الطرق الصوفية في المجتمع الجزائري وأدوارها في إرساء قيم التسامح وروح الانتماء «الطريقة الرحمانية نموذجاً».

أ: حميد نقروش(*)

مقدمة:

تندرج هذه الدراسة ضمن الدراسات المتعلقة بالطرق الصوفية من منظوري تاريخي وسوسيولوجي، وما يمكن قوله عن الممارسة الصوفية؛ أنها كانت ولا تزال عاملاً موحداً بين بلدان وشعوب العالم الإسلامي عامة، وشعوب البلاد المغاربية خاصة، لأن انتشار هذه الطرق لم يعرف حدوداً جغرافية ولا إدارية، ولأنه أكسب هذه البلدان ثقافة مشتركة تسمح على الأقل بالإحساس وبالتواصل وبوحدة الانتماء، كما غرس في نفوس معتنقيها روح الإخوة، التسامح والتعايش.

لقد لعب المتصوفة دوراً اجتماعياً وتربوياً كبيراً، انعكس على حياة وأخلاق هذه المجتمعات، خاصة المجتمع الجزائري، لقد عرف عنهم أنهم فاعلون اجتماعيون هدفهم إرساء قيَّم التعاون والأخلاق الحسنة لضمان حياة سعيدة للفرد في الدنيا والآخرة.
وسنركز من خلال هذا التقديم على طريقة صوفية، ذاع صيتها في المجتمع الجزائري نظراً لما تدعو إليه من احترام لمبادئ الدين الإسلامي الحنيف، ودعوة مريديها إلى العمل على نشر الخير والفضيلة، وتدريس العلوم الشرعية، وتربية الأبناء على الأخلاق الحميدة، وتقاليد الآباء والأجداد، وغرس الإيمان في قلوب الناس، وتعليم الناس أمور دينهم... إنها الطريقة الرحمانية.
كما سنحاول التطرق إلى مفهوم التصوف والصوفية، من خلال مقاربة سوسيو- تاريخية للتصوف في الجزائر، الأبعاد الرمزية للممارسة الصوفية. مع تركيز أكثر على ماذا قدمت الطريقة الرحمانية للتيار الصوفي في الجزائر؟ من خلال إنتاجاتها؟ آثارها العلمية؟ الفكرية؟ أعلامها وأبرز علمائها؟

1.مفهوم التصوف والصوفية.

نقول بصفة مبدئية أن التصوف؛ هو فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية. وأصل الكلمة «تصوّف» من الصوف، يقال تصوّف الرجل، إذ لبس الصوف وكان لباس الصّوف شعاراً للعبادة والزهاد[1].

وكلمة «صوفية»، اختلف الباحثون في اشتقاقها، فقيل من الصفاء أو الصفة أو الصف الأول أو تعريف لكلمة «سوفيا» اليونانية؛ التي تعني الحكمة، وهذا رأي بعض المستشرقين. أو من الصوف، وهو رأي أغلبية الباحثين، حيث كان الصوف اللباس الغالب على الزهاد والعباد[2]. والصوفي، كما قال (أبو علي الأصفهاني) صاحب «سهل الله»؛ من لبس الصوف على الصفا، ورمى الدنيا خلف القفا، وسلك منهاج المصطفى[3].

وأصول التصوف ثلاثة على ما قاله الإمام سهل التستر بمثناتين فوقيتين بينهما سين مهملة ساكنة أولاهما مضمومة، والثانية مفتوحة، وذلك ما نقله عنه (القاضي عياض)في الشفاء قال: أصول مذهبنا ثلاثة: الاقتداء بالنبي في الأخلاق والأفعال والأكل من الحلال، وإخلاص النيَّة في جميع الأعمال (وعلامات من ينسب) من الناس (إليه)، أي التصوف. فيقال صوفي ثلاثة أشياء على ما ذكره في

الحدائق؛ أن يفتقر بعد الغنى، ويذل بعد العز، ويخفي بعد الشهود.

وقال (المزني الكبير) علامة الصوفي خلو الأيدي من الأموال وصفاء النفوس من الآمال ومراعاة الحق على كل حال، وقال (ابن عطاء) أول قدم من التصوف أن يكون العبد بين يدي الحق كالميت بين يدي غاسله، يحكم فيه ولا اختيار له. وأقسام التوحيد ثلاثة؛ وهو عند القوم ظهور فناء الخلق بتشعشع أنوار الحق، وقيل: هو تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور الإفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان[4].

وقد حدد(بيوك)[5]، سبعة خصائص لأحوال التصوف، وهي:

- النور الباطني الذاتي.
- السمو الأخلاقي.
- الإشراف العقلي.
- الشعور بالخلود.
- فقدان الخوف من الموت.
- فقدان الشعور بالذنب.
- المفاجأة.

فالتصوف؛ هو التماس الحق عن طريق تطهير النفس التي تلوثت بأدران المادة عند حلولها في الجسد بعد أن كانت طاهرة شريفة، وإعدادها لقبولها بالإلهام الإلهي. ولا سبيل لعودتها طاهرة إلا بقهر الجسد وإذلاله وحرمانه من مشتهياته ورغباته الدنيوية، وذلك بالانقطاع إلى العبادة وممارسة الصلاة والتقشف. فإذا تم ذلك، سمت نحو الله واقتبست منه المعرفة الحقيقية وسلكت طريق الحق[6].

ومنه جاءت الصوفية، وهي فرقة إسلامية ظهرت في القرن (الثالث عشر 13)كرد فعل التشكيل الجاف للفقه والحق القانوني وانسياب القيَّم والأعراف، ويعرف أتباعها بلباسهم للصوف. وتستند هذه الحركة في الإسلام القديم معلمها نحو التقوى والورع، وتعمل على تطوير القيَّم الروحية المستمدة من العقيدة[7].

وقد كتب (ابن خلدون)عن التصوف فقال:«وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة".

وقال (القشيري) رحمه الله، ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب من قال: اشتقاقه من الصفا أو من الصفة. فبعيد من جمعة القياس اللغوي، وقال كذلك من الصوف، لأنهم لم يختصوا بلبسه قلت: والأظهر أن قيل بالاشتقاق إنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»[8].

فالتصوف هو المذهب القائل أن الحقيقة النهائية تبلغ عن طريق الحدس لا عن طريق العقل أو التجربة الحسية المعتادة، وبأن المعرفة المباشرة بالله أو الحقيقة الروحية يمكن أن تتم عن طريق التأمل أو الرؤيا أو الشعور الباطني، وبطريقة تختلف عن الإدراك الحسي العادي أو اصطناع التفكير المنطقي. ويمارس التصوف عن طريق التقشف والزهد والتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل، لتزكى النفوس وتسمو الروح، وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى.

يمثل التصوف نزعة إنسانية يمكن القول بأنها ظهرت في كل الحضارات على نحو من الأنحاء، وهو يعبر عن شوق الروح إلى التطهر ورغبتها في الاستعلاء على قيود المادة وكثافتها وسعيها الدائم إلى تحقيق مستويات عليا من الصفاء الروحي والكمال الأخلاقي[9]. فلم

يكن المسلمون استثناء من هذه القاعدة، فقد ظهر التصوف لديهم مثلما ظهر لدى من سبقهم، أو من عاصرهم من الشعوب والأمم.

2.مقاربة سوسيوتاريخية للتصوف في الجزائر.

إن مقاربة الظاهرة الصوفية في تاريخيتها تستدعي تحليلها من حيث ظروف نشأتها وتطورها وانتشارها داخل المجتمع الجزائري، كما تتطلب الكشف عن طبيعة تحولها من مسألة فردية وممارسة تعبدية روحية، تربط الإنسان بربه إلى ظاهرة اجتماعية شكلت تجسيداً لعلاقة اجتماعية تربط المتصوفة بالمجتمع. فوفق هذا التصور يمكن العودة إلى المجتمع لمحاولة فهمه في تاريخيته، على اعتبار أن التصوف قد ندركه كجزء لا يتجزأ من هذه التاريخية، ولئن كان مفهوم التاريخية قد يعني تلك القدرة التي يمتاز بها كل مجتمع على إنتاج ذاته باستمرار، وذلك عبر إنتاج وتحديد حقله الاجتماعي والثقافي ووسطه التاريخي الذي يميزه تاريخياً وسوسيولوجياً[10].

1.2. أسباب الظهور:

لقد ظهر التصوف في الجزائر، أو ما يعرف قديماً بالمغرب الأوسط مع بداية القرن (السادس الهجري)، وكان تصوفاً نظرياً، ثم تحول ابتداء من القرن (العاشر الهجري)، وتوجه نحو الجانب العملي، فأصبح يطلق عليه تصوف الزوايا والطرق الصوفية. وقد ظل هذا التصوف العملي سائداً في جميع أنحاء المغرب الإسلامي، حتى بعد سقوط الدويلات الثلاث (الزيانية والحفصية والمرينية)، ودخول الأتراك العثمانيين، وبذلك انتقل التصوف وتطور من ظاهرة أو مسألة فردية بين الإنسان وربه إلى ظاهرة اجتماعية طرقية. ويمكن أن نرجع عوامل وأسباب انتشار التصوف بالجزائر، إلى أسباب فكرية، أسباب سياسية وأخرى اجتماعية، نوردها على الشكل التالي:

1.1.2.أسباب فكرية: كوجود أعلام صوفية عملوا على نشر هذه الطريقة بكامل المغرب الإسلامي أثروا بسلوكهم وبعلمهم وبمؤلفاتهم، من أمثال (أبي مدين الغوث، عبد الرحمن الثعالبي والمليانى وآخرون)، يضاف إلى ذلك تأثر كثير من العلماء بالتصوف المشرقي، الذي بدأ يسيطر بدوره على الساحة الفكرية بعد محاولة (الإمام الغزالي) بين التوفيق بين الشريعة والحقيقة.

