INSTITUT
DU MONDE
ARABE

معهد العالم العربي

كرسي المعهد

King Faisal
PRIZE

إدوارد ميشو بلير

EDOUARD MICHAUX-BELLAIRE

زكرياء الإبراهيمي

إدوارد
ميشو بلير

EDOUARD
MICHAUX-
BELLAIRE

الكتاب : **فيلجانس فرنيل**
المؤلف : **زكرياء الإبراهيمي**
الطبعة : الأولى 2022
عدد الصفحات : 128
القياس : 13 × 19
الإيداع القانوني : 2022MO3358
الترقيم الدولي : 978-9920-677-46-2

جميع الحقوق محفوظة

المركز الثقافي للكتاب

الدار البيضاء / المغرب
6، زنقة التيكر
هاتف : 212522810406+
فاكس : 212522810407+
markazkitab@gmail.com

بيروت / لبنان
الحمراء ـ شارع المقدسي ـ بناء بلبيسي
هاتف : 9611747422+
فاكس : 9611744733+

INSTITUT DU MONDE ARABE

معهد العالم العربي

كرسي المعهد

King Faisal PRIZE

إدوارد ميشو بلير

EDOUARD MICHAUX-BELLAIRE

زكرياء الإبراهيمي

المركز الثقافي للكتاب
للنشر والتوزيع

المحتويات

عتبـــة 7
تقديم 9
ميشو بلير سيرة عالم 16
ميشو بلير والبعثة العلمية الفرنسية 21
أطروحات إدوارد ميشو بلير 30
الدولة والنظام المغربي 60
إدوارد ميشو بلير: كلمات وأشياء 71
إدوارد ميشو بلير بعيون قرائه 105
خلاصة وآفاق 124
ببليوغرافيا مختارة من أعمال إدوارد ميشو بلير 126

عتبــة

يصــدر هذا الكتاب ضمن مشروع معرفي طموح، تبنته ونفذته مؤسستان ثقافيتان كبيرتان، هما "جائزة الملك فيصل" بالرياض، و"معهــد العالــم العربي" في باريس، ممثلاً في "كرسي المعهد". يهدف هذا المشروع إلى التعريف بمائة عالم وباحث، من العــرب والفرنسيين، ساهموا في تقديم إحدى الثقافتين للأخرى. لقد كرس هؤلاء الباحثون والمثقفون، العرب والفرنسيون، جهودهم لتعزيز مختلف أشكال الحوار الجاد، والتفاعل الخلاق بين ضفتي المتوسط، خلال القرنين الماضيين. وبفضل منجزاتهم الاستثنائية استحقوا الاحتفاء بهم، والكتابة عنهم، من أجل تخليد ذكراهم، والتعريف بهم لدى الأجيال التالية؛ التي نأمل أن ينظروا إليهم باعتبارهم رموزاً مشعة، تلهم العقول، وتضيء مسالك المستقبل، لكل من يعي أن الثقافة بمكوناتها العلمية والفكرية والجمالية، هي الطريق الأمثل للتعارف والتعاون بين البشر.

اختيار ستين شخصية عربية، وأربعين شخصية فرنسية، جاء نتيجة لعمل مهني متصل، بذلته لجنة علمية مشتركة

على مدار أشهر. حرصت اللجنة أن تكون الأسماء المختارة ممثلة، قدر الممكن، لمختلف الفترات التاريخية، والتخصصات المعرفية، والتوجهات الفكرية والإبداعية. إننا ندرك تماماً أن في كل اختيار مخاطرة. ولو كتبنا عن ألف شخصية وأكثر، فسيظل هناك أعلام يستحقون الحضور ضمن هذه السلسلة.

يتوجه هذا المشروع الثقافي إلى قارئ عام يقظ، قد يدفعه فضوله إلى المزيد من البحث المعمق في منجزات هؤلاء الوسطاء الثقافيين، الذين طالما استمتعنا بكتاباتهم، وأفدنا من أفكارهم الغنية المجددة.

إنها قناعة من المؤسستين بإضاءة مائة شمعة، تدشيناً لعمل مفتوح، نأمل أن يتممه آخرون من بعدنا، وهنا يحقق المشروع أهدافه الأكثر جمالاً ونبلاً.

خالص التقدير للمؤلفين، الذين آمنوا معنا بالفكرة، وساهموا في تحقيقها. والشكر الأوفر لصاحب السمو الملكي الأمير خالد الفيصل، رئيس هيئة الجائزة، والسيد جاك لانغ، رئيس المعهد، لدعمهما ومتابعتهما للمشروع. والله الموفق.

أمين عام الجائزة	مدير عام المعهد
عبد العزيز السبيل	معجب الزهراني

تقديم

ربما لا يوجد باحث ممن كتبوا حول المغرب في بداية القرن الماضي، من يتردد اسمه ونصوصه وأفكاره في متون الباحثين المغاربة في العلوم الاجتماعية منذ منتصف القرن الماضي إلى حدود اليوم أكثر من ميشو بلير. وربما لا توجد أعمال اختلف قراء التراث البحثي الفرنسي في المغرب، في تصنيف وتقويم وتقدير قيمتها العلمية أبلغ مما حصل مع أعمال صاحب الإسلام المغربي، فبين مستجهل لأعمال الرجل ومعرض عن ذكر اسمه بين مؤسسي الدراسات السوسيولوجية بالمغرب نظير جاك بيرك الذي لم يشر على الإطلاق في 125 سنة من السوسيولوجيا المغاربية[1]، وبين من يعتبره مؤسسًا للسوسيولوجيا المغربية وأكبر الآباء Grand Ancêtre[2]، أو أكبر العارفين بالمغرب Grand Connaisseur du Maroc[3]. وجد كثير من الباحثين صعوبة في تصنيف أعمال ميشو بلير

(1) Jacque, Berque, Cent Vingt-cinq ans de Sociologie Maghrébine, Annales, Année 1956 11-3 pp. 296-324

(2) Nicolas, Georges. La sociologie rurale au Maroc pendant les cinquante dernières années: évolution des thèmes de recherche. In: Tiers-Monde, tome 2, n°8, 1961. p. 529

(3) Abdelkbir, khatibi, Bilan de la Sociologie au Maroc, in, chemins de travers, essais de sociologie, éditions Okad, rabat, 2002 p. 24

علميًا، وتحديد موقع منتجه العلمي ضمن دائرة العلوم الاجتماعية، لقد جعل منه على سبيل المثال إدموند بورك E. Burke إثنوغرافيًّا فذًا[1]، ولم يرَ فيه الخطيبي إلا مؤرخًا تحول إلى السوسيولوجيا، بينما اعتبره أندري آدام André Adam إثنوغرافيًّا، يصعب وضعه ضمن حلقة السوسيولوجيين الذين درسوا المغرب، خاصة أنه لم يتلقَّ أي تكوين سوسيولوجي أو إثنولوجي، ويكفي أن نجعله كما هو الحال بالنسبة لسالمون Salmon ودوتي Doutté "من المستعربين Arabisants القادرين على اكتشاف مجتمع ما يزال مجهولا إلى حد ما"[2]. في الوقت الذي اختار فيه البعض ألا يقرأ أو يقدم أعمال ميشو بلير إلا من باب تهافت مصداقيتها العلمية؛ بعدما اختلط فيه السياسي والمعرفي بشكل يصعب معرفة الحدود بينهما فيما كتب[3]، أو للخطأ في تأويل وتفسير بعض البنيات الثقافية والاجتماعية بالمغرب[4].

---

(1) Edmund, Burke, la mission scientifique au Maroc, science sociale et politique a l'âge de l'impérialisme, Bulletin Economique Et Social Du Maroc (BESM), 1979, N° 138-139

(2) André, Adam, bibliographie critique de sociologie et de géographie humaine du Maroc, CNRS, Alger, 1972, p.27

(3) محمد، الدهان، العلم والإيديولوجيا في الأنثروبولوجية الاستعمارية، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع، كلية الآداب جامعة محمد الخامس، 1993، غير منشور

(4) يظهر ذلك في الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية، لعبدالله العروي، حيث يرد العروي في كثير من مقاطع نصه على بعض =

إن صعوبة تصنيف أعمال ميشو بلير، لا ترجع فقط إلى عسر الفصل بين السياسي والعلمي في كتاباته، وإنما تعود في جزء كبير منها إلى تعدد منجزه المعرفي وتنوعه، واختلاف المواقع التي شغلها طيلة مقامه بالمغرب، فقد يظهر حينًا بقبعة الإثنوغرافي "الغرب، الريف، وصف فاس، القصر الصغير، القصر الكبير..."، ويبدو مرة ثانية في صورة الأنثروبولوجي "مسلمو الجزائر بالمغرب، بعض مظاهر الإسلام عند البرابرة بالمغرب، الأعراف البربرية في القبائل العربية..." ويظهر في لحظة ثالثة بجلباب السوسيولوجي "السوسيولوجيا المغربية، الإسلام المغربي، الإسلام والدولة بالمغرب، التنظيم المغربي، النظام العقاري بالمغرب، التعليم الأهلي بالمغرب..."، مثلما تجعل منه بعض أعماله ترجمانًا للتراث المحلي، ومؤرخًا ومراسلًا صحفيًا، ومستشارًا سياسيًا قدم في كثير من الأحيان خبرة علمية لإدارة الحماية الفرنسية التي كان موظفًا بها.

من نافل القول، أن الكتابة حول المتون العلمية والمعرفية التي أنجزها الباحثون الفرنسيون حول المغرب والمنطقة العربية عمومًا، غالبًا ما تمت كما أشرنا إلى ذلك من زاوية محاكمتها، مادامت معظم النصوص التي أنجزت في هذا الإطار لم تكن

= الاستنتاجات التي انتهى إليها ميشو بلير في دراسة بعض المؤسسات الاجتماعية بالمغرب

إلا جزءاً من جهاز سياسي أكبر هو الاستعمار، وسلاح وظفه هذا الأخير من أجل تسهيل اختراقه للمغرب وأنسنة تدخله في بلد لم يعرف للاستعمار شكلًا بعد "***هذه الرغبة التوسعية هي الحافز الأول الذي دفع الأوساط الاستعمارية لتشجيع البحث حول المغرب. . . في أفق التهييء للسيطرة الفعلية على المجال والمجتمع. . . . حيث يمكن لنا تأريخ مراحل الفكر الأنثروبولوجي بالمغرب خلال المرحلة الاستعمارية بموازاة مع تطور السياسة الاستعمارية***"[1]، ومادام السياسيون أنفسهم لم ينكروا على الإطلاق حاجتهم للعلماء والباحثين من كل نوع في معرفة مجتمعات تختلف عن الذات الغربية في كل شيء ***"أرى في المعهد العالي للدراسات المغربية واحدًا من العوامل الأكثر فعالية والأكثر نجاعة في السياسات الفرنسية بأرض إفريقيا***"[2]، وهذا ما برز بشكل واضح في تحول كثير من الضباط، والمراقبين المدنيين إلى باحثين، ويكفي أن نشير في هذا السياق إلى ألفرد لوشاتولييه وروبير مونطاني وجوستينارد ولاشابيل وسبيلمان، وجاك بيرك ومونطاي v. Monteil وسعيد كنون، وكرومون Gromand.

(1) محمد، الدهان، مرجع سابق، ص، 17

(2) Bulletin de l'institut des hautes études marocaines, rabat, décembre, 1920, pp.439-441

لا ينظر الكتاب بعين الرضى إلى هذا النوع من النقد الغارق في إيديولوجية ترفع عن ما كتبه المستعربون والمستشرقون والباحثون من كل نوع، كل الصواب والوجاهة[1]، غير أنه في المقابل لا يستسلم للطابع النافع كله لهذه المعرفة، ذلك أن المعرفة التي أنتجت في المناخ السياسي والمعرفي الذي نكتبه عنه تحتاج لنقد مزدوج كما يقول الخطيبي، خاصة وأن هذه التجربة أعطت باحثين من طينة جاك بيرك وروبير مونطاني وميشو بلير، يصعب جدًا معرفة المؤسسات والبنيات الثقافية والاجتماعية المغربية بداية القرن الماضي من دون العودة إلى ما كتبه هؤلاء وغيرهم حولها، خاصة إذا اقتنعنا أن المفاهيم التي أنتجها هؤلاء الباحثون حول الدين والإسلام واللغة والأعراف والأفراد والعادات والمعتقدات والتاريخ والطقوس والمؤسسات مثل الدولة والقبيلة والزوايا وكل البنيات الكبرى في المجتمع، لا تعني بالضرورة "***رفض كل المفاهيم والنظريات بدعوى ارتباطها بالمشروع الاستعماري***"، وإنما على العكس من ذلك يصلح لأن يكون "***رصيدًا غنيًا يجب تصنيفه وتنقيحه وإثراؤه بأبحاث جديدة لتأسيس علم اجتماعي مستقل***"[2].

(1) يمكن الرجوع على سبيل المثال لا الحصر لما كتبه محمد الحبابي في الحكومة المغربية، عن تهافت الأطروحات التي أنتجها الباحثون الفرنسيون حول الدولة في المغرب، باذلًا جهدًا كبيرًا في إثبات عكسها.

(2) محمد، الدهان، مرجع سابق، ص 3

سنحاول عبر امتداد هذا العمل القيام بجزء مما دعا إليه محمد الدهان قبل ثلاثة عقود من اليوم، أي: محاولة تصنيف أعمال إدوارد ميشو بلير وتقديم بعض أطروحاته الكبرى حول العلم والدين والدولة، وبعض أهم منجزه العملي في مجال تأريث Patrimonialisation التاريخ والثقافة والذاكرة والإبداع والنصوص المغربية، إذ يكفي أن نشير في هذا الإطار إلى أن واحدًا من أهم المتاحف في المغرب اليوم "متحف القصبة بطنجة"، لم يكن إلا واحدًا من بنات أعمال الرجل، بل إن المتحف لم يكن معروفًا إلى حدود منتصف القرن الماضي سوى باسم متحف ميشو بلير[1]، زيادة على ترجمته وإشرافه على، ومشاركته في ترجمة عدد من النصوص المغربية في الفقه والتاريخ والسياسة.

إن الوقوف عند السياق السياسي والاجتماعي والمعرفي الذي كتب فيه ميشو بلير يُعد مسألة ضرورية لفهم الأطروحات التي أنتجها الرجل حول المغرب، لاسيما وأن فهم أعماله كما يشير إلى ذلك أندري أدام، لا يكمن إلا في ارتباطها بالبعثة العلمية الفرنسية بالمغرب، أما عن منجزه العلمي فيمكن أن نميز فيه بين الأعمال التاريخية الخالصة التي جعلت كتّاب تاريخ

(1) Paul-louis, Chesneau, Michaux-Bellaire, Tanger riviera, 1 janvier, 1930, pp. 4-5

السوسيولوجيا والاستشراق في المغرب يصنفونه ضمن خانة المؤرخين، وأخرى ذات طابع إثنوغرافي، تفسر إلحاح البعض على جعله أهم الإثنوغرافيين في تاريخ المغرب إلى جانب إدوارد فيسترمارك E. Westermarck وإدمون دوتي E. Doutté، ومنجز سوسيولوجي يضعه إلى جانب جاك بيرك وروبير مونطاني، وآخر حول الإسلام يجعله منه دارسًا للإسلام بامتياز Islamologue، ومستعربًا يرجع له الفضل في اكتشاف عدد من النصوص المغربية في الفقه والعقار والتاريخ.

نقدم في هذا الكتاب بعضًا من وجوه ميشو بلير المتعددة، وسنركز بشكل أساسي على تصوره للسوسيولوجيا المغربية ونوع المهام التي يجب أن يقوم بها الباحث في العلوم الاجتماعية لحظة الكتابة حول المغرب، وتقديم بعض البنيات الاجتماعية وأصولها الثقافية والتاريخية كما تصورها ميشو بلير، بالإضافة إلى بعض القراءات التي تناولت مشروعه العلمي، وترجمة جزء من النصوص التي كتبها حول المغرب والإسلام المغربي، وحول التمازج الذي حدث تاريخيًا بين العرب والأمازيغ وسيرورات تملك الإسلام واستعماله في هذا البلد.

ميشو بلير سيرة عالم

يبدو أن لا شيء مهم في حياة إدوارد ميشو بلير ككل العلماء، أكثر من سيرته الذهنية، وموقعه في إنتاج المعرفة، فحياة الرجل الخاصة مع ندرة ما كتب فيها وحولها، ليست بنفس قيمة مساره في مؤسسات ومسارات البحث السوسيولوجي والتاريخي في المغرب، لكن رغم ذلك، يظهر أن الوقوف عند بعض التفاصيل الصغيرة في حياة ميشو بلير، تبدو مفيدة لفهم أطروحاته حول الثقافة والمجتمع، وتفهم منهجه في إنتاج المعرفة حول المغرب، وتسويغ بعض ممارساته البحثية التي غالبًا ما كانت ناجعة في فهم بعض التمثلات والمعتقدات والمؤسسات والبنيات والممارسات، التي كان من الصعب فعلًا استيعابها خارج التقنولوجيات البحثية التي اعتمدها ميشو بلير.

ولد ميشو بلير في 3 نوفمبر 1857 بروان الفرنسية ضواحي باريس، وتوفي سنة 1930 بالرباط عن سن يناهز 73 سنة، وصل إلى طنجة سنة 1884 قبل أن ينتقل إلى مدينة القصر الكبير التي سيشغل بها وظيفة مراسل رسمي للمفوضية الفرنسية؛ ليعين بعدها مباشرة مديرًا للقنصلية الفرنسية في

فاس بين سنتي (1897 و1906)، قبل أن ينتقل إلى مدينة سلا بعد تعيينه مستشارًا للشؤون الأهلية بالإقامة العامة الفرنسية بالرباط سنة 1926 إلى حين وفاته في 13 ماي سنة 1930.

ينتمي إدوارد ميشو بلير إلى أسرة عرفت باهتمامها الزائد بالقانون والتاريخ والعمل السياسي، كان والده ليون ميشو بلير مستشارًا بمحكمة النقض ورئيسًا لها، بالإضافة إلى ترؤسه نقابة المحامين في مجلس الدولة. كما أن جده كان محاميًا مميزًا ومستشارًا في بلدية رين السفلى Bas-Rhin، ورث إدوارد ميشو بلير عن والده ولعه بالقانون* والتاريخ[1]، وأخذ عنه بعض اهتماماته الفكرية والبحثية، وهذا ما يفسر جزءاً من انشغاله ببعض الموضوعات التي غابت عن إثنوغرافيي عصره ومستشرقيه، خاصة أولئك الذين كتبوا حول المغرب، كالقوانين، إذ ألف عددًا من النصوص في هذا الإطار مثل

(*) تجدر الإشارة إلى أن والد إدوارد ميشو بلير، ليون ميشو بلير اشتغل أستاذًا للقانون الروماني في جامعة سترسبورغ، واهتم القانون المدني والتجاري، وقد كان يحضّر قبل وفاته لإعادة نشر واحد من أهم النصوص في القانون المدني الفرنسي لشارل أوبري Aubry وشارل فريديريك رو Rau: ***دروس في القانون المدني الفرنسي***، غير أن موته المبكر حال دون إتمام هذا المشروع.

(1) Lefort, Joseph, L. Michaux Bellaire, Libraire du Collège de France, Ernest Thorin Éditeur, Paris, 1890, p.2

"قانون الملكية العقارية، النظام العقاري في المغرب، ضريبة النائبة في القانون الإسلامي المغربي..."، والعبودية؛ "العبودية في المغرب"[1]، أما اهتمامه بالتاريخ فقد ظهر في جل الأعمال التي نشرها ميشو بلير طيلة مساره العلمي، وتحول إلى جزء من نظام الكتابة عند الرجل، إذ يصعب أن تعثر على نص من نصوصه لا يحيل فيه على حدث أو واقعة أو وثيقة أو شخصيات في التاريخ المغربي، ولا يأخذك فيه إلى سفر بين المحطات الكبرى لتاريخ المغرب حتى القديمة منها.

يحكي صديق ميشو بلير في رسالة تأبين كتبها بعد وفاته، أن صاحب الإسلام المغربي، لم يكن كغيره من مستكشفي المغرب من الرحالة والإثنوغرافيين والمؤرخين والسوسيولوجيين الأجانب؛لم يتخف كما فعل شارل دوفوكو في جلباب مغربي يهودي، ولا استعان مثل **دوتي** و**سيكونزاك** بحماة ومرشدين، ولا انتدب لأبحاثه أصدقاء وخدامًا كما هنري موليراس، لقد كان مقتنعًا بأن دراسة المجتمع المغربي وتنظيماته وتاريخه، لا تقف عند حدود ما تركه التاريخ الرسمي من نصوص تكتب حول السلطان والسلطة، وتقدم في الغالب ما يسميه ميشو بلير بالمغرب الرسمي Maroc Officiel، وإنما يجب تجاوز ذلك

(1) نشر والد ميشو بلير نصًا حول العبودية في البرازيل سنة 1876 بعنوان "أسباب إلغاء العبودية والاستعمار في البرازيل".

إلى اختراق الحياة المغربية وتمثلها، ربما أعانه في ذلك ولعه المبكر بالمسرح واحترافه التمثيل في شبابه.

يظهر تميز ميشو بلير عن كثير من المستشرقين والباحثين الذي درسوا المغرب وحاولوا استكشافه، في عيشه بين المغاربة "مسلمًا" حتى إن الذاكرة الجماعية بالمناطق التي اشتغل بها، لا تزال تحتفظ له في جزء منها ببعض أثره كما هو الحال في طنجة "***متحف ميشو بلير***"[1] والرباط "**زنقة ميشو بلير**"، أو تتذكره بلقب" ***الحاج بيلار***" في القصر الكبير، بسبب حفظه للقرآن واطّلاعه العميق على المدونات الفقهية، ولجوء كثير من المغاربة إلى البحث عن فتوى ومعطيات دينية منه[2]، حتى اعتقد بنو جلدته من الفرنسيين أنه اعتنق الإسلام[3]، بل تعدى الأمر ذلك كما يقول شيسنو إلى عقد العزم على الزواج من امرأة مغربية من أسرة من الأعيان، وتورد بعض الروايات عنه أن الأمر تجاوز نية الزواج إلى الزواج فعلًا من مغربية تسمى "الحاتمية" وسكنا بدرب الهداجي بمدينة القصر الكبير[4].

---

(1) يسمى اليوم متحف القصبة أو دار المخزن، ويوجد بالمدنية القديمة بطنجة

(2) يحكي ميشو بلير أنه أثناء زيارته لوزان سأله أحد المسنين عن الرسول (ص) وهل هو أفضل من مولاي عبد السلام بن مشيش

(3) Paul-louis, Chesneau, op, cit. p. 4

(4) أنور، المترجي، جريدة الاتحاد الاشتراكي، بتاريخ 2018/01/26.

إن تمثل إدوارد ميشو بلير للمغرب، لم يكن ناتجاً فقط كما يمكن أن نسمع من عبارات زميله جورج هاردي G. Hardy، أو شيسنو عن تعاطفه مع الإسلام والمسلمين بالمغرب، وهذا ربما ما تفنده كتابات ميشو بلير نفسها، وإنما يعود إلى اقتناعه بأن دراسة المغرب لا يمكن أن تكون، كما يشير إلى ذلك في غير ما محل إلا بالدخول في علاقات حميمية ومباشرة مع المغاربة " ***إن هذا ما شجعني على نشر هذه المحاضرات، متمنيًا أن يصبح تواصلي المباشر مع السكان المغاربة حميمًا أكثر فأكثر، بشكل يساعد على تجاوز الحواجز الدينية التي يمكن أن تفصل بيننا*** "[1].

(1) Edouard, Michaux-Bellaire, Conférences Faites Au Cours Préparatoire Du Services Indignes, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris, 1927, p. IV

ميشو بلير والبعثة العلمية الفرنسية

"...إن حياتي لا تنفصل عن البعثة الفرنسية.."؛ تختزل هذه العبارة التي استعملها إدوارد ميشو بلير للحديث عن رحلته البحثية، ورددها بعده كل من كتب حول البعثة العلمية الفرنسية بالمغرب، أو انتصب لدراسة أطروحاته وأفكاره حول الدين والسياسة والثقافة والتاريخ والقبائل والزوايا بالمغرب،(تختزل) مجمل المداخل التي يمكن أن تفهم بها أعماله؛ حيث تضيق الحدود فيها بين التجربة الخاصة والعامة، وبين الشروط الذاتية لإنتاج المعرفة والشروط الموضوعية التي تحددها، وبين عالم العلم وعالم السياسة، وبين السياسي والعالم؛ وتظهر اختلاط ثلاث لحظات أساسية في أعماله يعسر الفصل بينها أو عزل كل واحدة عن الأخرى؛ "الفرد، العلم، السياسة" مادامت سيرة الباحث الذهنية والعلمية، لا تنفصل عن مشروع علمي وسياسي أكبر هو معرفة المغرب.

