

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع والديموغرافيا
تخصّص علم الاجتماع الثقافي

جامعة الجزائر 2
أبو القاسم سعد الله



التّصوف بين التّنظير والممارسة

دراسة ميدانية في مظاهر وسلوكات المتصوفة ومدى علاقتها بالتصوف التجريدي السنّي
- الزاوية الطاهيرية أنموذجا -

أطروحة مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة دكتوراه الطور الثالث

إشراف:
أ.د. رشيد بوسعادة

إعداد الطالب:
الأمين طيبي

السنة الجامعية: 2020-2021

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع والديموغرافيا
تخصّص علم الاجتماع الثقافي

جامعة الجزائر 2
أبو القاسم سعد الله



التّصوف بين التّنظير والممارسة

دراسة ميدانية في مظاهر وسلوكات المتصوفة ومدى علاقتها بالتصوف التجريدي السنّي
- الزاوية الطاهيرية أنموذجا -

أطروحة مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة دكتوراه الطور الثالث

إشراف:
أ.د. رشيد بوسعادة

إعداد الطالب:
الأمين طيبي

السنة الجامعية: 2020-2021

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء ...

إلى الوالد الإمام الأستاذ الشيخ مصطفى طيبي حفظه الله تعالى ورعاه

إلى والدتي الكريمة حفظها الله تعالى

إلى بركتنا العائلة جدّي وجدتي حفظهما الله... إلى الأعمام والأخوال ...

إلى جميع أفراد العائلة .. زوجة أبي وإخوتي وأخواتي ...

إلى سيدي عبد الله بن زاهية حفظه الله تعالى وبارك في عمره ..

إلى شيخنا حمزة بلقاسم حفظه الله تعالى ...

إلى زملائي في الوظيفة، خاصة أخي الصّغير: محمد حاج علي ...

إلى صديقي كمال الحدّي ...

إلى (زوجتي) التي كانت خير معين، إلى أولادي ... عبد الله، ومحمد، وأسماء ..

إلى الأرواح الطاهرة الحائمة في تلك الربوع ... شيوخ الزاوية الطاهيرية الرحمانية

شيوخ القرآن والتربية والتركية ...

أهدي هذا العمل المتواضع

شكر وعرفان ...

الحمد لله أولاً وآخراً ...

أشكرُ أستاذي المشرف الدكتور رشيد بوسعادة، الذي لم يتخلَّ عني لحظة، ولم ييخل عليّ
بنصيحة، فأرشدني ووجهني، وفتح لي قلبه وداره...

الشكر موصول لجميع أساتذة تخصص علم الاجتماع الثقافي جامعة الجزائر 2 خاصة
الأستاذين الدكتور أحمد رميتة ، و الدكتور رأسمال

شكرٌ خاصٌّ إلى أخي الأستاذ الدكتور محمد طيبي الذي استفدتُ من كتاباته ومؤلفاته كثيرا

شكر خاص إلى السيد عبد العزيز طاهيري الذي أعانني في دراستي الميدانية ...

الشكر لشيوخ الزاوية الطاهيرية الشيخ المختار والشيخ دحمان.... ومن خلالهما إلى جميع

عائلة طاهيري عائلة القرآن والجهاد ...

ملخص الرسالة:

تهدف من خلال هذه الدراسة إلى البحث عن العلاقة بين النص التجريدي الصوفي كتنظير من جهة، والممارسة الصوفية في المجتمعات الصوفية التي تعبر عنها مؤسسات الزوايا اليوم من جهة أخرى، وقد انطلقنا من إشكالية مفادها: هل الممارسات المشاهدة اليوم تعبر عن التصوف الحقيقي؟ وإذا كان هناك متصوفة فما هو دورهم؟ وماهي مكانتهم في الأنساق الاجتماعية المختلفة؟ وقد طبّقنا في دراستنا هذه (المنهج الأنثروبولوجي) عبر أدواته المتعددة من أجل فهم أعمق للممارسات الصوفية وما تحمله من مفاهيم ودلالات وسلوكيات، وقد خلصنا إلى أنّ التصوف لازال فعّالية وقوة اجتماعية كبيرة، كما هو دليل على حضارة الأمم أو انحطاطها، إضافة إلى أنّه أداة لتحقيق التوازن الروحي في ظل هيمنة المادة، كما هو مقياس يعكس الأزمة الأخلاقية التي تعيشها المجتمعات وعامل توازن بين المذاهب المختلفة، كما خلصنا إلى نتيجة مفادها أن الزوايا الرحمانية طريق صوفي تندر فيه الممارسات البدعية، وهو ما يتجلى في وظائفها الثقافية والاجتماعية المختلفة .

الكلمات المفتاحية: تصوف، طريق، تنظير، ممارسة، الزوايا، الرحمانية، بدعي

Summary

In this study, we aim to explore the relationship between the abstract Sufi text as a theory and the Sufi practice in the Sufi societies expressed by today's Zawaya institutions as social institution, the problematic is : do the practices seen today reflect true mysticism? And if there are Sufis, what is their place in different social patterns? In this study, we applied the anthropological for a deeper understanding their concepts, connotations, and behaviors.

And we have concluded that sufism is still of great social effectiveness and social interaction , is evidence of the civilization or decline of nations, It is also a tool for achieving spiritual balance under the dominance of matter, as well as a measure that reflects the moral crisis in societies, in addition to being a factor of balance between different Islamic doctrines, and we have concluded that the Rahmanian are a Sufi path where nefarious practices are rare, which is reflected in their different cultural and social functions .

Keywords: Sufism ,arthrosopy, Practice, Zawia ,Rahmanism, heresy.

ص	العنوان	الرقم
أ	المقدمة	
	الملخص	
	أولاً : الفصل الأول المنهجي	
2	الأسباب الذاتية والموضوعية للبحث	1
2	الدوافع الذاتية	1-1
6	الدوافع الموضوعية	2-1
8	إشكالية البحث	2
8	توطئة للإشكالية	1-2
12	تحديد الإشكالية	2-2
13	فرضيات البحث	3
15	تحديد المفاهيم	4
15	التصوف	1-4
18	التصوف السني	2-4
18	التصوف البدعي	3-4
19	الطريقة	4-4
19	الزاوية	5-4
20	التغير	6-4
22	الخلفية النظرية للبحث	5
23	ابن خلدون (المقدس ضروري لقيام السياسي)	1-5
25	كارل ماركس (الدين وسيلة اجتماعية وسياسية)	2-5
27	دوركايم (الممارسات الصوفية تلعب دور الضبط والتماسك الاجتماعي)	3-5

28	ماكس فيبر (الفعل الاجتماعي، النمط المثالي)	4-5
31	جورج زيمل (التقوى لا تولد ديناً بالضرورة)	5-5
32	كليفورڊ غيرتز (الدين كنسق ثقافي)	6-5
34	المناهج الملائمة للبحث	6
39	الصعوبات المنتظرة في البحث	7
40	الدراسات السابقة	8
40	الدراسة الأولى: الكوكب الشاهق للإمام الشعراي	1-8
43	الدراسة الثانية: أثر الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية. منال عبد المنعم جاد الله	2-8
45	الدراسة الثالثة : النزعة النقدية لتغيرات الظاهرة السوسيو صوفية، محمد طيبي	3-8
	الفصل النظري	ثانيا
47	المبحث الأول : الدين والأنثروبولوجيا	
51	مقدمة حول الدين	1
54	الأنثروبولوجيا والدين	2
58	الضوابط المنهجية لدراسة التجربة الدينية	3
62	المنهج الأنثروبولوجي البنيوي لليفي ستراوس وأهميته في دراسة الظاهرة الصوفية	4
69	مكونات الظاهرة الدينية	5
69	المعتقدات	1-5
71	الممارسات (الطقوس)	2-5
73	وظائف الطقوس	1-2-5
76	الرمز واللغة	6
85	خصاص الخطاب الصوفي	7
86	المناهج التأويلية الحديثة وتأويل الخطاب الصوفي	8

المبحث الثاني: مدخل إلى التصوف

93	التصوف من خلال المفهوم الاصطلاحي	1
96	ماهية التصوف من خلال تعاريفه	2
100	التصوف والمحاور الكبرى	3
100	التصوف والأخلاق	1-3
101	التصوف والنسك والعبادة	2-3
102	التصوف والمعرفة	3-3
104	تعريفات جمعت مجالات متعددة	4-3
110	الجانب الاجتماعي في التعريفات الصوفية	5-3
111	مفهوم التصوف عند المعاصرين	4
112	التصوف عند الشيخ رمضان البوطي	1-4
116	التصوف عن الشيخ فريد الأنصاري	2-4
118	التصوف عند الشيخ محمد الحسن ولد الددو	3-4
123	لماذا تعددت تعاريف التصوف؟	5
126	نشأة التصوف	6
131	عوامل نشأة التصوف	7
131	العامل الديني لنشأة التصوف	1-7
131	القران الكريم أول باعث للزهد	1-1-7
134	السنة النبوية ثاني باعث للزهد	2-1-7
135	الافتداء بالصحابة ثالث باعث للزهد	3-1-7
137	العامل السياسي لنشأة التصوف	2-7
138	الأسباب الاجتماعية لنشأة التصوف	3-7
139	مراحل نشأة التصوف	8

145	9	خلاصة حول تطور التصوف
146	1-9	ابن خلدون : نفطة البداية والتحول في الظاهرة الصوفية
148	10	الظاهرة الصوفية والامتداد الجغرافي للمغرب الإسلامي
المبحث الثالث : من النزعة الروحية الفردية إلى النزعة الجماعية والمؤسسية		
157	1	الطريقة (الكيان الروحي) للتصوف وحيثيات التأسيس
159	2	بدايات التشكل الاجتماعي
162	3	الطريقة وعوامل البناء
164	1-3	الشيخ المؤسس
169	2-3	الطريقة الروحية والسلوكية
170	3-3	البعد التنظيمي
172	4	مراحل تطور الظاهرة الصوفية من النزعة الفردية إلى المؤسسة الاجتماعية
172	1-4	الرباط : بداية التأسيس للمؤسسة الصوفية
177	2-4	الزوايا وعوامل الظهور
183	3-4	المقرب السوسولوجي لنشأة الزوايا
186	4-4	الزاوية من وجهة نظر الأنثروبولوجيا
186	1-4-4	أطروحة الاندماج
187	2-4-4	أطروحة التمايز
190	5	الفعل الاجتماعي والتحليلات الوظيفية للزوايا
191	1-5	الزاوية كمبرر لوجود القبيلة وضمان بقائها
194	2-5	الزاوية كمسجد للعبادة و الممارسات الشرعية
195	3-5	حلوة للورد والذكر
196	4-5	الزاوية كمقر للدعوة ونشر الإسلام
196	5-5	الزاوية كعائلة للتربية وتهذيب الأخلاق

197	وظيفة الاحتساب، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراقبة الأخلاق العامة	6-5
197	مستشفى ميداني للعلاج من سائر الأمراض الروحية والنفسية والعضوية	7-5
199	مطعمٌ للفقراء ساهم في إحياء سنة إطعام الطعام وخاصةً وقت المجاعات	8-5
199	مدرسة للتعليم و جامعةً للتخصّص بعد حفظ القرآن	9-5
200	محلٌّ لإحياء المناسبات الدينية والاجتماعية	10-5
201	معلم للسياحة الروحية يقصده الزوّار للتبرك بآثار الصالحين	11-5
203	نصح الحكّام وتقديم المشورة	12-5
204	الجانب التحكيمي والإصلاح بين المتخاصمين	13-5
205	وقفٌ له استقلالته المالية يتيح الفرصة أمام أهل البر لرصد أموالٍ وممتلكاتٍ لصالح العلم والخير	14-5
205	مصرفٌ ماليٌّ للمحتاجين يُشرف الشيخ من خلاله على إسداء العون المادي لهم من أموال الزاوية	15-5
206	فندقٌ مجاني ودار ضيافة	16-5
206	وظيفة جهادية	17-5
213	المبحث الرابع : التغيّر في الظاهرة الصّوفية وعوامله	
212	مفهوم التغير	1
213	التغير على مستوى الفكر	1-1
214	التغير على مستوى النظم	2-1
214	الدين والتدين (التصوف والصوفي)	2
223	التصوف السني والتصوف البدعي	3
225	مشارب التصوف السني الصحيح عند أهله	4
228	شواهد التصوف الصحيح	5
232	الغزالي وعلامات التصوف الصحيح	6
234	خماسيات زروق في التصوف	7

242	الممارسات البدعية من خلال المدخل لابن الحاج ومنظومة القدسية للأخضري	8
242	المظاهر البدعية عند ابن الحاج	1-8
245	المظاهر الاجتماعية البدعية عند الأخضري	2-8
251	عوامل التغيير في الظاهرة الصوفية	9
252	الأسباب النفسية	1-9
253	غياب النقد الصوفي	2-9
254	التأويل غير المبني على الشرع والمعتمد على الذوق والمنامات	3-9
254	التغيير في المشيخة الصوفية	4-9
256	فك الرباط بين التصوف والفقہ والسنة	5-9
258	علاقة المنتسبين إلى التصوف بالسياسة	6-9
259	أسباب أيديولوجية استعمارية	7-9
259	أقسام التصوف انطلاقاً من المنتسبين إليه	10
	الفصل الميداني :	ثالثا
265	المبحث الأول: الزاوية الطاهيرية : الانتماء وحيثيات التأسيس	
269	الزاوية الطاهيرية وحيثيات التأسيس	1
277	أبرز شيوخ الطريقة الرحمانية	2
280	مميزات الطريقة الرحمانية	3
280	المقاومة الروحية	1-3
281	المقاومة المسلحة	2-3
284	المقاومة الاجتماعية	3-3
285	المقاومة الثقافية	3-4
286	تأسيس الزاوية الطاهيرية والسند الروحي لها	4
294	الهيكل التنظيمي والبنائي للزاوية الطاهيرية	5

294	الهيكمل الشكلي	1-5
297	الهيكمل التنظيمي	2-5
301	مصادر تمويل الزاوية	6
304	شروط الالتحاق بالزاوية	7
306	النظام الداخلي للزاوية	8
311	المبحث الثاني : الزاوية الطاهيرية والوظائف الاجتماعية والثقافية	
312	أهم الوظائف التي تقوم بها الزاوية الطاهيرية	1
313	وظيفة التنشئة الدينية والتربوية	1-1
315	منهجية التدريس في الزاوية الطاهيرية	2-1
318	المتون التي تدرس في الزاوية	3-1
319	وسائل التدريس في الزاوية الطاهيرية	4-1
320	مميزات التعليم والتدريس في الزاوية الطاهيرية	5-1
321	التصوف الاجتماعي للزاوية الطاهيرية	2
322	محورية الذكر في الزاوية الطاهيرية	1-2
323	الورد الرحماني في الزاوية الطاهيرية وطريقته	2-2
326	تجلي الفعل الصوفي في المجتمع	3
327	الإطعام في الزاوية	1-3
329	وظيفة التحكيم والصلح	2-3
331	الزاوية الطاهيرية والجهاد	3-3
338	يوم في الزاوية	4
346	خصائص ومميزات الزاوية الطاهيرية	5
348	الزاوية وتحليلاتها سوسيلوجيا	6
351	الفرضيات والنتائج	7

فهرس المواضيع والعناوين

353	النتائج العامة للدراسة	8
355	التحليل السوسولوجي للأطروحة	9
359	التوصيات	10
361	خاتمة الدراسة	11

مقدمة:

كان التصوف - ولا يزال - ثقافة سائدة في المجتمعات الإسلامية باعتباره ملمحا تعبديا ونمطا معينًا في التدين، وقد تميز التصوف بالتسوق المتصاعد في عملية تشكيله، فبدأ كنزعة فردية قائمة على الزهد، يتمتع أصحابها بالقبول الاجتماعي حتى صاروا نماذج متفردة في السلوك ذات فعالية قوية في المجتمعات، ثم ما لبث أن ظهرت الطرق الصوفية بناء على المسالك التي تميزت جلاء التجارب النفسية والباطنية، ثم صار التصوف مؤسسة اجتماعية وثقافية، وبين هذا كله، ظلّ التصوف ينتج أفكاره ومفاهيمه ولغته وممارساته، حتى غدا بذلك إرثا عالميا تجاوز منبعه الإسلامي.

مع هذا النسق المتصاعد، كان لعامل التغيير الاجتماعي عبر كل عصر أثرا في الممارسة الصوفية وتصورها العام، غير أنّ هذا العامل، لم يكن ذا أثر كبير في القرون الأولى لبقاء التصوف على النهج الأول الذي أسس عليه، و المرتكز على الجانب الأخلاقي في السلوك والمعاملة و المقتبس من نصوص الوحيين المقررة له كأساسٍ للشريعة والحقيقة، فالدين أصله أخلاق تربط الإنسان بمعبوده وتربطه بأخيه الإنسان مهما كان انتماءه وعرقه، وبناء على هذا أقرّ الصوفية الأخلاق مقياسا للدين، يزيد زيادتها ويندر بندرتها، وهو ما ركّزت عليه الأجيال الأولى حيث جعلت التصوف مرادفا للإحسان، والإحسان نُحلق بمتدّ على المستوى العمودي حيث المعبود والملائكة، والمستوى الأفقي حيث جميع المخلوقات التي يجب على الصوفي أن يحسن إليها، والمستوى الداخلي حيث يجب على الصوفي أن يركّز روحه ويظهر نفسه من الأدران الاجتماعية والرعونات النفسية، وبناء على هذا التركيز يمكننا القول: بأنّ التصوف نظام أخلاقي يهدف إلى بناء الإنسان الكامل الذي يحسن التفاعل مع المجتمع، و يحسن التعاطي مع متطلبات المحيط الذي يعيش فيه .

لقد كان هذا الجانب الأخلاقي المنبثق من مصادر التشريع أو المقررة له باعتبار الأخلاق نزعة إنسانية العامل الثابت غير المتحول عبر القرون، وهو ما نستطيع التعبير عنه ب(نقطة المركز) التي إذا ابتعد عنها المنتمون إلى هذه الظاهرة ابتعدوا عن الأصل الصحيح والمقدس للتصوف، وهذا ما كان بعد تأثير عملي الزمن والمدنّس، إذ أنّ الابتعاد عن هذه النقطة المركزية للتصوف - وبناء على معطيات كثيرة - أفرز لنا إشكالات متنوعة عن هذه الظاهرة ظهرت جلية في المتناقضات والمفارقات الشاسعة التي نشاهدها، والتي أدت إلى صعوبة التمييز بين الإيجابي والسلبي، وبين ما هو حقيقي ومزيف، وبين ما هو منتمي إلى الدين والتصوف، وبين ما هو منتمي إليهما زورا وبهتانا عبر مذاهب وطرق شتى، وفي مقابل هذا كله، يرفض الصوفية وصف ممارساتهم واهتماماتهم بالجانب الأخلاقي والسلوكي ب(المذهب)،

باعتبار أنّ التصوف ما هو إلا وسيلة لتحقيق غاية التزكية والتربية المطلوبتان شرعا وعقلا، إضافة إلى كونه-أي التصوف- فلسفة حياة مبنية على أوامر إلهية تنظّم العلاقات وتشجّع للعبادات .

إنّ المتأمل للمجتمعات الصوفية اليوم، يرى تعدّد انتماءاتها وممارساتها ولغاتها، فوجد في هذه المجتمعات التصوف الشعبي والتصوف الفلكلوري، ووجد هناك تصوف عاطفي بعد أن راج هروب اليائسات من الحياة إلى شيوخ ومريدي التصوف، كما ظهر -ونظرا لتأثيرات العولمة وتطوّر وسائل الاتصال- مفهوم التصوف الإلكتروني، الذي ينتمي به المرید إلى الطريقة عبر نقرة بالماوس على صفحة من مواقع التواصل الاجتماعي، كل هذا طرح إشكالية مدى انتماء هذه الأنماط من التصوف وما تحويه من ممارسات إلى التصوف الصحيح، والذي بدا غائبا اليوم في ظل انتشار تلك الأنواع من التصوف التي تدعمها كثير من المنظمات والهيئات ذات المآرب والمصالح الحزبية والدينيوية، ممّا شكل صورة ذهنية مفادها أنّ التصوف دروشة وأطماع دنيوية وفلكلور ليس له أي تأثير في الحياة !

هذه الصّورة الذهنية المستقرة في أذهان الناس عن التصوف، بوصفه بدعا مارقة عن الدّين كانت الدافع إلى محاولة البحث عن هذا التناقض الحاصل اليوم، ما الدّوافع والعوامل التي أدت إلى ذلك؟

هذه التناقضات كما أسلفنا سابقا جعلت الاهتمام بالظاهرة الصّوفية يتنامى عبر جميع المستويات في ظل التغيرات التي يشهدها العالم الإسلامي اليوم خاصة في المنطقة العربية منه، من هنا كانت أهميّة تناول العلاقة بين التنظير الصّوفي وبين الممارسات المشاهدة اليوم ومدى ابتعادها عن نقطة المركز المعبر عنها بالإحسان وقواعد التزكية والسلوك.

وقد بدأنا بحثنا هذا بالتطرق إلى المقاربات الاجتماعية التي تخدّم دراستنا، بدءا بابن خلدون الذي يرى أن المقدّس ضروري لقيام السياسي، ثم المقاربات الاجتماعية الأخرى التي ترى بأنّ التصوف كدين هو وسيلة اجتماعية وسياسية، وأخرى ترى بأنّ التصوف هو عامل ضبط وتماسك اجتماعيين، يكون الدافع له النمط المثالي كما عبر ماكس فيبر، والذي تمثله النماذج الصّوفية الفريدة التي أحدثت توازنات اجتماعية وأخلاقية، كل هذا يحدث انطلاقا من النسق الدّيني الذي هو أهمّ الأنساق الاجتماعية .

ولأنّ الظاهرة الصوفية هي ظاهرة دينية في الأساس، فقد أفردنا مبحثا خاصا بالدّين من وجهة نظر أنثروبولوجية، فتناولنا مكوّنات الدين الثلاثة، ثم تطرقنا إلى أهمية المنهج الأنثروبولوجي في الدّراسات الدّينية، وركّزنا على المنهج الأنثروبولوجي البنيوي الذي تزعمه كلود ليفي ستراوس، والذي طبّقه في المجتمعات البدائية، فتطرق لظاهرة الأسطورة وتناول الرمز ولغات التّواصل، وكلّها مشتركات مع الظاهرة الصوفية التي هي كرامات ورموز ومصطلحات ولغة خاصة.

بعد هذا تناولنا خصائص الخطاب الصوفي وتساؤلاً يتضمّن إمكانية التأويل من عدمه في ظل المناهج التأويلية الحديثة، ولم نركز في هذه البحث حول التصوف بين التنظير والممارسة على التعاريف الصوفية واختلاف الكثير من الباحثين والمهتمين بالتصوف في نسبة التصوف والصوفي واشتقاقهما اللفظي، بل ركزنا على العوامل التي أدت إلى تعدّد التعاريف، وتطرّقنا إلى أهمّ المحاور الكبرى المشكّلة للتصوف مثل محاور المعرفة والعبادة والأخلاق.

و لأننا في سياق المقارنة، فقد سُقنا رؤية بعض المعاصرين للتصوف، وهذا معرفة ما إذا كان عامل التّغيير أصاب جوهر التصوف، أم أنّ التّصوف هو هو منذ نشأته، والاختلاف في الفهم والتأويل والممارسة ؟

وبمناسبة الحديث عن النشأة، فقد تطرّقنا إلى نشأة التّصوف وبواعثه والعوامل التي أدت إلى تطوّر وامتداده إلى جغرافيات بعيدة، وبين الامتداد والتطور تطرّقنا إلى سياقات تحول التصوف من نزعات فردية ومجموعات صغيرة منظمة حتى صار طريقة لها بُعدها التنظيمي والهرمي مستغلّة بعد فترة من الزمن الرباط لتؤسّس لهياكل اجتماعية واقتصادية وسياسية، وهو ما يراه الأنثروبولوجيون في أطروحتهم حول تشكّل الزوايا، حيث يرون بأنّ الرّباط هو المرحلة الأولى لتشكّلها، والتي كانت من خلال اندماج السّلطة بشيوخ الزوايا في حال ضعف سلطة الوقت في تلبية حاجيات المجتمع، أو من خلال التمايز حيث تكون الزّوايا عاملاً أساسياً في تشكّل السلطة عبر وظائف متعددة، هذه الوظائف المتعدّدة للزوايا تناولنا بعضها بقليل من الإيجاز في مبحث: (من النّزعة الفردية إلى المؤسسة الاجتماعية)، فالزاوية مسجد ومكان عبادة، وهي خلوة للذكر، وهي مقر للدعوة، ومقر للتربية والتعليم، وهي مكان للاحتساب والصلح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي مستشفى ميداني، و مأمّن لعابري السبيل، ومطعم للفقراء، وساحات لإحياء المناسبات الاجتماعية والدينية، وهي موضع التحكيم والقضاء، ومصرف مالي، وفندق مجاني، ومأوى للمُجاهدين...

ثم تناولنا في مبحثنا الرابع، التغيّر وأثره في الظاهرة الصوفية، فنتطرّقنا لمفهوم التّغيير على مستوى الفكر والنظم، كون التّصوف فكر ونظام قائم ومؤسّسة لها هياكلها والمنتسبون إليها، ولأنّ التصوف هو دين وتدين، فقد عرّجنا على مفهوم الدّين والتدين وربطناهما بالظاهرة الصوفية من خلال الصوفي والمتصوف، وبعد هذا تطرّقنا إلى مفهومي التصوف السني والتصوف البدعي، وهذا كي نفهم الممارسات السائدة اليوم عبر التطرق إلى مشاربه الصّحيحة، مثل كتابات الغزالي وخماسيات الشيخ زروق، أما فيما يخصّ الجانب البدعي: فقد تناولنا الممارسات البدعية التي تكلم عنها ابن الحاج في مدخله، والأخضري في منظومته القدسية، ثم في آخر الفصل تطرّقنا إل العوامل المؤدّية الى التغير في الظاهرة الصوفية من عوامل نفسية وغياب للنقد الصوفي، والتأويل غير المبني على قواعد شرعية ولغوية متينة، وتغيّر في طريقة

المشيخة، وفكّ للرباط بين التصوف والفقه، ثم تناولنا أثر السياسة والاقتصاد على التصوف، كل هذا أنتج لنا أنواعا من التصوف تناولناها بشيء من الاختصار .

أما الجانب الميداني فقد كان في الزاوية الطّاهيرية الرحمانية بمسعد، حيث وظفنا الجانب النظري في تحليل الممارسات والوظائف التي تقوم بها هذه الزاوية، وهذا عبر اتّباع المنهج الأنثروبولوجي بأدواته المميّزة من الملاحظة بالمشاركة والمقابلة وغيرهما، ومن خلال دراستنا الميدانية تطرقنا إلى حيثيات تأسيس الزاوية وانتمائها الرّوحي، وفي نفس السياق تطرقنا إلى أهم خصائص الطريقة الرحمانية التي اعتمدت (فعل المقاومة) في فترة الاستعمار، فكان لها مقاومة روحية ومقاومة مسلحة ومقاومة اجتماعية ومقاومة ثقافية، وهو ما ميّز هذه الطريقة بالذات التي تعتمد التعليم كوظيفة أساسية ولا تشتت الانضمام إلى الطريقة الرحمانية من أجل تقديم هذا الفعل الثقافي.

وقد تطرقنا في دراستنا الميدانية إلى هيكل الزاوية الشكلي والتنظيمي، وبحثنا في مصادر تمويل الزاوية، وحلّلنا شروط الالتحاق بها ونظامها الداخلي، ثم تناولنا أهم الوظائف التي تقوم بها وأهمها وظيفة التعليم، التي تناولنا فمّن خلالها خصائص التعليم ومميزاته وأدواته وطريقته، وبعد انتهاء فترة الملاحظة المشاركة، توصلنا إلى نتائج مهمّة خاصة وعمامة، كان أبرزها نفي تلك المقولات التي مفادها أن (الدّين أفيون الشعوب) و (شمس الأديان قد غربت)، هاتان المقولتان بالذات أثبتت (جائحة كورونا) التي نعيشها اليوم فشلها، لأنّ المادة لم تنجح في تحقيق السّعادة والأمان الرّوحي للإنسان، وبالتالي فالنتيجة الأهم التي خلّصنا إليها يمكن أن نلخصها في قولنا بأنّ التصوف بأُسسه الصّحيحة يحقق التوازن بين المادة والروح، لنختتم الرسالة بتحليل سوسيولوجي لأهم النتائج التي نأمل أن تفتح الأبواب مشرعة لإشكالات أخرى، قد تكون سببا في دراسات معمقة وجادّة لهذا النوع من المؤسّسات الاجتماعية والدّينية، خاصّة وأنّ التصوف لا يزال مزدهرا بسبب ارتباطه بالمقدس، وبسبب قدرته على تجديد المناهج والمفاهيم والممارسات .

الفصلُ المنهجي:

أهمّ عناوينه :

1. الأسباب الذاتية والموضوعية للبحث
2. إشكالية البحث
3. فرضيات البحث
4. المفاهيم الأساسية للبحث
5. المنهج المتبع
6. الدراسات السابقة

1- الأسباب الموضوعية والذاتية للبحث :

1-1 الدوافع الذاتية :

لا يخلو بحثٌ علمي - مهما كان بُعد الزماني والمكاني - من دوافع ذاتية أو موضوعية، وكما يمكن أن يكون الدافع للبحث واحداً فإن بإمكانه أن يتعدّد أيضاً بناءً على طموحات الباحث ومدى اهتماماته البحثية المنطلقة من خبراته العلمية والعملية المكتسبة من خلال عملية التثنية الاجتماعية، أو من خلال الملاحظة اليومية للظواهر المتعدّدة والمتجدّدة وما تحمله من تناقضات وإشكاليات في أنساق المجتمع المختلفة .

وانطلاقاً من هذه المسلّمة العلمية يمكننا القول: بأن ما تشهده (الظاهرة الصّوفية) اليوم - بتجلياتها الواسعة على السياسة والمجتمع والاقتصاد والثّافة - من محاولات لتسويد صّفحاتها بوصفها ظاهرة غريبة عن الدّين الإسلامي مصدرًا وممارسةً وسلوكًا: كانت إحدى الأسباب الذاتية الدّافعة لهذا البحث، وسواءً كان مصدرُ هذا الحكم السليبي النّسق الثّقافي العام الذي تمثله كثير من فئات المجتمع -خاصّة الشّبائية منها بناءً على تأثيرات عدّة- ساهمت بها الطّرفة التكنولوجية وما صاحبها من تطوّر في وسائل الاتصال والإعلام- أو كان مُستنده الأنساق الدّينية المتعدّدة المشارب والمتمثّلة أساساً في المذاهب (السّلفية) المعادية تاريخياً للتّصوف وما صاحبها من دعوات إصلاحية، والتي كان لها تأثيرٌ كبير على فئات كثيرة من المجتمع والمنطلقة من تصوّر واحد مضمونه: أنّها (الممثل الحصري) لقيم (الإسلام السّي) إضافة إلى حداثة طرحها الذي استهوت به كثيرا من الشّباب، فكان من نتائجها ما يعرف بالصّحوة الإسلامية !

ولأنّ التّصوف ظاهرة دينية اجتماعية مبنية على معتقداتٍ وممارسات، فقد حظيت باهتمام كبير خاصّة في (المغرب العربي)، وصارت بذلك قبلةً للدّارسين والمهتمين من مختلف التّخصّصات الاجتماعية والإنسانية، ممّا يؤكّد أهميتها كمنظومة دينية ساهمت -ولازالت تساهم- في تشكيل الهوية المغاربية لما لها من أثرٍ واسع في عمليات الضبط والتّماسك والاندماج الاجتماعيين، خاصّة والتّاريخ الاجتماعي يقرّ بأنّ المجتمعات المغاربية كانت ولازالت مجتمعات صوفية بامتياز، وهذا ما يؤكّده أيضاً الثّرات الشّعبي والجغرافية التي تشهد في كل مدينة وقرية وجبل زاوية أو ضريحاً لولي صالح أو مرابط.

لم تكن هذه (الآثار الاجتماعية) وليدة القرون المتأخّرة فقط، بل كانت حقيقة تاريخية نشأت بالتوازي مع نشأة الدّين الإسلامي، باعتبار أنّ (التّصوف الإسلامي) وبشهادة مستشرقين كبار مثل (نيكلسون) -الذي عدل عن رأيه في آخر دراساته واقّرّ بأنّ التّصوف الإسلامي إسلامي النّشأة والمصدر- والذي أقرّ بأنّ التّصوف الإسلامي كان ولازال ضرورة

دينية باعتباره عامل توازن روحي ونفسي، كما اعتبره مصدرا من مصادر التنشئة الاجتماعية يمارسها المتمون إليه - بوصفهم عابدين وزاهدين- إضافةً إلى تفاعلهم مع الآخرين ب(القدوة) و (التّربية) و (التّعليم).
هذه الحقيقة السابقة لم يؤكدها المهتمون بالتصوف والمؤرخون له فقط، بل أكدها المستشرقون والأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع والنفس أيضا، ورغم تفاوت درجات الاهتمام، فقد كان للمستشرقين اهتمامٌ وحرصٌ شديدين بالظاهرة الصّوفية كونها (هوية دينية) صاحبت المجتمعات الإسلامية، بحيث لم يخلُ منها زمان ولا مكان في الرقعة الجغرافية الإسلامية الممتدة من الصّين شرقا إلى الأندلس وطنجة غربا .

إنّ اهتمام المستشرقين بالتصوف صاحبه اهتمام الأنثروبولوجيين أيضا عبر دراسات ميدانية مطوّلة ومكثّفة وموجّهة من خلفيات إيديولوجية في أغلبها، بحيث لم تخرج عن هدفها الاستعماري كما أكّد هذا الأنثروبولوجي (كليفورد غيرتز)، (بعض هذه الدّراسات قام بها ضباط وعسكريون)، وهذا قصد تشويهها والحدّ من دورها الإيجابي الفعّال الذي تميّزت به في المجتمعات المغاربية قديما وحديثا حتى قال (إدوارد مونتي) في كتابه المعنون ب(عبادة الأولياء المسلمين في إفريقيا الشمالية وفي المغرب على وجه الخصوص) : "حيثُ كانَ الجهادُ ضدَّ العدو، مصدر إلهامٍ للعديد من الناس الذين تحوّلوا إلى صلحاء وأولياء في نظر الناس، بسبب ترعّمهم لحركات المقاومة، وبفضل حماسهم الدّيني الزائد"¹، أو من خلال تشويهها عمداً عبر (غضّ الطرف) عن الممارسات و السلوكيات التي تُحسب على الدّين الإسلامي، مع الاهتمام الزائد ب(الممارسات) التي لا تُحسب عليه، وبالتالي فمعظم هذه الدّراسات- وإن كانت لها حسناتها بالنظر للمجهود البحثي الميداني المبذول فيها - لا تخرج عن نطاق السياسة الكولونيالية التي استهدفت ومازالت تستهدف معتقدات المغاربة، قصد تحريفها والطنّ في أسسها ورموزها، ومن ثمّ بثّ (أورام) التفرقة في صفوفها² تمهيدا للتحكّم في بُنياتها الثقافيّة والاجتماعية، بالإضافة إلى سبر أغوارها النفسية والاجتماعية بما يسمح للغربي من فرض سلطته الرّمزية الثقافيّة، هذه الأهداف دفعت المستشرق الفرنسي (ألفرد بيل) في كتابه (نظرة في الإسلام عند قبائل البربر): " فحُكْم وإدارة أهالي هذا البلد، وممارسة وصاية نبيهة عليهم، يقتضي بالضرورة معرفة معتقداتهم وعاداتهم، لأنّ عقليتهم هي عقلية دينية بالدرجة الأولى"³

¹ Edouard Montet ,la culte des saints musulmans dans l'afrique de nord et plus spécialement dans le Maroc ,Librairie George et Cie,Genève,1909,p:10

² رشيد أمشوك، أطروحات أنثروبولوجية وسوسولوجية حول التصوف بالمغرب، مجلة أنثروبولوجيا، الجزائر، عدد:10، 2019، ص:33 و 46

³ Alferd bel, la religion musulmane en berbère, Paris, librairie Orientale, Paul Geuthner, 1938 .p :7

لذا فدراسات المستشرقين - كما يرى كثيرون- ، طغت عليها النظرة المحلية على حساب النظرة الشمولية، وقامت بتضخيم بعض المظاهر والممارسات التي تعود إلى ما قبل الإسلام على حساب المرجعية الإسلامية، كما أنها لم تكن بمنأى عن الظروف السياسية التي نشأت في خضمها¹ ، وهذا ما قام بانتقاده الأنثروبولوجي (كليفورد جيرتز) والذي يرى نفسه وريث (ماكس فيبر)، حيث انتقد جُل ما خلفته الأبحاث الكولونيالية، معتبرا إياها أنها ظلت أسيرة الجهاز المفاهيمي والتطري الذي تركه الأوائل الذين انبروا لدراسة الظاهرة الدينية، إضافة إلى أنها كانت دراسات ذات أهداف استعمارية، فالدين المغربي في نظر (كليفورد جيرتز) هو نسق ثقافي يعكس أسلوب حياة المغاربة ونظام عيشهم الاجتماعي، فضلا عن كونه مؤسسة اجتماعية، حيث تشكل فيها العبادة والاعتقاد قوة اجتماعية - حسب التصور الفيبري- موجهة للتصورات و التمثلات وأنساق الدلالات الثقافية² .

غير أنّ تسويد صفحات التصوف- وكحكم مبدئي- لم يكن مقتصرًا على الأنثروبولوجيين والمستشرقين والمذاهب السلفية والإصلاحية فقط- بل تعدى إلى كثيرٍ ممن نسب نفسه إلى التصوف نسبة ادعاء فقط، بحيث اتّصف بوصف (الصوفي)، بينما ممارساته وسلوكه لا يعبران بالضرورة عن المعنى الحقيقي للتصوف، بل إنه يمكننا القول بأنها مناقضة له تماما إذا ما قارناها بالجانب النظري والعملي للتصوف الاسلامي، الذي هو في أصله ركنٌ من أركان هذا الدين، والمعبر عنه بلفظ (الإحسان) و (التركية).

هذا الجانب التنظيري أقره أربابُ التصوف ودعوا إليه ومارسوه، فكان أن وافق الجانب (التنظيري) الجانب (السلوكي)، أو لنقل بالتعبير السوسيولوجي وافق (التدين) (الدين)، وهذا ما كان له الأثر الكبير في الأنساق الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية كما قلنا سابقا، بل كان هذا التوافق وسيلة دعوة للدين الإسلامي، والذي كان أساسه إخراج الناس من عبادة الدنيا لا الدعوة إليها، وذلك من خلال ممارسة الزهد الحقيقي بمعناه الإيجابي الصحيح لا بمعناه الضيق، والذي كان سوء فهمه أحد عوامل التشويه، حتى أطلق بعض المفكرين الغربيين على التصوف اسم (الإسلام مُعطّلًا) ، أو الإسلام (نائمًا)!

هذا العامل الأخير كان له الأثر الكبير في تشويه صورة التصوف، وصورة أئمة المتقدمين والمتأخرين أكثر من العاملين السابقين له، كونه يُمارسُ باسم (التصوف) وبالتالي صار ينقر الناس من الفكر والممارسة الصوفية، لأجل هذا نجد الكثير ممن أُلّف في التصوف يحذر من أمثال هؤلاء (المتشبهين) و(المتشبهين) به، نذكر منهم على سبيل المثال لا

¹ العامري نللي سلامة، الولاية والمجتمع، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2001، ص: 17

² عبد الغني مندوب، الدين والمجتمع : دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، ط1، أفريقيا الشرق، المغرب، 2006 ، ص: 59

الحصر: (الغزالي) و(القشيري) و(السراج الطوسي) و(زرّوق) و(الأحزري) و(الفكّون) و(الشعراني) و(أبو القاسم سعد الله) وغيرهم كثير، وهذا ما لخصه الباحث في الدراسات الصّوفية (محمد طيبي) بقوله: "إنّ الإسلام حينما ضُربَ في ميدان التّصوف التّابع من مقام الإحسان بأيدي أعداء التّصوف أو بأيدي المنتمين إليه ظاهرياً قد ضُربَ في الصّميم، وقد كان لشغل الناس بأمور خارجة عن ميدان العبودية والتّقوى تأثير بالغ في تشويه التّصوف الإسلامي وتشويه أثره في المجتمعات الإسلامية مما أنتج قلة قبول لصوفية العصر إلا ما ندر، لقد شوّه التّصوف بالخرافة والفلسفة، ثم شوّه بالعلاقات الدنيوية... ولذلك فإن انحدار بعض المتصوّفة إلى مستنقع السّفسطة وسوق الخرافة وحضيض الرغبات ووهاد المصالح لا يخلو من آثار مدمرة لمؤامرة خبيثة امتدت عبر قرون... وما الاحتلال الفرنسي للجزائر عنا ببعيد، فقد حارب فيها التّصوف الأصيل من جهة، وأيد المتصوّفة أصحاب الأغراض السائرين في فلكه والخادمين لركابه من جهة أخرى".¹

كانَ هذا التناقض بين التّنظير الصّوفي والسلوك المشاهد اليوم للمنتسبين إليه، أول دافع لي لمحاولة الخوض في (مقارنة) ما نظّر له أربابُ التّصوف وما أثر عنهم في ممارساتهم وسلوكاتهم وعلاقتهم ب(الدنيوي)، وبين ما نراه اليوم من (ممارسات) و(مظاهر) نُسبت إلى التّصوف، متسائلاً حول أبعاد العلاقة بينهما، وهل إذا كان (التدين) -ونقصد به الممارسة- مشوّهاً من طرف المنتسبين إليه، هل هذا تبريرٌ لأن يشوّه (الدّين) بالكليّة؟! من جهة أخرى فقد كان لدافع الاحتكاك اليومي بالمجتمع، وما يصدرُ عن أفراده بمختلف مستوياتهم الفكرية من أحكام وأراء سلبية تجاه التّصوف دافعاً ثانياً من أجل البحث في أبعاد هذه (الثنائية) وعن مصدرية هذا الحكم، إذ أنّه من المهمّ جداً أن يشعر الباحث أنّ موضوعَ ومشكلة البحث يستحوذان على اهتمامه ويشغلان تفكيره، فيدفعانه لإعمال فكره من أجل إيجاد توضيح أو حلٍّ لهذه القضية²، لذا أردت البحث قليلاً في مصدرية هذا الحكم العام السّلي تجاه التّصوف... هل هو حكمٌ صادرٌ بناءً على ممارسات متصوفة اليوم و علاقتهم بالسلطة والمال؟ أم كان منشؤه ما يتناقله الإعلام من صورة مشوّهة قصّرها في (طقوس) معيّنة، متغافلاً عن الوجه الصّحيح للتّصوف المعاصر؟ أم أنّه حكمٌ سابق مبني على مفاهيم مغلوطة ومقصودة في آن واحد!!

¹ طيبي محمد، نسائم عرفانية من حياة ربابية، ط1، سارل جرافيتال، الجزائر، 2011، ص: 17

² إبراهيم أبراش، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، ط1، دار الشروق، عمان، 2008، ص: 226

1-2 الدوافع الموضوعية : أما فيما يخص الدوافع الموضوعية والتي يُعبّر عنها بأنّها: تلك المصادر الخارجة عن ذات الباحث وإرادته، وتمثّل غالباً في التراث العلمي المكتوب ونتائج الدراسات السابقة، فإنه يمكنني القول بأنه ومن خلال مطالعتي للعديد من الكتب المهتمّة بالظاهرة الصّوفية، وجدت أنّ كثيراً ممن كتّب عن التّصوف (ولا أقصد هنا كتّاب التراجم والكتب المؤرّخة له) اتّسمت كتاباتها بالتّحيز وعدم الموضوعية، وافتقرت إلى المعالجة العلمية الرّصينة والتي ليس فيها إلا مجال التّراشق بالألفاظ، على النّحو الذي ظلّت تعالج فيه قضايا التّصوف في كثير من الأحيان¹.

إنّ الدّارسين للظاهرة الصّوفية يميّزون بين نمطين من الكتابات الصّوفية، فالنمط الأول: يُعنى بالقواعد السلوكية للتّصوف، ويدور الثاني: حول تراجم المتصوفة مع ذكر مناقبهم وكراماتهم، وقد شكّل هذين النمطين من الكتابة عند المتصوّفة والمهتمين بالتصوف رصيذاً ثرياً ساهم وبشكل كبير في فهم كثير من القضايا الإسلامية الكبرى، لكننا في نفس الوقت نلمس ذلك التّقص في التّطرق وبمنهج علمي رصين إلى دراسة سلوكيات المتصوّفة وممارساتهم وعلاقاتهم مع المقدّس والمدنّس، وما لها من أثر اجتماعي على الفرد والمجتمع ككل، والذي من خلاله نستمدّ ما يُعيننا على فهم التّصوف السّني الصّحيح وأهدافه الرّيانية².

وعموماً فالدراسات حول التّصوف لم تخرج في الغالب عن نزعتي (المدح والقدح)، وهي على كثرتها الكاثرة متشابهة ينقل بعضها عن بعض، وهي في الغالب مليئة بالأحكام على رجال التّصوف، ترسلّ على عواهنها متراوحة بين التّوقير والتّحقير والتّهويل والتّهوين، فإما أن ينتصب المؤلّف منافحاً عن التّصوف تحدوه رغبة جامحة في تأصيله في الإسلام فلا يعدو خطابه أن يكون مرافعة عن التّصوف وردّاً على خصومه، وإما أن يكون تشنيعاً على المتصوفة وتصيّدًا لسقطاتهم وطعنًا فيهم إلى حد التّكفير في كثير من الأحيان، وهكذا التّبست حقيقة الإسلام الصّوفي بين المادحين والقادحين³. إنّ الاطلاع على جميع التراث الصّوفي وما كتّب عنه وحوله يعدّ أمراً بالغ الصّعوبة إن لم نقل مستحيلاً، لكنّ الاطلاع على بعض الدّراسات التي كتبت عن التّصوف خاصة في هذا العصر، جعلت الدّارسين للظاهرة الصّوفية على أربعة أنماط :

1. نوعٌ متحاملاً على التّصوف تحاملاً كاملاً، فرمى كبار شيوخه بالبدعة والزندقة، وأرجع أصول التّصوف إلى الفلسفة الإغريقية والهندية وغيرها، وبذلك أخرجها عن دائرة الإسلام، وغني عن البيان أنّ هذا النوع من الكتابات لا يعني

¹ عبد الله حسن زروق، أصول التّصوف، ط1، المركز القومي للإنتاج العلمي، الخرطوم السودان، 1995، ص: 02

² محمد عبد الكريم الجزائري، التّصوف في ميزان الإسلام، دط، مطبعة النهضة، وهران، (سنة الطبع مجهولة)، ص: 04

³ محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2007، ص: 06

البحث العلمي شيئاً، لأنّه يحملُ نتائجهُ في مقدّماته، فليس يهتمّ صاحبه إلا أن يدافع عن وجهة النظر التي يعتقدُها سلفاً، ومن ثم لا يتصيّد من النصوص إلا ما يخدمها، ولا يذهب في تأويلها إلا بما يسدّها¹.

2. نوع متعاطف معه تعاطفاً كاملاً يبرز كلّ سلوك أو ممارسة يصدران من منتسبيه، ولو كان مخالفاً لأصول الدّين وأركانها، ونجد مثل هذا في الكتابات المؤرخة للتصوف الشعبي، حيث التطرق إلى الخرافات والطقوس التي ليس لها أصل في الشريعة.

3. نوع محايد يحاول أن يقضي ويحكم بإنصافٍ وفق إطار الشّرع، ولو وصف في آخر الأمر بأنّه من أعداء التصوف.

4. النوع الرّابع هو ما يسمّى ب(الاتجاه الأكاديمي) والذي يهتمّ بالتصوف كظاهرة اجتماعية دينية، إضافة إلى اهتمامه بالجانب الفكري والفلسفي واللغوي المتعلق بها، ولا يهتم كثيراً تحليلها والحكم عليها بمعايير إسلامية²، وهذا الاتجاه الأكاديمي في أغلبه للأسف اقتصر على الغربيين، غير أنّه لا يمكن التّفور من هذه الدراسات الغربية ولا التعامل معها دون حرص ودقّة وتبصّر، وهذا ما يزيد من أهمية الموضوع، فالمستعمر عندما انكبّ على البحث والدّراسة، كان هدفه توظيف المعلومات والمعطيات لمعرفة نظام وتركيبه هذا المجتمع الإسلامي ونقاط قوته وضعفه لغرض الهيمنة عليه³.

أمّا الدّافع الثالث فهو تزايد الاهتمام بالظاهرة الصّوفية سواء على المستوى الرّسمي للدّول أو غير ذلك، مع تصدّر رموزه للشأن السّياسي العام، إضافة إلى رعاية الدّول لها خاصة بعد التّغيرات السّياسية الأخيرة التي صاحبت ما يُسمّى ب(الرّبيع العربي)، إذ يبدو من السّهل جدّاً ربط هذه الانتعاشة القوية للتصوف - خاصة في بعض مظاهرها وتعبيراتها - بالإرادة السّياسية للدّول، ضف إلى ذلك الاهتمام الغربي الشّديد بها، هذا ما شكّل لديّ تساؤلاً مفاده: لماذا يهتمّ الغرب اليوم بالظاهرة الصّوفية أكثر من أيّ وقت مضى؟!

أمّا عن الدّوافع الأخرى فإنّ ضرورة العصر وطغيان الجانب المادّي، يحتمّ علينا ضرورة العناية بالفكر والسلوك الصّوفي الإيجابي، وهذا بتبيينه وإظهاره للعيان، وهذا بعد أن اندرس وطغت الممارسات الشّعبوية على الجانب الرّوحي والتعبدي بما ما عبر عنه المؤرخ (أبو القاسم سعد الله) ب(التصوف الكاريكاتوري)، كما أنّ من الدّوافع أيضاً محاولة التقرّب إلى هذا الفاعل الصّوفي قصد التّعرف أكثر على ماهية هذا الانسان المتميّز في خطابه وسلوكه !!

¹ إسلام المتصوفة، مرجع سابق، ص: 6

² أصول التصوف، مرجع سابق، ص: 2

³ رشيد بوسعادة، جامعة أبو القاسم سعد الله، وظائف التصوف، جامعة الجزائر، 2018/01/12، (مقابلة شخصية)

2- إشكالية البحث:

2-1 توطئة للإشكالية :

يعرّف (روبرت ميرتون) و(روبرت نسبت) المشكلة في مؤلفيهما (المشكلات الاجتماعية المعاصرة): أنها ضربٌ من التناقض المدرك بين ما هو قائم وبين ما يعتقد الناس أنّه ينبغي أن يكون، بين الظروف الفعلية والقيم والأعراف الاجتماعية، وهو تناقضٌ يُعتقد أنّه قابل للعلاج¹، وبالتالي فالمشكلة وتعبير بسيط ماهي إلا موضوع يكتنفه الغموض، ويحتاج إلى كشف وتحليل، شرط أن تكون بعيدة عن الحياة الشخصية والأهداف الذاتية مع تحقيق فائدة عامة ونافعة للمجتمع من الناحية التطبيقية أو النظرية أو كليهما²، وانطلاقاً من مكونات هذا التعريف المبسط يمكننا الانطلاق بمسألة مفادها أنّ (التصوف) كان ولا يزال يشكلُّ ظاهرة دينية واجتماعية وثقافية عالمية، سواءً كان هذا من حيث أصالة أفكاره ودواعي نشأتها، أو من خلال إخضاعه إلى الدراسة حسب معايير عقلية ووجدانية واجتماعية، فالتصوف بوجه عام وفي مظهره العالمي كما عبّر عنه (أبو الوفا التفتازاني) فلسفة حياة وطريقة معيّنة في السلوك يتّخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية، وهو محاولة من الإنسان للتسلح بقيم روحية جديدة تُعينه على مواجهة الحياة المادية، وتحقق له التوازن النفسي حتى يواجه مصاعبها ومشكلاتها³.

لقد كان التصوف -في المفهوم الإسلامي- وفي بدايات نشأته ملمحاً تعبدياً فردياً قائماً على الزهد والورع والانقطاع عن الدنيا، كان هذا بعد طول عهدٍ بالنبوة وبعهد الخلافة الراشدة، ممّا أفرز تغييرات اجتماعية جديدة لم يعهدها المجتمع الإسلامي، منها التغيير (السوسيوسياسي) والمتمثل في تغيير نمط الحكم من خلافة راشدة إلى حكم قائم على التوريث، إضافة إلى ما صاحبه من تغييرات في الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

وقد لخص (ابن خلدون) -وهو الخبير بالظاهرة الصوفية- هذه الآثار والتغيرات بقوله: "... ثم اختلف الناس، وتباينت المراتب، وفشا الميل عن الجادة والخروج عن الاستقامة، ونسي الناس أعمال القلوب وأغفلوها، وأقبل الجم الغفير على صلاح الأعمال البدنية والعناية بالمراسم الدينية، من غير التفات إلى الباطن، ولا اهتمام بصلاحه، وشغل الفقهاء بما تعمم به البلوى من أحكام المعاملات والعبادات الظاهرة حسبما طالبهم

¹ Robert king Merton and Robert a nisbet contemporary social Problem New York 1976 chicago : Harcourt Brace Jovanovich;1976 .P40.

² عبد المؤمن علي معمر، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية الأساسية والتقنيات، ط1، منشورات 7 أكتوبر، القاهرة، 2008، ص: 118

³ التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979، ص: 3

بها منصب الفتوى و هداية الجمهور، فاختص أربابُ القلوب باسم الزهاد والعباد وطلاب الآخرة المنقطعين إلى الله... فانفرد خواص أهل السنة المحافظين على أعمال القلوب المقتدون بالسلف الصالح في أعمالهم الباطنة والظاهرة وسمّوا بالصّوفية¹.

وبالإضافة إلى ما ذكره العلامة (ابن خلدون) من تلك التغيّرات، فإنّ لعامل الفتوحات الإسلامية وما خلفه من آثار جليّة في النسيج الاجتماعي الجديد، والذي صار قائماً على اختلاط المجتمع الإسلامي بغيره من الأمم والأجناس الأخرى، مساهمة وبشكل كبير في بروز ظواهر اجتماعية وثقافية جديدة، وهذا ما عبر عنه الدكتور (نور الدين شريعة) بقوله في معرض تصديره لكتاب (الصّوفية في الإسلام) للمستشرق (رينولد نيكلسون) : "فلما فتح الله على المسلمين الأرض ودانت لهم الدنيا ، انصبّ في بحر الحياة الإسلامية خليط من الثقافات المتباينة والوراثات المختلفة، وعجّ بها حتى أضحي محيطاً صخباً فيه المتحضرون والبدائيون ، والفلاسفة والسذج، ومن ورثوا أفكار الفرس والإغريق والرومان، ومن دانوا بالبوذية وعبدوا الملوك انتظم الإسلامي كل أولئك وألف منهم خليطاً عجيباً، كان نتاجه في الحياة هو مجموع الحضارة الإسلامية، وقد تلقت المحافظون على التراث الأصيل فهالهم هذا السيل المنهمر، فوقفوا في وجهه يردّون الناس إلى المنبع الأول"².

إنّه ومنذ بدايات التشكل للظاهرة الصوفية ندرك بأنّ الصوفية شكّلتها حصانة قيمية وسلوكية في المجتمع، وذلك من خلال تلك التحليلات الإيمانية والروحانية والفكرية التي كانت بارزة العيان في ممارسات فردية أدّت إلى جعل هؤلاء الأفراد - ونقصد بهم الصوفية الأوائل - نماذج يُتخذى بها في السلوك والتربية، وهذا راجع بالأساس إلى تأثير ذلك (الفعل الصوّفي) الذي هو جزء من الفعل الاجتماعي³ والذي يحوي معنى ذاتياً للسلوك كما عبّر عن ذلك (ماكس فيبر)، سواء كان ذلك الفعل فردياً متمثلاً في الشيخ أو مريده، أو فعلاً صوفياً جماعياً صادراً عن مريدين شكّلوا بقصد أو بغير قصد تنظيمًا صوفياً⁴.

إنّ المتأمل مثلاً في ما تركه (الجنيد البغدادي) في رسائله، و (القشيري) في رسالته، و(ابن عطاء) في حكمه، و(زرزوق) في قواعده، ليصل إلى خلاصة مفادها : ان التّصوف الإسلامي سلوكٌ إنساني يلامسُ الرّوح ويهدّجها، كما هو في نفس

¹ عبد الرحمن ابن خلدون، شفاء السائل وتهديب المسائل، ت: محمد مطيع الحافظ، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1996، ص:7، 8

² نيكلسون رينولد، الصّوفية في الإسلام ، تر: نور الدين شريعة ، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة ، 2002 ، ص:5

³ الفعل الاجتماعي عند (ماكس فيبر) ينبغي أن يفهم على مستويين: ضمن المستوى الفردي وضمن المستوى الجمعي

⁴ محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مذكرة ماجستير، غير منشورة، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر، 2009، ص:44

الوقت منهجٌ تربوي اجتماعي، يؤثّر في العلاقات مهما كانت مستوياتها وأبعادها، فالتصوف ظاهرة معقّدة ومُتداخلة... فهو ظاهرة تربوية قائمة على فعل التزكية في أصل وضعه، وهو بهذا الاعتبار عملية مركّبة تستوعب الاجتماع والفكر والدين والأدب والفن وغير ذلك.¹

إنّ بلوغ التصوف الإسلامي هذه الدرجة من التأثير على المستوى الفردي أو الجمعي أثار تيارات مُعاكسة و انتقادات واسعة، كلّ هذا لا ينفي ما بلغته التجربة الصّوفية من نُضج واكتمال فكري وسلوكي، فالتصوف الإسلامي في أصله كما يؤكّد المختصّون ليس فكراً مستورداً ولا هو محاكاة لبعض الأفكار الفلسفية مثلاً، ولكنّه مذهب قام على التنظير و التّأصيل ثمّ التعليم والتّوجيه السلوكي، وهذا ما يلمسه المتبّع لتاريخ التصوف والمتصوفة، حتى يصل إلى حقيقة تأثيره في جميع الأنساق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية فضلاً عن المجالات الوجدانية والتّفنيسية .

ذلك الأثر الذي تركته الظاهرة الصوفية بأبعادها يعكس لنا المستوى الفكري والمعرفي للمجتمع في تلك القرون، وهذا ما يؤكّد لنا حقيقة أثر الثقافة في الظاهرة الصّوفية، إضافة إلى أنّه يدلّ دلالة واضحة - كما يرى الأستاذ (رشيد بوسعادة): أنّ المجتمع نفسه هضم هذا الفكر وهذه الظاهرة وما احتوته من عاطفة روحية، فمارس التصوف وتبناه وكان مريداً ومتأثراً بأربابه وشيوخه الكبار.²

إنّ لعامل (التّغير الاجتماعي) وما حملّه من تطوّر وانفتاح وتجديد في كافّة ميادين الحياة - وبأثر كبير في القرون الأخيرة - صاحبه بطبيعة الحال تغييرٌ في الممارسات الصّوفية، كونها نسق ديني ممتد على المستوى الأفقي والعمودي، فالتصوف اكتسب مع مرور الزمن متصوّرات جديدة أبعدهته شيئاً فشيئاً عن المتصوّر الذي فيه نشأ³، هذا التّغير راجع في بعض أسبابه إلى (مأسسة التصوف) وحصره بين الجدران، ممّا أدّى إلى تضيق مستوى تأثيره الزماني والمكاني، كما أدّى إلى تقليص وظيفته الاجتماعية، فصار مجموعة من الممارسات المكوّنة من أذكار وأوراد دورية فقط، إضافة إلى بعض التّعبيرات الجسدية التي تُقام في الزّوايا وعند الأضرحة والقباب، والتي بدورها أصبحت المؤسّسة الثقافيّة الوحيدة التي تعبّر عن التصوف، بحيث أنّها شكّلت لوناً ثقافياً جديداً في الحقل الثقافي الإسلامي منذ عصور قريّة .

هاته التّغييرات لم تكن وليدة العصور المتأخّرة فقط، فقد صاحبت منتسبي التصوف منذ نشأته ولكن بنسب متفاوتة، ف(القشيري)مثلاً نبه إلى مثل هذا بقوله: " ثم اعلّموا رحمكم الله، أنّ المحقّقين من هذه الطائفة قد انقرض

1 سليمة محفوظي، أبعاد التصوف، مجلة عود الند مجلة ثقافية فصلية، عمان الأردن، العدد: 69 العدد الفصلي، 03 : 2012 ، ص:60-70

2 رشيد بوسعادة، أستاذ التعليم العالي جامعة أبو القاسم سعد الله، التصوف وأثره الاجتماعي، في بيته، بتاريخ : 19 مارس 2017 (مقابلة شخصية)

3 ابن خلدون عبد الرحمان، شفاء السائل وتهديب المسائل، مرجع سابق، ص: 88

أكثرهم، ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم، وقد حصل الضعف في هذه الطريقة، لا بل اندرست... وزال الورع وطوي بساطه، واشتدّ الطمع وقوي رباطه، وابتعدت عن القلوب حرمة الشريعة... ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقوق والأحوال، وادّعوا أنهم تحرّروا عن رقّ الأغلال.... ولعل الله سبحانه وجود بلطفه في التبيه لمن حاد عن السنة المثلى في تضييع آداب هذه الطريقة"¹

وعطفا على ما قاله (القشيري) والذي يعتبر أحد المنظرين للتصوف، يمكننا القول بأنّ المتأمل في الممارسات الصّوفية اليوم يجدها اتخذت منح متعددة، ومناهج شتى، اختلفت باختلاف الطرق والمذاهب الصّوفية، وهذا طبيعي نظرا لأبعاد والمواقف التي تصدر عن المنتسبين إليها، في علاقتهم بالمجتمع أولا، وبالسلطة ثانيا، وبالمادة ثالثا، إضافة إلى ذلك الجمود والتعصب وما نتج عنه من انحرافات عديدة، وهذا ما أدى إلى استغلال مفاهيم التصوف الصّحيح استغلالا سيئا، وهنا نرى بأنّ التصوف انتقل من مرحلة (التأثير) إلى مرحلة (التأثر)، من التأثير في البنية الاجتماعية والنفسية، إلى التأثر بفعل أنساق التفاعل الإنساني والبني السوسولوجية، وهو ما حرّف اتجاهه عن مقصده الأسمى والذي قام عليه في الأساس!

إنّ الطريقة الصّوفية في أبسط تعريف اجتماعي لها هي "مجتمع مخصوص يتميز بعلاقات اجتماعية خاصة تحكمها قواعد التصوف الملتزم به"²، هاته القواعد هي التي نحكم بها على أن هذا الفرد المنتمي لهاته الجماعة يعتبر صوفيا أم لا، وانطلاقا من ثنائية التنظير والممارسة تبرز لنا إشكالات اجتماعية عدّة في ميدان التصوف الإسلامي، فالمشكلة وفي تعريفها ضمن مجال العلوم الإجتماعية هي سلوك إنساني متكرّر، ينتج عن الشعور بعدم الرضا من أفراد المجتمع لمخالفته الأنماط الثقافية والسلوكية القائمة في المجتمع³، هذا الوصف ينطبق تماما على الإشكالية التي نحاول طرحها والتي نراها جلية فيما لمسناه من ذلك الفارق الرهيب بين التنظير الصّوفي من حيث هو دعوة إلى التخلّق بسلوك وقواعد وأصول معروفة أو ما يعبر عنه سوسولوجيا ب(الدين)، وبين ما نشاهده في الوقت الراهن من ممارسات تُنسب إلى التصوف وما خلفته من صراعات في ظل سيطرة المفاهيم المادية وهو ما يعبر عنه ب(التدين)، هذا التناقض أفرز لنا فئة كبيرة ناقمة على التصوف فلقد "انتقلت الحياة الصوفية من كونها حياة

1 عبد الكريم القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية، ت: عبد الحليم محمود، دار المعارف 1995، القاهرة، (د، ط): ص ص 10، 11.

2 سليمة محفوظي، أبعاد التصوف، مرجع سابق، ص: 66.

3 إبراهيم أبراش، مرجع سابق، ص: 226.

تعبدية تركز إلى الاعتكاف والخلوة والعزلة إلى كونها ظاهرة اجتماعية وتقاليد (طقوسية) لها سماتها ومكوناتها، وبهذا اتسعت الرؤية إلى التصوف، وتفاقت الإشكاليات التي نتجت عن ذلك التعانق الغريب بين المفاهيم الصوفية والأمزجة الشعبية الاجتماعية¹

كانت هذه هي مشكلة البحث العامة التي نود أن تكون نقطة البداية في عملنا هذا، فمن دونها لا يكون هناك مبرر للبحث أو لمعالجة أي شيء²، وبواسطتها يمكننا تحديد الإشكالية تحديداً صحيحاً يقودنا بصورة صحيحة إلى مراحل البحث العلمي بسلاسة وهذا ما يجعلنا نصل إلى نتائج فعّالة ومفيدة .

2-2 تحديد الإشكالية:

كون الظاهرة الصوفية لا تخرج عن الظواهر الاجتماعية، فإننا نحاول - كمهتمين بهذه الظاهرة الاجتماعية - وصف وإيضاح هذه الظاهرة مع العمل على فهمها وتفسير ما أصبحت عليه، مع البحث في أسباب ذلك³ عبر تحديد المشكلة وبيان حدودها، هذه العملية التي تعدّ من أهم وأدقّ تقنيات المنهج العلمي، بل يمكننا القول بأنّها أصعب مرحلة من مراحل البحث العلمي، لأنّ هذه الخطوة تساعد الباحث كثيراً في خطواته التالية، فوضع الفرضيات وتحديد المنهج وجمع البيانات كلها مراحل تؤسّس انطلاقاً من تحديد المشكلة تحديداً دقيقاً⁴!

إنّ صياغة الإشكالية بسؤال أو أكثر هو الأفضل من الناحية العلمية، لأنّ الغرض الأساسي من البحث هو الإجابة عن الأسئلة المطروحة باتّباع قواعد وإجراءات المنهج العلمي، وبناء على ما ذكرناه في مشكلة البحث حول التغيير الذي مسّ الظاهرة الصوفية والتناقض الملموس بين النظرية والممارسة، يمكننا طرح التساؤل الرئيسي كما يلي :

- هل السلوك والممارسات الصوفية المشاهدة اليوم: تعبّر عن التصوّف الحقيقي الذي أقرّه الإسلام ونظّر له أربابه ؟

ويمكننا لغرض الإيضاح و التبسيط، الاستعانة بأسئلة فرعية نطرحها كما يلي:

- هل يوجد صوفية بذلك المفهوم التّنظيري المتمثل في التّصوف السّيّ الصحيح القائم على التّخلق والزهد والعلم ؟

- إذا كان هناك متصوّفون، فما هي صفاتهم وما هو رصيدهم الفكري والمعرفي ؟

¹ محمد طيبي، النزعة النقدية لتغيرات الظاهرة السوسيو صوفية، رسالة دكتوراه. غ م ، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2012، ص:65

² عبد المؤمن علي معمر، البحث في العلوم الاجتماعية، ط1، منشورات جامعة 7 أكتوبر، ليبيا، 2008، ص: 117

³ بوب ماتوز، الدليل العلمي لمناهج البحث في العلوم الاجتماعية، تر: محمد الجوهري، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ص: 147

⁴ إبراهيم أبراش، مرجع سابق، ص: 226

- هل الزوايا - والتي تعتبر المؤسسة الوحيدة المعبرة عن التصوف - تعبّر حقيقة عن التصوف الحقيقي المبني على العلم والخلق؟

- هل لعامل التغيير الاجتماعي تأثيراً على الظاهرة الصوفية باعتبارها ظاهرة دينية ثقافية؟

وكتقييم أولي للأسئلة المثارة سابقاً يمكننا القول بأنّها:

✓ تتضمن علاقة بين متغيرين، هما المتغير المستقل الثابت والذي يمثله التنظير الصوفي أو القاعدة، والمتغير التابع والذي يمثله الممارسات والسلوكيات المشاهدة اليوم .

✓ كما نجد أنّ هناك تأثيراً للمتغير على آخر.

✓ كما نجد أنّ الأسئلة صريحة وخالية من الرموز الاصطلاحية الغامضة، كما أنّ الإشكالية قابلة للبحث، إضافة إلى أنّنا نستطيع أن نُخضع المتغيرات والمفاهيم الواردة فيها إلى القياس والملاحظة، وبناء عليه يمكننا جمع البيانات والمعلومات عن المتغيرات والمفاهيم الواردة في الإشكالية.

3 فرضيات البحث:

تمثّل الفروض نوعاً معيناً من تساؤلات البحث، وإن لم تكن تساؤلات في الحقيقة، فهي نوع من العبارات أو التأكيدات بوجود علاقات بين مفهومين أو أكثر، والفروض حلول ممكنة، وإجابات محتملة لأسئلة البحث، ومنه فلا تعدو الفرضيات أن تكون " تصريحاً يتنبأ بوجود علاقة بين حدين أو أكثر، أو بين عنصرين فأكثر من عناصر الواقع يجب التحقق منه في الواقع.. " ¹، أو هي " تخمين معقول للحل الممكن للمشكلة، أو أنه جملة أو عدة جمل تعبر عن إمكانية وجود علاقة بين عامل مستقل وآخر تابع " ²

وكإجابة مؤقتة حول الأسئلة المطروحة، وبناء على الخبرات السابقة والتجارب الشخصية يمكننا أن نطلق من الفرضيات التالية :

- مسّ فعل التغيير الاجتماعي الظاهرة الاجتماعية فكان له الأثر السلبي على كثير من ممارسات وسلوكيات المتصوّفة اليوم.

¹ أنجريس موريس ، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تر: مجموعة من الأساتذة، ط1، دار القصة للنشر، الجزائر، 2004، ص: 151.

² دويدري رجاء وحيد، البحث العلمي: أساسياته النظرية وممارسته العملية، ط1، دار الفكر، دمشق، 2000، ص: 412.

- كلما كان هناك تطور وتغير في المجتمع صاحبه الخواء الروحي بين أفراده، وازدادت الحاجة الماسة إلى التصوف من حيث هو تربية روحية تدعو إلى التوازن بين النفس ومتطلبات الحياة.
- كلما اتجهنا نحو الزوايا القرآنية وجدنا تصوفًا صحيحًا، وكلما وسعنا الدائرة وجدنا تصوفًا بعيدًا عن التصوف الحقيقي يعتمد الدروشة والشعوذة والخرافة .
- كلما زاد الرصيد المعرفي والثقافي للمجتمع ازدادت معه قابلية أفراده للتصوف كسلوك و أخلاق وعامل لتزكية للنفس.

ولجودة الفرضية معيارين أساسيين يدوران حوله :

- العلاقة في الفرضية لا بد أن تكون عبارة تؤكد علاقة بين متغيرين أو أكثر من جهة .
- على الفرضية أن تحمل تطبيقات لاختبار العلاقة التي تقومها، لذا يجب أن تكون عبارة الفرضية منبثقة من متغيرين يسلمان نفسيهما للقياس والتجريب.¹

¹ عبد المؤمن علي معمر، مرجع سابق، ص: 34

4 تحديد المفاهيم :

يوصي المختصون في منهجية البحث العلمي بضرورة تخصيص مبحث أو فصل من البحث لتحديد معنى المصطلحات أو المفاهيم العلمية التي يستخدمها الباحث في دراسته العلمية، وهذه المصطلحات تعبر عن الظواهر الاجتماعية التي يدرسها الباحث¹، فتحديدها يكتسي أهمية بالغة في عملية البحث الاجتماعي، فعن طريق هذا التحديد يمكن للباحث أن يحدد المعلومات التي عليه جمعها، ويمكن للقارئ منذ البداية أن يعرف ماذا يقصد الباحث بهذا المفهوم أو ذلك، ذلك أن العديد من المفاهيم قد يكون لها أكثر من معنى، أو يكون لها تفاسير مختلفة بناء على الخلفيات الإيديولوجية والسياسية والفكرية، ومن شروط تحديد المفاهيم أن يتوخى الباحث الإيجاز دون إخلال بالمعنى، وأن يكون المعنى أو التفسير معبرا بوضوح ودقة عن المفهوم .

إنّ دراسة الفكر الصوفي عامة، تفترض بداية وضع حدود بين مفاهيمه الكثيرة، والتي تتداخل حيناً وتستغرق بعضها البعض أحيانا أخرى، وتترادف أحيين أخرى، ولهذا كان لزاما الوقوف عندها بغية إنارتها، باعتبار ذلك مدخلا لهذه الدراسة :

وأهم المصطلحات التي تناولناها في هذا البحث يمكن حصرها فيما يلي :

التصوف السني ، التصوف البدعي، التغيير الاجتماعي، التغيير الثقافي، الزوايا، الطريقة

وقبل التطرق إلى بيان مفهومي التصوف السني والتصوف البدعي يجدر بنا التطرق إلى مفهوم التصوف لأنّ المفهومين السابقين مفهوميين مركبين ويشتركان في مفهوم (التصوف) :

1-4 التصوف :

التصوف لفظا مادة مجهولة الاشتقاق والمصدر، اختلف في مصدرها فقيل أنها من الصوف أو الصفاء أو الصفة وكل هذه الاشتقاقات محتملة .

اصطلاحا : التصوف مذهب إسلامي ظهر كنزعة فردية تدعو إلى الزهد والعبادة، ثم تطور فيما بعد ليصبح توجهها فكريا، يتوخى تربية النفس والسمو بها بغية الوصول بها إلى المعرفة الإلهية، وهذا عن طريق اتباع معالم الدين الحنيف

¹ إحصان محمد الحسن، النظريات الاجتماعية المتقدمة دراسة تحليلية في النظريات الاجتماعية المعاصرة، ط3، دار وائل للنشر، عمان، 2015 ص:252

والشريعة الإسلامية¹ ، وعرفه (بطرس البستاني) صاحب (محيط المحيط) على أنه : "التخلق بالأخلاق الإلهية، أو هو الوقوف مع الآداب الشرعية، وقيل: هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدعاوي النفسانية"² ، كما عرفه (ابن خلدون) على: "أنه 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 والعبادة"³

والظاهرة الصوفية المقصودة في هذا البحث هي أي ظاهرة اجتماعية اتصفت بالصبغة الصوفية، أو هي أي ظاهرة لها تأثر بالتصوف، سواء أكان تأثراً إيجابياً أو سلبياً .

○ **التعريفُ الصوفي:** تعددت تعريفاته عند الصوفية إلى عشرات التعاريف، حتى أن أحد المتصوفة يرى أنّ التسمية والتعريف لطريق التصوف قد أثرت - سلبيًا - على حقائقه، وأنّ الأفضل أن لا يكون للتصوف اسم ولا تعريف، وفي ذلك ينقل (المجويري) عن (البوشنجي) قوله: " التصوف - اليوم - اسمٌ بلا حقيقة، وقد كان - من قبلُ - حقيقةً بلا اسمٍ.."⁴ ، غير أنه لا مناصَ من التعريف، ونكتفي بتعريفين هامين من تعاريف الرسالة القشيرية، قال (الجزيري) عن التصوف- وهو أول تعريف من تعاريف الرسالة -: "الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني"⁵ ، وقال (الجنيد) : " هو أن يملك الحق عنك ويحييك به"⁶ ، ونستشهد - كذلك- بما قاله (الشريف الجرجاني) : "التصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال"⁷ ، وعرفه (زكريا الأنصاري) بقوله : "التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية"⁸

○ **التعريف السوسولوجي:**

¹ علجية مودع، النص الأدبي وفضاءات التأويل، مذكرة ماجستير، غ م، جامعة محمد خيضر، بسكرة ، 2010، ص: 34

² بطرس البستاني، محيط المحيط، ط2 ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت، 1998، ص: 525

³ عبد الرحمان بن خلدون ، المقدمة، ط2 ، دار الجوزي ، القاهرة ، 2010 ص ص: 403 - 404

⁴ علي بن عثمان المجويري، كشف المحجوب، تح: إسعاد عبد الهادي قنديل، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، 1974، (دون عدد الطبعة)، ص: 239.

⁵ عبد الكريم القشيري، مرجع سابق، ج 2، ص: 441.

⁶ نفسه، ص: 441.

⁷ الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف، التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004 (د، ط)، ص: 67

⁸ عبد الله التليدي عبد القادر، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، ط4، دار الأمان، الرباط، 2002، ص: 15

يرى أحد الباحثين الغربيين أن لفظ الصوفية تطورت تحت ممارسات ومذاهب متنوعة، وهو لفظ يدل على الوحدة والكثرة المؤلفنة نظريا وعمليا والموزعة توزيعا غير متساو في الواقع التاريخي لدى متبعي المذهب أو رباطاته¹، ومنه يمكننا تعريف التصوف - اجتماعيا - بأنه شكّل من أشكال التنشئة الاجتماعية تتم عبره عملية انتقال ثقافي من المجتمع الصوفي إلى الفرد الجديد فيه، إن الانتماء الصوفي يُتّم على المرید الجديد الخضوع لتنشئة روحية تربوية تزكوية تعيد صياغته من جديد، فهي إذن عملية تشبه - إلى حدّ ما - عملية التنشئة الاجتماعية للطفل الوافد على الحياة والمجتمع².

○ **التعريف الأنثروبولوجي :** التصوف بالمعنى الأنثروبولوجي نشاط اجتماعي يحيل على مختلف الممارسات الاعتقادية والتدنيّة، التي تصدر عن الفرد أو الجماعة، حاملة في جوفها رموزا ودلالات ثقافية واجتماعية تحدّد أهميتها الوظيفية في نسق المجتمع ومنظومته القيمية³، وهو حسب الباحث الأنثروبولوجي (ارنست غيلنر)، ليس مجرد طقوس لممارسات دينية شعبية، بل هو رؤية للحياة أو نظرة للوجود بتعبير (ماكس فيبر)، ونظرية في الإسلام لها مقوماتها الثقافية والاجتماعية المستوحاة من معيش الناس وتفاعلهم مع ذكرتهم التاريخية العميقة في الزمن⁴.

4-2 التصوف السنّي :

ونقصد به في دراستنا التصوف القائم على السنّة النبوية والموافق للشريعة الإسلامية قولا وفعلا، والمعبر عنه بلفظ التركيبة أو بلفظ الإحسان، والذي صار سلوكا مشاهدا في ممارسات ومعاملات السلف الصالح، و(السنّي) المضافة إلى مفهوم التصوف هي تخصيص لهذا النوع من التصوف، وبذلك تخرج أنواع التصوف الأخرى، كالتصوف الفلسفي أو التصوف الأدبي، أو التصوف الشعبي، أو التصوف المنتمي للثقافات غير الإسلامية .

كما نقصد به في هذه الدراسة (التصوف الجندي) الذي هو مرجعية التصوف لأهل المغرب الإسلامي، والذي يعتبر خاصية من خصائص تديّنها عبر قرون، وهو ما جمعه العلامة (ابن عاشر) في قوله :

في عقد الأشعري وفقه مالك** وفي طريقة الجنيد السالك

¹ جان شوفلييه، التصوف والمتصوفة، تر: عبد القادر قبّيني، ط2، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999، ص:7

² غيدنز أنتوني، علم الاجتماع، تر: فايز الصياغ، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص:87

³ رشيد أمشنوك، مرجع سابق، ص:12

⁴ نفسه، ص:14

ويمكن أن نلخص أركان طريقة (الجنيد) في المجاهدة ومخالفة النفس، وكبح جماح غوايتها، مع إجماعها بلجام الشّرع الحنيف، وتسييرها على طريق الله عز وجل، ومعاداة الشيطان الرجيم وعدم الاكتراث لوسوساته، ومن كلام (الجنيد) في التصوف "الطريق إلى الله مسدود إلا على المقتفين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم" وقوله كذلك: "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة" وقوله: "الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام"، وقال: "من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، لا يقتدى به في هذا الأمر؛ لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"¹

3-4 التصوف البدعي :

ونقصدُ به التصوف الذي يحتوي على عبادات جديدة قائمة على أهواء مقصودة بالذات، تعتمد على ممارسات وسلوكيات لا يقبلها الشّرع، مخالفة للكتاب والسنة ولممارسات السلف الصالح، منها المبالغة في التّعبد وخلق ممارسات جديدة يُقصد بها العبادة تضاهي العبادات المشروعة .

أو يمكن القول بأنه المظاهر الاجتماعية المصبوغة بصبغة العبادة، والتي تمارس باسم التصوف ليس لها تأصيل في الشّرع الحنيف، والتي يمكن توصيف أفعالها بالبدعة التي عرفها الأصولي (الشاطبي) في كتابه الاعتصام : "طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التّعبد لله سبحانه"²، ومنه فأى سلوك مخترع يضاهي الشرعية ينسب إلى التصوف فهو تصوف بدعي، وهذا شامل للأعمال الباطنية و الأعمال الظاهرية، سواء أكان السلوك فردياً أو جماعياً.

4-4 الطريقة: في لسان العرب: طريقة الرجل: مذهبه. يقال: ما زال فلان على طريقة واحدة أي على حالة واحد، وفلان حسن الطريقة، والطريقة الحال، يقال: هو على طريقة حسنة وطريقة سيئة، وقوله تعالى: (وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ) ؛ أراد لَوْ استقاموا على طريقة الهدى، وقيل، على طريقة الكُفْر، وجاءت معرفة بالألف واللام على التفخيم، كما قالوا العود للمندل وإن كان كل شجرة عوداً³.

¹ السهروردي أبو حفص عمر شهاب الدين، عوارف المعارف، دار المعرفة، بيروت، 1982، (د، ط)، ص: 78

² الشاطبي إبراهيم بن موسى، الاعتصام، مج:1، دار الفكر، بيروت، 2003، (د، ط)، ص 50

³ محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري الإفريقي، لسان العرب، تح: خالد رشيد القاضي، ط2، دار صبيح واديسوفت، بيروت، 2006، مادة طرُق، ج : 4 ص: 142

اصطلاحاً يمكن القول بأنّ الطريقة في النظم الاجتماعية هي تجسيد للمنهج في المجال الدّيني، يتكون على شكل تنظيم هرمي تحت توجيه وإشراف رائد ملهم، يدين له أتباعه بالتّعظيم والتبعية الفكرية والروحية، ويمكن القول عن هذا التعريف أنه تعريف سوسولوجي أيضاً .

أمّا في مجال التّصوف فالطريقة عبارة عن مجموعة أفراد يتبعون شيخ سمّيت الطريقة باسمه، يخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحي، ويحيون حياة جماعية تتخللها اجتماعات دورية في مناسبات معينة، ويقصدون مجالس الذكر والعلم بصورة منظمة في التّوايا والتّربط، أو هي بتعبير آخر: الأسلوب التّربوي الذي يتبعه الشّيخ في تربية المريدين من أجل الوصول بهم إلى الهدف المنشود، كما تعرّف أيضاً على أنّها: وسائل انتقالية ومراحل علاجية مؤقتة، وأسباب عابرة غير مقصودة بالذات، اتخذت لتزكية النفوس وإصلاح القلوب ، لأجل الحصول على قوة الاستقامة في الدّين والاستفادة من جميع ما جاءت به الشريعة المحمدية¹

4-5 الزاوية : في معجم مقاييس اللغة :الزاء والواو والياء أصلٌ يدلُّ على انضمامٍ وتجمُّع، يقال زويت الشّيء: جمعته، وزاوية البيت لاجتماع الحائطين².

○ **سوسولوجيا:** الزاوية هي مؤسّسة اجتماعية، لها هياكل أو ميكانيزمات تنظيمية، هدفها تحقيق النّظام الاجتماعي والمحافظة عليه، مع المحافظة على روح التعاون والتّماسك الذين يجب أن يوجدوا في سلوك الأفراد لكي يستمر المجتمع أو المؤسّسة في الوجود، والمؤسّسات تُعرف دوماً في علاقة بالهدف الاجتماعي ويشار دوماً إلى أنّها تعلو فوق حياة الفرد وأهدافه من خلال إنشاء قواعد السلوك والتنظيم وترسيخها³

○ **إجرائياً هي:** مؤسّسات تعليمية تربوية تهيئية وتثقيفية للنفوس والعقول والأرواح، إضافة إلى ما تقوم به من الخدمات الاجتماعية والأعمال الإنسانية في إيواء العجزة والأرامل والأيتام والفقراء والمعوزين والغرباء وأبناء السبيل⁴.

¹ سيّد نور بن سيدي علي، التّصوف الشرعي الذي يجمله كثير من مدّعيه ومنتقديه، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص: 11.

² انظر معجم مقاييس اللّغة، مادة: زوي

³ عز الدين بن عثمان، الدّين في العلوم الاجتماعية: الدّين ودوره في الثقافة، تاريخ النّسخ: 2017/09/08، مجلة دنيا الوطن الإلكترونية:

<https://www.alwatanvoice.com/arabic/index.html>

⁴ عبد القادر الشطّي، السلفية الوفيّة مذهب أهل الحق الصوفية، ط1، دار هومة، الجزائر، 2002، ص: 310.

كما هي فرع محلي لطريقة صوفية، تحتل فضاء جزئيا من فضاء أوسع وأشمل هو مجال انتشار نشاط الطريقة الصوفية التي تنتمي إلى مؤسسها، والتي تتميز بتواجدها في مجال جغرافي واسع يتشكل من مساحات شاسعة، وتضم في صفوفها جماعات بشرية متنوعة ريفية بدوية وحضرية، عابرة للحدود السياسية واللغوية والعرقية، وذلك تبعا لتنوع امتدادها تاريخيا ومجاليا، ولتعدد أبعادها الاجتماعية والتربوية والثقافية والاقتصادية والخدماتية¹ أما من المنظور الأنثروبولوجي فهي : أداة تنظيمية تفرزها كتلة قبيلة، غايتها حماية كيان هاته الكتلة من التفكيك، وذلك بواسطة توفير الشروط اللازمة لبقاء هاته الكتلة على المستوى المادي اولا، ثم ربطها على مستوى السياسية الدينية بالإسلام الشرعي ثانيا.²

4-6 التغيير :

في (لسان العرب): مادة: (غير): تغيير الشيء عن حاله: تحول، وغيّره: حوّله وبذله، وغيّر عليه الأمر: حوّله.. وتغايرت الأشياء: اختلفت.. وغيّر الدهر: أحواله المتغيرة..³، وفي (المعجم الوسيط): تغايرت الأشياء: اختلفت⁴ .

○ التعريف الاصطلاحي : عُرّف التغيير الاجتماعي في المعجم السوسولوجي بأنه: "كل تحول يقع في التنظيم الاجتماعي سواء في بنائه أو في وظائفه خلال فترة زمنية معينة..⁵، أو هو " تحول في البنى الأساسية للجماعة الاجتماعية..⁶، بينما يرى آخرون أنّ " مفهوم التغيير الاجتماعي رغم شيوعه وانتشاره يختلط بالكثير من المفهومات، مثل مفهوم التقدم ومفهوم التطور، ومفهوم النمو وغيرها من المفهومات، الأمر الذي يستلزم تحديدا دقيقا لهذه المفهومات..⁷

ونقصد بالتغيير في الظواهر الصوفية في هذا البحث الظواهر الطارئة على الظاهرة الصوفية نتيجة أفكار اجتماعية، والتي أفرزت عادات وتقاليد تطورت وتشكّلت بناءً على عوامل نفسية واجتماعية واقتصادية .

¹ خالد محمد، التصوف من الممارسة النخبوية إلى الممارسة الاجتماعية، مذكرة ماجستير، غ م، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2015/2014 ص: 13

² ضريف محمد، مؤسسة الروايات بالمغرب، ط1، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، المغرب، 1992، ص: 78.

³ ابن منظور، مرجع سابق، ج 4، ص: 3325.

⁴ براهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، منشورات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004، ص: 668.

⁵ بدوي أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ط2، مكتبة لبنان، بيروت، 2000، ص: 382

⁶ غيدنز أتوني، مرجع سابق، ص: 743.

⁷ زايد أحمد، اعتماد محمد علام، التغيير الاجتماعي، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2000. ص: 13

وعامل التّغير يعمل في الظاهرة الصوفية عبر مجالين:

1. التّغير الاجتماعي: التّغير الاجتماعي في تعريفه الشامل هو كلّ تحوّل تلقائي أو تحوّل مخطط له ، يطرأ على البنى التحتية والفوقية للمجتمع¹ ، أو هو بتعبير آخر كلّ تحوّل يحدث في النّظم والأنساق والأجهزة الاجتماعية سواء كان ذلك في البناء أو الوظيفة ، لذا يرجع علماء الاجتماع عملية التّغير إلى ثلاث عوامل رئيسية: البيئة المادّية، والتنظيم السّياسي، والعوامل الثقافية التي تندرج تحتها العقائد الدّينية والقيم والعادات والمعرفة والتطور التكنولوجي بكل أشكاله، إضافة إلى أنظمة التواصل والاتصال ، وهو بتعبير مختصر كما عرفه (فارلي): "التبدل في أنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية والنظم والبناءات الاجتماعية"².
2. التّغير الثقافي: ويُستعمل للدلالة على حدوث عملية من التّطور و التّحول في كلّ أو بعض العناصر الثقافية في المجتمع، كاللغة أو العلم أو الدّين أو أي نظام من النّظم الاجتماعية السائدة في المجتمع³.

إنّ هذا التّغير الثقافي لا يشمل النّظم العائلية أو التوزيع الإقليمي للسكّان في المجتمع أو المعتقدات أو أنساق المعرفة والتّعليم والقانون فحسب، بل أيضا الأدوات أو الوسائل المادّية و طرق استخدامها، كما يشمل الاستهلاك السّلي والتّغير الثقافي بالمعنى الواسع لهذا المصطلح، ويعتبر عاملا مستمرا في الحضارة الإنسانية وهو يحدث في كل زمان و مكان⁴.

ويُعرف (مالينوفسكي) التّغير الثقافي بأنه: "عملية بواسطتها يتغير النظام القائم في تغيير يشمل الجوانب الاجتماعية والروحية و المادية من الحضارة، وهذا التّغير يكون من نمط إلى نمط آخر مغاير، فان هذا التّغير الثقافي يشمل عمليات التعديل أو التحوير ليس فقط بالنسبة للنظم العائلية أو التوزيع الإقليمي للسكّان في المجتمع أو المعتقدات أو أنساق المعرفة والتّعليم والقانون فحسب، بل أيضا الأدوات أو الوسائل المادية و طرق استخدامها ، كما يشمل الاستهلاك السّلي والتّغير الثقافي بالمعنى الواسع لهذا المصطلح، ويعتبر عاملا مستمرا في الحضارة الإنسانية وهو يحدث في كل زمان و مكان"⁵.

¹ فلاح جابر الغربي ، وسائل الاتصال الحديثة ودورها في إحداث التّغير الاجتماعي ، مجلة القادسية ،العراق ، العدد 02 ، 2009،ص:102

² إبراهيم عيسى عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، ط2، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2013 ، ص:337

³ أحمد بن نعمان، هذي هي الثقافة، ط1، شركة دار الأمة، الجزائر، د ت، ص: 224

⁴ معن خليل العمر، التّغير الاجتماعي، ط1، دار الشروق، الأردن، 2004، ص: 27

⁵ نفسه، ص: 27

5 الخلفية النظرية للبحث :

من المسلم به في مجال البحث العلمي أنّ طبيعة البحث هي التي تحدّد المقاربة النظرية، لكن قبل التطرق إلى المقاربات الفكرية التي تخدم موضوعنا عن التصوف، يحسبُ بنا التطرق إلى بعض النقاط المتعلقة بالدين، كون الظاهرة الصوفية ظاهرة دينية في الأساس، فالدين كما هو معلوم ليس مجرد عقيدة كامنة في القلب، ولا هو يحمل طابع الفردانية فقط، بل يحمل طابع الجماعة إضافة إلى ما يحمله من ممارسات اجتماعية لا يتم فهمها إلا في إطارها الديني والاجتماعي، كما نادى بذلك (ماكس فيبر) ووافقه في هذا الطرح (كليفورد غيرتز)، وبناء على هذا فإنه غالباً ما يتم تحليل الظواهر الاجتماعية بناء على الظاهرة الدينية من خلال التغيرات التي طرأت على الدين أو من جرائه¹، هذا ما يؤكد الحقيقة التي نادى بها علماء الاجتماع، والتي تأسس على إثرها ما يُعرف بعلم الاجتماع الديني، والتي يمكننا أن نُجملها في أربع نقاط :

1. الدين ضروري في المجتمع .

2. لا غنى عن البحث في شؤون الدين لفهم التاريخ والتغير الاجتماعي والثقافي .

3. ليس الدين مجرد عقيدة، بل هو أيضا طقوس ومجموعة ومنظمة تُمارس فيها السلطة.

4. إنّ الدين يشكّل مصدر كل الأفكار والمعتقدات الأساسية لدى الإنسان.

إنّ مجرد استعراض النظريات الكلاسيكية في علم الاجتماع لا جدوى منه إذا لم يكن الغرض منه الإمساك بخلاصة المقاربات السوسولوجية ووضعها على محكّ المواجهة مع الظواهر الدينية، واختبار مدى قدرتها على الإحاطة بها من عدمه²، فنحن نقرّ بدور النظرية "في تنظيم البحث السوسولوجي وتوجيه الباحث إلى النقاط والأبعاد الضرورية وتوضيح الارتباطات والعلاقات بين المعطيات.." ³، ولأنّ ظاهرة التصوف ظاهرة اجتماعية بالأساس، وما كان مصدره اجتماعياً لا يفهم إلا في إطاره الاجتماعي كما أقرّ بذلك علماء الاجتماع خاصة (دوركهايم)، فإن حاجتنا إلى النظريات الاجتماعية حاجة ملحة لفهم تلك التغيرات التي طرأت على كثير من الأنساق الاجتماعية، لذا نجد كبار المؤسسين لعلم الاجتماع -وبخاصة ماكس فيبر- ولأجل عملية الفهم والتفسير، يؤكّدون على أهمية تحليل الظواهر

¹ جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، تر: بسمة علي بدران، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، 2001، ص : 24

² أكوافيكا ساينو وباتشي إنزو، علم الاجتماع الديني الإشكالات والسيئات، تر: عز الدين عناية، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، 2011، ص: 8

³ عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 44، سنة 1981، ص: 28.

الدّينية من مُنطلق علم الاجتماع، وتركز تحقيقاتهم على المجتمع المعاصر والتّغيرات العميقة التي طرأت على الدّين من جرائه¹.

لكن قبل التطرق إلى أهمّ المقاربات التي لها علاقة بموضوع التّصوف يجدر بنا التطرق إلى أهمّ المقاربات الفكرية السّوسولوجية خاصة في ما يتعلق بالدّين والتي تعود في غالبيتها إلى ثلاث مقاربات فكرية أساسية :

➤ **أولا :** البنائية الوظيفية: والتي يمثلها (أوغست كونت) و(دوركهايم)، وتعتبر بأنّ المجتمع هو نظام مركب تعمل أنساقه (كالنسق الدّيني مثلا) على تعزيز التماسك والاستقرار الاجتماعيين .

➤ **ثانيا :** التفاعلية الرمزية : والتي ترى بأن المجتمع هو نتيجة للتفاعل اليومي بين الأفراد، ويمثل هذه المقاربة (ماكس فيبر) و(جورج هيربرت ميد)، وتركز على الإجابة على سؤال مفاده : كيف يتبدل السّلك والمعنى من فرد إلى فرد ؟

➤ **ثالثا :** المقاربة الصّراعية: والتي ترى بأن المجتمع هو ميدان من اللامساواة يولّد الصّراع والتّغير، واشهر منظريها (كارل ماركس) و(هاريت مارتينو)

ونظرا لكون الظاهرة موضوع الدّراسة ظاهرة اجتماعية، و(ابن خلدون) أوّل من أسّس للقضايا الكبرى في علم الاجتماع فكان لزاما علينا البدء بمقارباته النّظرية حتى لا نبقي عالّة على التّظريات الاجتماعية الأجنبيّة مع ضرورة الاعتماد على الضروري منها.²

5-1 ابن خلدون (المقدّس ضروري لقيام السّياسي :

لقد ترك (ابن خلدون) إرثا فكريا زخما لازال ذا تأثير إلى يوم النّاس هذا، تطرق من خلاله إلى قضايا متعددة دلّت دليلا قاطعا على أسبقيته وعبقريته الفذة في العديد من المجالات الانسانية والاجتماعية، غير أنه يمكننا ومن خلال كتابه (المقدمة) وكتابه (شفاء السّائل) استخلاص أهمّ آرائه حول موضوع البحث، لذا سنتطرق إلى أهمّ ما أورده عن

¹ جان بول ويليم، مرجع سابق، ص: 9

² محمد طيبي، الرّؤية الخلدونية للمشيخة الصّوفية، مرجع سابق، ص: 45.

التصوف بما يخدم بحثنا عبر نقاط مختصرة، ومن أراد التوسع فليعد إلى كتابيه السابقين إذ أنه أرخ فيهما لهاته الظاهرة الاجتماعية في فترة معينة :

✓ عرّف (ابن خلدون) (الدين) بأنه : ما فرضه الله تعالى على العبد باطنا وظاهرا، فقد فرض الله على القلوب عملا من الاعتقادات، وعلى الجوارح الظاهرة عملا من الطاعات، " فجميع التكاليف الشرعية التي تُعبد بها الإنسان في خاصة نفسه ترجع إلى نوعين: أحكام تتعلق بالأعمال الظاهرة وهي أحكام العبادات والعبادات والمتناولات، وأحكام تتعلق بالأعمال الباطنة وهي الإيمان وما يتصرف في القلب ويتلون به من الصفات.."¹.

✓ لاحظ (ابن خلدون) أنّ هناك علاقة وثيقة بين ممارسات وسلوكيات الإنسان المسلم، وبين الباعث على هذا العمل وهو مرضاة الله والاتصال الدائم به .

✓ لم تكن الصّوفية في نظر (ابن خلدون) علما بل كانت طريقة، طريق الحق والهداية تحت شعار التهجد والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الحياة الدنيا .

✓ لم تكن لفئة مخصوصة من الناس بل كانت لكل مسلم حقيقي عاش في بدء الدعوة متشبعا بالأجواء المحمدية، حتى إذا فشا الإقبال على الدنيا - كما يقول (ابن خلدون) - أصبح التّعبد والإكثار من ذكر الله مختصا بفئة معينة عُرفت باسم الصّوفية ، وأصبحت الطريقة علما له أصوله وفروعه ومشايخه، ومراتبه واصطلاحاته ورموزه .

✓ تظهر على المتصوّف حالات وآيات تدل على الدّرجات التي قطعها في المجاهدة والمكابدة عبر مقامات السلوك

هذا فيما يخصّ بعض آرائه في التصوف بصفة عامة والتي اقتبسناها من كتابيه المقدّمة والشفاء، لكن ما يهمنا أيضا في المقاربة النظرية رأيه الذي تعيّر بعد استقراره في مصر ومخالطته للصّوفية، إذ تبين له البون الشاسع بين من استسلموا للشطحات، وبين من فتشوا عن الله في التواضع والتسك وإماتة الشهوات، هذا ما جعله يحلّل كيف؟ ولماذا بدأ عند الرّعيّل الأول حرقة ثم كيف انتهى حرقة؟! أي مجرّد لبس للخرقة الصّوفية أو مرقعة الدراويش²، ومنه فقد تبين له ذلك الفرق الشاسع بين ما قرأ عنه وبين ما لمس في القاهرة من سلوكيات وممارسات لا علاقة لها بالتصوف إلا من حيث النسبة !!

¹ ابن خلدون، شفاء السائل وتحذيب المسائل، مرجع سابق، ص: 37 .

² خليل شرف الدين، ابن خلدون، دار ومكتبة الهلال، بيروت، دون عدد الطبعة، 2007، ص: 56

والمتمثل في كتابه (الشفاء) يجده قد قدّم تحليلاً نقدياً للتصوف درس فيه التطور التاريخي لهذه الظاهرة وعلاقتها بالشرع، ومنه يتميز نقد (ابن خلدون) في أنه اتخذ وجهتين أساسيتين:

● **الوجهة الأولى :** ان هذه المعرفة وجدانية جوانية، ومن ثم فإنّ الإنسان لكي يصدق فيها ينبغي أن تحصل له مثل هذه الأذواق الوجدانية .

● **الوجهة الثانية :** تقوم على فهمه الفلسفي للغة، فاللغة عنده وضعية اصطلاحية إذ لا يوجد أيّ إمكان للتعبير اللغوي عن المعرفة الصوفية، وهو برفضه استخدام المجاز اللغوي لا يميز لهم أسلوب الرمزية في التعبير عن كشوفاتهم¹.

أما المقاربة الأهم التي تعيننا في دراستنا هاته والتي مفادها: أن المقدّس ضروري لقيام السياسي ولكن بمجرد قيام السياسي سيتم إزاحة المقدس، وهي تعبّر عن التحوّل الذي طرأ على التصوف حتّى صار أداة ووسيلة لتحقيق الأغراض السياسية والدينيوية، وحين يتم تحقيق الهدف سيتم إزاحة التصوف والزوايا ووضعها جانبا حتى يحين وقتها مجدداً، وهذا رأي الأنثروبولوجيين الذين يرون بأنّ الزوايا هي التي تؤسّس نظام الحكم وبمجرد قيام هذا النظام السياسي ستكون الزوايا على خطّ متواز مع السلطة وهذا ما استدعى مجابهة السلطة السياسة للزوايا من أجل إزاحتها من المشهد الاجتماعي .

5-2 كارل ماركس (الدين وسيلة اجتماعية وسياسية) :

لقد كانت تعاليم (كارل ماركس) تؤكد على أهمية وفاعلية العامل الاقتصادي في التأثير على التراكيب الفوقية للمجتمع، كالتراكيب الدينية والقيمية والسياسية والفلسفية، لذا فجميع مؤلفات (كارل ماركس) خصوصاً كتابه (رأس المال) تشير إلى الدور المؤثر الذي تلعبه وسائل الانتاج وعلاقات الانتاج والملكية في أفكار ومعتقدات ومثل وقيم الأفراد، ذلك أن الأفكار والمعتقدات تتلّون بالقوى المادية للمجتمع، فإذا تغيرت هذه القوى تغيرت معها الأفكار والمعتقدات والقيم، وفكرة (كارل ماركس) المشهورة التي يرى من خلالها أن الواقع الاجتماعي يؤثر على الوعي الاجتماعي، وليس للوعي الاجتماعي أن يؤثر على الواقع الاجتماعي.

¹ ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، ط 1، دار الهادي، بيروت لبنان، 2006، ص: 57

لذا وبناء على فكرة (كارل ماركس) هذه، يمكننا إسقاط ذلك على عملية تأثير السياسة والاقتصاد والمال في قيم المتصوفة والتي تتعد من خلالها عن الجانب الروحي والأخلاقي، وبالتالي يظهر هناك (التصوف المصلحي) أو المادّي، أو التصوف بدافع التبرير للواقع الاجتماعي أو الاقتصادي، كذلك يمكننا القول بأنه نظرية (كارل ماركس) تصلح تبريرا لما نلمسه من عملية استغلال للجانب المعتدل في التصوف وفكره اللاعدي، وهذا من أجل تدجين المتصوفة وتنويمهم لغرض الوقوف أمام تيارات الإسلام السياسي الذي شهدته الدول العربية مؤخرا، وقد عبر عنه أحدهم بقوله : التصوف يعني (الإسلام نائما !)

كما يرى (كارل ماركس) وأنصاره، أنّ الوظيفة الاجتماعية للدين لا تقتصر على عملية الضبط الاجتماعي والتماسك كما عبر عن ذلك (دوركاهم)، بل إنّ من وظائفه السيطرة السياسية والاجتماعية وارتقان الجماهير، فالدين عند (كارل ماركس) يلبّي سعادة الشعب الوهمية، وهو ما عبّر عنه بمقولته المشهورة "الدين أفيون الشعوب" كما أنه يلعب دور ضمانٍ للسلطات الموجودة من خلال العظات والخطابات، وهذا ما يفسر التأييد المادي والمعنوي للطرق الصوفية في كثير من البلدان، وبالتالي فالمقاربة الماركسية تطرح ثلاث إشكالات مهمة في الأبحاث:

1. إشكالية الإنكار: تسمح بطرح مسألة إدراك تأثير معرفة النظرة الدينية للإنسان وللعالم أو إنكارها.
2. وإشكالية استخدام الدين كوسيلة سياسية واجتماعية تبريرية : خاصة في ظل هذه التحولات الجذرية التي مست أنماط العيش والفاعلية السياسية والاستقرار النفسي والاجتماعي للشعوب العربية والإسلامية، والتي جعلت الوضع السياسي يفرض نفسه، مما جعل الدوائر الرسمية ومن أجل القضاء على الإسلام السياسي سمحت لهذه الفضاءات الصوفية بالانتشار، كما أنها ساهمت وبشكل فعال في عملية تقديس الشيخ الذي لم يقتصر دوره في الإرشاد وتغذية الجانب الروحي فقط، بل صار له دور آخر وهو ملاءمة الفراغ السياسي لدى المريدين أو حتّهم على الانتخاب لشخص مرضي عند الشيخ المقدّس!
3. وإشكالية الطبقات الاجتماعية تدعو إلى دراسة الاختلاف في الممارسات والرّسائل الدينية وفقا للأوساط الاجتماعية.

5-3 دوركايم: (الممارسات الصّوفية تلعب دور الضبط والتماسك الاجتماعي :

ترتبط الوظيفية ارتباطا كبيرا ب (دوركايم)، فهي نظرية اجتماعية ترتبط بأعماله التي طرحت التفسير الوظيفي والتي تبدو جلية في كتابيه: (الصور الأولية للحياة الدّينية)، و(قواعد المنهج في علم الاجتماع)، وهو- كغيره من مؤسسي علم الاجتماع- يهتمّ بالتغيرات الاجتماعية والروابط التي يمكنها أن تحكم البنى الاجتماعية وتقيها من الفوضى والانزلاق، بحيث رأى أن تفسير الظواهر الاجتماعية يكون بمعرفة وظائفها، ومع اعترافه بأن الاتجاه الوظيفي ليس كافيا في التفسير فقد كانت هذه الأعمال أشدّ عمقا وتأثيرا في الوظيفية باعتراف الوظيفيين أنفسهم¹، وستطرق بنوع من الاختصار إلى أهم أفكار (دوركايم) في الدّين :

- دراسة الظواهر الدّينية بطريقة علمية عبر اقتراح تعريف للدّين، بحيث يعرفه بقوله في (كتابه الأشكال الأولية) : "إنّ الدين عبارة عن نظام متضامن من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالمقدسات" أي المنفصلة والممنوعة ، إن هذه المعتقدات والممارسات توحد جميع من يعتنقها في مجتمع معنوي واحد يسمى الكنيسة، كما عرفه بقوله : "مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء، أي: المحرمة، اعتقادات وأعمال تضم أتباعها في وحدة معنوية واحدة تسمى الملة.." ²،
- يرى (دوركايم) بأنّ الدين هو تجربة المقدّسات، فلا يمكنُ تفريقه عن الجماعة، كما أنّ الدين يولّد التجمعات مما يزيد من صفته الجماعية، فالدّين يشمل أيضا الطقوس والاحتفالات العادية من جانب مجموعة من المؤمنين، باعتبار هذه الطقوس والاحتفالات تلعب دورا هاما في تطوير وتعزيز الشعور بتضامن المجموعة، وتعتبر طقوسا ضرورية للربط بين أعضاء جماعة دينية معينة، وتسمح للأفراد بالهرب من الجوانب الحياتية الدنيوية واليومية إلى عالم آخر.
- تتمحور نظرتة للدّين حول التفریق بين المقدس والدنيوي، إنّ الدّين كما يرى هو تجربة المقدسات، فلا يمكن بالتالي تفريقه عن تجربة الجماعة، كما أن الدّين يولّد التجمعات مما يزيد من صفته الجماعية وهذا ما يفرقه عن السّحر، وبالتالي فالشعائر هي قواعد السلوك التي تحدد كيفية التعامل مع المقدسات .
- وظيفة الدّين هي التشديد على قوته في التّعبير وتوطيد الرابط الاجتماعي، ووظيفة إحلال الانسجام الاجتماعي والإقرار بالنظام الاجتماعي.

¹ أحمد القصير، منهجية علم الاجتماع بين الوظيفية والماركسية والبنوية، ط1، دار الهادي، بيروت، 2010، ص:111.

² حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي: دراسة في علم الاجتماع الديني، ط1، دار الإسرائ، قسنطينة، 1991، ص:22.

● سلط (دوركايم) الضوء على أهمية الأفكار والتصورات النظرية في دور الممارسات الشعائرية في حشد مشاعر الناس في جوانب الحياة النفسية، الاجتماعية، الدينية والسياسية، فالمعتقدات الدينية في نظره تحمل أيضا معارضة دينوية قد تظهر في إطار الحياة المدنية أو خارجها وتنعكس من خلال النضال الفعال ضد الأوضاع الحالية أو من خلال مواقف جماعية أو فردية كالانعزال عن الناس عند الصوفية... وبالتالي فالمؤمن في نظره هو الذي اتحد مع ربه، إنه ليس مجرد إنسان يرى حقائق يجهلها غير المؤمن، بل هو إنسان ذو قدرة أكبر على التصرف، فالمؤمن يشعر بمزيد من الطاقة لتحمل مشاق الحياة أو قهرها، كما لو أنه يسمو فوق البؤس البشري لأنه يسمو فوق وضعه كإنسان، فيخال نفسه مخلصا من الشر مهما كان مفهومه للشر، إنّ العامل الأول في أي إيمان هو الاعتقاد بالخلاص من خلال إيمان¹ !

● الطقوس أفعال تحكمها قواعد مشبعة بالرمزية وبقوة، ونحن من خلال هذه الطقوس نصل إلى تواصل حميم مع سطوة المقدس²، الممارسات الجماعية عند (دوركايم) تؤدي إلى إنتاج مشاعر وانفعالات جماعية كالهيجان الاجتماعي، تجعل الأفراد ينخرطون في فعل جماعي وطقوسي يتوحدون داخل هذه الممارسات الدينية.

● ركز (دوركايم) على فكرة أنّ الشعور الجمعي هو المسؤول عن ظهور المعتقد الديني، وبالتالي يفسر هذا المعتقد تفسيراً اجتماعياً .

5-4 ماكس فيبر (دراسة الفعل الاجتماعي من خلال مقارنة التّمط المثالي (الصوفي) المصاغ من الواقع التجريبي (الممارسة) :

اهتم (ماكس فيبر) بدراسة الدين كظاهرة اجتماعية من خلال عنايته بفهم السلوك الفردي الذي لا شك في ارتباطه بأنماط السلوك الاجتماعي، ولغزارة الأفكار الفيبرية حول الدين نورد أهمّها بما يخدم بحثنا، وهذا على شكل نقاط :

1. يشير (ماكس فيبر) إلى أنّ العوامل الدينية الروحية هي التي تؤثر في الأنشطة الاقتصادية من حيث تحديد مساراتها الانتاجية ورسم أهدافها وخططها، وهو بهذا الطرح يعاكس نظرة (كارل ماركس)، ويتجلّى هذا جلياً في كتابه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) الذي نقض فيه الفكر الماركسي تجاه الدين، بحيث يرى (ماكس فيبر) أنّ

¹ دوركايم إميل، الأشكال الأولية للحياة الدينية المنظومة الطوطمية في أستراليا، تر: زنده بعث، ط1، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2005، ص: 152

² جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، 2006، ص: 205

النظم العقائدية الدينية وقرت الإطار النقابي المدعّمة لتطوير المؤسسات الاجتماعية الأخرى مثل الاقتصاد، كان هذا بعد دراسة واسعة النطاق حول الأديان في جميع أنحاء العالم، وبالتالي توصل إلى تأثير المسيحية على التفكير والثقافة الغربية،¹ إنّ ما يهيم (ماكس فيبر) أثناء مقارنته للأديان ليس التأويل الأيديولوجي لها، وإنما ذلك الفعل الذي ينتج تبعاً للتأثيرات التي تولدها الديانات على سلوك الأفراد وفعالهم، وتعطيهم معنى يستحق كل دراسة وتحليل²، ومن هنا فهو يؤكد على دور العامل الديني أو الروحي في التخلف أو التقدم الاقتصادي الذي يشهده المجتمع.

2. إنّ الرؤية الفيبرية القائمة على تفسير التغير بتأثير عوامل ثقافية وروحانية، هي رؤية تنضوي تحت عنوان النظريات السيكولوجية الاجتماعية، وهي نظريات تؤكد على دور الأفراد والأفكار التي يحملونها في إحداث التغيير تحت تأثير عوامل نفسية، وفي هذا الإطار تميزت كتابات (ماكس فيبر) من خلال (تركيزها على الترابط بين الدين والتغير الاجتماعي)³،

3. يركّز (ماكس فيبر) على مفهوم تجمع القوى المقدّسة، فهو تجمع تُمارس فيه طريقة خاصّة للسيطرة على الإنسان، وبالتالي فإن (ماكس فيبر) يدرج نظريته في علم اجتماع الأديان بفكرة عبّر عنها ب(علم اجتماع السيطرة)، بحيث ركز كثيراً على ممارسة السّلطة الدينية⁴، وهذا مهمّ جداً لموضوع دراستنا كونه يتناول جزءاً مما أكد عليه (ماكس فيبر) تحت مفهوم السيطرة والسّلطة الروحية .

4. (ماكس فيبر) يركّز على ميزتين أساسيتين يتمتّع بهما الدين كونه ظاهرة اجتماعية : الرّابط الاجتماعي الذي يولّده، ونوع السّلطة الذي يسمح به، وهنا نجدّه يتفق نوعاً ما مع (دوركايم) في وظيفة الدين من خلال الرّابط الاجتماعي للدين .

5. يميز (ماكس فيبر) بين (الضمّ إلى طائفة دينية) من جهة و(أنواع السّلطة الدينية) من جهة أخرى، بحيث ينبغي الأخذ بعين الاعتبار في دراسة الضمّ إلى طائفة دينية التّفريق الشائع بين الكنيسة والطائفة على أنهما شكلان من أشكال وجود الدين الاجتماعي، أمّا الكنيسة فتشكل مؤسسة بيروقراطية للخلاص، أبوابها مفتوحة للجميع، وتتم في إطار ممارسة السّلطة التي تمنحها وظيفة الكاهن، أمّا الطائفة فتعني تكوين جمعية إرادية من مؤمنين هم على

¹ عبد الرحمن فضلي، السوسولوجيا الكلاسيكية والظاهرة الدينية، نموذج اميل دوركايم وماكس فيبر، مجلة اوراق نماء، الكويت، عدد: 136، 2011، ص: 96

² إكرام عدنني، سوسولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2013، ص: 191

³ أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، مرجع سابق، ص : 582.

⁴ جان بول ويليم، مرجع سابق، ص: 42

خلاف كبير إلى حدّ ما مع المحيط الاجتماعي، وفي قلب هذا النوع تسود سلطة دينية من النوع الجاذب شعبياً¹، وهذا يهمننا كثيراً في دراستنا لأنّ النوعان يعبران عن التنظيمات الصّوفية الرسمية والتي تحظى بدعم مادي ومعنوي، وغير الرسمية التي تعتمد على نفسها وعلى السّلطة الشعبية العامّة.

6. رغم أنّ (ماكس فيبر) لم يكتب عن الإسلام كثيراً كما يقول كثير من مؤرخي علم الاجتماع، إلاّ أنه اعتبر أنّ الإسلام زواج بين القيم التّجارية والقيم الفروسية البدوية والقيم الصّوفية المعبرة عن عواطف الجماهير وحاجاتها، ونتيجة لهذه المزاوجة الثلاثية وُجّهت الطبقة المحاربة الإسلامَ باتجاه الجهاد والأخلاق العسكرية، ووجهته الطبقة التّجارية في المدن باتجاه التشريع والتّعاقد في مختلف أوجه الحياة اليومية، ووجهته الجماهير المستضعفة باتجاه الصّوفي والهرب الضبابي²، وهنا نرى بأن هناك نقطة اتفاق مع (كارل ماركس) في أن الممارسات الدّينية هي وسيلة اجتماعية لغرض ما .

7. النّقطة الأهم والتي ننوّه بواسطتها إلى (النّمودج المثالي) الذي نادى به (ماكس فيبر) في دراسته للظواهر الاجتماعية لأجل تفسيرها وتحليلها، وذلك من خلال الفصل بين الأهواء والنزعات والمصالح وبين حقيقة الوجود الاجتماعي التي يروم العالم كشف حقيقتها وتعريف جوانبها الموضوعية والذاتية³، ويعني (ماكس فيبر) بالنّمودج المثالي : دراسة الفعل الاجتماعي من خلال مقارنة النّمط المثالي المصاغ من الواقع التجريبي لإثبات مدى انحرافات هذا الواقع عن المثال أو تماثله معه، وهذا النّمودج يهمننا جداً في دراستنا لأنه يساعدنا في تحديد النّمودج المثالي الصّوفي ومن ثمّ مقارنته بالنّمادج الحالية ليتبين لنا إن كان هناك انحرافات في الواقع عن هذا المثال أو هناك تماثلاً، ويفيد مفهوم النّمودج المثالي في تطوير مهارات البحث، وهو ليس فرضاً ولكنه يساعد في تنمية الفروض وصياغتها!

من خلال ما سبق ندرك حقيقة أنّ (ماكس فيبر) بأرائه المهمة قد عالج العديد من الموضوعات الاجتماعية وبرهن على كفاءته التّحليلية، ونظّره العلمية الثابتة إلى الظواهر والعمليات الاجتماعية، وقدرته على الفصل بين الحقائق والقيم، واستقامة منهجيته وأصالة استنتاجاته، وحسن ربطه بين المتغيرات، واستنباطه للقوانين الشّمولية عن المجتمع وتاريخه

¹ نفسه، ص:42

² حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص: 327

³ إحسان محمد الحسن، مرجع سابق، ص:281

القديم والمعاصر¹، "لقد صاغ (ماكس فيبر) نهجا يولي اهتماما كبيرا للأشكال المتعددة للسببية الاجتماعية، وقام بتحديد روابط وتفاعلات الأخلاق الدينية وسلوك الإنسان في هذا العالم..²"

5-5 جورج زيمل : (التقوى لا تولد ديننا بالضرورة) :

إضافة إلى نظريات كل من (ابن خلدون) و(ماركس) و(دوركايم) و(ماكس فيبر) يمكننا أن نضيف إليها رؤية (جورج زيمل) للدين والتي نراها مهمة في موضوعنا هذا، هاته الرؤية التي نشرها في مقالاته سنة 1906 م بحيث لا ينشد (جورج زيمل) إلى إظهار جذور الدين على قدر ما يهدف إلى وصف أشكال التقوى، كما يرى أن التقوى لا تولد ديننا بالضرورة³، فكما يستطيع المرء أن يكون فنانا من دون عمل فني، فإنه يستطيع أن يكون تقيا من دون دين، وبالتالي فالدين في النهاية إحدى وجهات النظر المتعلقة بالواقع وأحد أشكال التعبير عن مجمل الحياة⁴، كما أن ل(جورج زيمل) فكرة رائدة مفادها أنّ فائدة علم اجتماع الأديان تكمن في انتقاله من الدين إلى التدين، وهذا أمر فعّال جدّا في دراستنا إذ أننا لا نريد دراسة التصوف من خلال قواعده بل من خلال الممارسات المنسوبة إليه، وبالتالي نستطيع التوصل إلى نتيجة مفسرة وموضحة لكثير من الإشكالات العالقة .

إضافة إلى (جورج زيمل) فإنه يمكننا الاستفادة من آراء (رادكليف براون) والذي ركّز على المفاهيم الأساسية لدراسة الدين وأهمها:

- لا بدّ من دراسة الدين في الفعل، أي دراسة أتماط العبادة بأشكالها وأهدافها ودراسة الشعائر والطقوس التي تمارس والمشاعر المترتبة عليها، وهنا نراه اتفق مع (ماكس فيبر) حول نظريته في الفعل الاجتماعي.
- ثانيا لا بدّ لفهم الدين من دراسة مؤثراته ووظائفه .
- لا بد من الاهتمام بالعلاقة المباشرة بين الدين والبناء الاجتماعي، فالأديان تنجز وظائف اجتماعية ذات أهمية وفاعلية على التماسك والتكامل الاجتماعي والحفاظ على النظام واستمراره، فالدين لا يفهم بمعزل عن باقي

¹ المرجع السابق، ص: 272

Messianismes et Utopies, notes sur les origines du socialisme occidental, Archives de sociologie des Religions, 8 1959, 2 p31 - 46

³ جان بول ويليم، مرجع سابق، ص: 39

⁴ المرجع نفسه، ص: 38

أنظمة المجتمع لأنه جزء من نسق بنائي يؤثر ويتأثر بالعمليات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وقد أظهرت الدراسات أن الدين ذو تأثير كبير على معظم النظم الاجتماعية ومازال يعتبر الموجه الأول لسلوك الأفراد¹.

5-6 كليفوردي غيرتز (الدين كنسق ثقافي) :

كما يمكننا ونحن ندرس ظاهرة دينية من خلال ممارستها وطقوسها الاستفادة مما كتبه (كليفوردي غيرتز) الذي يعتبر أحد كبار الأنثروبولوجيين المعاصرين، والذين أسهموا وبشكل ممتاز في تطوير دراسة الأنساق الرمزية والثقافية داخل الممارسات الأنثروبولوجية سواء على مستوى النظرية أو على مستوى المنهج، وقد اعتمد (كليفوردي غيرتز) في رصده للتغيرات الدينية بالأساس على المعطيات التاريخية والميدانية منطلقاً من التصور الفيبري الذي يرى أنّ الدين مؤسسة اجتماعية، والعبادة نشاط اجتماعي، والاعتقاد قوة اجتماعية².

وقد عمل (كليفوردي غيرتز) على بلورة تعريف عام للدين ينسحب على جميع الأشكال الدينية الممكنة، فالدين حسبه نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة، منتشرة ومستمرة دائماً بين الناس، وذلك عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود، مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرد³.

ويقصد (كليفوردي غيرتز) من خلال هذا التعريف للدين أن هذا الأخير يربط الصورة الجوهرية للحقيقة بمجموعة من الأفكار المتناسكة حول الكيفية التي ينبغي على الإنسان العيش وفقها، موفّقا بذلك بين الأنشطة البشرية وصورة النظام الكوني، وباعتنا في الوقت نفسه صوراً عن هذا النظام الكوني فوق مستوى الوجود البشري.

إن طرح (كليفوردي غيرتز) للدين يجعله يؤكّد الطرح الفيبري الذي يرى أنّه لا تستقيم دراسة القيم الدينية سوى بتناولها ضمن النسق الديني التي تشكل جزءاً منه، بالإضافة إلى السياق الاجتماعي التي تندرج داخله، وعليه عمل كل من الأنثروبولوجيين على دراسة الإسلام بالمجتمعات المغاربية في سياق التغير الاجتماعي، بمعنى وضعه داخل سياقه التاريخي وهذا ما طبقه (كليفوردي غيرتز) باعتماده في دراساته الأنثروبولوجية حول الإسلام في كل من المغرب وأندونيسيا على

¹ نفسه، ص: 41

² عبد الغني مندوب، الأنثروبولوجيا التأويلية والإسلام بالمغرب مقارنة بين غيرتز وإيكلمان، مجلة رباط الكتب، الرباط، عدد: 33، 2012، ص: 30.

³ المرجع نفسه، ص: 33.

المعطيات الميدانية والتاريخية، بحيث يرى أن الحياة الدينية لمجتمع ما ينبغي أن تبدأ من تحليل أنساق الدلالة التي يستعملها الفرد داخل الحياة الاجتماعية¹.

¹ المرجع السابق، ص: 24

6 المناهج الملائمة للبحث :

ليس المنهج إلا طريقة يسلكها الباحث من أجل الإجابة عن إشكاليات موضوع البحث، ومن المخاطرة - منهجيا - وفي ظل طبيعة مجال دراستنا عن (التصوف) الاعتماد على نظرية واحدة في التفسير الاجتماعي حيث تتداخل عوامل شتى، ومعالم متعددة تجعل الاختصار على منهج واحد مخاطرة وخطأً منهجياً¹، ولا جدال في أن التجربة الصوفية تجربة ذاتية ذوقية لا يمكن أن تتصف بالعمومية، ولكي يحكم الباحث عليها لا بد من أن يقوم بتجربتها ودراستها في نسقها الذي تمارس فيه كما أقرّ بذلك (ماكس فيبر)، أي لا بد أن يتعايش معها حتى يتهيأ له مثل هذا الإدراك الخاص بأهلها ويدوق مذاقهم²، وهذا ما أكدّ عليه أرباب التصوف أمثال (الغزالي) الذي يقول: " من لم يذوق لم يعرف، ومن لم يعرف لم يشق، ومن لم يشق لم يطلب، ومن لم يطلب لم يدرك"³ لذا فقد شرط (الغزالي) الذوق الذي لا يحصل إلا بالتجربة والمعايشة من أجل عملية الإدراك والفهم .

وبناء عليه فإن دراسة الظاهرة الصوفية يجب أن تتم بجزر شديد، لأنّ الطريقة الصوفية كجماعة دينية تختلف من حيث أنماط سلوكها وأهدافها عن باقي الجماعات الأخرى، فالتصوف كما قال (عبد الحليم محمود) يتضمن الوسيلة والغاية معاً، أو الطريقة والحقيقة والوسيلة من حيث كونه تركية النفس وتصفيته والغاية من حيث كونه قرب ومشاهدة⁴ .

وبناء على قول الشيخ (عبد الحليم محمود) فإنّه يمكننا القول بأنّ المنهج العلمي الذي يدرس الظواهر الدّينية الصوفية في صورتها المنعكسة على السلوك لا ينجح في سبر أغوارها، إذ لا يرى التصوف إلا من خلال المظهر الخارجي ولا يستقرئ إلا على المظهر الشكلي، وبالتالي : فإنه ينفق في ملاحظة روح التصوف، وبالتالي يعسر على الباحث الوصول إلى كنهه التصوف، إضافة إلى أنّ الدراسات النفسية والاجتماعية لم تخرج عن نطاق المادة وتقيدت بالظواهر المادية الملموسة المرئية أو المسموعة أو المذاقة مذاقا حسيًا، لذا وكما يؤكّد الكثير فإنّ الدراسات النفسية والاجتماعية أخفقت لأنّها لم تخرج عن نطاق المادة، وبذلك فإن كل ما قاله العلم عن التصوف لا يمس منه إلا المظهر الخارجي⁵

¹ محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص: 26

² عامر النجار، التصوف النفسي من خلال الآراء النفسية لدى صوفية القرن الثالث الهجري في ضوء علم النفس الحديث، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص: 133

³ الغزالي محمد بن محمد أبو حامد، إحياء علوم الدين، مج: 3، دار المعرفة، بيروت، 1982، (د، ط)، ص: 240

⁴ محمود: عبد الحليم، المدرسة الشاذلية الحديثة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، (د، ت، ط)، ص: 127

⁵ منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر والمغرب، منشأة المعارف، مصر، (الطبعة مجهولة، سنة النشر مجهولة)، ص: 13

وعليه فإن الباحث في المجال الصوفي يمكنه اختيار عدّة مناهج من أجل الوصول إلى تفسير وتحليل صحيح يصل به إلى نتائج علمية صحيحة، ولأجل هذا سننعمد على عدة مناهج:

- 1-6 المنهج التاريخي: عبر استنطاق ما كُتب حول التصوف وهذا للوقوف على مراحل تطوره، وانتقاله من مرحلة إلى أخرى ومن حيز جغرافي إلى آخر، إضافة إلى أنه سيفيدنا في عملية المقارنة بين ممارسات المتصوفة اليوم، وبين ما مارسه المتصوفة في قرون سالفة، وهو ما دون في كتب التراث وكتب المؤرخين لهذه الظاهرة .
- 2-6 والمنهج الأنثروبولوجي: إنّ الدّراسة الأنثروبولوجية لظاهرة معيّنة هو اهتمام بالسلوك الإنساني في سياقه الاجتماعي الثقافي الذي تحدث فيه تلك الظاهرة، ومنه فإننا سنركّز على هذا المنهج كونه المنهج الملائم لمثل هذه الظواهر الدّينية، خاصّة في (الزاوية الطاهيرية) التي تسمح بالمعايشة وتوفير للضيوف مكانا ملائما للاستقرار .

إن هذا المنهج عُرف عنه قدرته على الخروج عن المجال المادّي، وبذلك يكون أكثر ملاءمة لدراسة ظاهرة التصوف الذي يقوم أساسا على الكشف القلبي أو ما أُطلق عليه الإدراك الحسي، وتكمن نقاط القوة في المنهج الأنثروبولوجي في أدواته المستعملة مثل : أسلوب الملاحظة بالمعايشة والمقابلة وغيرها ، فالشعائر والممارسات الصوفية تعكس رسوما وعلامات لا تعدو أن تكون تعبيرا ظاهريا جزئيا عن الحقيقة الباطنة التي هي أوسع مجالا وأبعد أفقا وأعمق أغوارا، ومن ثم كان الاعتماد اعتمادا أساسيا على أداة (الملاحظة بالمعايشة) والحرص على المشاركة الفعلية في بعض أفعال وممارسات الصوفية لمحاولة الدّخول في جوّه الرّوحي، بغية تلمّس أثر هذه الممارسات على الحالة النفسية والعقلية، مما يتيح لنا التوصل للأثر اللحظي لهذه الممارسات بالتعايش مع الجماعة¹، إن عالم الأنثروبولوجيا ليس ملاحظا للحركات الكبرى على السطح فحسب، بل يشتغل من أجل بناء فهم مرتبط بالنبضات الحقيقية للمجتمع²

إن المنهج الأنثروبولوجي لا يؤدّي مهامه على أكمل وجه في عمليتي التفسير والفهم إلا إذا صاحبتة شروط يجب على (الباحث الأنثروبولوجي) أن يتحلّى بها، ونذكر أهمها :

¹ منال عبد المنعم جاد الله، أثر الطريقة الصوفية في الحياة الاجتماعية، م دكتوراة، جامعة الإسكندرية، الإسكندرية، 1990، ص: 6

² محمد براهيم صالح، الدين بوصفه شبكة دلالية مقارنة كليغورد غيرتر، مجلة إنسانيات، وهران، عدد 50، ديسمبر 2010، ص: 29

• ضرورة التعرف على التراث النظري لموضوع البحث، فالتراث النظري للظاهرة الصوفية غزير وثري جدا، لذا يجب على الباحث أن يقرأ التطور التاريخي للظاهرة الصوفية وكيف تفرّعت، كما يجب عليه أن يعرف أهمّ رجالاتها وأهمّ طرقها .

• التعرف على جغرافية الميدان وطبيعة تكوينه، وخصائص السكان الذين يعيشون في مجتمع البحث، إضافة إلى معرفة مرجعيّاتهم الدّينية، وهذا ما يؤكّد حقيقة أن الظاهرة الصوفية تختلف باختلاف المكان، فالصّوفية في المشرق العربي ليسوا كالصّوفية في المغرب العربي من حيث البنية والوظيفة مثلا، فلكلّ مكان خاصيته ومميزاته وتأثيراته، لذا توجّب على الباحث معرفة هذه الخصائص كي لا يعمّم التفسيرات والنتائج وبالتالي يقع في المحذور والخطأ العلمي

• على الباحث الأنثروبولوجي أن يحرص قبل دخوله الميدان أن يتعلم لغة مجتمع البحث، لأنها تساعد على فهم جوانب كثيرة من ثقافة المجتمع المبحوث، كما أنّ في المنهج الأنثروبولوجي (الدين يعتبر لغة أو كلاما أو تعبيراً)، ومنه فلغة الدين رمزية، لا يمكن فهمها بالتوقف عند ظاهرها، بل ينبغي كشف المحجوب فيها باطنا، وتأويلها بهدف إدراك معناها الحقيقي، لذا نجد أن الشيخ (ابن عربي) يستغرب الأحكام التي أطلقها الفقهاء على التصوف بقوله : "وأهل الظاهر لو سُئلوا عن مجرد اصطلاح القوم .. ما عرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يُحكّموا أصله؟! "¹

إنّ اللغة كما يؤكّد علماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا لا تفيد في التّواصل فحسب، بل هي الوجود بعينه بتعبير (جاك بيرك)، أو هي بيت الوجود بلغة (هايدغر)، ومن الطبيعي أنّها تعكس بعض المفاهيم، وتجلي نسقا من الدلالات والرموز ومنظومة من الاعتقادات والقيم الثقافية، ولفك شفراتها يجب الإمام بالمجتمع في كليته الثقافية ومختلف أنساقه، حينها يمكن للباحث أن يدرك معاني المفاهيم وأبعادها الدلالية العميقة وقوتها في المجتمع وموقعها من تاريخه وذاكرته ² .

هذا ماجعل بعضهم من أمثال (كليفوردي غيدنز) يطرحون تساؤلات عدّة حول الدّراسات التي تهتم بالدين الإسلامي ومظاهره :

- هل يمكن للباحث الأنثروبولوجي أن يكون ملتمًا بالفقه وأصوله، وبالعقيدة وأصولها، وباللغة العربية وفروعها؟
- وهل بمقدوره أن يتحرّى الظاهرة الدّينية بالعودة للنص (القرآن والسنة) وقراءتها على ضوءه؟

¹ قَدّور رحمان الحطاب الشعري الصوفي وعوائق التلقي، مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر2، عدد: 06، 2017، ص: 39

² رشيد أمشنوك، مرجع سابق، ص: 36

- وهل بمقدوره أن يلّم بالمادّة التاريخية عبر مراحلها الطويلة وعدم الاختصار على بعض منها فقط ؟
- هل يمكن تحديد الفعل الرمزي الديني مع الأفعال الاجتماعية والنفسية كما نادى بذلك (غيرترز)؟

إنّ هذه الأسئلة ضرورية للباحث في الظواهر الدّينية الإسلامية خاصة الظاهرة الصوفية، بحيث تجعله لا يركز اهتمامه بالظواهر الهامشية - كما فعل كثير من المستشرقين والأنثروبولوجيين- وسيفسّر الممارسات على ضوء النّص الدّيني مما يعطي تفسيراته مصداقية أكثر، وهو ما يفرض على الباحث أن يكون ملماً بتفاصيل الدّين من خلال مراجعته ورجاله، وباللغة ونظام التفكير والتاريخ الثقافي والاجتماعي والسياسي، حينها يمكن الحديث عن القراءة العلمية التي تطبعها النّسقية والشمولية، مما يسعف الباحث من إبداع أنساق نظرية ومفاهيمية تمكّنه من استيعاب الإشكالية الدّينية في عمقها الثقافي والاجتماعي¹.

إنّ ما تمّ تأكّيده من شروط والتي ينبغي على الباحث الأنثروبولوجي أن يتحلّى بها جعلت الكثير من الباحثين وعلى رأسهم (عبد الغني مندوب) و(عبد الله حمودي) يقرون بحقيقة مفادها: أنّ ضعف الأدوات المنهجية والمفاهيمية للدراسات الكولونيالية حول المعتقدات الدّينية في المجتمع المغربي أصبحت متجاوزة ابستمولوجيا، فضلا عن كون ما تسرّب إليها من إيديولوجيات يجعل قيمتها العلمية محدودة، لأنها تبرر وضعاً استعماريًا له قيمه ومنظومته الثقافية، لذا يعدّ جمع المادة العلمية والمعطيات من أهم مراحل البحث العلمي، فالمادة العملية هي المادة الخام التي يستخلص منها الباحث بعد المعالجة وعملية التفريغ والتبويب والتحليل والتفسير والنّائج النهائيّة للبحث، لذا كان لزاما على الباحث أن يحسن اختيار التقنيات والأدوات التي سيستخدمها لجمع المادة العلمية والمعطيات من الحقل الميداني، ومنه فقد اعتمدنا على التقنيات التّالية في عملية جمع البيانات:

1. الإخباريون : وهم مريدو الطرق الصوفية أو الرّوايا خاصّة إذا كانوا ناشئين في وسط بيئة المجتمع المبحوث عارفين

بقواعده وممارساته، وهم يعتبرون المصدر الرئيس للحصول على المادة

2. الملاحظة وأنواعها : الدّراسة الميدانية تشكل لبّ المنهج الأنثروبولوجي وهي تتضمّن المشاركة في أنشطة المجتمع

المدرّوس، وملاحظة أنماط السلوك وكيفية تنظيم الحياة الاجتماعية، مع احتلال مركز أو وضع على مستوى المجموعة المدرّوسة والمشاركة في حياتها اليومية وأوقاتها الاستثنائية، هذا ما يؤدي إلى اكتساب عادات وتقاليد وأنماط وسلوكيات مختلفة حتى تنشأ علاقات اجتماعية وثيقة متبادلة تسمح لنا بالحصول على المعلومات، وتكمن

¹ المرجع السابق، ص: 39

أهمية الاعتماد على أسلوب الملاحظة بالمشاركة من حيث ضرورته عند دراسة الظواهر ذات الطابع النفسي، كما هو الحال في دراسة التصوف، إذ لا يمكن التعرف على الظاهرة النفسية دون الحصول على شئ من التجربة ذاتها، وبذلك يستند الباحث عند معالجته للظاهرة إلى تأمله الشخصي كمشارك للجماعة وعضو فيها، فالتجربة الصوفية في حقيقتها مبهمة يصعب فهمها على من لم يخضعها¹

3. **المقابلة :** عرّفها (بنجام) "بأنّها المحادثة الجادة الموجهة نحو هدف محدد غير مجرد الرغبة في المحادثة لذاتها"²، وتساهم المقابلة في فهم معاني وظائف الأشكال الثقافية المحلية والسمات الثقافية للمجتمع وتتم المقابلات على مدى فترات زمنية معينة، وفيها يستفسر الباحث على أنماط السلوك الثقافي الذي يلاحظه .

