الصُلاّحُ السـُود تصوّرات وآليات تشكيل الوَلاَيَّة في الروايات الشفاهيّة للمجموعات السوداء بالجزائر

La sainteté dans les communautés ethniques de couleur en Algérie: perceptions et construction de l'adhésion à la sainteté dans les contes oraux des communautés de couleur en Algérie

Holiness in ethnic communities of color in Algeria: perceptions and construction of adherence to holiness in oral tales of communities of color in Algeria

د. سليم خياط

المركز الوطني للبحوث فيما قبل التاريخ والأنثروبولوجيا والتاريخ

تاريخ الإرسال: 14-01-.2018- **تاريخ القبول:** 28-10-2018- **تاريخ النشر:** 29-05-2021

ملخص

مقارنة بالمحدّدات التي تؤكدها أغلب الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة والسباقة في تناول موضوع الولاية، والتي تنبثّق من تفاعل ثلاثة ثوابت أساسية في منظومة الوَلايّة (شجرة النسّب، العلم، الجهاد) إضافة إلى مبدأ الكرامات، تعمل كلها كمحركات لاستكمال ونضجّ الصورة الكاريزماتية التي ينشدها الوليّ، يرتقي الشكل الولائي الأسود في خطاب مجموعته إلى"المثالية" بمحدّدات أخرى تقوم على تجرّبة "التألم" و"المعاناة" والعمل المنحّط" في أماكن الحمأ والمياه المترسبّة والقذرة. كما ينبثق من "المشقة" وغيرها من المفردات التي تندرّج تطبيقاتها في تعريف زنوجته ومكانته كعبد أسود أو وصيفا طائعا،التي تمثل في الحقيقة، مرآة تعكس الفضاءات التي أنتجت فيها تَبَعِيَتُه كعبد وكرجل لا يذكره التاريخ. وبذلك يعيش الرجل الأسود سيرورة تشكّل الوَلايّة "خلف الستار" محاولا إبرازها كإسقاطات تقوم الوجوه الولائيّة السوداء بإعادة تركيبها وبلورتها سواء بمفهوم "الرتبة" داخل النسق الهرمي، أو كفئة متميزة بخصائص لا توجد لدى الجميع، في حركية هي في الغالب، دائمة التنقيص والتغييّب والتقليل خلال عملية تصنيفه. لا نقصد من خلال هذا العمل "الحكم" على هذه الطبيعة الإنسانية بأنها "عنصرية". بصفة موضوعية يتمثل هدفنا في حصر الأحكام المتلوّنة ومعاييرها المرجعية والصعوبات التي تعاني منها الجماعات القبلية، عموما، لإيجاد تعريف يناسب انتمائها لهوية، لما عجزت عن تخطي عامل: القرابة والأنساب، الجهة، اللغة، المذهب.

الكلمات الدالة: الآخر؛ الأسود؛ الوَلاَيَّة؛ الخادمية؛ الرتبة؛ الغيّرية؛ الإلغاء؛ التصوّرات؛ المرجعية؛ الهوية.

Résumé

Face aux paradigmes retenus par la majorité des études anthropologiques modernes ayant pour objet la sainteté, eux-mêmes issus de l'interaction de trois invariants du système de la sainteté (arbre généalogique, savoir, jihad), outre le principe des karâmât (miracles ou grâces mystiques), agissant comme catalyseurs de l'accomplissement et de la maturité de l'image charismatique visée par le wali (saint patron), le discours intrinsèque sur la sainteté noire est axé sur la «Servilité», et donc sur de nouveaux paradigmes: l'expérience de la douleur, la souffrance, la corvée effectuée dans les lieux vaseux, aux eaux stagnantes et impures. Le recours à l'isotopie de la «souffrance» qui participe à la définition de la négritude du wali et de sa condition d'esclave noir ou de domestique soumis, n'est en réalité, que le reflet d'espaces ayant donné lieu à la conceptualisation de sa vassalité en tant qu'esclave et qu'homme oublié de l'Histoire. L'homme noir vit la genèse de la sainteté «derrière le rideau», la faisant valoir comme une projection que les figures noires de la sainteté reconstituent par le concept de «statut» à l'intérieur du système hiérarchique, ou en tant que groupe spécifique au travers d'une dynamique de classification réductrice dans la majorité des cas. Notre objectif n'est pas de statuer sur la nature «raciste» d'une telle démarche, mais de rendre compte, d'une manière objective, du large spectre de préjugés, de normes référentielles et de la difficulté, pour les groupes sociaux, à trouver une définition appropriée à leur appartenance identitaire dès lors qu'il s'agirait d'outrepasser les paradigmes récurrents que sont la parenté, le lignage, la région, la langue et le dogme.

Mots-clés: l'autre-noir; sainteté; servitude; rang; altérité; exclusion; représentation; référence; identité.

Abstract

In comparison with the paradigms adopted by the vast majority of modern anthropological studies concerning holiness, themselves stemming from the interaction of three invariants of the system of holiness (genealogical tree, knowledge, jihad), besides the principle of karamat (miracles or mystic graces), acting as catalysts for the fulfillment and maturity of the charismatic image targeted by the wali (patron saint), the intrinsic discourse on black holiness is focused on "exemplarity", and therefore on new paradigms: the experience of pain, suffering, the chore done in muddy places, stagnant and impure water. The recourse to the isotopy of "suffering" which participates in the definition of the wali's negritude and his condition of black slave or submissive servant, is in reality only the reflection of spaces that have given

rise to the conceptualization of his vassalage as a slave and as a man forgotten by official history. The black man saw the genesis of holiness "behind the curtain", arguing it as a projection that the black figures of holiness reconstitute through the concept of "status" within the hierarchical system, or as a group's specificity through a dynamic of reductive classification in the majority of cases. Our aim is not to rule on the "racist" nature of such an approach, but to give an objective account of the broad spectrum of prejudices, reference norms and the difficulty for social groups to find an appropriate definition to their identity, as soon as they try to go beyond the recurrent paradigms of kinship, lineage, region, language and dogma.

Keywords: the other black; holiness; servitude; rank; otherness; exclusion; representation; reference; identity.

مقدمة

انطلاقا من أهم الموتيفات التي ميّزت سلسلة المصادر الشفاهية التي بُنيت عليها تساؤلاتنا المتعلقة بكاريزماتية الوليّ الخادم والوصيف، تبيّن أن ما يُحرّك نموذج الوَلايَة ويصنعها في مخيّلة وتصورات المجموعات السوداء، يرتكز على مفهوم الخادمية La Servilité والخِدمة التي يقوم بها كعمل إلزامي وراء ستار "بركة" الأولياء الأقطاب، وبالتالي، يخرج الشكل الولائي الأسود من الخدمة "الحقيرة" والعمل "الوضيع"،أيّ من توظيف أساليب هيمنّة الأبيض التقليدية على الأسود. وبمعنى آخر، تنشأ الولايّة في خطاب المجموعات السوداء كردة فعل للتهميش، الإقصاء والإلغاء، الذي تمارسه المنظومة الثقافية الجزائرية وتُحدّدها تصوّرات مكانة الرجل الأسود التي لم تختفي من الوجود لتسمح بمطالبة شيء آخر خارج صراع الهوّية.

فمقارنة بالأشكال الولائيّة التي نجدها في المناقب والتي انبثّقت وتشكّلت على اثر مبدأ: 1.الكرامات؛ 2 . شجرة النسّب؛ 3 . العلوم؛ وفي الأخير 4. الجهاد.

كما أوضحت ذلك الدراسات الأنثروبولوجيا الحديثة والسباقة في تناول موضوع الولاية والتي، تعمل كمحركات لاستكمال ونضجّ الصورة الكاريزماتية، كالدراسة التي أنجزها: عبد الله حمودي(2001) ومحمد كرو (1991) وتواتيهواري(1994) وفي الأخير، نللي سلامة العامري(2001) والتي نذكرها فقط لميادينها المغاربية.

يرتقي الشكل الولائي الأسود في خطاب مجموعته إلى "المثالية" ويتجاوز الصفة البشرية عبر قنوات العمل في أنشطة مُصنّفة مسبقا وانطلاقا من ظروفه كوصيف التي جعلته المعني الأول بالأنساق التراتبيّة. ويعني ذلك، من خلال العمل في مهنّ منحطة أو العمل الشاقّ ومن خلال المعاناة والكدّ عوض الراحة، في ملازمة كبار التصوّف وخدمة حاجياتهم المباشرة على الصعيد الدنيوي، كالعمل في ميدان الفلاحة والزراعة البدائية، والعمل في أماكن الحمأ والمياه المترسبّة والقذرة، التي تمثل في الحقيقة، مرآة تعكس الفضاءات التي أنتجت فيها تَبَعِيَتُه كعبد وكرجل لا يذكره التاريخ وكإسقاطات تقوم الوجوه الولائيّة السوداء بإعادة تركيبها وبلورتها سواءا بمفهوم "الرتبة" داخل النسق الهرمي، أو كفئة متميزة بخصائص لا توجد لدى الجميع.

إذا ما نظرنا إلى خطاب المجموعات السوداء عن علاقتها بأوليائها التي نكتشفها اليوم نستنتج أن سرد عمليات بناء الولاية في هذه المادة، يبدأ بوضع العبد_الوليّ في النصّ، دوما في صفة التابع لسيّده، أو الخادم المطيع لشيخ، الملازم لسيّده من أجل أن ينعم براحته أو توسيع نطاق رسالاته، يعمل في الحّر، ويبذل الجهد الذي يكلف استخدام العضلات، في البساتين، ولحمل الأثقال، ونقل الماء، الحطب، الأمتعة. وتصوّره حيث ما انتقل الولي السيد، في مركز ضعف، ضحيّة، يقوم بأدوار الوسائط ولا يسمو إلى مرتبة إصدار القرار.

وتكمّن قوّة هذه النصوص ويبرز وجهها المغري في ميزتها "الإيحائية" والدلالية، بالمعنى السيميائي، التي تنقلك بضربة سحرية كامنة في قلب مفهوم "العمل الحقير" و"العمل الشاق" إلى الأقسام "العذبة" لهذه المفردات التي ترفعمن مقام هذا الخديم بين أهل ورجال الله الأولياء.

حتى وإن كانت الأمثلة عن دلالات الخادمية النموذجية والتي على أساسها تتشكل "رتبة" الولي الوصيف قليلة في هذا المجال، إلا أن المتاح منها يكفي لإبراز الحالات التي أدّت إلى ولادة وظهور"كرامة" الوصيف. وهي الحالات التي عادة ما تنجم عند ما يكون الوليّ السيّد في أزمة أو ورطة، أو تبيّن انتقال المعرفة من الوليّ إلى خادمه عبر قنوات النجاسة، ليس كما تنتهي رحلة المريد الذي يتلقى من شيخه أداة رمزية (حجرة، برنسا، سبحة،...) للدلالة عن"مبايعة" واعتراف للآخر بصدقيّة انجازه.