يعز فهم أعمال ميشو بلير وأطروحاته من دون فهم السياق الذي كتب فيه، خاصة أن معظم الأفكار التي أنتجها تعتبر جزءاً من مشروع سياسي وعلمي أكبر هو معرفة المغرب وتسهيل اختراقه من دون كلفة دم، وتحقيق حلم عراب البعثة

العلمية الفرنسية بالمغرب، وأحد زعماء الحزب الكولونيالي الفرنسي إتيان أوجين Etienne Eugène، وذراعه العلمية ألفرد لوشاتولييه الذي لم يكن راضيًا على طريقة عمل العلماء الفرنسيين بالجزائر، ولا واثقًا من قدرتهم على مساعدة فرنسا على الاختراق السلمي للمغرب، أو الإجابة عن الأسئلة الجديدة التي ظهرت في تصورات الحزب الكولونيالي الفرنسي، لا سميا وأن معظم فرنسيي الجزائر من الباحثين كانوا يعوزهم الإبداع والخلق في بناء أفكار جديدة وحلول مبتكرة يمكن أن تفيد صناع السياسة في باريس، حيث اعتبرهم لوشاتولييه مجرد تقنوقراط مثقلين بخبرات غير نافعة، لا تصلح لبناء سياسة اختراق جديدة غير مكلفة سياسيًا وماديًا وأخلاقيًا، فما يمتلكونه من أفكار لا يتعدى "الحلول الجاهزة" غير النافعة للقضية المغربية ***"إن ما غاب عنهم، هو أن السياسيين الفرنسيين، يبحثون على مخبرين Informateurs يمكن أن يستند إليهم في اتخاذ قرارات. . . ، وليس على متآمرين يبحثون على فرض وضعيات جاهزة وحلول مبنية مسبقًا، إذا كان فرنسيو الجزائر يبحثون على لعب دور تقنوقراط استعماري لصالح الحكومة الفرنسية، فإنهم يجب أولًا أن يحترموا قواعد المهمة التي انخرطوا فيها"*** [1].

(1) Edmond, Burke, op. cit, p.37

إن الحاجة إلى معرفة المغرب من الداخل، وفهم الذهنية المغربية، ومنطق المؤسسات الأهلية بالمغرب، هو ما سيدفع لوشاتولييه، إلى التفكير في تأسيس تجربة علمية جديدة منفصلة عن لجنة المغرب Comité du Maroc، وعن علماء كلية الآداب في الجزائر L'école Des Lettres Alger، أمثال روني باصي R. Basset وإدمون دوتي E. Doutte...؛ لذلك كان من الضروري أن يبحث عن علماء تتوافر فيهم بعض الخصائص التي لا يمكن أن نجدها في باحثي مدرسة الجزائر، من حيث الحياد المطلق، وعدم التبعية لأي تنظيم أو مجموعة سياسية تراهن على المغرب، ومن حيث قدرتها على معرفة البلد من خلال تملك أهم أدوات وجوده "اللغة العربية"، وخبرتها في البحث في تاريخه المحلي، والنفاذ إلى وثائقه الرسمية والدينية، والخبرة في إنتاج إثنوغرافيات رصينة حول مجالاته وبنياتها، وحول المجتمع ومؤسساته السياسية والدينية والثقافية والاقتصادية، بمعنى آخر القدرة على إنتاج معرفة علمية خالية من رواسب سياسية وقابلة في الوقت نفسه للاستعمال السياسي.

سيتمكن لوشاتولييه بعد عناء طويل من البحث عن نموذج لمؤسسة علمية خليقة بالنهوض بهذا الدور، ومسلسل أشد عناء من التفاوض وبناء الثقة مع مدبري الشأن العام الفرنسي، من إقناع بعض القادة الفرنسيين بتبني فكرته بتأسيس

شيء علمي في المغرب خاصة بول غوفوال Paul Revoil وأوجين إتيان الذي اشتغل مستشارًا لهما مدة طويلة. كانت الفكرة في بداية الأمر هي تأسيس المعهد المغربي Institut Marocain على غرار معهد مصر الذي أعجب بنموذجه في زيارته القصيرة لمصر سنة 1886، مؤسسة تكون امتدادًا لكرسي السوسيولوجيا الإسلامية الذي أشرف عليه بمعهد فرنسا، وبعيدة عن أحلام كلية الآداب بالجزائر وعلمائها، وهو ما سينجح في الوصول إليه سنة 1903، وإن لم يكن بالصورة التي حملها في البداية. مكرهًا بفعل قلة الموارد المالية التي خصصت لهذه التجربة، سيكتفي لوشاتولييه بتأسيس البعثة العلمية بالمغرب، وسيُعيَّن على رأسها باحث شاب يعمل بالمعهد الأركيولوجي بمصر، اقترحه غاستون ماسبيرو Gaston Maspéro، هو جورج سلمون.

وجد لوشاتولييه في جورج سلمون G. Salmon خصائص العالم الذي يبحث عنه من أجل إدارة البعثة العلمية الفرنسية بالمغرب، باحث معروف في الأوساط الأكاديمية بكفاءته، يجيد اللغة العربية حتى وإن لم يتقن اللسان الدارج المغربي، والأهم من هذا كله باحث محايد لا ينتمي لأي تيار سياسي[1]. لم يتلق فرنسيو الجزائر تعيين سلمون بعين الرضا وشككوا في

(1) Ibid., p. 47

قدرته على إدارة المؤسسة أو ضمان نجاحها، وهو ما دفع لوشاتولييه إلى تنبيهه مبكرًا بضرورة عدم ادخار الجهد في إنجاح هذه التجربة؛ "***يجب أن تعلم أن دراساتك إلى حدود اليوم لم تتخطَّ مصر، بل إن تعيينك لن يمر دون كثير من ردود الفعل الساخطة، عليك إظهار كفاءتك من دون الوقوع في فخاخ التسرع، كما أدعوك إلى أن تترك جانبًا كل الاهتمامات التي لا تدخل ضمن صميم برنامج العمل الذي أُعِدَّ لك***".

إن العودة إلى ألفرد لوشاتولييه وجورج سلمون، يعود في الواقع إلى أثرهما في المسار البحثي لإدوارد ميشو بلير؛ فإذا كان قد أخذ عن الثاني قدرته الكبيرة على العمل، وشغفه بالبحث والنجاح[1]، فإنه يعتبر الثاني أستاذه "إن السيد لوشاتولييه أستاذي، وأفخر بالقول إني تلميذه"[2]، وصاحب فضل في كل النجاحات التي حققتها البعثة العلمية التي ترأسها إدوارد ميشو بلير ابتداء منذ سنة 1906، فهو من وضع برنامج عمل البعثة، وحدد أهدافها، بل خصها بماله الشخصي عندما لم تكن الميزانية التي وضعتها فرنسا كافية لعمل الباحثين بها

(1) كتب ميشو بلير في نعيه لسلمون "أقول أي خسارة للبعثة العلمية بعد وفاته، رأيته عن قرب كيف يعمل، وجمعنا كثيرٌ من العمل، إني أقدر جدًا معارفه وطاقته على العمل"

(2) E. michaux-bellaire, la mission scientifique au maroc, p. 4

"إن عمل لوشاتولييه... غني جداً... إنه يوجد في كل الأعمال، يقدم لنا التوجيهات، ويضع مخططات العمل، ويساعدنا عندما نواجه صعوبات، يضعنا على الطريق عندما نتجه نحو أمور تبدو له غير مفيدة، أو غير مبنية بشكل جيد، باختصار يعود له الفضل بكل تأكيد في نجاحها وليس فقط في تأسيسها، وعلى منهاجه ما تزال البعثة العلمية تعمل إلى حدود اليوم"[1].

لقد ظهر اسم ميشو بلير في أرشيفات المغرب Archives Marocaines سنة 1904، ليس فقط بنشر نص في أول أعدادها "**الضرائب المغربية**"، وإنما من انخراطه الكبير في إنجاح منشورات البعثة العلمية بشكل عام، قبل أن يتحول سنة 1906، بعد وفاة جورج سلمون إلى مدير للبعثة، ومشرف عامٍّ على كل منشوراتها وخططها البحثية، حيث سيعمل على توجيه الخط التحريري لأرشيفات المغرب، والسهر على كل ما ينشر فيها، خاصة فيما يتعلق بالبحث التاريخي والأركيولوجي حول المغرب، وترجمة عدد من النصوص التاريخية المغربية مثل "**الاستقصا لدول المغرب الأقصى**" للناصري، و"**المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**" لعبدالحق البادسي، و"**مقنع المحتاج في آداب الأزواج**" لابن

(1) Ibidem

عرضون. وتقديم عدد من الإثنوغرافيات المهمة حول القبائل والزوايا والتنظيمات الاقتصادية والمؤسسات الاجتماعية، والدينية، وحول بعض الممارسات الثقافية والاجتماعية، والمكونات الأساسية للمجتمع المغربي "العرب، الأمازيغ، اليهود..."، إثنوغرافيات إما قدمها ميشو بلير بشكل شخصي كما هو الحال بالنسبة للغرب والريف والهبط، وإمّا كتبها باحثون آخرون بطلب منه حول فاس وتطوان وشالة وبعض قبائل جبالة...

عمل ميشو بلير بعد نجاح تجربة الأرشيفات المغربية، وبمبادرة من لوشاتولييه وتعاون مع الإقامة العامة الفرنسية العامة بالمغرب في شخص الجنرال ليوطي، عبر مصلحة الاستعلامات الفرنسية، على توسيع مجال عمل البعثة العلمية، حيث أعلن لوشاتولييه ابتداء من سنة 1913، عن تأسيس تجربة بحثية جديدة، سيطلق عليها اسم مدن وقبائل مغربية، ستخصص بالكامل للعمل الإثنوغرافي لأهم المكونات المجالية والاجتماعية بالمغرب، يقول ميشو بلير في تقديمه لأحد مخرجات هذا المشروع "لقد نشر لوشاتولييه سنة 1902، تحت عنوان ملاحظات حول القبائل والمدن المغربية، الوثائق التي جمعها بين سنتي 1889 و1990، لم تكن بالنسبة إليه هذه الملاحظات كما قال، إلا محاولة لفك الرموز نهدف منها إلى تسهيل العمل

الذي يجب القيام به، إنها محاولة جادة، قامت بإحصاء القبائل وأجزائها ومراكزها الأساسية، والزوايا والرباطات، والتأثيرات الدينية والطرقية، إنها باختصار، أول تصنيف منهجي".

لقد كان تأثير ميشو بلير واضحًا في طبيعة الأعمال التي نشرت في هذه السلسلة بدءًا من أول نصوصها الدار البيضاء والشاوية، وصولًا إلى طنجة ومجالها، حيث بدا حضوره لافتًا في مجمل الأعمال التي نشرت، ليس فقط من خلال عمل المراجعة والتنسيق الذي كان يقوم به بين مندوب البعثة العلمية في فرنسا لوشاتولييه وباقي الباحثين الذين كتبوا حول هذه المجالات، وإنما من تتبعه الدقيق لمعظم هذه الأعمال ومراجعتها، من حيث طبيعة محتوياتها وكيفية كتابتها. بالإضافة إلى ذلك سينضم إدوارد ميشو بلير ابتداء من الأعداد الأولى "**مجلة العالم الإسلامي**" إلى فريق كتّابها، حيث سينشر فيها نص "التنظيم المغربي ومظاهر أمازيغية في قبائل عربية..." وبعد ذلك سلسلة من المقالات والنصوص في موضوعات مختلفة حول الإدارة المغربية، والمخزن، والملكية، والزوايا والإسلام الأمازيغي، ومراجعات نقدية لأعمال نشرت في مجلات أو كتب أخرى.

يمكن انطلاقًا مما سبق، فهم صعوبة تصنيف أعمال إدوار ميشو بلير ضمن اتجاه معرفي وعلمي معين من دون

غيره، فالسيرة الذهنية والعملية للرجل تبين بما لا يدع أي مجال للشك، أن تجربة غنية وهجينة مثل التي قدمها ميشو بلير، يعسر حصرها ضمن قالب خاص ووحيد من حقول المعرفة؛ لا سيما وأنه وضع لنفسه منذ البداية برنامجًا طموحًا للبحث والعمل والمعرفة، لا يمكن إلا أن تذوب فيه الحدود في نهاية المطاف، فأهداف البعثة العلمية: "البحث عن كل الوثائق التي تسمح بدراسة المغرب، وإعادة تركيب التنظيم والحياة به، ليس فقط عبر الاستعانة بالكتب والمخطوطات، وإنما عبر الاستطلاعات الشفهية وتقاليد القبائل والزوايا والعائلات...".

إن الأعمال التي أنجزها أو أشرف عليها إدوارد ميشو بلير حول المغرب، وحول الثقافة المغربية، لا تبدو في الواقع إلا محاولة لإعادة استكشاف المغرب وكتابة تاريخه، وإعادة تركيب المجتمع بعيدًا عما يسميه بالمغرب الرسمي والكلاسيكي، أي المغرب كما تقدمه الأدلوجات الرسمية.

هل نجح ميشو بلير في المهمة التي انتدب نفسه من أجلها؟ وهل أجابت أعماله فعلًا بعيدًا عن القراءة الإيدلولوجية التي قدمها هو نفسه حول المغرب، أو قدمها الباحثون المغاربة حول أعماله؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة تبدأ أولًا بتقديم أطروحاته حول العلم والدين والمجتمع والمؤسسات السياسية بالمغرب.

أطروحات إدوارد ميشو بلير

1. السوسيولوجيا المغربية والمجتمع المتخيل:

إن أول الأسئلة التي واجهت ميشو بلير وظهرت ملامح الإجابة عليه في مجموع الدراسات والأبحاث التي قدمها، ليس فقط ما الذي يجب أن نعرفه عن المغرب؟ وإنما كيف يجب أن نعرف المغرب؟ وما طبيعة المعارف التي يجب أن ينتجها الباحثون حول المجتمع الذي تسعى فرنسا إلى إلحاقه بدائرة نفوذها؟

ليس من الغريب أن يقوم إدوار ميشو بلير على غرار معظم ممارسي العلم، ببيان طبيعة الممارسة العلمية التي يمتهنها في دراسة المغرب، والكشف عن أهدافها وتقنياتها، ونوع الأسئلة التي يجب الإجابة عليها في علمية بناء المعرفة. لذلك سيصنف ميشو بلير نفسه منذ البداية ضمن خانة السوسيولوجيين، وسيكتب في هذا الإطار نصًا مرجعيًا "السوسيولوجيا المغربية" يمكن اعتباره بمثابة مدخل للخطاطات البحثية والإبستمولوجية التي نصب نفسه للقيام بها، والتي يمكن أن تقودنا في الوقت نفسه نحو فهم دعوته إلى ضرورة الانشغال بتأسيس سوسيولوجيا مغربية، بعيدة عن السوسيولوجيا

الإسلامية التي تكتفي باختزال المغرب في صورة المجتمع المسلم، وسوسيولوجيا المخزن التي تسجن المجتمع المغربي في قالب العروبة والسرديات السياسية لتشكل المجتمع.

لم تشذ السوسيولوجيا المغربية كما تصورها ومارسها إدوارد ميشو بلير عن الشروط السياسية التي أنتجت فيها المعرفة العلمية حول المغرب والمجتمعات المستعمرة أو المستهدفة بالاستعمار في تلك اللحظة من تاريخ المعرفة، ولا خرجت عن الأطر الإبستمولوجية التي ميزت سيرورات إنتاج المعرفة العلمية حول المجتمعات التي كانت تصنف كمجتمعاتٍ بسيطة أو بدائية أو تقليدية. وهو شيء لا يحتاج الباحثون إلى كثير جهد لقراءته في النصوص التي أنتجها ميشو بلير، يمكن أن نسمع لصوت السياسي في كتابته من دون عناء، فالغرض الأول والأخير مما كتب ميشو بلير لم يكن لغاية علمية صافية، وإنما كان الهدف الأساس منه هو إزالة السحر désenchantement عن مجتمع غريب وغامض بالنسبة للفرنسيين، مادامت الصور التي تصل عنه لا تتعدى الأشكال والصور التي تريد دولته المركزية ويرغب علماؤها من فقهاء ومؤرخين أن نعرفها عنه، انطلاقًا من ذلك سيجعل إدوارد ميشو بلير من معرفة المغرب خارج الصور الرسمية officielles والكلاسيكية classiques والتوافقية conventionelles الهدف الأول لكل سوسيولوجيا تسعى إلى معرفة المغرب.

إن القيام بهذه الوظيفة تستدعي ممارسة خاصة لعلم الاجتماع تتجاوز مجرد دراسة البنيات في زمنيتها الراهنة، وتفكيك البنى المادية والثقافية والرمزية للمجتمع، إلى كتابة تاريخ هذا المجتمع أو بالأحرى إعادة كتابة هذا التاريخ من جديد. لا سيما إذا استسلمنا كما فعل إدوراد ميشو بلير إلى أن الوضع الحالي للبنيات الاجتماعية والرمزية في المجتمع، ليست إلا نتاجًا لمسار طويل من التشكل وإعادة البناء، لا يمكن معها الحسم في الطبيعة الواحدة والنهائية للمجتمع، خاصة وأن كل حضارة مرة على المغرب تركت أثرها فيه، ويمكن أن نعثر على بقاياها في بنياته وممارسات الأفراد ومعارفهم. ولعل هذا ما يكشفه بورديو مثلا عندما يُعد أن السوسيولوجيا علم مستحيل بدون التاريخ، لأننا لا يمكن أن ننتج نصًا سوسيولوجيا، ولا أن نمارس السوسيولوجيا بدون تاريخ تكويني Histoire Génétique وبدون سوسيولوجيا تكوينية Sociologie génétique : ***"لا يمكن أن نقوم بدراسة سوسيولوجية لظاهرة معاصرة من دون تاريخ تكويني وسوسيولوجية تكوينية لهذه الظاهرة"***[1] قبل أن يضيف واصفًا السوسيولوجيا كما يتصورها، والتي لا يعتبرها إلا ***"بنيوية تكوينية Structuralisme génétique، أو تكوينية بنيوية Génétique structurel، إن السوسيولوجي هو ذاك***

(1) Pierre, Bourdieu, sur l'état, édition raisons d'agir / édition de seuil, janvier, 2012, p. 144

الذي يحترف التاريخ المقارن لحالة خاصة هي الحاضر، إن السوسيولوجي مؤرخ يتخذ من الحاضر موضوعًا له"[1]. فما يفرض إذن العودة إلى التاريخ بالنسبة لبورديو؛ هو الطابع التاريخي للظواهر الاجتماعية والبنيات الذهنية والرمزية الفاعلة في المجتمع، وهنا يمكن أن نفهم، لماذا هذا الإلحاح الكبير الذي يكشف عنه حول ضرورة الرجوع إلى التاريخ في كل مرة نتجه فيها نحو دراسة ظاهرة اجتماعية معينة، فهو- أي التاريخ- بالإضافة إلى، أنه يمكن الباحثين من الكشف عن الطابع الاصطناعي للظواهر الاجتماعية، وعن وجود المشروعيات الاجتماعية بوصفها بنيات مزيفة، تسوغ دائمًا هيمنة المهيمنين[2]، فإنه يمنح السوسيولوجيا قدرة على اكتشاف الوجه المزيف لكثير من تمظهرات الواقع، لا سيما وأن الذاكرة الجماعية والذاكرة السياسية التي تؤويها غالبًا ما تتعامل مع التاريخ والأحداث التاريخ بطابع انتقائي، تتحول فيه الهوية والذات الجماعية إلى جزء من الأساطير المؤسسة للواقع الاجتماعي والتوافقات الجماعية.

إن السوسيولوجيا كما تخيلها إدوارد ميشو بلير لا تخرج في الواقع عن هذا التصور الذي أنتجه بيير بورديو حول ممارسته لهذا العلم في الزمن الراهن، غير أن أصوله توجد

(1) Ibidem

(2) يُعد كتاب الهيمنة الذكورية في الحقيقة، التعبير الأكثر وضوحًا بين أعمال بورديو الذي يكشف هذه المسألة.

في الواقع في كثير من المتون السوسيولوجية المؤسسة الأولى في هذا العلم، سنكتفي بعرض تصور مؤسس المدرسة السوسيولوجية التي ينتمي إليها ميشو بلير، قبل العودة إلى الكيفية التي تمثل بها السوسيولوجيا المغربية.

ارتبط الوعي بالأهمية الإبستمولوجية لسؤال التاريخ في الدراسات السوسيولوجية، بعلم الاجتماع منذ نشأته، وشُخِّصت أولًا في واحد من أهم أعمال إميل دوركايم، "الأشكال الأولية للحياة الدينية"، حيث حرص على اعتبار التاريخ والإثنوغرافيا شرطين أساسين لتفسير الظواهر الاجتماعية، لأننا لا يمكن أن نفهم أبدًا الظواهر الحالية من دون الرجوع إلى تاريخها، خاصة عندما يتعلق الأمر ببعض الظواهر المركبة كالدين "**لا يمكن أن نصل إلى فهم الديانات الحديثة إلا بالرجوع إلى الطريقة التي تشكلت من خلالها عبر التاريخ، إن التاريخ هو المنهج الوحيد الذي يمكننا تطبيقه من أجل تفسير هذا النوع من الظواهر، وحده من يسمح لنا باختزال المؤسسات في العناصر التي تتألف منها، لأنـــه يسمـــح بمعرفة كيف ولدت كل واحدة من الأخرى، وما موقــع كل واحدة في ظروف نشأة التي تليها**"[1]. وحتى يعطي مزيدًا من المشروعية للحاجة إلى استعمال التاريخ في

(1) Emile, Durkheim, Les formes élémentaire de la vie religieuse, Puf, Paris, 6 édition, 2008, p. 4

السوسيولوجيا يعتبر إميل دوركايم، أن كثيراً من الظواهر السوسيولوجية التي تعيش اليوم في المجتمع المعاصر ما كان من الممكن فهمها أو الوعي بشروط وجودها ومنطق تشكلها من دون الرجوع إلى التاريخ، وأهم مثال على ذلك هو الأسرة، ذلك أن الشكل الجديد الذي تتخذه الأسرة اليوم في المجتمعات الغربية وأغلب المجتمعات الإنسانية، يُعد حديثًا إذا ما نظرنا إليه من زاوية التاريخ، وهو أمر لم يكن من الممكن أن نثق به حسب دوركايم قبل أن يكشف باشوفين Bachofen[1] أن تاريخ الأسرة كان أميسيًا بالفعل: "***قبل القرن التاسع عشر كان الكل مقتنعًا أن الأب هو العنصر الأساسي في الأسرة، ولم يكن بإمكان أي واحد منا أن يتصور تنظيمًا أسريًا لا توجد فيها السلطة الأبوية محط إجماع من طرف الجميع، قبل أن يظهر باشوفين الذي قلب هذا التصور المتقادم***"[2]، إن ما وصل إليه باشوفين

(1) يوهان جاكوب باشوفن (1815- 1887)، فيلولوجي وسوسيولوجي سويسري، يُعد كتابه النظام الأميسي Le Droit maternel أهم كتاب دافع فيه عن أطروحته بخصوص الأصل الأميسي للأسرة، إذ حاول من خلال مقارنة الأساطير اليونانية مع بعض المعطيات التاريخية، الكشف على أن كل الظواهر الإنسانية القديمة قامت على مبادئ أنثوية، خاصة الدين والأسرة.

(2) Emile, Durkheim, Les formes élémentaire de la vie religieuse, op.cit., p.8

بخصوص الأسرة يمكن أن نصل إليه كذلك فيما يتعلق بالعلاقات الأخلاقية والقانونية التي تنتظم في المجتمع في نظر صاحب قواعد المنهج السوسيولوجي إذا ما استعملنا التاريخ.

لم يخرج التصور الذي أنتجه إدوارد ميشو بلير حول السوسيولوجيا المغربية عن تصور معلميه من مؤسسي السوسيولوجيا والأنتربولوجيا الفرنسية، حيث اعتبر أن الغاية الأساسية للدارسات السوسيولوجية بالمغرب يجب أن تتمثل في نزع الغطاء الإسلامي والعربي عن النظام المغربي، من خلال الرجوع إلى التاريخ للكشف عن البقايا الوثنية في الممارسات والمعتقدات والتنظيمات والأعراف المغربية، وأثر الحضارات التي مرت على المغرب في صورة التنظيم المغربي الراهن.

