جامـــــــــعة وهـــران 2

كلية العلـــــوم الاجتمـــــاعية

أطروحـــــــة

للحصول على شهـــادة دكتوراه العلوم

في الانثـروبولوجيـــــا

الاسس الانثروبولوجية للزاوية الجازولية بولهاصة

.-دراسة ميدانية انثروبولوجية-

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

السيد(ة): يخلف الحاج

أمام لجنـــــــة المناقشـــــــة

اللقب والاسم	الرتبـة	المؤسسة الأصلـية	الصـفة
مولاي الحاج مراد	أستـــاذ	جامعة وهـران 2	رئيـسا
سعيدي محمد	أستـــاذ	جامعة تلمسان	مقـررا
مرضي مصطفى	أستاذ محاضر –أ–	جامعة وهـران 2	منـاقشا
حمدادو بن عمر	أستـــاذ محاضر –أ–	جامعة وهـران 1	منـاقشا
نجاح امبارك	أستـاذ محاضر –أ–	جامعة وهـران 2	منـاقشا
بلغراس عبد الوهاب	أستـــاذ بحث –أ–	المركز الوطني للبحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية	منـاقشا

السـنة: 2017– 2018

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

مدرسة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا

بالشراكة مع:

- جامعة محمد بن أحمد – وهران 2(الجامعة المؤهلة)
- جامعة عبد الحميد ابن باديس- مستغانم
- جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان
- جامعة مولود معمري- تيزي وزو
- جامعة عبد الرحمان ميرا- بجاية
- جامعة عبد الحميد مهري- قسنطينة2
- المركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية

السنة الجامعية 2017-2018

الملخص:

اهتم الموضوع بدراسة حقل انثروبولوجي غاية في الاهمية من حيث النوعية العلمية وهو تخصص الانثروبولوجية الدينية، والتي تعتبر مواضيعها من مواضيع المجتمع المتشابكة، والتي يتصل فيها الديني بالسياسي والديني بالاقتصاد والديني الاجتماعي وبالثقافي. واذا حللنا مواضيع الانثروبولوجية الدينية فسنجدها مركبة من عدة اجزاء تغذي المعنى العام لموضوع الديني، كالمقدس والمعتقد والاسطورة والطقس والجندر المقدس، والممارسة والخطاب والتصور، فهي كلها اجزاء للكل المتكامل والذي هو الظاهرة الدينية من زاوية او من بعد اجتماعي وثقافي. وهذا ما يعكس الغنى المعرفي للحقل الانثروبولوجي عامة وفي جانبه الديني خاصة.

باعتبار الزاوية كمؤسسة دينية ستكون حتما محل اهتمام المؤمنين والمعتقدين بقدسيتها، الني تصبح هويتها الدينية وخاصيتها، وهذا ما سينتج عنه حراكات ودينامية في العناصر والاجزاء المكونة لهذه المؤسسة. وما زاد من مشروعية هذه الخصوصية الدينية هو مجالها الزمني الذي يعود الى القرن الهجري الثالث للإسلام، فهذه الصيرورة التاريخية هي التي ساعدت هذه المؤسسة في تبلورها في شكلها الحالي أولا، وتجذرها في تركيبة الحقل الديني الذي أصبحت جزءا منه يميز تدين المجتمع الجزائري. فانطلاقا من المعطى الوجودي لمؤسسة الزاوية وديمومتها واستمرارها في نسج وصنع الفعل الديني في الجزائر، واسهاماتها اللامتناهية في الحقل الاجتماعي للمجتمع الجزائري.جاءت هذه الدراسة لتسجل ضمن هذا السياق، أي الديني في معناه الاجتماعي والثقافي واتخذت من الزاوية الجازولية بولهاصة ميدانها، وسعت لتحليل بنيتها وتركيبتها الانثروبولوجية. فما هي العوالم الانثروبولوجية للزاوية الجازولية بولهاصة؟ هو سؤال المنطلق البحثي لهذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية: الزاوية الجازولية– النسق التديني – الرمزية – الاسس الانثروبولوجية – الطقوس.

Résumé :

Notre étude s'intéresse à un champ anthropologique, celui d'anthropologie religieuse qui a joué un rôle fondamental dans la construction du savoir anthropologique. Tout au long de son histoire, l'anthropologie religieuse nous a démontré que l'homme est toujours dans une sorte de manipulation du sacré qui se conjugue ainsi avec l'économique, le politique, et d'autres formes symboliques d'ordre social et culturel.

L'étude de la zaouia el jazouliya de Oulhaça, nous a permis de voir les différents aspects qui caractérisent ce rapport avec le sacré dans une institution historique (la zaouia) et son rôle crucial dans la production du fait religieux. Pour une analyse anthropologique, nous nous sommes intéressés aux trois fondements de la production du sens dans l'univers du sacré : le discours, les représentations, et les pratiques.

Mots clés: zaouia djazouliya- religiosité – fondements anthropologique- - Symboliques – rites.

Summary :

The subject of study is concerned with the phenomenon of the religious, this field of research that is well known for these secrets that appear in our daily newspapers. The zaouia is considered as a key structure of religious practices, and its in this structure that study will penetrate to decipher its rites and the beliefs of those faithful who interpret their practice with great symbol. Because the sacred is very answered in his universe, which is responsible for renewing the spiritual life of followers of sec zaouias. From this point of view, the study looks into the anthropological foundations of this sacred universe which is: representations, discourse, and practices. And to analyze its aspects the study chose the brotherhood EL jazouliya de oulhaça as a field of study, using the anthropological approach as a theoretical and scientific means to answer the questioning, what are the anthropological components of the sacred incarnate in the zouia el jazouliya to oulhaça ?.

Key words: zaouia djazouliya - religiosity –anthropological fundations - - Symbolic – rites.

مقـــدمـــــة

مقدمة:

تعرف الظواهر الاجتماعية تغييرات وتحولات في مسارها الاجتماعي نظرا لعدة عوامل ترتبط بالجغرافية السياسية أو بالبعد العالم للظاهرة، فالظاهرة الدينية في الجزائر مثلا هي بنية أي نظام متحول[1]؛ تشهد حراكا وتغيرات. فهذه التحولات ماهي الا تراكمات للانحرافات، والمحافظة على هذا التغيير أو التحول يكون من خلال تكييف (الظاهرة الدينية مثلا)، بشكل أفضل مع البيئة التي تعيش فيها، أو يتخذ هذا التكيف شكل العنف.[2] وهذا ما كان مع الظاهرة الدينية بالجزائر التي أخذت ابعادا عنيفة، لازالت تثير اهتمام الباحثين في مختلف مجالات العلوم الاجتماعية بها.

انطلاقا من هذا المعطى السوسيولوجي، فان الظاهرة الدينية اعطت للدين معناه السوسيولوجي، وأسهم الكثير من علماء الاجتماع بدراساتهم واطروحاتهم من اجل فهم هذه الظاهرة ضمن قالب المجتمع الذي نشأت فيه الظاهرة الدينية، كبنية في مجتمع يعرف

كما كانت للمقاربة الانثروبولوجية نصيبا في اعطاء مفهوم للدين، عند المجتمعات البدائية والتي تتخذ من انظمة اجتماعية تنبني على القبيلة نمطها الوجودي، حيث كشفت الدراسات الانثروبولوجية جوانب التصورات والممارسات الدينية لهذه المجتمعات البدائية، التي تتميز بظاهرة دينية معقدة استلزمت من تبلورها في شكلها الحالي الى تطور تاريخي كبير[3].

وفقا لأفكار لوكريس الابيقوري4، في كتابه ناتورا روريوم، يتوجس الانسان من قدرة الالهة التي تصور انها اصل النظام في العالم، وقد اظهر من خلال الطقوس وطقس التضحية على وجه الخصوص، اشارات الى التبعية

[1] Pierre daix, structuralisme et révolution culturelle, Ed. Casterman, Paris, 1971, p.72.
[2] Alain Touraine, pour la sociologie, Ed. Du seuil, paris 6, 1974, p.82.
[3] Mircea Eliade, traité d'histoire des religions, Ed. Petite bibliothèque Payot, paris, 1975, p.15.
[4] ريفير كلود، الانثروبولوجية الاجتماعية للأديان، ترجمة: اسامة نبيل، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، 2015 ، ص: 31.

والخضوع. وعن سيسيرون الزنوني،5 (يقصد بالدين والمشتق من لفظ relegere اي التأمل بدقة الاهتمام، ونقيضها meglegere اي الاهمال)، عبادة الالهة والذين هم المنظمون الحقيقيون للعالم، اما عن اشتقاق religare، والتي تعني يعيد الربط، فهو معنى من صياغة مسيحية اعدها ترتيليون ولاكتانس، وهما من المدافعين عن العقيدة النصرانية في القرنيين الثالث والرابع الميلادي. وفي نفس هذه الفترة كانت تطلق صفة متدين على الرهبان والمعمدين والنساك، الذين نذروا انفسهم للرهبنة.6 واستقر في عصر النهضة على المدلول الحالي لكلمة الدين، عندما اكد نيكولا دي كو على عالمية الوضع الديني والتنوع الانثروبولوجي للأديان طبقا للثقافات في آن واحد، وذلك في كتابه سلام الايمان 1453م.7

ومن أبرز علماء الاجتماع الذين درسوا الظاهرة نجد اوغست كونت بفكره الوضعي في معالجة الظواهر الاجتماعية، فأطروحته تبلورت في ثلاثة محطات حول تطور الفكر الانساني، والتي تبدأ بتفسير الظواهر من منطلق لاهوتي وتسمى هذه المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الثانية تفسر فيها الظواهر الاجتماعية من منطلق ميتافيزيقي مجرد، وفي المرحلة الاخيرة يتبلور فيها الفكر الوضعي كأساس لكل عملية فكرية[8]، كنتيجة محصلة لمجموع التجربتين اللتين سبقتاه. أما دوركايم فربط الدين بالمجال المقدس، " تجلى الدين مع دوركايم بمثابة اطار منظم ومؤسساتي للمقدس، شكلا من انتاج القواعد الجماعية والوعي الاجتماعي، وبالتالي اداة لتفسير وظيفة جامعة."[9] وفي المجتمعات القبلية يكون الطوطم هو الشكل المنظم لتصور المقدس، " ليست مشاعر الاجلال والاكرام التي يحملها افراد الجماعة ازاء طوطمهم الا تعبيرا عن احترامهم للقيم الاجتماعية السائدة بينهم."[10] فالمقدس هو الذي يعطي المعنى

---

[5] ريفير كلود، المرجعالسابق، ص: 31.

[6] نفس المرجع، ص: 31.

[7] نفس المرجع ، ص: 32.

[8] محمد احمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1999، ص: 93.

[9] سابينوا اكوافيفا وانزو باتشي، علم الاجتماع الديني، الاشكالات والسياقات، ترجمة: عزالدين عناية، طبع هيئة ابوظبي للثقافة والتراث، ابوظبي، 2011، ص: 38.

[10] انتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2000،ص: 581.

الاجتماعي لفعل العبادة، باعتباره ممارسة جماعية تقوي الروابط الاجتماعية وترسخها في الوعي الجمعي للمجتمع. والعبادة عند دوركايم هي، "ان المجتمع هو الذي يؤكد ذاته بذاته، ويرسخ شرعية قيمه، فالآلهة هي صورة المجتمع"[11].

كما نجد دراسة ماكس فيبر في القرن التاسع عشر، كنموذج جمع بين الديني والاقتصادي في كتابه : الاخلاق البروتيستانتية و روح الرأسمالية، فالتغيرات الاجتماعية التي احدثتها حركة الاصلاح الديني (الحركة الكالفينية والحركة اللوثيرية) وكذلك البروتستانتية فيما بعد، حيث كانت سبب التطور الرأسمالي في اوروبا، عكس الاديان الشرقية التي بها حواجز عالية تحول دون تنمية الرأسمالية التي شهدها الغرب.12 اذ جعل من الظاهرة الدينية في قلب فهم العلاقات الاجتماعية التي تتداخل فيم بينها وتتخذ شكلا تعقيديا، الى درجة تفاعل الديني بالسياسي والديني بالاقتصادي.

اما بيير بورديو: "فاعتبر الدين انه مجموعة من الفضائل الرمزية التي تتعلق بدائرة المقدس، وحول هذه الفضائل تقوم بعض الجماعات المتخصصة في هذا المجال بالعمل على تقديم تعريف المفاهيم واعادة نشرها."13 فمن خلال هذا التعريف نستنتج ان تعاليم الدين تخضع لسلطة رجال الدين الذين يقومون بتحديد ما يجب الاعتقاد فيه. فهذه السلطة هي التراتبية هي التي ستخلق الخلاف بين المتخصصين في المجال المقدس ومن دون المتخصصين فيه. و"يعتبر العلمانيون اول المستقبلين لعملية فرض مظاهر شعائرية وعقلية تسمح من جانب بضمان شرعية داخلية للمجال الديني، ومن جانب آخر تمد الفرد بنظام توافق الدلالات وفقا للحالة وشرح كيفية النجاح في الحياة".14

[11] انتوني غدنز، المرجع السابق، ص: 581.
[12] نفس المرجع، ص: 583.
[13] ريفير كلود، المرجع السابق ،ص: 38.
[14] نفس المرجع، ص: 38.

اما المقاربة الانثروبولوجية للدين فتميزت بإعطاء منحنى منهجي أنبنى على الملاحظة بالمشاركة والتي فرضت على الباحثين في هذا المجال، نظرا لأنهم سافروا الى مجتمعات بعيدة لها معطياتها اللغوية والثقافية والاجتماعية الخاصة بها، فكان لزاما عليهم الاقامة معهم ومشاركتهم طقوسهم ومعتقداتهم، والتي كان فيها للمظهر الديني جانبا مهما في حياتهم. ومن بين هؤلاء الانثروبولوجيين نجد، مالينوفسكي وليفي ستروس ومارغريت ميد وايفنز بريتشارد، وكلهم أجمعوا ان الظاهرة الدينية هي بنية مركبة من معتقدات تترجم الى طقوس وشعائر واساطير تتخذ من البعد الديني معنا لها.

وتتعد مواضيع الدين من وجهة نظر علم الاناسة، فيتخذ موضوع الدين من جانب ابراز القوى الغيبية على الانسان، ومن جانب اعتبار الانسان المقدس (كالكاهن او الشيخ الصوفي) كموضوع للدين هو الاخر، ف : "الهيروفاني" وهو المسطلح الذي أطلقه مرسيا الياع على المقدس في مختلف بحوثه والتي تعني: تجلي المقدس[15]. وفي الاصرار على الجوانب العاطفية والخيالية كنظرة غيرتز لموضوع الدين.[16]

كما تجدر الاشارة الى دراسة كلود ليفي ستروس[17] حول "الطوطم" ، الذي اعتبره انه يتمظهر في علاقات بين بين الطبيعة والثقافة. وتتضمن الطبيعة أصناف وأفراد، في حين تتضمن الثقافة أشخاص ومجموعات.

[15] Mircea Eliade, op.cit., p.16.

[16] ريفير كلود، المرجع السابق، ص: 36-37.

[17] Claude Lévi-Strauss, le totémisme aujourd'hui, Ed, PUF, paris, 1965, p.23.

فمن خلال هذه الاطلالة الانثروبولوجية السريعة على معنى الدين في علم الاناسة، فما هي مواضيعه في المجتمعات الاسلامية، وهذا ما سيعالجه البحث من خلال التطرق لظاهرة التصوف من وجهة نظر علم الاناسة طبعا.

يتخذ موضوع التصوف عدة مظاهر دينية واجتماعية وثقافية، فمظاهره الدينية ترتبط في مفاهيمه، وصولا الى التصوف الشعبي و الذي تجسد في ظهور الطرق الصوفية والزوايا بممارساتها وبنائها العقائدي الذي يتخذ من الاسطورة والخيال بعدين متلازمين للفكر الصوفي الشعبي، كما نجد البعد القدسي الذي ينعكس في شخصية الولي من مواضيع علم الاناسة في التصوف الشعبي، كما يكون فيه موضوع المعتقد من أبرز مواضيعه، والتي تعكس مجموع التصورات التي يبنيها المعتقدون بها، لسلوكياتهم وقيمهم الاجتماعية. وينتشر التصوف الشعبي في حقل انثروبولوجية الممارسات الدينية في المجال الاسلامي والذي يمتد من مشارق الارض الى مغاربها، وهذا ما يعطي للفكر الصوفي الشعبي مجاله الاجتماعي ببعده الثقافي.

