السّحر والشّعوذة بالمغرب العربيّ
المغرب وتونس نموذجا
"دراسة مقارنة"

The Magic and Sorcery in the Maghreb: Reality and Manifestations,
"Morocco and Tunisia" A Comparative Study

أ. مريم حجّاجي

جامعة ابن طفيل

القنيطرة - المغرب

hajjajimaryam18@gmail.com

السّحر والشّعوذة بالمغرب العربيّ
المغرب وتونس نموذجا
"دراسة مقارنة"

أ. مريم حجّاجي

ملخص:

يعتبر البحث في تاريخ الذّهنيات كالسّحر والشّعوذة والموت والاعتقاد في بركة الأولياء وغيرها من مميّزات العقليّة الخرافيّة، من الأبحاث التي مسّها حيف النّسيان والطّمس والتّهميش، فلولا الإسهامات التي قدّمها الأبناء الشّرعيّون لمدرسة الحوليّات للبحث العلمي حول هذا الموضوع ما كنا لنعرف وجود تيار فكري يعي ضرورة اقتحام ما كان وإلى زمن قريب يعد من المقدسات التي فرضت عليها قيود التحريم وعدم الشك، فهذا التيار الذي يعنى بدراسة المواقف الاجتماعية والذي اصطلح عليه بتاريخ الذهنيات أو العقليات، كانت بذوره الأولى في فرنسا منذ عهد الستينات من القرن 20عند بعض المؤرخين مثل Block Marckو Henréو Piernneو L. Febvre الذين انصبت جهودهم في هذا الفرع على دراسة مواضيع متعددة ومتنوعة لمعرفة المواقف الجماعية على مدى فترة زمنية طويلة والخوض في مجالات الصمت واستكناه خباياه.

الكلمات المفتاح: السّحر، الشعوذة، مقدسات، تحريم، طمس.

Abstract:

Research on the history of mentalities, such as magic, witchcraft, death, belief in the blessings of saints, and other features of superstition, has been marginalized and forgotten. However, the Halawiyyat school of legitimate sons has made significant contributions to scientific research on this topic, leading to the discovery of an intellectual trend that seeks to invade what was once considered a sacred domain restricted by prohibition and taboo until recently. This trend, known as the history of mentalities, focuses on the study of social attitudes and had its beginnings in France in the 1960s with historians such as Marc Bloch, Henri Pirenne, and Lucien Febvre. Their efforts in this field centered on studying diverse topics over a long period of time to understand collective attitudes and delve into the mysteries of silence

Keywords: magic, witchcraft, sacred, prohibition, obliteration.

"نعم عن كل ما يخدع يمكن أن يقال إنّه سحر ولعلّ أنّ تلك الكذبة التي تسمّى بالسّحر هي أردأ أكذوبة، حيث أنّ الكاذب نفسه لا يعرف أنّه وقع في أحبولة كذبة لأنّ الكذب صادر من أعماق نفسه"

"أفلاطون"

1- مقدمة:

من المسلّم به أنّ المجتمعات المغاربيّة تشهد الآن، كما شهدت في مراحل سابقة عدّة أشكال من التّحول، ولا شكّ أنّ الكثير من الظّواهر التي أفرزتها هذه التّغيرات والتّحوّلات الاجتماعيّة كثيرة ومتنوّعة لم يحلّل أغلبها بما فيه الكفاية، إن لم نقل أنّها لم تُحلّل على الإطلاق وما تزال من الحقول المهمّشة أو المهملة معرفيّا أو المحرّمة. ولا مراء أنّ مساهمة المعرفة التّاريخيّة في هذا المضمار ما تزال مقتضبة جدّا في وقت يفرض فيه هذا النّوع من المعرفة نفسه أكثر من أيّ وقت مضى، لاستجلاء آليّات الصّيرورة التّاريخيّة والاجتماعيّة التي عرفتها المجتمعات المغاربية في فترتها الحديثة والمعاصرة.

ومن بين الظواهر التي شعرت بتبرّؤ الاسطوغرافيا التّاريخية منها وبالتالي خرجت من بؤرها ظاهرة السّحر والشّعوذة التي طالما أُسدِل عليها ستار العار، مما جعله موضوعا مُعْتورا استاتيكيا يفتقر إلى التّحليل العلميّ الجادّ والرّصين رغم أهمّيته التّاريخيّة الجدليّة في وسط مجتمع مشحون بالتلوينات السياسية ومعتاد على إرساء ثوابت يتم الخضوع لها وفق الخطوط التي ترسمها في دروبها الحديثة. فما هو المفهوم الذي يمكن إعطاؤه لهذه المفاهيم وماهي المقاربات التي تناولته؟

2- في تحديد مفهوم السّحر والشعوذة:

2-1- مفهوم السّحر:

لا مراء أن تحديد أي مفهوم لا يتأتى دون تشريح للآراء التي تبنته ودافعت عنه حتى تثبت حضوره العلمي داخل الساحة المعرفية. ومن المفاهيم التي أُثير حولها جدال ساخن –نظرا إلى طبيعتها الفضفاضة والشائكة، نجد مفهوم السّحر الذي يصعب حصره في إطار معرفي محدد. فمصطلح سحر جاء في لسان العرب لابن منظور بمعنى صرف الشّيء عن حقيقته إلى غيره، إذ يقول 'فكان السّائد لما رأى الباطل في صورة الحقّ وخيل الشيء على غير حقيقته قد سحر الشّيء عن وجهه أي صرفه"[1]، أما معجم الوسيط فقد خصص لمصطلح السّحر حيّزا ضمن صفحاته، صار في السّحر وعن الشّيء سحرا تباعد وفلان بالشّيء خدعه ويقال سحره عن الشيء استماله وسلب لُبّه والسّحر كلّ أمر يخفى سببه ويُتخيّل على غير حقيقته ويجري مجرى التّمويه[2]، أما معجم المحيط [3] فقد أورد السّحر بمعنى إخراج الشّيء في أحسن معارضه حتى

1 - أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد4، ص 348.

2- **المعجم الوسيط**، دار عمران، الجزء1، ص435.

3- **محيط المحيط**، بيروت، د ت، ص399.

يفتن وتجدر الإشارة إلى أنّ مصطلح سحر يتّخذ أشكالا متعددة في معانيه التي تختلف باختلاف طرق تشكيل الحروف المكوّنة للمصطلح، فقد يأتي هذا الأخير بمعنى الوقت فالسّحر هو آخر اللّيل قُبيل الصّبح، يقول خليل أحمد خليل "وإنّما سُمّي السّحر استعارة لأنه وقت إدبار الليل وإقبال النهار فهو متنفس الصبح"[1].

فالسّحر إذن هو مجموعة من الأساليب التي تستخدم للتأّثير في القوى الطّبيعية من خلال أداء بعض الممارسات الشّعائِرية التي يعتقد أنها تؤدي نتائج مرغوبة وهذا ما جعل الباحث القادري بوتشيش، يبرّر سيادة هذا الفكر السّحريّ بكون الانسان يتبناه ليجعل من نفسه سيّدا على الطّبيعة، يدلّل صعوباتها ويقتحم المستحيل عن طريق تخطّي المألوف والشّائع[2].

فحينما يفشل كلّ من الدّين والعلم في إشباع الرّغبات الإنسانيّة وحلّ المشكلات الملحّة يحلّ السّحر محلّها ويقوم بدور التّوافق وهذا ما يتداخل مع المفهوم الذي يبديه الباراسيكولوجي للسحر، بكونه دراسة ماهية ما يسمى بالإمكانيات الفوق طبيعية التي يملكها البعض من البشر كالرّؤية من خلال جدار[3]أو القدرة على رؤية أحداث، التّنبّؤ بالمستقبل[4]، فهذه الميكانيزمات التي ابتسم بها الحظّ للسّحّار دون غيره هي التي تجعله يزاول أفعالا تترتّب عليها أمورا خارقة للعادة[5]، لا يمكن معارضتها فهو صاحب الحيل بمعرفته لهذه الأدوات، وهذا ما أكّده أحد الباحثين[6] بقوله إنّ السّحر هو "فنّ يزعم الإتيان بخوارق القوانين الطّبيعيّة المتعارف عليها ذلك بفضل وسائل كثيرا ما تكون غريبة"، وحينما نعمّق النّظر في هذا التّعريف، نجد أنّه يشمل ضمنيّا رؤية السّحر على مستوى عالم الطبيعة وهو عالم مادي،. فالسّحر يتصدى لهذا العالم ما فوق الطبيعة، عالم الخوارق والأسرار والغيبيات .

ولقد تفطّن ابن خلدون إلى أهمّية طرق باب موضوع السّحر، فخصص له فصلا كاملا في علوم السّحر والطلسمات) وعرفها بكونها علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر إمّا بغير مُعين أو بمُعين من الأمور السّماويّة والأوّل هو السّحر والثّاني هو الطّلسمات[7]، هذا إلى جانب عمله على ربط السّحر والشّعوذة بالعقليّة القاصرة والعجز عن المعاش الطّبيعيّ فذكر أنّ الذي يحمل على ذلك في الغالب زيادة على ضعف العقل إنما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب، من التّجارة والفلاحة والصناعة فيطلبونه بالوجوه المنحرفة. وهناك من الباحثين من ساهم

1- خليل أحمد خليل، **مفاتيح العلوم الإنسانية**، دار الطليعة، بيروت1989 ، ص225.

2- إبراهيم القادري بوتشيش، **الفكر السّحري والعرافة بالمغرب والأندلس خلال العصر المرابطي**، ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء1995 ، ص345.

3- شارلوت سيمور- سميث، **المفاهيم والمصطلحات والأنتروبلوجياة، موسوعة علم الإنسان**، ترجمة مجموعة من الأساتذة، المجلس الأعلى للثقافة، 1992 ، ص 424 .

4- ابن خلدون، **المقدمة**، دار القلم، بيروت، 1996 ، ص496 .

5- حسن الشقرماني، **السّحر بين علم النفس والبارابسيكولوجيا والقرآن**، إفريقيا الشرق، 2007 ، ص 156.

6- أحمد أبو سعد، **معجم فصيح العامة**، دار العلم للملايين، بيروت1990 ، ط1، ص213 .

7- رشدي فكار، دراسات أنثروبولوجية ما له وما عليه السّحر وما حوله ، اجتماعية، مطبعة محمد الخامس بفاس، 1973 ، ص 25.

بمفهوم تبسيطي حتى يسهل على الذات القارئة استيعابه بطريقة سلسة بالرغم من طبيعة المفهوم الشائكة، كالقول إنّ حقيقة السّحر هي السّعي إلى قلب قوى النّور واستنباط نقيضها منها هي ذاتها وتحويلها بالتّالي إلى قوى من الظّلمات أو قوى تضر ولا تنفع[1] .لكن الذي لا يجب إغفاله هو أن السّحر بحضوره الأبديّ ما هو إلاّ نتاج لسيادة الفكر الخرافي الذي تتجاوز شعبيّته حدود العقل. وبالتّالي فالسّحر هو نتاج اجتماعي، يعبر عن بديل ضروريّ وحتميّ للمحافظة على النّفس والاستقرار في الحقل الاجتماعي، وسلوك يعبر عن تحايل الإنسان للتّكيّف مع وسطه وإعادة التّوازن مع ذاته.

3- مفهوم الشعوذة:

كثيرا ما يتداخل معنى هذا المصطلح مع مفهوم السّحر، نظرا لصعوبة التّمييز بينهما، لكونهما يشتركان في القدرة على استحضار القوى غير المرئية التي تساعد بشكل أو بآخر على حدوث تغيرّات يطمح لها الشخص اللاّجئ إلى السّاحر. إلا أنّ الفرق الذي يمكن أن نلمسه هو كون الشّعوذة تكون فيها متمنّيات الذي يتعاطى لها غالبا منحصرة في إلحاق الأذى بالغير، على عكس السّحر الذي يحمل بين ثناياه بعض الممارسات غير الضارة كما أسلفنا.

