22- فراد محمد ارزقي-إطلالة على منطقة القبائل- دار الأمل – تيزي وزو- 2007 – ص 209

23- سعد الله ابو القاسم – أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر – ج5 – دار الغرب الاسلامي – بيروت – لبنان - 2005- ص 217

24- نفس المرجع –ص 228

25- نفس المرجع – ص 228

26- نفس المرجع – ص 229

27- نفس المرجع – ص 229

28- نفس المرجع – ص 207

ديناميكية المُقدَّس

(في أنتربولوجيا المقدَّس وآلية توظيفه بالمغرب العربي)

أ.العربي سالمي

جامعة طاهري محمد - بشار

الملخص:

يمثل المجتمع المغاربي حالة إنسانية وحضارية نموذجية بامتياز. غير أن دراسته، تتطلب الإستناد بالضرورة إلى ثلاث مرجعيات أساسية، تتمثل في: التراث، المقدس، الهوية. إلا أن وزن المقدس في هذه الثلاثية غير القابلة للتفكك، وخاصة الشعبي منه، لا زال يؤثر على مستوى أشكال التعبير الفكرية والسلوكية بالمغرب العربي. ومن هنا، وجب إذن رصد الآليات المختلفة التي تساعد مادة " المقدس " على بلوغ المراكز الحساسة المتحكمة في أفعال الإنسان المغاربي.

La société maghrébine représente par excellence, un cas humain et civilisationnel exceptionnel. Néanmoins, la recherche dans ce sens exige nécessairement de faire appel à trois références fondamentales : patrimoine, sacré, identité. Dans cette trilogie indissociable, le poids du sacré, notamment populaire, continue de peser sur l'ensemble des formes d'expressions morale et comportementale au Maghreb arabe. Il sera donc, indispensable le repérage et l'exploration des

différents mécanismes qui aident la substance « sacré » d'atteindre les centres sensibles qui commandent les actes de l'homme Maghrébin.

هل تجرؤ أي جهة ببلدان المغرب العربي، أفرادا كانوا أو مؤسسات، أن تفكر في إزالة قُبة أو بناء أو رجم ساد الإعتقاد بين السكان أنه ضريح أو هو قبر لولي صالح، بصرف النظر إن كان ذلك مُثبتا، أو أنه مجرد هيكل من طين أو صخور أقامته إدارات الإحتلال بربوة أو بأعلى قمة جبل ضمن سياساتها الثقافية الرامية إلى توظيف التراث في خدمة مصالحها بالمنطقة آنذاك، حتى ولو صادف هذا التفكير حاجة ملحة لإنشاء مشروع حيوي في المكان، وتكون عائداته جمَّة على السكان والوطن ؟

إن هذا النوع من الإشكاليات الذي يطرح نفسه ضمن مفهوم عام في بحوث التراث، يجعل من مفهوم التراث ذاته بالمنطقة العربية عموما وبالمغرب العربي بوجه خاص في موقع النقد والمراجعة بصورة متكررة، سِيما إذا ثبت أن دوره سيشكل عائقا من العوائق المتصلبة في وجه الحركة الطبيعية للحياة الإجتماعية وتقدمها في المستويات والمجالات المختلفة، وخاصة الحضرية منها والثقافية.

1- في معنى المقدس:

