إرهاصات نشأة التنظيم الصوفي وأثره في المجتمع بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط

عبد المجيد جطيوي
طالب باحث في التاريخ الوسيط
كلية الآداب والعلوم الانسانية فاس– سايس
المغرب

عرفت الدراسات المهتمة بتاريخ المغرب خلال العصر الوسيط اهمالا لجوانب مهمة من التاريخ الاجتماعي، ومنها تحديد معالم واضحة لنشوء التنظيم الصوفي بالمغرب وأثره في الحياة المجتمعية، وسنركز في هذه المقالة على الفترة الممتدة على مدى القرنين السابع والثامن الهجريين، كمثال لرصد البدايات الأولى لنشأة التنظيمات الصوفية.

ونشير في البداية إلى أن البحث في تاريخ الفئات المهمشة والمنسية يشكل مجالا خصبا للبحث التاريخي والاجتماعي، مما يفتح أبوابا للنبش في البنية الاجتماعية والذهنية والمؤسسات الثقافية بالغرب الاسلامي.

ولما تعلق الأمر هنا بتاريخ المتصوفة فإن المؤرخ تحاشى تناولها، واعتبرها من الأمور التي تخالف العادة، فهو عندما يضع نصوصه على محك النقد الذي يتوخى تحقيق الوقائع، فإنه يعتبر الكرامات مجرد شوائب وعناصر أسطورية، يجوز بل يجب الاستغناء عنها، وهذا موقف اتخذه العلامة ابن خلدون في كتاب "العبر"، ولذلك لا نجد إلا بعض الإشارات والإيماءات المحتشمة في المصادر التاريخية التقليدية، لذلك يتم الرجوع إلى مصادر أخرى خصوصا المناقب الصوفية، وكتب التراجم، والمؤلفات الأدبية، للنهل منها في معالجة هذه المواضيع.

أما بالنسبة للمنهج المتبع فهو يعتمد على تتبع الظاهرة الصوفية في الفترة التاريخية المشار إليها، بوصف بعض جوانبها المهمة، ومحاولة تحليل عناصر الظاهرة ومقارنتها، للخروج ببعض الاستنتاجات المتعلقة بالتنظيم الصوفي.

وتحاول محاور الموضوع تقريب الصورة عن الكيان الصوفي، وتطرح بعض الإشكالات أكثر مما تجيب عنها، فالعنصر الأول يتناول إشكالية بداية التصوف الطائفي ومدى الصعوبة في تحديد بداياته، ومحاولة الانطلاق من الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في تفسير ذلك. في حين عالج العنصر الثاني التأثير الاجتماعي للتنظيم الصوفي، وتقديم صورة عن التنظيمات الصوفية في الفترة المدروسة، ومحاولة إعطاء لمحة عن جوانب التأثير الاجتماعي للطوائف الصوفية بجنوب المغرب الأقصى.

أولا: بداية التنظيم الصوفي بالمغرب والأوضاع التي ساهمت في تطوره:

1– بداية نشوء التنظيم الصوفي:

إذا سلمنا بوجود مرحلتين متباينتين في تاريخ تطور الظاهرة الصوفية بالغرب الاسلامي، فقد انصب الجدال بين الباحثين في المرحلة الأولى حول مسألة تحديد بداية التصوف بالمغرب، إذ ليس هناك تاريخ محدد لذلك، ففيما تذهب باحثة أنه إلى حدود منتصف القرن 5هـ، لم يوجد من مظاهر التصوف بالمغرب و الأندلس إلا حياة الزهد والتبتل والعبادات[1]، فقد أشار أحدهم إلى صعوبة

ضبط تاريخ معين لبداية التصوف بالمغرب، ويميل إلى إمكانية تحديد البداية الحقيقية في إطار زمني هو القرن 6هـ، على أساس يراعي شروط وظروف تقبل الفكر الصوفي بالمغرب[2].

وإذا كان لسياسة الإحراق في العصر المرابطي، وسياسة الميز في بداية العهد الموحدي تأثير ساهم في نمو الحركة الصوفية، وهذه مؤشرات هامة، بالإضافة إلى الوضعية الاقتصادية والاجتماعية، تفسر الإقبال على الربط ومشايخ التصوف، ولم يعد يحمل صبغة الزهد والنسك، بل انتقل من فكرة الخلاص الفردي إلى الخلاص الجماعي[3]. وإذا كانت هذه المرحلة قد عرفت كثافة في عدد المتصوفة ونوعيتهم، فقد ساهموا في إيجاد حلول لمشاكل العامة الاقتصادية والاجتماعية، ونظرا للدور الذي أصبح للزعماء الصوفيين، فقد استطاع بعضهم تأسيس مدارس صوفية، هذا التطور الحاصل جعل البعض يذهب إلى حد القول أن هذه شكلت العهد "الكلاسيكي للتصوف"، وفيها تم البناء النظري الصوفي بالمغرب وأصبحت مرجعا لمن جاء بعدها من المتصوفة[4].

