

الإسلام المغاربي وظاهرة الصلاح من منظور إدمون دوتي

The Maghreb Islam and the maraboutism from the perspective of Edmond Doutté

د. عبد العالي صابر⁽¹⁾

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى التعريف بالإسلام المغاربي، وبشكل خاص ظاهرة الصلاح أو عبادة الأولياء في بلاد المغرب من منظور إدمون دوتي (Edmond Doutté). ونخلص إلى أن السلوك الديني للمغاربة لا ينفصل عن الممارسات السحرية، بحيث يخضع السحر لطقوس معقدة تهدف إلى استحضر الجن لتحقيق غايات عملية كعلاج الأمراض، وجلب الثراء، إلخ. وتتم الممارسة السحرية بطرق مختلفة، وباستخدام أدوات متعددة، لتعبر في النهاية عن شكل من أشكال التواصل مع المقدس. وتعتبر ظاهرة الصلاح متجذرة في التاريخ والجغرافيا المغاربة، حيث كان الصالحاء يتمتعون بوضع اعتباري مهم في مجتمعاتهم بالنظر للأدوار الاجتماعية التي كانوا يؤدونها. كلمات مفتاحية: السحر، البقايا الوثنية، عبادة الأولياء، البركة، الكرامات.

Abstract

This study aims to introduce Maghreb Islam, and specifically the maraboutism in the countries of the Maghreb, from the perspective of Edmond Doutté. We conclude that the religious behavior of Maghrebians is inseparable from magical practices, where magic is subject to complex rituals aimed at evoking jinn to achieve practical goals such as healing illnesses and creating wealth, among others. Magical practices are performed using different methods and tools, ultimately expressing a form of communication with the sacred. The maraboutism is deeply rooted in Maghreb history and geography, where marabouts enjoyed a significant social status in their communities due to the social roles they fulfilled.

Keywords: magic, Pagan Survivals, maraboutism, blessing, miracle.

⁽¹⁾ أستاذ جامعي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة (جامعة شعيب الدكالي). البريد الإلكتروني:

abdelali1284@gmail.com

مقدمة

أنتجت السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الكولونيالية، منذ أواخر القرن 19، مجموعة من الدراسات حول بلاد المغرب (أو المغرب الكبير)، وذلك في إطار استكشاف هذه المنطقة تمهيدا وتسهيلا لاحتلالها بقصد الاستفادة من مواردها المختلفة. وكشفت هذه الدراسات عن بعض خصائص البنيات الذهنية والاجتماعية للمنطقة، خاصة فيما يتعلق بمسألة الدين أو المقدس بشكل عام. وتعتبر كتابات إدمون دوتي (Edmond Doutté) علامة فارقة بهذا الخصوص، حيث لا تزال تمثل مرجعا مهما على مستوى فهم السلوك الديني للإنسان المغاربي.

جدير بالذكر أن المجال العام لأبحاث دوتي الدينية هو المغرب الكبير. صحيح أنه في كتابه عن "السحر والدين" يحيل بشكل عام على إفريقيا الشمالية (أو شمال أفريقيا)، وهي المنطقة التي تنتمي إليها مصر أيضا بحكم الجغرافيا، لكن مادة الكتاب ترتبط تحديدا بالمنطقة المغاربية، وعلى وجه الخصوص المغرب والجزائر وتونس، وهي المجتمعات التي يصرح دوتي بأنه سيجعل منها موضوعا لدراساته، وفي نفس الوقت هو يعير اهتماما خاصا بالمغرب، الذي يعتبره وثيقة باليو-أنطولوجية *document paléontologique*، حيث تم حفظ الإسلام هناك كما هو منذ عشرة قرون.⁽²⁾ كذلك في كتابه عن "الصلحاء" هو يصرح في عنوانه بأن عمله هذا عبارة عن "ملاحظات حول الإسلام المغاربي" *Notes sur l'islâm magribin*، وبالتالي فمجال بحثه هو دائما بلاد المغرب (أو المغرب الكبير).

سنحاول إذن في هذه الدراسة الكشف عن خصائص الإسلام المغاربي، الذي تحتل فيه ظاهرة الصلاح (أو عبادة الأولياء) مكانة مهمة. وبالتالي فالإشكال الذي نحاول الإجابة عنه يمكن التعبير عنه بشكل استفهامي كالتالي: ما خصائص الإسلام المغاربي من منظور إدمون دوتي؟ وما موقع ظاهرة الصلاح ضمن هذا الإسلام؟

(2) Edmond, DOUTTÉ. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Edition Alger: Adolphe Jourdan, 1909, p. 22-23.

ونفترض أن الإسلام المغربي لا يمكن أن ينفصل عن السيرة التاريخية للمنطقة، حيث سيتأثر هذا الإسلام بما كان قبله من معتقدات وممارسات وثنية، وذلك في أفق استيعابها واحتوائها بطريقة معينة. كما نفترض أن عبادة الأشخاص تحديدا في بلاد المغرب تعبير عن الخصوصيات الدينية التاريخية للمنطقة، وأن الصلحاء، إن تمتعوا بوضع اعتباري مهم في المجتمع، فذلك راجع لاضطلاعهم بمجموعة من الأدوار الاجتماعية.

وبالتالي، يمكن القول إن أهداف هذا البحث تتلخص في التعريف بأنثروبولوجيا الدين الكولونيالية كما مارسها إدمون دوتي، ومن ثمة الوقوف عند بعض خصائص السلوك الديني لدى المغاربة وجينولوجية هذا السلوك، ليتضح لنا في النهاية أن كتابات إدمون دوتي لا تزال تحتفظ براهنية كبيرة، ومن هنا أهمية تسليط الضوء عليها.

وأخيرا، فالمنهج المتبع في هذه الدراسة هو منهج تحليلي نقدي، اعتمدنا فيه بالأساس تقنية تحليل المحتوى، لأن الأمر يتعلق أساسا بالتعريف بسوسيولوجيا الأديان الدوتوية (نسبة لـ "دوتي")، وبالتالي حتمية الرجوع إلى "المحتوى" وإلى الأعمال التي تركها في هذا الباب لتحليلها واستنطاقها. وفي نفس الوقت حاولنا تسجيل بعض الملاحظات النقدية التي من شأنها بيان حدود الأفكار المتطرق إليها، وفي نفس الوقت إغناء النقاش بخصوص هذه الأفكار.

1 السلوك الديني للمغاربة

1.1 طبيعة الإسلام المغربي

يُعرّف إدمون دوتي الحضارة بأنها مجموع التقنيات والمؤسسات والمعتقدات المشتركة بالنسبة لجماعة من الناس خلال فترة معينة. وينتج عن هذا أن المؤسسات الدينية، على الأقل في المجتمعات الحديثة، لا تمثل سوى عنصر من عناصر الحضارة، مثلها مثل القانون، والأخلاق، والعلم، والصناعة، والفلاحة، والفن، إلخ. وبالتالي فإن تعبير "الحضارة الإسلامية"، انطلاقا من وجهة النظر هذه، لن يكون تعبيراً يناسب ما يستهدف الإشارة إليه،

لأنه يختزل الحضارة بالكامل في عنصر واحد منها، لكن في المقابل فإن هذا التعبير له أساس يستند إليه، وهو أنه من بين الخصائص المميزة للإسلام أنه يطبع بطابعه باقي المؤسسات الاجتماعية، ويؤثر بعمق على أي نشاط اجتماعي، وهكذا نرى كيف أن الظاهرة الدينية تتميز بقوة قاهرة، فتمكن من فرض المعتقدات والممارسات الدينية على الأفراد، مُؤَيِّدَةً في ذلك من طرف القوى الدينية والدولة والرأي العام. وحتى إذا كَفَّتْ بعض المعتقدات عن أن تكون قهرية، فإن الممارسات المصاحبة لها تستمر في ممارسة قهرتها، وأحيانا يحدث العكس، فيكون المعتقد هو الإجباري، أما الممارسة فَتُمنَعُ، كما هو الحال في حالة السحر. وبشكل عام، يمارس الدين قهرا مزدوجا من خلال المعتقد والممارسة.⁽³⁾

ويرى دوتي أن الشعوب الإسلامية تتميز بهذه الخاصية؛ وهي أن المؤسسات الاجتماعية تخترق بعضها البعض، خاصة اختراق الدين لباقي الأنشطة الاجتماعية (وهي خاصية بدائية في الدين)، لكن أيضا هناك شيء آخر يميز الإسلام، وهو أنه دونا عن كل الأديان الكبرى يحكم قبضته على الحياة الخاصة والعامة للأفراد، بدءا من آداب الخلاء وليس انتهاء بشؤون الحكم والسياسة. فالمسلم الملتزم يخضع لإلزامات متعددة، ولا يتعلق الأمر فقط بالصلوات التي تتكرر طيلة اليوم، ولكن أيضا بكلام المؤمن وحركاته التي يجب أن تكون خاضعة لقواعد متعددة. ونلاحظ أن الحياة اليومية للمسلم مخترقة بهذه التشريعات الملزمة، بحيث يبدو شيئا معقدا وصعبا على أجنبي مثلا أن يدعي الإسلام ويتخفى وسط المسلمين، لأنه سرعان ما سينكشف.⁽⁴⁾

ويقول دوتي إنه على الرغم من اعتقاد المسلمين بأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، فإن الإسلام يبدو ملائما للعلم وللممارسة العلمية أكثر مما كانت تفعل الكاثوليكية خلال العصر الوسيط، فبساطة المعتقد وعدم طغيان الأسطورة أفسحا مجالا كافيا أمام

⁽³⁾ Ibid., p. 5-7.

⁽⁴⁾ Ibid., p. 7-8.

