

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة البليدة 02
كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: العلوم الإنسانية_شعبة التاريخ_

تمثُّلات الكرامة في مخيال مجتمع المغرب الإسلامي من القرن 5_9هـ/11_15م

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل م د) في التاريخ الوسيط
تخصص: الاقتصاد والمجتمع بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط

إشراف الدكتور:
عبد القادر بوعقادة

إعداد الطالب(ة):
سمية مقورة

السنة الجامعية: 1442-1443هـ / 2021-2022م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة البليدة 02
كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: العلوم الإنسانية_شعبة التاريخ_

تمثّلات الكرامة في مخيال مجتمع المغرب الإسلامي
من القرن 5_9هـ/11_15م

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل م د) في التاريخ الوسيط
تخصص: الاقتصاد والمجتمع بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط

إعداد الطالب(ة):
سمية مقورة
إشراف الدكتور:
عبد القادر بوعقادة
أمام اللجنة المشكلة من:

مزارى توفيق عبد الصمد	أستاذ دكتور	المدينة	رئيسا
بوعقادة عبد القادر	أستاذ محاضر أ	البليدة 2	مشرفا ومقررا
مراد تاجنانت	أستاذ محاضر أ	البليدة 2	عضوا مناقشا
يوسف حنطابلي	أستاذ دكتور	البليدة 2	عضوا مناقشا
الطاهر بونابي	أستاذ دكتور	المسيلة	عضوا مناقشا
الطيب بوسعد	أستاذ دكتور	البليدة 2	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1442-1443هـ / 2021-2022م



إهداء:

إلى من هم أنسي في غربتي
(أفراد عائلتي و دودو)

و

إلى الذين اغتال الواقع أحلامهم
إلاّ أنها استمرت بالعيش في مُتخيلاتهم
لتنبعث من جديد
إشارات وصور ورموز
أهدي هذا العمل...

شكر وعرفان:

ومن يسدّ معروفاً إليك فكُن

شكوراً يَكُن مَعْرُوفه غير ضائع

كل الشكر والامتنان للأستاذ المشرف:

شيخي الدكتور عبد القادر بوعقادة

وللشيخين: البروفيسور الطاهر بونابي والدكتور لخضر

بولطيف.

الملخص:

انطلقت الدراسة من إشكالية تتمحور حول التمثل الكرامي في المتخيل المغربي، وتأتي أهمية البحث في كونه تناول الكرامة من خلال الذهنية المغربية وعلى هذا وقع الاختيار على هذا الموضوع إلى جانب دوافع أخرى:

_محاولة الوقوف على المرجعيات التي استندت عليها الكرامة المتخيلة.

_الوقوف على مدى تأثير الخطاب الديني والثقافة الشعبية في تشكيل المتخيل الكرامي.

_تتبع التطور التاريخي للكرامة، وكيف تحول الخطاب الكرامي من مجرد أدعية مستجابة إلى خطاب اجتماعي.

وينتمي موضوع البحث إلى تاريخ الذهنيات وبالتحديد حقل المتخيل الديني لأنه يعالج الكرامات التي تندرج ضمن حقل التصوف، وللإجابة على الإشكاليات المطروحة اعتمدت على المنهج التاريخي وآلياته من خلال جمع المادة التاريخية وتوثيقها ثم وصف وتحليل الظواهر الاجتماعية التي وردت في البحث، إلى جانب المنهج السيميائي والهيرمنيوطيقي لقراءة بعض الرموز الكرامية وتفكيك أبعادها الدلالية ومعانيها الظاهرة والمُضمرة، ولتتبع الظاهرة والحفر في بُناها استخدمنا المنهج البنيوي ضمن تاريخ الأمد الطويل.

ولتفسير السلوكات الاجتماعية التي انعكست على المتخيل الاجتماعي تم الاعتماد على التحليلات والتفسيرات السوسيولوجية وعلم النفس الاجتماعي.

وكان للأوضاع السياسية والثقافية والاقتصادية دور في تطور الفكر الكرامي إلى جانب مساهمة التدوين المناقبي في التأصيل للكرامة ورسم صورة متعالية للولي.

وأثناء العمل على هذا البحث وجدنا ان التمثل الكرامي في الذهنية المغربية كان عند غياب الحلول، مثال: تمثلات الكرامة الشافية كانت تتمثل بعد استنزاف الوسائل الطبية، أو حينما يُفقد الأمل من تحسن المريض.

وفيما يتعلق بتمثل الكرامة الحامية كان عند السفر والتنقلات البعيدة التي تنعدم فيها حماية الدولة.

وعلى هذا كانت تمثلات الكرامة في المتخيل المغربي محدودة وارتبطت بالمشاكل اليومية الخاصة بالمجتمع والمرتبطة بواقع ساكنة المغرب الإسلامي (حماية، استشفاء، انقاذ...).

فهرس المحتوى

الموضوع	الصفحة
الاهداء	
الشكر والعرفان	
الملخص	
فهرس المحتويات	
المقدمة	17
الفصل الأول: التمثل والمخيال دراسة مفهومية	27
مفهوم التمثلات	28
مفهوم المخيال	29
المخيال كموضوع تاريخي	34
الفصل الثاني: ماهية الكرامة	41
مفهوم الكرامة	42
المفهوم اللغوي	42
المفهوم الاصطلاحي	43
الكرهانة والتنجيم	47
الرؤى	72
الفصل الثالث: الظاهرة الكرامية	100
مرحلة الفقه المالكي	106
مرحلة الانتشار والتغلغل	114
مرحلة القرنان 8 و9هـ	125
الرباط	130
الزوايا	132

139	الخاتمة
160	الملاحق
166	الوراقية
190	الكشافات
190	كشاف الاعلام
197	كشاف الأعلام الجغرافية
الملخص	

المقدمة

1- أهمية الموضوع وإشكالياته:

لعلّه من بين التحدّيات المفروضة على الباحث اليوم اتساع نطاق دائرة البحث في التاريخ، واستخدام مناهج بحث حديثة، وذلك من أجل فهمٍ أعمقٍ للتّاريخ، وعدم الاقتصار -فحسب- على التفسير المادي الظاهري له.

وقد ظهر في الآونة الأخيرة اتجاه يُنادي أصحابه بضرورة الاعتناء بدراسة خفايا الحراك التاريخي؛ أي ما يتصل بحقل التصورات والاعتقادات، أو ما يُطلق عليه بالمُتخيّل أو المِخيال، ودراسة المجتمع من كِلا الجانبين: "المادي والمحسوس"، كما "العقلي والروحي"، باعتبار أن هذا الأخير له دور كبير في توجيهه، وتحديد سلوكات الأفراد وتصوراتهم.

إن الإنسان، بما هو محور الفعل التاريخي، تكمن في عقله الواعي أو اللاوعي على حد سواء، مجموعة من التصورات والخيالات، هذه الأخيرة ما تلبث أن تظهر حينما يستقرّها الواقع المعيش، فتتجلى في صورة سلوكات وتصرفات جمعية، يكون لها نصيب في توجيه حركة التاريخ. ومهما يكن من أمر فإن هذه الخيالات لها خلفية تُسهم في تشكيلها، "قد تكون دينية أو خلفيات متوارثة".

ومن المعروف أن المنظومة الفقهية حاولت دائماً أن تبني مُجتمعاً تكون فيه هي اليد الموجهة والمُسيّرة والمؤطرة له، من خلال محاولتها أن تكون مُتمثّلة في المخيال الجمعي، ولكن يحدث وأن تدخل أطراف أخرى غير الفقه، لُشاهم بدورها في تشكيل ذلك المخيال، بل وحتى أحيانا تكون مُعارضة والفقه، مُتمثّلة في العُرف.

وليس مجرد ادعاء إذا قلنا إن موضوع المخيال يكتسي أهمية كبيرة، ولا زال لم يحظ بعد بدراسات كافية تخصّه، بل وهناك من يعتبر أنه ما يزال "يقبع في دائرة اللامفكر فيه"¹، وذلك لقلة الدّراسات في شأنه.

وعلى ذلك فإن أهمية موضوعنا تكمن في أننا تناولنا المخيال وتأثيراته في جانبي التّصور والسلوك، فلم نحصره في رغبات الإنسان ومكبواته وتصوراتّه، كما لم نحصره في بعده السلوكي والاجتماعي فقط، لأنه تراءى لنا أنه ينبغي تناوله في كلا الجانبين، حتى نفهمه بشكل أعمق، وتتضح صورته أكثر.

ومن هذا المنظور جاء اختيارنا لهذا الموضوع، ونتيجة -أيضا- لجملة من الدوافع التي أقنعتنا كما أغرتنا بتناوله، نُجملُها فيما يلي:

- يعتبر البحث في "المخيال" حقلا بكاراً لم تستكشفه الدراسات بعد، وبالتالي محاولة المساهمة ولو بجزء يسير في دراسة المخيال.
- الرّد على الذين يعتبرون أن بحث المخيال لا يستقيم في الدراسات التاريخية، وأنه يُخرج التاريخ عن نسقه العام.
- محاولة الوقوف على مدى الحضور الفقهي في المخيال الجمعي في الغرب الإسلامي.
- معظم الدراسات التي تناولت المتخيل تناولته بالنسبة للآخر، أي المتخيل والآخر، أما نحن فكان تناولنا له من الداخل؛ أي من داخل مجتمع المغرب الإسلامي؛ تصوراً وسلوكاً.
- وبما أن التمثلات الفقهية والمخيال الجمعي هما لبّ دراستنا اعتبرناهما النقطة المحورية لإشكالية الموضوع، والبحث حولهما يستدعي منا الوقوف على الإشكاليات التالية:

¹ محمد الجويلي، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي -بين المقدّس والمُدنّس-، تونس: دار سراس، 1992، ص14.

- إلى أي مدى ساهمت التمثّلات الفقهية في تشكيل بُنية المخيال الجمعي؟
- أو بعبارة أخرى من كانت له اليد الطولى في تأطير المخيال، الفقه والثقافة العالمية أم العرف والثقافة العامية؟
- على أي نحو كان التمثّل الفقهي حاضراً في التصور والاعتقاد الجمعيين؟
- وعلى أي نحو نلمس وجوده في السلوكات الجمعية؟
- وهل كان للتعارض الظاهر بين الفقه والعرف أثره في المُتخيل الجمعي؟

2- المنهج والرؤية:

إنها لأسئلة كثيرة وطريقة يُثيرها هذا الموضوع، سَلَكنا للإجابة عنها سبيل المنهج التاريخي الذي يقوم على استقاء المادة العلمية من مظانها الأولى على اختلافها، ثم نقدها، وتمحيصها، وتوثيقها، بالإضافة إلى المنهج النفسي الاجتماعي.

وقد راعينا في ذلك الأمانة العلمية، فجعلناها نبراسنا الذي نهتدي به، ولا نحيد عنه. ولن يخفى على من يطلّع على عملنا هذا، أننا قد آثرنا في عدد من الأحيان اعتماد الاقتباس المباشر، خاصة فيما يتصل بالمسائل الفقهية، بُغية ترسيخ المعلومة، وإعطائها أكثر قوّة.

كما أن طبيعة الموضوع قد أمّلت علينا أيضاً أن نُعملَ آليات المنهج التاريخي الأخرى، من وصف وتحليل للظواهر الاجتماعية المشتبكة، ومُقارنة ما اشتملت عليه كتب الفقه والنوازل من فتاوى وأحكام، وما يحدثُ على أرض الواقع.

4- الدراسة النقدية:

ولما كنا قد عقدنا العزم على أن ندرس المخيال في تشكلاته وتمثلاته التي تدخل في تشييد معماره، فقد بدا واضحاً لنا أنه يتعين علينا أن نجمع كل شاردة وواردة حوله، ونسبر أغوار النصوص التراثية فضلاً عن الدراسات الحديثة، مهما تنوّعت منابعها، وتعددت مشاربها.

وعلى ذلك، فقد حاولنا الاستفادة -قدر الإمكان- من مختلف المدونات المصدرية (فقه، فتاوى، نوازل، حسبة، تاريخ، جغرافيا أدب)، مراعين طبيعة كل منها، ومدى ما تكتنّزه من مدد لحاجات البحث المُلحّة والمتجدّدة. وتجدر الإشارة إلى أنه -وباستثناء المجاميع المالكية، وكتب الفقه والنوازل- لا توجد مصنفات احتلت صدارة الاهتمام بصورة أساسية، وذلك على الرغم من تنوع مواضيع البحث، وتشعب قضاياها.

كتب الجوامع الفقهية:

وكما قدّمنا القول فإنه كان اعتمادنا بالدرجة الأولى على المجاميع المالكية، هذه الأخيرة اختصّ بها المذهب المالكي، وسُمي هذا اللون من التأليف بـ"الجامع"، وذلك لأنه يجمع شتات القضايا والمسائل التي لا تناسب الأبواب التي توزّع عليها عادة المدونات الفقهية، ولأجل ذلك كانت تُجمع وتوضع في نهاية التصنيف. ومن بين أهم كتب "الجامع" التي اعتمدنا عليها:

كتاب "الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ"، لابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ)، وقد احتوى هذا الجامع على العديد من المسائل المتفرقة، سواء المتعلقة بالتصورات أو السلوكات، كما حوى هذا المؤلف على إشارات مهمة عن بعض العادات والأعراف التي كانت سائدة في بلاد المغرب.

لم ننس أن ننهل أيضاً من جامع كتاب "البيان والتحصيل" لابن رشد الجد الفقيه (ت 580هـ)، إذ يعتبر كتابه هذا مُحيطاً بالفقه المالكي، سواء في مجال العبادات أو المعاملات، كما

يُعتبر من أمهات مصنفات المذهب، بما اشتمل عليه من المسائل الفقهية المتنوعة، بالإضافة إلى أخبار من السيرة النبوية. والشيء الملاحظ على ابن رشد في هذا المصنف أنه لم يكتفِ بالنقل فقط، بل أثر ولازم الإكثار من التدخّل بالشرح والتعليق، وإيراد الأدلة والبراهين.

كما اعتمدنا على جامع كتابه "المقدمات والمهمّات"، ألفه ابن رشد بعد أن ألف كتابه "البيان والتحصيل"، كمقدمات يُمهّد بها لكتابه البيان، وجامعه جاء مُناسباً للكتاب، ذلك أنه لم يُكثر فيه التفصيل، أبان فيه عن اضطراره بالفقه المالكي، وعمل على الاجتهاد فيه، ودفع الخلاف بالحجة البالغة والبرهان الدامغ.

كتب النوازل والفتاوى:

تتفرد كتب النوازل بمادة هي من الأهمية بمكان، ذلك أنها تزخر بالمعلومات عن الواقع المعيش، فتلك الأسئلة التي وردت فيها، إنما هي انعكاس لما يدور على أرض الواقع، وقد قُمنّا في دراستنا هاته باستقراء مختلف النصوص النازلية والفتاوى، والاستمداد منها بقدر حاجتنا إلى التعمق في فهم صلة الدين بالواقع تصورا وسلوكا.

فاعتمدنا على فتاوى البرزلي (ت 841هـ)، التي صدرت عنه، أو بعض شيوخه، أو بعض رجال المذهب. وفتاوى البرزلي غنية بما يخدمنا في موضوعنا، سواء من ناحية الاستدلال بالأحكام الفقهية، أو استشفاف العادات والسلوكات، والتصورات الجمعية.

لم يُفتنّا أيضا أن نستقي من "المعيار المعرب"، للونشريسي (ت 914هـ)، ومصنفه عبارة عن مجموعة من الفتاوى والنوازل، تُعبّر بصدق عن واقع المجتمع (دينياً واجتماعياً واقتصادياً)، بل ولم يخل من إشارات مفيدة عن العادات والتقاليد التي كانت سائدة.

إلا أن الونشريسي في هذا الكتاب كان إذا تناول سؤالاً ما، يورد له عدّة إجابات وآراء لعدّة فقهاء، ومن ثم يتطرق لقضايا أخرى ثم يعود لنفس القضية ويُعيد الإجابة عنها، مما يطرح صعوبات جمة في الإفادة منه.

كتب الحسبة والأسواق:

وهي مجموعة من الأوامر والنواهي التي التزم بتطبيقها المحتسبون سواء في المغرب أو الأندلس، ومن ثم دَوَّنوها في كتب مُختلفة، حَوّت على فوائد متنوعة تخدم القضايا التي عملنا عليها. وأهم تلك الكتب التي كان اعتمادنا عليها: أحكام السوق ليحي بن عمر، كما اعتمدنا على ثلاث رسائل في الحسبة والمُحتسب؛ لكل من ابن عبدون، وابن عبد الرؤوف، والجرسيفي.

كتب التاريخ والحواليات:

بالنسبة لكتب التاريخ والحواليات فقد تنوعت وتعدّدت، ذلك أن الموضوع الذي عملنا عليه ليس محصوراً بفترة زمنية مُعيّنة. ومن بين أهم الكتب التاريخية التي استفدنا منها: كتاب "أخبار المهدي بن تومرت"، للبيذق (ت 555هـ)، كاتبه كان من أتباع المهدي، حَرَص في مؤلفه هذا على رصد ما قام به المهدي طيلة رحلته في بلاد المغرب، وذلك من خلال المُعاينة والمُشاهدة، لهذا يُعدّ من المؤلفات المُهمّة التي تزخر بمعلومات ثرية، وتكشف النقاب عن أوضاع الحياة الاجتماعية.

إلى ذلك شكّلت كتب "نظم الجمان"، لابن القطان (حي 650هـ)، و"البيان المغرب"، لابن عذارى (حي 712هـ)، و"الأنيس المطرب"، لابن أبي زرع (ت 726هـ)، فضلاً عن كتابي أعمال "الأعلام"، لابن الخطيب (ت 776هـ)، و"العبر"، لابن خلدون (ت 808هـ)، منجماً ثرياً بعيد الإشارات والإفادات التي خدمت البحث على نحو ملحوظ.

كتب الجغرافيا والرحلات:

وقيمتها فيما لاحظته، وعائنه، وسجله، الرحالة والجغرافيون، ولا يخفى أن كتب الجغرافيا والرحلات تحمل بين طياتها نواذر الأخبار والأوصاف، مما يروي ويشفي غليل الباحث في الحياة الاجتماعية. ومن أهم المصنفات التي اعتمدنا عليها: كتاب "الاستبصار"، لمؤلف مجهول من القرن السادس للهجري، هذا الكتاب يحمل بين ثناياه الكثير من الظواهر المثيرة.

كما لم نسقط من حسابنا كتاب "الروض المعطار في خبر الأقطار"، للحميري (ت 866هـ)، إذ يعدُّ مُعْجَماً لا نظير له، أفادنا على نحو خاص في تحديد مواقع المدن والمناطق بمختلف أصقاع بلاد الغرب الإسلامي.

أما كتاب "وصف إفريقيا"، للحسن الوزان (ت 957هـ)، فلا يقل أهمية عن نظرائه، فهو زاخر بالمعلومات حول خبايا الحياة الاجتماعية ببلاد المغرب.

كتب التراجم والمناقب:

كانت ضمن تعداد مصادرها بدورها، سواء من أجل الترجمة لبعض الشخصيات أو من أجل استخراج مادة تاريخية منها. ولعلّ من أبرزها:

كتاب "طبقات علماء إفريقية"، لأبي العرب (ت 333هـ)، وكتاب "رياض النفوس"، للمالكي (ت 438هـ)، بالإضافة إلى كتاب "التشوف لرجال التصوف"، لابن الزيات (ت 617هـ).

كتب الأدب:

تنوّعت استفادتنا منها، بتنوع صنوفها؛ من كتب للأمثال، إلى الموسوعات الأدبية، إلى الدواوين الشعرية.

1- كتب الأمثال:

لا شك أن مجاميع الأمثال لا تقل أهمية عن المصادر التاريخية، ذلك أنها حافلة وغنية بالأوضاع الاجتماعية والثقافية السائدة، كما تُصوّر لنا تفكير وذهنيات العامة، ولذا فهي تعتبر وثيقة اجتماعية أقرب إلى الصدق في تصوير طبيعة المجتمع، لأنها نابعة من صميمه، ومعبرة عن آرائه وتجاربه واتجاهاته، مُتكلمة على لسان حاله.

جمع الزجالي (ت 694هـ) في كتابه "أمثال العوام في الأندلس"، مختلف الأمثال الشعبية التي كانت مُتداولة، وتتردد في مُختلف المُناسبات، مما قدّم خدمة جلية للبحث، لكن بنسبة أقل أفدنا من كتاب "المُستطرف في كلّ فن مُستطرف"، للأبشيهي (ت 850هـ)،.

2- الموسوعات الأدبية:

تعد المختارات والموسوعات الأدبية من المصادر الغنية فيما يتصل بالفعاليات الاجتماعية، ولذلك كان لها نصيب من الاهتمام في بحثنا، ومن أهمها: كتاب "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة"، لابن بسام الشنتريني (ت 542هـ)، وكتاب "المُطرب من أشعار أهل المغرب"، لابن دحية (ت 633هـ).

3- الدواوين الشعرية:

تطلّب منا موضوعنا الرجوع أيضا إلى الشعر ودواوينه لننهل منها ما يخدمنا، هذا لأن الشاعر يُعتبر لسان حال المُجتمع الذي يعيش فيه، ومرآة عاكسة له ولأوضاعه، فكان اعتمادنا على -بوجه خاص- على: ديوان ابن رشيق القيرواني (ت 456هـ)، وديوان ابن زيدون الأندلسي (ت 463هـ).

أما عن الدراسات الحديثة التي استأنس بها البحث، وأفاد من مقارباتها، فأهمها:

كتاب "الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي"، لمحمد الجويلي، من أجل فهم أكثر للمخيال. ولأننا حاولنا أن نتناول القضايا التي وردت في هذا البحث من منظور اجتماعي أيضا مُتجاوزين في ذلك السرد التاريخي، بل إننا عمدنا إلى ربط القضايا بالعوامل النفسية وكذا الاجتماعية، من أجل فهم وتفسير السلوكات والتصورات الجمعية، فقد أفدنا من هذه الناحية من كتاب "التخلف الاجتماعي -مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور -"، لمصطفى حجازي.

والواقع، لم يكن طريقنا الذي سلكناه مُعبداً، ولا سبيلنا مُيسراً، ذلك أنه واجهتنا كثير من الصعاب أثناء خوضنا غمار هذا العمل، أهمها تحديد حجم البحث بما لا يتجاوز 50 صفحة، وهذا ما صعب علينا المهمة، لأننا كنّا نطمح لأن نتوسع فيه أكثر مما فعلنا، ولكن هذا لم يمنعنا من أن نتناوله بإيجاز غير مُخل، أو استطراد مُمل.

أما الصعوبات الأخرى فعدم ذكرها أولى، وتركُ تسطيرها أخرى، ذلك أنه لا يخلو أي بحث على بساطته وتوفر مادته منها، وتلك كلّها يُذلّلها الصبر وقوة الإرادة، ولأن أثنتنا المصاعب، فإنه لن يُثبينا العزم.

وختاماً، لا ندعي إحاطةً أو كمالاً، وهذا جهد المُقل، فإن كُنّا قد وُفّقنا فبفضل من الله وتوفيقه، وإن كانت الأخرى فالكمال لله وحده، وحسبنا أننا من البشر نُخطئ ونصيب، وسلوُثنا في ذلك أننا بذلنا قُصارى جهدنا في هذا العمل.

-وفوق كل ذي علم عليم-



الفصل الأول

المبحث الأول

قبل أن نتناول موضوعنا هذا، كان إلزاماً علينا أولاً أن نقوم بشرح بعض المصطلحات التي وردت في العنوان، من أجل إزالة الالتباس، وكشف الغموض وإماطة اللثام عنها، فماذا نقصد بالتمثُّلات؟ وماذا نقصد بالمخيل؟

أولاً - مفهوم التمثُّلات (Representation):

من التمثُّل وهو طريقة إدراك المعلومات المُستقاة من العالم الخارجي في الذهن¹. وهو أيضاً العملية التي يتشكل المخيل بواسطتها، ويتعزّز بوجودها، والتمثيل ليس مجرد موضوع للعلوم الإنسانية فحسب بل هو "ميدان العلوم الإنسانية بكل امتداداتها". وللتمثيلات دور في تشكيل الواقع، "وتحويل التمثيل -على هذا- هو في الوقت ذاته تحويل للعالم ذاته، ذلك أن العالم هو تمثيلي له"². والجدير بالإشارة هنا هو أنه حينما تتكاثر التمثيلات تصبح تمتلك حضوراً مادياً في شكل ممارسات وسلوكات. ويمكن القول أن التمثُّلات متعدّدة ومتنوّعة، منها ما هو فقهي، منها ما هو ذهني، ومنها ما هو عُرفي...

¹ صليحة شنيح، "التمثُّلات الذهنية في خطاب الحمقى والمُغفلين -مقاربة تداولية معرفية-"، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري، 2005، ص1.

² نادر كاظم، تمثيلات الآخر -صورة السود في المتخيل العربي الوسيط-، ط1، بيروت: مطبعة سيكو، 2004، ص40.

ثانياً - مفهوم المخیال (L'imaginaire):

_ المخیال لغة:

ورد مفهوم المخیال في المعاجم العربية في مادة (خ.ي.ل)، وجاء هذا اللفظ لدى الزبيدي: خيل، خال الشيء، يخال، خيلاً، خَيْلَةً وَمَخِيلَةً وَخَيْلُولَةً.

_وخلته، يخلُ أي يظن ويُقال: تَخَيَّلَهُ، فَتَخَيَّلَ، تَصَوَّرَهُ فَتَصَوَّرَ فَتَحَقَّقَ.

والخیال والخیالَةُ، ما تشبَّه لك في اليقظة والحلم.

_وفي التهذيب: الخيالُ كل شيء تراه كالظل، وكذا خيال الانسان في المرأة".

_وقال الراغب: "أصلُ الخيال القوة المجردة كالصورة المتصورة في المنام، وفي المرأة والقلب، ثم استعمل

في كل أمر مُتَصَوَّر وفي كل دقيق يجري مجرى الخيال.¹

نجد هنا أن الزبيدي قد جعله في معنى الظن والصورة المتصورة أو المتخيلة، في حين ورد لدى

الجوهري بمعانٍ مشابهة لتلك التي ذكرها الزبيدي، متمثلة في:

_خلتُ الشيء، وخيلةً، ومخيلةً، وخيلولةً، أي ظننتُهُ.

_وفي المثل: من يسمع يخلُ من باب ظننتُ وأخواتها.

وأخال الشيء أي اشتبهه، يُقال: هذا أمرٌ لا يُخيل.

¹ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: محمود محمد الطناحي، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1993، ج28، مادة (أفل_ديل)، ص449، 450، 455، 556.

وُخِيلَ إِلَيْهِ أَنَّهُ كَذَا، أَيْ تَشَبَّهَ وَتَخَايَلَ، يُقَالُ تَخَيَّلْتُه فَتَخَيَّلَ لِي، كَمَا يُقَالُ تَصَوَّرْتُهُ فَتَصَوَّرَ لِي، وَتَيَيَّنْتُه فَتَيَيَّنَ لِي، وَتَحَقَّقْتُهُ فَتَحَقَّقَ.¹ مصطلح خيل دلّ هنا على التشبه والوهم والتصور.

وورد لدى الزمخشري بمعنى الاشتباه والظن والوهم²، ويوافقه ابن منظور في المعنى على أن تخيّل الشيء له، أي تشبهه وتخايّل، "يُقَالُ: تَخَيَّلْتُهُ فَتَخَيَّلَ لِي، كَمَا تَقُولُ تَصَوَّرْتُهُ فَتَصَوَّرَ، وَتَيَيَّنْتُهُ فَتَيَيَّنَ، وَالتَّخَيُّلُ هُوَ مَا تَشَبَّهَ فِي الْيَقِظَةِ وَالْحُلْمِ."³

وورد الخيال لدى الزبيدي بأنه "قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة، بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليه، فهو خزانة للحس المشترك ومحلّه البطن الأول من الدماغ"⁴

نرى أن المصادر المعجمية تتفق جُلّها على أن التخيّل هو الظنّ والتّوهمّ والتّشبه، وما استشكّل وتُصوّر.

¹ اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط3، لبنان: دار العلم للملايين، 1984، ج4، ص1692-1693.

² أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، 1998، ج1، ص274-275.

³ ابن منظور، لسان العرب، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب محمد الصادق العبيدي، ط3، لبنان: دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، 1999، ج4، ص267.

⁴ الزبيدي، تاج العروس، ج28، ص456.

2- اصطلاحاً:

يُعرّفه ابن الأحمر: "هو تصوير حقيقة الشيء حتى يتوهم أنه ذو صورة تشاهد أنه مما يظهر في العيان، مثال قوله تعالى: ﴿وَمَا فَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ فَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْفَيْمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾¹.

ويُعتبر أرسطو أول من تطرّق للمخيال، ورأى أنه ليس علماً ولا عقلاً، وفي هذا يقول ابن رشد شارحاً لأرسطو ماهية المخيال: "مُحال أن يكون الخيال ظناً أو حساً أو علماً أو عقلاً، وعموماً أيّاً كانت من الملكات العقلانية، فهو ليس مُركّباً من الظن والحس... وجليّ أن الخيال ليس ظناً مُقترناً بحس ولا بملكة مُركّبة من الظن والحس"².

ويقول في موضع آخر: "إن الخيالات هي ضروب من المحسوسات للعقل، وهي إليه في مقام المحسوسات عند غياب المحسوسات... وهي من جنس الأشياء المحسوسة، وليست بالعقل، لأن العقل يملك إيجاباً وسلباً خاصين، أما الإيجاب والسلب فهما غير الخيال"³.

ويرى أحد الباحثين أن المخيال مازال لم يفهم بعد، وأن الاختصاصيين لم يتوصلوا بعد إلى بلورة حدوده أو تخومه، بل وحتى لم يتوصلوا إلى تحديد وظائفه بشكل دقيق تماماً⁴، باعتبار أنه مفهوم معقّد وذو مدلولات مُتسّعة، وله إمداداته في كل من النقد الأدبي والأنثروبولوجيا وتاريخ الذهنيات وعلم النفس الاجتماعي.

¹ سورة الزمر، الآية: 64.

² ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، ترجمة: إبراهيم الغربي، ط1، تونس: منشورات بيت الحكمة، 2000، ص219.

³ نفسه، ص307-308.

⁴ محمد أركون، الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد-، ترجمة: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، [د.ت.]، ص36.

والمخيل كمفهوم يُشير إلى شيء متشكّل تاريخياً في اللاوعي الثقافي للأمة، وهو قابل للتّحريك كلّما دعت الحاجة لذلك.

وهو كما يرى "كاستورياديس" لا يعني الأوهام بل إنه يعني الدلالات الكبرى التي تجعل المجتمع يبدو مُتماسكاً ككل". كما أنه عبارة عن نسق مُترابط من الصور والدلالات والأفكار والأحكام المُسبقة التي تُشكّلها كل فئة أو جماعة، ويتم ترسيخ هذه الصور والأحكام في الوعي واللاوعي الجماعي¹.

والمخيل يُمثّل حقل التجربة الإنسانية بأكملها انطلاقاً مما هو جماعي على المستوى الاجتماعي، وأيضاً على مستوى ما هو شخصي بصورة عميقة، هو "النّظّاع نحو آفاق قصيّة في المكان والزمان"، الخوف من المجهول والمستقبل، بل وحتى الاهتمام المُتعلق بحركات النّفس اللاإرادية كالأحلام مثلاً، إضافة إلى القهر الاجتماعي الذي ينتج عنه الهروب أو الرفض².

وليس معنى هذا أن المخيل مُناقض للواقع، بل هو في أحد أبعاده جزء منه -الواقع-، مكوّن له، "إذ أنه كثير من الثقافات تعيش في الواقع بواسطة المتخيّل، وأخرى تعيش في المتخيّل الذي يُعاش كواقع"³.

وتجدر الإشارة إلى أن المخيل يتكون من جملة من التّمثّلات، التي قد تكون مُكتسبة، وقد تكون متوارثة، والظاهر أنه لكل ثقافة مُتخيّلها، ولكل مجتمع مخياله⁴.

¹ نادر كاظم، تمثيلات الآخر، ص21-22.

² جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص484.

³ نادر كاظم، تمثيلات الآخر، ص21.