جاء مصطلح شعوذة في المعجم الوسيط، بمعنى شعوذ شعوذة شعبذ فهو مشعوذ أي المشعوذ المصاب بالشعوذة[2]. وقد أدرج ابن خلدون مصطلح الشعوذة ضمن النفوس الساحرة بقوله "والنّفوس السّاحرة على مراتب ثلاث، يأتي شرحها فأولها المؤثرة بالهمّة فقط من غير آلة ولا معين، وهذا ما يسميه الفلاسفة السّحر والثاني بمعين من مزاج الأفلاك والعناصر أو خواص الأعداد ويسمونه الطلسم وهو أضعف رتبة من الأول والثالث تأثير في القوى المتخيلة يعمد صاحب هذا التأثير إلى القوة المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده من ذلك ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فينظر الرّاؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك كما يحكى عن بعضهم أنّه يرى البساتين والأنهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبذة[3].

لقد صنف ابن خلدون الشعوذة، من خلال هذا التعريف الذي أعطاه لها، ضمن أعمال السّحر، السّحر الأسود[4]، لذلك فهي فرع من فروعه الذي يستند على استحضار ما يسمى بالقوة الشريرة التي يطلب المشعوذ

1- محمد عزيز الوكيلي، **معلمة المغرب**، الجزء 15، ص 4938.

2- **المعجم الوسيط**، دار عمران، الجزء1 ، ص 435 .

3- ابن خلدون، مرجع سابق، ص498-497 .

4- وضع علماء الانثروبولوجيا صورة عامة لمقاربة أنواع السّحر التي قسموها إلى ثلاثة أنواع متفرعة وهي:

.النوع الأول هو **السّحر الخارقي**: وهو مجموعة الظواهر الباراسيكولوجيا المعروفة التي ثبت علميا ظهورها عند الإنسان وهذا النوع من السّحر يفترض وجود قوة خارقة أو إحساس فائق في إنسان ما يجعله مؤثرا في قوانين الطبيعة قادرا على اختراقها وهذا النوع من السّحر قد وجد منذ القدم فقد كانت بيئة الإنسان القاسية وتجوله في عالم موحش مظلم غامض مريب تنشط فيه مثل هذه القوى لمواجهة هذا العالم، ناهيك عن كونه فردا أقل اختلاطا، الشيءكان يزرع لديه فكرة ظهور قوى فردية فيه تضمر مع ولوجه وتطبعه في عالم الجماعة البشريّة. إنّ السّحر الخارق يرتكز جوهريا على تحدي القوانين الطبيعية فيزيائيا وكيميائيا وبيولوجيا ويعمل ضدها وأحيانا يحاول تطويعها لصالحه.

مساعدتها لإلحاق الأذى أو تحقيق مكاسب شخصية لذلك يتم امتطاء صهوة السّحر كوسيلة لمزاولة هذا الإنحراف والاحتيال فبينما السّحر يرتبط بالتّرويض والتّدريب وكذا المهارة، نجد الشّعوذة لا يتجاوز إطارها التّخمين العشوائيّ متبنية تقاليد تركز على الخرافات والأساطير بشتى أنواعها مستغلّة عقليّة البسطاء والبلهاء وهي غنية بتعابير وحيل ليس فيها ما هو جديّ أو مميّز[1].

فالشّعوذة، تأثير في القوى المتخيّلة يعمد صاحبها إلى القوى المتخيلة ويتصرف فيها ويلقي فيها أنواعا من الخيالات ممّا يقصده من ذلك وبعدما ينزله إلى الحسّ من المشاهدين بقوّة نفسه المؤثرة فيه فينظر المشاهدون كأنها في الخارج علما بأن ليس هناك شيء من ذلك [2].

إذن فالشعوذة عملية متعمدة تستعمل السّحر الشرير أو الضار لإلحاق الأذى بالآخرين وهذا ما تفطّن إليه إيفانز ريتشارد عندما عرف الشعوذة بكونها القدرة الكامنة على إيذاء الآخرين باستخدام وسائل فوق طبيعية كما ميزها عن السّحر الذي يكتسب بالتّعلّم ويتصف بأنه الاستخدام الضار أو العدواني للسحر فهي بذلك لصيقة بالسّحر، إلا أنه هناك من يقر بأن مصطلح شعوذة يستخدم دون تمييز للإشارة إلى العدو الغامض سواء استخدمت فيه وسائل سحرية أم لا[3]لتبقى معتقدات الشعوذة أو السّحر الضّارّ مكوّنا من مكوّنات التّراث المشترك في التّعبير عن العلاقات بين الأفراد والجماعات والتي تكشف عن تناقضات فضلا عن التصورات الكامنة وراءها والخاصة بتدخل قوى فوق طبيعية في شؤون الوجود الإنساني .

.والنوع الثاني هو السّحر التعاطفي يتفرع بدوره إلى قسمين:

أ. **السّحر التشابهي**: وقد نشأ هذا النّوع من السّحر من مراقبة الإنسان للأشياء الحية في الطبيعة غير الخفية بصورة عامة يقوم هذا النوع من السّحر على مبدأين: العلل المتشابه تنتج عنها نتائج متشابهة ويسمى هذا المبدأ بمبدأ التشابه، الساحر مثلا يرسم صورة لعدوه ثم يطعنها ويحرقها على أساس أنها تشبهه وهكذا.

ب. **السّحر الاتصالي**: وقد نشأ هذا النّوع من السّحر من مراقبة الإنسان للأشياء الحيّة في الطبيعة، مثل النبات والإنسان والحيوان يقوم على أساس أن الأشياء التي كانت متصلة في زمن ما ثم انفصلت يبقى تأثيرها بعضها على بعض، وأن للجزء تأثير على الكل، لذلك اعتقد الساحر أنه إذا عمم هذا القانون على الطبيعة موجوداتها فإنه سيسيطر عليها ويؤثر عليها ولربما يكون هذا النوع من التفكير هو الذي يجعل الساحر يطالب بأظافر الضحية أو خصلة من شعرها ظنا منه أن هذا سيساعد على الاستحواذ على الضحية ككل، هذا السّحر التعاطفي بدوره ينقسم إلى نوعين هما السّحر الأبيض، السّحر الرسّمي والشّرعي والمفيد ، وينقسم بدوره إلى عمومي يمارسه الملوك الكهان يبتغون منه خيرا وتأثيرا في ظواهر كثيرة كالمطر والخصب والنّصر، والسّحر المنتج أو الإيجابي الذي يمارسه كاهن مختص يبغي منه تحقيق شيء مرغوب والسّحر الوقائي أو السلبي الذي كان الساحر المختص يتجنب به شيئا غير مرغوب ومنه ما يفعله ضد السّحر الأسود" **أما النوع الثالث والأساسي فهو "السّحر الأسود"**، الممنوع والمحرم وينقسم بدوره إلى سحر عجائبي، يمارسه ساحر متخصص والسّحر اللاإرادي الذي يأتي بالتعلم والتدريب، وهو سحر ضار يعتمد على الدجل والحيلة، وهذا النمط هو الأكثر ذيوعا بين الناس يسعى من خلاله السّحرة إلى تلبس كل وسائل السّحر الخارقي والتعاطفي ويدعون أنهم يتصلون بقوى خارقة وأنهم يكشفون أسرار الطبيعة وكل ذلك من أجل ربح أو تجارة وذلك بالتأثير النفسي حيث ينفذ المشعوذ أو الساحر إلى نفس الشخص ويتمكن منه، وبذلك تسهل السيطرة عليه.

1-رشدي فكار مرجع سابق، ص32-31 .

2- ابن خلدون، مرجع سابق، ص498-497 .

3- شارلوت سيمور سميت، مرجع سابق، ص453 .

4- أهم المقاربات التي تناولت موضوع السّحر والشّعوذة:

4-1- المقاربة التّاريخيّة:

إن الحديث عن السّحر والشّعوذة في إطار مكانيّ محدّد لمن الأمور التي يصعب الرّكون إليها، نظر إلى وجود هذه الظّواهر مصاحبة للحضور الإنسانيّ منذ أقدم العصور، لكن الذي يهمّنا نحن في هذا الصّدد هو تتبّع المسار الذي قطعته هذه الظواهر في حياة البشرية والتّساؤل حول مسألة اختراق السّحر والشّعوذة لحلقات التّاريخ الإنسانيّ وما نتج عن ذلك من استحالة انسلاخ المجتمعات من نشوتها وذلك عبر العصور.

فممّا لا شكّ فيه أنّ الغوامض والغيبيّات كانت تسيطر على معرفة الإنسان، أي سيادة التّفكير الغيبيّ مقابل التّفكير العقليّ[1]، فسيطرة هذه المعطيات التي كانت في بدايتها على مستوى الطوطميّة* لتتطوّر وتأخذ طابعا سحريّا غيبيّا[2]، وعليه فمنذ أقدم العصور وأقدم الحضارات كالحضارة الفرعونية يجد السّحر أرضيّته الخصبة إن لم نقل أنّ هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك، من خلال قوله أنّ هذه الظواهر متجذّرة منذ ما قبل طوفان نوح، أو تحديد تاريخها في 9000 سنة قبل الميلاد[3]، إلا أنّ غياب الوثائق يجعلنا نتملّص من هذه المؤشّرات، لكن لا يجب أن ننكر أنّ الآشوريين والبابليّين أبلوا البلاء الحسن تجاه هذه الظواهر وذلك في القرن التاسع قبل الميلاد، حيث عرفوا ظواهر كلّها تسير في فلك السّحر كالتّنجيم[4]، وهذا ما تفطّن إليه ابن خلدون في مقدّمته في قوله " وأمّا وجود السّحر في أهل بابل وهم الكلدانيون من النّبط والسّريانيين فكثير[5]، والحكم نفسه ينطبق على المجتمعات العربية التي لم تكن بمعزل عن مثل هذه الظواهر وقد أشار إليها القرآن الكريم، وهذا ما أكده قول المسعودي"'.. وقد تنازع النّاس في الهواتف والجان فذكر فريقا منهم أن ما تذكره العرب وتنبئ به من ذلك إنما يعرض لها من قبل التّوحد في القفار والتّفرّد في الأودية والسّلوك في المهامة والمرورات الموحشة لأنّ الإنسان إذا صار في مثل هذه الأماكن وتوحّد وتفكّر وإذا هو تفكّر وجل وجبُن وإذا هو جبُن داخلته الظّنون الكاذبة والأوهام المؤذية والسودواية الفاسدة فصورت له الأصوات ومثلت له الأشخاص[6]، فالسّحر بالنسبة إلى المسعودي له ارتباط بالدرجة الأولى بالصّحاري والوديان ليسلك بعدها ابن خلدون هذا الدرب ويقرّ بوجود هذه الظاهرة في قوله..." واعلم أنّ وجود السّحر لا مريّة فيه بين العقلاء من أجل التّأثير الذي ذكرناه وقد نطق به القرآن قال الله تعالى "ولكن الشياطين كفروا يعلّمون النّاس السّحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلّمان من أحد حتى يقولا إنّما نحن

1- خزعل الماجدي، مرجع سابق، ص24.

2- منصور عبد الحكيم، **عالم السّحر والسّحرة والمسحورين**، دار الكتاب العربي، دمشق –القاهرة، 2009، ص 313.

3- محمد عابد الجابري وآخرون، **دروس الفلسفة لطلاب الباكالوريا**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د.ت، ص 26.

* كائن حيّ أو غير حي غالبا ما يكون جماد في صفة نبات أو حيوان يبوأ مكانة التقديس والاحترام ويكون الناطق الرسمي باسم العشيرة.

4- رشدي فكار، مرجع سابق، ص 15.