من المناسب جدا التذكير بأن مناقشة المقدس أو ما يتعلق به من إشكاليات متعددة، تكشف عن وجود نصيب هام من الإلتباسات والتباينات والتقاطعات التي تصاحب تلك المحاولات الهادفة إلى ضبط حدود هذا المفهوم من ناحية، وتفسيره من ناحية أخرى. وما جرى بهذا الصدد إلى حد الآن، كما يبدو لنا على الأقل، يعكس مدى المحاكاة والتداخلات بين المنطلقات الذاتية والمقولات المعرفية. وفي هذه الوضعية، يصبح ما يتوصل إليه الباحث عبارة عن مقاربات مستمدة من معطيات لم تقع مباشرة تحت خبرة البحث في الواقع العملي. وهذه الإزدواجية أو المفارقة الناجمة عن طبيعة الموضوع أصلا، تمثل جزءا من الأعباء المنهجية التي تقع على كاهل الأبحاث الأنتربولوجية. لذلك، جاء تعريف المقدس متعددا يتفاوت من باحث إلى آخر، وهو ما عبر عنه رودولف أُوتو بقوله أن " المقدس بالمعنى الشامل للكلمة، هو إذن مقولة مركبة. والأقسام التي تتكون منها، هي من جهة، عناصر معقولة، ومن جهة أخرى، عناصر غير معقولة."(1) والمقدس عند البعض يتضمن معنى الممنوع أو الحرام (l'interdit) كما نجد عند " روبرتسون سميث "(2)، وهو على هذا النحو يشمل تلك الأشياء والأفعال التي ينبغي تَجنُّبُها لما قد يترتب عليها في حال انتهاكها(violation) من ضرر مادي أو معنوي قد يسيء إلى مصدر التقديس بحد ذاته. والمعروف أن هذا النمط من المقدسات الذي انتشر بين الشعوب البدائية والمجتمعات التقليدية بصورة خاصة، لا زالت مظاهره قائمة إلى اليوم. ولعل التابوهات(tabous) التي أسقطها خيال الإنسان على سلوكاته بصرف النظر عن انتماءه الثقافي والإثني، تمثل النموذج الأعلى في هذا الخصوص. ومن هذه الزاوية، فإن " الأشياء المقدسة هي أشياء اجتماعية "(3) بالفعل، لأنها تملك القدرة على تحويل غير المعقول إلى معقول اجتماعي. لقد اكتسبت تلك المحظورات مكانة تحولت بفضلها تدريجيا إلى معالم اجتماعية وثقافية راسخة. ومن منظور آخر، فإن ما يسمى مقدسا، يتضمن

معنى الرموز والقيم التي لا تقبل أي شكل من أشكال الأذى أو التعسف أو التلاعب، بل على العكس من ذلك تماما، إذ أنها تفرض سلطتها وإملاآتها على الوعي الفردي والجماعي، كما أنها تدعو إلى التضحية من أجلها برهانا على أنها تملك القدرة على تحويل غير المعقول إلى معقول اجتماعي، وفي هذه الحالة يكون الوعي أسيرا مخيرا بين الإنفصام أو التبعية.

2- مغاربٌ ومقدساتٌ:

الملاحَظ في الفضاء المغاربي، أن طرح موضوع المُقدس يجري متصلا بالعقائد الموروثة عن ثقافات ما قبل الإسلام وما بعده. وعليه، فإنه غالبا ما يتجلى في مظاهر وتمثلات تتأرجح ما بين الدين والأسطورة أو تجتمع فيهما في آن واحد، وهو الأمر الذي يُصعِّد من حدة التعقيد في حصر وتفسير الظواهر المتعلقة بهما. والأمر في حقيقته، هو مشترك أسطوري إنساني لا يختلف في جوهره عما يلاحظ في شرق العالم أو في غربه. لذا، يمكننا القول بأن التجريد الفلسفي ثم العلم ثم التكنولوجيا، كل ذلك لا يمثل بالنهاية سوى مراحل متأخرة جدا عن ظهور الأسطورة كخطوة أولية في مسار فكري وحضاري لا زال مستمرا في الزمان والمكان، ما يعني أن إهمالها أو إتلافها لحجة أو لأخرى هو من قبيل الأفعال المنحرفة عقلانيا ومعرفيا، بل إن الضرورة تقتضي مزيدا من الدراسة حولها من أجل فهم وتفسير السلوك البشري لا غير. ومواكبةً للتحول الحتمي والتدريجي الذي هو من طبيعة كل تطور، فقد انتقل التقديس بالمغرب العربي من أسطرة الأشياء إلى أسطرة الإنسان. وإذا حاولنا الإستشهاد لهذا القول، فإنه " ليس من شيء أكثر اشتراكا بمنطقة شمال أفريقيا من تلك القبب البيضاء التي تُضاعِف المعتقدات الشعبية من إنشائها على حواف الأودية، على قمم التلال وبداخل السهول، وباختصار: في كل مكان يتيح فيه تداخل الطبيعة والتاريخ إشارة إلى المقدس."(4) بل إن التاريخ القديم يسجل ظهور امرأة بربرية " في القرن الخامس قبل الميلاد، كمعبودة شعبية، تدعى تانيت."(5) ومن ثم، فقد انقسمت المجتمعات المغاربية منذ تلك الفترة على نفسها، وهي بخصائصها وصفاتها القديمة جدا، إلى أفراد يملكون حق التمتع بالقداسة وأفراد مُلزمين بتكريس التقديس.