بالموازاة إلى هذه التشخيصات الأولية والمنهجية، التي يتمّ تفعيلها لمساءلة خطاب المجموعات السوداء، يتدخّل ظرف جديد في موقع مختلف من المتن يؤسّس لولائيّة مزدوّجة، تعتمد على شخصيتين ولائيتين لمجتمع واحد، تستنّد إلى مرجعيتين ولائيتين يحفظهما الفرد الجماعي الأسود في مخيلته وتصوّراته ويشتّد نبض ظهورها عندما يبلغ النشاط الطقوسي درجة حرارته القصوى. تُسند إليها مهمات متسلسلة ومتكاملة تسمح بفهم الغرض أو الأغراض التي تنشدها المجموعات من الروابط الدينية والرمزية التي تبنيها مع هذه المرجعيات، وتفسير دلالات زنوجتها كحقل يتغذى من عمق ممارسة إقصائه وحرمانه، ومن جذور الصوّر النمطية السلبية التي يكون فيها قريبا إلى ما يمكن تسميته بـ"التابع": (لبشرته السوداء، يعمل في مهّن حقيرة، يعاني التمييز وجراح التنقيص من قيمته، مكانه خارج المدينة حيّا كان أم ميّتا).

على عكس الطروحات الأنثروبولوجية القديمة والحديثة التي راحت تشتغل بسيّر مؤسسيّ الزوايا الطرقية ومواضيع "الولاية" سواء كنشاطات تصورية أو كتمارين مسارات، تتوّجه خطواتنا إذن، إلى تسليط الضوء على التحديدات التي تصنع ذات الولي - الخادم، وذات "الصُلاح" من السود،والتي يبدو أنّ لكل واحدة منها طريقة خاصة لتأهيل مترشحها وإجازته.

لتضاف هذه الدراسة للنسبة المحتشمة للمواضيع المتعلقة بمخيال الجماعات السوداء، والهادفة إلى إخراج إلى السطح انتاجات هذا الفاعل، المغيّب أو الذي تَعمى عنه الأبصار في العلوم الاجتماعية (روجي، 2000، ص 8)، مانحين مكانة المحدّد الأساسي للمعطيات الأنثروبولوجية التي تسمح بتفسير الجوانب الخفية التي تعالج بها المجموعات السوداء مسألة الأزمنة الماضية.

في التراث الشعبي باعتباره أداة تسمح بتتبع دلالات العمل والمهن على اختلاف درجاتها، تُعالج إحدى القصص المدوّنة في كتاب كاميل لاكوست دوجردان (1965)، والمصنفة ضمن القصص الخرافية والعجيبة، موقفا متعلق بتصورات العمل تدور أحداثه بين هارون الرشيد ووزيره جعفر البرماكي. مُوّضحة في مضمونها تقلبات المسارات التي يمكن أن تحدث للمرء بسبب العمل الذي يستطيع أن يكون عامل خلاص عكس ما يُفترض أن تُتيحه معيشة الحرير والراحة.

في نطاق استعمالي واسع لعبارة "عبد مْصَنَّنْ" بلغ أطراف الصحراء. نجد أن العبارة في ذاتها تتصل بفكرة "النتّن" الذي يمثّل بناءا يتصوّره كل من لا يبذّل جُهدا للحفاظ على الرائحة الطيبّة. عندئذ، نفهم من وراء القصد الذي بُني عليه ارتباط مؤشر الرائحة النتّنة بالرجل الأسود، أنّ عبارة "عبد مصنّن" ومن خلالها، الرجل الأسود، إنما ترمّز للعمل اليدوي وإلى كثافة الأشغال التي يتوجب على الأسود الإنتهاء منها*. وقد كانت هذه التركيبة لصورة الآخر كافية لتكون سبب النُفور من هذا الكائن ووضع المسافة بينه وبين الفئات الغالبة. كما نجد في التراث والأدب الإسلامي عدة رؤى فلسفية التي يتحرّر فيها الإنسان بالعمل والخدمة انبثقت عنها مشاهد سلوكية ولفظية أكثر راديكالية تحوّل بموجبها العمل الشاق إلى وسيلة لمحوّ الخطايا وأداة للتقرّب من الخالق.

فمن تأثيرات أفكار سيدنا الرفاعي أنها أدّت بالصوفية إلى اجترار أنواع البلاء على أنفسهم، واعتبارها علامة فضل الله وأنه ليس صادق في حبه من لم يتلذّذ بضربه(غزال الرفاعي، 2007، ص50) وقد تطوّرت مثل هذه الأفكار لتصبح صوّر الابتلاءات والإغراءات دليلا على أن الله قريب من عبده وأنه كلما ازداد حبه لأحد من خلقه ازداد ابتلاؤه له، آخذا منه آخر أسباب المواساة في الأرض، حتى لا يتوّكل المُحب على أحد سواه[1].

من الواضح أنّ لفلسفة الألم، ومنه أو معه البلاء، تاريخ قديم تبلوّر في سلوكات شتى لا لغاية إلاّ لتنفّس حلاوة الأنوار والأسرار وهبوط الملائكة لإخراج صورة السبحانية على يدّ المُتلذّذ بالعمل الشاق والمُحْتسبِ في العذاب كالذي تجسّد أحسن تجسيد في شخصية سيّدنا بلال، ثم من بعده في كثير من الأولياء والصُلّاح الذين برزت العناية الإلهية على يدهم وحلّ الفتح لديهم.

منهجيا، يمثلا للجوء إلى بعض الوجوه المناقبية واجتهادات السالكين والعارفين الطريق الموازي لتبرير التنقّل من فضاء لآخر في حقل مفهوم الولايّة السوداء ووسيلة لإبراز الاختلافات الرئيسية في بنية الولاية. فمن خلال هذه الأسماء التي تم الاعتراف لها بهذه

* بعدما شرائهم من طرف المُلاك بالواحات مقابل التمور والجمال، تحوّل العبيد إلى يدّ عاملة أساسية (...) فهم من حفروا الآبار و استخرجوا الماء، و قاموا بالزراعة في الواحات ورفعوا الرمال بعيدا عن الأشجار المثمرة. كما قاموا بالرعيّ وبناء الفوقارات.

[1] ن. م. س. ص. 50.

الطبيعة الثانية في التراث المنقبي، وبالخصوص، الأولياء الذين يعود ذكر أسمائهم بكثرة في أكبر وأشهر المدوّنات compilationsيتحدّد البعد الإيتيقيEthique الذي يعكسالمنظومة الولائية التي شهّرت المناقب بها وزادت من قداستها، ويسمح في ضوء جوانبها المُنزّهة(Désintéressés) بقراءة موضوعية لبلاغة الخادمية التي تستدّل بها روايات أولياء سود.

واستنادا إلى البيانات الشفاهية المتعلقة بكرامات هذه الفئة تمكنا من وضع تصنيف لها يُحدّد نوع الكرامة وانتماؤها والصورة التي شوهد فيها الكشف، وذلك باعتبار أن إستراتيجيتهما المُخاطبة لوعيّ المجموعة السوداء، تسمح بإعادة تركيب الأسس التي يقوم عليها هذا النمط الولائي من جهة، وفهم الأرضيات التي تنطلق منها إيديولوجية الغيرية من جهة ثانية، كخطاب مُهمّش مبني على هرمية النشاط الذي يقوم به الأسود يوميا والمكانة التي يحتلها هو نفسه في السلم الاجتماعي.

1. نماذج من الروايات الشفاهية

1.1 سيدي عليّ التِمَاسِينِي

1. 1. 1 قصة الأَمَانَة الأحمديّة[2]: قبل أن يلتقي سيدي أحمد التيجاني بسيدي عليّ التماسيني ويجتمع معه، كان سيدي بن المَشْرِي هو صاحب سيدي أحمد التيجاني وخادمه الأخصّ. حينها، أودع سيدي أحمد التيجاني "أَمَانَة" من أمانات رجل الأسرار إلى خادمه سيدي بن المشري وأمره بأن يطوف بها في قبائل الصحراء بشرط أن يخبيها تحت ثيابه ولا يخبر عنها أحدا حتى يسأل عنها سائل من تلقاء نفسه ويطلبها منك بأن تعطيها له. سافرالعارف سيدي بن المشري بالأمانة الأحمدية الغيبية إلى قبائل بني أبيه بالصحراء: عند طوائف "أولاد السايح" الأشراف والمتفرقين غرب وادي ريغ.

أطال الطواف بين هذه الطوائف التي تربطه بها روابط، وكان قصده من كثرة الدوران في بلاد أبيه أن لا تخرج "الأمانة" منهم، وأن تبقى فيهم ولا تتعداهم. لما فهم بأن لا أحد سأل عن الأمانة من أولاد السايح سافر من بين ظهورهم وهو في غاية الأسف والتحسر عما

2. منقولة عن مدوّنة السيد محمد لخميس بن محمد التي كتبها سنة 1968 والتي أخذ بعض فقراتها عن "غرائب البراهين في مناقب صاحب تماسين". لسيدي محمود المطماطية القسنطيني.

فاتهم من السرّ الأحمدي المصون في الأمانة المشرفة، فذهب متوجّها إلى وادي ريغ، ولما وصل إلى ظهر تماسين وجد سيدي الحاج التماسيني يسوق في أتان له وهو أشعث أغبر من أثر اشتغاله بخدمة بستانه ولم يكن سيدي بن المشري يعرفه. فإستوقف سيدي الحاج سيدي بن المشري وسأله عن قبيلته وحاله فأخبره عن اسمه واسم عشيرته فرغب منه سيدي الحاج على أن يدخل معه إلى بلده تماسين حتى يتعشى عنده في منزله (...) أتى معه ليلا ببيته وقدم له بين يديه ما استحضره له من الطعام ولما انتهى من الأكل قال سيدي الحاج للصاحب المكرم المذكور" يا سيدي أريد منكم "الأمانة" التي أودعها عندكم الشيخ الأكبر فلما سمع سيدي بن المشري كلامه، انفعل انفعالا كبيرا وقال له بصوت مرفوع وأيّ "أمانة" عندي؟ وقد ظنّ أنه لا يمكن لمثل هذا الرجل التماسيني الضعيف الحال ان يكون أهلا لسرّ "أمانة" ذاك القطب الأحمدي.

أعاد سيدي الحاج سؤاله لسيدي بن المشري بأدب قائلا: "سيدي إني قُلْتُ قَوْلِي هذا مُسْتَخْبِرًا فقط، فإن كانت ثمة أَمَانَة معكُم منْ الشِيخْ فمَكِنْهَا منْ صاحِبِهَا وإن لم تكن معكمأمانة فلا حرج عليكم من شيئ". عندئذ أطرف سيدي بن المشري وسلم أمره، ثم أخرج "الأمانة" الأحمدية فمكنها من سيدي الحاج التماسيني وعلى الله يختص برحمته من يشاء وحده رجال الكتم الخواص اللذين يعرفون جوهرها.

