الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبو بكر بلقايد
كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الثقافة الشعبية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الانثربولوجيا

الزوايا في الغرب الجزائري التيجانية والعلوية والقادرية

دراسة أنثروبولوجية

إعداد الطالب: **بن لباد الغالي**

لجنة المناقشة

أ.د/عكاشة الشايف	رئيسا	جامعة تلمسان
أ.د/سعيدي محمد	مشرفا	جامعة تلمسان
أ.د/أحمد بن شهيدة	عضوا	جامعة وهران
د/أحمد شعلان	عضوا	جامعة مستغانم
د/مراد حاج مولاي	عضوا	جامعة وهران
د/زريوح عبد الحق	عضوا	جامعة تلمسان

السنة الجامعية 1429-1430هـ / 2008-2009م

إهداء

أهدي هذا العمل إلى روح أمي

إلى الزوجة التي أمدتني بالطاقة لإنجازه

إلى العائلة الكريمة

إلى ابني محمد

كلمة شكر

أشكر الأستاذ المشرف سعيدي محمد الذي كان خير المعين وخير المرشد لهذا العمل، فرعاه منذ أن كان مجرد فكرة تسبح في فضائي المعرفي، إلى أن أخرجها في هذه الصورة الكاملة المتكاملة.

أشكر الزملاء الذين أمدوني بالقوة وخاصة الأستاذ زازوي موفق وعبد الله بن معمر وبن معمر بوخضرة وكرمة شريف وعبد المجيد عطار وصاري زليخة وبن ملياني محمد ومزوار بلخضر وبلشير محمد الذين أمدوني بالنصح والتوجيه، فكانوا أهلا لي.

أتوجه بشكري إلى أعضاء اللجنة المناقشة الذين سهروا وتحملوا عناء تنقيح هذا العمل.

شكر خالص إلى رئيس الجلسة الأستاذ الدكتور شايف عكاشة.

كما أشكر الأستاذ الدكتور أحمد بن شهيدة وأحمد شعلان ومراد حاج مولاي وزريوح عبد الحق على قبولهم مناقشة هذه الأطروحة.

مقدمة:

لقي "الدين" اهتماما كبيرا من لدن الأنثروبولوجيين، وعلماء الاجتماع الذين حاولوا معالجة الظاهرة الدينية عن قرب باعتبارها ظاهرة اجتماعية تعتمده كل الشعوب في بناء نسيج حيالجا الاجتماعية، فالدين يعتبر اللبنة الأساسية في تكوين الأطر والأنظمة الاجتماعية سواء أكانت بدائية أم تقليدية.

والدين قديم قدم الإنسان، مما يوحي بأن حاجة الفرد إليه ملحة عبر الأزمنة التاريخية المختلفة، حيث تدارك هذا المخلوق عجزه المادي، فلجأ إلى الجانب الروحي، ليخلص عقله من كثرة التجريد، وليتمكن من خلق معادلة موضوعية بين النفس والمادة، والمحافظة على التوازن النفسي، وعلى التفاعل مع الآخر، والذي يتطور عبر فترات زمنية إلى التواصل بين الثقافات، أي بين منظومة من القيم والعلاقات السلوكية بمنظومة أخرى تخضع لظروف ثقافية.

ولا يتسنى لأي باحث أن يدرس ثقافة مجتمع أو تنظيم اجتماعي دون الرجوع إلى العناصر الدينية التي تؤثر في تكوين تلك الثقافات، وقد لا نستثني أي نسق ثقافي أو سياسي وحتى إيكولوجي من احتوائه على معتقدات دينية، وهذا ما أكدته الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية حين درست المجتمعات البدائية والتقليدية، فمن خلال أبحاث الرائد "جيمس فريزر" في الفكر الأنثروربولوجي في كتابه الغصن الذهبي حاول أن ينقل لنا علاقة السحر بالدين، حتى يبين من

خلالها مدى تأثيره الإيكولوجي عند ثقافة البدائيين الذين كانوا يعتقدون في الأرواح.

وقد اعتبرت دراسة "دوركيم" مؤسس علم الاجتماع حول "الطوطم" التي خصها لمعرفة أصل الدين، "نموذجا" لتقويم المنهج الملائم لدراسة الظاهرة الدينية.

أما الباحث "مالينوفسكي" ومن خلال أبحاثه الميدانية فإنه أعطى دفعا قويا للمنهج الانثربولوجي، وللدراسات الحقلية من خلال منهج الملاحظة بالمشاركة، وفي دراسته للقبائل الأسترالية تناول جميع الأطر التي تؤسس هذا المجتمع القبلي حيث اعتبر الدين أحد أهم اهتماماته، كما اهتم كل من "راد كليف براون" و"إيفانز بريتشارد" بتقديم تفاسير للظاهرة الدينية في أبحاثهم التي كانت تركز على المعتقدات والطقوس والأساطير.

إن هذه الدراسة وغيرها من الأبحاث التي كان الدين أحد أهم محاورها تبين مدى اهتمام الأنثربولوجيون بدراسة الظاهرة الدينية كتجربة روحية، ومدى تأثيرها على الفرد، وانعكاسها على العلاقات داخل التنظيم، وعلى الحياة الاجتماعية.

كل هذه الدراسات تتفق من حيث التعريف على أن للدين جانبين، جانب ظاهري تمثله مجموعة من الطقوس والشعائر والممارسات وجانب باطني تمثله تلك النزعة الروحية التي تربط الإنسان بخالقه على حد تعريف "جيمس فريزر": "الاعتقاد في الأرواح العلوية" [1].

[1] الغصن الذهبي، سير جيمس فريزر، ترجمة كمال أحمد أبوزيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الجزء الثاني، 1971.

أما "منعم جاد الله" فتأكد هذه العلاقة حيث تقول: "الدين ليس إيمانا ومعرفة فحسب؛ بل هو فوق ذلك التفاف روحي متبادل وهو رباط من الطاعة والولاء ومن الرعاية بين المتدين وبين الحقيقة العليا التي يؤمن بها، والتي يجوز أن يطلق عليها "التجربة الدينية" التي تشمل الجانب الداخلي الباطني لعلاقة الإنسان بالله وتفكره فيه وتوجهه إليه"[1].

إن هذه التجربة الصعبة التحقق كلفت الإنسان كثيرا من الجهد والطاعة لأجل الاتصال بالعالم الإلهي، وقد كان المتصوفة أولى الممارسين لهذه التجربة في التاريخ الإسلامي، حتى أنها أصبحت تنعت بالتجربة الصوفية التي نالت مساحة واسعة من الدراسة في جميع التخصصات من الفلسفة إلى علم الديانات، إلى علم النفس والاجتماع إلى الدراسات الأنثروبولوجية التي تحاول في الفترة المعاصرة تقديم تفسير أنثروبولوجي لظاهرة "الصوفية"، وتجدر الإشارة هنا إلى تلك المصادر التي أرخت ودرست التصوف، وحاولت أن تفهم هذه التجربة الصوفية، سواء عند بعض المستشرقين "ككارل بروكلمان" في تاريخ الشعوب الإسلامية الذي حاول أن يعرف التصوف، أو "كجان شوفيلي" الذي وضع تعريفا للتصوف ورجالاته وغيرهم ممن درسوا التصوف.

ومن المصادر التي تناولت التصوف كتاب "الملل والنحل" "للشهرستاني"، والفرق بين الفرق "للبغدادي" والرسالة القشيرية، وكتاب التعريف لمذهب أهل

[1] التصوف في مصر والمغرب، منال عبد المنعم جاد الله، نشأة المعارف بالإسكندرية، ب .ت، ص: 84.

التصوف وكتاب التصوف "لعبد الرحمن بدوي"، وغيرها من المصنفات التي حاولت أن تقدم صورة عن التصوف، ولكنها كانت في كثير من الأحيان تسقط في دواليب التاريخ، وتعمل على الاكتفاء بذكر مراحل تطور الظاهرة أو تركيزها على الاختلاف الجوهري الموجود بين المتصوفة، وغيرهم سواء من المسلمين كالشيعة والخوارج، أو غير المسلمين من مسيحيين وهنود.

ولما حاول علماء الاجتماع اقتحام هذا الميدان الروحي محاولين إيجاد تفسير لتمظهراته اكتفوا بالجانب الشكلي من طقوس وممارسات وشعائر، وذلك لأن طبيعة البحث عندهم تعتمد على الجانب المادي والملموس والمرئي.

ويمكننا القول أن ميدان التصوف ما يزال بكرا، ويحتاج إلى دراسة عميقة، واهتماما بالغا من لدن علماء الأنثروبولوجيا الذين اكتسبوا تقنيات ومهارات أهلتهم لإخراج الظاهرة الاجتماعية من تحت المجهر المادي مراعاةً للجانب الباطني أو الروحي الذي أهمله علماء الاجتماع.

وقد سخرت الأنثروبولوجيا لأجل التعمق في دراسة الظاهرة الدينية على الخصوص منهج الملاحظة بالمشاركة الذي يعتبر إحدى التقنيات الحديثة، حيث يمكث الباحث مع العينة المبحوثة زمنا يمكنه من متابعة حيثيات موضوعه عن قرب وبالاتصال المباشر، ولهذه الطريقة يتمكن الباحث من اكتساب مكانة في قلوب العينة، وبالتالي يستطيع أن يقتحم فضاءالمجم الباطنية. ومن خلال مشاركتهم في

الطقوس والممارسات فإنه يتحول إلى جزء من الموضوع فينتابه نفس شعور الجماعة المبحوثة.

والمعروف عن التجربة الصوفية ألمجا ذوقية وروحية، وحتى يتمكن أي باحث من دراستها أو الحكم عليها، عليه معايشتها أو الاندماج معها، فيعيش هذه التجربة عن قرب حتى ينهل من النبع نفسه الذي ينهل منه أهل هذا الطريق.

يعتبر منهج الملاحظة بالمشاركة مهما لدراسة مثل هذه الظواهر المزدوجة، فالتصوف يحمل في خصوصياته جانبا ظاهريا يعكس الجانب الباطني، فالسلوك في التصوف ليس مجرد دلالات رمزية سطحية كالشطحات والممارسات الطقوسية؛ بل يعتبر في جوهره مرآة عاكسة للجانب الباطني الذي يتحكم في كل هذه التمظهرات، ويسيطر عليها ويتحكم في السلوك كذلك. وهذا ما يسمى بالمسكوت عنه في الدراسات الانثربولوجية.

ونحن في هذا البحث نحاول تطبيق المنهج الانثربولوجي في اقتحام فضاء التصوف. إلا أنه لا يمكننا الوقوف على كل الظواهر الصوفية المنتشرة، وذلك لاختلافها ولوجود فوارق جوهرية بين طريقة وأخرى، لهذا حاولنا تسليط الضوء على فضاء التصوف داخل مؤسسة الزاوية للغرب الجزائري.

وقد اعتمدناها كمؤسسة، لألمجا تقوم بنفس وظائف المؤسسة كالتعليم والقضاء والتكافل الاجتماعي والاستطباب. لكن البعض يعتبرها مؤسسة تقليدية لألمجا ظهرت في الجزائر خلال القرن السادس عشر مع العلم أن أغلبها قدمت من

الخارج، من المغرب كالعيساوية والدرقاوية، أو المشرق مثل الشابية، أما الطرق الصوفية التي تحمل الخصوصية الجزائرية فنذكر منها التيجانية والقادرية والعلوية وغيرها...

وقد قامت الزاوية منذ زمن طويل عبر مختلف بقاع البلاد بنشاطات مختلفة كالتأطير الديني لمختلف الطبقات الاجتماعية، كما مست نشاطالجا ميادين أخرى كالاقتصادي والاجتماعي والسياسي وحتى الطبي، إلا ألجا تبقى عاجزة أمام التعطش الكبير للمجتمع تجاه التيارات الفكرية، فالحقل الديني الذي يمثل الفتوى والإمامة والوعض والإرشاد والتعليم، يبقى فارغا من أي توجيه وفاقد لأي مؤسسة تنال تقدير المجتمع العريض.

لقد حدد مصطفى بن حموش الوظائف التي كانت تقوم لجا مؤسسة الزاوية بالرغم من أنه وصفها بعدم المثول لأي مؤسسة معتبرة، وقد وافقته في ذلك بعض الدراسات التاريخية التي دفعت لجذا البحث لمناقشة آراء المفكرين الذين دونوا تاريخ مؤسسة الزاوية.

وقد نتبنى بعض الأقوال التي نلاحظ ألجا تتوافق مع الدراسات الأنثربولوجية، ومن جملة هذه المؤلفات، محمد ظريف (مؤسسة الزاوية بالمغرب) الذي حاول معالجة مسألة السلطة في علاقتها مع الزاوية. و"ديل إيكلمان" الذي اعتمد على إظهار الجانب الإديولوجي في مؤسسة الزاوية، أما في الجانب التاريخي فقد استفدنا

من دراسة "بوكاري أحمد" حول "الزاوية الشرقاوية، زاوية أبي الجعد إشعاعها الديني والعلمي".

و"محمد حجي" في كتابه "الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي"ومصنفات أخرى تمكنا من خلالها الوقوف عند خبايا الظاهرة.

ومن بين الدراسات الأنثروبولوجية التي مكنتنا من التبصر في هذا الموضوع هو دراسات "منال عبد المنعم جاد الله" "حول التصوف في مصر والمغرب"، وقد اعتمدت الباحثة في هذه الدراسة على توظيف الأدوات الأنثروبولوجية.

إن هذه الدراسات، وغيرها كما هو مبين على قائمة المصادر والمراجع هي السبيل الذي اهتدينا به لِإِـمِّ شتات هذا التراث الثقافي ومناقشته تحت غطاء المنهج الأنثروبولوجي.

ومن بين المسائل التي استوقفتنا ودفعتنا لدراسة هذا الموضوع سببين، الأول ذاتي والثاني موضوعي.

* فالسبب الذاتي: تمثل في الانبهار في سلوك المتصوفة، وقدرتجم على امتصاص السلوك السلبي وتحويله إلى سلوك إيجابي.

* السبب الموضوعي: من خلال الاستطلاع الميداني والاطلاع على عدد كبير من الكتب التي تناولت الزاوية للدراسة، لاحظنا أن معظمها اعتمد على الوصف، ولهذا حاولنا إجراء هذه الدراسة الميدانية حتى تكون منبرا لمن يشتغل على مثل هذه المواضيع.

* وخلاصة هذه الأسباب أن الزاوية لم تنل حقها من الدراسة في الأبحاث الأنثربولوجية.

ولأجل وضع الموضوع في إطاره المعرفي انصب اهتمامنا لمعالجة الإشكالية التالية:

الإشكالية:

إن الدراسات الحديثة للتصوف حاولت تقديم صورة له، ولم تحاول دراسته، فبالنسبة للدراسات الغربية، فإما ألجأ تدرسه وهي منبهرة منه، ويغلب على دراستها التحليل الذاتي، وتغيب الموضوعية، وإما ألجأ تعتبره خرافة وتفكيرا شعبيا ساذجا وتلحقه بعلم النفس فيعُتبر من الأمراض ويُلحق بمخبر التحليل النفسي، ومنهم كذلك من اعتبر التصوف تجربة رمزية غامضة، ولا يمكن دراستها وملاحظتها.

أما العرب فلم يتعاملوا مع الرجل الصوفي تعاملا مرضيا، بل انبهروا منه باعتبار ألجم يؤمنون بالخوارق والبركات لذا سموه بالبركة ونصبوه في مصاف الأشراف وقلدوه سلطة التحكم فيهم وفي أموالهم وممتلكاتألجم، فاعتبر الشيخ هو السلطة التنفيذية في الحياة التي يلجأ إليها كل فرد، وله قدرة كبيرة على استقطاب الناس وجاذبية ساحرة في استمالة قلوبألجم. فكانت هذه الصفات من بين الاهتمامات التي دفعتنا للتقرب من هؤلاء الشيوخ، وكشف الخبايا وبعض المفاهيم التي تختص بألجم دون غيرهم، محاولين معاينتها من رأي أصحاب الزاوية أنفسهم

ومن منظور المحيط الاجتماعي للزاوية، من خلال ما تقدم ذكره يمكن طرح الإشكالية التالية:

ما مدى تأثير التصوف على العلاقات الفردية، وبالتالي مدى انعكاس هذه التجربة على الحياة الاجتماعية؟

الفرضيات:

إن استمرار الزوايا إلى يومنا هذا في أداء جملة من الوظائف التي تستمد منها قولجا واستمراريتها منذ أزمنة طويلة لدليل على لها دورا في الحياة. وقد يتجلي هذا الدور في الوظائف التي تختص لجا الزاوية سواء في التعليم، أو نقل الخبرة، أو تعويض السلوك السلبي بالإيجابي، وذلك من خلال السيطرة الباطنية، وأثر هذا التغيير على المستوى الفردي والجماعي من خلال تحليل الرموز الصوفية من حضرات وممارسات طقوسية وشعائرية.

منهجية البحث:

اعتمدنا في دراستنا هذه على إجراء الملاحظة بالمشاركة، وهو إحدى الإجراءات الحديثة المطبقة في علم الأنثربولوجيا، والذي بإمكانه الغوص في أعماق الظاهرة المبحوثة، وقد تكلف هذه الطريقة الباحث عناء التنقل والمكوث مع العينة المبحوثة فترة من الزمن قد تطول أو تقصر على حسب ظروف الباحث في ميدان بحثه.

وقد تمكنا عبر سنوات البحث من التنقل إلى ميادين البحث حيث قمنا بزيارة والمكوث مدة من الزمن مع شيوخ الطرق الثلاث ومريديهم، فحاولنا التقرب منهم والتعايش معهم ومشاركتهم في كثير من الممارسات والطقوس التي كانت تطغى عليها الصور الرمزية كتوظيف الشيخ للغة الرمزية في التعامل مع مريديه. يقول "كورت لبوين" "الرمز هو دائما نتاج المتطلبات العضوية – النفسية ضمن محيط مادي واجتماعي"[1].

فالرمز على حد المعاينة الأنثروبولوجية يختفي خلف الوظائف التي تحتاج إلى معرفة عميقة بالعودة إلى أصولها وتحديد ماهيتها من خلال الوقوف على أشكالها وتمظهراتها في المجتمع، وبالتالي لابد من تحديد دقيق لهذه الأشكال بالاطلاع على أصولها وسر انبعاثها.

فالوظيفة تمكن من تحديد علاقة الفرد بالجماعة، ومن خلال الوظائف يمكننا معرفة طبيعة السلوك التي تنحصر وظائفه في مؤسسة الزاوية وكذلك السلوك الذي يطغى على الأفراد في الحضرة، وفي ممارسة الشعائر الطقوسية. وهذا الطابع السلوكي مزدوج الوظيفة حيث يطغى عليه الجانب الظاهري أثناء ملاحظة المريدين، وهم في انتظام وحركة مصحوبة بترديد وجانب باطني أو خفي يحمل دلالة رمزية تقتضي بنا العودة إلى أصولها الثقافية. "فالثقافة تخدم حاجات الفرد وأن الدور الذي يقوم به هذا الفرد يخدم بدوره النظام الاجتماعي الذي يعيش في

[1] الأنثروبولوجيا: رموزها وأساطيرها أنساقها، جيلبير دوران – ترجمة مصباح الصمد، مؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، سنة: 2006، ص:21.

إطاره بين حاجات الفرد وحاجات المجتمع هو الذي يسمح لأنماط السلوك بالاستمرار، وعندما يقوم الأفراد بأدوارهم في إطار النظم الاجتماعية تنبثق ثلاث أنواع من الوظائف:

- المحافظة على بقاء الأفراد واستمرارهم في المجتمع.
- المحافظة على النسق الاجتماعي واستمرار عملية التفاعل بداخله.
- دعم التماسك الاجتماعي من خلال خفض التوتر سواء على مستوى الفرد أو على مستوى المعاملات بين الأفراد"[1].

وعلى هذا الأساس قمنا بالحضور في مجموعة من الاحتفالات الدينية التي تقيمها الزوايا، وحاولنا التقرب من العينة المبحوثة، كما استعنا بالدراسة الأثنوغرافية.

إضافة إلى اعتمادنا على المدونة التاريخية في المسائل التي تتعلق بالتصوف والحوادث التاريخية، والتي تتعلق بالزوايا سواء من خلال مؤلفالمجم أو روايالمجم فقد اتخذنا منهج المماثلة لأجل معرفة مدى التوافق والتجانس بين الزوايا من الجانب الروحي والبنائي، كل هذه الأدوات المنهجية كانت لأجل الوصول إلى حقيقة التصوف داخل مؤسسة الزاوية والاطلاع على الوظيفة الفعلية في النمط الثقافي.

الدراسة الميدانية:

* **أولا:** سبب اختيار: التيجانية والعلوية والقادرية.

[1] مناهج البحث في علم الإنسان: "الأنثروبولوجيا"، تأليف فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي الشنواني، دار المريخ للنشر – الرياض، سنة: 1988، ص: 120.

تم اختيار هذه المؤسسات الثلاث على أساس الاختلاف الجغرافي، فاختيارنا منطقة الهضاب العليا والمنطقة الساحلية ثم الزاوية بين الساحل والهضاب في السهوب، وذلك لمعرفة تأثير المحيط البيئي على الثقافة السائدة.

* **ثانيا**: إن تنوع الزوايا يعطينا فرصة الاطلاع على خصوصية كل منها للوقوف على الفوارق المعرفية بين كل تنظيم.

* **ثالثا**: راعينا في اختيارنا لهذه الزوايا مدى انتشارها في الإقليم العربي وقدرلجم على التحكم في الطبقات الشعبية، كما نراعي نفوذهم وسلطتهم على القبائل والعروش.

هذه جملة الأسباب التي دعت بنا إلى اختيار هذه الطرق، على الرغم من تباعدها في المسافة، إلا أننا تمكنا من الاتصال لجم فاستعنا بتسجيل روايالجم، وبالتالي كان التسجيل أحد الأدوات المستعملة في البحث.

واكتفينا بالمقابلات مع العينات المبحوثة والتسجيل السمعي البصري لبعض الاحتفاليات التي تقوم لجا هذه الزوايا وبالخصوص "المولد النبوي" و"حلقات السماع" والحضرة واحتفالية على شرف شيخ الطريقة وحلقات الذكر ... إلخ.

إخراج البحث:

البحث احتوى على مقدمة وأربعة فصول.

في المقدمة حاولنا أن نقرب القارئ من إشكالية البحث ومنهجيته كما أننا ذكرنا الأدوات المستعملة في شقه الميداني وبعض الدراسات السابقة.

أما الفصل الأول: فقد طغى عليه الجانب الإثنوغرافي وذلك للتعريف بالموقع الجغرافي في الزوايا الثلاث مع التركيز على الجانب البشري.

والفصل الثاني: تخلله مجموعة من التعريفات حيث اعتقدنا فيها الوجوب لأنه عالج مسألة القرابة داخل مؤسسة الزاوية.

أما الفصل الثالث: فقد مكننا من اقتحام فضاء المقدس داخل مؤسسة الزاوية.

أما الفصل الرابع: فقد خصصناه لدراسة المنهج التربوي داخل مؤسسة الزاوية وقمنا بمقارنة مفصلة بين المناهج التربوية التي تعتمدها المؤسسات الثلاث.

أما الخاتمة: فقد تضمنت جملة من النتائج المتوصل إليها.

تلمسان، يوم: 11 أكتوبر 2008

بن لباد الغالي.

المدخل
تعريف التصوف

- تعريف التصوف لغة.
- التعريف التاريخي للتصوف.
- تعريف الفلاسفة والأدباء وعلماء الاجتماع للتصوف.
- تعريف الطريقة.
- تعريف الزاوية.

المدخل

انصب اهتمام الباحثين إلى دراسة التصوف والوقوف عند خباياه الروحانية التي ظلت تمثل لهم لغزا محيرا، وبالخصوص في الفترة المعاصرة، وذلك لكثرة المشاكل الاجتماعية والنفسية، بالإضافة إلى التوجه المادي للطبقات الاجتماعية. فالانغماس في المادة ولد عند الأفراد توترا على مستويات مختلفة وبالخصوص المستوى النفسي.

والملاحظ أن المجتمعات المتطورة حاولت أن تعالج هذه التوترات بالعلم الحديث والتقنيات الحديثة؛ أي بتطوير ثقافة الطب النفسي، أما المجتمعات ذات الثقافة التقليدية فإنها تميل بالدرجة الأولى إلى ما هو شعبي من (سحر وشعوذة ودجل وعادات ... إلخ)، لتخفض من الضغط المادي.

إن الإنسان الديني وجد نفسه محاصرا بالمادة فحاول أن يسيطر عليها ويسخرها لخدمته. وهذا الصراع بين الإنسان والمادة قديم قدم الإنسان، فقد وجد منذ خلق آدم "عليه السلام".

نلاحظ أن الإنسان المتدين هو الذي يتمكن من تحقق الاتزان "النفس-الجسمي" عن طريق التربية الروحية والأخلاق الحميدة ومجاهدة النفس من أجل السمو بها إلى أعلى المراتب، هذه الصفات تكون عند رجال جاهدوا أنفسهم على محبة الله، وانقطعوا عن ملذات الحياة، وتمسكوا بالجانب الروحي، وهم حاضرون في كل زمان ومكان، إنهم المتصوفة.

وإذا حاولنا نحن أن نعرف التصوف فلن نستوفي حقه، لأن العلماء الذين درسوه أحصوا له أكثر من مائة تعريف، لهذا حاولنا أن ننتقي بعضها وصنفنا هذه التعريفات إلى ثلاثة:

الأول خصصناه لأهل اللغة والثاني للتاريخ وتعامل المتصوفة مع المصادر التاريخية، أما الثالث فركزنا على تعريف علماء الاجتماع والفلاسفة والأدباء وعلماء الأنثروبولوجيا.

1-تعريف التصوف لغة

إن اختلاف العلماء في تعريف التصوف أدى لهم كذلك إلى اختلافهم في الاشتقاق اللغوي، فمنهم من اعتبرها كلمة يونانية الأصل كالبيروني الذي قال: "هذا اللفظ إنما هو تعريف لكلمة "سوف" اليونانية التي تعني الحكمة، ولما يسمى الفيلسوف "بلاسويا" أي محب الحكمة، ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموا باسمهم"[1].

والحقيقة أننا لم نصل إلى تحديد تعريف لغوي للتصوف، فالحكمة ليست المجاهدة، والمجاهدة تعتبر جزءا من التصوف فقط.

إلا أن "إبن خلدون" يذكر عن "القشيري": أنه لا يوجد اشتقاق في العربية لهذا الاسم: وقال "القشيري – رحمه الله – ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة

[1] التصوف الإسلامي منهجا وسلوكا، عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ص: 8.

العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب، ومن قال اشتقاقه من الصفا أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي"[1].

وعندما لم يجد العلماء اشتقاقا لهذا الاسم حاولوا تفسيره من جانب "الصفة" سواء الباطنية أو الظاهرية السلوكية، وفي هذا يقول "البغدادي" في بيان أصناف أهل السنة والجماعة: "والصنف السادس منهم: الزهاد الصوفية الذين أبصروا فأقصروا واختبروا فاعتبروا، ورضوا بالمقدور، وقنعوا بالميسور، وعلموا أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك مسؤول عن الخير والشر محاسب ... ومذهبهم التفويض إلى الله تعالى والتوكل عليه والتسليم لأمره والقناعة بما رزقوا والإعراض عن الاغتراض عليه"[2].

أما "الشهرستاني" فألحقهم بأصحاب الروحانية في قوله: "ومذهب هؤلاء أن للعالم صانعا وفاطرا، حكيما، مقدسا عن سمات الحدثان، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله، وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه وهم الروحانيون المطهرون المقدسون، جوهرا وفعلا وحالة" ... "وهذا التطهير والتهذيب ليس يحصل إلا باكتسابنا ورياضتنا فطامتنا أنفسنا عن دنيات الشهوات باستمداد من جهة الروحانيات"[3].

[1] مقدمة ابن خلدون، دار ومكتبة الهلال، بيروت، سنة 1991، ص: 295.
[2] الفرق بين الفرق: الإمام عبد القاهر بن ظاهر بن محمد البغدادي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 1997، ص: 278.
[3] الملل والنحل لأبي بكر الشهرستاني ، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، طبعة دار المعرفة، بيروت، الطبعة السادسة، الجزء الثاني، سنة 1997، ص: 308-309.

وقد أوجز "القشيري" في بيان مذهب الصوفية حين قال: "فانفراد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"[1].

ومن أعلام التصوف "السهروردي" الذي حاول أن يقدم تعريفا لكلمة تصفه، فوجدناه يقتفي أثر سابقيه في تعريفهم حتى يقف عند التعريف ليقول: "... فصار لهم بمقتضى ذلك علوم يعرفونها وإشارات يتعاهدونها فحرروا لنفوسهم اصطلاحات تشير إلى معان يعرفونها وتعرب عن أحوال يجدونها، فأخذوا ذلك الخلف عن السلف حتى صار ذلك رسما مستمرا وخبرا مستقرا في كل عصر وزمان، فظهر هذا الاسم بينهم، وتسموا به وسموا به، فالاسم سمتهم والعلم بالله صفتهم والعبادة حليهم، والتقوى شعارهم وحقائق الحقيقة أسرارهم، نزاع القبائل وأصحاب الفضائل، سكان قباب وقطان ديار الحيرة"[2].

أما "الكتاني" فقد حاول تعريف التصوف بصورة مختصرة فقال: "التصوف صفاء ومشاهدة"[3].

إننا نلاحظ من خلال هذه التعاريف أن التصوف قد عرّفه أهله وأجهلوا تعريفه، سواء بالاعتقاد بأحوال أهله وصفاتهم، أو باعتمادهم على الغايات أو الماهية.

[1] الرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيري النيسابوري، دار الخير، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1988، ص: 389.
[2] عوارف المعارف، عبد القهار السهروردي بن عبد الله، دار الكتاب العربي؟، الطبعة الثانية، سنة 1983، ص: 63.
[3] قضية التصوف، المنقذ من الظلال، عبد الحليم محمود، دار المعارف، الطبعة الثالثة، سنة 1988، ص: 47.

2- التعريف التاريخي للتصوف:

حاول بعض المؤرخين الوصول إلى تعريف للتصوف بالعودة إلى الأصول التي استعملت فيها هذه الكلمة، فقيل أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – "بنى زاوية خارج مسجد الصفاء بالمدينة، ذات حيطان ثلاثة، فكان بعض فقراء المسلمين وخاصة من أولئك المهاجرين الذين لم تؤمن لهم بيوت في المدينة يأوون إليها أثناء الحر والبرد"[1].

تعتبر هذه المبادرة من الرسول – صلى الله عليه وسلم - أول خطوة لظهور التصوف، كما اعتمد بعض المؤرخين على القصص في تحرير الفترة الزمنية لظهور هذا اللفظ.

"وإذا نظرنا في قوله: إنه اسم قديم، واستبعدنا ما جاء في أخبار مكة" على أساس أنه وصف لحال شخص وليس رواية لقول حتى يكون الاسم معروفا لمذا الوصف الصوفي، فمن المهم قوله إن "الحسن البصري" استعمل هذا اللفظ ... توفي (سنة 728م)"[2].

وأول من لقب بلقب صوفي على إجماع كتب المؤرخين للتصوف هو: "أبو هاشم الكوفي" الذي عاش في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة حسب رواية "القشيري"، ويعتبر أقدم كتاب أرخ للتصوف ويمكن الاعتماد على تعريفه وهو

[1] الصوفية في نظر الإسلام، سميح عاطف الزين، دار الكتب اللبناني، الطبعة الثالثة، سنة 1985، ص: 14.
[2] تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني لعبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ، الطبعة الثانية، سنة 1978، ص: 07.

"الجاحظ" من خلال كتابه "البيان والتبيين"، ويصفهم بالنساك، وهذا الوارد الذي كانت تسمى به هذه الطائفة.

وما عرف عن "محمد بن القاسم الصوفي" أنه لقب بالصوفي لأنه لم يكن يلبس إلا الصوف الأبيض"[1].

فلقبوا بالمتصوفة لألبحم كانوا يلبسون الصوف، فاسم الصوفية لم يطلق عليهم على حسب بعض الروايات إلا في فترات متأخرة أي حين تميز بعض رجالات التصوف عن بقية الخلق.

"فلفظ التصوف لم يظهر إلا في القرن الثاني ... أما علم التصوف فقد ظهر في القرن الثالث على يد "الجنيد"[2].

إن هذه الحقب التاريخية تؤكد على حضور التصوف كمنهج ديني في الأوساط الاجتماعية منذ القرون الأولى للحضارة الإسلامية، وقد تميزت الثلاث القرون الثلاثة الأولى، أي "القرن السابع إلى القرن التاسع للميلاد" بفترة الصراع من أجل البقاء"[3].

وقد نستنتج من هذه الأقوال أن التصوف لم يكن يبحث لنفسه عن اسم إنما عن هوية، ومكانة وبالخصوص في البدايات الأولى، ولم يتمكن من اقتحام الفضاء الشعبي إلا في القرن السادس والسابع عشر الميلادي، لينال في هذه الفترات

[1] البيان والتبيين، أبو عثمان الجاحظ، دار الجبل، بيروت، الجزء الأول بالتصرف، ص: 128.
[2] التصوف في الإسلام وأعلامه، محمد عبد المنعم خفاجي، دار الوفاء، الطبعة الأولى، سنة 2002، ص: 08.
[3] تراث الإسلام، تصنيف جوزيف شاخث، كليفورد بوزورث، عالم المعرفة، سلسلة شهرية، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الجزء، الطبعة الثالثة، سنة 1998، ص: 66.

اهتمام الأدباء وعلماء الاجتماع والفلاسفة وغيرهم ممن وجد في التصوف إشكالية اجتماعية وظاهرة دينية جديرة بالدراسة.

3-تعريف الفلاسفة والأدباء وعلماء الاجتماع للتصوف:

شغل التصوف فلاسفة الإسلام، فحاولوا التقرب منه، والاطلاع عليه والغوص في باطنه، ومعرفة سر كينونته باعتبار أن الفلسفة هي العلم الذي يدرس الظواهر الباطنية.

فالتصوف عندهم: "حالات فردية، واجتهادات شخصية في طريق الوصول إلى الله تعالى، أو الاتصال به بالعشق أو الفناء أو ادعاء الاتحاد به"[1].

وقد ربطه بعضهم بالعالم الميتافيزيقي، حيث تتغير في ذاك العالم كل الرموز، حتى وظيفة الزمن يكون لها شأن آخر بالنسبة للمتصوف "فيشير باستمرار إلى الأزمان أو الأزلي الذي يشعر أيضا أنه نبيل إلى أقصى حد، ويتجاوز تماما العالم المؤقت: عالم التدفق والعبث، والإحباط والأحزان. وهو يجلب معه السلام الذي يجاوز كل فهم، ويمكن له أن يخبر ذلك كله ويشعر به دون أية معتقدات على الإطلاق"[2].

ومن الفلاسفة من اعتبره ذا نزعة إنسانية، وعرّف التصوف على هذا النحو: "إن الإنسان الذي بدأ يحس بوطأة الحياة المادية المفرطة وحالات الفوضى على حساب القيم والمعايير الاجتماعية النبيلة ومجموعة الأعراف، والروابط بين الفرد

[1] نظرية الإمامة بين الشيعة والمتصوفة، محمد علي الجندي، مكتبة الزهراء، الطبعة الأولى، سنة 1991، ص: 89.
[2] التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ترجمة إمام عبد الفتاح، إمام مكتبة مدبولي، سنة 1999، ص: 410.

والمجتمع الذي كان يتحلى لمحا، وأخذته الحياة المادية المعاصرة من حيث لا يدري، فبات الإنسان إلى تحقيق روحانيته، وفي حاجة إلى ما يرضي عقله، ويشبع روحه، ويعيد إليه ثقته بنفسه وطمأنينته التي بدأ يفقدها في زحمة الحياة المادية، وما فيها من أشكال الصراع الفكري والعقائدي، ولمحذا يحقق مع التصوف إنسانيته"[1].

عمد الفلاسفة إلى تعريف التصوف من جانب واحد؛ وهو الجانب الباطني، فحاولوا من خلال المظاهر الخارجية اقتحام المكنون وتفسيره. ويعتمدون في مصنفات أخرى على أقوال المتصوفة الذين نُسبوا إلى التصوف الفلسفي، أمثال "الحلاج" و"ابن عربي" وغيرهما ممن اتهموا عند البعض مرة بالزندقة والكفر، ومرة أخرى بالانحلال والخروج عن الشرع.

ومثل هذه الصراعات وضعت التصوف محل الشبهة والاتهام، فنجد بعض اللذين حاولوا دراسته تجنبوا المسائل الخلافية، واكتفوا بما له علاقة برجال التصوف من رمزية اللغة أو الكرامة.

وقد ركز الأدباء على دراسة اللغة الصوفية التي اعتبروها لغة رمزية، ومنهم من عدها لغة إيحائية؛ "كيف لا يكون الأمر كذلك، وقد عُرِفت عنهم ألفاظ وتعابير دوهمحا المؤلفون، وتلك الألفاظ والتعابير هي ثروة لغوية يقام لها وزن حين تدرس المصطلحات: وقد يقال أن لكل قوم ألفاظا ... ونجيب بأن ألفاظ الصوفية

[1] فلسفة التصوف في الأديان، عبد الدرويش، دار الفرقد، الطبعة الأولى، سنة: 2006، ص: 19.

جرت في الأغلب حول معان وجدانية وروحية ونفسية واجتماعية فهي ألصق بالحياة الأدبية"[1].

فتصنيف المتصوفة في خانة الأدباء دفع بعض من درسهم إلى التعامل معهم على أساس الخارق والعجيب، ومن الباحثين من يقول أن الكرامة جزء من التصوف، وبدونها لا يكون التصوف.

وقد التفت "أحمد أمين" إلى هذه المسألة واعتبرها من المعادلات الصعبة لكنه قدم تحليلا في هذا القول: "ومما يجعله أكثر صعوبة أن أغلب من تصوف لم يستطع أن يكتب، ومن لم يتصوف لم يدق حتى يستطيع أن يصف، والذي يجعلنا أقرب إلى أن نقول: إن الصوفي يرى أشياء خارجية، إن المتصوفين في جميع الأقطار والعصور يصفون مناظر متشابهة أو كالمتشابهة، ولو كانت الأمور قاصرة على مجرد خيالات وأوهام، لرآها كل متصوف بعينه وحده ... وكلهم يقول: إن اللغات تعجز عن الوصف بعد الوصول إلى حد من المعرفة، وهم يتداولون العبارة المأثورة، وهي (وهناك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)"[2].

وعلى المنحنى نفسه يعرف "سمير السعيدي" التصوف في قوله: "إن لغة التصوف ألفاظها موهمة في ظاهرها، لكنها كلام في الكشف عن الحقيقة وعلوم الغيب ... وهي بحرقات في عوالم الكون وأنواع الكرامات وينطق بها أئمة القوم"[3].

[1] التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ركي مبارك، دار الجيل، بيروت، الجزء الأول (ب ت)، ص: 55.

[2] ظهر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، الجزء الأول، (ب ت)، ص: 82.
[3] سمير السعيدي، الحسين بن منصور الحلاج، حياته وشعره ونثره، دار علاء الدين، دمشق، ص: 20.

تعامل الأدباء كما هو ملاحظ مع اللغة التي يستعملها التصوف لهذا قالوا إن التصوف "رمز" لا يفهمه إلا أصحابه.

حاول علماء الاجتماع فهم بعض هذه الأحوال والرموز التي يتعامل لمجا المتصوفة وقصر اهتمامالمجم على دراسة الحالة أو المظهر، والصفة التي تسيطر على المتصوف، فاعتبروهم أهل أحوال أو شطحات، يقول ابن خلدون: "وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم لمجا أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم ألمجم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه"[1].

وهذا ما يسمى عند المتصوفة بالحضرة، حيث يغلب طابع الحال على المقام وتكون اللغة الرمزية هي محل التعبير، وسلوكهم الاقتداء والكتمان، يقول: "فلا ينطقون بشيء مما يدركون بل حضر والخوض في ذلك ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحالمجم من الخوض فيه والوقوف عنده بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحسب قبل الكشف من الإتباع والاقتداء ويأمرون أصحالمجم بالتزامها وهكذا ينبغي أن يكون حال المريد"[2].

إن ابن خلدون في تعريفه لآداب المتصوفة وصفالمجم أشار إلى ظاهرة السلوك في علاقته وانسجامه مع الباطن، والعلاقة التي تكون بين السلوك والعلاقات الاجتماعية أي في علاقته مع الأقران، وهو ما تحاول الأنثروبولوجيا معالجته

[1] المقدمة: ابن خلدون، دار مكتبة الهلال، بيروت، سنة: 1991، ص: 298.
[2] المقدمة، ص: 299.

وملاحظته عن قرب، وإن حاولنا أن نقدم تعريفا أنثروبولوجيا للتصوف فلا أن نلاحظ نوعية الثقافة التي أنتجها لنا التصوف: "والتصوف المتمثل في الشطحات والرقصات وألوان البخور والمجامير فليس من الإسلام في شيء .... قد أصبح مدرسة فلسفية ينشدها كل ذي عقل ويئس من الحياة وأصبح من ناحية أخرى وفي عهد الانحطاط طقوس وتقاليد ميتة"[1].

والتصوف حين ظهر في المغرب العربي وجد هناك بعض الممارسات الطقوسية عند البربر، فمزجت هذه المعتقدات الشعبية بالممارسات الصوفية، يقول عبد الرحمن بدوي: "وفي بلاد المغرب هذه، حيث الديانات الأساسية، مهما ارتفعنا في الماضي السحيق، تبدو مزيجا من المعتقدات في قوى الخير وخصوصا في قوى الشر ومن وسائل توقي الأرواح الشريرة الغامضة، كان التصوف مضمون النجاح"[2].

فالتصوف حين وفد إلى المغرب الإسلامي كان مشبعا بمعتقدات وأفكار تمكنه من استمالة قلب البسطاء: "ألم يأت فكرة الله اللطيف بعباده لأقوى من كل الأرواح الشريرة بفكرة أن الله يهب بعض عباده وأخلائه شيئا من بركته ! وأن الوصول بالرياضات الصوفية إلى مرتبة هؤلاء الحاملين للبركة أو حتى استحقاق تلقي شيء من التأثير الطيب الذي يطرد قوى الشر ويدمرها – كان أملا ينشده الجميع"[3].

[1] تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، دار العلم للملايين، ص: 264.
[2] الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلام، الطبعة الثانية، بيروت، 1981، ص: 379.
[3] نفس المرجع، ص: 379.

فالمعتقد هو الذي سيطر على الفكر الصوفي وبالخصوص في المغرب، وعلى سبيل الذكر فإن مصطلح "بركة" خرج من سياقه، وأصبح صفة للإنسان المتصوف كما حدث مع مصطلح "صالح" حتى أصبح يشمل أو يستعمل "للصلحاء"، أي للدلالة على النسب الشريف وغيرها من الأمثلة التي لا يتسع المقام لذكرها.

لكن إذا تأملنا التصوف في المغرب العربي والجزائر على الخصوص فقد مُثل من طرف طرق ولكل طريقة زاوية، ومن الواجب علينا أن نقدم مفهوما للطريقة وللزاوية، ونكتفي في تعريفنا للتصوف بتعريف منعم جاد الله التي نعتبرها قد قدمت تعريفا أنثروبولوجيا للتصوف في قولها: "ونرى أن مفهوم التصوف أشمل وأعم من أن يطلق عليه إحدى هذه المسميات إذ أنه يشملها بين طياته ... فإننا سوف نتناول التصوف باعتباره مجالا لممارسة الحياة الروحية، لأن الحياة الروحية إطار يشمل أغلب ما لجحدف إليه هذه التسميات من أغراض ومعاني"[1].

[1] التصوف في مصر والمغرب، منال منعم جاد الله، ص: 120.

4- تعريف الطريقة

الطريقة في اللغة هي السيرة، وطريقة الرجل: مذهبه، يقال: "ما زال فلان على طريقة واحدة أي على حالة واحدة، وفلان حسن الطريقة والطريقة الحال"[1].

أما اصطلاحا: فقد تعرف الطريق بمعنى المسلك عند الاستعمال، وعرفت بالسبل فإذا انضافت لها التاء الساكنة تمذهبت وأصبح يقصد لجا تيار ما. وإذا أخذت القاف موقع الياء والباء موقع القاف أصبحت تعني أهل السبل والأهواء وقد ينزاوح هذا المعنى إلى الدجالين والمشعوذين، ويرد مصطلح الطريقة والطرق في مقدمته كوصف لجماعة المتصوفة فيما سلكوا من السبل. يقول ابن خلدون: "وتبعهم في ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم"[2].

وينفرد أهل الطرق عن بعضهم البعض في أداء مناسكهم وطقوسهم، وممارساتهم الاعتقادية وفي أذكارهم، ولم يبرز هذا الاختلاف إلا عند المتأخرين من المتصوفة الذين: "انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والمدارك التي وراءه واختلفت طرق الرياضة عنهم في ذلك باختلاف تعليمهم في إماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر حتى يحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذالجا بتمام نشوئها وتغذيتها"[3].

[1] لسان العرب، ابن منظور، دار صادق للطباعة والنشر، بيروت، سنة: 1968، المجلد التاسع، ص: 221.
[2] مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص: 296.
[3] المصدر السابق، ص: 296.

الطريقة على رأي ابن خلدون هي الوظائف العملية من ممارسات سلوكية للتصوف. ومن المميزات التي تتسم لمحا:

- المناداة بتطبيق الشرع.
- الرغبة في تجاوز النظام القبلي (توحيد المجتمع).
- الارتباط بالحاضرة (المدينة) غالبا"[1].

بالنسبة للتسمية الأخيرة لم نلاحظ لها اهتماما للطرق في الجزائر، وما لاحظناه أن كثيرا من الطرق قد تعتمد على الأماكن الفاخرة والمتسعة والطريقة على العموم تساعد الأفراد في خروجهم من الفضاء الضيق والنظرة الضيقة وتساعد على التأمل، وتفجير المكنونات فتعطيهم فرصة تحقيق الذات في الوجود.

ومن جملة اهتمامات الطرق التي تختلف في الذكر والأوراد، وبعض الشكليات أن كل طريقة تحاول اكتساب جمع كبير من المريدين، وكلما تضاعف عددهم يفتح شيخ الطريقة "زاوية" فتعتبر كنتاج من الطريقة، لكن صاحب الطريقة كذلك ينصب لنفسه زاوية وتعتبر عبر الأزمنة أصلا.

وقد اعترض محمد ظريف في وصفه لانتشار هذه الزوايا عبر مناطق مختلفة في قوله: "وفي هذا الإطار نفهم لماذا تسعى كل طريقة إلى خلق فروع لها تشمل البلاد بأكملها، هذه الفروع التي تسميها "الاسطوغرافيا" بالزوايا رغم ألمحا غير

[1] مؤسسة الزوايا بالمغرب، محمد ظريف، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الأولى، سنة 1992، ص: 37.

ذلك، لأنه يجب التمييز بين هاته "الفروع"، وبين ما يمكن تسميته حقيقة بالزوايا، والتي لا تنتمي إلى طريق ما"[1].

لعل هذا اللبس عند "محمد ظريف" سببه هو عدم التفرقة بين الطريقة والطرقية، فالطرقية هم جماعة من الانتهازيين الذين وظفوا طيبة الفقراء في اكتساب الأموال والجاه. ومن الأمثلة على ما قامت به هذه الطرقية في الجزائر أثناء الاستعمار وقبله، واعتبر أصحابها من أكابر القوم ومن الأولياء الصالحين، وحاولوا وتمكنوا من جلب الفقراء إليهم بوسائلهم الدنيئة، وفي معظمها، هذه الطرقية لها نشاطات سياسية وتحافظ على علاقاتها مع السلطة السياسية.

5- تعريف الزاوية

الزاوية في القاموس تَرِد تحت مادة انزوى، أي انعزل واعتزل الناس وركن إلى زاوية من الزوايا، وتفرد بنفسه.

هذه الحال أو الصفة أطلقت على الإنسان الذي اعتزل الناس وركن في مكان قصد التعبد، وأداء وظائف أخرى، فنسب إليه الانزواء، وإذا نظرنا في التصوف فإننا نجد فيه الانعزال والانزواء.

ولعل هذا الاسم جاء بعد تشييد مشايخ الصوفية لمبادئ "خاصة بهم" فشيدوا خلوات بهم قبل كل شيء فسمي المكان بالزاوية. وإذا حاولنا أن نجد لها تعريفا

[1] نفس المرجع، ص: 37.

واضحا من خلال الوظائف التي تقوم لجا، فقد اعتبرها "محطة للعابر والمقيم، فالأول يتخذها مسكنا مؤقتا أو مبيتا ثم يتابع مسيرته، والثاني لطلب العلم والذكر"[1].

ويضيف "دوماس" إلى هذا التعريف وظائف أخرى تقوم لجا الزاوية في هذا القول: "إن الزاوية هي على الجملة مدرسة دينية ودار مجانية للضيافة وهي لجذين الوصفين تشبه كثيرا الدور في العصور الوسطى"[2]، لأن أصل الزاوية كانت تطلق على صومعة الراهب المسيحي، ثم أطلقت على المسجد الصغير أو المصلى عند المسلمين.

وتختلف استعمالات لفظ – زاوية – من المشرق إلى المغرب، ففي المغرب ظل استعمال هذا الاسم مرتبطا "بالرباط" يقول محمد حجي: "لم تظهر الزاوية في تاريخ المسلمين كمركز ديني وعلمي إلا بعد الرباط والرابطة لغة مصدر رابط يرابط بمعنى أقام ولازم المكان. ويطلق في اصطلاح الفقهاء والصوفية على شيئين: أولهما البقعة التي يجتمع فيها المجاهدون لحراسة البلاد ورد هجوم العدو، والثاني عبارة عن المكان الذي يلتقي فيه صالحوا المؤمنين لعبادة الله وذكره والتفقه في أمور الدين"[3].

ولم تظهر الزاوية لجذه الصفة في المغرب الإسلامي إلا في حدود القرن الثالث عشر بعد ظهور الربط والمرابطين.

[1] المزايا فيما أحدث من البدع بأم الزوايا – الزاوية الناصرية – محمد بن عبد السلام بن عبد الله، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة: 2003، ص: 31.
[2] دائرة المعارف الإسلامية – المجلد العاشر – ترجمة أحمد الشنتاوي، إبراهيم زكي عبد المجيد يونس، راجعها الدكتور محمد علام، طبعة بيروت، لبنان، وزارة المعارف، ص: 331.
[3] الزاوية الولائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، محمد حجي، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية، 1988، ص: 81.

ويذكر "محمد صبحي" في هذه الفترة الاختلاف بين زوايا المشرق وزوايا المغرب "أما الزاوية فهي عبارة عن مكان معد للعبادة، وإيواء الواردين المحتاجين وإطعامهم، وتسمى في المشرق خانقاة وهو لفظ أعجمي يجمع على خانقاهات أو خانقاوات أو خوانق"[1].

والزاوية المغربية كانت تلقب بـ "دار الكرامة" في البدايات الأولى، وأعظم زاوية في التاريخ أسسها المرابطون في فاس. ولكن لا تقاس الزاوية عند أهلها بالعظمة؛ بل تقاس بوظائفها والخدمات التي تقدمها للناس البسطاء.