وإذا كانت الجزائر أقل حظا من المغرب وتونس من حيث اهتمام الأنتربولوجيين، فمن المفهوم جدا أن الممارسات الإستعمارية الشرسة " التي أدت إلى تشريد الفئات القبلية وتفكيكها تفكيكا يستحيل معه إعادة بناء علاقات التضامن الأساسية "(6)، قد برر للموقف السياسي أن يتوارى خلف الذرائع الأيديولوجية، فازداد تراجعا وبُعداً عن العقلانية إذا أدركنا أنه لا مكان في نظره للعلوم الإجتماعية التي لا تستجيب لاختيارات الدولة الجزائرية الناشئة في أحضان اللاغرب. وعلى العموم، فإن ما أنجزه الأوروبيون في هذا الميدان، يجري إدراجه ضمن أعمال مدرستين كبيرتين هما: المدرسة الكولونيالية التي تزعمها قادة عسكريون، حيث كانت غايتهم إيجاد المسوغات الإثنية والثقافية لتبرير الإحتلال. والمدرسة الإنقسامية التي استفادت من أعمال Evans-Pritchard حول قبائل النوير بالسودان، لتجعل من الإسقاط منهجا لتجربتها في المغرب الأقصى بداية، والمغرب العربي عموما.

3- مأسسة المقدس:

إن الصراعات التي نشبت بالمغرب العربي بين المكونات البشرية المتنوعة عبر فترات الأزمة كما يصفها بعض الدارسين(7) والتي اكتست بكساء التضحية لأجل المقدس، قد رَسَّخت مفهوما جديدا للمجتمع والدولة، وقد تجسد ذلك في نشوء كيانات سياسية نووية دينية أصبح فيها الإنتماء إلى المذهب هو معيار الهوية. إن مسار التوافق بين المكتسبات القائمة والمعطيات الوافدة، لم يتوفر بسلاسة على الآليات المطلوبة لإنجازه عند الإنسان المغاربي حينذاك. لذلك برز مفهوم التضحية في ظل هذا الموقف كأداة للتعديل بين الوضعيتين، حيث اتخذ هذا المفهوم مسلكين متباينين أديا بالنهاية إلى قطيعة مفصلية مع الماضي، أحدُهما عنيف برر وجوده بضرورة إزاحة " الآخر " الذي يرى فيه عائقا حقيقيا. ومن هنا، بات هذا المسلك فعلا مشروعا لا بد منه، لأنه من هذا المنظور يمثل تكريسا فعليا للتضحية عن المقدس. وأما المسلك الثاني، فقد اتجه نحو توظيف الخطاب الذي يستند إلى حق الإعتقاد أو حرية العبادة اللذين أقرَّتهما النصوص المؤسسة للإسلام.

لقد استطاعت الدولة المغاربية لحقب طويلة أن تُفرغ المقدس من معانيه الروحية وتُحوِّله إلى حافز شرعي لدفع الفرد والمجتمع بهذا الإقليم إلى الإذعان لمؤسستها. وحول ذلك، نسوق مشهدا مما كان يفعله السلطان المنصور بالله أبي الحسن علي بن عثمان المريني(1331-1354) الذي يعرف عند العامة بالسلطان " الأكحل " عندما تَحِل ذكرى المولد النبوي الشريف، حيث يختلط الطُقوسي والإجتماعي ويكون مناسبة لمباريات يتسابق خلالها أصحاب الأعمال والحرف. ومما يُنقل عنه في إحداها، أنه " استدعى الناس لإيوانه السعيد واستدخلهم لقصره البديع المحتوي على قباب عالية وقد مد فيها من فَرْش الحرير وصفة النمارق..وأخذ كل منهم مرتبتهم من قضاة وعلماء وصُلحاء ووُزراء وقواد وكتاب وأضياف وأجناد..والسلطان جالس في أفخر ملابسه تعلوه الهيبة والوقار وترمقه الأعين والأبصار بالتعظيم والإكبار."(8) ومثل هذا السلوك يعكس إحدى الصور الملتوية المتأصلة في السلطة، لأن كلَّ ممكنٍ مباحٌ لأجل حيازتها وتمَلُّكها.

