يقلون ويكثرون"(ابن عربي، 2009، ص.20). فهناك السالك والمجذوب والبهلول والوتد والجرس والبدل والنقيب والنجيب والبهالي والصالح والملامتي والغوث والقطب، وقطب الأقطاب في قمة الولاية، وهي درجة عليا لا تتحقق إلا للجامعين الأحوال والمقامات، فالقطب يسمى غوثا باعتبار التجاء الملهوف إليه، وهي درجة لا تتحقق إلا بعد طول مجاهدة وعمق عرفان(ابن عربي، 2009، ص20).

لا ولاية إلا بكرامة، فالكرامة هي ما يبرر الولاية ويمنحها شرعية الانوجاد، فالأولياء الصالحون، كما قال التليدي، هم أصناف من الناس، يوجد منهم العلماء والفقهاء والأمراء والضقاة والتجار والفلاحون وأصحاب المهن والحرف وأهل الثروات، وفيهم العباد والزهاد والعقلاء

السالكون وأرباب الأحوال والمجاذيب"(التليدي، 1987، ص19)، ممن تتأكد ولايتهم عن طريق البركة و الكرامة و الخارق للعادة، مما يتحقق على أيديهم، و بفضل "بركتهم" المستمرة حتى بعد رحيلهم.

يورد صاحب التشوف تأكيدا للكرامة من توقيع إمام المتكلمين القاضي أبو بكر بن الطيب البصري الباقلاني، الذي قال بأن "المعجزات يختص بها الأنبياء، والكرامات تكون للأولياء"، ويضيف في ذات السياق الشهرستاني قائلا: "أما كرامات الأولياء فجائزة عقلا و واردة سمعا، و من أعظم كرامات الله تيسير أسباب الخير وإجراؤه على أيديهم وتعسير أسباب الشر عليهم، وحيث كان التيسير أكثر كانت الكرامات أوفر" (ابن الزيات، 2010، ص54).

جاء في التشوف أن الكرامة تتحقق لمن تعمق في الزهد والعبادة، عارضا عن ملذات الدنيا وأهوائها (ابن الزيات، 2010، ص75). فالكرامة تتخذ صيغا شتى، تتبني على انخراق العادة ومفارقتها للواقع و المعتاد، تماما كما هو الأمر بالنسبة لانفلاق البحر وجفافه، والمشي على الماء، وطي الطريق وانزواء الأرض، وكلام الجمادات والحيوانات، وإبراء العلل والصبر على الجوع، ورؤية المكان البعيد.."(النبهاني، 2001، ص47)و في هذا الصدد يورد صاحب التشوف الأبيات التالية:

لا تسترب في كرامات يخص بها * * من اتقى الله في سر وإعلان

ثم إن الكرامات أنواع إذا نظرت * * كالزهر في حسن أنفاس وألوان

مشي على الماء أو في الجو قد نقلا * * وشبع ذي سغب أو ري ظمآن

وكم أجيب ولي حين دعوته * * وكم أغيث ولي عند إذعان

وفيهم من يجيبه الجماد و من * * يغيب عن درك أسماع وأجفان

ومنهم من يرى المختار من ملك * * ومن يجالسهم في حال إخوان

صفوا فصفوا ونالو ضعف سعيهم * * المرء يكسب إحسانا بإحسان

في عيش أرواحهم ماتت نفوسهم * * وقد تموت نفوس دون أبدان(ابن الزيات، 2010، ص76).

فالولي الصالح هو الأقدر على خرق العادي، وفقا لما تؤسسه الكرامة، وما يتقعد تاريخيا عن طريق التواتر، فكل استعصاء للأمور يجد طريقه إلى الحل والتيسير على عتبات الضريح، بل إن كل ما يحدث يمكن أن يتم "التدخل" فيه عن طريق سلطة الولاية وتأثيرات الكرامة، فالأولياء "يقدرون على تغيير مجرى الحوادث والأشياء، يشفون الأمراض المستعصية التي لا ينفع معها علاج طبي، ويروضون الحيوانات المفترسة ويصاحبون الجن"(شغموم، 1991، ص27).

إن قراءة جغرافية المقدس وديناميته تتأسس على التقاط مثل هذه الممارسات المشار إليها قبلا (بناء مسجد، ترميم ضريح، شراء كسوة...)، ففي هذا التفاعل مع السير المجتمعي للمجموعة الإنسانية تتم "صيانة" الاجتماعي وإعادة إنتاجه، وفق "قواعد لعب" محددة ومبنينة تنتج أدوارا Rôles و علاقات Relations وتفاعلات Interactions تحمل معناها ودلالاتها الخاصة، خارج أية عقلانية مؤسسة سلفا. إذ يتعلق الأمر بمجتمع يحضر فيه الطقوسي في كل حركاته وسكناته، فما من فعالية اجتماعية، إلا ولها ما يبررها ويعضدها من طقوس الأداء والاشتغال. بما يفيد حضور عنصر التوظيف والاستثمار في مختلف هذه الممارسات. وهو ما يظهر بجلاء أكثر في حقل التراتبات الاجتماعية، حيث الحاجة مستمرة لإظهار التفوق على الزبناء والأتباع والمنافسين، في كل شيء، حتى في مستوى التدين واحترام الطقوس والمعتقدات.

ثالثا: من الاستبعاد إلى الأوليائية

إن الولي الصالح يقدم نفسه/مشروعه، كبديل ثقافي/سياسي، لما ينكتب في الواقع، إنه يقترح نموذجا آخر، يكون في الغالب مضادا، لما يقترحه السياسي، فهو مُنتمٍ بالضرورة إلى سجل العلماء الذي يواجه ضديا سجل السلطة، كما أنه يحيل على السماوي والأخروي في مقابل الدنيوي. فالولاية تحتمل بعدا احتجاجيا في غالب الأحيان، يظهر ذلك من خلال "اختيارها المجالي" الذي ينحصر في الهامشي والعلوي، وكل ما يدير له الناس ظهورهم، أو يبدون تخوفا من الاقتراب منه، وبذلك فهذا "الاختيار المجالي" أو بالأحرى الاستبعاد المجالي الطوعي، يؤدي وظائف عديدة نذكر منها أربع على الأقل:

الرفض: عندما يختار الولي الصالح قمة الجبل أو هامش المدينة أو مقابرها المطلة على البحر، فكأنه يريد تأكيد رفضه للقائم في المركز، وهجرته لخيراته الرمزية والمادية، موثرا الانتماء إلى عالم الكفاف والندرة، فالصلاح يناقض الفساد، والرفض له يكون "اختيارا مجاليا" يلوح في "المنفى" والابتعاد عن مواطن الفساد. فأغلب الصلحاء في المغرب والمشرق اختاروا "البعد" و "الغربة" جوابا على ما عرفته مجتمعاتهم من سوء أحوال سياسية.

المخاض: يُقرأ هذا "المنفى المجالي" كرحم للمخاض وإعلان الولادة، فكل تجربة صلاح، تتأسس في البدء على وجوب القطيعة، فالانفصال يثمر الاتصال، ذلك أن الانفصال عن الدنيوي، هو ما يُمهد للاتصال بالقدسي، فالطريق إلى الولاية تمر بمخاضات الانفصال، ولهذا تصير المغارة في الجبل، أشبه ما تكون بـ"رحم" مجالي، يولد منه الولي، بعد "حمل" افتراضي، يتأسس على مجاهدة النفس وترويضها، بل وتعذيبها أحيانا، حتى تتطهر، وتتفوق على "اللذوي" فيها.

التعالي: الولاية مراتب تتجه صعودا، والطريق إليها مراتب أيضا تفترض التعالي والتجاوز، ومنه يصير المجال واختياره دالا على رغبة أثيرة في الانتقال من الأرضي إلى السماوي. فقمم الجبال ومغاراتها العميقة، وشواطئ البحر تحيل كلها على البعيد والمتعالي عن المشدودين إلى

الدنيوي، إنه إعلان للاختلاف، وطموح انفصال وتعالٍ، للاقتراب من السماء، حيث الوصل والكشف والامتلاء.

اللقاء: في هذا "الاختيار المجالي" نقرأ الهجرة واللقاء أيضا، فالولي الصالح عندما يهاجر إلى الأطراف والنهايات، فكأنه يريد بذلك تحقيق البدايات، الجبل في قمته، هو نهاية للأرضي صعودا نحو السماء، وهو ما تؤديه الصوامع أيضا من حيث الدلالة، فهي آخر نقطة أرضية علوية أو آخر علامة مجالية في اتجاه السماء، وبها يتحقق اللقاء مع القدسي.

