

منظومة القيم الصوفية ورهان النموذج التنموي المغربي: مقارنة قانونية مؤسسية

The System of Sufi Values and the Challenge of the Moroccan Development Model: A Legal and Institutional Approach

الباحث عبدالاله ذهبي

طالب باحث في سلك الدكتوراه جامعة سيدي محمد بن عبدالله، ظهر المهرارز، فاس، المغرب

ملخص:

تبحث هذه الدراسة في الشروط القانونية والمؤسسية الكفيلة بتحويل منظومة القيم الصوفية بالمغرب من رصيد روحي ورمزي إلى رافعة فعلية ضمن النموذج التنموي الجديد. وتنطلق من ملاحظة مفادها أن الخطاب الرسمي المغربي أدرج الرأسمال اللامادي ضمن مرتكزات التنمية منذ سنة 2014، في الوقت الذي ظل فيه الحقل الصوفي، بزواياه وطرقه وموارده الوقفية وشبكاته الاجتماعية، خارج دائرة التقنين التنموي الصريح. وتصوغ الدراسة إشكاليتهما على النحو الآتي: إلى أي حد يسمح الإطار القانوني والمؤسسي الراهن بإدماج هذا الرصيد القيبي في السياسات العمومية للتنمية؟ وتدافع عن فرضية مركزية مؤداها أن المنظومة الدستورية توفر الأرضية المعيارية اللازمة لهذا الإدماج، غير أن غياب تشريع خاص بالطرق الصوفية واستمرار اختلالات الحوكمة الداخلية للزوايا يجعلان الإصلاح المزدوج، التشريعي الخارجي والتدبري الداخلي، شرطاً لازماً لأي تفعيل. وتعتمد الدراسة منهجاً تحليلياً نقدياً للنصوص الدستورية والتشريعية، تسنده مقارنة وظيفية للقيم ومنهج مقارنة انتقائي يستحضر التجارب الإندونيسية والسنغالية والتركية. وتخلص إلى اقتراح معالم إطار قانوني مغربي يقوم على الاعتراف التشريعي بالوظيفة التنموية للمؤسسة الصوفية، وتحديث تدبير أحباسها، وربطها تعاقدياً بالجماعات الترابية، مع صون مبدأ الحياد المؤسسي للدولة.

الكلمات المفتاحية: القيم الصوفية؛ النموذج التنموي الجديد؛ الرأسمال اللامادي؛ الزوايا؛ الحكامة الدينية؛ التشريع المغربي.

Abstract

This study examines the legal and institutional conditions under which the system of Sufi values in Morocco could be converted from a spiritual and symbolic asset into an operational lever within the New Development Model. It starts from the observation that official Moroccan discourse has placed intangible capital at the core of development policy since 2014, while the Sufi field, with its lodges, brotherhoods, endowment resources and social networks, has remained outside any explicit developmental regulation. The central question is the following: to what extent does the current legal and institutional framework allow the integration of this value system into public development policies? The study defends the hypothesis that the constitutional order of 2011 provides a sufficient normative basis for such integration, but that the absence of specific legislation governing Sufi brotherhoods, combined with persistent internal governance deficiencies within the lodges, makes a dual reform, external legislative and internal managerial, a necessary condition for any effective mobilization. The research relies on a critical analysis of constitutional and statutory texts, supported by a functional approach to values and a selective comparison with the Indonesian, Senegalese and Turkish experiences. It concludes by outlining a Moroccan legal framework based on statutory recognition of the developmental function of Sufi

institutions, modernization of their endowment management, contractual partnerships with territorial collectivities, and preservation of the principle of institutional neutrality of the State.

Keywords: Sufi values; New Development Model; intangible capital; zawiyas; religious governance; Moroccan legislation.

مقدمة

تمر السياسات العمومية المغربية منذ منتصف العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين بلحظة مراجعة عميقة لمفهوم التنمية ذاته. فقد دعا خطاب العرش لسنة 2014 إلى احتساب الرأسمال اللامادي للمملكة ضمن مؤشرات قياس الثروة الوطنية، بما يشمل هذا الرأسمال من رصيد ثقافي وروحي ومؤسسي تراكم عبر قرون¹. واستجاب البنك الدولي لهذا الطلب الملكي بدراسة موسعة صدرت سنة 2017 تحت عنوان المغرب في أفق 2040، خلصت إلى أن الفجوة التنموية المغربية لا ترجع إلى نقص في الاستثمار المادي بقدر ما ترجع إلى ضعف الاستثمار في الرأسمال اللامادي، وعلى رأسه الثقة والتماسك الاجتماعي ومنظومات القيم المؤطرة للسلوك الاقتصادي². ثم جاء تقرير اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي سنة 2021 ليكرس هذا التحول المفاهيمي، إذ خصص حيزاً مهماً لسؤال القيم بوصفها رافعة للتحويل البنيوي المنشود، ودعا إلى تعبئة الطاقات المجتمعية كافة في خدمة المشروع التنموي الوطني³.

داخل هذا السياق، يفرض الحقل الصوفي المغربي نفسه موضوعاً للتساؤل القانوني والمؤسسي. فالتصوف بالمغرب ليس ظاهرة هامشية ولا طارئة؛ إنه مكون بنيوي في التاريخ الاجتماعي والسياسي للبلاد، أدى عبر قرون وظائف تتجاوز التربية الروحية إلى التعليم والتحكيم وإيواء عابري السبيل وتأمين الطرق التجارية وإغاثة المنكوبين⁴. وما تزال الزوايا والطرق الصوفية إلى اليوم تحتفظ بشبكات اجتماعية ممتدة داخل التراب الوطني وخارجه، وبموارد وقفية معتبرة، وبرصيد رمزي يجعلها فاعلاً غير رسمي في إنتاج التماسك الاجتماعي. ومع ذلك، ظل هذا الفاعل خارج دائرة الهندسة القانونية للتنمية، فلا تشريع خاص ينظم وضعه، ولا سياسة عمومية معلنة تؤطر إسهامه التنموي المحتمل.

ويكتسب هذا السؤال راهنية إضافية من التحولات التي يعرفها محيط المغرب الإقليمي والدولي. فالاهتمام الأكاديمي والسياسي بالتصوف تصاعد عالمياً خلال العقد الأخيرين، وتعددت الدول التي جعلت من رعايته خياراً معلناً في سياساتها الدينية الداخلية والخارجية، بينما اتجهت منظمات دولية إلى إدراج التراث الروحي ضمن مقاربات التنمية الثقافية المستدامة. والمغرب، بحكم موقعه التاريخي في خريطة التصوف السني وامتداد طرقه في العمق الإفريقي، معني بهذا التحول أكثر من غيره، ومطالب بالانتقال فيه من موقع المستفيد الرمزي إلى موقع الفاعل المنظم. وذلك لا يتحقق بالخطاب وحده، بل بهندسة قانونية واعية تحسم الأسئلة المتعلقة حول وضع المؤسسة الصوفية وعلاقتها بالسياسات العمومية.

تتأتى الأهمية العلمية لهذا الموضوع من موقعه عند تقاطع حقول معرفية ثلاثة قلما اجتمعت في الدراسات المغربية: القانون العام بفروعه الدستورية والإدارية، وسوسيولوجيا الدين، واقتصاديات التنمية. فالأدبيات المتراكمة حول التصوف المغربي ذات طابع تاريخي وأثنوبولوجي في معظمها، بينما ظل السؤال القانوني المؤسسي، أي سؤال النظام القانوني للزوايا وقابلية

¹ خطاب جلالة الملك محمد السادس بمناسبة عيد العرش، 30 يوليو 2014، النص الكامل منشور بالموقع الرسمي لوزارة الثقافة والاتصال، قطاع الاتصال (www.maroc.ma)، تاريخ الاطلاع: 2 يونيو 2026.

² Banque mondiale, Le Maroc à l'horizon 2040 : investir dans le capital immatériel pour accélérer l'émergence économique, Washington D.C., 2017, p. 232 وما بعدها.

³ اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي، النموذج التنموي الجديد: تحرير الطاقات واستعادة الثقة لتسريع وتيرة التقدم وتحقيق الرفاه للجميع، التقرير العام، الرباط، أبريل 2021، ص 38-42.

⁴ Vincent J. Cornell, Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism, University of Texas Press, Austin, 1998, p. 93 et s.

إدماجها في السياسات العمومية، شبه مهم. أما الأهمية العملية فتنبع من راهنية الورش التنموي الوطني نفسه؛ إذ يبحث صانع القرار عن روافع غير تقليدية للتنمية في ظل محدودية الموارد العمومية، ويوفر الرصيد الصوفي إحدى هذه الروافع الممكنة شريطة توفر الإطار الناظم.

ولا يخفى أن الموضوع محفوف بحساسية مبدئية تستوجب الحذر المنهجي. فإقحام المؤسسة الدينية في الفعل التنموي قد ينزلق نحو توظيف سياسي للدين أو نحو ريع رمزي يقوض تكافؤ الفاعلين المدنيين أمام القانون. ومن ثم فإن السؤال ليس سؤال التعبئة بأي ثمن، بل سؤال الضوابط القانونية التي تسمح بتثمين الرصيد القيمي الصوفي دون المساس بمبدأ الحياد المؤسساتي للدولة ولا بمنطق دولة القانون. ويحدد هذا التحفظ المنهجي النطاق المادي للدراسة في البعد القانوني والمؤسساتي دون الخوض في المضامين العقدية للتصوف، كما يحدد نطاقها الجغرافي في الحالة المغربية مع انفتاح مقارن انتقائي، ونطاقها الزمني في المرحلة الممتدة من إعادة هيكلة الحقل الديني سنة 2004 إلى صدور النموذج التنموي الجديد وما بعده.

على هذا الأساس، تصاغ الإشكالية المركزية للدراسة على النحو الآتي: إلى أي حد يسمح الإطار القانوني والمؤسساتي المغربي الراهن بتحويل منظومة القيم الصوفية من رصيد روحي ورمزي إلى رافعة فعلية ضمن النموذج التنموي الجديد؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية أسئلة ثلاثة: ما الأساس الدستوري والتشريعي الذي ينظم اليوم وجود المؤسسة الصوفية ونشاطها؟ وما المقومات التي تجعل من منظومة القيم الصوفية رأساً قابلاً للتثمين التنموي؟ ثم ما العوائق التي تحول دون هذا التثمين وما السبل القانونية لتجاوزها؟

وتدافع الدراسة عن فرضية مركزية مفادها أن المنظومة الدستورية المغربية، ولا سيما البناء المؤسساتي لإمارة المؤمنين والتنصيب على الهوية المتعددة الروافد للأمة، توفر الأرضية المعيارية الكافية للاعتراف بالوظيفة التنموية للمؤسسة الصوفية⁵؛ غير أن هذه الأرضية لم تترجم بعد إلى تشريع خاص، كما أن الحقل الصوفي نفسه يعاني اختلالات حوكمية داخلية تضعف أهليته للمشاركة العمومية. وعليه، فإن تفعيل الرصيد الصوفي تنموياً رهين بإصلاح مزدوج: إصلاح تشريعي خارجي يمنح المؤسسة الصوفية وضعاً قانونياً ملائماً، وإصلاح تديري داخلي يرفع نشاطها إلى مستوى معايير الشفافية والمساءلة. منهجياً، تعتمد الدراسة المنهج التحليلي النقدي في فحص النصوص الدستورية والتشريعية والتنظيمية ذات الصلة، وتستعين بمقاربة وظيفية تنظر إلى القيم من زاوية أثرها الاجتماعي والاقتصادي لا من زاوية مضمونها العقدي، ثم توظف المنهج المقارن توظيفاً انتقائياً باستحضار ثلاث تجارب أجنبية نظمت علاقة المؤسسة الدينية بالتنمية بصيغ متباينة: التجربة الإندونيسية القائمة على تحديث تشريع الوقف، والتجربة السنغالية القائمة على الشراكة الواقعية مع الطرق، والتجربة التركية القائمة على إعادة التوظيف بعد الحظر.

وللإجابة عن الإشكالية المطروحة، ينتظم البحث في مبحثين متكاملين: يتناول المبحث الأول التأصيل القيمي والمؤسساتي للتصوف المغربي في علاقته بالتنمية، عبر مطلب أول يفحص التشكل التاريخي والإطار الدستوري والقانوني للمؤسسة الصوفية، ومطلب ثان يحلل المقومات التنموية لمنظومة القيم الصوفية. أما المبحث الثاني فيعالج رهانات تفعيل هذا الرصيد، من خلال مطلب أول يشخص العوائق التشريعية وإشكاليات الحوكمة الداخلية، ومطلب ثان يستخلص الدروس المقارنة ويرسم معالم نموذج مغربي ذي مرجعية صوفية.