4. **تقنية تحليل المضمون:** وهذه التقنية سنستفيد من تطبيقها على تحليل مضمون الممارسات والطقوس الصوفية بغية محاولة فهم مضامينها وتفسيرها اجتماعيا، وبالتالي تشكيل صورة كلية عن الجانب المرئي من السلوكات الصوفية من رقص وطقوس وغيرهما

5. **قصة حياة :** عرّف البعض بأن قصة الحياة منهج من مناهج جمع البيانات ونعني بقصة الحياة القصة الشفهية المتعلقة بسيرة الذاتية للمبحوث أو قصة حياته المكتوبة بقلمه، لذا سنحاول أن نتعرف على قصة حياة بعض الشيوخ والفاعلين الصوفيين (المقدم، المرید) وهذا لنستكشف بعض العوالم الغامضة ، وهذا سيفيدنا أيضا في :

- الحصول على معلومات ثرية تفسيرية تتناول ما يتخذ المبحوث من قرارات هامة .

- فحص أنماط القيم العامّة مع تصوّر العلاقات الاجتماعية والطبيعية أكثر مما تكون تاريخيا حقيقيا.

- تعكس تصورات الناس ومعتقداتهم واتجاهاتهم

أما فيما يخص حدود الدراسة فمكانيا هي الزاوية الطاهيرية الواقعة قريبا من مدينة (مسعد)، والتي هي فرع عن الطريقة الرحمانية والتي تأسست سنة 1832م، أما زمانيا فهي في ابتداء من شهر جانفي إلى أواخر شهر مارس أين أغلقت الزاوية بناء على توصيات الجهات الرسمية وذلك إثر تفشي وباء كورونا .

¹ منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر والمغرب، مرجع سابق، ص: 14

² علي حزودي وآخرون، في منهجية البحث الاجتماعي، ط1، منشورات مكتبة إقرأ، قسنطينة، 2007م، ص: 155

7 الصّعوبات المنتظرة في البحث :

إنّ موضوع الدّين يُعتبر من أكثر المجالات البحثية حساسية وصعوبة إن لم نقل أصعبها والتي تظل عصيّة الدراسة كيفما كانت قيمة الأنساق النظرية والنماذج التفسيرية المعدّة لها بسبب طابعه الانفلاطي¹، وفي موضوع دراستنا عن التّصوف ولكون الإنسان جوهر الظاهرة الاجتماعية فهو يستطيع أن يصطنع أشكالاً للتّصرفات والسلوكيات التي لا تعبر بالضرورة عن قناعاته الشخصية وتوجهاته العقلية²، لكن من بين الصّعوبات التي نتظرها في دراسة الظاهرة الصوفية ما يلي :

- سعة التراث الصّوفي إضافة إلى سعة مجاله الزماني والمكاني (غزارة المادة المعرفية وكثافتها وتشعبها وانتمائها إلى فترات زمنية متطاولة متباعدة)
- صعوبة الملاحظة كون الظواهر الصّوفية تعتمد على سلوكيات وممارسات غير مرئية، والتي تخفى عمداً وعن قصد .
- كون التّصوف مرتبط بالوجدان والشّعور والرّوح والتذوق، وهذا ما يجعل الآفاق تنفتح وتتوسع مما يصعب حصرها!
- الجانب الفلسفي الطّاغي على الظّاهرة الصّوفية وتأثيره على الجانب الاجتماعي .
- التكتّم الذي يميز الفاعلين الصّوفيين وعدم إجابتهم عن كل الأسئلة، إضافة إلى التظاهر بممارسات وطقوس معينة حال حضور الباحث .

¹ العامري نللي سلامة، الولاية والمجتمع، مرجع سابق ، ص: 56

² إبراهيم أبراش، مرجع سابق، ص: 85

8 الدراسات السابقة :

يُعتبر الاطلاع على الدراسات والبحوث السابقة من أهم الخطوات والمراحل التي لا ينبغي على الباحث إهمالها، سواء بمراجعتها والاطلاع عليها أو توظيفها، لأنها ستشكل له انطلاقة صحيحة في بحثه¹، وتساعد على الاختيار السليم عبر جميع مراحلها، كما ستجنبه تكرار بحث سابق، إضافةً إلى أنها تعرفه على الصعوبات التي وقع فيها أصحابها كي لا تُشكل له عنصر المفاجأة ومن ثم يقوم بالتحضير المسبق لها.

لقد عُرِّفت الدراسات السابقة على أنها الجهود البشرية السابقة التي بحثت الموضوع الذي يدرسه الباحث بعينه، أو موضوعاً مقارباً له بالكلية أو في زاوية من الزوايا، في ظرف من الظروف البيئية المتعددة، مما تمّ نشره بأي شكل من الأشكال، شريطة أن تكون مساهمة ذات قيمة علمية، وبما أنّ الكتابة في التصوف بدأت منذ بدأ التصوف، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أنّ التصوف كان في العصر الأخير مجالاً خصباً للدراسات الفلسفية والتاريخية أكثر من كونها مجالاً للدراسات الاجتماعية والأنثولوجية²، وبناء على هذا فقد اخترنا ثلاث دراسات سابقة مرتبة ترتيباً زمنياً، ولها علاقة مباشرة بموضوع بحثنا، سواء من حيث المنهج المتبع لدراسة هذه الظاهرة، أو من خلال تطوّرها إلى بُعد من أبعادها خاصة في الجانب التقدي والذبي سيفيدنا في دراستنا هذه التي تبحث في العلاقة بين التنظير والممارسة .

1-8 الدراسة الأولى: كتاب الكوكب الشّاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق، للإمام

الشّعراي:

يوصي المختصون في منهجية البحث العلمي في حال التّطرق إلى الدراسات السابقة الابتعاد عن الدراسات التي مضى عليها أكثر من عشر سنوات، إلاّ أنّه يمكننا وفي دراسة الظاهرة الصّوفية -الضاربة في القدم- الاستعانة ببعض الكتابات القديمة في التصوف لأنّها ستفيدنا تاريخياً ومنهجياً، وذلك عن طريق ربطها بممارسات وسلوكات اليوم خاصة إذا كانت قد تطوّرت إلى ما نُريد البحث فيه، إذ لا يتأتّى فهم ظواهر التّدين في سياقاتها المختلفة دون إضاءات من التاريخ الدّيني والتقاليد الموروثة لتلك المجتمعات، فالظواهر الدّينية ليست جديدة، بل لها تجلياتها وتحولاتها عبر سيرة

¹ أنجريس موريس، مرجع سابق، ص: 94

² منال عبد المنعم حاد الله، أثر الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية، مرجع سابق، ص: 28

زمنية لها وزنها في الموروث الثقافي المغربي¹، ومن جميل الصدف أنني اقتنيت كتاباً لأحد أقطاب التصوف في بداية اهتماماتي بدراسة هذه الظاهرة، وهو كتاب (الكوكب الشاهق في الفرق بين المرید الصادق وغير الصادق) للإمام (الشعراني) والذي حققه الأستاذ (حسن الشرقاوي) وبعد الاطلاع على بعض ما ورد في الكتاب لمست عبقرية فذة لهذا الإمام الذي سلك منهجاً رائعاً في سرد أخلاق متصوفة عصره ومقارنتها بما أثر عن الصوفية الصادقين، وأثناء بحثي في كل ما له علاقة بهذا المؤلف، وجدت الأستاذ حسن الشرقاوي في كتابه (المسلمون علماء وحكماء) قد نبه إلى أسبقية الإمام (الشعراني) في تطبيق المنهج الأنثروبولوجي الحديث بأدواته، وهذا ما دفعني إلى اعتماد دراسته هذه ضمن الدراسات السابقة المفيدة، يقول الدكتور (حسن الشرقاوي) : "وقد لاحظت أثناء تحقيقي لهذا الكتاب سبق الإمام الشعراني في ريادة علم الانسان الاجتماعي الذي يسمى بعلم الأنثروبولوجي الحديث، ويزعمون أن مؤسس هذا العلم هما (إيفانز بريشارد، ت: 1973م) و(راد كليف بروان، ت: 1955م) الإنجليزي، إلا أن هذا الكتاب يثبت بالحجج والأسانيد والأدلة على أن للشعراني الفضل الأول في هذا التخصص"²

وتكتسي أهمية الكتاب في المنهج الذي اتبعه الإمام (الشعراني) في مقارنة أخلاق المتصوفة الذين عايشهم في عصره ومجتمعه بأخلاق المتصوفة السابقين، وذلك باستخدامه (المنهج الأنثروبولوجي) بكل أدواته من معايشة المجتمع المدرس، والملاحظة المباشرة وغير المباشرة والمقابلة، إضافة إلى وسيلة المقارنة !

وكان (الشعراني) قد سبق عصره بقرون عندما استخدم الطريقة العلمية في الدراسة وهو ما يعرف الآن بالأنثروبولوجيا أو علم الانسان الاجتماعي، والتي تنصب دراستها وتضع جل اهتمامها على دراسة المجتمعات الصغيرة والبسيطة والمحدودة دراسة تحليلية وموضوعية يُقصد منها الوصول إلى نظرية متكاملة وتفسر المجتمع المدرس، وقد قام (الشعراني) بوضع فرض حاول امتحان صدقه من كذبه مفاده أن أخلاق المریدين في الزمن الماضي على عصره صارت أخلاق الأشياخ في زمانه.³

وقد وضّح الإمام (الشعراني) هدفه من الدراسة بقوله : " فهذه أخلاق غريبة في فقراء أهل الزمان، وكانت من أخلاق المریدين في الزمن الماضي، فصارت من أخلاق الأشياخ في هذا الزمان ... ولم أجد أحداً من أصحابهم اعتنى بشيء منها، فخفت أن تدرس باندراس تلامذتهم... فوضعتها في هذه الطروس لينفع الله بها

¹ محمد طيبي، النزعة النقدية لتغيرات الظاهرة السوسيو صوفية، مرجع سابق، ص: 23

² عبد الوهاب الشعراني، الكوكب الشاهق في الفرق بين المرید الصادق وغير الصادق، تح: حسن الشرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002،

³ نفسه، ص: 9

من شاء، وهي كالسيف القاطع لعنق كل من يدعي الصّلاح في هذا الزمان بغير حق، لأنها تغسله وتسلخه من طريق الصّلاح " ¹

وقد وضّح الإمام (الشعراني) غرضه من تأليف هذا الكتاب بقوله: " ثم اعلم يا أخي أنّ الفقراء (الصّوفية) الصادقين قد اختلفوا في هذا الزمان، وغالب من يتظاهر فيه الآن بالصّلاح معدود من التّصايين على تحصيل الدّنيا، كما يدلّ على ذلك مزاحمتهم على اعتقاد الأمراء والأكابر فيهم " ²

واعتمد (الشعراني) في جمع معلوماته على اللقاءات المستمرة بأهل الطريق، مستخدما في ذلك الملاحظة المباشرة وغير المباشرة، هذه المعلومات تلقاها كما يقول عن نحو مائة شيخ مما أدركهم في أوائل القرن العاشر في مصر وقراها، بعضها شاهده من أفعالهم وبعضها اقتبسها من نور أخلاقهم! ³

أمّا عن الإطار الزمني للدراسة فقد كان في القرن العاشر الهجري، حيث ولد الإمام الشعراني سنة 898هـ وت 973هـ لقد وصف الشعراني أخلاق المريدين في عصره وصفا دقيقا، مما يدلّ على انخراطه في الطّريق الصّوفي، كما يدلّ على فهمه الدّقيق للممارسات والأذواق والمشارب والمواجد واللغة الصوفية، وهذا ما ساعده كثيرا في دراسته هذه التي كان جزءا من الجماعة أو بما يسمى الآن (الملاحظة بالمعيشة) ثم عقد مقارنة بين صوفية عصره وبين صوفية السلف الصالح.

وأظهر في نتائج بحثه بأدلة دامغة وبراهين قاطعة اندحار وانتكاس الأخلاق في عصره عن العصور السابقة عليه، مما يثبت أن الفرض الذي وضعه في دراسته كان صحيحا وأن الدّراسة الحقلية والمسحية والعلمية أثبتت صدقه. ⁴

لقد استعان (الشعراني) بأسلوب المقارنة والذي يقوم اساسا بين مجتمعين أو جماعتين، شريطة أن يكونا من طبيعة واحدة ولهما ظروف مختلفة، فالتباين في الظروف يمكّن من التعرف على العوامل المؤثرة على اختلاف الظواهر رغم الطبيعة الواحدة للجماعتين أو المجتمعين، بقي أن نوه إلى أن الأنثروبولوجيا الحديثة قد غفلت عن جانب هامّ في دراساتها إذ اهتمت بالعامل الظاهري فحسب وغفلت عن العامل الباطني الذي أكّده (الشعراني) في دراسته، فجمع

¹ المرجع السابق، ص: 10

² نفسه، ص: 08

³ نفسه، ص: 10

⁴ حسن الشرفاوي، المسلمون علماء وحكماء، ط1، مؤسسة مختار، القاهرة، 1987 م، ص: 139-141

بين العاملين جمعا مفيدا طيبا، لتصبح دراسته نظرية وذوقية، وهذه دراسة متكاملة لم تحظ بها الأنثروبولوجيا الحديثة في جميع فروعها¹

2-8 الدراسة الثانية : أثر الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية لأعضائها، دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب، منال عبد المنعم السيد جاد الله:

أما فيما يخصّ الدراسة الثانية والتي رأينا أن لها علاقة بدراستنا والموسومة بالطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية لأعضائها، دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب، وهي رسالة دكتوراة للباحثة (منال عبد المنعم السيد جاد الله)، عن جامعة الإسكندرية كلية الآداب قسم الأنثروبولوجيا، إشراف الاستاذين: محمد علي أبوريان، وفاروق أحمد مصطفى، 1990

وقد انطلقت الباحثة في دراستها من التساؤلات التالية :

- هل تتفق التجربة الصوفية في مجتمعي الدراسة مع عناصر التجربة الدينية ؟
- هل للثقافة أثر على ممارسات المتصوفة ومناهج الطرق الصوفية ؟
- هل امتد أثر الطريقة الصوفية على أعضائها من حيث تغيير الصفات والسلوك معا؟
- ماهي أبعاد أثر الطريقة الصوفية على المجتمع ؟

وقد كان مجتمع الدراسة متمثلا في الطرق الصوفية والمتصوفة في مصر والمغرب، وقد طبقت الباحثة ت منهج دراسة الحالة على ثلاثين مريدا من مريدي ومشايخ الطريقة العقادية الشاذلية بمدينة الاسكندرية، إضافة إلى المقابلة مع عشرين شيخا من مختلف الطرق الصوفية بالمغرب، وقد استعملت الباحثة المقابلة والملاحظة المباشرة والملاحظة بالمعايشة كأدوات للدراسة .

أما فيما يخص الإطار الزمني فقد استغرقت الدراسة الميدانية في المجتمع المصري سنة وتسعة أشهر من مايو 1986 إلى فبراير 1988 ، أما في المجتمع المغربي بفقد استغرقت خمسة أشهر من نوفمبر 1988 حتى مارس 1989

¹ عبد الوهاب الشعراي، مرجع سابق، ص:7

أما عن المنهج المستخدم فاعتمدت الباحثة على المنهج الوصفي لما له من أهمية في دراسة الحقائق الراهنة المتعلقة بطبيعة ظاهرة أو موقف، إضافة إلى دراسة الحالة التي تعتبر من أهم مداخل الدراسة في البحوث الأنثروبولوجية والاجتماعية

وكان بعد أن طبقت الباحثة هذين المنهجين أن توصلت إلى النتائج التالية :

✓ أظهرت نتائج الدراسة وجود عناصر التجربة الدينية التي تحدث عنها أوديا (المقدس والسطة الدينية والأخلاق والقيم والرمزية والشعائر والطقوس) في التجربة الصوفية في مجتمعي الدراسة، وبذلك جاء التساؤل الأول إيجابيا ✓ تباين أهمية هذه العناصر في مجتمعي الدراسة كالمسئلة الدينية والتي هي غير واضحة في المجتمع المغربي بقدر وضوحها في المجتمع المصري

✓ القيم اختلفت لدى المتصوفة في مجتمعي الدراسة باختلاف مفهوم التصوف والغاية منه في كل مجتمع منهما ✓ اتضح دور التصوف الفعال في التأثير على المرید بتغيير اهتماماته وبذلك يمثل التصوف في المجتمع المصري (الدين الحركي الدينامي) ويمثل التصوف في المجتمع المغربي بمفهوم الزهد والانقطاع للعبادة (الدين السكوني الاستاتيكي) ✓ تأثر التصوف والطرق الصوفية بالثقافة، وبذلك أظهرت الدراسة الرد على التساؤل الأول والثاني بالإيجاب ✓ تباين الاختلاف بين طبيعة التصوف في مصر والمغرب ، فهو في المغرب يتخذ الشكل الانفرادي الانعزالي وفي مصر الشكل الجماعي المنظم

✓ أظهرت الدراسة الاثر الاجتماعي الواضح لدور الطريقة في الضبط الاجتماعي من خلال لجوء المریدين وأهلهم للشيخ للتدخل بما له من تأثير عليهم لبركته ومكانته .

✓ أظهرت الدراسة قوة تأثير الضبط الخفي على المریدين، وهو القائم على الضبط الذاتي المنبثق من داخل المرید والمتوقف على مراقبته لنفسه والالتزام بقواعد الطريقة وآدابها باطنا وظاهرا.

✓ أثبتت الدراسة دور التصوف في تحقيق الثبات والاستقرار الاجتماعي وبالتالي أظهرت الدراسة الرد بالإيجاب على التساؤل الرابع .

من خلال النتائج الواردة أعلاه ومن خلال الاطلاع على هذه الدراسة تبين لنا أن الاثر الثقافي على منهج التصوف لا يمكن إنكاره، ومن ثم فإن استجلاء أبعاد العلاقة بين المفاهيم الروحية والتأثيرات الثقافية يوسع دائرة الفهم عن السلوك البشري الباطن والظاهر معا، كما أن تطبيق المنهج الأنثروبولوجي في هذه الدراسة كان مهمًا جدا وهو ما يؤكد على

قيمة هذا المنهج في دراسة الممارسات الدينية وهو ما يعني أنّ الباحثة قد وفقت في اختيار هذا المنهج من خلال استعمال أدواته .

8-3 الدراسة الثالثة : النزعة النقدية لتغيرات الظاهرة السوسيوصوفية، للطالب: محمد طيبي:

أمّا فيما يخص الدراسة الثالثة والتي ارتأينا أن تكون ضمن الدراسات السابقة خاصة وأنها تناولت الجانب النقدي للظاهرة الصّوفية، هي مذكرة الدكتوراه الخاصة بالطالب : (محمد طيبي) والموسومة ب : النزعة النقدية لتغيرات الظاهرة السوسيوصوفية، تحت إشراف الاستاذ : رشيد بوسعادة، بحيث انطلق الطالب في بحثه من تساؤل مركزي مفاده :

- هل واكبت نزعة النقد الصوّفيّ في المغرب العربيّ التغيرات المختلفة للظواهر الاجتماعية ذات الصبغة الصّوفية؟

- وهل ساهمت في ضبط شتى السلوكات السوسيوصوفية؟

وكان هدف الباحث في هذه الدراسة استبيان أثر غياب السلطة الروحية وتلك الظواهر بنسب متفاوتة عن مجتمعاتنا اليوم، هذا ما جعل الباحث يأمل في أن تكون هذه الدراسة إضافة متواضعة إلى مجال دراسات التصوف المغربي الذي يعاني من شحّ واضح، وغموض لا يليق بالدور المحوري لذلك التصوف مما أناطته به الظروف المختلفة في الأمة والمجتمع، ومن هنا حاول الوصول عبر هذه الدراسة إلى رؤية سوسولوجية يتناول بها ضبط أحكام كثير من الظواهر السوسيوصوفية التي أثرت في العلاقات الاجتماعية في إطار من التعميم الهادف إلى الحصر والإيجاز إضافة إلى أن هدفه من هذه الدراسة هو محاولة إثبات الاكتفاء الذاتي المغربي في مجال الإصلاح العقدي والفكري، ذلك الإصلاح الذي له تأثيراته وحضوره في التغيير الاجتماعي عبر العصور ونظرا لامتداد الفترة الزمنية المدروسة والمقصودة، فقد استعمل الباحث المنهج التاريخي أو ما يعرف بالتاريخ الاجتماعي الذي يهدف إلى دراسة التغيير الذي يطرأ على شبكة العلاقات الاجتماعية، وتطور النظم الاجتماعية، والتحول في المفاهيم والقيم الاجتماعية، كما استعان بالمنهج الوصفي ومنهج تحليل المحتوى بوجهيه (تقنية تحليل المحتوى الظاهري لوثيقة) و(تقنية تحليل المحتوى المستتر لوثيقة) في إطار التعامل مع ما لديه من معطيات مكتوبة.

وبعد تطبيق المناهج السالفة الذكر توصل الباحث إلى النتائج التالية :

✓ توصل الباحث إلى وجود فعلي لمدرسة صوفية مغربية أسس لها الرواد من متصوفة المغرب العربي.

✓ برز المغاربة في نزعة التقديس والغلو فيها ليؤسسوا لسلطة روحية كبرى للأولياء انتظمت كافة شؤون الحياة.

- ✓ وصل تأثير التصوف وتغيرات ظواهره إلى سائر المجالات الحياتية.
- ✓ امتاز التصوف المغربي بجمعه الفذ بين العزلة والمشاركة الاجتماعية بحيث صار أعلامه ملاذ المجتمع أحياء وأمواتا.
- ✓ تم التأكيد من خلال عرض موجز لأبرز المؤلفات النقدية أن النزعة النقدية الصوفية كانت واقعا معرفيا مغربيا خالصا.
- ✓ بدأت النزعة النقدية مع بداية نشأة التصوف وسائرتة وواكبته في سائر فتراته التاريخية
- ✓ غالبية المؤلفات النقدية هي لمتصوفة قادوا عملية الإصلاح الصوفي من داخل الحياة الصوفية فجمعوا بين (الاعتقاد) و(الانتقاد) بمجدارة.
- ✓ تعتبر النزعة النقدية صراعا تقليديا ومنحى طبيعيا في التعامل مع السلوك الديني في المغرب العربي
- ✓ وصول النزعة النقدية إلى عمق إفريقيا وفي أزمنة متأخرة دليل على حيوية تلك النزعة وتأقلمها مع المتغيرات.

الفصلُ النَّظري

المبحث الأول:

الدين والأنثروبولوجيا

تمهيد :

لأنّ الظاهرة الصّوفية ظاهرة دينية بامتياز، كونها تجمع بين خصائص دينية متعدّدة، كالممارسات والمعتقدات والرموز وغيرها، لذا وقبل رصد بعض مظاهرها فإنّه يحسن بنا التّطرق لإطارها العام المتشكّلة منه وهو (الدّين)، هذا لأجل أن تكون الانطلاقة انطلاقاً منهجية صحيحة، بحيث ننتقل من الإطار العام إلى الإطار الخاصّ، ومن المفاهيم المتعلقة بعلم الاجتماع المعتمدة على التّظريات العامّة التي شكّلت ما يسمّى (علم الاجتماع الديني) إلى المفاهيم الأنثروبولوجية الخاصّة بالدّين والمعتمدة على الدّراسات الميدانية، وبما أنّ لحقائق الحياة الدّينية أثر بالغ في الحياة الاجتماعية فإننا سنحاول التّطرق إلى الدّين من وجهة نظر اجتماعية وأنثروبولوجية، وهذا عبر عناصره المكوّنة له من معتقدات وممارسات ورموز، لأنّ الدين :

○ أهمّ منظومة اجتماعية و أخطرها شأنًا، وهذا ما يفسّر تأثيراتها على الأنساق الاجتماعية بشكل كامل، فتجد هذه المنظومة ذات تأثير في السياسة من حيث أنّ الكثير من المآسي والحروب كان دافعها الدّين، وتجد لها تأثيراً في الاقتصاد بحيث نجد للدّين الإسلامي مثلاً قواعد في التعاملات الاقتصادية والتجارية، ثم أتى في القرون المتأخّرة من جعل للدّين تأثيراً في ظهور أنظمة اقتصادية كالنّظام الرأسمالي الذي كان مستنده التعاليم الكالفانية كما أقرّ بذلك (ماكس فيبر) الذي رأى أيضاً أنّ الدّول الأوربية التي لم تتبن المذهب الكالفاني لم تتطور اقتصادياً، وهذا راجع للمذهب الدّيني الذي تبناه كونه يدعو إلى الزهد، ممّا جعل الأنظمة الاقتصادية هشّة وضعيفة في تلك الدّول .

○ ثانياً كونه ذا أبعاد متعدّدة لا يكفي لفهمها الانطلاق من نظريات اجتماعية فقط، وإن كان لها أهميتها حسب السياق الذي نشأت فيه وباستعمالها وبمنهج علمي يحيط بأغلب أبعاد الدّين ومجالاته، هذا كي تمنحنا فهماً وتفسيراً صحيحاً للظواهر المشاهدة، وهذا يجزّنا إلى القول بأهمية المنهج الأنثروبولوجي المنطلق من نظريات اجتماعية، لأنّ الدّراسة الأنثروبولوجية لظاهرة معيّنة تعني الاهتمام بالسلوك الإنساني في سياقه الاجتماعي والثقافي الذي تحدث فيه تلك الظاهرة، من هنا تبرز أهمية المنهج الأنثروبولوجي في الدّراسات الدّينية من خلال تعمّقه ميدانياً في الممارسات والمعتقدات و(الطقوس) والأساطير المشكّلة لتلك النظم الدّينية والثقافية، كونه يعتمد على وسائل متعدّدة وفعّالة حتّى وصف بالمنهج متعدّد التقنيات والوسائل، وبإسقاط مباشر على الظاهرة الصوفية

نرى بأنها ظاهرة دينية متشكلة من معتقدات وممارسات ورموز وإشارات ولغة خاصة لا يكفي لفهمها الانطلاق من التصور العام، بل يجب التعمق فيها ميدانيا كما فعل (ليفي ستراوس) رائد الأنثروبولوجيا البنيوية، والذي اعتمد هذا المنهج في فهم القبائل البدائية الشبيهة بالمجموعات الدينية الصوفية إن صح التعبير، وبالتالي فإن ربط تلك اللغة الصوفية بالممارسات والمعتقدات يُساعد على الفهم السليم والصحيح للظاهرة الصوفية وهذا لا يكون إلا بالمنهج الأنثروبولوجي الذي أصبح كما يعبر عنه (الابن الشرعي) لعلم الاجتماع، كما أن تطبيقه في الميدان ممكن فإنه يمكن تطبيقه أيضا في اللغة واللسانيات وهذا الأمر يفتح الباب واسعا أمام التأويل .

1. مقدّمة حول الدّين:

الدّين موضوع رئيسي في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، والدّراسات التي تناولت الدّين تركز على مسألتين رئيسيتين: الأولى: حول نشأة الدّين وطبيعته، والثانية: حول وظيفته في المجتمع، وقد اعتمدت الدّراسات التي تناولت نشأة الدّين على معطيات وأدبيات التاريخ وما صاحبها من تفسيرات ظنّية إضافة إلى الدّراسات الميدانية، بحيث جعلت الكثير من الباحثين يعزو ظهوره (أي الدين) إلى عجز الإنسان عن تفسير بعض ظواهر وحوادث الطبيعة، وبالتالي نشأ الدّين عن حاجة نفسية للإنسان يفسر بها تلك الحوادث ويسنّدها إلى عوالم خفية غيبية، مما جعله يسعى إلى هذا التفسير خوفاً منها أو طمعا في الظفر برضاها .

هذا من الجانب النفسي، أمّا على الصّعيد الاجتماعي، فهو مثلاً في نظر (دوركاييم) وفي كتابه (الأشكال الأولية للحياة البدائية): نظامٌ من المعتقدات والممارسات التي تتعلق بالأشياء المقدّسة والتي تظهر جلّية داخل نسق من الممارسات و (الطقوس) والتي تصبح لها قيمة أخلاقية سامية وظيفتها توحيد الجماعة مع العمل على تماسكها، فالدّين هو نظام متّسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدّسة يجري عزلها عن الوسط الدّنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة¹.

من جهة أخرى، يرى (كارل ماركس) أنّ وظيفة الدين هي (تخدير) الشّعوب وحملهم على الرّضا بالواقع المزري المعاش، لأنّه قدرٌ إلهي مُعاش، وبالتالي فهو عملية تبرير تعمل لصالح الأغنياء والأرستقراطيين لذا فهو عامل سلبي، كما يرى في المقابل (ماكس فيبر) أنّ الدّين عامل تغيير إيجابي، إنّ الدّين (الكالفاني) يوجّه السلوك الفردي ويحثّ على العمل لتحقيق النجاح في الحياة الذي هو نفسه الخلاص في الآخرة، وبالتالي فالرأسمالية ماهي إلا ثمرة الأخلاق الكالفانية في نظر (ماكس فيبر) .

من هنا كانت النّظرة الوظيفية للدّين والتي نشأ على إثرها اتجاهان : الاتجاه الأول: والذي ينظر إلى الدّين كعامل محافظ على الواقع الاجتماعي، أمّا الاتجاه الثاني: فينظرُ إلى الدّين كعامل تجديد وتغيير اجتماعي، وهذا ما عجل بظهور تحصّص جديد في علم الاجتماع سمّي ب(علم الاجتماع الدّيني) .

إنّ الاقتصار على دراسة الدّين من خلال النّظريات الاجتماعية وإسقاطاتها على الواقع بغية فهمها وتفسيرها لم يعد مجدياً اليوم في ظل ما تشهده المجتمعات من تغييرات رهيبية وسريعة في جميع الأنساق الاجتماعية، ولأنّ التّسق الدّيني

¹ دوركاييم إيميل ، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ط2، مكتب النهضة المصرية، القاهرة، ص : 50

أهمّ نسق اجتماعي، هذا بالإضافة إلى أنه عنصرٌ فعّال ومؤثر في تكامل الثقافة وتجانسها، فإنّ تفسير ظواهره بناء على نظريات عامة تقتصر على الملاحظة، تمنحنا فهما قاصراً تجاه ممارسات المجموعات الدّينية متعددة المشرب والتوجّه الفكري، إضافة إلى أنّ تفسيراتها العلمية تتميز بالتعميم وتخصّ ظواهر ماكروسيوسولوجية، وهذا ما لا يمكن تعميمه على المجموعات الدّينية قليلة كانت أم كثيرة العدد، والتي تختصّ كلّ مجموعة منها بطقوس وممارسات وقواعد!

وهذا ما دفع الأستاذ (رشيد بوسعادة) إلى القول بأنّ "الحديث عن علم الاجتماع الدّيني يختلف اليوم عما كان عليه قديماً، ففي السابق كنّا ننطلق من تحليل للنظريات ومن نتائج بحوث لباحثين كبار ومعالجتها الواحدة تلو الأخرى (العناية بالموضوع) مثل المؤسّسات الدّينية، الممارسات الدّينية، العلاقة بين الدين والمجتمع، بين الفضاء الخارجي المقدس والدّيني، أما اليوم فيبدو من الأفضل لنا البحث عن معرفة أو فهم أعماق التّغيرات التي تحدث أو تجري أمام أعيننا ضمن الطريقة التي يكون عليها رجل الدّين أو المتدين وتنظيم الحياة الدّينية

11

من هنا كان لعلماء الاجتماع تأكيدٌ على أهمية الأنثروبولوجيا من خلال مناهجها وأدواتها التقنية المساعدة على فهم الظواهر الدّينية، بالإضافة إلى أنّ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا يدرسان الإنسان كقاسم مشترك، وذلك عبر دراسة البناء الاجتماعي والوظائف الاجتماعية، فإن لكلّ منهما خصائص تطورت وتقيّدت عبر الزّمن، ومنه يمكننا القول بأنّ علم الاجتماع في نظريته الشمولية يدرس العلاقات بين الأفراد وعمليات التفاعل بينهم، إضافة إلى أثر البيئة الاجتماعية في تكوين الشّخصية الإنسانية وتحديد العلاقات بين الأفراد، وبالتالي فهو يعتمد على فرض افتراضات نظرية لدراسة وضع المتغيرات الاجتماعية، ويتحقق منها من خلال أدوات استبيان أو غيرها، غير أن المنهج الأنثروبولوجي يعتمد تشخيص الظاهرة استناداً على فهم الواقع كما هو، لذا يرى (جيرتز) أنّ الأنثروبولوجيا : هي القدرة على إقناع القراء ... بأنّ ما يقرؤونه هو وصف واقعي حقيقي وموثوق به!

كما يرى آخرون - في التفريق بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا - أنّ اهتمام علم الاجتماع بصفة عامة يقتصر على المجتمعات الحضريّة والصناعية، في حين ركزت الأنثروبولوجيا على دراسة ما يعرف بالمجتمعات البدائية، إضافة إلى خاصيّة أخرى وهي أنّ التمايز يخصّ طرق البحث ومدى القضية التي ينتهي إليها كل من التحليلين، فقد اعتمدت الدراسات الأنثروبولوجية الحقلية على طريقة الملاحظة بالمشاركة والاعتماد على ذاكرة كبار السن، وتسجيل تاريخ حياة

¹ رشيد بوسعادة، الإمام والمسجد بين الدين والسياسة، أطروحة دكتوراه دولة، غ م ، جامعة الجزائر 2، الجزائر، 2007، ص: 4

الأشخاص، بينما اعتمدت الدراسات السوسولوجية على الوثائق والإحصاءات الرسمية وكشوف البحث والاستبيان، وبالتالي فإن المنهج السليم في التحليل السوسولوجي يستوجب الانطلاق من معاينة الكتلة الاجتماعية الدينية في بناها وفي حياتها الخاصة، وفي علاقتها التي تنسجها مع العالم الخارجي.¹

غير أنّ الفكرة الجوهرية التي تميز الأنثروبولوجيا أنّها انطلقت من نظرية اجتماعية اتفق عليها علماء الاجتماع خاصّة (ماكس فيبر) والتي مفادها أنّه لا يمكن إدراك وفهم المقدس إلّا في نسقه، ولا يمكن فهم التّصورات الدينية إلّا حيث نشأت، لذا فإن خصوصية التحليل الأنثروبولوجي تتميز من خلال استحضار البنية العميقة للمجتمع ومعايشته والتفاعل مع مختلف متغيراته، والتواصل برموزه وعناصر لغته وثقافته، وهو التحليل الذي يؤكّد الشراء الدلالي لهذه الطقوس من جهة وللمجتمع الذي يحتضنها من جهة أخرى.²

وبالتالي فإن اهتمام علماء الأنثروبولوجيا بالدين من وجهة نظر أنه يعطي صورة واضحة عن تفاعل الإنسان في العالمين المرئي ونقصه به المجتمع، وغير المرئي ويقصدون به عالم ما فوق أو ما بعد الطبيعة، كما أنّ هذا الاهتمام بالدين وكما يوصي (كليفورد غيرتز) يستلزم مرحلتين: "المرحلة الأولى مرحلة تحليل المعاني المجسّدة في الرّموز المشكّلة للدين نفسه، والثانية مرحلة ربط هذه النظم بالعمليات النفسية وربط عمليات البنية الاجتماعية التاريخية بالرّموز"³

إنّ الدين من حيث التّوصيف الجمل كما يرى (محمد عبد الله دراز) في كتابه (الدين): "وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات، فكلمة دين تشير إلى العلاقة بين طرفين أحدهما يعظم الآخر، ويربط الطرفين الدستور المنظم لهذه العلاقة"⁴، أمّا من وجهة نظر الأنثروبولوجيا فهي تختلف من تلك النظرة السوسولوجية وإن اتفقت معها في بعض الأبعاد المدروسة، إنّ نظرة الأنثروبولوجيا للدين تنطلق من نظرة فاحصة لأبسط الطقوس والممارسات، ونظرة معمقة للمكونات والاعتقادات الباطنة، وتحليل أبسط الرّموزيات والشيفرات اللغوية والحركية، خاصة وأنّ جلّ التجارب الدينية عبر انتماءاتها الدينية والمذهبية والعقدية مهما كانت

¹ ميلان ميشال، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، تر: عز الدين عناية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009، ص: 122
راشدي وردية، الطقوس القبائلية بين خصوصية النسق الاتصال ورمزية المضمون الدلالي، المجلة الجزائرية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر3، الجزائر، عدد: 08، 2009، ص:

162²

³ غيرتز: كليفورد، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص: 452

⁴ دراز: محمد عبد الله، الدين، بحث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، 1982 (د، ط) ص: 24 - 26

تحتوي على معتقدات وممارسات ورموز وشعائر، وإن غاب وصف من هذه الأوصاف لم يعتبر لتلك الجماعة دين بالمعنى الحقيقي للكلمة !

2. الأنثروبولوجيا والدين :

لقد انتقلت دراسة الدين- ومنذ زمن ليس بالبعيد- من تلك النظرة الكلاسيكية التي لا تتجاوز المجال الوصفي كما عبّر عن ذلك (ليفني ستروس) والتي ظلت تُعالج فيها قضايا الدين في الغالب- معتمدة على تحليل الجانب النظري الذي يعكسه السلوك الفردي (كالمنهج الفيبري في التفسير والتأويل والفهم)، وعلى تحليل الدين من خلال الجانب الوظيفي (كالمنهج الدوركامي و المالمينوفسكي) والذي فسّر الاجتماعي بالاجتماعي في علاقة الدين بالمجتمع، انتقلت من الوصف التجريدي إلى دراسة الدين من خلال التجربة الدينية ذاتها، وذلك من خلال البحث الميداني الذي يعدّ أساس المنهج الأنثروبولوجي الذي يمتلك أدوات فعّالة ترصد الممارسات والطقوس الفردية والجماعية، قصد الوصول إلى عمليّة تحليل وتفسير لهذه السلوكيات سواء كانت واعية أو غير واعية، مقصودة أو غير مقصودة، كامنّة أو ظاهرة .

و بالرغم من تعدّد المناهج التي تدرس الدين كظاهرة أصلها اجتماعي أولاً، وكمعطى ثقافي ثانياً، وبالرغم من تعدد الآليات في التفسير والتأويل إلاّ أنهما اعتمدتا على ملاحظة تلك الظواهر وهي منعكسة على السلوك الفردي أو الجماعي فقط، مما أدّى أحياناً إلى تفسيرات غير واضحة وغير مكتملة الجوانب، لأنّها وببساطة اعتمدت بالكلية على الجانب البارز في الظاهرة، مغفلة الجانب الكامن كالنّفسي والباطني و الذوقي في الفهم، مثل الذي تحتوي عليه التجربة الصوفية من عوامل نفسية ووجدانية تدفع بالمتصوف إلى سلوكات جسدية يراها غيره بعين الغرابة، ويحكم بها عليه بأنه شخص غير سوي، وبالتالي يحكم عليها ولا يستعين بتلك الكوامن الدافعة لهذا السلوك قصد إيجاد مبرّر نفسي أو ديني مثلاً !

لم يجد الدّراسون للظواهر الدّينية تحديدا في الأزمنة المتأخرة ما يناسبها من مناهج للدّراسة إلا المنهج الأنثروبولوجي، والذي ينظر إلى الدين من خلال التجربة الدّينية ذاتها، فيؤول رموزها، ويفهم طقوسها عبر المشاركة والمعاشة وبهذا يصل إلى رؤية واضحة يفسّر بها كثير من المعتقدات والسلوكيات والممارسات والرموز .

إنّ التجربة الدّينية تتعلّى في مستويين اثنين : مستوى التّصورات والتمثّلات الماثلة في وعي النّاس والمتصلة بالأشياء المقدّسة، والتي يمكننا أن نطلق عليها اسم (المعتقدات) والتي هي : (تمثّلات تعبّر عن طبيعة الأشياء المقدّسة، القوة والفضيلة التي تضفي عليها، تاريخها، علاقاتها مع بعضها، ومع الأشياء الدنيوية)¹، ومستوى الممارسات التي تظهر في أفعال النّاس كالطقوس والشعائر والاحتفالات وغيرها والتي هي ظاهرة !

إنّ الاقتصار على الظاهر في الفهم والتفسير لم يعد مجدياً، لأنّ للمنهج الأنثروبولوجي قدرته على الخروج من المجال المادي من خلال تغلغه باطنياً في رصد الكوامن، وهذا ما يسميه المتصوفة (الكشف القلبي)، كما أثبت جدارته في تحليل الطقوس والشعائر واللغات والتي هي في ظاهرها مجرد أفعال ظاهرة، بينما تنطوي على كثير من الرّموز والإشارات والتي تكشف عن لغة خاصّة تختلف تأويلاتها باختلاف الزّمان والمكان أولاً، وباختلاف الملقى والمتلقي ثانياً، وفي هذا المعنى يشير (بولس الخوري) إلى أنّ "الدّين في المنهج الأنثروبولوجي ليس لغة أو كلاماً أو تعبيراً فقط، إنّ لغة الدّين لغة رمزية، لا يمكن فهمها بالتوقف عند ظاهرها فقط، بل ينبغي كشف محجوبها الباطن والكامن، أي تأويلها بهدف إدراك معناها الحقيقي"²، ولذلك يرى (ليفي ستراوس) أنّ اللغة تمثل الحالة الفعلية التي انتقل عبرها الإنسان من الطبيعة إلى الثقافة، فهي ملكة تواصل لساني وأداة تعبير وإعلام³، وبالتالي فالدّين من وجهة نظر المنهج الأنثروبولوجي لا يخرج عن كونه ظاهرة ثقافية في شكل منظومة توصف وتحلّل ظاهرياً، هذا المجال (البيوثقاني) كما عبر عنه (ليفي ستراوس) هو المجال الذي يوجد فيه الكائن البشري والذي هو على حد تعبيره منطقة وسطى بين العقل والتوحش!⁴

تتنظم الظواهر الدّينية في فئتين رئيسيتين: المعتقدات والشعائر أو الممارسة، وبالتالي فالدين يحوي شيئاً مرئياً وغير مرئي، لذا يمكن القول بأن المعتقدات هي: تمثّلات تعبّر عن طبيعة الأشياء المقدّسة، أمّا العادات فهي عبارة عن قواعد للعمل تصفّ وتحدّد كيف يجب على الإنسان أن يتصرف مع الأشياء المقدّسة، فالتمييز بين ما هو مقدس وما هو دنيوي هو قلب الدّين، وهي - أي الظواهر الدّينية - بتعبير آخر تنهض على مستويين : مستوى التمثّلات والتّصورات

¹ رشيد بوسعادة، الإمام والمسجد بين الدين والسياسة، مرجع سابق، ص: 38

² بولس الخوري، في الدين مقارنة فلسفية أنثروبولوجية، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2017، ص: 65

³ ليفي ستراوس كلود، الأنثروبولوجيا البنيوية، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1988، ص: 345

⁴ المرجع نفسه، ص: 382

المائلة في وعي الناس والمتصلة بالأشياء المقدسة (كائنات، أشخاص، أشياء جامدة، حيوانات، أمكنة ، خيال)، ومستوى الممارسات التي تظهر في أفعال الناس (ممارسات وطقوس، عادات، عبادات)¹ أما فيما يخص التجربة الدينية فقد ذكر (محمد بيومي) عن (جاكوم ووش) أربع خصائص ذات أهمية في التجربة الدينية، والتي لا تنفك عن كل ظاهرة دينية مهما كانت جماعتها الدينية :

1. التجربة الدينية لا تكون ذاتية فحسب، بل تتصل بالحقيقة العليا، مما جعل (وليم جيمس) ينظر إليها كشئ غامض لا يتم التعرف عليها إلا من خلال المعيشة، بل إنَّ المعيشة وحدها لا تكفي لمعرفة هذه التجربة دون المعرفة، لأنَّ كثير من التجارب الدينية لا تكون ظاهرة وتحتوي على غيبيات ومسلّمات.
2. ليست جزئية إذ تشمل حياة الإنسان ككل، قلبيا ووجدانيا و إراديا، وهذا يعود إلى كونها متعلقة بالغيبيات وبالإيمان .
3. هي تجربة ذات شدة، وتأثيرها قوي على أفكار وأفعال رجال الدين كما يعبر ووش، ويمكن تعميم هذه الفكرة على المتدينين كلّهم دون الاقتصار على رجال الدين، فالتدين يختلف من شخص إلى آخر، بل إنه حتى في الشخص الواحد تختلف شدتها بين لحظة وأخرى .
4. هي مجموعة أفعال والتزامات، إذ بقدر ما تكون التجربة منتجة للأفعال بقدر ما تكون تجربة روحية مقدسة²

هذه بعض الخصائص التي رأى (جاكوم ووش) أنّها ذات أهمية في التجربة الدينية، فبالنسبة للنقطة الأولى فإنها تمثل جانب المعتقدات، والمعتقدات مظهرها كامن وغير واضح للعيان، لذا فقد بيّن (جيمس) أنه لا يمكن التعرف عليها إلا من خلال المعيشة الطويلة، وهذا لرصد بعض الممارسات الشعورية واللاشعورية والتي تنبئ عن عقيدة المتدين، فغالبا تكون العقيدة كامنة خاصّة إذا كان صاحبها منتمي لجماعات قليلة انصهرت اجتماعيا داخل جماعات كبيرة، وبالتالي فإن الإفصاح عن تلك العقيدة يكون أمرا صعبا، لذا فإن على الباحث أن لا يحكم على العقيدة إلا بعد مدة طويلة يتأكد من خلالها على عقيدة المبحوثين وهذا لا يتأتى بالملاحظة أو المقابلة بل يتأتى بالمعيشة الطويلة .

¹ منصف المحواشي، الطقوس وجزوت الرموز قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحول، مجلة إنسانيات، وهران، عدد:49، 2010، ص:42

² أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985، ص: 2

أما فيما يخص النقطة الثانية فالدين أثبت تأثيره على المستوى الأفقي للأفراد وعلى مستواهم العمودي، فهو يصاحبهم من لحظات قبل الولادة، وما يصاحبها من طقوس إلى لحظات ما بعد الوفاة وما يصاحب تلك الحادثة من طقوس أيضا، وبالتالي فإنّ الدين موجود في ثنايا الإنسان القلبية والوجدانية والذوقية والنفسية والعقلية، أما من حيث الاتجاه العمودي فإنّ الدين يصاحب الإنسان من أبسط أموره المعيشية الحياتية إلى أرقاها في المناصب السياسية والاقتصادية وغيرهما .

أيضا من الخصائص التي رآها (جاكوم ووش) أنها ذات أهمية في التجربة الدينية هي تأثيرها على المتدينين خاصة رجال الدين، وهذا أمر واضح فالتجربة الدينية تضعف وتقوى، تفتت وتنشط، لذا فإنّ من بين الوظائف التي تقوم بها الطقوس الجماعية هي تقوية تلك التأثيرات في الإنسان، وكانت المناسبات الدينية كالصلاة مثلا والصيام وسيلة لتقوية الإيمان والتذكير بالهدف من العبادة، وهذا ما ينشط المتدين ويبعث فيه الإرادة من جديد، فالإنسان من طبعه الفتور، لذا وجب بعض التنبيه والتنشيط من خلال تقوية الأفكار والأفعال.

أما في نقطته الرابعة فقد اعتبر التجربة الدينية ذات التزامات وأفعال، وهكذا شأن الدين فهو عقد والتزام ذهني، وهذا العقد الذهني يبرهن على صدقه من خلال الأفعال والممارسات، ومن هنا كان الدين الإسلامي يقوم على (الإيمان) و(الإسلام)، فالإيمان أمر غيبي والتزام بالربوبية لرب واحد كما هو التزام بأمور غيبية أخرى، غير أنّ ما يؤكد هذا الإيمان الغيبي هو الصوم والصلاة والزكاة والحج والشهادة، وكلها أفعال ظاهرة قولاً وفعلاً، وهكذا كانت الديانات الأخرى، فالأفعال هي تجسيد للإيمان بتلك القوى التي يعبدها البشر، أو هو إقرار بتلك القيم الأخلاقية التي هي في محل العقيدة من خلال ممارسات خلقية، وضرورة الأفعال مهمة جدا بالنسبة للمعتقدات والديانات، فالدين الذي لا يحتوي ممارسات ظاهرة هو زائل لاحتمال مع موت المؤمنين به، وبالتالي فإنّ أي تجربة دينية تحمل في طياتها تمثلات أو تصوّرات دينية ذهنية، وطقوس وممارسات فعلية، تحوي رموزا تعني الامتثال لتلك التمثلات والتصورات.

3. الضوابط المنهجية لدراسة التجربة الدينية :

الدين ذلك المخفي والظاهر، الذي تحطى الحدود الزمانية والمكانية، يجعل من الصعب إخضاع بعض ظواهره للدراسة إلا وفق شروط وضوابط تُساعد على الرصد والفهم والتفسير، وبالتالي فإنّ الاكتفاء بالنظريات لوحدها يمنحنا فهما منقوصا ما لم يصحب تلك النظريات إجراءات منهجية وميدانية، ولا نقصد بالدراسة هنا الإطار الشرعي المجرد كما في الدين الإسلامي من فقه وحديث وغيرهما، بل الحديث هنا عن المرئي في الدين من ممارسات وظواهر وأثرها في البنية الاجتماعية، وقد نجد كثيرا من الأنثروبولوجيين-نظرا لكونهم أهل ميدان- يضعون شروطا بغية دراسة أمثل لتلك الظواهر، فالضوابط المنهجية عند (أرنست غيلنر) في كتابه القيم (مجتمع مسلم) والتي أسسها من خلال دراسته للظواهر الدينية في المجتمعات الإسلامية، يمكن أن تساعد الباحثين على المضي قدما في بحوثهم دون عوائق، من تلك الضوابط التي أشار إليها (غيلنر) :

● أنه يجب حصر مجال الدراسة في منطقة جغرافية واحدة، وهذا لأجل ملاحظة أدق للمجتمع المدروس وإحاطة أعمق لتلك الظواهر والممارسات، لأنّه من الخطأ المنهجي الملاحظة السريعة لعدد من الظواهر في جغرافيات متعددة ومن ثم بناء أحكام ونتائج عنها، لأنّ من طبيعة المظاهر - وإن اتفقت في الظاهر - الاختلاف في المعتقد والممارسة والوظيفة، ومثال ذلك ما نراه في الدراسات الدينية المتعلقة بالظاهرة الصوفية التي هي ممتدة ظاهريا في العالم أجمع بحيث نرى تعميما لنتائج دراسات حول مجموعاتها في الشرق وإسقاطها على المجتمعات الصوفية في المغرب، مما يستدعي سوء الفهم والتقدير نظرا للتمايز الشديد في كثير من المعطيات التي يتميز بها المغرب عن الشرق وهكذا .

● الضابط الثاني والذي نبه إليه (غيلنر) هو عدم الاعتماد على دراسة الظواهر الاجتماعية والدينية من خلال النصوص، لأنّ ذلك غالبا ما يؤدي إلى نتائج خاطئة ومضللة، ويميز (غيلنر) بين المستشرقين والأنثروبولوجيين، فالمستشرقون يعتمدون في دراستهم للإسلام على النصوص، بينما يعتمد الأنثروبولوجيون على الميدان والقرى، أو بتعبيره أنّ المستشرقين ينظرون للإسلام من فوق، أمّا الأنثروبولوجيون فينظرون إلى الإسلام من تحت.¹

¹ إرنست غيلنر، مجتمع مسلم، تر: أبو بكر أحمد باقادر، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2004، ص: 197

وهذه نقطة مهمّة تتجلى عيانا في الدّراسات المتقدّمة للظاهرة الصوفية مثلا، والتي تقتصر على ما هو مكتوب دون تحقق في الواقع، وغالبا ما تكون هاته الدّراسات موجّهة في أولها، صحيح يمكن تدعيم تلك الدراسات بالنصوص المفسرة أو النصوص التي تكون مرحلة انطلاق لها، والتي يمكن تصنيفها كدراسات سابقة يستفاد منها من الناحية النظرية أو يستفاد منها بعد العملية الميدانية في دعم النتائج المتوصّل لها .

● الأمر الآخر الذي نبّه له (غيلنر) هو التّشديد على أهمية الأعمال الميدانية في دراسة الظواهر الدينية، فالإكتفاء ب(العمل المكتبي) إن صحّ التعبير، يجعل بعض الدراسات مجرّد تخمينات تؤثر عليها النزعات الفردية والأحكام المسبقة والنظريات الموجّهة .

● يجب وفق (غيلنر) النزوع إلى عقد العديد من المقارنات حتى يتسنى للدّارس التّثبت من نسبية الظاهرة الدّينية وتاريخها من ناحية، و الوقوف على طابعها الخاص أو الشّمولي من ناحية أخرى .

هذا ما وضعه (غيلنر) من ضوابط لدراسة الظواهر الدّينية، أمّا(كليفورد غيرتز) فقد وضع محدّدات في دراسة الدّين، فهو يشترك مع (غيلنر) في أهمية القيام بالأبحاث الميدانية، ويضيف إليها بعض الشروط :

- ضرورة إنجاز وصف مكثف لأقوال شعب ما وأعماله، وهذا كي تكوّن أرضية ينطلق منها الباحث
- محاولة فهم الرموز الدينية لمجتمع ما بالإنصات إلى تأويل افراده لها، وبالتعرف إلى نظرتهم إليها، وبالتالي يمكن فهم تلك الرموز وفق ما يتصوره أولئك الأفراد، وبالتالي التّوصل إلى ملاحظات قيمة ونتائج سليمة .
- يرى (غيرتز) أنّ (المعضلة المنهجية) التي تعترض الباحث في مسألة التّجربة الدينية حيث يستحيل القيام بالعبادة والتحليل والملاحظة في وقت واحد، وهذه دقيقة مهمّة انتبه لها (غيرتز) بحيث أنّ الانخراط في العبادة سيحرم الباحث من ملاحظة أشياء أخرى تغيب عنه خلال تأديته لتلك الممارسات !

أما الأنثروبولوجي الفرنسي (ليفى ستروس) فوضع شرطين أساسين اعتبرهما الوحيدتان على مستوى الملاحظة :

1. وجوب ملاحظة جميع الوقائع ووصفها على نحو دقيق، دون السّماح للآراء السّابقة بتشويه طبيعتها.

2. دراسة الوقائع بذاتها، بمعنى : ماهي التّطورات الحسيّة التي قادتها للوجود ؟

هاتان القاعدتان اللتان وضعهما (ستراوس) مهمتان جدا كضابطين منهجين فيما يتعلق بالدراسات الدينية، وهذا بغية فهم وتفسير كثير من السلوكيات، خاصة في الجانب الممارساتي منها، فنجد في كثير من الدراسات أحكاما جاهزة على الممارسات الدينية مثلا، دون دراسة كل واحدة منها على حدة، ودون التعمق في ملاحظتها على نحو دقيق، وبالتالي يصل هؤلاء الباحثون إلى حكم سطحي عام، يعمونه على جميع الظواهر الدينية المتشابهة، وذلك بانتهاج المنهج المقارن، وهذا خطأ حسيب في البحث والمنهج ، إذ أنه يجب على الباحث أن يتخلى أولا عن جميع الأحكام المسبقة كما يرى (ستراوس) وغيره، وأن يتجرد من الذاتية، ويلاحظ كل ظاهرة على حدة وعلى نحو دقيق، وهذا ما ينقلنا إلى أهمية النقطة الثانية التي تؤكد على دراسة الوقائع بذاتها، وكذلك دراستها في علاقتها بالمجموع أي ربط كل تبدل ملاحظ في مكان ما بظروف ظهوره الإجمالية¹ ، وبالتالي فإنه لوصف مجموعة من الظواهر وشرحها يجب الاعتماد على النموذج الصحيح الذي إلى كونه الأبسط إلا أنه يلي الشرط المزدوج : شرط عدم استخدام وقائع أخرى غير مدروسة، وشرط تحليل جميع الوقائع، ف(ليفني ستراوس) هنا لا يبدو مهتما بالوقائع كما يراها المراقبون من الخارج بقدر ما هو مهتم بتمثيلات ذهنية معينة للواقع في عقول المساهمين فيه².

إن (ليفني ستراوس) ينطلق من فكرة أن الأنثروبولوجيا تحتوي على موضوعية أعمق، وحتى لو لم تكن تحتويه بشكل تام فإنه يرى بأن طموح الأنثروبولوجيا هو بلوغ الموضوعية وترسيخ حسنها وتعليم مناهجها ، والموضوعية في نظره هي: صرف النظر عن المعتقدات والإشارات الشخصية والآراء المسبقة³

إن الأمر كما يرى (ستراوس) لا يتعلق بالترفع فوق القيم الخاصة بالمجتمع الملاحظ، بل بمناهج أفكاره، لأن الأنثروبولوجيا في نظره تحتفظ بالظواهر في معناها الإنساني كي تبقى مفهومة فكريا وعاطفيا وذوقيا، كما يؤكد على مفهوم(الكليّة) والذي يعني أنّ الحياة الاجتماعية نظام ترتبط فيه جميع جوانبه ارتباطا عضويا وتهتم كثيرا بطريقة النماذج.

أما فيما يخص ضوابط البحث الميداني خاصة البحوث التي تهتم بالظواهر الاجتماعية للجماعات الدينية فإننا سنتطرق إلى أهم ما ركّز عليه (ليفني ستراوس) بغية الوصول إلى فهم أعمق للمعتقدات والطقوس، إضافة إلى الوصول إلى عمق الأنساق - كما عبر عن ذلك- والتي تحكم مجموعة ما من خلال تحليل رموزها وتفكيك لغتها :

¹ ستراوس ليفني كلود، الأنثروبولوجيا البنوية، مرجع سابق، ص: 329

² ليونارد جاكسون، بؤس البنوية، تر: نائر ديب، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014، ص: 144

³ الأنثروبولوجيا البنوية، مرجع سابق، ص: 241

- ✓ **التَّجَرُّدُ وَالصَّرَامَةُ الْعِلْمِيَّةُ :** وهو أول مبدئٍ يجب أن يتحلَّى به الباحث في الظاهرة الدِّينية، وهو مبدأ أجمع على أهميته كثيرٌ من السُّوسولوجيين بدءًا من (كونت) و(دوركايم) خاصة في كتابه (قواعد المنهج السُّوسولوجي)، وهذا- بطبيعة الحال - أمرٌ صعب في الدِّراسات الدينية خاصَّة وأنَّ لها تأثيرًا قويًا على ذاتية الباحث، فالتَّجَرُّد من الانتماء المذهبي والخلفية الفكرية الإيديولوجية أمرٌ صعبُ المنال، وهذا ملاحظ بشدَّة في دراسات المستشرقين المهتمين بالتراث الإسلامي، والمنطلقين من خلفيات إيديولوجية، ولمسناه عند كثير من الأنثروبولوجيين الغربيين المهتمين بالدول الإسلامية والذين كانت تدفعهم دولهم من أجل تشويه الحقائق وتزييف المظاهر، كما أنَّ هذا التجرّد ليس صعبًا على الغربيين في دراستهم للظواهر الإسلامية فقط، بل هو أمرٌ عسيرٌ أيضًا على الدارسين من الحقل الإسلامي للظاهرة الصوفية أو غيرها، والمنطلقين في دراسة التصوف من مذاهبهم الفقهية والكلامية والعقدية التي ترفض التصوف جملة وتفصيلاً، وهذا عبر الانتصار لمذاهبهم الدِّينية وانتماءهم العقديّة مثبتين لها العصمة والسَّلامة، محاولين في نفس الوقت الطعن في المذاهب الأخرى وإخراجها عن نطاق الدِّين الإسلامي، لذا نجد الكثير من التيارات السُّلفية تحكُّم أحكاماً عامة بناءً على دراسات سطحية، تحكّم على الممارسات الصَّوفية كلها بالبدعة والخروج عن نطاق الشرع الإسلامي وهذا بدون التعمق في دراستها ومحاولة فهم خلفياتها ودوافعها.
- ✓ **مقاربة أهمّ وأعمق الأبعاد الرُّوحية لدى الإنسان:** وهذا عامل مهم جداً في فهم بعض النزعات الرُّوحية والذوقية المتعلقة بالممارسات الفردية الدِّينية وغيرها، لأجل فهم دوافعها ومكانتها ومشاركتها المنطلقة منها، وهذا لا يتأتى بالملاحظة فقط بل يتأتى بالمعايشة والتفاعل بين الباحث والمبحوث قصد البحث في الأسس الوجدانية للطقوس والمعتقدات الدِّينية كما يسميها (ليفى ستروس).
- ✓ **تمييز الزَّمان والمكان الاجتماعيين بحسب المُستوى :** على الدَّرس في الظواهر الإجماعية والدِّينية تمييزها في الملاحظة والتفسير حسب الزمان والمكان الاجتماعيين، سواء من خلال المصدرية أو الممارسة الحالية، إذ أن لكل ظاهرة دينية بُعداً مكانياً وزمانياً، وهذه نقطة مهمّة جداً في التحليل الأنثروبولوجي نادى بها (ليفى ستروس)، ومنه فإنَّ الحكم على ظاهرتين دينيتين اجتماعيتين متشابهتين في مكانين مختلفين أو زمانين مختلفين بنفس الحكم يعتبر حكماً خاطئاً، لذا ينبغي التمييز بين المجالين لنفس الظاهرة، وهذا ما أكَّده (ليفى ستروس) من خلال تحليل كل من أدوار الطقس والمعتقد بشكل منفصل عن بعضها البعض.

إنّ (ستراوس) يرى بأنّ البنيوية هي منهج لرؤية الأشياء وفهمها، وبالتالي فإنه ليس متيسراً بحسب هذا المنهج الخوض في عملية تفسير الرموز والإشارات إلّا في حالة الانطلاق من موقع ما، ولذا يجب الاستناد إلى المحتوى الثقافي المنتج في جماعة ما، لأنّ الرمزية أوغل عمقا من الواقعي والخيالي، لذا يرى (ليفي ستروس) أنه لا يوجد لمختلف عناصر البنية وجه خارجي أو باطني، إذ هي ميتة والعناصر الرمزية التي نصادفها في الأساطير والظواهر الطوطمية تتحدد ليس بذاتها، ولكن: بالمكانة التي تحوزها ضمن بنية أسطورية أو طوطمية، إذ تفتقد للمعنى الباطني، ومدلولها لا ينتج إلا عن تزوج لمختلف العناصر في ما بينها حيث تشكل بنية .

4. المنهج الأنثروبولوجي البنيوي لليفي ستراوس وأهميته في دراسة الظاهرة الصوفية :

لا يمكننا اليوم ونحن نتكلم عن المنهج الأنثروبولوجي كمنهج جديد في البحث العلمي، أو كفكر تأخر مقارنة بالعلوم الاجتماعية، دون أن نذكر (ليفي ستروس) رائد الأنثروبولوجيا الحديثة، وما أحدثه من ثورة في ستينات القرن الماضي في الفكر الفرنسي خاصة، هذا الفكر الذي ضلّ رهينة الفلسفة الوجودية التي تربع على عرشها (جون بول سارتر) بكتابه (الوجود والعدم) ردحا من الزمن، خاصة بعد صدور كتابيه (المدارات الحزينة) و(الأنثروبولوجيا البنيوية) لقد أعطى (ليفي ستروس) للأنثروبولوجيا البنيوية نفسا آخر وروحا جديدة ومجالا أوسع، فقد انتقل بها من ذلك المفهوم الضيق - إن صح التعبير - والذي يخص مجالات مكانية محصورة تبحث في أصل الدين والثقافات لدى الشعوب البدائية، ذلك المفهوم الذي مفاده أنه لا يمكن فهم و ضبط الكائن الإنساني إلا في إطار شبكة علاقات رمزية، أنتقل بهذا المفهوم من الخاص وعمّمه على جميع فروع المعرفة البشرية لتشمل الكون بأسره، وبالتالي فإن (ليفي ستروس) يرى بأنّ (البنيوية) ليست مجرد نظرية، بل هي منهج متكامل له أدواته ونظرياته وقواعده، كما أنه لا يقتصر على الجماعات الصغيرة بل يمكن تطبيقه في جميع الدراسات .

إنّ المتصفح لكتابه الأنثروبولوجيا البنيوية والذي ضمّنه أهم أفكاره في لأنثروبولوجيا البنيوية، ليدرك مدى موسوعية (ليفي ستروس) وبراعته في تلك الإسقاطات مع شمولية نظرته العلمية واهتمامه الكبير والذي جعله منصباً في كشف حقائق العقل البشري، لذا فقد كان طموحه الوصول إلى الكلية، فالحياة بالنسبة إليه هي نظام ترتبط جميع جوانبه ارتباطا عضويا، كما كان هدفه تعميق معرفته بأنماط الظواهر¹، ومنه يقول (ساميون كلارك) في كتابه (أسس البنيوية

¹ نفسه، ص: 386

" أن طموح ليفي ستروس هو أن يكتشف الجوهر الإنساني باعتباره القاسم المشترك والطابع الشامل لكل مجتمع، وهذا هو الذي يقوده إلى أن ينفصل عن كل محتوى ثقافي نوعي، وأن يركّز في تحليله على الأشكال الاجتماعية"¹ وبناء على قول (سايمون كلارك) يتضح لنا ضخامة مشروع (ليفى ستروس) الفكري ، والذي كان محاولة جديدة غير معهودة في فهم التاريخ والثقافة والمجتمع، وهذا ما جعل الكثيرين يؤكدون على أنه لا يمكن اليوم التكلم عن مقارنة أنثروبولوجية للأديان سواء من حيث المعتقدات الدينية، أو الممارسات المرتبطة بها دون أن نضيف (ليفى ستروس) إلى الرّواد الكبار أمثال: (دوركايم وفيرير ومالينوفسكي) وهذا جزاء أفكاره التي أرست أطرا نظرية وطرائق منهجية كانت وستظل حاضرة بقوة !

لقد أسّس (ليفى ستروس) باعتراف منتقديه ومن خلال تحليل الأنساق الرمزية (باعتبارها أنماطا للتمثل) اتجاهها جديدا في البحث داخل الأنثروبولوجيا، وقد وجد هذا الاتجاه إقبالا منقطع النظير ضمن مختلف مجالات الفكر الحديث وتمّ اعتباره أحد الإسهامات الخالدة في الفكر الإنساني بشكل عام .

وانطلاقا مما كتبه (الأنثروبولوجيا البنيوية) يرى ليفى ستروس أنّ دراسة البناء تقوم على خصائص، وأن أيّ تغير في عنصر من عناصر البناء يؤثر بدوره في العناصر الأخرى، وبالتالي فالبناء فكرة منهجية يمكن تطبيقها في مختلف الدّراسات الإجتماعية حيث يصل الباحث إلى فهم الظواهر التي هي تحت الملاحظة، وانطلاقا من فكرة البنيوية لدى ستروس والتي تضمنتها كتبه في الأنثروبولوجيا نحاول أن نستنتج أهم أفكاره من خلالها خاصة وأنه وصف من طرف الأنثروبولوجين بأنّه (أبُ الأنثروبولوجيا الحديثة)، وليس تركيزنا على ستراوس من جانبه الفكري وما توصل إليه من نتائج فقط، بل إنّ المنهج الميداني الذي اتبعه في دراسة المجتمعات البدائية من خلال (الأسطورة والرموز والطقوس والقربان) ملهمٌ جدا في الدّراسات الميدانية خاصة المتعلقة بالتّجربة الدّينية، وإذا ما أسقطننا هذا المنهج المتبع على دراستنا للظاهرة الصوفية فإن هذا سيفيد كثيرا في فهم ما تتكون منه تلك التجربة الدينية للطرق الصوفية والتي تعدّ اليوم مجالا خصبا للدّراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية، وهذا في ظل حاجة متزايدة لفهم أنماط حياتها والدور الذي تؤديه في المجتمع مع بيان تأثيراتها على الأنساق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، خاصة وأنّ من المسلّم به أن الطريقة الصوفية تبنى على كثير من الطبقات الاجتماعية والتي تتّصف بعلاقات اجتماعية ذات تفاعلات داخلية وخارجية، لذا كان من الجيد وبعد التطرق إلى مفهوم الدين في الأنثروبولوجيا تخصيص جزء مهم إلى رؤية ليفى ستروس

¹ كلارك سايمون، أسس البنيوية: نقد ليفى ستراوس والحركة البنيوية، تر: سعيد العليمي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص: 123

في دراسته للطقوس والممارسات والرموز وما توصل إليه من نتائج وهذا ما يبرز مكانة هذا الرجل في حقل الأنثروبولوجيا.

إنّ الدّين ليس مجرد عبادة وارتداد الأماكن التبعديّة، فالدين يمس كل جانب من الجوانب الاجتماعيّة ويشكل طرق التفكير ويملي كيفية العيش ذاتها، إذ يبين طرق اللباس والأكل والسلوك ويحدّد تقاليد التّزواج ويحكم العلاقات الاجتماعيّة بين الأفراد والمجموعات وداخل الأسرة، ويوضّح الطّرق التربويّة وطرق عمل المؤسسات ويقنن الخدمات ويفرض مواقف أخلاقيّة وأحكاما فقهية تتعلق بكل نشاط وبكل مظهر من مظاهر الحياة¹

لقد أكّد (ليفي ستروس) في كتابه (الأنثروبولوجيا البنيويّة) على أهميّة دراسة الظواهر الاجتماعيّة بدءا من تجلياتها الموضوعية، كما نوّه إلى أنّ المظاهر ليست دائما مستقرّة، فبعضها غير مستقر، إلا أنّه يشير إلى إمكانية تحليلها أو نقدها بالطريقة ذاتها من تلك المظاهر التي تلاحظ في الرقص والطقوس²، ولأنّ الإرث الفكري الذي تركه (ليفي ستروس) غير قابل للحدّ في ظل أهميتها التي تتبدى كل يوم، فإننا سنحاول التطرق عبر نقاط موجزة إلى أهم اهتمامات (ليفي ستروس) بما يخدم بحثنا حول الظاهرة الصّوفيّة :

- 1- انطلق (ليفي ستروس) من محاولته تعريف الثقافة بالترجوع إلى جوهر العلاقة بين الطبيعة والثقافة، وبالتالي فالثقافة عند (ليفي ستروس) هي نسق من الإشارات والرموز ذات الدلالات والمعاني المستترة التي لا يمكن الوصول إليها والتعرف عليها إلا من خلال المنهج البنيوي، (ليفي ستروس) يرى بأن الطبيعة هي ما نتوارثه من الجانب البيولوجي، بينما الثقافة هي على العكس من ذلك، كل ما نستمدّه ونكتبه من التقاليد الخارجيّة أي من التربيّة.. وباختصار هي كل العادات والمهارات التي يكتسبها الانسان بصفته عضوا في المجتمع³.
- 2- نادى (ليفي ستروس) إلى وعي وفهم جديد بالمجتمع عن طريق التحليل البنيوي، والذي يقوم على رد كافة العناصر الثقافيّة إلى عناصر بنيويّة، ومن هنا أمكن تعريف علاقات التّقابل والارتباط والتّعديل والتّحويل بين العناصر، ومنه استطاع (ليفي ستروس) تفسير التماثلات بين الأنظمة داخل مجتمع واحد أو بين مجتمعات

¹ عز الدّين بن عثمان، الدّين في العلوم الاجتماعيّة، مقال إلكتروني، مرجع سابق.

² كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيويّة، مرجع سابق، ص: 344

³ عبد الرزاق الداوي : موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص: 83- 84

متعددة، كما اهتم في التحليل بالبنىات المتزامنة في مقابل البنىات المتعاقبة إضافة إلى تركيزه على العلاقات الموجودة في لحظة معينة من الزمان وليس عبر الزمان¹.

3- يرى (ليني ستروس) أن لغة التحليل البنيوي في شكلها الخاص لا يمكنها الاستعانة بمفاهيم السبب والنتيجة أو العلة والمعلول ، مفضلاً عليها قوانين التحولات والتي تعني المشابهة للقوانين والتي لا يمكن ملاحظتها أو اشتقاقها من الملاحظة، وعن طريقها يتحول الشكل البنيوي إلى شكل آخر .

4- ميز (ليني ستروس) بين العلوم الطبيعية والإنسانية، فالعلوم الطبيعية تهتم بموضوعات لا يهتم بها غالبية أفراد المجتمع وتتم في عزلة على العكس من العلوم الإنسانية، كما يرى أنه على العلوم الإنسانية أن تحافظ على ثنائية الملاحظ والموضوع ، إنَّ المنهج بصورة عامة هو مجموعة من العمليات الذهنية تتيح تحليل الواقع وفهمه وتفسيره²، لذا فإنَّ المنهج الملائم للعلوم الطبيعية يستند إلى التفسير بينما المنهج الملائم للعلوم الإنسانية والاجتماعية لا بد أن يقوم على الفهم .

5- حاول (ليني ستروس) التوصل إلى معرفة العلاقات بين العناصر المكونة للموقف، ولم يكنف بالسّطح الظاهر أو الشيء الملاحظ فحسب، بل حاول التّوصل إلى النّماذج أو البنىات العميقة، وهذا يربطها مع بعض مشكلة له صورة كاملة.

6- بحث في الأساس على المعاني التي تقبع خلف هذه البنىات الرّمزية التي تعبر عنها وتجسدها في الواقع تلك الطقوس والممارسات، وبالتالي فإن لكل ممارسة فردية أو جماعية معنى كامن، لذا فإنه يقول : "حين نريد الكلام عن البنية المجتمعية ينصب الاهتمام قبل كل شئ على الجوانب الشكلية من الظاهرات المجتمعية فنخرج من مجال الوصف، ونهتم بمقولات ومفاهيم لا تنتمي إلى الأنثروبولوجيا بوجه خاص"³، لذا فإنه يهتم بالبنية المجتمعية وصفا وتحليلاً، ولذلك يفصل بين البنية المجتمعية والعلاقات المجتمعية، فالعلاقات المجتمعية هي المادة الأولية التي تستعمل من أجل بناء النماذج التي تجعل البنية المجتمعية بارزة وظاهرة .

¹ الأنثروبولوجيا البنيوية، مرجع سابق ، ص: 191

² عماد الدين خليل وآخرون، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م ، ص: 183

³ الأنثروبولوجيا البنيوية، مرجع سابق، ص: 297

7- عالج (ليفي ستروس) الطبيعة اللاشعورية للظواهر المجتمعية، فتفسير الأفراد لعاداتهم وأعرافهم بعيداً جداً عن الأسباب اللاشعورية، فالمبدأ المفسر لهاته الظواهر يوجد بالضرورة داخل البنية اللاشعورية التي تقع وراء كل مؤسسة وكل عرف من الأعراف .

8- يهدف (ليفي ستروس) من خلال الأنثروبولوجيا البنيوية إلى إعطاء الإنسان استبصاراً جديداً بذاته، ووعياً جديداً بالمجتمع الذي يشكل الإنسان جزءاً منه .

وقد توصل (ليفي ستروس) حين تطبيقه المنهج العلمي الذي أوصى به في دراسته المجتمعات البدائية إلى :

- أنّ الأسطورة شأنها شأن المقدّس، نسق من الرموز ينظم العلاقات التمثيلية المجردة بلغة الصّور الواقعية، لذا فهي امتداد طبيعي للدين تعمل على توضيحه وإغنائه وتثبيتته، كما أنّها تزوده بذلك الجانب الخيالي الذي يربطه بالعواطف والانفعالات الإنسانية¹، وهنا طرح (ليفي ستروس) سؤاله الجوهرى : كيف تنبع الأساطير من ذلك النظام الرمزي الذي يعد أكثر عمقا من الواقعي والخيالي، وليس كيف يفكر الناس في الاساطير ولكن كيف تتفكر الاساطير في الناس ودون علمهم، إنّ الاسطورة عند (ليفي ستروس) هي ضامنة للوساطة لسلسلة من التّعارضات بين الطبيعة والثقافة.
- اختيار الأشياء المقدّسة كالأحجار والأشجار تجسّد الأفكار العامّة بلغة حقائق التجارب اليومية، السريعة الفهم والإدراك.
- إلزامية الوصول إلى طريقة التّفكير التي يشترك فيها أعضاء الجماعة الواحدة وهذا يساعد كثيراً في فهم الأساطير ونظام القرابة .
- الرموز لها تفسيرات مختلفة وهي تكمل بعضها البعض، فالتفسيرات الرمزية تتعدد وتختلف من موقف إلى آخر.
- الاهتمام بالعلاقات المنظمة بين الرموز والمستوى المجرد للتفسير وهو وسيلة لإقامة هذه العلاقات وليس هدفاً بذاته .

¹ فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط4، دار علاء الدين، دمشق، 2002، ص: 57

- معالجة لطبيعة اللاشعورية للظواهر المجتمعية أمر هام جدا، فتفسير الأفراد لعاداتهم وأعرافهم بعيد جدا عن الأسباب اللاشعورية ، فالمبدأ المفسر لهاته الظواهر يوجد بالضرورة داخل البنية اللاشعورية التي تقع وراء كل مؤسّسة وكل عرف من الأعراف
- ضرورة تحليل أنساق التصنيف المحلية، أي تلك القوانين التي تستعملها الشعوب البدائية للتحكم في عالمها.
- حين نريد الكلام عن البنية المجتمعية ينصب الاهتمام قبل كل شيء على الجوانب الشكلية من الظواهر المجتمعية فنخرج من مجال الوصف ونهتم بمقولات ومفاهيم لا تنتمي إلى الأنثروبولوجيا بوجه خاص¹ .
- القرابة هي الفصل الذي تظهر من خلاله مقولة البنية، فهي تجسد تلك التفاعلات والعلاقات في ابعاد مختلفة، فأنظمة القرابة عنده أنظمة رمزية تقبع خلف اللغة وتحت العلاقات الاجتماعية والاقتصادية
- ضرورة الفصل بين البنية المجتمعية والعلاقات المجتمعية، فالعلاقات المجتمعية هي المادة الأولية التي تستعمل من أجل بناء النماذج التي تجعل البنية المجتمعية بارزة وظاهرة .
- يجب التركيز على طابع المنظومة بحيث إنّ أي تغير في عنصر يتبعه تغير في العناصر الأخرى .
- كلّما كانت البنية أشد وضوحا كلّما شقّ فهم البنية العميقة بسبب النماذج الشعورية التي هي عقبات بين الملاحظ وموضوعه.
- ضرورة الاهتمام بالتصورات الشعورية لجماعة فهي تستحق اهتماما أكبر مما تستحقه النظريات الناتجة عن مجتمع الملاحظ.
- ضرورة دراسة الظواهر التي هي نتاج الثقافة الأهلية من خلال المعايير الثقافية التي هي ليست بنيات بصورة آلية بل هي وثائق مؤيدة وهامة تساعد على اكتشاف هذه البنيات (وثائق خام حيناً، وإسهامات نظرية حيناً آخر)
- عدم الاكتفاء بالوصف التجريدي لأنّ التعبير يخون التجربة لامحالة .
- ليس متيسرا بحسب المنهج البنيوي حوض عملية تفسير الأساطير والرموز إلا انطلاقا من موقع ما ، ولذلك تم الاستناد للمحتوى الثقافي .

¹ الأنثروبولوجيا البنيوية، مرجع سابق، ص: 297

لقد ظل ليفي (ليفى ستروس) متأثراً بالبنوية اللغوية للسانيات، وكان شديد التأثر (بدي سوسير) ويظهر هذا التأثير في نقطتين مهمتين :

1- منهج التحليل البنيوي الذي طوّره في دراسته لأنظمة القرابة والذي يمكن مَدّ نطاقه لدراسة كل الظواهر الثقافية باعتباره المنهج الأمثل في الدّراسة الموضوعية للمعنى، إنّ تطبيق المنهج الجديد على الظواهر الثقافية غير اللسانية وبشكل جوهري من خلال دراساته لأنظمة الرّمزية سيكون قادراً على النفاذ إلى العقل الإنساني، فالبنية هي نموذج وصفي يُفيد في وصف الواقع بشكل شامل إلا أنّ (ليفى ستروس) اعتبر البنية نموذجاً نظرياً مجرداً يستخدم لتأويل وتفسير الواقع ويؤسّسه الباحث من خلال التفكير المنطقي مع ملاحظة الواقع¹، وبالتالي فمعارفنا ليست هي التي تنتظم وفق أبنية الأشياء إنما العكس، فالأشياء هي التي تنتظم وفق بنية العقل، إنّ المعرفة العلمية (بناءً) لا انعكاس لحقيقة ثابته في الطبيعة، لذا فالبنية عند ستروس تملص من المحسوس وتجعل للمبادئ العقلية السلطة الكاملة في تفسير التجربة، وهي مجموعة من العلاقات الصورية والرّمزية والتي لا تستمد قيمتها من طبيعة العناصر التي تتألف منها بقدر ما تستمدّها من التكامل أو التقابل الذي يحدّد طبيعتها

2- ثانياً أنّه تكمن خلف المعنى والثقافة قدرة اللاوعي الإنساني على تشكيل البنى².

يتمثل إنجاز (ليفى ستروس) في عزل نظام مستقل ذاتياً عن الواقع، أي النّظام الرّمزي الذي يوجد مستقلاً عن الأشياء التي يُرمز إليها وعن البشر الرامزين ، فالمعاني الثقافية كامنة في الأنظمة الرّمزية وهذه المعاني مستقلة عن العالم الخارجي وسابقة عليه من ناحية وسابقة عن الدوات الإنسانية من ناحية أخرى، وهكذا فإن للعالم وجوداً موضوعياً فقط في الأنظمة الرّمزية التي تمثله³.

إنّ أعمال (ليفى ستروس) تهدينا فرصة تقصّي هذه المحاجات، ليس فقط في لغتها الفلسفية والتي يمكن أن تقحمنا ببساطة في إعادة تلخيص تاريخ الوضعية الجديدة وإنما بلغة التضمينات الجوهرية لمحاولة كشف الواقع المعبر عنه في اللغة

¹ المرجع السابق، ص: 192

² نقد البنيوية، مرجع سابق، ص: 173

³ كلارك سايمون، مرجع سابق، ص: 9

¹، لذا فهو يؤكد على أهمية اتباع مناهج اللسانيات في تحليل الثقافة باعتبارها بنية، كما هو الشأن بالنسبة إلى اللغة عند اللسانيين وباعتبارها أيضا رموزا وجب الكشف عنها، ورغم النقد الموجه إلى (ليني ستروس) في أنه أهمل عنصر التاريخ وتأثيره على الموقف واستبعد الأساليب والعلل التي تساعد على التوصل إلى التفسير، إلا أنه ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن بنيوية (ليني ستروس) حق لها أن تشكل نظرية في الأنثروبولوجيا وفي الفلسفة عموما، منهجية بنيوية ساهمت في إخضاع العلوم الإنسانية لمنطق التقدم الذي يحكم العلوم الطبيعية .

5. مكونات الظاهرة الدينية :

الدين جانب غيبي وجانب عملي ظاهر، وغياب أحد هذين الطرفين يلغي مفهوم الدين بالأساس، لأنّ الغيبي الكامن في الذهن له تأثيرات على الجانب الظاهر في الإنسان، ولا يمكن اعتباره مجردا كتصور ذهني دون البرهنة عليه بأنه دين، كما أنّ الممارسات الظاهرة لا يمكن اعتبارها ديناً إذا لم يكن لها منطلق ذهني، وبالتالي فإنها بدونها مجرد عادات اجتماعية متكررة .

5-1 المعتقدات :

إنّ المعتقدات هي حاجة سيكولوجية ماسّة، لأنّ المعتقد هو الذي أعطى للخبرة الدينية شكلها المعقول الذي يعمل على ضبط وتقنين أحوالها²، وللمعتقد خاصيتين : أولها : أنه أمر ذهني، ثانيهما: أن المعتقدات هي مجموعة أفكار متعلقة بالمقدس، لذا لا يمكن وصف أفكار متعلّقة بأشياء عادية بأنها معتقد، فاعتقادي بالشيء هو من منطلق ديني إذ أنّه يحوي صفة القداسة مهما كانت درجتها .

يتألف المعتقد عادة من عدد من الأفكار الواضحة والمباشرة، تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدسات، وتوضح الصلّة بينها وبين عالم الإنسان³، ومنه فإنّ من بين المميزات التي تعطي للتجربة الدينية فرادتها، أنها تتم وفق عملية (تقعيد) ونعني بها : قواعد منتظمة مُتعارف عليها لدى أفراد الجماعات الدينية، هذه القواعد المنتظمة تقوم في

¹المرجع السابق، ص: 9

²المتوح فراس، دين الإنسان، مرجع سابق، ص: 47

³ نفسه، ص: 49

شكليها البسيط والمعقد- وكما يقول (دوركاهم) - على تمييز جوهرى بين ماهو (مقدّس) وما هو (مدنّس)، فما تعتبره الجماعة مقدسا تفصله في نظامها الثقافي وتبعده عن المندس بجملة من الممنوعات والمحرمات، وتحميه بجملة من الموانع والشعائر¹، وبالتالي كما يرى (غيرتز) أنّ العبادة نشاط اجتماعي والعقيدة قوة اجتماعية .

إنّ المجتمعات -سواء الحديثة منها أو التقليدية أو تلك المسمّاة بلا كتابة- تنتج دوما متخيلات وتصورات لتعيش بها وتبني من خلالها رموزها وصورها عن نفسها وعن الأشياء والعالم، وبواسطتها تحدّد أنظمة عيشها الجماعي ومعاييرها الخاصّة، وبالتالي فوجود العقيدة ضرورة إنسانية، غير أنّه يجب أن يكون للمعتقدات جانب ظاهر، ومن المأثور عن (سانت جيمس) قوله "أنّ العقيدة التي لا تدور حولها شعائر وطقوس تموت، وكذلك الشعائر والطقوس المجردة من كل اعتقاد ديني لا تعتبر ديناً"²، وبالتالي لا يُتصور وجود أحدهما دون الآخر، وإلاّ ما استحقا وصف (الدين)، ولكي نفهم هاته العقيدة الباعثة للطقوس والممارسات يرى (وليم جيمس) بأنّ التّجربة الذاتية تتصل بالحقيقة العليا (المعتقدات) والتي هي شيء غامض في نظره، مبهم ومتمّسع وليس له حدود، تفوق الوصف ويجدّها التعبير، لذا لا يمكن التّعرف على خصائصها إلاّ من خلال المعاشية المباشرة، لذلك فهي لا تتمثّل حالات شعورية أكثر من كونها حالات عقلية فكرية .

إنّ من خصائص (المعتقدات) أنّها تحمل طابع الجماعة، فلكل جماعة معتقداتها والتي هي أفكار واضحة وصورة ذهنية في كل عضو منها ترسم صور المقدسات وتوضح الصلة بينه وبين عالم الإنسان، وتزداد هذه المعتقدات وضوحا حين تحوّل هاته الأفكار إلى ممارسات في شكل صلوات وأدعية وابتهاالات وتضرع !

وبالتالي فالفكرة الدّينية في إطارها المعنوي التجريدي، تحتاج لاستكمال وجودها بالتجسّد في صور معينة من السلوك والواجبات، ورسوم محددة من التقديس والشعائر، يجد من خلالها المتدين عهده بعقيدته التي هي دائما عرضة للنسيان من جراء المشاغل الحيوية الدنيوية³، كما أنّ دوام واستمرار أي معتقد يتطلب إيمان عدد كبير من الأفراد به وإلاّ اندثر وفقد تأثيره حتى في نفس صاحبه⁴، وبالتالي فإنّ المعتقدات هي التي جعلت الدّين يصمد عبر الأزمنة وفي كل الثقافات، والناظر اليوم إلى المجتمعات رغم اتصافها بالعقلانية يجد للعقيدة الدينية أثرا في تلك الصراعات والنزاعات المتأثرة بشكل مباشر أو غير مباشر بالدّين !

¹ الأشكال الأولى للحياة الدينية، مرجع سابق، ص: 45

² أثر الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية، مرجع سابق، ص: 91

³ دراز محمد، مرجع سابق، ص: 58

⁴ السواح فراس، دين الإنسان، مرجع سابق، ص: 48

إنّ الدين ليس هو العقيدة فقط، وهذا ما جعل (يونغ) يميز بينهما، فالدين هو الأثر المسلط على الذات الإنسانية دون إرادة منها، ومن ثم تطرأ على الوعي تغييرات بفعل ذلك الأثر، أما العقيدة فهي صيغة من الصيغ العملية والتاريخية للدين، تقوم بإنتاج أنماط الممارسات الدينية التي تصبح بفعل الزمن متكلسة جامدة وهي تستعاد عبر الطقوس اليومية أو الموسمية، وهكذا تنتج العقيدة إنتاجاً جماعياً يبنى على التدرج بعد أن يمر بمراحل عديدة من التطور والتغير¹

فالعقيدة الدينية وما يدور حولها من طقوس مصدر من مصادر السلامة الصححية العقلية بالنسبة للمريض النفسي، وبالتالي رأى (يونغ) في العقيدة وفي الدين عموماً وظيفة تعويضية عن اقتضاءات اجتماعية أو وجدانية يرى فيها المريض نفسه عاجزاً أو غير واثق من تحقيقها .

والاعتقاد مستوى نسبي متغير وغير ثابت بالضرورة، فالفرد قد يصبح معتقداً في شيء ويمسي معتقداً في غيره، بل قد يمثل مستوى الاعتقاد لدى البعض محور الدين ولبّه، وهو العنصر الأسمى الذي يبرز إنسانية العنصر البشري في علاقته مع الدين، لأنه يعتمد على العقل والتأمل والتدبّر والتفكير مما يتميز به الإنسان على غيره، ويجعله واعياً بقراراته وسلوكياته²

ومنه يمكننا القول كخلاصة لما سبق من أن المعتقد وكما عبر عنه فراس السواح في كتابه دين الإنسان : " هو أول أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من حيز الانفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني، ويبدو أن توصل الخبرة الدينية إلى تكوين معتقد هو حاجة سيكولوجية ماسة، لأن المعتقد هو الذي يعطي للخبرة الدينية شكلها المعقول " ³

2-5 الممارسات (الطقوس) :

هذا فيما يتعلق بالجانب الذهني الذي هو مجال المعتقدات، غير أنّ هذا الجوهر الشعوري الديني لا يمكن وصفه أو التعبير عنه لفظياً بوضوح، ولكي يظل العالم غير المرئي للأشياء المقدّسة حيّاً في عقول المؤمنين به، لا مفر من وجود

¹ بسام الجمل، من الرمز إلى الزمزم الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، ط1، مطبعة التفسير صفاقس، تونس، 2006، ص: 73

² فضيل حضري، مستويات الدين وأشكال التدين، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية، عدد 11، 2011، ص: 182

³ السواح فراس، مرجع سابق، ص : 48

الرمزية (الطقوس) التي تقوم باستجلاب المشاعر لذلك¹، وبالتالي فإن الدين يتجسد دائما من خلال الطقوس التي من مميزات التكرار خلال أزمته مضبوطة .

إنّ الدين لا يمكن أن يشكل ظاهرة اجتماعية إلا عندما ينتقل إلى مستوى الممارسة سواء الفردية منها أو الجماعية، وهذا ما جعل (دي توكفيل) مثلا يجزم قائلا : "إنني لا أتصور مطلقا أنه من الممكن الحفاظ على وجود الدين دون ممارسة خارجية"²، أما صاحب الغصن الذهبي (جيمس فريزر) فيرى أنّ " من العسير وضع تعريف عام للدين طالما أن الأديان المختلفة تؤكد على سلوك متباين وقيم متنوعة، ولهذا يمكن تعريفه إجرائيا في حدود مشاركة الفرد في الطقوس الدينية"³

فالطقوس هي : مجموعة متكررة من الأفعال المتكررة والمقننة، غالبا ما تكون احتفالية وذات طابع شفوي أو حركي أو وضعي وذات صبغة رمزية، وترتكز هذه الأفعال على الإيمان بقوة الكائنات الفعالة أو بالقدرات المقدسة التي يسعى الإنسان للتواصل معها..⁴، وهي أيضا : "مجموعة حركات سلوكية متكررة يتفق عليها أبناء المجتمع و تكون على أنواع و أشكال مختلفة تتناسب والغاية التي دفعت الفاعل الاجتماعي أو الجماعة للقيام بها"⁵

كما هي عند (رادكليف براون) عبارة عن : " حدث رمزي يعبر عن قيم اجتماعية معبرة"⁶، وقد بيّن (قوفمان) أنّ الناس (كائنات طقوسية) بكلّ امتياز، ولا يمكنهم العيش معا إلاّ بواسطة طقوس تنظم مبادلاتهم الرمزية المختلفة، فالجتمتع مسرح يومي تُؤدّى فيه الأدوار منتظمة وفق طقوس تفاعلية لا تستوي الحياة الجماعية بدونها، وضمن هذه (اللعبة) يملأ كل فرد موقعا له ضمن مسرح المكانات، محافظا خلال ذلك على مقامه ومكانته أو على ما يسمّيه (قوفمان) ب"ماء الوجه". فالمحافظة على هذا "الماء" أساسية ضمن قواعد التفاعل البشري، والحياة الجماعية إنّما تنهض على ضروب من المحازات المسرحية التي تؤدى وفقها التفاعلات في الحياة اليومية⁷

¹ فريزر سير جيمس، الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين، تر: أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971، (د، ط). ص: 218

² هرفيه ليجيه، د ويلام، ج بول، سوسبيولوجيا الدين، تر: درويش الحلوجي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص: 52

³ غيث: محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979، (د، ط)، ص: 352

⁴ فيريول: جيل، معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة: أنسام محمد الأسعد، ط1، دار البحار، بيروت، 2011، ص: 154.

⁵ أمال النور حامد، طقوس الزوار وطبيعتها، مجلة الأنثروبولوجيا السودانية، الخرطوم، عدد4، يوليو 2005، ص: 87

⁶ بياربونت وميشال إيزار، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2011، بيروت، ص: 631

⁷ منصف الخواشي، مرجع سابق، ص: 55

ومنه نخلص إلى أنّ الطقس يشير إلى الكيفية التي يتم بها أداء الأنشطة المقدّسة وتنظيمها، إلا أنّ الفرد لا يكون متديّنا إلا إذا كان سلوكه خاضعا، كما أنّ هذه الطقوس والممارسات مرآة تنعكس عليها مُدركات ومفاهيم الأفراد والجماعات، ولهذا الطقوس مميزات تمنحها بعض الخصائص مقارنة بالظواهر الاجتماعية الأخرى، فهي أولا ليست عفوية بل تخضع إلى قواعد وقوانين بحيث لا يتم الطقس إلا في إطارها، وإلا أصبح طقسا بدون معنى، هذه القواعد هي التي تعطيه شحنة رمزية ودافعا قويا للتكرار، وصفة (التكرار) ميزة ثانية للطقس الذي يتكرّر ضمن إطار زماني ومكاني محدّدين، فالتقعيد والتكرار والرّمز مميزات مجتمعة في (الطقس) يخضع لها كلّ دين .

وتخضع ممارسة الطقوس إلى جملة من الشعائر والمراسم المقّعدة، تُترجمها رموز الجماعة القولية منها والحركية، وتحقق من خلالها غايات التّواصل وتشبع حاجات رمزية أساسية، وترتبط بالسلوك الطقسي جملة من الخاصيات تميزه عن باقي الممارسات الجماعية، أهمها انتظامه وفق تراتيب وضوابط لا يتم التبادل الرمزي إلا بها، وإلا فقد التّواصل مضمونه الرمزي، ويجري كلّ طقس وفق سيناريوهات درامية متكررة تختلف باختلاف وضعية الفاعل والأنظمة الثقافية¹.

إنّ الطقس ليس فقط نظاما من الإيماءات التي تترجم إلى الخراج ما نشعر به من إيمان داخلي، بل هو أيضا مجموعة من الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري، ذلك أن الطقس والمعتقد يتبادلان الاعتماد على بعضهما بعضا².

1-2-5 وظائف الطقس :

إنّ كما ذكرنا فإنّ الطقس هو الجانب الظاهر للظاهرة الدّينية، وهي كالمعتقدات لها وظائف متعددة، سواء أكانت تلك الوظائف اجتماعية أو نفسية، وعودا على بدء ، فإنّ (دوركالم) وفي إطار تكلمه عن الدّين قد تطرق إلى أهم وظائف الدّين كونه اهتم بهذا الجانب كثيرا على عكس الاجتماعيين الآخرين، لذا نجد حصرها في أربع وظائف : فالدين وظيفته التّأديب، ووظيفته الحفاظ على التماسك الاجتماعي، كما يعمل على تنشيط القوى الاجتماعية، وأخيرا له الوظيفة (اليوفورية) والتي هي منح الشّعور بالابتهاج والمسرة للمتديّنين والممارسين

¹ المرجع السابق، ص: 57

² السواح فراس، دين الإنسان، مرجع سابق، ص: 55

وكنظرة عامة على هذه الوظائف التي ذكرها (دوركاييم) فإننا نجد بارزة في الممارسات الصوفية، خاصة فيما يتعلق بالوظيفة الأخيرة والتي تجعل المريد يبتهج ويشعر بالرضا من خلال إحساسه بتلك المعاني الروحية التي يجدها الإنسان والتي يطلب ما وراءها من معانٍ تتدوّقها النفس الإنسانية، وهي تكتشف عالما آخر غير عالم المادة في حياتها، ولأجل هذا كان الجانب الروحي في أي دين أكثر غموضا وأولى بالتقديس من عالم الحس والواقع، وفي ذلك ما يمهد للقول بأن (التجربة الروحانية..) أو (الصوفية) تعتبر المجال الخصب لدراسة (الدين) و(التدين) من خلال تجلياتهما في الحياتين: الإنسانية والاجتماعية، وإن الاتجاه إلى دراسة ذلك العمق الروحي في أي دين - وفق آليات علمية معتبرة وفي مراعاة للمحاذير والمزالق المنهجية- يختصر مسافة كبرى للباحثين في قضية مركزية للإنسان هي قضية (المقدس) في حياته.¹

فالطقوس إذن تعيد الحيوية إلى التراث الاجتماعي، وتُساعد على توريث القيم الثابتة للأجيال المقبلة، لأنّ الدين يلعب دورا في مواجهة مشاعر الاحباط وفقدان الثقة واليقين عن طريق تجديد الشّعور بالرفاه لدى المؤمنين، وتثبيت إحساسهم بأنهم على صواب أخلاقيا على عكس العالم الذي هم جزء منه، وهي في الحياة الاجتماعية تفرض الانضباط الذاتي وقدر من الزهد، والاحتفالات الدينية تجمع بين الناس، وبالتالي يعمل الدين على إعادة تأكيد التزامات الأفراد ويربط بينهم بروابط مشتركة لتعزيز التضامن الاجتماعي²

هذا من جهة أما من جهة أخرى فيرى (فراس السواح) بأن كل صورة ذهنية (المعتقدات) لا تخرج من عالم الفكر إلى عالم الفعل فهي صورة معرضة للتحرّج والتلاشي والزوال³، وبالتالي فالطقوس لها وظيفة أخرى غير التي ذكرناها وهي المحافظة على المعتقدات من أن تزول أو تتلاشى، لذا تقدمها في صورة مرئية عبر فعل التكرار والذي يعتبر عامل تذكير جماعي أو فردي لتلك العقيدة .

لذا يمكننا القول بأنّ وظائف الطقس هي متفرعة عن وظائف الدين العامة، والتي تعدّدت كما قلنا بين وظائف نفسية وأخرى اجتماعية، بدءا من الرّاحة النفسية التي يمنحها الدين حين يجيب عن أسئلة الحياة المعقدة، إلى وظيفة التّكامل والتّماسك والضبط الاجتماعي، غير أنّ للطقوس وظائف فرعية منها أنّها :

¹ محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص: 122

² عزّ الدين بن عثمان، مقال إلكتروني، مرجع سابق

³ السّواح فراس، مرجع سابق ، ص: 54

طرائق للتصرف والفعل الجماعيين، الذي يتم بواسطتها تنشيط حالات الوعي الجمعي وتثبت للشخص أنه منتمي لجماعة دينية لها قواعدها وأهدافها العامة، مما يقوي الوعي الجمعي وينشطه في كل تكرار طقوسي، وهذا ما نبه إليه (دوركاهم) بقوله : "يتشكل لدى الأفراد من خلال حضورهم الجماعي ضرب من الشعور الجمعي الجياش لا يدركونه وهم في حالتهم الفردية" 32

الطقوس هي وسيلة اتصال مع المقدس، حيث لا شيء يدل على ذلك غيرها، وبالتالي هي وسيلة ربط روحي بالآلهة أو القوى العظمى والتي يعتقد بقوتها الأفراد ويؤمنون بتأثيرها توليد الشّحنات الرّمزية في الفعل الديني وملؤه بها، فالطقوس رموز قولية وفعلية وهي تعتبر ديننا في حد ذاتها وبالتالي فإنّ الدين يتجسد فيها و تولّد فيه خاصية البقاء .

الفعل التواصلية الذي تحدّثه بين الجماعات والطبقات، فمن خلالها يتواصل رجال الدين بالعامّة وتتواصل الأجيال مع بعضها ، كما أنّها تعمل على إنشاء علاقة حميمية ومعقولة بين عالم الحياة العادية وعالم الأجداد والعوالم الأسطورية .

تحقيق الضبط الاجتماعي بالحفاظ على التماسك الاجتماعي، لأنّ أداء الطقوس في حيز مكاني وزماني تحت قواعد معينة يدرّب على خاصية الضبط الاجتماعي، فالمتدين خلال هذه الطقوس لا يستطيع مخالفة الجماعة وبالتالي فإنّ هذا باعث على التماسك الاجتماعي.

تبعث الطقوس على التوازن الوجداني للمنخرطين، وبالتالي فإنّ خوض تجربة وجدانية جماعية يلوذ إليها الأفراد لملاّ الفراغ الناجم عن خلل في تجربتهم الجماعية .

الامتثال والتواصل والتقرب من العالم المقدس، وهذا قصد تحقيق التوازن النفسي، وخلق حالات من الاستقرار العاطفي والرّوحي، فالشعائر والطقوس من حيث كونها تعبيراً وتطبيقاً عملياً، تتميز بذاتها عن التفكير النظري، فالدين ليس إيماناً ومعرفة فقط، بل هو فوق ذلك، التفاف روحي متبادل، وهو رباط من الطاعة والولاء ومن الرعاية، بين المتدين وبين الحقيقة العليا التي يؤمن بها كما عبر عن ذلك (بارسونز) ¹.

¹ محمد دراز، مرجع سابق، ص: 56

6. الرّمز واللغة :

عرّف (كليفوردي غيرتز) الدين بقوله: " نظام من الرموز يفعل لإقامة حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة في الناس عن طريق صياغة مفهومات عن نظام عام للوجود وإضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات، حيث تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز واقعية بشكل فريد"¹

والرّمز اصطلاحاً: هو ما دلّ على غيره، دلالة معان مجردة على أمور حسية كدلالة الأعداد على الأشياء، ودلالة أمور حسية على معان متصورة، كدلالة الثعلب على الخداع، والكلب على الوفاء، ويطلق الرّمز على كلّ حد في سلسلة المجازات ويمثل حداً في سلسلة الحقائق²، كما عرفه (فيكتور تيرنز) على أنّه شيء متفق عليه بالإجماع العام على أنه يمثّل أو يستدعي شيئاً آخر بشكل طبيعي، من خلال امتلاك صفات مماثلة أو من خلال الارتباط في الواقع أو الفكر³ إنّ الثقافة بدلالاتها الأنثروبولوجية بمثابة النص الرمزي القابل للتأويل، إذ أنّ كل رمز هو علاقة مرئية فاعلة، يحمل قوى نفسية واجتماعية، وبالتالي فالرّمز هو علاقة تقارب، غير أنّه ينبغي تحليل الرّمز الدّيني دائماً بحسب السياق الثقافي، فالرمز كونه لغة الإنسان بإمكانه كأي لغة أخرى أن يكون متعدد الدلالات وأن يكتسي العديد من المعاني .

أمّا أنثروبولوجياً فقد تُرجم معناه إلى معنيين : المعاني الحرفية، والمعاني الرّمزية، ف(ليفي ستراوس) يراه مبدأ الكلّ أو مبدأ البناء، بحيث يمكن أن يمثل هذا الكل جزء منه يرمز إليه، فالممارسات الشعائرية هي جزء من المجتمع تعبر عن نظام البناء الاجتماعي، كما أنّها ذات طبيعة رمزية لها وظائف هامة في الحفاظ على النظام الاجتماعي، فالمعتقدات والشعائر تؤلف نسقاً من الرموز يشير إلى واقع أبعد وأعمق من مجرد ممارسة الشعائر في حد ذاتها، وهذا الواقع هو البناء الاجتماعي أو المجتمع.⁴

وبالتالي فالشعائر ماهي إلا ذلك التعبير الرمزي عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة تعمل على تقوية المعتقد نفسه، هذا فيما يخص الرمز الفعلي، أما الرمز اللغوي فقد رأى (حافظ الأسود) في كتابه (الأنثروبولوجية الرمزية) أنّ :

1- المعنى الحرفي في تلك الجملة المرموزة ليس هو المعنى المقصود فهمه واستيعابه بل يدلّ على معان أخرى

¹ كليفوردي غيرتز، تأويل الثقافات، مرجع سابق، ص: 227

² الحنفي عبد المنعم، المعجم الشامل للمصطلحات في الفلسفة، ط3، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة 2000، ص: 384

³ حافظ الأسود، الأنثروبولوجيا الرمزية، دراسة نقدية للاتجاهات الحديثة، دار منشأة المعارف، جلال وشركاؤه، الإسكندرية 2000، ص: 25 (د ط)

⁴ نفسه، ص: 56

2- المعنى الحرفي لكلمات معينة يمكن أن يفهم إذا قام الفرد بفك شفرة المعنى المباشر والمقصود، فهناك معنى عميق مستتر، ومعنى آخر مباشر أو ظاهري سطحي¹

ويضرب لنا (حافظ الأسود) مثالا يوضح فيه هذه المعاني بقوله : إنّ ظاهرة رش الملح في طقس سحري بغرض دفع العين الشريرة لا يعد في حد ذاته رمزا، فقد يعتبر معتقد أو عادة لكن استخدام الملح بالذات وليس أي مادة أخرى بديلة هو الذي يجعل الطقس أو الشعيرة يتضمن فعلا رمزا

إن استخدام الرموز والإشارات لها أهمية كبرى في فهم النص الثقافي، كما أكد (ريكور) على أن النص يمكن تركيبه وتفكيكه ليس على أساس أنه مجرد سياق متسلسل من الكلمات أو العبارات يمكن فهمها بصورة منعزلة، لكنّه (كل) تلعب العلاقات دوراً هاماً في تحديد معناه²، وبالتالي فإن ما يميز الإنسان هو قدرته على إنشاء الرموز التي يبنى بها عالمه المادي والمعنوي، ويُرسى به نظام الأشياء والعلاقات بينه وبين الآخرين، فالبشر يتواصلون جميعهم بواسطة الرموز التي يمتلكونها لأنهم ببساطة يملكون الغرائز نفسها فجميع شعوب الأرض تتوفر على الإمكانيات والمؤهلات العقلية ذاته

ومنه يمكننا الربط بين الرمز في إطاره الطقوسي العام وبين استعماله في اللغة الصوفية، تقول سعاد الحكيم : "لقد أنشأ الصوفي لغته الخاصة لغته نمتها أحواله ومقاماته ومواجهه فكانت محررا معبرا عن صحوه وسكره وعن غيبته وحضوره وعن كشفه وستره ..وعلى العموم كان خطابه على غموضه أحيانا وتعميته أحيانا أخرى ذا قدرة استقطابية عالية مازادته محن بعض الصوفية تنكيلا وتقتيلا وتحريقا إلا قدرة على قدرة، وما زاده الرمز إلا مغايرة تراوح فيها الترميز بين البداهة والقصد، فكانت المضامين لا تنكشف إلا بمقدار ولا تبين إلا بأقدار، وبين إغراب الصوفي بداهة وإغرابه قصدا تراوحت القراءات فهما وتأويلا وتدبرا كل بحسب أفقه وكفاءته"

فالرمز على نقيض الجاز، يظهر في لغة لا يمكن تعويضها بشكل آخر من أشكال التعبير، فهناك ظرفان ضروريان في تلك اللغة هما: قائلها وطريقته في القول، ومن ثم فإن عملية تفسير الرمز عملية شاقة وبطيئة وربما تفضي إلى أن يفقد الرمز قوته خاصة في الحالات التي يرتبط فيها ذلك الرمز بالتحربة الدينية³، ومنه يظهر بأن هناك تلازما بين الإنسان

¹ المرجع السابق، ص: 25

² ريكور بول، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، المركز الثقافي العربي، تر: سعيد الغانمي، الدار البيضاء، ص: 555

³ بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، مرجع سابق، ص: 17

والرمز، وهذا ما أدى إلى ظهور علم قائم بذاته هو علم الرموز *la symbologie* وهو نشاط معرفي يبحث في مكونات الرمز ومرجعياته وخصائصه ودلالاته ووظائفه¹.

أما (كليفورد غيرتز) فيرى أنّ كلّ ديانة عبارة عن نسق من الرموز تشتغل بطريقة تولّد عند الأشخاص دوافع واستعدادات قوية وعميقة ودائمة، وذلك بصياغة تصوّرات عامة حول الوجود تضيفي عليها مظهر حقيقة، حتى تظهر الدوافع والاستعدادات بأنّها لا تقوم سوى على هذه الحقيقة، كما الصور والنماذج المتشكلة في الأنماط الثقافية هي عبارة عن مجموعة من الرموز ذات صلة ببعضها البعض، وأن هذه الصّور أو النماذج لها معنيان: معنى لها في ذاتها ومعنى تدل به على معنى آخر .

وللرمز سواء كان فعلا أو قولا خصائص عديدة نوجزها فيما يلي :

1. فالرمز متلبسٌ بالوجود الإنساني، إذ لا سبيل إلى الكلام على الرموز خارج الحياة الإنسانية، فالرمز هو تلك اللغة التي تجعل المؤمن ينتمي إلى المجموعة المتكلّمة باللّسان ذاته، بمعنى أن لكل جماعة دينية نظامها وقيمها الرمزية بما تعرف بها، وحينها ينهار هذا النظام أو تهتز تلك القيم تفقد تلك الجماعة هويتها الدّينية، وفي هذا السياق شدّد بعض الدارسين على انتماء (الرّمز الدّيني) إلى جانب الأسطورة إلى جوهر الحياة الروحانية²
2. قد تكون العلاقة بين الرّمز والمرموز إليه نازعة إلى شيء من الثبات، من ذلك القبة في المسجد أو الخيمة في المسجد
3. للرّمز معقوليته الخاصّة ومنطقه المميز له، فرمزية الألوان في قانون الطرقات ليست اعتباطية أو محايدة.
4. خضوع الرّمز لمبدأ التصنيف، فهناك الرمز الحي والرمز الميت، فالحي هو الذي يمد المرء بمعنى يحسه دون أن يدركه، أما الرّمز الميت فهو يصبح كذلك حينما لا يعثر على مستعمله على العبارة الدالة على شيء يبحث عنه.
5. قابلية الرّموز للتأويل بمعنى أن الرمز لا معنى له ما لم يخضع لعملية تأويلية حسب معايير دقيقة تختلف باختلاف منطلقات المؤولين الفكرية والمنهجية، ولا مناص من التنبيه إلى أن قابلية الرموز للتأويل ما كان لها أن تكون خاصية مميزة لولا اتصافها بسمتين متعاضدتين موجودتين في جل الرموز :

¹المرجع السابق، ص: 8

² نفسه، ص: 21

✓ السمة الأولى: هي أن الرموز متعددة الأبعاد، إذ تنطلق هذه الرموز بعلاقات عديدة: علاقة بين الأرض السماء، أو علاقة بين الفضاء والزمن، ومثل هذه العلاقات نعثر عليها في مباحث لها علاقة بالتمثيلات الرمزية الدينية مثل الهبوط والعروج ومثل الوحي والتاريخ في الفكر الإسلامي.

✓ السمة الثانية هي تعدد معاني الرمز الواحد، بل وقدرة بعض الرموز على التأليف بين المعاني المتقابلة تقابلا تاما، فالشجرة على سبيل المثال هي رمز للدورة الزمنية الموسمية، وهي أيضا رمز للارتقاء العمودي، والماء يمكن أن يكون رمزا للتطهر من الذنوب والخطايا في معناها الديني وقد يرمز إلى الفناء والدماء!¹

ولأننا نتكلم عن الرمز المشكّل مع الطقس والمعتقد التجربة الدينية، فلا بدّ أن نتكلم عن الرمز في الظاهرة الصوفية، والرمز كما ذهب معظم المعاجم العربية يشير في الغالب إلى إخفاء وحجب معنى محدد، دون أن يدل عليه السياق الظاهر للكلام، ورأت أغلب المعاجم أن: الرمز يعني الإشارة أو الإيماء بالشفقتين أو العينين أو الحاجبين أو اليد²، أمّا عن الإشارة فيقول عنها ابن رشيق أنّها من غرائب الشعر وملاحمه، وبلاغته عجيبة تدل على بعد المرمى ، وفرط المقدرة ، وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرز ، والحاذق الماهر، وهي في كل نوع من الكلام ، لمحة دالة ، واختصار وتلويح، يعرف مجملا ، ومعناه من ظاهر لفظة³ .

أمّا المتصوفة أنفسهم فيعرفون الرمز على أنه من الألفاظ المشكّلة الجارية ، ومعناه معنى باطن ، مخزون تحت كلام ظاهر ، لا يظفر به إلا أهله ، ويكاد الرمز الصوفي يرادف الإشارة وهي ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبارة، كما يرادف الإيماء أيضا وهو الإشارة كما عبّر عن ذلك الطوسي في كتابه اللّمع⁴ ، وكما عبّر عنها ابن عربي فيما معناه: "إنّما هي رموز وأسرار، لا تلحظها الخواطر والأفكار، جلّت أن تنال إلا ذوقا، ولا تصل إلا لمن هام بها عشقا وشوقا" ، كما نجد ابن قيم الجوزية يشير إلى هذا المعنى بقوله : " إعلم أنّ في لسان القوم من الاستعارات وإطلاق العام ، وإرادة الخاص ، وإطلاق اللفظ وإرادة إشارته دون حقيقة معناه، ما ليس في لسان أحد من الطوائف غيرهم، ولهذا يقولون نحن أصحاب إشارة لا أصحاب عبارة ،والإشارة لنا والعبارة لغيرنا"⁵

فالرمز عند المتصوفة :

¹ المرجع السابق، ص: 27

² حمزة حمّاد، جمالية الرمز عند أبي مدين، مذكرة ماجستير، غ م ، جامعة قاصدي مرباح ،ورقلة، 2007 – 2008 ص : 54

³ ابن رشيق القيرواني ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، ج1 ، ط2 ، دار المعرفة ، بيروت ، 1988 ص ص : 302-303

⁴ أبي نصر السراج الطوسي ، اللّمع ، تح : محمد أديب الجادر، ط1، دار الفتح، عمان الأردن، 2016، ص : 256

⁵ محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين، تح :محمد المعتصم بالله البغدادي، مج 3، دار الكتاب العربي، بيروت، 2009، ص: 330

- ✓ لا يستخدم لذاته وإنما هو مطيئة إلى معان أخرى مقصودة بذاتها .
- ✓ متغير من صوفي إلى آخر حسب التجربة، لذلك لا نجد عن المتصوفة المناظرات أو التعارض أو الاستدراك على بعضهم البعض، وإن اختلفوا في ظاهر التعريف، لأن كل واحد من أرباب الأذواق يعبر بما يناسبه من المقال .
- ✓ طريقة تعبيرية بواسطتها يحاكي المتصوفة رؤاهم وتصوراتهم عن المجهول والكون والإنسان.
- ✓ يمتلك كينونة التفاعل بين عناصر اللغة من ناحية وعناصر الواقع الاجتماعي من ناحية ثانية، إذ هناك جملة من العلاقات كامنة بين المتصوف الذي يعيش تجربة فردية تنتمي إلى خطاب له قواعده ورهاناته، لكن من ناحية ثانية لها خصوصياتها الحضارية المحلية .

إضافة إلى هذا فإنّ هذه اللغة الصوفية هي وليدة انغلاق اللّغة عند المتصوف، فيجد نفسه في مأزق لغوي لذا يكون للشطح ما يبرزه من خلال خلق لغة أخرى إشارية توحى ولا تصرّح، وتشير ولا توضح، توحى إلى المعنى دون تعيين ولا تحديد وتجعله منفتحاً أبداً¹ ، وأحياناً حتّى هذه الإشارات والرموز لا تكون الحلّ بالنسبة إليه، فيلتزم الصّمت في مثل هذه الأحوال، من حيث أن الصّمت هو إلغاء اللّغة وتعطيلها، وبذلك تكون الصّورة في الخطاب الصوفي :

1. حيّة نابضة لأنها وليدة تلك التّجربة في لحظتها سواء عن طريق الإلهام والكشف.
2. نابضة بالحركة من خلال صورها وإشاراتها وإجاءاتها وهذا يفتح المجال أمام معان متعددة .
3. لم تنشأ عن طريق التفكير القبلي فهي صادقة ومؤثرة .
4. لا تحصرها اللغة المعيارية ولا تخضع للمنطق ولا لمقاييس القوانين النظرية .
5. لا تفرضها الأطر الاجتماعية وليست وليدة النظريات المتعددة المعقدة.
6. مرنة متعدّدة اللّطائف والمعاني والتأويلات، فاتحة قراءات سياسية وفكرية .
7. مغايرة تماماً لتلك الدلالات المتداولة في الأوساط الفقهية والفلسفية والكلامية.
8. ذات أبعاد نفسية وروحية موعلة في مكونات المتصوفة.

¹ عبيد المنعم شبيحة، مدخل إلى دراسة خطط المتكلم في السرد الصوفي القديم، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، عدد 7، جوان 2010 ص : 12

كل هذا يفنّد الرّعم الذي يرى في أشكال الخطاب الصوفي صوراً جامدة، ورموزاً متكلّسة، أصابها الصّدأ من كثرة الاستعمال والتّداول، فتحوّلت تلك الرموز الإيحائية إلى علامات قارة في ارتباط آلي بين الرّموز والمرموز إليه كأنها علاقات رياضية أو معادلات ساكنة¹.

وبعد أن بينا بعض خصائص الرّموز، يجدر بنا أن نتطرق إلى بعض وظائف الرّموز والتي لا تخرج في نطاقها على الوظائف العامة للدين، ولعلّ أبرز تلك الوظائف هي إرساء رابطة علاقة بين الناس، بتلك الوظيفة كمرجع يحدد الرمز فعلاً اجتماعياً، وقد حصر (دومينييك جامو) وظائف الرمز في ثلاث وظائف أساسية هي :

1. الإظهار والإبانة : ومنه يُظهر الرّمز كل ما هو غير قابل للإدراك حسياً مثل القيم الأخلاقية، ليكتسب الرمز قيمة ثابتة لدى المجموعة الدّينية أو المجتمع برمته .
2. الانتماء للجماعة: يدلّ على الانتساب إلى الجماعة بقطع النظر عن نوعية الرابط بين أفرادها (الدين، السياسة...)
3. الفرض والالزام: تتجلى في الشعارات الرمزية، ذات الصبغة السياسية أو الدّينية، فوظيفة الرمز في الإلزام قد تكون صريحة

لذا فإنّ التّفاعل مع تلك الرّموز يعني مشاركة المجموعة في مشاغلها وأحلامها وقيمها ، وهنا تبرز القيمة التي تتمتع بها تلك الرموز حتى قال أحدهم بأنّ المجتمع العاري من الرّموز هو مجتمع ميّت .
ويمكننا القول في خاتمة هذا المبحث حول الرمز القول بأنّ للرمز الدّيني خصائص تميزه عن غيره من الرموز لما تعلق به من معاني التقديس والتكرار والاستعادة الدّورية، وهذا واضح جدا في الممارسات الدّينية التي تتسم بهاته الصفات، فلكل طريقة أو طائفة رموز مقدسة ورموز في شكل أفعال يقام بممارستها وتكرارها دورياً، وبالتالي فإنّ فهمها يؤدي إلى فهم بعض الظواهر الدّينية التي تتشكل منها تلك الجماعة أو الطائفة .

هذا ما يتعلّق بالعناصر الثلاثة المكوّنة للدّين، فالدّين عقيدة قبل كل شيء، ثم ممارسة تصدق تلك العقيدة، هاته الممارسة تحتوي على رموز فعلية وقولية تجعل تلك الجماعة متميزة عن الآخرين، إذ يمكن للجماعات أن تتبنى نفس العقيدة وتمارس نفس الممارسات لكن نجد أنّ لكل جماعة رموز مخفية تحفي وراءها كثيراً من المعاني والمعتقدات الفرعية

¹ محمد حلمي عبد الوهاب، وآلة وأولياء السلطنة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، ط1، العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009ص: 162

مما يجعل دراسة تلك الرموز في نسقتها أمراً مهتماً للفهم والتفسير، لذا كان المنهج الأنثروبولوجي كما وضعنا سابقاً أهم وسيلة للبحث والدراسة، والناظر للمنهج الأنثروبولوجي يجده قد تفرّع وتشكلت عبره مدارس عديدة منها ما ركزت على الجانب الثقافي، ومنها من ركزت على الجانب الاجتماعي، ومنها من ركزت على العمل الميداني، لأنّ المناهج العلمية الأخرى نظرت إلى الظواهر الاجتماعية أو الدينية من خلال انعكاساتها على السلوك البشري، سواء كان ذلك في صورته الفردية أو الجماعية، وهذا ما جعلها قاصرة على فهم بعض الممارسات الدينية، كممارسات المتصوّفة والتي تنطوي على كشف قلبي وروحي يُترجم أحياناً إلى إشارات ورموز جسدية أو لغوية استعصت على الفهم، فجزّت مزيداً من النقد والإنكار تجاه المتصوفة، وانطلاقاً من هذا التحجّي غير العلمي وغير المنهجي لكثير من الدراسات تتجلى أهمية المنهج الأنثروبولوجي في دراسة تلك المعتقدات والرموز والطقوس، خاصة الجانب اللغوي منها والتميز برموزه المغرقة في الغرابة والذي يعتبره كثيرون الظاهرة الاجتماعية الوحيدة التي تبدو قابلة للدراسة اليوم، وذلك من خلال ربط الباطن بالظاهر عبر معايشة أصحاب هاته اللغة، قصد تركيب صورة كلية تكشف لنا كثيراً من الألغاز والمعاني وتفسر لنا كثيراً من الممارسات التي ظلت محيّرة مدة من الزمن.

أمّا ما يخص الرمز والإشارة على صعيد الخطاب الصوفي فإنه وكما هو معروف وليد تجربة عرفانية حضر فيها العقل وكان القلب مصدرها، أو كان نتيجة شطحات غاب فيها العقل، وكان الإلهام والكشف مصدرها كما يقرّ بذلك كثير من المتصوفة مثل قولهم: حدّثني قلبي عن ربي... فيقوم بتدوينها كما ألهمت إليه، أو يدونها من حضر من المريدين بإذنه، ولا يُمكننا في هذه الصّفحات المعدودة الإحاطة بكل الدواعي والأسباب التي أدّت بالمتصوفة إلى استعمال هذه الخصائص في خطاباتهم والتي جعلتها فريدة من نوعها سواء من حيث القراءة أو من حيث التأويل، لكننا سنحاول التّعرض لأهمّ الدواعي التي أدّت إلى ذلك باختصار شديد.

إن هاته الدواعي والأسباب صرّح بها أحياناً من طرف المتصوفة وأخفيت أحياناً أخرى، منها اعتقاد المتصوفة أنّ الأفكار والأسرار الصّوفية أدقّ وأخطر من أن تُوجّه للعامة صريحة واضحة، لذلك كان الرّمز والإشارة والإيحاء والشطّح حلاً لهذه الإشكالية الكبيرة، فاستعمالها هو محاولة لإيجاد الشّكل التّعبيري المناسب، لذا نجد أبا القاسم القشيري في رسالته يقول: (فإنّهم فعلوا ذلك غيرة على طريق أهل الله عزّ وجل أن يظهر لغيرهم فيفهموها على خلاف الصّواب فيفتنوا أنفسهم أو يفتنوا غيرهم)¹، كما يقول الإمام الغزالي: "قد تضر علوم الحقائق بأقوام كما يتضرر الجعل

¹ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص: 295

بالمسك والورد¹ ، من جهة أخرى تُعتبر تلك الخصائص المميزة لذلك الخطاب وسيلة لحفظ الأسرار والتستر على الطريق الذي يسلكونه، يقول القشيري أيضا : "وهذه الطائفة مستعملون ألفاظاً بينهم قصدوا بها الكشف؛ لتكون معاني ألفاظهم مُستبهمة على الأجانب، غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"²، كما نجد ابن عجيبة في شرحه للحكمة الخامسة عشر من الحكم العطائية يقول: "إن هذه الأمور أذواق باطنية، وأسرار ربانية، لا يفهمها إلا أربابها، فذكرها لمن لا يفهمها ولا يذوقها جهل بقدرها، وأيضاً هي أمانات وسرّ من أسرار الملك، وسرّ الملك لا يحل أفشاؤه، فمن أفشاه كان خائناً وأستحق الطرد والعقوبة ولا يصلح أن يكون أميناً بعد ذلك، فكنتم الأسرار من شأن الأختيار، وهتك الأسرار من شأن الأشرار"³

هذا من جهة ، أما من جهة أخرى فإن استعمال الرّمز والإشارة والتلميح من طرف المتصوفة يعود إلى اعتقادهم أن اللّغة وما تحويه من زخم هائل قاصرة عن التّعبير عما يختلجهم من أذواق وكشف وتجارب عرفانية، ومعان قادمة من وراء الغيب، فالصوفي يحاول أن يقبض اللامحدود بالمحدود وقد تبوء المحاولة بالفشل فيصدر منه كلامٌ خطير لا يقبله العقل والمنطق، أو يلوذ بالصّمّت مخافةً من ضيق الدّلالة وانغلاق اللّغة، ومخافة من المتلقي أن يحملها على أسوأ احتمال ، من جهة ثانية ان استعمال تلك الخصائص تنمّ عن معاناة طرفاها الرّؤية واللّغة ، فهناك تناسب عكسي ، فكلما زادت الأنا اتساعا ضافت العبارة ،وتقلصت مساحة اللّغة⁴ ، ألم يقل النَّفَرِي "كُلّما اتسعت الرّؤيا ضاقت العبارة"⁵، لذا فإن محاولة التعبير باللّغة المباشرة هي خيانة لتلك التجربة الدّوقية الرّوحية، وهذا ما عبر عنه أبو علي الروذبائي أيضا بقوله: (علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي)⁶، وهذا أقوى دافع لاستعمال هاته الرّموز والإشارات في النّص الصوفي، لذا نجد النقاد يشيرون إلى هذا بقولهم : مأزق الصوفي أن معرفته أوسع من لغته، ومنه نجد (ابن عربي) يقول "قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات"⁷ .

من جانب آخر فإن الدّافع لاستعمال تلك الخصائص هو الخوف من أهل الظاهر من فقهاء وغيرهم ممن يتلقى هذا الخطاب وهم ليسوا على استعداد لفهم هذه الحقائق التي يعرفها المتصوفة من أن يستبيحوا دماءهم ، وإذا ما حاولوا

¹ عاصم ابراهيم الكيالي، اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 87

² عبد الكريم القشيري، مصدر سابق، ص: 295

³ اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية، مرجع سابق، ص: 87

⁴ أحمد بوزيان، بلاغة الصّمّت في الخطاب الصوفي، مجلة الأثر، جامعة ورقلة، العدد 18، جوان 2013، ص: 142

⁵ عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، تح: جمال المرزوقي، د ط، دار الشروق، القاهرة، د س، ص: 115

⁶ أبي نصر السراج الطوسي، مرجع سابق، ص: 114

⁷ رشيد عمران، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي، أطروحة دكتوراة، غ م، جامعة باتنة 01، 2016، ص: 132

الكشف عنها باللغة -وهي محاولة فيها عنت وإجهاد ومغالبة- فإنه سيكون مآلهم الاتهام بالكفر والزندقة¹، يقول الشيخ (شعيب بن الحسن أبو مدين التلمساني) :

وفي السرّ أسرار دقاق لطيفة... تراقُ دمانا جهرة لو بها جُنأ²

وبالتالي فعامل الخوف عامل قوي أدى بالمتصوفة إلى استعمال هذه الخصائص الخطابية، والتاريخ حافل بالقتل والتشريد والتعذيب الذي تعرض له المتصوفة بدءاً بالجنيد الذي سُجن وعذب، ثم الحلاج الذي قتل قتلاً شنيعاً، والذي قال حين أُول كلامه إلى غير ما قصده، وقد حكم عليه الفقهاء والقضاة بالردة والقتل: "ظهري حمي، ودمي حرام، ولا يحلّ لكم أن تتأولوا علي واعتقادي الإسلامي، ومذهبي السنة، فالله الله في دمي.. ولم يزل يردد هذا القول وهم يكتبون خطوطهم" كما أورد ذلك (الخطيب البغدادي) في كتابه (تاريخ بغداد)³، ولأجل هذا نجد (الطوسي) مثلاً (صاحب اللمع) يرجع ما حدث للمتصوفين من أذى وتشنيع واتهامات وقتل إلى وجهين :

1) أمّا الوجه الأول فكون أهل الظاهر وعلماء الرسوم لم يفهموا ما كان يلهج به رجال الطائفة عبر مرقومهم المبرقع بالإيماءات والإشارات .

2) وأمّا الوجه الثاني فكون بعض من هؤلاء العلماء على دراية بمقاصد الصوفية ولكن غلبتهم أهواؤهم وحب الظهور فأطلقوا ألسنتهم محرضين الحكّام والمحكومين على عقابهم ونبذهم⁴ .

وقد جمع الإمام (علي زين العابدين) هذه الدواعي في أبيات ذكرها (ابن عربي) في كتابه (التدبيرات الإلهية) :

إني لأكتنم من علمي جواهره... كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتننا
فرب جوهر علم لو أبوح به... لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولا استحلّ رجال مسلمون دمي... يرون أقبح ما يأتونه حسناً⁵

¹ عامر عبد زيد الوائلي ومجموعة من المؤلفين، التصوف أبحاث ودراسات، ط1، دار الأمان، الرباط، ص: 103

² عاصم إبراهيم الكيالي، مرجع سابق، ص: 17

³ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بشار عواد معروف، مج: 8، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 2001، ص: 717

⁴ السراج الطوسي، اللمع، مرجع سابق، ص: 349-350

⁵ حسين بن طعمة البيهقي، الفتوحات الربانية في شرح التدبيرات الإلهية، تح: عاصم الكيالي، ج1، كتاب ناشرون، بيروت، ص: 126

حتى (ابن تيمية) وهو الذي يُصوّر على أنه أكثر من انتقد المتصوفة يشير وينبّه إلى هذا بقوله: " وهذا كحال كثير من الصّالحين والصّادقين وأرباب الأحوال والمقامات، يكون لأحدهم وجد صحيح وذوق سليم ، لكن ليس له عبارة تبين مراده فيقع في كلامه غلط وسوء أدب مع صحة مقصوده "¹ ، ومنه فالكتابة الصوفية اعتبرت مرادفا للكفر والزندقة عند الفقهاء لما خاض فيه القلم الصوفي من قضايا تنأى عن الإدراك ، حيث جاء الفكر الصوفي بفهم جديد للدين والعقيدة ².

7. خصائص الخطاب الصوفي :

إنّ من المعارف عليه أن لكلّ علم من العلوم مصطلحاته الخاصة به ، كما أنّ دراسة أيّ خطاب - والذي هو عملية ذهنية منظمة تنظيما منطقيا- يعني الوقوف على منطوقاته في سياقات أدائها، فالخطاب إضافة إلى تلك العملية الذهنية هو تلك الشبّكة المعقّدة من العلاقات الاجتماعية والثقافية التي تكسبه طابعا خاصا به .

إنّ مما لاشكّ فيه أنّ الخطاب الصوّفي ومنذ نشأته تتمتع بفاعلية متميزة، برزت جليّة في ذلك الحقل الدلالي الذي كان ملتصقا بالتجربة الصّوفية العرفانية ذاتها، والتي أدّت إلى أن يكون لهؤلاء المتصوفة شفرة لغوية جديدة كانت البداية إلى رصيد معرفي هائل وضخم، لازال ذا فاعلية كبيرة سواء من حيث القراءة و ما ينتج عنها من تفاعل أدبي وذوقي، وبين إغراب الصوفي بداهة وإغرابه قصدا تراوحت القراءات فهما وتأويلا وتدبرا كل بحسب أفقه وكفاءته ³.

لذا فإنّ من خصائص هذا النوع من الخطاب أنه لا يقوم على مبدأ العقل والمعقول، والبديهية والمنطق، وإنّما يعتمد على الذوق والإلهام والتجربة، والتي تجعلنا لا نكاد نفرق بين التجربة والكتابة والصّوفي، يصبح الكلّ معبرا عن الكل، ولا يتبين من صنع من ؟ وهنا تكمن جمالية هذه الكتابة الى درجة السّكر الجمالي الذي يعيّب الحواس ⁴ ، والذي أدّى إلى عجز اللغة بمعاجمها وقواميسها على ضبط مدلولات ومعاني هذا الجمال العرفاني، والإلهام الرّباني كما يُعبّر عن ذلك، هذا كان أبرز دافع للمتصوفة من أجل تأسيس هذه الخطاب الذي نمّته تلك الأحوال والمقامات ، خطاب تميز بالرمز والإشارة والإيحاء ، ليترجم تلك التّجربة الرّوحية التي لا يمكن في نظرهم أن تقاس بحدّ أو بوصف، لذا كانت المضامين

¹ ابن تيمية، الاستقامة، تح: محمد رشاد سالم ، مج : 2 ، ط 2، دار العلم ، القاهرة ، 1996 ، ص: 105

² كريمة حيمطوش، حدود التأويل في شروح المتصوفة ، مذكرة دكتوراه غ م، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2017، ص: 15

³ أسماء خوالدية، صرعى التصوف ، ط 1، دار الأمان، الرباط، 2014 ص: 32

⁴ خالد التوزاني، الإلهام في الكتابات الصّوفية ، مؤمنون بلا حدود ، تونس ، ت نشر : ماي 2015 ، تصفح : 23 ماي 2018

لا تنكشف إلا بمقدار ولا تبين إلا بأقدار¹ ، فالمتصوفة لا يتكلمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض الناس من مسائل علم الظاهر، إما ضنا بما يقولون على من ليسوا أهلا له ، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجههم... لذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم حين يحللها أو يؤولها أو يحكم عليها² ، فالتجربة الصوفية لا يستطيع أحد التعبير عنها أثناءها ، فالمتصوف يستبطئ الزمن حتى تهدأ فيه اللوامع والطواع و اللوائح، يستقبل زمن الواردات فيسجلها بلغة الإشارة والدلالات الرمزية³ .

8. المناهج التأويلية الحديثة وتأويل النصّ الصوّفي :

وفق المختصين في مجال التأويل، فإن التأويلية كعلم تطورت عبر مراحل ثلاث حتى غدت منهجا لفهم موضوعات العلوم الإنسانية بأكملها، وليست فقط وسيلة لفهم المتون الدّينية المقدّسة السّائدة آنذاك، والتي كانت تنظر إلى المتلقي على أنه مجرد عنصر مستقبل للتّصو، مهمّشة دوره في تفعيل النصّ مع غلق آفاق التأويل لديه عبر نطاق قواعد محددة، وأحكام مجردة، تزيح ذاتيته ودوره الفعّال في إكمال معنى النصّ بتفسير شفراته المبتوثة فيه، ثم تطور الفعل التأويلي بدءا من (شلايرماخر) الذي سعى إلى وضع قواعد وقوانين ومعايير لعملية الفهم و تفسير النصوص، منطلقا من فكرة أن كل نصّ يمكن تأويله وأن سوء الفهم هو الذي يدعونا للفهم، فعمل على تفعيل قدرات المتلقي التأويلية، وادراكاته العقلية، وتنشيط فعالية الحدس لديه، مانحا إياه حقوق التعبير عن ذاتيته، وبالتالي فالتأويل أصبح في نظرية التلقي عاملا فعّالا ومؤثرا ، ونظرية التلقي الحديثة تمثل نقلة نوعية في التعامل مع التّصو عكس المفهوم التقليدي .

بهذا المعنى الذي طرحته النظريات الحديثة، يعتبر النصّ مفتوحا دائما على جميع التأويلات المستمرة والمتغيرة، والخطاب الصوّفي ليس بمنأى عن هذه التطورات الجديدة في عملية التأويل، وإن كان له تاريخ في هذه العملية التأويلية لكنها تقتصر على شرح المعاني الظاهرة والألفاظ، وهذا ما تؤكد المعاجم الصوفية والشروحات المستفيضة لمقامات وشطحات أرباب التّصو ، يقول (السراج الطوسي): " وهذه الأشعار فيها ماهي مشكلة ، وفيها ماهي جلية ، ولهم فيها إشارات لطيفة ، ومعان دقيقة ، فمن نظر فيها فليتبدرها حتى يقف على مقاصدهم ورموزهم، حتى لا

¹ أسماء خوالدية، صرعى التّصو، مرجع سابق ص: 43

² أبو العلاء عفيفي ، فصوص الحكم، ج1، ط1 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ص: 15

³ عامر عبد زيد الوائلي ومجموعة من المؤلفين، مرجع سابق، ص: 112

ينسب قائلها إلى مالا يليق بهم، وإذا أشكل عليهم ولم يفهم فليستبحث بالسؤال عمن يفهم، لأن لكل مقام مقام مقالا، ولكل علم أهلا¹ "

كما نجد (الجرجاني) مثلا في التعريفات يتطرق إلى هذا المعنى بقوله²: " بدلا من أن يؤدي التأويل إلى معرفة المعنى الجديد، فإن المعرفة المسبقة لهذا المعنى هي التي تقود التأويل وتوجهه" ، فنجد هنا يؤكد على دور المعرفة في عملية التأويل والتي سماها (مارتن هايدغر) بالمعطى القبلي³ والذي هو مهم جدا عنده في عملية التفسير .