وفي هذا الخصوص أيضا، يستند أبو القاسم سعد الله إلى اعتراف Tocqueville بدور الإدارة الإستعمارية في انتشار الجهل والخرافات بالجزائر(9)، وهو ما يدل على أن السلطة الإستعمارية استطاعت استثمار الميل إلى الإعتقاد في الغيب لتكريس الخرافة والأوهام على الوعي الإجتماعي للجزائريين. وإذا كانت الصُورة قد مُنحت صفة قدسية متميزة بإيران عندما يكون موضوعها الرسول أو إحدى الشخصيات من آل البيت، علما بأنه أمر محظور أو مدنس عند غير الغالبية الشيعية من المسلمين، حيث تمكنت الدولة الدينية هناك من توظيف ذلك كله في خدمة الأيديولوجيا، فقد حظي فن آخر بالمغرب والجزائر باهتمام رسمي وشعبي فريدين، يتجلى في الغناء الصوفي الذي يعرف محليا بـ " الديوان " أو " لَكْناوي "، وهو بزعم أصحابه شكل من أشكال التعبير على تمسكهم بشيوخ التصوف أو أولياء الله الصالحين وتقديسهم، ومدح طريقتهم وتعاليمهم في ذكر الله: فهؤلاء في نظرهم، لم تكن

ملذات الدنيا لتشغلهم عن التأمل في عظمة الله، أو لتبعدهم عن طلب الرحمة والعفو والتقرب منه. إن انبعاث هذا اللون الغنائي الذي يعود إلى أصول أفريقية سوداء، لا يخلو من خلفية استراتيجية مرهونة بعلاقة المقدس والواقع الراهن، حيث يجري البحث عن بدائل روحية تؤسس لقيام أنظمة اجتماعية متوازنة براغماتيا. ويبدو أن هذه النظرة المبنية على تقييم علاقة المجتمع بالمقدس إنطلاقا من وضعها في قالب سياسي، بصرف النظر عن طبيعة أو نوع المقدس، قد ركزت على إبراز أشد وظائفه خطورة، وهي الوظيفة الروحية أو الذهنية بحد ذاتها، لما تنطوي عليه من التباسات كبيرة كفيلة بإحداث خلخلة بعيدة المدى والتأثير. ولهذه الأسباب، يمكن القول أن الوظائف التي تنسب بالعادة إلى المقدس تحتوي على قابلية فقدانها لدلالاتها وقيمها العملية كلما خضع هذا المقدس لاعتبارات تتنافى مع روح التقديس أو تنتهك حدوده الروحية الصِرفة.

4- الوَلِيُ والوَلاءُ الإجتماعي:

إن تأسيس الزاوية وبروز الأولياء كظاهرتين خرجتا إلى الواقع الثقافي والإجتماعي للمغرب العربي في الفترة الممتدة بين القرنين الثاني عشر والثامن عشر الميلاديين تقريبا ثم اختفائهما بعد ذلك، يشكل في نفس الوقت حلقة عضوية ضرورية في سلسلة وظيفية متصلة لمنظومة متكاملة، لا يمكن لأجزائها أن تنفصل عن بعضها البعض. وبوسعنا في هذه الحالة أن نتصور المستوى الذي بلغته الحياة الفكرية والروحية والسياسية والمعيشية للفرد والمجتمع على حد سواء بهذا الإقليم. ومن ثم، فإنهما يمثلان انعكاسا مباشرا لكل التناقضات والتغيرات التي لحقِت بالنظم السابقة. ويمكننا من الناحية الأخرى أن نعتبر تلاشي هاتين الظاهرتين واختفائهما التدريجي ابتداء من القرن التاسع عشر ومحاولة عودتهما و/أو إعادتهما اليوم، دليلا على ما ذكرنا سابقا.

وحول ماهية الولي، فبالإمكان الإكتفاء برصد تعريفين فقط، أحدهما ديني والآخر فلسفي:

أما الأول، فمن أمثلته ما أورده إبن تيمية الذي يرى أن " أولياء الله هم الذين آمنوا به ووالوه، فأحبوا ما يحب، وأبغضوا ما يبغض، ورضوا بما يرضى، وسخطوا بما يسخط، وأمروا بما يأمر، ونهوا عما نَهى، وأعطوا لمن يحب أن يُعطى، ومنعوا من يحب أن يُمنع."(10) وهذه كلها صفات أخلاقية طبيعية كمثيلاتها من الصفات، سلبية كانت أو إيجابية، ليست كمالية في الإنسان، ولكنها بمثابة ملامح عامة لسلوك يعكس اتجاها لرؤية معينة عن الإيمان بالله، وهي حتما ليست قابلة للملاحظة أو للقياس في الواقع كصورة كاملة ومنتهية لمن يمكنه أن يكون وليا لله أو أن يُوصف بذلك، لأن الطبيعة الجوهرية والثابتة في الإنسان هي التغير والتقلب.