يزخر مجتمعنا الجزائري باعتباره مجتمعا اسلاميا، بإرث ديني يحتل فيه التصوف بتمظهراته الإجتماعية والثقافية، مجالا واسعا من الحياة الدينية للناس. تُرجم المظهر الاجتماعي والثقافي لظاهرة التصوف الى الطرق الصوفية التي اعتبرت بمثابة الجماعة الدينية التي يجتمع في كنفها مجموعة من المريدين بقيادة شيخ (الشخصية القدسية) موجها للحياة الروحية لأعضاء هذه الجماعة، بالإضافة الى احتكاك هذه الأخوانيات الدينية على حد تعبير الاثنولوجيين الغربيين لها، بالمجتمع الذي نشأت فيه، فأثرت وتأثرت بالمستويات القيمية للمجتمع الذي نشأتن فيه.

تعتبر الزاوية كمُكون من المكونات المكانية لممارسة التصوف بواسطة الطريقة، اذ تعتبر الزاوية هي الهيكل المادي للممارسة شعائر الطريقة المبنية على تعاليم التصوف. وشهد مجتمعنا الجزائري الكثير من الزوايا التي ظهرت منذ القرن الثاني عشر الميلادي، وبما أن الطريقة هي بمثابة الروح للجسد المادي للزاوية، فإن انتشار الزوايا له مبرره الروحي.

فنجد الزاوية القادرية التابعة للطريقة القادرية والمنتشرة في الحقل الطرقي بالجزائر، والطريقة الرحمانية بزواياها والطريقة التيجانية والطريقة العلاوية، والطريقة العيساوية ولكل هذه الطرق زوايا تتوزع على الحقل لطرقي بالجزائر.

ان الطريقة العيساوية من اكبر واشهر الطرق الصوفية في العالم الاسلامي، بناءا على سعة انتشارها في المغرب العربي (المغرب ، تونس والجزائر وليبيا)، ويتوزع مريدوها على مختلف دول أوربا كفرنسا واسبانيا وبلجيكا وتتميز هذه الطريقة بطقوس وشعائر يمتزج فيها الخيال بالواقع، الى درجة وصف مريدوها لطقوسهم بالمعجزة. والمعجزة عند مريدي الطريقة العيساوية هي كرامة إلاهية، نالها أتباع الطريقة كجزاء رباني، نتيجة تمسكهم بالنص القرآني وبتعاليم شيخهم الأكبر سيدي أحمد بن عيسى. والزاوية المدروسة تتخذ من الطريقة العيساوية منهجها الصوفي.

موضوع البحث:

يميز الباحثون في علم الاجتماع بين مفهومين جوهرين وهما الدين والتدين، فالدين هو الجوهري الثابت، وهو الشق الذي يمثل الايماني الاخلاقي وهو الجوهر المطلق للدين،[18] والتدين هو العرضي المتغير الذي يمثل الشق الاجتماعي من البنية الدينية أي الشق الذي ألحق بمنطوق الدين بفعل التدين.[19] يبحث موضوع التدين في معنى الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية، بالمجتمع بما يتيح "إمكانية دراسة الابعاد التطبيقية للمعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها دون الخوض بالضرورة في أسسها التيولوجية. ونقصد بذلك بالأساس محاولة فهم وتحليل آليات الوجود والاستمرار والتغير والمنطق الداخلي، وتحديد العلاقات والروابط مع التنظيم الاجتماعي والحس المشترك القائمين".[20]

يسجل موضوع الدراسة الحالي في خانة الدراسات الدينية التي تهتم بالمنظومة التدينية للزاوية الجازولية بولهاصة، من خلال الكشف عن مختلف جوانب هذه المنظومة وكيف تتفاعل فيم بينها لتشكل هذا النسق الكلي

[18] عبد الجواد ياسين، الدين والتدين ، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2014، ص: 337.
[19] نفس المرجع والصفحة.
20 عبد الغني منديب، الدين والمجتمع : دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2006،ص:07.

الموجه لمختلف الفاعلين الاجتماعيين من أجل إستوعابه وتغذيته بعناصر جديدة تكون ذخرا بشريا، يعمل على ضمان استمرارية ووجود هذه المنظومة او المؤسسة التدينية الضاربة جدورها في عمق تاريخ المجتمع الجزائري.

فدراسة مثل هذه المواضيع من شانها ان تسهل عملية فهم مختلف المجريات المحيطة بهذه المؤسسة التدينية والكشف عن جزء من المعاش الاجتماعي اليومي. ان الزاوية موضوع الدراسة، من الزوايا العريقة في الجزائر والمعروف عنها انها تملك مريدين منتشرين عبر اصقاع الحقل الطرقي، وهذا ما يجعل منها مركزا محوريا في صناعة نمط تديني يكون بمثابة الهوية الدينية لمريديها او محبيها. فماهي مميزات وخصائص هذه الهوية الدينية للزاوية الجازولية بولهاصة؟.

أسباب اختيار الموضوع:

1/الاسباب الموضوعية:

- لازالت الزوايا تحافظ على تماسكها وتواجدها في محيطها المحلي، بل تتعداه الى فضاء جغرافي اوسع نطاقا من امكانياتها المادية المحدودة، وتلعب دورا محوريا في لكثير من القضايا الدينية او السياسية او الثقافية التي تظهر من حين الى اخر. رغم وجود مؤسسات الدولة الوطنية ذات المشروعية الانتخابية.
- قلة الدراسات المعالجة لهذه الزاوية ، الا ما قد ورد في دراستين سيتم التطرق اليهما في موضع اخر من البحث.
- الإسهام في البحث العلمي الميداني لرصد علاقات بنية دينية ثقافية بالإضافة الى البنى الاخرى المرتبطة بها كالاجتماعية والحضارية وانطلاقا من الثقافة الشعبية.
- فهم جزء من الواقع الاجتماعي لمؤسسة تدينية و تبيان الجوانب التغييرية التي عرفتها هذه الزاوية.

- المساهمة في رصد بنية عوالم التصورات والقيم، فالبحث الميداني وحده يسمح بتحديد موارد ثقافتنا ، وموروثات عقليتنا، وتاثيرها في سلوكنا ومواقفنا ورؤيتنا للعالم.

2/الاسباب الذاتية:

- استكمالا للمسار البحثي في انماط التدين الشعبي، والذي بداه الباحث في طور الماجستير من خلال دراسة الزاوية القادرية بعين تموشنت، وهذا من اجل مواصلة البحث في الموضوع نفسه لكن من جانب التطرق لزاوية اخرى بخصائص اخرى.
- تعرف منطقة ولهاصة حراكا تدينيا كبيرا يتمثل في كثرة الاولياء(اكثر من 360 ولي بمنطقة ولهاصة حسب تصريح افادنا به احد اعضاء المجلس البلدي لسوق الاثنين)، وهذا ما سيخلق اعتقادا راسخا في بركة الاولياء، فسينعكس هذا حتما على الشيخ الولي على قيد الحياة وبالتالي تكون الزاوية محجا للكثير من هؤلاء الناس، وهذا ما لاحظه الباحث في حال الزاوية المدروسة.
- تعتبر الزاوية الجازولية بولهاصة هي المقر العام للخلافة الطريقة الجازولية العيساوية بالجزائر، وهذا ما يؤهلها ان تكون مركزا لصنع الحدث ومحورا لاستقطاب جموع المريدين الباحثين عن البركة والكرامة او عن مارب اخرى.
- تتمتع الزاوية موضوع الدراسة بسمعة واسعة في المنطقة، واساس هذه السمعة تتمثل في ابطال سم لذغات الافعى من طرف أفراد عائلة العابدين، وهم القائمين على مشيخة الزاوية. كما تتجلى شخصية شيخها سيدي عبد الكريم الذي يعتبر الشخصية المركزية ، والفاعل المحرك لهذه الزاوية، و الذي اعطى للزاوية دفعا قدسيا وروحيا كبيرين لزاويته والتي رسخت الاعتقاد ببركة الزاوية وكرامتها المتجلية في ابطال مفعول السم لدى تعرض الفرد للذغات الزواحف.

أهمية البحث:

تكمن أهمية الدراسة، في الكشف عن جوانب تماسك العناصر الداخلية المكونة لبنية الزاوية كمنظومة تدينية تسعى بأن تكون منهجا تدينيا يحافظ على قيم وتعاليم المذهب المالكي المتبع في تفسير فقه الجزائريين. بالإضافة الى تفسير مختلف العلاقات التي تكون العناصر الخارجية لهذه المؤسسة، والتي تترجم في تفاعلاتها وعلاقاتها بمختلف مؤسسات المجتمع الرسمية وغير الرسمية. دون اغفال البعد الانثروبولوجي لهذه الدراسة والتي تكمن في البحث عن الاسس الانثروبولوجية من تصورات و خطاب وممارسة والتي تكون بمثابة القوة التي تدعم هذه المؤسسة في مجتمعها المحلي لتتحول الى معتقد يترسخ ويتجذر في المخيلة الشعبية للمنطقة ويحفظ ويختزن في الذاكرة الجماعية للمنطقة وبهذا تكون هذه المؤسسة التدينية جزءا من الواقع الاجتماعي اليومي لأفراد المنطقة، فتؤطر جوانبهم التربوية والروحية والقضائية والعرفية والسياسية والاقتصادية والثقافية.

أهداف البحث:

يهدف البحث الى فهم ديناميكية ظاهرة التدين الشعبي، ومما تتركب هذه المنظومة التدينية، الى جانب فهم مختلف اشكال العلاقات التي تقيمها الزاوية داخليا مع مختلف الفاعلين المنتسبين للزاوية وللطريقة، وعلاقاتها الخارجية التي تقيمها مع مختلف الهيئات غير الرسمية كالزوايا ومنظمات المجتمع المدني وهيئات رسمية ممثلة في مؤسسات واجهزة الدولة محليا ووطنيا، من خلال استعمال منهج التأويلية الرمزية (كليفورد غيرتز)، بواسطة وضع شبكة دلالية للنظام التديني للطريقة الجازولية كنموذج، عوض الاكتفاء بتفكيك بنى وذكر وظائف هذه المؤسسة التدينية. ووضع قالب جديد للدراسات الدينية في الجزائر، بوصف ظاهرة التدين شبكة دلالية، عوض الاكتفاء بنى ووظائف ظاهرة التدين.

كما يهدف البحث الى استخلاص واستخراج اشكالات وتساؤلات فرعية، تكون بمثابة مسالك ومقدمات لبحوث مستقبلية وباستعمال مقاربة غيرتز.

الدراسات السابقة:

حسب المجهود البحثي الذي قدم من اجل رصد وحصر الدراسات السابقة للموضوع، عبر مختلف المكتبات ومواقع الانترنت، خاصة التي لها علاقة مباشرة بالموضوع، وما تم الحصول عليه من دراسات لا تعدو ان تكون دراسات مقارنة، الا اذا استثنينا جانبها المنهجي الذي كان بمثابة اضاءات ساعدت الباحث في تقدم سير هذا العمل. وهي كالاتي:

دراسة: سوسي اندزيان.

Andezian (Sossie.), Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine-
.Adeptes des saints de la région de Tlemcen

يظهر لنا المؤلف نوع التجارب الدينية في الاسلام، منذ الوساطة الصامتة الى غاية الشطح والجذب، مرورا بكل الصلوات الممجدة والمخلدة لله و للنبي و للأولياء . وحللت هذه الطقوس على ضوء التغييرات التي شهدها المجتمع الجزائري منذ الاستقلال، وبخاصة في ميدان علاقات الفضاء الريفي بالفضاء الجغرافي، وبين الرجل والمرأة، وبين الدين المحلي ودين الدولة.

اقيمت الدراسة في سنوات الثمانينات، اين كان المجتمع الجزائري يعرف تحديات سياسية ومجتمعية كبيرة، ستكون هذه التحديات بمثابة التحول والتغيير في الضوابط والقيم الاجتماعية في سنوات التسعينيات والى اليوم. اذ كانت هذه المرحلة تؤشر الى ازمة مجتمع، فمتى يكون التصوف كشكل تديني يساهم في بناء الهوية الفردية

والجماعية في حالة الازمة؟ اولا، وثانيا، كتساؤل جوهري، كيف يكون للتصوف كشكل تديني، يقدم بعدا، يبني الهوية الفردية والجماعية في حالة الازمة؟.

فجاء سياق الدراسة بمحتوى يحمل توجها فكريا اوسع، على التعددية المذهبية في الاسلام، وفي كيفية المحافظة على دور التصوف في المجتمعات المعاصرة.

اما الرسائل الجامعية، نجد رسالة الطالبة بن حدو فاطمة الزهرة المعنونة ب: دور الزاوية في المدينة مقاربة سوسيو- انثروبولوجية لزاوية سيدي الجازولي بولهاصة –ولاية عين تموشنت–، وتطرقت للدور الذي تقوم به الزاوية الجازولية بمنطقة ولهاصة، وعلاقاتها بالفضاء الجغرافي الذي نشأت فيه وبالفضاءات الجغرافية المحيطة به وفي تفاعلاتها الثقافية مع بعضها البعض، ومدى تأثيرها على مجتمعها المحلي.

الدراسات الاثنوغرافية الكولونيالية الفرنسية، جاءت ذكر الزاوية المدروسة في دراسة:

Depont (O.), Coppolani (X.), Les confréries religieuses musulmans.

وفي هذه الدراسة قدم المؤلفان عرضا احصائيا عن مختلف الطرق الدينية الصوفية والزوايا بالجزائر والتي كانت موجودة ابان القرن التاسع عشر، وجاء ذكر الزاوية المدروسة في هذا الكتاب والتي صنفها المؤلفان على انها تابعة للبلدية المختلطة للرمشي آنذاك.

اما الدراسة الثانية فتحمل عنوان:

Rinn (L.), Marabouts et khouans, étude sur l’islam en Algérie,

وقام المؤلف هنا بإحصاء الطرق والمريدين التابعين لهذه الطرق الصوفية عبر اقليم الجزائر مست شرقها الى غربها ومن شمالها الى جنوبها.

وتعتبر هذه الدراسات حاليا من الدراسات المرجعية تاريخيا من حيث تواجد هذه الطرق ومدى انتشارها محليا ووطنيا وما هو عدد مريديها والمتعاطفين المنتسبين اليها، وفي علاقاتها بزوايا المغرب او تونس او زوايا دول جنوب الصحراء.

دراسة ادموند دوتي بعنوان:

Edmond doutté, les Aissaoua à Tlemcen,

وقدم فيه الكاتب وصفا دقيقا للحضرة العيساوية بتلمسان وحضوره للحضرة العيساوية في حي سيدي بومدين من ثالث يوم من ايام عيد الفطر وجرت وقائعها سنة 1899 م، وقدم لنا وصفا عن هذا المهرجان الاحتفالي.

ايام عيد الفطر والتي ابدع فيها الكاتب بوصفه الدقيق لمراسيم وطقوس الحضرة منذ التحضير لها الى غاية الانتهاء من مراسيمها.

الاشكالية:

ترتكز الأسس الأنثروبولوجية على تحليل مختلف جوانب واقع الإنسان، سياسية كانت أم اقتصادية أو ثقافية او أي جانب آخر. لكن الذي يهم الدراسة هو الجانب الثقافي، الذي يسلط الضوء على ظاهرة دينية إسلامية و هي التصوف، التي كان له اثر عميق في صياغة تصورات جديدة في علاقة الخالق بالمخلوق. و انطلاقا من هذه الصياغة الجديدة سينتج خطاب يترجم أحاسيس هذه التصورات الجديدة، و بما أن التصوف ظاهرة اجتماعية من جانب التصوف العملي، فان انعكاساته ستكون على المجتمع سواء بالسلب او بالإيجاب. و انطلاقا من هذه الأسس: (التصورات و الخطاب و الممارسة)، جاءت هذه الدراسة لفهم ظاهرة التصوف بمقاربة انثروبولوجية، من خلال العودة إلى أصول المعرفة المنتجة من مدارس التصوف التاريخية، ومقارنتها بالمعرفة المنتجة

من مدارس التصوف الحاضرة، وفي تفاعل رواسب هذه المعرفة المنتجة مع مؤسسات المجتمع المحلي في الواقع المعيشي اليومي في إطار الأسس الأنثروبولوجية المذكورة آنفا.