العقل حتى يفكر، لكن على الرغم من ذلك ظل العلم في بلاد الإسلام متواضعا ومقتبسا من اليونانيين، ولم يمتح من معين التجربة والملاحظة كما ينبغي، أما فيما يتعلق بالفلسفة العلمية، فمعروف ما حدث من إخماد للثورة العقلية للمعتزلة باستخدام القوة. واليوم نلاحظ اختراق العلم الأوروبي للعالم الإسلامي، لكنه غالبا ما يصطدم بالحائط الصلب للمعتقد.⁽⁵⁾

أما اللغة العربية فهي "اللغة" بألف ولام التعريف، وباقي اللغات في المنطقة لا تعتبر مقارنة بها سوى لهجات لا تبلغ نفس قيمتها. وكذلك الفنون في الإسلام نجدها تابعة لأحكام الشريعة، فلأن الصور محرمة فإن الرسم والنحت لا ينبغي التعاطي لهما، ووحدها الأشكال الهندسية يمكن استخدامها لأعمال التزيين والديكور في المساجد مثلا.⁽⁶⁾

أما بخصوص التنظيم الاجتماعي السياسي، فهو كله قائم على أساس الدين، فالحاكم ليس سوى خليفة للرسول، وهو الإمام الأعظم. وحتى في المناطق النائية عن الحواضر حيث الشريعة الإسلامية غير مطبقة، فإن النظام الاجتماعي مصبوغ بصبغة الدين. وهكذا نجد القبائل في شمال إفريقيا مرتبطة بصلحاء، وتكرس هذه القبائل نفسها لهم، وتنسب أيضا إليهم، فتسمي القبائل نفسها "أولاد سيدي فلان" على اسم الولي الصالح. بالإضافة إلى ذلك فإن ظاهرة الصلاح طغت على الحياة الزراعية في شمال إفريقيا، إذ أصبحت الأسواق على علاقة وطيدة بالتجمعات الدينية المسماة بـ "المواسم"، وكان كل كيان المجتمع القروي مرتبطا بشخص الولي الصالح، واستطاعت الزوايا الوصول حتى إلى أكثر الدواوير عزلة، وكل هذا كان يمنح الإسلام قوة تفوق القوة التي كان يمكن أن يستمدّها من دعم المؤسسة السياسية فقط. وبالإضافة إلى ذلك فإن مشاعر الانتماء لدى المسلمين

⁽⁵⁾ Ibid., p. 9.

⁽⁶⁾ Ibid., p. 10-11.

ترتبط بدينهم وليس بوطنهم. وباعتبار ما تقدم فإن تعبير "الحضارة الإسلامية" له ما يبرره بالنسبة لدوتي لأنه في هذه الحضارة نجد الدين مهيمنا ويغزو الحياة الخاصة كما الحياة العامة، ولهذا فتاريخ المسلمين هو أساسا تاريخ ديني، وحروبهم، حتى عندما لا تكون ضد غير المسلمين، فغالبا ما يتم إلباسها لبوس الدين، وتبرّر بوصفها حروبا مقدسة.⁽⁷⁾

يوضح دوتي أنه عندما يفد إلى المجتمع دين ما فإنه لا يحل محل الدين القديم بشكل كامل بحيث يلغيه تماما، ولكن يعمل على احتوائه جزئيا، وإن كان هذا ينطبق على الإسلام بشكل أقل مقارنة بأديان أخرى، فالعقيدة المتصلبة للإسلام، والدقة الكبيرة المميزة لطقوسه، يضعان مجموعة من العراقيل أمام اختراقه للمؤسسات الدينية القديمة التي يسعى للحلول محلها، ولذلك لم يتبق سوى أشياء قليلة من ديانة السكان الأصليين لشمال إفريقيا، بما في ذلك معتقداتهم السابقة وآلهتهم البدائية. والحقيقة أنه لو لم تتوفر لدينا بعض النقائش، وبعض النصوص التي تركها الكتاب القدامى، وبعض الأسماء التي احتفظت بها اللهجات الأمازيغية، لما كان باستطاعتنا، حسب دوتي، البرهنة على أن سكان هذه المنطقة مجدوا إلها آخر غير الله (الإله الإسلامي).⁽⁸⁾

لكن مهما كانت قوة الإسلام في فرض حضوره، فهو لم يستطع، حسب دوتي، القضاء بشكل مبرم على الأديان التي احتك بها. صحيح أن حضور الإسلام قد يجعل معتقدات هذه الأديان تتوارى وتصبح غير معروفة، لكن فيما يتعلق بالطقوس فهي غالبا ما تقاوم محاولات محوها بأن تصبح جزء من طقوس الإسلام نفسه، أو جزء من ممارسات النساء والأطفال التي يُنظر إليها بعين الاحتقار، بل إن حتى المعتقدات القديمة نفسها لا تختفي تماما، بل تحافظ على وجودها بعد أن تَتَزَيَّ بزيٍّ جديد يجعل من الصعب التعرف عليها، ووحدها أبحاث الإثنوغرافيين والسوسيولوجيين يمكن أن تسمح لنا بالكشف عن هويتها، ويمكن

⁽⁷⁾ Ibid., p. 11-13.

⁽⁸⁾ Ibid., p. 14.

إعطاء المثال بعيد عاشوراء الذي يخلد لأحداث مختلفة لا جامع بينها، لكن الطقوس المرافقة لهذا العيد هي طقوس حداد، ويكون جزء من الاحتفال بعاشوراء في شمال إفريقيا إقامة ما يشبه الكرنفال الكوميدي الهزلي، والذي لا تراه الأرثوذكسية بعين الرضا. وينقل دوتي على لسان السوسيولوجيين أن الكرنفال وغيره من الاحتفالات الشبيهة بذلك هي في الواقع بقايا من عبادات قديمة ارتبطت بالإنتاج الزراعي، حيث يتم إقامة الحداد على موت روح النبات الخاصة بالسنة الفارطة. ومن جهة أخرى فإن هذه الاحتفالات تتضمن عروضاً درامية، كما هو الحال بالنسبة للاحتفالات في شمال إفريقيا، أما الشيعة فإنهم يقيمون مسارح حقيقية بمناسبة عاشوراء، وهكذا فإن عيد عاشوراء ليس عنصراً إسلامياً أصيلاً بقدر ما هو أسلمة لاحتفال طقسي قديم.⁽⁹⁾

كذلك تحريم الصور يتم اعتباره تحريماً إسلامياً خالصاً، لكن في الحقيقة تكشف لنا الإثنوغرافيا المقارنة أن الخوف الكبير من التمثيل التصويري هو شيء ملازم لكل البدائيين، فالبدائي يعتقد أن الظل والصورة المشكلة على سطح الماء أو على سطح المرأة، والتمثيل، والصور، والرسومات، كل ذلك هو عبارة عن نسخة من روح الشيء الذي تم تصويره، وقد يكون روح الشيء نفسه، وبالتالي فإن الشخص الذي يعبث بهذه الأرواح أو بنسخها قد يعرض نفسه لممارسات سحرية لها قدرة على الفتنة والإغواء الخطيرين بالنسبة لروح الشخص، فوجود نسخة من روح الشيء المصور قد يجذب روح الشخص بعيداً عن جسده، وبالتالي التسبب بوفاته. إن كونية هذه المعتقدات شيء مثبت، وبالتالي فتحريم الإسلام للرسوم والصور ينبغي أن يحمل أيضاً على أنه أسلمة لهذا التحريم الديني القديم، وليس اعتباره تحريماً إسلامياً خالصاً.⁽¹⁰⁾

⁽⁹⁾ Ibid., p. 15-13.

⁽¹⁰⁾ Ibid., p. 16.

يمكن الحديث أيضا عن شعيرة الحج التي حافظ فيها الإسلام على مجموعة من الطقوس التي يبدو واضحا عدم إسلاميتها، بل يبدو واضحا منافاتها للإسلام نفسه، كالطواف حول الكعبة، وتقبيل الحجر الأسود، والسعي بين الصفا والمروة، والوقوف بعرفة. ثم هناك مفهوم الفطرة في الإسلام، والذي يحيل على نوع من الدين الطبيعي، المشتمل على عدد من الوصايا التي نصادفها في الأحاديث النبوية، من قبيل الختان، ونتف الإبط، وقص الأظافر، وقص الشارب، وتنسب الأرثوذكسيا الإسلامية هذه الوصايا إلى إبراهيم⁽¹¹⁾.

1.2 السحر والكهنة

في حديثه عن السحر، يعدد إدمون دوتي قدرات السَّحَرَة، ويذكر من بينها: التحكم في قوى الطبيعة، والتخفي عن الأنظار، وطي الأرض تحت الأقدام، والتنقل عبر الأمكنة في رمشة عين، والتعامل مع الأرواح، والاجتماع بالجن، ومجاعة الجنيات، والتنكر في أي صفة، وربط علاقات مع الحيوانات، وخاصة حيوانات بعينها عزيزة لدى السحرة، حيث يتم اعتبارها حيوانات مرتبطة بالسحر، كالقطط والديكة⁽¹²⁾.

إن التأمل في القدرات المنسوبة للساحر يجعلنا أمام حقيقة، وهي أن قدرات الساحر هي هي نفسها قدرات الولي الصالح، وبالتالي لن يكون من السهل التمييز بين الساحر وبين الولي؛ فالقدرة على التأثير على قوى الطبيعة وأشياءها لدى الساحر هي نفسها ما يسعى بالتصرف لدى الولي الصالح، وقد حمل عدد من الصلحاء اسم الطيار لقدرتهم الفائقة على التحرك بسرعة وطي الأرض تحت أقدامهم كما هو حال سيدي أحمد الطيار. والصلحاء أيضا يختلطون بالجن ويعلمونهم القرآن، كما أن لديهم القدرة على التحول إلى حيوانات، وتحويل غيرهم إلى حيوانات، وكثيرا ما تكون لديهم حيوانات مفضلة، كأسود سيدي محمد

⁽¹¹⁾ Ibid., p. 17.

⁽¹²⁾ Ibid., p. 51-52.