المبحث الأول: التأصيل القيمي والمؤسساتي للتصوف المغربي في علاقته بالتنمية

قبل مساءلة قابلية الرصيد الصوفي للتثمين التنموي، لا بد من تثبيت الأرضية التي ينهض عليها هذا الرصيد، تاريخياً وقانوناً وقيماً. فالخطاب الذي يستدعي القيم الصوفية في معرض الحديث عن التنمية كثيراً ما يكتفي بالإشارة العامة دون تدقيق في

⁵ تصدير دستور المملكة المغربية والفصلان الأول و31 منه، الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.11.91 بتاريخ 29 يوليوز 2011، الجريدة الرسمية عدد 5964 مكرر، 30

الأساس المادي والمعياري لهذه الدعوى، وهو ما يفتح الباب أمام تقديرين متقابلين كلاهما مجانيان للدقة: تقدير يضخم الدور التنموي للزوايا إلى حد الأسطورة، وتقدير يختزلها في بقايا فولكلورية لا صلة لها بأسئلة الاقتصاد والمجتمع. ويتطلب تجاوز هذين التقديرين تحليلاً مزدوجاً يجمع بين البعد المؤسساتي والبعد القيمي. وقد لاحظ كليفور د غيرتز، في مقارنته الكلاسيكية بين الإسلاميين المغربي والإندونيسيين، أن التدين المغربي تشكل تاريخياً حول نموذج الولي والزوايا بوصفهما بنية وساطة اجتماعية لا مجرد تعبير روحي فردي⁶، وهي ملاحظة تسند فرضية النظر إلى الحقل الصوفي بوصفه مؤسسة قابلة للتحليل القانوني. لذلك يفحص هذا المبحث، في مطلب أول، التشكل التاريخي للمؤسسة الصوفية المغربية والإطار الدستوري والتشريعي الذي يحتضنها اليوم، قبل أن ينتقل، في مطلب ثان، إلى تفكيك منظومة القيم الصوفية ذاتها وبيان مقوماتها القابلة للثمين ضمن مفاهيم الرأسمال الاجتماعي والروحي واللامادي.

المطلب الأول: التشكل التاريخي والإطار الدستوري والقانوني للمؤسسة الصوفية بالمغرب

ينهض التحليل القانوني للمؤسسة الصوفية المغربية على مسلمة تاريخية أولى: لم تكن الزاوية في التجربة المغربية فضاءاً للذكر والتعب فقط، بل كانت مؤسسة اجتماعية شاملة أدت وظائف عمومية بالمعنى الدقيق للكلمة في غياب دولة مركزية قادرة على تغطية كامل التراب. فقد وثق محمد حجي، في دراسته المرجعية عن الزاوية الدلائلية، كيف جمعت هذه المؤسسة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر بين التعليم العالي ونسخ الكتب وإيواء الطلبة وإطعام عابري السبيل والتحكيم بين القبائل، إلى أن صارت قطباً علمياً وسياسياً منافساً للسلطة المركزية ذاتها⁷. وأبرز إرنست غلنر، انطلاقاً من ميدان الأطلس الكبير، أن صلحاء الزوايا أدوا وظيفة تحكيمية حاسمة في فض النزاعات القبلية وضمان هدنة الرعي والأسواق، أي وظيفة قضائية وأمنية بلغة القانون المعاصر⁸. وكشف بول باسكون، في تحليله لدار إيليج بسوس، عن البعد الاقتصادي الصريح للمؤسسة الشريفة الصوفية التي أدارت شبكات تجارية عابرة للصحراء وراكت رأسماً فلاحياً وتجارياً منظماً⁹. وترسم الدراسات الاستعمارية نفسها، على ما يعترها من تحيز، خريطة كثيفة للزوايا والطرق غطت مجموع التراب المغربي مطلع القرن العشرين، بما يشهد على كثافة هذا النسيج المؤسساتي¹⁰. وقد بين أحمد التوفيق، من خلال دراسته لمجتمع إينولتان في القرن التاسع عشر، أن الزاوية كانت تشتغل عملياً بوصفها فاعلاً اقتصادياً محلياً يجمع الفاضل ويعيد توزيعه ويمول وظائف التعليم والإغاثة¹¹. هذا الإرث الوظيفي لم يندثر مع قيام الدولة الحديثة، لكنه انتقل إلى وضع قانوني ملتبس تتنازعه ثلاث دوائر معيارية. الدائرة الأولى دستورية، قوامها مؤسسة إمارة المؤمنين المنصوص عليها في الفصل 41 من دستور 2011، الذي يخول الملك، أمير المؤمنين، السهر على احترام الإسلام وضمان حرية ممارسة الشؤون الدينية، ويجعله المرجع الحصري للسلطة الدينية عبر الظواهر الشريفة¹². وضمن هذه الدائرة يتموقع التصوف السني، إلى جانب العقيدة الأشعرية والمذهب المالكي، ركناً من أركان الثوابت الدينية للمملكة كما تواتر التعبير عنها في الخطب الملكية والنصوص المنظمة للحقل الديني. وقد ترجمت هذه المرجعية تنظيمياً في الظهير الشريف رقم 1.03.300 الصادر سنة 2004 بإعادة تنظيم المجالس العلمية، والذي أعاد هيكلة الحقل

⁶ Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven, 1968, p. 43 et s.

⁷ محمد حجي، الزاوية الدلائلية ودورها الديني والعلمي والسياسي، المطبعة الوطنية، الرباط، 1964، ص 87 وما بعدها.

⁸ Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1969, p. 74 et s.

⁹ Paul Pascon, *La maison d'Igh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, SMER, Rabat, 1984, p. 51 et s.

¹⁰ George Drague (Georges Spillmann), *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc: confréries et zaouïas*, J. Peyronnet, Paris, 1951, p. 119 et s.

¹¹ أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: إينولتان 1850-1912، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1983، ص 311 وما بعدها.

¹² الفصل 41 من دستور المملكة المغربية لسنة 2011، مرجع سابق الإشارة إلى بياناته الرسمية.

الديني برمته على أساس وحدة المرجعية وتأطير الشأن الديني المحلي عبر مجالس علمية جهوية وإقليمية¹³. ويرى محمد الطوزي أن هذا البناء جعل الملكية المغربية تحتكر إنتاج المشروعات الدينية وتوزيعها، بما في ذلك الاعتراف الرمزي بالطرق الصوفية ورعاية مواسمها¹⁴.

الدائرة الثانية مؤسساتية وظيفية، تبلورت بعد سنة 2003 في إطار ما اصطلح عليه بإعادة هيكلة الحقل الديني. فقد توسعت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في برامج تأهيل القيمين الدينيين وتكوين الأئمة والمرشدين، وأنشئت بظهير شريف سنة 2015 مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة بهدف توحيد جهود العلماء المسلمين الأفارقة والتعريف بقيم الإسلام الوسطي، وهي مؤسسة توظف الرصيد الصوفي المغربي، وفي مقدمته إشعاع الطريقة التيجانية، أداة لما صار يعرف بالدبلوماسية الروحية نحو إفريقيا جنوب الصحراء¹⁵. ويوثق الجيلالي العدناني كيف تحولت فاس، بحضرة ضريح أحمد التيجاني، إلى عاصمة روحية يحج إليها ملايين المنتسبين للطريقة من السنغال ونيجيريا ومالي وغيرها، بما لذلك من امتدادات اقتصادية ودبلوماسية يصعب حصرها في الخانة الدينية الصرفة¹⁶. وهكذا تكون الدولة قد اعترفت عملياً بالوظيفة الخارجية للرصيد الصوفي، في الوقت الذي ظل فيه توظيفه الداخلي التنموي بلا إطار.

أما الدائرة الثالثة فتشريعية وضعية، وتكشف عن المفارقة الكبرى في الموضوع. فالزوايا والطرق الصوفية، في وضعها القانوني الداخلي، لا تخضع لأي نص خاص؛ ومتى أرادت العمل في الفضاء العمومي وجدت نفسها مضطرة إلى التماس قالب جمعي صيغ لغير قياسها، هو قالب ظهير 15 نونبر 1958 بتنظيم حق تأسيس الجمعيات وتعديلاته¹⁷. وهذا القالب، على أهميته، لا يستوعب خصوصيات المؤسسة الصوفية: فالعضوية في الطريقة ليست انخراطاً جمعيّاً قابلاً للعد والتجديد السنوي، والمشايخ ليست رؤساء منتخبة بولاية محددة، والموارد ليست واجبات اشتراك بل هبات وزيارات وأحباس متراكمة عبر أجيال. وبموازاة ذلك، أخضعت مدونة الأوقاف الصادرة سنة 2010 الأحباس العامة لنظام دقيق من التدبير والاستثمار والمراقبة، لكنها تركت أوضاع كثير من أحباس الزوايا، ولا سيما الأحباس المعقبة والممتلكات المتنازع على طبيعتها، في منطقة رمادية تعيق كل تثمين اقتصادي منتظم¹⁸. والمحصلة أن المؤسسة الصوفية المغربية تحظى باعتراف رمزي رفيع من الدائرة الدستورية، وتوظيف وظيفي انتقائي من الدائرة المؤسساتية، بينما تفتقر في الدائرة التشريعية إلى الوضع القانوني الذي يجعل منها شريكاً تنموياً كاملاً الأهلية. وهذه الفجوة بين الاعتراف الرمزي والفراغ التشريعي هي بالضبط ما تغذى عليه إشكالية هذه الدراسة، وما سيتكفل المبحث الثاني بتشخيص آثاره العملية.

وتكتمل الصورة التاريخية بالإشارة إلى أن العلاقة بين السلطة المركزية والزوايا لم تكن علاقة خطية واحدة، بل تراوحت عبر القرون بين التحالف والاحتواء والمواجهة. فمن الزوايا ما كان ركيزة للدولة في التعبئة والتأطير، ومنها ما نازعها المشروع ذاتها كما فعلت الدلائية في القرن السابع عشر، ومنها ما توسط بينها وبين القبائل في لحظات الضعف المركزي. وهذا التعدد التاريخي

¹³ الظهير الشريف رقم 1.03.300 الصادر في 2 ربيع الأول 1425 (22 أبريل 2004) بإعادة تنظيم المجالس العلمية، الجريدة الرسمية عدد 5210، 3 ماي 2004.

¹⁴ Mohamed Tozy, Monarchie et islam politique au Maroc, 2e éd., Presses de Sciences Po, Paris, 1999, p. 81 et s.

¹⁵ الظهير الشريف رقم 1.15.75 الصادر في 7 رمضان 1436 (24 يونيو 2015) بإحداث مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، الجريدة الرسمية عدد 6378، 16 يوليوز 2015.

¹⁶ Jilali El Adnani, La Tijāniyya, 1781-1881 : les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb, Marsam, Rabat, 2007, p. 211 et s.

¹⁷ الظهير الشريف رقم 1.58.376 الصادر في 3 جمادى الأولى 1378 (15 نونبر 1958) بتنظيم حق تأسيس الجمعيات، الجريدة الرسمية عدد 2404 مكرر، 27 نونبر 1958، كما وقع تغييره وتتميمه.

¹⁸ مدونة الأوقاف الصادرة بتنفيذها الظهير الشريف رقم 1.09.236 بتاريخ 8 ربيع الأول 1431 (23 فبراير 2010)، الجريدة الرسمية عدد 5847، 14 يونيو 2010.

يفسر الحذر الموروث في التعامل التشريعي مع الحقل الصوفي، لكنه يقدم في الوقت نفسه حجة مضادة: فالمؤسسة التي أثبتت عبر قرون قدرتها على أداء وظائف عمومية متى توفر الإطار، أولى بأن تنظم بقواعد واضحة من أن تترك لتقلبات الظرف. ويستحق البناء الدستوري لسنة 2011 وقفة تحليلية أطول، لأن قراءته المتأنية تكشف عن أسانيد معيارية إضافية تتجاوز الفصل 41. فتصديق الدستور، وهو جزء لا يتجزأ منه بنص الوثيقة ذاتها، ينص على أن الهوية المغربية تتميز بتبوء الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، وأن المملكة تتعهد بحماية منظومتها الثقافية بكل روافدها. والفصل الأول يجعل من الأمة في حياتها العامة مستندة إلى ثوابت جامعة، أولها الدين الإسلامي السمح. ولما كان التصوف السني الجنيدي، بإقرار النصوص المنظمة للحقل الديني والخطب الملكية المؤسسة لها، أحد التعبيرات التاريخية للتدين المغربي، فإن حمايته وتثمينه يندرجان موضوعياً ضمن الالتزام الدستوري بصون المنظومة الثقافية الوطنية. ويضاف إلى ذلك الفصل 31 الذي يلزم الدولة والمؤسسات العمومية والجماعات الترابية بتعبئة كل الوسائل المتاحة لتيسير ولوج المواطنين إلى التنمية المستدامة، وهو نص يؤسس لمنطق تعبئة كل الفاعلين، بمن فيهم الفاعلون ذوو المرجعية الدينية، متى انضبطوا للقانون. فالأرضية الدستورية، كما يتبين، ليست محايدة تجاه الرصيد الصوفي ولا معادية له، بل تحتضنه بوصفه مكوناً هوياتياً وتفتح أمامه، من حيث المبدأ، باب الإسهام في المجهود التنموي.

