مجلة أنثروبولوجيا P-ISSN: 041-2437
مجلد: **06** عدد: **01** السنة **2020** E-ISSN:2588-2325

سيرة صوفي أمي (أبي يعزى الهسكوري) وردود أفعال المجتمع تجاه طقوس الاحتفال بموسمه الديني

Biography of The Illiterate Mystic (Abu Yazi Al Haskouri) and the society's reactions towards the rituals of celebrating his religious season

رضوان باتو، الثانوية التأهيلية الدار البيضاء، المغرب

radouane200810@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/03/14 تاريخ القبول: 2020/05/15 تاريخ النشر: 2020/06/27

ملخص:

يعالج موضوع هذه المقالة سيرة صوفي أمي (أبي يعزى الهسكوري)، استفاضت كتب المناقب ومصادر تاريخ التصوف، الحديث عن كراماته، ولتحليلها أخضعناها للمنهج المقارن، لكي نبين تلاقي كراماته مع كرامات بعض رجال التصوف، سواء في المغرب أو الشرق. لهذا كان لازما علينا محاكمة تلك الكرامات من زاويا نظر متنوعة تاريخية وانثربولوجية ونفسانية؛ والهدف واحد، ويتجلى في البحث عن خلفيات استمرارية اعتقاد المغاربة بكرامات الأولياء عامة ومولاي بوعزة خاصة، وهو ما يفسر لنا اعتياد المغاربة على الاحتفال بموسم هذا الولي وأمثاله. وفي سياق الاحتفال بموسم مولاي بوعزة، استحضرنا مجموعة من الآراء التي تشجب هذه الاحتفالات وترفضها جملة وتفصيلا، مما يدل على مسار الوعي لدى المغاربة أصبح يتبدل، ولم يعد يقبل بمثل هذه الصور الاحتفالية الغرائبية، مما ينم أيضا على تحول ذهني مس وعيهم الجماعي وإن بدى خفيا لا يظهر، فهو يختمر ضمن البنية التحية المشكل لوعيهم

الكلمات المفتاحية: الكرامة، الولي، الموسم، الاحتفال، السيرة.

Abstract:

"Biography of an illiterate Sufism and the societal reactions on their religious rituals" This article deals with the biography of a Sufism man, who is literate, (Abi Yazi al-Haskouri). The books of the Virtues and the sources of the history of Sufism explained his dignity, and for the analysis we

subjected him to a comparative approach, To show this last meeting that of certain mystical men, Whether in Morocco or to the East. This is why we must try to judge these dignities from different historical, anthropological and psychological perspectives. The objective is the same, which manifests itself in the continuity of the belief of Moroccans with the dignity of the "Awliyaa" in general, and of "Moulay Bouazza" in particular. That we explain that the Moroccans used to celebrate the season of this "wali" and his copies. And in this context of ceremony of the season of "Moulay Bouazza". We recall a set of opinions denounced. These celebrations and totally refusing them, Which indicates that the path of consciousness among Moroccans is changing, It no longer accepts such exotic ceremonial images, Which also betrays the change of mind that affect their consciences collective, despite this change does not seem hidden, It is being prepared as part of the infrastructure of their consciousness.

Keywords: Dignity, Guardian, Season, Celebration, Biography.

التعريف بالشيخ وإشكالية انتماءه العرقي

تتفق التعاريف على اسمه؛ فهو "ابن ميمون بن عبد الله، وقيل ابن عبد الله بن ميمون بن عبد الرحمان بن أبي بكر، وقيل إنه أبو يعزى، عبد الله بن عبد الرحمان ابن ميمون الدكالي الهزميري، من هزميرة ايرجان، وقيل هو من بني صبيح من هسكورة، وقيل غير ذلك"[1]. وتضيف كتب التراجم في تحديد نسبه، بوصفه "صاحب الأكابر وبلغ المعالي في المعارف والمقامات مع أُميته ولَكْنته وعجمة لسانه"[2]. لكن التعريف بالأصول العِرقية لأبي يعزى، يطرح إشكالا تاريخيا، خصوصا فيما يتعلق بالمسألة العرقية الهوياتية لهذا الولي. وفي هذا السياق اختلف أصحاب المناقب حول النسب الاثني لأبي يعزى؛ إذ اعتبره البعض من الدوحة النبوية،وآخرون حددوا نسبه من الحبشة[3]، بينما عَرَّف آخرون انتسابه إلى قبيلة أمازيغية فهو "بربري من مصمودة، ولد سنة (438هـ/ 572هـ)/ (1093م/1177م) بناحية مدينة دمنات وكان طويل القامة نحيفا أسود اللون[4][...] لم يكن شريف النسب ولكن العامة أصبحوا يضيفون إلى اسمه مولاي فيما بعد"[5].

وإذا كانت الروايات المناقبية تتحدث عن الانتساب العِرقي لأبي يعزى، إلا أنها لم تذكر نسبه، من حيث الأب أو الأم، وإنما تنسبه إلى القبيلة الجغرافية؛ وهذا يعني من المرجح أن يكون أصله عبدا، لاسيما أنه، "أسود اللون زنجيا أطلس ليس بوجهه نبات أصلا [...] لا شعر بوجهه"[6]. فضلا أنه كان يخدم مجموعة من الرجال الثقات، وهذا يعني أيضا،أن انتماء الزنوج في تاريخ المغرب لا يحدد إلى القبلية، لأن هذه الأخيرة،صنفان:إما عربية أو امازيغية، إضافة إلى المكونات الاجتماعية الأخرى للمغرب؛ كاليهود والمورسكيين. لذا، نعثر في كتب التاريخ أن الكثير من هؤلاء السود كانوا يشتغلون لدى أسيادهم كعبيد، أو أنهم يُشار إليهم كفئات جُلبت عنوة من غرب إفريقيا[7].لكن وصف أبي يعزى بالأسود[8]، له دلالة؛ فهي تعبر عن تراتبية اجتماعية تضعه "في الهامش الاجتماعي، لأن تلك الفئة السمراء التي تطلب رقيا في مجتمع امازيغن (الأحرار) بسلم الصلاح، وهو إلحاح يبرره أن المسافة بين الرتبة الراجعة لأمثالهم على العادة وبين الرُتب المدركة بالمجاهدة مسافة بعيدة"[9].بينما أرجعه البعض إلى أصوله الأمازيغية؛ لأن أهل فاس كانوا يخشعون لكلامه ولا يفهمون ما يقول هذا الشيخ"[10].

من هذا المنطلق،يدل ترجيح انتسابه بين العروبة والأمازيغية، وتحديد لون بشرته السوداء على أصوله الإفريقية. لكن التأصيل الهوياتي لنسبه الإثني يطرح إشكالا نفعيا، ويتعلق الأمر بالفئات التي لها الحق فيا لاستفادة المادية التي يتلقاها المشرفون من الهبات المَلَكية التي ينعمون بها.

والمتتبع لهذا الشأن، سيلاحظ أن القبائل العربية التي تتحدث العامية المغربية(مثلا قبيلة البوعزاويين)هم وحدهم المستفيدون من الهبات المَلَكية. فضلا عن ما تجنيه تلك القبائل من أرباح أثناء الاحتفال بهذا الموسم سنويا من واردات مادية وهبات من الناس.أما القبائل الأمازيغية (مثلا آيت شعو) المحاذية لجبال الأطلس المتوسط والتي تحتضن قبره، فقد استبعدوا بدعوى أنهم ليسوا من أحفاد الولي في حين أن جثمانه يرقد بتلك المنطقة الجبلية.

طرحنا هذا الإشكال ليس من باب النعرات العصبية القبلية، ولكن من باب الاستفادة المادية التجارية لعائدات موسم الاحتفال بطقوس مولاي بوعزة. وواقع الحال، يقول: أن سكان المنطقة تصاهروا وامتزج دمهم وأصبحوا جسدا واحدا لنسيج اجتماعي موحد. وهذا الكاتب المغربي مصطفى لغتيري يصف الشيخ أبي يعزى بـ "الأطلسي التائه"[11]، بدل وسمه بالعربي الشريف أو أمازيغي أكرام (الكاف بثلاثة نقط). وبذلك يتحاشى الحديث عن الانتماء العرقي لهذا الولي. وهذا ما يؤكد أن المكونات التاريخية والثقافية للمغاربة متعددة. وحينما أثرنا

الحديث إلى اختلاف الرواة حول "الانتساب القبلي لأبي يعزى"[12]فهو أمر لا يهمنا في شيء في هذه المقالة، مادام مريدوه يحجُّون إليه من كل جهات المغرب، من"سوس ورجراجة وفاس ومكناس وسبتة، فيهم العوام العُلماء والتّجار، منهم من يعود بدعاء واستجابة" [13].

تجدر الإشارة، إلى أننا أثرنا إشكالية التأصيل الدموي لهذا الولي، بغية التأكيد على تمدد وانتشار الطقوس التي تُقام من أجله تعبيرا عن ولاءهم وانتماءهم لهذا الفضاء الروحي المشترك بين القبائل الامازيغية والعربية أو المعربة أو المستعربة. كما يظهر ذلك جليا في موكب الحجيج، بحيث انثال عليه الناس وأتوه من جهات المغرب، خصوصا بعد أن تحول ضريحه إلى "مزار للناس من أماكن بعيدة، يبحثون عن أمل مفقود أو صحّة ضائعة أو حظّ تائه، أو نسل لم يحن أوانه بعد"[14].

وإذا كانت الروايات التاريخية ترجح أمازيغية هذا الولي، بالقول أنه كان "بربري اللسان لا دراية له بالعربية، أميّا، لا يعرف من القرآن إلا الفاتحة والمعودتين [...] لكنه ينظر بنور الله عز وجل[...] وإذا قرأ القارئ القرآن بين يديه يرد على القارئ غلطه أو لحنه"[15]؛ وهذا يعني أن الحكمة هبة وعطاء من الله وليست تعلم واكتساب يبدل فيه الإنسان جهدا وصبرا.

ولي صالح بقبرين

أما من حيث زمن ولادته، فتتحدث كتب التراجم عن تاريخ وفاته فقط، (572هـ/1177م، وتضيف أنه ناهز من العمر مائة وثلاثين سنة[16]، أي أنه عاصر نهاية الدولة المرابطية (1056 . 1147م)، وتأسيس دولة الموحدين (1221 . 1269م) إلى خليفتها الثاني أبي يعقوب (1184 - 1163م). لكن ما يُثير الانتباه، هو أن كتب المناقب تحدث عن قبرين[17] لهذا الولي. وفي السياق ذاته، ترى رواية مناقبية أخرى، أنه "دفن بجبل ايروجان"[18].بينما تقول أخرى، "توفي بالطاعون سنة 561 هجرية، ودفن بقرية تاغيا"[19].

وإن كان هناك تباين حول أصوله العرقية، فهناك أيضا اختلاف حول موقع ضريحه؛لأن هناك من يقول،بأن ضريحه يوجد بالقرب من قبيلة بني خيران (قبيلة عربية) المجاورة لقبيلة ازعير (قبيلة عربية). بينما تقول مصادر أخرى، أنه دفن بجبل ايروجان (قبيلة امازيغية). ولهذا من وجهة نظرنا، لا سبيل لحل هذا الإشكال إلا بالانفتاح على البيولوجيا والاركيولوجيا، عساهما يسهمان في إيجاد حلولا لهذا الإشكال. والذي لن يتم إلا بالحفر في قبر الميت، وهو سلوك مرفوض شرعا، وما بالك بضريح شخصية لها مكانة كبيرة في الوجدان الجمعي

للمغاربة.لكن ما هو مؤكدا لنا، هو أن مراسم الاحتفال بموسم مولاي بوعزة، تتم في منطقة تاغيا بالأطلس المتوسط بين مدينتي أبي الجعد وخنيفرة.