وأما الثاني، فنقتبسه من المستشرق الألماني رينولد.آ. نيكولسن، رغم ما يشوبه من غموض وتعميم، إذ يرى أن " المسلمين يطلقون على الرجل إسم الولي، إذا وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وإرادته وبقي بالإرادة الإلهية."(11) وبالرغم من أن هذه النظرة لا تجد من الأدلة العقلية والمادية ما يبرهن عليها إلا في أدبيات التصوف عموما، فإننا لا زلنا نلاحظ بين أوساط وفئات اجتماعية مغاربية

واسعة ومتنوعة تشبثا بها وحضورا لها، إذ تحوَّل كل مقدس بهذا المعنى إلى " شريك " للولي الصالح أو للولاء إليه مجهولا كان أو معلوما؛ بل إن الأرجح أن يتمرد الأفراد على أي فكرة أو منظومة أو سلطة لها شخصيةٌ رسمية أو غيرِ رسمية بالمغرب العربي. ولكنهم بالمقابل، سيتجنبون المساس بمحيط " الصُلاَّح" وبكل شيء له علاقة بهم، ما يعني أن المقدس الشعبي، أو الأولياء في هذه الحالة، هو الشيء الذي يحتل مركز الإتفاق فيما بينها، بذات القدر الذي تشكل شؤون أخرى كثيرة محل تنازع بُنيوي ومزمن. وإن دل ذلك على شيء، إنما يدل على ديناميكية المقدس التي تستطيع بطاقتها الخارقة أن تدفع بالمكانات الإجتماعية برمتها إلى الحركة في مدار جاذبيتها. وإذا كان هذا الإستنتاج سيقودنا إلى بناء رؤية جديدة يتحول فيها المقدس إلى محرك إيجابي وفعال في مسار إنجازاتنا، فإنه من الضروري التمييز بين أشكال متعددة لممارسة " التصوف الإسلامي الذي ساهمت في إعداده الأفلاطونية الجديدة، المسيحية، الفارسية(parsisme) والبوذية، ومعتقدات أخرى أيضا، وبواسطة تجسيد بعض الخرافات الشعبية"(12)، فهو الوعاء الفكري والروحي الذي نشأ فيه تقديس الأشخاص، كما أنه الوعاء الذي احتوى طقوسا أخرى، الأمر الذي استدعى بحثه وقاد بعض الباحثين الغرب بالمناسبة إلى الحديث عن " إسلام مغاربي "، وبين الإسلام الدين الذي دعا الإنسان إلى توحيد الله وعبادته.

ومن ديناميكية ذلك المقدس أيضا، أن الجغرافيا لم تمثل عائقا أمام بروز الزاوية الزيانية، نموذجا، في الموقع الذي برزت فيه بالنظر إلى موقع مراكز القرار والتأثير حينها. فتأسيسها جاء على يد الشيخ محمد بن بوزيان المولود سنة 1650م(13) الذي انتقل إلى المغرب، حيث اكتسب خبرة ومهارة في ميدان التصوف من خلال احتكاكه برجالاته هناك، وهو " الإدريسي الحسني "(14)، هذا الإعتبار الذي لولاه، ما أمكنه ذلك. ومن هنا، يظهر بوضوح الأثر الفعال للنسب في " تأهيل " سيدي محمد بن أبي زيان إلى حيازة الوَلاية. وإنشاء الزاوية في القنادسة بالتحديد، له دلالته الحيوية القصوى إذا علمنا أنها تمثل نقطة ارتكاز جغرافية مفصلية لانتشار دعوتها أو طريقتها القادمة من المدرسة الشاذلية المغربية - بكل ما تعنيه هذه الكلمة ثقافيا، سياسيا واجتماعيا- في ربوع الجنوب الغربي الجزائري. وبالتالي، فإن التدفق الحاصل في عدد الزوايا والطرق الصوفية حينذاك، يعكس إلى حد ما وجود تنافس فيما بينها حول استقطاب الناس وحيازة المكان، وهو ما يَصعُب فهمه إذا أخذنا بالحسبان وحدتها المرجعية في النسب والسر والأذكار بينها. في حين لم يكن بمقدور إبن بوزيان إنجاز هذا المشروع بالمغرب أو حتى المكوث به، إذ تعرض للطرد من قبل السلطان مولاي إسماعيل " الذي قُدِّم له على أنه ساحر ومصاب بمس الشيطان."(15) بينما كان الأمر في الواقع يتعلق " بظهور بعض الكرامات على يديه"(16) لا غير.