وقد عرف التصوف انتشارا واسعا في هذه المرحلة، وعم معظم جهات البلاد باستثناء المناطق الشرقية، ويظهر أن التصوف كان بالأخص حضريا ونجد التركيز في مدن فاس ومراكش وأغمات، ونجده في البوادي الواقعة على الطرق الرابطة بينها. وأصبح لبعض الرباطات سمعة ذائعة الصيت، ففي كتاب التشوف وغيره أن رباط شاكر كان يستقطب الأولياء والمريدين من جميع أنحاء المغرب[5]، وبغض النظر عن كون الفقهاء ينكرون "أحوال المريدين"، بل ينكرون إقامة المواسم في حد ذاتها حسب ما جاء في التشوف، فإن ذلك يدل على تحول في بنية العمل الصوفي.

يتضح مما سبق أنه إذا كان التصوف الفردي هو ما ميز النشاط الصوفي إلى حدود أواسط القرن 6هـ، فإنه بعدها بدأ يترك المجال وبالتدريج لشكل جديد تمثل في التصوف الطائفي المنظم الذي ميز المراحل اللاحقة.

وإذا سلمنا بأن التطور أو بالأحرى التبدل بالمصطلح الخلدوني طبيعة مصاحبة للظواهر الاجتماعية، فإن التطور الذي تم استنتاجه في النقطة السابقة من التصوف الفردي إلى التنظيم الطائفي، يطرح إشكالا في تحديد بداياته الحقيقية.

ولسوء الحظ لا تسعفنا المصادر التقليدية في ضبط الحركة الصوفية في المرحلة بكل أبعادها، نظرا لقلة المادة التاريخية، فالأستاذ المنوني يرجعها إلى أثر الغارات –الماغولية والصليبية– بفقدان الكتب المؤلفة، فضاعت معالم الشرق بإتلاف خزائن كتبه، وضاعت علوم المغرب الكبير بإحراق الكتب في الأندلس[6].

من خلال إشارات المصادر التي تم الاطلاع عليها، والتي تذهب إلى أن المجتمع المغربي منذ العقود الأولى من القرن 7هـ، اصطدم في كل مجالاته بحقيقة مرة، وهي حقيقة التقهقر[7]. ولم تنج الظاهرة الصوفية من ذلك، فبحكم تفاعل كل العوامل التي خلقت الأزمة العامة، فإن الحالة الاجتماعية والدينية لم تسلم بدورها من تأثير نتائجها، وتتجلى بعض مظاهرها في تراجع العمل الصوفي الذي أصبح المغرب يعيشه، ويمكن الوقوف عند بعض الشهادات التي تثبت ذلك فابن الزيات مثلا عبر عن ذلك صراحة بقوله: "وبالجملة فقد قل الصالحون المخلصون في هذه الأوان"[8]. وإذا كان صاحب التشوف قد ربط وبشكل عام تراجع العمل الصوفي بالمغرب بوفاة العديد من شيوخ التصوف والأتقياء في عصره، فإن أبا عبد الله الهزميري قد حاول أن يعلل ذلك بتردي الوضع الاجتماعي عامة، بقوله: "إن القلوب قد امتلأت بحب الدنيا والمقام فيها والغرور وطول الأمل فيها، فقراؤكم ليس فيهم نزاهة ولا قناعة، وأغنياؤكم ليس فيهم إيثار ولا سماحة إلا الجهل والحرص"[9].

ويخلص الشاذلي إلى أن النشاط الصوفي قد عرف نوعا من الخمود في هذه الفترة حيث تضاءل عدد الرجال من جهة، واختفت الأسماء اللامعة منهم من جهة ثانية، وذلك على مدى القرنين 7 و8هـ. وهذا ما أقره الشيخ أبو عبد الله الهزميري عندما دعي لتصدر المشيخة فأجاب بقوله: " فما أنتم وأنا إلا كغريق تمسك بغريق"[10].