2.1.2.أسباب سياسية: كسقوط الدولة الموحدية التي كانت تمثل دولة قوية واجهت الغزو الإسباني، ولأسباب داخلية وخارجية تدهورت أوضاعها، وكسقوط الأندلس نتيجة التدهور السياسي الذي أصابها عقب سقوط الدولة الأموية، ونتج عن سقوط الأندلس أمران:

- الغزو الإسباني لمعظم سواحل المغرب الإسلامي،
- هجرة كثير من صوفية الأندلس إلى الأراضي الجزائرية.

3.1.2.أسباب اجتماعية: منها انتشار البذخ والترف عند طبقات معينة نتيجة الثراء الفاحش، وتراجع القيم الدينية والأخلاقية، حيث أهمل الخاصة والعامة الكثير من مبادئ الدين وسلوكه القويم، وقد حارب الصوفية هذا الانحراف وقاوموا بكل السبل والطرق هذه والاختلالات، مما أدى إلى انتشار مذهبهم.

2.2. مراحل التصوف في الجزائر:

وقد مّر التصوف في الجزائر بمرحلتين أساسيتين هما:

1.2.2. فترة التصوف النخبوي: وذلك خلال القرن (السادس والسابع والثامن الهجري)، وهي الفترة التي بقي فيها التصوف يدرس في المدارس الخاصة، واقتصاره على طبقة معينة من المتعلمين، وعدم انتشاره بين الطبقات الشعبية وبقائه في الحواضر الكبرى، مثل: بجاية ووهران...

2.2.2.فترة التصوف الشعبي: أو ما تعرف بفترة الانتقال من التصوف الفكري إلى التصوف الشعبي، وقد وقع ذلك في القرن

(التاسع الهجري)، وفيها انتقل التصوف من الجانب النظري إلى الجانب العملي، وهو الانتشار الكبير للزوايا والربط في الريف والمدن، وانضواء الآلاف من الناس تحت لوائه والتركيز على الذكر والخلوة وآداب الصحبة، وما إليها من مظاهر التصوف الشعبي، وبفتح باب التصوف للعامة وأهل الريف انتقل من النخبة إلى العامة من المدينة إلى الريف، وظهرت الطرق الصوفية الكبرى وانتشرت في مختلف أرجاء القطر.

3.2.أدوار التصوف في الجزائر:

لعبت الطرق الصوفية في الجزائر أدواراً طلائعية تاريخياً، سواء على المستوى الديني أو التعليمي أو الاقتصادي أو السياسي، ويتبين من هذه الأدوار أن المنحنى السلوكي المعروف بالتصوف، قد غلب عليه الانشغال الاجتماعي والعمراني بعيداً عن الجانب الفلسفي.

1.3.2.من الأدوار الدينية:

- تنظيم مواسم دينية ذات نفع اجتماعي.
- تنظيم الجهاد في أوقات كانت فيها الأمة مهددة من الخارج.
- تنظيم السفر إلى الحج.

2.3.2.من الأدوار التعليمية والثقافية :

- القيام على تحفيظ القرآن الكريم.
- بناء المدارس والكتاتيب.
- إنشاء المكتبات وتشجيع التأليف.
- نشر الثقافة الشفوية عن طريق مجلس الذكر.

3.3.2.من الأدوار الاجتماعية:

- التضامن بتوفير الإيواء لعابري السبيل وإطعام الطعام لاسيما في أوقات المجاعات وشهر رمضان.
- كسر الحواجز القبلية وتليينها .
- تأطير الاندماج الاجتماعي للمهمشين والغرباء.

4.3.2.من الأدوار الاقتصادية:

- فلاحة الأراضي.
- غرس الأشجار.
- استنباط مياه العيون وحفر الآبار.

5.3.2.الأدوار السياسية:

- ضمان الولاء السياسي للسلطة الحاكمة.
- التوسط والمصالحة بين الحكام والرعية.

لقد شكلت هذه الأدوار تجسيداً فعلياً لتلك العلاقة التي ربطت المتصوفة بالمجتمع الجزائري، ومؤشراً دالاً عن ذلك الحضور الدائم للمتصوفة ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية، هذه الأدوار تعبر أيضاً بشكل أو بآخر عن ذلك التحول الذي طرأ على الممارسة الصوفية وغيّر مسارها من المستوى النظري والفلسفي إلى المستوى العملي.

صحيح أن التيار الصوفي، ولاسيما الشعبي منه قد نشأ وتطور في تربة سياسية متمردة وكرد فعل روحي واجتماعي على الأوضاع

الاجتماعية السائدة، لكنه في الواقع لم يكن معزولاً عن تيار الحياة الاجتماعية. لذلك ارتأى (غولدزهير) أن «التصوف كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة... وأن الكثير من المسلمين لجئوا إلى حياة الاعتكاف والزهد احتجاجاً على ما ينكرون»[11].

3. الأبعاد الرمزية للممارسة الصوفية.

إذا انتقلنا إلى التصوف كمسألة فردية، فإنه يرتكز على قواعد ومسلكيات خاصة (أحوال ومقامات)، ويقوم على أساس الذوق والكشف واستكانة الحقيقة في باطنها، كما أن مصدر المعرفة الحقيقية من منظور المتصوفة هو القلب، فعن طريقه فقط يمكن الوصول إلى الحقيقة في معدنها، ولا يتم ذلك إلا بتدرج المتصوف عبر محطات ومراحل محددة، تسمى في القاموس الصوفي بالأحوال والمقامات الصوفية.

والمقامات كما أوردها (الطوسي)في كتابه «اللمع» سبعاً، وهي: مقام التوبة، مقام الورع ، مقام الزهد، مقام الفقر، مقام الصبر، مقام التوكل ومقام الرضا[12].

- **مقام التوبة:** ومعنى التوبة للمريد (المبتدئ) أن يذكر ذنبه دائماً، أما المتقدم في رياضة النفس فالتوبة معناها نسيان ذنبه.
- **مقام الورع:** أن يمتنع الصوفي السالك عن كل حرام وأن يتعفف عن كل أمر فيه شبهة، ويكون في الحديث والقلب والعمل.
- **مقام الزهد:** هو الإعراض عن جميع ما في الدنيا، وأن يخلي المتصوف قلبه مما خلت منه يداه، وأن تفقد الدنيا في عينه كل قيمة، ويشترط ألا يكون الزهد خوفاً من النار أو رجاء للجنة، بل ميلاً وطيداً هادئاً عن الدنيا حتى يستطيع المتصوف أن ينصرف بكليته إلى الله، لذلك قيل:«الزهد للسالك أن تكون الدنيا في ظاهر يده وقلبه معلقاً بما في يد الله[13].
- **مقام الفقر:** وذلك ألا يقبل المتصوف أن يملك شيئاً، بل يكتفي من الدنيا بالضروري الذي يحفظ عليه قوته ليمضي في طاعة الله، وإذا فقد المتصوف هذا الضروري سكت ولم يبالي «لأن الصمت يلقح العقل ويعلم الورع ويجلب التقوى»[14].
- **مقام الصبر:** وذلك أن يصبر المتصوف على ما يناله، فلا يألم ولا يتمنى زوال ضره، بل يعد ذلك ابتلاء من الله واختباراً، فإنه من نعم الله.
- **مقام التوكل:** وفيه يترك المتصوف الاهتمام بأمور الدنيا ولا يدخر للمستقبل، ولا يتمنى حالاً فإن الله الذي خلقه هو الذي يدبره.
- **مقام الرضا:** وذلك أن يتقبل المتصوف كل ما يأتي من الله باطمئنان، بعد هذا يكون السفر قد بلغ مداه ويكون الصوفي قد أصبح نقي القلب مستعداً لتلقي المعارف من الله عز وجل.

أما الأحوال فإنها تنزل من لدن الله إلى القلب فلا يستطيع الإنسان لها دفعاً ولا يقدر أن يحتفظ بها فوق ما أراده الله، وهذه الأحوال هي حال مراقبة النفس ومحاسبتها: القرب، المحبة، الخوف والرجاء، الشوق، الأنس، الاطمئنان، المشاهدة، اليقين. والأحوال جو نفساني يحيط بالمتصوف في أثناء تقدمه في المقامات[15]، لذلك فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب على حد تعبير القشيري. فهذه المقامات والأحوال باعتبارها مستويات أو مسلكيات تحتضنها الممارسة الصوفية، لها دلالات وأبعاد رمزية، فهي تمثل محطات للطهارة المعنوية والروحية، وإعلان للقطيعة مع الذنب، وتجسيد لولادة رمزية جديدة، تمكن المتصوف من التقرب من الحضرة الإلهية.