وقبل التطرق إلى ردود أفعال الفئات الاجتماعية، نبدأ بتناول مناقب هذا الولي.ووفق ما قدمته متون الفقهاء والصوفية، علما أننا سننقل مختلف الكرامات التي اتصف بها هذا الشيخ، ولكننا سنضعها في محك محاكمة عقل القرن الواحد والعشرين، مؤمنين بأن تاريخ الذهنيات هو في صيرورة متحولة، لكن يجذر بنا الحديث عن التساؤل حول معنى الكرامة؟

في دلالة الكرامة

تجمع معظم التعريفات لمفهوم الكرامة على أنها أمر خارق للعادة"[20]، وهو التصور نفسه الذي نجده لدى الانثربولوجي النفساني، إذ اعتبر الكرامة بمثابة "الثورة على المألوف وكل ما هو طبيعي وتحدي للسنن والتمتع بقدرات فوق طبيعية"[21]، وهي متأصلة في الوعي الشعبي وتؤمن بالعجائبية، وخرق للقوانين، وتُجسد الأماني"[22]. وفي هذا السياق، فابن خلدون يدافع عن الكرامة، بقوله:"أنها أمر صحيح وغير منكر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها، فليس ذلك من الحق"[23]. وفي هذا الإطار أيضا، أجاز شيوخ السنة "ظهور الكرامة على الأولياء وأوجبوا الإيمان والتصديق بها"[24]، لأنها تُعدُّ من وجهة نظرهم تتمة للمعجزات"[25]،وهي الطريق لمعرفة التاريخ الروحي للشعوب الإسلامية"[26].

وإذا كانت التصورات الصوفية، تجعل من دلالة الكرامة أنها تأتي على خلاف ما تعوده الناس.فإنَّ التصور الانثربولوجي النفساني، يرى "أن الكرامة تعود في معظمها إلى الأسطورة، إذ تُعبر عن الرغبة في تفادي العجز، فهي أقرب إلى الفضيلة"[27].وفي سياق، إثبات هذا الاعتقاد، تتفق قواميس الفقهاء على "أن كرامات الأولياء جائزة عقلا ومعلومة قطعا. ولهذا تظهر خوارق العادات على أيدي أصحاب الكرامات"[28]. فمِما نقل عن متون الصوفية والفقهاء أن وسموا أبي يعزى برجل البركات و"استفاضوا في ذكر مناقبه"[29]،بقولهم: "وله من الكرامات ما لا يحصى، وكراماته بعد مماته أكثر منها في حياته"[30]، وكأن الكرامات أساس مصداقية أبي يعزى"[31]؛ لأنها منقولة بالتواتر"[32]. وفي هذا الصدد أيضا، اعتبر أحمد توفيق، "أن العناصر الموظفة في بناء كرامات أبي يعزى [...] عناصر محسوسة تاريخيا [...] وهي حلقة من التاريخ الديني والاجتماعي والسياسي للمغرب، ولا يتصور إنكار الكرامة في صنعه؛ وهذا يعني، أن للكرامات رموز ودلالات، لأنها "لا تنقطع بموت الوالي"[33]. وهو ما يفسر استمرار "الاعتقاد بها على أنها لم تموت بموته [...] وهكذا لم يتوقف إنتاجها إلى يومنا هذا"[34]. وهذا يعني أيضا،

ضرورة احترام "حرمة الصالحين"[35]، وهو ما يفسر لنا ثقافة حج العوام من المغاربة لهذا الضريح أثناء موسم الاحتفال به كل سنة ربيعية. وفي هذا السياق، نجد محمد العربي الدرقاوي قد حث "على زيارة الأموات من الأولياء [...] منهم أبي يعزى بتاغية"[36].

وعلى نقيض المدافعين على وجوب الكرامات لدى الأولياء والمتصوفة، فإن مفكري النهضة العربية، ينكرون كرامات الأولياء ويعتبرونها بدعة"[37].

بعد أن أثبتنا الآراء المدافعة على جواز الإيمان بالكرامات، لكن بمنطق القرن الواحد والعشرين يصعب التصديق بها؛ نظرا لأنها مجاوزة لطبيعة الإنسان وخارجة عن لغة العقل. لكن علم النفس الخوارق يصنفها ضمن الظواهر التي لم يبلغ العلم الطبيعي في تفسيرها ماديا. وبخلاف ذلك يصنفها فقهاء السنة في خانة البدع ويدرجونها ضمن المعاصي التي يجب على أولي الأمر محاربتها ومنعها، لأنهم "خدعوا العوام السذج فدعوهم إلى الاعتقاد بأنهم متى قالوا للشيء، كن فإنه يكون في الحال"[38].ولكن بمنطق الصوفية، فهي كرامات يجب التسليم والاعتقاد بها، لأنها تقوم على شيء معنوي،يسمى البركة أو الولاية، وتدل في جوهرها على رفعة صاحبها، و"تحصل بالمشاهدة"[39]،لأنها تُعدُّمن مظاهر الله وابتلاءه، كما تقول الصوفية، يثبت به العارف بالله حقائق وعجائب لا ترى للعوام من الناس.لكن إذا تجاوزوا ذلك، وأدعو أنهم "يكشفون الغيب، يعد ذلك وهما"[40].

ومهما يكن من أمر اختلاف المعارف لتفسير ظاهرة كرامات الأولياء، إلا أن ما هو مؤكد لنا، وما عايشنا ملموسا وواقعا هو استمرار الإنسان المغربي إلى اليوم الاحتفال بطقوس ضريح ما يعرف عند العوام بموسم مولاي بوعزة، ويرجع هذا في اعتقادنا إلى انغراس وتشرب مجموعة من الطقوس الخرافية ضمن النسيج الاجتماعي والعلائقي للمغاربة، مهما تدرجوا في سلم التعليم، لأنها ظلت لصيقة في ممارساتهم اليومية. فضلا أنهم يؤمنون أن زيارتهم لضريحه سَيُلبي لهم حاجاتهم المتنوعة، خصوصا أن"الدّعوة به حيا وميتا"[41]،سيتحقق من خلالها لا محال أمانيهم وطموحاتهم الدنيوية.

التأصيل الشرعي الديني للكرامات

تجذر الاشارة، أن الصوفية تتحدث عن "مجموعة من أولياء الله الصالحين الذي أجري على أيديهم الكرامات، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء"[42]. لكن ابن الجوزي، يرى ذلك، إمكانية ما سماه "إبليس على المتدينين بما يشبه الكرامات"[43]. ويستطرد قائلا: "إن إبليس إنما يتمكن من الإنسان على قدر قلة العلم فكلما قل علم الإنسان كثر تمكن إبليس منه وكلما كثر العلم قل

تمكنه منه. ومن العباد من يرى ضوءاً أو نوراً في السماء. وقد يتفق له الشيء الذي يطلبه فيظن ذلك كرامة وربما كان اتفاقا وربما كان اختبارا وربما كان من خدع إبليس. والعاقل لا يساكن شيئا من هذا ولو كان كرامة" [44].وفي السياق نفسه، هنا كمن يرى أن "خارقات العادة لا يعول عليها في الشرع"[45] .وينبغي التأكيد على أنأهل السنة يلقبون الأشخاص الذين أطنبت كتب المناقب الحديث عن كراماتهم بأولياء الفكر الصوفي بدل تسميتهم بأولياء الله[46].

كرامات شيخ صوفي أم هوس جماعي

يظهر التأثير الخفي لأبي يعزى في استمرارية كراماته، وفق ما سرده الفقيه الصوفي (الصومعي) من حكاية الرجل العطار الذي استغاث باسم هذا الولي درءا لجريمة الهدم الذي عزم جاره الذي ادعى أن حائط منزل جاره المجاور لداره سيسقط، "وأثناء مباشرته لعملية الهدم أنهدم المنزل دفعة واحدة، ونجا المظلوم من ظلم الظالم بسبب مساندة أبي يعزى له بالدعاء له"[47]. ويدل استغاثة المظلوم بأبي يعزى كفيل لتجنب الشر، "وهذا أقوى دليل أن كرائم هذا الشيخ بعد مماته"[48]. ولهذا أيضا،فإن "الدعاء عند روضته مستجاب في أمور الدنيا والدنيوية"[49]. ولكن يُعدَّ هذا، بحسب المنطق السُّني،كما أشرنا إلى ذلك سلفا، شركا بالله.

تقول متون الصوفية أن قضاء الحاجات الدنيوية تتحقق على ضريح هذا الولي، لكننا نتساءل بمنطق اليوم، ووفق ما يفرضه السياق التاريخي اليوم، هل ستُحقق المرأة العانس حلمها ؟ دون أن نعير أي اهتمام لأزمة القيم المجتمعية وما تعانيه هذه الفئات النشيطة من بطالة وإقصاء اجتماعي.

كرامات وكشوفات أم هذيان جماعي

وإذا كان دعاء أبي يعزى، قد حال دون سقوط حائط العطار، وفق ما هو مذكور سلفا في الرواية المناقبية، وقيس على ذلك من الراويات الغرائبية التي تشي إلى بركات هذا الولي ويتحدثون عنها بدون حس نقدي،وتشمل ميادين متنوعة، نحددها على الشكل التالي:

رمزيات الحيوانات التي روضها الشيخ أبي يعزى

تظهر كرامات أبي يعزى، كما نقلت الروايات المناقبية، أنه يتمتع بقدرة هائلة على ترويض الأسود والطيور وحمايته لها،فقد "استأنس الوحش به فلا تؤديه السباع الضارية [...] وتذعن له الذئاب والقنافذ"[50]، وتنقاد إليه أنواع الوحوش، وتشاوره الطير على أحوالها،وكان الوقت

وقت غلاء فكان يقول للوحوش أذهب إلى مكان كذا وكذا، فهناك قوتك ويقول للطير مثل ذلك فتنقاد لأمره"[51]. ويعني هذا ضمن المخيال الاجتماعي، أن أبي يعزى قاهر الأُسود. وإن كانت هذه الرسالة موجهة إلى السلطان الموحدي (عبد المومن) تحمل مغزى: تبغي أولا اتقاء شر هذا الشيخ الصوفي القادر على إتيان الغرائب من الأفعال، كما هو وارد في الرواية المناقبية، لكننا نرى في استعمال أبي يعزى "العصا لقتل الأسد"[52]، كما تقول كتب المناقب، رفع لمكانته، بحيث تتماهى عصا الولي مع عصا النبي موسى عليه السلام التي بواسطتها انفرجت الأزمات التي اعترضت هذا النبي أثناء أداءه الرسالة الإلهية. ونرى ثانيا، أن قتل الأسد يلقي الضوء على جانب من تاريخ الحيوانات بالمغرب التي انقرضت بفعل الإنسان. وفي رواية أخرى أن "أبي يعزى كانت الأسد تأوى إليه [...] فشكا الحطابون كثرة الأسد في الغابة، فأمر خادمه بأن يُنادى بأعلى صوته في طريق الغابة: معاشر الأسد يأمركم أبو يعزى أن ترحلوا من هذه الغابة، فكانت الأسد ترى خارجة تحمل أشبالها حتى نفذت ولم ير فيها أسد بعد ذلك"[53]. وليس أبي يعزى من انفرد بهذه القوة الخارقة في مخاطبة أو التحدث مع الحيوانات المفترسة، إذ ذكرت كتب المناقب "أن كثيرا من الأسود والسباع كانت تأتي إلى أبي سهيل التستري، فكان يطعمها، حتى سُمِّي بيته بدار السباع"[54]. وفي سياق إثبات الفكرة نفسها، فإن تكليم الأسود، لم يقتصر على أبي يعزى المغربي وحده عبر تاريخ كرامات الصوفية، فقد "نسب إلى إبراهيم بن أدهم أنه كان يُكلِّم السباع، فيسمعون له ويطيعون أوامره"[55]. وفي سياق الادعاء نفسه، فقد "كلم الشيخ أبي بكر البطائحي الأسد"[56]. وفي السياق نفسه أيضا، فقد ذكرت كتب المناقب "أن السباع كانت تجيء إلى الحلاج وكان يدخلهم إلى البيت ويضيفهم، ويطعمهم اللحم، ثم يخلهم"[57].