وعليه، فمجال الولاية هو "حمال أوجه" متعددة، إنه "مجال ناطق" يعلن "مواقف" وتمثلات للفعل الأوليائي والتفاعل مع المحيط، كما أنه، وهذا هو المهم، يؤسس لمراتب الولاية وامتداداتها الطقوسية نحو المقدس والمتعالي عن المدنس والدنيوي. ليست الولاية مجرد "هجرة" باتجاه السماء، إنها موقف مما يعتمل في الأرض، فبركة الأولياء تنشأ من فخ التناقضات القائم بين الكائن والممكن دنيويا، ففي اللحظة التي تتواتر فيها الأزمات ويَعِز فيها الانصلاح، يبرز الصلاح كجواب تعبدي/صوفي، على عسر الفهم والتكيف مع المحيط. ولهذا نلاحظ أن رد الفعل تجاه الطبيعة (كوارث، جوائح، ...)، أو تجاه السلطة (استغلال، تسلط، ...)، لا يخرج في كثير من الأحيان، عن مقترب الهجرة إلى السماء، فالأفراد يبحثون عن ملاجئ مادية أو معنوية لمواجهة الواقع المأزوم، والديني بما يكتنزه من قيم التفاوض مع الواقع و إمكان تجاوزه، يصير حلا إيجابيا للكثيرين.

إن الولي، في انقطاعه ومنفاه الاختياري/استبعاده الطوعي، يعلن "رفضا" واضحا للدنيوي والسياسي، كي يؤسس ويغذي بركته ويثمر كراماته، فهو يتفرغ لبناء "شرعية" الأوليائية، و التي لا تتأكد إلا بعد طول اشتغال، و عَدِيدِ مقدمات ومبررات. فعليه أن "تفيض" بركته على من حوله، وأن تلوح كراماته التي تبرر الاعتراف به وتشرعن لقب الولاية والصلاح، وإلا فإنه لن يحظى إلا بألقاب محدودة الفعالية والمكانة في سوق التبادلات الرمزية. فكلما فاضت البركة وأُثْبِتَتِ الكرامة، كلما كان توصيف "سيدي" دالا عليه، وإن تعالت أكثر استبدلت "سيدي" بـــ "مولاي"، خصوصا إذا كان السند الشرفاوي حاضرا، أو كان خرق العادة فوق المتوقع والمعاش. وبالمقابل، فإن محدودية الفعل والأثر لا توجب إلا ألقابا من قبيل "الفقير"، "العابد"، "الفقيه"، فالعلامات لا تمنح اعتباطيا في حقل القداسة، وإنما ينبغي أن تكون مبررة بعميق البركة والكرامة. فكيف يولد الولي ؟ كيف تنتج بركة الولاية؟ وكيف تتوطد في سياق اجتماعي ثقافي معين؟ بأي سند تحافظ على استمراريتها و"وجاهتها" الدينية، « la notabilité religieuse »؟

إن البركة كفعل رمزي هو ما يغذي الولاية ويؤسس الاعتراف بها، "هذاك بجوادو، ببركتو" ، فحضور البركة وتواشجها بالكرامة وخرق العادة، هو ما يعطي للولي "سلطته" و"مكانته" في المجتمع المحلي، وبالطبع فإن "فيض" البركة والكرامة بدرجة أعلى، قد ينقل الولي من "نفوذ روحي" محلي محدود، إلى نفوذ جهوي أو إقليمي، ومنه وجب التمييز بين أولياء لهم إشعاع

محلي وآخرين تتسع دوائر نفوذهم إلى مناطق بعيدة. « Les saints patrons et les saints locaux »

هناك عناصر متعددة تُسهم، بعد طول مخاض ومجاهدة مع النفس في إنتاج الولاية وكسب الاعتراف بها. وهي في الغالب تحضر مجتمعة أو متفرقة في سِيَر عدد من الأولياء، فهناك العلم والصلاح والشرف والفعل، علما بأن هذه المكونات، ليست بالضرورة هي المسالك الوحيدة والممكنة لإنتاج وتخصيب الولاية، إنها عناصر ضمن أخرى، تنضمر وتنجلي، تجتمع وتتفرق في السير الأوليائية.

العلم: وإن كان حاضرا بقوة في تفسير نماذج في مراتب وسير الولاية، فإنه قد لا يحضر في حَيَوات وتجارب أخرى، ذلك أن بعض الأولياء لم تتحدث المصادر عن عُلو شأنهم في العلم، ومع ذلك فإنهم ارتقوا عاليا في مسالك الكرامة والبركة. وعموما فالعلم والهجرة إليه تظل حاسمة في صناعة الولي، وتمهيد طريقه إلى مراتب القرب والاتصال بالقدسي. فمولاي عبد السلام بن مشيش "الذي كانت ولادته سنة (559هـ/ 1198م) أو تزيد بنحو أربع سنوات على خلاف المؤرخين، تعلم في الكتاب، فحفظ القرآن الكريم وسنه لا يتجاوز الثانية عشرة، ثم أخذ في طلب العلم، فنال منه حظا وافرا، وفتح الله عليه بالأخذ عن شيوخ المعرفة وأقطاب الحقيقة"(العشاب، 2012، ص13)، فالعلم والنهل منه بحظ وافر، يُعبد الطريق نحو القرب والاتصال، وهو ما يصدق أيضا على سيدي بنعاشر الذي عُرف بالتبحر في الطب والشعر والمنطق.

إلا أنه ينبغي التأكيد على أن شرط العلم لم يكن حاسما في صناعة الولاية لدى أولياء آخرين، عرفوا بأميتهم "أحيانا" تماما كما هو الأمر بالنسبة لمولاي بوعزة (أبو يعزى يلنور)، فبالرغم من طول سياحته و اتصاله و خدمته لنحو الأربعين وليا (من أمثال أبي شعيب أيوب السارية، ابن عبد الله أمغار، أبي موسى عيسى ايغور، أبو النور عبد الجليل ...) فإنه لم يتعلم العربية، بحيث ظل أميا لا يعرف الكتابة والقراءة"(الصومعي، ص122).

إن الولاية تبنى وتستمر، وإن كانت تتأسس في اشتغالها على نقص وجودي manque d'être وليس نقص امتلاك manque d'avoir، فالراغب في تسلق مراتب الولاية عندما يَختار أو يُختار له السفر(ابن عربي، 1997، ص457)، فهو لا يرجو من وراء زهده كمالا دنيويا يتأسس على امتلاك الغائب والمادي، وإنما يهفو، بالمقصد والوسيلة، إلى تحقيق الوجود من خلال السفر في وجود المقدس، وهو ما يتحقق أكثر، وليس حصرا، عن طريق العلم.

المجاهدة: الطريق إلى الولاية تَنْسَلِكُ عبر مجاهدة النفس وقهرها، إنه تمرين صعب ينخرط فيه الراغب في الوصل، لتطهير النفس من نوازعها اللذوية الدنيوية، فالطعام والملبس والمأكل والمرقد، وكل ما يحيل على الغرائزي، يصير ثانويا وغير ذي أهمية بالنسبة للسالك والممتشق لدروب الولاية والصلاح.و لهذا فقد كانت الكتابة المناقبية تعج بأخبار التقشف والجَلَد والقناعة والعزلة التي امتازت بها حياة الأولياء، فقد عرف عن مولاي بوعزة بأنه كان لا يقتات من نبات

الأرض سوى الدفلى والخبيز والبلوط، وكان دائم الصوم، ولا يلبس سوى حصيرا "تليسا" وبرنوسا مرقعا وشاشية من عزف"(الصومعي، ص122).

أما الصبر والجلد فنجده ناصعا مكتملا في نموذج سيدي يوسف بن علي، الذي كان مصابا بالجذام، ومن شدة فرحه المقرون بفرحه على البلوى، أنه سقط بعض جسده في بعض الأوقات، فصنع طعاما كثيرا للفقراء، شكرا لله على ذلك"(ابن الزيات، 2010، ص56)، فيما تحيل القناعة على الاكتفاء بالقليل وعدم التطلع إلى الكثرة، بل والعطاء في عز الافتقار، على سيدي موسى بسلا كان يبتاع السمك وينفق منه على جيرانه من ساكني فندق أسكور، كما أن الكثيرين من الأولياء، تواترت الأخبار الكراماتية التي تؤكد أن منهم من كان يأكل تمرة واحدة في اليوم، أو يكتفي ببقايا الطعام وأقلها إداما أو لحما.