إن فكرة المجاهدة في التصوف تبدأ بإعلان التوبة أولاً، وقد اعتبر المتصوفة مقام التوبة هو الأرض بالنسبة لجميع المقامات، فكلها مبنية عليه، ولعل هذا ما يؤكد أكثر فرضية الإحساس بالذنب من داخل الممارسة الصوفية كممارسة تنشد التخلي نهائياً عن كل وسائط الارتباط والانشغال بالدنيوي، ومحاولة السمو نحو الأعلى، إنه شكل من أشكال القتل الرمزي للجسد باعتباره المركز الذي تتقاطع من

داخله كل وسائط الارتباط باليومي وبالزمن التاريخي، وكل هذا يمكن اعتباره جزء من إستراتيجية عامة ــ غير مصرح بها ــ في إطار الممارسة والخطاب الصوفيين.

إنها إستراتيجية المحو الطقوسي للجسد ومحاولة السمو بالروح، وربما هذا ما يفسر تمثل العامة لجسد الولي الصالح كجسد لا يتفسخ بعد الموت، لأنه أصلاً لا جسد له. لقد حسم معه أثناء حياته، مارس في حقه القتل والموت، كما أن جسد الولي الصالح وفق التمثل أشمل وأبعد من يختزل عضويته، في هذا الإطار إذن، وفي نطاق إحالتها على الروحي فإن حقيقة الإنسان هي حقيقة مقدسة[16]. وهذا التقديس بالذات هو ما كان ينشده الصوفي، بل هو الرأسمال الرمزي الذي سيكسبه عبر رحلته المعراجية، والذي يفسر سر هيبته ونفوذه الروحي.

في الواقع لا يمكن فهم، أو بالأحرى تتبع مسار تلك الرحلة المعراجية التي يقوم بها الصوفي بحثاً عن إحقاق ولادته الجديدة كولادة روحية، إلا من خلال مفهوم الخلوة أو الاختلاء، فهذا الأخير يكتسي بعداً جوهرياً في صلب الممارسة الصوفية، باعتباره من جهة يشكل واقعاً حميمياً، وجزء لا ينفصم من سيرورة ذلك المخاض الصوفي العسير. ومن جهة أخرى، فإن مفهوم الخلوة يصبح مؤشراً على تحول ما أو انتقال ما، وهنا بالذات يمكن الحديث عن دور العتبة. ففي مستوى أول الخلوة، أو الاختلاء كعتبة للانتقال من (الاجتماعي) إلى (النفسي)، من (الزمن التاريخي) ــ زمن العاديين ــ إلى (الزمن السيكولوجي) الداخلي.

ويوازي هذا الانتقال على مستوى ميداني هجرة المتصوف من المجتمع والانكفاء إلى رحم قد يحتضنه طيلة فترة المخاض، إلى حين إنضاج شروط ولادته الجديدة، أما على مستوى أخر فقد تعني العتبة هنا ذلك (المجال)، وتلك (اللحظة) اللتان تسبقان الولادة الصوفية، وفي نفس الآن، يعتبر بمثابة إيذان على حدوثها، وهنا بالذات يكون المتصوف قد وصل في إطار معراجه الصوفي إلى عتبة الصعود والانتقال من (مقام المجاهدة) إلى (مقام المشاهدة).

فالمشاهدة إذن، هي إعلان عن نهاية الرحلة الصوفية وإيذان ببداية رحلة أخرى معكوسة لعودة جديدة وشكل جديد للوجود. فقد اختار المتصوفة مجالات خاصة لممارسة خلوتهم الصوفية، ولئن كان المعطى الطبيعي والإيكولوجي يلعب دوراً ما في اختيار هذا المجال أو ذاك، فإن البعد الرمزي يبقى هو الأكثر حضوراً ودلالة من داخل هذا الاختيار، لما قد يشكله الرمز من أبعاد جوهرية تؤسس لوجود الإنسان ولعلاقاته بذاته وبالآخرين[17].

في هذا السياق، واعتباراً لرمزيتها، فقد شكلت المغارات والجبال والمقابر والصحاري بالنسبة للمتصوفة أماكن مفضلة للاختلاء والتزهد، والأمكنة التي يقصدها المتصوفة لممارسة خلوتهم قد تكثف بشكل أو بآخر سلسلة من التقابلات التي تكون مقصودة لرمزيتها الدالة. فإذا كانت المغارة قد توحي بتداخل وتقاطع بين عالمين متناقضين، وهذا ما تكثفه رمزيات التقابل بين (الظلام ــ النور)، (التحت ــ الفوق) و(الداخل ــ الخارج)، فإن الصحراء أيضاً قد توحي في امتدادها اللا محدود بفكرة الالتقاء الأفقي بالسماء والالتصاق بها، مما يجعل من هذا المجال التجسيد الرمزي لذلك التقاطع بين عالمين متناقضين عالم الأرض (الدنيا)، وعالم السماء (الغيب). وقد تشتغل نفس الدلالة الرمزية أيضاً بالنسبة للجبل، باعتباره ذلك الامتداد العمودي نحو السماء، والذي يوحي برغبة ما في الالتحام بالفوقي، كتجسيد لرغبة الإنسان نفسه في السمو واستعادة فردوسه المفقود (الجنة).

في إطار التقابلات إذن، وما تكثفه من رمزيات التقاطع والالتقاء بين عالمين يفترض أنهما متناقضين، يمكن فهم رحلة الصوفي كرغبة مكبوتة في امتلاك منافذ للصعود، والبحث عن عتبات ومدارج للعروج إلى عالم الفوق، عالم النور، عالم الحقيقة والتوحد. فتتضح رمزية المجال وأهميته في احتواء التجربة الصوفية، وإحقاق ولادة جديدة يجسدها شخص الولي الصالح الذي يعني في القاموس الصوفي الواصل الذي وصل إلى مقام المشاهدة.

ليس بغريب إذن أن يحظى الأولياء والصالحين بكل ذلك التقدير، وتلك الهيبة داخل المجتمع، وقد شكل مفهوم البركة في هذا الإطار منبع سلطة هؤلاء _ كسلطة روحية _، وفي هذا السياق يمكن فهم الدلالات العميقة لهذا المفهوم بالإحالة على ذات المرجعية الصوفية التي تجعل من البركة كعطية إلهية يمنحها لأوليائه الصالحين، كما تجعل من هؤلاء بمثابة وسائط بين الله والبشر. ولعل دلالات هذا الوضع السلطوي الذي يتسع باتساع مجالات اشتغال الصالح وتدخلاته يمكن أن نقف عليها بشكل واضح من خلال بنية التمثلات الاجتماعية والثقافية لعدد من الأحداث والوقائع (مجاعات، أوبئة، كوارث طبيعية وسياسية أيضا...).

فهذه الأخيرة كانت تفهم كعقاب إلهي قادم من الأقاليم السماوية إثر تأزم أو اختلال على مستوى العلاقة مع الله ولا معياريتها، والتي قد تعني في حدودها القصوى مفارقة معلنة له، هنا بالذات تأتي ضرورة تدخل الأولياء والصالحين لإعادة التوازنات العامة وتنظيم العلاقة مع الغيب عن طريق المصالحة المطلوبة بين الأرض والسماء، أو بتعبير أدق بين الإنسان والله، وهنا بالذات تأتي قيمة وأهمية الكرامة الصوفية من حيث هي خطاب مرمز له من القدرة الإقناعية، ما يؤهله لاكتساح وإثارة المخيال الاجتماعي.

لقد احتل مفهوم الكرامة الصوفية في هذا الإطار مكانة محورية، فهي اللغة التي كان الصالح يخاطب بها جماعته ويقدم من خلالها نفسه إليهم كولي من أولياء الله، وهنا ينبغي التأكيد على ذلك الارتباط الوثيق الذي حاولت الكرامة الصوفية أن تؤسس له وتحافظ عليه كارتباط من جهة بالمحلي، وما يكثفه من خصوصيات ومعتقدات شعبية خاصة، باعتمادها لغة رمزية تقوم أساساً على إثارة المخيال الاجتماعي وغزوه للواقع، أما من جهة ثانية، فقد حاولت الكرامة الصوفية أن تحافظ على ارتباطها بما هو أشمل بالدين، الذي حاولت أن تحذر من داخله وفي إطاره مشروعية لغتها وخطابها المرمز، علاوة على ذلك فالدين بنصوصه ووظيفته النفسية _ الاجتماعية يهيئ الذهن لتقبلها.

4. أنواع الطرق الصوفية.

1.4. الخلواتي[18]:

يدعي شيوخها وقادتها المعرفة بأسرار غيبية خاصة، والقدرة على تلقينها لأتباعهم الذين يلقبون «بالمريدين» أو «الإخوان» أو الفقراء، وهذا حسب اختلاف المناطق والجهات والأعراف، فيفرضون عليهم أذكاراً خاصة ومعينة يتلونها في خلوات خاصة معزولة حتى يفتح الله عليهم، ثم يخرجونهم ليصبحوا مريدين حقيقيين، وبعد ذلك يفرضون عليهم أذكاراً أخرى «الورد» يتلونها يومياً بصورة جماعية غالباً بعد صلاة المغرب.