لقد جعل إدوار ميشو بلير من تفكيك الوحدة الهوياتية والتاريخية للمجتمع المغربي، ونزع القداسة عنها، هدفًا للأبحاث السوسيولوجية التي تتخذ هذا المجتمع موضوعًا لها، ذلك أن البدء بكتابة تاريخ المجتمع من لحظة دخول الإسلام، والاكتفاء بالروايات الرسمية، يمنعنا من فهم كثير من الوقائع والبنيات، ويحول دون رؤية عدد من الأفعال التي لا يمكن تفسيرها إلا بالعودة إلى تاريخها السابق على ظهور الإسلام. تظهر مهمة نزع السحر عن المجتمع المغربي إذا ما جاز استعمال هذا العبارة في قراءة تصور ميشو بلير للسوسيولوجيا، في

عدم قدرة المغاربة على تصور المغرب قبل دخول الإسلام، واختزال تاريخ المغرب في لحظة دخول " المولى إدريس " لهذا البلد، والقفز على لحظات طويلة من تاريخ المجتمع سواء تعلق الأمر بفترة ما قبل الإسلام بالمغرب، إذ لا يتوفر المغاربة في نظره على تصور حول ما كان عليه المجتمع المغربي قبل دخول الإسلام للبلد، أو حتى اللحظات الأولى لدخوله البلد، أو حول لحظات مفصلية في تاريخ الدولة المغربية مثل الفترة الموحدية والمرابطية والبورغواطية...

لقد اكتشف إدوارد ميشو بلير أن سيرورات الأسلمة الكثيرة التي خضع لها المجتمع المغربي كانت بطيئة وناقصة، بل لم تكن في نظره إلا سطحية، لم تمس عمق الطقوس والعادات والأعراف والممارسات المغربية، لا على مستوى الشكل ولا من حيث المضمون، حيث احتفظ المغاربة على طول الحضارات المتعاقبة على البلد بمعتقداتهم الوثنية وعباداتهم وعاداتهم القديمة، بعد أن أخضعوا معظمها لعملية تكيف وتمثل عميقة. إنها عملية تشبه إلى حد كبير ما سماه ميشو بلير بالتبني والتكيف المزدوج، إذ لم يرفض المغاربة الإسلام بالمطلق، لكنهم لم يتخلوا في المقابل على تنظيماتهم الاجتماعية والثقافية القديمة. بدا ذلك واضحًا في الأثر الروماني الذي يمكن أن نجده على سبيل المثال في لسان المغاربة، حيث بينت الدراسات اللسانية،

أن العديد من الكلمات التي يستعملها سكان شمال المغرب ذات أصول يونانية ورومانية، مثلما أن العديد من المعتقدات والعادات والطقوس تعود إلى فترات سابقة على ظهور الإسلام واختراق الحضارة الفينيقية والقرطاجية والرومانية لبعض الحدود المغربية، ويكفي أن نذكر مثلما فعل ميشو بلير حول علاقة المغاربة بالخمر، لنتبين هذا التأثير، حيث قام بعرض جزء من الانتقادات التي وجهها بعض الفقهاء لما يفعله مغاربة بعض القبائل، كابن عرضون في مقنع المحتاج في آداب الزواج: ***"في بداية القرن السادس عشر كتب قاضي شفشاون ابن عرضون كتابًا حول الزواج والتربية، قدم فيه نقدًا حادًا للأخلاق والمشاعر الدينية – عند المغاربة- وآخذ عليهم شرب الخمر والسر والرقص المختلط بين النساء والرجال، وتجول النساء عاريات الوجوه أمام الجميع. . . وقد اتهمهم بعبادة الأشجار والأحجار وممارسة شعائر تتعارض مع ما دعا إليه الرسول، لقد اعترض بشدة على هذه الممارسات غير الإسلامية، ما جعله يتهمهم باتباع تعاليم الشيطان، قبل أن يهددهم بالعذاب الشديد وبكل آفات جهنم. . . غير أنه عاد في المقابل للتذكير بأنه هو نفسه كان يقوم بهذه الأشياء قبل لقائه بعبد الله الغزواني"***[1].

(1) Edouard, Michaux-bellaire, la sociologie marocaine, archives marocaines, 1927

لم يكن مشيو بلير محتاجًا فقط لابن عرضون لإثبات وجود بقايا وثنية قديمة في الطقوس والمعتقدات المغربية، وإنما عمل بفضل استدعائه للعبة لسانية على الكشف على بعض بقايا عبادة المغاربة لإله الخمر ***باخوس*** قبل ظهور الإسلام في المغرب، من ذلك مثلًا أن أسماء باخوس وباكوس وباكوش تعد تسميات شائعة في عدد من القبائل الأمازيغية المغربية، كما أن مجموعة من المناطق والمجالات تحمل اسم العنب، من قبيل "جبل الزبيب[1]" نواحي مدينة طنجة، و"رأس سبارتيل **cap spartel**، الذي يعني عند اليونانيين " رأس العنب "، وغير بعيد عن طنجة توجد قرية على طريق فاس تسمى " بعين الدالية "، ولكي يضفي نوعًا من الواقعية على هذا التصور، سيعمل ميشو بلير على استدعاء العمل المرجعي للحسن الوزان خلال القرن السادس عشر حول المغرب، ومارمول خلال القرن العشرين ليكشف عدم تغير موقع الخمر في حياة بعض القبائل المغربية.

إن الغاية الأساسية من تقديم هذا النوع من المعطيات في نظر ميشو بلير، هو الكشف عن واقع يظل محجوبًا عن أعين الباحثين عند الاستسلام إلى ما يسميه السوسيولوجيا الإسلامية التي تقدم المغرب بلدًا مسلمًا والمغاربة مجتمعًا مسلمًا، أو

(1) العنب المجفف

السوسيولوجيا المخزنية التي تناهض أي تصور للمجتمع خارج صورة المجتمع العربي المسلم.

إن المجتمع المغربي كما تصوره ميشو بلير يبلغ درجة من التعقيد، نحتاج معها إلى سوسيولوجيا مغربية واعية بدرجة تركيب هذا المجتمع، والذي يظهر أولًا في تعدد مكوناته الاجتماعية والثقافية، وفي اختلاط هذه المكونات ثانيًا، فأما تعددها فيبدو في وجود قبائل أمازيغية حافظت على تنظيماتها الاجتماعية والسياسية بعيدًا عن كل التأثيرات التي يمكن أن تحدث بفعل دخول بعض الحضارات إليها، ووجود قبائل أمازيغية عربت لكنها حافظت على تراثها الأمازيغي كاملًا، وقبائل أمازيغية عربت ولم يبقَ لها من أمازيغيتها غير اسم المناطق التي تستوطن بها، وقبائل عربية مزغت بعد أن عجزت عن فرض لغتها وطبائعها على المجال الإنساني والإيكولوجـــي التي توجد به، وقبائل تتجاور فيها العربية والأمازيغية جنبًا إلى جنب.

إن التنظيم الاجتماعي الحقيقي في نظر إدوارد ميشو بلير لا يوجد في هذه القبائل كلها، وإنما يجب البحث عنه في القبائل الأمازيغية التي حافظت على لغتها الأصلية، وتمنعت عن قبضة العرب لحظة دخولهم للمغرب، وتنطعت عن قبضة المخزن بعد تأسيس حكمه المركزي، إنها قبائل ترفض كل

سلطة أجنبية ويحكمها طبع أصيل، لا يقف عند حدود الارتياب والخوف من الأجنبي وكراهيته **Xénophobie**، وإنما يصل إلى الطابع الأناركي المستوطن للتنظيم المغربي القائم على فكرة النظام من دون سلطة[1]، ويظهر في حالة التوازن الدائم الذي يعيش عليه هذا البلد رغم الصراعات والاضطرابات التي عاشها عبر تاريخه.

أخيرًا وليس آخرًا، يعتبر ميشو بلير أن وظيفة السوسيولوجيا المغربية لا يمكن إلا أن تكون عملًا تاريخيًا شبيهًا بما يطلق عليه بورديو بتكوينية بنيوية، إذ أن عمل السوسيولوجيا يجب أن ينصب بالأساس على معرفة الحالة التي كان عليها المغرب قبل دخول الإسلام، وهو ما يمكن أن نجده في بقايا الحضارات القديمة التي اخترقت أو حاولت اختراق المغرب، وأثرها في تشكل أعراف هذا البلد وأخلاقه ودينه، وفي معرفة اللحظات الأولى لدخول الإسلام إلى المغرب، وهي المرحلة التي لا نعرف عنها الشيء الكثير، بل لا نعرف عنها أي شيء تقريبًا.

---

(1) تُعد هذه الفكرة حديثة الاستخدام نسبيًا في الدراسات الأنتربولوجية، ونجدها بشكل واضح في أعمال مارشال سالينز وديفيد كرويبر خاصة في الكتاب المهم للأخير "من أجل أنتربولوجية أناركية" وقد أسس عليها تحليلات مهمة حول المجتمعات التقليدية، وبالأساس نقد الرأسمالية النظام الليبرالي المعاصر.

2. إسلام المغاربة : خطاطات مغايرة للتدين.

من الغني عن البيان أن نص الإسلام المغربي الذي كتبه إدوارد ميشو بلير سنة 1924، ونشر في مجموع محاضراته بالأرشيفات المغربية سنة 1927، يعد من النصوص التي حظيت بعناية خاصة ونقاش مستفيض في تاريخ السوسولوجيا المغربية، خصوصًا تلك التي اهتمت بالمسألة الدينية، ويُعد امتدادًا لتصوره العلمي لموضوعات وخطاطات التفسير والتأويل التي يجب أن تنهجها المعرفة العلمية حول المغرب.

تتأسس مقاربة إدوارد ميشو بلير للدين على عنصرين مهمين سيطرا مدة طويلة على الدراسات الدينية للمجتمعات غير الغربية، يجدان جذورهما في عديد من الأطروحات السوسيولوجية والأنتربولوجية الكبرى حول الدين، تقوم الأولى على موقع الدين داخل الحياة الاجتماعية للمجتمعات الإنسانية، وتنهض الثانية على سيرورات تطور الحياة الدينية عبر التاريخ في هذه المجتمعات.

لقد انتصرت أبحاث إدوارد ميشو بلير حول الإسلام المغربي للأطروحة الدوركايمية القائمة على وجود الدين كشيء اجتماعي، بمعنى أن الأفكار والمعارف والقيم والطقوس والممارسات الدينية، ليست في الواقع إلا انعكاسًا بسيطًا للاجتماعي، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن توجد خارج

الأشياء الاجتماعية، أو تتخذ شكلًا برانيًا بعيدًا عنها. أما الأطروحة الثانية فتتمركز حول عدم قدرة الإسلام لحظة دخوله إلى المغرب على القضاء الكلي على المعتقدات والطقوس والممارسات الدينية التي سبقته إلى المغرب، وهي أطروحة "البقايا الوثنية" التي دافع عنها إدوراد فيسترمارك في معظم أعماله حول المغرب، سواء تعلق الأمر بـ"البقايا الوثنية في الديانة المحمدية" أو "الطقوس والمعتقدات بالمغرب".

انطلاقًا من ذلك سيدافع ميشو بلير عن فكرة وجود إسلام مغربي، يختلف كثيراً على أنماط التدين المنتشرة في المجتمعات المسلمة الأخرى، ويرجع ذلك في نظره إلى سبب رئيس، هو أن الدين أو الديانات الجديدة لا تقدر على تغيير المجتمعات التي تحل بها بشكل كلي، لكنها تتأثر بها في المقابل، وتغير من نفسها لكي تصبح مقبولة داخل هذه المجتمعات، فالدين كما يقول ميشو بلير؛ بقدر ما يغير المجتمعات الإنسانية، فإنها هي الأخرى تغيره، وعليه فإن قدرة الدين على تغيير البنيات الذهنية والرمزية والمادية والاجتماعية لمجتمع ما بالكامل أمر مستحيل، ولم تثبت تجربة في التاريخ قام فيها الدين بمحو البنيات الأصلية للمجتمع واستبدالها بأخرى. انطلاقًا من ذلك فالحديث عن إسلام مغربي وآخر تركي وثالث سوري ورابع مصري إلى ما دون ذلك من الأسماء التي

تحيل على التجارب الواقعية للدين في مجالات معينة يصبح أمرًا ممكنًا، ويمكن ملاحظته بشكل بسيط في تعدد النماذج والمعارف والقيم والطقوس والمعتقدات الدينية كلما انتقلنا من مجتمع نحو آخر. ولأن ميشو بلير لا يمكن أن يتحدث عن الشؤون المغربية من دون العودة إلى معلمه، فإنه يحيل مرة أخرى إلى لوشاتولييه "لا يجب أن نخلط إسلامنا الإفريقي مع الأشكال الأخرى للإسلام، لا يجب زعزعة توازنه، يخلط الكثيرون بسبب ضعف معرفتهم بالإسلام بين شعوب تعرف بنفس الإسلام، إن الإسلام كغيره من الديانات لا يمكن أن يوحد سياسيا بين شعوب تستعدي بعضها"[1]. إن هذا الخلط الذي يدعو لوشاتولييه إلى تجنبه، هو بالفعل ما حاول إوراد ميشو بلير استيضاحه، في الإسلام المغربي، وفي المغرب والإسلام، وفي السوسولوجيا المغربية، متوسلًا في ذلك بكثير من المعارف التاريخية حول تجربة دخول وتوسع الإسلام في التنظيمات والبنى المغربية.

لقد كان إدوارد ميشو بلير سباقًا بالمقارنة مع مجايليه من الباحثين في الأنتربولوجيا والسوسيولوجيا إلى الوعي بهذا الواقع، قبل أن يتحول في عدد من الكتابات المغربية والأجنبية حول الدين والتدين في المغرب، إلى مبدأ تفسيري

(1) E. michaux-bellaire, l'islam marocaine, p. 116

وقاعدة للتحليل اعتمدها الباحثون في التفكير والكتابة حول الدين بالمغرب، ويكفي في هذا الإطار أن نشير إلى كليفورد غيرتز في الإسلام ملاحظًا، أو عبد المجيد الشرفي في مشروع "الإسلام واحدًا ومتعددًا"، وديل أيكلمان وغيرهم كثير من الباحثين الذين عدّوا تجربة التدين الإسلامي لا تحمل من الوحدة غير الاسم نظريًا، بينما تبدو في الواقع مختلفة ومتعددة ومتنوعة، يصعب إفراغها أو حدها في نموذج واحد ونهائي للمعتقد والطقس أو الممارسة الدينية.

ماذا يعني الإسلام المغربي؟ وكيف تتقدم تجربة الدين في المغرب بوصفها نموذجًا مختلفًا عن غيره من المجتمعات المسلمة؟

سيظل ميشو بلير في كتابته لهذا النص وفيًّا لمنهجه، في استدعاء التاريخ كوسيلة لكتابة السوسيولوجيا وتحليل الموضوعات التي يشتغل عليها، إذ سيعود بنا إلى اللحظات الأولى لدخول الإسلام إلى المغرب، مستحضرًا الدور الذي قام به عقبة بن نافع وموسى بن نصير والمكون اليهودي في معرفة المغاربة للإسلام، وتمثل المجتمع لبعض الشخصيات التاريخية في الإسلام كالنبي محمد "ص"، قبل أن يمر عبر اللحظات السياسية الكبرى في تاريخ المجتمع والكيفية التي استعملت به الدول المتعاقبة على المغرب في تشكيل ما يسميه بالإسلام المغربي.

ينطلق ميشو بلير في بناء سردية الإسلام المغربي من بعض المقدمات النظرية الكبرى التي شرطت المعرفة السوسيولوجية حول المغرب والمجتمعات التقليدية بشكل عام، أولها أن الإسلام لم يجد لحظة دخوله المغرب أرضًا قاحلة أو مجتمعًا جامدًا من دون دين أو دولة، وإنما على العكس من ذلك وجد أمامه فيدراليات من القبائل المتصارعة فيما بينها، وجماعات تدين إما باليهودية أو المسيحية أو بمعتقدات محلية تختلط فيها الوثنية مع بقايا الديانات الفينيقية والرومانية التي وجدت بالمغرب. لذلك يعتبر أن حاملي الرسالة الجديدة بمختلف أشكالهم "علماء، شيوخ زوايا، مجاهدين...الخ، اخفقوا في تحويل المغاربة كليًا نحو الدين الجديد، خاصة في القبائل الأمازيغية حيث وقفت العربية حاجزًا منيعًا أمام تسهيل ولوج مجتمعات لا تتحدث لغة الإسلام إلى المعتقد والممارسات الغربية عليهم، زد على ذلك أن التخلص الكلي من المعتقدات والطقوس الدينية القديمة ليس بالعملية السهلة، لذلك عمل المغاربة في نظره على التحول سطحيًا إلى الدين الجديد تحت إكراه السياسة، من دون التخلي مطلقًا عن معتقداتهم القديمة، حيث ظلت البقايا الوثنية وبقايا الديانات القديمة حاضرة باستمرار في الممارسات الدينية للمغاربة، وهو ما يفسر عمليًا اختلاف أشكال التدين والطقوس والمعتقدات الدينية بين المغاربة.

إن قراءة أعمال ميشو بلير حول الإسلام المغربي، تنتهي إلى التمييز بين ثلاثة أشكال كبرى من الإسلام المغربي، يختلف كل واحد منها عن الآخر، ويقدم كل منها شكلًا خاصًا من تكيف المجتمع المغربي مع الدين الإسلامي:

أ. الإسلام الرسمي أو إسلام الدولة.

ب. إسلام الزوايا والتدين الطرقي.

ت. الإسلام الشعبي.

أ. **الإسلام الرسمي**: نقصد بالإسلام الرسمي كما استعمل في متن ميشو بلير، مجموع التصورات التي أنتجتها الدولة تاريخيًا حول الدين، ومجموع المؤسسات والجماعات التي استعملتها في إقرار فهم معين للدين، ونعني ها هنا أساسًا مجموع العلماء والقضاة الشرعيين الذين استعملتهم الدولة تاريخيًا في بناء شرعيتها ومشروعيتها الرمزية مقارنة مع باقي المعارف التي أنتجت حول الدين، وتكشف نصوص الرجل الكثيرة عن اطّلاع واسع ودقيق على المدونات الفقهية، ووقوفه على الفروق بينها في تأويل بعض الوضعيات والمفاهيم والمعطيات الدينية، حيث يظهر مثلًا في النص الذي نشره سنة 1909 في مجلة العالم الإسلامي حول "فقه الملكية في المغرب"[1]، الفروق القائمة بين المالكية

(1) E, Michaux-Bellaire, le droit a la propriété au Maroc, revue du monde musulman, 3 année, N 4, 1909, p.371-384

والشافعية والحنفية والماوردي في تصور حق الملكية، وهو الأمر نفسه الذي سيقوم به، في الضرائب المغربية في تمييزه بين المواقف الفقهية من الضرائب الشرعية وغيرها، وفي الاختلافات الموجودة بين الزكاة والعشور والجزية، هذا من دون الحديث عن ترجمته لعدد من الفتاوى الفقهية.

يعتبر ميشو بلير أن التملك السياسي للدين لعب دورًا مهمًا في تكون الحياة الدينية بالمغرب، وفي رسمه للحدود بين السياسي والديني في حياة المغاربة، اعتبر أن المسألة الدينية في المغرب لا يمكن أن تفهم إلا في إطار السياسة، وداخل الاستعمال السياسي للإسلام عبر الدول المتعاقبة على حكم المغرب، قبل أن يميز بين ثلاث لحظات أساسية في تطور الإسلام المغربي[1]؛ وهي على التوالي:

1. تكّون المجالات المسلمة عبر التحول نحو الإسلام أو الفتح Conquête : بدأت هذه اللحظة بدخول عقبة بن نافع وموسى بن نصير إلى المغرب، ولم تنتهِ إلا عند الدولة الموحدية. أهم ما ميز هذه المرحلة في نظر ميشو بلير هو ازدواجية الخطاب السياسي للدعوة الدينية، فإذا كانت هذه الدعوة تقدم نفسها ظاهريًا كنزعةً للتحضير وهو ما ينفيه عما

(1) E. Michaux-bellaire, l'islam et le Maroc, op. cit, p. 164

يسميه بالإسلام البدائي l'islam primitive، فإن محركه الأساسي كان اقتصاديًا بالدرجة الأولى، أي أن مفهوم الغنيمة كان عاملًا مركزيًا في وصول الإسلام إلى المغرب، بينما كان الخراج والضرائب الشرعية دافعًا مهما للدول التي حكمت المغرب في توسيع دائرة الإسلام والمسلمين، يقول ميشو بلير في الإسلام المغربي " ***يمكن أن نؤكد أن مسألة المال، حتى نسمي الأشياء بأسمائها، لعبت دورًا مهمًا في أسلمة المغرب***"[1].

تبدو وجاهة التحليل في استعماله في بعض الأعمال الفكرية التي حاولت تفسير بعض أسباب نجاح الدعوة المحمدية في بدايتها " لقد كان لابد إذن من أن تدخل الغنيمة، كجزء أساسي في الكيان المادي للدولة الناشئة، ومن ثمة في عقلها الاقتصادي (التشريع للغنائم... غير أن دخول الغنيمة في كيان الجماعة، ولو في إطار خدمة الدعوة ورسالتها، كان لابد أن يؤدي إلى دخولها في عقل الأفراد السياسي والاقتصادي، ومن ثمة تصبح الغنيمة من جملة الحوافز تحرك البعض...، بل قد تدفع إلى نوع من الشطط في بعض الأحيان"[2].

---

(1) E. Michaux-bellaire, l'islam marocain, op.cit., p. 134

(2) محمد عابد، الجابري، نقد العقل العربي 3؛ العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة 2000، ص 113

2. **تنظيم المجالات المؤسلمة**: بدأت مع الموحدين وانتهت معهم[1]، تميزت هذه المرحلة بتنظيم العلاقة مع القبائل وتحديد صورها، وعرفت أوجها مع عبد المومن بن علي الموحدي، الذي حاول أن يؤسس الوحدة السياسية للدولة على أساس الوحدة الدينية، لذلك يعتقد ميشو بلير أن عبد المؤمن إذ لم يكن قادراً على تقديم نفسه للمغاربة كنبي، فقد اشتغل بمنطق الإمام في إرساء قواعد الحكم والدولة، وحاول جاهداً أن ينهض بإدارة وتنظيم مجال واسع يبدأ من جابس إلى واد نون، غايته الأولى في ذلك تحصيل الخراج من القبائل.

3. **الدفاع عن هذه المجالات ضد التهديدات الخارجية**: بدأت هذه المرحلة مع المرينين، وتزامنت مع التهديدات الإسبانية للمغرب، وضعفٍ للدولة نتيجة الصراع حول الحكم والخلافة، وارتفاع دعوات الجهاد في المغرب، واستعانة الدولة بجهاز العلماء من أجل إخماد الدعوات الغاضبة لإعلان الجهاد، وقد كانت فتوى عبد الله البعدوسي "مفتي فاس" في منع الجهاد[2]. إن أهم ما يميز هذه المرحلة هو ظهور فاعل جديد

(1) E. michaux-bellaire, l'islam et le maroc, op. cit., p. 166

(2) تقوم فتوى عبد الله العبدوسي، على أن احتلال أرض للمسلمين من طرف الكفار لا يجعلها أرض حرب، مادامت الشعائر والممارسات الإسلامية تقام بها.

في الحقل السياسي والديني المغربي هو الزوايا التي سترفض فتوى فقهاء السلطان، ومنه بوادر قيام دولة جديدة لن تكون إلا الدولة السعدية.

ب. **إسلام الزوايا** : مثّلت أعمال لويس ماسنيون عتبة معرفية مهمة في تكوّن أفكار ميشو بلير حول إسلام الزوايا بالمغرب، حيث اعتبر عمله المرجعي " مقالة في أصول اللغة التقنية للتصوف الإسلامي"[1]، بالإضافة إلى ما كتبه حول الحلاج أهم ما كتب في هذا الإطار في عصره، بل إنه لا يعتبر نفسه إلا هاويًا أمام دقة ورصانة ما كتبه ماسنيون في هذا الشأن. ولأن ميشو بلير كان يعتبر نفسه تلميذًا لألفرد لوشاتولييه، وامتدادًا لأطروحاته حول الإسلام والمجتمع المغربي، فإنه لم يكن ليتجاوز النقد الذي وجهه لوشاتولييه لإميل درمنغهام، في أطروحته حول عبادة الأولياء بشمال إفريقيا، إذ يرفض ميشو بلير على غرار معلمه أن تكون عبادة الأولياء الخاصية الوحيد المميزة لإسلام شمال إفريقيا عن باقي تجارب التدين الإسلامي في المجتمعات المسلمة الأخرى، ذلك أن عبادة الأولياء كما يعتقد ذلك ميشو بلير ليست شأنًا خاصًا بالمجتمعات الشمال إفريقية وإنما تمتد لتشمل كل

(1) **L. Massignon.** ***Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*****, Broché – 16 mars 1999**

المجتمعات المسلمة أينما وجدت، وإنما في الوظائف السياسية التي قامت بها الزوايا المغربية على امتداد تاريخها.