وإذا كنا قد أوضحنا قبلا أن الانعزالية تتضمن أبعادا متعددة، فإنها تُعد أيضا من مؤسِسات الولاية، "فبقدر ما تبعد عن شواغلك بين أهلك ومعاريفك تبتعد عما يحول بينك وبين ما يقرب من ربك، والذكر يلائم الصمت، فكلاهما يطرد عدو المجاهدة، ألا وهو الحس. لأن كثرة الحس تمنع كثرة المعنى، مهما تقوى الحس، يضعف المعنى"(السوسي، ص32) .فالبعد انقطاع عن الحسي، عن الدنيوي، عن المدنس، والعزلة مجاهدة للنفس وانتصار عليها، باعتبارها مائلة وراغبة أبدا في التعلق بالحسي والمتعوي. والسالك إلى مراتب الولاية يتوجب عليه إحداث القطيعة والانتصار على اللذوي، أملا في اكتناز المعنى، وفي ذلك كله مجاهدة للنفس وقهر لها. بل إن هذا القهر يظهر في سِير أخرى باختيار حفرة القبر مرقدا بَدَل الأسِرَّة الوثيرة، ولبس المرقع والخشن من اللباس، إمعانا في تمريغ الجسد في تراب الوضاعة والاحتقارية، تمرينا له على مجابهة اللذة وتجاوزها.

الصحبة: الولاية لا تصدق ولا تنكتب إلا بالمثال والنموذج، فالأخذ عن السلف والابتداء بالمريدية، هو ما ينتج الاعتراف بعدا، "فمن لا شيخ له فالشيطان شيخه، ومن لم يمت تحت بيعة شيخ، مات في الترهات والظلال، وكل سالك للطريق، يحتاج فيه إلى دليل مرشد عارف ناصح"(الشاذلي، 1989، ص121). إن الصحبة والمريدية، هي فترة امتحان وتعلم، في انتظار بلوغ الكرامة، وإثبات الصلاح، فالمريد، وكما يدل على ذلك توصيفه، هو من يريد بلوغ المنتهى، فالمريدية إرادة وانقياد في الآن ذاته، إنها إرادة لجني البركة وبلوغ الوصل وإدراك الخلافة والمشيخة، كما أنها انقياد وإعلان للخضوع في سبيل التعلم والبناء. ولهذا نلاحظ في سير كثير من الأولياء، كيف كانت الصحبة والمريدية هي مرحلة خضوع وخدمة لفائدة شيخ ما، بل تصل أحيانا إلى حد اختبار الولاء، ولو كان هذا الاختبار مفتوحا على التضحية بالنفس، والتخلي عن المتع وضرورات الحياة، فالطريق إلى التصوف تستلزم ثلاث عتبات وهي التخلي والتحلي والتجلي. وفي هذا السياق فقد كان مولاي بوعزة ملازما وخديما لمولاي بوشعيب، كما كان عبد الله الغزواني ملازما لسيدي عبد العزيز التباع، هذا الأخير الذي كان بدوره ملازما و تابعا لسيدي محمد السهلي.

إن الصحبة و المريدية مرحلة تعلم واختبار على إمكان الانفصال والاتصال، وإنها لا تنتهي بإرادة المريد، بل بتقديرٍ وبإشَارَةٍ من الشيخ، فلا يجوز للمريد أن يترك شيخه قبل أن يبدي الشيخ رأيه في استقلاله عنه أو عدم استقلاله، وإلا صار كالطفل الذي يفطم قبل الأوان(الشاذلي، 1989، ص121)، وإلا بات بلا بركة لا تثمر كرامة بعدا. فالصحبة مدرسة والمريدية امتحان وجواز مرور إلى المشيخة، وبذلك فهما معا تفترضان سلوكا بل وتقعيدا للممارسة والعلائقية مع الصاحب والمرشد، فهناك نحو العشرين نوعا من الآداب و"ديونتولوجيا" المريدية، يستجمعها محمد المهدي الفاسي في الآتي:"خمسة في حالة الجلوس، وخمسة في حالة الغيبة، وخمسة في حال ذكره، وخمسة في حال صحبته، فأما الخمسة في حال الجلوس، فهي السكينة والوقار والهيبة والحياء والخوف، والخمسة التي في حال الغيبة عنه، فهي المراقبة نحوه، والافتقار إليه والتواضع والاستمساك بعنايته، والمداومة على ذكر فضائله في قلبه بالتعظيم. والخمسة التي في حال ذكره، فهي النظر إليه والرجاء فيه والاستنصار ببركته والنظر فيما بينهما من العقيدة. والخمسة التي في حال الصحبة، فهي مداومة الحب، ومداومة الشوق والحمق نحوه، والهيج والانذهال من الاشتياق إليه"(الفاسي، 2005، ص55).

للصحبة والمريدية آداب يتوجب العمل بها ومن خلالها، طيلة مسار الرحلة المؤدية إلى المشيخة والولاية، فالأمر يتعلق بسفر تعلمي/صُحبوي، يجني من وراءه السالك البركة والاعتراف بأحقية الانتماء إلى سجل الكرامة. فكلما تخلى المريد عن أنانيته وأعلن عن فائق خضوعه وانتصاره لشيخه، كلما قصرت المسافة بينه وبين موعد استقلاله، فالقرب ينتج البعد، ويؤسس قربا من نوع آخر. ففي اللحظة التي يختص فيها المريد بخدمة شيخه ومعلمه، ويلتزم بآداب الصحبة فإنه يعلن عن هجرته وسفره إلى القرب، منتصرا على النفس المائلة إلى الاعتداد بذاتيتها وعندياتها، إنه اشتغال آخر على قهر النفس و"تعبيدها" حتى لا تشغلها بعدا شواغل الدنيا ولا نزوعات الاكتمال والتكبر.

السفر: الأمر يتعلق بسفر وهجرة فضلى إلى السماء، كما يشير إلى ذلك كثير من آل المراتب والأحوال، ففي رسائل ابن عربي وابن سبعين والقشيري وابن القيم وغيرهم، نلاحظ باستمرار حضورية السفر والهجرة في الاشتغال على طقس المرور إلى المشيخة والولاية، فلابد من الفصل كي يتحقق الوصل، والفصل هنا يكون بالانتقال رمزيا وماديا، من الدنيوي إلى القدسي. وبما أن لكل سفر زاد، فالزاد هنا خطاب وممارسة، إنه فعل وأداء تعبدي وسلوكي، يكون ممكنا عبر تجاوز وعثاء السفر وعقباته، فابن عجيبة يعتبر السلوك إلى الله مرتهنا إلى قطع ست عقبات وهي: "العقبة الأولى: فطم الجوارح عن المخالفات الشرعية، العقبة الثانية: فطم النفس عن المألوفات العادية،العقبة الثالثة: فطم القلب عن الرعونات البشرية، العقبة الرابعة: فطم النفس عن الكدورات الطبيعية، العقبة الخامسة: فطم الروح عن البخورات الحسية، العقبة السادسة: فطم العقل عن الخيالات الوهمية، فتشرق من العقبة الأولى على ينابيع الحكم القلبية، وتطلع من الثانية على أسرار العلوم اللدنية، وتلوح لك في العقبة الثالثة أعلام المناجاة الملكوتية، ويلمع لك في العقبة الرابعة أنوار المنازلات الغريبة، وتطلع لك في العقبة الخامسة أنوار المشاهدات الحبية،

وتهبط من العقبة السادسة على رياض الحضرة القدسية، فهناك تغيب بما تشاهده من اللطائف الأنسية عن الكثائف الحسية، فإذا أرادك لخصوصية الاصطفائية، سقاك بكأس محبته شربة تزداد بتلك الشربة ظمأ، وبالذوق شوقا، وبالقرب طلبا، وبالسكر قلقا"(ابن عجيبة، ص34).