ويدخل في بادئ الأمر المريد إلى مكان صغير أو ضيق ومظلم نوعاً ما، فيفرض عليه الشيخ اسماً أو صفة من صفات الله تعالى يرددها باستمرار وبعينين مغمضتين، فيخرج بذلك مريداً أو فقيراً قاطعاً العهد لشيخه على ألا يتراجع وأن يستمر على ولائه له وللطريقة والدعاية لها[19]. وعندما تكون الزاوية ميسورة الحال مادياً تقدم أحياناً بتعليم العلوم الدينية وتحفيظ القرآن الكريم، وقد يقوم شيخ الزاوية بهذه المهمة بنفسه، ولزاماً على كل مريد أن يتقيد بأوامر شيخ الطريقة وأن يمد يده ويضعها على يد الشيخ، ويكون هذا بمثابة عهد يقطعه المريد على نفسه بأن يكنّ الاحترام الكامل والخضوع التام للشيخ والطريقة، وأن لا ينقطع عن زيارة الزاوية والشيخ ، كما يصبح بذلك للمريد شعوراً جديداً يتمثل في ارتباطه الذهني والنفسي بالشيخ، ويبقى هذا الأخير أحب إليه من نفسه وأهله.

ويجتمع مع شيخ الطريقة بجميع مريديه بمقر الزاوية في مناسبات دينية، كالاحتفال بالمولد النبوي الشريف، وتسمى هذه اللقاءات بالجمع، حيث تقدم فيه أنواع من المأكولات، ويكون طبق الكسكسى هو المفضل لدى الجميع، وبعد الانتهاء من الأكل يقوم المريدون بمعية شيخهم إلى «الحضرة»، التي تعني في اعتقادهم نوع من العبادة يتحضرون فيها ويغيبون عن وعيهم ويرون ما يرون.

وفي الحضرة يقومون بتكوين حلقة، يؤدون حركات برؤوسهم وأجسادهم مرددين «الله حي» وممسكين بأيدي بعضهم البعض،

ويستمرون على هذا الحال إلى أن يغمى عليهم، بعدها يقوم المريدون برشهم بالعطر ليستفيقوا. وقبل مغادرة الزاوية يقوم المريدون بجمع الهدايا النقدية أو العينية ويتم تقديمها للشيخ.

2.4.غير الخلواتي:

ولا يدعي فيها شيوخها معرفة أسرار دينية معينة، ولكن يتخذون لأتباعهم وردا معيناً خاصاً من الأذكار يتلونها بعد كل صلاة، ويقومون بتحفيظ القرآن الكريم وتعليم بعض العلوم الدينية واللغوية، إما بأنفسهم أو بواسطة بعض المثقفين من أنصارهم وأتباعهم، ويمكن اعتبار هذه الطرق غير الخلواتية بمثابة كتاتيب قرآنية، ولها دور مهم في نشر الثقافة بالجزائر، إلا أن هذا النوع قليل جداً، ويكاد يندثر لانصراف الناس إلى المدارس والجامعات والمعاهد.

5.أهم الطرق الصوفية في الجزائر (الطريقة الرحمانية).

إذا كان التصوف الإسلامي الذي نشأ منذ القرن الثاني الهجري في بدئه كان مقصوراً على الحياة الزهدية القائمة على الاعتزال والتأمل، فقد تطور ليصبح منهجاً دينياً محدداً، واتجاهاً نفسياً وعقلياً معيناً، وظلَّ كذلك إلى بداية القرن (الثاني عشر من الميلاد)، حيث نظم نظام الطريقة عند هؤلاء المتصوفين المسلمين، فكان هناك الشيخ والمريد أو السالك، ونشأت بعض الحلقات من كبار الصوفية إما في حياتهم أو بعد مماتهم. وانتشرت الطرق الصوفية وتعددت وتشعبت من القرن(الرابع عشر الميلادي) في العالم الإسلامي، وكان أول من نادي بها وأسسها «الشيخ عبد القادر الجيلالي» في بغداد.

أما بالنسبة للجزائر، فقد بدأت تظهر فيها الطرق الصوفية منذ بداية القرن (السادس عشر)، ثم أخذت تنمو وتتسع حتى انتشرت على نطاق واسع في النصف الثاني من القرن (الثامن عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر)، أين تأثر بعض العلماء الجزائريين بالطرق الصوفية بعد هجرتهم إلى المشرق، وتلقوا بعض مبادئ الطرق غير الموجودة في بلادهم، ونذكر على سبيل المثال: «محمد بن علي الخروبي»، الذي تشبع بالروح الصوفية السائدة آنذاك في المشرق من الشاذلية والقادرية وغيرهما... ومن بين هؤلاء «أحمد زروق» دفين مصراتة، و«محمد بن عبد الله الزيتوني» و«محمد بن مرزوق» وتلاميذ «عبد الرحمن الثعالبي»، و«محمد بن يوسف السنوسي»، وجميعهم يمثلون أقطاب وأعلام حركة التصوف في المغرب العربي[20].

لقد انتشر التصوف في المدن قبل الأرياف، حيث أن معظم المتصوفة ظهروا في المدن الكبيرة مثل: (بجاية، قسنطينة، تلمسان، تيارت، وهران والجزائر...) وكان ذلك ظاهرة عامة في الأندلس، تونس وفاس ومصر، وكان المتصوفة المشهورين ينتقلون بين هذه المدن «أبو الحسن الشاذلي»[21]، «أبو مدين شعيب»، «عبد الرحمن الثعالبي». لكن نتيجة لضعف الدولة المركزية وتعفن الأحوال السياسية، انتشرت حركة التصوف داخل البلاد وأسس أتباع المرابطين زوايا في الأرياف، وأصبحت ملتقى لنشر العلم وبث الأخلاق الفاضلة والتحريض على الجهاد[22].

ومن أهم الطرق الصوفية نذكر: القادرية، التيجانية، الرحمانية، الدرقاوية، الشاذلية، السنوسية الطيبية، العيساوية، الكرزازية، الحنضلية، الشابية والزيانية.

1.5.الطريقة الرحمانية:

هي طريقة دينية صوفية تفرغت من الطريقة الخلواتية[23]، ونسبت إلى مؤسسها الشيخ «محمد عبد الرحمن القشتولي الجرجري الأزهري»[24]، المولود حوالي ما بين (1126 – 1133 هـ)، الموافق (1715 – 1718 م)، من قبيلة آيث إسماعيل، التي كانت جزءا من حلف قشتالة في قبائل جرجرة. ويقال أنه ينتمي إلى صف الأشراف، أي من أهل البيت، وهذا من خلال شجرة نسبه التي قدمها

جياكوباتي[25].

فمؤسس الطريقة الرحمانية هو:«سيدي محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن يوسف بن بلقاسم بن علي بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن أحمد بن الحسين بن طلحة بن جعفر العسكري بن عيسى الرضا بن موسى المرتضى بن جعفر الصادق بن محمد الناطق بن عبد الله بن حمزة بن إدريس بن إدريس بن عبد الله بن محمد بن الحسين بن فاطمة بنت رسول الله ، الملقب بالأزهري مجاورة في جامع الأزهر»، زاول دراسته الأولى بمسقط رأسه بزاوية «الشيخ الصديق وأعراب» في بني يرثن، ثم واصل تعلمه في الجزائر العاصمة، وفي عام 1739م توجه إلى المشرق لأداء فريضة الحج، وأثناء عودته استقر بالجامع الأزهر فترة طويلة متردداً على عدد من العلماء وشيوخ التصوف، أمثال الشيخ «بن سالم الحفناوي»، حيث أصبح من أحسن تلاميذته.

جاب السودان، وجزء من الهند، الحجاز وتركيا، أين انتشرت مذاهب شيخه الروحي، وبعد غياب طويل عن وطنه والذي دام أكثر من ثلاثين عاماً، عاد إلى الجزائر عام (1183 هـ _ 1769 م). وقد أصبح «محمد ابن عبد الرحمن» مريداً وتلميذاً له، حيث أدخله الطريقة الخلواتية وعهد إليه أكثر من مرة بالقيام بمهمة الدعوة الدينية في الهند والسودان، هذه الأخيرة التي أطال فيها الإقامة[26]. وبعدما تلقى الأمر من شيخه «الحفناوي» بالعودة إلى بلده والقيام بنشر الدعوة الخلواتية، وبمجرد وصوله إلى مسقط رأسه «آث إسماعيل»، حتى أسس زاوية وشرع في الوعظ والإرشاد، وبث دعوته الدينية الجديدة ونشر الطريقة.

