MAG-330-60/02

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

معهد الثقافة الشعبية
رقم الجرد 612
تاريخ الوصول
رقم الترتيب ATT/Abo

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان
كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الثقافة الشعبية – فرع الأنثروبولوجيا

الجذور التاريخية لظاهرة التبرك بالأولياء في المجتمع الجزائري

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الأنثروبولوجيا

إعداد :الطالب الباحث
ابن عون بن عتو

أعضاء اللجنة المناقشة:
أ.د. عكاشة الشايف : رئيسا
د. محمد مجاود: مشرفا و مقررا
أ.محمد مكحلي: مشرفا مساعدا
د.محمد سعيدي: عضوا مناقشا
د.عبد الحق زريوح: عضوا مناقشا

السنة الجامعية : 2001–2002

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

إلى الذي انتظرت أن يشهد معي هذه اللحظة .. و لكنه قضى

إلى أبي ..

رحمه الله، و طيب ثراه، و أكرم مثواه

شكر و امتنان

أتوجه بالشكر الجزيل، إلى كل الذين ساعدوني على إنجاز هذا البحث، و أخص بالذكر الأستاذين المشرفين على توجيهاتهما و نصائحهما.

كما أتقدم بالشكر للأستاذين بن ديدة المختار و بلعربي خالد، الذين لم يبخلا عليا بكل ما أمكنهما أن يمداني به من مساعدة.

و لا يفوتني في هذا الصدد أن أتوجه بالشكر الخالص لأساتذة القسم، خاصة فرع الأنتروبولوجيا الذين أخذت عنهم المبادئ الأساسية التي مكنتني من دخول ميدان البحث العلمي.

رموز اختزال التوثيق :

تح : تحقيق

تر : ترجمة

تق : تقديم

دت : دون تاريخ

د غ إ : دار الغرب الإسلامي

د م ج : ديوان المطبوعات الجامعية

ط ر : الطبعة

ش و ك : الشركة الوطنية للكتابات

م س : مرجع سابق

م ن : " " نفسه

م و ف م : المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية

م و ك : المؤسسة الوطنية للكتاب

م و ن ت : المؤسسة الوطنية للنشر و التوزيع

D, A, A, L,F : Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française

D,E : Dictionnaire étymologique

D,G,L,F : Dictionnaire général de la langue française

D,L,F : Dictionnaire de la langue française

المقدمة :

تعتبر ظاهرة التبرك جزءا من الممارسة الشعبية الدينية، و هذه بدورها تمثل جزءا من نظـام الدين في ثقافة المجتمع الجزائري. و أهم ما يميز ظاهرة التبرك، أنها تجذرت في السلوك الاجتمـاعي، و بقيت حية في المعتقدات الشعبية

و أصبح أداء هذه الممارسات التبركية ملتبسا بكل السلوك الاجتماعي، و أنساقه الثقافيـة. و يتم بشكل لا شعوري – أي بشكل لا يستدعي تفكيرا حول مغزاه أو مدى معقوليته–.

و تجسدت هذه الظاهرة في عدة مظاهر سلوكية، بلغت أحيانا درجة الغرابة :

فتبركت الأمهات بالأولياء : فأسمين أولادهن بأسمائهم، ليعيش الأولاد و يشفى مرضاهن. و كـان الناس يواظبون على زيارة الأضرحة، و تقديم النذر و إقامة الولائم السنوية.

تحول الأضرحة إلى مراكز استشفائية و سياحية : فهيئت بها المرافق الضرورية للصـلاة و الطهي و المبيت.

واتصل الدراويش و المجاذيب بالناس، للتعريف بالطريقة الصوفية و شيخها، وكذا الحصول على الصدقات، فيقرؤون الطالع، و يدعون الله للناس بشفاعة الولي.

و خصّت كل مدينة و كل قرية بولي صالح، عرفت به، و تسمت باسمه أحيانا.

و ما تزال مظاهر التبرك بالأولياء قائمة إلى اليوم، و على الرغم من التطـور العلمـي و الانفتاح الثقافي على العالم المتقدم في مختلف ميادين الحياة، واهتمام الناس الكبير للاختراعـات و التقنيات الجديدة خاصة في مجال الطب و الصيدلة، فإن هذا كله لم يغني الناس عن زيارة الضريـح. و قد وقفت على ذلك من خلال الخرجات الميدانية للملاحظة و التقييم.

و دراسة هذه الظاهرة أنثروبولوجيا يقتضي التركيز على جانبين هامين فيها : الأول، كونها سلوك ديني يترجم عن بعض الحاجات الفردية و الاجتماعية، و قد حظي هذا الجانب باهتمام كبير من طرف الباحثين الفرنسيين على وجه الخصوص لكون هذا الموضوع يدخل في إطار اهتمامـاتهم الأنثروبولوجية الاستعمارية .

الثاني: أنها كأي ظاهرة، ذات أصول و جذور، منها امتدت فروع الظاهرة و تشـعبت و تشابكت، لتصبح راسخة في اللاّشعور الفردي و جزءا من نسق الدين، و عنصرا من عناصر الثقافة

في المجتمع الجزائري.فمزال الناس يميلون إلى زيارة الأولياء و التبرك بهم. و يدخل هذا الميل ضمن السلوكات الاجتماعية العامة للمجتمع الجزائري.

و إذا كانت ظاهرة زيارة الأولياء و التبرك بهم، قد حضيت في الماضي باهتمام كبير من طرف علماء الاجتماع و الأثروبولوجيا، في إطار دراساتهم للمجتمعات البدائية و الأهلية، فإن هذه الظاهرة- التي مازالت قائمة في مجتمعنا، رغم كل ما عرفه من تطور و تغير في جميع ميادين الحياة الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية و الفكرية- تبقى تثير اهتمام البحث العلمي، و تجلب نظر العديد من الباحثين.

و يعد هذا من بين الدوافع الرئيسية التي دفعتني للبحث في هذا الموضوع نظرا لأهميته من وجهة النظر الأنثروبولوجية التي تعتبر هذا السلوك نتاج لممارسات عقائدية اجتماعية، ظهرت و انتشرت في مرحلة معينة من تطور المجتمعات الإسلامية، و المجتمع الجزائري على وجه الخصوص.

إن استمرار هذا النمط من السلوك، يبرز بدون شك دوره و تأثيره على حياة الناس في علاقتهم الاجتماعية، و إلا فكيف يمكن تفسير ممارسته من قبل العائلات الجزائرية و لاسيما تلك القاطنة في الريف!

إن تسليط الضوء على هذه الظاهرة، يعد بمثابة مساهمة في عملية تجديد المعلومات بشأنها، و لاسيما و أن جل الدراسات التي تناولت هذا الموضوع قد تم إنتاجها في المرحلة الاستعمارية.

إن أهمية هدا البحث متأتية من طبيعة البحث الأنثروبولوجي لها في حد ذاته فهو يطلب دراسة الجزء في إطار الكل متوخيا الجوانب التاريخية، الاجتماعية، السياسية، الفكرية و الدينية للموضوع أو بمعنى آخر دراسة ظاهرة التبرك في إطار ثقافة المجتمع ككل لإعطاء تفسير متكامل للظاهرة، بتسليط الأضواء على جذورها أو مولداتها الثقافية، و عوامل انتشارها من مساحة ثقافية إلى أخرى. كما تتأتى أهمية الموضوع من زاوية أخرى في محاولة تحديد موقع ظاهرة التبرك من نسق الدين. فإذا كان الإسلام دين، و كانت كل شعيرة من شعائره تدل عليه و تعبر عنه فالعكس غير صحيح بمعنى انه ليس من الضروري أن يكون الدين هو الإسلام و شعائره، و ما يخرج عنه ليس بدين. و في إطار هذا البحث الذي يندرج ضمن اهتمامات الأنتروبولوجيا الدينية، سأبحث في الجذور الثقافية لظاهرة التبرك بالأولياء. و طبيعة هذا الموضوع في إطار البحث الأنثروبولوجي تدفعني إلى طرح مجموعة من التساؤلات التي يتوجب عليّا الإجابة عليها بأكبر قدر ممكن من

الموضوعية حتى أتمكن من تحديد مفهومها و ظروف نشأتها ثم انتشارها في المحيط الاجتماعي المغاربي.

فإذا كان التبرك ليس غريبا عن الإسلام ، بل أحد سماته الواردة في القرآن و السنة – و يتجلى ذلك في تفضيل الله لعباده بعضهم على بعض : التبرك بالأنبياء، شفاعتهم استغفارهم للناس ... الأماكن و الأشياء المقدسة – فبماذا يمكن تبرير التبرك في الجزائر و انتشاره الواسع – مع العلم أنّ مناطق المغرب الإسلامي لم تكن مهدا للأنبياء و الرسل – ؟

و هذا ما يقودنا إلى التساؤل حول :

-ما هو أصل ظاهرة التبرك في الجزائر؟

و من أين استمدت خصوصياتها المميزة لها بالمقارنة مع التبرك بالأنبياء و الأماكن المقدسة في الإسلام ؟

و هل استمدت وجودها من سلطة رجال الدين السياسية أم من سلطة سياسة الحكام الدينية ؟

ثم بماذا يمكن تبرير انتشارها الواسع في مساحة المغرب الإسلامي بصفة عامة ، و الجزائر بصفة خاصة و تموقعها كجزء عضوي من النظام الديني السائد؟

و للإجابة على هذه التساؤلات ، انطلقت من كون أن:

- ظاهرة التبرك بالأولياء تستمد عناصر وجودها، و أسباب تطورها، و عوامل انتشارها من الثقافة الإسلامية ذاتها."

و يمكن تفسير ذلك بالارتباط الوثيق بين الدوافع الدينية و الأهداف السياسية في الحركة النشيطة التي تميزت بها فرق الشيعة و تأثير الأفكار الشيعية في التصوف، و كان من نتائج ذلك تعظيم القطب و التبرك به.

التحام المذهب الأشعري بالتصوف و ظهور الاعتقاد بشفاعة الوالي. أثر التحرشات الصليبية في انتشار الربط، و تحولها فيما بعد إلى زوايا، حيث أصبح شيوخها أولياء و أقطاب و قد ساعد على ذلك تشجيع السلطات السياسية العثمانية في إيالات المغرب الإسلامي لحركة التصوف و عدم اعتنائها بتطوير و ترقية الحياة الاقتصادية، الاجتماعية و الفكرية، و هو ما لزم عنه التفات الناس إلى شيوخ الزوايا و أضرحة الأولياء.

و إذا كان البحث في أي ظاهرة في إطار الاهتمامات العلمية لكل علم، لا يخلوا من أهداف تحدد الخطوط العريضة للبحث و تتوّج مسعى الباحث.فإن البحوث في مجال

الأنثروبولوجيا ذات أهداف جد مهمة، فهي تسعى إلى إظهار الحقائق و الكشف عن قوانينها، للوقوف ليس فقط على وظيفة الظاهرة في النسق، بل و ضبط علاقتها مع الأنساق الثقافية الأخرى، ضمن ما هو ثقافي-اجتماعي، و كذا تتبع صيرورتها التاريخية و تحديد مركزها الأول، و مسار انتشارها من مساحة ثقافية إلى أخرى. و هدف البحث في هذه المذكرة هو معرفة الأطوار التي مرت بها ظاهرة التبرك و الوقوف على عوامل انتشارها و رسوخها في المخيال الشعبي. و ضمن هذا كله يستهدف البحث تحديد علاقة هذه الظاهرة بالتشيع و التصوف بمختلف أطواره، و كذا الوقوف على الأوضاع الاجتماعية، الفكرية و السياسية في ترسيخ الظاهرة و تبنيها كجزء من الدين، حيث تمخضت التفاعلات بين الأنساق الثقافية للمجتمع الإسلامي بوجه عام و المجتمع الجزائري بوجه خاص عن ظهور السلوك التبركي الذي اختص بطقوس و أشكال تدخل في إطار ما هو مقدس.

ولا يخفى في هذا الشأن أن طبيعة الموضوع، هي التي تحدد نوع المناهج المتبعة لدراسته، و تفرض بالتالي على الباحث نسقا من المفاهيم و الأدوات الاصطلاحية المتماشية مع مجال الدراسة في إطار علم من العلوم. لذلك ارتأيت من الناحية الميتودولوجية و في رحاب الأنثروبولوجيا، أن أتقيد بالمنهج الثقافي-التاريخي لإظهار الكيفية التي تمت بواسطتها عملية الانتشار الثقافي و كذا الرجوع إلى مولدات الظاهرة : الدينية، الفكرية، السياسية، الاقتصادية و الاجتماعية. على اعتبار أن الثقافة بالمفهوم الذي حدده (تايلور) تشكل الموضوع الرئيسي للأنثرولوجيا و يتطلب هذا العمل فحص المادة الاثنوغرافية التي يوفرها التاريخ، و كذا نصوص أقطاب الصوفية و شيوخ الزوايا، و ما كتب حولهم. فقد ألح الأنثروبولوجيون على ضرورة توفر الوثائق و السجلات الكاملة كشرط لدراسة مجتمع من المجتمعات المنقرضة. ولا بد هنا من اللجوء إلى التاريخ باعتباره المنهج الوحيد الذي يمكن تطبيقه على الظواهر الماضية و تفسيرها. لأن البحث في جذور الظاهرة الإنسانية و مسار انتشارها يقتضي الوقوف عند لحظة ولادتها، و مراحل نموها و تطورها، و عوامل انتقالها من مساحة ثقافية إلى أخرى. حريصا على توخي الروح العلمية و الله ولي التوفيق.

و لإثبات الفرضية المطروحة و تماشيا مع المنهج المتبع قسمت هذا البحث إلى مدخـــل و ثلاثة فصول.

تناولت في المدخل الثقافة بمفهومها الأنثروبولوجي

للتعريف به و تميزه عن المفهوم العام الذي يشير عند الكثيرين إلى المستوى الفكري و الاختصـــاص العلمي. و لكونها الموضوع الرئيسي و الأداة الغنية الأساسية في الأنثروبولوجيا الثقافية. و قد كـــان اكتشاف هذا المفهوم أكبر الأثر في تنظيم الأنثروبولوجيا الثقافية. و لوضع البحث في إطاره العلمي الأنثروبولوجي تناولت في المدخل أيضا نسق الدين في إطار الثقافة بمفهومها الشامل، ليتســـنى لي طرح مسألة السلوك التبركي و تحديد علاقته بالدين بصفة عامة.

ثم تطرقت في الفصل الأول إلى الإطار المعرفي لظاهرة التبرك بالأولياء من خلال تناول أهـــم المفاهيم المتعلقة بها مثل الولاية، الكرامة، زيارة الأضرحة، الطقوس الخاصة بالتـــبرك و حـــاولت استعراض بعض الفرضيات لمفكرين عرب، و آخرين غربيين التي تناولت أصول الظاهرة.

أما في الفصل الثاني فتناولت بالتحليل الأصول الأولى لفعل تقديس البشر، و كان تركـيزي في ذلك على حركة التشيع، في مختلف جوانبها السياسية، الفكرية و الدينية. و تنـــاولت كذلـــك علاقة الشعوبية بالتشييع لإبراز أن هذه الحركة كانت إحدى الظواهر التي افرزها انفتاح الإســـلام الثقافي على الأمم الأجنبية. ثم حاولت إبراز تأثير تلك الحركة على التصوف، ذلك التأثير الـــذي أدى إلى تقديس الأولياء و تعظيمهم.

و في الفصل الثالث تناولت أهم العوامل التي أدت إلى انتشار عقيدة المرابط في مجتمعـــات المغرب الكبير بصفة عامة، و المجتمع الجزائري بصفة خاصة فتناولت هجرة آل البيت كمظهر مـــن مظاهر التشيع و أهم الأفكار التي أفرزتها، خاصة فكرة الشريف و المهدي، و كـــذا التحرشـــات الصليبية، و انعكاساتها على الحياة الدينية خاصة فيما يتعلق ببروز رجال الديـــن مـــن الصوفيـــة المرابطين أمام تخاذل الحكام و تحالفهم مع الغزاة. و كذلك انتشار التصوف في المغـــرب و إبـــراز الطريق التي انتقل بها من المشرق إلى المغرب، و كانت هذه الفترة خاصة بما قبل الوجود العثمـــاني أما أثناء هذا الوجود فقد تناولت العوامل الاقتصادية و الاجتماعية و الدينية الـــتي كـــانت وراء انتشار عقيدة المرابط و التي يعتبر السلوك التبركي نتيجة حتمية لها. أما في فترة الاحتلال فحـــاولت إبراز موقف المستعمر المزدوج : العدواني اتجاه الطرق الصوفية و الزوايا، لكونهـــا كـــانت مـــهد المقاومة المسلحة. و المشجع لمختلف مظاهر السلوك التبركي رغبة منه في إبقاء الشعب الجزائـــري

أسير معتقداته الخرافية و حتى لا يكون هذا البحث منقطعا عن الحاضر خصصت الملحق لبعض الخرجات الميدانية أجريت خلالها مقابلات مع القائمين على الأضرحة للوقوف على واقع هذه الظاهرة.

نقد المصادر و المراجع :

- عندما اخترت هذا الموضوع كنت على وعي بالصعوبة التي ستعترض سبيلي، و ذلك بالنظر إلى الحقبة التاريخية الطويلة التي يستوجب عليا تسليط الأضواء عليها للإحاطة بكل جوانب الموضوع، و بالنظر أيضا إلى الجوانب المتعددة للموضوع التي تطلبت مني اللجوء إلى مصادر و مراجع متنوعة حسب طبيعة الاختصاص الذي تدخل في إطاره. و يمكن تصنيفها إلى أربعة مجموعات.
- المجموعة الأولى و تتعلق بالكتب الدينية و على رأسها القرآن الكريم الذي اعتمد كمعيار لتحديد معنى البركة و التبرك، و على أساس مطابقة هذا المعنى أو الانحراف عنه يمكن إدراك معنى التبرك في المعتقد الشعبي ، و يلحق بكتاب الله، كتب التفسير، و قد اعتمدت على تفسير الخازن، و البغوي، و الزمخشري و ابن كثير و رجعت إلى السنة النبوية التي وقفت عليها من خلال صحيح البخاري بالدرجة الأولى لكونه اصح كتب الحديث و عمادها جميعا، و عليها عول من جاء بعد البخاري. و إلى جانب هذه المصادر تأتي مراجع أخرى تناولت التبرك منوجهة نظر دينية بحتة و يمكن أن أذكر على رأس هذه المراجع كتاب التبرك، أنواعه و أحكامه للجديع ناصر بن عبد الرحمن، و كتاب البدعة، تحديدها و موقف الإسلام منها لسطية عزت علي، فالاعتصام للشاطبي، و كذا حقيقة الوسيلة و التوسل لعلي محمد موسى.
- أما المجموعة الثانية فتتعلق بالمراجع الفلسفية التي تناولت بشكل مفصل ظاهرتي التصوف و التشيع. فبالإضافة إلى المصادر التي رجعت اليها في التصوف مثل المقدمة، و شفاء السائل لابن خلدون، و الرسالة القشيرية للقشيري، فقد عولت على مراجع ذات أهمية كبيرة سواء من حيث عمق تحليلها ككتاب الفلسفة الصوفية في الإسلام لمحمود عبد القادر، و كذا تاريخ التصوف من البداية حتى القرن الثاني للهجرة لبدوي عبد الرحمن أو سواء من حيث منهجها العلمي، و أخص بالذكر الفصل المطول الموسع الذي خصصه

مروة حسين للتصوف في كتابه النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، و على الرغم من أن الكاتب استخدم منهج المادية التاريخية، فان ذلك لم يقلل من قيمة العمل العلمية. و في دراستي لظاهرة التشييع، فبالإضافة إلى مصادر مثل الفصل في الملل و النقل للشهر ستاني، و المقدمة لابن خلدون و فضائح الباطنية للغزالي، و كتاب الفرق الإسلامية للرازي فخر الدين، و الذي نشره النشار على سامي في كتاب قراءات في الفلسفة، فقد وجدت في إسلاميات أحمد أمين ما يشفي الغليل، و هي مراجع ذات قيمة علمية و فكرية كبيرة جدا و صاحبها من أعلام الفكر العربي في العصر الحديث المعروفين باعتدالهم و موضوعيتهم في البحث بالإضافة إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية للمشرق كوربان هنري الذي قدما له علمان من أعلام الفكر الشيعي، ثم كتاب السيد حسين نصر Traité de soufismeأما عن آل البيت و اختصاص العلويين بذلك الاسم فقد رجعت إلى الشبلنجي مؤمن صاحب كتاب مناقب أهل البيت النبي الأخيار، و كذا الشرقاوي محمود و كتابه آل البيت، و لم يكن الغرض من هذه الكتب تقويم الأفكار و الأحاديث الواردة فيهم، لأن هذا ليس هو غرض البحث و لا في مقدوري القيام بذلك و إنما الغرض هو تقييم الأثر الذي كان لتلك الأفكار و الأحاديث في بلورة السلوك التبركي لدى الناس.

- أما المجموعة الثالثة فتتعلق بالمصادر و المراجع التاريخية، و على رأسها كتاب الاستقصاء للسلاوي و هو من أهم المصادر التي تناولت بالتفصيل حيثيات ظهور ظاهرة الشريف و التبرك بالشرفاء، أما المراجع فيعتبر المؤرخان سعد الله أبوا القاسم و سلسلتاه تاريخ الجزائر الثقافي و الحركة الوطنية الجزائرية و كذا سعيدوني ناصر الدين و أبحاثه التي تناولت النظام المالي و الملكية العقارية و الدراسات الاجتماعية مختصان في دراسة تاريخ الجزائر في العهد العثماني و قد أفادتني في تغطية تلك الفترة دينيا و فكريا و اجتماعيا و اقتصاديا.

أما المجموعة الرابعة فتتعلق بالمراجع الأنثروبو-سوسيولوجية و تكمن ظروفها بالنسبة للبحث العلمي في إضفاء الطابع الأنثروبولوجي على البحث ككل، و كان على رأس هذه المراجع المؤلف الجماعي الذي حرره لنتن رالف، الأنثروبولوجية و أزمة العالم الحديث و الأنثروبولوجية و الاستعمار ل لوكلارك(G) LECLERCو هدايا و آلهة ل TESTART، و بالإضافة إلى مفاهيم علم الاجتماع الثقافي و مصطلحاته لمحمد السويدي.

المدخـــــل : الثقـــــافة بمفهومها الأنثروبولـــوجي

1) أصل وتطور مصطلح الثقافة

2) الثقافة ونسق الدين

إن موضوع هذه الدراسة يقودني إلى استعراض مفهوم الثقافة الذي يعتبر من المفاهيم الأساسية في الحقل الاجتماعي ، نظرا للدور الذي يلعبه في حياة الإنسان كعضو في المجتمع الذي يعيش فيه .

وسأحاول تتبع تطور مدلولها عبر التاريخ ،إذ بغير هذه الدراسة التمهيدية لمفهوم الثقافة ، فلن نستطيع تفهم ظاهرة التبرك التي تعتبر ظاهرة ثقافية اجتماعية بالدرجة الأولى ،و التي نحن بصدد البحث عن حيثياتها .

1) أصل وتطور مصطلح الثقافة :

جاء في المعاجم الفرنسية أن لفظ الثقافة مشتق من اللفظ اللاتيني « Cultura » [1] وهي تدل في اللغة الفرنسية القديمة على قطعة الأرض المزروعة[2]، ومن ثم كانت دلالة اللفظ على العناية بالأرض ، وإخضاعها لأساليب وتقنيات الزراعة ، دلالة أصلية يعود ظهورها إلى نهاية القرن الثاني عشر الميلادي[3]

وفي القرن السادس عشر[4] أضحى للثقافة معنى آخر ، اعتبر مجازيا لدلالته لا على الأرض ، بل على النشاط الزراعي الذي يقوم به الإنسان ، أي على استعمال القدرات العقلية في خدمة الأرض ، ومن ثم أصبح يدل على تنمية وتطوير الملكات العقلية ، وبهذا المعنى اصبح لفظ الثقافة يشير : " إلى مجموع المعارف المكتسبة التي تمكن من تطوير بعض الملكات العقلية : كالنقد، والذوق ، والحكم"[5] قبل أن تعرف انتشارا في اللغات المجاورة (الإنجليزية والألمانية).

ونجد في المعاجم اللغوية العربية ما يشبه هذا المعنى ، فقد جاء في كتاب جمهرة اللغة : ثقفت الشيئ ، اثقفته ثقافة وثقوفة إذا حذقته "[6]

---

[1] -أنظر : Littré (E) : D.L.F , Librairie hachette , paris T1 p 932 .
وايضا Dauzat (A) dubois (J), Mitterand (H):D.E librairie Larousse , paris II 2eme édition ,1971 , p . 216 .

[2] - Littré : ibid. T1, p932

[3] - . Dauzat (A) , Dubois (J), Metterant (H) : Ibid .p 216

[4] - . Ibid .p. 216

[5] - Robert.(P) : D.A.A.L.F : p u f , paris 1953 T1 p 1068.

[6] - ابن دريد محمد بن الحسين: كتاب جمهرة اللغة ، مكتبة المثنى - بغداد دت ، ج 2 ص 47 .

وجاء في لسان العرب : "يقال ثقف الشيئ ، وهو سرعة التعلم[1] [...] وغلام ثقف أي ذو فطنة وذكاء ، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه"[2].

وقال ابن فارس في معجمه :" رجل ثقف لقف ، وذلك أن يصيب علم ما يسمعه على استواء[3]"

فاصبح مفهوم الثقافة المتداول يشير إلى سعة الإطلاع وما ينشأ عنه لدى الشخص من مهارات وفطنة في بعض الجوانب وأصبح المثقف هو الذي يمتلك حظا من العلم أو قسطا من المعرفة؛ وأما من لم يحصل على شيئ من ذلك فليس بالمثقف. وقد لزم عن الأخذ بهذا المفهوم التفريق بين المثقف ، والشعبي . في هذا الصدد ذكر « Littré » في معجمه عدة معاني يفيدها لفظ الشعب إحداها يشير إلى أن الشعب هو : قسم من الأمة معتبر من حيث مقابلته للطبقات التي لها حظ أكبر من ترف العيش ، ومستوى من التعليم أعلى"[4] فاصبح ما تنتجه الطبقات الراقية في مجال الفكر والمعرفة يدل على الثقافة ، في مقابل أهازيج الفلاحين والنوتيه وأنماط سلوك وتفكير البسطاء، والمعارف العملية وتقنيات الطبقات الدنيا ، فلا يرقى إلى مستوى الثقافة .

وفي الحقيقة ، إن التفريق فيما أنتجه الإنسان ، و بين ما هو مدرسي ، نظري وثقافي ، وما هو غير مدرسي ، عملي وغير ثقافي، لا يقوم على أساس مقنع ، لأنه يرجع إلى أصول طبقية في النظر إلى المنتوج الإنساني ، وهو موقف لا يبعد كثيرا عن ادعاء المستعمرين الأوروبيين في القرن التاسع عشر الميلادي .

وفي عصر التنوير اتخذ لفظ الثقافة معنى قريبا من معناه الاصطلاحي ، بعدما استخدمه الفيلسوف الألماني هيدجر Heidegger للإشارة إلى " ثقافة شعب أو أمة كشكل من أشكال حياته"[5] ولكنه كان يستخدم هذا المعنى للإشارة إلى الحضارة .

فلم يكن هناك تعارض بينهما بالنسبة لتلك الفترة يقول Daniel - Rops : " لا توجد ثقافة بدون حضارة ، ذلك أن الجهد الثقافي المبذول للسيطرة على العالم ، هو نفسه قيمة حضارية" [6] ونجد

---

[1] - ابن منضور جمال الدين محمد : لسان العرب ، الدائرة المصرية للتأليف،د ت، ج 10 ص 362.

[2] - م ن ج 10 ص 363 .

[3] - ابن فارس أبو الحسين احمد بن زكريا :معجم مقاييس اللغة (ضبط وتحقيق : عبد السلام محمد هارون) دار الفكر - بيروت- ط 2 1979 ج 1 ص 227 .

[4] - Littré : op - cit , T1 p 1091

[5] - G.D.E.L : Librairie larousse , Paris 1982 . T3 , p 2839.

[6] - Robert (P): Op . cit , T1 , p 1068

كذلك الأنثربولوجي الإنجليزي إ.ب ، تايلر E.B .Teylor لا يميز في بداية الأمر بين المعنيين ، بل انه استعملهما بمعنى واحد ، حيث يقول في تحديده لمفهوم الثقافة :" الثقافة أو الحضارة بمعناها الإنثروغرافي الواسع [...] [1] " ولكنه – كما تذكر سامية حسن الساعاتي تراجع واقتصر على استخدام لفظ الثقافة " لأنه أقل ارتباطا بمفهوم التقدم في درجاته العالية "[2] فمعنى الثقافة ينطبق على جميع المجتمعات البدائية والحديثة ، بخلاف لفظ الحضارة الذي يشير إلى التطور التقني والتقدم المادي[3].

وأدى هذا التطور في استخدام اللفظ إلى اكتسابه معنى اصطلاحيا تجاوزت به الإنثروبولوجيا المعنى الشائع الذي كان الناس يتداولونه به ، وأصبح يشير إلى طرق حياة المجتمعات ، يقول رالف لنتن. Ralph linton : " لكل مجتمع طريقته الخاصة في الحياة وهي التي يطلق عليها العلماء الأنثروبولوجيون مصطلح الثقافة "[4] وهو مصطلح ملائم – كما يرى – لتعيين نظم العادات والأفكار والمواقف التي يشترك فيها اعضاء مجتمع ما .

ولعل من أقدم التعريفات للثقافة وأكثرها ذيوعا ، تعريف إ ب تايلور E .B Taylor الذي أورده في أواخر القرن التاسع عشر ، والتي حددها بأنها " ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع[5]" ، ثم يضيف في موضع آخر من كتابه الثقافة البدائية 1871 Culture primitive عناصر أخرى مادية " كالفأس والقوس والرمح وما إلى ذلك ... وكذلك الفنون العملية مثل صيد السمك ، إشعال النار ، وصيد الحيوانات البرية وصناعة الحراب "[6] .

وأهم ما يميز هذا التعريف هو كونه يبرز العناصر اللامادية لحياة الإنسان في المجتمع ، كالأخلاق والفنون والمعتقدات والقانون والمعرفة التي يكتسبها الإنسان إلى جانب العناصر المادية كالفنون العملية التي ابتكرها ليستخدمها في حياته اليومية.

---

[1] -أبو زيد أحمد : محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية ، دار النهضة العربية – بيروت ، 1978 ، ص 41 .

[2] - حسن الساعاتي سامية : الثقافة و الشخصية، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1983، ص 31

[3] -أنظر السويدي محمد: مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته م ، و ، ك –الجزائر ، الدار التونسية للنشر – تونس ط 1 1991 .

[4] - لنتن رالف : محال علم الانثروبولوجيا وأهدافه ، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث (تحرير : رالف لنتن ، تر :عبد المالك الناشف) المكتبة العصرية ، صيدا – بيروت ، 1967 ص 25

[5] -أبوزيد أحمد : م ن ، ص 41 .

[6] - عاطف وصفي : الثقافة والشخصية ، دار النهضة العربية – بيروت 1981 ص 80 .

ويلاحظ بان هذا التعريف ، تناول بالوصف والإحصاء ، أهم الأنساق المكونة للثقافة ، وأبرز خاصية الوحدة لمختلف الأنساق في إطار الكل الثقافي ، كما أكد على خاصية الاكتساب ، لتصبح بذلك الثقافة مقابلة لكل ما هو طبيعي غريزي، ميزاتها التطور والتغير .

وظهرت بعد ذلك تعاريف أخرى كثيرة حاولت تجاوز النقائص الموجودة في تعريف تايلور، كالتركيز على نسق اللغة الذي اهتم به كل من إدوار سابير وكلود ليفي استراوس (Claud levis - strause). فقد أكد الثاني على أن علاقة اللغة بالثقافة هي واحدة من المسائل الأكثر تعقيدا " فاللغة – كما يقول – ليست فقط إنتاج ثقافي ، بل إنها تعكسه أيضا ، ولا يمكن لأعضاء المجتمع إكتساب الثقافة إلا بها ."[1]

أو كإبراز أهمية البعد التاريخي ، الذي يشير إلى التراكمية الثقافية ولكنه ليس تراكم إعتباطي ، بل تراكمية تبلورت في تجربة إنسانية خلال سنين طويلة ، اصطلح على تسميتها بالتراث الإجتماعي[2].

وتكمن أهمية هذا البعد في تجاوز التفسيرات البيولوجيا للسلوك ، يقول دونيس كوش Denys cuche " ظهر مفهوم الثقافة كأداة ملائمة وضعت حدا لتفسيرات الطبيعيين للسلوك الإنساني "[3].

وقد نتج عن هذه الإنتقادات وغيرها ، ظهور تعاريف إصطلاحية كثيرة تجاوزت المائة وستون تعريفا ، حسبما أحصاه كل من كلوكهون وكروبر[4] ، تم تصنيفها إلى ستة أصناف من التعاريف هي " الوصفية ، والتاريخية ،والمعيارية ، والنفسية ، والبنائية ، والوراثية "[5] ومع ذلك ، فهي كلها متفقة على عناصر اساسية يقوم عليها المفهوم الإصطلاحي للثقافة ، توفر عليها تعريف تايلر السابق .

يتضح لنا مما تقدم أن الثقافة من المصطلحات الأساسية في الحقل الإجتماعي ، فهي اداة فنية ضرورية في الأنثروبولوجيا ، ولا يفهم من هذا اللفظ التمييز بين الإنسان الصانع والإنسان العاقل كما فعلت الفلسفة خاصة مع الفيلسوف الفرنسي برغسون Bergson الذي ظن أن وظيفة العقل "

---

[1] - Levi - stauss Claude : anthuopologie strclual , plan ,Paris, 1974 , T1 p78

[2] - أنظر حسن الساعاتي سامية: الثقافة والشخصية ، دار النهضة العربية – بيروت ط2 1983 .

[3] - Cuche denys. La notion de culture dans les sciences sociales casbah edition Alger , 1998 p 4

[4] - أنظر في هذا الصدد السويدي محمد وكذلك ، حسن الساعاتي سامية: م س .

[5] - السويدي محمد: م س ص 46 بينما أوردت سامية حسن الساعاتي ، تصنيفا سباعيا يشمل التعاريف : " الوصفية ، التاريخية ، المعيارية ، السيكولجية البنيوية ، التطورية والشمولية " ص 34 .

مقصورة على إدراك المعاني [...] وأنه لا يدرك القوة ، والحركة والحياة "[1] فالتاريخ الإنساني بالمعنى الأنثروبولجي ، بدأ مع أول حجرة منحوتة ، إستعملها الإنسان كأداة لتغيير أو تعديل الطبيعة ، لذلك كانت دلالة الثقافة على الخرافة والتميمة، هي ذاتها الدلالة على الفلسفة والعلم .

وبهذا المعنى أصبحت الثقافة " تحمل في طياتها فكرة التدخل الإنساني أي إضافة شيئ إلى حالة من حالات الطبيعية أو إدخال تعديل عليها "[2] وعملية الإضافة هذه ن تناقلتها الأجيال ، بواسطة التقليد والتعلم .

ولعل أهم ما يميز هذا الإكتساب الثقافي – الإجتماعي عن الوراثة البيولوجية ، هما خاصيتا الإنتقاء ، والإبداع : فالإنتقاء يكون بغرض تحقيق التكييف المناسب مع البيئة ، وبلوغ درجة الكمال الثقافي[3] بين الفرد والأنساق الثقافية التي تتشكل شخصيته وفقها وأما الإبداع ، فلأن الثقافة ليست جامدة ، بل هي خاضعة دائما للتجديد والتنوع ، بما يناسب إهتمامات أفراد المجتمع، هذا الأخير" الذي يفضل الإختراعات التي تنسجم مع مواطن إهتماماته على الإختراعات التي لا تستأثر بإهتمامه، ويظهر إستعدادا أكبر لقبولها ودمجها في ثقافته [4]".

وبما أنني بصدد دراسة موضوع التبرك كمعتقد ديني فإنه يتحتم عليا طرح طبيعة العلاقة الموجودة بين الثقافة والدين .

---

[1] - كرم يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار القلم –بيروت دت ص 444 .

[2] - كلايد كلكهون ، وليم هـ ، كيلي : مفهوم الثقافة ، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث ، ص 141 .

[3] - ترى روث بندكت Ruth benedict أن الثقافة المتكاملة ، هي تلك التي تؤدي إلى الأغراض المرسومة ، التي يكون الفكر والعمل فيها متناسق " محمد السويدي م س ، ص 228.

[4] - لنتن رالف: الأوضاع العالمية الحالية من وجهة نظر الثقافة ، م س ص 357 .

2- الثقافـــة ونسق الديـــــن :

يعتبر نسق الدين وممارساته الشعبية من مقومات الثقافة في كل المجتمعات ، يتمثل ذلـــك في التجلي العملي لعلاقة الإنسان الروحية بما يعتبر مقدسا، " في صور مختلفة من الوعي والممارســـات الإجتماعية [1]" فليس يغني الدراسة الانثروبولوجية لمظاهر التدين وسلوكاته عند الإنسان ، فصـــل العقيدة الدينية عن تجلياتها وممارستها العملية ، دون تمييز فيها بين ديـــن وديـــن ، يقـــول إيفـــتر بريتشارد: " لا يغرب عن ذهني أن اللاهوتين والمؤرخين ، ودارسي اللغاة وغـــيرهم ، يـــهملون الديانات البدائية بإعتبارها قليلة الأهمية"[2] وهذا الحكم بقلة الأهمية ناشئ عن نزعة الإثنية المركزيـــة Ethnocentrisme التي وضعها الأوروبيون كمعيار للحضارة والثقافة ، واســـتنادا إليه قـــدّروا ان الثقافات البدائية هي في دركة الوحشية والهمجية ، " فإلى عهد قريب كان الإنسان الغربي المتـــأثر بنزعة مركزية الثقافة [...] يتصور درجات الحضارة والثقافة تقاس بالنسبة إلى حضارته وثقافتـــه هو"[3]. ونظر إلى الشعوب البدائية نظرة استغراب واحتقار ، وأعتبرها جاهلة ومحكومة بغرائزهـــا ." ولكنني- يقول إيفنز بريتشارد - أحد بعض العزاء عندما أتذكر أن ماكس مولر كان منذ أقل مـــن قرن يشن معركة لا هوادة فيها ضد القوى التي كانت تصر على رفض الاعتراف بمـــا للديانـــات الهندية والصينية من أهمية في فهم اللغة والدين بشكل عام"[4]. هذا الاستخفاف بالديانات البدائيـــة ، وبالممارسات الشعبية المرتبطة بالدين ، جعلت الباحثين فيها يقعون في مغالطات وفي أمور منافيـــة للحس السليم ، رغم أنهم كانوا علماء ذوي ثقافة واسعة وكعب عال "[5]

لقد اسهم العلماء الأنثروبولوجيون إسهاما جليلا في دراسة الظـــاهرة الدينيـــة بأشـــكالها وممارساتها ، دراسة وضعية على أساس " أن الدين هو ظاهرة مميزة لكل المجتمعات الإنسانية السابقة واللاحقة "[6] ولفتوا الإنتباه إلى أهميتها، وتنبهوا إلى الدراسات غير العلمية التي تنـــاولت الظـــاهرة

---

[1] - العالم محمود أمين ، الدين والسياسة ، الإسلام والسياسة (مؤلف جماعي) موفم للنشر، الجزائر 1995 ، ص 3 .

[2] - بريتشاد إيفنز: الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين (تر: حسن قبيسي) دار الحداثة – بيروت ط1 ، 1986، ص 152

[3] - Leiris (M) :Cinq études d'ethnologie, le racisme et le tiers monde, Gouthier, Paris, 1969. P 33

[4] - بريشادايفنز م ن ص 152 .

[5] - بريتشارد ايفنز : م ن ص 155.

[6] - بودون (ر) ، وبوريكو (ف): المعجم النقدي لعلم الإجتماع (تر ، سليم حداد) د.م.ج الجزائر ط 1 1986 (مادة الدين) ص 316

وأساءت إليها من منطلق عنصري ، وتجلت " مساهمة علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا [...] في معاملة الدين بصفته واقعية اجتماعية ، وبالتالي إنسانية تتحدى كل الاختزالات "[1] التي ردت الأفكار والممارسات الدينية إلى" هذيان محض، والطقوس الدينية إلى تصرفات إكراهية"[2]

والمتفق عليه لدى العلماء ، هو كون الظاهرة الدينية قديمة قدم الإنسان لحاجته إلى ذلك ، سواء تمثلت تلك الحاجة في ضرورة الدين كمقوم أساسي للاجتماع الإنساني ، أو لحاجة غيبية تعبر عنها اعتقاداته في وجود حياة بعد الموت ، أو لشعوره بأنه مدين للآلهة وأنه بحاجة للاعتراف بذلك . ونجم عن الاهتمام العلمي بظاهرة الدين ، والسلوك الديني ، محاولات العلماء تحديد معناه ووضع تعريف له . فعرفه إسبنسر بأنه : "الإحساس الذي نشعر به حينما نخوض في بحر من الأسرار " بينما يحده ماكس مولر بأنه " إحساسنا باللامتناهي" اما شيلر ماخر فعرفه بأنه " خضوع الإنسان لموجود أسمى منه " في حين يرى فويرباخ أن الدين هو الغريزة التي تدفعنا نحو السعادة. ولكن هذه التعاريف لا تفي بالغرض العلمي ، فهي كما يقول سامي النشار : " تعريفات فردية [...] لا تتجه نحو تبيين عمومية الظاهرة الدينية[3] ."

إن كل تعريف للدين يجب أن يكون قابلا للتعميم، لذلك كان من الخطأ من الناحية الأنثروبولوجية – تصور العقائد الدينية قائمة دائما على فكرة الإله أو الآلهة ، فهذه الفكرة " تتناسب بالتأكيد مع ما في أذهاننا اليوم في مجتمعنا ، ولكنها فكرة غير قابلة للتعميم[4]". واستنادا إلى الدراسة التي أجراها شيد Scheid حول ديانة الرومان القديمة ، فإن ما يسند صفة المؤمن إلى الإنسان الروماني ، ليس الاعتقاد في الآلهة بل هو ممارسة الطقوس الدينية، "فالتدين في روما القديمة – كما يؤكد على ذلك Scheid – هو القيام بالطقوس الدينية ، وعندما منعت القرابين بأمر من الإمبراطور حوالي القرن الرابع الميلادي، انتهت بذلك ديانة روما القديمة[5]" ولا يخفى في هذا الصدد أن عماد الديانة البوذية ليس فكرة الإله بل فكرة الفناء[6]. فالإله ليس هو الركن الرئيس في الدين وذلك لوجود ديانات لاتتعلق الطقوس فيها بعبادة إله أو آلهة عدة .

---

[1] - بودون (ر)، و بوريكو (ف): م س، ص 316.

[2] - م ن ص 316.

[3] - النشار على سامي : نشأة الدين النظريات التطورية والمؤلهة ، مكتبة الخانجي بمصر ، دت ص 27 .

[4] - Testart (A) : des dons et des dieux , Armand colin , Paris 1993 p 17.

[5] - Ibid : p 18

[6] - أنظر في هذا الشأن Gerhard j bellinger : encyclopédie des religions , la pochotheque, Paris, 2000

وإستنادا إلى أبحاث مارسيل موس :Mauss . M التي إنتهى منها إلى تحديد الخاصيتين المميزتين للدين ألا وهما : المقدس والواجب المقترن به، توصل دوركايم Durkheim- بعد أبحاثه الرائدة على ديانة الأستراليين البدائيين - إلى وضع تعريفه المشهور للدين والذي ظل مأخوذا به من وجهتي النظر الأنثروبولوجية والسوسيولوجية ، ونصه : " الدين هو مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالأشياء ، المقدسة مميزة وناهية. بحيث تؤلف هذه المجموعة في وحدة دينية كل من يؤمن بها "[1] وإنطلاقا من هذه الدراسات الجادة ، أصبحت المقابلة بين المقدس و المدنس ضرورية في تمييز ما هو ديني عما هو لا ديني ، وأضحت الطقوس والشعائر الكلامية والحركية المتمثلة في العبادات والصلوات من صلب الممارسة الدينية .

وفي إطار إهتمامات الأنثروبولوجيا الدينية ومجالها ، إعتبرت ظاهرة التبرك او البركة في منطقة المغرب الكبير ذات مظاهر دينية بدائية على غرار الطوطم والتابو والمانا[2]، إنتبه إليها الأنثروبولوجيون ، وأشار إليها إيفنز بريتشاد في صدد حديثه عن الصعوبات الدلالية التي تواجه الدارس في محاولة فهمه أو ترجمته للغة الأهالي المتعلقة بالممارسات الدينية ، والتي كانت إحدى الأسباب في سوء فهم الديانات البدائية يقول: " نسب إلى لغات الأهالي كلمات مثل تابو في بولينيزيا و مانا في ميلانيزيا ، وطوطم لدى هنود شمال أمريكا، وبركة لدى عرب شمال إفريقيا"[3].

وكذلك النشار على سامي: م س .

[1] - النشار علي سامي : م س ص 28.

[2] - الطوطم : " تطلق كلمة توتم Totem التي تنسب إليها العقيدة التوتمية أو النظام التوتمي Totemisme على كل اصل حيواني او نباتي تتخذه عشيرة ما رمز لها ، ولقبا لجميع افرادها . وتعتقد انها تؤلف معه وحدة إجتماعية ، وتنزله وتنزل الأمور التي ترمز إليه منزلة التقديس ".(وافي علي عبد الواحد: الطوطمية اشهر الديانات البدائية، دار المعارف بمصر القاهرة ، 1959 ، ص 7 و 8).

المانا : Mana اصل هذا اللفظ من ماليزيا، استخدم في الأدبيات الإثنولوجية ليدل على قوة لا مشخصة، ثم اتضح أنه إستخدم للتعبير عن القوة المرادفة للسلطة الروحية المنبثقة من الآلهة ، والأرواح، التي يمكنها أن تنقل هذه القوى إلى الناس، وأشار كوردينتن Cordington إلى أن هذه القوة متعلقة دائما بكائن محدد، لذلك فإنه لا يمكن إدراك المانا بدون دعامة حسية " (Rochet.G, (Direction de la rédaction) Petite Encyclopédie Larousse , Librairie Larousse , paris VI 1976 p 252).

التابو Tabou لفظة التابو ، اخذها الإثنولوجيون من المعجم البولينزي لتعيين كل ما هو محرم ، لدى الشعوب البدائية ، ويمكن أن يكون هذا التابو: كائن حي او شيئ أو فعل ، وفي فعل الإعتداء عليه ، شكل من أشكال التدنيس الذي يتطلب سلسلة من الطقوس التي تقدم فيها في الغالب القرابين ، وتقام الصلوات للتطهير .

إن مفهوم التابو متطور ، ومتغير الصيغة ، من حيث انه يعبر عن الكفية السالبة لما هو فوق طبيعي ، الذي تمثل المانا مظهره الإيجابي " (Encyclopedie française , (dirigé par paul rivet) l'espèce humaine, societé nouvelle de l'encyclopedie francaise , paris VI 1957 T VII , p 7 , 32 , 9 .

[3] - بريتشاد إيفنز : م س ص 164 .

وإذا فحصنا بعض تلك الدلالات التي وضعت للفظة البركة ، وجدناها مختلفة ، ومتعددة ، بعدد تأويلات أصحابها ، وسأقتصر على ذكر بعضها.

تفهم البركة عند Odon vallet على أنها الكلمة التي تحفظ على الجندي حياته ، وتتيح لـــه هزم أعدائه من الكفار " فلكي ينتصر المحارب، عليه أن يبحث عن التميمة و البركة ، عـــن الأداة والكلمة "[1].

والبركة – كما يرى – من برك على ركبتيه ، وفي هذا البروك دلالة رمزية للصلة الإجتماعية الـتي تربط الناس بالله لأنهم " يبركون معا على ركبهم"[2] فتصبح البركة مصدر قوة ، تؤدي إلى الإنتصار على الأعداء ، وذلك إستنادا إلى ما جاء في الإنجيل " : فقد يحدث ان تتغلب فئة قليلة على اخـرى كثيرة . فليس المهم بالنسبة للسماء أن يحصل النصر عن طريق كثير او قليل من الناس ، لأن النصر في المعركة لا يأتي من أهمية الجيش وعظمته بل من القوة التي تأتي من السماء "[3]

إن ما يمكن فهمه من هذا الراي ، هو إما أن الله يمنح قوته للجماعة المتحـــدة ، فيصبـح البروك معا شرط الحصول على تلك القوة أو تلك البركة.

ولكن البروك هنا يحتمل معنيين :

الأول حقيقي هو الثبات.

أما الثاني فمجازي ويشير إلى الركوع والسجود : وفي كلا المعنيين ليس للـــبروك معـــنى الصلـــة الإجتماعية، بل هي له من مكان البروك نفسه ، وهو المسجد ذي الوظائف المتعـــددة : الدينيـــة، الإجتماعية ،الفكرية السياسية والتربوية. أو أن للبركة معنى فوق طبيعـــي، فتصبـــح مـــن نـــوع المعجزات أو الخوارق .

بيد أن " أودن فالي " لا يزيد شيئا مما شأنه أن يوضح لنا المعنى الذي يريده ، فـــإذا كـــان المقصود من البركة ، هو تبرير غلبة الفئة القليلة للفئة الكثيرة ، فإن القرآن يقدم لنا تعليلا مغـايرا لا علاقة له بالبركة .

1- Valley (O): culture religieuse , Masson , paris 1990 . p 161

2- Ibid p 161

3- Ibid , p . 161 , 162 .

قال تعالى : " قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله ، والله مع الصابرين "[1] ولنا في غزوة بدر خير مثال ولكن الله سبحانه ذكر في آيات أخر ان ذلك النصر لم يكن بالبركة وإنما بتأيد منه لعباده بأعداد هائلة من الملائكة . قال تعالى : "ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون. إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين. بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمدكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين"[2] وذلك تحقيقا لقاعدة الغلبة العددية وإحراز التفوق في العدد والعدة كشرط رئيسي للنصر .

ويذهب كل من Daniel odier و Marc smedt إلى إعتبارها قوة تأثير أو سلطة روحية ، وجودها مشروط بالتصوف ، لكونها تتوج نهاية طريق المريد ، إذ بالحصول عليها يصبح بدوره شيخا ، لذلك كان " التصوف – برأيهما – لب الإسلام "[3] وهو يرتكز على العقيدة Doctrine و التلقين Initiation والمنهج الروحي Methode spirituelle.

فأما العقيدة فقد جاء بها الرسول ، وهي موجودة في القرآن ، وأما التلقين فيتمثل في الحصول على قوة التأثير الروحية ، وهذه القوة مرادفة في معناها للفظ البركة ولا تحصل إلا للشيخ الذي يسلمها للمريد عندما يرى أنه بلغ درجة الكشف ، بينما يراد بالمنهج الروحي ، سلوك الشيخ بالمريد الطريق ، ويساعده على إجتياز مراحله وتجنب أخطاره، وعلى التخلص من انانيته وأهوائه ، إلى ان يبلغ به مرحلة الإطلاع على الأسرار الربانية .

بيد أن البركة بهذا المعنى غريبة عن المعاني الواردة في القرآن والسنة ، ولأن التصوف ليس لب أو نخاع الإسلام ، فقد ذكر الله في كتابه عن المسلمين أنهم أمة وسط، قال تعالى: " و كَذَلِكَ جَعَلناكُمْ أمةً وسطًا"[4]

قال الخازن في تفسير وسطا : " قيل متوسطة ، والمعنى أهل دين وسط بين الغلو والتقصير ، لأنهما مذمومان في أمر الدين لا كغلو النصارى في عيسى ، ولا كتقصير اليهود في الدين وهو تحريفهم

---

[1] - سورة البقرة ، جزء من الآية 249 .

[2] - سورة آل عمران الآيات 123 ، 124 ، 125 .

[3] - Odier (D), Smedt (M) : les mystiques orientales , édition , j'ai lu, Paris , 1972 p 108

[4] - سورة البقرة ، جزء من الآية 143.

وتبديلهم "[1]، كما لم يعرف لفظ الصوفي في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا في عـــهد اصحابه ، وإذا كان القرآن لا يذم الرهبنة ، فإنه لا يدعو إليها ، و لم يكتبها حتى على النصـــارى مصداقا لقوله تعالى " ورهبانية إبتدعوها ما كتبناها عليهم "[2] ومن الضروري التمييز بين الإســلام السني القائم على القرآن والسنة ، وبين التصوف الذي يعتبره إبن خلدون من العلوم أو الصنـــائع المستحدثة يقول : هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة "[3].

أما الفرد بل فإنه تناول ظاهرة البركة في الجزء الثاني من مقاله الإسلام الصـــوفي L'islam mystique[4].

و لم يفته أن يحدد المجال الديني الذي يبحث فيه مفهوم البركة، فميَز في البداية بين الإســلام السني والإسلام الصوفي ، الأول يرتكز على القرآن والحديث (السنة) وهما " ينفيان كل قوة غـير القوة الإلهية ، ولا يجيزان أية جمعية مع الله لأن في ذلك شرك "[5].

بينما يجيز ذلك الدين الشعبي الواقع تحت سيطرة رجال الطرق الصوفية وهو يرى ان البركة إحدى دلائل ولاية الولي ، ولا يمكن لأي شخص أن يكون وليا ما لم تجري على يديه الخـوارق أو الكرامات ، وهذا هو جوهر البركة ، وفي إطار الممارسة الشعبية للطقوس الدينية تتخذ البركة معنى القوة فوق الطبيعية[6] ويزداد وضوحا عندما يعرفها بأنها : " روح ذي طبيعة إلهيـــة ، تبعـــث في الأشياء المادية ، وفي رفات الميت ، وفي الأشجار ، وينابيع الماء ، والحجر ، وهي ذات فضائل نفعية ، إنها قوة إحداث الخوارق[7] "

وليست هذه الروح جزءا من بركة الله ، بل هي قوة مستقلة قائمة بذاتها ، "وبفضل هـــذه البركة ، يمكن للولي أن ينجح موسم الحصاد ويحفظ على الناس صحتهم ، ويمنح القوة للرجـــال والقطيع ، والنبات ، وبالجملة يستطيع أن يخصب كل شيئ"[8].

---

[1] - الخازن علاء بن محمد بن إبراهيم البغدادي : لباب التأويل في معاني التنزيل ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده – مصر ط 2 1955 ج 1 ص 118 .

[2] - سورة الحديد ، جزء من الآية 27 وأنظر موضوع الرهبانية ، عبد الرحمن البدوي ، تاريخ التصوف الإسلامي ، وكالة المطبوعات – الكويت ط 2 1978 .

[3] - بن خلدون أو زيد عبد الرحمن : المقدمة ، الدار التونسية للنشر 1984 ج 2 ص 584.

[4] - Alfred Bel (A) : L'Islame mustique , revue Africaine N =°69 , annés 1928, P.P 65-111

[5] - Ibid

[6] - Ibid

[7] - Ibid

[8] - Ibid

وبهذا المعنى يصبح للبركة معنى المانا ، نفسه فهو يرى فيها صورة جديدة لصورة المانا القديمة. كما يرى في الحرم كذلك صورة جديدة للتابو ، وفي هذا يقول : " التابو والمانا ، يعبر عنهما هنا بالحرم (الممنوع المقدس) وبالبركة (قوة خيرة)"[1].

وقد أشار بوسكي " Bousquet" بدوره إلى هذا الرأي ، عند تناوله لمعنى البركة ، التي رأى فيها قوة عجيبة يمتلكها الولي ، فقد ذكر : " انه أريد أحيانا رد تجليات ظاهرة عبادة البشر إلى تصورين من الديانات البدائية : التابو والمنا "[2] ولكنه يعبر بعد ذلك بما يشير إلى أنه من اللذين يتبنون هذا الراي حيث يؤكد قائلا : التابوا والمانا يجدان بالفعل تطابقهما في الحرم والبركة "[3] ومن الواضح أن هذين الموقفين بعيدين كل البعد عن المعنى الحقيقي للفظ البركة سواء في اللغة ، أو القرآن أو السنة ، فما هي دلالة البركة في الإسلام ؟

1- BEL (A) : op,cit

2- Bousquet G.H: L'Islam Maghrébin, introduction à l'étude générale de l'Islam, la maison des livres- Alger, 1954, p166.

3- Ibid p 166

الفصل الأول: الإطار المعرفي لظاهرة التبرك بالأولياء

1) البركة و التبرك

1-1) معاني البركة و التبرك.
- أ) في اللغة
- ب) في القرآن
- ج) في الحديث النبوي

1-2) بركة الأولياء: رجال الله.
- أ) الولاية و الوالي
- ب) الكرامة

1-3) التبرك في المعتقد الشعبي.
- أ) المعتقد الشعبي
- ب) زيارة الأضرحة

2) الطقوس الخاصة بالتبرك و دلالاتها

2-1) معاني الطقس

2-2) الطقوس التبركية.
- أ) إشعال الشموع
- ب) الطيب و البخور
- ج) التمسح بالضريح و تقبيل الجدران
- د) التوسل و الشفاعة
- هـ) الوعدة

3) التفسيرات المختلفة لأصول ظاهرة التبرك

3-1) تفسيرات المفكرين العرب
- أ) أثر الإسلام
- ب) أثر التشيع و التصوف

3-2) تفسيرات الغربيين.
- أ) أثر المرأة
- ب) أثر المسيحية
- ج) أثر التصوف
- د) أثر المرابط

1) البركة والتبرك :

تعتبر زيارة أضرحة الأولياء والصالحين ، للتبرك بهم ، من بين العادات والتقاليد الدينية والاجتماعية ، التي مازالت راسخة في مجتمعنا والتي تجسدها مجموعة من الطقوس التي تقام بغرض الحصول على البركة، كالاستشفاء من الأمراض، وطلب الخير .

وليس في وسع الجميع ، منح هذه البركة ، بل إنها لفئة قليلة من الناس ، نالوا درجة الولاية، واصبح في إمكانهم خرق العادة ، وتغيير مجرى حياة الناس من السيئ الى الحسن .

ويقتضي تناول هذه الظاهرة ، التعرف أولا على معاني البركة في الإسلام ثم محاولة تحديد مدى مطابقة هذه المعاني، لتلك التي يتداولها الناس بالمعنى الشعبي.

1-1) معاني البركة و التبرك

أ) في اللغة :

تشير لفظة البركة في اللغة العربية الى زيادة الخير في الشيء .

قال ابن فارس : " البركة من الزيادة والنماء " [1]

وقال ابن دريد : " البركة في الشيء النماء بعد النقصان ." [2]

و أورد ابن منظور قول ابن عباس في معنى البركة بانها الكثرة في كل خير[3].

والتبريك : هو الدعاء للإنسان وغيره بالبركة .

قال ابن منظور : " يقال برّكت عليه تبريكاً أي قلت له بارك الله عليك "[4]

وجاء في معجم متن اللغة : " البريك ، المبارك فيه "[5]

و" المبارك ما يأتي من قبله الخير الكثير ."[6]

والتبرك : مصدر تبرك يتبرك تبركاً ، وهو طلب البركة .

والتبرك بالشيء " طلب البركة بواسطته . جاء في المعجم الوسيط :" تبرك به : تيمّن " [7]

وجاء في لسان العرب :" اليمن البركة " [1] . يقال تيمن به أي تبرك به.

---

[1] ابن فارس : م س ، ج 1 ، ص 227

[2] ابن دريد : م س ، ج1 ،ص 272

[3] ابن منظور : م س ، ج12 ، ص 276

[4] ابن منظور : م ن ، ج 12 ص 271

[5] رضا احمد: معجم متن اللغة ،دار مكتبة الحياة بيروت ،1958، ج1، ص 280.