⁴ جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص481.

المبحث الثاني

المخيال كموضوع تاريخي

إن الاهتمام بالمخيال في الحضارة الإسلامية أمر من الأهمية بمكان، بدون أنه لا يمكن فهم حضارتنا فهما علمياً تاريخياً عميقاً، هذا الاتجاه الذي لم يهتم به المؤرخون الذين اتخذوا دائماً موقفاً إلى جانب العقل الكتابي، واحتقروا المخيال ولم يلتفتوا إليه إلا نادراً.

لم يهتموا به كما قاموا بتهميشه وإقصائه، باعتباره مُخَلَّاً بالذوق السليم والمعرفة الخالصة المتعالية على أوهام العامة، وتصوّراتها الحسية البسيطة والمشوّهة لحقيقة العالم، وازدراء المخيال في الحقيقة إنما يعود إلى طُغيان النزعة العقلانية "التي نرى أحد تجلّياتها في الديكارتية التي تعتبر التخيل نظيراً للحس ومصدراً أساسياً للخطأ والبُعد عن الحقيقة"¹.

ويرى البعض أن مفهوم المخيال قد تمت بلورته كرد فعل على التطرّف المادي الذي يُميّز الماركسية التقليدية في دراسة التاريخ وعلاقات البشر، إذ أنه ليس الاقتصاد أو العالم المادي فقط من يحسم حركة التاريخ، ويحكم العلاقة بين الأفراد والجماعات والطبقات والثقافات، فالمخيل بدوره له دور لا يقل أهمية عن ذلك².

وتجدر الإشارة إلى أن هذا المفهوم لم يحظَ بالاهتمام إلا مع تصاعد النظريات والمناهج الحديثة "ما بعد البنيوية"، وقد استُبعد المخيال من الدراسة والتناول بحجّة البحث العلمي الموضوعي، وبتأثير من فكرة الحداثة العقلانية من جهة، وفكرة المادية الماركسية من جهة أخرى، وفيما يبدو فإنه نُظِرَ إلى المخيال بوصفه "المُقابل الحاسم للعقلانية بحسب الفكرة الأولى"، والواقع المادي بحسب الفكرة الثانية-".

¹ محمد الجويلي، الزعيم السياسي في المخيال ، ص28.

² نادر كاظم، تمثيلات الآخر، ص21.

ولهذا وبحكم الاهتمام المفرط بالعقل والعقلانية والمادية جرى إهمال المخيال لكونه من نتاج المُخيلة، التي تمّ توصيفها منذ ديكارت بأنها سيدة الخِداع وخطيئة ضد العقل، ذلك أنها ملكة تشوّش على عمل العقل، ولا تستجيب لمقاييسه ومبادئه.

وعلى صعيد آخر "جرى إهمال المخيال لكونه هذه المرة ضرباً من البُنى الفوقية التي لا تملك استقلالاً ذاتياً ولا تاريخياً، بل هي محكومة مادياً بالبُنى التحتية والعامل الاقتصادي، بوصفه العامل الوحيد أو الأهم في عملية الحسم"¹.

ولم تكن الفرصة مُتاحة لدراسة المخيال وتمثيلاته إلا بجهود ونظريات "ما بعد البنيوية"، وعلم التاريخ الجديد، وعلم اجتماع المعرفة، ونظريات الأنثروبولوجيا الثقافية التفسيرية أو الرمزية، وجهود مفكرين أمثال: جيلبير دوران، بول ريكور، كليفورد غيرتس ومحمد أركون². فالدراسات الأخرى التي سبقته كانت تلقي اهتمامها إلا على الوقائع الماديّة الثبّته، ولا تُهمُّها خيالات الناس وتصوراتهم الذهنية التي تشغل وعيهم وتحركهم، باعتبار أن هذه الأشياء هُلامية لا يمكن التّحقّق منها وضعياً ومادياً.

وانطلاقاً من هنا أخذ البحث العلمي إعادة الاعتبار للإنسان والمجتمع بشكل مُتكامل، أي بكِلا بُعديه "المادي والروحي"، وبهذا يتم تجاوز الروحانية الصّرفة والماديّة الصّرفة معاً³. فالإنسان لا تُثبِّره فقط الحوافز المادية والاقتصادية، وإنّما تُسيِّره أيضاً الصور الخيالية و"الأحلام الوردية"،

¹ المرجع نفسه، ص21.

² نفسه.

³ محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقي، 1991، ص53.

ويُعتبر المخيال من الإمكانيات المعرفية التي توفّرهما المنهجيات الحديثة، والذي تَمّت بلورته من قبل علم الأنثروبولوجيا وعلم التاريخ الحديث¹.

والجدير بالذكر هنا أن المخيال يجد مكانه ضمن تاريخ الذهنيات، وقد أثبتت بعض الأعمال في القرن الماضي تعلّق المخيال بالتمثّلات، وهذا ما يكشف تطور تاريخ منظومة المتخيل عن التاريخ الاجتماعي في حدّ ذاته، والذي أصبحت نماذجه وتمثّلاته أسباباً بدورها، خاصة في دراسة العصر الوسيط من خلال أعمال: "إميل مال، هنري فوسيون وجورج دوبي"².

ولهذا تُعد الدراسات التي تُعنى بالمخيال في الجملة مثلاً طيّباً "لإعادة توزيع الأوراق بين التاريخ والعلوم الاجتماعية، وبين التاريخ والتواريخ الأدبية من جهة أخرى"³، باعتبار أنه بُنية أنثروبولوجية موجودة لدى كل الأشخاص، وفي كل المجتمعات مهما اختلفت أشكاله وأنواعه، "بحسب التاريخانية والمشروطية الزمكانية"

والمخيال مُرتبط بقوة الرّغبة، أي البحث عن كل ما لا يستطيع الانسان إشباعه في نفسه أو عقله، وعندئذ ينبثق ما ندعوه بـ "العجيب الخلاب"، أي كل ما نتخيله ولكنه يتجاوز قوانا الخلق⁴. هو حصيلة اجتماعية يقبلها الإنسان في المجتمع بكل حرية، ولا يخفى أنه نتيجة مباشرة للتوترات والتّداخلات التي يتفاعل بها الإنسان مع محيطه المادي والنفسي على حدّ سواء، أو بعبارة أخرى

¹ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقي، 1995، ص140.

² جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص492.

³ المرجع نفسه، ص521.

⁴ مجمد أركون، الفكر الإسلامي -قراءة علمية-، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: مركز الانماء القومي، 1996، ص243.

المخيل هو قبل كل شيء "تجربة الحياة معنىً ومفهوماً". له دور في تاريخ المجتمعات وحياتها أكبر من ذلك الدور الذي تلعبه الحقيقة الحقيقية¹.

ولهذا كان للمخيل "دور واضح في توحيد رؤية العالم والإنسان والقيم عند الأمم الإسلامية، ذلك لإنتاجه النّصوّرات التي تُحرّك وتوجّه التماسك الاجتماعي"².

وأثناء دراستنا وجدنا أنه ليست كل المناطق تصلح لأن تكون عينة لنا، ذلك أنه وجدنا بعض المناطق والمجتمعات معزولة عن الفقه، بل وحتى أحياناً لا تعرف من الإسلام سوى اسمه، لذا لا نستطيع اتخاذها كعينة منظومة فقهية مترسّخة، لأنها إن صحّ القول لا تعرف ولا تعي الفقه أصلاً. وكأمثلة عن تلك المجتمعات التي استثنيناها في عملنا: أهل غمراسن، كان هؤلاء على حدّ قول أحد الرّحالة يعرفون من الإسلام سوى اسمه، بل وحتى "لا نجد منهم من يعرف للصلاة إسماً"³.

وقبيلة غمارة التي وجد أهلها أن شرائع الإسلام ثقيلة عنهم لم يستطيعوا تطبيقها، ويذكر البكري أنه "ارتدّ أكثرهم لما ثقلت عليهم شرائع الإسلام"⁴، كما كان الاعتقاد بالأمور الغيبية مستشرّاً لديهم، فقد كان لديهم بعض الأشخاص يُعرفون بالرقّادة، فكان يُغشى على الرّجل منهم يومين أو ثلاثة أيام فلا يتحرك ولا يستيقظ، "ولو بلغ به أقصى مبلغ من العذاب، ولو حتى قُطّع قطعاً، فإذا استيقظ من غشيته كان كالسكران طوال يومه لا يتّجه لشيء ولا يخبر بشيء، فإذا كان بعد يوم وصحى

¹ محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص5.

² سعدية معيزة ولبنى شريف، "الخطاب التاريخي بالغرب الإسلامي في سياق التجاذب بين سلطتي المنبر والبلاط عصر الموحدين"، رسالة ماستر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة المسيلة، 2015، ص39.

³ أبو محمد عبد الله بن محمد أحمد التجاني، رحلة التجاني، تونس: الدار العربية للكتاب، 1981، ص187.

⁴ أبو عبيد الله البكري، المغرب في ذكر إفريقيا والمغرب، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، [د.ت]، ص91.

أتى بعجائب وغرائب ما يكون في ذلك العام من خصب أو جذب أو فتنة أو هُدنة، وغير ذلك من الكوائن والأحداث، وهذا عندهم مُستفيض مشهور"¹.

كما كان السّحر منتشرًا لديهم وفي هذا يقول ابن خلدون: "ومازالوا -أهل غمارة- يفعلون السحر لهذا العهد، وأكثر مُنتحلي السحر منهم النساء العوائق، ولهم علم استجلاب روحانية ما يشاؤون من الكواكب، فإذا استولوا وتكتّفوا بتلك الروحانية تصرفوا منها في الأكوان بما شاؤوا"².

أرض الصحراء التي دخلها عبد الله بن ياسين، وقبائل كدالة، هؤلاء وجدّهم يتزوجون أكثر من أربع حرائر، فنهاهم عن ذلك، و"كبحهم عن كثير من مألوفاتهم الفاسدة وشدّد في ذلك، فاستصعبوا أمره، وتركوا الأخذ عنه، لما جشّمهم من مشاق التّكليف، وكان هؤلاء ليس عندهم من الإسلام إلا الشهادة دونما عداها من أركان الإسلام وشرائعه"³.

ولعلّ سبب عدم معرفة هذه المناطق والقبائل للإسلام الصحيح وشرائعه يعود أساسا لكونها أماكن مُغلقة ومُنعزلة، بالإضافة إلى غياب دور الفقهاء هؤلاء الذين كانوا يتركزون في المدن، ولا يرتادون الصحاري، ونضيف انتشار الجهل واستمرارية الشّعائر والأعراف والطقوس التي كانوا يُمارسونها قبل الإسلام وحتى بعد مجيئه لم يستطع هؤلاء التخلي عنها، أو التكيّف مع شرائعه التي اعتبروها أنها ثقيلة عليهم، نتيجة هشاشة البُنية الدينية لديهم.

¹ مؤلف مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر وتعليق: سعد زغلول عبد الحميد، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1986، ص192.

² عبد الرحمان بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مراجعة: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 2000، ج6، ص288.

³ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى -الدولتان المرابطية والموحدية-، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1951، ج6، ص7.

الفصل الثاني

المبحث الأول

مفهوم الكرامة

1_ في المصادر:

لقد تعددت التعاريف والمفاهيم الخاصة بالكرامة، ونحن هنا سنحاول تحديد دلالاتها اللغوية والاصطلاحية.

أ_ المفهوم اللغوي:

إذا عدنا إلى الموسوعات المعجمية التراثية سنجد أن الكرامة مشتقة من الكرم.

يورد صاحب معجم مقاييس اللغة (ت395هـ) أن الكرم معناه شرف في الشيء، أو شرف في الأخلاق، فيقال رجل كريم، وأكرم الرجل إذا أتى بأولاد كرام¹.

وهو نفس ما ذهب إليه الزمخشري (ت538هـ) من أن الكرامة مشتقة من كرم أي كرم علينا فلان كرامةً، وله علينا كرامة وأكرمه الله وكرمه.

وكرم السحاب، أي جاد بالمطر الغزير، وكرمت الأرض أي كثرت وزكا نباتها².

والكرم هو نقيض اللؤم، وكرم الرجل مكرماً وكرامةً، فهو كريم وكريمة وكريمة ومكرم ومكرمة وكرام، وكرام وكرامة. والكرامة تعني الإكرام³.

والكرامة من التكريم أو الإكرام، معناه التفضل والفضل، والتكريم بمعنى التفضيل، والإكرام معناه الإفضال¹.

¹ أبو الحسن محمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصر: دار الفكر، ج5، 1979م، ص171_172.

² الزمخشري، أساس البلاغة، ج2، ص131_132.

³ ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص75_76.

بـ_ المفهوم الاصطلاحي:

_الكرامة في المصادر المغربية:

يعرفها العزفي (ت633هـ) بأنها "كل فعل خارق للعادة ظهر على يدي عبد ظاهر الصلاح في دينه، متمسك بطاعة الله في أحواله، مستقيم الطريقة في تصرفاته"².

وأورد الونشريسي (ت914هـ) تعريفاً مُشابهاً لتعريف العزفي، فجعلها كل فعل خارق ظهر على يدي عبد صالح في دينه، مُتَّبِعاً طريق الكتاب والسنة، ومنزهاً عن الرذائل³.

وحصول الكرامة هو دليل على صدق عبادة صاحبها وصدق أحواله⁴، لأنه تم الإجماع أن الكرامة لا تظهر على يدي فاسق⁵، وإلا فهي استدراج من الشيطان⁶، ولا يعطاها من يطلبها أو يسعى إليها، وانما تؤتى لمن هو مشغول بحب الله وعبادته يأس من عمله⁷.

وعدّد الشيخ أبي الحسن الشاذلي كرامات الصوفية خمسة:

الأولى: إدامة الفكر والطاعة

الثانية: الزهد والاكتفاء بالقليل.

¹ الماجري، المنهاج الواضح، ج1، ص249.

² العزفي، دعامة اليقين، ص23.

³ أبو العباس احمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس المغرب، أخرجه: محمد حجي، المغرب: وزارة الأوقاف الشؤون الإسلامية؛ لبنان: دار الغرب الإسلامي، ج2، 1981م، ج2، ص388.

⁴ أبو العباس أحمد الخطيب ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقيير، صححه: محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965م، ص3.

⁵ العزفي، دعامة اليقين، ص23.

⁶ ابن قنفذ، أنس الفقير، ص3.

⁷ أبو عبد الله محمد بن عمر الملاي التلمساني، المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، الجزائر: دار كردادة،

2011، ص123.

الثالثة: تجديد اليقين.

الرابعة: الوحشة وعدم الأُنس سواء مع أهل المنفعة والمضرة.

الخامسة: الأمور الخارقة من طي للأرض ومشى على الماء وغيرها¹.

يتضح مما سبق أن المصادر قد اتفقت على أن الكرامة هي كل فعل خارق يظهر لمن يتّبع الشرع وتعاليمه مُتَجَنِّباً نواهيه، وهي من خلال المصادر استمرار لمعجزات الأنبياء ومؤيدة لها، لهذا لا تظهر إلا على يد عبد صالح، وصدقها دال على صحّة الولاية.

جـ_ الفرق بين الكرامة والمعجزة:

لعلّ أهم شيء يفرّق بين المعجزة والكرامة هي مسألة التحدي، فالأنبياء يتحدّون غيرهم ويحتجّون على دعواهم بمعجزاتهم²، والأولياء لا يعتمدون على ذلك أي التحدي، فالأنبياء يحتجون بمعجزاتهم على الكافرين في حين يحتج الأولياء بكراماتهم على أنفسهم كي يزدادوا استقامة³.

_ الأنبياء مأمورون بإظهار مُعجزاتهم للكفّار، أما الأولياء فمطالبون بإخفائها وكتمانها⁴.

_ المعجزة تكون مقترنة بالدعوة للنبوة، أما الكرامة فتكون من دون ادّعاء النبوة⁵.

¹ نفسه، ص122.

² أبو عمران موسى بن عيسى المازوني، مناقب صلحاء وادي الشلف _ وهو مختصر كتاب ديباجة الافتخار في مناقب أولياء الله الأخيار_، تحقيق: عبد القادر بوباية، ط1، الجزائر: مكتبة الرشاد، 2017، ص61.

³ عبد الحق بن إسماعيل البادسي، المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق: سعيد إعراب، ط2، الرباط: المطبعة الملكية، 1993، ص39.

⁴ العزفي، دعامة اليقين، ص24.

⁵ نفسه، ص25.

_ معجزات الأنبياء تكون مخصوصة كالصعود الى السماء مثلاً، أو إحياء الموتى، أما خوارق الاولياء فتكون بتكثير القليل والمكاشفات¹.

_ مُعجزات الانبياء تزيدهم اطمئناناً أما كرامات الاولياء فتزيدهم وجلاً وخوفاً من الاستدراج².

¹ عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة، مراجعة: سمير زكار، لبنان: دار الفكر، 2001، ص119.

² المازوني، صلحاء وادي الشلف، ص59.

المبحث الثاني

الكهانة والتنجيم:

لطالما شغل الغيب فكر الإنسان وأخذ حيزاً من مُخيلته، فكان دائماً يتساءل عن ما ينتظره في الغد أو الأيام المُقبلة من أفراح أو أتراح، إلى جانب رغبته في معرفة ما هو مُقبلٌ عليه. وعلى ضوء تلك التساؤلات التي كانت تتنابه بين الفينة والأخرى ونتيجة لحاجته المُلحة تلك، حاول الإجابة عن الأسئلة التي كانت تختلج فكره، فاتجه للنجوم والكواكب والحيوانات والمياه من أجل تسخيرها لخدمته ليطلع -كما يتوهم أو كما يبدو له- على مفاتيح الغيب، فكان أن ظهرت الكهانة¹ وظهر التنجيم².

والكهانة والتنجيم بوجه عام تشمل الناظرين في الأجسام الشّافة من المرايا والمياه بل وحتى قلوب الحيوانات وأكبادها والزّمال والحصى³ بالإضافة للنجوم والكواكب واقتضاء حركاتها، بُغية استشراف المستقبل وكشف الأسرار⁴، وقد اختصّ بها رجالاً ونساءً ادّعوا القدرة على معرفة الغيب⁵. وما يلفت النّظر أنّه كان لهؤلاء الكهنة والمُنجمين طقوس شعائرية ولغة خاصّة بهم تمتاز بتسجيع

¹ يَكْهَنُ وتَكْهَنُ تَكْهَنًا وتَكْهِنًا ويُقالُ تَكْهَنَ الرَّجُلُ أي صار كاهناً، هي تعاطي الخبر عن الكائنات في مستقبل الزّمان. يراجع: ابن منظور، لسان العرب، تصحيح: أمين محمد عبد الوهّاب ومحمد الصّادق العبيدي، بيروت: دار إحياء الثّراث العربي - مؤسسة التّاريخ العربي، 1990م، ج12، ص180-181.

² يُقال: نَجَمَ فلانٌ أي راقب النّجوم بحسب أوقاتها وادّعى معرفة الأنباء بمطالع النّجوم ونظر في حظوظ النّاس ومن يفعل ذلك يُقال له المُنجم. يراجع: شعبان عبد العاطي عطية وآخرون، المعجم الوسيط، ط4، مصر: مكتبة الشروق الدولية، 2004م، ص404.

³ أحمد الشّنتاوي التّنوّ بالغيب - قديماً وحديثاً -، مصر: دار المعارف، 1959م، ص45.

⁴ عماد مجاهد، التّنجيم بين العلم والدّين والخرافة، ط1، بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنّشر، 1998م، ص28.

⁵ عبد الغني منديب، الدّين والمجتمع - دراسة سوسيولوجيّة للدّين بالمغرب -، المغرب: إفريقيا الشرق، 2006م، ص172.

خاص ممزوجة بتعقيد وغموض تحمل أكثر من معنى "تروق للسامعين وتستميل قلوبهم وتستصيغ أسمعهم"¹، وذلك لتمويه الناس وخداعهم.

وكان قد جاء لرسول الله ﷺ وليّ امرأة تخاصمت مع أخرى وكان هذا الرجل يسجّع في كلامه فقال له ﷺ "إنّما هذا من إخوان الكُهان"². ويرى ابن خلدون أن سبب لجوء هؤلاء للكلام المسجوع لأن الكاهن "لا يقوى على الكمال في إدراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان وبهذا يسعى لتغطية ذلك النقص بالسجّع"³.

في حين كان بعضهم الآخر يتعامل مع الشياطين والجن ليحضروا لهم الأخبار "ونفوس الكهنة لها خاصية الاطلاع على المغيّبات بقوى شيطانية"⁴، فيحضرون لهم الأخبار ويمزجون الصّدق بالكذب، يتكلّمون رجماً بالغيب ويضيفون الكثير إلى ذلك القليل لاصطياد النفوس الضعيفة والعقول الرّاكدة فيبيعونهم الأوهام ولكنهم على حدّ قول ابن خلدون "ليسوا من الغيب في شيء إنّما هي ظنون حدسية مبنية على التأثير النجومية"⁵.

وغالبا ما يُحيط الكهنة والمنجمون أنفسهم بهالة، تلك الهالة خلقت لهم مهابة واحتراماً وتبجيلاً بين الناس⁶، وتجعل من الكاهن أو المنجم مركزاً في مجموعة البشر، وتؤلف بينه وبينهم علاقات مبنية على الطّاعة والولاء⁷، هذا لأن بعض نبوءاتهم كانت تتحقّق أحياناً، ويمكن أن نتمثّل هنا

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص181.

² أخرجه البخاري في باب: الكهانة، كتاب الطّب، من صحيحه الجامع، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار، 1998م، ص1127.

³ عبد الرّحمان بن خلدون، المقدمة، مراجعة: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 2001م، ص126.

⁴ المصدر نفسه، ص656.

⁵ نفسه، ص139.

⁶ أحمد الشنتاوي، التنبؤ بالغيب، ص6.

⁷ المبروك المنصوري، "مقدّمات"، المجلة المغاربية للكتاب، ع30/29، 2004م، ص31.

بصالح بن طريف¹، الذي تعلّم التنجيم وتقويم الكواكب "ووعدهم غير كسوف فوجدوه وأنذرهم غير شيء فأدركوه وصابوه على حكايته"². ولكن هذا لا يمنع أنّهم كانوا يفشلون أحياناً أخرى، إذ أنه ومن بعض مزاعمهم "أن المولود إذا وُلد في الكسوف أو الخسوف وُلد أعمى"³، ولكن ليت شعري الآلاف يولدون في يوم كهذا فهل يولد كل هؤلاء عميان!!!

إنهم يدّعون معرفة ما تُخبّئه الأيام ولكن هيهات هيهات ليس الأمر كذلك وكيف يكون كذلك وهم بعيدون كل البعد عن معرفة الغيب التي اختصّها الله لنفسه وانفرد بها سبحانه!! ﴿فَلَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾⁴.

وعن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها قالت: سأل رسول الله ﷺ أناس عن الكهان فقال: "ليس بشيء"، فقالوا: يا رسول الله إنهم يُحدّثونا أحياناً بشيء فيكون حقاً، فقال رسول الله ﷺ "تلك الكلمة من الحق يخطئها من الجنّي فيقرّها في أدنّ وليّه، فيخلطون معها مائة كذبة"⁵.

¹ مصمودي الأصل، نشأ في قرية برياط من الأندلس، اشتغل بالسحر والتنجيم، تولى حكم برغواطة سنة 122هـ، وشرع لها الشرائع وخرج بها عن تعاليم الإسلام، خرج إلى المشرق واختفى في أواخر عهده. يراجع: سحر عبد العزيز سالم، من جديد حول برغواطة هراطقة المغرب في العصر الإسلامي، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1993م، ص 27، 30.

² أبو القاسم النصيبي بن حوقل، صورة الأرض، بيروت: مكتبة الحياة، 1992م، ص 82.

³ صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، نكت الهميان في نكت العميان، مصر: المطبعة الجمالية، 1911م، ص 63.

⁴ سورة النمل، الآية: 65.

⁵ أخرجه البخاري في باب: السحر، كتاب: الطب، من صحيحه الجامع، ص 1128.

وقد سُئِلَ مالكَ عَمَّنْ يَنْظُرُ فِي النَّجُومِ فَيَقُولُ: "يُكْسَفُ بِالشَّمْسِ غدا وَيَقْدُمُ فلان ونحوه". قال: "أرى أن يُزَجَرَ فإنْ انْتَهَى و إلاَّ أُدَبَّ أدَباً شديداً، والذي يُعالِجُ علمَ الغيبِ كاذب"¹، أما ابنُ رُشدِ الجدِ فيرى أن من يظن أن أقوال الكهان من علم الغيب فهو جاهل "ويُزَجَرَ عن ذلك قائله ويؤدَّب عليه لأنَّ ذلك من حَبائل الشَّيْطان"².

وفي نفس السَّيَاقِ سُئِلَ الونشريسي عَمَّنْ يَشْتَغِلُ بِضَرْبِ الخط وغيره من أنواع الكهانة فردَّ أن ذلك "من أكبر المناكر" والذي يضرب الخط ويُخبر بالأُمُور الغيبية لا يجوز تصديقه فهو "فاسد يجب أن يؤدَّب"³.

ولا يُخامرنا الشَّكُّ أن الاهتمام بالأُمُور الغيبية عن طريق الكهانة والتنجيم من بين المُعتقدات التي استشرَّت في مجتمع الغرب الإسلامي، بل وكانت حتى قبل مجيء الإسلام للمنطقة، ففي بلاد المغرب كانت "داهيا" بنتُ "تابتة"، قد سُمِّيت بالكاهنة لأنَّها كانت تتعاطى السَّحَر والتكهن بالغيب⁴، وبقيت هذه الظاهرة مستمرة في مخيال النَّاسِ ولأنَّ انحصرت قليلا بعد دخول الإسلام للمنطقة، ولهذا يمكن القول أننا هنا أمام بُنية استمرت لقرون يصعبُ تفتيتها بسهولة.

¹ أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، كتاب الجامع في السُّنن والآداب والمغازي والتاريخ، تحقيق: محمد أبو الأُجفان وعثمان بطَّيخ، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة - تونس: المكتبة العتيقة، 1983م، ص242.

² أبو الوليد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل في الشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المُستخرجة، تحقيق: محمد العرايشي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984م، ج17، ص406.

³ أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981م، ج12، ص55.

⁴ هاشم العلوي القاسمي، مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجري منتصف القرن العاشر الميلادي، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1995م، ج1، ص168.

ويُمكن لنا أن نستشف من خلال المصادر والنوازل بعض أنواع الممارسات الغيبية في الغرب الإسلامي والمنضوية تحت الكهانة والتنجيم مثل: خط الرّمل أو (الكتابة على الرّمل)¹، النظر في الكتف²، قراءة النجوم والأفلاك، الاستعانة بالرّصاص وحتى المياه³.

وقد كانت في بلاد المغرب بعض العرّافات من النساء اللَّائِي يوهمن العامّة أنهن على صلة مع الشياطين والجن الذين يُحضرون لهن الأخبار الغيبية⁴، هذا وقد برّع ابن تومرت⁵ في خط الرّمل⁶.

بالموازاة كان أهل أَرْقَار¹ يبرعون في علم الخط وذلك أن الرّجال فيهم وحتى الصّغار إذا ضاعت لأحدهم ضالّة أو عديم شيئاً من أموره خطّ لها في الرّمل خطأ يعلم من خلاله على موضع

¹ نسبة إلى المادة التي كانوا يعملون عليها "قسّموها إلى أشكال وميّزوها بأسمائها وأنواعها إلى سعود ونحوس".
يراجع: ابن خلدون، المقدمة، ص139.

² علم باحث عن الخطوط والأشكال التي تُرى في أكتاف الضأن والماعز إذا قُوِلت بشعاع الشّمس من حيث دلالتها على الخصب والجذب. يراجع: مصطفى عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح وتعليق: محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.]، ج1، ص141.

³ يجعلون الماء في قدر لَمَاع ويرمون فيه قطرة زيت فيصير شَقَافاً ويزعم العرّافون أنهم يرون فيه كما يرون في المرأة. يراجع: الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983م، ص262.

⁴ حسن الوزان، وصف إفريقيا، ص263.

⁵ أبو عبد الله محمد بن عبد الله ابن تومرت (485-524هـ)، من جبل السوس، رحل للمشرق طالباً للعلم والنقى بأبي حامد الغزالي، بويغ في رمضان 515هـ. يراجع: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، [د.ت.]، ج5، ص45؛ وأبو عبد الله بن محمد بن إبراهيم الزركشي، تاريخ الدولتين -الموحدية والحفصية-، تحقيق وتعليق: محمد ماضي، تونس: المكتبة العتيقة، [د.ت.]، ص43؛ ومؤلف مجهول، مفاخر البربر، تحقيق: عبد القادر بوباية، ط1، الرباط: دار أبي رُقراق، 2005م، ص198.

⁶ محي الدين أبو محمد عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق وتعليق: محمد زينهم محمد، القاهرة: دار الفرجاني، 1994م، ص346.

ضالته². وفي نفس السياق أشار البرزلي في فتاواه أنه كان هناك من يضرب في التراب ويدّعي معرفة الغيب وما سيقع من غلاء في الأسعار و التكهنّ بنزول المطر ووقوع الفتن³.

وبعيداً عن المغرب فإن الأندلس بدورها قد شهدت هذه الآفة وإن كان التمثّل الفقهي في مخيال مجتمعها حاضراً بشكل ملاحظ عن المغرب، فمن المعلوم أن طبيعة الأندلس مختلفة عن بلاد المغرب، كما أن البربر يحملون موروثاً يمتد لقرون عديدة ولم يتخلوا عن بعض أعرافهم المتوارثة لهذا نجد مثل هذه الظواهر مُستشرية في بلاد المغرب أكثر من نظيرتها الأندلس وطريقة التعامل معها تختلف أحياناً، ويجوز لنا هنا أن نستحضر قول المقري "وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصّهم ولا يُتظاهر بهما خوفاً من العامة، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة ويشغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقبّدت عنه أنفاسه، فإن زلّ في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرّقوه"⁴.

ومن خلال الأمثال الأندلسية يمكن لنا أن نستشف وجود الظاهرة وكيفية تعامل المجتمع معها، "ضربة لخفيف المقرّع والتكتيف"، يشير المثل إلى نوع من أنواع الكهانة لمعرفة الغيب التي كانت في الأندلس من خلال صبّ الرصاص في الماء للتنبؤ بواسطته عن ما سيحدث، ومعنى

¹ موضع قوم رحالة تنتهي شمالاً عند المحيط وغرباً عند غمارة أما جنوباً فيحدها نهر بونصر، وهي عبارة عن سهل كثير الماشية والخيول، أغلب سُكانها من الأعراب يخضعون لملك فاس. يراجع: محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، ط1، بيروت: مكتبة لبنان، 1975م، ص28؛ وحسن الوزان، وصف إفريقيا، ص103.

² أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن الإدريسي الحمودي الحسني الإدريسي، نُزهة المُشتاق في اختراق الآفاق، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002م، ص113.

³ أبو القاسم بن أحمد البلوي التونسي البرزلي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002م، ج6، ص117-118.

⁴ أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1988م، ج1، ص121.

المثل أن الذين يضربون "الخفيف" يُعاقبونه بالتكتيف والعصا، مثل آخر "يمني بالزهر، ويسكن في عش نسرا"، أي أن الكاهن الذي يعد الناس بالملك ويتبأ لهم بذلك يسكن في بيت نتن كعش النسرا، أيضا "سخر العاجز يرجعك كاهن"، أي لا تُرسل الكسلان فيتكاهن عليك¹.