5- ابن خلدون، مرجع سابق، ص 498-499.

6- أبي الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محيي الذين عبد الحميد، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1973 المجلد، 2 ص 160.

فتنة فلا تكفر"[1]، ولم يقف ابن خلدون عند هذه الحدود بل ذهب أبعد من ذلك بالقول إن الرّسول (ص) سُحِر[2] وهذا ما يؤكّد وجود الظّاهرة في المجتمع العربيّ، والسّحر الذي أورده ابن خلدون لازال قائما في مخزون الذّاكرة الشّعبيّة العربيّة إن لم نقل إنّه ازداد استفحالا .وهذا ما يؤكد أن المجتمع العربيّ لم يستطع التّجرّد من ثقافة السّحر والشّعوذة رغم ظهور الإسلام الذي يخالف مثل هذه الممارسات[3].

وإذا أغفلنا الطّرف وتواجدنا داخل ثقافة المغرب الوسيط حقّ لنا القول إنّ السّحر كان حاضرا نتيجة لتدخّل عوامل ساهمت في تكريسه وتشجيعه منها ترسّبات بعض المعتقدات القديمة التي لها ارتباط وثيق بالسّحر والشّعوذة والتي طغت على الذهنية وهيّأتها لممارستها والاعتقاد فيها، ويتّضح هذا الاعتقاد بوضوح في قصّة السّاحر أبو كسيّة الذي عرف بعلوّ كعبه في مجال السّحر ، فقد كان يقيم بجبال مجكسة وكانت له قاعدة شعبية واسعة[4].

والجدير بالذكر أن جميع شرائح مجتمع الفترة الوسيطية قد اعتقدت في السّحر وآمنت به، وهذا ما ساعد على شيوع ممارسات سحرية كثيرة، كالكهانة والعرافة والتّنجيم الذي ارتبط بشكل كبير بعالم الملوك الذين تأثروا به بشكل كبير، إلى درجة أن الملوك المرابطين كثيرا ما التجؤوا إلى المنجّمين والعرافين لاستشارتهم قبل العبور إلى الأندلس. وهذا ما أورده ابن عذاراي المرّاكشي بقوله إن الأمير أبا القاسم الذي كان يرافق يوسف بن تاشفين المرابطي خلال غزوته للضّفّة الأندلسيّة من بوغاز جبل طارق لم يعط الأمر لجنوده لمهاجمة الجيوش المعادية إلاّ بعد ما حصل على موافقة منجّمه وهذا نص ما جاء في كتابه "البيان المغرب في تلخيص أخبار المغرب والأندلس" -قسم المرابطين- "فأمر الأمير أبو القاسم منجمه بأخذ طالع الوقت والنّظر فيه فوجده أوفق طالع وأسعد على أنّ الظفر للمسلمين حسب ما جرى الأمر عليه[5].

إذن فمن خلال هذه الإشارة يتبين لنا أن الثّقافة السّحريّة لم تكن حكرا على العامّة فقط، بل نجد حضورها متميزا حتى داخل الحقل المخزنيّ لذلك فالمشكل ليس مشكل عامّة وخاصّة بقدر ما هو مشكل تفكير قاصر مغطّى بتكهّنات الماضي.

1- ابن خلدون مرجع سابق، ص498.

2- المرجع نفسه، ، الصفحة نفسها.

3- يوسف شلحد، **بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1996 ص 122.

4- إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع، الدهنيات، الأولياء**، دار الطليعة، بيروت، 1993، ص 115.

5- ابن عذاراي المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب -قسم المرابطين -**، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1985، ص62.

ولم تكن الدولة الموحدية أقلّ حظّا من الدّولة المرابطيّة في الشّهرة في مجال السّحر والشّعوذة[1] وما رافقها من ظواهر كالعرافة، كما سادت الطلاسم المختلفة ناهيك عن ظاهرة التّمسّح ببركات الأولياء، إذ ظهر سحرة في صفة متنبئين كابن محمد الكتامي المعروف بأبي الطواجين[2].

ليبقى القول أن هذه الترهلات العقلية التي شهدها العصر الوسيط ما هي إلاّ نتاج لخلخة موازين القوى الاقتصاديّة، فاللّجوء إلى مثل هذه الممارسات يُعدّ تعبيرا عن مواقف لتجاوز الأزمات والترويح عن النفس.

2-4- المقاربة السوسيولوجية والانتروبولوجية:

لا مراء أن ظاهرة السّحر نمت وترعرعت بين أحضان المدرسة السوسيولوجية والتي اشتركت في تربيتها مع المدرسة التطورية الأنثربولوجية. فهذا التّعاون الذي أفرزه التداخل بين المدرستين مكن العديد من السوسيولوجين والأنثربولوجيين من البوح بكل الأسرار المغروسة في ذاكرة هذه الظاهرة التي ما كانت لتكتمل مقاربتها لولا الحضور القوي للأنثروبولوجية الدينية التي كان همها الوحيد الحفر في ذاكرة المعتقدات خاصة السّحرية منها. وقد انطلقت من فرضية أنّ المغاربة لازالوا يغترفون من معين الثقافة البدائية وبالتالي فإن معتقداتهم الدينية والسّحرية وطريقة تفكيرهم هي جزء من تلك العقلية البدائية ليكون هذا هو الشعار الذي رفعه دعاة هذا التوجه لتفكيك شفرات معتقدات المغاربة وتصوّراتهم السّحرية التي تشبثوا بها رغم الأشواط التي قطعتها العقليّة المغاربية فيما يخصّ المعتقد.

إنّ تركيز رواد السّوسيولوجيا الفرنسية على مفهوم المجتمعات البدائية بكل تمظهراتها، خاصة العقلية منها لمن الأسباب التي دفعت الباحثين إلى الحفر والكشف عن ظواهر لطالما اعتبرت غريبة بالنسبة إليهم كظاهرة السّحر والشعوذة التي تم تطويقها بالعقلية البدائية على حساب التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي طبعت جبين المغاربة بالأبدية. وكما أشرنا سالفا، لم تكن مقاربة السوسيولوجيين لتتأتّى لولا التلاقح مع المدرسة الأنثربولوجية. وهذا ما أشار إليه إدمون دوطي[3]، في كتابه "السّحر والدّين في إفريقيّا الشمالية"، إذ تأثر العديد من الباحثين السسوسيولوجين الذين طرقوا باب هذا الموضوع بنظريات المدرسة التطورية. فقد خصّص عميدها "فرايزر" جل كتاباته بتتبع مسار المعتقدات السّحرية منطلقا من مبادئها: مبدأ المشابهة أي أنّ الشّبيه ينتج الشّبيه أو أنّ المعلول يشبه علته بمعنى أن الساحر يزعم أنه يستطيع أن ينتج أي أثر يريده عن طريق تقليد الموضوع الذي يريد أن يسحر له، أمّا المبدأ الثاني فقد اختزله في قانون اللّمس، أي أن الأشياء التي تمس بعضها.

1- إبراهيم القادري بوتشيش، **الفكر السّحري والعرافة بالمغرب والأندلس خلال العصر المرابطي**، ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية، تيارات الفكر في المغرب والأندلس ضمن منشورات كلية الآداب بتطوان سلسلة ندوات رقم5، 1995، ص 346.

2- أحمد المحمودي، **عامة المغرب الأقصى في العصر الموحدي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، سلسلة دراسات، 7، 2001، ، ص 105.

3- إدمون دوطي، مرجع سابق، ص 7.

انطلقت معظم الدراسات التي سبقت الإشارة إليها والتي مزجت في أفكارها ما بين المدرستين أي السوسيولوجية والأنثربولوجية من فرضية أنّ المعتقدات - خاصة السّحرية منها- في المجتمعات المغاربية ما هي إلاّ امتداد طبيعي للعقلية البدائية البربرية السّابقة للفكر المنطقي ونجد أن "إيكلمان" ركّز على هذه النقطة من خلال قوله "ستجد أنّ البربر اعتقدوا في مزيج من قوى الخير والشر ومارسوا تقنيات سحرية تحميهم من أرواح شريرة غامضة[1].

فجل الباحثين الأنثربولوجيين والسوسيولوجيين[2] رفعوا شعار "البقايا الوثنية" ويتضح تشبّث هؤلاء بهذا الشعار من خلال قول Edward westermark في مقدمة كتابه الشّهير الطّقوس والمعتقدات "إنني أبحث من خلال هذا العمل في الدّين الشّعبي والسّحر عند المغاربة فيما يتجاوز علاقتهما بالمعتقدات والطّقوس العامّة للإسلام والمذهب المالكي الذي ينتسب إليه المغاربة[3].

ويتبين من خلال هذه القول تشبّث هذا الباحث الأنثربولوجي بمعرفة أشكال المعتقدات الشعبية للمغاربة التي يكون الإسلام بريئا منها حسب اعتقاده، كالسّحر والاعتقاد في الجنّ والعين الشّريرة ليخلص إلى كون المغاربة لم ينظروا إلى الدّين في طابعه الخالص من المعتقدات السّحريّة بل بالعكس فالدّين عندهم يتسع ليشمل جميع الممارسات السّحرية وبالتالي هذه الممارسات تعد الابنة الشرعية لمعتقدهم الديني.

ومن بين الأطروحات كذلك التي سلكت درب مقولة البقايا الوثنية أطروحةHenré basset والمعنونة "بتقديس المغارات بالمغرب"، ركّز من خلالها على فكرة تقديس النّاس للمغارات والكهوف اعتقادا منهم أنها مسكونة من طرف الجن[4] ففي المخيال الشعبي المغربي زيارة هذه المغارات المسكونة تشفي من جميع الأمراض بما فيها المستعصية منها، كما تمكّن من رسم خطوط المستقبل وجلب الحظّ، هذا الاعتقاد في المغارات كان ولازال متجذّرا في الذّهنية المغربيّة فحسبbasset استمرار هذه الممارسات الوثنية بعد مجيئ الإسلام ما هو إلاّ نتاج للصّراع القائم بين معتقدات الإسلام الجديدة وبين المعتقدات القديمة، وبما أنّ نتيجة الصّراع كانت لصالح الإسلام فطبيعي أن تتحول تلك المغارات إلى مغارات مسلمة تحمل أسماء أولياء مسلمين هذا إلى جانب المغارات التي كانت تحمل أسماء الجن أي أن تقديس الكهوف في نظره ممارسة قديمة سبقت الإسلام وامتزجت فيما بعد بظاهرة تقديس الأولياء لكي تأخذ طابعا إسلاميا مشرعنا، وحتى تتشبت العقلية المغربية بها أكثر وتحافظ عليها ومما يجب التأكيد عليه في خصوص هذه النظرية أن الصراع بين المعتقدات

1- ديل إيكلمان، **الإسلام في المغرب**، ترجمة محمد أعفيف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1999، ج 1، ص 38.
2-Edward Alexander Westarmark, ***Ritwal and Belif in Morocco***, II tome.
-Henri Basset, Le culte des grottes au Maroc.
-Alfred Bel, ***la religion Musulmane en Berberie***, Esquise d'histoire et de sociologie religieuse. Tome 1
- إدمون دوطي، السّحر والدين في إفريقيا الشمالية.
3-.Edward westermark ***op. cit., tome 1***. p 8.
4- بول باسكون، **الأساطير والمعتقدات بالمغرب**، مجلة بيت الحكمة، العدد الثالث، 1986، ص 87.

القديمة والتي جاء بها الإسلام أي تقديس الأولياء لم يحسم بعد، فسلطة الأولياء ما زالت قريبة العهد وهم لم يتمكنوا من إخفاء الممارسات التي كانت موجودة من قبلهم ولم ينتصروا بشكل نهائي.