[6] ابن منظور : م ن ، ج 12 ص 277

[7] أنيس ابراهيم و (منتصر عبد الحليم ، الصوالحي عطية ، خلق الله احمد محمد) المعجم الوسيط ، مطابع دار المعارف بمصر ط 2 ، 1973 ، ج1/ص 51

" واستيمن بكذا : تبرك به " [2]

فاليمن من الألفاظ المرادفة للبركة ، وكذلك القدس [3]

وإذا كانت البركة وما تصرّف منها من الألفاظ التي أتيت على ذكرها وتحديد معانيها مما يوصف به الإنسان والأشياء ، فإن لفظ تبارك لا يوصف به سوى الله .

قال ابن دريد :" وتبارك لا يوصف به إلا الله تبارك وتعالى " [4] وقال ابن فارس :" وتبـــارك الله: تمجيد وتجليل وفسّر على تعالى الله " [5] وسأكتفي بهذا فيما يخص لفظة تبارك ، لأبحث في معانيـها عند مفسري القرآن .

ب) في القرآن :

قال الخازن في تفسيره للفظة البركة :" الكثرة في كل خير "[6] .

وقال البغوي :" هي النماء والزيادة " [7]

وقال الزمخشري هي :" كثرة الخير وزيادته "[8]

اختص الله بها من شاء من عباده ، ومايشاء من الاشياء (الاماكن الظواهر الطبيعية ، النبات) .

قال المراغي : " البركة هي ثبوت الخير الالاهي في الشيء ومنه **وجعلني مباركاً اينمـــا كنت**[9] أي موضعاً للخيرات الالاهية ." [10]

وقال البغوي في تفسير الآية :" أي نفاعا حيث ما توجهت : "[11] وقد تجلت بركة عيسى عليـــه السلام في دعوته الناس " الى الله والى توحيده وعبادته "[12]

بالاضافة الى ما أجرى الله على يديه من البركات المعجزة كإبراء الأبرص و الأكمه

---

[1] ابن منظور ، م س ج 17 / ص 350

[2] أنيس ابراهيم وآخرون ، م س ج 2 / ص 1067

[3] انظر المعاجم السابقة مادة (اليمن) ، (قدس)

[4] ابن دريد ، م س ، ج1/ ص 272

[5] ابن فارس ، م س ج1 / ص 231

[6] الخازن علاء الدين بن محمد بن ابراهيم لباب التاويل في معاني التنزيل ، ملتزمة الطبع والنشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده مصر ط 2 1955 ج 3 / ص 240

[7] البغوي ابو محمد الحسين بن مسعود الفراء معالم التنزيل ، على هامش لباب التأويل في معاني التنزيل ، للخازن ج 3 / ص240

[8] الزمخشري جاد الله محمد بن عمر الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل ، دار الكتاب العربي– بيروت، د ت ج 3 / 262

[9] سورة مريم ، جزء من الآية 31

[10] المراغي محمد مصطفى : حديث رمضان ، كتاب الهلال سلسلة شهرية تصدر عن دار الهلال ن عدد 283 ، شهر نوفمبر 1970 ص 8

[11] البغوي : م ن ج 4/ ص 245

[12] البغوي : م ن ج 4 ص 245 و

وكذلك بارك الله على ابراهيم واسحاق قال تعالى :" **وباركنا عليه وعلى اســـحاق**" [1] .

"قيل باركنا على إبراهيم في اولاده ، وعلى إسحاق بأن أخرجنا انبياء بني اسرائيل من صلبه " [2]

فالثابت من الآيتين السابقتين ، وغيرهما مما ورد في القرآن ، أن الله اختص رسله و انبياءه بالتفضيل والتشريف بأن جعلهم محل خيره وبركته واختص الله سبحانه كذلك بالتشريف والبركة كتبه قال تعالى :" **وهذا ذكر مبارك أنزلناه** " [3] قال الخازن :" أي كما أتينا موســـى التـــوراة ، فكذلك أنزلنا القرآن ذكراً مباركاً ، أي هو ذكر لمن آمن به مبارك ، يتبرك به ويطلب منه الخير ." [4]وقال الزمخشري : " وبركته : كثرة منافعه وغزارة خيره ." [5]، ففي القرآن الكريم تعريـــف الله سبحانه وتعالى وبأسمائه وصفاته و أفعاله ، وتوضيح لأمور العقيدة الإسلامية و أحكام العبـــادات والمعاملات والأخلاق . وفيه الرحمة والشفاء

ومن بركاته سبحانه وتعالى أيضا ، ما اختص به الأماكن ، كمكة . قال تعـالى : " **ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين** " [6]

فسّر الزمخشري لفظة مباركاً ، بأنه " كثير الخير لما يحصل لمن حجة واعتمر وعكف عنده وطـــاف حوله ، من الثواب وتكفير الذنوب ." [7]

ومن الاماكن المباركة ايضاً المسجد الاقصى قال تعالى :" **سبحان الذي اسرى بعبده ليـــلاً من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا** " [8]. قال الزمخشري في تفسير باركنا حوله :" يريد بركات الدين والدنيا ، لأنه متعبد الانبياء من وقت موسى ومـــــهبط الوحي ، وهو محفوف بالأنهار الجارية والاشجار المثمرة ." [9]

و لم يستثني الله ، النبات من بركاته ، فجعل شجرة الزيتون مباركة قال سبحانه :" **من شـــــجرة مباركة زيتونة**[10]" قال البغوي في نفسير ذلك :" هي كثيرة البركة وفيها منـــــافع كثـــيرة ، لأن

---

[1] سورة الصافات ، جزء من الآية 113

[2] الزمخشري ، م ن ج4 / ص 59

[3] سورة الأنبياء ، جزء من الآية 50 وورد ذكر الكتاب المبارك في سورة الأنعام الآيتين : 92 ، 155

[4] الخازن ، م س 4 /297

[5] الزمخشري : م ن ج3، ص 121.

[6] سورة آل عمران ، الآية 96 ، ومن الآيات التي ورد فيها ذكر الاماكن : الانبياء / 71 ، 81 المؤمنون 29

[7] الزمخشري ، م ن ج 1/387

[8] سورة الاسراء ، الآية 1

[9] الزمخشري ، م ن 648/2

[10] سورة النور ، جزء من الآية 35

الزيت يسرج به وهو اضوأ ، واصفى الادهان وهو إدام وفاكهة "[1] وقال القرطبي :" افردها بالذكر لعظيم منافعها في ارض الشام والحجاز وغيرهما من البلاد ، وقلّة تعاهدها بالسقي والحفر وغير ذلك من المراعاة في سائر الأشجار "[2]

يتضح لنا من الآيات المتقدمة أن المراد بالبركة في القرآن هو ثبوت الخير في الأشخاص والأشياء ، وكثرته فيهم ودوامه ، لذلك كانت منافع المباركين بصفة عامة أقوى ظهوراً فيهم مقارنة مع غيرهم .

و أما تبارك ، فقد وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم تسع مرات [3]، وهي كلها مسندة الى الله سبحانه وتعالى،وبعد تأمل تلك الآيات وما قيل في تفسيرها تبين انها تتضمن المعاني التالية :

التمجيد والتعظيم والارتفاع : قال الخازن في تفسيره لتبارك الله " يعني تمجّد وتعظّم وارتفع "[4] وقال احمد بن سليمان كمال باشا " تعاظم عما يحيط به القياس والإفهام " [5]

التقديس والتنزيه : قال ابن كثير في تفسيره لتبارك في سورة غافر " أي تعالى وتقدس وتنزه رب العالمين " [6] . وقال الخازن : " وقيل تبارك معناه تقدس ، والتقديس الطهارة ." [7]وقال الزمخشري في التنزيه :" تزايد عن كل شيء وتعالى عنه في صفاته و أفعاله "[8] . وقال ابن كثير : " أي استقر له السلامة من العيوب والنقائص ."[9]

تفاعل من البركة :" قيل معناه جاء بكل بركة وخير ." [10]وقيل " تبارك الله أي بأسمائه في كل شيء " [11]

وقد جمع ابن القيم جميع تلك المعاني في قوله :" فتبارك سبحانه يجمع هذا كله : دوام وجوده وكثرة خيره ، ومجده وعلوه ، وعظمته وتقديسه ، ومجيء الخيرات كلها من عنده " [12]

---

[1] البغوي ، م س 77/5 ، انظر كذلك الخازن : تفسير الخازن ، م س

[2] الجديع ناصر بن عبد الرحمن محمد : التبرك (انواعه وأحكامه) ن مكتبة الرشد الرياض ط 4 ، 1997 نقلا عن القرطبي من تفسيره ص 187

[3] سورة الأعراف الآية 54، سورة المؤمنون 14، سورة الفرقان1، 10، 61، سورة غافر 64، سورة الزخرف 85، سورة الرحمن 78 ، سورة الملك 1

[4] الخازن م ن 240/3

[5] ابن كمال احمد بن سليمان (باشا): تفسير سورة الملك (تح : حسن ضياء الدين عتر) دار الثقافة للنشر والتوزيع ط 1 ، 1990 ص 37

[6] ابن كثير الحافظ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل التفسير ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ط 1 ، 1990 ج 6 ص 91

[7] الخازن : م ن ج3 ص 240

[8] الزمخشري : م س ، ج 3 ص 262

[9] ابن كثير : م ن ، ج6 ص 144

[10] الخازن : م ن ، ج5 ص 93

[11] البغوي : م ن ، ج 3 ص 240

[12] الجديع : م س ، ص 36

فتبين مما تقدم أن لفظة تبارك لا تصلح ان تسند الى غير الله سبحانه لما اشتملت عليه من معاني لا يجوز استعمالها في حق غيره سبحانه و تعالى.

جـ) في الحديث النبوي :

وردت لفظ البركة و ما تصرف منها في مواضع كثيرة من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي رواها الإمام البخاري [1] في صحيحه، تعادل مائة وواحد وثلاثين [2] مرة بصيغ متعددة .

منها برك : بمعنى هبط الى الأرض [3] . جاء في صحيح البخاري : " [...] فبرك عمر على ركبتيه ، فقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا ، وبمحمد صلى عليه وسلم نبيا[...] [4]

ومنها برك :بمعنى دعا له بالبركة . روى البخاري :" [...] قال فبرك النبي صلى الله عليه وسلم على خيل احمس ورجالها خمس مرات "[5]

ومنها البركة بمعنى الزيادة و النمو، روى البخاري :" قال ابو موسى ولد لي غلام ، ودعا له النبي صلى الله عليه وسلم بالبركة "[6] ، وجاء في كتاب فتح الباري :" البركة [...] بمعنى النماء والزيادة "[7]

ومنها بارك : فعل دعاء غالبا ، بمعنى زاد الخير والنفع فيك[8] ، روى البخاري : " [...] رأى النبي صلى الله عليه وسلم على عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة ، فقال ميهم أومه، قال : تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب فقال : بارك الله لك ، أولم ولو بشاة " [9]

وفي حديث آخر :" قال النبي صلى الله عليه وسلم تزوجت يا جابر قلت : نعم . قال : بكرا أم ثيبا ؟ قلت : ثيبا . قال : هلا جارية تلاعبها وتلاعبك ، وتضاحكها وتضاحكك، قلت هلك أبي فترك سبع أو تسع بنات فكرهت ان أجيئهن بمثلهن فتزوجت امرأة تقوم عليهن، قال

---

[1] كان اعتمادي على صحيح البخاري دون كتب الحديث الاخرى .

[2] أنظر أبو الفتوح محمد حسين : معجم الفاظ الحديث النبوي في صحيح البخاري ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط 1 ، 1993 ،ج1 ص360، 361 ، 362

[3] أبو الفتوح محمد حسين ، م ن ج1 ص 363

[4] الإمام البخاري، صحيح البخاري، شركة الشهاب الجزائر 1990 جزء من حديث، كتاب العلم ، باب من برك على ركبتيه عند الامام ج 1 ص 38

[5] الإمام البخاري : م ن ، جزء من حديث من ، كتاب المغازي ، غزوة ذي الخلصة ج 4 ص 1118

[6] م ن ، جزء من حديث من ، كتاب الدعوات ، باب الدعاء للصبيان ج 7 ص 155، 156

[7] العسقلاني الحافظ بن علي بن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، دار المعرفة – بيروت د ت ج4 ص 98. أنظر أيضا القسطلاني أبو العباس شهاب الدين أحمد: إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984.

[8] أبو الفتوح محمد حسين ، م ن ج1 ص 363

[9] الإمام البخاري : م ن جزء من حديث ، كتاب الدعوات ، باب الدعاء للمتزوج ج 7 ص 63

فبارك الله عليك "[1] فقال لعبد الرحمن بارك الله لك ، ولجبار عليك ، وفي الفرق بينهما يقول القسطلاني:" المراد بالاول ، اختصاصه بالبركة في زوجته كما مر أن اللام فيه للاختصاص ، والثاني شمول البركة له في جودة عقله حيث قدم مصلحة اخواته على حظ نفسه، فعدل لأجلهن عن تزوج البكر مع كونها أرفع رتبة للمتزوج الشاب من الثيب غالبا" [2]

ومنها تبرك ، بمعنى تيمن [3] . قال البخاري في صحيحه :" باب ما ذكر من درع النبي صلى عليه وسلم وعصاه وسيفه وقدحه وخاتمه ،وما استعمل الخلفاء بعده من ذلك مما لم يذكر قسمته ، ومن شعره ونعله وانيته مما تبرك به أصحابه وغيرهم بعد وفاته "[4]

ومنها تبارك : و يسند هذا الفعل لله ، بمعنى تقدس وتنزه عن كل نقص [5] . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع : " [...] ألا أي يوم تعلمونه أعظم حرمة ؟ قالوا ألا يومنا هذا ، قال: فإن الله تبارك وتعالى قد حرم دماءكم وأموالكم و أعراضكم إلا بحقها [...] "[6]

وعليه يتضح لنا أن معاني البركة في اللغة ، والقرآن والسنة واحدة ، وهي النماء والزيادة في الخير ، يثبته الله في من يشاء من عباده ، وباقي مخلوقاته .

فهل هذا المعنى هو نفسه الذي يتداوله الأولياء من الصوفية والصالحين ؟

---

[1] الامام البخاري : م س ، كتاب الدعوات ، باب الدعاء للمتزوج ، ج 7 ص 63

[2] القسطلاني ابو العباس شهاب الدين أحمد : م س،ج 9 ص 220

[3] ابو الفتوح محمد حسين ، م س ج1 ، ص 363

[4] الامام البخاري م ن،ج 4 ص 46

[5] ابو الفتوح محمد حسين : م ن،ج1 ، ص 363

[6] الامام البخاري : جزء من حديث، كتاب الحدود ، وما يحذر من الحدود ، باب ظهر المؤمن حمى إلا في حد او حق، ج 8 ص 15، 16

2-1) بركة الاولياء – رجال الله –

2ـ1 الولاية ، والولي :

جاء في صحيح البخاري : " الولاية مفتوحة مصدر الولاء ، وهي الربوبية ، وإذا كسرت الواو فهي الامارة " [1]

وجاء في لسان العرب فيما يتفرع عن اللفظ بعد تغيير اشارة الواو ان:" الولاية بالفتح ، المصدر والولاية بالكسر الاسم ، مثل الامارة والنقابة لأنه اسم لما توليته وقمت به ، فإذا ارادوا المصدر فتحوا "[2] . وفي معنى الولاية بالفتح " قرئ مالكم من ولايتهم من شيء ، بالفتح والكسر وهي بمعنى النصرة " [3]

فدلالة الولاية بالكسر على الامارة والسلطان ، واصبح القائم بالامارة في عصرنا يدعى الوالي ، وهو المتولي لأمور الناس ، وتدبير شؤونهم . و أضحى هذا اللفظ من الاصطلاحات الإدارية في العصر الحديث ، وكانت تعرف قبل ذلك بالعامل جمع عمال – أي ولاة .

أما دلالة الولاية بالفتح ففيها على ما تقدم قولان : الاول ، الربوبية ، وقد ورد ذكر ذلك عند البخاري قال : " وقال غيره يسومونكم يولونكم الولاية مفتوحة ، مصدر الولاء ، وهي الربوبية " [4]

وتنطبق لفظة الربوبية على الله ، رب العالمين كما تنطبق على العبد ، وقد ورد ذلك في القرآن ، قال تعالى : **"كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب"** [5] وقال تعالى أيضا : **"انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون "** [6]

و في تفسير لفظة رباني ، قال الخازن :" قال سبويه : الرباني المنسوب الى الرب ، بمعنى كونه عالما ومواظبا على طاعته "[7] . وزاد على ذلك محمد الطاهر بن عاشور فقال :" لأن النسب

---

[1] الامام البخاري : م س، كتاب تفسير القرآن، ج 5 ص 147

[2] ابن منظور : م س ج 20 ص 287

[3] م ن ج 20 ص 287

[4] الامام البخاري:م ن،ج 5 ص 147

[5] سورة آل عمران ، جزء من الآية 79

[6] سورة المائدة، جزء من الآية 44 ووردت كذلك في السورة نفسها الآية 63

[7] الخازن:م س ج 1 ص 371

الى الشيء انما يكون لمزيد اختصاص المنسوب بالمنسوب اليه ، ومعنى ذلك أن يكونوا مخلصين لله ، دون غيره "[1]

أما القول الثاني فبمعنى النصرة، جاء في لسان العرب : " الولي هو الناصر [...] روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من تولاني فليتولى عليا ، معناه من نصرني فلينصره " [2] والولي اسم من أسماء الله الحسنى قال تعالى :" **قُلْ أَغَيْرَ اللهِ اتخذُ وليًّا**" [3] وقال أيضا:" **اللهُ وليُّ الذِينَ آمنُوا**" [4] وفي تفسير ولي قال محمد الطاهر بن عاشور : " الولي : الناصر المدبر ، ففيه معنى العلم، والقدرة ؛ يقال تولى فلانا أي اتخذه ناصرا ، وسمي الحليف وليا لأن المقصود من الحلف النصرة . ولما كان الإله هو الذي يرجع إليه عابده سمي وليا لذلك "[5] واستعير هنا للمعبود :" لأن العبادة أقوى أنواع الموالاة ."[6]

وفسر الخازن لفظة ولي الله بأنه :" هو الذي يتقرب الى الله بكل ما افترضه عليه ، ويكون مشتغلا بالله ، مستغرق القلب في معرفة نور جلال الله ، فإن رأى ، رأى دلائل قدرة الله ، وإن سمع ، سمع آيات الله ، وإن نطق ، نطق بالثناء على الله، وإن تحرك ، تحرك في طاعة الله ، وإن اجتهد ، اجتهد فيما يقربه الى الله ، لا يفتر عن ذكر الله ، ولا يرى بقلبه غير الله . فهذه صفة أولياء الله ، وإذا كان العبد كذلك كان الله وليه وناصره ومعينه "[7]

فلفظ الولي ينطبق على الله سبحانه ، بأنه الناصر المعين الصمد لعباده المخلصين له في العبادة ، كما ينطبق ايضا على العبد . لذلك كانت " الولاية كما يقول بن عربي نعت إلهي ، وهي للعبد خلق لا تخلق "[8].

وفي الفكر الصوفي يحتمل لفظ الولي معنيين : " أحدهما أن يكون فعيلا من الفاعل ، كالعليم والقدير وغيره ، فيكون معناه ، من توالت طاعاته من غير تخلل معصيته ، ويجوز ان يكون فعيلا بمعنى مفعول ، كقتيل بمعنى مقتول ، وجريح بمعنى مجروح ، وهو الذي يتولى الحق سبحانه ،

---

[1] بن عاشور محمد الطاهر وتفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية للطبع ش ، و ، ن ، ت الجزائر د ت ، ج3 ص 295.

[2] ابن منظور م س ج 20 ص 281 ، 289

[3] سورة الانعام جزء من الآية 14

[4] سورة البقرة، جزء من الآية 256.

[5] بن عاشور محمد الطاهر م ن ، ج 9 ص 158

[6] م ن ، ج 8 ص 16

[7] الخازن م س ، ج 3 ص 197

[8] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، دار صادر بيروت ، د ت ج2 ، ص 264

حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي ، فلا يخلق له الخذلان الذي هو قدرة العصيان ، وإنما يـــدم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة ." [1]

والمعنيان في واقع الامر ليسا سوى مظهرين لحقيقة واحدة ، يقول سعيد حوي :" وكـــلا الوصفين واجب حتى يكون الولي وليا ،يجب قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاســتيفاء ، ودوام حفظ الله تعالى اياه في السراء والضراء "[2]

ويتصور الصوفية الولاية على أنها مرتبة عليا يفوز فيها الولي بمجاورة عرش رب العـــالمين ، وقد روى المقري فقال :" عن العارف عبد الرحيم المغربي قال : سمعت سيدي أبا مدين يقـــول : أوقفني ربي بين يديه وقال لي : يا شعيب ماذا عن يمينك ؟ قلت يارب عطاؤك ، قـــال : وعـــن شمالك ؟ قلت يارب قضاؤك ، فقال : ياشعيب قد ضاعفت لك هذا ، وغفرت لك هذا، فطـــوبى لمن رآك ، أو رأى من رآك ." [3]

وفي الموضع نفسه من كتاب نفح الطيب يورد المقري رواية اخرى لتعرف بدرجة القـــربي التي ينالها الولي . قال :" وعن سيدي أبي العباس المرسي قال: جلت في ملكوت الله تعالى ، فرأيـــت سيدي أبا مدين متعلقا بساق العرش ، وهو يومئذ اشقر ازرق "[4]

والأولياء أقطاب ، والقطب بالمعنى الذي حدده ابن عربي هو " كل شيء يدور عليه امـــر من الامور "[5] . هم رجال الله ، وخلائفه على الأرض ." يحفظ الله بهم العالم كما يحفظ البيـــت بأركانه ." [6]وهم أركان الدين ، ومثلما أنه لوزال ركن من أركان البيت زال كون البيت بيتـــا، كذلك الأولياء . فوجودهم ضرورة دينية ، ودنيوية :

فأما الدينية ، فلحفظ الدين ، وشرائعه ، لاستمراره . ذلك ان الاسلام لم ينتشر في امصـــار كثيرة بواسطة الحرب ." بل انتشر بفضل الصوفية والطرق الكبرى ."[7]

---

[1] القشيري ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن : الرسالة القشيرية ، دار الكتب العلمية – بيروت ط 1 1998 ص 381

[2] حوي : سعيد مذكرات في منازل الصدقين والربانيين ، دار السلام – القاهرة ط 1 ، 1986 ص 443

[3] المقري أحمد بن محمد : نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب ، دار صادر بيروت 1953 ج 7 ص 139

[4] م ن ج7 ص 139

[5] ابن عربي محي الدين : م س ج4 ص75

[6] م ن ، ج2 ص 5

[7] بدوي عبد الرحمن : تاريخ التصوف الاسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني ، وكالة المطبوعات الكويت ، ط 2 ، 1978 ، ص 25

وأما الدنيوية ، فنفع الخلق ، ودفع الضرر والمكاره عنهم . وقد وجد الناس فيهم الوسيلة للاستشفاء من أمراضهم وطلب الخير بواسطتهم ، لما أجرى الله على ايديهم من الخوارق، وخصهم بالبركات .

لذلك كان " لابد في كل زمان من وجود قطب ، عليه يكون مدار ذلك الزمان "[1]

ولا بد في كل اقليم من وجود قطب او ولي " يحفظ الله بهم من شرق وغرب وجنوب وشمال "[2]

بل لابد من ولي قطب في كل جهة و " في كل قرية [...] يحفظ الله به تلك القرية "[3]

وقد أثبتت إحدى الدراسات الأنثروبولوجية على مدينة سيدي بلعباس ان عدد أولياء الولاية كان مطابق لعدد قراها او بلدياتها فكانت اثنان وخمسون بلدية تساوي اثنان وخمسون وليا" [4]

ولكن ما هو السبب الذي جعل الناس يعتقدون في ولاية وبركة اولئك الرجال؟

إن كرامة الأولياء دليل بركاتهم . " والكرامة كما يقول الفرد بل : هي الفعل الاساسي لتحقيق ولاية الولي ، وبحصول الكرامة تحصل البركة ."[5]

وتعتبر الكرامة ، إحدى الظواهر التي افرزها انتشار التصوف في الاوساط المختلفة، وخاصة بين العوام حيث " اقترن بالميل الى رواية الاخبار العجيبة عن الاولياء ، وعما يصدر عنهم من كرامات وخوارق "[6]

وكان لتأسيس الطرق الصوفية وانتشارها منذ القرن الثامن الهجري أكبر الاثر في أن تصبح الكرامة اهم ما يميز التصوف و" أهم ما ينسب الى الأولياء واكبر دليل على ولايتهم "[7]

2-ب- الكرامة :

والكرامة ، هي خرق عادة بافعال واقوال يعجز عنها غير الولي جاء في كتاب جامع كرامات الاولياء في معنى الكرامة :" هي امر خارق للعادة ، غير مقرون بالتعدي ، يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ، ملتزم لمتابعة نبي من الانبياء عليهم السلام "[8]

---

[1] ابن عربي : م س ، ج 4 ص 194

[2] ابن عربي :م ن ، ج 4 ص 75

[3] ابن عربي :م ن ، ج 4ص 76

[4] مكحلي محمد : سيدي بلعباس البوزيدي (ولي ولاية) رسالة لنيل شهادة الماجيستير في الانثروبولوجيا قسم الثقافة الشعبية تلمسان، 1999، 2000ص 117

[5] BEL Alfred : Op cit P.P 65-111

[6] حجيات عبد الحميد سيدي محمد الهواري شخصيته وتصوفه ، مجلة الثقافة تصدرها وزارة الثقافة و السياحة الجزائر العدد 88 ، يوليو / أغسطس 1985 ، ص ص من 77 الى 88

[7] م ن ، ص 87

[8] النبهاني يوسف بن اسماعيل : جامع كرامات الاولياء ، دار الفكر بيروت ، 1993 ، ج 1 ص 28

وظهور الكرامة علامة صدق ولاية من ظهرت عليه فلا " يكون ذلك إلا باختصاص الولي، بما لايوجد مع المفتري في دعواه "[1] . والفارق بين المعجزة والكرامة ، على ما يرى المتصوفة ، أن المعجزة دليل صدق الانبياء ، ومثل هذا لا يوجد مع غير النبي ، وأما ما يحصل مع غير الانبياء ، من الاولياء فيسمى كرامة . ولكنهم اختلفوا في تحديد الحد الفاصل بينهما في احداث الخوارق . فذهب البعض الى انه لا يمكن أن يحصل مع الاولياء .شبه ما حصل مع الانبياء ، وإنما كراماتهم ، في حدود اجابة الدعاء[2] والرؤية الصالحة . بينما يرى البعض الآخر ان المعجزة دلالة صدق ، فإن " إدعى صاحبها النبوة ، فالمعجزة تدل على صدقه ، [...] وإن اشار صاحبها الى الولاية دلت المعجزة على صدقه في حاله ، فتسمى كرامة ولا تسمى معجزة ، وإن كانت من جنس المعجزات للفرق ."[3] والى هذا القول مال كثيرون .

وحدود الكرامات عند الصوفية تمتد ما بين احياء الموتى ، والرؤية الصالحة وبينهما عدد كبير ككلام الموتى وانفلاق البحر وجفافه ، والمشي على الماء ، وانزواء الأرض لهم ، وكلام الجمادات والحيوانات ، وانقلاب الاعيان ، وطاعة الحيوان لهم ، ورؤية المكان البعيد من وراء الحجب وغيرها كثير .[4] وأورد النبهاني قولا مفاده أن :" أنواع كراماتهم تربو على المائة"[5]

ولكن ما تحليل قلة كرامات الصحابة والتابعين بالمقارنة مع كثرتها في غير زمانهم ؟

يعلل الإمام احمد بن حنبل[6] ذلك بأن ايمان الصحابة والتابعين كان قويا، فما احتاجوا الى شيء يقوي ايمانهم، بينما ضعف الايمان في عصور من بعدهم، فاحتيج الى تقويته بإظهار الكرامة .

ويعلل النبهاني ذلك ، بأن الحكمة في كثرة كرامات الاولياء ، إنما ترجع الى كون كرامات الاولياء من أمته ، هي من جملة معجزاته التي لم تنتهي بمماته.

بيد أن ما نحن عليه اليوم من ضعف في الايمان ، وقلة الكرامات ، يشكك في قيمة الرايين السابقين . وفي المقابل يقدم لنا التحليل الانثروبولوجي تعليلا مختلفا تماما، مبني على أسس واقعية علمية . فثقافة مجتمع ما انما تتمثل في مجموع الاساليب والوسائل التي ابدعها الانسان للتعامل مع

---

[1] القشيري م س ، ص 378

[2] انظر القشيري م ن

[3] القشيري : م ن ص 378

[4] النبهاني : م س ،ج1 ص 48

[5] النبهاني : م ن ، ج1 ص 52

[6] أنظر م ن

بيئته.يقول رالف لنتن :"ان التكنولوجيا [1] هي التي تعين الحدود النهائية ، التي يمكن للثقافة ان تتطور ضمنها "[2] ويلزم عن خاصية التغير التي تتميز بها الثقافة ، تغير تلك الاساليب والادوات من مجتمع لآخر ، ومن حقبة زمنية لأخرى . يقول هرسكوفتر :" قد تكون التجهيزات التكنولوجية لأحد المجتمعات بسيطة غاية في البساطة ، وقد يتسم هذا المجتمع بولاء وتمسك شديد لطريقته في الحياة و على الرغم من ذلك فإنه يتعرض للتغير جيلا بعد جيل و ما ذلك إلا لأن اعضاءه دائبون على البحث عن افكار جديدة يتبنونها ، أو مبادئ جديدة ينحازون اليها ، او اساليب جديدة يطبقونها "[3]

وينعكس هذا التغير على الافراد ، فيؤثر فيهم ، ويحدد شخصياتهم الى حد كبير ، فيتدخل في تكوين بنائهم الفكري ، واتجاههم الديني . وتبلغ درجة انسجامهم ، واندماجهم ، حدا يجعلهم لا يتساءلون حول ما يؤدونه من سلوكات . يقول هرسكوفتز :" إن الاشياء التي تسلم بها كل ثقافة هي أكثر من الاشياء التي تخضع للتفكير [...] فإذا ولد فرد في مجتمع يعتمد طريقة خاصة في الحياة ، واعتاد تأدية دورة الاعمال السلوكية اليومية ، فإن هذا الفرد يمكن تشبيهه بالموسيقى المدرب الذي لا يحتاج الى الوقوف والتفكير في كل نغمة من النغمات المتتالية التي يريد أن يعزفها."[4]

واستنادا الى هذه المبادئ الانثروبولوجية يمكن تفسير التطور والتغير الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية . ففي عهد الصحابة ، كان الناس يسترشدون بالرسول صلى اله عليه وسلم ويقتدون به ، و لم يكن يتبرك إلا به . وبعده امتنع الصحابة ، والتابعون عن التبرك ببعضهم، أو بأحدهم كما لم يدعي بعضهم الولاية بالمعنى الصوفي ، بل انها لم تكن معروفة .

وبعد انتشار التصوف ، اصبح هو الغالب على احوال الناس ، العقلية والانفعالية واضحت الولاية من اسسه النظرية الرئيسية . ولزم عنها الاعتقاد في الكرامات والخوارق ، التي اعتبرت تشريفا وتفضيلا ، يخص الله به عباده الذين تولاهم بالحفظ ، وتولوه بالطاعة ، فكانوا بذلك محل بركة تلمسها الناس فيهم ، فراحوا يطلبونها بالتبرك ، ويلتمسونها لدى اشخاص عرفوا بخرقهم

---

[1] التكنولوجيا : يقول لنتن في تعريفها : نستعمل مصطلح التكنولوجيا بمعناها الواسع جدا للدلالة على الطرق التي طورها أي مجتمع لمعالجة بيئته الطبيعية " (لنتن رالف) م س ص 361

[2] لنتن رالف : الاوضاع العالمية الحالية من وجهة نظر الثقافية ، الانثروبوجيا وازمة العالم الحديث ص 361

[3] هيروسكفتز : عمليات التغير الثقافي ، الانثروبوجيا وازمة العالم الحديث ص ، ص 286

[4] هيرسكوفتز : م ن ، ص 286

للعادة " تخليصا لهم من المحن والمكاره "[1]. فكل مجتمع يبدع من الوسائل و الأفكار ما يراه ملائما لتحقيق التكيف و حل المشاكل التي تعترض تطوره.

ومن أبرز ممقتضيات التبرك لدى الناس ما وجدوه في كرامات الاولياء من بركات ابراء العلل ، والاخبار بالوقائع والغيوب ، واجابة الدعاء ... فكانوا مقصد الناس ، يتمسحون بهم ، وياخذون من التراب الذي يمشون عليه .

ومما روي في ذلك ما اورده ابن عربي :" قيل لأبي يزيد البسطامي رحمه الله في تمسح الناس به وتبركهم ، فقال رضي الله عنه ليس بي يتمسحون ، وإنما يتمسحون بحلية حلانيها ربي [...] وقيل لأبي مدين في تمسح الناس به بنية البركة وتركهم يفعلون ذلك ، اما تجد في نفسك اثرا، فقال : هل يجد الحجر الاسود في نفسه اثرا يخرجه عن حجريته "[2]

و لم يكن التمسح هو السلوك التبركي الوحيد ، بل كل ما يمكن اخذه من الولي فيه البركة. من ذلك ما أورده يحي هويدي من أن " الشريف الوزان [...] عندما كان يمر في دورته ، يحضر له القوم اطفالهم فيبصق في فم الطفل قائلا له : تقر انشاء الله . وكان هذا اعظم ما ينتظره الاباء من تكريم ، ثم ما يكاد يخطو على دابته في الطرقات حتى يقبل عليه الناس يتمسحون بردائه واقدامه ، ويتوسلون اليه ان يشاركهم في طعامهم ، فإن فعل كان هذا هو التكريم الذي لا يدانيه تكريم . وإن لم يفعل اكتفى القوم ببصقة منه في الطعام لتحل فيه وفي طعامهم كله البركة . أما إذا ترجل الشريف فإن القوم يسارعون الى التراب الذي يسير عليه يقبلونه ، ويتمسحون به ، ويمرغون فيه حباههم ووجوههم "[3]

فالكرامة بالمعنى المتقدم ليست فقط دليلا على صدق الولاية ، بل هي ايضا دليل على حصول البركة في الولي .

وإذا كانت الولاية لا تنقطع عن صاحبها بعد مماته إذ : " هي للاولياء الاحياء والاموات "[4] فإن كراماتهم لا تنقطع كذلك .

وذلك ما رسخ في نفوس الناس ، واصبح عقيدة لديهم ، تجلت تمثلاتها في التماس البركة من القبور والاضرحة .

---

[1] النبهاني : م س ، ج1 ص 28

[2] بن عربي ، م س ، ج 3 ص 135

[3] هويدي يحي تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية (الشمال الافريقي) مكتبة النهضة المصرية 1965 ص 359

[4] النبهاني : م ن ، ج1 ، ص 29

3) التبرك في المعتقد الشعبي :

أ- المعتقد الشعبي :

تدل عبارة المعتقد الشعبي على معنيين : الأول : خاص بالعقائد، جمع عقيدة " وهي الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده "[1] . واما الثاني فيطلق في الدين على ما يؤمن به الانسان ويعتقده [2]

وقد ورد هذا اللفظ بالمعنى الثاني في تعريف تايلور للثقافة ، للدلالة على السلوك الديني – أفكارا وطقوسا- والذي يختص به شعب من الشعوب.

وجاء في كتاب " الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية " . " تدل صفة الشعبية على المعتقدات التي يؤمن بها الشعب فيما يتعلق بالعالم الخارجي : والعالم فوق الطبيعي "[3] وكانت هذه المعتقدات في الماضي توصف او تسمى بالخرافات او الخزعبلات " ومن الواضح ان هذه التسمية قد صدرت من رجال الدين الرسمي ، سواء في الخارج او عندنا "[4] لأن ما يعتبرونه خرافات لا يستحق من وجهة نظرهم ان يسمى عقيدة .

وتعتبر ظاهرة التبرك بالأولياء ، إحدى تلك العقائد الشعبية ، في الشمال الافريقي . حيث تبلور السلوك التبركي خلال قرون حتى اصبح احدى العادات الدينية التي تميزت بها الممارسة الشعبية في اطار السلوك الديني . واخص ما يميز هذه العادات او الممارسات ، زيارة الاضرحة .

ب ظاهرة زيارة الاضرحة :

والزيارة من الزور ، وهو الميل ، جاء في لسان العرب :" زار فلان فلانا ، أي مال اليه، ومن تزاور عنه ، أي مال عنه "[5] . وقال بن عربي :" الزيارة مأخوذة من الزور ، وهو الميل . فمن زار قوما فقد مال اليهم بنفسه ، فإن زارهم ، بمعناه فقد مال اليهم بقلبه ، وشهادة الزور ، الميل إلى الباطل عن الحق ."[6]

---

[1] صليبا جميل : المعجم الفلسفي،الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1982، ج 2 ص92.

[2] صليبا جميل : م ن ، ج 2 ص92، بتصرف.

[3] الجوهري محمد (إشراف): الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1983، ج1 ص42.

[4] م ن ، ج 1 ص 43

[5] ابن منظور م س ، ج5 ص 424

[6] ابن عربي م س ، ج2 ص 620

واستعملت الزيارة لقبور الاولياء واضرحتهم ، فاصبحت تعرف تلك الاماكن بـالمزارات. جاء في لسان العرب :" المزار موضع الزيارة "[1]

ومزارات الاولياء في المعتقد الشعبي :" مواضع قررت العادة زيارتها للتبرك بمن جلس فيها من الصلحاء او دفن عندها أو سميت به، وإن لم يرها "[2]

وكان العلماء ورجال الدين من المتصوفة هم الذين سنوا هذه العادة لاعتقادهم ان البركة هي ثمرة الولاية والصلاح ، والدال على ذلك عندهم ، هو ظهور الكرامات على ايدي الاولياء .

وزيارة قبور العلماء والتابعين تدخل في جملة السفر للعبادة ، يقول أبو حامد الغزالي : "ويدخل في جملة زيارة القبور الانبياء عليهم السلام ، وزيارة قبور الصحابة والتابعين ، وسائر العلماء والاولياء ، وكل من يتبرك بمشاهدته في حياته ، يتبرك بزيارته بعد وفاته ، ويجوز شد الرحال لهذا الغرض "[3]

وتأثر بآراء الغزالي خاصة ، والعلماء الاشاعرة عامة ، علماء كثيرون ينتمون الى البيئة الثقافية للمغرب الكبير ، منهم على سبيل المثال لا الحصر ابن الخطيب الذي ينقل عنه المقري قوله عن ضريح ابو العباس احمد بن جعفر السبتي : " وتعرفت من بدء زيارته ما تحققت من بركته، وشهد على برهان دعوته "[4]

وكذلك يؤدي صاحب كتاب نفح الطيب الزيارة لقبر ابو العباس السبتي فيقول :" وقبره مشهور بإجابة الدعاء ، وقد زرته مرارا كثيرة ، فرأيت عليه من ازدحام الناس ما لا يوصف ، وهو ترياق مجرب ."[5]

وعن زيارته لقبر أبي مدين شعيب يقول :" ونقل المعتنون بأخباره ان الدعاء عند قبره مستجاب ، وجربه جماعة . وقد زرته مئين من المرات ، ودعوت الله تعالى عنده بما أرجو قبوله".[6]

وعن زيارته لقبر محي الدين بن عربي يقول : وقد زرت قبره وتبركت به مرارا ، ورأيت الأنوار عليه ظاهرة ، ولا يجد منصف محيدا الى إنكار ما يشاهد عند قبره من الأحوال الباهرة ."[7]

---

[1] ابن منظور: م س ، ج5 ص 424

[2] الميلي مبارك بن محمد : رسالة الشرك ومظاهره ، دار البعث ، قسنطينة ، ط 3 ، 1982 ص 214

[3] الغزالي أبو حامد : إحياء علوم الدين ، دار الكتاب العربي د ت ج 6 ص 100

[4] المقري م س ج 7 ص 273

[5] م ن ج7 ص 273

[6] م ن ج 7 ص 142

[7] المقري : م ن ، ج2 ص 180

ويذكر كذلك صاحب " عنوان الدراية" ما يدل على اعتقاده ، واعتقاد اهل زمانه في اثر زيـــارة القبور ، فيقول في قبر أبي مدين:" وقبره هناك معمر مشهود ، وحوض مورود ، والدعاء عنـــده مستجاب وهو أحد المعالم التي عرف بالتجربة استجابة الدعاء عندها ، وكذلك قـــبر الشـــيخ ابي زكريا يحي الزواوي رضي الله عنه ببجاية ، وقبر الشيخ ابي مروان اليحصبي ببونة ، وقبر معـــروف الكرخي ببغداد نفعنا الله بخالص النياتوأعاننا على الأعمال الصالحات "[1]

ومن كتب التراجم التي ذكرت المزارات ، التي يقصدها الناس للتبرك ، كتاب البســـتان ، الذي يجد القارئ في ثنايا صفحاته عبارات يكررها المؤلف تدل على مدى اقبال الناس على زيـــارة قبر الولي ، والدعاء عنده كما تدل على اعتقاده هو نفسه في ذلك ، من ذلك قوله :" وقبره مـــزار، مجاب الدعوة ."[2] وعبارات اخرى ابلغ في تحديد اثر بركة الولي على الزائر كقوله :" مـــا زاره ذو عاهة الا برئ ، ولا ذو حاجة إلا قضيت له ." [3]

وبهؤلاء وغيرهم اقتدى الناس ، وصاروا يقصدون الاضرحة بنية التبرك ،فأضحـــت هـــذه الزيارات من العادات الاجتماعية ، الدينية الواسعة الانتشار والتي استمرت خلال العهد الاستعماري ، وما زالت قائمة الى الآن . وذلك ما بينته احدى الابحاث الأنثروبولوجية التي أجريت حول ظـاهرة زيارة الأضرحة ، وتوصل فيها الباحث[4] الى أن زيارة قبور الاولياء أصبحت من العـــادات الشـــعبية الراسخة في الذاكرة الجماعية ، وجزءا من معتقد الناس وان نسبة الاغلبية من الزائرين يعتبرونها جزءا من العادات والتقاليد الاجتماعية والدينية .

وإذا كان الباعث على الزيارة هو التبرك ، فإن اهم اسسها الدينية هي الاعتقاد في حيـــاة الولي في قبره ، فمن أدب المريد ، كما يقول الشعراني" إذا زار شيخا في قبره ألا يعتقد انه ميـت لا يسمعه ، بل الادب أن يعتقد حياته البرزخية [5]، ليتنال بركته ، فإن العبد إذا زار وليا وذكر الله عند قبره ، فلابد أن الولي يجلس في قبره ويذكر الله معه "[6]

---

[1] الغبريني ابو العباس احمد بن أحمد عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية ، ش و ن ت الجزائر ، ط 2 ، 1981 ص 61

[2] ابن مريم أبو عبد الله محمد ابن محمد: البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان،د م ج الجزائر ، 1986 ص 70 وردت العبارة في ترجمة ابو عبد الله الشوذي الاشبيلي الحلوي

[3] ابن مريم : م ن ص 282 وردت العبارة في ترجمة محمد بن احمد الوجد يحي.

[4] بلعربي خالد : ظاهرة زيارة الاضرحة في المجتمع الجزائر ، رسالة ماجيستير ، معهد الثقافة الشعبية – تلمسان 1999 / 2000 ص

[5] البرزخ ما بين الموت والبعث ، فمن مات دخل البرزخ، الشعراني عبد الوهاب : الانوار القدسية ، دار صادر بيروت ط1 ، 1999 .

[6] م ن ص 217

وكذلك لأن بركة الولي وكراماته لا تنقطع بعد موته بل " هي للاولياء الاحياء والأموات، إذ الولي لا ينعزل عن ولايته بالموت "[1]

ويصور لنا ابن الخطيب سلوك الزائر لقبر أبي العباس السبتيي فيقول :" فيقتحم ذو الحاجة بابها – أي روضة الولي – خالعا نعله مستحضرا نيته ويقعد بازاء القبر ويخاطبه بحاجته ، ويعين بين يدي النجوى صدقة على قبره ، ويدسها في اواني في القبر معدة لذلك ".[2]

والزائر في عام 2001 لا يختلف في سلوكه عن الزائر الذي اعطانا ابن الخطيب وصفا لسلوكه التبركي. فقد نشرت جريدة الخبر الاسبوعي عملا ميدانيا يوضح حالة احدى الزائرات، ويتتبع سلوكها التبركي " معلمة سنها 36 سنة ، تدرس في المرحلة الابتدائية بالشلف، عانس امنيتها الوحيدة ان تجد زوجا . اقتنعت اشد الاقتناع بضرورة زيارة ضريح الولي محمد بن عبد الرحمن المعروف ببوقربين .

تقول : كل العوانس اللائي حضرنا الى هذا الضريح طلبا لبركة وليه وكراماته ، تحققت رغباتهن ، وحتى تتلقى ، بركة هذا الولي ، طبقت كل الطقوس التي تستوجبها الزيارة . فعندما تدخل الضريح تنزع حذاءها امام القبة ، تلقي التحية ، ثم تصلي ركعتين ، لأن الضريح يوجد بجانب المسجد . والصلاة ضرورية –من وجهة نظر الزوار– لتحقق امنية الزائر . بعدها تقوم بالطواف حول الضريح سبع مرات ، وتقرأ سورا من القرآن ، وتتمسح به ، وتقبل اركانه ، وتأخذ قليلا من التراب الموجود على جوانبه. وفي العادة يحضر الزائر الى الضريح انواعا من البخور والروائح الطيبة من الجاوي والمسك والعنبر ، وتشعل تحتها النار ، وتوقد الشموع ، وقبل مغادرة الضريح تقرأ سورة الفاتحة ترحما على روح الولي .

ولكي يتحقق المراد ، يجب ان تعيد الزائرة الزيارة ثلاث مرات حسب بعض الزائرات وقبل مغادرتها للضريح تغسل بماء النبع المجاور للضريح "[3]

وتوضح لنا هاتين الحالتين مدى عمق اعتقاد الناس في بركة الاولياء – رجال الله – واصبح تكريس الناس لهذه الزيارة ، جزءا من الحياة الاجتماعية والدينية التي ميزت سكان الشمال الإفريقي .

---

[1] النبهاني : م س ج1 ص 29.

[2] المقري : م س، ج7، ص 273

[3] زماموش فتيحة : زيارة الاضرحة (بركاتهم الفرصة الاخيرة) جريدة الخبر الاسبوعي العدد 104 ل من 27 /04 الى 05/05 ، 2001 ، ص 11 بتصرف

واضحت القباب ، شواهد ليس فقط على فترة من تاريخ المنطقة ، بل وايضا دليلا على شدة حرص الناس على التمسك بهذا الموروث الشعبي المتعدد الاوجه : المعمارية[1]، الدينية، الاجتماعية والاقتصادية[2].

ولعل ما يدل على حرص الناس او على الاقل اسفهم، على تضاؤل قيمة هذه الظاهرة في نظر الاجيال الجديدة ، بسبب عملية المثاقفة التي تدخلت فيها عدة عوامل على راسها ظاهرة الاستعمار الحديث ، هو تبريرهم لما يعيشونه حاليا من غياب للقيم الدينية والأخلاقية ، بارجاعه الى غياب البركة ، وذلك لكون الأجيال الجديدة قد تركت نمط حياة السلف – الأجداد-

2) الطقوس الخاصة بالتبرك و دلالاتها:

2-1) معاني الطقس :

يشير المعنى اللغوي لكلمة طقس الى الطريقة ، وهو بمعنى " النظام والترتيب ".[3]

" إنه طريقة معينة في التصرف ، مطابقة لقاعدة محددة ، تكتسي طابع الثبات "[4]

" فهو كالدليل الذي ياخذ بايدينا في السبل التي اعتيد على سلوكها " [5]

أما المعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة – أي بالمفهوم الانثروبولوجي والسوسيولوجي- فيدل على افعال او احتفالات سحرية ، تتميز بخاصية التكرار ، تستهدف توجيه قوى غيبية ، لاستحداث تاثير معين" [6]

وبهذا المعنى فإن الطقس يشير الى نسق من الاشارات الحركية والكلامية للتواصل مع العالم ما فوق طبيعي . يقول الباحث السوري فراس السواح الطقس هو:" مجموعة من الاجراءات والحركات التي تاتي استجابة للتجربة الدينية الداخلية وتهدف الى عقد صلة مع العوالم القدسية "[1]

---

[1] انظر Cauvet (commandant) Les Marabouts , petits monuments funeraires et votifs du nord de l'Afrique , Revue africaine , Année 1923 N° 64 تناول فيه صاحب الاشكال المعمارية لقباب واضرحة الاولياء في الجزائر .

[2] من الطقوس التي كانت تؤدى لتعظيم الولي ، وتقديسه ، إقامة المواسم السنوية كالولائم – الوعدة والموالد – وكان لهذه المناسبات التي تقام لغرض الزيارة تاثير بالغ الأهمية في النواحي الاجتماعية والاقتصادية وفي هذا الصدد يقول زكي مبارك :" نرى بعض الأضرحة يوجب ان تقام حوله الموالد السنوية ، وهذه الموالد لها تاثير شديد من الوجهة الاجتماعية والاقتصادية ، فهي أولا موسم يتلاقى فيه الناس ، ويأخذ بعضهم عن بعض ، وكانت المصاهرات في الأزمنة القديمة تعتمد على ألوان من التعارف تخلقها الموالد . وهي ثانيا معارض تبرز فيها الفنون والمبتكرات ، حتى الشعوذة والتهريج . وهي ثالثا أسواق جامعة تروج فيها التجارات والصناعات وتعمر بها الجيوب "(التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق، المكتبة العصرية، بيروت، د ت ج1 ص334.

[3] أنيس ابراهيم و آخرون : م س ج2 ص 561

[4] G D E L Librairie Larousse, Paris, 1985 T7 P 9024

[5] Littre (E) op cit, T4 , P 1736

[6] GDEL : Ibid , T7 , P 924

فالمقصود بالطقس ، هو تلك الشعائر والحركات التي يؤديها المرء مع امثاله في مناسبات دينية او سحرية ، ذات طابع قدسي .

ويمكن ان نصل الى تحديد اهم ما يميز الطقس من خصائص وهي :

أ) **خاصية التكرار** : كاساس للسلوك الطقسي ." فالطقس قبل كل شيء ليس سوى سلوك — فردي او جماعي — يضمن ، من خلال التكرار ، وعبر كل زمن وجيل ، استمرارية ماض ما مهما تكن طبيعته "[2]

ب) **الخاصية الدينية** : " فعادة " ما تندرج فعالية الطقس في سياق يكون خارج الإطار التجريبي "[3]

ولهذه النظرة اهميتها لأنها تفضي الى القول بأن الطقس ليس عبثا أو لهوا ، وإنما هو شكل من اشكال العبادة الدينية أو مظهر من مظاهرها يضفي على الحياة الاجتماعية طابعا من التقييد التنظيمي والتعبير الاحتفالي ، وهذا ما حاولت الرؤية السوسيولوجية التوصل إليه ، حيث ذهب عالم الاجتماع الفرنسي ج . كازانوف Jean Cazeneuve الى القول بأن الطقس يظهر " كفعل مطابق لعرف جماعي ، تندرج فعاليته على المستوى ما فوق الطبيعي ؛ وهو يتجلى بكل خصوصية في العادات والتقاليد العرفية التي تبرز ذاتها ليس فقط داخل العالم الطبيعي ، بل وكذلك في علاقة الانسان بالعالم ما فوق الطبيعي "[4]

ومما سبق نتبين ان السلوك الطقسي ، سلوك انساني يتكرر في ثبات من الزمان والمكان . وممارسته تخضع لقواعد مضبوطة وإذا كانت غير مكتوبة في أغلب الثقافات ، فإنها مسجلة في الذاكرة الشعبية . وهو سلوك ذي طابع جماعي ، ولكنه قد يتخذ هيئة فردية ومع ذلك فإن الصيغة الجماعية تظل هي الخلفية التي تستمد منها كل ممارسة فردية للطقس معناها ومشروعيتها ؛ لأن الفرد حينما ينجز متطلبات أي طقس ، فإن ذلك يكون بدافع إرضاء الجماعة .

ويستهدف الانسان من الممارسة الطقوسية ، تحقيق التقارب من القوى العليا . وفي حالة السلوك التبركي ، فإن الطقوس المؤداة غايتها التماس البركة من الضريح .

---

[1] الصواح فراس الاسطورة والمعنى (دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية) منشورات دار علاء الدين دمشق ، د ت ص 129

[2] طوابلي نور الدين : الدين ، الطقوس ، التغيرات ، د ، م ، ج – الجزائر ط 1 ، 1988 ص 35

[3] م ن ص 35

[4] Cazeneuve (J) , sociologie de Marcel Manss , PUF, Paris P 66

فالطقوس التبركية ، احتفالات تجسدها العادات الاجتماعية والدينية ، وهي سلوكات رمزية ذات معاني ودلالات تأخذ قيمتها الطقوسية بالنسبة للزائر الذي ينشأ ثقافيا في وسط يقدس الولي حيا أو ميتا ويعتبر التبرك شكلا من اشكال التقديس .

والقداسة بشكل عام تعبر عن تطلع الانسان الى ما هو مثالي ، وكامل في مقابل الحسي والناقص (المدنس) الذي يعيشه ويعاني من متاعبه .

ولجوءه الى الطقوس ، إنما يدل على شدة تعلقه بالاشياء الروحية والإلهية. رغبة منه في استكمال النقص الذي ولد به ، وعجز عن تجاوزه بقواه وقدراته الواقعية المحدودة .

وفي هذا السياق يتعين علينا ادراك المغزى من اشعال الشموع والتوسل ، والتمسح بالقبر ، وإقامة الولائم السنوية .

2-2) الطقوس التبركية :

أ) اشعال الشموع :

تتفق شعوب كثيرة في ممارستها لهذا الطقس . فقد كان وما زال اشعال الشموع احدى مظاهر المعتقدات الشعبية المتجذرة في المخيال الشعبي .

والمعنى المستفاد من هذا السلوك الطقسي ، هو استحداث رمزي حسي لفكرة النور من حيث دلالته على معنيين :

- **المعنى الاول** : يدل على الادراك والظهور ، فالنور " يرجع الى الظهور والاظهار"[1]وانما سمي المظلم مظلما"لأنه ليس للابصار اليه وصول[2]" وبالاظهار تنكشف الاشياء وتتضح معالم الطريق . ومن هنا كان المراد بالنور الهداية و " المصروف عن طريق الهدى باطل وظلمة "[3]
- **اما المعنى الثاني** : فيدل على الارتقاء . فالنور يدل على السماوي بينما تدل الظلمة على الأرضي . ويعبر الغزالي عن هذا التقابل بقوله : " اعلم أن الشهادة بالاضافة الى عالم

[1] ابو حامد الغزالي :مشكاة الانوار (تح ، تق : ابو العلا عفيفي) الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ،1964 ص 55

[2] م ن ص 55

[3] م ن ص 82

الملكوت [...] كالظلمة بالإضافة الى النور وكالسفل بالاضافة الى العلـــو [...] لذلـــك يسمى عالم الملكوت العالم النوراني وفي مقابلته الظلماني "[1]

والتماثل بين المنير والسماوي ، معترف به لدى معظم الديانات . ويذكر النويري أن ملـــوك الفرس اعتبروا النار واسطة بين الله وخلقه وأنها من جنس الآلهة النورية ، فلا نور في العالم إلا بها ، ولا صلاح لهذا العالم إلا بالنور . "فالنور افضل من الظلمة "[2]

واستنادا الى ما تقدم يتيسر علينا فهم عبارة جلبير دوران التي يشير فيها الى وجـــود " تمـــاثل واضح في كل اقطار العالم يجمع بين الارتقاء والنور."[3]

وقياسا على ذينك المعنيين تصبح الامراض والهمـــوم والاحباطـــات النفســـية والســـوداوية ، والاصابة بمس الجن ، والعين حجب ظلامية وياتي سلوك اضاءة الشموع الطقوسي للتعبير عـــن رغبة المتبرك في رفع تلك الحجب ، والارتقاء الى عالم النور المتمثل في الصحة ، والحـــظ الحســـن والسعادة .

ب) الطيب والبخور :

وهو من طقوس الطهارة التي نجدها كذلك في جميع الديانات ، فقد كان الطيب والعطـــر إحدى الأشياء الثلاثة التي ميزت سنة الرسول صلى الله عليه وسلم فقد ذكر عبد الرحمن بـــدوي نقلا عن ابن سعد في الطبقات قول الرسول : " حبب الي من الدنيا النساء ، والطيب وجعلت قـــرة عيني في الصلاة"[4]

وذكر النويري أن ام الخليفة المقتدر بالله كانت تبخر الكعبة ، وصخرة بيت المقدس كـــل جمعة .[5]

وكان استعمال البخور في الطقوس الدينية ، منذ القدم . فقد استعمله الساميون[6]، ويـــروي هيرودتس ان الف مثقال (تالنت) من البخور كانت تقدم على مذبح بعل في عيده السنوي . كمـــا كانت البخور تستعمل لتعطير المواضع التي يفترض ان الآلهة ستحل بها .

---

[1] الغزالي: م س ص 50

[2] النويري: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب نهاية الارب في فنون الادب ، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والترجمة والطباعة والنشر د ت ج1ص105

[3] دوران جلبير : الانثروبولوجيا ، رموزها ، انساقها ، أساطيرها ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ، ط1993 2 ص 122

[4] بدوي عبد الرحمن : تاريخ التصوف في الاسلام من البداية حتى نهاية القرن الثاني ، وكالة المطبوعات الكويت ، ط2 ، 1978 ص 115

[5] النويري : م ن ، ج 12 ، ص 64 بتصرف

[6] انظر بدوي عبد الرحمن ، م س

ويستخدمه كذلك اليهود والنصارى في طقوسهم الدينية.

ويعد استعمال البخور والطيب جزءا من الممارسة الطقوسية التبركية . حيث يحضر الزائر معه بعض احجار البخور واعواده والعطور لتطييب الضريح . وتتمثل دلالة هذا السلوك من الناحية الدينية في تطهير المكان مما قد يدنسه من الروائح الخبيثة " خصوصا وأن في نتن الرائحة ايذاءا للغير ، لا يقره أي شرع او أدب "[1]

جـ) التمسح بالضريح وتقبيل الجدران :

يجمع الباحثون على اعتبار هذا الطقس التبركي ، من بقايا عباده الاشياء ، ومن مخلفات الوثنية التي فسرت من وجهة نظر أنثروبولوجيا الاديان بالنظرية الاحيائية [2] (عبادة الاسلاف ، والظواهر الطبيعية)

و لم تكن هذه المخلفات الوثينية خارجة عن حدود المساحة الثقافية التي اصبح التمسح بالقبر وجدرانه احد طقوس اعضائها ، الدينية بل كانت احدى العناصر الثقافية القديمة المكونة لعقائدهم .

وفي هذا الصدد يذكر يحي هويدي ما يوضح لنا صلة الوثنية في شمال افريقيا بالتمسح بالاضرحة فيقول :" إن السمة الغالبة للتصورات الدينية عند سكان الشمال الافريقي ، اعتقادهم بأن العالم تشيع فيه ارواح خبيثة وطيبة تتشكل باشكال متعددة، وبأن هذه الارواح تطول اقامتها او تقصر في امكنة معينة : في الحجارة ، في الاشجار ، في الحيوان ، في الكائنات البشرية .وهذا الاعتقاد شائع بين البدائيين . ويطلق عليه اليوم علم الاديان اسم المذهب الحيوي . واغلب الظن ان البربر في العصور الحديثة قد ورثوا هذا التصور الديني عن اجدادهم القدماء من الوثنيين "[3]

ويذهب في تعليقه على هذا الموقف ، الى أن الاسلام ، وعلى الرغم من انتشاره الواسع ، وما تتميز به عقيدة التوحيد من صفاء ، إلا أن الصورة التي اتخذها في هذه القارة – افريقيا- تاثرت بالمذهب الحيوي .