لم يشذ إدوارد ميشو بلير عن أطروحته المركزية في الكتابة حول الزوايا، فهو يذكر مرة أخرى على طول نصوصه حول الإسلام المغربي أن الدين بقدر ما يغير المجتمعات التي يحل بها، يغير من شكله حتى يصبح متلائمًا مع طبيعة الطقوس والمعتقدات والقيم السائدة في هذه المجتمعات، وهذا ما يعني أن كل تجربة تحول ديني لا تكون بالضرورة كاملة ولا مطلقة بالشكل الذي يقدم بها الدين نفسه نظريًا. لذلك فالزوايا الدينية في المغرب على اختلاف أشكالها ومجالات وجودها، لا تقدم نفسها في التجربة المغربية إلا انطلاقًا من هذه الثنائية، إنها امتداد لتجربة التصوف الإسلامي كما عاشها المشرق في تجربة تصوف أبي القاسم الجنيد، وأبي يزيد طيفور البسطامي، غير أنها تمثل في الوقت نفسه انعكاسًا لتاريخ طويل من عبادة الأشخاص كما عاشها المغرب في حضاراته القديمة.

من ناحية ثانية، ظل ميشو بلير وفيا لمنهجه في ممارسة السوسيولوجيا حيث سيقوم في أعماله الأساسية حول الزوايا "مقال في تاريخ الزوايا المغربية"[1]، "الزوايا الدينية في

---

(1) Ed Michaux-Bellaire, Essai Sur L'histoire Des Confréries Marocaines, Hespéris: Archives Berbères Et Bulletin De l'Institut Des Hautes Études Marocaines, 1921, t. 1, p. 141-159

المغرب"[1] ، وزاوية أحنصال[2]، باستعمال المعرفة التاريخية في بناء تصنيفه للزوايا وأدوارها السياسية والإيديولوجية في تاريخ المغرب منذ القرن بداية دخول الإسلام إلى المغرب إلى غاية الزمن الراهن، أي الزمن الذي كتب فيه ميشو بلير عن الزوايا. يقسم ميشو بلير تاريخ الزويا بالمغرب إلى أربع لحظات كبرى هي:

1. من الجنيد إلى سيدي بومدين ومولاي عبد القادر، أي من القرن الثالث الهجري إلى القرن الرابع.
2. من بومدين إلى الشاذلي وقد استمرت إلى غاية القرن السابع الهجري.
3. من الشاذلي إلى الجزولي، أي من القرن السابع هجري إلى القرن التاسع.
4. من الجزولي إلي الزمن الراهن، ويقصد ميشو بلير تاريخ كتابة الزوايا المغربية[3].

(1) Ed Michaux-Bellaire, Les Confréries Religieuse Au Maroc, archives marocaines, 1923 pp, 11- 86

(2) Ed Michaux-Bellaire‹, La Zaouïa D'ahancal, archives marocaines, 1924, pp 87- 113

(3) Ed Michaux-Bellaire, les confreries religieuse au maroc, p. 32

إن الزوايا كما قدمها ميشو بلير، تمثل شكلًا بسيطًا لإسلام القبائل، بعدما جعلت كل قبيلة لنفسها شيخًا ومعبدًا خاصًا بها، يمثل خصوصيتها الثقافية والاجتماعية، ويعكس هويتها وجزءاً من أساطيرها المؤسسة، ويمسرح طقوسها وبنياتها الذهنية والرمزية ويعطي بعدًا ماديًا لروحها ونظرتها للكون ومفاهيم القداسة والقدسية كما تتمثلها الجماعة، إن الزوايا تعكس شكلًا من المقدس المحلي وتصورًا تقليديًا للمكان المقدس، والحاجة إلى مركز للقداسة، تجعل للإلهي وجودا ماديًا ومتجسدًا[1].

إن تحول الزوايا إلى تجلٍ للمقدس المحلي، يعكس طبيعة البنيات الرمزية والذهنية للجماعة، هو ما يفسر عدم تجانسها، وعدم ظهورها في شكل واحد ووحيد داخل المجال الديني المغربي، إذ إنها تظهر في الحقل الديني المغربي مرة، بموصفها مراكز دينية ذات إشعاع بعيد المدى قد يصل إلى المغرب بأكمله، وهذا ربما حال بعض الزوايا التي كانت منطلقًا لتشكل كثيرٍ من التجارب السياسية في المغرب، يمكن أن نتحدث عن زاوية صنهاجة، والزواية الدلائية، مثلما يمكن أن نتحدث عن الجزولية والقادرية والشاذلية والكتانية، وهي

(1) مرسيا، إلياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس المحامي، دار دمشق، الطبعة الأولى 1988.

تمثل لحظات مختلفة من تطور الإسلام الطرقي بالمغرب...، كما يمكن أن نجد في المقابل زوايا ذات طابع محلي وقد تحولت إلى مجرد رباطات محلية من دون تأثير سياسي أو إيديولوجي، بينما يمكن أن نجد بعض الزوايا وقد تحولت إلى مجرد مجالات للحج والزيارة فقط، أو يمكن أن نقف على اندثار بعضها وتحوله إلى بنيات ولدت من رحمها زوايا أخرى بمناطق بعيدة عن مركز ظهورها الأول.

لعبت بعض المفاهيم الصوفية دورًا مهمًا في نجاح الإسلام الطرقي في المغرب، ولعل أهم المفاهيم ساهمت في نجاح هذا النوع من التدين بالإضافة إلى مفهوم الحلول الذي ترجمته أدبيات وممارسات التصوف والطرقية بالمغرب إلى مفهوم "الحضرة"، يمكن أن نذكر ثلاثة مفاهيم مركزية لعبت دورًا مهمًا في بلورة إسلام الزوايا بالمغرب وهي: البركة، الشرف، والأسطورة. يمكن تلخيص مفهوم الحلول في التصور الذي حملته الصوفية حول المسافة الفاصلة بين الذات الإلهية والذات البشرية، فالشيوخ عادة ما يمثلون وجودًا بشريًا خاصًا يمكن تلخيصه في العبارة الشهيرة للحلاج "أنا الحق"، ويتصـــوره ميشو بلير مبدًا إيمانيًا قديمًا يظهر في اتجاه المجتمعات القديمة نحو البحث عن وجود مادي للألوهية، فالأمر يتجاوز مجرد محاولة أنسنة للألوهية إلى تأليه للإنسانية.

أما بخصوص البركة، فتتجلى في تملك شيوخ الزوايا بعضَ القدرات فوق الإنسانية، وتتحول إلى معيار للصلاح، إذ مثلما لكل نبي معجزة فإن لكل ولي بركة، يحيل ميشو بلير في هذا الصدد إلى كتاب التشوف إلى رجال التصوف لابن الزيات ولنصوص أخرى كثيرة بحثت في مناقب الصلحاء والأولياء وبركاتهم، لمعرفة الكيفية التي تقدم بها مفهوم البركة بخاصية مركزية لما يسميه عبادة الأولياء بالمغرب. أما بخصوص الشرف فيكشف بلير كيف أن معظم مؤسسي الزوايا بالمغرب، بحثوا عن أصل يربطهم بإدريس الأول.

إن أهم خلاصة يمكن أن ننتهي إليها في قراءة أعمال ميشو بلير حول الزوايا، هو أن هذه الرباطات بقدر ما تعكس مظهرًا أساسيًا في الإسلام المغربي، فإنها لعبت في المقابل أدوارًا سياسية وإيديولوجية مهمة في تاريخ هذا البلد.

ت. الإسلام الشعبي : يظهر التدين الشعبي وهي عبارة لم يستعملها إدوارد ميشو بلير كثيرًا في أعماله حول التدين المغربي، بعدما فضل استعمال عبارة الإسلام المغربي وقبلها الإسلام الأمازيغي، في مجموعة من المعتقدات والمعارف والممارسات والطقوس التي لا تنتمي ظاهريًا إلى الإسلام الأرثوذكسي، أي إسلام النصوص الرسمية وتأويل الفقهاء.

تتأسس فكرة الإسلام الشعبي، على بعض الأطروحات الأنتربولوجية الكبرى التي شرطت المعرفة الأنتربولوجية حول المجتمعات غير الغربية في هذه الحقبة، وهي أولًا الفهم التطوري لثقافة المجتمعات المختلفة عن تقاليد المجتمعات الحديثة، والتي تُرجمت عبر مجموع المفاهيم التي أنتجها ليفي برويل حول المجتمع البدائي والعقلية البدائية وهي مفاهيم نجدها تتكرر باستمرار في نصوص إدوارد ميشو بلير حول الإسلام المغربي مثل "الإسلام البدائي، المجتمع البدائي، الثقافة البدائية، الأفكار البدائية....الخ". وتظهر ثانيًا، في استدعائه المستمر لأعمال إدوارد فيسترمارك من خلال أطروحة البقايا الوثنية في الإسلام، القائمة على أساس استمرار المعتقدات والطقوس السابق على دخول الإسلام إلى المغرب في مجمل الممارسات المحلية التي تتخذ صورة التدين الإسلامي.

إن أطروحة الإسلام الشعبي كما قدمها ميشو بلير في إسلام المغاربة، تبدو في عدم قدرة الإسلام العربي على اختراق البنيات الأمازيغية بشكل كامل، فالأسلمة كما لاحظها ميشو بلير في بداية القرن العشرين بالمغرب لم تكن كاملة، كما أن البقايا الوثنية واليهودية والمسيحية والفينيقية والرومانية...الخ، لا تزال عالقة في الممارسات والمعتقدات الدينية للمغاربة، فسواء تعلق الأمر بعبادة البشر عبر عبادة

الأولياء، أو الاعتقاد في السحر والجن والطابع السحري لكل مكونات الطبيعية والحياة الاجتماعية، كل هذه الظواهر ليست إلا مظاهر للتناقض المركزي في تدين المجتمع المغربي، الذي يظهر في عدم رفض الدين الجديد، وفي الوقت نفسه عدم الرغبة في التحلل من تاريخ طويل من الاعتقاد في الطابع السحري لكل شيء. يلخص إدوارد ميشو بلير هذه الأطروحة في فكرة سنجدها في معظم أعماله عن الدين والإسلام المغربي خصوصا؛ وهي أن "كل الديانات تتأثر بشكل أو بآخر بأعراف الشعوب التي تتحول نحوها، وبدون شك، يمكن للدين أن يغير أولئك الذين يمارسونه، لكن في المقابل هناك تأثير متبادل، وتكيف لهذا الطرف مع الآخر، لم يستثن الإسلام من هذه القاعدة العامة، فنحن لا يمكن أن نعرف كل المسلمين لأننا لا نعرف كل البلدان، فإذا كان المعتقد يبقى من الناحية النظرية هو نفسه، غير قابل للمس أو التغيير، فإن طريقة فهم تطبيقه تختلف عمليًا إلى ما لا نهاية، إنها هذه الحقيقة تقفز نحو أعيننا بمجرد البدء في دراسة الإسلام المغربي"[1].

يمكن أن نقدم بعض النماذج عما سميناه مع ميشو بلير بالتدين الشعبي حيث تتعايش البقايا الوثنية والدين الأرثوذوكسي

(1) Edouard, Michaux-bellaire, Quelques Aspects de l'islam Chez Les Berbères Marocains, Revue Du Monde Musulman, 1907, p. 347

من دون أن يبدو التناقض بين المعتقدين والممارستين، في ظاهرة تقديس الأولياء، إذ يورد ميشو بلير بعض الأمثلة على لسان مغاربة تحدث معهم في بداية القرن الماضي تاريخ وجوده بالمغرب، يتحدث مثلًا عن الكيفية التي تحول به مولاي عبد السلام بن مشيش[1] إلى كائن مقدس عند ساكنة هذه المناطق، ينقل مثلًا مقولة شعبية شائعة عند مغاربة هذه المجالات يقولون فيها "إن مولاي عبد السلام هو من خلق الدنيا والدين، أما النبي رحمة الله عليه، فلم يكن إلا مسكينًا"، بل الأكثر من ذلك تحول ضريحه إلى حج للمعتقدين في صلاحه، أطلق عليه المغاربة "الحج الصغير" وتكون عيادته مرتيــن في السنة، الأولى في منتصف شهر شعبان، والثانية في يوم عرفة التاسع من ذي الحجة، إن المثال الذي يقدمه ميشو بلير حول مولاي عبد السلام، يصح في نظره على تجربة مولاي بوسلهام، إن هذه الممارسات لا تستحق اسمًا آخر في نظره غير عبادة الأولياء[2].

(1) ولي صالح بشمال المغرب ولد بقبائل ين عروس نواحي مدينة طنجة زمن الدولة الموحدية سنة 1163 وتوفي سنة 1228، ويدعي مريدو ومشايخ الطريقة أنه شريف ينتمي إلى البيت وتوفر على كثير من الكرامات.

(2) E.michaux-bellaire, quelques aspects de l'islam chez les berbers marocaines, op. cit, p.349

الدولة والنظام المغربي

كتب ميشو بلير حول الدولة والنظام السياسي في المغرب، نصوصا مختلفة من حيث عمقها ونوع الإشكالات التي تناولتها، فبين نصوص بسيطة حول الدولة التقليدية بالمغرب "المخزن" الذي نشر بموسوعة العالم الإسلامي سنة 1928، وقبل ذلك "النظام المغربي" الذي نشر في مجلة العالم الإسلامي، وبين نصوص كثيرة عن السلطة والسلطان والعلاقات السياسية في المغرب، والبنيات الثقافية والرمزية والمادية التي قامت عليها السلطة والعلاقات السياسية في المغرب. تُعد أطروحة التناقض المركزي بين الدولة المركزية ممثلة في المخزن والقبائل العنصر الأصيل في تحليل إدوارد ميشو بلير للواقع السياسي بالمغرب، حيث يرى أن ثنائية بلاد المخزن وبلاد السيبة التي ظهرت في أعمال شارل دوفوكو نهاية القرن التاسع عشر، تعد القاعدة الأساسية للتحليل السياسي بالمغرب، فأما بلاد المخزن فهي المجالات والجماعات التي تعترف بالوجود الرمزي والمادي للدولة المركزية؛ تسهم ماديًا في استقرار الدولة واستمرارها، إما عبر المساهمة في

بيت المال عن طريق الضرائب، وإما عبر المشاركة العسكرية في الجيوش السلطانية. أما بلاد السيبة التي تمثل القاعدة الكبرى من القبائل المغربية، فهي قبائل تعكس ما يمكن أن نسميه الروح المغربية كما يقدمها ميشو بلير في التنظيم المغربي[1]، والمتمثلة أساسًا في النزوع الطبيعي نحو الحرية والاستقلال " إن هذا الإحساس الوضعي، خلق إرادة كبرى للاستقلالية، والارتباط العميق بالأعراف والأرض وخاصة الملكية الخاصة للأرض، والرهاب من كل تدخل أجنبي ومن كل تغيير، كما خلق نوعًا من مشاعر التحرر الوطني الذي لا يظهر فقط في ضد كل اختراق خارجي، وإنما ضد كل هيمنة مادية، وضد كل محاولات الضبط"[2]، ورفض كل سلطة خارجية، تحاول ممارسة الإكراه والعنف الإداري والقانوني عليها، إذ باستثناء القبول بالسلطان والسلطة الروحية والدينية لهذا الأخير، فإنها في المقابل ترفض كل ممثليه، حتى لو تعلق الأمر بممثليه الدينيين "العلماء والتشريع الديني".

يمثل المخزن في النسق المغربي جهازًا أوليًا للدولة، إنه الدولة التقليدية والشكل الأولي لمؤسسة الدولة المركزية

(1) Edouard, Michaux-bellaire, L'organisme Marocain, Revue Du Monde Musulman, 3 Année, N 3, 1909, p.1

(2) Ibid., p. 2

بالمغرب[1]، يقوم هذا الجهاز كما يقدمه ميشو بلير على بنيتين اثنتين: الأولى: إيديولوجية، والثانية: مادية، تبدو الأولى في قيام هذا النظام على مشروعية دينية، يستثمر فيها النظام مفاهيم الشرف والبيعة والبركة كآليات شرعية لقيام الحكم واستمراره، وتتألف الثانية من نظام معقد إلى حدود معينة من الإدارة والجيش.

(1) يبدو أن ميشو بلير كان متحاملًا في بنائه لمفهوم الدولة في المغرب، حيث يكرر في أكثر من نص أن الدولة بمفهومها الحديث لم توجد في المغرب، بل الأكثر من ذلك ينكر في نصوص أخرى كثيرة إمكانية وجود تنظيم سياسي في المغرب، يقول مثلًا في السوسيولوجيا المغربية إن المغرب ليس إمبراطورية كما يصورها المؤرخون والفقهاء ولا هو بالدولة بالشكل الذي توجد عليه في فرنسا مثلًا، وهو ظن سيتحول إلى ما يشبه المعتقد dogme في أعمال أخرى لميشو بلير خاصة عندما سيكتب في النظام المغربي: " إن الدولة المغربية بالمعنى الكامل للكلمة لا توجد، أولًا لغياب إحساس السكان بواجباتهم تجاه الدولة، مثلما أن الدولة لم تتوفر من جهتها على إحساس بواجباتها تجاه الأمة". لا شك في أن هذه الأطروحات ستتعرض لكثير من النقد والرفض خاصة من طرف المؤرخين والسوسيولوجيين المغاربة الذين اهتموا بالمسألة السياسية، يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر، محمد الحبابي في الحكومة المغربية، وعبد الله العروي، في الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية، ومحمد الدهان في العلم والإيديولوجيا في الأنتربولوجيا الاستعمارية، حيث يؤاخذ على ميشو بلير إمعانه في تصوير الدولة التقليدية المغرب، نظامًا خارجيًا وغريبًا على مجتمع يعيش على واقع الفوضى ولا يعرف غيرها، وهو ما يمثل في نظره انتصارا للروح الاستعمارية التي حاولت تبرير استعمار المغرب بكل الطرق.

يستند ميشو بلير في بيان الطابع الديني للدولة على بعض النصوص التاريخية الكبرى بالمغرب، أهمها (الاستقصا) الذي أشرف ميشو بلير على ترجمته ونشره بالأرشيفات المغربية سنة 1927 بمعية كل من كرول graulle وجورج كولان g. colin، إذ يعتبر ميشو بلير أن المعرفة التي أنتجها المؤرخ المخزني، انتهت في معظمها إلى تأكيد المشروعية الدينية للسلاطين المغاربة وصحة نسبهم الشريف مقارنة مع كل مدعي الانتماء إلى آل البيت، يقول الناصري مثلًا في بيان الأصل الشريف للدولة العلوية وما ينتجه عنه من خصائص لا تجعل فقط من السلاطين الأحق بالحكم والدولة وإنما يمنحهم بعض الصفات والقدرات التي لم تستقم لغيرهم في تاريخ المغرب :" ***اعلم أن نسب هذه الدولة الشريفة العلوية من أصرح الأنساب وسببها المتصل برسول الله من أمتن الأسباب، وأول ملوكها كما سيأتي هو المولى محمد بن الشريف بن علي الشريف المراكشي. . . ابن الحسن بن محمد بن عبد الله الأشتر بن محمد النفس الزكية إلى آخر ما مر***"[1]، يمنح الشرف والانتساب صاحبه وللمجموعة التي ينتمي إليها زيادة

(1) أحمد بن خالد، الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، المجلد الثالث الدولة العلوية، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص 3

على ذلك " **بركة** " تتحول في كثير من الأوقات إلى مصدر لحل معظم المشكلات التي يمكن أن تواجه المجتمع، يورد الناصري مثال فساد تمور أهل سجلماسة " ***إن أهل سجلماسة لم تكن تصلح الثمار ببلدهم فذهبوا إلى الحجاز بقصد أن يأتوا برجل من أهل البيت تبركًا به فأتوا بالمولى حسن المذكور فحقق الله رجاءهم وأصلح ثمارهم حتى عادت بلادهم هي هجر المغرب***"[1]، أما المثال الثاني الذي يخص دائمًا ما يوفره النسب الشريف من بركة فيرتبط حسب رواية الناصري دائمًا، ببحث أهل سجلماسة عن شريف بعدما انقطع عن بلاد المغرب الشرف بسبب استهداف الأشراف من طرف " ***أمراء مكناسة وغيرهم فقل الشرف بالمغرب وأنكره كثير من أهله حقنًا لدمائهم؛ فلما طلع نجم الدولة المرينية بالمغرب أكبروا الأشراف ورفعوا أقدارهم واحترموهم ولم يكن ببلد سجلماسة أحد من آل البيت الكريم، فأجمع رأي كبرائهم وأعيانهم أن يأتوا بمن يتبركون به من أهل ذلك النسب الشريف فقيل إن الذهب يطلب من معدنه والياقوت يجلب من موطنه، إن بلاد الحجاز هي مقر الأشراف***"[2]

(1) نفسه، ص 4

(2) الناصري، ص 5

وظفت آلية النسب الشريف في نظر ميشو بلير أساسًا للمشروعية الدينية، بينما استعلمت البركة بوصفها آلية تلغي المسافة بين الإلهي والبشري، وهذا ما أكدته الدراسات المغربية التي اهتمت بهذه المسألة، كتبت رحمة بورقية في الدولة والسلطة والمجتمع وهي تتحدث عن الدولة العلوية في المغرب "إلا أن هذه النخبة استطاعت أن تحافظ على استمراريتها عبر أربعة قرون؛ لأنها عرفت كيف تستعمل المشروعية الدينية لصالحها على عكس الدول السابقة، فكل الخلفاء – السلاطين السابقين باستثناء الأدارسة، لم يكونوا ينحدرون من سلالة النبي ولا من أصول شريفة، سواء تعلق الأمر بالمرابطين، الموحدين، المرينين أو الوطاسيين، بحيث وصل كل من هؤلاء للسلطة على أساس قبلي، لكن النخبة الجديدة الحاكمة ابتداء من القرن السادس عشر (السعديون، العلويون)، ستعرف مصيرًا مختلفًا، إذا كانت بدورها قد فرضت نفسها على أساس تحالف قبلي، فإن هذه الأخيرة معززة بمشروعية دينية متينة"[1].

لا تقف هذه المشروعية الدينية التي تتحدث عنها رحمة بورقية عند حدود الانتماء إلى النسب الشريف، بل إنها كانت

(1) رحمة، بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، ص 34

تحتاج كما يشير إلى ذلك العروي إلى أساس تعاقدي[1]، لم يكن شيئـــاً آخـــر غير **البيعة**، باعتبارها الرباط المقدس بين العاهل ورعيته[2].

تتأسس البيعة كما استعملت في السياق المغربي على تعاقد ديني ملزم بالدرجة الأولى، استند فيه ميشو بلير على ما أنتجه بعض الفقهاء والمؤرخين أمثال ابن زيدان والزياني واكنسوس والناصري من دون أن يغفل موقعهم في نظام الدولة العلوية ومواقفهم الدينية الميالة إلى الانتصار إلى الإيديولوجيا الرسمية، والتمثل الأرثوذوكسي للنصوص الدينية، يقول ابن زيدان في العز والصولة في نظم الدولة " البيعة جمع بيعة. وهي مصدر بايع فلان الخليفة يبايعه مبايعة، ومعناها المعاقدة والمعاهدة، وهي مشبهة بالبيع الحقيقي...كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه، وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره..."[3]، بينما يشير اكنسوس إلى بعض

(1) Abdellah, laroui, les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912), centre cuterel arabe, 3 éditions,2009, p.71

(2) عبد الله، الحمودي، الشيخ والمريد، ترجمة عبد المجيد حجفة، دار توبقال، الطبعة الرابعة 2010، ص 37

(3) ابن زيدان، العز والصولة في نظم الدولة، الجزء الأول، مطبوعات القصر الملكي، الرباط، 1961، ص 27

شروط البيعة "المبايعة راجعة إلى اختيار أهل الحل والعقد فعليهم يتعين نصب الإمام ويتعين على الناس جميعًا طاعته، فليس لأحد أن يقول إن لم أبايعه ولم أحضر بيعته، فإن المعتبر إنما هو متابعة أهل الحل والعقد ولو انحصروا في شخص واحد"[1]، إن أهل الحل والعقد الذين يتحدث عنهم اكنسوس ويسميهم العروي بالخاصة، هم من يعددهم ابن زيدان بالشكل التالي "وزراء وعمالًا وقضاة وأمناء وشرفاء وعلماء وعدولًا وقواد الأجناد ورؤساء الحرف"[2]، تزيد رحمة بورقية في توضيح ذلك، وتعتبر أن الخاصة كانت تتشكل أولًا من النخب الحضرية " لأن النخب الحضرية عادة هي التي تأخذ المبادرة للقيام بالبيعة، فبيعة أهل مكناس للحسن الأول...، فهذه الأقلية الحضرية بمراكش أو فاس والمقربة من السلطان، هي التي تأخذ عادة المبادرة لاختيار السلطان، إلا أن لفاس مكانة خاصة تميزها عن المدن الأخرى... وإذا بويع الملك الجديد في غيرها فلا تعتبر بيعته تامة وسلطنته شرعية إلا بعد اعتراف فاس بها"[3].