وكما أنه لا يمكن فصل الظاهرة عن الواقع فإن ركون الناس لتلك المعتقدات الغيبية يدل على تخوفهم مما هو آتٍ خاصة في أوقات الأزمات وليتهيؤوا لمُجابهة الخطب التي ستعترضهم وُبغية التملص من الواقع المُعاش، لهذا يتجلى لنا وبوضوح أنهم كانوا يستعينون بالكهنة والمنجمين "نُشدانا للطمانينة ولدفع القلق الذي يُسببه لهم انقطاع أخبار قريب غائب أو التطلع لمعرفة مصير مريض"²، لهذا كانوا يُلقون بأنفسهم في أحضان تلك الخرافات والخزعبلات التي لا يرضاها إنسان أريب ولا يتقبلها عقل لبيب، كل هذا نتيجة الجهل الذي كان يضرب بجذوره في المجتمع، والتخشب الذي كان في العقول ويبقى لنا أن نؤكد كذلك على أنه كانت للأعراف المتوارثة والقديمة قدم التاريخ اليد الطولى في استمرار وتواصل تلك الأفكار المتعلقة بالغيبيات في تخيلات الناس وتصوراتهم و لا يمكننا أن ننفي أنه كان أحيانا -أي العرف- بمثابة اليد الموجهة للمخيال الجمعي، كل هذا وذاك جعل من الناس يلجؤون للكهانة والتنجيم من أجل الاستعداد لما سيحدث لهم -في اعتقادهم- وما ينتظرهم -في تصورهم-.

¹ أبو يحيى عبد الله بن أحمد الرّجالي القرطبي، أمثال العوام في الأندلس، تحقيق وشرح ومقارنة: محمد بن شريفة، فاس: مطبعة محمد الخامس، 1975م، ج1، ص483، 426، 263.

² عبد الغني مندوب، الدين والمجتمع، ص172.

المبحث الثالث

الرقى والسحر

لا غرو أن الإنسان يحاول دائماً أن يواجه كل ما يعترضه من نوائب الحياة وأن يكون بمنأى عن الأخطار التي تعترضه أو حتى تلك التي مازالت لم تفعل، فيحتاط منها لهذا كان يلجأ لكل ما من شأنه أن يحميه ويُبعد عنه الضرر فكان أن لجأ إلى التعاويذ والتمايم¹ والرقى² المشروعة منها والغير المشروعة. ونقصد بالرقى المشروعة تلك التي أقرها الشرع وهي عبارة عن مجموعة من الآيات القرآنية والأدعية³. فعن عائشة رضي الله عنها قالت: "أمرني رسول الله ﷺ أو أمر أن يُسترقى من العين"⁴، وعن أم سلمة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ رأى في بيتها جارية في وجهها سفعة فقال: "استرقوا لها فإن بها النّظرة"⁵. والغير مشروعة منها هي تلك الغير مفهومة أو التي كانت تُكتب على شكل حُرُوز وتمايم وتُعلّق على الرّقاب والأجساد.

¹ جمع تميمة: وهي الخرزة التي كانوا يعتقدون فيها تمام الدّواء والشفاء وهي القلادة التي جُعِلت فيها العوذة التي تُعلّق في أعناق الصّبيان وحتى الكبار ليدفعوا بها النّفس والعين. يراجع: ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص45.
² جمع رقية، يُقالُ استرقيته فرقاني رُقياً فهو راقٍ ويُقال رقى الرّاقى رُقياً ورُقياً أي عوّذ ونَقَتْ في عودته، والرّقية هي العوذة التي يُرقى بها صاحب الآفة كالحُمى والصرع، وهي أيضاً علاج الأمور بقراءة الكلمات على المصاب رجاء البرء. يراجع: ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص291؛ وأبو بكر بن محمد الحنبلي، علاج الأمور السّحرية من الشّريعة الإسلامية، ط3، قسنطينة: دار الهداية، 1992م، ص58.

³ سورة الإسراء، الآية: 82.

⁴ أخرجه البخاري في باب: رُقْية العين، كتاب: الطب، من صحيحه الجامع، ص1124.

⁵ أخرجه البخاري في باب: رقية العين، كتاب الطب، من صحيحه الجامع، ص1124-1125.

وقد سُئل الونشريسي عن الذين يكتبون حروفاً مجهولة المعنى للأمراض فتتجحُّ ويُشفى بها، فكانت الإجابة أنّه إذا جُهل معناها فالظاهر أنه لا يسترقي بها ولا يرقى بها¹. أما ابن رشد الجد فقد صرّح قائلاً: "وإني لأرى هؤلاء الذين يُعالجون المجانين ويزعمون أنهم يُعالجونهم بالقرآن وقد كذبوا، ليس ما قالوا ولو كانوا يعلمون ذلك لعلّمه الأنبياء وقد صُنِعَ لرسول الله ﷺ سحر فلم يعرفه حتى أخبرته الشاة، "وإني لأرى هذا الذي ينظر في الغيب أنّها عندي لمن حبايل الشيطان"²، في حين شدّد البرزلي على أن الرقي يجب أن تكون بالقرآن وذكر الله "أما معالجة المصروعين بالعزائم فهذا من فعل العرافين المُبطلين وهذا مُنكر باطل"³.

ولهذا أجمع العلماء على شروط الرقية حتى لا تلتبس والشعوذة:

1- أن تكون بكلام الله تعالى أو بأسمائه وصفاته.

2- تكون باللسان العربي أو بما يُعرفُ معناه من غيره.

3- أن يعتقد كلّ من الرّاقى والمُسترقى أن الرقية لا تؤثر بذاتها بل بذات الله⁴.

ولاشكّ أن لهذه الظاهرة جذور ممتدة منذ العصر القديم فالعرب وقبل مجيء رسالته ﷺ كانوا إذا نزلت رفقة منهم في وادٍ قالت: "نعوذ بعزير هذا الوادي من مردة الجن وسفهاءهم"⁵، أما في بلاد المغرب فقد كان المغاربة بدورهم يصنعون التعاويذ والتّمايم من أجل طرد الأرواح الشريرة وللتقرب من الأرواح الخيرة وبحثاً عن الاطمئنان وقد كانوا يصنعونها بأنفسهم من مواد عديدة

¹ الونشريسي، المعيار، ج11، ص27.

² البيان والتّحصيل، ج17، ص404.

³ فتاوى البرزلي، ج6، ص231.

⁴ أبو بكر بن محمد الحنبلي، علاج الأمور السحرية، ص59.

⁵ نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع -مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي- تونس: جامعة منوبة، 2000م، ص359.

كالقواقع، الجلد وبقايا بيض النّعام¹، كما كانوا يضعونها -التّمائم- على حيواناتهم، ففي العصر النوميدي وُجدت في منطقة القبائل نصب لحصان مُحارب يحمل ما يُشبه التعويذات في عنقه²، بالإضافة إلى هذا كانوا إذا مات أحدهم يضعون معه التّمائم في قبره لحمايته من الحياة الأخرى³. ويبدو أنه كان للتّمائم وظائف متعدّدة ويأتي دور الحماية في مقدمتها، لهذا كان الإنسان القديم يؤمن بفعاليتها في إبعاد القوى الخفيّة الشريرة والتي من المُحتمل أن تُهدّد وجوده ويؤكّد العثور عليها مثقوبة بأنه كان يُعلّقها بخيط على شكل عقد لتكون معه بشكل دائم مما يجعله يشعر بالأمن⁴.

ومن هذا المُنتلق يُمكن القول أن هذا الطّقس هو من الطقوس القديمة والتي استمرّ وجودها في المجتمعات ولكن مع تغيير في بُنيته وجوهره. وطبيعي من أن مجتمع الغرب الإسلامي كغيره من المجتمعات كان يهتم بالجانب الروحاني واعتقد النّاس في قدرة تأثيره وهذا ما يتجلّى وبوضوح عندما نرى أنهم كانوا يلجؤون للرّقاة للاستشفاء⁵ أو لإبطال سحر يعتقدون أنه مورس عليهم أو لدرء لدرء عين قد أصابتهم. وما تجدر الإشارة إليه هنا أن الرّقية في الغرب الإسلامي كانت تتخذ عدّة أشكال لعلّ أبرزها وأهمها:

¹ عبد الرحمان خلفه، "الديانة الوثنية المغاربية القديمة منذ النشأة إلى سقوط قرطاجة سنة 146 ق.م"، رسالة ماجستير، قسم التاريخ والآثار، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، 2007-2008م، ص44.

² السعيد قعر المثرّد، "الزراعة في بلاد المغرب القديم -ملاحم النشأة والتطور حتى تدمير قرطاجة سنة 146 ق.م-"، رسالة ماجستير، قسم التاريخ والآثار، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، 2007-2008م، ص160.

³ محمد بيومي مهران، المغرب القديم، الإسكندرية: الفنية للطباعة والنشر، 1990م، ص206.

⁴ عبد الرحمان خلفه، الديانة الوثنية المغاربية القديمة، ص46.

⁵ يقول المثل الأندلسي: جرحه حيث لا يضع الزاقي أنفه. يراجع: أبو الربيع سليمان بن موسى الكلاعي، نُكتة الأمثال ونفثة السحر الحلال، تحقيق: أحمد التوفيق، الرباط: مكتبة المعارف الجديدة، 1989م، ص187.

1- التفل: يُعدّ من الأساليب الاستشفائية التي تتدرج ضمن الرقي على اعتبار أن ريق الولي

يُشكّل مصدر شفاء لكل الأمراض¹، ويورد لنا ابن قنفذ قصة عن رجل كان قد عجز عن الحركة فجاء به إلى الشيخ أبي يعزى² "فمازال يتفل عليه حتى قام"³.

2- اللّمس: يُعتبر بدوره من الأساليب الاستشفائية والتي تكون مصاحبة للرّقية، وعادة

مايكون اللّمس مقروناً بالدّعاء. ففي القيروان كان فيها أحد الشيوخ والذي كان النّاس يلجؤون إليه للاسترقاء وكان يرقى النسوة ويلمس الموضع المطلوب من فوق عباءتهن. وفي نفس السياق يروي أحد المرضى والذي كان يذهب للرّقية على يد محمد بن سلطان (ت 701هـ)، نتيجة حُمة كانت في عينه قائلاً: "كان يدخل علي مراراً -أي محمد بن سلطان- ويجعل يده المباركة عليها ويرقيها"⁴.

¹ سمية مزدور، "المجاعات والأوبئة في المغرب الأوسط (588-729هـ/1192-1520)"، رسالة ماجستير، قسم التاريخ والآثار، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة منتوري، 2008-2009م، ص176. في حين يرى =صاحب الولاية والمجتمع أن الشفاء من التفل هو شفاء روحي معنوي وليس شفاء مادّيّاً، نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع، ص367.

² أبو يعزى يلتور بن عبد الله (ت 561هـ/1165م) أصله من هسكورة من أعلام الزّهاد بلغت كراماته حدّ التواتر، كان في ابتداء أمره يرعى البقر، أخذ التّصوف عن أبي شعيب أيوب وأبو سليمان داود بن نصر، كان يقتات بالقليل من الطعام حتى إنه كان يأكل من نباتات الأرض. يراجع: أبو العباس أحمد بن الحسن بن علي بن الخطيب ابن قنفذ، الوفيات، تحقيق: عادل نويهض، ط4، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983م، ص284؛ وأحمد التادلي =الصومعي، المعزى في مناقب أبي يعزى، تحقيق: علي الجاوي، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1996م، ص65، 67؛ والطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين/12 و13 الميلاديين، عين مليلة: دار الهدى، 2004م، ص119.

³ أبو العباس أحمد بن الحسن بن علي بن الخطيب ابن قنفذ، أنس الفقير وعزّ الحقيّر، تصحيح: محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965م، ص29.

⁴ نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع، ص362.

من جهة أخرى كان الشيخ أبي يعزى "عند سروره بعظيم ما أعطاه الله"، كان يقول: "مانيلًا بوتكشكوشين؟ مانيلًا بوتكشكوشين؟" وكان بهذا يقصد أهل الرقي والعزائم. أي أين الذي يخرج الزبد من فمه؟، قالها هنا بمعنى يفيد تحدّي المدّعين للرقي والعزائم¹.

كما كان الناس يذهبون للشيخ أبي إسحاق² للاسترقاء، وقد روى أحدهم أنه كانت له طفلة فلما بدأت تمشي استرخى وركها، فمضت بها امرأة إلى الشيخ أبي إسحاق فراقها ولمّا خرجت من عنده خرجت وقد شُفيت، وكان الشيخ يقول في رقيته: "ببغضي في عبيد الله وذويه وحبّي في نبيك وأصحابه وأهل بيته، اشف كل من رقيته"³.

إلا أن هذا لا ينفى وجود أطراف أخرى في هذه المساحة تدّعي الرقية، فكان أصحابها يتعاطون الشعوذة والتعاويذ الغامضة والكلام الغير المفهوم، تحت غطاء الرقية لخداع أصحاب العقول البسيطة والساذجة.

وكانت هنالك بعض النسوة من ترقين بالحديد والملح وتكتبن الحروز التي كانت تُعلّق كالعقد⁴، ويمكن هنا أن نستحضر هذه الأبيات الأندلسية والتي توضّح أين كانت توضع التمام والحروز والأسباب التي توضع لها¹:

¹ أبو العباس العزفي، دعامة اليقين في زعامة المُتّقين -مناقب الشيخ أبي يعزى-، تحقيق: أحمد التوفيق، الرباط: مكتبة المعارف الجديدة، 1989م، ص39.

² أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد السبائي المتعبّد (270-356هـ)، كان شديد الغلظة على أهل البدع وكان ولياً من أولياء الله الذين تظهر عليهم البراهين والعجائب والكرامات بالدعاء والرقي. يراجع: أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونسأكم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق: بشير البكوش، مراجعة: محمد العروسي المطوي، ط1، دمشق: دار سعد الدين، 1995م، ج2، ص469-470.

³ المصدر نفسه، ج2، ص501، 506.

⁴ القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي، المُنتقى -شرح موطأ مالك-، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م، ج9، ص384.

من الجن والعمار أو أم مَلدم وتلك هي الحمى ووسوسة النفس
ومن أم الصبيان وسحر وبغضة ومن ربط في عرس تكلف في عرس
ومن مساكن الحمام والفرن والرحى ومن ساكني قبر القتيل من الإنس
ومن غولة في القفر أو صوت هاتف ومن وجع في الرأس يخرج عن حس
ويبدو أن ظاهرة تعليق الحروز قد كانت منتشرة بشكل ملحوظ بين الناس، "وقد شاهدناهم في
كثير من الأمصار والأقطار وهي عندهم صناعة معلومة لها مراتب من الحيل والتحيل وبيع
الحروز وادعاء القيام بالسحر وأشياء من نحو ذلك كثيرة، يتوصلون بها ركل الأموال وارتكاب
الفواحش ويُبهرجون بكثير من ذلك على الخواص والعوام ويدخلون الوهم والعلل على صِاح
الأجسام"²، كما نجد العديد من المؤلفات التي تشرح كيفية وطريقة صنع التّائم والفائدة التي تُجنى
من ورائها، "كتاب شمس المعارف، مفاتيح أسرار الحروف ومصايح أنوار الظروف، إظهار الرموز
وابداء الكنوز"³ للبيوني⁴.

وما ينبغي الإشارة إليه هنا أنه هنالك بعض الكتب التي خلط أصحابها الرقية بالسحر وهذا
مانجده في كتاب أبي سلامة البسكري الذي أدخل بعض الرموز الغير مفهومة ضمن العلاج بالرقى
أو العلاج الديني.⁵ ولكن من المهم بمكان أن لانعزل هذه الظاهرة عن الأوضاع التي كانت سائدة،

¹ الزجالي، أمثال العوام، ج1، ص264.

² أبو عبد الله محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني التلمساني، ثحفة الناظر وغنية الدّاكر في حفظ الشعائر
وتغيير المناكر، تحقيق: علي الشنوفي، بيروت: مطبعة خزانة التراث العربي، 1967م، ص86.

³ حسن الوزان، وصف إفريقيا، ص272.

⁴ أحمد بن علي البيوني المغربي توفي بالقاهرة، سنة 622هـ، له عدة تأليف.

⁵ ابن سلامة البسكري، اللوامع والأسرار في منافع الأخبار، مخطوط مكتبة الملك عبد العزيز بالرياض، ضمن
مجموع، رقم179.

فالمعروف أن هذه الإعتقادات هي ممارسات عتيقة قديمة متأصلة في المجتمع ولإن تغير جوهرها ومضمونها¹.

والناس بصفة عامة ومن منظور نفسي كانوا يخشون من بعض رموز الشر مثل الجن والعفاريت والشياطين ولهذا كانوا يتجنبونها من خلال الكتابة و التعاويذ والرقي².

يا حِرَزَ كُلِّ مَخَوِّفٍ وَأَمَانِ كُلِّ مَشَرَّدٍ وَمُعَزِّ كُلِّ مَذَلِّ³

ولهذا عندما يخاف أحدهم من أذى قد يُصيبه، أو ضرر قد يلحق به، أو غم قد يؤرقه...، من خلال هذه المخاوف المُتشكِّلة في الوعي واللّوعي الجماعي ما تلبث أن تُترجم إلى سلوك، فمتى وُجدت الأسباب كانت النتائج وذلك من خلال اتخاذ التّأمين والحروز والقيام بالرّقى وأعمال أُخرى عديدة شبيهة لا حصر لها، لاستجلاب البركة والحظ ودفع الخطر والشر، أو كل ما من شأنه أن يجلب الضرر.

ولا مراء من أن انتشار الأفكار الخاطئة عن عالم الغيب وشيوع الأوهام حول الناس يدفعهم باستمرار لاستمداد "الوهم من عالم الوهم، لصدّ الوهم وهم بذلك يؤكدون العيش في مُستتقع الوهم!"⁴.

ولابد لنا من أن نضع بعين الاعتبار الأوضاع الاقتصادية والأزمات الطبيعية السائدة والدور الذي لعبته في انتشار هذه الظاهرة، فحينما يعجز بعضهم عن الإتيان بالطبيب وشراء

¹ قبل الإسلام كانت تُكتب بغير القرآن ومع مجيء الإسلام أصبحت تكتب ببعض الآيات القرآنية مع استمرار وجود بعض الرموز.

² مصطفى حجازي، التخلّف الاجتماعي -مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور-، ط9، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م، ص143.

³ عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص43.

⁴ خميس بن راشد وخالد بن مبارك الوهبي، الإيمان بين الغيب والخُرافة، ط1، عمان: مكتبة الغيباء، 2007م، ص368.

الأدوية، يُعلقون تلك الحروز والتَّمايم ليقبوا بمنأى عن الأمراض ولدرء الخطر، ولهذا عندما يغيب التَّمثُّلُ الفقهي يصير الإنسان فريسة لتلك الأعمال، "فترى التَّمايم والأحجبة قد غَشِيَتْ على الأبصار ورائت على البصائر"¹، وترى صدور الأطفال والنساء موشَّحة بالحروز والتَّمايم بمختلف الأنواع، منها الصغير ومنها الكبير، منها الملفوف بخيط وآخر بخزقة وثالث مجلَّد بجلد، بعضها للعين وآخر للسَّحر وغيرها للجن والشَّياطين. أما من تمثَّلُ الفقه لديهم فقد كانوا يذهبون للمشايخ الذين يرقون بالقرآن والأدعية. ويبقى التَّوكل على الله في شتى الأمور هو الملجأ والمنفذ. وفي هذا قال رسول الله عن الذين يدخلون الجنة بغير حساب "هم الذين لا يتطيرون ولا يسترقون ولا يكتون وعلى ربهم يتوكلون"².

منذ فجر التاريخ "كانت هناك محاولات للإنسان للنفاذ إلى مكونات الغوامض التي واجهه بها ذلك العالم، لاكتفاء شرَّ ما أيقن أنه تريص به وراء تلك الحُجب من قوى فوق الطبيعية، بل ومحاولة الانتقال من مرحلة استرضائها ومنع أذاها إلى مرحلة ضمِّها إلى صفِّه لتكون له لا عليه"³. فسعى منذ العصور الغابرة سعياً حثيثاً وبإصرار من أجل ذلك، فاستعان بأدوات تُتيح له فرض نوع من التَّحكُّم على الظواهر المُحيطة به، وتمكَّنه في الوقت نفسه التعامل مع القوى التي آمن بوجودها وراء الظواهر المرئية والتي تطلَّع للتعامل معها⁴، من أجل الاستفادة منها ومن ثم الولوج فيها والتأثير على القوى الغيبية⁵.

¹ المرجع نفسه، ص 367.

² أخرجه البخاري في باب: الطيرة، كتاب: الطب، من صحيحه الجامع، ص 1127.

³ محمد غنيم وفاتن محمد شريف، السحر والجن في المجتمعات الريفية، الإسكندرية: دار المعارف، 2001م، ج 1، ص 1.

⁴ المرجع نفسه.

⁵ يوليوس ليبس، أصلُ الأشياء - بدايات الثقافة الإنسانية -، ترجمة: كامل إسماعيل، ط 1، دمشق: دار المدى، 1988م، ص 288.

ومن هنا نشأ الاعتقاد بالسحر¹ والجن². ولهذا كان السحر في جوهره يقوم على تجاوز الحدود البشرية، بل وحتى تجاوز قوانين الطبيعة، إذ أنه من خصائصه عدم التقيّد بحدود الزمان ولا المكان وإمكانية التأثير عن بُعد ولذلك قيل فيه أنه "التماس الإنسان للنتائج من غير أسبابها"³.

ويعتبر الاعتقاد بوجود القوى السحرية هو أول شكل من أشكال الاعتقاد الديني - كان مرتبطاً بالدين⁴، إذن فالاعتقاد بالسحر والجن والأرواح الشريرة والشياطين قد كان حاضراً في مخيال الناس منذ القدم، فقد نشأ لديهم الاعتقاد بوجود تلك الأرواح في محيطهم وحوله.

ومن الممارسات السحرية التي كان يقوم بها سكان المغرب القديم "النُشْرة" والتي كان هدفها إبعاد المرض بالقوة السحرية، فكان يُضْحَى بحيوان كالديك أو الدجاجة أو الماعز، ويتم وضع القليل من دم الحيوان على جبهة المريض من أجل طرد المرض وإبعاد العمل الذي قام به الجن،

¹ بكسر السين وسكون الحاء، يُقال سَحَرَهُ يَسْحَرُهُ سِحْراً، يطلق بمعنى الخداع، نقول سَحَرْتُ الصَّبِيَّ أي: خَدَعْتُهُ. هو عمل تُقَرَّب فيه للشيطان وبمعونة منه، وقد اختلف في حقيقة السحر، فالبعض يرى أنه لا حقيقة له وإنما هو تخيل وخداع وتمويه، والبعض الآخر يرى أنه حقيقة ويؤثر ويُمرض ويُقتل. يراجع: ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص189؛ وأبو بكر الحنبلي، علاج الأمور السحرية من الشريعة الإسلامية، ص10؛ وجابر إسماعيل الحجاجبة، "القتل بالسحر"، مجلة الجامعة الإسلامية (المملكة الأردنية)، ع2009/1، ص101.

² ستر الشيء عن الحاسة وجنّه أي ستره، هي أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة. يراجع: أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد الرّمخسري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، ج1، ص152؛ وجمال الدين القاسمي، مذاهب الأعراب وفلاسفة الإسلام في الجن، دمشق: مؤسسة قرطبة، [د.ت.]، ص45، 50.

³ مصطفى حجازي، التخلّف الاجتماعي، ص154.

⁴ فراس السواح، الأسطورة والمعنى - دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية-، ط2، دمشق: دار علاء الدين، 2001، ص130.

وبدورهم كان القرطاجيون يضحون بالطيور من أجل إرضاء الجن¹. ويرى لومبار أن الطقوس السحرية التي كانت سائدة في بلاد المغرب القديم قد وصلت إليهم من إفريقيا السوداء².

ولما جاء الإسلام شدد على وجوب التخلّي ومحاربة هذه الآفة، التي لا تأتي بالنفع، قال تعالى: ﴿وَأَلِّمُوا مَا فِي يَمِينِكُمْ تَلَفًا مَّا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدًا سَاحِرًا وَلَا يَفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾³، وورد في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "سحر رسول الله رجل من بني زريق، يقال له: لبيد بن الأعصم، حتى كان رسول الله يُخِيلُ إليه أنه يفعل الشيء وما يفعله"⁴. وقد اعتبر البرزلي أن السحر من الأمور التي تقوم بالتأثير في النفوس والتي تقع بسببها المفسد⁵، أما الونشريسي فقد سئل عن من يكتب للمحبة والبغض وعقد العروس، فأجاب: "أما الكتابة للبغضة ولربط العروس فهو من السحر المُنَقَّق على تحريمه"⁶.

ولكن بالرغم من تحريمه نجد أن بعضهم من قد كان يعمل ويتعامل مع الجن وبعضهم الآخر يعتقد بالسحر. ولكن لماذا؟.

ليس من ريب من أن الطقوس السحرية هي عبارة عن أمور رمزية في جوهرها، ومن ثم فهي تعبر عن معانٍ خاصّة وكثيراً ما يظن الناس أنّ لها تأثير خاص عليهم⁷. ولاشك أنه قد تكون لها

¹ عبد الرحمان خليفة، الديانة الوثنية المغاربية القديمة، ص26، 46.

² موريس لومبار، الإسلام في مجده الأول من القرن 2 إلى القرن 5هـ / 8-12م، ترجمة: إسماعيل العربي، ط3، المغرب: دار الآفاق الجديدة، 1940م، ص83.

³ سورة طه، الآية: 68.

⁴ أخرجه البخاري في باب: السحر، كتاب: الطب، من صحيحه الجامع، ص1128.

⁵ فتاوى البرزلي، ج6، ص288.

⁶ المعيار، ج12، ص55.

⁷ أكبر. س. محمد، نحو علم الإنسان الإسلامي -تعريف ونظريات واتجاهات-، ترجمة: عبد الغني خلف الله، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989م، ص79.

نتائج اجتماعية هامة لهؤلاء. ونتيجة لتلك القوى التي كانت لهؤلاء السحرة وتعاملهم مع الجن - كانوا يستحضرونهم ويسترضونهم من أجل خدمتهم وتحقيق مآربهم-، فقد كانوا -السحرة- بمثابة الوساطة بين عالم الإنس والجن¹، ولأن نفوس السحرة كما قال ابن خلدون "لها خاصية التأثير بقوة نفسانية وشيطانية"²، ذلك أن السّاحر كان يلجأ إلى التعزيم الذي يُوجب على الجن الأبالسة تحقيق نواياه، "والحال أن هذه الأرواح تستعمل وجوهاً حيوانية، لإدهاش الإنسان وإثارة عجبه وجعله بذلك يستسلم لفتنتها"³ وغالباً ما يحيط هؤلاء السحرة أنفسهم ببعض المظاهر الغريبة ويضعون ضحيّتهم أثناء ممارسة السحر في جو غريب يُحرّك فيه الأمل ويُعطّل تفكيره ويدفع به للاستسلام لممارساتهم⁴. كل هذا وذاك جعل من الناس يؤمنون ويعتقدون بهم وبسحّهم.

ونظراً للعواقب المنجّرة عن السحر والتعامل مع الجن والإفساد الذي ينتج عنهما، لا غرو أن يُحاربه الفقه ويشدّد عليه، بيد أن تلك التّواهي والأوامر المتشدّدة لم تتمكن من استئصال تلك العادة الخبيثة وبالرغم من نهى الفقهاء عنها إلا أن محاولاتهم ظلّت مُجرّد صيحة في واد لم تجد الآذان الصّاغية لها -إلا من رحم ربي-.

ولأن كان الإسلام قد تمكّن من تصفية ذهنية تلك المُجتمعات إلى حد ما من الكثير من المُعتقدات، إلا أن هذا لا يعني أن بعضهم قد تخلّى كل التّخلي عن بعض التصورات والمعتقدات التي كانت جاثمة في مخيالهم والتي كانوا قد ورثوها عن أسلافهم. ذلك أن الإسلام لم يستطع تماماً

¹ مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص 149.

² المقدمة، ص 656.

³ محمد أركون وآخرون، العجيب والغريب في إسلام العصر الوسيط، ترجمة: عبد الجليل بن محمد الأزدي، ط1، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2002م، ص 106.

⁴ مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص 40.

التخلّص من الثقافات القديمة للمجتمع¹. ويرى هنري باصي أن العوام كانوا يتّبعون تقاليدهم وأعرافهم القديمة الخاصّة بهم² والتي استمرت بالوجود ولم يتمكن الإسلام من امتصاصها³.

ويذكر صاحب الاستبصار أنه كان في جبال مجسكة في بلاد المغرب، رجل من السّحرة المهرة يُعرفُ بـ"أبي كُسيّة"، وكان الناس يسمعون منه ولا يخالفونه أو يعصونه، فإن عصاه أحد منهم "حوّل كسائه الذي يلتحف به فيصيب ذلك الإنسان في ماله أو بدنه أو كليهما صائبة أو عاهة، وإن كانوا جماعة أصابهم مثل ذلك. وكان يُخيّل إليهم كأن برقة تحت كسائه"⁴.

أما في الأندلس فقد كان الناس يجتنبون دخول الحمامات في الليل خاصة حينما يكون الظلام خوفاً من الجن "جن رحا، أسود ومغبر"⁵. ونستشف من خلال النوازل أن النّساء كانت تجتمعن في حلّق الشعوذة، ليمارسن الطّقوس السحرية⁶.

إلى جانب هذا شاع عن زينب النفزاوية⁷ أنها تتعامل مع الجن وتتكلم معهم، حيث أنها لمّا تزوجت بأبي بكر بن عمر¹، كانت قد وعدته بمال كثير، فأخذته ذات يوم معها إلى دار تحت

¹ Edmond Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Éditeur L'braire, Alger, 1909, p.15

² Henri basset, Le Culte des grotte au Maroc, Ancienne Maison Bastide, Jourdon, 1920, p.99.

³ Edmond Doutté, Magie et religion, p.602.

ويرى هاذين الباحثين أن هناك بعض المظاهر القديمة و التي مازالت مستمرة حتى بعد مجيء الإسلام، لم يستطع القضاء عليها واعتبراها ضمن "البقايا الوثنية القديمة" ومن بينها السحر.

⁴ مؤلف مجهول، الاستبصار، ص192.

⁵ الزجالي، أمثال العوام، ج1، ص263، 269.

⁶ البرزلي، فتاوى البرزلي، ج6، ص230.

⁷ ذات جمال ورياسة، حازمة ذات رأي ثاقب، شاع أمرها بين القبائل فكان الرجال يخطبونها وكانت تمتنع قائلة: لا يتزوجني إلا من يحكم المغرب كله"، تزوجت في بداية أمرها بـ "يوسف بن علي بن عبد الرحمان ابن وطاس"، ثم بـ"لقوط"، ثم تزوجها "أبو بكر بن عمر اللمتوني". يراجع: ابن خلدون، العبر، ج6، ص44؛ وحسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس - عصر المرابطين والموحدين -، ط1، مصر: مكتبة الخانجي، 1980م، ص352؛ ومليكة حميدي، "المرأة المغربية في عهد المرابطين (446-541هـ/1056-1140م)"، رسالة ماجستير، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2001-2002م، ص64.

الأرض وأدخلته وهو معصوب العينين، ولما أزلت عنه العصابة أبصر في ذلك المكان الذهب والفضة والجواهر الثمينة، بعد ذلك أخرجته بنفس الطريقة التي أدخلته بها "فلا علم من أين دخل ولا من أين خرج"².

أما في فاس³ فكان يوجد العديد من السحرة والمشعوذين الذين كانوا يبيعون أوراقا صغيرة كتبت عليها كلمات وعبارات ناجعة -في زعمهم- للشفاء من كل داء. وفي نفس المدينة كان هنالك مجموعة من الناس يُعرفون بالكنزيين، هؤلاء كانوا يقومون بالبحث عن الكنوز في الأماكن والأبنية الأثرية القديمة وكانوا يستعينون أثناء ذلك بالسحرة كي يكشفوا لهم عن أماكن تلك الكنوز⁴.

ونستشف من كل هذا أنه كان للساحر في هذه المجتمعات دور كبير فهو يضطلع بوظيفة حمائية وشفائية⁵، إلى جانب أنه كان "يعمل على تنظيم الحياة وتنسيقها وحل طلاس الوجود

¹ اللمتوني، خلف أخاه يحي بن عمر، ملك السُّوس بأسره وبلاد المصامدة، فتح بلاد أغمات وقاتل برغواطة واستأصلهم، توفي في الصحراء 480هـ. يراجع: لسان الدين بن الخطيب، أعمال الأعلام فيمن يُباع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، القسم الثالث، تحقيق: أحمد مختار العبادي، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1964م، ص 229؛ ومحمد أبو القاسم الرعيني ابن أبي دينار، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، ط1، تونس: مطبعة الدولة التونسية، [د.ت]، ص 103؛ وحلمي عبد المنعم محمد حسين، التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين، مصر: دار المعرفة الجامعية، م 1997، ص 43.

² ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج.س. كولان وليفي بروفنسال، ط3، بيروت: دار الثقافة، 1983م، ج4، ص 18.

³ قاعدة المغرب، عبارة عن مدينتان مقترنتان يشق بينهما نهر كبير يسمى وادي فاس، إليها تُشد الركائب وتُقصد القوافل، يُحيط بها سور كبير وفيها من الجداول مالا يُحصى. يراجع: الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص 434؛ وشهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، 1977م، ج4، ص 230؛ وأبو القاسم ابن حوقل، المسالك والممالك، لندن: مطبعة بريل، 1872م، ص 65.

⁴ حسن الوزان، وصف إفريقيا، ص 274، 276.

⁵ كانوا يقصدونهم للاستشفاء أو حينما يعجز الأطباء عن علاج الأمراض المستعصية فكانوا "يشفون من خبط الجنون بخواتم العزائم". يراجع: مؤلف مجهول، الحل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، ط1، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979م، ص 40.

لتجاوز العجز الجوهري الذي يشعر به الإنسان"¹. فكان الناس يلتمسون في السّاحر أو المشعوذ "تحقيق الرغبات العزيزة المنال ولدرء المخاوف أو التّسلح بالقوة المطلقة لسدّ التّغرات نتيجة قصور الحيلة"². كانوا يتوسلون فيهم الأمل يلجؤون إليهم -لتصورهم- أن لهؤلاء القدرة على شفاء الأرواح والأجساد ولكن هيهات هيهات كان السّاحر فقط يوزع عنهم الوهم ويبيعهم الأوهام والأحلام من دون أن يشفي³.

وكما يرى "دوتي" فإنه لا يمكن عزل الظّاهرة عن الجانب النّفسي⁴، فالإنسان حينما يحس بالقهر نتيجة الأزمات الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى تلك الطبيعية، وما يُرافقه من اعتباط طبيعي يستحكم بالذهن تنتج انفعالات تحرك اللاوعي وتدفعه إما للاستسلام والانكفاء عن الذات، أو اللّجوء إلى تعاطي الخُرافة والسيطرة السّحرية على ظواهر الحياة، ولهذا كان يتوسل في السّحر الأمل من أجل السّيطرة على حاضره وإدخال شيء من الطمأنينة إلى نفسه والتوازن إلى حياته⁵.

ولابد من الإشارة إلى أن انتشار الخُرافة والتّفكير السّحري في وسط ما، يتناسب ويتلاءم وشدة الحرمان والقهر، "وتضخم الإحساس بالعجز وقلة الحيلة وانعدام الوسيلة"، وحينما تضيق أمامه فرص الخلاص من ذلك الواقع اندفع إلى التماس النتائج من غير أسبابها واستبدال السّببية الماديّة بالسّببية الغيبية⁶. فكان الإنسان إذا لم يستطع الرضوخ لواقعه المُعاش ولم يتمكن من مُجابهة ما يعترضه من مشاق وإذا "لم تتيسر له الحلول النّاجعة التي تُمكنه من التّحكم الفعلي بالواقع على

¹ المبروك المنصوري، مقدمات، ص25.

² مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص154.

³ دافيد لوبرتون، انثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، ط2، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1997م، ص175.

⁴ Edmond Doutté, Magie et Religion ,p.20.

⁵ مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص142، 229.

⁶ المرجع نفسه، ص139.

مستوى ما، لجأ إلى الحلول السحرية، وإذا عزّت عليه كذلك السيطرة المادية على المصير، لهذا حاول المرء توّسل الأوهام التي يُعلل بها النفس ويُجمل بها الواقع ويستعين بتصوراتها على تحمّل أعبائه لكي يصل إلى شيء من التوازن¹.

ولعلّ الشيء الذي يلفت الانتباه هنا أن هذه التّصورات السّحرية تستيقظ في مخيال المجتمع أثناء الأزمات التي جعلتهم لا يألون جُهداً في البحث عن منافذ أخرى لمجابهة صروف الدّهر وخطوب الحياة ومتاعبها، ونوائب الدّنيا ومشاقّها، فاتّبعوها كمنهج لمسايرة ضغوط الحياة اليومية وصدماتها.

وبهذا كان ذلك النشاط المكبوت في اللاّشعور الجمعي والمتوارث لم يستطع الفقه أن يستأصله من منابته بل ظلّ يضرب بجذوره في مخيال هؤلاء، بل وحتى أحياناً استطاع العُرف أن يقصمَ ظهر الفقه، فهل البيئة وما يحمله النّاس من تصورات وقناعات جعلت من الفقه يخضع لها؟ أو بعبارة أخرى هل رضخ الفقه ورضي أن ينضوي -أحياناً- تحت ما نُسّميه العُرف؟ فإذا عُدنا لفتاوى البرزلي لوجدنا أن الفقه قد أصبح بحكم العُرف يُقرّ ويسمح ببعض أنواع السّحر، كسحر المودّة بين الزوجين، أي حينما يُكتبُ كتاب للمرأة إذا أعرض عنها زوجها أو خاصمها، فيكتب لها ذلك ليقبَل عنها وتتقي شره، بشرط أن يكون خفيفاً ويُكتبُ بالقرآن وغيره مما لا يُستتكر²، خاصة وأن المعروف على الفقه المالكي أنه يأخذ بعين الاعتبار سلوكات الناس وأعرافهم التي تتغير.

¹ نفسه، ص140.

² البرزلي، فتوى البرزلي، ج6، ص230.

ولهذا يمكن القول أنه "قد يطغى المتغير على الثابت، فتغزو المتغيرات بمثابة ثوابت بما لا يُعيق مواكبة الدين للواقع المتجدد"¹. ويحضرنا هنا تساؤل أحد الباحثين حينما تساءل إن كان الواقع الاجتماعي بكل تعقيداته وأعرافه ومعتقداته، أكبر من المشروع الإسلامي نفسه، هذا المشروع الذي انتهى إلى تعايش بين "الإسلام الرسمي"، الذي لا يستوعبه إلا الراسخون في العلم وآخر "شعبي" لعموم الناس!!².

ومن جهته أوليفيه أروا، يرى أنه ما إن يحصل اتحاد بين معلم ديني وهوية قومية حتى يُمكن للبعد الديني أن يضمحل³. ولهذا لطالما كان للعرف يد في تأطير المنظومة الاجتماعية حتى ولو كان هذا ضد ما يُقرّه الفقه، هذا "العرف الفاسد"⁴ الذي حاول وجاهد الفقه والفقهاء القضاء عليه من أجل تطهير المجتمع منه⁵، ومن السحرة الذين اتبعوا ما تتلوا عليهم شياطينهم، يسحرون ويعقدون ويربطون، يلجؤون للطرق المعوجة التي ما أنزل الله بها من سلطان، يسومون ضحاياهم أصحاب الأهواء والعقول الساذجة سوء العذاب ويبيعونهم الأوهام والمزاعم الرخيصة.

¹ سجية بوساق، "العقل الفقهي في التاريخ - مقارنة لمسلك الفقيه في الفهم والتنزيل خلال العصر المرابطي -"، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة المسيلة، 2013-2014م، ص33.

² عبد العزيز غوردو، الفتح لبلاد المغرب - جدلية التمدين والسلطة -، ط2، الكويت: دار ناشري، 2011م، ص74.

³ الجهل المُقدّس - زمن دين بلا ثقافة -، ترجمة: صالح الأشمر، ط1، بيروت: دار الساقى، 2012م، ص118.

⁴ عبد العزيز غوردو، الفتح الإسلامي لبلاد المغرب، ص73.

⁵ أحمد محمودي، عامّة المغرب الأقصى في العصر الموحد، مكناس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2001م، ص105.

المبحث الرابع

الرؤى والأحلام

عندما ننام تتفصل أرواحنا عن أجسادنا فيدخل العقل الواعي في غيبوبة تاركاً المجال للآوعي وأثناء رحلتنا تلك نرى الكثير من الصّور والرّموز. فالإنسان حينما يخلد للنوم فإنه يستيقظ لديه شكل آخر من أشكال الوجود هو الرؤى¹ والأحلام²، التي لا تخضع لقوانين المنطق، كما أنها لا تعترف بالمكان ولا الزّمان تُرينا الأموات أحياء والأحياء أمواتاً، تجعلنا في مكانين في آن واحد. منها ما يجعل أمنياتنا التي نرنو إليها تتحقق وأخرى نستغرق من خلالها في الضيق والقلق والتوتر نتيجة تلك الكوابيس التي نراها، وغيرها تؤرّقنا وتغصّ علينا مضاجعنا³، وبعضها قد تتبّئنا بما سيكون. أحياناً تكون واضحة وأحياناً أخرى تكون عبارة عن رموز يلجأ رائيها إلى المعبر أو المفسّر لفكّ طلاسمها وفهمها.

والرؤى والأحلام بصفة عامّة ما يراه النائم في نومه من أشياء وإن كانت قد غلبت الرؤيا على ما يراه من الخير والشّيء الحسن، أما الحلم فقد غلب على ما يراه من الشرّ والقيح⁴، أي أن

¹ جمع رؤيا، بوزن فُعلى، يُقال رأيتُ رؤيا حسنة أي حلمتها وهي ما يراه الشخص في منامه ونظيرها في اليقظة خواطر وقد تأتي مسترسلة غير مُحصّلة. يراجع: ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص88؛ والحافظ ابن حجر العسقلاني، الرؤى والأحلام في ضوء الكتاب والسنة، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، [د.ت]، ص5.

² مفرد حلم، بالضم، يُقال حلمتُ بكذا وحلمته وهي ما يراه النائم خلال النوم. يراجع: ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص304؛ وأسامة عبد القادر الرّيس، الرؤى والأحلام في النصوص الشرعية، ط1، السعودية: دار الأندلس، =1993م، ص22؛ تفسير الأحلام من كلام الأئمة الأعلام (محمد بن سيرين، البخاري، ابن حجر)، ويليهِ تفسير أحلام المرأة، إعداد: علي أحمد بن عبد العال الطهطاوي، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005، ص7.

³ اريك فروم: اللّغة المنسية -مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير-، ترجمة: حسن قبيسي، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د.ت]، ص10، 14.

⁴ محمد بن فهد بن إبراهيم الودعان، ضوابط الرؤيا، ط1، الرياض: دار كنوز إشبيليا، 2007م، ص18.

"تلك الاعتقادات تقع تارة بحضرة المَلَك فيقع بعدها ما يسر، أو يحضره الشيطان فيقع بعدها ما يضر"¹.

والرؤيا كما يرى ابن خلدون "من خواص النفس الإنسانية موجودة في البشر على العموم، لا يخلو عنها أحد منهم، بل كل واحد من الإنساني رأى في نومه ما صدر له في يقظته مراراً غير واحدة، وحصل له على القطع أن النفس مُدركة للغيب في النوم"².

كما فرّق بين الرؤيا والحلم، فقال: "الفرق بين الرؤيا الصالحة وأضغاث الأحلام كاذبة، فإنها كلها صور في الخيال في حالة النوم ولكن إن كانت تلك الصور مُتنزلة من الروح العقلي المُدرك فهو رؤيا، وإن كانت مأخوذة من الصّور التي في الحافظة التي كان الخيال أودعها إياها منذ اليقظة فهي أضغاث أحلام"³، إضافة إلى أن الرؤيا بعد الاستيقاظ تبقى حاضرة في الحفظ أياماً من العمر، أما الأحلام فينسى الكثير من تفاصيلها⁴.

أمّا أنواع الرؤيا فهي على ثلاث:

1- الرؤيا الصالحة: روي في الحديث أن: "الرؤيا الصّادقة من الله، والحلم من الشيطان"⁵.

وهي رؤيا الأنبياء ومن تبعهم من الصّالحين، وهي التي تقع في اليقظة على وفق ما وقعت في النوم⁶.

2- أضغاث الأحلام: وهي لا تُنذر بشيء، هي على نوعين:

¹ ابن حجر العسقلاني، الرؤى والأحلام في ضوء الكتاب والسنة، ص7.

² المقدمة، ص131.

³ المصدر نفسه، ص627.

⁴ نفسه.

⁵ أخرجه البخاري في باب: رؤيا الصّالحين، كتاب: التعبير، من صحيحه الجامع، ص1335.

⁶ ابن حجر العسقلاني، الرؤى والأحلام في ضوء الكتاب والسنة، ص12.

الأول: تلاعب الشيطان ليُحزن الرائي، كأن يرى أنه قُطِعَ رأسه وهو يتبعه، أو رأى أنه واقع في هول ولا يجد من يُنجده ونحو ذلك¹.

الثاني: أن يرى بعض الملائكة تأمره أن يفعل المحرّمات مثلاً، وغيره من المُحال عقلاً².

3- ما يُحدّث به المرء نفسه: وهذا النوع متعلّق بما يفكر فيه الإنسان وما يشغله وهو مرتبط بأمره العاجل الذي يحظى بكل اهتمامه³، فهنا يرى النائم ما يتمناه أو يغلب على مزاجه⁴.

وقد ربط ابن خلدون الرّؤيا بتشوّف النفس، أي أنه عندما تكون النفس مُتشوّفة لأمر ما يقع له في النوم، لأنّ النفس تقصد إلى ذلك فتراه وهذا ما أطلق عليه بـ"الحالوميّة"، "ذلك أن الحالومات تُحدّث استعداداً في النفس لوقوع الرّؤيا، فإذا قوّي الاستعداد كان أقرب إلى ما يُستعدّ له"⁵.

وتُعتبر الرّؤى والأحلام من القضايا التي ما فتئت تشغل بال الإنسان منذ القديم، حيث أنه كان للبابليين إله خاص بالأحلام اسمه "ماخر" ونفس الشّيء بالنسبة للمصريين اسمه "بس" والتي كانت تُنقش صورته على الوسائد التي كانوا يضعون عليها رؤوسهم عند النوم، أما الإغريق فقد عُرفَ على حُكام اسبرطة أنهم كانوا يتعمّدون النوم في معبد معين كي يتلقوا أثناء نومهم فيه على أنباء الغيب. ويُعتبر أرتيميدوس أول من اختصّ بدراسة الأحلام والتأليف فيها⁶.

¹ المصدر نفسه، ص12.

² نفسه، ص13

³ عبد المنعم الهاشمي، رؤيا الأنبياء والصالحين، ط1، الكويت: مكتبة ابن كثير - بيروت: دار ابن حزم، 2002م، ص12.

⁴ ابن حجر العسقلاني، الرّؤى والأحلام في ضوء الكتاب والسنة، ص13.

⁵ ابن خلدون، المقدمة، ص131-132.

⁶ علي الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة، ط2، لندن: دار كوفان، 1994م، ص32-33.

ويمكن القول إن الرؤى والأحلام جزء من شخصية المسلمين، خاصة وأنها وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية. قال تعالى على لسان يوسف ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾¹، وقال أيضا ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءُوسِي مِن قَبْلُ فَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾².

وجاء في الحديث "الرؤيا الصادقة من الله"³، والمعنى حسب ابن رشد الجد، أن الرؤيا الصالحة وهي الحسنه التي تبشر بالخير في الدنيا والآخرة⁴. ويقرنها ابن شاس بالرجل الصالح، أي أي هو الذي يراها أو تُرى له⁵. وشدد صاحب المعونة على أنه يجب أن يفسرها من له علم بها "لأنها أصلا لا يأمن عليها إذا فسرها من لا يعلم أن يكذب"⁶.

وقد نشأ عن الاهتمام بالرؤى والأحلام ما يُسمى بـ: "تعبير الرؤيا أو تفسير الأحلام" والذي اشتهر فيه ابن سيرين⁷. أما في بلاد المغرب فقد اشتهر كل من: بن أبي طالب القيرواني، صاحب

¹ سورة يوسف، الآية: 4.

² سورة يوسف، الآية: 100.

³ أخرجه البخاري في باب: رؤيا الصالحين، كتاب: التعبير، من صحيحه الجامع، ص1335.

⁴ البيان والتحصيل، ج17، ص261.

⁵ جلال الدين عبد الله بن نجم الدين بن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: محمد أبو الأجفان وعبد الحفي منصور، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995م، ج3، ص530.

⁶ القاضي أبو أحمد عبد الوهاب علي بن نصر المالكي، المعونة على مذهب عالم المدينة -أبي عبد الله مالك بن أنس إمام دار الهجرة-، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل الشافعي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، ج2، ص603.

⁷ محمد بن سيرين البصري الأنصاري، كان أبوه عبداً لمالك بن أنس، من فقهاء البصرة صاحب علم وورع، تفقه وروى الحديث عن أبي هريرة وعبد الله بن عمر وغيرهما، لما مات مالك بن أنس أوصى أن يُصلي عليه ابن سيرين ويُغسله، توفي في 9 شوال 110هـ. يراجع: أبو بكر بن أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد مدينة السلام، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001م، ج3، ص283؛ ومحمد بن سيرين وعبد الغني النابلسي، معجم تفسير الأحلام، إعداد وترتيب: باسل البريدي، ط1، أبو ظبي: مكتبة=

صاحب كتاب "الممتع" والسالمي صاحب كتاب "الإشارة"، أيضا أبي راشد من تونس صاحب "المراقبة العليا"¹.

ولأن حقيقة الرؤيا "مطالعة النفس في ذاتها الروحانية، لمحة من صور الواقعات وتصير روحانية بأن تتجرد عن المواد الجسمانية... فتقتبس بها علم ما تتشوف إليه من الأمور المستقبلية"². هذا لأن الله يجعل في قلب النَّائم اعتقادات وجعلها علماً على أمور أخرى، ففي النوم يرفع الله حجاب الحواس³، فترى النفس ما تتطلع إليه من عالم الحق فتري أحياناً منه لمحة "يكون الظفر فيها بالمطلوب"⁴. من هذا المنطلق كان الناس ولا يزالون يأخذون بالرؤى، لأنها تكون بمثابة المُبشّر لهم وأحياناً أخرى بمثابة المُنذر.

والصُّوفية بدورهم شددوا على دور الرؤيا، فهي لديهم "طريقة للمعرفة وواسطة اتصال بالغيب وفرصة لاستقبال التعاليم من الكائن الأسمى بالكشف"⁵. فمن خلالها يكتشف ما سيحصل من الأمور الغيبية فهي بالنسبة لهم "جسر يوصل للغيب وواسطة اتصال معه"⁶.

وقد ورد في كتاب الشهاب أن ابن سيدبونة¹، قد رأى في المنام قائلاً يُخبره أنه سيخرج بعض أصحابه عليه ويخونوه، فكشفهم له وأظهرهم له من خلال خطابه: "أيا من أخذ بنفسه وهام في نومه

=الصفاء- بيروت: اليمامة، 2008م، ص5؛ وابن سيرين، تفسير أحلام النفاؤل، مصر: مكتبة الإيمان، [د.ت]، ص5-6.

¹ ابن خلدون، المقدمة، ص629.

² المصدر نفسه، ص128.

³ ابن حجر العسقلاني، الرؤى والأحلام في ضوء الكتاب والسنة، ص7.

⁴ ابن خلدون، المقدمة، ص129.

⁵ علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم -القطاع اللاوعي في الذات العربية-، ط1، بيروت: دار الأندلس، 1977م، ص254.

⁶ المرجع نفسه، ص256.

واضطجع وتلقّا، ليكن منه وبه وإليه، يوسعك حناناً ونعماً... هلك باطن الفرج الذي بظهوره يمتاز من أنكر وكذب، وتظهر مساوئهم علماً وعياناً، ثم يزدادون على تلقّهم تلقاً ويؤلّون الدبر دون تعب... أن زبرهم لمعاشرتهم الذميمة... وإنما الفتن المشار بها هي الفتن بين شردمة الأشرار في هذا المكان وتلقّق الرزية صالحهم وينكشف طالحهم، عقوبة من الواحد المنان². ورأى أيضاً رؤيا تُبشّر بكراماته ورد فيها: "يا أبا أحمد إن الرّاسخين من العلماء جعلهم الله ورثة الأنبياء وقد جعلك الله عالماً في زمانك وخصّك من بين أصحابك... ولما أحبك مولاك وقربك واجتباك أظهر بك الكرامات كإخماد النار وكشف المغيبات"³. فكان ذات يوم أن ذهب إلى شيخه أبي مدين⁴ وكان هذا الأخير يتحدث مع رجل أتاه زائراً، فقال له أبي أحمد "يا سيدي اختر الخبز وحمى التّور - أي الفرن-"، فلم يجبه أبا مدين لاشتغاله بالزائر، فأعاد عليه مرة ثانية وثالثة. فقال له شيخه: "انطلق فادخل فيه -أي التّور-"، فامتثل ابن سيدبونة ومضى ودخل الفرن. ولما فرغ أبو مدين، قال: "أين أبو أحمد؟"، فقال له بعض أصحابه: "ألم تأمره أن يدخل التّور!"، فقال لهم: "أدركوه"، فذهبوا إليه فوجدوه قد دخله والتّور يلتهب ناراً -وهي لا تضره-، فقالوا له: "الشيخ يأمرك بالخروج"،

¹ جعفر بن عبد الله بن محمد المكنى بأبي أحمد ولد سنة 524هـ، بقرية زناتة من عمل قسنطينة في شرق الأندلس، قصد بجاية ليتعلم بها علم الباطن على يد أبي مدين شعيب، صاحب الطريقة البونية، توفي في 624هـ. يراجع: أبو أحمد جعفر بن عبد الله بن محمد بن سيدبونة الخزاعي الأندلسي، الشهاب موعظة لأولي الألباب، تحقيق: عبد الإله بنعرفة، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، 2005م، ص9.

² المصدر نفسه، ص 127، 129.

³ نفسه، ص83.

⁴ أبو مدين شعيب بن الحسين التلمساني (509-594هـ)، لسان الطريقة الصوفية ومُحييها في المغرب، أحد أكابر عباده في وقته، ولد بقرية "قطنانية" قرب إشبيلية، ثم انتقل إلى فاس لطلب العلم من شيوخه: أبي يعزى يلنور التلمساني الأصل، ثم استوطن بجاية وقضى فيها نحو خمسة عشرة سنة، أين درس هناك الرسالة القشيرية والمقصد الأسمى للغزالي، توفي في تلمسان ودُفن هناك. يراجع: أحمد بابا التتكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ط1، طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، 1989م، ص193؛ والطاهر بونابي، التصوف في الجزائر، ص71؛ وعبد المُنعم القاسمي الحسيني، أعلام التصوف في الجزائر -منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى-، ط1، الجزائر: دار الخليل القاسمي، 2001م، ص167-168.

فقال لهم: " هو أمرني بالدخول وهو يُخرجني"، فقام إليه شيخه ورآه في بيت النار، فقال له: " قد وصلت يا أبا أحمد"، فخرج ابن سيدبونة¹.

ويذكر صاحب سلوة الأنفاس، أن الشيخ أبو يعزى قد رآه أحدهم في المنام وكأنه يطير في الهواء، فقيل له: " بما وصلت هذه الدرجة الكريمة؟"، فقال: "بإطعام الطّعام"². حتى أنهم كانوا يربطون الشّفاء من الأمراض بمجرد رؤية المريض لولي من أولياء الله في المنام، حيث أنه حدث أن مرض أحد الشيوخ مرضاً شديداً أشرف منه على الموت، فرأى في منامه الشيخ "أحمد بن يوسف الرّاشدي" واقفاً عند رأسه، فأراد أن يقبل قدميه فوقع على وجهه، فأزال الله المرض عنه حينما أفاق من نومه³.

ومن كل هذا يمكن القول إن الصوفية قد وظفوا الرّؤى في الخطاب الصّوفي وأحاطوها بهالة من القدسية، لأنها بالنسبة لهم طريق لمعرفة الغيب والمُكاشفة.

نفس الشيء وُظفت الرّؤيا في الخطاب السّياسي من أجل إضفاء المشروعية لدعم المشاريع السياسية ولتهيئة المجتمع لها من أجل بناء الأرضية لتلك المشاريع. وهنا أورد البيهقي رؤيا لأم عبد المؤمن بن علي⁴، أنها لما كانت تحمله في بطنها، رأت "كأن النار تخرج منها وتحرق المشرق

¹ ابن سيدبونة، الشهاب، ص13. ولكن الجدير بالملاحظة هنا أن رؤى ابن سيدبونة هي عبارة عن خطابات أراد أن يوصلها للمتلقي ولكن صاغها على شكل رؤى ذات صيغة مُقدّسة، ليُضفي عليها القوّة، ليوصل فكرة أنها نوع من الإلهام الرّباني.

² الشريف أبو عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، سلوة الأنفاس ومُحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصُّلحاء بفاس، تحقيق: عبد الله الكامل الكتاني وآخران، ط1، الدار البيضاء: دار الثقافة، 2004م، ج1، ص189.

³ سمية مزدور، المجاعات والأوبئة، ص179.

⁴ بن علي الكومي (490-558هـ)، نسبة إلى كومية قبيلة زناتية غرب تلمسان، يعتبر من ركائز الدولة الموحدية تمكن من ضم وهران، ثم تلمسان وفاس، كما حاصر مراكش ثم ملكها، امتد ملكه إلى المغرب الأقصى والأدنى وبلاد إفريقية وكثيراً من بلاد الأندلس، دامت فترة حكمه 34 سنة. يراجع: عبد الواحد المراكشي، وثائق المرابطين

والمغرب، القبلة والجوف"¹. وخروج النار العظيمة من بطن أم عبد المؤمن وهي به حامل، معناه مولد ملك عظيم يأخذ أقطار الأرض "عنوة واقتدارا مثلما تفعل النار العظيمة"، فرؤيا أمه هنا أرادت أن تُبشّره بما سيأتيه وتصور له عهد القوة والمنعة والخصب².

كما رأى عبد المومن نفسه في المنام كأن فوق رُكبتيه صفحة يأكل منها الناس كافة³. ابن تومرت بدوره رأى في المنام حينما كان في المشرق كأنه يشرب من ماء البحر كرتين، "أي أنه سوف يبتلع السلطنة ابتلاعا وأنه سوف يُحيط بالعلم إحاطة"⁴.

وكما أن الرؤيا تأتي كالبُشرى فإنها أيضا قد تأتي إنذاراً لصاحبها وفي هذا يروي صاحب تُحفة المُغترب: "ولقد أصابني مرة كسل في السّماع ونعاس، ثم إنني خرجت للمسجد فنمتُ فيه، فرأيتُ في النوم قائلاً يقول لي: "من خرج عن هؤلاء فقد استوجب البلاء"، فقامتُ للحين ورجعتُ إليهم وأنا فازع مما رأيت"⁵.

ونتيجة لتحقيق بعض الرؤى على أرض الواقع و"تمتّعها على الدوام بمكانة خاصة في الكشف عن أحوال الناس"⁶، لذا فإنه ليس من الغريب أن يأخذ الناس ويعتقدون بها ويعملون على تفسيرها وتفسير رموزها، لأنها أحيانا تبشّرهم بخير آت، مثلاً: رؤية الطواف حول الكعبة يدل أن صاحبه

والموحدين، تحقيق: حسين مؤنس، ط1، مصر: مكتبة الثقافة الدينية، 1997م، ص109؛ ومؤلف مجهول، مفاخر البربر، ص199؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص237.

¹ أبو بكر بن علي الصنهاجي البيذق، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، الرباط: دار المنصور، 1971م، ص15.

² جعفر بن الحاج السلمي، الأسطورة والمغرب الأقصى -دراسة تنسيقية تفسيرية لتاريخ المغرب الأسطوري وجغرافيته-، ط1، المغرب: جمعية تطاون، 2013م، ج1، ص141-142.

³ البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، ص14.

⁴ جعفر بن الحاج السلمي، الأسطورة والمغرب الأقصى، ص130.

⁵ أحمد بن إبراهيم بن يحيى الأزدي القشتالي، تُحفة المُغترب ببلاد المغرب، مدريد: مجلة المعهد المصري، 1972م، ص109.

⁶ مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص159.

سيتمكن من الذهاب لبیت الله، وإن رأى في منامه البكاء فإن ذلك يدل على الفرح والفرح، ورؤيا الطير فوق الرأس تدل على أن صاحبها سيحصل على الولاية والسلطان. وأحيانا أخرى تكون الرؤى بمثابة المُنذر والمحدّر، فعندما يرى النائم أنه دخل في نار جهنم - والعياذ بالله - فإن ذلك إنذار له كي يتوب، أيضا حينما يرى أن والديه ساخطين عليه فإن ذلك يدل على سخط الله عليه، كما أن رؤيا الطين والوحل والماء الكدر تُفسّر على أن صاحبها سينال هما وحزناً -نسأل الله العافية-¹.

فالأحلام والرؤى تتميز بأنها تجمع بين علامات النذر والبشائر وبين النوايا الداخلية، كما أن تأويلها يحتل مكانة مرموقة بين وسائل استشفاف المستقبل². هي الجانب اللاوعي الكامن الذي يتوقّع ويخطط ويتنبأ بالمستقبل، يهيئ الشخص لتحمل قساوة الواقع والنمط المعيشي، كما لعبت الرؤى دور المثبت للقيم المطلوبة والمؤكد للذات على صوابية سلوكها وتطلّعاتها³.

أما من حيث الجانب النفسي، فغالباً ما يربط علماء النفس الرؤى والأحلام بالرغبات المكبوتة في العقل الباطني⁴، والتي غالبا ما تتحرر حينما يغفو العقل الواعي خلال النوم، الذي يُعتبر المنفذ المنفذ الآخر لغير عالم الكائنات⁵، فخلاله "يتراجع ملكوت الضرورة ويُخلى مكانه لملكوت الحرية وتغدو كينونة الـ "أنا" مرجعية الأفكار والمشاعر"⁶. والأحلام حسب النظرية الفرويدية هي عبارة عن

¹ أحمد فريد، تعجيل السّقياء في تعبیر الرؤيا، ط1، جدة: مكتبة الصحابة، 1992م، ص 87-88.

² مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص 158.

³ علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص 263.

⁴ أو اللاوعي وهو مركز العواطف والانفعالات والتصورات ومخزن الذاكرة، يعتمد على السلوكيات التي يتعلمها الإنسان من الآخرين، هو من يوجّه السلوك ويصنع العادات. يراجع: آرثر توني، قوة عقلك الباطن وكيف توقظ قواك الخفية، ترجمة: مجموعة مترجمين، ط2، القاهرة: مكتبة الهلال، 2010م، ص 18، 13.

⁵ عبد الله العروي، مفهوم العقل -مقالة في المفارقات-، ط3، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001م، ص 178.

⁶ اريك فروم، اللغة المنسية، ص 31.

عن "تحقيق الرغبة"، هذه الرغبة أحياناً لا تظهر في الحلم على شكل سافر وواضح وإنما تظهر في الكثير من الأحيان مقتّعة وعلى شكل رمزي¹.

والمعروف أن الإنسان يُعاني دوماً من صراع عنيف كامن في أعماق نفسه، فهو يشتهي أموراً كثيرة ولكن الحياة الاجتماعية تضطرّه أن يكبّتها ويُدّارِها²، إلّا أن الحلم يُحقّق له هذا باعتبار أنّه "إفلات من ثقل الواقع وقبضته"³. تتحقق فيه رغبات الحالم وكما وردَ في المثل الأندلسي "الذي في قلب أم حنين تحلم به"⁴.

فالأحلام والرؤى هي المُترجم للدوافع الغريزيّة والرغبات التي تتضوي تحت اللاشعور⁵. وبهذا كان ولازال للنوم "وظيفة متعدّدة الأبعاد، به يتجه غياب صلتنا بالواقع إلى استخراج أفضل ما في دواخلنا وأسوأها في آن معاً، وبالتالي فنحن قد نكون أثناء الرؤى والأحلام أقلّ ذكاءً وحياءً مما نحن عليه في الواقع"⁶. فيها يذوب الواقع وتتفجّر المكبوتات وتتشكل الصّور ولهذا كانت الرؤى والأحلام والأحلام تستنقر في المخيال "وتُعتبر أنها بشير فال حسن، أو نذير شؤم ونوائب"⁷.

¹ علي الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص74.

² المرجع نفسه، ص76.

³ غاستون باشلار، الماء والأحلام -دراسة عن الخيال والمادة-، ترجمة: علي نجيب إبراهيم، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007م، ص11.