فالسفر إلى القدسي، يستلزم المجاهدة والاجتهاد، فما يروى عن الشيخ علي بن إبراهيم البوزيدي، أنه بلغ من عبادته وتوصله للصيام وتركه الطعام إلى أن تركه جُملةً، ويقال أن ورده كان كل ليلة أربعمائة ركعة"(جلاب، 2011، ص45)، فالسفر إلى أزمنة القدسي يفترض الانقطاع عن غيره من شواغل النفس والدنيوي. من هنا يلوح الفناء كهدف مركزي للهجرة إلى القدسي، على اعتبار أن "الفناء بقاء" كما يقول ابن عجيبة، "فمن صح فناؤه صح بقاؤه، واعلم أن الفناء يوجب الغيبة عما سوى الله"(ابن عجيبة، ص34)، وهو ما يقود إلى منازل القربة التي تعلن ميلاد الكرامة وجني البركة و توزيع ثمارها على الآخر. إن السفر الأوليائي يخلص بسالكه إلى "كمالات" مطلوبة، تكمل صفاء الروح ورسوخ أقدامها في معرفة الحق، وهو ما يجمله ابن عجيبة في إحدى عشرة خصلة حميدة تغني عن إحدى عشرة صفة دونها، فالسفر ارتقاء و شموخ عرفاني يثمر: الحرية، الفوز، الجمع الأتم، الصحو، التحقيق، البسط، التلبيس، البقاء، السر، الاتصال و الحكمة"(الكيالي، 2010، ص110).

البناء: خلال مسار الولاية يتأكد أن الأمر يتعلق بهدم وبناء متواصل، هدم للمدنس وبناء للمقدس، ففي أول خطوات التشييد، توضع اللبنات على امتداد الصحبة والمريدية، وخلال السفر والقربة يتواصل تقديم الدليل تلو الدليل، على إمكان بلوغ مراتب الولاية والاتصال. فالأداء والسلوك يتوجب فيه أن يكون دالا على ممكنات التفوق الرمزي على القائم من أوضاع في الدنيوي، والتفوق هنا يكون غالبا بإتيان خوارق العادات، وتدشين الكرامات، "فالأمر الخارق للعادة، والذي يظهره الله عز وجل على يد عبد مؤمن صالح غير مقرون بالسوء"(التليدي، 1987، ص15)، ذلكم هو ما يدعم البناء ويعمل على تنضيده وإخراجه من مرتبة المريدية إلى المشيخة والأوليائية، إنه أمارة الوصل والقربة، فالكرامة تحتمل بدورها انقلابا على السائد واحتجاجا عليه.

إن مقاومة الجوع تنتسب إلى سجل زمني عُرف بتعاقب الجائحة والمسغبة، كما أن الوقوف في وجه جور الحكام، تأكيد على انفساد الأحوال وسوء العلاقة بين السلطة والمجتمع، وعليه نجد أن الكتابات المناقبية قد أغرقت في توصيف انخراق العادة وإثبات الكرامة، وفي ذلك كله تعرية للواقع وإدانة له، بل وطرح لبديل مختلف لتجاوز الأزمة، فَطَيُّ الطريق يغدو بديلا لطول المسافات بين الممكن والمستحيل، وكرامة القناعة والكفاف تغدو رسالة مشفرة ضدا على البذخ والثراء الفاحش، كما أن كرامة الشجاعة والإيثار والقيم الإنسانية النبيلة تصير "انتقادا" مباشرا للبؤس القيمي واللاتصالح مع أزمنة القدسي، ففي الكتابة المناقبية نجد تصورا إصلاحيا، مضمرا ومعلنا، على اعتبار أن كتابها لم يكونوا منفصلين عن أزمات عصورهم. إلا أن ما يهم الآن هو التأكيد على أن الكرامة كإعلان عن بلوغ المقصد، تعد من أهم آليات إنتاج بركة الأولياء، ومن أهم مبررات شهرتها وتحقيق الاعتراف بها، وبالطبع فكلما كانت الكرامة أكثر خرقا للعادة، كلما اتسعت دائرة النفوذ الروحي للولاية.

يمكن القول بأن عملية بناء الولاية مغربيا في ظل سياق اجتماعي وسياسي ينبصم بثلاث معطيات على الأقل، أولها يتصل بالصراع على أنماط التدين والصراع على الكلام باسم الله، وهو ما يستمر إلى الآن وبصيغ متفاوتة، فدائما هناك صراع وتنافس حول النظام الرمزي للمجتمع، بحيث يصير المقدس وتدبيره من أهم مراكز الاهتمام التي يتنافس حولها وفيها الفاعلون في المجتمع. وفي مستوى المعطى الثاني، فإن الولاية تنبني في ظل علاقات متوترة بين السلطة والمجتمع، بحيث تستحيل رفضا للتدبير السلطوي وخروجا عليه و مواجهة له، بطريقة أو بأخرى، بدءا من اختيار المنفى المجالي إلى إنتاج الخطاب المضاد والممارسة المناقضة للسائد محليا. أما المعطى الثالث فيتصل بالجوائح والأوبئة والمجاعات والقحوط التي كانت تحصد الأرواح، وتدخل البلاد في حروب وصراعات مستمرة حول الماء والكلأ والأرض وصنوف المعاش. لهذا كله تقدم الولاية متنها واشتغالها كخلاص دنيوي/سماوي، عبر قيمها و ممارساتها القائمة على السفر و الهجرة إلى منازل القربة والوصل.

إن الولاية بهذا المعنى، تقدم نفسها كرد فعل ديني، يسائل ما هو سياسي، وتقدم "طروحاتها" كبديل/خلاص، لواقع موغل في الرداءة، وبذلك فالبناء يتوطد بتقديم النموذج المغاير، الداعي، خفية وعلنا إلى تغيير الواقع و تجاوزه. فالولي، وفي سياق مأزوم تحديدا، يتحول إلى "ملاذ" يتم اللجوء إليه، تماما كما حدث مع سيدي موسى الدكالي عند انحباس المطر، أو مع سيدي بن عاشر عند المرض، وما يتواصل أيضا من استحرام بالأولياء خلال مطاردة المخزن، فحتى في حال رحيل الولي إلى دار البقاء، فإن ضريحه يغدو "ملجأ" لكل من انظلم أو دارت به الدوائر، وهو اللجوء الذي تتم شرعنته بمنطق "الحرم"، الذي يمنح الحماية القصوى، فإليه يكون اللجوء السياسي والاجتماعي والصحي والنفسي...، فالولي يقدم مشروعه/كرامته/بركته، كبديل تعبدي/سلوكي لما تعذر حله وتدبيره إيجابيا في سجل العسر والأزمة والانحباس.

إن البناء الأوليائي يتواصل عبر الكرامة ويشيد من مداخل أخرى تتوزع على السلوك اليومي الذي يحمل الإبهار والاختلاف، فخرق العادة يكون أيضا في المأكل (الاكتفاء بتمرة في اليوم)، والمشرب (الصبر على العطش لأيام)، والمرقد (النوم في قبر مثلا)، والعبادة (قيام الليل، الصوم، السجود الطويل...)، ومختلف مناحي التدبير اليومي، وذلك على مستوى العلاقة مع الذات والآخر و الكون. في كل هذه التواصلات تبنى الولاية وتستثمر وتستزيد حضورا وامتدادا، وتتأكد الحاجة إليها ويتم الاعتراف بها.

رابعا: آليات البناء السوسيوثقافي

نؤكد في البدء على أن هذه الآليات المار ذكرها، ليست بوصفة خطية/نمطية لإنتاج الولاية، فقد تجتمع في بعض السير، وقد تتفرق و تختفي في أخريات، بل وقد تنضاف إليها مُخصبات متنوعة من قبيل الانتماء الشرفاوي الذي يعضد الولاية، وينتقل بها من لقب "سيدي" إلى "مولاي"، مثلما هو الأمر بالنسبة لمولاي عبد السلام بن مشيش، الذي يحوز الصلاح والعلم والنسب النبوي الشريف. ومع ذلك فكل العناصر المؤسسة للولاية تحتاج إلى شرط الاعتراف بالوجاهة الدينية

والفاعلية الصلاحية، فالولي، ولكي تتأكد قوته الرمزية، عليه أن يقدم ما يبرر، ما يدعو إليه أو ما يمارسه. فانعزاله ورفضه للواقع، ينبغي أن يُثمر شواهد وخوارق، وإلا صار مجذوبا لا وليا صالحا، فالمجتمع يمنح العلامات والاعترافات بناء على الأدلة والشواهد، وهو ما يتواصل حتى بعد رحيل الولي، حيث يتم استدعاء قاعدة قياس الشاهد على الغائب.