إن تفاعل الزوايا والطرق الصوفية مع المحيط الاجتماعي، و تمكنه من التغلغل في تركيبته، منذ مراحل تاريخية سايرت المجتمعات المحلية في اوقات الازمات واوقات الاستقرار، كانت الزوايا المنظم والمؤطر للبنى الثقافية والتدينية للمجتمع، نتيجة فهم و إدراك التصوف لطبيعة البنية الاجتماعية المبنية على خصوصيات ثقافية واجتماعية كالقبيلة او كطريقة التدين. ونتيجة لهذه الصيرورة التاريخية يصبح التصوف موضوعا دسما من حيث انتاجه للرموز والمعاني والدلالات، التي تتحول الى معتقدات تترسخ في سلوكيات الافراد، فتتحول الى طقوس يحرص المجتمع على تأديتها دون تهاون. وتختزن في الذاكرة الجماعية، فتصبح جزءا من الهوية التدينية للأفراد، وتقوم الاجيال بتوريثها من جيل لآخر دون المساس بجوهرها.

تسهر مؤسسات التدين الشعبي على تلبية حاجيات المجتمع الطقوسية من تضامن وتكافل اجتماعيين، وحتي في مرحلة انتاج الرموز من خلال ترسيخ دور شيخ الطريقة المنتشرة محليا، في ذكر مناقبه وكراماته المشهودة له في اثناء حياته. وما يخلفه هذا الدور من مساهمة في مجال الضبط الاجتماعي، ومن هنا نلاحظ ان التصوف الشعبي لعب دورا تأطيريا عاما على الحياة الاجتماعية والثقافية لحياة الافراد. فهل التصوف المعاصر مدرك لطبيعة المجتمع المتطور و المعقد بتركيبة مؤسساته المبنية على أسس عصرية كالانتخاب أو الدستور، و ما هي طبيعة علاقته بالمجتمع المعاصر؟ و ما هي العوامل التي ساعدت التصوف على الاستمرار؟ ، هي كلها تساؤلات مشروعة تحتاج الى تفحص وتعمق في التجربة الصوفية، كفعل انساني تبلور في صورة الالهي ليتماشى والواقع اليومي. وهي ميدان خصب، للدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية.

ان ما يميز صلب اشكالية الموضوع في هذه الدراسة هو: البحث في خصوصية التركيبة الرمزية لقدسية الزاوية الجازولية بولهاصة، عن طريق ملاحظة الطقوس وتحليل الخطاب الصوفي في شكله التديني وعلاقاتها بالمجتمع المحلي.

وللإجابة على هذه الاشكالية فقد حددت ثلاث مؤشرات بحثية، هي بمثابة هيكل ودعامة البحث، مقسمة كما يلي ذكره:

1) الأساس التصوري:

يسعى هذا القسم في البحث عن ماهية الطرح الصوفي، أي في الأفكار التي تبناها الفكر الصوفي و كيف تم عرضها على الزاوية موضوع الدراسة، باعتبار ان الطرق الصوفية هي مسالك اجتهادية للوصول الى الحقيقة الالهية؛ عبر مقامات ومنازل يسلكها المريد تحت غطاء ورضا الشيخ للمريد. وفي كنف الزاوية كمؤسسة تقليدية تشع وتنبض بالمعاني الروحية والربانية، ومنها ما يتجلى بالمشاهدة العينية او المكاشفة لكن بصورة انسية. اذ تكون هذه المكاشفة من عين انسية مجردة لتجربة صوفية يمتزج فيها الواقع بالخيال والمنطقي باللامنطقي، وتتفاعل فيها المتضادات وتتناغم فيما بينها، مشكلة صورة وتصورا عن معنى تجددي للتصوف. فكيف تم قبولها من طرف المجتمع، أي البحث في مكانيزمات و آليات مضمون الفكر الصوفي و تفاعله مع مجتمعه المحلي، فكل هذه الاشكال تشكل تصورا انثروبولوجيا عن التدين الشعبي المعيشي.

2) الأساس الخطابي:

يدرس هذا القسم في الخطاب الصوفي من خلال تحليل رموزه و استقراء نصوص الطريقة الصوفية، وتحديد معاني ودلالات هذا الخطاب، الذي يجمع في كنفه الديني والدنيوي، مشكلين بذلك ثنائية ممتزجة تقدم خدمة زبونية، تعزز وتعمق من المكانة والتواجد الروحيين للزاوية على الصعيد المحلي وعلى نطاق اوسع من ذلك.

3) الاساس الممارساتي:

البحث في عنصر الانتقال من التصوف النظري إلى التصوف العملي، و كيف تم هذا الانتقال، عبر ممارسات تترجم التصورات المذكورة آنفا، فتكون هذه الممارسات محل جذب وإقبال للمريدين ومحل اهتمام للباحثين، كون هذه الممارسات من خصوصيات التدين الشعبي المميز لهذه الفئة، و لهذا الشكل والمظهر التديني.

فمستوى وأشكال هذه الأسس تشكل روافد بحثية، تساعد الباحث في تحليل رموز واستنباط تأويلات هذا التدين الشعبي.

فالتساؤل المطروح، انطلاقا من المقاربة الانثروبولوجية للموضوع و التي تستند على تحليل تصورات الطرح الصوفي، و تفكيك رموز الخطاب المنتج من المؤسسة الصوفية، و في مدى قدرة المؤسسة الصوفية في التوغل في المجتمع. كيف هي منظومة النسق التديني للزاوية الجازولية بولهاصة؟ وما مدى تماسك الأسس الانثروبولوجية في بنية الزاوية الجازولية، و كيف تستطيع الزاوية الجازولية نسج علاقاتها بالوسط المحلي؟.

و للإجابة على هذا التساؤل ارتأت الدراسة افتراض ثلاث فرضيات على شكل تساؤلات فرعية و هي:

- ما مدى قدرة الزاوية الجازولية في صياغة قيم القداسة في الوسط المحلي، وكيف تترجم هذه البُنية القداسية للزاوية؟.
- ما هي الآليات الرمزية، التي أدت بالزاوية الجازولية للتوسع من وسط محلي ضيق إلى وسط مجتمعاتي أوسع (sociétale) ؟.
- ما هي طبيعة علاقة الزاوية الجازولية بالمؤسسات الاجتماعية المحلية، و ما مدى تفاعل الزاوية بهذه المؤسسات، من أجل الحفاظ على النسق الاجتماعي العام؟.

ومن خلال هذا التقديم الوجيز للموضوع، يتبادر إلينا مدى التحديات و الصعوبات النظرية و المنهجية للموضوع من جهة، و في مدى أهمية الموضوع الذي يعالج ظاهرة إسلامية اجتماعية، أنتجت لنفسها موضعا في النسق الاجتماعي من خلال تغذيتها للنظام الاجتماعي العام من جهة أخرى.

منهج البحث:

ما من بحث يتخذ صفة العلمية الا اذا اتخذ منهجا علميا ويعرفه موريس انجرس: " هو مجموعة من الاجراءات والخطوات الدقيقة المتبناة من اجل الوصول الى نتيجة ما."21 إطار الدراسة هو إطار فسيفسائي جزئي لمفهوم الإسلام، وليس إطارا شموليا عاما عن الدين للإسلامي فمهمة الانثروبولوجي تقتصر على فهم المدخلات الانسانية على المجال الديني، وتصبح هذه المدخلات في عادة المؤمنين بها، وهم بدورهم يترجمونها الى طقوس ومعاني تحمل الكثير من الرموز، وهنا يصبح للتدين (الفعل لديني) معنى يتقولب في شكل ثقافي .

تتخذ الدراسة من الفعل الديني الاسلامي جانبه المتعلق بالفكر الصوفي، والذي يترجم الى الطريقة العيساوية كموضوع وميدان للدراسة بمنطقة ريفية هي ولهاصة.

واعتمد البحث على المقاربة الانثروبولوجية، وعلى المنهج التأويلي الرمزي الذي ينضوي تحت حقلها، ومثل هذا المنهج هو الاكثر ملائمة لمواضيع تدرس الدين كظاهرة ثقافية واجتماعية، لخاصية الظاهرة التي تتميز بالصعوبة والتعقيد على المستويين النظري والميداني، ومن خاصية المنهج التأويلي الرمزي انه يعطي للباحث الحرية في الاستنباط والاستنتاج، وهذا ما يعطي ثراءا للموضوع.

21 موريس انجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية، تدريبات علمية، ترجمة: بوزيد صحراوي وكمال بوضرف وسعيد سحنون تحت اشراف مصطفى جلطي، دار القصبة، الجزائر،ط2004،2،ص:36.

وبما ان المنهج الكيفي من بين المناهج التي تعتمد عليها الانثروبولوجيا، فان خاصيته تكمن في تحديد مجال الدراسة والذي يكون مجالا مصغرا، اذ يعتبر غيرتز الدراسات الانثروبولوجية انها دراسة فسيفسائية22.

تعتبر نظرية ماكس فيبر ان عالم الاجتماع عليه ان يبحث في الدوافع التي حفزت المتدينين في بناء معتقداتهم، من خلال معرفة التصور العام للوجود الذي يتبناه الفاعلون ويتحركون به. تأثر غيرتز بهذا الاتجاه العام لفيبر مما جعله يقدم محاولة في الانثروبولوجيا، إبراز هذا الطرح في مجتمع مصغر، والى مستوى المقاييس الصغيرة، و قدم البحث في أجزاء الحقائق الامبريقية منظورا اليها من قبل الفاعلين مع بقائها في احجامها المصغرة، فالعالم ليس ملاحظا للحركات الكبرى على السطح فحسب، بل يشتغل من اجل بناء فهم مرتبط بالنبضات الحقيقية للمجتمع وباختلاجاته انطلاقا من سمك غليظ للحقائق الامبريقية23. مرتبطا بالوصف المكثف الذي يقضي بالإجابة على هذين السؤالين: ماذا يقول الافراد عن افعالهم؟ وكيف ينتجون المعنى؟24.

تسجل الدراسة في خانة المنهج الكيفي، " الذي يستند لدراسة حالة او مجموعة مصغرة من الافراد."25 البحث بالمقاربة الانثروبولوجية التي تعتمد على الميدان كوسيلة للإحاطة بجوانب الموضوع، من خلال تسليط الضوء على عينة من الطرق الصوفية و هي الطريقة الجازولية بولهاصة (ولاية عين تموشنت)، كنموذج لمدرسة صوفية حاضرة لها امتدادات تاريخية، و لها انتجاتها المعرفية في الماضي و الحاضر.

يحاول الباحث رصد معطيات المحيط الثقافي والاجتماعي مع تقصي الجزئيات والرجوع الى الاماكن والمواقف والمناقشات والمؤسسات والاشخاص باستمرار وتكرار، وهذا ما يساعد على الشعور بأهمية جزئيات لا

22 Clifford GEERTZ, Observer l'islam,: changements religieux au Maroc et en Indonésie, traduit de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset, Ed. La Découverte, Paris,1992, p.13.

23 محمد ابراهيم صالحي، الدين بوصفه شبكة دلالية : مقاربة كليفورد غيرتز، ترجمة، مصطفى مرضي، مجلة انسانيات، CRASC، العدد: 50/، 2010 منشورة على الانترنت بتاريخ: 20 ماي 2013، ومتصفحة بتاريخ: 12 افريل 2014 .

24 نفس المرجع.

25 Maurice ANGERS, Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines, ed. Casbah université, Alger, 1997,p. 60

تظهر من خلال المسح السطحي والعابر ولا تظهر ايضا من خلال المسح المبرمج، فالاتصال الدائم والمستمر والمطول مع ميدان البحث، يكشف اسرارا وخبايا غير متوقعة لدى الباحث وهذا ما يضفي الطابع الكيفي الشيق للمقاربة الانثروبولوجية.

تقنيات البحث:

ما من بحث علمي الا ويستعمل ادوات تكون للباحث بمثابة الوسيلة الناجعة التي تساعده في جمع المعطيات الميدانية، ومنها " المصادر الشفوية التي تحتفظ بتقاليد وطقوس وخطاب وحوارات، فكل اشكال الثقافة تمر بتعبير لفظي" 26، حيث يكون الروايات والاساطير والحكايات بمختلف طبوعها واشكالها المتناقلة شفهيا من جيل الى اخر بمثابة مصدر مهم للباحث في ظل غياب مصادر مكتوبة وموثقة. أما فيم يخص الاداة الثانية المستعملة في البحث فهي المقابلة ، والتي لها اهمية كبيرة في استنطاق المبحوثين على اختلاف مراتبهم واعمارهم واجناسهم، لأنها تسمح بمسائلة الميدان المراد دراسته، فهذه التقنية التواصلية مع مجتمع البحث تسمح للباحث بالتعرف تكثر على ما يبحث، ونوع المقابلة المستعملة يكون على حسب درجة تقدم البحث في بعده الزماني والمعلوماتي، اذ تكون المعلومات في بداية البحث مجرد عموميات وسطحيا نتيجة طبيعة العلاقة التي تربط الباحث بميدان البحث والتي يميزها التحفظ من الباحث، عكس المراحل المتقدمة من البحث والتي يؤلف فيها مجتمع الباحث وتكون العلاقة اكثر مرونة وسلاسة من ذي قبل. وعلى هذا الاساس يمكن الحديث عن مقابلات غير موجهة، ومقابلات نصف موجهة.

المقابلة غير الموجهة: واستعملت في المراحل الاولى من البحث، وكانت بمثابة مقابلات استكشافية، يترك فيها المبحوث في التعبير الحر عمدا عن ماهية التصوف والطريقة، وبقي الباحث في هذه الدراسة في موقف " تفهم

26 Jean COPANS, Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie, 2e Ed. Armand colin,2005, P. 21.

وتقمص"27 للآخر اي الاطراف المستجوبة من مقدم شيخ ومريدين واجباب الزاوية. من اجل فهم الخطاب المقدم للباحث بكل ابعاده الاجتماعية والثقافية والسياسية. وحسب اوليفي دو سردان28 ، فان هذه المرحلة من البحث تعتبر المبحوث ك:" مستشار"، يزود البحث بمعلومات عامة.

المقابلة النصف الموجهة: وفي هذه المرحلة التي بكون فيها البحث قد اخذ تقدما مقارنة ببداياته الاولى، فان هذه المقابلة تكون بمثابة البحث عن مواضيع معينة وبصفة دقيقة، كالتطرق لعلاقات الشيخ بمريديه او عن حيثيات الوعدة او الحضرة او طقوس وشعائر الزيارة او الانتفاع ببركة الشيخ. وفي هذه المرحلة يستعمل فيها دليلا للمقابلة ليكون موجها للباحث.

اما عن عينة الدراسة فهي شيخ الزاوية و لمقدم ومريديه واحباب الزاوية، وبعض المنتخبين في المجلس البلدي لسيدي ورياش ، وبعض الزوار الذين تصادف الباحث بهم اثناء اجراء البحث.

الدراسة الاستطلاعية:

لأي موضوع علمي لاسيما في مثل هذه المواضيع التي تعالج ظاهرة التدين الشعبي او التقليدي، في مرحلة يعرف فيها المجتمع الجزائري تحولات وتغييرات في مفاهيم وتصورات ترتبط بالتصوف الشعبي عامة، هي اساسية ومهمة للباحث من اجل تحديد معالم بحثية وتدليل بعض اللبس الذي يكون سائدا في بدايات الدراسة.

امتدت زيارة الميدان على فترات مختلفة، وتوزعت هذه الزيارات الميدانية بين الملاحظة، كملاحظة طقوس وشعائر الزيارة للشيخ وللأضرحة المتواجدة بالزاوية، والايام التي تكثر فيها الزوار، خاصة يوم عطلة نهاية الاسبوع والاحتفالات الدينية. والفئة الزائرة حسب الجنس والسن، والمناطق القادمين منها. اما عن زيارة الزاوية فكانت اما

[27]Madeleine GRAWITZ, Méthodes des sciences sociales, Ed. Dalloz, Paris, 1972, p.641
[28] Jean-Pierre Olivier DE SARDAN, « L'enquête de terrain socio-anthropologique », corpus, sources et archives, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2001, p. 64.