⁴ شهاب الدين محمد بن أحمد الأبيشي، المُستطرف في كلّ فن مُستطرف، بيروت: مكتبة الحياة، 1992م، ج2، ص60.

⁵ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص10.

⁶ أريك فروم، اللغة المنسية، ص39.

⁷ مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص160.

الفصل الثالث

قبل أن نستعرض تمظهرات تمثل الكرامة المتخيلة لمجتمع المغرب الاسلامي سيكون لزاماً علينا أن نقف على المحطات التاريخية التي مرت من خلالها، والتي كانت بمثابة فواصل (تاريخية، فكرية، ثقافية، اجتماعية..) ساهمت في تطور الفكر الكرامي في المتخيل المغربي، ولا يخف أن محاولة تتبع هذا التطور تكتنفه العديد من الصعوبات، غير أننا سنحاول أن نتجاوز ذلك ونقف على المحطات الكبرى التي كان لها دور في تشكيل وتطور الكرامة المتخيلة.

لابد من الإشارة إلى أن التصوف كان في بداياته (أي في القرنين الأولين للهجرة) كان عبارة عن توجه أخلاقي زهدي ارتكز على معتقدات بسيطة مرجعيتها القرآن والسنة¹، وتُشير المصادر المتقدمة إلى وجود اجتماعات ومجالس خاصة بالذكر والدعاء في المساجد في إفريقية في القرن الثالث الهجري، من بينها مسجد السبت الذي كان يحضره خلق كثير ويرددون فيه مختلف أشعار الزهد والوعظ وأهوال يوم القيامة، وكذا صفات أولياء الله تعالى²، دون أن ننسى مساجد تونس وسوسة والمنستير³.

واستمر الوضع في التطور إلى عهد صاحب كتاب رياض النفوس الذي علق على مسجد السبت حينما ذكر مقولة أبو الحسن علي بن محمد الأنصاري عن أبيه "حضرتُ مجسد السبت القديم وكان مبنياً بالطوب فقال القوالون أشعارا في الزهد، فبكى الناس بكاءً عظيماً حتى امتلأ المسجد بالبكاء وارتفعت اصواتهم"، فعلق المالكي على هذا قائلاً: " وهكذا كانت صفة المسجد في الزمان الذي كان يحضر فيه

¹ عبد الحميد حاجيات، دراسات حول التاريخ السياسي والحضاري لتلمسان والمغرب الإسلامي، الجزائر: عالم المعرفة، 2011، ج2، ص421.

² أبو بكر عبد الله محمد المالكي، رياض النفوس في طبقت علماء القيروان إفريقية وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق: بشير البكوش، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983، ج1، ص495_496.

³ ابن الدباغ القيرواني، الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية، تحقيق: عبد الكريم الشبلي، ط1، تونس: مطابع ايريس، 2015، ص19.

هؤلاء الأفاضل وأما في هذا الوقت فهو على خلاف ذلك، فلا ينبغي حضوره ولا السعي إليه، ولا يحتج في حضوره بمن حضره ممن قدمنا ذكره، لأنهم لو أدركوا هذا الزمان لتركوا حضوره¹.

وتعكس ترجمات هذه الحقبة (القرون الأولى) عن وجود عديد من الزهاد والنسّاك الذين تميزوا بدعائهم المستجاب وكراماتهم، والملاحظ في هذه الفترة ندرة مصطلح الولي، وبالمقابل شيوع مصطلحات وتسميات المتعبد²، الصالح³، الزاهد⁴...

غير أن تأخر التدوين المنقبي قد تسبب في تغييب الزهاد (من غير العلماء والفقهاء) هؤلاء الذين لم يرد ذكرهم إلا عند ظهور الأدب المناقبي في القرن 6هـ/12م حسب محمد المغراوي⁵.

وكنماذج للزهاد الذين اشتهروا في هذه الفترة (قبل القرن 5هـ/11م) نذكر:

_المغرب الأقصى:

أمير طنجة أصيلا والبصرة القاسم بن الامام إدريس الثاني تولى عن الحكم ولجأ إلى الزهد إلى أن توفي. الفقيه أبي ميمونة دراس بن اسماعيل الجراوي الفاسي (ت357هـ). قاضي فاس أبو محمد عبد الله بن محسود الهواري (ت401هـ)⁶.

_المغرب الأوسط:

جبلّة بن حمود بن عبد الرحمان بن مسلمة الصدي (ت297هـ)

الزاهد سيدي هيدور بوهران (ت ق3هـ)

أبو القاسم الوهراني (ت411هـ)¹.

¹ رياض النفوس، ج1، ص496.

² أبو زيد عبد الرحمان محمد الأنصاري الأسدي الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القبور، تحقيق: محمد الأحدي أبو النور ومحمد ماضيور، مصر: مكتبة الخانجي، تونس: المكتبة العتيقة، 1968، ج2، ص 197، 334.

³ المالكي، رياض النفوس، ج1، ص196؛ الدباغ، معالم الإيمان، ص320، 392.

⁴ الدباغ، معالم الإيمان، ج2، ص320.

⁵ العلماء والصلحاء والسلطة، ص225.

⁶ نفسه، ص382_383_384.

ـالمغرب الأدنى:

ابن سحنون (ت255هـ)

أبو محمد بن حكيم².

ويبدو أن التصوف المغربي قد سار بطريقة سلسلة هادئة بداية من الحركة الزهدية إلى أن انتشر في جميع النواحي بشكل سريع ربطها بعضهم بالحماس الديني للمرابطين والموحدين من بعدهم، إضافة إلى طبيعته التي اتسمت بالبساطة والعملية والتي توافقت مع طبيعة المجتمع المغربي الذي اعتبر شيوخ التصوف والزهد كرموز للصالح³ وهذا ما جعلهم (المتصوفة) يحجزون لأنفسهم مكانة مهمة داخل المنظومة الاجتماعية.

واقترنت موضوعات الكرامة في هاته الفترة على الأدعية المستجابة، أو رد المظالم، باستثناء بعض النماذج المختلفة والقليلة جدا في هاته المرحلة.

وسنقف هاهنا على بعض النماذج الكرامية الخاصة بهذه المرحلة:

البدايات الأولى كانت في مرحلة الفتح الإسلامي مع الفاتح عقبة بن نافع حينما كان بصدد بناء القيروان، فخاف أصحابه من السباع والحيات فدعا الله قائلاً: "أيتها السباع ارحلوا فإننا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم"، فإذا بالسباع والذئاب والحيات تحمل صغارها لتُخلى المكان⁴.

كما اشتهر في هذه الفترة المتقدمة زيد رباح بن يزيد اللُخمي (ت172هـ) بصلاحه ودعائه المستجاب، من كراماته، أتوا له بفتاة مقعدة فأخذ بيدها وقال لها: "قومي بإذن الله" فذهب سقمها وقامت صحيحة⁵، ويروي

¹ الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر، ص48، 50، 56.

² الخشني، طبقات علماء إفريقية، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، ط1، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993، ص36، 23، 9.

³ محمد المغراوي، العلماء والصالحاء والسلطة، 286_287.

⁴ المالكي، رياض النفوس، ج1، ص11_12.

⁵ نفسه، ج1، ص300_304.

صاحب رياض النفوس أنه كان له _لابن رباح_ أجراء يعملون عنده في الحصاد فاشتبهوا اللبن، فصبّه لهم من قربته ثم قام إليها بعد ذلك وصب منها _نفس القربة_ الماء ليتوضأ للصلاة¹.

وكان الناس يلجؤون للزاهد المسمى شقران إذا أصابهم القحط ليدعوا لهم فيستسقوا، كما كانوا يأخذون له المرضى للاستشفاء². ومن كرامات العابد أبي محمد عبد الرحيم بن عبد ربه الربيعي (ت247هـ) أنه لم يشرب الماء لمدة ستة أشهر، وحينما رأى الإمام سحنون تعجب الناس من العابد أبي محمد ردّ عليهم قائلاً: "وما تستعظمون من هذا؟ عبد سأل مولاه في حاجة فقضاها له"³.

إن إظهار العامة للتعجب من كرامة أبي محمد وقبله تعجبهم من تحول اللبن إلى ماء في قربة أبي زيد رباح من دون شك يُحيلنا إلى القول أن الفكر الكرامي لم يكن منتشرًا في المجتمع المغربي بالشكل الكافي كما سيكون في المحطات الموالية.

دون أن ننسى موافقة ابن سحنون لكرامة أبي محمد والتي يمكن اعتبارها خطوة رئيسية في التأصيل الكرامي داخل المجتمع، ودورها الهام في تهيئة المتخيل والذهنية المغاربية لتقبل الكرامات.

كما يمكن لنا أن نستشف من الروايتين السابقتين أن حضور الكرامة المتخيلة في المغرب الإسلامي كان محدوداً ومُحتشماً جداً، ونلمس هذا في عدة روايات أخرى في كتب الطبقات والتراجم المتقدمة (رياض النفوس، معالم الإيمان، ترتيب المدارك...) لأن هذه المرحلة هي مرحلة _ما يمكن أن نسميه_ مرحلة الفقه المالكي الخالص، إذ كان الفقه المالكي يبسط سلطانه على المنطقة خالياً من أية بدع أخرى، دون أن ننسى دور الفقهاء في هذه المرحلة، هؤلاء الذين كانوا يسهرون على نشر المذهب وتعاليم الإسلام المالكي في المنطقة وإقامة الرُبط الجهادية التي تزعمها الفقهاء المالكية من قبيل "رباط نفيس الذي احتضن حركة جهادية تزعمها مجموعة من الفقهاء المصامدة في شكل جماعي منظم بتوجيه

¹ نفسه، ج1، ص305.

² نفسه، ج1، ص319_320.

³ نفسه، ج1، ص427.

من شيخهم الإمام أبي محمد بن زيد القيرواني¹، وفي هذا الصدد ألف يحي بن عمر الأندلسي (ت القرن 3هـ) نزيل سوسة كتاباً في النهي عن حضور مسجد السبت²، وود فيه لو أنه يُهدم³، دون أن ننسى الجدل الكبير الذي قام في القرن الرابع هـ/10م المتعلق بكرامات الأولياء بين الفقيه المالكي محمد بن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ) والشيخ العارف أبي القاسم عبد الرحمان بن محمد البكري الصقلي (توفي قبل 386هـ)، ليتوسع هذا الجدل ليصل إلى بغداد ومكة والأندلس⁴، حيث أنكر أبو محمد بن أبي يد القيرواني على رجل أتاه وقال له رأيت الله جهرًا وفي غير منام، فردّ عليه الفقيه بتأليف كتاب "في إنكار الكرامات" غير أن فقهاء القيروان وغيرهم أخذوا عليه ذلك واعتبروا أن ذلك إنكاراً لكرامات أولياء الله⁵.

حتى في الدول المستقلة التي قامت في أرجاء المغرب الإسلامي في القرون الأولى أُسست على مذاهب كانت بمثابة سيوف على المنكر والزندقة والمروق والبدع، لهذا كانت الكرامة المتخيلة في هذه المرحلة تشهد انحساراً.

¹ محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة، جامعة محمد الخامس أكادال، كلة الآداب العلوم الانسانية، الرباط، 2001_2002، ص 285.

² المالكي، رياض النفوس، ج 1، ص 493.

³ نفسه، ج 2، ص 495.

⁴ لؤي خليل، "الكرامات في التراث العربي الإسلامي _النموذج الأندلسي"، مجلة التراث العربي، ع 97، ص 162_177.

⁵ يحي الونشريسبي، المعيار، ج 2، ص 392.

المبحث الأول

مرحلة الفقه المالكي:

المرحلة الأولى من هذين القرنين يمكن أن نسميها مرحلة الفقه المالكي في الدول الصنهاجية، تميزت هذه المرحلة بأنها كانت إصلاحية تجلّت فيها فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ما قيّد التصوف وتعاليمه وبالتالي تقييد وحصر المتخيل الكرامي تحت ظل الشريعة وحتى السلطة من خلال مراقبة السلطة للمتصوفة ونشاطاتهم.

ومن القرائن الخاصة بمراقبة الفقهاء للمتصوفة ما كان يقوم به فقهاء الدولة الحمادية الذين كانوا يراقبون تحركات الزهاد والمتصوفة وكل من يثير انتباه العامة¹، أما الفقهاء المرابطين فقد عرفوا بحركتهم الإصلاحية والجهادية ضد كل مارق وخارج عن السنة والإسلام بداية من وجاج بن زلو اللمطي وأبي عبد الله بن ياسين الجزولي، والأخوين أبا القاسم بن عذراء وأخوه سليمان الجزولي²، وبقية الفقهاء الذين تصدوا لمراقبة تحركات المتصوفة³، هذه الحركة الإصلاحية استمرت إلى بدايات عهد الموحدين وخصوصا مع المهدي بن تومرت القائم على الدعوة الموحدية الذي عمل على مواجهة مختلف مواطن الفساد في الدولة المرابطية (عقديا، ثقافيا واجتماعيا)⁴، وتبنى فقهاء الظاهر في الدولة الموحدية نفس المهمة من خلال المراقبة المستمرة للتصوف "فقد كانوا حذرين من الانزلاقات المترتبة عن التساهل في الأخذ بالكرامة وشيوعها"⁵.

¹ الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين / 12 و13 الميلاديين _نشأته، تياراته، دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي_، الجزائر: دار الهدى، 2004، ص195.

² محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس، ص286.

³ بونابي، التصوف في الجزائر، ص196.

⁴ محمد الشريف، ص17.

⁵ الطاهر بونابي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط، ص217.

وبالنسبة للسلطة فقد سلكت الدولة الحمادية نفس المنحى الذي تبناه الفقهاء من حيث المتابعة، حيث أنه وبالرغم من عدم حدوث أي تصادم بين السلطة والمتصوفة إلا أنها كانت دائمة المراقبة للمتصوفة¹.

أما بالنسبة للدولة المرابطية فقد فرضت عليهم "مراقبة صارمة على كل من اشتبه في أمره من المتصوفة وصارت تلتقط أنفاسهم"².

ففي هذه الفترة أمر السلطان علي بن يوسف (500_530هـ/1106_1142م) برمي جثة الزاهد الأندلسي عبد السلام بن برجان (536هـ_1142م) بمزيلة مدينة مراكش ومنع الناس من دفنه أو الصلاة عليه، وهذا ما لم يرق للزاهد علي بن حرزهم الفاسي، والذي دعا الناس إلى وجوب دفن ابن برجان وحضور جنازته³.

واستمرت هذه المراقبة أيضا إلى عهد تاشفين بن علي (537_539هـ/1142_1144م) الذي أمر بالتضييق على المتصوفة ومحاولة عزلهم عن الناس، كما تم اصدار منشورات من طرف ديوان الإنشاء المرابطي يشدد على ضرورة التقيد بالمذهب المالكي ونبذ الكتب البدعية⁴.

نفس الشيء كان في إفريقية على عهد الدولة الزييرية التي كانت سلطتها حذرة من الزهاد والمتصوفة وهذا ما حدث مع المعز بن باديس الذي بعث رسالة تحذيرية لأحد ولاة القيروان يحذره فيها من خطر هؤلاء الزهاد على المجتمع والسلطة السياسية وأكد فيها على وجوب تقربهم واحتوائهم⁵.

وفي العهد الموحيدي تضاعف عدد الصلحاء والأولياء، وأصبح قوة مؤثرة مستقلة عن السلطة السياسية كما حظيت بالقبول داخل المجتمع هذا ما جعل التصوف وأصحابه يمثلون مصدر قلق للسلطة الموحدية،

¹ الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر، ص195.

² إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس عصر المرابطين، ص152.

³ محمد عادل لطيف، أسس ودعائم ظاهرة الصلحاء ببلاد المغرب في العصر الوسيط، الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2017، ص24.

⁴ مصطفى بن سباع، السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف عصري المرابطين والموحدين، ط1، تطوان: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999، ص111.

⁵ نفسه، ص25.

وعلى هذا تميز موقفها بالتناقض في التعامل مع المتصوفة؛ حاول فيها النظام الموحي احتواء الصلحاء وتقريبهم وفي نفس الوقت مراقبتهم والتوجس منهم¹، وهذا ما قام به الخليفة عبد المومن (524_558هـ/1130_1164م) الذي أمر باستقدام الشيخ أبو محمد عبد الجليل بن ويحلان (ت541هـ) ولما اعتذر عن الذهاب بسبب مرضه، أصرّ عليه الرسول المكلف بأخذه للخليفة قائلاً له: "ولو حملناك على نعش!"². نفس الشيء قام به الخليفة مع أبي مدين شعيب (ت594هـ) الذي استدعاه لمراكش³، للمناظرة بعد أن سمع عن مكاشفاته⁴.

أبو يعزى يلنور تعرّض بدوره لنفس الشيء بعد أن استدعاه الخليفة عبد المومن وطلب منه إظهار بعض مكاشفاته⁵.

غير أن هناك عدد من الباحثين من عزى أسباب استدعاء أولئك المتصوفة كان لأسباب سياسية وتوجس السلطة منهم، وهذا بسبب التفاف العامة حولهم⁶، وخوفاً من الجموع التابعة لهؤلاء المتصوفة، كيف لا ودولة الموحدين قد بدأت على يد فقيه "أعزل" على حد قول محمد المغراوي⁷، وبالرغم من كل ذلك التوجس الذي طبع العلاقة بين السلطة الموحدية والمتصوفة _حسبه رأي محمد المغراوي_ إلا أنه لم يصل إلى حد التصادم والعدائية وإنما اقتضرت العلاقة على الحذر من الطرفين⁸، غير أن أحمد

¹ محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، 293، 391.

² ابن الزيات، التشوف، ص149.

³ أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: عادل نويهض، ط2، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979، ص28.

⁴ أحمد التادلي الصومعي، المعزى، ص74.

⁵ الصومعي، المعزى، ص115.

⁶ للمزيد يُنظر إلى: محمد الشريف، التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي، ص35؛ مصطفى بن سباع، السلطة بين التسنن والتشيع، ص130؛ القبلي محمد، حول بعض مضمورات التشوف، مقال ضمن اليوم الدراسي "التاريخ وأدب المناقب"، المغرب: منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، 1988، ص63_80.

⁷ العلماء والصلحاء والسلطة، ص406.

⁸ نفسه، 391.

المحمودي يرى أن حكام دولة الموحدين والفقهاء كانوا يترصدون للمتصوفة والصلحاء ولم يكونوا ليترددوا حينما تتاح لهم الفرصة للتضييق عليهم وإزاحة فكرة الوصول إلى السلطة من أذهانهم¹.

وبالنسبة لمراقبة الفقهاء للمتصوفة وكراماتهم يمكننا القول أن الأولياء في هذه المرحلة كانوا تحت أعين الفقهاء، وحسبنا من الأدلة ما أورده ابن الزيات على لسان أحد الأولياء "إن الله عبداً لو تكلموا بما استفادوا من مواهب الله تعالى لأفتى هؤلاء الفقهاء برجمهم"²، حتى إن صاحب المستفاد حينما ترجم للصلح أبي الحسن الحايك صرح بأن هناك كرامات لهذا الصالح لا يمكنه إيداعها في كتابه "لكثرة المنكرين لذلك"³.

وفي إشارة أخرى متأخرة ذكر ابن قنفذ أحد أصدقاء الشيخ أبي مدين الشيخ أبي عمران موسى الحلاج، كان يعمل حلاجاً للقطن وحينما شاعت عليه الكرامات والمكاشفات هرب خوفاً على نفسه إلى بجاية⁴.
توضح الإشارات السابقة وبشكل جلي المراقبة التي كانت مُسلّطة على الكرامات الخاصة بالأولياء من طرف الفقهاء والسلطة على السواء، وبما أنها _الكرامات_ كانت تحت الأنظار فهذا يُحيلنا إلى القول بأن المتخيل الكرامي الخاص بالمجتمع قد كان مقيداً _إن صح التعبير_ في هذه الفترة.

ولكن مع مرور الوقت بدأت تتفرج على المتصوفة وتتقلص حدة المراقبة عليهم من طرف السلطة والفقهاء على حد السواء، وهذا ما جعل الفكرين الكرامي والصوفي ينضجان ويتسعان أكثر خصوصاً في فترات ضعف الدولتين المرابطية والموحدية فيما بعد.

ويرى إبراهيم القادري بوتشيش أنه وابتداءً من القرن السادس شهد المغرب الإسلامي نزوح الفكر الكرامي¹ وتحوله إلى "طرف سياسي اكتسب مناعة وقوة فاعلة في خارطة الصراع الاجتماعي"². وأطلق

¹ عامة المغرب الأقصى، ص 136.

² التشوف، ص 293.

³ التميمي، المستفاد، ص 54.

⁴ أنس الفقير، ص 38.

محمد المغراوي على هذا القرن (ق6هـ/12م) سمة "أوج الصلاح" إذ شهد بروز عدد كبير من الصلحاء والمتصوفة، كما تميز بظهور نوع من المتصوفة امتازوا بجمعهم بين التصوف والعلم والفقه وهذا نابع من البذور التي زُرعت في العهد المرابطي وأنت أكلها في القرن 6هـ وما بعده، وبهذا أصبح التصوف ابتداءً من هذا القرن (6هـ/12م) يشكل جزءاً من الهوية المغاربية³، خصوصاً وأن التصوف المغربي قد شهد استقلالية عن التصوف الأندلسي، وأصبح ذا ملامح متميزة تجعله منفرداً عن نظيره الأندلسي⁴.

والى جانب ما سبق يمكننا استشفاف عدة عوامل أخرى ساهمت في تطور التصوف والفكر الكرامي في هذه المرحلة بالرغم من المتابعات التي كانت من طرف السلطة والفقهاء.

إحراق كتاب الإحياء للغزالي:

ورد في كتاب ابن القطان: "ومن أخبار هذه السنة إحراق كتاب الإحياء في أول عام ثلاثة خمسمائة (503هـ) عزم علي بن يوسف عن إجماع قاضي قرطبة بن عبد الله محمد بن علي بن حمدين وفقهائها على إحراق كتاب أبي حامد الغالي وحضر ذلك جماعة من أعيان الناس، ونفذت كتبه إلى جميع بلاده آمراً بإحراقه حيثما وُجد"⁵.

ويعود سبب الإحراق حسب صاحب الحل الموشية إلى أن فقهاء قرطبة قد أنكروا عليه أشياء خصوصاً أن القاضي بن حمدين قد بالغ في الإنكار حتى كَفَر جميع من قرأه أو عمل به⁶، وأنكر الونشريسي على الغزالي بقول أبي الوليد الطرطوشي: "فلما عمل كتابه سمّاه إحياء علوم الدين، عمد يتكلم في علوم

¹ المهمشون، ص182.

² نفسه.

³ محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، ص291، 300.

⁴ نفسه.

⁵ حسن بن علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي ابن القطان المراكشي، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان،

تحقيق: محمود علي مكي، ط1، بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1990، ص70_71.

⁶ مؤلف مجهول، الحل الموشية في الأخبار المراكشية، تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، ط1، المغرب: دار الرشاد الحديثة، 1979، ص104.

الأحوال ومراقبي الصوفية وكان غير دري بها ولا خبير بمعرفتها، فسقط على أم رأسه فلا لعلماء المسلمين قرّ ولا في أحوال الزاهدين استقر"¹.

نحن هنا لن نستفيض في ذكر أسباب الإحراق ولا الآراء المتعلقة به وإنما نتائج هذه العملية، إذ أنه وبحرق المرابطين لكتاب الإحياء كان له نتائج عكسية، خصوصاً لدى المتصوفة الذين اهتموا كثيراً بالحفاظ على هذا الكتاب²، وهنا يبرز دور الكرامة التي جعلوا منها طرفاً يتصدى لعملية الإحراق، يتعلق الأمر هنا بالشيخ أبي الحسن بن حرزهم (ت605هـ) الذي نُقل عنه أنه قال: "اعتكفت على قراءة كتاب الإحياء في البيت مدة عام فجرّدت المسائل التي تنتقد عليه وعزمت على حرق الكتاب، فنمت ورأيت قائلاً يقول: جرّده واضربوه حدّ الفرية، فضربت ثم استيقظت فوجدت الألم الشديد ومرضت شهراً"³، وبعد أن رأى الشيخ هذه الرؤيا وتجسدت كرامتها على الواقع تحول موقفه واعتكف على العمل بما جاء في الكتاب أخذ عنه أصحابه (الشيخ أبو مدين، الشيخ أبو محمد يسكر وعبد الله التاودي)⁴.

موقف آخر للصالح أبي محمد عبد الله المليجي (توفي قبل 540هـ) حينما أفتى الفقهاء بإحراق كتاب الإحياء سأل أبو محمد عن الذين أفتوا بذلك وجعل يدعو عليهم، فما انقضى شهر حتى مات جميع أولئك الفقهاء⁵.

بعد ذكر الأنموذجين السابقين نجد أنه كان للكرامة موقف من عملية إحراق كتاب الإحياء وذلك بالتصدي لكل من ساند عملية الإحراق.

والى جانب شيوع مؤلفات الغزالي التي تقرر بالكرامة وفيما بعد مؤلفات الجويني وغيرها في العصر الموحدى كان له أثر في تركيز مكانة التصوف في الحياة الدينية في المغرب الإسلامي، ومع النصف

¹ الونشريسي، المعيار ، ج12، ص186.

² محمد العادل لطيف، أسس ودعائم ظاهرة الصلحاء، ص23.

³ الصومعي، المعزى، ص320_321.

⁴ نفسه.

⁵ التادلي، التشوف، ص145.

الثاني من القرن السادس الهجري/12م توسّع وبدأ يترسّخ أكثر¹ وأصبح للكرامة حضوراً أقوى من الفترة التي قبلها.

ولا ننسَ أيضاً دور المجالس الصوفية في عملية نشر الفكر الكرامي وتناقله بين الأوساط الشعبية، ومن دون شك فإن هذه المجالس كان لها دور هام في عملية توسيع الفكر الكرامي من خلال رؤية الحاضرين لكرامات الشيخ داخل الحلقة ثم نشرها وتناقلها بعد ذلك شفاهياً بين الناس، كمثال على هذا نذكر المجلس الذي كان يترأسه أبا مدين شعيب (ت594هـ) في إحدى المرات، فحضر عنده رجل من المعارضين، فالتفت إليه الشيخ وسأله عن سبب حضوره فرد عليه الرجل بأنه حضر ليقبّس من أنواره، فقال له أبي مدين شعيب بأن يفتح المصحف يقرأ أول سطر منه، "فإذا فيه (الذين كذبوا شعبياً...كانوا هم الخاسرين)"، فقال له الشيخ: أما يكفيك هذا؟؟².

كما شهدت هذه المرحلة تطور الرباطات وتكوين المريدين بها³ لنشر تعاليم شيوخهم وتناقل الروايات الخاصة بكراماتهم.

كل هذه العوامل وغيرها ساهمت في انتقال التصوف من النظري إلى الواقعي، إذ أصبح خطاباً اجتماعياً نلمس حضوره في واقع الناس مع مرور الوقت من خلال الفكر الكرامي الذي سيشهد ذروته في القرون الموالية، خصوصاً مع تقلص مراقبة الفقهاء والتوافق الصوفي الفقهي، وكذا تقلص توجس السلاطين منهم إلى جانب تطور وظيفة الربط والزوايا وغيرها من العوامل الأخرى التي سنتطرق إليها، والتي ساهمت في استفحال وانتشار الكرامة وتركيزها في الذهنية المغاربية.

¹ عبد الحميد حاجيات، دراسات حول التاريخ السياسي والحضاري لتلمسان، ج2، ص423.

² ابن قنفذ، أنس الفقير، ص90.

³ عبد الحميد حاجيات، "تطور الفكر الإسلامي بالمغرب الأوسط على عهد الموحدين"، مجلة عصور جديدة، ع5،

الجزائر: دار الفرس العربي، 2012، ص53_70.

المبحث الثاني

مرحلة الانتشار والتغلغل.

تميّزت هذه المرحلة بالوهن والضعف وتقلص ظل الشريعة وكذا السلطان، خصوصاً بعد هزيمة معركة العقاب (609هـ) وسقوط دولة الموحدين، والذي وصفه مالك بن نبي بأنه: "كان في حقيقته سقوط حضارة لفظت آخر أنفاسها"¹، حيث بدأت الأوضاع الاجتماعية بالتدهور والانحدار والجمود وأصيب إنسان ما بعد الموحدين بحالة مرضية إذ² "كان يحمل في كيانه جميع الجراثيم التي سينتج عنها في فترات متفرقة جميع المشاكل التي تعرّض لها العالم الإسلامي منذ ذلك الحين"³.

وفي هذه الفترة تغلغل الفكر الكرامي وترسّخ أكثر في المتخيل المغربي بعد أن انتشرت الروايات الشفوية التي تخص كرامات الأولياء بين العامة وتضخّمت الأخبار العجيبة والغريبة المتعلقة بهم، خصوصاً وأن هذه المرحلة قد شهدت توافقاً بين الفقهاء والمتصوفة وقرار الفقهاء بوجود الكرامات وضرورة التصديق بها، ففي هذا الشأن قال قاضي بجاية صاحب عنوان الدراية: "وقد يقع في هذا إنكار من ملحد لا علم له وحقّه الإعراض عنه، وعدم الالتفات إليه، وإن زاد فيُصنع في وجهه عوضاً عن فقاء، كما جمع الله له الخزي في أولاه وأخراه"⁴ وفي موقف له _الغبريني (ت714هـ)_ ساند الولي الزاهد أبا الحسن عبيد الله بن يحيى الأزدي (ت691هـ)، حينما دخل عليه جماعة ولم يسلموا عليه فتم نفيهم بعد هذه الحادثة، وعلق الغبريني عنها قائلاً: "والنفي في حق هؤلاء قليل وإنما الواجب أن يُعاملوا بأسوأ التمثيل، وهؤلاء جملة أغبياء لا علم ولا عمل ولا تصوف ولا فهم"⁵.

¹ مالك بن نبي، جهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط5، دمشق: دار الفكر، 1986، ص36.

² نفسه، ص37، 34.

³ نفسه.

⁴ الغبريني، عنوان الدراية، ص50.

⁵ نفسه، ص108.

إلى جانب المواقف الخاصة بالفقهاء تجاه الأولياء وكراماتهم، وكذا مواقف السلطة السياسية في هذه الفترة (ق7هـ/13م) جعل الكرامة تندمج أكثر ضمن الفعاليات الاجتماعية، ويُرجع أحد الباحثين هذا التحول إلى عاملين رئيسيين:

ـ وعي رجال التصوف بضرورة البقاء داخل مذهب الجماعة أي التمسك بالمذهب المالكي حتى لا يتم اتهامهم بسلك طريق البدع.

ـ إدراك الفقهاء والسلطة بأنه لم يعد باستطاعتهم كبح الظاهرة الصوفية، خصوصاً وأنها تغلغلت داخل المجتمع وفي المدن والأرياف، وأصبحت قوة لا يستهان بها¹.

غير أن أهم عامل تميزت به هذه المرحلة هو "التدوين" أي تدوين الروايات الكرامية، حيث أدرك المهتمون بالفكر الصوفي والمتصوفة في القرن السابع وبعد الانتشار الكبير للروايات الشفوية الخاصة بأخبار وكرامات الأولياء وتناقلها بضرورة تدوينها خشية أن تضيع، من خلال ذكر كراماتهم، أحوالهم ومجاهداتهم للاقتداء بهم واتخاذهم كنموذج للصالح.

ـ فلماذا ظلت الرواية الكرامية الصوفية مجرد رواية شفوية حتى القرن 7هـ/13م؟

ـ وما هي الظروف التي جعلت هذا التدوين يحدث؟

ـ أو بصيغة أخرى ما هي الدوافع التي كانت وراء تدوين الكرامات ونقلها من المشافهة إلى الكتابة؟

كانت الكرامة الصوفية قبل هذا القرن عبارة عن روايات تناقلها الناس فيما بينهم عن طريق المُشافهة، والدليل على أنها كانت كذلك هو أننا نجد في جل كتب المناقب التي تصدّت لذكر كرامات أولياء المغرب الإسلامي يذكر أصحابها (حدّثني، أخبرني، قيل لي، نقل لي...)، وفي نفس السياق نذكر مثال ابن قنفذ حينما يتعرض للتعريف بالشيخ أبي يعزى يلنور (ت572هـ) يقول: "ونُقلت كراماته نقل

¹ عادل النفاتي، المجتمع والجغرافية الثقافية لبلاد المغرب _حفريات في أدب الرحلة القرن 16_، المغرب: إفريقيا الشرق، 2015، ص137.