إنّ الفكر التأويلي تراث ضخم، يترجم هذا كثرة أعلامه وكثرة مصنفاته، وهذا إن دلّ فإنما يدل على خطورة فعل القراءة، وسواء أكان هذا الفكر التأويلي غريبا عبر تاريخه الواسع أو عربيا تأسس على معطيات إيديولوجية ومعرفية عدة منها انفتاح النص القرآني ، واتساع اللغة العربية لأكثر من معنى، إضافة إلى عامل الصراعات السياسية والعقدية⁴، لذا لن نتطرق إلى التأويل بمفهومه العربي الواسع ، وعلاقته بالتفسير القرآني ، ولا إلى أهم رجالاته مثل الجرجاني وأبو حيان التوحيدي ، ولكننا سنقتصر على بعض الآراء التي نراها تخدم الخطاب الصوفي ، ليست مرتبة وفق التسلسل التاريخي والزمني ولكنها جاءت حسب السياق .

إنّ التأويل في نظر (سبينوزا) مثلا يهدف أولا وأخيرا إلى تحديد المعنى الحقيقي والموضوعي للنص ، وليس البحث عن صحة الأشياء والأمور التي يُعبر عنها ، ولأجل الوصول إلى هذا الهدف يجب أن يستند التأويل على ثلاث ركائز جوهرية، تؤخذ بحسب أهميتها في الترتيب :

1. **الركيزة اللغوية** : التي مفادها أنه لفهم نص ما، علينا التعرف على خصائص اللغة التي كتب بها، خاصة لغة العصر الذي قيل فيه، ومنه لا يعقل أن يقوم بتأويل عبارات المتصوفة من يجهل خصائصها الإشارية والإيحائية وما تحمله من رموز ذات دلالات متعددة ، ونجد أن أكثر من ينجح في تأويل كلام المتصوفة والتعبير عن مقاماتهم هم المتصوفة أنفسهم ، فنجد مثلا رسائل القشيري المؤولة للمقامات الصوفية ، ومعجم اصطلاحات الصوفية

¹ أبي نصر السراج الطوسي ، مرجع سابق، ص:355

² علي بن محمد بن علي الجرجاني، مرجع سابق، ص: 267

³ علي فتحي، مدخل لتأويلية هايدغر، مجلة قراءات معاصرة، مؤسسة مثل الثقافية ، النجف، العراق ، عدد 1 ، 2015 ، ص: 136

⁴ حمدون السعفي، علاقة اللغة بالفكر الديني من خلال التأويل ، حوليات الجامعة التونسية ، تونس، عدد 36 ، 1995 ، ص ص : 310-316

ل(الكاشاني) ، حتى (ابن عربي) قام بشرح ديوانه منطلقا من معنى قوله أن أهل الظاهر لو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم ما عرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله !!؟

2. **الركيزة البنائية** : التي تقضي بضرورة تماسك النص وانسجام أجزائه بعضها مع بعض، سواء من حيث الزمن الماضي والأفق المستقبلية، واللذان يشكلان وحدة بنائية للمتن، وهذا ظاهر في تلك العلاقة بين الإشارة والعبارة في النص الصوفي والتي هي في الأساس علاقة بين الظاهر والباطن ، لأنّ تماسك النص ليس تماسكا أجمديا فقط، بل نلمس حين محاولتنا التأويلية ذلك التماسك الدوّقي الوجداني والروحي ، هذا الأخير لا يكون إلا لصاحب ذوق ومعرفة بحال القوم ، ومنه كان المنهج البنيوي الأنثروبولوجي ل(ليني ستروس) في شقه اللغوي من أهم المناهج التي تساعد على فهم الظاهرة الصوفية لأنه يجب على الدارس حوض تجربتهم وتذوق أحوالهم من أجل معرفة مرادهم .

3. **الركيزة التاريخية** : التي تعني ضرورة التعرف على السياق التاريخي للنص، خاصة السياق السياسي والذي كان فيه الصراع على أشده، إضافة إلى ظهور الحركات الباطنية كالإسماعيلية والتي اتهم الكثير من المتصوفة من الانتماء إليها، فهناك على سبيل المثال علاقة مؤكدة بين الكاتب والخطاب، التعرف على أحدهما يسهل التعرف على الآخر ، وكلما ازدادت معرفتنا بحياة المؤلف ازدادت قدرتنا على فهم كلامه وكتاباته¹، فابن عربي مثلا كان متنقلا بين المدن الكبرى، واسع الاطلاع على الفلسفات الأخرى، لذا فإنّ معرفة سيرته تساعد كثيرا في تأويل نصوصه المليئة بالألفاظ الأعجمية والإشارات والرموز، وهذا رأي (شلايرماخر) أيضا و(ديلتاي) الذي قال : "نحن نفسر الطبيعة، أما الإنسان فإن علينا أن نفهمه، ولكي يفهم الواحد منا الإنسان لا بد أن يكون في ذاته إنسانا"²

وعلى ذكر (ديلتاي) نجد أن مفهوم التأويل لديه ربما هو الأنسب في تفسير التجربة الصوفية بما تحتويه من باطن وكشف، إذ يرى أنّ الإدراك العيني ليس مقتصرًا على المتون والآثار الفنية فقط، بل يتعداه ليشمل أيّ شيء يمكن أن يتجلى في ذهن الإنسان وروحه، التأويل هو أيضا الأثر البشري الذي يمكن أن تنعكس فيه حياة الإنسان الباطنية، إنّ فهم الآثار وتفسيرها يتم عبر معرفتها بأصولها التي نشأت عنها، والسياق الزمني الخاص بها ، وهو أمر يستلزم أن يعيش

¹ تزفيتان تودوروف ، الزمنية والتأويل ، تر: إسماعيل الكفري، ط1، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، العراق، 2017، ص: 8

² خديار مرتضوي ، التأويلية والمنهجية في العلوم الانسانية ، مجلة قراءات معاصرة ، مؤسسة مثل الثقافية ، العراق ، عدد 1، ص: 62

المؤول تجربة المؤلف وأن يعيد بناءها¹ ، فنجد (السراج الطوسي) يؤكد على التجربة وعامل الوقت من أجل تأويل وفهم لصحيح لمعان الخطاب الصّوفي، وهو الذي قال حين بلغه بعض الكلام عن (أبي يزيد البسطامي): " لا يجوز أن نحكم عليه فيما يبلغنا عنه، إلاّ بعد أن يكون لنا حالٌ مثل حاله، ووقتٌ مثل وقته ، ووجدٌ مثل وجده"² .

أمّا (شلايرماخر) فينطلق قبل (ديلتاي) من فكرة أن سوء فهم الخطاب هو الذي يولّد الحاجة إلى الفهم ، فسوء فهم نصوص المتصوفة سواء من أهل الظاهر كما يسموهم من الفقهاء أو العامة وغيرهم ، هو الذي دفع بالمتصوفة إلى تلك الشروح والتأويلات المستفيضة وإلى التزام الصمت أحيانا أخرى ، منكرين على من لا يعرف ذوقهم محاولة فهم خطابهم، كما أن (شلايرماخر) يؤكد على قصد المؤلف في النصّ، ما لذي يريده الصّوفي من كتابة ذلك الخطاب المليء بالألغاز والإشارات والتّرموز ؟

لذا عند (شلايرماخر) ومن أجل فهم أكثر للنصّ الصّوفي يجب العمل على جانبين بالتوازي: أولا : الحالة التّفيسية للصّوفي أثناء كتابة النصّ، كما يدعو أن يساوي المفسّر نفسه بالمؤلف، وأن يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوع لتجربة المؤلف من خلال النصّ ، ثانيا: ركّز على الظروف التاريخية التي كُتب فيها النصّ وهذا عامل مهم جدا لفهم التّفصيص الصّوفية، فالخطاب الصّوفي في القرون الأولى كنصوص الجنيد والتستري والمحاسبي والتي كانت على شكل مواعظ وحكم وأشعار تدعو إلى الزهد ومعرفة الله، ليس كمثله في القرون التي تلتها والذي تأثر بالبعد الفلسفي وعلم الكلام والجدل المنطقي، ونجد هذا ظاهرا في نصوص (ابن عربي) و(ابن الفارض) و(ابن سبعين) و(السهورودي) القليل، كما أن (شلايرماخر) يطلب أيضا من المؤول ومهما كانت الهوة التاريخية التي تفصله عن النصّ أن يتباعد عن ذاته وعن أفقه التاريخي الرّاهن ليفهم النصّ فهما موضوعيا تاريخيا ، كما يؤكد (شلايرماخر) ولأجل الفهم الصّحيح للنص الانطلاق من منهجين متوازيين : المنهج اللّغوي والمنهج النفسي ، لأن القارئ أو المؤول لا يغوص في مراد النصّ إلا بملكة لغوية ثرية وقدرة على استبطان التّفوس البشرية، وهذان الشّيطان غائبان اليوم في كثير من كتابات منتقدي التّصوف التي تنطلق من تأويلات خاطئة ، كونهم لا يملكون ثراءً في المعاني والمباني، وهذا ما جعلهم يؤولون الكلام إلى غير مقصده، أما (جورج جادامر) فإنه يرى أنّ النصّ لا ينطوي على حقيقة ثابتة، بل الحقائق متعددة متجددة وهذه خاصية النصّ الصّوفي التي تتغير معانيها وحقائقها من زمن إلى آخر بحسب أفق المتلقي وتجربة القراءة لديه، واختلاف مدارك المتلقين في كلّ زمان ومكان ، كما يدعو (جادامر) إلى التّخلص من الأحكام

¹ نفسه، ص: 64

² السراج الطوسي، مرجع سابق ، ص: 473

المسبقة ، والمعرفة المكتسبة على مدى حياة الفرد وهذا من أجل فهم فعّال للخطاب، فتأويل الخطاب الصوفي وتحليله لا يجب أن ينطلق من الإيديولوجيات الناقمة عليه والتي لها حُكم مسبق عليه، بل يجب على من يريد النفاذ إلى المعنى الحقيقي الذي قصده المؤلف والذي هو حاصل إدغام المعنى المقصود للمؤلف مع مفسر ومؤول النص، التخلص من ذاته وتفكيك الكينونة بينه وبين ما يقرأ ، إننا إذا نقلنا المركز إلى النصوص ذاتها تركناها تقول شيئاً ما، وإن تخلصنا من النظرة التصنيفية للخطابات نكون قد فتحنا لها أفقا مغايرا نسمعها ونراها فيه¹ .

أما (توردوف) وهو معاصر مقارنة بمن سبق فيرى ضرورة التوقف عند مسألة التفريق بين نوعين من المعاني في حالة الخطاب، هما المعنى المباشر والمعنى غير المباشر² ، المعنى الظاهر والباطن ، المستتر والمعلن ، الصريح بالعبارة والمخفي بالإشارة ، كما يرى بأنه ليس هناك تأويل متحرر من الفرضيات الإيديولوجية المسبقة، والاختلاف بين تأويل وآخر إنما هو اختلاف في الخلفيات الثقافية والمتطلبات المنهجية .

أما (امبرتو إيكو) فقد ميز بين نمطين من التأويل هما : التأويل المحدود أو المتناهي، والتأويل غير المحدود أو اللامتناهي فالتأويل المحدود هو ذلك الذي نحيطه بسلسلة من الحواجز و الإرغامات نرى فيها دليلا على أننا فهمنا ما توّده العلاقة قوله، أما التأويل اللامحدود فهو التأويل الذي نمضي به إلى حدوده القصوى غير آبهين بأية حدود أو عوائق³ ، هذا التأويل اللامحدود يتجلى في تلك الأبعاد الرمزية والحمولات الدلالية التي تنساق مع غموض النفس، ومكابدتها ووجعها الذاتي لهذا نجدها تتقدم وتراجع، تشتد وترتخي، لغة ظنية مترعة بالدلالة والمكابدة، تتشعب بمقولات القلب ، والغيب ، والحسد ، والرمز ، والحلم!⁴

أما (داريدا) فيرى أن المعاني غير المحددة في رأيه قد تنزلق وتتوالد عن طريق عملية القراءة ، فالمعنى عنده غير ثابت، لذا فإن تفتيت العلاقة بين المفردات، وتدمير بنية النص، يفتحان الباب على معان ودلالات مختلفة ، لذا فالقراءة بمعناها الساذج ليست مجرد البحث عن المعاني في النصوص الصوفية المفعمة بالروحانية والعرفان، بل هي أيضا التأثير الذي تتركه فينا بطريقة متغيرة باستمرار، عبر معان تكون وسيلة للتغيير في السلوك عبر انتقال الذات من مقام إلى مقام، وهذا ما يسعى إليه المتصوفة عبر البوح بتجارهم ، إنهم يريدون أن يصلوا بالنفس والمريد عبر انتقالها من مقام إلى مقام إلى أرقى وأعلى مقام .

¹ عبد القادر مغربي، أسس القراءة وآليات التأويل في النص الصوفي، مذكرة دكتوراه غ م ، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة 2014، 2015 ص: 34

² تزفيتان تودوروف ، الرمزية والتأويل ، مرجع سابق، ص: 07

³ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، مرجع سابق، ص: 9

⁴ منى جيات، اللغة في الخطاب الصوفي ، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغام ، مستغام ، عدد: 15، 2015 ، ص: 51

أما (هيرش) فيميّز بين الدلالة والمعنى، مركزاً على أنّ المعنى الحقيقي والأساس يبقى مُستبطناً داخل المتن، والتأويل كشف هذا المعنى الباطني، لذا فإن التأويل عند (هيرش) هو كشف المعنى الذي استبطن في المتن عبر مفرداته اللغوية والاصطلاحية والقرائن الخاصة¹، إنّ التأويلية عند (هيرش) ليست هي نظرية الفهم بل منطلق التحقيق، كما نجد (مارتن هايدرغر) ينطلق من فكرة أنّ المعطى القبلي مهم في عملية التفسير، إنّ فهم النصّ الصوفي وتأويله لا يبدأ من فراغ، فالإلمام باللغة وما يتفرع عنها لا يعني القدرة على التأويل دون الانطلاق من معرفة مسبقة للظاهرة الصوفية وممارستها وأحوالها وتجاربها الفردية والجماعية، فهذا العامل مهم جداً للانطلاق في عملية تأويل النصّ الصوفي المتميز الفريد من نوعه معنى ومبنى .

وختاماً يمكننا القول أن المناهج الحديثة للتأويل أدركت أهمية جميع الأطراف في هذه العملية التأويلية، فركزت اهتمامها على دور المتلقي في خلق معانٍ جديدة، ولأن الخطاب الصوفي متميز عن غيره مضموناً وشكلاً، فإنّ الاقتصار على طرف دون الآخر في تأويله يؤدي بنا حتماً إلى سوء فهم لمقصد الكتاب الصوفيين، فالإقتصار على النصّ فقط يمنحنا تأويلاً محدوداً ظاهراً، خاصّة إذا كان المؤول ليس لديه ما يكفي من تراث لغوي ومعرفة بأساليب البلاغة العربية، وليس لديه معرفة ذوقية بأحوال القوم ولا بمصطلحاتهم، كما أن الاقتصار على القارئ فقط كطرفٍ أخير وأوّل في عملية القراءة والتأويل يمنحنا أيضاً تأويلاً قاصراً لا ينقل بصدق تلك المعاني الناشئة عن تلك التجربة التي كابدها الصوفي، فمعرفة المتصوف الكاتب ومعرفة سيرته والأفكار التي تأثر بها، يمنحنا أداة انطلاق سليمة في تأويل النصوص، لذا نرى أنه ومن أجل أن يؤدي التأويل دوره، ويحقق تلك الاستمرارية في توليد القيم والرموز والمقاصد التي أرادها كاتب الخطاب، فإنه يجب تأويل هذه النصوص الصوفية النثرية والشعرية بإشراك كلّ من المؤلف والنصّ والقارئ والسياق والزمن، ككل واحد لا ينفصل، وهذا لا يتأتى إلا لقلّة ممن يتجاوزون حدود التقيد برسمهم حدوداً تأويلية ترتكز على معرفة النفس والذوق، وتغوص في أعماق التجربة ذاتها، كما يجب على المؤول مراعاة الخصوصية الإسلامية والعربية، وهكذا يقوم بربط الصلة بيننا وبين الماضي في قراءة مفتوحة على الدوام، تعكس لنا ضخامة ذلك الإرث وعبقريّة أصحابه والذين مزجوا سياقات مختلفة: نفسية وروحية، عرفانية واجتماعية، لغوية ورمزية، فكان هذا الابداع الذي تجلّى أثره فيما تركه من تفاعل وتجاذب بين أهل اللّغة والفكر والذّوق !

¹ التأويلية والمنهجية في العلوم الانسانية، خديار مرتضوي، مرجع سابق، ص: 73

المبحث الثاني:

مدخل تاريخي وتعريفي للتصوف

1- التصوف من خلال المفهوم الاصطلاحي:

يمكن القول - ورغم أقدمية مُصطلح التصوف في الظهور - أنه لا يوجد مفهومٌ شابه مفهوم (الثقافة) في تعدّد تعاريفه ومفاهيمه مثل مفهوم التصوف، ذلك لأنّ من المتعارف عليه: أنّ تعريف أيّ مفهوم يخضع لمؤثرات دينية واجتماعية ونفسية وإيديولوجية، وهذا ما يدفع إلى تبرير استحالة الإحاطة بكلّ جوانب التصوف الذوقية و النفسية والاجتماعية والثقافية، ويجعل الإدراك بكل جوانبه أمرًا بالغ الصّعوبة، إدراكًا يمكنُ به جمع تلك المعاني في لفظٍ قليل ! لهذه الأسباب وما ينجرّ عنها من سوء فهم، حرص المختصّون في (علم المنهجية) على ضرورة بيان مصطلحات أي دراسة قبل الانطلاق في أيّ بحث علمي، بدءًا بالجانب اللّغوي الذي له دور كبير في فهم المصطلح العلمي، ولا نقصد بالتشابه السابق بين مفهوم الثقافة والتصوف مصدر الاشتقاق اللّغوي فقط، على أنّ مفهوم الثقافة محصورٌ في اشتقاقات معدودة عكس مفهوم التصوف، ولكن ما نوّد الإشارة إليه هي تلك المفاهيم المتعلّقة بالتصوّف خاصّة في شقّها التبعدي والاجتماعي والأنثروبولوجي، وإن كان لابدّ أن نتطرق إلى المدخل اللّغوي لكلمة (التصوّف) فإننا سننحو منحى الاختصار، لأنّ استقصاء جميعها يخرجنا عن المقصود والمراد من هذا البحث، والذي يريدُ استقصاء الاشتقاقات اللغوية لمفهوم (التصوف) ما عليه إلّا العودة إلى أمّهات الكتب في هذا المجال، فقد وُقت وأُغنت، وبناء على ما توقّر في تلك المراجع من كلام حول الاشتقاق اللفظي، يمكننا أن نُرجع أصل كلمة (التصوف) إلى أربعة أوجه متّفقٍ عليها، على أنه يوجد اشتقاقات أخرى لم نتعرض لها تفاديا للإطالة، غير أنّه يجب التنبيهُ إلى أنّ من المسلّمات به : أنّ لفظ التصوف بمعناه الاصطلاحي متأخّر في الوجود عن المضمون المجرّد لهذا اللفظ، والأوجه الأربعة التي اتفق عليها المؤرخون والمترجمون لظاهرة التصوف :

1) **الوجه الأول :** أن يكون لفظ التصوف مشتقًا من اسم علم (صوفة)، وهو رجل كان قد انفراد بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام و(اسمه الغوث بن مر)، وهذا قال به (ابن الجوزي) في كتابه (تلبس إبليس)¹، كما أن بعضهم يقول بأنّ (صوفة) هو اسم قبيلة اشتهرت بخدمة بيت الله الحرام والتفرغ للعبادة .

2) **الوجه الثاني :** وهو النسبة إلى (سوفيا) اليونانية والتي تعني الحكمة، وهذا قال به كثير من المستشرقين أمثال (جوزيف فون هامر)، ومن العرب المعاصرين (الوصيفي)، ودليلهم أنّ كلمة (تصوف) ليس لها اشتقاق ولا قياس من حيث العربية، فهي إذا كلمة وافدة على البيئة العربية دخلت الحق الدلالي للعربية إبان الفتوحات الاسلامية

¹ عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تلبس إبليس، ط2، دار الوطن للنشر، القاهرة، 2006، ص ص : 156، 161

واختلاط المجتمع الاسلامي بغيره من الشعوب على غرار كثير من المصطلحات والألفاظ، غير أنّ هذا الكلام يستغرب من المفكرين والمؤرخين العرب الذين لا يزالون يعيشون في عقدة أنّ الغرب مصدر المعارف والعلوم وهم بهذا يؤخرون ما سبق إليه العرب والمسلمون دوماً، وهذا لا يخفي الخلفيات الأيديولوجية التي ينتمي إليها هؤلاء، ولا نجد في هذا السياق أفضل من رد الدكتور (زكي مبارك) الذي أورده الشيخ (عبد الحلیم محمود) في كتابه (قضية التصوف) والذي عبر عنه بأنه ردّ في قوة و منطق سليم، ومفاده أنّ العرب مؤلّعين بحفظ ما يدخل لغتهم من الألفاظ الأجنبية، ولو كان (التصوف) من (سوفيا) لنصّبوا عليه في كثير من المؤلّفات والمراسلات، ويتساءل (زكي مبارك) ساخراً: من الذي يمنع أن تكون (سوفيا) بمعنى الحكمة الروحانية، جاءت من كلمة (صوف) وهي قديمة في العربية؟!¹

(3) الوجه الثالث : وهو أصحّ الأقوال نظراً لاتفاق عدد كبير من المتصوفة والمؤرخين للتراث الصوفي إضافة إلى المهتمين بدراسة التصوف، وهو الرأي الذي يرى أنّ نسبة (الصوّفي) تعود إلى لبس (الصّوف)، وأشار إلى هذا المعنى من القدماء (السراج الطوسي) الذي قال : " نسبتهم إلى ظاهر اللبسة، لأنّ الصّوف دأبُ الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء"²، و(الكلاباذي) و(السّهورودي) صاحب العوارف، و(ابن الجوزي)، وقال به (ابن تيمية) الذي هو من أكثر النّاس فهماً وعلماً بتاريخ التصوف وعلومه ورجاله، بحيث ذهب إلى ترجيح القول باشتقاق التصوف من الصّوف بقوله: "وهؤلاء نسبوا إلى اللبسة الظاهرة، وهي لباس الصّوف، فقليل في أحدهم: صوفي، وليس طريقهم مقيدا بلبس الصّوف، ولا هم أوجبوا ذلك، ولا علقوا الأمر به، لكن أضيفوا إليه؛ لكونه ظاهر الحال"³، وقال بهذا الرأي أيضا (ابن خلدون) الذي رجح أنّها من الصّوف، لأنهم في الغالب محتصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة النّاس في لبس فاخر الثياب، وقال به أيضا من المعاصرين الأستاذين (مصطفى عبد الرزاق) و(زكي مبارك)، وقال به كثير من المستشرقين من أمثال: (فون كيرمر)، و(نولدكه)، (كولدزير)، (نيكلسون)، (ماسينيون)، (أريي)، (مرجليوث) .

(4) الوجه الرابع : ما يُشير إلى أنّ التصوف يعودُ إلى الاختصاص بالصفاء، وهذا نفاه (القشيري) لأنه يخالف مقتضى اللغة، غير أننا نجد كثيرا من المتصوفة يبنون تعريفاتهم للتصوف على الصّفاء مثل (الشيخ عبد القادر الجيلالي)

¹ عبد الحلیم محمود، قضية التصوف، المنقذ من الضلال، ط2، دار المعارف، القاهرة، ص:33

² السراج الطوسي أبو نصر عبد الله، اللع في تاريخ التصوف، تح: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د ا، ص: 40

³ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموعة الفتاوى، ط2، دار الوفاء، بيروت، ص ص: 11-16.

الذي قال : "الصّوفي من كان صافيا من آفات النفس"¹ كما يضع الصفاء ضابطا لمعرفة الصوفي الحق بقوله: "الصّوفي من صفا باطنه وظاهره بمتابعة كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم"²، وإن كان هذا تعريفا موسّعا يشير إلى المعاني الكثيرة لمفهوم التصوف ولا يشير إلى معنى المصطلح في حد ذاته إلا أنّ له جانبا من الصفاء جعل الكثير يرون بأن أصل الكلمة من الصّفاء .
والحاصل أنّ الاشتغال باشتقاق اللفظ ومعرفة مشاربه اللغوية جعل الآراء تتشعب في المعاني الكامنة في جمع تلك الحروف وترتيبها، فمن قائل أنّها من الصوف وآخر من الصفاء وآخر بأنّها من صفة الصحابة الزاهدين والقانعين كل هذا جعل (القشيري) في رسالته المشهورة يحسم الخلاف في نسبة كلمة صوفي، بحيث ركز على النسبة له لا اشتقاق اللفظ بقوله: "هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة، فيقال رجل صوفي، وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوّف وللجماعة صوفية، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر أنّه كاللّقب"³

وهنا لفظة جميلة للدكتور (زكي نجيب) والذي يرى بأن التصوف لا يكون إلا في النفس، وفي النفس عوامل كثيرة بعضها أخطر من بعض، ومن الخطأ أن نقف عند حدود الاصطلاح في عوالم لا تحدّها رسوم ولا حدود!⁴

¹ عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحمانى، ط3 المطبعة المصرية، القاهرة، 2014، ص: 207

² نفسه، ص: 209

³ عبد الكريم القشيري، مرجع سابق: ص: 126

⁴ زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ط1، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1938م، ص: 33

2- ماهية التصوف من خلال تعاريفه :

إنّ التعاريف الخاصة بالتصوف -مقارنة بالاشتقاق اللغوي- أشدّ تعقيدا وأكثر من أن تُحصى، لأنّ الاشتقاق اللغوي محصور، ومعرفة الكامن في المعاني والدلالات أمر مستحيل، وهذا يدلّ عليه ما ورد في كتب التّراجم التي تُعنى برجال التصوف ومقالاتهم، إذ أننا نجد مع ترجمة كل علم من أعلام التصوف تعريفا للتصوف، وهذا ما نَبّه إليه صاحب (عوارف المعارف) (السّهوردي) بقوله : "أقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول"، ويقول الشيخ (أحمد زروق) في قواعده: "وقد حدّد التصوف ورُسم وفسّر بوجوه تبلغ نحو الألفين، مرجع كلّها صدق التوجه إلى الله وإنما هي وجوه فيه"، وهذا عائد كما قلنا سابقا إلى المشارب الدّوقية والتّفنسية والاجتماعية والثقافية السائدة في كل وقت، والتي ينهل منها صاحب كل تعريف بما يعبر عنه من خلال رؤيته لهذا العلم وهذه المعرفة الروحية والدوقية، ولأنّ انتقد كثيرون كثرة التعاريف المتعلقة بالتصوف وعدم ضبطها، خاصة وهم يلحظون الخلط بين عدّة مفاهيم كالزهد والعبادة والأخلاق في التعاريف، فإنّ كثيرا يرى أنّ كثرتها (عامل تشريف)، فكثرة المسميات تدلّ على شرف المسمّى كما يقول أهل العربية والبيان، وكثرة التعريفات تدلّ على شرف المعرف به، فكثرة تعريفات التصوف تثبت حقيقته الرّاقية، وحدوده اللامتناهية، لذا تفنّن كل صوفي في التعريف عنه حسب الطريق التي يسلكها، ووفق المقام الذي يسلكه، وبناء على المعارف التي اكتسبها، وكلّها موصلة إلى هدف واحد وإلى حقيقة واحدة، وما من شك - كما يرى الشيخ (عبد الحليم محمود) - أن اختلاف المذاهب والآراء في تعريف التصوف بيّن الكثير من معانيه وأظهر الكثير من مظاهره¹.

إنّ علم التصوف - كما سبق - لا يبحث في موضوع واحد، ولا يقتصر على علم محدود معالمة، بل يشمل علوما كثيرة، كالتوحيد والمعاملات والحقائق والرفائق والأذواق وطبائع النفس وغير ذلك، ويستطيع المتتبع لأقوال الصوفية وبحوثهم أن يتبين الفصل الكامل بين العبارات التي تنصرف إلى كل هذه العلوم، وأن يميز بين ما للمعرفة وما للأخلاق، وما للذات الإلهية، وما للطائف وما للنظريات الميتافيزيقية²، وبالتالي فالتصوف ظاهرة مركّبة بالغة التعقيد، يكمن جوهرها في مضمونها الرّوحي، وهي ذات تجليات عديدة وتحولات متعاقبة، وقد أكّد (ابن خلدون) الحقيقة - التي تجعل تعريف التصوف أمرا صعبا جدا- بإرجاعها إلى عاملين اثنين :

¹ عبد الحليم محمود، قضية التصوف، مرجع سابق، ص: 98

² محمد حمدي زروق وآخرون، موسوعة التصوف الإسلامي، مجلد2، دار المعارف، القاهرة، 2009، ص: 6

✓ العامل الأول : أنّ هذه التعريفات لم يقصد بها الصّوفية تعريف التّصوف تعريفاً علمياً شاملاً يستوعب كل صورته وجزئياته، بل قصدوا به التّعبير عن أحوالهم الخاصة¹.

ولتأكيد هذه النقطة فقد حاولنا تقصّي بعض تعريفات التّصوف، فوجدنا أنّ بعض المتصوّفة لهم أكثر من تعريف واحد، مما يؤكّد على تأثير عاملي الزّمان والمكان، فرمّا سُئل الصّوفي عن التّصوف وهو في مقام معيّن، فيجيب على حسب تجربته فيه، ثم يرتقي فيعبرّ حسب المقام الذي وصل إليه وهكذا، وكمثال على ذلك نجد (الجنيد) البغدادي يعرف التّصوف في أكثر من تعريف بأكثر من معنى، حيث يقول مثلاً : "التصوف عنوة لا صلح فيها" ويقول : "التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة" ويقول أيضاً "التصوف هو أن يملكك الله عنك ويحكك به" وورد عنه أيضاً "التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع"..."لذا فإن هذه الحقيقة التي أكّدها (ابن خلدون) مهمّة جداً، فهي تزيل كثيراً من الإشكالات وتردّ على كثير من الذين انتقدوا عدم الضبط في التّعريف الصّوفي، لأنّ تعريف هذا الأخير مرتبط بالعامل النفسي المتغيّر، وليس مرتبطاً بعالم الظواهر المادية التي لها صفة الديمومة والحتمية .

وهذا ما أكّده (أبو العلا عفيفي) بقوله : "قد يكون للصّوفي الواحد أكثر من تعريف للتصوف من غير أن يربط بينها رابط، وذلك لأنّ الصّوفي " ابن وقته " فهو ينطق في كل وقت بما يغلب عليه الحال في ذلك الوقت، نعم، قد يقال: إنّ الغالب على تصوف ذي النون المصري الكلام في المعرفة ، وفي تصوف أبي يزيد البسطامي الكلام في الفناء، وفي تصوف رابعة العدوية الكلام في المحبة ، وفي تصوف شقيق البلخي الكلام في التوكل ، وفي تصوف الجنيد الكلام في التوحيد، ولكن ليس معنى هذا إن تصوف كل من هؤلاء كان منحصرّاً في المعرفة أو الفناء أو المحبة أو التوكل إلخ .. زد على ذلك إن بين التعريفات تداخلاً جزئياً أو كلياً، وبعضها يكرر معاني البعض الآخر بعبارات مختلفة ، وهو ما يجعل خضوعها للتصنيف العلمي أمراً عسيراً².

✓ العامل الثاني: التّطور السّريع الذي شمل كل مرافق الحياة الإسلامية نتيجة اتساع الدّولة واشتمالها على أجناس ذات ثقافات دينية سابقة على الإسلام، ونتيجة لذلك دخلت المجتمع الإسلامي معان وأفكار ومصطلحات

¹ ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، مرجع سابق، ص:188

² أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ط1، افاق للطباعة والنشر، القاهرة، 2017، ص: 45

جديدة، استوعبتها الثقافة الإسلامية وصارت تبعد بها يوماً بعد يوم عن أصولها الأولى، وهذا ما حدث لمفهوم التصوف، حيث تعدد معناه ولم يعد ينطبق عليه حدّ واحد¹، هذا العامل الأخير جعله (ابن خلدون) أيضاً عاملاً من عوامل نشأة ظاهرة التصوّف، وأكد عليه المستشرق (ماسينيون) كما رأينا في بداية الفصل المنهجي .

إن أثر تلك الثقافات والحضارات والتي جاءت بعد الانفتاح الإسلامي على الحضارات الأخرى جعلت (أبو الوفا التفتازاني) يجعله أيضاً سبباً في تعدد تعريفات التصوف ، لأنّ -وكما يرى- هناك خطأ مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، ومن الطبيعي أن يعبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار، ويخضع أيضاً لما يسود حضارة عصره من اضمحلال أو ازدهار، وتبدو التجربة الصوفية واحدة في جوهرها، ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساساً إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثرة بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منهما².

إنّ كثرة التعريفات الخاصة بالتصوف جعلت كثيرين يعملون على تصنيفها ضمن مجالات عامة متعددة، وهذا بغرض إحصاء تأثيرات التصوف على المجالات الأخرى، هذا رغم أنّ الكثير يتّجه إلى تعريف التصوف من خلال الجانب الأخلاقي سواء كان هذا الاتجاه شائعاً بين المتصوفة أنفسهم، أو من طرف الباحثين الذين استقصوا هذه التعريفات، غير أن ربط التصوف بالأخلاق يكون صحيحاً من وجهة نظر أنّ الأخلاق ثمرة له أو أساس من أسسه التي يُبنى عليها، أو هي مقام من المقامات الصوفية التي يترقى فيها المتصوف ليصل بها إلى الحقيقة المقصودة، وهذا ما أكد عليه (ابن القيم) من أنّ الأخلاق سمّة من سمات التصوف.

وحثّ لو قمنا بإحصاء جميع التعاريف ووضعها ضمن مجالات ذوقية ونفسية واجتماعية وأدبية وفقهية، فإنّ هذا سيجعل القائمة تطول، كما أن استقصاء هذه التعاريف في جميع أمهات كتب التراث وكتب المتأخرين يأخذ وقتاً طويلاً و يتطلب مجهوداً عظيماً من قبل جماعات متخصصة لا أفراد !

وحين نريد تصنيف هذه التعريفات (ليست كلها) إلى أنواع بحسب الطّابع الغالب عليها، فنجد أنّ بعضها ركزت على الجانب العملي السلوكي الذي يهتم بمجاهدة النفس ومقاومة شهواتها، وبعضها اهتمت بالذّكر والمراقبة ومحاسبة النفس، وبعضها الآخر اهتم بالجانب الأخلاقي كما ذكرنا، وبعضها الآخر ركّز على الجانب المعرفي للتصوف ومصدرية

¹ ابن خلدون، شفاء السائل لتهديب المسائل، مرجع سابق، ص: 188

² أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص: 123

المعرفة فيه، كما نجد تعريفات أخرى ضمن نطاق الزهد وأخرى تتعلق بالعبادة، وهذا نراه داخلا في المجالات الكبرى التي تم تحديدها سالفاً، فالزهد خلق، والعبادة سلوك، والباعث عليهما معرفة !

من جهة أخرى فقد اهتم آخرون بالترتيب الزمني لهذه التعريفات، مثل محاولة (نيكلسون) الذي جمع ما يربو على مائة تعريف للتصوف!، ورجا من ذلك أن تدلّه التعاريف بعد ترتيبها الزمني على تطورات التصوف الإسلامي¹، غير أنّ جهد (نيكلسون) في جمع التعاريف وتصنيفها تاريخياً وإن كان ذا فائدة تاريخية، فإن أهميتها الرئيسية أنها تعرض التصوف على أنه ليس من الممكن تحديد مجاله ولا حتى مفاهيمه!²

بينما نجد آخريين لا يهتمون بكثرة التعريفات ولا بعملية استقصائها، ولكن ما يهمهم هو تعريف الوسيلة المتعلقة بالتصوف، باعتبارها تؤدي إلى تصفية القلب بقهر الشهوات ومغالبة الهوى وتوضيح الغاية التي هي الوصول إلى معرفة الله بتحصيل صفات الكمال، بينما نجد تعريفات أخرى تعتمد على ذكر أصول التصوف والطريقة المتبعة، ولا يهمها ماهية التصوف، كقول (التستري) : "أصول طريقتنا سبعة : التمسك بالكتاب، والاقتداء بالسنة، وأكل الحلال، وكف الأذى وتجنب المعاصي، ولزوم التوبة وأداء الحقوق"³

¹ رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف للطباعة والنشر، القاهرة، 1947م ص: 74

² عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1، دار الجيل، بيروت، 2002، ص: 131

³ عبد الكريم القشيري، مرجع سابق، ص: 12

3- التصوف والمحاوَر الكبرى :

1) التصوف والأخلاق :

من التعاريف ما يربط التصوف بالسلوك أو الأخلاق، وهو ما يصيب قدرا كبيرا من الحقيقة بالنسبة للأساس الصوفي في الإسلام، منها قولهم: "التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء"¹، أو قولهم: "التصوف هو الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني"²، وقولهم: "الصوفي في العرف هو العارف بالله، المتحقق بمقامات اليقين، المتخلي عن الرذائل، المتحلي بالفضائل"³، ومنه قول الشيخ زكريا الأنصاري: "التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لئيل السعادة الأبدية"⁴، وهذا الجانب الأخلاقي أكد على (أبو الوفا التفتازاني) بقوله: "والحقيقة أن أخلاق الإسلام هي أساس الشريعة بحيث إذا افتقرت أحكام الشريعة سواء في ذلك الأحكام الاعتقادية أو الأحكام الفقهية إلى الأساس الخُلقي كانت صورة لا روح فيها، أو هيكلًا فارغ المضمون"⁵

وها هو (ابن القيم) يوضح هذا المعنى حين قال: "واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق" كما يستدل المتصوفة أنفسهم بصحة هذا برأيهم القائل: "إن التصوف لو كان رسمًا لأمكن تحصيله بالمجاهدة، ولو كان علمًا لأمكن تحصيله بالعلم، ولكنه خلق" خلق ذو أبعاد عديدة، فهو تعامل مع الله عز وجل و تعامل مع النفس وتعامل مع الآخرين، والإنسان إذا وصل إلى أن يكون متخلقا مع ربه في عبادته وسلوكه، ومع نفسه بأن يزيها حسب ما أمرت به الشريعة، وأن يعامل خلق الله بالأخلاق الإسلامية السامية فإنه قد وصل إلى أرقى المقامات، وهذا ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم المصدر الثاني في التأصيل للتصوف بقوله: "إن من أحبكم إلي وأقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا، وإن أبغضكم إلي وأبعدكم مني يوم القيامة

¹ المرجع السابق، ص: 217

² نفسه، ص: 217

³ التليدي عبد الله بن عبد القادر، مرجع سابق، ص: 14

⁴ نفسه، ص: 15

⁵ التفتازاني أبو الوفا، مرجع سابق، ص: 12

الثرثرون والمتشققون والمتفققون، قالوا : ىارسول الله؁ قد علمنا الثرثارين والمتشققين فما المتفققون؟ قال:
المتكبرون"¹

ومن الأمثلة على هذه التعريفات تعريف (الجنيد) : "التصوف خلق؁ فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في
التصوف"²؁ وتعريف (أبي حفص الحداد) "التصوف تمام الأدب"³؁ و تعريف (محمد الجريري) الذي أورده (السراج
الطوسي) في اللمع: "التصوف هو الدخول في كل خلق سني؁ والخروج من كل خلق دني"؁ وقولهم أيضا
"الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مريح" وقال (التوري): "نعت الصوفي؁
السكون عند العدم؁ والإيثار عند الوجود" وقال (سمنون) : " إذا رأيت الصوفي يعني بالظاهر؁ فاعلم أن باطنه
خراب"⁴

وذكر (الأصبهاني) في (الحلية) قول (جعفر بن محمد الصادق) الذي قال : "من عاش في ظاهر الرسول صلى الله
عليه وسلم فهو سني؁ ومن عاش في باطن الرسول صلى الله عليه وسلم فهو صوفي" وأراد جعفر بباطن الرسول
صلى الله عليه وسلم أخلاقه الطاهرة واختياره للأخرة⁵ وقد قال القاضي (عياض) في معنى حسن الخلق مع الناس :
"هو مخالطة الناس بالجميل والبشر؁ والتودد إليهم؁ والإشفاق عليهم؁ واحتمالهم والحلم عنهم؁ والصبر عليهم
في المكاره؁ وترك الكبر والاستطالة عليهم؁ ومجانبة الغلظ والغضب والمؤاخذة"⁶

2) التصوف والتسك والعبادة :

ومن التعاريف ما يربط التصوف بالتسك وصور العبادة؁ وتعني العناية كلها بالجانب العملي المتمثل في الشعائر الدينية
مع تحقيق جوهرها الروحي؁ لأن الغاية من خلق الخلق هو العبادة؁ فكلمًا أكثر الإنسان من العبادات والقربات فقد
فقه معنى وجوده؁ وكلمًا تقرب إلى الله بالطاعة فقد تقرب إلى محبوبه؁ وهذا عين ما يريده الصوفي؁ الترقّي في المقامات

¹ محمد بن عيسى الترمذي؁ سنن الترمذي الجامع الصحيح؁ ط2؁ دار الكتب العلمية؁ بيروت؁ رقم الحديث: 2018

² عبد الكريم القشيري؁ مرجع سابق؁ ص: 217

³ فتاح عرفان عبد الحميد؁ مرجع سابق؁ ص: 56

⁴ نفسه؁ ص: 56

⁵ أحمد بن عبد الله الأصفهاني؁ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء؁ مج:3؁ ط2؁ السعادة للنشر؁ القاهرة؁ 2001؁ ص: 21

⁶ محي الدين بن شرف النووي؁ شرح النووي لصحيح مسلم؁ ج:4؁ ط3؁ دار النوادر؁ القاهرة؁ ص:254 شرح الحديث رقم: 2321

بالتطاعات، حتى تسقط عنه التكاليف، وهنا لابد أن نشير إلى المعنى الخاطئ الذي فهمه (المستصوفة)¹ وفهمه الناقمون على التصوف من معنى (سقوط التكاليف)، لأنّ هذا المعنى يشير إلى أنّ الصوفي وصل بعد مجاهدته لنفسه وترقيته في المقامات وكنهه معنى وجوده وإحساسه بحب حبيبه إلى أن صار لا يشعر بثقل التكاليف من صلاة وصيام وعبادات أخرى، وكأنه يقول بأنّ التكاليف سقط ثقلها وصرنا نفعها بحب وشوق، وهو عين ما كان يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم حين كان يقول لبلال أرحنا بها ، ويقصد الصلاة !

لذا كان التصوف يعني العبادة والطاعة والتقرب إلى الله تعالى لأنّه غاية ووسيلة، غاية العباد ووسيلة للوصول إلى رب العباد ، ولذلك قيل : حين ترى أحدا مجتهدا في العبادة، فاعلم أنه فقه الغاية التي خلق لأجلها !

فالتصوف كما يقول (فريد العطار) " ثمرة للعمل والحال، وليس نتيجة للحفظ والقال"²، ومنه قول أبي الحسن الشاذلي : "التصوف تدريب النفس على العبودية وردّها لأحكام الربوبية"³، وتعريف زروق : "التصوف علم قصد لإصلاح القلوب وإفرادها بالله تعالى عما سواه"⁴

3) التصوف والمعرفة :

ومن التعاريف ما يربط التصوف بالمعرفة والمشاهدة، وهذا الاتجاه يولي عناية فائقة للجانب النفسي والعقلي في التصوف، وإن شئت فقل انه ينصبّ غالبا على التجربة الصّوفية في حدّ ذاتها، فالجانب المعرفي للتصوف يعتبر الطريق الأمثل والأفضل للوصول إلى المطلوب، والمطلوب هو الله عز وجل وهو على حسب المقصود واجب شرعا، ومنه قول (الدردير) المالكي مذهبا والخلوتي طريقة :

وواجب شرعا على المكلف * معرفة الله العلي فاعرف

وبالتالي فالمعرفة عند المتصوفة هي " أسمى من كل معرفة أخرى إذ ليس مرجعها الحواس التي لا تدرك الأشياء إلا بالحس، بل هي شهودية ذوقية، وهي في نفسها عزيزة المرام، صعبة المنال، لأنها تنحير فيها الأبواب والعقول،

¹ أي المتقّمون وصف الصّوفية دون حقّ.

² العطار فريد الدين النيسابوري ، تذكرة الأولياء، تر: منال البيهني، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2006، ص: 187

³ التليدي عبد الله بن عبد القادر، مرجع سابق، ص: 15

⁴ نفسه، ص: 15

وتتخفف المدارك والقوى البشرية عن أدانيها فضلا عن أقاصيها، ولهذا قيل: من عرف الله كلّ لسانه، من هنا فإن إيمان الصوفي يقيني شهودي وهو الإيمان الكامل الذي لا يعتمد صاحبه التقليد ولا يستكفي بالاستدلال فقط، وإنما يعتمد نور البصيرة في شهود الحضرة الربانية الأزلية الأبدية ويراقبها في كل تصرفاته وحركاته وسكناته¹ ومنه فهذه المعرفة الإلهامية الذوقية تعتبر موضع اعتزاز الصوفية وفخرهم، فالصوفي هو ذلك الانسان المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سرّه². وقد صنّف (ذو النون المصري) المعرفة إلى ثلاثة أصناف:

* الأول: معرفة التوحيد، وهي خاصّة بعامّة المؤمنين.

* الثاني: معرفة الحجّة والبرهان، وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء المخْلِصين.

* الثالث: معرفة صفات الوحدانية، ونعوت الفردانية، وهي خاصة بأهل ولاية الله المخْلِصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين.³

وتتحقق المعرفة - بناء على رأى (الإمام الغزالي) - بطرق مختلفة تتمثل فيما يلي:

- عن طريق دلالة الخلق على الخالق، وهذه معرفة الفعل وليست معرفة الذات.

- عن طريق إثبات صفات الحياة والعلم والقدرة لله.. و نحو ذلك وهي معرفة بالأوصاف لا بالحقيقة.

- عن طريق إثبات استحالة صفات معينة عليه سبحانه وتعالى كالحدوث والعرضية.. وما أشبه ذلك وهذا علم بسلب أمور عنه، وليس علماً بحقيقة الدّات⁴

ويستطيع الباحث التحقق من أن رجال القوم هم أصحاب السّبق في تسمية هذه النظرية بالمعرفة، لأنهم أول من استعمل لفظ (عرف) و(عارف) و(معرفة)، ومع أن هذه الألفاظ انصرفت لمعرفة الذات الإلهية ابتداءً، إلا أنهم توسعوا كثيراً في الموضوعات المدركة، ويمكن القول أيضاً بأنّ الصوفية في بحوثهم المتصلة بالمعرفة كانوا أجراً وأكثر تحرراً واجتهاداً وتحديدًا من الفلاسفة المسلمين الذين كبتهم الفلسفة اليونانية بقوالبها ونظرياتها، بخلاف الصّوفية فإن رفضهم للفلسفة

¹ المرابط بن عبد الرحمن، المعرفة في الفكر الصوفي، مجلة أنفاس، الرباط، المغرب، عدد:13، تاريخ النشر:2018/02/10،ص:96

² ابن سينا، الإشارات والتبهيّات، تح: سليمان دنيا، القاهرة، د ط، 1948 ص: 45

³ المرابط بن عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:98

⁴ عبد الفتاح العيسوي، نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، دراسة مقارنة، الإسكندرية، دار الوفاء، د ط، 2002م، ص:134

كان عاملاً قويا على الابتكار الدائري مما جعل (ماسينيون) يقول : "إن رجال المعرفة الصوفية في الإسلام كانوا دائما النماذج التي تقدم لنا الصورة الحية للمفكرين الكبار في الإسلام"¹.

وفي هذا المعنى نجد قولاً عجيباً للشيخ (ابن عربي) الذي يقول : "لما كانت العلوم تعلو وتتضع بحسب المعلوم لذلك تعلق الهمم بالعلوم الشريفة العالية التي إذا اتصف بها الإنسان زكت نفسه وعظمت مرتبته، فأعلاها مرتبة العلم بالله، وأعلى الطرق إلى العلم بالله علم التجليات ودونها علم النظر، وليس دون النظر علم إلهي، وإنما هي عقائد في عموم الخلق لا علوم، وهذه العلوم هي التي أمر الله نبيه عليه الصلاة والسلام بطلب الزيادة منها قال تعالى ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى بك وأهلك الوحي﴾ أي زدني من كلامك ما يزيد به علماً بك، فإنه قد زاد هنا من العلم العلم بشرف التأني عند الوحي أدباً مع المعلم الذي أتاه به من قبل ربه، ولهذا أردف هذه الآية بقوله ﴿وعنت الوجوه للحي القيوم﴾ أي ذلت فأراد علوم التجلي والتجلي أشرف الطرق إلى تحصيل العلوم وهي علوم الآذواق"²

كما نجد عند (محمد دراز) ربطاً عجيباً بين المعرفة والخلق، إذ يرى أنه إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو معرفة (الحق) الأعلى وتوقيره وإلى (الخلق) من حيث هو قوة النزوع إلى فعل الخير وضبط النفس عن الهوى، كان أمامنا حقيقتان مستقلتان، لا يمكن تصور إحداها دون الأخرى، فتختص أولاهما بالفضيلة النظرية والأخرى بالفضيلة العملية³، وبالتالي نرى أن المعرفة التي ينشدها الصوفية هي باعث للأخلاق التي جعلها الصوفية أساس التصوف، فالدين والأخلاق في أصلهما حقيقتان منفصلتان النزعة والموضوع، ولكنهما يلتقيان في نهايتهما !

4) تعريفات جمعت مجالات متعدّدة :

ومن التعاريف ما يجمع هذه الجوانب كلها ويضيف إليها معاني أخرى، وهذا شيء طبيعي نظراً لاتساع الفعل الصوفي في شقّه العمودي وفي شقّه الأفقي حيث العلاقة بالله تعالى والعلاقة بالخلق، ويمكن أن نذكر منها تعريف (أبي بكر الشبلي) الذي أورده (الاصفهاني) في (الحلية) لما سئل عن الصوفي فقال : "من صفا قلبه فصفي، وسلك طريق

¹ موسوعة التصوف الإسلامي، ج 2، مرجع سابق، ص: 7

² محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، مج 1، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ص: 253

³ محمد دراز، الدين، مرجع سابق، ص: 56

المصطفى صلى الله عليه وسلم، ورمى الدنيا خلف القفا، وأذاق الهوى طعم الجفا، فقلت له: هذا الصوفي، ما التصوف؟ فقال: التآلف والتطرف، والإعراض عن التكلف، قلت له أحسن من هذا ما التصوف؟ فقال: تسليم تصفية القلوب، لعلام الغيوب، فقلت له: أحسن من هذا ما التصوف؟ فقال: تسليم تصفية القلوب، لعلام الغيوب، فقلت له: أحسن من هذا ما التصوف؟ فقال: تعظيم أمر الله، وشفقة على عباد الله، فقلت له: أحسن من هذا من الصوفي؟ فقال: من صفا من الكدر، وخلص من العكر، وامتلأ من الفكر، وتساوى عنده الذهب والمدر¹، ومنه تعريف (المرجاني) في كتابه التعريفات بقوله: "هو علم القلوب الذي يبحث في أحوال النفس الباطنة، ويسعى إلى تصفية القلوب والطهر والتجرد، ويؤدي إلى الاتصال بالعالم العلوي"² ومنه تعريف (ابن الجوزي) المنسوب له والذي أورده في أبيات:

ليس التصوف لبس الصوف ترقيه* ولا بكاؤك إن غنى المغنونا
ولاصياح ولا رقص ولا طرب* ولا ارتعاش كأن قد صرت مجنونا
بل التصوف أن تصفو بلا كدر* وتتبع الحق والقرآن والدينا
وأن ترى خاشعا لله مكتئبا* على ذنوبك طول الدهر محزوناً³

ومما يجمع تلك التعريفات كلها ما تفرّد به الإمام (زروق) في كتبه الكثيرة عن التصوف ك(عدة المرید) و(قواعد التصوف) وشروحه على الحكم العطائية، والتي لخصّ فيها القواعد التي ينبغي للمتصوف والمرید أن يتقيد بها، والسّمات التي يجب أن يتحلّى بها، ومنها قوله الجامع الذي جمع ما ذكرناه آنفاً: "من غلب عليه طلبُ العبادة كان عابداً، ومن غلب عليه تركُ الفضول كان زاهداً، ومن غلب عليه النظر للحق بإسقاط الخلق كان عارفاً"⁴، وقوله أيضاً: "وأعلاهم قصداً من طرح نفسه دائماً بين يديه، فقام للحق على بساط التحقيق، وجمع بين ظاهر الشرع وباطن الطريق، ووقف للخدمة وغيرها موقف أهل الصدق والتّصديق، مقتدياً بأمة الهدى والتوفيق"⁵

¹ أحمد بن عبد الله الأصفهاني، مرجع سابق، ص: 22

² المرجاني، مرجع سابق، ص: 46

³ محمد بن محمد ابن الحاج، المدخل، مج:4، ط1، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1986م، ص: 23

⁴ أحمد زرّوق، كتاب النّصائح، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009، ص: 201

⁵ أحمد زرّوق، شرح الحكم العطائية، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2006، ص: 3

ويمكننا أن نحمل رؤية الشيخ (زرّوق) -والذي يميّز بحسّته النقدي تجاه التّصوف- وذلك عبر محاولته ربط التّصوف بالفقه الشرعي، وهو سبقٌ للشيخ (زرّوق) خاصة بعد ذلك الصراع التاريخي الذي أثار بين الفقهاء والمتصوّفة، فحاول الشيخ (أحمد زروق) التوفيق بينهما من خلال توضيح الغاية المشتركة لكلّ من الفقه والتصوف، فنجده يقول مثلاً في مقدمته القصيرة جداً في بداية كتابه (قواعد التصوف): "وبعد، فالقصد بهذا المختصر وفصوله، تمهيد قواعد التّصوف وأصوله، على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويصل الأصول والفقه بالطريقة" وبالتالي: فإنّ التّصوف يهدف إلى إصلاح القلب عن طريق معرفة الله المعرفة الصّادقة، والثاني يهتم بمعرفة العبادات وسبل إقامتها بالطريق الصحيح¹، ثم يبين الإمام (زرّوق) ماهية كل من الفقه والتصوف فيقول: "حكم الفقه عام في العموم، لأن مقصده إقامة رسم الدّين، ورفع مناره، وإظهار كلمته، وحكم التّصوف خاص في الخصوص، لأنه معاملة بين العبد وربّه، من غير زائد على ذلك، فمن ثم صحّ إنكار الفقيه على الصوفي، ولا يصحّ إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التّصوف للفقه في الأحكام والحقائق، ... ولم يكف التّصوف عن الفقه، بل لا يصحّ دونه، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به، وإن كان أعلى منه رتبة فهو أسلم وأعم مصلحة، وفي ذلك قيل: (كن فقيها صوفياً، ولا تكن صوفياً فقيهاً). وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم، لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتّصوف حالاً وعملاً وذوقاً، بخلاف فقيه الصوفية فإنه المتمكن من علمه وحاله، ولا يتم له ذلك إلا بفقه صحيح وذوق صريح، ولا يصلح له أحدهما بدون الآخر، كالطبيب الذي لا يكتفي علمه عن التجربة ولا العكس، فافهم"²

ونظراً لجمالية الطّرح عند المجدد الشيخ زروق والذي جمع بين الفقه والتّصوف، يمكننا أن نحمل أهم ما قاله من معاني عن التّصوف في نقاط:

1. حقيقة التّصوف ترجع لصدق التّوجه إلى الله تعالى من حيث يرضى بما يرضى.
2. مدار التّصوف على أفراد القلب والقلب لله وحده.
3. التّصوف من الدّين بمنزلة الرّوح من الجسد، والفقه جسده إذ لا ظهور له إلّا فيه، كما لا قيام إلّا به.
4. نظر الصّوّفي في وجوه الكمال والنقص، والفقيه فيما يسقط به الحرج، والأصولي فيما يصحّ به الإيمان ويثبت.

¹ إدريس بوونو، ملامح الفكر المقاصدي في الخطاب الصوفي عند الشيخ أحمد زروق، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2012، ص: 61

² أحمد زروق، قواعد التصوف، تح: عبد المجيد خيالي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ص: 28

5. أنّ نظر الصوفي أخصّ من نظر الفقيه والأصولي، فلذلك صحّ إنكارهما عليه، ولا يصحّ إنكاره على واحد منهما، وصوفي الفقهاء خير من فقيه الصوفية.

6. مفاتيح الفتح في التصوف أربعة: إحكام العبادة، وصدق الرغبة في الوصول، والتشوف للحقائق، وعدم التقييد بالنقول مع التحقيق.

7. التصوف طريق غريب عجيب، ومبناه على اتباع الأحسن في العقائد والأفعال.

والذي يريد الاستزادة في معرفة الأبعاد الحقيقية للفكر الزرّوقي -إن صحّ التعبير- في نظريته للتصوف، فليرجع إلى كتبه المتنوعة خاصة كتابه قواعد التصوف¹ الذي ضم 217 قاعدة، والتي سوف نختار منها بعض القواعد المتميزة معنى ولفظاً، والتي تساعدنا على فهم بعض معاني التصوف الحقيقي:

● **القاعدة (1):** الكلام في الشيء فرع تصور ماهيته وفائدته بشعور ذهني، مكتسب أو بديهي، ليرجع إليه في إقرار ما وقع عليه: رداً و قبولاً، وتأصيلاً وتفصيلاً، فلزم تقديم ذلك على الخوض فيه: إعلماً به، وتحضيضاً عليه، وإيماء لمادته.

● **القاعدة (2):** ماهية الشيء حقيقته، وحقيقته ما دلت عليه جملته، وتعريف ذلك بحد وهو أجمع، أو رسم وهو أوضح، أو تفسير وهو أتم لبيانه وسرعة فهمه، وقد حُدّ التصوف ورُسم وفُسر بوجوه تبلغ نحو الألفين، مرجع كلها لصدق التوجه إلى الله تعالى، وإنما هي وجوه فيه.

● **القاعدة (4):** صدق التوجه مشروط بكونه من حيث يرضاه الحق تعالى، وبما يرضاه، ولا يصح مشروط بدون شرطه، (ولا يرضى لعباده الكفر) فلزم تحقيق الإيمان، (وأن تشكروا يرضه لكم) فلزم العمل بالإسلام، فلا تصوف إلا بفقه، إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوف، إذ لا عمل إلا بصدق وتوجه، ولا هما.. إلا بإيمان، إذ لا يصح واحد منهما دونه، فلزم الجمع لتلازمها في الحكم، كتلازم الأرواح للأجساد ولا وجود لها إلا فيها، كما لا حياة لها إلا بها.

● **القاعدة (13، 14):** التصوف علم قصد به إصلاح القلوب، وإفرادها لله عما سواه، والفقه لإصلاح العمل، وحفظ النظام، وظهور الحكمة بالأحكام والأصول لتحقيق المقدمات بالبرهان، وتحليه الإيمان بالإيقان، والطب لحفظ الأبدان، والنحو لإصلاح اللسان.. إلى غير ذلك، وقد صح أن شرف الشيء يكون بشرف متعلقه، ولا

¹ المرجع السابق، ص: 122

أشرف من متعلق علم التصوف، لأن مبدأه خشية الله، التي هي نتيجة معرفته، ومقدمة اتباع أمره ، وغايته أفراد القلب له تعالى، فلذلك قال الجنيد: لو علمت أن تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم الذي نتكلم فيه مع أصحابنا لسعيت إليه !

● **القاعدة (21):** ثبت أن علوم الصوفية منح إلهية، ومواهب اختصاصية، لا تنال إلا بمعتاد الطلب، فلزم مراعاة ذلك، وهو ثلاثة :

(1) أولها: العمل بما علم قدر الاستطاعة.

(2) الثاني: اللجوء إلى الله في الفتح على قدر الهمة.

(3) الثالث: إطلاق النظر في المعاني، حال الرجوع لأصل السنة، ليجري الفهم، وينتفي الخطأ، ويتيسر الفتح.

وقد أشار الجنيد إلى ذلك بقوله: " ما أخذنا التصوف عن القليل والقال، والمرء والجدال، وإنما أخذناه عن الجوع والسهر وملازمة الأعمال"¹، وقال أبو سليمان الداراني: "إذا اعتقدت النفوس ترك الآثام، جالت في الملكوت، ورجعت إلى صاحبها بطرائف الحكمة، من غير أن يؤدي إليها عالم علما!"

● **القاعدة (35):** غلاة المتصوفة كأهل الأهواء من الأصوليين، وكالمطعون عليهم من المتفكحين يرد قولهم، ويجتنب فعلهم، ولا يترك المذهب الحق بنسبتهم له، وظهورهم فيه.

● **القاعدة (55):** نظر الصوفي للمعلومات أخص من نظر الفقيه، إذ الفقيه يعتبر ما يسقط به الحرج، والصوفي ينظر ما يحصل به الكمال، وأخص أيضا من نظر الأصولي، لأن الأصولي يعتبر ما يصح به المعتقد، والصوفي ينظر ما يتقوى به اليقين، وأخص أيضا من نظر المفسر، وصاحب فقه الحديث، لأن كلا منهما يعتبر الحكم والمعنى، وهو يزيد بطلب الإشارة بعد إثبات ما أثبتوه.

● **القاعدة (105):** تمرين النفس في أخذ الشيء وتركه، وسوقها بالتدرج أسهل لتحصيل المراد منها، فلذلك قيل: ترك الذنوب أيسر من طلب التوبة، ومن ترك شهوة سبع مرات، كلما عرضت له تركها، لم يبتل بها! والله أكبر من أن يعذب قلبا لشهوة تركت لأجله، وقال المحاسبي رحمه الله في صفة التوبة: إنه يتوب جملة ثم يتتبع التفاصيل بالترك، فإن ذلك أمكن له، وهو صحيح²

¹ المرجع السابق، ص: 129

² نفسه، ص: 112

ومن التعاريف العامة التي جمعت مجالات شتى، تعريف (ابن خلدون) الذي يرى بأنّ التصوف هو عكوف وانقطاع، وإعراض وزهد، وكلّها معاني تحمل دلالات عميقة وواسعة تشمل معاملة النفس لله تعالى ومعاملتها لنفسها ومعاملتها لمثلها من الخلق، يقول: "العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والاعراض عن زخرف الدّنيا، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة"¹

ومن التعريفات المعاصرة المهمة تعريف (أبي الوفا التفتازاني) في كتابه (مدخل إلى التّصوف) وهو تعريف مهمّ لأنّه ذكر الثمرة والوسائل والغاية: "التّصوف فلسفة حياة تهدف إلى التّرقى بالنفس الإنسانية أخلاقيا، تحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى الشّعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقا لا عقلا، وثمرتها السّعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية لأنها وجدانية الطبع وذاتية"².

من خلال التعريفات السالفة الذكر يمكننا القول:

○ أنّ التّصوف معرّجٌ روحي في مقامات يستهدف غايةً مخصوصة، والصّوفي الذي يبدأ رحلته بغية الوصول إلى المعرفة يدعو نفسه سالكا، يتقدم في مقامات أشبه بالأودية والعقبات خلال طريق طويل ينتهي به إلى الفناء في الحق³.

○ التصوف ليس علما نظريا أو فكريا مجرّدا، تحدّد فيه القسّمات ويدقّق فيه التمييز، وإنما هو خلاصة مركزة جمعت من الفكر والسلوك والعاطفة ما يصوّر كيان الإنسان كله في لقاءه مع هدفه⁴

○ يشتمل كلام المتصوفة على ثلاثة أنواع، فأولها إشاراتهم إلى التوحيد، والثاني كلامهم في المراد ومراتبه، والثالث في المرید وأحواله، ثم لكل فرع من الثلاثة مسائل وفروع يكثر تعدادها!⁵

¹ ابن خلدون، المقدّمة، مرجع سابق، ص: 467

² أبو الوفا التفتازاني، مرجع سابق، ص: 8

³ عرفان عبد الحميد، مرجع سابق، ص: 142

⁴ محمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، دار الكتب الجامعية، القاهرة، 1970 م، ص: 9

⁵ أحمد بن عبد الله الأصفهاني، مرجع سابق، مج 4، ص: 23

○ مباني المتصوفة المتحققة في حقائقهم على أركان أربعة، معرفة الله تعالى، ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله، ومعرفة النفوس وشروها ودواعيها، ومعرفة وساوس العدو (النفس والشيطان) ومكائده ومضاله، ومعرفة الدّنيا وغرورها وتفنيها وتلوينها وكيفية الاحتراز منها والتجافي عنها¹.

5) الجانب الاجتماعي في التعريفات الصّوفية :

الإنسان الصّوفي ليس راهبا يقبع في الزّوايا والخلوات، يتمتع عن أداء الواجبات التي هي واجبة في حقّ غيره، بل هو إنسان مدني بطبعه يسعى إلى خلاص نفسه ويسعى إلى خلاص الآخرين، وهذا ما يبرزه الدّور الفعال الذي قام به الصوفية من أفعال تزكية ووعظ وإرشاد وتربية وتعليم ، وهذا يدخل في إطار عملية التنشئة الاجتماعية، إضافة إلى الدور الاجتماعي الكبير الذي قام به هؤلاء المتصوفة من إعانة للناس في حالات الفقر والجوع والفاقة، بل إنّ هذا الأمر يدخل في (الأخلاق) التي يبنى عليها التصوف أو تكون ثمرة له، وبالتالي يمكننا القول أنه كلّما كان الصوفي اجتماعيا كان صوفيا حقاً، فالإنسان الاجتماعي المتصف بالأخلاق يتحمل الأذى من الآخرين ولا يؤذيه، ويحمل لهم المعونة، ويعينهم على نوائب الدهر، بل ويقدم نفسه في ميادين القتال دفاعاً عن الشرف والعرض، وهذا ما تميّز به المجاهدون الصوفيون حيث اقتحموا ميادين الجهاد في معارك ومقاومات بأسلة، وكل هذا دور اجتماعي بامتياز تميّز به الصوفية على مدار القرون، والتاريخ حافل إلى وقت قريب بإنجازات الصوفية ولا ينكر هذا إلا جاهل بالحقيقة.

من هنا يبرز الجانب الاجتماعي للتصوف في التعريفات السابقة في جانبه الأخلاقي حيث نجد (إبراهيم الدسوقي) مثلاً يقول : "لا يكتمل مقام الصوفي حتى يكون محبا لجميع الناس مشفقاً عليهم ساتراً لعوراتهم" فالتصوف يهدف إلى إقامة مجتمع أخلاقي تسوده المحبة والسعادة والخير²، كما أن الإسلام في أصله يهدف في جوهره إلى تحقيق غرضين رئيسين في حياة الإنسان :أولهما تنظيم علاقة الإنسان بالله تعالى، وثانيهما تنظيم علاقته بأخيه الإنسان³، وحقوق الانسان ثلاثة كما يقر بذلك شيوخ التصوف، أولاً: أداء حقوقهم الشرعية إليهم، أدائها جميعاً من غير تطفيف فيها، الثاني: التعفف عما في أيديهم مطلقاً، الثالث: عدم إغظة قلوبهم بما ليس بلازم شرعاً.

¹ نفسه، ص: 24

² أثر الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية، مرجع سابق، ص: 115

³ عرفان عبد الحميد، مرجع سابق، ص: 27

كما أصبح التصوف اجتماعيا أكثر بعد ظهور الرّباطات والزّوايا، والتي أسّست لعلاقات اجتماعية وساهمت وبشكل كبير في نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وذلك تحت عامل التطورات التي شهدتها المجتمعات الإسلامية، والقارئ للتاريخ الصوفي يُدرك حجم المشاركة الاجتماعية التي ساهمت بها الزوايا والرّباطات في المجتمعات التي كانوا ينتمون إليها من جهاد وإطعام وإيواء ومشاركة في النشاطات الاقتصادية من زرع وحصاد وحرث وغيرها إلى تأسيس الدّول والإمارات، ومساهماتهم في الضبط والاندماج الاجتماعيين .

4- مفهوم التصوف عند المعاصرين :

ليس غرضنا من إيراد مفاهيم التصوف عند بعض المعاصرين إلاّ بغية التعرّف على مفهومه بنكهة مُعاصرة، ومعرفة ما إذا كان للتغيرات الحاصلة تأثير في جوهر التصوف الصحيح، خاصّة في ظلّ التّغيرات الاجتماعية والثقافية الحاصلة بسبب الطفرة التكنولوجية وما صاحبها من تقدّم في وسائل الإعلام والاتصال وما تنقله من صورة مرئية ومسموعة عن التصوف، سواء أكانت الصّورة المنقولة صحيحة أو غير ذلك، بل إنّ هذا التقدّم الذي شهده العالم عبر وسائل الاتصال من خلال صفحات التّواصل الاجتماعي أنتج لنا مفهوم (التّصوف الإلكتروني) والذي هو حقل جدير بالاهتمام والبحث، بحيث صار المریدُ يضع إعجابا لصفحة الكترونية أنشأها طريقة صوفية أو شيخ صوفي، فيتابع (المرید الإلكتروني) عبرها جديد الطريقة من مواسم وموالم، بل يمارس عبرها أوراده الصّوفية ويطلّع على نشاطات شيخه الذي صارت له مشاركات وتغريدات تجمع المریدين إلكترونيا، كما جمعتهم في السابق مكانيا، فعامل الزمن وكثرة المشاغل مقارنةً بالأزمنة السابقة، ربما يجعل المواقع الافتراضية بديلة عن الاتصال المباشر...!

وفي غياب هذا الاتصال المباشر وجها لوجه على الأرض يطرح (روبرت روزنال) مؤلف كتاب (الصوفية الإلكترونية، الإسلام في القرن الواحد والعشرين) تساؤلات عدّة: "هل سيتسنى إنشاء روابط روحية بديلة على الإنترنت؟ وهل غرف الدردشة مفيدة للتعلّم الروحي؟ وهل يمكن لصفحة ويب أن تحل محل الاتصال الفردي مع الشيخ، أم أن الشيخ سيصبح افتراضيا أيضاً؟ ومع استمرار تطور التقنيات الرقمية، هل يمكن أن تصبح بيئات الإنترنت أماكن حقيقية للممارسة الدينية؟"¹

¹ عمران عبد الله، الصوفية الإلكترونية، هل تعيد التجارب الروحية على الأنترنت تشكيل الحياة الدينية، تصفح: 2018/02/25.

<https://www.aljazeera.net/news/cultureandart>

إضافة إلى هذا فإنّ دور وسائل الاتصال في توثيق الصلّة بين المريدين وتوسيع مدارك المتصوفة وهذا من خلال ربط العلاقات بين كثير من الطرق الصّوفية، وهي بهذا ساهمت في تسهيل عملية التواصل بين المريدين والشيخ، بل أحيانا تنقل الحضرات والمواجيد، والمواعظ والموالد نقلا مباشرا من الزاوية الأمّ إلى جميع أصقاع العالم ليتابعها النَّاس، وهذا تطور ملحوظ شهدته بعض الطرق الصوفية التي رأت أنّ مواكبة التكنولوجيا صار أمرا لا مفرّ منه في ظل الصّراع الشرس الذي تجده عبر هذه التكنولوجيا من النّاقمين على التّصوف ومظاهره !

إنّ اختيارنا لثلاث شخصيات مُعاصرة (الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي السوري، الشيخ فريد الأنصاري المغربي، الشيخ محمد الحسن ولد الدّو الموريتاني، لتعرّف من خلالها على مفهوم التّصوف المعاصر، لم يكن عملا اعتباطيا بل كان بناء على ما قدّمته هذه الشخصيات للحقل الدّيني في مجالاته الفكرية المختلفة، سواء من حيث كتاباتها أو من خلال لقاءاتها التلفزيونية أو من خلال التّشاطات الفكرية في الندوات والملتقيات، او من خلال مايقدم لها في وسائل التّواصل الاجتماعي من فيسبوك ويوتيوب وغيرها، مما جعل تأثير هذه الأسماء الثلاثة باديا وجليّا في المجتمعات الإسلامية كونها مرجعيات فكرية، إضافة-وكما قلنا- إلى محاولة إجابتنا على سؤال فحواه : هل تغيّر جوهر التّصوف مع تغيّر ممارساته ؟

أم أنّ أساساته المستقاة من الكتاب والسنة وفهم السلف بقيت كما هي، والتغيير أصاب الممارسة لا الأصل، هذا ما نحاول التّعرف عليه من خلال رؤية هذه الأعلام الثلاثة للظاهرة الصوفية.

1-4 التّصوف عند الشّيخ رمضان البوطي :¹

يرى الشّيخ (رمضان البوطي) بأنّ التّصوف هو المنهج التربوي الاسلامي الذي اتخذه المسلمون لحماية أنفسهم من التيارات الدّنيوية التي غزت بيوت المسلمين، هذا المنهج الذي يعتمد على تربية النفس وفصل الإنسان عن التّكالب عن المال والشهوات والأهواء، هو منهج مأخوذ من كتاب الله ومن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلهذا لا يمكن أن ينفصل عن العقيدة الإسلامية بشكل من الأشكال .

إنّ الإسلام كدين من شأنه أن يربّي الإنسان ويرقى به إلى مستوى العبودية التّامة لله عز وجل، وهذه التربية لها جانبان
اثنان :

¹ سعيد رمضان البوطي، أراء حول التّصوف، الحلقة الثانية، تلفزيون نور الشام: 2019/02/14

✓ جانب يتجلى في ظاهر الكيان الإنساني، كأن يكون الإنسان رقيقا على لسانه وجوارحه، وأن يؤدّي فرائض ربه بجسمه، من صلاة وصيام وحج (السلوك منسجم مع أوامر الله ونواهيه).

✓ جانب يتجلى في باطنه وفي كيانه الداخلي، فيربي الإسلام الإنسان على أن لا يتكبر وأن لا يحسد وأن لا ينجح إلى سوء الظن في داخل كيانه، وأن يتنزه عن ما يسميها الإسلام (باطن الإثم)

من هنا يرى الشيخ (رمضان البوطي) أنّ العبرة بالواقع الذي يتحقّق في كيان الإنسان ظاهرا وباطنا، وليست العبرة بالعناوين والألفاظ، ومن هذا المنطلق قال كثير من العلماء عن التّصوف : (كان التّصوف في صدر الإسلام مسمّى لا اسم له، ثم أصبح اسما لا مسمّى له)

ولتأصيل هذا الذي ذهب إليه (رمضان البوطي) ، يعطينا الشيخ مثلا بقوله : لو نظرت إلى أيّ واحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، تجد أن الإسلام قد صقل الجانب الظاهري وصقل الجانب الباطني، فتجد عندهم الإيثار، ولا تجد عندهم الحسد والتكالب على الدّنيا ولا على المال، سواء أقيّل عنه متصوف أو غير ذلك !
ما الدافع الذي جعل فئة من النّاس أو ثلّة من الذين يُعونون بالجانب التربوي يلتفون إلى هذا الجانب الباطني أكثر من غيره ويعطونه اسما ؟

يرجع الشيخ (رمضان البوطي) إلى تاريخ نشأة التّصوف ليؤكد على الحقيقة المذكورة اعلاه : لقد كانت الدّنيا في عصر الصّحابة ضيقة، وكانت مُتعها بسيطة، وكانت فتنها قليلة جدّا جدا، لذا لم يكن يُحشى عليهم من فتنة الدّنيا، لكن بعد قرن ونصف من الزّمن، كثرت الأموال وتنوعت أسباب المتعة، والإقبال على هذا شيء طبيعي، فالنفس تستثمر ذلك وتركن إليه وتستمرّؤه، هناك وُجد ما يقتضي من المرين أن يلتفتوا إلى هذا الجانب ويقولون: إنّ هذه التغيرات الكثيرة جعلت الانسان يُحجب عن باطن الإثم، لم يعد الإنسان يرضى ما سمّاه الله باطن الإثم، بسبب العكوف على الملهيّات والمنسيّات وما إلى ذلك !

ما السبيل إلى هذا ؟

يجيب الشيخ (رمضان البوطي): وجدوا أنّه من الضروري بمقابل ما كثرت المتع والملهيّات والمنسيّات وأسبابها، أنه ينبغي أن يكون في مقابل ذلك جهود جديدة لشدّ الإنسان عن هذه الملهيّات بما يدفعه إلى مراقبة الباطن ومجاهدة نفسه، وذلك بكبح زمام نفسه .

لم يكن عصرُ الصَّحابة يُجوجهم إلى ظهور هذه الفئة وإلى بروز علم التربية الروحية فقد كانوا يلتزمون بكتاب الله أمراً ونهياً وكانوا يجلسون مع النبي صلى الله عليه وسلم !

إننا حين نقارن بيتا من بيوت الصَّحابة ببيت رجل من الأمويين، ندرك الفرق الشاسع في الظروف الاجتماعية، هذا ما اقتضى وجود قوة تقف في وجهها، هذه القوة هي المنهج التربوي الذي أُطلق عليه اسم التَّصوف، والتَّصوف عند الشيخ (رمضان البوطي) هو : مصطلح يعني مناهج تربوية إسلامية، هدفها تحرير الإنسان من باطن الإثم !
فالتصوف هو: اتخاذ السبيل التي تنظفني من باطن الإثم، تنظفني من التكالب على المال والدينا، وتنظفني من الحقد الحسد والأناية والاستكبار.

ويرى الشيخ (رمضان البوطي) أن الزهد جزء لا يتجزأ عن التصوف، والذي لا يكون زاهدا لا يمكن القول عنه أنه متصوف، كما يؤكد على أهمية العقيدة الإسلامية في هذه المناهج التربوية كونها أداتها، كما يفرّق الشيخ (رمضان البوطي) بين وحدة الشَّهود ووحدة الوجود، فوحدة الشهود مطلوبة شرعا ووحدة الوجود هي كفر مخرج من الملة .

أما عن التَّصوف في الدِّانات والملل الأخرى فيقول الشيخ (رمضان البوطي) : اتفقنا في الغاية واختلفنا في السبيل الموصلة إلى ذلك ، فالغاية ربما هي واحدة، لكنهم تنكَّبوا وسلَكوا طرقا لا توصل إلى هذه الحقيقة، في حين أننا اتخذنا طريق القرآن والسَّنة، وإيضفاء الطابع الشرعي للتصوف يتساءل الشيخ (رمضان البوطي) : لو سألنا الجنيد ما هو منهجكم؟ سيقول: الإكثار من ذكر الله والإكثار من مراقبة الله، والابتعاد عن المال الحرام ، ومجالسة الصالحين...ليقرر الشيخ (رمضان البوطي) شرعية التصوف بسؤاله: هل هذه أمور شاردة عن الكتاب والسنة؟ أم هي ممَّا يدعوا إليها الكتاب والسنة؟ بل هذا ما كان يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم !

كما يرى الشيخ (رمضان البوطي) أن الحكم على مناهج الطرق الصوفية في القرون السالفة أمر صعب لأنه وحسب قوله لم يعيش فيها، ولكن يمكنه الحكم عليها من خلال ما قرأ من تراجم لشيخ هذه الطرق من أمثال (الجيلالي) و(الرفاعي) وغيرهما....ويقول أن هؤلاء يمثلون (النبوة) إلَّا أنه (لا وحي) (نبوة ناقص وحي)، ولو وُجد وحي لكانوا أنبياء، فهم يمثلون في سلوكهم وانضباطهم وترتيبهم الدَّاخلية حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان أساس هؤلاء في السير إلى الله، الطير بجناحي الكتاب والسنة لا زائد عليهما، فالشيخ (عبد القادر الجيلاني) عندما دنا منه الموت كان ابنه (موسى) جالسا إلى جانبه، أوصاه قائلا: "يا بني طِرْ إلى الحقِّ بجناحين من الكتاب والسَّنة، واحذر البدع" فمن عند هؤلاء نتبين الارتباط بين السُّلوك وبين الشريعة، وإذا أردنا تبين محاربتهم للبدع فعندهم نتبين!

كما يقرّ الشيخ (رمضان البوطي) بالاختلاف الشاسع الواسع بين من قرأ عنهم في التّصوف وبين متصوفة هذا العصر متعجبا من هول الفارق بقوله : " أرجوكم ! دلّوني على طريقة من الطرق مُرشدها يتمتّع بالعلم وبالشرعية الإسلامية علما وافرا، يتمتّع بالزهد في الدنيا وما حولها، يتمتّع بالاستقامة في السلوك، وسأذهب غدا لأكون مريدا عنده !!"، وهنا نرى الشيخ البوطي يجعل العلم بالشرعية والاستقامة في السلوك شرطان أساسيان للمشيخة الصوفية، ثم يخبرنا الشيخ (رمضان البوطي) بتعذر وجود أمثال هذه النماذج، بقوله : " ولكنني التفتّ يمينا وشمالا فلم أجد هذا المرشد!"، وهذا حسب رأيه يعود لحساسية عملية الإرشاد، فهي عملية خطيرة، إنها عبارة عن دخول في منزلق، إنّ المرشد عندما يذوق لذة الانقياد إليه، لذة الاتباع له يسكر، فالناس يقبلون يديه صباحا ومساء، ويكاد أحدهم ان يقبل الركب والقدم، عندما يجد هذا يصدّق ويُتصور له أنه أصبح شيئا كبيرا جدّا جدّا!!

ثم يجعل الشيخ البوطي لعملية التغير الحاصّة في التصوف أسبابا عدّة بحيث يقول : "إنّ الانسان بطبيعته لا يستطيع ان يصمّد أمام هذه الأمور، لا يصمّد أمام الهدايا التي تقدم له، والأموال التي تمنح له، فانتقل الشيخ من مرحلة إلى مرحلة، صار فيها يتعشق المال بعد أن طعمه، كل هذا فتنة للشيخ!"

أما السبب الآخر فهو عدم التأهل للمشيخة لكثير من مشايخ التصوف اليوم، وفي هذا يقول : "إنّ الانسان الذي لم يتحقّق بالشروط التي تؤهله للإرشاد ثم أصبح مرشدا فإنّ هذه الوظيفة ستصير وبالاً عليه وعلى مُريديه، قرأت عن الشيخ (الرفاعي أحمد) أنه كان دائما يكرّر ويذكر، كان دائما يقول في مجلسه أنّه ليس شيخا، وانه ليس مرشدا، ويوصي تلامذته ومريديه : وإياكم أن تنظروا إليّ على هذا الأساس!!"، في كتابه (البرهان المؤيد) قال ذات مرة في مجلس : "حُشرت مع فرعون وهامان إن كنت أرى نفسي خيرا من أي واحد منكم، أنا لست شيخا، أنا لست شيخا، أنا أُحيمد اللاشيء، أنا اللاشيء اللاشيء!!"

أنظر إلى الشيخ (الرفاعي) وقارن بينه وبين المرشدين في هذا العصر، يمدّ الواحد يده ليعلم الناس تقبيل يده، وإن لم يقبلها اعتبره مقصرا ومفترطا!

كانت هذه بعض الآراء التي نقلت بعض معانيها من لقاء تلفزيوني للشيخ (رمضان البوطي)، وقد تناول فيها الشيخ مفهوم التّصوف وأكّد فيه على أن التصوف سلوك وليس تسمية، كما برهن على شرعية التّصوف وشرعية المنهج المتبع لتزكية النفس من باطن الإثم، ثم تناول فيها بعض المظاهر الصّوفية في العصر الحديث منها ظاهرة المشيخة، وقدم مقارنة بين ما قرأه عن شيوخ الصّوفية الصّادقين وبين ما شاهده من ممارسات لا تستجيب لشروط المشيخة!

2-4 مفهوم التصوف عند الشيخ فريد الأنصاري:¹

يرى الشيخ (فريد الأنصاري) أنّ العبرة بالمسمّى لا بالاسم ، فالتصوف لفظ حُمِّل من الدلالات الكثير، ولذلك فهو يجمع الحق الكثير، ويجمع الباطل الكثير، والجواب بالإجمال ظلم، وأعدّل كلمة قيلت في هذا المجال كلمة (ابن القيم) رحمه الله تعالى في كتابه (مدارج السالكين) قال: " هذه الطائفة من الناس ضل في حقها فريقان ، فريق أنكر كل ما عندهم فأنكر الكثير من المعلوم من الدين بالضرورة، وفريق قبل كل ما عندهم وقبل كثير من الشراكيات والبدعة ،ولذا فتجد عندهم الحق وتجد عندهم الباطل"، من هنا تتعذر الإجابة بشكل عام، لأن المتصوفة مراتب وأنواع، كما يرى الشيخ (فريد الأنصاري) بأن الصوفية الفلسفية هي زندقة تمارس ضد الدين، ويشدد على ضرورة التمسك بالتصوف السني !

أما ما يسمى بالتصوف السيّ فمشكلته -في رأيه- أن غالب أهله لم يتعاطوا للعلم الشرعي، فدخلت كتبهم كثيرا من الخرافات في مجال بعض العبادات لأنهم لم يعتمدوا صحّة الأحاديث مثل كتاب (الإحياء)، والذي هو قسمان : قسم يتعلّق بتحليل النفس، وهو ممتاز وفيه حكم لن تجدها في غيره ، فيما يتعلّق بتحليل النفسي والجانب التربوي، كيف يتربى المريء، كيف يتعامل من إقبال النفس وإدبارها، شيء عظيم جدا كما عبّر الشيخ (فريد الأنصاري) ، بلغة الأطباء في تشخيص الداء كان حجة الإسلام خبيرا، أما في وصفة الدواء فكان ضعيفا، لأنهم اعتمد على سرد بعض الخرافات، ولم يعتمد على صيدلية الكتاب والسنة، وقد كان معذورا لأنه تلقى عن قوم هكذا شأنهم، ولأن (الغزالي) كان فيلسوفا أصلا ومتكلما وكان عبقريا في هذا المجال، لذا نجده ردّ على الدهرية وحارب الباطنية بما لا نظير له، ولذلك سمي ب(حجّة الإسلام) وهو كذلك بحق، حجة الإسلام في السياق الذي كان فيه، لأنّ المرحلة في العصر العباسي الثاني والذي عاش فيه، كانت مرحلة إيديولوجيات مناقضة للدولة الإسلامية، ودخول الوثنيات الفارسية باسم الإسلام، فتجرد لها (أبو حامد الغزالي) .

إنّ الفكر الصوفي في نظر الشيخ (فريد الأنصاري) يحتاج اليوم إلى إعادة غرلة وتأصيل، وهذا ما فعله بعض العلماء أمثال الشيخ (زروق) المالكي والذي كان يسمّى (محتسب الصوفية) والذي كان مجدّدا في هذا المجال، و(أبو إسحاق الشاطبي) و(ابن القيم) عند الحنابلة، هذا المنهج هو الإسلام نقبل ما فيه من الحق ونبطل ما فيه من الباطل .

¹ فريد الأنصاري، مفهوم التصوف، شوهدت يوم:2017/09/13، رابط الحلقة: <https://youtu.be/wH6ZRnOrOnk>

أما من جهة التسمية فيرى الشيخ (فريد الأنصاري) أنّ التصوف مصطلح كالأصول وكالفقه وكالتنحو، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، وإذا قلنا أن هذا المصطلح حدث بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجب أن نزيله، إذن يجب علينا أن نزيل كل المصطلحات الشرعية التي ما حدثت في زمن رسول الله عليه وسلم، ومنه لا يجب أن يتعمد الإنسان من هذا المصطلح لأن العبرة بالمعاني والمضامين .

قل لي : ما هو التصوف وسنرى، لأنه لدينا ميزان الشرع الكتاب والسنة، القواعد الكلية موجودة في الجانب العقدي فكثير من كتب الصوفية فيها أشياء لطيفة جدا، حتى (ابن القيم) رحمه الله تعالى في كتابه (مدارج السالكين) مصادر صوفية قال (الشبلي) قال (الخواص) قال (الجنيد) قال (ذو النون المصري) ، وهو يعلم أن عندهم شطحات ، يدع ما عندهم من شطحات، فالصوفية لديهم قاعدة جميلة جدا : خذ ما صفا دع ما كدر !

كما يرى الشيخ (فريد الأنصاري) أنّ أكمل الناس من جمع بين الأمرين علم الشريعة وعلم الحقيقة، ويصفهم بقوله : هم الكُمَّل، كُمل من الناس الكثير، لذا فالشيخ (فريد الأنصاري) يعتبر (ابن تيمية) رحمه الله تعالى من هذا النوع، ف(بن تيمية) للأسف أُخرج للناس إخراجا سياسيا فردّوه عصا يضرب بها عباد الله، وإلاّ فهو رجل رباني وله أذواق وورقات في أحواله عجيبة جدا، وما ذكر (عبد القادر الجيلاني) في (الفتاوى) إلا قال في سياق ذكره (قدس الله سره) بمعنى أنه كان يقدره، و(الجيلاني) كان رجلا منهم ولكن كان له ميزان، وكذلك ذكر (الجنيد) شيخ الطائفة السنيّة والذي كان على مستوى جميل جدا، ولكن الانحراف جاء بعده في تلامذته والذين قالوا بالحلول.

كما يرى الشيخ (فريد الأنصاري) أنّ الانحراف في التصوف بدأ في القرن الرابع الهجري ولم يقتصر الانحراف على الفكر الصوفي فقط، بل على الفكر الفقهي وعلم الكلام أيضا، فالانحراف في التصوف نلمسه في الثقافة العامة لدى الشعب حين صار تدينا شعبيا، ففي القرن الثالث لم يكن الانحراف شعبويا، مثل الفكر المعتزلي الذي كان مقتصرا على البعض وعلى الخليفة لأنهم كانوا مستشاريه، لكن المجتمع كان مع (ابن حنبل) ولا يعرف الاعتزال!

كما يرى الشيخ (فريد الأنصاري) أنّ التصوف انتشرت فيه الخرافة وصار تدينا شعبيا وهذا هو الانحراف بعينه لأنه لم يقتصر على فئة معينة، كما يؤكد على أن هذا الأمر يجب أن يؤخذ بميزان يتميز باستيعاب المذاهب وسعة النظر، كما ينه الشيخ (فريد الأنصاري) إلى أنّ الذي يريد أن يحكم على التصوف يجب أن تكون لديه شخصية، بحيث لا يتأثر بأقوال القائلين، فهناك عقل وميزان !

كما يتناول الشيخ (فريد الأنصاري) في كتابه (الأخطاء الستة للحركات الإسلامية السلفية) سبب فشل هذه الأخيرة (أي الحركات الإسلامية) لأنها لم تضع في الحسبان حقيقة تاريخية أدت الاستهانة بها إلى فشل المشروع السلفي، وهي أنّ المغرب بلد صوفي بامتياز، فالتدين الشعبي فيه إنما شكلته من الناحية التاريخية المدارس الصوفية منذ القديم، ولذلك ما أسرع أن تنجح فيه المبادرات الصوفية، فتتمكن من الانتشار والاستيعاب للمريدين، فمجرد ظهور أحد الأسيخ المتمكنين من الإقناع والإشباع الروحيين، سواء كان على حق أم كان على باطل، فتلك قضية أخرى، فإنما حديثنا هنا عن طبيعة اجتماعية دينية لدى المغاربة، ولذلك كثيرا ما اصطدمت دعوات الفكر السلفي بصخرة الطرق الصوفية على المستويين الرسمي والشعبي فارتدت مشاريعها خاسرة .

وكخلاصة لهذا يقول الشيخ الأنصاري أنّ الحكمة تقتضي من الدعاة تقديم بديل متوازن ينفي عن الدين بعلم وبحكمة غلب بعض الطرق الصوفية، وانحرافها عن الدين الخالص إلى متاهات الخرافة والدجل، وذلك بإنضاج خطاب رباني ندي، تغلب فيه طراوة الروح ونداء الإيمان على لائحة أحكام الحلال والحرام، وإثما الحكيم هو من يسوق الأحكام الشرعية مساقا تربويا ربانيا، على هدي السنة والمنهاج التربوي النبوي الحق، لا مساقا عقابيا سبائيا !! فيكسب قلوب الناس أولا، ثم يكسب سلامة دينهم من الخرافات والبدع ثانيا، ولكن كثيرا من الدعاة مع الأسف عن هذا عمون!¹

3-4 التصوف عند الشيخ محمد الحسن ولد الددو²:

يرى الشيخ (الحسن ولد الددو) أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان مؤلفاً من ثلاثة عناصر: هي الجسم الذي هو من تراب، والروح التي هي نفخة غيبية من أمر الله، والعقل الذي ميز الله به الإنسان على غيره من سائر الحيوانات، وقد رتب الله على هذه العناصر عناصر الدين، فجعل الدين مؤلفاً من ثلاثة عناصر: هي الإيمان الذي هو لمصلحة العقل، والإسلام الذي هو لمصلحة البدن، والإحسان الذي هو لمصلحة الروح، فروح الإنسان غريبة في هذا العالم وافدة عليه فهي من أمر الله، ومن هنا فإن استقرارها في هذا العالم هو بمثابة حبس لها، فهي تعرج وتصعد، ومدة حبسها هي مدة الحياة، منذ نفخت الروح في الإنسان وهو جنين في بطن أمه إلى أن تنزع منه الروح، أي: مدة

¹ فريد الأنصاري، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية المغربية، ص: 163 ، 164 (دون دار نشر، د ط، د س)

² محمد الحسن ولد الددو، مفاهيم، الحلقة الأولى، قناة فور شباب، يوم: 2018/07/12

حبسها، ثم بعد ذلك تنطلق ولا تجرد من التخفيف ومن التأنيس إلا فترات يسيرة، فمن هذه الفترات فترة النوم فهي راحة للنفوس، ولذلك عبر الله عن النوم بكونه سباتاً، أي: راحة للنفوس والأبدان.

وإذا أردنا تعريف علم السلوك (التصوف) - يقول الشيخ الددو - بتعريف أشمل فنقول: إن علم السلوك هو العلم الذي تدرس فيه تربية النفوس، وتُعرف فيه غوائلها، وأمراض القلوب ودواؤها، والفتن الباطنية والتترس منها، فهذه هي موضوع هذا العلم، ولذلك إنما يعرف العلم بموضوعه، والسلوك معناه السير على الطريق، يقال: سلك فلاناً الطريق، وانسلك في الطريق بمعنى: دخله واستمر عليه.

من هنا اشتدّت حاجة الإنسان إلى معرفة نفسه، فالإنسان محتاج جداً لأن يتعرّف على نفسه، وأن يعزل منها شخصاً مستقلاً حتى يكون هو بمثابة المتفرج على السلوك المقوم له، والنادر من الناس من يستطيع اكتشاف عيوبه، ولهذا يحتاج العقلاء إلى من يريهم عيوب أنفسهم، وقد كان عمر رضي الله عنه يقول: رحم الله امرأً أهدى إلي عيوبي! إن علم السلوك والتصوف وتربية النفس - كما يرى الشيخ الددو - من العلوم التي يحتاجها المسلم، ولا يستغني عنها وذلك لوجود جانب من الطغيان لدى النفس والشعور، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أشار إلى جانب من هذا في أحاديثه، واهتم به الصحابة والتابعون ومن بعدهم، وكذلك لأهمية تربية النفس وخطر انزلاقها في معتزك الضلالات والخرافات والبدع كانت الحاجة داعية لمعرفة علم السلوك والتصوف.

ومن الوسائل المفيدة التي يذكرها الشيخ (الحسن ولد الددو) والمعبرة عن رأيه في التصوف والتي تساعد في عملية التربية الروحية للإنسان :

- الوسيلة الأولى : الصمت إلا ذاكراً، الانقطاع عن الكلام في غير ذكر الله، فإن الكلام في غير ذكر الله يقسّي القلب

- الوسيلة الثانية: العزلة، والمقصود بها الانقطاع عن مخالطة الناس في أمور دنياهم ومزاحمتهم في ما هم فيه من أمر الدنيا، ويرى الشيخ الددو أنّ كثيراً من الناس يجعل العزلة انطواءً أو انكفاءً، ويترك بعض الواجبات في رعاية أهله، وبعض الواجبات في حماية الدين، وبعض الواجبات في الدعوة إلى الله، وبعض الواجبات في تغيير المنكر والأمر بالمعروف، وبعض الواجبات في التعليم، ويظن أنه معتزل العزلة التي تنفعه والواقع خلاف ذلك، فهذه عزلة الشيطان، وليست العزلة بالله جل جلاله، فالعزلة بالله جل جلاله تقتضي أن تكون طائعا لله، تاركا لما حرم الله

عليك، مؤديا لكل ما أوجب عليك فإذا كنت مفترطا فيما ائتمنك الله عليه من الواجبات فلا معنى لعزلتك به، فأنت تُقدم عليه بمعصية، ولذلك لا بد أن تحرص على أداء العبادات أولا والواجبات .

- الوسيلة الثالثة : التزهد في الدنيا والسعي الى الانقطاع فيها، وأن ينفرد الإنسان لله سبحانه وتعالى وقتنا فيخلو بالله، ويسترق من الزمن وقتا يكون فيه خاليا مع ربه للعبادة خاصة، وحينئذ ستصفو روحه وتستنير بصيرته لإقباله على الله، وانقطاعه عن الناس، وبأمله في الله وانقطاعه عن الأغيار، إذا أحس أنه قد سدّت عليه أبواب الخلائق وفتح له أبواب الرحمن جل جلاله وهذا الذي يزيد في الخشوع في الصلّاة ، وقد قال الإمام عبد الحق الإشبيلي: " الحمد لله الذي أذن لعباده بطاعته، فحروا بين يديه متذللين، ولوجهه معظمين، لم يغلق بينه وبينهم بابا، ولا أسدل دونهم حجابا، ولا خفض أودية ولا رفع شعابا" ، وكذلك الجوع وبالأخص كف الشهوات عن ما هو محرم، وما هو مكروه، وما هو شبهة ، وأن يقتصر الانسان على الحلال البين فهذا من علاج النفوس وهو مهم لها، وقد قال سهل التستري رحمه الله : "أصول مذهبنا ثلاثة: أحلص النية لله في جميع الأحوال، واقتد برسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع الأعمال، وكل من الحلال "

- الوسيلة الرابعة : وهي السهر في العبادة بحيث يحاول الانسان التقلّل من النوم وبالأخص في ساعات النزول الثلث الأخير وأيضا ناشئة الليل ، فإذا اجتمعت فيها الخلوة والصمّت إلا ذاكرا والسهر والجوع، اجتمعت الأربعة ولا يمكن أن تجتمع إلا في هذا الوقت من الليل ، يجد الإنسان أثر ذلك واضحا جدا في سلوكه وفي نشاطه للعبادة وأيضا في سعادته بالعبادة، لأن العبادة قد يتذوقها الانسان بذاتها فيكون يمثل الماكينة التي تشتغل، فيتقن عمله، ولكن لا يصل ذلك بالسعادة التي يحس بها في قلبه، لكن مع ذلك جانب آخر هو جانب السعادة بالعبادة، بعد أن تتقنها وتحسنها وتصلحها وتصفئها يبقى احساس بأهميتها ومحبتك لها، والنبي صلى الله عليه وسلم قال في تعريف المؤمن : "من سرته حسنته وساءته سيئته فذلك المؤمن"¹ ، فيكون الانسان مسرورا بحسنه ويرى أنها نعمة عظيمة أنعم الله بها عليه

من خلال هذه الوسائل يتبين لنا كما يقول الشيخ (الحسن ولد الدّود) أمر عظيم جداً، وهو أن النفس والبدن بينهما جانب من الضدية، فكلما أوغل الإنسان في ملذات البدن كلما كان ذلك مضرة على النفس، حتى لو كانت حلالاً،

¹ الترمذي، رقم الحديث : 2165

ولهذا فالنفوس والأرواح من العالم النوراني مثل عالم الملائكة، فإذا غلبت حصل الاتصال بالملائكة، وإذا غلب البدن انعكس الأمر !

كما يرى الشيخ (الحسن ولد الدّود) أن التصوف قائم على ثلاث دعائم :

✓ الأول: ما يتعلق بالتعامل مع الله، بإحسان عبادته وإتقانها، وهذا الذي شرح به النبي صلى الله عليه وسلم

الإحسان في حديث جبريل قال: (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك).

✓ والثاني: في التعامل مع الناس وهو بحسن الخلق وأداء الحقوق إلى أهلها، وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أثر حسن الخلق وأهميته.

✓ والثالث: في التعامل مع نفس الإنسان؛ لأنها خصم له وهي: ﴿لَا مَآزِرَ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾¹، فهذه الجوانب الثلاثة في المعاملة، هي التي تسمى بالسّلوك، وهو الذي يتعلق به هذا العلم الذي سنتحدث فيه هذه الليلة إن شاء الله.

ولخطر هذه التربية (التّصوف) وسهولة الانزلاق فيها، وقرب ما يتعلق بتقوم أمورها من الخرافة أو التطلع على الغيبات احتيج إلى وضع علم دقيق لها؛ ليكون فيصلاً بين الحق والباطل، وليكون الإنسان به على بصيرة واهتداء، وهذا العلم لم يكن الصحابة محتاجين إليه في زمانهم، ولا التابعون احتاجوا إليه، وإنما احتيج إليه من أواخر عصر التابعين وفي بداية عصر أتباع التابعين، وبدأوا يضعون بعض المصطلحات، وبدأ البعض يعتزل الناس، فشهر أولئك بالفقراء في ذلك الزمان، واشتهر بعض العباد والزهاد في أمصار كثيرة، وجرت الحكمة على السنة كثير منهم، فمن الذين اشتهروا بسريان الحكمة على ألسنتهم من أولئك المربين في أواخر عهد التابعين (الحسن البصري) و(محمد بن سيرين) و(إلياس بن معاوية بن قرّة) في البصرة، واشتهر كذلك (محمد بن واسع) بذلك، فقد كان محاب الدعاء، عندما خرج (قتيبة بن مسلم) في جيش من الجيوش وعرض له تجمع رهيب من العدو، وأحاطوا بالمسلمين من كل جانب، قال: أين محمد بن واسع؟ قيل: وما حاجتك إليه؟ هو ذاك في طرف الجيش يرفع إصبعه النحيل إلى السماء، قال: تالله لإصبعه تلك أحب إلي من مائة ألف سيف، لما جرب فيه من استجابة الدعاء، وهو هنا يتفق مع الشيخ البوطي في رأيه حول نشأة التصوف والدّواعي التي أدت إلى ظهوره .

¹ سورة يوسف، آية رقم : 53

كما يعلق الشيخ (الحسن ولد الدّود) على التعريفات الكثيرة للتصوف بقوله: أن هذه التعاريف في الغالب ترجع إلى بعض الأحوال أو المقامات السلوكية التي يصل إليها الإنسان في سلوكه، وتربيته الروحية، كما يرى بأنّ هناك فرقا بين الأحوال والمقامات: أن الأحوال ما يعرض للنفس ويزول سريعاً ولا يثبت، مثل حال الخشوع حال الموعظة، هذا لا يمكن أن يكون دائماً مستمراً، وأما المقامات فهي ما يثبت فيه قدم الإنسان ويستقر فيه، كمقام الرضا، ومقام التوكل، ومقام الحب لله سبحانه وتعالى، ومقام الشكر، فهذه مقامات يمكن أن يعيش فيها الإنسان طيلة عمره، وأن يجي فيها حياته ويموت عليها.

5- لماذا تعددت تعاريف التصوف؟ :

إنّ من أهمّ خصائص الظاهرة الصوفية تعدّد تعاريفها وتعمّد معانيها، إضافة إلى أنّ من خصائصها أيضا تعدد مجالاتها وتأثيراتها، فالظاهرة الصوفية لها علاقة بالدين أولا كونه النسق الذي نشأت منه، ولها علاقة بالنفس، والمجتمع، والأدب، والفلسفة، والعلوم الإنسانية بشتى أنواعها، وبناء على هذا فإن تعريفاتها تختلف باختلاف المجالات المذكورة، وقد يقول قائل: لم كل هذه التعريفات وقد اختلفت معانيها وتعددت جوانبها؟، والجواب عن هذا أنّ قيمتها تكمن في شموليتها فهي تعطي صورة كاملة عن الظاهرة الصوفية، استعان بها المختصون لفهم جوانب عديدة من التاريخ الصوّفي والتحليل النفسي .

يقول (أبو الوفا عفيفي): " أجمع الصوفية في كل العصور على أن تجاربهم الروحية أمور تستعصي على الوصف وتعلو على التعبير، وآثر الكثيرون منهم الصّمت، فلم يحاولوا أن يضعوا لها تفسيراً وتعديلاً، وإنما وصفوا ما أدركوه أو شاهدوه أو كشف لهم عنه من الأحوال أمور ذوقية أو وجدانية لا تفي اللغة بالتعبير عنها أو ترجمتها بالألفاظ"¹

وقبله قال (القشيري): "وتكلم الناس في التصوف: وماعناه؟ وفي الصوفي : من هو؟ فكل عبر بما وقع له"² فالتجربة الصوفية باعتبارها معاناة وجودية وعميقة ومعقدة تتعد بطبيعتها هذه عن الإحاطة ومن ثمّ التعريف، كما أنّ التصوف مثله مثل أي مصطلح خضع لعملية نمو تاريخي متواصل تبعا لتأثره بالعوامل المختلفة وما تفرضه من ابتعاد عن المعنى الأول للمصطلح واكتسابه لمعان جديدة وإبعاده لمعان قديمة³، لذا فالتجربة الصوفية تجربة فردية، تجربة وجدانية، وهي بهذا لا تخضع للتعريف المنطقي الذي من خصائصه أن يكون جامعا مانعا، وبالتالي فهي تمر بسلم الطريق الصوّفي المتصاعد، لذا فهو يخضع لاختلاف عاملي المكان والزمان

وللإجابة على السؤال المطروح: لماذا تعددت تعاريف التصوف؟ يمكننا أن نجملها باختصار في النقاط التالية :

- التعريفات الصّوفية لها علاقة بالتجربة الصّوفية، وبالتالي تختلف التعبيرات باختلاف الأحوال، يقول (رويم بن محمد البغدادي): "الصّوفية بخير ما اختلفوا فإن اتفقوا فلا خير فيهم، تلك التجربة الصوفية المعبر عنها تركز

¹ أبو الوفا عفيفي، مرجع سابق، ص: 33

² عبد الكريم القشيري، ج2، مرجع سابق، ص: 551

³ بلحمام نجاة، التصوف الإيجابي عند محمد إقبال، أطروحة دكتوراة، جامعة وهران، وهران، 2011، ص: 4

على الذوق والحال وتبدل الصفات" ¹، وإنما هي تعبيرات عن مضمون (الحالة الصوفية) وإشارات إلى ما يعتبره كل صوفي مقوماً لحياته الروحية أو صفة جوهرية في هذه الحياة²

- التعريفات الصوفية تكون وفق الاستعداد النفسي والروحي المعبر عنه عند كل مقام وقد يشترك في الإحساس به غيره من الصوفية أو لا يشاركه، وبالتالي فالتعريف يستند إلى الوقت، ومن ثم قيل: الصوفي ابن وقته³، هذا الاستعداد الروحي هو الشعور الذي يكون مدار التصوف عليه والذي قال عنه الإمام (أحمد زروق): أن هذا الشعور يستوي فيه الأغنياء والفقراء، لأن مدار التصوف على الشعور لا على الفقر⁴، وبالتالي فالصوف ليس وفقاً على أولئك الدراويش الذين يعيشون عيش التسول، ويتخذون شمائل الزهاد، صادقين أو كاذبين، إنما التصوف نزعة روحية يحسها الأغنياء كما يحسها الفقراء، ويدركها الفاجر كما يدركها العفيف.
- البيئة الاجتماعية لها أثر كبير في تنوع التعريفات الخاصة بالتصوف، لذلك نجد كثيراً من التعريفات تنطوي على إشارات لها ارتباط بالسلطة السياسية أو المالية، كما أنّ المستوى الثقافي للمجتمعات له دور كبير في إثراء مفهوم التصوف، بحيث يخاطب الصوفي وسطه بما يفهمونه عنه وبما يراه كائناً بينهم .
- التعريفات عبارة عن حدس وتجارب ذوقية روحية، يعبر عنها في عبارات بلاغية موجزة تختلف دلالاتها باختلاف وجهات نظر أصحابها، وهي أشبه بالمرايا المختلفة التي تنعكس عليها نفوس الصوفية في لحظات تجرّبهم !
- استعمال التورية والتلميح الذي يجعل التعريفات عصية على الفهم سببه تضائل القدرة على التعبير بالكلام في التجربة الصوفية، وبالتالي يلجأ الصوفية إلى استعمال الرمز والإشارة والتي صارت من خصائص الخطاب الصوفي
- التعريفات اختلفت بناء على أخلاقيات الترقّي القرآني، وبناء على ابعاد نفسية تقود السالك إلى الطمأنينة والراحة النفسية، أو بناء على الحب الإلهي .

هذه بعض الأسباب التي أدت إلى تعدّد تعاريف مفهوم التصوف، وبهذا نكون قد تطرّقنا ولو بالنزير اليسير إلى بعض تعريفات التصوف وأسباب تعدّدّها، وسنشرع في الجانب التاريخي الذي يؤرخ لنشأة ظاهرة التصوف !.

¹ عبد الحليم محمود المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص: 50

² أبو الوفاء عفيفي، مرجع سابق، ص: 34

³ أحمد محمود منصور، التصوف إيجابياته وسلبياته، ط1، دار المعارف، القاهرة، ص: 73

⁴ أحمد زروق، عدة المرید الصادق من أسباب المقت، ت: عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص: 76

وكخلاصة لما سبق يمكننا القول أن تعريفات التصوف صُنّفت إلى ثلاث مجالات :

- مجال يربط التصوف بالسلوك أو الأخلاق
- ومجال يربطه بالنسك وصور العبادات وينصب الاهتمام في هذا المجال على الجانب العملي المتمثل في أداء العبادات والشعائر الدينية مع تحقيق جوهرها الروحي
- والمجال الثالث يربط التصوف بالمعرفة والمشاهدة، وهو يولي عناية فائقة بالجانب النفسي والذوقي والعقلي في التصوف¹

¹ منال عبد المنعم، أثر الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية، مرجع سابق، ص: 116

6- نشأة التصوف:

بعد أن تعرّضنا في الصفحات السابقة إلى مفهوم التصوف لغة واصطلاحاً، وتعرّفنا إلى بعض تعاريفه إضافة إلى البحث في أسباب كثرة التعريفات المتعلقة به، يحسن بنا التّطرق في الصفحات التالية إلى نشأة التصوف كظاهرة دينية، وما الدّوافع التي أدّت إلى بروزها على السّاحة بعد أن كانت نزعات فردية ؟

لنشأة التصوف آراء متعدّدة، تعدّدت تعدّد الخلفيات الفكرية، فمن قائل بأنّها من صميم الإسلام ومن قائل بأن تأثيرها خارجي وبالتالي كانت النشأة بأثر الثقافات الأخرى، وبين هذا الرأي وذلك ظلت التجاذبات تؤكّد هذا وتنفي ذلك، إضافة إلى آراء رأت أنّ التصوف إسلامي النشأة، لكنه صار في أوجّ قوته كظاهرة من خلال التأثيرات الفارسية والبوذية وغيرها .

في هذا الصّد يقول (محمد اقبال): " ليس من الصّواب ان نرجع كل ظاهرة في بيئة ما الى عوامل خارجية عنها، فهمل بذلك العوامل الداخلية، فإنه لا فكرة من الأفكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس الا إذا كانت تمت اليهم بصلة"¹ ويقول (دوركايم) "...إنّ الفكرة القائلة بأن البيئة الاجتماعية عامل أساسي في وجود التّطور الاجتماعي من الأهمية بمكان عظيم..."²

وانطلاقاً من هذين الرأيين، يمكننا القول - وكرأي مبدئي - بأنه لم تكن الظاهرة الصّوفية في الإسلام وليدة أثر خارجي ، ولم تكن (فكرًا) أو (سلوكًا) مستورداً - كما ظن البعض - حاول المسلمون تطبيقه بالمحاكاة والتّجربة، ولكنّ التصوف الإسلامي كظاهرة، كان وليد عدّة عوامل دينية واجتماعية واقتصادية داخل البيئة الإسلامية نفسها، ساهمت في تشكيله وتطوّره، وأوّل تلك العوامل كان العامل الدّيني الذي يدلّل على أصالة منبع التصوف، ونقاوة مشربه، "فلقد كانّ البيانُ الإلهي واضحاً مركزاً في حصر تلك الوظائف النبوية في ثلاثة لا رابعة لها، وهي وظائف كان الإخبار عنها بصيغة أفعال تفيد الاستمرار التجديدي : (يتلو) و(يعلم) و(يزكي)... لا تنفكّ وظيفة عن الأخرى، وهي بمجموعها تنطق من أبجديات (النبوة) وتشير إلى تجليات (الرسالة)"³، ولا يدلّ على اتفاق بعض الجوانب الروحية في التصوف الإسلامي مع غيرها في الدّينيات الأخرى على أنّها مُستوردة منها، بل إنّ يمكن أن توجد غايات

¹ محمد اقبال، تتطور الفلسفة الميتافيزيقية، ط1، دار الوعي، بيروت، 1988، ص: 96

² إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص234.

³ محمد طيبي، التوفيقات الغرناطية ملامح النموذج الشاطبي في تأصيل مذهب أهل التصوف، ط1، دار الترمي والسناء، 2018، تيزي وزو، ص: 9

مشاركة كتصفية النفس ورياضتها لأجل السموّ بها، غير أنّ الطريق الإسلامي مختلفٌ عن الآخر، وهنا يكمن مربط الفرس في شرعية الطرق الموصلة للهدف الأسمى لا الغايات المشتركة والمتشابهة، إذ أنه لا يخفى على أصحاب البصيرة أنّ الذوق والمعرفة والإيمان الحقيقي واليقين والإخلاص والاستقامة وتركيبه الباطن وتهذيب الأخلاق والاتباع الكامل للسنة والتفاني في الشريعة، غايات حقيقية مقصودة تتخذ لأجلها وسائل مختلفة وطرق متعددة، ولا يقتصر المحققون اكتسابها على طريقة واحدة، وقد كان الطريق القوي المؤثر للحصول على هذه الغايات في فجر تاريخ الدعوة الإسلامية هو صحبة النبي صلى الله عليه وسلم التي لا يجهل تأثيرها وقوتها أحد.¹

إنّ ظروف نشأة التصوف تحتم علينا النظر إلى هذه الظاهرة نظرة شمولية كاملة، بحيث نفرّق بين نشوء المصطلح في شقّه اللغوي والذي هو ضارب في القدم فقد عرفته الإنسانية كفكرة، وبين شقّه المتمثل في الظاهرة السلوكية والعملية التي عرفتها الدّول الإسلامية في القرون الأولى للإسلام، والمتمثلة في الزهد والعبادة والتسك، والتي مرت على مراحل في تشكيلها وتطوّرها، إلى أن صارت أعظم ظاهرة إسلامية مؤثرة ثقافيا واجتماعيا وسياسيا.

إنّه وفي ظلّ ربط كلّ ظاهرة فكرية أو اجتماعية مميزة - كان المجتمع الإسلامي ميدانها ومصدرها - بأسباب وعوامل شتى خارج المجال الإسلامي هو حيفٌ ظاهر يُخفي العديد من النوايا والتي تكون أحيانا مستهدفة له، باعتباره ديناً مقلداً وديناً ناقصاً يحتاج إلى التكملة من مشارب فكرية ودينية أخرى، وقد ظلّت الظاهرة الصوفية ميدان جذب وشدّ، بين قائل يقول أنّ مصدرها إسلامي صرف، وبين آخرين يقولون أنّ مصدرها مسيحي أو بوذي أو هندي حاول من خلاله المسلمون تقليد ومحاكاة ما استوردوه من الحضارات الهندية والبوذية والمسيحية، وبالتالي ربط الحركة الصوفية جُملة وتفصيلاً بالمؤثرات الأجنبية، حتى يُحَيّل لنا أنّ صوفية الإسلام لم يكونوا إلاّ نسخاً مكرّرة باهتة لمن سبقوهم من رواد التّطهر الرّوحي في الأديان الأخرى!²

وهنا تساءل أحد الباحثين هل كان من الممكن أن يتصوف ويتنسك (إبراهيم بن أدهم) لأنه تأثر بتجربة (بوذا) ؟ أم لأن تلك الأسئلة الوجودية التي طرحت على (بوذا)، والتي من الممكن جدا أن تطرح على أي إنسان عاقل هي نفسها التي طرحت على (إبراهيم بن أدهم) ؟ ثم هل يمكن أن يصل التأثير (الثقافي) إلى حدّ تغيير المسار العملي في الحياة إلى هذا الحد؟!³

¹ أبو الحسن الندوي، رجال الدعوة والفكر، مج 2، ط1، دار ابن كثير، بيروت، 2010، ص: 156 - 157

² عرفان عبد الحميد، مرجع سابق، ص: 5

³ أحمد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، ط1، دار نخضة مصر، القاهرة، 2010، ص: 7

إن الرأي القائل بأنّ التصوف ظاهرة غير إسلامية قلّد فيها المسلمون غيرهم كان رأي كثير من المستشرقين الذين عكفوا على دراسة الدّين الإسلامي من منطلقات أيديولوجية، وهذا قصد ضربه في الصميم عبر الترويج لفكرة أن التصوف الإسلامي مشتقّ من الدّيانات الأخرى، فكان أن وجدوا هذا التّراث الصّوفي الضخم، فأرادوا أن يجعلوه نسخًا متكرّرة عن التصوف الهندي أو البوذي أو المسيحي، لذا رأى البعض أن الزهد في الإسلام تقليد لرهبة التّساك من النصارى، وهم يعزّزون رأيهم هذا مرة بالقول بأنّ القرآن الكريم لا يصلح أن يتخذ أساسا لأي مذهب صوفي¹، لأنه كتاب يتعلق بالظواهر الخارجية وليس فيه الحنوّ الداخلي والحقيقي الذي يعين على ظهور نزعات روحية عند أتباعه²، والمتأمل للقرآن الكريم يدحض هذا القول في أول قراءة للآيات الأولى، ليرى بأنّ التنزيل الحكيم لم يترك شيئًا يصلح الإنسان روحيا ونفسيا وجسديا وعقديا ولم يخبر عنه ولم يحث عليه، بالمقابل ما ترك شيئًا يضر الإنسان في نواحي حياته ولم يحذر منه !

يقول الدكتور (بن سالم حميش): "كان من الطبيعي أن ينتج الإسلام كدين صوفية، التصوف ملازم فطري لكل ديانة، لذا فاعتبار البعد الصوفي أجنبيا أو دخيلا عن الإسلام معناه خنق النص وتجريده مما يعتبر امتدادا طبيعيا له، إلا وهو البعد الروحي، وهنا تكمن المضاعفات السلبية للعديد من الابحاث الاستشراقية التي تريد أن ترد التصوف الإسلامي إلى أصل فارسي (رينان، وبلوشي) أو يهودي (كوفمن، وفيسنك، وجولد تسهر) أو مسيحي (أسين بلا ثيوس، نيكلسون) أو هندي (جونز كريمر، جولد يسهر) أو التأثير اليوناني وبالأخص منه الأفلوطيني والهرمسي"³

وبناء على هذا القول يمكننا القول بأنه من البديهي أن ينتج الإنسان المسلم صوفيته كما أنتجت الدّيانات الأخرى صوفيتها، وهذا نجده عند المستشرقين المتحدرين للبحث العلمي والذين خدموا التراث الإسلامي والعربي وإن كانت لهم خلفيات هدامة قد أقروا بأنّ الزهد أصله إسلامي (ماسينيون) و(نيكلسون) الذي تراجع عن رأيه، وبالمقابل نرى الكثير ممن ينتسبون إلى الإسلام يحاولون وانطلاقا من مذهبيات ضيقة ينكرون التصوف جملة وتفصيلا ويرجعونه إلى

¹ نيكلسون، مرجع سابق، ص: 76

² عرفان عبد الحميد، مرجع سابق، ص: 40

³ حميش بن سالم، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، تق : ماكسيم رود سنون ومحمد عزيز الحياي، الهلال العربية للطباعة والنشر، بيروت، باريس 1988م، ص:

مؤثرات أجنبية، " ولا ريب أن عزو نشأة التصوف الإسلامي إلى أسباب خارجة عن أصله من (النبوة) و(الرسالة) يؤدي إلى الطعن مباشرة في الدين نفسه وأنه ليس إلا تأثيرا بتجارب عقلية ودينية سابقة"¹

بينما نجد آخرين يجعلون الأسباب متنوعة من خلال الربط التاريخي بين المؤثرات جميعا، فالتصوف مستورد الأفكار ساهمت أسباب اجتماعية وسياسية في ظهوره في المجتمع الإسلامي، وللمسلمين لمسة إضافية عليه من خلال جعله منهجا للنقد السياسي والثورة على الظروف الاجتماعية، كما نجد من يقول أنّ التصوف الإسلامي ظاهرة إسلامية التنظير والممارسة، والحقّ يقال أنّها كذلك، لكنها في القرن الثاني وما بعده تأثرت بالانفتاح الإسلامي على الأمم الأخرى من خلال الفتوحات الإسلامية التي وصلت إلى الصين واكتسحت شمال إفريقيا وجنوب أوروبا، والتي صاحبها عملية تلاقح أدت إلى ظهور التصوف الفلسفي، وهذا شيء طبيعي فكما تأثرت الفرق الأخرى كفرق علم الكلام والمذاهب الفقهية فإن التصوف لا يكون بمنأى عن تلك التأثيرات .

على أنّ قائلا يقول: ما مصدرية تلك النظريات الفكرية المصاحبة للفلسفة الصوفية من آراء (أفلاطون) وغيره، والتي نراها في كتابات المتصوفة خاصة في القرن السادس ؟ نقول أنّ هذه التأثيرات كانت بعد عملية الفتح الإسلامي واطلاع المسلمين على التراث الآخر من خلال عملية الترجمة، وهذا كما أشرنا شيء طبيعي في عملية المعرفة، غير أن هذا لا يعني أن التصوف مصدره أجنبي، وأنّ الإسلام لا يعرف العوالم الروحية وأنّه ممارسات جسدية وعبادات ظاهرة فقط، وهذا لا يقول به عاقل، لأن الجانب الروحي متأصل في الإنسان منذ أن خلق الله آدم عليه السلام، ووجود رياضات نفسية وروحية في الحضارات الأخرى لا تعني بالضرورة أنّها متشابهة أو أنّها عملية تقليد !

إنّ التصوف الإسلامي لم يحتاج إلى التأصيل والتنظير في القرن الأول والثاني، وما حاجة أولئك الأولون للتنظير والقرآن كان ينزل عليهم ويرشدهم إلى الطريق الصحيح، وما حاجتهم إلى التنظير وبينهم المرّي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد كانت رؤيته تغني عن الوعظ والإرشاد والتوجيه والنظر في الكتب !! ذلك الجيل الأول من الصحابة ربّاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على الأخلاق الحسنة، وزكى أنفسهم قبل أن يأمرهم بالعبادة، فلمّا جاءهم الأمر بالصلاة والزكاة والجهاد سارعوا وبادروا، ثمّ إن جيلا كهذا وبينهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمكن لأيّ واصف أن يصف أحوالهم مع أنفسهم ومعاملاتهم مع بعضهم البعض، بحيث كانوا قدوة للأجيال التي بعدهم، فرأى التابعون (قرءانا) في نسخ بشرية، يمشي على الأرض تطبيقا وأخلاقا وجهادا، فلم يكن

¹ محمد طيبي، النزعة النقدية لتغيرات الظاهرة المتوسيوصوفية، مرجع سابق، ص:54

جيل التابعين يحتاج إلى كتب وإلى تنظيرات في التربية الروحية، وهكذا بالنسبة لجيل تابع التابعين، ولا نجد وصفا دقيقا كالذي قاله (ابن خلدون) يصف نشأة التصوف وظهور المتصوفة: " ثم لما درج الصحابة، وجاء العصر التالي لعصرهم تلقى أهله هدى الصحابة مباشرة وتلقينا وتعلينا فليل لهم التابعون ثم قيل لأهل العصر الذي بعدهم أتباع التابعين ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، وفشا الميل عن الجادة والخروج عن الاستقامة ونسي الناس أعمال القلوب وأغفلوها وأقبل الجم الغفير على صلاح الأعمال البدنية والعناية بالمراسيم الدينية من غير التفات إلى الباطن ولا اهتمام بصلاحه وشغل الفقهاء أنفسهم بما تعم به البلوى من أحكام المعاملات والعبادات الظاهرة حسبها طالبهم بذلك منصب الفتيا وهداية الجمهور، فاختص أرباب القلوب باسم العباد والزهاد والنسك وطلاب الآخرة، منقطعين إلى الله قابضين على دينهم، كالقابض على الجمر"¹.

وكانت الصحابة بالحالة التي بلغتنا عنهم تواترا، من المسارعة إلى امتثال أمر الله تعالى، كانوا بالضرورة أول داخل فيها وعامل بمقتضاها وذائق لأسرارها وثمراتها، ولهذا كانوا على غاية ما يكون من الزهد في الدنيا والمجاهدة لأنفسهم ومحبة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وكما كانوا على هذه الحالة الشريفة كان أتباعهم أيضا، وكذلك كان أتباع الأتباع وهلم جرا إلى أن ظهرت البدع وتأخرت الأعمال وتنافس الناس في الدنيا...فانتدب عند ذلك العلماء لحفظ هذا الدين الشريف، فقامت طائفة منهم بحفظ مقام الاسلام وضبط فروع وقواعده، وقامت أخرى بحفظ مقام الإيمان وضبط اصوله وقواعده على ما كان عند سلفهم الصالح، وقامت أخرى بحفظ مقام الإحسان وضبط أعماله وأحواله، فكان من الطائفة الأولى الأئمة الأربعة وأتباعهم، وكان من الطائفة الثانية الأشعري وأشياعه واصحابه، وكان من الثالثة الجنيد وأشياعه وأصحابه"².

¹ ابن خلدون عبد الرحمان، شفاء السائل، مرجع سابق، ص:68

² عبد القادر التليدي، مرجع سابق، ص:19

7- عوامل نشأة التصوف:

7-1 العامل الديني لنشأة التصوف : (عامل الزهد)

لا ينكر أحد ما تضمّنه القرآن وما احتوته السنّة النبوية الشريفة وأقوال الصحابة والتابعين من الدّعوة إلى الزهد والحثّ على السّمو الرّوحي والأخلاقي، وإنّ المقام ليضيق هنا لو ذكرنا كلّ الآيات والأحاديث الدّالة والحائثة على ذلك، وبالتّالي فإنّ الباعث الأول للسلوك الرّوحي والزهد في مراحلها الأولى يعود إلى القرآن الكريم بالآيات التي تدعو إلى الزهد في الدّنيا، وتفضيل الآخرة عليها، وضرورة التوبة من الذنوب، والاستقامة في القول والعمل، وإخلاص النية لله تعالى، وتصفية النفس من أدران الشهوات والرغبات، وتنقيتها من الدوافع الشريرة كالحقد والحسد والرياء والنفاق، إنّ الدّعوة إلى الزهد بمفهومها الإسلامي والتي لا تدعو إلى الرّهبة والانقطاع التام عن الدّنيا وعن الوظائف لاجتماعية، كانت أوّل البواعث لهذه الحركة الرّوحية التي تطوّرت لاحقاً وتسمّت بتسمية التصوف، غير أنّه من نافلة القول التأكيد على أنّ الزهد الذي يدعو إليه القرآن ليس شبيهاً بالزهد الذي يتّصف به الرهبان والبوذيين، بل إنّ في الإسلام مرتبط بالجانب القلبي قصداً وشعوراً، ولعلنا نجد أغنياء أزهّد من فقراء، لأنّ مدار الزهد على الشعور كما أكّد الشيخ (زرّوق) رحمه الله، والشّعور عامل مشترك بين النّاس رغم تفاوت مراتبهم وأحوالهم ومقاماتهم، وهنا يجب أن نشير إلى لفظة مهمّة ذكرها (زكي نجيب) في كتابه التصوف الإسلامي والتي مفادها أن الرجل الذي يجود بدرهم مما يملك أقرب إلى الزهد من الفقير الذي يعف عن دينار مما لا يملك، وليس الزهد أن تطيب نفسك عن مغامر قد تنال وقد لا تنال، وإنما الزهد أن تطيب نفسك عن مال تعمر به خزائنك، ثم تجود به طائعاً للفقراء والمعوزين¹، ولنشرع في بيان بعض البواعث التي أدت إلى الزهد الذي هو أول عامل لنشأة الظاهرة الصوفية .

أ. القرآن الكريم أول باعث للزهد :

وانطلاقاً من تلك الأوامر القرآنية الآمرة بالزهد كان للمتصوفة مستنبطاتهم من القرآن مثلما كان للفقهاء مستنبطاتهم²، لذا نجد أبا نصر (السراج الطوسي) يقول : " اعلم أيّدك الله بالفهم، وأزال عنك الوهم، أن أبناء الأحوال وأرباب القلوب لهم ايضاً مستنبطات من معاني أحوالهم وعلومهم وحقائقهم، وقد استنبطوا من ظاهر

¹ زكي نجيب، مرجع سابق، ص: 31

² محمد بن الطيب، مرجع سابق، ص: 14

القرآن وظاهر الأخبار معاني لطيفة باطنة، حكما مستطرفة وأسارارا مذخورة"¹، وهذا المستشرق (ماسينيون) يؤكد هذه الحقيقة حيث يرى أنّ التصوف الإسلامي في أصله وتطوره صدر عن إدامة القرآن وتدبره، والتخلق بأخلاقه، ومنه استمد خصائصه المتميزة، وهذا ينفي بشكل قاطع كل الأقوال التي تصرّ على الدفاع على الفكرة القائلة بأنّ التصوف وليد عناصر أجنبية !

فلا رهبة في الإسلام كما أنه لا انغماس في شؤون الدنيا (لفظ الدنيا ورد في القرآن الكريم معادلاً تماماً للفظ الآخرة 115 مرة)²، وهذا يؤكد بطلان ادعاء المستشرق (بالثيا) من أنّ "آراء الزهدية الصوفية هي ككل التصوف الإسلامي صادرة عن الأفلاطونية الحديثة"³، ولدحض هذا الادعاء نورد بعض الآيات القرآنية الكريمة الحاثّة على الزهد، فإنّه لا ردّ أقوى حجية من القرآن الكريم :

- في سورة النساء مثلاً قوله :

﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى﴾ [الآية 77]

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [الآية 134]

- في سورة الأنعام:

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهُوَ وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الآية : 32]

- في سورة التوبة:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا

مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [الآية : 38]

- في سورة يونس:

﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ . أُولَئِكَ مَاوَاهُمُ النَّارُ بِمَا

كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [آيتي : 7، 8]

¹ أبو نصر السراج الطوسي ، مرجع سابق، ص: 150

² أحمد طاهر، مرجع سابق، ص: 32

³ أنجل جنثال بالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955، ص: 389

- في سورة هود:

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ . أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [آيتي: 15، 16]

- في سورة الرعد:

﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَعْدِرُ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾ [الآية : 26]

- في سورة الكهف:

﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطْعَمَنْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [الآية : 28]

- في سورة طه:

﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ . وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [آيتي : 131، 132]

- في سورة الأحزاب:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا . وَإِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الآية: 28، 29]

- في سورة الحديد:

﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ . سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [آيتي : 20، 21]

- في سورة النازعات:

﴿فَأَمَّا مَنْ طَعَى . وَاتَّرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا . فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى . وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾

[الآيات : 37-40]

- في سورة الأعلى:

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى . وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى . بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا . وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [الآيات : 14-17]

ب. السنّة النبوية ثاني باعث للزهد :

أما الباعث الثاني للزهد الذي هو أولى مراحل التصوف، فهو تأسيس المتصوفة لإسلامهم الصوفي على التأسّي بأخلاق النبي صلى الله عليه وسلم، يقتدون بسلوكه وأفعاله، ويتخذونه مثلهم الأعلى، ويجعلون ذلك شرطا من شروط الانتماء إلى مذهب التصوف¹، وهذا شبيهه بالفقه حيث نجد أنّ السنّة النبوية فعلا وقولا وإقرارا، هي الوسيلة الثانية في عملية التشريع الإسلامي، فإذا كان اهتمام (الفقيه) مثلا منصبًا على الأفعال والهيئات المتعلقة بالشعائر التعبدية قيما وركوعا وسجودا ومناسكا ومعاملة، فإن (الصوفي) يزيد على اهتمام الفقيه بأحكامها الظاهرة فضل عناية بكيفيات باطنة، تصاحب تلك الأفعال والهيئات عند الأداء²، وقد ثبتت عن النبي صلى الله عليه وسلم أحوال وأفعال وأقوال حتّ فيها على الزهد وممارسه، بحيث رأى الصحابة ذلك عيانا، وبالتالي فإنّ الدعوات التي ترجع أصل الزهد إلى مؤثرات أجنبية جعلوا من الرسول صلى الله عليه وسلم إنسانا عبقريا أو ثائرا مسيحيا، وبالتالي هم يستبعدون أثر الوحي المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم : ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيِي يُوحَى﴾³

من هنا كان التركيز على الصّفات والشّمائل النبوية ، بحيث وضعها المتصوفة والزهاد الأوائل نصب أعينهم، وحاولوا تجسيدها في حياتهم اليومية، واتبعوا الرسول صلى الله عليه وسلم بدافع الحبّ حتى في عاداته البشرية التي لم يلزم الشرع الاقتداء بها في الأكل والملبس وغير ذلك، إضافة إلى تخلّصهم بأخلاقه، ومن باب أولى التزموا بتعاليمه وتوجيهاته وجعلوها جناحا يطيرون به إلى أرقى المقامات، والمتتبع لشمائل النبي صلى الله عليه وسلم يجده أحسن الناس خُلُقًا، وحياء، وكان أصبر الناس، وكان أبغض الخُلُق إليه الكذب، وكان إذا حز به أمرٌ فزع إلى الصلاة، وكان قليل الكلام،

¹ محمد بن الطيب، مرجع سابق، ص : 15

² نفسه، ص: 17

³ سورة النجم، الآية رقم: 04

كثير الصمت، قليل الضحك، وكان لا يضحك إلا تبسّماً، وكان لا يدخر شيئاً ليوم غد ، وكان يأتي ضعفاء المسلمين ويزور مرضاهم ويشهد جنازتهم، وكان لا يأنف ولا يستكبر ويمشي مع الأرملة والمسكين .. هذا بعض ما وُصف به النبي صلى الله عليه وسلم، مما جعله القدوة الأعلى التي يقتدي بها المتصوفة في أخلاقهم وأقوالهم وأفعالهم وعباداتهم وأحوالهم .

ت. الاقتداء بالصّحابة ثالث باعث للزهد :

لقد كانت حياة الصحابة المتشبعين بالهدى النبوي الشريف أيضاً منبعاً استقى منه الصّوفية أقوالهم وأحوالهم، لأنّ حياتهم وأقوالهم حافلة بالشيء الكثير من الزّهد والورع والتّقشف والإقبال على الله، ولا يستطيع باحث منصف لتاريخ التّصوف الإسلامي أن يغفل ما انطوت عليه حياة الصحابة وأقوالهم من المنازع الرّوحية، والأذواق القلبية، حينما يريد التعرف على الأسس التي قامت عليها حياة الصّوفية الرّوحية¹، وكيف لا وهم تلامذة الزاهد الأول والعابد المتفرد صلى الله عليه وسلم، وقد ذكر الصّوفية عن اقتدائهم بعمر رضي الله عنه ما نصه : " ولأهل الحقائق أسوة وتعلق بعمر رضي الله عنه بمعاني خاص بها .. من اختياره في لبس المرقعة، والخشونة وترك الشهوات، واجتناب الشبهات، وإظهار الكرامات، وقلة المبالاة من لائمة الخلق عند قيام الحق، ومحق الباطل، ومساواة الاقارب والأبعد في الحقوق، والتمسك بالأشد من الطاعات"²

كما يُعني (أبو نعيم الأصفهاني) عن وصف حالهم بما ذكره في (الحلية) حيث يقول: "هم قوم أخلاقهم الحق من الركون إلى شيء من العروض، وعصمهم من الافتتان بها عن المفروض، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء، لا يأوون إلى أهل ولا مال، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا حال، لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا، ولم يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى"³، وهذا ما اقتبسه (أبو نعيم) من القرآن الكريم حيث مدحهم الله تعالى بتلك الأوصاف في أكثر من آية .

وقد كان (ابن خلدون) سبّاقاً في تفسير نشأة التصوف الإسلامي من خلال ربطه بالسلوك الزهدي، فنجدده يقول : " هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها

¹ الفتازاني، مرجع سابق، ص: 50

² نفسه، ص: 50

³ الأصفهاني أبي نعيم، مرجع سابق، مج:2، ص: 237

من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق والهداية، 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 عاما في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون باسم الصوفية¹

وبهذا الإيجاز يتبين أنّ للأثر القرآني وللسنة النبوية قولاً وفعلاً ولأفعال الصحابة وأحوالهم أثر بالغ في ظهور هذه النزعة الزهدية في أواخر القرن الثاني الهجري بعد أن كانت هي الثقافة السائدة في العصر النبوي وفي عصر الخلفاء، إذ لا ينكر عاقل أنّ الصحابة كانوا أزهد الناس عن الدنيا وكذلك كان أستاذهم صلى الله عليه وسلم، غير أنّ التغيرات هي طبيعة المجتمعات، ومن ثم فقد نادى الزاهدون بالعودة إلى المنبع الصافي بعد تغيرات اجتماعية وسياسية جعلتهم يعتقدون أنّهم ابتعدوا عن نقطة المركز !