وقد التف حوله جموع كثيرة من الناس من سكان جرجرة، ولقيت دعوته إقبالاً ونجاحاً كبيرين، وسرعان ما أصبح له أتباع ومريدين، لينتقل بعد ذلك إلى الحامة بالجزائر العاصمة. ولا يعرف السبب الحقيقي الذي حمله على مغادرة مسقط رأسه، وقد يعود هذا التنقل إلى الفرار من خصومه المرابطين في المنطقة _ مسقط رأسه _ الذين ناصبوه العداء لما حققه من نجاح، وأصبح يضايق نفوذهم، وقد يعود أيضاً إلى أنه تأكد من رسوخ تعاليمه، وقد أسس في الحامة زاوية لنشر تعاليم الطريقة الخلواتية، إلا أن نشاطه سرعان ما أثار ضده معارضة شديدة تزعمها المرابطون تارة والعلماء تارة أخرى[27]. وهناك عوامل أخرى تفسر المعارضة الشديدة التي تلقاها الشيخ عبد الرحمن، نذكر منها:

- أن عبد الرحمن من الريف ونزح إلى المدينة، فصار يزاحم أهل الحضر ويضايق نفوذ المرابطين وأهل النفوذ الآخرين.
- خوف الأتراك منه، لأن قبيلته الموالية لقشتالة ثارت ضد الأتراك، وهي التي كانت معارضة دوماً للحكم المحلي.

وقد عاد «سيدي عبد الرحمن» إلى مسقط رأسه «آث إسماعيل»، ولما شعر بقرب أجله عين خليفته وهو «سيدي علي بن عيسى»، وأوصى أتباعه بطاعته والاستماع إليه، ومنحه كافة أسراره. لم يتم نشر دعوته في الجزائر العاصمة فقط، بل كانت الدعوة حتى في الشرق الجزائري، حيث عين خليفته في قسنطينة «الشيخ بن عبد الرحمن بن الباش كرزي الكرغلي»، هذا الأخير الذي قام بنشر تعاليم الطريقة في الإقليم الشرقي للبلاد.

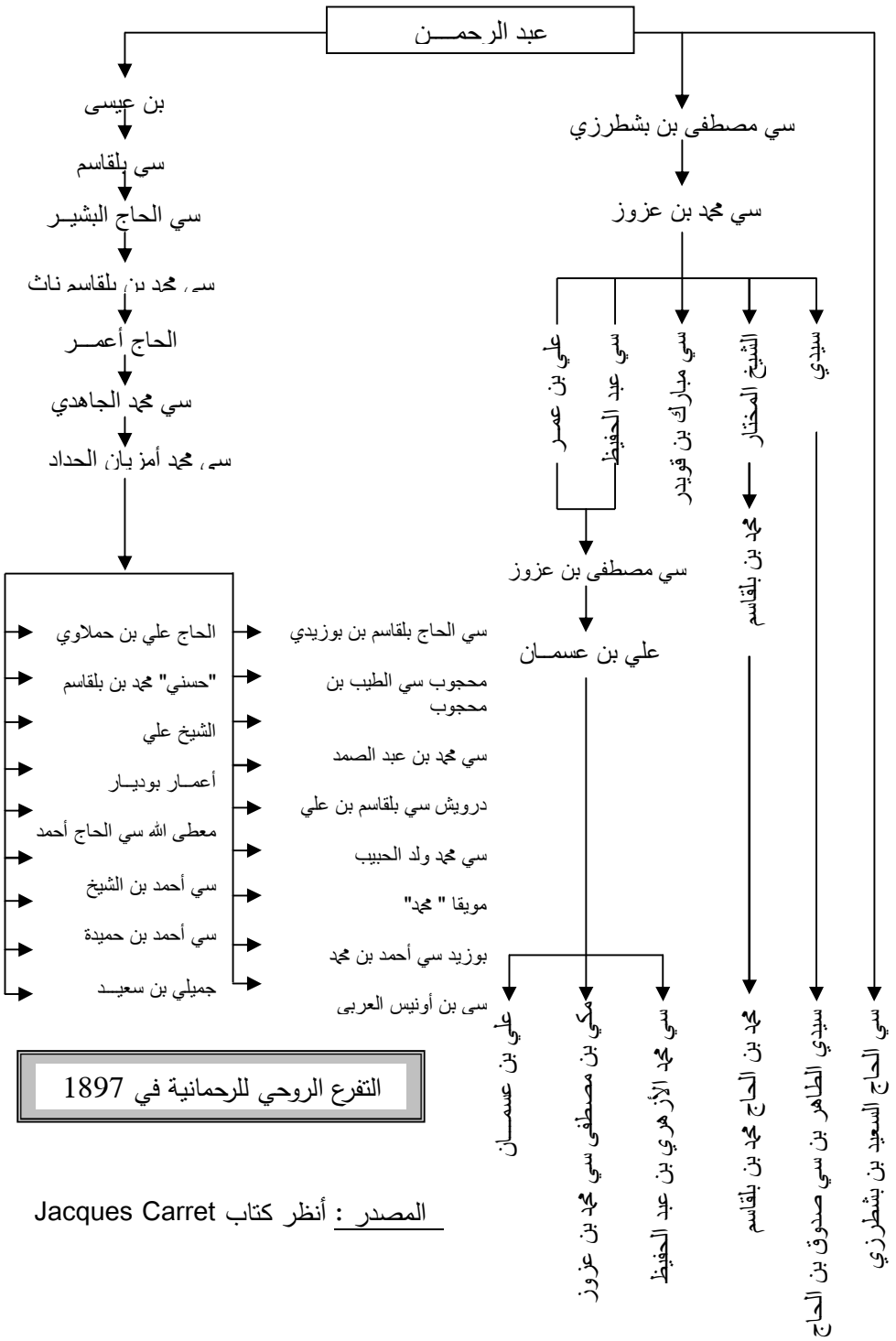
وقد توفي الشيخ «سيدي عبد الرحمن» عام (1208 هـ _ 1794 م)، تاركاً خلافة الطريقة لرجل من أصل مغربي، وأغلب الظن عن سر هذا الاختيار، لأنه لم يجد في أسرته أو أحد مواطنيه من يتمتع بالقيم الروحية وقادرا على مواصلة الرسالة مثل تلميذه المغربي[28]، أو أنه خشي من النقد الذي يجعل خلافة الطريقة الرحمانية وراثية، وبالتالي تتعرض لمشاكل من بعده، لكن معارضة الأتراك وتوقف الزوار لم يقلص من سمعة الطريقة التي ازدادت نجاحاً واتسعت دائرة نفوذها، ولما خشي الأتراك من أتباع الشيخ نقلوا جثمانه من مسقط رأسه إلى الحامة أين يكون الضريح مراقب، كما أن الزوار ستتحول أنظارهم إلى الجزائر العاصمة، وبالفعل تم ذلك ودفن بالحامة في احتفال مهيب، ثم بنو له ضريحاً أو قبة، ولقب الشيخ فيما بعد باسم «بوقبرين»، لأنه يملك قبرين.

كما استطاع خليفته الأول «علي بن عيسى» الذي بقي مدة ثلاثة وأربعين عاماً يدير الزاوية الأم بكل حكمة ونجاح، وأكسب الطريقة

انتشاراً كبيراً، سواء في وسط البلاد أو شرقها وجنوبها، إلا أن وفاته أفقدت الزاوية الالتحام والوحدة، حيث لم يستطيع بسط هيمنتهم على مقاديم[29] الزوايا البعيدة، ولقد بلغ عدد أتباع الطريقة(156214 خونياً في سنة 1898) بعدما كان أكثر من (200.000 من قبل ذلك)[30].

2.5. التفرع الروحي للرحمانية في 1897.

ويوضح المخطط التالي الصدقين الذين تربوا وتكفل بهم «سيدي عبد الرحمن»، وكذا بعض أعلام الطريقة الرحمانية، حسب ما جاء به (جاك كاري) في كتابه «المرابطية والطرق الدينية الإسلامية في الجزائر».



التفرع الروحي للرحمانية في 1897

المصدر : أنظر كتاب Jacques Carret

3.5.شيوخ الطريقة الرحمانية (الخلوتية) في الجزائر[31]

شيخ	خ
سيدي محمد بن عبد الرحمن الأزهري	– 1133هـ 1715 – 1793م
سيّدي عبد الرحمن بن أحمد باش تارزيّ	هـ 1807م
سيّدي محمّد بن أحمد بن عزوز البرجيّ	– 1233هـ 1757 – 1818م
سيّدي مصطفى بن محمّد بن سيدي عيسى	– 1236هـ 1750 – 1820م
سيّدي محمّد الصالح بن سليمان العيسويّ الزواويّ	– 1242هـ 1739 – 1826م
سيّدي عليّ بن عيسى المغربيّ	هـ 1836م
سيّدي السعيد بن عبد الرحمن بن أبي داود	– 1256هـ 1762 – 2840م
سيّدي علي بن عمر الطولقيّ	-1258هـ = 1754-1842م
سيّدي عبد الحفيظ بن محمد بن أحمدالخنقيّ	1هـ= 1789-1850م
سيّدي الصادق بن مصطفى بن محمد بن رمضان البسكريّ	-1283هـ 1779-1867م
سيّدي المختار بن عبد الرحمن بن خليفة الجلاليّ	-1277هـ 1783-1859م
سيّدي الصادق بن الحاج الأوراسيّ	-1277هـ= 1790-1860م
سيّدي المهديّ السكلاويّ الزواويّ	-1278هـ= 1786-1862م
سيّدي الشريف بن الأحرش النايليّ	-1281هـ= 1803-1864م
سيّدي مصطفى بن محمد بن عزوز البرجيّ	-1282هـ= 1803-1865م
سيّدي مصطفى بن عبد الرحمن باش تارزي	1287هـ= 1870م
سيّدي أبو العبّاس بن محمّد بن أحمد بن عزوز البرجيّ	1287 هـ = بعد 1870 م
سيّدي محمّد وعلي السحنونيّ	د= 19م
سيّدي الحاج محمّد باشا آغه بن أحمد	12 هـ = 1872 م
سيّدي محمّد أمزيان بن عليّ الحدّاد	– 1290 هـ 1790 – 1873م
سيّدي أحمد بن محمد العماليّ	-1290هـ= 1812-1873م
سيّدي محمّد بن أبي القاسم البوجليليّ	1300هـ= 1882م
سيّدي أبو القاسم بن أحمد ابن أبي داود	13 هـ = 1891 م