إذن فالإسلام حسب basset لم يستطع القضاء على المعتقدات القديمة التي أرجعها إلى الإرث المسيحي، بل عمل على تكريس وجودها في الثقافة المغربية، ليبقى السؤال الذي يفرض نفسه في هذا الاتجاه هو أن هذه الدراسات رسمت لوحة استمرارية المعتقدات الوثنية دون أن تربطها بالأسس الاجتماعية والاقتصادية على وجه الخصوص التي تتحكم بشكل أو بأخر في ترسيخ وتشجيع مختلف الظواهر المرتبطة بالمعتقد ومن ضمنها السّحر طبعا. وقد عمل، في إطار الحديث عن هذه الظاهرة ومقاربتها أنثربولوجيا، إدمون دوطي Edmond Doutté ، وتتبع منعرجاتها بشكل دقيق فقد قام بأوّل رحلة إلى المغرب عام 1901 في إطار مشروع واسع أشرفت عليه مدرسة الآداب بالجزائر وكلّل هذه الرحلة بإنجاز عملين الأول يحمل عنوان"مراكش" الذي ثم نشره عام 1905 والثّاني عنونه بـ "سفر داخل القبائل" و نشره عام 1914.

لقد عمل إدمون دوطي جاهدا على فهم نفسيّة المغاربة وسلوكهم في ضوء الاتّجاه التّطوريّ والمدرسة السوسيولوجيّة، هذه الاتجاهات التي تعتبر الشعوب غير الغربية شعوبا متوحشة، بعيدة عن كل تحضر وفكر وهذا ما عبر عنه في كتاباته التي أثارت ضجّة في صفوف الباحثين الأنثربولوجيين الذين أتوا من بعد إدمون دوطي، خاصة العمل التحليلي "السّحر والدين في إفريقيا الشمالية" الذي يُعدّ من المراجع الأساسيّة لفهم المعتقدات والممارسات السّحرية وتشريحها وهذا ما أكده صراحة Jacque Berque في قوله "إنه كمحاولة أولى من أهم ما كتب إلى اليوم في هذا المجال في المغرب العربيّ"[1].

وقد قسّم إدمون دوطي هذا العمل إلى إثني عشر فصلا جلّه يدور في حلبة السّحر والسّحرة والعرافة والطّلاسم وعلاقة السّحر بالدّين والعلم و نوه فيه بأنه جاء ثمرة للتّعريف بنشأة الفكرة السّحرية والمقدّس[2]، من خلال قوله "إنّ الهدف من هذا الدّرس هو تطبيق النّظريات التي بلورها منذ قرن الإثنوغرافيون وخاصة المدرسة الأنثربولوجية الإنجليزية والمدرسة الفرنسية على الظواهر الدينية الملحوظة في إفريقيا الشمالية" هذه الظواهر التي ترعرعت في كنف المجتمعات البدائيّة فاحتفظت بمميزاتها الأصليّة رغم ذلك الاحتكاك والتّمازج مع الحضارة الإسلاميّة وبالتّالي هذا ما جعله يتذرّع هو الآخر بمقولة "البقايا الوثنيّة" للتأكيد على الأصل الوثنيّ للعديد من الطّقوس والشّعائر التي يمارسها المغاربة، ففي نظره رغم ذلك، الحماس الذي جاء به الإسلام- حماس التّوحيد- فهو لم يستطع التّجرد من مجموعة من الطّقوس التي سبقته بل الأدهى من ذلك تغليفها بالزّيّ الإسلاميّ، ويتجلّى ذلك بوضوح في قضية التراكمات الحجرية التي أكد عليها doutté و تحولت إلى طقس مقدّس مرتبط بالأولياء واعتبره مثل الشعائر العديدة ذات الطابع الوثني المحض[3] فيقول في هذا الصّدد "... ويكون ركام الحجر الوثنيّ باعتباره المحرّر البدائيّ من الشّرّ قد

1- Jacques Berque , ***125 ans de sociologie maghrébine*** , Revue de Annales 1956, p 107.

2- إدمون دوطي، مرجع سابق، ص 9.

3- المرجع نفسه، ص 295.

تأسلم بوضوح في صورة الوليّ الصّالح[1] أي أن تلك الأحجار التي تتم مراكمتها في مكان معيّن والتي تأخذ اسم "**كركور**" يتم الاعتقاد فيها بعدما تحول لتأخذ صورة رجل ما أو جني في صفة ولي صالح.

ليخلص إلى أنّ الفكر المغاربي فكر سحريّ تقليديّ، ليبقى السّؤال العالق الذي سنحاول اقتحام صمته هو: ما هي تجلّيات هذا الفكر السّحريّ داخل الذّهنيّة المغاربيّة ولماذا ابتسمت له دول المغارب بشكل أنساهما إمكانيّة الشّكّ في حقيقته.

5- السّحر والشّعوذة بالمغرب العربيّ "المغرب وتونس نموذجا":

5-1- السّحر والذّهنية المغربيّة:

المغرب مثله مثل جميع بلدان العالم، عرف ظواهر اجتماعية مختلفة حفرت في خبايا ذاكراته، كالسّحر والشعوذة التي صعب التفكير في التجرد منها، فالذهنية المغربية وجدت نفسها سجينة لهذه الظواهر التي لا طالما رأت فيها سبيلا للخلاص، لذلك اختارت سجن الأبديّة هذا على أن توظّف العقل في نكساتها التّاريخية. فمنذ بزوغ فجر الاحتلال الإيبيري على السّواحل المغربيّة وما رافق ذلك من أحوال سيّئة، عرفت الذّهنيّة على إثرها تصدعا كبيرا كرّسته شدّة الاعتقاد في الفكر الخرافيّ، ففترة الاحتلال الإيبيريّ هي التي سجّلت حضورا بارزا للزّوايا والطّرق العديدة التي اتّصف البعض منها بالإخلاص والدّعوة وغلبت على البعض الآخر مظاهر الشّعوذة[2]، فالفتن التي سجّلها تاريخ المغرب في هذه الفترة هي التي فتحت الباب لولوج وانتشار العديد من العادات والتّقاليد التي تشوبها الكثير من البدع سواء بالنّسبة إلى سكّان المدن أو القبائل[3]، فاختلّ التّوازن الفكريّ وسادت التّفاسير الغيبيّة كما يحدث عادة في هذه الظّروف[4]، ناهيك عن مظاهر التّنبؤ والعرافة[5] التي أخذت مستقرّا لها في أعماق الذهنية المغربية خلال هذه الفترة، وهذا ما أشار إليه الأفراني خلال حديثه عن الفقيه سيدي محمد العيّاشيّ الذي كان يعلم النّاس بالغنيمة قبل وجودها[6] أي أنّه كان يتنبّأ بما سيأتي.

1- المرجع نفسه، ص 296.

2- مار مول كاربخال، **إفريقيا**، ترجمة محمد حجي وآخرون، دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع، الرباط، 1989، الجزء 3، ص 15.

3- عبد الكريم كريم، **المغرب في عهد الدولة السعدية**، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، 2006، ص 19-20.

4- أحمد الواراث، **أولياء تادلا خلال القرن 16**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 1- 1993، ص 61.

5- عرفها إدمون دوطي في كتابه "السّحر والدين في إفريقيا الشمالية" بقوله "العراف هو الذي يتأمل ظواهر موضوعية ويسعى إلى أن يستنبط منها التخمينات المناسبة مطلقا العنان لخياله فالعراف بالنسبة له يتبوأ درجة أدنى من الكاهن، هذا العراف الذي تختلف تسمياته من بلد إلى آخر من بلدان المغرب العربي فمثلا في الجزائر العراف يأخذ إسم" كزان" أي قارئ الطالع وفي تونس استعمل مصطلح "الدعاز"كمرادف للعراف كما استعمل مصطلح أمكاشف أو تامكاشفت بالأمازيغية الكلمة مشتقة من الجدر العربي، ك ش ف الذي يعنى تنبأ وألقى نبوءات.

6- محمد الصغير الأفراني، **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**، تقديم وتحقيق عبد اللطيف الشاذلي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1998 ط 1- ص 388.

والجدير بالذّكر أن هذه الظواهر كما أسلفنا - لم تكن حكرا على ثقافة العوام فقط بل تجلّت بصورة أشدّ في مخيال الطّبقة الخاصّة والفقهاء والأمراء والحكام[1]. فمثلا من مظاهر التنبؤ عند هؤلاء أن عبد الله محمد القائم بأمر الله رأى أنّ أسدين خرجا من إحليله فتبعهما النّاس إلى أن دخلا صومعة فوقف هو بابها، فعبرت رؤياه بأنه سيكون له شأن عظيم وأنّهما سيملكان النّاس، ثم رجع إلى المغرب وهو مضمر الدّعوة ويقول في كل محفل أن ولديه سيملكان المغرب ويكون لهما شأن[2].

هذا بالنسبة لظاهرة العرافة، أما بيتنا الشّهيد في هذا البحث وهو السّحر فقد عرف رواجا تاريخيا في هذه الحقبة التي ساعدته أزماتها على التّجذر والامتداد بعدما آمنت به وامتهنته جميع مكونات المجتمع المغربي بما في ذلك الصالحين والمرابطين وهذا ما أكده مارمول كاربخال في كتابه "إفريقيا" الجزء الثّاني. إذ قال: "قام أحد المرابطين الذي كان يُكِنُّ له البربر، إجلالا كبيرا، فأغراهم بأنه سيسحر المسيحيين ومدفعيتهم حتى إنهم سيدخلون المدينة دون خطر، فجمعهم على هذا الأمل فتأهب لملاقاتهم بعد ما توجّه نحو مليلية، وفي هذه الأثناء حظروا في السّاعة المعيّنة وعلى رأسهم المرابط، فأخذوا طريق أحد أبواب المدينة وقد تُرك مفتوحا عمدا لكن أقيم فوقه 15 جنديّا في برج، ولما لم يرَ المغاربة أحدا ظنّوا أنّ كلام المرابط صحيح فتقدّم منهم نحو مائة وخمسون ودخلوا من الباب الآخر فشاهدوا به جنودا مسلحين وحملوا عليهم متوهمين أنهم مسحورين لكنهم قاوموهم حتى أنهم حين أرادوا الخروج من حيث دخلوا، كان جنود البرج قد قطعوا عليهم الطريق فهاجموهم وقتلوا جلهم فهرب المرابط بعد أن أصيب بثلاثة جراح وهو يصيح قائلا: "إنّ المدينة كانت ستحتلّ بدون خطر لو أنّ المغاربة لم يهاجموا المسحيين الذين كانوا مسحورين في الباب الآخر وكان يفتخر بأنّه أصيب في رأسه بعدة طلقات نارية لم تسبب له أيّ أذى ولما وصل هذا النّبأ أشاع الحاكم بأن المسيحيين قد سحروا فعلا وأنهم لم يكونوا يفكرون في استعمال مدفعيتهم لولا أن العدد قد أيقظهم[3].

فالذّهنية المغربية خلال هذه الحقبة وما أعقبها من زعزعة في الأفكار كانت ترى في كل من ادعى الصلاح رمزا قدسيّا وروحيّا وضمانا للحماية المعنوية في الدّنيا[4].ولم يكتف التّديّن الشّعبيّ بتعظيم الأولياء، بل يلجأ إلى عوائد طبيعيّة أخرى لا علاقة لها بالإسلام وفضلا عن الأهمية المعارة للجن والعفاريت والقوى اللامرئية التي ليست على تناقض مع السّنة الإسلاميّة، فإنّ بعض الأشجار شكّلت موضوع إجلال وتقديس، هذه الأخيرة تكون غالبا متاخمة لقبور الأولياء كالشّجرة المقدّسة- التي أشار إليها روجي لوتورنو في مؤلفه "فاس قبل الحماية" - المجاورة لضريح سيدي ميمون الفخار، هذا السيد المدفون في قبر بسيط تنمو فوقه شجرة

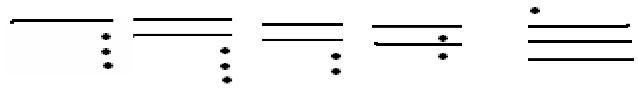
1- عبد الكريم كريم، مرجع سابق، ص20.