التواتر"¹، إذ كان زواره ينقلون عنه ما شاهدوه لديه من كرامات، "فيرجع كل واحد يحدث بعجائب ما شاهده"²، وفي هذا الشأن كانت أولى زيارات الشيخ أبي مدين شعيب لأبي يعزى من خلال ما سمعه عنه من كرامات³، ولم يمنع التدوين المناقبي في استمرار تناقل الروايات الشفوية التي لم تنقطع في أي فترة بل لازالت حتى اليوم تتناقل بين الأجيال.

وفي سياق التأليف في مجال التصوف المغربي يرى محمد المغراوي أن الأندلسيين كانوا أسبق من المغاربة في التأليف حول الزهد انطلاقاً من أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري، وكنماذج على تلك المصنفات ذكر كتاب الزهد لأبي بكر يمن بن زرق التيطلي، كتاب التبصرة أو رسالة الاعتبار، وكتاب الحرف، إضافة إلى كتاب توحيد الموقنين لابن سرة الجبلي (ت319هـ)، أما التأليف في أدب المناقب فقد بدأ متأخراً حسبـ واستشهد بأقدم مصنف في هذا المجال "أخبار صالحى رجاجة وعلمائها لمؤلف مجهول"⁴، أما محقق كتاب الأسرار الجلية فيذهب إلى أنه وابتداءً من القرن الرابع الهجري/10م وُسِمَ مصطلح المناقب في المشرق والمغرب بطابع مدحي من خلال الترجمة للعلماء وأئمة المذاهب والصلحاء "مناقب أبي إسحاق الجنائى (ت369هـ)، مناقب محرز بن خلف (ت413هـ)⁵.

في حين يرى الطاهر بونابي أن التأليف في مجال المناقب لم يكن متأخراً في بلاد المغرب عنه في المشرق، بل كان أقدم من القرن الرابع هـ/10م كما ذهب إلى ذلك الباحثان السابقان، انطلاقاً من المؤلفات المناقبية التي ظهرت لدى الأدارسة في المغرب (172هـ/788م) والتي تتعلق مواضيعها بمناقب آل البيت ونسب الأدارسة، من بينها: "السفرة لأبي طالب بن أحمد بن عيسى"، "تاريخ الأدارسة للفقير محمد بن عبد الملك بن الودون".

¹ أنس الفقير، ص21.

² العزفي، دعامة اليقين، ص50.

³ ابن قنفذ، أنس الفقير، ص15.

⁴ العلماء الصلحاء والسلطة، ص342_343_344.

⁵ مقدمة المحقق، الأسرار الجلية، ص18.

كما دَوّن الاباضية سير تراجم رجالاتهم في ق3هـ/9م من بينها: "مسائل نفوسة لابن الامام الرستمي عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم (ت208هـ).

بالإضافة إلى ما كتبه فقهاء المذهب الشيعي الإسماعيلي حول سير الفاطميين ورجالهم، دون أن ننسى الفقهاء المالكية الذين اهتموا بتدوين سير المالكية، ومن الأمثلة على ذلك: "كتاب طبقات علماء إفريقية وتونس لأبي العرب محمد (ت333هـ)"، وكتاب "رياض النفوس في طبقات علماء إفريقية وزهادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم للمالكي أبا عبد الله محمد (ت483هـ)¹.

ومع مرور الوقت ومع انتشار الروايات الشفوية المتعلقة بالمتصوفة والصلحاء والزهاد تطورت تلك الكتابات في القرن السابع الهجري/13م وكوّنت جنساً خاصاً عُرف بكتب المناقب² اهتمت بالترجمة للمتصوفة وأحوالهم وكراماتهم.

- وظهر هذا النوع من الأدب في المغرب الإسلامي في سياقات تاريخية واجتماعية وثقافية تمثلت في:
- انتشار التصوف في المغرب الإسلامي في المدن والأرياف، والاعتراف الرسمي بالصوفية من طرف الفقهاء والسلطة.
 - محاولة أصحاب المدونة المنقبية صناعة الولي "الانموذج"، الذي يجب الاقتداء به وهذا من خلال تدوين مناقبه ومآثره وخوارقه³.
 - أصبح التصوف في هذه المرحلة قوة موازية واكتسب قاعدة شعبية كبيرة.
 - تقلص دور الفقهاء الإصلاحي، وبالتالي تكفل الأولياء بهذا الدور.

¹ "أهمية المخطوطات المناقبية في كتابة التاريخ الاجتماعي والثقافي والفكري للمغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط"، المجلة الجزائرية للمخطوطات، ع2، ص87_110.

² نفسه.

³ الطاهر بونابي، "أهمية المخطوطات المناقبية"، ص87_110.

- وفي القرن السابع تحرر التصوف من المراقبة، خصوصاً الفكر الكرامي وأصبح يشهد نوعاً من الاستقلالية لهذا أصبح بالإمكان تدوين تلك الخوارق دون أن يتم التضييق على تلك المؤلفات.
- انتقال التصوف فيما بعد من العملي إلى الطرقي، وأصبح أكثر تنظيماً، لهذا سعت كل طريقة لتدوين مآثر وخوارق منتسبها.

- التدوين الكرامي كان انعكاساً لتطور موقع التصوف والكرامة والولي في المنظومة الدينية في المغرب الإسلامي.
- تغلغل الفكر الكرامي داخل المجتمع، وتطور موضوعاته ومجالاته التي تعكس الذهنية المغاربية في تلك الفترة.

بشكل عام شهد التدوين المناقبي تصاعداً ملفتاً إثر التحولات السياسية والمذهبية في المغرب الإسلامي بعد سقوط الدولة الموحدية وما خلفته من أزمات اقتصادية وأمنية (اللوصية، القرصنة، اعتداءات الأعراب)، بالإضافة إلى الكوارث الطبيعية كل هذه العوامل مجتمعة تسببت في نشر الخوف داخل المجتمع المغاربي الذي أصبح يتطلع ويتجه نحو الصوفي الحائز على الكرامة في تقدير الخطاب المناقبي¹، فـ "تاريخ المناقب هو تاريخ الخوف" على حد قول الطاهر بونابي².

أما بالنسبة لأغراض ودوافع التدوين فيمكن حصرها فيما يلي:

لابد من الإشارة أولاً قبل الاسترسال في ذكر دوافع وأغراض التأليف أن نشير إلى أن التدوين المنقبي والكرامي الذي حصل في القرن السابع هـ/13م كان يعكس الصور والتمثلات الكرامية المتوقعة في المتخيل المغربي في تلك الفترة؛ أي أن الكرامات الموجودة في المدونة المنقبية في ق7هـ/13م قد لا

¹ الطاهر بونابي، أهمية المخطوطات المناقبية، ص87_110.

² نفسه.

تكون بتلك الصورة في القرون التي قبلها، معنى هذا قد تكون تعرضت للعديد من الإضافات والزوائد خصوصاً وأنها كانت شفوية، والروايات الشفوية كما هو معلوم لا يمكن أن تبقى محافظة على هيكلها وبُنيتها دون أن تتعرض للتّحريف والتّبديل والتّقيح، لأنّ المُشافهة تعتبر فضاءً رحباً لتطور الروايات، وتربة خصبة لتغذية المتخيل وتمثلاته، خصوصاً إذا انتشرت بين عامة المجتمع؛ لأنّ هذا سيجعلها تزخر بكل ما هو عجيب وغريب وكل ما يثير الدهشة في النفوس، وحينما يتم تدوينها تستقر وتتوقف عن التطور أكثر لهذا حاول مدونوا الكرامات من خلال توثيقهم لها _حاولوا_ حصر المتخيل الكرامي وتقييده ومحاولة وقف تلقّحه من خلال تدوين تلك الروايات الشفوية وتنقيحها واستثناء ما لا يتلاءم مع العقيدة (الأساطير)¹.

¹ محمد مفتاح، الخطاب الصوفي، ص 97.

وإلى جانب مقصد كتب المناقب المتمثل في حصر المتخيل الكرامي والحد من تغذيته بالأسطوري واللامعقول من خلال تدوين تلك الكرامات _إلى جانب هذا_ هناك دوافع أخرى ذكرها مؤلفوا تلك المصنفات وأخرى مُضمرة لم يُشيروا إليها غير أنه يمكننا استشفافها عند استقراء مصنفاتهم.

يذكر ابن الزيات (ت628هـ) أن سبب تأليفه لكتابه "التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي" الذي ألفه سنة 617هـ أنه أراد التعريف بصلحاء وأولياء مراكش قائلاً: "ولما خُفي عن كثير علم من كان بحضرة مراكش من الصالحين ومن قدمها من أكابر الفضلاء رأيت أن افرغ لذلك وقتاً أجمع فيه طائفة أدوّن أخبارهم"¹، ويذكر في مكان آخر أنه تصدّى لذكر عجائب كراماتهم لينتفع بها غيرهم و"تقوية قلب سالك طريق الآخرة"².

أما أبو العباس العزفي (ت633هـ) فيذكر أن سبب تأليفه لكتابه "دعامة اليقين في زعامة المتقين _مناقب الشيخ أبي يعزى_ كان بناءً على طلب الأميرين أبو محمد وأبو إبراهيم بن أبي يعقوب بن عبد المومن"³.

في حين كان سبب تأليف البادسي (كان حياً سنة 722هـ) لكتابه "المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف" كان كرد على تشوف ابن الزيات الذي ذكر أولياء صلحاء مراكش وأهمل صلحاء الريف وكراماتهم⁴، لأنه "استقر بالريف المذكور في سائر الأزمنة كل مشهور مذكور"⁵.

وفي المغرب الأوسط يذكر المازوني أن الداعي لتصنيف كتابه "مناقب صلحاء وادي الشلف _وهو مختصر كتاب ديباجة الافتخار في أولياء الله الأخيار_" كان استجابة لأحد أصحابه ليقبّد له مناقب آثار

¹ ابن الزيات، التشوف، ص31.

² نفسه، ص38.

³ العزفي، دعامة اليقين، ص1.

⁴ البادسي، المقصد، ص14_15.

⁵ نفسه، ص15.

الصالح أبي البيان اضح وبقية صلحاء الشلف، كما عمد فيه إلى إدراج كرامات خوارق الأولياء "تفيد في مجموعها رغبة في صحبة الفضلاء ونشاطا لزيارة الصلحاء والإخوان، وحرصاً في حضر مجالسهم برؤيتهم"¹

وفيما يخص المغرب الأدنى يذكر أبو الحسن علي بن عمر بن محمد بن أبي القاسم الهواري (ت664هـ) أن الداعي لتأليف كتابه "مناقب أبي سعيد الباجي" كان بناءً عن طلب بعض المريدين بأن يجمع لهم ما شاهده من كرامات الشيخ أبي سعيد (ت628هـ) "سألني بعض الإخوان المحبين للشيخ أبي سعيد رحمه الله أن أجمع لهم من كراماته ما شاهدته عياناً"²

و حاول محمد بن أبي القاسم المعروف بابن الصباغ (توفي بعد 733هـ) في مصنفه "مناقب أبي علي سالم التباسي" أن يذكر مآثر وكرامات شيخه أبي سالم التباسي (ت642هـ) وكذا مآثر الطريقة الشاذلية³. بالإضافة إلى الدوافع السابقة، وخصوصاً بعد ظهور الاتجاهات والطرق الصوفية سعى أتباع كل طريقة أو اتجاه على إظهار أن تلك الطريقة هي الأمتل، وأيضاً إظهار الشيوخ المنتسبين لها بمظهر الولاية والحياة على الكرامة، التي هي عبارة عن جائزة لهم نتيجة مجاهداتهم، وعملت أيضاً على "تأسيس صدارة تليق بمقام الطوائف المذكورة، وتعكس تميزها عن غيرها"⁴، وهذا لجذب أكبر عدد من المنتسبين لتلك الطرق واتباع شيوخها وترغيب الناس لزيارة أولئك الشيوخ لنيل بركتهم وتخليصهم من

¹ المازوني، صلحاء وادي الشلف ، ص53.

² أبو الحسن علي بن عمر بن محمد بن أبي القاسم الهواري، مناقب أبي سعيد الباجي، تحقيق: أحمد البخاري الشتوي، ط1، تنس: الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، 2004، ص59.

³ محمد بن أبي القاسم ابن الصباغ، مناقب أبي علي سالم التباسي _تلميذ أبي الحسن الشاذلي_، تحقيق: أحمد الباهي، ط1، تنس: دار كونتراست، 2012.

⁴ محمد فتحة، "التأريخ بالمناقب أو الوعي بالذات"، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، ع30، 2010، ص39_54.

مشاكلهم وهذا ما أشار إليه الراشدي من أن القصد من تدوينه لكرامات ابن عروس هي من أجل التماس بركته¹.

وزيادة على ما سبق يرى أحد الباحثين أن الهدف من ذلك التدوين هو إظهار نجاح منتسبي تلك الطرق في تجاوز المضايقات التي كانت مفروضة عليهم خلال لعصر الموحيدي، وكذا الدور المهم الذي لعبه شيوخ وأرباب الصلاح في عملية تسهيل التوبة².

كما أنها سعت نحو إبراز خوارق وأحوال الشيخ واتجهت إلى إظهار "الصورة المثالية" للولي المترجم له³ وتقديمه كقدوة للصلاح للاقتداء به "حيث كانت النفوس تتشوف لمثل تلك النماذج وتتطلع إلى أن يكون الخلاص على أيديها"⁴ في ظل فترة اتسمت بالاضطراب.

إلى جانب ما سبق سعى التدوين المناقبي والكرامي إلى إظهار أن الكرامة حاضرة في مختلف المجالات الحياتية، وتقديمها كحل بديل لمختلف المشاكل التي قد تواجه عامة المجتمع على غرار مشاكل التعديات والغصب، الأمراض، الجفاف...

وبمقدورنا أن نضيف إلى ما سبق إلى أنه بالتدوين خرجت الكرامة من حدودها الجغرافية المحلية الضيقة إلى مجالات أوسع، بحكم أن الروايات الشفوية والثقافة الشفهية تكون في مجال جغرافي مُعين، ولكن حينما تدون وتُسخ كُتباً تنتقل إلى مجالات جغرافية أوسع، وهذا ما سيضمن امتدادها الجغرافي وحتى الزمني.

¹ ابتسام الغروس، ص 224_225.

² لطفي عيسى، "مدونة المناقب ببلاد المغرب من القرن 10م إلى القرن 17م _عرض منهجي نقدي_"، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، تونس، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، سنة 42، ع 130، 2005، ص 37_66.

³ محمد البقالي، "البلاغة والتاريخ في الخطاب المنقبي _كتاب المرقى في بعض مناقب سيدي الشرقي لعبد الخالق العروسي أنموذجاً_" ضمن كتاب جماعي: بلاغة الخطاب التاريخي : أعمال مهادة للدكتور حميد الحمداني، تنسيق: محمد مشبال، ط1، عمان: دار كنوز المعرفة، 2018، ص 193_221.

⁴ محمد فتحة، التأريخ بالمناقب، ص 39_54.

وفي سعيه _التدوين المناقبي_ إلى التأصيل للكرامة والولاية والدفاع عنهما تجاه المنتقدين أصبح الفكر المغاربي "مستسلماً لخطابه مستأنساً به"¹.

ونتيجة لشيوع البدع في هذا النوع من الأدب حاول بعض الفقهاء وغيرهم ضبط الخطاب المناقبي على غرار محاولات أبي عبد الله محمد بن الحاج العبدري (ت737هـ) في مصنفه "المدخل في تنمية الأعمال بتحسين النيات والتنبيه على بعض البدع والعوائد التي انتحلت وبيان شناعتها وقبحها" و"روضة التعريف بالحب الشريف لابن الخطيب" و"شفاء السائل لتهذيب المسائل لابن خلدون" و"هداية من تولى غير الرب المولى لأبي حفص عمر بن موسى بن محمد الريراكي (ت810هـ)" وكتاب "أنس الفقير وعز الحقيير لابن قنفذ (ت810هـ)".²

"غير أن هذه الأعمال أصيبت بالانكسار فقد اكتسحتها لهجة التدين الشعبي المشدود إلى الأسفل أجاد الأولياء وأصحاب المخطوطات المناقبية حياكتها والتأثير على عقول المغاربة وأفتدتهم"³.

¹ الطاهر بونابي، "أهمية المخطوطات المناقبية"، ص 87_110.

² نفسه.

³ نفسه.

المبحث الثالث

مرحلة القرنان الثامن والتاسع هجريان/13_15م:

يمكننا أن نطلق على هذه المرحلة اسم "مرحلة استغوال الفكر الكرامي" إذ شهدت فيها الكرامة اتساعاً وانتشاراً مُفرطاً مقارنةً بما كانت عليه في القرون التي قبلها، وفي مجالات شاسعة تعدّت فيها من المدن إلى الأرياف، أصبح لها حضوراً دائماً في المتخيل المغربي، فلم تعد تستفحل فقط في زمن الأزمات، وإنما أصبحت حاضرة في جُل الأوقات، وهذا _المتخيل_ لم يقتصر على العامة فقط بل تعدّاه للسلطة التي أصبحت لديها من الكرامة المتخيلة نصيب كبير، ومن دلائل التقارب الحاصل بين السلطة والأولياء هو ما حصل مع أمير قسنطينة أبا يحيى أبي بكر حينما بويع سنة (711هـ) أطلق عليه أحد الأولياء اسم "المتوكل على الله"¹.

كما تطورت موضوعات الكرامة وأصبحت أكثر عجائبية وأسطورية، بالرغم من محاولة تقنين هذا التطور في القرن السابع هـ / 14م من خلال التدوين، إلا أنه لم يفلح في كبح جماح المتخيل الكرامي، حتى إننا إذا قمنا بإلقاء نظرة خاطفة بين مدونات القرن السابع هـ / 13م ومدونات القرنين 8 و9 هـ / 14 و15م سنجد أن الكرامة قد بدأت تنزع أكثر نحو العجائبية واللامعقول، وهذا راجع إلى عجز التدوين عن إيقاف الروايات الكرامية الشفوية، بل استمرت حتى القرون اللاحقة بشكلها الشفوي لدى العامة وبشكل متوازي ومتزامن مع التدوين، وهذا طبعا ما سيساهم في استغوال الفكر الكرامي في المتخيل المغربي.

إلى جانب هذا يمكننا إضافة عدة عوامل أخرى (سياسية، فكرية، اجتماعية..) ساهمت في تطور الكرامة في المخيال الجمعي في القرون الثلاث:

¹ ابن قنفذ، أنس الفقير، ص40.

_الاضطرابات السياسية التي حدثت في هذه الفترة¹.

_تدهور الأحوال الاقتصادية بسبب إحكام النصارى سيطرتهم على البحر الأبيض المتوسط²، وتحول الطرق التجارية.

_نجاح حركة الاسترداد المسيحي في إسبانيا وتوالي الهجمات الأوربية على الشواطئ المغربية³، وكثرة الأسر والسبي على المغاربة، وفي هذه النقطة كان لكرامات الأولياء نصيب وافر في استرجاع أولئك الأسرى، وسنتطرق إلى هذا في الصفحات الموالية.

_التقارب الذي حصل بين السلطة والمتصوفة، وفي هذه المرحلة زاد تقرب السلاطين من المتصوفة والشيوخ لالتماس بركاتهم وتقادي نعمتهم، فكان هؤلاء السلاطين يُجزلون العطاء على المتصوفة ويقدمون لهم الهدايا الهبات، ويقطعون لهم الأراضي ويمنحون لهم الأموال والأعطيات لهم ولأبنائهم من بعدهم⁴.

_أما العوامل الفكرية والثقافية فتمثلت في الركود الفكري إذ أن أغلب فقهاء هذه الفترة قد اقتصرُوا على المختصرات العلمية⁵.

_هذه المرحلة شهدت توافقاً بين الفقهاء والمتصوفة، وهذا راجع حسب أحد الباحثين إلى "تأثير الأطاريح التوفيقية التي قدّمها صنف الفقهاء الصوفية، وبالتالي تسليم فقهاء الفروع للصوفية في كثير من القضايا؛ كاستحسان مجالس الذكر، وجواز حدوث الكرامة ومجالس السماع"⁶.

¹ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1500_1830_، ط1، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1989، ج1، ص50.

² محمد مفتاح، التيار الصوفي والمجتمع، ص250.

³ عبد الحميد حاجيات، دراسات حول التاريخ السياسي والحضاري لتلمسان، ج2، ص425.

⁴ الطاهر بونابي، عصر المتصوفة بالمغرب الأوسط _دراسة في الحركة الصوفية خلال العصر الوسيط (الإطار الثقافي والفكري، البنية، أشكال المُثاقفة، المصنفات، المجالس والحلقات) من القرن 8/14م إلى نهاية القرن 9/15م)_، المسيلة: سلسلة الكتب الأكاديمية لكلية العلوم الانسانية والاجتماعية، 2017، ج2، ص341_342..

⁵ محمد مفتاح، التيار الصوفي، ص250.

⁶ الطاهر بونابي، عصر المتصوفة بالمغرب الأوسط، ج2، ص12.

_دون أن ننسى تطور أفكار الإصلاح الديني الذي صاحب هذه الفترة بسبب انتشار البدع والحياد عن الشريعة هذا ما أدى إلى ظهور مشاريع التسنين والتقعيد لضبط التصوف¹.

_تميزت هذه الفترة أيضا بتنوع المؤسسات العمرانية الخاصة بالتصوف (الزوايا)، كما تعددت مهامها ووظائفها التي اضطلعت بها².

غير أن أبا القاسم سعد الله يرى أن تطور وظيفة الزوايا واضطلاعها بالتعليم قد ساهم في تبسيط التعليم وتم حصره في معرفة "ريفية ضيقة، وأصبحت الزاوية بذلك تنافس المدرسة والجامع في نشر التعليم وكسب الأنصار، وبذل أن يلتف الناس حول العلماء المتنورين في المدارس والمساجد أصبحوا يلتقون في زاوية حول شيخ أو مقدم تغلب على عقله الخرافة وعلى أحواله الزهد، وهكذا تدهور مستوى التعليم"³.

_كما كان للمواسم الخاصة بالمتصوفة والتي استمرت في الانعقاد دور كبير في إذكاء ونشر الفكر الكرامي، وكانت تلك المواسم تقام في منتصف شعبان، وليلة السابع والعشرين من رمضان، وعاشوراء، وعشر ذي الحجة، كان يحضرها خلق كثير⁴.

ويحدثنا ابن قنفذ أنه حضر إلى أحد هذه المواسم على الساحل في إقليم دكالة في شهر ربيع الأول (سنة 769هـ)، يروي أنه حضر لهذا الاجتماع ما لا يعد من الفضلاء وورد عليهم الناس من كل الآفاق "أصحاب العلل كالمقعدين وغيرهم، ورأيتهم يتزاحمون في حلق الذكر، والمريض يتضرع ويرغب في صلاح جسده... فيقوم من يأخذ بيد المريض ويصرفه وقد رجعت إليه صحته، ومنهم من يضربه بطرف

¹ نفسه، ص13.

² نفسه، ص12.

³ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص48.

⁴ محمد مفتاح، التيار الصوفي، ص57..

كسائه فيقوم كأنه خال من عقل... وهذا كنتُ أسمعُه حتى رأيته الله عياناً... ورأيت في ذلك المجمع العظيم والمشهد الجسيم غرائب وعجائب لا يُرى مثلها أبداً¹.

هذه الرواية من دون شك هي إشارة مهمة عن الدور الذي كانت تقوم به تلك المواسم في نشر الفكر الكرامي بين العوام، دن أن ننسى أن هذا التدوين الذي قام به ابن قنفذ بصفته شاهد عيان عليها قد ساهم في نشرها، وحسب محمد مفتاح لم يقتصر دور تلك المواسم على الجانب الديني والشعائري فقط وإنما تعداه إلى الجانب الاقتصادي حيث كانت تقام فيها الأسواق الموسمية²، ويحضر فيها الجم الغفير من الناس والتجار من كل الآفاق، كل هذا سيساهم من دون شك في نقل تلك الروايات الكرامية إلى مجالات جغرافية أوسع، وهذا ما سيؤدي بطبيعة الحال إلى ترسيخ وتمكين الكرامة أكثر في المتخيل المغربي. ويبدو أن تلك المواسم كانت تحوي على طقوس وممارسات تختلف بين منطقة وأخرى، غير أنها كانت بمثابة "الحج" الذي يستقي من خلاله الفقراء والزوار البركة من الأولياء وتبادل الهدايا والفتوح بالكرامات والبركة، كما مثلت تلك المواسم مناسبة لحل المشاكل والنزاعات القبلية³، إلى جانب طلب الذرية والاستشفاء بكرامات الأولياء.

ولابد أن نُشير إلى أن بعض تلك المواسم لا يزال يُعقد لليوم في بعض المناطق (مكناس بالمغرب) مثل موسم المولد النبوي (موسم 12 ربيع الأول)⁴، وإن تغيّرت بعض طقوسه.

وإضافة إلى ما تقدم كان لإقرار الفقهاء في القرن الثامن هـ/14م بأن الكرامة لا تنقطع بموت الولي¹ قد أزال آخر عقبة كانت تقف أمام انتشار ظاهرة الاعتقاد بالأولياء وقبورهم² وفاعلية الأضرحة والكرامة المتصلة بها.

¹ أنس الفقير، ص 71_72.

² محمد مفتاح، التيار الصوفي، ص 57.

³ نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، ص 85.

⁴ نفسه، ص 91.

و كان للطاعون الأسود الذي حدث في المائة الثامنة هـ/14م أثره العظيم في المغرب الإسلامي ومجتمعاته، إذ تسبب في موت العديد من العلماء والمشيخة³، "وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلّص من ظلالها وفلّ من حدّها وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها...فخربت الأمصار والصنائع"⁴ وتسبب أيضاً في تردي الأوضاع الاقتصادية والثقافية وشيوع الخرافة داخل المجتمع، وفي ظل هذه الظروف المتأزمة يستيقظ الفكر الكرامي ويستغل لمجابهة هذا الوضع.

ـ استقرار بعض القبائل الهلالية وتوابعهم، ومن بين هؤلاء نذكر أشهرهم في المغرب الأدنى وهو أبو يوسف يعقوب الدهماني (ت621هـ) أحد تلاميذ أبي مدين شعيب تاب على يديه الكثير من الأعراب الهلالية الذين كانوا يمارسون الحرابة⁵.

بل وحتى انتشرت بينهم ظاهرة الاعتقاد في الأولياء وكراماتهم أحياء كانوا أم أمواتاً، إلى درجة أنه أصبح "لا يكاد يخلو دوار من ولي أو صالح أو كركور...يقدم إليهم أو إليها القرابين أو الهدايا"⁶.

ـ انتشار الأخبار العجيبة الخاصة بالأولياء بين عامة المجتمع إذ أنه وكما قلنا سابقاً إن الفكر الكرامي في المتخيل قد شهد نزوحاً نحو العجائبية واللامعقولية في هذه الفترة.

ـ ظهور ظاهرة انتماء بعض الأسر الصوفية إلى العرق الشريف، وأصبحت تلك العائلات تحظى بالاحترام والتبجيل بين الناس¹، بل حتى إن الكرامة أصبحت متوارثة بينهم، واستغل بعضهم انتماءهم الشريف لأجل الاستحواذ على الأراضي والممتلكات².

¹ أبو القاسم بن أحمد البلوي التونسي البرزلي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002، ج6، ص227.

² نللي سلامة العامري، ص346.

³ عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، لبنان: منشورات دار الكتاب اللبناني، 1979، ص57.

⁴ عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق: أحمد جاد، ط1، القاهرة: دار الغد الجديد، 2014، ص44.

⁵ الدهماني، الأسرار الجليلة، ص13.

⁶ محمد مفتاح، التيار الصوفي المجتمع، ص77.

وبالنسبة للكتابة المناقبية في هذه الفترة كانت هناك محاولات لضبطها خصوصاً في القرن 8هـ/14م إذ اهتم الفقهاء والقضاة والمتصوفة في هذا القرن بكتابة مناقب شيوخهم³. أما في القرن التاسع فقد توسّعت هذه التآليف، غير أن الملاحظ فيها أن مساحة الكرامة قد اتسعت أكثر، وانزاحت نحو التركيز على خوارق الأولياء وكراماتهم⁴، وهذا راجع إلى اكتساح الكرامة لمتخيل العامة والطبقة المثقفة، وأصبحت تشغل حيزاً واسعاً في ذلك المتخيل، كما ظهرت المؤلفات التي اهتمت بتسطير الوصايا للمريدين وإرشادهم إلى ضرورة التحلي بالأخلاق والابتعاد عن تلك الشوائب والبدع التي لامست التصوف وآلت به إلى الانحراف في هذه المرحلة⁵، ومن أهم الذين كتبوا واشتهروا في هذا المجال أحمد زروق الذي حاول وضع ضوابط للفكر الصوفي.

رافد آخر ساهم في تطور الكرامة المتخيلة على مر كل القرون السابقة الذكر هو الرباطات والزوايا، التي كانت تتطور مكانتها ووظائفها طوال الوقت، وتعتبر الأريطة والزوايا من بين أهم الوسائل الدعائية للكرامة في المغرب الإسلامي.

الرباط:

ارتبط مفهوم الرباط بالجهد والحراسة في المشرق ثم انتقلت الظاهرة إلى المغرب⁶، وهو عبارة عن حصن شيد من الحجارة الصلبة ليكون حصيناً، يُتخذ خارج المناطق العمرانية، غير أن بعض الرباطات

¹ طواهي الميلود، المقدس الشعبي _تمثلات، مرجعيات وممارسات_، لبنان: دار الروافد؛ الجزائر: ابن النديم، 2016، ص161.

² ليليا بن سالم، التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير، ص11_42.

³ الطاهر بونابي، عصر المتصوفة، ج2، ص307_308.

⁴ نفسه، ص308.

⁵ الحسن الشاهدي، الأدب الصوفي بالمغرب في القرن التاسع الهجري _ موضوعاته، خصائصه _، أطروحة لنيل دكتوراه دولة، تخصص الأدب المغربي، جامعة محمد الخامس، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإسلامية، 2000_2001، ج1، ص169.

⁶ محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، ص304.

جذبت السكان وأصبحت عبارة عن تجمع أومدينة أوقرية¹، بعدها تطورت الوظيفة الخاصة به وأصبح مكاناً إلى جانب الجهاد_ يضم العباد والصلحاء، وترسّخت مكانته أكثر في القرن الخامس الهجري، حيث أصبح يحمل لواء النشاط العلمي والجهادي والزهدي²، غير أن وظيفته الدينية قد تحولت فيما بعد _حسب محمد مفتاح_ إلى مرابطة دنيوية أي بمقابل مادي، لأن السلطة أصبحت تغدق العطايا على المرابطين وتقطعهم الأراضي وتهبهم الأموال الكثيرة، انطلاقاً من فتاوى الفقهاء التي أجازت ذلك، ونتيجة لهذا كثر المرابطون، وصار بعضهم يربط ضد البعض الآخر، كما امتن الأعراب المرابطة وأصبحوا يرافقون ويحرسون القوافل بمقابل مادي³.

ويلخص أحد الباحثين وظائف الرباط في ثلاث:

_وظيفة دفاعية: ويكون الرباط في هذه على الشغور ولا يكون فيها ثابتاً بحكم أن حدود الدولة غير

ثابتة.

_وظيفة جهادية: يتبنى فيها الرباط العملية الجهادية داخلياً وخارجياً (نشر المذهب السني، الجهاد

الحربي _النموذج المرابطي).

_وظيفة سياسية: من خلال تطور الرباط إلى دولة⁴.

وسنذكر هاهنا بعض النماذج من الأربطة التي كانت منتشرة في المغرب الثلاث:

لدينا في المغرب الأقصى:

¹ عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، ص 171.

² محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، ص 304.

³ محمد مفتاح، الخطاب الصوفي، ص 46_4748.