هنا يصير الإبراء من الأمراض وشق الصدر وتعلم القرآن وحفظه، والمشي فوق الماء وطي الطريق وتظليلها، والطيران في الجو، وتحويل الرمل ذهبا، وما إلى ذلك من الخوارق التي عجت بها كتب المناقب، يصير هذا الكل الكراماتي، موجبا للاعتراف بالفعالية الرمزية للولاية، مع ما يستتبع هذا الاعتراف من اعترافات أخرى بالنفوذ الروحي الذي يؤسس سلطا وعلاقات وأتباع. فكل سلطة، ومهما كانت مصادرها، إلا وتفترض ميلاد علاقات تراتبية بين من يملك السلطة ومن تقع عليه مفاعيلها الإخضاعية.

سلطان البركة: سبق وأن أشرنا إلى أن البركة، تعني فيما تعنيه، النماء واليمن و الوفرة والزيادة، وبذلك فإن "سلطانها" ومفعولها الرمزي يقود إلى الاعتراف بولاية صاحبها، فعندما تفيض البركة ضدا على الندرة وتخرج المجتمع من أزماته، فإن الاعتراف يصبح مسلما به. نذكر في هذا الصدد أن الشيخ سيدي أحمد الركيبي المعروف بالليث، على اعتبار أنه كان يتحول إلى أسد في بعض الأحيان، أنقذ قومه من بطش السلطان الأكحل الذي كان يطارد عرب معقل في الصحراء، باقتراح العفو عنهم مقابل فدية يدفعها عنهم، وكذلك كان، فقد أمر سيدي أحمد الركيبي خدام السلطان بملء جراب الخيل بالرمال، والتي تحولت إلى ذهب خالص بلغ مقدار ستون قنطارا"(الناقوري، 2007، ص35).

نورد أيضا إحدى كرامات الولي الصالح أبي المحاسن الذي كان في زيارة أحد الأولياء برفقة بعض من أصحابه، فوصلوا إلى دكالة فخرج عليهم جماعة من اللصوص، فلما دنوا منهم، عَمَوا عنهم، فلم يبق إلا فرس الشيخ، وكانت أنثى، فانقلبت صخرة، فجعل اللصوص يتساءلون، فيقول بعضهم، ها هنا كانوا عند هذه الصخرة، ثم ذهبوا"(التليدي، 1987، ص35).

نؤكد مرة أخرى أن الهدف من جرد هذه الكرامات، لا يتصل بالدفاع عن معقوليتها وثبوتيتها، ولا الدخول في رفضها أو تبخيسها، إن هي إلا متون للاشتغال والتفكير، بعيدا عن الاحتفاء أو الإنكار، تفيدنا أساسا في تحديد أساسيات البناء السوسيوثقافي للولاية، بالتأكيد على أن الكرامة تعد "شرطا وجوديا" بملمح الضرورة للاعتراف بالولي، والسعي الدائم للاستفادة من بركته، حيا أو ميتا، ذلك أن البركة لا تخضع للتقادم ولا تسقط بانتفاء الجسد ورحيله، إنها تستمر عبر الأحفاد، وحتى عبر الأمكنة والأشياء التي فاضت عليها وفيها كراماته. فالضريح والمغارة والماء والتراب والخرقة والسبحة والعكاز والشجرة والحفيد والخديم...، وما إلى ذلك من الأشخاص والأماكن والأشياء التي استفادت من لمسة" الولي، تعد منافذ إلى كرامته وبركته، ومنه تبرر الزيارة والحج إلى آثاره الدنيوية، والحرص على استقدام "باروك" الزيارة لمن لم تسعفه الظروف لجني البركة من مواقعها. وبما أن البركة تعني الزيادة والنماء، فإنها تظل "أعز ما يطلب"، فالزائر يلتمس

بركة الولي، طلبا للولد أو البنت أو الذرية عموما، في حالات العقم[1] أو الاقتصار على إنجاب على الذكور أو الإناث، كما يلتمس بركته لإثراء المحصول الزراعي والاستمطار وحماية دواب الضرع والظهر، وتيسير التجارة و العلم وسائر الأعمال والمعاملات.

وكلما كانت النتائج أوفر حظا وأقرب من المأمول، كلما تقوى "سلطان البركة" وتجذر الاعتراف بالنفوذ الروحي للولاية، إلا أنها في حال المحدودية، فإنها تقلل من دوائر النفوذ أو تسحبه نهايةً، فالبركة تفيض وتتراكم، لكنها قد تتعرض للتآكل، مع الأحفاد والأتباع، لينشأ منطق التشكيك في قدرة هذا الولي أو ذاك، على قضاء بعض الأغراض، ومن ثمة نفهم كيف يتم تحجيم الفاعلية الأدائية لبعض الأولياء، وكيف يقر المجتمع بالقدرة العجائبية لقضاء كل الحوائج لأولياء آخرين. فالنجاح في الفعل والإنماء الحقيقي، هو الفيصل الحاسم في إنتاج الاعتراف الكلي أو الجزئي.

فاعلية الغرابة: نتذكر دوما أن الغريب يستجمع حدي الانتماء واللاانتماء، كما نتذكر أيضا أن الاعتراف بسلطان الولاية يتوقف على القدرة على العطاء، والذهاب بعيدا في شأن الانخراق والتمايز، فلا سلطان للمألوف والاعتيادي. فعندما يصير الاختيار المجالي محيلا على الغرابة، فالانقطاع عن الناس واللذوي، واختيار المغارة أو قمة الجبل أو نهاية اليابسة في مواجهة البحر، يصير، فعلا غريبا وغرائبيا، طبعا يريد من خلاله الولي تحقيق الوصل، خصوصا وأن الاتصال يكون في آخر نقطة انفصال، فالغرابة هنا تفيد في استخراج "وثيقة اعتراف" رمزية من لدن المجتمع.

غرابة الاشتغال على الجسد بتعذيبه وترويضه، تفيد في تجذير النفوذ والمكانة الرمزية، بل إن الإمعان في تعذيب الجسد، والصبر على التنكيل به، يعد كرامة تحسب للولي، وتزيد من حظوته وحضوره في سجل التنافسات الكراموية. وبذلك فابن الزيات في عمله المناقبي لم ينس التطرق إلى أوصاف الأجساد المهترئة، فأبو محمد عبد الله "صار جسده كالسفود المحترق من كثرة التقشف"، وأبو يعقوب "صلى حتى تفطرت قدماه"، وآخر "كان من كثرة العبادة نحيلا كالخيال، حتى لصق جلده بعظمه"، وآخر "كان يواصل خمسة عشرة يوما حتى أنحلته العبادة"، وولي آخر "محلوق الرأس، نحيل البدن، قد لصق جلده بعظمه"(بوبريك، 2010، ص56).

إن الجسد المعذب والصبر على التنكيل به، موجب للغرابة، ومُفْضٍ إلى الاعتراف بالكرامة والبركة، باعتباره مدشنا للاختلاف وخالقا للتميز عن الآخر، ولهذا يلاحظ أن الأتباع وأتباع الأتباع الذين يفتقرون إلى كثير من الرساميل الرمزية، التي قد تضعهم في منزلة الولاية الأولى، لا يجدون بدا من تعذيب الجسد، أملا في "كسب" الاعتراف و"تحيين" الاعتراف أساسا ببركة الولي، واستمراريتهما في الزمان والمكان. يصدق هذا تحديدا على حفدة سيدي الهادي بنعيسى أو

[1] من الطقوس الاسترضائية طلبا لبركة الولي في شأن العلاج من العقم وتسريع الحمل، والتي لاحظناها في كثير من الأضرحة، نجد أن النساء يحرصن على ترك الحزام (وهو حزام العفة الرمزي، الذي يعلن أن حاملته متزوجة ومحصنة) ليبيت في الضريح أو يمرر على مقامه، على أساس أن تفيض بركة الولي على الحزام، ومنه إلى البطن التي تحتزم بذات الحزام.

بويا رحال الذين يقدمون ويشهرون بركتهم عبر أجساد خارقة تستطيع تحمل لدغات الثعابين والأفاعي، وتقدر على شرب الماء الساخن وتحمل الانجراحات بواسطة الزجاج و السكاكين.