لهذا حاولنا ومن خلال استطلاع ميداني أن نفرق بين نمطين من الزوايا في الجزائر، هناك زوايا أو كما يسميها البعض الكتاتيب القرآنية ودورها تعليمي فقط، تحفيظ القرآن وتقديم بعض الدروس الأولية، أما الزوايا التي نحن بصدد تعريفها، فقد نصطلح عليها اسم الزاوية الصوفية وذلك لتبنيها سلوكات التصوف.

وقد أشار "محمد قسطاني" إلى تعريف للزاوية من ناحية أخرى يقول:

"تعتبر الزاوية مؤسسة تواصل بين الأفراد والجماعات ... فهي المتنفس الثقافي والأمني والديني للأفراد والجماعات صعودا، وهي تعريف الساسة المخزنية نزولا. وتلعب الزاوية هذا الدور نظرا لطبيعتها المزدوجة، ثقافة عالمة فقهية سنية مرنة وثقافة شعبية رمزية طقسية صوفية عجائبية تؤثر في العقل المستعد للانقياد وفي الوجدان"[2].

[1] نفس المرجع، ص: 81.
[2] فكر ونقد بن محمد قسطاني – ملف اللغة العربية، العدد: 24، سنة 1999، ص: 46.

بين لنا "محمد قسطاني" في هذا التعريف الوظيفة الجديدة التي وكلت إلى الزاوية، والتي اعتبرت كنتيجة لتطور الدولة وضرورة الاستعانة بالزاوية في تسيير دواليب الحكم.

الفصل الأول:
الدراسة الإثنوغرافية للزوايا الثلاث

- موقع الزاوية التيجانية.
- رحلة سيدي أحمد التيجاني الروحية.
- جغرافيا الزاوية العلوية.
- رحلة الشيخ العلوي الروحية.
- الطريقة القادرية في الجزائر.

الفصل الأول
الدراسة الإثنوغرافية للزوايا الثلاث

نحاول في هذا الفصل أن نبين الموقع الجغرافي لكل زاوية حتى نتمكن من تعيين الفضاء المكاني ووظيفته عند التابعين، فنشير في البداية إلى المسافة والحدود، ثم البناء المعماري الذي يشكل الهندسة المعمارية للزوايا، فمن الفضاء المكاني نتنقل إلى التركيبات السلالية التي ينحدر منها الشيخ الأول، محاولا في ذلك مناقشة هذه العلاقة القرابية داخل هذا النظام الديني.

1- موقع الزاوية التيجانية:

تقع الزاوية التيجانية بمدينة عين ماضي والتي تبعد عن مدينة الأغواط بحوالي 75 كلم.

المنطقة في عمومها منبسطة الأرض محاطة بجبال عاتية، تحدها من الناحية الشمالية مدينة أفلو، ومن الناحية الجنوبية الغربية الأغواط، أما من الناحية الشرقية فتحدها الجلفة. "وتشتهر هذه المنطقة بأراضيها الرعوية، وبعض الممارسات الفلاحية حيث يعتمد سكانها على تربية الماشية بالدرجة الأولى"[1].

أما طبيعة المناخ الذي يميز المنطقة فهو بارد في الشتاء وحار في الصيف.

[1] الطريقة التيجانية في المغرب والسوان في خلال القرن التاسع عشر ميلادي، أحمد الأزمي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، سنة 2000، ص29.

أ- المستوى المعيشي:

يعتمد سكان المنطقة على مستوى معيشي بسيط كالمواد الدسمة التي توفر لهم الطاقة والسكريات وسمن وغيرها.

وما يعكس لنا الجانب المعيشي للمنطقة هو ما توصلنا إليه من خلال استجواب لأهالي وسكان الزاوية حين رووا لنا أنه في زمن مضى حل الجفاف بالمنطقة، وماتت المواشي، ولم يجد سكان عين ماضي ما يأكلون، فساء الوضع لولا أحد الرجال الكرماء الذي كان يعمل على إعانة القرية وإطعام فقرائها فكان يأخذ كل يوم بعد صلاة العشاء معه المساكين ليطعمهم، ويخصص نصيبا من الأكل يأخذه الرجل لأهل بيته.

ومن بين الوقائع التي تعكس لنا صورة عن المستوى المعيشي لسكان المنطقة قصة المالك الذي كان يملك أغناما* كثيرة، وحين أصابها وباء وحل الجفاف بالمنطقة ماتت المواشي، فذبح صاحبها بعضها قبل أن تموت ورمى بالميتة مكدسة، وبعد مرور فترة زمنية لاحظ الذي كانوا يشرفون على رمي الماشية المريضة أن عددا هائلا منها قد اختفت، ولم يوجد لها أثر.

إن هذه الظروف التي مر بها سكان المنطقة جعلت نفسيتهم، وعبر مراحل زمنية طويلة، منكسرة ومتوترة، وهو ما جعلهم يتمسكون ببعض المعتقدات التي تساعدهم على حفظ التوازن المعيشي خوفا من الوقوع في المجاعة والوباء.

* الأغنام تسمى عند أهل المنطقة باللقو.

ب – التركيبة السكانية:

يمتاز سكان عين ماضي بالتنوع البشري الذي غلب عليه اسم "التيجاني" نسبة إلى "التجَاجْجَا"، وقد ركزنا على هذا النوع السلالي، لأنه يمثل رمزا وقطبا بشريا هاما في المنطقة،كما أنه يشكل أحد مكونات هذه البلدة العلمية لما عُرفت به من علم ومعرفة وورع وصلاح.

من هذا النوع السلالي انحدرت أسرة الشيخ سيدي "أحمد التيجاني" [الذين يمثلون أخواله] أما أبوه فقد وفد إلى المنطقة وتزوج من أهلها واتخذها موطنا له حيث كان عالما لكتاب الله ومدرسا للقرآن الكريم وعلى خلق عظيم، فأرسى قواعد بيته بالقصر القديم*، حيث توجد أقدم زاوية أنشأها محمد الحبيب الذي قام ببناء هذه الزاوية بعد وفاة أبيه أحمد التيجاني قرب الباب الرئيسي للقصر بالطوب والحجارة الصلبة حيث يوجد لحا مسجد للصلاة وتلاوة القرآن، ومن الناحية اليسارية للمسجد نجد فيه قبر محمد الحبيب مرتفعا على جميع الأضرحة الأخرى، ومزركشا بالألوان ومغطى بالخشب من جميع الجوانب، كما توجد أضرحة أخرى لأشخاص من سلالة الشيخ التيجاني.

أما خارج المسجد، فهناك المدرسة القرآنية التي يتم فيها تحفيظ القرآن الكريم وتدريس الصبية والكبار، وتعليم الناس أمور دينهم ودنياهم.

* ينظر صورة البيت في الملاحق،

أما مركزية الزاوية في المنطقة فوجدناها لا تعني شيئا بالنسبة للمريدين ولا حتى بالنسبة للتجانيين، لألجما تنتقل بعد وفاة كل خليفة كان يشرف على إدارة الزاوية إلى بيت الخليفة الذي يُنصّب.

وفي الغالب ينصب الخليفة حسب القانون المعمول به في البيت التيجاني وهو أكبرهم سنا. فقد نلاحظ أن مركزية الخلافة قد انتقلت في عهد أحمد التيجاني من "بني سمغون" منطقة بالبيض إلى "عين ماضي" ثم إلى "فاس" ثم إلى "عين ماضي"ومن بعد محمد الحبيب انتقلت الخلافة إلى "قصر كوردان" الذي يبعد حوالي 10 كيلومترات، على عين ماضي، ثم عادت إلى عين ماضي، وهي اليوم بالقرب من بيت الخلافة القديم قرب القصر.

إن الزاوية عند التيجانيين في الأصل هي بيت الخليفة الذي يعيش فيه، ويشرف من خلاله على إدارة شؤون الزاوية، وفي الغالب نجده بيتا بسيطا به ساحة كبيرة لاستقبال الضيوف بغرفة الضيافة حيث يقدم لكل زائر الأكل والشراب حتى يستقبله شيخ الزاوية، ويقضي حاجته، كما أن هناك مكانا للوضوء وغرفا كبيرة يقيم فيها الزائر المسافر أو الوافد من مكان بعيد.

وما الإشارة إلى هذا التحول في الزاوية إلا توضيحا لعدم أهمية مركزية الزاوية عند التيجانيين مقارنة مع الطرق الأخرى.

والملاحظ أن الخلافة تنتقل في هذه الزاوية عن طريق شيوخ العائلة المسنين، ويعتبر سيدي أحمد التيجاني من بين الذين استطاعوا إرساء معالم هذه الطريقة

داخل الوطن وخارجه. وقد ولد "سيدي أبو العباس أحمد" سنة خمسين ومائة وألف بقرية عين ماضي[1]، فتمكن من حفظ القرآن الكريم في وقت قصير مدته سبع سنين، كما أن بعض الروايات ذكرت على لسان الشيخ أنه لقن في منامه القرآن من الله حين قال له هكذا أنزل وهذه الرواية يرويها صاحب كتاب جوهر المعاني.

"اشتغل سيدي أحمد التيجاني بطلب العلوم الأصولية والأدبية حتى أدرك أسرارا معانيها، واستوى عنده في اهتمامه المنقول والمعقول[2]". واستمر في طلب العلم ببلاده حتى بلغ مرتبة أهلته للتدريس والافتاء وعلى الرغم من وفاة والده إلا أنه ظل يشتغل بالعلم والتقاط ذرره بمسقط رأسه عين ماضي، ثم رحل الشيخ أحمد التيجاني من عين ماضي إلى "فاس" بالمملكة المغربية سنة إحدى وسبعين ومائة وألف لطلب المعرفة والعلم، والتي كانت حاضرة علم يقصدها الطلاب من كل مكان، وفيها التقى بأعلام التصوف فتتلمذ علي يد هم وأخذ منهم، أمثال الشيخ الطيب الوزاني وشيوخ الطريقة القادرية والصديقية التي استقر بزاويتها مدة طويلة أخذ خلالها عن شيوخها[3].

"وبعد تلقيه المعرفة الصوفية بفاس، وكان يومها يتبع الطريقة الخلوتية، عاد إلى الجزائر، واستقر بتلمسان مدة من الزمن، ليرتحل إلى الصحراء الجزائرية وبالضبط

[1] جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني لصاحبه سيدي على حرازم ابن العربي برادة، منشورات درا الكتب العلمية – بيروت، لبنان (ص: 23)، سنة: 1997.
[2] الطرق الصوفية في الجزائر السنية للمؤلف بن شهرة المهدي، دار الأديب للنشر والتوزيع، ص:26.
[3] الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشأتها، صلاح مؤيد العقبي، دار البراق، لبنان، بيروت، ص: 175، سنة: 2002.

إلى "البيض" حيث مكث بقصر بني سمغون الملقب على اسم وليها بترك كل ما أخذه عن الشيوخ والاكتفاء بما يأخذه عن شيخه – صلى الله عليه وسلم –" الصالح "سيدي أحمد سمغون". وعلى حسب ما روى لنا من خلال المقابلات التي أجريناها مع رجالات التيجانية أن الشيخ لم يغادر هذا القصر إلا مرتين، الأولى كانت ناحية "توات" والثانية كانت لفتح "رأس الماء".

يؤكد لنا صاحب كتاب جوهر المعاني لهذه الزاوية يقول: "ونزل بقرية القطب أبي سمغون ثم سافر منها إلى بلاد توات يقصد الزيارة فلقي بعض من الأولياء لمحا وأخذ عنهم ثم رجع إلى أبي سمغون ... ومنها إلى رأس الماء"[1].

"في هذه المدة بالذات حدث لشيخ الطريقة التيجانية الكشف وبالضبط حين عودته من توات حيث استوطن في قرية بني سمغون، معتكفا مجاهدا، ذاكرا، مختليا "إلى أن وقع له الإذن يقضة لا مناما من الرسول – صلى الله عليه وسلم – بتربية الخلق على العموم والإطلاق، وعين له الورد الذي يلقنه وكان ذلك سنة ستة وتسعين ومائة وألف"[2].

"وفي هذا اللقاء عين الرسول صلى الله عليه وسلم للشيخ الورد للذكر والاستغفار والصلاة عليه، والذي بقي يستعمله خلال هذه المدة أي خلال سنة 1196 حين أن له الرسول صلى الله عليه وسلم بتلقين هذا المنهاج التربوي إلى كل الخلق دون خلوة أو كثرة مجاهدة وقد أمره الرسول –صلى الله عليه وسلم – بترك

[1] جوهر المعاني، المرجع السابق، ص:28.
[2] جوهر المعاني، المرجع السابق، ص:40.

كل ما أخذه عن الشيوخ والاكتفاء بما يأخذه عن شخصه – صلى الله عليه وسلم"[1].

وفي حدود سنة 1200هـ سافر سيدي أحمد التيجاني إلى رأس الماء حيث "كمل له صلى الله عليه وسلم الورد اللازم مائة من الكلمة المشرفة "لا إله إلا الله" وأخبره صلى الله عليه وسلم بأنه مربيه وكافله"[2]، فاستقر حال الشيخ على ما كان يطلبه من عرفان وعلو في الهمة ليخرج إلى الخلق ناصحا ومربيا وداعيا، أي يتنقل في هذه المرحلة الثانية إلى الدعوة والتربية، وبالتالي يخرج الشيخ من عزلته ليخاطب الناس فيما يجب لهم، وما ينبغي عليهم في أمور دنياهم ودينهم.

وفي هذه الفترة بالذات ذاع صيت الشيخ، وأصبحت الوفود تأتيه من كل فج، إما محبة للطريقة، وإما سائلة عن بعض القضايا أو المسائل الفهمية وإما الانتفاع والاستزادة بعلمه وبركته.

وفي حدود سنة 1213هـ، انتقل الشيخ التيجاني من أبي سمغون متوجها إلى فاس ببلاد المغرب "حيث دخل فاس في السادس من ربيع الثاني في العام نفسه يرافقه خليفته سيدي علي حرازم برادة"[3] وأسس سيدي أحمد التيجاني زاويته بفاس، وباشر في نشر الطريقة والإذن في الأوراد.

[1] الملتقى الدولي للإخوان التيجانيين بعين ماضي، الأغواط، الجزائر، الأستاذ وصيف خليد إبراهيم، نشأة الطريقة التيجانية وتطورها، ص 3، سنة 2006.
[2] الطرق الصوفية في الجزائر السنية، المؤلف بن شهرة المهدي، دار الأديب للنشر والتوزيع، ص: 31، سنة: 2004.
[3] المرجع السابق، ص: 31.
ملاحظة: الشيخ التماسيني لا تربطه قرابة دموية مع التيجانية بل كان خادما وفيا للشيخ سيدي أحمد التيجاني، فقلده هذه المكانة المرموقة.

وتمكن الشيخ بالفعل من أن يحظى بمكانة رفيعة بين الناس حيث بلغ عدد مريديه آلاف من التابعين للطريقة التيجانية، وقد انتشرت ونشرت الإسلام في إفريقيا وتبّنتها شعوب كثيرة في إفريقيا كنيجريا والسودان والسنغال، أين نسجل حضورا قويا لتيجانيته، وهذا بفضل شيخها وأتباعه.

توفي الشيخ التيجاني سنة 1230هـ بفاس ودفن فيها.

تولى الشيخ التماسيني "الحسين أبو الحسن الحاج" خلافة الزاوية بعد أن أمره شيخه أحمد التيجاني أن ينقل أولاده للصحراء ويقصد عين ماضي. فأحضر أولاد الشيخ إلى عين ماضي ورعاهم وأدار شؤون الزاوية إلا أن مات ليتولى أولاد وأحفاد الشيخ التيجاني أمور الطريقة بنفسهم، وقد توفي الشيخ التماسيني سنة 1260هـ.

2-رحلة سيدي أحمد التيجاني الروحية:

قد يقصد بالرحلة في التصوف بألمحا سفر واتصال ووصال سفر من الأرض إلى السماء؛ أي الخروج من العالم المادي إلى العالم الروحي، أما المقصود بالاتصال فالمعنى حساس جدًا بحيث يطرح نوعا من اللامعقولية على هذا التأويل؛ ويقصد به الإجماع والانضمام إلى الحضرة الربانية.

وبعد الاتصال يحدث الوصال الذي هو عملية قذف النورانية في الصوفي المجاهد أو الذي بلغ درجة مرموقة في تقربه من الله، وهذا التعبير "القذف" قد نجد صاحب الأحياء يستعمله في كتابه.

لكن قبل هذا العبور لابد أن يمر المريد في مناطق عبور يرشده فيها شيخه، وقد يكتفي بواحد، وقد يتعدد الشيوخ، وذلك على حسب "المراد"، فالشيخ هو الذي بإمكانه أن يعرف ما الذي يحتاجه هذا المريد، وهو الذي يطلع على حالته النفسية، وقد يعتبر الشيخ عند المتصوفة الأب الروحي.

فإذا تتبعنا مسار الشيخ التيجاني، نجده قد اتصل في رحلته الروحية قبل الكشف مع عدد كبير من الشيوخ الذين كانوا على درجات أو مقامات متفاوتة، إلا أن كل منهم كان له أثره في انتقال الشيخ من مقام إلى أخر....

ومن بين الذين التقى بهم سيدي أحمد التيجاني في رحلاته هم:

أ–رحلته إلى فاس وأهم الشخصيات الصوفية التي التقى بها

* الولي الطيب ابن محمد بن عبد الله بن إبراهيم اليملحي العلمي دفين وزان، توفي في أواخر الربيع الثاني عام ثمانية ومائة وألف.

* الولي محمد بن الحسن الواخجلي من بني وانجل وجبال الزبيب، توفي – رحمه الله – حدود خمسة وثمانين ومائة وألف.

* الولي عبد الله بن سيدي العربي بن أحمد بن محمد، توفي سنة ثمانية وثمانين ومائة وألف.

* ثم الولي ابن عبد الله سيدي محمد بن عبد الترافي، أخذ عنه "الطريقة الناصرية"، توفي في الرابع من محرم عام خمسة وستين ومائة وألف.

* الولي الصالح الملامتي أبي العباس أحمد الطواش نزيل تازة، توفي ليلة الثامن عشر من جمادى الأولى عام أربعة ومائتين وألف.

* الولي سيدي محمد الفتح بن عبد الرحمن الأزهري، أخذ عنه الطريقة الخلوتية، توفي يوم الفاتح محرم عام ثمانين ومائة وألف.

ب – رحلته إلى تونس

في تونس عن يد الشيخ سيدي عبد الصمد الروحي.

ت – رحلته إلى مصر:

التقى في مصر بالشيخ محمد الكردي المصري العراقي الأصل.

ث – رحلته إلى جدة:

التقى في الحج بأبي العباس سيدي أحمد بن عبد الله الهندي، والذي توفي عام سبعة وثمانين ومائة وألف.

* التقى كذلك بأبي عبد الله سيدي محمد بن عبد الكريم الشهير بـ: "بالسمان"، والذي قيل عنه أنه أعطاه سرا كبيرا، وعلى إثر رجوعه إلى مصر وتونس ثم فاس وتلمسان وذهابه إلى الصحراء حدث له ما انتظره كل هذه المدة وهو "الكشف"[1].

– يمكننا القول إن هؤلاء الرجال الذين اتصل لمجم سيدي أحمد التيجاني في رحلته الروحية كلهم كان على مقام من المقامات الصوفية باختلاف طرقهم ومشاربهم، إلا أن الشيخ سيدي أحمد التيجاني كان مطلبه يختلف عن مطالبهم كلهم، لهذا

[1] الطرق الصوفية في الجزائر السنية، ص 27.

نجده لم يستقر على طريقة واحدة، ولم يأخذ عن شيخ واحد؛ بل كان كل شيخ يحاول أن يعجل له كشفه حيث كان يمتنع ويتحجج بحجة المغادرة كالذي حدث له مع الشيخ "السمان".

– كما صرح الشيخ في حديثه مع محمد الكردي المصري أنه يطلب القطبانية العظمى، وأبان على تفرده في الطلب لهذا نلاحظه ينتقل بين شيخ وآخر ومقام وآخر طالبا الرقي، والدعاء، والوساطة.

– نلاحظ على هذه الرحلة أنجا سفر دنيوي لأجل بلوغ الروحاني، وهي في حد ذاتجا مجاهدة من خلال عملية التنقل من شيخ لآخر. وما نختم به هو ذكر صاحبي الشيخ التيجاني اللذين لا يعتبران من شيوخه، ولكن من أهم من التقى بجم الشيخ في حياته:

وهما محمد بن المشري الحسني، والذي التقى به في فاس وهو خازن أسراره، واسمه الكامل السباعي السائحي التكراتي الدار، ومنذ التقى به وهو يؤم الصلاة بأهله إلى سنة 1208هـ وهي السنة التي بدأ فيها سيدي أحمد التيجاني القيام بالإمامة امتثالا لأمر الرسول – صلى الله عليه وسلم.

والتقى في وجدة بالشيخ سيدي علي حرازم برادة الفاسي لأول مرة فتوجه معه إلى مدينة فاس[1].

3–جغرافيا الزاوية العلوية

[1] ينظر: جواهر المعاني والطرق الصوفية في الجزائر السنية.

تعتبر الزاوية العلوية من أحدث المؤسسات من حيث النشأة، وقد احتلت هذه الزاوية مكانة بين الطبقات الشعبية نتيجة لما بذله شيخها العلوي الذي سميت باسمه، والذي يعود إليه الفضل في اختيار موقع استراتيجي لزاويته، وعلى حسب ذكر بعض الباحثين والمؤرخين للزاوية. فقد ذكر لنا محمد حمادي في دراسته الأنثروبولوجية لهذه الزاوية رمزية المكان من خلال وقوفه على موقع الزاوية، ليقدم لنا في هذا المدخل عنوان "الدلالة الرمزية للموقع الجغرافي للزاوية العلوية".

حيث حاول الباحث أن يبرز أهمية موقع هذه الزاوية بالنسبة للسكان الذين كانوا يتموقعون في حي تجديت وفي الوقت نفسه بين حكمة الشيخ في اختياره هذا المكان ليكون مركزا للإشعاع الديني "فالموقع الذي تقع فيه الزاوية العلوية وهو حي تجديت العتيق بمدينة مستغانم الذي كان يسمى بالحي الإسلامي وهو حي شعبي عتيق وله رمزيته التاريخية. حيث كان يمثل في الفترة الاستعمارية المنطقة التي كان يسكنها الجزائريون من الطبقات الشعبية، وكان يقابله الحي الأوروبي، وهو وسط المدينة حاليا"[1].

إنّ هذا الفضاء يوحي لنا أنّ هناك تجاوزا دينيا إن صحت هذه العبارة بين المسيحيين والمسلمين على الرغم من ملاحظة الفوارق الاجتماعية بين كلا الطبقتين، وهذا واضح من خلال الأحياء الراقية التي كان يسكنها الأوروبيون والأحياء التقليدية والشعبية التي سكنها الجزائريون المسلمون.

[1] الزاوية العلوية أصولها التاريخية ودورها الاجتماعي – دراسة أنثروبولوجية دينية، إعداد محمد حمادي، مخطوط مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الانثربولوجيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الثقافة الشعبية، تلمسان، ص70، سنة 2001.

من هذه الفوارق الاجتماعية والدينية يقرر الشيخ العلوي أن يكون مركزه الديني لمحذا الحي الشعبي الذي تعمه الفوضى والأمية، والذي كان متدنيا اجتماعيا مقارنة بالحي الأوروبي. وقد اعتبر الطبيب الكاتب مارسيل كاري "مستغانم أحد الأماكن القليلة في الجزائر التي يعيش فيها الأوروبيون والعرب فيحين منفصلين أحدهما عن الآخر ... فهنا يفصل بين الحيين الأوروبي والعربي أخدود عميق مما جعل كلاهما يحتفظ بخصائصه المعمارية الفنية والثقافية التي لا تزال إلى يومنا هذا واضحة المعالم"[1].

فالزائر، إن تساءل عن شيء، فإنه يستفسر عن سبب تموقع الزاوية لمحذا المكان، وفي الحقيقة هو مكان رائع مطل على البحر. مما أضفى على هذا الموقع جمالا وتناسقا روحانيا. وإذا أردنا أن نحدد عدد سكان "تحديث"، أي الحي الإسلامي ف'ننا نجد نحو "اثنى عشر أو خمسة عشر ألف نسمة... وهنا عاش الشيخ العلاوي، وهنا بنيت الزاوية واشتهرت بفضل جهود شيخها، الذي كان يحتك مع تلك الفئات الشعبية المنحرفة والخطيرة"[2].

لكن هدفه الأسمى كمربي وداعية ديني مكنه من إيجاد وسيلة لتهذيب هذه السلوكات المشينة التي تفشت في هذه الأحياء الشعبية، ولعل هذا السبب الرمزي كاف لأن يشيد الشيخ زاويته لمحذا المكان، حتى يتمكن من الملاحظة عن قرب،

[1] ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي للدكتور مارسيل كاري، المطبعة العلاوية سنة 1987، ص: 09.
[2] مارسيل كاري، نفس المرجع، نفس الصفحة: 09.

ومعايشة معاناة هذه الطبقات حتى يحس بمدى تدمرهم ويتمكن من إصلاح ما يمكن إصلاحه.

ومن بين المبادرات التي قام لمحا الشيخ في إصلاح هذه الطبقات الشعبية هو تعليم الحرف والمهن، وقد نجح في إصلاح هذه السياسة التربوية، كما سنبين ذلك من خلال تناولنا للمنهج التربوي للشيخ.

أ–تشييد الزاوية:

من خلال حديثنا مع أصحاب هذه الزاوية فقد أدلوا لنا أن الزاوية في الأصل لم تكن بحي "تجديث" إنما بعد عودة الشيخ من رحلته الروحية اجتمع محبو الطريقة وقاموا بجمع المال لشراء هذه القطعة الأرضية في هذا الحي الإسلامي الذي كان يسمى "تجديث"، وقاموا بإهدائها للشيخ حتى يتمكن من الاستقرار ومواصلة عمله.

والملاحظة على الزاوية أن هناك قسما حديث البناء وقسما الآخر ينتمي إلى عهد قديم.

"ومن الجدير ذكره أن بناء الزاوية قد جدد بطريقة هندسية معاصرة وقامت بنشاط ملحوظ في خدمة القرآن الكريم والدين الإسلامي الحنيف"[1].

[1] الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشاطها لصلاح مؤيد العقي، دار البراق – لبنان – بيروت، سنة: 2002، ص: 519.

أما البناية القديمة فقد تحدث عنها أبو القاسم سعد الله بصفة عامة وتجنب بعض التفاصيل، فوجدناه لا يتفق مع مارسيل كاري في الجنسيات التي أسهمت في بناء الزاوية، ولم يستند كذلك على التاريخ الذي أورده كاري في بداية البناء.

-و"مهما كان الأمر فإنه شرع في بناء زاوية في مستغانم ثم توقف البناء عدة مرات، ثم استكمل حوالي 1922 وكان العمال والمهندسون يعملون بالتناوب وفي سبيل الله ولا يأخذون أجرا... وحوالي شهرين لكل واحد منهم وهم من الجزائر وتونس"[1].

أما مارسيل كاري فقد قدم وصفا دقيقا لعملية البناء "حيث قامت جماعة من الفقراء بشراء الأرض، وقدمتها هدية إلى الشيخ، كما أن الأساس كان وضعه قديما، إلا أنه ما صاحب عام 1914 من قلاقل واضطرابات أوقف العمل بالمشروع إلى أن استؤنف مرة أخرى عام 1920... فلم يكن هناك مهندس معماري بالمعنى العادي للكلمة أو رئيس بنائين، وكان جميع العمال من المتطوعين، وكان الشيخ نفسه هو المهندس المشرف على المشروع. ولا يعني هذا أنه وضع تصميما أو كان يعالج المشروع مثلما في الرسم الهندسي، بل كان يكتفي أن يعبر ببساطة عما يريد ليعي البناؤون مراده. ولم يكن هؤلاء من أبناء المنطقة، فقد وفد الكثيرون من مراكش ومنطقة الريف بالذات، بينما أتى البعض الآخر من تونس.

[1] تاريخ الجزائر الثقافي لأبو القاسم سعد اللهـ الجزء الرابع، دار العرب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة: 1998، ص: 135.

وجميعهم وفدوا بمحض اختيارهم .. من البنائين والبعض الآخر من النيجريين وغيرهم من قاطعي الأحجار وعمال التراحيل، إلى غير هؤلاء جميعا من البدويين.

كل ما في الأمر ألجم كانوا يطعمون ويقيمون في خيام أعدت لهم، ثم إن الشيخ كان يجمعهم مع حلول المساء ولمدة ساعة قبل الصلاة ليلقنهم تعاليمه الروحية وكان لهم في ذلك جزاء على عملهم.[1]

ب–نظام العمل في الزاوية:

يذكر مارسيل أن هؤلاء العمال كانوا يقدمون من شمال إفريقيا حاملين معهم منديلا به زادهم اليومي وحرفة يدهم. أما طريقة العمل: "... كانوا يعملون شهرين وفي بعض الأحيان ثلاثة أشهر، ثم يرحلون إلى ديارهم فرحين بما أسهموا به من جهد في هذا المشروع، راضين بما عمرت به أرواحهم من سكينة وإيمان ... واستمر الحال على هذا النحو عامين تم فيهما بناية ذلك البنيان الشامخ"[2].

يبدو من خلال هذا النظام أن العمال كانوا يتغيبون مدة شهرين إلى ثلاثة عن ديارهم، وتحديد هذه المدة من الشيخ لدلاله على أنه كان يراعي اشتياق الأهل إلى أبيهم، والشيخ لمذا يعتمد على تطبيق نظام الشريعة الإسلامية مع العمال. ويمكننا أن نلاحظ كذلك كيف تمكن من ضبط نظام التناوب والمحافظة تقريبا على العدد نفسه أو الطاقم العامل حتى لا يختل، ولا يتوقف تشييد هذا المركز الإشعاعي.

[1] ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، ص: 17.
[2] نفس المرجع، ص: 18.

وفي الأخير نود الإشارة إلى رغبة أولئك الفقراء الذين طلبوا من شيخهم الاحتفال بعد الانتهاء من الأشغال بالزاوية، وقد وافق الشيخ على إقامة هذا الاحتفال على الرغم من دهشة مارسيل كاري الذي لم يتوقع القبول، لأن هذا الاحتفال يختلف مع طباع الشيخ التي تميل كما قال مارسيل إلى "الغزلة وإنكار الذات"[1].

إلا أن الشيخ العلوي كان يدرك ما يمثله هذا الاحتفال بالنسبة لهؤلاء المساكين، حيث يقول: "ليس كل إنسان قادرا على أن يجد متعة وسلواه في التأمل والعقل الخالص، فهؤلاء محتاجون لأن يجتمعوا مع غيرهم حتى يشعروا بأن هناك آخرين يشاركون أفكارهم، وهذا هو كل مطلبهم في الوقت الحاضر...فتلامذتي يفهمون العيد على أنه ابتهاج روحاني، وأن هذا بكل بساطة ليس إلا تجمع لتبادل الرأي وتأدية الصلاة الجماعية"[2].

وهذه المناسبة أصبحت تخليدا لدى الساهرين على إدارة شؤون الزاوية حيث أصبح يقام هذا الاحتفال كل سنة من اليوم نفسه الذي أقيم فيه أول مرة ويستقطب عددا كبيرا من الأشخاص من كل حدب وصوب، يتحرى فيه تبادل الثقافات والذكر وكذا الابتهاج، كما أنه يستضيف باحثين جامعيين وأساتذة من مختلف جامعات الوطن.

4-رحلة الشيخ العلوي الروحية:

[1] المرجع السابق، ص: 19.
[2] المرجع السابق، ص: 20.

ولد الشيخ العلوي سنة 1286هـ الموافق لـ 1869م وهو أحمد بن مصطفى العلوي، والاسم الأصلي، كما يصطلح عليه، هو ابن عليوة، توفي سنة 1934، وهو ينحدر من أسرة عريقة تخرج منها علماء أجلاء فتلقى مساره المعرفي على يد أبيه الذي وصف بالصدق والتواضع وحبه للعلم ومساعدته الفقراء، فأخذ عنه طريقة الكتابة وبعض الدروس القرآنية ، وتوقف حفظه للقرآن الكريم عن سورة "الرحمن" لاشتغاله بالتجارة وتكلفه بعائلته بعد وفاة أبيه.

هذه الظروف لم تمنع الشيخ بن عليوة من حضور حلقات الذكر في المساجد والاستفادة من شيوخها، فارتبط قلبه بأحد شيوخ العيساوية واندمج معهم واشتغل إلى جانبهم في كل ما خاض فيه، وما شجعه في ذلك هو حماسه الشبابي وطبعه الفطري الذي يميل إلى الخوارق الحسية، ولكن بعد مرور حقبة من الزمن حاول الشيخ التوقف عن إظهار تلك الخوارق الحسية، واكتفى بالذكر وقراءة الأحزاب والأوراد إلى حين التقائه بشيخه "محمد البوزيدي" الدرقاوي الشاذلي الطريقة الذي كان يزور الشيخ العيساوي وصديقه الحاج بن عودة بن سليمان في محلهم التجاري، فكانوا يستفيدون منه في العلم والإرشاد والتربية الصوفية ويسألونه عن أمور الدين والدنيا ليأخذوا من صحبته ما لا يوجد في الكتب.

أما الشيخ العلوي فكان يمنعه في ذلك حياؤه وانشغاله بأمور البيع، وفي أحد الأيام نظر إليه الشيخ البوزيدي، وقال للمقدم "الحاج بن عودة" الولد صالح

للتربية، وكانت هذه من بين الأسباب التي أوقعت في قلب الشيخ العيساوي، وجعلته يتبع طريقة الولي الصالح البوزيدي.

إن أول حديث دار بين البوزيدي وابن عليوة كان حين طلب منه الشيخ أن يداعب "حية"، فلما تمكن من ذلك قال له ألا يمكنك أن تداعب أخرى أكبر منها، فبحث العلوي على "حية" أخرى لكنه وجد واحدة متوسطة الحجم وأحضرها وهو يتقن هذا النوع من الدعابة مع الحيات إلى أن سأله الشيخ هل أدلك على حية أكبر منها؟ لنرى هل بإمكانك التحكم فيها؟ فقال ابن عليوة نعم، فدله الشيخ على "النفس" هي أكبر حية تحتاج إلى أن تتحكم فيها. و"من ذلك الحين وابن عليوة متعلق بالشيخ البوزيدي فمكث في صحبته مدة خمس عشرة سنة"[1]، إلى أن فارقتهم الموت حيث هاج قلب الشيخ العلوي حب السفر والهجرة في البلاد، وفي هذه الأثناء كان الشيخ البوزيدي طريح الفراش وكان ابن عليوة هو المشرف على تعليم مريدي الشيخ بالنهار والذكر بالليل.

وفي هذه الأثناء قام الشيخ العلوي ببيع كل ممتلكاته مع أبناء عمه الذين استعدوا للرحيل من مدينة مستغانم، في حين بقي الشيخ لمحا لغرض الاستعداد واستكمال العدة حتى يجد أبناء عمومته مكان في بلاد أخرى يأويهم. وفي هذه الأثناء ذهبت زوجة الشيخ إلى تلمسان قصد توديع أهلها، إلا أنه كان وداعا أبديا حيث أجبر الشيخ بعد مدة من سفر زوجته بالرفيق الأعلى على العودة إلى

[1] الروضة السنية في المآثر العلوية للشيخ الحاج عدة بن تونس، المطبعة العلوية بمستغانم، ب ت ص: 30.

مستغانم حيث توفي الشيخ البوزيدي، وبالتالي أجل سفره فانقضى أجل رخصته، ومع ذلك بقي عازما على السفر والرحيل بعد أن فقد ماله وأهله وشيخه.

وفي هذه الحين كان الأتباع يعقدون اللقاء من أجل تنصيبه على رأس الزاوية مسيرا وفقيها باعتباره الأصلح والأحق لمحا، على الرغم من أنه كان يرفض لكن نباهة الشيخ بن عودة بن سليمان كانت سنة حميدة عند أهل الزاوية الذين ما زالوا إلى يومنا هذا يتبعولمحا في تنصيب شيوخهم، فقال المقدم ولي الله الحاج بن عودة بن سليمان: "فلا بأس لو تركنا الاجتماع إلى الأسبوع الآتي، ولكن من رأى من الفقراء رؤيا يخبرنا لمحا، فاستحسن الجميع هذا الاقتراح"[1].

وازدادت رغبة الفؤاد في أن يكون الشيخ العلوي هو صاحب المقام، وعملوا ما بوسعهم لمنع الشيخ من السفر إلى بلاد خارج الوطن حتى إن "أحمد بن ثريا" زوج الشيخ بنته دون شروط، وقد التقى الشيخ العلوي بالعارف بالله الشيخ سيدي الحاج بن يلس التلمساني.

وفي أول خرجة للشيخ زار مع أحد "الطلبة" وهو محمد بن قاسم البادسي الفاسي فقراء غليزان حيث مكثوا لمحذه المدينة يومين ثم أشار عليه رفيق الدرب أن يذهب إلى مدينة الجزائر لرؤية بعض الأصدقاء ولرؤية بعض المطابع التي عساها تطبع لهم كتاب "المنح القدوسية" ولم يتسن لهم المراد في المكوث في الجزائر العاصمة فارتحلا إلى تونس حيث "دخلنا مدينة تونس وما كنت أعرف لمحا أحدا من

[1] المرجع السابق، ص: 31.

الذاكرين إلا رجلا حاملا لكتاب الله كفيف البصر يدعى السيد الحاج العبد ... فاكترينا محلا للنزول وألزمتني نفسي على أن لا أخرج حتى يأتي إلينا أحد من الذاكرين نخرج معه. وكان ذلك بسبب رؤيا رأيتها جاءت أناس من المتسيبين ودخلوا إلى المحل الذي أنا فيه ثم أخرجوني إلى محلهم"[1].

وممن اجتمع لمجم الشيخ في تونس هم الشيخ سيدي لخضر بن الحسين والشيخ عبد الرحمن البناني وأخوه المدرس صالح القصبي والشيخ أحسون الجزائري، فطلب من الشيخ العلوي أن يشرح لهم بعض فصول كتاب "المرشد المعين"، فعمد الشيخ إلى تقديم بعض الشروحات الضرورية بشيء من التبسيط والإيضاح، مما مكنه من استمالة قلوب كثير من الراغبين والمحبين للطريق الرباني، كما أن أهل تونس ازدادوا عرفانا وتبركا بالشيخ ابن عليوة.

إلا أن الشيخ اضطر إلى السفر تاركا وراءه كتابه "المنح القدسية" تحت الطباعة بعد أن تعاقد مع أحد المطابع لكنها لم تتمكن من طبعه في الوقت المتفق عليه فتركه وتوجه قاصدا طرابلس ليزور أبناء عمه المهاجرين.

ولما ركب البحر كان يتساءل عن وجود ذاكر في السفينة إلى أن اتصل به أحدهم بعد أن تعرف عليه فاستمتع الشيخ برفقته حتى وصلوا جربة، ثم انتقل الشيخ إلى طرابلس حيث استقبله أبناء عمومته في الميناء وأبدوا له ارتياحا كبيرا بتواجدهم لمجذه البلاد، وذلك للتقارب بين الثقافتين الجزائرية والليبية، وكذلك توحد

[1] الروضة السنية في المآثر العلوية، ص: 35.

اللغة. وهذه جملة من الأسباب التي دفعت أبناء عمومة الشيخ للاستقرار لمحذه البلاد، فسألهم الشيخ عن العارفين في البلاد وما كان لمحا إلا أحد الرجال الأتراك الذين يعملون في الميناء.

كان يمتلك محلا للذكر، فلما اجتمع مع الشيخ في بيت أبناء عمومته، ثم انتقل عنده الشيخ بركة من الترك في زيارة رسمية إلى محل عمله، فعرض عليه الرجل الزاوية والمحلات على أن يعلمهم الشيخ العلوي أصول الطريق وفي الغد، والشيخ يتجول في المدينة سمع مناديا ينادي لمن يريد الرحيل إلى الأستانة وبثمن زهيد، فهاج في خاطره زيارة دار الخلافة، فدفع ليسافر إلى تركيا بعد أن طلب من ابن عمه أن يرافقه لكنه رفض لأن الموسم كان شتاء والأمواج كانت عاتية.

ورحل الشيخ إلى الأستانة وحين تجوله لمحا رغب أن يلاقي رجلا يتكلم بالعربية، لأنه لم يكن عالما باللغة التركية، وإذا به يصافحه رجل بلسان عربي مبين فتجاذب أطراف الحديث، فإذا بالرجل جزائري، وكانت الرغبة ملحة في هذا اليوم على الشيخ أن يزور دار الخلافة، فاصطحبه الرجل إليها لكن ما لاحظه الشيخ من ثورة الشباب التركي ورغبته في التغيير والإصلاح كما كانوا يتغنون دفعه إلى حب العودة على الجزائر.

كما أن بعض الروايات التي ذكرت لنا من خلال المقابلة قالوا إن الفقيه الذي التقاه الشيخ العلوي في تركيا هو الذي نصح الشيخ العلوي بالعودة إلى الجزائر لأن مكانه هناك.

فلم يهدأ للشيخ بال إلا بعد أن وطأت أقدامه أرض الجزائر، ولمجذه الجولة العلمية التي قام لمحا شيخ الطريقة العلوية استقرت حالته الروحية، وتأكد من أولوية أهله في الجزائر للانتفاع من علمه ومن طريقته التي سميت بـ "الطريقة العلوية وقد أسسها الشيخ سنة 1910"[1].

وقد نعتبر رحلة الشيخ العلوي تأكيدا لبلوغه طريق الحقيقة التي كان بصدد البحث عنها، حيث أنه كان يريد في كل مكان زاره أن يتبرك به وينال من محبته أهله، هذه الصفات هي التي مكنت الشيخ من الحصول على الاستقرار الروحي؛ لأنه أراد أن يختص بطريقته هو التي قد نجد فيها نوعا من الاختلاف في الذكر عن الطريقة الشاذلية التي كان يتبعها الشيخ العلوي من قبل، وهذه الرغبة عند كل شيخ صوفي أن لا يكتفي بالتقليد بل يطمح دوما إلى بلوغ مراتب عليا في الدرجات الصوفية حتى يختص بورده وطريقته التي تختلف عن بقية الطرق.

5-الطريقة القادرية في الجزائر

تعتبر هذه الطريقة من أقدم الطرق الصوفية التي وجدت أرضية بكثرة لنشر التعاليم الجيلانية في الجزائر، بالخصوص في العهد العثماني حيث تردت الأوضاع الاجتماعية وعم الفساد الأخلاقي بين الطبقات الشعبية التي لم تجد إلا التصوف كمنهج للإصلاح وإعادة بناء أخلاق العامة.

[1] الزاوية العلوية، أصولها التاريخية ودورها الاجتماعي، دراسة أنثروبولوجية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير لمحمد حمادي، معهد الثقافة الشعبية، تلمسان، سنة:2002-2003.

وقد نلاحظ أن هذه الطريقة لم تكن جزائرية المنشأ، بل هي عراقية، وفدت إلى الجزائر عن طريق أحد المتجولين الذي أدخلها التراب الجزائري بعد عودته من أداء مناسك الحج "سنة 1200هـ وأسس مصطفى بن المختار الغريسي"[1] فرعا للزاوية القادرية في منطقة معسكر.

لكن في الحقيقة هناك خلاف في مسألة أن جد الأمير عبد القادر هو أول من أدخل القادرية إلى الجزائر، لأنه وحسب أبي القاسم سعد الله وعلى الرغم من ذكره أول من أدخل هذه الطريقة إلا أنه في حديث له يقول: "... والواقع أن فروع هذه الطريقة كانت موجودة من قبل في مختلف المدن ولها زوايا وأضرحة، وقباب ومساجد في الجزائر وتلمسان وقسنطينة وبجاية وغيرها ولها أوقاف كثيرة كانت ترسل مع الحجاج إلى الزاوية الأم بغداد"[2].

وهناك بعض المصادر التي تذكر لنا أن أبا مدين شعيب هو الذي أدخل هذه الطريقة إلى الجزائر بعد تتلمذه على يد شيخها، وهناك بعض الآراء التي تقول إن الطريقة وفدت إلى الجزائر عن طريق شيخها الذي زار الجزائر.

يقول صلاح مؤيد العقبي مؤرخا لهذه القضية: "... أما عن دخول هذه الطريقة إلى الجزائر فتعود إلى الشيخ سيدي أبي مدين شعيب دفين تلمسان والمتوفي سنة 593هـ فهو الذي أدخلها بعد أن تتلمذ على يد شيخها، وأخذ عنه التصوف وألبسه الخرقة كما هو معمول به عند المتصوفة، وكان ذلك بعد عودته من

[1] تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، الجزء الرابع، ص: 43.
[2] نفس المرجع، ص: 43.

البقاع المقدسة ... كما كان قدوم إبراهيم بن عبد القادر الجيلاني من المشرق إلى المغرب الأقصى ثم انتقاله إلى الجزائر ليستقر بالأوراس حيث أسس الزاوية القادرية ببلدة منعه.

كان ذلك من العوامل التي ساعدت على نشر الطريقة القادرية شرق البلاد وغربها على الخصوص، حيث يوجد ما يربو على المائتين زاوية تخلد اسم الشيخ عبد القادر الجيلاني"[1].

– الملاحظ من خلال هذه التعريفات أن هذه الطريقة قد مثلت في الجزائر من طرف مقدمين عينهم شيخ الطريقة لهذا نحتمل ألها قد وفدت بعدة طرق أو سبل إلى الجزائر باعتبار أن الشيخ الصوفي، كان يهدف إلى نشر وتعميم طريقته في المداشر قبل المدن، وفي القرى وبين الفقراء والمحرومين قبل الأغنياء، على هذا الأساس جند كل الطاقات التي كانت تغدو إليه طالبة الورد والولاء وبالخصوص الجزائرية نظرا للانتشار الواسع لهذه الطريقة في الجزائر، فتكاد تكتسح كل الولايات الجزائرية، فلا نكاد نسمع لإنسان مظلوم ينادي: "سيدي عبد القادر" أو كما يقال مولاي عبد القادر.فلا يحلو لطالب أي شيء أن يأخذ حاجته دون أن يستعين بمولاي عبد القادر، ولا يقسم الناس في المنطقة الغربية إلا بمولاي عبد القادر، ولا مستعين يستعين إلا بمولاي عبد القادر والمرأة أثناء ولادلها تنادي

[1] الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشأتها لصلاح مؤبد العقبي، ص: 146.

"سيدي عبد القادر" والقائم في مقامه ينادي كلما وجد صعوبة في القيام "أسيدي عبد القادر".

إننا نلاحظ أن هناك لدى الأوساط الشعبية اعتقادا مطلقا في تواجد الولي الصالح عبد القادر في كل مكان لمساعدة الناس، حتى ألبحم لقبوه بـ "سلطان الصالحين". فقد يعتبر عامة الناس أنه أحسن الأولياء وأتقاهم، وباعتبار أنه سخر حياته لمساعدة المحتاجين له، نال شهرة كبيرة أهلته أن يكون "غوثا". وبعد اعتلائه هذه المكانة توفي؛في حين امتداده الروحي ظل حاضرا في قلوب الناس وسلوكالبحم، حتى ظل كل الأتباع يعتقدون أن روح "سيدي عبد القادر" لم تغادر السماء الأولى وهو محجوب عن الأحياء فقط لكنه يرى ويسمع كل شيء، كما أنه يقدم المساعدة لمن يناديه.

هذه صورة عن الخيال الشعبي وكيفية تعامله مع الشخصيات الروحية التي يضفي عليها القداسة فلا يحتمل فقدالبحا لهذا يعطيها بعدا زمانا ومكانيا.

القضية نفسها طرحت على المريدين والمنتمين لطريقة الشيخ عبد القادر الجيلاني وبقي هذا الولي الصالح إلى يومنا هذا يقوم بوظائفه التي كان يمارسها وهو في الحياة، وقد يراه الناس في صورة إنسان صالح أو رؤيا يروبحا في منامهم كالتي حدثت لأحد الشيوخ في مسألة تنصيب أمير الغرب.

و"في سنة 1828 رحل الشاب عبد القادر بن محي الدين إلى بغداد مع أبيه زائرا القبة المذهبة لسيدي عبد القادر الجيلاني، فدخل عليه ولي صالح في صفة

زنجي وبيده ثلاث برتقالات سائلا محي الدين "أين أمير الغرب؟ هاته البرتقالات من نصيبه" ليس من بيننا أمير يجيب محي الدين وينسحب الزنجي معلنا للزائرين بأن حكم الأتراك على وشك الانتهاء في الجزائر، وأن الحاج عبد القادر محي الدين سيكون أميرا على عرب الغرب"[1].

تعرضت البلاد بعد هذا التاريخ إلى موجة من الفوضى أسالت لعاب أوروبا للسيطرة على هذه المنطقة الغنية، والتي تعتبر موقعا استراتيجيا، فهي تتوسط المغرب العربي وبوابة أفريقيا السوداء، لتقتحم فرنسا في 1830م عباب البحر وتخضع الجزائر تحت سيطرتها، إثر هذا الاحتلال توترت القبائل وعمت الفوضى فيما بينها فاجتمعت في أرسيبية في سهل غريس* وهذا لانتقاء قائد بإمكانه إحلال السلم وقيادة المجتمع، ولم يكن أحد يفكر في الابن الثاني لمحي الدين إلا أنه في الليل ظهر مولاي عبد القادر الجيلاني لسيد العرش وهو مرابط ذو القرن وكلمه فإذا بملك ينصب أمام أعين سيد العرش فاندهش لهذه الظاهرة الخارقة للعادة وسأل العجوز (سيد العرش) سيدي عبد القادر لمن هذا الملك؟ فأجابه سلطان الصالحين: "للحاج عبد القادر محي الدين"، ثم ركب سيد العرش حصانه وبصحبته 300 فارس ليطلب من سيدي محي الدين ابنه الثاني بعد أن قص عليه رؤياه وكلمه مولاي عبد القادر.

[1] الإخوان، دراسة أنثروبولوجية حول الجماعات الدينية عند مسلمي الجزائر للإدوارد وتوقو، ترجمة وتحقيق د.كمال فيلالي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، سنة: 2003، ص:31.

* منطقة بولاية معسكر

وكان محي الدين قد رأى الرؤيا نفسها ومولاي عبد القادر يسأله من هذا الملك؟ لك أو لابنك عبد القادر، إن قبلت سيموت ابنك وإن رفضت تموت أنت قريبا في اليوم نفسه يعين عبد القادر بن محي الدين أميرا علي كل العرب الدين بايعوا مختار العناية الإلهية[1].

هذه القصة تبين لنا حضور شخصية عبد القادر في الذاكرة الشعبية التي لا تزال إلى يومنا هذا تتداول هذا النوع من الحكايات، فتداولتها الأسر جيلا بعد جيل.

– إن الملاحظ عن هذه الطريقة ألمحا بالرغم من اعتبارها دخيلة على المجتمع الجزائري إلا أن حضورها قوي وكثيف في المخيال الشعبي مقارنة مع الطرق الأصلية التي أنشئت في الجزائر كالتيجانية والعلوية.

إن هذا الاختلاف يتيح فرصة المقارنة والملاحظة في الفوارق الموجودة بين الطرق المحلية والطرق الأخرى:

وبالتالي لن ندرس أصول هذه الطريقة، بل سنعمد إلى مراقبة وظيفتها من خلال الفروع التي استحدثتها في الجزائر حتى نتمكن من الوقوف على الثقافة التي كرستها القادرية في الجزائر.