1.1. 2 قصة شرب دمّ الحِجَامَةْ: أخذ سيدي الحاج عليّ التماسيني الولاية والبركة من سيدي أحمد التيجاني، والذي خدمه لمدة طويلة، بمناسبة حادثة أصيب على إثرها الولي الصالح سيدي أحمد التيجاني بمرض فطلب من سيدي الحاج عليّ بأن يجريّ له عملية الحجامة. بعدما أنتهى من الحجامة، وقف وقفة الحائر من نفسه يتسأل "أين سيضع هذا الدمّ المستخرج ؟" وفي إعتقاده بأنّ هذا الدمّ ليس كسائر الدماء وإنما يحمل القرآن، عندئذ، قام مباشرة بشربه جرعة واحدة لما تفطّن سيدي أحمد التيجاني بما فعله سيدي الحاج عليّ، وبعد ما شاهد بأن الدمّ لم تغادر المكان، قال لسيدي الحاج علي: أَوْلاَدَك أَوْلاَدِي وأَوْلاَدِي أَولاَدَكْ ". منذ ذلك الحين أصبح سيدي الحاج عليّ يشكّل مرجعا ورمزا لمجموعة الحشاشنة السوداء التي تخصصت في نشاط

غرس النخيل الصغيرة بالضفاف التي تتمركز فيها المياه الوسخة. كل هذا لأنه يعتقد بأن سيدي الحاج التيماسيني كان رجل أسود"[3].

2.1 سيدي مَرْزُوقْ العَجْمِي[4]

2.1. 1 رواية بَابَا–مَرْزُوق بمنطقة وادي سوف: "سيدي مرزوق كان خَدِيْمْ عند سيدي بوعلي ووَصِيفهُ.كان يقوم بتدفئة ماء الوضوء لسيدي بوعلي والاعتناء كل يوم بالبستان. ذات يوم شعر مرزوق بإرهاق، فاستلقى تحت شجرة مثمرة، وبقيت فأسه تعمل بمفردها في قلب الأرض ونزع الحشائش المضرة بالمحصول. وكانت ابنة سيدي بو علي في العادة هي التي تحضر له طعامه المتكوّن من خبز وحليب وتمر. وفي ذلك اليوم لم تستطع أن تقترب من مرزوق لما شاهدته بلعادت مسرعة لإخبار أبيها.لم يصدق هذا الأخير إبنته، ولكنه قرّر في نفسه التحري في الأمر وفي الغد توجه سيدي بو علي إلى الغابة فوجدها مخضّرة وتقوم الفأس نيابة عن الخادم بعمله. حينئذ اقترب منه وقال له: "انهض يا مرزوق، فالوليّ لا يخدم وليّا" ثم رفع سيدي بو علي عصاه ليرمي بها قائلا: "حيثما سقطت العصى فثمة يكون مستقرك" فتدخلت البنت محاولة مسك ذراع أبيها وبذلك لم تسقط العصى بعيدا".

بموتيفات مختلفة، تحكي مجموعة السود بمنطقة الجريد التونسي وبمدينة نفطة تحديدا نفس الرواية لتعليل حفلها هنا إذ يُروى على لسانها.

2.1. 2 رواية بَابَا–مَرْزُوق بمدينة نَفْطَة بالجنوب التونسي: "أنّ بابا مرزوق كان خَادِمًا عند سيدي بو علي ووَصِيفُهُ. وقد قدما من الغرب جاء ذات يوم أشخاص لملاقاة سيدي بوعلي، فدعاهم إلى تناول العشاء قبل الشروع في الحديث وطلب من مرزوق تحضير الأكل. وعندما نصب القدر فوق النار، تفطن مرزوق إلى أن الحطب قليل ولا يكفي لطهيّ الأكلة، فراح يُمدّد رجليه تحت القدر. وهو على تلك الحال، دخل سيدي بو

3. رواية شعبية تحفظها العَمَة بُوكة. التيجانية طريقة، واسمها الكامل: السيدة ديدي. 91 سنة. تماسين، تقورت. 1998.

4. ارجع إلى مقالنا المنشور باللغة الفرنسية في مجلة إنسانيات الصادرة عن مركز البحوث في الأنثروبولوجيا الإجتماعية والثقافية بوهران تحت عنوان:

La confrérie noire de Baba Merzoug : la sainteté présumée et la fête de l'équilibre : In, Insaniyat, n° 31, CRASC, Oran, Algérie. 2006.

علي إلى المطبخ ليتفقده فرأى ذلك المشهد، عندئذ صرخ قائلا: "قمّ، فالشيخ لا يخدم شيخا" ولما أراد أن يضربه ليطير بعيدا تدخلّت ابنته متوسلة أباها من أن لا يقذف به بعيدا، ولأجلها سقط بابا مرزوق في المكان الذي هو فيه الآن".

إضافة إلى هذا التنظيم القصصي الذي تعتمده الرواية، تكرّس المجموعات السوداء بكلتا المدينتين (الوادي ونفطة) ظرفا حاسم الصالح بابا مرزوق جدّها الأصلي والذي على إثره يكون سيدي بوعلي قد ترك وصاية يقول فيها:

"ألي زارني وما زارش مرزوق، فزيارتو ما شي مقبولة".

3.1 البَانْدُولِي أو البَانْدِيلُو

1. 3. 1 البَانْدُولِي في قصر تيلولين: "أول مكان نزل فيه البَانْدُولِي كان في مدينة أنْزَقْمِيرْAnzagmir أين يوجد ضريح الشيخ مغيلي. وكان البانـدولي خادما عند عربية بنت الشيخ سيدي المغيلي. وكانت لإبنة الشيخ طفلة والتي كبرت وتزوّجت خارج القصر. أهدت الأم الخادم لإبنتها التي صارت تسكن في قصر أقْبُورAkbour الذي يحيط به قصر المرابطين، قصر القصبة القديمة والجديدة في بلدية تِيلُولِينْTilouline فنزل معها فيه".

"في ذلك الزمان كان الناس يطهون أطعمتهم على نار الحطب، وفي مرة من المرات انتهت كمية الحطب التي كانت في مخزن السيّدة (حفيدة الشيخ سيدي المغيلي) وقد أمرت خادمها البانـدولي بأن يحضّر الطعام لها ولزوجها، فجلس على الأرض ومدّ رجليه تحت القدر الذي كان يحمل الطعام كالمناصب والنار مشتعلة. ولم ينزع رجليه من وسط النار حتى طزج الطعام وأصبح قابلا للأكل. منذ ذلك الحين أدرك البانـدولي "التَوَلَيْت" أو الولايّة".

"لما توفي، اختار الناس له مكانا مهجورا وحقيرا كانوا يرمون فيه كل شيئ لا يصلح بهم، لدفن هذا الرجل العبد الأسود والذي وضعوه في ثياب قديمة باليّة. بعد ما قاموا بدفن هذا الرجل الذي وكأنه رماه الناس في حفرة، استصغارا لشأنه وشخصه، مرّ في تلك الليلة التي دُفِن فيها البانـدولي شيخ من الصالحين المعروفين في مدينة سَالِي Salli على تلك المنطقة فرآى نورا يصعد من بعيد، ولما اقترب قليلا وجد أن ذلك النور كان يخرج من قبر الخادم الأسود. نزل من فوق حصانه وسأل عن صاحب القبر ؟ فقيل له: إنه من عبيدنا،

إنسان متسخ، (...). فردّ عليهم الشيخ حينئذ قائلا: إنّ صاحب القبر ليس بعبد ولا بإنسان حقير، إنّه وليّ من أولياء الله"[5].

1. 3. 2 البَانْدُولِي في ذاكرة منطقة تُوَاتِ – قُورَارَة: كان "البَانْدِيلُو" عبدا، يخدم سيّده في كل جوانب الحياة. في يوم من الأيام أمرهُ سيّده بأن يُحضّر طعام العشاء، ولما أشعل النار ووضع فوقها القدر، أدرك أن الحطب قد إنتهى، عندئذ، أدخل رجليه في النار واستمر على ذلك حتى وجد الأكل وطاب الطعام. لما مات البانْدِيلُو، تم دفنه بمكان مهجور خارج المدينة وفي تلك الليلة مرّ الشيخ سيدي المَغِيلِي بالطريق التي تطّل على هذه المدينة فرآى نورا يصعد إلى السماء ويُضوِي المكان. أقترب وسأل من مات في هذا اليوم ؟ فردّت عليه جماعة قائلة بأن لا أحد مات في هذا اليوم.

ثم أعاد الشيخ المغيلي السؤال، فردّت عليه جماعة أخرى ساخرة ومستصغرة أهمية قولها قائلة بأنه لا أحد مات في هذا اليوم من أهل المدينة، عدا الشيخ الأسود الذي قمنا بدفنه والذي كان عبدا فقير الحال. فأجاب الشيخ المغيلي: إنّ ذلك الإنسان ليس بعبد، وإنما وليّ من أولياء الله. في أواخر أيامه، تقول الرواية، أنّ الشيخ الرقاني ترك وصيّة يحذر فيها كل أتباعه وكل من قصد زاويته المتواجدة بمدينة رقان قائلا: **"أَلِي زَارْنِي أوُ مَا زَارْشْالبَانْدِيلُو، زِيَارتُو مَا هِي مَقْبُولَة "**[6].

5. سجّلت الرواية عن الحاج أحمد تيباكو والذي يبلغ من العمر ما يقارب 80 سنة وهو أحد القائمين والمشرفين على زيارة الباندولي في قصر تيلولين. أدرار. في شهر أفريل – ماي 2013.

6. نوّد هنا أن نُشير من خلال الرواية المذكورة أعلاه إلى نقطتين أساسيتين: 1- تقارب كبير بين هذه الوصيّة التي تركها الشيخ الرقاني الذي هو من الجنوب الغربي، بتلك الوصيّة التي يكون قد تركها سيدي علىّ النفطي المردّدة بلسان أهالي مدينة وادي سوف بالجنوب الشرقي. 2- نظرا لأهمية السند المرجعي، تستخدم كلتا الوصيّتين التي هي من إنتاج المجموعات السوداء نفس المقاربة من أجل التعبئة والتي تتمثّل في تخويف المتلقي من وقوع الجزاء في حال الإمتناع من أداء "الزيارة" للوليّ العبد الأسود.

4.1 دَادَا - زِيتُونْ

4.1. 1 رواية دادا–زيتون ولالا–إفطم: سيدي دَادَا-زيتُونْ عبدٌ وأصله من السودان إشترته سيّدته لاَلاَ-افْطِمْ. كان يَخْدِمْ في الفُقَارَة (فُقَارة القْصَرْ التي أطلق عليها البربر تسمية تَاتَاهِنْسَا). كان مختصا في رصد وتعيين أماكن المياه الباطنية والجوفية مستعينا في ذلك بإكثار الصلاة في المكان الذي يفترض أن تحته ماء. لما يتأكد من أن تحت الأرض ماء، يأتي خُدْمَانُهُ (وهم نفر من الجّن) فيحفرون في ذلك المكان ويبنونه في شكل حاسي (بئر). أما دادا-زِيتُونْ فلا يتحرك إلاّ بحركات الصلاة. في يوم من الأيام جاء إليه زوج سيّدته لالا-افطم (تمثل لالا-افطم أم الشُرفة الذين هم داخل هذا القصر) وبقيّ يتجسّس على دادا-زيتون وعلى عمله اليومي. فوجده يتوضئ دائما على غُسلٍ ويقوم مباشرة إلى الصلاة حتى يطلع بئرٌ (حاسي) صنعه خُدْمَانُه الجِنّيين المخفيين. فذهب إليه وسأله: هل أنت الذي بنيت الحاسي ؟ فقال له دادا-زيتون: نعم. رفع زوج لالا-افطم يده وضرب دادا-زيتون بسبب إجابته.