2- الأفراني، مرجع سابق، ص40.

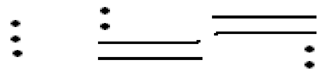
3- مارمول كاربخال، مرجع سابق، ج 2، ص261-262.

4- محمد استيتوا، **الفقراء في المغرب نماذج من القرنين 16و17م**، منشورات الزمن، العدد 7، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ، 2006 ص 54.

قوية أغصانها مكسوة بخيوط الصوف وخصلات من الشعر وأشياء أخرى يعلقها الناس عليها[1]، إن كل خيط وخرقة معلقة تمثل دعاء أو شكوى أو أمنية معلقة على الأغصان تتمايل مع الريح كلما هبت، ناهيك عن المسامير والأوتاد التي تدق على جذوعها للتخلص من الأمراض[2]، وكلّ هذه الطّقوس تدخل ضمن التّفكير الخرافيّ الذي شكّل السّحر والعرافة أبرز شخصياته وهذا ما تفطّن إليه حسن الوزان عندما أشار إلى وجود أنواع مختلفة من العرّافين سنركّز على أصحاب خطّ الرّمل[3]، الذي قال عنه الشيخ محمد الزناتي: "فإذا كثرت أشكال السّعد في الرّمل، فاحكم بتوفيق سعادة الأمر المطلوب. وإذا كثرت الأشكال النّحسة في الرّمل ، فاحكم بعدم توفيق الأمر المطلوب. وإذا كثرت الأشكال الممتزجة في الرّمل، فاحكم بتوسّط الأمر المطلوب لأنه يصعب وبعده يسهل[4] (بيان الأشكال السعيدة وهي خمسة منازل عاليات وهي هذه الأشكال.



بيان الأشكال القوية في السعد منها ثلاثة أشكال وهي هذه:



الأشكال النحسة في الرمل أربعة أشكال :

بيان الأشكال الممتزجة في الرمل

فحسب هذا الشيخ هناك ثلاثة رموز معروفة في خط الرمل، الأول خاص بالسعد أو الحظ والثاني بالنحس والثالث ممتزج فإذا كانت عدد خطوط السعد كثيرة فالأمر محقق وإيجابي أما إذا كانت قليلة فتكون سلبية، لتبقى حالة الوسط والاعتدال التي تبدأ بالصّعوبة وتنتهي باليسر.

هذا الخطّ خصص له الشيخ مؤلفا يوضح فيه طريقة استعماله، وكان يقول عنه سيدي أحمد بن مالك خديم سيدي محمد بن إبراهيم بن عباد النّفزي وذلك كما أورده الكتاني في كتابه" سلوة الأنفاس" الجزء الثاني: "إنّما حجب الخلق عن الله تعالى تدبيرهم لأنفسهم وعملهم على الخط والذي يعمل لا للحظ عليه

1- روجي لوطورنو، **فاس قبل الحماية**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، ج 2، ص866.

2- مصطفى واعراب، **م، س**، ص235-236.

3- الحسن بن محمد الوزان الفاسي، **وصف افريقيا**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، 1983، الجزء 2، ص262.

4- الشيخ محمد الزناتي، الفصل في أصول علم الرّمل على حكم القواعد الأصليّة الإدريسية، د. ت، ص3.

نصب الحظوظ[1]، أما السّحرة الذين تحدث عنهم الوزان فاختصاصهم هو التعريم على الشياطين بكتاباتهم بعض الحروف كما يقومون برسم دوائر فوق تنور ويخطون على يد المجنون والمسحور أو جبينه بعض الإشارات ويعطرونه بمختلف العطور، بعد ذلك يشرع الساحر في الرقية فيتحاور مع الروحاني، يأمره بالخروج من جسم الضحية[2].

إذن فهذه ظواهر كلّها عرفها المغرب وانصاعت لها الذّهنيّة بل ازداد تشبّثها بها خاصّة بعد ما افتتح مسلسل الأزمات سواء السّياسيّة أو السّوسيو-اقتصاديّة كالمجاعات والأوبئة وما رافقها من استبداد لهواجس الخوف خاصّة من الموت كما حدث في مغرب القرنين 16و17م.فهذه الأزمات هي التي هيأت الأرضية الخصبة لاستفحال هذه الظواهر المعقدة والمكبوتة في الذهنية، وبالتالي ذيوع صيت فئة متخصصة تجيد لعبة التأثير على نفسية المهلوسين واستدراجهم للحصول على الباروك[3] موهمينهم أن هذا الأخير هو الذي يسهل عملية تحقيق الأهداف التي جاؤا من أجلها وذلك بطرق تستند إلى طقوس سحرية وطلاسم[4]، بل وبلغت جرأة السّحرة الإدعاء بعلاج الأوبئة وحل المشاكل الاجتماعية بالتعازيم[5].

ليست العامة هي الضّحية الوحيدة التي نخرتها مخالب هذه الظّواهر بل نجد حتى في كواليس مسلسل العقليّة النّبيلة قروحا عديدة لهذه الظّواهر والاعتقاد فيها جملة وتفصيلا. فمنذ عهد المرابطين والموحدين والتّاريخ في موعد مع مواقفهم اتجاه هذه الممارسات يشجعونها أو يغضّون الطّرف عن انتشار السّحر والسّحرة ويتجلّى ذلك من خلال الأسواق العامّة الخاصّة بالسّحر التي تكون على مرآى ومسمع من السلطات[6]، فكما أن استفحال هذه الظواهر من بعد ذلك خاصة إبان الغزو الإيبيري ما هو إلاّ نتيجة لسكوت المخزن عنها، إلا أننا من خلال استنطاقنا للمصادر استشفينا بعض المحاولات الخجولة التي قام بها بعض الملوك العلويّين، كالمولى الحسن الأول الذي عمل جاهدا على القضاء على البدع والممارسات والعادات التي تعتمد على الشعوذة وما يرافقها من أكل أموال الناس بالباطل عن طريق التّحايل، فيخدعون ضعفاء العقول من خلال معاقبة أصحابها أشدّ العقوبات[7] وهذا ما تؤكده قولته الشّهيرة بشأن البدع "

1- ابن أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس لمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004، الجزء 2، ص151

ثة الأكياس لمن اقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ، 2004، الجزء 2، ص151.

2- الحسن الوزان، مرجع سابق، ص264.

3- محمد استيتو، **ظاهرة العرافة والاحتيال في المغرب خلال القرنين 10و11هـ /16و17م**، مطبوعات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة العدد السادس، البوكيلي للطباعة والنشر، 2006، ص295.

4- محمد استيتو، **الفقر والفقراء في مغرب القرنين 16و17**، مؤسسة النخلة للكتاب، وجدة، 2004، ص455.

5- المرجع نفسه، ص453.

6- مصطفى واعرب، مرجع سابق، ص8.

7- محمد بن مرزوق التلمساني، **المسند الصحيح الحسن في مأثر ومحاسن مولانا أبي الحسن**، تحقيق ماريا خيسوس ببغيزا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1981، ص 286.

نحن نريد أن ننقص البدع وما هو منهيّ عنه في الشّرع"[1] إلاّ أنّ هناك من يعارض هذا القول بتأكيد أن الذي ساعد على تكريس هذه الظّواهر، سهر السّلطان مولاي الحسن على بناء الأضرحة للأولياء وتجديدها وبناء القبب، مما جعلها مرتعا لمجموعة من الممارسات[2]، كما توجد رسالة لمولاي عبد الرحمان وذلك كما أورده محمد الأمين البزاز في مؤلفه "تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب خلال القرنين 18و19" بعدما استشف أنّ هذا السّلطان يرجع أسباب المجاعات والقحوط التي عرفها المغرب في فترته، إلى انتشار البدع، نص الرسالة: "ومع شيوع هذه الحوادث الفظيعة والبدع الشّنيعة فلا غرابة حبس الأمطار وارتفاع الاسعار واستيلاء العدو الكافر على كثير من الأقطار"[3]. وركز على البدع التي كانت مواسم الزوايا مسرحا لها وأعلن عداءه لها[4]، هذا إلى جانب الموقف الصريح الذي اتخذه مولاي عبد الحفيظ ضدّ الطّوائف التي نسبها إلى الابتداع وبالأخصّ الطائفة التيجانية وبهذا كتب كتابا سماه "كشف القناع عن اعتقاد طوائف الابتداع المثقولين الذين حادوا عن منهاج السنة، وأحدثوا اعتقادات لم ترد عمن شرح الدين والسنة"، كتبه عام 1909م[5].

فرغم هذه المحاولات التي جهرت بها المصادر، لم يزد الواقع إلاّ انصياعا وخنوعا لما يُسمّى بالبدع والممارسات التي يمكن أن تخفّف من وطأة الأزمات، والجدير بالذكر أن هذه الثّقافة استمرّت حتّى مع مجيء الاستعمار لكون هذا الأخير لم يحاول زعزعة ثوابت التّقاليد والمعتقدات والخرافات المتوارثة[6] رغم اجتهاداته في مجالات أخرى وفي ظلّ هذه الأوضاع، ساد فيها الفكر الخرافي الذي يتم فيه تغييب الملاحظة والفكر العقلاني ومما يؤكد هذا الطرح ما سجله العديد من الباحثين الأجانب بعدما وقفوا وقفة تأمل أمام هذه الممارسات كـ Edmond Doutté,Emile Mochamp وغيرهم، وتفيدنا في هذا السّياق شهادة طبيب ألماني Rohlfsg Erchhardt الذي زار المغرب في أوائل السّتينات من القرن 19، وذلك كما أورده عزيور رشيد ضمن أطروحته المعنونة "بالأطباء الأجانب في مغرب القرن 19"، بأنه أثناء مروره بتافيلالت وإقامته بإحدى الواحات بضفاف واد زيز زاره سكان الواحة لمعالجة قطعانهم التي اعتقدوا بأنها مصابة بمس جنوني، فاضطر إلى التحايل عليهم عندما تظاهر باستعمال بعض التمائم والآيات القرآنية التي علقها على باب

1- محمد العربي معريش، **المغرب الأقصى في عهد السلطان الحسن الأول 1873-1874**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1989، ط 1، ص136-137.

2- محمد الأمين البزاز، **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين 18 و19**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 18، 1992، ص349.

3- المرجع نفسه، ص349.

4- محمد المنصور، **المغرب قبل الاستعمار، المجتمع والدولة والدين 1822-1792**، ترجمة محمد حبيدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2006، ص302.

5- إبراهيم حركات، **التيّارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية**، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1994، ص74.

6- شوقي الجمل، **تاريخ كشف إفريقيا واستعمارها**، مكتبة الأنجلوا مصرية، 1980، ص726.

الحظيرة، بينما ذكر أنه لم يقم في حقيقة الأمر سوى بكنس القاذورات والأزبال المتراكمة داخل الحظيرة مما نتج عنه شفاء الماشية وتراجع حدّة مرض العيون الذي كان يعاني منه السّكان بشكل مزمن[1].

وخلاصة القول هنا هو أنه عندما يستعصي على العقل البشري مواجهة الواقع المادي المتأزم يتمّ اللّجوء إلى هذه الظواهر التي يلعب ممارسوها على ورقة التّوتّر النّفسيّ وقصور التفكير البشري.