ومن خلال ما سبق من البواعث الحقيقية على الزهد الذي يُعتبر المقدمة الضرورية للتصوف وقد اعتبره بعضهم بأنه الجانب العملي من التصوف، وبالتالي فالمظهر الزهدي مظهر جوهري من مظاهر الإسلام الصوفي منغرس في صميم الإسلام، مؤسس على قواعد متينة من نصوص القرآن والسنة، حيث الترغيب في الزهد والحث على التحرر من مطالب الجسد وشهوته ودم الدنيا وزخرفها وهوها ومتاعها وتفضيل الآخرة ونعيمها²، لذا نجد (نيكلسون) يقول :

"وأقدم أنواع التصوف الإسلامي كان تصوف زهد وورع لا تصوف فلسفة ونظر، فالصوفية الأولون كانوا في الحقيقة زهادا وادعين أكثر منهم صوفية"³، كما يجب التمييز بين المراحل المتداخلة للاتجاه الروحي في الإسلام:

✓ هناك أولاً الزهد الصّادر عن جوهر الإسلام وحقيقته، والذي دعا إليه القرآن الكريم وانتهجته الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته الخاصة والعامة واتخذه عموم السلف الأول مسلّكا في الحياة كما رأينا في البواعث السابقة

✓ الزهد المنظم الذي نادى به في البصرة والكوفة ومصر والشام ونيسابور، نادى به خواص من المسلمين عرفوا بين الناس باسم مستحدث في الإسلام : (الزهاد، العباد، النساك، البكّائين، الجوعية)، وصار مقدمة اتجاه مهد بدوره

¹ ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مرجع سابق، ص: 328

² عرفان عبد الحميد، الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، ص: 87

³ رينولد نيكولسون، مرجع سابق، ص: 113

وتطور إلى التصوف، هذا الزهد الذي انتهى أصحابه إلى وجوه من العبادات فيها تشدد وإفراط، برزت كظاهرة اجتماعية منتظمة في صوامع وربط، تنامت بفعل عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية كانت الدافع لبروزها¹

فالزهد هم التسمية الإسلامية الأولى للمشتغلين بالعبادة العازفين عن زخرف الدنيا قبل أن يترسخ مصطلح الصوفية، وظاهرة الزهد بنت شرعية أصيلة للدين الإسلامي وإن سبقتها تجارب زهد بشرية في أديان وعقائد سابقة، غير أنها لا تحمل ما يحمله الزهد الإسلامي من ضوابط وحدود للزهد²، كما يجب التنويه إلى أنه ليس من الصواب أن نخلط بين الزهد والتصوف أو نقرن بينهما على أي شيء واحد، فالزهد غير التصوف وإذا كان ثمة ارتباط بينهما فهو كون أولهما مقدمة للآخر وباب للدخول فيه³

7-2 العامل السياسي لنشأة التصوف :

بعد أن كان للعامل الديني دور كبير في ظهور نزعة الزهد، والذي يعتبر مرحلة التأسيس الأولى للظاهرة الصوفية، برزت في البيئة الإسلامية عوامل أخرى أدت إلى التماس ذلك العامل الديني والعودة إلى أصوله، ويذكر كثير من مؤرخي التصوف منهم (ابن خلدون) أنّ التغييرات السياسية التي مسّت المجتمع المسلم كانت إحدى الأسباب في ظهور حركة التصوف أو الزهد، بدءًا بمقتل الخليفة (عثمان بن عفان) رضي الله عنه، إضافة إلى الخلاف الذي وقع بين الصحابييين (علي) و(معاوية) رضي الله عنهما، والذي انتهى باستشهاد (علي) رضي الله عنه، إضافة إلى تغيير نمط الحكم من خلافة تعتمد على الشورى في تعيين الحاكم والخليفة إلى حكم قصري قائم على التوريث، والذي صاحبه قهر وظلم بعد وفاة معاوية رضي الله عنه، وكان منه حادثة استشهاد (الحسين بن علي) رضي الله عنه في كربلاء، وقد ذكر المؤرخون أنه بسبب هذه الحادثة ظهرت فرقة في الكوفة كانت أولى الجماعات المتصوفة والتي تجمعت واتخذت البكاء شعارا لها ندما على الغدر ب(الحسين) رضي الله عنه وحزنا عليه !

كما يذكر أصحاب السير أن كثيرا من (الصحابة) اعتزلوا خلال الفتنة الكبرى واقتصروا على حياة النسك والزهد والعبادة، وقد تطرق المستشرق (نيكلسون) في كتابه (في التصوف الإسلامي وتاريخه) إلى هذا، حيث ذكر كثيرا من الأسباب والدوافع التي أدت إلى ظهور التصوف وشجعت على الزهد وساعدت في انتشاره مركزا على العامل السياسي

¹ عرفان عبد الحميد، مرجع سابق، ص: 56، 59

² حميدي خميسي، نشأة التصوف في المغرب الإسلامي الوسيط، ط1، عالم الكتاب الحديث، إربد، الأردن، 2011، ص: 11.

³ محمد بركات البيلي، الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993، دون عدد الطبعة، ص : 5

إذ يشير إلى ما عاناه المسلمون من عسف الحكام واضطهاد المستبدين الذين يُملون إرادتهم وآراءهم الدينية على غيرهم "وقد انفرد القرن الأول في الإسلام بالعوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره، فالحروب الأهلية الطويلة الدامية والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية، وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يملون إرادتهم وآراءهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا في إسلامهم، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية التي حاول المسلمون إرجاعها: كل أولئك عوامل حركت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها، وحولت أنظارهم نحو الآخرة ووضعت آمالهم فيها، ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة، وانتشرت على مر الأيام"¹

7-3 الأسباب الاجتماعية لنشأة التصوف :

لقد كان للتغير السياسي تغيرات مصاحبة على المستوى الاجتماعي والثقافي، فقد صاحب التغيرات السياسية قلق روحي، ومظالم اجتماعية، وتفاوت فاحش بين الناس، وظهور فئة مترفة تجرّ وراء المتعة، وقد كان لهذا أثر بالغ أيضا في نشأة الفرق الدينية والاتجاهات الفكرية في الإسلام، إضافة إلى هذا فقد كان لاتساع رقعة الإسلام تأثير على المستوى المعيشي للناس، فتوافدت الغنائم وتأثر الناس بالنمط المعيشي لأهل فارس والروم، وقد كان لهذا أثر في الثقافة الإسلامية السائدة من خلال عملية الاحتكاك الثقافي خاصة من خلال عملية الترجمة أثر من خلال دخول أفكار جديدة لم يألفها المسلمون، ساهمت بشكل فعال في ظهور فرق وفلسفات جديدة.

كما كان لهذا تأثيرا على التصوف نفسه، إذ أنّ الاحتكاك الحضاري مع الأمم الأخرى ودخول الأجناب الإسلام جعل الطرق تختلف، ووجهات النظر تجاه التصوف تتعدّد، وهذا ما عجلّ بظهور التصوف الفلسفي !

ومن ثمّ يمكن القول أن الحركة الزهدية التي كانت مقدّمة ضرورية لبروز التصوف كانت بمثابة صيحة نقد للفئة الحاكمة، إنّها وإن كانت حركة ترد على الذات تبغّي إصلاحها وتقويمها.. فإنّها من جهة أخرى تروم بطريق غير مباشر إصلاح الواقع المتردّي والعودة بالمجتمع إلى قيمه النبيلة ومثله العليا².

والخلاصة أن التصوف ليس وقفا على أولئك الدراويش الذين يعيشون عيش التسوّل، ويتخذون شمائل الزهاد، صادقين أو كاذبين، إنّما التصوف نزعة روحية يحسّها الأغنياء، كما يحسّها الفقراء. ويدركها الفاجر كما يدركها العفيف، وكم

¹ رينولد نيكولسون ، مرجع سابق، ص: 46

² محمد بن الطيب، مرجع سابق، ص: 18

لفتة من لفتات الصدق تقع من رجل معروف بالطيش هي اقرب إلى التصوف والروحانية من أعمال كثير من المرئيين الذين يلبسون مسوح الرهبان، ويضمرون غرائز اللثام من السباع والحشرات!¹

8- مراحل نشأة التصوف:

بناءً على الأسباب التي كانت سبباً في ظهور حركة الزهد أو التصوف، وبالإضافة إلى المظاهر والخصائص الكبرى في كل قرن هجري، ولمعان أسماء كبيرة ذات تأثير واسع على المستوى السلوكي أو الفكري سواء لتلك القرون أو العصور اللاحقة، قسّم المؤرخون للظاهرة الصوفية التاريخ الصوفي إلى مراحل، وإن كان (ابن خلدون) سبق المستشرقين والباحثين في تقسيم هذه المراحل بدءاً بنقطة بداية التصوف مروراً بنقاط تحوُّله الكبرى وهذا ما سنراه فيما بعد، غير أنه يمكننا تصنيف مراحل النشأة إلى خمسة مراحل:

1. مرحلة العبادة: زمن النبوة والصَّحابة والتابعين وتابع التابعين

2. مرحلة الزهد: ظهور الزهاد الأوائل أواخر القرن الثاني والقرن الثالث

3. مرحلة التصوف العملي.

4. مرحلة التصوف الفلسفي.

5. مرحلة الطرق الصوفية، مأسسة التصوف والتنظيم الصوفي .

ولا يعني هذا التقسيم أن كل مرحلة قد بدأت في اللحظة التي انتهت فيها سابقتها، فإن ظاهرة روحية مثل التصوف، لا يمكن أن توضع لها حدود دقيقة لتطورها، فقد تتداخل مرحلتان أو أكثر لفترة من الوقت، دون أن يوجد خط قاطع يفصل بينهما، كما أن جوهر التصوف نفسه واحد على الرغم من اختلاف الأشكال التي يظهر فيها أو المراحل التي يمر بها، وعلى ذلك فإن الغرض من مثل هذا التقسيم ينبغي أن يكون واضحاً منذ البداية، وهو أنه مجرد تبسيط ظاهرة معقدة التركيب، ومحاولة تقريبها إلى الأذهان²

فالمرحلة الأولى اقتصرَت هذه المرحلة على العبادة وبناء الدولة وترسيخ قيم الدين، كما اقتصر فيها الوصف على (الصحابة)، وفيها طبَّق الدين، وارتقى المجتمع النبوي أخلاقياً، ووصل الصَّحابة إلى درجات كبرى لا توصف من الإيمان

¹ زكي نجيب، مرجع سابق، ص: 31

² أحمد طاهر، مرجع سابق، ص: 49

كمراتب الصّديقية وغيرها، واجتهد بعض الصحابة واندفعوا إلى العبادة بشدّة، فكانوا يصومون الدّهر ويصلّون بدون انقطاع، ويحرمون أنفسهم من ملذّات الحياة، حتى جاءهم النهي من المشرّع صلى الله عليه وسلم ونبههم إلى حقيقة التوازن الشّرعي في الحياة، فقد كان صلى الله عليه وسلم يجاهد ويتاجر ويتزوج النساء ويضع العطر ويتسم ويمزح، فحاكى الصحابة اقواله وأفعاله، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم ذا تأثير بمجرد جلوسه بينهم، فأخذوا ذلك السّمت النبوي وذلك النور المرسل وتلقوا القرآن غضا طريا من فمه الشّريف، فداوموا على ذلك حتى أئروا في الجيل الذي بعدهم، فكان التابعون خير خلف لخير سلف، وبرز تابعون كبار في العلم والزهد والعبادة والتنسك، ثم أوصلوا ذلك السّر المحمدي الذي حمّله الصّحابة معهم إلى تابعيهم وهم الجيل الثالث (تابع التابعين)، وكان جيل تابع التابعين كسابقهم في العبادة والزهد والعلم، ثم طرأت تغيرات اجتماعية وثقافية وسياسية مهدت لبدء المرحلة الثانية من مراحل التصوف، وكما حدّث (السراج الطوسي) في كتابه (اللمع) فإنّ رجال هذه المرحلة لم يُعرفوا باسم (الصوفية) سوى في منتصف القرن الثاني الهجري، والمعروف قبل ذلك كان عبارة عن صفات مأخوذة من أفعال أصحابها: كالزهد والزهاد، والعبادة والعبّاد، والتحنّث والمتحنّثين، والإخبات والمخبتين، والتنسك والمتنسكين.. والسبب يعود في ذلك إلى أمرين اثنين :

1. الأمر الأول : أن عصر الرسول صلى الله عليه وسلم كان عصر (صُحبة)، والصّحبة النبوية لها حرمتها وجلالها السّرمديان، وهي أشرفُ مودّة روحية، وأمتن علاقة دينية وإنسانية...وعلى هذا الأساس أصبح من غير اللائق أن يتصف الصّحابي بصفة أخرى من غير صفة الصّحبة الطاهرة.
2. الأمر الثاني : أنّ الدين الاسلامي قد كان على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين متبلورا في جيلهم وزمانهم برمته، من حيث الإيمان والإسلام والإحسان، فلم يتميز به أحد عن أخيه في تأدية ما أوجبه الله عليه¹

وهذا ما أكّده (القشيري) حيث يقول : " إعلموا رحمكم الله تعالى أن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبه رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم : الصحابة، ولما أدركم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة بالتابعين، ورأوا في ذلك أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين، ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس ممن

¹ عبد الكريم الجزائري، مرجع سابق، ص ص : 8، 9

لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع وحصل التداخي بين الفرق، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا، فانفرد خواص أهل السنة المرعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكارب قبل المائتين من الهجرة¹

ولا نجد وصفا أبعَدَ مما قاله (الندوي) في كتابه (رجال الدعوة والفكر) : "لا يخفى على أصحاب البصيرة، أن الذوق والمعرفة والإيمان الحقيقي واليقين والإخلاص والاستقامة وتركيبه الباطن وتهذيب الأخلاق والاتباع الكامل للسنة والتفاني في الشريعة: غايات حقيقية مقصودة تتخذ لأجلها وسائل مختلفة، وطرق متعددة، ولا يقصر المحققون اكتسابها على طريقة واحدة، وقد كان الطريق القوي المؤثر للحصول على هذه الغايات في فجر تاريخ الدعوة الإسلامية صحبة النبي صلى الله عليه وسلم التي لا يجهل تأثيرها وقوتها أحد"²

وقد ذكر المؤرخون أن من الزهاد الأوائل (الحسن البصري، ت110 هـ) ، (مالك بن دينار ت131هـ)، و(إبراهيم بن أدهم ت: 161هـ)، وكان أول ظهور للتصوف في البصرة كما ذكر ذلك الشيخ ابن تيمية .

أمّا المرحلة الثانية وهي مرحلة الزهاد الأوائل الذين كان باعثهم الخوف من الله تعالى والحب فيه بامتثال أوامره، واجتناب نواهيه، حيث يظهر من هذا الوصف أن كثيرا من المتصوفة اهتموا بدفعي الخوف من الله و الحب في الله، واعتبروها أقوى دافعين للعبادة، وقد شهدت نهايات القرن الثاني انطلاقة التصنيف والتأليف في الطريق الصوفي، وظهور الميل إلى تحديد غايته وتركيز فكرته، فكانت فترة الانتقال تلك أشبه بمرحلة تجمع الروافد في مجرى واحد يتجه نحو المصب³، إضافة إلى أنها شهدت شيوع الفلسفة اليونانية والاحتفاء بالعلوم العقلية نظرا لأثر الفتوحات الإسلامية واختلاف المسلمين بغيرهم من الأجناس إضافة إلى عامل الترجمة، مما أدى إلى تفرد المتصوفة وتميزهم نظريا وعمليا، وقد ميّز هذه المرحلة الصراع بين علماء الظاهر وعلماء الباطن أي منتصف القرن الثالث هجري، وهذا شأن أي ظاهرة اجتماعية جديدة، إذ يرى المتصوفة أن عرف الفقهاء مجرد رسوم وأوضاع لا حياة فيها ولا روحانية⁴، وهذا شيء طبيعي ومنطقي جعل الفقهاء يبدون رأيهم في الظواهر الصوفية كونهم أهل التمحيص، وهذا لا يعني نفهم التصوف جملة فقد ورد تبجيل الفقهاء كالأئمة الأربعة للصوفية الأوائل المتشبهين بمنهج الكتاب والسنة، وبقي عامل الاحترام

¹ عبد الكريم القشيري، مرجع سابق، ص: 7، 8

² أبو الحسن الندوي، مرجع سابق، ص: 156-157

³ أحمد الطيب، مرجع سابق، ص: 36

⁴ المرجع السابق، ص: 41

بينهم لأنهم كلّهم مجتهدون، اختلفت مناهجهم واتفقت أهدافهم، ولم نقرأ أن اعترض فقيه معروف على الزّهد وعلى الصيام وعلى الاجتهاد في العبادة، وإتّما أنكروا بعض التصرفات التي لم تكن من أرباب التّصوف، بل كانت عن طريق أتباعهم ومريديهم ، ولم تلبث تلك التأثيرات الثقافية أن أثّرت على هذا الاعتناء بباطن الشريعة والتماس معانيها الخفيّة من نصوصها عن طريق التأويل التّرمزي ان اتسع نطاق التأويل، فأحال الصّوفية إلى دائرة الغنوصية الواسعة وإلى النهل من البيعة الثقافية التي تعجّ بالنظريات الفلسفية الأفلاطونية والمختلطة بالعناصر الشرقية ذات النزعة الشرقية.

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة التّصوف العملي، إذ أنه مع تطور الزّهد إلى تصوف بدأت الحركة الروحية في الإسلام تستوعب أفكارا فلسفية ودينية استمدتها من عناصر أجنبية، ودخلت مفاهيم جديدة حقل الفكر الإسلامي، وأدّت عملية الاستمداد الواسعة من دوائر الفكر الأجنبية تلك إلى بناء نظريات فلسفية ذات طابع صوفي¹، وبذلك تطور تصوّف الزهد والورع إلى تصوّف فلسفة ونظر، وصار مذهبا في الوجود، ومنهجا في المعرفة، وانتقل من مضمون العبادة والزهد إلى نظر في طبيعة الوجود واسباب المعرفة وطرائق تحصيلها، وبدأ ذلك في تعريفات المتصوفة للتصوف، كما تميزت بظهور أسماء ك(الحلاج) و(ذا النون المصري) و(الحكيم الترمذي)، كما شهدت هذه المرحلة ضرورة (الشيخ الصوفي)، وأصبح للصوفية وجود مكاني داخل المجتمع الإسلامي، إذ لم يكن للمتصوفة حتى نهاية القرن الثاني الهجري حياة منظمة داخل الزوايا والرباطات، ولكن سرعان ما ظهرت في جماعاتهم روح النظام بحيث تجمعوا حول المشايخ في حلقات الوعظ، وكان ذلك في المساجد أولا، ثم في حلقات الذكر داخل الخانقاوات بعد ذلك، ولم يمض زمن طويل حتى كان مشايخ الصوفية على رأس جماعات منظمة تأخذ كل جماعة تعاليمها وآدابها بطريقة خاصة، فكان من معاني الطريقة: الأسلوب الخاص الذي يعيش الصوفي بمقتضاه في ظل جماعة من جماعات الصوفية التابعة لأحد كبار المشايخ، أو هي مجموعة التعاليم والآداب والتقاليد التي تختص بها جماعة من هذه الجماعات²

لقد مثل القرنان الثالث والرابع الهجري العصر الذهبي للتّصوف الإسلامي في أرقى معانيه، ظهرت خلال ذلك العصر أولى المؤلفات المنظمة في التصوف ككتاب (اللمع) ل(لطوسي) وكتاب (قوت القلوب) ل(أبي طالب المكي) وكتاب (التعرف) ل(الكلاباذي) و(الرسالة) الشهيرة ل(القشيري) وكان لكتاب (إحياء علوم الدين) عظيم الأثر في إعادة إرجاع التّصوف إلى الدائرة السننية وكان دافعا إلى إضافة علم التصوف ضمن مقررات التّعليم الرسمي .

¹ نفسه، ص: 42

² محمد بن الطيب، مرجع سابق، ص: 45

أما المرحلة الرابعة والتي بدأت من القرن السادس والتي دخل فيها التصوف إلى الطور الفلسفي، فإذا بنا أمام تصوف غامض ذا لغة اصطلاحية خاصة يحتاج فهمها وفهم مسائلها إلى جهد غير عادي، وبالتالي لا يمكن اعتباره تصوفاً خالصاً، لأنه يختلف عن التصوف الخالص في أنه معبرٌ عنه بلغة فلسفية.. وقد بلغ هذا الطور ذروته في تصوف أصحاب (وحدة الوجود) الذين استفادوا من تجارب أسلافهم من المتصوفة القدماء ومصطلحاتهم، وطوروا الوحدة التي بدأت ذوقية شهودية إلى نظرية في الوجود، وكان من أبرز أعلامها (السهوردي) المقتول و(ابن عربي) ¹ وخلال هاته الفترة تشكلت المدارس الصوفية الكبرى التي تتألف أعلامها مع موروث الثقافات الشرقية وأديانها، وتضافرت تجاربهم على رسم الصورة المتميزة للتصوف الإسلامي آنذاك ونعني بهذه المدارس :

- المدرسة البغدادية : وريثة مدرستي الكوفة والبصرة ومن أشهر أعلامها تلاميذ (معروف الكرخي)، (سري السقطي)، (الحارث المحاسبي)، (الجنيد)، (ابي سعيد الخراز)، (أبي الحسن النوري)، (ابن عطاء) ، (الحلاج) و(الشبلي)
- المدرسة الخرسانية : (إبراهيم بن أدهم)، (شقيق البلخي)، (حاتم الأصم)، (يحيى بن معاذ الرازي)، (الحكيم الترمذي)، (حمدون القصار)
- والمدرسة المصرية الشامية : وقد نشأت حول المتصوف الكبير (ذو النون المصري)، (الداراني)، (أبو الحسن أحمد بن أبي الحواري)

أما المرحلة الخامسة فهي مرحلة الطرق الصوفية، والطريقة في النظم الاجتماعية في شكلها العام :هي تجسيد المنهج في المجال الدّيني على شكل تنظيم هرمي لأتباع ذلك المنهج، تحت توجيه وإشراف رائد ملهم، يدين له أتباعه بالتعظيم والتبعية الفكرية والروحية، ومن أشهرها الطرق الصوفية التي تعدّ بمثابة مدارس فكرية تجمع أتباعها على أورد ومناهج سلوكية وأساليب تعبدية، يصعد عن طريقها المرید عن سلّم المقامات والأحوال ²

لذا فقد ركزت اهتماماتها على الأمور العملية والسلوك الفردي والجماعي للصوفية، ففي هذه المرحلة نجد أن لكل طريقة شيخاً هو رئيسها الأعلى، وهي تحمل في الغالب اسمه، وتستمد تعاليمها من كلامه وتوجيهاته، ولكي يلتحق المرید الجديد بالطريقة، لا بد أن (يأخذ عهداً من الشيخ) وهذا العهد عبارة عن التزام كامل بنظام الطريقة وعدم الخروج عن تعاليمها، وبمجرد قبول المرید في الطريقة تلزمه مجموعة من الواجبات، أهمها الطاعة المطلقة للشيخ، والتعاون

¹ نفسه، ص: 48

² نخبة من الاساتذة المصريين والعرب المتخصصين، معجم العلوم الاجتماعية، ط1، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1975 م، ص: 368

الكامل مع باقي الأعضاء بما في ذلك تزويدهم بالمال إذا كان غنيا، كما يكتسب بعض الحقوق، ومنها رعايته اجتماعيا إذا كان فقيرا، وقد استغل كثيرا من أتباع الطرق الصوفية هذا الحق، ومن هنا نشأت "ظاهرة التواكل" التي سادت في المجتمع الإسلامي خلال عصور ضعفه، وتحولت الطرق الصوفية إلى أماكن يلجأ إليها الكسالى والمنتفعون، "تكايا" ومن أشهر الطرق الصوفية التي مازالت حتى يومنا هذا الطريقة القادرية والطريقة الرفاعية والأحمدية والشاذلية تلك كانت رؤية خاصة تقول بأنّ الصوفية نظّموا أنفسهم اختياريا ثم إجباريا للتكيف مع كافة الظروف التي قد ترفضهم أو تتقبلهم، وقد كان التنظيم - بالنسبة إليهم - إجابةً إيجابيةً عن أسئلة وجودية طالما واجهتهم في ظرفين عصبيين:

- ظرف الزهد العام للأمة في الواجهة الصوفية بتشتت الاهتمامات فكريا وسياسيا واقتصاديا.
- ظرف الهجمة الفقهية التي كثيرا ما تقهقر أمامها الصوفية لائذين بالصمت حينما وبالعشوائية في الدفاع أحيانا أخرى، وبلغت الهجمة مداها حينما نجح الطاعنون - نسيبا- في إخراج التصوف من دائرة الأولوية إلى دائرة الكماليات، ومن ثقة المصدقية إلى دوامة الشبهات، ومن عز المركز إلى قائمة الاحتياط!¹

¹ محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص: 271

9- خلاصة حول تطور التصوف :

يمكننا القول إجمالاً أنّ التصوف في أصل النشأة كان سلوكاً عملياً لا مذهباً نظرياً، وكان قائماً على العكوف على العبادة ابتغاء تصفية القلب من كل الشواغل الدنيوية وتركيز النفس وتهذيبها، ثم ما فتئ مفهوم التصوف يأخذ في الاتساع شيئاً فشيئاً وينحو نحو المبالغة في الزهد والإفراط في اعتزال الدنيا وتحمل المشاق وترويض النفس وتعويداً على الصبر والقناعة والرضا ونحو ذلك، إلى أن تأثر الزهاد ببيئتهم الثقافية ولاسيما بالحركة الفلسفية التي شهدتها عصر التدوين، فتسربت إلى التصوف مواد ذوقية وطقوس رهبانية أضيفت إليه من الوافدين من سائر البلدان ومن البلدان الشرقية كالسند وفارس خاصة¹.

فبدأ التصوف يتحول إلى فلسفة صوفية نظرية، وبلغ طور التّضحج والاكتمال ابتداءً من القرن الرابع هجري، بحيث صار مداره لا على الرياضات الشاقة والمجاهدات الخشنة فحسب، بل على النظر والتفكير أيضاً، ولم تعد العبادة غاية في حد ذاتها، بل صارت وسيلة لغرض أسمى ومقصد أسنى هو الفناء في الله وتلقي المعرفة اللدنية منه²، ثم تطورت التجربة الصوفية من تجربة ذاتية غايتها النجاة الفردية إلى تجربة جماعية، فسلك المتصوفة مسلك التحزّب وصاروا طبقة خاصة لها خصوصياتها ومقرراتها وآدابها ورسومها وتقاليدها، وصارت كل طائفة صوفية تأتمر بأوامر قطبها ومرشدتها الذي له السلطان المطلق على أتباعه ومريديه، وصار لكل فرقة صوفية طريقتها في السير والسلوك، بحيث أصبح التصوف مذهباً منظماً، وتحول من تجربة ذاتية يعيشها الفرد إلى مملكة روحية منظمة تنظيماً هرمياً يستنسخ في هيكله العام التنظيمات الشيعية، وبدأت الطرق الصوفية تنفذ شيئاً فشيئاً إلى النسيج الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية وتؤثر فيها أيما تأثير ومازالت بعض هذه الطرق تحافظ على مكانتها إلى اليوم.

إذا فمراحل التصوف تطورت من تصوف روحاني معتدل سمح جاء به الإسلام وقرره القرآن الكريم وأكدته السنة النبوية وتجسدت في حياة الصحابة، إلى حركة زهد منظمة اتسمت بالفرار عن الدنيا، والانقطاع عن الناس واعتزال الحياة إلى تصوف ذي نزوع فلسفي خالص، ضم أشتاتاً من الثقافات الأجنبية جاءت مع حركة الترجمة والاختلاط المباشر والاحتكاك الحضاري بالأديان والفلسفات القديمة التي اصطدم بها الإسلام في البلاد المفتوحة، فتأثرت بها سلبياً وإيجاباً، استسلمت لها وتلبست بها وتقمصتها ودعت إليها أولاً، ثم استجابت لتحديات هذه الحركة الغازية الهدامة فقامت

¹ محمد بن الطيب، مرجع سابق، ص: 51

² نفسه، ص: 52

بتنقية نفسها من النزعات الهدمية والإباحية والعدمية وذلك بربط الحقيقة الصوفية بالشرعية ومشاهدات القلوب بحدود الدين وقيوده، لينتهي التصوف في صورته الإيجابية المنقاة إلى منهج جامع وتعبير ذوقي لمصدري الإسلام الخالدين : الكتاب والسنة¹

وكخلاصة لما سبق لا بأس أن نجمل رؤية (ابن خلدون) المؤرخ وعالم الاجتماع، للمراحل التي مر بها التصوف كما ذكرنا سابقا، بدءا من نقطة البداية ونقاط التحول في الظاهرة الصوفية .

9-1 ابن خلدون : نقطة البداية والتحول في الظاهرة الصوفية :

ليس غرضنا هنا بالتركيز على ابن خلدون إلا لأنه مؤرخ وعالم اجتماع، إضافة إلى كونه خبيرا بالتصوف من خلال مقدمته وكتابه شفاء السائل :

أولا: إنّ ابن خلدون يرجع التصوف في بدايته إلى مصدر إسلامي، ويرى بأن السلوكات التي كانت قبل أن تظهر التسمية تعبر عن التصوف من الزهد والنسك والإعراض عن الدنيا، وهذه كانت نقطة البداية في الظاهرة الصوفية، إذ لا يمكن فصل التصوف عن الدين لأنه روحه المعبرة عنه.

ثانيا : يرى ابن خلدون أن نقطة التحول الأولى في التصوف الإسلامي تتمثل في تركيز بعض أصحابه على ما أحدثته ممارسة التجربة الدينية بعمق في نفوسهم من إدراكات ومواجيد، أخذت حدتها تزيد بالإيغال في إماتة رغبات الجسد، واستمرار مجاهدة النفس، ومتابعة خواطرها بالفحص والتقويم.

ثالثا : نقطة التحول الثانية تمثلت في "تدوين" هذه الإدراكات والمواجيد في مؤلفات، اختص بعضها بالجانب النفسي، وبعضها بالجانب السلوكي، وبعضها جمع بين الجانبين. عندئذ تحول التصوف - الذي كان عبارة عن تجربة حية تعيش في الهواء الطلق - إلى علم مقيد، له أصوله، وقضاياه، ومصطلحاته.

رابعا: هاجم أصحاب العلوم الشرعية الأخرى - كالفقه والحديث - علم التصوف باعتباره علما يدعي أصحابه أنهم وحدهم الأقدر على فهم "حقيقة" الدين، في حين أن العلوم الأخرى لا تدرك سوى "ظاهرة"، وقد وجد الفقهاء في ألفاظ الصوفية الغامضة أحيانا أو الشاطحة فرصة جيدة لرفض التصوف في مجمله.

¹ عرفان عبد الحميد، مرجع سابق، ص: 6

خامسا : التأثير القوي الذي أصاب التصوف جاء من أفكار الشيعة الإسماعيلية في العراق، عندئذ راحت تسري في التصوف أفكار لم يكن يعرفها من قبل، مثل: القطب، والأبدال، والمعرفة اللدنية، والظاهر والباطن، وكما يقول ابن خلدون: "سرت الطباع بعضها من بعض".

سادسا: يُلاحظ أن ابن خلدون لم يتعرض لمرحلة ظهور الطرق الصوفية، مع أنها كانت موجودة في عصره، كما أنه لم يشر إلى نظام الخانقاهات التي تولى هو نفسه - في نهاية القرن الثامن الهجري - واحدا من أهمها في مصر، وهو "خانقاه بيبرس"¹.

¹ محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية، ط1، دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، ص:156

10- الظاهرة الصّوفية والامتداد الجغرافي للمغرب الإسلامي:

بعدها تطرقنا إلى العوامل التي أدت إلى تطور الظاهرة الصوفية وانتقالها من حيزها الفردي إلى الحيز الجماعي نحاول في هذه الورقات تتبع امتدادها جغرافيا من المكان الذي نشأت فيه إلى بلاد المغرب الإسلامي، وذلك بمحاولة معرفة أهم العوامل التي جعلتها تنشأ هناك .

إنّه من المعلوم بالضرورة أنه لا يمكننا الحديث عن التّمكن للتّصوف في المجتمع المغربي دون الحديث عن تمكّن الإسلام ذاته¹ في تلك البقاع التي دخلتها الجيوش الإسلامية فاتحة عبر مصر وصولا إلى أقصى الغرب، وبالتالي فإنّ أهم العوامل التي أدت إلى ظهور التّصوف في المغرب هي الإسلام ذاته، فكما أن التّصوف كان الباعث عليه إسلاميا عبر القرآن الكريم والتأثر بهدي النبي صلى الله عليه وسلم وبأفعال الصّحابة، فقد كان لهذا التأثير صدى في المغرب الإسلامي، وكما أنّ الكلام كثر حول العوامل المؤدية إلى نشأته في الحجاز، فنفس الأمر ينطبق على المغرب، فمن قائل يردّ نشأة التّصوف في المغرب إلى تأثير المعتقدات الوثنية التي كانت سائدة لدى البربر قبل مجيء الإسلام، وهذا رأي (إيفي بروفنسال)، ومن قائل آخر وهو (ألفرد بل) الذي أرجعه إلى العقلية السائدة والتي كانت دائما مجبولة على ثنائية الخير والشر، وأنّ التّصوف ما هو إلا تبسيط لنفوذ الولي الذي عدّه وريثا للآلهة الوثنية²، ولا يخفى على عاقل الخلفية الإيديولوجية الكامنة خلف هذه التأويلات والتي هي امتداد للحملة على الدّين الاسلامي .

من جهة أخرى فإنّ هناك آراء أخرى أرجعت ظهور التّصوف إلى تأثير الزهاد والصّحابة في أهل المغرب، وآخرون قالوا بأنّ البذخ السائد آنذاك في المجتمع المغربي عمّل بظهور بوادر الزهد وأنّ الأسباب الاجتماعية هي العامل الأول في ظهور التّصوف مثلما حدث في أواخر القرن الثاني الهجري في المشرق !

وهناك آراء ترجع ظهور التّصوف إلى حركة الجهاد التي كانت منتشرة منذ الفتوحات والتي مثلتها الرباطات المنتشرة عبر السّاحل المغربي والتي كان للمتصوفة فيها دور كبير عبر صدّ العدوان القادم من الضفة الأخرى، كما رأى آخرون أنّ انتشار أطروحات الصّوفية خاصة كتب (الإمام الغزالي) ساهمت وبشكل فعّال في تكوّن بذور التّصوف، غير أنّ العامل المنطقي والرئيس إن صحّ التعبير في ظهور حركة الزهد والتّصوف في المغرب يرجع إلى تأثر أهل المغرب بالنماذج الأولى للفتاحين المسلمين من الصّحابة والتابعين، وتميزهم بالبساطة والنزعة الأخلاقية العملية ممّا جعلهم قدوة يقتدى

¹ محمد طيبي، النزعة النقدية للظاهرة السوسيو صوفية، مرجع سابق، ص: 50

² الطاهر بونابي، التّصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 هجريين، دط، دار الهدى، عين مليلة، 2004، ص: 46

بها في بيئة حديثة الإسلام مولعة بتقليد الوافدين إليها، وفي هذا السياق يقول الشيخ (محمد الطاهر بن عاشور):
"إن الدخول في دين جديد لهو انقلاب عظيم في عقيدة الداخل وفي أخلاقه وأعماله، وليس التدريب على ذلك بالأمر الهين، وإن دعوة الإسلام لمجيئها بما هو مقبول لكل فطرة سليمة لم تلاق كبير عناء في استماع الناس لها.."¹

إنَّ أجلاء الفاتحين استخدموا شفافية النفس وسلطان الروحية بما لهما من آثار خارقة للعادة للتأثير على الإفريقيين وإقناعهم بصدق الدين الإسلامي... وبعبارة أخرى كان التأثير الروحي الممثل في الزهد والكرامة عاملا فعلا مع السلاح المادي في إقناع الإفريقيين بالإسلام²، وبالتالي فإنَّ الزَّهد في المغرب نشأ مبكراً من خلال النزعة الزَّهدية لأفراد من مجتمع الفتح الأول، وفي هذا المنحى يقول أحد الباحثين: (.. كان ظهور الزهد والتصوف في الجناح الغربي للعالم الإسلامي امتدادا أو صدى لظهورهما في الجناح الشرقي منه..)³

وقد قسّم (علال الفاسي) في كتابه المميز "التصوف في المغرب الإسلامي" التصوف إلى ثلاثة عصور هي: "عصر أهل السنة وعصر أهل الحقائق، وعصر أهل الأخلاق والرفائق" ويشير (علال الفاسي) إلى أن المغاربة استقروا على تصوّف أهل الأخلاق والرفائق، حتى غدا بذلك هوية مغربية تضاف إلى العقيدة الأشعرية والفقهاء المالكي⁴ وتلخيصا لما قلناه يرى الدكتور (محمد طيبي) أنّ هناك ثلاث عوامل مهمة أسّست لما سماها (النزعة الزَّوحية والصوفية) في المغرب الإسلامي:

أ. أول عامل هو (مشاركة الصحابة في الفتح): حيث يوضّح ذلك بقوله: (ولا ريب أن تواجد الصحابة ضمن قوافل الفاتحين كان مبعث روحانية عميقة حيث احتكَّ مسلمو المغرب الأوائل بالصحابة مباشرة وهم حملة الوحي الذين شاركوا أحداثا هامة في حياة النبوة، كما أن تلقي الدين عن الذين شهدوا نزوله وحالطوا رسوله كان أوفى مردودية وأوفر جدوى، غير أنه يُلاحظُ أن نشأة التصوف فيما بعد لم ترتبطُ بمؤلاء الصحابة مباشرة، بل ارتبطت بشخصيات روحية أخرى من بعدهم، ولا يكاد يوجد في كُتب التصوف المغربي ذكر لأولئك الصحابة إلا نادرا)⁵.

¹ محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط2، دار السلام، القاهرة، ص:110.

² عبد الله الشاذلي، الزهد الإسلامي، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2006، ص:250.

³ محمد بركات البيلي، مرجع سابق، ص:4.

⁴ الفاسي علال، التصوف الإسلامي في المغرب، تح: عبد الرحمان بن العربي الحريشي، دط، مطبعة الرسالة، دت، ص:70.

⁵ محمد طيبي، النزعة النقدية لتغيرات الظاهرة السوسيو صوفية، مرجع سابق، ص:51.

إنّ الجانب السلوكي للصحابة والتابعين والذين كانت فتوحاتهم ليست (فتوح علوّ وعتوّ وإشباع للغرائز الجامحة، واستنزال للدماء والثروات)¹ إضافة إلى ما حملته معها من حبّ للشهادة والجهاد في سبيل الله والتطلع إلى الجنة، كل هذا ساهم في تحريك الجانب الروحي لدى المسلمين الجديد، حيث ظهر لهم أنّ همّهم لم يكن ماديا بغرض الاستحواذ على الدنيا، وإنما كان غرضهم تبليغ هذا الدين، فأروا منهم الصدق وحفظ الأمانة، والإقبال في فعل الخير، مما دعاهم إلى الاطمئنان لهم، وقد كانوا يشهدون حروبا همّها إراقة الدماء وسلب المال وإشباع للغرائز البهيمية، وهذا ما جعل المغاربة يسجلون حضورهم في الدفاع على الثغور الإسلامية، فكان المتصوّفة حاملين لواء الجهاد، في حين تستر وتكتم الحكام²، وقد قال (الفرد بل): "سيكون مثارا للدهشة لو لم ينجح التصوف في النفوذ في الإسلام المغربي والتغلغل في ذلك أن كل الحركات التي ظهرت في المشرق الاسلامي منذ بداية الاسلام وجدت لها اصداء في الشمال الإفريقي"³

ومن خلال هذا التأثير ظهر متصوفة كبار ذكرهم المالكي في كتابه (رياض النفوس) والمتصفح لهذا الكتاب يكتشف التمظهرات الصوفية الأولى بإفريقية عند (أبي حفص عبد الجبار المسراقي، ت: 281) الذي يمكن اعتبار تجربته من أقدم التجارب الصوفية بالمغرب الإسلامي⁴، إذ تنسب إليه أقوال مشحونة بمفردات صوفية، وذلك مثل قوله: "كنت أخلو لأسلم، ثم صرت أخلو لأنعم، ثم صرت أخلو لأعلم، ثم صرت أخلو لأفهم، ثم صرت أخلو لأنعم"⁵

ب. أمّا العامل الثاني فهو تشكّل (المخيال الكرامي) لدى المغاربة، وهذا جانب لم يكن معروفا لديهم باعتبارهم يعيشون ضمن نطاق المادة فقط، فعلموا أنّ هناك امورا خارقة للعادة سمعوها ورأوها من الصحابة الفاتحين الذين يحملون معهم نور القرآن ونور النبوة، وبالتالي فالفاتحون لم يحملوا معهم السلاح فقط، بل حملوا معهم شعائر هذا الدين مصبوغا بطابعه الروحي الذين جعلهم متطلعين إلى الشهادة متخلّين عن متاع الدّنيا وزخرفها .

ت. والعامل الثالث الذي ذكره منفصلا ونراه عاملا مهمّا لظهور النزعة الروحية في المغرب هو الفوضى الفكرية والمذهبية التي كانت بالمغرب العربي بعد الفتح وقبل استتباب المذهب المالكي، وهذا شيء طبيعي لأنّ الفتح الإسلامي كان في بداياته وكانت عملية الضبط الاجتماعي والديني تحتاج إلى وقت، وهذا ماك ان فعلا .

¹ محمد دراز، الذين، مرجع سابق، ص: 20

² حريزة مداني، مذكرة الرمزية الصوفية في الأزمات الاجتماعية، مذكرة ماجستير، غ م ، جامعة وهران، وهران، 2013/2012، ص: 78

³ بيل الفرد، الفرق الاسلامية في الشمال الإفريقي، تر: عبد الرحمن بدوي، ط3، دار الغرب الاسلامي، بيروت لبنان، 1989، ص: 379

⁴ المالكي، رياض النفوس، تج: بشير الكوش، ج1، دط، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1983، ص: 463

⁵ ابن ناجي، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تج محمد الأحدي ومحمد ماضور، ج2، طبع المكتبة العتيقة تونس، ص: 127

غير أنّ هذه العوامل الثلاثة لها ما يتبعها من عوامل فرعية، ساهمت في تقوية النزعة الروحية لدى المغاربة، بل زادت العوامل السابقة تمكيننا وتمتيننا والتي يمكن أن نذكر منها :

- حلول الإمام (إدريس الأكبر) الذي وضع اللبنة الأولى للدولة الإدريسية، والإمام (إدريس) "لم يكن يمثل سلطة عادية أو رجل علم وزهد كغيره من الرجال، بل كان يمثل فرع النبوة الزاكي"¹
- الانتشار والقبول الذي لاقتة الرسالة القشيرية والمؤصلة للمذهب الجنيدي الذي أصبح مرجعا لأئمة التصوف المغاربة، وقد كانت هذه الرسالة مقرّرة في حلق العلماء والفقهاء الذين مزجوا بين الفقه والسلوك
- تأثير القدرة التنظيمية للإمام الغزالي من خلال كتابه إحياء علوم الدين والذي أصبح مرجعا لا غنى عنه للتصوف المغربي رغم التيارات المعاكسة التي حاولت منع تأثيره والتي كان مصدرها السّاسة والفقهاء، هذا الكتاب الذي لعب دورا في التقريب بين التصوف والفقه في بلاد المغرب، حتى اعتبر (جاك كريت) الظاهرة الصوفية في المغرب نتاج انتشار أفكار أبي حامد الغزالي الصوفية الذي أعطى للتصوف مكانة مرموقة في الإسلام
- الانتشار والقبول الشعبي الذي تميز به الشيخ (عبد القادر الجيلاني) والذي اثار إعجاب المتصوفة والعامّة بما أثر عنه من كرامات ومواعظ وإرشادات .
- ترسخ الفقه المالكي وماله من خصوصية (المدينة) في المغرب الإسلامي، مما اضفى على المغاربة جوّا روحيا باعتباره مدني النشأة، كما لا يمكننا تجاهل تأثير التابعين العشرة الذين أرسلهم الخليفة عمر ابن عبد العزيز إلى بلاد المغرب (القيروان) ليفقهوا أهلها في الدين، وكان هؤلاء يتصفون فضلا عن علمهم وفقههم بالزهد ، منهم (إسماعيل ابن عبيد الأنصاري) المعروف بتاجر الله، وقد أرجأ (المهادي روجي ادريس) الظاهرة إلى النهضة المالكية في القيروان منذ القرن الثالث الهجري في مواجهة الشعية .
- عاطفة التقديس الدّيني للأولياء والزهاد، والتي تميز بها المغاربة منذ أولى طلائع الفتح و(من الإنصاف القول بأن التقديس للزهاد والصوفية قد نشأ نتيجة أعمال جليلة قاموا بها في ميادين العبادة ونبذ الدنيا، كما كان للعلم نصيب وافر من التقديس، فكان العامة يقدسون الفقيه والعالم احتراما لما يحمله من علم شريف)²، وهنا لا بد أن نشير إلى التّصور الخاطئ المبني على فرضيات كثير من المستشرقين والأنثروبولوجيين في فهم ظاهرة التقديس، حيث

¹ محمد طيبي، النزعة النقدية لتغيرات الظاهرة الصوفية، مرجع سابق، ص: 56

² نفسه، ص: 64

يرى الفيلسوف (لابي) أن تقديس الأولياء راجع بالضرورة إلى ذلك الإحساس الديني الذي يدفع العامة إلى تصوّر الله وتخيّله كما يحبون... إنه انتقام القلب والخيال من التجريد التوحيدي، هذا الرأي يمكن دحضه بسؤال العوام فقط فضلا عن علمائهم فليس هناك من ينتقم لهذا التوحيد الذي سمّاه تجريديا...¹ كما يرى (الهنغاري كولديزهر) بأنّ الأصل في تقديس الأولياء بشمال افريقيا نابع من تقديس ضمني سابق لدى الأمازيغ للسحرة قبل الإسلام²، غير أنّ من الواجب التنبيه هنا إلى أنّ عملية التقديس المقصودة سلفا ليست العبادة كما يُظنّ، ولكنها تحمل معنى الاحترام والتقدير، فالإنسان الذي يقُدس الحياة الزوجية ويقُدس معنى الشرف ولا يعني هذا أنه يعبدها، ضف إلى ذلك أن عملية تقديس الأولياء لم تكن لذاتها بل هو تقديس لصفات يتميزون بها أهلتهم لمنصب (الولاية) واكتساب السُلطة الروحية وهذا ما استحق التبجيل والتكرّم .

- إضافة إلى أنّ انتشار بذور التّصوف الفلسفي ساهم في التّفاف المغاربة حول التّصوف السلوكي والعملي والذي زكّاه الحكام والفقهاء، وعلى العموم يمكن القول بأنّ البيئة المغاربية وعقليتها لم تكن ترضى بهذا النوع من التّصوف الفلسفي، بدليل أن لا تلك الأفكار ولا هؤلاء المتصوفة كُتبت لهم الديمومة في المغرب الإسلامي، سواء من جهة معارضة السلاطين والفقهاء الرسميين لهم، وهناك حقيقة يؤكدها أحد الباحثين : الموقف الصارم للفقهاء من أفكار وسلوكات منظري ومريدي هذا الاتجاه، وتأييد السلطة لهم في مسعاهم هذا هو الذي حال دون توسع دائرة الانتشار³
- الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك مثل التّفافات الطبقي والمجاعات والأمراض، إضافة إلى ضعف إرادة الحكام، وصعوبة الوضع الاقتصادي، بالإضافة إلى الخطر الصّليبي، كل هذا جعل العامة يلتفون حول الزهّاد والأولياء في الرّباطات والرّوايا، وهذا ما غذى التّصوف وجعله حاضنا للوضع الاجتماعي والاقتصادي المغاربي.
- التجارب الناجحة لأفراد من الزهّاد والمتصوفة الذين بدأوا باستشارة اهتمام العامة والخاصة عن طريق التبتل والعبادة.
- نقطة التحول في التّصوف المغربي ابتداء من القرن السادس الهجري وظهور اعلام كبار ك(أبي الفضل النحوي)، والإمام(أحمد بن العريف الصنهاجي)، و(أبي الحسن علي بن حرزهم) و(أبي يعزى يلنور)، و(أبي مدين شعيب)،

¹ منال عبد المنعم، مرجع سابق، ص 353

² نفسه، ص: 353

³ عبيد بوداود، ظاهرة التّصوف في المغرب الأوسط، دار الغرب للنشر والتوزيع، الرباط، ص: 105

- و(عبد السلام بن مشيش) و(محي الدين بن عربي) و(أبي الحسن الشاذلي) و(ابن سبعين) ، إضافة إلى تغير وصف التصوف من نزعة فردية اعتزالية إلى جماعية تحمل طابع الوظيفية وتعمل على التنشئة الاجتماعية.
- ظهور الرباطات على طول الساحل المغربي، حيث كان الساحل المغربي على طول امتداده عرضة للغارات البحرية، وكان من اللازم وضع رباطات للحراسة، وقد كان كثير من الزهاد يرابطون في تلك المحارس، ويمارسون العبادة فيها مما جعل له تأثيرا عجميا على المجتمع
 - أثر الهجمات الصليبية وتكالب الإسبان والبرتغال على المغرب في إذكاء الروح الدينية والسنة بوجه خاص، الشيء الذي دفعهم إلى الاهتمام بالاستعداد المادي للعدو، واستمداد العون المعنوي من القوى الغيبية، فظهر التصوف السني العملي بالمغرب الذي أبلى البلاء الحسن في ذلك الجهاد
 - إضافة إلى مساهمة الدولة الموحدية في نشأة الحركة الصوفية مع الدور الكبير الذي قام به (المهدي بن تومرت) وهذا عبر تربيته للشيوخ الصوفيين ومنحهم احتراماً خاصاً بحيث كان يتواصل معهم بشكل كثيف كما يذكر المؤرخون
 - من الأسباب غير المباشرة أيضاً التأثير الأندلسي من خلال عملية الهجرة إلى بلاد المغرب، وتأثير العوامل السياسية وما شهدته المنطقة من اضطراب وفوضى، من صراع مستمر بين الأسر الحاكمة وتدخل القوى المسيحية والبرتغالية واحتلال بعض الثغور .
 - يرى (عبد المجيد الصغير) أن لتأثير الشاذلي وعدم مسيرته للتصوف الفلسفي وتأكيده على الأخلاق وضرورة التمسك المطلق بالقرآن والسنة في العقيدة والسلوك معاً، الأثر الواضح الذي جعل التصوف الشاذلي يغزو سائر أنحاء المغرب¹، لأنه (تصوف شعبي) ويجب أن يسير مع جميع مرافق الحياة اقتداءً بأثر القرآن والسنة في تسيير الحياة.

كل هذه الأسباب والعوامل كان لها الأثر المباشر وغير المباشر في عملية نشأة التصوف في بلاد المغرب، وهذا أمر طبيعي أن يصاحب التصوف الأصيل ونقصد به مقام الإحسان وعملية التربية الروحية دخول الإسلام إلى شمال إفريقيا، لأن الإسلام بدون إحسان يصعب تصوّره، وبهذا نشأ التصوف المغربي وأصبح فيما بعد مصدراً للشيوخ والمرشدين، وأصبح التصوف الثقافة السائدة لدى الشعوب المغربية .

¹ عبد المجيد الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ط1، دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1988، ص:162

وهكذا اتضحت لنا الملامح الأساسية لمسار بدايات الحياة الروحية في إفريقية في علاقتها بالمجال الاجتماعي والحضاري الثقافي الذي احتضن تجارب الصوفية الأوائل، يكون حريا بنا أن ننبه إلى أن بذرة التصوف الأولى في إفريقية قد تكونت من رحم الثقافة العربية والإسلامية الوافدة من المشرق، ونتجت عن طبيعة العلاقة التي ربطتها بالثقافة الناشئة في المغرب والأندلس، تلك الثقافة التي ظلت-في بعدها الروحي والمثالي الخلقى-تقتدي بسيرة النموذج -الرمز-لهذه الثقافة ونعني به الرسول محمدا صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا الأساس يمكن أن ندحض ما ذهب إليه (آسين بلاسيوس) و(ألبير نصري) و(ليفني بروفنسال) و(ألفرد بل) من أن التصوف في إفريقية له أصول مسيحية ونشأ استمرارا لنزعات التروحن والتنسك التي كانت سائدة في إفريقية وكامل الغرب الإسلامي قبل مجيء الإسلام¹ وتجدد الإشارة إلى أن بعض الدارسين العرب المعاصرين يرى أن تلك القراءات الاستشراقية لنشأة التصوف الإسلامي في علاقته بالثقافات والديانات السابقة عليه" كتب في أغلبها خلال فترة الحماية الاستعمارية وقبلها، حيث كانت سلطة الحماية تولى أهمية قصوى لدراسة الحساسيات الدينية في أفق رسم استراتيجية السياسة الأهلية بالمغرب، كما أنها كانت تشدد على الماضي الوثني للبربر لتفسير مكانة الأولياء داخل المجتمع²، وهذا ما يؤكد قول (إدوارد سعيد) أن المستشرق يسير أمام العسكري، وهذا ما دعا بالأنثروبولوجي الأمريكي (كليفورد غيرتز) أن يشكك في صحتها ويصنفها بالبحوث الموجهة إيديولوجيا .

¹ محمد الكحلاوي، الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2009، ص: 75

² المرجع السابق، ص: 75

المبحثُ الثالثُ:

من النّزعة الرّوحيّة الفرديّة إلى النّزعة

الجماعيّة و المؤسّساتيّة :

تمهيد :

مرّ التصوف بمراحل متعددة، شأنه شأن الحركات والمذاهب الدينية التي انتشرت في المجتمعات الإسلامية، لذا كان عليه أن ينتج مفاهيمه ومصطلحاته، ويبدأ في مأسسة نفسه بإيجاد شكل لأفكاره ومعتقداته، جاعلا من الطريقة الصوفية جسما اجتماعيا، له شكله التنظيمي والبنائي وله وظائفه ومكوناته التي تشكّلت من شيخ وتلامذة إلى أن صارت نظاما يشبه الأنظمة السياسية، لها دستورها وموقعها الجغرافي كما لها قادتها وأتباعها، هذا ما سنحاول التطرق له في هذا الفصل، بحيث نتكلم عن التطور الذي مسّ الظاهرة الصوفية وجعلها تنتقل من النزعة الفردية إلى الشكل الاجتماعي المتمثل في المؤسسة الدينية (الزاوية).

1- الطريقة (الكيان الروحي) للتصوف وحيثيات التأسيس:

لم يكن المغرب الإسلامي بمنأى عن ظاهرة الزهد منذ الفتح الإسلامي الذي قام به الصحابة والتابعون عبر مراحل زمنية متعاقبة، وقد مرت الحركة الزهدية بالمغرب الإسلامي بمراحل كما هو الشأن في المشرق، حتى وصل الزهد بتأثيره - كونه مرحلة مميزة من مراحل تشكّل التصوف - إلى مرحلة التنظيم المؤسّساتي، فصار للتصوف مؤسّسة - بكل ما تحمله الكلمة من دلالة - لها أربع جوانب: مادي واقتصادي وإيديولوجي وقانوني، فالجانب المادي متمثّل في البنايات والأفراد المنتمين إليه، والجانب الاقتصادي يتمثّل في مختلف المعاملات المالية والمشاريع التي تجني عائداتها المؤسّسة الدنيوية، والجانب الإيديولوجي يتمثّل في مختلف الرؤى والعقائد والأفكار المحمولة عن العالم وعن كل شيء فيه، وللذين قوانين يعمل على فرضها أو تطبيقها على الأقل¹.

غير أنّ للمغرب الإسلامي خاصيّة تميّزه إذا ما قورن بالمشرق العربي، ف(الجغرافيا البشرية) و(الجغرافيا الطبيعية) كان لها الأثر في التصوف المغربي، بحيث كان للإنسان المغربي قبولاً مطلقاً للتصوف نظراً لاعتبارات شتى، مما جعله يسري بسهولة في القرى والأرياف والمداشر، والحاصل أنك لا تجد قرية إلا وفيها مقام لولي، أو زاوية لتعليم القرآن والشريعة، حتى أصبح التصوف بذلك هوية مغاربية بامتياز وثقافة سائدة قلّ الشاردون عنها .

وقد قسّم (علال الفاسي) في كتابه (التصوف في المغرب) التصوف في المغرب إلى أربعة عصور، وهنا يمكننا أن نشير أن التصوف المقصود هنا هو التصوف بعد ظهوره كطريقة روحية مبسّطة بدءاً من القرن الثاني الهجري .

● العصر الأول : يبدأ من عهد (الجنيد) إلى (أبي مدين) دفين تلمسان، بحيث كان للتصوف في بدايات الفتح الإسلامي رجالاً، كما نجد ذلك في كثير من التراجم التي ترجمت لأعلام كثيرة، مثل كتاب (معالم الإيمان لابن ناجي) وقبله كتاب (رياض النفوس للمالكي) والذي نجد فيه ربما أقدم تجربة صوفية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة لا بمعنى الزهد، والمتمثلة في (أبي حفص عبد الجبار المسراقي) الذي توفي سنة 281هـ ، وقد نسبت إليه أقوال مشحونة بمفردات صوفية لم تكن معروفة قبل تلك الفترة، مثل قوله "كنت أخلو لأسلم، ثم صرت أخلو لأغنم، ثم صرت أخلو لأعلم، ثم صرت أخلو لأفهم، ثم صرت أخلو لأنعم"²، ونجد المالكي أيضاً ذكر في كتابه رياض النفوس (ربيع القطان) الذي عاش في القرن الثالث الهجري وقد كان كما عبر عنه المالكي "جمع بين العلم

¹ عز الدين بن عثمان، مقال إلكتروني، مرجع سابق

² ابن ناجي، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، مرجع سابق، ص: 127

والعمل والأنس والانبساط¹، حتى وصفه (ابن ناجي) بأنه "كان لسان إفريقية في وقته في الزهد والرفائق"² وقد كان (القطان) قد رحل إلى مصر وتأثر بالصوفي الشهير (ذي النون المصري) (ت 245 هـ/859م)، بل أكثر من ذلك نجد أنّ ابن ناجي ينسب إلى القطان "أنّه يتكلّم في الأحوال"، ونذكر أيضا بعض رواد التجربة الصوفية المبكّرة بإفريقية من أمثال (محمد عبد الله التاهرتي) (ت 313 هـ/925م) الذي "كان يشير إلى المحبة والشوق". وكذلك (محمد عبد الله الغيمي الفخار) (ت 316 هـ/928م) الذي يُعدّ، حسب المصطلح الصوفي، من "الكّادّين"³

كما يجب أن نشير هنا إلى دور (فقهاء العباد) الذين كوّنوا أولى المظاهر لهيكل الحياة الصوفية بأفريقية في القيروان تحديدا، وما كان لهم من تأثير على المناطق المجاورة حتى توسّعت دائرتهم عددا وتنظيما، ومن المؤكّد أنّ هؤلاء الفقهاء قرنوا العلم بالعمل، والأخلاق بالمعاملة الحسنة، حتى سمّوا بالفقهاء العباد، وساروا على ألسنة الناس تبجيلا وتكريما، فكانوا الشّارة التي انطلقت منها أنوار العلم والتركية في شمال إفريقية .

● العصر الثّاني : من عهد (أبي مدين) و(عبد السلام بن مشيش) في أواخر القرن الخامس والسّادس الهجري إلى زمن (الشاذلي) في القرن السّابع الهجري، وهنا يمكننا الإشارة إلى الدّور الذي قام به (أبو مدين التلمساني) في انتشار التّصوف السّني العملي في بلاد المغرب، وكأنّه نسخة عن (الجنيد البغدادي)، جدّد بذلك التّصوف العملي في هذه الرقعة الجغرافية بعد أن انتشر فيها بعض التّصوف الفلسفي، فعمل الشيخ من خلال مواعظه ودروسه وممارساته إلى ترسيم التّصوف العملي، وبذلك انتشر تلامذته من بجاية إلى جميع الأقطار المغاربية وامتد تأثيره إلى المشرق العربي، وقد كان أبو مدين إضافة إلى كونه شيخ تربية شيخّ تعليم بحيث كان يدرس الفقه والحديث، وهذا ما كتب له ذلك القبول حتى غدا بذلك شيخ الشيوخ، وتلك تسميته إلى الآن .

● العصر الثالث : من زمن (الشاذلي) إلى زمن (الجزولي)، أي من القرن السّابع إلى القرن الثّاسع هجري، وربما كانت هذه الفترة هي فترة الدّروة في التّشاط الصّوفي في المغرب الإسلامي، وتبرير هذا القول يعود إلى التأثير المغاربي على المشرق، بحيث كان المغرب يصدّر النماذج الصوفية الحقّة إلى جميع أصقاع الأرض، ويمكن أن تشكّل هذه المرحلة المرحلة الذهبية في تعدّد الطرق وتأسيس التّروايا.

¹ المالكي، رياض النفوس، ج2، مرجع سابق، ص: 276

² معالم الإيمان، ج3، مرجع سابق، ص: 30

³ المالكي، ج2، مرجع سابق، ص: 191

- العصر الرابع : من عهد (الجزولي) إلى عصرنا هذا، وهذا العصر صاحبه تغيرات دينية صوفية كثيرة حتى خرج بذلك عن مقصده الأسمى و الأسنى وصار إلى ما نراه اليوم من انتساب ودعاوى فارغة، ولكن هذا لا ينفي وجود تصوّف صاف ورجال مخلصين صادقين ومصلحين، حافظوا على الهوية والقرآن والعربية، وشكّلوا جدار صدّ ضد كل محاولات تنصير وطمس الهوية، وهذا ما نجني ثماره إلى اليوم .

2- بدايات التشكّل الاجتماعي:

بدأ التصوف كما هو معروف حركة زهدية فردية لها أصل أصيل في التشريع الإسلامي، كان الدافع لها عوامل اجتماعية وسياسية، وكان هؤلاء الزهاد والعبّاد ابتداء من نهاية القرن الثاني للهجرة، أصحاب مهابة وورع بين العامة لما كانوا يتصفون به من تُقى وزهد حقيقي، إضافة إلى التمسك الحقيقي بالشرع قلبا وقالبا، ولأنّ الصالح يؤثر في غيره بالقدوة فقد كان لشيخو العبادة والزهد تأثيرٌ عجيب في الوسط الاجتماعي، خاصّة وأنّ الصفاء الروحي والراحة النفسية مطلبٌ يسعى وراءه كل إنسان، لذا فقد جذب هؤلاء الشيوخ بعملهم وصدقهم وإخلاصهم مريدين وتلامذة وأناس من العامة، تحلّقوا حولهم واستفادوا من مواعظهم، وأنسوا بسلوكهم، فاعتبروهم قدوة في الخلق، ومثالا على السلوك القويم، مما جعل الحفاظ على آثارهم ضرورةً اجتماعية هدفها استدامة التأثير وتوسيع نطاقه، وهكذا كانت البدايات الأولى لانتقال (الفعل الصوفي) من النزعة الفردية إلى الفعل الجماعي، وهذا عبر وسيلة التنشئة الاجتماعية التي تميّز بها التصوف منذ نشأته إلى اليوم عبر وسيلة التربية الروحية وفعل التزكية والتعليم الشرعي، وبهذا تأسست حلقات الصّوفية واتّسع مداها البشري والجغرافي وانتشرت في الآفاق بسرعة شديدة، خاصّة بعد أن بادر كثير من المتصوفة من تدوين أساسيات علم التزكية ووضع القواعد له، كما فعل أقرانهم في علم الحديث وعلم الفقه وعلم الكلام ، والحقيقة أن مقامات الدين (الإيمان، الإسلام، الإحسان) اختلفت فيها طريقة الفهم والتفسير، ومقام الإحسان لم يقع له أكثر مما وقع لمقامي الإسلام والإيمان من تعدد المذاهب الفقهية والكلامية، وأصل هذا كله من اختلاف الصحابة في طرق التعبد والتزكية¹

¹ موسى بن حسن، مجموع المذكرات والمكاتبات، ملحق للمحقق محمد الطيبي، ط1، دار صبيحي، غرداية، ط1، ملحق للمحقق، ص: 589

إنّ الانتساب إلى (الطريقة) - كتنظيم - لم يكن مألوفاً في العهد الأول من الإسلام، قال لسان الدّين ابن الخطيب (ت: 776هـ) في كتابه (روضة التعريف بالحبّ الشريف) بعد أن تكلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: " .. ثم كان الناس بعده على سبيله من العبادة ومجاهدة الظاهر والباطن والرياضة والتخلق بخلق القرآن، ولم تزل تظهر عليهم نتائج من الكشف والفراسة من غير اتّسامٍ بِنَحْلَةٍ ولا اختصاص بطريقة ولا انتساب إلى غير صحبة النبوة والاجتهاد في الزهد والعبادة.."¹، وقد جعل (ديورانت) من العزلة الزهدية أهمّ دافع لنشأة الجماعات والطرق الصوفية بعد ذلك حيث يقول: " ..أخذ الزهاد والمتصوفة يهجرون الحياة العائلية ويحيون حياة الأخوة الدينية بزعامة شيخ لهم ويسمون أنفسهم الفقراء أو الدّراويش.."²، وقد رأى بعضهم أن الخانقاهات والرباطات الصّوفية بدأت تظهر قبل نهاية القرن الثاني الهجري وأول خانقاه أسّس لمتصوفي المسلمين كان بالرّملة في فلسطين .

إنّه لا يمكن إنكار أنّه كانت هناك تجمّعات صوفية في القرن الثاني الهجري وهذا شيء طبيعي، لأن الدّين يقوم على التفاعل الجماعي، ولهذا شرعت الخطبة والمواعظ والمناسبات الاجتماعية الدينية، فيكون هناك واعظ ومستمعون، وهناك عالم ومتعلّمون، غير أنّ مفهوم (الجماعة الصّوفية) بمفهومها التنظيمي لم يكن إلاّ في القرن السادس الهجري الذي يعتبر نقطة تحوّل في المسار الصّوفي نظراً لبروز أعلام كبار كانوا ذا تأثير قوي، فالتف حولهم النّاس جاعلين من إرشادهم ومواعظهم (قواعد سلوكية)، ومن هنا أكد المستشرق (جان شوفالبيه) في كتابه (التصوف والمتصوفة) أنّ أول طريقة صوفية ذات تنظيم محدد وشكل واضح لم تظهر إلا في هذا القرن بالذات، وربما قصد الطريقة التي هي الأسلوب التّربوي المبسّط الذي يتبعه الشّيخ في تربية المريدين وهم طلاب الحق، من تبصيرهم بحقيقة الدّنيا وحثهم على حب الآخرة، وبالتالي فالطرائق الصوفية وسائل انتقالية ومراحل علاجية مؤقتة وأسباب عابرة غير مقصودة بالذات، اتخذت لتزكية النفوس وإصلاح القلوب لأجل الحصول على قوة الاستقامة في الدّين والاستفادة من جميع ما جاءت به الشريعة المحمدية³

ويرى (الهجويري) أنّه حتى في القرن الخامس الهجري كانت هناك اثنا عشر طريقة كلّها مقبولة، غير أنّ ما ميّز القرن السادس هو أنه أصبحت للطريقة بيعة وأوراد معينة وزى خاص (الخرقه)، بل أصبحت مؤسسة دينية اجتماعية لها هياكل أو ميكانيزمات تنظيمية هدفها تحقيق النّظام الاجتماعي، والحفاظة عليه وعلى روح التعاون والتماسك اللذين

¹ لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحبّ الشريف، تح: عبد القادر عطا الله، دار الفكر العربي، بيروت، ص: 433.

² ول دايريل ديورانت، قصّة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، ج: 13، دط، 13 دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ج: 1988، ص: 365.

³ سيد نور بن سيدي علي، التصوف الشرعي الذي يجمله كثير من مدعيه ومنتقديه، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، 2012، ص: 11

يجب أن يوجد في سلوك الأفراد، وهذا كى يستمر المجتمع أو المؤسسة في الوجود، لأنّ المؤسسات تُعرف دوماً في العلاقة بالهدف الاجتماعي، ويُشار دوماً إلى أنّها تعلو فوق حياة الفرد وأهدافه من خلال إنشاء قواعد السلوك وترسيخها¹.

ويمكننا في النقاط التالية أن نلخص أهمّ العوامل التي ساعدت وساهمت في عمليّة التعيّر للظاهرة الصّوفية من النزعة الفردية إلى النزعة الجماعية:

أ. التأثير الروحي للشيخ: وماله من أثر عظيم باعتباره (سلطة) جديدة أو بديلة، عزّزها ما نُسب إليهم من كرامات وخوارق مع شرط التزامهم بالشريعة وزهدهم في الدنيا، وهكذا رأى الناس ميراث النبوة من علم وعمل وتركيزية يتشكّل في نماذج نبوية حيّة، رجال صادقين مخلصين زاهدين، وهذا ما أدّى إلى التفاف الناس حولهم مع محاولة الحفاظ على تراثهم وإرثهم الروحي، وبالتالي فظهور تلك الطّرق الروحية البسيطة يعتبر استجابة لاحتياجات معينة، فهي تظهر بصفة عامة وتعمل وتتطور في نمط متماش مع المجتمع، ولئن ظهرت عن تدبير، فإن الحاجة هي التي دعت إلى إيجادها وليست نوايا الأفراد التي أنشأها²، ولو تتبعنا كثيراً من الصحابة لوجدنا اختصاص كل واحد منهم بعمل ما وطريقة ما يركي بها نفسه ويتقرب بها إلى ربه عز وجل، رغم أن المرشد كان واحداً صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك فتح لهم مجال العمل، وأثر كثيرين على أعمال وطرق في التعبد، وأقرهم على حق الاختلاف في فهم النص، ومن أنكر هذا كان عن الإنصاف وعن العلم بمعزل³.

ب. الدافع التنظيمي: حيث توحد التلامذة والمريدون تحت اسم الشيخ البارزين، وهذا باتخاذهم مرجعاً روحياً ودينيّاً، وهكذا ظلّوا ينسبون أنفسهم إليهم نظير ما وجدوه لهم من قبول اجتماعي وبالتالي أصبحت "المذاهب الصوفية تتضح وتتنظم انساقاً، كما جعلت تدافع عن معتقدها القويم داخل الأمة الإسلامية، وتحاول أن تجمع الظاهر والباطن، وتسعى إلى أن تبطل معارضة فقهاء الشريعة بأن تجعلهم على الأقل محايدين، وهكذا ألفت كتب مدرسية تشرح المذهب الصوفي وتبين قواعد التكوين والتنشئة على المذهب⁴.

¹ عز الدين عثمان، الدّين في العلوم الاجتماعية، مقال إلكتروني، مرجع سابق

² نفسه

³ موسى بن حسن المصري، مرجع سابق، ص: 590

⁴ جان شوفلييه، مرجع سابق، ص: 76

ت. انتشار التلامذة والمريدين: في البصرة والكوفة وبغداد ومصر والحجاز والأندلس والمغرب، وقد كان اسم الشيخ قد سبق إلى تلك البقاع، وبالتالي فإن الأرضية كانت مهياًة للتلاميذ لنسبة الطريقة إلى الشيوخ البارزين، كالقادرية والسهورودية والرفاعية وغيرها، وبالتالي يمكن القول بأنّ خلق المؤسسات (الطريقة) يأتي كنتيجة لتطور المجتمع وتبقى نشأتها موضوعاً حضارياً تعنى به العلوم الانسانية¹.

إنّ ظهور الطرق الصوفية كان استجابة لحاجة البناء الروحي والاجتماعي في آن واحد، هذه الحاجة لم يكن الفقهاء والمحدثون والمتكلمون مؤهلين لسدّها، من هنا برز شيوخ الصوفية ليحدثوا هذا التّحول العميق الذي شهدته المجتمعات، ونعني به تطويره إلى مؤسسة تستجيب لحاجات جديدة للمجتمعات الإسلامية، فجعلوا نصب أعينهم تمكين الناس من بناء علاقة شخصية قوية تنبني على المحبة لله ورسوله، واستطاعوا أن يوسّعوا دائرة المنتمين إلى جماعاتهم، فصار التّصوف منذ ذلك الحين قطبا للاندماج الاجتماعي بوصف لا نظير له، حتى لقد جاء زمن لا تجد فيه شخصا في أيّ من البلاد الإسلامية لا ينتمي إلى طريقة من الطّرق الصّوفية أو يخضع لسلطتها بشكل أو بآخر²، هذا ما جعل (كارادى فو) يقول: "أن الطرق الصوفية هي المعبرة عن التصوف الاسلامي بعد أن ظل قرونا طويلة يقوم على الأفراد، وأن هذه الطرق التي لها طبيعة الهيئات الدائمة التي تحتفظ بنظام خاص وعبارات خاصة ويجمعها اسم معلوم لم تنشأ إلا في القرن السادس الهجري، أي في الحقبة المضطربة من تاريخ الإسلام التي تمزقت فيها أوصال الدولة السلجوقية"³.

3- الطريقة وعوامل البناء :

الطريقة في النظم الاجتماعية هي تجسيد المنهج في المجال الدّيني على شكل تنظيم هرمي لأتباع ذلك المنهج، تحت توجيه وإشراف رائد ملهم، يدين له أتباعه بالتّعظيم والتّبعية الفكرية، ومن أشهرها في الثقافة الإسلامية (الطرق الصّوفية) التي تعدّ بمثابة مدارس فكرية تجمع بين أتباعها أوراها ومناهج سلوكية وأساليب تعبدية يصعد عن طريقها المرید على

¹ عز الدين بن عثمان، الدّين في العلوم الاجتماعية، مرجع سابق

² محمد بن الطيب، مرجع سابق، ص ص 98، 99

³ محمد بركات البيلي، مرجع سابق، ص: 49

سلم المقامات والأحوال¹، ومنه يمكننا القول بأنّ غاية الطرق أنّها توصل السالك إلى الصراط المستقيم ثم ينتهي دورها، فالطريق ليس إلا وسيلة²، وبالتالي فإنّ الطريقة الصوفية في تشكيلها الثنائي البسيط وفي بداياتها هي: شيخٌ ومريدون، شيخ يؤسّس التعليم الرّوحي ويسديه إلى متلقيه ويضع المنهج التربوي من أجل التزكية والتّصفيّة، ومريدون يصبون إلى المعرفة الرّوحيّة وإلى الراحة النفسيّة وإلى الوصول، بحيث يتلقون ما تعلّموه وفق منهجية الشيخ التي يمكن أن نسمّيها (الطريقة)، وهذا بعد أن بدأت الأجيال تفقد تلك المناعة فكان لا بد من الاجتهاد في وقايتها أو علاجها، ومن ذلك الاجتهاد نشأت التجارب العلاجيّة فكان منها نشأة الطرق³

قد يقول قائل: أن الدّين واحد، وأن كثرة الطرق دليل على (عدم صلاحيتها) لأنّ الهدف واحد، نقول له صحيح أنّ الهدف واحد، ولكن التّعدد والاختلاف بين الطرق والوسائل لا يمسّ الهدف، وإنما يقتصر على اختلاف الأساليب والمناهج التي يتمّ بها الوصول إلى تحقيق الهدف، ويرجع ذلك الاختلاف إلى تعدّد الوسائل في عبادة الله عز وجل من ناحية، واختلاف الطّبائع البشريّة من ناحية أخرى، فيجد كل مريد ما يلائم حاجته وطاقته، ويناسب وقته ومزاجه ويتفق مع بيئته⁴، وبالتالي فالطرق الصّوفيّة في درجة الوسائل المؤقّته الانتقاليّة غير المقصودة بالذات، لا تعارض أصل الدّين، وليست هذه الطرائق طرائق عبادة مقابل العبادات الاسلاميّة، ولا يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التّعبّد لله تعالى، بل اتخذت هذه الطرق للحصول على الأهداف الشرعيّة التي بمنزلة الرّوح للعبادات الاسلاميّة، فالفقه يقدم لنا جسدا وقالبا دينيا ومفاهيم خالية من الرّوح، والتّصوف يقوم بنفخ الرّوح والطاقة والحيويّة في قوالب مفاهيم الدّين الفقهيّة، ويعطي القوة والنشاط والحياة الكاملة في شرايين الصلاة والصيام وغيرها من العبادات الاسلاميّة⁵ كانت هذه حيثيات التأسيس البسيطة للطريقة بالتقاء شيخ وتلامذة، بحيث يتميز هذا الشيخ بمنهج في التزكية والتربية والأذكار، أخذ بها نفسه ورثي بها مريديه، ثم تطورت الطريقة وتعدّدت من حيث الوجود والتنظيم، وصارت لها وظائف عديدة، وظائف سياسيّة واقتصاديّة ودينيّة وغيرها.

وكتقييد لما قمنا بذكره يمكننا القول بأنّ الطريقة الصوفية هي: المدرسة التي يتمّ فيها التّطهير النّفسي، والتّقويم السلوكي للمريد عن طريق الشيخ وهو القيمّ على أحوالهم، أي بمثابة الأستاذ الذي يقوم بذلك الجهد التربوي، في تلقينهم

¹ معجم العلوم الاجتماعيّة، مرجع سابق، ص: 367

² موسى بن حسن، مجموع المذكرات والمكاتبات، مرجع سابق، ص: 590

³ نفسه، ص: 591

⁴ منال عبد المنعم، أثر الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعيّة، مرجع سابق، ص: 132

⁵ سيد نور بن سيدي علي، مرجع سابق، ص: 9

الأذكار بأسلوب يراه مناسباً لمنهجه وطريقته ووفق المذهب الفقهي أو العقائدي المنتمي إليه أو المتأثر به¹، ويوضح الشيخ محمود عبد الحليم ذلك بقوله " الطريقة هي الخط الذاهب من محيط الدائرة إلى المركز، وكل نقطة على محيط الدائرة هي مبدأ الخط، وهذه الخطوط التي لا تُحصى وتنتهي كلها إلى المركز—وهي طرق مختلفة، ومهما اختلفت هذه الطرق فالهدف واحد، لأنه لا وجود إلا لمركز واحد وحقيقة واحدة"²

وبالتالي يمكننا القول بأنَّ الطَّرُق الصوفية تعدّ أحد أهمّ مظاهر التّواصل الروحي في مجتمعاتنا الإسلامية بحيث ساهمت بدور فعّال في توطيد العلاقات بين دول الجوار، من خلال شيوخها ومريديها الذين كانوا كثيري التّردّد بين هذه الدّول سواء بهدف الاستزادة العلمية أو توطيد أواصر المحبة مع إخوانهم، بغية تعزيز وحدة (الانتماء الدّيني) .

ثم لم تلبث الطريقة أن صارت تعني المسلك الروحي الخاص بهذا الشيخ أو ذاك، على أن معناها الأصلي لم يضمحل، بل بقي ملحوظاً فيها حتى بعد أن فارقت سمة المزاج الروحي الشّخصي لتصبح منهجاً في الوصول إلى الله ومذهبا يجتذب الأتباع ويستهوئ المريدين³، وعندما أراد شيوخ الطرق الصّوفية تلخيص التّعالم المتعلقة بمسالكهم التربوية جمعوا تحت لفظ الطريقة بعض المبادئ الأساسية الموجهة لسلوك مريديهم والمميزة لطائفتهم⁴ .

هذا ما يجرّنا إلى العناصر البنيوية التي تتكون منها الطريقة كونها أولى التّنظيمات الصوفية التي ظهرت بعد تلك النزعة الفردية:

1) الشيخ المؤسّس: باعتباره مرجعاً روحياً ودينياً، وليس من شرطه أن يؤسّس لهذا النّمت من التّصوف عن قصد، فكثير من أرباب الطرق الصوفية أسّس تلاميذهم طرقاً صوفية نسبوها لهم بعد موتهم أو خلال حياتهم، حتى صار كل متصوف يفخر بأنّ شيخه هو التّلميذ الأكبر للشيخ المؤسّس، وبالتالي فإنّ الشّيخ هو أصل الانتماء، ثم تطوّر الأمر فأصبح محظوراً الانتساب لشيخين، ووجب الاعتقاد في الشّيخ، إضافة إلى وجوب طاعته وطاعة كلّ من ينوبه كالمقدم، وعلى المريد أو التلميذ أن يحبّ ما يحبّ شيخه، ويبغض ما يبغضه مع عدم الانتقاد، وهذا نراه قواعد سلوكية في كثير من الطرق الصّوفية، وهذا رأى من أوجب ضرورة الشّيخ في الطريق الصوفي حيث ينطلق من قاعدة (من لا شيخ له فشيخه الشيطان) وبالتالي لا تخلو طريقة من شيخ يمثل صمام الأمان بالنسبة لها، وبدونه لا يستقيم

¹ أحمد عاشوري، الطريقة الصوفية، مفاهيمها وملاحمها، السّاور للدراسات الانسانية والاجتماعية، بشار، عدد 5، جوان 2017، ص: 168

² محمود عبد الحليم، المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، ط1، دار مصر للطباعة، القاهرة، ص: 324-325

³ محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، مرجع سابق، ص: 130

⁴ نفسه، ص: 130

أمر المرید ولا الطريقة،¹ كما أنّ مهنة الشيخ لا تقتصر في أدوار تلقينية، بل هناك أدوار اجتماعية نذكر منها معاونة المحتاجين ومعالجة المرضى، ناهيك عن التنشئة الاجتماعية للمريدين والأتباع من خلال تعليمهم أمور دينهم وديانهم²، وعلى هذا الأساس اجتهد العارفون في تربية أنفسهم وتربية مریديهم بتعريض النفوس لشتى المجاهدات، والغرض عندهم هو إصلاح القلب، ونشأ عن ذلك الطريقة، أي : طريقة علاجية ما تنجح في إصلاح القلب، وليس دينا جديدا، والحقيقة التاريخية تقول أن الطرق العلاجية والتعبدية قديمة إلى زمن الصحابة، ولكنها لم تكن تسمى بذلك³ لذا يرى المتصوفة أن رتبة المشيخة هي أعلى رتبة في طريق الصوفية، وهي نيابة عن النبوة في الدعاء إلى الله، لذلك فقد اشترطوا شروطا تؤهل لذلك المنصب، حتى ارتقت المسميات وصار يطلق على الشيخ لقب الخليفة، وهذا الجنيد سيّد الطائفة يقول : " لا يستحق شيئا حتى يأخذ حظه من كل علم شرعي، وأن يتورع عن جميع المحارم، وأن يزهد في الدنيا، وألا يشرع في مداواة غيره إلا بعد فراغه من مداواة نفسه، وحتى يكون على علم يهدي به العباد فإذا مرض مریده بسبب شبهة في علم التوحيد داواه، وإذا تحير في مسألة من مسائل الفقه أفتاه، ويشترط أن يكون لديه القناعة بالغنى عن الناس، وأن يخاف ويخشى من المعاصي والأدناس وأن يلازم العمل بالكتاب والسنة، يزن أقواله وافعاله بميزان الشريعة والطريقة فإن رايت فيه شيئا مخالفا للشرع فاتركه حتى وإن كان ذا حال صحيح، فما عليه في رده بحكم الشرع من بأس ولا تتخذة مرشدا"⁴، ومن شروط المشيخة ما ينسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني :

إذا لم يكن في الشيخ خمس فوائد* وإلا فدجال يقود إلى أجهل
 عليم بأحكام الشريعة ظاهرا* ويبحث عن علم الحقيقة عن أصل
 ويظهر للوراد بالبشر والقرى* ويخضع للمسكين بالقول والفعل
 فذاك هو الشيخ المعظم قدره* عليم بأحكام الحرام من الحل
 يهدّب طلاب الطريق ونفسه* مهذبة من قبل ذو كرم كلي⁵

¹ أحمد عاشوري، الطريقة الصوفية مفاهيمها وملاحظاتها، مرجع سابق، ص: 167

² نفسه، ص: 168

³ موسى بن حسن، مجموع المذكرات والمكاتبات، مرجع سابق، ص: 592

⁴ أحمد عاشوري، مرجع سابق، ص: 171

⁵ محمد بن يحيى التادلي، قلائد الجواهر، دط، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، مصر، ص: 98

ونستخلص من هذه الأبيات أنّ الشروط التي اشترطها الشيخ (عبد القادر الجيلالي) لازمة، وإلاّ فإنّ عدم توفرها يجعل وصف (الشيخ) يتحول إلى وصف (الدّجال) الذي يقود إلى الجهل، ومن تلك الشروط أن يكون عالماً بأحكام الشرع الظاهرة والباطنة، وأن يتّصف بالأخلاق الكريمة كالإحسان وحسن الضيافة وإكرام المساكين قولاً وفعلاً، وقد اشترط (الشّعراي) في مقدمة الطبقات إجماع القوم على أنّه لا يصلح للتّصدر في طريق الله عز وجل إلا من تبحر في علوم الشريعة، وعلم منطوقها ومفهومها، وخاصها وعمامها، وناسخها ومنسوخها، وتبحر في لغة العرب حتى عرف مجازاتها واستعاراتها وغير ذلك!¹

قال ابن عطاء الله " من لم يكن له شيخ يوصله إلى سلسلة المتابعة فهو في الطريق لقيط لا أب له، وفي المعرفة دعي لا نسب له"²، وقد قال قبله إمام الطائفة الجنيد " لا يستحقّ شيخاً حتى يأخذ حظه من كل علم شرعي، وأن يتنوع عن جميع المحارم، وأن يزهد في الدنّيا، وألاّ يشترط في مداواة غيره إلا بعد فراغه من مداواة نفسه، وحتى يكون على علم يهدي به العباد فإذا مرض مريده بسبب شبهة في علم التوحيد داواه، وإذا تحير في مسألة من مسائل الفقه أفناه، ويشترط أن يكون لديه القناعة بالغنى عن الناس، وأن يخاف ويخشى من المعاصي والأدناس، وأن يلازم العمل بالكتاب والسنة، يزن أقواله وأفعاله بميزان الشريعة والطريقة، فإن رأيت فيه شيئاً مخالفاً للشرع فاتركه حتى وإن كان ذا حال صحيح، فما عليه في رده بحكم الشرع من بأس ولا تتخذه مرشداً"³

وهو رأي الغزالي أيضاً حيث يقول: (..فمن لم يكن له شيخٌ يهديه قاده الشيطان إلى طُرُقِهِ لا محالة، فمن سلك البوادي المهلكة بغير خفير فقد خاطر بنفسه وأهلكها...فمُعْتَصِمُ المريدِ بعد تقديم الشروط المذكورة شيخه، فليتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد، بحيث يفوّض أمره إليه بالكلية، ولا يخالفه في ورده ولا صدّره، ولا يُبقي في متابعته شيئاً ولا يَدْرُ، وليعلم أن نفعه في خطأ شيخه - لو أخطأ - أكثر من نفعه في صواب نفسه لو أصاب، فإذا وُجِدَ مثل هذا المُعْتَصِمِ وَجَبَ على مُعْتَصِمِهِ أن يحميه ويعصمه بحصن حصين يدفع عنه قواطع الطريق...)⁴.

¹ الشّعراي عبد الوهاب، مج 1، مرجع سابق، ص: 121

² ابن عطاء الله السكندري، الحكم، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011، ص: 54

³ أحمد عاشوري، مرجع سابق، ص: 172

⁴ الغزالي أبي حامد، مرجع سابق، ج3، ص76.

كما يمكننا هنا الإشارة من ناحية علم الاجتماع الديني إلى نماذج (السلطة) في المجال الديني والمعبر عنها بالمشيخة في ميدان التصوف، والتي حصرها (ماكس فيبر) في ثلاث نماذج الكاهن والساحر والنبي:
✓ الكاهن يأخذ السلطة الدينية من الوظيفة التي يمارسها في مؤسسة بيروقراطية للإنقاذ .
✓ الساحر يأخذها من خلال السلطة الدينية التي تمارس على زبائن يعترفون بالمعرفة العلمية المطابقة لحامل هذه التقاليد.

✓ النبي يأخذ السلطة الدينية على أنه شخص يعترف له بما على أساس الوحي الذي يرحبها ورؤية يظهرها¹

بعد هذا التقسيم للسلطة قسم (فيبر) السلطة من حيث الدوافع إلى ثلاثة أقسام أخرى هي: السلطة الروحية، السلطة التقليدية، السلطة القانونية²، غير أن (رينيه جينو) يفرق بين السلطات ويضع للسلطان الروحي وصف (السيادة) فيقول: (..إذا أمكننا في هذا المجال أن نتكلم عن سلطتين، فذلك لأسباب متعددة، إذ يجب علينا أن نبقي بينهما نوعاً من التناظر الخارجي، ولذا نستخدم للنظام الروحي لفظ السيادة، بدل لفظ سلطة، الذي سنخصّصه للنظام الزمني، وهو اللفظ الذي ينطبق عليه تماماً حينما نريد الالتزام بالدقة، إن لفظ سلطة يستدعي بالضرورة فكرة القوة أو القهر، وبالأحرى القوة المادية، إنها قوة تتجلى بوضوح من الخارج، وتثبت باستخدام الوسائل الخارجية، وهذا تحديداً مفهوم السلطة الزمنية³، وهذا لم يغفله مثلاً (أرنست تروشلر) الذي أضاف إلى النماذج السابقة، نموذجاً صوفياً تقياً يتميز بالخبرة بعيداً عن الأشكال الموضوعية للديانات بفضل الصلاة الشخصية⁴ كما عبّر عن ذلك .

والسلطة الروحية عند فيبر تأخذ شرعيتها من الالتزام الأخلاقي بين التابع والمتبوع، وهي لا تستمد مشروعيتها في أثناء التأسيس من المعايير القرآنية المتوارثة، بل من الخصائص الإنسانية الخارقة للعادة، التي يعتقد الناس أنها متوافرة لدى

¹ رشيد بوسعادة، الإمام والمسجد بين الدين والسياسة، مرجع سابق، ص: 26

² عثمان إبراهيم عيسى، النظرية الاجتماعية: اتجاهات أساسية، ط1، دار الشروق، عمان الأردن، 2006، ص: 124.

³ رشيد بوسعادة، مرجع سابق، ص: 55.

⁴ نفسه، ص: 26

شخص معين كامتلاكه قدرات روحية وفكرية خاصة¹، ومنه يمكن تعريف السلطة الكاريزمية بأنها "قوة شرعية تتمكن بها مجموعة أو شخص من السيطرة على مجموعات أو أشخاص آخرين"².

من جانب آخر فإن رؤية الفرنسي (دوركاهم) من الأهمية بمكان في الشق الاجتماعي في تفسير بروز هؤلاء الشيوخ وتصدرهم وتأسيسهم لجماعات وطرق في السلوك والتربية، والذي وصفه بالحاجة الفطرية في الحياة الدينية إلى رجال مقدسين "كلمما كانت الحياة الدينية قوية ومكثفة، كلما كانت الحاجة ماسة إلى كهنة لقيادتها والإشراف عليها، وكلما كان هناك عقائد وتعاليم لا يُترك تأويلها للضمائر الفردية الخاصة كلما كانت هناك حاجة إلى سلطات خاصة لتأويلها"³، وبالتالي فإن ظهور هؤلاء الشيوخ المؤسسين أمر طبيعي من نظر المختصين في علماء الاجتماع، وهذا ما رآه (تويني) حين أكد على أن المجموعات البشرية تقودها دائما مجموعات من القادة وأصحاب الرأي، وهؤلاء هم الذين يقودون الجماعة في استجابتها للتحدي ويحددون نوع هذه الاستجابة بحسب ملكاتهم، فإذا كانت استجابتهم قائمة على ابتداع الوسائل التي تمكن الجماعة من التغلب على المصاعب التي تواجهها والسير بها إلى الأمام كانت هذه الجماعة موفقة، وسار تاريخ الجماعة إلى الأمام لأن الاستجابة هنا ابتكارية أو ابتداعية، ولا تزال الأمة في صعود وتقدم ما دام قادتها محتفظين بالقدرة على الاستجابة الابتداعية⁴.

وهذا يؤدي إلى ذوبان الهوية الجماعية ضمن هوية فردية، فيصير للآلاف أو مئات الآلاف هوية واحدة هي هوية الشيخ ما يحقق له مجدا شخصيا خاصة إذا ظهر وأنه يمتلك كرامات، مما يمنحه (سلطة كاريزمية) حتى بعد موته، والسلطة الكاريزمية لا تستمد مشروعيتها في أثناء التأسيس من المعايير القابلية المتوارثة، بل من الخصائص الإنسانية الخارقة التي يعتقد الناس أنها متوافرة لدى شخص معين، كامتلاكه قدرات روحية وفكرية خاصة⁵، ولن يتوصل إلى هذا الحد من التطور الروحاني إلا من صاحب في هذه الحياة أرباب القلوب وطلاب الآخرة-الشيوخ الصوفية- إذ هم للمريد وقاية ولطالب السلوك قوة وهداية⁶ على حد تعبير (ابن خلدون)، وهذا ما أكدته (غيلنر) الذي يرى الشيخ الصوفي يعبر عن "شكل من أشكال التنظيم الديني في الإسلام، ويتمتع الولي عموما بالكاريزما، وهي بمثابة

¹ النجار عامر، الطرق الصوفية في مصر نشأتها ونظمها وروادها، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص: 25

² اتوني غيدنز، مرجع سابق، ص: 752.

³ إميل دوركاهم، الانتحار، ترجمة، حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق 2011، ص: 184.

⁴ احسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ط1، دار الرشد، مصر، 2001، ص: 178.

⁵ أحمد عاشوري، مرجع سابق، ص: 180.

⁶ خليل شرف الدين، ابن خلدون، منشورات دار الهلال، بيروت، 2007، ص: 161.

السلطة المقابلة للسلطة السياسية القائمة، بل إن هذه الكاريزما تتعدى شخص الولي لتشمل ورثته، ومن هذا الباب، يتسنى ربط الأولياء بنسب الرسول¹

ويمكن القول إن وظائف الأولياء عديدة تقوم على ما هو أخلاقي بالدرجة الأولى، وتتميز بالحياد تجاه مختلف القبائل ومن أهمها:

● وظيفة سياسية: إذ يشرف الولي على تعيين شيوخ القبائل، ويرسم حدود نفوذ السلطة السياسية بما أن مكان إقامة الولي عادة ما يكون على الحدود الفاصلة بين نفوذ القبائل المتجاورة.

● وظيفة تجارية: وتتجلى في تأمين الحماية الكافية للقوافل التجارية خاصة أن التقاطع متحقق بين طرق التجارة ومسالك الحج.

● وظيفة دينية: يقدم معرفة دينية معينة لرجال القبائل، خاصة في المواسم والمناسبات الدينية العديدة؛ وذلك بحكم أن هؤلاء أميون.

(2) الطريقة الروحية والسلوكية : وهي المنهج الذي واطب عليه الشيخ في المجاهدة والعبادة والسلوك، والذي تلقاه عنه تلامذته عن طريق الملاحظة أو التلقين أو التعليم، حتى تطور الأمر وصار لكل طريقة وردٌ وممارسة وسلوك يختلف عن الطرق الأخرى و يميّزها عنها، ويمكن لنا أن نطلق عليها (الخط المعرفي الباطني) باعتباره الطريق الأصح للخلاص حسب الشيخ وحسب مردييه، وبالتالي عندما أراد شيوخ الطرق الصوفية تلخيص التعاليم المتعلقة بمسالكهم التربوية جمعوا تحت لفظ الطريقة بعض المبادئ الأساسية الموجهة لسلوك مرديهم والمميزة لطائفتهم²، والطريق عند المتصوفة غير الطريقة، فالطريق هو السبيل الذي يسلكه المرید وصولاً إلى المراد، وهو ما كان معروفاً لدى المتصوفة الأوائل إبان التصوف الفردي، أما الطريقة فاصطلاح ظهر لاحقاً إبان التصوف الجماعي المنظم، والأساس في هذه الطريقة هي تنظيم العلاقة بين المرشد والمرید³، ومنه فالطريق يمكن أن يكون فردياً والطريقة من شرطها أن تكون علاقة بين شيوخ ومرديين وهي بهذا تنطلق من بُعد اجتماعي .

¹ بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، ط1، منشورات وحدة البحث في المنحيل بكلية الآداب والعلوم صفاقس، 2007، ص: 102-103

² محمد الطيب، مرجع سابق، ص: 130

³ محمد بركات البيلي، مرجع سابق، ص: 48

3) **البعد التنظيمي** : ويمثّل نوع الرابطة الذي يصل بين الجماعة، فلكلّ طريقة شيخ مؤسس قام عليه هذا الامتداد من تلامذة ومريدين من العامّة ومحبين ومنتمين إلى الشيخ نسبة الشرف من ساسة وأغنياء، وبالتالي تتعدّد الروابط وتتسع، هذا (الرابطة الاعتقادي) إن صحّ التعبير يقوي الرابطة الاجتماعي داخل المجموعة ويعيد تشكيل العلاقات الاجتماعية ليعطيها دلالة جديدة، وهذا ما نَبّه إليه دوركايم (أهمية الطقوس في تمتين العلاقات الاجتماعية)، وقد تتطور هذه العلاقة لتصبح قوانين مفروضة يفرضها الشيخ على مريديه، ولا يلتزم بها إلا من كان على الطريق، وهذا بعد أن يأخذ المرید (العهد) والذي هو عقد معنوي يلزم المتعاقدين بكل ما في بنود العهد، إضافة إلى أمر الشيخ المرید بالتطهر من الحدث والخبث ليتهيأ للواردات الإلهية، وهذا الفعل له بُعد ديني فهو مأخوذ من بيعة الصحابة للرّسول صلى الله عليه وسلم في نظر الصحابة .

و بعد أن رأينا أن الطريقة الصّوفية كانت ضرورة اجتماعية فرضتها الحاجة الإنسانية، يحسن بنا التطرق إلى أقدم الطرق الصّوفية ظهوراً، لأنّ هذا التقصّي التاريخي يفيد في فهم مراحل التطور الذي صاحب الطريقة الصّوفية، لذا وعطفاً على ما سبق فإنّ هذا التطور كان حتمية اجتماعية كما قلنا، كونه باعث على الاندماج والتماسك الاجتماعيين للمجتمع خاصة بعد ظهور تلك التغيرات التي مسّت الأنساق الاجتماعية، وتعود أقدم الطرق بميكلمها التنظيمي المؤسس على شيخ ومريدين وتربية حسب ما يذكر المؤرخون والمستشرقون إلى العراق، حيث ظهور (الطريقة القادرية) التي أسّسها الشيخ (عبد القادر الجيلالي ت: 561 هـ) والذي تعود أصوله إلى (جيلان) التي تقع في الشمال الغربي لإيران، حيث قدم إلى بغداد ودرس الفقه الحنبلي والحديث وعلم التّصوف، ثم يذكر المؤرّخون أنه غادرها ليحيا حياة زهدية لمدة عشرين سنة ليعود بعدها إلى بغداد، حيث اجتذبت دروسه ومواعظه جمهوراً واسعاً من النّاس، وفي مجالسه هذه عرض قواعد السلوك الصوفي للمريدين، وبذلك انتشرت القادرية انتشاراً واسعاً في أرجاء العالم الإسلامي، وذاع صيت (الجيلاني) باعتباره وليّاً صالحاً وقطباً صوفياً صاحب كرامات، وقد دخلت طريقة الجيلاني المغرب الأوسط وانتشرت في الأرياف وكان قد سبق اسم الجيلاني إلى النّاس فشكّلوا عنه مخيلاً صوفياً ذا كرامات، نظراً لما كان يصل حواضرها من أخبار عن الجيلاني في تلمسان وقسنطينة وبجاية، فلمّا وصلت الطلائع الأولى من تلامذته إلى هذه الأراضي وجدوا الجو قد هيّء فالتفّ حولهم النّاس، وهكذا انتشرت هذه الطريقة في المدن ثم في البوادي والأرياف .

أما الطريقة الأقدم بعد القادرية فهي (السهروردية) والتي أسسها شهاب الدين (السهروردي ت631هـ) وهو تلميذ (الجيلاني) أعلن رفضه لعلم الكلام والفلسفة وتمسكه بروحانية المسلمين الأوائل، واعترض على المحتوى الميتافيزيقي لتصوف (ابن عربي)¹، تميز كتابه (عوارف المعارف) عن التأليف الأخرى للتصوف، وقد ساهم عرضه المنظم لقواعد السلوك التي ينضبط لها المريدون الجدد في تنظيم الطريق الصوفي على نطاق واسع، إذ سرعان ما تُرجم كتابه إلى مختلف اللغات الأخرى، وامتدت تعاليمه إلى آسيا الوسطى والهند والشرق الأوسط²

أما ثالث الطرق فهي الطريقة (الرفاعية) والتي أسسها (أحمد الرفاعي المتوفي 577هـ)، استطاع استقطاب الألاف من المريدين رغم وجوده في منطقة معزولة، وانتشرت تعاليمه في الشرق حيث بسط سلطته الروحية، نادى بالالتزام بالسنة التزاما صارما واحترامها احتراماً كاملاً، ودعا إلى التواضع والتراحم .

ومن أعرق الطرق وأقدمها الطريقة النقشبندية والتي انتشرت في آسيا والتي تعتمد على مراعاة الانسجام بين الشرع والسلوك، ويقول المؤرخون أنها حافظت على السنة في آسيا، وصلت النقشبندية إلى القوقاز وكردستان والأناضول ونالت الحظوة عند سلاطين آل عثمان فامتد أثرها إلى الشرق الأوسط العربي ووصل إلى الهند والتي انتشرت فيها أيضا الطريقة الششتية نسبة إلى (معين الدين الششتي ت633هـ) وقد استحکم نظامها وانتشرت في كامل أرجاء الهند الإسلامية في كنف (نظام الدين أولياء)³.

وبعد ظهور هذه الطرق الأولى كحتمية اجتماعية وتاريخية ازدادت بنية بعض الطرق الصوفية تعقيدا، وتفرعت عن الطرق الرئيسية طرق فرعية أخرى لما تنوعت وظائفها، تضمّ شيوخا ومؤسسة إدارية ومقدمين ومريدين، لها خصائص ومميزات تميزها في كل عصر، ويُمارس عليها فعل التغيير حتى غدت الطرق الصوفية اليوم إلى طرق تاريخية وطرق مشتقة وطرق صوفية مستحدثة وحديثة، تنوعت وظائفها وأنماطها، فمن طرق صوفية فعّالة في الحقل التعليمي والتربوي، تساهم على المستوى الفردي والمستوى الاجتماعي، أما الطرق الحديثة التي تحمل صفة الاتباعية فهي تعيش مرحلة من الانطواء، نظرا لأنها قائمة على موروث لم يجدد اكتفى بالأوراد والذكر وبالرسميات والطقوس !

¹ محمد بن الطيب، مرجع سابق، ص: 100

² نفسه، ص: 101

³ نفسه، ص: 105

4- مراحل تطور الظاهرة الصوفية من النزعة الفردية إلى الطريقة الروحية إلى المؤسسة الاجتماعية:

تكوّنت الطريقة الروحية كما رأينا جزءاً ضرورياً اجتماعية، بحيث كانت المرحلة التالية لمرحلة الزهد الفردي، وسواء أكانت الطريقة الروحية تشكّلت عن محض الصدفة أم تشكّلت بجهود بشري، فإنّها ظلت لبرهة من الزمن طريقة روحية بسيطة تشكّلت بعد فعل (التجمع) حول شيوخ التزكية، وكان القصد منها الوعظ والتربية كما كانت الحلقات الأخرى من فقه وحديث، غير أنّ الفارق أنّ هذه الحلقات اهتمت بالجانب الروحي والباطني، وبالتالي كانت وسيلة لاستحلاب الراحة النفسية من جهة والتي كان هدفها تغذية الروح والباطن، بعد تلك التغيرات العديدة التي مسّت المجتمع وجعلت المادة تسري فيه شيئاً فشيئاً، فسارع شيوخ التزكية كلّ حسب مكانه إلى تطبيق بعض الوسائل والمناهج لتحقيق تلك الغاية، فكان لكلّ شيخ وسيلته وطريقته في التزكية والتربية بما يراه مناسباً حسب حالة كل مرید، ثم ما لبثت أن صارت تلك الوسائل طرقاً مقيدة وقواعد متينة، سارع المریدون في تقييدها وفي نقل تجاربها في حال ترحالهم وتنقلهم، ونسبوا تلك الطرق إلى شيوخهم الأولين، فكان أن نشأت الطرق الصوفية كما رأينا، وهذه مرحلة التأسيس للطرق الصوفية، بدأت من حالة التأثر إلى التأثير، ثم توسّع الأمر بعد ظهور الطرق الصوفية العريقة ثم ظهرت طرق فرعية تفرّعت عن الأصلية، وتفرّعت عن الأخيرة فروع أخرى، ولكل فرع ورده وطريقته ووسيلته في شأن التربية، وهكذا توسعت الطرق توسعاً زمانياً ومكانياً، غير أنّ هذه الطرق الصوفية تحوّلت مع مرور الوقت إلى مؤسسات دينية لها هيكلها التنظيمي والشكلي خاصة في بلاد المغرب الإسلامي، وقد كان لعدّة عوامل في بلاد المغرب أثرها في ظهور المؤسسات الصوفية، حتى وصل الأمر إلى مؤسسة الزوايا وما لها من استقلالية وتأثير في الأنساق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وغداً بذلك سمة ثقافية ميّزت المغرب الإسلامي، فكان أن كان المغرب منبت الأولياء والصالحين كما يقولون، ولعلّ لمرحلة الرباط والرباطات التي امتاز بها الشريط الساحلي للمغرب بعد الفتوحات الإسلامية الأثر الكبير في نشأة الزوايا، لذا سنحاول التطرق لمفهوم الرباط ولوظائفه التي قام بها كونه العامل الأول المؤسس لمؤسسة الزوايا .

1-4 الرباط، والرباطات في المغرب الإسلامي بداية التأسيس للمؤسسة الصوفية : كانت الطريقة كيانا روحيا تشكّل انطلاقا من ثنائية التأثر والتأثير، ثمّ ما لبثت أن احتاجت لحيز جغرافي يؤطّرها، هذه الضرورة التي تطوّر على إثرها التصوف كانت سببا في مأسسة التصوف ووضع ذلك الكيان الروحي ضمن مؤسسة تتضمن

شكلا هرميا أعلاه شيخ الطريقة وقاعدته العامة من المريدين والزوار، وبين القاعدة والرأس مريدون وتلامذة كل حسب مقامه، ولم يثبت تاريخا في بدايات تشكل الطريقة أن كبار المتصوفة أسسوا مؤسسات دينية على شكل زوايا أو رباطات، بل إن الضرورة الاجتماعية والمتمثلة في التكافل والتماسك الاجتماعيين وضرورة إرشاد الناس هي التي أدت إلى ظهور هذه الطرق وعجلت بظهور الزوايا وقبلها الرباطات، خاصة وأن المسجد كانت له صفة رسمية بحيث يكون في الغالب تحت سلطة الحاكم الزمانية .

لقد وجدت هذه الرابطة المعنوية المتمثلة في الطريقة الروحية دافعا قويا في (الرباطات) التي كان يتميز بها المغرب الإسلامي نظرا لموقعه الجغرافي، فقد كانت هذه الرباطات موئل الزهاد والعباد والمجاهدين، وقد عبّر (ألفرد بل) عن نظرتة للرباط بقوله أنه " نوع من الخانقاه يحيا أصحابه بإرشاد شيخ زاهد حياة التقوى، ويتلقون تعليما إسلاميا، ومن الواضح أن دور الرباط كان يتحدد بالقائمين عليه، وبطبيعة أحوال الأمن أو الخوف في البلاد، فكان دوره أحيانا عسكريا أكثر من دينيا، أو بالعكس في أحيان أخرى"¹

والرباط في اصطلاح الفقهاء عبارة عن احتباس النفس في الجهاد والحراسة، وعند المتصوفة عبارة عن الموضوع الذي يلتزم فيه للعبادة²، ويذكر المؤرخون أن الرباطات نشأت في زمان دولة الأغالبة الذين حكموا بدءا من 184هـ، وقد عُرف الرباط ك(مؤسسة تحولية) على مستوى مضمونه وذلك انطلاقا من المجال الجغرافي الذي نشأ فيه، ففي الشرق كانت تعني كلمة الرباط المكان الذي يُربط فيه المسلمون للدفاع عن بلادهم، وقد استبدلت فيما بعد بكلمة (ثغر)، لذلك فقد كان الرباط يشكل الحدود الفاصلة بين دار الإسلام ودار الحرب، وكذلك كانت تعني في المغرب الإسلامي نظرا للظروف السياسية السائدة بعد الفتح حيث تربص الضفة المقابلة للشمال الإفريقي، والذي شهد على طول امتداده الجغرافي والزماني غارات بحرية مفاجئة، فاتخذ المسلمون من الساحل ثغرا جعلوا الرباط فيه جهادا في سبيل الله، وقربة إليه، وأنشأوا عليه المحارس والقصور (الحصون) واهتموا بسكناها حراسة للمسلمين وسهرا على أمنهم من تلك الغارات المفاجئة³، وهذا لما ورد من فضل الرباط في الأحاديث النبوية الشريفة وأقوال السلف، لذا كان لها نصيب في أبواب الفقه وكتب التزكية والتربية الروحية، حيث قام العلماء وشيوخ التصوف والوعاظ بوصفها والتكلم عن آدابها

¹ بيل الفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، مرجع سابق، ص: 99

² محمد بن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، ت: ماريا خيسوس بيغورا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، (دون عدد الطبعة)، ص: 411.

³ محمد بركات البيلي، مرجع سابق، ص: 45.

وآداب الدّخول إليها، فهذا الخطيب ابن مرزوق يخصّص الباب التاسع والثلاثين للكلام على الربط التي أنشأها السلطان أبو الحسن المريني: (..حسبك أنّ مدينة آسفي وهي آخر المعمورة إلى بلد الجزائر، جزائر بني مزغنان آخر وسطى الغرب وأول بلاد إفريقية محارس ومناظر إذا وقعت النيران في أعلاها تتصل في الليلة الواحدة أو في بعض ليلة وذلك في مسافة تسير فيها القوافل نحو من شهرين وفي كل محرس منها رجال مرتبون، نُظّر وطلاع يكشفون البحر فلا تظهر في البحر قطعة تقصد ساحل بلاد المسلمين إلا والتنوير يبدو في المحارس يتحذر أهل كل ساحل من السواحل ساحلهم..)¹، كما نجد كثيرا من الأخلاق والآداب المتعلقة بالرباط في كتاب المدخل لابن الحاج² حيث تلکم بإسهاب عن كل ما تعلق به من حقوق وواجبات وتكلم عن فضلها وعن كثير من الممارسات التي تمارس داخلها مع الحكم عليها .

ويمكن هنا أن نتطرق إلى المعنى الاصطلاحي حيث نجد بأن التعريف الفقهي والصوفي يتكاملان، فعند الفقهاء هو عبارة عن احتباس النفس في الجهاد والحراسة، في حين أن الصوفية يطلقونه على المواضيع التي تلتزم فيها العبادة، وبذلك يجمع الصوفية بين الجهاد والعبادة، كما تطلق الرباطات أيضا على المواقع التي يكون بها حراس القوافل والطرق، وهم كذلك من الزهاد والعباد، وقد جمع أتباع عبد الله بن ياسين مؤسس الدولة المرابطية بين المفهومين إذ تحولوا من العبادة إلى الجهاد والمثاغرة.³

وهذا (أبو القاسم السبتي) يتكلم عن الرباطات والزوايا الموجودة مثلا في سبتة: (..عدد الروابط والزوايا سبع وأربعون ما بين زاوية ورابطة محاذية للبحر من جانبي الجنوب والشمال داخل المدينة..)⁴، وقد شهدت الجزائر أو ما سمي بالمغرب الأوسط رباطات عدّة ذكرها (البكري) في كتابه (المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب)، فقد ذكر أنه كان بمدينة شرشال ربط يجتمع إليه خلق كثير في كل عام، وإلى الغرب من مدينة تنس بينها وبين وهران كان يوجد رباط على ضفة البحر عند مرسى (مفيلة بني هاشم)، وكان يوجد رباط عبارة عن ثلاث قلاع مسورة على جبل كبير بقرب مدينة (أرزو) على مقربة من وهران، ويلى ذلك غربا رباط (وادي ماسين) الذي كان رباطا حسنا مقصودا، له بركة

¹ محمد بن مرزوق التلمساني، مرجع سابق، ص: 398.

² محمد بن محمد ابن الحاج، مرجع سابق، ص: 235.

³ حسن جلاب، الحركة الصوفية بمراكش، ظاهرة سبع رجال، ط1، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش 1994، ص: 25.

⁴ محمد بن القاسم الأنصاري السبتي، اختصار الأخبار عما كان بنجر سبتة من سني الآثار، تح: عبد الوهاب بن منصور، ط2، دار الأمان، الرباط، 1980، ص: 26.

وكرامة عند العباد، وكان يوجد بساحل تلمسان عدة حصون يربط فيها العباد مثل حصن (تانكرمت) وحصن (مرئية البير) وحصن (ابن زيني) وحصن (العروس) وحصن (الوردانية) وحصن (هنين) وغيرها¹.

ويعدنا البكري بصورة أدق عن أهل الرباط إذ يقول: "وفي هذا الجبل قوم متعبدون تخلوا عن الدنيا وسكنوا في هذا الجبل مع الوحوش، لباسهم البردي، وعيشهم من نبات البردي، ومن صيد البحر يتناولون من ذلك ما يكون بلغة لهم إذا جاعوا، والدعوة من أكثرهم مستجابة، وهذا الجبل معروف بالتزام هؤلاء منذ فتحت إفريقية"²، وفي نفحات السمرين نجد وصف طرابلس مثلا: (...على هذا الساحل بطوله مساجد كثيرة وهي مساكن الصالحين قديما وحديثا شهيرة والناس يزورونها ويتبركون بها، وإنها لمن أحسن المساكن لمن يريد الانفراد لعبادة ربه، والسكان بها يجمع بين الاحتراس [الحراسة] ومجانبة الناس وأكثرها من مباني ابن الأغلب مبتني المحارس من الإسكندرية إلى مجاز سبتة..)³، وهذا السبتي يقوم بعدد الرباطات الموجودة على ساحل سبتة فقط: (عدد الروابط والزوايا سبع وأربعون ما بين زاوية ورابطة محاذية للبحر من جانبي الجنوب والشمال داخل المدينة..)⁴،

وقد اكتست الرباطات قُدسية لدى المغاربة، وهذا ما نلاحظه من خلال وصف (البكري) لبعضها، منها قوله (كان رباطا حسنا مقصودا له بركة وكرامة عند العباد) ومنها قوله (وكان يوجد بساحل تلمسان عدة حصون يربط فيها العباد) ، فالرباط هو قلعة جهاد، وهو مكان عبادة وتنسك و مداومة للصوم، وكان المرابطون والعباد يفتنون فيها ويوصون بذلك، حتى سميت بعض الرباطات باسمهم، فاكنتت بذلك رمزية دينية، وهذا ما كان له تأثير عجيب حيث يذكر أن كثيرا من المسلمين كانوا يفتنون إلى الرباطات لمشاركة الزهاد في رباطاتهم والتبرك بهم والتعلم منهم، لأن ما قام به هؤلاء العباد والزهاد من مرابطة وجهاد وعبادة أعلى مقامهم عند المغاربة، وبالتالي كان دافعا قويا لامتداد الرقعة الجغرافية للتصوف، وقد تطوّر المضمون الخاص بالرباط لغلبة الممارسة التي كانت فيه من عبادة وغيرها، فتحول

¹ البكري أبو عبيد عبد الله، المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، ج2، ط3، دار الغرب الإسلامي، تونس، ص، 70-80

² البكري، المسالك والممالك، ج2، بيت الحكمة والدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1992، ص: 691

³ أحمد بن الحسين النائب الأنصاري، نفحات السمرين والريحان فيمن كان بطرابلس من الأعيان، ت: محمد زينهم محمد عزب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994، (دون عدد الطبعة)، ص: 174

⁴ محمد بن القاسم الأنصاري السبتي، مرجع سابق، ص: 26

من مكان مرابطة للعدو، إلى مكان للخلوة والاعتزال قصد العبادة، وقد اشتهرت هذه الرباطات في عهد الأدارسة الذين وضعوا لبنتها، وكخلاصة لما قلنا يمكننا تلخيص وظيفة الرباط إلى ما يلي :

1- **الوظيفة الدفاعية:** بحيث يكون الرباط على حدود ثغور المسلمين يحوي حصنا منيعا ومخزنا للذخيرة إضافة إلى المرابطين، إضافة إلى دفاعها عن أموال المسلمين وتأمينها للطرق والقوافل، ويحدثنا التاريخ مثلا أنه عندما سببت إحدى عشرة امرأة قرشية وعربية على إثر معركة إخماد الثورة التي نشبت في جزيرة شريك في منتصف القرن الثالث الهجري بزعامة أحد قواد بني الأغلب، أرسل سحنون إلى جميع البوادي في طلب الصوفية فاجتمع نحو ألف رجل، فقال تخيروا لي من أحداثكم مائتي شاب أريدهم لأمر يأجرني الله عليه، فاخترنا ما أمرهم¹، ويبدو أن أغلب الزهاد والعباد الذين قدموا كانوا ممن استوطن الرباطات والقلاع والجبال حيث القيام بوظيفة الجهاد ودرء الأخطار الخارجية والمداومة على العبادة ومجاهدة النفس، والإسهام في حصد شوكة الثائرين، ومساعدة غير المسلمين على التوبة والدخول في الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقا وآدابا².

2- **الوظيفة التربوية:** والتي كان يقوم بها العباد والعلماء والزهاد داخل الحصون، والتي كانت تأوي أيضا الفقهاء فقد كانوا يستغلون توافد الناس لتعليمهم، إضافة إلى الوظيفة التعبدية

3- **الوظيفة السياسية:** وقد كان لقواد تلك الرباطات كلمة في الدولة عبر تأسيسها أو المشاركة في نشاطها السياسي

4- **الوظيفة الاجتماعية:** حيث غدّت روح التكافل والتضامن وعززت الشعور بالطمأنينة، واستطاعت أن تجمع الناس حولها، وأن تمكن الحياة الصوفية من عماد مادي استفادت منه الطرق الناشئة³، كما كان لها دور إصلاحي حيث نجد الكثير من الرباطات تقع في الحدود بين القبائل، وبالتالي عملت كصمام أمان اجتماعي

وهكذا تنوعت الوظائف في الرباطات الممتدة على طول الساحل مما يؤكد قيمتها وما جلبته للمغاربة من اطمئنان وأمن، خاصة وأنها كانت تقوم بتلك الوظائف على أحسن وجه مثل صدّها للعدوان المتكزّر للصليبيين، وهذا إن دلّ فإنما يدلّ على عدم الارتكان إلى العبادة والاتكال كما يصف كثير من الناس المتصوفة، وهذا ما جعل (علال الفاسي) يستنكر هذا الوصف تجاه الصوفية متسائلا " أي اتكال هذا الذي يُعمّم على الصوفية وقد اضطلعوا بأدوار تربوية

¹ الدباغ، معالم الإيمان، ج2، مرجع سابق، ص: 91

² الفكر الصوفي في إفريقيا والغرب الإسلامي، مرجع سابق، ص: 48

³ محمد الطيب، مرجع سابق، ص: 98

وتعليمية واجتماعية؛ حيث أسهموا في تنمية المجتمعات من خلال التأطير والتعليم وإنتاج المعنى الروحي وإصلاح ذات البين، سواء بين الأفراد أو القبائل ! وأي اتكالٍ و قد أشاعوا بين الناس قيم "الفتوة" الأخلاقية (راجع مثلاً كتاب "الفتوة" لأبي عبد الرحمن السلمي) والإكرام والتعاون و التواضع و العمل التكافلي (كما هو شأن مذهب الجود مع أبي العباس السبتي)؛ و غدوا بقوة بذلهم الإحساس بالانتماء للوجداني للجماعة المسلمة في السراء والضراء، و خصوصاً عند الأزمات الكبرى. ففضلاً عن أدوارهم في دعم روح التكافل عند أزمات الأوبئة والمجاعات، قاد شيوخ كبار منهم الدعوة لصد الحملات الصليبية و شاركوا فيها (نستحضر هنا، على سبيل المثال، مؤسس المشرب الصوفي الشاذلي السائد في المغرب أبا الحسن الشاذلي)؛ بل استرخصوا نفوسهم و أرواحهم من أجل الذود عن الإسلام (كما هو شأن الشهيد مولاي عبد السلام ابن مشيش، شيخ الشاذلي، الذي مات مسموماً جراء ذلك)، و قد كان من مقاصد إحداثهم للرباطات الغزيرة الدفاع عن ثغور أرض الإسلام وتأطير الجهاد و إعداد المجاهدين لذلك روحياً و عسكرياً!¹

4-2 الزوايا وعامل الظهور :

ذكرنا بأنّ الرباطات التي كانت على طول الساحل المغربي غذّت الطريقة الروحية، وكانت لها وظيفة دفاعية بالأساس ثم توسعت وظائفها، غير أنّ هذه الوظائف التي تميزت بها الرباطات انتشرت وانتشر تأثيرها ولم تقتصر على السواحل حيث وجد الرباط فقط، بل نفذت إلى أعماق الأرياف والمدن الداخلية والمداشر، وبالتالي فإنّ ظهور الزوايا هو شكل متطوّر نوعاً ما عن الطريقة والرباط، حيث حلّت محلّهما في تلك المدن والأرياف، ثم تطورت مهامها وتوسعت على يد المرابطين، وجمعت بين العبادة والتعليم والتوجيه والإصلاح والجهاد في وقت واحد، كما يرى (ألفرد بل)² .

والزاوية حسب دائرة المعارف الإسلامية : " مجموعة من الأبنية ذات طابع ديني، غرفة للصلاة، ضريح لأحد المرابطين أو ولي من الأشراف تعلوه قبّة، غرفة قصرت على تلاوة القرآن، مدرسة لتحفيظ القرآن، غرفة مخصّصة لضيوف الزاوية والحجاج والمسافرين، وغرف الطلبة، ويلحق بالزاوية عادة مقبرة تشمل قبور أولئك الذين أوصوا في حياتهم أن يدفنوا بها"³

¹ الفاسي علال، مرجع سابق، ص: 21

² بيل الفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي، مرجع سابق، ص: 375

³ عبد المنعم القاسمي، أعلام التصوف في الجزائر، ط1، دار الخليل القاسمي، 1427هـ، ص: 20

كما يرى بعض المؤرخين أنّ الزاوية كانت في الأصل رباطات للجهاد ثم تحوّلت مع مرور الزمن الى زاوية، وهذا رأي مقبول نظرا لما كانت تقوم به الرباطات من وظائف جليلة خاصّة في المغرب الإسلامي الذي كان دائما تحت التهديد، كما يرى آخرون بأنّ للأمرء المسلمين دورٌ كبير في بناء هذه الزوايا، وقد بنو للمتصوفة بيوتا ملاصقة للمساجد خصّصوها للذكر والعبادة، ثم انفصلت عن المساجد وأصبحت قائمة بذاتها، ولم تعد مقتصرة على العبادة والجهاد كما كانت، بل أصبحت مؤسّسة تعليمية تستقبل الطلاب وتقوم بتحفيظ القرآن الكريم، وتدرّس العلوم الدينية كالفقه والتفسير والحديث والتوحيد، وكذا العلوم اللغوية كالنحو والصرف والبلاغة، كما تقدّم للطلبة الطعام وتوفّر لهم الإقامة مجاناً، وكانت مقصد العلماء للتدريس بها وتأليف الكتب¹.

وقد كان لظهور الزوايا شروط مكونة من عناصر تنتمي لنفس الفترة أو إلى تاريخ سابق، لكنها لازالت حاضرة فيه ومستمرة في مجاله التاريخي، من صراعات سياسية حول السّلطان السياسي واحتلال الكثير من الشواطئ من طرف البرتغاليين، وتوالي المجاعات والصراعات حول الأراضي والطرق التجارية، وهذا ما طرح كثيرا من الضروريات والحاجيات مثل ضرورة التوحيد السياسي وضرورة الجهاد²، وهكذا كانت لهذه العوامل مجتمعة أو متفرقة أثرٌ في ظهور ما يعرف بالزوايا، خاصّة في الفترة التي تميزت ب(الصّلحاء) الذين نادوا بالإصلاح من وجهة نظر دينية، وهذا كي تتخذ موقعا أساسيا في بنية المجتمع السياسي، ويظهر هذا الفعل بشكل واضح في ردّ فعل الدولة المرينية التي استشعرت هذا الفعل، فعملت على تدعيم شرعيتها العسكرية بشرعية ايدولوجية دينية عبر تأسيس مجموعة من المدارس والزوايا³، وقد كان لعامل الزمن فعله في الشّكل التنظيمي التراتبي للزاوية حيث نجد ثلاث مستويات: المستوى المذهبي (الطريقة) المستوى التنظيمي (الطائفة) ثم المستوى الميداني (الزاوية)

أ. **المستوى المذهبي** : وهو العنصر المؤطر دينيا ونظريا وايدولوجيا لسير الأتباع، إنه عبارة عن ضوابط مرجعية تميز طريقة على أخرى، وتحدّد لأفرادها الطريق المؤدي إلى الله، وبذلك يفترض في الطريقة تحديد سلوكات وشعائر تجسد عملية المرور هذه باتجاه المقامات العالية، فالورد يحتل موقعا أساسيا في كل طريقة مقارنة مع الذكر والحزب، فهو الذي ينقل المرید من وضعية المتعاطف أو المنخرط العادي إلى وضعية المنخرط بامتياز، وهذا راجع كما يرى أصحاب الطريقة إلى أنّ الورد يحمل أسرار الطريقة، هذه الأسرار من دونها لا يمكن للمرید أن يحقق تواصله المباشر

¹ ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، ج1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص: 84

² نور الدين الزاهي، بركة السلطان، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، 2007، ص 9

³ نفسه، ص: 11

مع الله، وهذا التّواصل مبناه عملية (الذكر) التي تلعب دورا نفسيا أكثر منه إيديولوجيا ومذهبيا كما يرى (نور الدين الزاهي)، إنه يدفع المرید نحو الاندماج التّفسي في بنية الطريقة، وتحقيق تشبّث واقتناع عاطفيين بها، يعتبر الذكر علامة متميزة للطريقة وهو ما يجعله في المرتبة الثانية بعد الورد، أما الحزب فهو عبارة عن (طقس عمومي) يستقبله العامة من الأتباع من دون تمايز، إنه مشكّل من مجموعة من النصوص القرآنية أو الصوفية التي تخضعها كل طريقة إلى التّرديد حسب أعداد محدّدة،¹ يتخذ التّراتب في هذه الأشكال الخارجية طريقة نازلة من الورد، الذي هو أمرٌ مفروض وواجب على المرید، إلى الذكر الذي هو شعائر ترفع مرددها إلى الله، ولهذا السبب نجد عند كثير من الطرق يرافق بالرقص والموسيقى، كما أنه قابل للتغيير أو التعديل من طرف شيوخ الطريقة أو مقدميها.²

ب. **المستوى التنظيمي أو الطائفة** : الطائفة تجسّد المستوى التنظيمي والعلاقة الهرمية بين الشيخ والمرید، كما تجسّد العلاقة أيضا بين المریدين، فالزاوية هي شيخ ومقدم ومرید وزائر وغير ذلك، وواضح أن بين أية ظاهرة دينية والمجتمع علاقة متينة، لكنها تتطلب الاعتقاد والتصديق من طرف عدد وافر من البشر، فالولي ليس رئيس مدرسة فلسفية بل هو يدخل في أعماق المجتمع بجميع فئاته، بما في ذلك العلماء، وبالتالي فهو يؤثر على الواقع الاجتماعي في جوانب عدة، بالدور المشع للزاوية وانفتاحها على الناس ولكن أيضا كملجأ يلجأ إليه في الأزمات الفردية والجماعية، وهذه هي كاريزما الولي³ التي تشكلت منها الطائفة والتي يبدأ منها البعد التنظيمي الذي يتشكّل في العادة على شكل سلم هرمي أعلاه شيخ الزاوية الذي هو المسؤول على الزاوية والمشرف الأول عليها ويكون في أغلب الأحيان هو شيخ الطريقة ويتمتع بالبركة التي تجعله مطاع الجانب، كما يتولى إعطاء ورد الطريقة ويشرف على صيانة أملاك وعقارات الزاوية ويستقبل هدايا وهبات المحسنين، كما نجد أسفل في الهرم الخليفة وهو نائب الشيخ في الزاوية الفرعية وقد يكون خليفة في الزاوية الأم، ثم نجد المقدم هو نائب الشيخ والمكلّف بتسيير شؤون الطلبة في التربية وتوجيههم من حيث السلوك والأخلاق داخل الزاوية، كما يشرف على الحضرة واجتماع الذكر في الزاوية وما يرتبط بذلك من تلاوة الورد أو الراتب وكذا نظافة الزاوية، ثم نجد الوكيل وهو مساعد المقدم في الاشراف على نظام الزاوية ويحدد مهام طلبة الزاوية، كما نجد أيضا في الزوايا الشاوش وهو رسول المقدم للعامة

¹ نفسه، ص: 119

² نفسه، ص: 119

³ العامري نللي سلامة، مرجع سابق، ص: 8

يقوم بجمع الصدقة ويستقبل الزوار، ثم أخيرا نجد الطلبة وهم من أتباع الطريقة أو المريدين أو الاخوان أو الفقراء أو الدراويش في المشرق .

وبعد أن تأسس ذلك التنظيمان بأشكال أولية ساهمت التطورات الفكرية والتاريخية في تحويل التنظيمين من العفوية إلى الرسمية لتصل القضية الصوفية إلى اعتماد الطريقة والزاوية كيانين متوارثين جيلا عن جيل إلى اليوم لا يشدُّ عنهما إلا النادر من الصوفية، وصار التنظيم الصوّفي كيانين:

- كيان حسيّ يتمثل في الزاوية.

- كيان روحي يتمثل في الطريقة المتبعة في الزاوية.

وبهذين التنظيمين تحوّل الفعل الصوّفي من الطابع الفردي أو شبه الفردي إلى الطابع الجماعي الذي وسّع مجال تأثير التصوف من سلطة على أفراد المريدين إلى سلطة أخضعت - أحيانا - كل أشكال السلطات الأخرى لها.¹

ث. **المستوى الميداني (الزاوية):** لغة: زاوية وهي مصدر من الفعل زوى بمعنى ابتعد أو انعزل²، وهي في الأصل ركن البناء وتطلق على المصلّى أو المسجد الصغير³، واصطلاحا: هي عبارة عن مؤسسات تربوية وتعليمية مختصة بتربية وتعليم المريدين العلوم الدينية والدنيوية وتربيتهم على مكارم الأخلاق⁴، كما تعتبر مقرا للمرابط أو شيخ الزاوية أثناء حياته وبعد مماته، والتي يكون قد أسسها بنفسه أو أسسها أتباعه بعد وفاته على ضريحه⁵، و يذكر كثير من المؤرخين أن بلاد المغرب عرفت الزاوية في عهد الموحدين، حيث بنى (المنصور الموحدي) في مراكش زاوية عرفت بدار الكرامة، ثم أصبحت تعرف في عهد المرينين بدار الضيافة، والتي بناها (أبو عنان المريني) خارج مدينة سلا في منتصف القرن الثامن الهجري، وبناء الزاوية يرجع بالأساس إلى حدثين كبيرين هما ضياع الأندلس بسقوط غرناطة، والغزو الإسباني لسواحل بلاد المغرب .

¹ محمد طيبي، المشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص: 271

² فؤاد أفرام البستاني، منجد الطلاب، ط1، دار المشرق بيروت، 1956، ص: 256

³ صلاح مؤيد العقي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البرق، بيروت، 2002، ص: 301

⁴ كمال بوشامة، الجزائر عقيدة وثقافة، تر" محمد المعراجي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص: 135

⁵ فلاي مختار الطاهر، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، ط1، دار الفن القرافيكي، باتنة، د س ، ص: 27

أما من حيث الشكل : فهي مجموعة من البيوت والقاعات مختلفة الأشكال تحتوي على مكان للصلاة وغرف خاصة للتعليم بصفة عامة، وقاعات لإيواء الطلبة وأخرى لطهي الطعام وتخزين المواد الغذائية¹، وتوجد الزوايا بعيدا عن المدينة أو في القرى، وسميت بذلك أيضا لانزوائها عن المدن وعن صخب العمران وضجيجها طلبا للهدوء والسكون اللذان يساعدان على التأمل والرياضة الروحية .

وتقوم مصادر تمويل الزاوية على الأوقاف التي يوقفها أهل البرّ والإحسان عليها، والتي تشمل الأملاك والأراضي الزراعية والعقارات والدكاكين وغيرها، وتمتلك الزوايا الريفية أوقافا وأملاكا كالبساتين التي تعتبر أرض موقوفة يحرثها المسلمون وطلبة الزاوية ويعتنون بها، ويستعمل إنتاج هذه الأرض في صيانة الزاوية وتغطية أجور المدرسين ومعيشة التلاميذ .

وكما هو الحال في الظاهرة الصوفية التي تعددت مشاربها ومظاهرها فإن أصل الزاوية قد مسّته عوامل أدت بها إلى تنوعها بناء على تنوع وظيفتها في الحياة بشتى مجالاتها الثقافية والسياسية والدينية والاقتصادية، ويمكن تقسيم الزوايا إلى ثلاث أنواع :

1. **الزوايا التعليمية** : وهي التي تقوم بالدور التعليمي وتنوير العامة، فتهتم بتحفيظ القرآن وتعليم العلوم الدينية كالفقه والحديث والعقيدة أو العلوم الدنيوية كاللغة والنحو والصرف والتاريخ، وإضافة إلى الجانب التعليمي فإن لها أورادا وانتسابا لطريقة من الطرق، وكمثال عن هذه الزوايا نذكر الزوايا الرحمانية التي منذ تأسيسها على يد شيخها اهتمت بهذا النهج ولم تشتت لقاء التعليم الانتماء للطريق الرحماني الصوفي، ويبدأ المسار التعليمي من الشيخ المؤسس الذي يمنح الشرعية لهذا الطريق التعليمي ويباكره ويمارسه بنفسه كما فعل الشيخ الأزهري وتلامذته كالشيخ المختار الجلالي والشيخ محمد بن بلقاسم وغيرهم كثير، كما يمكن للشيخ أن ينتدب مدرسين ومعلمين ينوبون عنه في تحفيظ القرآن وفي تعليم العلوم الشرعية، وهذا نظرا للوظائف الاجتماعية التي يقوم بها الشيخ والتي تنبعث من سلطته الروحية والدينية .

2. **الزوايا الصوفية** : وهي النوع الثاني من أنواع الزوايا المنشرة، وهي منحصرة في تقديم التوجيه الروحي للأتباع والمريدين والإخوان والفقراء وتكون تابعة للطرق الصوفية المنتشرة أو إلى إحدى فروعها، كما تخصص لأتباعها أورادا وأذكارا معينة في أوقات محددة، ويمكن أن يتخلل هاته الأوراد والأذكار بعض المواعظ والدروس، غير أنها لا

¹ يحي بوعزيز، موشوعات وقضايا من تاريخ الجزائر، ج1، دار الهدى، الجزائر 2004، ص ص 201-202

تكون بالطريقة المكثفة التي تنتهجها الزوايا التعليمية، بل يكون غالب وقتها الذكر الجماعي والإلتقاء في المناسبات وتلقين الأوراد وإقامة المناسبات .

3. **الزوايا الأضرحة** : وهو النوع الثالث من الزوايا المنتشرة، وهي عبارة عن بناء بسيط يتوسطه قبر لرجل أو ولي صالح، وعادة ما يطلق على القبّة اسمه، وتكون ملاذاً للمرضى وطالبي الشفاء ومريدي قضاء الحوائج المعتقدين في بركة صاحب هذا القبر، بحيث تضاء عنده الشموع، وتقدم له الأموال، وتمارس عنده بعض الممارسات غير الشرعية من رقص وغناء وغيرها، وهذا كلّه نابع من ظاهرة الولاية التي هي ظاهرة لها مدلولاتها من حيث أنها تخبرنا عن مدى تفرد التجربة الولاية ومدى الاعتراف الاجتماعي بها، ودرجة اندماجها الاجتماعي، وظهور فئة الأولياء للعيان بوصفهم شخصيات اجتماعية خارجة عن المؤلف لها دورها وحضورها وتأثيرها في المجتمع¹، ويمكن أن يكون هذا النوع من الزوايا مندرجا تحت اسم التصوف الشعبي الذي فيه كثير من سوء الفهم، مما يجعله مصدرا من مصادر التشويه الذي طال التصوف الشرعي .

وعلى هذا الأساس أيضا صنف الدكتور أبو القاسم سعد الله أنواع الزوايا بحيث يقول أنّ الزاوية لا تخرج عن ثلاثة أنواع : زاوية مطلقة أو منسوبة لمكان ما، بنيت للعلم وأفعال البر والإحسان، ولا تنسب إلى شخص معين وهذه أحسن أنواع الزوايا، ثم الزاوية المنسوبة إلى شخص ميت تقدّسه العامة وتحبي ذكره، وهو مدفون بالزاوية وتنسب إليه، وفي هذه الحالة تأتي العامة إلى الزاوية زائرة وطالبة للبركة لا للعلم ولا للإحسان، أما النوع الثالث... وهو الزاوية المنسوبة إلى إحدى الطرق الصوفية، وهي إما زاوية الطريقة الأم وإما فرع لها ولكن تنسب إليها وسنرى أن بعض الزوايا كانت منطلقا لإعلان الجهاد، وبذلك كانت تقوم بدور الرباط المعهود² .

كما يفرق (أبو القاسم سعد الله) بين الزوايا القديمة أو زوايا المرابطين، وزوايا الطرق الصوفية، فالنوع الأول مؤسس في نظره للطلبة ونشر العلم، أو هو لاستقبال الغرباء والبؤساء والمحرومين الذين يبحثون عن ملجأ، أو هو مكان للنزوار الذين يأتون لتقديم الصدقات، والمسافرين المقطوعين والمشردين، وهذا النوع من الزوايا موجود لدى العائلات المرابطة القديمة، ومن ثمة نرى الصلة بينها وبين الجهاد والعلم وخدمة الفقراء والغرباء، أما النوع الثاني فهو زوايا الطرق الصوفية،

¹ نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع، مرجع سابق، ص: 14

² أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مج:02 مرجع سابق، ص ص 22- 26

والتي قيل عنها إنها غير ذات أهمية خارج المناطق الإقليمية والدار الأم، وقد وجد أن بعضها في الواقع ما هي إلا أكواخ يعطي التعليم بالقرب منها في الهواء الطلق، وهي زوايا للاجتماع الدوري لأصحاب الطريقة¹.