إلاّ أن دادا-زيتون لم يتقبّل ذلك، فأعاد الصفعة على الرجل الشريف. ذهب الرجل إلى زوجته وأخبرها بما جرى بينه وبين دادا-زيتون وحكى لها أنه ضرب دادا-زيتون وقد أعادها عليه هذا الأخير. حينها ردت زوجته قائلة: لو لم يضربك ولم يعيد الصفعة لانقطعت علينا كل الفُقَارَة (أي لجفّ ماؤها) التي حفرها بالمنطقة: مما يعني انقطاع الحياة كلها المعتمدة أساسا على مياه الفقارة.لم يتجرع زوج لالا-افطم هزيمته وإهانته من طرف العبد الأسود لذلك سافر إلى وَالاَتَاWallata من جهة تُنْبُوكْتُو[7].

1. 4. 2 رواية دادا- زيتون وكرامة وضع رجليه تحت القدر المشتعل: دادا-زِيتُون له كرامات لا تنتكر: أي لا أحد يمكنه أن يجحدها وينكر صحتها. واحد اليوم خرجت لالا-افطم إلى خادمها دادا-زيتون، وقالت له أن الحطب الذي عندنا في المنزل لا يكفي لطهيّ الطعام. نادى دادا-زيتون خُفيّة وراء ظهره بكلمة قالها هو، فإذا بمجموعة من الناس تخرج من العدم وتتقدم نحوهما طالبة الضيافة. ازدادت لالا-افطم قلقا لعلمها بأن الخشب سينفذ ولا يكفي لإحضار الطعام للضيوف. في ذلك الوقت قالت مُلقية

7. مقابلة مع الشيخ الحاج أمحمد الطالب محمد بقصر تخفيفت ولاية أدرار في شهر ماي 2015. لا يعرف سنه ولكنه يعلم بأنه شارك في حرب الألمان. تم تسجيل معه كل من الرواية رقم 1، 2، 3، 4.

المسؤوليّة كاملة على دادا-زيتون لإيجاد حلّ: ضع رجليك في النار، إذن. كأنها تسخر منه أيضا لاستحالة تنفيذ أمرها. فقال لها: هذا كل ما تريدين ؟. فذهب إلى المكان الذي كانت تشتعل فيه النار ثم جلس وأدخل رجليه تحت القدر وبعد مدة طويلة أحضر دادا-زيتون القدر إلى سيّدته وقال لها: هل الطعام طازج ؟.أخذت لالا-افطم القدر وأحضرت الطعام لضيوفها. ثم رجعت إلى دادا-زيتون فسألها: هل إنتهينا؟. فقالت: نعم. حينها وقف دادا-زيتون وبحركة واحدة مسح على رجليه فاختفت الحُرُوقِ كلها وكأنه لم يكن شيئ.

1. 4. 3 رواية دادا- زيتون واللبى: واحد اليوم ولدت نعجة كانت عند لالا-افطم خروفا جديدا، فاستخرجت منها اللبى (أول حليب) ثم قامت بطهيّه على النار. بعدما صار اللبى جاهزا أفرغته في إناء من العود يسمى بـ"تَغَرْبَايْتْ". ثم عندما همّت إلى تناول اللبى، تفكّرت إبنها الذي كان يعيش بتنبكتو لتعلّم العلم وتمنت لو كان يقيم معها ليشرب من هذا اللبى لما فيه من منافع غذائية كبيرة. سمع دادا-زيتون ما كانت تفكر فيه سيّدته. فأخذ (القْدَحْ) الإناء الذي كان فيه اللبى وحمله بنفسه إلى إبنها بحول الله وقدرته، باعتباره من أهل الخطوات ومن صنف الطياريين. لما وصل إلى تنبوكتو وجد إبن لالا-افطم سيّدته يُصلي في مسجد. فوقف خلفه إلى أن انتهى من صلاته، ثم هزّ على كتفه وأشار بأصبعه نحو القدح ليفهم بأن الأناء لك ويتناول ما فيه. أخذ الأبن الإيناءوبقي ينظر إليه حائرا لشدّة تشابه هذا بإناء والدته الذي تركه منذ مدة في البيت. فعرف أنه إناء أمه وأن دادا-زيتون هو الذي أحضره إلى هنا كرسالة من الأم إلى إبنها.

1. 4. 4 رواية دادا – زيتون والولي الصالح سيدي علي بن حنيني: كان دادا-زيتون في نفس العصر الذي ظهرت فيه ولايّة سيدي عَلِيّ بَنْ حْنِينِي المتوفى في القرن الحادي عشر (القرن 11ه) حسب رواية الخليفة الحالي على زاويته التي أسسها بقصر زَاغْلُوZaglou. كان سيدي عَلِيّ بن حَنِينِي يتفاخر مع دادا-زيتون في الوَلاَيَة وكثيرا ما يتنافسان في الكرامات.

فكان مثلا دادا-زيتون يمحي لوح حفظ القرآن لسيدي بن حنيني في زاغلوzaglou من بلاده في تخفيفتTakhfift وذلك بمجرد أن يضرب الماء بمعوله (المسْحَةْ) وتتناثر قطراته. كما كان سيدي عليّ بن حنيني يُشاحّن، بشكل فيه قليل من المزح، دادا-زيتون من بلاده زاغلو فيبعث إشارات قدرته لصديقه مستخدما "الكتابة". ففي واحد اليوم رأى تلامذة

سيدي بن حنيني سحابة قادمة فقالوا لشيخهم وهم يصيحون: سحابة، سحابة،... فقال الشيخ سيدي بن حنيني: هذه ليست سحابة. ثم تعوّذ بالله منها وقرأ: بسم الله الرحمان الرحيم: إنّ. وكما يبدوا فحرف النُونْ مْعَرَقْ: مُعَرَّقَةٌ: أيّ أنها نُونٌ محفورة أو مجوّفة في كتابتها. هذا التجويف والتعريق كان يُكَسّرُ به سيدي بن حنيني مجرى الماء الذي يمشي في المَاجِن (الحوض) والذي يستعمله دادا-زيتون لسقاية البساتين في هذا القْصَرْ.

في أحد الأيام قدم سيدي بن حنيني إلى دادا-زيتون وكان هدفه من زيارته طلب استشارته في أمر أولاده الثلاثة الذين أصبحوا يُنافسون أباهم منازل الإدراك ومراتب الوَلاَيَة. فأشار عليه أن يجمعهم حول طعام. استدعى سيدي بن حنيني أولاده الثلاثة للبيت وقدم لهم مائدة مملوءة بالطعام. جاء، حينها دادا-زيتون، في هيئة (مُشْ) أيّ في صفة قِطَة وراح يتقدم نحو أولاد سيدي بن حنيني الذين كانوا منغمسين في الأكل. فاقترب من الأول، مُصدرا مُواء القط، فنظر الفتى إلى عين القط ثم قال: يا له من أمر غريب؟ عين هذا القط تشبه كثيرا عيون دادا-زيتون، كأنها عيونه تماما، لو لم تكن فريسته فريسة قط.

انصرف دادا-زيتون- القط وذهب باتجاه الولد الثاني وبدأ يصدر مواءا كأنه يطلب غذاءا، وليرى ما سيفعله الولد الثاني. فلما أراد أن يتصدّق على القط بلقمة الطعام ويقدمها له، مسك الولد الثالث يد أخاه الأوسط وقال له: أنت أكلت حقك، فدع هذه اللقمة لصاحبها فهي ليست لك.أنصرف القط واختفى، ثم ظهر دادا-زيتون في شكله الحقيقي عند سيدي بن حنيني فطلب منه أن يفتيه في أولاده، فردّ عليه قائلا:أما ولدك الأول: فهو رجل كُشُوفَاتٍ[8]. فقد استطاع أن يميّز عين دادا-زيتون لو لا خدعة جسم القطّ. و ولدك الثاني: فسيكون رجل زَاوِية. فهو يحب إطعام الطعام. أما ولدك الثالث: فسيكون رجل علم فهو يُحّق الحَقَ.

8) في قصر زَاغْلُوZaglou الذي تنقلنا إليه للتأكّد من معطيات الروايات السابقة. أفادنا الخليفة الحالي بزاوية سيدي عَلِيّ بَنْ حَنِينِي بأسماء الأولاد الثلاث ومكان أضرحتهم: سُمِي الولد الأول صاحب الكُشُوفات بسيدي أحْمَدُو وضريحه موجود ببلدية أقَبْلِي. وسُمِي الثاني صاحب الزاوية سيدي علي بن حنيني وضريحه هو الذي نحن أمامه بزاغلو، وسُمِي الثالث صاحب العلم سيدي بَاحَمُو أو سيدي حْمِيدَة وضريحه موجود بقصر أولاد العالم.

2. في الأثر الديني

2.1 ميمونة السوداء وأبا ذرّ الغِفَارِي

في ليلةٍ من الليالي رأى أبا ذرّ الغفاري الحبيب ρ في منامه يقولُ لهُ أبشر يا عبدَ الله، فقد أدخلك الله أنت وامرأة إسمها ميمونة السوداء الجنّة. من شدة الفرحة بهذا الخبر، عزم في نفسه على أن يبحث عن هذه المرأة السوداء ليُخبرها. لما قام من منامه حزم أمتعته وخرج إلى العراق. لما وصل إليها، بدأ في بحثه عن المرأة السوداء، فقيل له أنها موجودة بالكوفة، فرحل متوجها إليها. ولما وصل هناك أيضا سأل عنها، حينئذ ردّ عليه بعض عامة الناس ممن تكلم معهم، إنّ المرأة التي تبحث عنها **مجذوبة** وإنّك ستجدُها **خارج أسوار** هذه المدينة، **بعيدا** عن واحتنا، تحت **حرّ الشمس**، وبين كثبان الرمال خرج أبا ذرّ إلى المكان الذي وُصِفَ له، فإذا بالمرأة تناديه هناك من بعيد من دون أن يرى وجهها: يا أبا ذرّ، مَوْعِدُنَا ليس هنا في هذه الدار، وإنما في الجَنّة.

قال لها كيف عرفت ومن أخبركِ ؟ قالت الذي رأيته في المنامِ وأخبرك أنت.. رأيته أنا وأخبرني[9].

2.2 ميمونة السوداء ووليٌ من أولياء الله إسمه عبد الله

يُحكى-أنه كان هناك وليٌ من أولياء الله إسمه عبد الله، وهذا الولي فقير. ليس متزوج، وكلما أرادَ الزواج لا يتوفر معه ولا حتى لأرخصِ جارية. وعندما كانَ يُفكر بالزواج كان يصوم كي لا يقع في الحرام.. فبقيّ يصوم الدهر. وفي ليلةٍ من الليالي رأى الحبيب محمد ρ في الرؤية يقولُ لهُ أبشر يا عبدَ الله أنتَ من أهلِ الجنة وسيزوجك الله من امرأة إسمها ميمونة السوداء وهي الآن تعيشُ في الدنيا.