شيخ	خ
سيّدي محمّد بن محمّد بن عزوز البرجيّ	-1309هـ= 1813-1891م
سيّدي الحسين بن عليّ بن عمر الطولقيّ	– 1309 هـ 1830 – 1891م
سيّدي محمّد السعيد بن أحمد بن عبد الرحمن باش تارزي	1309 هـ = 1891 م
سيّدي محمّد التارزي بن محمد بن أحمد بن عزوز البرجيّ	-1310هـ= 1812-1892م
سيّدي محمّد المكي بن الصديق الونجليّ الخنقيّ	13هـ= 1894م
سيّدي محمّد بن أبي القاسم الهامليّ	-1315هـ = 1824-1897م
سيّدي المبروك بن محمّد بن أحمد بن عزوز البرجيّ	1315 هـ = 1897 م
سيّدي علي بنعثمان بن علي الطولقيّ	-1316هـ = 1824-1898م
سيّدي محمّد العربيّ بن أحمد ابن أبي داود	1315 هـ = 1898 م

سيّدي محمّد الطيّب بن أحمد ابن أبي داود	1315 هـ / 1898 م
سيّدي الهاشميّ بن عليّ دردور الأوراسيّ	-1317هـ =1815- 1899م
سيّدي سالم بن محمد العايب السوفيّ	ر= 18م
سيّدي محمّد أمزيان ابن أبي داود	هـ = ق 19 م
سيّدي مصطفى بن المختار بن عبد الرحمن بن خليفة الجلاليّ	هـ = ق 19 م
سيّدي محمّد بن المختار بن عبد الرحمن بن خليفة الجلاليّ	هـ = ق 19 م
سيّدي علي بن الحملاوي بن خليفة	ر= 19م
سيّدي محمّد بن محمّد بن أبي القاسم الحسنيّ الهامليّ	-1331هـ= 1862-1913م
سيّدي محمد بن السعيد السحنوني	-1332هـ= 1839-1914م
سيّدي المختار بن محمّد الهامليّ	-1333هـ= 1867-1914م
سيّدي المكي بن مصطفى بن عزوز البرجيّ	-1334هـ= 1854-1915م
سيّدي محمّد الصغير بن المختار بن عبد الرحمن الجلاليّ	13 هـ = 1917 م
سيّدي محمّد بن محمّد بن عبد الرحمن الديسيّ	- 1340 هـ 1845 - 1922م
سيّدي عبد الكريم بن التارزيّ بن عزوز البرجيّ	1343 هـ = 1925 م
سيّدي محمّد العربيّ بن محمّد بن عزوز البرجيّ	1343 هـ = 1925 م
سيّدي عاشور بن محمّد بن عبيد الخنقيّ	-1346هـ=1848 -1927م
سيّدي أحمد الأمين بن المدنيّ بن المبروك ابن عزوز البرجيّ	1353 هـ = 1934 م
شيخ	**خ**
سيّدي محمّد أبو القاسم الحفناويّ بن أبي القاسم الديسيّ	-1361هـ = 852 -1941م
سيّدي الونوغي بن أحمد بن مرزاق المقرانيّ	1363 هـ = 1943 م
سيّدي عبد الحميد بن محمّد الصغير بن المختار الجلاليّ	1369 هـ = بعد 1950 م
سيّدي محمّد العربي خليفة البسكريّ	1373هـ = 1953م
سيّدي عبّاس الهاشميّ بن عليّ بن عمر الطولقيّ	1372 هـ = 1953 م
سيّدي عبد القادر بن أبي القاسم القاسمي الحسنيّ	13 هـ = 1954 م
سيّدي عبد القادر بن إبراهيم بن الشيخ المسعديّ النائليّ	-1376هـ = 1884-1956م
سيّدي محمّد الخضر بن الحسين بن عليّ بن عمر الطولقيّ	-1377 هـ = 1876- 1958م
سيّدي الطاهر بن عليّ بن أبي القاسم بن العبيديّ	-1387 هـ = 885 -1968 م
سيّدي محمّد المكيّ بن المختار القاسمي الحسنيّ	-1388 هـ = 1902-1967
سيّدي أحمد بن عليّ بن أبي القاسم بن العبيديّ	13 هـ = 1969 م
سيّدي مصطفى بن محمّد بن أبي القاسم القاسميّ الحسنيّ	- 1390هـ = 1897-1970م

4.5. انتشار الطريقة الرحمانية:

عرفت الطريقة بكونها تدعو إلى الصفاء والعودة إلى المنابع الأولى للإسلام، كما نجد ذلك في مصادرها ومراجعها الأساسية، وهذا لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق تطهير النفس وتخليصها من الشوائب والرعونات التي تمنعها من الوصول إلى جناب الحق، ويجب عليها قطع سبع مراحل أو أنفس بواسطة سبعة أسماء. وقد شرح هذه الطريقة وفصلها «الشيخ محمد بن عبد الرحمن الأزهري» في رسائله الكثيرة والمتعددة، والتي كان يرسلها إلى أتباعه ومريديه، حيث كان يطلب منهم ألا يبقوها بأيديهم، بل يبعثوها إلى غيرهم لكي

يستفيدوا منها، ثم تعود إليه في آخر المطاف.

ولقد عرفت هذه الطريقة نجاحاً كبيراً، وطبقها أتباعه بالحرف، مما أدى إلى سرعة انتشار الطريقة الرحمانية في القطر الجزائري، وقد عرفت هذا الانتشار الواسع في حياة مؤسسها نفسه. وفي الشكل العام، فالتنظيم في الطريقة الرحمانية متشابه مع بقية الطرق الأخرى، فهناك الشيخ أو المعلم الذي يكنُّ له المريدون كل الطاعة، وهناك المقدم؛ وهو الذي ينوب عن الشيخ في بعض المهام والوظائف، وهناك المريد وهو محور العلمية التربوية في الطريقة.

وتهدف الطريقة الرحمانية، على ما يذكره أتباعها إلى الجمع بين المنهجين المعروفين في الفكر الإسلامي:

- منهج العلماء الذين يرون ضرورة التمسك بأحكام الشريعة الإسلامية.
- منهج الصوفية الذين يرون ضرورة التمسك بالتجربة الدينية.

وتعتبر الطريقة الرحمانية أوسع الطرق انتشاراً في الجزائر في قبل القرن (التاسع عشر)، فإذا رجعنا إلى الإحصائيات، فإننا نجد أن عدد أتباعها قد بلغ (سنة 1851 حوالي 225299 مريد)، من بين(718691 إخوان) ينتمون إلى الطريق الصوفي، وهذا في مقاطعة الجزائر فقط، وهو ما يعادل نسبة 32 %. وفي إحصاء «كوبولاني وديبون»، الذي قاما به في(سنة 1897)نجد أن عدد الزوايا[32] بلغ بالجزائر(349 زاوية)، منها(177 زاوية خاصة) تابعة للطريقة الرحمانية وحدها، أي ما يفوق نسبة 50 %.

وورد في دائرة المعارف الإسلامية، مادة الجزائر ما يأتي:«إن أكثر هذه الطرق إتباعاً في الجزائر هي الرحمانية، وتتفرع إلى فروع عدة، ويمتد نفوذها إلى جميع أنحاء القطر، وزواياها الكبرى منفصلة بعضها عن بعض، ويقوم النزاع بينها أحياناً، وهذه الزوايا هي:

- شاطودان بالقرب من سطيف، وتضم 40 ألف عضو.
- وقسنطينة وتضم 10 آلاف عضو.
- والهامل قرب بوسعادة وتضم 43 ألف عضو،.
- وآقبو وتضم 09 آلاف عضو[33].

يبدأ الدخول العملي للطريقة بأولى صورها، وهو أخذ السائر إلى الله تعالى العهد على نفسه عند شيخه، للالتزام بالطاعة والتوبة والتقرب إلى الله عز وجل بأنواع القربات، وتلك المعاني هي التي عرفوها بالعهد. وكيفية العهد لدى الطريقة الرحمانية: أن يضع الشيخ يده اليمنى في يد المريد اليمنى، بعد طهارة كل منهما، ويجعل راحته على راحته، ويقبض إسلامه، ويستعيذ بالله من الشيطان ويستغفر الله ويأمر المريد بذلك، ويأمره بالتوبة إلى الله، ثم يقرأ:

{يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا}[34]

وكذا: {إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله}[35]

وكذا: {وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم}[36]

ويدعو له، ثم يقول والله على ما نقول وكيل، ويقرأ الفاتحة.