بيد أن هذا الاحتضان الدستوري يصطدم، على المستوى التشريعي، بمنطق تاريخي مغاير ورثته الدولة الحديثة عن مرحلتي الحماية والاستقلال المبكر. فسلطات الحماية الفرنسية تعاملت مع الزوايا بمنطق المراقبة الأمنية والاحتواء السياسي، فأخضعت مواسمها وتنقلات شيوخها لنظام الترخيص الإداري، ووظفت بعضها في مواجهة الحركة الوطنية، وهو ما خلف لدى النخبة الوطنية بعد الاستقلال موقفاً ارتيابياً من المؤسسة الطرقية بمجملها. وقد تغذى هذا الارتياب من النقد السلفي الإصلاحي الذي صاغه رواد الحركة الوطنية، فاستقر في الثقافة التشريعية لعقود اتجاه يفضل السكوت عن الزوايا على تنظيمها، باعتبار أن التنظيم اعتراف والاعتراف تقوية. والنتيجة المفارقة أن المشرع المغربي نظم الجمعيات الرياضية والتعاونيات والمؤسسات السياحية بنصوص خاصة دقيقة، بينما ترك مؤسسة عمرها قرون، تدبر أوقافاً وتؤطر جموعاً وتستقبل وفوداً دولية، بلا نص واحد خاص بها.

وتتجلى الكلفة العملية لهذا الفراغ في ثلاث وضعيات ملموسة على الأقل. أولاها وضعية الذمة المالية: فالزاوية بوصفها كياناً تاريخياً لا تتمتع بالشخصية الاعتبارية، ومن ثم لا تستطيع التملك ولا التقاضي ولا التعاقد باسمها، فتسجل أملكها تارة في ذمة الشيخ أو ورثته، وتارة في ذمة جمعية واجهة، وتارة تبقى بلا تسجيل أصلاً، بما يولد نزاعات عقارية مزمنة ويجمد أصولاً قابلة للاستثمار. وثانيتهما وضعية الموارد: فالهبات والزيارات التي يقدمها المريدون لا تخضع لأي نظام محاسبي ملزم، فلا هي مصرح بها تصريح الجمعيات المستفيدة من التمويل العمومي، ولا هي مدمجة في الدورة الاقتصادية الرسمية، وهو وضع يضر بالشفافية بقدر ما يضر بالزوايا نفسها التي تظل موارد عرضة للشبهة. وثالثتها وضعية العلاقة بالسلطات العمومية: فتعاون الجماعات الترابية أو القطاعات الحكومية مع زاوية ما، في برنامج اجتماعي أو ثقافي، لا يجد سنداً قانونياً واضحاً، فيتم إما عبر وساطة جمعيات محدثة لهذا الغرض، وإما بصيغ واقعية غير مكتوبة تنتفي معها كل ضمانات التتبع والمساءلة.

ولا يكتمل تشخيص الإطار المؤسسي دون الوقوف عند السياق الذي أعاد للتصوف مركزيته في السياسة الدينية للدولة. فإعادة هيكلة الحقل الديني انطلقت عملياً في أعقاب اعتداءات 16 ماي 2003 بالدار البيضاء، وقدمت رسمياً بوصفها استراتيجية لتحصين المغاربة من خطاب التطرف العنيف عبر تثبيت الثوابت الثلاثة وتأهيل المؤسسات الدينية. وضمن هذه الاستراتيجية حظي التصوف بمكانة متقدمة: رعاية ملكية للمواسم الكبرى، ودعم ملتقيات الطرق، وحضور متزايد لرموز التصوف في الإعلام العمومي وبرامج التأطير الديني. وقد رصدت الأدبيات المقارنة هذا التحول مبكراً، وصنفته ضمن ظاهرة

أوسع تشمل دولاً عدة اتجهت إلى رعاية التصوف بوصفه إسلاماً معتدلاً قابلاً للاحتضان الرسمي¹⁹. ومن هنا نشأ نقد متداول في الكتابات الأكاديمية والصحفية معاً، مفاده أن السياسة الصوفية للدولة سياسة أمنية في جوهرها، توظف الطرق أداةً لضبط الحقل الديني لا غايةً لتنمية روحية أو مجتمعية، وأن الاعتراف الرمزي الممنوح للزوايا يظل بهذا المعنى اعترافاً مشروطاً وقابلاً للسحب.

وموقف هذه الدراسة من ذلك النقد يقوم على التمييز لا على الرفض. فكون السياق الأمني قد عجل بالاحتفاء الرسمي بالتصوف لا ينفي، في ذاته، الوظائف الاجتماعية والقيمية الموضوعية التي راكمتها المؤسسة الصوفية قبل هذا السياق وبمعزل عنه؛ غير أن النقد يصيب حين ينبه إلى أن منطق التوظيف الظرفي، إذا لم يتحول إلى اعتراف قانوني مستقر، يبقى الزوايا في وضعية تبعية رمزية تحرمها من الاستقلالية المؤسساتية اللازمة لأي شراكة تنموية متكافئة. وبعبارة قانونية أدق: الفرق جوهري بين مشروعية ممنوحة بقرار سياسي قابل للمراجعة، ومركز قانوني مقرر بنص تشريعي يرتب حقوقاً والتزامات. والانتقال من الأولى إلى الثانية هو بالضبط ما تدافع عنه هذه الدراسة، وستعود إليه بتفصيل عند تشخيص العوائق في المبحث الثاني، إذ سيتبين أن مخاطر الأدلجة والتوظيف تشكّل، إلى جانب الفراغ التشريعي، أحد الأوجه البنيوية للإشكال لا مجرد ملاحظة عابرة عليه.

وتؤكد المقارنة الداخلية بين القطاعات وجاهة هذا الاستنتاج. فحين أرادت الدولة تثمين رصيد ديني آخر هو رصيد القرويين العلمي، أصدرت نصوصاً خاصة أعادت تنظيم جامعة القرويين ومؤسساتها وربطتها بسياسة التكوين الديني الرسمية؛ وحين أرادت هيكلة التأطير الديني للجلالية أحدثت المجلس العلمي الأعلى للمغاربة المقيمين بالخارج بظهير خاص؛ وحين أرادت ضبط الفتوى قصرتها على هيئة معينة داخل المجلس العلمي الأعلى. ففي كل مرة اقترن القصد التوظيفي بأداة تشريعية أو تنظيمية مخصصة، إلا في حالة الزوايا والطرق التي ظل التعامل معها رمزياً واحتفالياً. ولا يفسر هذا الاستثناء بغياب الحاجة، فالوقائع المعروضة أعلاه تثبت العكس، وإنما يفسر بتركة الارتياح التاريخي من جهة، وبحسابات الحذر السياسي من جهة ثانية: فتقنين وضع الطرق يثير أسئلة حساسة حول حدود استقلالها عن السلطة الدينية الرسمية، وحول تمثيليتها، وحول مآل مواردها. وهي أسئلة مشروعة، غير أن تأجيلها لا يلغى بل يراكم كلفتها، إذ يترك المجال مفتوحاً لتدبير ظرفي متقلب تتحدد فيه مكانة كل زاوية بحسب علاقاتها لا بحسب قواعد عامة مجردة، وذلك نقض منطق دولة القانون الذي أعلنه دستور 2011 اختياراً لا رجعة فيه.

يتحصل من هذا المطلب أن المؤسسة الصوفية المغربية تقف اليوم على أرضية مفارقة: شرعية تاريخية راسخة وثقمة الدراسات المونوغرافية الرصينة، واحتضان دستوري ورمزي رفيع تجسده إمارة المؤمنين والسياسة الدينية الرسمية، يقابلها فراغ تشريعي يحرم هذه المؤسسة من الشخصية الاعتبارية ومن نظام واضح للذمة المالية والموارد والعلاقات التعاقدية. وهذه المفارقة ليست تفصيلاً تقنياً، بل هي العقدة التي يتوقف عليها كل حديث جدي عن الوظيفة التنموية للتصوف. غير أن اكتمال الصورة يقتضي، قبل ذلك، الانتقال من البنية المؤسساتية إلى المضمون القيمي ذاته؛ إذ لا معنى للمطالبة بإطار قانوني لتثمين رصيد ما لم تثبت أولاً قابلية هذا الرصيد للتثمين. وذلك موضوع المطلب الموالي.

المطلب الثاني: المقومات التنموية لمنظومة القيم الصوفية: من الرأسمال الاجتماعي إلى الرأسمال اللامادي

ينتقل التحليل في هذا المطلب من البنية إلى المضمون، ومن المؤسسة إلى القيم التي تنتجها وتعيد إنتاجها. والمدخل النظري الملائم لهذا الانتقال توفره أدبيات الرأسمال غير المادي بمختلف صيغها. فقد ميز بيير بورديو، في نصه التأسيسي حول أشكال الرأسمال، بين الرأسمال الاقتصادي والثقافي والاجتماعي، وعرف هذا الأخير بأنه مجموع الموارد الفعلية أو المحتملة المرتبطة بامتلاك

Fait Muedini, Sponsoring Sufism: How Governments Promote "Mystical Islam" in their Domestic and Foreign Policies, Palgrave Macmillan, New York, 19

2015, p. 59 et s.

شبكة معمرة من علاقات التعارف والاعتراف المتبادل²⁰. وطور روبرت بوتنام المفهوم في اتجاه تجريبي، فقام أثر شبكات الانخراط المدني ومعايير الثقة والتبادل على الأداء الاقتصادي والمؤسسي، وخلص إلى أن تآكل هذه الشبكات يضعف قدرة المجتمعات على الفعل الجماعي المنتج²¹. ثم جاءت أعمال بيتر برغر وروبرت هيفنر لتقترح مفهومًا أكثر تخصيصًا هو الرأسمال الروحي، بوصفه ذلك الجزء من الرأسمال الاجتماعي الذي تنتجه الجماعات الدينية تحديدًا عبر ما توفره من معنى وانضباط وثقة وشبكات تضامن²². وليست هذه الأطر بدعة في ربط الدين بالاقتصاد؛ فأطروحة ماكس فيبر حول الأخلاق البروتستانتية أرست منذ مطلع القرن العشرين تقليدًا بحثيًا كاملاً يدرس كيف تتحول الأخلاقيات الدينية إلى استعدادات سلوكية ذات أثر اقتصادي²³. كما أن أمارتيا صن وسع مفهوم التنمية ذاته ليشمل توسيع الحريات والقدرات الإنسانية، بما يجعل المنظومات القيمية التي تبني الثقة وتطلق المبادرة جزءًا من سيرورة التنمية لا مجرد خلفية لها²⁴.

وتجدر الإشارة إلى أن استدعاء هذه الأطر النظرية الغربية المنشأ لا يلغي خصوصية الموضوع المدروس ولا يفرض عليه قوالب خارجية. فالمفاهيم هنا أدوات وصف وقياس لا أحكام قيمة؛ والتقليد الصوفي نفسه يملك جهازه المفاهيمي الخاص في التعبير عن هذه المعاني، من الفتوة والخدمة إلى الإيثار والمواساة، وهي مفاهيم سبقت أدبيات الرأسمال الاجتماعي بقرون في تنظيم علاقات الثقة والتعاقد داخل الجماعة. والقصد من المزوجة بين الجهازين أن يصبح الرصيد القيمي الصوفي مقروءًا لدى صانع السياسات العمومية بلغة يفهمها ويبني عليها، دون أن يفقد هذا الرصيد دلالاته الأصلية لدى حامله. فالترجمة المفاهيمية شرط الحوار بين الحقلين الديني والتنموي، وغايتها مسؤول عن جانب من سوء التفاهم المتبادل: إذ يتحدث الفاعل التنموي عن مؤشرات لا يجد لها صدى في خطاب الزاوية، ويتحدث شيخ الزاوية عن بركات وخدمات لا تجد لها خانة في جداول المخططات. بتطبيق هذه الأدوات على الحالة المغربية، يمكن تفكيك منظومة القيم الصوفية إلى أربع كتل قيمية قابلة للتثمين التنموي. **الكتلة الأولى قيم التضامن وإعادة التوزيع.** فالزاوية المغربية قامت تاريخيًا على اقتصاد للهبة محكم التنظيم: زيارات المريدين وفتوحاتهم تتحول إلى طعام يقدم لعابري السبيل والمحتاجين، وإلى إيواء للطلبة والمنقطعين، وإلى إغاثة موسمية في سنوات الجفاف والشدة. وما زالت مواسم كبرى عديدة تشغل بهذا المنطق إلى اليوم، فتنتقل فائضًا حقيقيًا من مناطق ومريدين ميسورين نحو فضاءات وفئات هشة. وهذه الوظيفة التوزيعية ليست صدقة عشوائية، بل ممارسة منتظمة تسندها قيمة الإيثار والخدمة في السلوك الصوفي، وقد وثقتها الدراسات الأنثروبولوجية بوصفها اقتصادًا موازيًا للضيافة والإطعام يتجاوز حجمه ما يظهر للعيان²⁵. والتقاطع هنا واضح مع أهداف السياسات الاجتماعية الراهنة، من تعميم الحماية الاجتماعية إلى محاربة الهشاشة، وإن كان يجري خارج كل إحصاء وطني وكل تنسيق عمومي.