واستيقظ عبد الله مسروراً بما رأى وبِما بُشِرّ به. وبدأ فكره ينشغل من هيّ ميمونة السوداء ؟ وراحَ يسأل عنها وهو يذهبُ من مكانٍ إلى مكان لنشرِ الدين وتعليم الناسِ الخير. وعندما يسأل عن ميمونة السوداء يقولون له **لا نعرفها**.... **ما رأيناها**.....وبعدَ أربعِ سنوات ذهب إلى بلدة ليعلم الناس الخير فرأى في طريقه بُحيرة يجتمع عليها بعض النساء الجميلات يغسلنَ الثياب، فقال لهن بعد أن سلّم عليهن أفيكُنّ ميمونة السوداء..؟

9. نُقِلت هذه الرواية عن الأستاذ الدكتور عماد بن عامر، كان قد ألقاها في حصة "حديث الصباح". قناة الجزائرية. 2006.

فصاروا **يضحكون** قائلين لهُ... لا. فقالت إحداهن وماذا تريد منها ؟ سميت سوداء لأنها سوداء ؟ فقال أريدها لحاجة. وقالت الثانية إنها **ترتدي ثياباً بالية نتِنة مُقرفة**.. فقال لها أريدها لحاجة. وقالت الثالثة إنها **ترعى الغنم** في قعرِ هذا الوادي... فذهب مُختبأ وراء صخرة يُراقبها... فوجدها*تُصلي* **والغنم معهم ذئاب** فعلم مما رأى بأنها **ولية من أولياء الله** وهذه **كرامةٌ لها**.. فقال لها يا ميمونة فأجابتهُ يا عبد الله يا رفيقي في الجنة، لقاؤنا ليسَ الآن لقاؤنا في الآخرة قال لها كيف عرفت ومن أخبركِ ؟ قالت الذي رأيته في المنامِ وأخبرك أنت.. رأيته أنا وأخبرني[10].

مقارنة بمادة الأثر والمعطيات التي يتضمنها، يظهر جليا أنّ ظاهرة التميّيز العرقي وأنساق التفاضل المتخيلة في الذاكرة العربية، قديمة تاريخيا. استطاعت أن تَدفنّ وتُزيل من طريقها ما يُعرقّل إيديولوجيتها. لهذا الغرض المستعلي، كان لزاما عليها "قتل" الإنجازات السوداء في رحم أمها[11]، ومن ثمة، إخفاء ودَسِّ فكرة معرفة الأسود بالله، أو معرفة الله بالأسود.

أما الروايات الأولى فتوّظف بطريقة متكاملة ومتفاعلة مفهوم النظرة الدونية Stigmatisation للمجتمع اتجاه الرجل الأسود ورؤية هذا الأخير لذاته التي يضعها في مقام العارفين والمدركين الذين يملكون القدرة هم أيضا على تغيير الأشياء أو معرفة ما هو خفيّ، حتى وإن كانت ذاته اجتماعيا أقلّ شأنا. ففي الوقت الذي تصوّر فيه الروايات،كبيانات،مستويات معيشة النخبة والفروقات الهرمية التي تقدّسها الدوائر العليا، تلعب هذه المصادر المروية من جانب آخر على حبل التمكين الإلهي ومكسب الكرامات التي نقرأ من ورائها مطلب المساواة وإحلال التوازنات.

بحيث تضع الروايات جانب الخوارق الذي ظهرت بوادره على يدّ هؤلاء الرجال السود سواء في شكل كرامة خدمة الأرض دون لمس المعوّل، وضع الرجلين في النار، التحوّل من

10. نُقِلت هذه الرواية عن السيّد خالد ملياني. نائب مدير الثقافة بولاية تيارت. 2011.

11. تُنسبُ هذه الوثيقة المُرقمنةإلى أحد عمالقة الكتابة وهو أبو عثمان عمر بن بحر (الجاحظ) : (150-255هـ) والتي تضمنّها في مجموعة من الرسائل سميّت بإسمه. ارجع إلى : رسائل الجاحظ، الجزء الأول، كتاب فخر السودان على البيضان، مكتبة الخانجي، القاهرة 1384هـ، 64.أخذت هذه الوثيقة وتمت طباعتها من الموقع التالي :http://maduba.free.fr/Rasail/2.htm

بشر إلى حيوان القط، كرامة محوّ الآيات القرآنية بماء الساقية ومن بعيد، انتقال اينا اللبا من قصر تخفيفت بأدرار إلى تنبكتو، كرامة الإفتاء، التنبؤ بقدوم البعيد...إلخ، كمكسب رباني وامتياز ذاتي سخره وأودعه الله بشكل شبه تلقائي وعفوي، أو لنقل، "سابق" في نوع من خلقه الذي لا يعرف سوى النشاط والكدّ والبذّل والعطاء من أجل راحة الآخرين. للتنبيه، فإن هذا البعد الروحي، الذي يحمل كل مواصفات المحطة (Station)التي تنتهي عند القطب،والنابع عن قاعدة العمل الشاق، يشكّل نقطة التقاءمع أهم مبدأ يقوم عليه التصوّف الطُرُقي متمثلا في مجاهدة النفس عبر قناة بذل الجهد والخدمة التي تعتبر إحدى مكوّنات بنية الولاية.

كفضاء يتحدث عن الغيّرية بلسان الأسود الذي عايش بعض جوانبها الموجعة واحترق بلهيبها، تأتي الروايات لتحدّد أحد ميادين هذه الغيّرية وأحد المجالات التي تكون فيها تماثلات الأسود أكثر جلاءا. ويتعلق الأمر هنا بمجال الشغل والمهّن التي نناقش بلاغتهما من منطلق الذاكرة الشعبية فقط لأنهما يظهران كشرط في منظومة ولايّة السود ولا يحملان، من جهة ثانية، بصمات الثقافة العالمة. ثمّ لآنه من خلالهما يمكن فهم ضياع القيِّم المثلى المرتبطة بالمهنّ وأنواع الأنشطة التي يمكن أن يقوم بها الإنسان ضمن معادلة "العمل الشاقّ" و"العمل السهل" وبين "المعاناة لكسب العيش" و"حياة الملذّات".

فالعمل الشاق والساقط والعفن والهيّن لا يليق إلاّ للرجل الأسود في نظر المجموعات التي تمنح لنفسها هوّية نقية والتي تتصوّر هذا التصنيف من منطلق لون البشرة السوداء وبسبب دوافع أخرى لم يعدّ لها وجود ومع ذلك بقيّت حية، تخرج للسطح كلما فاجأها أسود لتجعله عرضة للسخرية والاحتقار وموضوع ابتزاز واستغلال مفرط.فعلى ذكر العمل في الأرض مثلا، يتحدث ج.ف. شانترون (1958.ص.127) قائلا" بأن لون البشرة كان يمنح للبيض حقّ العيش في رخاء مفرط وهذا ما مكّنهم من الإتيان بالسود الذين أوكلّت لهم مهمّة القيام بكل الأشغال اليدوّية التي كانت كثيرة ومتنوّعة. وأنّ هؤلاء، وإن تحرّروا من قيودهم فذلك ما يثنيهم عن الوقوع في فخّ الظروف الإقتصادية الجديدة والتي لم تكن لتسمح من فتح أفق غير التشبث بمنصب شغل في هذه البساتين للحصول على أجرة نحيفة لعلها تسدّ أفواه أفراد العائلة البعيدين: أي القبول والانخراط في نسّق الخماسة".

وقد انبثقت عن هذه الظروف الصعبة وعلاقة المجموعات السوداء "بالغابة" والعمل في الأرض والتي يمكنها أن تُصوّر لنا حالة ذوي اللون الأسود في محيطهم وداخل العلاقات الإجتماعية القائمة، وتعكّس من ناحية أخرى، وبشكل دقيق، نظرة وحدود استباحة الأقوياء للضعفاء، والأشراف للعبيد، عدة تسميّات ثقيلة بالأحكام والقيّم المترسبّة منها: تسميّة الحَرْطَانِي المتداولة بشكل أساسي في الجنوب الغربي وأقصى الجنوب، ولفظة الحَشَانِي التي يكثّر استعمالها بالجنوب الشرقي وتحديدا، ببسكرة، أولاد جلال، توقورت، وادي سوف (...) وكذا الحدادين، ليس لشيئ إلاّ للدلالة عن بناء تنازلي تقوم مرتكزاته على الحرفة المخصصة لكل مجموعة وتصنيف يفصل بين المجموعات على أساس تصوّرات تختزّن كثيرا من الرؤى السلبية والأفكار الأسطورية التي تذهب إلى ربط الأسود كذلك بالموت.

لقد وفق كثيرا الدكتور نادر كاظم (2004، ص 24-27) بالنسبة لهذا الموضوع، في تصوير هذا المحور، الذي يغذيه النسق الثقافي للمجموعات الغالبة باعتباره مرتعا وحقلا للقيّم التي تحطّ من قدر وشأنّ الآخر الأسود، ناقدا ومحلّلا المتخيّل العربي الوسيط ومتجرءا فضح بدايات التمثيلات الإنتقاصيّة في كبرى المنتجات الثقافة العربية: "كسيرة بني هلال " و"ألف ليلة وليلة" وكذلك "سيرة عنترة"، التي نقرأ في مضمونها التصوري، وبنفس الأدوات، تقاطع وتضارب "حصّة" الشرّف "بحصّة" الهجين أو المولّد عديم الهوية، ونستنبط من خلال الأدوار التي مُنح فيها للأسود حضورا إلى جانب المرأة، إشكالية الخضوع والقهر المتمثلة في الغريزة الشهوانية المفرطة وبوصفهما موضوعا تُمارس عليهما علاقات القوة وآليات الهيمنة.

والغريب أنه رغم التباعد الزمني الذي يفصل بين هذه الأنساق، إلاّ أنه ما تزال إلى يومنا هذا تستعمل نفس الصوّر والمواقف الظلماء التي يحملها المجتمع عن الأسود. فمع تزايد موجات الهجرة الجماعية لمجموعات سوداء قدمت من بلدان جنوب الصحراء، تحركت آلة النعوت السلبية وشبكة التصوّرات الدونية إزاء هذا الكائن. فجُند بعضهم في المشاريع الخاصة بالبناء والعمران تحت حرّ الشمس، في حفر الطرقات وفي رفع الحطام، وبعضهم الآخر في مشاريع عائلية لنزع الحشائش المضرة أو تفريغ قنوات الصرف وغيرها من الأعمال الصعبة والشاقة في نفس الوقت مقابل أجرة لا تسمن ولا تغني من جوع.

كل هذه الإنتاجات التي ابتدعها الإنسان على مر العصور ووضعت كلباس فوق ظهر هذا الكائن، هي مرآة للمنظومات الثقافية المتعاقبة والمرجعيات التي تضغط في ظروف معينة لتقديم صورة عن الآخر الأسود، والتي لا تختلف عن السياقات النمطية التي يرويها "الوصيف"، "العبد"، "الخادم"،"الحرطاني"،"الحشاني"، "آكلي"... على مختلف الأصعدة بما فيها ميدان "الولايّة" الذي يستثمره السود لكسر الصمت عن مسألة الآخرية أو الغيرية ومسألة الهوية والإختلاف ولمقاومة وسائل الهيمنة الرمزية، الكلاميّة، التي تمارس عليهم في تعيّينهم وفي تصنيفهم.