والمراتب السبعة، هي مراتب الأسماء السبعة، في كل مرتبة منها اسم خاص دال عليها[37]:

الأول: «لا إله إلا الله»، وتسمى النفس فيه أمارة.

الثاني: «الله»، وتسمى النفس فيه لوامة.

الثالث: «هو»، وتسمى النفس فيه ملهمة.

الرابع:«حق»، وهو أول قدم يحله المريد من الولاية وتسمى النفس فيه مطمئنة.

الخامس: «حي»، وتسمى فيه النفس راضية.

السادس: «قيوم»، وتسمى النفس فيه مرضية.

السابع: «قهار»، وتسمى النفس فيه كاملة، وهو غاية التلقين.

5.5. مآثر الطريقة الرحمانية:

سعى «الشيخ محمد بن عبد الرحمن» لنشر طريقته بالمغرب الأوسط، تنفيذاً لأوامر شيخه «الحفناوي» والتزاماً بمبادئ الطرق الصوفية، وكانت الجزائر في تلك الفترة تعرف حركة طرقية ونشاطاً صوفياً كبيراً، وانتشر أتباعه ومريدوه في الصحراء، التل، الشرق والغرب، حتى صارت تنافس الطريقة الطيبية بالغرب الجزائري ، فهو المربي الأشهر جامع الناس على كلمتي التوحيد، وداعيهم إلى مقام الإحسان في العبادة، انتفع بإرشاده الخواص فضلاً عن العوام، وانجذب إليه أهل التل والصحراء، وطلبه عمال المدن الكبرى، بالأخص صاحب الجزائر، فدخلها واحتفل به علماؤها.

سرعان ما امتد تأثير الأزهري وغطى على بقية الشيوخ، وربما يعود هذا لعوامل ثلاثة هي:

أ.شرف الرجل وانتمائه إلى آهل البيت، ونعلم مدى تأثير هذا العامل في جزائر القرن(18 و 19)، حيث أن الأشراف احتلوا مكانة سامية في أعلى هرم المجتمع الجزائري[38].

ب.شخصية «الشيخ محمد بن عبد الرحمن»، واستعداده الروحي، الديني والفقهي لنشر العلوم والمعارف، وحرصه الدائم وعمله المتواصل لنشر أوراد الطريقة وكسب المزيد من المريدين والأتباع. أضف إلى ذلك عامل البساطة والتواضع اللذان أديا إلى انتشار الطريقة بين أوساط الطبقات الفقيرة والمتواضعة، كون أن معظم اتباعها ينتمون الى الطبقات الشعبية (عمال، فلاحون، تجار صغار، ...الخ)[39].

ج. مجاورته للأزهر الشريف، فكان اكثير من علماء الجزائر قد جاوروا الأزهر الشريف، لكن لم تطل مدة مجاورتهم، كما نجدها عند الشيخ الأزهري، حتى أنه لقب بالأزهري لطول مجاورته له.

يبقى مقصد الطريقة الرحمانية، هو الوصول إلى معرفة الله ونيل رضاه، والقيام بحقوق العبودية، وتحقيق الربوبية، والعمل بكتاب الله وسنة رسوله، ويتجلى ذالك في العهد بين المريد والشيخ على أن يتوب من المعاصي، وألا يرتكب صغيرة أو كبيرة، وأن يكون طاهر الجسد والروح، وأن يقيم شعائر الدين، وهذا هو جوهر الدين، فجوهر الطريقة أنقى مما يفعله بعض الأتباع باسم الطريقة. لقد وضع مشايخ الطرق الصوفية عدة أصول يسير عليها من ينتسب إليهم.

أما الخطاب الصوفي في الطريقة الرحمانية، فيشتمل على زاد ثقافي، معرفي، ديني وتوجيهي، ساهم في تربية المريدين والأتباع، تربية صوفية سنية، كان لها بعدها الأخلاقي والروحي. يقول «الشيخ محمد بن عبد الرحمن»:«أوصيك ونفسي بتقوى الله العظيم، والنصح لله ولرسوله ولكافة المسلمين عموماً وخصوصاً، واعلم أن السعيد من سعد به، وأن الشقي من شقي به، ولا في الدنيا خير إلا ما هو لله، من نصح لله كان وليا لله، من اغتر بحاله فسد في مآله»[40].

التزمت الطريقة الرحمانية بالاهتمام بالعلوم الشرعية، كطريق إلى العلوم الروحية، ولا يمكن تحصيل الأخيرة، دون الاتكاء على الأولى، اعتماداً على الأسس الأولى وعلى الخبرة الصوفية، «من لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث، ويتفقه لا يقتدى به»، وهو ما وجدناه في شرح الأزهري على الريفاوي[41]. واعلم أن علوم الصوفية علوم الأحوال، والأحوال مواريث الأعمال، ولا يرث الحال إلا من صحح

الأعمال، الكلاباذي، وأول تصحيح الأعمال معرفة علومه، وهي علم أحكام الشريعة، من أصول فقه وفروعه، وسائر الفرائض والمعاملات[42].

لقد حاولت الطريقة الرحمانية التغيير من الواقع المرير، في الريف والمدينة، وعبرت عن آمال المريدين وتطلعاتهم، فوجدوا فيها الملجأ والمسكن، وذلك في وسط تقليدي متخلف، عاش ظروفاً دينية ونفسية صعبة جداً. كما لعبت منهجية التعريف بشخصية «الشيخ محمد بن عبد الرحمن»، وكراماته، لأن في ذلك إدخال لشيء من الطمأنينة والاستقرار النفسي والروحي في قلوب الأتباع.

واتخذ الجزائريون الطريقة الصوفية مأوى يأوون إليه، ورمزاً من رموز الخير والصلاح، كما نلاحظ انسياق التصوف السني مع التيار الفقهي. فلا نجد في الخطاب الصوفي الرحماني ما يدعونا إلى تفسيق الطائفة، الجانب السني المعتدل في تقدير الشيخ واحترامه، دون تجاوز آداب الشريعة الإسلامية وأحكامها. والطريقة الرحمانية حركة صوفية منسجمة مع العقلية الجزائرية في كثير من أحوالها، فأصبح لكل جماعة مريدون وأتباع، يسلكون الطريق على هدى ما تلقوه عن أشياخهم من إرشادات، وما يلزمون به من ممارسة التصوف، من أذكار وعبادات.

بلغ المد الصوفي مداه مع الطريقة الرحمانية في الجزائر، وتركت كماً هائلاً من التراث المكتوب والشفوي[43]، واكتسبت الطريقة مكانة هامة في المجتمع الجزائري، نتيجة الخدمات التي قدمتها له، نجد لدى علماء الاجتماع أن مكانة أي طائفة في مجتمعها إنما تتحدد بواسطة ما تقدمه وما تمتلكه من رموز الهيبة والتقدير[44]، وهذه الرموز تشتق من طريق الحياة، أو أنموذج المهنة أو الأنشطة الاجتماعية أو السلالة أو الأسرة، أو عوامل أخرى تعتبر ذات أهمية خاصة في المجتمع.

فقد دخلت الطريقة الرحمانية معترك الصراع الحضاري والثقافي مع المحتل الأجنبي، بترسيخ القيم الحضارية والأبعاد الروحية والدينية للشعب الجزائري، وسعت إلى تكوين أجيال متشبعة بالأخلاق الإسلامية ومتمسكة بالآداب والفضائل السامية، وفتحت الطريق أمام طلبة العلم والمعرفة، لينهلوا ما شاء لهم من علوم ومعارف إسلامية، وواجهت بذلك مشروع المحتل الفرنسي، الداعي إلى القضاء على حضارة وثقافة الشعب المغلوب على أمره.

لعبت الرحمانية دوراً كبيراً في استقلال البربر من الأتراك ثم من الفرنسيين، فانتفاضة الباشاغا المقراني في(1871)الذي خلفه الشيخ الحداد من صدوق بواد الصومام، كان تحت لواء الطريقة، كون قادة هذه المقاومات من أتباع الطريقة الرحمانية. لقد كان مذهبها قائم على إعتاق بدني عن طريق نقاوة الروح والخضوع المطلق للشيخ، كما تميزت هذه الطريقة بتعصب ممجد، وبخلاف الطريقة الخلواتية، فإن الرحمانية لم تتركز فقط على الزهد والتقشف والانعكاف، وإنما طالبت حتى بالمواعظ الدينية.