والجديد بالنسبة للوضع الصوفي في المغرب هو ما جاء به أبو عبد الله صالح، حيث حاولت طائفته الخروج بالتصوف من مجاله الفردي إلى التصوف الجماعي المنظم تحت زعامة وحيدة تفرض اتباع تعاليمها واحترام توجيهاتها، لذلك اعتبرت بدعة عند الفقهاء[11]. إلا أن تحديد بداية التصوف الطائفي يطرح إشكالا كما تمت الاشارة إلى ذلك، بحيث تعددت حوله الرؤى والتصورات إلى حد أصبح معه تحديد البداية أمرا عسيرا، من جهة لغياب المادة التاريخية الكافية، ومن جهة للاضطراب الملاحظ في المعطيات التاريخية عند المقارنة، ففي الوقت الذي يذكر ابن قنفذ ستة طوائف عاش شيوخها في عهد الموحدين وهم الشعيبون، والصنهاجيون، وطائفة أبي محمد صالح ومنهم الدكاليون، والحجاج ، والحاحيون، والغماتيون، يلاحظ أن هؤلاء الشيوخ ذكروا ضمن تراجم " التشوف"، إلا أن ابن الزيات لم ينعتهم بشيوخ طوائف، وإنما كمتصوفة ضمن متصوفة القرن 6هـ وبداية القرن 7هـ[12]. بقي لنا أن نتساءل هل تم تأسيس الطوائف بعد غياب الشيوخ؟ وهل طائفة الحاحيين والغماتيين –باعتبارهما متأخرتين نسبيا– قد أسستا على عهد شيوخهما أيضا؟

إذا وضعنا في الحسبان أن بلوغ مستوى من التطور والتنظيم في العمل الصوفي، تسبقه مرحلة تمهيدية، فيمكن اعتبار النصف الأخير من القرن 6هـ، مرحلة تمهيدية وانتقالية في تبلور الفكر الطائفي، لنخلص ظرفيا وإلى حين العثور على ما يدقق أو ينفي لنا ذلك، أن البداية العملية للتصوف الطائفي ابتدأت مع مطلع القرن السابع الهجري، فالتراجع الذي يوصف به العمل الصوفي وقلة الشيوخ "النموذجيين" جعل بعض الفئات الاجتماعية تبحث عن الحل لبعض مشاكلها عن طريق الاعتقاد في صلاح الشيخ القدوة، والانتفاع ببركته والالتفاف حوله، وهو ما يدفع إلى القول أيضا بأن الظرفية التاريخية بكل أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ساهمت في توفير شروط إقامة الطائفة الصوفية بالمغرب الأقصى[13].

2– الأرضية السياسية والاقتصادية والاجتماعية لتطور التنظيم الصوفي:

عرفت مرحلة القرنين السابع والثامن الهجريين، تحولات هامة سياسية واقتصادية، كان لها تأثير كبير بشكل مباشر أو غير مباشر في التطور الاجتماعي لمجتمعات الغرب الاسلامي عموما والمغرب الأقصى خاصة، وقبل معالجة ذلك، وجب ربط الواقع التاريخي بالسياق العام للتاريخ العالمي في أواخر العصر الوسيط.

يلاحظ المتتبع للمرحلة التاريخية تحولات عميقة في حوض البحر الأبيض المتوسط، وهذا ما نبه إليه العلامة ابن خلدون وسجله في مقدمته، واستطاع النفاذ إلى عمق المشكلة بحكم قوة اطلاعه في الفترة التي عاشها، حيث رصد ذلك التحول[14]، ذلك أن الغرب الأوربي بدأ يخطو خطواته الأولى نحو إرهاصات نهضته، بينما لاحظ أن العالم الاسلامي في الوقت نفسه أخذ يخطو في الاتجاه المعاكس، نحو التقوقع والاجترار[15]، ففي المشرق العربي كانت الدولة العباسية تلفظ أنفاسها الأخيرة، أما في المغرب الاسلامي فيسجل بعد هزيمة العقاب تقسيم الغرب الاسلامي إلى كيانات مستقلة سياسيا واقتصاديا عن بعضها البعض، فإضافة إلى الموحدين تواجد الحفصيون بإفريقية ، وبنو زيان بتلمسان، وابن هود من جهة وابن الأحمر من جهة أخرى، أما بنو مرين فقد تغلبوا على نواحي المغرب[16]. هذا في مقابل تكوين أوربا لقوتها، والتعارض بين المعسكرين من الناحية المظهرية يوازيه تعارض عميق من حيث الاتجاه الاجتماعي والاقتصادي نظرا للتحول في البوادي والأرياف بالغرب الأوربي، بفضل التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعمراني، ومن ناحية أخرى أخذت الملاحة البحرية تنمو بالموانئ الأوربية، مما أدى إلى انتعاش الأسواق بالمدن والأرياف الأوربية[17].

خلاصة القول أن الظروف العامة أثرت في الأوضاع السياسية، وكان وقعها أكبر على الوضع الاقتصادي والاجتماعي المغربي، وسينصب حديثنا مرحليا على طورين متباينين من الناحية السياسية:

أ– طور التجزئة السياسية:

ويمكن تحديد معالمها بدخول الدولة الموحدية مرحلة التدهور، حيث يسجل عدد كبير من المعارك العسكرية، مما كان له مضاعفات اقتصادية واجتماعية، وعرف المغرب الأقصى تحركات بشرية متقلبة شديدة التنوع. ومع اشتداد الصراع العسكري وما صاحبه من انعدام الأمن، وتدمير المزروعات في كثير من الأحيان، فبعد هزيمة العقاب وما تلاها من حروب طويلة امتدت حتى سقوط دولة الموحدين سنة 668هـ. وما خلفته تلك الأحداث من عمليات حرق الزروع وسبي الأموال وإتلاف الغلات[18]. وتأثرت التجارة بدورها من جراء الصرعات في الشمال وثورات سوس في الجنوب، كل ذلك أدى إلى تعطيل السير العادي للقوافل التجارية، كما أن مهاجمة المسيحيين لبعض المدن الساحلية مثل سبتة، عطل التجارة البحرية[19]. هذه الأزمة الاقتصادية ازدادت خطورة مع ما صاحبها من كوارث طبيعية وأوبئة ومجاعات وكثرة الفتن وقطع الطرق، "ففي سنة 617هـ مثلا ظهرت المجاعة والقحط وكثرت الفتن وعم الجراد جميع بلاد المغرب والأندلس"[20].

بناء على ما سلف نستنتج أن عوامل الأزمة شملت جوانب متعددة، تتعلق بأزمة الحكم المركزي وتناثر أطراف الامبراطورية الموحدية، وتحالف القوى المسيحية وتزايد أطماعهم في الأندلس والمغرب، إضافة إلى التراجع الاقتصادي مما كان له انعكاسات على الساكنة التي بحثت عن حلول لأزماتها، فكان أن ارتمى الكثير منها في أحضان الصوفية. فماذا بعد تواجد دولة مركزية بالمغرب؟

ب– طور الوحدة السياسية بالمغرب الأقصى:

بعد القضاء على بقايا الدولة الموحدية سنة 668هـ/1270م، اكتملت لبني مرين وحدة المغرب الأقصى بالسيطرة على سجلماسة سنة 673هـ وتم إخضاع عرب المعقل، وحصل نوع من الاستقرار السياسي واستعادت التجارة الصحراوية نوعا من حيويتها[21]، وإذا كان المذهب المالكي قد همش في العصر الموحدي، فبعد منتصف القرن السابع تبنى المرينيون هذا المذهب[22]، و انفتحوا على الفئات الاجتماعية من الفقهاء والعلماء والأشراف، واعتبروا أنفسهم من أهل الصلاح وقربوا إليهم فئة المتصوفة، وأصبحت هذه الأخيرة تحتل مكانة متميزة ربما ساعدتها على توسيع نفوذها الاجتماعي، ومما ينهض قرينة على ذلك ما ذكره ابن قنفذ أن السلطان كان يتمثل ما يأمره به أحد الصلحاء من الأفعال[23]، ومما لا شك فيه أن بني مرين عانوا من مشاكل داخلية، ويكفي دليلا على ذلك ثورات بني العم على السلاطين، ومنهم عمر بن عثمان الذي ثار على عمه بجبال يازغة[24]، أما ثورات المعارضة المجتمعية، فيذكر ابن تجلات ثورة مسعود بن كانون السفياني على يعقوب بن عبد الحق بالجبل[25]، مما يوحي على أن هناك مشاكل اقتصادية وسياسية دفعت السكان إلى تبني سياسة الخروج عن الطاعة، إضافة إلى تراجع بني مرين فيما يخص سياسة الجهاد في الأندلس في عهد يوسف الناصر685-706هـ، وكذلك قيامه بحصار تلمسان الطويل الذي دام سبع سنوات والذي توفي على إثره[26].

صفوة القول أن الظروف العامة السياسية والاقتصادية والاجتماعية دفعت السكان للبحث عن حلول لمشاكلهم، مما شكل أرضية لتقبل التصوف وامتداده، وتطور تنظيماته.

ثانيا: التنظيم الصوفي بالمغرب ودوره الاجتماعي خلال العصر الوسيط:

1- تشكيل التنظيمات الصوفية بالمغرب:

استفاد رجال التصوف من الأوضاع العامة المتردية في المغرب، ومن تجليات هذا الأمر ما قام به أبو محمد صالح من خلال طائفته التي حاولت الخروج بالتصوف من مجاله الفردي إلى التصوف الجماعي المنظم تحت زعامة وحيدة وتعاليم وتوجيهات. وهو ما دفع إلى الاعتقاد بأن الظرفية بكل أبعادها قد ساهمت في توفير شروط إقامة الطائفة[27]. إذ أن الظروف الأمنية الصعبة جعلت الفقهاء يسقطون فريضة الحج، هذا ما أتاح لشيوخ الطوائف الفرصة للزعامة فنظموا عملية الحج في إطار الطائفة، فجوهر الخلاف والجدل لم يكن محصورا في شرعية إنشاء الطائفة فقط، بل كذلك على مسألة أساسية تهم أداء فريضة الحج بالنسبة للمغاربة، فربما كان الفقهاء المعارضين لأبي محمد صالح خطة لمعالجتها، لكنه اختار أن يكون ذلك بواسطة طائفته[28]. وقد لا يهمنا الحكم على الشيء بشرعيته أو عدمها، ولكن وجود تيار مناوئ للمتصوفة له ما يؤكده، فأغلب المؤلفات الصوفية في هذه الفترة وبعدها خصصت بابا أو فصلا لإثبات شرعية عمل الشيخ وصحة كراماته، فابن الزيات مؤلف "التشوف" خصص الباب السابع منه لإثبات كرامات الأولياء، فيما تناول صاحب "المقصد الشريف" في الفصل الرابع من القسم الأول العنوان نفسه، أما في "الإثمد" فقد تعرض مؤلفه في البابين الخامس والسابع الى مسألة الكرامات ووجود الأبدال وموافقة ذلك للشرع. بل يمكن القول أن المواجهة بين الصوفية والفقهاء وصلت مستوى خطيرا، حيث أن راشد البلوي وهو فقيه مشهور له كتاب "الحلال والحرام" ذهب إلى حد الدعوة إلى إحراق كتب الغزالي، وهذا المثال يصور اتجاها عم وشاع في عهد صاحبه خلال القرن 7هـ/13م[29]. وهو ما يدعونا إلى التعريف بالطائفة الصوفية.

من خلال ما وصلنا من معطيات تاريخية فالطائفة مجموعة من الأفراد لا تربط بينهم بالضرورة علاقة دموية، وتصطبغ بصبغة دينية. وإذا كان البناء الفكري يشكل "الطريقة" أو الطريق الموصل إلى الله تعالى، فإن مجموع السالكين لذلك الطريق يحملون اسم الطائفة، ويمكن حصر مكونات الطائفة في تبني نظرة خاصة إزاء العلاقة بين الله والانسان، واتخاذ شارات وطقوس، وجمعها رجالا من مناطق مختلفة[30].

وهكذا نستطيع على قلة المادة المتوفرة أن نستخلص بعضا من الاصطلاحات المشتركة بين الطوائف وهي: لبس الخرقة، والمشابكة، والمصافحة، والتلقيم والسياحة. هذه الاصطلاحات وجدت لما تكونت الطوائف الصوفية، ودلالتها ومغازيها الاشتراك في الدين والالتزام بالطريقة، وتضامن أهل الطائفة في السراء والضراء، وقد يكون لهذه المقاصد في البادية المغربية ما يبررها حيث نجد اختلافات فيما بينها عرب/بربر، وسهول/جبال، أماكن خصبة/أماكن جدبة...، وبالتالي فهي تهدف إلى خلق علاقات إنسانية تحقق الأمن والمساواة[31].

ويبدو من الأهمية بمكان أن نشير إلى وجود جماعات منظمة من المريدين في الفترة نفسها، وفي مختلف جهات المغرب في العواصم مراكش وفاس، وفي مدن الساحل في آسفي وأزمور وسلا وطنجة وسبتة والمزمة وبادس، وفي مدن داخلية مثل سجلماسة ومكناس والقصر الكبير، وتظهر إلى جانب صلاح المدن مراكز قروية للتصوف أهمها في تادلة ودكالة وحوز مراكش وسوس، وبنسبة أقل في درعة والهبط والريف[32]، وهؤلاء المريدين بحكم انتمائهم الصوفي، يمارسون السياحة ويتجولون في الأقطار لزيارة الشيوخ ويلتقون في المواسم وفي الرباطات، ولهذا أصبحوا يكونون شبكة متصلة الحلقات متماسكة الأجزاء، لها دورها في نشر التعاليم الصوفية والأخبار معا[33].

أما من حيث انتشار الطوائف، فقد أورد ابن قنفذ قوله: سألت عن جملة الطوائف التي هي بالمغرب فوجدتها متعددة وأقرب ما ترجع إليه ستة طوائف وهي: الشعيبون، والصنهاجيون، والماجريون، والحاحيون، والحجاج، والغماتيون[34]. وبإلقاء نظرة على الخريطة الصوفية خلال القرن السابع الهجري، نجد أن الطوائف التي ذكرها تغطي الجنوب المغربي فقط في إطار ما يسمى بالتصوف الشعبي، بينما انتشر التصوف الشاذلي الصالح في الشمال الموالي للسلطة المرينية، وإذا كان علي أبو الحسن من بلدة غمارة مؤسس الطريقة الشاذلية التي امتد وجودها في ربوع المغرب حتى أنها أصبحت فيما بعد طريقة لمعظم صوفية المغرب، ومن فروعها الجزولية والزروقية، ولم يقتصر وجودها على المغرب بل تعدته إلى باقي أقطار العالم الاسلامي وبالخصوص مصر. وما ميز الشاذلية الصوفيين هو أنهم كانوا يتعاطون الأسباب فيزرعون الأرض ويربون الماشية ويعملون في الحرف والصناعات المختلفة، ويشتغلون بالتجارة، فيحصلون على قوتهم وقوت عيالهم ويتصدقون بما فضل[35].