بن عودة، وثعابين عيساوة، وكذلك هداوة المثيرون للفضول (متسولون ومتشردون وصلحاء في نفس الوقت) معروف عنهم ولعهم بالقطط وبالجديان.⁽¹³⁾

إن دوتي لا يريد القول من هذا إن الولي الصالح ليس سوى ساحر (أو العكس)، ولكنه يرى أن أسلاف الصلحاء كانوا كهنة سحرة، أو نوعا من الشامان chamanes أو الأطباء، والذين كان لهم حضور كبير في المجتمعات البدائية، وهؤلاء، سواء كانوا رجالا أو نساء، كانوا يحتلون غالبا موقع الصدارة في مجتمعاتهم، وهذا أيضا أقل ما يمكن استنتاجه من الكلمة الأمازيغية الدالة على الصلحاء، وهي كلمة أكورام agourram المشتقة من جذر لغوي يعني أول وأمير (الأمير الأول)، وهؤلاء الأكورام لم يكونوا كهنة فقط أو سحرة فقط، فالتمييز بين السحر والدين لم يكن قائما حينها، لكن عندما حل الإسلام ببلاد المغرب، ودخل الناس فيه أفواجا، تم اعتبار أي ممارسات خارجة عن إطار الإسلام بمثابة أعمال سحر.⁽¹⁴⁾

ويلاحظ دوتي أن الولي الصالح يمارس صلاحه باسم الله، صحيح أن "تصرفه" مشابه لقدرة الساحر، لكنه تصرف مُؤَيَّد بالبركة الإلهية، وبالتالي فأعمال الصالح التي يقوم بها، عوض أن تكون سحرا، فإنها تصبح كرامات. وتمتاز هذه الكرامات بخاصية أخلاقية، وهي أنها موجهة لخدمة غايات اجتماعية وليس فقط فردية، وينضاف إلى ذلك كونها نابعة من عند الله، وليس متحصلا عليها بفعل قوة الطقوس المجردة كما هو الحال بالنسبة للسحر. لكن في المقابل، لا شيء مما تقدم ينبغي النظر إليه بإطلاق، إذ تظل صعوبة التمييز بين الساحر وبين الولي الصالح قائمة، لأن السحر عندما يُقصى من الدين يميل إلى الرجوع إليه والانضمام لمجاليه، وهكذا نجد أن عدد كبيرا من الممارسات لم يكن ممكنا القضاء عليها فتم أسلمتها، فالإسلام مثلا بإعطائه مكانة مميزة ورسمية للاعتقاد بالجن، يكون بذلك، حسب

(13) Ibid., p. 52-53.

(14) Ibid., p. 53.

دوتي، قد ترك الباب مُشَرَّعاً أمام السحرة، كما أن أي ممارسة لا تُعتبر سحراً إلا إذا كانت تقع خارج الأطر الإسلامية، فإذا ما تم صبغها بصبغة إسلامية تم الكف عن النظر إليها كسحر، وهذا حال أسماء الله التي حلت، حسب دوتي، في الأعمال السحرية محل أسماء الكواكب، والنجوم، وغيرها من الكائنات السحرية القديمة. وكذلك التعاويذ الطلسمية تم أسلمتها، وأصبح الطَّالِبُ t'aleb، ومريدو الصلحاء، والصلحاء أنفسهم، يصنعون مثل هذه التعاويذ. وهكذا فنوع السحر الذي يمكن القول فعلاً إنه ظل خارج إطار الدين هو السحر الشرير (السطر الخامس ص 55)، والساحر الذي يمارس هذا النوع من السحر هو ذاك الذي يثير الشكوك حوله، فيكون منعزلاً، ومحتقراً، ومعرضاً للمضايقة.⁽¹⁵⁾

يحدثنا دوتي أيضاً عن عملية إعداد كاهن ساحر لدى الشعوب البدائية، وهي العملية التي تتضمن طقوس عبور طويلة وجد معقدة، وتدوم أحياناً عدة سنوات، وتكون في جزء منها عبارة عن اختبارات مؤلمة جسدياً أحياناً، والهدف من ذلك هو إكساب المرشح لمنصب الكاهن الساحر هذه القدرة السحرية التي تتوقف عليها حياة القبيلة، وتكون عادة قدرة متوارثة، ونصادف ما يشبه طقوس العبور هذه في عملية نقل البركة لدى الصلحاء. أما بالنسبة لممارسي السحر في بلاد المغرب، فهم منفصلون عن تراثهم السحري/الديني القديم إلى حد كبير، بحيث لم يتمكنوا من الحفاظ على هذه الطقوس، وفي أفضل الأحوال يمكن القول إنها لا توجد إلا بشكل جد باهت، وجد ناقص.⁽¹⁶⁾

ويقول دوتي إنه تحدث لحد الآن عن الساحر كما لو أن قدراته حقيقية، وكما لو أن هذا الساحر نفسه يعتقد بالسحر، في حين أنه، ومن وجهة نظر مادية، يفترض بالساحر نفسه، قبل غيره، أن يدرك، بدهشة، عبثية ولا جدوى أعماله السحرية، وتبعاً لذلك سنميل للاعتقاد بأن كل السحرة هم أشخاص مدعون ومخادعون. ويقول دوتي إن هذا الرأي القائم

(15) Ibid., p. 53-55.

(16) Ibid., p. 55-56.

على تفسير الممارسات السحرية أو الدينية بكونها مجرد خرافة يبدو له بشكل عام رأيا جديا تبسيطيا، فالساحر ليس بالضرورة شخصا كاذبا، والولي الصالح ليس بالضرورة إنسانا محتالا. طبعاً من المؤكد أن الكذب لعب دورا معتبرا فيما يتعلق بالسحر والدين، لكن ينبغي الانتباه إلى أن هناك مجالا كبيرا يفصل بين الاحتيال وبين الخطأ. ففي المجتمعات البدائية حيث وجود الساحر ضروري بالنسبة للقبيلة، قد لا ينخدع الساحر فقط بنفسه وبقدراته، ولكن هناك رأي عام يدفعه إلى الاعتقاد بفعالية الطقوس التي يؤديها، ولأن الاحتفالات الطقوسية جد معقدة، فإن أي فشل في الوصول للأهداف المتوخاة من السحر يُعزى إلى خطأ ما أرتكب أثناء تأدية الطقوس، وهذا يقوي الاعتقاد بالسحر عوض أن يهدمه. فحتى لو لم يكن الساحر يعتقد بجدوى وفعالية سحره الخاص الذي يمارسه هو تحديدا، فهو يعتقد بأن السحر بشكل عام ممكن، وينضاف أيضا اعتقاد مجتمعه بالسحر، والذي يفرض نفسه على الساحر نفسه. وفي المجتمعات التي يكون فيها الساحر إنسانا محتقرا ومعزولا، يتضح كيف أن احتقاره وعزله دليل على خشية الناس من شروره، وبالتالي اعتقادهم بقدرته فعلا على إحداث هذه الشرور، أي اعتقادهم بالسحر، وهكذا، فقديمًا كان الاعتقاد المشترك للناس هو الذي يجعل الساحر ساحرا، ويكسبه هويته، أما اليوم فالدين، بعزله للساحر، هو الذي يجعله كذلك.⁽¹⁷⁾

1.3 الطقوس السحرية

يستهل دوتي كلامه عن الطقوس السحرية بالتوقف عند بعض الأمثلة المعبرة عن كيفية ممارسة هذه الطقوس، فلعلّاح القرحة بمنطقة "القبائل" بالجزائر يأخذ الساحر بعضا من دم المريض، وشعره، وقصاصات من أظافره، ويوضع كل ذلك في ثوب يتم تثبيته على مجرى النهر، ويُعتقد أنه بفعل هذا سيتم غسل وتطهير الداء. وفي منطقة المزاب ببوسعادة، تعمل

⁽¹⁷⁾ Ibid., p. 56-57.

النساء اليهوديات على تجميع ما يسقط من شعرهن في صرة يقذفون بها في مجرى مائي، ويعتقدن بذلك أن جريان الماء العذب سيعمل، من خلال اتصاله بالشعر الميت، على تكثير وحفظ شعرهن. وفي المغرب دائما إذا لاحظت امرأة ما أن حبيبها أو زوجها شرع في الانفصال عنها، فإنها تعمل على جذبه إليها بأن تحصل على بعض شعره، وتضيف إليه التراب المتحصل عليه من أثر خطوة قدمه اليمنى، ثم الوسخ المتحصل عليه من حذائه الأيمن، وتعمل على جعل كل هذا في رزمة تظل محتفظة بها على جسمها، ومن الواضح أنها بفعلها هذا فهي تعتقد أنها ستجعل زوجها مرتبطا بها دائما، مثلما أنها مرتبطة بالأشياء التي تخص جسده. وفي منطقة البليدة، إذا رأت امرأة أن زوجها لا يسمح لها بفعل ما تشاء، فإنها تستعين بخدمات السحر التي تقدمها امرأة ساحرة سوداء البشرة، فتعمل هذه على تجميع بعض الشعر من جسم المرأة المعنية، وقصاصات من أظافرهما، وبضع قطرات من لعابها، وبعض من عمش عينيها، وشمع أذنيها، ثم بعد أن تقوم هذه الساحرة ببعض الطقوس، تجمع كل تلك العناصر لتصنع منها ما يشبه الحبة pilule، التي سيتوجب على المرأة المعنية أن تجعل زوجها يتلعها مع طعامه، وهي بهذا الفعل تأمل أن تمتزج عناصرها بعناصر زوجها لتتمكن من توجيهمه. ويقول دوتي إن كل هذه الممارسات قائمة على الاعتقاد بأن جزء من الجسد يعوض الجسد كله، وبالتالي سيتأثر كل الجسد بما تأثر به بعضه، وهذا النوع من السحر يسمى بالسحر الجاذب magie sympathique، ثم يسترسل بعدها في إتمام حديثه عن أنواع السحر، وطرق ممارسته، وإعطاء الأمثلة على ذلك.⁽¹⁸⁾

ونجد إدمون دوتي يخصص الفصل الخامس من كتابه عن "السحر والدين في شمال إفريقيا" للحديث عن الغايات العملية للسحر، ويلخصها في الحفاظ من شر العين ومن كل شر، وعلاج الأمراض المختلفة، ومن ضمنها تلك التي يتسبب بها الجن، والتخلص من البثور،

(18) Ibid., p. 58-60.