مبرمجة مسبقا بموعد مع لمقدم او احد اقارب الشيخ العارفين للطريقة، او من المسرحين اي المتحصلين على اذن الشيخ بالمشاركة في الحضرة العيساوية، او غير مبرمجة وتعمدت الدراسة في استعمال هذا الاجراء لتعميق الملاحظة.

وخطوات الانجاز العملي للموضوع فكانت مقسمة بين القراءات النظرية، لتزويد الباحث بالمفاهيم المرتبطة بالتصوف عامة وبالطريقة العيساوية خاصة، ثم جاءت مرحلة الدراسة الميدانية.

خطة البحث:

من اجل معالجة الموضوع قسمت الدراسة الى خمس فصول ادرجت كما يلي:

المقدمة: وخصص كمدخل للدراسة استعرض فيه الافكار العامة التي وضعت التصوف بمعناه الحالي، عبر صيرورة تاريخية امتدت منذ ظهور الاسلام الى غاية تبلور وتجسد معنى التصوف الشعبي في شكله المرتبط بالزوايا المعاصرة.

الفصل الاول: وقد خصص هذا الفصل من البحث عن التصوف العلمي والتصوف الشعبي.

الفصل الثاني: والموسوم بخصائص التدين الشعبي للزاوية الجازولية، وحاولنا في هذا الفصل الى التطرق للجوانب التدينية وخصوصية هذه السلوكيات والطقوس التي تميز الزاوية الجازولية بولهاصة.

الفصل الثالث: والذي عنون رمزية النسق الخطابي للزاوية الجازولية، اذ ركزت الدراسة فيه للبحث على عنصر الخطاب مصادره وروافده وآليات تسويق هذا الخطاب الى جموع الناس القاصدين الى الزاوية للبحث، على رمز روحي غالبا ما يرتبط بالكرامة او البركة التي تقدمها الزاوية للقاصدين اليها.

الفصل الرابع: والموسوم مكانة الزاوية الجازولية في الحقل الاجتماعي المحلي، من خلال التركيز على عناصر تغذي وتدعم المكانة الروحية والقدسية للزاوية المدروسة وما هي هذه الاليات التي تعتمد عليها الزاوية في تعزيز مكانتها الرمزية في وسطها المحلي.

الخاتمة: وقد جاءت لمطابقة الجانب النظري بالجانب الميداني.

الفصل الاول: بين مجالي التصوف العلمي والتصوف الشعبي

تمهيد:

باعتبار ان الانسان كائن ديني كما بينته لنا الانثروبولجيا، فانه يسعى الى ادخال المجال الديني الى تفاصيل حياته، ففي المرض العضوي يحتل الجانب القدسي مكانة في معتقد الشفاء، وفي حالة المرض النفسي نجد للمقدس تأثيره عليه أيضا. وحتى في مجال الاحتفال يكون للمقدس حضور ضمن مجموعة من الطقوس التي يحرص على تنفيذها المقدس أيضا. فمن خلال هذا الحضور للمقدس في المجال اليومي للإنسان، فان العلم يحاول ان يقدم تفسيرات علمية لمختلف هذه الظواهر المرتبطة بالمجال القدسي. ومن هنا جاء علم الاناسة من أجل تقديم رؤيته المعرفية للتصوف الشعبي كحقل يجمع في ثناياه المقدس بكل عناصره.

لدا سيحاول هذا الجانب من البحث اعطاء المساهمة الانثروبولوجية وكيف عالجت التصوف الشعبي في المجتمع الاسلامي المغاربي عامة، باعتبار انها تتقاسم نفس التجارب القدسية. وهذا بعد التطرق الى مفاهيم التصوف واهم رواده.

المبحث الاول: ماهية التصوف:

1- تعريف التصوف:

تتعدد وتتشابك تعاريف التصوف إذ قال السهروردي: " واقوال المشايخ في تعريف التصوف تزيد على الف قول"[1]. ويقال :الصوفي :مقهور بتصريف الربوبية .مستور بتصرف العبودية[2]. سمعت أبا حاتم السجستاني يقول: : سمعت أبا نصر السراج يقول :سئل ذو النون المصري عن أهل التصوف فقال :هم قوم آثروا الله، عز وجل، على كل شيء فآثرهم الله، عز وجل، على كل شيء[3].

وقال الحامدي: " الاقوال المأثورة في التصوف قيل انها زهاء الالفين[4]". ونقل العطار عن الجنيد انه قال: "الصوفي هو الذي سلم قلبه كقلب ابراهيم من حب الدنيا، وصار بمنزلة الحامل لأوامر الله، وتسليمه تسليم اسماعيل، وحزنه حزن داوود، وفقره فقر عيسى، وصبره صبر ايوب، وشوقه شوق موسى وقت النجاة، واخلاصه اخلاص محمد."[5] اكد ماسينيون ولم يدع مجالا للتشكيك، ولتأويلات اخرى في تعريف التصوف، الذي اعتبر ان اصل الكلمة يعود الى "اهل الصفة" اذ كانوا في عهد النبي يجلسون في دكة المسجد النبوي، او مشتقة من الملتزمين بالصف الاول من كل صلاة، او من قبيلة بني صفوة البدوية، او اشتقاق من الكلمة اليونانية "سوفوس". ويقول: التصوف مصدر الفعل الخماسي المصوغ من "صوف" للدلالة غلى لبس الصوف، ومن ثمة كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الاسلام صوفيا[6].

---

[1] احسان ابي ظهير، التصوف المنشأ والمصدر، ط1، ادارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان،1976، ص: 36 .

[2]أبو القاسم القشيَّ النيسابوري الشافعي ، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، مصر 1989، ص:242.

[3]نفس المرجع، ص: 241.

[4]ابو القاسم القشتي النيسابوري الشافعي، نفس المرجع، ص: 37.

[5]نفس المرجع، ص:39.

[6] ماسينيون و مصطفى عبد الرزاق، التصوف، ترجمة ابراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس وحسن عقمان، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، 1988، ص: 25-26.

كما قدم ابن خلدون"تعريفا للتصوف قائلا: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، (...) طريقة الحق والهداية واصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف."[7]

اما عن المعنى الانثروبولوجي للتصوف: قد اصبح مدرسة فلسفية ينشدها كل ذي عقل ويئس من الحياة واصبح من ناحية اخرى وفي عهد الانحطاط طقوس وتقاليد ميتة.[8]"

ويضيف القشيري في رسالته ان: "الصوفي مركب من اربعة حروف ، الصاد صبره وصدقه وصفاؤه والواو وجده ووده ووفاؤه، والفاء فقره وفقده وفناؤه، والياء ياء النسبة

بها، اضيق الى حضرة مولاه"[9].

و"التصوف ليس منطقا عقليا له مقدمات يستلزم صدق نتائجها ووحدتها، بل هو معرفة ذوقية لدنية يهبها الله لمن يشاء"[10].

ويعرفه الجنيد: "انما هو تأديب وتهذيب وتذويب، فالتأديب محل الاستتار وهو للعوام، والتهذيب للخواص وهو التجلي، والتذويب للأولياء وهو المشاهدة"[11].

ان الغرض من تقديم مجموع هذه التعاريف، ابراز مدى تعدد تعريفات التصوف والتي تنوعت بين رؤية المتصوف نفسه لفعله التديني. ويمكن اعتبار التصوف نشاط انساني، يسعى فيها الانسان المعتقد ان يعطي معاني لأفعاله ترتبط برمزية الدين الاسلامي الذي لا يتقيد بالزمان واعطى الحرية لمجموعة المؤمنين والذين سيصبحون

---

[7] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، تحقيق درويش جودي، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 2002، ص: 499.

[8] كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الاسلامية، ترجمة: نبيه امين فارس ومنير البعلبكي، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1968، ص: 264.

[9] بن بريكة محمد، التصوف الاسلامي من الرمز الى العرفان، ط1، دار المتون، الجزائر، 2006، ص:50

[10] نفس المرجع، ص:52.

[11] نفس المرجع والصفحة.

شيوخا فيما بعد، ان يؤقلموا ممارساتهم التعبدية وفق المنهج الاسلامي والذي يبني اساسه على محبة الله ورسوله والناس أجمعين. ان التعريف الوظيفي الذي يعتمد عليه البحث في أدبياته العلمية لموضوعنا هذا، هو اعتبار التصوف بمعانيه وفاعليه، ما اقتصر على ممارسات تدينية تتخذ من أصول الطريقة العيساوية التي تحاك في كنف الزاوية الجازولية بولهاصة، معنا عاما عن التجربة الصوفية لموضوع الدراسة.

مهما تعمقنا واسترسلنا في مفهوم التصوف، فيبقى مفهوما عاما ارتبط في تطوره بمدى ظهور وتطور المدارس الصوفية منذ القرن الثامن الميلادي الى غاية القرن الحالي، لدى فهو يرتبط بالاجتهاد الشخصي لكل صوفي، وفي كيف يقدمه ويعرفه في دلالات ومعاني تعبر عن عمق تفهمه وتجربته للحالة الوجدانية للصوفي.

2- اركيولوجية التصوف:

قسم محمد حلمي الحياة الروحية في الاسلام[12]، انها مرت بمراحل كبرى، اثرت بشكل مباشر في صيرورة التصوف الى ان وصل شكله كتدين شعبي، و هذه المراحل هي:

المرحلة الاولى وهي الظهور والنشوء:

وربط التصوف في هذه المرحلة بالبدايات الاولى لظهوره كشكل تديني جوهره الزهد والتقشف والورع والتعبد والتقوى،[13] الابتعاد عن ملذات الدنيا وهذا ما كان شائعا عند الصحابة واتباعهم، وهذا ما يذكره ابن خلدون في المقدمة: "هو علم من العلوم الشرعية...طريقة الحق والهداية، واصلها العكوف عن العبادة ...والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه،... وكان ذالك عاما في الصحابة والسلف."[14]

وظهرت في القرن الثاني الهجري، و من رواده ابراهيم ابن ادهم، و ابو سليمان ابن نصر الطائي وكان عالما وفقيها واشتهر بالعلم و الخلوة والعبادة، والزاهدة رابعة العدوية، و الفضيل ابن عياض في مكة، و غيرهم

[12]محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الاسلام، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 2011.

[13]نفس المرجع، ص: 51.

[14]عبد الرحمن ابن خلدون، المرجع السابق، ص: 499.

الكثير،. قد انبنى التصوف في هذه الفترة على اسس و هي: معرفة عقائد الايمان، و الاساس الثاني: معرفة الاحكام الفقهية و الاساس الثالث: العمل بمقتضى العلم، والرابع: الاخلاص في العمل.[15]

والمرحلة الثانية: التصوف والمتصوفة:

وقد امتد من القرن الثالث الى اواسط القرن الرابع الهجري، وفي هذه المرحلة اطلق على طوائف الزهاد والنساك والعباد اسم "الصوفية" فيما عرفت طراقئهم التي تؤلف بين قلوبهم وتربط بين افرادهم وتدعو الى مذهبهم في مختلف نواحي الحياة الروحية باسم "التصوف"[16]. ومن رجال هذه المرحلة ابو يزيد البسطامي (261ت هـ) الذي احتفى بنظرية الفناء، و ابو محمد سهل التستري (ت 238 هـ)، و في هذه المرحلة ظهرت الفلسفة الصوفية من خلال التطرق لمواضيع "وحدة الوجود" و"الكشف والالهام" و"الفناء"، و"الاتحاد والحلول" "من ابن مسرة و اخوان الصفاء الى الفرابي وابن قسي: يقولون ان الاتحاد هو تأليف معان بتأثير العقل الفعال على النفس المنفعلة"[17]. و اصبح التصوف علما له منهجه ومفاهيمه، يسمى بعلم الباطن وعلم الاحوال وعلم القلوب وعلم الاسرار.

واما المرحلة الثالثة هي: التصوف عِلما لبواطن القلوب:

ويمتد من القرن الرابع الى القرن الخامس الهجري، وتتميز هذه المرحلة بتدوين التصوف كعلم للحقيقة.[18]

ويقول ابن حزم الظاهري في القرن الخامس الهجري:" من الصوفية من يقول انه من عرف الله تعالى، سقطت

[15]عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوُّف، دار الجيل، ط (2)، بيروت، 1992، ص:14.

[16]محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص: 67.

[17]ماسينيون و مصطفى عبد الرزاق، المرجع السابق، ص:36.

[18]محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص: 70.

عنه الشرائع، وزاد بعضهم واتصل بالله تعالى، وبلغنا ان بنيسابور اليوم في عصرنا هذا رجلا يكنى ابا سعيد ابا الخير من الصوفية، مرة يلبس الصوف ومرة يلبس الحرير المحرم على الرجال، ومرة يصلي في اليوم الف ركعة، ومرة لا يصلي لا فريضة ولا نافلة، وهذا كفر محض، ونعود بالله من الضلال."[19] و من رواده ابو منصور الحلاج (ت 309 هـ) صاحب نظرية الحلول، و اتهم بالشعوذة و الاحتيال. و ابو بكر محمد بن موسى الواسطي (ت 331 هـ)، وكان يدعوا الى التأمل في الله، وعدم ذكره باللسان.

والمرحلة الرابعة هي: التصوف طريقة للسعادة والمعرفة:

وتمتد هذه المرحلة من القرن الخامس الهجري وما بعده، فتميزت هذه المرحلة بانضباط المصطلح الصوفي من جهة، ومن جهة ثانية اتسعت موضوعات التصوف الاسلامي بحيث شمل مناحي واشكاليات جديدة ، كالحديث عن امكانية الوصول الى السعادة والاتصال بالعقل الفعال عن طريق الترقي الروحي.[20] وفي هذه المرحلة ظهرت كبريات الطرق الصوفية كالقادرية والرفاعية والشاذلية، ومن رواد هذه الحقية، السهروردي (ت 549هـ) صاحب الفلسفة الاشراقية، وابن عربي (ت 638 هـ) بنظرية وحدة الوجود، وعمر ابن الفارض (ت 632 هـ) وعبد الحق ابن سبعين (ت 669 هـ). وفي هذه المرحلة ايضا ظهرت تيارات اصلاحية تسعى لتخليص التصوف من الشوائب والارهاصات التي طالته وانحرفت به عن طريق العبادة الاسلامية السنية وتصوف الجنيد، وتبنت هذا الاصلاح الصوفي مدرستان الاولى بنيسابور: ومن روادها عبد الرحمن السلمي صاحب الطبقات الصوفية وابو نصر السراج والقشيري. والمدرسة الثانية: في بغداد كعبد القادر الجيلاني في كتابه الانسان الكامل؛ وكلتا المدرستين كانتا تسعيان لتحقيق مبدأين و هما: الاول: تدوين التراث الصوفي وربط مفاهيم التصوف بالشرع، وتبتعد عما يفضي بها الى الحلول و الاتحاد.

[19] ابن حزم الظاهري، الفِصَل في الأهواء والملل والنِّحَل، دار المعرفة، ج (4)، بيروت، 1983، ص: 226.

[20] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص: 75.

والمبدأ الثاني: ابراز التصوف السني باعتباره تزكية للنفس وتدعم الايمان و التوحيد للابتعاد عن التضليل. وسار على هذا المنهج الغزالي والذي قال:" اكثر متصوفة هذه الاعصار... لم يحصل لهم انس بالله وفي ذكره في الخلوة... واستطابوا الرباطات المبنية لهم في البلاد...واستخفوا عقول خدامهم واديانهم، من حيث لم يكن قصدهم من الخدمة الا الرياء والسمعة، وانتشار الصيت واقتناص الاموال بطريق السؤال، تعللا بكثرة الاتباع... و اتخذوا في الخانقات منتزهات ... فيظنون بأنفسهم خيرا ويحسبون انهم يحسنون صنعا."[21]

المرحلة الخامسة: مرحلة الركود والانحطاط:

وتبدا هذه المرحلة ما بعد القرن السابع الهجري، فقد اصاب الحياة الروحية في الاسلام شيء من الفتور والقصور، لاسيما من الناحية النظرية، وكان هذا نتيجة للتدهور السياق الحضاري الاسلامي العام، حيث اكتفى المتصوفة المتأخرون بوضع الشروح والملخصات على المؤلفات السابقة، دون السعي وراء تجديد الارث الصوفي واعادة الابتكار فيه.[22]

تعريف الزاوية:

تسمى خانقاه في المشرق، بالمعنى الصوفي هي خلوة للعبادة، وقد كانت اساسا رباطا للجهاد، والزوايا ثلاثة انواع: زاوية مطلقة او منسوبة لمكان ما، بنيت للعلم وافعال البر والاحسان، ثانيا: الزاوية المنسوبة لشخص ميت تقدسه العامة وتحي ذكراه، وتأتيها العامة تبحث عن البركة لا العلم او الاحسان، وثالثا زاوية الطريقة وهي اما زاوية الطريقة الام او احدى فروعها.[23]

[21] أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، احياء علوم الدين، دار ابن حزم، ط1، بيروت، 2005، ص: 250.