وهناك طوائف أخرى لم يذكرها ابن قنفذ كطائفة سيدي ابراهيم الأعرج، وطائفة أبي الحسن المراكشي، وطائفة أبي عبد الله اليستيتيني، وطائفة أبي داود البطيوي، وطائفة أبي علي حسون وأتباعه[36]. بل يمكن عد كل صوفي صاحب طائفة لأنه يضيف من عنديته شيئا، وبهذا يصدق قولهم: "الطرق إلى الله عدد أنفاس الخلائق" فنسبوا لكل متصوف طريقا[37].

ويرى الأستاذ القبلي أن الصوفية لم يكونوا يحسون بانتماء إلى جهاز ما ولا يتوفرون على تماسك ولا على برنامج سياسي، ذلك أن المعارضة الدينية ضد المذهب الموحدي قد اصطبغت طيلة القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد باللون الصوفي الشعبي، فتزعمها أفراد ليسوا فقهاء محترفين وإنما هم زهاد قضوا معظم حياتهم العملية بالأرياف والجبال فأحدثوا تيارا دينيا من نوع خاص[38].

ويمكن القول أن الدولة المرينية قد فطنت إلى القوة التي أصبحت للمتصوفة، والدور المهم الذي جعلهم يتواصلون أكثر مع الفئات الشعبية، وهو ما جعلها تحاول استقطابهم إلى سلك الدولة، ففي "أنس الفقير" نجد الشيخ أبو هادي كان يقبل عطاء الأمراء وجوائز العمال، ويطلب ذلك ويوسع به على المحتاجين[39]. إلا أن هناك من الأولياء من كان له موقف من السياسة المرينية، إذ طلب منه السلطان الخروج مع عامل الزكاة لجمعها، فكان جوابه: "أما تستحيي من الله تعالى؟ تأخذ لقبا من ألقاب الشريعة وتضعه على مغرم من المغارم"[40]. وهناك من المتصوفة من عانى من جراء مقاطعته السلطة حتى أنه لا يملك شيئا، فيذكر ابن قنفذ: "أن لباس أحدهم تليسا ولا يجلس إلا على الأرض بغير حائل ولا يوسد إلا الحجر"[41].

وإذا كان التيار الصوفي قد لعب دوره بجانب عوامل أخرى في الاعتراف بمكانة الأشراف، فقد استعمل المرينيون ورقة الأشراف أنفسهم لقطع الطريق على الصوفية، أو لمزاحمتهم وإضعاف نفوذهم بشكل أو بآخر، وذلك بمحاولة "تلغيم" القطاع الشعبي الذي يعمل فيه المتصوفة عن طريق تجسيد محبتهم لأهل البيت وترجمتها، بخلاف الزهاد، الى واقع مادي ملموس[42].

أما واقع الطوائف في ظل التعدد فتأرجح بين المنافسة والتعاون، فرغبة أبي محمد صالح كانت ملحة وأكيدة في جعل آسفي من بين أهم معاقل الحركة الصوفية في المغرب[43]. ويمكن القول أن المغرب الأقصى كان المجال الرئيسي الذي امتد فيه نشاط الطائفة الماجرية، خاصة في الجنوب الذي يشكل الرقعة الجغرافية من دكالة إلى إقليم سجلماسة بما في ذلك مناطق الأطلس الشرقي، وهو إطار يضم العديد من المراكز الدينية في آزمور ومراكش وأغمات وماسة ودرعة وسجلماسة[44]. وترصد رسالة وردت في كتاب "الإثمد" ما آلت إليه الأوضاع برباط شاكر في فترة تاريخية انتقالية حاسمة فعلى المستوى السياسي حل المرينيون محل الموحدين في جو مضطرب، وعلى المستوى الديني ظهرت الزوايا الأولى "الطوائف"[45]. أما المنافسة التي تنص عليها الرسالة فتعكس مظهرا من مظاهر التنافس بين الزوايا والتي تكون قد حدثت بين مؤسسي الزاويتين الهزميرية والزكراوية، ومن بين القرائن التي تدل على ذلك معاصرة الشيخين ونشاطهما الصوفي في نفس المجال الجغرافي، وحدوث المنافسة في نفس المجال أيضا، وأخيرا المناخ الديني السائد آنذاك[46]. ويبدو أن

المنافسة فيما بين الطوائف ربما فرضتها طبيعة العمل الصوفي أي كسب المزيد من الأنصار والمريدين. وإذا كانت الطوائف أساسا همت سكان المناطق الجنوبية، فإنها ترتبط بإحساس يصهر كل المجموعات يتمثل في أخوة طائفية تتجاوز الأقاليم، والذي اختلف عن التصوف الشاذلي الموالي للسلطة في الشمال[47].