والتخلص من الكوابيس، والمساعدة في نسيان الحبيب، أو اشعال نار الحب، واخماد نار الغيرة، وتقوية الحب بين الزوجين، وزيادة القدرة الجنسية، ودفع المرأة للإخلاص، وفصل المرأة عن زوجها، وحفظ الجنين، والأمان من شر اللصوص ومن شر الحيوانات المختلفة، والأمان من شر قوى الطبيعة، وتجنب الغرق، والزيادة من كم المنتوجات الزراعية، واستجلاب الرزق والثراء، واكتشاف أماكن الكنوز، والاستعداد للدخول على الملوك، وخلق الخصومة بين الأشخاص السيئين وغيرها الكثير من الغايات العملية للسحر التي فصل إدمون دوتي القول فيها.⁽¹⁹⁾

1.4 أعضاء ومناقشات

يتضح لنا انطلاقا مما سبق كيف أن تصور إدمون دوتي عن الإسلام المغربي محكوم إلى حد كبير بأطروحة البقايا الوثنية *survivances païennes*، حيث نجد بعض الممارسات والمعتقدات القديمة قد تم أسلمتها لتصبح جزء من الإسلام المغربي، والبعض منها اتخذ هيئة جديدة تجعل من الصعب التعرف عليها، ثم بعضها الآخر نجى من عملية الأسلمة وحافظ تماما على هويته (غالبا على شكل ممارسات لدى النساء والأطفال يجري النظر اليها بدونية). ويرى الباحث سعيد البوزيدي (El Bouzidi Saïd) أن الباحثين الفرنسيين المنتمين للحقبة الكولونيالية أقاموا تمييزا كاملا بين الطقوس الإسلامية وبين التقاليد الأمازيغية وركزوا كثيرا على وصف المساخر *les mascarades*. واعتبر هؤلاء الباحثون -وعلى رأسهم إدمون دوتي- أن تقاليد الأمازيغ ومساخرهم ترجع لأصول وثنية مضادة للإسلام، وتعتبر عن نوع من الديانة البدائية التي اعتقدوا بها في الماضي، لكنهم قطعوا بهذا الأمر دون الاستناد

⁽¹⁹⁾ Ibid., p. 220-306.

إلى تحليل ودراسة عميقين، وجل اجتهادهم في هذا الأمر كان معتمدا على دراستهم للدورة السنوية للأعياد الأمازيغية.⁽²⁰⁾

ينمينا أيضا جول توتان (Jules Toutain) إلى إنه ينبغي التمييز بين شيئين في مؤلف إدموند دوتي المهم عن "السحر والدين في شمال إفريقيا" وهما: الوقائع والأفكار (وتحديدا النظريات). ويرى الباحث أن دوتي استطاع عبر أسفاره وعبر قراءاته أن يجمع عدد كبيرا من الوقائع والوثائق التي صنفها وشرحها بكفاءة لا جدال فيها، لكن ما ينبغي الاحتياط بشأنه أكثر هو النظريات التي ينطلق منها؛ فقد حاول دوتي أن يطبق على الظواهر الدينية التي تمت ملاحظتها في شمال إفريقيا نظريات تمت بلورتها قبل زمن دوتي بحوالي نصف قرن على يد الإثنولوجيين، وتحديدا المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية والمدرسة السوسيولوجية الفرنسية. وتعامل مع المجتمع المسلم في بلاد المغرب على غرار تعامل المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية والمدرسة السوسيولوجية الفرنسية مع الأستراليين الأصليين وهنود أمريكا والشعوب أصحاب البشرة السوداء في إفريقيا، لا يعني سوى تطبيق نفس المنهج على واقعين مختلفين؛ فلحد الآن لا نعرف أشياء كثيرة عن ماضي القبائل الأوقيانوسية tribus océaniques والأمريكية والإفريقية، ولا نستطيع سوى ملاحظة أخلاقهم وعاداتهم في الزمن الحاضر. لكن على العكس من ذلك تماما نحن نعرف جيدا تاريخ الأفارقة في المنطقة المغاربية منذ حوالي 2500 سنة، إذ نحيط علما بمختلف موجات الهيمنة التي خضعوا لها عبر تاريخهم، ومختلف الحضارات والأديان التي كانوا على اتصال بها، ثم في أي عصر وتحت أية ظروف أصبحوا مسلمين. وإن عدم الأخذ بعين الاعتبار هذه المعطيات سيتسبب بلا شك في خلل على مستوى النتائج المتوصل إليها.⁽²¹⁾

(20) Saïd, EL BOUZIDI. «De Bakchos à Bachikh: la survivance d'un culte». Dialogues d'histoire ancienne, 1996, vol. 22, n°1, p. 27-28.

(21) Jules, TOUTAIN. «Edmond Doutté: Magie et Religion dans l'Afrique du Nord». Revue internationale de l'enseignement, Janvier-Juin 1910, tome 59, p. 81-82.

ويرى حسن رشيق (Hassan Rachik) أن إدمون دوتي كان مهتما أكثر بالمعطيات النظرية السائدة في عصره أكثر من اهتمامه بمعرفة المجتمع الذي يدرسه معرفة إثنوغرافية. وعلى خطى أنثروبولوجيين مثل إدوارد تايلور (Edward Burnett Tylor) و جيمس فريزر (James George Frazer) وهنري هوبير (Henri Hubert) ومارسيل موس (Marcel Mauss) كان دوتي يربط وقائع اجتماعية مغاربية بفكر كوني، ويفسر الطقوس السحرية في المغرب على ضوء قوانين السحر كما حددها أنثروبولوجيون، وهي قوانين واحدة في كل مكان، ويقاس على ذلك أيضا تفسيره مثلا لطقوس التضحية، وغير ذلك من ممارسات واعتقادات. ويرى حسن رشيق أن البحث عن "الكوني" l'universel لا ينتبه إلى "الحدود الثقافية" بين القبائل والدول والأديان، إلخ، وبالتالي لا معنى للبحث في ثقافة المغرب بالنسبة لنظرية ستنتهي إلى الكشف عن الكوني من داخل المحلي.⁽²²⁾

لقد توسلت الإدارة الكولونيالية بالمعرفة لتسهيل هيمنتها على بلاد المغرب، وجندت، إلى جانب الباحثين والأكاديميين الخُصّص، عددا من الموظفين المدنيين والعسكريين (ودوتي أحدهم)، الذين كانوا عنصرا مهما ضمن مشروع الهيمنة بواسطة المعرفة، وأسفرت الأبحاث الميدانية لهؤلاء عن معرفة كان جزء مهم منها متمحورا حول المسألة الدينية. لقد خدمت هذه المعرفة، بجوانبها المختلفة، الرؤية السياسية للإدارة الكولونيالية، وسمحت لها بالتعرف على بلاد المغرب من حيث خصوصياته، وذهنيته، ومعتقداته، وعاداته، وتقاليده. ويتمثل الجانب الأيديولوجي لهذه المعرفة في صلتها بالمشروع السياسي الكولونيالي، الذي فطن مبكرا إلى أهمية الدين في فهم الذهنية المغاربية، وهو ما يعبر عنه ألفريد بيل (Alfred Bel) بقوله: «لحكم وإدارة أهالي هذا البلد، وممارسة وصاية رشيدة عليهم، ستكون هناك

⁽²²⁾ Hassan, RACHIK. Chapitre 32. Ethnographie et antipathie In : *L'esprit du terrain : Études anthropologiques au Maroc* [en ligne]. Rabat : Centre Jacques-Berque, 2016 (généré le 15 juin 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cjb/841>>.

فائدة عظيمة ستترتب عن المعرفة الجيدة بمعتقداتهم وبأخلاقهم. إن عقليتهم هي الأساس عقلية مؤمنين».⁽²³⁾ وعند صدور كتاب ألفريد بيل نفسه "الدين الإسلامي في بلاد الأمازيغ" سنة 1938 رحب المستشرق روني دوسو (René Dussaud) بالكتاب قائلاً: «إن هذا الكتاب الجديد ليس موجهاً فقط لمؤرخي الأديان، بل إنه موجه أيضاً لإداريينا، ولستوطنينا، ولجنودنا، الذين ينبغي أن يقتنعوا بأنه عندما نجد أنفسنا مع المسلمين، فنحن نوجد مع أفراد بعقلية جمعية، ينتمون إلى مجتمع ثيوقراطي يمثل جماعة دينية قبل أي شيء».⁽²⁴⁾

لكن، في تقديرنا الشخصي، وجب الانتباه إلى عدد من الاعتبارات ونحن نربط هذه المعرفة التي أنتجها السوسيولوجيون الكولونياليون بالأيديولوجيا، وأهم اعتبار على الإطلاق أنه لا توجد معرفة بدون أيديولوجيا، على الأقل فيما يتعلق بالمعارف التي تنتجها العلوم الإنسانية أو أية علوم لها صلة أو شبهة بالإنسان والمجتمع. فمن جهة، اعتماد الإدارة الاستعمارية على المعرفة المنتجة حول المنطقة، وتثمينها لهذه المعرفة، سيكون دافعا بالنسبة للسوسيولوجيين الكولونيين للسعي إلى إنتاج معرفة موضوعية تتوفر فيها المواصفات العلمية وليس العكس. لكن من جهة أخرى، فإن حضور الغائية الاستعمارية الموجّهة لأعمال هؤلاء قد تدفعهم، في المقابل، إلى رصد ما لا يوجد حقا في المجتمع، وما هو غير كائن في الحقيقة، أو المبالغة في تقدير أهمية وتأثير بعض المعطيات وإعطائها حجما أكبر مما هي عليه، وليس شرطا أن يتم ذلك عن قصد أو بسوء نية، ولكن اللاشعور قد يفعل فعله، بالإضافة إلى كون الخطأ جزءا من تاريخ المعرفة العلمية. وما يحدو بنا إلى قول هذا هو الاختلافات القائمة بين هؤلاء السوسيولوجيين الكولونيين أنفسهم على مستوى

(23) Mohammed, EL AYADI., H, RACHIK., M, TOZY. *L'islam au quotidien : Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca : Prologues, 2007, p. 12-13.

(24) DUSSAUD, René. «Review of *La Religion musulmane en Berbérie. Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses. T. I: Établissement et développement de l'Islam en Berbérie, du VII e au XX e siècle*, by A. Bel». *Revue de l'histoire Des Religions*. 1939, vol 120, p. 204.