[22] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص:80.

[23] ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، 1830-1954، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1998، ص: 26.

وحسب تعريف شيربونو الذي ذكره ابو القاسم سعد الله ان الزاوية مؤسسة دينية لا نظير لها في الغرب (اوروبا) فهي مقر لعائلة المرابط الذي اسسها، وهي مسجد للصلاة الجامعة، ومدرسة تدرس فيها مختلف العلوم، وهي ايضا ملجا يهرع اليه الهاربون من العدالة او الفارون من العدو، فيجدون فيها الامن والنجاة.[24]

فالزاوية هي المكان الذي يشع بالروحانية والقدسية، وتحصَل على هذه المزايا نتيجة الرمزية التي اصبح المجتمع يلصقها بهذا المجال، فهي المكان الجامع لمختلف فاعلي الممارسات التدينية الصوفية.

المبحث الثاني: النظرة الانثروبولوجية للتصوف:

كان للانثروبولوجيا اسهام كبير في دراسة التصوف كظاهرة تمتد بين الاجتماعي والثقافي والمقدس والمعتقد، وكانت البدايات الاولى للدارسين ما يعرفون بالاثنولوجين الاستعمارين، وهم من الدارسين في حقل الانثروبولوجيا، واستعملهم الاستعمار الفرنسي من اجل دراسة وفهم نظم العلاقات الاجتماعية لمستعمراته الجديدة، والذين تركوا لنا كما من الدراسات الاثنوغرافية لازال الباحثون يرجعون اليها الى اليوم.

دراسة كوبولاني وديبون في كتابهما "الطرق الدينية الاسلامية" وكتاب لويس رين "لمرابط ولخوان"، واللذان ذكرناهما سابقا.

اما عن الدراسات الحديثة فسنورد نماذج منها على سبيل الاستشهاد، ويمكن تقسيمها الى دراسات كولنيالية ودراسات ما بعد الاستقلال.

رهان الظاهرة الدينية تحت متطلبات الادارة الاستعمارية:

وتميزت هذه الفترة والتي تمتد على طول القرن التاسع عشر، وكانت هذه الدراسات بإيعاز من الادارة المحتلة، وارسال جنودها من اجل فهم سير وعمل النظام الاجتماعي في الجزائر آنذاك. ومن بين هذه الدراسات

[24] ابو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص: 27.

نجد، دراسة كوبولاني وديبون ولويس رين التي سبق ذكرها في عنصر سابق من هذا البحث، بالإضافة الى دراسة ادلف انوتو.

1- دراسة ادلف انوتو: الاثنوغرافية الكولونيالية:

استعرض في كتابه: "La Kabylie et les coutumes kabyles."[25]، والذي جاء في جزئين اهتم أوله بتفاصيل الحياة الاجتماعية بمنطقة القبائل، والتي تقوم على القرية أو "تَحْضْرْتْ"، والتي تعتبر مركز التجمع السكاني والعمراني لساكنة المنطقة. ويسير هذا المركز العمراني "تَجْماعْتْ"[26]، والذي يعتبر الهيئة التشريعية والقضائية للقرية ومؤلفة من أعيان القرية من كبار السن[27]. كما ذكر في كتابه عناصر الحياة الاجتماعية للمنطقة والتي تتكون من العرش والذي يعتبر تجمع لمجموعة من القرى المتقاربة جغرافيا.[28] بالإضافة الى توزيع الوظائف الاجتماعية بين افراد القرية والتي تتوزع بين الراعي "لَمينْ"[29]، والذي يلعب دور الحارس. ووظيفة "لوكيل" وهو القائم على شؤون المسجد، و"لِمام" وهو القائم بشؤون الحياة الدينية للقرية[30]. كما بين لنا الحياة الدينية بالمنطقة مؤطرة من قبل "لمرابطين" المشرفين على مختلف الطرق الصوفية المتواجدة بالمنطقة، وهي: الطريقة القادرية والطريقة الطيبية والطريقة العيساوية والطريقة التجانية والحملاوية والرحمانية، والتي تعتبر من اهم الطرق بمنطقة القبائل نظرا لا نها نشأت بالمنطقة في بداية القرن التاسع عشر من عرش ايت اسماعيل من قبيلة "اقشذال."[31] اما الجزء الثاني من الكتاب فقد خصصه "انوتو" لدراسة مصادر القانون وهو ما يصطلح عليه

[25] Adolphe Hannotau , La Kabylie et les coutumes kabyles , Ed. imprimerie Algérienne et coloniales, Paris,4893.
[26] Op.cit., p .07
[27] Ibid. p .20
[28] Ibid. p .24
[29] Ibid. p .26
[30] Ibid. p .35.
[31] Ibid. p .95

في منطقة القبائل ب: "شْرَعْ"، فهو الذي يعتبر الضابط الاجتماعي لسلوكيات سكان المنطقة، والذي ينظم الحياة الاجتماعية لمنطقة القبائل، من اجل تعميم مبدأ العدالة الاجتماعية.

أقام "انوتو" أطروحته على اعتبار الزوايا والحركة الطرقية بانها مؤسسة قديمة، وخطيرة في نفس الوقت على الوجود الاستعماري، فمن خلال تفكيكه لعناصر عادات سكان المنطقة، ركز على فعل لحرب الذي يميز سكان المنطقة، لكنه نسي أنه مجرد ردة فعل للفعل الاصلي والذي يتمثل في الاستعمار كفعل اجرامي لا إنساني.

2- دراسة ادموند دوتي: على درب الاثنوغرافية الكولونيالية:

لقد تطرقنا في عنصر سابق من هذا البحث الى احدى كتب ادموند دوتي: "les Aissaoua à Tlemcen" [32]. عن الطريقة العيساوية بتلمسان، والتي شارك فيها مريدي الطريقة العيساوية طقوسهم في الحضرة التي اقاموها سنة 1899م. ونستعرض في هذا العنصر كتابه الثاني: "magie et religion"[33]، والذي يسجل في نفس حقل اهتمامه بالظاهرة الدينية، والتي يربط فيها هذه المرة السحر والدين، فيكون السحر ضمن منظومة الشعائر المرتبطة بالممارسات التدينية الاسلامية والتي تمارس على مستوى الزوايا. اذ يلعب فيه الديني دور المالك لمفاتيح البركة التي تحقق بالسحر. فهو الذي يشفي من المرض ويؤطر المعتقد الصوفي، ومن هنا نشأ التصوف الشعبي كحركة اجتماعية وكمؤسسة دينية.

[32] Edmond doutté, les Aissaoua à Tlemcen, Ed, imprimerie martin frères, place de la république, 1900.
[33] Edmond doutté, magie et religion en Afrique du nord, Maisonneuve P geuthner, Paris, 1984, p .05.

ارجع دوتي انتشار الاولياء الى نوعية العقيدة الاسلامية التي تمنع وتحرم وجود وسطاء بين الله وعباده، مما دفع بالشعب ان يبحث وسطاء اخفاها الفقهاء تحت غطاء الشفاعة. بينما هي في الواقع عبادة للإنسان (anthropolâtrie)، فالرسول نفسه لم يسلم من هذه العبادة رغم انها محرمة بشكل واضح وصريح.

ان اطروحة دوتي التي ربطها بالبعد الوجودي بين الله وعباده، هو نظرة سطحية لفهم معمق عن الاسلام الذي لا يحتاج في اثبات العقيدة الى تصور لله، وانما الفقه الاسلامي ركز على نقطة الايمان والتي تعني استشعار احكام الله والالتزام بها، هو اساس وجوهر الايمان بالله، عكس سطحية اطروحة دوتي والتي ربطها بتصور لله. وعن الوسطاء فان دوتي أسقط الرهبنة المسيحية الى الوضع الاسلامي، والذي يعتبر الاولياء من البشر من خصهم الله بعنايته ورعايته، وتبجيل الناس لهم يكون من هذه المنزلة وليست من منزلة التوسط.

3- دراسة ايفون توران: اول محاولة علمية للتحليل الثقافي عن الشخصية الجزائرية:

ان دراسة ايفون توران من الدراسات الجادة والتي خرجت عن الطابع الموجه من الادارة الاستعمارية، اذ كانت محاولته تهدف الى تحليل الوضع الثقافي لجزائر الفترة الاستعمارية في كتاب أسماه:

« Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale : écoles - médecines – religion. 1930/1883 »

تقر فاني كولونا في مختلف كتاباتها ان كتاب ايفون توران هو أول محاولة جادة، تقترب من الطرح العلمي وتبتعد عن الطابع الايديولوجي الاستعماري، الذي كان يوجه قادته العسكريين لبحوث اثنوغرافية لأغراض استعمارية تهدف الى تقويض الشخصية الجزائرية وتفريغها من عناصرها اللامادية المتوارثة والمتأصلة فيها.

يأخذ البحث المنهج التاريخي ليستعرض من خلاله الكاتب مختلف المراحل التاريخية والتي حددها بين 1830 الى 1880، وماهي أهم المحطات التي شهدها الحقل الطبي والحقل المدرسي وعلاقتهما بالديني في تلك الفترة. ويجب الاشارة هنا أن الكاتب اعتمد وتعمد كتابة عناصر موضوعة الطب والمدرسة في صيغة الجمع، (حسب

ما جاء في نص العنوان الفرنسي)، محاولا ايصال فكرة مفادها التنوع المعرفي التطبيقي في مجال الصحة والتمدرس للجزائر المستعمرة. "اذ لا يمكن اعتبار المغامرة الاستعمارية مجرد مؤسسة اقتصادية، فدراسة المدرسة والصحة وبروح دينية تجمع بين الاسلامي والمسيحي لجزائر الاستعمار"[34]. وقد اعتمد الكاتب من أجل تحليل هذا الواقع على جالة مثقف القبيلة، الذي تشبع بثقافة وتعليم استمدا قوتيهما من الديني الذي كان يؤطر مجالات واسعة من الحياة الاجتماعية للجزائريين ابان هذه الفترة، والاهم من هذا؛ هو كيف استطاعت الادارة الاستعمارية ان تحول هذا المسار الصحي والتمدرسي ونقله الى التحضر أكثر.[35]

فقد كانت الزوايا بمثابة مراكز ثقافية وهي من تؤمن عملية التدريس كالذي حدث مع زوايا بجاية وزوايا زمورة في سنة 1875، بعد انتفاضة 1971.[36] وكان "طْالب" هو محور عملية التمدرس، ومن كان منهم متميزا وأكثر علما فقد كان يوجه لمهام القضاء، أو خوجة أو رجال المجالس.[37]

غير أنه لابد من الاشارة هنا الى موقف الكاتب الذي ميز بين عالمين الجزائري والفرنسي وميز بين بعدين، البعد المتحضر والبعد اللامتحضر، ولكنه ورغم هذا التمييز المتعمد والذي يدخل في منطق المستمعَر بالمستعمِر، الا انه يعتبر من الدراسات المرجعية والتي تهتم بالصحة وبالمدرسة خصوصا في وقتنا الراهن.

4- دراسة اميل درمنغهام: الاثنوغرافية في طابعها العلمي:

اشتهر بمؤلفه : " le culte des saints dans l’islam maghrébin "، الذي يبين فيه عبادة الاولياء في الاسلام من خلال تجوله بين مختلف المناطق الجزائرية. يمكن تقسيم الكتاب الى جزئين، متباينين ومرتبطين ببعضهما، فالجزء الاول من الكتاب احتوى على وصف دقيق للأولياء والطقوس التي ترافقهم، مع وصف

[34] Yvonne turin, affrontements culturels dans l’Algérie coloniale : écoles - médecines – religion. 1930/1883, Ed. 2 éme edition, ENAL, Alger, 1983, p. 08.
[35] Ibid.
[36] Ibid. P.242 .
[37] Ibid. P.247 .

لحركاتهم واشاراتهم والامكنة التي تقام فيها هذه الطقوس. والجزء الثاني من الكتاب مخصص للتأويلات هذه الطقوس، من أجل فهم المعنى الذي يصدر عن هذه الطقوس من جهة، والدلالات التي يقدمها الممارسون عن شعائرهم.

الاسلام المقدس وعقلنه فأصبحت القداسة من نصيب السماء، اما الدنيوي فقد الحق به الدنس، فالقداسة الموجودة في الارض تستمد من اماكن لها علاقة بالسماء كالمساجد مثلا[38]. فالتقوى لم تكن لتعيش وسط عالم دنيوي مدنس الا اذا توفرت خزانات للقداسة السماوية، والتي تتمثل في الاضرحة وبعض الاحجار او الاشجار.[39]

ربط درمنغهام القداسة بعالم سماوي الاهي اختصت به السماء لوحدها، فلا مجال للأرض ان ينعكس فيها المقدس لأنها منبع المدنس ووسطه، ولحاجة الناس الى المقدس فقد حصروه في اماكن معينة كالأضرحة و الكركور التابع للزوايا (الحجر المقدس)، لكنه مجال تسلط فيه المدنس على حرمة المقدس، من خلال ممارسات تتخذ من صلبها وعمقا السحر والشعوذة مضامين لها، وتحاول لبس هذ القالب رداء وثوب شعيرة دينية من قبل ممارسي هذه الطقوس.

[38] [38] Emile, Dermingham, le culte des saints dans l'islam maghrébin, Gallimard, Paris, 1945. P .24

[39] Op.cit., P .34.

5- دراسة الفريد بيل: الاثنوغرافية الكولونيالية:

في كتابه: " la religion musulmane en berbères" 40، والذي اهتم بإعطاء تصور عن المعتقد الديني للإسلام عند البربر في شمال افريقيا. اذ اعتبر ان الاسلام في شمال افريقيا، تركيب ديني يضم معتقدات متعدة ومتداخلة وتفعلت عبر صيرورة تاريخية، وتحتوي هذه التركيبة الدينية على ثلاثة عناصر وهي:41

1/ التصوف الاسلامي فيقول: " ان الاله لم يعد ذلك البعيد المجرد، والذي لا يمكن للإنسان البسيط تصوره، بل الاله وسط خدامه من خلال ممثليه في الارض وهم شيوخ الزوايا الصوفية والاولياء الاموات والذين شملتهم الرعاية الالهية."

2/ تعاقب مكونات المذهب المالكي منذ ثلاثة عشر قرنا، سمح بخلق وضع ديني مستقر من ناحية الاجتهاد.

3/ مسايرة بقايا ديانات البربر لمعطيات الاسلام الرسمي والاسلام الصوفي الذي كان اكثر مسايرة لهذه المعتقدات المحلية.

ان تغير المعتقد لا يعني البتة ذهابه واختفاءه، وانما يبقى الطقس في الوجود ويبقى كما تبقى تلك الصدفات في الحفريات، والتي تساعدنا على تحديد الفترات الجيولوجية، فاستمرارية الطقس هي سبب وجود هذه البقايا. ان ممارسات الدين الاسلامي لا يمكن حصرها في هذا الشكل الوحيد من الممارسات والتي ترتبط فقط بالديانات القديمة، فهناك الكثر من المعتقدات والممارسات الاسلامية التي لا صلة لها مع الديانات القديمة.

[40] Alfred bel, la religion musulmane en berberie : esquisse d'histoire et de sociologie religieuse, librairie orientale, Paris, 1938,p .09.
[41] Op.cit., p . 406.

الظاهرة الطرقية في محاكاة ظروف الدولة الوطنية:

1- دراسة فاني كولونا : التاريخية الاجتماعية وصيروراتها الراهنة.