ومما سبق، يتضح أن التجربة الوَلائية، إذا جاز التعبير، تتطلب عبور أربعة مسارات أساسية لا يتسنى إنجازه إلا إذا كان المعني بهذه التجربة يمتلك بالموازاة أربع تأشيرات شرعية هي كالتالي:

أ- تأشيرة النسب: إذ لا يمكن لأي فرد في المجتمع أن يضطلع بمقام الوَلاء مهما بلغ من درجات الزهد وحب الله، إلا إذا كان ينحدر من سلالة الأشراف أو المرابطين . وليس في تاريخ الأنساب، وهو ميدان لا ينتهي إلى أي حقيقة دقيقة، ما يدل على ذلك رغم رسوخه في عمق الثقافة التقليدية المحلية. وهذا ما يحيلنا في الواقع إلى بحث آخر هو وراثة القداسة وتوريثها في تلك الثقافات عموما، ويُنبه ضمنيا إلى وجود علاقة ما بين السلطة وبين هذه عائلات الولاء بصورة استثنائية.

ب- تأشيرة المكان: ثلاثة مواقع " مقدسة " في الغالب، لا بد للولي أن تكون له علاقة بها: مدينة فاس، منطقة درعه، ومنطقة الساقية الحمراء. ويكاد الأولياء جميعا أو من يدعي بولايتهم لا يتخلفون عن التماس مرجعيتهم الروحية إلى إحداها. وإذا كان من تبرير لذلك، فنتصور أنه " انسحاب أو انزواء " لأتباع الدعوات الباطنية بها عقب انهيار الدويلات التي فقدوا فيها السلطة والحماية، كما فقدت فيهم الغطاء التبريري. ولذلك، فإن الزوايا وفق هذا التصور، كانت عبارة عن قنوات أو وكالات تعمل ضمن شبكة منظمة لكيانات تسعى إلى العودة في أي لحظة.

ج- تأشيرة البرهان: أي إثبات الإختصاص والتفرد بالقوى الخفية كما انتقلت إلى هذا الشخص عن طريق أسلافه. فالرسول نزل عليه الوحي، والولي، كما بيناه، هو حفيده. إذن، من البداهة بمكان أن يُصيبه شيء شبيه من ذلك. وهنا يحصل التشابك بين الأسطورة والدين. و" النداء " أو " الخطوة " كلاهما يُعزز قابلية الإعتقاد بهذا النمط من الإعجاز لدى الفئات الواسعة من المجتمعات التقليدية.

د- تأشيرة التأسيس: لا يصير الولي إلى مقامه الإجتماعي، إلا إذا كان باستطاعته رسم حدود تأثيره وقدرته على حمايتها من نظرائه. ومتى تحقق له ذلك، أصبح " سَيِّدا "(patron) على ذلك المكان ونُزلائه، وهذا ما يفسر حمل مئات المدن والقرى بالمغرب العربي، وخصوصا تلك الواقعة بين الحدود الجزائرية غربا والمغربية شرقا، أسماءَ هؤلاء بغض النظر عما إذا كان ذلك متطابقا أو متنافيا مع الحقيقة في جميع الحالات، كما هو الأمر مثلا بالنسبة لمدينة " سِدِي بَلعَباس"(سِدِي، تحريف لكلمة سَيِّدِي التي تُحيل إلى الإكبار)، إحدى أهم مدن الغرب الجزائري. ومهما يكن، فإن الذاكرة التي أصبحت شفوية أو تقليدية في هذه المنطقة، تحتفظ لهؤلاء بنسبة تأسيسهم لتلك القرى والمدن. لذلك فإننا نعتقد أن مفهوم التأسيس لم يخضع بالأصل لقوالب التصوف المعبرة عن التوجه الروحي الذي يميزه، بل إنه مفهوم يضرب في أعماق الثقافة التي رافقت قيام دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى عندما أسسوا مدينة فاس التي أصبحت منذ ذلك التاريخ عاصمة لهذه الدعوة: تأسيس فاس تقليد سياسي لا بد أن يستنسخه الطامحون إلى إحياء أمجاد " السادة " الأوائل. في حين، فإن ما ترتب على مثل هذه العمليات قد يصل إلى درجة الإستئصال القسري لذاكرة تراكمية جماعية وإلى تشويه منهجي لهوية ثقافية قائمة بذاتها.