ويستحق هذا الاقتصاد التوزيعي قراءة قانونية أدق. فهو يقوم على ثلاث آليات متميزة: آلية الهبة المشروطة وغير المشروطة التي يقدمها الزائرون نقدًا وعتيًا؛ وآلية الوقف التاريخي الذي خصص ريعه لإطعام الوافدين وتعليم الطلبة؛ وآلية الخدمة

20 Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital", in John G. Richardson (ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, Greenwood Press, New York, 1986, p. 248.

21 Robert D. Putnam, Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, Simon and Schuster, New York, 2000, p. 288 et s.

22 Peter L. Berger and Robert W. Hefner, Spiritual Capital in Comparative Perspective, Institute for the Study of Economic Culture, Boston University, 2003, p. 3 et s.

23 ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 41 وما بعدها.

24 Amartya Sen, Development as Freedom, Alfred A. Knopf, New York, 1999, p. 3 et s.

25 عبد الله حمودي، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جففة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2010، ص 95 وما بعدها.

التطوعية التي يقدمها المريدون أنفسهم في المواسم والمناسبات، طبخًا وتنظيمًا وحراسة وتمريضًا أحيانًا. والآليات الثلاث تقابل، في القاموس القانوني المعاصر، التبرع المنظم والوقف المنتج والعمل التطوعي، وهي مؤسسات يعترف بها المشرع المغربي في سياقات أخرى ويمنحها أحيانًا امتيازات ضريبية وتنظيمية. فالمفارقة إذن ليست في طبيعة الممارسة الصوفية بل في موقعها خارج التصنيفات القانونية القائمة: الممارسة نفسها التي تحدث عملاً اجتماعيًا حين تقوم بها جمعية معاصرة، تبقى بلا وصف قانوني حين تقوم بها زاوية عمرها أربعة قرون.

الكتلة الثانية قيم الوسطية والسلم وإدارة الاختلاف. فالتقليد الصوفي السني المغربي، بحكم تكوينه الجيني ومرجعته المالكية الأشعرية، ينفر من التكفير والغلو، ويقدم نموذج تدين قائمًا على التزكية والسلوك لا على المغالبة والصدام. وقد أبرز سبنسر ترمنغهام، في دراسته العامة للطرق الصوفية، أن هذه الطرق شكلت تاريخيًا أطراً لاستيعاب التنوع الاجتماعي والإثني داخل وحدة روحية جامعة.²⁶ وفي السياق المغربي المعاصر، تترجم هذه الكتلة القيمية إلى ما تسميه السياسات الرسمية الأمن الروحي، أي تحصين المجال الديني الوطني من خطابات العنف والتطرف. وللأمن الروحي مردودية تنموية مباشرة وإن لم تقس عادة بهذا الوصف: فالاستقرار شرط الاستثمار، وكلفة التطرف على الاقتصادات الوطنية موثقة في التجارب المقارنة، ومساهمة شبكات التأطير الصوفي في خفض قابلية الاستقطاب لدى فئات الشباب الهش تمثل، بلغة الاقتصاد العمومي، وفراً في كلفة الضبط الأمني وادخاراً في رأسمال الثقة.

ويلزم هنا تحفظ منهجي يحفظ للتحليل توازنه. فنسبة الاعتدال إلى التصوف ليست قانوناً سوسيولوجياً مطلقاً؛ إذ عرف التاريخ حركات صوفية محاربة، وعرف الحاضر توظيفات متعصبة لبعض الانتماءات الطرقية في سياقات إقليمية مختلفة. والذي يصح علمياً هو ربط الأثر الاعتدالي بالبنية المخصوصة للتصوف المغربي: مرجعية موحدة تظللها إمارة المؤمنين، وتقليد جيني يقدم المجاهدة الذاتية على مغالبة الغير، واندماج تاريخي في النسيج الاجتماعي يجعل الزاوية جارة ومدرسة وملاذاً قبل أن تكون مذهباً. وبهذا التدقيق تستقيم الدعوى: ليس كل تصوف ضماناً اعتدال، لكن التصوف المغربي، بصيغته المؤسساتية الراهنة، يعمل فعلاً بوصفه أحد مصدات التطرف، وهي وظيفة تعترف بها السياسة الدينية الرسمية وتبني عليها برامجها في تكوين الأئمة والمرشدين داخل المغرب وللفائدة بلدان إفريقية وأوروبية عدة.

الكتلة الثالثة قيم العمل والإتقان والتدبير الذاتي. وكثيراً ما يغفل هذا البعد بفعل الصورة النمطية التي تختزل التصوف في الزهد السليبي. والحال أن الأدبيات المغربية القديمة في مناقب الصالحاء تزخر بنماذج الشيخ الفلاح والشيخ الحرفي والشيخ التاجر، وأن قاعدة الاعتماد على الكسب الذاتي حاضرة في تقاليد طرق عريقة جعلت من العمل اليدوي طريقاً للتزكية. وقد بين عبد الله حمودي أن العلاقة المريدية، على ما فيها من إشكالات سلطوية سيأتي نقدها، تنتج أيضاً انضباطاً سلوكياً وقابلية للتنظيم الجماعي يمكن، في شروط مؤسساتية ملائمة، أن يتحول إلى طاقة إنتاجية.²⁷ والشاهد المعاصر الأوضح على هذه القابلية يأتي من خارج المغرب، من تجربة المريدية السنغالية التي حولت قيمة العمل المقدس إلى اقتصاد فلاحي وتجاري ضخم، وسيعرض لها المبحث الثاني بالتفصيل.

الكتلة الرابعة الرصيد الثقافي اللامادي وما يولده من اقتصاد. فالموروث الصوفي المغربي، من سماع ومديح وأمداح حضرة وفنون موسمية، يشكل جزءاً من التراث الثقافي غير المادي بالمعنى الذي حددته اتفاقية اليونسكو لسنة 2003 التي صادق عليها المغرب سنة 2006.²⁸ وقد أدرج موسم طانطان، وهو تجمع موسمي ذو خلفية روحية وقبلية، ضمن القائمة التمثيلية للتراث

²⁶ J. Spencer Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford University Press, Oxford, 1971, p. 218 et s.

²⁷ عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، مرجع سابق، ص 137 وما بعدها.

²⁸ اتفاقية اليونسكو بشأن صون التراث الثقافي غير المادي، باريس، 17 أكتوبر 2003، صادق عليها المغرب وأودع وثائق التصديق سنة 2006.

الثقافي غير المادي للإنسانية سنة 2008، بما يجسد الاعتراف الدولي بقيمة هذا النوع من الموروث²⁹. وعلى الأرض، تولدت حول هذا الرصيد أنشطة اقتصادية ملموسة: مهرجان فاس للثقافة الصوفية المنظم سنوياً منذ 2007 يستقطب جمهوراً دولياً متخصصاً، وزيارات أتباع الطريقة التيجانية من غرب إفريقيا إلى فاس تنشط قطاعات النقل والإيواء والصناعة التقليدية على مدار السنة، والمواسم الجهوية الكبرى تحرك دورات تجارية محلية يعرفها أهل المناطق جيداً وإن غابت عن الحسابات الرسمية. هذه سياحة روحية بالمعنى الدقيق، تملك فيها فاس وغيرها من الحواضر المغربية ميزة تفضيلية يصعب تقليدها لأنها مبنية على أصالة المقام لا على منتج قابل للاستنساخ.

على أن البعد الاقتصادي للتراث الصوفي يطرح بدوره سؤال العدالة في توزيع العائد. فالملاحظ أن القيمة المضافة المتولدة عن المهرجانات والزيارات تذهب أساساً إلى فاعلين خارج الحقل الصوفي، من وكالات أسفار وفنادق ومنظمي تظاهرات، بينما تبقى الزوايا الحاضنة للرصيد الرمزي خارج دورة العائد، بل تتحمل أحياناً كلفة الاستقبال والإطعام دون مقابل. وهذا الاختلال التوزيعي نتيجة مباشرة للفراغ القانوني الموصوف في المطلب السابق: غياب الشخصية الاعتبارية يمنع الزاوية من التعاقد على حصة من عائدات التظاهرات المبنية على رصيدها، وغياب نظام محاسبي معترف به يمنعها من ولوج برامج الدعم العمومي للصناعات الثقافية. والقاعدة المستخلصة من اقتصاديات التراث واضحة: استدامة الموروث رهينة بعودة جزء من ريعه إلى حامله، وإلا تحول الحامل إلى ديكور في مشهد يديره غيره.

ويحسن، قبل الانتقال إلى التشخيص الوطني، تثبيت خلاصة وسيطة حول طبيعة العلاقة بين الكتل الأربع. فهي ليست جزراً متجاورة بل منظومة واحدة يغذي بعضها بعضاً: قيم التضامن تنتج الثقة، والثقة شرط الوسطية وقبول الآخر، والوسطية تؤمن الاستقرار الذي ينتعش فيه العمل والمبادرة، والعمل المنتظم حول الزاوية يحيي مواسمها وفنونها فيتجدد الرصيد الثقافي الذي يعيد بدوره إنتاج الانتماء والتضامن. وبهذا الترابط الدائري تتميز المنظومة القيمية الحية عن مجرد قائمة فضائل تتلى في الخطب. ومنه يستمد التحليل قاعدته العملية: تثمين أي كتلة بمعزل عن أخواتها يضعف الجميع، فاستثمار الموسم سياحياً مع إهمال وظيفته التضامنية يحوله إلى مهرجان بلا روح، ودعم الوظيفة الاجتماعية مع تجاهل الأساس الاقتصادي يجعلها صدقة موسمية لا سياسة، والمراهنة على الأمن الروحي وحده تختزل الزاوية في وظيفة وقائية تستنفد رصيدها ولا تجدد.

وتكتسب هذه الكتل الأربع دلالتها الكاملة حين توضع في مرآة التشخيص الوطني للأزمة القيمية. فتقرير الخمسينية الصادر سنة 2006 سجل أن التحولات الاجتماعية المتسارعة أضعفت منظومات التأطير القيمي التقليدية دون أن تعوضها منظومات بديلة مكتملة³⁰. وأكد المعهد الملكي للدراسات الاستراتيجية، في دراسته حول الرابطة الاجتماعية، تراجع منسوب الثقة بين الأفراد وتجاه المؤسسات، وهو التراجع الذي يصنفه الاقتصاديون ضمن أخطر معيقات التنمية لأنه يرفع كلفة كل معاملة وكل تعاقد³¹. ثم جاء تقرير النموذج التنموي ليجعل من تجديد الرابطة الاجتماعية وبناء الثقة شرطاً أساسياً لنجاح كل إصلاحات. وإذا صح هذا التشخيص، فإن منظومة قيمية حية ومتجددة تنتج الثقة والتضامن والاعتدال على نطاق واسع لا يجوز، بمنطق السياسات العمومية ذاته، أن تظل خارج المعادلة.

ويبقى سؤال القياس مطروحاً بالحاح. فالسياسات العمومية لا تعني إلا ما تقيس، والرصيد الصوفي غائب اليوم عن كل المؤشرات الوطنية: لا الحسابات الوطنية تلتقط اقتصاد المواسم والزيارات، ولا إحصاءات القطاع الاجتماعي تحصي المستفيدين من إطعام الزوايا وإيوائها، ولا مؤشرات الرأسمال اللامادي التي دعا إليها تقرير البنك الدولي تتضمن متغيراً دينياً أو روحياً صريحاً.

²⁹ UNESCO, Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité, inscription du Moussem de Tan-Tan, décision 3.COM (2008),

disponible sur ich.unesco.org, consulté le 2 juin 2026.

³⁰ اللجنة المديرية لتقرير الخمسينية، المغرب الممكن: إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006، ص 99 وما بعدها.

³¹ المعهد الملكي للدراسات الاستراتيجية، الرابطة الاجتماعية بالمغرب: تشخيص ورهانات، الرباط، 2012، ص 17 وما بعدها.