⁴ محمد ظريف، مؤسسة الزوايا بالمغرب، ط1، المغرب: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1992،

رباط تيطنططر من أقدم الرباطات، وجوده يسبق حكم المرابطين، رباط آسفي الذي ينسب للصالح أبي محمد صالح الماجري (ت631هـ)¹، رباط شاكراً²، رباط تشمس، رباط نفيس، ورباط أبي محمد بعد السلام بن مشيش³.

وفي المغرب الأوسط:

اشتهر رباط ابن الزياد بجاية⁴، رباط ندرومة، رباط مستغانم، رباط شرشال⁵.

واشتهر في المغرب الأدنى:

رباط سوسة، رباط البحر (مدينة قابس)، رباط قصر المنستير⁶.

الزوايا:

هي المكان المخصص للعبادة وإيواء الوافدين وإطعامهم، كما تمثل المكان الذي يجتمع فيه الزهاد للعبادة⁷ ولها أدوار أخرى عدة كانت تتطور مع مرور المراحل التاريخية وتعاقب الدول، ظهرت في المغرب الأقصى في أواخر الحكم المرابطي وأوائل العصر الموحي ومنها انتقلت إلى إفريقية عبر تلاميذ أبي مدين شعيب (أبو يوسف يعقوب الدهماني، أبو علي النفطي، الطاهر المزوغي، وسالم التباسي)⁸، واختفى مصطلح الرباط وحل محله مصطلح الزوايا في النصف الثاني من القرن السابع/ 13م في المغرب الأوسط⁹، ومع الوقت تطورت وظيفة الزاوية فلم تعد محصورة العبادة والإيواء وإنما أصبحت تنافس

¹ عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، ص 168_169.

² ابن الزياد، التشوف، ص 51.

³ محمد مفتاح، التيار الصوفي والمجتمع، ص 57_58.

⁴ ابن الزياد، التشوف، ص 330.

⁵ الطاهر بونابي، عصر المتصوفة، ج 2، ص 109، 107.

⁶ نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع، ص 104، 108، 114.

⁷ عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، ص 175.

⁸ محمد حسن، المدينة والبادية بإفريقية، ص 472.

⁹ الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر، ص 225.

المدرسة والمسجد في عملية التعليم¹، ولم يقتصر الأمر على هذا الحد وإنما أصبحت الزاوية تشكل قوة موازية للسلطة الحاكمة، فحينما يصيب العجز السلطة المركزية تصبح الزاوية ملجأً للنوار والمتمردين والمحتجين، وهذا ما يجعل الزاوية تشكل قوة لا يستهان بها تكون فيما بعد دويلات قوية²، وهذا ما حدا بالعديد من الباحثين إلى أن يربطوا تطور الزوايا بالضعف المستشري في السلطة والدولة، فعبد الله العروي ذهب إلى أن الزوايا تشكل من أشكال التنظيم الاجتماعي ومركز للإشعاع الفكري والثقافي تطورت خلال المراحل التي مرت فيها الدولة بالضعف³.

وتستمد الزاوية سلطتها من جانبها الروحي المتمثل في البركة ومن مرجعيتها القبلية هذه الأخيرة تضمن الكرامة والبركة دعمها، أي كلما وجدت البركة والكرامات في الزاوية بشكل مكثف كلما أكسبها هذا الدعم القبلي والسلطة الروحية، وإلى جانب السلطة الروحية التي تمتعت بها حظيت كذلك بالاستقلالية من طرف الدولة، وشيخ الزاوية لم يكن تابعاً للسلطة وإنما كان محل تقدير واحترام ومهابة من طرف الطبقة الحاكمة⁴، وجعلها طابعها الديني محل لجوء الأفراد والهاربين وكذا القبائل المستجيرة في أزمنة السلب وجور السلطان⁵، ونظراً لأدوارها المهمة داخل المجتمع أخذت الزوايا نصيباً لا يُستهان به في الكتابات الأجنبية عامة والكولونيالية على الخصوص، محاولة لفهمها وتوظيفها في خدمة المستعمر أو فهم آلياتها للتمكن من مواجهتها، لأن السلطات الاستعمارية أدركت جيداً الدور المهم الذي كانت تقوم به بعض الزوايا في التعبئة الجهادية، وهذا ما سيتسبب في تهديد وجودها المنطقة، فهي حسب بعض هؤلاء

¹ عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، ج1، ص149.

² محمد مفتاح، التيار الصوفي، ص198.

³ الأصول الاجتماعية والثقافية، ص185.

⁴ ابن الدباغ، الأسرار الجلية، ص19_20.

⁵ محمد مفتاح، الخطاب الصوفي، ص76.

الباحثين الكولونيين "وكر للثورة ضد الأجنبي"، ومن هذا المنطلق سعى هؤلاء إلى انجاز دراسات وبحوث ميدانية من أجل محاصرة الطريقة وتنظيم أدوار الزوايا.¹

ويرى عبد الله العروي أن الكتابات الأجنبية انطلقت في تناولها للزاوية من أربعة منظورات:

_ الزاوية المؤسسة التعليمية

_ الزاوية الطريقة الروحية

_ الزاوية الإمارة

_ الزاوية الأمازيغية

غير أن هذه الكتابات وعلى الرغم من تأكيد أصحابها على دور الزاوية في منح البركة إلا أنهم أنكروا دورها الاجتماعي حسب عبد الله العروي²، وربطوا تواجدها واستمراريتها بواقع "السيبا"³، وفي سياق تطورها تصبح الزاوية ملجأ للأشخاص الهاربين والمتابعين والمتمردين⁴.

وكأمثلة عن الزوايا التي كانت منتشرة في المغرب الإسلامي سنذكر:

_المغرب الأقصى:

زاوية أبي الربيع بن ستهم، كانت ملجأ للفقراء الزاهبين إلى الحج على الساحل

¹ المصطفى الرئيس، "مؤسسة الزوايا في الكتابات الكولونيلية"، مجلة ليكسوس، ع23، أبريل 2018، ص9_14.

² الأصول الاجتماعية والثقافية، ص181_182.

³ المصطفى الرئيس، "مؤسسة الزوايا في الكتابات الكولونيلية"، ص9_14؛ تجدر الإشارة إلى أنه تصدى العديد من الدارسين لشرح ونقد هذه النظرية من بين هؤلاء نذكر عبد الله العروي، الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية؛ عبد الله حمودي، الشيخ والمريد.

⁴ Jules Erkmann ، "الزوايا والطوائف الدينية بالمغرب"، ترجمة: مليكة دلال، مجلة أمل: التاريخ_الثقافة_المجتمع: نظيمة الزوايا في علاقتها بالمجتمع والسلطة 2، عدد22_32، 2001، ص27_32.

زاوية أبي سالم المريني بفاس، وبمكناس زاوية المشاورين وزاوية القورجة¹، وعلى شاطئ الريف نذكر زاوية أبي الحسن بن ماخوخ، زاوية عبدون، زاوية ابن سبعين، وفي سلا زاوية أبي زكريا زاوية أبي عاشر².

_المغرب الأوسط:

زاوية الشيخ أبي عبد الله³، زاوية أبي يعقوب التي أنشأها السلطان أبو حمو الثاني، زاوية سيدي الحلوي أنشأها أبو عنان بتلمسان⁴، زاوية أبي الربيع بن حبوش الحسناوي، زاوية يعقوب بن عمران البويوسف، والزواوية الحسناوية في بجاية⁵.

_المغرب الأدنى:

زاوية الشيخ علي سالم القديدي، زاوية الشيخ سليمان البربري بالقيروان، زاوية القرقوري، زاوية فارس بن عبد العزيز⁶.

ونظراً للمكانة الروحية التي كانت تتمتع بها الزوايا والرباطات وحيازتها لعنصري البركة والكرامة جعلها هذا تصبح محط ترحال لأفراد المجتمع ومن ثم تتناقل أخبار كرامات وخوارق وبركات الأولياء وبالتالي ساهمت في نشر الفكر الكرامي وترسيخه في المتخيل الجمعي.

كل هذه العوامل التي ذكرناها آنفاً ساهمت في تفاقم واستغلال الكرامة في المتخيل المغاربي في الفترة المدروسة، إذ أصبحت تحتل حيزاً لا يستهان به، وانعكس هذا في الممارسات التي كان يقوم بها المجتمع من تضرع للأضرحة وزيارة للأولياء طمعاً في بركة كراماتهم التي أصبحوا يرونها مخرجهم الوحيد من واقعهم، وبالرغم من ظهور المؤلفات التي حاولت ضبط هذا المتخيل والممارسات الناتجة عنه، إلا أنها

¹ محمد مفتاح، الخطاب الصوفي، ص 66، 69، 72_73_74.

² محمد مفتاح، التيار الصوفي، ص 49_50.

³ الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر، ص 226.

⁴ عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني، ج 1، ص 149.

⁵ الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر، ص 226_227.

⁶ نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع، 170، 188، 192.

فشلت أمام رسوخ الفكر الكرامي في المتخيل المغاربي وأمام ضعف إنسان ما بعد الموحدين الذي وصفه مالك بن نبي بأنه "إنسان متحلل محروم...يعيش في مجتمع منحل لم يعد يقدم لوجوده أساساً روحياً أو أساساً مادياً، فليس أمامه حينئذ إلا أن يفرّ إلى صوامع المرابطين أو إلى أي مستقر آخر، وهذا الفرار هو صورة فردية للتمزق الاجتماعي"¹.

¹ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص33.

الخاتمة

بعد أن أزلت رحلتنا على نهايتها، عبر خبايا المخيال الجمعي في الغرب الإسلامي، حيث حاولنا بقدر الإمكان استشفاف تمثّلات الثقافة الفقهية في التصور والاعتقاد، كما في السلوك والاعتقاد، يكون قد حان الوقت لاستعراض حصيلة النتائج والتخريجات.

فالمخيال هو مجموعة من التمثّلات والتّصورات المختلفة التي كانت تساهم في تأطيره، تلك التمثّلات باختلافها وشتى أنواعها كانت تستقرّ في أغوار المخيال الجمعي، مشكّلة خطاباً وإطاراً مرجعياً يحتكم إليه أفراد المجتمع عن وعي أو دون وعي به.

والتمثّلات تعبير -أيضا- عن تجربة جماعية، اشتركت في حياكتها العديد من منابع والمشارب، فتظهر لنا بأسمى تجلياتها في المخيال، والذي يُترجم إلى سلوكات جمعية، كانت من ورائها تصورات واعتقادات، متمثلة في الرغبات، والآمال، والمخاوف، والمعتقدات، ومُختلف المُثيرات، التي كانت تستقرّ في الوعي واللّوعي الجمعيين، أو ببساطة هي تلك الدلالات الاجتماعية، والثقافية، والنفسية، وحتى القيمية.

ولا ننسى أنه وبجانب التمثّل الديني الذي كان في المخيال الجمعي، كان كذلك للموروث الذي يضرب بجذوره في تاريخ المجتمعات المحلية؛ وخاصة ذلك المخزون الثاوي من الثقافة الشعبية العامية، دور في تشكيل المخيال المؤطر لتفاريق السلوكات الجمعية.

ولم يكن مفاجئاً إذ تبين لنا أن المخيال الجمعي في الغرب الإسلامي، كان يستمدّ خطابه من المنبع الفقهي، بالقدر الذي يستمد من المعين العُرفي.

ففي البداية، وللوهلة الأولى، يبدو لنا وكأن الثقافة الفقهية تكاد تستبد بتشكيل المخيال الجمعي، إلا أننا إن نحن دققنا، وأمعنا النظر، فسيظهر لنا، وبشكل سافر، أن رافداً أساسياً فرض نفسه بقوة في تأطير

التصورات والسلوكيات الجمعية، متمثلاً في منظومة معقدة متشابكة من الأعراف المحلية التي تعكسها الثقافة الشفوية المحلية.

هذا الطرح يُحيلنا إلى القول بأن مجتمع الغرب الإسلامي كان وأثناء تفاعله مع محيطه وبيئته يلجأ إلى موروته كلما اقتضى الأمر ذلك، والذي كان الناس يرون أنه يستجيب لتطلعاتهم، ويقدم لهم حلولاً ملائمة لهم، وهذا ما يمكن مُعابنته من خلال الأدلة التي سقناها في مختلف محطات البحث؛ وخاصة أثناء زمن الفتن، والخطوب، والأزمات، بل وحتى في تفاصيل الحياة اليومية ببساطتها، ورتابتها.

على أن الجدير بالتسجيل، هو ما لاحظناه من أن الجانب التّصوّري في المخيال بدا أكثر حضوراً وبروزاً في الحالة المغربية، في حين أن الجانب السلوكي قد بدا أكثر كميّة لصيقة بالحالة الأندلسية.

ولما كان من المسلّم به أن للبيئة تأثير لا ينكر على سلوك الإنسان، فإننا إذا دققنا النظر لوجدنا أن التمثّل الفقهي في الأندلس حاضر بشكل جلي في المخيال الجمعي، وبشكل خاص فيما يتعلق بالمبادئ والقناعات، ولا عجب أن رأينا أنه حتى في الشّعْر استمدّ الشعراء معانيهم من أحكام الفقه وتعاليمه، كما في مثل قول الشاعر:

أَلْحَظْكُمْ تَجَرُّحُنَا فِي الْحِشَا وَ لِحَظْنَا يَجْرَحُكُمْ فِي الْخُدُودِ

جرح بجرح فاجعلوا ذا بذا فما الذي أوجب جرح الصدود¹

ولكن ما يلبث هذا الحضور الفقهي أن يتراجع على مستوى الالتزام والتطبيق، وهذا راجع لحياة الترف واللّهو والرخاء الذي كان أهل الأندلس يعيشونها.

في حين أنه في بلاد المغرب، مهما بدا المخيال مشبعاً بالمبادئ الدينية، والقناعات العقدية؛ خاصة ما له صلة بالأمر الغيبية، والواقع أن هذا أمر طبيعي إن نحن أخذنا بعين الاعتبار البنية التي تُشكّله،

¹ محمد سعيد الدغلي، الحياة الاجتماعية في الأندلس، ص35.

إذ المعروف على المجتمع المغربي أنه مجتمع غني بتاريخه، وأعرافه التي كانت تمتدّ للأعماق، بل وحتى كانت بمثابة الهوية له، مما يصعبُ معه تجاوزها بسهولة، حتى أنها لتبدو أحياناً وكأنها اختفت، وغابت، ولم يعد لها وجود، ولكنها لا تلبث أن تستيقظ بين الفينة والأخرى؛ خاصة حينما يتعرّض الإنسان لغوائل الطبيعة، فتصحو لتقدّم له حلولاً يرى فيها أنها المخلّص والمُنقذ له، كما يرى فيها أنها المؤنس له.

ولذلك ينبغي أن نثمن ما للبيئة من دور فاعل في تشكيل المخيال الجمعي، ذلك أن الإنسان كان يستجيب لمختلف المؤثرات التي حوله بطرق مُختلفة، أحياناً يكون فيها التمثّل الفقهي حاضراً مهيماً، وأخرى يكون العُرف فيها هو المسيطر، وهذا ما أسفرت وكشفت عنه التصورات السلوكيات الجمعية، التي وضّحت كيفية تعامل الإنسان ومحيطه الذي يعيش فيه.

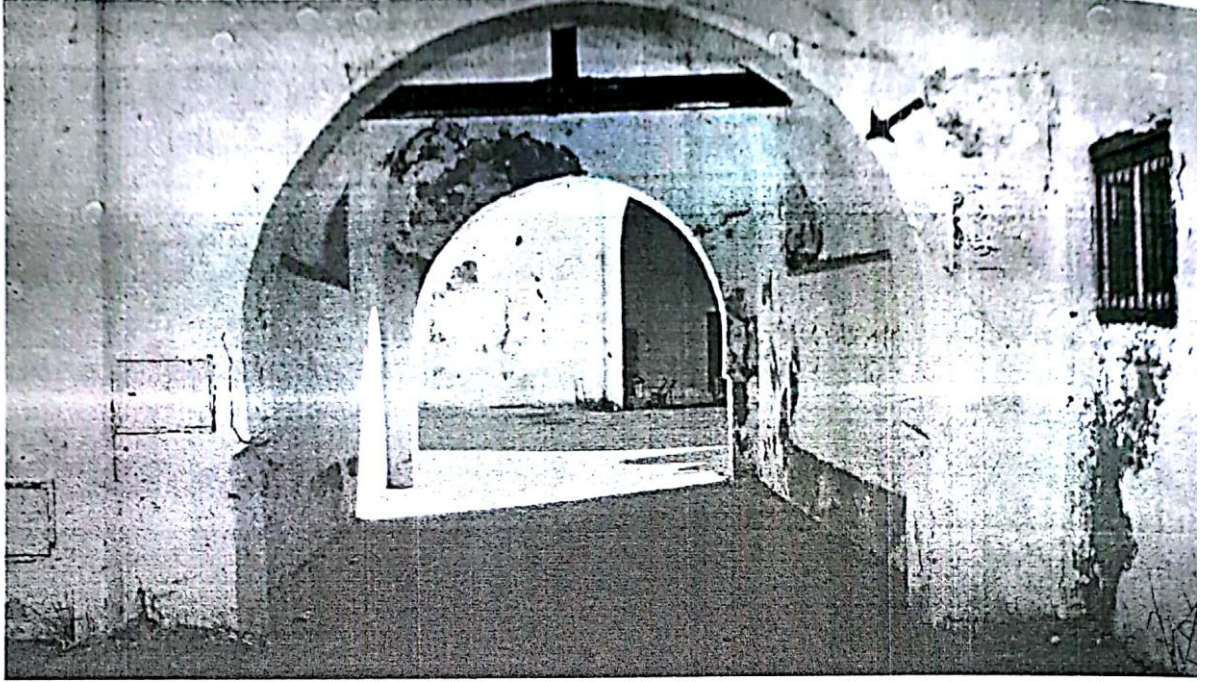
ويمكن على ذلك القول إن العلاقة بين الفقه والعُرف في المخيال الجمعي، هي علاقة تجاذب ومحاولة احتواء، فأحياناً تكون الغلبة للفقه، حيث يستبد بالمخيال ويطوّعه لمفاهيمه، وفي أحيان أخرى تكون الغلبة للعُرف، الذي يتمكن من احتواء المخيال، وتطويقه بين ذراعيه.

ولكن هذا لا يمنعنا من القول إنه وبالرغم من التناظر الحاصل في عدد من المرات بين الفقه والعُرف، فإن ذلك لم يمنع من أن يكونا متصاحبين متلازمين في كثير من الأوقات.

وعليه نأمل أن تكون هذه الدراسة المتواضعة أرضية ومنطلقاً لدراسات كثيرة بعدها، خاصة وأن دراسة المخيال تشكّل أرضاً خصبة مازالت لم تُستثمر بالقدر الكافي.

الملاحق

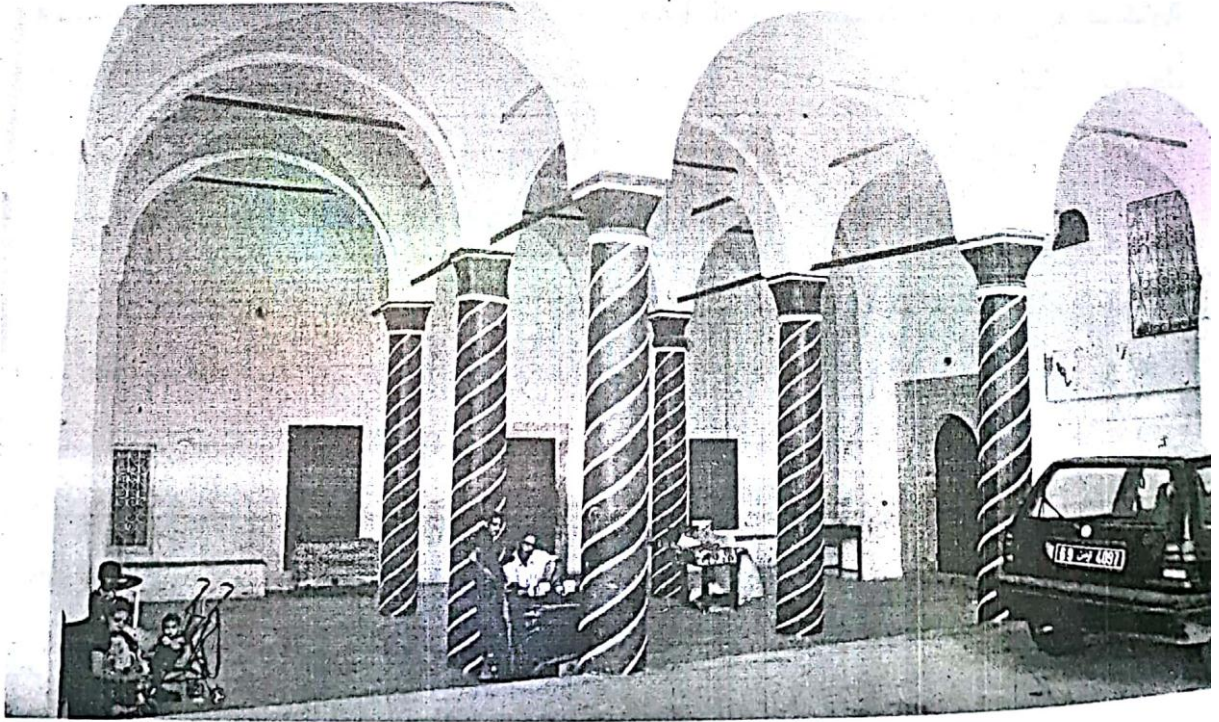
الملحق رقم: 01



مدخل مقام السيدة المنوبية بضاحية منوبة

التادلي، مناقب السيدة عائشة المنوبية، ص 96.

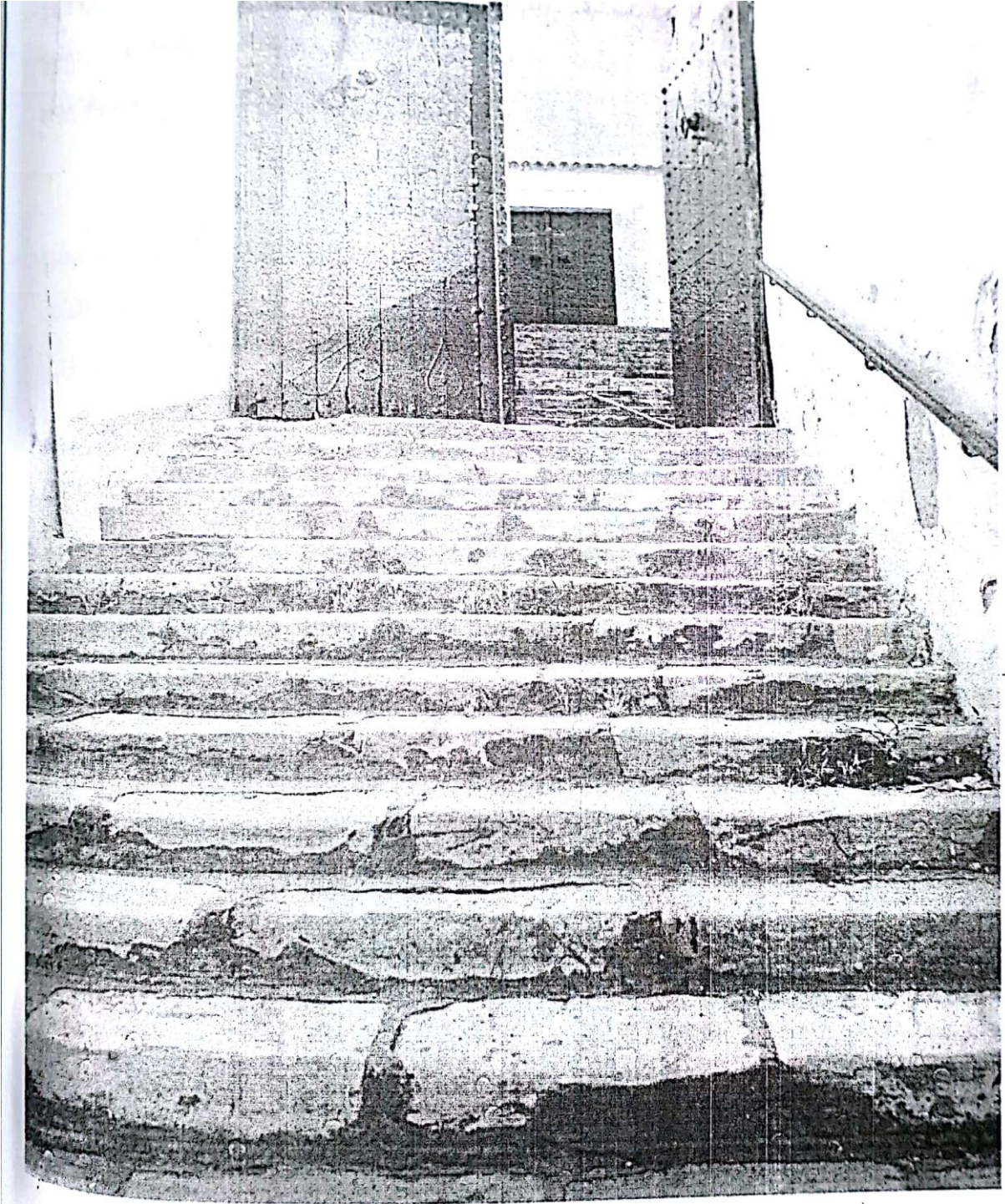
الملحق رقم: 02



البهو الخارجي لمقام السيدة المنوبية بضاحية منوبة

التادلي، مناقب السيدة عائشة المنوبية، ص 96.

الملحق رقم: 03



مقام السيدة المنوبية بحي السيدة - ضاحية القرجاني (ربض رياض السعود

التادلي، مناقب السيدة عائشة المنوبية، ص 97.

الملحق رقم: 04



ادموند دوتي، مراكش، ص 55.

الملحق رقم: 05



ادموند دوتي، مراکش، ص 78.

الورّاقية

- القرآن الكريم (رواية ورش عن نافع)

أولاً- المصادر:

1- المخطوطة:

-البسكري، ابن سلامة (كان حياً في 860هـ/1455م): اللوامع والأسرار في منافع الأخبار، مخطوط مكتبة الملك عبد العزيز بالرياض، ضمن مجموع، رقم 179.
-زروق، أحمد بن أحمد (ت 899هـ/1493م): تحفة المرید الصادق من أسباب المقت في بيان الطريق القصد وذكر حوادث الوقت، مخطوط مكتبة جامعة الأفكار الدولية بالرياض، رقم: 1096.

-ابن سعد التلمساني، محمد بن أبي الفضل (ت 901هـ/1495م): النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المناقب، مخطوط مكتبة مؤسسة الملك بن عبد العزيز بالدار البيضاء، رقم: 1910.

2- المطبوعة:

-ابن الأبار، أبو عبد الله محمد القضاعي البلنسي (ت 658هـ/1259م): المقتضب من كتاب تحفة القادم، ط3، القاهرة: دار الكتاب المصري- بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989م.
-الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد (ت 850هـ/1446م): المستطرف في كل فن مستظرف، بيروت: مكتبة الحياة، 1992م.
-ابن الأحمر، الغرناطي (ت 807هـ/1450م): أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن، تحقيق: محمد رضوان الداية، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م.

-الإدريسي، أبو عبد الله الشريف محمد بن محمد الحمودي (ت 474هـ/1081م): **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002م.

-الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت 430هـ/1039م): **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م.

-الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب (ت 474هـ/1081م): **المنتقى - شرح الموطأ مالك-**، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.

-البُخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت 256هـ/870م): **الجامع الصحيح**، اعتنى به: صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1998م.

-البرزلي، أبو القاسم بن أحمد البلوي التونسي (ت 684هـ/1438م): **جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002م.

-ابن بسام، أبو الحسن علي الشنتريني (ت 542هـ/1148م): **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1997م.

-ابن بسام، محمد بن أحمد: **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

-البكري، أبو عبيد الله (ت 487هـ/1094م): **المغرب في ذكر إفريقية والمغرب**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، [د.ت.].

-البينق، أبو بكر علي الصنهاجي (ت 555هـ/1160م): أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، الرباط: دار المنصور، 1971م.

-التجاني، أحمد أبي محمد عبد الله بن محمد (ت 717هـ/1317م): رحلة التجاني، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، تونس: الدار العربية للكتاب، 1981م.

-التبكتي، أحمد بابا السوداني (ت 1036هـ/1626م): نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ط1، طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، 1989م.

-ابن تومرت، محمد المهدي (ت 524هـ/1129م): أعز ما يُطلب، تحقيق: عبد الغني أبو العزم، الرباط: مؤسسة الغنى للنشر، [د.ت.].

-الجرسيقي عمر بن عثمان بن العباس (عاش في ق6هـ/12م): رسالة في الحسبة، تحقيق: ليفي بروفنسال، القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955م.

-ابن الجلاب، أبو القاسم عبد الله بن الحسين بن الحسن (ت 378هـ/998م): التفريع، تحقيق: حسين بن سالم الدهماني، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987م.

-حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (ت 1067هـ/1636م): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح وتعليق: محمد شرف الدين يالتاقي ورفعت بيلكه الكليسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.].

-ابن حجر، الحافظ شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني (ت 852هـ/1448م): الروى والأحلام في ضوء الكتاب والسنة، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، [د.ت.].

-ابن حزم الأندلسي، أبو محمد بن علي (ت 456هـ/1063م): طوق الحمامة في الألفة والألف، دمشق: مكتبة عرفة، 1914م.

-الحميدي، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الأزدي (ت 488هـ/1095م): **جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس**، مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م.

-الحميري، محمد بن عبد المنعم (ت 8هـ/14م): **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق: إحسان عباس، ط1، بيروت: مكتبة لبنان، 1975م.

-ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي (ت 380هـ/990م): **المسالك والممالك**، لندن: مطبعة بريل، 1872م.

-: **صورة الارض**، بيروت: مكتبة الحياة، 1992م.

-الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت 463هـ/1071م): **تاريخ مدينة السلام**، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001م.

-ابن الخطيب، لسان الدين التلمساني الغرناطي (ت 776هـ/1374م): **أعمال الأعمال فيمن بويغ قبل الاحتلام من ملوك الإسلام: القسم الثالث**، تحقيق: أحمد مختار العبادي، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1964م.

-ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت 808هـ/1405م): **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط1، دمشق: دار الفكر - بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996م.

-: **العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من**

نوي الشأن الأكبر، مراجعة: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 2000م.

-: **المقدمة**، مراجعة سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 2001م.

- ابن خلّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت 681هـ/1283م):
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، [د.ت.].
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت 275هـ/888م): السنن، اعتنى به: فريق
بيت الحكمة، الرياض: بيت الأفكار الدولية، [د.ت.].
- ابن أبي دينار، أبو عبد الله الرعيني (ت 1110هـ/1696م): المؤنس في أخبار إفريقية
وتونس، ط1، تونس: مطبعة الدولة التونسية، [د.ت.].
- رسائل ومقامات أندلسية، تحقيق: فوزي سعد عيسى، الإسكندرية: دار المعارف، [د.ت.].
- ابن رشد [الجد]، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت 520هـ/1126م): المقدمات
الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمّهات
مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988م.
- _____: البيان والتحصيل في الشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة،
تحقيق: محمد العرايشي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984م.
- ابن رشد [الحفيد]، (ت 595هـ/1198م): الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، ترجمة:
إبراهيم الغربي، تونس: بيت الحكمة، 2000م.
- ابن رشيق، أبو العلي الحسن القيرواني (ت 456هـ/1063م): ديوان ابن رشيق القيرواني،
جمعه ورتبه: عبد الرحمان باغي، بيروت: دار الثقافة، 1989م.
- الزجالي، أبو يحيى عبد الله بن أحمد القرطبي (ت 694هـ/1295م): أمثال العوام في
الاندلس، تحقيق وشرح ومقارنة: محمد بن شريفة، فاس: مطبعة محمد الخامس، 1975م.