أ–فروع القادرية بالجزائر

[1] المرجع السابق:، ص:32

أنشأت القادرية زوايا وكتاتيب تابعة لها في مختلف التراب الجزائري، وقد ذكر أبو القاسم سعد الله سبب ظهور هذه الفروع في مختلف أنحاء البلاد مرجعا إياها إلى أن بعض قادلجا وأتباعهم الجم بتحريض الناس على المقاومة فاضطروا للهروب إلى فرنسا والمشرق، وأما بقية أتباع الطريقة فقد تفرقوا في قيادات صغيرة وانتشروا في مختلف أنحاء القطر خوفا من المستعمر. فكان من رموزها سيدي محمد بن عودة في نواحي زمورة ولاية غليزان الذي يعتبر حامي حمى سهل مينة.

والمعروف أن شلاطة كانت قادرية الأصل، كذلك بعض الرموز في بني عباس في زواوة.

وظهر شخص يدعى ابن النحال في زاوية الفجوج في نواحي قالمة ووادي الزناتي وفي ناحية وهران مثّلت من طرف الشيخ بوتليليس (شعبة وادي اللحم) وكان هو مهد الطريقة بعد أن جاءه التعيين من المشرق من طرف محمد المرصفي، كما انتعشت زاوية شلافة قرب هليل التي كانت سنة 1897 تحت مشيخة سي الأحول عبد القادر، وكانت تجمع حوالي خمسين مقدما والآلاف من الإخوان. "وكانت زاوية سي الأحول هذه هذه ذات أهمية روحية"[1].

ب–موقع الزاوية القادرية

تقع الزاوية بحوالي 30 كلم عن مدينة مستغانم بمنطقة تسمى داوين إفرنه بواد الخير الذي يصب في واد الشلف.

[1] أبو القاسم سعد الله، ص: 47.

تقع الزاوية في أسفل المنحدر قرب واد الخير وحين زيارتك للزاوية تصافحك مقبرلجا التي دفن لجا شيوخ الزاوية الأوائل.

تتربع الزاوية على مساحة كبيرة لجا مسجد يتلى فيه القرآن الكريم وتقدم فيه الدروس ودار يقيم فيها حفظة القرآن الكريم الدائمون في الإقامة. ومجموعة من الغرف التي تمتد على مساحة شاسعة هي مكان يستقبل فيه الضيوف، ويزاول الشيخ مهامه اليومية من صلح بين المتخاصمين وإشفاء المرضى، وغيرها من الوظائف الأخرى التي في العادة يقوم لجا المقدم المقرب من الشيخ والشيخ يقوم بمجموعة من الممارسات التي تستعصي على المقدم.

كما ألجم خصصوا في الزاوية مكانا لاستقبال الضيوف نساءً كانوا أو رجالا كل منهم خصص له جناح، وحين وصولك يقدم لك شيء من القهوة والحلويات وهذا دليل على كرمهم. لهذا اخترنا هذه الزاوية أن تكون نموذجا لدراستنا فيما يخص الطريقة القادرية، ومن بين أسباب الاختيار لدينا :

أولا: شهرة هذه الزاوية وإشرافها على الربط بين ولايتي غليزان ومستغانم.

ثانيا: اعتبرها الكثير ممن حدثناهم عن القادرية ألجا قطب قادري.

كل هذه الأسباب دفعت بنا أن نجعلها نموذجا لدراستنا حول القادرية.

ج–نبذة تاريخية عن الشيخ عبد القادر الجيلاني

هذا الشيخ الصوفي يعتبره أهل الجزائر حلة ورمز الشهامة والشجاعة والعون حيث يساعد الطبقات الشعبية في رفع الغبن عن نفسها. ويحرر من قيود

المستعبدين ويقيها بدفع المرض عنها... كل هذه الصفات خلدت شخصية عبد القادر الجيلاني في الذاكرة الجزائرية، على الرغم من كونه فارسي الأصل، فعبد القادر الجيلاني نسبة إلى جيلان من بلاد فارس التي ولد لمحا سنة 470هـ الموافق لـ 1077م ومنها انتقل إلى بغداد التي كانت تعج بكبار الفقهاء والعلماء وأعلام المحدثين والقمم العوالي من أهل التصوف.

وفيها تتلمذ الشيخ وتخرج على يد كبار شيوخها ومتصوفيها فكان عالما في الفقه والحديث، فانتصب للوعظ والإرشاد وتصدى للتدريس والتأليف وترك للثقافة الإسلامية ثروة لا يستهان لمحا من الكتب والرسائل نذكر منها:

- الفتح الرباني، الغنيمة لطالب الحق، فتوح الغيب، الفيوضات الربانية، "توفي الشيخ عبد القادر الجيلاني عام 503هـ الموافق لـ 1166م وضريحه مشهور في بغداد ويقصده الزوار من كل أنحاء العالم وقد بنيت على قبره قبة صفراء مذهبة"[1].

إن هذه الإطلالة على التعريف بعبد القادر الجيلاني تعطينا فرصة التعرف على وظائف الطريقة، وكيفية تعاملها مع الطبقات الشعبية، وكيفية تحكمها في الحياة الروحية، كلها أسئلة جوهرية لابد لكل باحث أن يستعين لمحا حتى يقف على حقيقة هذه الطرق الصوفية الثلاث، وما نطمح لمعالجته في الفصل القادم وهو العلاقات القرابية داخل الطرق الثلاث: الطريقة التيجانية ثم العلوية والقادرية

[1] السفينة القادرية.

لشيخها بلحول كما أننا سنتعرف لمجذه الشخصية التي صنعت اسم القادرية لمجذه الزاوية.

الفصل الثاني:
العلاقات القرابية داخل مؤسسة الزاوية

- التعريف بالقرابة
- نظرية القرابة
- نظام القرابة في الزاوية
- القرابة الروحية
- التعريف الصوفي للقرابة

الفصل الثاني
العلاقات القرابية داخل مؤسسة الزاوية

إن الحديث عن العلاقات القرابية داخل مؤسسة دينية ليقودنا حتما إلى الحديث عن الوراثة والسلالات والزواج، ثم السلوك، والتنظيم الذي يعتبر الصورة النهائية في القرابة. فالتكتل القرابي الديني له سلطة سياسية، ويشكل نظاما اجتماعيا يختص به دون غيره من الأنظمة الأخرى، كما تجدر الإشارة إلى أن التنظيم القرابي داخل الإطار القبلي يتضمن مفهوم العصبية، فالحقيقة أن القبائل متكتلة مع بعضها البعض وتنتمي إلى السلالة البشرية نفسها فإلمجا تمثل سلطة سياسية، التي تتحول كما ذكر ابن خلدون إلى الدولة ثم إلى الحضارة وما الدين إلا ضبط للعلاقات الاجتماعية أو الثقافية التي تنتجها حركة القبائل في احتكاكها بعضها مع بعض.

فما أساس هذا التكامل القبلي على الرغم من وجود بعض الفوارق الاجتماعية بين قبيلة وأخرى أو بين شعب وآخر؟

قد نرجح أن القرابة في الأساس لبناء مثل هذه العلاقات باعتبارها كيانا يشكل لحمة تتحكم فيها روابط مادية أكثر من معنوية فرابطة الدم والمصاهرة هي من الروابط المادية، ظلت عند العرب وغيرهم محل تقديس، والأمثلة على ذلك كثيرة.

ولكن هناك من اعتبر أن القرابة لها دور في تحديد السلوك البشري، لهذا نجد مجموعة من الأنثروبولوجيين قد اهتموا بالعلاقات القرابية محاولين في ذلك إيجاد تفسير لمثل هذه العلاقات.

ثم نظروا إليها على أساس ألجا تتحكم في التحليل السوسيولوجي للمجتمعات الصغيرة كما تتأسس على غرارها مجموعة من التحليلات التي تعتمد على تطوير الثقافة الإنسانية. وقد أكد لنا محمد عبد محجوب في كتابه "طرق البحث الأنثروبولوجي النسق القرابي" على اهتمام الدراسات الأنثروبولوجية بالنسق القرابي في مقدمة كتابه قائلا: "تحتل دراسة القرابة أهمية كبيرة في الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة... فالتحليل القرابي يعتبر من أهم وسائل اختيار نظريات السلوك البشري ومثال ذلك اننا قد تعلمنا الكثير حول العلاقة بين المعتقدات أو نماذج السلوك المثالي السائدة بين أفراد شعب معين من ناحية السلوك الفعلي الذي يمارسونه في الواقع من ناحية أخرى، عن طريق دراسة الممارسات القرابية"[1].

القرابة كما هو واضح في هذا التعريف تمييز بين نمطين من السلوك البشري: المثالي والفعلي، وقد نعتقد أن المثالي يمثل الجانب الديني والروحي عند الإنسان، فهذا النوع من السلوك له ضوابط خاصة به، لأن الرجل المتدين له خصوصياته السلوكية سواء في ملبسه أو مشربه، وحتى في تعامله مع الوقت أو الزمن أما السلوك الفعلي فيقصد به السلوك المادي الذي يتعامل به الناس أثناء

[1] طرق البحث الأنثروبولوجي "النسق القرابي": محمد عبده محجوب، دار المعرفة الجامعية، السلسلة الثانية لسنة 1985، ص:1.

ممارستهم أعمالهم اليومية كالحديث (اللغة)، البيع (الجانب الاقتصادي) والسلطة (الجانب السياسي). كذلك هناك "الجانب الاجتماعي" الذي يضم مجموعة من شبكة العلاقات بين الأفراد.

فالقرابة من خلال هذين التصنيفين حاولت أن تقدم تأويلا تاريخيا لتطور الثقافة الإنسانية. بالإضافة إلى أن فهم السلوك القرابي يوضح كثيرا من العلاقات التي تربط أفراد المجموعة الواحدة وأفراد المجموعة المتعددة، وهذا يعطي دافعا للدراسات الأنثروبولوجية الحقلية. لكننا في هذه الدراسة الميدانية، وفي هذا الفصل سنعود إلى الثنائية السابقة الذكر، إذ هناك "سلوك مثالي تتحكم فيه القرابة" وسلوك فعلي تتحكم فيه القرابة".

وإنما اخترنا السلوك المثالي لأننا أمام ظاهرة "روحية" فالدين هو الذي يتحكم في آليالمجا السلوكية، لكن هذا التفسير يظل عاجزا بدون التحليل المنطقي الذي سنبين من خلاله كيف تتدخل العلاقات القرابية في بناء السلوك الصوفي؟

وإن كانت القرابة قد لقيت اهتماما من طرف علوم شتى كالقانون والاقتصاد، إلا أن الأنثروبولوجيا هي الوحيدة التي حاولت أن تدرس القرابة كظاهرة ثقافية واجتماعية، هذا النوع فرض على الفريق الأنثروبولوجي التعدد في الدراسة، فبالإضافة إلى دراستها كسلوك، درستها كوظيفة وأداة في بناء المجتمعات بالانتقال من العشيرة إلى القبيلة إلى الدولة، حيث اعتبرت القرابة أساس بناء هذه التنظيمات انطلاقا من الروابط الدموية أو روابط المصاهرة.

إلا أن حركية الشعوب وديناميةالسلوك دفعت بهذه العلاقات إلى التطور في إطار "إدراك أسلوب طبقات الأقارب كما ينعكس في تحليل أجزاء النسق القرابي لا يتيح لنا فقط معرفة عميقة بكيفية رؤية الناس لأقاربهم، ولكن من المؤكد أن المبادئ التي يستند إليها تصنيف الأقارب بين شعب معين تنعكس في تصنيف أجزاء العالم الأخرى"[1].

لأن هذا الإدراك في الحقيقة يمكننا من ملاحظة مدى توسع الدوائر القرابية من خلال الممارسات الثقافية للشعوب، أو من خلال الممارسات الدينية. وقد نلاحظ أهمية المحافظة على بعض الممارسات الطقوسية عند بعض التركيبات الأثنية، وذلك لأنها تحافظ على وحدتهم القرابية.

كما أننا نلاحظ تكتل بعض المتدينين في جماعات، ويعتبرون أنفسهم إخوانا "كجماعة الإخوان في مصر".

فالرباط الديني هو الذي يعمل على إنتاج مثل هذه العلاقات الروحية، ويغرسها داخل المجتمع حتى يتلقى رد فعل بعد أن ألقى بالفعل من خلال عملية التوسع. ويستند الرباط الديني على المبادئ الدينية والسلوك الديني ليستعطف، ويستميل قلوب الطبقات الشعبية حتى ينتظم ضمن علاقات قرابية روحية ولن نجد في التاريخ مثالا لهذه الروابط الروحية كالتصوف، لهذا إننا سنقتصر في هذه الرسالة

[1] طرق البحث الأنثروبولوجي، النسق القرابي، مرجع سبق ذكره، ص:6.

على التصوف في إطار الزوايا، وعلى هذا الأساس سنركز على ملاحظة العلاقات القرابية داخل الزوايا الثلاث.

1-التعريف بالقرابة

حاولنا التقرب من المعاجم والقواميس قصد إيجاد تعريف واضح للقرابة، فانتقلنا في تعريفاتنا من التاريخ إلى التأريخ لتطور مفهوم القرابة.

- فحسب ابن منظور، القرابة هي: "القريب والقربية ذو القارابة والجمع من النساء قرائب، ومن الرجال أقارب، ولو قيل قريب لجاز، والقرابة والقربى: الدنيويّ النسب: القربى في الرحم وهي الأصل مصدر وفي التنزيل العزيز: " وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالاً فَخُورًا (36)"[1].

وما بينهما مَقْرُبَةً ومَقْرِبَةً ومَقْرُبَةُ أي قرابة وأقارب الرجل.

وأقربوه: عشيرته الأدنون: قال تعالى: "وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ (214)"[2].

يضيف ابن منظور تفسيرا لهذه الآية نقلا عن الزجاج: لما نزلت هذه الآية صعد الصفا ونادى الأقرب، الأقرب، فخذا فخذا، "يا بني عبد المطلب، يا بني

[1] الآية 36 من سورة النساء، ص: 84.
[2] الآية 214، سورة الشعراء، ص: 376.

هاشم، يا بني عبد مناف، يا عباس، يا صفية، إني لا أملك لكم شيئا، سلوني من مالي ما شئتم"[1].

الحديث لرسول الله، نقلا عن ابن منظور، وكما هو واضح أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – ينادي أقرباءه، من بني عشيرته، والذين تجمعهم معهم قرابة دموية، وقد انتقل في هذا النداء من القبيلة إلى العشيرة إلى الأفراد وهذا التسلسل أو هذه الشجرة هي السلالة التي ينحدر منها الرسول – صلى الله عليه وسلم – والتي يحق لها أن تنال من خيراته من مال أو من يملك وحق للدين ناداهم رسول الله أن يناسب معه وأن يطلب الصدقات منه وأن يرثوه ويسمى هذا بالنسب الشريف.

وتقول العرب كذلك: "بيني وبينه قرابة، قرب، قربي، ومقربة ومقربة، ... وهو قربي وأقاربي، يقول عز من قائل: "ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْناً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ (23)"[2].

يواصل ابن منظور تعريفه قائلا في تفسيره لهذه الآية أي إلا أن تؤذوني في قرابتي أي في قرابي منكم.

ويقال: فلان وقرابتي، وذو قرابة مني، قال تعالى: "يَتِيماً ذَا مَقْرَبَةٍ (15)"[3].

[1] لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت – المجلد الأول، الطبعة الثالثة، سنة 1993، ص:665.
[2] الآية 32، سورة الشورى، ص: 486.
[3] الآية 15، سورة البلد، ص: 594.

وقد أوصى الإسلام بالمحافظة على صلة القرابة بين القبائل والعشائر والأسر، حيث دعا المسلمين وألح عليهم بزيارة أقاربهم سواء من المصاهرة أو من القرابة الدموية، وقد ألح الرسول – صلى الله عليه وسلم – على صلة الرحم وهي قرابة دموية، أساسها المصاهرة وتركز العرب في أنسابهما على هذه العلاقات القرابية، حيث أوصى الرسول – صلى الله عليه وسلم – بأولوية إعطاء زكاة الفطر إلى الأقارب الذين يستحقونها والمقصود بالأقارب هم الذين تربطنا معهم علاقة دموية.

وركز الإسلام ومن قبله العرب على هذا النوع من القرابة، ففي الجاهلية كانت الأسر تتكتل وتنتصر لبعضها البعض، كما أن القبائل كانت تنتصر للقبيلة التي معها علاقة مصاهرة، أي قرابة المصاهرة، ولم يختلف العرب في قرابة الدم والمصاهرة بل كانوا يعتبرونها (أي المصاهرة) من جنس القرابة الدموية وذلك لأنهم كانوا يحافظون على أنسالهم بضبطهم لعلاقة الزواج، فكانوا يتزوجون من الحرائر وذي النسب الأصيل أو الشريف.

إن هذه القضية أي القرابة نالت اهتماما كبيرا عند العرب وبالخصوص مسألة النسب، ويعرفه ابن منظور قائلا: "النسب، نسب القرابات وهو واحد والأنساب"[1].

وابن سيدة يقول: "النسبة والنسبة والنسب: القرابة، وقيل هو في الآباء خاصة، قيل النسبة مصدر الانتساب والنسبة الاسم التهذيب، النسب يكون

[1] لسان العرب ، ص: 755

بالآباء ويكون في البلاد ويكون في الصناعة، ونسب فلان لأبيه أنسبه نسبا إذ رفعت في نسبه إلى جده الأكبر"[1]، وتوارثت العرب رواية النسب وبالخصوص في التعامل مع بعضهم البعض حتى يعرف أصل الفارس أو الرجل وحتى المرأة.

وقد نلاحظ في تأليف العرب أن النسب يرتكز فيه على عنصرين هما ذكر سلالة الأب إلى الجد الأول، حتى يستقر النسب على القبيلة التي كان ينتسب إليها أبو الفارس أو الشاعر أو غيره، فالنسب العربي يعتمد على الرباط الدموي والانتماء المكاني لكن الرباط الدموي هو الأساس في إثبات القرابة عند العرب، أما الغرب فقد قدم لنا مجموعة من التصنيفات لفهم القرابة ومن جملة هذه التصنيفات: تعريفهم للقرابة وسنركز في هذا التعريف على الجهود التي بذلها الأنثروبولوجيون في تعاملهم مع القرابة والتي حضيت باهتمام بالغ من طرفهم، حيث نلاحظ أن لويس مورغان قد اهتم منذ 1871 بدراسة العلاقات القرابية وفي الوقت نفسه بتعريفه لهذا المصطلح الذي طرح عندهم إشكالية كبيرة.

ومن بين الجهود التي قام لمحا مورغان هو تأسيس طريقة للبحث الميداني من خلال ملاحظته للقبائل البدائية. كما تمكن مورغان من تصنيف المجتمعات انطلاقا من دراسة نظام القرابة، وقد اعتبر المصطلحات القرابية الأساس في تكوين هذه المجتمعات، وإنه يتحدث عن القبائل البدائية القديمة التي تعتمد في بنائها الداخلي،

[1] لسان العرب، مرجع سابق، ص: 755.

وفي تشكيل تركيبتها الأثنية على نظام القرابة الذي يجمع بين عدة علاقات منها: الروابط الدموية وعلاقة النسب والمصاهرة.

وقبل أن نشرح طريقة مورغان في وضعه لهذه المادة الأنثروبولوجية بين أيدي الباحثين، لابد أن نعود إلى التعريفات الكلاسيكية أو الطريقة التي تعامل لجا العلماء مع القرابة وبالأخص في الدراسات الأنثروبولوجية.

فالقرابة على حد تعريف معجم الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا: "ترتبط كمادة أنثروبولوجية مع عوامل التوالد البيولوجي بعلاقة معقدة قوامها الاستمرارية والانقطاع... فإن القرابة ليست فقط عبارة عن مجرد "روابط طبيعية". فالقرابة المندمجة في أنظمة عمل (تحدد طرائق حسن التصرف) وتفكير في آن واحد معا (تحديد هيكلة المفاهيم) تمثل قبل كل شيء واقعا ثقافيا يستجيب لأهداف خاصة... القرابة يمكن أن تطرح من عدة زوايا: عاطفية، معيارية، رمزية، إستراتيجية... إلخ"[1].

إن الأنثروبولوجيا، وكما هو واضح في هذا التعريف، غيرت كثيرا من النظم في القرابة، حيث لم تعد تتعامل معها على أساس ألجا نظام وراثي فقط، كما حدث مع السابقين ممن درسوا القرابة، فركزوا كثيرا على أن القرابة مجموعة من الروابط الدموية التي تشكل أسرة عبر أزمنة طويلة، واعتبرت القرابة نظاما أسريا تتحكم فيه الروابط الدموية بالدرجة الأولى، أما علاقة النسب والمصاهرة فهناك من

[1] معجم الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا، بيار بونت وميشال إيزار وآخرون، ترجمة وإشراف د، مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، مجد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2006، ص: 718-719.

اعتبرها من القرابات البعيدة، على الرغم من أن في علاقة المصاهرة تقاربا دمويا كما يمكن أن يكون فيها كذلك تقارب "جيني" ووراثي جيني، فالنسب يشكل مجموعة من الرزم القرابية، ويخرج القرابة من وسطها الأسري الضيق.

إننا نلاحظ أن الأنثروبولوجيا تتعامل مع القرابة في تعريفها تعاملا وظيفيا لتحافظ على خصوصيتها، أي القرابة باعتبارها "روابط طبيعية بيولوجية". ولكن هناك القرابة "المندمجة"، وهي الناتجة عن روابط العمل، حيث تحدث هذه القرابة واقعا ثقافيا.

وبالطبع حاولت الأنثروبولوجيا أن تقدم تفسيرا وأمثلة عن هذا الواقع القرابي، وما يمكننا ملاحظته أن هناك ثنائية تتحكم في القرابة، الأولى تتعلق بالجانب الطبيعي "الدموي"، والثانية ترتبط "بالجانب المنتج من العلاقات الإنسانية".

ولهذا نلاحظ أن الأنثروبولوجيا قد وسعت من مفهوم القرابة، ومكنتها من إرساء أسس ونظريات جديدة على القرابة.

لكن من خلال هذه الدراسة لا يمكننا التمييز بين المصطلحين، لأنهما متجاوران ومتقاربان، فكل منهما يؤسس للآخر، ليصنع منه علاقة قرابية، كما سنوضح ذلك من خلال مناقشتنا لنظرية القرابة.

2-نظرية القرابة

بما أننا تحدثنا عن جهود العلماء في ميدان القرابة، وقد اعتبرنا لويس مورغان صاحب المحاولات الأولى في فهمه للعلاقات القرابية، والذي وضع أسئلة تتعلق بالمصطلحات القرابية، معتبرا أن هذه المصطلحات نظام يؤسس لعلاقة القرابة أين يمكننا حين الحديث عن مصطلح القرابة أن نميز بين مصطلحين:

* المصطلح التخاطبي. * المصطلح الإسنادي.

"أ- التخاطبي: وهو المستعمل للدلالة على القريب الذي تتوجه مباشرة إليه بالكلام.

ب- الإسنادي: وهو المستعمل للدلالة على القريب الذي تتكلم عنه مع شخص آخر"[1].

كذلك لا بد أن نميز بين مصطلحين آخرين قد استعملهما مورغان هما: "توصيفية، وتصنيفية"، فالأولى تعرف بالطبيعة الفعلية للعلاقات (ابن، أخ، أمي،...). والثانية تستعمل لفظة واحدة للدلالة على عدة أقرباء ينتمون في آن واحد إلى السلالة الجانبية (أب أو أم) للدلالة على الإخوة الأول والأخوات الثانية".

ملاحظة: إن هذه الدراسة لمورغان مكنت الكثير من العلماء من تقديم جهود معتبرة في ميدان القرابة، حيث استطاع "موردوك" أن يقدم لنا التصنيف

[1] مدخل إلى الأنثروبولوجيا، جاك لومبار، ترجمة حسن فنيسي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة 1997، ص: 110.

القرابي الذي على إثره تم تغطية كل المصطلحات القرابية التي توظفها جميع المجتمعات.

أما كروبر فعمد إلى تصنيف القرابة واضعا لها أسسا حصرها في ثمانية هي أساس الجيل"[1].

1/ الأساس الذي يصنف الأقارب من الجيل نفسه تبعا لفروق العمر.

2/ الأساس الذي يفرق بين الأقارب الخطيبين (المباشرين)، والأقارب المجانبين (غير مباشرين).

3/ الأساس الذي يربط باختلاف نوع القريب (ذكرا أم أنثى).

4/ أساس التصنيف الذي يفرض في نوع المتكلم نفسه (الذي يخاطبه).

5/ التصنيف السادس عند كروبر هو "الفروق في نوع القريب الذي يمثل همزة الوصل في القرابة.

6/ الأساس الذي يميز القرابة الدموية عن قرابة المصاهرة.

7/ الأساس الذي يصنف القرابة على الفروق في المكانة أو الظروف المعيشية للشخص الذي تقوم علاقة القرابة خلاله"[2].

إن ذكر مصطلحات القرابة هي ليست من باب التكثير وحسب، بل إننا نريد رصد حركة، أو بالأحرى، وظيفة هذه المصطلحات داخل النظام القرابي، وبالتالي ستعيننا على فهم أوسع لكل الأنظمة العشائرية والقبلية، وكذا الاجتماعية.

[1] مدخل إلى الأنتروبولوجية، ص:110.
[2] مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، راد بيلز هاري حمويجر، ترجمة محمد الجوهري ومحمد الحبي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الجزء الأول، ص: 466-469.

ويبين لنا محمد عبده محجوب أهمية هذه المصطلحات بالنسبة للبناء الاجتماعي: حيث يقول "إن أهمية مصطلحات القرابة في تحليل مكونات البناء الاجتماعي وقلنا أن مصطلحات القرابة وألقاب المناداة قيمة في ذالجا – أن نسق مصطلحات القرابة ينطوي على "خريطة" أو بنية نموذجية للسلوك... ولما كانت المصطلحات القرابية وألقاب المناداة تمثل طبقا للتفاعل الاجتماعي فهي بالتالي ذات قيمة كبيرة بالنسبة للباحث الأنثروبولوجي وهنا لابد أيضا بتغيير مصطلحات القرابة باعتبار أن تغييرها يعبر إلى حد بعيد عن أسلوب تغيير أنماط التفاعل الاجتماعي"[1].

لجذا التعريف يمكننا القول إن القرابة خرجت من دائرة التفسير الفردي أو السلوك، مما دفع بستراوس إلى نقده وتجاوزه بمثل هذه التفسيرات في القرابة، على الرغم من أن النتيجة التي وقف عندها كل من مارسل موس وراد كيف بروان ومالينوفسكي قلبت أوضاع الفكر الأنثروبولوجي، "فقد أدرك جميعهم أن علاقات القرابة وسائل اجتماعية معدة للقيام بوظيفة اجتماعية، ألا وهي تأمين التوازن الاجتماعي، وتأصيل السلم بين الأفراد، وتمكين التلاحم بين أعضاء المجموعة"[2].

[1] طرق البحث الأنثروبولوجي: مرجع سبق ذكره، ص: 149-150.
[2] الأنثروبولوجية البنيوية: أوجه الاختلاف خلال أبحاث ليفي ستراوس محمد بن حمودة، دار محمد علي الخامس لنشر، صفاقس، تونس، الطبعة الولى، سنة: 1987، ص:70.

ولكن ستراوس "لم يفصل القرابة عن الظواهر اللغوية والألسنية، وقد اعتبرها حلقة موصولة ببعضها البعض فيجزم بأن دراسة نظام القرابة أو النظام الاقتصادي أو نظام اللسان لا تخلو من تماثل بنيوي"[1].

وقد وظف ستراوس مصطلح أنساق القرابة الذي عالج فيه مشكلة المصطلح، حيث لا يستعمل المصطلح نفسه في المجتمع.

أ- للدلالة على نفس القريب في المجتمع.

ب- فالأب والعم في أحد المجتمعات لا يختلف دلاليا في المجتمعات الأخرى، لهذا نجده في البدء يحدد لنا القرابة بقوله: "يتطلب وجود بنية قرابية واشتمال هذه البنية على نماذج العلاقات العائلية الثلاثة المبنية دائما على الجانب البشري، وهي علاقة عصبة وعلاقة زواج وعلاقة نسب، بعبارة أخرى علاقة شقيق بشقيق، علاقة زوج بزوجة وعلاقة قريب بطفل"[2].

إن ستراوس من خلال التصنيف يحاول أن يبين كيفية انتظام مصطلحات القرابة (كالأخ، أخت، أب، ابن)، ضمن نسق يضمن التوازن والتكامل، إلا أننا من باب الاعتباط إذا اعتبرنا أن هذه المصطلحات تؤسس لمفهوم النسق القرابي، وحتى الرأي الذي يرد العائل إلى الأساس الطبيعي، ولا غريزة التناسل أو الأمومة، ولا الروابط العاطفية، ولا حتى تأليف هذه العناصر بقادر على تعليل وتقديم تفسير واضح للقرابة. ببساطة، هذه العوامل غير قادرة على بناء عائلة، لأنه في المجتمعات

[1] نفس المرجع، ص: 69.
[2] نفس المرجع ، ص:71.

الإنسانية يشترط إنشاء عائلة وجود لعائلتين أخريتين، إحداهما توفر الرجل، وأخرى المرأة.

"إذ لا قبل لوجود العائلة إلا غضون المجتمع، أي حشد من العائلات يقبل بوجود علاقات أخرى عدا العلاقات الدموية تجعل السيرورة الطبيعية لحركة النسب ولا تستطيع مواصلة تمشيها إلا مدمجة في التحالف الاجتماعي"[1].

الذي يعتمد على مبادئ وأسس بالدرجة الأولى وعلى هذا الأساس وصف لنا محمد رياض مجموعة من المبادئ تقوم على أساسها مصطلحات القرابة وهي: "

1- مبدأ الأجيال: مثل الجد والوالدان والأبناء.

2- مبدأ الجنس: التفريق بين الأقارب حسب الجنس.

3- مبدأ المصاهرة: له علاقة بالزواج وأنماطه.

4- مبدأ خط النسب: يفصل ويوضح التسلسل القرابي المباشر أو الجانبي.

5- مبدأ التبادلية: وفيه ينادي الشخص من الجيل إلا على قريبه من الجيل الأدنى اللقب نفسه كأن ينادي العم ابن أخيه بعم أو الأب ينادي ابنه بأب"[2].

ملاحظة: لكن هذه المبادئ تأخذ بعين الاعتبار التركيبة الاجتماعية لكل الفئات البشرية وطرق تنظيم هذه المجموعات البشرية، كما أن هناك عوامل أخرى

[1] نفس المرجع، ص:72.
[2] الإنسان دراسة في النوع والحضارة لمحمد رياض، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة: 1974، ص: 530.

كثيرة تتحكم في تعيين هذه المبادئ وعدم ثبوتها "كالدين مثلا" الذي يخلق بعض الشعائر والطقوس، فتعمل هذه الأخيرة على هدم هذه المبادئ والاعتماد على ما ينتجه المقدس أو الشعيرة الطقوسية.

كذلك اختلاف المجتمعات، وبالخصوص في العادات والتقاليد يعمل على تغيير مبادئ القرابة هذه، فالمجتمع الغربي غير الشرقي، والشرقي في حد ذاته يختلف فيما بينه، فالحضارة القديمة تحكمها بروتوكولات التراث والأسطورة، وقد نتفق مع جميع الشعوب والمجتمعات سواء القديمة أو البدائية أو الفردية على أن هناك مصطلح واحد على الأقل تستعمله هذه المجتمعات، وإن اختلفت دلالته وابتعدت عن معناه وهو مصطلح الأبوين (الأب والأم).

3-نظام القرابة في الزاوية:

أ-القرابة في الإسلام:

تمكن الدين الإسلامي من صنع نظام قرابي خاص به، وذلك من خلال العلاقات الاجتماعية التي كانت تربط الأفراد بعضهم ببعض، دون أن تكون بينهم روابط دموية، فمصطلح "أخي" في الله نجد عامة المسلمين يستعملونه تقربا من الله تعالى، والعرب في سالف عهدهم تضرب أمثالا على هذا النوع من الأخوة: "رب أخ لم تلده لك أمك" بمعنى صديق في درجة الأخ، هذا النوع من الأخوة لا نكاد نلاحظه إلا عند العرب المسلمين، وسنوضح ذلك في عنصر لاحق.

أما تعامل القرآن الكريم مع القرابة فقد نلاحظه من خلال الوقوف على بعض التفاسير التي قدمت شروحا لآيات القرابة، فالقرطبي في تفسيره لقوله تعالى في الآية من سورة النساء: "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَفْرُوضاً (36)" [1] وقف على ثلاثة آراء:

الأول: لما ذكر الله تعالى اليتيم وصله بذكر المواريث، ونزلت الآية في أوس بن ثابت الأنصاري الذي توفى وترك امرأة لها أم "كجة" وثلاث بنات له منها، فقام رجلان هما ابن عم الميت... سويد وعرفجة، فأخذ ماله ولم يعطيا امرأته وبناته شيئا... فذكرت أم كجة ذلك لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال: "انصرفا حتى أرى ما يحث لي الله فيهن".

فأنزل الله هذه الآية ردعا عليهم وباطلا لقولهم بجهلهم، فإن الورثة الصغار كانوا أحق بالمال من الكبار.

الثانية: قال العلماء أن في هذه الآية فوائد ثلاث، إحداها بيان علة الميراث وهي القرابة، عموم القرابة، كيفما تصرف من قريب أو من بعيد...".

الثالثة: ثبت أن أبا طلحة لما تصدق بماله - بئر- جاء، وذكر ذلك لنبي الله – صلى الله عليه وسلم – فقال له: "اجعلها في فقراء أقاربك". فجعلها لحسان وأُبَيّ، قال آنس "وكانا أقرب إليه مني".

[1] الأية 36 من سورة النساء

قال أبو داود: "عن محمد بن عبد الله الأنصاري أنه قال: أبو طلحة الأنصاري زيد بن سهير بن الأسود بن حرام بن عمرو بن عدي، بن عمرو بن مالك بن النجار وحسان بن ثابت بن كعب بن المنذر بن حرام يجتمعان في الأب الثالث وهو حرام وأبي بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو، بم مالك بن النجار قال الأنصاري بين أبي طلحة وأبي ستة آباء. قال وعمرو بن مالك يجمع حسان وأبي بن كعب وأبا طلحة"[1].

فالقرابة حسب هذه الآراء التفسيرية تعتمد، وبالدرجة الأولى على الوراثة وتحافظ عليها، فالروابط الدموية هي الأساس في القرابة حسب ما ورد في تفسير القرطبي لهذه الآية ويمكننا أن نلاحظ محافظة العرب على التسلسل القرابي فهم يذكرون نسبهم عن طريق الرواية، فيذكر الأب ثم أبوه، مثلا: "عدي هو اسمه ابن عمر اسم أبيه، وفي الغالب حافظت العرب على ذكر اسم الأب في تسمية الابن حتى يعرف أبوه حسب الاسم.

وما استعملت العرب هذا النوع من التسمية إلا ليعرف الابن البار من اللقيط، كذلك ليعرف صاحب المكانة في قومه من الوضيع، أو الذي لا مكانة له بين قومه. وحتى يحافظ العرب على هذا النسب وضعوا فيما بعد شجرة لعائلاتهم، لأن الأنساب اختلطت، وكثر النسل، فعمدوا إلى تصنيف أجدادهم من الجد الأول إلى آخر حفيد، ويرتكزون في هذا التصنيف على رد العلاقات القرابية إلى

[1] الجامع لأحكام القرآن الكريم القرطبي، دار أحياء التراث العربي، الجزء الخامس، بيروت، السنة: 1985، ص: 46-47.

الأب فقط دون الأم حسب قوله تعالى: "ادْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً (5)"[1].

يقول أبو عمر تعليقا على القول السابق: "وفي هذا ما يقضي على القرابة ألبحا ما كانت في هذا التعدد ونحوه وما كان دونه فهو أحرى أن يلحقه اسم القرابة"[2]، ويفسر صاحب الجامعّ لأحكام القرآن قوله – عز وجل-: "يَتِيماً ذَا مَقْرَبَةٍ (15)"[3].

قال النبي – صلى الله عليه وسلم: "من موجبات الرحمة إطعام المسلم الشغبان" (يتيما ذا مقربة) أي قرابة، يقال فلان ذو قرابتي وذو مقربتي، يعلمك أن الصدقة على القرابة أفضل منها على غير القرابة.

والقرابة هنا، على حسب التفسير، هي قرابة الدم. وقد يشبه ذلك الزمخشري في تفسيره للآية الكريمة بعد قوله تعالى: "وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ "[4].

"وقد علم أن ذلك لا يكون ولكن أراد أن يحرك منه لازدياد الإخلاص والتقوى وفيه لفظ لسائر المكلفين. قال ولو تقول علينا بعض الأقاويل فإن كنت في شك مما نزلنا إليك فيه وجهان: أحدهما أن يؤم بإنذار الأقارب، فالأقرب من قومه، ويبدأ في ذلك بمن هو أولى بالبداءة ثم من يليه وأن يقدم إنذارهم على إنذار غيرهم

[1] سورة الأحزاب، الآية: 5، ص:418، وهي أول آية نزلت في مسألة التبني فأمر الله تعالى أن يسمى الابن باسم أبيه وبهذا يحرم جمهور العلماء مسألة التبني حتى لا تختلط الأنساب والله ورسوله أعلم.
[2] المرجع السابق، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ص:47.
[3] نفس المرجع، ص: 69، 202.
[4] سورة الشعراء، الآية: 214.

كما روي عنه عليه السلام أنه لما دخل مكة قال: "كل ربا في الجاهلية موضوع تحت قدمي هاتين وأول ما أضعه ربا العباس والثاني أن يؤمر بأن لا يأخذه ما يأخذ القريب للقريب من العطف والرأفة و لا يجابيهم في الإنذار والتخويف"[1].

وفي الآية الكريمة ورد مصطلح القرابة متجاوزا مصطلح العشيرة، ولم يتغير مفهوم القرابة في هذه الآية، بل أكده الزمخشري بذكره للعباس حين روي حديث رسول الله والعباس رضي الله عنه من أقارب الرسول – صلى الله عليه وسلم –. وقد يحمل مصطلح القرابة بالإضافة إلى دلالته "وضيفة أو صفة"، فلاحظنا في الجاهلية أبجم كانوا ينسبون الابن إلى أبيه وحده، قصد معرفة مكانة الرجل بين قومه، إلا أن هذا النوع من الانتساب خلق طبقية بين الناس، وأدى إلى تنافس لا منتهي لاكتساب نسب وجيه وذي سلطان. لكن الإسلام قد وضع لهذه العبودية حدا، فسوى بين الناس، لكنه حافظ على مبدأ الفوارق سواء المعرفية العلمية أو الكفاءة أو غيرها من الصفات التي حث الإسلام على المحافظة عليها كقوله تعالى: "لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى"[2].

1- (إن المودة في القربى) قال الزجاج: "إلا المودة" استثناء ليس من الأول أي إلا أن تودونني لقربتي فتحفظوني والخطاب لقريش خاصة.

2- يقول ابن عباس أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – كان أوسط الناس في قريش وليس بطن من بطونهم، فقال الله له: "فلا أسألكم عليه أجرا إلا

[1] الكشاف لابن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار المعرفة – بيروت – لبنان: الجزء الثالث، ص: 129.
[2] سورة الشورى، الآية: 23.

المودة في القربى".إلا أن تودوني في قرابتي منكم أي ترحموا ما بيني وبينكم فتصدقونني. القرابة هاهنا قرابة الرحم كأنه قال: اتبعوني للقرابة إن لم تتبعوني للنبوة.

القربى: قرابة الرسول – صلى الله عليه وسلم –، أي لا أسألكم أجرا إلا أن تودوا قرابتي وأهل بيتي، كما أمر بإعضامهم ذوي القربى، وهذا قول علي حسين وعمرو بن شعيب والسدي"[1] ، وأقارب الرسول – عليه الصلاة والسلام – قد نطلع عليهم في التفسير لهذه الآية الكريمة. يقول ابن كثير: "والحق تفسير هذه الآية بما فسرها به حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس – رضي الله عنهما – لما رواه عن البخاري ولا ننكر الوصاية بأهل البيت والأمر بإحسان إليهم واحترامهم وإكرامهم فإلمجم من ذرية طاهرة من أشرف بيت وجد على الأرض فخرا وحسبا ونسبا ولا سيما إذا كانوا متبعين للسنة النبوية الصحيحة الواضحة الجلية كما كان عليه سلفهم كالعباس وبنيه وعلى أهل ذريته – رضي الله عنهم – أجمعين"[2].

- قال الإمام أحمد: حدثنا يزيد بن هارون أن إسماعيل بن أبي خالد عن يزيد بن أبي زياد عن عبد الله: عن عبد المطلب – رضي الله عنه – قال: قلت يا رسول الله إن قريشا إذا لقي بعضهم بعضا لقوهم ببشرى حسن، وإذا لقونا، لقونا بوجوه لا نعرفها، قال: فغضب النبي – صلى الله عليه وسلم – غضبا شديدا وقال: "والذي نفسي بيده لا يدخل قلب الرجل الإيمان حتى يحبكم الله ورسوله"[3].

[1] الشوري: تفسير القرطبي، الجزء السادس، ص:21.
[2] تفسير بن كثير القرشي، دار الفكر للطباعة والنشر، سنة 1980
[3] الشوري: تفسير القرطبي، الجزء السادس، ص:21.

قال الإمام أحمد : حصين على النبي قال: أما بعد، أيها الناس ! إنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي فأجيب وإني تارك فيكم الثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به" فحث على كتاب الله ورغب فيه وأضاف قائلا: "وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي"[1] ، فقال له حصين: ومن أهل بيته يا يزيد؟ أليست نساؤه من أهل بيته؟ قال: إن نساءه لسن من أهل بيته لكن أهل بيته من حرم عليه الصدقة بعده، قال ومن هم؟ قال: هم آل علي وآل عقيل وآل جعفر وآل عباس – رضي الله عنهم –، قال: أكل هؤلاء حرم عليهم الصدقة؟ قال: نعم، هكذا رواه مسلم النسائي من طرف يزيد بن حبان"[2].

إن معالجة هذه التفاسير لمفهوم القرابة الوارد في القرآن الكريم، ليطرح علينا مجموعة من التساؤلات وبالخصوص [اصطفاء الله لعباده المرسلين] الذين يمثلون صورة الكمال بالنسبة للعباد، كما نعتبرهم المثال في السلوك، كيف لا وهم المنزهون عن كل خطيئة فسلوكهم وحي رباني تتحكم فيه السلطة الإلهية وعلاقاتهم مع بعضهم البعض.

نحن نعلم من كتب القصص (قصص الأنبياء) أن كثيرا من الأنبياء التقى مع بعضه في نفس الفترة، أو هناك عملية انتقال النبوة من الأب إلى الابن وقد يشترك فيها الاثنان أو بين الأخ وأخيه كما حدث مع موسى وهارون – عليهما

[1] المرجع نفسه، ص: 21.
[2] تفسير القرآن العظيم للإمام الجليل الحافظ عماد الدين بن كثير القريشي، دار الفكر للطباعة والنشر، الجزء السادس، الطبعة الأولى، سنة: 1980، ص: 198-200.

السلام –. فعملية التقارب موجودة بين هؤلاء الرسل والأنبياء. وهي من باب الإرادة الربانية حيث أراد أن يمثل الذين من طرف نسب اصطفاه في ملكه، ولا نعتقد أنه لا توجد بين الأنبياء سلسلة من العلاقات القرابية الشريفة النسب (الطاهرة المصطفاة).

إن مصطلح الشريف الذي نوظفه له علاقة وظيفية مع الدين، وإن كان رمزيا، يعني في هذا المقام، الانتساب إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم – وظل هذا المصطلح حاضرا في المجتمعات العربية إلى يومنا، ويشكل سلطة قوية في الأوساط الاجتماعية والدينية، حيث تعالت الأصوات، وأصبح لكل واحد الحق في الانتساب إلى الأشراف، ولا ندري صحة هذا الأمر لكن نلاحظ أن هناك نوعا من التقصير في حق النسب الشريف عند ابن خلدون وهو يستند لحديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – وقد نعتبر أن الحسب والنسب لا يأتيان إلا بالمصاهرة وعلاقة الزواج.

ولهذا نحن نرجع استمرارية النسب الشريف كنتيجة للحفاظ على الشجرة الشريفة، ويكون هناك تواصل بين أشياء أراد الله أن تكون مقدسة منذ أن خلقها، الأمر ذاته ينطبق على الأنبياء الذين اصطفاهم الله، وشرفهم لهذه المكانة، وحافظ على نسلهم ونسبهم وما حديث الرسول إلا بيان معين لهذه المسألة.

لكن الرسول – صلى الله عليه وسلم – هو آخر المرسلين، فهل انقطع النسب الشريف بموته؟

وقد يعرفنا ابن خلدون لهذا المصطلح من خلال تعريفه: "وذلك أن الشرف والحسب إنما هو بالخلال، ومعنى البيت، أن يعد الرجل في آبائه أشرافا مذكورين يكون له بولادلهم إياه الانتساب إليهم جلة في أهل جلدته لما وقر في نفوسهم من تجلة في سلفه وشرفهم بخلالهم والناس في نشألهم وتناسلهم معادن، قال – صلى الله عليه وسلم –: "الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام"[1]، إذا فقهوا فمعنى الحسب راجع إلى الانتساب"[2].

إن ابن خلدون في هذا التعريف يقودنا إلى الأنساب تشكل العصبية لأجل التناصر حيث يكون المشرب أزكى والشجرة أنقى فيزداد التناصر بين الأنساب وتكون الفائدة كبيرة، فلا قيمة حسب ابن خلدون للشرف أو الحسب، لأنه يكون أصليا في العصبية لوجود ثمرة النسب ورسول الله – صلى الله عليه وسلم – لقب بابن الذبيحين حيث يعود نسبه إلى إبراهيم – عليه السلام – الذي كان سيذبح جد رسول الله ونسبه يعود إلى ابن عبد المطلب وهو من قريش أحد بطون العرب والذين شكلوا العصبية في تأسيس النظام الاجتماعي الإسلامي. هذه الطريقة تأسس فيها نظام القرابة، لكن الشرف له قواعد وأسس أخرى تتحكم في تأسيسه ومنها مسألة الحسب، ومسألة الأجداد التي قيل فيها: "والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين فهو كائن فاسد لا محالة وليس يوجد لأحد من أهل الخليفة شرف متصل في آبائه من ولد آدم إليه إلا ما كان من ذلك للنبي – صلى الله عليه وسلم

[1] مقدمة ابن خلدون، منشورات دار مكتبة الهلال، سنة: 1991، ص: 92.
[2] المقدمة، ص:94.

– كرامة به وحياطة على الشرف وأول كل شرف خارجية كما قيل هي الخروج عن الرئاسة والشرف إلى الضعة والانتحال وعدم الحسب ومعناه أن كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه شأن كل متحدث ثم إن لمجايته في أربعة آباء"[1].

نلاحظ أن ابن خلدون قد لخص مسألة الشرف في أربعة أجيال لا غير، هي التي يمكنها أن تحافظ على الحسب والشرف انطلاقا من الوظائف التي تقوم لمجا الأجيال وعلاقتها بالحسب الأول وهو جيل البناء ثم الثاني جيل مباشر له، ثم جيل التقليد ثم الهدم، إن ابن خلدون يحاول أن يبين في هذا الباب أن الشرف لا معنى له عند الجيل الرابع الذي يهتم بالترف، ولكن هذا يكون في حالة الحضارة فقط أو في حالة ازدهار الدولة ولا يمكن أن ننسى أن فكرة الشرف عند العرب ذات معنيين، الأول مادي كما اعتبره ابن خلدون، والثاني معنوي، كما حاول أن يتداركه في هذا التعريف.

و"قد اعتبرت الأربعة في لمجاية الحسب في باب المدح والثناء، قال – صلى الله عليه وسلم – "إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف ابن يعقوب ابن إسحاق ابن إبراهيم إشارة إلى أنه بلغ الغاية من المجد"[2].

إن إشارة ابن خلدون إلى أن الحسب لا يكون إلا لأجيال أربع حيث ينقطع الملك في الجيل الرابع وينهار لواقع اجتماعي عاشته الأمة الإسلامية حين

[1] المقدمة ، ص:94.
[2] المقدمة، ص:95.

تعالت الأصوات وأصبح لكل واحد الحق في الانتساب إلى الأشراف، ولا تدري صحة هذا الأمر.

لكن نلاحظ أن هناك نوعا من التقصير في حق النسب الشريف عند ابن خلدون، حتى وهو يستند إلى حديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – وقد نعتبر أن الحسب والنسب لا يأتيان إلا بالمصاهرة وعلاقة الزواج، ولهذا نحن نرجح استمرارية النسب الشريف كنتيجة للحفاظ على الشجرة الشريفة ويكون هناك تواصل بين أشياء أراد الله أن تكون مقدسة منذ أن خلقها، الأمر ذاته ينطبق على الأنبياء الذين اصطفاهم الله وشرفهم لهذه المكانة، وحافظ على نسلهم ونسبهم وما حديث الرسول الكريم إلا بيان مبين لهذه المسألة، لكن الرسول عليه الصلاة والسلام هو آخر المرسلين، فهل انقطع النسب الشريف بموته؟

ب–القرابة في مؤسسة الزاوية

سؤال يفرض علينا معالجته، فالقضية مهمة جدا في التراث الإسلامي حيث نلاحظ كثيرا من الطوائف والطرق من ينسب نفسه إلى الرسول عليه الصلاة والسلام أو غيره، لعله يكتسب مكانة بين قومه أو أهل عشيرته، كما هو ملاحظ أن طرقا عدة اشتركت في نسب واحد وهي تركز عليه فالشيعة مثلا ينسبون أنفسهم إلى ألهم من سلالة على كرم الله وجهه وإلى فاطمة الزهراء عن طريق ابنها، فهذا

الانتساب إلى آل البيت كما يقولون جعلهم أشرافا لا بد للأمة الإسلامية أن تأخذه بعين الاعتبار قولا وفعلا.

وليسوا وحدهم بل هناك من المتصوفة والطرق الصوفية من ينتسب إلى الرسول عن طريق آل بيته فالنسب الشريف مسألة ذات أهمية في الثقافة الصوفية يتوقف عليها نشر هذا الإبداع كما يترتب عليها تحقيق البعد الاعتقادي والقدسي لشيخ الطريقة التيجانية الذي يعود نسبه إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم – قال: "فالرسول نفسه هو الذي أخبر سيدي أحمد التيجاني بأنه جده وقيل لنا من خلال المقابلات أنه قالها له يقظة لا مناما، ونفس الحكاية يرويها صاحب كتاب جواهر المعاني.

لكننا نعلم أن لقب التيجاني هو رجوع إلى الانتساب من جهة الأم، فالتيجانيون هو لقب أخوال سيدي أحمد، أم أن هذا الانتساب له علاقة بمسألة النسب الشريف؟

يعود نسب سيدي أحمد التيجاني من جهة أبيه إلى: "أبي عبد الله سيدي محمد بن المختار أما جده الثالث فهو من جهة أمه وهي الحرة النفيسة السيدة عائشة بنت السيد الأثيل ... أبو عبد الله سيدي محمد ابن السنوسي التيجاني المضاوي العباس سيد أحمد بن محمد"[1].

[1] جوهر المعني، مرجع سبق ذكره، ص: 24.