وتأسيسا على ما سبق، يبدو أن ديناميكية المقدس ذات الأبعاد الروحية والزمانية والمجالية، تدعو إلى افتراض أفعال ونشاطات الإنسان كما لو أنها مجرد تعابير وتمثلات لها. وبالنظر إلى الأحداث السياسية الحالية التي تشهدها المنطقة العربية تحديدا، حيث تعكس بعض شعاراتها ارتباطا وثيقا بالمقدس، نخلص إلى القول بأن المقدس سيستمر في الإحتفاظ على مكانته كواحد من المحددات الحاسمة التي سوف تقرر بآليات أخرى طبيعة واتجاه العلاقات بين الأفراد والجماعات والكيانات المختلفة، إذ لا نتصور أن تصل قدرة التحولات المادية أو العلمية إلى إجراء أي تعديل في نشاط المقدس وفاعليته. وبدل تهميشه أو الدعوة إلى القطيعة معه وهو جزء من الماضي، لا بد من صياغة نظرة إيجابية وبناءة إزاءه تقود عبره إلى تقليص التوترات وترسيخ التوازنات، لأن الأمر يتعلق بعودةٍ أسطوريةٍ وأبدية للمقدس، يقترن في ثناياها الحاضر مع الماضي ويتصالحان. لذا، وجبت مراقبته بعناية وعن كثب.

مراجع البحث وإحالاته:

(1) Otto Rodolf, Le sacré, Paris, Payot et rivages, 1996, p.160.

(2) Mauss Marcel, Les fonctions sociales du sacré, Paris, Minuit, 1970, p.16.

(3) idem, p.5.

(4) Berque Jacques, Une exploration de la sainteté au Maghreb, in : annales. Economies, sociétés, civilisations, 1ère année, n°3, 1955, p.367.

(5) مهران، محمد بيومي، المغرب القديم، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1990، ص.212.

(6) بنسالم، ليليان.، التحليل الإنقسامي لمجتمعات المغرب العربي: حصيلة وتقييم، في: الأنتربولوجيا والتاريخ(مترجم)، ط2، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2007، ص.27.

(7) Lacoste Yves, Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire: passé du tiers monde, 5ème éd., Paris, Maspero, 1980.

(8) الوفراني، محمد الصغير، نزهة الهادي بأخبار ملوك القرن الحادي، إنجي، مطبعة إنجي، 1888، صص.146و147.

(9) سعد الله، أبو القاسم.، الحركة الوطنية الجزائرية، ج2، ط4، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992، ص 60.

(10) إبن تيمية، تفي الدين أحمد، الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، الرياض، مكتبة المعارف، 1982، ص5. أو في: محمد أحمد لوح، المرجع التالي، ص49.

(11) محمد، أحمد لوح، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، الجزء1، ط1، القاهرة- الدمام، دار ابن القيم ودار ابن عفان، 2002، ص61.

(12) Bousquet G.H., l'Islam Maghrébin, 4ème éd., Alger, La maison des livres, 1957, p.150.

(13) لاحظنا اختلافا بين المصادر حول مكان ميلاده، إذ يرى البعض أنه قرية طاطا(جنوب المغرب) ويرى غيرهم أنه أحد قصور تاغيت(الجزائر). وبالنسبة لنا لا يخلو ذلك من دلالة.

(14) العقبي، صلاح مؤيد، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر: تاريخها ونشاطها، طبعة خاصة، دار البصائر، 2009، ص. 173.

(15) Rinn Louis, Marabouts et Khouans : étude sur l'islam en Algérie, Alger, Adolphe Jourdan (libraire-éditeur), 1884, p.408.