(1) اكنسوس، الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي، تحقيق أحمد بن يوسف الكنسوسي، ص 27

(2) ابن زيدان، المرجع السابق، ص 401

(3) رحمة بورقية، مرجع سابق، ص، 36/35

إن البنيات الرمزية والمشروعية الدينية التي قامت عليها الدولة في المغرب، لم تكن كافية في نظر ميشو بلير لاستمرار النظام المغربي عبر الزمن وإنما احتاجت كذلك إلى تنظيم إداري وعسكري، يجعله قادرًا على التفوق ماديًا على كل المؤسسات والمشاريع الطامعة في الحكم أو الساعية نحوه، بل إنه يقدم وجهًا أصيلًا للمخزن المغربي كما تصوره ميشو بلير وهو الطابع المركزي والعنيف لهذه البنية: "إنه المكان الـــذي تتركـــز فيـــه السلطة وتجتمع فيه الموارد من أجل ممارستها... -إنه- الحكومة المغربية، أي السلطان والوزراء والجيش"[1].

لقد تكوّن المخزن مركزيًا من الناحية الإدارية من سلطان محاط بوزارء كان في الغالب خمسة هم: "الصدر الأعظم، وزير البحر، ووزير الشكايات، أمين الأمناء، والعلاف الكبير"[2]، أما على المستوى المحلي فيمكن تقسيم الإدارة كما يشير إلى ذلك جورج سالمون في " الإدارة المغربية في طنجة" إلى ثلاث سلطات متمايزة، يعين القائمون عليها جميعًا من طرف السلطان؛ وهي السلطة الإدارية؛ التي كانت بيد العمال

(1) H. Gairalle, E. michaux-bellaire, l'administration marocaine, les archives marocaines,1909

(2) H. Gairalle, la réorganisation du gouvernement marocain, comité de l'afrique francaise, 1916, p.10

والقواد والباشوات، والسلطة القضائية التي سهر عليها القضاة، والسلطة المالية، التي تكلف بإدارتها وترتيبها الأمناء.[1]

بعيدًا عن الدخول في مزيد من وصف النظام المغربي، وآليات اشتغال السلطة، ينتهي ميشو بلير انطلاقًا من موقف غارق في الإيديولوجيا، ومنتصر للطروحات الفرنسية القائمة على غياب الدولة في المغرب، ومتماهيًا مع كثير من الأطروحات التي كتبها معاصروه من الباحثين الفرنسيين حول المغرب، إلى أن الدولة المغربية بالشكل الذي تقدم به في الأدبيات المخزنية لم توجد في الواقع، وحتى إن سلمنا بوجودها فإن سيادتها لم تكن تتجاوز القبائل العربية التي كونت منها جيوشها، أما الغاية الأساسية من حضورها فلم تكن -كما يذكر- إلا جباية الضرائب بمختلف أشكالها وممارسة العنف، وهو أمر لم يكن يجد ميشو بلير حرجًا من الحديث عنه في أكثر من محل في كتاباته الكثيرة حول الدولة بالمغرب، نذكر مثلًا استحضاره لسيرة السلطان العلوي مولاي إسماعيل أو حديثه عن بعض الأحكام التي طبقها السلاطين المغاربة في مُددٍ متقطعة من حكم الدولة العلوية. إن ما يزيد من رسوخ هذه الفكرة في أعمال ميشو بلير هو اقتناعه الراسخ بالأطروحة

(1) G. salmon, l'administration marocaine a tanger , les archaives marocaines, 1904, p.1

الفرنسية القائمة على انقسام المغرب إلى قبائل سائبة وقبائل المخزن، مادامت سلطة المخزن وسلطان الدولة لا يتجاوز السفوح الآهلة بالسكان العرب، بينما تظل الجبال والقبائل الأمازيغية، قبائل زائغة وأناركية، لم تؤمن بسلطة ولم تخضع له، مادامت قد رفضت على الدوام ممثلي السلطان، حتى أولئك الذين يشرفون على الشأن الديني، فهذه القبائل رفضت على الدوام، كما يقول ميشو بليرء القضاء الشرعي والقضاة الشرعيين، وانتصرت لمؤسسات تحكيمها المحلية.

إن الانتصار للإيدلوجيا الاستعمارية والمفاهيم الغربية، مسألة لا يحتاج الباحث إلى كثير جهد للعثور عليها في نصوص ميشو بليرء إذ إن انتصاره لمقاربة تطورية في تصور المجتمع، وإثنومركزية وصلت في بضع الأحيان إلى درجة الغلو، يبدو بينًا في أغلب ما كتب، فبغض النظر عن توظيفه المفرط والمتحيز لمفهوم البدائي، وإنكاره لغياب الدولة، لم يجد ميشو بليرء في كثير من الممارسات التي يأتيها المغاربة إلا ضربًا من البساطة التي تحيل إلى الأشكال الأولى من الوجود الاجتماعيء لذلك لم يستعمل ميشو بليرء مفهوم المجتمع في وصفه للبنيات الاجتماعية والثقافية المغربية، واكتفى كما لو أنه يوظف أطروحات ليفي برويل وفرديناند طونيس في دراسة ما أسماه بالتنظيم المغربي.

إدوارد ميشو بلير: كلمات وأشياء

1. السوسيولوجيا المغربية

بقدر ما نمعن التوغل في العضوية المغربية، ندرك أن وراء الحجاب الذي يقدمها بمظهر إسلامي، عدداً كبيراً من المؤسسات المكونة لهذه العضوية، لها أصل سابق على أسلمة البلد. غير أن اتجاهنا غالبا، وبدعوى أن المغرب بلد مسلم وهذا أمر لا يمكن الاعتراض عليه، يكون نحو تفسير التنظيم الاجتماعي للبلد، بل حتى مشاعر السكان بالتأثير الإسلامي منها فقط.

مما لا شك فيه أن جزءاً كبيراً من المغرب انتهى إذا جاز القول إلى الأسلمة، التي ما تزال مستمرة إلى اليوم، حتى وإن أمست فعلًا بطيئًا على عكس ما يمكن أن نعتقد، وهذا ما يدل على أنها لم تنته بعد. إن أغلب المغاربة حتى المتعلمين منهم، لا يمتلكون إلا معطيات بسيطة جدًا حول تاريخهم، إنهم لا يتصورون ما كان عليه المغرب قبل الإسلام، وقد لاحظت لديهم غالبًا دهشة رهيبة، كلما تكلمت معهم عن الفترة السابقة لدخول الإسلام إلى بلدهم. كما لو أن المنطقة لم تكن موجودة إلا عند اللحظة التي أصبحت فيها مسلمة، وكما لو

أن الإنسان لا يصبح إنسانًا حقيقيًا إلا عند اللحظة التي يعتنق فيها الإسلام. كان البلد بالنسبة إليهم قبل ذلك في مرحلة الجاهلية، أي مرحلة ما قبل التاريخ، حيث الفوضى والظلام من دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث عما يمكن أن يكون قد حدث قبل ذلك، ومن دون تخيل ما يمكن أن تكون عليه هذه المرحلة. لا يتجاوز المغاربة في تصورهم لتاريخ المغرب غالبًا المولى إدريس "فاتح المغرب"، ذاك الذي قام بأسلمة المغرب، أي من قام إلى حد ما بتأسيسه، وإخراجه من الفوضى. لقد ظلت المحاولات الأولى لموسى بن نصير، وعقبة بن نافع، وكل تمظهرات الخوارج وحتى الهرطقة البورغواطية، وبعد ذلك صراعات الموحدين من أجل إقامة أرثوذوكسية سنية، والمحاولات الفاشلة لمحمد ابن تومرت لخلق إسلام في المغرب، إن لم يكن رسوله فعلى الأقل إمامه، والذي عمل تحت تأثير عبد المومن بن علي في تأسيس الدولة الموحدية وخلق نوع من الوحدة سياسية ودينية. وكما لو أن عملية الأسلمة التي قادتها الزوايا والرباطات منذ القرن الرابع الهجري، والتي كانت بالدرجة الأولى عملية تعريب للقبائل الأمازيغية لم تنته إلى اليوم. قلت لقد ظلت هذه المحاولات بالنسبة لسكان هذا البلد غير موجودة، ولا يجب أن توجد بالنسبة لنا نحن كذلك.

لقد تكون ما يمكن أن نسميه باختصار، نوع من المغرب التوافقي والأسطوري، عربي ومسلم فقط، يتجاور فيه كسل المغربي وخيلاؤه، إنه المغرب الرسمي والكلاسيكي الذي لا يمكن التخلص منه. يوجد كذلك شيء آخر، يجب التخلص منه في الوقت نفسه وهو أطروحة البقايا الوثنية، إذ ظللنا مدة طويلة في الجزائر نركز على البقايا القديمة للمؤسسات العرفية السابقة على مجيء العرب والإسلام، حيث إن عددًا كبيرًا من الأعمال أنجزت حول أعراف "القبايل" التي قاومت الغزو العربي أولًا والهيمنة التركية بعد ذلك. لقد تمت أسلمة هذه الأعراف في جزء كبير منها، غير أن القواعد الإسلامية تمكنت من جهة أخرى من التكيف مع هذه الأعراف من أجل تسهيل أسلمة السكان، ويمكن أن نقول إن هناك نوعًا من التكيف المتبادل سمح للأمازيغ الجزائريين لأن يصبحوا مسلمين ويظلوا كذلك، ويحافظوا في الوقت نفسه على تنظيمهم الاجتماعي.

تلاحظ نفس الظاهرة بالمغرب، بل إنها أكثر حساسية كذلك، فبعد أن ظللنا مدة طويلة مستغفلين بمظاهر المغرب الرسمي، نعتقد اليوم أن الدراسات السوسيولوجية القادرة على تمكيننا من معرفة التنظيم الحقيقي للمغرب، يجب أن تكون في القبائل الأمازيغية، وبشكل خاص في تلك التي حافظت بشكل كلي على لغتها ومؤسساتها من استيلاء العرب

والمخزن عليها، والتي لم يخترقها الإسلام إلا عبر الشيوخ cheikhs والزوايا التي قامت فقط بصباغة الطقوس القديمة والبقايا المحلية بطابع إسلامي. لم تتغير مؤسسات هذه القبائل، وحتى ما يتعلق بالمكانات الشخصية، إذ حافظت على أعرافها التقليدية التي تعود إلى حقبة سابقة على الإسلام، كما أن عددًا كبيرًا منها لا وجود فيها للقضاة أي لا وجود لممثلين للعدالة الإسلامية، وعليه يمكن أن نجد تنظيمًا اجتماعيًا بأكمله، لم يقم على أساس ديني فقط، وإنما لم يخضع لتأثير حقيقي للتعاليم القرآنية. لا يجب إذن القيام بسوسيولوجيا إسلامية، وإنما بسوسيولوجيا مغربية، تأخذ بعين الاعتبار كل التشوهات التي حدثت عبر الزمن والاتصال البعيد مع المؤسسات المسلمة. لقد أُنجزت أعمال كثيرة على درجة عالية من الأهمية في إطار هذه الأفكار، وأخرى ما تزال في طريقها نحو الإنجاز، وهذا لا يعني أن علينا مسح الطاولة، ليس فقط بخصوص السوسيولوجيا الإسلامية، وإنما كذلك بخصوص سوسيولوجيا المخزن الناتجة عنها...، ليس فقط لأنه تم النظر لمدة طويلة للأشياء المغربية انطلاقًا من المنظور الحصري للمخزن، أي المنظور الإسلامي والعربي، وذلك من أجل منعنا اليوم من رؤيته تحت صورة أمازيغية من دون الأخذ بعين الاعتبار عمل الاختراق الإسلامي الذي حصل منذ أكثر من عشرة قرون. هذا الاختراق الذي اختلف من حيث عمقه بين

المناطق، يوجد بينها من اختفى العنصر الأمازيغي نهائيا، وقد كان هذا العمل أكثر من مجرد اختراق وإنما عملية استبدال للساكنة الأمازيغية التي اختفت بشكل كلي بالساكنة العربية، والتي لا نجد أثرًا لها إلا عبر أسماء بعض الأمكنة مثل تكناوت، تسوات، تفوتيا، تافراوت... التي ما تزال اليوم في مناطق احتلتها القبائل العربية منذ مدة طويلة. في مناطق أخرى تم استيعاب العنصر الأمازيغي، حيث عُرِّب إما بشكل كلي وإما في جزء منه فقط، فهناك قبائل تتحدث العربية والأمازيغية معًا، أو بقيت فيها الأعراف الأمازيغية تحت إدارة المخزن وحكم القضاة. من ناحية ثانية إذا كانت هناك قبائل أمازيغية عربت، فإن هناك قبائل عربية مزغت، وهذه الظاهرة هي من سمحت بدون شك لعدد كبير من القبائل الأمازيغية بالاعتقاد في وجود أصول عربية لها، وغيرت عبر الزمن لغتها وأعرافها عن طريق الاتصال بالقبائل الأمازيغية التي تعيش داخلها منذ قرون. ونجد أخيرًا قبائل ظلت أمازيغية بالكامل، من حيث لغتها وأعرافها، وقد ظل تنظيمها الاجتماعي والديني بسيطًا للغاية. نتحدث في بعض الأحيان عن الدستور الديموقراطي للأمازيغ، إن هذا التعبير يمكن أن يقدم فكرة خاطئة عما يوجد في الواقع، يتعلق الأمر بشكل أدق، بأناركية مستوطنة، تبحث داخلها القبائل على تنظيم نفسها بدون سلطة، من دون أن تكون قادرة وسط معاركها وصراعاتها على تأسيس دستور قار.

إن السوسيولوجيا المغربية لم تنشأ من أجل دراسة حالة واحدة من هذه الحالات الاجتماعية المختلفة، وإنما على العكس من ذلك، من خلالها دراستها جميعا، في إطار العلاقات الموجودة بينها والتي تحافظ على التوازن الموجود بينها إلى اليوم رغم التغيرات والاضطرابات الكثيرة التي نتجت عبر قرون. إن الدولة المغربية التي وجدناها قبل 14 سنة والتي ليست في الواقع إمبراطورية ولا ديموقراطية بالمعنى الذي نفهمه من هذا التعبيرات، تأسست على هذا التوزان الذي يبدو أنه مهم لعدم حدوث أي انكسار، وإنما على العكس من ذلك، يعمل على توطيده، بإجراء تغيرات مفيدة وخاصة، إن دراسة شروط هذا التوازن هو ما يجب أن تنتبه إليه أعمال السوسيولوجيا المغربية. من أجل معرفة الكل يجب معرفة الأجزاء والعلاقات الموجودة بينها، والكيفية التي استعملت بها هذه الأجزاء بعضها البعض...

من أجل أن نؤسس قواعد سوسيولوجيا مغربية، هناك أهمية قصوى لمعرفة الحالة التي كان عليها المغرب لحظة مجيء الإسلام، إذ يمكن أن نجد بقايا لحضارات قديمة والوعي بالتأثير الذي مارسته هذه الحضارات في تشكل البلد، وفي الأخلاق، والأعراف وفي دين السكان، لا نعرف للأسف أي شيء عن المرحلة السابقة لدخول الإسلام،

ويمكن أن نقول إن جهلنا بها يكاد يكون عامًا عندما يتعلق الأمر بالقرون الأولى للأسلمة، ولم يستطع التاريخ إلا في وقت متأخر من التخلص من الأسطورة التي رافقت معرفة هذه المرحلة. لقد ظل أصل الأمازيغ نفسه مفقودًا ليس فقط في الأسطورة، وإنما في الخرافة، وكل ما يمكن تأكيده في هذا الإطار هو أنه متعدد، وأن ساكنة المغرب التي يطلق عليها هذا الاسم الخاص "الأمازيغ"، لهم أصول مختلفة، ولا يمكن إعادة تشكيلها بيقين، ليس فقط بخصوص الجزء الذي يعود لكل واحد منها في كثرة المساهمات المرتبطة بالعبادات والطقوس التي من الممكن العثور على بقاياها اليوم...

من أجل أن أختم، سأعود إلى السنة الفارطة عندما تحدثت عن السياسات الأهلية، عندما قلت إنه لا توجد أشياء بسيطة، أن ننسب كل شيء إلى الإسلام يدخل بوضوح في باب البساطة، وهذا ليس صحيحًا بالمرة، إن المرحلة الإسلامية واحدة من مراحل تاريخ المغرب، ولكنها ليست تاريخ المغرب كله، رغم أنه يمكننا القول إنها مرحلة أساسية. يوجد كما قلت في البداية نوع من التكيف المتبادل بين المؤسسات الكبرى للبلد، وبقاياه المطبوعة بوثنية وعبادة للبشر d'idolâtrie والإسلام، وبفضله حصلت أسلمة المغرب، ومزغت المذاهب الإسلامية. إن وظيفة السوسيولوجيا المغربية

هي البحث عما ينتمي إلى كل واحد من هذه العناصر، مع الأخذ بعين الاعتبار المؤسسات البدائية، والتغيرات التي لحقتها والبقايا التي يمكن أن نجدها في كل مكان منذ أن أصبح ممكنًا بعد فتح البلد القيام بأبحاث منهجية التي كانت مستحيلة قبلًا.

إني متيقن من أن هذه التوضيحات، ستجدها في كل المظاهر الخداعة للمغرب الرسمي والكلاسيكي، فالتنظيم الحقيقي، أو بالأحرى التنظيمات الحقيقية المتعددة التي يتكون منها واقع الدولة المغربية، والتي توجد منفعة كبيرة في معرفتها.

2. الإسلام المغربي

يبدو للوهلة الأولى أن عنوان هذه المحاضرة يحيل إلى نوع من الهرطقة، هل توجد إسلامات متعددة؟ ستكون الإجابة بدون شك هي: لا. إن الإسلام واحد، ومن غير الصحيح على الإطلاق الحديث عن إسلام خاص بدولة معينة أو جهة محددة. من جهة ثانية، يجب أن نعرف جيدًا أنه إذا كانت عقيدة الإسلام ثابتة وغير متغيرة من حيث بساطتها، أو تظل هي نفسها في كل الأمكنة من دون أن يطرأ عليها أي تغيير، فإنها بالمقابل ليست مثل أسطوانة احتوت كل أراضي الإسلام، كما أنها لم تستطع أن تجعل سكان هذه المجالات متشابهين فيما بينهم.

يمكن أن نعود في هذا الإطار لعبارة قديمة ومعروفة جيداً، تقول إنه بقدر ما تغير الأديان الشعوب، فإن الشعوب تغير بدورها الأديان، وإذا لم يصل الأمر إلى العقائد، فإلى نتائجها على الأقل؛ ذلك أن اعتناق بعض الشعوب لدين ما، لا يكون عبر تمثل كنهه، بل مجرد تكيف سطحي للدين الجديد، مع الأخلاق والأعراف المحلية من دون أن يغير من هذه الأخير شيئاً.

إن الدين ليس العامل الوحيد لتربية الشعوب، أو السبب الوحيد لدرجة تحضرها، فهو نفسه يفهم ويمارس حسب درجة الحضارة هذه، حتى وإن كان يسهم بمستويات معينة فيها، فإنه لا ينبغي المبالغة في تقدير الدور الذي يؤديه الدين في هذه العملية.

إذا كان هذا الكلام مقبولًا، فإنه يغدو ممكنًا الحديث عن إسلام مغربي يختلف في مناح كثيرة عن الإسلام المصري والتركي والسوري والفارسي والهندي، لكنه يظل مع ذلك إسلامًا. كما قال لوشاتولييه، الأستاذ في معهد فرنسا، في دراسة له بعنوان "مسلمونا في إفريقيا" ظهر في المجلة الكبيرة سنة 1915:" لا يجب أن نخلط إسلامنا الإفريقي مع البقية الأخرى من أشكال الإسلام، ولا يجب المس بتوازنه.....، حيث يعمل كثيرون من الراغبين في معرفة الإسلام بالخلط بين الشعوب تحت تسمية واحدة. إن الإسلام مثله مثل باقي

الديانات لا يحتوي على أي مميزات تمكنه من توحيد شعوب توجد بينها عداوة سياسية".

إن هذا الرأي الصادر عن شخص يعرف جيدًا الأشياء الإسلامية يمكن تلخيصه في عبارتين: إن المثال الإسلامي غير قابل للتحقق، إن هذا المثال لا يحتاج إلى أولية يونانية للتعبير عن فكرة الوحدة. إن الشيء الوحيد الذي يمكن القيام به في هذا الإطار هو اختراع عبارة عامة " للإسلام " من أجل التأكد من عدم قابلية هذه الفكرة للتحقق. بالإضافة إلى ذلك، إذا كان تحقق هذا الحلم مستحيلًا، فإن الفكرة يمكن أن تستغل من طرف أصحاب المصلحة في إحداث اضطراب في الإسلام، إن غياب الوحدة السياسية ناتج في الواقع عن اختلاف المناخ، والأعراق والحاجيات والأعراف لحظة اعتناق الإسلام، إن هذه المسلمة يمكن أن توجد في البلد الواحد بين مناطقه المختلة.

يمكن أن نصل إلى هذه الخلاصة، وهي أن تعبير الإسلام المغربي، الذي يبدو للوهلة الأولى محاولةً غير صحيحة لتقسيم الإسلام، يعبر هو ذاته عن فكرة عامة، ويعطي الانطباع أن هذه الوحدة لا توجد في الواقع.

سبق أن حدثتكم عن تقسيم المغرب، وعدد كبير منكم ممن أقام لفترات متعاقبة في جهات مختلفة من البلد سيكتشف ذلك بسهولة.

إن الإسلام لحظة قدومه للمغرب لم يجده أرضًا قاحلة، أو مكونًا من وحدة عرقية، من حكومة ودين، وإنما على العكس من ذلك، بدا كفدرالية لقبائل متصارعة فيما بينها، تعيش إما على اليهودية، وإما المسيحية، وإما على ديانات وثنية تشكلت عبر خليط من وثنية محلية وبقايا رومانية وفينقية. من وجهة نظر سياسية وجد في الشمال مع يليان الغماري Comte Julien بقايا سلطة بيزنطية مختلطة مع تأثير القوط الغربيون Visigothe. أما باقي البلد فقد كان يعيش في حالة فوضوية تحت حكم قادة برابرة، أحفادهم اليوم هو من يوجدون في شكل عائلات مرابطة. يمكن لهؤلاء القادة أن يكونوا يهودًا، أو مسيحيين، أو وثنيين، وتجب الإشارة أنه كان للعنصر اليهودي في هذه الفترة أهمية كبيرة.

3. السياسة الأهلية :

إن السياسة الأهلية التي سأحدثكم عنها ببضع كلمات، كانت دائمًا بشكل مباشر أو غير مباشر الهدف النهائي لدراساتي حول المغرب سنواتٍ طويلة.

قبل الدخول في هذه المسألة، أريد أن أعرض لمبدأ عدم وجود أشياء كثيرة بسيطة، بل إننا نكتشف نادرتها أكثر فأكثر كلما هممنا بالبحث عنها، فالبسيط لا يمكن أن يكون إلا

مطلقًا، بينما الأشياء الإنسانية نسبية بطبيعتها، أي أنها تحمل في ذاتها درجة معينة من التعقيد.

إن الهدف الذي نرنو الوصول إليه، يمكن أن يكون بسيطًا في حد ذاته، بينما الوسائل التي يمكن استعمالها من أجل الوصول إليه ليست كذلك، ونحن ندرس وإياكم مسألة سياسية، تجدر الإشارة إلى أن الأمر لا يتعلق بعرض نظريات تختلف من حيث مثاليتها حول الدور الحضاري الذي يجب أن تلعبه فرنسا، وإنما من أجل البحث عن الوسيلة العملية للوصول إلى هذا الهدف، آخذين بعين الاعتبار كل ما يمكن أن يعترض ذلك من طوارئ.