الاستنتاجات التي يخلصون إليها انطلاقاً من دراستهم لنفس الوقائع الدينية والوقائع الاجتماعية بشكل عام. ومن الأمثلة على ذلك اختلافهم بشأن قوة الأساس الذي يقوم عليه التمييز بين إسلام القرى وإسلام الحواضر، واختلافهم بشأن حقيقة انقسام المجتمع إلى بلاد المخزن وبلاد السبيبة (انقساماً سياسياً حقيقياً)، إلى غير ذلك من اختلافات.

وحتى نتوقف عند هذا المثال الأخير، فقد قسم التاريخ الكولونيالي المغرب إلى مجالين متنازعين: مجال بلاد السبيبة المدافعة عن استقلالها، ومجال بلاد المخزن الساعي لفرض سلطته عليها، وخلف هذا التعارض هناك تعارض آخر أكثر عمقا، وذو طبيعة اجتماعية/إثنية، وهو التعارض بين العرب وبين الأمازيغ. وفي هذا الإطار يرى هنري تيراس (Henri Terrasse) أن الإسلام في المغرب عجز عن توحيد مكونات المجتمع المغربي، لأن إسلام الأمازيغ لم يكن سوى قوقعة فارغة من الداخل احتفظوا داخلها بمعتقداتهم الوثنية الأصيلة، وبالتالي فالصراع بين بلاد المخزن وبلاد السبيبة هو امتداد للمقاومة القديمة للأمازيغ ضد الثقافة العربية الإسلامية الأجنبية الوافدة، كما أن هذا الصراع تعبير عن صمود العادات والتقاليد الأمازيغية في وجه القانون الإسلامي أو الشريعة الإسلامية. لقد اهتم التاريخ الكولونيالي بمحتوى ما سماه "إسلاما مغربيا"، وبالقوى التي تؤثت الحقل الديني المغربي، فأبرز بالتالي تراتبية المعتقدات الدينية في الإسلام المغربي بالإلحاح خصوصا على التعارض بين غشاء الإسلام ومحتواه، وكان ميشو بيلير (Michaux Bellaire) يرى أن الإسلام المغربي يتشكل تحديدا من عبادة الأولياء المحليين، ومن مجموعة من الطقوس التي لا شيء يجمعها بالوحي. وفي مقابل الإسلام الشعبي للقرى، وهو إسلام معظم المغاربة، وبخاصة الأمازيغ الذين وجدوا في الصلحاء تجسيدا لآلهتهم الوثنية القديمة، هناك الإسلام

الأرثوذكسي الخاص بالنخب الحضرية وبالمخزن، وهو إسلام رسمي، ومجرد، والأهم أنه إسلام الأقلية العربية الغازية.⁽²⁵⁾

لقد أنشأ ميشو بيلير نظرية عن المخزن يصوره فيها بوصفه سلطة استبدادية ترعى الفوضى الاجتماعية للحفاظ على سلطة التحكيم التي يمارسها، حيث كان يخلق الانقسام بين القبائل بشكل مستمر ليعزز مكانته كوسيط. وتحليل ميشو بيلير هذا تبناه بعض الكتاب، خاصة جون واتربوري (John Waterbury)، لكنه تعرض للنقد من طرف كتاب آخرين كجرمان عياش (Germain Ayache). وهذا الأخير كان يرى أن المخزن لو اعتمد فقط على العنف لما كان ممكنا له أن يستمر طويلا، ففي الواقع كان المخزن مقبولا ومدعوما من طرف عامة الناس لأنه كان يضطلع بمجموعة من الوظائف الاجتماعية والسياسية الضرورية لحياة المجتمع.⁽²⁶⁾

على صورة استنتاجات ميشو بيلير دأبت أغلب الدراسات الكولونيالية على التمييز بين الإسلام الرسمي للمدن، وهو إسلام العرب وإسلام النخبة من العلماء، وبين الإسلام الشعبي للقرى، وهو إسلام الأمازيغ القائم على الوثنية وعلى السحر. وهكذا فالتقابل بين بلاد المخزن وبلاد السبية، والتقابل بين العرب وبين الأمازيغ، يتوافق مع تقابل آخر على المستوى الديني هو التقابل القانوني بين الشرع وبين العرف، والتقابل العقائدي بين إسلام المدينة العربي وإسلام القرية الأمازيغي.⁽²⁷⁾

إن المبدأ الذي تقوم عليه هذه التصنيفات هو نفسه الذي استحضره ميشو بيلير في تصوره للسلطنة وللسياسة بشكل عام، فهو يخلق تعارضا بين المغرب الرسمي وبين المغرب

⁽²⁵⁾ Mohammed, EL AYADI., H, RACHIK., M, TOZY, op. cit., p.13-14.

⁽²⁶⁾ Alain, Claisse. "Le makhzen aujourd'hui". In : Santucci, Jean-Claude (Ed.). *Le Maroc actuel : Une modernisation au miroir de la tradition ?* Aix-en-Provence : Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 1992. (généré le 15 juin 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/iremam/2431>>.

⁽²⁷⁾ Mohammed, EL AYADI., H, RACHIK., M, TOZY, op. cit., p.18-19.

العميق الذي تعبر عنه القبائل والقوى المحلية. والمغرب الرسمي هو مغرب المخزن، أي نقابة المنتصرين المنحدرين من الغزاة العرب، وعلى رأس هذا التجمع القائم على المصلحة نجد السلطان، وفي قاعدته نجد القبائل العربية التي تكون جيش السلطان، وبين الرأس والقاعدة هناك الوزراء، ومن يُعهد إليهم بإدارة الأمور، وهؤلاء يمثلون السلطة الدنيوية، ثم هناك أيضا العلماء ورؤساء الزوايا المخزنية، وهؤلاء يمثلون السلطة الدينية، وبالتالي فالمخزن يجمع بين السلطتين: الدنيوية والدينية، وكلتاهما متحكم بهما من طرف السلطان.⁽²⁸⁾

إن هذا التصور عن السُّلْطَنَةِ لا يتفق معه إدمون دوتي، وسنده في ذلك أهمية البيعة في النظام السياسي المغربي، وبالتالي عبثية خلق تعارض بين بلاد السببة وبلاد المخزن، لأن كليهما يدينان بالطاعة للمخزن، وإن بدرجات متفاوتة. وموقف دوتي هذا هو نفسه الذي يدافع عنه أوجين أوبان (Eugène Aubin) الذي يُعرف دولة المغرب بكونها فيدرالية موحدة بالإسلام وبسلطة السلطان على الرغم من النزاعات بين السلطة المركزية وبين القبائل بخصوص الرسوم والضرائب، وإذا كانت هناك بعض القبائل لا تدفع الضرائب فهذا لا يعني أنها لا تعترف بالسلطان/الإمام.⁽²⁹⁾

2 ظاهرة الصلاح أو عبادة الأولياء في بلاد المغرب

2.1 أصول ظاهرة الصلاح

يشير دوتي إلى ميل عامة الناس للاعتقاد بأن الإسلام دين يتميز بالبساطة، فهو دين قائم على التوحيد المطلق الخالص، الذي لا مجال للمرء بشأنه، فلا وجود في الإسلام

⁽²⁸⁾ Ibid., p. 21.

⁽²⁹⁾ Ibid., p. 22.

لوساطة بين الخالق والمخلوق، ولا أدل على بساطة هذا الدين أيضا من أن الدخول فيه لا يحتاج شيئا سوى النطق بالشهادتين. لكن ما يثير استغراب القائلين بهذا الكلام هو التطور الكبير الذي شهدته عبادة الصلحاء le culte des saints في الإسلام، إذ لا شيء يبدو بعيدا ومناقضا لفكرة التوحيد في الإسلام من عبادة أشخاص منسوبين إلى التقوى. ويقول دوتي إن بساطة الإسلام، المتأتية من غياب الوسائط بين الله وبين المؤمنين، كانت هي السبب في دفع الناس لخلق هذه الوسائط وإخفاءها باسم عقيدة الشفاعة التي أقرها الفقهاء، لتكون هذه الوسائط عبادة حقيقية للإنسان anthropolâtrie. وبالإحالة على إغناتس غولدزيهر (Ignaz Goldziher)، يوضح دوتي أن الميولات لتأليه وعبادة الأشخاص كانت واضحة منذ الإسلام المبكر، حيث المعاصرون لمحمد من صحابته لم يكونوا قادرين على النظر إليه باعتباره إنسانا عاديا كباقي البشر، على الرغم من أن نصوص الوحي تؤكد ذلك.⁽³⁰⁾

ومهما يكن، فإن الأرثوذكسيا الإسلامية اضطرت إلى الاعتراف بعبادة الصلحاء، وبالشفاعة كعقيدة، وذلك بعد شذوذب استمر طويلا. ويشير دوتي إلى وجود أشخاص كانوا يخشون كثيرا من أن يذكروا اسم بشر مقترنا باسم الله خوف أن يسقطوا في الشرك، حتى إن بعضهم كان لا ينطق بالشهادتين إلا بعد معاناة، والسبب أن اسم الرسول (وهو بشر) في الشهادتين مقترن باسم الله، وكان هذا حال أحد المتصوفة من القرن الخامس يدعى سمنون، وكان يشغل وظيفة مؤذن، وكان عندما يصل في الأذان إلى قوله: "أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله"، كان يضيف قائلا: "يا الله، لو لم تكن أنت الذي أمرت بهذا، لما قمت مطلقا بالجمع، في نَفْسٍ واحد، بين اسم الرسول واسمك".⁽³¹⁾

ولم يفت الدارسين للمغرب ملاحظتهم مدى رسوخ عبادة الصلحاء في هذا البلد، إلى حد أن بعض المجددين الدينيين، كمؤسس الطريقة الدرقاوية، ممن كانوا يدعون إلى

⁽³⁰⁾ Edmond, DOUTTÉ. *Notes sur l'islam magribin: les marabouts*. Paris: Edition Ernest Leroux, 1900, p. 1-3.

⁽³¹⁾ Ibid., p. 3-4.