6- السّحر والشّعوذة في الذّهنيّة التّونسيّة:

ليس من قبيل الصّدفة القول أنّ الذّهنيّة التّونسيّة ترعرعت في رحم الذّهنيّة المغاربيّة ككلّ فالتّقاليد والممارسات واحدة رغم اختلاف المواقع، لذلك فلا غرابة إن صادفنا مؤلّفات تؤرخ للذّهنية المغاربيّة دون أن تفرد البحث لبلد دون الآخر، اللّهم بعض المقالات التي تتضمّن إشارات قليلة جدّا لا تشفي غليل الباحث ولا تمكّنه من الخروج من درب الممارسات السّحرية الشّاقّ والمضني بطريقة محسومة، ومن هذا المضمار جاءت فكرة التّطفّل عن الذّهنية التّونسيّة ونظرتها لظاهرة السّحر لتحليل خصائصه وامتداده داخل العقليّة التّونسيّة، بعمقه التّاريخيّ وكذا لمعرفة أسبابه وخلفيّاته.

إنّه لمن الإنصاف القول أنّ الكوارث الطّبيعيّة في تاريخ الشّعوب والأمم من العوامل الحاسمة في التّغيّرات المستمرة، لذلك فإنّ دراسة هذا الجانب تمكّننا من فهم الكثير من الأشياء الغامضة التي تضع أصابعنا على أسباب أغلب التّقلّبات الأساسيّة والأزمات المتنوّعة، فهي السيف ذو الحدّين الذي تمسّ ضرباته كلّ زوايا المجتمع البشريّ من نمط العيش إلى أنماط التّقليد وأساليبه وتحدّي الإنسان للطّبيعة، لذلك كانت للكوارث الطّبيعة والمجاعات نتائج وخيمة أثّرت بجلية على سيكولوجية الإنسان التّونسي مما جعله يشق درب التفكير الغيبي الخرافي عن طريق ممارسة أنواع السّحر والشعوذة للترويج عن كيانه المضطرب.

فالملف التونسي هو الآخر حافل بمجموعة من الكوارث الطّبيعيّة خاصّة الطّواعين المتسرّبة من الشّرق الأدنى اعتبارا من القرن 14م والتي كانت تسبّب دوريّا في الفتك بإفريقيا الشّمالية عامّة وتفقيرها[2]، كما شهد القرن الموالي أي القرن 15م، أخطر وباء سنة 1468 -1489م حتى تعوّد النّاس حسب قول ليون الإفريقي على ظهور ها كل عشر سنوات أو كلّ خمسة وعشرين سنة[3]، وقد عجز الطبّ عن مقاومة هذه الأوبئة ليستمرّ مسلسلها قائما على شاشة العصور الحديثة، كوباء 1785 وطاعون 1818-1819، ناهيك عن

1- رشيد عزيور، **الأطباء الأجانب في مغرب القرن التاسع عشر**، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، جامعة محمد الخامس، الرباط كلية الآداب والعلوم الانسانية، 2004-2005، ص46-47.

2- روبار بارنشفيك، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م**، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988، الجزء2، ص393.

3- ليون الإفريقي، مرجع سابق، ج 1، ص114.

الكوليرا، ففي عام 1849 اشتد حال هذا المرض ومات بسببه في الحاضرة أكثر من 200 في اليوم[1] إلى أن جاء الاستعمار حيث تمكّن من التصدي لها والقضاء عليها[2].

بالإضافة، إلى هذه الكوارث عرفت تونس كوارث أخرى كالجوع النّاجم عن نقص الإنتاج الزراعيّ وارتفاع الأسعار خاصّة أسعار الحبوب حتى بلغ القفيز من القمح 20 دينارا ذهبيا ومن الشعير 10 دنانير، وأصاب الناس هول عظيم حتى صاروا يموتون في الأسواق والأزقّة[3].لذلك فلا يستغرب أمام هذه الأجواء الصاخبة، ذيوع أمر المعتقدات الغيبية والتمسك بالممارسات السّحرية، لأنه لا يمكن فهمها بمعزل عن خلفيتها السوسيواقتصادية ونسيجها الثّقافي الذي أفرزها، فالخوارق وعمليّات السّحر والشّعوذة ما هي إلا تعبير صريح عن مواقف ووسائل لتجاوز هذه المحن والأزمات التي كان يتخبّط فيها الإنسان التونسي، وقد حاولت هذه الظواهر أن تجعل الإنسان التونسي سيدا على الطبيعة يقتحم المستحيل عن طريق تخطي المألوف، فعلى إثر الفيضانات التي شهدتها تونس عام 1863، برزت بإحدى ضواحي العاصمة امرأة تدعى "صالحة-أصيلة"، ادّعت أنها قادرة على شفاء كل الأمراض، بما في ذلك الأمراض التي استعصيت على الطب الحديث، ووسائل هذه المرأة في العلاج بسيطة، تحضر بعض الوصفات السّحريّة وتدعي توفرها على خوارق تمكنها من القيام بالمهمة العلاجية دون الإفصاح عن تلك الوصفات، فتكتفي بالطلب من مريديها اصطحاب قارورة ماء وبعد الحديث مع المريض تقوم بالبصاق في القارورة وفق مقادير تحددها هي وتطلب من المريض شرب شيء من الخليط قبل كل فطور[4].

هذا المثال يوضح لنا درجة تصديق التّونسي لهلوسات المشعوذين والسّحرة، فتتوقّف الأسفار وتلغى المشاريع بسبب قطة سوداء[5]، وهذا ما يبرز دلالة اللّون الأسود في المتخيّل التّونسيّ، إلى درجة أنهم يتخاشون لباسه، بل يصبح استعمال اللفظة نفسها غير مرغوبا فيه، وإذا أضمر أحدهم الشّر ّ لغيره طلى عتبة بيته بالقطران الأسود.

وبذلك لا يوجد في ذهن ساكن تونس في ستينات القرن الماضي فاصل بين عالمه المحسوس والعالم الماورئي، وليس المرئي المحسوس، إلاّ شاهد على ما هو غير مرئي، بحيث أن ما هو خارق للعادة يتدخّل باستمرار في حياته اليوميّة فهو يعيش يوميّا خوارق مستمرّة، يرجعها دائما إلى تدخّل القوى الغيبيّة وتفسيرها تفسيرا خرافيّا وما يرافقه من إيمان شديد بالجنّ والعفاريت، وما يفعله التّونسيّون لإرضائها وإكرامها

1- الهادي التيمومي، الاستعمار الرّأسماليّ والتّشكيلات الاجتماعيّة ما قبل الرأسماليّة، الكادحون الخمّاسة في الأرياف التونسية 1816-1943، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفافس، 1999، ص164-165.

2- روبار بارنشفيك، مرجع سابق، ج 2، ص394.

3- محمد حسن، **المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي**، منشورات كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، تونس 1999، سلسلة رقم 42، المجلد XXXII، الجزء 2، ص675.

4- عبد الستار السحباني، **الطب الشّعبي المقاومة والتهميش والاحتواء**، ضمن مجلة الكراسات التونسية، العدد 189-190، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2004، ص46.

5- إبراهيم بن جمعة بلقاسم، **الاقتصاد والمجتمع في الإيالة التونسية من 1861م إلى 1864م**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2002، ص154.

كوضع قطع من السّمك في زوايا الغرفة التي يتمّ فيها استهلاك السّمك وذلك إكراما للجنّ واتّقاء من العين الشّرّيرة[1].

لذلك فالبحث عن النّفاذ إلى العالم الماورئي مرتبط بالخوف الشّديد المسيطر على المجتمع، الخوف من الجنّ والسّحر والاعتقاد السّائد بفعاليّته، إذ يعتقد النّاس في تونس أن للسّحر مزايا عديدة تعطيه قدرة خارقة تمكن من حلّ جميع المشاكل الماليّة والصّحية والعاطفيّة، إما عن طريق استعمال وصفات سحريّة أو حمل تمائم متعدّدة. وقد كانت مقبولة من طرف الجميع ومنتشرة على نطاق واسع[2]. وقد قيل أنّ الوزير ابن الجبير التّونسي الأندلسيّ الأصل كان يستعمل تلك الطلاسم[3].

وقد كان الاعتقاد في نجاعة السّحر، يؤدي إلى تدخل القضاء من حين لآخر لردع مظاهره المجحفة، فقد نقلت المصادر إحدى قضايا السّحر التي عُرضت على قاضي توزر وقد تمكن من الحصول على اعتراف المذنب بالحيلة واستفتى في الأمر الفقيه التونسي ابن عبد السلام ويبدو أنّ الشّخص المعني بالأمر قد ألقى أذى من السّحر بواسطة طلسم[4] مكتوب بخط يده على امرأة، وتحت تأثير ذلك الطلسم خلعت المرأة ثيابها علانية دون أن تشعر ولم تسترجع ثيابها وحياءها، إلا بعد إتلاف الطلسم[5]، ولم تذكر المصادر العقوبات المسلطة على الساحر ولكن الغالب على الظنّ رغم استنكار التّعاليم القرآنية للرّقى والطّلاسم المؤذية، فإنّ صاحبها لا يتعرّض، عموما، إلا لعقوبات أقلّ صرامة وشدّة من العقوبات المسلطة على المتهمين بالكفر والزندقة، وبالتّالي هذا ما يفسّر استفحالها لذلك كانت ولازالت موجودة في الحياة اليوميّة بالإضافة إلى الطّقوس الدّينيّة الرّسميّة مغمورة بجوّ سحريّ دينيّ مفعم ببقايا الطّقوس الوثنيّة.

ومما يجدر التنبيه إليه أنه بالإضافة إلى هذه المعتقدات التي تراكمت في ذهنيّة التّونسي، عرف ما يسمى بعلم التنجيم الذي كان يتمتع بحضوة كبيرة لدى العوام والأمراء، فقد كان يعتبر أداة من أدوات التّنبؤ المعقدة أو الزايرجة " التي كان يلجأ إليها حتى الفقهاء مثل ابن الآبار، الذي كان يستعمل أبراج السماء في البلاط.

1- روباربرنشفيك، مرجع سابق، ج 2، ص328.
2- المرجع نفسه، الصحفة نفسها.
3- المرجع نفسه، ص329.
4- تكون الطلاسم عبارة عن أشياء مكتوبة عادة تأخذ اسم "الحجاب"، تتخلله بعض العبارات الدينية المكتوبة في ورقة توضع داخل غلاف من جلد وتعلق في الرقبة لدرء شر ما يعرف بالعين التي غالبا ما يتم التصدي لها بما يعرف بيد فاطمة داخل المخيال الشعبي المغربي والتي أثارت فضول العديد من الأنثروبولوجيين الأجانب للوقوف عندها نظرا للاعتقاد الضارب في أعماق الذاكرة المغربية في تأثير العين كما فعل Edward Westermark في مؤلفه الضخم «Ritual Andbelif in Moroocco». حيث قام بوصف مفصل للحالات المختلفة التي يتأثر فيها السلوك الاجتماعي بالاعتقاد في العين، فبين أن شر الآخرين يمر عبر العين، كما بين كيف كان ينظر إلى هذه الأخيرة كعضو لممارسة العنف والعدوان ضد الإنسان وممتلكاته وكمظهر للحسد فبالنسبة له الأفراد الذين كانوا معرضين للمساس بمفعول العين هم أولئك الذين سمحون لأنفسهم بالتميز شيئًا فشيئًا عن الآخرين، الضحايا في أغلب الحالات هم الأشخاص الذين حققوا أكبر قدر من النجاح فإذا كانت تثير مثل هذه المخاوف فلأن التصور السائد بخصوصها هو أنها قوة لتهديم وتقليص وتنقيص كل ما هو مختلف ومتميز.
5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كما أن صناعة النجوم قد عرفت ازدهارا كبيرا في مدينة تونس على يد شيخ من أصل تونسي يدعى يحي بن عبد الواحد الخياط[1].

هذا إلى جانب اعتقاد الإنسان التونسي في بركة الصخور والأشجار على وجه الخصوص فحتى التونسيين أبلوا البلاء الحسن في قضية الاعتقاد في الشجرة التي تكون متاخمة لأحد الأولياء فحسب منظورهم أنها تساعد على قضاء رغبات الناس وطموحاتهم، يقومون بعقد خيوط من الكتان والصوف وذيول من الأقمشة حيث ترى الشجرة كلها مكسوة بهذه الأشياء يبخرون تحتها ويزورونها بشكل دائم بل ويقسمون بها[2].