وقد اقترحت أدبيات الرأسمال الروحي مداخل قياس قابلة للتكييف، من قبيل حجم التطوع المنظم دينيًا ومعدلات الثقة داخل الشبكات الدينية وكثافة الخدمات الاجتماعية ذات الحامل الديني، وهي مداخل يمكن للمندوبية السامية للتخطيط والمعهد الملكي للدراسات الاستراتيجية تطويرها في بحث وطني متخصص. وبدون هذا الجهد الإحصائي سيظل النقاش حول الوظيفة التنموية للتصوف نقاشًا انطباعيًا، يتأرجح بين حماسة المريدين وتشكيك الخصوم، بعيدًا عن لغة الأرقام التي تحتكم إليها صناعة القرار.

غير أن الانتقال من إثبات القابلية إلى تحقيق الفعالية ليس انتقالًا تلقائيًا. فالرأسمال الاجتماعي والروحي، كما تنبه الأدبيات نفسها، قد ينغلق على الجماعة المنتجة له فيتحوّل إلى رابطة زبونية مغلقة بدل أن يكون جسراً عامًا؛ والاقتصاد الرمزي للزيارة والبركة قد ينزلق نحو استغلال البسطاء إذا غابت الضوابط؛ والتراث اللامادي قد يستهلك فرجويًا دون أن يعود ريعه على حامله. وهذه المخاطر ليست حجة على الإهمال بل حجة على التقنين، لأن القانون وحده يستطيع أن يفصل بين التثمين والاستغلال، وبين الشراكة والتوظيف. وبذلك ينتهي هذا المبحث إلى نتيجة مزدوجة: الرصيد القيمي الصوفي قابل موضوعيًا للتثمين التنموي بمقاييس النظرية والتجربة معًا، لكن قابليته معلقة على شروط مؤسسية وقانونية ليست متوفرة بعد. وتشخيص هذه الشروط الغائبة هو موضوع المبحث الثاني.

المبحث الثاني: رهانات تفعيل الرصيد الصوفي في النموذج التنموي: العوائق والآفاق

أثبت المبحث الأول وجود رصيد قيمي ومؤسسي صوفي قابل مبدئيًا للتثمين التنموي، وكشف في الآن ذاته عن الفجوة الفاصلة بين الاعتراف الرمزي الرفيع الذي تحظى به المؤسسة الصوفية والفراغ التشريعي الذي يحاصر فعلها. وينتقل هذا المبحث من إثبات القابلية إلى مساءلة شروط الفعلية، منطلقًا من قاعدة منهجية صاغها علّال الفاسي في نقده الذاتي للحركة الوطنية: لا إصلاح بالتمني، ولا نهضة بغير مراجعة الذات قبل مطالبة الغير³². فتفعيل الرصيد الصوفي يصطدم بصنفين من العوائق لا يغني تشخيص أحدهما عن الآخر: عوائق خارجية مصدرها المنظومة التشريعية والضريرية والإدارية التي تحاصر المبادرة الصوفية أو تتجاهلها، وعوائق داخلية مصدرها أنماط الحوكمة السائدة في الحقل الصوفي ذاته، من غموض مالي وتوارث للمشيخة وضعف في التمثيلية. ويخصص المطلب الأول لتشخيص هذين الصنفين تشخيصًا نقديًا لا يجمال المؤسسة الصوفية ولا الدولة، بينما يفتح المطلب الثاني أفق الحلول عبر استثمار الدروس المقارنة من تجارب نظمت العلاقة بين المؤسسة الدينية والتنمية بصيغ متباينة النتائج، وصولًا إلى رسم معالم صيغة مغربية أصيلة.

المطلب الأول: العوائق التشريعية وإشكاليات الحوكمة الداخلية للحقل الصوفي

يبدأ التشخيص بالعوائق الخارجية، وأولها العائق التشريعي البنيوي الموصوف في المبحث الأول والذي يلزم هنا تفصيل آثاره العملية. فالقالب الجمعي المتاح بمقتضى ظهير 1958، حتى بعد التعديلات التي أدخلها القانون رقم 75.00 سنة 2002، صمم لتنظيم تجمعات إرادية حديثة النشأة، ولم يتوقع كيانات تاريخية ذات عضوية روحية ممتدة عبر أجيال وذمم مالية متراكمة عبر قرون³³. والنتيجة أن الزوايا التي سلكت المسلك الجمعي وجدت نفسها أمام ازدواجية مرهقة: جمعية قانونية بمكتب مسير وجموع عامة على الورق، وزاوية فعلية بشيخ ومقدمين وفقراء في الواقع، مع ما يولده هذا الانقسام من منازعات حول من يمثل من، ومن يملك ماذا، ومن يحاسب من. وقد لأمس المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي هذا النوع من الاختلالات حين عالج إطار الاقتصاد الاجتماعي والتضامني، فسجل أن الترسانة القانونية المغربية تتعامل مع فاعلي هذا الاقتصاد بنصوص

³² علّال الفاسي، النقد الذاتي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1952، ص 7 وما بعدها.

³³ القانون رقم 75.00 المغير والمتمم بموجبه الظهير الشريف رقم 1.58.376 المتعلق بتنظيم حق تأسيس الجمعيات، الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.02.206 بتاريخ 23 يوليوز 2002، الجريدة الرسمية عدد 5046، 10 أكتوبر 2002.

متفرقة متفاوتة العمر والفلسفة، وأوصى بإطار تشريعي جامع يعترف بتنوع الصيغ التنظيمية للفعل التضامني³⁴. والزوايا، بالنظر إلى وظيفتها الفعلية، فاعل تضامني بامتياز: تطعم وتؤوي وتعلم وتغيث، لكنها غائبة حتى عن تصنيفات الاقتصاد الاجتماعي ذاتها، فلا هي تعاونية ولا تعاضدية ولا جمعية بالمعنى المضبوط، وكأن المشرع لا يرى من أشكال التضامن إلا ما ولد في القرن العشرين. وتزداد المفارقة وضوحاً عند استحضار أن مدونة الأوقاف نفسها اعترفت بصيغة الوقف المشترك والوقف المعقب وأحاطتها بأحكام، بينما الكيان الذي يجمع هذه الأوقاف ويشغلها، أي الزاوية، يبقى بلا تعريف قانوني. ويتفرع عن هذا العائق عائق ثان يخص ولوج صفة المنفعة العامة. فالمرسوم التطبيقي لسنة 2005 يشترط لنيل هذه الصفة، التي تفتح أبواب الإعفاءات وقبول الهبات العمومية، شروطاً تنظيمية ومحاسبية مفصلة على مقاس الجمعيات العصرية الكبرى³⁵. وقلما تستطيع زاوية، بهيكلتها التقليدية، استيفاء هذه الشروط، فتبقى خدماتها الاجتماعية الفعلية، من إطعام وإيواء وتعليم عتيق، خارج دائرة الاعتراف الرسمي بالنفع العام، بينما تنال الصفة جمعيات أحدث عهداً وأقل أثراً أحياناً. وتكتمل الحلقة بالعائق الضريبي: فالمدونة العامة للضرائب لا تمنح خصم التبرعات من الوعاء الضريبي إلا إذا وجهت إلى هيئات معددة حصراً، يتصدرها الحاصلون على صفة المنفعة العامة، بما يجعل تبرع المحسنين للزوايا فعلاً بلا أي تحفيز جبائي، ويوجه رؤوس الأموال الخيرية وجهة أخرى³⁶.

ولا يستهان بأثر هذا الحياد الجبائي السلبي. فالتجارب المقارنة في تمويل العمل الخيري تثبت أن المعاملة الضريبية للتبرع من أقوى محددات حجمه ووجهته؛ والمحسن المغربي الراغب في دعم وظيفة اجتماعية ما سيفاضل، عند تساوي الدوافع، بين قنوات يترتب عليها خصم ضريبي وقنوات لا يترتب عليها شيء. ثم إن المسألة لا تقف عند حدود التحفيز، بل تمتد إلى التوثيق: فالتبرع غير المعترف به جبائياً يبقى خارج أي أثر كتابي، فلا يعرف حجمه الإجمالي على الصعيد الوطني ولا تتبع وجهته، بينما كان إدماجه في المنظومة الجبائية سيوفر، إلى جانب التحفيز، قاعدة معطيات عن اقتصاد الهبة الديني تفيد البحث والسياسات العمومية معاً. وهكذا تتضح خسارة مزدوجة: تمويل اجتماعي محتمل لا يعياً، ومعرفة إحصائية ممكنة لا تنتج. أما العائق الثالث فيتعلق بنظام الأحباس. فمدونة الأوقاف لسنة 2010، على ما حملته من تحديث مهم لتدبير الأوقاف العامة واستثمارها، أبقت وضع كثير من أحباس الزوايا معلقاً. فالأحباس المعقبة التي حبسها مؤسسون قدامى على ذرياتهم وعلى وظائف الزاوية معاً تتنازعها اليوم منطقان: منطق الورثة الذين يطالبون بالتصفية والقسمة، ومنطق الوظيفة التي حبس المال لأجلها. والممتلكات التي تتصرف فيها الزوايا منذ أجيال بلا حجج مكتوبة تواجه مساطر التحفيظ العقاري بأيدٍ فارغة، فتضعب تباعاً لفائدة واضعي اليد الأقدر على الإثبات. وهكذا يتآكل الأساس المادي الذي يفترض أن يمول الوظيفة الاجتماعية للزوايا، في غياب نص خاص يسوي هذه الوضعيات تسوية تحفظ الحقوق وتصون الوظيفة.

وتتضاعف خطورة هذا الوضع العقاري مع دينامية التحفيظ الجماعي وتوسع المجالات الحضرية. فمساطر التحفيظ تقوم على قرينة قوية لفائدة من يحوز السند، والزوايا التي اطمأنت أجيالاً إلى حيازة هادئة بلا منازع تكتشف اليوم أن الحيازة وحدها لا تصمد أمام مطالب مدعومة بالوثائق. كما أن ارتفاع القيمة العقارية في محيط الأضرحة والمقامات، وكثير منها صار في قلب المدارات الحضرية، يجعل أملاك الزوايا هدفاً مغرياً للمضاربة، ويغري بعض الورثة بتغليب منطق التصفية على منطق الوظيفة. والمشرع ليس بلا سوابق في معالجة وضعيات مماثلة: فقد سبق له أن سن مساطر خاصة لتصفية أنظمة عقارية موروثية وتسوية

³⁴ et s34. Fait Muedini, Sponsoring Sufism, op. cit., p. 23.

³⁵ المرسوم رقم 2.04.969 الصادر في 28 ذي القعدة 1425 (10 يناير 2005) لتطبيق الظهير الشريف المتعلق بتنظيم حق تأسيس الجمعيات في شأن صفة المنفعة العامة، الجريدة الرسمية عدد 5292، 17 فبراير 2005.

³⁶ المادة 10 من المدونة العامة للضرائب المحدثه بموجب المادة 5 من قانون المالية رقم 43.06 للسنة المالية 2007، بصيغتها الجاري بها العمل.

أوضاع أراضي الجموع، وما من مانع مبدئي يحول دون مسطرة خاصة لجرد أملاك الزوايا وتسوية وضعيتها القانونية، تشارك فيها وزارة الأوقاف والمحافظة العقارية وممثلو الطرق المعنية.

وننتقل إلى العوائق الداخلية، وهي لا تقل وزناً، والتغاضي عنها يحول الدراسة إلى مرافعة. أول هذه العوائق غموض التدبير المالي. فموارد الزوايا، من زيارات وهبات وعائدات مواسم، تجب وتصرف في معظم الحالات بلا محاسبة مكتوبة ولا فصل بين ذمة الشيخ وذمة المؤسسة ولا إعلان للحسابات أمام المنتسبين. وقد يستقيم هذا النمط في اقتصاد بركة تقليدي صغير، لكنه يصبح عائقاً قاتلاً أمام أي شراكة عمومية، إذ لا يعقل أن تعهد الدولة بمال عام أو بامتياز ضريبي إلى كيان لا يمسك حسابات. والمطالبة بالشفافية هنا ليست إسقاطاً لمعايير خارجية؛ فقانون الحق في الحصول على المعلومات لسنة 2018 كرس الشفافية مبدأ عاماً لكل من ينتفع بالمال العام، والقاعدة الفقهية ذاتها تلزم ناظر الوقف بالحفظ والبيان³⁷.

على أن الإنصاف يقتضي تسجيل تفاوت ملموس داخل الحقل الصوفي نفسه في هذا الباب. فبعض الطرق ذات الامتداد الدولي طورت، تحت ضغط حضورها في بلدان تفرض معايير محاسبية صارمة على الهيئات الدينية، أنظمتها داخلية للتدبير المالي وفروعاً جموعية ممسوكة الحسابات، بينما بقيت زوايا محلية كثيرة على النمط الشفهي الموروث. وهذا التفاوت حجة إضافية لصالح التقنين التحفيزي المتدرج بدل التنظيم الزجري الموحد: فالمطلوب ليس فرض نموذج محاسبي واحد على كيانات متفاوتة الحجم والقدرة، بل سلم التزامات يتدرج بحسب حجم الموارد وطبيعة الامتيازات المطلوبة، على غرار ما هو معمول به في تصنيف الجمعيات بين العادية وذات المنفعة العامة، وما تعرفه تشريعات مقارنة من عتبات مالية يترتب عليها تشدد تدريجي في واجبات الإفصاح.