يصير الجسد المعذب والمنكل به في هذه الحالة مدخلا لكسب الاعتراف وتأكيد الكرامة والبركة، فهذا الوسيط المادي الذي يجسر علاقة الفهم والقبول بين الرمزي والمادي، إنه العلامة الدالة التي تتوسط وتزيل الالتباس القائم بين عالمين: الأول واقعي يمكن إدراكه وتلمسه، والثاني رمزي تتكثف فيه المعاني ولا تكاد تبين إلا بمفتاح الكشف والبرهان. فلا يقف الأمر عند مازوشية الجسد التي تصبو إلى تأكيد الفارقية، بل يصل إلى مستوى الإبهار والتفنن في إظهار القدرة على تطويع الجسد وترويضه، وهو ما نكتشفه في الحركات الرياضية لأحفاد سيدي أحماد أو موسى الذين يدشنون فعل الغرابة من مدخل رياضي خالص، فالجمناز الذي يختصون به، ولو كان بعيدا عن القواعد الأولمبية، وقريبا من البهلوانية، يمارس على المتلقي جمنازا فكريا وروحيا يدعوه إلى ممارسة انقلابات وتقلبات من حد الرفض والتشكيك في قدرة الولي واستمرارية بركته إلى حد الاعتراف و"الإيمان" بفاعلية وسريان كراماته، التي تجعل الجسد مطواعا قابلا للطي والطيران والتضاؤل والتحمل والإبهار، في استعادة ممكنة لكرامة البدء.

قوة الأثر: البقاء للأثر، والفناء بقاء، وما يؤسس البقاء فعلا هو الأثر الدال على صاحبه، وعليه فالولاية بلا آثار، هي ولاية منقوصة، أو على الأقل لن يكون مقدورها الصمود طويلا، ولن تستطيع الامتداد طولا وعرضا في النسيج المجتمعي، وأساسا في المخيال الاجتماعي. ذلك أنه يفترض في الأثر الأوليائي أن يكون حائزا على درجة عليا من الإقناعية، فالأثر هو ما ينتج الاعتراف ويوسع أمداء الولاية وينقلها من المحلي إلى الوطني، بل أحيانا إلى العالمي. كما يفترض فيه أن يكون متجاوبا مع المطامح والغايات وقادرا على منافسة "العروض الأوليائية" المطروحة في سوق التبادلات الرمزية، فالتنافس على أشده - على الأقل بين الأتباع ومسوقي فاعلية البركة- بين مكونات النسق الديني، والنتيجة تحسب في الغالب، ليس لمن يقدم العرض الأجود، ولكن لمن يقدم العرض الأكثر تلبية للانتظارات.

فمن يساعد على الاستمطار في سنوات الجفاف هو الأجدر بالاعتراف، والذي يتغير إسمه وينادى عليه بأبي الشتاء، كما في حالة مولاي بوشتى الخمار، مثلما يكون القادر على الإبراء أو توفير الأقوات خلال أزمنة الأوبئة والقحوط، هو صاحب الأثر الفعال، الذي يثمر اعترافا نكتشفه في توصيفات "طلبو التسليم، التسليم أ رجال البلاد" أو "هاذا باراكتو تا تهرس الحجر" أو "دعوتهم" الدالة على أتباعه وأحفاده "تا تجبر ولا تا تهرس"، أو "دعوتهم واصلة". وفي هذا الصدد يورد ابن الزيات إحدى كرامات سيدي بوزكري (أبو زكرياء يحيى بن محمد الجراوي، دفين القصبة الزيدانية بتادلة) قائلا بأنه: "اجتمع الناس للاستسقاء، فدعوا وتضرعوا و السماء صاحية لا غيم فيها، فقالوا يا أبا زكرياء استسق لنا، فقام أبو زكرياء ورمى بقلنسوته عن رأسه إلى الأرض، وكان أقرعا، وقال: يا رب، هذا الأقرع يسألك الغيث، فوالله ما نزل الناس عن ذلك، حتى مطروا مطرا غزيرا"(ابن الزيات، 2010، ص138).

إن الأثر يكون أحيانا أتباعا في تزايد، ما يستجلب غضب السلطة، فعندما تلوح الأمارة وتتأكد الغرابة والفاعلية، يتكاثر الأتباع و المريدين طلبا للمدد و البركة، ذلك أن الولي يستجيب لشروط عصره، ويقدم الجواب الكافي على جملة من الإخفاقات والبياضات التي قد يعرفها المجتمع (مطر/جفاف، أكل/جوع، علاج/مرض، عدل/ظلم، صلاح/ فساد...)، إنه يقدم البديل والمضاد لما تقدمه أو ترعاه السلطة، وبذلك يصير "معارضا" و"منافسا" لمشروعيتها، فكونه يقدم الحلول عن طريق الخوارقي، فإنه يمارس تفوقا ماديا ورمزيا عليها، ما يوجب الرد عليه تهميشا وكبحا وأحيانا قمعا وسجنا. ولهذا يقول الناصري عن مولاي عبد الله طير الجبال، أنه "كانت له شهرة عظيمة، وكان ابتداء أمره أنه تلمذ طائفة من الفقراء بمراكش، واجتمع عليه الناس، فأنكر ذلك السلطان زيدان بن المنصور السعدي، وأمر بالقبض عليه، وخرج إلى قبيلة سكتانة حيث ضريحه اليوم، فاستقر بها إلى أن توفي"(الناصري، 2001، ص177).

إن الأثر العابر للأجيال هو الأداء الأوليائي المختلف والمستجيب للتطلعات والانتظارات، إنه الحد الآخر الذي لا ينكتب واقعيا، إنه الصلاح في مقابل الفساد، و الوفرة ضدا على الندرة، والاكتمال في مواجهة النقص والفاقة، ففي السلوك والأداء اليومي، ينبني الأثر ويتواصل "أثره"، فللأثر أثر الاتباعية والاتساعية، ذلكم ما يؤسس الولاية ويضمن اتساع نفوذها الروحي، خصوصا عندما العرض الروحي l'offre spirituel الذي تقدمه متفوقا على عصره، وبالتحديد على ما يقدمه الفاعلون والمتنافسون حول سلط تدبير أزمات المجتمع وإخفاقاته وإعاقاته.

إن البناء السوسيوثقافي يثمر في النهاية "ميلادا للولي"، إلا أن هذه الولادة، تأتي أحيانا مفارقة في المشهد الأوليائي، فقد تكون بعض الممات والانقبار، ليعلن الميلاد مجددا في شكل ضرائحي ينشد الاستدامة والجني المستمر للبركة والكرامة، فالأضرحة والأحواش والقبور، في حال تفخيمها والاعتناء بها، يراد منها تأبيد البركة وتوكيد الخلود، إنها نوع من الشهود المادي الذي يستبدل الموت بحياة جديدة يحافظ على امتدادها الأحفاد والأتباع والمريدين، على اعتبار أن البركة لا تموت، قد تتضاءل، قد تُستنزف، ولكنها تتواصل بصيغ متعددة، ما دامت هناك حاجة إلى الصلاح ضدا على انفساد الأحوال وسوئها.

يمكن القول بأن الولاية في رحلتها ما بين الحياة والموت تعيش ثلاث ولايات على الأقل، الأولى جنينية/مخاضية تعلن عن احتمال الولاية وظهور الأمارة المؤكدة للصلاح والنبوغ، وهو ما نلاحظه في كثير من الأعمال المناقبية، التي كانت تلح في الغالب، على أن بركة الولي الفلاني، لاحت منذ نعومة أظافره، أو في مراحل متقدمة من عمره. أما الولادة الثانية فتكون عند الاستقلال عن سلطة الشيخ وبداية تشكل النفوذ الذاتي الذي قد ينافس الشيخ/ المعلم، وقد يتجاوزه أحيانا، فيما الولادة الأخيرة هي التي تسمى انبعاثا وتحدث بعد الإقبار، والتي يمارسها "المؤمنون" بالبركة والراغبون في الإفادة من ثمراتها.

إن الولاية في "قداستها" تجلٍ في البدء والانتهاء، ولهذا فالتجلي ينبغي أن يكون بصيغ متفاوتة الدرجة والنوع في مراحل حياتها وخلودها، حيث يكون البدء بالعلامة الدالة على الصلاح،

انجلاء أوليا يشرع باب القداسة ويبرر إمكان الدخول إليها وجني بركتها، ويكون المسير والمصير بعدا مع الصحبة والمريدية كتمرين انتظار لبروز تجلٍ جديد، يعلن على إثره السالك استقلاله واتجاهه إلى بناء "قداسته" الخاصة. ثم، وهذا هو مشهد الخلود، يحدث التجلي المجالي عن طريق آثار الولي المادية، عن طريق المغارات والهوامش وقمم الجبال ومشارف البحار والأنهار التي شهدت مخاضه، وتكشفت له فيها الحجب، وكذا عن طريق مدفنه الذي يصير مزارا وملاذا طلبا للإبراء والتيسير والانصلاح.