4-3 المقرب السوسولوجي لنشأة الزوايا :

إنّ الزاوية كمؤسسة دينية تُمارس فيها الأفكار والمعتقدات الصّوفية والممارسات الدينية، وبالتالي فهي مؤسسة اجتماعية لأنّه من المعلوم أنّ الدين لا يكون له بعد اجتماعي إلا إذا صاحبه ممارسات فعلية وإلاّ أصبح مجرد عقيدة أو شعور لا أثر له، ووفق المقرب السوسولوجي فإنّ الزاوية تنشأ في مرحلتين :

1- اعتماد الطريقة Confrérie على بعض الصلحاء .

2- ارتكاز بعض الصلحاء على طريقة Confrérie²

غير أنّه يمكننا القول وبعد تفحص لبعض الجوانب التاريخية المتعلقة بظهور (الزوايا) بأنّ ظهورها لم يكن خاضعا لسبب مباشر، بل كان نتيجة لعوامل كثيرة مجتمعة، شكّلت الدافع إلى الانتقال بالتصوف من الحيز الروحي المتمثل في الطريقة ومن ثم إلى الرباط ثم إلى شكل الزاوية، فقد "... أصبح الأمن هدفا منشودا عجز المخزن (الدولة) عن توفيره، ففقد الأمل في المؤسسة الحكومية وأصبح البحث عن البديل مطلبا جماعيا، وفي خضم هذا الوضع المترديّ ظهرت مؤسسة الزوايا كبديل لطالبي الأمن والعدالة الاجتماعية والغذاء وبالتالي الاستقرار، فأصبح للزاوية دور هام في حياة الناس وهو دور متعدد الجوانب، أمّني وديني وعلمي، أي أنها عوضت تماما المخزن في الدور الذي يجب أن يضطلع به"³

وبالتالي يمكننا إرجاع ظهور الزوايا إلى عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية بحيث ساهمت بعض مظاهرها التي كانت باعثة على القلق والحيرة في فترات عصيبة، وهي بهذا أدت إلى ضرورة الانتماء إلى مؤسسة منظّمة تبني علاقاتها على الانسجام الروحي والتضامن الدّيني المذهبي، وهذا لغرض التخفيف من وطأة ذلك المناخ الكئيب، ومنه فقد كان لهذا

¹ نفسه، ص: 27

² محمد ضريف، مؤسسة الزوايا بالمغرب، ط1، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، المغرب، 1992، ص: 20

³ أبو سالم عبد الله بن محمد العياشي، إتحاف الأخلاء بإجازات المشايخ الأجلاء، ت: محمد الزاهي، ط1 دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999، مقدمة المحقق، ص18

الدافع: الأثر المباشر في تأسيس ما يُعرف ب(الزوايا)، والتأخر إلى هذه العوامل التي أدت إلى ظهور الزوايا يجدها نفسها المؤسسة للنزعة الزهدية في أواخر القرن الثاني الهجري .

لقد كان لما شهدته مناطق المغرب الإسلامي من غزوات وحروب ونزاعات، إضافةً إلى ضعف الحكم واستقواء سلطة الشيوخ التي نافست الأمراء وجعلتهم أحياناً في المواجهة الأثر المباشر في عملية التأسيس والانتشار، فالزوايا .. نشأت في المغرب العربي كمؤسسات موازية للدولة، أي حيث ضعفت سلطتها وسيادتها فكلما توغلنا داخل الريف والمناطق القبلية قلّ حضور الدولة واتّسع انتشار الظاهرة الطرقية..¹.

ويمكن لنا أن نذكر بعض العوامل السياسية التي عجلت بظهور الزوايا والتي كان لها شأن كبير في عملية التغيير الاجتماعي في المغرب العربي، منها الخطر الصليبي المهدق والذي كان يترص دائما على الثغور وعلى الضفة المقابلة مما جعل الناس في قلق دائم من الغارات التي جعلتهم يعيشون في حيرة في ظلّ ضعف السلطة الحاكمة، كما كان لتفكك الخلافة العباسية في المشرق الأثر على المغرب بحيث تفرقت كلمة المسلمين وتعددت إماراتهم وهذا في ظل الاجتياح المغولي الذي آباد مدنا وقرى بأكملها، إضافة إلى الخطر الشيعي الذي اجتاحت المغرب العربي والمتمثل في الدولة العبيدية التي لا يقلل ترويعا عن الاجتياح المغولي وما مارسه من قتل وتشنيع للعلماء والصالحين، كل هذه المقدمات أدت إلى تفاقم المشاكل الاجتماعية التي كان يتخبط فيه المجتمع من جماعات وقلة محصول وأوباء عامّة، كل هذا دفع بتأسيس هذه المؤسسات الدينية ونقصد بها الزوايا دفعا قويا، لأنّ وجودها كان ضرورة اجتماعية في ظل تردّي الوضع الاجتماعي والاقتصادي، وبمجرد قيامها كانت الزوايا مراكز لإطعام الطعام وتوفيره، ومأوى لرعاية المساكين والأرامل وعابري السبيل، وبالتالي أصبحت موردا اقتصاديا ومأوى اجتماعيا، ممّا جعل لشيوخها المؤسسين جاذبية كبيرة أدت إلى تعاضد شأنهم بين العامة نظير ما يقومون به من أدوار، ثم تحول الأمر إلى أن صارت الزاوية مقصد الزوار للتبرك والزيارة، والتف الكثير من أبناء المجتمع حولهم يعلمونهم وينزلونهم منزلة التقديس والتكريم، وأصبحوا هم الملجأ والملاذ حيث تنزل بالناس أزمة أو شدة، وبجانب مكانتهم في نفوس طبقات المجتمع المختلفة، فإنهم حضوا بالمنزلة الرفيعة لدى ولاة الأمر، حيث تقرب إليهم هؤلاء الأمراء كسبا لودهم²، وهذا ما أكده شيخ المؤرخين (أبو القاسم سعد الله) بقوله: "مع ضعف الإدارة المركزية وتعفن الأحوال السياسية وكثرة الظلم والفساد انتشرت حركة التصوف إلى داخل البلاد واسس أتباع أولئك المرابطين زوايا لهم في الأرياف أصبحت هي نفسها ملتقى لنشر العلم وبث

¹ حلیم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص: 463.

² عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مطبعة الاستقامة، مصر، (دون سنة نشر) ص: 286.

الأخلاق الفاضلة والتحريض على الجهاد ضد العدو، فالزوايا من هذه الوجهة قد تولت عبئا كبيرا كان من قبل اختصاص الدولة¹، وبالتالي فإنّ "نشأة التصوف المغربي فيما بعد إنما كانت تحرّرا من قيود الزهد إلى فضاء اجتماعي أوسع، أو كانت تطورا للنزعة الزهدية إلى اتجاه إيجابي تجاه المجتمع، وحيث لم يبق الزهاد عالة على المجتمع، بل أصبحوا موثلا للطبقة المسحوقة منه لما ساقه إليهم توقيير المجتمع من مصادر للرزق"² من جهة أخرى فإن التصوف قد انتشر في المدن قبل الأرياف، ذلك أن معظم المتصوفين قد ظهروا في المدن الكبيرة مثل بجاية وتلمسان ووهران وقسنطينة والجزائر، وقد كانت ظاهرة عامة في الأندلس وتونس وفاس ومصر أيضا... وهكذا كانت الزوايا أيضا مدنية كما كان أتباعهم من أهل المدن³، ويرى الدكتور أبو القاسم سعد الله أنّه كان لتعاليم (أبي الحسن الشاذلي) أثر كبير في المغرب الأوسط آنذاك(الجزائر) "ونكاد نجزم أن معظم الطرق الصوفية التي ظهرت بعد القرن الثامن الهجري تتصل بوجه أو بآخر بتعاليم الطرق الشاذلية"⁴ إنّ جلّ الدراسات أثبتت أن ظاهرة التّصوف في المغرب الأوسط بدأت بالتّصوف النظري ابتداء من القرن السادس الهجري(التّأثر بمؤلفات الغزالي والقشيري وتدريسهما في حواضر المغرب الأوسط بجاية تلمسان قسنطينة) ثم تحول إلى تصوّف عملي، حيث يمكن القول أنّ التصوف في بدايته اختص به خاصة الخاصة أو ما نسميهم النخبة، ثم جاءت مرحلة التصوف الشعبي العملي ابتداء من القرن التاسع الهجريوعرف انتشارا واسعا، زاد عدد الزوايا والرّباطات في المدن والأرياف، وتم تصدير تعاليم الطرق الصوفية الكبرى وأورادها كالقادرية والشاذلية..مما أدّى إلى ترسيخ الوعي الديني كقوة حفاظ وتغيير⁵، ونظرا لهذه الظروف وتحت تأثير العوامل السابقة عرفت الجزائر عددا هاما من الزوايا أدّت دورها على أكمل وجه وأحسن صورة، ولعلّ من أشهرها وأقدمها زاوية (أبي زكرياء الزواوي 611 هـ)، زاوية (بجي العدلي ت882 هـ)، زاوية الشيخ (المواري ت843 هـ) وهران، زاوية (عبد الرحمن الثعالبي ت875 هـ)، وقد كان من أوائل الذين نشروا التّصوف بالجزائر(المغرب الأوسط) : الشيخ (عبد السلام التونسي)،و(أبي مدين الغوث) شيخ الشيوخ والذي يعتبره المؤرخون سبب دخول الطريقة القادرية إلى الجزائر .

¹ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي مج 1، مرجع سابق، ص : 263

² محمد طيبي، النزعة التقديية لتغيرات الظاهرة الصوفية، مرجع سابق، ص: 52

³ أبو القاسم سعد الله تاريخ الجزائر الثقافي، مج 1، مرجع سابق، ص : 463

⁴ نفسه، ص: 462

⁵ حريحرة مداني، مرجع سابق، ص: 75

ولد كان للتأثر بعلماء التصوف المشرقي ، كالجيلاني والرفاعي والشاذلي وغيرهم أثر كبير جدا في ظهور الطرق وتحوّلها إلى زوايا ، وأدى ذلك الإعجاب الشديد بهذه القامات الصوفية إلى أن يرى مرديهم المنتشرون في الآفاق أن "يخلدوا شيوخهم بجمع أقوالهم وآثارهم وأحوالهم ووصاياهم وطريقتهم في التعبد والتزكية، ونسب هؤلاء الأتباع والمريدون تلك الأحوال والأوراد إلى شيوخهم، وقالوا بلسان الحال أو المقال: هذه طريقة العبادة والتزكية عند الجيلاني أو عند الشاذلي أو غيرهما"¹

كما انتشرت الزوايا بشكل كثيف في ربوع المغرب الأوسط بعد سقوط الدولة الموحدية والتي كانت تمثل دولة قوية واجهت الغزو الإسباني إضافة إلى عامل سقوط الأندلس والغزوات الإسبانية المتتالية والتي أدت إلى الاستعانة بالعثمانيين وتدخّلهم، ويرى الدكتور أبو القاسم سعد الله أنّ الدين كان المبرر الأول لظهور العثمانيين في الشرق والمغرب، " فلولا الحروب الصليبية التي شنتها أوروبا الغربية بقيادة إسبانيا ضد الجزائر والمغرب العربي عموما وكذلك الأندلس لما كان هناك مبرر لتدخل آل عثمان، فقد كانوا هنا، كما كانوا في آسيا الصغرى قرونا من قبل، مدفوعين برغبة الجهاد والحماس الديني للدفاع عن حدود الإسلام الغربية، وقد كانوا يبحثون عن حلفاء ومؤيدين، فوجودهم في رجال الدين، وخصوصا المرابطين"²، كما أن هؤلاء شعروا بأن أقرب الناس إليهم هم رجال الدين والتصوف ومنذ بداية ذلك العهد لاحظنا أن العثمانيين كانوا يطمئنون إلى المرابطين أكثر من غيرهم فيلجؤون إليهم ويتبركون بهم ويطلعونهم على خططهم ونحو ذلك مما يدل على الثقة المتبادلة بين الطرفين³.

4-4 الزاوية من وجهة نظر الأنثروبولوجيا :

تنشأ الزاوية في الطرح الأنثروبولوجي وفق أطروحتين اثنتين لا ثالث لهما :

➤ أطروحة الاندماج : والتي مؤدّاها أنّ تاريخ المغرب هو تاريخ الزوايا، وأنّ الدّول الكبرى التي قامت في ربوعه تأسّست انطلاقا من الزّوايا، بل إن أطروحة الاندماج لم تر أي إمكانية للوصول إلى السلطة إلا انطلاقا من الزاوية، فوراء كل زاوية يكمن مدع للعرش⁴، وهذا ما أكّده (كليفورد غيرتزر) في كتابه القيم (الإسلام ملاحظا)

¹ محمد طيبي، النزعة النقدية لتغيرات الظاهرة الصوفية، مرجع سابق، ص: 324

² أبو القاسم سعد الله تاريخ الجزائر الثقافي مج3 ، مرجع سابق، ص: 460

³ نفسه، ص: 464

⁴ محمد ضريف، مرجع سابق، ص: 20

بحيث اعتبر التاريخ المغربي تاريخ ديني بامتياز " فالولي المحارب هو الذي يشيد المدن أو يهدم الأسوار، فإدريس الثاني الذي يعد أول ملك حقيقي للبلاد، كان في الوقت ذاته حفيدا للرسول وقائدا حربيا كبيرا ومصالحا إسلاميا مجددا، وتعد الصفتان الأخيرتان بمثابة العامل المحدد، فلولا توفرهما لما أصبح هذا الرجل في الغالب ملكا للبلاد، كما أن مؤسسي الدولتين العظيمة، المرابطية و الموحدية، كانا في الأصل مُصلحين دينيين " وبالتالي فإن التاريخ يبدأ حسب غيرترز بوصول الإسلام في القرن السابع الميلادي حيث أصبح هذا الدين بعد قرن من وصوله القوة العظمى في البلاد، ويؤكد هذا الطرح المقترح الخلدوني الذي يقوم على فكرة جوهرية مؤداها أن المقدس شيء ضروري لقيام السياسي، ولكن بمجرد قيام السياسي تتم إزاحة المقدس، وهكذا هكذا تنطلق الزوايا وتتأسس انطلاقا من رأسمال رمزي المقدس، ليتم نفيه بعد ذلك لصالح رأسمال مادي .

➤ **أطروحة التمايز :** والتي تذهب إلى كون الزوايا نشأت انطلاقا من التناقض الحاصل بين المجتمع والسلطة، خاصة في ظل ضعفها أو تخليها عن وظائفها، وبالتالي فإن الزاوية ليست لحظة في تأسيس السلطة كما تذهب إلى ذلك أطروحة الاندماج، بل تتأسس في اللحظة التي يفقد فيها المجتمع ثقته بسلطة غير قادرة على توفير الأمن والعدالة¹، وبالتالي فإن تميز الزاوية من خلال ما قدمته من خدمات سياسية متمثلة في الجهاد والرباط على ثغور المسلمين، إضافة إلى ما كانت تقدمه من خدمات اجتماعية من إطعام وعلاج أثناء الأوبئة المنتشرة والمجاعات العامة التي كانت تضرب البلاد طولا وعرضا، وفي ظل تقصير السلطة في توفير الحاجيات أو غيابها عن المشهد لم يجد العامة من يقدم لها العون ويضمن لهم الطمأنينة غير تلك الزوايا التي كانت تقدم الخدمات الاجتماعية بالجان، ومنه تأسست الزاوية انطلاقا مما كانت تقدمه، وهكذا اشتدت وقوت والتف حولها الناس وصار للشيخ الذي يكرم الناس مكانة اجتماعية مُهابة، وهكذا أصبحت الزاوية بموازاة السلطة تتعامل معها أحيانا وتدخل معها في صراعات أخرى، ومنه فقد أصبح للزاوية مجالان، مجال (بيسكوسياسي)، ومجال جغرافي قائم على حدود وممتلكات وقطع أراضي، وهذا الطرح نبّه إليه (أبو القاسم سعد الله) حين تطرق للدور المهم الذي قام به المرابطون الصالحون، خاصة في البوادي والأرياف حيث انعدمت السلطة أو كادت، فمرافقة القوافل ومراقبة الأمن العام ووعظ الناس وإرشادهم إلى أمور دينهم والإحسان إلى الفقراء ونشر التعليم ومبادئ الدين وإصلاح ذات البين،

¹ نفسه، ص: 20.

كل هذا كان من مهمات المرابطين¹، وبالتالي فإنه عند خضوع المدينة لسلطة مركزية، فإن هذه الأخيرة تمارس تلك الوظائف، أما في حالة ضعفها أو انعدامها فإن الأمور تؤول إلى الأولياء وشيوخ الطرق الصوفية الأحياء، وقد يلجأ الناس تحت ضغط الخوف وتأثير اليأس إلى طلب حماية الأموات كذلك².

من خلال الأطروحتين السابقتين يتبين أنّ نشأة الزاوية أو نشاطها يكمن في حالتين، وكلا الحالتين مرتبطين بالسلطة، بمعنى أن غياب السلطة أو ضعفها هو الذي جعل الناس يلتفون حول الزاوية نظير ما تقدمه من خدمات اجتماعية ونفسية واقتصادية، وبالتالي نخلص إلى التعريف التالي للزاوية من المنظور الأنثروبولوجي: " هي أداة تنظيمية تفرزها كتلة قبيلة، غايتها حماية كيان هاته الكتلة من التفكيك، وذلك بواسطة توفير الشروط اللازمة لبقاء هاته الكتلة على المستوى المادي أولا، ثم ربطها على مستوى السياسية الدينية بالإسلام الشرعي ثانيا"³

ولتأسيس الزاوية يشترط الأنثروبولوجين شروطا معينة تساعد وتساهم في تشكّل تلك المؤسسة الدينية، من أهمّها:

- أصلٌ شريفي ينتسب به المؤسس إلى الدوحة الشريفة والنسب المطهّر، وبالتالي يكتسب سلطة رمزية تساعده في عملية التأسيس، وتكسبه الاحترام والمهابة بين الناس، ويمكن للواقع أن يؤكد هذا الطرح لأنّ شيخ كل طريقة أو شيخ كل زاوية يؤكّد على أصله الشريف وأنه حفيد من أحفاد الحسن أو الحسين رضي الله عنهما، وهذا راجع أيضا إلى المخيال الاجتماعي الذي يوقّر به الناس آل البيت ويقدمونهم ويلتفون حولهم ويؤسسون بقدمهم المدن والقرى، ويستشيرونهم في أمور دينهم ودنياهم، لذا كان أول شيء يقوم به من يؤسس الزاوية ادعاؤه بأن أصله شريف وأنه من أحفاد الرسول صلى الله عليه وسلم، وبالتالي كما يرى عبد الله العروي لا يمكن لأية مؤسسة جديدة أن تتشكل خارج سياق (الشرف والبركة) على اعتبار أن الزوايا اخترقت المجتمع عموديا وأفقيا⁴، لذا فالزاوية غالبا ما تلجأ إلى إضفاء شرعية النسب على شيوخها لتثبيت ارتباطها مجالها القبلي بالشرع، وهو تأكيد صريح على أن أداءها العلمي والصوفي وفق تلك الشرعية، يدمجها في النسق السني الذي يحرص الشيخ على جعله

¹ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، مج 1: ص: 488

² حسن جلاب، مرجع سابق، ص: 9

³ محمد ضريف، مرجع سابق، ص: 78.

⁴ رشيد بوسعادة، مرجع سابق، ص: 125

علامة مميزة لعلمه وبالتالي ربط ذلك العلم بالإسلام الشرعي، وهي حجة تحمي الزاوية من كل محاولات إخراجها عن نطاق المشروعية الدينية والسياسية كذلك، وبالتالي توفر لأدائها العلمي الحماية والبقاء ضمن الجماعة.¹

- الشرط الثاني أن يكون اعتماد المؤسس على قبيلة من القبائل تمنحه الحيز الجغرافي والمكاني وتسانده بالكتلة البشرية التي تنصبه كسلطان روجي يأترون بأمره ويجتنبون ما ينهى عنه.
- توفر مظاهر من التقوى والعلم في المؤسس²، وهذا شرط ضروري نظرا لحساسية الناس وكثرة المدعين للمشايخ دون شروط، وقد تكون عوامل التقوى والصّلاح والعلم لدى الشيخ هي الباعثة لتأسيس الزاوية دون قصد، فينصبه الناس شيخا يلجؤون إليه في أمور دينهم ويستشيرونه في أمور دنياهم ، والأزمات التي عرفها المغرب العربي دعت قطاعات عريضة من المجتمع إلى الالتفاف حول الأولياء والمتصوفة باعتبارهم الأقدر على تغيير الواقع المتأزم .

¹ محمد المازوني، وظائف الزاوية المغربية، مدخل تاريخي، تاريخ التصفح: 2020/07/02، مجلة أنفاس الإلكترونية، <https://www.anfasse.org/>

² محمد ضريف، مرجع سابق، ص: 21.

5- الفعل الاجتماعي والتجليات الوظيفية للزوايا :

يرى (غيرتر) أنّ وظيفة الدّين وصيرورته التّاريخية ترتكز بدورها على المؤسّسات التي تجعل هذه الصّور وهذه الاستعارات في متناول أولئك الذين يلجؤون إليها،¹ والزّاوية كمؤسسة دينية تخفي في طياتها أسرار تطورها وتفاعلها مع المجتمع على حدّ سواء، لذا فإنه ليس من الممكن أن تقوم الزاوية بوظائفها إلّا إذا كان لها سلطة معنوية متمثلة في سلطة روحية ورساميل رمزية، هذان العاملان الأخيران هما اللذان سيوسّعان من نفوذها وأدوارها داخل المجتمع، ويجعل لها مسؤوليات دينية ودنيوية تؤدّي - كما رأينا في المقرب الأنثروبولوجي - إلى تنازع السّلطة أو تأسيسها، وبالتالي فإنّها تنطلق كمركز للإرشاد العلمي والدّيني لتنتهي إلى دائرة السياسية، غير أنّه وجب التنبيه هنا ونحن نتكلم عن الوظائف التي تقوم بها الزاوية إلى وجهة نظر (ميرتون) للوظيفة وتفرقة بين نمطين من الوظائف، الوظيفة الكامنة والوظيفة الظاهرة، إذ لا بد - وفق رأيه - من الذهاب إلى ما وراء الأغراض الظاهرة للسلوك الاجتماعي كي نفهم الحياة الاجتماعية فهما دقيقا، ولا بد من توجيه الاهتمام في دراسة الوظيفة الاجتماعية إلى إعطاء جانب كبير من الأهمية للتعرف على البواعث والدوافع التي تساعد في التحليل الوظيفي²، وقبل هذا رأى كل من (مالينوفسكي) و(راد كيلف بروان) : أنّ أي نظام اجتماعي لا يخدم وظيفة ليس له وجود !

وبالتالي فإنّ الزاوية كمؤسسة اجتماعية لها وجود وامتداد تاريخي، يدلّ على ذلك تلك الوظائف المتنوعة والتي تقوم بها في السياقات الاجتماعية، وهو ردُّ على من أنكر الأدوار والوظائف الإيجابية التي تقوم بها هاته المؤسسة ووصفها بمؤسّسات الاتكال والكسل والتي جعلت (علال الفاسي) يقول : " أي اتكال هذا الذي يُعمّم على الصوفية وقد اضطلعوا بأدوار تربوية وتعليمية واجتماعية؛ حيث أسهموا في تنمية المجتمعات من خلال التّأطير والتعليم وإنتاج المعنى الروحي وإصلاح ذات البين، سواء بين الأفراد أو القبائل ! وأي اتكالٍ و قد أشاعوا بين الناس قيم "الفتوة" الأخلاقية (راجع مثلا كتاب "الفتوة" لأبي عبد الرحمن السلمي) والإكرام والتعاون و التراحم و العمل التكافلي (كما هو شأن مذهب الجود مع أبي العباس السبتي)؛ و غدوا بقوة بذلهم الإحساس بالانتماء للوجداني للجماعة المسلمة في السراء والضراء، و خصوصا عند الأزمات الكبرى. ففضلا عن أدوارهم في دعم روح الشكافل عند أزمات الأوبئة والمجاعات، قاد شيوخ كبار منهم الدعوة لصد الحملات الصليبية و

¹ غيرتر كيلفورد، تأويل الثقافات، مرجع سابق، ص:452

² منال عبد المنعم، أثر الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية، مرجع سابق، ص:15

شاركوا فيها (نستحضر هنا، على سبيل المثال، مؤسس المشرب الصوفي الشاذلي السائد في المغرب أبا الحسن الشاذلي)؛ بل استرخصوا نفوسهم و أرواحهم من أجل الذود عن الإسلام (كما هو شأن الشهيد مولاي عبد السلام ابن مشيش، شيخ الشاذلي، الذي مات مسموما جراء ذلك)، وقد كان من مقاصد إحداثهم للرباطات الغزيرة الدفاع عن ثغور أرض الإسلام وتأطير الجهاد و إعداد المجاهدين لذلك روحيا و عسكريا"¹

وعلى سبيل التمثيل لا الحصر يمكننا ذكر بعض أهمّ الوظائف التي تقوم بها الزاوية على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي وغيره، فبالرغم من أن مؤسسة الزاوية تبدو في الظاهر مجرد فضاء روحي يغلب على أدائه الطابع الديني، إلا أنّها وفي خضم تطور تاريخي تحولت إلى آلية مستحكمة وضابطة للتوازن الاجتماعي والسياسي، سواء بمحض إرادتها وتطلعتها، أو بالموازاة مع سلطة فاعلة أو ضعيفة الفعلية، وبالتالي فإنّ القول القائل بأنّ التصوف (ومؤسساته) يشهد عوده إبان الأزمات هو قول صائب إلى حدّ بعيد !

وفي تعدّد وظائف الزاوية واتساع نطاق سلطتها الروحية يحفلُ الموروث المكتوب عن الزوايا والصوفية إضافة إلى الموروث الشعبي الذي يحفل بشهادات مشرفة لا بد من الرجوع إليها عن مسيرة الزوايا وتأثيرها، وإذا استقصينا وظائف الزاوية وفعلها الاجتماعي نقول عنها إنّها:

1-5 الزاوية كمبرر لوجود القبيلة وضمّان بقائها:

لعلّ هذا هو أول وظيفة تقوم بها الزاوية لأنّها مرتبطة بوجودها وديمومتها، وهي وظيفة وجودية اجتماعية إن صحّ التعبير، لأنّ الدافع لها حاجيات اجتماعية وسياسية واقتصادية متعدّدة كانت الدافع للتأسيس في ظلّ غياب السلطة أو ضعف أدوارها وفق المقرب السوسولوجي والأنثروبولوجي، وبالتالي فإنّ لهذا التأسيس وظائف تعدّدت بتعدّد الدوافع المشكّلة لها، فمن كونها أداة تنظيمية للقبيلة تضيء عليها الشرعية في الوجود إلى ضامنة لبقاء القبيلة وبقاء هويتها، لأنّ هناك فرقا بين قبيلة ليس بها زاوية وقبيلة لها زاوية يسيرها شريف، فالثانية لها مبرر وجود والأولى لا تملك من أدوات القوة التي تدافع بها عن كينونتها وممتلكاتها وأراضيها، لذا كان العديد من الأنثروبولوجيين يشيرون إلى أنّ العديد من القرى المنتشرة والتي كانت لا تدين بالإسلام، وكانت تدين باليهودية وغيرها من الديانات سارعت في إنشاء زاوية، وهذا لكي تحميها من استباحة أرضها وممتلكاتها، لأنّ الزاوية رمز معنوي يشير إلى إسلامية دين القبيلة !

¹ الفاسي علال، التصوف الاسلامي في المغرب، مرجع سابق، ص: 21

ورغم استبعاد مثل هذا القول- لأنّ الزاوية ظهرت بعد قرون عديدة من دخول الإسلام إلى المغرب مما جعل جغرافيته البشرية إسلامية - فإنّ له بعض الصّحة فيما يتعلق بنقاط القوة التي تملكها القرى المستندة على بركة الزاوية وشرف شيخها، وبالتالي فإنّ الزاوية هي التي توفّر الشروط المعنوية المادية لوجود القبيلة¹، لذا فإنّ للتعريف التالي جانب من الصّحة، فالزاوية عند عبد العزيز شهبي : "أداة تنظيمية تعززها كتلة قبلية، غايتها حماية كيان هذه القبيلة من التفكيك وذلك بواسطة توفير الشروط اللازمة لبقاء هذه الكتلة على المستوى المادي أولاً ثم ربطها على مستوى السياسة الدينية بالإسلام الشرعي ثانياً"²

هذا من جهة، أمّا من جهة أخرى فقد (..أصبح الأمن هدفا منشودا عجز المخزن (الدولة) عن توفيره ففقد الأمل في المؤسسة الحكومية وأصبح البحث عن البديل مطلباً جماعياً، وفي خضم هذا الوضع المتردي ظهرت مؤسسة الزوايا كبديل لطالبي الأمن والعدالة الاجتماعية والغذاء وبالتالي الاستقرار، فأصبح للزاوية دور هام في حياة الناس وهو دور متعدد الجوانب، أمّني وديني وعلمي، أي أنها عوضت تماماً المخزن في الدور الذي يجب أن يضطلع به..)³

والزاوية في حد ذاتها، يجب أن يتوفّر فيها شرطان أساسيان (سياسي، واقتصادي) هما ضمان استمرارية القبيلة في الوجود وضمن لأن تقوم الزاوية بوظائفها الاجتماعية والدينية والثقافية:

1. أولها توفير عمق استراتيجي جغرافي دفاعي يتمثل في الجبل، لأنّ أي قبيلة بدونها لا يمكن أن تحفظ تماسكها وقوتها، لذلك نجد أنّ أغلب الزوايا لها موقع قريب من الجبل لما له من خاصية الحفظ والحماية، حيث يضعّ شيوخ الزوايا المرادين على رؤوسها للحراسة وللتنبية على كل خطر يدهم القبيلة أو القرية .
2. توفير متنفس اقتصادي للقبيلة يتجسّد في السهل، لذا نجد أنّ معظم الزوايا تتخذ مقرها في منطقة وسط بين السهول والجبال، هذا المتنفس الاقتصادي الفلاحي وظيفته توفير حاجيات أبناء القبيلة من طعام وشراب وغيرها، لذا فقد استطاعت الزاوية بهذه الوظيفة أن تحوّل استقطاب المحتاجين إلى جاذبية الشيخ ومقره، وبالطبع حصل كل هذا في سياق حركة منظمة محكومة بهاجس التبرك و"الزيارة" وما يفرضه من طقوس وعطاءات مادية، فتحول

¹ محمد ضريف، مرجع سابق، ص: 79.

² عبد العزيز شهبي، الزوايا والصوفية والعزاية والاحتلال الفرنسي في الجزائر، ط1، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص: 13

³ أبو سالم عبد الله بن محمد العياشي، إتحاف الأخلاء بإجازات المشايخ الأجلاء، مرجع سابق، ص: 18

الباعث المادي إلى مسلك لإكساب الزاوية شروط السلطة الرمزية ومقومات الثراء المادي بحكم "تسامح القبائل مع الزوايا في توسيع ممتلكاتها، لأنها تلجأ إلى إطعامها عند الحاجة"¹.

وشيخ الزاوية -صاحب السلطة الروحية- باعتباره أرقى وأعلى درجة في النخبة الدينية المتمثلة في العلماء والفقهاء والتي تعمل في جميع المجتمعات الإنسانية على ممارسة نوع من الرقابة المعنوية والأخلاقية على المؤمنين وسائر الناس، والتي من خلالها تضمن الحد الأساسي من الانضباط الجماعي لتعاليم الدين ولقومات العيش المشترك وفق تعاليمه، وترجم هذه الرقابة الناعمة من خلال أساليب الوعظ والتذكير والترغيب والترهيب وبالتنظيم العملي للعبادات والمواسم، وبالتحلي بالقدوة الأخلاقية التي تبقى في الأخير هي قطب رحى الزعامة الدينية في المجتمع ومن ثم: تصبح النخبة الدينية بمقتضى منزلتها الاستراتيجية والهامة في المجتمع المسلم، -بتعبير المفكر التونسي عبد اللطيف الهرماسي- بمثابة السلطة المخولة اجتماعيا للسهر على إقامة شعائر الدين وتعليمه، والمكلفة كذلك بجملة من الوظائف تتجسد فيما يلي:

- الوظيفة الروحية والعبادية من خلال ترسيخ الإيمان وتعاليم الدين، والسهر على القيام بفرائضه واجتناب نواهيه.
- وظيفة التعليم والإرشاد والإنتاج في مختلف مجالات المعرفة الدينية.
- الوظيفة التشريعية المتمثلة في الاجتهاد وفي استنباط الأحكام التي يحتاجها المجتمع وأفراده في حقل العبادات والمعاملات.
- وظيفة نصح الحكام وتقديم المشورة.²

وإذا كان الصوفية ينظرون إلى هذا السلطان الروحي على أنه وسيلة مثلى لضبط علاقة الصوفي بربه فلعل من المفيد كذلك تناولها في على أنها وسيلة أخرى لضبط السلوك اجتماعيا داخل الجماعة الصوفية أو خارجها، أي أن تأثير سلطان المشيخة على الحياة الصوفية لا ينبغي التركيز عليه فعلا له دوافعه وأفكاره المؤدية إلى التغيير الاجتماعي فحسب، وإنما ينبغي التركيز على وظيفة هذا السلطان وتأثيراته على المجتمع³، والمحافظة على ديمومته من خلال قيامة بالوظائف التي أوكلت إليه بصفته شيخ زاوية ذا سلطان روحي منبثق من الصلاح الباطن والظاهر، والصلحاء كانوا

¹ محمد المازوني، مقال الكتروني، مرجع سابق

² نفسه

³ محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص: 66 ، 67

يمثلون وعي الجماعات بذاتها ويرمزون إلى وحدتها وتماسكها، وقد كان من الطبيعي جدا أن يصبح هؤلاء الأبطال والقادة محلّ تبحيل وتوقير من طرف الناس أثناء حياتهم وحتى بعد مماتهم¹.

كما أنّ الزاوية تشكل مكتبا للاستشارة يستشار فيه الشيخ في كافة الشؤون الشخصية والاجتماعية والاقتصادية، إذ أنّ الشيخ لا يستشار في الأمور الدينية فقط، بل لأنه شيخ ذو كرامات وحس إيماني يقوم الناس باستشارته في أمورهم الشخصية وفيما يتعلق بالقبيلة من أمور اجتماعية واقتصادية .

2-5 مسجدٌ للعبادة هو محورُ الزاوية الذي يهبها الشرعية، فتؤدّي فيه الجُمعُ والجماعات والنوافل:

فالمسجدُ في الزاوية هو أصلُ التأسيس، وهو الشرعية التي تستمدّ منها الزاوية وجودها وكيانها، لأنّه مكان الممارسات الدينية التي قامت الزاوية من أجل ترسيخها والحثّ عليها، فهو الذي تؤدّي فيه الصلوات الخمس المفروضة والتي هي أساس الدين، وتقام فيه الجمعة التي هي عيد للمسلمين ومناسبة للاتقاء أبناء القبيلة والقرية، وهو الذي تقام فيه الدروس والمواعظ، ويجلس الناس فيه لقراءة القرآن والذكر، ويكون المسجد في بعض الزوايا المكان الرئيس لنشاط الزاوية ونشاط شيخها، فتقام فيه النشاطات الاجتماعية من زواج وإصلاح بين الناس، ويقام فيه أمر الشورى بين أبناء القرية فيما يخص أمور دنياهم، وبالتالي فإنّ المسجد هو لبّ الزاوية وكما هو مصدر إشعاع روحي ومكان لتربية المريدين وصقل للشخصيات الإسلامية المعتزة بدينها وهويتها، فهو أيضا مؤسسة دينية تعدّدت أوظافها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، لأنّ الدين يعتبر أحد الأنساق الاجتماعية الكبرى التي تؤلف نسيج الحياة الاجتماعية وتدخل في تكوين البناء الاجتماعي، إضافة جانب ذلك نجد أن الدين وبخاصة في المجتمعات البدائية والمجتمعات التقليدية... يؤلف الأساس الذي ترتكز عليه عناصر كثيرة من الأنساق المختلفة، فهو يتغلغل إلى كل الأنساق الاجتماعية بغير استثناء ويلونها بلونه الخاص بحيث لا نكاد نفهم أي ثقافة من تلك الثقافات البدائية والتقليدية إلا بالرجوع إلى العناصر الدينية التي تؤثر في الأنساق المكونة لبناء تلك الثقافات.²

¹ عبد الغني مندوب، الدين والمجتمع، مرجع سابق، ص: 34

² منال عبد الله حاد الله، التصوف في مصر والمغرب، مرجع سابق، ص: 7

3-5 خلوة للورد الذي هو روح الزاوية والطريقة يلقنه الشيخ لمريديه بشروط مخصوصة :

كما تعتبر الزاوية محلّ خلوة المريدين التابعين للشيخ أو لطريقته والذين أخذوا العهد عليه، ومحلّ ممارساتهم التي تضفي الروح للزاوية وتُبقي على نشاطها، وبالتالي تحقّق وجودها المعنوي والروحي المؤثر في جميع الأصعدة باستمرارية الذكر والورد، خاصّة وأنّ الصوفية يؤكّدون على لزوم المرید للشيخ وعلى ضرورة صحبته له، كما عبر عن ذلك ابن عاشر في منظومته :

يصحبُ شيخًا عارف المسالك *** يقيه في طريقه المهالك

يذكره الله إذا رآه *** ويوصل العبد إلى مولاه

وهذا ما أكّده ابن عباد بقوله : ولا بدّ للمريد في هذه الطريق من صحبة شيخ محقّق مرشد، فقد فرغ من تأديب نفسه، وتخلّص من هواه، فليسلم نفسه إليه، ويلتزم طاعته والانقياد إليه في كل ما يشير به عليه، من غير ارتياب ولا تأويل ولا تردد، فقد قالوا : من لم يكن له شيخ فشيخه الشيطان، وترى أغلب الأدبيات الصوفية أنه يجب أن لا تتوقف وظيفة شيخ الزاوية أو الطريقة عند حدّ التسيير والإدارة، بل يجب أن يكون له تلامذة ومريدون، وهذا حتى يمكن للطريقة التي يتبعها الانتشار وتكسب مريدين جدد، وقد اهتم المتصوفة بصفة خاصة بالممارسات أو الشعائر لما لها من أهمية في ترقي المرید والوصول به لأسمى مقامات النفس، والشعائر- كما سبق- هي التعبير الرمزي عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال أو ممارسات منظمة تعمل على تقوية المعتقد نفسه، كما تمدّ المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط حيث أنها تحدّد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم¹، كما أنّ مجلس الذكر والمداومة على الورد هو فرصة للتعرف على صدق المرید والتزامه وحسن سلوكه، وبالتالي فإنّ المرید بعد تلقيه العهد من الشيخ يكون ضمن مجال تطبيقي حقيقي لقواعد وآداب الطريق، لأنّ الممارسات تقوي باطن المتدين أو المتصوف وظاهر سلوكه وتجعل الفكرة الدينية حقيقة قابلة للنمو وللتأثر والتأثير في البيئة التي يعيش فيها، وبالتالي فإنّ نيله فضائل الذكر النفسية والجسدية والاجتماعية والروحية التي تكسبه راحة نفسية وطمأنينة روحية .

¹ منال عبد المنعم، التصوف في المغرب ومصر، مرجع سابق، ص: 226

تقول الكاتبة فارينا علم : "إنّ الروحية الإسلامية الصوفية تعتبر الجزء المكمل لحياة المسلم الدينية، وقد قدم أولياء وشيوخ الصوفية نظرة منهجية لمعرفة الله تستند على تلاوة الابتهاالات، والتدرب على تطوير شخصية ورعة قويمه، بغية إذلال النفس وتكريس النفس لخدمة المجتمع"¹

4-5 الدّعوة ونشر الإسلام في شمال إفريقيا ونقله إلى بلاد أفصحي الجنوب والسّودان:

وهذا لا ينكره إلا جاحد للحقيقة التي مفادها أنّ الزوايا الصوفية الشاذلية والقادرية وغيرها كانت سببا في انتشار الإسلام في أدغال إفريقيا، حيث لم تشهد تلك المناطق فتوحات ولا معارك، بل كانت مقصدًا للمتصوّفة المنطلقين من الزوايا وغايتهم الدعوة إلى الإسلام وفتح البلدان بسلاح الأخلاق، وقد كانوا قبل هذا قد نقلوا الإسلام إلى أفصحي الصحراء وأسّسوا هناك فروعًا للزوايا القادرية والشاذلية، وامتد هذا التأثير الصوفي إلى قارة آسيا حيث فتحت الطّرق الصوفية تلك البقاع البعيدة من اندونيسيا والصين وماليزيا وغيرها، وانتشرت بها الطرق الصوفية وتأسّست الزوايا تعلّم الدّين وتحافظ عليه من خطر المدّ الشيعوي والحقد الصّليبي، وهذا ما أكّده الخليل النحوي بقوله : (.. كان تدخل الطرق الصوفية رائعا، لقد حملت لواء الفتوحات الذي وضعه المجاهدون واستمرت في نشر الإسلام في أنحاء المعمورة، فحققت بالسبحة واللوح ما لم يتحقق في عهدها بالسيف والرمح، وفي إفريقيا بالذات أبلت هذه الطرق بلاء حسنا، إن الطرق الصوفية على الخصوص ومنذ القرن الثامن عشر هي التي حملت رسالة الإسلام للشعوب السوداء..)²

5-5 عائلة للتربية تنوب عن العائلة الأصلية في التعليم وتهذيب الأخلاق وتقويم مختلف الانحرافات:

حيث يحسّ الفرد بأنّ الزاوية وشيخها ومريدوها العائلة الحقيقية التي تقدم له السند المادي والمعنوي، وتقوم سلوكه وترشده إلى الصّالح من الأعمال، وتكون له مرجعية يزن بها أفعاله وأقواله، وتبادلها الزاوية الفعل التربوي والأخلاقي لأنّه بحسب أدبيات علم الاجتماع الديني ترتبط نشأة النخبة الدينية في المجتمعات الإنسانية بمبدأ نشر الدّين ودعوة النّاس إلى الانضباط لعقائده والالتزام (بطقوسه) وشعائره وقيمه، وذلك باستعمال وسائل الإقناع المتعددة: الدعوة والتعليم والتنظيم والعمل الخيري والإغاثة، وكذا من خلال التّعليم الدّيني والتنشئة الرّوحية للأتباع والأنصار، لضمان استمرارية

¹ محمد بن عبد الله المقددي، التصوف بين التمكين والمواجهة، دار التجديد، بيروت، 2010، ص: 10

² الخليل النحوي، بلاد شقيقط المنارة والرباط، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987، ص: 126

الدين وتأثيره في المجتمع، لكي تصير معتقداته وممارساته وقيمه إطارا مرجعيا في جملة العوامل الاجتماعية والحضارية المؤسسة للبناء الاجتماعي .

ويحدثنا التادلي : " وحدثوا عنه-أي أبي محمد عبد السلام التونسي-أنه كان بتلمسان رجل من أهل الدعارة، فشكاه الناس كثيرا، فلقبه عبد السلام فأخذ بأثوابه وضرب به الحائط، وقال له : يا هذا آذيت المسلمين حتى أكثروا بك الشكوى، فانكب الرجل على رجليه يقبلها وهو يقول : أتوب إلى الله عز وجل ...وما أبرك علي هذا الذي أدبتني فيه، فتاب الرجل إلى الله تعالى، وأقبل على العبادة"¹

5-6 وظيفة الاحتساب، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراقبة الأخلاق العامة:

حيث للزاوية قداستها وللشيوخ هيبتهم، وبالتالي فقد شكّلا أداة للضبط الاجتماعي، حيث يخشى الناس سلطة الشيخ وتدينس القرية أو القبيلة بأي شيء غير أخلاقي، لأنّها تشكّل حرما للزاوية، وهكذا تقام فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتبقى الزاوية وشيخها حارسين يتصدیان لكل منكر أو فعل غير أخلاقي، وهو ما أكسب القرية أو القبيلة توازنها وحفظ حدودها، لأنّ هناك سلطة روحية ودينية طاغية على جميع الأصعدة تتمثل في سلطة الشيخ الولي، فالولي ليس رئيس مدرسة فلسفية بل هو يدخل في أعماق المجتمع بجميع فئاته، بما في ذلك العلماء، وبالتالي فهو يؤثر على الواقع الاجتماعي في جوانب عدة، بالدور المشع للزاوية وانفتاحها على الناس ولكن أيضا كملجأ يُلجأ إليه في الأزمات الفردية والجماعية، وهذه هي كاريزما الولي،²

كما أنّ هذه الوظيفة تساهم بشكل فعّال في عملية الضبط الاجتماعي الذي لا يهدف إلى ممارسة القهر، بل يهدف إلى تعدي سلوك أفراد الجماعة بغية تماسك المجتمع، وقد ميز الباحثون بين نوعين من الضبط: أولهما الضبط الذي يخص المرئيين، والضبط الذي يخص المجتمع الذي فيه الزاوية .

5-7 مستشفى ميداني للعلاج من سائر الأمراض الروحية والنفسية والعضوية : الكثير من الصوفية يؤكّدون بأن

هناك تشابها كبيرا بين علاقة الشيخ والمرید (في التصوف) أو بين الشيخ وزوّاره وأهل قبيلته وبين علاقة المحلل

¹ التادلي يوسف بن يحيى، التشوف إلى رجال التصوف، تح: أحمد التوفيق، ط2، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، 1997، ص ص 111-112

² العامري نللي سلامة، مرجع سابق، ص: 8

النفسي والمريض في علم النفس من حيث التسليم له والصراحة والطاعة التامة، فالشيخ يجب أن يكون على دراية ووعي بالاحتياجات النفسية للمريد، فيداويه بالذكر والورد لأنهما أجمع الأدوية في تطهير القلوب من أمراضها الخفية، إضافة إلى ما يتركه الذكر من أثر نفسي الذي يساهم في حل كثير من المشاكل التي لا حل لها دنيويا.. إذ أنّ الانتماء للطريقة الصوفية يحقق لمريد السكينة الروحية والراحة النفسية والطمأنينة والرضى، وتجنبه الشعور بالقلق والضيق والخوف وغيرها من أمثال هذه المشاعر¹، وهذا ما يكون له الأثر الإيجابي على الأمراض الجسمانية وعلى النفس بصفة عامة

أما من جانب آخر فإن المرضى نفسيا وجسديا يقصدون الزاوية من أجل التطبّب والتداوي، لأنّ الزاوية في غالب الأحيان لها طبيب ذو أجرة وسكن خاص، وهذا بغية علاج مرضى القبيلة أو القرية أو غيرهما، بل حتّى أنّه بعض الشيوخ أتوا ببعض الأطباء النصارى أو اليهود وجعلوهم يخدمون أبناء القرية والزاوية، أما فيما يخص الجانب الروحي والنفسي فإنّ رؤية الشيخ والجلوس في حضرته والانخراط في الذكر معه ومع مرديه كان يشفي الكثير من الأمراض النفسية كما قلنا، بل حتّى أنّ في الزاوية رعاة يعالجون المرضى نفسيا وينقذونهم من أثر العين والسحر، وقد شكّل هذا مصدرا من مصادر الأموال للزاوية حيث القاصد للعلاج يأتي بما يمنحه للشيخ من أجل البركة أو كتكلفة للرقاة والأطباء، وهذا ليس بالأمر الجديد بل هو حال قدم حكى عنه بن قنفذ القسنطيني في كتابه أنس الفقير: (..ولقد حضرت مع جملة من هذه الطوائف مواطن عدة منها زمان اجتماع فقراء المغرب الأقصى على ساحل البحر المحيط جوف إقليم دكالة.....وردت عليهم أصحاب العلل المزمنة كالمقعدين وغيرهم، ورأيتهم يتزاحمون في حلق الذكر، والمريض يتضرع ويرغب في صلاح جسده كأنه يطلب قوته، فيقوم من يأخذ بيد المريض ويصرفه وقد رجعت إليه صحته، ومنهم من يضربه بطرف كسائه فيقوم وكأنه نشط من عقال، ثم يختلط الرجل الذي يفعل ذلك بالقوم ولا يُعرف شخصه، وهذا كنت أسمعه حتى رأيتته والله عيانا..)²

¹ منال عبد المنعم، التصوف في المغرب ومصر، مرجع سابق، ص: 255

² أحمد بن الخطيب بن قنفذ القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقير، ت: محمد الفاسي وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي وجامعة محمد الخامس، الرباط، 1965، ص: 71

5-8 مطعمٌ للفقراء ساهم في إحياء سنة إطعام الطعام وخاصةً وقت المجاعات التي توالى على الشعب:

لقد كان لوظيفة إطعام الطعام التي تبنتها الزاوية أثرٌ في التفاف النَّاس حولها، لأنَّ الدعائم الأساسية لقيام الزاوية لم تخرج عن ضرورات الحياة الفعلية، فالزاوية ظلت منذ ظهورها مركزاً لإطعام الطعام وإيواء الجائعين خاصةً في أوقات المجاعة والقحط وحتى عند الخصاصة العادية، لذا أضحت خاصية الإطعام صفة ملازمة لها وميزة عامة لحياة روادها وسلوكها صوفياً يحتذى به المرید بعد شيخه، حتى بلغ الأمر درجة اعتبر فيها الإطعام رمزاً لكرامة صاحبها، تمنحه سلطة رمزية بسبب كثرة المستفيدين منه، وهكذا يقوى تأثير الزاوية والشيخ كلما كانت المساهمة في الإطعام أكثر، وهذا أساس انبت عليه الزاوية وظلت مستمرة بسببه لقرون .

5-9 مدرسة للتعليم و جامعةٌ للتخصّص بعد حفظ القرآن :

كانت الزوايا على مرّ العصور مدرسة للمبتدئين يُلقنُ فيها الشيوخ الصغار الحروف سور القرآن القصار، خاصة سورة الفاتحة، وهذا للاعتقاد السائد بأنَّ الحروف الأولى التي يتعلمها الطفل أو التي سيكتبها ستظل في ميزان حسنات المعلمين والقائمين، لذا حرص شيوخ الزوايا على جمع الصغار وتعليمهم بالحسنى، وحثَّ الناس على إرسال أطفالهم إلى الزوايا، وهذا الأمر ليس قابلاً للنقاش لأنَّه أمر الشيخ الذي لا يرد، وقد عاد هذا بفائدة عظيمة على المجتمعات، فتخرج العلماء والأئمة والوعاظ من الزوايا التي كانت المدرسة الثقافية الوحيدة التي حافظت على العربية والهوية والتعاليم الإسلامية خاصة بعد الاستعمار الذي ضرب هاته الزوايا في مقتل وحاول تكبيلها وسن القوانين التي تحدّ من أثر هذا التعليم وتعاقب من يعلّم العربية والقرآن، ورغم هذه المضايقات والمكائد فقد كانت في سنة 1871 عدد الزوايا والكتاكيب بأكثر من 2000 موزعة على كامل القطر الجزائري¹ وهذا وفق الإحصائيات الرسمية الفرنسية لقد (.. استطاعت الزاوية أن تكتسب ثقة الجماهير بفضل التعليم الذي جعلته في متناول الجميع، وبفضل شيخها الذي كان من أولياء الله المباركين، وصارت بديلاً إلى حد كبير من علماء العلوم الدينية..)²، وامتد الأثر التعليمي إلى رقع جغرافية عدّة.

¹ الطاهر زهوني، التعليم في الجزائر قبل وبعد الاستقلال، ط1، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعة، الجزائر 1993، ص: 350

² ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، مرجع سابق، ص: 405

كما كانت الزوايا جامعات يدرس فيها المتخرجون من التعليم الأول، فتضمن لهم التعليم الشرعي بعدة مستويات من متون متوسطة وسهلة في الحفظ والفهم في ميادين العقيدة والحديث والفقهِ والعربية وغيرها، إلى المستويات العليا التي تدرّس فيها متون وكتب صعبة يقوم بشرحها علماء متدّبون للتدريس، وقد كان هؤلاء المتخرجون في علوم العربية والشريعة والمنطق وغيرها يرسلون إلى مناطق أخرى من أجل التدريس والفتوى وهذا ما كان له الأثر الكبير في نشر العلوم وتنقيف الناس وتعليمهم أمور دينهم .

وقد من أهداف التعليم في الزوايا حماية التصوف من نزعة التغيير السلبي الذي كان يطرأ تدريجياً على المفاهيم الصوفية التي قامت بالأصل على وضوح الأصول ووضوح الهدف والوسائل معاً، وهذا واضح في تأثير الطرق والزوايا في الحفاظ على (سنية) التصوف، ومثالا على ذلك (..لما زالت دولة العرب عن غرناطة انتقل مركز الطريقة القادرية إلى فاس وبواسطة أنوار هذه الطريقة زالت البدع بين البربر وتمسكوا بالسنة والجماعة..)¹، وفي هذا المنحى المقاوم للتغيير الصوفي يقول أحد الباحثين: (..من المؤكد أن الروح الصوفية الأصيلة كان قد أصابها ضعف الاتجاه التحريفي وبعض التيارات فألجأها إلى تنظيم مؤسسات لتصارع تلك النزعات والاتجاهات التحريفية...)²، ولنفترض جدلاً أن التاريخ الصوفي لم يعرف مؤسسات كالطريقة أو الزاوية كيف سيكون مصير التصوف السني، وكيف سيكون مصير المجتمعات التي مرت عليها فترات لم تجد فيها أجوبة عن كثير من القضايا إلا في تلك المؤسسات!؟

وبالتالي فإنّ هاته الزوايا بهذا التعليم الممنهج حافظت على أصول الشريعة وحافظت معها على التصوف السني الذي كان سائداً، ووقفت ضد النزعة الفلسفية التي أخذت حظّها من المفاهيم الصوفية، كما ننوّه هنا إلى أنه كان للزوايا دور كبير في الحفاظ على المؤلفات والمخطوطات التي كانت تصنّف في مختلف الفنون والعلوم، وهذا ما يبرّر الهجمة الشرسة عليها في الاستعمار حيث سرّبت هاته المخطوطات إلى أوروبا وإلى بقية العالم شاهدة على عظمة الفكر الإسلامي والصوفي خاصة .

5-10 محلّ لإحياء المناسبات الدينية والاجتماعية، والمولد النبوي الشريف أهم مواسم الزوايا :

الهدف الواضح والجليّ من إحياء المناسبات الدّينية والاجتماعية في الزوايا هو تذكير الناس بهذه المناسبات حتى تستمرّ حية في نفوسهم وحياتهم، وهذا يربطها بعادات اجتماعية كالصدقات وإطعام الطعام إضافة إلى الممارسات الدينية التي كان من أبرزها حلقات الذكر الفردي والجماعي والحضرات .

¹ لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة، عادل نويهض، ج2، ط4، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، 1973، ص: 367

² جون شوفلييه، ص: 75

إضافة إلى أنّ هاته المناسبات الاجتماعية والدينية كانت تقوي أواصر المحبة بين أهل القرية والزوار، وتجمع القلوب وتؤلفها، بما فيها من تعاون وتضامن للجهد، كما كان يتحقق بها الترابط والتماسك الاجتماعي الذي جعل شبكة العلاقات الاجتماعية تتسع، كما أنّها تحافظ على الموروث الشعبي من عادات وتقاليد وتراث أدبي.

و من المناسبات ما يكون موسمي مرتبط بالمواسم عاشوراء والمولد ورمضان والحج وغيرها، ومنها ما يكون ظرفي يتعلق بزيارة الأضرحة والشعائر الجنائزية والختان،¹ إضافة إلى المناسبات الخاصة بالزوايا أو الطريقة والمتمثلة والتي تكون دورية. لكنّ المناسبة التي لها وقع خاص في النفوس وتؤكد الزوايا على إقامتها والتوسع فيها مطعما وذكرًا وإنشادا هي مناسبة المولد النبوي الشريف، التي تبدأ في بعض الزوايا من ليلة دخول شهر ربيع، فتزين الزوايا وتقام الأذكار ويتعاون الناس في تقديم المأكّل والمشرب، فتذبح الأغنام والابقار والإبل ويكرم فيه الضيوف، وهذا على عادة الصوفية من تقديم في تعبيرهم للجناب النبوي الشريف .

كما يرى بعض الدارسين بأنّ الوعدة باطنها عسكري لإخافة العدو.. وظهره فني يمتزج بالاحتفالية والتنافس من أجل الحفاظ على العادات والتقاليد والثقافة العربية في مواجهة الثقافة الوافدة²، والوعدة والاحتفالات الموسمية ظاهرة اجتماعية دينية متعددة الأبعاد والطقوس، حيث يتشكّل هذا التراث من ممارسات عديدة هي : ممارسة لعبة الفروسية، لعبة العصي، حلقات الحكواتي والقصاص والمداح، ممارسة الألعاب السحرية حلقات الطب التقليدي، الاحتفالية البهيجة، طقوس تقديم الطعام، طقوس الذكر والعبادة والتبتل، طقوس الزيارة وكيفية³

5-11 معلم للسياحة الروحية يقصده الزوار للتبرك بآثار الصالحين، والترحم على أضرحتهم ومقاماتهم:

حيث أنّ الثقافة الصوفية السائدة إلى اليوم ترى بأنّ الدعاء مستجاب عند أضرحة الأولياء ومقاماتهم، وأنّ الإنسان ينال البركة بمجرد وقوفه على آثار الصالحين، كما أنّ هذه المقامات والأضرحة كانت ولا زالت وسيلة للتذكر والعبارة، فيما يقصدها الناس الآخرون بنية السياحة الروحية والوقوف على أصحاب الفضل والعلم والصلاح .

¹ عبد الغني منديب، مرجع سابق، ص: 10

² ابن عون بن عتو، الجذور التاريخية لظاهرة التبرك، مذكرة ماجستير، غ م، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2001-2002 ص: 39

³ بورشمة معاشو، سيدي غام تراث وثقافة، دار الغرب للنشر والتوزيع، سيدي بلعباس، 2002، ص: 13

كما تعتبر هذه الزيارات وسيلة من وسائل تنشئة المريدين حيث التقرب من أولياء الله والتبرك بهم، والتأسي بتجارهم الذاتية كأساس في الطريق الصوفي مع التعرف على بعض الكرامات التي حدثت لهم¹، وكل هذا بآداب شرعية .

وبالتالي فإنّ زيارة أضرحة الصالحين كانت لقصد التبرك و الدعاء لهم والوقوف على آثارهم وكلّ هذا له أصل في الشرع، غير أنّ من الزوّار من يغالي في الزيارة وتصدر منه أفعال ليس لها أصل في الشريعة، كأن تقام على الأضرحة الممارسات الشعبية التي لا يقبلها الشرع، لكنّها ظلّت محافظة على هذه السلوكيات نظرا لاعتبارات شتّى، منها الجهل الذي عمّ مؤخرًا خاصة بعد الاحتلال، ثانيا كونها تقام لأغراض دنيوية وبالتالي يستغل القيمين على الضريح جهل الناس من أجل تحقيق مآربهم الشخصية، كما أنّ لهذه الزيارات عائدا ماليا يعود بالفائدة على الزوايا والقائمين على الأضرحة، وكعينة لما يقدّم لها، يخبرنا المقرّي في نفح الطيب عن هذا الحال: (..يحصل في هذه الأيام في اليوم الواحد ثمانمائة مثقال ذهبًا عينا، وربما وصل في بعض الأيام لألف دينار فما فوقها، فروضة هذا الولي ديوان الله تعالى في المغرب، لا يُحصى خرجه، ولا تُحصّر جبايته، فالتبر يسيل، واللجين يفيض، وذوو الحاجة كالطير تغدو خماسا وتروح بطانا..)²

ومما تناوله زروق ظاهرة التبرك بالأولياء، فهو يؤصل لها بقوله: (..جاز التبرك بآثار أهل الخير ممن ظهرت كراماته بديانة أو علم أو عمل..)³، بل يرى أن تلك الظاهرة متأصلة من قديم عن السلف فلا يجوز إنكارها ما دامت تحت الشروط الشرعية، وفي ذلك يقول: (..واعلم أن الناس لم يزالوا يتبركون بآثار أهل الخير كابرا عن كابر من العلماء والصلحاء وغيرهم من قديم الزمان إلى هلم جرا من غير نكير ..)⁴، ويأتي إلى ظاهرة زيارة الأضرحة ليعمل على شرعنتها وفق ضوابط محددة، وهو يستعين بفتاوى شيوخه في ذلك كقوله في القاعدة (159): (..كان شيخنا أبو عبد الله القوري - رحمه الله - يقول: إذا كانت الرحمة تنزل عند ذكرهم فما ظنك بمواطن اجتماعهم على ربهم [الأضرحة] يوم قدومهم عليه بالخروج من هذه الدار وهو يوم وفاتهم؟ فزيارتهم فيه تهنئة لهم وتعرض لما يتجدد من نفحات الرحمة عليهم..)⁵، ومن المحاذير والضوابط التي أكد عليها في هذا الباب قوله: (..لا يُصَلَّى على المقابر ولا يُتمسح بالقبر

¹ منال عبد المنعم، التصوف في المغرب ومصر، مرجع سابق، ص: 251

² أحمد بن محمد المقرّي التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988، (دون ذكر عدد الطبعة)، ج7، ص273.

³ أحمد زروق، قواعد التصوف، مرجع سابق، ص: 95

⁴ أحمد زروق، عدة المرید الصادق من أسباب المقت في بيان الطريق القصد وذكر حوادث الوقت، ت: عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص171.

⁵ أحمد زروق، قواعد التصوف، مرجع سابق، ص: 103

لأنه من فعل النصارى، ولا يُدَّهَن بالماء الذي يكون عليه، ولا يرفع منه ترابا لأنه حبس [وقف] ..¹، ويكاد يصر على أن زيارة الأضرحة لا تكون إلا للاتعاز والتبرك دون طلب منفعة منها، ولذلك يورد في القاعدة (157) فتوى أبي بكر بن العربي يقول فيها: (.. لا يُزارُ لِيُنتَفِعَ به إلا قبره عليه السلام..)².

أمّا من زاوية أنثروبولوجية فإنّ تلك الرواسب اللاشعورية المتجذرة في المخيال الشعبي، هي التي تجعل الزائر يعتقد بأن البركة لا تنقطع بموت الولي، بل تستمر في النشاط والفعالية، فتنتقل إلى جدران الضريح وترابه، وماء النبع، وبصفة عامة إلى كل الأشياء، التي لامسها الولي أو جلس عندها أو باركها، بل وحتى إذا اعتقد أحجهم أو ظن أن ذلك حصل للولي، وعنه، لذلك كان تقبيل الجدران والتمسح بها من أقوى مظاهر التبرك الاستمدادي لنيل الزائر بركة الولي

3

5-12 نصح الحكّام وتقديم المشورة : لقد كان لقوة السلطان الروحي في جانب السلطة الزمنية أثر في ضمان استقرار حياة المجتمع وأمنه، وهذا ما جعل الحكّام يتقربون إلى شيوخ الصوفية من أجل كسب ودّهم كي لا يألبوا العامة عليهم، لأنّ للشيوخ سلطة روحية تقوم على إثرها الثورات وتسقط بتوجيهها الحكومات، وهذا ما يحشاه الحكام والأمراء من الشيوخ الحقيقيين الذين زهدوا في الدنيا، ولا يخامرنا شك في أن المتصوفة نجحوا في التأثير في شرائح اجتماعية مهمّة، وتركوا بصماتهم الواضحة في أخلاق المجتمع، وأن هذا الدور برز على نحو واضح على الأمراء، حيث كان للولي عبد السلام التونسي دوره في تحول أبو زكرياء بن يوغان الصنهاجي أحد أمراء المرابطين بتلمسان إلى حطّاب يكتسب من بيع الحطب بالسوق وقيم بالصحراء ويرعى ناقتين ويشرب من ألبانها إلى أن مات⁴.

كما كان الشيوخ الصوفية دور في نصح الحكام والمسك بزمامهم من أجل كف أذاهم عن الناس، وبالتالي شكلوا درع وقاية من تجاوزاتهم وتسلطهم على العامة، لأنّ العامة يلجؤون إليهم يشتكون ظلم الأمراء والحكام وأهل المعاصي، لذا فتدخل الأولياء آنذاك بديلا ضروريا لإعادة التوازن الاجتماعي، وحسبنا دليلا على هذا الارتباك قول ابن الخطيب

¹ أحمد زروق، عدة المرید الصادق من أسباب ، مرجع سابق ، ص:169

² قواعد التصوف، مرجع سابق، ص:102.

³ ابن عون بن عتو، مرجع سابق، ص: 37

⁴ التادلي، التشوف، مرجع سابق، ص ص 123-124

عن الصوّفي أبي العباس السبتي أنه كان مستغاثا به في الأزمت¹، أن أبا الحسن عليا بن منتصر الصوفي كان من أهل العلم والصلاح ولا يبالي بذي سلطان لسلطاناه، ولا تأخذه في الله لومة لائم، وقد كتب للقاضي بن عبد السلام: يا محمد ليت أمك لم تلدك، ولبتك إذا ولدتك لم تتكلم² !

لذا كانت ظاهرة الأولياء والصوفية ارتبط انتشارها بالمرحلة الأخيرة من العصر المرابطي حيث نضبت موارد اقتصاد المغازي وتجدرت الأزمة في كل شرايين الحياة الخاصة مما جعلها (أي ظاهرة الولاية والصوفية) تبرز كما لو كانت شكلا من أشكال المعارضة التي ناهضت المؤسسة الحاكمة، ودعت إلى التكافل الاجتماعي، والتشبث بالقيم الإنسانية، وهذا التادلي يحدّثنا عن ابن حزمهم : "فدخل ابن حزمهم والأمير على سريره وابن حزمهم تحته، فقال له: أهكذا كنت تفعل مع من كنت تتعلم منه؟ قال له : نعم، فقال له ابن حزمهم: انزل إلى مكاني وأكون أنا في مكانك، وهكذا ينبغي أن يكون المتعلم مع المعلم، فأجابه الأمير إلى ذلك... فلأزمه الأمير وأمره بالورع وضيق عليه في المكسب فلم تتسع حالته إلا لخبز الشعير"³

5-13 الجانب التحكيمي والإصلاح بين المتخاصمين :

من الوظائف الأساسية التي اضطلعت بها الزاوية وظيفته التحكيم، والتي لم تكن أقل أهمية من باقي الوظائف السالفة، بل لعل أكثرها حساسية وأفيدها لسلطة الزاوية، فقد مكنت سمات الشيخ ووضعه الاعتباري من جعله وسيطا مقبولا وحكما ترضي لوساطته كل الأطراف، بل كان عامل وفاق وفصل في كل ما كان ينشأ من نزاعات أو خلافات قبلية أو سياسية.⁴

ويعود رضى الناس حول حكم الشيخ أنهم ارتضوه لدينهم فكيف لا يرضوه لدينهم، هذا بالإضافة إلى اعتقادهم أنّ الشيخ له كشف قلبي يرى به الأحداث ويفصل وفق الحقّ الذي كُشف له، لذا فإنّ حكمه ليسا قابلا للطعن والرفض، فالأمر هنا متعلّق بالاستسلام لأوامر الشيخ وأحكامه، وهذا ما أكسب الزاوية فاعلية ترتب على إثرها كثيرا من المكاسب ، هذا بالإضافة إلى أنّ الدور التحكيمي هنا ضامن للنظام داخل المجتمع ويجعل الأفراد يتفادون صراعات دامية .

¹ محمد الكحلوي، مرجع سابق، ص: 48

² الزركشي، تاريخ الدولتين: الموحدية والحفصية، المكتبة العتيقة تونس، 1998، ص: 157

³ التادلي، التشوف، مرجع سابق، ص: 169

⁴ محمد المازوني، مقال إلكتروني، مرجع سابق

أما عملية الإصلاح فهي لا تقل أهمية عن الدور التحكيمي، كونه نتيجة له، فبعد أن يحكم الشيخ يسعى إلى الصلح بين المتخاصمين مهما كانت الخصومة، لأنّ دور الشيخ هنا هو دور تربوي بالأساس يسعى من خلاله إلى نبذ الخلاف والشقاق داخل المجتمع .

5-14 وقف له استقلالته المالية يتيح الفرصة أمام أهل البر لرصد أموال وممتلكات لصالح العلم والخير:

تعتبر الزاوية في الأساس وقف إسلامي، بحيث لا يمكن لأحد التصرف في شيء مملوك للزاوية مهما كانت قيمته، وحتىّ الشيخ يعتقد هذا المعتقد لأنّه يعلم الحكم الشرعي في الوقف والموقوف، كما أن لا أحد له الحق في مساءلة شيخ الزاوية عن العقارات والأموال التي يجوزها والتي يهبها للزاوية أهل القبيلة أو القرية أو الزائرين، والزاوية قامت في الأصل على هذه الهبات إذ أنّ أهل القبيلة ولإضفاء الشرعية على وجودها - كما قلنا- يسارعون إلى تشييد الزاوية للشيخ صاحب النسب الشريف، ثم يقوم الناس بوهب العقارات والأراضي الفلاحية للزاوية لتصبح وقفا عليها، وهذا ما منح الزاوية قوة اقتصادية واستقلالية مالية تستخدمها الزاوية في أوقات المجاعات والأزمات، وهو ما أكد على دورها وحضورها القوي في ظل غياب المؤسسات الرسمية، مما يجعل للزاوية رأسمال رمزي ومعنوي واقتصادي كونها مصدرا من مصادر التفريغ على الناس .

5-15 مصرف مالي للمحتاجين يُشرف الشيخ من خلاله على إسداء العون المادي لهم من أموال الزاوية.

من المعلوم أنّ الشيخ (أو الزاوية) الذي يتميز بالعطاء المادي يكون أكثر اتباعا وقوة، وقد حولت هذه الوضعية (كونها مصرف مالي) الزاوية إلى مؤسسة اجتماعية لرعاية المحتاج وعابر السبيل، فكان من ضروريات هذه الوظيفة أن تكون لها أملاك خاصة بها أو محبسة عليها تستثمرها للوفاء بهذه الالتزامات ولتغطية الخدمات المجانية، لتتوسع في الحصول على الصدقات والهبات والزيارات، وقد شكّلت الزاوية مصدرا مهمّا لكل من يريد إعانة سواء في الزواج أو إقامة البيوت أو غيرها من المشاريع، وهي بذلك أيضا تدعو إلى التعاون والتبرع .

5-16 فندق مجاني ودار ضيافة :

وهذا لا يختلف عليه اثنان، لأنّ المشهور أن أهل التصوف كانوا رجال سياحة يبيتون في أي زاوية يحلون بها، كما هي فندق لعابري السبيل وقاصدي طرق التجارة، كما هي مستقر لقافلة الحجاج، وهذا واضح في رحلات العياشي مثلا أو الورتيلاني وكيف أن الحجاج كانوا يقصدون الزوايا للراحة ولتجميع القوى ، وبالتالي فالزاوية محطة للسفر فيها المسافر ما يمكنه من تحمّل مسافة سفره، وتأمين التزود لمراحله القادمة، كما هي دار ضيافة للضيوف والزوار الذين يقصدون الزاوية أو الشيخ لمختلف أغراضهم، كما كانت الزاوية ولأنها محل إقامة المسافرين والقاصدين للشيخ منتدى للتعارف يكتسب أثناءه مرتادوه أصحاباً جدداً باستمرار، تقوم علاقتهم على المحبة في الله لأنّ الطرق الصوفية والزوايا فيها أهم مظاهر التواصل الروحي بين المجتمعات التي ساهمت في توطيد العلاقات بين دول الحوار من خلال زيارات الشيوخ والمريدين .

5-17 وظيفة جهادية :

لقد كانت الزاوية على مرّ العصور رباطا للجهاد في كل أرجاء الوطن، وخزانة زاخرا بأشدّ المقاتلين، فيه ميدان للتدريب يُروّض فيه المريدون على احتمال شتى الأعباء من جوع وسهر وخدمة وغربة، وتحتوي ثكنة للتجنيد تُخرّج منها المجاهدون والمقاومون إبان الثورة التحريرية وإبان المقاومة الشعبية، كما كانت حصنا وخطا أخيرا للمقاومة ضد الغزاة حافظ على الهوية ولم يستطع الاستعمار تطويعه لصالحه.

والشواهد على هذا القول كثيرة، ويكفي أن يقرأ العاقل بعض الصفحات المشرقة في جهاد الزوايا إبان الثورة على الاستعمار الفرنسي وما قبلها، ها هو الشيخ (عبد الرحمن الثعالبي) مثلا يدعو من زاويته أهل مدينة الجزائر وما حولها للجهاد وتوفير أدوات الحرب واتخاذ عدّة النصر ومقاتلة الأعداء، ويحذّره من مغبة التهاون في أمر الجهاد¹، وهذا الشيخ (محمد التواتي) يحمي مدينة بجاية من الإسبان ويجعل من زاويته ملجأ للمجاهدين وغزاة البحر، وحين توفي الشيخ سقطت المدينة في أيدي العدو² !

يقول (ميشو بلير) في كتابه " les confréries au Maroc " أعادت الحركة الجهادية ضد البرتغال والتي أثارها أذكار الجزولي وأتباعه، لشعور المغاربة الديني ارتباطاته الواسعة بالنبي (صلى الله عليه وسلم) والمنحدرين عنه، وما كتاب الجزولي "دلائل الخيرات" سوى سلسلة من الأدعية للنبي (صلى الله عليه وسلم)

¹ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مج1 ، مرجع سابق، ص : 460

² نفسه، ص : 461

والتكريمات لشخصيته ورسالته واصبح كل من له ارتباط بالنبي (صلى الله عليه وسلم) من بعيد أو قريب يحمل قيمة عالية وسامية بالمقارنة مع الناس الآخرين¹، وقد أرجع مونتي قبله وجود هذا الكم من الأولياء بالمجتمع، إلى الظروف السياسية التايخية التي سادت خلال القرن السادس عشر، والمتمثلة في الانتصارات الصليبية بشبه الجزيرة الأيبيرية وبالشمال الإفريقي، هذه الظروف التي ولدت لدى المغاربة حماسا دينيا يستنهضُ الهمم لمقاومة المستعمر والدفاع عن الثغور²، لذا فقد شكل الجهاد ضد العدو مصدر إلهام بالنسبة لعدد من الأشخاص الذين تحولوا إلى أولياء في نظر الناس بسبب تزعمهم لحركة المقاومة وبفضل حماسهم الديني الزائد، وهذا ما وجده الاستعمار الفرنسي- في رأي الأستاذ رشيد بوسعادة- من مقاومة عسكرية دامت ما يقارب (100) سنة، كان للزوايا فيها دور إيجابي بل ريادي إلى مقاومة فكرية واقتصادية وعلمية إلى غاية الاستقلال، ولعلّ القارئ يتعجب من ذلك ويتساءل عن شواهد هذا القول- وهذا من حقه- لأن أنماط الفكر الذي تحلل مراحل تطور المجتمع الجزائري أو مسار هذه الزوايا دليل قاطع على حدة الصراع بين البنية الاجتماعية والنمط الاجتماعي المغاير لها المتمثل في النموذج الفكري الغربي بحيث يتمثل المرحلة التاريخية مجسداً بذلك شدة ومستوى التفاعل بين أنساقه من ناحية وبينه وبين النموذج الذي يعمل على أن يكون بديلاً له³، وقسم (جلنر) دور الزوايا أثناء الاحتلال الفرنسي إلى ثلاث اتجاهات، يتمثل الاتجاه الأول والأبرز في دور الزاوية في المقاومة الحقيقي للاستعمار الفرنسي⁴، مثل الزاوية القادرية التي تزعمها الشيخ عبد القادر والزاوية الرحمانية التي كانت قائدة وممتدة على رقع جغرافية واسعة، نذكر منها ثورة الحداد وثورة المقراني ودور زاوية صدوق وفروعها في الشرق في تجنيد المجاهدين، إضافة إلى تحالفهم مع الأمير عبد القادر، كما نذكر مقاومة الحاج (موسى بن حسن الشاذلي) ومقاومة رفيقه الشيخ (بوزيان) كما نستذكر مقاومة (الشريف بويغلة)، ومقاومة (الشريف بومعزة)، ومقاومة الشيخ (عبد الرحمن الطاهيري) وكلها مقاومات انطلقت من الزوايا .

هذه بعض الوظائف المتنوعة والتي تقوم بها الزاوية، حتى غدت بذلك مؤسسة غاية في النظام والدقة، تنوعت وظائفها وتعددت، فصارت مؤسسة متعددة الوظائف، تضم شيخاً، ومؤسسة إدارية، ومقدمين، ومريدين، وتباينت وظائفها

¹ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر، مرجع سابق، ص: 98

² عبد الغني منديب، مرجع سابق، ص: 34

³ رشيد بوسعادة، مقال الزوايا الرحمانية وآفاق، مرجع سابق

⁴ رشيد بوسعادة، الإمام والمسجد، مرجع سابق، ص: 211

حتى عادت عسيرة الحصر، وهذا ما نلاحظه في طريقة التصوف العالمي، التي تجمع الوظائف الكثيرة والأقسام العديدة

1

وكخلاصة لما سبق يمكننا القول بأن الزوايا تشكل نظاما اجتماعيا مهيكلًا متعدد الأعراق، يمنح الهوية لمن فقدها والوسط البديل لمجتمعات تداعت روابطها الاجتماعية أو زالت نهائيا تحت مفعول الأزمات الاقتصادية أو انعكاسات العولمة، وهذا واضح في مهمة تعليم الدين، واللغة العربية، وجمع الزكاة وتوزيعها، فيزداد نشاطها فاعلية، ومكانتها لدى الشعوب، ثقلا واعتبارا ولها من التأثير على الرأي العام، ومن قدرة التعبئة للأوساط الشعبية، مما يوفر لها قدرا لا يستهان به ممن وسائل الضغط والتأثير، على السلطات السياسية، تستغلها للمزيد من النفوذ والهيمنة²

وهكذا تنوعت أنماط الزاوية تبعا لحيوتها، لتصير طرقا صوفية حية، وطرقا صوفية اتباعية، وطرقا صوفية مندثرة، أما الطريقة الحية فتنبض بالحياة بأدائها ووظائفها الروحية، فتتحمل مسؤوليتها التربوية، وتنهض بأعباء التربية الروحية، وإدارة شؤون المريدين، فتسدي لهم النصح، وتحدد لهم الأوراد، وتتابعهم في أحاسيسهم الروحية، وتحلل لطائفهم، وتكشف عن مكنوناتهم، وهذا ما لا يتحقق إلا بوجود القادر على هذه المهام البصير بتعلقاتها، ويرتقن كماله به، وبكشف عن وجه نعت هذا النوع من الطرق الصوفية بالحية³، وهذا ما يعكس اهتمام الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع بدراسة طبيعة التجربة الدينية ذاتها ودرجة تأثر الأفراد أنفسهم بتلك التجربة ومدى تعمقهم فيها، وهذا يربطها بالدور الذي تلعبه القوى والعوامل الاجتماعية والاقتصادية ومدى تأثيرها في التغيرات الأساسية التي ينعكس فيها الدين⁴،

ومنه يمكننا القول بأن الجماعات الصوفية بتعاليمها ومعتقداتها وأنماطها السلوكية وأنساق المعرفة والمبادئ التي تقوم عليها هي خير مثال لدراسة الموضوعات الدينية، حيث أن الصوفية تعكس في الأصل نوع التجربة الروحية التي يمر بها المريد في حياته أو في مؤسسته التي ينتمي إليها والمعبر عنها بالزاوية، والتي هي كما عبر (جيرترز) تؤهل حياة دينية اجتماعية متكاملة، لأنها بمثابة البيت الأساسي للفرد حين الخروج من بيته، بل يمكننا القول بأن الحياة الاجتماعية للزاوية تفوق الحياة الأسرية لما لها من وظائف دينية واقتصادية واجتماعية تتمثل في المساعدات المختلفة (مادية، اجتماعية، صحية، تعليمية) إضافة إلى تقديم الهدايا والخدمات في مختلف المناسبات⁵.

¹ عبد الحكيم فرحات، التطورات المعاصرة للتصوف الإسلامي، مجلة الإحياء، بانه، عدد 8، 2004، ص 385

² محمد الصالح رمضان، الإصلاح الإسلامي والتصوف المنحرف، محاضرات الموسم الثقافي، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، 1999م، ص: 53

³ التطورات المعاصرة للتصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص: 386

⁴ منال عبد المنعم، التصوف في المغرب ومصر، مرجع سابق، ص: 9

⁵ نفسه، ص: 128

المبحث الرَّابِع :

التغيّر في الظّاهرة الصّوفية وعوامله

تمهيد :

شأن الظاهرة الصوفية شأن الظواهر الاجتماعية الأخرى، والتي لا تكون بمعزل عن عامل (التغير) الذي يستهدف القيم والبنى التي تقوم عليها أي ظاهرة اجتماعية، ولكون الدين -من خلال وظيفته- عامل تماسك و ضبط اجتماعين، فإنه أيضا متغير وعامل تغير، لأن الدين فاعل أساس على مستوى القيمي والأخلاقي، كما يعتبر مصدرا من مصادر التنشئة الاجتماعية كما أقر بذلك (ماكس فيبر) والذي برّر به ظهور الرأسمالية (باعتبارها نظاما إيجابيا في نظره) بتأثير القيم التي يحدّث عليها الدين البروتستانتي خاصة المذهب الكالفاني، غير أنّ هذا لا يعني أنّ التصور والفهم الديني للدين - خاصة الدين الإسلامي - لا يكون بمنأى عن عامل التغير، ولا نقصد بالتغير هنا تغير أسسه وقواعده بل هي باقية ثابتة، بل نقصد بالتغير هنا تغير الممارسة والسلوك المرتبطين بالفهم والوعي الديني، فالدين ثابت وهو نقطة المركز، والسلوكيات والممارسات الفردية والجماعية كلّما ابتعدت عن تلك النقطة المركزية فهي تعبر عن مدى التغير الذي أصابها !

وفيما يخص التغير في التصوف فإنّ التغير يبدو جليا في الفكر والنظم، من خلال ظهور أفكار جديدة أدت إلى ممارسات لا علاقة لها بالتصوف السني والذي سببته في الورقات اللاحقة، أو من خلال التغير في النظم عبر انتقاله من النزعة الفردية إلى النزعة الاجتماعية عبر مراحل زمنية متلاحقة، فحال التصوف في القرون الأولى ليس كمثلها في القرون التي تلتها، كما أنّ حالة الجماعات البسيطة الملتزمة حول المرشد والشيخ بغير الوعظ والإرشاد والتوجيه العام، تطوّرت وأصبحت جماعات منظّمة لها هرمها الشكلي والبنائي، ولها قواعدها التنظيمية، ويتأكد التغير في الظاهرة الصوفية أيضا عبر انتقاله من الرابطة الروحية المعنوية إلى الرابطة المؤسساتية، بحيث صار للتصوف حيّزا جغرافيا ومكانيا معتمدا على نظم وقوانين محدّدة يلتزم بها المريدون والتلامذة، إلى أن تطوّر الحال وصارت الممارسة الصوفية افتراضية عبر مواقع أنترنت أو مواقع تواصل اجتماعي تحوي الأوراد والشروط وأخبار الطريقة، كما يمكننا أن ننوّه إلى أنّ النشاط الاجتماعي المقترن بالتصوف وقابلية المجتمع له، يعبر إلى حدّ بعيد عن التغيرات التي طرأت على الظاهرة الصوفية عبر التاريخ !

هذا في الجمل العام عن ظاهرة التصوف وعامل التغير الاجتماعي، غير أنّ عامل التغير الذي نودّ التّطرق إليه في هذا المبحث: هو ما تعرّض له التصوف بوصفه مذهب يدعو إلى الزهد والأخلاق والعلم والتزكية، والذي كان سنيا بمعنى الكلمة في أوائله (التصوف السلوكي) حيث كان مرتبطا بالشريعة باطنا وظاهرا، نظريا وتطبيقيا، وهذا ما سبب له

القبول نظرا لذلك التوافق المشاهد بين السلوكيات والممارسات من جهة، والجانب التنظيري من جهة أخرى، وصولا إلى ما أصابه من تغيّرات فحوّلنه عن مقصده الذي بُني عليه وأسس لأجله، وصار تصوفا فلسفيا مبنيا على فلسفات مُستوردة أو عقائد باطلة، حتى صار في الأزمنة المتأخرة طقوسا شعبية وممارسات لا علاقة لها بالتصوف السني المحمود الذي وافق الشريعة الإسلامية، والذي يندرج تحت وصف (هذا جبريل جاء يعلمكم دينكم)، وبالتالي فإنّ التصوف في حدّ ذاته -إن فهم على الوجه الصحيح ومورس على الوجه الصحيح- ما هو إلا الإسلام في شموله وسموّه وروحه العالية المتألّقة، فهو كما انتهى إليه التعريف الشامل عبارة عن: حفظ الشريعة، وحسن الخلق، وسلب الإرادة لله! وقبل أن نتطرق إلى فعل (عامل التغير) في الظاهرة الصوفية، وما أحدثته من خلق مظاهر عدّة للتصوف، جعلته أنواعا ومذاهب شتى، ادّعاها المنتسبون إليه - لأنّ التصوف الحقيقي واحدٌ في معناه وإن تعدّدت طرقه ووسائله المشروعة- وإنما أضيفت له ممارسات بناءً على أفهام جديدة كانت دافعا لها عوامل شتى، قبل كلّ هذا كلّ: يتحتم علينا التّطرق إلى مفهوم التّغير عبر شقيه الاجتماعي والثقافي، كون الدّين في شكله العام جزء من الثقافة، وكون الظاهرة الصّوفية ظاهرة دينية بالأساس .

1- مفهوم التغيير:

بدأ مفهوم التغيير الاجتماعي حاضراً بقوة منذ بدايات القرن الثامن عشر، خاصة من طرف آباء علم الاجتماع المؤسسين، حتى غدا عامل التغيير من الخصائص الثابتة للمجتمعات، منطلقين من محاولتهم إيجاد تفسيرات لما يطرأ على المجتمعات من تغييرات في جميع نواحي الحياة، سواء كانت سلبية أو إيجابية، ورغم تعدد التفسيرات لهذا المفهوم إلا أنّ علماء الاجتماع في الغالب يُجمعون على أن فعل التغيير يعود لعامل مهم جداً: وهو العامل الخارجي، والذي يؤثر بقوة - بفعل عوامله المستوردة- على المجتمعات في جميع مجالاتها الاقتصادية والثقافية والسياسية .

والتغيير الاجتماعي في تعريفه الشامل والمبسّط هو : كلّ تحوّل تلقائي أو تحوّل مخطط له، يطرأ على البنى التحتية والفوقية للمجتمع، أو هو بتعبير آخر: كل تحول يحدث في النظم والأنساق والأجهزة الاجتماعية، سواء كان ذلك في البناء أو الوظيفة، لذا يُرجع علماء الاجتماع عملية التغيير إلى ثلاث عوامل رئيسية : وهي البيئة المادية، والتنظيم السياسي، والعوامل الثقافية التي تندرج تحتها العقائد الدينية والقيم والعادات والمعارف بكل أشكالها، إضافة إلى أنظمة التواصل والاتصال .

ورغم تعدد التعاريف والمفاهيم المتعلقة بالتغيير إلا أننا سنقفُ أمام ثلاث تعريفات نراها جامعة ومهمّة:

أ. أولها تعريف (فارلي) والذي يعرف التغيير الاجتماعي ب " التبدّل في أنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية والنظم والبناءات الاجتماعية" ¹ .

➤ وتعريف (ماكينوس) : والذي يعرف التغيير ب"التحول في تنظيم المجتمع وفي أنماط الفكر والسلوك عبر الزمن" ²

➤ كما أن التغيير الاجتماعي في (موسوعة علم الاجتماع) هو " عملية انتقال من حال إلى حال ومن وضع إلى آخر، وذلك عبر عدة عوامل متداخلة تحدث هذا التغيير الاجتماعي أهمها : العوامل الطبيعية الجغرافية وتغيير المناخ، الحروب، الغزوات، الأحداث العنيفة، الانقلابات، الثورات السياسية، الصراع، ظهور نظم سياسية، نموّ المعارف والعلم، الاختراعات التكنولوجية، سياسة التخطيط التنموي، تطور وسائل النقل، وسائل الإعلام، ظهور أفكار جديدة، صراع الأجيال، ظهور الرغبات الواعية للتغيير، ظهور زعماء وقادة

¹ إبراهيم عيسى عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص: 337

² نفسه ، ص : 337

موهوبين... والتغير في الثقافة المادية أسرع من التغير في اللامادية (المعتقدات، العادات، القيم الأخلاقية، النظم العائلية، النظم السياسية والفكرية)، وهناك عوامل تعيق التغير الاجتماعي كالعزلة والبناء الاجتماعي، كنظام الطوائف الاجتماعية المغلقة، والمجتمعات القبلية، وقد فشلت سياسة التنمية في بعض بلدان العالم الثالث لأن ثقافتها السياسية لم تتفق مع ثقافة الحداثة المعاصرة"¹

وكخلاصة لما سبق من التعريفات، نجد أن عامل (التغير) يمسّ المجال البنائي للمجتمع كالعلاقات والتنظيمات، كما يمس الثقافة بكل ما تحمله الكلمة من معنى، لذا لا يمكننا اليوم فصل العولمة وما تحمله من تطور تكنولوجي ومعرفي عن الثقافة في شكلها العام، وبناء عليه فإن لعامل التغير تأثير أيضا في التركيبة الثقافية للمجتمع بما تشمله من معان وأفكار وقيم وتصورات، ويمكننا هنا ذكر مستويين ثقافيين يؤثر فيهما عامل التغير :

1-1 التغير على مستوى الفكر:

ويشمل ظهور الأفكار والقيم والعقائد التي تؤثر في جميع المجالات، كما يشمل ظهور تصورات جديدة للقيم الدينية وهذا ما تفسره ظهور المذاهب الدينية العديدة المنبثقة من أصل واحد، لأن لكل مذهب فهمه وتأويلاته، وهو ما يمكن إسقاطه على التصورات الجديدة بغض النظر عن خطئها من عدمه، والتي ساهمت بشكل أو بآخر في التأثير على المجتمعات مما أدى إلى ظهور طقوس وممارسات عديدة، يبررها أصحابها انطلاقا من تفسيرات وتصورات استنبطها أصحابها من إشارات ورموز وتأويلات شتى، وبالتالي يمكننا القول بأن القيم الدينية الجديدة تعتبر محركا ومغيرة للواقع الاجتماعي، كما يشمل هذا المستوى أيضا الجانب المعرفي والطرق التي يتم التحصيل بها، كالتطور التكنولوجي وأثره على المعرفة بشكل عام.

وهنا يمكننا التطرق إلى مفهوم (التصوف الإلكتروني) الذي ظهر مؤخرا والذي انبثق عن (التدين الرقمي) بحيث صارت فيه مواقع التواصل الاجتماعي (زاوية افتراضية) إن صحّ التعبير، تعوّض الزاوية الفعلية، فالممارسات الروحية الصوفية كما يرى كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا ليست جامدة، بل هي متغيرة وفق التصورات الجديد التي تساهم بها العولمة، حيث أعيد صياغتها في حقب زمنية مختلفة لاستيعاب تلك التغيرات الاجتماعية والثقافية والتاريخية، وبالتالي فقد شكل الفضاء الإلكتروني تحديا كبيرا للتصوف التقليدي الذي يدور حول علاقة الشيخ والمريد، العلاقة الشخصية والمباشرة، حتى أصبح الانتماء لطريق صوفي يكون عبر نقرة (إعجاب) في موقع للتواصل

¹ جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة، مجموعة من الأساتذة، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2007، ص:155

الاجتماعي، يستمد منها المرید الافتراضي أذكاره وأوراده، ويتابع من خلالها أخبار شيخه، ويراسله عبرها، ويستمد من خلالها البركة عن طريق رسائل متبادلة تحتوي أدعية بالصّلاح والبركة، ومنه يمكننا القول بأنّ الشبكات الصوفية على الانترنت صارت أشكالاً بديلة عن النصوص الصوفية، ومنصّة جديدة للتجربة الروحية جديدة بالاهتمام والدراسة.

أما من جانب آخر فإنّ التغير على مستوى الفكر الصوفي يتجلّى جلياً في مداخل التطرف إليه، سواء من حيث تأثير الأهواء والتزعات والاحتكام إليها، أو من خلال ظهور أفكار دخيلة على المجتمع الإسلامي خاصّة عبر المشرب الفارسي والهندي، والتي كانت في معظمها أفكاراً هدامة ومقصودة، بل كانت سبباً في ظهور (الزندقة) كما هو الشأن في أي مدرسة أو مذهب، حيث يبدأ في البداية قوي الأسس بعيد النظر يلتزم أتباعه بالإخلاص والوفاء والتفاني في الامتثال والخدمة، لكن بعد شهرته وانتشار صيته يدخله الناس أفواجا ويتسرب إليه أشخاص يحملون حرائيم عالقة بهم سواء عن غفلة أو عن قصد، يلوثون أو يشوشون بذلك على سمعة تلك المدرسة أو ذلك المذهب الأصيل، كما أنهم سينغصون هدوء معتنقيه، فيزيدون الطين بلة، ويعرضون أئمتهم للقذح والتشميت بالعلل المترتبة عن هذا التسرب الدخيل على أصالته¹.

2-1 التغير على مستوى النظم:

ويظهر هنا التغير الثقافي في تأكيده أو رفضه للمعايير والقيم وقواعد السلوك سواء كانت مستهلكة أو جديدة، إنّ الثقافة لم تعد اليوم جهود جماعة فقط أو ثمار إيديولوجية معينة، بل أصبحت نتيجة تأثيرات خارجية أيضاً، هاته الأخيرة لم تكن تقتصر فقط على الحملات الاستعمارية في طابعها العسكري الكلاسيكي، بل أصبح هناك نوع من الاستعمار الثقافي عبر وسائل الاتصال والتواصل الحديثة، والذي كان له تأثير ليس على الفرد فقط، بل على الجماعات المرجعية التي يقلدها الفرد في سلوكه ويقتبس منها اعتقاداته واتجاهاته، والجماعة الصوفية كجماعة مرجعية أصابها كثير من التغير عبر العصور نظراً لتأثيرات عدة جعلت من بعض الممارسات الدخيلة تدخل في إطارها العام وتشوّهه (الثقافة)، فما دخل على الطريقة الشاذلية مثلاً والتي تعدّ الجماعة المركزية الأولى التي هيمنت على الساحة الصوفية في المغرب الإسلامية لقرون عديدة، جعلها ونظراً لتأثيرات زمانية ومكانية تتفرع إلى طرق صوفية عديدة، بحيث صار لكل فرع شيخ يخرج عن الإطار التقليدي للشيخ المؤسس أو من يسمى بالأصل والامتداد حتى وُجد من

¹ محمد ببيش، التصوف الإسلامي بين التنبيه والتطرف، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ص: 111

ينتمي إليها مسمّى وهو منحرف عنها ومبتعد عن هدفها العام الذي أُسّست لأجله، وهي التي كانت مرتكزة- كما أثار عن مؤسسها الشيخ الشاذلي -على العلم والأخلاق، ففرط الأخلاف في العلم، وبالغوا في الشكليات ولجأوا إلى البطالة والكسل بزعم التوكل، هذا ما جعل الشيخ (زرزوق ت 899 هـ) والذي يعدّ أحد أتباعها ومجديها ينادي بإعادة هيكله التصوف وربطه بالفقه، فلا فقه بلا تصوف، ولا تصوف بلا فقه كما يرى، وهذا ما سنتعرض له في الصفحات المقبلة لأنّ الرؤية الزروقوية للتصوف مهمّة جدا خاصة في هذا الظرف الذي نعيشه، فقد جمعت بين النقد وبين التصوف الصحيح، وهي التي ربما من جعلت الطريقة الزروقوية في نظر الكثيرين غير منشرة انتشار الطرق الأخرى التي تحوي ممارسات وطقوس غير شرعية، بسبب صرامتها وشرطها في موافقة الشريعة باطنا وظاهرا وهذا ما لا يخدم العوام والأدعياء وأصحاب المآرب والمصالح الضيقة !

وبالتالي فالطريقة الصوفية - كمنظومة اجتماعية دينية- لها من القيم والقواعد ما يضبط علاقات المريدين بالشيخ أولا، ويضبط علاقاتهم مع بعضهم ثانيا، كما يضبط علاقة الزوار والمحبين بالزاوية، هذه المنظومة تتأثر بفعل (التغيير) الذي يفرضه عامل الوقت، وهذا ملاحظ لمن تتبع الظاهرة الصوفية عبر مراحلها الزمنية، من مرحلة التأسيس والذي كان فيه التصوف سنيًا قائما على الكتاب والسنة إلى أن صار طرائق عدّة، فيها الغثّ والسمين، وهذا يرجع بالأساس إلى مصدرية التلقّي والممارسات، فالأولون وأتباعهم كان مرجعهم الممارسات النبوية وسلوكات الصّحابة والتابعين، حيث كانوا يعرضون ما يستجدّ لهم على ميزان الشرع، ثم واصل التغيير (فعله) ليُجعل كثيرا من المتصوفين يعتمد على المنامات والإلهامات والأذواق كمصدر من مصادر المعرفة، مع فتور أهمية العلم الشرعي المبني على الفقه والشريعة، مما أوصل التصوف إلى ما هو عليه الآن، والتي صارت فيه هذه السلوكات المستجدة (ثقافة صوفية) بامتياز، لها حقلها الواسع الممتد بشريا وجغرافيا، لأنّ الثقافة تعني في نظر علم الاجتماع جوانب الحياة الإنسانية التي يكتسبها الإنسان بالتعلم لا بالوراثة، ويشترك أعضاء المجتمع بعناصر الثقافة تلك التي تتيح لهم مجالات التعاون والتواصل، وتتألف الثقافة من جوانب مضمرة غير عيانية (المعتقدات الدينية)، الآراء، والقيم التي تشكل المضمون الجوهرية للثقافة، ومن جوانب عيانية ومادية ملموسة مثل الرموز والأشياء¹.

¹ أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، مرجع سابق، ص: 84

إنّ الدّين يشكّل ذلك المجال الخصب في الميدان الثقافي بكل ما يحمله من قيم وتراث وسلوكيات ومعتقدات، حتى صار الدّين مصدرا للمستوى الثقافي المعياري، لأنّ وظيفته الأسمى هي دعم وتعزيز القيم والمعايير الإجتماعية والأخلاقية،¹

والدّين كجزء لا يتجزأ من الثقافة، تعتريه عملية التّغير كما يكون عاملا لفعل التّغير أيضا كما غيّر دين الإسلام عادات وتقاليد الجزيرة العربية، ولا نقصد التّغير هنا في الدّين الإسلاميّ تغيّر النّصوص المحفوظة المقدّسة، بل تغيّر الممارسات الدّينية والاعتقادات الخاصة بالأفراد وكيف أثرت على النسيج الاجتماعيّ الدّيني عبر تأويلات عدّة وعبر أفهام مستحدثة وعبر وسائل للمعرفة جديدة، مما جعل الانتساب لدين واحد يختلف سلوكيا من شخص إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى،

غير أنّ هذا لا ينفي الوظيفة الأساسية للدّين (وظيفة الضبط الاجتماعي) والتي تشير من وجهة نظر المنظومة الاجتماعية إلى مختلف القوى التي يمارسها المجتمع للتأثير على أفراد ويستعين بها على حماية مقوماته والحفاظ على قيمه ومواصفاته، ويقاوم بها عوامل الانحراف ومظاهر العصيان والتمرد، فينطوي مفهوم الضبط على تقرير العلاقة بين الفرد والنظام الاجتماعي، وعلى كيفية تقبل الأفراد وفتات المجتمع للطرق والأساليب التي يتم بها الضبط، وهذا ما ذكره الماوردي في كتابه (أدب الدنيا والدين) عبر تطرقه للدعائم الضرورية للضبط الاجتماعي، وهي ستّة جمعها ي قوله: "دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح"، وقد أطلق عليها قواعد الضبط²

لقد سبق الماوردي علماء الاجتماع في تقريره لمفهوم الضبط بشكل عام، وذكره لدعائمه وأسسها، ونستخلص - ولمركزية الدين في عملية الضبط - أنّ الماوردي بدأ هذه القواعد بذكر الدّين أوّلا، والجميع متفق على أن المجتمع لا يتماسك أو يتربط ألا بفضل الدّين، وأنّ المجتمع لا يوجد أصلا إلا على أساس الأيمان الجمعي، وكلما ازداد ذلك الأيمان ازداد تبعاً له تماسك وتربط الجماعة، وهذا ما نبّه إليه (أندرسون)³ من أن الدّين مازال يؤدي دورا مؤثرا وفعّالا في التنظيم الاجتماعي لبعض الدّول الصناعية، إلا أنّ هذا التأثير يكون أقوى في المجتمعات المتجانسة والمترابطة اجتماعيا، بينما

¹ إبراهيم عيسى عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص: 250

² أبي الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، ط 3، المطبعة الأميرية، القاهرة، (دون سنة نشر)، ص: 139

³ سلوى علي سليم، الدّين والضبط الاجتماعي، ط 1، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، القاهرة، 1985، ص: 169.

تتميز المجتمعات الكبرى غير المتجانسة بضعف التأثير الديني، ويفسر ذلك بسبب وجود هيئات أخرى متنوعة للضبط الاجتماعي.

إضافة إلى وظيفة الضبط الاجتماعي فإن (ساير) يرى أنّ الوظيفة الأساس للدين هي تزويد الإنسان بهدوء في النفس وسلامة في العقل وإحساس بالأمن في عالم مليء بالمخاطر والشكوك والأوهام، ومن الوظائف الهامة الأخرى، قيامه بدور فعال في تكامل وتوافق شخصيات الأفراد مع معايير وقيم المجتمع الذي ينتمون إليه¹، لذا يرى أصحاب النظرية الوظيفية أن المجتمعات بحاجة إلى الدين والمعتقدات لأنه يساعده على التكيف في ظل الأحوال المعيشية الصعبة والبؤس المنتشر بين الشعوب²

ويعتبر (دوركاهم) زعيم هذا التيار والذي يرى بأن أصل الدين ومنشأه في الإسقاط لحاجة اجتماعية بغية حماية الجماعة، وهذه الفكرة تتجلى جلية في كتابه (الصور الأولية للحياة الدينية) 1912 وهو الكتاب الذي تناول فيه الدين بصورة كبيرة، وقد توصل (دوركاهم) إلى الوظائف التالية وهذا من خلال دراسته المركزة لقبيلة (الأروناتا) :

➤ الدين وسيلة لتحقيق التضامن الاجتماعي .

➤ يحقق الدين عملية الضبط وهذا عن طريق وظيفة المراقبة التي تضبط السلوك وتحملهم على الانسجام.

➤ الدين يقوم بعملية تفسير بعض الأمور وتوضيح بعض المشكلات والمسائل التي تفوق علم الإنسان وحدود عقله كي تجعله في استقرار نفسي وتوازن عقلي وثبات وجداني.

➤ يؤدي الدين وظيفة الطمأنينة والأمان والراحة النفسية

➤ وسيلة للمحافظة على الجماعات والمقدسات.

➤ يعد الدين من عوامل التنظيم المجتمعي الفعالة وتنظيم العلاقات الأسرية والسياسية والاقتصادية³

وكخلاصة يمكننا القول بأنّ الوظيفية في المجال الديني نشأ على إثرها اتجاهان : الاتجاه الأول والذي ينظر إلى الدين كعامل محافظ على الواقع الاجتماعي يعتره فعل التغيير على مستوى قيمه وممارساته ، أما الاتجاه الثاني فينظر إلى الدين كعامل تجديد وتغيير اجتماعي.

¹ محمد بن عبد الله الزامل ، الدين والضبط الاجتماعي، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة الملك سعود ، الرياض، 1424-1425هـ

² سامية الحشاش، دراسات في علم الاجتماع الديني ، ملتزم الطبع والنشر ، مكتبة الأجلو المصرية، مصر، 1962 ص ص 79-80

³ القصاص مهدي، علم الاجتماع الديني، د ع ط، مطبوعات جامعة المنصورة، مصر، 2005، صفحة: 69

أما من الجانب الآخر ونقصد به التغيير في النظم الشكلية، فإنّ التصوف انتقل عبر مراحل عدّة إلى أن صار مؤسسة لها هرمها وهيكلها بعد أن كانت نزعات فردية تحولت فيما بعد إلى تأثير متبادل بين الشيوخ والمريدين ثم تحوّل الحال وصار لكل شيخ زاوية وموظفون ومريدون وزوّار .

2- الدّين والتّدين (التّصوف والصّوفي):

إنّ الغرض من التّطرق لهذين المفهومين هو ما يميلنا إلى مفهومي (التّصوف) و (الصّوفي) ذلك أنّ التّصوف أفكار ومعتقدات و(الصّوفي) هو من حوّلها إلى ممارسات، وبالتالي فإنّ صفة (الصّوفي) لا تطلق إلا على ممارس متمسك بمذهب صوفي، لا يؤمن إلا به ولا يخضع إلا له، ولا يأخذ تعاليمه إلا من شيخه أو مذهبه الصّوفي، ويتفاوت الصّوفية في ذلك قوة وضعفا، حتى ظهرت بذلك أوصاف أخرى، فقليل أنّ (الصّوفي) هو الواصل، و(المتصوف) هو المبتدئ أو السالك في الطريق و(المستصوف) هو الرجل الذي لا حظّ له من التّصوف إلا التّسبب، وأفعاله وسلوكياته عكس نظريات التّصوف السلوكي والعملي !

ولنعد لمفهومي (الدين والتّدين) لنفهم تلك العلاقة بينهما، فالتّدين مصطلح جديد مقارنة بمصطلح الدّين، وهو في فكرته العامة يدور حول التّمسك بالدين -بغض النظر عن ماهية الدّين- الالتزام بتعاليمه، والخضوع لأوامره، وهنا يأتي تقييم التّدين، فإن كان قويا وصف صاحبه بأنه إنسان متدين، وإن كان ضعيفا وصف بعكس ذلك، وإن كان منعذما وصف هذا الإنسان بأنه خارج عن الدّين ومتمرد عليه، يقول الدكتور (عبد المجيد النجار) " إنّ حقيقة الدّين تختلف عن حقيقة التّدين ؛ إذ الدّين هو ذات التعاليم التي هي شرع إلهي، والتّدين هو التّشريع بتلك التعاليم ، فهو كسب إنساني، وهذا الفارق في الحقيقة بينهما يفضي إلى فارق في الخصائص، واختلاف في الأحكام بالنسبة لكل منهما"¹،

وبالتالي يكون الدين ثابتا والتّدين متحركا، والدّين مؤثرا والتّدين متأثرا، وكذلك التّصوف بوصفه ديناً ثابتاً، والممارسات الصّوفية كلما اقتربت من السلوك الصّوفي الحق الذي عرّف بتعاريف جمّة كلما وصف صاحبه بالصّوفي، وبالتالي فإنّ التّصوف يبدأ شعورا كما كتب (ماكس نوردو) " هذا الإحساس أصيل يجده الإنسان غير المتدين، كما يجده أعلى الناس تفكيراً، وأعظمهم حدسا وستبقى الديانات ما بقيت الإنسانية " ²، وهذا ليس بجديد لأنّ الآيات والأحاديث الدالة على هذا الشعور بالدين أو التقوى على كثرتها لا تعدّ ولا تحصى، منها وصف (النفس اللوامة) التي تلوم صاحبها إذا ارتكب معصية، وبالتالي فإنّ هذا الشّعور قار في الإنسان، ليرتقي بعدها هذا الشعور ويتحول إلى

¹ عبد المجيد النجار، كتب الأمة: في فقه التدين فهما وتنزيلا، عدد 22، قطر، مركز البحوث، ص: 09

² فضيل حضري، مستويات الدين وأشكال التدين: محاولة تصنيفية، 178، مجلة الواحات، غرداية، عدد 2010، 11، ص: 178

عقيدة وإيمان ذا قناعات فكرية وواضحة، ثم يأتي مستوى الممارسة الذي يطبق فيه الإنسان قناعاته وأفكاره، وهذا ما يعود بالشعور بالرضى، وبالتالي فإن مستويات الدين والتدين مترابطة في الجوهر الإنساني .

يقول (عبد الرحمن أوموموس): " يوحى مصطلح " التدين " بمعنى الالتزام بالدين وجعله مرجعا لصاحبه في السلوك والمعاملات والسّمات العام، وبصورة أكيدة يرتبط المفهوم بالمحافظة على شعائر الدين في العبادات بشقيها الواجبة والمستحبة، ويعتبر المواظب على الفضائل المندوبة غير المفروضة من الحائزين على قصب السبق في التدين والفضل، ونصوص الشرع زاخرة بهذا المعنى، لكن مفهوم التدين مفهوم حسّاس ولا يسهل اختزاله ولا تبسيطه في ربطه بجانب من جوانب الشرع وإغفال بقية الجوانب المندرجة تحته وجوبا، ولا يصحّ إطلاق مصطلح التدين على من استمسك بشقّ من الدين وأهمل بقية العرى المكونة للمفهوم والتي لا يصحّ إلاّ بها جميعا، ولذلك لما غاب التصور الشمولي لمفهوم التدين في الأمة حصل اضطراب وغموض حول التدين ومن هو المتدين وما ضوابطه وحدود، فمن هذا المنطلق نجد مفهوم التدين أو الالتزام يطلق على نوع معين من الناس، أو أن طوائف شتى ترى كل واحدة أنها المعنية بالتدين والالتزام، وقد يتخذ طابعا شخصيا بمعنى أن يعتبر الشخص نفسه متدينا وملتزما دون انتماء لطائفة أو جماعة معينة، ثم إن إصدار حكم التدين على الآخر أو اعتبار الإنسان نفسه متدينا، يخضع لاعتبارات متنوعة ومتداخلة تتفاعل فيما بينها لتشكّل مفهوم التدين والالتزام لدى تمثلات الأفراد أو الجماعات " ¹

وقد تطور مفهوم التصوف فصار يطلق اسم الصوّفي على كل مهتم بالأنشطة الدينية الصّوفية والمشاركة فيها، أو هو الإشارة إلى مجموع السلوك والاتجاهات التي يحكم عليها باعتبارها صوفية في جماعة أو مجتمع، وبالتالي فإنّ التدين هو ممارسة الدين وتحويله إلى تطبيق عملي، وهو تعبير عن الممارسة الإنسانية والتطبيق البشري للدين ²، وقد فرق بعض علماء المسلمين بين الدين والتدين بأنّ التدين هو: " الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادات.. أما الدين فهو جملة النواميس النظرية التي تحدّد صفات تلك الذات الإلهية وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها.. " ³، ورغم اجتهاد علماء الاجتماع في الوصول إلى تعريف موحد للدين إلا أن ذلك لم يحصل مما جعل

¹ عبد الرحمن أوموموس، مفهوم الدين والتدين، مجلة الفلق المغربية، الدار البيضاء، المغرب، العدد السابع، 2010، ص: 124.

² فضيل حضري، مستويات الدين وأشكال التدين، مرجع سابق، ص: 185.

³ محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص: 52.

(ماكس فيبر) يعلن في دراسة له بهذا الخصوص أنه لا يستطيع أن يضع تعريفاً محدداً للدين في مقدمة دراسته قبل أن يصل إلى نهايتها¹.

والتدين تختلف معانيه لدى المجموعات البشرية ومن شخص إلى آخر، وقد وضع كل من (غلوك وستارك) أبعاداً خمسة للتدين يمكن أن تكون مؤشرات بواسطتها تقاس درجة التدين: المعتقدات، الممارسة، التجربة، المعرفة، النتائج²، وهنا يمكن أن نشير إلى الصعوبة المنهجية التي تناولتها أدبيات علم الاجتماع من صعوبة قياس التدين، لأنّ القيم الدينية والمعتقدات لها قدرتها على التخفي والتستر مما يجعلها غير واضحة ولا شفافة، وهذا الأمر شائع في المجتمعات الإنسانية، إذ يوجد هناك من يعيش بممارسات وسلوكيات وقيم بينما الأصل الباطني عكس ما يمارسه ويعتقده، وبالتالي فالحكم هنا صعب ولا يمكن إلا من خلال تعايش طويل الأمد، وهذا ما أوضحه (كليفورد غيرتز) بقوله: "فالإدراك الديني، ونقصد به استخدام الرموز المقدسة لتنشيط الإيمان، إنما يتم ضمن سياق وأوضاع معينة، وإطار مقدس محدد، تتضح عندئذ صعوبة تقديم وصف ظاهري دقيق للتجربة الدينية، فحينما يتحدث علماء الأنثروبولوجيا إلى الناس عن دينهم، وبغض النظر عن كمية الملاحظات التي تقوم برصدها، أو كمية الكتب التي يجب أن نقرأها إذا اردنا أن نفهم أي شيء، فإنه من المؤكد أن هذا الحديث سيتم في سياق أوضاع بعيدة جداً عن الأوضاع الدينية بقدر الإمكان"³

هذه الأبعاد التي تقيس ربّما مستوى التدين، يمكنُ لنا أن نستعملها في قياس درجة (المتصوف أو الصوفي) ومدى تطبيقهما لتعاليم التصوف، لأنّ المتصوف له معتقدات شأنه شأن أي متدين، هاته المعتقدات تبنى في الأصل على معتقدات الدين الإسلامي التي لا يجب أن تتناقض معها، وإلاّ خرج عن الأصل وأصبحت الممارسة اللاحقة وكأنها عدم، إضافة إلى المعتقدات الأخرى التي يؤمن بها المتصوف والتي لا تنقض أصل المعتقدات الإيمانية، والتي يمكن أن نسميها المعتقدات الفرعية لكل مذهب، كالاعتقاد في الشيخ والتسليم له، والاعتقاد في نفع الزيارات، والاعتقاد في المنامات وغيرها، أمّا الممارسة فيمكن قياسها ظاهرياً وتعني الالتزام من عدمه، فبالإضافة إلى الممارسات الدينية المتفق عليها داخل دائرة الإسلام هناك ممارسات صوفية كحلقات الذكر والورد، والمبايعة والسماع الصوفي، والوقوف عند الذكر وتشبيك الأيدي وغير ذلك من الممارسات الصوفية، هذه الممارسات مع المعتقدات هي التي تعطينا ما يسمّى

¹ حسن علي مصطفى حمدان، نشأة الدّين بين التّصور الإنساني والتّصور الإسلامي، دراسة في علم الاجتماع الدّيني، ط1، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، 1991، قسنطينة، ص:11.

² عزّ الدّين عثمان، مقال الدّين في العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص:85.

³ كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، مرجع سابق، ص:213.

التجربة الصوفية، والتي يؤكد الصوفية على أنها تعاش ولا تنقل، نظرا لضيق اللغة ونظرا لما يتلقاه الصوفي من روحانيات وأذواق، هذه التجربة هي تجربة فردية ولا يمكن أن تكون جماعية إلا ما يكون في ظاهرها من الممارسات.

أما المعرفة فهي أصل التصوف، فلا يمكن للمتصوف أن يكون صوفيا إلا إذا عرف غايته وعرف معبوده ومحبوبه حق المعرفة، وهي لازمة عند البعض، وقد رأينا بعض التعريفات التي اهتمت بالجانب المعرفي، لأنّ هذا الجانب هو ما يقيك على الطريق الصحيح، ويوصلك للهدف المقصود، ويجعلك تعبد الله على علم ويقين، يقول (الغزالي) في ميزان العمل: "ومبدأ درك جمال المطلوب النظر وتحديق بصر العين نحوه إعراضاً عن سائر المبصرات. فكذاك، بقدر ما يلوح لك من جلال الله عزّ وجلّ، ينبعث شوقك وحرصك، وبحسبه يكون سعْيُكَ وانبعاثك"¹

والمعرفة الصوفية هي أشمل من المعارف الأخرى، لأنها بالإضافة إلى المعارف العقلية والنقلية فهي تعتمد على الأذواق والمواجيد والروحانيات، وهي درجات يترقى فيها المرید حسب اجتهاده في العلم والعبادة إلى أن يصل إلى وصف (العارف بالله)، لذلك نجد عند الصوفية وصف العارف بالله أي من وصل إلى درجة أن يعرف الحقيقة الكاملة والمطلقة لله تعالى في أوصافه وكمالاته وأفعاله، وهذا ما يبرز اعتناء الصوفية بشرح أسماء الله الحسنى والاعتناء بها وتصنيف المصنفات والمؤلفات في نظمها والكلام عنها .

أما النتائج فهي مضمونة لمن تتبع التسلسل السابق، فمن اعتقد ثم مارس باجتهاد، فإنه يعيش تجربة فريدة، تكون أشد كلما كانت المعرفة أقوى، يتلقى خلالها الواردات الإلهية من طمأنينة وسكون وراحة نفسية، فتجعله يعيش محفوفاً بعناية الله، وهذا غاية ما يصبوا إليه الصوفية، فالمتصوف هو الذي تنبته روحه لما تنبته إليه ارواح الصوفية، لأن محبة أمر الله وما يقرب منه يكون جاذبا للروح، والصوفي تخلص من ظلمة النفس، أما المتصوف فمتطلع إلى حال الصوفي وهو مشارك ببقاء شيء من صفات نفسه عليه².

غير أن هذه المقاييس يصعب تطبيقها على المجتمعات (الصوفية) لأنها ليست مشكّلة تشكيلا متجانسا إلى الحد الذي نجد فيه أسلوبا دينيا شائعا بصورة مماثلة وشاملة، فحقائقها وتغيراتها أيضا أكثر تعقيدا مما نتصور، وتزداد الصعوبة أكثر لأنها حقل يتميز بثقل الحمولات الرمزية والثقافية كما هو الشأن بالنسبة للحقل الديني ككل .

وكخلاصة لما سبق فإن الدين في جوهره واحد، كما أنّ التصوف في هدفه وغايته واحد، لأنّ له شرعية مستمدة من الدين نفسه (القرآن، السنة، وأقوال السلف) أما ما عداهما مثل التدين والمتصوف والصوفي فهو شيء نسبي ومتغير

¹ محمد أبي حامد الغزالي، ميزان العمل، ط2، دار الكتاب العربي، دمشق، (دون سنة نشر)، ص: 64

² عمر ابن علي الراشدي، اتسام الغروس ووشي الطروس، ط 1، مطبعة الدولة التونسية، تونس، (دون سنة نشر)، ص: 62

حسب القرب من نقطة المركز، وكما أنّ الدين لا يمكن أن يشكّل ظاهرة اجتماعية إلا عندما ينتقل إلى مستوى الممارسة الفردية منها أو الجماعية فإنّ التصوف كذلك، وهذا ما تمّ التطرق إليه في التصوف من خلال بعده الاجتماعي ومن خلال تعريفاته المتعدّدة في علاقة الإنسان بربه ونفسه وغيره من الناس .

3- التصوف السنّي والتصوف البدعي :

يرى (عمر فروخ) في كتابه (تاريخ الفكر العربي) أنّ الصوفية حركة بدأت زهدا وورعا، ثم تطورت فأصبحت نظاما شديدا في العبادة، ثم استقرت اتجاهها نفسيا وعقليا بعيدا عن مجراها الأول، وعن الإسلام في كثير من أوجهها المتطرفة¹، والحق أنّ هذا الحكم العام يعتبر قاسيا بعض الشيء إذ يجعل (التدين الصوّفي الصّحيح) في حكم النادر، غير أنّه من المسلمّ به والذي يغفل عنه كثير من المنتقدين للظاهرة الصوفية، أن اختلاف المذاهب في التصوف وغيره حتمية تملئها الفوارق الزمنية والتاريخية والفكرية بيننا وبين زمن النبوة، وبالتالي فإن إخراج التصوف كله من الإسلام، وأذاعت ذلك بين العامة ووصف الصوفية بأنهم ملجأ كل خرافة وشعوذة وبدعة وتخلّف، عار عن الحقيقة تماما، لأنّ الحقيقة العلمية تقول بأنّ هناك أنواعا من التصوف، تصنّف على أساس أنّ هناك تصوفا سنيا، وتصوفا بدعيا، كما أنّ هناك تنوعا في المذاهب الفقهية والمذاهب الكلامية، ولكنّ الإنصاف عزيز كما يُقال²!

وقد بيّن ضرورة الاختلاف شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يوصف بأنه أعلم الناس بالظاهرة الصوفية في سياقها الزمني الذي عاش فيه، بقوله: "الصّوفية يوجد فيهم المصيب والمخطئ، كما يوجد في غيرهم وليسوا بذلك بأجل من الصحابة والتابعين، وليس أحد معصوما في كل ما يقوله إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم"³

هذا من جانب ضرورة الاختلاف الذي تملئه عوامل التغير الاجتماعي عبر العصور، فيسعى أهل كل مذهب إلى التكيف معها، ولا يمكننا القول اليوم بأنّ الاجتهادات الفقهية الحديثة التي أملتتها العولمة والتطورات التكنولوجية بأنّها خارجة عن ما شرّعه الرسول صلى الله عليه وسلم، بل هي تكيف مع الوضع الإنساني الجديد، وهكذا بالنسبة للتصوف الصحيح فقد أملت العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية عليه أن يغيّر في نظمه وفي بعض أفكاره غير المتعلقة بالأصل الإيماني والتشريعي، كما يمكننا هنا أن نضيف ما أقرّه (العقاد) بقوله: "وليس من الإنصاف أن تحمل

¹ عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1999م، ص: 470

² محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص: 17

³ تقي الدين ابن تيمية، الاستقامة، مج: 1، ط2، دار الفضيلة، الرياض، السعودية، ص164

على التصوف أوزار الأدعياء والالصقاء الذين يندسون في صفوفه نفاقا واحتيالا أو جهلا أو فضولا، فإنه ما من نحلة في القديم والحديث سلمت من أوزار اللصقاء الذين ينتمون إليها من غير أهلها"¹، وهذه لفظة جميلة من (العقائد) بحيث أنّ كثيرا من الممارسات التي يصفها الناس اليوم بالبدعة هي من قبيل المدسوس على التصوف مما لا اصل له، بل إنّ كثيرا من الزوايا والأضرحة التي يرقد بها أهل علم ومعرفة لطلما حذروا من تلك الممارسات، نجد الناس يمارسون عندهم بعض الشعوذة وبعض الشوائب الثقافية التي لا أصل لها في الدين، وهذا يعني أنّ كثيرا مما مسّ الظاهرة الصوفية من تحول في المسار يرجع أساسه إلى الجهل المتعمد والجهل البسيط الموجّه أحيانا كثيرة من أهل المصالح والفضول، أمّا من جهة أخرى فإنّ المندسين في صفوف التصوف هم وجود طبيعي، وإن كان يسلم منه مجتمع فإنّ الأولى أن يسلم منه مجتمع الصحابة، وظاهرة الاندساس ظاهرة موجودة في كل زمان ومكان!

لقد ركّز الأوائل على حرمة الشريعة وعلى ربط التصوف بها، لأنّهم كانوا على دراية بأنّ أمور الوجد والشعور والروح إذا أطلق لها العنان فستجرح إلى أمور خارج الشريعة، وهذا ما كان، فقد استوعبت الظاهرة الروحية في الإسلام أنظارا وأفكارا فلسفية ودينية استمدتها من عناصر أجنبية متباينة ومختلفة، غذتها الفرق الباطنية وفرق الغلاة المتلبسة بالتصوف، لولا الجهود المخلصة التي بذلها أكابر الصوفية من أهل السنة، ممن تصدّوا للتصوف السليبي الهادم، وردّوا علم الحقيقة إلى أحضان الشريعة وحدودها ورسومها² مثل الإمام (أبي الحسن الشاذلي) والذي بسببه تبنّى أهل المغرب التصوف السلوكي الأخلاقي لأنه وقوف ضد التيار الصوفي الفلسفي الذي تبناه غيره ممن عاش في فترتهم في القرن السادس هجري مثل (ابن عربي) و(ابن سبعين) وغيرهم من الفلاسفة المتصوفين.

إنّ من المؤكّد عند أصحاب التصوف والفقهاء أنّ التصوف الصحيح لا يقوم على إلهام أو وجدان أو منامات، وأنّ مصدر المعرفة الأوحى الذي به يعبد الله تعالى هو عند المتصوفة هو القرآن والسنة، فما وافقهما يعتبر تصوفا شرعيا، وما خالفهما يعتبر تصوفا بدعيا، ولذلك نجد الإمام (الشاطبي) في كتابه الاعتصام يردّ ظهور المفسد والبدع في التصوف إلى عدم فهم المقاصد التي أرادها أرباب السلوك، وإلى التصوف من غير سلوك شرعي: "وأنته إنما دخلتها المفسد وتطرت إليها البدع من جهة قوم تأخرت أزمانهم من عهد ذلك السلف الصالح، وادعوا الدخول فيها من غير سلوك شرعي، ولا فهم لمقاصد أهلها..."³

¹ عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ط2، منشورات المكتبة المصرية، بيروت، لبنان، ص: 176

² عرفان عبد الحميد، مرجع سابق، ص: 75

³ إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، ج1، دار الفكر، بيروت، 2003، (دون عدد الطبعة)، ج1، ص: 213

4- مشارب التصوف السنّي الصحيح عند أهله :

إنّ مسألة الحكم على الظاهرة الصوفية اجتماعيا ليس بالأمر الصعب، بل يستندُ إلى معرفة ركائز التصوف الصحيح الذي أقره الأولون والذي وافق ما قاله علماء الفقه، ومن ثمّ مقارنتها بما نراه اليوم من ممارسات، هل يصحّ نسبتها إلى التصوف أم لا ؟

ويرى كثيرون بأنه لا يمكن القول بأن هناك (تصوفا بدعيا)، طالما أن التصوف هو الإحسان وهو ركن من أركان هذا الدين العظيم، لكن البدعة في الممارسة (أي في التدوين)، وبالتالي فإنّ النسبة غير صحيحة، كما أنّه لا يمكن وصف الانسان بالمؤمن وهو يتظاهر بالإيمان ولا يصدّق بأركانه !

إنّ مما انعقد عليه شيوخ الصوفية من أهل السنّة ضرورة التزام المرید المطلق في أثناء رياضته بأحكام الشريعة الظاهرة، والعمل بالتكاليف الدّينية المكتوبة، باعتبار أن التزام الكتاب والسنة هو المدخل الممهّد للرياضة والمجاهدة الرّوحية والتطهر النفسي¹، وهذا ما أقره المتصوفون الأوائل من ضرورة اقتران الحقيقة بالشرعية، فهذا هو (السري السقطي) خال (الجنيد) سيد الطائفة يقول: " أن من معاني التصوف أن لا يتكلم الصوفي بباطن ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة، وأن لا تحمله الكرامات على هتك محارم الشريعة"²، وهو ما أكّد عليه (سهل التستري) بقوله: " كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فباطل"³، وهذا إن دلّ فإنما يدل على فقهم في سدّ أبواب الدّعاوي الفاسدة المستندة إلى أحاديث النفس، والتي هي في أصلها لا تحب الحق ومحبولة على حبّ الشّهوات، ولحرصه أيضا بنجده يقول أيضا أنّ أصول التصوف سبعة: " التمسك بكتاب الله، والافتداء بسنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأكل الحلال، وكفّ الأذى، واجتناب المعاصي، والتّوبة، وأداء الحقوق"⁴ !

وهي مبادئ غاية في الدّقة ربطت الجانب النظري بالجانب السلوكي المعاملاتي، فالتمسك بكتاب الله وبالسنة حتما يؤدي إلى كفّ الأذى واجتناب المعاصي وغيرها، ولكنّ الدعوى سهلة دون دليل ملموس، لذلك ربط سهل التستري

¹ عرفان عبد الحميد، مرجع سابق، ص: 153

² أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج 2، ص: 145

³ المرجع نفسه، ص: 147

⁴ نفسه، ص: 152

الجانب التشريعي بالجانب الممارساتي وكأنه يقول: بأن الادعاء بوصف الصوفي والدعوى باتباع الكتاب والسنة دون دليل عملي - يتمثل في أكل الحلال وكف الأذى وأداء الحقوق - دعوى دون برهان، وهي وصف باطل ! وهو ربط عجيب يعرّي حقيقة كثير ممن انتسبوا للتصوف، وكل همهم الطمع والجشع وحب جمع المال وعدم أداء الحقوق الخاصة بالعباد، مع فعل المعاصي المنكرة والتي يجدون لها تأويلاً ومخرجاً، مع ترك بعض الفرائض بدعوى المعرفة والوصول وسقوط التكاليف، وهنا نجد الجنيد سيّد الطائفة مثلاً يفضل الزاني والسارق على المدّعين بالوصول دون أداء الواجبات والفرائض، فقد جاءه رجل وقال له : أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى، فقال الجنيد : "إنّ هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أحسنُ حالاً من الذي يقول هذا"¹ !

ومن كلامه الذي يستشهد به كل صوفي والذي جعله أهل التصوف ركيزة في فهم التصوف الحق "الطريق إلى الله مسدود إلاّ على المقتفين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم" ويقول كذلك: "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة" وقوله: "الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام"، وقال: "من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، لا يقتدى به في هذا الأمر؛ لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة" !

فأين التصوف من هذا الذي قاله (الجنيد)، وهل كل ما نشاهده اليوم له أصل في الكتاب والسنة، وهذا ما نَبّه إليه الغزالي كما رأينا في أنّ المدّعين في التصوف كثير، غير أنّ السالكين إلى الله قليل، أمّا (الهجويري) فنجد له توصيف عجيب وربط أعجب للتصوف بالشريعة، إذ يقول : " الشريعة من غير الحقيقة نفاق، والحقيقة من غير الشريعة إلحاد، وتداخلهما كتداخل الروح والجسد، إذا فصلت الروح عن الجسد يضحى بعدها جثة هامدة، وتتلأشى الروح، كما يتلأشى الريح، وإقرار المسلم بالإسلام يشملها جميعاً، فقله : لا إله إلا الله، هو الحقيقة، وقوله: محمد رسول الله هو الشريعة، فمن أنكر الحقيقة كفر، ومن رفض الشريعة تزندق"²، وهذا كلام واضح وصريح من (الهجويري) أنّ من أنكر الشريعة زنديق ضال، لذا فإنّ الإسلام في نظره هو الشريعة والحقيقة، وهو عين ما قاله

¹ عمر السهروردي، عوارف المعارف، مرجع سابق، ص: 79

² الهجويري، كشف المحجوب، مرجع سابق، ص: 210

(أبو الحسن الشاذلي): "ما ثم كرامة أعظم من كرامة الإيمان ومتابعة السنة، فمن أُعطيها وجعل يشناق إلى غيرهما فهو عبد مفتر كذاب" ¹

وقد جعل النووي للتصوف أركاناً خمسة، ² يقوم عليها التصوف السليم، ولا يصحّ في غياب شرط منها، بل هي كلّ مجتمع، نذكرها مع شرح مبسّط لها :

1. تقوى الله في السرّ والعلانية : وهي كما عرّفها الإمام (علي بن أبي طالب) : "الخوف من الجليل، والعمل بما في التنزيل، والاستعداد ليوم الرحيل"، وهي كلمة جامعة لمعاني التقوى التي تعني الامتثال لأوامر الله واجتناب نواهيه، وهذا ما نَبّه إليه الصوفية الأوائل في تعريفاتهم وفي وصفهم للصوفي الحقّ .

2. اتباع السنّة في الأقوال والأفعال : وهذا شرط ثاني يأتي نتيجة للشرط الأول، لأنّ من اتقى الله اتبع النبي صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله، واجتنب ما نهى عنه، لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم هو القدوة الأولى للصوفية، منه يستمدون طاقتهم ونشاطهم عبر فعل المحبّة المقرونة بالعمل، إذ لا يعقل أن يتبع من لا تحب .

3. الإعراض عن الخلق في الأقوال والأفعال : وهي وصية من النبي صلى الله عليه وسلم يؤكد على المعاملة الحسنة للخلق، بعدم حسدهم وبغضهم والإحسان إليهم وعدم التعرض لهم بسوء خلق أو ضرر ، ومنه فقد أكّد الصوفية على سلامة أعراض الناس وأموالهم من الصوفي الحقيقي، بل إنّ الناس غير المسلمين لهم مكانة في نفس الصوفي لأنهم صنيعة الله، وواجب الإنسان تجاههم حب الخير لهم ودعوتهم للإسلام، وبالتالي فالصوفي الحق هو المسلم الحق، والمسلم الحق هو الذي سلم الناس من لسانه ويده .

4. الرضا عن الله في القليل والكثير : وهو انشراح الصدر بفعل الله وقضائه، وهو أمر لجميع الناس بأن ترضى عن الله فيما كتب لك من رزق مادي ومعنوي، فالرضا دليل الإيمان الحقيقي به وأن الله حكيم في أمره، يرزق من يشاء ويمنع عمن شاء، وهو مقام جليل يرقى إليه الصوفية ويتربون عليه في بادئ أمرهم، قيل ل(يحي بن معاذ) : متى يبلغ العبد مقام الرضا؟ فقال: " إذا أقام نفسه على أربعة أصول فيما يعامل به ربه، فيقول: إن أعطيتني قبلت، وإن منعتني رضيت، وإن تركتني عبدت، وإن دعوتني أجبت" ³

¹ محمد بن الصديق الغماري، حسن التلطف في بيان وجوب سلوك التصوف، ط4، مكتبة القاهرة، 2013، ص: 8

² يحي بن شرق النووي، رسالة المقاصد، ج1، ط1، مطبعة ابن زيدون، دمشق، 1349، ص: 20

³ عبد الكريم القشيري، مرجع سابق، ص: 256

5. الرجوع إلى الله في السراء والضراء¹: وهذا أمر يكتمل به إيمان المرء ولا يصح بدونه، فإنَّ العبد يجب عليه أن يكون دائم الرجوع إليه بالشكر والتوبة، لأنَّه يتقلب في نعمه ويجري عليه حكمه، فإنَّ أصابته سراء شكر وإنَّ أصابته ضراء صبر، وهو بينهما دائم الرجوع إلى الله بالتوبة المتجددة والذكر المتواصل.

5- شواهد التصوف الصحيح :

ومن خلال ما سبق يمكننا القول إلى أنَّ :

✓ أول شرط اتفق عليه الصوفية هو العلم ب(الكتاب والسنة)، لأنَّ هذا العلم في نظرهم هو أصل التصوف، منطلقين من مسلمة مفادها أنَّ الله لا يعبد بجهل، ومعرفة لا تكون إلا بالعلم به عن طريق القرآن والسنة اللذين هما مشربا التفقه والعلم الشرعي، وهذه وصية الأكارب من الصوفية، إذ لا وصول في نظرهم دون القرآن والسنة، ويمكن هنا أن نستحضر قول الشيخ (عبد القادر الجيلاني) وهو يوصي ولده : " يا بني طر إلى الله بجناحي الكتاب والسنة: " ، وقد قالها قبله سيد الطائفة (الجنيد): "من لم يحفظ القرآن الكريم ولم يكتب الحديث، لا يُقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة" وهذا شرط واضح وصریح من الإمام (الجنيد) سار عليه المتصوفة الصادقون عبر الزمن، وهذه الحقيقة يقرها (الغزالي) بقوله أيضا بعد تجارب وتبحر عميق في العلم : "وعلمتُ أنَّ طريقهم (أي الصوفية)، إنما تتم بعلم وعمل " ، وهذا عين ما أقره الإمام (عبد الرحمن بن محمد السقاف) بقوله : "كل علم بلا عمل باطل، وكل علم وعمل بلا نية هباء، وكل عمل وعمل ونية بلا موافقة سنة مردود، وكل علم وعمل ونية وسنة بلا ورع خسران، يخشى على صاحبه عند المقاصة والموازاة ذهابه"²

وعلى إثر هذا الميزان العدل جعل (ابن خلدون) طريقة المتصوفة منحصرة في طريقين : الأولى وهي طريقة السنة، طريقة سلفهم الجارية على الكتاب والسنة والاعتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين، والطريقة الثانية : وهي مشوبة بالبدع، وهي طريقة قوم من المتأخرين يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحسِّ لأنها من نتائجها،

¹ يحي بن شرق النووي، مرجع سابق، ص: 21

² عبد الرحمن السقاف، ماهية التصوف ومحات أهله، دار النهضة المصرية، مصر (دط، دس) ص: 6

ويضيف ابن خلدون أن الثناء على المتصوفة المبتدعين ليس حجّة، "وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة ولو بلغ المثنى ما عسى أن يبلغ من الفضل، لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلا وشهادة من كل واحد"¹ وبالتالي فأساس (التصوف الحقيقي) كما عبّر عنه (أبو القاسم سعد الله) هو الذي يقوم على معرفة الكتاب والسنة مع شروط أساسية ذكرها في كتابه (تاريخ الجزائر الثقافي) بعد أن تطرق إلى الطريقة وإلى ذكر بعض أخبار المتشبهين بالتصوف :

- معرفة الكتاب والسنة معرفة دقيقة مع العلم بهما .
- الجمع بين العلم والعمل .
- السعي إلى معرفة الله حق المعرفة عن طريق التأمل والنظر والتفكير في مخلوقاته.
- شرط التقى والورع مع التجرد عن هوى النفس وحب الدنيا .
- الابتعاد عن مغريات السياسة والسلطة، وعدم التعاون مع الظلمة والمتجبرين.²

✓ أما الشرط الثاني فهو شرط الإخلاص : فقد عظمت عنايتهم بتحقيق الإخلاص لله تعالى، ودققوا في محاسبة أنفسهم على ذلك، وفرّوا من أدنى قصد لغير الله، وأدنى إرادة لغير وجهه الكريم في نياتهم وأفعالهم وأقوالهم، قال تعالى : ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ﴾، وهذا الشرط الحكم عليه مستحيل، لأنه سرّ بين للعبد وربّه، لذا قال (الجنيد) : "الإخلاص سر بين الله وبين العبد، لا يعلمه ملك فيكتبه، ولا شيطان فيفسده، ولا هوى فيميله"، لهذا حرص الأكابر على تحقيق هذا الشرط، منه نجد قول أبي أبو القاسم القشيري : "الإخلاص أفراد الحق سبحانه في الطاعة بالقصد، وهو أن يريد بطاعته التقرب إلى الله تعالى دون شئ آخر من تصنع لمخلوق أو اكتساب لمحمدة عند الناس أو محبة مدح لمخلوق أو معنى من المعاني سوى التقرب إلى الله تعالى"³، وقال (سري السقطي) : "من تزين للناس بما ليس فيه سقط من عين الله تعالى"، وقال (سهل التستري) : "لا يعرف الرياء إلا مخلص، لأنه لخوفه منه يرقبه ويتبعه، ويعرف أغواره ومدخله، ولا يكذب

¹ عبد الرحمان بن خلدون، شفاء السائل وتحذيب المسائل، مرجع سابق، ص: 97

² أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ط1، مرجع سابق، ص: 481 - 482

³ عبد الكريم القشيري، مرجع سابق، ص: 86

على نفسه ويزين لها سوء عمله فتراه حسنا"، وقال ايضا: "أهل لا إله إلا الله كثير، ولكن المخلصين منهم قليل!"