ثاني العوائق الداخلية نمط انتقال المشيخة. فالغالب في الطرق المغربية توارث المشيخة داخل البيت المؤسس، بمنطق يمزج النسب بالبركة بالسر. وقد حلل عبد الله حمودي هذا النمط بوصفه نواة نسق سلطوي أوسع يقوم على الطاعة المطلقة وتأجيل الاعتراض، ورأى فيه قالباً ثقافياً أعاد إنتاج نفسه في مؤسسات حديثة عديدة. وبصرف النظر عن مدى التسليم بهذا التعميم، فالمؤكد أن التوارث بلا ضوابط يطرح مشكلتين عمليتين: مشكلة الكفاءة حين يؤول التدبير إلى وارث لا يملك أهلية التسيير، ومشكلة المنازعات حين يتعدد الورثة وتنشط الطريقة إلى فروع متخاصمة تتنازع المقرات والأتباع والموارد أمام المحاكم، والأمثلة على ذلك في العقود الأخيرة معروفة في أكثر من طريقة كبرى.

والمعالجة القانونية الممكنة لمعضلة الانتقال لا تمر عبر تدخل الدولة في اختيار الشيوخ، فذلك مساس بحرية الشأن الديني الداخلي لا تقره المعايير الدستورية ولا يقبله الحقل نفسه، وإنما تمر عبر الفصل بين الوظائف: وظيفة المشيخة الروحية التي تبقى شأنًا داخلياً تحكمه تقاليد كل طريقة، ووظيفة التدبير المالي والإداري التي يمكن أن يسند القانون القيام بها إلى جهاز ناظر أو مجلس تسيير تتوفر في أعضائه شروط أهلية موضوعية ويخضع لواجبات الإفصاح. وهذا الفصل مألوف في القانون المقارن للهيئات الدينية، ومتجذر في الفقه الإسلامي ذاته الذي ميز بين صاحب الوقف وناظره، وبين شرط الواقف وأحكام الولاية على المال. وبه تصان الخصوصية الروحية للطريقة ويؤمن في الوقت نفسه الحد الأدنى من العقلانية الإدارية الذي تشترطه أي شراكة عمومية.

ثالث العوائق مشكلة التمثيلية. فالحقل الصوفي المغربي أرخبيل من مئات الزوايا والطرق والفروع، بلا هيئة جامعة تتحدث باسمه أو تتعاقد لحسابه. ومحاولات التنسيق التي ظهرت في العقدين الأخيرين، من روابط وملتقيات للطرق، ظلت ظرفية ومتنافسة أحياناً. وغياب المخاطب الجامع يصعب على الدولة بناء سياسة عمومية تشاركية مع هذا الحقل، ويغري في المقابل

³⁷ القانون رقم 31.13 المتعلق بالحق في الحصول على المعلومات، الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.18.15 بتاريخ 22 فبراير 2018، الجريدة الرسمية عدد 6655.

بالتعامل الانتقائي مع زوايا بعينها، بما يكرس منطق الزبونية الذي حذرت منه الأدبيات المقارنة حين رصدت كيف تتحول العلاقة بين السلطة والطرق إلى تبادل خدمات سياسية ورمزية على حساب الوظيفة الاجتماعية³⁸. ورابع العوائق، وأشدّها حساسية، خطر التوظيف المتبادل. فقد سبق للمطلب الأول أن عرض نقد من يرى في السياسة الصوفية للدولة أداة ضبط أمني، وتضيف الأدبيات المقارنة أن الرعاية الرسمية للتصوف قد تنتهي إلى تدجين الطرق وإفراغها من حيويتها الاجتماعية، فتخسر الدولة والطرق معاً³⁹. ويقابل هذا الخطر خطر معاكس: انزلاق بعض الزوايا نحو توظيف رصيدها الرمزي في التنافس الانتخابي والسياسي، بما يحول البركة إلى ريع انتخابي ويقحم المقدس في صراعات الدنيا. والاحتمالان معاً يفسدان الشرط الجوهرى لأي ثمين تنموي سليم، وهو بقاء المؤسسة الصوفية فاعلاً اجتماعياً محايداً سياسياً، يتعاون مع الدولة في إطار القانون دون أن يكون ذراعاً لها أو خصماً.

ويضاف إلى ما سبق عائق مستجد فرضته التحولات التقنية: فجاء متنام من اقتصاد الهبة الديني ينتقل اليوم إلى الفضاء الرقمي، عبر حملات تبرع إلكترونية وصفحات تنشئها فروع الطرق أو متعاطفون معها داخل المغرب وخارجه. وهذا الانتقال يضاعف أسئلة الرقابة والشفافية المطروحة سلفاً: فالتحويلات العابرة للحدود تخضع لضوابط الصرف ومكافحة غسل الأموال، والجباية الرقمية للبهات لا إطار لها، وانتحال صفة الزوايا في حملات وهمية صار واقعاً يضر بسمعة الحقل كله. والمشرع المغربي الذي نظم حديثاً التمويل التعاوني بقانون خاص يملك سابقة منهجية صالحة للقياس: تقنين قناة تمويلية مستجدة بدل تركها للفوضى أو حظرها. فالمنطق نفسه يصلح لبهات الفضاء الديني الرقمي، تسجيلاً للمنصات المرخصة وتتبعاً للتدفقات وحماية للمتبرعين من الانتحال.

وخلاصة هذا التشخيص المزدوج أن العوائق الخارجية والداخلية تتغذى تبادلياً: فالفراغ التشريعي يحرم الزوايا من حوافز التحديث الذاتي، إذ لماذا تمسك زاوية حسابات ولا أحد يطالبها منها ولا امتياز يترتب عليها؟ وضعف الحوكمة الداخلية يمنح بدوره مبرراً دائماً لتأجيل التشريع، إذ كيف ينظم المشرع حقلاً بهذا الغموض؟ ويستفاد من هذا الترابط درس منهجي في تصميم الإصلاح: لا جدوى من معالجة تجزئية تتناول الشق الضريبي بمعزل عن الشخصية الاعتبارية، أو تعالج الأحباس دون نظام المحاسبة، لأن كل عائق يستند إلى جاره ويستمد منه مبرر بقائه. فالإصلاح المطلوب حزمة واحدة متكاملة العناصر، يكون فيها الاعتراف بالشخصية الاعتبارية للزاوية مدخلاً، وتسوية الوعاء العقاري والوقفي قاعدة مادية، ونظام الإفصاح المالي المتدرج ثمناً للامتيازات الجبائية والتعاقدية، وآلية تمثيلية جامعة شرطاً لمأسسة الحوار مع السلطات العمومية. وبهذا التصور تنتقل العلاقة بين الدولة والحقل الصوفي من منطق الرعاية الرمزية المتقلبة إلى منطق التعاقد القانوني المستقر، وهو الانتقال الذي تدور عليه التوصيات الختامية لهذه الدراسة.

وكسر هذه الحلقة لا يكون إلا بمقاربة تعاقدية متدرجة تقدم الاعتراف القانوني والامتيازات مقابل التزامات الشفافية والحكمة، وهي المقاربة التي تسندها التجارب المقارنة موضوع المطلب الموالي.

المطلب الثاني: الدروس المقارنة ومعالم نموذج مغربي ذي مرجعية صوفية

تكتسب المقارنة قيمتها هنا من تباين المسالك التي سلكتها دول إسلامية ثلاث في تنظيم العلاقة بين المؤسسة الدينية ذات الجذور الصوفية والمشروع التنموي، تبايناً يسمح باستخلاص قواعد عامة بدل استنساخ نموذج بعينه. والمسالك الثلاثة المختارة هي المسلك التشريعي الإندونيسي، والمسلك التعاقدى الواقعي السنغالي، والمسلك الاستثنائي ثم الاستيعابي التركي.

38 Donal B. Cruise O'Brien, The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 263 et s

39 Fait Muedini, Sponsoring Sufism, op. cit., p. 141 et s

❖ تقدم التجربة الإندونيسية الدرس التشريعي الأوضح. فإندونيسيا، التي قارن غيرتز مبكرًا بين تدينها والتدين المغربي ورصد في كليهما مركزية الوساطة الروحية، ورثت رصيّدًا هائلًا من الأوقاف الدينية المجمدة في وظائف عبادية محضة. وجاء قانون الوقف رقم 41 لسنة 2004 ليحدث قطيعة منهجية: عرف الوقف تعريفًا يشمل المنقول والمنقود والأوراق المالية، وأجاز الوقف المؤقت، وأنشأ هيئة وطنية مستقلة للوقف تتولى التسجيل والمراقبة وتطوير الاستثمار، وألزم النظار بمعايير أهلية ومحاسبة، وفتح الباب أمام توظيف عوائد الوقف في التعليم والصحة والتمكين الاقتصادي والنتيجة، بعد عقدين، نهضة وقفية ملموسة جعلت الوقف النقدي والصكوك الوقفية أدوات تمويل اجتماعي معترفًا بها في السياسات العمومية الإندونيسية. ويضاف إلى الدرس التشريعي درس تنظيمي: فالجمعيات الإسلامية الكبرى ذات الجذور الصوفية، وعلى رأسها نهضة العلماء التي يحلل روبرت هيفنر دورها في بناء إسلام مدني ديمقراطي، تدير شبكات تعليمية وصحية واقتصادية ضخمة عبر أذرع مؤسسية حديثة الهيكلة دون أن تفقد هويتها الروحية التقليدية⁴⁰. فالحدثة التدبيرية والأصالة الروحية اجتمعتا بفضل قوالب قانونية مرنة لا على حسابها.

ووجه الصلة بالحالة المغربية مباشر: فالمغرب يملك، كما تبين، رصيّدًا وقفياً صوفياً معطلاً تحاصره الوضعيات العالقة، ويملك في مدونة الأوقاف بنية تشريعية حديثة نسبياً قابلة للتطوير بإلحاق باب خاص، كما يملك في الفقه المالكي ذخيرة اجتهادية في النظرة والمعاوضة والمناقلة تسمح بتأصيل أدوات الاستثمار الوقفي الحديثة تأصيلاً داخلياً لا استيراداً. والفارق الجوهرى الذي يحسب للمسار الإندونيسي أنه لم يكتف بتحديث الأحكام الموضوعية للوقف، بل أنشأ الجهاز المؤسستى المستقل الذي يحمل الإصلاح ويتبعه، وهو ما يغيب في الهندسة المغربية الحالية التي تجمع لدى إدارة الأوقاف صفات المالك والمدبر والمراقب في آن، بكل ما يثيره هذا الجمع من أسئلة الحكامة.

وتقدم التجربة السنغالية درس الشراكة الواقعية وحدودها. فالطريقة المريدية، التي درس ليوناردو فيالون اندماجها في بنية الدولة السنغالية ودرس شيخ أنتا بابو نشأتها وفلسفة العمل لديها، حولت تعاليم مؤسسها في تقديس العمل إلى قوة إنتاجية فعلية: استصلاح فلاحي واسع لمناطق الحوض الفولى، وشبكات تجارية وطنية وعابرة للقارات يديرها المريدون، ومدينة طوبى التي بناها ويديرها التنظيم الميردي نفسه بخدماتها الأساسية⁴². وقد قامت العلاقة بين الدولة والطريقة على تعاقد ضمني: تسهيلات ومكانة للمشيخة مقابل تأطير اجتماعي واستقرار سياسي. غير أن الأدبيات نفسها توثق الوجه الآخر: فدونال كروز أوبراين بين كيف انطوى هذا التعاقد على اقتصاد زبوني تحول فيه وساطة الشيوخ إلى مورد سياسي، بما يضعف مؤسسات المواطنة المباشرة ويجعل التنمية رهينة توازنات شخصية⁴³. والدرس السنغالي بهذا المعنى مزدوج: إثبات عملي أن القيم الصوفية قادرة على إنتاج اقتصاد حقيقي واسع النطاق، وتحذير عملي من شراكة بلا إطار قانوني شفاف تنتهي إلى تبادل ريعي بين السلطة والمشيخة.