قال فيه صاحب جوهر المعاني أنه كان يحجب وجهه عن الناس، لأنه بلغ مرتبة من الولاية، وكل من رأى وجهه لا يستطيع أن يفارقه، كما أنه يعتبر أول أجداد الشيخ أحمد التيجاني الوافدين على عين ماضي، وهو الذي أقام علاقة مصاهرة مع التيجانيين فغلبت علاقة النسب بينه وبين التيجانيين فغلب عليه اسم التيجاني نتيجة مصاهرته التيجانية.

وهناك معنى آخر يحتمل هذا النسب انه لقي الحماية الولاء عن طريق انصهاره داخل قبيلة التيجانية التي مثلت الأصل للسكان، وكان تقبل صورة الانتساب بسيط على الأهالي حتى لا يعتبر هذا الإنسان غريب عن بطوبجم القبلية ويذكر لنا صاحب كتاب جوهر المعاني نسب سيدي أحمد التيجاني الشريف بقوله: "وأما نسبه فهو شريف محقق ويرفع نسبه إلى مولانا محمد الملقب بالنفس الزكية، أنه مولانا الحسن المثني بن الحسن البسط بن مولانا علي – رضي الله عنهما – ... قال له رسول الله – صلى الله عليه وسلم – نسبك إلى الحسن بن علي صحيح"[1].

"أما نسبه من أمه فيعود إلى السيدة عائشة بنت السيد الأثيل أبو عبد الله سيدي محمد ابن السنوسي التيجاني المضاوي"[2].

وعلى حسب ما ذكر لنا صاحب جواهر المعاني أن جده الرابع كان وليا صالحا، وصاحب بركة الجد الذي وفد إلى عين ماضي، وكان يحجب وجهه عن الناس، فأبو العباس سيدي أحمد بن محمد، هو صاحب الفضل في الحفاظ على

[1] نفس المرجع، ص: 26.
[2] نفس المرجع، ص:25.

النسب الشريف، وله علاقة تربطه بالنفس الزكية من ناحية النسب. هذه العلاقة في الحقيقة لم نجدها، إلا ما ذكر لنا مشافهة عن طريق المقابلات التي كان الناس يجمعون فيها على أن نسب سيدي أحمد شريف، وكانوا يروون نفس القصة التي حدثت مع سيدي أحمد التيجاني والرسول – صلى الله عليه وسلم –.

وإذا حاولنا أن نطبق مبدأ ابن خلدون على هذه المسألة الشريفة فإنه ليس من الممكن أن ينتسب رجل شريف وولي جليل إلى أنسابه من المصاهرة، ولو كانت له غاية في ذلك، والأحرى أن يؤثر ذاته في النظام الاجتماعي الذي وفد إليه لأسباب نجهلها تماما، وهذه الصفة قد نجدها عند كل ولي وفد إلى مكان واستقر فيه والدليل على ذلك حفيده أحمد التيجاني الذي ذهب إلى فاس ومنها صنع إشعاعا لطريقة التيجانية في السودان والسنيغال ولم يكن بحاجة إلى قرابة أهل فاس حتى يتمكن من تحقيق بعده الصوفي.

وإذا حاولنا معرفة عشيرة سيدي أحمد التيجاني، فإن سيدي علي حرازم قد نقلها لنا بالإثراء مصنفا كل منهم على حسب مكانته "فهم أولاد الشيخ سيدي محمد رضي الله عنه وهما سيدي محمد المكنى بابن عمر كان حافظا للقرآن الكريم ومشاركا في علوم الشريعة... أخته وشقيقته السيدة رقية ماتت وتركت ولدا اسمه عبد الله حافظا للقرآن ... فهؤلاء المعرفون عندنا من عشيرة شيخنا"[1].

[1] مرجع نفسه، ص:27.

ما نلاحظه على النسب التيجاني أنه ظل يبحث كبقية المتصوفة على سلسلة الشرف حتى يكتسب الشرعية القرابية داخل النظم القبلية التي كانت تبجل النسب الشريف .

ويمكننا ملاحظة علاقات القرابة التي انتظمت من خلال علاقة الزواج التي ربطت بين أبي العباس والتيجانيين حتى إن هذا الأخير ذاب اسمه في اسم أقاربه من المصاهرة، وأصبح يلقب بالتيجاني. يمكننا القول إن هذه القبيلة حققت لأبي العباس الحماية المادية والمعنوية من خلال المصاهرة، فأصبح أحد أبناء قبائل عين ماضي بعد أن كان غريبا عن هذه الديار.

وهذا البعد الأخير لا يتحقق إلا بالعصبية التي توطد العلاقات داخل القبيلة لما تحققه من علاقات حسب ونسب. ويمكننا القول إن سيدي أحمد التيجاني استطاع أن يحقق بعده الصوفي انطلاقا من علاقة المصاهرة والروابط الدموية التي يعود أصلها إلى النسب الشريف.

لا يمكننا الحزم إلا إذا لاحظنا نظام القرابة داخل زوايا أخرى، والهوية القرابية لزاوية الشيخ بلحول حيث ظلت هذه الزاوية تحافظ على نظام شيخها الأول الذي قعد لهذه الزاوية "الشيخ بلحول" والذي اعتمد الرجل في مسلكه الصوفي الطريقة القادرية التي يعود نسبها إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني الذي التقى بالشيخ بلحول وأعطاه الإذن بالطريقة.

ويوجد في وسط هذه الزاوية بيت من الشعر تذكر الروايات أن الشيخ بلحول اجتمع فيه مع الشيخ عبد القادر الجيلاني ومنذ ذلك الوقت وأقمشتها تجدد لها إذا بليت كما هو متواتر عن شيخها"[1].

وإذا عدنا إلى علاقة الشيخ بلحول بالقطب الرباني عبد القادر الجيلاني فإلجما لا توجد بينهما علاقة مصاهرة ولا قرابة دموية إلا ألجم إخوة في الدين، وينتميان إلى أمة واحدة هي الأمة العربية.

وقد لا تنحصر القرابة عند جمهور المتصوفة على هذه المقومات فقط بل أعيد بناء القرابة بناء على النظام الصوفي. وقبل أن نخوض في هذه المسألة ندرج مجموعة من النتائج التي وصلنا إليها من خلال المقابلات مع أفراد زاوية الشيخ بلحول الذي اعتمد في تسيير زاويته على نظام الوراثة أي المملكة لمن هو أكبر سنا من الآخر، فهذا الشرط ضروري بالنسبة لمن ترشح لتسيير الزاوية بعد وفاة الشيخ، حيث ناقشنا هذه المسألة مع شيخ الزاوية نفسه أخبرنا بأن الكبير في السن يحظى باحترام الكبار قبل الصغار كما أنه يتعلم آداب الزاوية وترسخ فيه مبادءها العامة التي تصبح جزءا منه. كما يستطيع أن يفصل في قضايا القوم بحكمة وصرامة وعدل، لأنه في هذا السن المتقدم قد استفاد واغترف من ألجار الدنيا صالحها وطالحها، وبالتالي يمتاز ببعد نظر وقوة بصيرة. إن تقدمه في العمر يميزه عن الشاب في الصبر وجلدته، وهي ميزات لابد أن تتوفر في الشيخ الصوفي الحامل للرسالة،

[1] الطرق الصوفية في الجزائر، ص: 510.

وهو مسؤول عن هذا الإرث الصوفي في حال تضييعه. وزاوية الشيخ بلحول منذ نشأتها إلى اليوم تحافظ على نظام الوراثة في تسيير زاويتها، أي أن التناوب على المشيخة شرطه الأساسي أن يكون الشيخ ذا قرابة دموية من صلب أبناء بلحول. والزائر لمقبرة الزاوية يجد نفسه أمام شيوخ الزاوية الذين ماتوا وهم كلهم من نفس الطينة القرابية.

إذن، النظام الداخلي للزاوية يعتمد على نظام قرابة دموية منغلقة من حيث التسيير، وكل الزوايا تقريبا تعتمد على مثل هذا النظام حيث تورث ممتلكات الزاوية إلى أحد أفراد الأسرة بما فيها بركة الشيخ وورده والإذن له بحذه المشيخة.

كل هذه القضايا تنتقل عن طريق وصية شفهية أو كتابية أو معنوية.

2- زاوية الشيخ العلوي، ذكرنا في الفصل الأول أن هذه الزاوية تقع بالتحديد في مستغانم، وقد سميت الزاوية باسم شيخها ابن عليوة الذي أسس معالم الطريق الصوفي في هذه الزاوية، لكننا إذا تتبعنا نسبه لا نجده يمتد إلى الأشراف، وعلى الرغم من ذلك حظي الشيخ ببركة وثبتت عنه كرامات، وقد حقق إشعاعا علميا وإعتُبر قطبا صوفيا بين أتباعه وغيرهم من الأهالي.

وإذا تتبعنا نسب الشيخ الطنبي كما وصفه صاحب الروضة السنية في المآثر العلوية حيث يقول: "وقد ظهر لي أن أقتصر في تاريخ نسبه على ما ذكره الفقيه الجليل الشيخ سيدي "محمد بن القاسم البادسي الفاسي... وهو الشيخ المربي الحجة المعتمد على الله الناسك للقدوة (أبو العباس سيدي أحمد بن مصطفى بن

محمد بن أحمد) المعروف بأبي شنتوف ابن الولي الصالح الملقب "بمدبوغ الجبهة ابن الحاج علي" المعروف عند العامة بـ "عليوة" وهو المنتسب إليه (ابن غانم) القادم من الجزائر إلى مستغانم بقصد السكن لمجا وقيل لأجل القيام بوظيفة القضاء... هذا فيما يخص نسب الشيخ من جهة أبيه)[1].

نلاحظ في هذا النسب أنه لم يرتكز على "فكرة الشرف"، فلم ينسب ابن عليوة إلى الأدارسة، ولا إلى الحسن بن علي الذي وفد إلى المغرب وأقام لمجا، ولا إلى آل بيت الرسول – صلى الله عليه وسلم – عن طريق علي – كرم الله وجهه – وفاطمة بنت رسول الله، كما أن النسب لم يعد إلى عمر بن الخطاب الذي ينسب إليه بعض الأشراف في المغرب الأقصى.

ويظهر "أن الانتساب العمري لم يكن غريبا عن منطقة تادلا، فقد أورد صاحب التشوف الصغير عددا من أسماء الصلحاء العمريين، بل قبائل بأجمعها مثل قبيلة بني سجدال ومن بين هاته الأسر عائلة أبي عبد الله الشرفي وهو ما أصبح شائعا وتناقلته مختلف كتب التراجم"[2].

ومن خلال ملاحظتنا الميدانية في ربوع القطر لجزائري وحديثنا مع شيوخ التصوف كلهم يتفقون على أن نسبهم يعود إلى الشجرة الشريفة، مع العلم أن هناك بعض الحقائق من تنفي حلقة الاتصال مع النسب الشريف، وبالخصوص

[1] الروضة السنية في المآثر العلوية، مرجع سبق ذكره، ص: 17.
[2] الزاوية الشرفاوية، زاوية ابي الجعد إشعاعها الديني والعلمي أحمد بوكاري، مطبعة النجل الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة: 1988، ص:48.

القرابة منها (قرابة الدم أو المصاهرة) فضغطت علينا مجموعة من الإشكالات في هذا الفصل والتي من بينها:

- لماذا كل الطرق تريد النسب الشريف وتصر عليه؟
- هل للنسب علاقة بالفكرة الدينية وكيف يمكن أن يؤثر فيها؟
- هل فكرة الانتساب إلى آل البيت مجرد ثقافة اشترك فيها الشيعة والمتصوفة لأجل فرض نظامهم الاعتقادي والسيطرة على الفكر الشعبي؟

لقد وفد على المغرب العربي كثير من الأفكار التي في أصلها تبنت الدين لأغراضها السياسية، وبدت كألجا تريد تحديث هذا المجتمع الفتي والتاريخي. وقد وقف على الفكر الشيعي الإسماعيلي الذي وفد إلى المغرب بفكرة الولاية، والتي تحولت فيما بعد إلى "الولي" والصفات التي نسجت حول هذه الشخصية فاقت خيال الطبقات الشعبية، لأن الفكرة في الأصل موجهة إلى أضعف طبقة اجتماعية وهو المعوزين والفلاحين البسطاء، وقد دعمت هذه الفكرة بمجموعة من الأساطير المؤسسة للنظام الوافد الذي كان يتمسك باعتقادات منها أن الله قد يتصل يوميا بجماعته، من خلال الأنبياء وفكرة المهدي الولي المنتظر. والملاحظ على بعض المعتقدات ألجا لا تزال تمجد هذه الأفكار بتمجيدها الأولياء وتعطيهم سلطة الامتداد الزماني، كما أن تقديس الولي أو الشيخ اعتقاد لا يزال يمارس في الزاوية.

أما بالنسبة لاشتراك المتصوفة والشيعة في نسب "علي" فهي مسألة هوية لإثبات الوجود، ويعلق "براين تيرنيز" على حضور الولي أو الإمام بين الطبقات

الشعبية "ولقد استمرت العنصرية الدينية عن طريق الأئمة الذين ينحدروا نسبهم إلى النبي عن طريق سيدنا علي وكان من المتصور أن التاريخ البشري عبارة عن سلسلة حلقات من الأئمة"[1].

والإمام الشيعي يقوم بوظائف الشيخ الصوفي نفسها: "كان الإمام يقوم بنفس دور الشيخ الصوفي في توجيه ديني لمريديه وبتركيز الاهتمام عليه يستطيعون أن ينسوا أنفسهم وأن يقودهم إلى الصلة الإلهية الخفية فيهم، وفي مقابل الاستغراق الصوفي الشخصي لدى الشيخ كان الاستغراق الشيعي يتمركز حول شخص كوني واحد"[2].

إننا نفترض أن التصوف والتشيع بجدروهما الثقافية واحدة لكن الاختلاف كان في الممارسات فكل منهم اختار طريقه أو منهجه الذي يناسبه إلا أننا نجدهم يتقاطعان في كثير من من الطقوس كما تربطهم قواسم مشتركة وبالخصوص مسألة القرابة بما أنجم ينتسبون كلهم إلى علي، فإن قرابة الدم تجمعهم.

وإذا حاولنا أن نصف الخريطة الإثنوغرافية لتموقع الأشراف في المغرب فلا نكاد نفرق بين الشريف وغيره، فكل مجموعة إثنية أصبح لها شريف تخضع له.

والملاحظ "أن عدد الأشراف في المغرب كان كبيرا، وهم يتكاثرون في المدن الصغيرة وبين عرب الجبال في الشمال من مراكش، ولكن الأشراف يتواجدون أيضا بين القبائل الناطقة باللغة البربرية وقد يكون هؤلاء الأشراف منحدرين من مهاجرين

[1] علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، تأليف براين تيرنز، ترجمة أبو بكر بلقادر، مكتبة الجسر السعودية، سنة: 1990، ص: 134.
[2] نفس المرجع، ص: 134.

ينتمون إلى عوائل نبيلة دينية من بين الفاتحين العرب واستقروا هنالك... وقد ينحدرون لعوائل بربرية أصلية، والذين كان ادعاؤهم بألجم من الأشراف ذوي الصلة القرابية بالنبي من نسج الخيال"[1].

والشرف يقصد به الانتماء إلى "علي" إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم – ولكن حتى النسب العمري هو شريف بالنسبة لمتصوفة المغرب واستعملوا للدلالة على هذا النسب خلافا على غيرهم مصطلح "الصلاح" أو "الصلحاء" أو "الصالحين" فإذا تأملنا مثلا في نسب الشرقاوي شيخ زاوية أبي الجعد نجد نسبه يعود إلى عمر بن الخطاب. وقد شكك كثير في هذه المسألة، وحاول البعض تأكيد هذا النسب، و"لا شك أن أسلوب التبرير هذا لا يبتعد كثيرا عن الأساليب الأخرى التي أثبتت لجا معظم الشجرات السلالية خاصة خلال القرن العاشر من الهجرة وبعده.

إن مختلف المصادر تتفق فعلا على عدم اشتهار النسبة العمرية في حياة أبي عبد الله الشرقي عكس ما حدث في حياة أبنائه وأحفاده... مما يفسر أهمية ظاهرة الصلاح في هذه المجتمعات القبلية دون غيرها من مظاهر الشرف... الشيء الذي تغير فعلا ابتداء من القرن الحادي عشر هجري وما بعده، مما لا يمكن فهم أبعاده إلا في إطار الظرف التاريخي الذي أعطى لعنصر الشرف السلالي خاصة الانتساب إلى آل البيت – أهمية كبرى فيما يخص التصنيف الاجتماعي"[2].

[1] نفس المرجع السابق، ص: 107.
[2] الزاوية الشرقاوية (مصدر سبق ذكره(، ص: 49.

وحتى يصنف السيد بين قومه اجتماعيا، وتكون له مكانة شيخ فإنه عليه أن يتوفر فيه شرطان "وعلى ما يبدو أن هناك أساسين وثيقي الصلة يؤثران في تحديد مكانة السيد، فمن العوامل الضرورية ولكن غير الكافية في القدسية الإسلامية هو الانحدار من حد مقدس ينته نسبه إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – والأشخاص الذين يعتبرون من الأولياء المرابطين يتعين عليهم أن يدعوا بمكانة الأشراف، إن قواعد النسب والمكانة الدينية بذلك تعد منتشرة، إن نظام البركة بالذات في وضع قبلي"[1].

فلا تأتي السلطة للسيد إلا إذا توفر فيه الشرط الذي يرتبط أصلا بما يظهر عليه من البركة كصفات فزيولوجية على الوجه وفي سلوكات الشيخ، فإذا أطعم الناس كفاهم بشيء قليل، وهم كثرة في عددهم، وإذا عالج فبمجرد وضع يده على ذلك الورم... والأمثلة كثيرة، إلا أن البركة سلطة في تعيين شيخ الزاوية.

إلا أن " تاريخ الزاوية حافل بعدد من الصراعات حول خلافة منصب الولاية في الزاوية في الماضي مما يدل على أن منصب الولاية وما يتضمنه من علامات على امتلاك البركة، كان محط نزاع واعتراض من طرف أولئك الذين كانوا يشعرون بألمجم يمتلكون البركة"[2].

وما شيوع فكرة النسب الشريف إلا سببها البركة التي عكست نظام القرابة من اعتماده على الترتيب السلالي: ولما تعذر الوصول إلى هذا الترتيب، أصبح

[1] علم الاجتماع والإسلام (مرجع سبق ذكره)، ص: 106.
[2] الإسلام في المغرب، ديل إيكلمان ترجمة محمد أعقيق، دار بقال للنشر، الطبعة الأولى سنة 1991، ص: 78.

القياس أن كل شيخ ذا بركة هو "صالح"، فلم تعد لفكرة الشرف حضور قوي، بل استبدلت بمصطلحات أخرى كالصالحين، وهذا القياس في الحقيقة هو سلوكي ولا علاقة له بالنسب. وأصبح كل إنسان متقربا من الولي بإمكانه الحصول على البركة، وبالتالي القداسة والشرف. "إذ الانحدار من سلالة الأولياء الذين تولوا المنصب، أو القرابة منهم تحمل في طياتها وجاهة كبرى، إن مما يسود اعتقاده أن قدرا من البركة يرثه الأنبياء عن الآباء وأن الانحدار من سلالة أحد الأولياء أو القرابة منه يحمل في طيه امتياز الاستفادة من علاقة الصلاح التي تربط الفرد بالولي"[1].

على هذا الأساس نتجت قرابة روحية بين الولي والمتقربين منه فما أساس هذه القرابة؟

4-القرابة الروحية:

يحصل هذا النوع من القرابة حين تمتد الأسرة للنواة، وتخرج من دائرة القرابة الدموية حيث تتعدى القرابة إلى أسرة أخرى عن طريق المصاهرة، هذه الأسرة لا تربطها بالأسرة النواة علاقات دموية أو عشائرية، وبالتالي بتعدد الأسر تتبع دائرة القرابة، وتتخلى عن الرابط الدموي كأساس للقرابة، لأن جيل الأقران الذي يولد تربطه قرابة من جهة واحدة وهي جهة أبيه، لكن كلما اتسعت دائرة الزواج من خارج الأسرة كلما تضيق ملة الرابط الدموي وتتلاشى، من خلال الملاحظات

[1] نفس المرجع، ص: 78.

الإثنوغرافية حاول الفريق الإنثروبولوجي أن يقدم لنا تعريفا واضحا لهذا النوع من القرابة، ومنذ البداية علينا أن نعرف النماذج القرابية التي تنتمي إلى هذا النسق القرابي.

أ- نماذج القرابة:

- **الرضاعة:** تنشأ القرابة من خلال الرضاعة، فالمعروف عن العرب ألجم كانوا يأخذون أبناءهم الحديثي الميلاد إلى البوادي لنساء مرضعات، فتعملن على إرضاع هؤلاء الصبية، والهدف من هذه العملية أن امرأة البادية حليبها قوي وغني، وبالتالي يقوي الطفل وينمو نموا جيدا، كما أنه سيتعلم في البادية فصاحة اللسان، أما في الجزائر فظلت الرضاعة في البادية متفشية عند سكان الريف وأسبالجا عدة، أولها الجوع، حيث سلط الاستعمار الفرنسي الجوع على الناس، وحين ولادة المولود كانت الأم تصاب بالوهن، وتجف من الحليب، مما يفرض عليها أن تبحث له عن مرضعة والمعروف أن تكون هذه الأخيرة من المتقربين، زوجة الأخ، أو جارة قريبة. وهناك من اتخذها (الرضاعة) وسيلة ليمنع لجا عملية الزواج مع أسرة لا يريد أن تكون بينه وبينها علاقة مصاهرة. وهذا الطفل الذي يمارس فعل الرضاعة في الشريعة الإسلامية يسمى أخا في الرضاعة، ولا يحل له أن يتزوج منهم، ولا يحق له أن يرث معهم.

– **التبني**: نلاحظ في المجتمعات أو الثقافة الغربية أن الأسر التي لم تستطع الإنجاب لأسباب أو أخرى تلجأ إلى ملجأ الأيتام أو الحضانة لتأخذ طفلا تربيه، وهذا الطفل قد تتبناه هذه الأسرة ، ولهذا حرام عند المسلمين وهناك من يتركه على اسم أبيه و يعمل على تربيته داخل الأسرة. ولهدا يمكن أن يتزوج أقارب هذه الأسرة التي تبنته. لكن هناك بعض الأسر يكون لها أطفال وتتبنى طفلا، في هذه الحالة تنتج علاقة أخوة بين هذا الولد المتبني وأفراد الأسرة، ولا يتمكن من الزواج منهم باعتبارهم إخوة له.

إننا نلاحظ أن العلاقات الاجتماعية والثقافية قد تعطينا أو تنتج لنا نمطا قرابيا تتحكم فيه درجة التلاحم والتوافق الاجتماعي، وهذا ما أقره الأنثروبولوجيون في كتابالمحم حيث لاحظوا أن الدين كذلك قد يؤسس لعلاقات قرابية سواء رمزية أو خيالية أو أسطورية وتسمى "البدنة" "فالأسرة التي ترتبط بعضها ببعض من خلال سلف مشترك أبعد من الأب يطلق عليها اسم "البدنة"[1].

ويحدد لنا المؤلف أن الأساس الذي تقوم عليه القرابة في هذا النسق. "نجد البدنات في الغالب تنظم على أساس الانتماء إلى الأب أو الانتماء إلى الأم، وهي عبارة عن كيانات متحدة بعضها ببعض تؤدي وظائف ذات أهمية متفاوتة، ولكنها قد تكون فائقة في أغلب الأحيان. فهي تؤدي من ناحية بعض الوظائف التي تؤديها الأسرة النووية أو المشتركة في أحوال أخرى، كما قد تؤدي من ناحية أخرى نفس

[1] مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، إكليف وآخرون، ترجمة محمود الجوهري، نهضة مصر، الجزء الأول، ص: 471.

وظائف العشيرة...ولو أن العلاقات بين أفراد العشيرة قد تكون في الغالبية العظمى من الأحوال علاقات افتراضية (ليس لها أساس من الواقع) أو ترجع إلى سلف أسطوري معين: أما العلاقات التي تربط أفراد العشيرة ببعضهم فترجع في العادة إلى سلف مشترك ويحدث عندما ينمي سلف البدنة أو يتضخم حجمها فوق المعدل ان تنشطر إلى بدنتين جديدتين أو أكثر"[1].

لقد ساعدتنا هذه الالتفاتة التاريخية لمعرفة أسس قيام نظام قرابة جديد يوسع من دائرة القرابة، ويتطور حسب تطور الأنظمة الاجتماعية، ولا تتحكم فيه أسس ثابتة. وما يمكننا الإشارة إليه أن القبائل القديمة سواء الأبوية النسب أو الأموية النسب خلقت لنفسها نظاما تعدديا خاصا لمحا، ولا تشترط أن يكون حيوانا أو نباتا وكان يمثل بالنسبة لها الأب والإله في آن واحد، وهذا ما سماه دوركايم الطوطم، فالقبائل الطوطمية كانت تعمل على احترام النظم، وكان يمثل سلطة عظمى على هذه القبائل، ومن القبائل والعشائر من صنعت لنفسها أبا أسطوري "وهي عائلة تتضمن بالإضافة إلى السلالات والجماعات العرقية تتضمن الأديان كما هو الحال في هولندا وتتضمن الجماعات اللغوية كما هو الحال في بلجيكا... الجماعات العرقية كالجماعات القرابية التي تربط بينهما قرابة حقيقية أو أسطورية التي تشارك في تاريخ وخبرات مشتركة"[2].

[1] المرجع السابق، ص: 471.
[2] مقدمة في الأنثروبولوجيا، المجالات النظرية والتطبيقية، عبده محجوب، دار المعرفة الجامعية، ص: 112.

يميل التعريف الأنثروبولوجي للقرابة إلى مراعاة التسلسل السلالي أو المصاهرة كشرطين وبعضهم من خلال ملاحظتهم لبعض العشائر يحاول أن يجد مبررا للعلاقات التي يرتبط لمحا أفراد القبيلة يرجعه إلى الاشتراك في الأبوة عن طريق الأب الأسطوري، أو حتى التاريخ المشترك، فإن الثقافة هي صاحبة السلطة في نشوء هذا النوع القرابي ونلاحظ هذا النوع القرابي. عند مجتمعات عدة حيث لا ترتبط أفراد الأسرة بيولوجيا، "نجد في كثير من المجتمعات أن روابط القرابة قد تمتد لتشمل الأفراد الذين لا تربط بينهم علاقات بيولوجية، وهكذا نجد في مجتمعنا مثلا أننا نستخدم مصطلحي "العم والعمة" و"الخال والخالة" للإشارة إلى زوجات أو أزواج أعمامنا أو خالاتنا أو عماتنا الفعليين، ليس هذا فحسب، بل إننا نطلق صفة العم أو العمة على أصدقاء الأسرة الكبار الذين قد لا تربطنا لمحم جميعا علاقات بيولوجية"[1].

هذه المسألة الاصطلاحية في القرابة تختلف حسب كل ثقافة وكل نظام اجتماعي وحتى كل نظام أسري، مثلا في الجزائر هناك من ينادي جده بأبي، وفي المجتمع المصري الأخ الأكبر إن كان هو ولي العائلة يلقب بأبيه، والأمثلة تتعدد، ويرجع هذا في الأساس إلى التنشئة الاجتماعية للفرد، وكذلك الفوارق الثقافية الموجودة بين كل مجتمع، وكنا أخلاقيات الأسر تلعب دورها في ترسيخ هذه المصطلحات.

[1] الأنثروبولوجيا، أسس نظرية وتطبيقات عملية، محمد الجوهري، دار المعرفة الجامعية، سنة: 1996، ص: 215.

ولكن "هناك بعض المجتمعات التي تعرف بعض القواعد التي بمقتضاها يمر الذكور غير الأقارب بيولوجيا بطقس معين أمام شهود لكي يصبحوا أخوة، وتكون بعد ذلك الطقوس رابطة قرابة تحكم سلوكهم كما لو كانوا أبناء فعلين لنفس الأبوين، لذلك يجب أن تعتبر القرابة علاقة من تحديد المجتمع، قد تتطابق في بعض الأحيان مع رابطة بيولوجية معينة، ولكنها لا تتحدد في ضوء ذلك في كثير من الأحيان، وهكذا نجد أن أنساق القرابة يمكن أن تختلف من مجتمع لآخر تماما، كما تختلف الجوانب الأخرى في الثقافة بعضها عن بعض"[1].

وإذا حاولنا استقراء رموز القرابة داخل الزاوية لابد أن نمر عبر محطة تعريف التصوف للقرابة.

5-التعريف الصوفي للقرابة

قدم المعجم الفلسفي تعريفا لمصطلح القريب الذي نسبه منذ البداية إلى القريب في النسب يقول: "والقريب في اصطلاح الصوفية هو القريب من الله من المكاشفة والمشاهدة، والقرب عندهم نوعان، قرب النوافل وهو زوال الصفات البشرية عند الإنسان وظهور الصفات الإلهية عليه، وقرب الفرائض وهو فناء العبد بالكلية عن الشعور بجميع الموجودات، حتى عن الشعور بنفسه بحيث لا يبقى في نظره إلا وجود الحق، وهذا يعني قولهم فناء العبد في الله"[2].

[1] نفس المرجع، ص: 216.
[2] المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني في الجزء الثاني، سنة: 1982، ص: 191.

يعرف جميل صليبا القرابة على أنها التقرب والاقتراب حتى يحدث التجلي للصفات الإلهية في الرجل الصوفي، فهذا النوع من التقرب يعيد الملاحظة، والأقرب إلينا لإثبات القرابة الروحية، هو انتماء الشيخ إلى طريقة معينة فبدخوله الطريقة والورد يصبح أخا روحيا.

وإذا عدنا إلى فكرة الشرف، نجد أن شيوخ بعض الزاوية قد ينتسب إلى الأشراف عن طريق انتمائه إلى الطريقة التي حتما سينحدر صاحبها من النسب الشريف، وقد نلاحظ ذلك في النسب العلوي مثلا: "ما يخص نسبه الروحي فقد ذكر الشيخ (الحسن بن عبد العزيز القادري) التلمساني في كتابه "إرشاد الراغبين" إلى ما احتوت عليه الطريقة العلاوية من الفتح المبين ما نصه قال ولي نعمتنا – رضي الله عنه – لما كان مشرب القوم – رضوان الله عليهم – أبلغ المشارب في التحقيق أسنى المدارج في التدقيق تعين على كل منتسب إليهم أن يحقق مستنده على الوجه الأحق لأن الحقائق لا تؤخذ من كل ذي دعوة إلا بعد تحقق نسبه على الوجه الأكمل... إلى أن قال وللمقتصر أن يقتصر على الجهة العليا من الصحيفة لألجا أولى بالتحفظ وهي المعتمدة في طريقنا حسبما بلغنا وتلقيناه من دروة مجدهم وثمرة غرسهم ذي الأخلاق الطيبة والأسرار العجيبة، سيدنا ومولانا (محمد بن الحبيب البوزيدي) الشريف المستغانمي – طيب الله مثواه – وجعل الحضرة العلمية منزله ومأواه، فعنه – رضي الله عنه – أخذنا ولقننا وأذن لنا فجزاه الله بما هو أهله وهو أخذها عن أستاذه أبي المواهب سيدي محمد بن قدور الوكيلي عن سيدنا محمد بن عبد القادر

الباشا عن سيدي أبي يعزي المهاجي، وهما عند سيدي مولاي العربي بن أحمد الدرقاوي عن سيدي علي الجمال، عن سيدي العربي بن عبد الله، عن سيدي أحمد بن عبد الله، عن سيدي قاسم الخصاجي عن سيدي محمد بن عبد الله عبد الرحمن المجدوب، عن سيدي على الصنهاجي عن سيدي إبراهيم الفحام عن سيدي أحمد رزوق، عن سيدي أحمد الحضرمي عن سيدي يحيى القاري عن سيدي على بن وفا، عن أبيه سيدي محمد وفا عن سيدي داود الباخلي عن سيدي أحمد بن عطاء الله عن سيدي أبي العباس المرسي عن سيدي أبي الحسن الشاذلي عن سيدي عبد السلام بن مشيش عن سيدي عبد الرحمن العطار الزيات عن سيدي تقي الدين الفقير بالتصغير فيهما عن سيدي فخر الدين عن سيدي نور الدين أبي الحسن علي عن سيدي محمد تاج الدين، عن سيدي محمد شمس الدين، عن سيدي زين الدين القزويني، عن سيدي إبراهيم البصري، عن سيدي أحمد المرواني، عن سيدي سعيد، عن سيدي سعد، عن سيدي فتح السعود، عن سيدي سعيد القزويني، عن سيدي محمد بن جابر، عن سيدي الحسن بن علي، عن سيدنا علي بن طالب – رضي الله عنه وكرم وجهه–، عن سيد المرسلين سيدنا ومولانا محمد بن عبد الله – عليه أفضل الصلاة وأزكى تسليم –"[1].

من الواضح أن الطريقة العلوية تعتمد على النسب بالانتساب، فبمجرد تبنى الشيخ العلوي الطريقة الشاذلية المشيشية فإنه انتسب أو دخل في علاقة قرابة

[1] الروضة السنية في المآثر العلوية، الشيخ عدة بن تونس، المطبعة العلوية بمستغانم، ص: 18.

مع نسب الشاذلي أو المشيشي الذي يعود في أصله إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم – وقد لاحظنا في هذه الطريقة أن نظام حكم الزاوية لا يعتمد على التوارث أي يورثها الأب لابنه بعد وفاته بل يعتمد أولا على الدين بأن يكون الشيخ صالحا وكفءا ويحصل عليه الإجماع عن طريق المريدين، وقد يستند المريدون في تعيين شيخ الزاوية إلى الرؤيا، هذه الثقافة تحيلنا إلى إلغاء أو لمحميش الشيخ العلوي للنظام العرفي الذي كان في الأصل يقوم على العصبية، واستبدله بنظام لين وهو النظام الروحي والقرابة الروحية.

كذلك من جملة ما سجلناه في زوايا أخرى كالتيجانية أن المريد يدخل في علاقة قرابية مع بقية المريدين بمجرد إعطائه الورد، وفي هذه الحالة يصبح له نوعان من الإخوة، إخوة طينيون من صلب أبيه وإخوة روحانيون ينتمون عن طريق التسلسل القرابي، إلى من أخذ عنه الورد مباشرة، وهذا الأخير يذكر له عن أي شخص أخذ الورد عن أبيه أو شيخه أو أخيه مثلا؛ وتتسلسل الشجرة إلى أن تصل كما لاحظنا مع النسب الروحي العلوي، إلى سيد الخلق والمريد الذي ينتمي إلى الطريقة، تفرض عليه شروط كالعهد مثلا، فيعاهد على الوفاء والإخلاص والمحافظة على الذكر والطاعة إلخ... كل هذه الشروط هي بمثابة وصايا يلقيها الأب لابنه، فالشيخ في هذه الحالة يمثل سلطة الأب، وفي بعض الأحيان تكون أكبر من سلطة الأب.

خلاصة القول أن الانتماء إلى الطريقة هو الذي يحدد طبيعة هذا النوع من القرابة ولهذا نلاحظ أن دائرة القرابة تتسع كلما اتسعت دائرة المنسبين إلى الطريقة وتؤسس القرابة على هذا النحو نظاما اجتماعيا واسع النطاق يتحكم فيه "الورد" و "شيخ الزاوية" الذي في الحقيقة له سلطة قدسية تنشأ من خلال علاقته بمريده. فما طبيعة هذه العلاقة الناشئة ؟ وكيف تؤسس لتنظيم المؤسساتي نقصد به مؤسسة الزاوية ؟.

هذا إذا علمنا أن هذا النظام القرابي على الرغم من اتساع دائرته إلا أنه ظل ثابتا فهو ما زال يعتمد على التصنيف السلالي حيث أعطاه الورد سلطة الانتشار؛ والتوسع زاد من تقييده، لأن الأوراد تختلف من طريقة لأخرى.

الفصل الثالث:
وظيفة المقدس داخل مؤسسة الزاوية

- مراحل العبور
- الإنسان والفضاء المقدس
- طقوس الطريقة التيجانية
- طقوس الطريقة العلوية
- طقوس الطريقة القادرية

الفصل الثالث
وظيفة المقدس داخل مؤسسة الزاوية:

يطرح مصطلح المقدس في تقابله مع المدنس كثيرا من التوتر عند بعض المفكرين، لأنه في الأصل أخذ هذا المصطلح من الثقافة الغربية المتشبعة بالفكر المسيحي، فبالنسبة لهم المصطلح يمثل جوهر الخلاص والصفاء، نستعمله كذلك بمفهوم الصفاء والتعالي، وما دام الغرب يستعمل المدنس أو الدنيوي فإنما يفرقون بين مستويات، مستوى سماوي يمثله المقدس وفيه من الصفاء والنقاء ... ومستوى دنيوي تمثله أفعال العباد، وكل الكائنات وهو مدنس ودنيوي.

إلا أننا في مؤسسة الزاوية لن نركز على هذه الجدلية التي تقودنا إلى من الأسبق في الحدوث ومن الذي يحدد وظائف الأفراد وغيرها من التساؤلات، بل سنكتفي بتعريف المقدس، ثم نحدد فضاء المقدس مركزين في ذلك على الفضاء المكاني والفضاء الزماني اللذين يعتبران أحد الفضاءات الهامة في تشكيل مؤسسة الزاوية.

وفي البدء لابد من أن نحدد مفهوم المقدس الذي لقي اهتماما من طرف علماء الاجتماع أثناء دراستهم للظاهرة الدينية فالمقدس بالفرنسية هو Sacré بالنسبة لدوركايم: "إن كافة المعتقدات الدينية تصنف الظاهرة على ألفيا مقدسة أو

دنيوية. يتضمن المقدس ظواهر تعتبر بألبحا تفوق الطبيعة، لألبحا سامية وفائقة وخارج حدود الزمن والأحداث"[1].

يتخذ مفهوم المقدس عند دوركايم من خلال هذا التعريف بتوفير شرطين أساسيين، أن تكون الظاهرة فوق طبيعية، وأن تتخطى حدود الزمن فالقبائل الأسترالية أو قبائل الهنود التي نصبت "الطوطم" على أنه الرمز الديني الذي يجمع بين مختلف أفراد العشائر، والذي ينتمي إليه كل فرد من العشيرة، لأنه وببساطة ينتمي إلى اسم الطوطم، فرمزية الاسم هي التي أعطت حق انتماء هذا الفرد للمحيط العشائري.

والطوطم حسب تعريف دوركايم هو: "الاسم الذي تحمله العشيرة، وهو اسم نوع معين من الأشياء المادية، تعتقد العشيرة أن لها به أوثق الصلات ويسمى هذا النوع التوتم"[2].

ومن بين الأشياء التي استخدمتها العشائر والقبائل البدائية كرمز مشترك "معظمها متصل بأنواع نباتية وحيوانية وخاصة الأخيرة"[3].

ويؤكد دوركايم أن القداسة لا تتجسد في شيء بكامله، ولكن تكون كذلك في جزء من الشيء ومحور تأملات العابد الظاهرية والباطنية.

يبدو أن القداسة تتحكم فيها "أنا" المجتمع، وهو الوحيد الذي لديه سلطة عليها.

[1] معجم علم الاجتماع المعار، معن خليل العمر، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة: 2000، ص: 367.
[2] نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤلهة، علي سامي النشار، مكتبة الخانجي بمصر، ب ت ، ص: 100.
[3] نفس المرجع، ص: 100.

فالمقدس في رأي دوركايم: "الشيء الذي يتجنب ويوقر ويحترم وذهب إلى أن صفة القداسة تنبع من المجتمع نفسه وألمحا تعبرا عن التضامن الجماعي"[1].

ويؤكد دوركايم هذا التعريف حين يتحدث عن الرمز التوقعي يقول: "لم تكن الرموز هي الأشياء المقدسة وحدها، إنما كانت توجد موجودات حقيقية تشارك في القداسة وكان لها أيضا مكان هام في الطقوس الدينية ولها علاقات على أقوى ما تكون العلاقة بالتوتم، وتلك الموجودات هي موجودات النوع التوتمي وأفراد العشيرة"[2].

الملاحظ أن مفهوم المقدس لا يتحدد من خلال "الخارق والعجيب والمدهش، إنما هناك قوى تتحكم في هذه القداسة، كما يجب أن لا نخلط شعور الإعجاب والانبهار والشعور الديني، لأن هذا الأخير في ميزاته ممتد ودائم، بالإضافة إلى أنه اتصال عميق بين الفرد وذاته، والفرد وقوى ما فوق الطبيعة التي يعتبرها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا هي رمز القداسة، وقد تنعت عند بعضهم كدوركايم "بالتوتم"، وعند جيمس فريزر السحر، وعند ماريت Marett المانا وعند آخرين بالقوى الروحية.

إن الاعتقاد في هذه القوى فرض على الإنسان القيام ببعض الطقوس والممارسات حتى يتخلص من النزعة الدنيوية فالإنسان عبر أزمنة مختلفة انشغل بخلق هذا الفضاء الروحي لأنه توصل من خلال اعتقاده في الأرواح إلى لمجذيب السلوك

[1] موسوعة على الإنسان، المفاهيم التطورية والمصطلحات الأنثروبولوجية، تأليف شارلوت سيمو – سميث، ترجمة مجموعة من المترجمين، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ص: 648.
[2] نفس المرجع، ص: 114.

وضبطه، فالاعتقاد ولد المقدس وخلق الاحترام والطاعة والتقارب من خلال حركة الاتصال (الممارسات الطقوسية) إلا أن الاعتقاد في الأرواح لم يكن لوحده كافيا، لأن تطور الفكر البشري لم يقف عند تلك الاعتقادات البسيطة التي أنتجها الأستراليين أو الهنود لهذا قال دوركايم أن المقدس هو إنتاج اجتماعي كما ينتجه المجتمع، ويسهر كذلك على تطويره، ولا يقصد هنا بتطوير المقدس لأنه ثابت ولكن تطوير الوظائف والممارسات الطقسية للوصول إلى المقدس، فكان الدين هو الوسيلة الأساسية للارتقاء من العالم الدنيوي إلى العالم العلوي، والدين لا ينفصل تماما عن المقدس، بل يحتويه ويتضمنه.

وإذا حاولنا تعريف الدين فإننا نقول: "إنه نسق من الاعتقادات والممارسات والذي تستطيع جماعة من الناس من خلاله أن تفسر وتستجيب لما تشعر به على أنه مقدس"[1].

والواضح أن تفسير المقدس والاستجابة له يحتاج إلى التجسيد في صورة معينة من السلوك وفرض الشعائر والطقوس التي تعمل على تجديد العهد بالعقيدة والارتقاء بدرجات الإيمان التي تعاني من الصراع الدنيوي الذي يفرض عليها الاهتمام بالوظائف المادية دون الروحية.

وعلى هذا الأساس فإن الشعائر والطقوس هي التي تبني الجانب الروحي في الإنسان وتمكنه من الاتصال بالله أو ربط العلاقة بين "العبد" و "ربه" بواسطة نظام

[1] الأنثروبولوجيا الثقافية، محمد أحمد بيومي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، سنة: 1983، ص: 278.

باطني تكون الطاعة أساس الاتصال فيه بين الإنسان المتدين والحقيقة. وهذا ما اصطلح عليه بعض العلماء بالتجربة الباطنية، ونجدها عند المتصوفة، وهناك من وصفها كذلك بالتجربة الدينية، وأساس هذه التجربة الدينية هو اليقين، فالإنسان المتدين لابد أن يكون على يقين تام لما يريد الوصول إليه في مرحلة الارتقاء فلا مجال للشك. ومن بين الخصائص التي تميز التجربة هي:

1- أن لا تكون ذاتية فحسب بل تتصل بالحقيقة العليا ... لذا لا يمكن التعرف على خصائصها إلا من خلال المعايشة المباشرة لذلك هي تمثل حالات شعورية أكثر من كونها حالات عقلية فكرية.

2- ألمحا ليست جزئية، إذ تشتمل حياة الإنسان ككل قلبيا ووجدانيا وإراديا.

3- ألمحا تجربة ذات شدة وتأثيرها قوي على أفكار وأفعال رجال الدين فقد تحدثت عنها جيمس وليم بألمحا حالات شعورية وحالات عقلية.

4- ألمحا مجموعة أفعال والتزامات إذ بقدر ما تكون التجربة منتجة بالأفعال بقدر ما تكون تجربة روحية مقدسة[1].

من خلال ملاحظة هذه الخصائص الأربع، ثمة سؤال فرض نفسه، وهو هل التجربة الدينية أو الباطنية هي القداسة ؟ وما هو المنهج الذي يعتمده المتدين (رجل الدين) للوصول إلى هذه القداسة ؟

[1] التصوف في مصر والمغرب، منال منعم جاد الله، نشأ المعارف بالإسكندرية، ب، ت / د ط، ص: 85.

- إذا بدأنا بالشق الأول من السؤال فإننا نلاحظ أنه من الواجب علينا بعد تعريف المقدس أن نقدم الخصائص التي تميز لجا هذا المقدس.

وقد تضمن تعريف دوركايم للمقدس سبع خصائص هي:

1- الاعتقاد في توافر القوة فيه.

2- كونه متصفا بشيء من الغموض يحيط بطبيعته ومفهومه.

3- وأما الخاصية الثالثة إلى الخامسة: ألا يكون ذا منفعة مادية مباشرة وغير هادف من حيث وجوده الدنيوي، كما أنه لا يحل في موضع التجريب بحيث يدرس ويحلل فهو غير تجريبي.

4- وأما الخاصة السادسة فتشير إلى أن هذا المقدس لا بد أن يكون له أثر في تدعيمه لشخصية الفرد، وإمداده بالقوة ولو توهما من الفرد نفسه.

5- السابعة في أن يكون ارتباط المؤمن به على الوجه الذي يجعله دائما في مطلب أو حاجة إليه[1].

إن دوركايم وغيره ممن أسسوا أفكارهم في تعريف المقدس وتبيان خصائصه على ما قدمه إميل نفسه، قصروا في حق الديانات ككل، لأنهم تعاملوا مع المقدس أنه وليد المجتمع، كما اعتبروا الدين رمزا طبيعيا، وهذه المفاهيم تصلح في الديانات التي تتطور مع مجتمعها. أما الديانات الثابتة التي أنزلت من السماء إلى الأرض فهذه لا يمكن أن نناقش فيها مفهوم القداسة، لأنه محدد وبدقة، فلا يختلف

[1] نفس المرجع، ص: 86.

المسلمون في مسألة تنزيه الله تعالى عن كل المخلوقات: "ليس كمثله شيء" وبالنسبة لقولنا أن الدين ثابت فإننا نقصد، أن هناك مجموعة من الشعائر التي فرضها الله تعالى على عباده ثابتة لا يؤثر فيها المجتمع ولا الفرد ولا حتى الزمان كوحدانية الله والفرائض الخمسة ... والاعتقاد بيوم البعث وغيرها من الفرائض التي لا يحق للمسلم أن يتصرف فيها أو يتهاون عنها.

إذن القداسة عند المسلمين تختلف عن الغرب، فالطابع الإيماني عند المسلمين يدفعهم إلى التصديق بالغيب وبعالم سماوي يمكن لبعض الأفراد فقط مشاهدته والاتصال به ، وهو العالم الرباني وقد وصف لنا المتصوفة منهجا في الاتصال لهذا العالم المقدس وهو الله حيث تكون مرحلة الاتقاء من الأرض إلى السماء وهناك من اعتبر أن السفر يكون روحيا وهناك من اعتبر أن السفر يكون جسدا وروحا، لأن هذا العبد قد اصطفاه ربه من دون كل المخلوقات، وهم يستندون في تبيان هذا الارتقاء إلى حادثة الإسراء والمعراج التي حدثت لرسول الله – صلى الله عليه وسلم –، فإمكانية صعود الرجل الصالح هي معادلة ممكنة الحدوث على شرط أن يكون الرجل الصالح قد مر عبر محطات تزكي فيها نفسه وتطهر من كل شرور الدنيا وأصبح قلبه كالجوهرة لصفائه وامتلائه بالإيمان.

1-مراحل العبور

ينتقل الصوفي عبر محطات سميت عند هم بالمقامات:

تعريف المقام: سئل عبد الله بن سراج الطوسي عن معنى المقام فقال: "معناه مقام العبد بين يدي الله – عز وجل – فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله – عز وجل –"[1].

وقد ألحق المقام عند بعض المؤرخين بعلوم المتصوف واعتبر من علوم الأحوال. "فاعلم أن علوم الصوفية علوم الأحوال والأحوال مواريث الأعمال ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال"[2].

وتصحيح العمال يشترط فيه العلم بأمور الدين الشرعية والتأدب وفق مبادئها السمحة.

أما الطوبي فقد عرف الحالة "ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار"[3].

يجمع أهل التصوف أن الحال ما تعلق بالقلب سواء كان علما أو معرفة أو ذكرا، أما المقام فهو الارتقاء والانتقال عبر محطات وسلالم، كما يسميها البعض سلالم العارفين للوصول إلى المقدس.

يصف لنا أبو نصر الطوسي هذه المقامات في كتابه اللمع وهي:

[1] اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، لعبد الله بن سراج الطوسي، إصدار المكتبة التوفيقية، القاهرة، ب ط، ص: 5.
[2] التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر الكالابادي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1980، ص: 104.
[3] نفس المرجع، ص: 46.

1- مقام التوبة: "سئل سهل بن عبد الله عن التوبة فقال: أن لا تنسى ذنبك"، وسئل الجنيد عنها فقال: "هي نسيان ذنبك"[1].

إن الأول أجاب وهو يقصد توبة المريد من ذنبه أما الجنيد فيقصد المتصوف لأنه يكون في حال يغنيه عن الذنب.

2- مقام الورع: قال ابن سيرين: "ليس شيء أهون علي من الورع، وإذا أراني شيء تركته"[2].

سئل الشلبي أبو بكر عن الورع فقال: "أن تتورع ألا يتشتت قلبك عن الله – عز وجل – طرفة عين"[3].

والورع حسب أبي نصر الطوسي يقتضي الزهد.

3- مقام الزهد: يعرف صاحب اللمع الزهد بأنه: "مقام شريف أساس الأحوال الأرضية والمراتب السنية وهو أول قدم القاصدين إلى الله – عز وجل -.

والمنقطعين إلى الله والراضين عن الله والمتوكلين على الله تعالى فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة، والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة"[4].

يعرفنا فيصل بن عياض بالزهد: "ويرى بأن مفتاح الخير كله الزهد في الدنيا، وسئل ما الزهد في الدنيا؟ فقال: القناعة، فهي الغنى"[5].

[1] نفس المرجع، ص: 47.
[2] نفس المرجع، ص: 49.
[3] نفس المرجع، ص: 50.
[4] نفس المرجع السابق، ص: 50.
[5] تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت – الطبعة الثانية، 1978، ص: 272.

وقيل أن "الفضيل" كان يقول في دعائه: "زهدنا في الدنيا فإنه صلاح قلوبنا وأعمالنا وجميع صلباتنا ونجاح حاجاتنا"[1].

يعتبر الزهد المقام الفاصل بين المقامات السابقة الذكر والمقامات اللاحقة، لأن في هذه المرحلة حسب ما ورد من المتصوفة، أن الزاهد يتجرد تماما من الدنيا، والتجرد يكون ماديا ومعنويا.

فالمعنوي يكون عن طريق الصيام والانقطاع عن الأكل والشرب إلا بمقدار، والمادي تعذيب الجسد بلبس الصوف الخشن والإكثار من العبادات حتى ينهك الجسد ولا يعود للإحساس بالألم وظيفة في هذا الجسد.