وهذا لا يتأتى إلا بالاهتمام بالقلوب وتزيينها للحق سبحانه وتعالى، لأنها محل نظره، فلا ينبغي أن تفعل الخير مع الناس وتوهمهم بأنك تفعله لله وهو مطلع عليك وذلك مقتضى الإحسان، لذا نجد عند الصوفية ما يعرف بالتحلية تحلية القلب عما سوى الله، أي أنه يجب على المرید في بداياته أن يحلّي قلبه من الشوائب ومن الآفات من الرياء والحسد والغيرة وغيرها من الأخلاق القلبية الذميمة، ليقوم بعدها بعملية تحلية، ولا تكون هذه الثانية إلا بعد القيام بالعملية الأولى، فيحلي قلبه بالإخلاص والمشاهدة والمراقبة وحب الخير، لأنّ الكثير من العارفين والمتصوفة يرون بأنّ الإنسان مفطور على تلك الآفات، لذا يجب عليه أن يجاهد نفسه للتخلص منها، قال الإمام (الغزالي): "وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تحلية القلب من غير الله تعالى وتحليته بذكر الله"

✓ أما الشرط الثالث من شروط التصوف فهو الصدق، وهو اجتماع قوى الظاهر والباطن على الأمر، ومنه قول زروق عن التصوف: انه صدق التوجه الى الله تعالى، لأنه منشأ جميع منازل السالكين، فإن كان المتصوف أو السالك صادقاً في سيره فإنه سيصل لامحالة، وبالتالي فإنّ الصدق هو الطريق، وقد ذكر الإمام الغزالي للصدق معان ستة، فقال: "اعلم أن لفظ الصدق يستعمل في ستة معان: صدق في القول، وصدق في النية والإرادة، وصدق في العزم، وصدق في الوقاء بالعزم، وصدق في العمل، وصدق في تحقيق مقامات الدين كلها"، ومنه نجد أنّ الصوفية استعملوا الصدق بمعنى استواء السرّ والعلانية والظاهر والباطن، بالأّ تكذب أحوال العبد أعماله، ولا أعماله أحواله¹، لذا فإنّ الصدق هو عماد التصوف: "الصدق عماد الأمر، وبه تمامه، وفيه نظامه... وأقل الصدق استواء السر والعلانية"².

✓ أما الشرط الرابع فهو كثرة الذكر: لأنّ الأصل في الذكر أنه أمر يتقرب به المسلم إلى الله عز وجل، ويواظب عليه المسلم يومياً، لكن المتصوفة جعلوا كثرة الذكر ركناً من أركان الطريق، بل هو المعوّل عليه بالحضور مع الله، وقد قسموه إلى اقسام ثلاثة: منها ذكر العوام، وذكر للخواص، وذر لخاصة الخواص، يقول القشيري في رسالته: "الذكر

¹ ابن علان الصديقي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، ج1، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 2011، ص: 282

² عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص: 97

ركن قوي في طريق الوصول إلى الحق سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في طريق القوم ولا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر"¹

كما أنّ الذكر أصل المعارف لأنه يقوّي الأحوال وبالتالي ينتجها، وبالتالي ليس الذكر مجرد وسيلة للراحة والطمأنينة النفسية ابتداءً، بل هو وسيلة للمعرفة، وهنا نجد الشيخ ماء العينين يقول: "بالذكر يحصل لك التحلي.. ويحصل التحلي والتجلي" وهذا ما جعل المتصوفة يعنون بالذكر ويضعون له أركاناً وشروطاً من استمرارية ومداومة، بل إنّ الطرق الصوفية شعارها الذكر، لذا تجد لكل طريقة ذكراً معيناً يتلوه المریدون مع شيخهم صباح مساءً، وهو علامة على الالتزام، ووسيلة للارتقاء، فكل مقام له ذكر خاص، ويتنقل المرید من مقام إلى مقام ومرتبة إلى مرتبة حتى يصل إلى درجة العارف بالله.

✓ أما الشرط الخامس فهو خلق التواضع : وهو خلق تخلّق به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان من تواضعه أن يجيب دعوة الحر والعبد، ويقبل الهدية وغير ذلك، وهو نفس الخلق الذي كان لدى الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين، وأثر عن سلف الأمة، لذا جعله الصوفية شرطاً للوصول، لأنّ المتكبر ومن في قلبه مثال ذرة من كبر لا يصل، فهو ينازع الله في صفته، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تجد صوفياً أو متصوفاً متكبراً عن الخلق والمریدين، لأن الصوفي الحق قد عرف كوامن نفسه فلم يطمع في العلو والشرف، بل يسلك سبيل التواضع؛ فلا يخاصم من يذمه، ويشكر الله لمن يحمده، وقد قال الفضيل : "من رأى لنفسه قيمة فليس له في التواضع نصيب"، وهو أمر صعب خاصة في زماننا هذا حيث العجب بالنفس، فترى الشيخ يلوم من لا يقبل يديه، ومن يتكلم في حضرته، ويرفع هامته علياً أمام الزوار والمریدين، ولا يسلم على الناس تواضعاً، بل يجعل الناس يتزاحمون عليه، وهذا يجعل الشيخ يعجب بنفسه، وبذلك هو يتعد عن مریديه، وقد أسس الشيخ الشيوخ (أبا مدين التلمساني) على معاني التواضع والأخلاق الفاضلة منهجه التربوي الصوفي، ولقد أورد زروق في القاعدة (30) من قواعده قول ابن عباد الرندي: "...أوصيكم بوصية لا يعقلها إلا من عقل وجرب ولا يهملها إلا من غفل وحُجب، وهي أن لا تأخذوا في هذا العلم مع متكبر ولا صاحب بدعة ولا مقلد، فأما الكبر فطابع يمنع من فهم الآيات والعبر، والبدعة توقع في البلايا الكُبر، والتقليد يمنع بلوغ الوطر ونيل الظفر..."²

¹ المرجع السابق، ص: 88

² أحمد زروق، قواعد التصوف، مرجع سابق، ص: 34

✓ أما الشرط السادس فهو شرط الزهد في الدنيا : وهو شرط ومقياس حقيقي للصوفي، حيث العلاقة مع المال والمادّة، وهو أنواع منه المحمود ومنه المذموم، ومعنى الزهد عند الصوفية هو إخراج حب الدنيا من القلب، بحيث لا يلتفت إليها بقلبه ولا ينشغل بها عن ما خلق له، وليس معناه أن يتخلى الصوفي أو المسلم عن تعاطي الأسباب ويجلس عالة على غيره يطعمونه ويلبسونه ويدعي أنه زاهد !

لذا فقد فهم أهل التصوف أنّ الزهد مرتبة قلبية، وهو ما تواتر عن الشيخ (عبد القادر الجيلالي) حيث عبر عن الزهد الحقيقي بقوله : أخرج الدّنيا من قلبك وضعها في يدك أو جيبيك، فإنها لا تضرك !، وفي هذا المعنى يشير آخر إلى معنى جميل من معاني الزهد بقوله ليس الزهد أن تترك الدنيا من يدك وهي في قلبك، وإنما الزهد أن تتركها من قلبك وهي في يدك

لذا اعتبر هذا الشرط مهما لأن أمامه تصدق الدعاوي، فالأمور الأخرى ميسورة أما إذا تعلق الأمر بالمال والمادّة والسيارات والشركات فإنّ الدعوة تظهر على حقيقتها، وليس معنى هذا أنّ الصوفية أو الزوايا لا يجب عليهم أن يستثمروا أموالهم أو غير ذلك بما يعود بالنفع على المجتمع، بل المذموم أن تشغل الصوفي عن دينه وآخرفته وهو يدعي التصوف ، وتشغل مشايخ الصوفية ويتركون لأجل الدنيا المرئيين والزوار والذكر وغير ذلك ولا يهتمون بصلاح قلوبهم ولا صلاح مجتمعاتهم، ولا يعينون بهذا المال المحتاجين، بل همهم الوحيد هو جمع المال وملاؤ الأرصدة والتميز على الآخرين بالسيارات الفارهة والمساكن الفخمة وغير ذلك مما يتنافى مع دعوى الزهد في الدنيا .

6- الغزالي وعلامات (التّصوف) و(التدين) الصّحيح :

سلك الغزالي مسلماً نظيرياً للتصوف كما سلك مسلماً نقدياً تجاه السلوكات الخاطئة التي تمارس باسمه والتي سمى مرتكبيها بالمدّعين، ورغم أنّ الغزالي كان في العصور الذهبية للتصوف إلا أنّه رأى بأن "سالك سبيل الله تعالى قليل"، والمدعي فيه كثير"، وقد رأى من باب النصح ومن باب حرمة (الصوفية) التي تلبس بلباسهم غيرهم فشوهوهم وارتكبوا ما خالف الأصل أن ينبّه إلى علامات يعرف بها الدعي من الصادق، وهما علامتان وضعهما الغزالي ليزن بهما الانسان نفسه وغيره، ويعلم أنه صادق أم لا، فيجعلهما أمام عينيه، ويعتبر بهما كما عبّر عن ذلك، وقد اختصر الغزالي العلامات، فوضع علامتين مختصرتين دالتين ومعبرتين يمكن لكثير من العلامات والشروط أن تندرج تحتها :

✓ فأولى العلامات "أن تكون جميع أفعاله الاختيارية موزونة بميزان الشرع، موقوفة على حدّ توقيفاته، إيراداً وإصداراً وإقداماً وإحجاماً" وقد عبّر عن الأفعال الاختيارية كونها مجال الاختيار، فلا يلام الانسان عن الأفعال الجبرية التي لا اختيار له فيها، لذا فإن هاته الأفعال يجب أن تكون موزونة على حدّ تعبيره بميزان الشرع في كلّ الحالات، وهذا السلوك لا يكون "إلا بعد التلبس بمكارم الشريعة كلّها" هذا الأمر لا يكون إلا بعد أن يهدّب المرء أخلاقه ويصل إلى حد أن يترك جملة من المباحات، ويواظب على النوافل ولا يهمل الفرائض، " فكيف ينال بمجرد الفرائض والواجبات اقتصاراً عليها دون النوافل؟ ولذلك قال تعالى: (لا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا فَبِي يَسْمَعُ وَبِي يُبْصِرُ) ، وعلى الجملة لا يدعو إلى إهمال الفرائض واقتحام المحظورات، إلا كسلّ لازبٌ أو هوى غالبٌ. وكيف يسلك سبيل الله من هو يُعدُّ في أسراء الكسل والهوى؟".

وقد أكّد (الغزالي) على أهمية هاته العلامة الأولى لأنّها تتبع السالك في "في أول المنازل، وتبقى إلى آخرها، وإن لم يكن لمنازل السير إلى الله تعالى نهاية"

✓ أما العلامة الثانية فيجب على السالك إلى الله تعالى "أن يكون حاضر القلب مع الله في كلّ حال حضوراً ضرورياً غير مُتكلّف" ويجب أن يكون هذا الحضور حضور انكسار وضراعة وخضوع، و" لا يفارق ذلك في أطواره وأحواله، وإن اشتغل بضروريات بدنه من تناول طعام، وقضاء حاجة، وغسل ثوب، وغيره"، وقد صوّر الغزالي الاشتغال بالضروريات مع حضور القلب، بضرورة مفارقة العاشق لمعشوقه لقضاء حاجته حين قصد بيت الخلاء "فيفارقه ببدنه مضطراً، والقلب حاضر عنده حضوراً".

وقد رأى (الغزالي) أنّ سلوك هذا الطريق لا يتمُّ إلا "بحرصٍ شديدٍ، وإرادةٍ تامّةٍ، وطلبٍ بليغٍ" وهذا المبدأ كما عبّر عنه موجب للشوق والعشق وموجب لجمال المطلوب، فبقدر "ما يلوح لك من جلال الله عزّ وجلّ، ينبعث شوقك وحرصك، وبحسبه يكون سَعْيُكَ وانبعاثك"، ويختتم (الغزالي) قوله في هذا الباب بالتحسر على حال غير الجادّين، لذا "فما أبعد عن التحصيل من يطلب العنبر من دكّان الدبّاغ، وكيف تطمع في رتبة وأنت تعرف الحقّ بالرجال" !

7- خماسيات زروق في التصوف :

يعدّ الإمام زروق حديثاً عهد مقارنة بالصّوفية المنظرين الأوائل الذين تناولنا بعض رؤاهم فيما يخص التصوف الصّحيح، فقد عاش الإمام (زروق) في القرن التاسع الهجري الذي شهد ممارسات وتغيرات جمّة مسّت الظاهرة الصوفية، وهذا ما دفع به إلى أن يؤلّف كتاباً خاصة بهذا الفكر وبهذه الظاهرة، خاصّة في الجانب النقدي: القواعد في التصوف، وإعانة المتوجه المسكين، عدّة المرید الصادق.. الذي قد يكون أحسن كتاب في هذا الباب لا سيما وأنه من وضع رجل يلقب ب(محتسب الصوفية)...¹.

والشيخ (زروق) من أعلام التصوف الذين جمعوا بين المرجعية الشرعية والدّوق الصوفي²، لذا فإن رؤيته تممنا خاصّة وأنّه تجوّل في أقطار عديدة ورصد العديد من الممارسات الصوفية في بلاد المغرب ومصر وبلاد الحجاز، وقد تكفل لنا أحد الباحثين³ بذكر محاور التجديد عند الشيخ (أحمد زروق) وحصرها في خمسة معالم:

- 1 تقنين التصوف وتقعيد أصوله وضبط عباراته، وتحرير مسأله.
- 2 وضع منهج علمي للمريدين فيه آداب السلوك ومعالم الطريق.
- 3: إعادة بناء الأوراد.
- 4: التأليف في البدع.
- 5: شرح أهم الكتب الصوفية كالحكم شرحاً علمياً إيمانياً..⁴

هذه المحاور الخمسة التي تميزت كتابات زروق بما قلّ أن توجد مجتمعة في أحدهم، من هنا كان التطرق لرؤية زروق لأنه جمع بين بيان الأصل ونقيضه، وحين وجد "الذين اتخذوا الجهل مهاداً، والبدعة وساداً، والهوى عماداً، وادعوا أن ذلك هو الدّين القويم، والصراط المستقيم، فرفضوا السنة والجماعة، ووصفوا المعصية بوصف الطاعة،

¹ عبد العزيز بن عبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، ج1، ط1، دار نشر المعرفة، الرباط، 2001، ص:10

² محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص: 264

³ جمال أحمد بشير بادي، ملامح التجديد في الفكر الصوفي عند الشيخ أحمد زروق، إسلامية المعرفة مجلة فكرية فصلية محكمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، العدد22، 2000 م، ص:164.

⁴ نفسه، ص: 164

وتركوا السنة وأسبابها، وآثروا البدعة وفتحوا أبوابها..¹ كان واجبا عليه كونه من حماة الشريعة أن يبين الخطأ وصوابه، وهذا هو واجب العلماء والفقهاء كل زمن، لأنّ " .. للزمان حكم يخصه.."² لآتته عامل تغير، وبالتالي فالتغيرات التي لاحظها (زروق) خاصة في الممارسات الدينية وظهر الآفات الاجتماعية المتعلّلة بالدين، والتي عبّر عنها مثلا بقوله " .. قوم غلب عليهم الكسل والبطالة وجنحت نفوسهم للانتساب للقوم فعدلوا إلى رخص المذهب من السماع والاجتماع وإيثار التزيين بالمرفعات المزينة، والسبّحات المزخرفة، والسجادات المزوقة، والعكاكيز الملفقة، وتباهوا في ذلك مباهاة النسوان في الثياب.."³ هي التي كانت الدافع للشيخ (زروق) بأن يسعى في محاولة إصلاح شأن التصوف والفكر الصوفي من خلال التصدي للبدع، والتمسك بالمبادئ الأساسية والتعاليم الأولى التي سطرها الأعلام الأوائل من أهل التصوف لخلوها من البدع وتوافقها كليا مع روح الشريعة، معتبرا أن في ذلك إصلاحا لوضع التصوف ولتمثلاته المختلفة في المجتمع، وإصلاحا لأحوال النفوس وتهيئتها حتى تنال كمالها وسعادتها، إذ أنّ التصوف يهدف في أبعاده القصوى إلى تحصيل سعادة النفوس، ولهذا الغرض وضع زروق كتابه (عدة المرید الصادق)⁴، كيف لا وقد وجد زروق أنّ أهل الطريق والصدق قد ندرّوا، إلا أصحاب شهوات ولذات نفسية "غالبيها من استشعار الرئاسة والالتذاذ بالامتياز والاختصاص بالنسبة ونحوها، هذا ما وجدت في صادقهم، فأما غيره فلم أر منه إلا لعبا ولهوا وفخرا وكبرا.."⁵.

وقبل أن نعرّج على خماسيات الشيخ (زروق) في التصوف التي كأنها مستقاة من محاوره الخمسة التي كانت محاور إبداعه وتجديده، يتحتم علينا بيان ما ذكره في التصوف الصحيح الصادق، وماهي الشروط الواجب توفّرها في المرید والسالك الذي يريد الوصول، فالتصوف عند (زروق) هو: "علم قصد به إصلاح القلوب وإفرادها لله عما سواه"⁶، وهو تعبير دقيق جامع، تدخل في ثناياه الجوانب الأخلاقية والمعرفية التي عبرت عن التصوف، ويرى (زروق) أن أصل

¹ أحمد زروق، عدة المرید الصادق من أسباب المقت، مرجع سابق، ص: 09

² زروق أحمد، قواعد التصوف مرجع سابق، ص: 84..

³ نفسه، ص: 32

⁴ محمد الكحلوي، مرجع سابق، ص: 213

⁵ نفسه، ص: 38

⁶ زروق أحمد، قواعد التصوف، ص: 17

التصوف السنيّ هو ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع وتعظيم حرّمات الشرع ورؤية العذر للخلائق والمداومة على الأوراد وترك الرّخص وترك التأويلات، وأنّ هذه الأصول من ضيّعها حرم الوصول¹. وهذه الأصول التي ذكرها الشيخ (زرّوق) في كتابه عدة (المريد الصادق) جعل لها شرطاً استثنائياً تميّز به عن غيره، لأنّ الصوفية الأوائل اشترطوا موافقة السنّة، غير أن (زرّوق) عبر عن ذلك بتعبير أدق وهو شرط الفقه، فقال: "اعلم أن الفقه والتصوف أخوان في الدلالة على أحكام الله سبحانه.. فلا تصوف إلا بفقهه، إذ لا تعلم أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوف، إذ لا حقيقة للعلم إلا بالعمل، ولا عمل إلا بصدق التوجه، ولا هما إلا بالإيمان، إذ لا يصحان دونه، فهو بمنزلة الرّوح وهما بمنزلة الجسد، ولا ظهور إلا فيهما ولا كمال إلا به وهو مقام الإحسان"²، وبالتالي فإن الشيخ (زرّوق) وفي هذا السياق فإنّ قضية البدعة مثلت مدار اهتمام أساسي له إذ احتكم إلى منظور فقهي في نقد البدع المحدثّة في التصوف لكونها قد تحيد به عن ماهيته الحقيقية أو تسلب عن وجاهته الدينية³.

فالفقه مقصود لإثبات الحكم في العموم، فمداره على إثبات ما يسقط به الحرج، والتصوف مرصده طلب الكمال، ومرجه لتحقيق الأكمل حكماً وحكمة، والأصول شرط في النفي والإثبات فمدارها على التحقيق⁴، ولذلك صح إنكار الفقه على الصوفي ولا يصح إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوف إلى الفقه والاكتفاء به دونه، ولم يكف التصوف عن الفقه بل لا يصح دونه ولا يجوز الرجوع منه إلا به وإن كان أعلى منه مرتبة، فهو أسلم وأعم منه مصلحة، ولذلك قيل: كن فقيها صوفياً ولا تكن صوفياً فقيهاً، وبالتالي فقد تناول (زرّوق) قضية التصوف في علاقتها بالطريقة وممارسة الأخلاق الصوفية على نطاق اجتماعي واسع إذ ارتبط لديه بحث قضية شرعية التصوف ونقد الطريقة بالنظر في مسائل كثيرة تتعلق بالتصوف نظرية وممارسة، أي فكراً وأخلاقاً، ومن هنا ظهرت النزعة الإصلاحية في تفكير (زرّوق)⁵.

¹ أحمد زرّوق، عدة المريد الصادق من أسباب المقت، مرجع سابق، ص: 14-15

² نفسه، ص: 9

³ محمد الكحلوي، الفكر الصوفي في أفريقية والغرب الإسلامي، مرجع سابق، ص: 213

⁴ أحمد زرّوق، قواعد التصوف، مرجع سابق، ص: 24

⁵ محمد الكحلوي، الفكر الصوفي في أفريقية والغرب الإسلامي، مرجع سابق، ص: 213

ذلك أنه بنى على الجمع بين الرّغبة في نصرّة التّصوف والدّفاع عنه في وجه الفقهاء وغيرهم من خصوم التّصوف، والقيام بمهمة نقد المظاهر الاجتماعيّة والممارسات التي ارتبطت بالطريق الصوفي، وكان سببها تعميم الأفكار الصوفية ومبادرة العوام إلى النطق بكلام في التّصوف لم يفقهوا معانيه لكونه يرتبط بأحوال ومقامات ما أدركوها.¹

لقد أراد (زروق) أن يؤسّس وعيا نقديا في خصوص علاقة التّصوف بالشريعة والتّصوف بالمجتمع، وأن يصف لنا المجتمع الصوفي للقرن التاسع الهجري، وصفا نقديا مطلبه الأساسي الإصلاح، وهذا معنى من معاني اعتبار (زروق) محتسب العلماء والأولياء) فهو الصوفي الفقيه الذي أدرك المنزلق الخطير الذي هوى إليه أتباع الطرق في زمانه، وانحرفوا فلم يعملوا بالشريعة، ولم يعرفوا آداب الطّريقة ولم يدركوا الحقيقة، ومن هذا المنطلق يمكن لنا أن نفهم مدلول صفة (محتسب العلماء والأولياء) وهي صفة لم يظفر بها غير زروق من علماء الإسلام، وماهي إلا تعبير عن التّصوف الديني للإصلاح الذي يقوم على الحسبة باعتبارها إحدى الولايات الإسلامية التي يقصد بها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقمع الغش والتدليس في الدّين.²

وتأتي رؤية الشيخ (زروق) في (خماسياته) الفريدة، التي لخص فيها أركان الطريق وأصلها، ولخص فيها أصل المعاملة، وأصول ما تتداوى به النفس، وصفات فقراء الوقت وما ابتلوا به، ثم خماسيات قياس التّصوف، ثم خماسيات شروط المشيخة، وخماسيات حقوق شيخ الطريق.

لقد سبق وأن رأينا بأن أصل التّصوف السّي عند زروق هو ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع، وقد عبر عن العلاقة التي يجب أن تكون بين التّصوف والكتاب والسنة بعلاقة (الملائمة) والتي تعني مراعاة الشريعة في كل الأحوال، وهذا هو دأب الذين جمعوا بين الشريعة والحقيقة، ف(الجنيد) قال بأنّ طريقنا هذا مقيد بالكتاب والسنة وصولا إلى شيوخ الشاذلية، وهذا الشيخ (الشاذلي) يوصي الشيخ (المرسي) بقوله: "خذ الكتاب والسنة صاحبا، .. وإياك المتشابه عليك بالعتيق..³، ويقول أيضا: " ما ثم كرامة أعظم من كرامة الإيمان ومتابعة السنة..⁴، ويقول: " خذ بعلم الله الذي أنزله على رسوله، واقتد به وبالخلفاء والصحابة والتابعين من بعده، وبالأئمة الهداة المبرئين

¹ المرجع السابق، ص: 213

² عبد الله نجمي، بين زروق ولوثر: الإصلاح الديني والعصور الحديثة، ضمن المؤلف الجماعي (الرباطات والزوايا) في تاريخ المغرب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط 1997، ص: 79

³ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 15، ط1، دار الفكر، بيروت، 1997، ص: 30.

⁴ عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية الحديثة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، (دون سنة وعدد الطبعة)، ص: 89.

عن الهوى ومتابعته..¹ " ويقول: " من دعا إلى الله تعالى بغير ما دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو بدعي، وإذا لم يواظب الفقير على حضور الصلوات الخمس في الجماعة فلا تعبان به"²، كل هذه الأقوال التي تؤكد على حقيقة واحدة هي حقيقة الاتباع وأداء الفرائض والابتعاد عن البدع المحدثه، ولكون الشيخ (زروق) شاذلي الطريقة فقد نحى منحى شيخه الأكبر في التأكيد على ملازمة الشريعة (الفقه) للتصوف، إذ لا يصح التصوف إلا به، وقد أكد على هذا بقوله "صوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم، لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف حالا وعملا وذوقا، بخلاف فقيه الصوفية، فإنه المتمكن من علمه وحاله ولا يتم له ذلك بفقه صحيح وذوق صريح"³

لذا فأصول الطريق التي توصل السالك أو المرید إلى غايته عند (زروق) ترجع إلى خمس أصول وهي :

1. علو الهمة، 2. حفظ الحرمة، 3. حُسن الخدمة، 4. نفوذ العزيمة، 5. تعظيم النعمة

ولا يكتفي الشيخ (زروق) بذكر الأصول الخمسة بل عدّ ما يترتب عليها من نتائج وأهداف، لذا نجد يقول :

1- فمن علت همته = ارتفعت مرتبته

2- ومن حفظ حرمة الله = حفظ الله حرمة

3- ومن حسنت خدمته = وجبت كرامته

4- ومن نفذت عزمته = دامت هدايته

5- ومن عظمت النعمة في عينه = شكرها = استوجب المزيد من المنعم.

وهي مقابلات لازمة، ولم يكتف الشيخ (زروق) بذكر أصول الطريق، بل ها هو يعدد أصول المعاملة وهي خمسة أيضا :

1. طلب العلم للقيام بالأمر، 2. صحبة الرّخص والتأويلات للتحفظ، 3. ضبط أوقات الأوراد للحضور، 4. اتّهام

النفس في كل شئ للخروج من الهوى، 5. السلامة من العطب والغلط .

2.

¹ نفسه، ص: 90.

² عبد الوهاب الشعراي، الطبقات الكبرى، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة، دون سنة النشر وعدد الطبعة، ص: 5.

³ أحمد زروق، قواعد التصوف، مرجع سابق، ص: 15

ثم لا يكتفي الشيخ بذكرها موجزة بل يذكر آفاتهما التي تحوّلها عن مقصدها :

- 1- فطلب العلم آفته صحبة الأحداث سنا أو عقلا أو دينا مما لا يرجع لأصل ولا قاعدة
- 2- ومن آفات المحبة الاغترار والفضول.
- 3- وآفة ترك الرخص والتأويلات الشفقة على النفس.
- 4- وآفة اتساع النظر في العمل بالفضائل.
- 5- وآفة اتهام النفس الأنس بحسن أحوالها واستقامتها.

ثم يعرّج الشيخ زروق إلى الأصول الخمسة التي تتداوى بها النفس، فيرى أنها :

1. تخفيف المعدة بالطعام، 2. اللجوء إلى الله مما يخشى وقع الأمر المتوقع منه، 3. دوام الاستغفار مع الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، 4. الاجتماع، 5. صحبة من يدل على الله أو على أمر الله... وهو معدوم !

ثم يعطينا الشيخ زروق صورة لفقراء (صوفية) عصره، فهم في نظره قد ابتلوا بخمسة أشياء، وكأنّ ابتعادهم عن الأصول الخمسة كانت نتيجته ما وصلوا إليه :

1. إثارة العلم على الجهل، 2. الاغترار بكل ناعق، 3. التهاون في الأمور، 4. التعزز بالطريق، 5. استعجال الفتح دون شرط

وهذه النتائج التي وصلوا إليها هي مقدمة حقيقية للممارسات البدعية التي ظهرت، والتي رتب مظاهرها في خمسة أمور :

- 1- إثارة البدع على السنة.
- 2- اتباع أهل الباطل دون أهل الخير .
- 3- العمل بالهوى في كل أمر أو حل الأمور.
- 4- طلب الترهات دون الحقائق.
- 5- ظهور الدعوى دون صدق.

وكلّ هذا برّر لهم ما وقعوا فيه من مخالفات، فكان أن وقع لهم بناءً على هذه المظاهر والممارسات المذكورة أن تلبّسوا

ب:

- 1- الوسوسة في العبادات.
- 2- الاسترسال مع العادات.
- 3- الاجتماع في عموم الأوقات.
- 4- استمالة الوجود بحسب الإمكان.
- 5- الاغترار في ذلك بواقع القوم وذكر أحوالهم.

كل هذه الآفات والنتائج التي توصل إليها هؤلاء كان لهم أن يتفادوها لو أنهم تحققوا وعرفوا خمسة أمور، لذا فإنّ:

- 1- الأسباب رخصة الضعفاء فلا يسترسل معها
- 2- وأن السماع رخصة العلوي أو الكامل
- 3- وأن الوسوسة بدعة أصلها جهل بالسنة وخبال في العقل
- 4- وأن التوبة إدبار من الخلق إقبال على الحق
- 5- وأن صحبة الأحداث ظلمة وعار في الدنيا والدين
- 6-

ثم ها هو الشيخ (زروق) يعطينا خمس علامات لمعرفة الكاذب والبدعي الذي ادّعى الحال مع الله، فإن ظهرت عليه فهو كذاب أو مسلوب كما عبّر عن ذلك :

- 1- إرسال الجوارح في معصية الله.
- 2- والتصنع بطاعة الله.
- 3- والطمع في خلق الله.
- 4- والوقية في أهل الله.

5- وعدم احترام أي مسلم.

وحين يضع السالك أو المرید حاله فی الطریق بغیة الوصول إلى الله لا بد له من شیخ، فالشیخ هنا ضرورة صوفیة، وهذا الشیخ الذی یلقی المرید إلیه بنفسه یجب أن تتوفر فیة شروط خمس :

1- علم صحیح.

2- وذوق صریح.

3- وهمة عالیة.

4- وحالة مرضیة.

5- وبصیرة نافذة.

ویضیف الشیخ (زروق) أن مدعی المشیخة کثیر وأن من علاماتها خمس أمور، فمن كان فیة أمر منها لا تصلح مشیخته بالکلیة :

1- الجهل بالذین

2- وإسقاط حرمة المسلمین.

3- والتدخل فیما لا یعنیه.

4- واتباع الهوى فی کل شیء.

5- وسوء الخلق من غیر مبالاة.

فمن توفرت فیة شروط المشیخة وخلا من العیوب الخمسة الماضیة فهو شیخ تریبة وتعلیم وإرشاد حقیقی وحب علی المرید أن یحفظ له حقه، وقد جعلها الشیخ خمس حقوق :

1- اتباع الأمر، وإن ظهر خلافه.

2- اجتناب النهی.

3- حفظ حرمة حاضرًا وغائبًا وحیا ومیتًا.

4- القیام بحقوقه بحسب المكان بلا تقصی.

5- عزل عقله وعلمه ورئاسته.

هذه خماسيات الشيخ زروق لخص في آداب الطريق وما على المرید الالتزام به أو تجنبه، وقد ذكرناها مختصرة بتعبير الشيخ، لأن شرحها يطول، والتطرق إليها نقطة نقطة يخرجنا عن أصل الإيجاز والمقصود الذي انتهجه الشيخ رحمه الله تعالى .

8- الممارسات البدعية من خلال (المدخل) لابن الحاج و(منظومة القدسية) للأخضري :

8-1 المظاهر البدعية عند ابن الحاج :

رأينا أصول الطريق وآدابها عند الشيخ (زروق) ، ورأينا معه وقبله التصوف السني الصحيح من خلال رؤية أهله له ومن خلال ما كتبه ز(زروق) كونه النموذج المثالي الذي مزج بين الحقيقة والشريعة أو بين التصوف والفقهاء، هذه الشروط والآداب أدّى غيابها إلى ظهور الممارسات و(الطقوس) التي ليس لها علاقة بالتصوف الصحيح، إضافة إلى تفشي البدع والآفات التي هي بعيدة كل البعد عما أقره الدين، لأنّ الأصل في "الصوفية الذين نسبت إليهم الطريقة مجمعون على تعظيم الشريعة، مقيمون على اتباع السنة، غير مخلين بشيء من آدابها، أبعد الناس عن البدع وأهلها، ولذلك لا تجد منهم من ينسب إلى فرق من الفرق الضالة، ولا منهم من يميل إلى خلاف السنة.."1، لذا فقد جعل الشيخ (عبد الرحمن الأخضري) الوقوف على حدود الشرع شرط لازم وواجب :

و الشرع ميزان الأمور كلها * وشاهد لأصلها وفرعها²

غير أنّ " .. الزمان باق، والتكليف قائم، والخطرات متوقعة، وكل قرن أو عصر لا يخلو إلا وتحدث فيه البدع.."3 كما عبّر عن ذلك (أبو بكر الطرطوشي) في كلامه عن البدع الحادثة في الدين، والتي تتراكم كل زمن وتتولد من تصوّرات ذهنية وفكرية طارئة لا توجد مسندة إلى وجه من الشريعة أو معنى من الحقيقة يلتبس على قليل العلم فيتحير أو يسلم، ويظنّه الجاهل ديناً قيماً من حيث لا يعلم⁴، أو كانت نتيجة لتأويل خاطئ، أو لسوء فهم عن الأوائل.

¹ الاعتصام، مرجع سابق، ج1، ص: 67.

² الدراجي بوزياني، عبد الرحمن الأخضري العالم الصوفي الذي تفوق في عصره، ط2، منشورات وزارة الثقافة، الجزائر، 2009م، ص: 35

³ أبو بكر الطرطوشي، الحوادث والبدع، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990، ص100

⁴ أحمد زروق، عدة المرید الصادق من أسباب المقت، مرجع سابق، ص29

وهذا ما عجل بظهور هاته المدلولات، ك(البدعة).. (الزندقة)..(الأهواء)..(المنكر) التي أصبحت في زمن التغييرات الدينية أبرز المصطلحات التي يُشهرها الفقهاء وبعض المتصوفة في وجه التغييرات الطارئة على نواميس وظواهر التدين... واستُخدم مصطلح (البدعة) في انتقاد ما يخالف الوجهة السنية وخصوصا من حيث السلوكيات.. وتدخل التحويلات في الأفكار والظواهر الصوفية في إطار (المنكر) من حيث مخالفتها للمألوف، ورغم أن التصوف فرض نفسه واقعا له مؤسساته ورموزه وله إيجابياته إلا أن هناك طائفة من أعلام المغاربة اتجهوا إلى إعلان الإنكار العام على كل من انتسب إلى السلوك الصوفي منطلقين من مبدأ رفض تام للتصوف راسخ لديهم.¹

وقد انطلق آخرون ك(الشاطبي) من منطلق أنه لا بد من إخضاع أقوال الصوفي وأفعاله إلى حاكم يحكم عليها ما إذا كانت من جملة ما يتخذ دينا أم لا، والحاكم هو الشرع²، والبدعة كما عرّفها(زروق): "بأنها لا توجد إلا مسندة إلى وجه من الشريعة أو معنى من الحقيقة يلتبس على قليل العلم فيتحير أو يسلم، ويظنه الجاهل دينا قيما من حيث لا يعلم"³

أما (ابن الحاج) - في بداية كتاباته عن نزعتة النقدية تجاه التصوف - يرى بأن الطريقة الصوفية نظيفة، وأن أقل شيء يدنس التنظيف⁴، وهو نفس الرأي الذي قال به الشيخ (زروق)، غير أن (ابن الحاج) يرى بأن كثيرين ممن انتسبوا لهذه الطريقة لا يفتضحون، لأنّ الطريقة الصوفية مبنية على الستر والعفو والتصفح والتجاوز والإغضاء عن العيون، وهذا ما لم يدركه المتغيرون في ممارستهم وأفكارهم، فيظنون أن سكوت أهل الصدق وأهل العلم عن المنكر الذي يرتكبونه دليلا على رضاهم، وما أدركوا أنّ هؤلاء الصادقين سكتوا درءا للفتن، لأنّ هؤلاء لهم أتباع كثر رغم الأخطاء والمنكر التي يرتكبونها.⁵

وقد تطرّق (ابن الحاج) إلى بعض الممارسات في جزئه الثالث، والذي بين فيه كثيرا من آداب الطريق وآداب المرید، غير أننا لن نقوم بسرد جميع ما ذكره، لكننا نكتفي ببعض ما قال، ومن يريد الاستزادة في معرفة هذه السلوكيات فليرجع إلى كتاب (المدخل) خاصّة في جزئه الثالث.

1 محمد طيبي، النزعة النقدية لتغيرات الظاهرة السوسيوصوفية، مرجع سابق، ص: 145

2 إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج2، ص 349

3 أحمد زروق، عدة المرید الصادق من أسباب المقت، مرجع سابق، ص: 29

4 ابن الحاج، المدخل، مرجع سابق، مج: 3، ص: 142

5 نفسه، ص: 143

والحكم الذي يراه ابن الحاج على الظاهرة الصوفية بعدما عاين كثيرا من الطرق الصوفية أن كثيرا ممن انتسب إليها يدّعي الدين والصّلاح وأنه من أهل الوصول، والادّعاء يعني أنّ الأصل غير ذلك، وأنّه بعيد كل البعد عن التّصوف الحقيقي، لذلك نعتهم (ابن الحاج) ب (المستترين به)، فمن هؤلاء :

✓ من يأتي بحكايات من تقدّم من الأكابر، ويطرز بها كلامه، وهو مع ذلك يشير إلى نفسه بلسان حاله، وأنّ عنده من ذلك طرفا.

✓ ومنهم من له القدرة على تصنيف الحكايات والمراثي التي يخترقها من تلقاء نفسه، ودعواهم رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم في المنام، وأنه أقبل عليه وخاطبه وأمره ونهاه، بل بعضهم ادّعى رؤيته في اليقظة وهذا باب ضيق وقل من يقع له .

✓ ومنهم من يشير إلى نفسه بالكرامات وخرق العادات وهو عري عنها بالاتصاف بضدها، إذ أن من شرط المعجزة إظهارها والتحدي بها ومن شرط الكرامة عكس ذلك، فإذا أظهرها للناس فقد خرجت عن باب الكرامة¹، وقد أورد ابن الحاج حكاية الذي يصبّ العسل من بين يديه على الفطير للفقراء والمساكين، حتى إذا حضر له بعض الأكابر لم يخرج العسل كعادته، فسأله الشيخ أين ما تدعيه؟ فقال له: انقطع الآن، فقال له الشيخ لو كان حقا ما انقطع، لأن الباطل إذا حضره الحق زهق، ثم عزّزه وويّجه بالكلام وقال له كنت تطعم الفقراء أبوال الشياطين!!²

✓ ومنهم من يدّعي رؤية المشايخ ولقبهم وهو مع ذلك لم يجتمع بهم ولا رأيهم.

✓ ومنهم من يدّعي صحبة بعض الشيوخ والاهتداء بهديهم .

✓ ومنهم من يدّعي رؤية الخضر ويؤكد ذلك باليمين ليكون للقبول منه .

✓ ومنهم من إذا أراد أن يلقي شيئا مما يخطر له، قدّم قبله الاستشهاد بكتاب الله

✓ ومنهم من يظهر للناس الزهد في الدنيا وترك المبالاة بها حتى انه ليجلس مكشوف العورة.

✓ ومنهم من يدخل النار على زعمه ولا يحترق بمرأى من الناس، ومنهم من يظهر الكرامة بإمساك الثعابين والأنس

بها وهذا فيه ما فيه من مخالفة الشرع الشريف والتمويه على الأمة بما لا حقيقة له، إذ أن مثل ذلك يفعله كثير من

الناس لمعيشتهم فكيف يعد كرامة؟ ومن ذلك أيضا ما يفعلونه من أكلهم الثعابين بالحياة من مرأى من الناس !

¹ المرجع السابق، ص: 195

² نفسه، ص: 197

✓ ثم العجيب مَن يدّعي المشيخة منهم والهداية لطريق القوم كيف يعطي الإجازات للفقراء من تحت يده بالمشيخة ولو سألته عن فرائض الوضوء أو سننه أو فضائله وكذلك في الغُسل أو في التيمم أو في الصلاة لجهل ذلك غالبا... فإنّ كان هذا حال الشّيخ في جهله بمبادئ أمر دينه فكيف بمن يصحبه أم كيف بمن يجيزه اذ الغالب ممن ينتمي إلى مثل هذا أنه لا يباشر العلماء إذ لو باشرهم لأنكر عليهم ما هم فيه !

✓ ومنهم من يرقص ويغني، وقد أنكر ابن الحاج هذا الفعل وعدّه ليس من التصوف، حيث يورد في كتابه فتوى عن سؤال مفاده ما تقول السّادة الفقهاء في جماعة من المسلمين وردوا إلى بلد فقصدوا إلى المسجد وشرعوا يصفقون ويغنون ويرقصون تارة بالكف وتارة بالدفوف والشبابة فهل يجوز ذلك في المساجد شرعا فقالت: الشافعية السماع لهو مكروه يشبه الباطل من قال به تردّد شهادته، وقال المالكية: يجب على ولاية الأمور زجرهم وردعهم وإخراجهم من المساجد حتى يتوبوا ويرجعوا، وقالت الحنابلة: فاعل ذلك لا يصلى خلفه ولا تقبل شهادته ولا يقبل حكمه إن كان حاكما وان عقد النكاح على يده فهو فاسد، وقالت الحنفية: الحصر التي يرقص عليها لا يصلى عليها حتى تغسل والأرض التي يرقص عليها لا يصلى عليها حتى يحفر تراها¹

هذه بعض المظاهر التي ذكرها (ابن الحاج) في كتابه والتي أنكرها وعدّها تدليسا على التصوف وتشويها له، والذي يقارنّها بالمظاهر الموجودة اليوم يراها شبيهة بها، فالتصوف شوّهه المندسون فيه المستصوفون، وهو ما جعل العامة بعد أن كانت متشعبة بقيم التصوف الروحية، وكان لها ثقافة سائدة، جعلها تنكره وتجعله مذهبا شادا عن الدين الإسلامي وتحكم عليه حكما عامّا بالضلال والدروشة .

8-2 المظاهر الاجتماعية البدعية عند الأخصري :

يرى الشيخ (عبدالرحمن الأخصري)² في بداية قصيدته المشهورة بالقدسية أن طرق التّصوف كثيرة، وهو ما عبّر عنه ب(التطهير) لأنّ عدد الطرائق بعدد أنفس الخلائق كما يقول المتصوفون، فأعمال البرّ والخير كثيرة، وكلّها أبواب موصلة إذا صاحبها الصّدق الذي هو عنوان التصوف الأبرز.

¹ نفسه، ص: 99

² هو الفقيه العلامة الشيخ الصالح المحقق المتفنن في العلوم، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الصغير بن محمد بن عامر الشهير بالأخصري الجزائري، المالكي مذهباً، الأشعري عقيدة، الشاذلي الزروقي طريقة، أبرز عالم جزائري كما وصفه المترجمون له، وعلم الجزائر الأوحده في القرن العاشر الهجري

واعلم بأن طرق التطهير* كثيرة عند ذوي التنوير

والتصوف كما يراه أهله هو صدق التوجه إلى الله، غير أنّ (الأخضري) يرى بأن أقرب هذه الطرق نفعا هو طريق الذكر، لأنه يزيل بسرعة ستر القلوب والأنفس، لتبدوا صافية نقيّة مستعدّة للتجليات والعطاءات والمنح الإلهية .

أقربها نفعا طريق الذكر* بسرعة يزيل كل ستر

فالذكر هو الذي يجعل الأشجار (النفس) تشرب وترتوي، ويجعل الغبار يزول عن الأغصان (القلوب)، فتلين العروق وتسري المياه في الأرجاء، وتتمتز الأغصان بالرياح، فتتهياً الثمار للقاح، وهو تعبير رغم بساطة تعبيره، إلا أنه مثقل بالروحانيات والرمزيات المعبّرة، يقول :

حتى إذا شربت الأشجار* وزال عن أغصانها الغبار

ولانت الأعراق بارتوائها* وسريان الماء في أرجائها

واهتزت الأغصان بالرياح* تهيات الثمار للقاح

والذكر الذي وصفه (الأخضري) بأنفع الطرق وأسرعها، لا يؤدي مهمته إلا إذا صاحبه خوف وحضور، فالخوف من المذكور دليل هيبية من المذكور جل جلاله، لذا فالذكر باللسان وإن كان له أجر مضمون، إلا أنه إذا صاحبه الخوف والحضور أدى دوره، فأزال الران عن القلوب والغشاوة عن العيون.

لكن بشرط الخوف والحضور* مع أذكار هيبية المذكور

كما يضيف شرطا آخر، وهو ملاحظته أن بعض الذاكرين يسقطون بعض الأحرف من الذكر، أو يقومون بالإفراط في المدود مما يغيّر المعنى ويبدّله، وهذا الممارسة تكون غالبا في الذكر الجماعي الذي يجعله المتصوفة من الأصول نظرا لمركزية الذكر وفاعليته دينيا واجتماعيا، فيقول :

ومن شروط الذكر أن لا يسقطا* بعض حروف الاسم أو يفرطا

لأنّ الشرع هو الفيصل وهو الحاكم، فالشرع يمنع إسقاط الحروف من الآيات والأذكار واسم الجلالة، فهو يؤدي حتما إلى تغيير المعنى المقصود، مما جعل الفقهاء يضعون شروطا للذكر سواء أكان ذكرا فرديا أو جماعيا.

و الشرع ميزان الأمور كلها* وشاهد لأصلها وفرعها

فالمنكر ما أنكره الشرع والفقهاء حتى ولو كان (الأديعاء) من الصوفية يقومون به، لذلك ينبّه (الأخضري) إلى ضرورة الوقوف عند حدّ الشريعة، فهي الشاهد والميزان، ومن يخالفها ولا يقف عندها فإنه من المبتدعة ولو أوتي الكثير من الكرامات الخارقة، لأنّه وكما قال الصوفية الأوائل لا كرامة كالاستقامة أو الكرامة هي الاستقامة .

إذا رأيت رجلا يطير * أو فوق ماء البحر قد يسير

ولم يقف عند حُدود الشرع * فأنّه مستدرج وبدعي

ويضيف (الأخضري) ممارسات اجتماعية دينية غير مقبولة شرعا، خاصة وأنها مقترنة بعبادة جليلة كالذكر، لأنّ الأصل في الذكر أن يصاحبه وجل وخوف وحضور، هذه الممارسات منتشرة في كثير من الطرق الصوفية إلا القليل منها، خاصة الطرق الصوفية الشعبية، ونقصد بالشعبوية تلك المظاهر التي يختلط بها الجد والهزل والدين والشعوذة قصد التنفيس والترويح كما يرى المشاركون فيها، إنهم كما يقولون يعانون من انفجار داخلي، وكبت نفسي، الأمر الذي يجعلهم يقومون بأعمال خرافة وشعوذة وينسبونها الى الدين قصد تبريرها وتمزيقها، وهذا الدكتور (أبو القاسم سعد الله) يصف لنا بعض ممارسات الطريقة العيساوية فيقول : "وللعيساوية أوراد وأذكار، ولهم صلوات وأدعية، ومع ذلك ابتدعوا ما ليس موجودا، وجاؤوا بأعمال تحدث التنشج العصبي الخطير، ويطلقون صرخات مدوية على ضربات الموسيقى والطبول، وهي صرخات وحركات تبدأ ببطء ثم تتصاعد وتنشج إلى أن تصل إلى الغيبوبة والسكر الجسماني، ثم يكون الرقص المتوتر وفقدان التوازن، ولكي يجذبوا الجماهير ويذهلوها يقومون بأمور عجيبة غير مألوفة ولا معروفة عندها، ولكنها معروفة عند الكيمياءيين، كما يقول (رين)، وهم يعتبرون ذلك من أسرار المهنة والشؤون الداخلية، ولكن غيرهم يعتبرها سحرا وشعوذة وبهلوانية، وهذا الطابع الاحتفالي الذي تكتسي به أعمال (العيساوية) هو الذي جعل السواح والفضوليين يحضرون حفلاتها ويعتبرون ذلك هو الإسلام حقيقة وهو حال المسلمين فعلا"

لذا فقد حذر ال(الأخضري) من هذه الممارسات بقوله :

والرقص والصّراخ والتصفيق * عمدا بذكر الله لا يليق

وإنما المطلوب في الأذكار * الذكر بالخشوع والوقار

إلا أنّ (الأخضري) استثنى تلك الحركات النفسية التي وصفها بالغلبة القوية، وهو أمر عفى عنه الشرع لأنّه أمر لا إرادي، فهو كالذي يتأثر بالقرآن حين سماعه، ويغلبه الوجد فيأتي بحركات لا إرادية، يقول :

وغير ذا حركة نفسية * إلا مع الغلبة القوية

فواجب تنزيه ذكر الله * على اللبيب الذاكر الأواه

ولندع (الأخضري) يصف لنا حالة ذكر بعض الفرق، وكيف أنهم أتوا بشيء تخرّ منه الجبال هدّا، وهو التحريف في اسم الله تعالى، وهذا ما يؤدي بهم إلى البدعة أو إلى الكفر، بدعوى أن لهم من الأسرار والأنوار ما يجعلهم من أهل المراتب العلى، ثم يستدرك قائلاً أنّ بساط القدس والكمال حاشاه أن تطأه حوافر الجهّال، وهو تعبير يعبر عن بعد المرمى :

فقد رأينا فرقة إن ذكروا * تبدّعوا وربما قد كفروا

وصنعوا في الذكر صنعا منكرا * صعبا فجاهدهم جهادا أكبرا

خلوا من اسم الله حرف الهاء * فألحدوا في أعظم الأسماء

لقد أتوا والله شيعا إذا * تخرّ منه الشامخات هدّا

والألف المحذوف قبل الهاء * قد اسقطوا وهو ذو إخفاء

وغرّهم إسقاطه في الخطّ * وكل من يتركه فمخطّ

قد غيروا اسم الله جلّ وعلا * وزعموا نيل المراتب العلا

ثمّ يعقد (الأخضري) تمثيلا يبيّن فيه مدى البون الشاسع بين أهل الصدق وأهل الادّعاء، بين من يسرون وفق الشريعة وبين من يسرون وفق الهوى، بين من يسرون في بحار من نور وبين من يعيشون في بحار من ظلمات بعضها فوق بعض، ثم هل يصحّ توضيح الفرق بين (الحمير والسادة)!!

والجاهلون كالحمير الموكّفة * والعارفون سادة مُشرفه

ثمّ ها هو الأخضري يستعين برجز لأحد العلماء يبيّن فيه بعض الممارسات البدعية خلال الذكر الجماعي :

ويذكرون الله بالتغيير * ويشطحون الشطح كالحمير

وينبسون النبح كالكلاب * طريقهم ليست على الصواب

هؤلاء الجهال كما سمّاهم والذين يغيرون في أصل الذكر، ويشطّحون مثل الحمير، مع أصوات منكرة تشبه نباح الكلاب، اتخذوا شيوخا جهالا، لم يعرفوا الحلال من الحرام، فكان أن اغتر بهم أمثال هؤلاء، فوافقوهم في أقوالهم وأفعالهم، لأنهم ليسوا أهل علم ولا يعرفون الحلال من الحرام:

واتخذوا مشائخا جاهلا * لم يعرفوا الحرام والحلالا

لم يقفوا عند حدود الله * وسنة الهادي رسول الله

بل هم أصحاب هوى ومصالح ومطامع دنيوية، مولعين بالشهوات، وأصلوا ملأ البطون، فبنوا الأمر على السلب والأخذ، لأنّ غايتهم جمع المال وادعاء المشيخة والاعتزاز بالمريدين والمعجبين، بل إنّ (الأخضري) في نقده اللاذع يخرجهم من طوائف التصوف والدين،

لم يدخلوا دائرة الطريقة * فضلا عن دائرة الحقيقة

ويصفهم بطائفة البلع والازدراء البعيدين بعد السماء من الأرض عن الشرع، المولعين بمتك محارم الشريعة، مما جعلهم يتكبرون عن الصراط المستقيم

وظهرت في جملة البلاد * طائفة البلع والازدراء

وزنتهم بالشرع فهو نائي * منهم كمثل الأرض والسماء

وزنتهم بمنهاج الحقيقة * فلم أجد لهم منها دقيقة

بل هتكوا محارم الشرع القويم * فنكبوا عن الصراط المستقيم

وبالتالي فإنّ (الأخضري) بيّن بأن أنفع الطرق وأسرعها أثرا هي طريقة الذكر، ثم بيّن المظاهر والممارسات المخالفة للشرع والتي تمارس في هذه الطريقة الشريفة، من صراخ ورقص وملأ للبطون وتصفيق واختلاط، كل هذا يجعلهم بعيدين عن الشرع والتصوف السنيّ الذي أصله التزهد في الدنيا والصدق في المعاملة، وذكر الله بخوف ووجل وخشوع، لذا فلن يصل السالكون ولن يفد الراصدون إلا بأخصاص البطون، والسهر في العبادات والقيام والذكر، مع صمت وعزلة، يصحبهما زهد في الدنيا وتقدير الأمر فيها، مع أعمال القلب وكثرة العمل، مع صحبة خوف وذكر وصبر، يعيش

على القوت الحلال، وهذا لن يتأتى إلا بفعل أنواع المعاملات وفعل أركان المجاهدات، وهذا كله تيسير ييسر له السالك
بعد تحصيل فروض العين من علم وعمل !.

9- عوامل التغير في الظاهرة الصوفية :

لقد بدأ عامل التغير يفعل فعلته في بدايات القرون الأولى لنشأة التصوف، وإلا فكيف نفسّر قول (القشيري) في رسالته : "ارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدّوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، وأدانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا الى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات، ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرّروا عن رقّ الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال وأنهم قائمون بالحق، لا تجري عليهم أحكامه، وهم محو وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يرونه عتب ولا لوم، وأنهم كوشفوا بأنوار الأحذية، واحتطفوا عنهم بالكلية وزالت عنهم أحكام البشرية"¹ وكيف نفسّر إنكار بعض الفقهاء تصرفات بعض المنتسبين إلى التصوف، لذا نجد بأنّ الممارسات البدعية التي خالفت التصوف التنظيري ترجع لسببين رئيسيين :

- الغلط في الأصول بسبب قلة الإحكام لأصول الشريعة، وضعف الصدق والإخلاص وقلة المعرفة، فقد حرموا الوصول لتضييع الأصول.
- الغلط في الفروع من آداب وأخلاق ومقامات وأحوال وأفعال وأقوال لسبب اتباع حظوظ النفس وأمزجة الطباع.²

لقد كان التصوف ظاهرة إسلامية نبتت في جو الاسلام وبيئته، وتأثرت أساسا بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، واعتمد على ما جاء في الكتاب والسنة من حكمة وموعظة، وشاركت المدارس الكبرى في بعض ما عرضت من مشاكل، ولكنها كالظواهر الإسلامية الكبرى لم تسلم مما سرى إلى النسق الديني من عوامل خارجية، وكان لا بد أن تتأثر وتأخذ عنها³، ويمكننا القول بأنّ ربوع المغرب الإسلامي قبل القرن السادس الهجري لم تشهد أثر بدعة صوفية، بحيث أنه لا يمكن أن نعثر على إشارة إلى شذوذ عند الصوفية أو صدور دعاوي نائية عنهم، لأن التصوف كان إذ ذاك مطبوعا بالبساطة، ولم يكن الصوفية يختلفون عن بقية الناس إلا بمكارم الأخلاق وكثرة العبادة وتلاوة القرآن وسرد المأثورات من الأدعية وكانت الأذكار نفسها مقتبسة من الآثار الواردة في القرآن⁴

¹ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 2 - 3

² حسن حنفي، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، ج1، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2003 ص: 900

³ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج2، ط1، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1947، ص: 134

⁴ منال عبد النعم، التصوف في المغرب ومصر، مرجع سابق، ص: 210

وفعل الزمان فعلته فظهر ما ظهر من بدع وممارسات لا علاقة لها بالتصوف، وقد أرجع (زروق) أسباب هذه البدع التي انتشرت انتشار النار في الهشيم إلى ثلاث عوامل رئيسية :

- نقص الإيمان وفقد النور الهادي إلى اتباع الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وعدم تعظيم حرمة الشارع
- الجهل بالشريعة، مع اعتبارها خلاف الحقيقة .
- حبّ الظهور والتباهي بالمشيخة وكثرة الأتباع، وهو ما يؤدي إلى إحداث أمور غريبة من شأنها أن تستميل القلوب¹

هذه العوامل الرئيسية هي التي تفرّعت عنها عوامل كثيرة كانت السبب في ذلك التغير منها عوامل نفسية وعوامل إيديولوجية فكرية وعوامل ثقافية وغيرها كثير .

1-9 الأسباب النفسية :

للعامل النفسي أثر في يومياتنا، وللذوق تأثير على أحكامنا، وقد كان أن غلا بعض من الصوفية في التصوف وجنح بهم الخيال الصوفي بعيدا عن الشرع والواقع، وما حملهم على ذلك إلا اختصاص التصوف بالأذواق العرفانية الوجدانية التي يصعب ضبطها²، فكان أن حاولوا (المتصوفة) التنفيس عن المكبوتات اللاشعورية الكامنة والتعبير عن الأذواق المشاهدة، وانعكس هذا جليا في حلقات الذكر الجماعي وما يصاحبه من رقص وشطح، وهذا ما ساهم في تشكّل ما يعرف بالتصوف الشعبي الذي كانت مأسسته من خلال ظاهرتين دخيلتين على التصوف كما يرى (أبو القاسم سعد الله) هما: مسألة الذكر والرقص ومسألة الكرامات

إنّ التصوف ليس ظواهر مشاهدة فقط، بل هو ظاهرة متعلقة بالوجدان والنفس والانفعال والعاطفة، وإن لم تضبط وفق الشرع فإنّها ستحرّف كثيرا عن مسارها الأصلي المشروع، وهذا ما أدى إلى ظهور التصوف الطقوسي البدعي المعتمد على الرقص والسّماع والخرافات، مع إهمال العبادات الأخرى وجعلها أمورا هامشية، وهو ما أنكره (ابن الحاج) في كتابه بقوله : "بعض هؤلاء يدعون الأحوال ويزعمون أنه يفتح عليهم في حال رقصهم وتأخذهم الأحوال اذ

¹ أحمد زروق، عدة المرید الصادق، مرجع سابق، ص.ص 14.19

² محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص 17

ذاك ويخبرون بأشياء من أمر الغيب ولو وقع ذلك في بعض الأحيان لكان مصادفة... ولا شك أنها أحوال

نفسية أو شيطانية لأن الفتح من الله تعالى لا يكون مع ارتكاب المكروهات أو المحرمات ..¹

وهذا ما استغربه الشيخ (عبد القادر عثمانى) شيخ زاوية طولقة، الذي يرى بأن كثيرا ممن يدعون المشيخة حولوا زاويتهم إلى معرض شيطاني، تعرض فيه أفعال شيطانية يعرضها شياطين للشياطين، فترى شيخ زاوية يرقص بجمّة ونشاط في حفل فلكلوري كبير مع جماعة من أتباعه.. ويعدّون رقصه شعيرة دينية، أو سنة نبوية، أو جذبة ربانية، ومنهم من اعتبر رقصه ضلالا مقبولا، وكأن هذا الشيخ الماجن الخليع تمثل بقول الشاعر :

ولله مني جانب لا أضيعه*** وللهو مني وللخلاعة جانب²

والسمع كما يرى الصوفية ليس مكروها في جملته بل هو مطلوب أحيانا فبه تستتم النفس من تعب الوقت، وبه يتنفس أرباب الأحوال، وبه تستحضر الأسرار لذوي الأسرار لذوي الأشغال، وبالتالي فالدافع له عامل نفسي قصده الاسترواح من تعب المجاهدة، وطلب لكوامن الأسرار، ومنه قول (أبي عبد الله النباجي) : "السمع ما أثار فكرة واكتسب عبرة، وما سواه فتنة"³ لكن الغالب كما يقول (ابن الحاج) : من ينسب إلى الخرقه في هذا الزمان إنما شأنه كثرة الاجتماع وحضور السماع والرقص فيه حتى كأن ذلك مشروط في السلوك !⁴

9-2 غياب النقد الصوفي :

يرى الدكتور (محمد طيبي): أنّ فقدان التصوف المغربي لهيئته راجع بالأساس إلى فقدانه النقد الصوفي الذي كان بالمرصاد لسيطرة المادة من جهة، ومانعا لنزوع التصوف نحو الخرافة بعيدا عن منابعه الأصلية، فحينما انحرف التصوف عن الزهد والعقلانية فقد مصداقيته لصالح تياراتٍ أخرى مشرقية في معظمها، ومن هنا تتضح أهمية تناول تلك الحركة النقدية التي كانت تقوم بدور الرقابة الاجتماعية من خلال الرقابة على المعتقدات والسلوكيات الصوفية.⁵

وبالتالي فإنّ النقد -خاصة من داخل التصوف- له أهمية عظمى في المحافظة على صفاء مشارب التصوف ونقاوة مظاهره، وهذا رأيناه جليا في النقد الصوفي للشيخ زروق والشيخ الأخضرى والشيخ (الفكون) و(ابن الحاج) و(ابن خلدون) وغيرهم، حيث تناولوا الظاهرة الصوفية وحلّلوا ممارساتها، فوضّحوا الدّخيل وأنكروه، وأصلحوا لممارسات صوفية

¹ ابن الحاج، المدخل، ج3، مرجع سابق، ص: 93

² عبد القادر عثمانى، الزوايا في الجزائر عرضا وتحليلا، محاضرات الموسم الثقافي، منشورات المجلس الإسلامي الأعلد الجزائر، 1999م، ص: 222

³ أبي بكر محمد بن إسحق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2011 ص: 211

⁴ ابن الحاج، ج3، مرجع سابق، ص: 93

⁵ محمد طيبي، النزعة النقدية لتغيرات الظاهرة المتوسيوصوفية، مرجع سابق، ص: 221

أخرى، ثم غاب النقد الصوفي منذ رحيل هؤلاء، فظهرت في القرون المتأخرة ممارسات بدعية، وطقوس غريبة زهدت الناس في التصوف، وجعلت البيئة الثقافية تنكره بعد أن كان سمة ثقافية مغاربية بامتياز !

9-3 التأويل غير المبني على الشرع والمعتمد على الذوق والمنامات :

لأن الكثير من الممارسات المشاهدة اليوم والتي تعبر عن مدى التغيير الذي أصاب الظاهرة الصوفية كونها ظاهرة بسيطة مستقاة من أصول الشرع الإسلامي هي تأويلات وتشريعات من (متصوفة) أولوها على غير مرادها، أو أقروها لمريديهم بناء على منامات، وبالتالي فإنّ صحة المعارف والعلوم من عقيدة وتصوف وغيرها تقاس بسلامة مصادرها واستقامة المناهج المفضية إلى تقرير مبادئها¹

أمّا من جهة اللغة الصوفية فإنها من الغموض والتعقيد بحيث تترك القارئ ذاهلاً حيران لوجود مصطلحات إشارية وعبارات رمزية، لم يتعود على سماعها أو قراءتها من قبل : ونعني بذلك أن للعبارات الصوفية عادة معنيين :

1. أحدهما : يستفاد من ظاهرة الألفاظ، حيث لم يجد الصوفية بدا من الرجوع إلى الألفاظ التي استخدمها الفقهاء، فاستعاروا منها في شتى المواطن مصطلحات حوروها.

2. والثاني يستفاد بالتحليل والتعمق، وهذا الأخير يكاد يستغلق تماماً عن من ليس بصوفي²!!

كما أنّ اللغة الصوفية تطورت بفعل الزمن والعوامل المصاحبة له، ومنه يرى (أحمد أمين) أن إدراك هذا التطور ظاهر إذا قارنا بين نصوص رويت عن المتصوفة الأولين وبين نصوص رويت بعدهم، ثم عمن بعدهم وهكذا، وقرأنا في مثل كتاب الرسالة القشيرية وتذكرة الألباب فوجدنا أن النصوص في العصور الأولى واضحة جلية، ثم تطورت فدخل فيها ما لم يكن³ !!

9-4 التغيير في المشيخة الصوفية:

وهذا عامل مهمّ جداً أدى بالطرق والزوايا الصوفية إلى تبني كثير من المظاهر والممارسات غير الشرعية والتي أقرها شيوخها عن جعل، لذا فإنّ التغيير في تعيين الشيخ الصوفي بناء على العلم والتقوى والصلاح إلى المشيخة بالوراثة هي

¹ أحمد دراية، التصوف في ميزان المحققين فحص للمصادر والممارسة ، ملتقى دولي التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة، الجامعة الإفريقية أدرار، أيام 9 و 10 نوفمبر 2008

² عبد الستار الراوي، التصوف والباراسايكولوجي، ط1، دار الخلود للتراث، القاهرة 2006، ص 14

³ أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج3، ط1، شركة نوايغ الفكر، القاهرة، 2009، ص: 10

التي أنجبت مشايخ لا حظ لهم من العلم الشرعي، وهذا له أثر واضح في الوظائف التي تقوم بها الزاوية أو الطريقة وكيف تقلصت بعد عملية توريث المشيخة، لأنّ الشيخ الصوفي - في التصوف والشريعة - لا يعد شخصية كاريزمية إلا إذا توفرت فيه شروط الاستقامة والتخلي والتحلي¹.

ويمكننا أن نقوي هذا القول برأي شيخ زاوية طولقة الشيخ (عبد القادر عثمانبي)، حيث يقول: "وفي الجانب الطرقي رأينا مسألة الإرث تلعب دورا هاما في تولي المناصب التي لا تخضع لعلم ولا لكفاءة او امتحان، فكان من شيوخ الطرق ورؤساء الزوايا ومقاديمهم جهال وأميون لا يصلحون لتدبير شؤون عائلة صغيرة فضلا عن مشيخة زاوية كبيرة، أو إدارة طريقة من الطرق على مستوى الوطن أو جهة من جهاته"²

هذا الأمر نتج عنه المبالغة في تقديس المشايخ وإذلال المرید الذي يجب أن يكون مطيعا لشيخه طاعة مطلقة لا اعتراض فيها، حتى يكون في يد الشيخ كالميت في يد الغاسل، وهو ما استنكره (أبو القاسم سعد الله) بقوله: "وهل العابدون يعبدون الله أو يعبدون الشيوخ والمرابطين، وهكذا غرقت الجزائر في هذا العهد في التصوف والدروشة فأصبح العلماء يتباهون بأخذ الطرق والأذكار والخرقة والسبحة والمصافحة والأسودين التمر والماء، وأصبح الحكام يظهرون كل الاحترام والتبجيل لأهل التصوف الحقيقي والكاذب معا، أما العامة فلا تسأل عن احوالها وعقائدها ومستواها الخلقي والاجتماعي"³، غير أن (ابا القاسم سعد الله) يذكر أمثلة عن الشيوخ الحقيقيين بقوله: "ومن هؤلاء الشيخ بلغيث الذي كان من المتحصّلين على قسط من العلم أخذه في قسنطينة وتونس حتى صار من أهل الفقه والمعرفة وذاع صيته بين الناس وكان من الصّالحين.... ولكنه كان يبذل المال لتحرير الأسرى المسلمين الذي يقعون في قبضة التّصاري وفي ترميم المساجد أو في صرفه على الفقراء والمساكين، من ناحية أخرى كان الشيخ الموهوب بن محمد بن علي الزواوي عارفا بالله حاجا البيت، انتصب لتدريس النحو على المكودي، وكان لا يتوانى عن إصلاح ذات البين في أهله بزواوة وفي إطعام الطعام للفقراء، بل كان يمشي مع القوافل والسفار المجتازين ببلادهم لكي يأمنوا عن مكر أهل ذلك الوطن"⁴

¹ محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص: 65

² محمد الصالح رمضان، مرجع سابق، ص: 83

³ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق ج 1 ص: 467

⁴ نفسه، ص: 488

لذا فالشيخ الصوفي هو العارف الواصل القدوة المرشد الناصح الدال على الله بحاله ومقاله والذي يرجع إليه في أمر التربية والمعارف الإلهية ، وقد لخصوا شروط المشيخة في الشروط الآتية:

- علم صحيح
- ذوق صريح
- هممة عالية
- حالة مرضية
- بصيرة نافذة.

أما في عصرنا الحاضر فقد كفانا الشيخ (عبد القادر عثمانى) وصف بعض الشيوخ الذين ورثوا المشيخة بدون حق، حيث يصفهم بأبشع الأوصاف، لأنهم كانوا سببا في تشويه الزوايا الحقّة، فمن أولئك المشايخ من جعل زاويته وسيلة لشهواته المركزة في طبيعته، وشبكة لاصطياد أموال الأحياء باسم الدين، ويراها من نعم الله عليه، ويعتمد في ذلك على الغفلة المتفشية بين الناس ويسميها حسن النية.. فهذا لصّ سافل يسرق السمعة الحسنة من مجتمع مغفل، ولا فرق بين من يسرق المال وبين من يسرق السمعة¹

ومنهم من يتبتل و يتوقّر ويتزمت في غطرسة وفي رياء وبقلب بليد، ويرى حظّه وسعادته في تلك العظمة الكهنوتية، ومن أولئك المشايخ من له نفس مشبعة بالزهو والكبرياء ويحتجب عن الاصحاب والأقرباء ويعتقد أنه خلق سيّدا لعباد الله واتخذ بدهائه وشيطنته أتباعا من الجهلة والمهازل والمتخلفين والفاقرين والضعفاء والخاملين والمغفلين، ومنهم من فضل أن ينعم بالكسل والفخخة لتعظم شخصيته الفارغة، وذلك من أحب الأشياء إليه ويعد ذلك مجدا له وسعادة وقبولا، ومنهم من لا تحون عليه كسرة لفقير أو عابر سبيل ولا يعطي إلا خوفا من عتاب أو إظهارا للنخوة كالمكره، وزاوية لا يتحدث بأخبارها إلا أصحاب البطون لا أصحاب القلوب²

9-5 فك الرباط بين التصوف والفقّه والسنة :

إذ يرى المتصوفة أنهم سامون عن الفقّه والشرع، وأنّ أحوالهم غير خاضعة للحكم الشرعي، إضافة إلى زهد الصوفية المتأخرين في التفقه والعلم الشرعي، فنشأ عن ذلك ترك الدليل، يقول الإمام (الشاطبي) في الاعتصام : "ولقد زلّ

¹ عبد القادر عثمانى، الزوايا في الجزائر عرضا وتحليلا، مرجع سابق، ص ص: 224 - 226

² نفسه، ص ص: 224 - 226

بسبب الإعراض عن الدليل والاعتماد على الرجال أقوام خرجوا بسبب ذلك عن جادة الصحابة والتابعين، وأتبعوا أهواءهم بغير علم، فضلوا عن سواء السبيل، ولنذكر لذلك عشرة أمثلة..... والخامس رأي نابتة متأخر الزمان ممن يدعي التخلق بخلق أهل التصوف المتقدمين، أو يروم الدخول فيهم، يعمجون إلى ما نقل عنهم في الكتب من الأحوال الجارية عليهم، أو الأقوال الصادرة عنهم، فيتخذونها ديناً وشريعة لأهل الطريقة، وإن كانت مخالفة للنصوص الشرعية من الكتاب والسنة، أو مخالفة لما جاء عن السلف الصالح، لا يلتفتون معها إلى فتيا مفت ولا نظر عالم، بل يقولون : إن صاحب هذا الكلام ثبتت ولايته، فكل ما يفعله أو يقوله حق، وإن كان مخالفاً فهو أيضاً ممن يقتدى به، والفقهاء للعموم وهذه طريقة الخصوص، فتراهم يحسنون الظن بتلك الأقوال والأفعال، ولا يحسنون الظن بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم، وهو عين اتباع الرجال" ¹.

وها هو (الشعراني) في كتابه الكوكب الشاهق يؤصل لهذا بقوله : "ومن أخلاق المريدين الصادقين ألا يطلب أحدهم الدخول في طريق القوم إلا بعد تبحره في علوم الشريعة، حتى يؤذن إلى أمر آخر عما هو فيه"، ² وها هو (أبو الحسن الشاذلي) يقول : "من لم يتبحر في علوم الشريعة حتى يصير يقطع أكابر العلماء بالحجج الواضحة في مجلس المناظرة فلا يطلب صحبتنا" ³ !

ومن الشيوخ - كما يقول الشيخ (عبد القادر عثمانى) شيخ زاوية طولقة الرحمانية - من يتجرأ على الافتاء بلا علم ولا استحياء من الله، ولا يهمله تضليل الناس ولا تحريف شريعة الله، حفاظاً على كرامته الزائفة المفقودة عند الله، ويأتي بتشريع مواز لشريعة الله، ولا يريد أن يتعلم أو يتفقه ليكون شيخاً مؤهلاً للتعليم والافتاء، وإنما يريد أن يكون شيخاً متأهلاً ومشروعاً مضلاً ⁴ !

وهذا ما برّر لهم فكرة (سقوط التكاليف) عن العارف أو الواصل والتي منبعها الجهل، ويكن الإشارة إلى أنّ هذه الدعوة ظهرت في الفكر الإسلامي بادئ الأمر عند غلاة الشيعة، ممن استباحوا لأنفسهم التمرد على سلطان الشريعة والتحلل من القانون الديني والأخلاقي، والنزوع إلى الإباحية والإلحاد، وهي نزعة ربطها كتاب المقالات : أمثال (الاشعري) و(البغدادي) بديانات الفرس القديمة مثل المزدكية والزروانية، فالعمرية وهم فرقة من الخطابية استحلوا الزنا

¹ الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ص: 505-507

² عبد الوهاب الشعراني، الكوكب الشاهق في الفرق بين المريدين الصادق وغير الصادق مرجع سابق، ص: 13

³ نفسه، ص 15

⁴ عبد القادر عثمانى، مرجع سابق، ص: 226

واستحلوا سائر المحرمات، وادانوا بترك الصلاة، وأولوا على ما استحلوا قول الله عز وجل : ﴿يريد الله أن يخفف عنكم﴾، والجناحية استحلوا الزنا وشرب الخمر وأكل الميتة وكانوا لا يرون وجوب الصلاة والزكاة والحج ويؤولون ذلك بمولات قوم من آل البيت¹

وقد أنكر (الغزالي) هذا في كتابه الإحياء بقوله: "وفرقه أخرى وقعت في الإباحة وطوا بساط الشرع ورفضوا الأحكام، وسووا بين الحلال والحرام، فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن عملي فلم أتعب نفسي، ومنهم من يدعي: الوجد والحب لله قبل معرفته ثم لا يخلو عن مقارنة ما يكره وعن إثارة هوى نفسه على أمر الله!!"² وقد بين (ابن خلدون) هذا حين ذكر أن هذه النزعة التي لا تعترف بحدود الشرع المنزل سرت إلى صفوف غلاة الصوفية ممن أباحوا لأنفسهم إطراح الشرائع، وزعموا أن الإنسان لا تلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده، وزعم بعضهم أن المحذور على غيرهم من المحرمات مباح لهم إذا بلغوا درجة الولاية التي سموها المنزلة الخاصة!³ وهذا الأمر لا يمكن إنكار وجوده، غير أنه فهم على غير مقصوده، إذ أن المعنى الصحيح عن دعوى سقوط التكليف هو سقوط ثقلها على النفس، إذ من المعلوم أن النفس ثقيلة أمام الحق، وتكسل للقيام بالعبادة، فيترقى المريد من هذه المنزلة إلى أن يصير يتلذذ بالعبادة والصلاة والصيام فيعبر عن هذا بسقوط التكليف، لأنه يؤديها بحب وشوق، متأسياً بالرسول صلى الله عليه وسلم الذي كان يقول لبلال: أرحنا بما!

9-6 علاقة المنتسبين إلى التصوف بالسياسة:

وكان لتأثير السياسة ولعلاقة الشيوخ بالأمراء والوزراء تأثير في الظاهرة الصوفية، حيث انتقلت من التأثير إلى التأثير، من التأثير في السياسة والعامية إلى التأثير بما يمليه عليها أصحاب القرارات، فصارت الزوايا والطرق الصوفية وسيلة ادعائية وإشهارية، تقوم بحث المرئيين للتصويت لفلان وعلان، وهذا ما أدى إلى نزاع تلك الثقة المتبقية في التصوف والزوايا، فاعتبرها الناس مجرد مؤسسة تخضع لأوامر (السياسيين)، وتدفع بهم إلى النجاح في انتخاباتهم، وهو ما سيجعل هؤلاء السياسيين يغدقون على الزوايا الأموال والهدايا، مما يجعل الشيوخ تابعين لا متبوعين!

¹ عرفان عبد الحميد، مرجع سابق، ص 84 - 85

² إحياء علوم الدين، مج 3، مرجع سابق، ص: 348

³ ابن خلدون، شفاء السائل، مرجع سابق، ص: 84

حتى وصل الأمر إلى أن صار بعض الشيوخ جاهزين للانحراف فأصابوا أنفسهم وغيرهم ببلوى إضافية، حيث عرضوا أنفسهم مختارين متعمدين لصدمة سياسية ملوثة، ابتغاء استثمار سياسي بطريقة مذلة كإجراء انتهازى، يساندون ويخضعون لمن رفعتهم الظروف المحبولة فمحقوا شخصياتهم وقتلوا شرف أنفسهم!¹

7-9 أسباب إيديولوجية استعمارية :

فقد كان تشويه الزوايا المعبرة عن التصوف الحقيقي هدفا غربيا قبل أن تطأ أقدام الغزاة أرض المغرب العربي، منطلقين من توصيات ودراسات الأنثروبولوجيين والمستشرقين الذين أكدوا على دور الزوايا في ترسيخ القيم الإسلامية والمحافظة على القرآن والعربية، ولأنّ القضاء على الطرق الصوفية والزوايا يعدّ أمرا بالغ الصعوبة لأنّ التصوف سمّة ثقافية للشعوب، فقد عمل الغرب على تشويهها وبثّ السموم فيها، وتحويلها عن مقصدها الأسمى شيئا فشيئا، حتى صارت بعض الممارسات البدعية المدسوسة كأنها ركن من أركان الدين، كما تمّ إغراء الشيوخ بالمال والأراضي الواسعة، فتحولوا عن هدفهم الديني الذي أسست لأجله الزوايا وصار كلّ همهم جمع المال والعقار .

وكمثال على هذا نجد (ليو أفريكانيوس) يتكلم عن بعض الأمراض الاجتماعية التي أصابت فاس مثلا، مركزا على سوء سلوك أفراد الطرق الصوفية وانحرافهم عن مسارهم الأصيل، حتى أصبحت الطرق وسيلة عيش لدى بعض الناس مستغلين المظهر الصوفي ستارا لنزواتهم وأهدافهم الدنيوية، وأصبح دور الصوفية ونشاطهم مقتصرًا على الرقص والإنشاد والغناء والموسيقى، وأضاف (ليو أفريكانيوس) أن هذا المظهر السيء لم يكن في فاس وحدها أو المغرب فقط بل ظاهرة عامة هيمنت على بلاد الإسلام كلها².

10- أقسام التصوف انطلاقا من المنتسبين إليه :

بعد ما ذكرنا أهمّ سمات التصوف الحقّ كما أقره أهله، وذكرنا أهمّ الأسباب التي دفعت في الجمل إلى ظهور تغيرات شتى في الظاهرة الصوفية، نورد هنا أهمّ المذاهب التي ذهب إليها (المنتسبون) إلى التصوف، فنجد بعضهم قام بالتفصيل ونجد الآخر قام بذكر الجمل، ولعلّ الجمل هنا هو تصنيفهم التصوف إلى تصوف عملي سنّي وتصوف فلسفي نظري، فالتصوف العملي المتمثل في صوفية أهل السنة الملتزمين بأدب الشرع والدين الظاهر في سلوكهم ومعاملاتهم، أمّا تصوف الفلاسفة فهو تصوف نظري مبني على النظر الفكري والدراسة والبحث قبل كل شيء، فبالعلم والعلم وحده يصلّ الصوفي الفيلسوف إلى السعادة، أما العمل ففي المرتبة الثانية ومهمته محدودة للغاية !

¹ عبد القادر عثمانى، مرجع سابق، ص ص : 225 - 226

² منال عبد المنعم، التصوف في المغرب ومصر، مرجع سابق، ص: 130

ولعلنا هنا نورد أهم التصنيفات التي صنّف بها أهل التصوف بناء على التغيرات الحاصلة في الظاهرة الصوفية، ولعنا نبدأ بما نشاهده اليوم من أحكام على الزوايا التي تعبر المؤسسة الوحيدة المعبرة عن التصوف، فنجد اتجاهين متناقضين ومتعاكسين : الاتجاه المادح والمقدس الذي لا يميز بين الصالح والفاقد، والمسلّم لكل شيء صادر عن هذه المؤسسة الصوفية، والاتجاه الآخر المنتقد والمستنكر لكل ممارسات الصوفية والزوايا، والمتأمل في كلا الاتجاهين يدرك أن هذه الأحكام الجاهزة نابعة عن اعتقاد موروث من البيئة أو الأسرة، وبالتالي فهو حكم تقليدي في الغالب !

أما المنصفون في الزوايا فهم قلة كما يرى الشيخ (عبد القادر عثمانى) تبصّروا فميزوا، ولم يعمّموا قدحا ولا مدحا، ووضعوا عقائد القوم وسلوكهم في ميزان الشريعة، وحكموا لكل بما حكم الميزان ولم يغالوا !¹ وقبل هذا كلّه نجد (الجوهري) يفرق بين الصوفي والمتصوف والمستصوف، وهو تفريق ناتج عن تجربة مع كلّ هؤلاء، فالجوهري عايش الصوفي، والتقى بالمتصوف، وشاهد المستصوف، وإلا كيف ميزهم وصنفهم !

- الصوفي وهو المتفرغ لعبادة الله، المتجه إليه، المتجرد عن العلائق الدنيوية.
- المتصوّف وهو الذي يجاهد نفسه ويقومها للوصول إلى الدّرجة السابقة.
- ومنهم المستصوف وهو من تشبه بهم من أجل المنزلة والجاه، ولا رصيد له من العمل المخلص، حتى قيل فيه :

" المستصوف عند الصوفية كالذباب ، وعند غيرهم كالذئب "

أما (الفخر الرازي) (606 هـ) فيرى بأنّ أهل التّصوف ستة أصناف :

- 1) أصحاب العبادات، وهم المتفرغون للعبادة، المنقطعون عن الدّنيا
- 2) أصحاب العادات، وهم الذين يهتمون بتزيين الظاهر، كلبس المرقعة ، وتسوية السجادة
- 3) أصحاب الحقيقة وهم : الذين إذا فرغوا من الفرائض،م يشغلوا بنوافل العبادات، بل بالتفكر في ملكوت الله، وتجرد النفس عن كل ما يشغلها عن ذكر الله، فهم يحرصون ألا يخلو بالهم عن ذكر الله .
- 4) النورية، وهم يقولون : إن الحجاب حجابان : نوري، وناري، أما النوري : فالاشتغال باكتساب الصفات الحمودة ، وأما الناري : فالاشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل .

5) الحلولية، وهم يزعمون أنهم قد حصل لهم الحلول، والاتحاد فيدعون دعاوى عظيمة ، وليس لهم من العلوم العقلية نصيب !

¹ عبد القادر عثمانى، مرجع سابق، ص: 2017

6) المباحية، وهم قوم يدعون محبة الله، ويخالفون شريعته ويقولون : إن الحبيب رفع عنهم التكليف ، وهؤلاء شر الطوائف ¹ !

وعلى نوح (الرازي)، يرى (ابن تيمية) أنّ الصوفية ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

1. صوفية الحقائق وهم المتفرغون للعبادة والذكر والزاهدون في الدنيا .
2. صوفية الأرزاق وهم الذين وقفت عليهم الوقوف، ويشترط في هؤلاء ثلاثة شروط :
 - أ - العدالة الشرعية بحيث يؤدون الفرائض ويجتنبون المحارم .
 - ب - التأدب بأداب أهل الطريق وهي : الآداب الشرعية ، أما الآداب البدعية فلا يلتفت إليها.
 - ج - ألا يكون أحدهم متمسكا بفضول الدنيا .
3. صوفية الرّسم وهم المقتصرون على المظاهر، كاللباس ، والوقار ، ونحوها ، وليس لهم رصيد من العمل ، فيظن الجاهل أنهم منهم وليسوا منهم ² !

أما (ابن الحاج) فقد جعل الصّوفية ثلاث أقسام أو أصناف:

- ✓ صنف أهملوا أنفسهم في العمل من البر فعملوا ليعرفوا بالخير فهم الهالكون .
- ✓ وصنف أهل رهبة من الله ورغبة فيما عنده يكابدون الأعمال بالصدق والإخلاص ويتقون فساد الأعمال ولا يحبون المحمدة من المخلوقين ولا المنزلة عندهم ولا يعملون شيئاً من العمل للناس ولا يتركون من أجلهم شيئاً تعرض لهم العوارض وأحياناً يسلمون منها
- ✓ وصنف قوي إخلاصهم، واستقامت سريرتهم وعلانيتهم، أخلصوا العمل لله وتركوا الدنيا بعد معرفتهم بها ونظروا إليها بالعين التي ينبغي أن ينظر بها إليها، فرأوا عيوبها فمقتوها وصدقوا الله في مقتهم لها، وتركوها زهداً فيها وصدقوا الله في ذلك فمات ذلك من قلوبهم، وذاب ولم يكن لها في قلوبهم قرار لقوة التعظيم لله في قلوبهم، فلما استوت العظمة على قلوبهم لم تكن للدنيا ولا لأهلها في قلوبهم مستقر ولا قرار ³!

¹ فخر الدّين محمد بن عمر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تح: عبد الرزاق مصطفى، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1938م، ص: 115 - 117

² الفتاوى ج 11، مرجع سابق، ص ص 19 - 20

³ ابن الحاج، المدخل ، مرجع سابق، ص: 52

كما يمكننا أن نضيف رأي (أبي القاسم سعد الله) حيث استنبط من دراسته لسير رجال الدين خلال العهد العثماني نخرج بثلاثة اصناف، علماء وفقهاء ليس لهم علاقة بالتصوف، والصنف الثاني هم العلماء الذين غلب عليهم التصوف، وهم في الغالب لا يميلون إلى الوظيفة وإلى التقرب من السلطة إلا إذا أجبروا على ذلك، أما الصنف الثالث فيضمّ المتصوفة الذين يدعون العلم، وإذا شئت المنتسبين إلى التصوف والولاية لغرض من الأغراض، والذين ساعدتهم الظروف السياسية والاقتصادية على الظهور واستغلال العامة¹ !!

ويمكننا هنا أن نعرض ما توصل اليه الباحث (محمد طيبي) المتخصص في الدراسات الصوفية، بعد أن نوه إلى أنّ بعض بعض الباحثين يرون أن التصوف في واقعه اليوم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: (تصوّف عملي سنيّ، تصوف نظري فلسفي، تصوف عبثي)، ونظرة أخرى إلى الواقع تجعلنا نصنف التصوف اليوم إلى:
و يمكننا في الأخير وبعد أن ذكرنا بعض التصنيفات غير المتقاربة في الزمن، أن نضيف إليها ما توصل إليه الدكتور (محمد طيبي) من خلال أبحاثه الصوفية، حيث جعل التصوف في هذا العصر ينقسم إلى عدّة أقسام:

- ✓ تصوّف عملي سني له رجاله المربون والمرشدون والحريصون على الدين والمجتمع معا.
- ✓ تصوف نظري غاليّ وأوغل في الاتجاه الفلسفي وجعل التصوف نظرياتٍ وأسرارا مزعومةً يعكف عليها البطالون، ويجنح إليها المستشرقون وأشياعهم لضرب الإسلام في روحه.
- ✓ تصوف بدعي خالف المنهج الصوفي الأول، حيث ألزموا أنفسهم بعبادات وعبادات دينية ليس لها في الشريعة ولا في التصوف الأصيل شاهد، كما يمارسه اليوم أصحاب المبالغة في السماع والحضرة والمواجيد والرقص وادعاء حضور الأرواح ومخاطبتها.
- ✓ تصوف مادي! يقوم على المكاسب المادية لأفراده من شتى المصادر والمناسبات، وعندما كان أهله يأخذون الأموال عن طريق المريدين والمعتقدين عبر النذور والهدايا والأضرحة والزوايا تطوروا إلى أن صاروا الآن يتموّلون عن طريق السياسيين ورجال الأعمال والشركات والمقاولين وغيرهم.
- ✓ تصوف خرافي فلكلوري، خصّ أهله أنفسهم بأفكار وأعمال مخالفة للشريعة في المناسبات الصوفية كأكل النيران والسكاكين، واللعب بالثعابين، وحفلات الزوار واختلاط النساء بالرجال، والعلاج بالشعوذة مما عليه كثير من

¹ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مج1، مرجع سابق، ص: 481

منتسبي الصوفية اليوم، وهو كذلك ما يعتقده العامة من المبالغة في الكرامات والأضرحة والأولياء وتصرفهم في الكون.

✓ تصوّف أدبي ليس له بالسلوك الصوفي صلة بتاتا، وإنما هو نتاج دراسات ومؤتمرات وتأملات وخواطر أدبية وكتابات حول الأسلوب واللغة الصوفيين، وجنوح إلى ما يُسمّى بالصوفية الغربية غير الإسلامية من مفكرين وكتاب وشعراء وروائيين يحاول بعض من سدنة الأدب تصنيفهم من أصحاب الرؤية والخيال الصوفيين، فقد تجد الأديب علمانيا أو شيوعيا من جهة، وهو يوصف أو يصف نفسه بالأديب الصوفي نسبة إلى هذا التصوف الأدبي المستحدث¹

وفي ختام هذا الفصل يمكننا القول بأنّ التغيير في الظاهرة الصوفية أنتج لنا بعوامله التي رأينا بعضها أصنافا عدّة من المنتمين إلى (التّصوف) بغض النظر عن مدى صحته من عدمه، غير أنّ هذا لا ينفي وجود نماذج صحيحة للتصوف الصحيح القائم على العلم والعمل، لأنّ التصوف في حقيقته كما عبر عن ذلك (عمر عبد الله كامل) ليس أمر جدل أو أخذ ورد، وإنما هو تعرف، والتصوف تجربة، والتجربة شعور، والشعور ليس منطلقا ولا برهانا إنما هو تعرف، وقديما قالوا : من ذاق عرف، وبالتالي فإن من لم يذق لم يعرف² !

ونختم بقول جميل ساقه (التليدي) حيث يقول "إننا لا نكر أن طريق القوم قد دخل فيها متطفلون، وظهر فيها أدعياء ودخلاء بعيدون عن أهلها الصادقين المخلصين بعد السماء والأرض، ولكن ذلك لا يضر الطريق ولا يشينها ومن حاول انتقاد طريق الصوفية لما ظهر في أهلها من الانحراف والميوعة فلينتقد الإسلام وليطعن في أهله، لأن أهله المنتسبين إليه اليوم قد خرجوا عنه وانحلوا منه وكفى بذلك خطأ"³

¹ محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص: 212

² عمر عبد الله كامل، التصوف بين الإفراط والتفريط، دار ابن حزم، ص 9 دار ابن حزم، بيروت 2001

³ عبد الله بن عبد القادر التليدي، مرجع سابق، ص: 10

الفصل الثالث : الدراسة الميدانية

المبحث الأول:

الزّاوية الطاهيرية : الانتماء وحيثيات التأسيس

تمهيد :

لم يكن اختيارنا - في دراستنا الميدانية- للزواية الطاهيرية الواقعة بمدينة (مسعد) ولاية الجلفة اختياراً اعتبارياً، بل كان اختياراً مبنياً على أساس كونها إحدى فروع (الطريقة الرحمانية) التي هي أكثر الطرق الممثلة للتصوف السني انتشاراً في الجزائر، وهذا بناءً على الإحصائيات الرسمية التي كانت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وهو ما أكدته مفتي الجزائر الشيخ أحمد حماني بقوله: (.. والطريقة الرحمانية أو (الخلوتية) هي أوسع الطرق انتشاراً بالشرق الجزائري والشمال، وربما تكون أكثر الطرق أتباعاً..)¹.

أما من جهة ثانية فإنّ اختيارنا لهذه الزاوية ينطلق أيضاً من كونها زاوية مفتوحة على الزوار والأجانب، حيث لا شيء تخفيه وتسهره، عكس بعض الزوايا أو الطرق الصوفية والتي لها (طقوس سرية وخاصة)، تُمارس بين خاصتها أو مُريديها، مما يجعل ملاحظتها أو رصدها أمراً بالغ الصعوبة.

كما يمكننا القول بأنّ لهذا العمل أهميته من حيث أنّه يُساهم في رفع الحيف عن هذه الزاوية التي لم تحظ بنصيبها من البحث والدراسة والاهتمام رغم ما قدمته، مقارنة بالزوايا الكبيرة مثل زاوية الهامل وزاوية الشيخ المختار الجلاّلي وغيرها من الزوايا المنتشرة في ربوع الوطن، رغم أنّ تأسيسها يرجع إلى فترة حاسمة من تاريخ الجزائر 1832م، والتي عرفت بدء هجوم استعماري صليبي ظل يخطّط لطمس الحضارة والهوية العربية والإسلامية!

أما من جانب آخر فإنّ الدافع إلى دراسة الظاهرة الصوفية من خلال (الزوايا)، راجع لكون الزاوية اليوم تعتبر المؤسسة الوحيدة المعبّرة عن التصوف، وهذا بعد تلك التحوّلات التي مسّت الظاهرة الصوفية عبر العصور، مما جعل الزاوية ونظراً لتأثيرات عدّة لا يقتصر دورها على تلقين (الورد) أو تحفيظ القرآن والمتون الدينية فقط، بل تعدّت أدوارها ووظائفها - كما رأينا في الفصل النظري² - إلى أدوار اجتماعية وسياسية واقتصادية كثيرة، كان الدافع لها وصية الشيوخ المجيزين بعد توجيه مريديهم وطلبتهم لتأسيس هذه المؤسسة الدينية في بقعة جغرافية ما، قصد التعليم وأداء الوظائف الاجتماعية والاقتصادية المتعدّدة، وهذا ما يبيّن مدى الاهتمام الذي أولاه الشيوخ للوظائف المتعدّدة خاصّة على المستوى السوسيوثقافي في ظلّ هجمة شرسة وجّهت ألياً للقضاء على مقومات الأمة وتهدم دعائم هويتها، هذا الاهتمام هو الذي جعل الزاوية تحافظ على ما يمكن الحفاظ عليه من تماسك داخل مجتمع تتهدّده عوامل التشتت

¹ أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، ط1، دار البحث، قسنطينة، 1984، ص، 289.

² أنظر الفصل النظري مبحثاً: من النزعة الفردية إلى النزعة الجماعية: وظائف الزاوية.

والانحياز، فمثلت العديد من الزوايا قوة دفع ورفض لعوامل اليأس على مستوى الفكر والممارسة، إضافة إلى وقوفها ضد دعوات تحمل طابع (الدّيني والصوفي) تكتسب الشعوذة والانغمامية!¹

كل هاته العوامل أكسبت الزاوية ومن خلال بُنيتهما تجانسا في الأنساق الاقتصادية والسياسية والتربوية والجهادية رغم بساطة بنائها الاجتماعي²، هذه البساطة تظهر بارزة المعالم في الزوايا الرحمانية والتي حافظت على المبادئ التي أقرها الشيخ المؤسس في وصاياه المتعددة، والتي يمكن أن نذكر منها هذه الوصية التي أوصى بها أحد مريديه وتلامذته: "إن عهد الله وميثاقه أن تتقي الله في سائر أحوالك، وتخلص في جميع أعمالك، وعليك باتباع الكتاب والسنة، فإنهما الطريق الموصل إلى الله تعالى، واعمل متجردا عن حظوظ نفسك في الدنيا والآخرة.. وعليك بالإحسان إلى الخلق، بتوقير الكبير، والرحمة بالصغير، وعليك بكفّ لسانك عما لا يعينك، وإياك والمخادعة وحبّ الشهرة، وعليك بالانزمام الأدب مع كل مخلوق.."³

والمتأمل لهذه الوصية يرى مدى حرص الشيخ الأزهري على الأدوار العديدة التي ينبغي أن تقوم بها الزاوية، وباعتماد الوصية الأزهرية وما تواتر من معلومات عن شيوخ الرحمانية، يمكننا أن نشير إلى قيم خمس، اتسم بها أولئك الشيوخ، وهي دالة- بالرغم من الحكم المسبق- على صحّة الجو الاجتماعي في الزوايا الرحمانية، وهذه القيم هي:

أ- **الإخلاص:** والذي يعني قيمة التّجرد من حظوظ النفس في خدمة الصّالح العام، مما يجعل الإنسان لا ينتظر جزاء ولا شكورا، معنويا كان هذا الجزاء أو ماديا، وهذا يدلّ على قيمة خُلقية عظيمة مبناهها تلك العلاقة الصافية النقيّة بين الإنسان وخالقه، فتقتل فيه تلك الشهوات من حب للنفس والعُجب وحبّ مدح النَّاس والشهرة وغيرها من الآفات القلبية الباطنية .

ب- **الكرم:** ويعني التّخلق بالخلق الإلهي: العطاء دون حساب، وهذا يمكن أن يكون نتيجة للخلق الأول فهو دافع لنفع الخلق والتكريم عليهم وإعانتهم ماديا ومعنويا، والذي استوفى الأولى سهلت عليه الثانية .

ت- **الزهد:** ويعني قيمة الاهتمام بجوهر القصد والتّرفع عن أعراض المادة، وهذه القيمة الخلقية العظيمة تجعل الإنسان محبوبا عند النَّاس لأنه يزهد فيما عندهم، فلا يراحمهم ويجود بما عنده لأنه أعلم بحقيقة المال والدنيا.

¹ أحمد بوكاري، الزاوية الشرفاوية زاوية أبي الجعد، ج2، ط1، مطبوعات جامعة مراكش، مراكش المغرب، 1985، ص: 5

² محمد طيبي، بحث علمي عن التصوف مقدّم إلى جامعة الأمريكية، غ م ، تحت إشراف مغير الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر2، 2014، ص: 121

³ عبد الباقي مفتاح، مرجع سابق، ص5-7.

- ث- **التواضع:** ويعني قيمة الإحساس بضآلة الوجود أمام واهب الوجود، ومن كانت الخصال السابقة خلقه فإنه عرف حقيقة الدنيا، وأنها لا تستقيم بالتكبر على خلق الله، فيتواضع لهم ويخدمهم ويرأف بهم .
- ج- **الورع:** قيمة الالتزام بالتقوى والابتعاد عن كل ما يחדش معناها، وهذا الخلق جامع لتلك المعاني السابقة، فإنه من أخلص لله وتكرم على خلقه، وزهد فيما عندهم، وتواضع لهم، فهو بذلك ورع من كل شبهة .

هذه الأخلاق كلّ متكامل لا يقبل التجزئة، وقد اجتمعت في نفوس شيوخ الرحمانية البارزين، وتأثر بهذه القيم مريدوهم، فكانت الزوايا ميدانا استثنائيا للتكافل والتضامن الاجتماعيين¹، وانطلاقا من هاته الحيوية التي اتصفت بها العديد من الزوايا، وكما جسدتها مواقف وممارسات العديد من المتصوفة والصالحاء، نتساءل عن دور الزاوية اليوم في التوفيق بين الأسس النظرية والسلوكية لمذهبها الصوفي والفقهي السني، وبين ركام من الثقافة والتقاليد الدينية والإغراءات الدنيوية.. والتي ترسّخت من خلال ممارسات اجتماعية ومعايشة يومية لقضايا الأفراد والجماعات² .

هذا ما نحاول تلمّسه والوقوف عليه من خلال دراستنا الميدانية للزاوية الطاهيرية بمسعد، التي هي فرع من فروع الرحمانية، منطلقين من تساؤلنا التالي: هل تحتوي الزاوية الطاهيرية على ممارسات و (طقوس) منافية للتصوف السني العملي الذي أساسه العلم والعمل والزهد في الحياة الدنيا ..؟ وهل للقيم التي حثّ عليها مؤسس الطريقة الشيخ الأزهري أثر في الواقع؟ وهل للزاوية الطاهيرية وظائف اجتماعية إيجابية تعكس الصورة الحقيقية للزاوية!؟

¹ محمد طيبي، بحث عن التصوف الجامعة الأمريكية، مرجع سابق، ص: 122

² أحمد بوكاري، مرجع سابق، ص: 6

1- الزاوية الطاهيرية وحيثيات التأسيس :

يمكننا القول- وبناءً على آراء كثير من المختصين في التاريخ الصوفي- أنّ أول طريقة صوفية ذات تنظيم محدد وشكل واضح منظم لم تظهر إلا في القرن السادس الهجري، وهذا استناداً إلى ما أورده (المقريزي) و(القزويني) من أخبار حول الطرق والخانقوات والزوايا الصوفية في هذه المرحلة من التاريخ¹، فقبل ذلك كان أهل الثقي والورع يجتمعون بشيوخهم الروحيين ويتحلّقون حولهم منذ العقود الأولى للعصر الإسلامي، لما أنسوا فيهم من أهلية التعليم، ولما قدره فيهم من قدوة في الخلق ومثال في السلوك، وهذا ما أقرّه (الجامي) في (نفحات الأنس) بحيث رأى أن أول (خانقاه) تأسّس في (الزملة) من أرض فلسطين، وبالتالي كان هذا دافعا للحفاظ على آثارهم واستبقائها من أجل استدامة تأثيرها على نطاق واسع، فتأسّست حلقات الصوفية وجماعاتهم²، وانتشرت في الآفاق متميّزة بثلاث عناصر بنيوية كانت الدافع الأبرز لتحول الظاهرة الصوفية من نزعات فردية إلى مؤسسات اجتماعية، تحت مسمى الرباط أو الطريقة أو الزاوية :

✓ **الشيخ المؤسس** : باعتباره رئيساً للجماعة و مرجعاً للأتباع، وقدوة في الطريق، ومنظماً للزبابة، وسواء كان تأسيس الطريقة في حياة الشيخ وبارادة منه، أو بتأثير خارجي أملاه عليه الأتباع وفرضه عليه المجتمع، وهذا من خلال إضفاء القيادة والسلطة الروحية على شخصه، أو كان التأسيس بعد وفاة الشيخ القدوة، كحال كثير من الطرق التي أسست بعد وفاة الشيوخ البارزين، فقام الأتباع والتلاميذ بنسبة الطريقة إليهم، كمحاولة لإضفاء الشرعية وكسب القبول في المجتمع، أو لاستبقاء منهجهم في السلوك وهو ما يسمّى لاحقاً ب(الطريقة).

✓ **الطريقة الروحية والسلوكية** : التي سنّها الشيخ المؤسس أو الشيخ التابع، والتي هي عبارة عن ممارسات معيّنة في الذكر أو العبادة أو السلوك، والتي جعلها طريقة للوصول إلى غايته وهدفه المنشود، فأخذها عنه الأتباع بالتلقين أو بالمشاهدة، ثم تبلورت مع الزمن إلى أن صارت مسلكا تربويا تعليميا، ومنهجاً سلوكياً، ومنه يمكننا القول بأنّ الطريقة هي: المنهج الذي واطب عليه الشيخ في المجاهدة والعبادة والسلوك، والذي تلقاه عنه تلامذته عن طريق الملاحظة أو التلقين أو التعليم، حتّى تطوّر الأمر وصار لكلّ طريقة وردّ وممارسة وسلوك يختلف عن الطرق الأخرى و يميزها عنها، لكنه يُوصل إلى نفس الغاية، وهو ما عبّر عنه الشيخ محمود عبد الحليم بقوله " **الطريقة**

¹ توفيق بن عامر، مدخل إلى نشأة الطريقة في الإسلام، مقال إلكتروني طواسين، تاريخ التصفح : 2019/01/12

² محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، مرجع سابق، ص: 96

هي الخطّ الذاهب من محيط الدائرة إلى المركز، وكل نقطة على محيط الدائرة هي مبدأ الخط، وهذه الخطوط، التي لا تحصى وتنتهي كلها إلى المركز-وهي طرق مختلفة، ومهما اختلفت هذه الطرق فالهدف واحد، لأنه لا وجود إلا لمركز واحد وحقيقة واحدة"¹

✓ الرّابط الرّوحي : وهو الرّابط الذي يصل بين أفراد الجماعة الصوفيّة، وهو (علائق) تتوثق حيناً وتضعف حيناً آخر، وهو في الغالب روابط روحية معنوية، تتأكّد بممارسة يملئها الشّيخ أو من ينوب عنه، كرمزية دخول المبتدئ إلى الطريقة، أو كرمزية دالة على الاتّباع والانتماء، ومن خصائصها التّجدد جيلاً بعد جيل، ويمكن أن تمتد تاريخياً إلى قرون ماضية بعيدة، كما يمكن لهذه الروابط أن تخبو وتضع وتقوى وتزيد، إضافة إلى أنّها تموت وتنعدم، وهنا يمكننا التنبه إلى أنّ الحكم على قوة الرّوابط أو ضعفها، لا يعتمد على كثرة عدد الاتّباع أو قلّتهم، بل يعتمد في الغالب على الأدوار والوظائف التي تؤدّيها هاته الطريقة أو تلك، إضافة إلى علاقتها بالسياسة والسلطة الحاكمة (الحكم على القوة والضعف مبني على الوظائف لا على عدد المريدين والاتّباع).

إنّ هذه (العناصر البنيوية) المؤسّسة للطريقة الصّوفية، هي نفسها العناصر المؤسّسة للزاوية في القرون المتأخّرة إذا ما أُضيف لها الهيكل البنائي، والذي قوى بدوره الرّابط الرّوحي وجعل من شروط الانتماء إليه: الانتماء إلى مؤسّسة دينية لها هيكلها التنظيمي (الزاوية)، وقد كان لتوقّر العناصر البنيوية سالفة الذكر، من توفر الشّيخ القدوة والطريقة والرابط الرّوحي: الأثر المباشر في تأسيس (الزاوية الطّاهيرية) سنة 1832م على يد مؤسّسها الشّيخ (الطّاهر بن محمد) - والذي تنسب إليه تسمية الزاوية - وهذا بعد تتلمذه على شيوخ الطريقة الرّحمانية الأوائل كالشّيخ علي بن عمر الطولقي ثم الشّيخ المختار الجلالّي الذي وجّهه إلى تلك المنطقة وأمره بتأسيس الزاوية، ومن هنا يبرز لنا الأثر الكبير والواضح للطريقة الرّحمانية على الحياة الدّينية للمناطق الدّاخلية كالجلفة والمسيلة وبسكرة وغيرها من ربوع الوطن شرقاً وغرباً وجنوباً، بحيث كانت الثقافة الدّينية لا تخرج عن إطار أولئك الشيوخ الرّحمانيين تأثيراً وتأطيراً، لذا فقد كان للرّحمانية دور كبير في تكوين الشيوخ والأئمة بهذه المناطق وهذا بعد زمن يسير فقط من تأسيس الطريقة على يد مؤسّسها الشّيخ الإمام المجدّد المريني (محمد بن عبد الرّحمان) الأزهري الإدريسي الحسني المولود ما بين عامي: 1126- 1133هـ²، وهذا ما يستدعي وقفة صريحة حول الدور الريادي في الذي قامت به هذه الطريقة في كل المجالات،

¹ محمود عبد الحليم، المدرسة الشاذلية الحديثة، مرجع سابق، ص: 324-325

² الحفناوي أبو القاسم، تعريف الخلف برجال السلف، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982، ص: 125

خاصة وأنها انتشرت قبيل الاستعمار الفرنسي، وهو ما دفع مؤلف كتاب سيرة العارفين إلى القول: "إن أهل هذه الربوع الواسعة من المسلمين، ما كانوا ليواجهوا فتنة الاحتلال وظلمه وفساده واستهدافه لمقامات هذا البلد، لولا ما تهيأ بينهم من جهود الأولياء والصالحين وأهل الصبر والبلاء الذين احتضنهم نشاط الزوايا، كمراكز للعلم والقيادة والإصلاح، فكان من لطف الله بالمسلمين أن حركة الطريقة الرحمانية ونشاطها في مواطنها سبق تمدد الاستعمار فتحصن بها عامة المسلمين، وسلكوا من خلالها طرق الإيمان وتعلم القرآن ورعاية الحقوق فلم يكن لهم من ملاذ غيرها"¹

ولعلّ من أبرز تلك الزوايا التي تأسست في ولاية الجلفة² مثلاً: زاوية (بن عرعار بيض القول) بزافر الشرقي، والتي شيّدت سنة 1780م، وزاوية (محمد بن مرزوق) ببينهار عام 1825م، وزاوية الشيخ (الطاهر بن محمد) بالقاهرة بمسعد سنة 1832م، وزاوية (عين اقلال) ببويرة الأحداب سنة 1869م وغيرها كثير.

وقد كانت الزاوية الطاهيرية منذ تأسيسها على يد شيخها الأوّل قائمة على تحفيظ القرآن وتدرّيس العربية، وقد ظل هذا الاهتمام بالقرآن يصاحب الشيخ ومريديه وتلامذته رغم تنقلها المستمر من واد جدي إلى مناطق أخرى، إضافة إلى القيام بالأدوار الاجتماعية المختلفة، وهذا نابع من اهتمام الزوايا الرحمانية منذ عهد التأسيس بالتعليم الذي كان أهمّ من التّصوف المجرّد وتلقين الأوراد، وآية ذلك أنهم كانوا لا يشترطون في المنتسب إلى زواياهم -الزوايا الرحمانية- أخذ العهد الصوفي، وبمعنى آخر: كان الانتساب للزاوية لا يعني بالضرورة الانتساب إلى الطريقة عندهم، وقد فقه رجال الرحمانية ذلك، واعتقدوا أن الأزهري لم يأت من مصر بالورد الخلوتي فحسب، بل جاء بالعلوم، وفي ذلك يقول الشيخ (الطاهر العبيدي) في منظومته حول الطريقة:³

وأتى الأزهريُّ يُهدي علوماً وهو يهدي إلى الطريق السوية
فهنيئاً لآخذها وطوبى إن يسيروا بسيرة شرعية⁴

¹ محمد قراش، سيرة العارفين مناقب وأعلام الزاوية الطاهيرية، ط1، خيال للنشر، برج بوعريش الجزائر، 2020 ص ص: 77، 78

² حصر الزوايا المذكورة في ولاية الجلفة لأنها ولاية الدراسة الميدانية، وآلا فإن الزوايا الكبيرة المنتشرة للطريقة الرحمانية كانت ولا زالت بالعشرات في الولايات الأخرى.

³ محمد طيبي، بحث عن التصوف للجامعة الأمريكية، مرجع سابق، ص: 103

⁴ عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية، ط1، الوليد للنشر، الوادي، الجزائر، 2005، ص358.

والطريقة الرّحمانية لا تخرج عن كونها وسيلة لتهديب النفس وتركيتها من أجل الوصول والتّقرب إلى الله، مرتكزةً على نهج (التّعليم والتّربية)، خاصّةً فيما يتعلق بتحفيظ القرآن الكريم وتعليم مبادئ الشريعة والعربية، وهو ما جعلها متميزة عن الطرق الصّوفية الأخرى، وكان مؤسسها الشيخ (الأزهري) أو شيوخها الأوائل فقهاء أنّ الطريق الصّوفي الحق، هو طريق العلم الذي يوصل بأقصر الطّرق إلى معرفة الله تعالى !

و لا نجد تأكيداً لما قلناه واستخلصناه من وصية مؤسس الطريقة الرّحمانية الشيخ الأزهري نفسه، والتي أرسلها إلى خليفته (محمد بنعزوز البرجي) حيث يقول له فيها " عليكم بمراتب الطريقة الى الله تعالى، وهي ثلاثة : شريعة وطريقة وحقيقة، فالشريعة هي العلم الذي يجب على كل مكلف معرفته، والطريقة هي القصد الى الله تعالى بذلك العلم وهو السّير الى الله تعالى وهو العمل، لأنّ علماً بلا عمل لا يسمى علماً، كما أنّ عملاً بلا علم لا عبرة به فهما متلازمان، وأمّا الحقيقة فهي الثمرة، وهي الوصول إلى المطلب، ومنها مشاهدة النور المطلوب، ومنها قول أبي بكر رضي الله عنه (ما رأيت شيئاً إلا رأيتُ الله فيه)، فالوصول وصول عظمة وافتقار، لا وصول مسافة وانتظار "

وبالتالي فإنّ ما ورد في هذه الوصية يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ الشيخ المؤسس الأزهري قد أرسى دعائم طريقته من خلال قرن العلم مع العمل، لأنّ العمل دون علم يعتبر في نظره لاغياً، وهذا- في نظرنا- كان له أثر كبير في إبعاد الكثير من (الطقوس) الغريبة والتي يمارسها (منتسبوا التّصوف) اليوم، والتي صارت- بقصد أو بغيره - صفة ملازمة له، ونقلته من حقيقته التي أنشئ لأجلها وجعلته حركات بهلوانية وطقوس فلكلورية كما عبّر عن ذلك (أبو القاسم سعد الله) : التّصوف الكاريكاتوري !

كما يمكننا القول بأن الشيخ المؤسس فضّل البدء بتربية الفرد حتى يتمكن من إصلاح المجتمع، وتربية الفرد تتركز على التّواصل مع كتاب الله تعالى، ولا يخفى على عاقل أنّ القرآن أساس التّعليم في الإسلام، ومن مميزات القرآن في المنحى التعليمي ميزتان، استغلتهما الزوايا (الرحمانية) أوفر استغلال¹.

لقد كانت الطريقة الرّحمانية ومنذ تأسيسها على يد الشيخ (محمد بن عبد الرحمن ت: 1208 هـ) تعتمد هذا النّمط من الوظائف التربوية والتعليمية، مما جعلها أوسع الطّرق انتشاراً - رغم تأخرها في الظهور مقارنة بالطّرق الأخرى- وقد كان لهاته الوظائف الرّحمانية قبولاً في أوساط المجتمع، ممّا ساهم في امتدادها الجغرافي وانتشارها إلى الدّول المجاورة

¹ محمد طيبي، نسائم عرفانية من حياة ربانية، مرجع سابق، ص: 41

مثل تونس والمغرب وليبيا، بل إنّ الطريقة الرّحمانية وصلت إلى الشّام، والشّام آنذاك موطن طرق عريقة، وهذا إن دلّ فإنّما يدلّ على القبول الواسع الذي لاقتّه الطريقة الرّحمانية وزاومت به الطّرق الأخرى !
ولأنّنا بصدد التّطرق إلى حيثيات تأسيس الزاوية الطاهيرية، فإنّه يجدر بنا القول بأنّ أول عامل مؤسّس لهذه الزاوية هو تعاليم الشّيخ (محمد بن عبد الرحمن)، وما كان لها من فعّالية في عملية التّعليم والإصلاح والتّربية، هذه الفعّالية ألقت بظلالها على ربوع ولاية الجلفة وكانت السّبب المباشر للتّأسيس.

ولأبأس هنا أن نشير في عجالة إلى بعض محطّات الشّيخ المؤسّس، والذي يريد التّوسّع في سيرته وترجمته ما عليه إلّا العودة إلى المراجع المهتمة بالظاهرة الصّوفية في الجزائر، خاصة التي اهتمت بالطريقة الرّحمانية.¹
وقد كفانا الشّيخ المؤسّس للطريقة الرّحمانية التّعريف بنفسه، حيث يقول عن نفسه في إجازة له لأحد تلامذته :
"محمّد بن عبد الرحمن بن أبي القاسم ابن احمد بن يوسف، الأزهري مجاورة في مصر القاهرة، الزّواوي أقليما، القحطولي قبيلة، السّماعيلي عرشا، البوعلاوي قرية، المالكي مذهبا "

والملاحظ في هذا التعريف هو ذكر الشّيخ لتفاصيل هويته الشّخصية والدّينية، حيث ذكر القرية والقبيلة والعرش ومكان التدريس ومكان المجاورة والمذهب الفقهي الذي ينتسب إليه، ويمكن أن نلمس هنا مدى الوفاء المذهبي - إن صحّ التعبير - للمذهب المالكي رغم طول فترة إقامته في القاهرة، وحادثة سنّه لما همّ بالذهاب، إضافة إلى تتلمذه على الشّيخ الحفناوي الشافعي مذهبا، وهذا إن دلّ فإنّما يدلّ على ذهن وقاد، وعزة بالنفس وثبات في المبدأ، كما يدل على الخاصية المغاربية التي كانت (هوية دينية) غير قابلة للتأثّر والتبديل - إن صحّ التعبير - هذه الهوية الدّينية ثلاثية التكوين عقيدة ومذهبا فقهيا ومذهبا في السّلك، عبّر عنها (ابن عاشر) في بداية متنّه المشهور بقوله :

في عقد الأشعري وفقه مالك = وفي طريقة الجنيد السّالك

هذه الهوية الدّينية الثّلاثية التي اعتبرت إلى زمن قريب، عامل انسجام وانضباط اجتماعيين، بل كانت صمّام أمان للمجتمعات المغاربية بحيث وقتها من التشرذم والتمزق والخلاف والفتاوى غير المناسبة للأقليم والعرف .

تعلّم (محمد بن عبد الرحمان) بزواية الشّيخ (الصدّيق بن أعراب) ب(آيت ايراثن) ثمّ توجه إلى المشرق، وبالضّبط إلى الأزهر حوالي (1152هـ) حيث ظلّ مدة طويلة هناك، قدّرها بعضهم بثلاثين سنة، والذي يظهر من التراجم المترجمة

¹ عن ترجمة الشّيخ محمد بن عبد الرحمن أنظر أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، د يحيى بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1995، تاريخ الجزائر العام، عبد الرحمن الجليلي، ج 4 / 47، تعريف الخلف، أبو القاسم الحفناوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1985، ج 2 / 407، دائرة المعارف الإسلامية، مادة رحمانية، ج 10 / 533، معجم مشاهير المغاربة، إعداد جماعة من الأساتذة، بإشراف الدكتور الشّيخ بوعمران، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1995، ص: 37.

له، أنها تفوق الخمس وعشرين سنة إذا ما قارنا تاريخ الذهاب وتاريخ العودة، وهذه ليست بالفترة اليسيرة، والتي إن دلت فإنما تدلّ على طموح مبكّر وهمّة عالية صاحبت الشيخ منذ صغره، حيث غادر قريته وأهله صغيراً، ليعود إليها علماً في الشريعة والحقيقة، وهذا لا يتأتى إلا لمن نذر حياته لهذا الأمر، وأدرك الحقيقة منذ الصغر ! ولا تذكر المراجع أنه كان يتردد على مسقط رأسه وعلى الأزهر بعد ذهابه إليه، لأنه من المؤكّد أنه مكث هذه المدّة بأكملها هناك في الأزهر طالبا للعلم، وهذا يدلّ عليه ما ذكره أصحاب التراجم، من أنّ أخاه الأكبر ذهب للطائفتان عليه (وربما مرّ عليه في طريقه للحجّ)، وحين دخوله الجامع لم يعرف أخاه في حلقة الشيخ التي دلّ الناس عليها بعد سؤاله عنه، ويذكر المؤرخون أنّ الشيخ الحفناوي هو الذي دلّ الأخ الأكبر على أخيه (محمد بن عبد الرحمن)، وهذا ما يفسر عدم معرفة الأخ لأخيه نظراً لتبدّل الملامح وطول العهد الذي كان بينهما، كما أنّ قرائن تؤكّد هذا الأمر منها مراسلة الشيخ (محمد بن عبد الرحمن) لأهله مرة بعد مرة، وإخبارهم عن تفاصيله وموقعه وحالته الاجتماعية، مما حفّز الأخ الأكبر للذهاب والاستفسار عن أحوال أخيه الغريب الصّابر !

ويمكننا بعد الاطلاع على بعض إجازات الشيخ الأزهرى لتلامذته ومريديه، نجد أنه يذكر أهمّ الشيوخ الذين تلقى عليهم العلم الظاهر كلثيخ (سالم النفراوي)، والشيخ (عمر الطحلاوي) والشيخ (حسن الحداوي) والشيخ (علي بن أحمد الصعيدي العدوي) الذي وصفه الشيخ (محمد بن عبد الرحمن الأزهرى) بشيخنا العلامة صاحب التصانيف النافعة في إجازته لتلميذه (يحيى بن سيدي عيسى) حيث يقول : "قد أخذت الفقه وغيره عن الشيخ علي بن أحمد الصعيدي العدوي (1112-1189هـ) ويتصل السند إلى الإمام مالك"، وفي كتاب النور الزكية نجد أن صاحب الكتاب ذكر بأنّ الشيخ أخذ عن أعلام الأزهر بعد مجاورته له صغيراً وأخذ عن الشيخ (الدردير) والشيخ (علي بن خضر العمروسي)¹.

وكالمعتاد في الأزمنة الغابرة فإن الطالب بعد تأهله في علم الشريعة، يجب عليه أن يأخذ حظاً من علوم التزكية والتربية الروحية، وهذا ما كان للشيخ (محمد بن عبد الرحمن الأزهرى)، إذ أنّ علوم الشريعة وحدها لا تكفي دون اقترانها بعلم الحقيقة الذي يُعنى بفقه الباطن، كما أنّ فقه الباطن وعلم التزكية لا يعوّل عليه دون فقه شرعي، وهذا ما أكّد عليه الشيخ (محمد بن عبد الرحمن) في وصيته سالفة الذكر، وهنا ردّ قوي على الذين يتصدّرون للمشيخة الصوفية دون علم شرعي مما كان له الأثر السلبي على التّصوف بصفة عامة، فجعل البدع والظواهر الغريبة تتقمص قميص التّصوف رغم

¹ محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في الطبقات المالكية، ت: علي عمر، ج:1، ط2، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2001، ص: 533

أما بعيدة كل البعد عنه، فالشيخ الأزهري لم ينخرط في الطريق الصوفي إلا بعد أن حصل من العلم الشرعي ما يقيه ما يخالف الشريعة، خاصة وأنّ للتصوف أذواقه ومواجهه، والتي لا يمكن أن تحدّ أو تُقاس أو تضبط...!

ولعلّ في تحرّج مؤسس الرّحمانية الأول (محمد بن عبد الرحمان الأزهري) من الجامع الأزهر ملاحظة تستدعي الاهتمام والتأمل، فمن المحتمل جدّا أنّه قد يكون تأثر بأنماط التّعليم ونظامه المعمول به في الأزهر، مما جعله يورث تلامذته وأتباعه (تقديس العلم الشرعي) والاهتمام به في الرّوايا الرّحمانية، لا سيما وأنّ الأزهري نفسه مارس التّعليم في مهمة علمية روحية كلّفه بها شيخه في السّودان، قبل أن يأذن له بالرجوع إلى الجزائر، وتلك من مفاخر الرّحمانية أن ينطلق شيخها المؤسس من دوحه علمية كبرى كالأزهر الشّريف¹

وقد كان شيخه في التزكية هو الشّيخ (الحفناوي) والذي يظهر: أنّ للشّيخ الحفناوي تأثيرا عجيبا على الشّيخ (محمد بن عبد الرحمن)، حتّى وصفه صاحب شجرة النور الزكية ب(شيخه الأكبر) و(ولي نعمته) الذي لازمه وانتفع به وألبسه الخرقه، وأجازته إجازة عامة، ودعا له بدعوات، وظهرت فيه إسراره وطلعت عليه أنواره،² ووضع (الشّيخ) عند الصوفية أمر طبعي، إنه خبيرٌ درس الطريق، وسار فيه، وسلّكه، وعرف مزالقه ومخاطره، عرفه دراسة، وعرفه ممارسة، عرفه ذوقا، وعرفه حافلا، وعرفه شعورا، وهو يرسمه لمن يريد السلوك، ويقود المرید فيه مرحلة مرحلة، إلى أن ينتهي به إلى القرب، ثم يكون المرید بعد ذلك شيخا، يرسم الطريق للمريدين...!³

ولنقف قليلا أمام هذه الشّخصية الفدّة التي ساهمت بشكل كبير في تشكيل شخصية الشّيخ (محمد بن عبد الرحمن) فالشيخ (الحفناوي) لم يكن مدّعي طريقة دون علم، ولم يكن رجل يدّعي التّصوف دون فقه، فالناظر في ترجمة الشيخ (الحفناوي) يُدرك مدى تأهله للتربية والتزكية، ويكفي في بيان وصفه ما ذكره الإمام (الدردير) -وهو من هو في العلم- إذ رسم له صورة مشرقة مشوقة حيث يقول عنه: "الإمام المهيب الذي كانت الملوك تخضع لهيئته، السخي الذي شهدت الأعداء بهيئته وسخائه بحيث يقرّ كل إنسان بأن الملوك لا قدرة لهم على أن يجودوا كما يجود، حسن الخلق الذي كان كل من جالسه لا يشبع، الجميل الذي كان وجهه كالشمس في رابعة النهار، حتى كل من رآه ذكر الله العزيز الغفّار، الذي كان العامّة والخاصّة يتبرّكون برويته، ويتسارعون لتقبيل راحته، الجامع بين تحقيق العلوم الظاهرية والأسرار الإلهية"، كما وصفه الجبرتي بقوله: "إنّه كان قطب رحى الديار المصرية لا يتمّ

¹ محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص 282

² محمد بن محمد مخلوف، مرجع سابق، ص: 533

³ عبد الحليم محمود، قطبا المغرب، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984، ص: 27.

أمر من أمور الدولة إلا باطلاعه ومشورته"¹، وقال عنه أيضا : "الشيخ الإمام العلامة الهمام، أوجد أهل زمانه علماً وعملاً، ومن أدرك ما لم تُدرکه الأول، المشهود له بالكمال والتحقيق، والمُجمَع على تقدّمه في كلّ فريق شمس الملة والدين محمد بن سالم الحفناوي الشافعي الخلوتي"، وقد تولّى الشيخ الحفناوي عدة وظائف كان أهمها :

- تولّى الإفتاء والتدريس بالجامع الأزهر.

- تولّى مشيخة الأزهر (1171هـ = 1757م).

- كان عضواً في ديوان الحكومة.

ومات الحفني بمصر سنة 1181 هـ، وقد ترك ا عدة مؤلفات تدل على طول باعه وعلوّ كعبه في العلوم النقلية والعقلية.

وهكذا تتضح معالم (أستاذ) الشيخ المؤسس، وبالتالي فإنّ التأثير على التلميذ النجيب لم يكن من فراغ أو ادعاء كما هو شأن بعض مدّعي المشيخة، هذا التأثير الإيجابي والمفيد كان له انعكاس على الشيخ الشاب (محمد بن عبد الرحمان) مما جعل شيخه (الحفناوي) يتلمّس فيه تلك التّجابه وصدق التوجّه، فأوكل له مهمّة تدريبيه عنوانها : التربية ونشر الأوراد، وكان الشيخ وقبل أن يأمر تلميذه بالعودة إلى مسقط رأسه، أراد له من هذه المهمّة التدريبيه- إن صح التعبير- أن يطبّق النظري على الواقع، فوجهه إلى السّودان وبالضبط إلى (دارفور) وهذا ما ذكره الشيخ (محمد بن عبد الرحمان) في رسالته إلى نقيبته بتونس الشّيخ (بلحسن اليوسفي) الذي ذكر له أنه أقام ست سنين في دارفور يقرئ السّلطان هناك².

والتأمّل في المدة التي قضاها الشيخ في (دارفور) يدرك بأنّها ليست بالمدة القصيرة، والذي لا شك فيه أنّ الشيخ تعلّم فيها (ميدانيا) كيفية التعامل مع الناس من خلال إرشادهم وضبط سلوكهم، إضافة إلى تعليمهم وتلقينهم الأوراد والدّكر، وهذه مهمّة ليست بالسهلة في جغرافية لها خصوصياتها، خاصّة وأنّها من شيخ في بدايات الطريق، وكانّ الشيخ (الحفناوي) أراد بهذا الابتعاث امتحان مقدرة الشيخ الشاب، ووضعه أمام المواجهة قبل مفارقتة ومغادرته، وهذا ما كان بعد أن عاد الشّيخ الشاب إلى القاهرة بأمر شيخه، فسارع إلى إلباسه الخرقه، وكأنّها (شهادة تفوق)

¹ عبد الباقي مفتاح، مرجع سابق، ص: 48

² نفسه، ص: 63

تستدعي أن يصرف بها الشيخ الحفناوي تلميذه إلى وطنه عام 1177 هـ بعد طول غربة وغياب، مانحاً له الإذن في التربية والتزكية وتعليم خلق الله .

وقد كان لهذه المهمة التي قام بها الشيخ (محمد بن عبد الرحمن) في (دارفور السودان) أثراً بلا شك في معاملة الشيخ الخواص والعوام بعد عودته للجزائر، وهو ما جعل اسمه - كما عبّر عن ذلك الشيخ الحفناوي صاحب تعريف الخلف - تسير بذكره الركبان في سائر الأوطان، وتجذب إليه أهل التلّ والصحراء، وطلبه عمّال المدن الكبرى، وبالأخص صاحب الجزائر، فدخلها واحتفل به علماءها .

بعد عودة الشيخ إلى الجزائر استقر بمسقط رأسه، ثم انتقل إلى الحامة قرب مدينة الجزائر، واستقر هناك وتصدى للتعليم ونشر الطريقة، ثم عاد إلى مسقط رأسه وتفرغ للعبادة إلى أن لقي الله تعالى في (آيت اسماعيل) فأقبر بها سنة 1208 هـ، وكان قد أوصى بالخلافة إلى تلميذه (علي بن عيسى المغربي)، وهنا لفتة لطيفة في توارث المشيخة، وهي أنّ الشيخ الأزهري لم يوص بالخلافة لأحد من أقاربه أو أبناء عمّومته أو لأحد من أفراد قبيلته، ولكنه اختار الأجدد من تلامذته ولو كان من بلاد بعيدة، وهذا ربما كان عاملاً مهماً في بقاء هذه الطريقة صافية نقية، كون شيوخها الأوائل الذين ورثوا تعاليمها كانوا من بلاد مختلفة، عكس ما تُشاهده في هذه العصور المتأخرة من عملية التّوريث للمشيخة، والتي كانت عاملاً مهماً في عملية التّغيير الصوفي، وساهمت بشكل أو بآخر في الخدار الظاهرة الصوفية على ما كانت عليه في الماضي، لأنّ الشروط تغيرت من شروط قائمة على العلم والورع والتقوى إلى شروط القرابة والدم !!

2- أبرز شيوخ الطريقة الرّحمانية :

"انتفع بإرشاده الخواص فضلاً عن العوام، واشتهر أمره، وظهرت منه كرامات وأسرار، واعتقده الكثير، وصار له أتباع كثيرون" هكذا وصف (أبو القاسم الحفناوي) تأثير الشيخ (محمد بن عبد الرحمان الأزهري) على الجوانب النفسية والدينية والاجتماعية للمجتمع الجزائري، ويمكن أن يتجلى هذا التأثير بوضوح في مستويين: مستوى الشيوخ البارزين، والذين كان لهم دور كبير في الجانب الإصلاحي والتربوي والتعليمي والجهادي، والمستوى الآخر هو عدد الأتباع والذي يُظهر بشكل أو بآخر مدى سرعة انتشار الطريقة الرّحمانية خاصة في الشمال والشرق الجزائري، وهذا نتيجة الخدمات التي قدمتها الزوايا الرّحمانية خاصة الزاوية الأمّ، والتي كان لها عدد من الأساتذة والمعلمين في حياة الأزهري نفسه، ويمكننا أن نذكر أهم الشيوخ الرّحمانيين على سبيل المثال لا الحصر، فقد قلنا أن التأثير كان واسعاً

ووصل إلى بلاد الشام، وبالتالي فإن تتبع الشيوخ الرحمانيين يعدّ أمراً بالغ الصعوبة، بيد أنه يكون عملاً له قيمته لو تتبع كل باحث شيوخ منطقته وأظهرهم للعيان من خلال ما قاموا به من أعمال جلييلة، خاصة فيما يتعلّق بالفترة الاستعمارية التي كان لهؤلاء الشيوخ دور كبير فيها !

وقد كان من أشهر شيوخ الطريقة الرحمانية الأعلام التالية، وهي غير مرتبة ترتيباً زمنياً :

الشيخ عبد الرحمن باش تارزي، الشيخ محمد بن عزوز، الشيخ علي بن عمر، الشيخ عبد الحفيظ الخنقي، الشيخ مبارك بن قويدر، الشيخ المختار بأولاد جلال، الشيخ خليفة أستاذ سيدي علي بن الحملاوي، الشيخ مصطفى بن عزوز، الشيخ علي بن عثمان، الشيخ الحداد وهو محمد أمزيان بن علي الحداد، الشيخ محمد المقراني، الشيخ الطيب زروق، الشيخ العلامة المختار بن الشيخ، الشيخ الطاهر بن حمادوش الحسني القحجالي السطايفي، العلامة الشيخ الصديق الطاهر حمادوش، الشيخ علي بن عيسى، الشيخ محمد بن أبي القاسم البوجلبي، الشيخ الشريف ابن الأحرش، الشيخ محمد بن أبي القاسم الشريف الهاملي، الشيخ المكي بن عزوز، الشيخ الحاج السعيد بن باش تارزي، الشيخ الحاج المختار، الشيخ محمد الصديق حمادوش، الشيخ الطاهر بن محمد المسعدي، الشيخ عبد الرحمان الطاهيري المسعدي، الشيخ عبد القادر الطاهري الزيني، الشيخ عطية مسعودي النايلي، الشيخ عطية بيض القول، الشيخ أبو الأرباح، الشيخ عبد الرحمان التّعاس، وغيرهم كثير .

كل هؤلاء المشايخ المذكورين أسسوا زوايا لتحفيظ القرآن وتعليم الشريعة، وامتد تأثيرهم الروحي لتونس واسطنبول حيث تأثر العائلة العزوية الرحمانية مثلاً، والذي يجب أن نذكره أنّ التضييق الذي مورس ضد الزوايا الصوفية - خاصة الرحمانية منها - ساهم وبشكل فعّال في انتشار الطريقة الرحمانية إلى تونس والمغرب وغيرها، وبالتالي فإنّ الشيوخ

الرحمانيين لم يستسلموا للظروف القاهرة، وفي هذا ردّ على من رمى الزوايا بالتدجين والانبطاح للمستعمر ! أما فيما يخصّ أتباع الطريقة فإنّه وكما قلنا لم يمض وقت طويل على تأسيس الزاوية الأم، حتى كان مشايخ الطريقة الرحمانية على رأس جماعات منظمة، تأخذ كل جماعة تعاليمها وآدابها منه، وقد كان من معاني الطريقة الأسلوب الخاص الذي يعيشه الصوّفي أو المرید بمقتضاه في ظل جماعة من جماعات الصوفية تابعة لأحد كبار المشايخ، أو هي مجموعة التعاليم والآداب والتقاليد التي تختص بها جماعة من هذه الجماعات¹.

¹ محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، مرجع سابق، ص: 45

وكانت الدّراسات والإحصائيات تتوالى لتضع قيادة الاحتلال في الصورة لتتخذ القرار المناسب لمقاومة هذا الانتشار، ففي إحصاء قام به الاحتلال أواخر القرن التاسع عشر (إحصاء لويس رين: 1884) بلغ عدد الزوايا الرحمانية 220 زاوية وعدد المقدمين 754 مقدا، وعدد أتباع الرحمانية 96161 تابعا، وفي (إحصاء ديبرن: 1897 م) بلغ عدد أتباع الرحمانية 160.000 أي ما يناهز 55% من أتباع الطرق كافة¹، وفي إحصائيات (قارو) للرحمانية عام 1906 نجد: 133.500 تابعا منهم 13.000 نساء، وعدد الزوايا 154 زاوية رحمانية، وفي إحصاء عام 1914 بلغ عدد فروع الرحمانية 22 فرعا، وعدد الأتباع 12325، وعدد المقدمين 108 مقدا، أي ما يناهز نسبة 51% من نسبة أتباع سائر الطرق، وفي بداية الخمسينات كان إحصاء الجنرال أندري - على سبيل المثال - يقول إن الجنوب وحده كان به 86000 تابع منهم 52000 تابعا في نواحي تقرت تابعين لزاوية واحدة هي زاوية سيدي علي بن عمر بطولقة، هذا في الجزائر أما في تونس فقد بلغ عدد الرحمانيين - حسب نفس الإحصاء - عام 1957 حوالي: 17426 تابعا، موزعين على 98 زاوية².