وفي هذا الاتجاه نفسه يرى حسين احمد امين ان ظاهرة تقديس الاولياء تحمل في طياتها بقايا من الديانات الوثنية القديمة وفي ذلك يقول :" فما استقر إذن مبدأ تقديس الاولياء في الاسلام

---

[1] بدوي عبد الرحمن : م س ، ص 115

[2] انظر النشار علي سامي : م س

[3] هويدي يحي : تاريخ فلسفة الاسلام في الشمال الافريقي ، مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ، 1965 ص 16

انظر ايضا BEL Alfred : la Religion musulmane en Beberie , Gauthier , paris , 1938

حتى أبدت الجماعات والشعوب همة من أجل اعادة تفسير المظاهر الوثنية لدياناتها القديمة تفسيرا إسلاميا "[1] من ذلك – كما يرى- ان العرب كانوا في جاهليتهم يوقرون آثار ابطالهم ، وما يخلفونه عند موتهم من متاع ، فلما جاء الاسلام نقلوا ذلك التوقير الى النبي وآثاره ، ثم الى الأولياء وآثارهم .

تلك الرواسب اللاشعورية المتجذرة في المخيال الشعبي ، هي التي تجعل الزائر يعتقد بأن البركة لا تنقطع بموت الولي، بل تستمر في النشاط والفعالية ، فتنتقل الى جدران الضريح ، وترابه، وماء النبع ، وبصفة عامة الى كل الاشياء ، التي لامسها الولي أو جلس عندها أو باركها ، بل وحتى إذا اعتقد احدهم او ظن ان ذلك حصل للولي ، وعنه . لذلك كان تقبيل الجدران والتمسح بها من اقوى مظاهر التبرك الاستمدادي ، لنيل الزائر بركة الولي .

د) **التوسل والشفاعة** :

التوسل من الوسيلة ، وهي " ما يتقرب به الى الغير " [2] ، وتدل على كل ما جعله الله سببا في القربى عنده ، ووصلة الى قضاء الحوائج . " والمدار فيها على أن يكون للوسيلة قدرة وحرمة عند المتوسل إليه "[3]

وحرمة الولي معروفة لدى الناس الذين يبتغون الوسيلة عند الله ولكن العامة في الغالب لا يتوسلون الى الله بذوات الصالحين ، بل يتقربون بالدعاء لأنفسهم من الولي مباشرة ، اعتقادا منهم في قدراته الخارقة .

وليس ادل على قداسة الولي او الضريح بالنسبة للزائر من العبارة التي يتلفظها ، بشكل يوحي انه مسلوب الإرادة "أمسلمين أمكتفين" مقرونة بحركة ايمائية يقاطع فيها يديه كمن قيد منهما من أمام .

وهي ذات دلالة رمزية ، يضع الزائر نفسه بالنسبة الى الضريح موضع العابد من المعبود ، وكأنما ذلك السلوك يصدر منه في حال لا وعي لأنه بمجرد ما يسترجع وعيه يعيد ترتيب الأشياء، حسب نظامها المعقول ، بحيث يصبح الضريح او الولي مجرد شفيع يتوسط له عند الله .

---

[1] أحمد امين حسين:دليل المسلم الحزين ، سلسلة صاد ، موفم الجزائر 1990 ص 106

[2] محمد علي موسى : التوسل الوسيلة على ضوء الكتاب والسنة ، عالم الكتب ، بيروت ط 2 1985 ص 48

[3] محمد علي موسى : م ن ، ص 48

وهو موقف له ما يطابقه في سلوك العرب في الجاهلية ، فقد كانوا يتقربون الى الاصنام ويعبدونها ، ولكنهم عندما يسترجعون ارادتهم ، يصرحون بأنهم انما يتخذونها وسائط لتقربهم الى الله . وقد ورد ذكر ذلك في القرآن الكريم ، يقول سبحانه وتعالى :" **ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا الى الله زلفى** [1]"

ولم يكن هذا السلوك الانحرافي الذي انتقل من ابتغاء الوسيلة عند الله الى جعل الوسيلة هي الغاية ، مقصورا على الامم الغابرة ، بل عرف به اليهود والنصارى ، مصداقا لقوله تعالى : " **اتخذوا احبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم . وما امروا إلا ليعبدو الها واحدا لا إله إلا هو ، سبحانه عما يشركون** ".[2]

هـ) الوعدة :

اصل الكلمة مشتق من فعل وعد . جاء في لسان العرب :" وعده الأمر وبه عدة ووعدا وموعدا "[3]

و " الوعد العهد "[4] ومنه فعل وعد بمعنى " تعهد بشيء ما ، أخذ على عاتقه شيئا ما "[5] . فتكون الوعدة بهذا التصريف دالة على مواعدة وهي " وقت الوعد وموضعه "[6]

ومما تقدم يتبين لنا أن كلمة وعدة تدل على التعهد بالقيام بشيء محدد ، في وقت محدد

والوعدة في العرف :" طعام يتخذ على ذبائح من بهيمة الانعام عند مزارات من يعتقد صلاحهم [...] والغرض منه التقرب من ذلك الصالح لكي يغيثهم بالامطار تسهيلا للحرث او حفظا للغلة "[7]

فالوعدة بهذا المعنى تشير الى أن جماعة من الناس نذرت ، وتعهدت وتعاهدت على القيام بوليمة احتفالية شعبية في مواعيد محددة .

---

[1] سورة الزمر ، جزء من الاية 3

[2] سورة التوبة ، الآية 31

[3] ابن منظور : م س ، ج4 ن ص 477

[4] ابن منظور : م ن ، ج 4 ، ص 477

[5] طولبي نور الدين : م س ، ص 123

[6] ابن منظور : م ن ، ج4 ، ص 477

[7] محمد ب : يوم لروح الجماعة وعفوية الكرم والمحبة ، جريدة الخبر اليومية العدد(2616)99/07/27

ويظهر من خلال تحدد هذه الظاهرة الطقسية ، في فترات منتظمة أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحياة الزراعية وتتم مع نهاية موسم الحصاد وجمع الغلة فهي" تقام سنويا مع نهاية موسم الحصاد والدرس وقبل بداية موسم الزرع والبذر.[1]"

وتقام الوعدة باسم الولي – وهو ما يفسر عدد الوعدات الكبير – اعترافا من الناس بالجميل لما حصل لهم من بركاته، ورجاءا منهم الحصول على تلك البركة مجددا في الموسم المقبل .

ويوجد في هذا السلوك الجماعي الديني ، شبه مع السلوك الجماعي المعروف بالتويزة ، وهي شكل من اشكال العمل التطوعي التلقائي لإنجاز عمل ما للصالح العام . ولكن صفة التطوع لا تجد مبررها إلا في الروح القبلية التي كان الافراد يتعاونون باسمها ، ويتأزرون بوحي منها .

وتذكر بعض الروايات الشعبية " أن الولي الصالح سيدي امحمد بن عودة المولود حوالي سنة 972 هجرية ، كان يأمر طلبة زاويته خلال موسم الصيف بمساعدة اهالي الجهة -غيليزان- في عمليات جمع المحاصيل الزراعية في شكل جماعي للقيام بعملية الحصاد مع الانتقال من حقل لآخر [...] ويطلق على العملية ككل التويزة"[2]

وكانت هذه التويزة التي تقام خلال فصل الصيف لجمع الغلال والمحاصيل الزراعية تتوج باطعام جماعي وتلقائي للضيوف وعابري السبيل .

وتختلف الروايات الشعبية بخصوص نشأة ظاهرة الوعدة ، ومن هذه الروايات ما تقدم ذكره عن الولي محمد بن عودة وامره طلبته التعاون مع الاهالي ، وفي المقابل كان هؤلاء يقيمون وليمة شعبية احتفالية على شرفه وشرف طلبة زاويته .

أما الرواية الثانية فتخص وعدة سيدي غانم يقول بوشمة معاشو :" وحسب الوقائع التاريخية من المرجح ان تكون الوعدة قد ظهرت او أخذت طابعها الحالي مع بداية الغزو الاسباني وبداية العهد التركي وهو الأمر الذي استدعي مثل هذا الإجتماع والإستعراض الذي يكون باطنه عسكري لإخافة العدو [...] وظاهره فني يمتزج بالاحتفالية والتنافس من أجل الحفاظ على العادات والثقافة العربيتين في مواجهة الثقافة الوافدة" [3]

---

[1] بوشمة معاشو : سيدي غانم : تراث و ثقافة، دار الغرب للنشر و التوزيع، سيدي بلعباس، 2002، ص 13

[2] محمد (ب): م س

[3] بوشمة ، م س ، ص15

ويزيد صاحب كتاب سبدي [1]غانم المسألة توضيحا بغرض الوقوف على اصل ظهور وعدة سيدي غانم ومن خلال الروايات الشفهية المتوارثة نستنتج ان سيدي غانم [2] كان يجتمع بأبنائه الذين استقروا بالجبال المجاورة في ذلك الوقت من العام – بداية الخريف عموما – من أجل التشاور وتوحيد خطط العمل ، وتنظيم ظروف الحياة ، ثم حفظ العهد كصيانة الطريقة ورعاية امور الدين. ومن هذا الاتفاق أخذت تلك الممارسات بعد ذلك اسم الوعدة "[3]

و لم تكن ظاهرة الوعدة مجرد إطعام يشارك فيه أبناء القرية ، بل إنها ظاهرة اجتماعية دينية متعددة الابعاد والطقوس. حيث يتشكل هذا التراث من ممارسات عديدة هي :" ممارسة لعبة الفروسية ، لعبة العصي ، حلقات الحكواتي والقصاص والمداح ، ممارسة الالعاب السحرية ، حلقات الطب التقليدي ، الاحتفالية البهيجة ، طقوس تقديم الطعام ، طقوس الذكر والعبادة والتبتل ، طقوس الزيارة وكيفياتها "[4].

وبالأحرى يمكن اعتبارها مهرجان ذي فعاليات تجارية ، فكرية أدبية ترفيهية ، اجتماعية يتم بمباركة دينية . " فتتكون في نفس المكان سوق كبيرة تباع فيها المواشي ، والحبوب ، والثياب والحلي ، ويتجمع فيها المختصون في دواء الأمراض ، والموسيقيون ، والشعراء ، والفرسان ، كما تكون فرصة ايضا لتبادل الأنساب "[5]

3) التفسيرات المختلفة لأصول ظاهرة التبرك:

3–1) تفسيرات المفكرين العرب :

أ) أثر الاسلام :

وهو افتراض تبناه المفكر هويدي يحي[6] ، ارجع فيه اصل الظاهرة الى الدين الاسلامي نفسه ، ويمكن ان نستخلص اهم النقاط التي تكشف عن رأيه فيما يلي :

– إن الإسلام لا ينكر الكرامات للاولياء والصالحين، بل انه يقرها تماما كما يقر بالمعجزات .

---

[1] بووشة معاشو: م س، ص 15

[2] الغوالم هم ابناء واحفاد غانم سادس ابناء يوسف بن سلمان دفين طفراوي بوهران حيث يوجد ضريحه . كان قادري الطريقة على ما يذكر معاشو م س

[3] بووشمة معاشو : م ن ص 15 ، 16

[4] بووشمة م ن ص 21

[5] الاخضر لطيفة : الإسلام الطرقي ، مراس للنشر ، تونس 1993 ص 64

[6] انظر هويدي يحي : م س

- اشتمل القرآن على آيات تعظيم الاولياء .
- اقرار الاسلام للشفاعة والوسيلة
- تبرك الصحابة بالنبي
- اشتمال القرآن والسنة على البركة ومعانيها .

ويمكن تعليل كل فكرة من هذه الافكار بالرجوع الى القرآن والسنة لمعرفة مدى انطباقها على ماذكره المفكر .

فبالنسبة لكرامة الاولياء ، فقد ثبت لدى العلماء [1] أن الله اتاها مريم عليها السلام وذلك في قوله تعالى :" **كلما دخل عليها زكرياء المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب** [2]"

وكذلك كرامة اصحاب الكهف ، وبقائهم في النوم احياء سالمين من الآفات مدة ثلاثمائة سنة وتسع سنين ، وأنه تعالى كان يعصمهم من حر الشمس ، وقد جاء ذلك في قوله تعالى : "**وتحسبهم ايقاظا وهم رقود ، ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا**"[3]

وأما ما ورد في السنة فقد ذكر النبهاني حديثا تمثل في قوله (صلى الله عليه وسلم :" رب أشعث اغبر ذي طمرين لا يؤبه له ، لو أقسم على الله لأبره "[4]

وروى الامام النووي عن أبي هريرة عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :" لم يتكلم في المهد إلا ثلاثة : عيسى ابن مريم ، وصاحب جريج ، وكان جريج ، رجلا عابدا ، فاتخذ صومعة فكان فيها ، فاتته امه وهو يصلي فقالت : ياجريج ، فقال : يارب امي وصلاتي ، فأقبل على صلاته فانصرفت فلما كان من الغد أتته وهو يصلي ، فقالت : ياجريح ، فقال : أي رب أمي وصلاتي ، فأقبل على صلاته ، فلما كان من الغد اتته وهو يصلي فقالت : يا جريح ، فقال : أي رب امي وصلاتي ، فأقبل على صلاته ، فقالت : اللهم لا تمته حتى ينظر الى وجوه المومسات ، فتذاكر بنو اسرائيل جريجا وعبادته ، وكانت امرأة بغي يتمثل بحسنها ، فقالت : ان شئتم لأفتننه ، فتعرضت له فلم يلتفت اليها ، فأتت راعيا كان يأوي الى صومعته ، فأمكنته من نفسها فوقع

[1] أنظر النبهاني :م س و أيضا ابن مريم: م س و أيضا النووي أبو زكريا يحيى بن شرف: رياض الصالحين، شركة شهاب، الجزائر 1988
[2] سورة آل عمران ، جزء من الآية 37
[3] سورة الكهف ، الآية 18 الكهف
[4] النبهاني :م س ج1 ص 18

عليها، فحملت ، فلما ولدت قالت : هو من جريح ، فأتوه فاستنزلوه وهدموا صومعته ، وجعلوا يضربونه ، فقال : ما شأنكم ؟ قالوا : زنيت بهذه البغي فولدت منك. قال: أين الصبي ؟ فجاؤوا به فقال: دعوني حتى اصلي ، فصلى ، فلما انصرفواتى الصبي فطعن في بطنه وقال : يا غلام من أبوك ؟ قال : فلان الراعي ، فأقبلوا على جريج يقبلونه ويتمسحون به [...] وبينا صبي يرضع من أمه ، فمر رجل راكب على دابة فارهة وشارة حسنة ، فقالت أمه اللهم اجعل ابني مثل هذا ، فترك الثدي واقبل اليه فنظر اليه فقال : اللهم لا تجعلني مثله ، ثم أقبل على ثديه فجعل يرتضع [...] ومروا بجارية وهم يضربونها ويقولون : زنيت سرقت ، وهي تقول : حسبي الله ونعم الوكيل : فقالت امه : اللهم لا تجعل ابني مثلها ، فترك الرضاع ونظر اليها فقال : اللهم اجعلني مثلها ، فهناك تراجعا الحديث فقالت : مر رجل حسن الهيئة فقلت : اللهم اجعل ابني مثله فقلت: اللهم لا تجعلني مثله ، ومروا بهذه الامة وهم يضربونها ويقولون: زنيت سرقت ، فقلت : اللهم لا تجعل ابني مثلها فقلت : اللهم اجعلني مثلها! قال : إن ذلك الرجل كان جبارا فقلت اللهم لا تجعلني مثله ، وإن هذه يقولون لها زنيت ، و لم تزن ، وسرقت و لم تسرق ، فقلت ، اللهم اجعلني مثلها "[1]

وروى كذلك حديثا عن أصحاب الغار اطبقت عليهم الصخرة ، وحديث الرجل الذي سمع صوتا في السحاب يقول : اسق حديقة فلان "[2]

أما فيما يخص الآيات التي وردت في القرآن الكريم ، ترفع من شأن الاولياء قوله تعالى :" **ألا إن اولياء الله لا خوف عليهم ولاهم يحزنون الذين امنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفور العظيم**[3] وفي تفسيره لهذه الآيات روى الخازن عن عمر بن الخطاب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :" إن من عباد الله ماهم بأنبياء ولا شهداء يغبطهم الانبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله . قالوا يا رسول الله تخبرنا من هم ؟ قال: هم قوم تحابوا في الله على غير ارحام بينهم ولا أموال يتقاطعونها ، فوالله إن وجوههم لنور، وانهم لعلى نور لا يخافون إذا خاف الناس ، ولا يحزنون إذا حزن الناس ، وقرأ هذه الآية " ألا إن أولياء الله [...] "[4]

---

[1] الامام النووي: م س ص 155،156

[2] النووي: م ن ص 568 ، والأحاديث المشار اليها واردة في المرجع ذاته .

[3] سورة يونس، الآيتين: 63، 64

[4] الخازن: م س،ج3 ص 193

كما اشتمل القرآن والسنة ايضاً على آيات واحاديث تشير صراحة الى الشفاعة والوسيلة . فقد جاء في القرآن قوله تعالى :" **يايها الذين آمنوا اتقوا الله ، وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون** " [1]وقال تعالى أيضا :" **أولائك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة**"[2] وفي معنى الوسيلة الواردة في الآيتين قال موسى محمد علي :" لفظ الوسيلة عام في الايتين ، فهو شامل للتوسل للذوات الفاضلة من الانبياء والصالحين في الحياة وبعد الممات "[3]

وروي البخاري عن انس ": انّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبد المطلب فقال : اللهم إنا كنا نتوسل اليك بنبيّنا فتسقنا وإنا نتوسل اليك بعمّ نبيّنا فاسقنا ، فيسقون"[4]

وذكر عزّت على عطية حديثا رواه الطبراني ونصه :" أن رجلاً كان يختلف الى عثمان بن عفان في حاجة له ، فكان عثمان لا يلتفت اليه ولا ينظر في حاجته ، فلقي عثمان بن حنيف فشكا ذلك اليه فقال له عثمان : ائت الميضأة فتوضأ ، ثم ائت المسجد فصّل فيه ركعتين ثم قل : اللهم اني اسألك وأتوجه اليك بنبينا محمد نبي الرحمة ، يا محمد اني اتوجه بك الى ربي فيقضي لي حاجتي ، وتذكر حاجتك ، فانطلق الرجل ، فصنع ما قال له ، ثم أتى باب عثمان ، فجاء البواب حتى أخذ بيده فأدخله على عثمان بن عفان ، فاجلسه معه على الطنفسة وقال : ما حاجتك ؟ فذكر حاجته فقضاها له ، ثم قال له ، ما ذكرت حاجتك حتى كانت هذه الساعة ، وقال : ما كانت لك من حاجة فائتنا ، ثم إن الرجل خرج من عنده فلقى عثمان بن حنيف ، فقال له : جزاك الله خيراً ، ما كان ينظر في حاجتي ، ولا يلتفت الى حتى كلمته فيّ ، فقال عثمان بن حنيف: والله ما كلمته ، ولكن شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد أتاه رجل ضرير فشكا اليه ذهاب بصره ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : أو تصبر ؟ فقال : يا رسول الله ، إنه ليس لي قائد وقد شقّ عليّ ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : إئت الميضأة فتوضأ ثم صل ركعتين ، ثم ادع بهذه الكلمات . فقال عثمات بن حنيف فوالله ما تفرقنا وطال بنا الحديث حتى دخل عليه الرجل كأنه لم يكن به ضر قط "[5]

---

[1] سورة المائدة الآية 35

[2] سورة الاسراء جزء من الآية 57

[3] موسى محمد علي:م س ، ص 48

[4] الإمام البخاري :م س ج2 ابواب الاستسقاء ص 16

[5] عطية عزت علي: البدعة (تحديدها وموقف الإسلام منها) ، دار الكتاب العربي ، بيروت،ط 2 1980 ص 388

وفي الشفاعة روى البخاري " عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي ، نصرت بالرعب مسيرة شهر ، وجعلت لي الارض مسجداً وطهوراً ، وايما رجل من امتي ادركته الصلاة فليصلي ، وأحلت لي الغنائم ، وكان النبي يبعث الى قومه خاصة ، وبعثت الى الناس كافة ، وأعطيت الشفاعة "[1]

وجاء في كتاب احياء علوم الدين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :" يدخل الجنة بشفاعة رجل من امتي أكثر من ربيعة ومضر "[2]

وقال كذلك :" يقال للرجل قم يا فلان فاشفع فيقوم الرجل فيشفع للقبيلة ، ولأهل البيت، وللرجل والرجلين على قدر عمله "[3]

فالله تعالى كما يذكر الغزالي يقبل في الناس شفاعة الانبياء والصديقين ، بل شفاعة العلماء والصالحين ، وكل من له عند الله جاه وحسن معاملة[4].

أما ما ورد من احاديث بنصوص تبرك الصحابة بالرسول صلى الله عليه وسلم فكثير . ومنها ما رواه البخاري : " أن عروة جعل يرمق اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعينيه . قال : فوالله ما تنخّم رسول الله صلى الله عليه وسلم نخامة إلا وقعت في كفّ رجل منهم ، فدلك بها وجهه وجلده . وإذا أمرهم ابتدروا أمره ، وإذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه .[...] "[5]

وفي تقبيل الناس يديه صلى الله عليه وسلم روى البخاري " [...] عن الحكم قال سمعت ابا جحفة قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهاجرة الى البطحاء ، فتوضأ ثم صلى الظهر ركعتين والعصر ركعتين [...] وقام الناس فجعلوا يأخذون يديه فيمسحون بها وجوههم . قال فأخذت بيده فوضعتها على وجهي فإذا هي أبرد من الثلج واطيب رائحة من المسك "[6]

وكان الصحابة يتبركون بعرقه ، وشعره ، وبما لبسه او لمسه[7] بل إن التبرك به شمل دمه وبوله صلى الله عليه وسلم وهو ما ذكره عزّت على عطيه إذ قال :" حكى القاضي عياض أنّ مالكاً بن سنان مصّ دم النبي صلى الله عليه وسلم يوم احد ، فقال صلى الله عليه وسلم ، لن

---

[1] الإمام البخاري : م س ، كتاب الصلاة ، ج 1 ص 113

[2] الغزالي أبو حامد :احياء علوم الدين ، دار الكتاب العربي بيروت د ت ج16 ص 58

[3] الغزالي: م ن ج 16 ص 58

[4] الغزالي: م ن ج 16 ص 54 بتصرف

[5] الإمام البخاري : م ن جزء من حديث ورد في كتاب الشروط باب الشروط في الجهاد ، ج 3 ص 180

[6] الإمام البخاري :م ن جزء من حديث ورد في كتاب بدء الخلق ، ج 4 ص 65

[7] انظر م ن : و أيضا الجديع : م س .

تصيبه النار . وأن عبد الله ابن الزبير شرب دم حجامة الرسول : فلم ينكر ذلك منه . وأن امـــرأة شربت بول الرسول فقال لها : لا تشتكي وجع بطنك ابدا"[1]

ومما تقدم يتبين ان التبرك ليس بدعا في الاسلام . ولكن العلماء اختلفوا فيما إذا كان يجوز التبرك بالصالحين قياسا على التبرك بالنبي فأرجع الشاطبي ترك الصحابة التبرك بغير النبي صلـــى الله عليه وسلم الى احد احتمالين :

الأول : اعتقاد الصحابة ، الاختصاص في النبي ، لتشريف الله اياه بمرتبة النبوة. والبركة حاصلـــة فيه " لأنه عليه السلام كان نورا كله في ظاهره وباطنه ، فمن التمس منه نورا وجده على أي جهة التمسه ، بخلاف غيره من الامة "[2]

الثاني : عدم اعتقادهم بالاختصاص ، ولكنهم تركوا التبرك بغير النبي سدا للذرائع، لخوفهم مـــن أن يصبح ذلك سنة .

ولكنه – أي الشاطبي – رجح الاحتمال الاول ، على الرغم من عدم وجود دليل علـى أن التبرك لا يكون الا بالنبي " ولا يكفي فيها مجرد الاحتمال – كما يقول عزت على عطية – لأنـه خلاف الاصل "[3]

ويرفض صاحب كتاب البدعة الاحتمال الثاني مثلما رد الاحتمـــال الاول فيقـــول :" إن ثبوت اعتبار سد الذرائع في بعض الأمور لا يدل على اعتبارها في كل أمر "[4] . بـــل إن بعـــض العلماء يرون أن ترك الصحابة التبرك بغير النبي ، مرده الى اكتفائهم برؤيته صلى الله عليه وسلم في حياته ، وحسما للذريعة في دعوى النبوة بعد وفاته .[5]

أما عند التابعين ، فقد ثبت تبركهم ببعضهم فقد ورد أن الامام الشافعي كان يتبرك بزيـلوة قبر موسى الكاظم ، وبماء غسل به قميص الامام احمد .[6]

---

[1] عطية عزت علي:م س ص 287

[2] الشاطبي أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الاعتصام ، دار الكتب العلمية بيروت ط 1 1988 ، ج 2 ص 277

[3] عطية عزت علي :م ن ص 288

[4] عطية :م ن ص 288

[5] عطية :م ن ص 289 بتصرف

[6] عطية :م ن ص 292 بتصرف

ولكن ما نسبة التبرك بالاضرحة ، وما يتضمنه من تمسح بالقبر ، والطواف حوله ، والغسل من ماء نبعه ، ورفع التراب منه ، وغير ذلك من الطقوس التبركية ، الى التبرك بالنبي صلى الله عليه وسلم ؟

يجمع علماء [1] الشريعة على الحكم بعدم جوازه ، وعدوه من الشرك ومظاهره واشترطوا كما يورد ذلك عزت على عطية فيمن يتبرك بالآثار شروطا منها :[2]

- أن لا يصلي على المقابر
- أن لا يبني عليها مسجدا للتبرك
- أن لا يتمسح بالقبر ، ولا يدهن بالماء الذي عليه ، ولا يرفع منه ترابا .

بعد كل هذا يتبين لنا أن المفكر يحي هويدي لم يكن دقيقا في موقفه ، وأن التبرك بالاولياء على الصورة التي ظهرت عند المسلمين إنما جاءت بسبب الغلو .

فمن اين جاء هذا الغلو في التبرك بالاولياء ؟ وما هو اصله ؟

للاجابة على هذين السؤالين لابد من استعراض فرضيات اخرى منها :

ب) أثر التشيع والتصوف :

ذهب كثيرون الى هذا الافتراض ولكننا سنقتصر على أهم من يمثل هذا الرأي وهو المفكر احمد أمين .

أرجع اصول و انتشار الاضرحة في الوطن العربي وخاصة جانبيه الشمالي الاسيوي ، والغربي الافريقي إلى عاملين:

الأول : العاطفة الدينية التي اججها الشيعة في قلوب المسلمين اتجاه آل البيت بسبب ما لحقهم من ظلم واذى جراء النزاعات والحروب التي قامت بينهم وبين خصومهم من الامويين والعباسيين حول عرش الخلافة ، وما تبع ذلك من تقديس للائمة . يقول :" ونحن إذا قرأنا كتاب " مقاتل الطالبين " لأبي الفرج الاصفهاني رعبنا من كثرة ما وقع للعلويين من قتل وتعذيب وتشريد [...] ومما زاد في العطف عليهم انهم اقرب الناس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم [3]"

---

[1] ، الجديع : م س

[2] عطية عزت علي: م س ص 289 بن عبد الرحمن بن محمد الجديع م س وكذلك ابو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي م س .

[3] امين أحمد: المهدي والمهدوية ، دار المعارف بمصر 1951 ص 85،86

من بين الذين ذهبوا الى هذا الافتراض ، الميلي مبارك بن محمد وايضا الجديع م س .

وقد استغل الشيعة هذه الظروف ، ومزجوا الدعوة الى العلويين بأفكار اسطورية نسوجها حول الأئمة ، وجعلوا منهم آلهة او اشباه آلهة .

الثاني : تأثير التصوف على عقول الناس ، لما أذاعه في اوساطهم ، ورسخ في نفوسهم من تعظيم للاولياء الذين نالوا درجة القربي عند الله ، فراحوا يستشفعونهم ويتوسلون بهم الى الله ، واصبحت زيارة اضرحتهم من الواجبات الدينية . " و إذا كانت هذه العادات عند المسلمين من أهل السنة، فهي عند الشيعة اقوى ، وربما كانت هي الاساس "[1]

ويرى احمد أمين في السياق نفسه ان ظاهرة التبرك بالاضرحة نتجت عن اتصال التشيع بالتصوف ، وتأثير الاول على الثاني " ذلك أن الصوفية-كما يقول-اتصلت بالتشيع اتصالا وثيقا"[2]

ومن جملة ما اثر به التشيع في التصوف :

- فكرة المهدي التي صاغها المتصوفة صياغة جديدة ، وسموه قطبا .
- نقلوا فكرة توارث الامامة ، فقالوا ان مشيخة الطريقة تورث الى الابن ولو كان رضيعا .
- انتقال فكرة العصمة الى العامة ، فاعتقدوا بأن الاولياء معصومون ، ولا يصح الطعن فيهم ، ولو رأوه يأتي الخطايا جهارا .

ليس من شك في صحة ما ورد ذكره . ولكن هذا ألأمر يتطلب تفسيرا علميا على ضوء مبادئ الانثروبوجية الدينية لتوضيح ، كيف حدث هذا الانحراف في عقيدة التوحيد .

ويبدو ان عقيدة التوحيد انحرفت مرتين :

الانحراف الاول : حدث بعد ابراهيم عليه السلام ، فبعدما بنى الكعبة ، ووضع قواعد الدين الجديد — الإسلام او الديانة الحنيفية- حدثت امور نقلت الناس من التوحيد الى الوثنية . يقول بن هشام في شرح اسباب ذلك:" يزعمون ان أول ما كانت عبادة الحجارة في بني اسماعيل . أنه كان لا يظعن من مكة ضاعن منهم حين ضاقت عليهم ، والتسموا الفسح في البلاد ، إلا حمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم ، فحيثما نزلوا وضعوه فطافوا به كطوافهم بالكعبة حتى سلخ ذلك بهم الى ان كانوا يعبدون ما استحسنوا من الحجارة ، واعجبهم حتى خلف الخلوف ، ونسوا ما كانوا عليه ، واستبدلوا بدين ابراهيم واسماعيل غيره ، وعبدوا الاوثان [...] وفيهم على

[1] امين أحمد: ضحى الاسلام ، دار الكتاب العربي – بيروت ط5 ، دت ج4 ص 122

[2] امين أحمد: ضحى الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، ط10 دت ج3 ص 254

ذلك بقايا من عهد ابراهيم يتمسكون بها من تعظيم للبيت ، والطواف بـــه ، والحـــج والعمـــرة والوقوف على عرفة [...] "[1]

الإنحراف الثاني : حدث مع ظهور وانتشارا التبرك بالاولياء ، فأدى الغلو في ذلك الى مخالفة مبادئ التوحيد . وفي هذا يقول على سامي النتشار :" التوسل الغالي ، وتقديس الائمـــة العلويـــين في الاسلام ، هي مخالفات واضحة للاصل الإسلامي المبشر بالتوحيد "[2]

بيد أن الفرق بين الاول والثاني ، أن الاول اعيد تقويمه برسالة نبوية بعث بها محمد صلى الله عليه وسلم .

بينما حدث الثاني عندما انفتحت الثقافة الاسلامية على مختلف الحضارات، ومثلما اثرت في غيرها ، فإنها خضعت هي بدورها الى التأثر بنماذج ثقافية اجنبية تلونت بلون الثقافة الاسـلامية ، وامتزجت باسسها ومبادئها الدينية ، فظهر تقديس افراد من آل البيت ، أدى بعد ذلك الى الغلـــو في التسول بالاولياء .

والظاهر أن هذا الانحراف اشتد واستمر في المساحات الثقافية البعيدة عن مركز الرســـالة المحمدية ، حيث كان الحرص شديدا منذ عهد عمر بن الخطاب على إزالة العناصر التي من شـــانها أن تفسد العقيدة عملا بوصايا الرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقطع الشجرة التي بويـــع تحتـــها الرسول وامر بإخفاء قبر القديس دانيال عن الناس ،وأن تدفن تلك الرقعة التي وجدوها عنده فيـــها شيء من الملاحم وغيرها [3]

وغياب ذلك الحرص على سلامة عقيدة التوحيد ادى الى أن تعلقت بها شوائب أفضت الى انحراف السلوك الديني واصبحنا " نشاهد جماهير العوام يتوجهون لأصحاب القبور ويســـألونهم ، وينذرون لهم ، ويتمسحون بتوابيتهم ، وقد يطوفون بها ، ويحصل لهم من الخشـــوع والابتـــهال والتضرع ما لا يشاهد منهم اذا كانوا في بيوت الله التي لا مقابر فيها "[4]

---

[1] ابن هشام : السيرة النبوية (تحقيق وضبط وشرح ووضع الفهارس : مصطفى السقا ، ابراهيم الابياري ، عبد الحفيظ شبلي شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده مصر ط2 1955 ج1 ص77،78

[2] النشار علي سامي م س ، ص 203

[3] ابن كثير ، م س ، ج4 ص 142 بتصرف

[4] ابن باديس عبد الحميد : مجالس التذكير من حديث البشير النذير ، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية ـ دار البعث ، قسنطينة ط1، 1983 ص 151

3-2) تفسيرات الغربيين :

ظهرت تفسيرات عديدة ومختلفة ، حاولت الوقوف على سبب ظهور ، وانتشار ظـــاهرة التبرك بالاولياء ، وكان منطلق هذه الآراء استعماري لذلك جاءت نسبية في شموليتها وصحتها .

أ) أثر المرأة:

الافتراض الاول[1] يعلل وجود هذه الظاهرة بمنع الاسلام النساء من دخول المسجد ، والتعبد فيه ولهذا اتجهت الى العبادة في أماكن غير المساجد ، فتوجهت بالعبادة الى اضرحة الأولياء .

وهذا الافتراض على سطحيته يتطلب منا فحصه وبيان مدى مناقضته للحقيقة .

والسؤال المطروح في هذا الشأن هو : بأي شكل انكبت المرأة على عبادة الاولياء؟

إن البحث في هذه المسألة ، يوقفنا على شكلين من أشكال العبادة .

الشكل الاول :

كان بغرض الحصول على السلطة الدينية التي لم تجدها في المسجد " لأن علاقة المرأة بدين النصوص كمصدر لنوع من السطة الاجتماعية والحضارية بقيت دائما علاقة من درجة ثانيـــة "[2] فلم يعرف في تاريخ الاسلام كله أن امرأة امت المصلين في الصلاة ، وكل ما تحفظـــه النصـــوص الرسمية أحاديث نبوية ترخص للمرأة حق حضور الصلاة في المسجد ، فقد روى البخـــاري عـــن الرسول صلى الله عليه وسلم : " إن استأذنت إمرأة احدكم الى المسجد فلا يمنعها "[3] فوجدهـا أي تلك السلطة في الزاوية و الضريح.

و يذكر ابو القاسم سعد الله أن كثيرا من الطرق الصوفية كانت تقبل في صفوفها النســـاء كأخوات ، يقول :" وهذه الطرق الرحمانية والقادرية والتجانية وغيرها ، تقبل النساء كـــأخوات ، وحتى مقدمات ، وفيهن من تميزت بذكاء حاد وقدرة على التنظيم والزعامة ونشـــر الطريقـــة ، والشيخ هو الذي يعطيهن الورد امام العموم ، وهن يحضرن الاجتماعات مـــع الرجـــال ولكـــن

---

[1] انظر في هذا الصدد :

BEL Alfred , La Religion musulman en Berberie , Paris 1938
Doutté Edmont : notes sur l'Islam maghrébin, les marabouts, revue de l'histoire des religions, Paris 1900. T40 , pp,343-369

و أيضا هويدي يحيى : م س

[2] الأخضر لطيفة : م س، ص 21.

[3] الامام البخاري : م س، باب استئذن المرأة زوجها،ج 6 ص 160

و يورد ابن باديس حديثا مرويا عن الامام مسلم ، يكشف عن معارضة بعض التابعين لذهاب المرأة إلى المسجد، جاء فيه :"أن عبد الله بن عمر (ض عنهما) قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول: لا تمنعوا نسائكم المساجد إذا استأذنكم إليها. قال: فقال بلال بن عبد الله: والله لنمنعنهن. قال فأقبل عليه عبد الله فسبه سبا سيئا [...]، و قال أخبركم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و تقول: و الله لنمنعنهن". (ابن باديس عبد الحميد: مجالس التذكير من حديث البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية-الجزائر، ط1، 1983، ص 175.

متجنبات [...] ويسري عليهن ما يسري على الرجال في وجوب الطاعة الكاملة وممارسة الطقوس وحفظ اسرار الطريقة "[1]

و لم تكن هذه الظاهرة مقصورة على الزوايا في الجزائر ، ففي تونس ، وحسب احصائية قدمتها لطيفة لخضر بلغ عدد الزوايا التي تحمل اسماء نسائية خمس وسبعون زاوية .

غير أن مشاركة النساء في تسيير الزاوية أو رءاستها لا يبرر ظهور السلوك التبركي ، هذا الأخير الذي كانت نشأته بمعزل عن إرادة النساء . بالاضافة الى أن احتكار هذا المجال كان دائما من حظ الرجل ، و لم يكن اعتراف الرجل لهؤلاء النساء بأكثر من صفات " التنسك ، والتعفف ، والتقشف ، وهي أوصاف اخلاقية سلوكية ينفون عنهم صفات العلم والمعرفة التي يعترفون بها للأولياء الصالحين من الرجال في أدبيات المناقب "[2]

الشكل الثاني:

ويتمثل في تردد النساء على الأضرحة والزوايا . وهنا يصبح من السهل الوقوف على حجم الظاهرة ، ومرد ذلك ان الضريح او الزاوية هما من الاماكن التي بإمكان النساء التردد عليهن بدون اعتراض معترض ، في وقت اصبحت فيه السلطة الحقيقية لشيوخ الطرق الصوفية ، وكانت منفعتهن موجودة في تلك الاماكن ، ولا تتحقق إلا بالزيارة ر لم تكن النسوة تزور كل الزوايا ، وكل الاضرحة ، بل يزرن فقط تلك التي يعتقدن فيها الخير والشفاء . من ذلك مثلا انهن يكثرن " في زاوية سيدي عبد القادر (بالعاصمة)[...] لاعتقادهن بأن ماءها يبرئ من العقر ويحفظ الأولاد ويذهب الحمى "[3]

وإذا كان بإمكان الرجل أن يعترض على ذهاب زوجته وبناته الى المسجد ، فإنه لم يكن يملك السلطة إذا تعلق الامر بالزاوية أو الضريح . وحسب استمارة قام بها أحد الذين بحثوا في الموضوع، فإن نسبة النساء المترددات على ضريح " سيدي عبد الله بن منصور هي 83% مقابل 17 % فقط بالنسبة الى الرجال[4] ، وكانت أهم الاسباب التي دفعتهن الى ذلك كالتالي :

- تعتبر الزيارة فرصة لتعويض التهميش الذي يعانين منه .

---

[1] سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي: دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1998، ج 5 ص 19.

[2] الأخضر لطيفة : م س، ص 23.

[3] سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، ش، وتن، ت الجزائر 1981 ج1،ص 270

[4] بلعربي خالد : ظاهرة زيارة الأولياء في المجتمع ال جزائري، رسالة ماجستير، قسم الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان، 1999-2000، ص 156.

- وهي فرصة للخروج من البيت ، والترويح عن النفس امام الضغط العائلي الذي تتعرض له النساء .
- ومن اسبابها ايضا الظروف الاجتماعية والنفسية التي تعانيها المرأة ، كمسألة الزواج والعنوسة ، الطلاق ...
- واخيرا طبيعة المجتمع الجزائر نفسه الذي يقبل ويشجع مثل هذه الممارسات الشعبية .

فليست المسألة إذن متعلقة بايجاد فضاء بديل للعبادة .

ب) أثر المسيحية :

الافتراض الثاني يرجع الظاهرة الى تأثير المسيحية[1] وانتصارها في إسبانيا ، وانتقال اثرها الى شمال إفريقيا ، تعبيرا عن إرادة أهله التشبه في عبادتهم بالدين المسيحي من ناحية تصورهم للعلاقة القائمة بين الله والإنسان .

بالفعل هناك تاثير للمسيحية ، فقد ثبت لدى المفكرين ، سواء كانوا من العرب او من المستشرقين ان التصوف تاثر بمؤثرات مسيحية، مع تفاوت في المواقف بين التأثير الشديد ، والتاثير الضعيف .

وهناك تاثير مسيحي آخر ، متعلق ببناء المساجد على القبور ، فقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن فعل ذلك لأنه كان من استحداث اليهود والنصارى .

جاء في كتاب ارشاد الساري لشرح صحيح البخاري " عن عائشة رضي الله عنها قالت : " لما اشتكى النبي صلى الله عليه وسلم أي مرض مرضه الذي مات فيه ذكرت بعض نسائه هما أم سلمة وام حبيبة (كنيسة) بفتح الكاف معبد النصارى (راينها بارض الحبشة [...] يقال لها) أي الكنيسة (مارية) [...] (وكانت ام سلمة [...] وام حبيبة [...] أتتا ارض الحبشة فذكرتا [...] من حسنها وتصاوير فيها فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه فقال: أولئك [...] إذا مات منهم (أو فيهم الرجل الصالح [...] بنو على قبره مسجدا ثم صوروا فيه) أي في المسجد (تلك الصور) التي مات صاحبها [...] قال القرطبي إنما صور اوائلهم الصور ليأنسوا بها ويتذكروا افعالهم الصالحة فيجتهدون كاجتهادهم ويعبدون الله عند قبورهم ، ثم خلفهم قوم جهلوا مرادهم ، ووسوس لهم الشيطان أن أسلافهم كانوا يعبدون هذه الصور ويعظمونها، قال البيضاوي لما كانت اليهود والنصارى يسجدون لقبور الانبياء تعظيما لشأنهم ، ويجعلونها قبلة

[1] انظر في هذا الشأن : هويدي يحيى : م س و ايضا Doutté (E): op.cit

يتوجهون في الصلاة نحوها ، واتخذوها اوثانا لعنهم النبي صلى الله عليه وسلم ومنع المسلمين عن مثل ذلك "[1]

ولكن هذا التأثير لم يحدث لشعور الناس بحاجيتهم الى ذلك بل " اقتضى وجودها في التصوف الاسلامي ، ان كثيرا من المتصوفة كانوا غير عرب ، فحملوا معهم الى الاسلام تخيلات غريبة ورياضات شاذة واعتقادات متفرقة دخل اكثرها فيما بعد في التصوف الاسلامي "[2]

وعليه فإنه إذا كانت بعض النماذج من السلوك الديني المسيحي قد تسربت الى الثقافة الاسلامية ، فإن ذلك قد حدث بشكل غير مباشر ، حيث عمل اصحابها على تعديلها او احفائها حتى لا يتم رفضها . وتم ذلك في وقت كانت فيه الثقافة الاسلامية منفتحة على مختلف الثقافات ، لكونها كانت في موقع قوة ، فاستقطبت اليها انظار جميع الشعوب المحاذية لها، والمتصلة بها ، ثم انتقلت تلك النماذج في صورتها الجديدة ضمن نسق الدين كله الى المغرب الاسلامي .

ذلك هو السبب على ما يبدو الذي جعل بوسكي ينفي بشكل قطعي أي اثر مسيحي مباشر على سكان المغرب الكبير . يقول :" الاكيد ، أنه لا يمكننا ان نتحدث عن بقايا مسيحية ؛ لأننا لم نجد ما يدل على ذلك . لقد كانت افريقيا الشمالية لاتينية ومسيحية وهذه مسألة تاريخية ، أما بالنسبة لعالم الاجتماع ، فإن الامر يبدو كما لو أنه لم توجد المسيحية في منطقتنا هذه "[3]

جـ) اثر التصوف :

ويتبنى هذا الافتراض BEL ALFRED[4] الذي علل الظاهرة بإرجاعها الى كون الاسلام السني أبدى نوعا من التساهل في التعامل مع التصوف ومبادئه . بل إن هذا التساهل ادى الى تأثر الاسلام السني نفسه بالتصوف ، ومن علامات ذلك التأثر اننا نجد إقرارا عاما بانه كانت لمحمد صلى الله عليه وسلم معجزات[5] على الرغم من أن القرآن لم يعترف له بأية قوة فوق طبيعية ولا بأي معجزة.

---

[1] القسطلاني أبو شهاب الدين: م س، ج2، ص 638.

[2] فروخ عمر: التصوف في الاسلام، دار لكتاب العربي-بيروت، 1981، ص 29.

[3] Bousquet (G.M) : op.cit. p 175

[4] انظر أيضا أحمد أمين حسين: دليل المسلم الحزين، م س Bel (A) : L'Islam mystique

[5] منها إحياء الموتى، يقول الشيخ عبد الوارث محمد علي :" و إحياء بنت دعا أباها إلى الإسلام فقال : لا أومن بك حتى تحيي لي ابنتي. فذهب معه إلى قبرها فناداها فقالت : لبيك و سعديك فقال : أتحبين أن ترجعي إلى الدنيا؟ فقالت: لا و الله إني وجدت الله خيرا من أبواي و وجدت الآخرة خيرا من الدنيا. » (الشبلنجي: نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،1997،ص45.

حدث ذلك تحت ضغط المذاهب الصوفية ، واعتقاد المسلمين في مبادئها وكان من بينها اعتقادهم في وجود اشخاص لهم القدرة على التعالي عن مستوى العالم الدنيوي ، والإختصاص بقوة فوق طبيعية واكتساب صفات إلهية ، وأن ينظر اليهم كنواب لله على الأرض يؤدون وظيفة الوسطاء بين الخالق والخلق .

وكانت بذور تلك الاعتقادات قد وجدت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، كظهور بعض السلوكات التي كانت تعبر عن حاجة اصحابها للاحتماء باشخاص اموات[1] . وكان الرسول يتدخل لمنع مثل تلك الممارسات التي قد تترجم على أنها عبادة او توسل " كما منع بناء المساجد على القبور ، وأبطل زيارتها".

ومع ذلك فإننا نجد بعض البقايا لممارسات سابقة على ظهور الإسلام مثل إقامة الخيام على القبور[2] والاقامة فيها بصحبة الميت أيام أو شهور . وربما تكون هذه السلوكات هي الأصل في بناء القباب على قبور الاولياء .

وهناك ما يدل على وجود توسلات موجهة الى الأموات من ذلك مثلا أنه " في فترة جفاف بالمدينة ، بعد وفاة الرسول ، اشارت عائشة رضى الله عنها زوج النبي باحداث كوة فوق قبر النبي في اتجاه السماء ، ونجحت العملية في إسقاط المطر"[3]

لقد كان لظهور التصوف في العالم الاسلامي أثر مباشر في تكريس القيمة الدينية التي تميزت بها الولاية ، من طرف الاسلام الرسمي . فاصبح الاولياء اصدقاء الله . وهو ما يفسر لنا ولو بشكل جزئي اسباب ظهور ظاهرة عبادة الاولياء .

---

[1] ذكر ابن باديس أن امرأة من الأنصار لطقت أمام النبي بكلمات توحي باعتقاد البركة في صحابي توفي إثر مرض، فقال لها النبي:" و من يدريك أن الله أكرمه؟ إفقالت المرأة بأبي أنت يا رسول الله فمن يكرمه الله فقال عليه الصلاة و السلام: و الله ما ادري و أنا رسول الله ما يفعل بي. فقال المرأة: و الله لا أزكي بعده أحدا » ابن باديس عبد الحميد : آثاره و حياته، إعداد و تصنيف طالبي عمار، دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف و الترجمة ط1،1968، ج2، ص255،بتصرف

[2] روى البخاري أنه :"لما مات الحسن بن الحسن بن علي رضي الله عنهم ضربت امرأته القبة على قبره سنة ثم رفعت فسمعوا صائحا يقول : الا هل وجدوا ما فقدوا فأجابه آخر بل يأسوا فانقلبوا " صحيح البخاري ج2،باب ما يكره من اتخاذ المساجد على القبور، ص 90 و يعلل القسطلاني ذلك بأن " المقيم في الفسطاط – أي القبة أو الخيمة- لا يخلو من الصلاة فيه، فيستلزم اتخاذ المسجد عند القبر، و قد يكون القبر في جهة القبلة فتزداد الكراهة، و إذا أنكر الصالح بناءا زائلا و هو الخيمة فالبناء الثابت أجدر" إرشاد الساري لصحيح البخاري، ج2، ص430.

[3] أورد الحديث ناصر بن عبد الرحمان الجديع برواية الدارمي عن أبي الجوزاء أوس بن عبد الله قال:"قحط أهل المدينة قحطا شديدا، فشكوا إلى عائشة (ض) فقالت :انظروا قبر النبي صلى الله عليه و سلم فاجعلوا منه كوا إلى السماء حتى لا يكون بينه و بين السماء سقف. قال: ففعلوا فمطرنا مطرا حتى نبت العشب، و سمنت الإبل حتى تفتقت من الشحم، فسمي عام الفتق" الجديع: م س ص 338 و ذكر أنه حديث غير صحيح،سنده ضعيف

د) اثر المرابطين :

ومن بين الآراء التي تناولت مسألة أصول الظاهرة ما جاء في موسوعة[1] الاديان حيث نجد المسألة كلها تتمحور حول المرابط ، وهو لفظ عربي يشير الى أشخاص يعيشون في رباط، وهو دير محصن . وكان هؤلاء المتدينون المتصوفون يؤدون ادوار متعددة ، فكانوا دعاة ، ومربون، وقادة سياسيون وسحرة ، تميزوا بقدرات فوق طبيعية . أكسبهم تعلمهم للقرآن وحفظه سلطة مقدسة .

ووجد هؤلاء الاشخاص حقلا خصبا في إفريقيا منذ القرن 14 ميلادي ، ذلك أن اصحاب السلطة السياسية الذين اسلموا ، كانوا يستدعون المرابطين من الحكام العرب .

ويرى صاحب الموسوعة ان هؤلاء المرابطين تكونوا في مدارس قرآنية، ثم اخذوا في نشر الاسلامي ولكن أضافوا اليه ممارسات سحرية وخرافية ذات علاقة بالاعتقادات الاحيائية الافريقية، وجعلتهم شهرتهم المتمثلة في احداث الخوارق اقرب الى السحرة منه الى كونهم ائمة .

فاتسع بذلك لفظ المرابط وأصبح يشمل الولي الحي ، او الميت، و الضريح ، وكذا خلفاء الولي . و الأكيد ان شخصية المرباط ، امتزجت فيها شخصية الصوفي ، والامام ، والمجاهد، والقائد ، وكذلك الساحر . وهو امر يمكن التأكد منه خاصة بالنسبة للمرابطين ابان حكم العثمانيين لإيالة الجزائر . ولكن جذورها الاولى لم توجد مع وجود المرابط بل وجدت كما ذهب الى ذلك بل ألفرد BEL ALFRED في التصوف الذي انبثق منه المرابط ، غير أن افتراض بل يبقى ناقصا لكونه اهمل تماما اثر التشيع في التصوف .

ولا يعني ذلك أن أصول الظاهرة شيعية بشكل حصري، لأنه لا يمكن فهم ظاهرة التشيع والتصوف إلا على ضوء الثقافة الإسلامية لذلك فإن دراستنا للتشيع والتصوف واثر الأول في الثاني ستكون في الإطار الثقافي الإسلامي ككل.

[1] Gerhard J.Bellinger.op.cit, p 516

الفصل الثاني : أصول ظاهرة التبرك : التشييع و التصوف

١) التبرك لدى الشيعة :

١.١) التبرك بآل البيت : أ- آل البيت

ب- مظاهر التبر بآل البيت

٢.١) التنظير الشيعي لفكر التبرك بآل البيت

أ) الشيعة

ب) اختصاص آل البيت بالفضل و التشريف

3.1) الثقافة الشعوبية و التشيع

أ) الشعوبية

ب) انفتاح الإسلام على الثقافة الأجنبية

2) التصوف و التشيع

2-1) حد التصوف و حقيقته

2-2) حركة الزهد

2-3) التصوف المذهبي

2-4) الأسس النظرية للتصوف المذهبي

2-5) أثر التشيع في التصوف أ) إسناد الفرقة

ب) الولاية

3) الأصول الشيعية لفكرة القطب الصوفية

3-1) البعد الثيوقراطي للإمام عند الصوفية

3-2) الإنسان الكامل أو القطب

3-3) الشيخ الكامل و علاماته.

يعتبر التشيع المدخل الرئيسي للتبرك المنحرف، و منه انتقل إلى التصوف. و لا يمكن تناول مسألة جذور ظاهرة التبرك دون البحث في ظاهرة تقديس الشيعة للأئمة من آل البيت، و علاقة ذلك بالتصوف و الصوفية.

- فما هو أثر التشيع على المستوى الفكري و السلوكي في الناس بصفة عامة، و في المتصوفة بشكل خاص؟

1)- التبرك لدى الشيعة

1-1) التبرك بآل البيت

أ) آل البيت :

اختلف العلماء في تحديد من هم أهل البيت؟ فبعضهم قال هن نساؤه لأنهن في بيته-[1] و آخرون قالوا هم- من تحرم عليهم الصدقة بعده : آل علي، و آل عقيل، و آل جعفر و آل عباس[2]. بينما رجّح آخرون أن يكونوا علي و فاطمة و الحسن و الحسين.

غير أن النصوص الكثيرة الموجودة تؤيد اعتبار آل علي، و أنهم المقصودون بآل البيت.

و من هذه النصوص ما ورد عن الرسول صلى الله عليه و سلم حين أراد المباهلة[3] هو ووفد نجران كما ذكر ذلك المفسرون في تفسير آية المباهلة، و هي قوله تعالى : **" فمن حاجّك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا و أبناءكم و نساءنا و نساءكم و أنفسنا و أنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنت الله على الكاذبين"**[4]. و قيل أراد بالأبناء الحسن و الحسين، و بالنساء فاطمة و بالنفس نفسه صلى الله عليه و سلم و عليا

و قال المفسرون:" لما قرأ رسول الله صلى الله عليه و سلم هذه الآية على وفد نجران و دعاهم إلى المباهلة، قالوا حتى نرجع و ننظر في أمرنا، ثم نأتيك غدا [...] فأتوا رسول الله صلى الله عليه و سلم و قد احتضن الحسين و أخذ بيد الحسن، و فاطمة تمشي خلفه، و علي يمشي خلفها و النبي صلى الله عليه و سلم يقول لهم : إذا دعوت فأمنوا. فلما رآهم أسقف نجران قال:

---

[1]- الشبلنجي مؤمن بن حسن بن مؤمن : نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار، دار الكتب العلمية-بيروت ط1، 1997 ص 168.

[2]- م ن ص 168. أنظر كذلك الإمام النووي، م س

[3]- قال ابن عباس : نتضرع في الدعاء. و قيل معناه نجتهد و نبالغ في الدعاء، و قيل معناه نلتعن و الابتهال الالتعان- الشبلنجي: م ن، ص 168.

[4]- سورة آل عمران، الآية 61.

يامعشر النصارى إني لأرى وجوها لو سألوا الله أن يزيل جبلا من مكانه لأزاله، فـــلا تبتـــهلوا، فتهلكوا و لا يبقى على وجه الأرض نصراني إلى يوم القيامة-[1].

و روى مسلم – عن عائشة قالت: خرج النبي صلى الله عليه و سلم غداة، و عليه مـــرط مرحل من شعر أسود فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثم جاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمـــة فأدخلها ، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطـــهركم تطهيرا-[2].

و ذكر محمود الشرقاوي " عن أبي الحمراء قال : رابطت المدينة سبعة أشهر على عهد النبي صلى الله عليه و سلم قال : رأيت النبي إذا طلع الفجر جاء إلى باب علي و فاطمـــــة فقـــال : الصلاة، الصلاة. إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا-[3].

و إلى جانب هذه النصوص التي ترجع اختصاص علي و فاطمة و ابنيهما بآل البيـــت دون غيرهم من أهل رسول الله صلى الله عليه و سلم ، تناقل الناس | أيضا أحاديث ترغب في محبتـــهم و تحذر من معاداتهم منها- ما نقله الشرقاوي أن رسول الله **صلى الله عليه و سلم** قال :/ من مات على حب آل محمد مات شهيدا، ألا و من مات على حب آل محمد مات مغفورا له، ألا و مـــــن مات على حب آل محمد مات تائبا، ألا و من مات على حب آل محمد مات مؤمنـــا مســـتكمل الإيمان، ألا و من مات على حب آل محمد بشره ملك الموت بالجنة ثم منكر و نكير، ألا و مـــن مات على حب آل محمد جعل الله قبره مزار ملائكة الرحمة، ألا و من مات على حب آل محمـــد مات على السنَة و الجماعة، ألا و من مات على بغض آل محمد جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيـــه آيس من رحمة الله، ألا و من مات على بغض آل محمد مات كافرا، ألا و من مات على بغـــض آل محمد لم يشم رائحة الجنة.[4]

و في حديث آخر "مثل أهل بيتي فيكم كسفينة نوح من ركبها نجا، و من تخلـــف عنـــها هلك.[5]

---

[1]- الشبلنجي : م س،ص 169.

[2]- مسلم أبو الحسن (الإمام): الجامع الصحيح، دار المعرفة – بيروت د.ت ج 7 ص 130.

[3]- الشرقاوي محمود : أهل البيت، منشورات المكتبة العصرية- بيروت د.ث، ص 76.

[4]- الشرقاوي م.س.ص 5. و انظر كذلك (الشبلنجي) : م ن.

[5]- الشبلنجي، م ن ص 173.

و ذكر الفخر الرازي أن أهل بيت النبي صلى الله عليه و سلم – ساووه في خمسة أشياء: في الصلاة عليه و عليهم، في التشهد، و في السلام، و في الطهارة، و في تحريم الصدقة، و في المحبة[1]. و يستخلص صاحب كتاب نور الأبصار من الأحاديث السابقة، و من أخرى غيرها كثيرة – وجوب محبة أهل البيت، و تحريم بغضهم التحريم الغليظ–[2]

و حكى عن الإمام الشافعي قوله في أبيات من الشعر[3] منها :

يا آل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن أنزله.

يكفيكم من عظيم الفخر أنكم من لم يصل عليكم لا صلاة له.

و بلغ من تعظيم الناس لآل البيت ما ذكره الشبلنجي نقلا على الشعراني قال : سمعت سيدي عليا الخواص رحمه الله يقول : / من حق الشريف علينا أن نفديه بأرواحنا لسريان لحم رسول الله صلى الله عليه و سلم و دمه الكريمين فيه، فهو بضعة من رسول الله و للبعض في الإجلال و التعظيم و التوقير ما للكل، و حرمة جزئه صلى الله عليه و سلم بعد موته كحرمة جزئه حيا على حد سواء–[4]

ب) مظاهر التبرك بآل البيت

و كان من هذه الاعتقادات في آل البيت أنهم خصوا بالإجلال حتى و هم أموات و في هذا الصدد يورد محمود الشرقاوي قولا للشيخ محمد حسنين مخلوف هذا نصه : – تواترت الروايات الصحيحة، و الرؤى من أصناف بني آدم على فعل الأراوح بعد موتها، و أنها تقرأ القرآن، و تصلي و تخبر أرواح الأحياء عند لقائها و تقضي حوائج الناس، و أنها تقدر على ما لا تقدر على مثله حال اتصالها بالبدن في الدنيا من هزيمة الجيوش الكبيرة بالعدد القليل متمثلة و غير متمثلة. و ظاهر أن هذا هو لبعض الأرواح التي يؤذن لها بذلك، و أهل البيت في برزخهم يفيضون، كما كانوا

---

[1]– الشبلنجي :م.س ص 175.