ويظهر التعاون بين الطوائف من خلال أشهر الوافدين على رباط شاكر والداعين إلى زيارته، فالشيخ أبو محمد صالح مؤسس رباط آسفي ومنظم طائفة الحجاج، وكذلك أبو عبد الله الهزميري شيخ الطائفة الأغماتية، وإذا تتبعنا تنقلات هذا الأخير، فإننا نجده يتردد على عدة رباطات من بينها رباط آسفي، ورباط ماسة، ولكنه يهتم أكثر برباط شاكر، ويدعو تلامذته للذهاب إليه[48].

خلاصة القول أن العوامل الذاتية والموضوعية جعلت المتصوفة يكيفون التصوف مع واقع القرنين السابع والثامن الهجريين، وذلك من خلال نشر التصوف الشعبي حيث نزل الشيوخ إلى مستوى أفراد عامة المجتمع، كل ذلك أهل المتصوفة للقيام بأدوار مختلفة في المجتمع المغربي.

2- الدور الاجتماعي للمتصوفة:

يبدو أن المتصوفة حاولوا تحقيق توازنات المجتمع وفق نظرتهم الخاصة بغية إقامة مجتمع تغمره المساواة والعدالة، وذلك من خلال القيام بدورهم الاجتماعي، فبناء على ما وسعنا الاطلاع عليه من المادة التاريخية، فإن غاية المتصوفة تمثلت في إخراج المجتمع من واقعه المتردي والذي يعبر عن استفحال الأزمات، يتضح ذلك من خلال قول الهزميري: "إن القلوب قد امتلأت بحب الدنيا والمقام فيها والغرور واتباع الهوى وطول الأمل فيها، فقراؤكم ليس فيهم نزاهة ولا قناعة، وأغنياؤكم ليس فيهم إيثار ولا سماحة إلا الجهل والحرص"[49]. لذلك كان تدخل الصوفي أمر تطلبه الواقع، وارتبط عمله باستخدام الكرامات التي اتخذت كأحسن تعبير عن الأزمات التي كان يتخبط فيها المجتمع. وبإلقاء نظرة فاحصة على النصوص الكرامية التي تم الاطلاع عليها، يتضح أن الفئات العامة كانت تقبل على المتصوفة كلما حلت بها ضائقة اجتماعية، وحسبنا شهادة أحد الغماتيين أن مجاعة شديدة كانت سنة 673هـ، فكان الناس يأتون بالجموع الكثيرة من المائة إلى الستين ونحو ذلك إلى الشيخ لإطعامهم[50]. من هنا يمكن القول أن منطق التضامن شكل جوهر علاقة المتصوفة بالمجتمع. إلا أن دورهم لم يقتصر على ما سلف ذكره، بل عملوا على تزكية الطعام وزيادة بركته اعتمادا على كراماتهم، فعن صالح بن الأمان قال: " أتاني الشيخ أبو عبدالله مرة في جماعة من الفقراء من الخمسين إلى الستين... وقلت له ليس عندي غير هذه الجرة من الإدام فاصنعوا بها ما شئتم ثم وضعها بين يديه فأشار نحوها بأصبعه...فجعل الناس يأكلون بالخبز ويشربون منه حتى ملوا والعسل باق على حاله"[51].

لقد عمل المتصوفة إلى جانب تقديم الطعام للمحتاجين، على تنظيم الأتباع وتقسيم العمل داخل الرباطات، فكان "الرجال يقومون بعملية الاحتطاب، فيما كانت المريدات تطحن وتعجن وتخبز وتوقد النار"[52]. وتدل هذه الترتيبات على استعداد لتوفير الإيواء والإنفاق على الفقراء، وعلاج المرضى، وتوظيف الأمن النفسي من خلال المسح على مكان الداء فيزول المرض.

حصاد القول، أن دور المتصوفة على الصعيد الاجتماعي ارتكز على خدمة الفئات الفقيرة عن طريق التخفيف من حدة مشاكلهم، وتوثيق روابط التضامن داخل المجتمع، وتأطير المريدين والمنتسبين لطوائفهم، وهذا لن يتأتى إلا بإخراج الناس من الجهل ونشر وعي ثقافي وتربوي.

في الختام حاولنا من خلال هذا المقال المتواضع أن نفتح نافذة في جدار التاريخ الاجتماعي في المغرب خلال العصر الوسيط، رغم مخاطر وصعوبات دراسة هذه الجوانب لقلة المعطيات التاريخية، وفي خضم ذلك عملت هذه الورقة على التقاط الاشارات الأولى لظهور بوادر التنظيمات الصوفية بالمغرب، ولم يكن ذلك ممكنا إلا باستحضار الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تبلورت فيها بواكير الظاهرة الصوفية، وذلك من خلال عرض تفاعلات حركة المتصوفة فيما بين الطوائف، ومع السلطة السياسية، ومع عموم أفراد المجتمع المغربي، كما تمت الاشارة إلى مساهمات رجال التصوف في حل العديد من المشاكل التي عانى منها المجتمع في المرحلة المدروسة.