وكتعليق على هذه الإحصائيات يعلّق الدكتور رشيد بوسعادة: "وعلى هذا الأساس لا يمكن تناول التصوف في الجزائر على أساس أنه جماعات اعتزلت المجتمع، بل كلّ دراسة تنظر إلى هذا الموضوع على هذا الشكل تعتبر خطأ في الطّرح، لأن عدد المريدين - على سبيل المثال - في الرحمانية وهي إحدى الطرق التي زاد صيتها في الجزائر ما يربو عن مائتي ألف في إحصائيات 1897 م، بحيث لا يتجاوز عدد سكان الجزائر ستة ملايين، زيادة على هذا فإن الانتماء إلى الرحمانية لا يتم إلا بعد بلوغ الأربعين، فإذا كان الأمر كذلك: فهذا يدل على أنها تعالج نصف المجتمع، ولا يصبح التصوف هو الانفصال عن الواقع، بل تجسيدا للمجتمع ويأخذ دور الريادة فيه، وهنا تعود فلسفة التصوف إلى الواقع بعد أن كانت تعيش الخيال"³

¹ عبد الباقي مفتاح، مرجع سابق، ص: 268.

² نفسه، ص: 649.

³ رشيد بوسعادة، آفاق الزوايا الرحمانية، مرجع سابق

3- مميّزات الطريقة الرّحمانية :

تهدفُ الطريقة الرّحمانية كما يرى الدكتور (عبد المنعم القاسمي)¹ إلى الجمع بين المنهجين المعروفين في الفكر الإسلامي: أ. منهج العلماء الذين يرون ضرورة التمسك بأحكام الشريعة الإسلامية، وهذا يظهر جليًا في الجانب العلمي الخاص بالمؤسس الأزهرى، فإنه لم يقتصر في سفره على التزود بعلوم التزكية أو التّصوف فقط، بل قدّم عليها علوم الشريعة والفقه والعقيدة، حتى ما إذا أتقن العلوم العقلية والنقلية وتوجّه لعلم التزكية والتربية .

ب. منهج الصوفية الذين يرون ضرورة التمسك بالتجربة الدّينية، وهنا قرنت الطريقة الرّحمانية بين العلم والعمل، ولم تقتصر في تصوفها على الجانب النظري والفلسفي كما فعلت كثير من الطرق، أو عبر (خلق) طقوس ليس لها محلّ من الإعراب في التجربة الدّينية التي شرعها القرآن والسنة النبوية .

وبالتالي فإنّ أهمّ ما ميّز الطريقة الرّحمانية هو الجمع بين العلم الشرعي والتصوف العملي السّيّ، وهذا ما أثمر فضيلة تميزت بها الطريقة الرّحمانية وهي فضيلة (الجهاد) ضدّ المستدمر الغازي، وهذا أمر طبيعي لأنّ المقاومة ثمرة العقيدة الصّحيحة ونتاج التمسك بالشريعة، وبالتالي فإنّ المقاومة والجهاد تحصيل حاصل، وإلا كانت الدّعوى دون دليل وبرهان !

وقد كان مفهوم الجهاد في الطريقة الرّحمانية لا يقتصر على الجهاد المعروف الذي سنتطرق إلى بعض صفحاته المشرقة، بل تعدّى إلى وسائل كثيرة منها :

✓ المقاومة الرّوحية : وهنا يبرز اعتماد الطّريقة الرّحمانية على التربية الرّوحية والوجدانية، لأجل ترقية النفس وربطها بخالقها، وزرع القيم الأخلاقية فيها، وبالتالي فإنّ لتزكية الفرد في الطريقة الرّحمانية دور كبير، لأنّها تؤدي إلى صلاح المجتمع وتؤدي أيضا إلى زرع القيم الأخلاقية فيه، وهذا ما أكّده أحمد توفيق المدني بقوله : "إنّ لبعض الطرق الصّوفية بقطرنا هذا، مزية تاريخية لا يستطيع أن ينكرها حتى المكابر، هي أنّها استطاعت أن تحفظ الإسلام بهذه البلاد في عصور الجهل والظلمات"²

¹ عبد المنعم القاسمي، مرجع سابق، ص:65

² أبو لحية نور الدين، الاتجاهات الفكرية لجمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية، مج:1، ط1، دار الأنوار للنشر والتوزيع، الجزائر، ص:246

✓ المقاومة المسلحة: وهو عنوان التصوف الحقيقي الذي لا يقبل الظلم والحيث، والذي يدافع عن أعراض المسلمين وممتلكاتهم، لذا فقد كانت للزوايا الرحمانية وغيرها دورٌ بارز في مقاومة المحتل منذ أولى أيام الاحتلال إلى أتيان عصرنا هذا، وهذا ديدن الصوفية الحقيقيين منذ أيام الرباط الأولى التي حوّلها الصوفية إلى رباط جهاد ومراقبة وقيام وتعليم، حتى ذكر (دي نوفو) في دراسته الشهيرة (Les ordres religieux chez les musulmans) أنه لا يمكن التصدي لهذا الشعب وجهاده وثوراته دون التحكم فيما يجري داخل وخارج هذه المؤسسة، ويعني بها الزاوية¹.

والذي يريد مزيدا من التوسع حول مساهمات الرحمانيين في المقاومة والجهاد، وما قاموا به من ثورات ودعم وتبني للمقاومات الأخرى، ما عليه إلا مطالعة الكتب المهمة بتاريخ المقاومات وحركات الجهاد عبر التاريخ، ويمكن أن نحيل القارئ إلى بعض الصفحات حيث نجد بعضا منها في الجزء الرابع من (تاريخ الجزائر الثقافي) للمؤرخ (أبي القاسم سعد الله)، وأيضا في كتابه الآخر (تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية)، إضافة إلى (تاريخ الجزائر العام) للشيخ (عبد الرحمن الجيلالي)، كما نجد قسطا وافرا منها في بحوث (يحي بوعزيز) الذي أرتخ للمقاومات في الجزائر، إضافة إلى كتاب (أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية) للمؤلف (عبد الباقي مفتاح).

ولا مانع ونحن نتكلم عن هذه النقطة المميزة للطريقة الرحمانية أن نذكر بعض الأحداث المتعلقة بالمقاومات والثورات التي قامت بها هذه الطريقة، ولتفادي الإطالة نذكر بعض الأحداث المشرفة على سبيل التمثيل فقط منها :

1. يذكر المؤرخون أنّ الرحمانيين تمركزوا في (الحراس) بأمر من (الأغا إبراهيم) قائد الجند، وكانت مواجهة شديدة في العاصمة و البليدة والمدية، وهذا في بدايات انتشار الاحتلال الفرنسي².

2. الدور البارز الذي قام به الرحمانيون في ثورة 1871 م وانضمام الحدّاد الرحماني إلى ثورة المقراني، حيث تمكنت زاوية صدوق وفروعها ومقدميها في شرق الجزائر وغربها من تجنيد ما يناهز 120 ألف مجاهد، في حين لم يكن مع المقراني سوى 25 ألف، وشكّل الرحمانيون جبهة قوية في هذه المقاومة³، ولأن الشيخ الحدّاد كان طاعنا في السن فقد تولى ابنه عزيز وسي محمد مهمة قيادة الجيوش، وخاض سي عزيز معارك طاحنة ضد الفرنسيين في

¹ بشير بوعتو، تاريخ التصوف في الجزائر دراسة وصفية تحليلية للطرق الحبيبية والهبرية والرحمانية، رسالة دكتوراه، غ م، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر، 2012-2013، ص: 08

² بن يوسف تلمساني، التوسع الفرنسي 1830-1870، م أد، جامعة الجزائر2، 2004، 2005، ص: 40

³ عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ط2، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص: 63

جبال البابور ومنطقة القبائل الصغرى، وخلق مصاعب كبيرة للفرنسيين بإقليم قسنطينة، وتولى سي محمد قيادة المعارك في الضفة الغربية لوادي الصومام، وواصل محاصرته لمدينة بجاية ومحاربة أتباع ابن علي الشريف، وفي مناطق عديدة من شرق البلاد ووسطها خاض الرحانيون مواجهات محتدمة مع القوات الفرنسية (الميلية، تلاغمة، تيزي وزو، دلس، المتيجة، الأوراس... الخ)¹

3. تحالف شيوخ الرحمانية مع الأمير عبد القادر على الجهاد، وتعيين بعض مقدميهم خلفاء له في مناطقهم، فمن أبرز رجالها الذين خدموا دولته بإخلاص الشيخ الحاج سيدي السعيد الذي عينه الأمير على منطقة شرقي الجزائر العاصمة، وجاهد في متيجة إلى جانب ابن زعموم إلى حوالي 1837²، ومن أشهر مقدمي الرحمانية الذين سارعوا لنصرة الأمير خليفته في نواحي القبائل الشيخ الجليل أحمد الطيب بن سالم الذي جاهد معه سنوات طويلة إلى أن ألبأته الظروف لإنهاء مواصلة المقاومة وذلك بسور الغزلان يوم 27 فبراير 1847³، إضافة إلى شيخ الزوايا الرحمانية في وقته الشيخ المغربي الحاج البشير الذي كان على صلة وطيدة بالأمير، وتعاون معه في جهاده إلى وفاته 1841 م

4. جهاد السيدة فاطمة زوجة الشيخ الحاج عمر والتي يروى أنها أجمت الثورة على فرنسا سنة 1856 م، والتي قمعها (المرشال رندون)⁴ مما جعلها تعتقل في نواحي تابلاط وتموت في المعتقل، وزوجها الشيخ عمر كان من زعماء المقاومة في زاوية سنة 1857 وهدمت الزاوية في عهده على يد الجنرال ديفو، وهذا ما جعل الفرنسيين كما يقول سعد الله يحاصرون الرحانيين في كل مكان، كما قاموا بتشريد السكان وحرقت المداشر خلال المعارك العنيفة بقيادة الحاكم العام (راندون) وثلاثة جيوش أخرى، وانتهت بمعركة (ايشريضين) التي لا تنسى لدى الفرنسيين، إذ أقام لها (كامبون) سنة 1896 م نصباً تذكاريًا تخليداً لذكرى قتلى الفرنسيين فيها !

5. ثورة جرجرة عام 1851 م، والتي قادها (الشريف محمد بن عبد الله) المعروف ب(بويغلة)، والذي توجه إليها من العاصمة الجنرال (رونون) ومن قسنطينة المرشال (ماكهمون) بجيشين كبيرين، والتحق ببويغلة شيوخ وأتباع الزوايا الرحمانية بتشجيع وتحريض من الشبيخة الصالحة (لالة فاطمة نسومر)، وهي كما تقول الروايات بنت (لالة خديجة) زوجة شيخ الطريقة العام (الحاج عمر)، وتقول الروايات أنها أنقذت (الشريف ببويغلة) بعد أن أصيب .

¹ نفسه، ص: 64

² عبد الباقي مفتاح، مرجع سابق، ص: 76 - 77

³ نفسه، ص: 77

⁴ نفسه، ص 76 - 77

6. انتخاب الشيخ (محمد أمزيان بن علي بن محمد الحداد) (ت:1290هـ) شيخا للزوايا ورئيسا لزوايا صدوق، فعادت للطريقة حيويتها وانتشارها، واستمر الشيخ في إدارة شؤونها إلى حين إصدار نداء الجهاد في أبريل 1871 (1288هـ) فاندلعت الثورة في المنطقة الممتدة من الأخضرية إلى القل، ويذكر المؤرخون أن مائة وعشرون ألف من المجاهدين كانوا من أتباع الطريقة الرحمانية، وخاضوا غمار 350 معركة¹، مما أدى إلى تخريب زاوية صدوق وسجن شيخها في 13 يوليو، فأعدم كثير من أتباعه ومقدميه وسجن الآخرون.

7. اعتقال ابن الشيخ الحداد الذي أوصى له بالخلافة (عبد العزيز)، وإرساله رسائل الجهاد إلى كثير من البقاع مما جعله يُعتقل وينفى إلى كالدونيا الجديدة، لكنه فرّ وجعل يتردد بين مكة وجدة، بحيث كان يلتقي الحاج الجزائريين ويمنحهم الإجازات عن طريق المراسلة من منفاه!

8. انضمام الرحمانيين إلى مقاومة الشريف بومعزة (1844-1847 م) ومقاومة الزعاطشة 1848 م بعد مساندة الشيخ المختار الجلاي والشيخ عبد الحفيظ الخنقي لها، حيث أرسلوا النجدة إلى القائد (أبي زيان) وإلى الشيخ (موسى بن الحسن)، واستجابت الرحمانية في المنطقة لدعوتها إلى الجهاد والمشاركة فيه في معركة الزعاطشة.

9. مقاومة الشيخ الشهيد (عبد الرحمان الطاهيري) الذي كان لثورته بُعدا مغاريا وتنظيما محكما، أفتى سنة 1914م بالعصيان ضد قانون التجنيد الإجباري، كما دعى إلى ملتقى وطني حضرته شخصيات وطنية، نادى من خلاله إلى انتفاضة مسلحة خاض بعض معاركها إلى أن وقع أسيرا عدّة مرات، ودفع لذلك حياته حيث أُلقي عليه القبض مرة أخرى سنة 1930م، وحكم عليه بالإعدام يوم 14 يوليو 1931م، ليقدّم كقربان بمناسبة العيد الوطني الفرنسي.

وهكذا استطاع الرحمانيون بفضل مثابرتهم وتنظيمهم، تحويل الزوايا إلى مراكز إدارية حقيقية للدعاية، وضمّ الناس والانطلاق منها إلى ساحات الجهاد، فحولوها إلى مخازن للأسلحة وميادين للتدريب، ومقرا للاجتماعات، دامت لأكثر من (100) سنة، إضافة إلى الدور الإيجابي والريادي في المقاومة الفكرية والاقتصادية والعلمية إلى غاية الاستقلال وما بعده، ولعلّ القارئ يتعجب من ذلك ويتساءل عن شواهد هذا القول - وهذا من حقه - لأن أنماط الفكر الذي تحلّل مراحل تطور المجتمع الجزائري أو مسار هذه الزوايا دليل قاطع على حدّة الصراع بين البنية

¹ المرجع السابق، ص: 78

الاجتماعية والنمط الاجتماعي المغاير لها، والمتمثل في النموذج الفكري الغربي بحيث يتمثل المرحلة التاريخية مجسداً بذلك شدة ومستوى التفاعل بين أنساقه من ناحية، وبينه وبين النموذج الذي يعمل على أن يكون بديلاً له.¹

✓ المقاومة الاجتماعية : ونقصدُ به الدور الاجتماعي الذي تميزت به الطريقة الرحمانية رغم بساطتها، ووضوح ممارستها، فمثلاً خلال انتشار الأمراض في سنة 1770 قامت الزاوية الرحمانية (لإغيل علي) بمنطقة القبائل بتزويد السكان بالحبوب من مطامرها الخاصة، وقدمت زاوية (منعة) الرحمانية البذور إلى الفلاحين أثناء فترات الجفاف²

كما كانت الزوايا الرحمانية درع حماية حيث تموّعت بين الفرد والسلطة فكانت حجبا يأمن به الإنسان بطش السلطة، وعادة ما يكون لذلك تأثير على الناس يحملهم على مزيد من توقيير الزاوية ومحاشاة حرمها، وقد يكون اللجوء إلى الزوايا أحيانا جماعيا³، وهذا ما جعل المؤرخ الفرنسي (مارسيل نلين) يقول أنه بالرغم من أن لهذه الطرق الصوفية صيغة دينية متصوفة، فإنها كانت بالنسبة لدورها الاقتصادي والاجتماعي أحزابا سياسية إضافة إلى نظامها الغامض التصاعدي الذي جعلها جميعات سرية من الدرجة الأولى، وهذا عبر ما نظمته من حملات دعائية سرية محكمة ضدّ الفرنسيين بواسطة اتصالات خفية⁴، كما قامت الطرق الصوفية الرحمانية بتقوية الروابط الاجتماعية بين المريدين الذين ينتمون إلى قبيلة واحدة، وعززت مبدأ التكافل والتضامن من خلال الدور الذي لعبته الاحتفالات السنوية والمولد والأعياد، والتي كانت تحت تنظيم الزوايا الرحمانية وبإشراف مباشر من شيوخها .

لقد أكد (دي نوفو) على دور الزوايا التي كانت تقوم بوظيفة المسجد والمدرسة والملجأ وأماكن الاجتماع والمستشفى ومصلحة الأشهار وتبادل الأخبار، في نفس الوقت فهي الأماكن التي يكتب فيها تاريخ الوقت الحاضر، كل هذه الأنشطة أصبحت ممكنة بفضل قوة هذه المنظمات.⁵

¹ رشيد بوسعادة، مقال الزوايا الرحمانية وآفاق، مرجع سابق

² عبد القادر صحراوي، الدور السياسي والعسكري للطرق الصوفية في الجزائر خلال العهد العثماني، مجلة الحوار المتوسطي، جامعة سيدي بلعباس، ص: 32

³ محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، مرجع سابق، ص: 162

⁴ محمد العربي ولد خليفة، مؤسسة الزاوية خزان المقاومة وحسن العقيدة والتراث، أعمال الملتقى الأول، حول دور الزوايا إبان المقاومة والثورة التحريرية، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر

2007، ص: 40

⁵ بشير بوعتو، مرجع سابق، ص: 34

✓ المقاومة الثقافية : اعتمدت الطريقة الرحمانية على نشر العلم الشرعي، وهذا بتكوين الشيوخ وتأسيس الزوايا التي انتشرت في القرى والأرياف والجبال، خاصة بعد الاستعمار الفرنسي، وهذا ما لاحظته المؤرخ (أبو القاسم سعد الله) حيث رأى أن اهتمام الرحمانية بالتعليم زاد بعد الاحتلال الفرنسي وممارسته سياسة التجهيل وتخفيف منابع الثقافة الأصيلة¹، إذ لم تعرف الزوايا في هذا القطر من النشاط العلمي والثقافي ما عرفته الزوايا العلمية الرحمانية من إمساك بمقاليد الجهاد الثقافي، خاصة بعد أن جثم الاستخراب الفرنسي على هذا الوطن، حيث ازدادت الحاجة إلى الزوايا الرحمانية ومريديها وطلبتها كي يقتحموا معركة الوعي أولاً، ثم معركة المقاومة المسلحة ثانياً، وبذلك كانت حركة الإمام الأزهري -المزدوجة صوفياً وعلمياً- فاتحةً لتغيير اجتماعي واقتصادي وسياسي وثقافي في آن واحد، وما نزل آثار هذا التغيير سارية وقائمة لا يتجاهلها إلا المتنطعون أو المتواطون²، وخير مثال على هذا هو تأسيس بعض الزوايا بعد سنوات قليلة من الاستعمار كزاوية الهامل وزاوية الشيخ (الطاهر بن محمد) المسعدي مثل والتي كانت بأمر من الشيخ (المختار) الذي كان يدرك أهداف المستعمر الفرنسي الذي سعى إلى تدمير الهوية الجزائرية، وهذا ما دفع الملازم الفرنسي (بوسري) إلى القول في تقريره سنة 1846: "إن مشائخ الزوايا يختارون في تدريسهم للقراءة نصوصاً من القرآن معادية لنا، مما يحطّم فيهم وبسرعة الشعور الذي سعينا لتطويره فيهم من طرف مؤسساتنا، وتعتبر التأثيرات الدينية من ألدّ أعدائنا والتي يجب أن نخشاها ونخطط لها سياستنا، ولقد كانت القبائل الأشدّ عداً لنا هي التي تلك التي ينتشر فيها التعليم الإسلامي"³

وقد أشار الدكتور (أبو القاسم سعد الله) - كعادته في رصد المجدي ثقافياً - إلى ما توصلت إليه إحدى الباحثات الأمريكيات: (جوليا كلنسي - سميث) من زيادة زوايا الرحمانية وزاوية الهامل خصوصاً في عملية ثقافية حساسة بالنسبة لهوية الشعب الجزائري أسمتها (الإنقاذ الثقافي)، أو (حرب الثقافات) التي برزت فيها المقاومة الثقافية بعد فشل المقاومتين العسكرية والسياسية، وتواصلت هذه المقاومة الثقافية - حسب رأي الباحثة - إلى حين وفاة (لالّة زينب): عميدة الزاوية القاسمية بالهامل عام 1912م، غير أن الحقيقة تقول بأن الزوايا الرحمانية واصلت المقاومة الثقافية إلى آخر يوم من أيام الاحتلال،⁴ وهو ما جعل (محمد نسيب) يقول: "إنّ طالب الزاوية كان يتمسك بدينه، ويتعلق

¹ أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج3، ط2، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2001 ص:18.

² محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص:311

³ بأبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، مرجع سابق، ص:124

⁴ محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص:280

بشخصيته ويعتز بثقافته العربية والإسلامية في الوقت الذي كان الناس فيها يتهافتون على اللغة الفرنسية لغة الخبز المغموس في دماء الضحايا المذبوحين!!"

ومع الغزو الفرنسي واتباعه لسياسة تهدف الى القضاء على مقومات الأمة وهويتها، طوّرت الرحمانية أسلوبها في التعليم عبر زواياها وفق منظومة تعليمية متكاملة ككل زوايا الطرق الصوفية الأخرى، وكانت منظومتها التعليمية مؤسسة على برنامج يومي، أساتذة، مراحل، طرق تدريس، علوم مقررة (مناهج)، عطل، إجازات.¹ وقد عملت الزوايا الرحمانية كما يرى (رابح تركي) في كتابه (الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم)، على ما يلي :

أ. وضع بناء هرمي لمراحل التعليم (قسم المبتدئين، وقسم علوم الدين)
ب. وضعت لكل مرحلة مناهج يسير عليها الأساتذة، وأوقانا للدراسة والعطل وطريقة المكافآت والعقوبات وتقديم الإجازات.

ت. شدّدت في عملية اختيار الاساتذة واشترطت فيهم شروطا وآدابا.
ث. وضعت بناء هيكلية تعليمية في الزاوية تمثل في أماكن التدريس وغرف نوم الطلبة والمكتبة ونظاما داخليا وإشرافا بيداغوجيا .

ج. وضعت نظاما إداريا محكما، هدفه خدمة التربية والتعليم والطلبة، لا تتداخل فيه الصلاحيات والمهام.
ح. ضبط المتعلمين بنظام داخلي قوامه السلوك الرفيع.²

4- تأسيس الزاوية الطاهيرية والسند الروحي لها :

يرى المفكر (محمد بن الطيب) أنّ الزاوية تؤسس بمبادرة شخصية من ولي صالح أو متعبد أو من فاعل خير، يدين بالولاء لشيخ صوفي، فبناؤها يرتبط برجال التصوف، ويتدخل الشيوخ في تحديد موقع البناء، ويبرز دورهم أيضا في قرار توسعة الزاوية، ويخضع تسيير مرافقها لتوجيهات الشيخ الذي يكون على رأس مجموعة من الأعوان يشرفون

¹ محمود بوكسية، المنظومة التعليمية بزوايا الطريقة الرحمانية زاوية الهامل أمودجا، مجلة البحوث التاريخية، جامعة المسيلة، عدد:3، فيفري 2018، ص: 130-138

² رابح تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1969، ص: 116

عليها ويسعون في حوائجها، وتديير شؤونها، وعادة ما تبدأ الزاوية بمساحة متواضعة، ثم سرعان ما تتحول إلى مركب سكني عريض يحتوي على مقر إقامة الشيخ وأسرته، وعلى غرف التلاميذ ودار الوضوء وعلى بئر ومطبخ وفرن¹ وبناء على هذا الرأي يمكننا القول: بأنّ الزاوية الطاهيرية التي تأسست على يد الشيخ (الطاهر بن محمد، ت: 1891م) سنة 1832 ميلادية كما صرّح بذلك شيخ الزاوية الحالي²، لم تكن إلاّ نتيجة تأثير الرحمانية على مناطق الجلفة وما جاورها، وهذا بعد أن قصد الشيخ (الطاهر بن محمد) زاوية الشيخ (علي بن عمر) وزاوية (الشيخ المختار بن عبد الرحمان)³ شيخ زاوية أولاد جلال الذي يقول عنه الدكتور أبو القاسم سعد الله: (.. كان نفوذه يمتد إلى الجلفة حيث أولاد نائل..)⁴، لذا فإنّ هذا النفوذ الذي كان يتمتع به الرّحمانيون هو الذي دفع الشاب (الطاهر) مغادرة أهله والتوجّه نحو بسكرة حيث زاوية الشيخ علي بن عمر أولا ثم زاوية الشيخ المختار، وبالتالي فإنّ للشيخ (الطاهر بن محمد) شيخين رحمانيين، إذنا له في تأسيس الزاوية، لأنّه من المعلوم - صوفيا- أنّ لكل طريقة صوفية سندها المعتمد عند شيوخها ومريديها، وكان قبل التحاقه بطولقة وأولاد جلال (خادما) عند الشيخ (التواتي)⁵ دفين مسعد فعمل لديه ونال بركته ودعاءه بالخير⁶، وربما يكون هو من أشار إليه بالذهاب إلى بسكرة والتعلم على يد الشيوخ الرحمانيين الذين مشت بأسمائهم الركبان، خاصة وأن بعض الروايات تقول بأنّ الشيخ التواتي الذي كان شيخ تربية للشيخ الطاهر قد مكث مدّة في إحدى الزوايا الرحمانية بمدينة (أقبو).

ورغم أنّ الشيخ (الطاهر بن محمد) لم يمكث كثيرا عند الشيخ (علي بن عمر) الذي أمره بالانصراف مع الشيخ (المختار) غير أنّ هذا يعني أنّ الشيخ الطاهر يعتبر من الطلبة القلائل الذين أخذوا الطريقة من الشيخ (علي بن

¹ محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، مرجع سابق 2007، ص ص: 155-156

² المختار طاهيري، شيخ الزاوية الطاهيرية، وظائف الزاوية، الزاوية الطاهيرية، مسعد، 2019/02/02، (مقابلة شخصية)

³ الشيخ المختار بن خليفة الجلالي : المختار بن عبد الرحمن بن خليفة الإدريسي الخالدي، ولد بقرية سيدي خالد سنة 1201هـ= 1784م، حفظ القرآن في سن مبكرة وتفقه على جلة من العلماء وبرز في العقائد وعلم الكلام، ثم ارتحل في طلب شيخ مرب، فالتقى بالشيخ محمد بن عزوز البرجي وأخذ عنه العهد والتلقين وبعض سلوكه في تدرج بعض الأسماء، ولما قريت وفاته أوصاه بملازمة خدمة الشيخ علي بن عمر الطولقي، وبعد وفاة الشيخ بن عزوز سنة 1818م، لازم خدمة الشيخ علي بن عمر ثلاثة عشر سنة، أسس زاويته بأولاد جلال التي عرفت شهرة واسعة في ظرف وجيز، وأتمها الطلبة من كل حدب وصوب، وكان لها دور كبير في تحفيظ القرآن الكريم، وتدریس العلوم الشرعية وإطعام الطعام، وإيواء الفقراء والمساكين، اشتهر بالورع ونشر العلم، وعمّ نفوذه المناطق القريبة وكذا أولاد نائل، والصحاري الذين كانوا يزورون زاويته بأعداد كبيرة، ساند ثورة الزعاطشة التي قامت في نواحي بسكرة سنة 1849، وأرسل النجدة إلى القائد أبي زيان، واستجابت الرحمانية في المنطقة لدعوته إلى الجهاد والمشاركة فيه مع الزعاطشة، اضطر بعدها إلى الاستسلام سنة 1850م. وتخرّج على يديه الكثير من العلماء الأجلاء ،

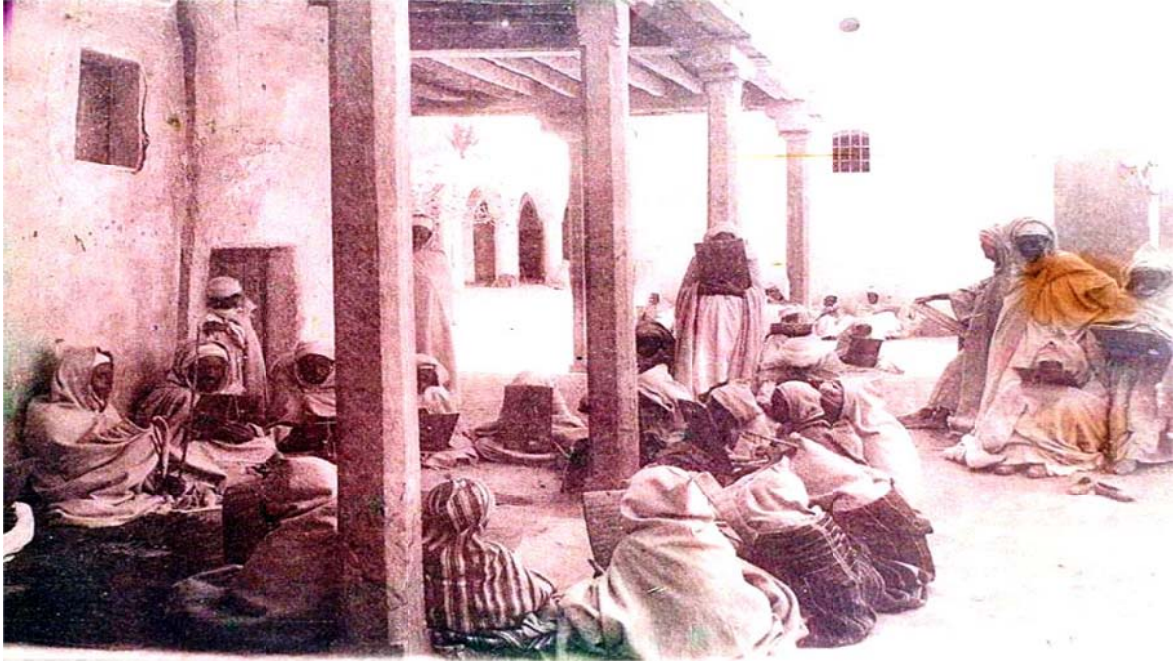
⁴ أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، مرجع سابق، ج 5، ص: 259.

⁵ وهو أحد الصلحاء والأولياء، ولد سنة 1750 م

⁶ محمد قرّاش، مرجع سابق، ص: 76

عمر)، كما أنّ الالتقاء بالشيخ به والجلوس بين يديه يجعل للشيخ (الطاهر) مكانة وقدرا عند الشيخ (المختار) فكلاهما كان تلميذا له، وهو ما دفع بالشيخ (المختار) أن يقبل ضُحبة هذا الشاب الطموح الذي كان ضمن قائمة (البكاري)¹ الذين وجههم الشيخ المختار الى المناطق المجاورة لأجل فتح الزويا وتعليم القرآن وتربية المريدين مما جعل لهم تأثيرا كبيرا بين الناس لازالت علاماته بارزة للعيان إلى اليوم .

وبالتالي يمكننا القول وبناء على الفترة التي قضاها الشيخ (الطاهر بن محمد) في الزاوية المختارية: أنّ الشيخ (الطاهر) ينتمي إلى دوحة شيخه (الشيخ المختار بن عبد الرحمان)، وفي كلام الدكتور (أبو القاسم سعد الله) تأكيد لما قلناه من تأثر الحلفة وما حولها بشيوخ الرّحمانية خاصة الشيخ (المختار) الذي تربى وأخذ العهد من شيخه (علي بن عمر) الذي مكث عنده أكثر من ثلاثة عشر سنة بوضعية من شيخه (محمد بن عزوز البرجي) والذي التقاه الشيخ (المختار) وأخذ عنه العهد والتلقين، مروراً بالشيخ (عبد الرّحمان باش تارزي) إلى الشيخ المؤسس للرّحمانية الشيخ (محمد بن عبد الرحمان الأزهري) المعروف في المنطقة بـ (الأزهري)، والمعروف كذلك في منطقة العاصمة وقسنطينة وبلاد القبائل وما حولها بـ (سيدي محمد)، و (سيدي محمد بن عبد الرحمان)²



منظر للزاوية الجلالية في الخمسينات، موقع الزوايا الرحمانية

¹ هم التلامذة الكبار الذين تلمذوا على يد الشيخ المختار، حتى عبر نجل الشيخ المختار أ محمد الصغير في كتابه (تعطير الأكوان) أن هؤلاء البكاري كانوا عند الشيخ المختار أعزّ من أولاده بل أنفس من طارفه وتلاده.

² محمد طيبي، نسائم عرفانية من حياة ربانية، مرجع سابق، ص: 56

لقد كان الشيخ (الطاهر بن محمد) مريدا في الزاوية الجلالية والزاوية العثمانية، ولأنّ الأمر لا يقتصر عند المريدين في تلقّي العلوم الدّينية وتعاليم الطريقة التي ينتمون إليها فحسب، بل يتعداه إلى أمور أخرى كتهيئتهم لأن يصبحوا قادة وشيوخ تربية عبر تنشئتهم على القيم التي تؤهلهم لذلك كالمجاهدة والصبر والاجتهاد وغيرها من القيم¹، وتأسيسا على ذلك ولأجل استبيان ما كان يتمتع به الشيخ (الطاهر بن محمد) من سلطة روحية عريقة يجدر بنا أن نسرّد سندهُ الصوفي ونسبه الروحي في الطريقة الرحمانية، فهو- كما تواتر عن مريديه- أخذ الطريقة الخلوّية الرحمانية:

- عن شيخه المختار بن عبد الرحمان شيخ زاوية أولاد جلال (ت: 1276هـ)

- عن الشيخ علي بن عمر شيخ زاوية طولقة (ت: 1258هـ)

- عن الشيخ محمد بن عزوز البرجي (ت: 1233هـ)

- عن الشيخ عبد الرحمان باش تارزي القسنطيني (ت: 1222هـ)

- عن الشيخ محمد بن عبد الرحمان الأزهري الحسني مؤسس الطريقة الرحمانية (ت: 1208هـ- 1794م)

وهذا يعني أن بين الشيخ الطاهر المسعدي مؤسس الزاوية الطاهيرية وبين الشيخ محمد بن عبد الرحمن الأزهري أربعة رجال فقط، ليتعاقب عليها بعد ذلك شيوخ قاموا بعد رحيل المؤسس على تحفيظ القرءان وتدرّيس المتون الشرعية والعربية.

ولد الشيخ الطاهر بن محمد سنة 1805 م، كما أشار إلى ذلك الدكتور محمد قرّاش في كتابه (سيرة العارفين)²، وأسس زاويته سنة 1832 م، وقد كان عمره حين التأسيس سبعة وعشرون سنة فقط أو أقلّ بقليل، وهذا يدلّ على أنّ الشيخ الطاهر قصد الزاويتين مبكرا ليتخرج منهما شابا شيخا، مما مكّنه من تأسيس زاويته بالقاهرة على الأرض التي تدعى اليوم بالزاوية والتي أخذت تسميتها من ذلك التأسيس.

وفور التأسيس باشر الشيخ الطاهر نشاطه في تعليم القرآن حيث كان هذا النشاط متماشيا مع شروط الحياة وعوائد الزمان، فبالرغم أنّ سيدي الطاهر اتخذ الزاوية مقرا ثابتا له، حيث بنى دارا ومسجدا على ضفاف واد مسعد على أبواب طريق الصحراء، إلّا أن ديدن هؤلاء كان مقترنا على الدوام بالرحلة والتنقل، إذ يتجه بيت الزاوية إلى الصحراء

¹ أحمد عاشوري، الطريقة الصوفية، مفاهيمها وملاحظاتها، السورة للدراسات الانسانية والاجتماعية، بشار، عدد 5، جوان 2017، ص ص: 162-180

² محمد قرّاش، مرجع سابق، ص: 76

شتاء ويستقر بمناطق واد جدي ، بينما يستقر صيفا بأرض المقطع شرق بلدة المجبارة الحالية، أو بمركز الزاوية بمسعد أو بالمعلبة شرق مدينة الجلفة¹

وكما قلنا فإن بساطة الهرم التنظيمي والبنائي هو بداية كل مشروع زاوية، وهو اللبنة الأولى في عملية ظهور التنظيم الهرمي والبنائي الموسع، فقد بدأت زاوية الهامل بالشيخ محمد بن بلقاسم معلما وحوله صبية، وهو نفس الأمر الذي بدأ به الشيخ المختار، وهذا مردّه كما يقول أهل التصوف إلى الصدق في التعليم والتحفيظ والتربية والزهد في الدنيا ، مما جعل هؤلاء الشيوخ أصحاب سلطة روحية قوية مؤطرة ومؤثرة .

كان للشيخ الطاهر علاقة محبة وتوقير بينه وبين الشيخ المختار والشيخ محمد بن بلقاسم والشيخ عبد الرحمن النعاس، مما جعله يتزوج بابنة مريد الشيخ المختار كما عقد قران الزواج هذا الشيخ محمد بن بلقاسم، حيث كان من بركة هذا الزواج أن ربّي الشيخ الطاهر وزوجته جميع أبناء إخوته²، وهو الذي سمّي ابن أخيه (أحمد) عبد الرحمن الطاهيري بالشيخ عبد الرحمان النعاس الرحماني محبة له وإكراما .

ولسنة التأسيس (1832 م) دلالات عميقة، حيث أسست الزاوية الطاهيرية بعد عامين من الاحتلال، وكأنه استباق واستشراف من الشيخ (المختار) خطورة الوضع الذي ستؤول إليه البلاد من أوضاع مزرية، حيث ستكون سياسة التجهيل سلاحا فتاكا يستعمله المستدمر ضد كل شيء يربط الأمة بهويتها، إنّ طالب الزاوية كان يتمسك بدينه، ويتعلق بشخصيته ويعتز بثقافته العربية والإسلامية في الوقت الذي كان الناس فيها يتهافتون على اللغة الفرنسية لغة الحبز المغموس في دماء الضحايا المذبوحين كما عبر عن ذلك (محمد نسيب)، وقد كان هذا ديدن الشيخ (المختار) مع طلبته الذين يرى فيهم الفطنة والذكاء والورع، فيأمرهم بتأسيس الزوايا للتعليم والإطعام والإصلاح، وهذا ما كانت تقوم به هذه الزوايا وغيرها طيلة قرون الاستدمار الفرنسي، والمتتبع لتاريخ الزوايا في الجزائر يجد أنها لم تكن مركز تحفيظ للقرآن فقط، بل كانت مركزا للتفقيه والتربية، وكانت مصدر إطعام للجائعين ومأوى للعابرين وابن السبيل، كما كانت دار إصلاح بين الناس وبين القبائل والعروش، إضافة إلى كونها مع مرور الوقت - وهذا ما سنعرفه في الوجه الجهادي الذي تميزت به الزاوية الطاهيرية والزوايا الرحمانية- مخزنا للمؤونة والسلاح ومحلّ اجتماع للمجاهدين والثوار، وهذا ما أكّده الشيخ المرحوم عبد القادر الشطي في كتابه السلفية الوفية: " أكثر الصوفية في وطننا ... كانت لهم زوايا فجمعوا بين الفضيلتين: فضيلة التعبد والمجاهدة، وفضيلة التربية والتعليم، تخرج من تلك الزوايا أبطال

¹ نفسه، ص: 86

² نفسه، ص: 89

مجاهدون، وعلماء عاملون، وصوفية سالكون، ومشائخ مربون، والربط بين التصوف والزواية شيء طبيعي، فلا غرابة في ذلك، لأن العلم الصحيح هو أساس التصوف كما سبق الكلام عليه، فلا بد من كل منهما للآخر..¹ هذا العمل الاستباقي والاستشرافي الذي بسببه ظلت الجزائر محافظة على هويتها الدينية والوطنية، وكان دافعا للمقاومة سبق بعشرات السنين حركات الإصلاح مثل جمعية العلماء المسلمين والتي ما كانت إلا ثمرة جهد الزوايا، ولعل سائلا يسأل: من كان يحافظ على القيم وعلى العربية وعلى الدين قبل أن تظهر الحركات الإصلاحية التي احتكرت هذا العمل ونفته عن الأجيال السابقة، أليست الزوايا هي التي كانت سباقة إليه- يتساءل الأستاذ رشيد بوسعادة- في مقاله آفاق الزوايا الرحمانية: "إذا كانت جمعية العلماء تأسست في: 5-5-1931م فمن الذي حفظ الإسلام والعربية في الجزائر قبل ذلك بأزيد من قرن من الاحتلال؟ ليس إلا تلك المعاهد والزوايا ونها الزوايا والمعاهد الرحمانية، وفي اعتقادي أن الحركة العلمية هي السبب الجامع الذي به تأقلمت الزوايا الرحمانية مع جمعية العلماء، فحيث يكون العلم يكون الإصلاح ويكون الجهاد"

هكذا كانت الزواية -رغم بساطة تكوينها البنائي- في الوجدان الشعبي مثابة التطلعات الروحية والعلمية، ومرام الذين أسعفتهم الأقدار بقابلية للتثقف والتعليم، فإذا كان أقصى ما يصبو إليه إنسان اليوم أن يلتحق بالجامعة ويتدرج في مدارجها العلمية والمهنية باعتبارها أرقى مكانة اجتماعية فإن أقصى ما كان يتمناه إنسان ذلك اليوم أن يكون له (موضع لوح) في الزواية وأن يتخرج منها برتبة: (طالب) يحسن القراءة والكتابة ويتفوق على أقرانه وأفراد مجتمعه بسرد القرآن والمتون العلمية غيبا، فالزواية كانت تلبى تلك الحاجة النفسية الملحة عند أفراد تعددت نواياهم من الاتصال بالزواية، فهناك من له حنين روحاني واستعداد عرفاني للتعمق في التدين، وأولئك هم الصفوة الذين عندما ذهبوا ذهب معهم قداسة الزواية وسلطانها، وهناك من له حس ثقافي يدفعه نحو الاستزادة من المعرفة، وهناك من له توجه للتفوق الاجتماعي أو حرص على مكاسب اقتصادية ينالها المتخرج من الزواية حين يصبح موضع تكريم وتقدير.

ويزيد الشيخ أحمد حماني ذلك تأكيدا فيقول عن الزوايا الرحمانية: (.. كان لبعض زواياها نظام جمهوري بآتم معنى الكلمة، حيث يتولى الطلبة شؤون تعليمهم وغذائهم تحت إشراف علماء الشريعة الذين يحصلون على علمهم بالدراسة الطويلة والاجتهاد الكبير، وفيهم علماء كبار درسوا القرآن رواية ودراية وكتب الفقه والتفسير

¹ عبد القادر الشطي، مرجع سابق، ص: 311.

² محمد طيبي، نسائم عرفانية من حياة ربانية، مرجع سابق، ص: 71، 72.

والحديث والعربية: النحو والصرف والأدب، والفلسفة الإسلامية: المنطق والتوحيد، والرياضيات من حساب وهندسة وميقات.. ومن أهم معاهدها العلمية أيضا معهد الهامل ومعهد طولقة.¹

هكذا كانت حيثيات التأسيس، من طالب عند الشيخ المختار الجلالي إلى شيخ يؤسس زاوية متنقلة صيفا وشتاء يخلص في خدمة طلبته وتعليمهم القرآن، فيتخرج من هذه الزاوية مئات الحفظة وعشرات الأئمة والشيوخ، والجدير بالذكر -وكحال الزوايا الرحمانية الأخرى كزاوية الهامل والجلالية- فإنها لم تحتوي على طقوس ظاهرة أو مخفية، بل كانت جلّ ممارساتها في تعليم القرآن وتحفيظه، إضافة إلى تدريس المتون الشرعية الأخرى، وخدمة المجتمع، ثم تطور الوضع لتصبح الزاوية الطاهيرية مأوى المجاهدين ودارا للتنظيم والاجتماعات، تحت زعامة روحية رفضت السياسات الفرنسية من تجنيس وتجنيد، فكان أن قدمت شيخا من شيوخها فداء للمقصلة بسجن سركاجي (7/14/1931م)، وهي نفس السنة التي تأسست فيها جمعية العلماء المسلمين !

وقد كانت الزاوية الطاهيرية كما يرى الشيخ (عامر محفوظي) في كتابه (تاريخ اولاد نايل) سدا منيعا في وجه المستعمر الذي سعى -ولايزال- إلى محو الشخصية الوطنية الإسلامية والعربية واللذان يشكلان الهوية الوطنية الجزائرية، وهذا بتكيزها على تعليم القرآن والمحافظة على الأخلاق والتفقه في الدين، والمحافظة على السيرة النبوية، وذلك لكونها تزامنت مع الاحتلال الفرنسي للجزائر إلى أن توفي شيخها سنة 1891 م

وخلال فترة مشيخته للزاوية سعى الشيخ الطاهر إلى جلب المعلمين من الزاوية الجلالية وزاوية الهامل ليعينوه على تعليم الطلبة، وهو ما يؤكد شيخ الزاوية الحالي الذي أشار إلى أن الشيخ الطاهر أرسل ابن أخيه عبد الرحمن الطاهيري إلى الشيخ محمد بن بلقاسم يطلب منه توجيه أحد تلامذته إليه من أجل إعانته وهو ما تحقق فعلا.

وفي هاته الفترة التي قضاها الشيخ في التعليم والتربية والتنقل، كان الشيخ يعدّ من يخلفه على هذا الإنجاز العظيم، فكان يقوم بتهيئة أخيه الشيخ يوسف تعليما وتربية وتوجيها، وهذا من أجل أن يخلفه وتستمر الزاوية في العطاء، وهو ما حدث بالفعل إذ واصل الشيخ يوسف الطريق على درب أخيه وشيخه الشيخ الطاهر .

وبعد عمر مبارك عمّره الشيخ (الطاهر) بالقرآن تعليما وتديسا وتحفيظا بدت آثاره جليّة في الوظائف الاجتماعية التي كانت تقوم بها الزاوية رغم تنقلها من إطعام وإعانة وإصلاح بين الناس، انتقل الشيخ (الطاهر) من عالم الدنيا الذي طالما كان زاوها فيه سنة 1891 م، ويجدر الإشارة إلى أن الشيخ الطاهر لم يترك عقبا من صلبه ولكنه ترك طلبة

¹ أحمد حماني، مرجع سابق، ص:289.

وتلاميذا توارثوا تحفيظ القرآن وتعليمه إلى يوم النَّاس هذا، فصاروا مشايخ وعلماء وأئمة ومجاهدين، وهذا هو العقب الحقيقي الذي يجيي الضمائر ويحافظ على الهوية الدِّينية والوطنية، وقد كان هذا الإرث المتوارث كرامة شيخه المختار حين قصده الشيخ الطاهر مع زوجته، فقال له الشيخ إن الله جعل لكم الذرية الصالحة بلا مشقة الإنجاب والرعاية¹ وهو ما جعل أسرة أخويه يوسف وأحمد تنتسب إليه جميعا، وكان ابن الأخ (الشيخ عبد الرحمن الطاهيري) ينتسب إليه فلا يقال إلاّ الشيخ عبد الرحمن بن الطاهر، وقد توفي الشيخ الطاهر يوم عيد الاضحى في المكان الذي يسمى (بريش) بين اهله وطلبته، الخميس العاشر من ذي الحجة 1308 الموافق 16 جويلية 1891 م² ونقل من هذا المكان الذي توفي فيه ورفع على أكتاف تلامذته إلى الزاوية حيث أوصى بدفنه هناك .

ويمكننا بعد الاطلاع على تاريخ نشأة الزاوية- والذي أغلبه إلى أمد قريب تاريخ شفهي - أن نذكر الشيوخ المتعاقبين على مشيخة الزاوية الطاهيرية :

- الشيخ الطاهر بن محمد، 1832 م إلى 1891 م المؤسس الأول للزاوية .
- الشيخ يوسف بن محمد 1891 م إلى 1917 بإعانة أخية الشيخ عبد الرحمان بن الطاهر إلى سنة 1917 م، والذي قام بتأسيس فرع للزاوية في المكان المسمى (المكيمن) والتي شهدت نشاطا واسعا .
- الشيخ المختار بن الشيخ يوسف 1917 م حتى سنة 1951 م
- محمد الطيب بن يوسف 1951 م إلى 1969 م
- الشيخ سي بلخير وأخيه سي بلقاسم 1969 م إلى سنة 1975 م
- الشيخ سي بلخير 1969 م إلى سنة 1982 م
- الشيخ المختار بن سي بلخير بمعاونة أخيه وابن عمه إلى تاريخ اليوم .

¹ محمد قراش، مرجع سابق، ص: 89

² نفسه، ص: 89



بعض شيوخ الزاوية الطاهيرية المتعاقبين على المشيخة

5- الهيكل التنظيمي والبنائي للزاوية الطاهيرية :

1-5 الهيكل الشكلي: من خيمة وبر إلى مسجد ودار تدريس:

تتسم الزاوية بالأشكال البسيطة في البناء والشكل، وهي كما وصفها الدكتور (أبو القاسم سعد الله) تختلف عن المسجد في الهندسة، فهي قصيرة الجدران منخفضة القباب، حيث تتكون من غرفة للصلاة دون منارة وغرف لتخفيف القرآن والتدريس إضافة إلى مأوى للطلبة، كما تحتوي على مخزن تخزن فيه المؤونة من حبوب وتمر وغير ذلك مما له قيمة عينية.

والزاوية الطاهيرية في بداية تأسيسها سنة 1832م لم تكن إلا مسجداً بسيطاً البنيان دون قبة أو منارة، بناءً الشيخ الطاهر بعد عودته من الزاوية المختارية وقد بنى بجانبه بيتاً لأهله، وكأنه بينائه هذا أراد أن يدشن بداية مرحلة جديدة لهذه القرية والتي سيكون لها شأن كبير في عملية التغيير الاجتماعي، ليغادر الشيخ هذا البناء -الذي أصبح بعد وفاته يسمى بالزاوية- ويجعل الزاوية (خيمة وبر) تُرفع على الإبل لتستقر بأمره حيث الكأ والمئنت والماء .

وقد كانت الزاوية في بداية أمرها، خيمة للشيخ الشاب وعائلته التي يعولها بعد وفاة أبيه في صغره، وخيمة لطلابه المنتقلين معه، وخيم للعائلات التي ترافقه على عادة أهل البدو الرحل، ويصحب هذه الخيم ممتلكات وأنعام ! وظلت الزاوية متنقلة في عهد الشيخ المؤسس الطاهر ثم عهد الشيخ يوسف والشيخ المتعاقبين عليها إلى أن استقرت 1956م بالمكان المسمى حالياً الزاوية، وهذا بعد المضايقات الشديدة التي مورست ضدها من طرف الاستعمار، والتي انتهت بحرقه لبيت ومكتبة الشيخ محمد الطيب في (واد جدي) جنوب مسعد وقد كان في رحلته صيفاً هناك، ثم

عادت الزاوية إلى مكان التأسيس الأول في (القاهرة) مسجداً وبيوتاً منتشرة هنا وهناك، تضم العائلة الطاهيرية إضافة إلى غرف بسيطة جداً مبنية بالطوب والجريد تأوي الطلبة والزوار والمريدين .

أما حالياً فالزاوية تتألف من مسجد بُني حديثاً، تؤدى فيه الصلوات الخمس والجمعة، وتُقام فيه دروس الفقه وغيرها، ومقرّاً للزاوية يحتوي على ساحة كبيرة وغرفتين، بحيث ينقسم الطلبة إلى ثلاث أفواج، فوج في الساحة أما الطلبة الآخرون فيتوزعون على الغرفتين المتبقيتين، ولهذه الساحة مدخل واحد، ويوجد وسطها عمود خشبي، يستند عليه المعلم الرئيسي -المشرف على التعليم في الزاوية- أثناء عملية التكرار، بحيث يلتفّ حوله الطلبة في مشهد جميل ورائع .

ويوجد مقابل الزاوية منزل بسيط، يقطن فيه شيخ الزاوية مع أفراد عائلته، تلتصق بجانبه دار خارجية واسعة جعلت خصيصاً للضيوف، كما نجد على الجانب الآخر غرفة لها باب خارجي، يجلس فيها الشيخ ويستقبل فيها ضيوف، كما يضع فيها أغراضه، والباب الخارجي غرضه تسهيل الوصول إلى الشيخ في حالة الضرورة، كما يعقد الشيه في هذه الغرفة لقاءاته ومشاوراته مع المقدم ومع معلمي الزاوية وطلابها الكبار .



منظر عام للزاوية الطاهيرية

أما بالنسبة للطلبة، فالزاوية بما عدد من الغرف البسيطة المبنية بالطوب والجريد، يقوم الطلبة بنائها بأنفسهم أو يتوارثونها بعد مغادرة المسرحين الذين أتموا حفظ القرآن، وحالياً يتم بناء غرف عصرية للطلبة، تضم الهياكل المتعلقة بما وهذا قصد تحسين الظروف المعيشة للطلاب وتشجيعهم على التعلم والالتزام، غير أنّ الإقامة في الغرف القديمة له طعم خاص، فهي باردة صيفا ودافئة شتاء، إضافة إلى أنّها تشعرك بالحنين إلى الزمن الماضي الجميل .

والشكل البنائي للزاوية بجميع مكوناته من مسجد وبيت الشيخ، غاية في البساطة والأناقة، فالمقام هنا مقام ورع وزهد، بل حتى إنّ السّاحة التي تُقام فيها عملية المراجعة والحفظ غير مكتملة البناء، وهذا عائد ربّما إلى التّكلفة المالية التي يستلزمها بناء مدرسة كبيرة مع محدودية دخل الزاوية، واقتصارها على ما لديها ومن يمنحه المحسنين في إطعام الطلبة والزوّار، وهذا العامل الأخير هو ما منحها استقلالية في التصرف والتّعليم، بحيثُ نأت عن التدخّل في شؤون رجال امال والسياسة عكس ما نشاهده في بعض الزوايا، والتي أصبحت أداة في أيدي رجال المال والسياسة فتحوّلت من مدرسة قرآنية هدفها خدمة (المقدس) إلى أداة إشهار وإعلان ل(المهندس)!

أمّا موقعها الجغرافي فالزاوية تقع في موقع جميل جدا، حيث يقابلها خمس جبال يطلق عليها المحليون (جبال لصباع) تشببها بأصابع اليد، كما يلقّها من جميع الجهات نخيل وبساتين المشمش والرّمان والتّين، وهي الفواكه التي تشتهر بها تلك المنطقة على العموم .



منظر عام للزاوية الطاهيرية



موقع القاهرة والزاوية، المصدر : خرائط جوجول

2-5 الهيكل التنظيمي:

يحتاج الفكر حتى يأخذ بعدا اجتماعيا إلى عملية مأسسة تضمن انتشاره واستمراره، وقد ينتج عن هذا قيام مؤسسات دينية مختصة، والنظام الديني جزء من النظام الاجتماعي الكلي،¹ وبما أنّ الزاوية مؤسّسة دينية كانت نتاج فكرة دينية فإنّ لها هيكلها التنظيمي حتّى وإن كان غير مصرح به، ويظهر جليا من خلال الممارسات اليومية، ويكون هذا البناء الهرمي جليا في الزوايا من خلال تنوّع الرتب والمهام والأدوار، والملاحظ لأيّ زاوية يدرك أنّ لها رأسا هرميا هو المشرف على الزاوية روحيا وماديا، ثم تتباين بعده الرتب إلى أن تصل إلى آخر مرتبة في رتب المريدين والزوّار. وهذا ما تمت ملاحظته في الزاوية الطاهرية، حيث لاحظنا بساطة التنظيم الهرمي على عكس ما يوجد في الطرق الصّوفية الأخرى كالتيجانية والشاذلية والعلوية وغيرها، فهناك شيخ الزاوية والمقدم الذي ينوب عنه في شؤون الطلبة والمعلمين والطلّاب.

وشيخ الزاوية هو المسؤول الأول على الزاوية، والمشرف عليها روحيا ومعنويا وماديا، بحيث يشرف على صيانة أملاكها وعقاراتها، كما يشرف على النظام التعليمي والتربوي فيها، وإليه تعود جميع الأمور الصغيرة والكبيرة، ويتمتع الشّيخ بالمهابة والاحترام بين أهل القرية والطلبة وقاصدي الزاوية من زوّار ومريدين، وهو قليل المخالطة للطلبة نظرا

¹ إبراهيم عيسى عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص: 254

لأشغاله الكثيرة المتعلقة بالزواوية والمتعلقة بمكانته الروحية بين سكان المنطقة، وهو مرة إلى أخرى يتفقد أحوالهم، ويسأل عن أمورهم مقدّم الزاوية أو المعلمين، وهذا مما لا شكّ فيه يزيد من رمزيتة كسلطة رّوحية .

كما لاحظنا أنّ شيخ الزاوية يظهر بين طلبته في الاحتفالات الدّينية كالمولد والأعياد وغيرها، كما يظهر في المشاكل الكبيرة التي تحدث في الزاوية بحيث يتولّى حلّها، إضافة إلى أنه سند رّوحي للطلبة حتى حال تخرجهم حيث يقاسمهم فرحة حفظ كتاب الله، كما يظهر الشّيخ في المخالفات الأخلاقية الكبيرة، ويتولّى العقاب بنفسه، كتأديب مادّي ومعنوي للطلبة المخالفين، وهذا يكون غالبا أمام غيرهم من الطلبة، ولا بأس هنا أن نذكر أنه ذات مرّة وجدنا طالبين مكبّلين من معصميهما في عمود الزاوية الذي يتوسط ساحة الزاوية الرّئيسية، وحين سألنا عن السبب؟.. قيل لنا أنّ جرّمهما أنّهما تحرّشا بطالب آخر وقالوا له كلاما بذيئا، وقد شكى بهما إلى المقدّم، فما كان من شيخ الزاوية إلّا أن أمر بربطهما في العمود قرابة السّاعتين، ثمّ باشر بنفسه عقوبتهما ب(العشرة) -وهي الفلقة في مناطق أخرى- بحيث ألقى الطّالبيين على ظهريهما وأمسك برجليهما طلبة آخرون، وباشر شيخ الزاوية ضربهما على قدميهما ضربا مبرحا والطلبة من حولهما يقرؤون ويراجعون ويحفظون وينظرون !!

وهذا له دلالات عميقة، منها أنّ الشيخ لا يتساهل في الأمور الأخلاقية قيد أملة، بحيث أنّ أي فعل مخالف للآداب العامة ولو كان بسيطا لا يُتساهل معه، لأنّ المكان يحمل معاني التقديس، ولا يجوز بأي حال من الأحوال تدنيسه ماديا أو معنويا، كما أنّ مع هذه الشدّة التي يحملها شيخ الزاوية، يوجد هناك لين ورحمة، فهو والد لطلبته ويناديهم بأبنائي حين يقصدونه، ويسمح لهم بالمغادرة في حالة حدوث أيّ طارئ، ويتعاطف معهم، ولا يكلفهم من الأعمال مالا يطيقون .

كما أنّ الشيخ صاحب بركة ودعوة صالحة، حيث يتنافس الطلبة في خدمته ومحاوله إرضائه، وقد لاحظت وجود نوع من (التقديس) للشيخ، وهو ليس بمعنى (التقديس الشرعي) الذي لا يكون إلّا لما قُدّس وحيا، ولكنه نوع من الاحترام والتبجيل والتوقير والتأدّب الشّديد في حضرة الشيخ وفي غيابه، حتّى أنّ الطلبة يعتقدون أنّهم سيكونون عرضة لأيّ مكروه أو بلوى إن هم خانوا الشيخ أو تكلموا فيه بسوء، وهذا حدث ذات مرة أمامي، إذ أنّ طالبا اشتكى للمقدّم وجعا في رجله فسأله المقدّم: هل تكلمت في الشّيخ بسوء؟!

وظاهرة (التقديس) للشيخ هي ظاهرة متجدرة ومتأصلة في المخيال الشعبي، وهي عملية تؤدي إلى تماسك المجتمع ووحدة أفرادها وترابطهم، كون مرجعيتهم واحدة في الأمور الشرعية والأمور الدّنيوية، وهذا ما نفتقده اليوم، حيث كثرت

المرجعيات وكثر معها اختلاف النَّاس، وآثار هذا الاختلاف تظهر جلية في عملية الضَّبْط الاجتماعي وظهور الهويات الدينية المتعدّدة، حيث انتشرت العصبية، وانتشر معها الصراع والتناحر في الواقع وفي المواقع الافتراضية !

والشَّيخ هو الذي يتكفَّل بإطعام الزاوية من نفقته أحيانا ومن نفقة المحسنين ومما تملكه الزاوية من أوقاف، فالزاوية تقوم بعملية الحرث والحصاد بما تملكه من أراض زراعية، إن كان العام خصبا، ويقوم الطلبة تحت إشراف الشيخ أو أحد من مقربيه بالحرث والحصاد، والملاحظ أنهم في قَمّة انشغالهم يكرّرون ويحفظون ويتعلّمون، غير أنّ الظرف الرَّاهن صار ظرفا صعبا، فقلة الأمطار وغياب ثقافة الإحسان - كما كانت عند الآباء والأجداد- جعلت أمر الإطعام ممّا تملكه الزاوية من أراض ومزارع ليس بالأمر الهين .

كما أنّ عائلة الشَّيخ هي التي تتكفل بطهي الطَّعام والقهوة وغيرها لعشرات الطَّلبة والزوار يوميا، وهو أمر ليس باليسير، كما أنّ الشَّيخ يقوم بتحضير الطَّعام الجيّد للطلبة والمعلمين والمريدين في المناسبات والمواسم كليلة المولد أو ليلة ذكرى الهجرة النبوية، وأذكر ذات مرّة أنّه أقام مأدبة عشاء على شرف الطلبة بحيثُ ذبح لهم بعض الشياه، وكانت المناسبة مناسبة شكر لله تعالى أن نجّاه الله تعالى بعد سقوطه من على حصانه، وقد كانت المأدبة في غيابي، وبعد عودتي للزاوية قال لي المقدم : بأنّ حظّي من اللحم والطعام قد خبأه الشَّيخ لك في غرفته، فاذهب إليه، فذهبت إليه في غرفته الخارجي التي يستقبل فيها الطلبة والزوار، فقدم لي اللحم والطعام بابتسامة وسألني عن أحوالي وساقه ممدّدة من أثر الكسر، وقد كان لكسر الشيخ من ساقه أثر بالغ بين طلبته، و أذكر صدمتهم حين سماعهم بخبره، بحيث تناقلوا الخبر بحزن وحسرة .

ويمكّن أن نلخص وظيفة الشيخ الاجتماعية في نقطتين مهمتين هما مهمّة الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي، وهذا عبر الحفاظ على القيم الاجتماعية وضمّان عملية التكافل الاجتماعي ، إضافة إلى منح الأمان النفسي ونشره بين الطلبة وسكّان الزاوية، وهذا ممّا لا شك له دور كبير في تقوية الرّوابط الاجتماعية .

هذا فيما يخصّ شيخ الزاوية، أما فيما يخصّ المقدم: فهو نائب الشيخ والمكفّل بتسيير شؤون الطلبة والمكفّل بالأمر التنظيمية وإدارة شؤون الزاوية، كما يتكفّل بإيقاظ الطلبة صباحا وتوجيههم نحو العشاء أو الغداء أو الفطور، ومقدم الزاوية كأنه اختير بعناية، فهو رجل طويل صاحب بنية جسدية قوية، يتمتّع بسرعة البديهة، كما أنّ له صوتا جوهريا، وهذا ما كوّن له مهابة بين الطلبة، وله عصا طويلة لا تفارقه، بها يقرع الأبواب وبها يُرهب الطلبة !

ويعتبر المقدم حلقة وصل بين المعلمين والطلبة والزوار من جهة، وشيخ الزاوية من جهة أخرى، كما أنه هو الذي يقوم باستقبال الضيوف وإكرامهم، ويشرف على عملية الشراء و الحصاد والحرق وغيرها من نشاطات الزاوية .
أما الطلبة فهم القاصدون للزاوية من أجل حفظ القرآن والتعلم، وهم طبقات حسب الحفظ وحسب المستوى، وإضافة إلى العملية التعليمية فهم يساهمون في العمليات التطوعية من تنظيف وأعمال متعلقة بالزاوية من حصاد وحرق وشراء وغيرها، كما لاحظنا أنّ الشيخ لا يدعهم يقومون بالأعمال الخاصة به أو الخاصة بعائلته، فهو يباشرها بنفسه أو يباشرها أبناؤه، وهو بهذا العمل يترفع عن ذلك اللقب الذي جعله كثير من مدعي المشيخة مطية لاستعباد الناس وأخذ أموالهم، كما أنّ هذا من علامات التصوف الحق، لأنّه في الأصل يقوم على اتباع الهدي النبوي، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يباشر أعماله بيده!

كلّ هذا يربي الطلبة على مسألة التعاون والتضامن والوحدة تجاه قضايا زاويتهم، وبالتالي يكون هذا عاملاً قوياً في بناء اجتماعي متكامل، لأنّ الأصل في الإسلام أنه دين اجتماعي، وهذا يظهر جلياً في الممارسات التعبدية والمالية المتعلقة به، فالصلاة جماعة لها أجر أكبر من الصلوة الانفرادية، وإذا كانت الصلاة اجتماعية بكل ما للكلمة من معنى، فما بالك بالأمر الدينية ذات البعد الاجتماعي بطبيعتها، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى غير ذلك من تجليات البعد الاجتماعي في الدين الإسلامي¹

كل هذا البعد الاجتماعي نلمسه بين طلبة الزاوية، فهم في حالة تعارف وتآلف وتعاون، يعطف الكبير على الصغير، ويُعين الطلبة بعضهم البعض في الحفظ والتعلم، ويسأل الكثير فيهم على أحوال بعضهم ممن غاب أو غادر الزاوية بشكل نهائي، وهذا هو نتيجة إيجابية تقوي عملية التواصل الاجتماعي بين الأفراد وأدت إلى تماسك الروابط الإيمانية التي تعززت في الزاوية الطاهيرية فلا عصبية ولا قومية، ولكن روابط معنوية أساسها القرآن الذي كان جامعاً لهم في مرحلة زمنية سابقة .

كما أنّنا لاحظنا خلال فترة إقامتنا في الزاوية أنّ الطلبة لا يقومون بأي شيء غير حفظ القرآن وتعلّمه ومطالعة الكتب الأخرى المسموح بها، فهم لا يقومون بحضرة أو اجتماعات يتخلّلها بعض الممارسات أو غير ذلك مما نشاهده في كثير من الزوايا من ذكر جماعي يصاحبه صراخ ورقص، فالهدف الذي اجتمع عليه هؤلاء الطلبة هو هدف واحد هو التعلّم والتربية والتركية .

¹ حسين أحمد شحادة، اجتماعيات الدين والتدين، ط1، بيروت، 2010، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ص : 7

كما لاحظنا أن المعلمين مهمتهم تربوية وتعليمية فقط، من تحفيظ للقران والمتون الفقهية والعربية، كما نجد ضمن التراتبية المتعلقة بالزاوية الإمام -الذي هو خريج الزاوية -وهو موظف رسمي يتولى إمامة الناس في الصلوات وتدرّس الفقه للمصلين وللطلبة، كما نجد أيضا زوّار الزاوية الذين لا ينفكّون عن زيارتها، وهم مختلف الأفراد الذين يأتون لزيارة الزاوية وزيارة شيخها، أو التلاميذ القدامى الذين يزورون شيخهم دوريا فيكرمهم .

وهذا التنظيم الهرمي هو لتكريس عملية التراتبية الاجتماعية (شيخ، مريدين، تلاميذ، مقدم) داخل مجتمع الزاوية، وهو كلّه يدور حول فلك الشيخ الذي يسعى الكلّ إلى خدمته، كما يسعى هو إلى خدمة الكل، وهذا ما خلق توازنا اجتماعيا بين الأفراد، هذا التمايز في الرتب هو لدوافع ضرورية، من شأنها تقوية الشعور بعامل الاجتماع، وتفعيل عامل الشعور بالهوية الجماعية، عاكسة بذلك قيم المجتمع المحلي وثقافته، كما يعكس أيضا مظاهر علاقة المسلم مهما كانت رتبته بأخيه المسلم .

6- مصادر تمويل الزاوية:

تتأسس الزاوية عموما من شيخ قصده فعل الخير على المستويات الثقافية والاجتماعية من تعليم وتربية وتوجيه وإطعام، ثم ما يلبث أن يلتفت الناس حوله لما يلمسون فيه من تأثير على المستوى الرّوحي والمادي، فتكسب بذلك الزاوية مصداقية لما تقوم به من وظائف جليلة للمجتمع، وتصبح للشيخ سلطة روحية تحرك القلوب، وتزهد الناس في الدنيا، وتدعوهم لفعل الخير والبذل من أجل إخوانهم من المحتاجين ومن قاصدي الزاوية إضافة إلى المريدين والطلّاب المقيمين بها، هذه الوظائف المتعدّدة لن يستطيعها شيخ الزاوية وحده دون إعانة من المحسنين، الذين يهبون للزاوية أموالهم ويوقفون عليها أراضيهم وعقاراتهم، وهذا أمر شائع في الأقطار المغاربية والشرقية، حيث تبدأ الزاوية رقعة صغيرة ثم ما تلبث أن يصير لديها أملاك وعقارات وأراضي للزراعة والحصاد، وهذا لن يكون دون ذلك التفاعل بين الشيخ والمقيمين على الزاوية من جهة وبين المجتمع الذي يكتنّ التقدير والاحترام لها، وهذا نظير ما رأته فيهم من خصال فعل الخير والدعوة إليه، وكأنّ المجتمع يرّد الجميل للزاوية نظرا لما قامت به من وظائف في غياب السلطة الرسمية أو ضعفها حسب النظرة الأنثروبولوجية، التي رأت أنّ الزاوية تتأسس وفق هذين العاملين .

حولت هذه الوضعية الزاوية إلى مؤسسة اجتماعية لرعاية المحتاج وعابر السبيل، فكان من ضروريات هذه الوظيفة أن تكون لها أملاك خاصة بها أو محبسة عليها تستثمرها للوفاء بهذه الالتزامات ولتغطية الخدمات المجانية، لتتوسع في

الحصول على الصدقات والهبات والزيارات¹، وهذا أمرٌ معروفٌ مألوفٌ لازال باقيا لحدّ الآن رغم قلّة حدّته مقارنة بالأجيال السابقة، وهذا راجع إلى الثقافة السائدة في كل عصر، فقد كان للجيل الماضي ثقافة الانقياد والطاعة لكل ما يتعلق بالزاوية، أمّا الآن فقد تباينت الثقافات وطغت المادية في المجتمعات وصار الناس أقلّ اهتماما بالزوايا، وهذا راجع لتأثيرات العولمة على الشباب، مما أثر على المخيال الاجتماعي والذي جعل الزوايا والشيخ أصحاب دجل وخرافة وشعوذة!!

وهذا التأثير ألقى بظلاله على الزاوية الطاهيرية أيضا، فقد تقلّصت أيادي المعونة رغم بساطتها في السابق وتأثيرها في آن واحد، لأنّ جلّ همّ الشيخ الطاهر حين التأسيس كان تحفيظ القرآن وتعليمه تنفيذًا لوصية شيخه المختر الجلاي، لذا فقد كانت النفقات على الطلبة متيسرة نظرا لبساطة العيش آنذاك، ثم ما لبث ان التف الناس حوله وشاع أمر الزاوية، فما كان من المحسنين المحبّين للزاوية إلا أن يجودوا ببعض الأراضي ويوقفوها على الزاوية، وقبل هذا يتقاسمون مع الزاوية غلتهم من الحصاد وزجّ الصوف، ويقاسموهم الغنم والمواشي كلّ عام، كما أنّ الزاوية تتلقى الزكاة العينية والتّقديّة من طرف المرّكّين، لأنّ الانفاق على الزاوية وطلبة العلم فيها يعدّ مصرفا شرعيا للزكاة .

لذا فإنّ مصادر تمويل الزاوية تقوم على الأوقاف التي يوقفها أهل البر والإحسان عليها، والتي تشمل الأملاك والأراضي الزراعية والعقارات والدكاكين وغيرها، وتمتلك الزوايا الريفية أوقافا وأملاكا كالبساتين التي تعتبر أرض موقوفة يحرثها المسلمون وطلبة الزاوية ويعتنون بها، ويستعمل انتاج هذه الأرض في صيانة الزاوية وتغطية أجور المدرسين ومعيشة التلاميذ²

وقد كان للخدمات الجليلة التي قدّمتها الزاوية في عهد الاستعمار أثرها البالغ لدى الناس، فكسبت احترامهم نظرا للتأثير والتأطير، وهذا ما جعل المسؤولين يزورون الزاوية بعد الاستقلال مباشرة قصد ردّ الجميل لها، غير أنّ مشيخة الزاوية آنذاك ترفعت عن كل العطاءات المادية، واستغنت على الشهادات التي تثبت الجهاد، وهذا زهدا في الفانية وطمعا في الباقية، وهذا باب من أبواب التصوف غفل عنه الكثيرون اليوم، فاهتموا بكلّ ما يقربها للسلطة، وتنافسوا على المكاسب المادية، وهو ما أفقدهم تلك الثقة بين المجتمعات خاصة في الفترة الأخيرة التي شهدت الاحتجاجات الشعبية، فتوارت الزوايا عن الأنظار، كون المجتمع ربطها كغيرها من المؤسسات والفعاليات بالنظام السابق، ولم تسلّم

¹ وظائف الزاوية المغربية، محمد المازوني، مقال الكتروني، مرجع سابق

² توفيق بن عامر، مقال إلكتروني، مرجع سابق

حينها من غضب الشارع الذي اعتبرها أداة السلطة في تخدير الشارع بالفكر الشرعي من أجل تمرير أجندة السلطة واستمرار النظام في ممارسات الفساد¹

وكما قال (أبو القاسم سعد الله) فإن للطرق الصوفية مصادر للعيش والتوسع، فإذا انقطعت تقلص نفوذ الطريقة واعتزاها الانكماش والفناء، ولذلك كانت كل طريقة حريصة على تحصيل المال بوسائل معلنة وغير معلنة، تقليدية ومتجددة²، وبناء على هذا القول الأخير: فإنه يمكننا القول بأنه ليس خافيا على أحد مصدر تمويل الزاوية الطاهيرية، فالزاوية تعتمد على نفسها في تلبية حاجيات الطلاب والمريدين، إضافة إلى أنّ للزاوية إعانات من طرف المحسنين والتي قلّت في هذه الأزمنة نظرا لتأثيرات شتى .

وقد كان الإطعام- إلى زمن قريب- يركز على ما تجنيه الزاوية من حصاد القمح والشعير، وما تربّيه من أغنام على عادة أهل الريف، وهذا ديدن الزاوية منذ التأسيس، فالزاوية الطاهيرية مؤسسة خيرية غير رسمية، لا تتلقى ميزانية أو دعما من طرف الدولة كما هو حال كثير من الزوايا، بل جلّ اعتمادها على ما تجنيه من حرث وحصاد ومن تربية الأغنام، وما تقبضه من تبرعات وزكوات الأهالي المقيمين بالمنطقة وخارجها، والشّيء الوحيد الذي مصدره خزينة الدولة هو أجرة المعلمين الزّهيدة !

وحال الزاوية الطاهيرية ليس كحال الزوايا التي تحتوي الأضرحة والتي لها مزارات دورية تجني وراءها أموالا طائلة، تصرف على المحتاجين والفقراء وعلى رواد الزاوية من طلاب ومريدين أو تصرف في أمور أخرى، وقد خلصت دراسة حديثة معونة ب(دور الأضرحة في المجتمع الجزائري) إلى أن مداخيل هذه الأضرحة "تقدر بما بين 600 إلى 700 مليار سنتيم (52 إلى 60 مليون دولار) سنويا"³ !!

والزاوية الطاهيرية لا تقام بما أيّ ممارسات مثل هذا النوع، فهي تحتوي على أضرحة للشيوخ المؤسسين موجودة في المقبرة العامة، ويقوم الناس بزيارتها والدعاء لأصحابها، والملاحظ هناك أنّه لا تتم هناك أي (طقوس) ولا تقدم للأضرحة أي مبالغ مالية أو شموع أو ذبائح، ولا يوجد هناك صناديق أو أناس يجمعون الزيارات النقدية والعينية . لقد شكّلت زيارة الأضرحة، في تقدير بعض الأنثروبولوجيين ، متنفسًا وخروجًا عن العالم المادي إلى العالم الروحي، ممثلاً في رمز الولي الصالح، واعتبرت محاولة للهروب من الحياة الدنيوية إلى الخيال المقدس، ولا تقوم عند الزاوية أيّ (وعدات)

¹ صابر بليدي، لا ملاذ للسلطة من التيارات الدينية الغريبة إلا الزوايا، تاريخ التصفح: 9 سبتمبر 2019 <https://middle-east-online.com>

² أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، مج: 4، ص: 284

³ زهية م، ستة الاف ضريح تدر الملاير والوجهة مجهولة، تاريخ التصفح: 2019/03/02 <https://www.echoroukonline.com>

أو أي سلوكيات له طابع احتفالي، بحيث تجني من خلاله عائدات مالية مثل ما هو شائع، والشئ الملاحظ الذي يأتي وراءه نفع مادي قليل جدا، هو زيارات الطلبة التي يقوم بها الطلبة المتخرجون سلفا كل سنة إلى شيخهم، وهو تقليد أسس بحيث يلتقي فيه هؤلاء الطلبة بداية كل سنة هجرية وفي يوم محدد، يزورون شيخ الزاوية ويقدمون له بعض الهدايا اعترافا له بالفضل وردا للجميل، وفي مقابل هذا يقوم الشيخ بإكرامهم وإطعامهم، ويقومون خلال هذه الزيارة بقراءة القرآن جماعة وقراءة الورد الرحماني، ولا يتخلل هذه الزيارة أي (طقوس) غير مألوفة، فهم يلتقون ويتجمعون ويقرؤون ويصلون ثم ينصرفون .

ومنه يمكننا القول بأن الزاوية لا تعتمد على أي مساعدات رسمية، وأن جل اعتمادها على ما تملكه وتستثمره ثم على ما يهبه المحسنون الذين قلوا نظرا لتأثيرات عديدة، كما أن شيوخ الزاوية لا يقبلون الإعانات التي وراءها منافع دنيوية، بحيث ظلوا على هذه السنة الراسخة شأنهم شأن كثير من الزوايا التي لا تقبل الإعانات الرسمية، ولا أدل على ذلك أنه بعد الاستقلال جاء بعض المسؤولين إلى الزاوية ليحتضنوا عملها، ويقدموا لها ما تحتاج من أسباب القوة المادية، فرفض مشايخها معلنين أن دورهم إنما كان لأجل استقلال الوطن وعزته وعزة الإسلام، أما وقد تحقق ذلك فلا غرض لنا في أي منافع دنيوية أو مواقع سلطوية¹

7- شروط الالتحاق بالزاوية:

الزاوية الطاهيرية - كما رأينا - هي فرع من فروع الطريقة الرحمانية، وكما هو معلوم فإن الزوايا الرحمانية لا تشترط الدخول في الطريقة الرحمانية لقاصدي زواياها لحفظ القرآن وتعلم العلوم الشرعية، لأنه وكما يرى الباحث (محمد طيبي) أن تحرج الأزهر من الأزهر فيه إشارة إلى علمية النهج الرحماني،² وقد كان الأزهرى إلى جانب إجازته للمريدين في التصوف، يجيز بأسانيد الشريعة وعلومها... وفي هذا ما يفسر ولوع الزوايا الرحمانية بالتعليم، حتى كان عندهم أهم من التصوف وتلقين الأوراد، وآية ذلك أنهم كانوا لا يشترطون في المنتسب إلى زواياهم أخذ العهد الصوفي، ومعنى آخر كان الانتساب للزاوية الرحمانية لا يعني بالضرورة الانتساب إلى الطريقة عندهم³.

¹ محمد قراش، مرجع سابق، ص: 10

² محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق، ص: 287.

³ محمد طيبي، بحث مقدم إلى الجامعة الأمريكية، مرجع سابق، ص: 54.

وقد توارث هذا النهج شيوخ الزاوية الطاهيرية المتعاقبين على المشيخة منذ 1832 م فكان جلّ اهتمامهم بالتعليم وتحفيظ القرآن إلى اليوم، بل إنّ كثيرا من الطلبة الذين يدرسون أو درسوا في هذه الزاوية لا يعلمون بأنّ الزاوية الطاهيرية هي فرع من فروع الطريقة الرحمانية، ويعتبرونها زاوية لتحفيظ القرآن وتعلّم العلوم الشرعية فقط، بل إنّنا سألنا بعض المقيمين في قرية القاهرة عن الطريقة التي تنتمي إليها الزاوية الطاهيرية ، واكتفوا بالإجابة أنّها زاوية لتحفيظ القرآن، وأنّ مؤسسها الشيخ (الطاهر بن محمد، ت: 1891 م)، وهذا إن دلّ فإنما يدلّ على أنّ الزاوية الطاهيرية وشيوخها يركّزون على وظيفة تحفيظ القرآن ويعتبرونها الغنيمة الكبرى التي أُسست لأجلها الزاوية، ولا يهتمون كثيرا بما يهتمّ به كثير من الزوايا من الشكليات التي تثبت انتماء الزاوية، وبالتالي فإنّ شيوخ الزاوية المتعاقبين لم يضعوا أي شروط للالتحاق بها، فإجمال مفتوح لكل من أراد حفظ القرآن وتعلم العلوم الشرعية، كما لا تشترط الزاوية على الطلبة حضور الورد الرحماني وحضور التكرار الرسمي، فكلّ من قصدها بنية حفظ القرآن والتعلّم، توقّر له الزاوية المأكل والمشرب والمبيت وغير ذلك.

وقد كان الالتحاق بالزاوية وتعلم القرآن والعربية حين التأسيس (1832 م) وبعدها إلى أوائل القرن التاسع عشر أمنية الكثير من الناس، لأنّ الالتحاق بها يكسب الإنسان مكانة اجتماعية وثقافية مرموقة في وقت ساد فيه التجهيل، وهو ما سعى إليه الكثير من الشباب حين شدّوا الرحال إلى الزوايا المنتشرة عبر تراب الوطن ليتخرج بصفة (طالب) له مكانته المرموقة في المجتمع، ومن ثم يساهم وبشكل كبير في الفعل الثقافي الذي له أثر وبشكل كبير في حماية المجتمع من التفسخ والانحلال .

بدأت الزاوية بنفر قليل ثم توسّع مجالها وتأثيرها، والتحق بها كثير من الطلبة الصغار والكبار، وقد كان من شروط الالتحاق بالزاوية في عهد الشيخ المؤسس (البلوغ) نظرا للظروف المعيشية القائمة على الترحال وتبع الكالأ، وحمل الزاد والحميم، لذا اشترط الشيخ (الطاهر بن محمد، ت: 1891 م) شرطا يدلّه على مدى قدرة الطالب على التحمل، فإنه لا يقبل الطالب الذي لا يستطيع وضع السرج على الخيل¹، وهذا القول هو كناية عن البلوغ لا على المقدرة أو القوة، لأنّ طبيعة العيش كانت تقتضي أن يكون الملتحق بالزاوية بالغا يساهم في يوميات الزاوية من ترحال ومشى على الأقدام، وتقديم العلف للأحصنة ورعي الأغنام وغيرها، ويحكي الشيخ الحالي الشيخ المختار أنّ خيمة الطلاب كانت تُحمل على جملين لشدة ضخامتها، حتى أنّه كان لها أففال تصلّ الجزئين ببعض، والمتأمل لطبيعة المعيشة آنذاك يدرك

¹ طاهيري المختار، شيخ الزاوية الطاهيرية، وظائف الزاوية الطاهيرية، الزاوية مسعد، يوم: 2019/02/12

قيمة الشرط الذي اشترطه الشيخ المؤسس، إضافة إلى الشرط الثاني الذي اشترطه الشيخ (الطاهر بن محمد، ت: 1891م) وهو إذن الوالدين، وهو الشرط الذي بقي إلى يوم الناس هذا، أمّا حالياً فليس هناك سنّ محدد يلتحق به الطالب للزاوية، فبدءاً من سن الثامنة يمكن الالتحاق بالزاوية للدراسة والحفظ، وهذا شرط موافقة وحضور الوالي، أما الشّروط الأخرى فيجب أن يكون القاصد للتعلم والحفظ ذا أخلاق حسنة، وأن يكون قصده شريفاً في تعلّم وحفظ القرآن، كما يجب عليه أن يلتزم بالنّظام الداخلي المعنوي للزاوية .

8- النظام الدّخلي للزاوية الطاهيرية :

الزاوية كمنظومة دينية تتجلى من خلالها الأجزاء الأساسية المكونة لها ولنظامها، والتي بيّنها (لوري نيلسون)، وتشمل البناء التنظيمي الشّامل الذي يتوخّد فيه الأعضاء الإيجابيون، والاسترشاد بنماذج معينة من الرموز-الدساتير والقواعد- التي تمثل معتقدات النظام وأوجه العبادة فيه، ونسق التشريعات التي توضع للسلوك، وجزءاتها الإيجابية التي تدعم الامتثال إليها، ثم أخيراً النظريات التي تضع التفسيرات لأصل الحياة وهدفها،¹ هذا فيما يخص النظام الديني ككل متكامل، غير أنّ ما نقصده هو النظام الدّخلي المحدد للسلوك، والذي هو جزء أساسي من المنظومة الدينية، والمقصود بالنّظام الدّخلي للزاوية هو: تلك الأعراف والقواعد المعنوية، والتي تكون في الغالب غير مكتوبة عكس المؤسسات الاجتماعية الأخرى، والتي تعتمد القواعد التّظامية المكتوبة التي يوافق عليها المنضون تحتها، والتي تحدّد الحقوق والواجبات، كما تحدّد الممنوع والمطلوب والمرغوب.

هذه الأعراف والعادات التي أصبحت عرفاً متّبعا لدى الطلاب والمريدين والزوّار، لا تخرج في الأخير عن نطاق الأخلاق الإسلامية المتّبعة والتي حتّ عليها الدّين الإسلامي، بحيث كانت سمة ثقافية واجتماعية لقرون خلت، إضافة إلى إرشادات شيخ الزاوية، والتي تدخل في إطار رؤيته ومنهجيته للتّصوف المتّبع، وبالتالي فإنّ إرشاداته غالباً لا تخرج عن إرشادات الطريقة المتّبعة، لأنّ الطبيعة الرّوحية للزوايا تقضي أن تؤسّس لتسوس رعاياها سياسة تعتمد الضبط الدّيني، سواء كان هذا داخل الزاوية في علاقة الطلاب بعضهم بعضاً، أو في علاقة الزاوية مع الآخر ومع المجتمع الخارجي.

¹ حسين أحمد شحادة، مرجع سابق، ص: 196

إنّ الشيخ (المقدّس) تكون له عملية الضبط الاجتماعي أو السلطة الروحية باعتباره مصدرا للبركة، ومصدرا للدعاء المقبول، وقدوة حسنة تتجلى فيها قيم الدين الإسلامي، وبالتالي يتم استرضاءه بالهدايا والعطايا من طرف الزوّار والمريدين، غير أنّ الملاحظ في الزوايا الرحمانية أنّ السلطة الروحية للشيخ تكون أكثر تأثيرا من غيرها من الطّرق الصوفية التي لا تعتمد التّهج التعليمي، وتعتمد على الممارسات الدينية التقليدية من زيارة وتبرّك وأذكار تصاحبها (طقوس) وشموع وصراخ، ذلك لأنّ الشيخ في الزاوية الرحمانية ليس له حظ من العلم الباطني فقط، وكيفية معالجة النفوس بل تعدّاه إلى العلم الشرعي إلى أن يصير مرجعا دينيا في العلوم النقلية والعقلية، بدءا من مؤسس الطريقة الأزهرية، ثم توارث الشيوخ الرحمانيون هذا النهج العلمي مثل الشيخ (باش تارزي) والعائلة العزوزية و(الشيخ المختار الجلاي) والشيخ (علي بن عمر) والشيخ (محمد بن بلقاسم) والذي كان مرجعية مالكية في القطر الجزائري، كل هؤلاء كانوا مرجعية روحية وشرعية يرجع إليهم طالب الفتوى والعلم الشرعي، ويقصدها المرید طالب الصّفاء والعلاج الروحي، وبالتالي فإن النظام الداخلي لا يعتمد عند الزوايا الرحمانية على تلك الممارسات التي نراها في الطرق الأخرى والمتمثلة في (طقوس) معقّدة تدلل على مدى انصياع وانقياد المرید للشيخ وامتناله لأوامره وإن خالفت الشّرع الحنيف .

ولهذا نجد الكثير من الزوايا، تعتمد متونا للأخلاق تحفّظها لطلابها ومريديها، وهي بذلك تجمع بين العلم وبين التخلّق، ليبقى مقام الشيخ مقام إجلال واحترام، لا لأنه شيخ الزاوية فقط، بل لأنه قائم مقام الفتوى والوعظ والإرشاد والتعليم، وهذا ما تميزت به الزوايا الرحمانية التي جمعت بين العلم الشرعي والتّصوف العملي القائم على الأخلاق وتحفيظ القرآن وتدریس العلوم الشرعية .

إنّ النظام الداخلي المعنوي للزاوية الطاهيرية ينظّم العلاقات بين الشيخ والطلاب وبين الطلاب بعضهم ببعض، وبين الطلاب ومعلميهم، وبين الطلاب ومجتمعهم الخارجي، وهو بذلك يدعو إلى تلك المعاشرة التي تحكمها الآداب والأخلاق المتّبعة والمعروفة .

هذا النظام الداخلي التقليدي يترك للطالب والمرید حريّة أوسع في تصوّر الأخلاق التي ينبغي أن يكون عليها، وكأنّ الزاوية الطاهيرية تقول بأنّ نظامها الداخلي هو الأخلاق الإسلامية والمعاملة الحسنة في العلاقات العمودية والأفقية، وهي بذلك تشجّع على الأخلاق العالية من إثارة وصبر وقناعة وزهد ووجوب تقديم النّصح وغير ذلك، كما أنّ الملاحظ داخل الزاوية الطاهيرية هو تعدّد العلاقات بين الطلاب، وكأنّ كل طالب يجد في بعض الجماعات الخصائص التي يرتاح لها والمبنية أحيانا على تجمّعات (ولائية) أو جهوية، فكل طالب ينضمّ إلى جماعة من إقليمه، غير أنّ هذا

ليس معتمدا في الغالب، فالعلاقة بين الطلاب جميعهم علاقة طيبة، فالكل منهمك في الحفظ والمراجعة، والملاحظ أنّ هناك احترام متبادل بين الطلبة الصغار والكبار، كما أن هناك رفق ولين ورأفة من طرف الكبار تجاه الصغار، وهذا ما يظهر في إعانة بعضهم البعض على الحفظ وتصحيح الأخطاء في التلاوة، إضافة إلى أن الطلبة الكبار الذين لم يرتقوا إلى مصاف التدريس لهم طلبة صغار يعتنون بهم، ويلقنونهم الحفظ وأحكام التلاوة وهذا تطوُّع عن اختيار لا عن إجبار .

وبالتالي لا مكان للفردانية والأثرة في المجموعة الصّوفية، إذ يروي عن أحد الشيوخ قوله : لا نتخذ لصحبتنا من يقول حذائي¹، وبالتالي فقد اشترط الصوفية لممارسة التصوف مكانا وزمانا وإخوانا، فكانت الحاجة إلى المكان شديدة لجمع المريدين، واختلفت الأمكنة وتعددت وتنوعت في البدء، فرمما كان الاجتماع للتعبد والذكر في بيت الصوفي نفسه أو في دكانه، وكان من الشائع اتخاذ المساجد مكانا لنشاط الصوفي ذكرًا وتلاوة وعبادة وتربية، وربما استغل بعض المساجد لإطعام الطعام أو للخلوة والاعتكاف أو لتلاوة الأحزاب والأدعية²

إنّ فكرة نظام العقوبات هي أول ما يتبادر إلى الأذهان حال ذكرنا لمصطلح النظام الداخلي، ومنه فالزاوية الطاهيرية كونها مؤسسة صوفية لها نظام عقاب يختلف باختلاف المخالفة، وهذا له أصل في التربية الصوفية حيث يعاقب الشيخ مريديه بعقوبات متعدّدة، الغرض منها تربية نفس المريد وتعويدها على ترك المخالفة وإن كانت مباحة، لأنّ الهدف والغرض ليس إهانة النفس، بل الهدف هو تصفيتها من الأدران وتعويدها على الطاعة وجعلها تحت الانقياد، وهذا لا يتأتّى إلا بعقوبات جسدية كالصيام أو بعقوبات مالية كالصدق في حال الحاجة، بل تصل أحيانا إلى التّفي والطرّد وهذا ما حصل لمتصوفة كبار، نفاهم شيوخهم ففارقوا الأوطان، وكان من ثمار هذا النفي أن عوّدوا النفس على ترك المحبوبات والشهوات، وبهذا وصلوا إلى أعلى المقامات .

وأثناء وجودنا في الزاوية الطاهيرية وجدناها تعتمد على عقوبات متعدّدة كالطرّد من الزاوية أو كالضرب (الفلقة) أو فرض غرامة مالية، أو فرض قدر من القرآن أو المتون للحفظ، فالذي يرتكب مخالفة كبيرة مثل الزنا أو اللواط أو السرقة أو غيرها من الكبائر مصيره الطرد من الزاوية، والذي يتخلف عن (التّكرار) أو صلاة الجماعة أو مجلس الذكر أو يماطل في حفظ المقدار اليومي من القرآن أو يصدر منه مخالفة أخلاقية غير موافقة للعرف عقوبته (العشرة)، وهي ضربات عشر على باطن الرجل، بحيث يمسك به طالبين ويقوم المعلم أو الشيخ بضربه، وقد شهدت حالة شكوى من

¹ محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، مرجع سابق، ص: 146

² المرجع نفسه، ص: 153

أحد الطلاب والذي قال بأنّ طالبين تحرّشا به فما كان من الشيخ إلا أن أحضرهما وقيدهما في عمود الساحة ثم قام بضربهما بالفلقة وهو ما تسبّب لهما في إهانة دامت أيّاما، فظلاً حبيسي غرفتهما وظلاً لأيام لا يخالطون الطلبة، وكانا عبرة للطلبة الآخرين، ومن ثمّ وجب على المرّيين أن يبرهنوا على دماثة أخلاقهم وإخلاصهم ونكرانهم لذواتهم وإيثارهم غيرهم، فإذا رأى أحدهم في أخيه عيباً ستره، وحرام عليه أن يفضحه وأن يشهر به، وعليه أن لا يميز بعض إخوته على بعض .

وأبرز سمات هذه البيئة الدّاخلية للزاوية هي التعاون، فهو واجب في كل مجالات الحياة، فالطالب القاسم يتوجه بالنصح والإرشاد إلى الطالب الجديد وهكذا، وبالتالي نخّص إلى أن التّظام الدّاخلية في الزاوية الطاهيرية نظام معنوي مستنده الأخلاق الإسلامية، ويمكن استخلاص أهم النقاط الأخرى فيما يلي :

✓ المحافظة على الصّلاة وهو شرط أساسي، لأنّ الصّلاة عماد الدّين وأساسه، ومن ثمّ لا يُستصاغ منطقاً وعقلاً أن يكون قاصد الزّاوية لحفظ القرآن غير محافظ على الصّلاة المفروضة، إضافة إلى وجوب صلاتها جماعة رفقة الطلبة والمعلمين لأنّ للصّلاة جماعة بُعد ديني

✓ لبس القندورة والعمامة أثناء التّواجد في الزاوية، وهو أمر لازم لأنه يجعل الطّلاب في هيئة واحدة، وهذه وسيلة معلومة للحفاظ على تراث مادي اعتبر رمزاً للهوية الإسلامية والعربية.

✓ حلاقة الشّعر يجب أن تكون لائقة، خاصّة في الفترة الأخيرة التي ظهرت فيها تسريحات غريبة، ومن ثمّ كان المظهر اللائق وحلاقة الشّعر اللائقة واجباً، لأنّ المقام مقام محافظة على العادات وإرث الأجداد في زيّهم وحلقتهم .

✓ عدم التّأخّر في الالتحاق بالدّراسة والحفظ : وهو دليل على التّزام الطّالب وجدّيته في التّحصيل، ومن ثمّ يؤثّب الطالب المتخلّف، لأنّ الالتزام أمر واجب تفرضه الزّاوية على كل طالب.

✓ عدم السّهر في اللّيل واحترام مواعيد وأوقات التّوم، وهذا كي يكون الطالب في نشاط وهمّة تسمحان له بالحفظ والدّراسة والتّحصيل، وهو دليل أيضاً على استعداد الطالب لليوم الموالي، كما أنّ القيلولة شيء مرغوب فيه لأنّها تعين على التّحصيل مساءً.

✓ عدم الخروج من المحضرة أو الزّاوية إلا بإذن، وعدم مغادرة الزّاوية إلا بإذن الشيخ، وهي قاعدة أساسية الغرض منها ضبط النظام، كما تعطى دلالة رمزية على سلطة الشيخ .

✓ الاحترام المتبادل بين الطلبة، بحيث يحترم الصغير الكبير، ويعطف الكبير على الصغير مما يؤدي إلى تعاون الطلبة في أمور معيشتهم وأمر تعليمهم.

هذا فيما يتعلم بالنظام الداخل للزاوية والذي قلنا بأنه ليس مكتوباً، وإنما هو نظام شفوي يستخلص من الممارسات اليومية للطلبة، بحيث تجعل الطالب الجديد يتبع هذا النظام دون صعوبة، والحاصل أنّ مجمل الطلبة القاصدون للزاوية يتمتعون بأخلاق طيبة بحيث لا تجد فيهم مثلاً من يدخن السجائر أو يسمع الأغاني وغير ذلك، وهو الأمر الذي يسهل على مقدم الزاوية وشيخها تسييرها داخلياً دون أدنى مشاكل .

المبحث الثاني : الزاوية الطاهيرية والوظائف

الاجتماعية والثقافية

1- أهمّ الوظائف التي تقوم بها الزاوية الطاهيرية (التصوف الثقيفي، والتصوف الاجتماعي) :

لا يمكن إنكار ما للدين من وظائف سامية يقوم بها وتتجلى تأثيراتها على النفس والمجتمع، ولأنّ الزاوية مؤسّسة دينية اجتماعية فإنّها بالإضافة إلى ما تقدّمه من تنشئة دينية وطمأنينة وأمان نفسي للمريدين والزوّار والطلبة فهي تقوم بوظائف اجتماعية تتعدّى المجال المكاني الذي نشأت فيه هذه المؤسّسة، ولهذا البعد الاجتماعي تأصيل في الدين الإسلامي، فهو يدعو إلى الأخوة الدّينية ويقدمها على الأخوة القرابية، ويحثّ على التكافل الاجتماعي الذي يجعله شرطاً من الالتزام الديني للفرد المسلم، وهو ما يساهم في بعث الشعور الاجتماعي للجماعة، فيكون بذلك عاملاً على تقوية الرّوابط الاجتماعية التي تكون سبباً في الحث على التعاون والتّعارف، وهذه النتيجة هي من اهتمامات المؤسّسات الدينية وأهمّها الزوايا، لأنّها الضّمان الوحيد لبناء مجتمع نموذجي تغيب فيه الصّراعات والتناحرات وتسود فيه روح الألفة والتواد .

ولا يسعنا في هذه الورقات تحديد كل الوظائف التي تقوم بها الزوايا¹، لأنّ هذا يتطلب جهداً جماعياً ومجالاً زمنياً أوسع، غير أنّنا نودّ التنبيه إلى قيمة تحول ذلك الفعل الصوفي الفردي والذي كان مقصوراً على العبادة الجماعية فقط وتحوله إلى الفعل الاجتماعي الذي خلق تفاعلاً اجتماعياً وكان له تأثير على جميع الأنساق الاجتماعية خاصة السياسية والاقتصادية منها .

ويمكننا تصنيف الوظائف التي تقوم بها الزاوية الطاهيرية في ثلاث مجالات :

أ - **الوظيفة المادية** : وتكمن في المساعدات المادية والملموسة التي تقدمها الزاوية إلى أفراد المجتمع، من إطعام ومساعدات مادية إلى المحتاجين والمساكين، إضافة إلى لذين لديهم أمراض أو حالات وفاة تستدعي المساعدات المالية للعلاج أو إقامة الجنائز، وهذه المساعدات كما رأينا هي مؤمّنة عن طريق رأسمال الزاوية، والذي مصدره أملاك الزاوية وهبات المحسنين، كما يمكننا هنا إضافة عنصر المقاومة والجهاد الذي مؤلته الزاوية مالياً ومعادياً ومعنوياً والذي بدأ منذ التأسيس، واستمر حتى غداة الاستقلال.

ب - **الوظيفة المعنوية والثقافية**: وهذا عبر ما تملكه الزاوية من (رأسمال معنوي)، فتفض به النزعات والصراعات الفردية، وتخلق به جوّاً للمصالحة، إضافة إلى الجانب التعليمي والتربوي الذي هو أساس نشأتها.

¹ لمزيد من الوظائف المتعلقة بالزاوية، راجع الفصل النظري الأخير والذي تطرقنا فيه إلى أهمّ الوظائف المتعلقة بها .

ج - الوظيفة الروحية: وهنا يمكننا إضافة (لرأسمال الروحي) -إن صحَّ التعبير فهو الذي يتمتع به الشيخ ويحاول جاهداً بثّه في أفراد الزاوية، فيتحقق بذلك الأمان الروحي والنفسي ويكون وجود الشيخ رمزاً للطمأنينة والأمان.

1-1 وظيفة التنشئة الدينية والتربوية:

وهي أجلّ وظيفة وأعلىها مرتبة، وأشدّها تأثيراً مدى الزمن، ولقارئ التاريخ أن يستنتج دون أدنى جهد، ثمرات ما قامت به الزوايا من فعل ثقافي، ويكفي هنا أن نشير إلى ثلاث نماذج أو شهادات أوّلها شهادة (أحمد توفيق المدني، ت: 1983 م) في كتابه (الجزائر): حيث قال: " لا زال للطرق الصوفية بقطر الجزائر حظوة كبرى ونفوذ عظيم... إن لبعض الطرق الصوفية بقطرنا هذا مزية تاريخية لا يستطيع أن ينكرها حتى المكابر، تلك هي أنها استطاعت أن تحفظ الإسلام بهذه البلاد في عصور الجهل والظلمات، وعمل رجالها الأولون على تأسيس الزوايا، يرجعون فيها الضالين إلى سواء السبيل ويقومون بتعليم الناشئة وبث العلم في صدور الرجال ولولا تلك الجهود العظيمة التي بذلوها والتي نقف أمامها موقف المعترف لما كنا نجد الساعة في بلادنا أثراً للعربية ولا لعلوم الدين"¹، بل حتى الشيخ (الإبراهيمي، ت: 1965 م) والذي صوّر على أنه من أشد أعداء الزوايا نراه يقرّ بباطنه الحقيقة التي لولاها لما كانت هناك جمعية تسمّى جمعية العلماء المسلمين، فقد قال: ".. والكثرة الغالبة في علماء الجزائر قبل اليوم تعلّمت بالزوايا أو علمت العلم في الزوايا، فمن الزوايا المبدأ وإليها المصير"² والإبراهيمي وعائلته المثقفة مارست التعليم والتعلم في الزوايا، وهو أمر أقرّ به حيث تعلم على يد أبيه وعمه وتلقى العلم في زاوية (ابن علي الشريف) بجبال القبائل وهي زاوية رحمانية .

ومثله الشيخ (العربي التبسي، ت 1957 م)، فقد ذكر الدكتور أحمد عيساوي في كتابه (جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية) أن أهم المدارس التي انطلق منها الشيخ العربي التبسي هي الزوايا التي تنتمي إلى الطريقة الرحمانية، فقد بدأ حياته العلمية بعد الكتاب في (زاوية أولاد رشاش) بالزوي، ومكث فيها سنتين وبضعة شهور، وحفظ فيها القرآن الكريم، ثم انتقل إلى (حنقة سيدي ناجي)، ومكث فيها ست سنوات أتقن حفظ القرآن بالقراءة المغربية، وتعلم مبادئ العلوم العربية والدينية، ثم انتقل إلى زاوية سيدي (مصطفى بن عزوز، ت: 1866 م) (النفطي الرحماني سنة

¹ المدني توفيق، الجزائر، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1995، ص: 375.

² الإبراهيمي: محمد البشير، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ت: أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997، مج 1، ص: 186

1910م بالجريد التونسي جنوبا، وبها حفظ متون العقيدة وعلم الكلام والمنطق والفقه وعلم الأصول واللغة العربية والأدب شعره ونثره وبلاغته، فأتقن متونها من المكودي، والأجرومية، وابن عاشر، ومتمن سيدي خليل، ومكث بها ثلاث سنوات وبضعة شهور، ليعود بعدها إلى دوار اسطح في صيف سنة 1912م منتزعا توصية من شيوخه في الزاوية للالتحاق بجامع الزيتونة¹.

وكثير من علماء الجمعية، تخرجوا من الزوايا خاصة الزوايا الرحمانية التي جعلت أهمّ الوظائف التي تأسست لأجلها وظيفة التعليم والتربية، لأنّ الطريقة الرحمانية من خلال مؤسسها تشدّد على أنّ الطريق الحقيقي لمعرفة الله والوصول إليه يكون عبر العلم به، ولا وسيلة توصلك إلى العلم الحقيقي بالله، مثل تعلّم القرآن الكريم وتدرسه وتدبره، فالتزكية والتربية والتعليم مكملات لبعضها، ولا تكون بدون واحدة منها، وقد فلنا حين تعرّضنا إلى حيثيات تأسيس الزاوية أنّ مؤسسها الشيخ (الطاهر بن محمّد، ت: 1891م) حين أسس الزاوية الطاهرية لم يكن غرضه إلّا تعليم القرآن، حيث بنى زاويته ومنزله في المكان المسمّى الآن (الزاوية) ولم يكن هذا البناء إلا رمزا مادّيا يعبر عن الانطلاقة الرسمية لوظيفة الزاوية التعليمية، لأنّ الشيخ الطاهر بعدها لم تكن زاويته إلا زاوية متنقلة شمالا وجنوبا حسب الظروف الطبيعية، وما كان طلبته إلّا متنقلين معه، ومن هنا نفهم الشّرط الذي وضعه الشيخ الطاهر من أنّ المقبول في الزاوية يجب عليه أن يكون قادرا على حمل متاعه وزاده، وأن تكون له قدرة على الإمساك بحطام الجمل أو الناقة، قادرا على التحكّم بهما . بدأ الشيخ الطاهر التعليم بنفس الوسائل المستعملة في الزاوية المختارية والزوايا الرحمانية من لوح وقلم ودواة، وهي رغم بساطتها وسهولة توفّرها إلا أنّ لها اثرا في التعليم والتحفيز وتعليم الخطّ، وهذا أمر مسلّم به يعرفه الجميع، والذي يعايش من تعلّموا بهذا النمط والأسلوب والوسائل يرى أنّ حفظهم راسخ وخطهم جميل وعريبتهم فصيحة مليحة . وقد كان لنا لقاءات مع طلبة الزاوية المتخرجين منها والماكين فيها بحيث لمسنا فيه تمكنا وتضلعا في حفظ القرآن الكريم ومعرفة متشابهه ورسمه وهذا لم يكن إلا نتيجة اتباع المنهجية التلقيدية في التحفيز والتعليم والمتبعة في جميع الزوايا والكتاتيب القرآنية .

ورغم الطفرة التكنولوجية التي أتاحت الكثير من الوسائل والتطبيقات عبر الأجهزة المختلفة للحفظ والكتابة إلّا أنّ الزاوية الطاهرية لا تعتمد على شيء منها، بل إنّها مصرّة على استعمال الأسلوب القديم تحفيظا وتدرسا، لأنّه وكما

¹ أحمد عيساوي، جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية، ط1، دار النشر والتوزيع، الجزائر، 1988م، ص: 285.

قيل: ما أنزل من اللوح لا يحفظ إلا في اللوح، وبالتالي فإنّ في هذه الطريقة أسرار وعجائب في الحفظ والتعليم، إضافة إلى أنّها أداة تفاعل بين الطلبة من جهة وبين معلّميهم من جهة أخرى .

2-1 منهجية التدريس في الزاوية الطاهيرية :

لم تقتصر الزوايا في تشكيل مؤسستها على وظيفة الإطعام، بل ثمة وظائف أخرى ساهمت بدورها في تقوية رصيدها الرمزي، فالزاوية هي في الأصل مركز للتعليم والوعظ، وقبلها كان الرباط أداة لتصحيح العقيدة والدفاع عن الملة الإسلامية ضد كل أشكال الانحراف الدّيني، وباعتبار الزاوية شكلا متطورا للرباط، فقد تحولت العملية التعليمية البسيطة إلى ممارسة تعليمية دينية محكمة وفق شروط أكثر وضوحا، فتمكنت الزاوية من مقروآتها وموادها المدروسة وفقهاؤها المقدمين للتحصيل، كما استقطبت المتعلمين من كل الآفاق موفرة لهم شروط التعليم والإقامة، بل أصبحت هذه الشروط من وظائفها الأساسية التي تحصلت بسببها على كل ما يلزم لبقاء دورها العلمي والصوفي مستمرا.¹

و تعتمد الزاوية الطاهيرية كغيرها من الزوايا أسلوب الانطلاق بالطالب من السهل إلى الصعب، مراعاة للسن والقدرات العقلية، ثم تضيف إلى الحفاظ الذين قطعوا شوطا في الحفظ دروسا في الفقه والعربية عبر متن ابن عاشر و متن الأجرومية، وهما متنان يحسن الابتداء بهما قصد التفقه و التمكّن من قواعد النحو، هذا إضافة إلى التعليم العام الذي تمارسه الزاوية الموجه للمصلّين والزائرين والوافدين، ويكون عادة قبل الصلاة ويرتبط ارتباطا وثيقا بالمناسبات الدينية المتجددة، ولا يقتصر التعليم العام هذا على شيوخ الزاوية أو معلّميهم، بل إنّ الزاوية تقوم بدعوة شيوخ من جميع الأقطار، يساهمون في عملية التثقيف الدّيني، وهذا سعيها منها كي تكون منفتحة على الآخرين غير منغلقة على نفسها، وتكون غالب الدّروس في السيرة النبوية والفقه والتفسير .

أمّا التعليم النّظامي في الزاوية والمخصص للطلبة المقيمين فهو مخصص لتعليم القراءة والكتابة وحفظ القرآن، وهو مراحل: مرحلة المبتدئين، ومرحلة المعيدين، ومرحلة المتقنين الحفاظ.

كما أنّ عملية التحفيظ تعتمد اعتمادا كلياً على اللّوح وإملاء الشيخ والتكرار، بحيث أنّ إمساك المصحف والحفظ منه يعدّ أمرار ممنوعاً إلا في حالات معينة، بل إنّ الشيخ أو المعلّم إذا وجد الطالب يقرأ أو تحفظ من المصحف عاقبه، لأنّ

¹ محمد المازني، وظائف الزوايا المغربية : مدخل تاريخي، تاريخ التصفح: 2019/11/07

<https://anfasse.org/branding/xmkbs6599/4551.html>

إمساك المصحف يكون بعد الحفظ المتقن، ومعرفة الرسم القرآني معرفة دقيقة، وهذا لا يتأتى إلا من خلال الكتابة على اللوح وتصحيح الشيخ أو المعلم لما كتب، وبالتالي يرسخ الرسم القرآني في الذهن ليستطيع الطالب بعدها إمساك المصحف والقراءة منه .

والطريقة التقليدية في الحفظ تعتمد على الإملاء والكتابة، بحيث يجلس الطلبة في حلقة مستديرة حول الشيخ أو المعلم، كل طالب يمسك بلوحته، وكل طالب يكتب جزأه الذي انتهى إليه سلفاً، وأمام كل طالب أو طالبين دوارة يغمس فيها الطلاب أقلامهم المصنوعة من القصب، وفي يد الشيخ عصا طويلة تصل إلى جميع المتحلقين حوله، والغرض منها تنبيه الطلاب حين الغفلة، أو ضربهم ضرباً خفيفاً عقوبة له على الخطأ المتكرر، وهي نفس العصا المستعملة لعقوبة عدم الحفظ أو ارتكاب أي مخالفة (العشرة)!

يبدأ أول طالب بقراءة أول آية من مقرره للحفظ فيكمل له الشيخ من حفظه الآية، ليبادر الطالب بكتابة ما أملاه الشيخ عليه، وفي تلك الأثناء ينتقل الشيخ إلى الطالب الموالي فيملي عليه من حفظه وهكذا حتى يعود إلى أول طالب، وفي انتظار عودة الشيخ يقوم الطالب بتكرار الآيات التي كتبها، وإلى أن يعود له دوره يكون قد حفظ تلك الآية أو الآيتين، وأثناء الإملاء يقوم الشيخ بتصحيح الرسم والكتابة والتنبيه على المتشابه إن وجد في غير تلك السورة، وهكذا يكون الحفظ الأولي قد رسخ في ذهن الطالب، وهكذا إلى أن ينتهي الطالب من كتابة مقرره ويكون عادة ثمناً أو أقل بقليل، يعطي الطالب اللوحة للشيخ لينظر فيها، ويصحح ما فات الطالب في كتابته من رسم وغيره، كما يعيد الطالب قراءة اللوحة كاملة على شيخه ومعلمه، فإن أخطأ في القراءة صحح له الشيخ، وإن قرأها بدون خطأ أمره الشيخ بالذهاب وأخذ وقته في الحفظ المركز والمتقن، ليقوم الطالب بقراءة مقرره مرّات عديدة تصل أحياناً إلى مائة مرة أو تفوت، وحين يرى الطالب بأنه حفظ وأتقن الحفظ يمتحنه الشيخ ويقرأ عليه ما حفظه غيباً، فإن رأى الشيخ الحفظ متنقناً أمره بمحي اللوحة والانتقال إلى الجزء الموالي، وإن رأى منه بعض الأخطاء أو عدم براعة بالحفظ أمره بمواصلة الحفظ .

ومنه يمكننا القول بأن هذه الخطوة ركيزة أساسية في العملية التعليمية داخل الزوايا، ولا يمكن الاستغناء عنها بأي حال من الأحوال، فعليها يتوقف مستقبل الطالب وتوجيهه لكتاب الله تعالى، فإذا أعار شيخه حسن الإصغاء والاستماع

وهو يسجل على قراءته وكتابته الملاحظات والتنبيهات، ثم استفاد منها بعد ذلك وطبقها صار متضلعا وقارنا مميزا لكتاب الله تعالى¹.

والملاحظ على هذه المنهجية في التعليم تداخل كثير من الوسائل المعينة للتعليم فهي: إملاء وكتابة وحفظ وتصحيح وقراءة وتكرار للمحفوظ، وإذا اجتمعت هذه الوسائل كلها كان الإتقان في الحفظ نتيجة حتمية.

أما الوسيلة الأخرى المتبعة في تثبيت الحفظ فهي: التكرار، والتكرار هو العملية الرئيسية لمراجعة القرآن الكريم، وهو الأمر المعتمد في جميع الزوايا، ويكون التكرار على شكل جماعي منظم، أو على شكل فردي فيراجع كل طالب محفوظه، غير أن الزوايا وخاصة الزاوية الطاهيرية تعتمد على التكرار الجماعي المنظم والموزع على ساعات اليوم، خاصة عملية المراجعة التي يمكن أن يحضرها العامة في المسجد، وقد ذكر شيخ الزاوية (الشيخ المختار) أن التكرار اليومي الرسمي لأربع أحزاب لم يتوقف منذ تأسيس الزاوية 1832م إلى اليوم²، وفي هذا دلالة واضحة على مدى الاهتمام الذي توليه الزاوية لهذا النوع من المراجعة الأمر الذي جعلها تقوم به على كل الأحوال، سواء أكانوا رحلا أو مستقرين، ويحدثنا شيخ الزاوية الحالي (الشيخ المختار) أنّ الشيخ (يوسف بن محمد، ت: 1918 م) كان مسافرا وأتى في ليلة من الليالي فدخل خيمة الطلاب وسألهم هل قمتم بالتكرار اليوم، فأجابوا بالسلب، فأيقظهم وطلب منهم التكرار في الليل !

والتكرار الرسمي لأربع أحزاب يوميا كان قديما حسب شيخ الزاوية بين المغرب والعشاء، والآن تم تقسيمه حزبين بعد الفجر وحزبين بعد المغرب، وهذا التكرار الرسمي يقوم به الشيخ رفقة المرادين ويمكن للعوام والطلبة أن يحضروا، وهو غير التكرار التعليمي المتعلق بالزاوية، لأنهم ربما يقومون بتكرار عشرين حزب يوميا، وهذا راجع للمعلمين وإلى همّة الطلاب ومدى قدرتهم .

وعملية التكرار المعتمدة في الزاوية الطاهيرية هي التكرار الجماعي لكل طلبة الزاوية ماعدا الطلبة الصغار المبتدئين، ويكون التكرار بإشراف المعلم الرئيسي، حيث يلتف الطلبة من حوله في جو ملائكي مهيب، يقرؤون بصوت واحد، وبنمط واحد، و كأن طالبا واحدا يقرأ ، وبصيغة واحدة هي الصيغة المتبعة في ذاك القطر.

¹ عبد الرحيم بوشاقور، مميزات تحفيظ القرآن الكريم في زوايا المغرب العربي، المجلة الجزائرية للأبحاث والدراسات، جيجل، عدد 11، جوان، سنة 2020

² طاهيري المختار، شيخ الزاوية الطاهيرية، وظائف الزاوية الطاهيرية، الزاوية مسعد، يوم: 2019/02/12

ولهذه الطريقة إيجابيات عدّة، فهي تدرب الطلبة على الانسجام وتتبع إشارات القائد، وتكسبهم مهارة الحفظ المرکز، بحيث يستظهرون غيباً مع الشيخ المعلّم، إضافة إلى ما يمنحه هذا الجو من روحانيات تعزّز من أوصل المحبة والأخوة بين الطلبة والمعلّمين .

1-3 المتون التي تدرس في الزاوية :

مّا هو مستخلص في الزاوية الطاهيرية هو تركيزها على تحفيظ القرآن فقط، وهو ما تستغلّ فيه جلّ وقتها وبرنامجها، غير أنّه أضيف لتحفيظ القرآن بداية التّسعينات على قوله بعض الطلبة تحفيظ متن ابن عاشر في الفقه وتحفيظ متن الأجرومية، و متن ابن عاشر الذي يضم ثلاث أقسام: قسم العقيدة وقسم الفقه وقسم السلوك بقي هو الأصل الذي يعتمد عليه المغاربة في تعليم الفقه، وكان متنا يحفظه العوام والنساء والأطفال، بل كان الناس يتسامرون به على ما ذكره غير واحد من المؤرخين، يتذكرون به قواعد الفقه وقواعد السلوك، وهو ما جعل شيوخ الزاوية يعتمدونه إضافة إلى تحفيظ القرآن، وهو حفظ غير إلزامي، لأنّ الإلزامي في الزاوية هو تحفيظ القرآن وهو ما يُطالب به طالب الزاوية، وقد لاحظنا أنّ كثيراً من الطلبة تعدّى متن ابن عاشر والأجرومية وصاروا يحفظون بعض المتون الأخرى في أوقات فراغهم، كمتن الرسالة والألفية وغيرهما، وهو أمر لا يمنعه شيخ الزاوية طالما أنه لا يتعارض مع توجهات الزاوية من أشعرية العقيدة ومالكية المذهب وجنيدية السلوك والتزكية، أما الكتب الأخرى فإنّها تقرأ خفية وهذا بغرض عدم التشويه على الطلبة الآخرين، وهذا لا يكون إلا للطلبة الكبار الذين أتقنوا حفظ القرآن وأتقنوا متشابهه، إلا أنّ الطالب المبتدئ يركز على حفظ القرآن، ثم إذا أبان عن مقدرة في الحفظ يضاف إليه ثلاث أبيات أو أربع من متن ابن عاشر.

وهذا ما يجرّنا إلى ذكر السّلم التراتبي لطلبة الزاوية، فهناك المدرّسون والمعلّمون والذي كانوا ثلاثة، وكان كبيرهم هو الشيخ السعيد الذي كان يحفظ القرآن حفظاً عجيباً، يذكر متشابهه وغرائبه، وقد كان يحفظ القرآن بالوقف، وقد شاهدته كم من مرّة في عملية التكرار وهو متكئ على العمود الرئيسي الموجود في السّاحة، يقرأ مع الطلبة بصوت جهوري، وهو مغمض العينين، يرفع عصاه في الوقف، وتتبعته في المصحف، فلم أجده أخطأ في موضع، وهذا ربّما ما قدّمه على الآخرين، وهناك الطلبة الحافظون والذين يشرفون على الطلبة في غياب أحد المعلّمين أو غيابهم كلّهم في وقت الحصاد أو الحرث، حيث يتكفل هؤلاء الطلبة بالطلبة الصّغار ويحفظونهم ويعلمونهم القرآن

1-4 وسائل التدريس في الزاوية الطاهرية :

مما ميّز الزاوية الطاهرية هو بساطة البناء والشكل، إضافة إلى بساطة التنظيم الهرمي وهذا ما كانت عليه الزاوية منذ سنة التأسيس إلى يومنا هذا، وبالإضافة إلى بساطة ما يتعلق بالزاوية فإن وسائلها للتدريس لها نفس الوصف، حيث تقتصر أدوات التدريس مثل باقي الزوايا التقليدية على لوح وقلم ودواة، هذه الثلاثية المشكّلة للعملية التعليمية لازالت متوارثة إلى اليوم، لأنّها أثبتت فعاليتها في التعليم والتحفيز، وهذا ما جعلها إرثاً ثقافياً مادياً ووسيلة في نفس الوقت، كما أنّ هذا النظام البيداغوجي الذي انتهجته الزوايا الرحمانية وعلى زهادته تم إنقاذ الشعب به من محاولات التنصير والتجهيل، فظلت محافظة على هويتها ونهجها في تحفيظ القرآن وتعليم مبادئ الشريعة .

ولهذه الوسائل أثر على النفس كونها مصنوعة من الطبيعة، لذا فتفاعل الطلاب معها بالحواس من لمس وشم ونظر وسماع كلّها أمور تترك آثاراً على النفس تصاحب الطالب طيلة حياته، وتصبح مكوّنات ذوقه نحو البساطة والجمال والطبيعة.

- اللوحة والصلصال : وهو عبارة عن قطعة خشب مستطيلة اشغلت عليها يد نجار فشذبتها وجعلتها مستوية، تظلي هذه الخشبة بالصلصال، وهو حجر ترابي مائل إلى البياض يدهن بالماء يصبح لزجا يظلي بها اللوحة ثم تعرض للشمس او الهواء لتجفّ فيمسح الصلصال او يحك برفق، لتصبح اللوحة جاهزة للكتابة .

- الصّمع والدواة : يصنع من صوف الغنم المتسخة جدّاً غير المغسولة، والذي لم تتدخل فيه يد الإنسان بالنفش والتنظيف والغزل، تنقع هذه الصوف في ماء يغلي على النار مع التحريك الخفيف إلى أن تحترق تماما وتحوّل الى سائل أسود لزج ، يخلّص من الشوائب ويضاف إليه الماء ليوضع في دواة و يستعمل في الكتابة على اللوح، ولونه أقرب إلى السّواد ويكون سريع المحو بالماء.

- القلم : وهو أداة الكتابة الأساسية الصالحة لتزيين وجه اللوحة بالكلمات يصنع من القصب ، يكون في طول قلم الحبر الجاف مع عرض أكبر، له رأس يشبه ريشة الكتابة يبتراوح بين الدقة و الغلظ حسب رغبة صاحبهم وله قاعدة أعرض من الرأس صلبة محكوكة ومبراة لأنّها تستعمل في الرسم على اللوحة بدون حبر أي رسم حروف بواسطة قاعدة القلم على اللوح، وقيام التلميذ بتتبع هذا الرسم لكتابة الحروف والكلمات ليتعلم الكتابة والإملاء، والقلم كلما كتب به كثيرا كلما أصبح أجود.

1-5 مميزات التعليم والتدريس في الزاوية الطاهيرية :

من خلال ملاحظتنا للجانب التعليمي في الزاوية الطاهيرية وجدناها تتميز بمميزات وخصائص نجملها في النقاط التالية:

1. إمكانية التعليم لجميع أفراد الفئات الاجتماعية بما فيها الغنية و الفقيرة، حيث لاحظنا تلاميذا من طبقات شتى، غير أنّ هذا الأمر ليس له أثر سلبي داخل الزاوية، فالجميع متساوون والأفضلية هناك للأحفظ وللملتزم مهما كانت جهته وطبقته، هذا السواسية في التعليم خلقت نوعا من الانضباط والتماسك داخل مجتمع الزاوية.

2. شعبية التعليم الكتابي، وهذا رغم وجود آليات متطورة للكتابة والتدريس إلا أنّ الاعتماد الكلي على هذا النمط من الكتابة والتدريس له سرّ عجيب، لذا حافظت عليه الزاوية كونه وسيلة لها اثر إيجابي كبير ونتائج مرضية عبر العصور، من جهة أخرى فإن الاعتماد على هذا النمط القصد منه ربط الماضي بالحاضر عبر وسيلة واحدة، وهذا ما يشكّل حجة للناس كون الطلبة في الماضي اعتمدوا على هذه الوسائل البسيطة في التعليم والتدريس لكنهم نجحوا، فأين الخلل اليوم مع وجود هذه الوسائل بالإضافة إلى وسائل متطورة أخرى تساعد على الحفظ والمدارسة كالهواتف النقالة والألواح الذكية.

3. التعليم الكتابي لا يتطلب نفقات تسيير هامة، فهو بذلك اقتصادي من ناحية التكاليف المادية و من حيث التجهيز و التخطيط، بل يكفي الطالب الهمة العالية، فليس مطالباً بمصاريف التدريس أو المبيت أو التعليم، فكل شيء بسيط، كما أن الوسائل التربوية المستخدمة كاللوحه والقلم هي أدوات زهيدة التكاليف، يمكن العثور عليها في البيئة المحلية ولا تستدعي تنقلا لاستجلاهما.

4. ارتباط التعليم الكتابي في نشأته و تطوره بتطور الزوايا في المغرب العربي حيث كانت الزاوية وسيلة تثقيفية حيوية.

5. إنّ الزاوية الطاهيرية مؤسّسة متواضعة من حيث المظهر الخارجي، إلا أنّ الطريقة التربوية التعليمية بها عرفت نجاحا كبيرا، و خير دليل تخرج العديد من الحفاظ والأئمة المنتشرين عبر تراب الولاية والولايات المجاورة

2- التصوف الاجتماعي للزاوية الطاهيرية :

ما من شك أن كل منهج سليم في التحليل السوسولوجي يجب أن ينطلق من معاينة الكتلة الاجتماعية الدينية في بناها وحياتها الخاصة، وفي علاقتها التي تنسجها مع العالم الخارجي¹ ، غير أن هذه المعاينة تكون أمرا صعبا إذا كان الزمن محدودا، فيصعب على الباحث أثناء مكوثه في زاوية ما ملاحظته و رصده لجميع المظاهر أو الممارسات التي تتم داخل الزاوية أو في محيطها، وقد كان لزاما علينا المشاركة في كل المناسبات وحضور جميع التجمعات الرسمية وغير الرسمية وهذا لرصد ما أمكن من الممارسات سواء بالمشاركة أو بالملاحظة فقط، غير أن الملفت في الزاوية الطاهيرية - وكما قلنا سابقا- بساطة مكوّناتها وبساطة تنظيمها الهرمي، بل إنّ هذا دليل على بساطة ممارساتها وأنها لا تتعدى تعليم القرآن وتحفيظه وإقامة الشعائر الإسلامية، إضافة إلى تعاملاتها العادية جدا مع المجتمع المحيط بها، وقد كانت نظرتنا الأولية متشائمة إلى حدّ بعيد في ظل التغيرات التي صاحبت الطفرة التكنولوجية، والتي فسحت المجال لأشكال جديدة من التواصل، فخطر لنا أنّ تأثير الزاوية انعدم وأنّ رمزيتها وقدسيتها قد أفلتت، ولكننا شاهدنا العكس تماما، فالمجتمع المحيط للزاوية يكرّم احترامها شديدا للزاوية ولما قامت به في الزمن الماضي، بل إنّني قمت بمقابلة بعض القاطنين بمدينة مسعد والمحسوبين على (التيار السلفي) واندعشت حين رأيت منها تقديرا واحتراما للزاوية، لأنّهم شاهدوا منها كل جميل وكل خير، فهم الزاوية الوحيد هو تحفيظ القرآن وإشاعة الخير .

ولعلّ السّمة الطيبة لشيخ الزوايا اليوم، ما هي إلى ثمرة الصدق في خدمة القرآن والعربية، فهم أهل حلّ وعقد، ورجال صلح وإصلاح، يتقدمون عند الشدائد، ويقصدهم المحتاج والفقير، والأرملة والمسكين، وديدنهم كديدن آبائهم: إعانة المحتاج وإطعام المسكين .!

كما أنّ عاملا آخر ساهم وبشكل كبير في أن يكون للزاوية وشيوخها تلك المصدقية بين الناس وهو زهدهم في الدنيا وعدم تلمّح أيديهم بالسياسة ورجال الأعمال، فهم لا يردّون أي قاصد للزاوية، لأنّ فكرتهم الراسخة تقول بأن القاصد للزاوية له نصيب من (نيتته)، فمن قصدها باغيا الخير وإصلاح القلب فالله يكافئه ويجزيه، ومن قصدها رياء ولأجل أن تكون له سمعة طيبة بين الناس أو لأغراض دنيوية أخرى فالله يتولاه .

¹ الدين والتدين، مرجع سابق، ص: 178

هكذا حول الحال في الزاوية، شيخ متواضع زاهد، وحوله محبون، طلبة وزوار وقاطنون، يخدمهم ويطعمهم، ويسعى في مصالحهم وحوادثهم رغم صعوبة الوضع المادي للزاوية ومردودية دخلها الاقتصادي، إلا أنها لم تخرج عن سيرة المؤسسين.

والزاوية بهذا الشكل لم تكن زاوية منطوية على نفسها، تخدم من يأوي إليها فقط، غير منفتحة على الآخرين، بل إن الزاوية وكما كانت في تأسيسها على الجمال وفي الخيام، فاتحة ذراعيها للقاصدين، هي اليوم كذلك، لا تردّ قاصدا إلا إذا كان الطلب فوق طاقتها، وقد أخبرنا محبو الزاوية أنهم لم يخرجوا يوما من عدم وجود الطعام للطلبة أو الزوار، فلا زالت البركة طالما الزاوية تخدم القرآن كلام الله تعالى، ومن كان في خدمة كلامه كان الله في إعانته وتيسيره .

2-1 محورية الذكر في الزاوية الطاهيرية (الذكر الجماعي و الاجتماعي) :

ليس الذكر سلوكا يتميز به المتصوفة فقط، بل هو من الثمرات والعبادات المشروعة في كل الحالات والتي يتقرب بها المسلم إلى ربه، امتثالا لأوامر خالقه عز وجل ونبيه محمد صلى الله عليه وسلم، والآيات والأحاديث في فضل الذكر كثيرة جدا، غير أن الذكر عند المتصوفة يشكّل عمدة السلوك والطريقة الأمثل للارتقاء في المقامات، وتقوية الحالات، يقول الشيخ (محمد بن عبد الرحمن الديسي، ت:1921 م) : " والأصل الثالث الذكر، وهو أقرب الطرق الموصلة إلى الله-عز وجل- وعلامة على ولايته، فمن أعطي الذكر فقد أعطى منشور الولاية"¹

ولذلك أسسوا للذكر قواعد وآداب، ووضعوا الذكر شعارا لفرقهم الصوفية، وجعلوه وسيلة تواصل بينهم وبين سلفهم، وقد حثّ الصوفية على مركزية الذكر ومحوريتها لدى المرید أو السالك، فهو مطالب بذكر الله في حالاته كلها امتثالا للآيات والأحاديث الصريحة الدالة على ذلك، قال أحد أقطاب التصوف (بهاء الدين الرواس، 1870 م) : " إن طريقنا يشمل الذكرين الجلي والخفي، اما الجلي فمع الإخوان في حلق الذكر، وأما الخفي فهو ورد المرء يخلو به مع الله تعالى، ولا ينفع كلاهما بغير الأدب الصحيح"²

والطريقة الرحمانية كغيرها من الطرق لها نصيب من الذكر الفردي والجماعي، تداوم عليه يوميا بعد صلاة الفجر وصلاة المغرب، فيفتتح المرید يومه وليله بتلك الأذكار التي تبعث فيه الطمأنينة والراحة النفسية وتشعره بالأمان الروحي، وقد تواتر عن الشيوخ السابقين كثرة الذكر، حتى أنه أثر عن الشيخ يوسف أنه لا يغفل عن السبّيح وقتنا من الأوقات،

¹ عبد القادر الشطي، مرجع سابق، ص:408

² يوسف خطّار محمد، الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، ط1، الدار العلمية للنشر، بيروت، 2002، ص: 359

فكان يصل السبحة بالسبحة من وقت الصلاة إلى وقت الصلاة المقبلة، وكان يثبت في سبحته علامة يعد بها عدد السبحات التي أداها كل مرة، حتى استقام عنده أن يعرف حلول وقت الصلاة من عدد السبحات التي أداها،¹ أما الشيخ (بلقاسم بن يوسف، ت: 1975 م) فقد أثر عنه أنه لم يكن في جيبه إلا سبحته وساعته !
ويمكننا أن نصنف أنواع الذكر في الزاوية الرحمانية إلى الذكر المعلوم بعد الصلوات الخمس، والورد اليومي الذي يكون بعد الفجر وبعد المغرب على عادة كثير من الطرق الصوفية، والذكر الفردي الذي يقوم به الشيخ أو المريديون أثناء أشغالهم وأحوالهم، والذكر السنوي أو الموسمي الذي يكون في المناسبات السنوية كالمولد أو مناسبة التقاء الطلبة القدامى.

2-2 الورد الرحماني في الزاوية الطاهيرية وطريقته :

ليس الورد الرحماني إلا رمزا يعبر به أهل الزاوية عن انتمائهم للطريقة الرحمانية، وهو مجموعة أذكار توارثها الشيوخ من الشيوخ المؤسسين باعتبارها وسيلة فعالة لتقوية قلب المريد والارتقاء به في سلم المقامات إلى أن يصل إلى حضور القلب وغيبته عمّا سوى الله، لذا فالورد الرحماني غايته تعبديّة، ويكون جماعة بذكر جهري، لأنّه الأنسب في معالجة القلوب، والأنسب للمريدين في تقوية بعضهم ببعض، إذ أنّه كما يقولون بأنّ القلوب قاسية مثل الحجر لا يلينها إلا اجتماع الذكر عليها والجهر به .

وقد توارث شيوخ الزاوية الطاهيرية المحافظة على الورد الرحماني، كما توارثوا قراءة الحزب الجماعي أربع أحزاب يوميا، والورد الرحماني يكون بعد الفجر وبعد العصر، ويحضره الشيخ مع المريدين، كما أنّ الورد لا يلزم به طلبة الزاوية، لأنه كما قلنا لا تشترط الزاوية الرحمانية دخول الطريقة لقاصدي زواياها للتعليم، لكنها لا تمنع العوام أو غيرهم من حضور الورد مع الشيخ، فالورد مجلس ذكر والذكر يكون للناس جميعا .

يقام الورد الرحماني بحضور الشيخ، والذي غالبا ما يتوسط الحلقة، لأنه هو من يبدأ الورد وهو من يختمه، وهو من يقود الذاكرين فيتابعونه في صبغة الذكر وعدده، وبعد أن يجتمع المريدون ويتحلقون حول الشيخ، يبدأ شيخ الزاوية الطاهيرية بقوله: " اللهم صلّ على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، الصلّاة والسلام عليك يا نبي الله، الصلّاة والسلام عليك يا رسول الله، الصلّاة والسلام عليك يا خير خلق الله".

¹ محمد قرأش، مرجع سابق، ص: 108

ثم يقول: " فأعلم أنه لا إله إلا الله"، ويردد معه المتحلقون جهرا وجماعة قول " لا إله إلا الله " ثلاثمائة 300 مرة، مع تركيز شديد ومتابعة للشيخ الذي يقود الحلقة، والملاحظ أنه يقوم أحيانا بتغيير نمط الإلقاء بصيغ متعددة، وهذا حتى لا تمل النفوس، فينشّطها بذلك، لذلك يقول (ابن المنير، ت 683 هـ) في كتابه (تحفة السالكين) " وعليهم - أي الذاكرون - مراعاة الوفاق في الأصوات، علوا وخفضا، لأنّ في ذلك نشطة للنفس، ولذة للروح، وراحة للسّر وقرها للشيطان وفرارا، ولا يكثّر أحدهم الالتفات، ولا يعبث بلحيته، ولا يلعب بيده، ولا بشيء من ثيابه، لأنه مجلس الله عز وجل، ولا ينظر بعضهم بعضا، لأنّه مانع من الحضور بل يغمض عينيه"¹

ولترديد قول " لا إله إلا الله " سرّ عجيب، فهي أفضل الذكر، وهي حقيقته، إذ لا شيء إلا بالله، ولا شيء موجود دون الله، والغرض منها عند الصوفية ليس إقرار التوحيد فقط، بل غايتها نفي ما سوى الله تعالى أيضا، لذا كان من آثار إدمان الدّكر بهذه المقولة انعكاس الذكر من لسان الذّاكر إلى باطنه، فيتمكن فيه فيضيئه ويصلحه، ثم يضيء ويصلح سائر الجوارح، ولذا أمر المريّد وغيره بإكثارها والدّوام عليها.²

وبعد تسريع وتيرة الإلقاء حين تمام العدد، يبدؤون في ترديد اسم الجلالة "الله" مائة مرة، والملاحظ أنّ طريقة التردد للفظ الجلالة مختلف عن الأول وبصيغة محدّدة، قيل أنّها نفس الصيغة التي توارثوها عن الشيوخ، وقد لاحظنا وجود بعض (الوجد) لدى المريدين، كأن يغمض أحدهم عينيه و يحرك برأسه، وحتى الشيخ يقوم بالحركة يمينا ويسارا وهو جالس، ويحرك رأسه في كل الاتجاهات، وهذا نوع من الوجد المصاحب للذكر، وهو لا يتعدى هذا الذي ذكرنا، وقد ثبت عن الصحابة والتابعين والسلف الصالح مثل هذه الآثار، في تحريك رؤوسهم وتمايلها أنسا وطربا بالله عز وجل، والملاحظ في الزاوية الظاهرية أثناء الدّكر والورد عدم وجود الرقص والتمايل الشديد، وانعدام تلك الممارسات المشاهدة في كثير من الطرق الصوفية، والتي شوّهت التصوف وجعلته شعوبيا خرج عن نطاق وظيفته الأسمى، كما لاحظنا غياب العنصر النسوي، إذ لا يوجد اختلاط في الذكر والورد كما هو ملاحظ في زوايا أخرى، بل يقتصر الورد على الشيخ ومريديه، وللمرأة بيتها للعبادة والذكر ولتلقين الأجيال الصاعدة القيم والمعاني الأخلاقية النبيلة.