إلى جانب قضية الشجرة وما عرفته من شيوع داخل الوسط التونسي، عرف كذلك خط الرمل حيث يوجد بالحاضرة أناس من الفقراء يزعمون بأنهم يعملون بخط الرمل في الطرقات والأسواق العامة، إذا وجد أمامهم شيء من الرمل ملقى على الأرض يخطط فيه بأصبعه والناس عليه أفواج يخبرهم بما فيه ضمائرهم ولا يحوم حول هؤلاء إلا البلهة، والعجيب في الأمر أن لهؤلاء القوم تخيل في الاطلاع على ما في ضمائر من يقصدونهم وذلك باستنطاقات عجيبة[3].

كما يولد الإيمان بالسّحر والخوارق شعورا بأنّ الحياة كلها ضرب من ضروب الحظ والطالع، مما يعطي لقراء الغيب والسّحرة والمعزمين وكتبة التمائم والطلاسم مكانة متميزة[4]، إذ يوهمون الناس بقدرتهم على كتابة "حروز" للمحبة والبغض واالتفريق وتقوية حب الزوج لزوجته أو لإشفاء الأمراض، فمثلا لعلاج الحمى يكتب في ثلاثة أوراق زيتون في الأولى كتابة "عصت جهنم" والثانية "نحرت جهنم" وفي الثالثة "عطشت جهنم" ويبخر بها المحموم واحدة بعد واحدة، في كل مرة ويكتب الساحر كذلك "حرز يعلقه المحموم في رقبته، وهذا ما يكتبه قل هو الله أحد ثلاث مرات، الله الصمد ثلاث مرات، لم يلد، ثلاث مرات ولم يولد ثلاث مرات، ولم يكن له كفؤا أحد ثلاث مرات" والأمثلة كثيرة في هذا المضمار لاداعي لاستدراجها كلها مادمنا نتحدث عن ثقافة مغاربية واحدة وحتى لا نسقط في مأزق الإسهاب الممل وغير المقصود رغم اختلاف المصطلحات المتداولة داخل الأوساط السّحريّة فمثلا نصادف في تونس وجود طقس سحري يعرف باسم "غرامة" والغريمة ما يفعله المشعوذون من التظاهر بمخاطبة الجن[5].

فرغم وجود هذا الطّقس في كواليس الثقافة المغربية إلا أنه يأخذ اسما آخر يدخل في ثقافة "الصرع".

1- ليون الإفريقي، مرجع سابق، **ج 2**، ص145.

2- محمد بن عثمان الحشايشي، **العادات والتقاليد التونسية أو الفوائد العلمية في العادات التونسية**، دراسة وتحقيق الجيلاني بن الحاج يحيى، سراس للنشر، تونس، 1996، ص184.

3- حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات عن الحضارة العربية بافريقية التونسية**، مكتبة المنار، تونس 1965، الجزء 1، ص 65.

4-إدمون دوطي، مرجع سابق، ص162.

5- محمد بن عثمان الحشايشي، مرجع سابق، ص252.

إلى جانب هذا النوع من السّحرة والمشعوذين، عُرفت فئة أخرى اشتهرت باسم الحدادين؛ ينتظمون فيما يشبه التجمع الحرفي الذي ينتمي أفراده لبعض القبائل التونسية وخاصة قبيلة "الفراشيش" و"بني ماجر"[1]، فهذه الفئة تعرضت لشتى أنواع المقت وشكلت موضوعا للعديد من الخرافات إذ كل ما يمسك منهم الحديد فهو ساحر[2] وهذا ما يجعلنا نخمن في القيمة السّحرية للحديد ودوره في طرد الجن نظرا للاعتقاد السائد بكون الجن لا يحب الحديد أو يخشاه ولذلك نصادف حتى في المخيال الشعبي الناس يسارعون كلما سقط مصاب بالصرع، إلى وضع حاملة مفاتيح بين أصابع يده، اعتقادا منهم بأن المصروع مصاب بمس من الجان، وأن كل ما هو مصنوع من الحديد يطرد الجن[3].

ولا يفوتنا التذكير بنوع آخر من السّحر عرف في الثقافة التونسية باسم "التكدي"، والمكدون هم الذين يمارسون بعض اللعاب التي تبدو مختلفة كأن يتظاهر أحدهم بقطع رأس إنسان ثم يعيدوه حيا، ويخرج الدراهم والدنانير من الثياب، وكلها شعوذات تعود العلماء عليها حتى أجازوها باعتبارها خفة يد فقط[4].

ناهيك عن وجود "الدعازين" وهم السّحرة المحترفون في المغرب[5] إلاّ أن كلمة سحر أو ساحر لم ترد في الثقافة التونسية، إذ نصادف مكانها مصطلح التّطبّب والمتطبب[6]، الذي كان يستعمل وسائل يقنع بها المريض أولا بكونه يعاني من السّحر لذلك فليس غريبا أن يعتقد الناس في إصابتهم بالسّحر قبل مجيئهم إلى المتطبب[7].

وبالتالي فقد تم إضفاء طابع الوقار على ظاهرتي السّحر والشعوذة في تونس بعدما تم تغليفهما بمصطلح التطبب، وذلك نظرا لما يحدثه مصطلح سحر وشعوذة من زعزعة في أركان أي وسط كيفما كان نوعه، فمصطلح التطبيب هذا أدرجه البعض ضمن ثقافة الطب الشعبي حتى تمنح الشرعية في مزاولته والإيمان به ولربما أن هذا التحفظ في إدراج هذه المصطلحات ضمن المصادر التونسية ما هو إلا نتاج لإيمان راسخ بعدم تلويث تاريخ هذا البلد بمثل هذه الممارسات، رغم حضورها المتجذر وبالتالي حتى يتم الحفاظ على السمعة التاريخية للثقافة التونسية فيما يخص هذا الجانب السّحري لذلك تم اختيار مصطلح التطبب لأنه يبدو عاديا عكس السّحر.

ليبقى الهاجس السيكولوجي هو الدافع للغوص في بحار هذه الممارسات، هذا الهاجس الذي يختزل المخزون الثقافي بمخيالاته وتمثلاته المتعددة.

1-إدمون دوطي، مرجع سابق، ص 35.

2- Brun Todorov, Hocart Métraux, Doutté Plantade, Baroja,
السّحر من منظور اثنولوجي ترجمة محمد أسليم أفريقيا الشرق الدار البيضاء 2008 ص83.

3-.مصطفى واعرب، مرجع سابق، ص93.

4- محمد حسن، مرجع سابق، ج 2، ص636.

5-إدمون دوطي، مرجع سابق، ص 31، منصور عبد الحكيم السّحر والسّحرة والمسحورين، دار الكتاب العربي دمشق، القاهرة 2002، ص41.

6- عبد الستار السحباني، مرجع سابق، ص53.

7- المرجع نفسه، ص57.

7- استنتاجات:

تشكل الثقافة التاريخية حصيلة تجارب متراكمة من البحث التاريخي المنظم، وقد حصل التراكم بفعل اتساع مصادر المؤرخ بشكل لا حد له.

رافق هذا التوسع تحول إبستمولوجي حقيقي إذ لم تعد مهمة الباحث المعاصر في حقل التاريخ تنحصر في الكشف عن الوثائق وعرضها بل والعمل على غربلتها وإعادة تنظيمها ووضعها في السبيل القويم، قبل الإقدام على تفعيلها وبنائها، وذلك بفضل ذلك التباري الحار الذي أقدمت عليه التفاسير والاتجاهات، متنافسة فيما بينها حول القدرة على سبر الأحداث وتحقيقها وتأويلها ومقارنتها.

إذن فمن رحم هذا الطموح انبثقت فكرة المقارنة التي أعادت الاعتبار للتاريخ بعدما أهانته سلطة اجترار الأحداث وتقميش المعطيات التاريخية، بالعمل على المساءلة النبيهة للأحداث وملاحظة المعطيات واستقصائها وتفسيرها بتوظيفها طبعا لحصاد الثورة المعرفية المنهجية المستخلصة من المشارب العلمية، فهي بذلك عملية فكرية همها الوحيد هو إعادة كتابة تاريخ واع ومسؤول أمام المهمات المنوطة به في التفسير والتحليل واغتصاب ذاكرة المحظور والمستحيل.

وللحديث عن تاريخ مقارن لابد من شرطين أساسيين وذلك كما أقره "مارك بلوك"، أولا بعض التشابه بين الأحداث المشاهدة والثاني بعض الاختلاف في الأوساط التي أنتجت هذه الأحداث.ولكي لا يشيخ فجر هذا الموضوع في غياب هذا المنهج، أي منهج المقارنة ارتأينا معالجة هذا الموضوع عن طريق المقارنة، مقارنة حضور السّحر والشعوذة في بلدين مختلفين في السطح، متداخلين ومتشابهين في العمق المغرب وتونس، فهذان البلدين يتموقعان ضمن ثقافة واحدة ووحيدة بممارساتها وطقوسها المتعددة والمتنوعة، تبنيا ظاهرة السّحر مند بزوغ فجرهما، هذه الظاهرة بإطارها الزمني المجهول والمكاني اللانهائي استسلمت لها ذهنية البلدين وأرخت العنان لاستبداد الفكر الغيبي بهلوساته.

طلب اللجوء النفسي من هذه الظواهر أوقات الإزم والمحن التاريخية التي ميزت تاريخ البلدين على مدى مسلسلهما التراجيدي الطويل. فالقيام بممارسات كلها انبثقت من شرايين دم السّحر والشعوذة، كالإيمان الأعمى ببركة الأولياء والعرافين والتبرك بالأشجار، خاصة مثال الشجرة التي تكون حبلى بتلافيف من الصوف والكتان وذلك كما أشرنا إليه في المتن، ناهيك عن قضية خط الرمل المشتركة في ثقافة البلدين، إلى جانب قصة" الكراكير" التي تتحول إلى أولياء حقيقيين أو وهميين وقضايا متعددة أخرى مست جوانب المحبة والكراهية والطلاسم والتمائم المعتمدة في هذا المضمار. وما البحث الميداني الذي قدمه الباحثون الأنتربولوجيون ومنهم Edmond doutté إلا تعبير صريح لما نذهب إليه في هذا التأويل، فعندما تحدث عن الطقوس السّحرية المختلفة تحدث عنها في، إطارها الزمكاني المغاربي الواحد والموحد، لذلك فلا مجال لاستدراج مختلف الطقوس المشتركة بين البلدان المغاربية لأنها طقوس نابعة من صميم ثقافة واحدة وواقع واحد وتجليات واحدة. لذلك فلا يمكن الحديث عن مقارنة جادة ما دمنا نتكلم عن ثقافة بعينها. لكن جوهر الاختلاف الذي طفى إلى السطح، يكمن في طريقة التعامل مع مصطلح السّحر وتوظيفه داخل ثقافة البلدين، فالمعروف أن كلمة سحر أو شعوذة هو الإسم الذي منح لهذه الممارسات، نجد أن هذه الكلمة

حاضرة بثقلها في أعماق ثقافة المغرب. بينما نجد مصطلح التطبب أو الطب الشعبي بدل توظيف كلمة سحر وشعوذة في تونس. وربما عمد الباحثون التونسيون إلى استخدام هذه المصطلحات حتى يبرؤا بها الثقافة التونسية من ممارسات لا تليق بمستوى التألق الحضاري لهذا البلد رغم تعشيش هذه الممارسات في عمق الذاكرة التونسية وانغراسها فيها. وبالتالي محاولة الفوز بلقب السمعة التاريخية على الأقل في جانب الذهنيات وأشكال التفكير.