4- مقام الفقر وصفة الفقراء:

عرف عن المتصوفة ابتعادهم عن ملذات حياة الدنيا فلقبوا بالفقراء، وهذه الصفة تلازم الرجل الصوفي في دنياه حتى يتقرب من الضعفاء، ويساعدهم في الخروج من دنياهم بسلام. والفقر أحد مراتب التوحيد، هكذا اعتبره أبو نصر الطوسي في هذه الرواية التي نقلها لنا: "سمعت أبا بكر الوجيهي يقول: سمعت أبا علي يقول هذا وسمعت أبا بكر الطوسي يقول: كنت مدة طويلة أسأل عن معنى اختيار أصحابنا لهذا الفقر على سائر الأشياء فلم يجبن أحد بجواب ينفعني حتى سألت نصر بن الحمامي فقال: لأنه منزلة من منازل التوحيد، فقنعت بذلك"[2].

[1] نفس المرجع السابق، ص: 272.
[2] اللمع، المرجع السبق، ص: 52.

أما بعضهم فقد اعتبره بابا من أبواب الحكم على الصوفي. "أن يكون الفقر زينته والصبر حليته والرضى مطيته ..."[1].

ومن آداب الفقير: "أن لا يكون كارها للفقر، بل يكون راضيا به، وأرفع منه أن يكون طالبا له وفرحا به لعلمه بغوائل الغنى، ويكون متوكلا في باطنه على الله – عز وجل – واثقا به في قدر ضرورته وأن يأتيه لا محالة ويكون كارها للزيادة على الكفاف"[2].

فلا يحق للفقير الادخار إلا بقدر الحاجة، وهو في هذه الحال على ثلاث درجات.

* الأولى: "أن لا يدخر إلا ليومه وليلته، وهي درجة الصديقين".

* الثانية: أن يدخر لأربعين يوما فإن ما زاد عليه داخل في طول الأمل وقد فهم العلماء ذلك من ميعاد الله تعالى لموسى – عليه السلام – ففهم منه الرخصة في أمل الحياة أربعين يوما وهذه درجة المتقين.

* الثالثة: أن يدخر لسنة وهي أقصى المراتب وهي رتبة الصالحين ومن زاد في الادخار على هذا فهو واقع في غمار العموم خارج عن حيز الخصوص بالكلية"[3].

[1] آداب المريد في التصوف، أبو بكر الشيباني الموصلي، لجنة إحياء التراث العربي، سنة: 1999، ص: 28.
[2] إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد الغزالي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، الجزء الرابع، سنة: 2005، ص: 371.
[3] نفس المرجع السابق، ص: 274.

والفقر يقتضي الصبر على الشدائد وما يصيب الجسد والنفس من آلام وضيق وانحباس وانكماش فكل هذه الصفات تدخل في باب المجاهدة والصبر على الشدائد.

مقام الصبر: يعتبر الصبر عند المتصوفة مرحلة انتظار حيث ينتظر الشيخ الفرج والفتح من الله تعالى، قال سهيل: "الصبر مقدس – تقدس به الأشياء"[1].

وقال غيره في الصبر: "مسني الضر الذي تخص به أنبيائك بلا استحقاق مني، لكن لأنك أرحم الراحمين"[2].

فالصبر أحد المقامات الرفيعة عند الصوفية وبفضله يستطيع المرور في أن ينتقل إلى مقام التوكل.

مقام التوكل: يقول الله جل شأنه في كتابه العزيز الكريم "وعلى الله فليتوكل المتوكلون"[3].

وقوله: "إن الله يحب المتوكلين"[4]. قال أبو حامد الغزالي في التوكل: "فإن التوكل منزلة من منازل الدين ومقام من مقامات الموقنين بل هو من معاني درجات المقربين وهو في نفسه غامض من حيث العلم ثم هو شاق من حيث العمل"[5].

[1] التعريف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد الكالابادي، مرجع سبق ذكره، ص: 113.
[2] نفس المرجع، ص: 113.
[3] سورة إبراهيم، الآية: 12.
[4] سورة آل عمران، الآية: 159.
[5] إحياء علوم الدين، ص: 323 (مرجع سبق ذكره).

فالتوكل لا يكون إلا على الله عز وجل، وفي هذا المقام يكون الصوفي قريبا من ربه، فينال رضا الله عليه.

مقام الرضا: ذكر الله عز وجل في كتابه العزيز الرضا فقال: "قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم، لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا، رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم"[1].

واعتبر الطوسي الرضا "باب الله الأعظم وجنة الدنيا، وهو أن يكون قلب العبد ساكنا تحت حكم الله عز وجل"[2].

وقد قرن أبو حامد الغزالي الرضا بالمحبة: "وهي محبة الله والشوق والإنس حتى يحصل الرضا ... اعلم أن الرضا ثمرة من ثمار المحبة وهو من أعلى مقامات المقربين"[3].

وفي حديث: "إن الله تعالى يتجلى للمؤمنين فيقول سلوني، فيقولون رضاك"[4].

ويضيف أبو حامد الغزالي قائلا عما يجب الاشتغال به في هذا المقام: "وأما رضوان الله تعالى عن العبد فهو بمعنى آخر يقرب مما ذكرناه في حب الله للعبد ولا يجوز أن يكشف عن حقيقته إذ تقتصر أفهام الخلق على دركه ومن يقوى عليه فيستقل بإدراكه من نفسه"[5].

[1] سورة المائدة، الآية: 119.
[2] اللمع: مرجع سبق ذكره، ص: 57.
[3] إحياء علوم الدين، ص: 452، مرجع سبق ذكره.
[4] نفس المرجع، ص: 452، الحديث أخرجه البزار والطبراني في الأوسط.
[5] إحياء علوم الدين، ص 452

فما يدركه الصوفي في هذا المقام هو وجه الله حيث ينكشف الحجاب بين العبد وربه، وحين يسأل عما يريد بطلب مزيدا من المشاهدة إلى وجهه فيقول "الرضا".

في هذه المرحلة بالذات يكون الولي يعيش حالة الصفاء والاتحاد مع الذات الإلهية، ويزيد اشتياقه لله عز وجل، وتعتبر هذه الحالة من أسعد اللحظات عند الولي وهي مرحلة العشق. فتطير روح العاشق وترفرف وتحلق في فضاء الحلم وهو ليس بحلم، بل حقيقة في فضاء اللامعقول، ولكنه موجود وواقع. إن هذا الواقع يخص به الولي دون غيره فتزكى نفسه، وينتقل من عالم المادي على العالم الروحاني، فيرتقي ويسمو عبر هذه المقامات.

وما تناولنا هذه الأخيرة بالتفسير إلا لإظهار وظيفتها على ما اصطلحنا عليه بالارتقاء أو العبور من حالة الدنيوي إلى المقدس، فالولي في مقام الرضا يكتسب القداسة وتتجلى فيه. "ذلك أن الحياة الروحية لمحدف أولا إلى صعود الإنسان بروحه واتصاله بالله لكن ذلك لا يمكن أن يتم إلا بتسامي الإنسان"[1]، وتفرده عن بقية الخلق وهذه من صفات الأحوال التي تطرأ على الولي وتحل به بعد اكتسابه القداسة.

إننا نفترض من خلال هذا التفسير أن الولي يعيش مرحلة الدنيوي وهو يجاهد فيها بنفسه، ويقوم بالرياضة الروحية كالصوم والتصدق وغيرها من الوظائف

[1] فلسفة الحياة الروحية، مقداد بالحين، دار الشروق، بيروت – الطبعة الأولى، سنة: 1985، ص: 60.
ملاحظة: هناك من المتصوفة من اعتبر هذه المقامات أحوال أو بعض منها ضمن الأحوال والعكس فاعتبرت بعض الأحوال مقامات.

التي لا تقبلها جشاعة النفس الأمارة، فيعيش الولي مرحلة الصراع من مقام إلى آخر، ليس له من ونيس إلا الذكر والانقطاع عن الناس. وفي هذه المرحلة ضروري كما وصفه بعض الأولياء، وهو سلوك يستعمله كل ولي متصوف، ما يعرف عند البعض بالخلوة، وهذا الانقطاع والانعزال يعطي للذاكر فرصة التأمل في ما يذكر، ولما يذكر وماذا يذكر على أساس أن يخاطب ذات المذكور ولا يخاطب الصفة فيه، كما أنه في الخلوة يعيش مرحلة السكينة التي تمكنه وهو منقطع عن الملذات من بروز الجانب الروحي على النفس الشهواني، لأن هذا الأخير يكون مقيدا بما يسلطه الولي من عذاب عليه.

وإذا عدنا إلى الأولياء الثلاثة الذين ذكرناهم سواء: "التيجاني، أو ابن عليوة، أو بلحول وشيوخ الطريقة القادرية"، فقد حدث لهم الكشف كما ذكرنا سابقا من خلال انقطاعهم وانعزالهم عن الناس كل في خلوته وحسب المكان الذي رآه مناسبا له. فالتيجاني مثلا وجد في بني سمغون نواحي البيض فضاء جيدا للذكر والانقطاع والخلوة لأجل الارتقاء، كما وجد ابن عليوة في زاوية شيخه البوزيدي مكانا ملائما للانقطاع، أما بلحول فقد اختار مقر زاويته الحالي هو المكان الملائم للذكر والاتصال بالله عز وجل، وما هذه النماذج إلا إطلالة نتبين من خلالها وظيفة الانقطاع أو الخلوة.

فالانقطاع والرياضة هما اللذان يمكنان الولي من الارتقاء والعبور من مقام إلى آخر، وحين يسمو الولي بروحه ويتصل بالله، في هذه المرحلة يعيش الولي الزمن

المقدس. فمرحلة العبور من الدنيوي إلى السماوي تفرض تخطي الزمن الدنيوي البيولوجي والدخول في الزمن المقدس، وهو زمن خاص لا يدركه جميع الناس، بل الخاصة منهم، فيعتبرونه الزمن الأصل واللحظة الخارقة التي تتجلى فيها حقيقة ما بصورة كاملة. لهذا يعمل الإنسان على إدراك هذه الحقيقة من خلال انغماسه في هذا الزمن وهي عند الصوفية، "العلم" أو "المعرفة" فيحاول جاهدا معرفة حقائق العلوم عن طريق الإدراك القلبي كما وصف ذلك أبو حامد الغزالي.

لهذا نجد الولي يتحمل كل المشقة لأجل الوصول إلى هذه الحقيقة المطلقة، أما بالنسبة للإنسان العادي فإنّه يعمل على محاكاة الأصل المقدس للوصول إلى هذه الحقيقة، فالمريد مثلا يحاكي شيخه ويطيعه ويخضع لكل أوامره لإيصاله إلى طريق الحقيقة، أو يستغل فرصة الأعياد الدينية التي هي في الأصل محاكاة للنموذج الذي شرعه الله تعالى.

أما إذا حاولنا تعريف الزمن المقدس فمن الصعوبة فصله عن الزمن الدنيوي، لأن المعتقد "الإنسان" لا يلاحظ الفرق بين الزمانين بل هو يلاحظ القداسة من خلال الخارق أو العجيب أو الكرامة التي تتحكم في الرموز المادية بصفة سريعة ونافذة، فلا تتاح له فرصة التحليل والتساؤل، بل تسيطر على عقله ومشاعره الدهشة والانبهار، لأنه ينغمس مباشرة في ممارسة الطقوس الدينية مثلا، وبالتالي يدخل في زمن مقدس ويحاول أن يحاكي النموذج، فهو يقلده في سلوكاته، ويفعل بمثل ما يفعل وليه أو شيخه. فالولي بالنسبة له هو الأصل الذي من خلاله

يمكن الارتقاء، وبالتالي فإن القداسة، وإن كانت صفة إلهية، فقد تتجسد عن بعض عباده الذين رضي عنهم، حتى يمكنون الناس من تعلم كيفية تعاطي المقدس والاندماج معه، بالابتعاد عن الزمن الدنيوي والانفصال عنه، فحين "يستعيد الإنسان الديني الزمان المقدس معناه أن يصير معاصر للألهة وبالتالي أن يعيش في حضرتها حتى وإن كانت هذه الحضرة محجوبة بستار من الخفاء بمعنى ألجا غير مرئية"[1].

إن الإنسان الديني حينما يدخل فضاء العيد أو الاحتفال أو المجاهدة يحاول أن يتخطى الدنيوي، ويطمح إلى رؤية متفائلة للحياة فيخفف توتره النفسي ويرمي ويكسر كل المعيقات النفسية التي كان يعيشها في عالم الوجود.

فالمقدس بالنسبة للإنسان الديني يظل قوة غامضة يبحث عنها ويحاول التقرب منها في كل مناسبة، ويقتني منها الطاقة اللازمة التي تمكنه من تجاوز الحياة الشاقة، ويقول روجي كايوا في تعريفة المقدس: "المقدس يمثل قبل كل شيء طاقة خطيرة وغير مفهومة"[2].

فالغموض في حد ذاته يدفع إلى اقتناء المقدس والتعامل معه والخضوع له دون طلب التفسير، لأنه قوة خارقة، وهذه القوة تحل بالإنسان الديني لتخلصه من المعاناة ويصبح هو الصفة الغالبة على هذا الإنسان من خلال ولوجه الزمن المقدس واتخاذ المعرفة مع الحب كما يعرف ذلك جان شوفلي: "إن الوقت ما كان هو

[1] المقدس والدنيوي، مرسيا إلياد، ترجمة نهاد خياط، الغرب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة:1987، ص: 67.
[2]. L'homme et le sacré, Roger Coullois, idées Gallimard, 1950, p: 23

الغالب على الإنسان، فهو رؤية وهبة معا، فالترقي وصول إلى النور وهو ثمرة العشق أكثر مما هو نتيجة بحث عقلي وتعليق شيخ الطريق. فالاتحاد الصوفي هو تركيب المعرفة والحب مما يحقق الوجود الكامل للإنسان، وأيضا فإن هذا الاتحاد يقع في قمة التصور الروحي كأنه اندماج خالص للكثرة في الواحد، إنه انتصار كامل للذة روحية"[1].

نلاحظ من خلال هذا القول أن المتصوفة لا يفصلون بين مفهوم الزمان ومفهوم الوقت، فهم يتعاملون مع الوقت على أساس أنه "الزمان"، وكان هذا واضحا في كتاب "إيكلمان ديل" الإسلام في المغرب حين عالج مشكل القضاء والقدر عند الأهالي البجعدية، وكذلك محمد ظريف في كتابه الزوايا بالمغرب، وجان شوفلي حين ضمن كتابه لمحذه الأبيات الصوفية لابن عطاء الله:

"أيها السر فلتظهر الوجود في العدم

وليبق الزمن

مع من له رسم الأبدية"[2]

ونحن لا نركز على هذا الفرق أو الخلط بين الوقت والزمن ولكنها مجرد إشارة إلى أن الثقافة الشعبية لم تعر اهتماما للفصل والتحليل، بل كانت تتعامل مع جوهر الأشياء، والتجربة الصوفية من خلال ولوجها في الزمن المقدس تمكنت من الاستلهام ثم فرضت نفسها على العالم عن طريق نماذج مختلفة كما سنلاحظ ذلك

[1] التصوف والمتصوفة: جان شوفلسي، ترجمة عبد القادر فتي إفريقيا الشرق، بيروت – لبنان، سنة: 1999، ص: 129.
[2] نفس المرجع، ص: 130.

في الزوايا الثلاث، وإن كان الزمان قد فرض نفسه على الولي حتى يترقى فإن مرحلة العودة خلقت له فضاء مقدسا من نوع خاص، وهذا الذي نود أن نركز حوله موضوع الدراسة لأنه قابل للملاحظة والاسترجاع، إنه المكان المقدس.

المكان حسب ما اتفق على تعريفه الشامل "هو المحل Lieu" المحدد الذي يشغله الجسم"[1].

وحسب هذا التعريف يقصد به الحيز أو الفضاء الذي يشغله الجسم، ف"ابن سينا" يؤكد القصد ذاته باعتباره "السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي"[2]، أما المتكلمون فقصدوا به "الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده"[3].

إن جل هذه التعريفات تعاملت مع المكان على أنه شيء مجسم يأخذ أبعاده من خلال الفضاء الذي يتشكل فيه وكما هو ملاحظ عن المتكلمين هناك توهم لهذا البعد، ولا يمكن إدراكه أو قياسه، وهذا خلاف لما ورد في التعريفات الحديثة التي قدمت لنا صور المكان في وضوح وحددت أبعاده، فاعتبرته: "وسطا مثاليا غير متداخل الأجزاء حاوي الأجسام المستقرة فيه، محيطا بكل امتداد متناهي، وهو متجانس الأقسام متشابه الخواص في جميع الجهات متصل وغير محدود"[4].

[1] المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ج2، سنة: 1982، ص: 412.
[2] نفس المرجع، ص: 412.
[3] نفس المرجع، ص: 413.
[4] نفس المرجع، ص: 413.

إن هذا التعريف الشامل حاول أن يجمع بين كل الصفات التي تمثل أبعاد المكان في تشكله، ولكن صفة اللامحدودية التي أسقطت عليه، دفعت علماء القياس إلى إعطاء تعريفات أخرى للمكان، فما هو متفق عليه في المعرفة الحديثة أنه يمكن قياس أي حيز في أي فضاء دنيوي.

ولن نقحم أنفسنا بإدراج كل التعريفات بل سنكتفي بما أوجزه صليبا من تعريفه للمكان، حيث تمكن من جمع كل القياسات والصفات التي تؤدي إلى تقديم مفهوم واضح للمكان، وتجعله متجانسا "وجملة القول إن هناك مكانا لمسيا ومكانا بصريا ومكانا عضليا، وهي كلها من المعطيات المباشرة.

أما المكان الهندسي المتجانس والمتصل غير المحدود فهو مكان مجرد، أو تصور عقلي محيط بجميع الأجسام، وإذا جمعت بين الزمان والمكان في تصور واحد أمكنك أن تولد منهما مفهوما جديدا يطلق عليه اسم المكان – الزمان، وهو ذو أربعة أبعاد متصلة مكانيا زمانيا يرمز إليه بأربعة متغيرات أعني بالطول والعرض والعمق والزمان، وهذه الأبعاد ضرورية لتحديد كل ظاهرة طبيعية؛ لأن الظاهرة الطبيعية لا تحدث في المكان وحده بل تحدث في المكان والزمان معا"[1].

سنعتمد هذا التعريف في البداية حتى نبين مدى تعلق المكان بالزمان في حدوث الظواهر الطبيعية، كذلك نبين من خلاله ذاك التجانس الذي يفرضه التجاور بين المكان والزمان في تفسير الظواهر الكونية، لكن في الحقيقة هناك توتر

[1] المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص: 413.

أكبر يفرضه مصطلح المكان حين اقتحامه فضاء المقدس، فكل منهما يشغل فضاء واسعا.

ولن نتمكن من الحصول أو الإلمام بجميع الدلالات المعرفية لكل مصطلح، لهذا لاحظنا أن أقرب التعريفات لموضوع بحثنا هو تعريف "مارسيا إلياد" الذي حاول أن يقدم تعريفا دقيقا للمكان المقدس فاعتبره "غير متجانس عند الإنسان الديني ويمثل له فجوات وانقطاعات وفيه أجزاء تختلف اختلافا نوعيا عن الا جزاء الأخرى"[1].

يفرق إلياد في هذا التعريف بين نوعين من المكان الدنيوي والمقدس، فيعتبر الثاني متجانسا ومتناسق الأبعاد، كما أن أجزاءه ممتدة، أما المكان الهندسي فيمكن قياسه وتركيب أجزائه وتفكيكها لهذا ليست له ميزة خاصة تميزه كما أنه لا ينبغي الخلط بين المكان الدنيوي والمكان الهندسي، فالمكان الدنيوي هو الخاضع "للخبرة" أو هو المكان الذي يعيش فيه الإنسان الغير الديني، وهو الإنسان الذي رفض القدسية ويعتبر الوجود وجودا دنيويا فقط"[2]. هذا النوع من الوجود يشترط الحرية فالإنسان في صورة خلقه كان وجوده سابقا لماهيته على حد تعبير سارتر أما الأشياء المادية فماهيتها سابقة لوجودها. هذا النوع من الوجود تتحكم فيه الأشكال المادية فقط ولا مجال لحضور الروحاني وبالتالي المقدس، كما أن فضاءه

[1] المقدس والدنيوي، مارسيا إلياد، ترجمة نهاد خياط، دار العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة: 1987، ص: 23.
[2] نفس المرجع، ص: 25، بتصرف.

المكاني لا يعدو أن يكون المساحة التجريبية الخاضعة للقياس، ويستحيل تماما أن يخلق فضاء مكانيا غير الفضاء المحسوس الذي يمكن قياسه.

الملاحظ من خلال هذا الطرح أن هناك تقليصا لمساحة المكان المعرفية كما أن هذا التعامل الضيق مع المكان يهمل أهميته ويفقده قيمته الوجودية التي تتحدد من خلال المعطى الديني، لذا يفصل إلياد في تعريفه بين نوعين من الأماكن، أماكن مقدسة وأخرى غير مقدسة، حيث يستشهد بمثال اقتبسه من الكتاب "المقدس" "الإنجيل"، والمثال ذاته موجود في القرآن الكريم[1].

يبين إلياد من خلال هذا المثال قيمة المكان كما يبين مدى تعلق الإنسان الديني لمجذا المكان والخضوع لسلطانه.

يقول "الرب لموسى لا تقترب إلى هاهنا، اخلع حذاءك من رجليك لأن الموضع الذي وقف عليه، أرض مقدسة".

إن الخطاب الرباني لموسى عليه السلام يوحي بأن قوة المكان اكتسبت من قداسته التي فرضها أو أكسبها الرب لهذا المكان، وجعل طهارته تفوق طهارة أرجل نبيه موسى، هناك رواية تقول إن النعل الذي كان يلبسه موسى عليه السلام مصنوع من جلد الخنزير لهذا أمره "الرب" بأن يخلع نعليه حتى يطأ لمجذا المكان المقدس، لكن لم يعين إلياد هذا المكان المقدس فتخصيص مكان مقدس عن آخر غير مقدس يعطي انكسارا ونفورا من المكان غير المقدس واللامتجانس في المكان

[1] نفس المرجع، ص: 30 بتصرف.

المقدس. بذلك يتشكل الصراع من خلال التصنيف بين نوعين من الأماكن المذكورة سابقا.

هذا ما يدفعنا إلى إيجاد مفهوم واضح للمكان، هل يقصد به الأرض؟ أم هو فضاء غير محدد للأشكال؟

إن كانت الأرض، فإن الرسول الكريم – صلى الله عليه وسلم – يقول: "وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا وجعلت تربتها طهورا"[1].

ما نستنتجه من هذا الحديث أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – لم يستثني بعض الأرض من الطهارة، وهي صالحة لأداء الصلاة، ولعل في ذلك السبب هو تيسير أداء الصلاة والحفاظ على أدائها والحرص عليها في وقتها، وقد تعتبر من باب التيسير على المسلمين في أداء هذا الفرض، أن يؤديه كل إنسان في مكان تواجده، والحكمة في ذلك هو المحافظة على الفرض دون مراعاة المكان، فالمكان لا يمثل غاية بل هو وسيلة، وحتى إن كان طاهرا فإنه لا يتميز عن بقية الأماكن الأخرى.

لكن إقبال الناس على مسجد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وعلى الكعبة الشريفة، وحتى القدس الشريف هناك من الخصوصية ما يميز هذه الأماكن عن غيرها، إن الله عز وجل خص هذه الأماكن بقداسته لما لها من علاقة بالأنبياء كذلك هي أماكن اصطفاها الله عز وجل لتكون مقدسة، وفي هذا المقام

[1] الإمام البغوي، تحقيق شعيب الأرناؤوطي ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ج2، الطبعة الولى، سنة: 1980، ص: 113.

نستند إلى قصة سيدنا إبراهيم – عليه السلام – لنبين من خلالها الطريقة التي يتحول فيها المكان من طاهر إلى مكان مقدس.

فسيدنا إبراهيم عليه السلام أمره الله عز وجل أن يسكن بمكان وواد ليس فيه زرع، ولما استقر بالمكان أمره الله عز وجل أن يذبح ابنه امتحانا له ولابنه وزوجته هاجر، والحكمة من هذا الامتحان خضوع وامتثال الإنسان لأوامر الله حتى وإن ظهرت له في ميزان عقله قاسية.

والملاحظ في هذه القصة أن سيدنا إبراهيم – عليه السلام – وابنه وزوجته أديا الأمر الرباني الذي كان عن طريق "رؤية" حدثت لسيدنا إبراهيم – عليه السلام – فصدق الثلاثة لهذه الرؤيا وامتثلوا للأمر الرباني، وشرع إبراهيم عليه السلام في أداء طقوس الذبح المذكورة في القصة، كما أن "هاجر" حاولت برميها الحصى على إبليس أن تبعده عنها وعن المكان، وهي جد متوترة في غدو ورواح حتى يبشرهم عز وجل بكبش عظيم ويفدى به إسماعيل، وأصبح هذا اليوم عند المسلمين عيد فرضه الله على عباده كل مرة في السنة وهو "عيد الأضحى".

أما في المرحلة الثانية فأمر إبراهيم وإسماعيل ببناء الكعبة الشريفة وتشييد مكان يخلد فيه اسم الله تعالى وما الحجر الأسود الذي وجده إبراهيم بقرب منه بعد أن نفذت الحجارة، وبعث إسماعيل لإحضار المزيد منها إلا دليل على أن الله سبحانه وتعالى ميز هذا المكان عن غيره. والرواية تقول أن الحجر الأسود كان

أبيضا حين نزل إلى الأرض أول مرة، حيث تصاحب هبوطه مع نزول آدم – عليه السلام – ثم اسود الحجر بذنوب البشر.

لكن ما يهمنا من هذا الحجر أنه مبارك ودلالة البركة توحي بقيمته وقدسيته، فالصراع الذي دار بين أشراف قريش وهم يعيدون بناء الكعبة في قضية "من يضع الحجر في مكانه" حتى احتكموا إلى الرأي الصائب، أشار عليهم بأن يقدموا وضع الحجر لأول شخص يدخل عليهم، فكان الرسول صلى الله عليه وسلم هو الوافد علي هدا المكان، ويحكم أن يوضع الحجر في عباءته، ويشد كل زعيم قبيلة من طرف حتى يحمل عليه الصلاة والسلام الحجر ليعيده إلى مكانه.

نلاحظ من خلال هذه القصة أن طهارة الحجر هي التي فرضت بعدها القدسي على تنازع القبائل وسمحت لأفضل خلق الله وأطهر الناس أن يعيد هذا الحجر إلى مكانه على الرغم من أنه لم يكن يعلم نفسه بأمر نبوته، لكن أخلاقه الحميدة التي كان يتصف لجا أهلته أن يكون صاحب رأي على القبائل، وبعودتنا إلى القصة السابقة الذكر نقف عند أهمية هذا الحجر عند قبائل قريش والقيمة التي أصبح يكتسبها في قلوبجم.

إن تحليل هذا السلوك القبلي يضعنا أمام افتراضات تؤهلنا لمعرفة سر تقديس القريشيين وغيرهم لهذا الحجر.

نعتبر في البدء أنه موروث ثقافي نفذ إلى حيابجم من خلال توارث الأجيال، فرمزية الحجر أضفت عليه جمالا وتجانسا لفت انتباه القبائل وأعطى

للمكان قيمته الحقيقية وبالتالي تحول إلى مركز للعبادة أو للربط بين ما هو دنيوي وسماوي، ويمثل الحجر الأسود حلقة الاتصال بالنسبة للإنسان المتدين في الربط بين عالمين متفرقين، عالم الفناء وعالم البقاء، فطبيعة تكونه ليست خاضعة لنفس مراحل تكون الأحجار في الأرض ولكن المحتمل طبيعة تكونه تحاكي صورة الخلق الأول (خلق الكواكب وخلق السماء) أي الصورة الأولى التي خلق لجا الله تعالى هذا الكون، إلا أن المخيال عجز عن تقديم تفسيرات لهذا الخلق فعمد على محاكاة هذه الصورة والنماذج، والأمثلة التاريخية دالة وكثيرة. ومنها الاعتقاد الوثني الذي كان سائدا في العصر الجاهلي حيث جسد الإنسان تماثيل اعتقد فيها تجلي "الإله"، وقدم لها قربانا، وابتدع لها وظائف، وتيقن من ألجا مصدر سعادته أو تشاؤمه، وكان رضا الآلهة على الإنسان يترجمه إما بالثراء أو النجاح وغيره من الصفات التي يمكن أن يكتسبها الإنسان، وبالتالي كلما اتسعت عند القبائل دائرة التراث كلما اتسعت دائرة ملكيتهم للمكان.

هنا لابد من العودة إلى نظرية ابن خلدون أي كلما اتسع الملك اتسعت دائرة العمران، بمعنى أن الإنسان منذ الحضارات القديمة وهو يحاول السيطرة على الأرض، فمن يمتلك الأرض يمتلك القوة وبالتالي يكتسب القداسة.

إن هذا التحليل يقودنا إلى الوقوف على علاقة الإنسان بالأرض التي ظلت تشغل الثقافة فترة طويلة من الزمن، وفي الحقيقة هي مصدر تقديس للإنسان الأنطولوجي، لرمز الكون الذي ظل يشغل حيزا كبيرا من حياة الأفراد ولكن لا

يجسد التقديس على الأرض دون بركة الإله أو دون إضفاء القداسة على المكان بوضع رموز أو معالم كما لاحظنا ذلك في القصص السابقة. فأرض الكعبة مكان لم يكن مقدسا يحج إليه الناس قبل إبراهيم عليه السلام فهيأ الفضاء المكاني من حالته العادية إلى حالة التقديس من خلال تأدية بعض الوظائف التي قام لجا هو ذاته.

ومن الصور الدالة على قداسة هذا المكان، صورة الماء المقدس "ماء زمزم" وصورة "الحجر الأسود" وصورة "الذبح أو الهدي"، لكن هذه الصور دالة على تطهير المكان وإرساء معالم جديدة وهي معالم العبادة والذكر. لكن نعتقد أن مرحلة التدرج في الفكر البشري ضرورية لإقامة الحجج والبراهين العقلية، فاللافت للانتباه في هذا المكان المقدس هو رجم هاجر للشيطان الذي لا يزال يمارس كأحد المناسك الضرورية في الحج.

إن دلالة الرجم هنا توحي بأن الدنس لا مكان له في الأرض المقدسة، فبالرغم من حضوره إلا أنه قوبل بالرفض والرمي، رفض ليس دنيويا إنما هو رفض أبدي في هذا المكان، هذا ما يوحي لنا بأنه ليس هناك تعارض في الإسلام بين المقدس والدنيوي، إنما هناك رفض للثاني على حساب الآخر الذي يمثل الطهارة والصفاء والسمو.

فالإنسان المتدين وهو لمحذا المكان يعمل على تحقيق هذه الصفات ويحاكي في حركته (الجد الأول) الذي نال التقرب عن طريق امتثاله لأوامر الله، فالحاج كذلك يمتثل لتلك الأوامر التي أصبحت نواسك.

إن الإنسان لمحذا المكان يحاول أن يطهر نفسه من كل الخبائث والشرور، إنه يتبرأ، إنه يبحث عن السمو بروحه، هذه الوضعية التي تعتبر الشغل الشاغل للإنسان المسلم التقي، لهذا نجده لا يكتفي بمحاكاة الأصل، بل في كثير من الأحيان يخلق لنفسه فضاءات وأراض أخرى تمثل له محل تقديس يقيم عليها شعائره ويحاول أن يضفي عليها القداسة الربانية من خلال تكراره للنموذج الأول الذي ظل يمثل له الصورة الفعلية لإسقاط القداسة على أي مكان يريده.

2-الإنسان والفضاء المقدس

لا يمكن أبدا أن يعيش الإنسان خارج دائرة الزمن، كما أنه يحتاج دوما إلى حيز جغرافي يمارس عليه وظائفه التي قد تتعدد وتتنوع حسب قدرات الإنسان الذي يشغل المكان. هذا الأخير الذي ظل محل تساؤل منذ أقدم العصور حيث اعتقد الإنسان القديم أن المكان سبب مأساته، وكان يخاف من الأماكن المهجورة والكهوف لاعتقاده ألمحا مسكونة بالأرواح تؤذي الإنسان، وظل هذا الاعتقاد طويلا فسمي عند بعض القبائل "بالمانا" وكانت تقدم لها طقوس خاصة كالذبح، أو تقديم فتاة عذراء جميلة كقربان للأرواح، "ومن ثم طاعتهم واجبة، إلمحم الوسطاء لدى الأسلاف، وأن كثيرا من المصائب يمكن أن تحل لمحم إذا ما خالفوهم وأخرجوا

عن مجموعة أوامرهم ونواهيهم المتعلقة بالأرض والحيوان والصيد والعلاقات الاجتماعية والجنسية والشعائرية.

وعلى هذا يمكن القول إن ثمة اتصال مستمر بين عالم الأحياء والأسلاف، وأن هناك نوعا من الوساطة يضطلع لجا بعض الأحياء، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن عالم الأرواح دائم الاتصال بالأحياء من خلال الأحلام والأحداث المنذرة مثل المرض والعقم والجفاف والقحط أو المجاعة والحرائق والرعد والبرق والموت "[1].

ولأن الاعتقاد في الأرواح مازال سائدا في المجتمعات العربية والمجتمع الجزائري على حد التخصيص فإننا نلاحظ انتشاره المفرط في المعتقدات الشعبية وذلك من خلال تلك الطقوس والممارسات التي يقوم لجا أفراد المجتمع لأجل الاتصال والارتباط بعالم الأرواح، وفي كثير من الأحيان تكون الطقوس والشعائر لأجل إبعاد هذه الأرواح سواء عن الإنسان في الأصل أو عن المكان الذي يستعمله الإنسان بكثرة ويسكنه.

فالطقوس كما يعرفها "رالف بيلز" هي: "طرق مرسومة لأداء تصرفات دينية، أعني الصلوات وترديد بعض الترانيم المقدسة"[2].

إلجا الوسيلة الوحيدة التي يستعملها الإنسان للتقرب من الأرواح واستعطافها، فالاعتقاد في أن "الجن" أو كائنات سكنت المكان قبل هذا الإنسان

[1] الأنثروبولوجيا الثقافية، دكتور فاروق إسماعيل، دار المعرفة الجامعية، الجزء الأول، سنة: 1984، ص: 440.
[2] مقدمة في الأنثروبولوجيا، مرجع سبق ذكره، ص: 615.

لا يزال موجودا عند شعوب كثيرة، وبالخصوص الطبقات الشعبية، حيث يستعملون مصطلحات تدل على ذلك منها "رجال المكان" "مكان مسكون" "كل مكان ليه ناسو" ... هذه جملة من المصطلحات التي يستعملها الرجل الشعبي في الدلالة على الأرواح أو الجن، وقد يقصد بها مخلوقات أخرى ليست من بني الإنسان وهي مخفية مسخرة لإيذاء الإنسان في حالة مخالفتها أو الاعتداء عليها، لهذا يعمل الإنسان حينما يريد أن يقيم بأي مكان من القيام ببعض الطقوس لأجل إرضاء هذه المخلوقات العلوية وتجنبا لإيذائها.

وهذه الطقوس اصطلحنا عليها "طقوس البناء" فالمعتقد الشعبي والشائع عند الجماهير ألمحم يقومون بذبح طير أو خروف أو معز على أساسات البيت أي أثناء حفر الأساس وإراقة دم الذبيح على طوله ثم يعد الطعام من هذه الذبيحة فيوزع على الفقراء وعلى الأفراد الذين يساعدون صاحب المنزل في الحفر، وبالتالي يحول الإنسان المكان بواسطة هذه الطقوس إلى مكان إنسي، وبعبارة أخرى إنه عقد اتفاقا مع القوى الطبيعية من خلال ذبحه هذه الذبيحة، فالدم هديتها حتى ترضى به في المكان ولا تؤذيه.

إن القيام بهذه الطقوس لا يعني إضفاء القداسة على المكان بل هو مجرد عقد بين الكائن الإنساني وغيره من الكائنات غير المرئية، ويمكن أن نسمي هذا العقد "عقد السلامة".

أما الشروط التي ينبغي أن تتوفر في المكان حتى يسمى مقدسا فهي:

* مركز ممارسة الطقوس والشعائر الدينية (معبد أو مسجد)، فمن خلال الملاحظة الميدانية والمشاركة في بعض الاحتفلات التي تحييها زاوية سيدي أحمد التيجاني أو الزاوية العلوية لاحظنا أن كل الحلقات سواء العلمية أو الاجتماعات الرسمية (الزاوية العلوية) تقام في مسجد الزاوية وحتى زاوية بلحول فإلجا تقيم حلقات العلم داخل المسجد الذي يشرف عليه إمام، ويحضر إلى مسجد الزاوية مرة في الأسبوع لتقديم الدروس.

وإذا حاولنا وصف المكان فإنه قد بني كأي مركز للعبادة على أربعة أركان محاكاة لنموذج الكعبة الشريفة التي بنيت على أربعة أركان، أضيف إلى كل مسجد صومعة وقبة، فالصومعة وظيفتها سماعية، أما القبة فوظيفتها جمالية وهي من إبداعات الرجل المتدين وتجدها عند التيجانيين مزركشة من الداخل، ملونة بألوان السلام والانبساط، فالأخضر يحمل دلالة الاستغراق في التأمل. ويبدع المريد ويتفانى في بناء الزاوية ومرافقها. فتخصص حجر للضيوف والوافدين على الزاوية، و مدرسة قرآنية لتعليم الناس أمور دينهم، ومسجد يعتبر ذا وظائف متعددة بالنسبة لمن يشرف على هذه المؤسسة (الزاوية) إضافة إلى كون المسجد عند المسلمين مكانا مقدسا لأداء العبادات، وتتعدى وظيفته عند المشرفين على الزاوية إلى الذكر في المسجد وإقامة أمسيات احتفالية دينية كالاحتفال بالمولد النبوي الشريف أو الاحتفال بغزوة بدر أو الإسراء والمعراج. والمسجد كما هو ملاحظ في كل الزوايا الثلاث ضروري، ويعتبر في الثقافة الإسلامية رمز الاستقرار والانضباط والاغتراق

والطمأنينة، فهذه الصفات تحددها وظيفة المسجد المنوطة به. لهذا نجد هناك نوعا من التركيز على تزيين المسجد والمحافظة عليه وتطييبه بالروائح الزكية، وهذا لقدسية المكان والقيمة الروحية التي يتركها في نفوس الوافدين أو المتعبد فيه.

لهذا نلاحظ أن هناك إخلاصا وتفانيا في صنع هذا الفضاء المقدس وهي سمة يمتاز بها العقل المتدين حيث يحاول أن يمزج في هذا المكان بين عالمين الدنيوي والسماوي، فالدنيوي تمثله روعة الهندسة وإبحاز البناء بهندسة تذهل البصر، أما السماوي فإنه يحاول من خلال هذه الهندسة إضفاء الروحانية على المكان وتظهر بالخصوص في طريقة صنع الأقواس والمنابر والصومعة، وهذه الازدواجية في التصميم لا نجدها إلا عند الإنسان المتدين.

وعلى العموم لن نطرح السؤال الذي طرحه "بيار أو سارت" على نفسه حين لاحظ الهندسة "القوتية" فقال: "كيف يمكن للمقدس أن يقود إلى عمل؟ أي عمل محسوس كالهندسة ... كيف للمقدس أن يكون حافزا لمثل هذه الطاقات العظيمة ... يعني تشييد المعابد"[1].

فالمقصود من هذا القول قصور العقل المبدع عند المتدين، وذلك لأنه غير متحرر فهو دائم الانشغال بما له علاقة بالله، ولا يفكر على المستوى الدنيوي حتى إنه عاجز على الإبداع لكثرة عزوفه عن الدنيا وابتعاده عنها.

[1] الإنسان المقدس، مجموعة باحثين، دار محمد على الحامي، الطبعة الأولى، سنة: 1994.

في الحقيقة لم يلاحظ "بيار أو سارت" أن المعبد أو المسجد هو جزء دنيوي لا ينفصل على السماوي عند الرجل المتدين، ويعتبر حلقة وصل بين العالمين لهذا يفجر المتدين كل طاقته الإبداعية في بناء هذا المكان، ويتعامل معه بروح الإخلاص والتفاني ليقدم أجمل صورة حسية يضيف لها لمسات روحانية التي تمثل له في الحقيقة فضاء غامض ومجهول وتدفع فكره للتأمل فيها ومحاولة رسم صورة لها في عالمه الوجودي، فيولد عند الإنسان المتدين قوة إبداعية يجسدها على جدران وأماكن عبادته.

يصف لنا "مارسيل كاري" في حديثه عن بناء الزاوية العلوية جانبا من التفاني الذي ذكرناه سابقا يقول: "رحلوا عن ديارهم يحدوهم حماس شبيه بحماس ذلك الطلائع الأولى الباحثين عن الذهب، إلا ألبحم لم يهاجروا مثلهم بحثا عن مغانم زائلة، بل كان مطلبهم روحانيا، وكانوا على ثقة من ألبحم غير مخدوعين، وأن مبتغاهم لن يخيب، ولقد راقبتهم في سكوبحم وصمتهم يتنفسون عبير الجو المحيط لبحم كألبحم غارقون في بحر من الألوهية لبحرد وجودهم في هذا المكان الذي تحتويهم قدسيته بعد أن تحقق لهم مرادهم، وقفوا في حضرة الله وهم مستبشرون راضون عن أنفسهم"[1].

لبحده اللوحة التي رسمها "مارسيل" لوجود هؤلاء العمال الذين كلوا لبناء الزاوية ومسجدها نصل إلى الاستنتاج التالي:

[1] ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلوي (مرجع سبق ذكره) ص: 21.

1- الإنسان الديني هو الذي يبدع المكان المقدس، ويخلق له صورا متماثلة ومتجانسة، وبالتالي هو الذي يتحكم في روحانية المكان.

2- المكان المقدس يستدعي حتميا، وبصفة مطلقة وجود الزمان المقدس فلا يمكننا الفصل بينهما.

3- إن الفضاء المقدس يكون كنتيجة لمدى توافق المكان مع الزمان، ولا يتم هذا التوافق إلا في الخلوة.

وهو المكان الأساسي في الزاوية فبدونها لا تكتمل القداسة، ولا يتمكن الشيخ من الوصول إلى درجة الولاية والترقي، على الرغم من أن بعض المتصوفة ينكر الخلوة، حتى أن أصحاب الزاوية التيجانية لا يشترطون الخلوة في الذكر. ومن الملاحظ أن الخلوة تعتبر عند أصحاب التصوف من الآداب التي تمكن المجاهد من التغلب على نفسه وحين تقصينا الأخبار علمنا أن شيوخ الزوايا الثلاث كلهم استعملوا الخلوة، وهي حسب تعريف بعضهم: مكان هادئ يلجأ إليه الشيخ للذكر فينقطع عن الناس مدة زمنية لا تفوق الأربعين يوما، لا يأكل فيها إلا للضرورة، ولا يتكلم مع الناس ولا يخرج إليهم إلا إذا أذن له، ولا ينام إلا بمقدار الحاجة، وهذا نوع من المجاهدة والانقطاع يمكن الشيخ من بلوغ مقصده.

أما بالنسبة لهذا المكان فإنه حسب وصف الطوسي من خلال ما سمعه عن "الدقي" "سمعت الدراج يقول كان أبو المسيب رجلا كبيرا، وكان يتفرد في المساجد الشعثة، فصادفته ليلة في مسجد فقلت له: من أين أنت؟ فقال لي: أنا

من كل مكان، فقلت: من كان من كل مكان فأيش علامته؟ قال: لا يستوحش من شيء ولا يستوحش منه شيء"[1].

كان المتصوفة يستعملون المساجد القديمة للانعزال عن الناس، كما أن منهم من سكن الكهوف ومنهم من سكن الجبال واستقر لجا حتى شيد زاويته في هذا المكان ومن خلال معاينتنا للخلوات في الزوايا محل الدراسة، فإن الشيخ التيجاني لا يعتمد على مركزية الخلوة وحتى المكان لأن القداسة يتحكم فيها الشيخ وليس المكان، هذا إذا علمنا أن التيجانية قد انتقلت من الجزائر إلى المغرب بواسطة شيخ الطريقة " أحمد التيجاني" لهذا لم تعد هناك أهمية للمكان عندهم، ولا حتى للخلوة على الرغم من أن بعض شيوخهم ينقطعون عن الناس في حجرهم الخاصة.

والملاحظ في الزاوية التيجانية أن الخلافة تنتقل إلى مركز سكن الشيخ، أي الشيخ هو الذي يحدد المكان. أما الزاوية العلوية فمركزها ثابت، وبداخل الزاوية هناك مسجد صغير، وخارج الزاوية مسجد كبير يضم كل المحبين للطريقة، أما بالنسبة للخلوة فالشيخ بن عليوة كان ينقطع عن الناس بالأسبوع في زاوية شيخه البوزيدي، وبالنسبة لزاوية "بن لحول" فإن لجا حجرة مخصصة للشيخ يستقبل فيها زواره وينقطع فيها، ويذكر فيها كذلك.

والانقطاع شرط عند بعض المتصوفة فيفرضون على مريدهم الخلوة ويعملون على مراقبتهم، فالخلوة والذكر شرطان أساسيان لا بد أن يعمل لجا المريد،

[1] اللمع، مرجع سبق ذكره، ص: 216.

ومنهم من يفضل الاجتماع حسب يعقوب السوسي الذي قال: "فالانفراد لا يقوى عليها إلا الأقوياء من الرجال، ولأمثالنا الاجتماع أنفع، يعلمون بعضهم برؤية بعض"[1].

إن التصوف يعتمد على بعض الممارسات الفردية وبعضها جماعي، وهذا ما لاحظناه من خلال الاستطلاع الميداني، فالممارسات تحدد وظيفة الأفراد ودرجة الولاء للطريقة، لهذا السبب نحن نفصل الممارسات الفردية التي اصطلحنا عليهما:

أ- "الطقوس الفردية"، وقد ذكرنا أن هذا النوع من الطقوس يمارس بصيغة فردية وفي "الخلوة"، وظيفته هو الترقي إلى المقام الأعلى.

ب- أما الطقوس الجماعية: فهذا النوع يشترك فيه جميع الناس من مريدين وأحباب وعابر سبيل، ومن جملة هذه الطقوس حلقات الذكر التي تعد خصيصا للمريدين الذين يتحلقون حول شيخهم ذاكرين الله ويختلف الذكر من طريقة إلى أخرى فحسب:

3-طقوس الطريقة التيجانية

إن الذكر ينقسم إلى أوراد لازمة وأخرى اختيارية: فاللازم يكون على ثلاث:

الأول: ويسمى الورد اللازم.

الثاني: ويسمى الوظيفة.

الثالث: ويسمى حضرة يوم الجمعة.

[1] اللمع، مرجع سبق ذكره، ص: 216.

فالوظيفة وحضرة الجمعة من الممارسات الجماعية التي يلتقي فيها المريدين سواء في مسجد الزاوية، أو في إحدى حجر الزاوية لأجل ترديد الوظيفة ولمن لم يستطع حضورها مع الجماعة فليؤديها منفردا وبسر؛ لأن الوظيفة في الجماعة يشترط فيها الجهر.

- **أركانها**

أولا: تتكون الوظيفة من أربعة أركان:

أ- الاستغفار: "استغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم"[1] تردد ثلاثين مرة.

ب- صلاة الفاتح: خمسين مرة.

ج- الهيللة: لا إله إلا الله: الكلمة الشريفة مائة مرة.

د- جوهر الكمال: إثنتا عشرة مرة.

وقد اشترط صاحب بغية المستفيد في جوهرة الكمال الاستفتاح* بعد التعود وكذلك الختم بالنسبة للهيللة بقولهم "محمد رسول الله عليه سلام الله. مرة"[2] وهي واجبة وإما ذكر الوظيفة يكون مرة في النهار ومرة في الليل.

ثانيا: حضرة الجمعة: وهي من الممارسات الجماعية كذلك، وما ينطبق على الوظيفة ينطبق عليها، إلا أنجا تختلف مع الوظيفة في الأركان حيث يكون الذكر

[1] بغية المستفيد: ص: 342.
* الاستفتاح: قراءة الفاتحة
[2] بغية المستفيد: ص: 342.

بالكلمة الشريفة فقط، وقد يستعمل البعض الكلمة الشريفة واسم الفرد حسب الجماعات فكل جماعة بما تمسكت.

ولم يشترط شيخ الطريقة عددا لهذا الذكر، إلا أن شيوخ الطريقة حددوا العدد ألف كأدنى حد والعدد ألف وستة مائة كأقصى حد، وهذا تقدير لزمن ترديد الورد، لأن شيخ الطريقة قد اشترط أن يردد هذا الورد مساء يوم الجمعة، وقد خصصت فترة العصر إلى المغرب بالزمن المناسب للاجتماع والترديد.

وما لاحظناه في هذه الحضرة التي أقيمت في مسجد قريب من الزاوية، بعد صلاة العصر هو جلوس كل مريدي الطريقة قرب منبر المسجد مشكلين دائرة شبه مستطيلة وبدؤوا بالترديد حتى إذا دخل عليهم أحد أبناء الشيخ وضعوا قطعة من قماش أبيض في وسط الحلقة التي كان يتراوح طولها بحوالي ثلاثة أمتار وعرضها في حدود المتر.

لما سألنا أحد المريدين عن سر وضع القطعة في وسط الحضرة ولما اختير هذا الزمن بالضبط لنشر هذه القطعة أجابنا قائلا: "ألبحم بفتحهم هذه القطعة من القماش يحضر النبي – صلى الله عليه وسلم – الحضرة وألبحا عادة قد ورثوها عن شيوخهم". أما إمام المسجد فقد أخبرنا ألبحا مجرد قطعة لتنظيم المريدين ليلتفوا حولها.

ولم نتمكن من الوصول إلى جواب مقنع، إلا ما أخبرنا به المريد الأول وقد اخبرنا بأن النساء في بيوبجن كذلك يضعن هذه القطعة في أدائهم هذا الدكر فهي على ما يبدو شرط أساسي في الذكر، لكن مسكوت عنه.

وشرط أداء هذا الطقس أن يكون يوم الجمعة بعد العصر، ويسقط أداؤه بغروب الشمس يوم الجمعة، ولمن لم يتمكن من الذكر بعد صلاة العصر فليذكر قبل صلاة المغرب بساعة ونصف.

إن تحديد الزمان في هذا الذكر له عدة دلائل ومعاني، وبالخصوص أنه زمن مضبوط حتى يحافظ على قدسيته - وقدسية الذكر على حد السواء يدفع بالمريدين إلى الانضباط والجدية في أداء هذا الورد كذلك حتى يزرع فيهم روح الاعتقاد أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يزورهم في جلستهم الروحية هذه.

وبعد الانتهاء من حضرة الجمعة يقدم الشاي وبعض الحلوى للحضور جميعا كإكرامية من الزاوية.

ومما يشترط على المريد في أداء هذه الممارسات أن يكون على طهارة تامة وأن يحلق شعره ويلبس أفضل ما لديه وأن يتأدب بآداب الحضرة.