الهوامش:

---

[1]- عصمت دندش: أضواء جديدة على المرابطين، دار النهضة العربية، بيروت، 1980.ص40.

2- عبد الجليل الحمنات: التصوف المغربي في القرن السادس الهجري، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، (مرقونة)، جامعة محمد الخامس كلية الآداب بالرباط، 1989، ص176.

3- المرجع نفسه، ص169.

4- عبد اللطيف الشاذلي: التصوف والمجتمع – نماذج من القرن 10هـ، طبعة سلا، سلا، 1989، ص71-72.

5- المرجع نفسه، ص72.

6- محمد المنوني: لقطات دفينة من كتابين في المناقب، مجلة التاريخ وأدب المناقب، كلية الآداب، الرباط، أبريل 1988، ص233.

7-ابن أبي محمد صالح: المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، تحقيق ودراسة عبد السلام السعيدي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب بالرباط، (مرقونة)، ص74.

8- ابن الزيات: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، ط1، الرباط، 1984، ص41.

9- ابن تجلات: إثمد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين، تحقيق محمد رابطة الدين، رسالة دبلوم الدراسات العليا (مرقونة)، كلية الآداب بالرباط، 1990.

10- المصدر نفسه، ص170.

11- ابن أبي محمد صالح: مصدر سابق، ص92.

12- ابن تجلات: مصدر سابق، ص 72.

13- ابن أبي محمد صالح: مصدر سابق، ص74.

14- عبد الرحمن بن خلدون: " مقدمة كتاب العبر "، دار الجيل، بيروت، ص32-33.

15-محمد القبلي: مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، ص12.

16- ابن خلدون: "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، دار الجيل، طبعة بيروت، بدون تاريخ، ج7، ص228-229.

17-محمد القبلي: مراجعات، مرجع سابق، ص12-13.

18- ابن أبي زرع، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية: دار المنصور، الرباط، 1972.ص 89-114.

19- ابن أبي محمد صالح: المنهاج الواضح، مقدمة المحقق، ص 73.

20- ابن أبي زرع، المصدر نفسه، ص 54.

21- عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994.ط1، ص 198.

22- اسماعيل بن الأحمر: بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور، الرباط، 1972.ص20.

23-ابن قنفذ القسنطيني: أنس الفقير وعز الحقير، نشر محمد الفاسي وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط،1965، ص13.

24-ابن أبي زرع: الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور، الرباط، ص377.

25-ابن تجلات: مصدر سابق، ص73.

26- ابن قنفذ: مصدر سابق، ص70.

27- ابن أبي محمد صالح: مصدر سابق، ص74.

28- المصدر نفسه، ص 95.

29-عبد اللطيف الشاذلي: التصوف والمجتمع- نماذج من القرن العشر الهجري، مطابع سلا،سلا، 1989، ص 95.

30-عبد اللطيف الشاذلي: المرجع نفسه، ص149-157.

31- محمد مفتاح: التيار الصوفي والمجتمع في المغرب والأندلس أثناء القرن 8هـ/14م، أطروحة لنيا شهادة الدكتوراه، كلية الآداب جامعة محمد الخامس، الرباط، 1989، ص 186-189.

32-عبد اللطيف الشاذلي: مرجع سابق، ص72.

33- حليمة فرحات وحامد التريكي: كتب المناقب كمادة تاريخية، مجلة التاريخ وأدب المناقب، منشورات كلية الآداب جامعة محمد الخامس، الرباط، 1988، ص 59.

34-ابن قنفذ: مصدر سابق، ص63-66.

35-محمد أحمد ورنيقة: الطريقة الشاذلية وأعلامها، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1990، ص7-14.

36-محمد مفتاح، مرجع سابق، ص165-166.

37-المرجع نفسه، ص167.

38- محمد القبلي: مراجعات...، ص88.

39- ابن قنفذ: مصدر سابق، ص50-52.

40- المصدر نفسه، ص24.

41- المصدر نفسه، ص75.

42- محمد القبلي: مراجعات...، ص88.

43-ابن أبي محمد صالح: مصدر سابق، ص65.

44- المصدر نفسه، ص65.

45- ابن تجلات: المصدر نفسه، ص111.

46- حليمة فرحات وحامد التريكي: مرجع سابق، ص59-60.

47- الشاذلي: مرجع سابق، ص24.

48- حليمة فرحات وحامد التريكي: مرجع سابق، ص59.

49- ابن تجلات: مصدر سابق، ص169.

50- ابن تجلات: مصدر سابق، ص209.

51- المصدر نفسه، ص197.

52- المصدر نفسه، ص170.