فهل نحن أمام روايات متشابهة أو كرامات متناظرة، وهل الكرامات نفسها تنتقل من جغرافية إلى أخرى، أم أن الأفكار تنشر بفعل عوامل عدة، منها الهجرة والحروب والمجاعات والأمراض ؟

نحن نعتقد، أن المخيال الجمعي المغربي الذي تحدث عن خوارق أبي يعزى، هو نظير المخيال الجمعي العربي الذي أطنب في وصف كرامات رجال صوفية مشارقة؛ وهذا يعني انتقال وانتشار الرموز بفعل هجرة القبائل العربية من المشرق إلى المغرب، ويشي أيضا إلى النمط الذهني للمسلمين المتعدد، لكنه واحد. ومن غرابة كرامات أبي يعزى تجاه الحيوانات، كما نقلته كتب المناقب، أنه كان يوما "بجوار داره قد تعرى إلا من سراويله وامتد على ظهره فتتجمع عليه الأسود وغيرها من الحيوانات والهوام تلحس مواضع جسمه"[58].

من وجهة نظرنا، فإن هذه الرواية قابلة للتأويل والقراءة المتنوعة، منها أن عملية اللحس التي تتم بالفم، "ترمز للحياة"[59]، تلك الدلالة التي تبدو واضحة في كرامات هذا الولي، والتي لم تنته بموته البيولوجي، بل استمرت وسكنت ضريحه، تنتظر من يوقظها بالدعاء والاستغاثة باسمه، لكي تتحقق أمانيه، كما نقلها الوعي الجماعي للمغاربة، بينما يرمز الأسد إلى "القوة والقدرة والشجاعة"[60]،وهي مَلَكَات مكَّنت أبي يعزى من المكاشفة عن أشياء لا يبلغ لها العامة إلا الخواص من الناس. وإذا كانت هذه الفئات الصوفية تبجل أبي يعزى وتروج لكراماته، فان أجيال اليوم تؤسطر شخصه من خلال المشاركة الموسمية في طقوس الاحتفالات المُقامة كل فترة ربيعية من كل سنة؛ وهذا يعني أن الوعي لهاته الأجيال ثابت، ويومئ إلى ذهنية آسنة، شكلت فيها الخرافة بوصلة لتوجيه حياة الناس والتخفيف عن أزماته النفسية والاقتصادية والاجتماعية. لكننا لم نعثر عن حدث خارق استطاع من خلالهأبي يعزى، فك أزمة سياسية، لكن ما هو مثبت، هو أنه كان موضع شهة سياسية من "قبل الدولة الموحدية (عبد المومن بن علي)، لاسيما أنه شاع عنه من "المكاشفات ومواصلة الإخبار عن الغيوب"[61]. لكن ما عثرنا عليه، هو أنه كان مناصرا للسلطان الموحدي (عبد المومن بن علي)، بحيث "يدعو بالسمع والطاعة للأئمة والأمراء، ويخاطب الخليفة بأمير المؤمنين، ويدعو بالسمع والطاعة للأئمة والأمراء"[62]. تجدر الإشارة أيضا، أن الحيوانات والطيور لا تطيعه فحسب، كما تقول الرواية المناقبية، بل هو يُكلِّمها أيضا، فقد "قال السراج: روينا أن الشيخ أبا يعزى المغربي قدس الله روحه كانت الأسد تأوي إليه والطير تعكف عليه فشكى إليه الحطابون كثرة الأسد في الغابة، فأمر خادمه بأن ينادي بأعلى صوته في طريق الغابة: معاشر الأسد إن أبا يعزى يأمركم أن ترحلوا من هذه الغابة، فكانت الأسد ترى خارجة تحمل أشبالها حتى نفدت ولم يبق فيها أسد بعد ذلك. وكان عنده مرة جماعة من الزوار فجاءهم قائلا: اخرجوا لتعاينوا عجبا. فقاموا معه فرأوا جماعة من حمير الزائرين راقدة والسباع قريبة منها، فلا الحمير نفرت من السباع ولا السباع وثبت على الحمير"[63].

فهل نحن أمام روايات حي بن يقظان (ماوكلي) فتى الأدغال الذي نقل أخباره ابن حزم (994 -1064م) ؟ أم أمام شخصية خيالية غربية كطرزان التي نسجها الروائي الأمريكي إدغار رايس بوروس(1875- 1950م)Rice Burroughs Edgar؟ وهل شخص أبي يعزى من مُرَوِدِي الحيوانات أم شخصية دينية تسمو إلى مرتبة (النبيئين: سليمان الذي وُهِب القدرة لتحدث مع الحيوانات أو نوح الذي أُمِر بجمعها)؟ أم أنه مختص في علم النفس الحيوان ؟ أم نحن أمام رجل خارق super man؟ استعارت إذا، الرواية المناقبية صورة المعجزة السليمانية والنوحية في منطق التمثيل والتلاقي،لإثراء المعاني وتأصيل بعض كرامات أبي يعزى. لكننا نرى

أنه،كشخص (عبد أسود) مسحوق نفسيا، واجتماعيا (الانتماء إلى الجبل باعتباره هذا الأخير يشكل الهامش ضد السلطة المركزية بمراكش الدولة الموحدية)،فتقمص شخصية دينية تماهت نفسانيا مع النبي سليمان الذي كلَّم الحيوان.ولهذا نرى أن الراوية المناقبية سعت إلى إعلاء صورة أبي يعزى إلى مرتبة الإنسان الكامل.

وإذا كانت الرواية المناقبية، أكدت على كرامات أبي يعزى التي مكنته من الكلام ومخاطبة الحيوانات، فإننا نجد الأمر نفسه، ينطبق على القائد العربي الإسلامي عقبة بن نافع(731م-) أثناء "فتحه" لإفريقيا (تونس)، إذ تُشير الرواية العربية الإسلامية "لما أُتى موضع القيروان[...] وكان واديا كثير الشجر كثير القطف، تأوى إليه الوحوش والسبع والهوام، ثم نادى بأعلى صوته: يا أهل الوادي، ارتحلوا، رحمكم الله، فإنا نازلون[...] فلم يبق من الوحوش والهوام شيء إلا خرج[حتى أن كانت السباع لتحمل أولادها هاربة بها] فجعلت الحيّات تنساب والعقارب وغيرها مما يعرف من الدواب، يخرج ذاهبة، وهم قيام ينظرون إليها من حيث أصبحوا حتى أوجعتهم الشمس، وحتى لم يروا منها شيئا، فنزلوا الوادي عند ذلك، فأقام أهل إفريقية بعد ذلك أربعين عاما لا يرون بها حية، ولا عقربا ولا سبعا"[64].

ومن كرامات أبي يعزى أيضا، كما هو منقول في التراث الصوفي، قدرته "المشي على ماء البحر عيانا"[65]. وإذا ادَّعت كتب المناقب بانفراد أبي يعزى بهذا الفعل الغرائبي، فإننا نرده إلى البعد الثقافي، لأن "المغاربة يُرعبهم البحر"[66]، ويعني هذا، قدرة الولي تحدي العامة لإثبات بركته، لكننا نرجع ذلك إلى المجال الجبلي الذي أطر ذهنية العوام الذين عاشوا عصره. فضلا أن المغاربة" يُدِرون ظهورهم للبحر، لأنهم يتجهون في صلاتهم نحوالقِبلة (مكة المكرمة)، فخوفهم من البحر ظاهرة ثقافية ولها بعد ذهني [...] لأن متخيل العامة، حينما يعجز عن فهم الأمور المستعصية تلجأ إلى تحويلها إلى قوة ربانية وتستعين على فهما ببركة أولياء البحر"[67].

إذاً، شكل مجال البحر عائقا أمام المجال الجبلي الذي يُعَدُّ الموطن الأصلي لأبي يعزى، وهو انطباع مخيف لمغاربة الجبل الذي ينتمي إليه هذا الولي، فضلا عن ما يرمز إليه البحر من علاقة بالآخر الأوروبي.ولكننا نعثر على الحكاية عينها، حول الصوفي محمد العربي الدرقاوي، تقول الراوية الصوفية "أنه كان يدرس الصبيان بمدينة فاس، فوجد نفسه في سفينة بمدينة تونس"[68]. يفسر علي زيغور هذا التشابه في الكرامات بقوله: أن الصوفي عبر هوامات الكرامات وعالمها، يحول في جسده بحيث يغدو قادرا على الطيران، أو المشي على الماء، أو السفر بلمحة عين من مكان إلى آخر بعيد.ويضيف أن الكرامات تأتي لتعبر عن المقموع، والمبعد والمقصي أو المستور"[69].

وفي السياق نفسه، عثرنا على نماذج كثيرة لمتصوفة انفردوا بهذا السلوك الخارق للعادة؛ أي المشي فوق الماء، منهم، سهل التستري (818 م- 896م)، وابن العريف الصنهاجي (481هـ-536هـ)، وعلي المليجي، وأبو إسحاق العلوي(.../752)[70]، و(إبراهيم بن عصيفير)[71]، وأبو إدريس الخولاني (8هـ - 80هـ)، ومعروف الكرخي(750م -815م)، وأبو يزيد البسطامي[72]. (188هـ-261هـ)"[73]. ويفيد هذا أن ما قيل عن أبي يعزى يحمل تأولين، الأول، انتقال الرموز والبركات بين المتصوفة، وهذا ما تتبناه المتصوفة، لأن "الشرط الوحيد للمشي فوق صفحة الماء هو الإيمان"[74]. أما التأويل الثاني، هو أن هذا الادعاء مخالف للمنطق العلمي ومحط نقد وتشكيك.

بعد، أن أتينا، بنماذج من الشخصيات التاريخية التي أكدت انفراد قائد عربي إسلامي، إلى جانب متصوفة آخرين بمخاطبة الوحوش الضارية. لكن لو فتشنا في نصوص أخرى، لعثرنا على نظيرها، وهذا ما يجعلنا، نشكك في الرواية المناقبية التي تحدث عن بركة أبي يعزى في مخاطبة الحيوانات، كما هو مذكور سلفا، تسلحنا بالمنهج المقارن، لكي نميط اللثام عن الحقائق المُلفَّة ونزيل الغبار عن الراويات التاريخية، كي نسهم في بناء تاريخ موضوعي. لذا نعتقد أنَّ ما ذكر عن مناقب أبي يعزى، فيما يخص كلامه مع الحيوانات مبالغ فيه، والغاية من ذلك هو الرفع من مكانته أمام الناس ونقله من عالم الآدميين إلى عالم الكائنات الميتافيزيقية الماورائية التي لا ترى بالعين المجردة؛ لأنها تأتي الخرافات والغرائب من التصرفات.