إن الموضوع عام، وسبق تناوله من أبعاد مختلفة من طرف أشخاص ذوي كفاية، انتهوا دائمًا باستعمال حجج متمايزة إلى نتائج متناقضة.

لم أقرأ كل ما كتب عن السياسة الأهلية، أريد أن أترك قدر المستطاع وجهات النظر والآراء التي قدمت حيالها، من أجل تقديم نتائج ملاحظاتي الممتدة على أربعين سنة من الوجود بالمغرب، من الممكن أن تجدوا أن بعض الأفكار التي سأقدمها قد عبر عنها كثيرون قبلي، فمن الطبيعي أن نلتقي عند عدد من النقاط مادمنا ندرس المسألة نفسها. يجب أن يكون مفهومًا أنني لا أقدم أمامكم برنامجًا، لأن المسألة

أكثر تعقيدًا وحساسية مما يمكن أن نتصور، وتأخذ يومًا بعد يوم صدى وأهمية أكبر.

كانت السياسة الأهلية تعني إلى وقت قريب، إدارة الأهالي وليس شيئًا آخر غيرها، إنها مسألة محلية خالصة، حيث لم يكن لإيجابياتها أو سلبياتها تداعيات تذكر خارج دائرة ضيقة لم تعد كذلك اليوم. فالزمن انقضى، والأفكار أصبحت أكثر ترددًا بفعل التعليم، وتضاعف النشر ونمت وسائل التواصل، وفي كل الأحوال بدأ ما يزيد على 250 مليون مسلم عبر العالم يعرفون أو على الأقل يحسون أنهم موجودون، ويمتلكون الإحساس بأنهم يشكلون عنصرًا قابلًا لأن يتحول إلى قوة.

إن الإسلام الذي كان منذ مدة طويلة خارج الحركة العامة للبشرية، والذي عاش بفخر في عزلته، مقتنعًا بأن تفوقه الروحي، يحل موضع كل تفوق، بل وتحدى كل المقارنات من خلال احتقار كل أشكال التقدم، نهض من حلمه بسبب اختراقنا له، وأنسن بفعل اتصاله بنا، من خلال احترامنا للعقيدة نفسها، وسعينا إلى تحريره من كل فوضى السكولائية الدينية.

من دون العودة إلى الصيغة القديمة شيئًا ما للقومية الإسلامية، سيكون من الخطورة إنكار شعور التضامن الإسلامي الذي كان موجودًا دائمًا، لكن يبدو لي أنه يتطور يومًا بعد يوم

بشكل كبير، خاصة أنه بدأ يتخذ شكلًا ماديًا بالأفعال، وأمام إمكانية تحقق هذه الأفعال على أمل الوصول إلى وحدة عملية، أو على الأقل ارتباط بين كل الأفعال المتحققة في مختلف الجوانب، من أجل العمل بشكل منفصل تحت الدافع نفسه.

في انتظار التحقق الطوباوي لهذه الوحدة النسبية بشكل أو بآخر، يبدو من الطبيعي جدًا أن يتجه الإسلام نحو ولوج الحياة المشتركة، إما من أجل استغلال هذه لتلك، وأما من أجل استعمال هذه ضد الأخرى، بهدف أن تظل هذه الدوافع متعارضة فيما بينها في أغلب الأوقات.

إن السياسة الأهلية في هذا السياق الواقعي، ليست هي ما كانت عليه قبل 50 سنة، فهي لا تجد نفسها مرتبطة فقط بالسياسة الإسلامي، وإنما بالسياسة بأكملها، فالأمر لا يتعلق بدواليب إدارية، وإنما بأداة سياسية يمكن أن يكون لأخطائها ولإيجابياتها ليس فقط نتائج محلية وإنما تداعيات بعيدة.

من الواضح إذن أنه سيكون خارج إطار موضوعنا، الاهتمام بأثر السياسة الأهلية في السياسة العامة، يبدو لي كافيًا الإشارة إلى الحالة الجديدة للمسألة من أجل تقدير أهميتها. من الضروري البحث من أجل معرفة التنظيم الذي يجب اختراقه، إذا ما أردنا أن نمنح للسياسة الأهلية قوة مطابقة لضرورات

الوضعية العامة، معرفته بشكل يمكننا من توقع ردود الفعل التي يجب أن تنتج في هذا التنظيم، وجعلها لصالحنا.

4. بعض مظاهر الإسلام في القبائل الأمازيغية المغربية

تتأثر كل الديانات بأعراف الشعوب التي اعتنقتها، يمكن للعبادة أن تغير عبر الزمن أولئك الذين يمارسونها، غير أنه يوجد كذلك تأثير متبادل، وتكيف من هذا الطرف وذاك. إن الإسلام لا يشذ عن هذه القاعدة، إننا لا نعرف كل المسلمين؛ لأننا لا نعرف إلا مسلمي بلد واحد، إذا كانت العقيدة تظل هي نفسها من الناحية النظرية، ثابتة وغير قابلة للمس، فإن طرق فهم تطبيقها في الحياة تتنوع بشكل غير محدود. تقفز هذه الحقيقة أمامنا، عندما ندرس الإسلام المغربي، أو الإسلام في أي منطقة أخرى من الحضارة المتأخرة.

لقد تخلى الأمازيغ بسهولة عن كل ديانتهم من أجل التحول للإسلام، باستثناء اليهودية التي قاومت في جزء منها، غير أنهم وفي خضم إسلامهم بقوا أمازيغ، وخلقوا إسلامًا على مقاس أعرافهم ومعتقداتهم الخاصة.

توجد ممارسات السحر في كل مكان في التقليد الديني الراهن للمغرب، يمكن أن نذكر مثالًا، عادة الذهاب لقراءة الفأل "ضريب العود" في بعض المعابد قبل اتخاذ القرار.

فلننظر كيف تكون هذه العملية: يأخذ المعني بالأمر عودين ويجعل علامة على أحدهما، بطريقة يمكن معرفته، إذا سحب العود المعلم، فإن هذا يعني أنه إما سيكمل المشروع وإما سيتوقف عنه، حسب ما حدده هو مسبقًا، سيأخذ بعد ذلك العودين إلى معبد لولي مقدس حيث يضع ثقته، ويضعهما أمامه على "دربوز" حاجز يحيط بالمعبد، ويقوم بعد ذلك بابتهال؛ حيث يقرأ بعض الآيات القرآنية، وحسب خطورة الحالة إما يأخذ العودين بعد وقت من وضعهما وإما يتركهما لليوم الموالي. بعد ذلك يطلب من أول مسلم يلتقيه بعد خروجه من المعبد، سحب أحدهما، يسحب أحدهما ويترك الثاني للمعني، قائلًا "إن خيرك يوجد في هذا العود"، إن هذا السحب المقدس، يماثل الكهانة عند العرب قبل الإسلام المرتبط برمي سبع رماح على الإله هبل.

أصبح توقير الأولياء في المغرب، مثل عدد من البلدان الإسلامية، عبادة حقيقية، تقوم كما يبدو على الخوف من قوى علوية أكثر منه احترامًا دينيًا، فالولي يُعد كائنًا يمتلك قوة على التعويض والعقاب، أكثر منه وسيطًا بين الإنسان والله، يذكر هذا الأمر، في هذا الإطار بمسألة مدافن الآلهة عند العرب.

أمسى الولي بالنسبة للأمازيغ في خضم جهلهم العميق، والخوف الذي يلازمهم، وعدم قدرتهم على المساهمة في

تطوير هذه العبادة، الدعامة الرئيسة، التي لن يجدوها في أمثالهم ولا في الآلهة البعيدة والرهيبة جدًا. إن الله بالنسبة لهم هو مصدر قوة الأولياء، ولكنه مصدر بعيد، مثل فكرة الله المتعالي في الديانات المعادية للإسلام عند العرب.

ولأن مكة بعيدة كذلك، وإذا كان الحج يحتفظ بقيمته الإكراهية بالنسبة للمتعلمين والمستقلين عن الأهواء المحلية، فإن الأمازيغ ظلوا مرتاحين لما يوجد في مكنتهم، فولي جبل العلم مولاي عبد السلام، يتوفر على حجين كبيرين "الأمارة" في السنة، الأول ينظم في يوم النسك أي الخامس عشر من شعبان، وهو الأكثر أهمية، بينما الثاني ينظم يوم عرفة أي التاسع من ذي الحجة، قبل عيد الأضحى " العيد الكبير" مباشرة. إن الحج لمولاي عبد السلام، الذي يزوره الناس من كل أنحاء المغرب، يسمى بالحج الصغير، أي ما يعادل العمرة، حيث تحصل زيارة الولي خارج الشهر المقدس، إن حج مولاي بوسلهام " أبو سعيد المصري" القريب من المحيط ومن المرجة الزرقاء جنوب العرائش، يتمتع بنفس الحظوة. إن عبارة العبادة ليس فيها أي مبالغة في تطبيقها على أولياء المغرب.

لقد وضعت كل مدينة، إقليم، قبيلة، عشيرة، قرية، ثقتها في معبد لولي مشخصن، والذي يعتبر إما شريفًا أو منحدرًا من الرسول، وهو في أغلب الأحيان إما ولي صالح،

وإما إنسان تمتع في حياته بقدرات فوق طبيعية، وإما منحدر من ولي. وهذا هو أصل التمييز بين الشرف في الحالة الأولى والمرابطية في الحالتين الأخريين.

أسهم تنافس القبائل في تضاعف عدد الأولياء، إذ رغبت كل واحدة منها في أن يكون لها وليها الخاص، ولي أكثر قوة وجديرٌ أكثر بالاحترام مقارنة مع أولياء القبائل المجاورة، لقد كانوا يحظون جميعهم بالاحترام، غير أن أكثرهم لم يكن موضوعًا لعبادة محلية. أما أولئك الذين تمتد شهرتهم إلى نطاق أوسع، ويصبحون موضوعًا للحج، فيصبحون بالنسبة للساكنة مجدًا ومصدرًا للتربح. لقد وقفنا كذلك على صراعات دامية انخرط فيها الأمازيغ أولًا، وبعد ذلك العرب، من أجل تملك جثة ولي معروف.

يمكن أن نضيف كذلك الفعل التالي، وهو يمثل حالة أصيلة تكشف عن الاحترام الذي يحظى به الأولياء من أصل شريف عند الأمازيغ، و عنف الرغبة في تملّك مجال ما، يتعلق الأمر بقبة أحدهم. قبل أربعين سنة من اليوم، عقد مضيفو "سيد الحاج عبد السلام الوزاني" في خضم زيارته لبني مكيلد العزم على قتله، بعد أن أعلموه أنهم يرغبون بقبة ولي مشهور... تكشف هذه الحكاية عن جانب أصيل من العقلية الدينية عند بعض القبائل الأمازيغية.

عندما يوجد صراع بين قبيلتين على تملّك جثة ولي، تسهم الهبة بشكل معجز في بعض الأحيان في حسم هذا النقاش، ما حدث لسيدي قاسم العلوشي السفياني، المشهور بمعبديه بالغرب، يكشف عن ذلك، حيث يوجد مزار في الضفة اليمنى لنهر سبو، بينما يوجد الثاني بضفته الشمالية القريبة من بني حسن، وهو ما يفسر اسم سيدي قاسم صاحب القبتين"سيدي قاسم مول جوج قبات".

لا يجب أن ننسى عبادة الجن، الذكور منهم والإناث، المستحبين أو المتخوف منهم، لعبت دورًا أساسيًا في حياة المرأة المغربية، حيث وجد عند العرب قبل الإسلام تعدد الآلهة، إن معتنقي هذه العبادة هم في العادة، " كناوة " زاوية تتألف في غالبيتها من السود، نجد كذلك "جيلالة " وقد كان هؤلاء أول من قام باحتفالات لمولاي عبد القادر مؤسس الطريقة القادرية، والذي تمكن حسب الأسطورة من إخضاع الجن، وقد اختار كناوة بصفتهم سودًا "سيدي بلال" العبد الحبشي للرسول رئيسًا لهم.

ليس لهذه العبادة زوايا ولا معابد، كل ما يُفعل هو استدعاء كناوة وجيلالة لمنازل خاصة، عندما يرغب السكان في الاستفادة من جن بعينه، أو التخلص من آخر.

إن الاعتقاد في الجن منتشر بكثرة، حتى بين الناس المتعلمين، تحدث بعض المغاربة مؤخرًا عند بناء السكك

الحديدية في بلدهم، عن أن "أصحاب الأرض"، وكتب الشريف نقيب ولاد البقال منبهًا أنهم لن يسمحوا بذلك، وقاد كان يقصد بأصحاب الأرض " مالين الأرض" الجن.

5. التنظيم المغربي :

يغير التنظيم الاجتماعي للمغرب من تمظهراته الخارجية، ويبدو نتيجة لذلك أنه يغير نفسه حسب ما تتطلبه الظروف من الحفاظ على أو إثارة تمظهرات هذا التنظيم الذي لا يتغير في الواقع.

يمكن القول بوجود طاقة داخلية في هذا التنظيم، تتشكل من الإحساس الذي تحمله القبائل الأمازيغية حول استقلالها، أي الجزء الأكبر من الساكنة. إن هذا الإحساس العضوي يتألف من إرادة قوية بالاستقلالية، ومن ارتباط عميق بالأعراف والأرض، لاسيما الملكية الحرة للأرض، والخوف المستوطن فيهم من كل اختراق أجنبي ومن كل تغيير، خلق نوعًا من الاستقلال الوطني الذي لم يظهر فقط في مقاومة الغزو الأجنبي، وإنما ضد كل هيمنة مادية أو محاولة للإخضاع.

لم تكن سلطة السلطان بوصفه حاكمًا في بلاد الأمازيغ حتى صورية، لقد اعتبر بشكل ملتبس زعيمًا دينيًا، وبصفة خاصة مكلف من طرف الله بالدفاع عن التراب ضد كل غزو

أجنبي، غير أن الأمازيغ لم تعترف له بأي حق للتدخل في شؤونها الداخلية. رغم أنهم أرادوا دائمًا المساهمة في الدفاع عن البلد، من خلال الرجال والأموال، إنهم لم يفهموا هذه المساهمة بصفتها ضريبة، أو كلفة يجب أداؤها للسيد، وإنما ضرورة للمصلحة العامة.

مما لا شك فيه أن وطنية الأمازيغ لا تزال ضيقة، وتقترب من الخصوصية القبلية أكثر من ارتباطها بالإحساس الوطني، مع ذلك، فإنها لا تنتظر لكي تظهر عند وجود أي تهديد للمجال القبلي، إن وجود الأجنبي في جزء ولو كان بعيدًا منها من الأرض المغربية، يؤدي إلى إيقاظ إحساس الاستقلالية، الذي يظهر في قلاقل محلية ضد السلطة المركزية التي يعتبرونها عاجزة عن الدفاع عن مجموع التراب، أو يتهمونها بالتواطؤ مع الغازي أو خيانة تهدف إلى خدمة مصالح خاصة. لقد تم استغلال الإحساس بالاستقلالية من طرف شرفاء زوايا مختلفة، كانوا يعلمون من جهة ما يمكن أن يدركون الخطر المزدوج الذي يهددهم، سواء من طرف الاختراق الأجنبي إذا لم يتمكنوا من توقيفه، أو عبر الاعتراف بعجزهم، الشيء الذي يعني إنكار الحماية الإلهية التي يقوم عليها تأثيرهم ومصداقيتهم، ومن جهة أخرى، يرغبون في استغلال حراك القبائل من أجل الرفع من تأثيرهم والأرباح

التي يمكن أن يجنوها منه، بل إن بعضهم اغتنم الفرصة من أجل أن يعلن نفسه أميرًا للجهاد أولًا؛ رغبة منه في الاستيلاء على العرش بعد ذلك.

لقد أدى احتلال أمة مسيحية لجزء من التراب المغربي في مناسبتين إلى إنتاج الآثار نفسها، إذ بعد الانتفاضات التي شهدتها مختلف أجزاء البلد بعد صراعات دامية بين مجموعة من الطامعين في العرش، انتهى الأمر بسقوط الدولة القائمة وتعويضها بدولة أخرى جديدة.

6. الأعراف الأمازيغية في القبائل العربية

نشر في العدد الأول من الأرشيفات المغربية الفقيد جورج سالمون رئيس البعثة العلمية الفرنسية بالمغرب ترجمة مهمة ترتبط ببعض الأعراف الأمازيغية "الأزراف، الميعاد، اللف، المزراك..."

إنه لمن الصعب العثور على أصول كل هذه الأعراف التي استمرت بالمغرب، رغم تعارض القوانين الإسلامية التي هيمنت مبدئيًا على البلد بأكمله مع هذه الأعراف.

حملت الحركات الكثيرة التي حصلت عبر قرون وتوقفت عند حدود الشمال الغربي لإفريقيا مساهماتها الخاصة لما يمكن أن نسميه اليوم بالقضاء العرفي بالمغرب، إن هذه

الأعراف كانت نتيجة لاستعمالات مختلفة حصلت في عصور متعاقبة من طرف شعوب بأعراق وديانات مختلفة. يمكن أن نضيف لهذه العناصر المختلفة الاستعمارات المتعاقبة التي تركت في البلد بقايا قوانين وأعراف متعددة. من الأكيد أن الاستعمارات التي عرفها المغرب سواء الفينيقية أو القرطاجية أو الرومانية أو البيزنطية تمكنت من ترك آثار في أخلاق المناطق التي احتلتها.

لقد تمكن سكان فزاز بفعل الموقع الذي تحتله في جبال الأطلس المتوسط، من الإفلات أكثر من غيرها من التأثيرات الخارجية التي تعاقبت على البلد، وحافظت على أعرافها الأكثر قدمًا. وهذا لا يعني أن هذه الجهة لم تكن موضعًا لانتفاضات أو ثورات، بل لأن الصراعات التي حدثت داخلها، ظلت محصورة بين مختلف القبائل الأمازيغية، من دون أن يتمكن العنصر الأجنبي من الاختلاط بها أبدًا.

عندما ولي الإمام إدريس في القرن الثاني للهجرة على وليلي في جبل زرهون، أول قاعدة للملكية المستقلة بالمغرب، كانت ساكنة فزاز تدين باليهودية، حاربهم مولاي إدريس، وأجبرهم على اعتناق الإسلام، رغم أنه كان يقود جيشًا مكونًا فقط من القبائل الأمازيغية "زناتة صنهاجة، هوراة..."

من الأكيد أن أسلمة قبائل فزاز من طرف المولى إدريس لم تكن إلا سطحية، ويمكن أن نلاحظ ذلك اليوم، أي أنه بعد ألف سنة من خضوع البلد، لا يتكلم كل سكان هذه المنطقة العربية، وظلوا أوفياء لأعراف تتعارض غالبًا مع التعاليم الدينية الإسلامية.

احتـل الأمير المرابطي أبو بكر بن عمر سنة 452 للهجرة (1060 ميلادية) فزاز على رأس جيش كبير من صنهاجة وجزولة ومصمودة، وفي سنة 496 للهجرة (1074 ميلادية) عين من طرف قائده يوسف بن تاشفين مؤسس مراكش، واليا على مكناسة وبلاد مقلالة وفزاز. في سنة 526 هجرية (1131 للميلاد)، تمكن عبد المومن بن علي الموحدي من إسقاط سلطة المرابطين على بلاد درعة وتيغار وفزاز وأغمات.

عند نهاية الحكم الموحدي وبداية الحكم المريني، قطع أمازيغ جناتة في فزاز الطريق، ونهبوا القرى والنجوع بدون هوادة، وقد نظم بعد ذلك الأمير أبو سعيد عثمان عبد الحق المريني، حملة انتهت سنة 620 للهجرة، ضد هذه القبائل وإخضاعها.

في سنة 647 للهجرة (1249 ميلادية) وضع السلطان المريني أبو يحي أبو بكر بن عبد الحق اليد على منجم العوام في فزاز.

اختلطت قبائل هذه الجهة، بفعل الاضطرابات التي انتهت مع حكم السعديين في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ونجدها في الزاوية الدلائية، وفي صراعات آخر السعديين وفيلالة الأوائل، وبين المرابطيين الدلائيين أنفسهم.

لقد قاوم سكان فزاز الذين انتصروا في أغلب صراعاتهم ولم يخضعوا قط، كل محاولات الغزو، واستطاعوا إلى حدود اليوم الحفاظ على استقلالهم. وقد حاول عبثًا أكبر سلطان بالدولة الحاكمة بعد جهود كبيرة من أجل إخضاعهم داخل جبالهم الغابوية. لقد كانت النتيجة أن كل هذه المجهودات التي لم تكن دائمة، لم تتمكن من القضاء عليها.

إنها لم ترفض الاعتراف فقط بالسلطة السياسية للسلطان، كما هو الحال بالنسبة لكل القبائل الأمازيغية، ولكن يبدو أنها كانت كذلك متشككة في سلطته الدينية، كما أن العدالة الإسلامية التي يمارسها القضاة، لم تستطع بعدُ أن تحل مكان أعرافهم القديمة.

ما يمكن أن يكون مفيدًا لإثبات وجهة النظر هذه، هو ما نجده في القبائل العربية من آثار للأعراف الأمازيغية التي وردت في ترجمة سالمون. بل الأكثر من ذلك يمكن أن نقول إن هذه الأعراف الأمازيغية توجد في القبائل العربية حتى وإن لم تظهر بشكل علني في ممارساتهم، أما السبب في ذلك

فيرجع إلى أن هذه القبائل، خاضعة للمخزن، ولأن موظفيه يتدخلون في شؤونها، ليس فقط من أجل فرض نظام عادل للعقاب ومطابق للقانون الإسلامي، وإنما من أجل تحصيل منافع شخصية، فإذا كانت المسألة التي يجب البث فيها واحدة من تلك التي يتوجب أن تحال على محاكم الشرع، فإنها تحال إلى القاضي، بعد أن يكون موظفو المخزن قد استخلصوا منافع منها لصالحهم. يؤخر القاضي بدوره الحكم أطول مدة ممكنة، ويمطط القضية تارة في هذا الاتجاه، وتارة في الاتجاه الآخر إلى غاية أن تصل الأطراف المتخاصمة إلى اتفاق ودي.

قد يطلب منا، كما بينت تجربة الأهالي ذلك، لماذا لا يمكن خرق المساطر المعتمدة من طرف موظفي المخزن والقضاة؟ ولماذا لا يبدؤون بهذه الاتفاقات التي ينتهون إليها في حسم خلافاتهم؟ إذ يمكم لأمورهم أن تعالج بشكل أسرع، ويمكن أن يجنبهم ذلك تكاليف باهظة. إن سكان البلاد الخاضعة للمخزن لا تطلب أكثر من الاستفادة من التحكيم، كما هو الحال بالنسبة لـ"أزرف" الخاص بالأمازيغ. غير أن موظفي المخزن يحبسون في الغالب الشخص الذي يعرض الوساطة بين المتنازعين ودفعه لأداء غرامة كبيرة. بناء على هذا المبدأ، فإن أي تحكيم يمكن أن ينقص من مداخيل المخزن يُعد مرفوضًا.

لا يتقاضى الموظفون المغاربة أجورًا، والأرباح التي يحصلون عليها من المشكلات التي تحدث في مجال إدارتهم، تُعد جزءاً من وسائل عيشهم. فهم لا يستنكفون فقط على فعل كل ما يمكن أن يحافظ على السلم بين سكان المدن والقبائل، وإنما على العكس من ذلك، يعملون على استغلال أبسط الفرص، لإثارة النزاعات بين شخصين تنتج في الغالب عن أمور تافهة جدًا، ويفعلون كل ما في وسعهم لاستخلاص أرباح منها، يعمل القاضي غالبًا على إحضار شخص من أجل التشكي من آخر لسبب غامض شيئًا ما ويجبره على رفع شكواه ورفع القضية تحت طائلة تهديده بالسجن. يدفع القاضي في بعض الأحيان إلى التشكي إليه حتى دون أساس ضد شخص آخر معروف بضعفه وخوفه من أجل الحصول على بعض الخيرات. إنه سياق يوظف في الغالب من أجل الوصل إلى رجل فقير لا يملك أي سلطة بالمخزن.