3. أنشطة الوليّ – العبد مقارنة بتدخّلات أولياء المناقب

على هذا المستوى التمثيلي لغيريّة الأسود، نجد أنه كان لميادين الشغل والمهن حيّز كبير في الروايات وتأتي في مستهّل قائمة الصوّر السلبيّة المخصّصة له. تضبطها في ذلك، فكرة واحدة وهي أن الأعمال المنحطة لا تليق إلاّ لهذا الجنس. وقد تبيّن، من خلال تتبع عدد الوظائف في الروايات الشفاهية للسود، أنه كان محدودا مقارنة بتدّخلات أولياء المناقب التي كانت أوسع من تلك التي كان يقوم بها السود وقد شملت عدة ميادين ولم تكن محصورة مثلما هو حال الأولياء السود. اعتمادا على ما تذكره نللي سلامة العامري في تصنيفها للأخبار التي ترويها المناقب وكتب التاريخ والتفاسير، تبيّن، أن مشاركتهم كانت تكتسي أهمية كبيرة في ظلّ الظروف السياسية التي كان لها تأثير مباشر على حياة العامة لارتباطها بالمناخات التي عرفتها إفريقيا وسائر بلاد المغرب الإسلامي والمتميّزة بتفاقم هجومات المسيحية على الصعيد الخارجي من جهة وتنوّع الاضطرابات السياسية داخليا من جهة أخرى(نللي سلامة، 2001، ص272). ففي المجال السياسي، كما جاء ذلك في كتاب صاحب " عنوان الدراية " للغبريني أو في كتاب "المعالم" لإبن الناجي حول خروج أبي علي سالم القديدي(1299) لمواجهة إنزال نصراني، فنزل الشيخ إلى أن اجتمع عليه خلق كبير ثم نهض بهم لمقاتلة العدو. (نللي سلامة، 2001، ص273)

من ثوابت الخطاب المناقبي تركيزه على فكرة حماية البلاد وحراستها والإئتمان عليها إزاء المخاطر الخارجية، أو بمنح الوليّ دور الحكم بين شرائح متناحرة في الدولة، والشفيع للناس لدى السلطة السياسية، والمواجه للفتن، في تأمين إقتصاد المجتمع: كحراسة

القوافل التجارية، والإشراف على توزيع المياه والتدخّل لدى السلطان لإعفاء الناس من المظالم الجبائية، والخفر في المواشي والزرع (...)(نللي سلامة، 2001، ص283)

أو ما نسب إليهم في نشر السنّة والمذهب المالكي، أو قضاء الأشغال العامة: كتعمير المساجد بعد خرابها، وبناء القناطر وحفر الآبار كما روى لإبن قنفذ في كتابه "أنس الفقير" أن عبد الواحد الصنهاجي وزوجته الصالحة فاطمة الذين لقيهم في سياحته (1376- 1357) وقد حفرا بئرا ولا ثالث معهما وخرجا عنه للمسلمين. (نللي سلامة، 2001، ص290)

بالمغرب الأقصى، وقف ابن قنفذ كذلك، على تدخّل الصالحة المغربية عزيزة السكساوية لدى صاحب مراكش عامر بن محمد الهنتاتي لكفه عن حصار السكساوى وكان في جيش صحيح ليدخلهم في طاعته (..) فأمرته بالرجوع وألزمت له الطاعة. وهذا يدّل على أن نفوذ الأولياء لدى السلطة السياسية كان من الظواهر المنتشرة في مختلف بلاد المغرب الإسلامي.(نللي سلامة، 2001، ص282)

فمن بين ما يُنسبُ إلى سيدي أحمد بن يوسف (الذي ولد حوالي سنة 840هـ-1437م، وقيل سنة 836 هـ، في دامود أحد قصور توات، ومنه جاءت نسبته الدامودي وتوفي في سنة 931هـ- 1524م) من "فتح" بصيغة الجمع في الروايات التي وردت عن سيرته في كتاب آندري بُلُوخو ترجمه بولنوار عبد الصمد (2004، ص22) للعربية والذي يعكس في محتواه أفعال متعددة "الفاعلية": أن أحد الأتباع أصيب بمرض شديد جاء في زيارة لسيدي أحمد بن يوسف، فإلتقط نصيبا من التراب الذي داسه الوليّ برجله ثم مزجه بالماء الذي يوجد في حوض مسجده وشربه، فارتاح وزال عنه المرض. كما يحكى على هامش ما هو رسمي، أن النساء اللواتي كنّ يرغبن في علاج عقرهن كانت تطلبن من الوكيل الحجارة الزرقاء الموجودة تحت الرداء الحريري للمسح بها على مستوى كليتهنّ. كما يوجد بالفناء شجرة جوز ثمارها مملوءة ببركات الوليّ التي ينتفع بها الناس.

ويُروى عنه أيضا في كتاب إيميل درمنقام (1954، ص 230) أنه كان له خادما بربريا كثير البشاشة وفي يوم من الأيام التي كان فيها عائدا بين أهله وعائلته بالعُناب، حزن كثيرا بسبب عقم بلاده من الخيرات. حينها دعا سيدي أحمد بن يوسف ربه فإذا بهذه المنطقة الجبلية تتحوّل إلى مكان شديد الاخضرار وخصب وأصبح أبناء الخادم أباءا لقبيلة

متكوّنة من 1600 رقبة لا تزيد ولا تنقص. من التحق بهم عاش في فرح ومن خرج عنهم عاش في ضيق وحزن. من ذلك الوقت أصبحت القبيلة تسمى ببني فرَاح.

بالنسبة لسيدي عبد الرحمان الثعالبي (م.1383–ت.1470) هو أيضا لم يكن منقوصا من الكرامات بصفته من كبار أهل الورع، ومن الأقطاب المتصلين والذائبين في الله. وبحكم تمركزه بالحضر، سواء كفضاء معرض لأطماع الغزاة أو للتقلبات السياسية والدينية الداخلية أو لظهوره في فترة مليئة بأشكال الترف والفساد المادي والأخلاقي. فكان لسيدي عبد الرحمان الثعالبي موقف عقابي لبني صالح المستقرين بالأطلس البليدي اللذين طلبوا من الشيخ أن يرقص معهم فأمر الأرض أن تتشقق من تحت أقدامهم ولتبتلعهم.

كما كان له ردّ شديد البلاغة، حسب ما جاء في أوراق الجزائر(ص39) ينطوي على تفوّقه عن غيره من أولياء زمانه من أمثال سيدي محمد بن عودة، أحد أشهر أولياء الغرب الجزائري والمعروف بتدجينه للحيوانات المفترسة. بحيث ركب هذا الأخير أسدا وكان متوّجها إلى الجزائر لمقابلة سيدي عبد الرحمان الثعالبي. لما وصل إلى الخلوة سلّم على الوليّ وطلب منه في أيّ مكان يمكنه ربط أسده فأجابه سيدي عبد الرحمان: مع بقرتي. بكل ثقة توّجه سيدي محمد بن عودة بأسده إلى الإسطبل وأدخله على البقرة. لما عاد لمُلاقاة سيدي عبد الرحمان المُضيّف وجده في حلقة مع أجمل نسوة الجزائر جاءت إليه لإستشارته، عندها نبّه سيدي عبد الرحمان الثعالبي ضيفه، ومن أجل أن لا يطلق العنان لمخيّلته فيظنّ به سُوءًا، موّضحا له أنّ "عبادة الله توجد بين الخروص والدلال (ما تُزيّن به المرأة) ماشي بين قرن الجبال" في إشارة منه إلى الخلوات الموجودة على قمّم الجبال.

سيدي أمحمد بو قبرين أو سيدي محمد بن عبد الرحمان القشتولي، الجرجري، الأزهري (المولود بين 1715م أو1717–المتوفى 1793م) هو الآخر كانت له كرامات مُتشعبة بحسب مجالات تدخّل ولايته. وتعدّ قصة تسميته ببوقبرين واحدة من أشهر كراماته التي يذكرها كتاب كولون الترومللي (1892،ص340) بتفاصيلها في مجال العلاقات الربانيّة التي نشأت بين الوليّ وقبيلته (آيت اسماعيل) من جهة ومع أتباعه الذين كانوا بالحامة بمدينة الجزائر.

من وراء هذه النظرة الخاطفة لأصناف كرامات الأولياء الأقطاب والتي نستدّل بها لغرض منهجي لا الحصر، بإعتبار أنّ سوق الولاية لا يصدع بعدد كرامات الأولياء كما يقول أرنست جيلنر(2003، ص114) نبرز من خلالها تنوّع مجالات أنشطة الأولياء في الجزائر. تظهر كرامات الأولياء السود في الروايات المتداولة مُقيّدة بالمهّن الموكلة لشخصهم وكلٌ حسب البنية التي يعيش فيها، أي أن كل كرامة مرتبطة بالمهنة التي يقوم بها العبد الأسود أو الخديم تعكس الوسط البيئي الذي نمت فيه منظومة الولاية العليا أو السفلى. ولعله من أهم كرامات السود التي رصدناها ما يلي:

- سيّدنا بلال: تَحمّل ثقل الصخرة فوق صدره وحرارة مكان تعذيبه
- سيدي علي التماسيني: شرب الدم العفن الناتج عن استعمال الحجامة
- البَانْدُولِي: يشتغّل في بُستان سيّده.مُتعبا، يستلقى ومعوله يبقى يعمل. يُدفّن في مكان قذر إلى جانب الوادي.مدّ رجليه تحت القدر كالمناصب والنار مشتعلة وظهر النور من قبره.
- سيدي مرزوق: مَدّد رجليه فوق النار ليطبخ القِدر.
- سيدي مرزوق: نائم ومِعوَله يعمل مكانه
- لالا ميمونة: مشّت فوق الماء، مجذوبة ورأت نفس منام الملاقاة في الجنة الذي كان بشرى لأبا ذرّ الغفاري.
- سيدي سالم: مدّد رجليه فوق النار ليطبخ القِدر.
- الدا- مسعود: يعمل في الجنان، يحطب، يرعى، يدرس العلف،...ألقى برجليه في النار تحت القِدر.
- دادا– زيتون: كرامة اللبا- كرامة القاء الرجلين في النارتحت القدر- كرامة الكشوفات.

يظهر من خلال تنميط كرامات هذه الفئة السوداء، أنه لم يحض أفراد هذه العيّنة بولاية واسعة الحقول ولم تجتمع في عملية "الفتح" الرباني الذي توصلوا إليه كرامات متعددة التخصّصات تستجيب لباقة من المطالب المادية، وإنما كان كل شكل من أشكال المُكاشفة مرتبط بالظرف العسير الذي وقعت فيه الكرامة وتحوّل بموجبها إلى رجل

سلطة مثله مثل سيّده الذي يقوم مباشرة بتزكيّة الكشوفات والاعتراف بما يجري تحت أنظاره.

يتضح من خلال ما ورد بأن منزلة الأسود، وعلى مرّ العصور، لم تتغيّر وأنّ ظروف ارتباطه بنخبة الأولياء الموهوبون، لم تقدم شيئا ايجابيا يسمح بمراوغة تؤسس لطريق نحو الإمتيازات التي ينعم بها الآخر الأبيض. فمرتبته الاجتماعية أصبحت تُشكّل اليوم أحدى السمّات الأساسية التي تحدّد هويّة مجتمع البحث والتي نرّكز عليها لأساليبها في إعادة بناء وتلوين السواد. مما يجعل كل من"الحْشَاشْنَة"، "الحْرَاطْنَة"، "أولاد بَابَا مَرْزُوقْ"، "أولاد سيدي بْلاَلْ"، و"مَا مْلِيحَة" وغيرها من المجتمعات السوداء المتباينة مُرفولوجيا والمتشابهة ثقافيا، ميادين قريبة تُحافظ على نوع من التجانس فيما بينها: يبدأ بلون البشرة ويصعد إلى طريق الجّد الذي كان قبل بلوغه مرتبة الوليّ، عبدا أو وصيفا، ترجع إليه لتبرير أصلها وانتماءاتها.