وبعد أن يكملوا قول " الله " مائة مرة، يضيف الشيخ بصيغة فردية إلى آخر عدد " الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد " " ليس كمثل شيء وهو السميع البصير " ثم يعم هدوء قصير تسترجع النفس به قوّتها، ليردّد الجميع

¹ يوسف خطّار محمد، مرجع سابق، ص: 359

² نفسه، ص: 414

بصيغة واحدة "أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله" ثلاث مرّات، وبعدها مباشرة يقولون كنوع من الدعاء : "ثبتنا يا ربي بقولها، وأنفعنا يا ربي بفضلها، واجعلنا من خير أهلها، آمين آمين يا رب العالمين، يا من لا مثل له في الذات والصفات، اغفر لنا ما مضى، واصلح لنا ما ياتي، بجاه محمد، صاحب الشفاعة، آمين آمين يارب العالمين.

يامن له هذا الملك، وله الملك الباقي، لا تجعل فينا محروم يا الله ولا شقي، بجاه محمد السابق الاحق آمين آمين يارب العالمين، مولانا مولانا يا سامع دعانا، بجاه محمد، لا تقطع رجانا، بجاه محمد احفظنا وارعانا، آمين آمين آمين يارب العالمين" ثم يقولون : " ربّ احينا سعداء وامتتنا شهداء ولا تخالف بنا عن طريقة الهدى بفضلك يا الله والنبي محمد" ثلاث مرات ، ثم يكملون الورد بقولهم : " آمين آمين يا رب العالمين، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين"

ثم يعيدون تكرار صيغة الصلّاة : "الصلاة والسلام عليك يا نبي الله، الصلّاة والسلام عليك يا رسول الله، الصلّاة والسلام عليك يا خير خلق الله" ثم يكون آخر الورد قولهم جماعة : "اللهم صلّ وسلم على سيدنا محمدّ واله صلاة أهل السموات والأرضين عليه، واجر يا رب لطفك الخفي في أموري، اللهم صلّ وسلم على سيدنا محمدّ واله صلاة أهل السموات والأرضين عليه، واجر يا رب لطفك الخفي في أموري، اللهم صلّ وسلم على سيدنا محمدّ واله صلاة أهل السّمّوات والأرضين عليه، وأجر يا رب لطفك الخفي في أموري، والمسلمين والمسلمات، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين"

هذا فيما يخصّ الورد الرحماني اليومي، والذي يكون أيضا في المناسبات التي يجتمع فيها المريدون، مثل مناسبة المولد النبوي الشّريف التي بحلولها يشرع المريدون والطلبة في قراءة الأذكار والأوراد والمدائح مع بداية ربيع الأولى إلى ليلة المولد، كما أنّ الورد الرحماني يكون أيضا حين قدوم الطلبة القدامى في مناسبتهم السنوية التي يزورون فيها الشيخ ويرددون معه الورد الرحماني كنوع من الانتماء الذي لازالوا يكتّونه للطريقة رغم بعدهم عن الزاوية، وتكون عند الشيخ سي دهمان بداية شهر سبتمبر أول خميس منه، وهذا كنوع من رد الاعتبار وردّ للجميل لهذه الزاوية ولشيخها.

أمّا فيما يخصّ المناسبات الاجتماعية والموسمية فالزاوية لها احتفال ليلة المولد يجتمع فيه المريدون والشيخ والمدعوون من اساتذة وغيرهم، يتخلل هذا الاحتفال مديح نبوي ودروس ومواعظ، وإلقاء للشعر الشعبي والفصيح، ويكون هذا الحفل بحضور شيخ الزاوية وطلبة القرآن الذين يكرّم متفوقهم في الحفظ والالتزام، ويختتم هذا الحفل بالورد الرحماني على

العادة في الاجتماعات، كما تقام وليمة يُكرم فيها أهل الزاوية الضيوف والمريدين والطلاب، كما أنّ الزاوية تقيم وليمة بمناسبة دخول السنة الهجرية الجديدة ولا يتخلل هذه المناسبة أي اجتماع للذكر وغيرها، ولكن على عادة أهل الزاوية في التوسع في المأكل والمشرب يوم دخول العام الهجري الجديد .

3- تجلّي الفعل الصوّفي في المجتمع :

إنّ للطّرق الصوفيّة وظيفة اجتماعيّة تُفهم انطلاقاً من تصوّر رسخ في التصوّف الطّريقي، فحواه أنّ الشيخ الصوفي يأخذ على عاتقه مسؤوليّة تلبية حاجات الجماعة، فذلك من مقتضيات الولاية قبل كلّ شيء، ولا يُتاح له ذلك إلاّ إذا تميّز بمجموعة من الصفات أهمها حماية النّاس، وتحمل أعبائهم، وحلّ مشاكلهم، ورعاية مصالحهم، وإمّا أنيطت به هذه المهام لاعتقادهم بقربه من الله، فالولاية بهذا الاعتبار تقتضي الرعاية والعناية والحماية¹.

والفعل الاجتماعي للزاوية يتعدّى إلى الآخرين ولا يقتصر على المريدين والطلبة والزوار فقط، فالزاوية تبسط يديها للضيوف العابرين و القاصدين، وتؤمّن لهم المأكل والمشرب والمبيت، وهذا ديدن الزاوية في عدم ردّ أي قاصد لها ولو كان مبغضاً أو شائناً لها، كما أنّ لها تفاعلاً اجتماعياً مع المحرومين، بحيث تكفّلهم اجتماعياً وتدبجهم داخل المجتمع، وتقدّم لهم مساعدات مادية ومعنوية، وهي متمثلة لقول (ذي النون المصري، ت: 245هـ)، في وصف الصوفي "عون للغريب، أب لليتيم، بعلّ للأرملة، حفيّ بأهل المسكنة، مرّجؤ لكلّ كربة"، وكلّ ما ذكره (ذو النون المصري) لاحظنا ولمسناه في الزاوية الطاهيرية، فالزاوية كما قلنا تعين الغريب وعابر السبيل وتوفر له ما يحتاج وتضمن له المبيت ولو أياماً، وهي مأوى اليتيم حين لا يجد من يأويه، فتكرمه وتعينه في دراسته، كما أنّها تعين الأرملة وتأخذ مكان بعلها في الإنفاق والاهتمام وتعين أولادها، وللمساكين حظ في الزاوية من إعانات مادية ومعنوية، كما أنّ أهل الزاوية يفكّون كربة كل مكروب ومحتاج قدر الاستطاعة، ولا تقتصر المعونات وفعل الخير على المريدين وعلى أهل الزاوية فقط، فهم كما قال (الجنيد، ت: 298 هـ): "كالأرض يطؤها البرّ والفاجر، وكالسحاب يُظلل كلّ شيء، وكالمطر يسقي ما ينبت وما لا ينبت"².

¹ محمد بن الطيب، مسؤولية النخب الدينية والثقافية في الحفاظ على سلم المجتمعات وتضامنها، مجلة التفاهم، وزارة الشؤون الدينية سلطنة عمان، عدد 42، ديسمبر 2013، ص: 35-34

² أحمد بن عبد الله الأصفهاني، مرجع سابق، ص: 312

وقد تَبَّه القطب (عبد الوهاب الشعراني، ت: 973 هـ) أنّ من أخلاق الصوفيّة تقدّم إنفاق الدراهم والدنانير في طعام الجائع وكسوة العريان وقضاء الديون التي لا يقدر أصحابها على الوفاء بها، على بناء الزوايا والمساجد،¹ وهو ماشاهدناه في الزاوية الطاهيرية حيث تأخر إكمال بناء المسجد بها إلى عهد قريب، وكان التركيز على التعليم والإطعام وإعانة المسكين، وهذا له أصل حيث أثار عن (عبد الله بن المبارك، 181 هـ) قوله فيما معناه: أنّ لقمة في بطن جائع أرجح في الميزان من عمارة مسجد، وهذا إن دلّ فإنما يدلّ على أنّ أهل الزاوية يجلّون التضامن في المجتمع المحلّ اللائق ويؤثرونه المكانة العليا، وأنّ العبادة التعاملية عندهم مقدّمة على العبادة الشعائريّة، وهذا هو الأصل الذي فقهه أهل التصوف وغفل عنه الآخرون، حتى من المتصوفة أنفسهم ممن اعتكفوا في الزوايا والتكايا وكانوا في حالة انتظار من يعينهم ومن يطعمهم!

ومنه أيضا ندرك مدى المسؤولية التي تحملتها الزاوية الطاهيرية منذ التأسيس حتى في أحلك الظروف وأقساها مثل أعوام الأربعينيات وعام المجاعة حيث لم تتخل يوما عن قيمها وعاداتها، وهذا تجسيد لمعان جميلة من مظاهر المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية التي حثّ عليها الإسلام .

3-1 الإطعام في الزاوية :

انطلاقا من الفريضة القرآنية والهدي النبوي في (إطعام الطعام) للفقراء والمساكين وعابري السبيل، فقد كان لها رأي العين في الزوايا القرآنية، وهي التي تشكّل ثنائية البناء مع الفعل الثقافي المتمثل في تعليم القرآن والعلوم الأخرى، حتى صارت هذه الثنائية الاجتماعية والثقافية سمة لجميع الزوايا مهما كان انتمائها وطريقتها الروحية، بل إنّ بعض الزوايا تشكّلت فقط من هذه الوظيفة الاجتماعية، بحيث تأسّست لإطعام الطعام، وتوفير المأوى لعابري السبيل وقاصدي الحج والعمرة عبر العصور المتأخرة، وقد كان لهذه الوظيفة الاجتماعية آثارا عدّة على الأنساق الاجتماعية خاصة السياسية منها، حيث شكّلت مصدر تهديد لسلطة الوقت جزّاء عجزها عن أداء هذه الوظيفة بينما تقوم بها الزوايا على أحسن حال.

فالزاوية على مرّ التاريخ وفرت هذه الضروريات للناس في أحلك الظروف حين المجاعات وسنين الأوبئة، وهذا ما أكسبها سلطة روحية واجتماعية جعلت الناس يأوون إليها في ظل غياب السلطة ذاك الزمن، وهو ما يفسر انتشار

¹ المرجع نفسه، ص: 244

الزوايا في الأرياف والمدن، وهي المقاربة الأنثروبولوجية التي تناولناها في الفصل النظري التي ترى بأن تأسس الزاوية هو من خلال غياب السلطة الفعلية أو اندثارها، وبالتالي تأتي الزاوية لتعوض ذلك الغياب أو الاختفاء بوظائفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

ولأن الزوايا الرحمانية تأسست لمشروع ثقافي كبير والتي نجحت فيه بشكل كبير، فإنها بالإضافة إلى الدور التعليمي فلها أدوار أخرى تتصدرها وظيفة إطعام الطعام وتوفير المأوى، وهو ما قام به مؤسس الطريقة في أول زواياه، لأنّ الوظيفة التعليمية يجب أن يكون لها اثر اجتماعي على الواقع وإلا صارت فارغة المحتوى، وخير فعل اجتماعي ينتج عن هذه الوظيفة التربوية والتعليمية هو تطبيق (الفعل الاجتماعي) المتمثل في وظيفة الإطعام التي حثّ عليها القرآن والسنة النبوية الشريفة.

إنّ الدعائم الأساسية لقيام الزاوية لم تخرج عن ضرورات الحياة الفعلية، فالزاوية ظلت منذ ظهورها مركزا لإطعام الطعام وحاجة في أوقات المجاعة والقحط أو حتى عند الخصاصة العادية، لذا أضحي الإطعام ملازما لها وميزة عامة لحياة روادها وسلوكا صوفيا يحتذي به المرید بعد شيخه، حتى بلغ الأمر درجة اعتبر فيها الإطعام رمزا لكرامة صاحبها، تمنحه سلطة رمزية بسبب كثرة المستفيدين منه وقلة المتوفر من الطعام، خصوصا في مجتمعات عانت من النقص في الإنتاج وتوالي الأزمات.¹

والمستنطق لتاريخ الزاوية الشفهي يدرك حقيقة بأنّ هذا الفعل الاجتماعي لازم الزاوية منذ عهد التأسيس، فقد كان الشيخ الطاهر ينفق على البيوت المعوزة التي ترافقه في حلّه وترحاله، وكان لتلك العوائل أن لا تقلق من انعدام المأكّل والمشرب طالما هم في حماية الزاوية، وهكذا فعل (الشيخ يوسف، ت:1918) بعد وفاة أخيه فقد كان يطعم الطعام ويكرم الوافدين حتىّ لقب بنائل الصغير لكرمه وجوده، وحتى صار بيته الملقب ببيت سيدي يوسف رمزا للعطاء والوجود، وقد يؤثر أهل الزاوية على أنفسهم الطعام في أحلك الظروف، وهذا ما تجلّى في عام المجاعة سنة 1945م حيث كان (الشيخ المختار، ت:) يأوي إليه عشر خيام يلزمون رفقته حيثما حلّ، ويتولى رعايتهم وإعالنتهم، ولم يتوان لحظة في إقامة مواسم الزاوية ومهامها سواء مع طلبته او مع عامة مرديها وزوارها²

ولازال هذا ديدن الزاوية لحدّ اليوم، فما من قاصد لها أو عابر إلا ويجد المأكّل والمشرب والمبيت، سواء في الأيام العادية أو أيام المواسم من مولد وغيرها، حيث تتكفل الزاوية بإطعام كل الزوار ولو بلغوا المئات، وقد تقوم زاوية من الزوايا

¹ محمد المازني، وظائف الزاوية المغربية، مرجع سابق

² محمد قراش، مرجع سابق، ص: 171

بزيارة الزاوية الطاهيرية فيتكفل أهلها بإطعامهم وإكرامهم أحسن الكرم، ولا يقوم الإكرام على من يكون مريدا أو زائرا بل إن الزاوية تقوم بإكرام وإطعام عابري السبيل الذين ضاقت بهم السبل، فتقدم لهم المعونة المادية والمعنوية . ولكي يقوم الطلبة القاصدون بعملية التعليم والحفظ على أحسن وجه، بحيث لا يحملون همّ المأكل والمشرب والمبيت، لذا كان دأب الزاوية الطاهيرية منذ التأسيس إطعامهم وإكرامهم وتوفير المأوى، كما أنّ أهل الشيخ هم الذين يقومون بالطهي وتحضير الأكل للطلبة والزوار !

والزاوية الطاهيرية تقدم ثلاث وجبات قهوة الصباح مع الخبز، وتكون في الغالب السابعة والنصف صباحا، ثم وجبة الغداء والتي تكون قبل الظهر، ثم وجبة العشاء والتي تكون بعد صلاة المغرب .

قهوة الصباح تتمثل في القهوة والخبز على عادة أهل تلك المنطقة حيث يستهلكون القهوة بشكل عجيب، حيث تكون حاضرة في كل الأوقات وترمز إلى فضيلة الكرم بحيث تكون أول ما يقدم للضيف ولو نزل منتصف الليل، ثم تأتي فترة الغداء والتي تكون غالبا من (شربة) شعير مع خبز تقليدي أو خبز يشترى، أو يكون في بعض الأحيان الغداء عبارة عن كسكس قمح ليّن يقدم مع بعض المرققة، والعشاء على نحو الغداء، والاختصار على هذا الأكل ربما يعود لسهولة طهيهِ مقارنة بالأطباق الأخرى، لأنّ التحضير اليومي لوجبتين ولأكثر من مائة طالب ليس بالأمر السهل والهين .

هذه هي الوجبات التي تقدّم للطلبة في الزاوية ويأكل منها الجميع دون استثناء بحيث لا يستأثر أحدٌ بأكل غير هذا، إلا الضيوف الذين يحضر لهم أكل خاص كونهم ضيوف، بل حتى أبناء الشيخ يأكلون مع الطلبة هذا الأكل البسيط والزاوية لا تسمح بإقامة وجبات داخل الغرف للطلبة إلا فيما يخص تحضير بعض القهوة أو الشاي، بل إنّ بعض الطلبة يأكلون خلسة بعض الطعام الذي يحضرونه معهم، وهذا تأدبا ومراعاة لمشاعر الطلبة الآخرين، حتى أن مغادرة الطلبة للزاوية دون تصريح أمر ممنوع، وهذا تفاديا للفوضى ولأجل فرض النظام العام بين الطلبة وهو ما يري لديهم فضيلة القناعة وينمّي فيهم فضيلة الصبر أيضا .

3-2 وظيفة التحكيم والصلح:

من خلال استقرارنا لتاريخ الزاوية ودورها الأساسي داخل مجتمع الزاوية ومحيطها نجد أن من بين أهم الوظائف الاجتماعية التي اضطلعت بها هي وظيفة التحكيم والصلح، سواء بين القبائل أو بين الأسر والأفراد، وقد كان

لمصداقية الزاوية وزهد شيوخها الأثر البالغ في محيطها، فكسبت بذلك مصداقية أخلاقية بوأها مكانة التحكيم والإصلاح بين الناس، ولا أدل من ذلك على أنّ الناس من مختلف توجهاتهم كانوا يقبلون بحكم الشيوخ، وهو ما أثر عن الشيخ الطاهر والشيخ يوسف وباقي الشيوخ، حيث كانت لهم الكلمة الأخيرة حتى في تحديد الغرامات وتحديد مواعيت الصلاة ودخول رمضان والعيدين، بل إنّ الزاوية شكلت عامل وفاق بين الأهالي وإرادة المستعمر التي كانت الزاوية غصّة في حلقها، وهو ما رأيناه في عهد الشيخ يوسف والشيخ المختار والشيخ عبد الرحمن ومعارضتهم للتحديد والغرامات والضرائب المفروضة على الناس ووقوفهم في صف المظلومين والمكالمين .

لم ينحصر دور (الشيوخ) التّحكيمي على الدوام في أمور السياسية وقضاياها أو في النزاعات الضيقة، بل شمل كذلك أمور العلم والفقّه وأحيانا العلوم الشرعية، على قلة علم الكثير من (الشيوخ)، ولم يكن هذا الأمر سبيلا للطعن في دورهم، فمثلا صادفنا تحكيم شيوخ محدودي الأثر في الفصل في أمور العقيدة ومع ذلك ظل تعلق الناس بهم في هذا الجانب أمرا ثابتا¹

ولم يكن للشيوخ أي منافع مادية مترتبة على قضايا الصلح بين الناس، فقد كان هذا من باب التأليف بين الناس والمحافظة على تماسك الاجتماعي، ولا زالت هذه الوظيفة فعالة إلى اليوم، حيث يقوم رجال الحلّ والعقد من القبائل المجاورة بقصد الزاوية وتقديمهم مبادرات من أجل عقد جلسات الصلح خاصة وأنّ تلك المناطق تكثرت فيها النزاعات حول الأراضي خاصة موسم الحرث، وبالتالي فإن من تجلّيات المسؤولية الاجتماعية للمؤسسة الصوفية دور مهمّ نهض به شيوخ الطرق المشهورون عموما هو دور الحُكْم الوسيط والمصلح بين الناس والموقّف بين المتخاصمين والفيصل في نزاعاتهم

وكخلاصة لما تقوم به الزاوية من أدوار اجتماعية يمكننا الاقتباس مما قاله المفكر (محمد الطيب) في إحدى مقالاته :
"إنّ الناظر في كتب التراجم والطبقات الصوفية ليظفر بإشارات هامة تُذكر عَرَضًا في سياق أخبارهم تتعلق بمظاهر من الحياة الاجتماعية، تُبرز على وجه الخصوص الظروف القاسية التي كانوا يعيشونها، والأوضاع السياسيّة القامعة التي كانوا يعانونها، وما أكثر ما يتواتر في تلك الأخبار مظاهر العوز والفقر والبؤس والجوع، ولذلك كانت الكرامات المروية عنهم "كرامات اجتماعية" في معظمها، بمعنى أنّها كانت متّصلة بشؤون الحياة

¹ محمد المازوني، وظائف الزاوية، مرجع سابق

المادية متعلّقة بالمعاش، مثل تكثير المال وإطعام الفقراء وجلب الغيث، وهنا تكون الكرامات ذات وظيفة اجتماعية تستجيب لأمني المجموعة".¹

3-3 الزاوية الطاهرية والجهاد :

لعلّ سائلا يقول لماذا التطرق إلى صفحة الجهاد والمقاومة في هذا الفصل المخصّص لرصد الممارسات الثقافية والاجتماعية للزاوية، والجواب على هذا أنّ الزاوية المؤسسة المعبرة عن التصوف الحقيقي تبرهن عن صدق انتمائها حين تعرّضها للشدائد والمحن، ومواجهتها المغريات المادية والمالية، وحين تقف مع الحق متجاهلة تلك الإغراءات والشدائد فهي بحق معبرة عن التصوف الحقيقي، والدراسة هذه كلها مبنية على تساؤل حول علاقة التصوف النظري بالممارسة، وقد سئل أحد الشيوخ عن أهل التصوف الحقيقي فأجاب: بأنهم أهل الجهاد، فهؤلاء الذين باعوا أنفسهم رخيصة في سبيل الله هم أولى الناس بهذا اللقب، لأنّ مقارعة الأعداء والزهد في الدنيا والأولاد، وهجرة الأوطان دليل ملموس على صدق التوجه إلى الله، ودليل على معرفة الغرض الذي خُلق لأجله الإنسان، لذا فالمتدين الذي لم يختبر تدينه الحق أمام مثل هذه الامتحانات والابتلاءات يعتبر تدينه مشبوها، وقد عبّر أهل التصوف بأنّ الولي الحقيقي لله هو الذي يعيش في بيئة متقلبة مليئة بالشهوات ودواعيها من مال وجاه ونساء وشهرة وغير ذلك، ثم يصرف نفسه عن كل هذا ويقبل على الله، أما الذي هو في بيئة مسالمة لا شهوة فيها ولا ابتلاء فيها فإنّ له أسباب تعينه على التدين الصحيح، وقد نجح الصوفية في أوّل امتحان منذ بداية نشأتهم في ابتلاءات كثيرة، ووقفوا مع المسلمين في ردّهم وصدّهم لعدوان الأمم الأخرى !

إنّ القول بأنّ أهل التصوف (سليبيون) تركوا جهاد الكفار وانغلقتوا على أنفسهم في الزوايا المظلمة واستسلموا للقدر الكوني وخضعوا للاستعمار لأنه إرادة إلهية لا يجب أن تقاوم كما يروج الكثيرون: قولٌ تدحره وقائع التاريخ الإسلامي المدوّن والصحيح، والمخزن اليوم أنّ المرّجون لهذه الأقاويل هم أكاديميون لم يقوموا بأي جهد علمي قصد التحقق من هذه الفرضية التي أخذوها جاهزة وأصبحت من قبيل الحقيقة العلمية المطلقة، اعتمدوا على أقوال الخصوم الإيديولوجيين من المذاهب السلفية و انطلقوا في حكمهم من قناعات شخصية والتي كان من المفروض وضعها جانبا لأنّ الموضوعية شرط أساس في البحث العلمي الجاد، ضف إلى هذا (حكم التعميم) الذي يواجه تساؤلا عن مدى مصداقيته في ظلّ اعتماد كثير من البحوث في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أبحاث ضيقة ومحددة، أو على وقائع

¹ محمد بن الطيب، مقال دور النخب الدينية، مرجع سابق، ص : 37

معينة وقعت داخل دائرة زمنية ومكانية محدودة، وبالتالي فإنّ نتائج هذه الأبحاث أو الوقائع التي كانت على مجتمع مصغّر لا يمكن أن تُعتبر أنموذجاً للمجتمع العام أو الكلّي !

ويمكننا هنا أن نُدرِك مدى تأثير هذا الحكم الذي تأثّر به هؤلاء الأكاديميون أو الباحثون والذي كان منطلقه تلك الخلفيات الأيديولوجية والدوافع الكولونيالية التي ركّزت في دراساتها على الجانب الدّيني وخاصة الظاهرة الصوفية، لأنّها اعتبرت إلى زمن قريب خاصية ثقافية يمتاز بها المغرب الإسلامي والتي ظلت حتى سنوات الخمسينات تغض الطرف عن كل ما يمت إلى الإسلام بصلّة لأنّها كانت منهمكة في البحث عن ما هو وثني !¹

وبالتالي لا نرى في هاته الدراسات -التي لازالت ذات تأثير - الممارسات الإسلامية الصحيحة من صلاة وزكاة وحج وجهاد وغيرها، وكأنّ الممارسات الدّينية في تلك الحقبة انحصرت في الوعُادات وحفلات الرقص وإنارة الشّموع وتقديس الأولياء والتي كان لها دلالة عميقة كما يرى (مونتي)، والتي تستند في الأساس على الأدوار التّحرّرية التي لعبها هؤلاء لفائدة جماعاتهم وحمائيتها من كل المخاطر الداخلية والخارجية التي تهدّدها، فقد شكّل الجهاد ضد العدو في رأيه مصدر إلهام بالنسبة لعدد من الأشخاص الذين تحوّلوا إلى أولياء في نظر الناس بسبب تزعمهم لحركة المقاومة وبفضل حماسهم الدّيني الزائد.²

ولعلّ سائلا يتساءل أين موقع المقاومات الشرسة التي قام بها رجال التّصوف في تلك الأزمنة، وأين موقعها من تلك الدّراسات التي غضت الطرف عمدا كي توهم النّاس أنّ ذلك الزمن زمن خرافة وتخلّف اجتماعي، والواقع كل الواقع وهذا بحكم (فلتات أو زلات أو لنقل بعض قناعات) ما دوّنه الضباط أو الأنثروبولوجيين، أو بحكم ما دوّن من تاريخ يشهد بأنّ أهل التّصوف منذ القرون الأولى هم أهل جهاد نفس وأهل جهاد عدوّ، ولعلّ الصّفحات تطول لو سردنا كثيرا من الأسماء التي لعبت دورا بارزا في الجهاد والرياط والمقاومة بالنفس والمال والأهل، ولسنا نتكلم هنا على الحقب الغابرة التي كان الزهاد والمتصوفة أبطالها كعبد الله بن المبارك وحاتم الأصم وإبراهيم بن أدهم إلى الشاذلي والعز ابن عبد السلام وزنكي وصلاح الدين وحروب التتار و محمد الفاتح وغيره كثير مما لا تحفى وقائعهم ومساهماتهم، بل إنّنا نحيل هؤلاء الذين لم يرو في التّصوف غير ما ذكرنا إلى القرن الماضي فقط، مما توفّرت مراجعه الموثقة وبشهادة الأعداء في مصر والسودان والمغرب وتونس وليبيا والجزائر وتونس وبلاد إفريقية التي فتحها القادريون وغيرها ، مما يدلّ على نتيجة

¹ عبد الغني مندوب، التدين والمجتمع، مرجع سابق، ص: 129

² نفسه، ص: 34

واحدة أن الصوفيون برباطهم حفظوا الأوطان وحفظوا الشريعة لأزمان كثيرة، فكانت زواياهم رباط علم وثمر حراسة وجهاد .

وكيف لا يكون الصوفيون أهل جهاد وتضحية ومنطلقهم القرآن والسنة، وشعارهم الزهد في الفانية والتطلع للباقية، حتى صار الجهاد دليلاً ملموساً على صحة التصوف وصحة المنتسبين إليه أو ما نسميه بالتصوف التطبيقي ! بل إننا أيضاً وفي هذا المقام نتساءل عن المقاومة والجهاد الذي قام به هؤلاء المنكرين عن التصوف جهادهم ومقاومتهم، وليذكروا لنا ما قاموا به في القرن التاسع عشر أو القرون التي قبله بقليل !!

ولا ريب فإن هؤلاء بقصد كانوا ضحية للصورة الحديثة السائدة عن التصوف والتي وصفها أحدهم بـ "البناء المشوه" والذي جرى اختراعه في دراسات الاستشراق الأوروبي إبان القرن الثامن عشر وكان بوابة للاستعمار الفعلي! ولسنا هنا بصدد الرد عن منكري هذا الفضل الذي اختص به الصوفية منذ زمن بعيد سحيق، بل إننا نحيل هؤلاء إلى ما كتب حول الجهاد الذي تبنته الطريقة الرحمانية في القرن التاسع عشر مثلاً، والذي يعتبر أيقونة تاريخية يجب أن تدرّس عن المقاومة والجهاد عند الصوفية .

ولأنّ الجهاد كان من خصائص الرحمانية الدالة على التعلق بالشريعة ومثلاً على ذلك نعيد التذكير بثورة الشيخ الحداد الذي أصدر نداء الجهاد في 08-04-1871م حيث ساهمت منطقة القبائل وحدها في هذه الثورة بـ: 150000 مقاتل منهم 120000 مقاتل من الزوايا الرحمانية خاضوا حوالي 350 معركة ضد الاستعمار، ولا يمكن كذلك إغفال دور المقاومة التي قادتها السيدة لالة فاطمة نسومر الرحمانية، وغيرها من المقاومات الشعبية التي كانت ثورة التحرير آخر طلقات مخاضها !

وهذا ما جعل الاستعمار يضطهد الطريقة الرحمانية بعد ثورة 1871م وهدمت زواياها الواقعة في المناطق الثائرة، وتفرعت إلى فروع، وفقدت مركزيتها بعد هدم زاوية صدوق بزعامة الشيخ الحداد الذي توفي في سجن قسنطينة سنة 1872م، ونفى زعماءها إلى خارج الجزائر... والرحمانية منتشرة في كل الجزائر عدا الجهة الغربية، وهي أيضاً منتشرة في تونس، بعد إنشاء زاوية نفطة وهجرة أهل زاوية إلى تونس بعد ثورة 1871¹.

هذا مثال بسيط لما قامت به الرحمانية من مقاومة وجهاد استمر إلى استقلال الجزائر، والذي يريد مزيداً من التفاصيل ما عليه إلا الرجوع إلى مؤلفات شيخ المؤرخين أبو القاسم سعد الله، والذي تكلم عن كثير منها، بل حتى أنّ الأمير

¹ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج 4 ، ص: 294

عبد القادر تأثر بالرحمانية وكان رحانيا إضافة إلى قادريته، وقد تلقى من الرحمانيين السند والمعونة، كما ننوه هنا إلى دور الشيوخ الرحمانيين في إرشاد الناس وحثهم على الجهاد، وهو ما قام به الشيخ المختار الحلالي في بسكرة ونواحيها. وقد .. لاحظ الخبراء الفرنسيون أن زعماء حركة الجهاد التي تولت محاربتهم كانوا يَنْبَثُقُونَ من المعامل الدينية المنتشرة عبر الوطن، ونعني بها الزوايا والمعاهد الإسلامية التي كانت منذ قرون تَعْتَنِي بالجهاد عند الخطر، وتعتني بالعلم والتصوف عند السلم..¹، فكان لا بد من خطة بديلة عن المقاومة، بأن اخترق الاستعمار الزوايا وخلق بعض الطرق المثبطة، وفي ذلك يقول أبو القاسم سعد الله: (..إن خبراء الاستعمار تفتنوا إلى الدور العدائي المزدوج الذي لعبته الطرق الصوفية ضدهم فعملوا على تقليم أظافرها وتُدَجِينُهَا، ونعني بالدور العدائي المزدوج:

أ) المحافظة على الوحدة الوطنية بالمحافظة على القيم والتعاليم الإسلامية.

ب) الدعوة على الجهاد والاستشهاد دفاعا عن الدين والوطن

ثم لم تأت الحرب العالمية الأولى - كما يعبر أبو القاسم سعد الله - حتى تَدَجَّنَتِ الطرق الصوفية وأصبحت ضالعةً - إراديا وغير إراديا - في ركاب الاستعمار²

والحق أنّ هذا الحكم القاسي من شيخ المؤرخين يجعل الطرق الصوفية وكل الزوايا في مرتبة واحدة، بيد أنّ الكثير منها لم يدجن ولم يستسلم وإن عانى من الاضطهاد والتشريد، ومن بين هذه الزوايا الزاوية الطاهيرية التي بدأت الجهاد تعليما ثم مارسته بندقية وبارودا، وقدمت في سبيل الله كثيرا من تلامذتها وفي مقدمتهم شيخها عبد الرحمن الطاهيري الذي أعدم في سجن سركاجي سنة 1931 م!

إنّ الزاوية خريجة معهد الرباط والجهاد إن صحّ التعبير، فهي مرحلة من مراحل تطور الرباط الذي أسس لأجل المراقبة والمدافعة والجهاد، ثم كان أن أكملت الزاوية الدور بأنواعه المتعددة من جهاد بجميع أنواعه وأشكاله.

ولأن مجالنا الجغرافي للدراسة هو مدينة مسعد، فإنّ هذه المنطقة كانت مسرحا لكثير من المعارك أثناء تأسيس الزاوية وبعدها، وكانت مأوى لكثير من المقاومين على غرار الشيخ (موسى بن حسن المدني الشاذلي، ت: 1849م) الذي مكث فيها فترة من الزمن ثم توجه بمتطوعين إلى الجهاد لمؤازرة (الشيخ بوزيان) في مقاومته بالزّعاطشة 1849م، حيث

¹ أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، مرجع سابق، ج3، ص: 17.

² نفسه، ج3، ص18.

استشهد رففته مع كثير من المقاومين الأشاوس وسالت في هذه الرقعة دماء الشاذليين كما سالت دماء الرحمانيين الذين حثهم الشيخ الرحماني (المختار الجلاي، ت:) على الجهاد والصبر ومقاومة المحتل.

وقبل الشيخ (عبد الرحمن بن الطاهر) كان وقوف (الشيخ يوسف بن محمد) ضد التجنيد الإجباري الذي فرض على الجزائريين ومعارضته للباشا أغا (محمد بن بلقاسم) حين أراد التجنيد الاجباري قبل الحرب العالمية الاولى ووقف سدًا منيعا أمام جبروته، فكان أن أنقذ مئات الشباب من هذه الحرب التي لا ناقة للجزائريين فيها ولا جمل !..

وقد كان الشيخ عبد الرحمن يأخذ حظه من التربية من أعمامه أمثال الشيخ الطاهر والشيخ يوسف الذي كان يأخذه معه إلى الشيوخ الرحمانيين الآخرين، أمثال الشيخ (محمد بن بلقاسم) والشيخ (محمد بن الصغير) والشيخ (عبد الرحمن النعاس) الذي سمّاه الشيخ الطاهر عليه محبة فيه .

وقد كان للشيخ عبد الرحمن الطاهيري مواقف خلّدها التاريخ- رغم أنه أهمل تاريخيا نظرا لاعتبارات شتى- كان أبرزها:

- معارضته سياسة مصادرة الأراضي و قانون الضرائب لسنة 1912م و دخل في تحدي مباشر مع العدو الفرنسي سنة 1913م ، حينما قام بعملية استعراضية متحديا العدو بدخوله مدينة الجلفة على رأس 100 فارس
- كما عارض قانون التجنيد الإجباري الذي أصدرته فرنسا سنة 1914 ونظم مقاومة عسكرية بجنوب صحراء مسعد ، واشتبك مع مفرزة للجيش الفرنسي في منطقة (طزيوة) قرب تقرت
- وفي سنة 1916م اشتبك أتباع الشيخ عبد الرحمان مع القوات الفرنسية في مكان يدعى "ضاية القويسي" ثم في المعلبة بالجلفة ليلقي عليه القبض مرة ثانية بعد معركتين ويُنقى إلى مدينة وجدة بالمغرب مدة عامين، وخلال هذه الفترة القي القبض على اثني عشر رجلا من أتباعه منهم ولده عمر، ومن المنفى كان يحث أتباعه على مواصلة الجهاد حتى عاد للوطن سنة 1919م ليتولى شؤون الزاوية مؤقتا في غياب عمه سي يوسف
- وبعد الإفراج عنه، أقام الشيخ مؤتمرا علميا سنة 1920م بمنطقة بريس بمسعد، ضم فطاحل و مثقفين منهم الشيخ ابراهيم اطفيش، تحت عنوان ثلاث ليال في الصحراء، وقد كرس المؤتمر توحيد صفوف الجزائريين ودعا لانتماضة مغربية ضد العدو الفرنسي والايطالي فراسل الشيخين السنوسي وعمر المختار وبعث إليهما الشيخ المبروك بن الهبال الاخضري لتنظيم المقاومة.
- للقضاء على مقاومة سي عبد الرحمان بن الطاهر قامت السلطات الفرنسية بنفيه إلى مدينة و جدة المغربية ، و ألفت القبض اثني عشر (12) من اتباعه وزجت بهم في سجن (تعضميت) الجلفة .

- الدعوة إلى ثورة مغاربية : بعد الحرب العالمية الاولى عاد سي عبد الرحمان إلى الزاوية الطاهيرية ، و ادرك ان الاستعمار الفرنسي المتجذّر في المغرب العربي لا يمكن التغلب عليه الا بمقاومة مغاربية موحّدة ، لهذا الهدف راسل الملك السنوسي بليبيا والزعيم عبد الكريم الخطابي بالمغرب ، و عند اطلاع الإدارة الفرنسية عن هذا المشروع الجهادي المغاربي لدى الشيخ سي عبد الرحمان فرضت عليه الإقامة الجبرية التي لم تدم طويلا نظرا لمكانته بين الناس وخشية أن تثور كل المنطقة في وجه الاستعمار .
- أعاد الشيخ سي عبد الرحمان بن الطاهر تشكيل فرقة مسلحة تجوب صحراء مسعد في تحدي جديد للوجود الفرنسي ، ليشتبك مع قافلة عسكرية فرنسية سنة 1923 بمنطقة (طزبوة) . للمرة الثانية . وقتل في تلك المواجهة جنديا فرنسيا ، من هنا يقرر العسكريون الفرنسيون التخلص من الشيخ عبد الرحمان بن الطاهر ومن مقاومته المسلحة التي أرقّتهم طوال الثلث الاول من القرن العشرين ، ليتفق العسكريون و السياسيون على إعدامه في 13 جويلية 1931 م .

ولم تتوقف مبادرات المقاومة داخل الزاوية الطاهيرية فقد تبنى الشيوخ المتعاقبين على الزاوية وأهلها الجهاد ولا أدلّ من ذلك تنظيمها للعمل السري واحتضانها للثورة، وتكفلها بمهمّة الإعداد والإمداد وحفظ المؤونة .

ومشاركة الزاوية في الثورة تستدعي عملا لجمع الشهادات الشفهية وتجميع الوثائق وتحقيقتها ونشرها ليعلم الناس ما عانته الزاوية وأهلها من الاستعمار، كما كان للزاوية وشيخها المختار علاقة وطيدة بجمعية العلماء المسلمين عبر مراسلات وغيرها، والتي تكلفت بلقاء الشيخ (المختار بن يوسف) بمسعد 1948م عضوين من جمعية العلماء هما: (حمة حماني) و(نعيم النعيمي)¹، ليتأسس بعد هذا اللقاء شعبة الجمعية ومنحت الرئاسة الشرفية لشيخ الزاوية الطاهيرية الشيخ المختار نظير ما قدّمه من دعم مادي ومعنوي ونظير انفتاحه على نشاطات الجمعية، وفي مقابل هذه النشاطات التي تكفلت بها الزاوية شنّ الجيش الفرنسي هجمات عديدة على الزاوية وعلى مقراتها المنتشرة، كان أهمها هجوم 1957م على مقر الزاوية بحوش السمارة وحصاره لأيام، ثم إحراق المكتبة وما احتوته من رسائل ووثائق مهمّة بعد أن أخذت بعضها، كما كان الاعتقال والحبس من نصيب الشيوخ أيضا، فقد سجن واعتقل الشيخ (بلقاسم بن يوسف) ثلاث مرات بسجن الأغواط والجللفة، كما اعتقل شيخ الزاوية الشيخ (بلخير بن يوسف) وأودع سجن الجللفة

¹ محمد قران، مرجع سابق : ص : 177

سنة 1961 م ، وخلال هذه الفترة -أي قبيل الاستقلال- كان للشيخ بلقاسم نشاط قوي واتصال بالقادة الثوريين خاصة قائد الولاية السادسة زيان بن عاشور، وقد كان للشيخ بلقاسم مهمة خطيرة منها تنظيم العمل السري وإشرافه على المراسلات والاجتماعات وهو ما جعله تحت أعين المراقبة التامة، الأمر الذي انتهى بسجنه واعتقاله مرات عديدة كان مشايخ الزاوية على هذه السنة الراسخة من نصرة الحق والوقوف مع المظلوم، ولا أدلّ على ذلك أنه بعد الاستقلال جاء بعض المسؤولين إلى الزاوية ليحتضنوا عملها، ويقدموا لها ما تحتاج من أسباب القوة المادية فرفض مشايخها معلنين أن دورهم إنما كان لأجل استقلال الوطن وعزته وعزة الإسلام، أما وقد تحقق ذلك فلا غرض لنا في أي منافع دنيوية أو مواقع سلطوية¹.

إنّ شيوخ الزوايا تتمتع بكاريزما قوية، الأمر الذي يمكّنها من قيادة التغيير، ودخول معترك الصراع الاجتماعي بين فئة الشعب والمستعمر الفرنسي الذي أراد تغيير البناء الاجتماعي للمجتمع الجزائري، فكان أن وقفت تلك الكاريزما من أمثال الشيخ عبد الرحمن والشيخ المختار والشيخ بلقاسم أمام هذا المبتغى البغيض، فأصلحت ما أفسد، واستبدلت التالف وصحّحت المنظومات الفكرية والثقافية للمجتمع، لذا كان تزعمها للمقاومة السياسية والتعليمية أمر طبيعي لأنّ الكاريزما هي التي تصنع التغيير كما يرى (توربان)².

وهنا تجد الملاحظة الجوهرية على الأثر الديني وتوظيفاته السياسية في مختلف أشكال الصّراع الاجتماعي، فيما يظهر من دراسة (ماكس فيبر) حول أثر قيم البروتستانتية الجديدة ومعتقداتها على النظام الاقتصادي في أوروبا، وكيف أنّ القيم الدينية كانت سببا في ثورة اقتصادية كبرى لازالت قائمة بجذافيرها إلى اليوم، وبما أنّ القيم الدينية تؤثر على الجانب الاقتصادي فمن باب أولى أن تؤثر على الجانب الاجتماعي خاصة فيما يتعلق بشقّه السياسي وهذا ما تبنته الزاوية الطاهيرية وقدمت لأجله كثيرا من الشهداء والضحايا .

¹ المرجع السابق، ص: 10

² نفسه، ص: 108

4 يوم في الزاوية الطاهيرية :

في المدخل الشرقي لمدينة (مسعد) العريقة وعلى بُعد أميال قليلة منها، حيث البساتين وأشجار النخيل الباسقة، تطلّ علينا تلك القرية الهادئة (القاهرة) وهي تستلقي قبالة خمس جبال متسلسلة يدعوها أهل تلك المنطقة بـ (لصباع)¹ وكأنّها درعٌ حماية ووقاية لهذه القرية الهادئة !



جبال لصباع مقابل قرية القاهرة

على امتداد رقعة هذه القرية تنتشر بيوتٌ بسيطة وجميلة، بسيطة بساطة سكّانها الكرماء، وجميلة جمال محيّاهم ودمائة أخلاقهم، تجتمع هذه البيوت أحيانا، وتتنوع أحياء أخرى في البساتين المجاورة، ووسط هاته البيوت بيتٌ قرآني بامتياز، يتوسّطها على عادة البدو الرّحل في تلك المناطق، حيث خيمة (الطّالب) تتوسّط الخيم إجلالا وتقديرا، فهي الخيمة التي يُبدأ في نصبها، وهي الأولى حين تحلّ الخيم، هذا البيت الذي ظلّ منذ ثلاثينيات القرن الثّامن عشر² شمسا ساطعة تسطع منها أنوار القرآن تحفيظا وتعلّما منذ كان خيمة شعرٍ ووبر، يتجول بين تلك الربوع صيفا وشتاء، يطلب المرعى والكلاء، إلى أن صار كما هو عليه الآن بنيانا مرصوصا، يضمّ مسجدا وغرف دراسة ونوم !

¹ إشارة إلى أصابع اليد الواحدة، وهي خمس جبال متلاصقة

² سنة تأسيس الزاوية سنة: 1832 م،

هكذا كان البيتُ (الطاهيري) ولا زال، مصدر خير وبركة وتعليم، يطوي الوديان والهضاب على الإبل والبغال والأحصنة على عادة البدو الرّحل مع بيوتات أخرى، يتخيرون الأرض الخصبة كي ترعى إبلهم ومواشيهم، يستقبلون الشّمس في نصب خيامهم، ويتخيرون أعالي الأماكن، فأشرف الأماكن أعاليها، وحين تُنصب الخيم يُشرعُ الشّيح الطاهر خيمته لتعليم القرآن وتحفيظه، مؤسساً بذلك سبقاً في زاوية متنقلة صيفا وشتاء على غير عادة الزوايا المجاورة، كزاوية أولاد جلال، وزاوية طولقة اللتان أخذتا منهما إذن المشيختين... وكان تأسيس الزاوية الطاهيرية قبل تأسيس زاوية المهامل بأكثر من خمسة عشر سنة !

والعجيب أنّه رغم بساطة هذه الزاوية المتنقلة ومحدودية دخلها، إلاّ أنّه تفرّعت عنها بيوتات وزوايا لتحفيظ القرآن، وكانّ الشّيح الطاهر رحمه الله كلّما حطّ الرحال في مكان جعل جلّ همّه تعليم وتحفيظ القرآن سواء في الخيم أو على ظهور الإبل أو مشياً حالّ رعي الأغنام.. وهو بهذا العمل الاستباقي الذي أمره به شيخه المختار الجلالّي قد شكّل درعا حصينا في مواجهة دعوات الاستدمار في محاربة العربية والقرآن .



منظر عام للزاوية الطاهيرية

يبدأ (اليوم) في الزاوية باكراً جداً، حيث نداء أذان السّحر يخترق تلك الأجواء الهادئة، وحيث خيوط الفجر تنتظر البزوغ، وبين النداء والهدوء صوت ينادي الطلبة بأسمائهم يوقظهم للصّلاة مع قرع الأبواب !..

ولهذا (المقدم) صوت جوهرى وهيبة عظيمة، حيث أنّ الطلاب يقومون من أماكنهم مع أول نداء، فيهرعون تباغاً من غرفهم إلى المسجد وبيت الوضوء، منهم من يحمل مصحفاً والآخر يحمل لوحاً، والآخر يمشي متثاقلاً وكأنّ حصّته من النوم لم يكن كافياً !

بعد الوضوء يقصدُ الطلبة المسجد وساحته حيث تقام صلاة الصبح جماعة، ويكون التوجّه عادة قبل الأذان الثاني، حيث يبادر كلّ طالب إلى مراجعة الحفظ أو الذكر أو قراءة القرآن، وهناك من الطلبة من يصلّي ركعات خفيفات طامعا في أجر قيام الليل وما أعدّه الله تعالى للقائمين والتّالين في وقت السّحر المبارك.

ولهذا الاستيقاظ المبكر الذي اعتاد عليه أهل تلك الربوع وصار عادة سرّ عجيب، فهو دلالة على الحرص والجدّ وعلى اغتنام أشرف الأوقات، لأنّ الذهن في هذا الوقت يكون خالياً لأنه قد أخذ حظه من النوم، وبهذا يكون متهيئاً لاستقبال الآيات للحفظ، إضافة إلى أنّ هذا الاستيقاظ مستندٌ كثير من التّصوص الشرعية التي تحثّ على الاستيقاظ المبكر طلباً للبركة والأرزاق !

وخلال هذا الانتظار يؤدّن المؤدّن لصلاة الصبح فيبادر الطلبة إلى صلاة السنّة صلاة الفجر فرادى، وهي ركعتين خفيفتين يجلسون بعدها قليلاً ينتظرون قيام الإمام -الذي هو طالب من طلبة الزاوية تم تكليفه رسمياً بالإمامة وخطبة الجمعة - من أجل أن يصلّي بهم صلاة الفريضة !

تصلّي الفريضة في خشوع وعلى هيئة واحدة على ما توارثه الآباء والأجداد، بحيث ترى ذلك الانسجام بين الطلبة وبين الإمام، سواء في طريقة لبسهم أو في حركاتهم خلال الصلّة، بحيث لا تجد مثلاً من يقبض أو ترى أحدهم يجلس سجدة الاستراحة، فالامثال للمذهب المتعارف عليه منذ قرون أمر لا يجب الاعتراض عليه بفعل أو قول، وهذا المذهب الفقهي المتوارث أثبت فعاليته في الحفاظ على التماسك والانسجام الاجتماعي، وبالتالي فإنّ أي حركة مخالفة للمتفق عليه من العبادات والعادات ستقابل بالرفض الاجتماعي، وهذا ما نلمسه بشكل جيد في مجتمعات الزوايا، التي تجد فيها السلطة الروحية وتجد فيها التماسك الاجتماعي !

أما الملاحظة الثانية فإنّ قراءة الإمام هي قراءة عادية هادئة لا تكلف فيها ولا أنغام على عادة الكبار المقلّدين للمذهب المالكي، وهذا راجع إلى كون المذهب المالكي يرى كراهة التّعني بالقراءة أثناء الصلّة، لأنّ الذهن يجب أن يركز على معاني الآيات لا على نعمات الصّوت والألحان كما هو شائع الآن .

بعد أن يسلم الإمام يستدير نحو الطلبة المصلين ويبدأ في الأذكار، فبعض الأذكار تؤدي جهرًا وبعضها سرًا، أما التي تؤدي جهرًا فهي آية الكرسي والإخلاص والمعوذتين وبعض الأدعية إضافة إلى الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، أما التي تؤدي سرًا فهي ورد التسبيح والتكبير والتحميد، وكل الطلبة يتبعون الإمام في هذا، والجهر بالذكر له وظيفة تعليمية، فأهل تلك المنطقة كانوا أميين وكان (الطالب) فيهم يجهر بآية الكرسي وقصار السور كي يحفظها الكبار والأميون وقيمون بها صلاتهم، وهو نفس الأمر حين (الفاتحة) حيث يجتمع أهل العروسين فيقرأ الطالب سورة الفاتحة جهرًا لنفس الغرض السابق، وهنا يجب أن نرى هذا الأمر من منظوره التاريخي، فقد كان الاجتماع قليلًا في تلك القرى والأرياف، وكان المستدمر لا يرضى بأي حلقة تعليم، فكان الطالب يقرأ الفاتحة في هاته الاجتماعات من أجل أن يحفظ الأميون سورة الفاتحة لأنها فرض عين يجب تعلمه، ونفس الأمر الذي سنّ لأجله درس الجمعة، فالغرضي تعليمي تثقيفي !

وحين إتمام الذكر ينتظر الطلبة من الإمام أن يرفع يديه بالدعاء، وبمجرد أن يرفع يديه يرفعون أيديهم معه، والدعاء الجماعي سنة متوارثة في تلك المناطق، والملاحظ هنا أنّ الدعاء يكون سرًا حيث يتيح الإمام بعض الخصوصية للطلبة قصد طلب حوائجهم، وبعد مدة من الدعاء يجهر الإمام بالآية التي يختم بها الدعاء على عادة أهل ذلك البلد (سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين)

وهذا الذكر ليس هو ورد الطريقة الرحمانية، لأنّ ورد الطريقة الرحمانية ذكر خاص يقوم به شيخ الزاوية مع بعض المريدين الطلبة، ولا يُلزم به جميع الطلبة، لأنّه وكما قلنا سابقًا أنّ الزوايا الرحمانية لا تُلزم طلبتها بدخول الطريقة الرحمانية عكس الطرق الصوفية الأخرى، لأنّ هدفها هو تعليم وتحفيظ القرآن والعلوم الشرعية.

بعد انقضاء الذكر يتفرق الطلبة كل إلى مكانه المعتاد يمسون ألوّاحهم ثم يقصدون معلّمهم قصد (العرضة) وهي مشتقة من فعل (عرض) أي عرض الحفظ على المعلّم واستظهاره غيبًا، ولعملية (العرضة) طريقة معيّنة حيث يجلس الطالب على ركبتيه مقابل معلّمه، يمسك باللوّاح من أعلاه بحيث يكون الجزء الذي يريد أن يستعرضه الطالب مكتوبًا في الجهة المقابلة لمعلّم القرآن، وهذا كي لا يلقي الطالب بنظره إلى الجزء المراد استظهاره، فإن كان الحفظ جيّدًا يأمر المعلّم الطالب بمحي اللوحة لكتابة الجزء الجديد، وإن كان الحفظ غير جيد يأمره بإعادة الحفظ والتركيز على الأخطاء المرتكبة في الحفظ أو النطق، ثم يكون الاستظهار مرة أخرى إن كانت الأخطاء قليلة وإن كان الحفظ غير جيد بالمرّة يأخذ الطالب يومه ذلك كلّّه في الحفظ ويستظهر في اليوم الموالي، وهكذا تتم العملية حتى يحفظ ذلك الجزء جيدًا، ثم

إنّ الطالب الذي يستظهر الحفظ ثلاث مرات في ثلاث أيام متوالية ولا يحفظ جيدا يقوم المعلّم بتأنيبه، فإن رأى منه جهدا لمحاولة الحفظ ولم يستطع نظرا لصعوبة الجزء أو لأسباب أخرى فإنه يحاول مساعدته في الحفظ نظريا وعمليا بالتكرار معه وتبيان متشابه الآيات والكلمات، وإن رأى منه خلال اليوم عدم جدية في الحفظ فإنه سيعاقبه بالعشرة، وهي الضرب على القدمين عشر مرات بالعصا أو ما يعرف بالفلقة، وهذا الأمر قليل الحدوث، إلاّ أنّه يمثل رادعا للطلبة لأنّ تأثيره معنوي على الطالب أكثر مما هو مادي حسي .

هذا من جهة، أمّا الحفاظ فيذهبون مباشرة إلى محي الألواح بالماء، وعملية المحي تكون في مكان مخصّص يحمل معنى (القداسة) لأنّ الذي يُمحي فيه هو كلمات الله تعالى، لذا فالحي يكون في مكان بعيد عن التّجاسات وبعيد عن وطأة الأقدام، تُمحي اللوحة بالماء جيّدا ثم يعاد طلاء اللوحة وهي مبتلة بالصلصال، ثم يتركها تجفّ ليبدأ في حفظ جزء جديد.

بعد أن تجفّ اللوحة يأخذها الطالب ويجلس أمام المعلّم ويملي عليه الجزء الجديد، وهذه العملية مهمّة جدا لأنها أساس الحفظ والإتقان، يبدأ الطالب في كتابة الكلمات الأولى التي كتبت في الجزء السابق، وهو ما يسمّى (رأس اللوحة) ، وهدفها وصل المحفوظ سلفا بالمراد حفظه لاحقا، يقرؤه بصوت عال ثم يملي عليه المعلّم بقيّة الآية، فيكتبها الطالب ويعيد قراءة كل الآية بصوت مرتفع كي يسمعه المعلّم، فيصوب له المعلم الخطأ إن أخطأ، وإن لم يخطئ يقوم بإملاء آية جديدة أو كلمات جديدة حسب استيعاب الطالب، وهكذا تكون الكتابة إملاء وخطا وقراءة وتكرارا ممّا يجعل الآيات ترسخ في ذهن الطالب، وتسهل عليه حين يريد الحفظ .

بعد أن تتم عملية الإملاء يقوم المعلم بتصحيح اللوحة، لأنّ الرّسم القرآني مختلف عن غيره، فيصحّح الكلمات والآيات وينبّه عليها ويذكر أحيانا المتشابه منها في المحفوظ السابق كي لا تختلط على الطالب، ثم يأمر الطالب بالحفظ، وهذه العملية المركّبة من الكتابة والقراءة والإملاء والتكرار لا تكون بين طالب واحد ومعلّمه، بل إن الطلبة يتحلّقون حول معلّمهم، كل واحد فيهم يكتب جزأه من القرآن، والمعلّم يرد على الجميع ويصحح للجميع ويركّز مع الجميع، ولا يستطيع القيام بهذه العملية إلا معلّم حاذق حافظ للقرآن عن ظهر قلب، يعرف متشابهه وألفاظه الصعبة كي ينبّه عنها، وهذا الحفظ المتقن لا يكون إلا بين أبناء الزوايا التي أخرجت أجيالا لا تعدّ ولا تحصى من الحفاظ والأئمة، وهو ما لمسناه وشاهدناه في معلّمي الزاوية الطاهيرية .

بعد علمية عرض الألواح ومحيتها يخرج الطلبة للإفطار والذي يكون على الساعة السابعة والنصف، وهو يختلف حسب توقيت الشتاء والصيف، والإفطار يقتصر على القهوة وجزء يسير من الخبز وفي بعض الأحيان يكون مع القهوة الحليب، ويقوم بإعداد الفطور عائلة الشيخ بحيث يتوزع الطلبة بعدد معين حسب أباريق القهوة، وهذه المدة اليسيرة هي فرصة للراحة أيضا يستغلها الطلبة في التنكيت والمزاح، ليعود بعدها مباشرة الطلبة إلى أماكنهم لإتمام الحفظ والكتابة إلى غاية الساعة التاسعة صباحا، بعدها يأخذ الطلبة استراحة لمدة ربع ساعة، يخرجون من المحاضرة قصد تغيير الجو وتبادل أطراف الحديث !

يعود الطلبة بعد هذه الراحة القصيرة إلى المحاضرة لمواصلة الدراسة والحفظ إلى غاية الساعة الحادية عشر والنصف، يتوجهون بعدها إلى الساحة من أجل الغداء والذي يدوم نصف ساعة تقريبا، يتغذى الطلبة على ما حضرته عائلة شيخ الزاوية من طعام ويأتي بالغداء بعض الطلبة الذين يعينهم المقدم ويشرف عليهم، والغداء عبارة عن خبز تقليدي أحيانا أو خبز يشتري من المحبزة مع مرققة، أو يكون كسكسا من القمح أو الدقيق ومعه مرققة أو لبن ! والطعام ليس مقصودا بذاته ولكنه وسيلة للتقوية على الحفظ لذا تجد الزوايا لا تركز عليه إلا بقدر الحاجة إليه، كون الزوايا مدرسة روحية تربي الإنسان على الاقتصاد على ما هو ضروري من الحياة، لذلك تقدم ما يسد الرمق ويدفع الجوع، بل إن كثيرا من الزوايا في القدم وكما كانت تقتصر على (الكسكس) وبدون أي إضافات حيث يحكي الكبار أنه كان يقدم مع الماء فقط وهذا لتسهيل عملية البلع !

بعد الغداء يهرع الطلبة إلى غرفهم للمقيل، وهو أمر لازم وواجب على الطلبة للراحة واسترجاع القوى، والملاحظ في هذه الفترة أن الحركة فيها منعدمة وأن الطلبة في غرفهم إما نائمون أو ماكتون في أماكنهم دون حركة أو ضجيج، وفي بعض الأحيان تجد أحدهم ماسكا بهاتفه يقلب صفحات التواصل الاجتماعي أو تجد آخر يطالع كتابا للاستزادة من العلم، وهنا نشير إلى أن الكتب التي تحتوي على ما يخالف الثقافة الدينية المنشورة هناك غير مرغوب فيها، بل إنني مرّة دخلت على بعض الطلبة وفي أيديهم أقراص وكتب لشيوخ سلفيين فلما رأوني ارتبكوا وقاموا بإخفائها ! وفترة المقيل هذه مدتها ساعة ونصف تقريبا، ويقطع هذه الفترة آذان صلاة الظهر، يستيقظ الطلبة حينها ويتوجهون إلى المسجد لصلاة الظهر جماعة مع الإمام، ويقومون بعملية الذكر الجماعي المعتاد بعد كل صلاة يدعون الله جماعة برفع الأيدي، ثم يتفرقون إلى أماكنهم لإتمام الحفظ والمراجعة والتكرار حتى صلاة العصر.

ويتخلل عملية الحفظ والإملاء عملية التكرار، والتكرار هو قراءة القرآن من طرف جماعة بصوت واحد، يتبعون فيه نمطا معينا في القراءة، ورواية واحدة، ووفقا واحدا، يتبعون فيه المعلم الرئيسي الذي يقرر وقت التكرار ومدته ومقداره وسرعة القراءة فيه.

والملاحظ فيه أنّ عملية الانسجام مدهشة حقا فيه أثناء القراءة، فالكل يقرأ وكأنهم صوت واحد، والكل يتبع حركات المعلم الذي يستعين أحيانا بعصاه لضبط الوقف، ويستعين أيضا ببعض الإشارات لتسريع الوتيرة أو خفضها، كما أنّ الملاحظ أنّ الشيخ السعيد وهو المعلم الرئيسي دقيق في الأحكام والوقف، يستند أحيانا على العمود الذي يتوسط الساحة ويغمض عينيه ويقرأ بصوت جوهري ولا تفوته كلمة ولا حركة، وهذا دليل على إتقانه الحفظ بشكل لا مثيل له، ومن ثمّ كان مناسبا أن يكون المعلم الرئيسي للزاوية وأن يعتمد عليه الشيخ كليا في تسيير العملية التعليمية.

والتكرار إضافة إلى أنه دليل انسجام فإنّه أداة جيّدة لمراجعة المحفوظ من القرآن، وهذا هو المبتغى من إقراره والاعتماد عليه في الزوايا، وقد أخبرني الشيخ المختار شيخ الزاوية أنّ التكرار لم ينقطع منذ تأسيس الزاوية عام 1832م، ولو يوما واحدا، والمقرر فيه هو أربعة أحزاب، حتى أن بعض الطلبة قام بعملية حسابية وقالوا بأنّ التكرار اليوم يبدأ من جزء كذا فكان كما قال !

ويضيف المعلمون أوقاتا أخرى للتكرار، حتى أنّهم في بعض الأحيان يقومون بتكرار 18 حزبا وفي يوم واحد، ويكون التكرار المقرر جماعيا، أي يضم جميع الطلبة بينما التكرار الآخر المركز فيكون جماعات حسب درجة الطلبة ومقدار حفظهم ومرتبهم !

أمّا في وقت الصيف فيعود الطلبة للدراسة والحفظ حتى الساعة السادسة مساء، لأنّ الوقت بعد صلاة العصر إلى المغرب وقت طويل ويجب أن يستغل، ثم يخرجون لوقت راحة حتى وقت صلاة المغرب، فيهرع الطلبة إلى المسجد لأداء الفريضة مع الإمام ويقومون بالأذكار كعادتهم بعد كل صلاة .

والملاحظ أنه بعد صلاة المغرب وصلاة الفجر يقوم المكلفون بمناداة الطلبة وهذا لتأكيد الحضور، فبعد الفجر يبدأ النهار، وبعد المغرب يبدأ الليل، ليتوجه الطلبة بعدها إلى وجبة العشاء والتي تكون غالبا كالعشاء في بساطتها، يتعشى الطلبة ويتوجهون إلى قاعة التدريس حيث يقومون بعملية التكرار إلى غاية صلاة العشاء، حيث يكرزون أربع أحزاب بصوت واحد تحت إشراف المعلم الرئيسي، ثم يصلون العشاء جماعة، ثم يغادرون إلى غرفهم للنوم، أمّا شتاء فيعودون إلى قاعات التدريس حتى الساعة العاشرة والنصف، وهكذا يتكرّر البرنامج صيفا وشتاء.

أما يوم الخميس فهو يوم مختلف، حيث يقوم الطلبة بالتكرار فقط حتى صلاة الظهر، وتمنح لهم فترة راحة حتى صلاة الجمعة، ليعود الطلبة بعد صلاة الجمعة إلى برنامجهم المعتاد، وخلال هذه الفترة يقوم الطلبة بنشاطات حرة، ومنهم من يستأذن ليذهب إلى أهله إن كان قريب المسكن من الزاوية، ومنهم من يمارس هواية المطالعة، ومنهم من يثبت محفوظه، وهكذا .

وفترة الراحة الأسبوعية مهمّة جدا للطلبة لأنها تمنح لهم نفسا جديدا في التّحصيل، ومنها قولهم: بعض التعطيل أنفع للتّحصيل، والملاحظ في الزاوية أن الطالب ملزم باتباع المنهج العلمي المفروض في الزاوية واتباع البرنامج الصارم سواء في التعليم أو الراحة أو النوم أو أداء صلاة الجماعة، وهكذا يتعلم الطالب إضافة إلى القران والعلوم الشرعية الانضباط وروح الجماعة إذ لا مكان للفردانية في مثل هذه المؤسسات الدينية، وهكذا تتكرر الممارسات السالفة كل يوم.

5 خصائص ومميزات الزاوية الطاهيرية :

بعد مكوثنا في الزاوية الطاهيرية وتطبيقنا لأدوات المنهج الأنثروبولوجي من ملاحظة مباشرة وغير مباشرة، إضافة إلى المقابلات التي كانت مع الشيوخ والطلبة، يمكننا القول بأنّ الزاوية الطاهيرية تتميز بخصائص ومميزات جعلتها مستمرة في مسيرتها الحافلة بالعطاءات، ولكي تتضح المرجعية الشرعية للزاوية الطاهيرية كان يكفينا القول أن الزوايا الرحمانية العلمية هي أقلّ الزوايا تعرضا للشوائب العقدية والبدعية المخالفة لأصول التصوف الجنيدي، فليس فيها ذلك التصوف الفلكلوري القائم على المبالغة في الطقوس، ولم يؤثر عن زاوية من تلك الزوايا أنها كانت ملجأ للخرافة والشعوذة كما وقع لبعض الزوايا التي انحدرت إلى تلك الهاوية.¹

ويمكننا أن نلخص في نقاط أهم ما لاحظناه في الزاوية الطاهيرية على شكل نقاط وهذا تفاديا للإطالة :

- الجمع بين الجانب الصوفي والجانب العلمي الفقهي، حيث برز فيها شخصيات ونماذج جمعت بين التصوف والصّلاح والفقّه والتّدرّيس، وتخرّج عشرات الحفّاظ سنويا الذين ينتشرون في المناطق المجاورة لإكمال مهمتهم أو الذهاب إلى الزوايا العريقة مثل المهامل لمواصلة التعلّم والدّراسة .
- من خلال اجتماعنا ببعض المجاهدين واطلاعنا على بعض الوثائق تبين لنا قوة الجمع بين الجانب الصوفي والجانب الجهادي، حيث كان هناك شيوخ ومريدون مجاهدون ومقاومون للمحتل، وهو ما أكسب الزاوية شرعية وقبولاً واسعاً لدى المجتمع .
- الفعل الاجتماعي والثقافي لم يتوقف رغم الظروف القاسية للزاوية، سواء كانت في الحضر أو في الترحال، حيث الزاوية المتنقلة على الإبل والبغال .
- التصوف الاجتماعي بدا بارزاً جداً عبر نشاطات اجتماعية وأدوار فعلية داخل المجتمع وخارجه، وهذا ظهر جلياً في الصلح بين المتخاصمين والذهاب إلى أمكنة التنازع وحلّها و المساهمة في عمليات التكافل الاجتماعي بشتى أنواعه .
- الزاوية يقصدها المريدون ويقصدها طالبوا العلم و القرآن، كما يقصدها الزوار، فهي زاوية منفتحة وغير منغلقة على نفسها، وهذا دليل على وضوح نهجها السلوكي والتعليمي.

¹ محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مرجع سابق: ص: 254

- عدم وجود أي ممارسات و(طقوس) خارجة عن النطاق الشرعي، فلا يوجد هناك حلقات رقص ولا غناء ولا توجد هناك شعوذة ولا اختلاط بين الرجال والنساء.
- بساطة الشكل الهرمي والتنظيمي والبنائي في الزاوية .
- الطلبة كل هدفهم هم حفظ كتاب الله ولا يقومون بغير هذا العمل سوى الأعمال التطوعية الخاصة بالزاوية
- الشيخ يقوم بأشغاله واشغال عائلته ولا يكلف أحدا من الطلبة بفعل ذلك طالما أن الأمر شخصي.
- لمسنا من خلال تواجدنا في الزاوية روح الجماعة حيث لمسنا هذا في التناسق العجيب أثناء القيام بالورد الرحماني أو التكرار الجماعي أو العمليات التطوعية داخل الزاوية، وهذا ما يساهم في روح التضامن والتعاون والوحدة داخل المجتمع الطاهيري .
- لمسنا وحدة قواعد للنظام مطبقة بصرامة، وهذا ما كان سببا في الالتزام الشديد داخل الزاوية وخارجها مع التقيد المنضبط بالبرنامج اليومي المسطر ، وهو يختلف باختلاف الصيف والشتاء .
- تفرعت عن الزاوية الطاهيرية الأم عدّة زوايا فرعية منها من زالت فاعلة ومنها من توقفت عن النشاط، مثل زاوية الشيخ عبد الرحمن الطاهيري، زاوية سي محمد، زاوية الشيخ سي خالد، وزاوية الشيخ دحمان التي تأسست في أوائل التسعينات .
- التقديس الموجه للشيخ ليس بمعناه الأسطوري المعروف، ولكنه نوع من التبجيل والاحترام اللذان يحملانه الطلبة والمريدون لشيخهم، وبالتالي فالعلاقة بسيطة جدا بين الطلبة والشيخ، والشيخ متواضع جدا ويمكن للجميع الوصول إليه .
- عدد الطلبة يزيد وينقص حسب الأحوال والظروف، والزاوية ليس لها عدد معين من الطلبة .
- النظام الداخلي للزاوية ليس مكتوبا كما هو الحال في بعض الزوايا كزاوية الهامل، ولكنه معروف ومتعارف عليه
- الزاوية لها نظام عطل، لازال منذ التأسيس قائما على ما أقره الشيخ الطاهر، عطلة المولد وعطلة العيدين وعشرة أيام من رمضان.
- ليس هناك حفل تخرج أو نظام معمول به حال إتمام الطالب حفظه القرآن، ولكن هناك وليمة رمزية يقيمها أهل الطالب في الزاوية تعبيرا عن فرحهم وتعبيرا لشكرهم لشيخ الزاوية .
- الحفظ يكون على مرحلتين مرحلة (الشقة) وهو الحفظ بدون تركيز، ثم يليه (الحفظ المركز) ويستمر ستة أشهر .

- ليس كل الطلبة يكملون دراستهم وحفظهم للقرآن في الزاوية، فهناك من يغادر قبل إتمامه الحفظ لظروف خاصة
- المغادرة النهائية لا تكون إلا بإذن الشيخ، وهذا كنوع من الاحترام والتبجيل للشيخ وللطريقة .
- مزاوله النشاط التعليمي أثناء القيام بعمليات الحرث والحصاد وغيرها في الأراضي التابعة للزاوية (الزاوية المتنقلة)
- الزاوية ليس لها هبات منظمة من الدولة، ولكنها تقتصر على ما لديها وعلى تبرعات المحسنين.
- يقصد الزاوية السياسيون ورؤساء البلديات والمسؤولون المحليون، للتعرف عليها والتقرب منها نظرا لموقعها الاجتماعي، ولكن الزاوية ملتزمة بالحياد ولا ترد أي زائر للزاوية مهما كانت نيته .
- يقصد الناس القبّة الموجودة داخل المقبرة والتي تضم رفات الشيوخ الأوائل للترحم فقط والدعاء للموتى، ولا توجد أي ممارسات أخرى، كما أنه لا توجد أي وعدة باسم أي شيخ من الشيوخ .
- التواصل الروحي بين الزوايا والمريدين لا زال مستمرا منذ عهد الشيخ المؤسس، فهناك زيارات متبادلة بين الشيوخ وبين المريدين خاصة الزوايا الرحمانية كزاوية الهامل وحاسي الفحل وورقلة والطيبات وبسكرة .
- الإطعام يقوم به أهل الشيخ وعائلته، ولا وجود لمتطوعين من أجل تحضيره وتجهيزه .
- التكرار الرسمي أربع أحزاب يوميا، ولم تنقطع هذه العادة منذ 1832م ، والتكرار التعليمي يختلف من معلم إلى آخر حيث يصل في اليوم أحيانا إلى عشرين حزبا .

6 الزاوية وتجلياتها سوسولوجيا :

- كون دراستنا هذه منطلقا من مجالها السوسولوجي فيمكننا أن نلخص ما رأيناه سوسولوجيا في النقاط التالية :
- الزاوية مثال محكم عن (التمثيل الاجتماعي للدين) : حيث المعتقدات والأفكار والقيم والرموز المشتركة والتي تشكل طرق التفكير الخاصة بأهل الزاوية، كما تشكل مصدر شعورهم الجمعي والفردى .
 - الزاوية مثال عن تحقيق الوحدة الاجتماعية : ويتجلى هذا في الوظائف التي تقوم بها الزاوية من نشر للأفكار والقيم التي تحقق الوحدة بين أفراد المجتمع وطبقاته المختلفة، وهي وظيفة يشهد لها واقع الزوايا التي تضم جميع أصناف الناس مهما اختلفت مراتبهم أو لغاتهم أو وظائفهم أو ألوأنهم، بل حتى الحدود الجغرافية لم تكن تحول بينهم وبين إقامة هذه العلاقات الاجتماعية القوية، فالعلاقة التي تربط المريد الصوفي بشيخه وبطريقته أكبر من العلاقة التي تربطه بوطنه وقومه .

- الزاوية الطاهيرية مكان انصهار الفوارق الاجتماعية :حيث لا فوارق دنيوية ولا فوارق عرقية، الكل سواسية تحت عمامة الشيخ، والكل له صفة (طالب)، ولو وجود لطالب درجة أولى أو أخيرة، الكل يأكل أكلا واحدا ويلبس لباسا واحدا، وكل الطلبة لهم غرف متشابهة .
- الزاوية مجال للتكافل والتضامن الاجتماعي: فالزاوية غير منغلقة على نفسها، بل لها أفعال اجتماعية متعددة على الغير .
- لازال مفهوم السلطة متمثلا في الزاوية : كمفهوم السلطة الروحية للشيخ، غير أنها اليوم صارت أقل حدة مما كانت عليه، وصار الاعتقاد في الشيخ مقتصر على مجال محددة في ظل التطور الاجتماعي الرهيب مقارنة بما سبق حيث كانت سلطة الشيخ لها مجال واسع وتشمل العوام والقبائل المجاورة، أما اليوم فهي تقتصر على أهل الزاوية فقط والمريدين، أما غيرهم فلا يعتبرون بأي سلطة من الشيخ سوى احترامه وتقديره نظير الجهود التي يقدمها للقرآن .
- الزاوية مثال عن البناء الاجتماعي المتكامل: من خلال نظمه وترابيته الاجتماعية وتنظيمها الاجتماعي، كما أننا لاحظنا أنه لا وجود للعشوائية في العمل أو التسيير، كل شيء يسير وفق ما خطط له، ولا وجود لأنشطة غير منظمة أو غير مصرّح بها من طرف الشيخ .
- الزاوية الطاهيرية نسق ديني وثقافي في مواجهة الانحرافات الاجتماعية: وهذا ما لمسناه من ذلك التقديس للزاوية من طرف المجتمع الملاحظ، حيث تمثل حائط صدّ لكل انحراف في السلوكيات والتصرفات والتوجهات والمعتقدات والأنماط التي تكسر قواعد وأعراف وأخلاقيات وتوقعات المجتمع المحلي، فللشيخ سلطته الروحية، وللزاوية مجالها المقدّس، وكلا هذين العاملين لهما تأثير قوي على شرائح المجتمع بحيث يساهمان في التصدي للانحرافات الاجتماعية بكل أنواعها، كما تعتبر سلطة الشيخ الروحية وسيلة مراقبة يعتقدها العامة وخاصّة المريدون الذين يعتبرون أنّ فعل أيّ منكر يعتبر خيانة للعهد الذي قدّموه للشيخ حين المبايعه، كما أنّ الزاوية مجال مقدّس يحفظ فيه القرآن الكريم وتدرّس فيه علوم الشريعة والعربية لذا فإنّ الثقافة السائدة منذ قرون أنّها (حرم) لا يجوز تدنيسه بالكبائر والخطايا والمنكرات، ولذا نجد بأنّ المجالات المكانية القريبة من الزوايا تحتوي على نوع من الضبط الاجتماعي الذي يساهم بشكل كبير في انعدام الانحرافات الاجتماعية وقلة الفساد مقارنة بالأمكان الأخرى .
- الزاوية مصدر من مصادر التّغير الثقافي والاجتماعي : فهي تقوم بنشاط ثقافي كبير وتشكّل للطلبة المقبلين

رأسمال ثقافي يساعدهم في الحياة ويكسبهم مكانة مهمّة داخل المجتمع، كما أنّها مصدر من مصادر التغيير الاجتماعي، حيث أنّ الحياة تتألف من تغييرات اجتماعية لا تتوقف، ومنه فتغير الفرد ومن ثم المجتمع لا بد أن يركّز على ثلاث أنساق يراها علماء الاجتماع ضرورية لتحقيق الفاعلية المطلوبة للمجتمع: النسق الإيماني أو العقدي، والنسق العبادي، والنسق الأخلاقي¹، وكلّ هذه الأنساق متمثلة في الزاوية الطاهرية .

- **الزاوية ميدان للتواصل الاجتماعي :** حيث التواصل بين المریدین وشيوخهم، وتواصل شيوخ الزاوية مع الشيوخ الرحمانيين الآخرين، وكان هذا عادة مستمرة حيث تواصل الشيخ الطاهر بالشيخ المختار، وتواصل الشيخ يوسف مع الشيخ المختار والشيخ عبد الرحمن النعاس، وتواصل الشيخ عبد الرحمن مع تواصل الشيخ محمد بن بلقاسم، كما أنّ الطلاب القدامى لا يقطعون التواصل مع الشيخ ومع أهل الزاوية ويقومون بزيارة موسمية كل سنة .
- **مفهوم (الأمة) بمفهومه الواسع وتجسده في مجتمع الزاوية :** حيث لاحظنا ذلك التضامن والتماسك بين أفراد الزاوية إلى حدّ استعداد الفرد للتضحية بنفسه، هذا الشعور الجماعي هو ظاهرة اجتماعية كبيرة تربط الأفراد بعضهم ببعض بحيث امتدت هذه الظاهرة من الماضي إلى وقتنا الحاضر .
- **الحدّات واثرها على الزاوية :** حيث لاحظنا عدم تأثير الوسائل الحديثة على منهجية التعليم ولا على البرامج اليومية، فالزاوية تعتمد على النظام التقليدي في التعليم، وتتيح استعمال الآلات الحديثة في أوقات الفراغ فقط .
- **كما لاحظنا أيضا تجلّي مفهوم الدور الاجتماعي :** حيث أنّ كل فرد له دور معين داخل المنظومة الدينية والمنظومة البنيوية للزاوية، وهذا ما خلق نوعا من التمايز بين الأفراد في أدوارهم ووظائفهم.

¹ الويفي سمير، وظيفة المؤسسة الدّينية، مرجع سابق، ص: 122

7 الفرضيات والنتائج :

انطلقنا من أربع فرضيات رأيناها حلّ مؤقتا للإشكالية التي كانت سببا في هذا الموضوع، وبعد قيامنا بهذه الدراسة التي احتوت على دراسة ميدانية، يمكننا القول

■ فيما يخص الفرضية الأولى : في الزاوية الطاهيرية ميدان الدراسة لاحظنا أن فعل التغيير صادر من الزاوية، فهي تساهم بشكل كبير في عملية التغيير الثقافي والديني، كما ساهمت وتساهم في عمليات التغيير الاجتماعي من محاولة تغيير الوضع البائس وتلبية حاجات السكّان، وحلّ النزاعات وإصلاح ذات البين، كما أنّ التغيير الأكبر الذي كان مصدره الزاوية هو البعد الجهادي السياسي الذي مارسه الزاوية وكانت آملة به في تغيير الحال والدّفاع عن حقوق المظلومين المكالمين، كما أن الزاوية الطاهيرية لم تتأثر بالآليات الجديدة المصاحبة للتطور الاجتماعي الحاصل في طفرته التكنولوجية حيث بقيت محافظة على عاداتها ونظامها التقليدي في التعليم، كما وجدنا أنّه لا علاقة لها ب(السياسي) والمطامع الدنيوية التي كانت السبب الأكبر في التغيير الحاصل في الزوايا اليوم، حيث ابتعدت عمّا أسست له، وشوهت نفسها بالمدنس وابتعدت عن المقدّس، وبالتالي يمكننا القول بأنّ الفرضية لها شقّان شقّ خاطئ إذا ما أسقطنا هاته الفرضية على الزاوية الطاهيرية وممارساتها، وشقّ صحيح إذا ما اسقطناها على الزوايا الأخرى التي زرناها وشاهدنا طقوسها بداع المقارنة كالطريقة العيساوية والطريقة العلّوية .

■ أما فيما يخص الفرضية الثانية فإنه يمكننا القول بأنّ التغيير والتطور في المجتمع كانا سببا في الخواء الروحي والذي يدعو بالبحاح إلى إعادة تفعيل التّصوف والتزكية، لذا فإنّ صدق هذه الفرضية يمكننا إثباته من خلال المجتمع الصّوفي المدروس، فالتطور الحاصل وقنوات الإعلام والتواصل الرهيبة التي دخلت الخيمة والبيت كانت لتفعل فعلتها في هذا المجتمع الصوفي وبين المريدين لولا أنّها لازالت تقاوم هذا بشكل مستمر، وكما قلنا سابقا فإن من وظائف الزاوية مقاومة الانحرافات والوقوف كسد منيع حول القيم الجديدة التي صارت مألوفة في المدن وغيرها، وبالتالي يمكننا القول أن التزكية وتعليم القرآن كانا سببا في ملأ النفس باليقين والاطمئنان والأمان النفسي، فلا وجود للخواء الروحي المسبب للوساوس، ولا وجود في مجتمع الزاوية للمدخنين ولا لمتعاطي المخدرات والمسكرات، ولا وجود لحالات الانتحار، ولم نسمع بأنّ طالبا مرض مرضا عصبيا أو نفسيا وأخذته الزاوية إلى الطبيب النفسي، بينما في المقابل وحين نقارن هذا المجتمع بغيره ندرك مدى الفارق، فالشباب المتمدّن ورغم وفرة كل شيء إلا أنه غير متّزن نفسيا، ويهرب من واقعه الذي يعيشه إلى عالم المسكرات والمخدرات، ولا يصمد أمام أول صدمة،

وحالات الانتحار المسجلة بين المراهقين والشباب تنذر بخطر كبير، وهو ما سيسبب تلك الفجوة العميقة بين متطلبات النفس وبين الواقع المعاش، لذا كان من الضروري العمل على نشر تلك التعاليم الروحية كي تزكّي الأنفس وتستقيم ويعيش أفراد المجتمع في بيئة سليمة طاهرة .

- أمّا فيما يخصّ الفرضية الثالثة فإن صدقها مقبول إلى حد بعيد، لما رأيناه في الزاوية الطاهيرية من الاهتمام الشديد من طرف شيخها ومن طرف القائمين عليها بتدريس القرآن الكريم والفقّه، فالقرآن هو المصدر الأول للتصوف، وهو الميزان العدل لضبط ممارساتها وتصرفاتها، وبالتالي فإنّ الزاوية الطاهيرية على غرار الزوايا الرحمانية تمتلك ونسبة كبيرة تصوفاً صحيحاً بعيداً عن الخرافة والشعوذة والاختلاط واستغلال الناس لأغراض دنيوية وغيرها .
- أما فيما يخصّ الفرضية الرابعة فأثبتت صدقها بعد مقابلاتنا لعدد كبير من أفراد المجتمع المدروس وخارجه، فغالبية الرافضين للتصوف لهم حكم جاهز على هذه الظاهرة ورصيدهم المعرفي والعلمي ضعيف جداً إذا ما قارناه بالمتصوفة أنفسهم في هذه الزاوية، وكلّ معلوماتهم مستقاة من قنوات التواصل الاجتماعي والإعلام، أمّا المنخرطين في التصوف من طلبة ومريدين أو من شيوخ زائرين فلهم قابلية شديدة للتصوف، لأنّه يعلمون حقيقته وأنه لا ينافي الشرع، فهو علم وسلوك وأخلاق تهدف إلى تركية النفس وعلاجها، وقد برهنّا على صدق هذه الفرضية في مجتمعات عدّة، مجتمعات ريفية وحضرية، وغالبية الرافضين لفكرة التصوف هم من العوام لا من المثقفين.

8 النتائج العامة للدراسة الميدانية :

يقول الشيخ عبد القادر الشطي: " أكثر الصوفية في وطننا - كما ذكرت - كانت لهم زوايا فجمعوا بين الفضيلتين: فضيلة التبعّد والمجاهدة، وفضيلة التربية والتعليم، تخرج من تلك الزوايا أبطال مجاهدون، وعلماء عاملون، وصوفية سالكون، ومشائخ مرتّون، والربط بين التصوف والزوايا شيء طبيعي، فلا غرابة في ذلك، لأن العلم الصحيح هو أساس التصوف كما سبق الكلام عليه، فلا بد من كل منهما للآخر.."¹

بهذا القول الذي أورده العلامة عبد القادر الشطي النَّالي في كتابه (حقيقة السلفية الوفية)، يمكننا القول - وبعد أن تعرّفنا على التاريخ الجهادي والنضالي للزوايا الطاهيرية، إضافة إلى ما قدّمته وتقدمه من خلال دورها التعليمي والتثقيفي - بأنّ ما قاله الشيخ الشطيّ عبد القادر يظهر جليا وبصدق في هاته الزوايا الرحمانية، وبناء عليه يمكننا أن نورد أهم النتائج العامة على شكل نقاط :

- ✓ السلوكيات والممارسات المشاهدة في الزوايا الطاهيرية تعبّر عن التصوف الحقيقي الذي أقره الإسلام ونظّر له أربابه من حيث أنه تصوف أخلاقي وتعليمي وسلوكي، وهي نفسها مواصفات الزوايا الرحمانية حيث تعتبر نموذجا متكاملًا في الجمع بين العوامل: الدينية، الروحية، الثقافية، العلمية، الجهادية.
- ✓ التصوف في الزوايا الطاهيرية ليس تصوفا انعزاليا سلبيا بل هو تصوف اجتماعي، سواء كان ذلك في العبادات أو من خلال ممارستها لأدوارها الاجتماعية والثقافية.
- ✓ لا وجود ل(طقوس) وممارسات خارجة عن إطار الشرع، حيث لاحظنا انعدام وجود جلسات للشعوذة أو الاختلاط أو الخرافة، بل إنّ جميع الممارسات التي لاحظناها من عبادات وحلق للذكر تندرج تحت وصف التصوف السّيّ، وبالتالي يمكننا الحكم العام على التصوف في الجزائر بأنّه تصوف سّيّ جنيدي لأنّ الطريقة الرحمانية هي أوسع الطرق انتشارا في الجزائر .
- ✓ الزوايا الرحمانية هي في الأصل زوايا تعليمية، والزوايا الطاهيرية بما أنّها فرع عن الرحمانية تركز على هذا الفعل الثقافي الذي رغب فيه الدّين وأهل التصوف الحق، كما رأينا في الفصل النظري .

¹ عبد القادر الشطي، مرجع سابق، ص: 311.

- ✓ بدا واضحا من خلال الاستقراء التاريخي والمعاشية أن لوجود الشيخ تأثير في ترسيخ التزام الأفراد بالقيم الدينية والأخلاقية والنظام العام للزاوية، حيث وجدنا ممارسات واطب عليها الشيوخ الحاليون والمريدون كونها من تأسيس الشيخ المؤسس .
- ✓ سلطة الشيخ هي سلطة روحية هدفها إنساني وهي بذلك تعتبر سلطة خادمة للمجتمع ومستجيبة لحاجياته وليس الغرض منها استعباد الناس وقهرهم على السمع والطاعة، وتوظيف المريدين والطلاب في الأمور الشخصية.
- ✓ السلطة الصوفية في الزاوية الطاهيرية ضمانا للانضباط الاجتماعي بكل أشكاله داخل مجتمع الزاوية .
- ✓ للصوفية تفاعل إيجابي مع سائر أطراف المجتمع، شبابا كانوا أم شيوخا، رجالا كانوا أم نساء، عواما كانوا أم مثقفين، سياسيين أو غير سياسيين.
- ✓ التنظيم الصوفي الرحماني تنظيم أمّته الظروف التاريخية، وتأسيس التنظيم الصوفي الطاهيري أمّته ظروف الاحتلال حيث وجهت السلطة الروحية للشيخ المختار الشيخ الطاهر إلى تأسيس هذه المؤسسة الصوفية في سنّ مبكرة 27 عاما، نظرا للأخطار المحدقة بعد الاحتلال سنة 1830م
- ✓ هناك تكامل بين المدرسة الصوفية المغربية المتمثلة في التصوف السلوكي الجنيدي والفقهاء المالكي والعقيدة الأشعرية، حيث شكّلت ولازالت تشكل الهوية الدينية للزاوية الرحمانية ومنها الزاوية الطاهيرية .
- ✓ وصول تأثير التصوف إلى جميع الأنساق الاجتماعية حيث وجدنا له أثرا في سائر المجالات الحياتية، ووجدنا احتراما في المجتمعات القريبة من الزاوية للزاوية الطاهيرية كونها مصدر إشعاع قرآني .
- ✓ وأبرز النتائج كانت الحاجة الملحة إلى البحث في الإشكاليات الجديدة التي أفرزتها عوامل التغير المختلفة، واستغلال نتائجها لفتح الآفاق من أجل إيجاد حلول سليمة للمشكلات الاجتماعية بكل أشكالها وأنواعها.
- ✓ تم التوصل إلى نتيجة مهمّة وهي أن هذا العصر الذي نعيشه هو عصر التركية والتربية الروحية، وهذا بعد أن استنفذ العالم كل الأسباب التي سعى إليها من أجل نفس راضية ومطمئنة وهادئة .

9- التحليل السوسولوجي للأطروحة :

تطرقنا سلفا إلى النتائج العامة المنبثقة من دراستنا الميدانية في الزاوية الطاهرية، غير أنّ النتائج الحقيقية التي تُرجى من كل باحث هي تلك النتائج التي تفتح إشكالات عدّة أمام الباحثين والمهتمين خاصة في الظاهرة الصوفية التي لها أثر وتفاعل مع أنساق عدّة مما جعلها منجم بحث لا ينفد، ومنبع معرفة لا ينضب، يعكس هذا الوصف تعاظم الاهتمام بهذا الميدان من جميع الأطياف والأديان، ويمكننا أن نخلص إلى ستة نتائج نراها مهمة جدًا، نلخصها فيما يلي :

1-9 التصوف مقياس حقيقي لتطور الأمم:

وهي النتيجة الأهم حيث يتجلى هذا المقياس في جانبين اثنين:

✓ النسق الديني الذي تعددت تعاريفه بناءً على تعدد المداخلات التي لها أبعاد نظرية وإيديولوجية منبثقة من تيارات فكرية وفلسفية، والتي أنتجت لغة قوية وراقية عكست بيئة المجتمع وذوقه الرفيع الذي ساهم أيضا في تطور الخطاب الصوفي ودلالته المعنوية شعرا كان أو نثرا، وشجّع على الإنتاج اللغوي الذي أنتج مصطلحات ومفاهيم ورموز وإشارات خاصّة به، عوّضت العجز اللغوي في التعبير من خلال تجارب صوفية راقية، وهو ما كان عاملا مباشرا في تفرد التصوف بموسوعات وقواميس خاصّة به، وبالتالي فإنّ التّحاوب بين المجتمع والمتصوفة يعدّ مقياسا حقيقيا لتطور المجتمع علميا ومعرفيا وذوقيا.

✓ أما الجانب الآخر فهو الممارسة الصوفية في حدّ ذاتها، والتي كانت لها أبعاد ودلالات متعدّدة أبرزت مدى تناسق وتجانس الانساق الاجتماعية، وهو ما يتجلى أكثر من خلال التجانس الفكري والتربوي وكذلك التجانس الثقافي والاقتصادي، وهذا راجع إلى أنّ الطقوس الصوفية كانت مبنية على قوّة معينة تجلّت في المؤسسات الصوفية القوية والمؤثرة عبر الأزمنة المتعدّدة .

2-9 التصوف أداة ربط بين العالم المادي والعالم اللامادي والروحي :

إنّه ورغم الطفرة التكنولوجية التي يشهدها العالم والتي أصبح معيارها الأساس ملموسا، في ظل هيمنة المادّة وانحطاط القيم الأخلاقية وانتشار الأهواء والصّراعات الإيديولوجية إلّا أنّ الكثير من الناس صار يبحث عن تلك الرّاحة النّفسية التي لا تحقّقها الرفاهية وتوفر الملذّات بقدر ما يحقّقها الصفاء الروحي الذي هو نتيجة لفعل التركيبة والتّطهير النفسي،

وهو ما دفع أيضا بالكثير من غير المسلمين إلى البحث عن السرّ في هذه الظاهرة التي تجعل الإنسان غير مرتبط بالمادّة وفي نفس الوقت يعيش سعادة لا تضاهى، فالتصوف يعيد الإنسان إلى جوهره الحقيقي بحيث لا يجد الإنسان اطمئنانا إلّا في العودة إلى أصله الرّوحي، وحين يشتاق الواحد منا إلى موطنه الأصلي يكون قد وقف أمام التصوف، ومنه فإنّ الصوفي هو الباحث - كما عبر أحدهم - عن (طفل المعاني المقدسي) الذي كان قبل أن تدنّسه الأدران الاجتماعية، وبالتالي فإنّه كما يرى الصوفي أنّه لا خلاص من عذاب النفس المادي إلا بالتشبع بالروحانية الإسلامية المحقّقة لمقام الرّضا، وعندها تختفي تلك الآفات الاجتماعية كلّها، مثل الفراغ الروحي والعطش النفسي والاضطراب العقلي، ومنه فالتصوف يُجهز مباشرة على المسبّبات والمثيرات فتسلم الأرواح ويؤمن المجتمع .

3-9 **التصوف عامل توازن في الصّراع بين الفقهاء والمتكلمين :** وهي النتيجة التي خلصنا إليها بعد أن ظهر جليا دور التصوف في الدّعوات الإصلاحية التي وازنت بين التصوف وبين الفقه، ووازنت بين الفلسفة والتصوف، ووازنت بين الاقتصاد والسياسة، فبرز لنا متصوفة فلاسفة كما برز فقهاء متصوفة ومتصوفة محدّثون، وهذا ما حوّل الاختلاف إلى ائتلاف وثيق، فقلّص من جفاء الفقهاء، ولينّ حدّة المحدّثين، وضبط جموح المتصوفة، وصارت هناك أعلام ثلاثية الأبعاد، كما سمح التصوف بخلق مساحة جديدة للتأويل والتعبير، خففت من التصادم الفكري بين أهل الكلام والمنطق وبين الفقهاء.

كما أنّ التصوف أفرز لنا أفرادا يمتلكون استعدادات رّوحية أحدثت توازنات أخلاقية ووجودية بين الناس، وبالتالي فإنّ الفاعلية الاجتماعية للتصوف ظهرت في جميع المجالات ولو كان المجال فكريا، وقد صاغ لنا هذا المعنى الأديب أحمد أمين فيما معناه: أن التصوف هو نزعة وجودية ورغبة رّوحي، وبالتالي فإنّه يمكننا في نظره الكلام عن معتزلي صوفي وأشعري صوفي وفقهه صوفي، فالتصوف بهذا المعنى يعدّ جامعة شعبية لمكونات الثقافة الإسلامية ورجالها من عقيدة وشريعة وفلسفة ومنطق وأدب، كما أنّ التصوف يجمع الطبقات الرسمية وغير الرسمية فتجد الرؤساء والمرؤوسين والطبقة العامة .

4-9 **التصوف مرآة عاكسة لانحطاط العالم الإسلامي:** حيث صار التصوف طقوسا وفلكلورا لا يعبران عن حقيقة الدّين ولا عن حقيقة التصوف الصحيح، وهذا ما ساهم باستقرار الصّورة الذهنية في عقول الناس التي

مفادها أنّ التصوف قوامه بدع اعتقادية وممارسات غير سليمة، كما هو تقديس للأولياء والتمسح بقبورهم والاعتقاد في قدراتهم العجيبة الذي صار نمط حياة له دلالاته، ولأنّ الانحطاط يمسّ جميع المجالات فقد أثر أيضا على الجانب الدّيني ومن ثمّ أثر أيضا على التّصوف باعتباره ظاهرة دينية في الأساس، كما أنّ الحركية بين البناء الاقتصادي والسياسي صارت تؤثّر في التّصوف وغاب على إثر هذا العالم التجريدي وصار العالم الملموس هو السّمة الغالبة، وحتى على المستوى اللغوي فقد صار للتّصوف لغة أخرى غير المعهودة بقوتها وجمالها، هذه اللغة الصوفية عكست بيئة المجتمع وضعف أنساقه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وخلقت جانب معرفي جديد .

5-9 التصوف مقياس يعكس الأزمة الأخلاقية التي تعيشها المجتمعات: لأنّ المجتمعات الصوفية مجتمعات أخلاقية في الأساس، وبالتالي فهي موجودة بالأخلاق، والمتأمل في العصور الذهبية للتصوف يدرك مدى عظيم دور التصوف في إصلاح الواقع المعاش، لأنّ الرسالة الأولى للمنظر الأول للصوفية صلى الله عليه وسلم تتمثل في إتمام مكارم الأخلاق، وبالتالي فإنّ التصوف هو روح الإسلام، وقد لخص الصوفية الطريق بكلمتين (التخلّي) و(التحلّي)، ولا يبلغ الصوفي الكمال في السلوك إلا إذا حسنت أخلاقه وتميّز بالصلاح والتقوى والورع .

6-9 وصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ النظرة السلبية للتصوف أساسها عوامل ثلاثة هي: المصطلح الصّوفي الذي سبّب كثيرا من الخلل في تفكير الخصوم وفهمهم، مما جعلهم يهاجمونه بأي ذريعة، أمّا العامل الثاني فهو ظلم المنتسبين إليه بانحرافهم عن قواعد التصوف السليم وانحرافهم عن معانيه السامية فصار خرافات ومنامات وتوريث للمشيخة على أساس النسب لا على أساس الصّلاح، فعطلّ هذان العاملان الدّور الحضاري الذي قام به التصوف، ودفع إلى اتهام هذه الظاهرة بالابتعاد عن الشرع الحنيف، أمّا العامل الثالث فهو دور الاتجاهات الفكرية والسياسية التي كانت على خط التماس مع التصوف، فتدجن التصوف بمجاراة أهواء المنتسبين إلى السياسة فخدم مصالحهم وتواطأ المشايخ المزيفون مع العدو، وهكذا تقلّص دور التصوف وصار بلا معنى .

كانت هذه أبرز النتائج العامة التي استطعنا استخلاصها من خلال دراستنا الميدانية وتنقلاتنا عبر الزوايا المختلفة ومقابلاتنا مع أطراف عديدة من المجتمعات الصوفية، حيث قابلنا الشيوخ والمريدين والطلبة، وعشنا معهم كأننا طلبة، قرأنا معهم وأكلنا معهم، وتحولنا خارج الزاوية رفقتهم، فكانت بحقّ رحلة بحث موقّعة إلى أبعد الحدود، غير أنّ ما وجدناه ولمسناه في طيات هذه الزاوية من اهتمام شديد بالتعليم، وصرامة عالية في النظام، ووجود تاريخ شفهي غير مكتوب، يبعث فينا الأسى لعدم اهتمامنا بمثل هذه المؤسسات الدّينية على المستوى الرسمي وغير الرسمي و التي أثبتت نجاحها عبر عشرات السنين في المحافظة على الهوية الدينية والوطنية مع ما تعانیه من أزمات مالية ومادية لسدّ احتياجاتها واحتياج طلبتها الذين تخرّجهم بالعشرات سنويا.

لقد آن للسلطات أن تعيد الاعتبار للزوايا التعليمية، كما نحثها على إبداء الاهتمام الشديد بها في ظل هذه العوامة وما صاحبها من دعوات للحدّاثّة، وقد رأينا ثمرات الزوايا في الحقبة الاستعمارية وفي حقبة التسعينات حيث كانت بوسطيتها سدّا منيعا ضد التطرف وضد الانحلال، وهو ما نشهده اليوم في ظل التصدع الاجتماعي الذي نعيشه، الذي كان سببه بروز هويات اجتماعية دينية جديدة، جعلت أحد شيوخ الزوايا يصرخ في مؤتمر وطني انعقد في جوان 1991م حيث قال فيما معناه: نزعتم منا الأطفال بحجة عدم أهليتنا للتربية الحديثة، و سلمتموهم للمدارس الرسمية والكشافة، و عندما شبوا ها هم يحرقون البلد، و تعجزون عن إيقافهم، ثم تنادوننا للعمل على إطفاء الحريق، فحوّلتمونا إلى ما يشبه رجال المطافئ، يتم استدعاؤهم عندما يشبّ الحريق فقط، فهل عندما تتمكنون من السيطرة على هذا الوضع المشتعل بمساعدتنا، تقولون لنا شكرا على المهمة و مع السلامة، و تهملوننا كما سبق؟!!

وهي صرخة صادقة فيما نحسب، ونحن اليوم بعد ثلاثين سنة نلمس أثر ما حدّر منه هذا الشيخ، فلو اهتم بالزوايا وأعطي للشيوخ ولمعلمي القرآن المكانة الخاصة بهم، ما وصلنا إلى ما نحن اليوم فيه من انفلات على جميع النواحي الاجتماعية، خصوصا وأنّ النسق الديني بشقّه الروحي يعتبر من الأنساق الاجتماعية الكبرى التي تؤلّف الحياة الاجتماعية وتدخل في تكوين البناء الاجتماعي الذي أصبح هشا، إلى جانب هذا ولأنّ الدين يؤلّف هذا الأساس التي تركز عليه الحياة الاجتماعية وجب فهم الثقافات المحلية وفقه لأننا لا نستطيع فهم أي ثقافة محلية دونها، وبالتالي فإنّ فهم مجتمعاتنا وفق ثقافة دينية غير التي تغلغت في جذورنا وتغلغت في مكوناتنا يعدّ أمرا بالغ الخطورة، ومنه نخرج باستنتاج عام مفاده أنّه يجب الذهاب إلى أبعد من تلك الممارسات الظاهرة للتعرف على الأفكار والقيم والمعتقدات، كما أنّ دراسة مثل هذه الزوايا بمعزل عن المجتمع والتفاعلات التي تتم معها يعدّ منهجا يوصلنا إلى نتائج خاطئة، كما

أنه على الباحثين أن يضعوا في حسابهم تباعد الفترات الزمنية في دراسة مثل هذه المؤسسات لأنه من المعلوم بأن تباعد الفترات يؤدي إلى تنوع الاصطلاح والمنهج، لأن لكل عصر منهاجه التربوي الملائم والمناسب لمريدي ذلك العصر .

10 التوصيات :

أثناء بحثنا الميداني في هذه المؤسسات الدينية (الزوايا) التي لازالت فعّالة في مجتمعاتنا والتي لازالت تقوم بعملية التنشئة الاجتماعية وتقوم بعملية تغير اجتماعي صامت ومؤثر، كان لزاما علينا تقديم بعض التوصيات للباحثين، لأنّ البحث في المضمار الصوفي في شقه الاجتماعي والديني واللغوي أمر صعب، خاصة وأنّ جلّ الدراسات الأنثروبولوجية والسوسولوجية تعتمد على أبحاث ميدانية ضيقة ومحددة تعمم نتائجها على نطاق أوسع، لذلك كان لزاما علينا أن نوصي بالتالي :

- على الباحث أن يضع ضوابط منهجية لقراءة التصوف، فللتصوف مناهجه ولغته وله روحانيته الخاصة، كما نحثّ الباحث على أن لا يقتصر على المظاهر الخارجية لهذه الظاهرة، بل عليه النفاذ إلى ما وراء ذلك من رمزيات ومصطلحات
- ضرورة البحث في تجرد واستقلالية وموضوعية وعلى الباحث أن لا ينطلق من خلفياته الثقافية والفكرية فيصل إلى نتائج خاطئة خاصة في موضوع التصوف هذا، لأنه أشبع اتهاماً وكلاماً وأحكاماً مسبقة.
- ضرورة التفرقة بين أقوال الصوفية وروايات المؤرخين عنهم.
- ضرورة تحديد المصطلحات المتصلة بالتصوف الإسلامي وفهمها في سياقها الذي قيلت فيه، ومن هنا نرى ضرورة ان يتشبع الباحث بالثقافة الصوفية قبل دخوله ميدان البحث، وأن يفهم المصطلحات ويسأل عن معناها في زمانها الذي قيلت فيه
- على الباحث أن يراعي طبيعة التصوف وأنه تجربة روحية وذوقية، لذا كان من الخطأ فهم التصوف من خلال آثاره الاجتماعية أو السلوكية، لذا يجب على الباحث الحكم على التصوف وفق أحوالهم لا وفق أقوالهم.

- من الخطأ الفادح دخول هذا المضمار من البحث والباحث ليس له رصيد تاريخي ورصيد لغوي يجعلهما وسيلة لفهم أعمق وصحيح، وبالتالي كان لزاما على الباحث أن يكون له حظ من العلوم الشرعية والعلوم اللغوية وعلم التاريخ وعلم الاجتماع، وكل هذا يساعده في الدراسة بحيث تفتح له أبواب الفهم بشكل أفضل.
- في الجانب الخطابي المتعلق بالتصوف يجب على الباحث الانطلاق من التاريخ ومناهج التأويل الحديثة إضافة إلى ما يتعلق بعلم النفس وعلم الاجتماع، فالخطاب الصوفي خطاب متميز وذوقي.
- من بين التوصيات المهمة التي نراها ضرورة في عصر المتغيرات هذا ضرورة تحفيز الباحثين على الاهتمام بمثل هذه الظواهر التي لها ابعاد اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية، وهو ما سيساهم في فهم المشكلات الاجتماعية وإعطاء الحلول لها للوصول إلى نتائج مرضية .

11 خاتمة :

في خاتمة هذا البحث، يمكننا القول بأنّ البحث الميداني في الظواهر الدّينية يعدّ ميدانا شاقًا وشيقًا في آنٍ واحد، وهذا ما لمسناه في دراستنا هذه التي وصلنا بها إلى نتائج نراها مهمّة، كان أبرزها حاجة المجتمع إلى الجانب الرّوحي الصحيح الذي بدت مظاهر غيابه جلية في أنساق المجتمع، فكان من نتائجه أن أصاب الخلل منظومة الاندماج والضبط الاجتماعيين، وتلاشت بغيابه أسس التجانس في البنية الاجتماعية خاصّة الدينية منها، وأثر ذلك أيضا على عملية التضامن الاجتماعي، وأبطأ بشكل كبير سيرورة التغيّر الثقافي والديني نحو الأفضل .

وفي ظلّ ما نعيشه اليوم من خواء روحي واستفحال للمادة، إضافة إلى ما نشهده من تطوّر رهيب في مجالات التواصل والإعلام، والتي ألقت بما تحمله من قيم جديدة في المجتمع أدّت إلى تغيّرات سلبية على بنية المجتمع وثقافته - في ظلّ كل هذا- تبرز الضرورة الملحة على إعادة تفعيل هذا الجانب الرّوحي، الذي يعتبر العامل الدّيني الوحيد الأقدر على تقوية العلاقات الاجتماعية، وتمتين صلابتها، وهذا انطلاقا من الفعل التربوي والتعليمي، لتزكّي الأنفس وتستقيم، ويخرج الفرد من حيرته مطمئنا، ويصحو بعد غفوة طال أمدها ليلحق بركاب الأمم

المتطورة، يتّسم بالوسطية التي كانت السمة الغالبة في الزوايا التعليمية، هذه الزوايا التي ظلمت كثيرا، أثبتت مقدرتها على إنتاج (جيل) مستقيم في ظلّ الدّعوات المتكرّرة للتّطرف والانحلال عبر مغريات وشهوات وشبهات كثيرة، كما أنّنا خالصنا من خلال التّنقيب في آراء المعارضين للفكر الصوفي إلى ضرورة تصحيح النظرة السائدة حول التّصوف، وأنّه بدل إقصاء البُعد الصّوفي واحتزاله في الشعوذة والانحرافات والانزلاقات العقديّة والشرعية، يجب العمل على إظهار دوره الإيجابي على جميع الأصعدة و الذي طالما كان عنوانا له، فإعادة الاعتبار لهذه المؤسّسات الدّينية، وإعادة استثمارها كفيل بمواجهة تلك التّيّارات الفكرية والتغيّرات الهدّامة التي مست أنساق المجتمع الجزائري، وهذا ميدان رحب وواسع نحفّز الباحثين والمهتمين على البحث فيه بطرح جديد وبفكر جديد .

المصادر والمراجع :

(مرتبة ترتيباً أبجدياً)

• القرآن الكريم

أ. مراجع المنهجية :

- 1 أبراش إبراهيم، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق، عمان، ط1، 2000م
- 2 أنجرس موريس ، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تر: مجموعة من الأساتذة، دار القصبه للنشر، الجزائر، ط1، 2004
- 3 بدوي عبد الرحمان، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977
- 4 بوب ماتيو، الدليل العلمي لمناهج البحث في العلوم الاجتماعية، تر: محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط:1، 2016
- 5 دوركانم إميل، قواعد المنهج السوسولوجي، تعريب، سعيد سبعون، دار القصبه للنشر، الجزائر، 2008، (د، ط).
- 6 دوركانم إميل، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمود قاسم-السيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988 (د، ط).
- 7 دويدري رجاء وحيد، البحث العلمي: أساسياته النظرية وممارسته العملية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000
- 8 عبد المعطي عبد الباسط، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 44، 1981
- 9 عبد المؤمن علي معمر، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية الأساسيات والتقنيات، منشورات 7 أكتوبر، القاهرة، ط1، 2008
- 10 علي حرّودي وآخرون، في منهجية البحث الاجتماعي، منشورات مكتبة إقرأ، قسنطينة، ط1، 2007
- 11 عماد الدين خليل وآخرون، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996

ب. كتب الفكر والتصوف :

- 1 إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1977
- 2 ابن الجوزي عبد الرحمان، تلبيس إبليس، دار القلم، بيروت، ط1، 1403هـ
- 3 ابن الخطيب لسان الدين، روضة التعريف بالحلب الشريف، ت: عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1966.
- 4 ابن الطيب محمد، إسلام المتصوفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007.
- 5 ابن تيمية، الاستقامة، تح: محمد رشاد سالم، دار العلم، القاهرة، ط2، 1996
- 6 ابن خلدون عبد الرحمان، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ت: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1996.
- 7 ابن خلدون عبد الرحمان، مقدمة ابن خلدون، ت: علي عبد الواحد وافي، منشورات لجنة البيان العربي، القاهرة، ط1، 1960.
- 8 ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج1، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1988

- 9 ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تح : سليمان دنيا، القاهرة، د ط ، 1948
- 10 ابن عاشور محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1985.
- 11 ابن عجيبة أحمد بن محمد، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، ت: علي أبو الخير، دار الخير، دمشق، ط1، 2007.
- 12 ابن عربي محيي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكية، ت: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1985.
- 13 ابن علان الصديقي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2011
- 14 ابن مرزوق محمد التلمساني، المناقب المرزوقية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط1، 2008.
- 15 أبو العلاء عفيفي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1989
- 16 أبو العلاء عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أفاق للطباعة والنشر، القاهرة، ط2017، 1
- 17 أبو لحية نور الدين، الاتجاهات الفكرية لجمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية، دار الأنوار للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2001
- 18 أبي الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين،، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط3
- 19 أبي بكر محمد بن إسحق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 2011
- 20 أحمد القصور، منهجية علم الاجتماع بين الوظيفية والماركسية والبنوية، دار الهادي، بيروت، ط1، 2010
- 21 أحمد بن الحسين النائب الأنصاري، نفحات النسرين والريحان فيمن كان بطرابلس من الأعيان، ت: محمد زينهم محمد عزب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994
- 22 أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة للنشر، القاهرة، ط2، 2001
- 23 أحمد بن نعمان، هذي هي الثقافة، شركة دار الأمة، الجزائر، ط1، (د ت)
- 24 أحمد بوكاري، الزاوية الشرقاوية زاوية أبي الجعد، مطبوعات جامعة مراكش، مراكش المغرب، ط1، 1985، 1
- 25 أحمد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، دار نضضة مصر، القاهرة، ط1، 2010
- 26 أحمد محمود منصور، التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، القاهرة، ط1
- 27 أدرنو تيودور فون، محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة: جورج كتورة، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د، ت، ط).
- 28 إدريس بوونو، ملامح الفكر المقاصدي في الخطاب الصوفي عند الشيخ أحمد زروق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012
- 29 أسماء خوالدية، صرعى التصوف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014
- 30 إكرام عدني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2013
- 31 أكوافيكا ساينيو (و) باتشي: إنزو، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة، عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، ط1، 2011
- 32 الأخضري عبد الرحمان، منظومة الأخضري في التصوف، مجموعة الرسائل المنيرية، إدارة الطباعة المنيرية، دمشق، 1343(د، ط).
- 33 البختي جمال علال، الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005.
- 34 البكري أبو عبيد عبد الله، المسالك والممالك، بيت الحكمة والدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، ط1، 1992
- 35 البكري أبو عبيد عبد الله، المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط3(د ت)
- 36 البيلي محمد بركات، الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993، (دون عدد الطبعة).

- 37 التادلي يوسف بن يحيى ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ت: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2007.
- 38 التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1979.
- 39 التليدي عبد الله بن عبد القادر، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الأمان، الرباط، ط4، 2003.
- 40 الجيلاني عبد القادر، الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار الريان للتراث، القاهرة، (د، ت، ط).
- 41 الحفناوي محمد أبو القاسم، تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيبير فونتانا الشرقية، الجزائر، 1906م.
- 42 الخريجي عبد الله، علم الاجتماع الديني، منشورات رامتان، جدة، ط2، 1990.
- 43 الخليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ط2، 1987.
- 44 الدراجي بوزياني، عبد الرحمن الأخصري العالم الصوفي الذي تفوق في عصره، منشورات وزارة الثقافة، الجزائر، ط2، 2009م.
- 45 الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996.
- 46 الزاهي نور الدين، الزاوية والحزب، منشورات إفريقيا الشرق، بيروت/الدار البيضاء، (د، ط)، 2001.
- 47 الزاهي نور الدين، المقدس والمجتمع، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (دون عدد الطبعة)، 2011.
- 48 السكندري ابن عطاء الله، لطائف المنن، ت: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1999.
- 49 السلمى محمد بن الحسين، طبقات الصوفية، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.
- 50 السهروردي أبو حفص عمر شهاب الدين، عوارف المعارف، ملحق بإحياء علوم الدين للغزالي، دار المعرفة، بيروت، 1982، (د، ط).
- 51 السواح فراس، دين الإنسان، دار علاء الدين، دمشق، ط4، 2002.
- 52 الشاذلي عبد اللطيف، التصوف والمجتمع، منشورات جامعة الحسن الثاني، (د، ط)، 1989.
- 53 الشاطبي إبراهيم بن موسى، الاعتصام، دار الفكر، بيروت، 2003، (د، ط).
- 54 الشعراي عبد الوهاب، الطبقات الكبرى، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة، (د، ت، ط).
- 55 الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 هجريين، الهدى، عين مليلة، 2004 (د ط).
- 56 الطاهر زرهوني، التعليم في الجزائر قبل وبعد الاستقلال، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط1، 1993.
- 57 الطرطوشي أبو بكر، الحوادث والبدع، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990.
- 58 الطوسي عبد الله بن علي السراج أبو نصر، اللمع، تحقيق، عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مكتبة
المتن، بغداد، 1960، (د، ط).
- 59 العامري نللي سلامة، الولاية والمجتمع، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2001.
- 60 العطار فريد الدين النيسابوري، تذكرة الأولياء، ت: منال اليمني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2006.
- 61 العياشي عبد الله بن محمد، الرحلة العياشية، ت: سعيد الفاضلي، سليمان القرشي، دار السويدي، أبو ظبي، ط1، 2006.
- 62 الغزالي محمد بن محمد أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 1982، (د، ط).
- 63 الفاسي علال، التصوف الإسلامي في المغرب، ت: عبد الرحمان بن العربي الحريشي، د.ط، مطبعة الرسالة، د.ت.
- 64 الفكون عبد الكريم، منشور الهداية في كشف حال من ادعي العلم والولاية، ت: أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت،
ط1، 1987.

- 65 القشيري أبو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ت:د:عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف 1995. (د، ط).
- 66 القصاص مهدي، علم الاجتماع الديني، د ع ط، مطبوعات جامعة المنصورة، مصر، 2005
- 67 المالكي عبد الله بن محمد، رياض النفوس، ت: بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1994.
- 68 المدني توفيق، الجزائر، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1995،
- 69 الميلبي مبارك بن محمد، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ت: محمد الميلبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د، ت، ط).
- 70 النجار عامر، الطرق الصوفية في مصر نشأتها ونظمها وروادها، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1983
- 71 الندوي أبو الحسن علي الحسني، رابانية لا رهبانية، دار الفتح للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1966.
- 72 الندوي أبو الحسن علي الحسني، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ت: مصطفى أبو سليمان الندوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، ط1، 2000.
- 73 النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ت: محمد بن نزار تميم وهيثم بن نزار تميم، دار الأرقم، بيروت، (د، ت، ط).
- 74 الورتيلاني الحسين بن محمد، الرحلة الورتيلانية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2008.
- 75 الونشريسي أحمد بن يحيى، المعيار المغرب وات: محمد حجي، ودار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981.
- 76 إليوتوماس س، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة: شكري محمد عياد، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2001، (د، ط).
- 77 أمين أحمد، ظهر الإسلام، شركة نوايع الفكر، القاهرة، ط1، 2009
- 78 أمين أحمد، فجر الإسلام، شركة نوايع الفكر، القاهرة، ط1، 2009.
- 79 بالنيثا أنخل جنثال، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1955.
- 80 بسام الحمل، من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، ط1، مطبعة التسفير صفاقس، تونس، 2006
- 81 بل ألفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987.
- 82 بنعبد الله عبد العزيز، معلمة التصوف الإسلامي، دار نشر المعرفة، الرباط، ط1، 2001.
- 83 الجوهري محمد، المدخل إلى علم الاجتماع، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية-كلية الآداب-جامعة القاهرة، 2007
- 84 بورديو بيير، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2007.
- 85 بولس الخوري، في الدين مقارنة فلسفية أنثروبولوجية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2017
- 86 تزقيتان تودوروف، الرمزية والتأويل، تر: إسماعيل الكفري، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، العراق، ط1، 2017
- 87 جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، تر: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2001،
- 88 حافظ الأسود، الأنثروبولوجيا الرمزية، دراسة نقدية للاتجاهات الحديثة، دار منشأة المعارف، جلال وشركاؤه، الإسكندرية 2000
- 89 حجي محمد، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، المطبعة الوطنية، الرباط، 1964(د، ط).
- 90 حسن الشرقاوي، المسلمون علماء وحكماء، مؤسسة مختار، القاهرة، ط1، 1987 م
- 91 حسن جلاب، الحركة الصوفية بمراكش، ظاهرة سبع رجال، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 1994
- 92 حسن حنفي، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2003

- 93 حسن علي مصطفى حمدان، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع قسنطينة، ط1، 1991
- 94 حسين أحمد شحادة، اجتماعيات الدين والتدين، مركز الحضارة، بيروت، ط1، 2010
- 95 حلیم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2000، 1،
- 96 حمودي عبد الله، الشيخ والمريد، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط4، 2010.
- 97 حميش بن سالم، التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، الهلال العربية للطباعة والنشر، بيروت، باريس 1988 (د ط)
- 98 خشيم علي فهمي، أحمد زروق والزرقية، دار المدار الإسلامي، طرابلس، ط3، 2002.
- 99 خليل أحمد، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحدائث، بيروت، ط1، 1984.
- 100 خليل شرف الدين، ابن خلدون، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د ع ط)، 2007
- 101 خميسي حميدي، نشأة التصوف في المغرب الإسلامي الوسيط، عالم الكتب الحديث، إربد (الأردن)، ط1، 2011.
- 102 دراز محمد عبد الله، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، 1982 (د، ط).
- 103 دوركائم إميل، الانتحار، ترجمة، حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق 2011. (د، ط).
- 104 رايح تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1969 (د ط)
- 105 راينو فيليب، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة: محمد جديدي، منشورات (كلمة)، أبو ظبي، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
- 106 ريكور بول، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، المركز الثقافي العربي، تر: سعيد الغانمي، الدار البيضاء،
- 107 زايد أحمد، اعتماد محمد علام، التغيير الاجتماعي، مكتبة الأجلو المصرية، القاهرة، ط2000، 2.
- 108 زروق أحمد، إعانة المتوجه المسكين إلى طريق الفتح والتمكين، ت، محمد عبد القادر نصار، دارة الكرز للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008.
- 109 زروق أحمد، عدة المريد الصادق من أسباب المقت، ت: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007.
- 110 زروق أحمد، قواعد التصوف، ت: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2007.
- 111 زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ط1، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط1، 1938 م،
- 112 سامية الخشاب، دراسات في علم الاجتماع الديني، ملتزم الطبع والنشر، مكتبة الأجلو المصرية، مصر، ط1962، 1،
- 113 سعد الله أبو القاسم، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2005.
- 114 سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998.
- 115 سف خطار محمد، الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، الدار العلمية للنشر، بيروت، ط2002، 1،
- 116 سلوى علي سليم، الدين والضبط الاجتماعي، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1985
- 117 سيّد بن سيدي علي، التصوف الشرعي الذي يجهله كثير من مدّعيه ومنتقديه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007
- 118 شتراوس كلود ليفي، الأسطورة والمعنى، ترجمة: شاكر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ط1، 1986.
- 119 شتراوش كلود ليفي، الأنثروبولوجيا البنوية، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1988 (د ط)
- 120 شلحت يوسف، نحو نظرة جديدة في علم الاجتماع الديني، ت: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003.

- 121 شوفليبي جان، التصوف والمتصوفة، ترجمة، عبد القادر فنيبي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999.
- 122 شيميل: أنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة، محمد إسماعيل السيد، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط1، 2006.
- 123 صلاح مؤيد العقي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البرق، بيروت، 2002
- 124 ضريف محمد، مؤسسة الزوايا بالمغرب، ط1، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، المغرب، ط1، 1992
- 125 عاصم إبراهيم الكيالي، اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط
- 126 عامر النجار، التصوف النفسي من خلال الآراء النفسية لدى صوفية القرن الثالث الهجري، دار المعارف، القاهرة، 1984 (د ط)
- 127 عامر عبد زيد الوائلي ومجموعة من المؤلفين، التصوف أبحاث ودراسات، دار الأمان، الرباط، ط1
- 128 عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، منشورات المكتبة المصرية، بيروت، لبنان، ط2، (دون تاريخ)
- 129 عبد الجواد أحمد رأفت، مبادئ علم الاجتماع، مكتبة تحضة الشرق، القاهرة، 1983، (د، ط).
- 130 عبد الرحمن السقاف، ماهية التصوف وسمات أهله، دار النهضة المصرية، مصر (دط، دس)
- 131 عبد الستار الراوي، التصوف والباراسايكولوجي، دار الخلود للتراث، القاهرة، ط1، 2006
- 132 عبد العزيز بن عبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، دار نشر المعرفة، الرباط، ط1، 2001
- 133 عبد العزيز شهبي، الزوايا والصوفية والعزاية والاحتلال الفرنسي في الجزائر، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007
- 134 عبد الغني منديب، الدين والمجتمع: دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2006
- 135 عبد الفتاح العيسوي، نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، دراسة مقارنة، الإسكندرية، دار الوفاء، د ط، 2002
- 136 عبد القادر الشطبي، السلفية الوفية مذهب أهل الحق الصوفية، دار هومة، الجزائر، ط1، 2002،
- 137 عبد الله الشاذلي، الزهد الإسلامي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2006،
- 138 عبد الله حسن زروق، أصول التصوف، المركز القومي للإنتاج العلمي، الخرطوم السودان، ط1، 1995،
- 139 عبد المجيد الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط1، 1988
- 140 عبد المنعم القاسمي، أعلام التصوف في الجزائر، دار الخليل القاسمي، ط1، 1427هـ
- 141 عبد الوهاب الشعرائي، الكوكب الشاهق في الفرق بين المرید الصادق وغير الصادق، تح: حسن الشرفاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002
- 142 عبد الوهاب محمد حلمي، ولاة وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.
- 143 عبيد بوداود، ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط، دار الغرب للنشر والتوزيع، الرباط (د ط، د ت)
- 144 عثمان إبراهيم عيسى، الفكر الاجتماعي والنظريات الكلاسيكية في علم الاجتماع، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2009.
- 145 عثمان إبراهيم عيسى، مقدمة في علم الاجتماع، دار الشروق، عمان، ط2، 2009.
- 146 عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الخليل، بيروت، ط1، 2002
- 147 غيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، تح: جمال المرزوقي، د ط، دار الشروق، القاهرة، د س
- 148 علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، تح: إسعاد عبد الهادي قنديل، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، 1974، (دون عدد الطبعة)

- 149 عمر ابن علي الراشدي، ابتسام الغروس ووشي الطروس، مطبعة الدولة التونسية، تونس، ط1، (دون سنة نشر)
- 150 عمر عبد الله كامل، التصوف بين الإفراط والتفريط، دار ابن حزم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2001
- 151 عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1999م
- 152 عون فيصل بدير، التصوف الإسلامي: الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، 1983، (د، ط).
- 153 غدنز أنتوني، علم الاجتماع، ترجمة د:فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005.
- 154 غدنز أنتوني، مقدمة نقدية في علم الاجتماع، ترجمة: أحمد زايد وآخرون، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، ط2، 2006.
- 155 غيرتز كليفورد، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.
- 156 فخر الدين محمد بن عمر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تح: عبد الرزاق مصطفى، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1938م (د ع ط)
- 157 فريد الأنصاري، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية المغربية، (دون دار نشر، د ط، د س)
- 158 فريزر سير جيمس، الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين، ترجمة: أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971 (د، ط)
- 159 فلالي مختار الطاهر، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن القرافيكي، باتنة، ط1، د س
- 160 فيبر ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: حمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت 1994، (د، ط).
- 161 فيبر ماكس، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011.
- 162 فيبر ماكس، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.
- 163 كايوا روجيه، الإنسان والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010.
- 164 كمال بوشامة، الجزائر عقيدة وثقافة، تر" محمد المعراجي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر 2007 (د ط)
- 165 كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعدي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.
- 166 لبصير عبد المجيد، موسوعة علم الاجتماع، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، 2010، (د، ط)
- 167 لبيب الطاهر، سوسيولوجيا الثقافة، منشورات عيون، الدار البيضاء، ط2، 1986.
- 168 لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، تح: عبد القادر عطا الله، دار الفكر العربي، بيروت (د ط، دت)
- 169 لوثرود ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة: عادل نويهض، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1973
- 170 ماسينيون لويس، (و) عبد الرازق: مصطفى، التصوف، ترجمة: لجنة الترجمة بدائرة المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1984.
- 171 محمد أبي حامد الغزالي، ميزان العمل، دار الكتاب العربي، دمشق، ط2، (دون سنة نشر)
- 172 محمد إقبال، تتطور الفلسفة الميتافيزيقية، دار الوعي، بيروت، ط1، 1989
- 173 محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية، دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، ط1 (د ت)

- 174 محمد الكحلوي، الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009
- 175 محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، مج 3، دار الكتاب العربي، بيروت، 2009
- 176 محمد بن الصديق الغماري، حسن التلطف في بيان وجوب سلوك التصوف، مكتبة القاهرة، مصر، ط4، 2013
- 177 محمد بن القاسم الأنصاري السبتي، اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سني الآثار، دار الأمان، الرباط، ط2، 1980
- 178 محمد بن عبد الله المقدسي، التصوف بين التمكين والمواجهة، دار التجديد، بيروت، ط1، 2010
- 179 محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي الجامع الصحيح، دار الكتب العلمية، بيروت ط2000، 2
- 180 محمد بن محمد ابن الحاج، المدخل، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1986م
- 181 محمد بن يحيى التادلي، قلائد الجواهر، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، مصر
- 182 محمد بنيعيش، التصوف الاسلامي بين السنّة والتطرف، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2001
- 183 محمد حلمي عبد الوهاب، وآلة وأولياء السلطنة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009
- 184 محمد حمدي زقزوق وآخرون، موسوعة التصوف الإسلامي، مجلد2، دار المعارف، القاهرة، ط1، 2009
- 185 محمد ضريف، مؤسسة الزوايا بالمغرب، منشورات المحلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، المغرب، ط1، 1992
- 186 محمد طيبي، التوفيقات الغرناطية ملامح الأنموذج الشاطبي في تأصيل مذهب أهل التصوف دار الترقى والسناء تيزي وزو، ط1، 2018
- 187 محمد طيبي، نسائم عرفانية من حياة ربانية، سارل جرافيتال، الجزائر، ط1، 2011
- 188 محمد عبد الكريم الجزائري، التصوف في ميزان الإسلام مطبعة النهضة، وهران، (دط، سنة الطبع مجهولة)
- 189 محمد قراش، سيرة العارفين مناقب وأعلام الزاوية الطاهيرية، خيال للنشر، برج بوعريريج الجزائر، ط1، 2020
- 190 محمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، دار الكتب الجامعية، القاهرة، ط1، 1970
- 191 محمود عبد الحليم، المدرسة الشاذلية الحديثة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، (د، ت، ط).
- 192 محمود عبد الحليم، قضية التصوف: المنقذ من الضلال، دار المعارف، القاهرة، (د، ت، ط).
- 193 محي الدين بن شرف النووي، شرح النووي لصحيح مسلم، دار النوادر، القاهرة، ط3، 1985
- 194 مخلوف محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة السلفية ومكبتها، القاهرة، 1349هـ، (د، ط).
- 195 مفتاح عبد الباقي، أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية، الوليد للنشر، الوادي، الجزائر، 2005.
- 196 منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر والمغرب، منشأة المعارف، مصر، (الطبعة مجهولة، سنة النشر مجهولة)،
- 197 منصور أشرف، الرمز والوعي الديني: دراسة في سوسولوجيا الأديان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010.
- 198 موسى بن حسن، مجموع المذاكرات والمكاتبات، ملحق للمحقق محمد الطيبي، دار صبحي، غرداية، ط1، 2021
- 199 ناجي حسين جوده، المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الهادي، بيروت لبنان، ط1، 2006
- 200 نور الدين الزاهي، بركة السلطان، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، 2007 (د ط)
- 201 نيكلسون رينولد، الصّوفية في الإسلام ، تر: نور الدين شريعة ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، ط2، 2002
- 202 ولدابيريل ديورانت، قصّة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1989 (د ط)

- 203 يحيى بن شرق النووي، رسالة المقاصد، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ط2، 1349 هـ
- 204 يحيى بوعزيز، موسوعات وقضايا من تاريخ الجزائر، ج1، دار الهدى، الجزائر، ط1، 2004

ج. المعاجم والقواميس:

- 1 ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، ت: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، (د، ت، ط).
- 2 الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف، كتاب التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004 (د، ط).
- 5 الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981.
- 4 الحنفي عبد المنعم، المعجم الشامل للمصطلحات في الفلسفة، ط3، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة 2000
- 5 الزركلي خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002.
- 6 الكاشاني عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، ت: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1992.
- 7 أنيس إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، منشورات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004.
- 8 بدوي أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1982.
- 9 بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط2، 1998
- 10 بياربونت وميشال إيزار، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2011
- 11 جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة، مجموعة من الأساتذة، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2007
- 12 جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، الشبّكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط2، 2006 ،
- 13 غيث محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979، (د، ط)
- 14 غيث محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979، (د، ط).
- 15 فؤاد أفرام البستاني، منجد الطلاب، دار المشرق بيروت، ط1956، 1
- 16 فيريول جيل، معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة: أنسام محمد الأسعد، دار البحار، بيروت، ط1، 2011
- 17 كحالة عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1993.

د. المجالات والدوريات :

- 1 الفلق المغربية، الدار البيضاء، المغرب، العدد السابع، 2010
- 2 قراءات معاصرة، مؤسسة مثل الثقافية، النجف، العراق، عدد: 1، 2015،
- 3 إسلامية المعرفة، مجلة فكرية فصلية محكمة، تصدر عن المعهد العالي للفكر الإسلامي، و م أ، السنة السادسة، عدد: 22، 2000.

الأثر، جامعة ورقلة، العدد: 18 ، جوان 2013	4
الإحياء، تصدر عن جامعة باتنة 1، عدد:08، 2020	5
الأثروبولوجيا السودانية، الخرطوم، عدد : 4، يوليو 2005	6
البحوث التاريخية، جامعة المسيلة، عدد:3، فيفري 2018	7
التفاهم، وزارة الشؤون الدينية، سلطنة عمان، عدد 42، ديسمبر 2013	8
الحوار المتوسطي، جامعة سيدي بلعباس، عدد:36، 2015	9
الخطاب الصوّفي، تصدر عن مخبر الخطاب الصوّفي، جامعة الجزائر2، عدد: 06، 2017	10
الخطاب، تصدر عن جامعة مولود معمّر، تيزي وزو، عدد: 7، جوان 2010	11
السّاورَة للدراسات الانسانية والاجتماعية، بشار، عدد 5، جوان 2017	12
القادسية، العراق ، العدد: 02، 2009	13
المجلة الجزائرية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، تصدر عن جامعة الجزائر3 الجزائر، عدد: 08، 2009	14
الواحات للبحوث والدراسات، تصدر عن جامعة غرداية، عدد 11، 2011	15
إنسانيات، وهران، عدد: 50، ديسمبر 2010	16
أوراق نماء، الكويت، عدد: 136، 2011	17
حوليات التراث، جامعة مستغانم ، مستغانم ، عدد:15 ، 2015.	18
حوليات الجامعة التونسية، جامعة تونس، عدد: 36 ، 1995	19
رباط الكتب، الرباط، عدد:33، 2010	20
سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 44، سنة: 1981	21
عود الند مجلة ثقافية فصلية، عمان الأردن، العدد: 69 العدد الفصلي، 03، 2012	22
قراءات معاصرة، مؤسسة مثل الثقافية ، العراق ، عدد:02، 2007	23
كتب الأمة، عدد 22، مركز البحوث، قطر، 2008	24
مجلة أنثروبولوجيا، الجزائر، عدد: 10، 2019	25
مجلة إنسانيات، وهران، عدد:49، 2010	26

هـ. المذكرات :

- 1 محمد طيبي، الرؤية الخلدونية للمشيخة الصوفية، مذكرة ماجستير، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، 2009،
- 2 محمد طيبي، النزعة النقدية لتغيرات الظاهرة السوسيوصوفية، رسالة دكتوراه . غ م ، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2012
- 3 علجية مودع، النص الأدبي وفضاءات التأويل، مذكرة ماجستير، غ م، جامعة محمد خيضر، بسكرة ، 2010
- 4 خالد محمد، التصوف من الممارسة النخبوية إلى الممارسة الاجتماعية، مذكرة ماجستير، غ م، جامعة الجزائر2 ، الجزائر، 2014/2015
- 5 منال عبد المنعم جاد الله، أثر الطريقة الصوفية في الحياة الاجتماعية، م دكتوراه، جامعة الإسكندرية، الإسكندرية، 1990
- 6 رشيد بوسعادة، الإمام والمسجد بين الدين والسياسة، أطروحة دكتوراه دولة، غ م ، جامعة الجزائر 2، الجزائر، 2007
- 7 حمزة حمّاد، جمالية الرمز عند أبي مدين، مذكرة ماجستير، غ م ، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة، 2007 – 2008
- 8 رشيد عمران، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي ، أطروحة دكتوراه، غ م ، جامعة باتنة 01، 2016
- 9 كريمة حميطوش، حدود التأويل في شروح المتصوفة ، مذكرة دكتوراه غ م، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2017
- 10 عبد القادر مغربي، أسس القراءة وآليات التأويل في النص الصوفي ، مذكرة دكتوراه غ م ، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة 2014, 2015
- 11 بلحمام نجاة، التصوف الإيجابي عند محمد إقبال، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، وهران، 2011
- 12 حريحة مداني، مذكرة الرمزية الصوفية في الأزمات الاجتماعية، مذكرة ماجستير، غ م ، جامعة وهران، وهران، 2012/2013، ص:78
- 13 ابن عون بن عتو، الجذور التاريخية لظاهرة التبرك، مذكرة ماجستير، غ م، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2001 – 2002
- 14 محمد بن عبد الله الزامل ، الدين والضبط الاجتماعي، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة الملك سعود ، الرياض ، 1424-1425هـ
- 15 بشير بوعتو، تاريخ التصوف في الجزائر دراسة وصفية تحليلية للطرق، رسالة دكتوراه، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر، 2012 – 2013

و. مراجع أجنبية :

1. Alferd bel, la religion musulmane en berbère, Paris, librairie Orientale, Paul Geuthner, 1938

2. Edouard Montet ,la culte des saints musulmans dans l’afrique de nord et plus spécialement dans le Maroc ,Librairie George et Cie,Genève,1909
3. Messianismes et Utopies, notes sur les origines du socialisme occidental, Archives de sociologie des Religions, 8 1959
4. Robert king Merton and Robert a nisbet contemporary social Problem New York 1976 chicage : Harcourt Brace Jovanovich;1976

ز. مواقع الكترونية:

<https://www.alwatanvoice.com/arabic/index.html>

<https://www.aljazeera.net/news/cultureandart>

<https://www.anfasse.org/>

<https://middle-east-online.com>

<https://www.echoroukonline.com>

موقع طواسين الإلكتروني

ح. ملتقيات :

1- ملتقى دولي: التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة، الجامعة الإفريقية أدرار، أيام 9 و 10 نوفمبر 2008