ويزيد المثال السنغالي صلة بالموضوع المغربي كون الرابطة بين البلدين رابطة صوفية في العمق: فالطريقة التيجانية، مغربية المنبع فاسية المقام، هي كبرى طرق السنغال عددًا، وزيارة فاس ركن في وجدان ملايين التيجانيين السنغاليين. ومعنى ذلك أن المغرب ليس مراقبًا خارجيًا للتجربة السنغالية بل طرف في نسيجها الروحي، وأن أي سياسة مغربية لتثمين الرصيد الصوفي ستجد في هذا العمق الإفريقي امتدادًا طبيعيًا، اقتصاديًا ودبلوماسيًا، تشهد له الأدوار الموكولة لمؤسسة محمد السادس للعلماء

.Republic of Indonesia, Law No. 41 of 2004 concerning Waqf, State Gazette of the Republic of Indonesia No. 159, 2004⁴⁰

.Robert W. Hefner, Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia, Princeton University Press, Princeton, 2000, p. 36 et s⁴¹

.Leonardo A. Villalon, Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 115 et s⁴²

Cheikh Anta Babou, Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913, Ohio University Press, Athens, 43

.2007, p. 181 et s

الأفارقة. غير أن الدرس التحذيري يبقى قائماً بالقوة نفسها: فالمكانة السياسية التي بلغتها المشيخات السنغالية جعلت بعض الباحثين يصفون النظام برمته بالتعاقد الديني الزبوني، وهي صيغة وفرت استقراراً ظاهراً لكنها أرهنت قرارات عمومية لتوازنات روحية، والمغرب في غنى عن استنساخها بحكم اختلاف بنيته الدستورية التي تحسم مرجعية الحقل الديني في مؤسسة إمارة المؤمنين وتقطع الطريق سلفاً على قيام مشيخات منافسة للدولة في إنتاج المشروعية.

أما التجربة التركية فتقدم الدرس بالمخالفة. فالجمهورية الكمالية اختارت سنة 1925، بالقانون رقم 677، حل الطرق وإغلاق التكايا وتجريم الألقاب والوظائف الصوفية، بافتراض أن التحديث يمر عبر استئصال البنى الدينية التقليدية⁴⁴. والذي حدث أن الطرق لم تختف بل انتقلت إلى العمل غير الرسمي، ثم عادت تدريجياً عبر قوالب الوقفيات والجمعيات الثقافية ودور النشر، حتى صارت بعض الجماعات ذات الأصل الصوفي فاعلاً اقتصادياً وإعلامياً وازناً في تركيا المعاصرة، لكن في وضعية هجينة بلا اعتراف صريح ولا رقابة ملائمة، وقد حلل براين سيلفرستين كيف أعادت هذه الجماعات تشكيل حضورها ضمن مؤسسات الحدائث التركية ذاتها⁴⁵. والكلفة ظهرت لاحقاً في أزمات اختراق مؤسسات الدولة من تنظيمات دينية سرية الهيكلية، بما يؤكد القاعدة من جهتها السالبة: إنكار الوجود القانوني لظاهرة اجتماعية راسخة لا يلغها بل يدفعها إلى الظل، والظل أسوأ بيئة للحكومة.

وللدرس التركي وجه ثان يتصل بمآلات إعادة الاستيعاب. فحين اختارت الدولة التركية لاحقاً التصالح الوظيفي مع التدين الشعبي، جرى ذلك عبر جهاز رئاسة الشؤون الدينية الذي احتكر الخدمة الدينية الرسمية، بينما واصلت الجماعات ذات الأصل الصوفي العمل من خلف واجهات مدنية. فنشأ نظام مزدوج: رسمية دينية بلا روح طرقية، وطرقية فعلية بلا صفة رسمية، وغاب الإطار الذي يجعل الطرف الثاني شفافاً مسؤولاً. والمغرب، بالمقابل، لم يعرف قطيعة استئصالية مع طرقه، فميزته النسبية اليوم هي اتصال السلسلة المؤسساتية بين الدولة والحقل الصوفي؛ والمطلوب ليس ترميم قطيعة بل ترقية اتصال قائم من مستوى الرعاية الرمزية إلى مستوى التعاقد القانوني، وهي مهمة أيسر بكثير من المهمة التركية وأقل كلفة من تأجيلها. من المسالك الثلاثة تستخلص قواعد ناظمة أربع. أولاً أن الاعتراف القانوني الصريح خير من الإنكار ومن الرعاية الضمنية معاً، لأنه وحده ينشئ حقوقاً والتزامات قابلة للمساءلة. وثانيها أن القالب القانوني يصمم على مقياس الوظيفة لا العكس: فالإندونيسيون حدثوا قانون الوقف ذاته بدل إرغام الأوقاف على قوالب أجنبية عنها. وثالثها أن الشراكة بلا شفافية تنحدر إلى زبونية ولو صلحت النيات، كما يشهد المسار السنغالي. ورابعها أن صون استقلالية المؤسسة الدينية عن الاستقطاب السياسي شرط حياة للطرفين، وإلا تحول الدين إلى ورقة والسياسة إلى ساحة فتنة.

على ضوء هذه القواعد، يمكن رسم معالم النموذج المغربي المقترح في خمس لبنات متكاملة. اللبنة الأولى قانون خاص بالطرق الصوفية والزوايا، يمنح الكيانات الراغبة، بناء على تصريح اختياري، شخصية اعتبارية من صنف خاص توصف بالمؤسسة الروحية ذات النفع الاجتماعي، ويحدد أجهزتها الدنيا مع الفصل بين المشيخة الروحية وجهاز التدبير، ويرتب على الاعتراف حقوقاً في التملك والتعاقد وقبول الهبات مقابل التزامات في مسك المحاسبة والإفصاح المتدرج بحسب حجم الموارد. والصيغة الاختيارية التحفيزية جوهرية هنا: فالتصريح ليس إخضاعاً قسرياً بل عرض تعاقد، من شاء دخله فنال الامتيازات والتزم الواجبات، ومن شاء بقي على وضعه التقليدي خارج دائرة الشراكة العمومية.

اللبنة الثانية إصلاح وقفي مكمل يلحق بمدونة الأوقاف باباً خاصاً بأحباس الزوايا، يقر مسطرة وطنية لجردها وتسوية وضعيتها العقارية، ويجيز تحويل المجمع منها إلى صناديق وقفية إنتاجية تستثمر وفق ضوابط المدونة وتخصص عوائدها للوظائف

⁴⁴ Republic of Turkey, Law No. 677 of 30 November 1925 on the Closure of Dervish Lodges and Tombs, Official Gazette No. 243, 13 December 1925

⁴⁵ Brian Silverstein, Islam and Modernity in Turkey, Palgrave Macmillan, New York, 2011, p. 89 et s

الاجتماعية والتعليمية للزاوية المعنية، استثناسًا بالهندسة الإندونيسية مع تكييفها بأحكام المذهب المالكي في النظرة وشرط الواقف.

اللجنة الثالثة إدماج ترابي عبر القانون التنظيمي رقم 111.14 المتعلق بالجهات، الذي يخول الجهة إبرام اتفاقيات شراكة مع الفاعلين في التنمية ضمن اختصاصاتها المشتركة والمنقولة⁴⁶. فبمقتضى عقود نموذجية تعدها سلطة وصية مشتركة بين الداخلية والأوقاف، تستطيع الجهات والجماعات التعاقد مع المؤسسات الروحية المعترف بها حول برامج محددة: تثمين المواسم سياحيًا وثقافيًا، تأهيل التعليم العتيق، برامج الإدماج الاجتماعي للفئات الهشة، صيانة التراث المعماري للزوايا. وبذلك ينزل التثمين إلى مستواه الطبيعي، المحلي والجهوي، بدل حصره في سياسة مركزية واحدة.

ويستحسن أن تتضمن هذه العقود النموذجية مضامين دنيا إلزامية تحفظ التوازن بين الطرفين: تحديد دقيق للبرنامج موضوع الشراكة ومؤشرات تتبعه، وبيان الموارد التي يلتزم بها كل طرف، وفصل محاسبي كامل بين أموال البرنامج وسائر موارد المؤسسة الروحية، وآلية تقييم مستقلة عند نهاية كل برنامج تنشر خلاصاتها. كما يستحسن فتح هذه الشراكات أمام طرف ثالث هو النسيج الجمعوي المحلي، بحيث تنفذ البرامج في صيغ ثلاثية تجمع الجماعة الترابية والمؤسسة الروحية والجمعيات التنموية، فيستفيد البرنامج من شرعية الزاوية وقربها، ومن مهنية الجمعيات وخبرتها، ومن موارد الجماعة وصفتها العمومية، وتتبدد في الوقت نفسه مخاوف الاحتكار الديني للفعل الاجتماعي المحلي.

اللجنة الرابعة منظومة قياس وتتبع، ببحث وطني دوري حول اقتصاد الفعل الديني التضامني تنجزه المندوبية السامية للتخطيط، وبإدراج مؤشرات الرأسمال الروحي والاجتماعي ضمن تقارير تتبع النموذج التنموي، انسجامًا مع منهجية أهداف التنمية المستدامة التي تقر بدور الثقافة والفاعلين المجتمعيين في التنفيذ الوطني لأجندة 2030⁴⁷.

ويبقى سؤال التدرج الزمني في تنزيل هذه اللبنة. فالحكمة التشريعية تقضي بالبداية بما لا خلاف فيه وبما ينضج شروط ما بعده: مرحلة أولى تنطلق فيها مسطرة جرد أملاك الزوايا وأحباسها والبحث الوطني الإحصائي حول اقتصاد الفعل الديني التضامني، فهما عمليتان معرفيتان لا تمسان وضعًا قائمًا وتوفران قاعدة المعطيات التي يستحيل بدونها تشريع رشيد؛ ومرحلة ثانية تفتح فيها تجارب نموذجية للشراكة الترابية مع عدد محدود من المؤسسات الروحية المتطوعة، تستخلص منها العقود النموذجية وتختر آليات التتبع؛ ومرحلة ثالثة يصاغ فيها القانون الخاص على ضوء حصيلة المرحلتين، فيولد نصًا مسنودًا بالمعرفة والتجربة لا قفزة في المجهول. وبهذا التدرج تتبدد المخاوف المشروعة لدى الفاعلين الصوفيين من تقنين فوق مباحث، وتتاح للدولة مراجعة المسار عند كل محطة.

وتقتضي اللبنة السابقة جميعها رافعة بشرية تسندها، فلا قيمة لقانون خاص ولا لصناديق وقفية ولا لعقود شراكة إذا لم تتوفر داخل الحقل الصوفي كفاءات قادرة على تدبيرها. ومن هنا ضرورة شق تكويني يرافق الإصلاح: مسالك متخصصة في تدبير المؤسسات الدينية والوقفية تحتضنها الجامعات ومؤسسات التكوين التابعة لوزارة الأوقاف، تجمع بين العلوم الشرعية ومواد الحكامة والمحاسبة وتدير المشاريع، وتفتح في وجه أبناء الزوايا والمتعاونين معها. فالتجربة الإندونيسية ذاتها رافقت قانون الوقف ببرامج وطنية لتأهيل النظار، وأثبتت أن التشريع بلا تأهيل يبقى حبرًا على ورق، وأن التأهيل بلا تشريع يخرج كفاءات بلا إطار تشتغل فيه.

واللجنة الخامسة ضمانات الحياد، وهي صمام الأمان الذي يرد على المخاوف المشروعة المعروضة في المطلب السابق: منع صريح على المؤسسات الروحية المعترف بها من التزكية الانتخابية والدعاية الحزبية تحت طائلة فقدان الصفة، وقصر الدعم العمومي

⁴⁶المادة 91 وما يليها من القانون التنظيمي رقم 111.14 المتعلق بالجهات، الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.15.83 بتاريخ 7 يوليوز 2015، الجريدة الرسمية عدد 6380، 23 يوليوز 2015.

⁴⁷قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 70/1، تحويل علما: خطة التنمية المستدامة لعام 2030، 25 شتنبر 2015، A/RES/70/1.

على البرامج ذات الطبيعة الاجتماعية والثقافية دون الأنشطة التعبدية صوتاً لتكافؤ الفاعلين الدينيين، وإسناد منازعات الصفة والامتيازات إلى القضاء الإداري ضماناً لخضوع المنظومة كلها لمنطق المشروعية لا منطق الولاء. وبهذه الضمانات يستقيم التمييز الذي تقوم عليه الأطروحة كلها: تبيين الوظيفة الاجتماعية للرصيد الصوفي شيء، وتبيين السياسات العمومية أو تسييس الدين شيء آخر، والقانون الجيد هو الذي يقيم الجدار بينهما عالياً واضحاً.

خاتمة

انتهت هذه الدراسة إلى جواب مركب عن إشكالياتها المركزية. فالإطار القانوني والمؤسساتي المغربي الراهن يسمح من حيث المبدأ الدستوري، ولا يسمح من حيث الواقع التشريعي، بتحويل منظومة القيم الصوفية إلى رافعة فعلية ضمن النموذج التنموي الجديد. يسمح من حيث المبدأ، لأن البناء الدستوري لسنة 2011، بمؤسسة إمارة المؤمنين وتنصيب التصدير على صون المنظومة الثقافية الوطنية بروافدها والتزام الفصل 31 بتعبئة كل الوسائل لخدمة التنمية المستدامة، يحتضن الرصيد الصوفي ويفتح أمامه باب الإسهام العمومي. ولا يسمح من حيث الواقع، لأن هذا الاحتضان الدستوري لم يترجم إلى نص تشريعي واحد خاص بالزوايا والطرق، فظلت المؤسسة الصوفية بلا شخصية اعتبارية ولا نظام للذمة المالية ولا إطار للتعاقد، أي بلا الأدوات الدنيا التي تجعل من أي فاعل شريكاً تنموياً ممكناً.