يستحيل المكان والشيء مقدسا بسبب مرور الولي منه أو اندفانه فيه، تنتقل القداسة من الجسد الفاني إلى الأحجار والأشجار والأتربة والمياه، وتفيض البركة على الدائرين في فلك القداسة. لكن لنعترف أن الأمكنة والأشياء، هي ثابتة ومتشابهة، فما الذي يجعلنا نميزها بالقداسة وفيض البركة والكرامة، أو لا نلقي لها بالا، هل هو تاريخها؟ أم هي تمثلاتنا التي يجري تنضيدها وفق رواسب ثقافية تاريخية أيضا؟

أي نعم لكل مكان ذاكرته، و لكل شيء "رائحته" ودلالته، والمجتمع هو الذي يمنح العلامات أو يلغيها، بل إنه يقود الاحتمالات إلى أقصاها مبررا إمكان تحول المدنس إلى مقدس، ذلك أن إطلاق صفة القداسة على الضريح والسبحة والعكاز وسائر الأماكن والأشياء، بل وحتى الأشخاص الذين فاضت عليهم بركة الولي، يندرج ضمن مطلب الخلود والاستدامة، إنه رفض سيكولوجي مبطن ومعلن، لكل تشكيك في ديمومة الولاية (طلب التسليم، البلاد راه بجوادها). هناك إبداعية واجتهادية متواصلة من طرف الأتباع للحفاظ على هذه القداسة العابرة للأزمنة، لا ينبغي أن يفسر الأمر دوما بإطالة الإفادة من الخيرات المادية، وإن كان هذا الأمر صحيحا، ولكن ينبغي النظر أيضا إلى حاجة المجتمع إلى "ملاذاته الروحية"les refuges spirituels .

لهذا يقول مرسيا إلياد بأنه علينا أن ننتبه إلى الطرائق التي بها "يجتهد الإنسان الديني للحفاظ على وجوده في كون مقدس لأطول زمن ممكن، وكيف تبدو تجربته الشاملة في الحياة، بالنسبة لتجربة الإنسان المحروم من الشعور الديني، الإنسان الذي يحيا أو يرغب في أن يحيا في عالم سلخت عنه قداسته"(إلياد، 2009، ص53). إن الرغبة في إدامة القداسة وإضفائها على معنى الأمكنة والأشياء تنطوي على "حاجات" إنسانية هروبية، لتأمين الملاذ متى انسدت الأبواب، وتكدر صفو الحيوات. إذ يصير الضريح موئلا و"حرما" لا تنتهك حرمته، ولا تطول يد البطش من التجأ إليه.

هنا نتذكر كيف أن مولاي عبد الله الشريف، شيخ الزاوية الوزانية، أسس ولايته/زاويته على هذا المعطى الالتجائي، لتشتهر زاويته بعدا بدار الضمانة، فقد روي عنه أنه كان يقول لزواره ما معناه: "دارنا هذه كسفينة نوح من ركبها نجا... ومن رآني أو رآى من رآني إلى أحد عشر لا تلمسه النار"، كما كان مولاي التهامي الشيخ الثالث للزاوية يقول لأتباعه:

"من جا لحضرتنا يبرا ++ يمشي بقلبو مستامن

يجي نحاس يمشي نقرا++ و سيدنا محمد ضامنو".

وهذا ما يفسر تسمية وزان بـ "دار الضمانة"، أي أنها تضمن لمن انحاش إلى أهلها النجاة في الدنيا و الآخرة"(العمراني، 2009، ص55)، وهنا نلاحظ إعادة إنتاجٍ واضحة لبركة الولي، عن طريق استثمار المقدس، فتوصيفات من قبيل "دار الضمانة"، "دار الأمان"، "دار الشرف"، كلها توجب الاعتراف باستمرارية القداسة وتجذرها. وهو ما يستلزم الامتثالية التامة التي يختزلها المغاربة في عبارة جامعة مانعة وهي "طلب التسليم، شايلاه أ رجال البلاد"، بمعنى جئناكم طائعين مستسلمين، مسلمين، راغبين فقط في طلب كرمكم و بركتكم.

وإذا كانت ولادتا الولي الأولى والثانية (أمارة البدء والاستقلال عن الشيخ) تكون ممهورتين بتوقيعه هو، فإن الولادة التالية بعد الموت، تكون في الغالب موضوع تنافس شديد، فكلٌ راغبٌ في اكتناز "الخبزة"، وكلٌ راءٍ لنفسه الأجدر بضمان إدامة البركة، ولو في شكل بناء قبة أو توفير غطاء. ففي حالة سيدي موسى ينكشف جزء من هذا التنافس حول بركة الولي، حيث يقول صاحب الإتحاف الوجيز أنه: "لما مات تنافس الناس في دفنه، فكل يريد دفنه بروضته"(الدكالي، ص85)، و يضيف صاحب التشوف موضحا: "فطائفة تحمله إلى هذه الجهة، وأخرى تحمله إلى جهة أخرى، وطال ذلك بينهم، من أول وقت الظهر إلى وقت العشاء الآخرة، وكان الوالي بسلا شديد البؤس، فقيل له في ذلك، فقال: ما عندي في هذا عمل، ولولا أن الله تعالى يحب هذا الإنسان ما جعل، في قلوب الناس "حبه""(ابن الزيات، 2010، ص29). إلا أن هذا التنافس حول "امتلاك" أو توريث البركة لم ينته بدفنٍ أول وكفى، فالدكالي في إتحافه يشير إلى أن سيدي موسى "دفن أولا بروضة بني القاسم بن عشرة، ثم نقل منها بعد سبعة أيام إلى قبره الذي هو به اليوم، نقلته ملالة بنت زيادة الله، وبنت عليه قبة، صرفت عليها خمسمائة دينار، وليست هي القبة التي عليه الآن، فإنها مجددة في زمان السلطان مولانا إسماعيل العلوي"(الدكالي، ص85). ويستمر هذا التنافس آنا من مداخل أخرى كالترميم والتجديد وتغيير كسوة الضريح، والإنفاق و الإطعام، أملا في الاحتفاظ بلقب "خديم السيد"، وتأمين الانتفاع ببركته.

يستمر الولي مولودا وخالدا عبر آلية التطقيس التي تهم زيارته، فكل فعل وكل طلب أو لجوء يقتضي المرور عبر لحظات طقوسية ضابطة لا تقبل التفاوض، فمنذ الزقاق المؤدي إلى الضريح هناك أعمدة تفرض الانحناء (في ضريحي مولاي إدريس زرهون وإدريس الأكبر)، ومنذ عتبة الضريح الأولى تلوح القداسة وتتجلى وتنكشف موجبات التعاطي والتفاعل مع بركة الولي، فعتبة الضريح تعني الانتقال إلى درجة أعلى، إلى سجل آخر، مفتوح على المقدس، إنها علامة الفصل والوصل، الانفصال عن الدنيوي والاتصال بالقدسي والعلوي، والعتبات عموما تحتمل هذا الاستجماع، إنها تفصل وتصل في الآن ذاته، وهو ما يسري على البيوت، فالعتبة فيها تفصل بين السجلين الخاص والعام.

وبما أن القداسة تتجلى في المكان كما أسلفنا قبلا، فإن الدخول إلى الضريح يتيح المرور إلى السماء، فالملاحظ أن القباب والكوات المفتوحة باتجاه السماء، يحرص واضعوها تدخل ضوءا محدودا يحيل على الأنوار المنهرقة من أعلى في شكل رسائل ورؤى يحتاجها الزائر لتجاوز غمته، وهي بذلك تتضمن وتضمن فعل التوسط بين الأرض والسماء، فكل مكونات الضريح

تؤدي وظيفة الإبهار العلني، ووظيفة التوسط الخفية، فالقبة دليل على تعالي وسمو صاحب البركة، لكنها توسط ومعراج إلى السماء، والكساء توقير واحترام له، لكنه أمل في التغطية والحماية، والشموع والقناديل والثريات أدوات إضاءة، وهي في الآن ذاته بحث عن ضوء في زمن الإظلام والظلم (الله يشعل ضوك). حيث تفيض البركة على كل الأمكنة و الأشياء، وبذلك يصير ماء الضريح مطهرا وشافيا وترابه معالجا ورادا لكل سوء، والمطلوب في كل حين هو الوصول إلى "معنى المعنى" حتى يظفر الزائر بـ"الخبزة"، و"تكتمل الزيارة وينال المقصود"، تبعا لما تنحته الثقافة الشعبية من مسكوكات لفظية/دُعائية بصدد الزيارة الميمونة والناجحة.