[2]– م ن،ص 175.

[3]– – م ن،ص 175

[4]– م ن،ص 179.

بفيضون هنا حيوية و محبة، و من علاهم يمدون أيديهم، و يهدون علمهم و يبثون إيحاءاتهم للأحياء بالعمل الصالح، و الاقبال على طاعة الله تعالى"[1].

و ترتب عن تعظيم الناس لآل البيت ظهور ممارسات تبركية ذات مظهرين : مـــادي و ســـلوكي ديني.

المظهر الأول : بناء المساجد على قبورهم، و إقامة المشاهد عليها والمبالغة في تزيينها، منها مشهد قـــبر علي بالنجف في العراق الذي قدم لنا ابن بطوطة و صفا دقيقا له فقال :"قبته مفروشـــة بـــأنواع البسط من الحرير و سواه، و بها قناديل الذهب و الفضة، و في وسط القبة مصطبة مربعة مكســـوة بالخشب عليه صفائح الذهب المنقوشة]... [مسمَرة بمسامير الفضة، قد غلبت علـــى الخشـــب بحيث لا يظهر منه شيء ، و ارتفاعها دون القامة، و فوقها ثلاثة من القبور يزعمون أن أحدها قـبر آدم عليه السلام، و الثاني قبر نوح عليه السلام و الثالث قبر علي و بين القبور طسوات ذهـــب و فضة، فيها ماء الورد و المسك و أنواع الطيب "[2]

و منها أيضا مشهد الحسين بن علي بي أبي طالب عنهما بمدينة القاهرة قدم لنا ابن جبير و صفا عنه فقال :– و هو في تابوت فضة مدفون تحت الأرض، قد بني عليه بنيان حفيـــل يقصـــر الوصف عنه، و لا يحيط الإدراك به، محلَل بأنواع الديباج، محفوف بأمثال العمد الكبار شمعا أبيـض و منه ما هو دون ذلك، قد وضع أكثرها في أتوار – أي شمعدان– فضة خالصة، و منها مذهبـة، و علقت عليه قناديل فضة، و حفَ أعلاه كله بأمثال التفافيح ذهبا في مصنع – مبني – شبه الروضة، يقيد الأبصار حسنا و جمالا، فيه من أنواع الرخام المجزع الغريب الصنعة، البديع الترصيع"[3].

و في مدينة مشهد الرضا يوجد قبر علي ابن موسى الكاظم "و عليه قبة عظيمـــة [...] و على القبر دكانة خشب ملبسَة بصفائح الفضة، و عليه قناديل فضة معلقة، و عتبة القبة فضـــة، و على الباب ستر حرير مذهب، و هي مبسوطة بأنواع البسط"[4].

و لم يكن بناء القباب و تزيينها مقصورا على هؤلاء الأئمة فقط، بل شمل أهل البيت كلـهم خاصة الذين دفنوا في غير الجزيرة العربية مثل المشاهد التي بمصر كمشهد السيدة نفيسة، و مقـــام

---

[1]– الشرقاوي محمود : م س ص 10.

[2]– ابن بطوطة : رحلة ابن بطوطة، دار–بيروت، 1964، ص 177.

[3]– ابن جبير، رحلة بن جبير، دار صادر، 1964 ص 21.

[4]– ابن بطوطة، م ن ص 388.

السيدة زينب بنت الإمام علي و السيدة فاطمة بنت الحسين بن علي و مقاماتهن[1] مشهورة و معروفة بكثرة زائريها. ثم عممت الظاهرة و أصبحت إحدى مميزات ظاهرة التبرك في العالم الإسلامي خاصة منه جانبيه الأسيوي و المغربي.

و كان الشيعة و شيوخ الطرف الصوفية يحثون الناس على زيارة قبور الأئمة، بل و قبور أفراد آل البيت كلهم، للتبرك بها و الحصول على الأجر و الثواب، و من أقوالهم في فضل زيارة قبر علي ما نقله أحمد أمين عن المجلسي من كتابه وقفة الزائرين من أنَ جعفر الصادق قال :- من زار أمير المؤمنين عارفا بحقه غير متجبر و لا متكبر، كتب الله له أجر مائة شهيد، و غفر الله له ما تقدم من ذنبه و ما تأخر-[2] و في حديث آخر يصور لنا المجلسي جعفر الصادق يوبخ رجلا أخبره بأنه لم يزر امير المؤمنين في قبره - فقال له :" بئس ما صنعت [...] ألا تزور من يزوره الله مع الملائكة، و يزوره الأنبياء، و يزوره المؤمنون"[3]

المظهر الثاني : وهو السلوكي الذي يصدر من طالب البركة من أضرحة ومقامات الأئمة و أفراد أهل البيت، و المتمثلة في الطقوس الحركية و الكلامية، و ما يميزها من انفعالات و خشوع، من ذلك ما يقدم لنا ابن بطوطة وصفا عنه، لما يتم عند قبر علي فيقول:- على بابها - أي القبة- الحجاب و النقباء، و الطوشية- أي الخصيان-، فعندما يصل الزائر يقوم إليه أحدهم أو جميعهم، و ذلك على قدر الزائر، فيقفون معه على العتبة، و يستاذنون له، و يقولون: عن أمركم يا أمير المؤمنين: هذا العبد الضعيف يستأذن على دخوله للروضة العلية، فإن أذنت له، و إلا رجع، و إن لم يكن أهلا لذلك فأنتم أهل المكارم و الستر، ثم يأمرونه بتقبيل العتبة و هي من فضة، و كذلك العضادتان، ثم يدخل العتبة"[4].

و على الزائر أن يتلو دعاء الزيارة و نصه :« السلام عليك يا ولي الله، يا حجة الله، يا خليفة الله، يا عمود الدين، يا وارث النبيين، يا قسيم الجنة و النار، يا صاحب العصا و الميسم، يأمير المؤمنين. أشهد أنك كلمة التقى، و باب الهدى، و الأصل الثابت، و الجبل الراسخ، و الطريق

---

[1]- أنظر الشبلنجي :م س.

[2]- أمين أحمد ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي-بيروت،ط-3،1954،ج4 ص 123.

[3] - أمين أحمد: م ن،ج4،ص 123.

[4]- ابن بطوطة: م س ص 177.

الحق. أشهد أنك حجة الله على خلقه، و شاهده على عباده و أمينه على علمه، و مستودع أسراره و معدن حكمته و أخو رسوله [...] »[1].

و من جملة ما يعتقده الناس في هذه القبة و بركتها، أنه في ليلة السابع و العشرين من رجب تحدث كرامات، هي التي ثبت بها عندهم أن القبر الموجود بالقبة هو قبر علي حيث « يؤتى إلى تلك الروضة بكل مقعد من العراقيس و خرسان و بلاد فارس و الروم، فيجتمع منهم الثلاثون و الأربعون و نحو ذلك، فإن كان بعد العشاء جعلوا فوق الضريح المقدس، و الناس ينتظرون قيامهم، و هم بين مصل و ذاكر و تال و مشاهد للروضة، فإذا مضى من الليل نصفه أو ثلثه أو نحو ذلك قام الجميع أصحاء من غير سوء، و هم يقولون : لاإله إلا الله محمد رسول الله، علي ولي الله »[2].

و شبيه بذلك ما يصفه ابن جبير من سلوك الناس عند مشهد الحسين. فيقول :« و شاهدنا استلام الناس للقبر المبارك. و احداقهم به، وانكبابهم عليه، و تمسحهم بالكسوة التي عليه، و طوافهم حوله مزدحمين داعين باكين متوسلين إلى الله سبحانه و تعالى ببركة التربة المقدسة »[3].

و كان من شروط الزيارة التي وضعها الشيعة لزائري قبر موسى الكاظم، الاغتسال، و النظافة، و التعطر، و لبس الثوب الطاهر و قول الزائر عند القبر :« السلام عليك يا ولي الله، يا حجة الله، يا نور الله [...] أتيتك زائرا، عارفا بحقك، معاديا لأعدائك، مواليا لأوليائك، فاشفع لي عند ربك يا مولاي»[4].

هذه العواطف و السلوكات التبركية الشيعية بالأئمة، و تعظيمهم لهم، و الاستشفاع بهم دعت كما يقول أحمد أمين :« إلى مظهر واضح ربما تأثر به المسلمون جميعا، و هو إقامة الأضرحة و العناية بها و تزيينها و زيارتها و الاستشفاع بها، و كثرة الدعوات عندها، و تمنى الدفن بجوارها"[5].

غير أن الملفت لانتباه من وجهة النظر الثقافية هو اختلاف الناس في مواقفهم التبركية من آل البيت حسب اختلاف الأمصار من ذلك أن مظاهر التعظيم و التقديس هذه غير موجودة في مكةو المدينة و بالجملة في الجزيرة العربية لكونها مركز أهل السنة من التابعين و السلف الصالح الذين حرصوا

---

[1]- أمين أحمد : م س، ج4 ص 123-124.

[2]- ابن بطوطة : م س ص 177.

[3]- ابن جبير:م س ص 20.

[4]- أمين أحمد:م ن ج4 ص 125.

[5]-م ن : ج4 ص 122.

على أن يخلصوا العبادة لله و أن يلتزموا بما اوصاهم به الرسول صلى الله عليه و سلم باتباع هدي الكتاب والسنة و تجنب تعظيم غير الله حتى لا يتحول الناس عن عبادة الله إلى عبادة البشر خاصة« و أن عبادة الله بالغيب تصعب على النفوس» [1] غير المتدبرة للكتاب و السنة.

و كلما ابتعدنا من نقطة المركز الخاصة بالمساحة الثقافية المحددة لمهد الكتاب و السنة كلما ضعفت مظاهر الحرص على عبادة الله بالغيب و لجأ الناس إلى التقرب إلى الأضرحة و مشايخ الصوفية لاعتقادهم حلول البركة فيهم من ذلك مناطق العراق و خرسان وبلاد فارس شرقا و فلسطين و مصر و تونس والسودان و الجزائر و المغرب غربا.

1-2) التنظير الشيعي لفكرة التبرك بآل البيت

أ) **الشيعة** : يشير لفظ الشيعة في اللغة إلى الصحب و الأتباع و هو في عرف الفقهاء و المتكلمين - كما يرى ذلك ابن خلدون[2]- يخص أتباع علي و بنيه و تعود نشأة هذه الفرقة الاسلامية إلى عوامل سياسية، ظهرت بذورها الجنينية في الجماعة الأولى التي رأت أن أهل بيت النبي صلى الله عليه و سلم أولى بالخلافة بعد موته.« و أولى أهل البيت العباس عم النبي، و علي ابن عمه، و علي أولى من العباس» [3]. و كان على هذا الرأي من الصحابة عمار، و أبا ذر، و سلمان الفارسي، و جابر بن عبد الله، و العباس و بنيه، و أبي بن كعب، و حذيفة، إل كثير غيرهم.[4].

غير أنه لم يكن في هذا التشيع ما يتجاوز حدود الموقف السياسي، لأن ما يميز التشيع كحزب سياسي ديني، هو اعتقاد أهله في إمامة علي و خلافته، بنص و وصية، أوصى بها الرسول صلى الله عليه و سلم فالشيعة« هم الذين شايعوا عليا عليه السلام على الخصوص، و قالوا بإمامته و خلافته نصا ووصاية إما جليا و إما خفيا[5]، و اعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده» [6].

---

[1]- ابن عربي : م س، ج2 ص 309.

[2]- ابن خلدون : م س، ص 250.

[3]- أمين أحمد : فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية ط 11، 1975 ص 266.

[4]- م ن ص 267.

[5]- انظر ابن خلدون، م ن

[6]- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم : الملل و النحل، دار صادر- بيروت د ت، على هامش كتاب ابن حزم، الفصل قا الملل و الأهواء و النحل ج1 ص 195.

فرأوا بأن عليا كان الخليفة المختار من النبي صلى الله عليه و سلم، و أنه أفضل الصحابة. عينه الرسول بنص و وصية،« و من هنا نشأت فكرة الوصية، و لقب علي بالوصي، يريدون أن النبي أوصى لعلي بالخلافة من بعده [...] و علي أوصى بها لمن بعده، و هكذا كل إمام وصي من قبله »[1]

و لم يكن الشيعة على درجة واحدة من التشيع و الاعتقاد، بل تباينوا فرقا منهم المعتدلون الذين يفضلون عليا دون تكفير صحابي أو لعنه، و منهم الغالون الذين ألهوا عليا و أبناءه، و كفروا ما سواهم من الخلفاء : و لكن الجامع بينهم جميعا، هو تعصبهم لآل البيت من العلويين في آخر عهد الخليفة عثمان ابن عفان.

و أصبحت الإمامة أهم الأركان التي تمحور حولها تفكيرهم، لذلك سميت طائفة كبيرة من فرقهم بالإمامية، و المشهور من هذه الطائفة فرقة الإسماعيلية[2] و الإثنى عشرية.

---

[1]- أمين أحمد : م س،ص 267.

[2]- الإسماعيلية: و هي إحدى أهم فرق الشيعة، و ذلك بالنظر إلى الإنجازات السياسية و الفكرية التي أحرزتها. سميت بهذا الإسم، نسبة إلى الإمام اسماعيل، و هو الإمام السابع ؛ و هذا العدد خصها باسم آخر و هو السبعية-بالإضافة إلى اعتبارات فلسفية أخرى- فقالوا بأن الأئمة الظاهرين سبعة و هم :« الإمام الأول علي و الثاني الحسن،و الثالث الحسين، و الرابع زين العابدين، و الخامس محمد الباقر، و السادس جعفر الصادق، و السابع اسماعيل بن جعفر» - الرازي فخر الدين - كتاب اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، نشره علي سامي النشار في كتابه قراءات في الفلسفة، الدار القومية للطباعة و النشر، ط1، 1968، ص 129.

و من يأتي بعد اسماعيل بن جعفر، فأئمة مستورون و هم« الذين كانوا يسيرون في البلاد، و يظهرون الدعاة جهرا، قالوا : و لن تخلو الأرض قط من إمام حي قاهر، إما ظاهرمكشوف و إما باطن مستور » الشهر ستاني م س ص 28.

و لكل إمام حجة هو زعيم الدعاية و يكون خفيا إذا كان الامام ظاهرا« أما إذا استتر الامام فلابد له من حجة ظاهر » العقاد عباس محمود ، فاطمة الزهراء و الفاطميون، دار الكتاب العربي - بيروت، 1967ص87.

و لكل حجة مبشرون يعرفون بالدعاة.

و قد امتازت هذه الفرقة بتنظيمها المتقن لطريقة الدعوة السياسية و الدينية، التي كان من نتائجها قيام الدولة الفاطمية.

و قد ساعد على انتشار هذه الدعوة بين الناس، عاملين أحدهما فكري و الثاني عاطفي.

العامل الفكري : و تمثل في رسائل إخوان الصفا و خلان الوفا التي روجت لمسألة الإمامة و حصرتها في آل البيت من العلويين و رفعهم إلى مرتبة فوق مرتبة البشر. جاء في إحدى هذه الرسائل ما يلي :« و هذه الولاية المخصوصة لأهل بيت الرسالة عليهم السلام، لا يحتاجون فيها إلى مدبرين غيرهم، و إلى علماء سواهم [...] لهم علوم يتميزون بها، و ينفصلون عن العالم بمعرفتها، و أعمال يعملونها لا يشركون فيها غيرهم. و لذلك استحقوا الرياسة و وسموا بالخلافة، و إنهم لا يبدون عملا من الأعمال و لا يظهرون فعلا من الأفعال إلا بمشيئة إلاهية و إرادة ربانية في الوقت الذي ينبغي به إظهار ذلك العلم فيه، و هم أطباء النفوس و مداووا الأرواح » (نقلا عن الفاخوري حنا الجر خليل: تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران للطباعة و النشر بيروت، 1966، ص 184).

العامل العاطفي : و تمثل في تحول عطف الناس من تأييد العباسيين إلى مساندة العلويين، لكثرة ما لقوا من التنكير و التقتيل، فكثر شهداء آل البيت من أبناء فاطمة « و أصبح تشردهم الذي يظن به أنه يضعفهم، مددا لهم من أمداد العطف و الولاء، و أصبحت دعوة الفاطميين وقفا على هؤلاء المتشريدن المظلومين » (العقاد، م س،ص95)

أما عن فرقة الإثنى عشرية قالت بالأئمة الإثنى عشر و هم بعد جعفر الصادق، موسى الكاظم، علي الرضا، محمد الجواد، علي الهادي، الحسن العسكري، محمد المنتظر. و يقول هنري كوبان عن هذه الفرقة :« كان التشيع الإثنى عشري، باعتباره أقلية دينية، يمر بمصاعب و تقلبات

و انصب اهتمام هتين الفرقتين على وضع الأسس الفكرية اللاهوتية للإمامة، بدءا من اعتبارها ركنا من أركان الدين، و أنها ليست من المصالح الدنيوية التي يوكل فيها التصرف للعامة، فلا يجوز لنبي إغفالها، و تفويضها إلى الناس و جعلوا من الإمام وريثا للنبي «يورث روحانيته كما يورث الناس أموالهم» [1].

و هو رئيس المسلمين و معلمهم،«و هو يحكم و يعلم متلقيا عن الله رسالة مستمرة» [2]. ففي سؤال وجهه الحسن بن العباس المعروفي إلى الرضا عن الفرق بين الرسول و النبي و الإمام، أجاب الرضا :« الرسول هو الذي يترل عليه جبريل فيراه و يسمع كلامه، و يترل عليه الوحي، و ربما رآه في منامه نحو رؤيا ابراهيم. و النبي ربما سمع الكلام، و ربما رأي الشخص، و لم يسمع. و الإمام هو الذي يسمع الكلام و لا يرى الشخص» [3]

ب) اختصاص آل البيت بالفضل و التشريف

إن الشيعة الإمامية، طوروا فكرة الإمامة لتشمل إلى جانب الرءاسة السياسية، الإمامة الروحية و الدينية، و اجتهدوا في بلورتها حتى أصبحت نظرية متكاملة، ليس في السياسة فقط، بل في الفكرو الدين، و الحياة العامة. فكان التنظير للإمامة هو التنظير للحياة العامة، و من ضمن ذلك ما يجب على الناس أن يعتقدوه في آل البيت من الصفات السامية التي تجعلهم فوق البشر، و أنهم المباركون من الله على غرار الأنبياء.

و من الأقاويل المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه و سلم و التي تثبت لهم تلك الصفات و التي تفيد اختصاصهم بالبركة ما يروى من أن الرسول خاطب به عليا و هو:«لولا أن يقول فيك

واظطهادات كانت تلاحقه من قرن إلى قرن، حتى بجيء الصفريين إلى الحكم في إيران في القرن السادس عشر » (تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة : مروة نصير، قبسي حسن، راجعه و قدم له: الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر، منشورات عويدات-بيروت، باريس ط2، 1983، ص 76).

[1]- أمين أحمد ظهر الإسلام، ج4 ص 111.

[2]- ميتز آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة)، الدار التونسية للنشر-تونس، م و ك - الجزائر، 1986 ج1 ص 130.

و يورد فخر الدين الرازي موقف الإسماعيلية من استمرار الرسالة فيقول :« ثم قالوا و الدور التام للأنبياء أيضا سبعة. فالأول آدم عليه السلام و وصيته شيث. و الثاني نوح عليه السلام و وصية سام. و الثالث ابراهيم عليه السلام و وصيته اسماعيل و اسحق. الرابع موسى عليه السلام و وصية هارون. الخامس عيسى عليه السلام و وصية شمعون. السادس محمد عليه السلام و وصية علي رضى الله عنه. و الإمام الأول علي و الثاني الحسن و الثالث الحسين و الرابع زين العابدين، و الخامس محمد الباقر و السادس جعفر الصادق و السابع اسماعيل بن جعفر، و المقصود من البعثة و الرسالة هو أن يلحق الجثمانيون من نوع الإنس بالروحانيين » م س ص 129. و انظر كذلك هويدي، م س.

[3]- أمين أحمد : ظهر الإسلام، ج4، ص 112.

طوائف من أمتي ما قالت النصارى في عيسى ابن مريم، لقلت فيك اليوم مقالا لا تمر على ملإ من المسلمين إلا أخذوا من تراب رجليك، و فضل طهورك يستشفون به، و لكن حسبك أن تكون مني وأنا منك ترثني و أرثك، و أنت مني بمنزلة هارون من موسى ألا أنه لا نبي بعدي »[1].

في ثنيا هذا النص نستشف ما يشير ضمنا إلى حصول البركة في علي، تماما مثلما حصلت في عيسى عليه السلام الذي قال الله سبحانه فيه« **و جعلني مباركا أينما كنت** »[2] أي موضعا للخيرات الإلاهية."[3] و عبارة لولا أن يقول فيك طوائف من أمتي ما قالت النصارى في عيسى، يفيد أنهم سيؤلهون عليا مثلما ألهوا عيسى المسيح. و سيتبركون بتراب رجليك و فضل طهورك.

و كان الصحابة يتبركون من فضل طهور الرسول صلى الله عليه و سلم

فما هي صفات الإمام ؟

الإمام في نظر الشيعة، هو خليفة رسول الله صلى الله عليه و سلم و هو بمنزلة النبي[4]، مطهر من الذنوب، مبرأ من العيوب، مخصوص بالعلم متحل بالفضائل الإلاهية «معدن القدس و الطهارة، و النسك و الزهادة، و العلم و العبادة، مخصوص بدعوة الرسول، و نسل المطهرة البتول »[5] و بهذا المعنى يصبح الإمام هو النموذج الكامل بعد الرسول، يقتدى به في قوله و فعله. وجوده ضرورة ملحة. فالأئمة« هم أركان الأرض أن تميد بأهلها »[6].

و استنادا إلى هذه الصفات يصبح الاعتقاد في الإمامة لدى الشيعة، ركنا من أركان الدين، و أصلا من أصوله، و من كفر به خرج من الدين كله. و ينقل أحمد أمين عن الكليني قول أحد الأئمة الشيعة و هو أبو جعفر محمد الجواد قوله :« أن من أصبح من هذه الأمة لا إمام له أصبح ضالا تائها، و إن مات على هذه الحال مات ميتة كفر و نفاق[7]"

---

[1] – كوربان هنري : م س ص 96. جاء في صحيح البخاري« عن سعد قال سمعت ابراهيم ابن سعد عن أبيه قال: قال النبي صلى الله عليه و سلم لعلي أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى » (الإمام البخاري: م س ج4، باب مناقب علي بن أبي طالب ص 208.

[2] – سورة مريم. جزء من الآية 31.

[3] – المراغي : م س، ص 8.

[4] – أنظر الغزالي أبو حامد : فضائح الباطنية (تح و تق:عبد الرحمن بدوي) الدار القومية للطباعة و النشر–القاهرة، 1964.

[5] – أمين أحمد: ضحى الإسلام، ج3، ص 216.

[6] – م ن، ج3 ص 215.

[7] – م ن، ج3 ص 214.

و مجمل هذه الصفات المذكورة، و غيرها مما لم أذكره، يدخل في إطار المفاضلة بمعنى أن الله سبحانه و تعالى – كما يذهب إلى ذلك الشيعة–فضل الأئمة من آل البيت على غيرهم من العالمين، و طهرهم من الرجس و جعلهم الهداة بعد الرسول صلى الله عليه و سلم فخصوا من الله بمرتبة التشريف التي خص بها الرسل و الأنبياء. و من هذه الخصائص التشريفية وجود [1]البركة في ذواتهم و آثارهم. و هذا ما أراد الشيعة من الناس أن يعتقدوه، فكانوا يتبركون بصحبتهم، و حضور مجالسهم العلمية. و بعد موتهم أضحت قبورهم مزارات تشد إليها الرحال، و يتردد عليها الناس طلبا للبركة و الشفاء.

و مما يورده القاض النعمان بن محمد في الرسالة الذهبية قول جعفر الصادق:«نحن آيات الله الكبرى، و أسمائه الحسنى، و أمثاله العليا و كلماته الصدق و العدل. فمن توسل بغيرنا لم يعطى، و من دعى لغيرنا لم يجب » [2].

فالإمام هو المثل الكامل الذي جعل ليقتدي الناس به في الدين هذا الأخير الذي«يتضمن الآراء و العقائد و الأخلاق و الأعمال و الآداب و رعاية ذات الإنسان بجميع جوانب وجوده و في عامة شؤونه » [3].

و في هذا الإطار العام للدين– بالمعنى الثقافي–يصبح الإمام هو الراعي الذي ينظم أمور الناس و شؤونهم، و هو المعلم الذي يتعلمون منه دينهم و أخلاقهم، و هو الشفيع الذي يتوسلون به لقضاء حوائجهم، و برئهم من الأمراض، لما خص به من شرف الذات و علو المرتبة عند الله.

و التبرك بآل البيت قائم عند أصحابه من وجهين :

الأول : ما ورد في القرآن الكريم من آيات خصت آل البيت بالذكر.ذكر الشبلنجي قولا لا بن عباس، أخرجه ابن عساكر قال:«ما نزل في أحد من كتاب الله تعالى ما نزل في علي (ص). و أخرج عنه أيضا قال:" نزلت في علي ثلاثمائة آية » [4]

و جاء في القرآن الكريم قوله سبحانه و تعالى:«**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا**» [1]. و في رواية لأحمد، و الطبراني«عن ابن سعيد الخدري قال : قال

---

[1]– تقدم معنا أن البركة هي ثوب الخير الإلهي في الشيء.أنظر معاني البركة.

[2]– هويدي يحيى: م س،ص 121.

[3]– كوربان هنري: م س، ص 15.

[4]– الشبلنجي:م س، ص 124.

رسول الله صلى الله عليه و سلم : أنزلت هذه الآية في خمسة : في، و في علي، و حسن و حسين، و فاطمة»[2]

و ذكر العقاد نقلا عن السمهودي من كتابه أخبار دار المصطفى، أن رسول الله صلى الله عليه و سلم كان يأتي باب علي و فاطمة و حسن و حسين كل يوم عند صلاة الصبح، حتى يأخذ بعضادتي الباب و يقول: السلام عليكم أهل البيت. و يقول:« الصلاة ثلاث مرات، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا »[3].

و يؤول الشيعة هذه الآية، بمعنى عصمة آل البيت، و هم يعتبرونها على ما نقله أحمد أمين« لطف من الله بالنسبة للعبد، فلا يجد في هذا اللطف داعيا لترك الطاعة، و ارتكاب المعصية»[4]. و يفهم من هذا القول استنادا إلى ما ذكر عن البركة أن آل البيت، محل تفضيل و تشريف، الأمر الذي يلزم عنه أنهم محل بركة الله، و خيره.

و يزيد ابن عربي على ذلك، فيضفي على أهل البيت صفة القداسة فهم« المطهرون بالنص»[5] و الطهارة تدل على القداسة و البركة. جاء في لسان العرب« أن القداسة، الطهارة و البركة »[6]. و أنه من شروط صحة محبة الله و رسوله صلى الله عليه و سلم محبة أهل بيته، فهم أصحاب المنازل الشريفة و المراتب العالية و لو علم الانسان منازلهم عند الله لود« أن يكون مولى من مواليهم »[7] و يقول لمن تحقق عنده محبتهم« فتعلم عند ذلك أن لك عناية عند الله الذي أحببتهم من أجله، حيث ذكرك من يحبه، و خطرت على باله، و هم أهل بيت رسوله صلى الله عليه و سلم فتشكر الله على هذه النعمة، فإنهم ذكروك بألسنة طاهرة بتطهير الله، طهارة لم يبلغها علمك »[8]. و من شعره فيهم :

---

[1]- سورة الأحزاب، جزء من الآية 33.

[2]-كوربان: م س، ص 170.

[3]- العقاد : م س، ص 38،39

[4]- أمين أحمد : ظهر الإسلام، ج4، ص 197.

[5]- ابن عربي : م س، ج1 ص 197.

[6]- ابن منظور : م س، ج8 ص 50.

[7]- ابن عربي:م ن، ج1 ص 198

[8]- ابن عربي:م ن، ج1 ص 198

فلا تعدل بأهل البيت خلقا فأهل البيت هم أهل السيادة

فبغضهم من الإنسان خسر حقيقي و حبهم عبادة[1]

و من الآيات التي يقيس عليها الشيعة، اختصاص أهل بيت النبي صلى الله عليه و سلم و يبررون بها تبركهم بما تركوه، قوله تعالى :« **و قال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم و بقية مما ترك آل موسى و آل هارون تحمله الملائكة. إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين**»[2] ذكر الشهر ستاني أن المختار بن أبي عبيد أخرج كرسيا قديما«غشاه بالديباج، و زينه بأنواع الزينة، و قال هذا من ذخائر أمير المؤمنين علي عليه السلام، و هو عندنا بمنزلة التابوت لبني إسرائيل. فكان إذا حارب خصومه، يضعه في براح الصف و يقول: قاتلوا و لكم الظفرة و النصرة، و هذا الكرسي محله فيكم محل التابوت في بني أسرائيل، و فيه السكينة و البقية، و الملائكة من فوقكم يتزلون مددا لكم »[3].

أما الوجه الثاني : فيستفاد من كلامهم في صفات الإمام. و تكاد تكون مسألة الإمامة أهم المسائل الكلامية لديهم «فهي مركز بحوثهم، و هي الملون لعقيدتهم، و أكثر المسائل الفرعية ترجع إليها و أهم ما يدور من الخلاف بينهم و بين أهل السنة إنما يدور حولها »[4] فكان الحاصل من ذلك ظهور نظرية متكاملة الأبعاد: السياسة الدينية، الاجتماعية و السلوكية، حددت المعالم الفكرية لتوجيه السلوك. غاية ذلك كله خدمة الأهداف المسطرة. والتي انتظمت وفقها الفرق في مجموعات ذات تصنيف تدرجي هرمي على رأسه الإمام.

و من بين هذه الفرق التي كان لها دور و تأثير بالغي الأهمية في الحياة السياسية و الفكرية و الدينية، فرقة الإسماعيلية.

---

[1]- ابن عربي: م س، ج4، ص 138

«أخرج الطبراني و الحاكم باسناد حسن عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه و سلم قال : النظر إلى علي عبادة (مؤمن بن حسن بن مؤمن الشبلنجي : م س ص 122.

[2]- سورة البقرة، الآية 248. قال الزمخشري :« (التابوت) صندوق التوراة. و كان موسى عليه السلام إذا قاتل قدمه، فكانت تسكن نفوس بني إسرائيل و لا يفترون. السكينة : السكون و الطمأنينة [...] و قيل كان مع موسى و مع أنبياء بني إسرائيل يستفتحون به » م س ج1 ص 293.

[3]- الشهر ستاني : م س، ج2 ص 199.

[4]- أمين أحمد : ضحى الإسلام، ج3 ص 213.

1-3) الثقافة الشعوبية و التشيع

أ) – الشعوبية:

الشعوبية لفظة مأخوذة من الشعوب، جمع شعب «و هو جيل من الناس، و هو أوسع من القبيلة»[1] وجاء في المعجم الوسيط :«الشعب، الجماعة من الناس تخضع لنظام اجتماعي واحد، و هو أوسع من القبيلة»[2].

و اتخذت لفظة الشعوبي معنى عنصريا أيام الرشيد و المأمون، انسحبت على الشعوب غير العربية، كالفرس، القبط، و غيرهم من الشعوب الأجنبية التي تضع من شأن العرب و تحقرهم، و ترفع من شأن غيرهم.

جاء في لسان العرب:«و قد غلبت الشعوب بلفظ الجمع على جيل العجم حتى قيل لمحتقر أمر العرب شعوبي. و الشعوبي الذي يصغر شأن العرب و لا يرى لهم فضلا على غيرهم»[3].

و جاء في المعجم الوسيط :«الشعوبية، نزعة في العصر العباسي تنكر تفضيل العرب على غيرهم و تحاول الحط منهم »[4].

ب)انفتاح الاسلام على الثقافة الأجنبية :

و كان اتصال هذه الشعوب بالمسلمين، و احتكاكهم بثقافته الجديدة، نتيجة للفتوحات الإسلامية. و لم يكن دخول هؤلاء إلى الإسلام، عن اقتناع، بل استجابة لأحد الإختيارات الثلاثة المطروحة عليهم: فإما اعتناق الإسلام، أو الجزية أو الحرب. و كان الخيار الأول هو الأسهل بالنسبة لهم لأن منفعتهم فيه كبيرة، إذ أن لهم ما للمسلمين من حقوق، بل إننا نجدهم قد نالوا الحضوة[5] عند خلفاء بني العباس، و صاروا أصحاب الأمر و النهي.

بيد أن خطر ذلك كان كبيرا على الإسلام. و من هذه الأخطار كثرة الوضع في الحديث النبوي. قال أحمد أمين:«فلما فتحت الفتوح، و دخل الإسلام من لا يحصى كثرة من الأمم

---

[1]– أمين أحمد : ضحى الاسلام، ج1، ص 55.

[2]– ابراهيم أنيس (وآخرون) : م س ج1 ص 483.

[3]– ابن منظور : م س، ج1 ص 482.

[4]– ابراهيم أنيس: م س، ج1 ص 484.

[5]– انظر أحمد أمين: م ن

المفتوحة من فارسي و رومي و بربري و مصري و سوري، و كان من هؤلاء من لا يتجاوز إيمانهم حناجرهم، كثر الوضع في الحديث كثرة مزعجة »[1] فكان العبث بالسنة أحد نتائج النشاط الـذي قام به الشعوبيون خاصة في ترويج الأحاديث التي تنتصر لأراء الشيعة حـول اعتقـاداتهم في آل البيت.

و لم يكن هؤلاء الشعوبيون-كما اعتقد ذلك ابن قتيبة[2] من سفلة القوم، بل كانوا يمثلـون طوائف و أفراد مختلفي الألوان و الانتماءات الثقافية. و كان منهم أفراد و طبقات علـى درجـة كبيرة من الذكاء، و كان لبعضهم تنظيمات سرية. و لعل ابن قتيبة ذهب إلى رأيه ذاك لأنه اقتصـر على من يتظاهر بالشعوبية«أما الأشراف[3] فكانت حركاتهم سرية خفية لا يجـرؤون أن يظـهروا بها »[4]

و يكاد المفكرون الذين أخذتهم الغيرة على دين السلام، يجمعون بأن غرض الشعوبية كـان إفساد الدين على الناس، و تشويش عقولهم، و زعزعة إيمانهم، و دفعهم إلى مخالفـة أحكامـه، و الضرب بعرض الحائط أركانه.

فكان المقصود من ذلك كله، التآمر على المسلمين. يقول الغزالي:« تشاور جماعة من المجوس و المزدكية، و شرذمة من الثنوية الملحدين، و طائفة كبيرة من ملحدة الفلاسفة المتقدمين، و ضربوا سهام الرأي في استنباط تدبير يخفف عنهم نالهم من استيلاء أهل الدين، و ينفس عنهم كربة مـا دهاهم من أمر المسلمين [...] و قد تفاقم أمر محمد، و استطارت في الأقطـار دعوتـه [...] و لا مطمع في مقاومتهم بقتال [...] و لو شافهناهم بالدعاء إلى مذهبنا لتنمروا علينا [...] فسـبيلنا أن ننتحل عقيدة طائفة من فرقهم [...] و نتحصن بالانتساب إليهم و الاعتزاء إلى أهل البيـت عـن شرهم »[5].

---

[1]- أمين أحمد : فجر الإسلام، ص 211.

[2]- انظر أمين أحمد، ضحى الإسلام ج1

[3]- المقصود أشراف العجم

[4]- أمين أحمد : ضحى الاسلام، ج1، ص 62

[5]- الغزالي : فضائح الباطنية،م س،ص 18-19. و يقول محمود عبد القادر في هذا الأمر:« إن الجمعيات الباطنية و السرية، بصفة عامة، تكاد تكون في الواقع مؤامرة » الفكر الإسلامي و الفلسفات المعارضة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ط 2، 1986)

انظر ا أيضا أمين أحمد : ضحى الإسلام ، و قاسم محمود : دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف بمصر ،ط4 ،1972.

و مهما يكن من أمر هذه المؤامرة، و حقيقتها، فإن الظاهر من أمر الشعوبية بصفة عامة، أنها كانت تكن العداء و الاحتقار للمسلمين من العرب، و كانت حربها كما يقول أحمد أمين:«علمية أدبية دينية، أكثر منها ثورات ظاهرة»[1].

و لكن ما صلة الشعوبية بالمذهب الشيعي؟

إن أوسع باب دخلت منه الشعوبية إلى الساحة الاسلامية، كان الجدل الكلامي، فتكونت فرقة الشيعة التي ترعرعت فيها الشعوبية و نمت. يقول أحمد أمين :«و أما التشيع فقد كان عش الشعوبية الذي يأوون إليه، و ستارهم الذي يستترون به»[2].

و تعود بداية التشيع الحقيقية إلى أيام السبئية، التي كان رأسها يهوديا. وعنه ظهرت الأفكار التي لا تمت إلى الاسلام بصلة، حتى أن بعض المفكرين يرون أن التشيع خرج ممذهبا عن اليهودية السبئية[3].

فأصحابها هم أول من أله عليا و أبناءه من بعده بالتناسخ. قال الشهر ستاني :«و هم أول فرقة قالت بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي»[4].

و كان لهذه الفرقة أثر واضح في بلورة المذهب الشيعي، الذي وجد لدى من أسلم من الفرس تربة خصبة، خاصة و أن ثقافتهم أهلتهم لذلك. و أهم ماله صلة بالتشيع مما ورثه الفرس عن ثقافتهم اعتقادهم في ألوهية ملوكهم، و توريثها.

قال أحمد أمين:«تشيع قوم من الفرس خاصة لأنهم مرنوا أيام الحكم الفارسي على تعظيم بيت الملك و تقديسه، و أن دم الملوك ليس من جنس دم الشعب: فلما دخلوا في الإسلام نظروا إلى النبي نظرة كسورية، و نظروا إلى أهل البيت نظرهم إلى البيت المالك، فإذا مات فأحق الناس بالخلافة أهل بيته»[5]

فأضحى تقديس علي و أبنائه محور الاعتقادات الدينية الشيعية و وضعت في سبيل ترويجها أخبار غريبة عن الدين الإسلامي، نسبت كلها إلى أهل البيت يقول آدم ميتز:«و ربما يكون الشيء

---

[1]- أمين أحمد: ضحى الاسلام، ج1، ص 63.

[2]- م ن، ج1، ص 62.

[3]-انظر عطية عزت علي: م س، و كذلك حسن ابراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1964.

[4]- الشهر ستاني : م س، ج2، ص 11.

[5]- أمين أحمد : ضحى الاسلام، ج3 ص 209.

الوحيد الجديد في مذهب الشيعة في هذا العصر، أنهم يردون كل الأخبار و الآثار إلى علي و أهل بيته »[1].

و كان من أكثر الأفكار خطورة على العالم الإسلامي، فكرة المهدي التي روج لها الشيعة، و تبناها أهل السنة و الجماعة، و أقام عليها الصوفية فكرتهم عن القطب.

و المهدي هو المخلص« الذي سيعود يوما إلى العالم ليزيل الشرور و يحل العدل محل الجور و ينقذ البشرية »[2]. و فكرة المهدي، قديمة نشأت في إيران- كما يرى ذلك حنا الفاخوري، و خليل جر- " فميترا منظم الكون و منقذه تحت إمرة الزمان ليس إلا إله "الأفشتا" الإيرانية القديمة، المطبوع بالطابع الزرفاني[3]، لأنه سيعود يوما فيضرم نارا تلتهم الكون-كما سيفعل "سيفا" الهندي- و يطهر العالم من أدرانه و يبدد ظلام أهرامان[4]» .

و ظهرت هذه الفكرة كذلك في الأديان الأخرى، من يهودية و مسيحية «فاعتقد اليهود رجوع إيليا، و اعتقد المسيحيون و المسلمون رجوع عيسى قبل يوم القيامة يملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلما »[5].

و من الذين قالوا بالرجعة في العصر الأول، عبد الله بن سبأ. قال ابن حزم:« قالت السبابية أصحاب عبد الله بن سبأ الحميري اليهودي مثل ذلك في علي بن أبي طالب(ض) »[6].

و المعنى المستفاد من كلمة المهدي، هو الهداية. قال أحمد أمين :« كلمة المهدي في الأصل، كلمة بسيطة، و هي اسم مفعول من هدى يهدي، فكل من هداه الله فهو المهدي »[7].

و أنه يظهر في آخر الزمان بأمر من الله و وحيه. و للتأكيد على هذه الغاية، وضع الشيعة، الأحاديث الكثيرة في المهدي، و رووا فيه أنه المعصوم، و هو من آل البيت.

---

[1]- ميز آدم: م س، ج1 ص 116.

[2]- حنا الفاخوري، خليل الجر : م س ص 19.

[3]- الزرفانية:« أفكار قديمة مستمدة من المعتقد الكلداني في السماء و الزمان. قالت بفكرة العوالم المتعاقبة التي يخرج أحدها من أنقاض الآخر-أي فكرة الرجعة» م ن ص 19.

[4]- الفاخوري : م ن، ص 19

[5]- أمين أحمد : المهدي و المهدوية، ص 6.

[6]- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: م س، ج4 ص180.

[7]- أمين أحمد : م ن ص8. و جاء في كتاب ضحى الإسلام قوله:« و لم ترد في القرآن كلمة المهدي و إنما ورد المهتد [...] وورد الهادي» ج3 ص 235.

و لم ترد أحاديث عن المهدي بالمعنى الشيعي في الصحيحين، و من الذين تناولوا تلك الأحاديث بالتجريح، ابن خلدون: المقدمة ، أيده في ذلك أحمد أمين.

و نشأت حوله علوم سرية(الحروف و التنجيم)، ادعى الشيعة أن آل البيت توارثوهـــا، و فيها أخبار الزمان إلى يوم القيامة. و قالوا أن عند آل البيت«الجفر و هو جلد ثور صغير، مكتـوب فيه علم ما سيقع لأهل البيت مروى عن جعفر الصادق في زعمهم »[1].

و من أفكارهم أيضا، الحقيقة المحمدية، و هي مأخوذة لديهم بمعنى العقل أوالكلمة الإلهيـة. و هي أول تعيين لله، و منه تفرعت المخلوقات استنادا إلى "الأفستا" التي تقول :«إن إله الخـــير لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية و مادية خلقا مباشرا، بل خلقه عن طريق الكلمـــة الإلهيـــة المشتركة »[2].

و قد بلور الشيعة فكرة الحقيقة المحمدية في فكرة أخرى ذات الدلالة نفسها ألا و هي فكرة النور المحمدي الذي وقع أهل السنة تحت إغرائها و لكن باعتدال[3].

و من النصوص الشيعية حول الحقيقة المحمدية، و المنسوبة إلى جعفر الصادق:« كنا عنـد الله و ليس عنده أحد سوانا، لا ملك و لا غيره. ثم بدا له في خلق السموات و الأرض، فخلق و نحـن معه [...] و نصب الخلق في صورة كالهباء قبل دخول الأرض. و رفع السماء، و هـــو في انفـــراد ملكوته و توحيد جبروته. و أتاح نورا من نوره فلمع، و نزع قبسا من ضيائه فسطع. ثم اجتمـــع النور في وسط تلك الصوره الخفية، فوافق ذلك صورة نبينا محمد صلى الله عليه و سلم فقـــال الله [...]: أنت المختار و المنتخب و عندك مستودع نوري و كنوز هدايتي، من أجلك أسطح البطحـــاء، و أموج الماء، و أرفع السماء، و أجعل الثواب و العقاب، و الجنة و النار، و أنصـــب أهـــل بيتـــك للهداية [...] ثم نصب العوالم، و بسط الزمان، و موج البحر، و أثار الزبد، و أهاج الدخان، فطفا عرشه على الماء، فسطح الأرض على ظهر الماء [...] ثم أنشأ الملائكة من أنوار أبدعـــها و أرواح اخترعها، و قرن توحيده بنبوة محمد صلى الله عليه و سلم فشهرت في السماء قبل بعثه في الأرض »[4].

---

[1]– أمين أحمد: ضحى الإسلام، ج3 ص 243.

[2]– محمود عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي د ت ص 20.

[3]–محمود عبد القادر: م ن، ص 580 بتصرف.

[4]– محمود عبد القادر م ن ص 579، 580.

و يظهر من هذا النص أن أصحابه متأثرون ليس فقط بالفلسفات الشرقية بل و الأفلوطينية المحدثة، فهم يؤكدون على فكرة صدور النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية، و هي فكرة تـوادف في نص "الأقستا" الكلمة الإلهية، و ترادف فكرة العقل في فلسفة أفلوطين[1].

و لا تقل فكرة الظاهر والباطن أهمية في الفكر الشيعي عن سابقتها، بل لعل أثرهـا كـان أقوى من حيث الدعوة من خلالها إلى تأويل النص القرآني. و كان ذلك بمثابة الباب الذي فتحـوه للامام ليكون قيما على القرآن، يرجع إليه في تأويل الآيات لإزالة التعارض في القرآ ن.

و أساس فكرتهم هذه أن لكل ظاهر باطن و ذلك ما دفع هنري كوبان إلى اعتبار« الباطنية هـي أساس التشيع و أصل بنيانه »[2] فالشيعة يرون أن نص القرآن وحده لا يكفي، لأن له معنى مستورا، و أعماقا باطنة، و تناقضات واضحة، لذلك كانت الحاجة ماسة«لرجل ملهم ذي إرث روحـي يمسك بالظاهر و الباطن»[3].

و أصل الفكرة يهودي، فالفرق اليهودية هي التي قالت بأن للتوراة ظاهرا و باطنا[4].

يقول يوسف كرم :« كان يهود الإسكندرية يشرحون التوراة شرحا رمزيا، على غـرار شـرح الفيتاغوريين و الأفلاطونيين و الرواقيين لقصص، الميثولوجيا و عبادات الأسرار»[5].

هذه أهم الأفكار التي بلورها الشيعة فجعلوا للإمام بها مقاما قدسيا يعادل مقام النبوة. و التي كـان لها أثر واضح المعالم على التصوف المذهبي. و منها انتشرت فكرة تعظيم الأئمـة، و الأوليـاء و تقديسهم.

2) التصوف و التشيع

2-1) حد التصوف و حقيقته

لا يمكن الحديث عن التصوف في الإسلام دون الرجوع في ذلك إلى حياة الرسول صلى الله عليه و سلم و صحابته، و الوقوف على سيرهم. فمن الثابت عنهم أنهم كانوا من الزهاد. لم يكـن

---

[1]- أنظر بدوي عبد الرحمن: الأفلوطينية المحدثة عند العرب.

[2]- كوربان هنري : م س ص 94.

[3]- كوربان : م ن، ص 94.

[4]- أنظر محمود عبد القادر: م س

[5]- كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم-بيروت، د ت ص 48.

زهدهم ذاك تصوفا، غير أنه تولد من ظاهرة الزهد التي انتشرت فيما بعد ما أصبح يمثل نواة التصوف خاصة تلك السلوكات الزهدية المتعلقة بالمجاهدة، و رياضة النفس على التقشف و إماتة الشهوات، واجتهادات خاصة بتفسير القرآن و الحديث.

بيد أن ارتباط اسم التصوف بالزهد في هذه المرحلة الزهدية- قبل القرن الثاني الهجري لم يكن ليدل على فلسفة صوفية عميقة المعاني، بعيدة المرامى في تصورها لله و الكون و الإنسان، خارج ما جاءت به الشريعة.

و يعود سبب اختصاص فئة الصوفية بهذا الإسم- كما يرى ذلك القيشري إلى ظهور البدع و حصول التصدع بين الفرق، و ادعاء كل فرقة، تفردها بصفة الزهد :«فانفرد خواص أهل السنة-كما يقول-المراعون لأنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف [...] قبل المائتين من الهجرة» [1].

و لا شك في أن هذا الإسم، و بالمعنى الذي أورده به القيشري لم يكن ليشير إلى البعد المذهبي للتصوف[2].

فما سبب ارتباط الزهد بصفة التصوف؟

إن أساس هذا الارتباط كما يرى حسين مروة هو كون الزهد كمسلك اجتماعي، كان يعكس قناعة الزهاد الدينية المستمدة من إيمانهم القوي بأفضلية الحياة الأخرى على الحياة الدنيا. و قد وجد هذا المسلك مدلوله في لباس الصوف الذي كان مرتبطا منذ القديم «بالفقر ووضع الفقراء، بقدر ماكان لبس الخز-الحرير- مرتبطا بالغنى، و ترف الأغنياء و ذوي الجاه المادي» [3]. فقد كان لباس الصوف قديما يتميز بخشونته، و إيذائه للجسم، بسبب معالجته البدائية و الناقصة.«و لما كان الزهد في القرن الهجري الأول يستلزم من الزهاد الابتعاد عن كل مظهر من مظاهر الترف و التنعم في العيش، فقد اتخذوا من لباس الصوف البدائي الخشن، شعارا ماديا لمسلكهم الزهدي» [4].

---

[1]- القيشري أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية-بيروت ط1، 1998 ص21.

[2]- أنظر محمود عبد القادر : م س

[3]- مروة حسين: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، دار الفارابي-بيروت، ط4، 1981 ج2 ص 168.

[4]- مروة حسين:م ن، ص 168.

و جاء في كتاب اللمع للطوسي أن «لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام، و الصدقين وشعار المساكين المتنسكين» [1].

و من ذلك ما رواه البخاري في صحيحه من أن النبي صلى الله عليه و سلم« [...] غسل وجهه و يديه و عليه جبة من صوف، فلم يستطع أن يخرج ذراعيه منها حتى أخرجها من أسفل الجبة [...] » [2].

و ذكر النويري بعضا من تلك الأحاديث التي تظهر أن لباس الصوف كان من مألوف لباسه صلى الله عليه و سلم قال: «فقد روي عن أبي هريرة قال: دخلت على عائشة (ض) فأخرجت إلينا إزارا غليظا مما يصنع باليمن، و كساءا من هذه الملبدة، فأقسمت أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قبض فيهما » [3]

«و عنها (ض) قالت : جعل للنبي صلى الله عليه و سلم بردة سوداء من صوف فلبسها » [4].

«و عن سهل بن سعد قال : جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم ببردة منسوجة فيها حاشيتاها [...] فقالت : يا رسول الله، نسجت هذه البردة بيدي فجئت بها أكسوكها، قال: فأخذها رسول الله صلى الله عليه و سلم محتاجا إليها [...] » [5].

و الواضح من هذه الأحاديث، أن ارتداء النبي للصوف، لم يكن ليدل على طريقة مذهبية، بل هو لباس من بين ألبسة أخرى كان يرتديها الرسول يسترها جسمه بيد أن الظاهر من أقوال بعض التابعين يوحي بأن لباس الصوف الذي اختص به الصوفية كان ذا شكل مميز، من ذلك ما نقله آدم ميتزا «أنه يحكى عن مالك أنه سئل عن لباس الصوف للرجال، فقال لا خير في الشهرة، و من غليظ القطن ما هو في مثل ثمنه و أبعد عن الشهرة» [6]. و لم يكن ذلك اللباس بتلك المواصفات خاصا بالزهاد. فقد أوضح القشيري أن خواص أهل السنة الذين انفردوا باسم التصوف

---

[1]- فروة حسين : م س، ص ١٦٢

[2]- الامام البخاري: م س جزء من حديث، باب لبس جبة الصوف، ج 7 ص 37

[3]- النويري شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: م س، ج18 ص 285.

[4]- م ن، ج18 ص 285.

[5]- م ن ج8 ص 286.

[6]- ميتز آدم : م س، ج2 ص 472.

« لم يختصوا بلبس الصوف »[1] بل كان الغالب في لباسهم المرقعات« و هي ثياب مؤلفة من قطع مختلفة الأشكال و أنواع الأقمشة و الألوان»[2].

و كان صاحب كتاب اللمع أدق في التعبير عن لباس الزهاد حيث قال:«إن آداب الفقراء في اللباس أن يكونوا مع الوقت، إذا وجدوا الصوف أو اللبد أو المرقعة لبسوا و إذا وجدوا غير ذلك لبسوا»[3]

فمن أين اشتق لقب التصوف؟

الأكيد أنه لم يشتق من الصفاء-باعتبار التصوف يتصل في أساسه بالتصفية الروحية-لأن «اشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة » [4].

و يرى كامل الشيبي أن اشتقاق التصوف من الصفاء، ادعاء لا يقوم له دليل من الناحية التاريخية.

و ليس اشتقاقه من الصف-الأول- و إن كان المعنى صحيحا حسب رأي القشيري «و لكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة »[5].

ولا يمكن أن يكون اشتقاقه من الصفة «لأن النسبة إلى الصفة لا تجيئ على نحو صوفي» [6] بل النسبة الصحيحة هي «صفيَ [...]- كما يقول كامل الشيبي- و لا نجد مسوغا لتحويل هذه الكلمة إلى الكلمة الثانية بأية صورة من الصور»[7].

أما نسبة الصوفي إلى سوفيا، التي قال بها البيروني، و وجد في الفتوحات المكية لابن عربي ما يشير إليه من ذلك قوله:«فأهل الله ، الرسل و الأولياء هم الحكماء على الحقيقة، و هم أهل الخير الكثير»[8]، فهي نسبة غير صحيحة، تعرض أصحابها لا نتقادت أبطلتها من أساسها يقول زكي مبارك:«و الفرض الرابع- وهو نسبتها إلى سوفيا اليونانية- ليس إلا ضربا من الإغراب [...] و لا

---

[1]- القشيري : م س ص 312.

[2]- بدوي عبد الرحمن : تاريخ التصوف الإسلامي ص 12.

[3]- م ن ص 13

[4]- القشيري : م ن، ص 312 .

[5]- القشيري: م ن، ص 312.

[6]- القشيري م ن، ص 312.

[7]- الشيبي مصطفى كامل : صفحات مكتشفة من تاريخ التصوف الاسلامي، دار المناهل،بيروت، ط1 1997، ص 8.

[8]- ابن عربي : م س ج2، ص 523.

يفوتنا ألا نقيد أن العرب كانوا مولعين بحفظ ما يدخل لغتهم من الألفاظ الأجنبية، و لو كان (التصوف) من (سوفيا) لنصوا عليه في كثير من المؤلفات »[1].

و أرجح الآراء، هي تلك التي ترد التصوف إلى الصوف«فالأظهر-كما يقول بن خلدون- إن قيل بالإشتقاق أنه من الصوف، و هم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»[2].

و إلى هذا الرأي تميل الأغلبية[3].

يتبين مما تقدم أن لبس الصوف، لم يكن غاية في ذاته. فليس بلبس الصوف يصبح المرء صوفيا. بل هو شعار لمن قصد الاختصاص بالعبادة و الذكر، و آثر العزلة، و زهد في الدنيا.«و من هنا نفهم- كما يقول محمد عبد الكريم الجزائري-أن تصفية الباطن من أمراض النفس و أدران الشهوات شرط في لبس الصوف الذي هو غير مقصود بالذات، بل هو شعار لمن له استعداد نفسي للبسه »[4]. فحقيقة التصوف تدل على سلوك ديني غايته معرفة الله، و وسيلته الزهد في الدنيا، و تصفية النفس من سوء أوامرها، شعاره لبس الصوف و المرقعات.

و يعتبر ابن خلدون خير من أوضح حقيقة التصوف فقال :«و أصلها العكوف على العبادة و الانقطاع إلى الله تعالى، و الإعراض عن زخرف الدنيا و زينتها، و الزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة و مال و جاه، و الإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة »[5] و يزيد في توضيح هذا المعنى فيقول:«إن التصوف كله راجع إلى مجاهدة و سلوك يفضيان ببلوغ الغاية فيهما إلى كشف و مجاهدة يحصل فيها العلم بالله و صفاته و أفعاله و أسرار ملكه[6] » .

---

[1]- مبارك زكي: م س ص 54، 56.

[2]- ابن خلدون: م س ص 584 و لكن ابن خلدون تراجع عن هذا الموقف، و شكك في صحته حيث قال: و قد تكلف بعضهم فيه الاشتقاق و لم يساعدهم القياس، فقيل من لبس الصوف، و القوم لم يختصوا بلباس دون لباس، و إنما فعل ذلك بعضهم من تشبه بهم و تخيل من لباسهم الصوف في بعض الأوقات تقللا و زهدا أنه شعار لهم.فأعجب بهذا الظن حتى حمله على الاشتقاق منه » شفاء السائل في تهذيب المسائل المطبعة الكاثوليكية- بيروت 1959 ص 78.

[3]- أنظر ابن تيمية تقي الدين أحمد: الفرقان بين أولياء الرحمن و أولياء الشيطان، دار الكتب العلمية-بيروت د ت، و كذلك الشيبي: م ن، أحمد أمين: ظهر الإسلام ج2و مبارك زكي، م ن و بدوي عبد الرحمن: م س

[4]- الجزائري محمد عبد الكريم: التصوف في ميزان الإسلام، مطبعة النهضة، وهران، د ت، ص 40

[5]- ابن خلدون: المقدمة : ج2 ص 584.

[6]- ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص 57.

و يرى عبد الرحمن[1] بدوي أن التصوف يقوم في جوهره على أساسين:

الأول: يتمثل في التجربة الباطنة المباشرة في اتصال العبد بربه. و هي من الأمور التي يعيشها الصوفي و يدركها ذوقا لا عقلا. و الذوق كما يقول الجرجاني:«عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق و الباطل، من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره»[2].

و الثاني: هو إمكان الاتحاد بين الصوفي و بين الله.«و الاتحاد- كما يقول-حسين مروة-هو أن يبلغ الاتصال بالله حدا يتلاشى فيه الإزدواج بين المحب و المحبوب. إذ يصبحان شيئا واحدا في الجوهر و الفعل»[3].

و يعتبر هذا الأساس بمثابة الفاصل بين التصوف كسلوك ديني زهدي و التصوف كمعرفة، و كمذهب.

2-2) حركة الزهد

من المعلوم لدى جماعة المتصوفية، أن الزهد[4] ليس من مرادفات التصوف و لا قوامه، فليس كل زاهد صوفي «فالتصوف شيء، و الزهد شيء آخر »[5].

و لكن كل متصوف زاهد، لأن الزهد مقام من مقامات التصوف و هو كما يقول الغزالي: «مقام شريف من مقامات السالكين. و ينتظم هذا المقام من علم و حال و عمل »[6].

و يخصص له القشيري في رسالته[7] بابا أورد فيه مختلف الأقوال الشرعية من آيات و أحاديث، و مأثورات صوفية.

غير أنه لا يمكن الشروع في تحليل حركة الزهد و الوقوف على خصائصها قبل تحديد المشكل المتعلق بماهية تلك الحركة: و هو كالتالي:

---

[1]- أنظر بدوي عبد الرحمن : م س

[2]- صليبا جميل: م س ، ج 1، ص 594

[3]- مروة حسين: م س ج2 ص 220.

[4] - الزهد: «لا يقال الزهد إلا في الدين » لسان العرب ج4 ص 180، و جاء في المعجم الوسيط «زهد في الدنيا : ترك حلالها مخافة حسابه، و ترك حرامها مخافة عقابه »ج1 ص 403.

[5] - مغنية محمد جواد : معالم الفلسفة الإسلامية،(نظرات في التصوف و الكرامات)، دار و مكتبة الهلال -دار الجواد-بيروت، دت ص 182.

[6] - الغزالي أبو حامد : إحياء علوم الدين، ج3 ص 107.