لا تكون تسوية القضايا المتعلقة بالموت في القبائل العربية بنفس طريقة الأمازيغ، ففي الأولى كما الثانية، يُعد القتل فرصة لمساومة القاتل وأسرته، خاصة إذا كان هذا الأخير لا يتمتع بأي نفوذ، وكان للضحية بعض من الوجاهة. في هذه الحالة تفك القضية بسهولة، إذا كان القاتل ينتمي إلى أسرة فقيرة، يكون استغلال حادث القتل من أجل استغلاله

وعائلته ودفعهم إلى أداء التسوية الأعلى كلفة. الفرق الوحيد الموجود هو أنه إذا ما كنا في بلد مستقل عن المخزن، فإن التفاوض الوحيد الذي تقوم بها عائلة الضحية، يقوم على ألا تستفيد من " الدية " ثمن الدم فقط، وإنما تقوم بأخذ امرأة من أسرة القاتل لصالح ابن أو أحد أقارب الضحية، أو من أجل خدمة أسرة القتيل، وفي بعض الأحيان تعمل أسرة القاتل على شراء مقابل قدر من المال امرأة أو اثنتين من أسرة أخرى على علاقة بهذه الأسرة، وتقديمها لأسرة الضحية.

لم يكن في البلاد العربية، أي بلاد المخزن من يعمل بهذا الإجراء، أي تقديم امرأة أو عدة نساء لأسرة الضحية، وأخذهن بعد ذلك بمجرد ولادة طفل ذكر، شريطة أن يكون هذا الطفل غير مصاب بالجدري وقادراً على حمل السلاح واستخدامه.

كان المخزن يعالج القضية إما عبر تقديم أسرة الضحية لتظلم أمامه، وإما مما يحدث من غليان عمومي، حيث يعتقل القاتل، ويسلسل ويوضع في السجن إلى حين اعترافه تحت العنف باقترافه للجرم. وبعد تحصيل مبلغ كاف من المال من أسرته، ترفع القضية إلى قاض، يحكم عليه بناء على القانون الإسلامي بالقتل. ووحده السلطان من يمتلك حق منع الإعدام، حيث لا يطبق هذا الحكم بعد شراء حياة الضحية عن طريق "الدية"، إن ثمن الدم هذا الذي يقدم لأسرة

الضحية، أي أن ثمن الدم الذي يشترى، ليس دم الضحية كما يمكن أن نعتقد في بعض الأحيان، وإنما دم القاتل الذي يؤدي إلى مساومات لا متناهية.

نجد في القبائل العربية، مثلها مثل القبائل الأمازيغية، عرف تقديم القاتل أو آبائه في سرية تامة، لهدايا لأعضاء مؤثرين من أسرة الضحية، سواء كانت أسر صديقة أو أعيانًا أو شرفاء القبيلة، من أجل التأثير فيهم والحصول على اتفاق بدفع الدية بناء على تدخلهم.

بالإضافة إلى ذلك فإن عرف الدفن عبر التضحية بحيوان أمام منزل أو خيمة أسرة الضحية، الذي يوجد في القبائل الأمازيغية نجده كذلك بشكل متطابق عند العرب.

على الرغم من أنه ثبت أن المخزن تدخل دائمًا في قضايا القتل داخل البلاد التي يمارس فيها سلطته، يحدث في بعض الأحيان أن تدخل شريف عين على جهة معينة، يحظى بوضع اعتباري من طرف المخزن، يكفي من أجل الحسم في القضية، وتحديد أهمية الدية من أجل التسوية بين الأطراف من دون تدخل المخزن أو القاضي. في هذه الحالة يضعه الشريف الذي يستفيد من مبلغ من المال، أمام السلطة المدنية والسلطة القضائية، وهؤلاء لا يتخلون على صلاحياتهم للشريف إلا لخوفهم من عدم إرضاء الشريف الذي تكون حمايته مفيدة للقصر.

على الرغم من أداء الدية، يحدث في بعض الأحيان أن يريد ابن الضحية الذي كان صغيرًا لحظة مقتل والده، في الانتقام من الشخص القاتل بمجرد أن يصبح رجلًا.

عمومًا إن الانتقامات المتأخرة التي تمارس من طرف ابن الضحية بإيعاز من أمه، لا تحدث إلا نادرًا عندما تحتفظ زوجة الضحية بالذكرى، ولا تتزوج وتربي ابنها على فكرة الانتقام لوالده، إن هذا لا يحدث إلا نادرا لكنه يحدث في بعض الأحيان.

في هذه الحالة، في القبائل الأمازيغية، يعمل أبناء الضحية وكل أفراد أسرته الذين تحصلوا على جزء من مبلغ الدية، على رد المبلغ المتحصل عليه لأسرة القاتل، أما العرب فلم يكونوا بنفس الرأفة إذ يحتفضون دائمًا بالمال المسلم لهم.

إننا نلمس رغبة العرب في الرجوع إلى أعرافهم المتعارضة مع الإسلام، والتي تشبه شيئًا ما تلك الموجودة عند الأمازيغ، وإذا ما نظرنا إلى أبعد من ذلك سنجد أن لها الأصل نفسه. إن سلطة المخزن الجاثمة على هؤلاء تمنعهم من تطبيق مبادئ العدالة العرفية، والتي وإن بدت بدائية وخالصة في بعض الأحيان إلا أنها عادلة ولو اتخذت بعض الأشكال الغريبة، إنها تفرض عليهم قبولها سواء في اختلافهم أو في توافقاتهم، حتى عندما يتعلق الأمر بالقتل الذي يحدث بشكل متبادل بينهم، من أجل تسمين القُوَّاد والوزراء.

المرزاك : يعني حرفيًا " الميزانية" وهي الحماية التي تمنح لشخص أجنبي عن القبيلة من طرف شخص مؤثر منها. هدفه هو تمكين التجار الأجانب من حمل بضائع ضرورية للقبيلة من دون المخاطرة بنهبها.

يستتبع خرق المزراك انتقامًا مباشرًا، فذلك الذي يسمح بسب مزراكه يعاقب بفقدان كل الاعتبار الذي يحظى به.

لا يوجد مزراك في القبائل الخاضعة لسلطة المخزن، إذ يقوم المخزن بحماية الأجانب الذين يعبرون القبائل. ولا يمكن ممارسة هذه الحماية إلا في إطار نظام المسؤولية الجماعية لتي يفرضها المخزن على القبائل من أجل توفير الأمن. كل قرية مسؤولة عن حماية الأجانب الذين يقضون الليل بها، وكل قبيلة وكل فخذة مسؤولة عن الذين يعبرون قريتهم.

إن نظام "البشارة" الذي يقدم كظاهرةً خاصة بالقبائل الأمازيغية، يستعمل بشكل واسع في البلاد العربية، ويوظَّف بشكل مشابه تقريبًا، وهو نظام لا يتم استدعاءه إلا في حالة لم يؤدِ الشخص الذي وجدت بحوزته حيوانات مسروقة أو والديه القسم.

إذا حدثت هذه الأفعال في منطقة تابعة للمخزن، فإن البتّ في القضية يكون أمام محكمة للشرع وترجع الحيوانات لصاحبها، ويطلب منه تقديم نسخة من وثيقة العدول تؤكد ملكيته لهذه الحيوانات للشخص الذي اشتراها منه. وعلى

مشتري الحيوانات المسروقة البحث عن بائعها عبر هذه الوثائق، ويعّوض بالوسائل الشرعية...

تتميز الأخلاق بتسامح كبير يميز القبائل الأمازيغية، خاصة ما ارتبط بالنساء غير المتزوجات... وهذا لا يعني أن الدعارة مقبولة في هذه القبائل، مقارنة القبائل العربية، وإنما يعني سيادة تساهل على مستوى الأخلاق، وبعض التسامح البعيد جدًا عن عدم التسامح المطلق والنفور الذي يميز أمازيغ الريف وجباله.

ليس الزوج في هذه القبائل من يتميز بغيرة لا تسامح فيها، وإنما أسرة السيدة المتهمة بالمجون، وإنما أقرابها الأبعدون كذلك، حيث يلزمون الزوج بالانتقام، وإذا لم يدافع بشكل كاف في نظرهم عن شرفه، فإنهم يهمون بقتله أولًا وبعد ذلك زوجته.

لا يكون في قبائل الريف وجباله مراقبة سلوك النساء المتزوجات فقط بدافع الغيرة، والمحميات شيئًا ما بوصاية الزوج. فالمرأة المتزوجة تتمتع بحرية أكبر من السيدة الشابة، خاصة إذا كانت هذه الأخيرة أرملة. فالشابة تعرف أنها يجب أن تصل عذراء إلى زوجها، وتعرف حجم التعذيب الذي يمكن أن تتعرض له، إذا علم الزوج بأن بكارتها فضت قبل الزواج...

تحت ذريعة الفضيلة، ومن أجل الحفاظ على سمعة المنزل، لم يتردد جبالة في ارتكاب أفعال متوحشة اتجاه امرأة

كانت سلوكاتها موضع شك من طرف أقاربها وجيرانها.

تعرضت قبل خمس عشرة سنة، سيدة من أهل السريف، قتل زوجها في معركة ضد جيوش السلطان، وبعد أن رجعت إلى منزل أسرتها، تردد أنها على علاقة مع أحد الجيران المتزوجين. لما علم إخوتها بالموضوع، حرقوا أعينها بمنجل حام بالنار، وطردوها وأبناءها. وهي تعيش اليوم على التسول حتى لا تموت جوعًا بالقصر الكبير.

بعيدًا عن استنكار هذه الجريمة، وجد جبالة أن ما قام به إخوة المرأة المتهمة، كان فيه تسامح كبير ما؛ إذ لم يقوموا بقتل أختهم. إن هذه العقوبة المروعة بالعمى من خلال الاستعانة بمنجل حام بالنار، استعمل كذلك في القبائل العربية اتجاه السراق الذين ضُبطوا. يبدو إذن أن الأعراف الأمازيغية وسط المغرب، تُعد من كل الزوايا أقل إرهابًا ووحشية من تلك الموجودة عند أمازيغ الشمال، والتي تقترب من أعراف العرب أكثر منها من أعراف قبائل الريف وجباله.

العدة: التي لم تلاحظ عند أمازيغ الوسط، والتي لا يعير لها العرب بالًا في الغالب، تحترم بشكل كبير عند جباله.

كل ما يتعلق في الكتاب المترجم من طرف سالمون، بخصوص قضايا اللف والصف والميعاد يوجد في القبائل العربية عندما تكون سلطة المخزن ضعيفة جدًا.

الصف: هي تجمعات من مختلف القبائل التي تغيب فيها بشكل فعلي سلطة المخزن، وهي تلتحم فيما بينها وتتشكل من جديد كما لو أنها لم تكن موجودة قبلًا.

الميعاد: الموعد، هو تجمع مختلف الصفوف في جمع عام من أجل تعويض سلطة المخزن التي أصبحت ضعيفة وغير قادرة على الحفاظ على الأمن. هذه الجموع العامة تعين "قياد الربيع"، التي تعني حرفيًا، القواد المكلفين باحترام قوانين العشب بالمرعى، ويجب أن نعرف أن سلطة هؤلاء القواد المنتخبين كانت دائمًا عادلة وأكثر مطابقة للعدالة مقارنة مع تلك التي يتميز بها قواد معينون من طرف المخزن.

في الختام، يمكن أن نكتشف عبر البحث في القبائل العربية المسحوقة من طرف سلطوية المخزن، أن أعرافها القديمة لا تختلف عن الأعراف التي ما تزال إلى حدود اليوم سائدة في القبائل الأمازيغية التي حافظت على وجودها القبلي.

زيادة على ذلك، وفي المجال الفلاحي ماتزال القضايا إلى حدود اليوم تعالج، حتى في القبائل العربية بعرف القبيلة، وكل الكتاب العرب الذين عالجوا هذه المسائل يعودون باستمرار إلى هذه الأعراف شريطة ألا تكون متعارضة مع المبادئ الأساسية للتشريع الإسلامي.

إدوارد ميشو بلير بعيون قرائه

وضعت أعمال ميشو بلير أمام العلوم الاجتماعية في المغرب سؤالين مركزيين؛ الأول يرتبط بالموقف من الإرث العلمي الذي تركه الفرنسيون بالمغرب، والثاني يتعلق بطبيعة القــراءة التـي يمكن أن نقدم لهذه المتون. يظهر أن مقترح عبد الكبير الخطيبي القائم على النقد المزدوج، ونزع الطابع الاستعماري عن هذه المعرفة كان من أهم الأطروحات التي ولدت داخل العلوم الاجتماعية بالمغرب، حتى وإن لم تقبل بشكل كلي من طرف كل الباحثين المغاربة الذين أعادوا قراءة التراث الفرنسي بالمغرب، أو استعملوا بعض أطروحاته في فهم بعض البنيات الرمزية والمادية للتنظيم الاجتماعي المغربي، يمكن أن نتحدث في هذا السياق عن محمد الدهان، ومحمد الحبابي...

سنترك هذا النقاش جانبًا؛ لنعود إلى الكيفية التي قدم بها بعض الباحثين المغاربة والأجانب أطروحات إدوارد ميشو بلير، والتي لا تخرج عن ثلاث دوائر كبرى من التأويل؛ أولى قدمت ميشو بلير مؤسسًا للسوسيولوجيا المغربية وعارفًا كبيرًا بالمغرب، وثانية ناقدة آخذت على الرجل انخراطه الأعمى

في المشروع الكولونيالي، وثالثة لم تقرأه إلى من باب صلاحية بعض المعطيات والتأويلات التي قدمها حول الدين والدولة والثقافة والتاريخ المغربي بعد تصفيتها من شوائبها السياسية.

1. عبد الكبير الخطيبي نحو قراءة منصفة

يُعد عبد الكبير الخطيبي من أوائل الباحثين المغاربة الذين اهتموا بالإرث العلمي الفرنسي في المغرب، إذ لم يكتفٍ بتقديم هذا الإرث وتصنيفه وترتيبه كما فعل بعده أندري آدام André Adam، وإنما تعدى ذلك إلى كتابة تاريخ هذه السوسيولوجيا ابتداء من سنة 1912، مبرره في اختيار هذا التاريخ هو "غياب أدبيات سوسيولوجية حول هذا البلد قبل سنة 1912، أي قبل الحماية"[1] وتقديم بيبيوغرافيا منتقاة Bibliographie Sélective للأعمال المؤسسة لهذه السوسيولوجيا.

إن أهمية القراءة التي يقدمها عبد الكبير الخطيبي لأعمال ميشو بلير تتأسس في جزء منها على مشروعه العلمي المبني على نزع الطابع الاستعماري عن السوسيولوجيا التي أنتجت إبان هذه الحقبة، تتلخص فكرة تصفية المعرفة السوسيولوجية من رواسبها الاستعمارية، أي السياسية والاستعمارية، في

(1) Abdelkébir, khatibi, op. Cit, p. 19

القيام "بنقد جذري للآلة الإيدولوجية الاستعمارية والإثنومركزية، إنها عمليه ستكون تفكيكًا للخطابات التي أسهمت بأشكال مختلفة، بطرق متخفية في الهيمنة الاستعمارية"[1]. إن هذه العملية لا تكون ممكنة في نظره إلا انطلاقًا من عمليتين اثنتين هما:

أ. تفكيك تمركز العقل الغربي على ذاته، وبناء معرفته للعالم انطلاقًا من نموذج واحد ووحيد هو الغرب.

ب. نقد ضروري للمعرفة والخطابات التي بنتها مختلف المجتمعات العربية حول نفسها.

يقوم اهتمام الخطيبي بميشو بلير إذن، انطلاقًا من رغبته في كتابة تاريخ السوسيولوجيا التي درست المغرب، وفي نزع الطابع الاستعماري عن المعرفة التي أنتجها كغيره من الفرنسيين حول المغرب. لذلك سيبحث أولًا عن الموقع المعرفي لميشو بلير وإمكانيات تصنيف إبيستمولوجي لأعماله في نوع معرفي قائم بذاته.

يعتبر الخطيبي أن ميشو بلير مؤرخ تحول إلى السوسيولوجيا تحولًا جعل منه كما يقول صاحب النقد المزدوج من أكبر العارفين بالمغرب، وهذا يظهر بشكل واضح وجلي في

(1) Abdelkébir, khatibi, Décolonisation de la Sociologie, op.cit., p. 113

أعماله؛ إذ يصعب أن تقرأ نصًا لميشو بلير لا يأخذك معه في رحلة سفر طويلة لتاريخ المغرب، قد تبدأ أحيانًا مع جوبا الثاني، وقد تبدأ أحيانًا أخرى مع عقبة بن نافع وموسى بن نصير، مثلما يمكن أن تنطلق مع المهدي بن تومرت أو مولاي إسماعيل، بل إنه حتى في النص الذي يستند إليه الخطيبي في وضع ميشو بلير ضمن دائرة السوسيولوجيين، تجده يمر عبر الفينيقيين والقرطاجيين والرومان، بل إنه يصرح أن دراسة المغرب لا تستقيم من دون العودة إلى اللحظات السابقة على ظهور الإسلام به، أو على الأقل إلى اللحظات الأولى لدخول الإسلام.

يقول الخطيبي: إن المقاربة التي اختارها ميشو بلير في دراسة المغرب كانت ذات طابع شمولي، وهو أمر مفهوم مادام أن الهم الوحيد لهذا الأخير كان هو موقعة الثقافة المغربية بعيدًا عن التأثير الإسلامي والعربي، الذي لم يظهر في كتابات ميشو بلير إلا بوصفه عنصرًا غريبًا ومستهجنًا من طرف الساكنة الأمازيغية للمغرب التي حافظت في نظره على ثقافتها، وقاومت كل تأثير إسلامي أو عربي على مؤسساتها وتنظيماتها وقيمها وقواعد وجودها الاجتماعي.

إن تأثير هذه التصورات التي فصلت على الدوام في المكون المغربي بين أمازيغ أميل إلى الحرية والعرف والتحلل

من كل تأثير إسلامي، وعرب شكلوا العمود الفقري لنظام المخزن المغربي، في السياسات الفرنسية سيكون واضحًا، لا سيما في الظهير البربري الذي سنته سلطات الحماية الفرنسية سنة 1930، لذلك فحتى إن لم يشارك ميشو بلير والباحثون الفرنسيون بشكل مباشر في هذا المشروع، إلا أنهم أسهموا بشكل غير مباشر في اختيار هذا النوع من التصورات[1].

2. *محمد الدهان: ميشو بلير الإيديولوجي*

يدخل اهتمام محمد الدهان بميشو بلير، ضمن مشروع بحثي أكبر، يهدف إلى معرفة الحدود الفاصلة بين العلم والإيديولوجيا في الأنتربولوجيا الاستعمارية، أما أصل الكتابة حوله فهو بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع بجامعة محمد الخامس بالرباط قدم سنة 1992.

استعان محمد الدهان في قراءة سوسيولوجيا ميشو بلير على مفهومين مركزيين لبيير بورديو P. Bourdieu الجزء الأهم وهما مفهوم *الحقل العلمي* " ***المجال الذي ينتظم فيه الإنتاج المعرفي ضمن نسق تتحدد فيه خصائص كل باحث حسب الوضعية التي يحتلها في هذا المجال***"[2]، *واللاشعور المعرفي*

(1) Abdelkébir, khatibi, bilan de la sociologie marocaine 1912-1967, p. 25

(2) محمد، الدهان، مرجع سابق، ص 6

" اللاشعور المعرفي بالنسبة لفرع معرفي هو ماضيه . اللاشعور يعني في هذه الحالة نسيان أو تناسي الشروط الاجتماعية للإنتاج المعرفي، وحين نفصل هذا الإنتاج عن الشروط الاجتماعية التي أفرزته يتغير معناه ويصير له مفعول إيديولوجي"[1].

وهو سيدفعه إلى الانتصار لفكرة المراجعة النقدية للمفاهيم والتصورات التي أنتجها الباحثون الفرنسيون حول المغرب " هذه المراجعة النقدية لا تعني بالضرورة رفض كل المفاهيم والنظريات بدعوى ارتباطها بالمشروع الاستعماري، فهناك باحثون مستقلون نسبيًا عن الحقل السياسي الاستعماري، ورغم تأثرهم بالمناخ العام فإن أبحاثهم تتميز بحد أدنى من الموضوعية والعلمية مما يجعل نتائجها صالحة لفهم الواقع الاجتماعي المغربي"[2].

ما موقع ميشو بلير في هذا الحقل؟ وهل يمكن أن نضع أعماله ضمن من سماهم الدهان بغير المتأثرين بالمشروع الكولونيالي؟ أم أنه كان غارقًا في هذا المشروع ومتبنيًا للسياسة الفرنسية في إنتاج المعرفة حول المغرب؟

يعتبر الدهان أن الحدود الفاصلة بين المعرفي والإيديولوجي، أي بين العلمي والسياسي في أعمال الاستشراق والبحث الاجتماعي والتاريخي والأنتربولوجي التي أنتجها الفرنسيون

---

(1) نفسه، ص 2

(2) محمد الدهان، مرجع سابق، ص 2

قبل الحماية وبعدها لم تكن واضحة على الإطلاق، بل لم تكن موجودة أصلًا، خاصة إذا علمنا أن المؤسسات التي أنتجت هذه المعرفة والباحثون الذي اشتغلوا فيها لم يكونوا فقط من بين الأدوات المعرفية للاستعمار، وإنما كانت الجهاز الإيديولوجي الأول لهذا المشروع " ***لقد تفطن المشرفون على المؤسسة الاستعمارية بالمغرب قبل فرض معاهدة الحماية سنة 1912، لأهمية البحث الاجتماعي والأنتربولوجي، والإمكانيات التي يوفرها للمسؤولين العسكريين والإداريين لتحقيق غزو بأدنى تكلفة، وتثبيت النظام الجديد على أسس علمية***"[1]؛ لذلك كان الهدف من البعثة العلمية التي كان ميشو بلير ثاني مديريها وأهمهم على الإطلاق هو " ***البحث عن المعلومات في عين المكان، عن التوثيق الضروري لدراسة المغرب وفهم نظم حياته في مختلف المجالات، ولا يقتصر الأمر على الكتب والمخطوطات، بل يتضمن هذا البحث المعلومات الشفوية، وعادات القبائل، والجمعيات الدينية والمعلومات العائلية***"[2].

سيبدو هذا الأمر واضحًا في الأبحاث التي نشرت في الأرشيفات المغربية التي كان ميشو بلير مشرفًا عليها، أو في مجلة العالم الإسلامي التي كتب فيها قبل أن يصبح جزءاً من

(1) محمد الدهان مرجع سابق، ص 76

(2) نفسه، نفس الصفحة

هيئة تحريرها فيما بعد، يقول الدهان موضحًا هذا الأمر "***ويغلب على هذه الأبحاث الطابع الوصفي والنزعة التراكمية حيث كان الباحثون يسعون من خلال هذه الفترة، إل تجميع أقصى ما يمكن من المعلومات حول المجتمع المغربي دون تمييز بين ما هو أساسي وما هو عرضي، ودون وجود خيط رابط بين الأبحاث المنشورة حيث يتواجد في نفس العدد مقال حول زراعة الكيف بالريف ودراسة حول الأساطير المرتبطة بمولاي بوسلهام أو مقال حول الشرفاء الأدارسة متبوع بدراسة وثيقة حول حريق شب بالمغرب***"[1].

يكشف محمد الدهان عن جانب مهم من الوجوه المتعددة لميشو بلير، هو الدراسات الإثنوغرافية؛ إذ يعتبر أن أعماله حول الغرب والهبط " ***قام بإنجاز أهم المونوغرافيات التي تم نشرها ضمن سلسلة الوثائق المغربية التي تعتبر أهم مصدر إثنوغرافي حول المجتمع المغربي خلال العقدين الأولين من هذا القرن. . . جاك بيرك أشاد بالمونوغرافية التي كتبها ميشو بلير حول المغرب التي استلهم منها عددًا من الأفكار والمعلومات لتأليف كتابه حول التاريخ القروي، أندري أدام نوه بدوره بأبحاث ميشو بلير حول القبائل العربية بحوض نهر لوكوس***"[2].