على سبيل الختام:

لنخلص أخيرا إلى القول بأن إنتاج وإعادة إنتاج بركة الأولياء، مسار فائق الصعوبة لا يتأتى إلا لمن توفرت له الأسباب وتحققت له الأمارات، وعانق التجربة بكل امتلاء، فليس سهلا أن يكون المرء وليا. هناك مسار وأداء طويل يستلزم الكثير من المجاهدة والصحبة والتعلم والمراس، إنه تمرين تعبدي لا تعرف بدايته ولا نهايته. وبالرغم من محاولة التذكير بأهم ملامح مشروع الأوليائية فإنه لا يمكن القول بإمكان اتباع هذه القواعد و المحتذيات، وصولا إلى النهايات/البدايات.

فكل ولي يصنع ولايته، كما أن المجتمع في سياقات معينة يحتاج كرامات مخصوصة، ما يجعله يعلي من شأن البعض ولا يهتم إلا قليلا بأولياء آخرين، وهنا يكون الاعتراف بالفاعلية والفعالية ويتسع بذلك النفوذ الروحي وتتواتر الخيرات الرمزية والمادية لوارثي البركة، أو على العكس من ذلك، تنحد ممكنات الشيوع و يتوقف المشروع الأوليائي عند حدود ضيقة، وما يصنع هذا المآل أو ذاك هو المفارقية والإبهارية التي تلوح في الكرامة/الأمارة، وتتواصل في البركة التي تجذر الاعتراف وتحدد احتمالات الامتداد بعد الانقبار.

إن البقاء يستوجب الفناء، والوصل يتطلب الفصل، وذلك ما يجيده الولي، وهو يؤسس بركته ويقوي من حضوره في سياقات اجتماعية وسياسية فائقة الصعوبة والعسر، إنه يفنى ويهاجر ويتعذب من أجل البقاء في المخيال الاجتماعي، كما أنه ينقطع ويتعالي ويسمو كي يحقق الاتصال بالقدسي ويحوز البركة و القداسة التي تنسحب على أمكنته وأشيائه توكيدا للاستمرارية التي يستقل بها المقدس.

إن المجموعة البشرية، هي في حاجة دائما للمقدس الأوليائي، ليس من أجل تدبير حياتها الدينية، بل، وهذا هو الأهم، من أجل إثراء علاقاتها وتقوية حظوظ مواجهتها للسلطة المتوزعة طولا وعرضا في المجتمع (مخزن، أعيان، قبائل ...)، فالزاوية أو الضريح يتوفران، في غالب الأحيان على رأسمال رمزي تعددي يتكون من الشرف والعلم والصلاح والكرامة، ويتوفران أيضا على رأسمال مادي يتمظهر في الملكية العقارية والأموال والإعفاءات من الكلف المخزنية، بمعنى أن

الأمر يؤسس لِتَماهٍ مع المخزن في امتلاكاته وسلطاته، فالأسس الرمزية للزاوية تبدو منافسة لتلك التي يستند عليها المخزن.

ولهذا يظل الاعتماد عليها روحيا واقتصاديا وحتى سياسيا، من الشروط الضرورية لتأمين الاستمرارية في ظل نسق مفتوح على التوتر والاحتقان. ففي هذه الحركية المتعددة الأبعاد والانتماءات، ثمة ارتكان إلى المقدس في التدبير والتفاعل، فإعادة الإنتاج تظل محكومة في كثير من الأحيان بالقدرة على استثمار المقدس وتوظيفه، ولهذا لا يبدو غريبا أن يكون الاعتماد على المقدس الولوي فعلا أثيرا لدى المنتمين إلى النسق، وإن اختلفت انتماءاتهم المراتبية لذات النسق، فالكل، يفيد، أو يستثمر ويستزيد من الخيرات الرمزية لحقل المقدس.

قائمة المراجع

1.ابن الزيات أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي(2010)، التشوف إلى رجال التصوف و أخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة نصوص و وثائق رقم 4، الطبعة الثالثة، الرباط.

2.ابن زيدان عبد الرحمن(1990) ، إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس، الجزء الرابع، الرباط، الخزانة الملكية، الطبعة الثانية.

3.ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح متن الحكم، دار ابن الوراق، بيروت،

4.ابن عربي محي الدين(2009)، أهل المراتب و الأحوال، تحقيق محمد عبد الرحمن الشاغول، دار جوامع الكلم، القاهرة، الطبعة الأولى.

5.ابن عربي محي الدين(1997)، رسائل ابن عربي: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

6.التليدي عبد الله(1987)، المطرب في مشاهير أولياء المغرب، مؤسسة الشمال للطباعة، طنجة، الطبعة الثانية.

7.الدكالي محمد بن علي(1986)، الإتحاف الوجيز: تاريخ العدوتين، تحقيق: مصطفى بوشعراء، منشورات الخزانة الصبيحية، سلا.

8.السوسي المختار(2014) ، الترياق المداوي في أخبار الشيخ سيدي الحاج علي السوسي الدرقاوي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.

9.الشاذلي عبد اللطيف(1989)، التصوف و المجتمع: نماذج من القرن العاشر الهجري، سلا.

10.العشاب عبد الصمد(2012)، مولاي عبد السلام بن مشيش، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، الطبعة الأولى.

11.العطري عبد الرحيم(2000)، دفاعا عن السوسيولوجيا، دار بابل للطباعة و النشر، الرباط، الطبعة الأولى.

12.العمراني محمد(2009)، كتب المناقب وترسيخ الاعتقاد في الكرامات الصوفية، مجلة أمل، العدد 35، السنة السادسة عشرة.

13.الفاسي محمد المهدي(2005)، ممتع الأسماع في أخبار الجزولي و التباع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
14.القشيري عبد الكريم بن هوزان(2001)، الرسالة القشيرية، تحقيق: مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الثانية.
15.الصومعي أحمد التادلي(1996)، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق محمد الجاوي، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية أكادير.
16.الكيالي عاصم إبراهيم(2010)، الولاية و الولي عند السادة الصوفية في الشريعة و الطريقة و الحقيقة، دار كتب ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى.
17.الناقوري إدريس(2007)، أيت لحسن: القبيلة، التاريخ و المواقف، دار الثقافة، البيضاء.
18.الناصري أحمد بن خالد(2011)،كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: أحمد الناصري، أشرف عليه: محمد حجي، إبراهيم بوطالب، أحمد التوفيق، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، الرباط، الطبعة الأولى.
19.النبهاني يوسف بن إسماعيل(2001)، جامع كرامات الأولياء، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى.
إلياد مرسيا(2009)، المقدس و العادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى.
20.باستيد روجيه(1951)، مبادئ علم الاجتماع الديني، ترجمة: محمود قاسم، المكتبة الأنجلوساكسونية، الطبعة الأولى.
21.باسكون بول(1986)، الأساطير و المعتقدات بالمغرب، ترجمة: مصطفى المسناوي، مجلة بيت الحكمة، العدد 3، السنة الأولى. الرباط.
22.بوبريك رحال(2010)، بركة النساء: الدين بصيغة المؤنث، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.
23.جلاب حسن (2011)، سبعة رجال، منتدى ابن تاشفين للمجتمع و المجال، مراكش، الطبعة الثالثة.
24.شغموم الميلودي(1991)، المتخيل و القدس في التصوف الإسلامي: الحكاية و البركة، مطبعة فضالة، المحمدية، الطبعة الأولى.
25.كاستورياديس كورنيليوس(2003)، تأسيس المجتمع تخيليا، ترجمة: ماهر الشريف، منشورات دار المدى، دمشق، الطبعة الأولى.
26.Berque Jacques(1982), Ulémas, fondateurs, insurges du Maghreb, Editions Sindibad, Paris.
27.Caillois Roger(1950), L'homme et le sacré, Editions Gallimard, Paris.
28.Dermenghem Emile(1954), Le culte des saints dans l'islam Maghrébin, Editions Gallimard, Paris.
29.Durkheim Émile(1968), Les formes élémentaires de la vie religieuse. Editions PUF, Paris.

30.Eliade Mircea(1963), Aspects du mythe, Editions Gallimard, Paris..
31.Eliade Mircea(1965), Le sacré el le profane, Editions Gallimard, Paris.
32.Geertz Gliford(1992), Observer l'Islam : changement religieux au Maroc et en Indonésie, La Découverte, Paris.