[7] - أنظر القشيري: م س

هل كانت حركة الزهد سلوكا دينيا غايته تمثل معاني القرآن و السنة- فيما يخص العبادة، و الإعراض عن كل ما يدنسها-أم أنها كانت مرحلة عضوية قاعدية مهدت بشكل مقصود للتصوف-كما يحلو للبعض وصفها به-؟

اشتملت العقيدة الإسلامية على معاني الزهد و التقوى و الإخلاص في العبادة لله، كما احتوت على مبادئ تحث المسلم على استكمال نفسه بما يزيدها خشوعا لربها، و لا يلهيها عن ذكره و عبادته كأنه يراه. جاء في صحيح البخاري « [...] أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك[...] »[1].

و من أهم ما يميز الدين الإسلامي، هو بعده عن الرهبانية[2]. و دعوته الناس إلى الاعتدال في السلوك الديني. فما كان الرسول و الصحابة و التابعون يأخذون «الدنيا للدنيا بل للدين، و ما كانوا يترهبون و يهجرون الدنيا بالكلية، وما كان لهم في الأمور تفريط ولا إفراط بل كان أمرهم بين ذلك قواما، و ذلك هو العدل و الوسط [3]» و كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) في حياته قدوة لأصحابه، و ليس فيها ما يدل على عدم زهده مما قد يوحي به الحديث الذي رواه البخاري: " [...] أما و الله اني لأخشاكم لله و أتقاكم له، لكني أصوم و أفطر و أصلي و أرقد و أتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني "[4].

و يعلل عبد الرحمن بدوي زواج النبي المتعدد بالعلل التالية :

-إما توثيقا لصلات بين الرسول و بين أكابر أنصار الدين الجديد.

-أو استمالة لعصبيات عربية قوية

-أو انقادا لسبايا من عاليات المكانة في قبائلهن

-أو إشفاقا على بعض النسوة ذوي المكانة بعد أن توفي عنهن أزواجهن، أو تخليصا لهن من وضع اجتماعي غير متكافئ.

و هذه الدوافع كما يقول لا يندرج واحد منها في باب الشهوة الجنسية المحضة[5] و يذكر صاحب تهذيب موعظة المؤمنين أن ابن عباس قال لا يتم نسك الناسك حتى يتزوج[1]، و علل ذلك

---

[1] – الإمام البخاري: باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه و سلم: ... جزء من الحديث ج1: ص 18.

[2] – حول الرهبانية أنظر عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي عبد الحميد بن باديس : آثاره (اعداد و تصنيف عمار طالبي)

[3] – القاسمي محمد جمال الدين (الدمشقي)،تهذيب موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين مكتبة رحاب –الجزائر دت ص 277

[4] – الإمام البخاري: م ن ... كتاب النكاح جزء من حديث، ج 7 ص 416

[5] – بدوي عبد الرحمن : تاريخ التصوف الإسلامي، ص 122

بأن ابن عباس جعل النكاح من النسك أو تتمة له، لأن القلب لا يسلم من غلبة الشهوة إلا بالتزويج، و لا يتم النسك إلا بفراغ القلب.

و من الذين عرف عنهم الزهد و الفقر من أصحاب النبي ليس لزهدهم فيما رزقهم الله من الأموال، بل لعسر الحال – أهل الصفة[2]. و خلاصة أمرهم (أنهم كانوا أناسا فقراء، يقتاتون من الطعام الذي يقدم إليهم من الميسورين من المسلمين في المدينة)[3].

و جاء في صحيح البخاري "عن أبي هريرة قال : رأيت سبعين من أصحاب الصفة ما منهم رجل عليه رداء، إما إزار و إما كساء قد ربطوا في أعناقهم فمنها ما يبلغ نصف الساقين و منها ما يبلغ الكعبين فيجمعه بيده كراهية أن ترى عورته"[4]

و تعود شهرتهم إلى أن فقرهم لم يزغ قلوبهم عن ذكر الله، و الإخلاص في عبادته "فكانوا يمضون أوقاتهم في تفهم القرآن و تعلمه وترديده مرتلا مرنما"[5]، فكان سلوك هذه الجماعة كما تصورهم الأخبار المروية عنهم –يتميز بالزهد و التقوى، و الانصراف عن لذات الحياة الدنيا و نعمها.

و خلاصة القول أن سلوك الزهد كان الصفة المميزة لحياة الرسول و لسيرة أصحابه و التابعون من بعدهم الذين حافظوا على سنة نبيهم فقد جاء في صحيح البخاري [...] قال عبد الله إن أحسن الحديث كتاب الله و أحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه و سلم و شر الأمور محدثاتها [...][6] و من المحدثات التي كان الرسول ينهى عنها أصحابه، الغلو في الدين. من ذلك ما بلغ الرسول عن عبد الله بن عمر من أنه (لا ينام، لا يفطر، و لا يؤدي حقوق أهله انهمكا في العبادة.فقال له رسول الله : يا عبد الله إن لك في رسول الله أسوة حسنة، فرسول الله يصوم و يفطر، يأكل اللحم، و يؤدي إلى أهله حقوقهم. يا عبد الله إن لله عليك حقا، و إن لبدنك عليك حقا، و إن لأهلك عليك حقا"[7].

---

[1] – القاسمي محمد جمال الدين : م س ص 141

[2] – الصفة : الظلة التي جعلها النبي (صلعم) في مؤخرة مسجد المدينة المنورة يأوي إليها من لا أهل له ولا صاحب من الفقراء الإمام النووي : م س ص 562

[3] – بدوي عبد الرحمن م س ص 128

[4] – الإمام البخاري : م س، جزء من حديث ورد في باب نوم الرجال في المسجد، ج 1 ص 114

[5] – بدوي عبد الرحمن : م ن ص 128

[6] – الإمام البخاري : م س، جزء من حديث ورد في باب الاقتداء بسنن الرسول، ج 8 ص 139

[7] – أمين أحمد ضحى الاسلام ج1 ص366

فكل ما زاد عن حدود ما رسمه الشرع اعتبر بدعة و المتأمل لآيات القران، و النـــاظر في كتب الحديث، يدرك دوما صعوبة تذكر، أن الزهد لم يكن مقصودا لذاته، و لا اعتبر كمرحلـــة قاعدية يؤسس عليها التصوف بل كان مطية، و سلوكا ابتغى به أصحابه رضوان الله و توابه.

بيد أن التأكيد على الزهد كمهرب من فتن الحياة، خاصة السياسية منها، أكســـبه معـــنى خرج به تدرجيا عن روحه البسيطة الأولى، و في هذا الصدد "ينبغي التفريق بين زهد بعض كبـــار الصحابة، و بين مسلك أولئك الشخصيات الذي أخذ يبرز مند برزت أثار الانتفاضة الاجتماعيـــة الأولى"[1] فقد عرفت الساحة السياسية الإسلامية في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان اضطرابات ذات أبعاد اجتماعية و سياسية انتهت باغتياله، ليتفاقم الوضع بعد ذلك و يتحول إلى "أحـــداث دامية، و حروب تحمل إلى هذا المجتمع الفتي أعنف أشكال الصراع السياسي"[2]

و ظهرت ثلاث مواقف سياسية متشبعة بالبعد الديني:

-موقف الخوارج، الذين خرجوا على علي بن أبي طالب و نصبوا له العداء

-موقف الشيعة الذين ناصروه و شايعوه، و تولوه.

-موقف فضل اعتزال الحياة السياسية و الاجتماعية، و فر أصحابه بدينهم، و تولد لديهم اعتقـاد مفاده "أن المشاركة في أمور الدنيا شركة في هذه الفتن"[3] فاعتصموا بالعزلة و الزهد. و تميزت حركة الزهد[4] هذه بما يلي

-موقف الرفض الصريح لمجرى الأوضاع السياسية و الاجتماعية

-الانقطاع عن ممارسة كل نشاط في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، و التفـــرغ لممارســـة الشعائر الدينية وحدها مع قمع النفس و رياضتها على احتمال أشق حالات تلك الممارســـة،

- و حرمانها من كل مشتهيات العيش و قد أفضى هـــذا الموقـــف الزهدي من الحياة إلى إبداء اجتهادات خاصة في تفسير نصوص القران و الحديث. و بنـــاءا على ذلك مالوا كل الميل إلى العبادة

[1] – مروة حسين : م س ص 150

[2] – مروة : م ن : ص 150

[3] – محمود عبد القادر : الفلسفة الصوفية في الإسلام ص 46

[4] – أنظر ، مروة حسين : م ن

من ذلك اعتبارهم للآية : (المالُ وَ البَنُونَ زِينَةُ الحَيَاةِ الدُّنيَا، وَ البَاقِيَاتُ الصَالِحَاتُ خَيرٌ عِندَ رَبِكَ ثَوَابًا وَخَيرٌ أَمَلًا)[1] دليلا على بطلان الحياة الدنيا و تبريرا لازدرائها و التخلي عنها سعيا وراء الباقيات الصالحات.

و من الذين مالوا عن الدنيا على سبيل المثال – عامر بن عبد الله الذي (سأل ربه أن ينزع شهوة النساء من قلبه)[2]. وكان حسن البصرى يقول (إذا أراد الله بعبد خيرا لم يشغله بأهل ولا ولد)[3]. و يجيب خثيم ابن الربيع ابنته التي أشفقت من حاله لكثرة عبادته و زهده في النوم (إن خوف البيلت في النار لا يدع أباك ينام)[4]

هذه بعض النماذج من أقوال الزهاد، تبطن شدة ورعهم. و جلي ما في هذا السلوك من مبالغة، قياسا على ما عاتب به رسول الله، عبد الله بن عمر و لكنها مبالغة لم تخرج عن إطار حركة الزهد وليد الإسلام، النابع من مخافة الله و هي رأس التقوى.

و يمكن تحديد أهم ما يميز الزهد في الإسلام بما يلي:

- الإعراض عن الدنيا و الانقطاع إلى الله عبادة وذكرا، حدوده في ذلك الشرع ووسيلته التكاليف الدينية
- الخوف من عذاب الله، و الطمع في نيل رضوانه (فالزاهد يعرض عن لذائذ الحياة، و يتحمل مشاقها طمعا في الكسب الأخروي)[5]

فالزهد كنموذج ثقافي بما انطوى عليه من معاني التقوى و الورع و إيثار الآخرة على الدنيا، هو وليد الإسلام. و من وجهة النظر الأنتروبولوجية، تعتبر الزهد بالمعاني المتقدمة، نموذجا ثقافيا، و جزءا أصيلا من نسق الدين الإسلامي، فمعانيه (مبثوثة في القرآن لدى فضائل النفس المؤثرة للآخرة قبل الدنيا)[6]

---

[1] – سورة الكهف، الآية 46

[2] – الذهابي : م س، ج 2 ص 137

[3] – مروة حسين م س، ج 2 ص 161

[4] – الهاشمي عبد المنعم : الزهد و الزهاد الثمانية، دار الهدى – الجزائر، 1990 ، ص 26

[5] – محمود عبد القادر : الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص 59

[6] – محمود عبد القادر : م ن، ص 43

2-3) التصوف المذهبي :

من المتفق عليه لدى الباحثين في التصوف أنه بدأ إسلاميا، لكن اتصاله بعناصر ثقافية أجنبية جعله يخرج عن حدود الشريعة الإسلامية، و يظهر كنموذج ثقافي ديني، منافس للشريعة، فقد قيل في التمييز بينهما التصوف هو علم الخرق في مقابل علم الورق. و(تنم المقابلة بين التصوف و الشريعة عن الصراع الذي لا يزال نشهده بين الصوفية و الفقهاء).[1]

و يعرض علينا فخر الدين الرازي في رسالته حول الفرق الإسلامية، مذهب الصوفية، كفرقة متميزة مستقلة فيقول (أعلم أن اكثر من قص فرق الأمة، لم يدكر الصوفية و ذلك خطأ، لأن الحاصل قول الصوفية، و لان الطريق إلى الله تعالى هو التصفية و التجرد من العلائق البدنية)[2]، و ذكر من فرقهم أصحاب العادات، و أصحاب العبادات، و أصحاب الحقيقة، و فرقة النورية و الحلولية، و المباحية.[3] فلم يعد الأمر المتعلق بهم، الدال عليهم زهدا بالمعنى الذي سبق ذكره، و تصوفا بالعلامات التي خصه بها كل من القشيري[4] والسراج و الكلا باذي، و أبي طالب المكي، و عبد الرحمن السلمي و الهجويري). و إنما هو تصوف الحب و السكر الإلهين، و الحلول و الشهود، و وحدة الوجود وحدة الأديان، انه تصوف الولي، و القطب و الشيخ.

فبماذا يمكن تبرير التطور الذي حصل في التصوف و قفز به من مجرد سلوك ديني زهدي إلى مذهب فلسفي ؟

لا شك في أن التصوف المذهبي مدين في وجوده للثقافات الأجنبية التي انتشرت متنقلة من مساحاتها الثقافية الأصلية إلى المساحة الثقافية الإسلامية، كنتيجة حتمية للفتوحات. يقول أحمد أمين : « فتحت فارس، وكان يسكنها الفرس و قليل من اليهود و بعض الروم [...] و فتح الشام و كان قديما قد تداولت عليه الأمم المختلفة و المدنيات المختلفة [...] و فتحت مصر مهد

---

[1] – قاسم محمود : م س، ص 237

[2] – الرازي فخر الدين : م س ص 124

[3] – الرازي فخر الدين: م س، ص 124، 125

[4] – الطوسي أبو نصر السراج : اللمع (تحقيق عبد الحميد محمود، القاهرة، 1960 الملكي أبو طالب، قوت، القلوب، القاهرة، 1961 السلمى أبو عبد الرحمن: طبقات الصوفية، (تحقيق نور الدين شريبة) القاهرة، 1953. الهجويري على بن عثمان: كشف المحجوب، نشره و ترجمه نكلسون، سلسلة حب 1911 م.

الكلا باذي أبو بكر محمد بن اسحق : التعرف لمذهب التصوف، (اشراف آرثر .جون بري) القاهرة، 1933

تعتبر هذه الكتب بالإضافة إلى الرسالة القشيرية، المصادر الأولى في التصوف، كانت رسالتها الدفاع عن التصوف السني، و الكشف عن الأخطاء، والشطحات الصوفية.

المدنية القديمة، و الوارثة لحضارة قدماء المصريين و اليونان و الرومان و بها الإسكندرية مجمع المذاهب الفلسفية والطوائف الدينية، و ملتقى الآراء الشرقية و الغربية [...]وفتحت بلاد المغرب من برقة تونس و الجزائر و مراكش إلى مضيق جبل طارق. و كانت كذلك في يد الرومان. و في عهد الوليد بن عبد الملك فتحت السند و بخاري و خوارزم و سمر قند إلى كاشغر)[1]. و نجم عن هذه الفتوحات دخول شعوب كثيرة إلى الإسلام. و اختلطوا و امتزجوا بالعرب و المسلمين.

وكان لهذا الاختلاط الثقافي أثار تجلت في عدة نظم ثقافية قرابية عن طريق الزواج، و سياسية أدت إلى تطوير أساليب ووسائل الحكم، و دينية ظهر أثرها جليا في التصوف.

واستنادا إلى المنطق الأنتروبولوجي الإنتشاري فإن المساحات الثقافية البعيدة عن المركز – أي الجزيرة العربية – كانت أكثر عرضة لعملية الإمتزاج الثقافي، و بدل أن تكيف العناصر الأفضلية وفق الثقافة الجديدة الوافدة حدث العكس، و هذا منطقي. لذلك كانت العراق و الأندلس مكانا خصبا لازدهار التصوف المذهبي، "انهما طرفا الكيان العربي، و حداه الملاصقان للتيارات الخبيثة [...]و الأكثر تأثرا بها"[2]

و تاريخيا نجد أن المساحة الثقافية التي حركت سكونية الزهد الإسلامي و جعلته بذرة خصيبة هي خرسان. و تعود أسباب ذلك إلى سببين :

أ) سبب ثقافي يرتبط بالخصائص الثقافية التاريخية للشعب الفارسي (من حيث المبالغة في دور الزهد و العارفين)[3] بعد ما تبلورت فيها المذاهب و العقائد القديمة

ب) مقاومتها للفتح العربي، حيث بقيت بعده "بؤرة ملتهبة للصراع بمختلف الأشكال والمستويات. فمن الصراع بالعنف المسلح إلى صراع ديني يرفض دين الفاتحين حينا، و بالدخول في الإسلام بسلاح العقائد و الأفكار الفارسية القديمة حينا آخر، إلى صراع سياسي [...]كتأكيد دعوات مذهبية أو فكرية مناهضة لمذهب الدولة الرسمي"[4]. و كان لهذا التأييد المذهبي دوره في تنامي التشيع وتجذره.

---

[1] – أمين أحمد فجر الإسلام ص 84، 85

[2] –محمود عبد القادر : م س، ص 301 بتصرف

[3] – مروة حسين : م س ج2 ص 176

[4] – مروة حسين: م ن : ج2 ص 127

و يتضح مدى تأثير الثقافة الفارسية على نسق الدين في الإسلام، إذا علمنا استنادا[1] إلى ما ذكره صاحب حلية الأولياء من إن ستين من الزهاد غادروا خرسان حين غادرها إبراهيم بن الأدهم (ت 161ه) و ابن المبارك (ت 181ه) و شقيق البلخي (ت 194هـ) و يدلنا هذا الخروج على الزهد كظاهرة تتضمن البذور الجنينية للتصوف المذهبي، فقد عرفت لبعضهم كرامات ليس لها مثيل في سيرة الصحابة و التابعين، من ذلك ما ذكره صاحب كتاب جامع كرامات الأولياء عن داود الطائي (ت 165هـ) "قال : ماتت امرأة بجواري و لم يكن لها كبير طاعة، فقيل لي يا داود أطلع إلى قبرها، فاطلعت فرأيت فيه نورا عظيما و فرشا وطيئة و سررا عالية، فقلت : بما استوجبت هذا ؟ فنوديت : استأنست بنا في سجدها، فأنسناها في وحدها"[2]، كما كان الطائي "مقصدا لبسطاء الناس يتبركون بلقائه، و يتلقون كلماته كمنهج لهم"[3].

و عرف كذلك عند هؤلاء الزهاد – رهاد القرن الثاني الهجري – بذورا عن الحب الإلهي، و مجاهدة النفس، و الاجتهادات في تأويل النصوص القرآنية. ففي المحبة ذكر القشيري "قيل : قالت رابعة في مناجاتها : الهي أتحرق بالنار قلبا يحبك؟ فهتف بها هاتف : ما كنا نفعل هكذا فلا تظني بنا ظن السوء "[4] و روي أن سريا السقطي قال : "رأيت معروفا الكرخي في النوم كأنه تحت العرش، فيقول الله عز و جل لملائكته، من هذا ؟ فيقولون : أنت أعلم يا رب. فيقول : هذا معروف الكرخي، سكر من حبي، فلا يفيق إلا بلقائي"[5].

و لكن الأساس النظري للتصوف لم يكتمل إلا مع فكرة الوصول إلى المعرفة عن طريق الكشف. يقول حسين مروة "الأساس النظري للتصوف [...]يبدأ من فكرة الوصول إلى المعرفة بطريق الكشف [6]أو المشاهدة أو الإشراق" [7] و رسخ لدى الصوفية ضرورة المجاهدة – أي مجاهدة

---

[1] – أنظر مروة حسين ؛ م س

[2] – النبهاني : م س : ج2، ص 63

[3] – مروة حسين ؛ م ن، ج2، ص 172

[4] – القشيري : الرسالة القشيرية : ص 356

[5] – القشيري : م ن، ص27

[6] – الكشف : (هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية و الأمور الحقيقية وجودا و شهودا) جميل صليبا : م س، ج2 ص 230

[7] – مروة حسين : م ن ص 159

النفس – كوسيلة عملية لحصول تلك المشاهدة. "و على هذا الأصل السلوكي قامت النظم و التقاليد الصوفية كلها، بمختلف أشكالها الطرقية و المذهبية"[1]

و من هذا الأصل يمكن الوقوف على حلقة الوصل بين الزهد والتصوف بالمعنى التاريخي و ليس بالمعنى الديني، لأن زهد الرسول و صحابته لم يكن تصوفا بالمعنى الذي عرف به لاحقا. لذ لك كان الفرق بينهما جليا في الجوانب المنهجية و الفكرية و الغائية. فمن الناحية المنهجية نجد "أن الزاهد دائما حدوده الشرع ووسيلته التكاليف الدينية. أما المتصوف فهو ذو شخصية شبه مستقلة، فان أول و لم يخرج عن الأصول كان متصوفا إيجابيا، و إن أول و خرج و لم يهتم بالوسيلة في التكاليف الدينية كان متصوفا سلبيا[2] يرى أنه من أصحاب العرفان"[3] و أما من الناحية الفكرية فالزاهد محوط دائما بجلال الله و سلطانه في حين أن الصوفي، إما أن يكون مطمئنا إلى لطف الله و رحمته و إما أن يحيا قلقا معذبا ساعيا لتحطيم حجاب الإنية"[4]–و المعنى الأول إيجابي، بينما المعنى الثاني سلبي.

أما من الناحية الغائية، فالزاهد يعرض عن لذائذ الحياة، و يتحمل مشاقها طمعا في الكسب الأخروي. أما المتصوف فيفعل ذلك "إما لغاية معرفة الله و معاينته و السعادة بمطالعته و القرب منه [...] و إما لصعق الفناء، و الاتحاد بالله أو السعي لحلول الله فيه"[5]

و ما يكرس هذه الفروق بين الزهد و التصوف، هو كون "التصوف قد تغذى بعناصر كثيرة دخلته من الخارج و عملت على تطوره"[6]. و قد وجدت هذه العناصر منفذا لها بعد الفتوحات الإسلامية، و نشطت في ظل الروح الإسلامية السمحة التي لم تميز في العلوم بين ما يوافق مبادئها، و ما يعارضه، خاصة في ظل الحكم العباسي الذي بلغت معه الحضارة الإسلامية أوجها. و هو العصر الذي تميز بانتشار الثقافة الفارسية خاصة، التي أثرت على مختلف أنساق الثقافة الإسلامية ففي المجال السياسي، أنشئ منصب الوزارة، الذي أسند إلى رجال ذوي أصل و حضارة فارسيين. يقول احمد أمين :" لم تكن كلمة وزير بدعا في العصر العباسي، و إنما المبتدع

---

[1] – مروة : م س : ج2، ص 159

[2] – التصوف الإيجابي : أي التصوف السني. أما التصوف السلبي، فهو المذهبي بشطحاته أنظر محمود عبد القادر: م س

[3] – محمود عبد القادر : م ن، ص 59.

[4] – محمود عبد القادر : م س، ص 59

[5] – محمود عبد القادر : م ن، ص 59

[6] – الفاخوري حنا و الجر خليل : م س ص 248

هو إنشاء هذا المنصب، و إعطاء صاحبه السلطة الرسمية [...] و هـذا المنصـب فارسـي"[1]، و يلتمس أحمد أمين مبررا لاتخاذ الوزراء من الفرس في "أن القدرة الكتابية كانت عند الفرس أبـين منها عند العرب [...] و لم تزل العرب تفضل السيف على القلم"[2]، و لا عجب في ذلـك فالفرس أمة عريقة في الحضارة، بينما العرب حديثوا عهد بها، فقد خرجوا لتوهم من حياة البداوة، و ترويضهم على الحياة المدنية و العمرانية يتطلب استعارة نماذج ثقافية من أمم متحضرة يعاد تمثلها و الأخذ بها.

غير أن العناصر الثقافية المستعارة لم تكن سياسية فقط، بل شملت أيضا النواحي الاجتماعية من أساليب الترف و ما أدى إليه من المجون و أصبحت المدينة العباسية (مسجدا و حانة، و قارئـا و زامرا، و مجتهدا يرقب الفجر و مصطبحا في الحدائق، و ساهرا في تجهد و ساهرا في طـرب و تخمة من عنى و مسكنة في إملاق، وشكا في دين و إيمانا في يقين"[3]

و كان الانهماك في اللذات يؤدي إلى رد فعل عند الورعين الذين راحوا ينشدون المثل العليا الإسلامية في الزهد و الإعراض عن الدنيا. لذلك اعتبر الإفراط في الترف سببا في المبالغة في التدين. هذا الأخير الذي تأثر بدوره بالثقافات الواردة، والذي أدى إلى الانحراف عن مبادئ الشـريعة الإسلامية لدى المتصوفة الذين ارتأوا ترك العبادات.[4]

ولا يخفى ما كان لانتقال الخلافة العباسية من الشام إلى العراق، و من أهم مبرراته :

أن أهل الشام كانوا يمثلون "الجند المخلص لبني أمية، و هم مثال الطاعة لدولهم"[5]

-أما المبرر الآخر فاستراتيجي، لأن دمشق "منتحية ناحية الغرب، و ليسـت في الوسـط و لا قريبة من وسط المملكة التي تمتد من البحر الأبيض إلى الهند "[6] و هي الغاية التي كان يحققـها العراق القريب من خرسان و "نقطة اتصال بين الفرس و الأمم السامية".[7]5

---

[1] - أمين أحمد ضحى الإسلام،ج1 ص 165

[2] - أمين أحمد : م ن ، ج1 ص 167

[3] - أمين أحمد : م ن ، ج1، ص160، 161

[4] - أنظر محمود عبد القادر : م س

[5] - أحمد أمين : م ن، ج1 ص173

[6] - أمين أحمد م ن،ص 173

[7] - أمين أحمد : م ن،ص 173

و هناك مبررا آخر ذي طبيعة أنتروبولوجية، عبر عنه عبد الرحمن مرحبا اعتبر فيه هذا الانتقال : "نقلا للدولة الإسلامية [...]من عقلية مشاغلها و همومها عربية أعرابية إلى عقلية مشاغلها و هموما ثقافية حضارية"[1] و كان من نتائج هذا الانتقال غياب قيم العصبية التي كانت الغالبة في ظل الحكم الأموي، و ظهور قيم التعايش في ظل الانفتاح الثقافي الذي اختاره العباسيون كوسيلة سياسية، و ذلك لاستعانتهم بالعنصر الفارسي، و تكليفه بأعلى المهمات، و تشريفه بأعلى المناصب "فالفرس –كما يقول عبد الرحمن مرحبا مع شيء من المبالغة– هم الذين أسسوا الدولة"[2]. و لكنه لا يبالغ إذا ينقل ما عرف تاريخيا من أن "تنشئة كثير من خلفاء بني العباس ليست عربية خالصة كتنشئة الأمويين"[3].

و في ظل هذه الخلافة ازدهرت حركة الترجمة، و تدفق سيل الأفكار الفارسية و اليونانية و المسيحية و الهندية. و لكن تأثير النقل في نسق الدين بصفة عامة، و التصوف بصفة خاصة لم يكن بذلك الشكل المباشر الذي تم به في العلوم الطبيعية و الفلسفية و الكلامية، و إنما دخل على السلوك الديني من خلال حركة التشييع.

و من اشهر أقطاب التصوف المذهبي.

أ) ذو النون المصري : (180–245هـ/796–859م) ولد في اخميم و عاش في القاهرة. يعتبر في نظر المتصوفة "منشئ المذهب الصوفي، و صاحب نظرية المعرفة الصوفية، و ترتيب الأحوال و المقامات"[4].

ب) أبو يزيد البسطامي : (ت 260هـ/874 م) قضى معظم حياته متصوفا في بسطام اجتهد في الوصول إلى الاتحاد. و من شطحاته فيه قوله "سبحاني ما أعظم شأني"[5]

ت) الحسين بن منصور الحلاج : (244–309هـ/858–922) فارسي. بشر بالتصوف في خرسان و الأهواز والهند و تركستان. و هو صاحب المقولة الشهيرة في الأدب الصوفي

"أنا الحق" و الحق للحق حق لابس ذاته فما تم فوق [6]

---

[1] – مرحبا عبد الرحمن : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د، م، ج –الجزائر، ط3، 1983، ص300

[2] – مرحبا : م ن ص 300

[3] – مرحبا م ن ص 301

[4] – الفاخوري حنا، الجر خليل : م س 260

[5] – الفاخوري و الجر : م ن، ص 260

[6] – Hallaj : poèmes mystique (traduction et présentation par Sami Ali)

وقال بالحلول أي حلول الله في الإنسان، و في هذا قوله:[1]

سبحان من أظهر ناسوته سر سنى لا هوته الثاقب

حتى بدى في خلقه ظاهرا في صورته الآكل و الشارب

ج) شهاب الدين السهروردي المقتول[2]: (549 – 587هـ/1153 –1191)، هو صاحب الحكمة الإشراقية. يقول عبد القادر محمود « حكمة الإشراف، أي الحكمة المؤسسة على الإشراف الذي هو الكشف. أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس »[3] والمعنيان متكاملان، من حيث أن حكمة المشارقة كشفية ذوقية.

ح) محي الدين بن عربي : (560–638هـ /1164– 1240م) عاش حوالي النصف الأول من عمره في الأندلس، و نصفه الثاني في المشرق. إليه تنسب فكرة وحدة الوجود– أي إن الوجود كله، الله و العالم، وجود واحد و حقيقة واحدة– وفي هذا قوله[4]:

ليس لأنواره ظهور إلا بنا إذ لنا الظهور

فنحن مجلى لكل شيء يظهر في عين الأمور

كما تنسب له أيضا فكرة وحدة الأديان، و أنها جميعا متساوية، و في هذا قوله[5] :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان و دير لرهبان

و بيت لأوثان، و كعبة طائف و ألواح توراة، و صحف قرآن

2–4) الأسس النظرية لتصوف المذهبي :

أ) وحدة الوجود :

اقترنت فكرة وحدة الوجود في تاريخ التصوف بالصوفي الأندلسي محي الدين ابن عربي حيث يصبح الوجود كله حسب تصوره لها بما فيه الإنسان ليس سوى شكل معين لوجود الله،

مع نشر النص الأصلي . مقابل الترجمة Sindbd – paris, 1985, P, 33

[1] – مروة حسين : م س، ج2، ص 261

[2] – لقب بالمقتول إيماءا كما يرى أحمد أمين بأنه قتل استحقاقا لهذا القتل، و حتى لا يلقب بالشهيد و تميزا له عن أبي حفص السهروردي صاحب عوارف المعارف،محمود عبد القادر : م س، ص 441

[3] – محمود عبد القادر : م ن 450

[4] – مبارك زكي : م س ج1، ص 198

[5] – الفاخوري حنا و الجر خليل : م س، ص 208

فليس هناك وجودان وجود الله، ووجود العالم، بل وجود واحد هو "وجود الله و حقيقته. وما عداهما ليس سوى تجلياته"[1] و بهذا المعنى يصبح العالم كله صادرا عن الوجود المطلق – الذي هو الله – بالتحلي و هي فكرة يخالف بها الصوفية فكرة التوحيد الإسلامية التي يفهم بها المسلم وحدانية الله و "بأن الله فرد في ذاته و صفاته و أفعاله و أن خلقه للعالم إبداع" [2]

ج) وحدة الأديان :

يرى عبد القادر محمود أن نظرية وحدة الأديان هي أحد الوجوه اللازمة عن القول بوحدة الوجود، على اعتبار أن "الكل يعبدون الإله الواحد المتجلي في صورهم و صور جميع المعبودات"[3] و يعبر نيكلسون عن موقف ابن عربي من وحدة الأديان فيقول : "يرى ابن العربي أن هؤلاء الذين يعبدون الله في الشمس يرون الشمس، و الذين يعبدونه في الأحياء يرون الأحياء، و الذين يعبدونه في الجماد يرون جمادا، و الذين يعبدونه وجودا صمدانيا ليس كمثله شيء يرون مالا مثيل له [...] وكل إنسان يمجد ما يعتقد [...]، ولذلك يعيب عقائد غيره التي لو أنصف ما عابها"[4] لأن جميع الأديان متساوية و ليس الإيمان أفضل من الكفر بل الله موجود في كل العقائد، و الكفر في أن يصل الإنسان نفسه بعقيدة بعينها، و يكفر بالبقية، فيحجب عن نفسه الحق الصراح في الأمر فتعدد "الملل و النحل و الأديان عقبات في سبيل معرفة الله"[5]

د) نظرية المعرفة :

يعتبر ذو النون المصري أول من تكلم في المعرفة فميز بين : «معرفة التوحيد الخاصة بعامة المؤمنين و معرفة الحجة والبيان و تلك خاصة بالحكماء و البلغاء و العلماء [...] ومعرفة صفات الوحدانية و تلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر لأحد من العالمين)[6].

فالصوفية يعتقدون أن في وسع الإنسان أن يدرك الحقيقة بغير طريق العقل و دون استبيان أسبابه العقلية فإذا (كان العقل غير قادر على معرفة ربه، معرفة حقيقية، فان القلب قادر على أن

---

[1] – مروة حسين : م س ج2 ص 208

[2] – الفاخوري و الجر : م س ص 280

[3] – محمود عبد القادر : م س ص 516

[4] – نيكلسون : الصوفية في الإسلام (تر : نور الدين شريبة) الناشر مكتبة الخانجي بمصر، 1951 ص 86

[5] – الفاخوري، و الجر: م ن ص 280

[6] – مروة حسن : م ن، ج2، ص 208

يعرف وجوه الأشياء جميعا)[1]، و"مقامات الزهد و الذكر و العبودية و الإرادة و الاستقامة، و الإخلاص[2]... إلا مساند و مدارج يتبعها الصوفية لتطهير قلوبهم من المعاصي و التأثيرات و الصور الحسية و توطيد صلتهم بالله "و حين يشرق (القلب) بنور الإيمان [...] ينعكس عليه ما يحويه العقل الالاهي[3]". و بالجملة "فإنها طريقة [...] أول شروطها تطهير القلب بالكلية بذكر الله. و آخرها الفناء بالكلية في الله) [...] و لزم عنها وصول المعرفة الربانية من المكاشفات و المشاهدات [...] ثم يترقى الحال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق"[4]

ب) الظاهر و الباطن

استخدم الصوفية مفهومي الظاهر و الباطن في تعاملهم مع النصوص النقلية، جازمين أنها تحمل دلالتين : دلالة ظاهرة، و أخرى باطنة، و لزم عن هذا الاعتقاد انقسام الناس إلى فئتين:

- -فئة تتعامل مع الظاهر.
- -فئة الصوفية التي تتعامل مع الباطن بدعوى أنهم : "خاصة أهل الله الذين منحهم أسرارا العلم الباطن المودع في القرآن و الحديث"[5].

و العلم الباطن لدى الصوفية مبني على تأويلهم[6] للآيات القرآنية تأويلا رمزيا "ويؤكدون أن المقصود من هذه الآيات، هو المعنى الخفي الحقيقي القائم وراء المعاني الظاهرة"[7]. كما يؤكد الصوفية على أن ما يتلقونه من معارف ليس نتيجة تأويل الآيات تأويلا شخصيا، بل كرامة يمن بها الله عليهم و هو ما يسمونه العلم اللدني[8]

ج) الإنسان الكامل :

وهو في عرف الصوفية، القطب، و يشير هذا اللفظ إلى الإنسان الذي بلغ درجة الكمال من حيث التجلي الإلهي، و العلم الرباني. ويصفه صدر الدين القونوي بأنه "الجامع للحقائق الحقية، و

---

[1]- نيكلسون: م س، ص 70.

[2]- أنظر القشيري: م س

[3] - الغزالي ابو حامد المنقذ من الضلال (ضمن المجموعة الكاملة لمحمود عبد الحليم) دار الكتاب اللبناني، ط2، 1985 ص 127

[4] - الغزالي : م ن ص 127

[5] - مروة حسين: م س، ج2 ص211

[6] - التأويل "هو إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية [...]و الباطن هو المعاني الخفية التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان" جميل صليبا : م س، ج1 ص234

[7] - الفاخوري و الجر : م س، ص281

[8] - العلم اللدني : هو "الوصول إلى الحقيقة الإلهية بالكشف الصوفي، بعد تصفية النفس بالرياضة الروحية" حسين مروة: م س، ج2 ص 186

الحقائق الخلقية جملة و تفصيلا، حكمة ووجودا، بالذات و الصفات"[1] . وهذه المعاني الكاملة، تجعل منه حلقة الوصل بين الله والعالم.

و هذا الإنسان "ليس مقيدا بعصر معين أو انتهى عند زمن معين بل هو خليفة متصل المدد عن الله"[2]. انه واسطة بين الحق والخلق، يحفظ الله به الأرض ومن عليها لما خصه به من بركاته و جمله بأخلاقه.

2-5) أثر التشييع في التصوف :

تعتبر علاقة التشييع بالتصوف، من المسائل الشائكة في تاريخ الفكر الكلامي و الديني، والتي نالت حظا كبيرا من التحليل. و ليس الغرض هنا إعادة ما قيل، و إنما الوقوف على بعض العناصر الرئيسية في هذه العلاقة. و أهم هذه العناصر : إسناد الخرقة و الولاية.

فبماذا يمكن تبرير اشتراكهما في هذين العنصين ؟ و إذا كان التصوف قد تأثر بالتشيع[3] و أخذ عنه، فهل معنى هذا أن إسناد الخرقة، و فكرة الولاية ذات أصول شيعية ؟

أ) إسناد الخرقة :

يذكر سيد حسين نصر، حديثا بدون سند فيقول "روي عن الرسول أنه قال : عندما عرج بي ليلة المعراج إلى السماء، دخلت الجنة، فرأيت في وسطها قصرا صنع بالجواهر الحمراء. ففتح لي جبريل الباب. فدخلت، فرأيت بيتا من الأحجار الكريمة البيضاء. فدخلتها. و في وسط البيت

---

[1] - محمود عبد القادر : م س ، ص 592

[2] - محمود عبد القادر : م س، ص 589

[3] - عن تأثر الصوفية بالتشيع يقول عبد القادر محمود :(فإذا وضعنا النقط على الحروف كما يقولون وجدنا أن الحسن البصري (ت 110 هـ) قد تتلمذ على الإمام زين العابدين (ت 95ه) و أن جابر بن حيان (ت190هـ) تتلمذ على الإمام جعفر الصادق (ت 148هـ) و أن سري السقطي (ت257هـ) تتلمذ على معروف الكرخي (ت 200هـ) و كما كان سلمان الفارسي (ت28 هـ أو 33هـ) مولى للإمام علي، كذلك كان الكرخي مولى على بن موسى الرضا (ت 203هـ) و معنى هذا أن التصوف قد أفرخ في بيئة التشيع) م س ص 62، 63.

و يقول سيد حسين نصر"كانت هنالك صلة وطيدة بين بعض الأئمة وبعض الصوفية الكبار. فأويس القرني و الحسن البصري تتلمذا على الإمام علي. و ابن الأدهم ، و بشر الحافي، و أبو يزيد البسطامي كانوا أعضاء في حلقة الإمام جعفر الصادق، و كان معروف الكرخي مرافقا للإمام الرضا [...]كما كان هناك كثير من الزهاد الذين اختلطوا بالأئمة و أخذوا عنهم و اقتدوا بهم في سلوكهم الزهدي) :

Seyyed hossein nasr : Essais sur Le soufisme (traduits par jean Herbert) Edition Albin Michel, paris 1980, P160

وأما ما يقال عن خصومتهما، فإنما حسب سيد حسين نصر –لم تظهر إلا في عهد الإمام الثامن الرضا بسبب ما ظهر في التصوف من دروشة و شعوذة، و لكنهما عادا فالتقتا من جديد بعد الغزو المغولي سنة 654هـ/1256م حيث التحق (اسماعيلية الموت –قلعة الموت بإيران–بالصوفية) كوربان : م س، ص 167 و انظر أيضا سيد حسين م ن

رأيت صندوقا من نور مغلق بقفل من نور. فقلت : يا جبريل ما هذا الصندوق ؟ و ماذا فيه؟ فقال جبريل يا حبيب الله إن هذا الصندوق سر الله، لا يكشفه إلا لمن أحبه. فقلت : افتحه. فقال : أنا عبد يطيع أوامر ربه. أطلب من الله فيأذن لي بفتحه. فطلبت فاستأذنت ربي في ذلك. فسمعت صوتا صادرا من جهة العرش يقول : افتح الصندوق يا جبريل. ففتح، فرأيت الفقر و المرقعة، فقلت : ما هذا الفقر، وما هذه المرقعة ؟ فقال الصوت الصادر من السماء، يا محمد هذان شيئان اخترتهما لك ولأمتك]...[و إني لا أعطيهما إلا لمن أحبهم]...[فقال الرسول : إن الله اختار لي الفقر و المرقعة، و هما أحسن ما خلق]... [و عند ما نزل من معراجه، حمل الخرقة إلى علي بعدما إستأذن ربه في ذلك فلبسها علي]...[ثم ألبسها علي ابنه الحسن، ثم الحسين الواحد بعد الآخر وصولا إلى المهدي"[1] و عن هذا السند تناقل الصوفية الخرقة. يقول الشعراني. "و أما سند القوم بإلباسهم الخرقة للمريد فروينا عن الحافظ ابن حجر، و الحافظ ضياء الدين المقدسي، و الحافظ ابن مبدي، و حافظ العصر الشيخ جلال الدين السيوطي : أن الحسن البصري و أويس القرني كانا يلبسان الخرقة لأصحابهما، و كان الحسن البصري يخبر بأنه لبس الخرقة من يد علي بن أبي طالب"[2].

و يذكر ابن بطوطة سند من ألبسه الخرقة فيصل به إلى "أبي القاسم الجنيد، و لبس الجنيد من سري السقطي و لبس سري السقطي من داود الطائي، و لبس داود من الحسن البصري من أمير المؤمنين على بن أبي طالب"[3]

و لهذه الخرقة عند الشيعة أهمية كبيرة للتأكيد على وراثه علي بن أبي طالب الروحية للرسول ، و حصوله بالتالي على العلم الباطن و السر الرباني و هذا يبرر ما ينسبه الشيعة لعلي من علم الغيب مستدلين على ذلك بنص ينسبونه لعلي. يقول : "اسألوني قبل أن تفقدوني، فوالذي نفسي بيده، لا تسألوني عن شيء فيما بينكم و بين الساعة، و لا عن فئة تهدى مائة، و تضل مائة،

---

[1] - Seyyed Hossein nasr, Op.cit, p 153, 154

:

أنظر أيضا الشعراني : م س

[2] - الشعراني : م ن ص 73

[3] - ابن بطوطة : م س، ص 201، 202

إلا أنبأتكم بناعقها و قائدها وسائقها و مناخ ركابها و محط رحالها، و من يقتل من أهلها قتلا، و من يموت منهم موتا"[1]

كما ينسبون إلى جعفر الصادق وضعه للجفر أو ما صار يعرف باسم علم الحروف و الأعداد عند علماء الشيعة كالبوني (ت٦٢٢ه/١٢٢٥ م) و جابر بن حيان. و يورد كوربان نصا للبوني يقول فيه : "اعلم أن أسرار الخالق، و موضوعات علمه، و الحقائق اللطيفة و الكثيفة، والأمور العليا و الأمور الدنيا على نوعين : فهناك الأعداد، و هناك الحروف. فأسرار الحروف هي في الأعداد، و ما ظهور الأعداد إلا في الحروف. فالأولى هي حقائق العالم العلوي المتعلق بالذوات الروحية، و أما الثانية فتتعلق بخلقة الحقائق المادية وصورتها"[2] و عنهم أخذ الصوفية هذا الأمر، يرى ابن خلدون [3] أن هذا العلم خاص بفئات ثلاث:

-فئة الأنبياء الذين يحصل لهم التصرف في عالم الأكوان بالقوة الإلهية التي فطرهم الله عليها

-فئة السحرة، الذين يحصلون على التصرف بالقوة النفسانية التي جبلوا عليها.

-فئة الأولياء الذين يحصل لديهم اكتساب التصرف بالكلمة الإيمانية.

و عن سند أخذ الخرقة يلزم الأخذ بأمور أخرى، أخذها الصوفية كذلك من الشيعة، منها علم الباطن و الولاية و هما مظهران لحقيقة واحدة

ب) الولاية :

لقد عرف معنى الولاية في النصوص السنية خاصة التفاسير بأنها بالفتح تعني النصر، فالله ولي المؤمنين-أي ناصرهم-المصدقين برسالة نبيه. و في المقابل يكون الشيطان أيضا ناصرا للذين استبدلوا طاعة الله بطاعة الشيطان كقوله تعالى : **"إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون"**[4] و ليس في هذا المعنى ما يشير إلى الولاية الصوفية، لأن معناها لا يستكمل إلا بحصول علم الباطن إلى جانب علم الظاهر –الشريعة–، و كذا لبس الخرقة.

---

[1] – قاسم محمود : م س ص 253.

[2] – كوربان هنري : م س، ص224

[3] – ابن خلدون : المقدمة، ج2، ص634، 635 بتصرف

[4] – سورة الأعراف، جزء من الآية 27

و هذه المعاني كلها ذات أصل شيعي. يقول سيد حسين نصر : "إن المسألة كلها، المتعلقة بالولاية و الخرقة التي ترمز لها، تكشف عن العنصر المشترك الأكثر أهمية بين التشييع و التصوف، و المتمثل في وجود شكل من المعرفة و التعليم" [1]

و العلم الباطن تطلب من أصحابه الأخذ بمنهج التأويل، وقد عمل به الفريقان. و لعل أهم فكرة تجعل من الولاية ذات أصول شيعية، هي فكرة النبوة بالمعنى العام، الذي يشمل على النبوة الظاهرة وهي الرسالة أو الشريعة التي بعث بها الرسل —وكانت رسالة محمد خاتمة الرسائل جميعا-و النبوة الباطنة، التي وضع أسسها الشيعة الإمامية، ووجدت لدى المتصوفة حلا للمأزق الذي وضعتهم فيه أحاديث الرسول، التي غلقت في وجوههم باب النبوة. فجاء السهروردي برأي مفاده أن باب النبوة لم يغلق و أن هناك إمكانية دائمة لأن يخلق الله نبيا جديدا[2]. وفي هذا السياق جاء قول ابن سبعين "لقد تحجر ابن آمنة حين قال لا نبي بعدي"[3] و يعبر ابن عربي عن موقف المتصوفة من هذه القضية فيقول : "ثبت أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال إن الرسالة و النبوة قد انقطعت، فلا رسول بعدي ولا نبي [...] فهذا الحديث من أشد ما جرعت الأولياء مرارته"[4] و لكن المتصوفة لم يتجرعوا مرارة هذه الحقيقة، بل تجاوزوها عندما قرروا على ألسنة أقطابهم، أن المقصود بالنبوة المنقطعة، النبوة الظاهرة، بعدما استعاروا من الشيعة الحل لمسألتهم، و المتمثل في أن دورة النبوة الظاهرة انتهت، و لكن لم تنتهي دورة النبوة الباطنة. "فقد كان أجل النبوة النهائي موعدا لابتداء دور جديد هو دور الولاية أو الإمامة"[5].

ووجد الصوفية في شخصية الحكيم الترمذي، المنظر الأول لنظرية الولاية بعد تجريدها من أصولها الشيعية. فهو يميز بين نوعين من الولاية :

– الولاية العامة : و هي التي تشمل جميع المسلمين، و شرط الحصول عليها هو النطق بالشهادة، بالنسبة للذين آمنوا برسالة محمد بوجه عام

Seyyed Hossein nasr : op, cit : p 115

[1] –

[2] – انظر محمود عبد القادر: م س

[3] – محمود عبد القادر : م ن، ص443

[4] – ابن عربي : م س، ج1، ص229

[5] –كوربان هنري : م س، ص 70

-الولاية الخاصة : هي الولاية الروحية التي يخص بها الله أصدقاءه "الذين يتكلمون معه أو يتصلون به في حالة من الاتحاد التصاعدي الفعال"[1] و هذه الولاية "هي في مرتبة أسمى من مرتبته النبوة لأنها دائمة و ليست مرتبطة بلحظة من الزمن كما هو الحال مع النبوة"[2].

3) الأصول الشيعية لفكرة القطب الصوفية :

3-1) البعد الثيوقراطي للإمام عند الشيعة :

الإمامة من المسائل الرئيسية في الجدل الكلامي، و الفكر السياسي الإسلامي. و اتخذ هذا اللفظ للدلالة على قيادة المسلمين في شؤونهم الدينية و الدنيوية.

و قد اقترن هذا اللفظ بلفظ آخر هو الخلافة. بل عد لفظ الإمامة مرادفا لها. يقول ابن خلدون: «تسمى خلافة و إمامة، و القائم به خليفة و إمام [3]» و يزيد في توضيح هذا الترادف فيري بأن تسميته بإمام هي من قبيل تشبيهه بإمام الصلاة في اتباعه، و الاقتداء به«و لهذا يقال الإمامة الكبرى » [4] و أما تسميته خليفة فمرد ذلك، خلافته للرسول صلى الله عليه و سلم في أمته «فيقال: خليفة بإطلاق » [5].

و زيادة منه في ضبط المعنى و تدقيقه يميز ابن خلدون بين خليفة الله الذي هو الإنسان بالمعنى العام، مصداقا لقوله تعالى : «**إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة** »[6]، و بين خليفة رسول الله بالمعنى الخاص الجزئي، مستدلا على ذلك بمقولة أبي بكر الصديق ردا على من نادوه بخليفة الله قائلا: «لست خليفة الله و لكن خليفة رسول الله صلى الله عليه و سلم »[7] لأن الاستخلاف كما يرى ابن خلدون – إنما يكون في حق الغائب لا الحاضر.

---

[1] – كوربان : م س، ص 293

[2] – كوربان : م ن، ص 294

[3] – ابن خلدون : مقدمة، ج1 ص 244.

[4] – ابن خلدون : م ن، ج1 ص 244.

[5] – ابن خلدون : م ن، ج1 ص 244.

[6] – سورة البقرة، الآية 30.

[7] – ابن خلدون : م ن، ج1 ص 244.

و الأصل في الخلافة لدى المسلمين يعود إلى حادثة سقيفة بني ساعدة، حيث اختلف الصحابة من مهاجرين و أنصار فيمن يخلف الرسول لرئاسة عامة المسلمين في أمور الدين و الدنيا بالنيابة.

و على ذلك يتبين أن الخليفة هو من خلف رسول الله في رعاية شؤون المسلمين و تسيير أمورهم الدينية حفظا للشريعة، و رعايته شؤون دنياهم.

و لم يقل أحد بعصمة الإمام- ماعدا الشيعة -- يقول محمد عبده:« الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم »[1]. و ليست خلافته تفويض من الله، فليس الإمام «مهبط الوحي، و لا من حقه الإستئثار بالكتاب و السنة »[2].

بيد أن نظرة الشيعة للإمامة تختلف تماما عن المعاني المتقدمة. فهي تتخذ لديهم معنى زوحي ثيوقراطي، ذلك أن الإمام عندهم ينتمي إلى فئة الموحى إليهم، فهو« يحكم و يعلم متلقيا ذلك عن الله على نحو ما كان موسى يسمع كلام الله من الشجرة »[3]. فالإمامة بهذا المعنى، لها منزلة الأنبياء و هي خلافة لله و للرسول، و هي لا تكون إلا في عترة الرسول، ورث عنه الأئمة علم ما كان و ما سيكون. قال أحمد أمين نقلا عن الكليني : «قال أبو جعفر : إن لله عز وجل علمين، علم لا يعلمه إلا هو، و علم علمه ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله، فنحن نعلمه»[4] .

و يورد هنري كوربان نصا ينسبه الشيعة إلى الرسول صلى الله عليه و سلم للتأكيد على المعنى الروحي للإمامة، و مضمون هذا النص هو: «ليتول الله عليا، و الأوصياء من بعده فانهم الهداة بعدي. لقد أعطاهم الله علمي وفهمي، وجعلهم في صفي و أهلا لولايتي و للإمامة من بعدي»[5]

فالإمام عند الشيعة-هو رئيس المسلمين، و معلمهم، يحل حلاله الله و يحرم حرامه، و يقيم حدوده، و يدافع عن الدين، و يدعوا إلى الله، حصه بفضله، و علمه من علمه، وجعله خليفة له على أرضه، و قال أبو جعفر : « نحن خزان علم الله، و نحن تراجمة وحي الله، و نحن الحجة البالغة على من دون السماء، و من فوق الأرض »[6]. فاجتمعت بذلك للإمام و لا يتبين هما« ولاية

---

[1] – عبده محمد : الإسلام و النصرانية، موفم للنشر، 1990، ص 54.

[2] – عبده محمد، ص54.

[3] – ميتز آدم : م س ج1 ص 130

[4] – أمين أحمد : ضحى الإسلام : ج3 ص 217

[5] – كوربان هنري : م ك ص 97

[6] – أمين أحمد : ظهرا الإسلام : ج4 113

تنظيم و رعاية للمصالح الشرعية، و الروحية الظاهرة للجماعة، ولاية القسط فيها بينهم بالعدل. وولاية استرشاد بالمثل الأفضل، و الاهتداء بالولاء الأرفع و استئناس بالعرفان الأعلى وبالتوجه الأصفى [1] »

3-2) الإنسان الكامل أو القطب

تعتبر فكرة القطب الصوفية تطورا مباشرا لفكرة الإمام الشيعية. قالت الشيعة: بانفراد الإمام بالعلم الإلهي، و السر الرباني. وهو وريث النبي (صلعم)، معصوم لا يزل، و لا يظلم.

و لتبرير استمرار الوحي من الله إلى الأئمة، قالت الشيعة بالنبوة الباطنة لأنه لا يعقل أن يترك الله الأرض بدون إمام هو حجته و خليفته، و القيم على كتابه بعد نبيه، وإذا كانت النبوة الظاهرة قد انتهت في شخص محمد صلى الله عليه و سلم ، فان النبوة الباطنة أو الولاية استمرت في أشخاص الأئمة و هي باقية إلى أن يرث الله الأرض و من عليها، فدورة الولاية هي « دورة الإمام يعقب النبي »[2] فالمعنى الروحي للنبوة أو الوحي هو المعنى الباطن الذي يعقب الظاهر و «الشخص الذي يمثل هذا المعنى الروحي هو الإمام باعتباره المظهر الأرضي للتجلي » [3] و بهذا الوصف يصبح الإمام هو الإنسان الكامل صاحب المرتبة العظمى.

و يقدم الشيعة هذه المرتبة الكاملة بالوصف التالي المنسوب إلى علي: « أنا علامة القدير، أنا عرفان الغيوب، أنا عتبة الأعتاب، أنا بطانة بريق العزة الإلهية، أنا الأول و الآخر، و الظاهر والباطن، أنا و الله وجه الله، أنا مرآته، أنا الكلام الأعظم، أنا اللوح المحفوظ، أنا إيليا الإنجيل، و مستودع سر رسول الله»[4].

هذا المعنى للنبوة، بالمعنى الشيعي فتح آفاق واسعة أمام الصوفية الذين تميزوا هم أيضا بعلم الباطن و ما يراه الصوفية عن ولاية أو نبوة الباطن هو نفسه ما وضعه الشيعة –الامامية يقول ابن عربي :« إن النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله إنما هي نبوة التشريع لا مقامها [...]وهو المراد بقوله إن النبوة غير مكتسبة. و أما القائلون باكتساب النبوة فانهم يريدون بذلك حصول المنزلة

---

[1] – مكارم سامي نسيب : أضواء على مسالك التوحيد (الدرزية)، دار صادر بيروت 1966 (من مقدمة كمال جنبلاط) ص20

[2] – كوربان هنري : م ن، ص70

[3] – كوربان هنري : م ن، ص160

[4] – كوربان : م ن، ص100 و يقول كوربان بأن الخطبة تستمر حتى تصل إلى سبعين من التوكيدات الخارقة. أنظر أيضا محمود عبد القادر م س و تعرف هذه الخطبة بخطبة البيان

المختصة من غير تشريع [...]و هؤلاء هم المقربون الذين قال الله فيهم عينا يشرب بها المقربون [...] فالنبوة مقام عند الله يناله البشر وهو مختص في الأكابر من البشر»[1]

و مقام النبوة أو ولاية الباطن يجعل الصوفية يتميزون بعلم الباطن أو العلم اللدني الذي يخصهم الله به. قال أبو يزيد البسطامي:« أخذتم علمكم ميتا عن ميت، و أخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت[2]» .

و الأثر الشيعي واضح كذلك في تصور الصوفية للإنسان الكامل. يرى عبد القادر محمود أن خطبة البيان، هي أهم العناصر التي تفسر نشوء نظرية الإنسان الكامل عند الحلاج و ابن عربي، و أن الأول « تأثر بهذا النص تأثر مباشر بدليل بعض فقرات النص التي تقول و تنطق بمصطلحات الحلاج : أنا جانب الطور [...]أنا باطن السور [...]محكم الطواسين[3]». فقد جعل الحلاج من نفسه المظهر البشري لله، فأراد أن يصبح إلاها إنسانا، عبر عن ذلك في كلمته المشهورة « أنا الحق» بل انه حاول تطبيقها في معاملاته. يروى عنه أثناء محاكمته، أن امرأة شهدت عليه قالت : « أصبحت يوما و أنا أنزل من السطح إلى الدار و معي ابنته، فلما نزل إلى تحت حيث يرانا و نراه، قالت لي ابنته : اسجدي له : فقلت لها : أو يسجد واحد لغير الله ؟ فسمع كلامي لها فقال : نعم. اله في السماء، و اله في الأرض »[4]

و عن مصدر هذا الاعتقاد لدى الحلاج، يرى محمود عبد القادرأنه شيعي. و في هذا يقول: « إن المصدر المباشر كما نعتقد شيعي، فالحلول جاء عن ابن سبأ الذي أكد تأليه علي ابن أبي طالب [...]و قد تطورت النظرة السبئية إلى القول بأن كمال الإمام لا يكون لغيره، فإذا مات انتقلت روحه إلى إمام آخر ليكون فيه الكمال و هذا هو عين التناسخ[5]»

بيد أن الصورة الصوفية الفلسفية للإنسان الكامل لم تظهر إلا مع السهروردي المقتول، و التي استمدها على ما يقول عبد القادر محمود من الشيعة القرامطة. « إن المدخل المباشر لفلسفة السهروردي في مدرسة الإشراق هو القرامطة »[6] ، و اعتقاد السهروردي في الإنسان الكامل أنه «

---

[1] – ابن عربي : م س ج2 ص3

[2] –م ن : ج3 ص140

[3] –محمود عبد القادر : م س ص 581

[4] – أمين أحمد : ظهر الإسلام، ج2، ص72

[5] –محمود عبد القادر : م س ص 359

[6] – محمود عبد القادر : م ن ص 444

في روحه أفضل من النبي لأن ولايته ممتدة غير مغلقة».[1] و يتضح مفهوم السهروردي للإنسان الكامل من خلال تصنيفه للحكماء إلى أربعة أصناف :[2]

-حكيم الهي متوغل في التأله، عديم البحث كأكثر الأولياء و الأنبياء

-حكيم بحاث عديم التأله كالمشائيين أتباع أرسطوا من المسلمين و غيرهم

-حكيم الهي متوغل في البحث و التأله

-متوسطات بين التأله و البحث

و يمكن أن نقف على شيئين هامين في هذا التصنيف

الأول : أنه وضع الأنبياء و الأولياء في مرتبة واحدة، و هو ما يعتقده جميع الصوفية

الثاني : أن أعلى هؤلاء درجة، هو الحكيم المتوغل في البحث و التأله، وهو الإنسان الكامل أو القطب.

و لا تختلف أصول فلسفة ابن عربي الصوفية عن سابقتها، فهو متأثر في نظرية الإنسان الكامل بالفكر الشيعي[3] .