تعتبر فاني كولونا من الانثروبولوجيين الجزائريين الذين اهتموا بالانثروبولوجية الثقافية وكان ميدان بحثها منطقة الاوراس التي عاشت فيها، وهذا ما سمح لها ان تبرز لنا الابعاد السوسيو -ثقافية للواقع الاجتماعي بمنطقة الاوراس. كما قامت بدراسات ميدانية عن قورارة بتميمون جنوبا وجبال شنوة بساحل تيبازة شمالا، وبهذا يتبين لنا ان الدراسات الميدانية لفاني كولونا مؤسسة على الاجراء الأمبريقي التجريبي. وتوجت دراستها بعدة مؤلفات سنسرد منها كتابين، يندرجان في سياق الانثروبولوجية الدينية وهما كتابا : " savants paysants"[42] عالجت في كتابها اشكالية نشوء المشروعية الثقافية الجديدة لسنوات السبعينات ومجابهتها للتراث المعرفي المبني على الشفوية عند سكان الاوراس[43]. واعتبرت الدين شكل أساسي للحياة الدينية[44] ، وربطت بين مفهومي الكتابي والشفهي في المجتمع المحلي،[45] وبوظيفة الديني الذي اعطى دورا للكتابة في مجاله من خلال دور "طْالب" الذي يتقن الكتابة من منطلق انه تلقى تنشئته التعليمية في كنف الديني.

كما خصصت جزءا من كتابها لدراسة الحركة الطرقية كمؤسسة دينية تؤطر جوانب كثيرة لحياة ناس الريف فهي التي كانت تقوم بعملية التعليم الاصيل وهو التعليم الذي كان يدرس في الزوايا ويخصص لتعليم اللغة العربية وتحفيظ القرآن وأصول الطريقة المتبعة، لاسيما في فترة انجاز هذا البحث والتي توزعت بين سنوات

[42] Fanny Colonna , savants paysans ' éléments d'histoire sociale d'Algérie rural, Ed, OPU, Alger, 1987.
[43] Op.cit., p. 11.
[44] Ibid. p.14
[45] Ibid. p.16

1971و 1972 و1973. واكتسبت الزوايا هذه المكانة الاجتماعية نظرا للوظائف التي كانت تؤديها وبالخصوص وظيفة المقاومة للاستعمار الفرنسي الذي سن عدة قوانين لتقويض نشاط الزوايا لاسيما قانون :

"SENATUS-CONSULTE "، اذ خرجت هذه المؤسسة منتصرة عليه، وهذا ما سمح لها بكسب ميدان اوسع ونشاط كبير وحضور دائم في الذاكرة الجماعية وترسيخ مؤكد في المخيلة الشعبية لسكان الريف خاصة وللمجتمع الجزائري عامة. وتعتبر فاني كولونا ان الحركة المرابطية والزوايا لم تكن مؤسسة بالية بل كانت مؤسسة في تحول وتطور للمجتمع القبلي الى مجتمع تمدني حضري[46]. وهذا ما سيظهر عشرين عاما فيم بعد حيث قاد الحركة الاصلاحية الدينية[47] من كانوا بالأمس مكونين في الزوايا والكتاتيب.

اما كتابها الثاني والمسمى ب: "Les versets de l’invincibilité "، ينقسم الى قسمين، يتساءل قسمه الاول عن مكانة الدين (الدين الشعبي) في الواقع الاجتماعي ورهاناته، ضد الدين الرسمي للدولة الذي سيطر عليه الفقهاء بحركاتهم الاصلاحية. فهي اهتمت بالدين الممارس بعيدا عن الدين الرسمي[48] الذي تقولب في مؤسسة الادارية للدولة وهي وزارة الاوقاف. كما اكدت فاني كولونا على المقاربة المحلية والتي تحمل في طياتها البعد التاريخي الذي يؤسس لوجود المعنى والرمز للحياة بمنطقة الاوراس.[49]

والقسم الثاني من هذا الكتاب يركز على المجال التاريخاني للظاهرة[50] اذ تجسد معنى الاصلاح الديني في منطقة الاوراس،[51] انطلاقا من المنطلقات التاريخية والتي مهدت لوجوده بمنطقة الاوراس. فدين مجتمعات الجبال والتي تتمثل في "الاوراس" خصوصيات؛ حيث يلعب "طْالب" دور المعلم في الكتاتيب التي تحل محل المدارس،

[46] Fanny Colonna, savants paysans ' éléments d'histoire sociale d'Algérie rural, op.cit. p.160.
[47] Op.cit., p.162.
[48]Fanny Colonna , Les versets de l’invincibilité : Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine, Ed, Presses de Sciences Po, Paris,1995,p.22.
[49]Op.cit.,p.71.
[50] Ibid.p.99
[51] Ibid.p.329.

ويكون فيهه "ٱلمرابط" هو المؤطر للحياة الدينية. ومن هذا المنطلق المحلي للجبل، يصطدم بواقع اجتماعي خارج مجال الجبل، يكون فيه العقل الاصلاحي كأسلوب جديد سيقود هذه المحاولة للعودة الى الاسلام المنقى ضد "ٱلمرابط".[52] وهذا ما ميز الساحة الفكرية بين الاصلاحيين بقيادة جمعية العلماء المسلمين والفكر الطرقي الذي ظل متشبتا بتأصله في التركيبة الثقافية للشخصية الجزائرية.

تعتبر دراسات فاني كولونا من الدراسات المميزة في حقل الانثروبولوجية الدينية والتي قدمت مقارنات من خضم الحقل الديني، والذي يجمع في ثناياه تناقضات يصعب على الباحث ترجمتها أو تأويلها؛ ان أدرك جوانب من هذه التناقضات. اذ جمعت فاني كولونا بين الشفهي والكتابي وتجلي كلاهما في كنف الديني، وفي وسطه المحلي، وكل هذه العناصر ترتبط بمسار تاريخي يغذي وجودها ويدعم استمراريتها.

2- دراسة محند آكلي حديبي: تجربة الديني في أنثروبولوجية الميدان.

تعتبر من الدراسات التي وردت في كتابه " اودريس الزاوية العامرة "[53]، وهي دراسة وصفية تحليلية للحياة الدينية في شقها الطرقي بمنطقة القبائل والتي اتخذت من زاوية اودريس نموذجا لها. وهو كتاب مقسم الى اربعة أجزاء جزئه الاول مخصص لوصف مدقق للممارسات الثقافية المرتبطة بالاحتفالات ولاسيما "بالوعدة" التي تقام بزاوية اودريس على شرف الولي الصالح سيدي احمد اودريس. تسليط الضوء على الطابع" الكلي "للواقع الاجتماعي، الذي يمكن ملاحظته داخل الزاوية: كثافة وتغاير الأبطال، وتنوع ممارستهم، والاحتياجات التي يعبرون عنها والتكرار المستمر للزيارات في كل موسم.[54] أما الجزء الثاني من الكتاب فقد خصص للسيرة الذاتية للولي الصالح "اودريس"، واتباعه للطريقة الادريسية، ونوع الظروف السوسيو -سياسية التي جاء اليها

[52]Fanny Colonna , Les versets de l'invincibilité : Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine, Op.cit.,p.323- 324.

[53] محند آكلي حديبي، اودريس الزاوية العامرة، ترجمة عبد القادر بوزيدة، منشورات زرياب، الجزائر، 2006.

[54] نفس المرجع، ص:28.

الى منطقة القبائل، كما سعى الكاتب الى توضيح نوع العلاقة التي تربط بين الحركة المرابطية وبين حركة الإصلاحية الدينية.[55]

اما الجزء الثالث من الدراسة، فقد خصص للعلاقة التي تقيمها الزاوية مع وسطها الاجتماعي، واعادة تفعيلها لمختلف الجماعات الاجتماعية، كقبائل "إلولن"[56] وقبائل "آث يمال"[57] و"آث وغليس"[58] وقبيلة "آث عيْسي".[59] أما الجزء الاخير من هذه الدراسة، فقد خصص للزاوية كونها مركز العالم، فهي النقطة المركزية التي تنسج من حوله مختلف العوالم الاجتماعية، ويسود خلال فترة الاحتفالات طقوس مختلفة قد تخلق جوا من الاضطراب الاجتماعي الذي يبدو وكأنه سيطيح بالنظام الاجتماعي، لكنها في نهاية المطاف تعزز النظام الاجتماعي القائم[60] والذي يدور حول الزاوية كمؤسسة وحراك ديني – اجتماعي.

3– دراسة عبد العزيز راس مال: مثال عن الانثروبولوجية التاريخية.

ان دراسة عبد العزيز راس مال التي ذكرها في كتابه: "الزوايا والاصالة الجزائرية"،[61] من الدراسات الانثروبو–تاريخية التي عاجت مؤسسة الزوايا من جانب علاقة المقدس بالنسب. وقد جاء الكتاب في ثلاثة أجزاء. وتعتبر اشكالية المقدس والأنساب من المواضيع التي نرى آثارها في المجتمع الجزائري، اذ يرتبط الكثير من الفاعلين في المجال الطرقي، بالنسب الشريف خاصة؛ باعتباره المصدر الاول لإضفاء مشروعية الفعل والممارسة الدينية بالجزائر. جاء الجزء الاول من الكتاب ليدرس اصل المجموعات البشرية في الجزائر والتي تتوزع بين عرب

[55] محند آكلي حديبي، المرجع السابق، ص: 53.
[56] نفس المرجع ، ص:82.
[57] نفس المرجع ، ص:84.
[58] نفس المرجع ا، ص:88.
[59] نفس المرجع ، ص:96.
[60] نفس المرجع ، ص:183.
[61] عبد العزيز راس مال، الزوايا والاصالة الجزائرية: بين التاريخ والواقع –دراسة انثروبولوجية حول صحراء تلمسان وأطرافها–، منشورات ثالة، الجزائر، 2011.

وبربر، وفي القسم الثاني من هذا الكتاب خصص لجانب الحركة الطرقية التي تعتبر من مقومات الحقل الديني بالجزائر، وذكر الشخصيات التي كان لها دور في ترسيخ التصوف كاعتقاد ديني يتميز عن الدين الرسمي. وينتقل بعدها الكاتب الى التطرق لشخصية سيدي الشيخ الذي يعتبر من اولياء الله بالجزائر ومن جهة الجنوب الغربي، من خلال ذكر مناقب وكرامات الشيخ.[62] ومجموع احفاده الذين تعاقبوا على مشيخة الطريقة وانتشارهم عبر مختلف مناطق الوطن.

اما الجزء الثاني من الكتاب فهو مقسم الى قسمين: فقسمه الاول خصص لدراسة الحقل الطرقي والذي اتخذ من الطريقة الشيخية[63] نموذجا للدراسة وأهم العناصر الداخلية المكونة للطريقة باعتبارها نهجا ومسلكا تدينيا يؤطر الحياة الدينية للمؤمنين والمعتقدين بها، وهذا بعد التطرق واستعراض الحركة الصوفية عامة التي عرفها المجتمع الجزائري. اما القسم الثاني من هذا الجزء الثاني للكتاب فتناول فيه الكاتب جانب التاريخ للمدينة باعتبارها فضاءا سوسيولوجيا[64] يجمع في ثناياه مختلف الابعاد السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية.

اما الجزء الثالث من الكتاب فقد خصص لاستعراض مختلف الوثائق الملحقة بالبحث.

تعتبر دراسة راس مال من الدراسات الانثروبو-تاريخية التي عالجت مؤسسة الزاوية والتي ربطها كاتبها بمختلف العناصر المكونة والمؤثرة فيها، فانتقل الكاتب من العام الى الخاص، عبر مقاربة انثروبولوجية انطلقت من الواقع المعاصر وصولا الى تاريخية الظاهرة.

[62] عبد العزيز راس مال، نفس المرجع، ص: 329.
[63] انفس لمرجع ، ص:85.
[64] نفس المرجع ، ص:147.

4- دراسة رشيد بليل: أنثروبولوجية المحلي.

لخص الكاتب رشيد بليل مساره البحثي في منطقة قورارة بتيميمون بالجنوب الجزائري، في كتابه المعنون ب:" قصور قورارة واولياؤها الصالحون في المأثور الشفاهي والمناقب والاخبار المحلية."[65] واهتمت هذه الدراسة بمجتمع محلي يتمثل في قورارة التي تتمتع بنمط اجتماعي محلي يميزها عن بقية مناطق الجزائر، فالبيئة الصحراوية الصعبة من جهة وتوفرها على الماء من جهة اخرى، يجعل منها المنطقة الجنة في فضاء جغرافي صحراوي قاحل وجاف. ان التفاعل الانساني بهذه البيئة سيخلق ابعادا سوسيو- ثقافية، تجعل منها الهوية الثقافية للمنطقة والمبنية على الزراعة وما يترتب عنها من نشاطات تضامنية ك"التويزة" ونظام "الفقارة"، ومواسم احتفالية يكون فيها للرقص حضور كتعبير جماعي والذي يظهر في رقصة "الاهاليل" والتي تعتبر اغاني طقوسية متعلقة بتلقيح النخيل[66]، ومحور هذه الحياة الاجتماعية هو الدين، الذي يكون مركز الحياة الروحية والرمزية والمادية.

ركز الكاتب على الخطاب باعتباره اداة يقدمها القورايون للتعريف عن انفسهم وعن ماضيهم، من اجل محاولة الوصول الى اعادة بناء هذا الخطاب المحلي مع ضرورة تجاوزه للوصول الى ادراك اشمل. اذ قسم الكاتب مؤلفه الى اربعة اجزاء وهي: الفضاء والسكان، والجزء الثاني في تاريخ بلاد المغرب والصحراء، وجزؤه الثالث خصص للأولياء الصالحين لقورارة، والقسم الاخير مخصص لقصص تأسيس القصور وأخبارها. ويعتمد هذا الواقع المعيشي على المصدر الشفهي كأداة يستقي منها معنى وجوده منذ الازمنة القديمة، فهذا المصدر هو الذي ربط علاقة الحيز

[65] رشيد بليل، قصور قورارة واولياؤها الصالحون في المأثور الشفاهي والمناقب والاخبار المحلية، ترجمة: عبد الحميد بورايو، مذكرات مركز CNRPAH، الجزائر، 2008.

[66] نفس المرجع ، ص : 15.

الجغرافي بالنمط الاقتصادي وبالحياة الدينية التي تتميز بغنى فاعليها من المغيلي،[67]الى سيدي الحاج بو محمد احد معالم الجازولية بالمنطقة[68].وغيرهم الكثير مذكورون بإسهاب في هذه الدراسة المميزة.

5- دراسة كليفورد غيرتز: استنباط التأويلية الرمزية من؛ الاسلام ملاحظا.

يعرف غيرتز الدين على أنه :" نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة، وانتشار واستمرار دائم عند الناس، وذلك عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للواقع، مع اضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات، بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرد."[69] "وتحتل الطقوس عند غيرتز اهمية كبرى داخل النسق الديني فهي التي تجسد بالأساس عملية الدمج التي تقوم بها الرموز المقدسة بين النظرة الى الكون ونظام القيم. فمن اجل فهم طريقة تفكير الناس يمر بالضرورة عبر فهم سلوكاتهم وتصرفاتهم في سياق الاحداث الاجتماعية".[70] ولذلك فان فهم الدين – الذي ينطلق من نظرة فهم المؤمنين للكون- يمر بالضرورة عبر دراسة الاشكال الثقافية التي تعني حسب غيرتز بناء وادراك واستعمال الاشكال الرمزية. وهذه الاشكال الرمزية هي بالأساس وقائع اجتماعية ذات طابع عمومي كالزواج وقابلة للملاحظة كالزراعة. ولفك معاني هذه الرموز يعتمد الباحث على الوصف المكثف للفعل الذي يسعى من خلاله رصد وجهة نظر الفاعل نفسه، وهو وصف ثاقب ودقيق يميز بين رمشة العين القصدية ذات المعنى والاخرى العفوية التي لا تعني شيئا.

يحرص غيرتز على المقاربة الدلالية للدين :"الدين منظومة من الرموز تستهدف خلق حالات ذهنية ودوافع كلية، قوية ومستدامة، وذلك بصياغة رؤى ذات ابعاد انطولوجية عامة ويمنحها هالة من السهولة على النحو الذي تظهر فيه الحالات الذهنية والدوافع، متطابقة مع الواقع."[71]

---

[67] نفس المرجع ، ص :50.