إن فهم الكرامات من وجهة العقل صعب القبض على كنهه، لأن الباحث المتشرب لمثل هذه الثقافة، يجد نفسه بين منزلة التكذيب والتصديق، تكذيبها لأن لا علاقة لها بالمنطق العلمي المعاصر، وتصديقها لأن العلم مازال لم يتشربه المغاربة؛ والسبب في ذلك،أنهم لم يتلقوا معرفة نقدية أثناء تنشئتهم التعليمية بحيث تلقوا أخبارا للمتعلمين[75]، بدل تدريسهم المعارف ونقدها في أفق نقضها وتجاوزها. وثانيا أن العلم الطبيعي اليوم ما زال لم يجب على إشكالات استعصت عليه، فأدرجها ضمن البارابسيكولوجيا. وثالثا، أن المنطق الصوفي يؤمن ببركة الأولياء،فهي "ثابتة بالشرع والمشاهدة وإنكارها مكابرة"[76]. في حين يرىإبراهيم حركات، أنه "إذا كانت مثل هذه الكرامة عادية أو غير مستبعدة في حق الأولياء، فإن العامة طالما نسبوا إليهم خوارق لا تتصور"[77]، ويفيد هذا أن الخرافة من صناعة العوام.

تقول الرواية المناقبية أن بفضل بركاته كان "يستسقى به"[78]؛ خصوصا بعد جفاف الأرض وانقطاع الغيث، لاسيما "أثناء فترة القحط واحتباس المطر، استطاع مولاي بوعزة

ببركته أن ينزل الغيث يستسقون به فيسقون"[79]. لكننا نتساءل ألا يُعَدُّ هذا الوصف في ذكر مآثر وقدرات الولي دفاعا عن الخرافة ضد العقل الطبيعي ؟

نعثر على إجابة مماثلة، لدى رجل صوفي عراقي،إذ تُشير أن معروف الكرخي كان أهل بغداد"يستسقون به"[80]. فهل نحن أمام ترحل الرموز الصوفية، نتيجة الانتشار الثقافي، لأن هذا النوع من الكرامة، تداول لدى كل المتصوفة بالمشرق وبالمغرب معا.

لا تتوقف ميتافيزيقية السلوكات التي وصفت بركات الولي أبي على إتيان الظواهر الطبيعية التي تخرق قوانين الطبيعة (الفيزيائية)، بل تتعداها إلى اختراق القوانين البيولوجية؛ منها قدرته على شفاء المرضى وذوي العاهات. فعل سبيل الذكر، فقد أرجع، كما تقول الرواية المناقبية البصر (للشيخ أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري الأندلسي(509 هـ/ 1115 م - 594 هـ/ 1198م)، بعد أن شكك في مكتشفاته فكان مصيره أن أصبح أعمى، يقول ابن عربي، "وكان لا يراه أحد إلا عُمي من نور وجهه، وممن عمي عند رؤيته: الشيخ أبو مدين، فكان لا يبصر أحد إلا إن مسح وجهه بثوب أبي يعزى فيرتد بصيرا، ثم يعمى"[81].

يحتمل هذا النص تأويلين، أولهما: إبراز جانب تفوق بركة أبي يعزي العبد أسود البشرة؛أي أن البراديغم الروحي لهذا الشيخ فاق النسق المعرفي للشيخ الفاسي الأندلسي المذكور سلفا، وهذا يعني أيضا، أن لا أحدا يضاهيه مكاشفة؛ فهو شيخ الشيوخ ومعلم المعلمين، رغم أنه أمي القراءة ولا يحفظ من القرآن إلا النذر القليل من آياته الكريمة. وبعبارة أخرى، نلمس هنا صراع المجال بين الهامش (الجبل الذي يقطنه أبي يعزى ويمثله) ضد المركز (مدينة فاس) الذي ينتمي إليه الشيخ أبو مدين شعيب الأندلسي، صاحب البشرة البيضاء، والحامل لرسالة الأندلس والحضارة والمُلِم بالمعرفة الدينية نصا وتأويلا.

وثانيهما، يوحي هذا الحدث ممهاة بين أبي يعزى ويوسف النبي في قصته مع أبيه يعقوب، بعد أن رد إليه بصره. وتفيد هذه المقارنة تماثل وتناظر بين شخصية الولي المغربي وشخصية النبي يوسف. والغاية من ذلك، الرفع من مكانته. وفي سياق التطبب أيضا، تذكر كتب المناقب أن أبي يعزى انفرد، "بإبراء العمى والمقعدين"[82]، فضلا عن إبراءه للمجانين والمرضى واشفاء ذوي العاهات على يديه"[83]، منهم "مرضى الشلل"[84]. هو اعتقاد سيصطدم مع التوجه السُّني الذي يرى أن "المرض يسمى ضرا" (سورة يونس الآية 107). لذا، فإن "الشفاء لا يأتي إلا من عند الله ولا يطلب من غيره أصلا"[85]. نخلص إذا، "أن كشف الضر عامة وشفاء المرض خاصة ليس بيد أحد كائنا من كان إلا الله تعالى"[86].ولا تتوقف قدرات أبي يعزى الطبية

في مجال الأمراض التي تصيب الإنسان في أعضاءه، بل يتمتع بقدرات ميتافيزيقية أخرى، "كإخراجه للجن من مرضى الصرع"[87].لكن ما يمكن أن نستشفه، في هذا الميدان، خصوصا المتعلق بالصحة النفسية، هو المارستان (مؤسسة الطب النفسي) الوحيد الذي أنشاءه أبو يوسف يعقوب الموحدي (1199 . 1184م) بمراكش، نظرا لأن السلطة الحاكمة، اهتمت بالسياسة والهيمنة على رقاب الناس.

كما أن خوارق أبي يعزى لا تتوقف في العلاج، بل تتعداه إلى إتيانه بخوارق غير عادية، والتي توحي أن بركاته غير منتهية الصلاحية، "في حياته، كما هي بعد مماته"[88]، ومن كراماته أيضا، هو "أكله لأوراق شجر الدفلى"[89]، وهي شجرة، كما هم معلوم للعامة والخواص، أوراقها شديدة المرورة، لكن مذاقها يتحول بقدر إلى حلاوة، في فم أبي يعزى، لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا، كيف يتحول مذاق نبات مُرٌّ جدا وسام إلى شيء حلو مذاقه ؟

الجواب فيما نعتقد، هو أن أكل أرواق شجرة الدفلى، هي مسألة تَعَوُّد، لا سيما أنَّ رواة المناقب تحدثوا عن سيرة هذا الولي، والتي تقول بأنه، كان"يأكل من حشيش وأعشاب الطبيعة"[90]. لهذا لا نستغرب أن يقتات من هذا النبات المُرّ التي تَعَوَّد على أكلها[91]، ولن نتعجب من هذا الأمر أيضا، كما هو الأمر بيننا اليوم، من يتلذذ بتناول كل أشكال المخدرات ويجد متعة في استعمالها. وتزداد غرائبية هذا الولي، كما نقلتها الرواية المناقبية، في إدارته لآلة "الرحا لطحن الدقيق لوحدها"[92]، بدون تدخل أبي يعزى.

بعد أن أشرنا إلى مختلف الغرائب والعجائب،التي تُسميها كتب المناقب، بالكرامات والمكاشفات، فإننا سننتقل إلى أنواع أخرى، اصطلحنا عليها "بالغرائبية" منها اختراقه للقوانين الكوسمولوجية، وخير مثال على ذلك،قدرته على التخفي وعدم الظهور للناس، وتحرير المظلومين (الشيخ سيدي علي بن حرازم) من سجون السلطان الموحدي عبد المون بن علي الكومي، وهذا دليل "على جلالة قدره"[93]؛ ويفيد هذا، أنه يتمتع بسلطة ميتافيزيقية لا مرئية ولا أحد يضاهيه فيها. كما يظهر في الوقت نفسه،شأنه في تحرير الفقيه أو الرجل الصالح من بطش السلطان الموحدي، أي أن نسقه الروحي تجاوز النسق الديني للشيخ الذي أطلق سراحه من قبضة الحاكم الموحدي. لذا، فما عليه إلا الخضوع له، ويبين هذا أيضا، ضرورة خضوع وانقياد المُحَرَّر إلى المُحَرِّر. وإذا أجمعت كتب المناقب على تبيان تفاصيل أدوار أبي يعزى الاجتماعية والتربوية إبان عصره، فإننا نتساءل اليوم أي دور لضريحه؟ وبعبارة أدق، هل بركة أو مكاشفات أبي يعزى انتقلت إلى مريده وأتباعه اليوم ؟

جغرافية المكان

يمكن القول أن موسم مولاي بوعزة هو احتفال سنوي لسكان قرية مولاي بوعزة (جماعة حضرية تابعة لإقليم خنيفرة) بجبال الأطلس المتوسط بالمغرب، يجتمع العوام من الناس أثناء مناسبة فلاحية ودينية على قبره، واتخذوا ضريحه وسيطا روحيا لطلب لمنجاة ربهم. يشير اسم القرية إلى الصوفي أبي يعزى الذي عاش إبان القرن الثاني عشر، وتم بناء ضريحه في أواخر القرن السابع عشر، ثم أخذت القرية اسمه انطلاقا من الضريح الذي بُني حوله. لكننا سنوضح أنها لم تبلغ إلى مستوى الحاضرة أو المدينة في المعنى المعاصر، رغم أن تاريخ ولادتها يزيد عن ثمانمائة سنة، وهذا نقيض الأديرة الأوربية التي تحولت وظيفتها الدينية إلى مدن عصرية.

طقوس موسم أبي يعزى آل لنور بن ميمون (مولاي بوعزة)

تجرى العادات التي يحتضنها مجال ضريح مولاي بوعزة ابتداء من يوم 15 من شهر أبريل وتستمر إلى 15 من شهر مارس من كل سنة، إلا أن الموسم يصل ذروته خلال العطلة الربيعية خاصة يوم الأربعاء، والتي لها دلالة رمزية دينية. وفي غضون هذه الأيام تتوافد إليه القبائل العربية أو المعربة؛ منها بني خيران، والمذاكرة، وزعير والسهول. فضلا عن قبائل أمازيغية. وأثناء ذلك يحتفل المريدون بتحضير ما يُسمى في اللسان العامي المغربي بِـ«الهدية». وفي غضون ذلك، يتمُّ رفع أعلام بألوان مختلفة، يُشكل الأخضر والأحمر جوهرها. كما يصاحب هذا الاحتفال عادات الرقص والحيرة التي تتمُّ غالبا برفع الرأس وإنزاله، ثم تليها الصلاة المحمدية، وخلال ذلك، يرفع قالب السكر أمام جماعة من الناس الذين يشكلون حلقة دائرية.وفي هذا السياق، سجلت عدسة الكاميرا مشاهد من تلك الطقوس الاحتفالية تتسم بالغرابة، وهي على الشكل التالي:

يتم تقديم ثور أبيض ذو رأس أسود للذبح،كقربان لضريح الولي، والتي لها دلالة رمزية، فهو منذ القديم كان "موضوع للعبادة"[94]، لذا نعتقد أن هذا الطقس له جذور تاريخية بالديانة الموسوية. لأن الثور يرمز"للخصوبة في كل حضارات العالم والبحر المتوسط تقريبا"[95]، وزيارة الضريح من قبل الزوار الطامعين في قضاء حاجاتهم الدنيوية لا محال ستخصب أمانيهم وستنفرج بحسب اعتقاداتهم. وخلال ذلك أيضا، سجلت عدسة الكاميرا جماعة من الناس ترقص بشكل جماعي، تضم مختلف الأعمار؛ إذ يضع رجل كهل على رأسه طاقية حمراء تتوسطها نجمة خضراء يوحي شكلها إلى العلم الوطني المغربي،ويلف رجل آخر رأسه بثوب أخضر. ولا يخلو هذا اللون من رمزية ثقافية تسير في منحى الاحتفال بهذه الطقوس، إذ تشي

إلى "الخصوبة والعطاء"[96]. التي تحققت اثر استسقاء الناس بأبي يعزى، كما هو موثق في كتب المناقب. كما أن للون الأخضر ضمن هذه الطقوس دلالة مزية؛ تتمثل في كونه يمثل "اللون المقدس للنبي ولأصحابه"[97]. وبما أن كرامات أبي يعزى تناظر معجزات النبي، كما أشير إلى ذلك في كتب مناقب هذا الصوفي، فهذا دليل على استمرارية الولاية الروحية في نفسه، لاسيما أنه انفرد، كما تقول الرواية المناقبية بالكشف عن الغيب. وهذا يعني أيضا، أن ولايته تماثل الخلافة السياسية، وهو ما نجد مبرره في التحقيقات الأمنية للسلطة الموحدية ضده، والتي كشفت عن براءته وبرأته من كل طموح سياسي.