الرجوع إلى المنابع الأولى للإسلام، نجدهم هم أنفسهم وقد انضموا إلى اللائحة الطويلة للصلحاء. وكان غولدنزهر يرى أن الأمازيغ كانت لديهم هذه الميولات لتأليه الأشخاص، إلى حد أن مصلحا كابن تومرت وجد نفسه مجبرا على الانسياق وراء هذا الذوق الديني للأمازيغ، فلعب دور المهدي المنتظر.⁽³²⁾

ويشير دوتي، انطلاقا من ملاحظات بعض الباحثين الذين زاروا المغرب، إلى أن عبادة الصلحاء تظهر وكأنها المظهر الوحيد المعبر عن الحياة الدينية لدى أمازيغ الأطلس، وفي كثير من مناطق المغرب، فإن ولاء الناس لا يكون إلا للأولياء. وفي العادة تقترن ظاهرة عبادة الأولياء بإهمال تأدية الواجبات الدينية، وبعض الأولياء أنفسهم كانوا على جهل كبير بمسائل الدين، دون أن يعني هذا طبعا أن الجهل كان سببا في انتشار ظاهرة الصلاح في المغرب، إذ تزدهر عبادة الأولياء أيضا في المدن المعروفة بثقافة أبنائها، كما أن نفس الجهل الديني نصادفه مثلا لدى بعض القبائل الواقعة جنوب شبه الجزيرة العربية l'Arabie méridionale، لكن دون أن تعرف هذه القبائل ظاهرة تقديس الأولياء، ونفس الشيء ينطبق على قبائل الطوارق Touareg الجاهلة بالدين، بل وغير المبالية به، وليس للأولياء هناك سوى تأثير ضئيل جدا. وبشكل عام، فظاهرة الصلاح منتشرة بالمنطقة المغاربية، ولكن، حسب دوتي، كلما اتجهنا صوب الغرب ناحية المغرب الأقصى، كلما وجدنا عدد الصلحاء لافتا للنظر، وقد يكثر عدد الصلحاء في القبيلة الواحدة هناك إلى حد أن إحدى القبائل، وهي بني زروال، تسمى قبيلة الخلفاء لكثرة الصلحاء فيها، وحتى في الدواوير الصغيرة هناك نجد صلحاء من نسل خلفاء الرسول: عمر، وأبي بكر، وعلي.⁽³³⁾

⁽³²⁾ Ibid., p. 5-6.

⁽³³⁾ Ibid., p. 6-9.

طرح دوتي السؤال المتعلق بأصل عبادة الأولياء، التي نصادفها حيثما حللنا بمنطقة المغرب الكبير، وأحالتها بخصوص ذلك على رأي لبول لابي (Paul Lapie) مفاده أن عبادة الصلحاء ظاهرة دينية كونية، وبالنسبة للأمازيغ فهي مرتبطة بشعورهم الديني الذي يدفعهم إلى جعل الله محسوسا *sensible* وتخيله وفق رغباتهم، وبالتالي فعبادة الصلحاء ليست شيئا آخر سوى انتقام القلب والفانتازيا من تجريد الوحدةانية *l'abstraction du monothéisme*. ويرى دوتي أن هذا التفسير قد يكون وجيها من الناحية الفلسفية، لكنه ليس كذلك على المستوى التاريخي، وسيكون من المهم هنا، حسب دوتي، أن نعرف كيف كان شكل عبادة الأولياء لدى الأمازيغ قبل الإسلام. ويرى دوتي أيضا أن تحليل غولدمير للمسألة يبدو مقنعا أكثر، حيث يعتقد هذا الباحث أن ظاهرة الصلاح في شمال إفريقيا ليست سوى الشكل الذي تم التعبير من خلاله عن ميل الأمازيغ القدامى، حتى وهم في كنف الإسلام، إلى السحر وتقديس سحرتهم الذين لم يكونوا مجرد سحرة لا شأن لهم، بل كانوا يُعتبرون أنبياء وكهنة، وما يقف دليلا على ذلك، حسب غولدمير، أن الصلحاء، حتى بعد مضي مئات السنين على دخول الإسلام لبلاد المغرب، لا يزالون يكثر من استخدام التعاويذ، وهي في الأصل ممارسات سحرية.⁽³⁴⁾

2.2 الوضع الاعتباري للولي الصالح في المجتمع

يقول إدمون دوتي إنه حتى في الزمن الذي هو فيه (القرن 19) ما ينفك عدد الصلحاء يزداد، ويزداد معه ولع الناس بإضفاء القداسة عليهم، وتلقي البركة الإلهية من خلالهم، وتكلم دوتي عن نفسه بوصفه مكلفا بإدارة شؤون الأهالي *l'administration des indigènes* قائلاً إنه كلما التقى بأحد من هؤلاء (من الأهالي) إلا وحده عن آخر كرامات أحد الصلحاء، ومن الأمثلة التي يذكرها عن ذلك أن أحدا حلف كذبا على قبر ولي صالح، فكبسَ طرف من أطراف جسده وهو يهيم بمغادرة المكان. والبعض الآخر كان يسقط على الأرض ملتصقا بها،

⁽³⁴⁾ Ibid., p. 10-11.

ولم يعد يحدث له ذلك إلا بعد أن تخلص من بعض نواياه الشريرة. أما أحدهم، وكان متشككا في القدرات الخارقة للولي الصالح، فكان يهيم بالدخول إلى مغارة هذا الولي، فرأى أن مدخل المغارة يضيق عليه إلى حد أنه لم يستطع الدخول، في حين أن رفاقه من المؤمنين بصلاح الولي إيمانا لا يخالطه شك استطاعوا تجاوز مدخل المغارة بكل سهولة، كذلك الولي الصالح سي بلقاسم بن الحاج سعيد قُتِلَ عن بعد زوجة حارسه، لأنه تنبأ بأنها ستخون زوجها.⁽³⁵⁾

إن عبادة الصلحاء سلوك ديني كان قائما في بلاد الأمازيغ منذ فجر التاريخ، ولا يزال بالطبع مستمرا، لكن التفاصيل المتعلقة بتطور هذا السلوك غير معروفة بشكل جيد. ويحيلنا دوتي على رأي لبعض الكتاب مفاده أن المسلمين تمكنوا من أسلمة المعتقدات الشعبية للأمازيغ، ثم العمل على نشرها ودعمها. لكن يرى دوتي أنه لا تتوفر لدينا سوى معلومات عامة وغير واضحة عن جزء كبير من تاريخ عبادة الصلحاء، وهو ما يحول دون إمكانية إعادة رسم مسار هذا السلوك الديني، فشهادات القدماء نادرة جدا، والنقاش القديمة يمكن القول إنها غير موجودة، وكذلك الدراسات في الأركيولوجيا، والفلكلور، وعلم أسماء الأعلام l'onomastique، والأبحاث الخاصة حول كل ولي صالح على حدة، كل ذلك لم يتحقق فيه تراكم كاف للوصول إلى نتائج معينة. وبشكل عام، ليس بوسعنا بعد كتابة تاريخ دقيق عن معتقدات الأهالي ببلاد المغرب، وعن التأثير الذي تركته فيهم الديانات البونية punique، والمهدية، والمسيحية، واستمرار هذه الديانات عبر عملية الأسلمة. لكن إذا كانت الوثائق القديمة تعوزنا، فهناك وفرة كبيرة على مستوى الوثائق الحديثة، وهذا ما جعل دوتي يرى خلال عصره (القرن 19) أن ظاهرة الصلاح مزدهرة أكثر من أي وقت مضى، لكنها اتخذت اتجاهات مختلفة، ففي منطقة القبائل تحول الصلحاء إلى طبقة اجتماعية مستقلة، وفي منطقة المزاب أصبح الصلحاء يمثلون ثيوقراطية حقيقية، وفي مناطق أخرى شكل الصلحاء كونفيدراليات واسعة كأولاد سيدي الشيخ.⁽³⁶⁾

⁽³⁵⁾ Ibid., p. 13-14.

⁽³⁶⁾ Ibid., p. 14-16.

يرى دوتي أن من لم يسبق له أن رأى صالحا من الصالحاء في بلاد المغرب جاثلا في القبائل التي هو معروف فيها، سيكون من الصعب عليه معرفة المعنى الحقيقي لعبارة "عبادة الإنسان" *anthropolâtrie*. والواقع أن هذه العبادة هي مشهد ليس بالنادر، ويتكرر كثيرا ببلاد المغرب، فعندما يقصد ولي صالح مؤثر عاصمة إقليمية *chef-lieu*، يتسابق الناس إلى الطريق التي سيمر منها من أجل تقبيل برنوسه *burnous*، وتقبيل ركابه *étrier* إذا كان على ظهر حصان، بل وحتى تقبيل آثار أقدامه إذا كان راجلا، ولا أشق من تجاوز صفوف مقدسيه للوصول إليه. وإذا اقترب الولي الصالح من الفندق الذي سيقم فيه يجد أذرا كثيرة تحمله وتصعد به إلى الطابق الأول أو الثاني، ويتوسل إليه الناس كي يأكل شيئا من الطعام الذي أعدوه له خصيصا، فإن رفض ذلك يترجونه، على سبيل التفضل عليهم، بأن يبصق في أطباق الطعام، التي يتم التنازع عليها، بعد البصق فيها، للأكل منها. ويشير دوتي إلى أن أكثر من كانوا يقدسون الصالحاء هم الأمازيغ، وذلك على الرغم من ضعف الجانب الديني لديهم المتعلق بالتقيد بالواجبات الدينية الإسلامية، وكمثال على ذلك البرستيج الكبير الذي يحظى به الصالحاء بمنطقة القبائل الكبرى، على الرغم من أن الإسلام لم يستطع النفوذ إلى قلوب ساكنة هذه المنطقة دونا عن غيرها من مناطق الجزائر، مع الأخذ بعين الاعتبار جهل العامة المؤكد بمفهوم الشفاعة في الإسلام. وبشكل عام، يتم النظر للولي الصالح على أنه كائن ذو قدرات خارقة للعادة يستمدّها عادة من البركة الإلهية.⁽³⁷⁾

لكن يحدث في أحيان كثيرة أن ينكشف عجز الولي الصالح بشكل واضح أمام أتباعه، ليبدو حينها كمجرد إنسان فإن رغم ما يُنسب إليه من تفوق مقارنة بغيره من البشر العاديين. ويعطي دوتي المثال بصالحاء منطقة القبائل، الذين فقدوا مكانتهم بعد أن تمكن المستعمر الفرنسي من السيطرة على المنطقة سنة 1857، وذلك لأن هؤلاء الصالحاء كانوا يدّعون أن جبال المنطقة التي تحصنها غير قابلة للاختراق، لأنها محمية ببركتهم، وهو ما انكشف زيفه. وكذلك في قبيلة ذوي بلال *Doui-Belâl* (القبيلة الصحراوية المعروفة بلاتدينها)، كانوا عندما يهيمون بالخروج إلى غزوة يصطحبون معهم صالحا من الصالحاء، فإذا

(37) Ibid., p. 16-18.