و فكرة الإنسان الكامل لا تصدق في نظر ابن عربي إلا على أرقى مراتب الإنسان « و هي مرتبة الأنبياء و الأولياء. و أكملهم على الإطلاق محمد صلى الله عليه و سلم»[4] و محور هذه النظرية يتمثل في « تفاوت أفراد الإنسان في مراتب الكمال. و يرقى هذا التفاوت حتى يبلغ منزلة قريبة من منزلة الألوهية»[5] هذا الترتيب في الكمال أفرز لدى ابن عربي أقطابا كثيرين متفاوتين في درجة الكمال. يقول : « إن الله جعل العالم الجسمي و الجسماني في منزلين، منزل يسمى الدنيا، و منزل يسمى الآخرة، و جعل سكانها الإنس و الجان، و المعتبر فيهما الإنس، و المعتبر من الانس

---

[1] – محمود عبد القادر : م ن، ص479

[2] – محمود عبد القادر : م ن، ص459 بتصرف

[3] – انظر محمود عبد القادر : م ن.

[4] – محمود عبد القادر : م ن، ص143

[5] – مروة حسين : م س ج2 ص279 بتصرف

الكمل»[1]، و أكملهم على الإطلاق الأنبياء و الأولياء الذين تتجلى فيهم الألوهية خلال العصور، فهم الذين يمثلون « المظهر الخارجي الكامل لله، و الموجود الذي خلقه الله على صورته» [2].

و الأقطاب هم التجليات الإلهية وأسماء الله الحسنى[3]. يقول ابن عربي : « و هذا الإنسان الفرد يقابل بذاته الحضرة الإلهية، و قد خلقه الله من حيث شكله و أعضاؤه على جهات ست ظهرت فيه، فهو من العالم كنقطة من المحيط و هو من الحق كالباطن، و من العالم كالظاهر، و من القصد كالأول، و من النشئ كالآخر، فهو أول بالقصد، و آخر بالنشئ ،و ظاهر بالصورة، و باطن بالروح».[4]

و في تعليق له على هذا النص يقول نصر حامد أبو زيد:« إن كل هذه الصفات تنطبق بنفس الدرجة الأولى على آدم المجلى الأول للحقيقة المحمدية، كما تنطبق بنفس الدرجة على الإنسان الكامل، أو القطب الذي لا يخلو العالم منه في كل زمان » [5].

و بالنظر إلى الصفة التراتبية للكمال يصبح الكامل الأول هو محمد صلى الله عليه و سلم فهو أكمل الناس على الإطلاق «يليه الأنبياء، فالأولياء. و لكل عصر إنسانه الكامل » [6].

و المتفق عليه لدى الباحثين في هذه المسألة، و استنادا إلى ما تقدم فإن فكرة القطب الصوفية تستمد أصولها من فكرة الإمام المعصوم. و إذا كان الشيعة قد جعلوا من الأئمة خلفاء لله في الأرض، فإن الصوفية، جعلوا القطب «خليفة الله في الكون »[7]، و قياسا على ترتيبه الأقطاب حسب صفة الكمال الموجودة في كل واحد منهم، فإنهم خلفاء الله، كل واحد فيما كمل فيه.

و يذهب ابن خلدون إلى أن المتأخرة من المتصوفة قالوا بالحلول و الوحدة فشابهوا بذلك الإمامية و الرافضة، في اعتقادهم حلول الألوهية فيهم، و «ظهر منهم القول بالقطب و الأبدال، و كأنه يحاكي مذهب الرافضة في الإمام و النقباء » [8].

---

[1] -ابن عربي : م س ج2 ص462

[2] – أبو العلا عفيفي : ابن عربي في دراسته، الكتاب التذكاري،محي الدين بن عربي (الذكرى المئوية الثامنة لميلاده) دار الكتاب العربي–القاهرة، 1969، ص 29

[3] – قارن ذلك بما نقله يحيى هويدي : م س، في قول جعفر الصادق: «نحن آيات الله [...] و أسماءه الحسنى [...] » ص 121.

[4] – ابن عربي : م س ج2 ص 258.

[5] – أبو زيد نصر حامد: فلسفة التأويل، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1983 ص 179.

[6] – الطويل توفيق : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، الكتاب التذكاري (محي الدين بن عربي) ص 163.

[7] – انظر محمود عبد القادر : م س و أيضا ابن عربي : م س، ج4، باب الأقطاب المحمديين و مقاماتهم.

[8] – ابن خلدون: م س ج1 ص 391.

و يرى أحمد أمين أن المتصوفة اتصلوا بالشيعة اتصالا وثيقا كان من نتائجه بلورة فكرة المهدي و صياغتها صياغة جديدة فأصبح يسمى لديهم قطبا.

«و كونت مملكة من الأرواح [...] و على رأس هذه المملكة الروحية القطب، و هو نظير الإمام أو المهدي في التشيع »[1].

و مما تقدم يمكن أن نستنتج أهم النقاط التي يتشابه فيها الأئمة و الأقطاب

– هم نواب الله في العالم، يحفظ بهم الأرض و من عليها.

– خصهم الله بالنور المحمدي، و من هذه الناحية ليسوا سوى تجليات للكلمة الإلهية، و هي الحقيقة المحمدية.

– فضلهم على غيرهم – في نظر الشيعة و الصوفية– بما نالوه من حضوة القرب من الله، فأصبحوا رجاله على الأرض، المدبرين لما فوقها، و ما تحت السماء.

– لديهم علوم الغيب– من أسرار الناس الماضية، و الحاضرة و المستقبلية– و علوم الباطن.

– بهم استمرت النبوة الباطنة أو المولاية، بينما انقطعت النبوة الظاهرة مع خاتم النبيين صلى الله عليه و سلم.

– اختصاصهم بمراتب الشرف و التفضيل. و نيلهم الدرجات العلى. و يلزم عن هذا ثبوت البركة فيهم.

3–3) – الشيخ الكامل و علاماته

أدى تطور التصوف إلى خروجه عن الطابع النظري التجريدي، إلى اتخاذه حلة شعبية، مثلتها الطرق الصوفية. و أهم ما تميزت به هذه الطرق هو رغبتها في التوسع و الانتشار.

و لا يتم اخذ العهد–لتحقيق تلك الرغبة– من المريد أو السالك إلا من قطب شيخ.

فما هي دلالة الشيخ في التصوف الطرائقي ؟ و ما هي علامات كماله؟

إن للفظ الشيخ عدة دلالات يمكن تصنيفها إلى :

– دلالة حقيقية تشير إلى الإنسان المتقدم في السن، الهرم الذي ضعفت قواه الجسمية، و ذهبت عنه حيوية الشباب و نشاطه.

[1] – امين احمد: ضحى الإسلام ، ج3 ص 245.

– و دلالة مجازية تشير في أحد معانيها[1] إلى المربي و المعلم. يقول أبو الحسن علي الحسيني الندوي: « و قد طاب لكثير من الناس، لأسباب نعرف بعضها و نجهل بعضها أن يسموها التصوف أو الطريقة، و يسموا من تميز فيها و حمل لواءها و تكفل بالدعوة إليها، و التربية على أساسها الصوفي أو الشيخ »[2] شأنهم في ذلك شأن آل الاختصاص في فن أو ناحية من نواحي العلم فيدرجون تحت كلمة العالم أو الشيخ.

فالشيخ في عرف الصوفية، هو الصوفي القطب الذي بلغ منتهى المسالك و المدارج و «خبر المجاهدات، و قطع بها الطريق إلى الله، و ارتفع له الحجاب و تجلت الأنوار فهو يعرف أحوالها »[3].

و يبدو من كلام القوم أن لفظ الشيخ اسم إظافة، إنما يفهم معناه الصحيح بالإضافة إلى المريد الذي يأخذ منه الطريقة أو العهد. فالشيخ بالمعنى الظاهر هو المربي الذي يأخذ بيد المريد خطوة خطوة في طريق التصوف التي توصف بأنها« وعرة المسالك كثيرة الشعاب، لا يستطيع المريد أن يسلكها منفردا »[4].

أما المعنى الروحي للشيخ، فهو أنه القطب، أو الإنسان الكامل و مظهر للنبي، و مجلى ذات الله. و للشيخ الكامل علامات[5] هي :

– أن يحمل من العلم القدر الذي لا غنى عنه للشيخ.

– أن يكون محافظا على الشريعة في العقيدة و عاملا بها متخلقا بأخلاقها

– أن يزهد في الدنيا، و لا يزعم لنفسه الكمال، لأنه شعبة من شعب الدنيا.

– أن يكون قد أخذ الطريقة عن شيخ كامل.

– أن يعطف على حال مريديه، و يرفق بهم في تعليمهم.

– أن يشعر الجالس في صحبته بالنقصان في حب الدنيا، و الرغبة في حب الله.

– أن يكون ذاكرا على الدوام لتحصل البركة في التعليم.

– يجب أن لا يلتمس تأثر الناس من كيفية إلقائه.

---

[1] – لهذااللفظ من الناحية المجازية، معنى الزعامة الروحية، كشيخ القبيلة، فهو الأب الروحي لكل أفراد القبيلة، و من هنا كانت له سلطة عليهم، مصدرها العادات و التقاليد. أنظر : Max Weber : Le savon et le Politique, ENAG/Edition Algérie, 1991.

[2] – الندوي أبو الحسن علي الحسيني: ربانية لا رهبانية، مؤسسة الإسراء للنشر و التوزيع– قسنطينة ط6، 1991 ص 22.

[3] – ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص 39.

[4] – الفاخوري و الجر: م س، ص 270.

[5] – حوي سعيد: م س ص 426 بتصرف.

و مما قيل في ضرورة الشيخ للمريد، قول ابن خلدون : «من رام أن يتصوف دون شيخ قد رباه شيخ آخر بسند سلوكي إلى المعلم الأول و المرشد الحق صلى الله عليه و سلم فقد رام أمرا صعبا و رمى مرما بعيدا »[1]. و نقل سعيد حووي عن الشيخ احمد الزروق في قواعد التصوف قوله :« أخذ العلم و العمل عن المشايخ أتم من أخذه دونهم، فلزمت المشيخة، سيما و أن الصحابة أخذوا عنه صلى الله عليه و سلم »[2].

و إذا كان التصوف يطلق عند ابن خلدون على مجاهدات ثلاث[3] هي:

مجاهدة التقوى: «و هي الوقوف عند حدود الله »[4].

و مجاهدة الاستقامة و هي «تقويم النفس و حملها على التوسط من جميع أخلاقها »[5] فلا تفريط و لا إفراط، و إنما اعتدال في السلوك و توازن في قوى النفس الثلاث–الشهوانية، الغضبية، و العاقلة.

و مجاهدة الكشف و الإطلاع و هي: « إخماد القوى البشرية و خلع الصفات البدنية بمنزلة ما يقع للبدن بالموت. ثم محاذات شطر الحق باللطيفة الربانية لينكشف الحجاب و تظهر أسرار العوالم »[6]

و حصول العلم الإلهامي اللدني. فإن حاجة المريد للشيخ ضرورية في هذه المجاهدة الأخيرة. يقول ابن خلدون «و أما مجاهدة الكشف و المشاهدة التي مطلوبها رفع الحجاب و الاطلاع على العالم الروحاني و ملكوت السموات و الأرض، فإنها مفتقرة إلى المعلم المربي و هو الذي يعبر عنه بالشيخ، افتقار وجوب و اضطرار »[7].

فمكانة الشيخ عظيمة الشأن و رفيعة الدرجات عند الله، لذلك كان محل توقير و تعظيم لدى الناس بلغت فيما بعد درجة التقديس يقول ابن عربي:[8]

---

[1] – ابن خلدون: م س ص 67.

[2] – حوري سعيد : م س ص 426.

[3] – ابن خلدون : م ن ص 57.

[4] – ابن خلدون: م ن ص 34.

[5] – ابن خلدون: م ن ص 35.

[6] – ابن خلدون: م ن ص 36.

[7] – م ن: ص 59.

[8] – ابن عربي: م س ج2 ص 364.

ما حرمة الشيخ إلا حرمة الله فقم بها أدبا لله بالله

هم الأدلاء و القربى تؤيدهم على الدلالة تأييدا على الله

الوارثون هم للرسل أجمعهم فما حديثهم إلا عن الله

و من وصايا الشيخ أحمد بن مصطفى العلوي قوله[1] :

و الصدق و المحبة مع التعظيم النية و الامتثال و التسليم

و اعتبره في الغيبة مع الحضور يعظمه تعظيما بقدر الشعور

و إن معه تكلم فيخفض و إن جلس فأولى له بالأرض[2]

و بلغ من تعظيم الشيخ أن جعلت معاملة المريد له في درجة تعامل الإنسان مع معبوده. قال الشعراني :«فمن تأدب مع حضرة شيخه تأدب مع حضرة الله تعالى، و من أساء الأدب مع حضرة شيخه أساء الأدب مع حضرة الله »[3].

و عن سلوك المريد مع شيخه، يرى ابن خلدون أنه التسليم المطلق من المريد لشيخه. يقول:«فإذا ظفر بالشيخ فليقلده أمره و يهتدي بأقواله و أفعاله. و يتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ البحر بقائده و يلقي نفسه بين يديه كالميت بين يدي الغاسل »[4]

[1] – العلوي أحمد بن مصطفى : كتاب منهاج التصوف، المطبعة العلوية بمستغانم، د ت ص 20.

[2] – م ن: ص 22

[3] – الشعراني : م س ص 269.

[4] – ابن خلدون: م س ص 59.

الفصل الثالث: عوامل انتشار ظاهرة التبرك في الجزائر

(1) في المرحلة ما قبل العثمانية

1-1) هجرة آل بيت و انعكاساتها الدينية : أ) هجرة إدريس بن عبد الله

ب) الفاطميون

2-1) انتشار التصوف في المغرب الإسلامي

3-1) التحرشات الصليبية و أثرها في انتشار الربط و المرابطين

(2) في المرحلة العثمانية

1-2) الاوضاع الإقتصادية و انعكاساتها على الحياة الدينية للاهالي

2-2) عناية الحاكم العثماني برجال الدين و أثر ذلك في ترسيخ عقيدة المرابط

3-2) الدور الإجتماعي للزوايا

(3) المرحلة ما بعد العثمانية (فترة الإحتلال الفرنسي)

1-3) الأنثروبولوجية الاستعمارية

2-3) تفكك ثقافي لا مثاقفة

3-3) موقع ظاهرة التبرك من سياسة المستعمر

عوامل انتشار ظاهرة التبرك في الجزائر

إنّ التبرك ظاهرة متشعبة الجوانب، و لا يمكن فهم الكيفية التي تبلورت بها، و الشكل الذي انتشرت به، إلاّ بالرجوع إلى جملة من العوامل. فمن جهة الإمتداد الشيعي و الصوفي في المغـــرب الإسلامي، و من جهة اخرى الجهاد و كثرة المباني المخصصة له و على وجه الخصوص الربـــط. ثم سياسة الحكام العثمانيين لإيالة الجزائر الإقتصادية و الإجتماعية، و ما لزم عنـــها مـــن تشـــجيع للمرابطين و شيوخ الطرق الصوفية، و انتشار الزوايا و الأضرحة

1- في المرحلة ما قبل العثمانية

1-1) هجرة آل البيت و انعكاساتها الدينية :

كان ظهور الإسلام حدثا عالميا ضخما، ترتبت عليه- من وجهة النظر الأنثربولوجيـــة- عدّة نتائج، لم تقف عند الحدود الجغرافية للجزيرة العربية، بل تجاوزتها إلى ما وراء ذلـــك محدثـــة تفاعلات و تغيرات ثقافية أدت إلى تطوير أنماط حياة المجتمعات الإسلامية.

و اعتبار الإسلام من وجهة النظر تلك، لا تجعل منه مجرد مجموعة من قواعد العبادة، و جملة من الشعائر و الطقوس فحسب، بل باعتباره كنظام ثقافي-حضاري، يشمل أصـــول الحكـــم، و قوانين تحديد المعاملات، و قواعد الأخلاق و مبادئ السياسة، بالإضافة إلى أركان العبادة .

و كانت الفتوحات الإسلامية إحدى أشكال انتقاله- كثقافـــة و نمـــط حيـــاة متكـــامل الأنساق- إلى أمصار أخرى. و بغض النظر عن ظروف و تفاصيل تاريخ الفتح الإسلامي لشـــمال إفريقيا، فإنّ دخول سكان المغرب الكبير أصبح حقيقة لا يوجد أدنى شك حولها .

و الملفت للنظر في مسيرة حركة الفتح الإسلامي، أنها فتحت أبواب الهجرة لأعداد هائلة من العرب. و لم تنقطع تلك الحركة من المشرق العربي في اتجاه المغرب " و يكفي للتدليل على قيمتـها و أهميتها في تغيير الوضع الإجتماعي و العرقي، أنّ عدد من دخل من المهاجرين و الجند في عـــهد الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور، بلغ أكثر من مائة ألف من المهاجرين و الجند. هذا فضـــلا عن عشرات الآلاف التي دخلت مع حسان، و موسى بن نصير، و عقبة و أبي مهاجر و كلثوم بـــن عياض القشيري، و حنظلة بن صفوان[1]"

[1] لقبال موسى : تيار الفتح الإسلامي في شمال إفريقيا و نتائجه ، الجزائر في التاريخ (العهد الإسلامي) م و ك - الجزائر، 1984، ج3 ص 32

و تصل حركة الهجرة أوجها في القرن الخامس الهجري (11م) مع غزوة بني هلال، التي كانت لها آثار إيجابية على السكان الأصليين، من ذلك أنهم ساعدوا على إنتشار اللغة العربية بين البربر، الذين «أخذوا عنهم عوائد اجتماعية و أخلاقا فاضلة، أضافوها إلى عوائدهم و أخلاقهم[1]»

و بديهي أن يكون لهذه الحركة آثار على الكل الثقافي للبربر بمختلف أنساقه، و أهمها تلك التي مست المعتقدات الدينية، و لما كانت كل الأنساق الأخرى متلونة بلون الدين فقد إنعكست الثقافة الإسلامية على نمط حياة السكان في المغرب الكبير. و مع هذه الحركة، إنتقلت أيضا الخلافات السياسية و الفكرية فقد " كانت خير فرصة إستغلها أرباب المدارس الفكرية، و المذاهب الدينية[2] "، فظهرت الصراعات المذهبية كفروع إمتدت عن أصولها في المشرق العربي. و بقدر ما ساهمت تلك المذاهب و الفرق في نشر الإسلام و تعريب السكان في الشمال الإفريقي، بقدز ما أحدثت من الفرقة و الخصومة، لأنها جاءت " كأثر من آثار إختلاف المسلمين حول موضوع الإمامة الكبرى (الخلافة)، و تعتبر أيضا ثمرة حسنة لجهود رجال مخلصين لدينهم و لآرائهم و لأئمتهم، و هم الدعاة[3] "

و إنعكست آثار تلك الدعوات على الساحة السياسية، و كان من نتائجها ظهور عدة دول، من بينها دولة الأدارسة، و دولة الفاطميين، و لعل أهم ما يميز هاتين الدولتين – بالنسبة لموضوع البحث هذا هو كونهما إستندتا على مذهب التشيع لآل البيت، و قد كان لهما أثر متفاوت الدرجة على إنتشار ظاهرة التبرك.

أ – هجرة إدريس بن عبد الله :

كان المغرب الكبير مطلب كثير ممن عجزوا عن الوقوف أمام خلفاء بني أمية، و بني العباس، و كان قدوم إدريس بن عبد الله إلى المغرب، هربا من بطش الخليفة العباسي الهادي، بعد هزيمة الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب في المعركة التي جمعتهما بـ " فخ[4]".

و كان إدريس بن عبد الله بن الحسن – عمه – أحد الناجين من تلك المعركة فنزل بمدينة وليلي سنة 172هـ، بعدما تهيئت له فرص النجاة و " بها يومئذ إسحاق بن محمد بن عبد الحميد

---

[1] الميلي مبارك بن محمد: تاريخ الجزائر في القديم و الحديث، م.و.ك – الجزائر د ت ج 2 ص 187

[2] لقبال موسى : م س، ج 3 ص 33

[3] لقبال موسى :م ن، ص 33

[4] فخ : وادي في طريق مكة، يبعد عنها بستة أميال

أمير أوربة، و كبيرهم لعهده فأجاره و جمع البرابر على القيام بدعوته، و كشف القناع في ذلك. و إجتمعت عليه [...] كافة البرابر بالمغرب فبايعوه و قاموا بأمره[1]" و كان ذلك بداية ظهور الأشراف[2] في المغرب، ثم إنتشارهم فيما بعد في المغرب الكبير و سيصبحون محل تعظيم من طرف أهالي الأمصار المغربية، فالإنتساب إلى الأشراف من البيت العلوي، كان محدد بقرابة الرسول صلى الله عليه وسلم، تلك القرابة التي وضفت للحصول على السلطة السياسية، و الجلوس على عرش الحكم، و تلك كانت الحجة التي برر بها إدريس الأكبر أحقيته بالإمامة السياسية، فعندما بويع خطب في الناس قائلا : " لا تمدن الأعناق إلى غيرنا، فإن الذي تجدونه عندنا من الحق لا تجدونه عند غيرنا[3]"

و على الرغم مما نجد في كتب التاريخ من إستنكار أهل البيت من الأئمة للهرتقات التي يتفوه بها الشيعة من مختلف الفرق الغالية فإنهم لم ينكروا عليهم مشايعتهم و تأييدهم لآل البيت فيما يخص المسألة السياسية و لم يتصور الناس – بتأثير من الدعاية الشيعية – الولاية الدنيوية منفصلة عن الولاية الدينية كما لم يكن ما يحدث من التطورات على المستويات السياسية و الفكرية ليخفى عن أهالي أمصار الشمال الإفريقي " فقد كان البربر يرتحلون إلى المشرق طلبا للعلم، و أداء فريضة الحج ثم يعودون و قد حملوا معهم صورا من نزاعات المشرق السياسية، و نزاعاته الدينية [4]"، فلا بد أن البربر قد إنفعلوا متعاطفين مع العلويين و الفاطميين بسبب ما يلاقونه من خصومهم العباسيين.

و ما يثير الإنتباه لدى أهل البيت من الأدارسة، هو كون الناس إعتقدوا فيهم البركة، و تمسكوا بهم لذلك الغرض، و مما يذكره السلاوي في هذا الصدد بعد موت إدريس الأكبر أن راشدا مولى إدريس قال للبربر : " إن إدريس لم يترك ولدا إلا حملا من أمته كنزة، و هي الآن في الشهر السابع من حملها، فإن رأيتم أن تصبروا حتى تضع هذه الجارية حملها، فإن كان ذكرا أحسنا تربيته حتى إذا بلغ مبلغ الرجال بايعناه تمسكا بدعوة آل البيت و تبركا بذرية رسول الله

---

[1] إبن خلدون كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر مؤسسة جمال للطباعة و النشر بيروت،1979، 12ص 4ج

[2] سبقت الدعوى الشيعية قدوم إدريس الأكبر فقد بعث جعفر صادق الداعيين (الحلواني و أبا سفيان) سنة 145 هـ حسن إبراهيم حسن تاريخ الدولة الفاطمية مكتبة النهضة المصرية ط3 1964 ص 46

[3] إبن خلدون م ن ج4 ص 12

[4] الميلي مبارك بن محمد : تاريخ الجزائري في القديم و الحديث ج2 ص 97

صلى الله عليه وسلم و إن كان جارية نظرتم لأنفسكم، فقالوا له : أيها الشيخ المبارك مالنا رأي إلا ما رأيت[1]"

و كان المولود ولدا، هو إدريس بن إدريس الذي أسلم له الناس أمورهم و هو رضيع، إستئثارا بالمبدأ الروحي الذي ورثوه عن الرسول يكن يسلم على الإمام الإدريسي بإعتباره الخليفة بل كان يقال له : " السلام عليك يا إبن رسول الله[2]"

و كان إختصاص الأدارسة بالبركة، بإعترافهم فهذا إدريس بن إدريس يقول لأحد الذين أعجبوا به و بشجاعته و ثباته و قوة بأسه في الحرب : " ذاك ببركة جدنا صلى الله عليه وسلم و دعائه لنا و صلاته علينا و وراثته من أبينا علي بن أبي طالب[3]"

و إلى بركة إدريس بن إدريس و دعواته يعزي إزدهار مدينة فاس فكثرت الخيرات بالمدينة " و ظهرت البركات، و رخصت الأسعار، فبلغ وسق القمح درهمين، و وسق الشعير درهما، و الكبش درهما و نصف، و البقرة أربعة دراهم، و العسل خمسة و عشرون رطلا بدرهم، و القطاني و الناكهة لا قيمة لها، دام ذلك خمسين سنة منذ أيام إدريس بن إدريس[4]"

و أصبح الإعتقاد في بركة الأشراف من آل البيت عقيدة الناس حتى أضحى وجود شريف بينهم، لتبرك به من شروط صلاح أحوالهم.

و كان هذا الإعتقاد سببا في ظهور دولة الفيلاليين، التي دخل أشرافها إلى المغرب و نزلوا بتفليلات[5] في أوائل الدولة المرينية في المائة السابعة للهجرة و سبب هجرتهم إلى المغرب يعود إلى أن أهل سلجماسة، بعد تشتت الأشراف من الأدارسة و تفرقهم كانوا قد شعروا بالحنين إلى أن يكون بينهم شرفاء من نسل علي بن أبي طالب، و يروي السلاوي أن أرضهم لم تكن تصلح الثمار بها، و كانوا يعزون ذلك إلى عدم وجود شريف بينهم فذهب كبراؤهم « إلى الحجاز بقصد

---

[1] السلاوي أحمد بن خالد الناصري:الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى (تح و تع): جعفر، محمد الناصري دار الكتاب الدار البيضاء، 1954،ص160 ج1.

[2] الجيلالي عبد الرحمان :تاريخ الجزائر العام، مكتبة الشركة الجزائرية الجزائر، منشورات دار لمكتبة الحياة، بيروت ط2 1965، ج1 ص246.

[3] السلاوي : م ن ج1 ص 170

[4] الميلي مبارك بن محمد : م س، ج2 ص 99

[5] أنظر يحيى هويدي : م س/و ايضا بل الفرد الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي (تر : بدوي عبد الرحمان) دار الغرب الاسلامي-بيروت،ط3،1978.

أن يأتوا برجل من أهل البيت تبركا به، فأتوا بالمولى حسن (بن القاسم) فحقق الله رجائهم و أصلح ثمارهم حتى عادت بلادهم هي هجر المغرب »[1]

و كان لهذه الحادثة أثر مباشر في إنتشار صفة البركة و تعميمها بين الجماهير بإنتشار التصوف إبتداءا من القرن الخامس عشر الميلادي و من ثم كما يقول ألفرديل " صار القسم الغربي من الشمال الإفريقي [...] بؤرة للصوفية الأشراف تصدر و تزود قبائل البربر كلها بأشراف و أولياء حاملين للبركات[2]". و دفع ذلك القبائل البربرية إلى تغيير أسمائها و إتخاذ أسماء أولياء " و ما من هذه القبائل خلا من الأسر الصوفية أو الشريفية، كان يستبقي بين ظهرانيه أمثال هؤلاء الرجال، و يعطونهم الأرض و المنافع العديدة و يجعلون منهم شيوخا روحيين و حماة صوفيين[3]"

و يذهب البعض إلى الإعتقاد بشرف الأقطاب أصحاب الطرق الصوفية الأولى :عبد القادر الجيلي[4] و أحمد البدوي و إبراهيم الدسوقي و أحمد الرفاعي[5] " و كلهم – كما يقول الشبلنجي – أشراف من أهل البيت ينتهي نسبهم إلى الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، إلا سيدي عبد القادر فإلى سيدنا الحسن السبط إبن سيدنا علي بن أبي طالب[6]" و إلى هذا البيت الشريف ينسب أبو الحسن الشاذلي[7]- أورده الشبلنجي- الذي ينتهي نسبه إلى " محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب[8]"

و سيكون لدعوى الإنتساب إلى أهل البيت من العلويين، دور بالغ الأهمية في إنتشار التبرك كعقيدة بالنسبة للأغلبية من سكان الشمال الإفريقي، خلال حقبة زمنية إمتدت إلى أيامنا هذه.

---

[1] السلاوي: م س، ج7، ص 5 ، 6

و انظر يحيى هويدي : م س و أيضا بل الفردك الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي (تر: بدوي عبد الرحمان) دار الغرب الاسلامي-بيروت)ط3، 1978.

[2] بل الفرد : م ن، ص 433

[3] بل (أ):م ن : ص 433

[4] عبد القادر الجيلي : (470هـ/1077م – 561هـ/1166م) المولود بقرية الجيلان وراء طبرستان ، و إليه يعود تاسيس الطريقة القادرية

[5] أحمد الرفاعي (500هـ/1107م – 578هـ/1182) و إليه يعود تاسيس الطريقة الأحمدية الرفاعية

[6] الشبلنجي : م س، ص 349

[7] أبو الحسن الشاذلي (593هـ/1196م-656هـ/1258م) لقب بالشاذلي نسبة إلى قرية شاذلة ، كانت بالقرب من تونس، و إليه تنسب الطريقة الشاذلية

[8] الشبلنجي : م ن ، ص 371

ب – الفاطميون* :

رأى العلويون أن شرف الإنتساب إلى فاطمة بنت الرسول أعظم من نسب العم الذي حاجهم به العباسيون – أبناء العباس عم النبي – و على هذا الأساس إعتبروا أنفسهم أحق بالخلافة لأنهم ينحدرون مباشرة من صلب رسول الله أب فاطمة الزهراء، و مما قوى هذه الدعوى لديهم أن زوجها هو علي بن أبي طالب إبن عمها، فتسموا لذلك بالفاطميين.

و خلافا لأمر الأدارسة الذي بدأ مع إدريس بن عبد الله، فإن أمر الفاطميين إبتدأ كله مع الدعاة. يقول إبن خلدون :" و كان أصل ظهورهم بإفريقيا دخول الحلواني و أبي سفيان من شيعتهم إليها، أنفذهما جعفر الصادق و قال لهما : بالمغرب أرض بور فأذهبا و أحرثاها حتى يجيئ صاحب البذر فنزل أحدهما ببلدة مرغة و الآخر ببلدة سوف جمار و كلاهما من أرض كتامة، ففشت هذه الدعوى في تلك النواحي[1] " و لكن الأمر لم يستوي للفاطميين إلا على يد الداعي عبد الله الشيعي الذي أنفذه إبن حوشب إلى المغرب، بعدما بلغه نبأ وفاة الدالجيين السابق ذكرهما.

و كان إتصاله بالحجاج المغاربة، فرصة سانحة، أحسن إستغلالها و أتقن إستعمالها، إلى درجة أنه جعلهم يلحون عليه في الطلب لإصطاحبهم إلى بلادهم، بعد ما تعرف على أحوالهم، و إتجاههم الديني و السياسي، فسحرهم ببيانه، و نال إعجابهم بتقمصه سلوك الزاهد المتدين :" فأحلوه من أنفسهم محل الإجلال و الإكرام و رغبوا في نزوله عندهم، و إقترعوا أيهم يضيفه[2]"، و نزل بفج الأخيار[3] و هناك قال لهم :" هذا فج الأخيار و ما سمي إلا بكم، و لقد جاء في الآثار، للمهدي هجرة ينبو بها عن الأوطان، ينصره فيها الأخيار من أهل ذلك الزمان ، قوم إسمهم مشتق من الكتمان، و لخروجهم في هذا الفج سمي فج الأخيار[4]"

و كان نشاط عبد الله الشيعي الدعائي فعالا، فقد إجتمعت لديه كل الوسائل السياسية و الدينية و العسكرية التي إستعملها بنجاح كبير في سبيل الدعاية إلى المهدي من آل البيت و

---

* سموا أيضا بالعبديين نسبة إلى أول خليفة لهم و هو عبيد الله المهدي تشكيكا في نسبهم إلى آل البيت فهم حسب خصومهم أبناء سعيد عبيد الله بن أحمد بن حسين بن محمد بن عبيد الله بن ميمون القداح، و ليسوا من أبناء جعفر الصادق و لكن إبن خلدون : كتاب العبر، و الصنهاجي عبد الله محمد : أخبار ملوك بني عبيد و سيرتهم م و ك الجزائر 1984. لا يلتفتان إلى هذا الأمر و يعتبران نسبهم إلى فاطمة صحيحا

[1] إبن خلدون : م س ج4 ، ص 31

[2] حسن إبراهيم حسن : م س، ص 48

[3] فج الأخيار : يقع في جبل إيكجان في أرض كتامة على مقربة من قسنطينة ، يعرف بمناعته

[4] حسن إبراهيم حسن : تاريخ الدولة الفطمية ص 48

إستجابة للمخطط الإسماعيلي في بناء دولة شيعية منافسة، بل و مهددة للدولة العباسية، و قد تجسدت تلك الدولة بعد قدوم عبيد الله المهدي إلى رقادة سنة 297 هـ.

و لكن دولة الفاطميين في المغرب، لم تنل ما نالته دولة الأدارسة من ميل الناس إليها، و تعاطفهم مع أصحابها، إذ ما فتئ الناس، أن ضاقوا ذرعا بها، بسبب سوء سياستهم حتى أنه لم يبقى من المتشيعين لها – بعد إنتقالها إلى مصر – أحد، فقد مني الناس بخيبة أمل كبيرة في المهدي :" إذ إتضح لهم أن الوعود التي وعدهم بها أبو عبد الله الشيعي عن إنقطاع الفساد بخلافة المهدي، و حلول عهد العدل و الإنصاف، و الإصلاح لم تكن إلا سرابا[1]"، بالإضافة إلى جزاء سنمار الذي لقيه الشيعي من عبيد الله المهدي، فترك ذلك في نفوس البربر أسوأ الأثر.

و على الرغم من عمل المهدي على نشر مبادئ الإسماعيلية بين البربر كإعلان عصمة الإمام و تقديسه، و تناول بعض الشعائر و الطقوس الدينية المتعارف عليها بالحذف و التغيير، و تجريح كبار الصحابة، و أئمة الإسلام، و هي من الامور التي تتعارض مع ما ألفته شعوب المغرب الكبير من تعصب لمذهب مالك و نشأتها على السنة، إلا أن تلك المبادئ لم تلقى آذانا صاغية و لكن أثر الفاطميين في السلوك التبركي كان قويا خاصة في أمور مثل الإعتقاد في فكرة المهدي، تقديس الأئمة، الإحتفال بموالد آل البيت.

فالبنسبة لفكرة المهدي فإنها تسربت إلى المغرب الإسلامي عن طريق عبد الله الشيعي، الذي نشر دعوته و أوحى للناس بأن ظهور المهدي أمر حتمي، و أنه من آل البيت، و هي الفكرة التي لم تزل بزوال رافع لوائها. بل إن الناس إعتقدوا فعلا في أن المهدي سيظهر بعد عبيد الله، فظهر المهدي إبن تومرت، و تلاه آخرون كثيرون، يقول أحمد أمين :" فكرة المهدي و المهدوية لعبت دورا كبيرا في الإسلام من القرن الأول إلى اليوم[2]" و يعلل ذلك بإرجاعه إلى سببين :" الأول أن نفسية الناس تكره الظلم و تحب العدل[...] و الثاني أن الدنيا في الشرق و الغرب مملوءة ظلما و ذلك في كل العصور[3]" و لكن لماذا إرتبط رفع الظلم في أذهان الناس بظهور المهدي – من آل البيت؟.

---

[1] السيد عبد العزيز سالم : تاريخ المغرب الكبير(العصر الاسلامي)، دار النهضة العربية، بيروت، 1981 ج2 ص 604، 605

[2] أمين أحمد: المهدي و المهدوية : ص 5

[3] م ن : ص 6

و هنا يظهر بجلاء التأثير القوي الذي أحدثته الدعاية الشيعية على نفوس النـــاس، حـــتى أصبحوا لا يتصورون إمكانية لرفع الظلم عنهم إلى على يد واحد من آل البيت.

أما بالنسبة لتعظيم آل البيت فإن شخصية علي بن أبي طالب، مـــن أكـــثر الشـــخصيات الإسلامية المعروفة في المغرب الإسلامي. فهو مضرب الأمثال في الشجاعة، و دحـــر الكفـــار، و شخصيته تتمتع بمحبة و تعظيم كبيرين " كولي من أولياء الله، و فارس مظفر[1]".

و الناس يروون له كثيرا من الخوارف. و يتبركون بصوره، و صور أبنائه خاصة الحســـن و الحسين، بتعليقهما على جدران بيوتهم و يشير إبن أبي الضياف إلى هذه العاطفة إتجاه آل البيـــت فيقول :" و أهل إفريقيا يدينون بحب علي و آله، يستوي في ذلك عالمهم و جاهلهم، جبلة مـــن طباعهم[2]" و هو حب على الغيب. فماذا كان سيحدث لو عاش و دفن بينهم؟

إن ما كان سيحدث لم يكن ليختلف عما حدث في العراق، و في مصر التي قدس ســـكانها السيدة نفيسة، فقد كانوا يعتقدون فيها إعتقادا "يتجاوز الوصف، و لا يجوز مما فيه من الشرك، و يسجدون لها، و يلتمسون منها المغفرة[3]" و يعلل الذهبي ذلك بإرجاعـــه إلى دســـائس " دعـــاة العبيديين[4] " .

و الفاطميون هم أول من إستحدث الإحتفال بالموالد و الأعياد، فبالإضافة إلى المواكـــب الملكية أيام السبت و الثلاثاء و أيام الجمعة، و يومي عيدي الفطر و الأضحـــى[5] ، كـــانت لهـــم إحتفالات أخرى منها ما يتعلق بآل البيت ، كالإحتفال بمولد النبي صلى الله عليه و سلم، و مولـــد علي بن أبي طالب، و مولد الحسن و مولد الحسين، و مولد فاطمة الزهراء، و كذا مولد الخليفـــة الحاضر[6].

و كان لهذه الإحتفالات بالموالد أثرها الكبير على الناس حيث عمموها لتشمل الأوليـــاء، فأصبحت من العادات الدينية و الإجتماعية التي يقيمها الناس خاصة في مصر حيث أن :" بعـــض

---

[1] لقبال موسى : دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية، ش.و.ن.ت. الجزائر، 1979 ص 205

[2] لقبال: م ن، ص 206

[3] الذهبي شمس الدين محمد : سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط3، 1985، ج10، ص 107

[4] الذهبي: م ن، ج10، ص 107

[5] حسن إبراهيم حسن : م س ، ص 647

[6] حسن إبراهيم حسن: م ن ص 648

الأضرحة يوجب أن تقام حوله الموالد السنوية[1]". و إذا كانت مصر مخصوصة بالموالد فإن المغرب الكبير مخصوص بالوعدة تبركا بالضريح وتعظيما له و كلاهما المولد و الوعدة يتميزان بشكلهما المهرجاني.

1-2) إنتشار التصوف في المغرب الإسلامي :

عرف التصوف الإسلامي عدة أطوار مر خلالها، إمتدت من مرحلة الزهد إلى التصوف المذهبي، فالتصوف الطرقي. و الطورين الأخيرين، هما اللذان كان لهما بالغ الأثر في بلورة ظاهرة التبرك بالأولياء.

و كان إبن سبعين قد أوجزهما في مقولة مشهورة خاطب بها الششتري قائلا له :" إذا كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين، و إذا كنت تريد رب الجنة فإتبعني[2]" بمعنى أن ابا مدين شيخ طريقه، و أما هو فطالب حقيقة " شعيب عبد عمل و نحن عبيد حضرة[3]"، و أصبح الناس بصفة عامة يميزون في التصوف بين التصوف النظري، و التصوف العملي. فكيف إنتقل التصوف إلى الطرف الآخر من العالم الإسلامي – أي الأندلس و المغرب-؟.

كان إتصال الأندلس بالمشرق يتم عن طريق إنتقال علماء الاندلس إلىهناك طلبا للعلم، و أداء مناسك الحج، و جلب الكتب. و كان من بين العلوم التي جلبت علم الكلام، الطب، الفلك و الرياضة، و في ثنايا هذه العلوم دخلت الفلسفة، و الأفكار الشيعية الباطنية[4]. و من بين الشخصيات الإسلامية الأولى التي سعت إلى نقل هذه العاوم و الإنكباب على دراستها محمد بن عبد الله بن مسرة[5]، (269هـ / 883م – 318هـ / 921م)، الذي تعلم على أبيه علوم الدين و الفلسفة على طريق الإعتزال. خرج مع إثنين من أصحابه زاعما الحج، و في مكة نزلوا عند أبي سعيد بن العربي، و أخذوا عنه أسرار الصوفية الباطنية و الإشراقية المشبعة بآراء المعتزلة و الشيعة الباطنية، و عند عودته : " إلى قرطبة إعتزل في دويرته في جبل قرطبة، و أخذ يقرأ تعاليمه و

---

[1] زكي مبارك : م س ، ص 334

[2] محمود عبد القادر : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص 560

[3] المقري : م س ، ج2 ، ص 201

[4] أنظر محمود عبد القادر: م س

[5] محمود عبد القادر: م س ص ٨٥

دروسه[1]" فأرسى دعائم مدرسة فلسفية باطنية محورها أفكار :" أمبيذقليس المتحـــول إلى داعيـــة للحكمة اللدنية، و ذلك في الطرفين المشرقي و المغربي للباطنية[2]".

ففي الطرف المشرقي أذيعت أفكار هذا الفيلسوف الإغريقي، على يد السمروردي، الـذي إعتبره مصدرا من مصادر الفكر الإشراقي[3]. أما في الأندلس فمع ابن مسرة، الذي يذكر له هـنري كوربان كتابين، " كتاب التبصرة الذي يحتوي بدون شك على مفتاح مذهبه الباطني، و كتـــاب الحروف و هو يبحث في ذلك الجبر الصوفي[4]" و إذا عرفنا أن إبن عربي يورد له نصوص طويلة في كتبه، وقفنا على أثر ابن مسرة في تصوفه المذهبي. يقول كارل بروكلمان في درجة ذلك التأثـــير، إن إبن عربي :" كان في وطنه الأم يجري في فلك إبن مسرة الفكري[5] "، و لم يقتصر تكوين ابـــن عربي الفلسفي و الصوفي على إبن مسرة، بل إنه خضع لتأثير العقائد الشيعية مباشرة عندما إنتقـــل إلى مكة[6]. و من الذين عرف عنهم هذا اللون من التصوف ابن سبعين الأندلسي و ابن العريف في المغرب . و بقي التصوف النظري أو المذهبي مقصورا على فئة محدودة من ذوي العقول القـــادرة على إستيعاب الأفكار المغرقة في التجريد الفلسفي، يقول يحيى هويـــدي :" إن هـــذا التصـــوف النظري كان محصورا في طائفة خاصة و لم يستطع أن يتغلغل في صفـــوف الشـــعب[7]" بخـــلاف التصوف العملي الذي تميز بمظهر شعبي واسع.

و أهم ما ميز هذا اللون الشعبي، هو غياب ذلك العداء الكبير الذي كان بين التصـــوف و الفقه، خاصة في المشرق العربي[8] و في هذا يقول يحي هويدي :" و لعل أول ما يسترعي الإنتبـــاه في هذا الإتجاه الصوفي أن العارفين القائمين به السالكين فيه ، لم ينشأ بينهم و بين الفقهاء ذلك النزاع

---

[1] محمود عبد القادر بم س، ص 489

[2] كوربان هنري : م س ، ص 329

[3] مروة حسين : م س ، ج2 ، ص 237

[4] كوربان: م ن : ص 331

[5] بروكلمان كارل : تاريخ الشعوب الإسلامية (تر فارس نبيه أمين، البعلبكي منير) دار العلم للملايين – بيروت ط9 ، 1981 ، ص 334

[6] أنظر بروكلمان : م ن

[7] هويدي يحيى : م س ، ص 343

[8] عرف المغرب العربي الخلاف بين الفقهاء و المتصوفة في عهد الحكم المرابطي و كان من نتائجه، إحراق كتاب "الأحياء" للغزالي فقد"أنكر الفقهاء على الغزالي كتابه الأحياء و أحرقوه و حملوا على يوسف بن المرابطي على إستدعاء ابن العريف و ابن برجان و الميورقي، و اشخاصهم إلى مراكش لمناقشتهم في تصوفهم و قد ندم الأمير على إزعاجهم"بونار رابح : المغرب العربي، تارخه و ثقافته، ش، و ، ن، ت – الجزائر 1968، ص 335

المشهور الذي إحتدم في المشرق[1]" و من مميزاته كذلك أن التصوف في المغرب لم يكن نظريا بحتا بل إنتشر التصوف العملي أو الطرقي الذي خرج به أصحابه من نطاق الخاصة و نزلوا به من مستوى التأويلات الفلسفية التي تستعصي على عقول العامة، و دخلوا به في الأوساط الشعبية، بعدما إختزلوه في الأوراد و الأذكار و الأدعية، و بسطو مبادئه و تعاليمه. " و قد أسرف المتصوفون على أنفسهم حتى إعتبروا الأذكار أفضل من القرآن و سووا بين المرابط و الرسول[2] "

و أقبل الناس على الإنخراط في الزوايا، و أصبح الإعتقاد في الشيخ و كراماته ركنا أساسيا لهذا اللون من التصوف و قد ساعد على ذلك عدة عوامل سياسية و إجتماعية، فبعدما أخذ الموحدون بزمام الحكم، رفعوا الحضر الذي أقامه المرابطون على فكر الغزالي و لا يخفى ما لهذا الفكر من أهمية في نشر التصوف، خاصة بعدما إستطاع صاحب كتاب الإحياء أن يتجاوز الخلاف بل العداء الذي كان قائما بين الفقهاء و المتصوفة.

فلقد ساهم الغزالي مساهمة كبيرة في تحقيق إجماع على قبول مبادئ الصوفية، و سعى إلى بناء نسق متكامل للعقائد الصوفية :" و ضمها إلى تعاليم المسلمين الأوائل في كتابه الرائع، إحياء علوم الدين[3]" و أصبح ذلك المؤلف من الكتب التي يواظب الصوفية على مطالعتها و إستعابها فقد ذكر المقري عن شعيب أبي مدين أنه " كان يلازم كتاب الإحياء و يعكف عليه[4]"

و لكن الفكر الأشعري بصفة عامة، و الغزالي بصفة خاصة، لم يغنيا المتصوفين، و رحال الدين عن شد الرحال إلى المشرق، للحج و تعميق المعارف و كان ذلك مناسبة سمحت بالتقاء أبي مدين شعيب بـ عبد القادر الجلاني، إتصل به في عرفة " فقرأ عليه في الحرم الشريف كثيرا من الحديث ألبسه خرقة الصوفية، و أودعه كثيرا من أسراره و حلاه بملابس أنواره"[5] .

و تدلنا عبارة أخرى أوردها المقري على الطابع الشعبي الذي تميز به تصوف أبي مدين، و على مدى إنتشاره، من خلال خريجي الشيخ فقد " تخرج على يده ألف شيخ من الأولياء أولى

---

[1] هويدي يحيى : م س ، ص 297

[2] سعد الله أبو القاسم : تاريخ الجزائر الثقافي، ش ، و ، ن ، ت – الجزائر 1981، ج1 ص41

[3] احمد أمين حسين: م س ص 86

[4] المقري : م س ، ج7 ، ص 137، و إستنادا إلى هذه الحادثة، يعتبر أبو مدين شعيب هو أول من أدخل الطريقة القادرية إلى الأندلس و المغرب

[5] المقري : م ن ، ج7 ، ص 137

الكرامات"[1] و كان هؤلاء الشيوخ ينشرون تعاليم شيخهم في التصوف و الدين فأدى ذلك إلى تكاثر الشيوخ و الأتباع، بشكل طبع حياة سكان الشمال الإفريقي بطابع صوفي أساسه الإعتقاد في الكرامات و ولاية الشيوخ و شفاعتهم و اضحى تعظيمهم، و زيارة أضرحتهم من الواجبات الدينية و الإجتماعية.

و كان للملوك منذ عهد الموحدين دور بارز في تشجيع الناس على الأخذ بتعاليم الصوفية. و بلغ ذلك ذروته في عهد الزيانيين، يقول عبد الحميد حاجيات:" وجد الصوفية تشجيعا كبيرا لدى الملوك الزيانيين، فمن ذلك ما رواه أبو عبد الله التنسي في نظم الدر و العقيان، من أن السلطان أحمد العاقل [...] كانت له عناية عظيمة بالولي الزاهد القطب الغوث [...] السيد أبو علي الحسن بن مخلوف، فكان يكثر من زيارته و يقتبس من إشارته، و مدار أموره عليه، و بني زاويته، المدرسة الجديدة، و أوقف عليها أوقافا جليلة[2]"، و بعد هزيمته أمام أبو ثابت المتوكل سنة 866هـ، هرب الأمير أحمد إلى العباد و إستجار بقبر الولي أبو مدين شعيب فلم :" يعرض له بسوء، بل أحسن إليه و صرفه إلى الأندلس مكرما[3]"

إن ما يمكن الوقوف عليه خلال القرن التاسع الهجري، هو توغل التصوف في جميع الأوساط و كذا إنتشار الرقص و السماع، و تحول التصوف من الإعتدال إلى " نشاط إجتماعي تنظمه عدة طرق [...] و إلى انفعالات و أعمال جماعية، يلعب فيها شيخ الطريقة دورا أساسيا[4]"

و لم تكن الطرق الصوفية حكرا على المغرب الإسلامي، بل يمكن القول بأنها ظاهرة دينية إجتماعية عامة أفرزها تطور التصوف و تحوله من حدوده الضيقة الخاصة بفئة قليلة إلى حدود واسعة شعبية، و كان إنتشارها على مساحة واسعة جدا إمتدت من السنغال غربا إلى الصين شرقا. و المتفق عليه بين الباحثين أن إنتشارها و تعددها كان منذ القرن الثامن الهجري (14م) . و في هذا الصدد يقول عبد الرحمن الجيلالي :" نحن على يقين بأن إنتشار هذه الطرق و تعددها و تفرعها إلى فروع عديدة منتشرة في جميع الجهات إنما كان ذلك منذ القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي [5]"، و إنما وقع الإختلاف حول نشأتها.

---

[1] المقري: ج7 ، ص 138.

[2] حاجيات عبد الحميد : مقدمته على كتاب الحافظ أبو عبد الله التنسي، تاريخ دولة الأدارسة م، و، ك – الجزائر 1984، ص 13

[3] حاجيات م ن ، ص 13

[4] حاجيات م ن ، ص 12

[5] الجيلالي عبد الرحمن : تاريخ الجزائر العام، دار الثقافة – بيروت ،ط6 ، 1983 ، ج3 ، ص 251

فقد أورد عبد الرحمن الجيلالي رأيا أرجع فيه أصحابه نشأة الطرق الصوفيـــة إلى القـــرن الثالث للهجرة. " و قيل [...] أن بعضها أسس قبل الغزو المغولي، في أوائل القرن السابع الهجـري / الثالث عشر الميلادي[1]"، و لتحقيق إجماع حول هذه المسألة حاول أحد الباحثين الوصـــول إلى حكم متفق عليه حول نشأتها، و ذلك بالرجوع إلى زمن وجود أصحاب الطرق الصوفية الأولى. و على ذلك:" فإن الإجماع يكاد ينعقد حول أمرين مرتبطين بها. أولهما : أن الطـــرق الصوفيـــة بدأت تتضح معالمها في أواخر القرن الخامس للهجرة/11م، ثم تبلورت عناصرها، المميـــزة لهـــا في القرن السادس للهجرة/12م و ثانيها : إعتبار القادرية و الرفاعية و العدوية، من أوائـــل الطـــرق الصوفية، و هي تنسب إلى شيوخ ولدوا كلهم في القرن الخامس للـــهجرة و توفـــوا في القـــرن السادس[2]".

و من الملفت للإنتباه أن حياة الناس الدينية و الإجتماعية منذ بداية القرن التاسع الهجـــري خضعت لتأثير الطرق الصوفية، أكثر مما خضعت لتأثير الحكام، فكان الناس ينخرطون في الزوايا " و يؤمنون بالأولياء و كراماتهم، و يتناقلون خرقهم للعادات، و إخبارهم بالمغيبات[3]" و يواظبـــون على زيارة الأضرحة.

و لا يخفى ما كان للمتصوفة من نشاط سياسي و حربي، درءا للعدوان الصليبي، و حمايـــة للثغور الإسلامية. و قد أدت مبادراتهم القيادية في الجهاد إلى إعتقاد الناس في سلطتهم الروحيـة، و هو ما سأحاول الكشف عن ملابساته في إطار معالجتي لأثر التحرشـــات الصليبيـــة في إنتشـــار المرابطين.

1-3) التحرشات الصليبية و أثرها في إنتشار الربط و المرابطين:

إقترن لدى المسلمين الدفاع عن الحدود السياسية، بالدفاع عن الدين و مقدساته. و كـــان دفاعهم عن تلك الحدود موسوما بالجهاد في سبيل الله، و كان في خروجهم لملاقاة الغزاة، و دفـــع شرهم تقرب إلى الله.

و يمكن أن نميز في جهاد المسلمين شكلين بارزين :

---

[1] الجيلالي عبد الرحمان : [illegible]، ج 3، ص 251.

[2] مرتاض عبد الحكيم : الطرق الصوفية في الجزائر، أصولها و تطورها حتى سنة 1939، رسالة ماجستير – قسم الثقافة الشعبية – تلمسان 1998/1999 ص107

[3] هويدي يحيى : م س ، ص 345

الشكل الأول : تم تحت لواء الفتوحات الإسلامية، حيث كان الهدف من ورائه نشر الرسالة المحمدية، و تميز ذلك العهد، بقوة المسلمين و عزهم، فتحت خلاله أمصار المغرب الإسلامي، و إمتدت رقعة العالم الإسلامي الجغرافية و السياسية إلى آسيا شرقا و أوروبا غربا، أما الشكل الثاني في الجهاد فقد تم في ظروف مختلفة، لأن المسلمين تحولوا من وضعية المهاجم إلى وضعية المدافع عن الوطن و الدين أمام التحرشات الصليبية .

و كان هذا الصراع قد بدأ مع " الحملات الصليبية التي شنها ملوك فرنسا و ألمانيا و بريطانيا على بلاد المشرق العربي في القرن الحادي عشر الميلادي[1]"، ثم إمتد هذا الغزو مع إسبانيا، و البرتغال إلى سواحل المغرب الإسلامي في القرن السادس عشر الميلادي، شجعهم على ذلك ظهور " النزعة الإنفصالية القبلية بين البربر في الشمال الإفريقي[2]" إذ كان من نتائج ضعف السلطان السياسي الإسلامي، إنقسام المغرب الإسلامي عقب إنهيار دولة الموحدين، إلى دويلات أفنت نفسها في مقاتلة بعضها، و تآمر الواحدة على الأخرى. و لم يثنها عن صراعها، الخطر الصليبي، ففي الوقت الذي أخذت فيه يد المستعمر المسيحي " تطرق أبواب المغرب بشدة [...] كان ملك المغرب أبو سعد عثمان يحارب مملكة بني زيان بتلمسان من أجل إرغامها على التبعية لبني مرين[3]".

و بعد ما كان المسلمون هم الذين يهاجمون و يفتحون البلدان، أصبح النصاري الصليبيون من إسبان و برتغال هو الغالبون.

و يعتبر سقوط الأندلس، و إستيلاء الإسبان على غرناطة سنة 891هـ/1492م، نقطة تحول جذرية، حيث إنتهى معه حكم المسلمين لبلاد ما وراء جبل طارق، و إضطر الأندلسيون إلى هجرة وطنهم بأعداد هائلة، و قد عبر المقري عن ذلك بقوله :" إن حصر أهل الإرتحال لا يمكن بوجه و لا بحال، و لا يعلم ذلك على الإحاطة إلى علام الغيوب الشديد المحال[4]".

و لم يكتفي الإسبان و البرتغال بطرد المسلمين من الأندلس، بل عملا على مطاردهم و بدأت الغزوات على الشاطئ الإفريقي، فغزا البرتغاليون الكثير من موانئ المغرب الأقصى، فإستولوا

---

[1] حكمة ياسين : الغزو الإسباني للجزائر في القرن السادس عشر، مجلة الأصالة، تصدرها وزارة التعليم الأصلي و الشؤون الدينية، العدد 14، 15، ماي، جوان/جويلية، أوت 1973، ص من 241 إلى 255

[2] بل ألفرد : م س، ص 417.

[3] المدني أحمد توفيق : حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر و اسبانيا، تل، و، ن، ت، الجزائر، ط2، 1972، ص 66

[4] المقري : م س ، ج2 ، ص 5

على سبتة سنة 1415م، و طنجة و آسيلة سنة 1470م، و أزمور سنة 1516م مما جعلهم يستحوذون على قسم كبير من تجارة السودان.

و بدأ الإسبان غزواتهم بالهجوم على مليلة، و إستولوا عليها سنة 1497م[1]، و إمتد إلى وهران سنة 1509م، فبجاية بعد سنة من ذلك " و بسط الإسبان سيطرتهم حتى على تلمسان و دولتها و كانت قد تضاءلت و صار أمراؤها المسلمون يدينون بالولاء لملوك إسبانيا[2]".

و أخذ المسلمون الأندلسيون الهاربون إلى جهات المغرب الكبير المختلفة " يستثيرون أهلها، و يبثون في صفوفهم الدعوة إلى الجهاد المقدس، و وجوب إرجاع بلاد الإسلام للمسلمين[3]". فأيقضوا العاطفة الدينية في نفوس الناس، و أججوا حماسهم للدفاع عن الدين، و الجهاد في سبيل الله الذي " إنحصر تدريجيا في ردغارات الإسبان خصوصا، و طردهم من الجيوب التي نزلوا فيها على السواحل[4]"

و إرتبط الجهاد لدى المسلمين بالرباط، و هو من المرابطة، أي ملازمة الثغور حيث ترابط خيل المجاهدين. و لفظة الرباط " مأخوذة من الربط : مصدر رابط يرابط، بمعنى أقام و لازم المكان[5]".

و الرباط هو المكان الذي تجتمع فيه الخيل إستعدادا لمقاتلة العدو قالى تعالى :" ***و أعدوا لهم ما إستطعتم من قوة، و من رباط الخيل ترهبون به عدو الله و عدوكم[6]***".

جاء في الخطط المقريزية :" الرباط من الخيل الخمس فما فوقها، و الرباط و المرابطة ملازمة ثغر العدو، و أصله أن يربط كل واحد من الفريقين خيله، ثم صار لزوم الثغر رباطا[7] ".

و للرباط في عرف المسلمين دلالتين متكاملتين، فهو يشير إلى الأمكنة التي تنشأ في المواقع الحربية لحماية البلاد و حراستها من الأعداء، و تشير أيضا إلى الأبنية التي تؤسس لإجتماع المنقطعين للعبادة و ذكر الله، يقول سالم عبد العزيز :" و الرباط هو بناء يجتمع فيه من تفرغ

---

[1] بل الفرد : م س ، ص 420

[2] بل الفرد : م ن ، ص 420

[3] المدي أحمد توفيق : م س ، ص 45

[4] سعد الله أبو القاسم : تاريخ الجزائر الثقافي، م، و،ك – الجزائر ط2، 1985، ج1، ص264

[5] البوعبدلي المهدي : الرباط و الفداء في وهران و القبائل الكبرى، مجلة الأصالة، عدد 13، مارس – أفريل 1973م ص من 19 إلى 37

[6] سورة الأنفال، جزء من الآية 60

[7] المقريزي أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد : الخطط المقريزية، دار الكتاب اللبناني – بيروت د ت ج3، ص 422

للعبادة من الزهاد و الصالحين، إستعدادا للجهاد في سبيل الله ضد أعداء الدين فهو بناء يجمع بين الصفتين الدينية و الحربية و يسمى من يسكنه مرابطا[1]"، و كان بناء الربط من الأعمال التي إعتنى بإنجازها الخلفاء و الأمراء " و إلى عمر بن الخطاب يرجع الفضل في إقامة الحصون، و المعسكرات الدائمة لإراحة الجنود في أثناء الطريق [...] لذلك بنيت العواصم و أقيمت الحاميات لصد هجوم الأعداء المفاجئة[2]".