وفي زمرة تلك الاحتفالات، تقوم فتاة صغيرة السن بالرقص وسط ما يُسمى الحضرة أو الرقصة البوعزاوية، شعرها مُتدلي، وتتمايل برأسها نحو الأعلى والأسفل. بينما يشد الرجال بعضهم بأيديهم البعض مشكلين حلقة على شكل دائرة، في حين أن الفتاة السابقة ذكرها دخلت في حالة هستريا لأداء الرقص الطقوسي، وما يبدو لنا من خلال مشهد الكاميرا، أن هؤلاء الرجال كمريدين يظهر على محياهم حالة التخدير الجماعي، يتمايلون برؤوسهم المتدلية على أكتافهم وأجساده مفاقدة للتوازن،ووسط الرقص الجماعي يُمسك رجلين بالفتاة التي دخلت حالة الرقص الهستيري حتى لا تهوي إلى الأرض، وهي تستمر في رفع وإنزال رأسها متدلية بشعرها حفاظا على توازنها. وفي غضون تلك الاحتفالات يردد المريدين من الرجال اسم الجلالة : (يا الله)، وهم وسط حفلة الرقصة الجماعية.

وبعد هنيهة، يظهر خليط من الرجال والنساء والأطفال يرقصون رقصة ما يُسمى الجذبة، يحرّكون أجسادهم على أنغام موسيقى المزمار التقليدي، وهي الطريقة التي يتم من خلالها نقل هذه الخرافة إلى الأجيال، والتي تسمى في أدبيات الديانة المسيحية بطقوس العبور،وعبرها يتم صناعة وعي ديني منحرف.وفي غضون تلك الاحتفالات أيضا، دخلت شابة في مقتبل العمر، وسط جموع من الرجال المنخرطون في الرقص الجماعي حاملة لقلب السكر، وبعدها سلمته إلى رجل كبير السن، هذا الأخير حمله بيده،وأخذ يَعد ثمنه في صورة المزاد العلني، بحيث تنافس جمهور من الناس على قيمة قالب السكر، والذي له "وقع على ذهنية المغاربة"[98].وفي سياق ذلك، قام ذاك الرجل بالنفث على قلب السكر، وفي الأخير أعلن ثمنه والذي قدره بخمسين درهما،علما أن هذا السعر الذي استحصله هذا الرجل أثناء المزاد العلني لا يُمثل بالبتة والمطلق قيمة قالب السكر الحقيقية؛ بحيث تضاعف سعره إلى أربعة مرات عن ثمنه الأصلي. وفي غضون ذلك، أمطر ذلك الرجل الشابة بوابل من الأدعية الدينية.

استمر الرقص الجماعي، وأثناءه قام متطوع من الرجال بجمع المال استعداداً للسفر إلى ضريح الولي مولاي بوعزة، وتم ذلك على نغمات الطبول وموسيقى المزمار التقليدي،وتلا ذلك، امتطاء الزوار لوسائل النقل المتنوعة.

والملاحظ أيضا، أن الكاميرا وثقت حضور طفل من ذوي الحاجات الخاصة(معاق ذهني) وسط الرقص الجماعي. وفي مشهد آخر، حملت بقرة على وسيلة نقل لتساق للذبح كقربان للضريح والتقرب إلى الولي.وأثناء ذلك أيضا، أعلن موكب الحجاج الانطلاق إلى هدفها؛أي تجاه الوالي حاملة أعلاما بيضاء وحمراء التي زينت بها السيارات والشاحنات، ومختلف وسائل النقل التي حملت جمهور من الناس إلى مقصدهم[99].

وخلال ذلك، أيضا، نقلت الصحافة صوراً ومشاهد لشابات تتجاوزن سن الثلاثين من العمر، ربما يبحثن عن زوج افتراضي، وهنَّ قد قصدنا ضريح الولي للزيارة، فحملنا معهن السكر والشمع والحليب، مما يجعلنا نتساءل ما قيمة هذه الأشياء المادية أمام فشل الإنسان المعاصر في بناء علاقة إنسانية منسجمة ملؤها الحب والاحترام ؟

بالكاد لن نعثر على إجابة واضحة،إلا إذا فتشنا على رمزيات هذه العناصر الفيزيقية وتأويلاتها الممكنة؛ منها إن قالب السكر ينال أهمية بالغة في كل المناسبات الاجتماعية في المغرب، فأثناء الخطوبة يتم إحضاره.لذا فهو رمز للمحبة والإخلاص، وهو كبديل عن إكليل الورد في الثقافة الغربية، وقالب السكر هو رمز للخير والصفاء وحلاوة الحياة الزوجية . كما يرمز للتقرب من أهل الموتى في مواساتهم. وقد يستمد قالب السكر قدسيته ورمزيته من شكله الهرمي الذكوري، أن جاز هنا الاستناد إلى التحليل النفسي، أو قد يدل لونه الأبيض الناصع على لون جسم المرأة. لذا نظمت عدة أشعار تتغنى بقالب السكر مقرونة بالتغزل في الحبيبة.

كما تستلزم طقوس زيارة الضريح للنساء الباحثات عن شريك الحياة، كما نقلها العوام من الناس، المرور من تحت حجرة الضريح، بحيث يلزم على الشابة الراغبة في الزواج أن " تطوف سبع مرات حول كركور(أكوام من الحجر) لالة ميمونة زوجة الشيخ أبي يعزى، ثم ترجم كركور البقرة الكبرى وكركور البقرة الصغرى"[100].وتشترط عليهن أن يكن طاهرات بدنيا على الطريقة الإسلامية، (الاغتسال ثم الوضوء)، ثم عليهن أن يحملن معهن ملابس النوم وملابس داخلية شريطة أن تكون في حالة جديدة، تليها مرحلة أن يتركن ما حملهن معهن بالضريح، كقربان للولي، عسى أن تتحقق غاياتهن الدنيوية، لأنهن لا يبحثن عن تنمية أخلاقهن ولا إلى التقرب إلى الخالق.

وتجدر الإشارة، أن رغبات الزائرات تختلف باختلاف حاجتهن، فمن هن من يأتين إلى زيارة الضريح، من أجل الاستشفاء والعلاج الروحاني أو النفسي، كحالة الصرعL'épilepsie.والغرابة في ذلك أن المشاهد الموسمية لهذا الولي سجلت حالات من النساء من حملن أولادهن ذوي المستوى الدراسي متدني جداً أو لهم تأخراً دراسيا،فجيء بهم إلى الضريح اعتقاداً منهم أن ذلك سيقوم اعوجاجهم وسيحسن مستواهم الدراسي، وكل ذلك سيحصل بكرامات الشيخ المدفون بالضريح القادر على قضاء حوائجهم وأغراضهم.

كما يقتضي الاحتفال بطقوس مولاي بوعزة،أن يهيئ أفراد القبيلة الواحدة جماعة من الحجاج، بحيث تُمثل قبيلتها الخاصة، منها مثلا، قبائل زعير والسهول، والسماعلة... ونحن نرى أنه إذا كانت القبائل في زمن مضى تعلن الحرب على جارتها لعدة أسباب، منها الصراع على المجال،كالنزاع عن أمكنة الرعي أو على مياه السقي، أو تحالف قبيلة مع المخزن ضد أخرى قصد إرغامها لأداء الأعشار للسلطان المغربي. ولأن الحرب قد وضعت أوزارها، وصار الزمان بالسلطة المركزية إلى بناء دولة وطنية مستقلة، فإننا نرى أن الاحتفال بطقوس مولاي بوعزة بحسب كل ركب من الحجاج، يخفي في جوهره حربا على ركب قبيلة أخرى، ويظهر هذا من خلال ثقافة الاستعراض والتباهي الذي تبرز في نوعية الذبح التي تقوم بها كل قبيلة كقربان لتعبير عن الولاء لأبي يعزى.

تفترض زيارة الولي الطهارة البدنية والروحية، (كالاغتسال والتوضوء)، ثم صلاة ركعتين إلى أربعة مع ذكر دعاء القبر، ثم يُناجي الزائر رَبَّه بما يحتاجه، فأمره مَقضي بإذنه، ويلزمه التصدُّق بشمعتين إلى أربعة والحليب والخبز خارج مزار الولي، كما عليه أيضا، حمل قليل من تراب فضاء ضريح مولاي بوعزة. ويوحي حمل حفنة منه إلى اعتقاد أنه مقدس، ترتبط به روح الولي. وبالفعل فإن هذه الدلالة التي أضفاها الزائرون على الضريح، هو ما يفسر لنا زيارة العاقرات من النساء لهذا الولي، لأن "الجنين البشري يولد في الأرض"[101]، هذه الأخيرة ترمز للأم، وهي الوظيفة الاجتماعية التي تسعى إليها كل عانس.

ومن الظواهر التي تثير الاستغراب أيضا، ما يمارسه شخصا، يسمى المجذوب أثناء موسم الاحتفال، حيث يلاحظ أن المريدون والأتباع يشربون ماء مغلى على نار؛ بحيث يقوم المجذوب برفع الغلاي الموقد على نار ويشربه بطريقة عجيبة، وبعده ينفث الماء من فمه. ولا تختلف عملية النفث هذا المريد عن عميلة النفث التي كان يمارسها أبي يعزى على مرضى الذين وفدوا إليه أو نقله للولاية الروحية إلى أبنه أثناء احتضاره، وهو على فراش الموت، كما نقلتها كتب المناقب عنه، والتي تعني بركة الشيخ.

ومن الظاهرة الأخرى الغريبة التي منعتها الدولة مؤخرا، منها أكل اللحوم النيئة، إذ لوحظ أن بعض مريدي القبائل يفترسون ماعز حية ويمزقونها بأسنانهم ويأكلونها لتغطي دماء الفريسة ثيابهم.لكن يعلق المؤرخ المغربي أحمد توفيق، على هذا المشهد الموسمي، باحثا عن أصول هذه الواقعة التاريخية، قائلا:"أنتاريخ القبائل الامازيغية (هزميرة)، كانوا في مرحلة من حياتهم من عبدة الكبش "إزيمر"[102]، وهذا يعني أن لطقوس أكل العنز حية لها بُعد تاريخي وسلوك قديم في الثقافة المغربية.وفي هذا السياق، سجل الرحالة الفرنسي جيرمان مويط (Moüette Germain)، ما يلي "أتى الشيخ عمار بكتاب القرآن الذي أقسموا عليه بكتمان السر، وحتى يثبتوا حفظهم لقسمهم نحروا تيسا، وغمسوا أيديهم في دمائه ووضعوها على بطونهم. في الوقت ذاته كتبوا إلى مولاي أحمد بن محرز، وَوَقَع كافتهم على الرسالة بدم ذلك الحيوان، ثُم بعثوا إليه بأخلص عبيدهم الذي وعدوه بعتق رقبته وبمائة دوكا ذهبية حال عودته. وعند منتصف الليل هرع كل منهم إلى خيمته لتنظيم تلك المسألة"[103].