[68] رشيد بليل، المرجع السابق، ص :181.

[69] Clifford geertz, op.cit.,p : 112.

[70] Op.cit. . P : 115.

[71] Ibid.P : 116.

عرض غيرتز نموذجا متميزا لطرحه للمعتقدات الدينية والممارسات التي تتبعها، اذ ركز على الرموز التي تحملها هذه المعتقدات وتتداخل هذه الرموز فيما بينها مشكلة شبكة من الدلالات تستوجب على الباحث الانثروبولوجي الوقوف عندها بتبصر، والتي تترجم هذه الرموز الى معاني ممارسات. كما طرح من الجانب المنهجي الوصف المكثف باعتباره اجراء منهجي ميداني، يستوجب على الباحث استعماله لأنه السبيل الوحيد في كشف هذه الرموز وتداخلاتها فيما بينها.

6- دراسة ديل اكلمان: على خطى التأويلية الرمزية.

جمع اكلمان اطروحاته حول المعتقد الديني من خلال كتابه "الاسلام في المغرب"72، اعطى مقاربة للاسلام كما يتصوره ويعيشه الناس في المجتمع المغربي، واعطاء دلالات سوسيولوجية لبعض الاشكال المتغيرة في احد التقاليد الدينية الكبرى.73

اعتبر اكلمان وجود جانبين للحياة الدينية بالمغرب وهما: اولا تحليل المفاهيم المرتبطة بالكون، وثانيا تفكيك واعادة تركيب المعتقدات الدينية التي تتستر وراء ايديولوجية الزوايا. ويقول اكلمان في هذا الصدد كتشخيص للحالة الدينية بالمغرب: "يبدو الاسلام الرسمي اليوم اقوى بكثير مما كان عليه في الماضي، والاسلام الذي يدعو اليه الاصلاحيون يعد اقل توافقا مع التنظيم الاجتماعي. فالإسلام كباقي التقاليد الدينية الكبرى يخضع لإعادة صياغة وتأويل معتقداته من طرف الحاملين لها عبر الاجيال المتعاقبة والسياقات الجديدة، حتى وان كان هؤلاء الحاملون لها لا يدركون انهم قد اعادوا صياغتها".74

كما تدور الحياة الدينية بالمغرب حول خمسة مفاهيم اساسية وهي: المكتوب والعقل والحشومة والحق والعار.

---

72 ديل اكلمان، الاسلام في المغرب، ترجمة اعفيف محمد، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015.

73 نفس المرجع ، ص: 16.

74 نفس المرجع ، ص: 30.

1/المكتوب: هو تغير لواقع الامور حاضرا ومستقبلا وهو من يضفي المشروعية على التفاوت في توزيع المكانة الاجتماعية والجاه بين الافراد كواقع خاضع للارادة الالهية.

2/ العقل: هو امتلاك معرفة تجريبية وقدرة على مسايرة قواعد السلوك العام، أي القاعدة التي تستجيب الى متطلبات عالم الدلالات الذي يقاسمه كل افراد المجتمع مثلا: لا يجب عليك فعل هذا وان فعلته ستلقى هذا الجزاء او الثناء.

3/ الحشومة: وهي عدم الخروج عن الاطار التصوري العام للأفراد.

4/ الحق: هو مجموع الروابط التي تنتج عن علاقات الحق التي يقيمها الافراد فيما بينهم، والتي تشكل لحمة المجتمع.

5/ العار: وهو حالة قصوى من علاقات الحق التي يمكن اللجوء اليها، عندما تفشل الاساليب الاصلاحية، ومن بين اهم مبادئ العار الضمنية هو عن عدم التساؤل عن صحة او خطأ الموقف الذي ادى الى اللجوء في استعماله، وهو ينقسم الى عار كبير يستعمل في فض النزاعات بين القبائل والجماعات الكبيرة، وعار صغير يكون على مستوى الافراد وهو لازال قائما الى اليوم.

حاول اكلمان في تحليله للحياة الدينية بالمغرب تفكيك عناصر تركيبه والتي قسمها الى دين الزوايا والدين، ومن ثمة حلل عناصر التركيبة الداخلية لإسلام الزوايا، والذي شهد تغييرا في مستوى اعتقاد الناس به، نظرا لتؤثر وضعه بمختلف الظروف الداخلية والدولية لمفهوم الاسلام عامة.

لقد حاولنا من خلال هذا العنصر الى طرح مختلف وجهات النظر الانثروبولوجية عن المعتقد والممارس في الدين الاسلامي تحت غطاء الزوايا والاولياء، والذي تشهده المنطقة المغاربية والتي تتقاسم نفس الابعاد الثقافية لتصور الممارسة الدينية بهذا المجال الجغرافي.

من خلال هذا المبحث الذي حاولنا فيه اعطاء أمثلة عن بعض الدراسات التي لها علاقة مباشرة بالمجتمع الجزائري، والباحث هنا ليس في موقف الاحصاء الكمي لهذه الدراسات لأنها تحتاج بأن تكون موضوع اطروحة بأكملها، وعدم ذكر بعض الدراسات على غرار دراسات مولود معمري عن محند اولحاج او عن دراساته اللغوية الزناتية بقورارة، او عن دراسات نذير معروف عن الواحات أيضا أو دراسات عبد الرحمن موساوي أو مالك شبل عن الحياة التدينية، او محمد ابراهيم صالحي الذي اشتغل على المنظومة الرحمانية بمنطقة القبائل. هو ليس تقصيرا من الباحث وانما هو حصر نماذج معينة دون أية مفاضلة، فكل معرفة تهتم بإشكالات ومواضيع المجتمع الجزائري سواء في الحقل الانثروبولوجي او السوسيولوجي هي دراسات جادة وعائدة بالفائدة على المجتمع الجزائري. كما أنه عدم تطرق الباحث لأعلام الدراسات الانثروبولوجية عامة ك: جاك بيرك أو بيير بورديو أو دوركهايم أو ماكس فيبر، او ادوارد فسترمارك أو افنتز بريتشارد وغيرهم، ما هو الا بسبب توجه البحث الذي ركز على الدراسات ذات الميدان الجزائري المحض، أما عن دراستي غيرتز واكلمان واللتان كان ميدانهما المجتمع المغربي، فهو راجع للتوجه النظري للبحث والذي اعتمد على التأويلية الرمزية كمقاربة منهجية لهذا البحث.

نستخلص من خلال عرض هذا المبحث، أن الظاهرة الدينية من منظورها الأنثروبولوجي، احتل فيها الفكر الصوفي الطرقي جانبا وحيزا مهما في مختلف الدراسات التي اوردناها في النماذج المذكورة، وهنا تبرز ابستمولوجية الطرح الانثروبولوجي للممارسة اليومية الاعتيادية لفعل التدين الشعبي، والذي يرتكز على المخيال والاسطورة والذاكرة الجماعية، والاعتقاد (التصورات أو التمثلات)، والطقوس والخطاب، لتكون وهي مجتمعة دعائم الفكر الطرقي من منظور الطرح الانثروبولوجي، ليقدم لنا تفسيرا وتحليلا علميا لممارسات في اليومي. وتضاف المعرفة الانثروبولوجية المبنية على الميدان كشرط منهجي أساسي لتحقيقها، الى محاولات معرفية أخرى على غرار اسهامات العلوم الشرعية وعلم النفس وعلم الاجتماع، وعلم اللغة وعلم التاريخ... وهي كلها

نسق معرفي علمي قدم فيه كل علم جانبا من المعرفة للظاهرة الطرقية التي تعكس غنى موضوعها الذي لا ينتهي من محاولات الانتاج وإعادة الانتاج، والتحولات والتغيير وتأقلم، وهي جميعها مسالك بحثية تؤمن لنا عملية تواصل البحث العلمي عن الظاهرة اليومية المعاشة.

المبحث الثالث:المجال الاجتماعي والحقل الطرقي بولهاصة:

يرجح الانتماء القبلي لقبيلة ولهاصة الى أصول بربرية وقد وجدت ايضا في منطقة عنابة حاليا، غير أنهم متواجدون حاليا بمنطقة ولهاصة بولاية عين تموشنت. وهم بنو يطوفت بن نفزاو بن لوا الأكبر بن زحيك وبطونهم كثيرة مثل غساسة ومرنيسة وزهيلة وسوماتة وزاتيمة وولهاصة ومجرة وورسيف ومن بطونهم مكلاتة ويقال إن مكلاتة من عرب اليمن وقع إلى يطوفت صغيراً فتبناه وليس من البربر75.

ومن بطون ولهاصة ورتدين بن داحية بن ولهاصة وورفجومة بن تدغاس بن ولهاص. ومن بطون ورفجومة زكولة رجالة لذاك بن ورفجوم إلى بطون أخرى كثيرة، وكان ورفجومة هؤلاء أوسم بطون نفزاوة وأشدهم بأساً وقوة76. "وأما سائر ولهاصة من ورفجومة وغيرهم فهم لهذا العهد أوزاع لذلك أشهرهم قبيلة بساحل تلمسان اندرجوا في كومية، وعدوا منهم بالنسب والخلط. وكان منهم في أواسط هذه المائة الثامنة ابن عبد الملك استقل برياستهم وتملك بدعوى السلطان بعد استيلاء بني عبد الواد على تلمسان ونواحيها وتغلب على سلطانهم لذلك العهد كما نذكره عثمان بنعبد الرحمن وسجنه بالمطبق بتلمسان ثم قتله.[77] "ومن أشهر قبائل ولهاصة أيضاً قبيلة أخرى ببسيط بونة يركبون الخيل ويأخذون مذاهب العرب في زيهم ولغتهم وسائر شعارهم كما هو شأن هوارة. وهم في عداد

[75] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر، بيت الافكار الدولية، عمان، الاردن، بدون سنة، ص: 1610.

[76] نفس المرجع ،ص: 1610-1611.

[77] نفس المرجع والصفحة.

القبائل الغارمة ورئاستهم في بني عريف منهم وهي لهذا العهد في ولد حازم بن شداد بن حزام بن نصر بن مالك بن عريف. وكانت قبلهم لعسكر بن بطنان منهم، هذه أخبار ولهاصة فيما علمناه.[78]

تعتبر قبيلة بنو عامر الهلالية من القبائل العربية التي استقرت بين تلمسان ووهران[79]. و ينسب حاليا الكثير من سكان منطقة ولهاصة الى قبائل بنو عامر الغرابة، ففي سنة 1845 قامت القوات الفرنسية بالضغط عليهم تحت الاكراه لتهجيرهم من منطقة زيدور (عين تموشنت)، وهذا ما حصل ، اذ في نفس السنة هاجر العديد من افراد هذه القبيلة الى المغرب. وكان من بين المهاجرين البوحميدي القائد العسكري للأمير عبد القادر. وفي سنة 1846، رجع عدد كبير من فروع قبائل بنو عامر الغرابة منهم اولاد الكيحل وولهاصة، وهاذان الفرعين هما اكثر ولاءا واخلاصا لقائدهم البوحميدي، وهذا ما رات فيه السلطات الفرنسية ان مؤامرة جديدة تحاك ضدهم على الرغم من ان البوحميدي كان لا يزال في سجنه بالمغرب"[80].

قبيلة ولهاصة هي قبيلة تقطن الغرب الجزائري وتحديد غرب ولاية عين تموشنت وتمتد ديارهم من غرب مدينة رشقون الى حدود منطقة هنين مقر قبائل ترارة الكومية بمسافة 22 كيلو متر وتمتد من شاطئ البحر شمالى الى حدود منطقة سوق الخميس وسيدي ورياش بواقع 12 كيلو متر وهو اقليم يسكنه قديما قبيلة ولهاصة وهم ولهاص بن يطوفت بن نفزاو من شعوب نفزاوة وهم اليوم قبائل عربية و بربرية مستعربة وهم شجعان بركبون الخيل ويتزوجون النساء الهلاليات ويقولون الشعر وقبائل وعروش المنطقة ينسبون كالاتي:

1- قبائل ولهاصة:

- ✓ اولاد سيدي بن بخلف وهم من اكبر عروش المنطقة وهم عرب اشراف اصلهم من غريس من معسكر حيث ولد جدهم سيدي يخلف الادريسي ويعود اصله لمكناس من الشرفاء، ولهم اظهرة من ملوك المغرب

[78] عبد الرحمن ابن خلدون، المرجع السابق، ص: 1611.

[79] مبارك بن محمد الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، المؤسسة الوطنية للكتاب، ج2، الجزائر، ص: 202.

[80] Said MOUAS, Ain temouchent a la rencontre du feu sacré, maison d'Edition, non cité, 2005, p :20.

ومن ملوك بني زيان ومن نسابة اشراف المغرب، وبن بخلف مولود سنة 755 هجرية الموافق ل1351 ميلادية، له اربع ذكور وهم، حسن ولم يولد له ولد، وانتقل الى بلاد القبائل في جرجرة ويسمى سيدي احمد الغربي، وسيدي الحاج وسيدي صالح وهؤلاء منهم عرش في ولهاصة ومعسكر وترارة، وهم فرقة كبرى يصل تعدادهم لقرابة اربعين الف نسمة، متوزعين على قرى ومداشر ولهاصة ومعسكر وطرارة سوق الخميس ومنهم فرقة في بلعباس في بن باديس.

- ✓ بني خلاد وهم قبائل من زناتة البربر واصولهم من بني كومية شعب عبد المؤمن بن علي وديارهم غرب ولهاصة طريق هنين .
- ✓ بني خالد وهؤلاء اصلهم من منطقة بني زناسن شمال وجدة وهم خليط بين اولاد خالد عرب ادارسة وبين زناتيين من منطقة بني زناسن.
- ✓ اولاد سيدي يعقوب واولاد عبد الرحمان بالحاج وهؤلاء عرب من الاشراف السليمانيين الذين ذكرهم العشماوي والقاضي حشلاف وغيرهم وتعود اصولهم لعين الحوت بتلمسان.
- ✓ اولاد بن داد وهم من ولهاصة البربرية.
- ✓ بني فوزاش خليط من بطون ولهاصة البربرية وبعض العرب.
- ✓ اولاد بوراس وهؤلاء عرب اشراف اصلهم من مستغانم ومازال فروعهم في عين تادلس.
- ✓ السويد وهؤلاء عرب من بني هلال اصلهم من غليزان من زمورة ولهم دوار في ولهاصة.
- ✓ اولاد موسى بوجمعة وهؤلاء من بني عامر من بني هلال واصلهم من اولاد بو جمعة شرق عين تموشنت.
- ✓ بوحامدي عرب واصل هؤلاء من انجاد جنوب تلمسان.
- ✓ بني زمعة وبني رنان وهؤلاء اصلهم من بربر زناتة من بني يفرن.

- ✓ بني ريمان وهم فرقة في ضفة الاخرى واصلهم من بربر ولهاصة.
- ✓ العلايلة الظهارة جدهم الحاج بلقاسم وهم عرب اشراف من مرابطي القليعة وقيل هم من اولاد عبد الله من بني عامر من بني هلال واخوانهم العلايلة القبالة وهم شمال تلمسان في بلدية الامير عبد القادر.
- ✓ عرش اولاد بوغراس ويسمون الغرارسة وهؤلاء قادمون من غريس يقولون انهم من اشراف ومرابطي غريس وهم من اكبر عروش ولهاصة.
- ✓ الزوانيف وهؤلاء من صريح بربر ولهاصة وديارهم اخر وطن ولهاصة على البحر ومرتفات سيق تجاورهم.
- ✓ اولاد عايشة وهؤلاء من العرب الاشراف ذكرهم القاضي حشلاف في كتابه وذكرهم العشماوي وتعود اصولهم لفاس من المغرب.
- ✓ الصوابرية عرب وهؤلاء تعود اصولهم لمنطقة مديونة وهم من قبيلة غاسل المعقلية العربية القحطانية.
- ✓ الحدادة بربر واصولهم تعود لزناتة من تلمسان.
- ✓ اولاد بوجما واولاد كاسلي وهم من بربر ولهاصة وقيل انهم من بني ورنيد من جبل تلمسان.
- ✓ المخاترية عرب اشراف واصولهم تعود لمعسكر من اولاد سيدي قادة.
- ✓ البوحمايدية عرب ودوراهم جنوب ولهاصة طريق تلمسان وهؤلاء اصلهم من البواشيخ من جنوب الابيض سيدي الشيخ من صحراء وقيل هم من الحميان ومنهم الخليفة البوحميدي الولهاصي.
- ✓ مخنطر واصلهم من بني عامر من سيدي بلعباس.
- ✓ الرماينة والابغال وهؤلاء بربر من زناتة.
- ✓ لالة واشا وهؤلاء اصلهم من سقونة ويقال قادمون من المغرب.