و يرجع عهد المغرب الكبير بالربط إلى زمن الفتح الإسلامي في القرن الأول الهجري، و كان على رأس تلك الربط، رباط شاكر الذي بناه " يعلى بن مصلين أحد رجال رجراجة السبعة الذين يقال أنهم وفدوا على الرسول صلى الله عليه و سلم بمكة فأسلموا و عادوا إلى المغرب دعاة إلى الدين الحنيف[3]"، و هذا الرباط هو الذي إنقطع فيه عبد الله بن ياسين للعلم و الجهاد.

ثم إعتنى الملوك الأغالبة بهذه المنشآت الحربية ذات الطابع الديني، فأنشؤوا رباط سوسة، و رباط المنستير، و غيرها كثير. و قويت بعد ذلك الربط لما إشتدت غارات المسيحيين على سواحل الشمال الإفريقي. و يذكر إبن مرزوق التلمساني أن الملك أبا الحسن المريني، لما كثرت هجومات القراصنة الأروبيين على شواطئ المغرب العربي في عهده، أنشأ ربطا طوال هذه الشواطئ " و إذا وقعت النيران في أعلاها، تتصل في الليلة الواحدة أو في بعض ليلة، و ذلك في مسافة تسير فيها القوافل نحوا من شهرين، و في كل محرس منها رجال مرتبون، نظار و طلاع، يكشفون البحر، فلا تظهر في البحر قطعة تقصد ساحل بلاد المسلمين إلا و النفير يبدو في المحارس[4]".

و لكن تخاذل الأمراء، و ضعف الملوك جعل الناس يستجيبون لنداءات رجال الدين من المتصوفة و العلماء — و كان ذلك إفتتاحا لعهد المرابطين الذين سيكون لهم أثر في ترسيخ عقيدة المرابط في نفوس الناس، إحتفظ لنا التاريخ ببعض الوثائق التي تبين دور رجال الدين في إنشاء الربط " منها وثيقة مؤرخة في سنة 954هـ/1548م بخط العلامة الشيخ عبد الرحمان اليعقوبي [...] و هذه الوثيقة عبارة عن مؤتمر دعا إلى إنعقاده العالم المذكور بعد إحتلال الإسبانيين

---

[1] السيد سالم عبد العزيز سالم : م س ، ج2، ص 694

[2] حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام، دار الأندلس – بيروت، ط1، 1967، ج4، ص 437

[3] حسن إبراهيم: م ن ،ج4 ، ص 438

[4] إبن مرزوق أبو عبد الله محمد : المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن ش، و ن، ت، الجزائر، 1981، ص 398

لتلمسان، و كان رؤساء القبائل الذين إستجابوا لدعوته، هم رؤساء قبائل إتقاد و بني سنوس و تزارة و مطغرة، و بعض علماء تلمسان و أعيانها، تعهدوا بإمداد الرباط بالمال و الرجال[1]".

و في المغرب الأقصى نادى الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد العياشي إلى جهاد البرتغاليين، و تزعم المقاومة، فجمع مؤتمرا لمبايعته، و إشترط عليهم أن يقدموه على أنفسهم و أن يلتزموا طاعته " فأعطوا بذلك خطوطهم في ظهير، و إنهم رضوه و قدموه على أنفسهم، و وافق على ذلك قضاة الوقت و فقهاؤه من تامسنا إلى تازا[2]".

و على هذا النحو نجح أيضا الشيخ عرفه زعيم جماعة الشابية في مقاومة الملك الحفصي الحسن (1538م/1542م) الذي " تحالف مع النصارى ضد أبناء دينه[3]" و كان ذلك سببا في اعتلاء الشيخ عرش القيروان.

✔ فكانت هذه الرباطات بمثابة إرهاصات أولى في هيكلة الجماعات الدينية، و إنتشار الطرق الصوفية، و تكاثر فروعها بالمغرب الكبير. فمنذ الغارات الأولى للمسيحيين " سعي المرابطون (= الصوفية) إلى جمع الأموال الضرورية لفدية الأسرى المسلمين، و نشطوا في الدعوى لزيادة عدد الجماعات الصوفية[4]".

و لكن إبتداءا من القرن العاشر الهجري (السادس عشر ميلادي) أخذت الأحوال السياسية و الحربية في التغير، حيث أخذ الرياس الأتراك رمام المبادرة في الدفاع عن الحدود السياسية للمغرب الأوسط خاصة، و بعد ما كان للرباط وظيفة حربية، أصبحت له وظيفة دينية و إجتماعية.

و لم يعد من الضروري بالنسبة للمرابطين الصوفية تجشم عناء المسير إلى أقاصي التخوم للإقامة في الربط التي اقتضتها الضرورة العسكرية "بل عمد نفر من شيوخ الصوفيين إلى إقامة أبنية في أواسط المدن، و في بلاد الأمن سموها أيضا رباطات[5]". يؤمها المتصوفة و المنقطعون إلى العبادة، شبانا و شيوخا، و نساءا" [6]، و صار المرابط شيخ طريقة يلقن أتباعه الأذكار و الأوراد، كما و

---

[1] البوعبدلي المهدي : م س

[2] السلاوي : م س ، ج6 ، ص 73

[3] بل ألفرد : م س ، ص 421

[4] بل ألفرد : م س ، ص 421

[5] أصبحت للربط نفس دلالة الزوايا بعدما فقدت وظيفتها العسكرية

[6] فروخ عمر : م س ، ص 28

أصبح علما على ذلك المكان، فإذا مات يدفن في الرباط، و يصبح ضريحة مزارا يؤمه الزوار من كل الجهات و مختلف الطبقات.

و قد أدى إقبال الناس على المرابطيين و الإعتقاد في ولايتهم، و خرقهم للعوائد إلى تقديسهم، و التبرك بهم.

2- في المرحلة العثمانية

2-1) - الأوضاع الإقتصادية و إنعكاساتها على الحياة الدينية للأهالي :

كان دخول الأتراك العثمانيين إلى الجزائر بسبب إستنجاد أهلها بالأخوين عروج و خير الدين، الذين تمكنا من فتح مدينة جيجل سنة 1514 ، و إستقرا في منائها الصغير.

ثم توجها إلى مدينة الجزائر، بعدما إتصلت بهما عدة شخصيات بارزة " لإقناعهم و ترجيهم بالقدوم لتخليصهم من مضايقة و ظلم المسحيين[1] " و تهديم القلعة التي بناها الأسبان على تلال الجزر المقابلة للمدينة.

و بعد انتصار عروج و أخيه على حميد العبد شيخ سويد بتنس الذي كان خاضعا للأسبان ، جاءهما وفد من تلمسان يطلب منهما المساعدة و الحماية و لكن أبو حمو الثالث استنجد " بحلفائه الأسبان، و حاصروا بابا عروج بتلمسان ثم هزموه و قتلوه سنة 1518[2] ".

تولى بعد عروج رئاسة الجيوش التركية أخوه خير الدين، و لما كان في موقع ضعف، طلب المساعدة من السلطان العثماني سليم الأول " مقابل الإعتراف بسلطته و دفع ضريبة، أو ضمان زيادة قوة الأتراك في بلاد البربر[3] " فزوده السلطان بأعداد من الجيش و بعدة حربية. و دخلت بذلك الجزائر تحت الحماية العثمانية، و أصبح خير الدين رئيسا لها و منح له "لقب بيلارباي سنة 1534 حسب الموسوعة التركية[4] "

---

[1] شوفالييه كورين : الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة مدينة الجزائر 1510 – 1541،(تر: جمال حمادة) د م ج، الجزائر 1991 ص 26

[2] جاجيات عبد الحميد : خطر النصارى و انهيار الدولة الزيانية، الجزائر في التاريخ (العهد الاسلامي)،ج 3 ص 456

[3] شوفالييه كورين م ن ص 38

[4] م ن : ص 43 بتصرف

و ثبت " خير الدين كنائب للباديشاه- و هو لقب من ألقاب السلطان العثماني" مع امتيلز التسمية بيلارباي الجزائر و قائد للأجواق، ونائب للسلطان، و العامل باسم الباديشاه. و بهذه الطريقة تكونت إيالة الجزائر[1]"

و عرفت إيالة الجزائر عدة أشكال من أنظمة الحكم السياسية، عبر فترات[2] تاريخية محددة.

الفترة الأولى: هي فترة حكم البيلارباي أو باي البايات، و استمرت من 1518 إلى 1588، تميزت باستقرار الحكم التركي في الجزائر

الفترة الثانية: و هي فترة حكم الباشاوات و التي امتدت من سنة 1588 إلى سنة 1659و حددت مدة حكم الباشا بثلاث سنوات .

الفترة الثالثة: فترة حكم الأغاوات القصيرة، و تميزت بالفوضى و الاضطراب .

الفترة الرابعة: فترة الدايات التي بدأت سنة 1671 و تواصلت إلى غاية الاحتلال الفرنسي للجزائر، وتميزت باستقلالها السياسي الفعلي عن سلطة الباب العالي .

و عندما استقر الأتراك في مدينة الجزائر، تحول نشاط القرصنة إلى مؤسسة " فنظمت طرق التوظيف و التمويل و العمليات الحربية و أصبحت الطريقة الجزائرية [....] مثالا يحتذي"[3] و الذي يهمنا من هذه المؤسسة، هو المدخول المادي الذي كانت توفره لخزينة الدولة من الغنائم و الأموال. و لكن فترة ازدهارها كانت قصيرة لذلك اهتمت إيالة الجزائر بأنشطة اخرى كالصناعة و التجارة و الزراعة.

فأما النشاط الصناعي فكان ضعيفا حيث اقتصر على الصناعات المحلية اليدوية، و بعض الصناعات المعدنية التحويلية الأخرى و التي تمثلت في " صناعة الأغطية الصوفية، و الأحزمة الحمراء بتلمسان، و البرانس و الزرابي و الحصر بالأطلس، و الفخار بندرومة، و الأحذية و الزرابي بقلعة بن راشد، و الأدوات الجلدية و الأقمشة بمازونة، و مهن الحدادة و صنع الأسلحة و الفضة بمناطق جرجرة، و معالجة الأصواف و الجلود و صنع السروج بقسنطينة و صناعة الحلي و الأحذية

---

[1] سبنسر وليم: الجزائر في عهد رياس البحر، تر: عبد القادر زبادية) ش، و ن ت- الجزائر 1980 ص 36

[2] أنظر سعيدوني ناصر الدين: الجزائر في التاريخ (العهد الاسلامي)، م و ك الجزائر 1984 ج4

[3] سبنسر وليم : م. ن ص 60

و الشواشي بمدينة الجزائر[1]" و الملاحظ على هذه الصناعات أنها كانت محصورة في بعض الأسر من الحضر الأندلسيين و اليهود.

و كان من العوامل التي حالت دون تطور هذه النشاطات " فتح باب الإستيراد الخلوجي و الإكثار من الضرائب و تحكم النقابات المهنية في الصناع[2] "

و أما بالنسبة للتجارة فقد كانت فعاليتها أقوى من الصناعة. حيث كانت تتم على الصعيدين الداخلي و الخارجي. فنشاطات التجارة الداخلية كانت تجري داخل المدن بواسطة الأسواق الأسبوعية و السنوية في الأرياف. و قد ساعد على تعزيز هذه التبادلات عاملان هما " أولا تشجيع الحكومة للأسواق التجارية لفرض نفوذها على سكان الأرياف [...] و ثانيا مرور القوافل عبر الأراضي الجزائرية نحو المشرق العربي أو بلاد السودان[3] " بيد أن هذا النشاط لم يساعد على نمو إيالة الجزائر و تطورها في القرنين السابع عشر و الثامن عشر الميلادي بسبب تأثره بمجموعة من الأوضاع الصحية و الطبيعية و السياسية .

فبالنسبة للأوضاع الصحية سجل حدوث أوبئة فتاكة أودت بحيات المئات من الجزائريين من ذلك ما ذكره نقيب الأشراف عن وباء سنة 1201هـ / 1785م حيث يقول " جاء الوباء للجزائر حتى وصل عدد الأموات أحيانا خمس مائة جنازة كل يوم [...] و طال الوباء إلى سنة 1211هـ /1795 م[4] " ثم ظهر مرة أخرى سنة 1232هـ/1816م " و بقي بها سبع سنين إلى آخر سنة 1239هـ/1823م[5]" و مما ساعد على انتشار تلك الأوبئة، جهل الأهالي بأبسط قواعد حفظ الصحة و كذا ضعف عناية الحاكم العثماني بتطوير العلوم فعنايتهم " بتدوين الطب و الحساب و الفلك و الرسم و العمارة و الموسيقى قليلة[6]" بل إن بعض الرحالة الاجانب اتهموا علماء الجزائر " بممارسة السحر و الشعوذة[7] " خاصة مع الأنتشار الواسع للمرابطين و شيوخ الطرق الصوفية وسيطرتهم على حياة الناس العامة.

---

[1] سعيد و بني ناصر الدين: النظام المالي للجزائر في الفترة العثماني 1800- 1830 م ش. ون. ت الجزائر 1979 ص 34 .

[2] م ن ص 35

[3] حاجيات عبد الحميد: مقدمته على كتاب التسلي أبو عبد الله، تاريخ دولة الأدارسة ص 14

[4] الزهار أحمد الشريف (نقيب الأشراف) المذكرات (تح. المدني أحمد توفيق) ش و ن ث الجزائر ط 2 1980، ص .51

[5] م ن ص 151

[6] سعد الله أبو القاسم: م س، ج 2، ص 413

[7] م ن، ج 2 ص 413

كما تعرضت الجزائر لمجاعات مهلكة كتلك التي حدثت سنة 1800 " اختفت فيها الأقوات من الأسواق [....] ثم اعقب هذه المجاعة فحط عم البلاد سنتي 1806،1807"[1]فأدى ذلك إلى غلاء الأسعار و ندرة المواد الغذائية.

و زاد من سوء أوضاع الناس المعيشية، تعرضهم للكوارث الطبيعية، كالزلازل، من ذلك مثلا زلزال القليعة سنة 1217هـ/1802م و زلزال البليدة سنة 1241هـ/1825م"[2] و مما زاد الأمور تدهورا هجوم الجراد سنة 1230هـ/ 1825م[3] بالإضافة إلى عدم استقرار الأوضاع السياسية خاصة في عهد الدايات[4] .

أما بالنسبة للزراعة، فقد كانت المورد الرئيسي الذي يؤمن معيشة الغالبية من السكان و تميز اسلوب الإنتاج فيها بالنظام الإقطاعي حيث كانت إقطاعات الأراضي الخصبة ملكا للطائفة التركية و التي كانت تعتمد في زراعتها على طريقة الخماسة، فيحصل الفلاح أو الخماس على خمس الإنتاج مقابل عمله في أرض الإقطاعي التركي. و لكن الوضعية السيئة التي آل إليها الفلاح جعلته يترك العمل في الأرض و يميل إلى " الزراعة المؤقتة، و الرعي المتنقل لا سيما في المناطق التي ينعدم فيها الأمن" أو ما يعرف بأرض الخلاء هروبا من سياسة الضرائب المجحفة في حقه، فقد كان " معرضا للحملات العسكرية و مهددا من قبائل المخزن المسلحة[5] ". زيادة على تعرضه للأمراض، ومعاناته من الفقر و المجاعات.

كانت السلطة الحاكمة تعتمد في دخلها المالي على النظام الضرائبي خاصة بعدما تناقصت غنائم الجهاد البحري، و تقلصت ثروات سكان المدن. و تميز هذا النظام بشكلين:

الأول : يتمثل في ضرائب و رسوم القطاع الريفي، و اتصفت بالتعدد و التنوع و يمكن تحديدها كالتالي : ضرائب الملكيات الخاصة و تسمى العشور، فوائد و رسوم أراضي البايلك التي تم الحصول عليها بطريق المصادرات المتعددة التي يقوم بها البايات و الأغاوات[6] "، و كذا الضرائب المستحقة على أراضي العرش و المناطق المستعصية على نفوذ البايلك، و تعرف بالغرامة التي تفرض

---

[1] سعيد و بني ناصر الدين: م س، ص 56

[2] انظر الزهار: م س

[3] انظر سعيد و بني ناصر الدين: م ن .

[4] [11] م ن ص 34

[5] سعيدوني م ن ص34

[6] م ن ، ص 90

عوضا عن العشور. ثم اللزمة، و هي بمثابة الخراج الذي تنص عليه الأحكام الإسلامية باعتبارها ضريبة الرعية المغلوبة على أمرها ثم المعونة التي تقدمها القبائل مساهمة منها في خزينة الأيالة، بالإضافة إلى غرامات أخرى كضيفة الباي، التي يشترى بها الباي الهدايا المخصصة لداي الجزائر و غرامة الفرح أو البشارة، و تؤخذ كرمز للفرح و الإبتهاج بتولية الباي أو إقراره من جديد. و غرامة خيل الرعية، و هي مساهمة مادية من بعض القبائل، و تشمل عددا من الخيل و دواب للنقل.

و ما يميز هذه الضرائب، هو كونها تعسفية، و غير عادلة، فهي لا تخضع لأي نظام قانوني و إنما تحدد كمياتها " بقوة المحلة الفصلية، و فعالية فرنسان المخزن و بالفصل الذي تؤخذ فيه[1]".

و كان هذا التعسف في جمع الضرائب من العوامل التي زادت من فقر الفلاح الجزائري، و سوء أحواله المعيشية. و تصور لنا بعض المصادر تلك الممارسات الجائرة، منها ما ذكره السلاوي على لسان إبن الشريف الدرقاوي الذي إشتكى إلى مبعوث السلطان " ما نال الفقراء و المنتسبين و سائر الرعية من عسف الترك و جورهم، و إفنائهم في ذلك إلى القتل و الطرد من الوطن[2]".

أما الشكل الثاني فيتمثل في الضرائب التي كانت تؤخذ من سكان المدن و تتمثل في عوائد بيت المال، التي تتألف من مردود الأوقاف و ما يعود إلى الخزينة العامة، من الودائع و الأملاك التي يتوفى أصحابها الشرعيين و تبقى بدون وريث، رسوم النقابات المهنية و الدكاكين التجارية، رسوم الطوائف العرقية و الأقليات الدينية، المصادرات المتمثلة في كل ما تصادره سلطات الأيالة التي يتعرض لها بعض الأغنياء من الحضر و اليهود و كثير من موضفي الدولة، رسوم المرسى و حقوق الديوانه.

و الملاحظ على السياسة الإقتصادية، الضريبية لإيالة الجزائر أنها مرت بمرحلتين :

الأولى : " استغرقت القرن السادس عشر و النصف الأول من القرن السابع عشر[3]"، كانت فيها مداخيل القرصنة أو الجهاد البحري كبيرة، فأدى ذلك بالحكام إلى عدم التدخل في شؤون السكان الداخلية، و كانوا يكتفون بالتعامل مع شيوخهم و مرابطيهم، إذ كان الناس يستجيبون لسلطة هؤلاء الروحية، الذين كانوا يتمتعون في المقابل بتأييد الحكام لهم .

---

[1] سعيدوني: العوامل المتحكمة في النشاط الإقتصادي و الإجتماعي، الجزائر في التاريخ (العهد العثماني) م، و، ك، الجزائر، ج4، ص 32

[2] السلاوي: م س ، ج8، ص 100

[3] سعيدوني : م ن، ج4 ، ص 36

الثانية : و التي إمتدت من أواخر القرن السابع عشر إلى تاريخ الإحتلال الفرنسي، و تميزت سياساتهم فيها بالتدخل في شؤون السكان، و العمل على إخضاع القبائل لسلطتهم، و الهيمنة على القبائل الحليفة بسبب تناقص مداخيل الجهاد البحري " و قد إتبعوا في ذلك أسلوبا يعتمد على القوة و يتصف بعدم مراعاة ضروف و أحوال الأهالي، و تجاهل رجال الدين[1]". و كان ذلك سببا مباشرا في ضعف سلطة المرابطين على الناس، و التي أصبحت في يد رجال الطرق الصوفية الذي أعلنوا التمرد على الحكام، و قاموا بعدة ثورات، يقول العيد مسعود :" إن إرهاق العثمانيين للقبائل بزيادة الضرائب في القرن 18، حيث إنكمشت موارد القرصنة، جعلت القبيلة تبحث لها عن قوة جديدة تحميها و تلتف حولها، فوجدت هذه القوة في الطرق الصوفية التي يتألف أتباعها من عشرات القبائل لا من قبيلة واحدة[2]".

و لم تكن الثورة هي الأسلوب الوحيد الذي وجد فيه الناس وسيلة للتخلص من تسلط الأتراك عليهم، بل كانوا يلجئون أيضا إلى الوقف الذي وجد فيه السكان أحسن وسيلة، و خير عزاء أمام مظالم الحاكم " فهو أفضل طريقة تمكن أصحاب الأراضي من حفظ أملاكهم و وضع ثرواتهم في مأمن من تعسف الحكام، و أحسن أسلوب للمحافظة على أملاكهم و السماح لذريتهم بالإستنفاع بها[3]".

و كان هذا الوقف مقصورا على الأعمال الخيرية، طلبا للآخرة، إستفادت منه المؤسسات الدينية بمختلف أنواعها، فشكل كما يقول سعد الله " مصدر عيش للزوايا و الأضرحة و غيرها من المؤسسات الدينية[4]".

و كان يتولى الإشراف على أوقاف الأولياء " وكيل المرابطين" و كانت تخصص مداخيلها لرعاية و صيانة أضرحة الأولياء. فقد بلغت أوقاف أضرحة مدينة الجزائر " أملاكا موقوفة على تسعة عشر وليا[5]" على رأسها ضريح عبد الرحمان الثعالبي.

---

[1] سعيدوني : م س ، ص 36

[2] العيد مسعود : المرابطون و الطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سيرتا، السنة السادسة، العدد 10- أفريل 1988ص من 04 إلى 30

[3] سعيدوني : دراسات في الملكية العقارية، م، و، ك – الجزائر :1986، ص 52

[4] سعد الله أبو القاسم : م س ، ش، و ، ن، ت، الجزائر 1981، ج1، ص 227

[5] سعيدوني : النظام المالي للجزائر في الفترة العثمانية، 1800 – 1830، ص 142

و كان من نتائج هذه الأوقاف أن قوية الزوايا و أصبحت تؤدي دورا إجتماعيا بـــارزا في التكفل بالفقراء و العجزة، و زادت من الشعور الديني في نفوس الناس الذين أصبحوا خـــاضعين لنفود المرابطين و شيوخ الزوايا.

2-2) عناية الحاكم العثماني برجال الدين و أثر ذلك في الترسيخ عقيدة المرابط:

ورثت الدولة العثمانية خلافة الامة الإسلامية، على يد الامير التركي عثمان بـــن أرطغـــول. و تمكنت هذه الدولة الفتية من التوسع بشكل مثير للدهشة و الإعجاب." كانت الفكرة الأساســية عند الدولة العثمانية خلال القرون الوسطى و ما بعدها إلى عهد التنظيمات هي أن الإسلام كله في حالة حرب مستمرة مع المسيحية كلها[1] "و بمعنى آخر فإن الدولة الإسلامية برءاســة آل عثمــان كانت في رباط مستمر.و عندما تأسست دولة الجزار سنة 1516، أخذت بتلك الفكـــرة نفسُـــها شعارا لها.

و تأثرت بروح العصر، بداية من القرن السابع الهجري، الذي تلون بالإتجـــاه الصـــوفي و الطرقي، فقد كان سلاطين الدولة العثمانية متأثرين إلى حد بعيد بالتصوف –فكـــرا و ســـلوكا– فكان " سلطان القسطنطينية حاميا للطريقة القادرية في الشرق و حتى بغداد، حيث كان مركـــز هذه الطريقة الرئيسي[2] " فلا غرابة إذن، إذا وجدنا حكام الجزائر الأتراك يهتمون بالإسلام الصـــوفي و طرقه، خاصة الطريقة القادرية، و أما العامل الآخر في اتباع الأتراك في الجزائر سياسة صوفيـــة، هو كون التصوف كان قد بسط نفوذه على ربوع البلاد شرقها، و غربها، شمالها، و جنوبها، و إليه يعود الفضل في رفع لواء الجهاد ضد غزوات الصليبيين. و لا يمكن في هذا السياق تجاهل الـــدور الجهادي الذي أداه الصوفية في الدفاع عن الدين الإسلامي، و كذا نشره.

فلم يكن التصوف في الجزائر العثمانية شيئا جديدا أو طارئا جلبه الأتراك معهم[3]، بل امتـــدادا للحركة التي ظهرت خلال حكم الموحدين، و ازدادت انتشارا و تجذرا خـــلال القـــرون الـــتي تلت.فمعظم كبار الصوفية و مؤسسي الطرق الصوفية في التـــاريخ قـــد ظـــهروا قبـــل القـــرن

---

[1] المدني أحمد توفيق : م س، ص 60

[2] بل ألفرد: م س،ص 430

[3] يقول بروكلمان كارل عن حياة الناس الدينية في القسطنطينية، و المناطق الواقعة تحت الحكم العثماني " خضعت حياة الجماهير الدينية لتأثير مشايخ الطرق الصوفية المنتشرة انتشارا واسعا في آسيا الصغرى " م س، ص 481

العاشر/16مو وافق دخول الأتراك إلى الجزائر، التفاف الناس حول المرابطين و تقديسهم بل تأليههم[1]. و قد كثروا كثرة ملفتة للنظر استفاد منها الحكام في المجالين:

الأول : مجال الجهاد، فالصوفية و المرابطون كانوا يدعون إلى الجهاد و يجمعون التبرعات، و التقت هذه الدعوات مع الاهداف السامية للقرصنة أو الجهاد البحري.

الثاني: يتمثل في إدارة أمور الاهالي، و تسيير شؤون البلاد باستغلال سلطة المرابطين الروحية على الناس و التي بلغت درجة ارتبطت بها حياتهم" فعلى سخط أو بركة المرابط تتوقف سعادة القبائلي الخيالية[2] "

و إذا أضفنا إلى ذلك عامل تدين العثمانيين أنفسهم، و تأثرهم بالإسلام الصوفي، أمكننا ان نقف على المبررات التي دفعت الأتراك إلى العناية بالمرابطين فكانوا يعظمونهم، و يتقربون إليهم " و يتبركون بهم و يطلعونهم على خططهم و نحو ذلك[3] " و لتشجيعهم كان البشوات يعينونهم رؤساء روحيون على الأعراش و القبائل، ينتفعون بأعطياتهم و زكواتهم، و قد أورد أحد الباحثين نصين يظهران ذلك،و يتمثل النص الاول في مرسوم تعيين مرابط في ناحية بجاية،جاء في بعض منه مايلي:

" أما بعد فإن حاملة المعظم الفقيه الأجل السيد المولى الاعلى البركة، السيد عبد القادر بن المرحوم الولي الصالح القطب الناصح الشيخ البركةسيدي أمقران نفعنا الله ببركاته و افاض علينا، أنعمنا عليه بكافة عرش برباشة الذي هما على ثلاث فرقات ، فرقة يقال لها أولاد عبد الله، و الفرقة الثانية تسمى ببري، و الفرقة الثالثة التي تجمع الجميع يقال لها برباشة، يكون الجميع كلهم زاوية من جميع زواياه ، و يكون كلهم حبسا عليه و على اعقاب أعقابه ينتفع بمقرهم و زكاتهم له، و رفعنا عليهم يد باي الآرا المحال هذه الناحية الشرقية و عمالهم. عن الأذن المعظم أرفع مولانا الدولاتاي الحاج محمد باشا أيده الله بمنه آمين . أواسط شهر جمادى الثانية (سنة 1093هـ) المواقف لشهر جوان 1682م[4] .

أما النص الثاني " فيتعلق بتعيين مرابط قرية جيجل، جاء في بعض منه ما يلي " الحمد لله وحده، ليعلم من يقف على هذا الأمر الكريم، و الخطاب الواضح الجسيم، من القواد و العمال

---

[1] انظر خوجة حمدان بن عثمان: المرآة (تق، تع، تح: الزبيري محمد العربي) ش،و،ن،ت ط2،1982.

[2] م، ن، ص 57

[3] سعد الله أبو القاسم،م س، ج1، ص 469

[4] خنوف علي : السلطة في الأرياف الشمالية لبايلك الشرق الجزائري، الميزان للنشر و الطباعة – دراية الجزائر، 1999، ص 20-21

الخاص و العام، و جميع المتصرفين في الأحوال خصوصا قرية جيجل، أما بعد فإن حاملة المعظم الأجل السيد الحاج أحمد المكي نجل القطب سيدي محمد أمقران نفعنا الله ببركاته آمين، أنعمنا عليه و قدمناه مرابط بقرية جيجل، و لا يتعدى عليه أحد من أهل النوبة و لا من يكسر عليه حرمة ، لا آغا النوبة و لا غيره من سكان قرية جيجل من العسكر، هذا كله حرمه منا و لوقوفه مع النوبة في إتيان الأرزاق و لوجه جده المذكور و لطعمه الفقراء و المساكين كتب عن إذن المعظم الأرفع مولانا الدولاتاي السيد على باشا، أواسط شوال (1168هـ) الموافق لسجويلية (1755م)[1] "

فتوطدت علاقات متينة بين العثمانيين و المرابطين، و عملوا على تجسيدها على الواقع السياسي و الحربي، فإستفادوا من معادات المرابطين للملوك الذين سبق وجودهم العهد العثماني من ذلك مثلا معادات المليانى للزيانيين " و تذكر الروايات أن عروج قد زار المليانى و إتفق معه سرا على عدة أمور[2]"، كما زار خير الدين و إبنه حسن، الشيخ أحمد الكبير ولي البليدة ، الذي " كان ساكنا في كوخ بوادي رومان [...] و بنى له مسجدا و بقربه فرنا و حماما لأتباعه المورسك[3]".

و كان العثمانيون يحبسون بعض من أملاكهم وقفا على الزوايا و الأضرحة و المساجد " فعلى سبيل المثال نذكر أن الباي حسين بن صالح عام 1221هـ/1807م عندما خرج في إحدى حملاته العسكرية أخذ على نفسه نذرا يتعهد فيه ببناء دار الولي سيدي علي العريان و السيد محمد بن سيدي سعيد و إصلاح مسجده و تحسين أوقاف يستعين بها على رعاية الطلبة و الغرباء و أبناء السبيل[4]".

و كانوا يتبركون بهم أيضا ببناء المشاهد و القباب على قبورهم، و كذا الروايا. فقد عرف " عن الباي محمد الكبير أنه إعتنى ببناء مشهد الولي محمد بن عودة و الولي أحمد بن يوسف[5]"، كما أعيد تجديد ضريح عبد الرحمان الثعالبي خلال العهد العثماني أربع مرات، الأولى في عهد

---

1 خنوف علي : م س ، ص 28 ، ق 2

2 سعد الله أبو القاسم : م س ، ج1 ، ص 470

3 حاج صادق محمد : مليانة و وليها بسيدي أحمد بن يوسف، د م ج ، الجزائر ، 1989، ص 158

4 سعيدوني : دراسات و أبحاث في تاريخ الجزائر ، (العهد العثماني)م، و، ك ، الجزائر ، 1984، ص 153

5 سعد الله أبو القاسم : م س ، ج1 ، ص 475

مصطفى باشا، و الثانية على يد الوكيل عبد القادر، في عهد حسين باشا، و الثالثة على يد البـــاي الحاج أحمد، أما التحديد الرابع فكان في عهد عبدي باشا[1].

و لزم عن إعتناء الحكام الأتراك لإيالة الجزائر بالمرابطين أحيـــاء و أمـــوات، أن كـــثرت الأضرحة و القباب، بحيث لم تعد مدينة أو قرية تخلو من زاوية أو ضريح أو قبة على أقل تقدير " و عند كل بناية أناس يتبركون و يدعون و يزورون و يتقربون، و يقيمون الحضرة و يقدمون الهدايـــا و يذبحون الذبائح، آتين من كل فج[2]"

و لم تأتي عناية الحاكم العثماني بالمرابطين للإستفادة منهم كأداة سياسية، بل كانت تعكس إتجاههم الديني و الصوفي، و ذلك ما يفسر محاولاتهم الحصول على رضى المرابطين، تحقيقا لأهداف دينية شخصية، متأثرين في ذلك كله بالبيئتين الثقافيتين، العثمانية و الجزائرية، ف " كان الدين هـــو المبرر الأول لظهور العثمانيين في المشرق و المغرب[3]". و هو ما يفسر كذلك زيارتهم للشـــيوخ، و سؤالهم الدعاء لهم، من ذلك ما أورده سعد الله، من أن " بيري رايس العثماني، يذكر أنه هـــو و عمه قائد الغزوة كمال رايس، نزلا سنة 901 بمدينة بجاية و لجأ إلى زاوية الشيخ محمـــد التـــواتي، الذي كان يبلغ من العمر مائة و عشرين سنة، [...] و ظلا شتائين في بجاية حبا في الشيخ التـــواتي بينما كانا يذهبان في الصيف للغزو و الجهاد[4]".

و كانا هذا سلوكا شائعا، منتشرا بين البحارة، حيث كانوا يذهبون إلى الأولبـــاء عنـــد خروجهم للجهاد، تبركا بهم. و ظهر في هذا العصر أيضا الإهتمام بتراجم الأولياء و الصـــالحين و يرى سعد الله أن ذلك كان إستجابة لنداء بعض الشيوخ، و في هذا الشأن يورد إبن مريم نصيحـــة الشيخ السنوسي لأبناء عصره، فيقول : " ليكن إعتناؤك يا أخي بمن تـــأخر مـــن الصـــالحين، و خصوصا من أهل بلدك حلولا بالسكن و الدفن، أكثر من إعتنائك بمن تقدم منهم[5]"، محذرا إيـــاهم من مغبة الجهل بأولياء الله، فيكون ذلك سبب هلاكهم. و بوحي من هذا الرأي إندفـــع تلاميـــذ

---

[1] ابن ميمون محمد الجزائري : التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية (تح،تق: بن عبد الكريم محمد) ش و ن ت – الجزائر ط1972، ص 349

[2] سعد الله : م ن، ج1 ، ص 472

[3] سعد الله : م ن ، ج1 ، ص 465

[4] م ن : ص 469

[5] ابن مريم : م س ، ص 6

السنوسي إبتداءا من القرن العاشر الهجري، يؤرخون للمرابطين و الأولياء، و الصلحاء المعاصرين على حد سواء[1]".

و كانت هذه الفترة تربة خصبة أنبتت أعداد هائلة من المرابطين و شيوخ الطرق الصوفية – حقيقيون و أدعياء – و يذكر سعد الله بعض النماذج منهم، كالقاسم بن أم هانئ الذي إتخذ طريقه الشعوذة التي بدأها " بالإكثار من الصوم، و الصلاة، و لبس الغرارة المرقعة، و أكل الشعير حتى إشتهر أمره بين الناس[2]"، في قسنطينة و نواحيها و لكي يتجنب مضايقات الولاة أو منعهم إياه من ممارسة تدجيله كان يلجأ إلى إرشاءهم ليكفوا أيديهم عنه، و كان أتباعه يذهبون إلى البوادي و ينادون بأن شيخهم " يبرئ من العاهات و نحو ذلك من أنواع الكرامات[3]".

و منهم أيضا أحمد بوعكاز الذي جعل من نفسه شيخ طريقة يؤخذ منه العهد، و أقام الحضرة " و جاءه الناس بالجبايا من شرق قسنطينة و غربها من إبل و شاه و خيل و بقر[4]". و تقرب إليه الأعيان بالهدايا و العطايا لإدعائه بأنه يولي الخطط المخزنية لأرباب الدولة أو ينتزعها منهم[5]". و منهم أيضا محمد الحاج الذي ظهر في البوادي، نواحي أم دكال، و إتخذ لنفسه زاوية و تبعه كثيرون، أخذ منهم الأعشار و الجبايا و كان من شدة إعتقاد الناس فيه أنهم قدموا له التعزي عندما مات له أحد القطط[6]، بعد ما أظهر تأثره لتلك الحادثة.

و لم يكن الناس يهتمون بدرجة العلم لدى مرابطهم، بل إستوى عندهم الجاهل و العالم. و كان مقياس الصلاح و الولاية في نظرهم هو خرق العادة، من إعلام الغيب و الإبراء من الأمراض خاصة، لأن ما كان يرجوه الناس من الآثار النفعية، و يلبيه الولي، هي التي تدل على ولاية الشخص و بركته.

---

[1] سعد الله : م س،ج1 ، ص 477

[2] سعد الله : م س ، ج1 ، ص 489

[3] م ن : ص 489

[4] م ن : ص 476

[5] م ن : ص 489

[6] م ن : ص 490 بتصرف

2-3) الدور الإجتماعي للزوايا :

أ) الزاوية : تشير لفضة الزاوية إلى الركن، جاء في المعجم الوسيط " الزاوية من البناء، ركنه، لأنها جمعت بين قطرين منه و ضمت ناحيتين[1]"، كانت تطلق بادئ الأمر على " صومعة الراهب المسيحي، ثم أطلقت على المسجد الصغير أو على المصلى[2]"، و تطلق في أمصار المغرب على " مسجد خاص بطائفة من الصوفية، أو ضريح لأحد الأولياء، و تتصل بها غالبا مقبرة يدفن فيها من لهم علاقة بالطريقة[3]"

و كثيرا ما تلحق بالزوايا حجرات ينزل فيها الضيوف، و المنقطعون للعبادة، و كانت هذه الزاوية تعرف في عهد الموحدين " بدار الكرامة" أما في عهد المرينين فكان يشار إليها بإسم " دار الضيوف[4]".

و قد ورد ذكر الزاوية في كتاب عنوان الدراية، في ترجمة الغبريني لأبي زكريا يحي إبن أبي علي المشتهر بالزواوي :" [...] ثم دخل زاويته دون أن يختم مجلسه بالدعاء المعهود منه [...] و لما حانت صلاة الجمعة [...] خرج على الناس من زاويته[5]". و يقدر رابح بونار إستنادا إلى هذا النص أن ظهور الزاوية بالجزائر كان " أواخر القرن السادس الهجري[6]".

و لقد إختلط إسم الزاوية بالرباط، و قد تقدم معنا أن الرباط في الأصل مؤسسة عسكرية، و إن لم تكن تخلو من نشاطات دينية و إجتماعية، فقد كان الصوفية من أبرز المرابطين المتعبدين، و في الوقت نفسه المجاهدين في سبيل الله، و لا يجد البعض حرجا في مطابقتهما، يذكر المقريزي أنه: " لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه و سلم غزو تربط فيه الخيل، و لكنه إنتظار للصلاة بعد الصلاة[7]". و يقول بإسناد " و الرباط هو بيت الصوفية و مقرهم، و الكل قد رم دار، و الرباط دارهم، و قد شابهوا أهل الصفة في ذلك[8]".

---

[1] إبراهيم أنيس (و آخرون) : المعجم الوسيط ، ج1 ، ص 408

[2] نسيب محمد : زوايا العلم و القرآن بالجزائر ، دار الفكر – دمشق، دار الفكر – الجزائر ، د ت،ص 27

[3] حسن إبراهيم حسن: م س، ج4 ، ص 423

[4] ابو عبدلي المهدي : م س

[5] الغبريني أبو العباس أحمد بن أحمد : عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية (تح: بونار رابح) ش،و،ن،ت، الجزائر ط2 1981137، ص137

[6] بونار رابح : مقدمته على عنوان الدراية ، ص 50

[7] المقريزي : م س، ج3 ، ص 423

[8] المقريزي : م ن ، ج3 ، ص 423

و يرجع البعض أصل الزاوية إلى أهل الصفة، يقول بن مرزوق التلمساني :" أما إتخاذ الزوايا، فقد إستدل غير واحد من علمائنا على أن الأصل في إستعداد الزوايا و الخوانق، أن الرسول صلى الله عليه و سلم ألزم فقراء أصحابه الكون في الصفة[1]".

و عن نسبة الزاوية إلى الرباط، يرى رابح بونار ان الأولى متولدة عن الثاني " الذي كان معروفا منذ القرن الأول الهجري في شمال إفريقيا[2]".

و تعليل هذه النسبة يعود إلى كون الرباط، بعدما تغيرت الأحوال السياسية و الحربية، فقد وظيفته كرباط للخيل و كمنشأة للنشاط العسكري، و صار يطلق على المكان الذي يرابط فيه الصوفية للعبادة و الإنقطاع إلى الله تعالى، يصدق عليه قول إبن مرزوق التلمساني في أنه " عند المتصوفة عبارة عن الموضع الذي يلتزم فيه العبادة[3]".

و لم يعد الرباط يقام على التخوم، بل ظهرت ربط كثيرة في أواسط المدن، و في بلاد الامن[4]، يؤمها المتصوفة و المنقطعون إلى العبادة.

و عرفت الزاوية في المغرب الإسلامي بأنها مؤسسة دينية تخضع لتصرف شيخ الطريقة، يجتمع فيها مريدوه " لذكر الأوراد، كما كانت تتخذ مأوى لطلبة القرآن و العلم[5]". كما يقصدها الناس للإستفتاء و الصلح بين المتخاصمين و كثرت الزوايا بداية من القرن العاشر الهجري و خلال الحكم العثماني للجزائر بتشجيع من حكامه، يقول سعد الله " من أبرز ميزات العهد العثماني في الجزائر إنتشار الطرق الصوفية ، و كثرة المباني (الزوايا و نحوها) المخصصة لها[6]".

و من أنواع الزوايا حسب ما يذكره بوشامة كمال[7] : الزوايا المرتبطة مباشرة بالطرق الصوفية، أو التي تسير بنفسها الطرق المتفرعة عنها.

و الزوايا التي تهتم فقط بتحفيظ القرآن، و تعليم اللغة العربية، و الزوايا التي خصصت لإستقبال الضيوف من الفقراء و المسافرين، و الشباب المتعطش للمعرفة، و لكن ألحقت بها ساحات تستخدم

---

[1] إبن مرزوق محمد التلمساني : م س ، ص 409

[2] بونار رابح : م س ، ص 50

[3] إبن مرزوق محمد التلمساني : م ن ، ص 412

[4] أنظر فروخ عمر : م س

[5] ابو عبد لي المهدي : م س

[6] سعد الله : م س ، ج1 ، ص 261

[7] BOUCHAMA Kamel : Algérie, terre de foi et de culture, Editions Houma – Algérie, 2000, P 108

ككتاتيب قرآنية، و أخيرا الزوايا التي أسست بجانب ضريح أحد الأولياء الأشراف، ليصبح بذلك قبره محجا للزائرين.

و كان من مظاهر إنتشار الزوايا، أن أصبحت مدينة الجزائر " تعج بالزوايا و الأضرحة و القباب[1]".

" و في مدينة قسنطينة و نواحيها، قائمة طويلة [...] بلغت حسب بعض الإحصاءات ست عشرة زاوية[2]"، و تعتبر منطقة زواوة و بجاية من أغنى مناطق الجزائر بالزوايا فقد تصل إلى خمسين زاوية[3]".

كما إشتهرت مدينة تلمسان و نواحيها بزواياها و أضرحتها و مشاهدها فقد كان فيها و في نواحيها " أكثر من ثلاثين زاوية في آخر العهد العثماني[4]"، و بالنسبة للغرب الجزائري، فإن عدد الزوايا حسبما يذكره سعد الله فاق عددها بالشرق، و مرد ذلك إلى " إستمرار الجهاد في الغرب، دون الشرق، و إلى كثرة الزوايا و المرابطين بالمغرب الأقصى[5]".

و بصفة عامة فإنه حسب إحصاءات بعض المدن فإن " عدد الزوايا و الأضرحة و نحوها كان يفوق عدد المساجد و المدارس[6]"، و كان لهذه الزوايا موردان ماليان : الأوقاف، و الصدقة. و يعتبر الوقف من أهم مظاهر الحياة الإسلامية، و قد تجلت أهميته في الحياة الدينية و الإجتماعية.

و بالنظر إلى كثرة الأراضي التي أوقفها أصحابها على الزوايا و الأضرحة فإنه لم يوجد قبر من قبور الأولياء، و لا زاوية يديرها شيخ مرابط أو شيخ طريقة أو أحد أبنائهم، أو أحد أتباعهم، لا يحيط به عدد من هكتارات الأراضي الخصبة و يشير سعيدوني إلى أن " الأراضي الموقوفة تركزت بجوار المدن الكبرى، و في المناطق التي يدين سكانها بالولاء للزوايا و الطرق الدينية[7]".

أما الصدقة، فهي ثاني مورد هام، يأتي مما يعرف " بالزيارة" يزور بها المريد شيخه، أو مقدم الزاوية، و في بعض الأحيان كانت تلك الصدقة إلزامية على المريد. و من الزوايا التي عرفت بهذا

---

[1] سعد الله : م س ، ج1 ، ص 263

[2] م ن ، ج1 ، ص 263

[3] م ن ، ج1 ، ص 264

[4] م ن ، ج1 ، ص 266

[5] م ن ، ج1 ، ص 268

[6] م ن ، ج1 ، ص 266

[7] سعيدوني : دراسات في الملكية العقارية ، ص 53

الأمر، زاوية أولاد سيد الشيخ في الجنوب الغربي للجزائر، بالإضافة إلى ما تجنيه الزوايا في المناسبات الدينية من زكاة و وعدة و في هذا يقول فيلالي مختار :" موارد الزاوية تتمثل في دخل الأوقاف، و الأحباس التي يوقفها الأتباع عليها، و في الزكاة و الهدايا العينية التي يتلقونها من أفراد القبيلة، و النذور (الوعدة) و ما يجمعه لها تلاميذ الزاوية – في حال عجز مواردها – من المناطق التي تخضع لنفوذها، و كذلك تبرعات المسافرين الذين ينزلون بها و ما يحملة كل تلميذ للزاوية حين يحضر للدراسة، و ما يقدمه كل من يزور الزاوية بقصد التبرك بضريح مؤسسها[1]".

و بفضل هذه الموارد المالية من جهة، و مكانة المرابط أو شيخ الزاوية عند الحاكم العثماني من جهة أخرى، أمكن لهذه المؤسسات الدينية أن تملأ الفراغ الذي نتج عن العداء المستمر بين الحاكم و المحكوم بسبب سياسة الضرائب المجحفة المفروضة على الرعية، و عدم الإهتمام بتطوير المرافق الصحية و الإجتماعية و الإقتصادية لحفظ كرامة الجزائري.

و تمكنت من تحقيق الوحدة الروحية بين الأفراد، يقول العيد مسعود :" لقد قام المرابطون، و الطرق الصوفية بدور بعيد المدى في حياة الناس، بينما ظل الحكم المركزي (الوجاق) يسير على سياسة سلبية لا تربطه بالأهالي إلا جباية المال[2]".

و أثر هذه المؤسسات بالغ الظهور في هيكلة الناس و تجنيدهم، فقد كانت الرباطات تؤدي مهمات جهادية، ثم تجلت خطورتها في الثورات التي شنها شيوخ الطرق الصوفية ضد الأتراك العثمانيين فيما بعد " فقد ثار يحيى الأوراسي، و الزبوشي، و ثار الدرقاويان إبن الشريف و إبن الأحرش، و تململت الزاوية القادرية و الرحمانية، كما تمردت الزاوية التجانية في عين ماضي[3]"، و عندما ضعفت الدوافع الجهادية، وجد الناس في المرابطين و شيوخ الطرق البديل، إذا كان ولاؤهم لسلطة الزاويا الروحية دون السلطة الحاكمة. و قد عاد هذا الوضع على الزاوية بالفائدة لأنها أصبحت مطلب الحاكم الذي لم يفتأ يدعمها ماديا و سياسيا للإستفادة منها في فرض قوانينه و أحكامه على الأهالي. كما كانت ملجأ الناس الذين وجدوا فيها الملجأ و المصلى و المدرسة و المشفى، بعدما تبين لهم إعراض الحاكم العثماني عن الإهتمام بهذه المجالات الإجتماعية، و عدم

---

[1] فيلالي مختار الطاهر : نشأة المرابطين و الطرق الصوفية و أثرها في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن الغرافيكي للطباعة و النشر، بانتة،د ت، ص 27

[2] العيد مسعود : المرابطون و الطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني: م س

[3] سعد الله : م س ، ج1 ، ص 267

تخصيص ميزانية لها، فلم يكن للإيالة وزراء أو وكلاء يراعون شؤون الناس الإجتماعية بل " كانت هموم الدولة منحصرة في المحافظة على الإستقرار السياسي، و الدفاع عن الحدود و جمع الضرائب لبيت المال[1]".

و لم تكن مداخيل الضرائب و غنائم الجهاد البحري تستعمل في ترقية التعليم و تنمية البلاد، و تحقيق العدالة الإجتماعية، بل كانت تستعمل " في أجور الجنود، كثيري القلاقل و الثورات [...] و في توزيع الهدايا و العطايا على السلطان العثماني[2]".

فإضطلعت الزاوية بكل تلك الوضائف، ففي مجال التربية، إهتمت بتربية الناس وفق المبادئ الأخلاقية و الدينية، يقول حمدان خوجة :" إن المرابطين الذين يقطنون بين القبائل، يعلمون الأخلاق و يفسرونها بقدر المستطاع، و بقدر إدراك هؤلاء السكان، إنهم يعلمونهم الصلاة و يهدونهم إلى مكارم الأخلاق[3]".

و في إطار رؤية الزاوية التربوية، كانت تؤدي وظيفة تعليمية، تعلم الناس مبادئ اللغة العربية، و تحفيظ القرآن الكريم[4]. كما كانت تعلمهم أحكام الشريعة من خلال إستفتاء الناس عن أمور دينهم و دنياهم.

أما في المجال الإجتماعي، فإن الزاوية كانت ملجئا للفقراء و المساكين و إرتبطت فكرة " الحرم" التي لزم عنها إمكانية التحصن لكل من هو في حاجة إلى ذلك بالضريح، يقول سعد الله :" من أهم ما كان يميز بعض الزوايا و الأضرحة كونها ملجئا يلجؤ إليه الهاربون من العقاب و القتل مهما كانت جرائمهم. فقد كان الولاة و العامة يعتقدون في حصانة الزاوية و الضريح[5]".

و كانت أيضا مأوى لمن لا مسكن لهم، يجدون فيها الطعام و الشراب و في هذا الإطار كانت الوعدات مناسبات لإطعام الفقراء و المساكين و لعل ما يكشف لنا عن البعد الإجتماعي لهذه الزاوية ليس فقط الدور الإجتماعي الذي تقدم ذكره، بل و أيضا طبيعة المصادر المالية نفسها التي كانت تقوم عليها السياسة الدينية و الإجتماعية للزاوية، هذه المصادر تكشف لنا عن مدى تكافل

---

[1] سعد الله : م س ، ج1 ، ص 315

[2] سعد الله : م ن ، ج1 ، ص 316

[3] خوجة حمدان بن عثمان : م س ، ص 56 57

[4] أنظر نسيب محمد : م س

[5] سعد الله : م س ، ج1 ، ص 270

الناس فيما بينهم إما بشكل غير مباشر عن طريق الصدقة و الهدايا و التبرعات، أو بشكل مباشر عن طريق الوقف.

و من خلال هذا الدور نتبين مدى إهتمام الزاوية بحاجيات الأهالي و نرى " من خلالها خاصة إصغاءها الدقيق و المرهف للمجتمع الريفي، إصغاءها لتناقضاته و لحاجياته المختلفة، و هذا ما لم تكن الدولة المركزية قادرة عليه، لأن علاقتها إدارية أكثر من أن تكون حضارية[1]".

3) المرحلة ما بعد العثمانية (فترة الاحتلال الفرنسي) :

3-1) الأنثربولوجية الإستعمارية :

ارتبطت نشأة الأنثربولوجيا الثقافية و الإجتماعية بالحركات الإستكشافية و الإستعمارية، و أصبحت دراسة المجتمعات الغريبة –البدائية و الاهلية -- موضوعها الرئيس . يقول Gérard le clerc " و الأنتربولوجيون أنفسهم يعترفون اليوم بأن اختصاصهم العلمي هذا يستمد موضوعه الفعلي من النزعة الأميريالية، و يستوحي منهجه من النظرة الإستعمارية[2]" فأصبح الإهتمام بتلك الشعوب، ووصف مؤسساتها الثقافية من أولوياتهم . و لذلك بات من المؤكد من الناحية التاريخية أن الأنتربولوجيا " تطورت في الوقت نفسه الذي كانت فيه حركات الإستعمار تنتشر في أقاص الكرة الأرضية[3] "

غير أنه يجب ملاحظة أن هذه الحركات لم تكن تهدف إلى دراسة تلك الشعوب ووصف نمط حياتها، و التعرف على أنساقها الثقافية، بل إن غرضها الأساسي كان استعبادها و إخضاعها لسيطرة الشعوب الإستعمارية الأوروبية و اعتبرت الأنثربولوجيا آنذاك إحدى الوسائل الفنية لمساعدة " الحاكم على إدارة المجتمع الأهلي بأدنى حدى من الاحتكاك و التوتر »[4]فكانت إحدى إستراتجيات المستعمر لفهم ثقافة و سلوك الشعوب المستعمرة هي " استخدام الخبراء الانتوبولوجين و تعيينهم مستشارين في الإدارات الحكومية للبلاد المستعمرة [5]"، فتمكنوا من معرفة أحوال تلك

---

[1] لطيفة لخضر : م س ، ص 64

[2] LECLERC GERARD : Antopologie et colonialisme, FAYARD Paris 1972 P 202

[3] LEIRIS MICHEL : Cinq études d'ethnologie, Gouthier, Paris 1969, P 33

[4] لنتن رالف:م س، ص 34

[5] لنتن:م ن ص 34

الشعوب، الإجتماعية و الإقتصادية و وقفوا على عقائدهم الدينية، و ممارستهم السحرية، و أبـدوا إهتماما كبيرا في وصف و تحليل عاداتهم و أعرافهم.

و يوجد من الباحثين من يرى أن الأنثروبولوجيا الميدانية ظهرت إلى الوجود في فرنسا مـن مبادرات بعض الحكام الذين رغبوا في معرفة نمط حياة الشعوب الواقعة تحت هيمنتهم الإستعمارية. و" تعود المبادرة الأكثر أهمية إلى كلوزل Clozei الذي كان حاكما على إفريقيا الغربية الفرنسـية في بداية هذا القرن. فقد أسس سنة 1915 لجنة الدراسات التاريخية و العلمية لإفريقيا الغربية الفرنسية، و كان يطلب من مساعيديه أن يطلعوه بشكل تفصيلي على الأنساق القانونية السودانية حينمـا كان يريد إستبدالها بالقانون المدني[1]".

و بهذا الشكل أدت الأنثربولوجيا دور الخدم العلمي، و وجد المستعمر مبرره الأخلاقي في التقارير الإثنولوجية التي كانت تصور المجتمعات المغلوبة على أمرها على أنها متوحشة و غارقـة في الجهل، و أنه يجب تهذيبها و تمدينها. من ذلك ما ذكره RINN Louis ، حيث يقول :" منذ خمسـين سنة بذلت القوى الأروبية جهودا كبيرة لجذب المشرق القديم إلى تيار الحضارة الحديثة[2]".

فسلمت الجزائر إلى هواة من ضباط الشؤون الأهلية و صغار المعلمين و الرحالة و المبشـرين الذين إرتجلوا علم الإجتماع، و الذين لم يكن هدفهم البحث العلمي " فلم يهتموا بإعداد ملفات و تقديمها كتقارير [...] بل كانوا يقدمون إنطباعات مرفوقة بآرائهم الشخصية[3]" و لم يكن هناك ما يحثهم على الإجتهاد و التعمق لأن ماهو سطحي عند الأهالي، كان كافيا بالنسبة لهـم لتفسـير الأمور.

و عندما وطئت أقدام المستعمر أرض الجزائر، لم تكن لديه عنها من المعرفة سوى أنهـا " كانت بكل إبتذال، أرض تركية تصلح للإغتصاب[4]" و كانوا يتحدثون عن الجزائريين " تماما مثلما كان يفعل البحار الغربي مع سكان غينيا الجديدة أو مع الهنود[5]"

---

1 LECLERC (G) : op.cit P 45

2 RINN Louis : Marabouts et khouan, étude sur l'islam en Algérie, Adolphe Jourdan, Libraire – éditeur, Alger 1984, P7

3 Lucas (P) et Vatin (j.c) : l'Algérie des anthropologues, Maspero, Paris, 1982, p.11

4 Ibid p.11

5 Ibid p.11

و لما إستشعر المستعمر ضرورة و أهمية معرفة الآخر لم يجد من يصلح لهذه المهمة سوى الجيش، يقول Benjamin STORA : " في سنة 1937 قرر وزير الحرب، البدء في إستكشاف الجزائر علميا، و لكنه لم يجد على أرض الميدان إلا أفراد الجيش الذين أنجزوا عمل السوسيولوجيين، و المؤرخين و الألسنيين[1]"

3-2- تفكك ثقافي لا مثاقفة :

لم يكن التوسع الإستعماري تواصلا و تعارفا حضاريا بين الشعوب، غايته المثاقفة، هذه الأخيرة التي تقوم على " الإتصال بين ثقافتين إتصالا وثيقا يكون من نتائجه إزدياد التشابه بين الثقافتين[2]" و الذي يؤدي إلى تطوير العناصر الثقافية، بما يحقق للمجتمعين أو أحدهما التقدم، و لكن ليس على حساب الأخرى. فقد كان المستعمر أو على الأقل فئاته المثقفة – بالمعنى العام – ترى أن المواجهة بين الثقافتين الفرنسية و الجزائرية مبررة من حيث أن غايتها، هي المثاقفة، أي نشر حضارة حديثة لتجديد أخرى تقليدية تقول Yvonne TURIN :" في الجزائر أو في شمال إفريقيا، اللقاء يفرض نفسه [...] بين حضارة تقليدية و أخرى حديثة، مثلما يوجد في المجتمع الأروبي رأى تقليدي، و آخر يميل إلى التغيير. فالتغير و الدوام [...] يستأنفان جدليتهما في صورة جديدة"[3]. فالمواجهة بين الثقافة الفرنسية، و الثقافة الجزائرية لا تخرج عن هذا الإطار العام، و الإختلاف الوحيد هو أن المعوقات كبيرة، و الفروق عميقة، و في هذا القول إعتراف بوجود حضارة جزائرية، يؤكد عليها Alexis DE TOCQUE VILLE : " إن المجتمع الإسلامي في الجزائر، لم يكن غير متحضر، بل كانت حضارته متأخرة و ناقصة فقط، فقد وجد به عدد كبير من المؤسسات الدينية، ذات الأهداف الخيرية، و التعليم العام[4]".

---

1 STORA Benjamin : Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1945), ENAL, Hohma, Algérie 1996, p.18

2 السويدي محمد : م س ، ص 221

3 TURIN Yvonne : Affrontement culturels dans l'Algérie coloniale (écoles, médecines, religion, 1830-1880), ENAL, Algérie, 2ème éditions, 1983, p.8

4 STORA Benjamin : *Ibid , p.28*

لقد كانت الثقافة الجزائرية أصيلة، صحيح " أنها لم تكن ذات قدرة كبيرة على الإستقبال و الإستيعاب، فلم يكن بإمكانها تبني تطورات العصر، و لكنها كانت ثقافة حية، ينقصها فقط تيار حيوي يعيد إليها شعورها بنفسها و بالعلم لكي تستيقظ و تتطور[1]".

و لكن التيار الذي جاءها، لم يحيها بل قتلها، فقد كان التراث الثقافي، الهدف الرئيس للمستعمر الذي خرب مؤسسات المجتمع الجزائري من مساجد و مدارس و زوايا. و يقول DE TOCQUE VILLE " حيثما وضعنا أيدينا في تلك المؤسسات سلبناها مواردها، و أعقناها عن أداء مهماتها الخيرية، و أهملنا المدارس، شتتنا حلقات الدرس [...] و بمعنى آخر جعلنا المجتمع المسلم أكثر فقرا و جهلا[2]".