وعن مصادر تمويل موسم ضريح مولاي بوعزة تقول المصادر أن هناك مصدرين ماديين لتمويل موسم مولاي بوعزة: أولها الهِبة المَلَكية لشرفاء ضريح هذا الولي.وثانيا، ما يحصل عليه المريدون من الزوار أثناء زيارتهم للضريح،منها ما يحمله الأتباع من هدايا من الزوار الذين يأتون إلى هذا الموسم السنوي.

سيكولوجية الحشد الجماهير

إن استمرارية هذه الطقوس المترسخة في الحس المشترك للمغاربة تعكسها الكرامات التي نقلتها كتب المناقب عن أبي يعزى؛ وهذا يعني أن المخيال الجمعي للمغاربة يتم توجيهه وإعادة إنتاجه من جديد. فما هي وجهة المغاربة إزاء هذه الطقوس؟

يمكن أن نميز بين أراء متنوعة على الشكل التالي:

تنوع تردود الشعب المغربي إزاء طقوس الاحتفال بموسم ما يُسمى الولي مولاي بوعزة، بين رافض لهذه الممارسات،وفي الآن نفسه مدافع عنها. وهي آراء استقيناها من التدوين الالكتروني، تستنكر وتستهجن هذه الأفعال، لأنها من وجهة نظرهم، لا تُمثل الدين الحقيقي.فضلا أنهم شبهوا تلك الأفعال التي تتم زمن الاحتفال بممارسات الشيعة واليهود والنصارى، وهي طوائف مردودة في المخيال الجمعي لأغلب المغاربة.

وحمَّل رأي آخر المخزن (الدولة العميقة) مسؤولية استمرار هذه الطقوس.ويضيف قائلا: إن المخزن يشجع على انتشار هذه الظواهر قصد تنويم الشعب. في مقابل محاربة (بحسب اعتقاده) لما سماه شرع الله. ولم يتوقف تفسيره لاستمرارية هذه الممارسات الخرافية بتحميل

مسؤوليتها للدولة، بل استرسل هذا المواطن في تبيان مسؤولية فرنسا برغبتها في استمرارية هذه الأشكال الأسطورية لكي يظل الشعب المغربي تائها، وبالتالي يخلو لها الجو كي تنفرد بنهب ثروات البلاد. ولكن بعض الآراء تنزه إقحام الغرب في تفسير استمرارية كل أشكال الخرافة التي تنخر الجسد الاجتماعي المغربي؛ لأنها نتاج بيئتنا وصنيعة مجتمعنا، تشكلت عبر صيرورة تاريخية طويلة المدى. لهذا، فهو يُعول على المجتمع المدني لمحاربة طقوس الاحتفال بموسم مولاي بوعزة؛ لأنها تشوه البلدة التي ينتسب إليها هذا الولي موضوع الدراسة.

وفي السياق نفسه،يتبرأ تصور مماثل من الأفعال التي تصاحب موسم مولاي بوعزة وعَدَّها لا علاقة لها بالدين الإسلامي. وأضاف أنَّ زيارة الأضرحة هي الطريق لصناعة الجهل والتخلف بشتى أنواعه في المغرب.والطامة الكبرى، كما يقول هذا الرأي، هي مُباركة الدولة العميقة لهذه الطقوس ومثيلتها في أنحاء المغرب بإغداقها الأموال والهدايا عليها تحت مبرر الحفاظ على الأمن الروحي للبلاد. ولكن الواقع يكذب ذلك، لأن هناك خلفية رسمية، تبغي إغراق الشعب في الشعوذة والخرافة والأسطورة. ويقترح هذا المواطن تسخير الهبات المَلَكية في البحث العلمي، بدل منحها للأضرحة. ولكن يتناسى صاحب هذا الرأي، أن أساس المخزن هو المعتقد الروحي، والتفكير في العلم لديه أمر ثانوي.

ولهذا اعتبر أن الأفعال التي يأتيها أتباع ضريح مولاي بوعزة بِ عُباد الأضرحة، وتدل من وجهة نظره، على قمة الجهل والشرك بالله، واعتبراذلك أيضا، إتيان للمعاصي والكبائر التي نهى عنها الله سبحانه وتعالى.وأضاف أن أبي يعزى لا يملك لمريديه وأتباعه نفعا ولا ضرا. واسترسل صاحب هذا التعليق في كلامه، مُناشدا أصحاب السلطة بضرورة هدم الأضرحة بالكامل، ويستطرد في كلامه، بطرحه تساؤلا قائلا: لست أدري كيف أصبحنا دولة الألف ضريح ؟هل هو تأثير المذهب الشيعي الذي أتانا منذ قرونا عديدة ؟

وفي الأخير يلقي اللائمة على رئيس جماعة قرية مولاي بوعزة، وحثه على النهوض بهذه بالقرية النائمة، لأنها تنقصها التنمية البشرية، رغم مؤهلاتها الطبيعة. ويُحمِّل آخر المسؤولية لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، لأنها لم تعمل على توعية الفرد المغربي ولا تسهم في بناء ثقافة دينية سليمة. ثم وجَّه اللوم للمسؤولين في حسرة حارقة، قائلا: بواسطة تلك الطقوس يستحمرون أهل القرية، وعبرها يستنزفون ثرواتها. ويرج عسر هذا الإهمال، بحسب رأيه، إلى عدم شعور المسؤولين ولو بذرة انتماء لهذا الوطن.لذا، حمَّل هذا الرأي المسؤولية إلى الدولة،ووزارة الأوقاف،ووزارة الداخلية، وعلماء الأمة.

واعتبر رأي آخر، أن بناء الأضرحة على القبور كفر، لذا، فالمطلوب شرعا أن يدفن جميع الموتى في المقابر، وفق السنة النبوية، لا أن يدفن البعض في المساجد، أو يبنى على قبورهم قُبَّات أو مساجد بحجة أن هؤلاء أولياء صالحون. ينادي هذا التصور بالمساواة بين الموتى في

قبورهم مهما على شأنهم الروحي أو كانوا يحظون بمرتبة اجتماعية متميزة في حياتهم، فالناس سواسية تحت الأرض. يسعى هذا التصور الثوري إلى تحقيق المساواة بين الموتى التي كانت غائبة بين الناس وهم أحياء.

ويقول، تصور آخر، أن إصدار حكم على هذه الطقوس، من قبيل تحريمها أو تصنيفها ضمن البدع لايفي بالغرض شيئا، لأن للتصوف جذور تاريخية مركبة في الوعي الجماعي للمغاربة، إذ يختلط بأشكال الوثنية، وبالتالي لا يمكن إقناع الشرائح الاجتماعية الموالية لمذاهب التصوف أن يتخلوا عن تلك المعتقدات والطقوس التي يؤمنون بها إيمانا مطلقا؛ لأن الإصلاح لا يمكن أن يترجم إلا بالقراءة؛ لتصحيح الفكر وبناء وعي ديني سليم.وفي سياق الآراء الرافضة، لطقوس الاحتفال بموسم أبي يعزى،نعتها البعض بالتخلف والجهل والشرك بالله، وأنها لا ترقى إلى مستوى الحجاج الديني، وسعَّى شطحات ورقصات وتحير أتباع أبي يعزى بأنها أجسام لا تمتلك الأجساد.

وفي هذا السياق، اعتبر الكثير من المغاربة أن كرامات الشيخ أبي يعزى ضرب من السيكوزفرينا الثقافية، وعدّها آخرون بدع وأساطير المتأخرين وخزعبلات، واقترح تنظيم مسابقة لتجويد القرآن بديلا لهذه الخرافات. ووصف تصور آخر، مريدي وأتباع هذه الطريقة بالفقراء والمقهورين، في حين اعتبر الدولة التي ترعى هذه الطقوس بالمتخلفة؛ لأنها تقتات من الأوبئة الاجتماعية. كما نعت المهرولون وراء الاحتفال بهذه الطقوس بأناس ضعاف التفكير، وآية على تخلف المجتمع المغربي، والدليل في ذلك أن القرية لم تعرف تنمية، وخير حجة في ذلك، ضعف المسالك الطرقية (سبت أيت رحو نموذجا) التي لا زالت تحتفظ بما شيده المستعمر الفرنسي من أثار قديمة، من هنا جاءت المطالب بترشيد النفقات العامة بتصريف الأموال علي التعليم والصحة وتشييد الطرق والقضاء على أشكال الهشاشة الاجتماعية التي يعاني منها الشباب المهمش والنساء في جمع مناطق المغرب بدل تصريفها في هذا الموسم الديني الغرائبي.وفي سياق ذك، تساءل سكان تلك المنطقة الجبلية بقولهم: ما قيمة تلك الطقوس، طالما أن قرية مولاي بوعزة تعيش الفقر والبطالة، ولم تستفيد من أي مشروع تنموي على الإطلاق؟ لكننا نعثر على إجابة ضمن ثنايا هذا التساؤل، إذ توحيان استثمار المداخيل التي يتم الحصول عليها طيلة موسم إقامة الاحتفالات الخاصة بضريح هذا الولي، كفيل للتقليص من حدة الفقر والهشاشة التي يعاني منها أهل المنطقة. وهذا ما يجعلنا نتساءل على الشكل التالي: ما القيمة المضافة التي تنضاف إلى ساكنة القرية التي تحتضن هذا الموسم جراء احتفالهم بهذه الطقوس البالية ؟

ومنه تعتبر طقوس مولاي بوعزة هي وصمة عار على سكان المنطقة خاصة والمغاربة عامة؛ لأن تلك القرية، بوصفها مركزا دينيا لم تتحول إلى حاضرة أو مدينة حديثة، كما هو حصل مثلا في مجموعة من الأديرة والتجمعات الدينية بأوروبا، كما أشرنا إلى ذلك سلفا، إذ أضحت مدن كبرى مزدهرة؛ ويعني هذا أيضا، أن السلطة الرسمية لا تمتلك رؤية تنموية أو مشروع مجتمعي، لأنها لم تشجع على الاستثمار، بل حافظت وأبقت على ذلك الموسم الديني ونظيره في بقاع التراب المغربي؛ لأن تلك الطقوس تُعد بمثابة رضاعة التسلية للعوام، تلهيهم عن قضايا الحداثة والديمقراطية.