نجحت الغزوة وُكِّلت بالمغانم نال الولي الصالح جزء كبيرا منها، أما إذا انهزموا في الغزوة فينهالون عليه باللوم، ولا يعطونه شيئا، ولا يصطحبونه معهم مرة أخرى إلى غزواتهم، ويعتبرونه حينها وليا صالحا سيئا un mauvais marabout. وهكذا، يتم التعامل مع الولي الصالح على أنه مجرد تعويذة أو تميمة talisman يتم حملها رجاء منفعتها، ثم إذا اتضح عدم جدواها تم التخلص منها.⁽³⁸⁾

خاصية أخرى تميز الصلحاء حسب دوتي؛ وهي كونهم عموما محليين. لكن ينبغي التمييز هنا بين مستويات في هذه المحلية، فهناك الولي الصالح الذي لا يتعدى تأثيره نطاق القرية التي هو فيها، وهناك من يمتد تأثيره إلى القبيلة بأكملها أو حتى لمجموعة من القبائل، لكن هذا التأثير يظل دائما محدودا. وهناك صلحاء ذوو مكانة مرموقة، كشريف وزان، ليس لهم أي تأثير، بل وغير معروفين تماما في أغلب أجزاء المغرب. وحتى الصلحاء الأكثر تمجيدا في المغرب، وهم من نسل مولاي إدريس (مؤسس فاس)، والمعروفون على نطاق واسع، يتم النظر إليهم رغم ذلك من طرف المغاربة على أنهم يحملون طابعا محليا، وكذلك شأن سيدي عبد القادر الجيلاني الذي تحول إلى ولي صالح لكل المغرب الكبير. وليس بالضرورة أن الصلحاء الأكثر تأثيرا هم الأكثر نفوذا وقوة، فممنهم من لا يمارس تأثيره إلا في مجال ترابي ضيق نسبيا، لكنه يكون هو السيد المطلق في هذا المجال، ويعطي دوتي المثال هنا بالولي الصالح سيدي بن داود، فعندما دخل شارل دو فوكو (Charles de Foucauld) إلى أبي الجعد (تادلة) قيل له: «هنا لا يوجد لا سلطان، ولا مخزن، يوجد فقط الله وسيدي بن داود». وكان بن داود هذا هو السيد المطلق الذي ليس له منازع على الجزء الأكبر من تادلة، ولم يكن مستندا على أي أخوية دينية confrérie religieuse، بل لم يكن حتى شريفا chérif بالمعنى الحقيقي للكلمة، إذ كان ينحدر فقط، حسب ما كان يدعيه، من نسل عمر بن الخطاب، ويقول دوتي إن حالة الولي الصالح بن داود تعتبر مثالا نوعيا للصلاح الجهوي الذي لم يتعرض لأي تشويه.⁽³⁹⁾

⁽³⁸⁾ Ibid., p. 18.

⁽³⁹⁾ Ibid., p. 18-20.

2.3 أضواء ومناقشات

في تساوق مع ما سبق، يوضح رشيد بليل (Rachid Bellil) أن الحدثين الرئيسيين اللذين ميزا المنطقة المغاربية نهاية القرن 15 هما الاضطرابات الداخلية، التي ما فتئت تنتشر لتحتل فضاءات أوسع في المنطقة، ثم التهديد الذي مثله مسيحيو شبه الجزيرة الإيبيرية، وكلا الحدثين يرتبطان ببعضهما البعض. وكان هناك شيء واضح، وهو أن السلطات المركزية في المنطقة أصبحت على درجة من الضعف بحيث لم تعد قادرة على ضمان السلم الاجتماعي، والدفاع عن أراضيها وسيادتها. لقد كانت سياسة السلطات المركزية قائمة على تثبيت القبائل العربية البدوية في أفق استعمالها مستقبلا كقوات مساعدة في صراعها ضد القبائل الأمازيغية، التي كانت تصر على الاحتفاظ باستقلاليتها. وفي نفس الوقت كانت هذه السلطات تراقب، بقلق، دينامية جنوب أوروبا المسيحي، والذي شرع في توطيد أقدامه في السواحل المغاربية، والمتاجرة بشكل مباشر مع بعض الجماعات هناك، مستغلا المنافسات القبلية الداخلية، حيث كان رؤساء القبائل يتصرفون كما لو كانوا فعلا أمراء محليين.⁽⁴⁰⁾

إن واقع حالة الضعف هذه، وهشاشة السلطة المركزية، نتج عنه ظهور حركة دينية ستنتشر في كل المنطقة المغاربية، وستطبع بطابعها كل الفئات الاجتماعية من سكان الحواضر، والجبال، والسهول المرتفعة، والصحارى البعيدة. وقد كانت نقطة انطلاق هذه الحركة الدينية من الساقية الحمراء، أي من المناطق الجنوبية لصحراء المغرب الغربية، وهي فضاء يرتبط بملحمة القبائل الصنهاجية الصحراوية المعروفة باسم المرابطين. وستمثل المنطقة المغاربية والأندلس مجالا سينتشر فيه التصوف الإسلامي القادم من الشرق الأوسط، هذا التصوف الذي سيكون في بداية الأمر محصورا ضمن أوساط النخبة من المتعلمين، لكن سرعان ما سيمتد إلى خارج المدن ليحل بالقرى، وهكذا سيستقر التصوف في القبائل الأمازيغية ليفقد طابعه النخبوي. وحدث أن السلطات المركزية للمرينيين ولبنى

⁽⁴⁰⁾ Bellil Rachid, « Maraboutisme », Encyclopédie berbère [En ligne], 30 | 2010, document M36, mis en ligne le 22 septembre 2020, consulté le 30 avril 2023. URL: <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/454>; DOI: <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.454>

عبد الواد تواصلت مع أعضاء هذه الحركة الدينية قصد استخدام شعبيتهم لتقوية مشروعاتهم السياسية الدينية لدى الساكنة غير الحضرية، وفي نفس الوقت كانت هذه السلطات قد أقامت شبكة من المدارس في المدن تنتج أشخاصا متعلمين سيلتحقون بمختلف إدارات الدولة، وأيضا شبكات ستدور حول شخصيات كاريزمية (الشيخ) ينتظر منهم نشر أيديولوجيا الخضوع للسلطة المركزية، إلا أن هذه السياسة ستبين عن فائدها القليلة، لأنه في حالات عديدة كان يتحول الزعماء الدينيون إلى مدافعين عن مصالح المجتمعات القروية ضد السلطة المركزية⁽⁴¹⁾

هكذا إذن لم تستطع السلطة المركزية أن تتحكم في هؤلاء الزعماء الدينيين، الذين أصبحوا يمثلون المجتمعات القروية، ليتحول هؤلاء الزعماء إلى تنظيم سياسي واقتصادي تمثل الزاوية مركز الإشعاع فيه. وقد كانت هذه الزوايا مكونة من البنايات المشيدة حول قبر الولي الصالح المؤسس، ويكون أحفاد هذا الولي هم من يقفون وراء تشييد هذه المباني التي ستعرف بالقبة أو المقام أو الروضة، وستشمل أيضا المنازل الخاصة بعائلات الصالحاء، وفضاءات العبادة، والتعليم، واستقبال الرحل، وعابري الطريق، وكل من يقصد الزاوية. وداخل هذه الزوايا سيتم تدبير الصراعات المحلية، واتخاذ القرارات الكبرى بخصوص استمرارية بركة الولي الصالح، ومصير المجتمعات الداخلة تحت حمايته. وهكذا فظهور الشيخ والصالحاء والزوايا دفع المجتمعات المحلية إلى الإنطواء أكثر على نفسها، والتمسك أكثر باستقلاليتها، والحرص على الدفاع عن مصالحها المحلية. وهذا التطور في الأحداث يمكن بلا شك ربطه بكون السلطة المركزية لم تكن قادرة على تدبير الاضطرابات التي أثرت على مختلف جهات المنطقة المغاربية.⁽⁴²⁾

ونحن نتكلم عن ظاهرة الصلاح في المغرب، يمكننا اعتبار سنة 1923 سنة فارقة على مستوى ما سيتم إنتاجه من أعمال حول هذه الظاهرة، ففي هذه السنة تحديدا، وبعد أن عاين ميشو بيلير (Michaux Bellaire) النقص الكبير في المعرفة المتعلقة بالأخويات