من خلال ما سبق، يتضح أن الفكر السّحري والشعوذة تبوّآ عرشا سحريا في بنية العقل المغاربي /المغربي والتونسي خلال العصر الحديث والمعاصر، لذلك يمكن القول إنّ:

1. السّحر لم يتشكّل بمعزل عن الثقافة السائدة والبنى الإقتصادية والاجتماعية.
2. ظاهرة السّحر تعبير مقنع ومضمر، يعبّر عن خفايا المجتمع.
3. السّحر هو القطاع المكبوت في الفكر والسلوك الإنساني.
4. ظاهرة السّحر لم تصنف زمانيا، أي لازال إطارها الزمني مبهما يحتاج إلى إماطة اللّثام.
5. تكريس الفكر السّحري، ما هو إلّا نتيجة طبيعية لترسبات المعتقدات القديمة.
6. الإسهام الفني الذي قدمته السوسيولوجيا والأنتربولوجيا هو الذي ساهم في فك ألغاز هذا الموضوع، ليبقى التاريخ ممتنا لها طوال مسيرته المعرفية.
7. السّحر والشعوذة تعبير عن مواقف ووسائل لتجاوز المشاكل والأزمات التي كان يزخر بها المجتمع المغاربي، كما أن انغلاق أبواب الرزق أمام السّحرة جعلهم يلتجئون إلى الفكر الغيبي ليعبروا عن طموحاتهم الدفينة، مما يمكنهم من تأسيس عالم مثالي يختزنون فيه كل أمانيهم، مستغلين سذاجة العامة كلما سدت في وجهها أبواب الأمل وتعتم في عيونها الواقع المريض.
8. رغم الثورة التي أحدثها حضور الإسلام داخل الساحة التاريخية وقتئذ، لم يتصدّ لظاهرة السّحر إن لم نقل إنّه أضفى عليها طابعا شرعيا، يختلف عما كان عليه وضعه في المجتمعات القديمة فالأمر ليس سوى معتقدات وتكهنات قديمة عمل على أسلمتها وإدخالها في إطار المعقول.

وصفوة القول أنّ ظاهرة السّحر، ما هي إلاّ إفراز طبيعي لبنية اجتماعية معقدة عانت من ترسّبات قديمة وإكراهات سوسيو-اقتصادية متعددة.

لائحة المراجع المعتمدة:

الكتب والمخطوطات:

1-إدريس أبو إدريس ، قضايا في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والاكولوجي للمغرب الحديث (ق 16-17-18)، مطبعة سجلماسة، مكناس 2008.

2-إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط 1، 1999.

3-استيتوا محمد، الفقر والفقراء في مغرب القرنين 16و17، مؤسسة النخلة للكتاب، وجدة، 2004.

4-استيتوا محمد، الفقراء في المغرب نماذج من القرنين 16و17م، منشورات الزمن، العدد 7، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006.

5-استيتوا محمد، ظاهرة العرافة والاحتيال في المغرب خلال القرنين 10و11هـ /16و17م، مطبوعات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، العدد السادس، البوكيلي للطباعة والنشر، 2006.

6-أسليم، محمد، الإسلام والسّحر، منشورات الزمن، العدد 16، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 2000.

7-الأفراني، محمد الصغير نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تقديم وتحقيق عبد لطيف الشاذلي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1998 ط 1.

8-إيكلمان ديل، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1999، ج 1.

9-بوتشيش ابراهيم القادري، الفكر السّحري والعرافة بالمغرب والأندلس خلال العصر المرابطي، ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1995.

10- بوتشيش إبراهيم القادري، الفكر السّحري والعرافة بالمغرب والأندلس خلال العصر المرابطي، ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية، تيارات الفكر في المغرب والأندلس ضمن منشورات كلية الآداب بتطوان، سلسلة ندوات رقم 5، 1995.

11- بوتشيش إبراهيم القادري، المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع، الدهنيات، الأولياء، دار الطليعة، بيروت، 1993.

12- بوشرب أحمد، مغاربة البرتغال خلال القرن 16، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 36، 1996.

13- بارنشفيك روبار ، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988، الجزء2.

14- البزاز، محمد الأمين، تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين 18 و19، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 18، 1992.

15-البغدادي ابن الجوزي، تلبيس إبليس، تحقيق صلاح عويضة، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.

16-بلحاج، نادية، التطبيب والسّحر في المغرب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط، 1986 ط 1.

17-بلقاسم إبراهيم بن جمعة، الاقتصاد والمجتمع في الإيالة التونسية من 1861م إلى 1864م، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2002.

18-بالي وحيد عبد السلام، الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار، دار ابن الهيثم، القاهرة 2004.

19-البوني أبو العباس أحمد بن علي، منبع أصول الحكمة، المكتبة الشعبية، بيروت، 1970.

20-البنعلي يوسف، عباد الشيطان، المكتب الإسلامي، 2004.

21-بيومي محمد أحمد، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية والإسكندرية، 1995.

22-بيومي محمد، السّحر والسّحرة في الكتاب والسنة، مكتبة الايمان المنصورة، 1995، ط 1،

23-التلمساني محمد بن مرزوق، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس ببغيزا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1981.

24-التيمومي (الهادي)، الاستعمار الرأسمالي والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية، الكادحون الخماسة في الأرياف التونسية 1943-1816، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، 1999.

25-الجابري محمد عابد وآخرون، دروس الفلسفة لطلاب الباكالوريا، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د.ت.

26-جمال أشرف، السّحر والحقيقة في تنبؤات نوستر داموس، نون للدراسات والنشر، 2008، ط1.

27-الجمل شوقي، تاريخ كشف إفريقيا واستعمارها، مكتبة الأنجلو مصرية، 1980.

28-حبيدة محمد، من أجل تاريخ إشكالي، ترجمات مختارة، منشورات كلية الآداب بالقنيطرة، 2004.

29-حركات إبراهيم، التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1994.

30-حسن محمد، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، منشورات كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، تونس 1999، سلسلة رقم 42، المجلد xxxii، الجزء 2.

31-الحشايشي محمد بن عثمان، العادات والتقاليد التونسية أو الفوائد العلمية في العادات التونسية، دراسة وتحقيق الجيلاني بن الحاج يحي، سرار للنشر، تونس، 1996.

32-ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، 1996.

33-دوطي إدمون، السّحر والدين في إفريقيا الشمالية، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، 2008.

34-الرهوني أحمد بن محمد، جواب في أحكام الطاعون، م خ ع، رقم د 2251.

35-السوسي محمد بن ابراهيم، تنبيه الإخوان على ترك البدع والعصيان، م خ ع، رقم د 2526.

36-السيوطي عبد الرحمان جلال الدين، الرحمة في الطب والحكمة، دار الكتاب، الدار البيضاء، د.ت.

37-الشقرماني حسن، السّحر بين علم النفس والباراسيكولوجيا والقرآن، إفريقيا الشرق، 2007.

38-شلحد يوسف، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1996.

39-الشيخ الزناتي محمد، الفصل في اصول علم الرمل على حكم القواعد الأصلية الإدريسية، د. ت.

40-الطوخي عبد الفتاح، شرح الدمياطية وفوائدها الروحانية، مكتبة محمد علي صبيح، عيدان الأزهر، د.ت.

41-الطهطاوي علي، أسرار السّحر وقراءة الفنجان والكف وضرب الرمل والاستخارة، الروضة للنشر والتوزيع، د.ت.

42-عبد الوهاب حسن حسني، ورقات عن الحضارة العربية بافريقية التونسية، مكتبة المنار، تونس 1965، الجزء 1.

43-ابن عذاراي المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب -قسم المرابطين - تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1985.

44-عزيور رشيد، الأطباء الأجانب في مغرب القرن التاسع عشر، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، جامعة محمد الخامس، الرباط كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005-2004.

45-عنكر حكيم، المغاربة والعرافة والسّحر، مجلة المشهد المغربي، العدد 15، 2009.

46-فرايزر جيمس، الغصن الذهبي، دراسة في السّحر والدين، ترجمة أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، الجزء 1.

47-فكار رشدي، دراسات انثروبولوجية اجتماعية، السّحر وما حوله ما له وما عليه، مطبعة محمد الخامس بفاس، 1973.

48-الكتاني ابن أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس لمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004، الجزء 2.

49-كاربخال مارمول، إفريفيا، ترجمة محمد حجي وآخرون، دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع، الرباط، 1989، الجزء، 3.

50-كريم عبد الكريم، المغرب في عهد الدولة السعدية، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، 2006.

51-لوطورنو روجي، فاس قبل الحماية، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، ج 2.

52-لوكوف جاك، التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.

53-الماجدي خزعل، بخور الآلهة، دراسة في الطب والسّحر والدين، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 1998.

54-المحمودي أحمد، عامة المغرب الأقصى في العصر الموحدي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، سلسلة دراسات 7، 2001.

55-محمد جابر سامية، مدخل إلى الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1991.

56-المسعودي الحسين بن أبي علي الحسن، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1973 المجلد، 2.

57-معريش محمد العربي، المغرب الأقصى في عهد السلطان الحسن الأول 1873-1874، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1989، ط 1.

58-الوزان بن محمد الحسن الفاسي، وصف افريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، 1983، الجزء 2.

59-وهب علي، المجتمعات البشرية والأنماط المعيشية والسلوكية في منهجية الجغرافيا الاجتماعية، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992.

المعاجم:

1- خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، دار الطليعة، بيروت 1989.

2- أبو سعد أحمد، معجم فصيح العامة، دار العلم للملايين، بيروت 1990، ط1.

3- محيط المحيط، بيروت، د ت.

4- المعجم الوسيط، دار عمران، الجزء 1.

5- ابن منظور أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري لسان العرب، دار صادر بيروت، المجلد 4.

المجلات:

1- باسكون بول، الأساطير والمعتقدات بالمغرب، مجلة بيت الحكمة، العدد الثالث، 1986.

2- السحباني عبد الستار، الطب الشعبي المقاومة والتهميش والاحتواء، ضمن مجلة الكراسات التونسية، العدد 190-189، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2004.

3- منديب عبد الغني، الدين والمجتمع، دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.

4- كناني جمال، السّحر والسّحرة، مجلة العربي، العدد 187، 1974.

5- منصور عبد الحكيم، عالم السّحر والسّحرة والمسحورين، دار الكتاب العربي، دمشق –القاهرة، 2009.

6- المنصور محمد، المغرب قبل الاستعمار، المجتمع والدولة والدين 1792-1822، ترجمة حبيدة، محمد المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2006.

الموسوعات:

1- البوكيلي محمد عزيز، معلمة المغرب، ج17.

2- سيمور شارلوت - سميت، المفاهيم والمصطلحات والأنثروبولوجيا موسوعة علم الانسان، ترجمة مجموعة من الأساتذة، المجلس الأعلى للثقافة، 1992

3- الوارات أحمد، أولياء تادلا خلال القرن 16، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 1، 1993.

4- واعراب، مصطفى، المعتقدات والطقوس السّحرية في المغرب، دار الحرف للنشر والتوزيع، القنيطرة، 2007.

5- الوكيلي، محمد عزيز معلمة المغرب الجزء 16.

المراجع الأجنبية:

1- Basset, HENRI, Le culte des grottes au Maroc, maison Bostide Impremeur librairie, 1920.

2- Bel, Alfred, la religion Musulmane en Berberie, Esquise d'histoire et de sociologie religieuse. Tome 1

3- Berque, Jacques 125 ans de sociologie maghrébine , Revue de Annales 1956.

4- Brun, Todoro , Hocart Métraux ,Doutté, Plantade ,Baroja.

5- Herber, (j). la main de fatma, hesperis, daraf, 1986, volume 7, 1927

6- Westermark, Edward Alexander Ritual and Belif in Morocco copyright by University Books 1968 vol2