بعد أن استقينا بعض الآراء الرافضة والمستهجنة، لطقوس الاحتفال بموسم مولاي بوعزة، ننتقل إلى وجهة نظر آخرى داعمة لهذه الممارسات، فما حججها في ذلك ؟

في هذا السياق، يذهب تصور مدافع عن طقوس أبي يعزى، إذ يقول: أنا أرى أن جل المتدخلين لا يعرفون مولاي بوعزة، وأين يقع، وماذا كان يفعل ومن أين هو، وأين توفي، أليس هذا جهلا بالأولياء الصالحين ؟ ويضيف متسائلا ومستغربا قائلا: أليس التكلم في شيء نجهله مخالف للإسلام ؟

لكننا نرى، أنه لا يمتلك أحد الجرأة للمطالبة بإيقاف هذه الممارسات؛والسبب في ذلك، أنه أولا:لا يمثل سلطة دينية عليا، وهذا يتعارض مع سلطة إمارة المؤمنين. وثانيا، أن صاحب هذه المبادرة العنيفة سيواجه معارضة قوية، وسيفتح على نفسه خصومات كبيرة من لدن الفئات الشعبية.ومن مبررات المدافعين للحفاظ على هذا التراث الشعبي، هناك من يدَّعي أن إقامة احتفالات موسم مولاي بوعزة يسهم في القيام بدور نظير للعلاجي النفسي الذي تقدمه طقوس هذا الموسم "الديني"، ولكن هذا التصور قد أغفل ركائز العلاج السيكولوجي العِلمية. ويقول قائل: في ظل استحالة إلغاء هذه الطقوس يراهن عن التنمية الثقافية بترميم الضريح وفق المعايير الوطنية، وإحياء المدرسة القرآنية كمتحف خاص بالتراث البوعزاوي، وخلق مقاولات صغرى من المداخيل الصافية للضريح تعود بالنفع على سكان الجماعة ككل.

وفي سياق الدفاع عن التراث الديني والشعبي المصاحب للاحتفال بموسم مولاي بوعزة، ادَّعى تصور أن لهذه الطقوس دور في الحفاظ على الوِجْدَان الدِّيني لِلْمَغَارِبَة، مما يفيدتبرئة ذمة الأضرحة وموتاهم، ويفيد أيضا، التأكيد على مشروعية الزيارة وإقامة الاحتفالات المصاحبة لذلك. طالما "أن شيوخ الصوفية لم يسبق لأحد منهم أن سعى إلى الوصول للسلطة، لأن هدفها كان ولازال هو التربية الروحية وتوجيه القلوب إلى ربها"،[104] وهو التصور الذي ينسجم مع ما قدمه أحمد توفيق، كما أثبتنا أعلاه. ونحن لا ننكر الدور التاريخي للأولياء الصالحين

والمتصوفة في تربية الناشئة وسعيهم لإصلاح المجتمع ونشر الديانة الإسلامية بإفريقيا، لكن ما هو مرفوض لدينا، يتمثل في مجموعة من السلوكيات التي ترافق الاحتفال بموسم مولاي بوعزة، لأنها تجعل من المغرب قريب إلى القرون الوسطى وبعيدا عن الحداثة التي تسعى إليها الدولة العميقة.

تجدر الإشارة، إلى أن ممارسة هذه الطقوس لا يختص بها الأميون، بل سجلت كاميرا وشهادات الزائرين مشاركة أفراد لهم مستوى تعليمي متميز. وإن كان هذا يُعدُّ موضع استغراب وتساؤل بالنسبة للبعض، فنحن لا نرى ذلك عجبا؛ لأن المدرسة المغربية لم تمح الاعتقادات البالية للمتعلم أثناء تنشئته المدرسية، لأنها ظلت ولا زالت تقدم المعارف خبرا لا علما.

رأي النخب المثقفة: تجاه أشكال الممارسات الخرافية المرتبطة بهذا الموسم "الديني"

بعد أن خصصنا مناقب وكرامات هذا الشيخ، بحسب ما استطعنا أن نجمعها، نأتي الآن لنحاكمها، بفحصها ونقدها عسى أن نتمكن من الإسهام في تجاوزها وإزالة الغبار عن الوعي المسطح والضبابي للفئات التي ما زلت تؤمن بمثل هذه الخرافات والترهات. وقبل أن نستحضر آراء النخب المثقفة، نجد أنفسنا نتساءل، أسئلة من قبيل: لماذا يُقدّسُ المغاربة قبور الأولياء والأضرحة ؟

نعثر على الجواب في هذا السياق، من خلال الأديب المغربي مصطفى لغتيري، وهو يتكلم بلسان أبي يعزى وفي نوع من الحسرة، قوله: "تكررت مأساتي مع الناس، فلقد نسبوا لي قدرات خارقة، وزعموا كسابقيهم الذين مررت عليهم في طريقي نحو مراكش، بأنني على شفاء المرضى وإعطاء الصبيان للعاقر [...] حتى أن كثيرا من الناس نسبوا لي قدرات خارقة في علاج الأعمى والأصم والأعرج [...]ولم يكتف العامة بذلك، بل نسبوا لي أشياء أخرى لا يصدقها العقل، لقد ادّعوا أنّني أتحدث مع الأسود وأتحكم فيها"[105].

يتقمص الكاتب المغربي شخصية إبراهيم، صديق ورفيق أبي يعزى الثائر، ليقدم نصائح له حول ما يفكر فيه عامة الناس، كأنه يبرئ نفسه بما علّق به من حكايات خرافية وأساطير غرائبية. ويضيف الأديب المغربي قائلا: "لقد أخبرني الشريف (مولاي عبد الله أمغار) أن هذا ديدن العامة، يختلقون من خيالهم أشياء محيّرة، لكنها تُعبر عن المحبّة التي يحملونها في قلوبهم لأولياء الله المخلصين"[106]. مما يعني أن العامة هي التي تتحمل المسؤولية التاريخية في استمرارية الاحتفال بهذه الطقوس.لهذا، لا ينبغي أن نُوجّه مآسينا وأخطائنا للدولة، وهذا لا يعني أن المسؤولية تسقط عنها، لأنها تمتلك وسائل القوة والزجر لمنع كل أشكال الخرافة،

ولكن في واقع الأمر تستفيد منها؛ لأن الاحتفال بتلك الطقوس يسهم في امتصاص عنف الأفراد تجاهها ليتم تصريفه في مواسم الأولياء، بدل أن تُوجه العدوانية نحوها، وبذلك تقتصد الدولة في القوة المادية وتشغل الناس عنها بدل أن يشغلوها.

وفي هذا السياق، يرى المؤرخون أن انتشار هذا النوع من الخرافات والأباطيل؛ يعبر عن مؤشرات انحطاط الدولة الموحدية، وعلامة عن أفول نجمها بالغرب الإسلامي (الأندلس)، ووظيفتها كما أريد بذلك، هو تعميق التخلف وتكريس الجهل واستغلال سذاجة الناس. وأدرج البعض الآخر مكاشفات أبي يعزى إلى ميدان الباراسيكولوجيا؛ ويعني هذا أنه لم يكذبها، بل دافع عن مناقب هذا الصوفي من زاوية علمية، تُزكي غرائب هذا الولي من السلوكات الخارقة التي قيلت عنه. وهو قول مرفوض لدينا، ما لم نتحقق من العينة ظاهرا لا كتابا أو نقلا عن الذاكرة الجماعية للمغاربة المليء بالتناقضات.

وإن كان بعض المتعلمين قد تأثروا بالمفاهيم العلمية الغربية للدفاع عن مناقب هذا الصوفي، فإن البعض الأخر الذي شرب الثقافة الدينية وعدها منهجا، قد اعتبر المسارات الطقسية التي يأتيها الناس أثناء الاحتفال بموسم مولاي بوعزة ليست سوى ضروب من السحر ولا علاقة لها بتقوى الله وعبادته. ويبقى السؤال، هل ما قيل عن كراماته حقيقة أم تلبسته أساطير أو هي من صنع خيال العامة؟

ذريعة وخلفيات المخزن (الدولة العميقة) في الحفاظ على هذا التراث الديني.

دأب المخزن المغربي منذ السلطان مولاي إسماعيل على دعم الزوايا الموالية له[107]. وهو ما يفسر لنا اليوم الهبات المَلَكية التي تمنح كل سنة إلى شرفاء زاوية أبي يعزى، ويُعدُّ ذلك، مصدراً مادياً لموارد الضريح وأتباع هذا الولي.كما تظهر تجليات الدعم المخزني الرمزي لهذا الموسم "الديني" من خلال شعار المملكة المغربية: (الله الوطن الملك) الذي يؤثث ثلة جبلية لقرية مولاي بوعزة. فضلا أن وزارة الداخلية ترصد رصيدا ماديا للجماعات، وفي إطاره يتم تنظيم الموسم، علاوة إلى الدور التنظيمي الذي تشرف عليه وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية. إضافة إلى ذلك،إن المخزن (الدولة العميقة) يكتري الساحات العامة للباعة والتجار. لكن أينسجم هذا مع تطلعاته الحداثية؟ لا سيما أن جل الخطابات المَلَكية تحث على الاهتمام بالمعرفة وتحصين اللغات الحية، باعتبارها بوابة للتقدم.وهل يمتلك المخزن جرأة هدم هذه البنايات التي تُعدُّ أكواما من الأتربة؟ أم أن هناك صعوبة للقيام بذلك، تحت ذريعة الحفاظ على التراث الديني أو تحت مبرر التنمية الاقتصادية؟

الجواب يمكن أن يكون: أن زيارة ضريح أبي يعزى وإقامة احتفالا دينيا له كل سنة،يحقق سياحتين: صوفية وطبيعية، وعدَّها البعض الآخر سياحة للرذيلة.لكنالدوائر الرسمية تعتقد أن هناك منفعة اقتصادية تتحقق من خلال خلق فرص شغل قارة ومؤقتة، منها رفع عائدات السكان المحليين من مداخيل الضريح، خاصة كراء الغرف، وإنعاش التجارة المحلية، وتسويق الزراعة المعاشية،موارد كلها أنعشت الاقتصاد الموسمي للقرية، وبالتالي فهو بعيد كل البعد على التنمية الاقتصادية المتكاملة التي باستطاعتها أن تضمن موارد مالية قارة للساكنة.وتبرر أيضا دوائر السلطة اهتمامها بموسم أبي يعزى من منطلق تنموي، أو ما يعرف بالسياحة الروحية التي يمكن أن يعول عليها المغرب لجلب المزيد من السياح الأجانب وخلق انتعاشة في السياحة الداخلية. لكنها لا ترقى إلى الحسينيات الدينية، كما هو الشأن في مزارات الشرق العربي التي تجلب آلاف من الأتباع، وفي بعض الأحيان من أوربا. وهذا يعني أن المخزن (الدولة العميقة) يخشى من زيادة النفوذ الروحي لأتباع الأولياء؛لأنها قد تتقوى ويَعْضُض شأنها بين الناس. لذا فهو يراقبها من بعيد. فبالرغم من إمداده لها بالمال فو لم يدفع بها لكي ترقى إلى السياحة الدينية أو الروحية كما تعرفها المزارات الدينية العالمية، ودليلنا في ذلك، أن هذا الموسم يستقطب سياحة محلية؛ أي فئات محدودة جدا، فهي سياحة جماهيرية وليست نخبوية أو دولية.

تلكم إذا، جملة من الآراء المدافعة والرافضة لطقوس موسوم آبي يعزى، لكن يبقى الأمل معقود على الأفراد لتصحيح اعوجاجات الماضي والسير به نحو الأفضل.

الهوامش:

[1]أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصالحين بفاس، ج1، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2004، ص. 186.

[2]عبد الله بن عبد القادر التليدي،المطرب في مشاهير أولياء المغرب، ط4، دار الأمان، الرباط، 2003، ص. 54.

[3] أحمد التادلي الصومعي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق علي الجاوي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1996، ص. 65.

[4] التليدي، المطرب ...م.س.ذ، 2003، ص.55.