(41). Ibid

(42). Ibid

confréries والزوايا المغربية، أطلق نداء وجهه إلى الطلاب الرسميين الذين يتلقون درس "شؤون أهالي المغرب" للاستثمار في هذا المجال من البحث، فعمل عدد من الموظفين الإداريين، المدنيين والعسكريين، على دراسة ظاهرة الصلاح، تاركين وراءهم عددا كبيرا من المونوغرافيات والدراسات العامة، على شاكلة كتاب "شذرات من التاريخ الديني للمغرب" لجورج دراغ (Georges Drague) (الاسم المستعار للقائد جورج سبيلمان Georges Spillmann). وبشكل عام، فكل الدراسات التي أُنتجت حول ظاهرة الصلاح بالمغرب تدور حول مدار أطروحات ثلاث. هناك أولا أطروحة التعارض بين الإسلام الفقهي والإسلام الصوفي، حيث يوجد في طرفِ الفقه والفقهاء، وفي الطرف المقابل نجد التصوف والصلحاء. وخلف هذا التعارض تكمن ثلاثة تعارضات أخرى: التعارض الأول ذو طبيعة سوسيو-مجالية بين المدينة وبين القرية، والتعارض الثاني ذو طبيعة سوسيولوجية بين النخبة وبين الشعب (أو عوام الناس)، ثم التعارض الثالث ذو طبيعة إثنية بين العرب وبين الأمازيغ. ثم هناك الأطروحة الثانية، والقائلة إن الصلحاء في الإسلام المغربي هم تجسيد للآلهة الوثنية القديمة التي مجدها الأمازيغ قبل أسلمة بلادهم، وبالتالي فالتصوف الإسلامي (المشرقي الأصل) لن يكون سوى غشاء يخفي نشاط وحيوية المعتقدات المحلية القديمة للأمازيغ. ثم أخيرا هناك أطروحة ثالثة، وتذهب إلى أن التصوف المغربي هو أحد التعبيرات عن حس الاستقلال لدى الأمازيغ. وبشكل عام، يمكن القول إن ما شكل غاية بالنسبة لكل الدراسات حول ظاهرة الصلاح هو محاولة فهم دور الزاوية كقوة سياسية، وفهم سياسة المخزن اتجاهها عبر التاريخ المغربي.⁽⁴³⁾

لقد كان إرنست غيلنر (Ernest Gellner) أحد أبرز السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين الذين درسوا العلاقات بين الديني (ظاهرة الصلاح) وبين السياسي، وذلك في قبيلة زراعية-رعوية، وكان السؤال الذي يوجه غيلنر متعلقا بمعرفة الأساس الذي كان يقوم عليه نظام هذه القبيلة قبل الحماية le Protectorat بعيدا عن تدخل أية حكومة. والجواب الذي اهتدى إليه غيلنر ارتبط بطبيعة البنية الانقسامية structure

(43) Mohammed, EL AYADI., H, RACHIK., M, TOZY. , op. cit., p. 23.

segmentaire للمجتمعات القبلية، حيث يتم الحفاظ على النظام بفضل التوازن والتعارض الموجود بين الجماعات في إطار الوظيفة الوسيطة fonction médiatrice للصلحاء، وهؤلاء الصلحاء الذين درسهم غيلنر هم شرفاء حنصاليون (من حنصالة) يتحدرون من نسل النبي. وبالنسبة لغيلنر، كان الصلحاء في هذه القبيلة يضطلعون بمجموعة من الأدوار، من بينها: مراقبة انتخابات رؤساء القبائل، ولعب دور الوسيط بين القبائل المتنازعة، وحماية المسافرين، ومنح البركة، وضمان سريان مفعول العهود الجماعية serments collectifs. وقد كان غيلنر يحلل ظاهرة الصلاح وغيرها من الممارسات الدينية كالعهود الجماعية في إطار علاقتها بالبنى الاجتماعية، وبالتالي كانت المعتقدات الدينية بحد ذاتها تحتل مكانة ثانوية في هذا التحليل.⁽⁴⁴⁾

لقد كان غيلنر يرى أن هذه المنطقة مثيرة للاهتمام لأسباب عدة، فهي تمارس تأثيرا دينيا كبيرا على المستوى السياسي، بالإضافة إلى كون هذا التأثير يتصف بالاستقرار. وكان الصلحاء من نسل إحنصالين les igurramen يلعبون دورا سياسيا مهما وجد مؤثر إلى حد أنه يمكننا القول إنهم يشكلون مجازا "حكومة صلحاء" hagiarchie، وذلك للتعبير عن طبيعة النظام السياسي الذي ساد هذه المنطقة. لقد كان هذا النظام مختلفا عما كان قائما في مناطق الأطلس الكبير والأطلس الصغير والريف، حيث نجد جمهورية صغيرة تديرها إما الـ "جماعة" la jema'a أو القايد (العظيم) grand qâ'id. وعلاوة على ذلك، فالتراوح الذي كان يطبع هذه المناطق على مستوى حلول الأنظمة السياسية محل بعضها البعض (من نظام الجماعة إلى نظام القايد، والعكس) هو تراوح نجده غائبا في منطقة إحنصالين، التي كانت تتمتع باستقرار سياسي كبير.⁽⁴⁵⁾

خاتمة

⁽⁴⁴⁾ Ibid., p. 24-25.

⁽⁴⁵⁾ Roberts, Hugh. « De la segmentarité à l'opacité. À propos de Gellner et Bourdieu et des approches théoriques quant à l'analyse du champ politique algérien ». Insaniyat إنسانيات. Janvier – Juin 2003, n° 19-20. p. 72.

حاولنا من خلال هذه الدراسة أن نوضح بعض خصائص السلوك الديني لدى المغاربة كما رصده إدمون دوتي. ويمكن القول بهذا الخصوص إن الإسلام، بشكل عام، يخترق كل المؤسسات الاجتماعية، ويحكم قبضته على الحياة الخاصة والعامة للأفراد، وكذلك التنظيم الاجتماعي الإسلامي نجده قائما على أساس الدين، إذ الحاكم يعتبر خليفة الرسول مثلما يعتبر الولي الصالح ممثلا للقبائل التي تنتسب إليه أو تدين له بالولاء. وجدير بالذكر أن الإسلام رغم قوته في فرض حضوره، فإنه لم يستطع تماما القضاء بشكل كامل على الأديان التي حل محلها في بلاد المغرب، خاصة فيما يتعلق بالطقوس التي تمارس فعل المقاومة للحفاظ على وجودها، حتى وإن كان ذلك يعني دخولها في إطار الدين الجديد الذي هو الإسلام بعد أسلمتها.

ولا يمكن الحديث عن الإسلام في المغرب دون الحديث عن السحر، وعن السحرة، وعن الصلحاء. وعند المقارنة بين الساحر وبين الولي الصالح نكتشف أن قدرات الأول هي نفسها قدرات الثاني، مع فارق أن الصلحاء ينسبون صلاحهم لبركة الإله، عكس الساحر الذي ترتبط ممارسته السحرية بتأدية طقوس معينة ولا شيء أكثر من ذلك، مع الأخذ بعين الاعتبار أن السحرة (وهم أسلاف الصلحاء) كانوا في الواقع، قبل حلول الإسلام لبلاد المغرب، كهنة/سحرة يتم الارتفاع بهم إلى مقام الأنبياء. وإذا كان عنوان الإسلام هو عقيدة التوحيد، فإن ظاهرة الصلاح تبدو مناقضة لهذه العقيدة، بحيث يمكن اعتبار انتشار الصلاح في بلاد المغرب كرد فعل على الطابع التجريدي لفكرة التوحيد الإسلامية، هذا التجريد الذي لم يستسغه بعض الأمازيغ ممن ألفوا أن يتصوروا الإله كشيء محسوس انطلاقا من ماضيمهم الوثني قبل الإسلام. وأخيرا، يتمتع الولي الصالح بوضع اعتباري مهم داخل المجتمع المغاربي بالنظر إلى الأدوار الاجتماعية التي يضطلع بها بوصفه ممثلا لمصالح المجتمعات التي تنتسب إليه ويتكلم باسمها، وتظهر مكانة الولي الصالح بشكل خاص من خلال تعاطي عامة الناس معه ممن يرتفعون به إلى مقامات كبيرة تضاهي دينيا مرتبة النبي، وسياسيا مرتبة السلطان.

إن ما سبق استنتاجات يخلص إليها إدمون دوتي باعتماده طريقة في التحليل ترد الممارسات الاجتماعية إلى ما يعتقد أنه أصولها الأولى التي تفسر وجودها، متأثراً في ذلك باختيارات نظرية تبناها. لكن كما وضحنا، طريقته هذه، وبالتالي ما أسفرت عنه من نتائج، كل ذلك كان موضوع إعادة نظر وموضوع نقد عبرت عنه آراء واتجاهات حاولت أن تبين حدود المقاربة الدوتوية.

لائحة الببليوغرافيا:

- BELLIL Rachid, « *Maraboutisme* », Encyclopédie berbère [En ligne], 30 | 2010, document M36, mis en ligne le 22 septembre 2020, consulté le 30 avril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/454> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.454>
- Claisse Alain, “Le makhzen aujourd’hui”, In : Santucci, Jean-Claude (Ed.), *Le Maroc actuel : Une modernisation au miroir de la tradition ?* Aix-en-Provence : Institut de recherches et d’études sur les mondes arabes et musulmans, 1992, (généré le 15 juin 2023), Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/iremam/2431>>.
- DOUTTÉ, Edmond, *Magie et religion dans l’Afrique du Nord*, Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1909.
- DOUTTÉ, Edmond, *Notes sur l’islâm magribin: les marabouts*, Edition Ernest Leroux, Paris, 1900.
- DUSSAUD, René, « *Review of La Religion musulmane en Berbérie. Esquisse d’histoire et de sociologie religieuses. T. I: Établissement et développement de l’Islam en Berbérie, du VII e au XX e siècle, by A. Bel* », Revue de l’histoire Des Religions, (vol 120), 1939.
- EL AYADI Mohammed., RACHIK, H., TOZY, M. *L’islam au quotidien : Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Prologues, Casablanca, 2007.
- EL BOUZIDI Saïd, « *De Bakchos à Bachikh: la survivance d’un culte* », Dialogues d’histoire ancienne. (vol. 22, n°1), 1996.
- Hugh Roberts, « *De la segmentarité à l’opacité. À propos de Gellner et Bourdieu et des approches théoriques quant à l’analyse du champ politique algérien* », *إنسانيات* (n° 19-20), Janvier – Juin 2003.

- RACHIK Hassan, Chapitre 32. Ethnographie et antipathie, In : *L'esprit du terrain : Études anthropologiques au Maroc* [en ligne], Rabat : Centre Jacques-Berque, 2016 (généré le 15 juin 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cjb/841>>.
- TOUTAIN Jules, *Edmond Doutté: Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Revue internationale de l'enseignement, tome 59, Janvier-Juin 1910, p. 81-82.