(1) محمد الدهان، مرجع سابق، ص 81
(2) نفسه، ص 149

بالرغم من تعدد الموضوعات والإشكالات، إلا أنها صاحبها تركيز بشكل كبير على السياسة والعلاقات السياسية في المغرب " ***لقد ركز ميشو بلير اهتمامه في الدراسات المخصصة للأنتربولوجية السياسية على العلاقة الموجودة بين المخزن والزوايا والقبائل، مؤكدًا على دور هذه الأخيرة، التي يعتبرها المحرك الأساسي للحياة السياسية في تاريخ المغرب***"[1]، لم يخرج التحليل الذي قدمه ميشو بلير حول الحياة السياسية في المغرب عن الأطروحات التي استحكمت في اللاشعور المعرفي للباحثين الفرنسين حول المغرب، إذ لم تكن دراساته إلا جزءاً من متن عام إلى جانب لوشاتولييه، وسالمون ودوتي ومونطاني وغيار، متن قام في الغالب على تعدد مصادر السلطة بالمغرب وعلى قيامها على ثلاثة عناصر كبرى كان المخزن، والزوايا والقبائل هي العناصر الكبرى المشكلة لها، إذ لم تخرج الحياة السياسية بالمغرب منذ دخول الأدارسة إلى اليوم، وقبل ذلك، عنها، حيث لم تتغير إلا مواقع هذه المؤسسات في تدبير الشأن العام والفضاء العمومي، "***لقد قدم ميشو بلير عن المخزن صورة لا تختلف في ملامحها عن الصورة التي نجدها في جل الدراسات التي كتبت حول هذا الموضوع في بداية القرن، وقد ألح بصفة***

(1) محمد، الدهان، مرجع سابق، ص 149

خاصة على الشروط التاريخية لنشأة النظام المخزني مبينًا أن هذا النظام كان يرتبط في الأصل بمركز الخلافة في المشرق العربي"[1]. أما بخصوص الزوايا " ***بين ميشو بلير الدور الذي قامت به هذه التنظيمات الدينية والسياسية في بروز أهم الأسر المالكة التي تعاقبت على الحكم سواء تعلق الأمر بالمرابطين الذين اعتمدوا على الزاوية الصنهاجية لبسط نفوذهم، أو الموحدين الذين وصلوا إلى الحكم انطلاقًا من الزاوية التي أسسها ابن تومرت، وكذلك بالنسبة للسعديين الذين استولوا على السلطة بفضل الزاوية الدلائية***"[2]، وعن الكيفية التي اشتغل من خلالها ميشو بلير على مفهوم القبيلة، لم يبحث ميشو بلير كما قدمه الدهان كغيره من الباحثين الذين اهتموا بمفهوم القبيلة على غرار جاك بيرك مثلًا، على تفكيك هذا المفهوم في حد ذاته، أو البحث عن أصوله الاجتماعية والثقافية كما فعل مثلًا عند دراسته للزوايا والمخزن أو للنظام العقاري بالمغرب، وإنما استسلم لتحليل وظيفي بسيط أقرب إلى ما أنتجته الوظيفية الكلاسيكية في اشتغالها على المجتمعات التي سمتها بالبدائية أو المتوحشة "***يعتبر ميشو بلير التنظيم الاجتماعي القبلي كشكل من أشكال التنظيم البدائي السابق على ظهور***

(1) نفسه، ص 150

(2) نفسه، نفس الصفحة

الدولة والمجتمع السياسي"[1]، أما اهتمامه بها فلم يكن إلا بغاية الكشف عن الطابع الغريب لجهاز المخزن في المغرب، ورفض القبائل الدائم لكل سلطة أجنبية أو غريبة عليها "***يتضح من خلال التحاليل التي خصصها الباحث لهذا الموضوع أن هناك تناقض أساسي للأشكال الاجتماعية التي يجسدها المخزن من جهة، والقبائل من جهة أخرى، فإذا كان المخزن كنظام اجتماعي وسياسي يهدف أصلا إلى نفي ما عداه، فإن القبائل من جهتها تشكل قوة اجتماعية وسياسية تناهض كل سلطة أجنبية، ولا تعترف بسلطة المخزن إلا في حدودها الرمزية***"[2].

من الواضح إذن أن اهتمام محمد الدهان بميشو بلير ووضعه ضمن زمرة صغيرة من الباحثين والمستشرقين الذين اهتموا بالمغرب، وكتبوا عنه لصالح مشروع سياسي أكبر، وحاولوا تلوينه بمفاهيم الأنسنة والحضارة والعدالة، لم تكن الغاية منه، إلا الكشف عن موقعه في الحقل العلمي الذي اشتغل به، بما هو حقل صراع للمواقع والقوى، وهو ما سيكشفه عند الحديث عن الصراعات التي كانت موجودة بين علماء الجزائر وباريس وبين لوشاتولييه وتلاميذه في الهمينة على إنتاج المعرفة حول المغرب وإبعاد كل المنافسين من

(1) نفسه، ص 154

(2) نفسه، نفس الصفحة

حقل دراسة المغرب وإنتاج المعرفة حوله، هو ما سينتهي كما وضحنا ذلك سابقًا في انتصار لوشاتولييه في تأسيس البعثة العلمية التي للكرسي الذي أنشأه بباريس، أما اللاشعور المعرفي فيظهر واضحًا في إلحاح الدهان على الارتباط الوثيق للمنتج المعرفي لميشو بلير بالمشروع الاستعماري، واستعماله عددًا من المفاهيم والتصورات في دراسته للمغرب، وبالخصوص إلحاحه على البعد البدائي للتنظيمات المغربية، والتناقضات الموجودة بين الدولة المركزية والنظام القبلي، وتصويره للنظام المغربي، على أنه نظام قائم على العنف المادي والاقتصادي.

3. محمد هورور، ميشو بلير والمجتمع السياسي بالمغرب

أصل هذا العمل هو أطروحة لنيل شهادة الدراسات العليا في العلوم السياسية بجامعة محمد الخامس بالرباط، ناقشها الباحث سنة 1985، وتُعد أول عملي أكاديمي يكتب ويناقش عن إدوارد ميشو بلير في الجامعات المغربية، كتب النص ونشر باللغة الفرنسية، ورمى فيه هورور إلى الكشف عن التحليل السياسي الذي قدمه ميشو بلير حول المغرب، مهتمًا بالدرجة الأولى بالمفاهيم السياسية التي أنتجها حول المغرب، من دون غض الطرف عن مسألة ظلت منسية في كثير من الدراسات التي تناولت المشروع العلمي لميشو بلير، ونقصد

هاهنا الاهتمام بالمسألة الاقتصادية بالمغرب، وطبيعة البنيات والممارسات الاقتصادية التي سادت في المغرب قبل الحماية الفرنسية وعندها، خاصة ما يتعلق الأمر بالنظام الضريبي أو الأزمة النقدية أو الملكية العقارية.

ينطلق هرورو في دراسته للتصورات السياسية لميشو بلير، ورأسمال المفاهيم والتحليلات التي أنتجها حول المغرب، من بعض الدراسات القليلة التي تناولت مقارباته وموقعه في السياق المعرفي الفرنسي والمغربي على حد سواء، خاصة أندري آدم وجاك بيرك وإدموند بورك وجيورجي نيكولاس. يعتبر هرورو أن ميشو بلير ***"لم يكن إثنولوجيًا ولا سوسيولوجيًا من حيث تكوينه، إنه مستعرب، جعل منه تمكنه الكامل من اللغة العربية كتابة ونطقًا، ومعرفة العميقة بالبلد، أكثر الباحثين مقدرة على دراسة مجتمع لم يكن معروفًا في ذلك الوقت، إن أعماله لم تقف عند حدود السوسيولوجيا أو الإثنوغرافيا، بل تمتد إلى تخصصات متعددة كالتاريخ وعلم السياسة والقانون الإسلامي***"[1]. إن صعوبة تصنيف أعمال

(1) Mohamed, Houroro, Michaux-Bellaire Et Société Politique Au Maroc, Contribution A L'étude De La Sociologie Politique Coloniale, Mémoire Pour L'obtention Du Diplôme D'études Supérieurs En Sciences Politiques, Université Mohamed V, Rabat, 1985, p.6

ميشو بلير، وتصنيف الباحث نفسه ضمن اتجاه معرفي مخصوص ونفي كل القبعات العلمية الأخرى عنه، تجد تفسيرها في طابع التعدد الذي ميز كتاباته[1]، لكن من دون أن ينفي ذلك وجود خيط ناظم لها، لم يكن غير تصور ميشو بلير لما يجب القيام به في إطار البعثة الفرنسية، أي دراسة الأشياء المغربية كلها، وأهمية كل هذه الأشياء في إرساء ما سيسميه بالسياسة الأهلية " ***إن السياسة الأهلية التي سأقول لكم عنها بعض الكلمات، كانت دائمًا بشكل مباشر أو غير مباشر الهدف النهائي لكل الدراسات التي قمت بها حول المغرب منذ زمن طويل***"[2].

يعتقد محمد هوروررو أن السوسيولوجيا السياسية التي قدمها ميشو بلير، والتي استعمل الأول بعض المفاهيم المعاصرة التي لم تحضر بالوضوح الكافي في أعمال الثاني مثل "المشروعية الدينية، والمشروعية الإديولوجية، والمشروعية التاريخية..." وهي مفاهيم يعز في الواقع العثور عليها فيما كتبه ميشو بلير، تنتهي في أغلبها إلى مجالين مهمين لا ينفصل

(1) سبق أن بينا هذه الفكرة، لذلك لن نعود إلى ما كتبه هرورو في هذا السياق، خاصة أنها تتقاطع مع التفسير الذي قدمه محمد الدهان

(2) E. Michaux-bellaire, politique indigène, in archives marocaine, 1927, p. 241

الواحد منهما عن الآخر؛ الأول ذو طابع علمي خالص والثاني ذو طبيعة عملية واضحة: الأول هو دراسة العناصر المؤسسة للبنية السوسيوسياسية للمغرب قبل الكولونيالي، لقد كان ميشو بلير كما يقول هوروررو " ***مشغولًا بالحاجة إلى معرفة الحياة السياسية والاجتماعية للمغرب، بعد أن جعل من رسم كتالوج للمغرب وقبائله وزواياه ودراسة مؤسساته وأعرافه مهمته الأولى***"[1]، أما الثاني فيخص استراتيجيات الهيمنة الكولونيالية: "***ترتبط البنيات السوسيوسياسية للمغرب قبل الكولونيالي بعوامل تاريخية وسياسية ودينية، فالزوايا والجينيالوجيات القبلية والمخزن ليست إلا نتيجة لمجموع المحددات الثقافية والتكوينية التي يبدو أنها أثرت على تطور وبنية مختلف هذه العناصر. سيترتب على محتوى هذه المفاهيم ولادة صور نمطية سيكون لها تأثير بالغ على مستقبل سياسة الوجود الفرنسي في المغرب، إذ انطلاقا من هذه المعطيات المتولدة عن الملاحظات والتحليلات التي قدمها ميشو بلير، سيقترح هذا الأخير سلسلة من الإصلاحات القانونية حول نظام الملكية العقارية، والسياسية، يتعلق الأمر بالسياسة الأهلية***"[2]

(1) Mohamed, Houroro, op. cit ; p.24

(2) Op. cit, p. 101

4. جيورجي نيكولاس: ميشو بلير مؤسسا

يدخل انتباه جيورجي نيكولاس لأعمال ميشو بلير، ضمن محاولته لكتابة تاريخ السوسيولوجيا القروية بالمغرب، وقد نشر في هذا الباب دراسة في مجلة العالم الثالث سنة 1961، بعنوان السوسيولوجيا القروية في المغرب خلال الخمسين سنة الأخيرة، جعل فيه لميشو بلير موقعًا مميزًا، إلى جانب كل من جاك بيرك وروبير مونطاني، واعتبر فيها أن ميشو بلير لا يُعد فقط أحد الأسماء الكثيرة التي درست المغرب، وإنما أبٌ لهذه السوسيولوجيا وأكبر مؤسسيها على الإطلاق " ***إذا كان دوتي قد أعطى دفعة قوية للسوسيولوجيا القروية بالمغرب، فإن ميشو بلير كان مؤسسها***"[1].

عمل جيورجي نيكولاس على جرد أهم الأعمال التي كتبها ميشو بلير حول المغرب، وخاصة تلك التي اهتمت بالمجال القروي والمفاهيم الكبرى التي استعملها في دراسته، لم يشذ جيورجي عن الخط السردي الذي اعتمده معظم الباحثين في تقديم المنجز السوسيولوجي لميشو بلير، بل يمكن القول إن معظم المراجعات التي قدمت حول متن هذا الأخير سارت على نهجه، بدءاً من تقديم تصور ميشو بلير

(1) Nicolas Georges. La sociologie rurale au Maroc pendant les cinquante dernières années : évolution des thèmes de recherche. In: Tiers-Monde, tome 2, n°8, 1961. P.529

للسوسيولوجيا المغربية وما يجب أن يفعل الباحثون وينتبهوا إليه ويركزوا عليه لحظة دراستهم للمغرب، مرورًا بالتمييز الذي وضعه بين السوسيولوجيا المغربية، وسوسيولوجيا المخزن، وسوسيولوجيا الإسلام، قبل أن ينتهي إلى أن أقرب التخصصات التي يمكن أن نضع فيها أعمال ميشو بلير هي التاريخ والاستعراب ***"ميشو بلير كان مؤرخًا قبل كل شيء، كل أعماله كانت أبحاثًا تاريخية متميزة، إنه مستعرب متميز استند في أعماله على مصدرين هما النصوص العربية والتقاليد المحلية، فهو لم يساهم فقط في اكتشاف نصوص غير منشورة حول التاريخ المغربي، وإنما جمع كذلك عددًا لا يحصى من الروايات"***[1]، غير أن هذا لم يمنع عن ميشو بلير صفة السوسيولوجي خاصة في الدراسات التي اهتم فيها بالمسألة الدينية والنصوص التي أشرف عليها حول الإثنوغرافيات المغربية، يتدارك جيورجي نيكولاس وضعه لميشو بلير إلى جانب المستعربين والمؤرخين، ويعتبر أن النص الذي كتبه حول "***القبائل العربية بحوض اللوكوس***"، يبين أولًا حرفة السوسيولوجي في أعماله، وفهمه الخاص لكيفية ممارسة السوسيولوجيا؛ إذ إلى جانب كشفه عن اندثار العنصر الأمازيغي في هذه المنطقة، واستناده على أطروحات ابن خلدون في بيان الكشف عن

(1) Ibid., p.530

الطابع الهجين لثنائية الأمازيغي والعربي في المغرب، ومرونة وشفافية الحدود الفاصلة بينهما، ورجوعه إلى التاريخ القديم في تتبع سيرورات تكون الكائن المغربـــي " ***يظل ميشو بلير المؤرخ، سوسيولوجيًا من حيث القصد، فهوسه بالملموس concret وبعد نظره اتجاه الوصفات الرمزية المتراتبة عبر الممارسة الدينية المغلفة بالسحر، تنقذ أعمال في أعين السوسيولوجي المعاصر أعماله في التاريخ الخالص***"[1]

إن الخلاصة التي ينهي بها جيورجي نيكولاس قراءته لأعمال إدوار ميشو بلير هي أننا أمام الأب الأكبر le grand ancêtre، لكل السيوسيولوجين القرويين بالمغرب، إذ بعيدًا عن النزعة الأمازيغية التي غرقت فيها الأبحاث حول الجزائر، يعتبر تصوره للسوسيولوجيا والمنهج الذي اتبعه في دراسة المغرب أهم ما تركه إدوارد ميشو بلير خلفه، على الأقل في مسألتين اثنتين، هما رفضه للسطحية التي تعاملت بها بعض الأبحاث مع المؤسسات والبنيات والممارسات والمعتقدات التي قامت بدراستها، واستناده إلى التاريخ والتاريخ البعيد أساسًا في الكتابة والتفكير حول المغرب، وهو ما تلخصه عبارتان وردتا في نصين مختلفين من أعماله، الأول هو السياسية الأهلية عندما قال " ***لا توجد أشياء بسيطة***"، والثاني

(1) Ibid, p. 532

هو السوسيولوجيا المغربية الذي وردت فيه العبارة التالية "***إن المرحلة الإسلامية واحدة من مراحل تاريخ المغرب، بل يمكن القول إنها مرحلته الهامة، لكنها ليست كل تاريخه***".

ينهي نيكولاس دراسته لإدوارد ميشو بلير بدعوة الباحثين المغاربة إلى جعل نص السوسيولوجيا المغربية، موضوعًا لتأمل عميق؛ فالنص يتضمن عددًا من العناصر التي ستفيد بالضرورة في دراسات البنيات الاجتماعية والثقافية والسياسية للمغرب الراهن، وهو الأمر الذي سيجد ربما صداه في معظم الأبحاث التي تناولت المسألة السياسية والدينية في مغرب ما بعد الاستقلال؛ حيث سيصعب العثور على نص لا يشير تلميحًا أو تصريحًا، نقدًا أو برهانًا، رفضًا أو استعمالًا لأعمال ميشو بلير، فعل ذلك مثلًا عبد العروي في الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية في نقده لبعض التأويلات التي أنتجها ميشو بلير حول الزوايا والمخزن، وفعل الشيء نفسه محمد الحبابي في الحكومة المغربية، ورحمة بورقية في الدولة والسلطة والمجتمع، وغيرهم كثير مما يعسر حده أو عده.

خلاصة وآفاق

حاولنا على امتداد هذا العمل تقديم جزء من الوجوه المتعددة لإدوارد ميشو بلير، لقارئ عام، نفترض أنه لا يمتلك ما يكفي من الاطلاع على نصوص الرجل ولا الأدوات الإبستمولوجية الكفيلة بنقد أطروحاته حول المغرب والإسلام والاستشراق وعلاقات العلم بالسياسة، ولا الحساسية الكافية للتفرقة بين الإيديولوجي والعلمي فيما كتبه حول الموضوعات الكثيرة التي درسها.

إن أهمية ما قدمناه في هذا النص لا يتجاوز عرض أهم أفكاره حول المغرب، من دون الدخول في نقدها أو بيان بطلان بعضها، حجتنا في ذلك أن الخلاصات التي انتهى إليها إدوارد ميشو بلير في دراساته ليست باطلة كلها، ولا صالحة جلها، فهي تقدم صورة عما كان عليها المغرب قبل قرن من اليوم، صورة يمكن أن تنفع المغربي في معرفة التحولات المادية والرمزية التي عرفتها البنى والقيم والمعارف المغربية طيلة قرن من الزمن، وتقدم للباحثين وسائل للتحليل يعز وجودها بشكل مباشر في كثير من النصوص الرسمية حول

المغرب، حتى وإن بدا أن بعضها حافل بكل أشكال التحامل على بعض المؤسسات المغربية كالدولة، والتعاطف غير البريء مع الأمازيغية.

إن قيمة الأعمال التي قدمها ميشو بلير حول الدين والقيم والأعراف والثقافة والمؤسسات المغربية عموما، تكمن في أطروحة التعدد والاختلاف والتنوع في تشكل المجتمع المغربي، وفي طبيعة العلاقة المعقدة التي جمعت الإسلام المغربي بالثقافات السابقة على دخول الإسلام للمغرب، وفي الحضور الدائم لبقايا الحضارات السابقة على دخول الإسلام للمغرب في أنماط التدين المغربي المتنوعة.

إن أعمال إدوارد ميشو بلير التي تطرف عدد من الباحثين المغاربة في رفضها والطعن في مصداقيتها العلمية، تمثل بالنسبة لنا مصدرًا حقيقيًا لمعرفة المغرب، وسيرورات تشكل كثير من المؤسسات والقواعد المغربية، ومنجمًا إثنوغرافيا يغني عن غيره في رسم ملامح مجموعة من البنيات المغربية، ونموذجًا حقيقيًا للوعي بثنائية العالم والسياسي، وتجربة نموذجية في ممارسة العلم لم تتكرر بعد إدوارد ميشو بلير.

ببليوغرافيا مختارة من أعمال
إدوارد ميشو بلير

1. MICHAUX-BELLAIRE, Edouard, « une histoire de rapt », *A.M.,* 5, 1995, 436-42.
2. Id., « Les Musulmans d'Algérie au Maroc », *A.M.*, 11, 1907, 1-115.
3. Id., « Description de la ville de Fès », *A.M.,* 11, 1907, 252-330, 1 plan, 3 fig.
4. Id., « Quelques aspects de l'Islam chez les Berbères Marocains », *R.M.M.*, II, 1907, 347-56.
5. Id., « Traduction d'une note en arabe sur l'alchimie », *A.M.,* 11, 1907, 480-8, 1 fig.
6. Id., « La Maison d'Ouezzan », *R.M.M.*, V, 1908, 23-89.
7. Id., « Le droit de Propriété au Maroc », *R.M.M.*, VII, 1908, 365-78.
8. Id., « Une opinion sur Moûlay Bou selham », *A.M.,* 15, 1908, 183-8.
9. Id., « Généalogie des Chorfa d'Ouezzan », *A.M.,* 15, 1908, 192, 1 tabl. h-t. en dépliant.
10. Id., « L'organisme marocian », *R.M.M.,* IX, 1909, 1-43.
11. Id., « Les coutumes de berbères dans les tribus arabes », *R.M.M.,* IX, 1909, 224-34.
12. Id., « L'Islam et l'état marocain », *R.M.M.,* VII, 1909, 313-42.
13. Id., « L'esclavage au Maroc », *R.M.M.,* XI, 1910, 422-7.

14. Id., « Le territoire Makhzen et le territoire guich », *R.M.M.,* XV, 1911, 74-89.
15. Id., « La guelsa et le gza », *R.M.M.,* XIII, 1911, 197-248.
16. Id., « Le Gharb », *R.M.M.,* XVI, 1911, 377-416, illustr.
17. Id., « Maroc », *Nouveau Dictionnaire de Pédagogie et d'Instruction Primaire*, sous la dir. De F. Buisson, Paris 1911, t. II, 1230-40.
18. Id., « l'enseignement indigène au Maroc », *R.M.M.,* XV, 1911, 422-52.
19. Id., « Document relatifs au territoire du Fahç », *R.M.M.,* XIV, 1911, 514-24
20. Id., « Quelques tribus de montagnes de la région du Habt », *A.M.,* 17, 1911, 1-542, 17 planches, 1 carte en dépl.
21. Id., « Notes sur le Gharb », *R.M.M.,* XXI, 1912, 1-40.
22. Id., « le Gharb », *A.M.,* 20, 1913, 1-480, phot., 1 carte en dépl.
23. Id,. « Les Habous de Tanger, registre officiel d'actes et de documents », *A.M*., 22, 1914, Texte arabe, 327 p. ; 23, 1914, Analyses et extraits, par…, 250 p.
24. Id., « Notes sur les Amhaouch et les Ahançal », *A.B*., 1917, vol. 2, fasc. 3, 209-18.
25. Id., « La légende idrisite et le chérifisme au Maroc », *R.M.M.,* XXXV, 1917-1918, 57-73.
26. Id., « Les Derquaoua de Tanger », *R.M.M.,* XXXIX, 1920, 98-118.
27. Id ., « Essai sur l'histoire des confréries marocaines », *H*., I, 1921, 2° tr., 141-59.
28. Id., « Fès et les tribus berbères en 1910 », *B.E.P.M.,* 37, janv. 1922, 3-10.

29. Id., « Les terres collectives du Maroc et la traduction », *l'Afr. Fr.,* 34, 1924, *R.C.,* 97-101, et *Hespéris*, IV, 1924, 2° tr., 141-51.
30. Id., « Les confréries religieuse au Maroc », *A.M.,* XXVII, 1927, 1-86.
31. Id., « La zaouïa d' Ahançal » (D'après les notes de M. le lieutenant Spillmann) , *A.M.,* XXVII, 1927, 87-114.
32. Id., « L'Islam Marocain », *A.M.,* XXII, 1927, 115-46.
33. Id., « L'Islam et Maroc », *A.M.,* XXVII, 1927, 147-74.
34. Id., « Le Rif », *A.M.,* XXVII, 1927, 175-210.
35. Id., « A propos du Rif », *A.M.*, XXVII, 1927, 211-40.
36. Id., « Politique indigène », *A.M.,* XXVII, 1927, 241-64.
37. Id., « Vue d'ensemble sur le Maroc », *A.M.,* XXVII, 1927, 265-92.
38. Id., « Sociologie marocaine », *A.M.,* XXVII, 1927, 293-312.
39. Id., « L'usure », *A.M.,* XXVII, 1927, 313-34.
40. Id., « Le Wahhabisme au Maroc », *L'Afr. Fr.,* 38, 1928, *R.C.*, 489-92.
41. Id., et P. AUBIN, « Le régime immobilier au Maroc *»,* *R.M.M.,* XVIII, 1912, 1-105.
42. Id., et A. PÉRETIÉ, « El-Qçar eç-Ceghir », *R.M.M.,* XVI, 1911, 329-76, III., 1 plan.
43. Id., et G. SALMON , « El-Qçar el-Kbir. Une ville de province au Maroc septentrional », *A.M.,* 2, 1904-1905, 1-228, 1 carte et 6 phot. h.-t.ù
44. Id., et G. SALMON, « Les tribus arabes de la vallée du Lekkoûs », A.M., 4, 1905, 1-151 ; 5, 1905, 1-133 ; 6, 1905, 219-397, 41 fig., 1 carte h.-t.