لقد ركزنا في دراستنا للزاوية التيجانية على حضرة الجمعة والوظيفة لاعتبارهما من الممارسات الجماعية، أما الورد اللازم فهو ذكر فردي يذكر في الصباح والمساء. والمريد لا يسمى تيجانيا إن لم يقدم له الورد، فحين يطلب الورد من الشيخ يتعهد

أن لا يخرج عن الطريقة التيجانية، فيحضر له الشيخ سبحة وهي في العادة تتألف من مائة حبة، عدد أسماء الله ويضاف إليها اسمه الأعظم ويوظفها التيجانيون في الاستغفار مائة مرة، وفي الصلاة على النبي بصلاة الفاتح مائة مرة وقيل كذلك لمن لا يعرف، وفي الأخير الكلمة الشريفة مائة مرة و يكون الترديد سرا. يعتبر هذا الورد مفتاح الدخول إلى الطريقة التيجانية والسبيل في الاتصال الحسي المباشر مع الشيخ، ويجدد العهد كل سنة تقريبا كتعبير عن الولاء لشيخ الطريقة وامتثالا لأوامره.

4-طقوس الطريقة العلوية:

تختلف الطرق عن بعضها البعض في الذكر فلكل طريقة وردها الخاص الذي تقدم به شيخ الطريقة وجعله فرضا على أتباعه من الفقراء، ومن بين الطقوس الجماعية التي اصطلح عليها أتباع الطريقة العلوية باسم (الجمع) حيث يجتمع الفقراء بمسجد الزاوية ليرددوا مجموعة من الأذكار كل يوم بعد صلاة الصبح والمغرب بمسجد الزاوية، وهذا مراعاة لظروف الفقراء وانشغالاتهم اليومية. فما تحديد الشيخ العلوي لهذه الأوقات إلا لتمكين كل المتعلقة قلوبهم من الحضور والممارسة.

ويتألف هذا الورد الجماعي من:

يقول المريد أولا: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم مرة، ثم: بسم الله الرحمن الرحيم ثلاثة، ثم تأتي هذه الآية الكريمة: "وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله"، ثم يقال: استغفر الله مائة مرة، وفي المرة الأخيرة يقول: استغفر الله العظيم

الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه، ثم يأتي لمجذه الآية الكريمة: "إن الله وملائكته يصلون على النبي"، ثم يصلي على النبي لمجذه الصيغة مائة مرة وهي: "اللهم صلي على سيدنا محمد عبدك ورسولك، النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم"، وفي الأخيرة "وسلم تسليما"، ثم يأتي لمجذه الآية العظيمة:" شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما"، ثم كلمة الشهادة مائة مرة، وفي الأخير يقول: "لا إله إلا الله سيدنا محمد رسول الله – صلى الله عليه وسلم-"، وبعد الفراغ يقرأ سورة الإخلاص مع البسملة ثلاث مرات ثم يدع الله لنفسه ولأستاذه وإخوانه وأهل سلسلته..."[1].

إن الورد العلوي يتكون من خمسة أجزاء لازمة ومستوحاة من القرآن الكريم مقرونة بأعداد أسمائه الزكية الطاهرة، ويضاف إليها الاسم الأعظم.

عدد الورد العلوي ثلاث مائة وسبع:

أ- التعود والبسملة.

ب-الاستغفار.

ج- الصلاة على النبي – صلى الله عليه وسلم -.

د- الشهادة.

هـ- يغلق الورد بالبسملة كذلك.

[1] الدرة البهية في أوراد وسند الطريقة العلاوية لشيخ بن عدة بن تونس، المطبعة العلوية، مستغانم، الطبعة الأولى، سنة: 1987، ص: 7-11.

– إن هذه الأوراد ذات دلالة رمزية وقدسية لما لها من أهمية عند أتباع الطريقة العلوية فهم يحافظون على زمان القيام لجا ويحافظون على حضورها، لاعتقادهم ألجا الوسيلة الوحيدة للترقي ومن ناحية أخرى، فإن الأوراد تؤدي وظائف مختلفة كضبط الوقت وتنظيمه للمريد حتى لا يشتغل بما لا يرضي الله وشيخه.

– ضبط النفس والسلوك البشري، وحمايته من الانحراف، وتسخيره لطاعة الله فيمكن أن نعتبرها ذات وظيفة تربوية أخلاقية.

– الجانب التفريغي: فالمريد باستغفاره وصلاته على المصطفى والتكرار المستمر يعيش الجانب الروحاني الذي يفرض عليه التركيز والاستمرار، ولجذا يتخلص من المتاعب المادية.

– بالإضافة إلى كل هذه الوظائف، فإن وظيفة الاجتماع التي يسهر على تنظيمها شيخ الزاوية أو مقدم الطريقة؛ والذي يقام يوم الجمعة بعد صلاة العصر حيث يقوم المقدم بإعطاء انطلاق الذكر بعد أن يجتمع الفقراء في دائرة يتوسطها المقدم، يصاحب هذا الطقس دوران وتحريك بالجسد وضرب بالرجل وبعد الانتهاء من هذا الطقس يوزع الشاي والحلوى، على الحضور وهي طعام الشيخ العلوي اليومي على حسب ما ذكره مارسيل كاري"[1].

إن هذه الحلقة تحمل من الدلالات الصوفية والعلوية ما يؤهل المريد إلى الاندماج صوتيا وروحيا مع المجموعة من خلال الترديد، وهذا يسمى عند المتصوفة بالسماع.

[1] ذكريات الشيخ العلوي، بالتصرف.

أما الورد الفرعي للطريقة العلوية فقد اعتبر عندهم الدواء الشافي الكافي لكل مريد، وهذا الورد يحدد طريقة ذكره وزمنه ومدة الاشتغال به. الشيخ مباشرة ويشترط فيه الخلوة على حسب ما ذكره الشيخ عدة بن تونس يقول: "فإن كان ولا زال يلفظه بصفة خاصة وشروط مقررة تشتمل على طهارة وانفراد بمحل مخصوص وهو المعروف بالخلوة يستغرق المريد فيه أوقاته ليلا ونهارا، بدون ما يستغرق في غيره من العبادات، ما عدا الفرائض، وما تأكد من المسنونات، إلى أن يظهر أثاره على المريد فينحصر الوجود في نظره، ويرى عنده أقل شيء بالنظر للوجود المطلق"[1].

والورد يقتصر فقط على ذكر اسمه الأعظم "الله"، وهناك طريقة خاصة اشتراطها العلوي في ذكر هذا الاسم "أن تخلل سائر الأنفاس به بعد ما يأمره بالاختلاء بمحل منفرد مع الصوم لمن له عليه استطاعة مع تغميض البصر وجمع الحواس، تخييل الاسم وملاحظة معناه عند جريه على اللسان مع مد يجاوز الحد الطبيعي وتغلب مخارج حروف الصدر حتى كان الذاكر يصعد به من أعماق جوفه، هكذا إلى أن تنقطع هواجس النفس"[2].

هذا الورد لا يشتغل به إلا خاصة المريدين الذين نالوا الإذن من شيخهم وهم في طريقهم إلى الترقي الروحاني.

[1] الدرة البهية، مرجع سبق ذكره، ص: 16.
[2] الدرة البهية، مرجع سبق ذكره، ص: 17.

5-طقوس الطريقة القادرية:

طقوس طريقة الشيخ بلحلول القادري جماعية كالاحتفالية الطقوسية التي هي بمناسبة تجديد كساء خيمة الشيخ الأول للطريقة حيث تقوم الزاوية بإعداد الطعام وذبح الذبائح وهي عادة سنوية يحييها الساهرون على هذه الزاوية في لمحاية شهر أوت وبداية شهر سبتمبر، ولم نعلم لما تقام هذه الاحتفالية في هذه الفترة بالضبط ما عدا بعض التعليقات التي قدمها شيخ الطريقة باعتبار أن الجو يكون مناسبا للاحتفال، بالإضافة إلى أن هذا الوقت قد يساعد كل الناس للحضور، لألمحم يكونون في عطلة.

وقد نرجح السر في اختيار هذه الفترة إلى انتشار الثقافة الفلاحية في المجتمع . فبعد لمحاية سنة شاقة من الزرع والحصاد يكرم الناس على محصولهم حتى تعم البركة، كما أن الهدف الذي كانت تقام لأجله هذه الاحتفالية سببه اعتقادي، حيث يعتقدون ألمحم بإطعامهم الفقراء سيرضى عنهم الله عز وجل ويغشيهم بالمطر في السنة القادمة، بمعنى ألمحم أخرجوا حق الله كما تصفه الطبقات الشعبية، فظل الفلاح مرتبطا بالعالم الغيبي، وهو يطمح لإرضائه حتى ينال من خيراته وبركاته، وباعتبار أن شهر سبتمبر عند الفلاحين هو بداية السنة (البذر والزرع) فإن الفترة مناسبة للتقرب من الخالق.

ويعمل أتباع الطريقة القادرية الأحولية إلى التقرب من الله، والارتقاء عن طريق ترديد الورد الذي يتألف من شقين.

أ –الاستغفار.

ب–الصلاة على النبي.

ومفتاح الاستغفار، كما يقول شيخ الطريقة يتكون من قولهم: "وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خير وأعظم أجرا، وأستغفر الله، إن الله غفور رحيم"، وسبحة الاستغفار كما ذكرها الشيخ هي: "استغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه". وترديدها مائة مرة ومن يعجز عن حفظ هذا الورد يعلمه الشيخ الذكر بـ "استغفر الله العظيم".

أما مفتاح الصلاة على المصطفى، والذي يكرر مائة مرة كذلك هو: "إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما".

وبالنسبة لسبحة الصلاة، فذكرها: "اللهم صلي على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليما" والسبحة يقصد لمحا مائة مرة.

ثم يذكر الذاكر كلمة التوحيد: لا إله إلا الله سبحتين أي مائتين، الخاتمة والعقيدة كما يسميها الشيخ لا إله إلا الله محمد رسول الله – صلى الله عليه وسلم –" ثلثي السبحة؛ وبالنسبة لأوقات هذه الأوراد فزمانها بعد الانتهاء من كل صلاة أي خمسة أوقات للمستطيع، وإلا فإنه يمكن أن يذكر الأوراد في الصباح بعد صلاة الصبح أو بعد صلاة المغرب، وتختم الأوراد كلها بسورة الفاتحة.

ويذكر الشيخ أن لهم ذكرا يسمى ذكر الموت وهو ترديد كلمة الموت بعد صلاة الصبح وبعد صلاة المغرب مائة مرة حيث يتذكر المريد في كل لحظة الموت .

– إن الملاحظ على كل هذه الأوراد ألمحا تعتمد على أعداد معينة وهي في حدود المائة بالإجماع، في العملية التكرارية لكل ورد كما ألمحا تعتمد على أزمنة مضبوطة ومحددة ومقترنة في الغالب بشروق الشمس وغروبمحا.

إن هذا الزمن البيولوجي الذي يحدد من خلاله وظيفة المريدين في الزاوية هو سر في تحديد وظائف المريد والفصل بين عالميه: عالم مادي يعيش خارج إطار الذكر والحضرة، وعالم روحي يعيش في زمن يحدده المقدم أو الشيخ، وهذا ما نسميه بالزمن المقدس، فالمريد بدخوله في هذا الفضاء يعيش تحت تأثير القوى الروحية اللاعقلية، ويخضع حواسه لتركيز عالي حتى يتمكن من الانسجام في حلقة الذكر، فبدخوله هذا الزمن تتغير عدة منظومات ومنها أولا: المنظومة السلوكية التي تصبح عبارة عن حركة آلية مسيرة وفق النظام الذي يمليه الشيخ.

ثانيا: المنظومة الاتصالية: فالمريد يتصل مع زملائه عن طريق رموز وكلمات لا يفهمها إلا صاحب دربه ولا يتسنى للجميع أن يدرك تلك العبارات بل هو قاموس صوفي يستعمله هؤلاء الفقراء للتواصل فيما بينهم ويتمكنون من الاتصال مع بعضهم، ويعيشون أثناء الاتصال مع بعضهم في حالة من الفرح والابتهاج، وكألمحم تمكنوا أخيرا إيجاد من يفهم لغتهم الروحية كالأصم حين يلتقي بمن يفهم لغته الإشارية فيبتهج ويستعجل التعبير، هو حال الفقراء وهم داخل الزمن المقدس.

أما المكان فهو الزاوية، ففيها تقام الحضرة والخلوة وكل ما ذكرناه من طقوس. وللمكان تأثير بالغ على المريد، فيظل مرتبطا به حتى حين يغادره بل يظل

يتوق إليه ليس لقدسيته فحسب بل لأن به رموزا تركت أثرا في شخصية المريد، فهذا الأخير لا تربطه مع المكان إلا علاقة الانتماء إلى هذه الطريقة أي أنه جاء لهذا المكان لأخذ الورد فاستقربه.

ومما لمسناه عند المريدين الماكثين بالزاوية أن هناك علاقة بين شيخهم وإخوانهم في الطريقة أساسها الورد؛ فهو السر في علاقة الاتصال وبالتالي هو المنهج للترقي، وهو الذي يضفي كذلك على الشيخ القداسة .إضافة إلى المكان المقدس والزمان المقدس هناك الرمز المقدس وهو محور القداسة ومركزها وهو الشيخ حيث يعتبر الشخصية النقية الطاهرة المعصومة أو كما يصطلح عليه "البركة"، فالشيخ أو الولي صاحب الكرامة، هو شخصية روحانية بواسطتها يتمكن المريد من العبور ومن تحقيق النزعة الروحية وهي الشغل الشاغل الذي يسعى كل مريد لتحقيقها، وفي الحقيقة أن هذه الطقوس التي ذكرناها تحتاج إلى طاقة وعلم ومعرفة ومنهج كذلك.وقد اختارت الطرق الثلاث منهجها الخاص لها لتأديب المريد، وقد اصطلح عليه باسم المنهج التربوي في مؤسسة الزاوية.

الفصل الرابع:
المناهج التربوية والتعليمية داخل مؤسسة الزاوية

- المنهج التعليمي داخل مؤسسة الزاوية
- المنهج التعليمي في الزاوية التيجانية
- المنهج التعليمي في الزاوية العلوية
- المنهج التعليمي في الزاوية القادرية–زاوية بلحول
- التربية الروحية داخل مؤسسة الزاوية
- آداب المريد
- الزوايا والسلطة السياسية
- مؤسسة الزاوية في ظل النظام السياسي المعاصر

الفصل الرابع
المناهج التربوية والتعليمية داخل مؤسسة الزاوية

1- المنهج التعليمي داخل مؤسسة الزاوية:

الحديث عن المنهج التربوي، داخل مؤسسة الزاوية يطرح الكثير من التساؤلات وبالخصوص طريقة اعتماد التربية كظاهرة أنثروبولوجية وإمكانية معالجتها داخل إطار مؤسسة الزاوية. على الرغم من أن علوما كثيرة كعلم التربية وعلم النفس التربوي وعلم الاجتماع التربوي وفلسفة التربية حاولت معالجة مسألة التربية عند الأجيال وبالخصوص عند الشباب، فلكل علم من هذه العلوم نظرة خاصة لمعالجة مشكلة التربية أو التعليم في الأوساط الاجتماعية.

لكن الدراسات الأنثروبولوجية اهتمت ومنذ البداية بثقافة التربية وكيفية التعامل معها. فقد اهتم الباحثون الأنثروبولوجيون في دراستهم المجتمعات القديمة على التنشئة الاجتماعية، وانتقال السلوك من فرد إلى آخر ومن جيل إلى آخر.

وقد تمكنوا من الوصول إلى بعض النتائج الميدانية في بحوثهم من خلال ملاحظتهم عملية "انتقال" أو "توريث" السلوك بين الأجيال فتوصلوا إلى أن الثقافة تنتقل عند القبائل عن طريق "المصاحبة" أو "المرافقة"، ومثال عن ذلك ألبجم لاحظوا مرافقة الآباء لأبنائهم واصطحابجم معهم إلى الحقول الفلاحية وتعليمهم الفلاحة والصيد وغيرها من الحرف التي تساعد القبيلة على العيش.

أما النسوة فإلمحن يصحبن بنالمحن إلى الأعمال المنوطة إلى النساء كالسقي والحرف اليدوية والطبخ وغيرها من الأشغال التي تقوم لمحا المرأة، فعن طريق هذه الصحبة يورث الجيل القديم للجيل الجديد ثقافة العمل وطرق العيش، كما يورث ثقافة العبادة وطرق الكلام، وكذلك الممارسات الطقوسية، وغيرها من النشاطات، ونلاحظ من خلال هذه الأبحاث أن للتربية دورا فعالا في نقل الثقافة، كما أن بإمكانلمحا تطويرها في المجتمع وهذا هو الملاحظ بالنسبة للمجتمعات التي تطورت من العشيرة إلى القبيلة إلى المجتمع ثم الدولة.

يقول أبو هلال: "التربية أداة للتغيير الثقافي ... وهذا اعتراف من المجتمع ومن المفكرين بأن التربية يمكن أن تكون أداة فعالة في تطوير ثقافة المجتمع وتغييرها نحو أي اتجاه بحيث يقدم أغراض ذلك المجتمع وأهدافه[1]. "

يحدد محمد هلال وظائف الثقافة كما أنه يحاول من خلال التعريف أن يضع الثقافة في علاقتها مع التربية في إطار معرفي يقول: "سوف نتكلم على الثقافة هنا لمحذه المعاني، وبالسلوك الجماعي الذي يحدد ويوجه سلوك الإنسان خصوصا للأجيال المقبلة، فالإنسان يقف من الثقافة مواقف ثلاثة فهو مستقبل لها، وهو ناقل لها، كما أنه مبتكر للثقافة ولعل أوضح ما بدل به على الابتكارات الثقافية هو التغير الثقافي الذي يطرأ على المجتمعات[2] . "

[1] الأنثربولوجيا التربوية، أحمد أبو هلال، مكتبة النهضة الإسلامية، ط3، سنة 1979، ص219
[2] نفس المرجع، ص 232

إن الإنسان هو المنتج لهذه الثقافة، وبالتالي هو الذي ينقلها ويطورها. ففي القديم كانت هذه الوظائف تتم بطريقة آلية كأن تورث بعض السلوكات داخل القبائل أو العشائر فقط، إلا أن هذا المعنى اختلف وتطور نظرا للتطور الاجتماعي. حيث فرض التطور الثقافي تكريس بعض السلوكات وتشجيع اكتسابها، وحارب سلوكات أخرى، وعمل على إزالتها من الحياة الاجتماعية، معتمدا في ذلك على المنهج التربوي الذي يعتبر كفيلا برسم معالم وأهداف السلوك التربوي.

فمن خلال المنهج التربوي يتمكن المربي من تعديل بعض السلوكات وإزالة بعضها الآخر، وفقا للنمو العقلي والجسمي الخاص بكل فرد.

إن المنهج التربوي لا يكون ساري المفعول إلا وفق نظام مؤسساتي، كالمدرسة أو مؤسسة الزاوية، وذلك حتى يكون في إطار مؤسسة يشرف عليها رئيس، أو شيخ معين لرسم منهج تربوي يتوافق مع التلاميذ أو المريدين من أجل تربيتهم. إلا أن هذه العملية التربوية لا تقتصر على المؤسسات التربوية فقط وإنما تشترك فيها مؤسسات عدة كالأسرة التي تعتبر النواة الأولى والمجتمع الحامل لمجموعة من القيم والعادات التي ينبغي على الفرد أن يحترمها. وبالتالي تسهل له عملية الاندماج داخله وتعمل التنشئة الاجتماعية بدورها الفعال على خلق هذا الاندماج والتوافق بين الفرد والمجتمع بحيث "تحتوي عملية التنشئة الاجتماعية على مجموعة من الخطوات التي تساعد الفرد على التكيف مع البيئة أو المجتمع من خلال التعرف على عاداته وتقاليده وقواعده وقيمه ونظمه ومعاييره، فعملية التنشئة الاجتماعية

قائمة أساسا على ترويض وتعليم الفرد آداب السلوك الاجتماعي للتواؤم مع قواعد المجتمع ومعاييره،وكذلك القضاء على ما يكون لدى الفرد من مقاومة لقوانين المجتمع ونظمه."[1]

إن هذه الأهداف تبنتها الطرق الصوفية وعملت على استمرارها فبقدر ما يكون هذا الإنسان سويا ومنسجما مع الحياة، ومتكيفا مع البيئة بقدر ما تكتسب هذه الطرق نجاحا وشهرة وإقبالا شعبيا أو جماهيريا فبالاطلاع على المنهج التربوي داخل مؤسسة الزاوية يلاحظ أنه ينقسم إلى طورين، فالطور الأول أن نخصه باسم المنهج التعليمي، أما الثاني فيتعلم فيه المريد المنهج الصوفي.

أ–الطور الأول

يتفق أهل التصوف على منهج موحد في هذا الطور على حسب قول أحمد بوكاري "لم يخرج منهج الدراسة شكلا ومضمونا في زاوية أبي الجعد عن الإطار العام الذي كان متبعا في أهم المراكز العلمية بالمغرب، إلا أنه كان يتقلص أو يتسع حسب ظروف الزاوية، وإمكانياتها البشرية فيما يخص التأطير دون أن نغفل تأثير وسطها القروي الذي فرض عليها إعطاء اهتمام خاص لبعض الموارد دون الأخرى، وهذا كله كان متبعا بالروح الدينية"[2]. وقد لاحظنا من خلال الدراسة الميدانية وزيارتنا للزوايا الثلاث أن نفس المنهج تتبعه كل الزوايا تقريبا، إلا في بعض الأحيان، نجد زاوية تركز على مادة أكثر من الأخرى والسبب أرجعه المشايخ إلى

[1] التصوف في مصر والمغرب، مرجع سابق، ص 182
[2] الزاوية الشرقاوية، مرجع سابق، ص210

نقص التأطير، وكذا توارث هذه المواد عن ثقافة أهالي المنطقة، وهناك من الأسباب الخفية والأيديولوجية ما لم يذكر وذلك راجع لاستراتيجية الزاوية التي تعمل على تكريس النموذج التربوي الذي يتوافق مع نظامها.

إلا أن هذا النظام التعليمي داخل مؤسسة الزاوية يمر بعدة مراحل، ويكاد هذا النموذج هو السائد في كل الزوايا، وهو ما أكده الكاتب أحمد بوكاري في كتابه "الزاوية الشرقاوية"، والذي يشير إلى أن النموذج التعليمي نفسه تقريبا سائد في كل الزوايا يقول: "أول ما يلقى اهتمام الطلبة* هو دراستهم لكتب الفقه ثم اللغة فتفسير القرآن الكريم ثم شروح الحديث. والطلبة في ضوء هذه المصنفات يتبعون مراحل، المرحلة الأولى يتم فيها دراسة العلوم الأولية، وذلك بحفظ النصوص القرآنية، وهي مدونة على اللوح، فإذا تم الحفظ والإتقان لها أجازه شيخه لأنه صار حافظا للقرآن الكريم، ثم يتحول الطالب إلى دراسة العلوم والمصنفات على يد العلماء. ويأتي في مقدمة هذه الكتب كتاب ابن عاشور الفقيه وكتابه "الحجة"، للشيخ عبد الواحد وكتاب "المرشد المعين"... كتاب الإمام مالك في الفرائض الخمس. فيقرأها الطالب مرتين أو ثلاثة لينتقل بعد ذلك إلى علوم اللغة، فيقرأ الأجرومية لابن أجروم، لألمحا تمثل البدايات الأولى لعلم النحو تمهيدا للانتقال إلى مصنف آخر في اللغة أعقد منه لابن مالك وشرحها لابن عقيل قاضي القضاة، وكذا لامية الأفعال وغيرها من المصنفات اللغوية التي تبقى ملازمة له طول حياته.

* يقصد بها دارس أو حافظ القرآن

ب–الطور الثاني:

يتحول فيه الطالب إلى العلوم الفقهية على يد شيخه، والذي يكون بيده كتاب فقهي هو "رسالة أبي زيد القيرواني"... ويبقى هذا الكتاب في يد الطالب إلى أن يصرح له الشيخ بالانتقال إلى المرحلة الثالثة، والتي تمثلها المصنفات الفخمة، التي أصبح الطالب معدا لاقتحامها ومدارسة مادمجا باطلاعه على الكتب السابقة، ومن بين هذه المصنفات، وفي مقدمتها شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل بن إسحاق، وفيه يتقن الطالب جميع التشريعات الفقهية، ويصبح متمكنا في أي مصنف آخر من هذه العلوم، وفي هذه المرحلة يعمل الشيخ على إجازته لممارسته التدريس والتصدر في مجالس الحفظ والتعليم"[1].

ملاحظة: التعليم داخل مؤسسة الزاوية لا يعتمد على سن معين، إنما يعتمد فيه على درجة التحصيل، فالطالب سواء كان كبيرا أو صغيرا لا ينتقل من مرحلة إلى أخرى إلا إذا استوعب المصنف وتمكن من إدراك معانيه.

كما تقوم مؤسسة الزاوية بتقديم دروسا خاصة للشيوخ الطاعنين في السن، ومن جملة تلك الدروس: التركيز على فرائض الصلاة، منقضات الوضوء، كما كان يعمل بعض المدرسين على تحفيظ شيء من القرآن الكريم إلى هؤلاء الشيوخ الذين لا يعرفون القراءة والكتابة بل كان يحفظونمجا مشافهة فقط.

[1] زاوية سيدي محمد بن عمر، تاريخها ونشأتها، قدور أبراهيم عمار، ديوان المطبوعات الجامعية، سنة 1997، ص108.

إن هذا البرنامج التعليمي أو التدريسي الذي يسهر شيخ الزاوية على تقديمه للطلبة فيه مواضيع محصورة بين مسائل اللسان والقلب، فالمسائل النحوية يتعلمها حتى لا يقع في الخطأ ولتحسين الكلام، أما مسائل الفقه، فهي من أجل التمييز بين ما هو حلال وما هو حرام، ويتمكن من حل بعض المسائل الدينية التي يختلف فيها الناس كالميراث. أما تعلم الطالب في البداية طريقة الحفظ والكتابة فما هي إلا مرحلة انتقالية لتزوّده بالشاهد اليقيني، وهو القرآن الكريم وبالتالي تنمو لديه ملكات الحفظ كما تعينه كذلك على الفهم وتنمية قدرات الذكاء والذاكرة ويتعلم في نفس الحين الخط أثناء كتابته لآيات القرآن الكريم على اللوحة.

إن هذه الطريقة التعليمية تنمي القدرات الحسية والعقلية والذوقية عند الطالب، وتعلمه الصبر فعند انتقاله من مرحلة إلى أخرى يستغرق فترة زمنية قد تطول وقد تقصر، لهذا يجد المتمدرس نفسه مضطرا إلى التركيز والانتباه والصبر حتى يتمكن من الانتقال والحصول على الإجازة.

2- المنهج التعليمي في الزاوية التجانية:

في زاوية سيدي أحمد التيجاني حاولنا أن نتقرب من الطلبة المقيمين داخل الزاوية والذين هم أبناء الشيخ والمساعدين للعائلة وإمام المسجد، وأحد الأيتام

الذي تكفل الشيخ بتربيته وتعليمه، أما بالنسبة للمقيمين خارج الزاوية فقد أخذ، عينة تتراوح في حوالي 200 مريد، لأن الحضور إلى حلقة الدرس لم يكن إجباريا لأن التلاميذ جلهم يلتحق بالمدارس التعليمية الحديثة، وهم يحضرون إلى الزاوية فقط من أجل تعلم القرآن الكريم، لمن لم يسعفه الحظ لحفظ القرآن في صباه.

ومن بين الوظائف التي يقوم بها مدرسو الزاوية التيجانية تحفيظ القرآن الكريم للصبية الذين لم يبلغوا سن التمدرس بعد، فيسهر على تعليمهم الخط والكتابة في اللوحة، كذلك نجدهم يستعملون في هاته العملية مجموعة من الأدوات التقليدية كلبس العباءة ووضع العمائم واستعمال العصا في طريقة التعليم، أما التلاميذ فيتحلقون على شكل دائرة أمام مدرسهم ليعرضوا عليه ما حفظوه واحدا تلو الآخر، ولا تمحى الألواح حتى يتمكنوا من حفظ ما هو مكتوب عليها.

اللوحة هي عبارة عن قطعة من الخشب ملساء، يكتب عليها بقلم من القصب بواسطة حبر مصنوع من صوف الغنم الذي يحرق على النار ويمزج بالماء داخل زجاجة، أما طريقة إزالة هذا الحبر من اللوح فيكون عن طريق الماء والصلصال (طين).

هذه جملة من النشاطات التعليمية التي يمارسها المدرس داخل مسجد الزاوية والذي تقام فيه الصلاة كذلك.

وقد لاحظنا عدم وجود طلبة مقيمين داخل الزاوية بل فقط بعض الزوار الوافدين عليها من مناطق مختلفة حسب حاجة كل واحد منهم.

أما فيما يخص حلقات العلم، فلاحظنا غيابا واضحا ما عدا خطبة الجمعة التي يعدها إمام يقيم بالزاوية، أو بعض الجلسات الخفيفة التي يتبادل فيها أبناء الزاوية معلومات في مختلف المجالات مع الوافدين وكنا من خلال الملتقيات العلمية كالملتقى الدولي الذي أقيم في المنطقة أيام 23-24-25 نوفمبر من سنة 2006.

ويرجع سبب عدم حضور هذا التقليد لما ذكره أبو القاسم سعد الله في كتابه تاريخ الجزائر، أن الإخوة التيجانيين لم يهتموا بعد وفاة سيدي أحمد التيجاني بإرساء تقاليد العلم والمعرفة في الزاوية، بل كل شيخ تقلد المشيخة في الزاوية كان له هدف خاص، حتى أن منهم من لم يستطع أن يحقق التعليم لذريته وانتفت بعض فروع الزوايا كفرع تماسين وقمار بالتربية الروحية، وذلك لعدم ميول شيوخهم ولكوبلحم كما ذكر صاحب "تاريخ الجزائر" ألمجم غير متعلمين.

ولم يظهر اهتمام فرع زاوية تماسين وزاوية قمار باستجلاب بعض العلماء إلا في فترة متأخرة أي بعد أن حكمت الزاوية من طرف جيلين أو أكثر، وهذا سبب في عدم وجود مثل هذا التقليد داخل الزاوية، أما بالنسبة لتلك المبادرات التي قامت لجا قمار وتماسين فيحدثنا عنها أبو القاسم قائلا: "ونعرف من مصادر أخرى أن زاوية تماسين وزاوية قمار قد استجلبت بعض العلماء من تونس للتدريس لأبناء الزاوية مثل الشيخ محمد القاني السائحي، وقد كان شاعرا وعالما متمكنا،

وكان متنور العقل متأثرا بحركة النهضة والإصلاح، ولعله هو الذي نفخ روح الهجرة في سبيل العلم لأبناء الزاوية"[1].

3-المنهج التعليمي في الزاوية العلوية:

تعتبر هذه الزاوية الحديثة النشأة إشعاعا علميا عند كثير من الدارسين الذين اطلعوا على تراثها بالإضافة إلى الجانب التعليمي والدور الفعال الذي كانت تقوم به في تربية النشء، فقد بنت مراكز علمية ومنابر يتواصل من خلالها العلماء بالطبقات الاجتماعية. والفضل في هذا يعود إلى شيوخ الطريقة الذين تبنوا المنهج العلمي كسبيل للتربية، والاندماج في الحقل الاجتماعي والثقافي.

وقد تنوع نشاط الزاوية في مجال التربية حيث اهتم شيوخ الطريقة بتربية أطفال الأحياء الشعبية بمدينة مستغانم ونشر الإسلام والإيخاء في المجتمع من أجل محاربة العنف والإجرام بكل أنواعه، لذلك وجبت التربية منذ الصغر لتنشئة الأجيال وتعليم الأطفال منذ صغرهم احترام كل المخلوقات الموجودة في هذا العالم سواء البشرية أو الحيوانية وحتى الطبيعية، بمعنى قدسية الحياة "فبتعلم الطفل كيفية احترام الطبيعة وعدم إفساد النباتات وحرق الأشجار، كون هذه الأخيرة تسبح بحمد الله، فإذا تعلم الطفل كل هذه المبادئ تصبح كل أعماله متوجبة لإنقاذ الإنسانية وليس إهلاكها"[2].

[1] تاريخ الجزائر الثقافي، ص 226-227
[2] الزاوية العلوية، أصولها التاريخية ودورها الاجتماعي، ص 73-75

إن هذه المبادئ تحاول الزاوية عبر فترات زمنية أن تحققها في الواقع وهي تعمل على تجسيدها سواء من خلال التربية فهي تضم مجموعة من المريدين تسهر على تعليمهم، ولم يكتف الشيخ بالتعليم فقط، بل راعى ابن عليوة الجانب المادي لهؤلاء المتمدرسين، فكان يحتفظ ببعضهم داخل الزاوية ويتكفل بنفقاتهم من أكل وشرب ومأوى، كما أنه أنشأ ورشات عمل كان يعلّم فيها هؤلاء المريدين بعض الحرف كي يتمكنوا بعد تخرجهم من تحقيق مستوى مقبول كإنشائه مخبزة وبعض الورشات لحرف مختلفة. وهذا دليل على أن الشيخ يمتلك حسا عمليا، بالإضافة إلى تشجيعه الشباب للإقبال على تعلم الحرف في إحدى إسهاماته مع إدارة السجون حاول التكفل بالمساجين ليعلمهم الحرف متطلعا في ذلك إلى إدماج هذه الفئة المغضوب عليها من طرف المجتمع وإدماجها في سوق العمل حتى تكتسب ثقة في نفسها، وتتمكن من التكيف مع الحياة القاسية.

أما إسهام الزاوية في الجانب العملي فإننا نلخصها في المنشآت التي سخرتها هذه المؤسسة كالمطبعة العلوية، والتي تجتم بطباعة كل إنتاج الزاوية بالإضافة إلى طبعه الكتب المبدعين.

في الميدان الصحفي أسهم الشيخ بقوة في إصدار بعض الصحف التي دافع فيها عن المنهج الصوفي، والتي أعتبرت أولى الصحف الطرقية في الجزائر "فصدر للفريق أول صحيفة لسان الدين سنة 1923م والبلاغ الجزائري سنة 1926م والرشاد صدرت سنة 1938م والمرشد سنة 1946 والذكرى 1955 كما أصدر

الفريق الثاني المنقذ في 1925م والشهاب في 1925م والبصائر في سنة 1935م والسنة والشريعة والصراط في 1933م"[1].

وأنشأ الشيخ هذه الجرائد والمجلات لما ظهر الفساد اجتماعي والأفكار الخرافية والبدع والإلحاد، فجريدة البلاغ أصدرها الشيخ حين ظهر في الأمة "داء التفرنج والإلحاد والإباحية والسفور، وكل هذه المشارب كانت تعمل أفرادها بين طبقات الأمة الإسلامية باسم الإصلاح والنهوض إلى أوج المعارف، والرقي وبينما الأمة تعاني في ذلك الوباء القتيل"[2].

فقد اعتبر الشيخ العلوي تأسيس هذه المجلات والصحف لنشر الثقافة الصوفية هدفا أسمى، كما قام بإنشاء مجموعة من الزوايا عبر القطر الجزائري تابعة للزاوية الأم بمستغانم، كالزاوية العلوية بتلمسان وعنابة وبرج بوعريريج وبعض المناطق النائية التي ما تزال في مرحلة البداوة، فاهتم الشيخ بتعليمهم، ونشر معالم الدين الحنيف والتصوف، ولم يكتف بنشر هذه الثقافة الروحية داخل التراب الوطني بل تجاوز الحدود الجغرافية، لأنه كان يؤمن بأن الثقافة لا تتقيد بالحدود، وأسس فروعا في المغرب بطنجة وفاس وللشيخ كذلك إسهامات في إنشاء الجمعيات الثقافية والعلمية.

أ-جمعيات الطريقة العلوية:

***-الجمعية العلمية:**

[1] التربية والمعرفة في مآثر الشيخ حمو بن مصطفى العلوي، الملتقى العاشر لتأسيس الجمعية، المطبعة العلوية بمستغانم، ط1، سبتمبر 2002، ص192.
[2] الدوحة السنية في المآثر العلوية، ص76.

أنشأ الشيخ أول جمعية علمية تحت اسم: الجمعية العلمية: ومن المبادئ التي رسمها لهذه الجمعية أن "لا تخرج عن خطتها في بث العلم والتعليم وأن تسعى جهدها في سعادة أبناء الوطن بإخراجهم من سجن الجهالة والاختلاف إلى فضاء العلم، وتسعى كل السعي في تحسين العلائق والروابط الودية بالوسائل التهذيبية الموافقة للشريعة الإسلامية"[1].

***–جمعية الشبان العلاويين:**

تأسست سنة 1936 ومن أهدافها تربية الشباب، ومواجهة سياسة التخريب.

***–جمعية التنوير:**

تذكر المصادر أن هذه الجمعية أنشأها الشيخ العلوي ثم أعاد بعثها إلى النشاط الشيخ عدة، ويتلخص نشاطها في إصلاح الزوايا، وتنوير المساجد، والسهر على ترميمها وتأثيثها.

***–جمعية أحباب السلام:**

أسسها الشيخ عدة بن تونس الذي سخرها لنشر الدين الإسلامي خارج الديار الجزائرية بفرنسا وبلجيكا. وتعمل هذه الجمعية على نشر ثقافة الحوار مع

[1] نفس المرجع ، ص149

الشعوب الأخرى ونشر الثقافة الروحية، كما ألجا تقيم المؤتمرات والمحاضرات خارج التراب الوطني: "تشجع كل مبادرة لتكوين وتحقيق التقنيات في مجال الري والفلاحة والحرف التقليدية... وذلك من أجل مساعدة الشعوب المحتاجة، لها مجلة تحمل نفس الاسم تصدر كل ثلاثة أشهر في أوربا"[1].

***–جمعية الشيخ العلوي للثقافة والتراث الصوفي:**

أنشئت هذه الجمعية حديثا سنة 1990م بالإضافة إلى نشاطها الثقافي الروحي، فهي تحتوي على ورشات كالفرقة المسرحية، وفرقة الإنشاد الديني، قفة رمضان، وختان الأطفال.

***–جمعية أرض أوروبا:**

مقرها باريس تحاول تحديث وعصرنة طرق اقتناء التراث الإسلامي، كما تعمل على استعمال الوسائل الحديثة وتسخيرها في نشر الإسلام.

***–جمعية التراث الروحي للشيخ العلوي بالمغرب:**

ينحصر نشاط هذه الجمعية في نشر الثقافة والتكفل بالطبقات الاجتماعية، ويسهر على إدارة هذه الجمعية فقراء من المغرب الأقصى، ظهرت إلى الوجود سنة

[1] الزاوية العلوية، أصولها التاريخية ودولها الاجتماعي، ص 78.

1997 كما أنشأ فرع للكشافة الإسلامية بفرنسا من طرف الشيخ خالد بن تونس فكان الهدف منه هو إرساء مبادئ التراث الصوفي للطريقة العلوية.

يظهر جليا من خلال نشاط الزاوية العلمي ألمجا تعتمد على العصرنة والتحديث في نشر أفكار الصوفية ومبادئها التربوية، فثقافة الجمعيات والصحف كثيرا ما نجدها غائبة في مؤسسة الزاوية كما أن شيوخ الزاوايا يهتمون بالتأليف والتدوين. فمن الشيوخ من يرجع الأمر إلى اهتمامه بمشاكل الناس وهمومهم، وتربية النشأ، ومنهم من لا يملك الرغبة ولا إرادة والتأليف. وصنف ثالث ممن لم يتكون أصلا ولم يتفقه في العلم بالقدر الذي يمكنه من التأليف. إلا أننا لاحظنا عند الشيخ العلوي خلافا لكل المشايخ، فله مصنفات يمكن لها أن تكون مدونة للأجيال.

مؤلفاته: تتوزع مؤلفات الشيخ العلوي بين الكتابة في العقيدة والتصوف والفلسفة كما أنه اهتم بعلم التفسير.

ب–مؤلفاته في العبادة على ذكر يحي برقة هي:

*–الرسالة العلوية في البعض من المسائل الشرعية

*–مبادئ التأييد فيما يحتاج إليها المريد

*–القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول.

*–النورالاتمد في سنة وضع اليد على اليد

*–الأجوبة العشرة

*-قواعد الإسلام بالفرنسية

ج- مؤلفاته في الفلسفة والتصوف:

*-المنح القدسية في شرح المعين بطريقة الصوفية

*-القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف

*-القول المتعمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد

*-الموارد الغيبية الناشئة عن الحكم الغربية

*-الأبحاث العلوية في الفلسفة الإسلامية.

د- مؤلفاته في التفسير:

*-البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور

*-لباب العلم في تفسير سورة النجم

*-مفتاح علوم السر في تفسير سورة العصر

*-النموذج الفريد المثير لخالص التوحيد

هـ- متفرقات:

*-دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار

*-المناجاة

- الوصية[1]

[1] التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلوي، ص 260-270

تمثل الزاوية العلوية قطبا إشعاعيا في التربية والعلم لما لاحظناه من إسهامات جادة في تربية النشئ وتأطيرهم ضمن مؤسسات تمكنهم من الاتصال، والتحاور والتشاور وتغنيهم عن الانحراف والتكاسل. كما أن مؤسسة الزاوية العلوية تراعي التوازن المادي والروحي لهذا عملت على إنشاء مراكز خاصة لتحقق هذه المعادلة.

4- الزاوية القادرية: زاوية بلحول:

- المنهج التعليمي في زاوية بلحول:

تعتمد هذه الزاوية في منهجها التعليمي على الطريقة الكلاسيكية، فتستقطب مجموعة من الطلبة أي طلبة القرآن في حدود العشرة، وقد يزيد في بعض الأحيان العدد أو ينقص حسب ما رواه الشيخ بلحول، وقد أصطلح على هؤلاء الطلبة اسم "المسافرين" فيمكثون في الزاوية مدة من الزمن إلى أن يتمكن الطالب إلى أن يتمكن الطلبة من حفظ القرآن الكريم كاملا فيسمح لهم بمغادرة الزاوية.

ويسهر مدرس القرآن على تعليمهم طريقة الحفظ والانضباط كما يعلمهم الكتابة على اللوحة، ولهذا يتعلمون فنون الخط العربي والمغربي خصوصا.

ويحضر إلى الزاوية إمام مرة في الأسبوع لتقديم دروس تتنوع بين تعلم الآداب والأخلاق الحميدة، والتي تكون نافذة لإصلاح الطلبة لأنهم يعتبرون سفراء فيما بعد، ثم يليها تعليم قواعد العربية من نحو وبلاغة كما يتعلمون التفسير وعلوم الشريعة والفقه. بالإضافة إلى هذا يسهر المدرس على تعليمهم أسلوب الخطاب

وكيفية التخاطب مع الناس وطريقة الإقناع بالحجة، وكيفية استعمال البراهين الشعبية في إقناع المخاطب وكيفية الاتصال.

تتكفل الزاوية لمجؤلاء الطلبة فيما يخص حاجالمجم من مأكل ومشرب ومبيت، فقد أقام شيخ الزاوية جناحا من غرفتين للطلبة مهيأ بكل اللوازم حتى يسهل على المسافرين التركيز على حلقات العلم.

ويقوم شيخ الطريقة بمساعدة "مقدم" الطريقة بمراقبة هؤلاء الطلبة وخدمتهم إلى أن يتخرجوا.

5- التربية الروحية داخل مؤسسة الزاوية:

يعتمد التصوف على هذا النوع من التربية التي تعتبر عند شيوخ الصوفية أساس تنشئة المريد داخل الإطار الروحي، إلا أن هناك اختلافا في مفهوم التنشئة والتي يقصد لمجا خلق شخصية تتوافق مع المجتمع وتتأقلم مع معتقداته وثقافته، فالتنشئة عند الصوفية تسعى لخلق شخصية مثالية نموذجية تختلف من حيث الذات والسلوك عن ما هو موجود في الحياة الاجتماعية وتعارض السائد في الحياة العادية، وتنفر من اللذات، شخصية زاهدة وذات روحانية تسمو بمقدار ما تحققه من طاعة ومجاهدة.

إن هذه الشخصية تسعى كما ذكرنا في الفصل الثالث إلى المقدس الذي ينعكس ويؤثر على الحياة الاجتماعية في مرحلة العودة فتتحول إلى شخصية فاعلة في المجتمع، وهذا الأخير يبدي اهتماما لمحا، ويحاول أن يحاكيها ويخضع لها. لذلك تبدو عملية عكسية في التنشئة. إذن ما المنهج الذي يتبعه الشيخ في تنشئة مريده؟

يعتمد المتصوفة في تأديبهم للمريد على آداب باطنية وآداب ظاهرية، الباطنية ما يتعلق بالنفس، أما الظاهرية فهي آداب السلوك كالجلوس والحديث وغيرها من السلوكات، وإذا حاولنا أن نجمل القول بأن الصوفية قد حددوا ثلاث مراحل للوصول إلى الله وهي:

"الأولى التخلية من جميع الرذائل، الثانية التحلي بجميع الفضائل، والثالثة مرحلة الشهود والثبات في حضرة الله"[1].

التخلية: على حد تعريف عبد الباري محمد: هي التخلي عن كل ما يهبط النفس ويجذبها إلى مستوى أهواء الدنيا من لذات وآلام وشرور.

التحلية : وفيها يتحلى بالأخلاق الحسنة والفضائل الروحية التي تسمو بالبشرية إلى أعلى مراتبها.

أما بالنسبة للشهود والثبات: فهي مرحلة الفناء، ويشترط على المشاهد الثبات إلى ما وصل إليه، وعدم التكلم به، فمرحلة المشاهدة كما يصفها بعض المتصوفة هي أصعب مرحلة يعاني فيها المتصوف، وبالنسبة لنفسه فإنها تكون

[1] المنهج التربوي التعليمي والعلمي عند الصوفية، عبد الباري محمد داوود، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، الاسكندرية، ط1، سنة 2002، ص39.

صافية متخلية عن جميع الرذائل والنوازع الدنيوية. والسلوك يميل في هذه المرحلة إلى الملائكي كما يصفه البعض.

ولا نكاد نجد اختلافا كبيرا بين الزوايا في منهجها التربوي الروحي، وهي تتفق تقريبا على نفس المنهج إلا في بعض الآداب التي تختص بها واحدة دون الأخرى. وإن حاولنا التعرف على المنهج التربوي لهذه الزوايا فإننا نجده يعتمد على شيخ الجلسة الروحية، ثم على الورد وما له علاقة بالورد، ثم الممارسات الطقوسية هذه ثلاثة رموز تمثل قوائم المنهج التربوي داخل هذه المؤسسة.

فبالنسبة للزاوية التيجانية: فإن منهجها التربوي يبدأ عند أحمد التيجاني "بأخذ يد المريد إلى مولاه عن طريق العقيدة الصحيحة حتى يكون قوي الإيمان، عميق اليقين، لا تزعجه الشبهات، ولا تعمل على إبعاده عن طريق الحق. وكان ينحو نحو تصفية النفس عن أهوائها معتمدا عن المقولة المشهورة عند الصوفية — التخلية قبل التحلية —ومعنى ذلك أن شيخنا سيدي أحمد التيجاني كان في تربيته يبدأ بتخليص النفس من أدرانها وعيوبها قبل كل شيء. ثم إذا طهرت النفس عن الأمراض الباطنية، انتقل بعد ذلك إلى إيصال العبد بالله عن طريق العقيدة الصحيحة وشرح ما تحب معرفته من صفاة الله عز وجل، وصفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وما يتعلق باليوم الآخر، حتى يكون المريد رابط الجأش ثابت النفس لا تغريه الأهواء، ولا تلعب به النفس الأمارة بالسوء"[1].

[1] محاضرة ألقاها الحاج أحمد بن كابو، الملتقى الدولي للإخوان التيجانيين برأس الماء، سنة 2005.

إن الحاج أحمد بن كابو يتفق مع الشيخ التيجاني في أن المعرفة هي الأساس إلى الوصول إلى الله، وهي آخر نقطة ذكرها بن كابو في هذا الملخص حول التربية، ويذكر لنا محمد الحبيب الناطق الرسمي للزاوية التيجانية في أثناء حديثه عن المنهج التربوي، وقد اعتبر أن العلم سبعة أصناف ومن هذه الأصناف استقى أحمد التيجاني في منهجه التربوي أولا: "علم العلل والأدوية، ثم علم الإنسان بنفسه من جهة حقائقه، والعلم بالكمال والنقص في اللاوجود والعلم بخطاب الحق عبادة بألسنة الشرائع. ثم علم التجلي والسادس علم الخيال المتصل وسابعا علم الحقائق وهو العلم بالأسماء الإلهية"[1].

انطلاقا من هذه العلوم تمكن أحمد التيجاني أن يستنبط طريقة شاملة لتربية المريد، وقد قسمها على ثلاث:

أ-التربية بأذكار هذه الطريقة.

ب-التربية بالسلوك والصلوات الخمس.

ج-التربية بصلاة الفاتح.

أ-التربية بأذكار الطريقة:

سبق وأن عرّفنا بأوراد الطريقة التيجانية في الفصل السابق، كما أننا عينا مسألة الوقت في ترديد هذه الأوراد، فوظيفة الذكر هي أولا التلاقي بين المريدين، وبالخصوص الأذكار الجماعية، والتي يعتبر فيها الحضور الجماعي إجباريا أما أذكار

[1] منهج التربية عند سيدنا محمد الحبيب التيجاني، الملتقى الدولي للإخوانالتيجانيين، أيام 23-24-25 نوفمبر 2006، عين ماضي الأغواط، ص7.

الصباح والمساء فقد تكون انفرادية، فحين سؤالنا الناطق الرسمي للزاوية التيجانية عن وظيفة الذكر، أجابنا بما نصه: "أن الطالب أو المريد يشغله وقته في الذكر فلا ينشغل ذهنه بأشياء تفسد سلوكه ولا ينشغل لسانه، فلا يتحدث بالنميمة والقذف، وما شابه ذلك، وتنشغل جوارحه بالتركيز فلا تنصرف إلى المحرمات. كما أنه وصف لنا كيف تتأثر الأعضاء بالذكر وتترابط في أداء نفس الوظيفة يقول: "الذكر له لفظ ومعنى، فاللفظ باللسان والمعنى بالقلب، وإن للقلب انشغالات أخرى تأتي لمحا الحواس، ولا سمى السمع فإذا ألح اللسان على القلب بدوام الذكر إنطاع القلب وتفرغ لتلمح المعنى ما دام اللسان يذكر وهذه الصورة هي البداية في صلاح الأحوال ولذلك نجد سيدنا رضي الله عنه بحث على الحضور والتدبر أثناء الذكر لإصلاح الأحوال، وجعل رضي الله عنه مع ملازمة هذه الأذكار شرطا؛ حث المريد على التمسك لمحا وعدم مخالفتها وإن فعلها فليبادر بالتوبة...فذكر اللسان إذن يحرك الفكر ويتدبر المعنى، وتدبر المعنى يحرك النفس للاتصاف بمقتضى الذكر وذلك هو المطهر لها، وطهارة النفس سبب الورود على عين الحقائق، وبمطالعة الأسرار ومشاهدلمحا تتم معرفة النفس"[1].

والذكر يقي المريد من شر الأنس والجان، لأن ذكر الله واستغفاره يربطان العبد بربه. ومن آداب ذلك خشوع القلب وإظهار الذل، وحسن الظن وخفض

[1] المرجع السابق، ص9

الجناح وسؤال الفاقة، واليقين بالإجابة وتفويض الأمر لله، وختام ذلك كله بالصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه.