وبين الجوازين، الدستوري القائم والتشريعي الغائب، تتحدد طبيعة اللحظة الراهنة بدقة: ليست لحظة تأسيس من عدم، بل لحظة ترجمة معطلة. فكل المقدمات متوفرة، من مرجعية دستورية حاضرة، وسياسة دينية رسمية تحتفي بالتصوف وتوظفه خارجياً، وخطاب تنموي رسمي يرفع شعار الرأسمال اللامادي وتعبئة الطاقات، ورصيد صوفي حي قيماً ومؤسسات وموارد؛ والمفقود هو حلقة الوصل التشريعية التي تحول هذه المقدمات المتجاوزة إلى منظومة واحدة منتجة. وهذا التشخيص يحمل في طياته جانباً مطمئناً وآخر منذرًا: مطمئناً لأن كلفة الإصلاح المطلوب محدودة قياساً إلى مردوده المرتقب، فلا حاجة إلى مراجعة دستورية ولا إلى قطيعة مع السياسة الدينية القائمة، بل إلى استكمالها بأدواتها الطبيعية؛ ومنذرًا لأن استمرار التعطيل ليس وضعاً محايداً، إذ تتآكل في ظله الأصول الوقفية عقاراً بعد عقار، وتعمق اختلالات الحوكمة جيلاً بعد جيل، ويتقادم رصيد يحتاجه الوطن في لحظة بحثه عن روافع الثقة.

وقد تأكدت الفرضية المركزية للدراسة في شقيها. فقد ثبت، في الشق الأول، أن الرصيد الصوفي المغربي قابل موضوعياً للتمتين التنموي: تشهد لذلك وظائفه التاريخية الموثقة في التعليم والتحكيم والإغاثة وتأمين المبادلات، ومنظومته القيمية التي حللتها الدراسة في أربع كتل قابلة للقراءة بلغة الرأسمال الاجتماعي والروحي واللامادي، من تضامن وإعادة توزيع، ووسطية وأمن روحي، وقيم عمل وانضباط، ورصيد ثقافي مولد لاقتصاد قائم فعلاً حول المواسم والمهرجانات والزيارة التيجانية. وثبت، في الشق الثاني، أن تفعيل هذه القابلية معلق على إصلاح مزدوج: تشريعي خارجي يسد الفراغ القانوني ويرفع العوائق الضريبية والوقفية والإدارية، وتديري داخلي يعالج غموض المالية الصوفية وارتجال انتقال المشيخة وغياب التمثيلية، علماً أن الصنفين من العوائق يتغذيان تبادلياً ولا ينفك أحدهما إلا بانفكاك الآخر.

وعلى هذا الأساس، تتقدم الدراسة بخمس توصيات متدرجة. أولاها سن قانون خاص بالمؤسسات الروحية ذات النفع الاجتماعي، يقوم على التصريح الاختياري التحفيزي، ويمنح الشخصية الاعتبارية والحق في التملك والتعاقد وقبول الهبات المعفاة، مقابل التزامات الفصل بين المشيخة الروحية وجهاز التدبير ومسك المحاسبة والإفصاح المتدرج بحسب حجم الموارد. وثانيها إلحاق باب خاص بمدونة الأوقاف بسوي وضعية أحباس الزوايا عبر مسطرة وطنية للجرد والتسوية العقارية، ويجيز تحويل المجمع منها إلى صناديق وقفية إنتاجية مؤصلة بأحكام المذهب المالكي. وثالثها تفعيل الشراكة الترابية على أساس القانون التنظيمي للجهات، بعقود نموذجية ثلاثية تجمع الجماعات الترابية والمؤسسات الروحية المعترف بها والنسيج الجمعي حول برامج التراث والإدماج الاجتماعي والتعليم العتيق. ورابعها بناء منظومة قياس وطنية لاقتصاد الفعل الديني التضامني تتولاها المندوبية

السامية للتخطيط بتنسيق مع المعهد الملكي للدراسات الاستراتيجية، حتى يدخل هذا الاقتصاد دائرة المعلوم القابل للتخطيط. وخامستها تحصيل المنظومة كلها بضمانات الحياد: منع التزكية الانتخابية على المؤسسات المعترف بها، وقصر الدعم العمومي على البرامج الاجتماعية والثقافية، وإسناد المنازعات إلى القضاء الإداري. وتتجاوز دلالة هذه الخلاصات حدود الحالة المدروسة. فالمغرب يقدم، إن هو أنجز هذا التحول، نموذجاً قل نظيره في العالم الإسلامي: دولة توحد مرجعيتها الدينية في مؤسسة دستورية عريقة، وتعترف في الوقت ذاته لمؤسساتها الروحية التقليدية بوضع قانوني حديث وبشراكة تنموية منضبطة بضمانات الحياد. وهو نموذج مغاير للمسلك الاستثنائي الذي جربته تركيا الكمالية فدفع الظاهرة إلى الظل، وللمسلك الزبوني الذي انتهت إليه الشراكة السنغالية بلا إطار، ومتقدم على المسلك الإندونيسي ذاته بما يضيفه من إحكام دستوري لمرجعية الحقل الديني. وبذلك يلتحق هذا الملف بالرصيد الذي راكمه المغرب في هندسة العلاقة بين الديني والمؤسسي، ويمنح خطاب تبيين الرأسمال اللامادي مصداقاً عملياً بدل بقائه شعاراً تتداوله التقارير. ولا تدعي الدراسة لنفسها الإحاطة. فقد اقتصر على المقاربة القانونية المؤسساتية مستندة إلى النصوص والأدبيات المتاحة، دون عمل ميداني كمي يقيس الحجم الفعلي لاقتصاد الزوايا أو يستطلع مواقف الفاعلين الصوفيين أنفسهم من خيار التقنين، وهو استطلاع لا غنى عنه قبل أي صياغة تشريعية، إذ لا ينجح تنظيم حقل اجتماعي رغماً عن أهله. كما أن المقارنة اقتصر على ثلاث تجارب، وثمة تجارب أخرى جديرة بالفحص، من تنظيم الشأن الوقفي في دول الخليج إلى أوضاع الطرق في غرب إفريقيا الفرنكفوني خارج السنغال.

وتفتح هذه الحدود نفسها آفاق البحث المقبل: دراسة ميدانية لاقتصاد موسم كبير بعينه تقيس تدفقاته المالية وأثره المحلي؛ وبحث في القانون الضريبي المقارن للهبات الدينية؛ ودراسة فقهية قانونية مشتركة في تكييف الصناديق الوقفية الإنتاجية على المذهب المالكي؛ وبحث سوسيولوجي قانوني في تمثيلات شيوخ الطرق ومريدتها لمسألة التقنين. وبقدر ما تراكم هذه الأبحاث، يقترب النقاش العمومي من النضج اللازم لقرار تشريعي ظل مؤجلاً أكثر مما ينبغي. فالسؤال الذي فتحت هذه الدراسة ليس سؤال ماض يستعاد، بل سؤال مورد وطني معطل في زمن يبحث فيه النموذج التنموي عن كل روافع الثقة والتماسك؛ والجواب عنه، في نهاية التحليل، بيد المشرع.

❖ قائمة المراجع

أولاً: النصوص القانونية والوثائق الرسمية

- دستور المملكة المغربية، الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.11.91 بتاريخ 29 يوليوز 2011، الجريدة الرسمية عدد 5964 مكرر، 30 يوليوز 2011.
- الظهير الشريف رقم 1.58.376 الصادر في 15 نونبر 1958 بتنظيم حق تأسيس الجمعيات، كما وقع تغييره وتتميمه بالقانون رقم 75.00 لسنة 2002.
- الظهير الشريف رقم 1.03.300 الصادر في 22 أبريل 2004 بإعادة تنظيم المجالس العلمية، الجريدة الرسمية عدد 5210.
- مدونة الأوقاف الصادرة بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.09.236 بتاريخ 23 فبراير 2010، الجريدة الرسمية عدد 5847.
- الظهير الشريف رقم 1.15.75 الصادر في 24 يونيو 2015 بإحداث مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، الجريدة الرسمية عدد 6378.
- القانون التنظيمي رقم 111.14 المتعلق بالجهات، الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.15.83 بتاريخ 7 يوليوز 2015، الجريدة الرسمية عدد 6380.
- القانون رقم 31.13 المتعلق بالحقوق في الحصول على المعلومات، الجريدة الرسمية عدد 6655، 12 مارس 2018.
- المرسوم رقم 2.04.969 الصادر في 10 يناير 2005 في شأن صفة المنفعة العامة، الجريدة الرسمية عدد 5292.
- المدونة العامة للضرائب، بصيغتها الجاري بها العمل.

خطاب جلالة الملك محمد السادس بمناسبة عيد العرش، 30 يوليوز 2014.

Republic of Indonesia, Law No. 41 of 2004 concerning Waqf, State Gazette No. 159, 2004.

Republic of Turkey, Law No. 677 of 30 November 1925 on the Closure of Dervish Lodges and Tombs, Official Gazette No. 243.

قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 70/1، خطة التنمية المستدامة لعام 2030، 25 شتنبر 2015.

اتفاقية اليونسكو بشأن صون التراث الثقافي غير المادي، باريس، 2003.

ثانيا: الكتب

أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: إينولتان 1850-1912، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1983.

عبد الله حمودي، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2010.

علال الفاسي، النقد الذاتي، القاهرة، 1952.

ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

محمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، المطبعة الوطنية، الرباط، 1964.

Babou (Cheikh Anta), Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913, Ohio University Press, Athens, 2007.

Cornell (Vincent J.), Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism, University of Texas Press, Austin, 1998.

Cruise O'Brien (Donal B.), The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood, Clarendon Press, Oxford, 1971.

Drague (George), Esquisse d'histoire religieuse du Maroc : confréries et zaouïas, J. Peyronnet, Paris, 1951.

El Adnani (Jillali), La Tijāniyya, 1781-1881 : les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb, Marsam, Rabat, 2007.

Geertz (Clifford), Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia, Yale University Press, New Haven, 1968.

Gellner (Ernest), Saints of the Atlas, Weidenfeld and Nicolson, London, 1969.

Hefner (Robert W.), Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia, Princeton University Press, Princeton, 2000.

Muedini (Fait), Sponsoring Sufism: How Governments Promote "Mystical Islam" in their Domestic and Foreign Policies, Palgrave Macmillan, New York, 2015.

Pascon (Paul), La maison d'Ilgah et l'histoire sociale du Tazerwalt, SMER, Rabat, 1984.

Putnam (Robert D.), Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, Simon and Schuster, New York, 2000.

Sen (Amartya), Development as Freedom, Alfred A. Knopf, New York, 1999.

Silverstein (Brian), Islam and Modernity in Turkey, Palgrave Macmillan, New York, 2011.

Tozy (Mohamed), Monarchie et islam politique au Maroc, 2e édition, Presses de Sciences Po, Paris, 1999.

Trimingham (J. Spencer), The Sufi Orders in Islam, Oxford University Press, Oxford, 1971.

Villalon (Leonardo A.), Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

ثالثا: المقالات والفصول العلمية

Berger (Peter L.) and Hefner (Robert W.), *Spiritual Capital in Comparative Perspective*, Institute for the Study of Economic Culture, Boston University, 2003.

Bourdieu (Pierre), "The Forms of Capital", in Richardson (John G.), ed., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, New York, 1986, pp. 241-258.

رابعاً: التقارير الرسمية والدراسات المؤسسية

اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي، النموذج التنموي الجديد: تحرير الطاقات واستعادة الثقة، التقرير العام، الرباط، أبريل 2021.

اللجنة المديرية لتقرير الخمسينية، المغرب الممكن: إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك، الدار البيضاء، 2006.

المعهد الملكي للدراسات الاستراتيجية، الرابط الاجتماعي بالمغرب: تشخيص ورهانات، الرباط، 2012.

المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، الاقتصاد الاجتماعي والتضامني: رافعة لنمو مدمج، إحالة ذاتية، الرباط، 2015.

Banque mondiale, *Le Maroc à l'horizon 2040 : investir dans le capital immatériel pour accélérer l'émergence économique*, Washington D.C., 2017.

خامساً: المصادر الإلكترونية

UNESCO, Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité, fiche du Moussem de Tan-Tan, ich.unesco.org, consulté le 2 juin 2026.

البوابة الوطنية www.maroc.ma، النصوص الكاملة للخطب الملكية، تاريخ الاطلاع: 2 يونيو 2026.