فأصيبت الثقافة الوطنية بالفقر في مواردها و أفكارها، و شلت قدراتها الإبداعية. و بدل أن تعدل الثقافة الجزائرية من عناصرها بما يساعدها على التقدم و التطور بشكل طبيعي – لا قهري – فإنها فقدت قسما منها و تشبثت بالقسم الآخر، فتحجرت و إزدادت تأخرا.

فغاية المستعمر كانت في فرض هيمنته السياسية و الإقتصادية، فطبق خطة إغتصاب موارد الشعب و الإستيلاء على أراضيه، و تبنت نواياه السيئة، و وعوده الكاذبة، التي وعد بها الجزائريين بإحترام الدين الإسلامي، و ضمان حرية جميع الطبقات و الأديان و الممتلكات و التجارة و الصناعة، و إحترام كامل للمرأة، و إحترام التقاليد الجزائرية.

هذه الوعود كانت أول ما تعرض له الإستعمار، فقد إستولت الإدارة الإستعمارية على إدارة الأحباس، و أملاك الفقراء، و هدم أغلبها، فضلا عن تحويل المساجد إلى مستشفيات أو ملاجئ للجيش أو كنائس، و عن هذا التدمير يقول أحد المؤرخين الإنجليز :" إن بعض أحسن مساجدهم (أي الجزائريين) قد حول إلى كنائس، و أيام المواسم الإسلامية قد أبطلت شرعيتها، و أراضي القبائل قد صودرت و كل رمز وطني قد حطم[3]"

و تشير إلى ذلك إحدى اللوائح التي رفعها أهالي مدينة الجزائر إلى الحاكم الفرنسي الجنرال، برتزان سنة 1831 الذي تميزت سياسته باللين بالمقارنة مع سياسة سابقه الجنرال كلوزال الذي

---

1 TALEB IBRAHIMI (Ahmed) : de la décolonisation à la révolution culturelle (1962-1972) SNED – Alger, 3ème Edidition 1981, p 12

2 STORA (B) : op.cit, p.28

3 سعد الله أبو القاسم : الحركة الوطنية الجزائرية، ش، و، ن، ت، الجزائر ط2، 1983، ج2، ص 28

أصدر قرارا بتاريخ 1830/09/08 لتمكين سلطات المستعمر من الإستيلاء على الأحباس، و أملاك الأفراد، و هدم أغلبها. و هذا بعض ما جاء في تلك اللائحة : " [...] و مطلبنا اليوم منكم أن ترجعوا لنا أحباس مكة و المدينة، و جميع الأحباس الأخرى، و أنتم أعطيتمونا الأمان في أمور ديننا [...] و لهذا نطلب من فضلكم الرفيع أن تردوها لنا حتى نقوم بشؤون الفقراء و المساكين، و مصاريف الجوامع و المستشفيات[1]".

3-3- موقع ظاهرة التبرك من سياسة المستعمر :

إكتشف المستعمر أن المواجهة بالنسبة للجزائري لم تكن العربي مقابل الفرنسي بل كانت العقيدة الإسلامية في مقابل المسيحية و تبين لهم كذلك أن الدين الإسلامي ليس فقط القرآن و السنة بل إنه يتمثل و بشكل أساسي في الطرق الصوفية و شيوخها الممثلين الحقيقيين لتلك العقيدة و لكنها-أي الطرق الصوفية – آخر ما إلتفتت إليه السلطات الإستعمارية لأن جهودها كلها كانت منصبة على هدف واحد، هو أن تبسط هيمنتها على الجزائر بدل الهيمنة التركية، لذلك وجهت عنايتها إلى دراسة الوثائق الإدارية التي خلفها الأتراك و قد مكنتهم تلك الدراسات من " معرفة الموارد البشرية و المادية ، و كذا القوة العسكرية و الإمكانيات الطبيعية للقبائل[2]".

و كان الصراع الذي نشب بين الطرق الصوفية و على وجه الخصوص بين القادرية الممثلة في عبد القادر بن محي الدين، ضد الدرقاوية و التجانية، أول مؤشر على خطورة تلك التنظيمات.

و بالفعل فإن المستعمر وجد مقاومة عنيفة من قبل الطرق الصوفية و شيوخها بداءا بالأمير عبد القادر من 1839 إلى 1847 و ثورة بوزيان عام 1849، و ثورة لالا فاطمة ما بين 1851 و 1857، و ثورة بوبغلة سنة 1854، و ثورة بومعزة سنة 1857، و المقراني الذي إنظم إلى ثورة الحداد سنة 1871 ثم ثورة أولاد سيد الشيخ من سنة 1864 إلى غاية 1881. و الخصائص المشتركة بين كل هذه الثورات " أنها كلها كانت تقاد بمرابط يجمع لديه السلطة السياسية – الدينية للجمعية "[3]

---

[1] التميمي عبد الجليل : لائحة من أهالي مدينة الجزائر إلى الحاكم العام الفرنسي سنة 1931. المجلة التاريخية المغاربية – تونس،عدد 17-18 جانفي يناير 1980، ص 123، و اللائحة مكتوبة باللهجة العامية، أصلحها و عربها صاحب المقال

[2] ADIR Ahmed :les ordres et la conquete francaise (1830-1851) revue algérienne des sciences juridiques économique et Politique, Volume IX n°4 décembre 1972, P,P, 819 – 872

[3] سعد الله : م س ، ج2 ، ص 57

فوجدت السلطات العسكرية الإستعمارية نفسها مدعوة إلى جمع كل المعلومات حول الطرق الصوفية و كان النقيب DE NEVEU أول من إكتشف حقيقتها سنة 1845 في كتابة KHOUANS و تمثلت إحدى الإكتشافات في التأكيد على أن " الجزائر مقسمة إلى مقاطعات دينية [...] و لما كانت الزاوية مدرسة ، فإن هذه المقاطعات تشبه أكاديمياتنا[1]"، و تبين أن الزوايا هي الوجه الممثل للطريق و " أنها مراكز دعم و قواعد محلية [...] لجمعيات يصعب جدا إدراكها[2]".

و في سنة 1951 أمكن الحصول على أول إحصائية[3] للطرق الصوفية و هي كالآتي :

المحافظة	عدد السكان	الرحمانية	الطيبية	القادرية	الدرقاوية	التيجانية	الزيانية	الفصالية	مختلف
الجزائر	718.691	225.299	35.229	30.417	64.499	17.781	3117	–	3571
وهران	443.745	2.701	22.684	11.823	897	313	6510	62	3573
قسنطينة	1.038.962	67.139	15.645	8.342	–	4952	–	1172	2634
المجموع	2.201.398	295.139	73.558	50.582	65.396	23.046	9627	1234	9778

و حسب هذه الإحصائية فإن 533026 جزائري كان منخرطا في إحدى تلك الطرق، و إذا علمنا أن عدد السكان كان حوالي2201398 [4] فإن عدد المنخرطين كان يمثل الربع.

و مهما تكن قيمة هذه الإحصائية من الناحية العلمية، فإنها تبين لنا بداية الإهتمام بكل تفاصيل تلك المنظمات الدينية.

و أتبعت الإدارة العسكرية تلك الدراسات بإجراءات عملية قمعية فهدمت الأضرحة و القباب داخل المدن " فقد هدموا ضريح و زاوية أولاد سيدي الشيخ في البيض، بعد ثورتهم سنة 1864، و فقدت زاوية القيطنة قيمتها و أهملت[5]" كما تعرضت الزوايا و الأضرحة في مدينة الجزائر

---

1 TURIN (Y) op , cit, p.111

2 Ibid p.124

3 NADIR (A) op.cit, p.821

4 أنظر سعد الله : م س

5 سعد الله : تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، ط1 ، 1998 ، ج5 ، ص 152

لما تعرضت له المساجد من الهدم و الإهمال و التحويل عن مقصد الواقفين، و إغتصبت السلطات الفرنسية أوقافها[1]" و أخضعت المدارس القرآنية لمراقبة شديدة.

و لكن نجد المستعمر في المقابل على إبقاء يحرص الجزائريين أسرى الخرافات، ليفسح المجال لظهور الدراويش ممن إدعوا " الكرامة بعدم إختراف الرصاص لأجسادهم، أو بعدم إصابتهم بالأمراض، أو بأي سوء[2]".

و مثلما أن سياسة الأرض المحروقة أدت إلى مقاطعة الجزائريين للمدارس الفرنسية، فقد دفعتهم أيضا إلى عدم التوجه إلى الطبيب الفرنسي، و الحقيقة أن المستعمر لم ينجح في إستبدال المرابط المداوي بالطبيب العدو، و إستمر إعتراف الناس للمرابط بسلطة لا محدودة، بل إن المرابطين و شيوخ الطرق أنفسهم، رسخ لديهم الإعتقاد بأنهم المقربون من الله، و أنهم الشفعاء عند الله، و أنهم المخصوصون بالبركة التي تشفي من الأمراض، " فشاعت خطوط الرمل، و كتابة الحروز، و قراءة البخوت، و إستطلاع الغيب [...] كما شاعت أنواع العزائم و التمائم[3]".

هذا التراث الذي لم ينقطع، بل كان ينتقل إلى المريدين " خلال نظم سرية و قنوات غامضة[4]" و وجدت فيه الطرق الصوفية مصدرا تستمد منه عناصر وجودها و قوتها، و إنغمس زعماء الجمعيات الأخيرون " في المرابطية تاركين للفرنسيين يد حرة في الجزائر، مساعدين لهم [...] بتسلطهم الخرافي على عقلية الفلاحين[5]".

و إستمر إعتقاد الناس في عقيدة المرابط لأنهم كما يرى إبن باديس، لم يكونوا يتصورون، قبل ظهور التيار الإصلاحي أن الدين الإسلامي يمكن أن يكون شيئا آخر غير ما يعتقدونه في المرابط[6].

وبعد ظهور جمعية العلماء المسلمين الإصلاحية " سنة 1931 و إعتمادها في السنة نفسها من قبل محافظة الجزائر وفق قانون 1901 الخاص بالجمعيات[7] ". تبين للمستعمر طبيعة نشاطها الديني الذي

---

[1] سعد الله : م ن ، ج5 ، ص 111

[2] سعد الله : م ن ، ج5 ، ص 40

[3] سعد الله : م ن ، ج7 ، ص 248

[4] سعد الله : الحركة الوطنية الجزائرية ، ج2 ، ص 73

[5] سعد الله : م ن ، ج2 ، ص 66

[6] MERAD Ali : Le Reformisme Musulman en Algérie de 1925 à 1940, Editions El-Hikma, Alger 1999, p.54

[7] MEDJAOUD Mohamed l'Action Réformiste de l'Association des Oulemas Musulmans Algériens 1920-1940, thèse de Doctorat, Université Paul valery, Montpelier III, France, p.103

يسير في إتجاه معاكس لإتجاه المرابطين، مالت الإدارة الإستعمارية إلى تدعيم هؤلاء و ذلك لعدة أسباب أهمها أنه تمّ تدجين هذا الإتجاه، و بالتالي لم يعد يمثل أدنى خطورة على الوجود الإستعماري و لأن " له سلطة روحية قوية على عامة الناس، و لكونه مغلق على نفسه، و ليست لديه قابلية للتأثر بالإتجاهات الثقافية الدينية القادمة من المشرق العربي[1]" بخلاف جمعية العلماء الإصلاحية التي تشبعت بالأفكار الجديدة في مجال الإصلاح الديني و الإجتماعي.

و وجد المرابطون في الحركة الإسلامية الجديدة عدوا خطيرا لأن أهم مبادئه الإصلاحية تركزت حول محاربة البدعة و على رأسها – كما يرى الإصلاحيون – زيارة الأضرحة و التبرك بها، فقد أعلن علماء الجمعية " الحرب على المرابطية [...] لأنها سبب الفساد و الأمراض و الإنحراف الديني، و الجهل و الإهمال في الحياة و الإلحاد بين الشباب[2]".

فدفع ذلك بالمرابطين و شيوخ الطرق الصوفية إلى التماس العون من السلطة الإستعمارية، هذه الأخيرة التي أخذت على عاتقها مراقبة الميدان الديني، و ارتأت أن " التحكم فيه يجب أن يكون كليا، كما يجب عليها أن تمارس تلك الرقابة على كل ميادين الحياة السياسية، الإجتماعية و الثقافية[3] ".

و حرض المرابطون الإدارة الفرنسية على منع أعضاء جمعية العلماء من إلقاء خطبهم على الناس في المساجد، و هذا ما فعلته بالفعل ففي : " فبراير 1933 لم تتردد الإدارة في منع أعضاء من الجمعية، من الدخول إلى مسجد تلمسان، و المدرسة الحرة بسيق، و المدارس القرآنية بمدينة سيدي بلعباس[4] ".

و بذلك تكون الإدارة الإستعمارية قد إتبعت سياسة شجعت على تجذر عقيدة المرابط و المتمثلة في زيارة الأضرحة و التبرك بها بكل ما يكتنف هذه الظاهرة من خرافة و شعوذة و على الرغم من أن هذه الظاهرة قد إنحصرت في الوقت الحالي بسبب الإنفتاح الثقافي، إلا أن آثارها ما زالت باقية على المستوى السلوكي، و ذلك ما وقفت عليه من خلال خروجي إلى الميدان[5] ، فما زالت الأضرحة و القباب قائمة، و يعتنى بها، بل و يعاد بناء ما هدّم أو تهدّم منها.

---

[1] MERAD Ali : op.cit, p.52

[2] سعد الله : الحركة الوطنية الجزائرية ، ج2 ،ص 427

[3] MEDJAOUD (M) : op.cit , p.189

[4] Ibid : p.190

[5] أنظر الملحق

الخـــــاتمة

و في الأخير يمكن القول بأن للتبرك في الثقافة الإسلامية معنيـــان، الأول يســـتمد وجوده من الإسلام كدين، و قد أشاد به العلماء بصفة عامة، لأن الأصل فيه كان تـــبرك الصحابة بالنبي و قياسا عليه جاز التبرك بالصالحين لما فيه من الاعتبار بهم، و اتخاذهم قدوة حسنة، و يتوجه بهم إلى الله.

أما المعنى الثاني فيشير إلى سلوك اجتماعي أضحى بحكم تكراره، و اكتسابه صفـــة الإلزام، واجبا دينيا اجتماعيا. توجه به الناس، و مازالوا، إلى قبور الأولياء من المتصوفـــة و المرابطين و شيوخ الطرق الصوفية. و الفارق بينهما أن التبرك عند الصحابة و التـــابعين، ثم السلف الصالح بعدهم، كان متقيدا بتعاليم الإسلام و توجيهات الرسول، أما التبرك بالمعنى الثاني فقد وصف عند العلماء بالشرك لما فيه من التعظيم لغير الله و الاستعانة به بما لا يقدر العباد عليه كالإستنصار و الاستشفاء و غيرها من الأمور التي تهم الناس في حياتهم العامـــة، فيتوجهون بالدعاء و التسليم لصاحب القبر و ليس لله.

و قد حاولت في بحثي هذا أن أتتبع الأصول الأولى لظهور هذه الظاهرة التي ليســـت من الإسلام، و الوقوف على جذورها. و لكن كونها ليست من الإسلام لا يعـــني أنهـــا جاءت من خارجه، و تطلب مني هذا الموقف أن أميز بين الإسلام كدين منظـــورا إليـــه كمجموعة من التعاليم و الشعائر الدينية، و بين الإسلام كثقافة و حضارة، انفتح علـــى مختلف الثقافات الأجنبية،و كان من متولدات ذلك الانفتاح و الاتصال ظهور حركـــات سياسية دينية و ظواهر اجتماعية دينية، و أعمال فكرية فلسفية.

و من بين ما أفرزه تفاعل الإسلام مع الثقافات الأخرى، حركة التشيع، و المثـــير للإهتمام في هذه الحركة أنها كانت البذرة الجنينية الأولى في الإسلام التي ولدت ظـــاهرة تقديس الناس للبشر. فقد جمع إبن سبأ – رأس السبئية و المؤسس الأول لحركة التشـــيع الغالي- بين فكرة الوصاية التي أخذها عن دينه اليهودية، و فكرة الحق الإلهي التي إستمدها من بيئته الفارسية في اليمن.

و كان لتطور هذه الحركة و تشعبها إلى فرق، ثم إقتحامها علم الكلام أثر بـــالغ الأهمية في بلورة أرائها، خاصة الشيعة الإمامية، و على وجه التحديد فرقة الإسماعيلية، أمـــا

الظاهرة الدينية الأخرى التي نمت و تطورت في البيئة الإسلامية، فكانت التصوف، الذي إلتقى مع التشيع في أشخاص الأئمة الذين كانوا قدوة في التدين و الزهد. ثم توطدت العلاقة بينهما، و تسربت بفعل ذلك أفكار شيعية إلى التصوف كالخرقة، و الولاية، و القطب، و أصبح الإمام عند الشيعة هو القطب أو الإنسان الكامل عند المتصوفة.

ثم حاولت أن أبين كيفية و أسباب إنتقال هاتين الظاهرتين إلى المغرب الإسلامي، فالتشيع إنتقل عن طريق الداعيين الذين أرسلهما جعفر الصادق، فهيأ الظروف المواتية لإنتقال حركة التشيع، فجاءت الزيدية ممثلة في إدريس الأكبر. ثم لحق بالداعيين السابقين، الداعي عبد الله الشيعي الذي بذر بذرة الفاطميين ممثلة في عبيد الله المهدي.

و اهمية هاتين الفرقتين تكمن في أن الفرقة الأولى تمخضت عنها ظاهرة الشرفاء الذين إنتسب إليهم أغلب المرابطين – صدقاأو كذبا – و التي إستشعر الناس بها الحاجة إلى التبرك بحامليها، أما الفرقة الثانية فقد أنتجت ظاهرة المهدوية، و التي أكسبت الذين إنتحلوها طابعا كريز ماتيا مكنهم من الظهور كقادة روحيين و سياسيين.

و كان للتصوف القدرة على بلورة المفهومين – الشريف و المهدي ليصبحا أهم ما يحدد قداسة الأولياء، و (ألوهيتهم) من حيث أنهم الورثة الروحيون للرسول صلى الله عليه و سلم و لرسالته الربانية.

و ساعد التحرش الصليبي المرابطين نسبة إلى الرباط على أداء أدوار عدة قيادية سياسية و دينية و إجتماعية، فسيطروا على عقول الناس. كما لعب الوجود العثماني في الجزائر دور المخصّب الذي أدى إلى إنتشار و تزايد المرابطين، و رسوخهم في المجتمع الجزائري و أصبح تعظيم المرابط و الولي و التبرك بهما خاصة الأموات منهم عقيدة لدى الناس.

و نظرا لكون الشعب الجزائري إستمسك بتلك الممارسات التبركية فإن الإدارة الإستعمارية، فضلت أن يكون الشعب جاهلا، أسيرا لإعتقاداته الخرافية، لأن الفطنة و الصحوة يترتب عنهما طلب الحقوق.

و ليس يهمنا في هذا البحث أن نخرج بتوصيات بقدر ما يهمنا الوقـــوف علـــى أسباب إنحراف السلوك الديني من تعاليم تدعوا إلى التوحيد، إلى سلوك يقوم على تقديـــس و تعظيم البشر، و تسليم الأمر كله إليهم.

و لكن الجواب عن تلك الأسئلة التي أثرناها في بداية البحث، يقودنـــا إلى طـــرح أسئلة أخرى ليس بوسعنا أن نجيب عنها في هذا البحث و أهم هذه الأسئلة هي :

هل عقيدة التوحيد ذات معاني و تمثلات واحدة لدى جميع الناس ؟

أو ليس السلوك التبركي شكل من أشكال التوحيد ؟

الملاحق

للوقوف على واقع ظاهرة التبرك بالأولياء قمت بعدة زيارات ميدانية لبعض الأضرحة، و قابلت فيها القائمين عليها. و قد وقع اختياري على الأضرحة التالية :

– **ضريح " سيدي يوسف"** الموجود على بعد عشرين كيلومتر من دائرة عين تالوت التابعة لولاية تلمسان و التي تبعد عنها بحوالي أربعين كيلومتر، و تبعد عن مدينة سيدي بلعباس بواحد و خمسين كيلومتر، و على بعد عين تاجموت التابعة لولاية سيدي بلعباس، بثمانية كيلومترات.

–ضريح سيدي معاشوا الموجود بدائرة عين البرد التابعة لولاية سيدي بلعباس و تبعد عنها بحوالي أربع و عشرون كيلو متر في اتجاه ولاية وهران.

–ضريح سيد زواوي الموجود ببلدية بوشبكة (بوخنيفيس) التابعة لولاية سيدي بلعباس و تبعد عنها بحوالي خمسة عشر كيلو متر في اتجاه الجنوب الغربي.

و كان تركيزي في هذه المقابلات على معرفة ما إذا كان الناس ما يزالون يمارسون الزيارة و طقوسها، لذلك كنت أحرص دائما على طرح ثلاثة أسئلة.

هل ما زال الناس يزورون الأضرحة في الوقت الحاضر ؟

و ما هي أهداف هذه الزيارة ؟

و لماذا يزورون هذا الضريح بالذات ؟ و كان قصدي من هذا السؤال معرفة ما إذا كان هذا الولي الميت يختص بمنح بركة دون أخرى؟

و كانت خلاصة أجوبة القائمين على تلك الأضرحة كالتالي.

ضريح " سيدي يوسف" تعرض لاعتداء أدى إلى هدمه، و لكن السلطات الإدارية لمدينة تلمسان خاصة بلدية تاجمونت، و ولاية تلمسان تكفلت بإعادة بنائه، و تم تدشينه من قبل والي ولاية تلمسان يوم الخميس واحد و ثلاثون ماي ألفان و واحد[1] (2001) و بالإضافة إلى ما أخبرني به القائم فقد لاحظت وجود الزائرين من الرجال و النساء و " الناس يحضرون إلى الضريح "سيدي سيف "[2] كل يوم و أما الذين يحضرون يوم الخميس فيبيتون، و الغرض من المبيت رؤية الهاتف أثناء النوم (الحلم) الذي يرشدهم إلى ما يجب فعله لنيل بركة الوالي"[3]. و عن أهداف الزيارة، فهي للاستشفاء خاصة المصابون بمس من الجن في الغالب و كذا للزواج، و عن هذه الرغبة حدثني القائم بكل ثقة و يقين، "بأن كل عانس سواء كان فتاة أو شابا يزور الضريح بحسن نية الزواج، فإن زيارته تقبل و علل ذلك بأن "سيدي سيف" وافته المنية و سنه إثنان و عشرون سنة، و قبل أن يتزوج فأخذ معه تلك الرغبة إلى قبره، ذلك هو سبب استجابة دعاء العوانس".

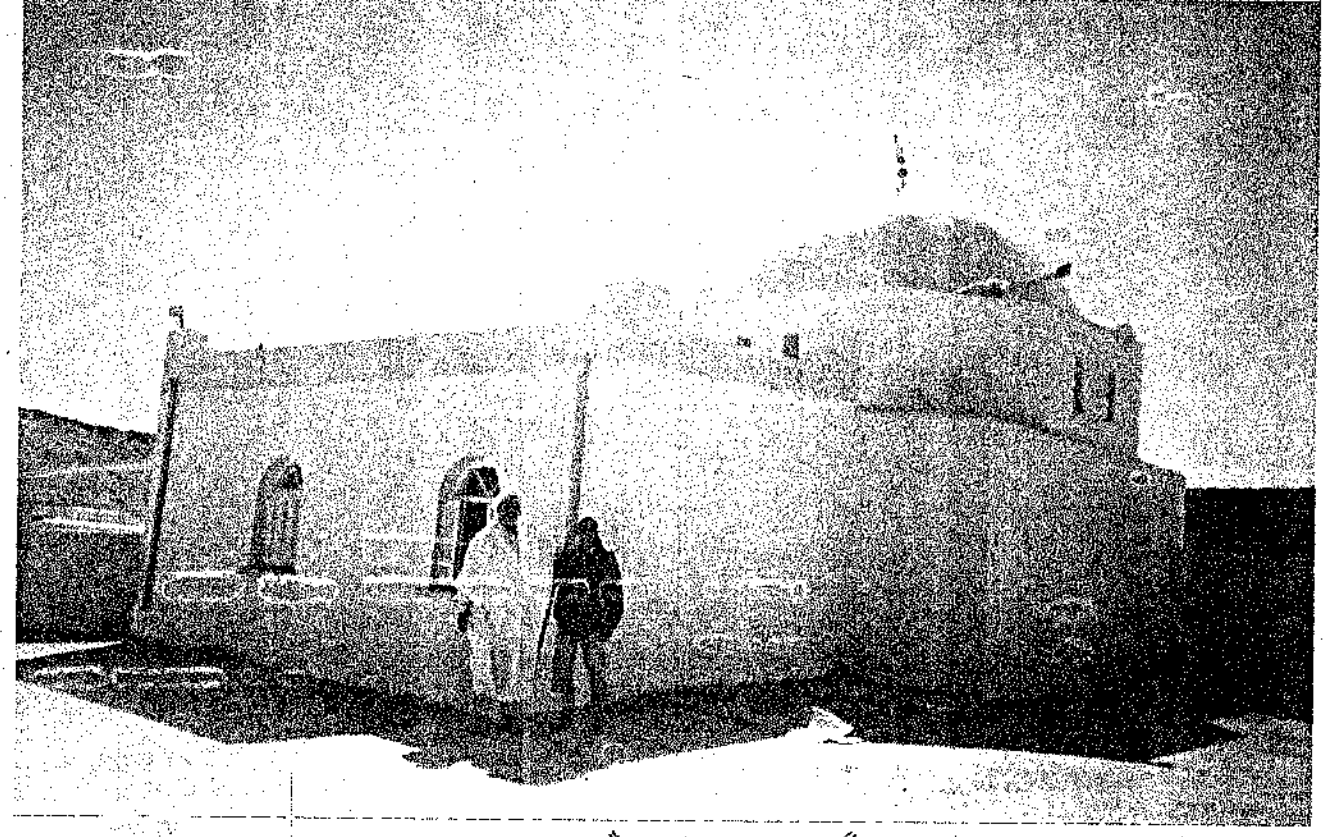
و يشترط على الزائر أن تكون الذبيحة من الماعز و علل القائم ذلك بأن " سيدي سيف" كان تلميذا لشيخه "سيدي محمد بونوالة". و كان لسيدي سيف قطيع من الماعز، و عندما أجازه شيخه بالصلاح و شهد له بذلك ذبح صاحب الضريح كل قطيعه و أقام وليمة احتفالية.

---

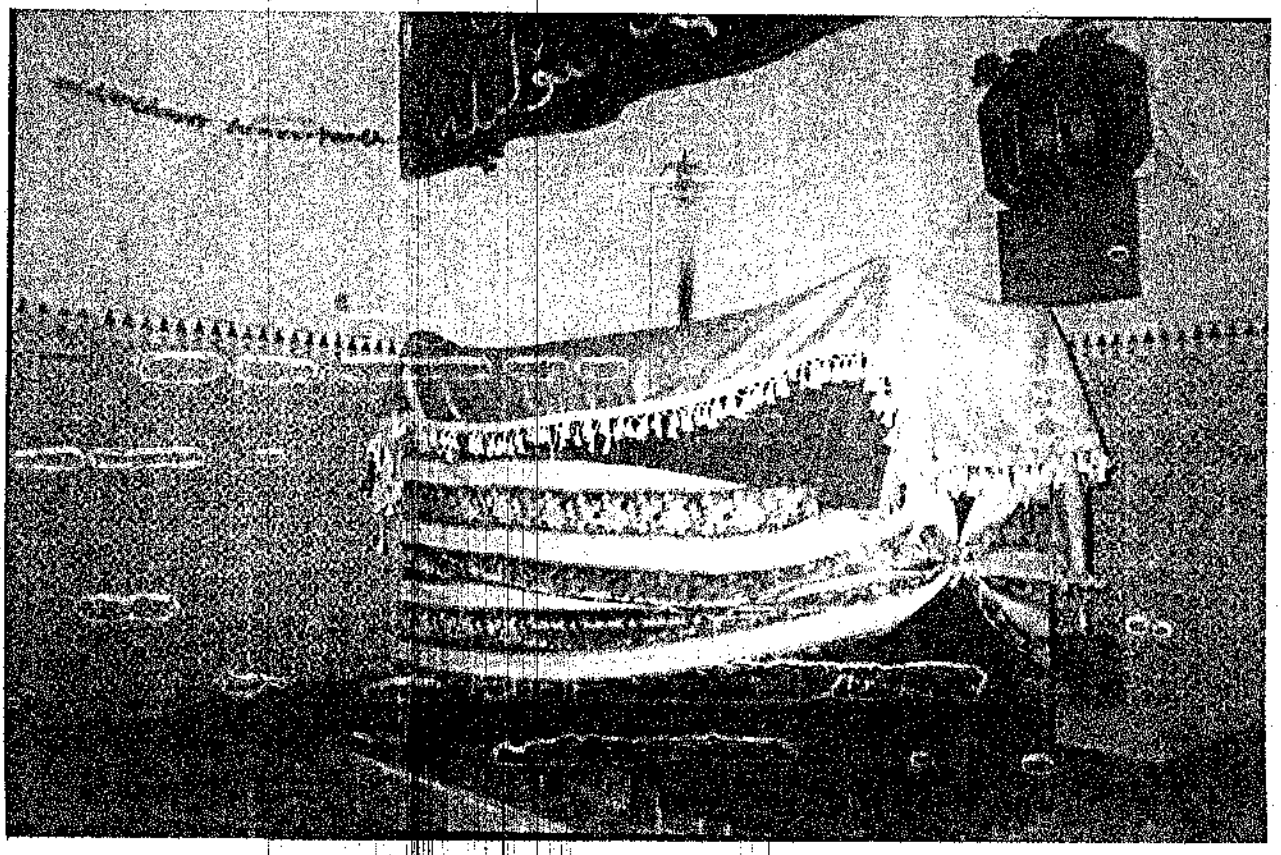
[1] – وقفت على هذا التاريخ في لوحة التدشين الموجودة على باب الضريح، و بضم هذا الضريح مصلى و غرفة الضريح، و غرفة للضيوف بالإضافة إلى ساحة واسعة و يقع هذا الضريح في جبل الأخضر (القواليل) التابع لبلدية عين تاجموت.

[2] – يحرف سكان المنطقة اسم صاحب الضريح، فبدلا أن ينطقون باسم يوسف يقولون سيف.

[3] – من حديث القائم على الضريح.



- ضريح "سيدي يوسف"
- وعلى يسار الصورة القائم هو الضريح



ضريح "سيدي زواوي"[1]: لم ينقطع عنه الزائرون، و حسب القائم عليه فإن أعدادهـــم في تزايد، و أكثر الأيام التي تشهد إقبالا كبيرا هو يوم الجمعة.

و أغراض الزيارة متعددة و لكن صاحب الضريح حسب القائم عليه يمنح بركته للنســـاء اللائي لم ينجبن أو لا يعيش أولادهم و إن كانت بركته تمتد أيضا لتشمل صاحب كل حاجـة، و تقتضي طقوس الزيارة أن تطوف الزائرة أو الزائر مرتين بالضريح و بالقبور[2] الموجودة بجانبـه، و في الطواف الثاني تترك شيئا مما تملكه (حزاما بالنسبة للنساء، و أي شيئ بالنسبة للزائرين الآخرين بمـا في ذلك ذبح دجاجة أو ديك و تركه هناك ثم يقول: **خليتلك التبيعة و اديت المنفيعة** ثم تأخذ مـن تراب القبة أو أحد تلك القبورو تدلك به أطرافها، كما تأخذ معها بعضا منه لتعلقه علـــى أحـد أبواب بيتها.

[1] – تربطه علاقة قرابة بالولي "سيدي يوسف" و "سيدي بلعباس" البوزيدي (أنظر الشجرة العائلية)

[2] – و هي قبور أفراد عائلته (أنظر الصور 2)

- ضريح "سيدي زواري"
- و يتوسط الصورة القائم على الضريح

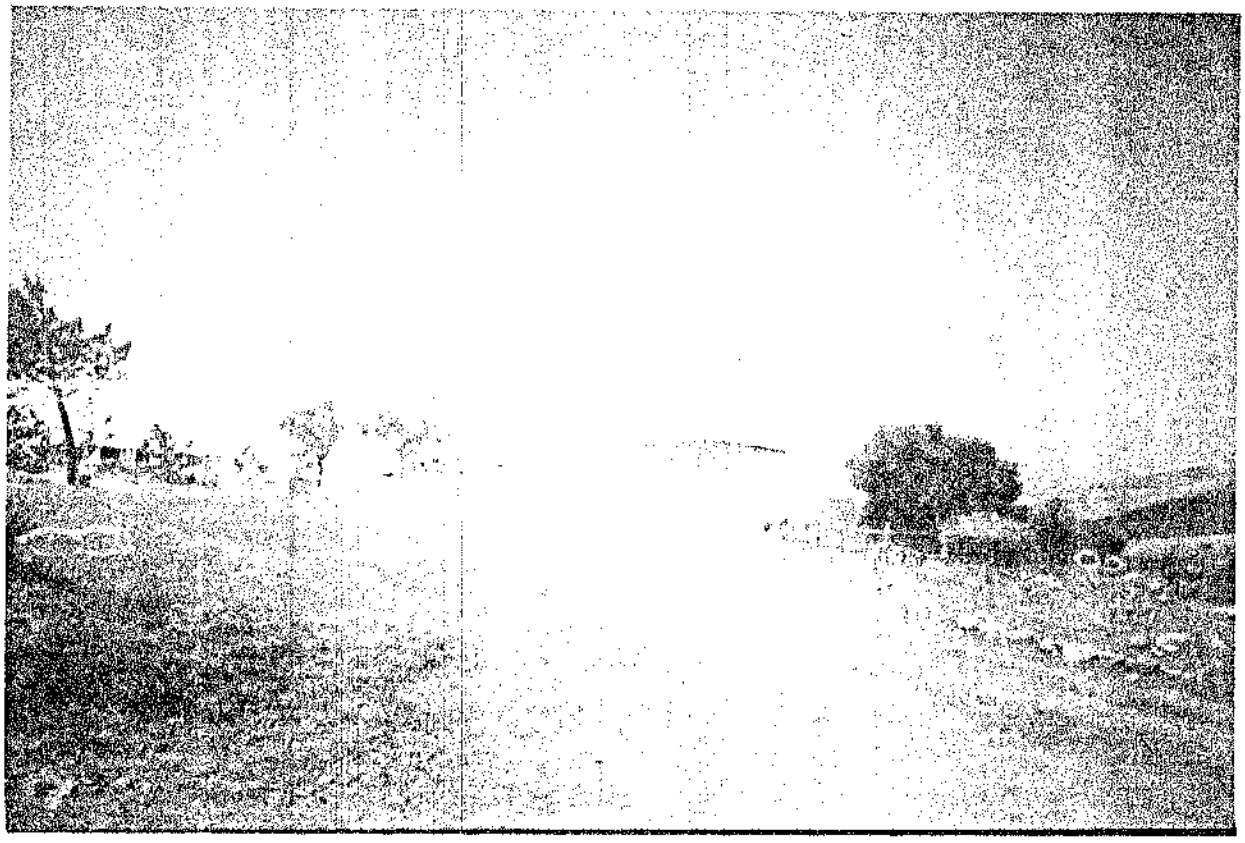
ضريح "سيدي معاشو[1]" : و هو أيضا من الأضرحة التي لم ينقطع زوارها. و لكن على خلاف القائمين على الضريحين الذين سبقا ذكرهما فقد وجدت لديه درجة من الوعي كبيرة، فقد حدثني عن طقوس الزيارة بحسرة و استياء معتبرا إياها من الجهل و أن ما يصدر من سلوكات عن الزائرين غير لائق، و أنه كان و مازال يتوجه إليهم بالنصيحة ليخلصوا الدعاء إلى الله و ليس إلى صاحب القبر لأنه هو نفسه بحاجة إلى من يترحم عليه و يسأل الله له و لسائر المسلمين بالمغفرة.

و أمام إلحاحي حول معرفة غرض الزيارة أخبرني بأنها تتم للحصول على بركة الإنجاب و الاستشفاء من الأمراض في الغالب.

و حول سؤال بخصوص اعتنائه بالضريح و ملحقاته (المصلى، دار الضيوف، غرفة الضريح) أجاب بأن ذلك كله يتم بما يتبرع به سكان المنطقة من مال و مجهود عضلي.

[1] – حسب القائم عليه هو من الأشراف، من سلالة ادريس بن عبد الله.

- ضريح سيدي معاشو"
وعلى بابه يقف القائم عليه



بيبليوغرافيا البحث

أولا : المصادر

القرآن الكريم:

1- البخاري أبو عبد الله محمد بن اسماعيل : صحيح البخاري ، شركة شهاب الجزائر ، 1990

2- ابن بطوطة : رحلة ابن بطوطة ، دار صادر ، بيروت ، 1964

3- البغوي ابو محمد الحسين بن مسعود الفراء : معالم التنزيل (على هامش تفسير الخازن) ملتزمة الطبع والنشر ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، مصر، ط2،1955

4 - التنسي الحافظ ابو عبد الله : تاريخ دولة الادراسة ، (تحقيق وتقديم حاجيات عبد الحميد) ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1984 .

5-ابن جبير : رحلة ابن جبير ، دار صادر ، بيروت ، 1964

6-ابن حزم ابو محمد علي بن أحمد : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، دار صاد ، بيروت ، دت

7-الخازن علاء الدين علي بن محمد ابراهيم البغدادي : لباب التأويل في معاني التنزيل ، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده ، مصر ، ط2 ، 1955

8-ابن خلدون ابو زيد عبد الرحمن : المقدمة ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، 1984 .

9- نفسه : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر ، مؤسسة جمال للطباعة والنشر ، بيروت ، 1979 ، ج 4

10-نفسه : شفاء السائل في تهذيب المسائل ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1959 .

11-خوجة حمدان بن عثمان : المرآة ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط 2 ، 1982 .

12-ابن دريد محمد بن الحسين : كتاب جمهرة اللغة ، مكتبة مثنى ، بغداد ، دت .

13-الذهبي شمس الدين محمد :سير أعلام النبلاء ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط3 ، 1985،ج 10.

14-الرازي فخر الدين : كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (نشره النشار على سامي : قراءات في الفلسفة) ، الدار القومية للطباعة والنشر ، مصر ، ط 1، 1968 .

15-الزهار احمد الشريف (نقيب الأشراف): المذكرات (تحقيق: المدني أحمد توفيق) ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1980

16-السلاوي أحمد بن خالد الناصري : الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى (تحقيق وتعليق ، جعفر ومحمد الناصري) ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، 1954 .

17-الشاطبي ابو اسحاق بن ابراهيم بن موسى اللخمي : الاعتصام ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1988 ، ج 1 .

18-الشعراني عبد الوهاب : الانوار القدسية في بيان قواعد الصوفية ، دار صادر ، بيروت ، ط1 ، 1999 .

19-الشهرستاني محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل ، دار صادر ، بيروت ، دت، (على هامش الفصل في

الملل والاهواء والنحل لابن حزم)
20-ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، دار صادر ، بيروت ، د ت
21-العسقلاني احمد بن علي بن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، دار المعرفة ، بيروت، دت
22-الغبريني ابو العباس احمد: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية (تحقيق بونار رابح) الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 1981
23-الغزالي ابو حامد : احياء علوم الدين ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د ت
24-نفسه : المنقذ من الظلال (ضمن المجموعة الكاملة لمحمود عبد الحليم) دار الكتاب اللبناني ، ط2 ، 1985.
25-نفسه : فضائح الباطنية (تحقيق وتقديم: بدوي عبد الرحمن) الدار القومية للطباعة و النشر ، القاهرة ، 1964.
26- نفسه : مشكاة الانوار (تحقيق وتقديم ابو العلا عفيفي) الدار القومية للطباعة و النشر، القاهرة، 1964
27-ابن فارس ابو الحسن احمد : -84معجم مقاييس اللغة ، (تحقيق عبد السلام محمد هارون) ، دار الفكر ، بيروت ، ط2، 1979.
28- القسطلاني شهاب الدين احمد بن محمد :ارشاد الساري لشرح صحيح البخاري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1984.
29- القشيري ابو القاسم بن هوازن:الرسالة القشيرية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، 1998
30- ابن كثير الحافظ عماد الدين: تفسير ابن كثير ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، الجزائر ، ط1،1990
31- ابن كمال احمد بن سليمان باشا : تفسير سورة الملك (تحقيق : عتر حسن ضياء الدين) ، دار البشائر الاسلامية ، بيروت ، 1986.
32- ابن مريم ابو عبد الله محمد بن محمد: البستان فيي ذكر الاولياء من تلمسان ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1985.
33- مسلم ابو الحسن بن الحجاج : الجامع الصحيح ، دار المعرفة ، بيروت ، دت
34- المقريزي احمد بن علي : الخطط المقريزية ، دار الكتاب البلناني ، بيروت ، دت
35- المقّري أحمد بن محمد التلمساني : نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب ، دار صادر ، بيروت، دت
36- ابن ميمون محمد الجزائري: التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية (تقديم و تحقيق: ابن عبد الكريم محمد) ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، ط1 ،1972.
37- ابن منظور جمال الدين : لسان العرب، الدائرة المصرية للتاليف و الترجمة ، دت .
38- ابن هشام : السيرة النبوية (ضبط و تحقيق و شرح ، ووضع الفهارس : السّقا مصطفى الابياري، ابراهيم، عبد الحفيظ شلبي)، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده بمصر ، ط2، 1955

ثانيا : المراجع

1- بالعربيـــة

أ) الكتب

39-أحمد أمين حسين : دليل المسلم الحزين ، سلسلة صاد ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعة ، الجزائر 1990

40-الأخضر لطيفة : الإسلام الطرقي ، دار سراس للنشر ، تونس 1993

41-أمين أحمد : فجر الإسلام ، مكتبة النهضة العربية المصرية ، ط 11 ، 1975

42-نفسه :ضحى الإسلام ، مكتبة النهضة العربية المصرية ، ط 10 ، دت ج 1 ، 3

43-نفسه : ظهر الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 3 ، 1954 ، ج 2 4

44-نفسه : المهدي والمهدوية ، دار المعارف بمصر ، 1951

45-أنيس ابراهيم : المعجم الوسيط ، دار المعارف بمصر ، ط 2 ، 1973

46-ابن باديس عبد الحميد : آثار ابن باديس (تصنيف طالبي عمار) الشركة الجزائرية للتأليف والترجمـــة ، ط 1 1968 ، ج 2

47-نفسه : مجالس الذكر من حديث البشير النذير ، مطبوعات وزارة الشـــؤون الدينيـــة ، الجزائر ، ط 1 ، 1983

48-بدوي عبد الرحمن : تاريخ التصوف الإسلامي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط 2 ، 1978

49-بريتشارد ايفنز : الأناسة المجتمعية ، وديانات البدائيين في نظر الاناسين (ترجمة قبيســـي حســـن) ، دار الحداثة ، بيروت ، ط 1 ن 1986

50-بروكلمان كارل : تاريخ الشعوب الاسلامية ، (ترجمة فارس نبيه امين ، البلعبكي منـــير) ، دار العلـــم للملايين ، بيروت ، ط 9 ، 1981 .

51-بل الفرد : الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي، (ترجمة: بدوي عبد الرحمن) ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت، ط3،1987.

52-بودون .ر، بوريكو .ف : المعجم النقدي لعلم الإجتماع (ترجمة حداد سليم) ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ، ط 1 ، 1986

53-بوشمة معاشو : سيدي غانم ، تراث وثقافة ، دار الغرب للنشر والتوزيع ، سيدي بلعباس ، 2002

54- بونار رابح: المغرب العربي ، تاريخه وثقافته ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1968

55-الجديع ناصر بن عبد الرحمن : التبرك ، أنواعه واحكامه ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط 4 ، 1997

56-عبد الكريم محمد الجزائري : التصوف في ميزان الإسلام، مطبعة النهضة، وهران،د ت

57-الجوهري محمد (إشراف): الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1983 ، ج 1

58-الجيلالي عبد الرحمن : تاريخ الجزائر العام ، مكتبة الشركة الجزائرية ، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط 6 ، 1965 ، ج 1.

59-نفسه : تاريخ الجزائر العام ، دار الثقافة ، بيروت ، ط 6 ، 1983 ، ج 3

60-حاج صادق محمد : مليانة ووليها سيدي احمد بن يوسف ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1989

61-حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ، دار الاندلس ، بيروت ، ط 1 ، 1967 ، ج 4

62-نفسه : تاريخ الدولة الفاطمية ، مكتبة النهضة المصرية ، ط 3 ، 1964

63-حوي سعيد : مذكرات في منازل الصديقين والربانيين ، دار السلام ، القاهرة ، ط 1 ، 1986 .

64-خنوف علي : السلطة في الارياف الشمالية لباليك الشرق الجزائري (نهاية العهد العثماني) ، الميزان للنشر والطباعة ، الجزائر ، 1999 .

65-دوران جيلبير : الانثروبولوجيا ، رموزها ، اساطيرها ، أنساقها (ترجمة الصمد مصباح) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 2 ، 1993 .

66-رضا أحمد : معجم متن اللغة ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1958 .

67-ابو زيد أحمد : محاضرات في الانثروبولوجيا الثقافية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1978

68-ابو زيد نصر حامد : فلسفة التأوسل ، دار الوحدة ، بيروت ، ط 1 ، 1983 .

69-الساعاتي حسن سامية : الثقافة والشخصية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط 2 ، 1983 .

70-سبنسروليم : الجزائر في عهد رياس البحر (تعريب وتعليق : زبادية عبد القادر) ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1980 .

71-سعد الله ابو القاسم : تاريخ الجزائر الثقافي ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1981 ، ج1 .

72- نفسه : تاريخ الجزائر الثقافي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ط 2 ، 1985 ، ج 2

73- نفسه : تاريخ الجزائر الثقافي ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 1998، ج3،4،5،7.

74-نفسه : الحركة الوطنية الجزائرية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر،ط2،1983،ج2

75-سعيدوني ناصر الدين : دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر ، العهد العثماني ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1984

76- نفسه : دراسات في الملكية العقارية ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1986 .

77- نفسه : النظام المالي للجزائر في الفترة العثمانية (1800 ، 1830) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1979 .

78-نفسه : الجزائر في التاريخ، (العهد العثماني) المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، 1984، ج4

79-السواح فراس : الأسطورة والمعنى (دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية) ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، دت .

80-السويدي محمد : مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ط 1 ، 1991 .

81-السيد عبد العزيز سالم : المغرب الكبير (العصر الاسلامي) دار النهضة العربية ، بيروت ، 1981، ج 2 .

82-الشبلنجي مؤمن بن حسن : نور الابصار في مناقب آل بيت النبي المختار ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 1977

83-الشرقاوي محمد : أهل البيت ، منشروات المكتبة العصرية ، بيروت ، دت

84-شوفالييه كورين : الثلاثون سنة الاولى لقيام دولة مدينة الجزائر ،(1510،1541)، (ترجمة حمادنة جمال)، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، 1991 .

85-الشيبي مصطفى كامل : صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الاسلامي ،دار المناهل ، بيروت،ط1 ،1997

86-صليبا جميل: المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1982.

87-طوالبي نور الدين : الدين الطقوس التغيرات ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ،1988

88-ابن عاشور محمد الطاهر: تفسير التحرير و التنوير ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، د ت

89-العالم محمود أمين: الدين و السياسة المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية للنشر ، الجزائر ، 1995

90-عبده محمد: الاسلام و النصرانية ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية للنشر ، الجزائر ، 1990

91-عطية عزت علي: البدعة ، تحديدها و موقف الاسلام منها ، دار الكتاب العربي ، بيروت،ط2 ، 1980

92-العقاد عباس محمود : فاطمة الزهراء و الفاطميون ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1967.

93-علي محمد موسى: حقيقة التوسل و الوسيلة ، عالم الكتب ، بيروت ، ط2 ، 1985.

94-العليوي ، احمد بن مصطفى: كتاب منهاج التصوف ، المطبعة العلوية بمستغانم ، د ت

95-الفاخوري حنا و الجرّ خليل:تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران للطباعة و النشر ، بيروت ، 1966

96-ابو الفتوح محمد حسين : معجم الفاظ الحديث النبوي الشريف في صحيح البخاري ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ط1 ،1993.

97-قاسم محمود: دراسات في الفلسفة الاسلامية ، دار المعارف بمصر ،ط4 ، 1972.

98-القاسمي محمد جمال الدين الدمشقي: تهذيب موعظة المؤمنين من احياء علوم الدين ، مكتبة رحاب ، الجزائر ، دت .

99-كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت ، د ت

100-نفسه : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار القلم ، بيروت ، دت

101-كوربان هنري : تاريخ الفلسفة الاسلامية (ترجمة : مروة نصير ، قبيسي حسن) ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط1، 1966.

102-لقبال موسى: دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 1979

103-نفسه : الجزائر في التاريخ (العهد الاسلامي) ، المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر ، 1984 ج3

104-لنتن رالف (محررا) :الانثروبولوجيا و ازمة العالم الحديث ، (ترجمة الناشف عبد المالك) ، المكتبة العصرية بيروت ، 1967.

105-محمود عبد القادر : الفلسفة الصوفية في الاسلام ، دار الفكر العربي بمصر ، دت

106-نفسه : الفكر الاسلامي و الفلسفات المعارضة في القديم و الحديث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب بمصر ، ط2،1986.

107-مدكور ابراهيم (مشرفا) : الكتاب التذكاري ، محي الدين بن عربي (الذكرى المؤوية الثامنة لميلاده ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، 1969)

108-المدني احمد توفيق : حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر و اسبانيا (1492-1792)، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر، ط2، 1976.

109-مرحبا عبد الرحمن : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة العربية الاسلامية ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1983.

110-مروة حسين : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، دار الفارابي ، بيروت ، 1981 ج2

111-مغنية محمد جواد : معالم الفلسفة الاسلامية (نظرات في التصوف و الكرامات) ، دار مكتبة الهلال ، دار الجواد ، بيروت ، دت

112-مكارم سامي نسيب : اضواء على مسالك التوحيد الدرزية ، (تقديم جنبلاط كمال) ،دار صادر، بيروت ، 1966

113-ميتز آدم : الحضارة الاسلامية (ترجمة ابو ريدة محمد عبد الهادي) الدار التونسية للنشر تونس ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1986.

114-الميلي مبارك بن محمد: رسالة الشرك و مظاهره ، دار البعث ، قسنطينة ، ط3 ، 1982

115-نفسه : تاريخ الجزائر في القديم و الحديث ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، د ت

116-النبهاني بن يوسف با اسماعيل: جامع كرامات الاولياء ، دار الفكر ، بيروت ، 1993.

117-الندوي ابو الحسن على الحسيني : ربانية لا رهبانية ، مؤسسة الاسراء للنشر و التوزيع قسنطينة ، ط6، 1991

118-نسيب محمد : زوايا العلم و القرآن بالجزائر ، دار الفكر ، الجزائر ، د ت

119-النشار علي سامي: نشاة الدين ، مكتبة الخانجي بمصر ، دت

120-النووي ابو زكرياء يحي بن شرف: رياض الصالحين ، دار الشهاب ، الجزائر ، دت

121-الهاشمي عبد المنعم عبد الراضي: الزهد و الزهاد الثمانية ، دار الهدى ، عين مليلية ، 1190

122-هويدري يحي : تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية (في شمال افريقيا) مكتبة النهضة المصرية 1966

123-وافي علي عبد الواحد : الطوطمية ، اشهر الديانات البدائية ، دار المعارف بمصر ، 1959

124-وصفي عاطف : الثقافة و الشخصية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1981.

ب – مجلات و رسائل جامعية

البوعبدلي المهدي : الرباط و الفداء في وهران و القبائل الكبرى

مجلة الاصالة تصدرها وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، العدد 13 ، مارس – افريل ، 1973.

التميمي عبد الجليل : لائحة من اهالي مدينة الجزائر الى الحاكم العام الفرنسي سنة 1931 المجلة التاريخية المغاربية تونس العدد 17-18 جانفي – يناير 1980

حاجيات عبد الحميد : سيدي محمد الهواري شخصيته و تصوفه ، مجلة الثقافة ، تصدرها وزارة الثقافة و السياحة بالجزائر ، العدد 88 جويلية اوت 1985

حكمة ياسين : الغزو الاسباني للجزائر ، مجلة الاصالة ، تصدرها وزارة الشؤون الدينية الجزائر ، العدد 14-15 ماي-جوان ، جويلية –اوت، 1973

العيد مسعود : المرابطون و الطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني ، مجلة سيرتا تصدر عن معهد العلوم الاجتماعية،قسنطينة، العدد 10 ، افريل، 1988.

المراغي محمد مصطفى : حديث رمضان ، كتاب الهلال ، سلسلة شهرية ، دار الهلال عدد 283 نوفمبر 1970

بلعربي خالد :ظاهرة زيارة الاولياء في المجتمع الجزائري ، رسالة ماجستير قسم الثقافة الشعبية ، جامعة ابي بكر بلقايد ، تلمسان 1999-2000.

مكحلي محمد : سيدي بلعباس ولي وولاية ، رسالة ماجستير ، قسم الثقافة الشعبية ، جامعة ابي بكر بلقايد ، تلمسان 1999-2000.

مرتاض عبد الكريم : الطرق الصوفية في الجزائر ، اصولها وتطورها حتى سنة 1939 رسالة ماجستير، قسم الثقافة الشعبية – جامعة ابي بكر بلقايد – تلمسان 1998-1999.

2- بالفرنسية

1. BOUCHAMA Kamel : L'Algérie terre de foi et de culture Edition HOUNA Bouz aréah Algérie 2000
2. BOUSQUET (GH) : L'Islam Maghrébin, introduction à l'étude de l'islam, la maison des livres, Algérie, 1954.
3. CAZANEUVE (J) : Sociologie de Marcel Mauss (P.U.F) Paris
4. CUCHE Denys : La notion de la culture dans les sciences sociales, Casbah Editions, Alger 1998.
5. Encyclopédie française : l'espèce humaine (dirigé par Rivet Paul) société nouvelle, l'encyclopédie française, paris VI, 1957, T. VII.
6. GERHARD J. BELLINGER : Encyclopédie des religions, la pochothèque, Paris, 2000
7. LECLERC Gérard : Anthropologie et colonisation Fayard , Paris 1972
8. LEIRIS Michel :Cinq études d'ethnographie, le racisme et le tiers monde, Edition Gauthier, Paris 1969.
9. LEVIS STRAUSS Claude : Anthropologie Structural, blon – Paris, 1974
10. LUCAS (P) et VATIN (J.C) : L'Algérie des anthropologues, Maspéro, Paris, 1982
11. MERAD ALI : Le Réformismisme Musulman en Algérie de 1925 à 1940 les Editions El-Hikma – Alger, 1999.
12. ODIER (D) et SMEDT (M) : Les mythiques orientales, Edition j'ai lu, Paris, 1972
13. RINN Louis : Marabouts et Khouan , étude sur l'Islam en Algérie ADOLPHE Jourdan, libraire éditeur, Alger 1884.

ب- مجلات ورسائل جامعية

1. BEL Alfred : L'Islam mystique, Revu Africaine, O.P.U- Alger 1986. , N°69 années 1928
2. DOUTTE Edmond : Notes sur l'Islam Maghrébin Revue de l'histoire des religions, Paris, 1900. , T40. PP, 343-369
3. NADIR AHMED : Les ordres religieux et la conquête française (1830-1851), revue Algérienne des sciences économique et politique, volume IX N°4 décembre, Alger, 1972
4. MEDJAOUD Mohamed : L'action réformiste de l'association des Oulémas Musulmans Algériens 1920-1940, thèse de Doctorat, Université Paul Valéry, Montpellier III, France.

فهرس

المقدمـــــة أ-د

المدخـــــل : الثقـــــافة بمفهومها الأنثروبولـــوجي 1

1) أصل وتطور مصطلح الثقافة 2

2) الثقافة ونسق الدين 7

الفصل الأول: الإطار المعرفي لظاهرة التبرك بالأولياء 14

1) البركة و التبرك 15

1-1) معاني البركة و التبرك. أ) في اللغة 15

ب) في القرآن 16

ج) في الحديث النبوي 19

1-2) بركة الأولياء: رجال الله. أ) الولاية و الوالي 21

ب) الكرامة 24

1-3) التبرك في المعتقد الشعبي. أ) المعتقد الشعبي 28

ب) زيارة الأضرحة 28

2) الطقوس الخاصة بالتبرك و دلالاتها 32

2-1) معاني الطقس 32

2-2) الطقوس التبركية: أ) إشعال الشموع 34

ب) الطيب و البخور 35

ج) التمسح بالضريح و تقبيل الجدران 36

د) التوسل و الشفاعة 37

هـــ) الوعدة 38

3) التفسيرات المختلفة لأصول ظاهرة التبرك 40

3-1) تفسيرات المفكرين العرب أ) أثر الإسلام 40

ب) أثر التشيع و التصوف 46

3–2) تفسيرات الغربيين. 49
أ) أثر المرأة 49
ب) أثر المسيحية 51
ج) أثر التصوف 52
د) أثر المرابط 54

الفصل الثاني : أصول ظاهرة التبرك : التشييع و التصوف 55
1) التبرك لدى الشيعة : 56
1.1) التبرك بآل البيت : أ– آل البيت 56
ب– مظاهر التبر بآل البيت 58
2.1) التنظير الشيعي لفكر التبرك بآل البيت 62
أ) الشيعة 62
ب)اختصاص آل البيت بالفضل و التشريف 64
3.1) الثقافة الشعوبية و التشيع 69
أ) الشعوبية 69
ب) انفتاح الإسلام على الثقافة الأجنبية 69
2) التصوف و التشيع 74
2–1) حد التصوف و حقيقته 74
2–2) حركة الزهد 79
2–3) التصوف المذهبي أ) وحدة الوجود 84
ب) وحدة الأديان 91
ت) نظرية المعرفة 91
ث) الظاهر و الباطن 92
ج) الإنسان الكامل 92
2–4) الأسس النظرية للتصوف المذهبي 90

2-5) أثر التشيع في التصوف أ) إسناد الفرقة 93
ب) الولاية 95
3) الأصول الشيعية لفكرة القطب الصوفية 97
3-1) البعد الثيوقراطي للإمام عند الشيعية 97
3-2) الإنسان الكامل أو القطب 99
3-3) الشيخ الكامل و علاماته. 103

الفصل الثالث: عوامل انتشار ظاهرة التبرك في الجزائر 107
(1) في المرحلة ما قبل العثمانية 108
1-1) هجرة آل بيت و انعكاساتها الدينية
أ) هجرة ادريس بن عبد الله 108
ب) الفاطميون 113
1-2) انتشار التصوف في المغرب الإسلامي 116
1-3) التحرشات الصليبية و أثرها في انتشار الربط و المرابطين 120
(2) في المرحلة العثمانية 125
2-1) الاوضاع الإقتصادية و انعكاساتها على الحياة الدينية للاهالي 125
2-3) عناية الحاكم العثماني برجال الدين و أثر ذلك في ترسيخ عقيدة المرابط 131
2-2) الدور الإجتماعي للزوايا 136
(3) المرحلة ما بعد العثمانية (فترة الإحتلال الفرنسي) 141
3-1) الأنثروبولوجية الاستعمارية 141
3-2) تفكك ثقافي لا مثاقفة 143
3-3) موقع ظاهرة التبرك من سياسة المستمر 145
الخاتـــــمة 149
المـــــلاحق 152
ببليوغرافيا البحث ١٦١