ب–التربية بطريقة السلوك وبالصلوات الخمس:

كان أحمد التيجاني من خلال وعيه بأهمية الصلاة وكذلك أتباعه إلى اليوم أي الساهرون على الزاوية قد ورثوا هذه الخصال عن جدهم، فيحثون مريديهم دوما بالمحافظة على الصلاة مع الجماعة ما استطاع الإنسان الالتحاق بالجماعة والمحافظة عليها، وإقامتها وصحة أدائها والامتثال لتعاليمها ومتعلقاتها ويشدد على من لم يطمئن في أداء صلاته ومن لم يخشع فيها، وقد جعل كل ذلك شرطا من شروط التمسك بالطريقة.

ج–طريقة السلوك بصلاة الفاتح:

"هذه صيغة من صيغ الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، نال أحمد التيجاني فيها الخصوصية العظمى والفضل الجسيم من حظ الفضل الإلهي، وكثيرا ما كان يبين ما يفهم المريد الإكثار من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لمحا بعد أدائها الواجبات وإتيانها اللوازم وحذر رضي الله عنه من الالتفات إلى تكذيب المكذبين وقدح القادحين، لأن الفضل بيد الله تعالى يؤتيه من يشاء من عباده. فقال (فإن الله فضلنا خارج دائرة القياس ويكفيك قوله سبحانه تعالى "ويخلق ما لا

تعلمون" إلى أن قال ولا يحصل فظل صلاة الفاتح إلا مع التسليم وما ناقش في هذا الباب فليترك"[1].

نلاحظ أن الطريقة التيجانية تركز بقوة على صلاة الفاتح في منهج التربية الروحية حتى يكون الذكر في مقام فرض ويحافض عليه المريد، ويشد بنواجده عليه، وهذا ما لاحظناه عند مريدها سواء الشباب أو حتى الصبية الذين كانوا حريصين جدا على ترديد الأوراد ومحافظتهم على الأذكار والتزامهم بذكرها داخل المسجد، ففي أيام الأسبوع الأولى من الاحتفال بالمولد النبوي سنة 2007 في حدود لمحاية شهر مارس وبداية شهر أفريل كان المريدون يأتون إلى المسجد لصلاة المغرب ثم يعقدون حلقة ذكر يقودهم في هذه الحلقة مقدم للطريقة، وله سلطة البدء، وفي تحلقهم في دائرة إلمحم يحاولون الحفاظ على النظام ويسهلون عملية المراقبة إلى المقدم كما أن النبرة الصوتية تكون موحدة.

وفي هذه الحلقة التي تدوم أسبوعا تذكر فيها الأوراد وصلاة الفاتحة، كما ينشد المريد البردة في مدح سيدنا الأنام. إن هذا الجو الجماعي يغيب عنه شيخ الطريقة ويعوضه أحد المقدمين الذي أعطي له الإذن بقراءة الورد، والذي يمثل بالنسبة لهذه الحلقة القلب، وللمريد أداب لا بد أن يتأدب لمحا في حضوره مثل هذه الحلقات أو بدخوله التصوف، ومن جملة هذه الأداب ما يهتم بالجانب

[1] نفس المرجع، ص9

الظاهري لمنهج تربوي على الرغم من تركيزها على الباطن لأجل ضبط الظاهر إلا أننا نلاحظ ألبجا خاصة بالجانب السلوكي.

6-آداب المريد:

يلخص لنا أبو بكر الشيباني آداب المريد في "التأدب بإمام من أئمة القوم يعرف طريقة الوصول إلى الحق بالسلوك بعد تصحيح الخبر بالخبر وحده... والذي يفسد على السالك السلوك شيئان: اتباع الرخصة بالتأويلات والاقتداء بأهل الغلط من متبع الشهوات ومن ضيع حكم وقته فهو جاهل ومن قصر فيه فهو غافل ومن أهمله فهو عاجز"[1].

أما حديثه عن الشيخ فيقول:

"الشيخ: من جمعك في حضوره وحفظك في مغيبه وهذبك بأخلاقه وأدبك بطرائقه، وأثار باطنك بإشرافه، والتاجر برأسمال غيره مفلس، الإدارة تكرار الفكر في الفؤاد بمادة من الحرص فيما جرد من الذكر، ويجتهد بأن يكون ذلك كله احتسابا لا ثوابا وعبادة لا عادة، لأن من لاحظ المعمول له اشتغل به عن رؤية الأعمال"[2].

ومن الوصايا التي لا بد للمريد أن يتحلى لبجا، ويتأدب لبجا طيلة مرحلة التكوين و بعدها هي:

[1] آداب المريد في التصوف، أبو بكر الشيباني الموصلص، تحقيق ونشر صلاح الدين شيباني، لجنة إحياء التراث، ب ط ، سنة 1999، ص 32.
[2] نفس المرجع، ص 32.

"أن لا يتقدم لزيارة الشيخ إلا لمحدية أو مودة ولو لم تكن غيبته عنه إلا نحو ثلاثة أيام...وإن لم يجد ما يأخذه فليحتطب شيئا من طريقه..."[1].

ومن الآداب الظاهرة التي لمحتم بالجانب السلوكي للمريد ما ذكره البوزيدي في وصاياه: "ومن آداب المريد الظاهر: أن لا يكثر الجلوس مع الشيخ لئلا يزول عنه التعظيم وكثرة الجلوس مع قلة التعظيم لا تزيد المريد إلا بعدا"[2]. والمريد لا يجلس إلا إذا أذن له شيخه ولا يدخل عليه وهو مع الجماعة، أو في خلوة وإذا دخل فعليه الاستئذان إذا أراد أن ينصرف ولا يتكلم ولا يسأل إلا عن ما يحتاجه أو ما يعنيه، فيعلم الاختصار في الكلام والإيجاز والمباشرة في الطلب ويصدق شيخه في الحديث، ولا يأكل معه إلا إذا كانت رغبة منه، ولا يرفض طلبه ولا ينام معه ولا يلبس ثيابه حتى بعد وفاته، ولا يترك عياله يختلطون مع عياله.

إن هذه الوصايا تخلق احتراما وتقديرا بين المريد وشيخه بالإضافة إلى آداب أخرى يفرضها علي المريد كذلك في الذكر فمن مميزات التربية الصوفية "ألمحم لا يكتفون بتأديب النفس وتطهيرها من جميع الرذائل والتحلية بالفضائل، بل يهتمون بتأديب جميع الأعضاء والجوارح فيتكلمون عن آداب الأعضاء وتحديد حركالمحا المؤدبة وغير المؤدبة من السمع والبصر واللسان واليدين والرجلين وما إلى ذلك"[3].

لهذا نقتصر في الجانب السلوكي أو التربية السلوكية على آداب الذكر والسماع، عند الزاوية العلوية والأحولية. ويعرفنا "السهر وردي" بآداب الذكر التي

[1] الآداب المرضية، لسالك طريقة الصوفية/ محمد بن أحمد البوزيدي، ص28
[2] نفس المرجع، ص 37.
[3] المنهج التربوي العلمي، ص42

عددها في عشرين وقد ذكرنا بعض منها وسنشير إلى بعض الآداب التي يشتغل لجا أهل الزوايا إلى يومنا هذا. يقول السهروردي: "والخامس أن ينوي استمداده من شيخه هو استمداده من النبي صلى الله عليه وسلم لأنه نائبه، أما الاثنا عشر: فالجلوس على مكان ظاهر متربعا أو كجلوس الصلاة مستقبل القبلة، وإن كان من جماعة فيتحلقوا...

أن يكون البيت مظلما إن أمكن وأن يغمض عينيه، وأن يتمثل خيال شيخه بين عينيه، وهذا عندهم أكبر الآداب والعاشر لا إله إلا الله مع التعظيم بقوة ظاهرة تامة جهرا...

والثاني عشر: نفي كل موجود في القلب سوى الله...وأما الثانية فالسكون بعد السكوت من الذكر مع الخشوع وحضوره مع قلبه، مترقبا لوارد الذكر.

فلعله يرد عليه فيعمر وجوده في لحظة ما لا تعمره الرياضة والمجاهدة في ثلاثين سنة...أن يذم نفسه مرارا، الثالث منع شرب الماء عقب الذكر لأنه يطفئ ما أورثه الذكر من الحرقة والشوق المهيج إلى المذكور، وهو المطلوب من الذكر...وهذه الآداب إنما تلزم الذاكر ما دام واعيا في عقله. وأما سلب الذكر اختيار الذاكر، فما جرى على لسانه من الأنواع المختلفة كلها محمود فإنجا أسوار، فربما يجري على لسانه الله-الله، أو هو، هو فأدبه في ذلك أن يسلم نفسه لوارد

يتصرف فيه كيف يشاء، وإذا استقت الذاكر بذكر القلب والاستغفار في الذكر فلا حاجة لشيء من الأدب"[1].

تفرض هذه الآداب على المريدين أثناء ذكرهم للورد سواء في الجماعة أو الخلوة أو الحضرة، وبالنسبة لآداب الجماعة فإن الزاوية العلوية تعتمد كبقية المتصوفة على الذكر والسماع كمحورين أساسيين في العبادة وذلك لاحتوائهما على وظائف تؤطر المريد وتخلق علاقة الخضوع بينه وبين شيخه، وعلاقة التكافل مع زملائه.

وإذا حاولنا أن نبين العلاقة الأولى لا بد أن نصف طريقة أداء الذكر في الزاوية العلوية: ينقسم الذكر إلى فردي وجماعي.

أ-الأذكار الفردية:

يكررها المريد لوحده ويطبق فيها الآداب التي يوصيه لجا شيخه كما أنه يختلف في الذكر عن بقية أقرانه، وذلك حسب طاقته الروحية وما يمكن أن يتحمله المريد، فلا يقدم له في البداية الإذن بقراءة كل الأوراد ولكنه يكتفي بتعويد نفسه على بعض الأذكار، ثم يتدرج حسب النمو الروحي لكل مريد، يراعى في هذه المرحلة التركيز وقوة الإسرار عند المريد، تفانيه في المحافظة على الورد، طاعته لشيخه، كما يراعي الشيخ الوقت اللازم للمريد حتى يأذن له بالانتقال، فإذا تمكن من الأوراد تكون له مكانة خاصة عند شيخه ويدخل في مرحلة ثانية هي الخلوة

[1] آداب المريد ، محمد السهروردي القريشي البكري، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 2005، ص108-109.

التي يكون قد مارسها من قبل. هنا يحاول المريد الترقي وولوج عالم الروح وعالم الحضرة المحمدية، ثم الحضرة الربانية.

وحين يترقى المريد يجيزه شيخه إما بالمشيخة ويمكنه من فتح زاوية أو فرع، أو يعتبره "مقدما" للطريقة في نفس الزاوية، وبالنسبة للمدة الزمنية التي يتمكن فيها المريد من تحقيق مراده قد تطول أو تقصر وللشيخ كامل الحق للتصرف في هذه المدة، فهو الذي يتمكن من الاطلاع على المرتبة التي يستحقها هذا المريد وذاك.

وللأوراد الفردية قيمة نفسية لما تتركه في ذات المريد من آثار الاتزان، والاستقرار، وتجاوز القلق، وتزرع في ذاته الصبر، وتمكن السلوك من الانضباط والاستقامة، كما ألمحا تعطي فرصة للسلطة الروحية حتى تبرز وتتجلى.

ب–الأذكار الجماعية:

بالنسبة للأذكار الجماعية يشترط فيها الطهارة والاجتماع، وحتى تقام هذه الحضرة لا بد أن يكون عدد الحاضرين أكثر من خمسة عشر فردا، والأساس في الذكر الجماعي هو الوقت فيراعي فيه الشيخ انشغالات الناس ونشاطالمحم اليومية لهذا تحدد الزاوية العلوية زمن الذكر يوم الجمعة بعد صلاة العصر حتى يتمكن جميع المريدين من الالتحاق لمجذه الحضرة أو كما يسميه أهل الزاوية "الجمع" ومن جملة الأذكار التي تستعمل في هذا اليوم هي: (كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" وبعض الأوراد التي تختص لمحا الطريقة) وحتى نبين وظيفة هذا الذكر لا بد أن نشير إلى

مسألة هامة هي أنه في هذه الحلقات يستعمل المريد قدراته الروحية مركزا على استحضار الصورة سواء صورة شيخه في صورة النبي صلى الله عليه وسلم، إنه نوع من التركيز الروحي للخروج من العالم الدنيوي تسخر فيه جميع الحواس وجميع الجوارح لخدمة الذكر.

والتوافق مع الجماعة في النبرات الصوتية، لأن من خصوصيات الذكر أن يلقى بصوت مرتفع، والذكر كما لاحظنا عند مريدي زاوية بلحول، لا يقتصر في بعض الأحيان على تكرار الورد فقط بل تجتمع الطلبة لذكر الله عن طريق قراءة القرآن أو الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.

ويشترط في الذكر أن يحضر الشيخ مع الجماعة أو يعين أحد المقدمين على قيادة المجموعة، كما أننا لاحظنا عند مريدي الطريقة العلوية ألمجم يستعملون السماع وهذا ما لم نلاحظه عند التيجانيين والزاوية الأحولية. فالسماع حسن الصوت كما ورد في الأثر يعرفه ذو النون المصري حين سؤل عنه فقال "وارد حق يزعج القلوب إلى الحق فمن أصغى إليه بحق تحقق ومن أصغى إليه بنفسه تزندق"[1].

أما مادة السماع فسئل ابن أبي الحواري عنه فقال: "سألت أبا سليمان الدراني –رحمه الله– عن السماع واستماع القصائد التي تنشد بالألحان فقال: "من اثنين أحب إلي منه من واحد"[2].

[1] اللمع، ص279
[2] نفس المرجع، ص279

وللسماع عند الصوفية حضور خاص و فضاء خاص به، وشروط السماع نلخصها في قول الجنيد حين سئل عن السماع فقال: "من سمع السماع يحتاج إلى ثلاثة أشياء وإلا فلا يسمع، قيل له وما تلك الثلاثة؟ قال: الزمان، والمكان، والإخوان"[1].

وما يزال الصوفية في إقامتهم حلقات السماع يراعون هذه الشروط التي وضعها أوائل الصوفية، وللسماع كذلك آداب يجب التحلي بها ومنها ما يتشابه مع آداب الذكر. نكتفي بالإشارة إلى بعض آداب السماع حيث عند الحديث عنه في زاوية ابن عليوة ومن خلال تتبعنا لتاريخ السماع وجدنا المتصوفة استعملوا فيه قصائد شعرية، وقصائد الصوفية على وجه الخصوص كما استعملوا فيه آلات موسيقية كالدف، والبندير والناي، كذلك يصاحب هذه الأدوات فقير أو مريد حسن الصوت يقوم بالإنشاد رافعا صوته وتتبعه الجماعة فترد عليه إما بكلمة التوحيد أو الله أو الصلاة على المصطفى.

ومن النصوص التي يعتمدها أهل الزاوية العلوية في الإنشاد بردة البوصري في مدح خير الأنام أو ديوان أبي مدين شعيب، أو ديوان الحلاج أو ديوان الشيخ العلوي، فالمنشد في هذا الاختيار لهذه الدواوين يحاول أن يختار ما يناسب المريد في حركة وجده وما يكون نافذا في روحه، والمنشد يستعمل نوعا من التنغيم في المقاطع، ويردد المريدون خلف كل مقطع كلمة التوحيد: اسم الجلالة.

[1] نفس المرجع، ص279

والزاوية العلوية استعملت في البداية آلات موسيقية كالناي والدف ثم فيما بعد منعها شيخ الطريقة. أما زمان إقامة السماع فيكون في نفس أوقات الذكر ويعتبره أصحاب الزاوية ذكرا. يوظف السماع كذلك في أيام احتفالية للزاوية كالاحتفال السنوي أو إحياء ذكرى المولد النبوي الشريف، أما بالنسبة لفوائده عن المريد فنلخصها في قول أبي الحسن الدراج حين سئل عن السماع قال: "جال بي السماع في ميدان من ميادين البهاء، فأوجدن في وجود الحق عند العطاء فأسقاني بكأس الصفاء فأدركت به منازل الرضا وأخرجني إلى رضا النزهة والفضاء، إن للسماع وظيفة روحية لهذا يعتبر طقسا مقدسا في الطريقة العلوية حتى أن الشيخ خالد بن تونس الشيخ الحالي للطريقة لما كان شابا لقي تربية روحية ودينية وأدبية فتعلم الشعر والسماع كوسيلة لارتقاء النفس"[1].

وبالإضافة إلى السماع والذكر فإن هناك نمطا آخر من التربية أو التنشئة التي يعتمد عليه شيوخ الزوايا وهو الاحتفالات السنوية أو الاحتفالات الشعبية، فكل زاوية لها احتفالها السنوي الخاص لجا إما إحياء ذكرى وفاة الشيخ أو تشييد الزاوية. وهي تقيم لدلك ولائم مصحوبة بفرق فلكلورية وأهازيج شعبية، و أناشيد ودروس دينية ومواعظ يلقيها الشيخ على مسامع الحاضرين كما أن بعض الزوايا مثل التيجانية، فإلجا في أول أسبوع من ذكرى المولد النبوي الشريف يخرج الصبية إلى القصر القديم في كوكبة ويدعون الله أن يحمي مدينتهم من الشرور حيث

[1] الزاوية العلوية، مرجع سبق ذكره، ص100

يطوفون على هذا القصر سبع مرات، وبالنسبة لزاوية بلحول في الموكب الاحتفالي السنوي حينما ينتهي الجمع من الطعام فإنه يتوجه إلى المقبرة ليقرأ الفاتحة، ويدعو بالرحمة لمن أنشأ هذه الزاوية.

وما نخلص إليه أن الاحتفال يولد عند المريد راحة نفسية ويفجر طاقته المكبوتة كما أنه يساعده على الاندماج مع المجتمع، فكل العينات الوافدة من مريدين وأحباب وغيرهم يمثلون عينات اجتماعية كما يتمكن المريد من معرفة مكانته الاجتماعية من خلال هذا الاحتكاك ويكتسب قلوب الناس وقلب شيخه حينما يسهر على خدمة الوافدين، إن هذا النوع من التربية الاجتماعية يكرس ثقافة الأسطورة، لأن الخطاب الذي يعتمده الحضور هو حديث عن عجائب الشيخ وكراماته في زمن ما، وبالتالي تنمي عند المريد علاقة الاتصال بالعالم العجائبي، ويسلم بصفة المطلقة كما ألمحا تولد عنده فن التأويل، فكل سلوك يلاحظ عند شيخه سواء كان سلبا أو إيجابا حتى ولو كان بسيط، يحوله المريد إلى شيء خارق وعجيب، فتبادل الحكايات هي التي تنمي الجانب الخرافي في التربية الروحية.

إن العلاقة بين الشيخ والمريد تفرض سلطة الشيخ وتفقد المريد جانبا مهما من حياته ورجولته مثلا، حياته كإنسان حر التدين وغيرها من الحريات التي يفقدها المريد في صحبة شيخه، ويكتفي بعد مرور فترة طويلة من عمره بالشفاعة من شيخه، لأن هذا الرجل الجديد في وصف عبد الله حمودي "قد أحدثت عنده

المجاهدة الروحانية ما تنشده الطريقة خراب النفس (أوالانا السابق) تلك النفس التي يسعى إلى قهرها وقمعها والتي يجب أن يكسر حدلجا بخرق العادة"[1].

نستنتج من القول أن عملية التكسير أو سميها القضاء، على الذات السابقة والتعرية لها لأجل بناء ذات الشيخ التي يراها تناسبه في الذات المريدة فعليها أن تكون مطيعة وخاضعة للشروط العقلية والروحية التي يفرضها الشيخ.

إننا نلاحظ أن المنهج التربوي في مؤسسة الزاوية يعتمد على الرتابة ويغيب استخدام القدرات الذكائية والفوارق والكفاءات لأنه يعتمد على شروط مقيدة، والصوفية حتى لا يدخلون في جدال مع المريد يستخدمون مصطلح"اعتقد ثم انتقد" أي اتبع النهج ثم انتقده.

وهذا هو السر في المنهج التربوي عند المتصوفة وما إضفائهم للمعرفة على المنهج حتى يبينوا الجانب والقيمة المعرفية لهذا المنهج.

وهذا ما يؤدي إلي عجز على المستوى التربوي داخل مؤسسة الزاوية وفقدها للقيمة التي كانت تملكها من قبل. إلا أن الشيخ قد أهمل بعض الوظائف التي كانت يقوم لجا كإشرافه على تربية المريدين روحيا وأصبح يكتفي بإعطاء الرخص "كالإذن باقتناء الورد". ولم تعد الزاوية تعتمد على التربية المباشرة، أي ألجا تعتمد على المريدين المقيمين داخل الزاوية كما كانت في السابق بل كل من يأتي إلى الزاوية طالبا للورد وراضيا بالشروط التي يمليها عليه الشيخ.

[1] الشيخ والمريد، عبد الله حمودي، ترجمة عبد المجيد جدفة، دار توبقال للنشر، ط3، سنة 2003، ص121.

إنه يقدم العهد ويصبح مريدا لا يزور الزاوية إلا أيام الاحتفال السنوي. لهذا نلاحظ أن سلطة الشيخ قد استبدلت بسلطة الورد أو لخصت في سلطة الورد، ويبقى الشيخ مجرد رمز يحمل هذه السلطة، ولا بد من المثول والخضوع إليه.

7- الزاوية و السلطة السياسية:

أ- تاريخ الزاوية السياسي:

لعبت مؤسسة الزاوية وعبر فترات تاريخية دورا فعالا، فحاولت على المستوى الشعبي خلق توازن بين طبقات الفقراء والأغنياء، و على المستوى الديني كانت المؤسسة دائما تمثل الطبقات الشعبية الفقيرة خاصة التي كانت تفد الزاوية قاصدة التعلم و حفظ القرآن.

وقد عملت المؤسسة جاهدة للحفاظ على الإسلام الصحيح، و ذلك عن طريق الفتاوي ومحاربتها للبدع و الشعوذة كما عملت على إصلاح الأفراد من الانحراف عن الشرع. كالمرابطين الذين عارضوا مبادئ الإمام أبي حامد الغزالي في طرق بناء الدولة، وهو الشيخ الذي اعتنقت مبادؤه الصوفية و الفقهية كل الطريق في بلاد المغرب. فقد اعتمد المرابطون على نظام الغنائم والاستعانة بالكفار لمحاربة المسلمين خاصة مع شعبية الصوفية التي زادت من مخاوف المرابطين وجعلتهم يعتمدون على سياسة الاحتواء و سياسة المواجهة« ففي زيارة لوالي تلمسان و هو مرابطي الاتجاه للصوفي عبد السلام التونسي دعاه إلى احتواء نفوذهم. إلا أن الشيخ الصوفي عبد السلام التونسي الذي كان يرفض النظام المرابطي جملة

وتفصيلا، منع تلامذته من العمل في الإدارة المرابطية ودعاهم إلى عدم قبول وظائف الدولة و طالبهم بمقاطعتها كما انتقد إفلاس الولاة حينما اعترض على والي تلمسان "تميم بن يوسف بن تشفين "لما أخذ سلفة من أحباس مسجد تلمسان، الأمر الذي جعل المرابطين ينتقلون من سياسة الاحتواء إلي سياسية المواجهة" .1

و هنا ساءت العلاقات بين الصوفية و المرابطين، خصوصا حينما استعان المرابطون بالفقهاء لمحاربة المتصوفة و لمجمهم على أراء أبي حامد الغزالي.

إن سوء الأحوال الاجتماعية و تفشي الفساد و المجيار الاقتصاد الذي أصبح ينخر جسد الدولة المرابطية وضعف السياسة و الساسة المرابطين و خوفهم من المتصوفة، كان نتيجة إدراكهم لقوة شعبيتها و العزيمة في الجهاد و البسالة في القتال و الذي دفع لمؤلاء الساسة إلى إتباع سياسة التهميش و التنويه:"لمجميش رجال التصوف و نعتهم بنعوت لا تليق بخليفة الله في الأرض

التشويه: تشويه الفكر الصوفي بنعته بالجمود و التخلف مستندين في ذلك بالفقهاء.

لم تتمكن سياسة المرابطين من احتواء التصوف و استثماره لنظام الدولة و لا لصالح المجتمع، بل استخدمت سياسة الصدام و التهميش"[2].

[1]- التصوف في الجزائر خلال القرنين السادس و السابع هجريين، ص 196.
[2] المرجع السابق، ص 197

– أما الموحدون فقد استفادوا من هذه السياسة العقيمة لما حدث للمرابطين، و إنما ثقافتهم كانت قريبة من الفكر الصوفي لما امتازوا من زهد وتقشف فكانوا أكثر الحكام الطالبين الراغبين في اقتناء المعرفة الصوفية، حيث راسل الحكام الموحدين المتصوفة في كل بلاد المغرب و قربوهم إليهم، و تعلموا منهم و أخذوا عنهم كما تنازلوا لهم عن بعض الأراضي ووفروا لهم الحماية و أحاطوهم بالرعاية وأغدقوا عليهم الأموال, فتشكلت علاقة حميمية بين الولاة الموحدين و المتصوفة مما دفع بعض الموحدين إلى تقليد المتصوفة. فالخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن كان : يلبس الثياب الخشن و يقتصر على القليل من الطعام، و لفرط إعجابه بالصوفية، كان يكاتبهم ويسألهم الدعاء ويحسن إليهم لذا كثر على حد تعبير عبد الواحد المراكشي في عهده المتبتلون والصلحاء وانتشروا في كافة أنحاء المغرب".[1]

وكان هذا السلوك دأب كل خليفة موحدي.

إن الظاهر يوحي أن هؤلاء الأمراء والولاة أحبوا الصوفية فاتبعوهم لكن المسكوت عنه لنوايا السياسيين وحكماء الموحدين تفسر هذا الاعتناء برجالات الصوفيين بالجوع إلى التحليل الاجتماعي لهذه الفترة. حيث انقسم المجتمع إلى طبقتين، الفقراء و الأغنياء فالأغنياء يمثلون التجار و أصحاب المكانة المرموقة في الدولة، أما الفقراء فتمثلهم الصوفية و هم عامة الشعب الذين يضربون في الأرض

[1] نفس المرجع، ص 198.

بحثا عن الرزق، لألمجم كانوا يشتركون معها في صفات كالجوع والعري والمعانات والتي كانت تمثل أكبر شريحة اجتماعية، فالأراضي التي كانت لمجدى للمتصوفة كانوا يهدوها بدورهم إلى الفقراء لخلق مودة و حب بينهم و كسب مكانة اجتماعية واسعة، و التي باتت بإمكالمجا لمجديد السلطة السياسية من جهة، لأن الرجل الصوفي كان بإمكانه تحريض الفقراء على نظام الحكم والساسة، و من جهة أخرى تحولت الصوفية إلى وسيلة أو منهج يسلكه الحاكم ليدفع بالطبقة الفقيرة إلى اتباع سياسته و لمجج عقيدته حتى لو أفرز نظامه عجزا اقتصاديا، لأنه فرض فيهم روح الانتماء مما يدفع عنه مشاكل الانقلاب و الثورة، لأن الحاكم يتبنى نفس المذهب الذي يتبناه هؤلاء الفقراء، وبالتالي يحقق تحت هذا الإطار فكرة الاحتواء أي أنه يحتوي هذه الطبقات الشعبية الفقيرة ويستغلها لصالحه. رغم ما كان سائدا من الفقر والتقلبات الاقتصادية وانتشار الفساد وهو ما دفع بالسياسة الموحدية للحفاظ على علاقتها بالمتصوفة وتدعيمهم. هذا النهج سار عليه تقريبا كل السلاطين والأمراء العرب في تبنيهم للتصوف للمحافظة على ولاء الطبقات الشعبية لهم ورضا الأولياء عنهم، والنيل من بركتهم.

أنشأ هذا الولاء في الطبقات الشعبية ما اسطلحنا عليه بالمقدس الذي أصبح يمثل لهذه الطبقات القوة التي تحميهم، وبالتالي أصبح المقدس يتحكم في الشرائح الاجتماعية بطريقة آلية يسيطر عليهم ويتحكم في وجودهم حيث ظل

بقاؤهم مرهون بمدى رضا الشيخ أو الزاوية، وبالتالي أصبح المقدس يمثل رأسمال حقيقي وقوة للزاوية تشكلت بناء على:

-رأسمال روحي: يمثله المقدس بالدرجة الأولى.

-رأسمال مادي: يمثله كل الوسائل المادية التي بإمكانها أن تحافظ على قوة الزاوية وفعاليتها.

كما يعمل رأس المال المادي في بعض الفترات وفي بعض الزوايا إلى تحقيق الوظائف السلطوية كالتمرد على الحكم والاستيلاء عليه، فبمقدار تضخم رأس المال المادي بمقدار ما يصبح نزوعه نحو الحكم. داخل مؤسسة الزاوية يجتمع فيها رأس المال المادي والروحي حتى تكتمل هبتها، لأن رأس المال الروحي يعتمد على الشرع وينصب نفسه حاميا له، وبذلك يشرع طريقة التدريس وكيفية ضبط السلوك وتنشئة الأفراد مما يولد سلوك الخضوع*. ومن جهة أخرى يحقق له الحصانة والحماية عن طريق الفتوى.

فالجانب الشرعي يمثل للزاوية أو الطريقة حجر الزاوية أو المرتكز الأساسي الذي إذا استثمرته الزاوية جيدا تمكنت من أن تتطور وتنال احترام السياسي، وتشكل مريدا تابعا لها أو تابعا لشيخ الزاوية، وبالتالي تكون مؤسسة الزاوية قد شكلت سلطة تشريعية موازية لسلطة الدولة. ولأن الدولة لها ضوابطها ونفقاتها الواجب دفعها والتزاماتها تجاه المواطنين وانشغالها بالمشاكل الأساسية لبناء الدولة

* الخضوع: إن هذا النوع من السلوك يتميز به المريد والذين ينتمون إلى الطرق فهم يطيعون الأوامر ولا يخالفونها ويصدقون كل ما يقال لهم ولا يناقشون، لهذا لاحظنا أنه من السهل تسلل الخرافة إليهم لأنهم يتعلمون بطريقة التصديق بالمطلق

فإن سلطتها تتحول عند الحس المدني إلى سلطة تقريرية، وبالتالي توكل السلطة التنفيذية إلى الزاوية. وهنا تتقاسم السلطة بين الزاوية والنظام الحاكم.

إن هذا الانفصال يكون لدى الطبقات الشعبية فقط لأنه إذا عدنا إلى السلطة التنفيذية فإن حلقة الاتصال بينها وبين الشرائح البشرية الفقيرة معدومة، فإذا كان الحاكم بحاجة إلى الطبقات الشعبية يخاطبها مستغلا قولجا في حين نجد السلطة التنفيذية التي تمثلها الزاوية دائمة الاتصال مع هذه الطبقات، وتتلخص سلطتها الفعلية في تقديم:

* **المتنفس المادي:** عن طريق الإطعام وتطبيب المرضى وفك النزاعات والتعليم والتربية وإلى غير ذلك من الوظائف التي تقوم لجا الزاوية.

***المتنفس النفسي:** تعمل هذه السلطة عن طريق تخفيف التوتر النفسي وذلك بتوفيرها أجواء احتفالية سنوية أو موسمية تمكن هؤلاء الفقراء من التعبير الحركي النفسي وإما توفر الجو للتفريغ الروحي اليومي في كل حلقة ذكر.

إن هذه المنظومة الفعلية مكنت الزاوية من اكتساح الفضاء السياسي، والانخراط فيه سواء عن طريق تقرب الشيخ من السلطة السياسية والانخراط فيها أو سواء عن طريق تقرب الحاكم من السلطة الموازية أو عن طريق حمايتها لهؤلاء الفقراء. فالتيجانيون عُرفوا في العهد العثماني ألجم كانوا مضطهدين من طرف الحكم العثماني مما دفع بشيخ الطريقة التيجانية أحمد التيجاني إلى الهجرة إلى

المغرب مكنته هذه الهجرة من كسب أتباع له وأحباب على الرغم من أن المغرب كان يعج بالطرق الصوفية في القرن السابع والثامن والتاسع عشر.

في هذه الفترة بالذات استحضر سكان الجزائر بعض الطرق من فاس باعتبارها مركز الطرق إضافة إلى "وزان" التي أمدت الجزائر بالطريقة الطيبية و غيرها.

ورغم هذا التنوع الطرقي في المغرب إلا أن الشيخ التيجاني احتل مكانة يحسب لها من طرف السلطان المغربي الذي كان يتبنى الفكر الوهابى "ورغم هذه المكانة إلا أن السلطان المغربي في تبنيه للفكر الوهابي منع كل الزوايا من القيام بطقوسها المقدسة خصوصا بعد أن أخذ بعض أدعياء المشيخة يمدون أيديهم إلى الأجنبي وقد أصدر جلالته رسالة في الرد على التيجانيين".1 الذين تبنوا فكرة القدر. فالشيخ التيجاني كان يقول إن الاستعمار قدر إلهي، ويوم يشاء الله يذهبه. ولو حاولنا تتبع مساره التاريخي في الجزائر فإننا نسجل مرحلتين، الأولى بعد وفاة أحمد التيجاني وعودة أبنائه إلى الجزائر والثانية مرحلة المقاومة الشعبية ورأيهم من الاستعمار.

ب- مرحلة العودة:

[1]" الزاوية و الحزب،الإسلام و السياسة في المجتمع المغربي.نور الدين الزاهي.افريقيا، الشرق،المغرب الطبعة الثانية سنة 2005 ص 60

بعد وفاة أحمد التيجاني تولى المشيخة علي الينبوعي الذي كان يلقب بالتماسني، و الذي أشرف على إدارة الزاوية، وممتلكاتها إلى أن توفي وانتقلت المشيخة إلى ابن الشيخ التيجاني محمد الكبير، هذا الأخير الذي وظف لأول مرة في التيجانية رأس المال المادي وانخرط في العمل المسلح: "وهاجم محمد الكبير التيجاني مدينة معسكر . وكاد يحتلها لولا أنه قتل خلال ذلك، وكان أخوه محمد الصغير في بوسمغون فلم يحضر هذا المصير، ورجع إلى عين ماضي وأخذ قيادة الطريقة و السياسة، ولكنه كان أميل إلى الهدوء من أخيه."[1]

ولم نشهد للتيجانية موقفا يعارض السلطة بعد هذه الفترة، وذلك لعدة أسباب نكتشفها حين نتناول موقف التيجانية من المقاومة الشعبية.

ج- مرحلة المقاومة الشعبية:

إبان الاحتلال الفرنسي للجزائر تمكن الجيش من القضاء على كل القيادات ولم يبق في البلاد سوى سلطة الزوايا و الأشراف والطرق الصوفية التي حاولت فرنسا أن تجد لبعضها البارز و النشيط في المقاومة، حجة دامغة لإبعاده عن نشاطه الحزبي، أو أن تزرع بين أفراد الطريقة الواحدة فتن للتفريق بينهم وإبعاد الناس عنهم بعد إدراكها لخطر الزوايا و الطرق على حكمها وإستطالتها في البلاد، فحاولت منذ البداية التعامل هذه الطرق بذكاء وحذر لتعارض حكمها العلماني مع ذهنية الطبقات الشعبية المسلمة. فمارست أسلوب الإغراء لبعضها، ومنحتهم مكانة

[1]-: تاريخ الجزائر الثقافي ، ص194.

مرموقة أمام الأهالي باحترامها لشيوخهم فأغرقت بعضهم بالهدايا وتركت لهم الحرية في التصرف والحركة، ولكن ذلك كان كله تحت أعينها.

وهذه الطرق كانت موالية للاستعمار في حين الطرق التي حاولت المحافظة على مبادئها الإسلامية والوطنية والجهاد كالدرقاوية والقادرية لقيت مواجهة من طرف المعمر والتنكيل و التدمير.

وقد قام المستعمر بمحاولة استحداث فكرة إنشاء بعض الزوايا التي تبقى تحت إشرافه وإدارته، وكانت وظيفة هذه الزوايا نشر الخرافات والبدع والتغني بأن الاستعمار قدر محتوم سيذهبه الله متى شاء. واستخدمت بعض الفتوى لحماية مصالحها ونفوذها.

وإذا حاولنا إبراز رأي وموقف التيجانية مما ذكر ووظيفة سلطتها التشريعية ومدى تأثيرها على الحياة الاجتماعية، فلابد من الإشارة إلى دعوى الأمير عبد القادر حين طلب من التيجانية الانضمام إلى حركته الجهادية ورفضت ذلك بناءا على عدة أسباب، نذكر منها حسب ما ذكر أبو قاسم سعد الله، أن التيجانية تبنت التصوف والسكون على الجهاد. " إننا نذكر هذه الأحداث السياسية العسكرية وعلاقة التيجانية لمحا لنفهم بعد ذلك ما قيل عن رفض التيجانية الانضمام للمقاومة ضد الفرنسين من أنه رفض يقوم على أساس مبدئي وهو تفضيل التصوف والسكون على الجهاد والحركة، وقد استغل الفرنسيون هذا الموقف

أقصى حد الاستغلال، رغم أنه لم يكن منسجما مع موقف التيجانية من النظام العثماني ولا مع موقفها في غرب إفريقية"[1]

نلاحظ أن موقف التيجانية إبان الاستعمار كان محايدا ولم تتمكن قيادة الطريقة من التخلص من فكرة القدر التي نشرها شيخها الأول، الذي كان يقول أن الاستعمار قدر ومكتوب على المجتمع الجزائري ويكفي أن ندعو الله حتى يخلصنا منه. وكان ذلك نعتا لكل طريقة تخلت عن وظيفة الجهاد وعملت بنصيحة التيجانية كالرحمانية مثلا، وإذا حاولنا توظيف هذه الأحداث لتباين الجانب السلطوي للزاوية التيجانية فلا بد من العودة إلى قصة الأمير عبد القادر مع محمد الصغير التيجاني وهو شيخ الطريقة بعد التماسين حين اكتشف الأمير عبد القادر رسالة من الشيخ فيها ولاء للمستعمر فدعاه إلى الانضمام للجهاد تحت لواء الأمير، لكن هذا الأخير أي محمد الصغير رفض فقرر الأمير محاصرة منطقة عين ماضي.

– حصار الأمير لشيخ الزاوية : يروي إدوراد دونقو قصة الحصار فيقول: "وقد أعلن الأمير الحاج عبد القادر سنة 1838 الحرب ضد سيدي محمد الصغير ليستنفذ في ظرف تسعة أشهر قواته و ماله. هذه الحرب التي قربت منا التيجاني كانت كارثة بالنسبة للأمير بالرغم أنه أصبح سيدا على المدينة ولو لوقت قصير"[2]

[1]-المرجع السابق ص194.
[2]-الإخوان . ص82

ثم يقول: "رأى إخوان سيدي أحمد التيجاني في هذا الهجوم الموجه ضد ابن الشيخ التيجاني تدنيسا لقداستهم ومساسا بشخص الشيخ الموقر. واعتقادهم أن الفرنسيين هم بمثابة يد طولي استعملتها العناية الربانية لمعاقبة الأمير عبد القادر ابن محي الدين، ويعتقدون أنه منذ ذلك الحين أصبحت قوته في تناقص"[1]

وفي هذا الصدر يذكر لنا أبو قاسم سعد الله الحصار الذي قام به الأمير عبد القادر لعين ماضي أن محمد الصغير بعث إلى خلفائه ليدخلوا إلى عين ماضي ويدافعوا عن الزاوية رغم أنه لم يشارك في تلك الهجمات لميله إلى السلم.

يبدو هذا الصراع بين الأمير و محمد الصغير صراعا تاريخيا من أجل تقرير المصير، وتخليص البلاد من المشركين أو المستعمر الفرنسي، لكننا نلاحظ أنه صراع بين طريقتين صوفيتين لهما وزن في الحياة الاجتماعية، إنه البحث عن الشرعية والمصداقية وإثبات الذات و الوجود.

وبالتالي فإن هذا الصدام بين الطريقتين كانت تغذية النزعة القيادية أي الزعامة، فكل واحد منهما كان يريد أن ينتصر لطريقته حتى يكتب لها الاستمرار وينعت بالحكيم.

وإذا حاولنا فك رموز المقولة التي وظفها أهالي عين ماضي حين انسحب الأمير عن أراضيهم، وتصالح مع محمد الصغير، فحين بدأ الوهن يصيب جيشه اعتبروه عقابا ربانيا أي أن الله سلط القوات الاستعمارية على الأمير وجيشه

[1] نفس المرجع ص83

ليخلص الأرض من الفساد. إن هذا الصراع استغله التيجاني لصالحه معتبرا أن ظلم الأمير له كان سببا في انهيار دولته، لأنه اعتدى وعاد وليا من أولياء الله، إن هذه السلطة التي اكتسبها الشيخ التيجاني مكنته من أن يكون إماما على عين ماضي ومناطق أخرى وزادته تقديسا من طرف أتباعه. أما ولاء الشيخ للمعمر هو نوع من الحماية لمريدي الطريقة وهذا ما أعطى لها حرية أكبر ودعامة مكانيا من الحركة، عبر أقطار عدة جعلها تشكل إحدى الطرق المهمة في الجزائر والمغرب والسينغال، فسلطتها السلمية المعروفة لجأ امتدت إلى حد اعتماد بعض الساسة عليها في حل النزاعات الإقليمية في المناطق التي تنتشر لجأ التيجانية. لأن سلطتها كانت تفوق سلطة الحاكم أو النظام وذلك لاعتمادها على الطابع الاعتقادي، وتدعيمه بالفتوى ولجوجها لمنهج تربوي لا يمكن لأي فرد من التيجانية أو الأتباع من التمرد عليه.

ففي الفصل السابق عندما تطرقنا إلى المنهج التربوي في مؤسسة الزاوية وجدنا أنجا تتبنى فكرة الخضوع والانتماء دون الاستفسار والجدل، وهو نوع من السلوك لا يوجد إلا في الطرق الصوفية، لهذا نجد عندما تفطن المعمر لهذه السلوكات حاول أن يستثمرها لصالحه، ومنع كل مؤسسة دينية أخرى من الظهور ماعدا مؤسسة الزاوية وذلك لسببين:

فالأول حتى تفقد الزوايا التي تبنت الجهاد مصداقيتها.

والسبب الثاني هو استغلال الزاوية لتمرير الخطاب الديني المعروف الذي تغنت به السلطة الاستعمارية، وبالتالي تضمن ولاء الطبقات الشعبية عن طريق ولاء الزاوية لها.

لهذا المحمت الزوايا في كل بلاد المغرب الإسلامي بالرجعية وفي بعض الأحيان بالخيانة ووصفت بالمؤسسة الجامدة وبالتفافة التقليدية وغيرها من النعوت التي ألصقت بهذه المؤسسة، وثار عليها الفكر السلفي الذي بات رافضا لها ككيان ثقافي تربوي سلطوي. يقول نور الدين الزاهي "من باب المصلحة المشتركة أن لا يبقى للزاوية قوتها ورأس مالها الرمزي وأن تقتلع جذورها الاجتماعية."[1]

نلاحظ أن الزاوية قد قوبلت بالرفض خصوصا من طرف الفكر السلفي الذي كان يمثل في الجزار من طرف جمعية العلماء المسلمين وفي المغرب مثلته النخبة الوطنية.

فيفسر الورطوسي* هذا الرفض فيقول " إن النخبة الوطنية لم تكن ضد أولياء الله، ولكنها عملت على تصحيح مفاهيم الزوايا و الأضرحة بصفة عامة وأصحاب القباب بصفة خاصة نظرا لأنها استغلت من طرف فقهاء الاستعمار، وعمد هؤلاء إلى تحويلها إلى موضوع يحاربون من خلاله مفاهيم السلفية الحق، ومن جهة ثانية فإن مصارعة النخبة للزوايا كانت تهدف إلى تعليم الناس معنى أن الزاوية، وهدفها الوجودي هو:

[1]- الزاوية و الحزب، ص104
* الورطوسي أحمد أعيان النخبة الوطنية

1-نشر الإسلام بين الطلبة

2- تربية العامة على الأخلاق الفاضلة.

3- إرسال البعثات من العلماء لنشر الإسلام والتبشير به في الأفاق النائية وخصوصا في إفريقيا.

4- إعداد الطلبة والعلماء والمريدين للجهاد في سبيل الإسلام والأرض، وهذه هي الزاوية الحقّ "[1]

وما نستخلصه من هذا القول أن المشهد السياسي أصبح ممثلا من طرف مؤسستين كل منهما تتبنى الدين كوسيلة للتطهير الاجتماعي، ولتوعية الطبقات الشعبية واستنهاض الهمم وهي مؤسسة الزاوية، والحركات السلفية التي أصبحت تمثل في جمعيات دينية.

[1]-المرجع السابق ص 85

8 – مؤسسة الزاوية في ظل النظام السياسي المعاصر:

انتشر الفكر السلفي في الجزائر في حدود القرن التاسع عشر تحت أنظار الاستعمار الفرنسي الذي أعطاه كل التسهيلات حتى يتشكل في منظمات وجمعيات؛ لأنه كان يحمل مشروعا ثقافيا واجتماعيا تحت لواء الدين، الذي ظل ممثلا لفترة طويلة من طرف مؤسسة تقليدية، ولأن الفكر الاستعماري العلماني كان يبحث عن فصل الدين عن الدولة، فحاول أن يجد له مؤسسة علمية حديثة تسهل عملية الاتصال بين السلطة والمحكوم، هذا الأخير الذي وصف بالخرافي أو الأمي والجاهل والذي مثلته الزاوية لذا لا بد من خلق نظام آخر يترافق مع الفكر الحديث أو السياسية المعاصرة، وبالتالي الخيار كان للسلفية باعتبارها تمثل فكرة النهضة وقد مثلت هذه الأخيرة من طرف جمعية العلماء المسلمين بقيادة عبد الحميد بن باديس والذي يعتبر من الأوائل الذين تبنوا الفكر السلفي في الجزائر، والذي كان يمثل نموذج الدين الحديث حيث قدم هذا الفكر السلفي برامج إصلاحية مست كل الشرائح الاجتماعية، وكل الطبقات لا سيما المحرومة التي كانت توصف بالطبقة الأمية وكان أغلبها من الفلاحين.

وقد اعتمد هذا الفكر على المدارس كوسيلة للاتصال، فأنشأ مدارس حديثة تعمل على تدريس الناس وتوعيتهم، كما أنه لم يستغن عن المسجد كوسيلة للنصح وإرشاد الطبقات الشعبية وتخليصها من الخرافات والبدع والشعوذة.

ويمكن الإشارة إلى جهود الإمام ابن باديس في مجال الإصلاح ومحاربة بدع الزوايا من خلال القول التالي: "هو مصلح ديني واجتماعي مجدد كان أول من دعا إلى الإصلاح على الطريقة السلفية في المغرب الإسلامي، وقد قاوم البدع والخرافات، والتقاليد الفاسدة، وحارب رجال الطرق الصوفية الذين أكثروا من البدع، والتي شوهت وجه الدين النقي وصرفت المسلمين عن العمل الجاد لدينهم ودنياهم إلى خدمة مشايخ الطرق الصوفية والتمسح بأعتابهم "[1]

إن هذه المبادئ لم تنحصر في شخص عبد الحميد بن باديس ولكن تبنتها جمعية علماء المسلمين وجعلتها أهدافا:

"لتصحيح العقيدة ونبذ الخرافات التي أحدثتها الطريقة والإستعمار"[2]

هذه المبادئ أدت إلى ظهور صراع اجتماعي بين الطبقات الشعبية التي تتمثل الدين التقليدي، والطبقات التي تمثل الدين المعاصر وهو صراع حول الشرعية، لأن الأفكار الإصلاحية الجديدة التي تبناها علماء الإصلاح لم تلق استجابة كبيرة في البداية إلا بعد أن جند لها علماء ودعاة قاموا بتبسيط تلك المفاهيم حتى يستوعبها المجتمع الذي كان يعيش في أمية وجهل.

[1]-الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح و التربية في الجزائر لتركي رابح.. الشركة الوطنية للنشر و التوزيع الجزائر الطبقة الثانية، ص186

[2]-الإيمام عبد الحميد بن باديس رائد النهضة العلمية و الفكرية 1889-1940، الزبير برحال، دار الهدى عين الهدى عين ملبلة الجزائر ص61

إن أسلوب التواصل مع الطبقات هو الذي يسمح من اكتساب الشرعية والسلطة الشعبية مع هذه الطبقات، وبالتالي اكتساب الشعبية التي سوف تدفع بالسياسي إلى احترام هذه القوة الشعبية.

و السؤال الذي يطرح نفسه، وهو ما مدى العلاقة التي تربط السياسي بالدين؟

– إن تقهقر وتراجع السياسي يفرض في بعض الأحيان على رجال السياسة تبني حركة دينية حتى يحقق العدالة الاجتماعية، و يسكن غضب الأفراد كما يقول أحمد بن نعوم: "...وهكذا ترافق الأزمات السياسية دائما أزمات ذات طابع ديني تطهيري، وسبب ذلك أن الإديولوجية المطالبة بالعدالة الاجتماعية التي تتأسس جوهريا على القيم الدينية بإمكانها حشر أقوى الحركات السياسية التي تصل إلا قلب العائلات وإلى إقامة الأنظمة الجديدة "[1]

انطلاقا من هذا القول يمكننا تمييز المراحل التي مرت بها السياسة الجزائرية بعد الستينات، لنلخص في النهاية "إلى أن بحميش الزاوية ترك المجال الديني مفتوحا أمام الفكر الديني الوافد الذي لم يتوافق مع الفكر السياسي الحاكم، مما دعا بالسلطة السياسية إلى الاستعانة بالمؤسسة التقليدية وإيجاد هيئة بحتم بالزوايا والطرق الصوفية ومجلس أعلى للزوايا و الإسراع بإنشاء منصب مفتي الجمهورية الذي يجب

[1]-مجلة إنسانيات يصدرها مركز الأبحاث الأنتروبولوجية بوهران: تحولات اجتماعية وسياسية محور المقدس و السياسي، أحمد بن نعوم العدد الأول سنـــة 2004، ص147.

أن يكون مالكيا (المذهب المالكي) متصوف للحفاظ على المرجعية الدينية للأمة "[1]

إن التجديد في كيان مؤسسة الزاوية أخذ منحى حزبيا وجمعويا لاعتقادهم أنه لا يمكن محاربة الأفكار الهدامة وأفكار الأقراص كما ينعتها البعض إلا من خلال التكتل، لهذا الشأن أنشئت الرابطة الوطنية للزوايا وانتخب "محمود شعلال (طبيب القلب) كأول رئيس للإتحاد الوطني للزوايا الجزائرية مند إنشائه عام 2003 "[2]

نلاحظ أنه ورد ولأول مرة كلمة انتخاب في الحديث عن الزاوية بدلا من التعيين أو خليفة، وهنا نلاحظ أن المنحنى الجديد للزاوية هو منحنى سياسي، وهي تطمح لاكتساب السلطة انطلاقا من التكتل والجمع بين الزوايا المنتشرة فالعدد الذي يطمح أن يضمه الاتحاد الوطني للزوايا هو انضمام 600 زاوية بعد أن انضمت إليه 380 زاوية. إن هذا العدد يمثل قوة شعبية تؤهل هذه الرابطة إلى أن تكون صاحبة سلطة شعبية فالمستقبل كما صرح به إديك جيوفروي : "سيكون حتما للتيار الصوفي ويرى أيضا أن الصوفية قد مارسوا السياسة لتمثيل السلطة الدينية وذلك لعدة اعتبارات منها أولا :

1-إن الزاوية يستحيل أن تتمرد على الحاكم، بل هي تعلن الولاء للحاكم.