4 النُكّران/ العرفان: المتضادات من وراء نموذج دادا - زيتون

يظهر للوهلة الأولى أن محتوى التضاد لا يقف عند مستوى معيّن في السرد، بل يذهب إلى النهاية التي تحدّد أحد المتوازيين (النكران والعرفان). بمعنى، أن كل من النكران / العرفان يعيشان في المعنى الجوهري الذي يحدّدهما، والنابع من دلالات ردود أفعال الفاعلين التي تتحرك بموجبهم القيمة سلبا أو إيجابا. فالوجه السلبي، أو النكّران، يشمل سلسلة من الإجراءات المغيّبة والطاردة للآخر الأسود وجملة من الضوابط التي تنظّم علاقة العبد بسيّده من جهة وتقيّد سلوكياته من جهة أخرى. بينما تطفو القيمة التي يتصوّرها الآخر بأنها إيجابية ولصالح الأسود حينما تُعقّلن إيديولوجية التصنيف والنعوت. فأغلبية الروايات حول طرق خروج وانبثاق الوَلاية السوداء مبنيّة على التوازي بين النكران والعرفان كمتضادات في نفس المعنى.

1.4 دلالات النكران لقيمة دادا-زيتون

رو اية – 1

- عبدٌ وأصله من السودان
- إشترته
- يَخْدِمْ في الفُقَارَة

- تعيين أماكن المياه الباطنية
- خُدْمَانُهُ (وهم نفر من الجّن)
- ضربه زوج سيّدته

رواية –2

- ضع رجليك في النار

رواية – 3

- يضرب الماء بمعوله (المَسْحَةْ) وتتناثر قطراته

2.4 دلالات العرفان

رواية – 1

- بإكثار الصلاة
- يأتي خُدْمَانُهُ (وهم نفر من الجّن) فيحفرون في مكانه
- لو لم يضربك ولم يعيد عليك الصفعة لأنقطعت كل الفُقَارَة

رواية- 2

- نادى دادا-زيتون خُفيّة وراء ظهره بكلمة قالها هو (كانت له القدرة على محاورة العالم الموازي)
- وأدخل رجليه تحت القدر المشتعّل
- إذن

رواية – 3

- حمل حليب النعجة من قصر تخفيفت إلى تنبكتو
- كان من أهل الخطوات ومن صنف الطياريين.
- عرف ابن سيّدته أن الإناء لأمه وأن دادا-زيتون هو الذي أحضره إلى هنا

رواية – 4

- كان سيدي عَلِيّ بن حَنِينِي يتفاخر مع دادا-زيتون في الوَلاَيَة وكثيرا ما يتنافسان في الكرامات.
- كان دادا-زيتون بامكانه أن يمحي لوح القرآن لسيدي بن حنيني من بعيد.
- تحوّل دادا-زيتون، في هيئة (مُشْ) أيّ في صفة قِطَ

- قدم سيدي بن حنيني إلى دادا-زيتون لاستشارته في أمر أولاده الثلاثة الذين أصبحوا يُنافسون أباهم منازل الإدراك ومراتب الوَلاَيَة.
- وصيّة لالا-افطم برش قبرها بالجير الذي يبقى بعد تبيض قبر دادا-زيتون.

إنّ اختبار تعايش الموقف المتنكّر الذي لا يؤمن إلاّ بشرور السواد، بالردود التي يبدو أنه من فطرتها الإعتراف بالآخر، يبقى مفتوحا للتدقيق فيه أكثر، لكن المتأكد منه أن فكرة د. عبد الرزاق الدوراري (1999،ص78) سهلت لنا كثيرا فهم وجها من أوجه آليات التماهي، بحيث أنه يرى أن: "الهوية المغاربية مبنية بشكل طوبولوجي وتقف الغيّرية في فضائها المجزء كالصفائح ما بين "ذاك" و"هنا" وبين "منا" و"هؤلاء". لاسيما، إذا كان "مِنَا" يدّل على "هنا" بصورة "ذاك" البعيد والذي يمكن، في نفس الوقت، أن يكون"بيننا" جميعا.

5 تحت ظلال الأولياء الأقطاب

يمثل سنّد الشخصيات الولائيّة المناقبية أهم خاصيّة التي ميّزت روايات المجموعات السوداء وأحد أكبر القوى الضاربة المستعملة لضمان شيئا من التوازن على المستوى السردي ثم من أجل الإستجابة لمتطلبات مجتمعية خالصة. بحيث يلجئ إليها السود كخطاب رمزي في أسطورة التأسيس بغرض تصميم "قرابة" تبنيها المجموعات السوداء انطلاقا من صورتين كاريزميتين. فسيدي مرزوق كان خادم سيدي بوعلي النفطي المؤسّس والمجاهد للإباضانية. وسيدي علي التماسيني هو أيضا كان خادما لسيدي أحمد التيجاني. في الجنوب الغربي، تتزامن "زيارة" البَانْدُولِي الوليّ- العبد مع "زيارة" الشيخ الرقاني الذي زكاه. وأن الدا-مسعود الولي الأسود هو أيضا ظهرت ولايته بحضور بنت الشيخ عبد الكريم المغيلي، (...). وكما مرّ علينا في الأثر، أن ميمونة السوداء كذلك تكلمت مع أبا ذرّ الغفاري.

ككتلة في المتن، تلعب إذن الشخصيات المناقبيّة دور السنّد الذي تُقوي به روايات السود رسالاتها الموّجهة. كما أن الغرض من إقحامها في مُسلسّل نشأة الولاية إنما الغاية منه وضع النصّ في سياق المقدس وانتقاله من فضاء الأحياء إلى فضاء الأموات الذي يتوّلد عنه شعور يمتزج فيه الحب والخوف والتبجيل لصورة الشخصية المضافة في آن واحد. كما تظهر نهايات استخدام الشخصيات المناقبيّة كسنّد في روايات المجموعات السوداء،

في تلبيتها وتقديمها إجابات، في الأخير، تعوّض لها عن غياب التأريخ لشخصيات سوداء بتاريخ الشخصيات المناقبية لتسهيل التموّقع في زمانية الحدث.

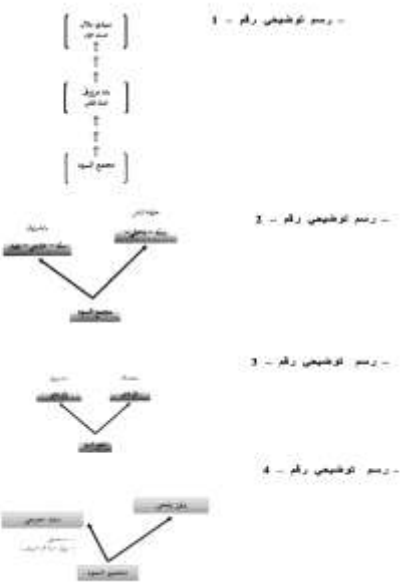
تقوم شخصية سيدنا بلال، على ما يبدوفي هذا الشأن، بأداء هذا الدور على أحسن وجه. بحيث أنه إلى جانب كونه يمثّل، بلون بشرته وبأصله الحبشي ووضعيته كعبد، ثم كأحد المقربين، إسوة وأعلى مثال في الصعود و بلوغ محطة الحقيقة المحمدية. إذ بانتسابها إلى شخصيّة سيدي بلال تكون المجموعات السوداء قد تحصلت على ما كان ينقص لتبرير تأسيساتها وانتاجاتها وحققت بواسطته رابطة متينة تنقُلها مباشرة إلى أنصع مراحل التاريخ الإسلامي بريقا. في هذه الوضعيّة تعزف المجموعات السوداء على حبلين لاستصدار شذى الهويّة: سيدي بلال من جهة وبابا مرزوق من جهة ثانية. يلعب فيها هذا الأخير دور المُفوّض والنائب على سيدي بلال على المستوى المحلي للقيام بالدفاع عن الهويات الدفينة والتي لا تخرج إلاّ ليلا حينما يكون الناس نياما لاستحضارها. وعلى هذا النحو، يصبح السنّد الذي يقوم به سيدي بلال غطاءا للنشاطات الموكلة إلى بابا مرزوق في إطار الهويّة الأثنية. (أنظر إلى الرسم التوضيحي رقم- 1).

في طبعة محلية من رواية بابا مرزوق في منطقة وادي سوف يخرج الولي خليفة الناس إلى العلن من ذاكرة الأهالي ليقوم بالنيابة على بابا مرزوق المدفون بعيدا (الجريد التونسي) بالتكفّل بمتطلبات مجتمعه (وادي سوف). فيتحوّل عندئذ السنّد ويصبح من مهام شخصية بابا مرزوق خديم سيّده سيدي بو علي النفطي، أما شخصية خليفة الناس فتحتفظ بالقُربِ والعيش بين وداخل أحبابها. (أنظر إلى الرسم التوضيحي رقم- 2)

يلتقي هذان الرسمان في نزول التفويض من شخصيّة إفريقية الأصل (سيدي بلال الحبشي) إلى شخصيّة إفريقية ثانية (بابا مرزوق سلطان بَرْنُو) الذي تصفه بعض بيانات المتّن أن أصله من ولاية بَرْنُوبنَيْجِيرِيَا. كما أنه ينتقل من أسود إلى أسود. يعكس هذا التكتّل حول وليّان سَوْدَوَان وحدة الهويّة التي تتمسك المجموعات السوداء بوحداتها النموذجية وتربطها بمرجعياتهاالتي تنظر إليها في النهاية بأنها تأسيس مثالي. (أنظر إلى الرسم التوضيحي رقم-3-)

تختلف قيمة السنّد الخارجي من مصدر إلى آخر ومن حقبة زمانية إلى أخرى. ففي الأثر مثلا، تستنجد رواية ميمونة السوداء بصحابي جليل (أبا ذرّ الغفاري) لبسط بداية

التأسيس لوَلاَيتها بغض النظر عن خلفيات الرواية المحتقرة على المستوى المجتمعي. أما محليا، فتستعين روايات السود بالجنوب الغربي والشرقي بشخصيات متصوّفة بارزة ومتينة من حيث نسبها الشريف مثال ذلك: سيدي بو – عليّ النفطي بالجنوب التونسي، الشيخ بن عبد الكريم المغيلي، مولاي الرقاني وكلاهما من الجنوب الغربي. (أنظر إلى الرسم التوضيحي رقم – 4 –)



أما الأولياء والصُلاح الأقطاب الذين تصنفهم روايات المجموعات السوداء بالمحليين، كسيدي أحمد التيجاني، سيدي الشيخ، مولاي الرقاني، أو سيدي بن عبد الكريم المغيلي، سيدي بو-عليّ النفطي،...فإن وضعهم كمؤسسين منحهم ووفر لهم الدعم وفتح لهم الطريق لمواجهة وللتصدي لكل محاولة تشكيك في شجرة نسبهم الجديدة وبالتالي، فهم يستغلون صورتهم المثالية لتثبيت وتعزيز المرتكزات التي تقوم عليها هوّيتهم.