- ابن أبي زرع، أبو الحسن علي بن عبد الله الفاسي (ت 726هـ/1326م): **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، الرباط: دار المنصور، 1972م.
- الزركشي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم (ق9هـ/15م): **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**، تحقيق: محمد ماضي، تونس: المكتبة العتيقة، [د.ت].
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد (ت 528هـ/1134م): **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
- ابن الزيات التادلي، أبو يعقوب يوسف بن يحيى (ت 617هـ/1220م): **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق: أحمد التوفيق، ط2، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1997م.
- ابن أبي زيد القيرواني، محمد بن عبد الله بن عبد الرحمان (ت 386هـ/994م): **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، تحقيق: محمد أبو الأجنان وعثمان يطخ، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة- تونس: المكتبة العتيقة، 1983م.
- ابن زيدون، أبو الوليد أحمد (ت 463هـ/1070م): **ديوان ابن زيدون**، تحقيق: حنا الفاخوري، ط1، بيروت: دار الجيل، 1990م.
- ابن سراج الأندلسي، أبو القاسم (ت 848هـ/1444م): **فتاوى قاضي الجماعة**، تحقيق: محمد أبو الأجنان، الإمارات العربية: المجمع الثقافي دار الكتب الوطنية، 2000م.
- ابن سهل الأندلسي، أبو الأصبع عيسى (ت 486هـ/1093م): **ثلاث وثائق في محاربة الأهواء في الأندلس -مُستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى-**، تحقيق: محمد عبد الوهاب

خلاف، مرجعة وتقديم: محمود علي مكي ومصطفى كامل إسماعيل، ط1، القاهرة: المركز العربي الدولي للإعلام، 1981م.

-السلوي، أبو العباس أحمد الناصري (ت 1315هـ/1897م): الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى -الدولتان المرابطية والموحدية-، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1951م.

-ابن سيدبونة الأندلسي، أبو أحمد جعفر بن عبد الله بن محمد الخزاعي (ت 624هـ/1227م): الشهاب موعظة لأولي الألباب، تحقيق: عبد الإله بن عرفة، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، 2005م.

-ابن سيرين، محمد (ت 110هـ/728م): تفسير أحلام التفاؤل، مصر: مكتبة الإيمان، [د.ت].

-ابن سيرين، محمد (ت 110هـ/728م)، والناقلي عبد الغني (ت 1143هـ/1731م): معجم تفسير الأحلام، إعداد وترتيب: باسل البريدي، ط1، أبو ظبي: مكتبة الصفاء - بيروت: اليمامة، 2008م.

-ابن شاس، جلال الدين بن عبد الله (ت 616هـ/1219م): عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995م.

-الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت 790هـ/1388م): فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق: محمد أبو الأجفان، ط2، تونس: مطبعة الكواكب، 1985م.

-أبو شامة، شهاب الدين أبي أحمد عبد الرحمان بن إسماعيل بن إبراهيم (ت 665هـ/1267م): **الباعث على إنكار البدع والحوادث**، ط2، مكة: مطبعة النهضة الحديثة، 1981م.

-ابن الشماع، أبو عبد الله محمد بن أحمد: **الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية**، تحقيق: الطاهر بن محمد المحمودي، تونس: الدار العربية للكتاب، 1984م.

-الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك (ت 763هـ/1362م)، **نكت الهميان في نكت العميان**، مصر: المطبعة الجمالية، 1911م.

-الصومعي ، أبو العباس أحمد بن أبي القاسم التادلي (ت 1013هـ/1604م): **المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، تحقيق: علي الجادي، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1696م.

-الطرطوشي، أبو بكر (ت 520هـ/1126م): **الحوادث والبدع**، تحقيق: محمد عبد المجيد تركي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990م.

-ابن عبد الرؤوف، أحمد بن عبد الله (ت 422هـ/1032م): **رسالة في آداب الحسبة والمحتسب**، تحقيق: ليفي بروفنسال، القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955م.

-عبد الواحد، المراكشي (ت 647هـ/1346م): **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق وتعليق: محمد زينهم، القاهرة: دار الفرجاني، 1994م.

-_____: **وثائق المرابطين والموحدين**، تحقيق: حسين مؤنس، ط1، مصر: مكتبة الثقافة الدينية، 1997م.

-ابن عبدون، محمد بن أحمد التجيبي (عاش ق6هـ/12م): **رسالة في الحسبة**، تحقيق: ليفي بروفنسال، القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955م.

-ابن عذارى، المراكشي (توفي بعد 712هـ/1312م): البيان المغرب في أخبار الاندلس والمغرب: قسم الموحدين، تحقيق ومراجعة: ج.س كولان وليفي بروفنسال، ط3، بيروت: دار الثقافة، 1983م.

-أبو العرب، محمد بن أحمد بن تميم (ت 333هـ/1283م): طبقات علماء إفريقية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د.ت.].

-العزفي، أبو العباس (ت 633هـ/1236م): دعامة اليقين في زعامة المتقين -مناقب الشيخ أبي يعزى-، تحقيق: أحمد التوفيق، الرباط: مكتبة المعارف الجديدة، 1989م.

-العقباني، محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد التلمساني (ت 860هـ/1455م): تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تحقيق: علي الشنوفي، بيروت: مطبعة خزانة التراث العربي، 1967م.

-أبو الفدا، عماد الدين اسماعيل بن محمد بن عمر (ت 732هـ/1331م): تقويم البلدان، تصحيح: رينود وماك كوكين ديسلان، بيروت: دار صادر، 1830م.

-ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم ابن علي بن محمد (ت 799هـ/1397م): الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م.

-ابن القاضي، أبو العباس بن أحمد المكناسي (ت 1025هـ/1616م): جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، الرباط: دار المنصور، 1973م.

-القاضي عبد الوهاب، أبو محمد بن نصر (ت 422هـ/1031م): المعونة على مذهب عالم المدينة أبي عبد الله مالك بن انس إمام دار الهجرة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.

-القزويني، زكرياء بن محمد بن محمود (ت 682هـ/1283م): آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت: دار صادر، [د.ت.].

-القشتالي، أحمد بن إبراهيم بن يحيى الأزدي (ت 667هـ/1269م): تحفة المُنْغَرِب ببلاد المغرب، مدريد: مجلة المعهد المصري، 1972م.

-ابن القطان المراكشي، حسن بن علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي (حي 650هـ/1252م): نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق: محمود علي مكي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990م.

-ابن قنفذ، أبو العباس أحمد بن الحسن بن علي القسنطيني (ت 810هـ/1408م): أنس الفقير وعز الحقيّر، تصحيح: محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965م.

-_____ : الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، تونس: الدار التونسية، 1968م.

-_____ : الوفيات، تحقيق: عادل نويهض، ط4، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983م.

-الكتاني، الشريف أبو عبد الله محمد بن جعفر ابن إدريس (ت 1274هـ/1858م): سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق: عبد الله الكامل الكتاني وآخران، ط1، الدار البيضاء: دار الثقافة، 2004م.

-الكلاعي، أبو الربيع سليمان بن موسى (ت 639هـ/1237م): نكتة الأمثال ونفثة السحر الحلال، تحقيق: علي إبراهيم كردي، ط1، دمشق: دار سعد الدين، 1995م.

- ابن لُب، الغرناطي (ت 786هـ/1384م): **تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد**، تحقيق: حسين مختاري وهشام الرامي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م.
- المازري، أبو عبد الله محمد (ت 536هـ/1142م): **فتاوى المازري**، تحقيق: الطاهر المعموري، تونس: الدار التونسية، 1994م.
- المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت 483هـ/1090م): **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونسأكلهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، تحقيق: بشير البكوش، مراجعة: محمد العروسي المطوي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983م.
- مجموع رسائل موحدية من إنشاء الدولة المومنية، إصدار: ليفي بروفنسال، الرباط: المطبعة الاقتصادية، 1941م.
- ابن المزين، أبو العباس الأنصاري أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (ت 656هـ/1258م): **كشف القناع عن حكم الوجد والسماع**، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط1، القاهرة: دار الصحابة للتراث، 1992م.
- مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ/875م): **الجامع الصحيح**، اعتني به: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1998م.
- مقديش، محمود (ت 1233هـ/1818م): **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**، تحقيق: علي الزواري ومحمد محفوظ، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988م.
- المقري، أحمد بن محمد (ت 1041هـ/1631م): **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1988م.

- المنأوي؁ عبد الرؤوف (ت 1031هـ/1622م): **النزهة الزهية في أحكام الحمام الشرعية والطبية**؁ تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان؁ ط1؁ القاهرة: الدار المصرية اللبنانية؁ 1987م.
- ابن منظور؁ محمد بن مكرم (ت 711هـ/1311م): **لسان العرب**؁ تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي؁ ط2؁ بيروت: دار إحياء التراث العربي؁ 1999م.
- مؤلف مجهول (كان حياً أواخر ق6هـ/12م): **الاستبصار في عجائب الأمصار**؁ تعليق: سعد زغلول عبد الحميد؁ بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة؁ 1986م.
- مؤلف مجهول (عاش في ق8هـ/14م): **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**؁ تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة؁ ط1؁ الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة؁ 1979م.
- مؤلف مجهول (حي سنة 712هـ/1213م): **مفاخر البربر**؁ تحقيق: عبد القادر بوباية؁ ط1؁ الرباط: دار ابي رقرق؁ 2005م.
- الوزان؁ الحسن بن محمد الفاسي (توفي بعد 957هـ/1559م): **وصف إفريقيا**؁ ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر؁ ط2؁ بيروت: دار الغرب الإسلامي؁ 1983م.
- الونشريسي؁ أبو العباس أحمد بن يحيى (ت 914هـ/1508م): **المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**؁ المغرب: وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية؁ 1981م.
- ياقوت الحموي؁ شهاب الدين أبو عبد الله الرومي البغدادي (ت 626هـ/1229م): **معجم البلدان**؁ بيروت: دار صادر؁ 1977م.
- اليقوبي؁ أحمد بن أبي يعقوب (ت 292هـ/904م): **البلدان**؁ لندن: مطبعة بريل؁ 1980م.

ثانيا- المراجع:

1- الكتب:

أ- الكتب العربيّة:

- آل محمود، عبد الله بن زيد: الاختلاط وما ينجم عنه من مساوئ الأخلاق، ويليه الأخلاق الحميدة للمرأة المسلمة الرشيدة-، ط2، قطر: المكتبة القيمة، 1985م.
- بنعبد الله، عبد العزيز: معلمة التصوف الإسلامي، ط1، الرباط: دار نشر المعرفة، 2001م.
- بوتشيش، إبراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي -قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة-، بيروت: دار الطليعة، 1994م.
- بوتشيش، إبراهيم القادري: المغرب والأندلس في عصر المرابطين -المجتمع، الذهنيات، الأولياء-، ط1، بيروت: دار الطليعة، 1993م.
- بونابي، الطاهر: التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7هـ/12 و13م -نشأته، تياراته، دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي-، عين مليلة: دار الهدى، 2004م.
- الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي -محدداته وتجلياته-، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990م.
- الجويلي، محمد: الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس ، تونس: دار سراس، 1992م.

- حجازي، مصطفى: **التخلف الاجتماعي** -مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور-، ط9،
الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م.
- الحريري، محمد عيسى: **تاريخ المغرب الإسلامي والأندلس في العصر المريني**، ط1،
الكويت: دار القلعة، 1985م.
- حسن، حسن علي: **الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس -عصر المرابطين
والموحدين-**، ط1، مصر: مكتبة الخانجي، 1980م.
- حسين، حمدي عبد المنعم محمد: **التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في
عصر المرابطين**، مصر: دار المعرفة الجامعية، 1997م.
- حسين، محمد الخضر: **السنة والبدعة، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار نهضة مصر،
1999م.**
- الحنبلي، أبو بكر بن محمد: **علاج الأمور السحرية من الشريعة الإسلامية**، ط3،
قسنطينة: دار الهداية، 1992م.
- الدغلي، محمد سعيد: **الحياة الاجتماعية في الأندلس وأثرها في الأدب العربي والأدب
الأندلسي**، ط1، مصر: دار اسامة، 1984م.
- دويدار، حسين يوسف: **المجتمع الأندلسي في العصر الأموي (138-422هـ/755-
1030م)**، ط1، مصر: مطبعة الحسين الإسلامية، 1994م.
- بن راشد، خميس والوهيبي، خالد بن مبارك: **الإيمان بين العلم والخرافة**، ط1، عمان:
مكتبة الغبيراء، 2007م.

-الرئيس، أسامة عبد القادر: الرؤى والأحلام في النصوص الشرعية، ط1، السعودية: دار الأندلس، 1993م.

-زيعور، علي: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم -القطاع اللاوعي في الذات العربية-، ط1، بيروت: دار الأندلس، 1077م.

-سالم، السيد عبد العزيز: في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، مصر: مؤسسة شباب الجامعة، 1985م.

-السلمي، جعفر بن الحاج: الأسطورة والمغرب الأقصى -دراسة تنسيقية تفسيرية لتاريخ المغرب الأسطوري وجغرافيته-، ط1، المغرب: جمعية تطاون، 2013م.

-السواح، فراس: الأسطورة والمعنى -دراسات في الميثولوجيا والديانة المشرقية-، ط2، دمشق: دار علاء الدين، 2001م.

-طه، جمال أحمد: مدينة فاس في عصري المرابطين والموحدين (448-668هـ/ 1056-1269م) -دراسة سياسية وحضارية-، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2001م.

-الطهطاوي، علي أحمد عبد العال: تفسير الأحلام من كلام الأئمة الأعلام (محمد بن سيرين، البخاري، ابن حجر)، ويليهِ تفسير أحلام المرأة، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م.

-العامري، نللي سلامة: الولاية والمجتمع -مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي-، تونس: جامعة منوبة، 2000م.

-عبد العاطي، شعبان وآخرون: المعجم الوسيط، ط4، مصر: مكتبة الشروق الدولية، 2004م.

-عبد العزيز سالم، سحر السيد: من جديد حول برغواطة هراطقة المغرب في العصر الإسلامي، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1993م.

-عبد الوهاب، محمد حلمي: ولّاة وأولياء -السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط-، ط1، بيروت: الشبكة العربية، 2009م.

-العروي، عبد الله: مفهوم العقل -مقالة في المفارقات-، ط3، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001م.

-عمارة، محمد: الغناء والموسيقى حلال... أم حرام؟، القاهرة: دار نهضة مصر، 1999م.

-عويس، عبد الحليم: دولة بني حماد -صفحة رائعة من التاريخ الجزائري-، ط2، القاهرة: دار الصحوة، 1991م.

-غطيس، مصطفى وآخرون: المغرب والأندلس -دراسات وترجمات-، تطوان: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010م.

-غنيم، محمد ومحمد شريف، فاتن: السحر والحسد في المجتمعات الريفية، الإسكندرية: دار المعارف، 2001م.

-غوردون، عبد العزيز: الفتح الإسلامي لبلاد المغرب -جدلية التمدين والسلطة-، ط2، الكويت: دار ناشرى للنشر الإلكتروني، 2011م.

-فريد، أحمد: تعجيل السقيا في تعبير الرؤيا، ط1، جدة: مكتبة الصحابة، 1992م.

-فكري، أحمد: **قرطبة في العصر الإسلامي -تاريخ وحضارة-**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1983م.

-بن فودي، عثمان: **إحياء السنة وإخماد البدعة**، ط2، القاهرة: مجمع البحث الثقافي، [د.ت].

-فيلاي، عبد العزيز: **تلمسان في العهد الزياني -دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية-**، الجزائر: موفم للنشر، 2007م.

-القاسمي، جمال الدين: **مذاهب الأعراب وفلاسفة الإسلام في الجن**، دمشق: مؤسسة قرطبة، 1946م.

-القاسمي، عبد المنعم: **أعلام التصوف في الجزائر -منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى-**، ط1، الجزائر: دار الخليل، 2001م.

-القاسمي، هاشم العلوي: **مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن 10/هـ**، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1995م.

-كاظم، نادر: **تمثيلات الآخر -صورة السود في المتخيل العربي الوسيط-**، ط1، بيروت: مطبعة سيكو، 2004م.

-كرد علي، محمد: **القديم والحديث**، ط1، مصر: المطبعة الرحمانية، 1925م.

-لواتي، دلال: **عامّة القيروان في عصر الأغالبة**، ط1، القاهرة: رؤية، 2015م.

-محمودي، أحمد: **عامّة المغرب الأقصى في العصر الموحد**، مكناس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2001م.

- مهران، محمد بيومي: **المغرب القديم**، الإسكندرية: الفنية للطباعة والنشر، 1990م.
- نصر الله، سعدون عباس: **دولة المرابطين في المغرب والأندلس - عهد يوسف بن تاشفين أمير المرابطين-**، ط1، بيروت: دار النهضة العربية، 1985م.
- الهاشمي، عبد المنعم: **رؤيا الأنبياء والصالحين**، ط1، الكويت: مكتبة ابن كثير - بيروت: دار ابن حزم، 2002م.
- الودعان، محمد بن فهد ابن إبراهيم: **ضوابط الرؤيا**، ط1، الرياض: دار كنوز إشبيلية، 2007م.
- الوردي، علي: **الأحلام بين العلم والعقيدة**، ط2، لندن: دار كوفان، 1994م.
- يوسف، ألفة: **ناقصات عقل ودين...فصول في حديث الرسول**، ط3، القاهرة: دار سحر، 2008م.

ب- الكتب المعربة:

- أركون، محمد: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقى، 1995م.
- _____، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996م.
- _____، ترجمة: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، [د.ت].
- _____، ترجمة: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقى، 1911م.
- أركون، محمد وآخران: **العجيب والغريب في إسلام العصر الوسيط**، ترجمة: عبد الجليل بن محمد الأزدي، ط1، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2002م.

- أكبر، س. محمد: نحو علم الإنسان الإسلامي -تعريف ونظريات واتجاهات-، ترجمة: عبد الغني خلف الله، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989م.
- إلياد، ميرسيا: المقدس والمدنس، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط1، دمشق: دار دمشق، 1988م.
- توني، آرثر: قوة عقلك الباطن -أيقظ قواك الخفية-، ترجمة: فريق الترجمة بالدار، ط2، القاهرة: مكتبة الهلال، 2010م.
- روا، أوليفيه: الجهل المقدس -زمن دين بلا ثقافة-، ترجمة: صالح الأشمر: ط1، بيروت: دار الساقي، 2012م.
- شيميل، آنا ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، ط1، بغداد: منشورات الجمل، 2006م.
- عبد الرزاق، مصطفى وماسينيون: التصوف، ترجمة: إبراهيم خورشيد وآخران، ط1، لبنان: دار الكتاب اللبناني، 1984م.
- غاستون، باشلار: الماء والأحلام -دراسة عن الخيال والمادة-، ترجمة: علي نجيب إبراهيم، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007م.
- فروم، اريك: اللغة المنسية -مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير-، ترجمة: حسين قبيسي، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د.ت.].
- كاياوا، روجيه: الإنسان والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010م.

-لوبرتون، دافيد: **انثروبولوجيا الجسد والحدثة**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، ط2، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1997م.

-لوعوف، جاك: **التاريخ الجديد**، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م.

-لومبار، موريس: **الإسلام في مجده الأول من ق2 إلى ق5/8-11م**، ترجمة وتعليق: إسماعيل العربي، ط3، المغرب: دار الآفاق الجديدة، 1990م.

-ليبس، يوليوس: **أصل الأشياء - بدايات الثقافة الإنسانية-**، ترجمة: كامل إسماعيل، ط1، دمشق: دار المدى، 1988م.

-ويلتر، ج: **الهرطقة في المسيحية**، ترجمة: جمال سالم، بيروت: دار التنوير، 2007م.

ج - باللغة الأجنبية:

-Edmond, Douthe: **Magie et Religion dans L'Afrique du Nord**, L'Braire Editeure, 1909, Alger.

-Henri, Basset: **Le Culte des grottes au Maroc**, Ancienne Maison Bastide, 1920, jourdan.

2- الدوريات:

-بن حمو، محمد: "خصائص الحمامات العثمانية في الجزائر من خلال نماذج مقارنة بالحمامات المرابطية والمرينية"، مجلة كان التاريخية، ع20/2013م، ص31-38.

-الحاجحة، جابر إسماعيل: "القتل بالسحر"، مجلة الجامعة الإسلامية، ع1/2009م، ص101-133.

-الذوادي، محمود: "المخيال العربي الإسلامي"، مجلة إسلامية المعرفة، ع14/؟؟؟، ص193-202.

-فاتحي، سيد حسن وآخرون: "دراسة الدور الحضاري للمرأة الأندلسية ونقد كيفية انعكاسه في المقامات -دراسة مقامات السرقسطي والوهراني والأزدي أنموذجاً-"، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، ع2/2015م، ص87-112.

-معلوف، سمير أحمد: "الصورة الذهنية -دراسة في تصور المعنى-"، مجلة جامعة دمشق، ع1-2/2010م، ص115-158.

-المنصوري، المبروك: "مقدمات"، المجلة المغاربية للكتاب، ع29-30/2004م، ص30-50.

3- الرسائل الجامعية:

-بوساق، سجية: "العقل الفقهي في التاريخ -مقاربة لمسلك الفقيه في الفهم والتنزيل خلال العصر المرابطي-"، مذكرة ماستر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة المسيلة، 2014م.

-بولعراس، خميسي: "الحياة الاجتماعية والثقافية للأندلس في عصر ملوك الطوائف (400-479هـ/1009-1086م)"، رسالة ماجستير، قسم التاريخ وعلم الآثار، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، 2007م.

-حميدي، مليكة: "المرأة المغربية في عهد المرابطين (448-541هـ/1056-1146م)",

رسالة ماجستير، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2002م.

-خلفة، عبد الرحمان: "الديانة الوثنية المغربية القديمة منذ النشأة إلى سقوط قرطاجة

146 ق.م)", رسالة ماجستير، قسم التاريخ والآثار، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة

منتوري، 2008م.

-دعواله، يوسف أحمد: "بنو عباد في إشبيلية (414-445هـ/1063-1091م)", رسالة

ماجستير، قسم التاريخ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية: جامعة الملك

عبد العزيز، 1980م.

-شتيح، صليحة: "التمثلات الذهنية في خطاب الحمقى والمغفلين -مقاربة تداولية

معرفية-"، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري،

2005م.

-شقدان، بسام كامل عبد الرزاق: "تلمسان في العهد الزياني (633-926هـ/1235-

1555م)", رسالة ماجستير، قسم التاريخ، كلية الدراسات العليا، فلسطين: جامعة النجاح،

2002م.

-قعر المثرّد، السعيد: "الزراعة في بلاد المغرب القديم -ملاحح النشأة والتطور حتى تدمير

قرطاجة سنة 146 ق.م-"، رسالة ماجستير، قسم التاريخ والآثار، كلية العلوم الإنسانية

والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2008م.

-لعناني، مريامة: "الأسرة الأندلسية في عصري المرابطين والموحدين"، رسالة ماجستير،

قسم التاريخ والآثار، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، 2009

-مزدور، سمية: "المجاعات والأوبئة في المغرب الأوسط (588-927هـ/1192-1520م)"، رسالة ماجستير، قسم التاريخ والآثار، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة منتوري، 2009م.

-معيزة، سعدية وشريف، لبنى: "الخطاب التاريخي بالغرب الإسلامي في سياق التجاذب بين سلطتي المنبر والبلاط -عصر الموحدين-"، مذكرة ماستر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة المسيلة، 2015م.

-نزیه محمود، عفون محمود: "ضوابط البدعة وقواعدها الأصولية والفقهية"، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، فلسطين: جامعة النجاح، 2009م.

الكشافات

01- كشاف الأعلام البشرية

02- كشاف الأماكن الجغرافية

01- كشف الأعلام البشرية

باسكال بالاس: 18.	أ-.
بسام الجمل: 24.	إبراهيم القادري بوتشيش:
البشير بوقاعدة: 6.	138،74،41،33،8.
بومدين أولاجي: 6.	أحمد المحمودي: 72،42.
أبو البيان واضح: 85.	ادوارد مونتي: 49.
-ت-	ادموند دوتي: 52،51.
تاشفين بن علي: 71.	أسماء خوالدية: 32.
تشارلز تايلر: 20.	أرسطو: 17.
تروملي: 47.	أفلاطون: 17.
-ج-	ألفرد بل: 47.
	إيفرات نيكول: 129.
	ايميل ديرمنغن: 50.
	-ب-
	البادسي: 147،112،111،108،85.

أبو الحسن بن حرزهم: 75.	الجابري: 2، 36.
حسن رشيق: 56.	جاك بيرك: 47.
حسن البحري: 35.	جاك لوغوف: 2.
أبو حفص عمر بن موسى بن محمد	جان بول سارتر: 23.
الركراكي: 88.	جبلة بن حمود بن عبد الرحمان بن
-خ-	مسلمة الصدي: 66.
ابن الخطيب: 88.	الجراوي الفاسي: 66.
ابن خلدون: 88.	جيلير دوران: 125.
-د-	الجنيد: 35.
الدباغ: 9.	جورج سبيلمان: 47.
ديبو: 48.	الجوهري: 12.
ديكارت: 22.	الجويني: 76.
ديل إيكلمان: 53، 54.	-ح-
-ر-	أبو الحسن الشاذلي: 29.

الراشدي: 9، 86، 113، 114، 115.	سليمان الجزولي: 70.
رايموند جاموس: 53.	ابن سينا: 18.
روبرت مونطاني: 55.	-ش-
رحال بوبريك: 39.	شقرا: 68.
-ز-	-ص-
الزبيدي: 12، 13.	ابن الصباغ: 86.
ابن الزيات: 85، 133، 96، 108، 167.	-ط-
الزمخشري: 13، 28.	الطاهر بونابي: 8، 33، 105، 147.
زيد بن رباح بن زيد اللخي: 67، 68.	الطرطوشي: 75.
-س-	-ع-
ابن سبعين: 99.	أبو العباس السبتي: 85.
ابن سحنون: 67، 68.	عبد الأحد السبتي: 37، 105.
سعيد الباجي: 86.	العبدري: 87.
ابن سرّة الجبلي: 80.	ابن عروس: 115، 151، 154، 159، 174.

علي بن يوسف: 74، 71.	عبد السلام بن مشيش: 96.
علي زيعور: 39، 32.	عبد السلام المنصوري: 103، 104، 37.
علي أبي سالم التباسي: 96، 86.	عبد الله بن عتو: 116، 115، 104، 103.
-غ-	عبد الغني منديب: 11.
غابرييل كامب: 52.	عبد الله العروي: 56، 98.
غاستون باشلار: 18.	أبو عبد الله بن ياسين الجزولي: 70.
الغبريني: 78.	عبد السلام بن برجان: 71.
الغزالي: 77، 74، 75، 74، 19.	عبد الله التاودي: 75.
-ف-	عبد الله المنصوري: 36.
الفارابي: 18.	عبد اللطيف الشاذلي: 137، 105، 34.
فسترمارك: 53.	عبد الهادي بياض: 43.
-ق-	عبد المومن: 71.
القاسم بن الامام ادريس الثاني: 66.	ابن عربي: 19.
	العزفي: 85، 29، 8.

- أبو القاسم بن عذراء: 70.
- أبو القاسم سعد الله، 91.
- أبو القاسم عبد الرحمان بن محمد
البكري الصقلي: 69.
- أبو القاسم الوهراني: 67.
- ابن القطان: 74.
- ابن قنفذ: 79، 88، 91، 92، 115، 149.
- ك-
- كارل ماركس: 22.
- كانط: 23.
- كوبولاني: 48.
- كليفورد غيرتز: 54، 55.
- ل-
- لوبينياك: 46.
- لويس رين: 47.
- ليليا بن سالم: 32.
- م-
- المازوني: 112، 85، 114.
- مالك بن نبي: 78.
- المالكي: 81.
- محرز بن خلف: 80.
- محمد بن زيد القيرواني: 69.
- محمد أركون: 15، 16.
- أبو محمد بن حكيمون: 67.
- أبو محمد عبد الله بن محسود
الهواري: 66.
- أبو محمد عبد الجليل بن ويحلان: 71.
- أبو محمد عبد الرحيم بن عبد ربه
الربيعي: 68.

	محمد حسن: 42.
-ن-	محمد الشريف: 43.
نادر كاظم: 16، 11.	محمد مفتاح:
ابن ناجي: 9.	116، 106، 92، 56، 39، 34، 8.
نللي سلامة العامري: 40، 33.	محمد المغراوي: 80، 78.
نور الدين الزاهي: 16.	محمود إسماعيل: 41.
-ه-	أبو مدين شعيب: 73، 71، 35،
سيدي هيدور: 67.	179، 161، 153، 140، 139، 137،
	93، 80، 76.
-و-	مريم ع: 109.
وجاج بن زلو اللمطي: 70.	المعز بن باديس: 71.
وسام حسن جاسم العبيدي: 16.	ميشو بلير: 46، 45.
الونشريسي: 29.	الميلودي شغموم: 4، 38، 7.
-ي-	مودن عبد الرحيم: 7.
يحي بن عمر الأندلسي: 69.	

أبو يوسف بن يعقوب الدهماني:

.96،93

يخلف الهسكوري: 136،135،134.

أبو يعزى يلنور:

،71،35

.169،168،165،161،154،143

02- كشف الأماكن الجغرافية

-أ-

اسبانيا: 90.

آسفي: 95.

أغمات: 186.

اندونيسيا: 54.

الأندلس: 8، 69، 195.

افريقية: 65، 176.

-ب-

بجاية: 96، 99، 155.

بغداد: 69.

بلاد المغرب: 45، 47، 52، 65، 80.

-ت-

تلمسان: 50، 99، 161، 174، 179، 180.

تونس: 2، 65، 174، 179، 180، 192، 195.

-ج-

الجزائر: 2، 6، 50، 59، 158، 161، 176.

-د-

دكالة: 91، 186، 182.

-س-

سلجماسة: 174.

سوسة: 65، 96.

سيدي بلعباس: 180.

-ش-

شرشال: 96.

الشلف: 40.

شمال إفريقيا: 49، 50، 51، 53، 55، 56، 61، 158،

46، 47.

-ف-

فاس: 99.

فرنسا: ص 18.

-ق-

قابس: 96.

قسنطينة: 178.

قرطبة: 74.

القيروان: 9، 67، 71، 169، 174.

-م-

مراكش: 51، 71، 85، 167، 180.

مزاب: 176.

مستغانم: 96.

المشرق: 61، 80، 152.

المغرب: 8، 47، 54، 55، 58، 61، 80.

المغرب الاسلامي: 155، 171، 173، 180، 184، 192،

34، 69، 74، 92.

المغرب الأوسط: 8، 155، 170، 176، 196 .

المغرب الأدنى: 158، 178.

المغرب الأقصى: 46، 176، 196.

مكة: 69.

مكناس: 92.

مليانة: 180.

-ن-

ندرومة: 96.

-و-

وهران: 174، 161، 154.

Summary :

The study started from a problem centered on the so-far
paranormal representation of the Maghrebien imagination, and the
importance of research comes in the fact that it dealt with dignity
through the Maghreb mentality and therefore chosen on this subject
along with other motive

- _Try to identify the references on which imagined dignity was based.
- _ To see the impact of religious discourse and popular culture on the
formation of the esteemed imagination. _Tracking the historical
development of dignity, and how dignified discourse has gone from
mere prayers to social discourse

The subject of the research belongs to the history of mentalities,
specifically the field of religious imagination because it deals with the
dignities that fall within the field of sufism, and to answer the
problems raised depended on the historical approach and its
mechanisms by collecting and documenting historical material and
then describing and analyzing the social phenomena contained in the
research, as well as the semiotic and hermeneutic approach to read the
symbols and dismantle their semantic dimensions and their visible and
embedded meanings, and to track the phenomenon and dig in its
building we used the structural approach within the long-term history.
To explain the social behaviours reflected in the social imagination,
social analyses, interpretations and social psychology were relied
upon. The political, cultural and economic situations played a role
in the development of dignity thought, as well as the contribution of
codification of the prophet to the rooting of dignity and the the
drawing of a transcendent image of the guardian

While working on this research, we found that the dignified
representation of the Maghreb mentality was in the absence of
solutions, for example: the representations of healing dignity were
after the depletion of medical means, or when the hope of improving

the patient was lost.

With regard to the protection of sofisem paranormal , it was when travelling and moving far away, where state protection was lacking. Thus, the representations of sofisem paranormal in the Maghreb imagination were limited and linked to the daily problems of society associated with the reality of the inhabitant of the Islamic Maghreb(protection, healing, revenge...)