[1]-WWW.MAHTOOBLOG.COM

[2]-WWW.ALMAHDY.NET. عن التصوف و الصوفية في الجزائر عبد المنعم القاسمي الحسني سنة 2003، ص1

2-في تنشئتها للمريد إلجا ترسم برنامج تربوي يعلم المريد سلطة الاتباع و الطاعة لشيخه.

3- إلجا تتحكم وتسير الطبقات الشعبية دون معانات، ولأن السياسي يحتاج إلى هذه الطبقات الشعبية فإنه لجأ إلى احتضان هذه الثقافة التقليدية (مؤسسة الزاوية) حتى يكتسب الشرعية القدسية من الشيخ وبالتالي يلقى قبولا من طرف المريدين الذين يتحولون إلى أصوات انتخابية.

نلاحظ أن في كل حملة انتخابية يبدأ المسؤول السياسي حملته من الزوايا، وأصبح الكثير من المنتخبين والأحزاب السياسية يبحث عن زاوية تتبناه وبالخصوص الزوايا التي لها انتشار واسع في البلاد،كالتيجانية التي يقدر أتباعها في المعمورة كافة بـ "350 مليون "[1]

من خلال هذا المشهد تتجلى حاجة السياسي إلى الزاوية ومن نفس المشهد كذلك نلتمس حاجة الزاوية إلى السياسي والتي تتمثل في الحماية، أي حماية الحاكم للزاوية، بتسخير الإدارة الحوكومية لخدمة الزاوية فيما تحتاجه من منشآت و أموال. "فقد اقترح بن بريكة على وزارة الشؤون الدينية والأوقاف إيجاد هيئة لمحتم بالزوايا والطرق الصوفية ومجلس أعلى للزوايا والإسراع بإنشاء منصب مفتي الجمهورية للحفاظ على المرجعية الدينية...لإعادة دور هذه المؤسسة في بناء

[1]-WWW.MAHTOOBLOG.COM.

الإنسان ونشر رسالة الخير والسلام والحب ...مقترحا أن يتولى شؤونها شيوخ الزوايا الحقيقيون والمتخرجون من رحمها"[1]

ما نخلص إليه في البعد السياسي لمؤسسة الزاوية، أنه لا يمكن الفصل بين السياسي والديني لأن كلا منهما يكمل الآخر والديني أو الممثل للسلطة الدينية ولرأس المال الروحي يعتبر صاحب سلطة تنفيذية وسلطة حاكمة، وهو الذي ينقل الخطاب السياسي من مستواه العلمي إلى مستوى الوعي الشعبي، وهو الذي يحول المطالب الشعبية إلى مطالب بسيطة لأنه منذ البداية يصرح بأن تعامله "روحي" ولا مكان للمادة في مؤسسته.

[1]-WWW.ASLEIN.NET-مشروعات شاملة لتنمية الزوايا الصوفية من الدجل و الشعوذة، محمد عوض عبد الله، سنـــة 2007، ص02

خاتمة

مر التصوف بثلاث مراحل تاريخية، الأولى مرحلة النشأة وإثبات الوجود، حيث حاول فيها المتصوفة من خلال ممارستهم لعملية النصح والإرشاد إيجاد موقع لهم في الحياة الاجتماعية.

ثم تليها مرحلة التصدي التي تميزت بالصراع والمواجهة وبالخصوص مع الفقهاء السنيين الذين لم يعترفوا بأصول التصوف الإسلامي إلى أن حاججهم في ذلك الإمام العلامة أبي حامد الغزالي وحاول إقناعهم لهذا نجد بعض المؤلفات تقول أن التصوف السني ظهر مع العلامة،

أما المرحلة الثالثة فقد عاش التصوف ازدهارا وانتشارا حيث ظهرت المؤلفات الصوفية التي كان يمارس عليها الرقابة الشديدة والتي عانت كثيرا من ويلات الحرق والحجز. ويمكننا القول إن القرن السادس والتاسع للهجرة هو أرقى فترة عاشها التصوف وقد بلغ انتشاره إلى المغرب العربي وإلى سائر الأقطار الإسلامية ليتراجع في القرن العاشر الهجري حيث ظهرت الطرقية بكثرة كتيار تبني الصوفية، ولقيت هذه الأخيرة إقبالا شعبيا قويا، واحتضنت شعور الطبقات الشعبية وتحولت إلى مراكز إشعاع ديني وثقافي على الرغم من أن بعض المؤسسات الصوفية قد استغلتها السلطة الاستعمارية لأداء أغراضها الاستعمارية، لكننا حاولنا من خلال الطرح الإشكالي أن نعالج مسألة جوهرية تمثلت في معاينة التصوف ميدانيا لمعرفة سر إشعاعه واحتوائهم للطبقات الشعبية، وكما هو مبين في هذا العمل

البحثي فقد حاولنا التقرب من المؤسسات التي تمثل التصوف وهي مؤسسة الزاوية وقد اعتبرناها مؤسسة لعدة أسباب منها:

1- ألجا تستقطب كثيرا من الراغبين في التعلم، وتسهر على تعليمهم أمور دينهم ودنياهم فهي مؤسسة تعليمية.

2- مؤسسة اجتماعية: من خلال تناولنا للجانب التضامني الذي تقوم به هذه المؤسسة ومن خلال ذاك التكافل بين أعضاء أفرادها وتوزيع الوظائف وسلم القيم الذي يحترمه الجميع يمكننا من القول ألجا مؤسسة اجتماعية.

3- مؤسسة ثقافية: نظرا للمهام التعليمية والدور الفعال الذي تقوم به المؤسسة في خلق الأجواء العلمية للطلبة والدروس التي تقيمها في مساجدها إضافة إلى الندوات العلمية والمطبعات (الزاوية العلوية).

وكذلك خلق أجواء الفرحة والبهجة في نفوس الفقراء من خلال إقامة احتفاليات سنوية وتكون في العادة شعبية المأكل والحضور.

4- مؤسسة دينية: وهي الصفة الغالبة عليها: ذكرا ولونا ولباسا، وهذا ما لاحظناه من خلال المعاينة الميدانية.

ومن جملة النتائج التي توصلنا إليها والتي صدقت الفرضيات المطروحة وأجابت عن الإشكالية.

* أن هذه المؤسسات التي قمنا بمعاينتها ميدانيا ولاحظنا فيها الأبعاد الثلاث، حاولت تاريخيا أن تخفي فكرة العجز والتلاشي، بل ظلت تبحث عن الإشعاع من خلال استقطالجا لكثير من المريدين لهذا لاحظنا شبه غياب لحضور الشيخ في كل الزوايا الثلاث نظرا لاستقبال المشايخ كما هائلا من الوافدين

الطالبين للورد دون مراعاة في ذلك للجانب الأخلاقي والتربوي والاكتفاء بالعهد فقط، لهذا أصبح الورد كما ذكرنا هو الذي يتحكم في علاقة الشيخ بالمريد، وتحول التصوف إلى تصوف فردي وكل مالك للورد له أسطورة أو ما شابه ذلك، ويمكن أن يدعي المشيخة، حتى المشعوذ أصبحت له كرامة ومقام في مجتمع تغلب عليه الثقافة الأسطورية.

لقد عملت مؤسسة الزاوية عبر فترة زمنية طويلة على تكريس ثقافة العجيب والخارق في التجمعات الشعبية كما وظفت لغة رمزية حتى تفتح عقول البسطاء واستعملت وسيلة المسكوت عنه في خطابها العامي في بعض الأحيان والغامض في كثير من الأحيان، إن هذا الفضاء الذي تبنته الزاوية أعطاها قيمة خيالية من طرف المريدين وحتى السكان، وكان هو السبب في أحيان أخرى من الإطاحة والسخرية بها واعتبارها مؤسسة تقليدية عديمة الفائدة وهذا عندما نمى العقل التكنولوجي في الفترات المعاصرة والذي تمكن من تطوير القدرات الذهنية وقدرات الذكاء والذاكرة وحتى النفسية، لكنه نسي أنه لا يمكن الاستغناء عن القيم والأخلاق والذات الروحية الفاعلة الممتصة لجميع الشرور، والتي بفضلها تتزن الحياة الاجتماعية.

اعتمدت مؤسسة الزاوية على الثابت سواء في علاقة النسب التي تشترك فيها مع الشيعة أو في طريق الترقي وفي منهج تربية المريد، فإنها ترتكز على الشيخ رمزا للقداسة، الناهي والآمر والبركة، هكذا يصطلح عليه عند أتباعه والأسطوري في مخيالهم، فهذا الشيخ في زمانه تكون الزاوية تشكل إشعاعا علميا؛ لأنه صاحب الفكر التجديدي والذي يسن السنن في طريقته وهو يعرف كيفية التصرف في

تسيير أمور الزاوية، كذلك لا يمكن أن نسقط عنه الجانب الكرامي لما يظهر منه من كرامات، ولهذا يحاول الشيخ أن يهيئ فضاء لمريديه على النحو الذي يلاحظ فيه فائدلهم.

لكن توريث الخلافة ولد فسادا في الأفكار والمعاملات والمناهج التربوية والتعليمية داخل المؤسسة. ولم تستطع المؤسسة من خلال ما لاحظناه أن تواكب الحداثة وتتجاوز مرحلة الثابت وما زاد المسألة تعقيدا هو المريدون الذين لم يتمكنوا من التخلص من رمزية الولي فهم إلى حد الآن يعتقدون من خلال زيارلهم لضريحه أو مقامه أنه حي ويمكنه أن يحقق لهم المدد والعون.

كما أن الجانب المادي طغى على بعض الممارسات داخل المؤسسة ولم نعد نلمس تلك الروحانية الصوفية.

إن المنهج الصوفي يشترط على الشيخ الولي أن يكون عالما وتظهر في معالمه صفة العلم، إلا أننا لم نلمس صفة العلم ولكننا وجدناهم ساهرين على تعليم الناس حفظ القرآن وتعلم الخط وبعض الواجبات الأخرى.

نقول في الأخير أن هذه المؤسسة مستعدة أن تخلق فضاء ثقافيا وروحيا كما أنها مستعدة أن تنشئ نشئا طيبا وفعالا في الحياة الاجتماعية ولكن عليها أن تعمل على تطوير مستويين اثنين:

1- مستوى التربية والتعليم: ونقصد بالتسمية المستوى الروحي، أما التعليم، فهي الخبرة الروحية التي لا تكون عن طريق النصح والإرشاد، ولكن عن طريق المباشرة في الممارسة ومن خلال النموذج (الشيخ) الذي يمثل بالنسبة له صفة المثال وروح التسامي.

وبهذا تتمكن المؤسسة من تكوين شخصية متطورة على المستوى الروحي وفاعلة على المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي.

2- أما المستوى الثاني: فلا بد للتصوف في الزمن المعاصر أن يتخطى الجانب النفعي، ويسعى من أجل هدف محدد ومراقب، وهذا هو الأصل في التصوف حتى لا يترك الفرصة للدخلاء من كهنة ومشعوذين ودجالين يتاجرون بأفكاره وتحت لواء مؤسسته.

ملحق الصور

القصر القديم للزاوية

رواق قصر كوردان

قصر كوردان

بقايا القصر القديم

قصر الزاوية القديم

أضرحة تتواجد بمسجد الزاوية القديم

سيدي محمد الطاهر		سيدي أحمد شايب
سيدي محمود	سيدي بن اعمر	سيدي أحمد عمار
سيدي الحاج امحمد		سيدي البشير

بعض شيوخ الزاوية التيجانية

بعض الوسائل المستعملة في الزاوية

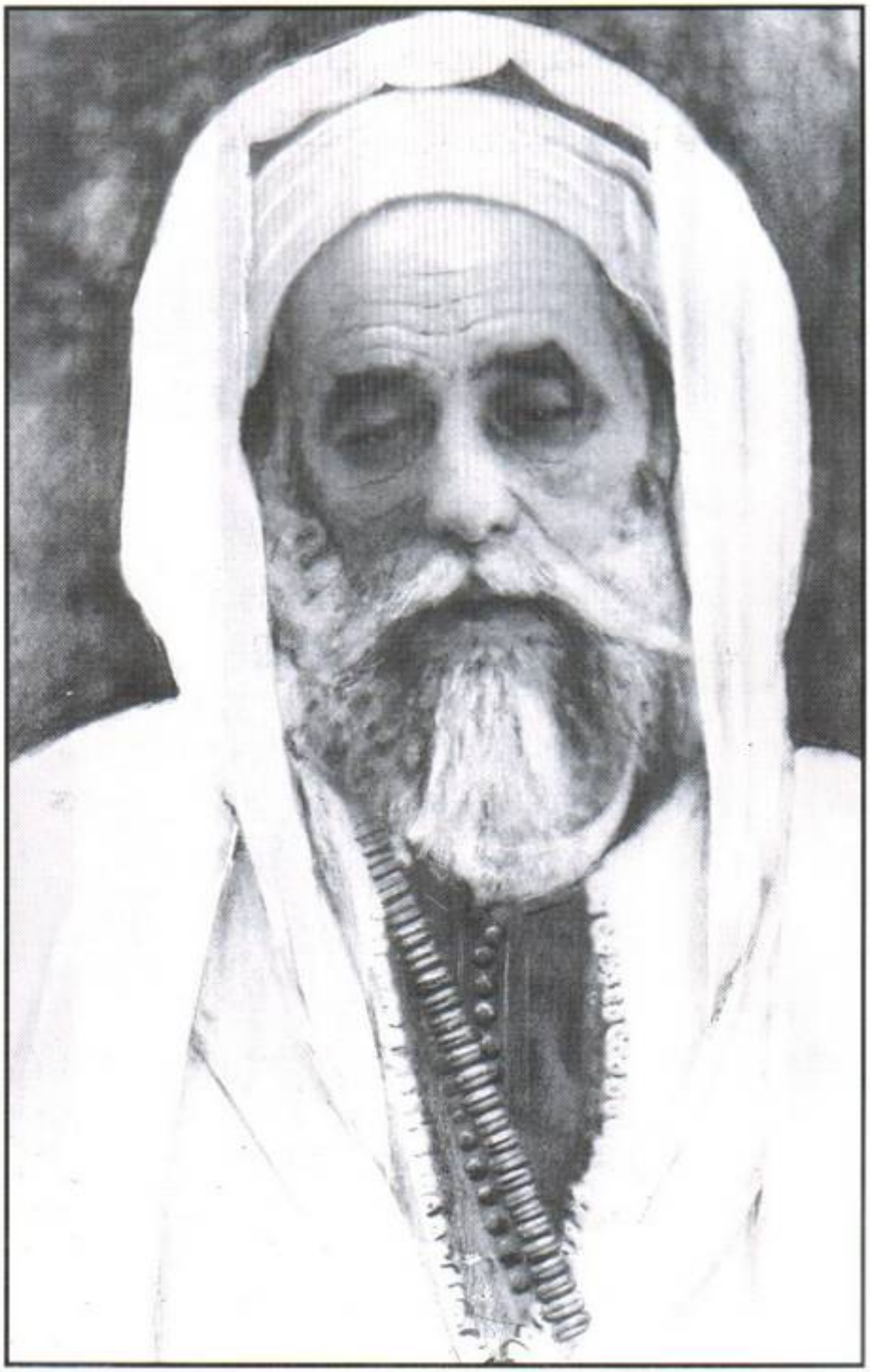
ضريح محمد الحبيب

ساحة المسجد الجديد

قصر كوردان

باب المسجد القديم الذي بناه محمد الحبيب

مكان لتربية الحمام الزاجل

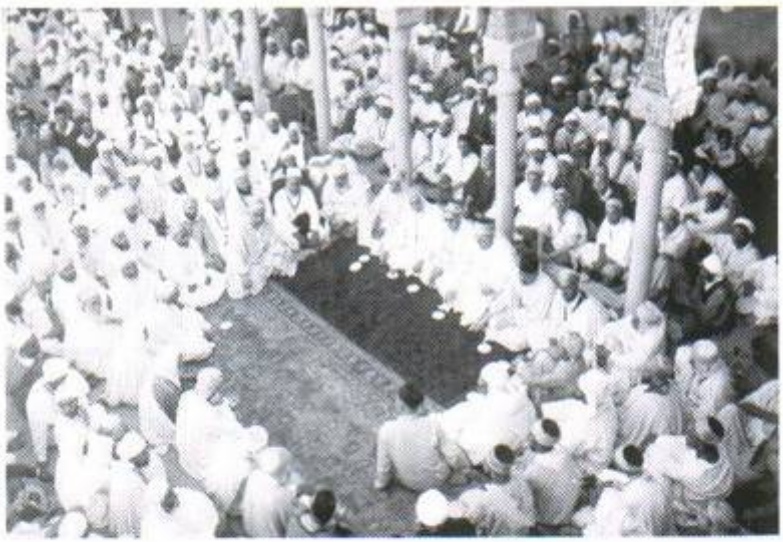


الأستـــاذ الشيـــخ أحـمـــد بـــن مصـطـفـــى الـعـــلاوي

شيوخ الزاوية العلوية

الشيخ الحاج مهدي في موسم الحرث 1961.

لعبة الماروذ (الكرابيلا).



الإحتفال السنوي 1955.

الحفل الديني بالزاوية العلاوي بمستغانم

الحج إلى الثغاء المقدسة عام 1939.

المجموعة الصوتية لجمعية الشيخ العلاوي

المصادر والمراجع باللغة العربية

القرآن الكريم (برواية ورش)

1. أبو بكر أحمد الشهرستاني ، الملل و النحل، تحقيق أمير علي و علي حسن طبعة دار المعرفة بيروت الطبعة 6 ج 2 سنة 1997
2. أبو بكر شيباني الموصلي، آداب المريدين في التصوف، تحقيق و نشر صلاح الدين خليل الشيباني: لجنة إحياء التراث سنة 1999
3. أبو بكر الكالابادي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الكليات، الأزهرية، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة: 1980.
4. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الرابع، دار العرب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة: 1998.
5. أبو عثمان الجاحظ، البيان و التبيين، دار الجبل بيروت دط دت
6. أحمد أبو هلال، الأنتروبولوجية التربوية، مكتبة النهضة الإسلامية الطبعة 3 سنة 1979
7. أحمد الأزمي، الطريقة التيجانية في المغرب والسودان العربي خلال القرن 19 ميلادي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، سنة: 2000.
8. أحمد أمين، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي بيروت الطبعة 3 ج 1 دط دت

9. أحمد بوكاري، الزاوية الشرقاوية، زاوية أبي الجعد، إشعاعها الديني والعلمي، مطبعة النحل الجديدة، الدار البيضاء، الطبع الأولى، سنة: 1990.

10. أحمد الشنتاوي و إبراهيم زكي عبد المجيد يونس راجعها الدكتور محمد العلام، دائرة المعارف الإسلامية المجلد العاشر، طبعة بيروت لبنان وزارة المعارف دت

11. أبو حامد محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، الجزء الرابع، سنة: 2005.

12. ابن خلدون، مقدمة، منشورات دار مكتبة الهلال، سنة: 1991.

13. ابن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشاف، دار المعرفة، بيروت – لبنان، الجزء الثالث.

14. إدوارد ونوقو، ترجمة وتحقيق د.كمال فيلالي، الإخوان، دراسة أثنولوجية حول الجامعات الدينية عند مسلمي الجزائر، دار المهدي للنشر، عين مليلة – الجزائر، سنة: 2003.

15. ايكلمان ديل ، ترجمة محمد أعفيف، الإسلام في المغرب، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، سنة: 1991.

16. الإمام البغوي، تحقيق شعيب الأرناؤوطي ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، سنة: 1984.

17. إمام عبد الفتاح، التصوف و الفلسفة، مكتبة مدبولي سنة 1999

18. براين تيرنر، ترجمة أبو بكر أحمد بلقادر، على الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيير، مكتبة الجسر، السعودية، سنة: 1990.

19. بن شهرة المهدي، الطرق الصوفية في الجزائر السنية، دار الأديب للنشر والتوزيع، سنة: 2004.

20. تركي رابح الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 3.

21. جاك لوما، ترجمة حسن ، مدخل إلى الإثنولوجيا، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة: 1997.

22. جان شوفاليي، ترجمة عبد القادر فتيني، التصوف والمتصوفة،– إفريقيا الشرق، بيروت – لبنان، سنة: 1999.

23. الجوة أحمد ، الإنسان والمقدس، مجموعة من الباحثين، دار محمد علي الحامي، الطبعة الأولى، سنة: 1994.

24. جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث، تراث الإسلام، عالم المعرفة سلسلة شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب الكوي ج 2 الطبعة 3 سنة 1998

25. جيلبير دروان، ترجمة مصباح الصمد، الأنثروبولوجيا، رموزها، أساطيرها، أنساقها، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، سنة: 2006.

26. راد بليز هاري هويجر، ترجمة محمد الجوهري ومحمد الحسني، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، لمحضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الجزء الأول.

27. زبير برحال، دار الهدى، عبد الحميد بن باديس رائد النهضة الفكرية، 1889-1940، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.

28. زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق، دار الجبل بيروت ج 1 دط دت

29. سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، دار الكتب اللبناني الطبعة 3 سنة 1985

30. سمير السعيدي، الحسين بن منصور الحلاج حياته و شعره و نثره، دار علاء الدين دمشق

31. سير جيمس فريزير، ترجمة كمال أحمد أبو زيد، الغصن الذهبي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الجزء الثاني، سنة: 1971.

32. صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشأتها، دار البراق – لبنان، بيروت، سنة: 2002.

33. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، سنة: 1978.

34. عبد الرحمان بدوي، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، دار الغرب الإسلامي الطبعة 3 بيروت سنة 1981

35. عبد الرحمان عميرة، التصوف الاسلامي منهجا و سلوكا، مكتبة الكليات الازهرية دط دت

36. عبد الباري محمد داود، المنهج التربوي و العلمي عند الصوفية، مكتبة و مطبعة الإشعاع الفنية الإسكندرية الطبعة 1 سنة 2002

37. عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقد من الظلال، دار المعارف الطبعة 3 سنة 1988

38. عبد الله حمودي ترجمة عبد المجيد جدفة، الشيخ و المريد، دار توبقال للنشر الطبعة 3 سنة 2003

39. عبد الله السراج الطويسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، إصدار المكتبة التوفيقية، القاهرة، ب ت، ب ط.

40. عبد الله السهراوردي، عوارف المعارف عبد القاهر، دار الكتاب العربي الطبعة 2 سنة 1983

41. عبد الكريم القشيري النيسابوري، الرسالة القشيرية، دار الخير دمشق بيروت الطبعة 1 سنة 1988

42. عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، دار المعرفة بيروت الطبعة 2 سنة 1997

43. عبده محجوب، مقدمة في الأنثروبولوجيا، المجالات النظرية والتطبيقية، دار المعرفة الجامعية.

44. عدة بن تونس، الروضة السنية في المآثر العلوية، المطبعة العلوية بمستغانم.

45. عدة بن تونس، الدرة البهية في أوراد وسند الطريقة العلوية، المطبعة العلوية، مستغانم، الطبعة الأولى، سنة: 1987.

46. علي حرازم ابن العربي برادة، جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض أبي العباس التيجاني، منشورات دار الكتب العلمية – بيروت، سنة: 1997.

47. علي سامي النشار، نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤلهة، مكتبة الخانجي بمصر، ب ت.

48. عماد الدين بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر للطباعة والنشر، الجزء السادس، الطبعة الأولى، سنة: 1980.

49. عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد الطبعة 1 سنة 2006

50. فاروق إسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، دراسات فعلية في الثقافات الفرعية، دار المعرفة الجامعية، الجزء الأول، سنة: 1984.

51. فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي الشنواني، مناهج البحث في علم الإنسان "انثروبولوجيا"، دار المريخ للنشر، الرياض، سنة: 1988.

52. قدور ابراهيم عمار، زاوية سيدي محمد بن أعمر تاريخها و نشأتها، ديوان المطبوعات الجامعية وهران سنة 1997

53. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن القرطبي، دار إحياء التراث، الجزء الخامس، بيروت، سنة: 1985.

54. مارسيل كاري، **ذ**كريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، المطبعة العلاوية، سنة: 1987.

55. محمد أحمد بيومي، الأنثروبولوجيا الثقافية، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، سنة: 1983.

56. محمد بن حمودة، الأنثروبولوجيا البنيوية، أوجه الاختلاف من خلال أبحاث ليفي ستراوس، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، سنة: 1987.

57. محمد بن عبد السلام بن عبد الله، المزايا فيما احدث من البدع بأم الزوايا الزاوية الناصرية، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية الطبعة 1 سنة 2003

58. محمد الجوهري، الأنثروبولوجيا، أسس نظرية وتطبيقات علمية، دار المعرفة الجامعية، سنة: 1996.

59. محمد السهروردي القرشي البكري، آداب المريدين، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت الطبعة 1 سنة 2005

60. محمد العربي بن محمد السائح، بغية المستفيد لشرح منية المريد، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، سنة: 2003.

61. محمد رياض، الإنسان، دراسة في النوع والحضارة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت – الطبعة الثانية، سنة: 1974.

62. محمد ضريف، مؤسسة الزاوايا بالمغرب، منشورات المجلة المغربية لعلم الإجتماع السياسي الطبعة 1 سنة 1992

63. محمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، مطبعة النجاح الجديدة الطبعة 2 سنة 19824 فلسفة الحياة الروحية، مقداد يالجن، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1985.

64. محمد عبده محجوب، طرق البحث الأنثروبولوجي، النسق القرابي، دار المعرفة الجامعة، السلسلة الثانية، سنة: 1985.

65. محمد عبد المنعم خفاجي، التصوف في الإسلام و اعلامه، دار الوفاء الطبعة 1 سنة 2002

66. محمد علي الجندي، نظرية الإمامة بين الشيعة و المتصوفة، مكتبة الزهراء الطبعة 1 سنة 1991

67. مرسيا إلياد، ترجمة لمجاد خياط، المقدس والدنيوي، العرب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة: 1987.

68. منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر والمغرب، نشأة المعارف بالأسكندرية.

69. نور الدين الزاهي، الزاوية والحزب، الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي، إفريقيا، الشرق المغرب، ط سنة 2003.

المصادر والمراجع باللغة الفرنسية

1- Roger Coullois ; l'homme et le sacré, idées Gallimard, 1950.

القواميـس

1- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد الأول ، الطبعة الثالثة، سنة: 1993.

2- بيار بونت وميشال ايزار وآخرون، ترجمة وإشراف د.مصباح الصمد، معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع،مجد، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان – سنة: 2006.

3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، سنة: 1982.

4- شارلوت سيمو سميث، موسوعة على الإنسان، المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة مجموعة من المترجمين، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

5- معن خليل العمر، معجم علم الاجتماع المعاصر، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة: 2000.

المجلات والدوريات

1- أحمد بن نعوم، مجلة إنسانيات، تحولات اجتماعية وسياسية، محور العدد، المقدس والسياسي، العدد الأول، سنة 2004.

2- بن محمد قسطاني، فكر و نقد، ملف اللغة العربية العدد 24 سنة 1999

3- بن مصطفى العلوي، التربية و المعرفة في مآثر الشيخ محمد، الملتقى العاشر لتأسيس الجمعية مطبعة العلوية مستغانم الطبعة 1 سنة 2002

الرسائل الجامعية

1- محمد حمادي، الزاوية العلاوية، أصولها التاريخية ودورها الاجتماعية، دراسة أنثروبولوجية، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسنتية والعلوم الاجتماعية، قسم الثقافة الشعبية، فرع الأنثروبولوجيا، جامعة تلمسان، سنة: 2002-2003.

الملتقيات

1- وصيف خالد إبراهيم، الملتقى الدولي للإخوان التيجانيين بعين ماضي – الأغواط – الجزائر، سنة: 2006.

الانترنيت

1-www.almahdy.net عن التصوف والصوفية في الجزائر، عبد المنعم قاسمي الحسني، سنة 2003

2-www.aslein.net مشروعات شاملة لتنمية الزوايا الصوفية من الدجل والشعوذة، محمد عوض عبد الله

3-www.moktoobblog.com

الفهرس

مقدمة.....1
مدخل 14
1–تعريف التصوف لغة 16
2– التعريف التاريخي للتصوف 19
3–تعريف الفلاسفة والأدباء وعلماء الاجتماع للتصوف.....21
4– تعريف الطريقة 27
5– تعريف الزاوية 29

الفصل الأول: الدراسة الإثنوغرافية للزوايا الثلاث 33
1– موقع الزاوية التيجانية.....34
أ– المستوى المعيشي 35
ب – التركيبة السكانية.....36
2–رحلة سيدي أحمد التيجاني الروحية.....41
أ–رحلته إلى فاس 42
ب – رحلته إلى تونس.....43
ج – رحلته إلى مصر.....43
د – رحلته إلى جدة.....43
3–جغرافيا الزاوية العلوية 45
أ–تشييد الزاوية 47

ب-نظام العمل في الزاوية.....49

4-رحلة الشيخ العلوي الروحية 51

5-الطريقة القادرية في الجزائر 57

أ-فروع القادرية بالجزائر 62

ب-موقع الزاوية القادرية 63

ج- نبذة تاريخية عن الشيخ عبد القادر الجيلاني.....64

الفصل الثاني: العلاقات القرابية داخل مؤسسة الزاوية 66

1-التعريف بالقرابة.....71

2-نظرية القرابة 77

3-نظام القرابة في الزاوية.....83

أ-القرابة في الإسلام.....83

ب-القرابة في مؤسسة الزاوية 93

4-القرابة الروحية 105

أ- نماذج القرابة 106

5-التعريف الصوفي للقرابة 110

الفصل الثالث: وظيفة المقدس داخل مؤسسة الزاوية.....115

1-مراحل العبور.....123

2-الإنسان والفضاء المقدس.....144

3–طقوس الطريقة التيجانية **152**

4–طقوس الطريقة العلوية **156**

5–طقوس الطريقة القادرية **160**

الفصل الرابع: المناهج التربوية والتعليمية داخل مؤسسة الزاوية .. **164**

1–المنهج التعليمي داخل مؤسسة الزاوية **165**

أ–الطور الأول **168**

ب–الطور الثاني **170**

2–المنهج التعليمي في الزاوية التيجانية **172**

3–المنهج التعليمي في الزاوية العلوية **174**

أ–جمعيات الطريقة العلوية **177**

ب–مؤلفاته في العبادة على ذكر يحي بن برقة **180**

ج– مؤلفاته في الفلسفة والتصوف **180**

د– مؤلفاته في التفسير **180**

هـ–متفرقات **181**

4– الزاوية القادرية: زاوية بلحول **181**

5–التربية الروحية داخل مؤسسة الزاوية **183**

أ–التربية بأذكار الطريقة **186**

ب–التربية بطريقة السلوك وبالصلوات الخمس **187**

ج–طريقة السلوك بصلاة الفاتح **188**

6–آداب المريد **189**

أ-الأذكار الفردية 193

ب-الأذكار الجماعية 194

7- الزاوية و السلطة السياسية 200

أ- تاريخ الزاوية السياسي 200

ب- مرحلة العودة 207

ج- مرحلة المقاومة الشعبية 207

8 - مؤسسة الزاوية في ظل النظام السياسي المعاصر 214

خاتمة 220

ملحق الصور 225

المصادر والمراجع 240

الفهرس 250

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبو بكر بلقايد
كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الثقافة الشعبية

ملخص أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الانثربولوجيا

الزوايا في الغرب الجزائري التيجانية والعلوية والقادرية

دراسة أنثروبولوجية

المشرف: أ.د سعيدي محمد

إعداد الطالب: بن لباد الغالي

السنة الجامعية :2008-2009

ملخص أطروحة الدكتوراه

لقي "الدين" اهتماما كبيرا من لدن الأنثروبولوجيين، وعلماء الاجتماع الذين حاولوا معالجة الظاهرة الدينية عن قرب باعتبارها ظاهرة اجتماعية تعتمده كل الشعوب في بناء نسيج حياتها الاجتماعية، فالدين يعتبر اللبنة الأساسية في تكوين الأطر والأنظمة الاجتماعية سواء أكانت بدائية أم تقليدية.

والدين قديم قدم الإنسان، مما يوحي بأن حاجة الفرد إليه ملحة عبر الأزمنة التاريخية المختلفة، حيث تدارك هذا المخلوق عجزه المادي، فلجأ إلى الجانب الروحي، ليخلص عقله من كثرة التجريد، وليتمكن من خلق معادلة موضوعية بين النفس والمادة، والمحافظة على التوازن النفسي، وعلى التفاعل مع الآخر، والذي يتطور عبر فترات زمنية إلى التواصل بين الثقافات، أي بين منظومة من القيم والعلاقات السلوكية بمنظومة أخرى تخضع لظروف ثقافية.

ولا يتسنى لأي باحث أن يدرس ثقافة مجتمع أو تنظيم اجتماعي دون الرجوع إلى العناصر الدينية التي تؤثر في تكوين تلك الثقافات، وقد لا نستثني أي نسق ثقافي أو سياسي وحتى إيكولوجي من احتوائه على معتقدات دينية، وهذا ما أكدته الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية حين درست المجتمعات البدائية والتقليدية، فمن خلال أبحاث الرائد "جيمس فريزر" في الفكر الأنثروربولوجي في كتابه الغصن الذهبي حاول أن ينقل لنا علاقة السحر بالدين، حتى يبين من

خلالها مدى تأثيره الإيكولوجي عند ثقافة البدائيين الذين كانوا يعتقدون في الأرواح.

وقد اعتبرت دراسة "دوركيم" مؤسس علم الاجتماع حول "الطوطم" التي خصها لمعرفة أصل الدين، "نموذجا" لتقويم المنهج الملائم لدراسة الظاهرة الدينية.

أما الباحث "مالينوفسكي" ومن خلال أبحاثه الميدانية فإنه أعطى دفعا قويا للمنهج الانثربولوجي، وللدراسات الحقلية من خلال منهج الملاحظة بالمشاركة، وفي دراسته للقبائل الأسترالية تناول جميع الأطر التي تؤسس هذا المجتمع القبلي حيث اعتبر الدين أحد أهم اهتماماته، كما اهتم كل من "راد كليف براون" و"إيفانز بريتشارد" بتقديم تفاسير للظاهرة الدينية في أبحاثهم التي كانت تركز على المعتقدات والطقوس والأساطير.

إن هذه الدراسة وغيرها من الأبحاث التي كان الدين أحد أهم محاورها تبين مدى اهتمام الأنثربولوجيون بدراسة الظاهرة الدينية كتجربة روحية، ومدى تأثيرها على الفرد، وانعكاسها على العلاقات داخل التنظيم، وعلى الحياة الاجتماعية.

كل هذه الدراسات تتفق من حيث التعريف على أن للدين جانبين، جانب ظاهري تمثله مجموعة من الطقوس والشعائر والممارسات وجانب باطني تمثله تلك النزعة الروحية التي تربط الإنسان بخالقه على حد تعريف "جيمس فريزر": "الاعتقاد في الأرواح العلوية" [1].

[1] الغصن الذهبي، سير جيمس فريزر، ترجمة كمال أحمد أبوزيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الجزء الثاني، 1971.

أما "منعم جاد الله" فتأكد هذه العلاقة حيث تقول: "الدين ليس إيمانا ومعرفة فحسب؛ بل هو فوق ذلك التفاف روحي متبادل وهو رباط من الطاعة والولاء ومن الرعاية بين المتدين وبين الحقيقة العليا التي يؤمن بها، والتي يجوز أن يطلق عليها "التجربة الدينية" التي تشمل الجانب الداخلي الباطني لعلاقة الإنسان بالله وتفكره فيه وتوجهه إليه"[1].

إن هذه التجربة الصعبة التحقق كلفت الإنسان كثيرا من الجهد والطاعة لأجل الاتصال بالعالم الإلهي، وقد كان المتصوفة أولى الممارسين لهذه التجربة في التاريخ الإسلامي، حتى ألفيها أصبحت تنعت بالتجربة الصوفية التي نالت مساحة واسعة من الدراسة في جميع التخصصات من الفلسفة إلى علم الديانات، إلى علم النفس والاجتماع إلى الدراسات الأنثروبولوجية التي تحاول في الفترة المعاصرة تقديم تفسير أنثروبولوجي لظاهرة "الصوفية"، وتجدر الإشارة هنا إلى تلك المصادر التي أرخت ودرست التصوف، وحاولت أن تفهم هذه التجربة الصوفية، سواء عند بعض المستشرقين "ككارل بروكلمان" في تاريخ الشعوب الإسلامية الذي حاول أن يعرف التصوف، أو "كجان شوفيلي" الذي وضع تعريفا للتصوف ورجالاته وغيرهم ممن درسوا التصوف.

ومن المصادر التي تناولت التصوف كتاب "الملل والنحل" "للشهرستاني"، والفرق بين الفرق "للبغدادي" والرسالة القشيرية، وكتاب التعريف لمذهب أهل

[1] التصوف في مصر والمغرب، منال عبد المنعم جاد الله، نشأة المعارف بالإسكندرية، ب .ت، ص: 84.

التصوف وكتاب التصوف "لعبد الرحمن بدوي"، وغيرها من المصنفات التي حاولت أن تقدم صورة عن التصوف، ولكنها كانت في كثير من الأحيان تسقط في دواليب التاريخ، وتعمل على الاكتفاء بذكر مراحل تطور الظاهرة أو تركيزها على الاختلاف الجوهري الموجود بين المتصوفة، وغيرهم سواء من المسلمين كالشيعة والخوارج، أو غير المسلمين من مسيحيين وهنود.

ولما حاول علماء الاجتماع اقتحام هذا الميدان الروحي محاولين إيجاد تفسير لتمظهراته اكتفوا بالجانب الشكلي من طقوس وممارسات وشعائر، وذلك لأن طبيعة البحث عندهم تعتمد على الجانب المادي والملموس والمرئي.

ويمكننا القول أن ميدان التصوف ما يزال بكرا، ويحتاج إلى دراسة عميقة، واهتماما بالغا من لدن علماء الأنثروبولوجيا الذين اكتسبوا تقنيات ومهارات أهلتهم لإخراج الظاهرة الاجتماعية من تحت المجهر المادي مراعاةً للجانب الباطني أو الروحي الذي أهمله علماء الاجتماع.

وقد سخرت الأنثروبولوجيا لأجل التعمق في دراسة الظاهرة الدينية على الخصوص منهج الملاحظة بالمشاركة الذي يعتبر إحدى التقنيات الحديثة، حيث يمكث الباحث مع العينة المبحوثة زمنا يمكنه من متابعة حيثيات موضوعه عن قرب وبالاتصال المباشر، ولهذه الطريقة يتمكن الباحث من اكتساب مكانة في قلوب العينة، وبالتالي يستطيع أن يقتحم فضاءالمجم الباطنية. ومن خلال مشاركتهم في

الطقوس والممارسات فإنه يتحول إلى جزء من الموضوع فينتابه نفس شعور الجماعة المبحوثة.

والمعروف عن التجربة الصوفية ألبجا ذوقية وروحية، وحتى يتمكن أي باحث من دراستها أو الحكم عليها، عليه معايشتها أو الاندماج معها، فيعيش هذه التجربة عن قرب حتى ينهل من النبع نفسه الذي ينهل منه أهل هذا الطريق.

يعتبر منهج الملاحظة بالمشاركة مهما لدراسة مثل هذه الظواهر المزدوجة، فالتصوف يحمل في خصوصياته جانبا ظاهريا يعكس الجانب الباطني، فالسلوك في التصوف ليس مجرد دلالات رمزية سطحية كالشطحات والممارسات الطقوسية؛ بل يعتبر في جوهره مرآة عاكسة للجانب الباطني الذي يتحكم في كل هذه التمظهرات، ويسيطر عليها ويتحكم في السلوك كذلك. وهذا ما يسمى بالمسكوت عنه في الدراسات الانثربولوجية.

ونحن في هذا البحث نحاول تطبيق المنهج الانثربولوجي في اقتحام فضاء التصوف. إلا أنه لا يمكننا الوقوف على كل الظواهر الصوفية المنتشرة، وذلك لاختلافها ولوجود فوارق جوهرية بين طريقة وأخرى، لهذا حاولنا تسليط الضوء على فضاء التصوف داخل مؤسسة الزاوية للغرب الجزائري.

وقد اعتمدناها كمؤسسة، لألبجا تقوم بنفس وظائف المؤسسة كالتعليم والقضاء والتكافل الاجتماعي والاستطباب. لكن البعض يعتبرها مؤسسة تقليدية لألبجا ظهرت في الجزائر خلال القرن السادس عشر مع العلم أن أغلبها قدمت من

الخارج، من المغرب كالعيساوية والدرقاوية، أو المشرق مثل الشابية، أما الطرق الصوفية التي تحمل الخصوصية الجزائرية فنذكر منها التيجانية والقادرية والعلوية وغيرها...

وقد قامت الزاوية منذ زمن طويل عبر مختلف بقاع البلاد بنشاطات مختلفة كالتأطير الديني لمختلف الطبقات الاجتماعية، كما مست نشاطالجا ميادين أخرى كالاقتصادي والاجتماعي والسياسي وحتى الطبي، إلا أنجا تبقى عاجزة أمام التعطش الكبير للمجتمع تجاه التيارات الفكرية، فالحقل الديني الذي يمثل الفتوى والإمامة والوعض والإرشاد والتعليم، يبقى فارغا من أي توجيه وفاقد لأي مؤسسة تنال تقدير المجتمع العريض.

لقد حدد مصطفى بن حموش الوظائف التي كانت تقوم بجا مؤسسة الزاوية بالرغم من أنه وصفها بعدم المثول لأي مؤسسة معتبرة، وقد وافقته في ذلك بعض الدراسات التاريخية التي دفعت بجذا البحث لمناقشة آراء المفكرين الذين دونوا تاريخ مؤسسة الزاوية.

وقد نتبنى بعض الأقوال التي نلاحظ أنجا تتوافق مع الدراسات الأنثربولوجية، ومن جملة هذه المؤلفات، محمد ظريف (مؤسسة الزاوية بالمغرب) الذي حاول معالجة مسألة السلطة في علاقتها مع الزاوية. و"ديل إيكلمان" الذي اعتمد على إظهار الجانب الإديولوجي في مؤسسة الزاوية، أما في الجانب التاريخي فقد استفدنا

من دراسة "بوكاري أحمد" حول "الزاوية الشرقاوية، زاوية أبي الجعد إشعاعها الديني والعلمي".

و"محمد حجي" في كتابه "الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي"ومصنفات أخرى تمكنا من خلالها الوقوف عند خبايا الظاهرة.

ومن بين الدراسات الأنثروبولوجية التي مكنتنا من التبصر في هذا الموضوع هو دراسات "منال عبد المنعم جاد الله" "حول التصوف في مصر والمغرب"، وقد اعتمدت الباحثة في هذه الدراسة على توظيف الأدوات الأنثروبولوجية.

إن هذه الدراسات، وغيرها كما هو مبين على قائمة المصادر والمراجع هي السبيل الذي اهتدينا به لِإِمِّ شتات هذا التراث الثقافي ومناقشته تحت غطاء المنهج الأنثروبولوجي.

ومن بين المسائل التي استوقفتنا ودفعتنا لدراسة هذا الموضوع سببين، الأول ذاتي والثاني موضوعي.

* فالسبب الذاتي: تمثل في الانبهار في سلوك المتصوفة، وقدرتجم على امتصاص السلوك السلبي وتحويله إلى سلوك إيجابي.

* السبب الموضوعي: من خلال الاستطلاع الميداني والاطلاع على عدد كبير من الكتب التي تناولت الزاوية للدراسة، لاحظنا أن معظمها اعتمد على الوصف، ولهذا حاولنا إجراء هذه الدراسة الميدانية حتى تكون منبرا لمن يشتغل على مثل هذه المواضيع.

* وخلاصة هذه الأسباب أن الزاوية لم تنل حقها من الدراسة في الأبحاث الأنثربولوجية.

ولأجل وضع الموضوع في إطاره المعرفي انصب اهتمامنا لمعالجة الإشكالية التالية:

الإشكالية:

إن الدراسات الحديثة للتصوف حاولت تقديم صورة له، ولم تحاول دراسته، فبالنسبة للدراسات الغربية، فإما ألجأ تدرسه وهي منبهرة منه، ويغلب على دراستها التحليل الذاتي، وتغيب الموضوعية، وإما ألجأ تعتبره خرافة وتفكيرا شعبيا ساذجا وتلحقه بعلم النفس فيعُتبر من الأمراض ويُلحق بمخبر التحليل النفسي، ومنهم كذلك من اعتبر التصوف تجربة رمزية غامضة، ولا يمكن دراستها وملاحظتها.

أما العرب فلم يتعاملوا مع الرجل الصوفي تعاملا مرضيا، بل انبهروا منه باعتبار ألجم يؤمنون بالخوارق والبركات لذا سموه بالبركة ونصبوه في مصاف الأشراف وقلدوه سلطة التحكم فيهم وفي أموالهم وممتلكاتألجم، فاعتبر الشيخ هو السلطة التنفيذية في الحياة التي يلجأ إليها كل فرد، وله قدرة كبيرة على استقطاب الناس وجاذبية ساحرة في استمالة قلوبألجم. فكانت هذه الصفات من بين الاهتمامات التي دفعتنا للتقرب من هؤلاء الشيوخ، وكشف الخبايا وبعض المفاهيم التي تختص بألجم دون غيرهم، محاولين معاينتها من رأي أصحاب الزاوية أنفسهم

ومن منظور المحيط الاجتماعي للزاوية، من خلال ما تقدم ذكره يمكن طرح الإشكالية التالية:

ما مدى تأثير التصوف على العلاقات الفردية، وبالتالي مدى انعكاس هذه التجربة على الحياة الاجتماعية؟

الفرضيات:

إن استمرار الزوايا إلى يومنا هذا في أداء جملة من الوظائف التي تستمد منها قوتها واستمراريتها منذ أزمنة طويلة لدليل على لها دورا في الحياة. وقد يتجلي هذا الدور في الوظائف التي تختص بها الزاوية سواء في التعليم، أو نقل الخبرة، أو تعويض السلوك السلبي بالإيجابي، وذلك من خلال السيطرة الباطنية، وأثر هذا التغيير على المستوى الفردي والجماعي من خلال تحليل الرموز الصوفية من حضرات وممارسات طقوسية وشعائرية.

النتائج

لقد عملت مؤسسة الزاوية عبر فترة زمنية طويلة على تكريس ثقافة العجيب والخارق في التجمعات الشعبية كما وظفت لغة رمزية حتى تفتح عقول البسطاء واستعملت وسيلة المسكوت عنه في خطابها العامي في بعض الأحيان والغامض في كثير من الأحيان، إن هذا الفضاء الذي تبنته الزاوية أعطاها قيمة خيالية من طرف المريدين وحتى السكان، وكان هو السبب في أحيان أخرى من الإطاحة والسخرية بها واعتبارها مؤسسة تقليدية عديمة الفائدة وهذا عندما نمى العقل التكنولوجي في

الفترات المعاصرة والذي تمكن من تطوير القدرات الذهنية وقدرات الذكاء والذاكرة وحتى النفسية، لكنه نسي أنه لا يمكن الاستغناء عن القيم والأخلاق والذات الروحية الفاعلة الممتصة لجميع الشرور، والتي بفضلها تتزن الحياة الاجتماعية.

اعتمدت مؤسسة الزاوية على الثابت سواء في علاقة النسب التي تشترك فيها مع الشيعة أو في طريق الترقي وفي منهج تربية المريد، فإنها ترتكز على الشيخ رمزا للقداسة، الناهي والآمر والبركة، هكذا يصطلح عليه عند أتباعه والأسطوري في مخيالهم، فهذا الشيخ في زمانه تكون الزاوية تشكل إشعاعا علميا؛ لأنه صاحب الفكر التجديدي والذي يسن السنن في طريقته وهو يعرف كيفية التصرف في تسيير أمور الزاوية، كذلك لا يمكن أن نسقط عنه الجانب الكرامي لما يظهر منه من كرامات، ولهذا يحاول الشيخ أن يهيئ فضاء لمريديه على النحو الذي يلاحظ فيه فائدلهم.

لكن توريث الخلافة ولد فسادا في الأفكار والمعاملات والمناهج التربوية والتعليمية داخل المؤسسة. ولم تستطع المؤسسة من خلال ما لاحظناه أن تواكب الحداثة وتتجاوز مرحلة الثابت وما زاد المسألة تعقيدا هو المريدون الذين لم يتمكنوا من التخلص من رمزية الولي فهم إلى حد الآن يعتقدون من خلال زيارلهم لضريحه أو مقامه أنه حي ويمكنه أن يحقق لهم المدد والعون.

كما أن الجانب المادي طغى على بعض الممارسات داخل المؤسسة ولم نعد نلمس تلك الروحانية الصوفية.

إن المنهج الصوفي يشترط على الشيخ الولي أن يكون عالما وتظهر في معالمه صفة العلم، إلا أننا لم نلمس صفة العلم ولكننا وجدناهم ساهرين على تعليم الناس حفظ القرآن وتعلم الخط وبعض الواجبات الأخرى.

نقول في الأخير أن هذه المؤسسة مستعدة أن تخلق فضاء ثقافيا وروحيا كما ألجا مستعدة أن تنشئ نشئا طيبا وفعالا في الحياة الاجتماعية ولكن عليها أن تعمل على تطوير مستويين اثنين:

1- مستوى التربية والتعليم: ونقصد بالتسمية المستوى الروحي، أما التعليم، فهي الخبرة الروحية التي لا تكون عن طريق النصح والإرشاد، ولكن عن طريق المباشرة في الممارسة ومن خلال النموذج (الشيخ) الذي يمثل بالنسبة له صفة المثال وروح التسامي.

ولجذا تتمكن المؤسسة من تكوين شخصية متطورة على المستوى الروحي وفاعلة على المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي.

2- أما المستوى الثاني: فلا بد للتصوف في الزمن المعاصر أن يتخطى الجانب النفعي، ويسعى من أجل هدف محدد ومراقب، وهذا هو الأصل في التصوف حتى لا يترك الفرصة للدخلاء من كهنة ومشعوذين ودجالين يتاجرون بأفكاره وتحت لواء مؤسسته.

ملخص الأطروحة باللغة الأجنبية

نحاول في هذه الأطروحة معالجة الأبعاد التالية: البعد الاثني للزوايا الثلاث التيجانية والعلوية والقادرية. البعد الثاني نحاول فيه معالجة العلاقات القرابية داخل مؤسسة الزاوية، أما البعد المقدس فقد نركز فيه على العلاقة القدسية التي تربط

الشيخ بالمريد. وفي البعد الأخير تطرقنا للمنهج التعليمي والتربوي الذي يطبق في هذه المؤسسة.

رموز العنوان: الزوايا، الغرب الجزائري، التيجانية، العلوية، القادرية.

Résumé de la thèse

Dans cette thèse nous avons traité les aspects suivants :
Aspect ethnique des trois confréries Tidjania, Alaouia et Kadiria.
Au second aspect nous avons traité les relations et liens de parenté dans l'institution de la confrérie.
Quant à l'aspect sacré nous avons traité la relation sacrée entre le maître et l'apprenant.

Mots clés : Les confréries religieuses, Ouest algérien, Tidjania, Alaouia, Kadiria.

Summary of the thesis

It deals with the following aspects:
Ethnic aspect of the three confraternities: Tidjania, Alaouia, Kadiria
Second aspect: It deals with the parental relations in the confraternities.
Sacred aspect: It deals with the sacred relation between the master and the learner.
Last aspect: It deals with the applied pedagogical teaching and educational approach in the confraternitie

Key words: Confraternities: Algerian west, Tidjania, Alaouia, Kadiria