ونجحت في تلك المواجهة، إذ استطاعت الطريقة الحفاظ على القرآن الكريم في صدور الرجال، والعمل بأحكامه، والالتزام بآدابه، واستطاعت الإبقاء على اللغة العربية النقية حية في الألسنة والدور والمساجد، وساهمت في الحفاظ على مقومات هذه الأمة، وتكفلت بالمهام النبيلة التي قامت عليها مختلف الطرق في القطر الجزائري، خصوصاً في فترة الاحتلال أين ازدادت حاجة المواطنين إلى مثل هذه المؤسسات العلمية الخيرية

6. خاتمة:

تبقى الممارسة الصوفية بما تحمله من أبعاد اجتماعية وثقافية ورمزية كذلك، تجربة روحية لا يعرف طبيعتها ولا يفهم كنهها إلا من خاضها وتدرج عبر مسلكياتها، وتقيد بشروطها وضوابطها. وهنا يمكن الإشارة كذلك إلى حضور المكان ومشاركته في إنتاج التجربة الصوفية، باعتباره ذلك المجال المقدس الذي يحتضن المخاض الصوفي من أجل إحقاق ولادة رمزية جديدة.

وإذا ما حاولنا قراءة الممارسة الصوفية داخل المجتمع الجزائري من منظور سوسيولوجي وأنتروبولوجي سواء تاريخياً أو في الوقت الراهن،

نقول أن ظاهرة التصوف جاءت كرد فعل روحي واجتماعي على تطرف الآخر الدنيوي، وكانت بمثابة خطاب أزمة اجتماعية ومنفذاً للهروب من واقع متأزم بحثاً عن بدائل تعيد التوازن بين الذات والسلطة، والمال ورغد العيش المفقود.

في جانب آخر يمكن تفسير الانتشار الواسع للممارسة الصوفية في شكلها العملي والشعبي، والذي تمثله الزوايا الطرقية كبنيات مؤسساتية، على أنه اكتساح للمجال الاجتماعي الذي احتكرته وهيمنت عليه الحركة السلفية ردحاً من الزمن بعد أن أثبتت فشلها في إشباع الطموح الاجتماعي، وفقدت الكثير من مواقعها الإستراتيجية محلياً ودولياً.

إضافة إلى ما تمتاز به الحركة الصوفية من مرونة في خطابها وليونة وتسامح في تعاملها مع مختلف فئات الشعب، غير أن العامل الأساس في المسألة هو الدعم المادي والمعنوي الذي تحظى به الحركة الصوفية من قبل السلطة، والتأطير الرسمي لخطابها في مناسبات عدة، إضافة إلى أن الزاوية كمؤسسة تعتبر أداة أو قناة لتمرير الخطاب الإيديولوجي وتحقيق الولاء السياسي وتعزيز القناعات الفردية والجماعية.

فإذا نظرنا من الناحية الاجتماعية فنجد أن زوايا الطرق الصوفية في الجزائر عملت على إزالة الخلافات بين مختلف فئات المجتمع وفك النزاع بين العشائر والقبائل، لذلك نجدها كثيرة في المدن والأرياف والتي بدورها تؤدي دوراً اجتماعياً كإيواء العجزة والمساكين والغرباء وليكون بذلك الشيخ الذي يترأس أو يمثل الزاوية أو الطريقة هو بمثابة المسؤول والحاكم بين أفراد المجتمع ويفصل في جميع القضايا والخلافات الاجتماعية، بالإضافة إلى الدور التربوي الذي يقدمه كذلك من تعليم لسكان وهذا ما جلب لها التأييد والطاعة المطلقة.

الهـــــوامش:

(*) أ. **حميد نقروش**، أستاذ جامعي بجامعة بجاية، ورئيس قسم علم الاجتماع بكلية العلوم الاجتماعية بنفس الجامعة.

(1) ابو الوفاء الغنيمي، التفتا زاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979، ص: 21.

(2) عبد المجيد الحملاوي، «زوايا منطقة القبائل»، **منبر الإمام مالك بن انس**، مجلة سنوية دينية تصدر عن شيخ الزاوية الحملاوية، ط 05، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ص: 27.

(3) Abdelhadi BENREDOUAN, «Etudes sur Soufisme», **Revue Africanne,** Traduction de mer Arnaud, N° 32, O.P.U, Alger, 1982, P : 341.

(4) Ibid, P : 343.

(5) بوك، نقلاً عن أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، **مدخل إل التصوف الإسلامي**، مرجع سبق ذكره، ص: 22.

(6) ناصف إميل، **أروع ما قيل في الزهد والتصوف**، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ص: 97.

(7) Jacques CARRET, Op-Cit, p : 08.

(8) عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدمة**، ط 01، دار الفكر للطباعة للنشر والتوزيع، بيروت، 2004، ص: 504.

(9) محمود حمدي زقزق، **موسوعة المفاهيم الإسلامية**، مرجع سبق ذكره، ص: 149.

(10) Alain TOURAIN, **La Reproduction de la Société,** Ed du Seuil, Paris, 1973, P : 62.

(11) محمد الكحلاوي، **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية**، ط 01، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص:33.

(12) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**،ج2، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969، ص: 159.

(13) صابر طعيمة، **التصوف والتفلسف**، ط 01، مكتبة مديولي، القاهرة، 2005، ص: 108.

(14) أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، تحقيق: عاصم إبراهيم الكلياني، ج01 ، ط 02، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ص: 171.

(15) عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، دار العلم للملايين، بيروت، 1966، ص: 479.

(16) Georges BATAILLE, **Théorie de la Religion,** Ed GALLIMARD, Paris, 1973, P : 52.

(17) David LE BERTON, **Corps et Société – Assai de la Sociologie et d'Anthropologie du Corps,** Libraire des Méridiens, Paris, 1985, P : 16.

(18) نسبة إلى مؤسسها عمر الخلواتي، توفي في القصرية (بلاد الفرس) في 1309، طريقة تفرض على أتباعها الخلوة و العزلة.

(19) Jacques CARRET, Op-Cit, P : 25.

(20) عبد المجيد الحملاوي، «الجوانب المذهبية والتصوف في الزوايا»، **مجلة ثقافية يصدرها المجلس الإسلامي الأعلى**، مرجع سبق ذكره، ص: 32.

(21) كان لتعاليم «أبي الحسن الشاذلي»، أثر كبير في الجزائر ومعظم الطرق الصوفية بعد القرن 8 الهجري (14م)، تتصل بتعاليم هذه الطريقة. وأبو الحسن الشاذلي تأثر بتعاليم عبد السلام بن مشيش تلميذ «أبو مدين»، وانتشرت تعاليمه في المغرب العربي انتشارا كبيرا.

(22) أبو القاسم سعد الله ، مرجع سبق ذكره، ص: 486.

(23) Jacques CARRET, Op-Cit, P : 25.

(24) سمي بالجرجري نسبة إلى جرجرة، موطن قبيلته. وبالأزهري لتتلمذه بالجامع الأزهر.

(25) Giaco BATTI, **La Confrérie du Rahmania, Règles et Commentaires,** Textes traduction et Notes des Pères Blancs, Alger, 1950, P : 04.

(26) Marcel SIMIAN, **Les Confréries Islamiques,** Op-Ct, P : 54.

(27) Ibid, P : 54.

(28) Luis RINN, Op-Cit, P: 459.

(29) مقادم ، مفرده مقدم الذي يعني رئيس زاوية.

(30) Jacques CARRET, Op-Cit, P : 25.

(31) عبد المجيد الحملاوي، «الجوانب المذهبية والتصوف في الزوايا»، **مجلة ثقافية يصدرها المجلس الإسلامي الأعلى**، مرجع سبق ذكره، ص: 83.

(32) Mohamed Brahim SALHI, **Etude d'une Confrerie religieuses La Rahmanya au fin 19 siècle**, la thèse de 3eme cycle, école de hautes en sciences sociales de paris, France, 1979.

(33) Depont et X Coppolani, **Les Confréries religieuses**, Op-Cit, P : 389.

(34) Ibid, P: 391.

(35) سورة التحريم، الآية رقم: 08.

(36) سورة الفتح، الآية رقم: 10.

(37) سورة النحل، الآية رقم: 91.

(38) عبد المنعم القاسيمي، **الطريقة الخلوتية الرحمانية: الأصول والآثار، منذ ظهورها إلى غاية الحرب العالمية الأولى**، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، في العلوم الإسلامية، تخصص عقيدة، كلية العلوم الإسلامية، قسم علم الأديان، جامعة الجزائر، 2008، ص: 572.

(39) Raymond JAMOUS, **Honneur et Baraka**, **les Structures sociales traditionnelles dans le Rif**, édition de la maison des sciences de l'homme, paris, 1981 ,P183 .

(40) بشير بوعتو، **التصوف في الجزائر، دراسة وصفية تحليلية للطرق الحبيبية والهبرية والرحمانية والأويسية**، ج 01، دار السبيل، الجزائر، 2013، ص: 395.

(41) عبد المنعم القاسيمي، مرجع سبق ذكره، ص: 564.

(42) من مؤلفات محمد بن عبد الرحمان الازهري، شرح رسالة الشيخ عبد الله محمد الرفاوي الازهري في اداب طريقة الصوفية .

(43) نفس المرجع ،ص567.

(44) بشير بوعتو ، مرجع سبق ذكره ، ص 396.

(45) وهو ما تشير اليه المدرسة الوظيفية .

وأرجو أن أكون موفقاً في هذا العرض المقتضب، ومن الله أستمد العون للوصول إلى أحسن نتيجة ممكنة، وهو حسبي ونعم الوكيل.

أولا. تعريفات أساسية.

أتناول في هذا المبحث بالتعريف اللغوي