إلاّ أنه ليس في كل الحالات يتمّ تضمين السنّد بإيحاءات ومحتويات إيجابيّة، بل ثمة أوضاع تُسند فيها قيمة سلبية للسنّد، والتي يتم تمثيلها عادة بصيغة المؤنث لأغراض تشويه صورة ومكانة الوليّ الأسود، وبالتالي، للتقليل وخدّش منابع سلطة ولايّته وإلحاق الضرّر به في المحطات الأولى أو الأخيرة لمشروع "الختم" أو "الفتح" الرباني.

مقاطع من الروايات

- كان الباندولي خادما عند عربية بنت الشيخ المغيلي.
- كان سيدي دا مسعود عبدا عند لاَلاَ-عْمَا بنت الشيخ سيدي محمد بن أعمر.
- تدّخلت بنت سيدي بوعلي النفطي وأمسكت بيدي أبيها فلم تسقط عصاه بعيدا عن المكان الذي أمر"بابا مرزوق"خادمه، الذهاب إليه لتعميره بعدما ظهرت ولايته.

ففي كثير من الأحيان، تتدّخل المرأة هنا أو البنت، لتكون أول من شهِد كرامة من كرامات هؤلاء الأولياء السود، أو أن تكون قريبة من أحداثها لتنقلها إلى رموز السلطة. هي إذا هنا، عيّنٌ على الأسود وعلى كل ما يقوم به من كبيرة وصغيرة في المنزل، في الحقل، في البستان، في المطبّخ، في الأماكن المعزولة (...) كأفضية وضعه فيها المجتمع. ليصبح على إثرها ظرف تحقق وَلاية الأسود مرتبط بعنصر النسّوة التي تتصرّفن في مساره لا لشيء إلاّ لفرض رقابة مسلطة عليه بشكل رمزي وهنا احتمال شديد، أن تكون إصابة بنت الشيخ سيدي محمد بن أعمر بالعُميّ بسبب تجسّسها على الوليّ الدا- مسعود، بمثابة ردة فعل مقاوّمة لأنواع الإملاءات التي تأتي من الأعلى أو موقفا لحماية الخصوصيّة الفردية والجماعية السوداء.

لهذا الغرض أيضا، ومن أجل تحصين ذاتها الجماعية، تجنّد المجموعات السوداء في تنظيمها القصّصي (رواية بابا مرزوق الأسود أو روايّة الباندولي العبد) ظرف "الزيارة" كورقة أساسية وكوسيلة حيوّية لصالح أوليائها السود. فبصيغة الإلزام والتخويف من مغبة نزول العقاب والجزاء الرباني على كل عاص أو متمرّد يُخالف أوامرها، تردّد المجموعات السوداء بالجنوب الشرقي، وتحديدا بالوادي، أن سيدي بو - عليّ النفطي ترك وصيّة يقول في محتواها: " ألي زارني وما زارش مرزوق، فزيارتو ما شي مقبولة".

نفس الوصيّة التي يكون قد وضعها مولاي الرقاني بشأن زيارة الباندولي تحفظها مجموعة سوداء أخرى في الجنوب الغربي جاء فيها: "ألي زارني وما زارشالباندُولي، فزيارتو، ما شي مقبولة".

من خلف الرسالة المعبأة التي تبعثها المجموعات السوداء من خلال الوصيّتان ترسم هذه الأخيرة وضعا متكافئا يحمل في نطقه تقاسم لنفس القيمة، وتتداخل في مضمونه هبة

وقدرة الوليّ-السيّد بهبة وقدرة الوليّ-العبد لتشكّل حالة متعادلة ومتوازنة على مستوى إنتاج العجب.

خاتمة

الواقع المعاش إذن، لا يطرح هذه الإشكاليات على نفسه، لأنه، بكل بساطة،يُمارسها في شكل نظرة تفوّقية مستمدة من بناءات قديمة. فالآخر-الأسود اليوم أو بالأمس كان وما زال يشكّل "كائنا الذي نتج سواده بسبب أن الله قد نساه في فرنه عند بداية الخلق فاحترق وتفحّمو لعله من وراء هذه الرؤية يكون قد استُخلِص تعبير"المَرْعُوبَةْ" في تعيين الأسود للدلالة عن تشابه لون بشرته بالسواد المنبعث عن غاز الكربون الناتج عن التفحّم، وهو "العبد"، "الوصيف"،"الخادم"(...) هو"الحرطاني"، "آكلي"، أو الحدّاد، الذبّاح في المسالخ في المناطق المتحدثة بلسان أمازيغي، الحشاني الذي كان يغرس النخيل في المياه المترسبة (الحمئ) بالجنوب الشرقي، هو بابا سالم، القناوي، الساليقاني، عمل في الحمامات، رفع الأثقال، تم بيعه وشراؤه، خُطِف، سُرق من بلاده (...) التي تسميه كلها داخل أصناف لسانية بدلالات انتقاصية - في الغالب- وغيّرية مفرطة ومتطرفة.

مما يدّل على أنّ احتقار ونقصان من قيمة الآخر – الأسود الاجتماعيين موطنها اللغة التي يمكنها أن تكون وصمة "عار" على جبين مجموعة معينة لعنصريتها أو لجهويتها. فلا ينبغي الانتظار طويلا لرؤية التأثير الراديكالي في اللغة وخاصة عندما تنعت هذه الأخيرة الفرد بالغير، وهي تقصد من وراء ذلك رفضُه أكثر مما يمكن أن يكون المعنى محاذاة وتواصل.

من هذا المنظور، ووفق هذه الأحكام المتحيّزة، التي نأمل مما قدمته لنا أننا قد فهمنا رسالة ودرس الهوّية، نفهم بأنّ الرهانات الحقيقية مرتبطة بثقل و"خطورة" تكريس الهوّيات التي زادت الغيّرية عمقا وتجذّرا،باعتبار أن هذه الأخيرة، وحدة يتم بناؤها داخل علاقة اجتماعية وعلى مرتكزات الاختلاف والفروقات التي توضع كموانع وحواجز منيعة من اختراقات الهويات الأخرى، كهوية الآخر الأسود التي سُخرت لمحقها كل الوسائل لكي تبقى ضعيفة.

لهذا السبب، تسعى المجموعات السوداء من وراء تخليد السيرة الذاتية لشخصية سيّدنا بلال وغيره من الصُلاّح السود في الجهات المدروسة إلى وضع المبرّرات القصوى لأسباب الاحتفال، ولكن هدفها الرئيسي في الحقيقة هو اللحاق رمزيا بكل الطرق الدينية

المتواجدة بمنطقة المغرب الإسلامي في لعبة تثبيت الذات وتأكيد الانتماء الذي تحدّده استراتيجيات "السلسلة" و"شجرة النسّب".

أما ما كان عن " ورقة " الوَلاَية وتعابير الزنوجة الموّظفة في خطاب المجموعات السوداء فأهميتها تكمن في إبراز شبكة التماثلات للآخر- الأسود وسلسلة الأحكام والقيّم التي يُوحيها له المجتمع في الزمن الراهن انطلاقا من مرجعيات وقياسات نمطيةمن الماضي كفيلة بصناعة المسافة بينها وبين ذلك الغير- الأسود والتي لم تختفي من المخيال الجماعي على الإطلاق لتعلّقه بفكرة السُلالة النقيّة والمُترامية في الزمن البعيد وساعدته بموجبها على تكوين هوية ثقافية خاصة به على أنقاض ظروف ووضعيات الملايين من السود الذين عاشوا المعاناة في حياتهم وقساوة الاختلافات.

ما يمكن أن نختم به وبطريقة مجبرة نوعا ما، أننا متأكدون بأن المسؤولية الكبيرة تقع على أسطورة الأسود أو الزنجي المفتعلة،للانفراد بخصوصية معينة، إذا ما لم نبلغ المرمى المتفائل للتعددية الثقافية، وهذا بسبب كثرة استخدام المرجعيات الدونية والإفراط في هضم أطُرها الاجتماعية القديمة التي تتضمنها هذه المرجعيات المحدّدة لمكانة " الحرطاني " أمام الشريف، أو مكانة " آكلي " في علاقته بالأمازيغي.

المراجع

1. برهان غزال منى الرفاعي، 2007. فلسفة العبودية عند العارفين، تقديم: د. محمد الراشد، صفحات للدراسات والنشر، سورية، دمشق.

2. - العامري نللي سلامة، 2001. الولاية والمجمع: مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، جامعة منوبة،تونس.

3. - نادر كاظم، 2004. تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيّل العربي الوسيط، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، مملكة البحرين.

4. Botte Roger, 2000. *De l'esclavage et du daltonisme dans les sciences, sociales: l'ombre portée de l'esclavage: avatars contemporains de l'oppression sociale*; In, *Journal des africanistes,* tome 70 fasc.1-2.

5. Chaintron J.F., 1958. *Aoulef: problèmes économiques et sociaux d'une oasis à foggaras,* travaux de l'institut de recherches sahariennes, XII- 1er et 2ème semestre.

6. Dourari Abderrezak, 1999. *Mode d'être et dialectique de l'un et du multiple dans les expressions culturelles de la société algérienne*: essai d'une sémiotique sociale, In,

collq: *La place des formes d'expressions populaires dans la définition d'une culture nationale*, Ed, GRESL, Université de Tizi-Ouzou. Algérie.

7. Du jardin Camille Lacoste, 1965. *Traductions des légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie,* T. II. Ed. Librairie Orientale Paul Geuthner, Paris.
8. Emile Dermenghem, 1954. *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Ed. Gallimard, Paris.
9. Ernest Gellner, 2003. *Les saints de l'Atlas*, Ed, Bouchene, Alger.
10. Ferny Besson, 1965. *Le Sahara, terre de vérité,* Ed, Albin Michel, Paris.
11. Hammoudi Abdellah, 2001. *Maîtres et disciples: genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes,* Essais d'anthropologie politique. Ed, Maisonneuve et Larose, Paris.
12. Kerrou Mohamed, 1991. *Le temp Maraboutique;* In, IBLA. t. 54. n° 167.Tunis.
13. Khiat Salim, 2006. *La confrérie Noire de Baba Merzoug: la sainteté présumée et la fête de l'équilibre,* Insaniyat. n° 31, CRASC, Oran, Algérie.
14. Les feuillets d'El-Djezaïr.
15. Sidi Ahmed Benyoussef, 2004. *Saint tutélaire de Miliana*, Biographie présentée par André Bloch et traduite en langue arabe par Boulenouar Abdessemed, éd. Maisonneuve & Larose, Paris.
16. Touati Houari, 1994. *Entre Dieu et les Hommes: lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17 e Siècle),* éd. Ecoles des hautes études en sciences sociales, Paris.
17. Trumelet C., 1892. *L'Algérie légendaire en pèlerinage ça et là aux tombeaux des principaux Thaumaturges de l'Islam (Tell et Sahara),* Ed, Librairie Adolphe Jourdan, Alger.