[5]إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، ج1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2000، ص ص. 181 . 182.؛ والكتاني، سلوة الأنفاس... م . س. ذ، ص. 188.

[6]ابن الزيات (أبي يعقوب يوسف بن يحيى التادلي)، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد توفيق، ط2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1997، ص ص.216 و219.

[7]نفيسة الذهبي، الزاوية الفاسية، التطور والأدوار حتى نهاية العهد العلوي الأول، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001، ص. 262.

[8]إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ...م.س.ذ، ص. 181.

[9]أحمد توفيق، التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى، ضمن كتاب، التاريخ وأدب المناقب، الملتقى الدراسي، الرباط / 8-9 أبريل، منشورات عكاظ، الرباط، 1988، ص . 86.

[10]أحمد توفيق، م . ن، ص ص . 85 . 88.

[11]مصطفى لغتيري، الأطلسي التائه، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، 2015.

[12]ابن الزيات، التشوف... م . س. ذ،، ص.213.

[13]أحمد توفيق، ن. م ، ص. 88.

[14]مصطفى لغتيري، ن. م ، ص. 206.

[15] الصومعي، المعزى... م . س. ذ، ص. 131. 133.
[16]الكتاني، سلوة الأنفاس... م . س. ذ، ص. 186.؛ وابن الزيات، التشوف... م . س. ذ، ص. 214.

[17] أبي عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، ج2، تحقيق، محمد الشريف، منشورات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، المغرب، 2002، ص. 40.

[18]ابن الزيات، التشوف... م . س. ذ، ص. 214.؛ التليدي، المطرب... م . س. ذ، ص.54.؛ وعبد الواحد بن منصور، أعلام المغرب العربي،ج2، المطبعة الملكية، الرباط، 1979، ص. 212.

[19]الكتاني، سلوة الأنفاس... م . س. ذ، ص. 188.

[20]ابن منظور، لسان العرب، ج5، ط3، دارصادر، بيروت، ص. 512.

[21]علي زيغور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 2003، ص. 34.

[22] م . ن، ص. 26

[23] م . ن ، ص.95.

[24] أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق، عبد الحليم محمود، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، 1989، ص. 564.

[25]أبي الفضل عبد القادر بن الحسين ابن مغيزل الشاذلي،الكواكب الزاهرة في اجتماع الأولياء يقظة بسيدي الدنيا والآخرة، تحقيق، احمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2010، ص. 107.

[26]علي زيغور، المصدر السابق، ص.22.

[27] م . ن ، ص. 27

[28]ابن الزيات، التشوف... م . س. ذ،ص ص. 54 . 55.

[29] محمد جنبوبي، الأولياء في المغرب، الظاهرة بين التجليات والجذور التاريخية والسوسيوثقافية، حياة وسير بعض مشاهير أولياء المغرب، منشورات كنالأ وجورودوي، الرباط، 2004، ص. 96.

[30] الصومعي، المعزى... م . س. ذ، ص ص. 75. 133.؛ الكتاني، سلوة الأنفاس... م . س. ذ، ص. 188.

[31]أحمد توفيق، التاريخ وأدب المناقب... م . س. ذ، ص. 88.

[32] الكتاني، ن. م، ص.187.

[33] الصومعي، المعزى... م . س. ذ، ص. 112.

[34]أحمد توفيق، المصدر السابق، ص. 89.

[35] أحمد بن علي الرفاعي الكبير، حالة أهل الحقيقة مع الله تعالى، تحقيق احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004، ص. 46.

[36]محمد العربي الدرقاوي، رسائل مولاي العربي الدرقاوي، المسماة بشور الهدية في مذهب الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2009، ص. 148 و 172.

[37]محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 2000، ص20 .؛ ورضا محمد رشيد، المنار، ج2، مطبعة المنار، القاهرة، 1350ه، ص.74.

[38] محمد أحمد لوج، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، ج1، دار ابن القيم، القاهرة، 2002، ص. 139.

[39] علي بن عبد الرحمان بن محمد العمراني (الجمل)، نصيحة المريد في طريق أهل السلوك والتجريد، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي الحسين الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005، ص. 122.

[40] سعيد حوى، تربيتنا الروحية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الإسكندرية، مصر، 2006، ص. 165.

[41] الكتاني، سلوة الأنفاس... م . س. ذ، ص.187.

[42]أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، كرامات الأولياء، تحقيق أو يعقوب نشأت بن كمال المصري، المكتبة الإسلامية القاهرة، 2010، ص.283.

[43]جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمان بن الجوزي، تلبيس إبليس، دار القلم، لبنان، بيروت،1403ه، ص.365

[44] م . ن ، ص.365

[45] أبي الفضل عبد القادر بن الحسين ابن مغيزل الشاذلي، الكواكب الزاهرة في اجتماع الأولياء يقظة بسيدي الدنيا والآخرة، تحقيق، احمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2010، ص. 74

[46]محمد أحمد لوح، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي... م . س. ذ، ص. 143.

[47] الصومعي، المعزى... م . س. ذ، ص. 115.

[48] ن. م ، ص. 119.

[49] التليدي، المطرب... م . س. ذ، ص ص. 54. 55.

[50]أحمد توفيق، التاريخ وأدب المناقب... م . س. ذ، ص. 89.

[51] التليدي، ن. م، ص.60.

[52] الصومعي، المعزى... م . س. ذ، ص. 117. ابن الزيات، التشوف... م . س. ذ، ص.218.

[53]يوسف ابن إسماعيل النبهاني، كرامات الأولياء، تحيق إبراهيم عطوة عوض، ج2، مركز أهل سنت بركات رضا فور بندر غجرات، الهند، 2001، ص. 526.

[54] ن. م، ص. 110.

[55] ن. م، ص. 388.

[56] عمر سليم عبد القادر التل، متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي، دراسة تاريخية،دار المأمون للنشر والتوزيع، 2009، ص. 75.

[57]علي زيغور، الكرامة الصوفية والأسطورة ... م . س. ذ، ص. 119.

[58] العزفي، دعامة اليقين... م . س. ذ، ص. 53.؛ وأحمد توفيق، التاريخ وأدب المناقب... م . س. ذ، ص. 89.

[59] فيليب سيرنج، الرموز في الفن والأديان والحياة، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، 1992، ص. 86.

[60] م . ن ، ص. 86.

[61]عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد، بمدينة فاس وما يليها من البلاد، ج1، تحقيق محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، 2002، ص. 47.

[62] ن. م، ص.50.؛ والصومعي، المُعزى... م . س. ذ، ص. 126.

[63] التليدي، المطرب... م . س. ذ، ص.60.

[64]ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، ج1، تحقيق، عبد المنعم عامر، شركة الآمل للطباعة والنشر،القاهرة، 1999، ص ص. 264. 265.

[65] التليدي، المطرب...م.س.ذ ، ص. 57.؛ والكتاني، سلوة الأنفاس... م . س. ذ، ص.187.؛ والصومعي، المعزى... م . س. ذ، ص. 113.؛ وابن الزيات، التشوف... م . س. ذ، ص. 214.

[66]عبد المجيد القدوري، البحر في المتخيل المغربي، منشورات، عكاظ، مراكش، 1998، ص.3

[67] ن. م، ص.3

[68]محمد العربي الدرقاوي، رسائل مولاي العربي الدرقاوي، المسماة بشور الهدية في مذهب الصوفية،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2009، ص. 174.

[69]علي زيغور، اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية... م . س. ذ، ص. 124.

[70]الحافظ أبي بكر أحمد بن علي ثابت الخطيب البغدادي،تاريخ مدينة السلام، وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، مج 6، تحقيق، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، 2001، بيروت، لبنان، ص. 608.

[71]عبد الوهاب بن احمد الشعراني، الطبقات الكبرى المسماة لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، تحقيق عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2018، ص. 476.

[72] عبد الحليم محمود، سلطان العارفين أبو زيد البسطامي، ط2، المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ، ص ص 166. 167.

[73]عبد الستار الراوي، التصوف والباراسيكولوجي، مقدمة أولى في الكرامات الصوفية والظواهر النفسية الفائقة، دار الخلود للتراث، القاهرة، 2006، ص. 92.

[74]ن.م، ص. 92.

[75] الغالي أحرشاو، العلم والثقافة والتربية، رهانات إستراتيجية للتنمية، منشورات مجلة علوم التربية، الرباط،2005، ص. 15.

[76]محمد بن صالح العثيمين، مجموع فتاوي ورسائل فضيلة الشيخ ابن عثيمين، مج4، جمع وترتيب، فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن للنشر، السعودية، 1413هـ، ص. 311.

[77]إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ...م.س.ذ، ص. 181.

[78] العزفي، دعامة اليقين... م.س.ذ، ص. 52.؛ وأحمد توفيق، التاريخ وأدب المناقب... م.س.ذ، ص. 89.

[79] الكتاني، سلوة الأنفاس... م.س.ذ، ص.187.؛ التميمي، المستفاد... م . س. ذ، ص.33.

[80]أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد، طبقات الأولياء، تحقيق،نور الدين شريبة، دار المعرفة، بيروت، 1986، ص. 281.

[81] الصومعي، المعزى... م . س. ذ، ص ص. 130. 131.
[82]أحمد توفيق، التاريخ وأدب المناقب... م . س. ذ، ص. 89.

[83] العزفي، دعامة اليقين... م . س. ذ، ص. 36.

[84] الصومعي، المصدر السابق، ص. 79.

[85]محمد أحمد لوج، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي... م . س. ذ، ص. 144.

[86] ... م . س. ذ، ص. 145.

[87]العزفي، المصدر السابق، ص. 39.، التميمي، المستفاد... م.س.ذ، ص. 37.؛ وأحمد توفيق، التاريخ وأدب المناقب... م.س.ذ، ص. 89.

[88] م . ن، ص. 114.

[89] الصومعي، ن.م، ص. 117.

[90] التميمي، المستفاد... م.س.ذ، ص. 29.

[91] ن. م، ص. 34.

[92] الصومعي، المعزى... م.س. ذ، ص. 72.

[93] ن.م، ص. 127.

[94] فيليب سيرنج، الرموز في الفن... م . س. ذ، ص. 49.

[95] ن. م، ص ص.49.50.

[96] ن. م، ص. 423.

[97] ن. م، ص. 423.

[98] عبد المجيد القدوري، سفراء مغاربة في أوروبا، (1610 – 1922م)، في الوعي بالتفاوت، منشورات كلية الآداب والعلم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995، ص. 87.

[99] https://www.youtube.com/watch?v=OI-0FgXL9cY

[100] محمد جنبوبي، الأولياء في المغرب...م.س.ذ، ص. 98.

[101] فيليب سيرنج، الرموز في الفن... م . س. ذ، ص. 361.

[102] أحمد توفيق، التاريخ وأدب المناقب... م . س. ذ،ص . 87.

[103] جيرمان مويط، المغرب في مطلع العهد العلوي (1659 . 1682)، ترجمة حسن أميلي وعثمان المنصوري،دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2015، ص. 105.

[104] لحسن السباعي الإدريسي، حول التصوف والمجتمع، منشورات الإشارة مارس 2007، ص ص. 58- 60.

[105] مصطفى لغتيري، الأطلسي التائه... م . س. ذ، ص ص. 162. 163. 174. 175.

[106] ن. م، ص. 192.

[107] عبد الله بن محمد بن عبد الرحمان الفاسي الفهري، الإعلام بمن غبر من أهل القرن الحادي عشر، تحقيق فاطمة نافع،دار ابن حزم، الدار البيضاء، 2007، ص .6.