- ✓ عرش اولاد يوسف وسي البشير وهؤلاء في تادماية وهم في الاغلب من زناتة ويقولون انهم من اولاد سيدي الشيخ.
- ✓ الشهابنة وهؤلاء من بربر بني عابد من زناتة كما ان هناك عوائل قادمة من هنا وهناك من مختلف مناطق الوطن81 .
- ✓ الحساينة وهم أخوال الشيخ عبد الكريم عابدين، وهم من الأشراف.

رغم الاصول البربرية التي كانت في المنطقة ولاتزال فان الاكيد ان التركيبة الاجتماعية بالمنطقة امتزاج الانساب منذ العهد النوميدي الى غاية دخول المسلمين وهذا ما يعكس التنوع البشري والثقافي للجزائر عامة والتي عرفت صيرورات تاريخية نتج عنها مخاض الشخصية الجزائرية والهوية الوطنية بأبعادها الامازيغية والعربية والاسلامية وهذا ما يعكس غنى الدولة الامة الجزائرية.

81 بدون مؤلف، http://oulhassa.e-monsite.com/ ، تصفح الموقع بتاريخ: 2017/06/07.

خريطة رقم : 01 تظهر توزيع القبائل بشمال الجزائر المصدر: تاريخ الجزائر لمبارك الميلي

المبحث الرابع: الحياة الروحية في منطقة ولهاصة:

تعكس الحياة الدينية للإنسان جانبا من حاجياته الروحية التي يسعى لتلبيتها، وتتخذ هذه المظاهر عدة اشكال، تتنوع على حسب نوع الدين والمعتقد الراسخ الى جانب ما تحمله الترسبات الثقافية التي ورثها من جيل لاخر، وتترجم هذه المعتقدات الدينية في شكل ممارسات تتخذ من الطابع الجماعي ميزة لها وتعطيها جانبا طقسيا احتفاليا خاصا. "عرف عن الدين الأول عند البربر كان الماجوسية شأن الاعاجم كلهم بالمشرق والمغرب الا في بعض الاحيان يدينون بدين من غلب عليهم من الامم"[82]. واسلم البربر بعد معارك ضارية دارت بينهم وبين جيوش المسلمين الى ان تم هزم المسلمين لهم واسلم بقية البربر على يد اسماعيل بن عبد الله بن ابي المهاجر سنة 101."[83]

تتواجد بمنطقة ولهاصة زاويتين اساسيتين وتعتبران من القلاع الحصينة التي عملت منذ عدة قرون في الحفاظ على الثوابت الثقافية والاسلامية لابناء الشعب الجزائري. هو شكل الحياة الروحية بمنطقة ولهاصة خصوصا وبمنطقة عين تموشنت عموما ابان فترة الاحتلال الفرنسي.

1- شخصية سيدي يعقوب ابن الحاج التلمساني :

تعتبر شخصية سيدي يعقوب من الشخصيات المحورية ومن الشخصيات المؤسسة للأسطورة المحلية والتي تحمل في ابعادها صفات الكرم والتدين والشجاعة، فاستحقت هذه الشخصية ان تكون من بين الركائز المؤسسة للأنظمة الثقافية والاجتماعية المتواجدة بالمنطقة الى اليوم. فمن تكون هذه الشخصية وماهي ترجمتها، وهذا ما استقيناه من احفاد الشيخ المتواجدين حاليا في دوار سيدي يعقوب، بجانب الزاوية والمسجد الذي اسسه جدهم الاكبر سيدي يعقوب بن الحاج التلمساني.

---

[82] عبد الرحمن ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، المرجع السابق، ص: 1606.

[83] نفس المرجع ، ص: 1608.

يرجع اصل سيدي يعقوب بن الحاج التلمساني إلى الجد الأكبر سيدي يعقوب الشريف دفين جبل مغراوة بالظهرة مازونة. وقد قال العلامة لعشماوي عن الجد انه خلف سبعة عشر ولدا، وغصون شجرته أثمرت وانجبت فرقة بولهاصة تعرف بأولاد سيدهم، وفرقة تعرف بأولاد يعقوب الحاج، والجد الجامع لشعبهم الشيخ يعقوب الشريف بن أحمد عبد الله بن عبد الخالق بن علي بن عبد القادر بن عامر بن رحو بن مصباح بن سعيد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مولانا سليمان بن عبد الله الكامل.

ولد الولي سيدي يعقوب في أواخر القرن 13 م[84]، وتتلمذ على والده الشيخ الحاج التلمساني و ختم القرآن الكريم في سن الثامنة من عمره، وارتقى بعدها لدراسة علوم الدين واللغة العربية. ثم سافر الى فاس لمواصلة مساره العلمي، وبعدة مدة قضاها في فاس عاد الى تلمسان ليشتغل بالقضاء.

استقر بمنطقة ولهاصة في النصف الاول من القرن الرابع عشر هروبا من الاضرابات التي كانت تعرفها تلمسان، وهنا اسس زاويته ومسجده الذي يحمل اسمه، والمكان الذي استقر به يسمى مرسى سيدي يعقوب.

ترافق قصة بناء مسجده اسطورة يتناقلها احفاده الى اليوم، وتذكر أنه بينما كان يتعبد بجوار البحر، لمح سفينة تجارية أندلسية تنحرف بقرب المرسى، فهرع الولي لنجدة طاقم السفينة ولما قدم لهم يد المساعدة، طلب منه القبطان برد الجميل، فرد عليه سيدي يعقوب انه بحاجة إلى خشب لإقامة مسجد، فقال لهم عند عودتكم إلى بلدكم إرموا بالحزم الخشبية إلى البحر وقولوا: هذه أمانتك يا يعقوب، و ستصل الشحنة إلي بإذن الله. وبعد مدة زمنية وصلت الحزم فأراد سكان القرى المجاورة الاستيلاء عليها بالقوة، لكن الشيخ منعهم من ذلك، واخذ الاخشاب وبنى المسجد بمساعدة مقربيه وبعض السكان.

[84] بدون مؤلف، مقال صادر عن مديرية الثقافة لولاية عين تموشنت.

أقيم المسجد وبجانبه الزاوية سنة 1338م،[85] ولازال سقفه يحتفظ بالخشب الذي ارسله اليه البحارة الاندلسيون الى اليوم، تحت هضبة تطل على شاطئ صخري، بحيث لا يمكن رؤية المسجد من عرض البحر، وحتى الطريق الذي يربط الشاطئ بالمسجد فهو عبارة عن واد صخري ذا مسلك وعر. ووضعية بناءه في هذا المكان هو استراتيجية دفاعية، بحيث يستطيع الشيخ مراقبة تحرك السفن بيسر، ولا تستطيع هذه الاخيرة رؤية أي بناء، لتفادي هجمات قراصنة البحر من الاسبان وغيرهم.

شيد المسجد في شكل مربع، عريضة الجدران ويبلغ عرض سمكها المترين بالمدخل الرئيسي، وقد زين المبنى بقبة، وبثلاثة صفوف قرميدية حمراء متوازية ومتناسقة على الطراز الأندلسي لم يبق منها سوى صفين، تستند على أعمدة وأقواس عريضة. وأما السقف فهو مزين بالخشب المنقوش، والمئذنة مربعة الشكل.

أما الزاوية فهي متلاصقة بالمسجد جدرانها منقوشة تآكلت بفعل الزمان، وسقفها على شكل قبة رسم بها أشكال دائرية، ويحتوي المسجد على ساحة بمدخله الجنوبي حفر فيها بئر عمقه 5 م جدرانه من الأجر الأحمر المملوء، ويتزود البئر من الأمطار المتساقطة على سطح المبنى، والتي تصب وتتسرب عبر قنوات جوفية كانت تستعمل للوضوء وللتنظيف، أما المياه الصالحة للشرب فكانت تجلب من عيون بواد قريب لازالت تستغل إلى يومنا هذا، وبدا المصلون يتوافدون على المسجد من كل منطقة ولهاصة وبني خلاد ومديونة، تحت امامة الشيخ سيدي يعقوب الذي عمر قرابة المئة عام وتوفي سنة 1410م، ومدفنه داخل زاويته[86]. ولعب المسجد والزاوية دورا كبيرا في ارساء قواعد تعلم اللغة العربية وحفظ القران منذ تأسيسه الى وقتنا الحاضر، وتخرج من الزاوية العديد من رجالات العلم على غرار العلامة الشيخ أبي عبد الله البوعبدلي صاحب الزاوية البوعبدلية بأرزيو، ليكون بذلك منارة علم ليس بالمنطقة فحسب وانما بالجزائر والمغرب الاسلامي بأكمله.

---

85 بدون مؤلف، مقال صادر عن مديرية الثقافة لولاية عين تموشنت، المرجع السابق.

86 نفس المرجع.

تعتبر الزاوية من اهم الرباطات التي نشأت في تلك الفترة للدفاع عن ارض الاسلام، وقد سجل لنا التاريخ معركة مرسى سيدي يعقوب سنة 1503م، والتي دارت بين المقاومين من المنطقة والقراصنة البرتغاليين، ويقول :" نفس هؤلاء البرتغاليين المدعمين بمراكب حربية تكبدوا هذه المرة خسائر كبيرة في الأرواح بشواطئ طرارة ولهاصة بمقاطعة تلمسان ، حيث تصدى لهم المركسيون وهم الأفارقة القدامى(أي البربر) هم رجال يحبون الحرب ومتمرسين عليها و يجيدون استعمال شتى أنواع الأسلحة من حراب و أقواس وبنادق مقاومون لا ينهزمون."[87]

2- الزوايا والطرق الدينية بمنطقة عين تموشنت في العهد الاستعماري:

تعتبرالزوايا في فترة بداية الاستعمار الفرنسي من الاليات التي جندت نفسها للدفاع عن الوطن من خلال التشبث في الخصوصيات الثقافية للامة الجزائرية والتي تتمثل بالاساس في اللغة والدين. وتعدد الزوايا يكون مرتبط بالطريقة الصوفية التي تتبعها هذه الزاوية، فقد نجد في قرية صغيرة العديد من الزوايا وكلها تسعى للحفاظ على كيانها من خلال استقطاب مريدين اليها يكونون بمثابة الخزان وقوتها الراسمالية البشرية. فما هي الزوايا المنتشرة عبر اقليم زيدور او عين تموشنت حاليا. وهذا ما سنحاول عرضه في الجدول الاتي:

جدول رقم: 01 الزوايا وطرقها خلال القرن 19م بمنطقة عين تموشنت[116]

[87] بدون مؤلف، http://sidiyacoubibnou.onlc.f ، تصفح الموقع بتاريخ: 2017/06/10.

البلدية	الطريقة	عدد المقدمين	عدد الدراويش	عدد لخوان و لخوانات	عدد لاحباب	عدد الطلبة
عين تموشنت	القادرية			45		
		01		29		
	درقاوة		12			
			12			
	الزيانية	02		61		
	الطيبية	02		70		
	الشيخية			284		
	التيجانية				05	
دواوير88 ملاتة*	اليوسفية – الزروقية	01		100		
البلدية المختلطة الرمشي*	القادرية	10		225		23
	عيساوة	01		22		
	التيجانية (وسط الرمشي)	01			08	
	الطيبية	03		124		
	الحنصالية			18		
	الزيانية	04		52		
	الكرزازية	07		141		
	درقاوة		96			

جدول رقم: 01 الزوايا وطرقها خلال القرن 19م بمنطقة عين تموشنت[116]

[88] Louis RINN, marabouts et khouans, Ed, adolphe jourdan, 1884, p . 273.

*قبائل ولهاصة الغرابة كانت ملحقة للبلدية المختلطة للرمشي حسب مرسوم: 25 اوت 1880، والتي كانت تضم، اهل غافر، بني مستار، بني وزان، بركيوة، الرمشي، جبل عمارة، الفحول، كريان، اولاد علاء، اولاد ددوش، اولاد رياح، اولاد سيدي علي بن شعيب، ولهاصة غرابة، سبع شيوخ، تمكسالت، توررين، زناتة .

*دواوير ملاتة هي بلديات دائرة عين الاربعاء حاليا والتي تضم بلديات: عين الاربغاء، واد الصباح، سيدي بومدين، تمزوغة، والمذكورة في الجدول رقم: 01 اعلاه.

وتعني كلمة درويش: هي فارسية الاصل عتبة الباب. مجازا فإنه يشير إلى روح التواضع، والتقاعد والمثابرة التي يجب أن تشكل الطابع الرئيسية للناسك.89 كما يوجد لها تفسير آخر وهو ما ورد في كتاب تاريخ الاديان لمرسيا الياد[90]، والذي يقول فيه: لما أسس جلال الدين الرومي طريقته المولاوية لآن أتباعه كانوا ينادونه بمولانا، عرفت هذه الجماعة في الغرب تحت اسم الدراويش أو الدوارين، لآنه أثناء حلقة الساما يدور الراقصون اكثر فأكثر على ذاتهم وعلى القاعة.

ستكون قراءة الجدول على حسب البلديات المذكورة وهي بلديات عين تموشنت والبلدية للرمشي، وبلدية الرمشي بملحقاتها الادارية المذكورة انفا كلها تابعة لولاية تلمسان حاليا، ما عدى بلدية ولهاصة غرابة التابعة لولاية عين تموشنت. كما وجد البحث دواوير ملاتة في مصدر اخر هو،

(Louis rinn, marabouts et khouans)، والمذكورة انفا (دائرة عين الاربعاء) وهي تابعة حاليا لولاية عين تموشنت، فقام البحث بجردها في الجدول. كما استثنى البحث بعض الزوايا التي وردت انها تابعة لنواحي وهران، ولم يحدد انتمائها البلدي بدقة، والتي تكون من ضمن هذه النواحي بلديات دائرة عين الاربعاء.

عرفت فترة القرن التاسع عشر بوجود عشرة طرق صوفية تتوزع على اقاليم عين تموشنت وبلدية الرمشي المختلطة ودواوير ملاتة، وهي كالاتي:

89 Octave depont, Xavier coppolani, les confréries religieuses musulmanes, Ed, adolph jordan, Alger, 1897, p .195.

90 مرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والافكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، ج3، دار دمشق، ط1، دمشق، 1976، ص: 159.

أ- الطريقة القادرية:

تعتبر الطريقة القادرية من اكبر الطرق الصوفية واعرقها، وتعود لمؤسسها عبد القادر الجيلاني دفين بغداد، ولها عدة فروع بالجزائر، وكانت لها ببلدية عين تموشنت زاويتين: الزاوية الاولى بها (45) فقير وهي تابعة للشيخ بوتليليس الساكن بشعبة اللحم (ولاية عين تموشنت حاليا). والذي عينه سي محمد المرتضى ابن عم الامير عبد القادر والمقيم ببيروت. اما الزاوية الثانية فبها مقدم و(29) فقير، وهي تابعة للزاوية الام سي عبد الغاني وسي محمد بن عبد الرزاق والمقيمين بوجدة. ونفس الامر مع الزاوية القادرية بالبلدية المختلطة للرمشي التابعة للزاوية الام بوجدة، والتي كانت تضم عشرة

مقدمين و(225) فقير و(23) طالب اي حفظة القران والمقيمين بالزاوية. كما وردت زوايا قادرية تابعة لنواحي وهران من نفس المرجع صفحة (314- 315).

ب- الطريقة الدرقاوية:

تعود اصول الطريقة الدرقاوية الى الطريقة الام الشاذلية لصاحبها ابو الحسن الشاذلي، ومؤسسها هو مولاي العربي بن احمد الدرقاوي[91]، وتضم الطريقة زاويتين ببلدية عين تموشنت تضم كل واحدة منها (12) درويش، وتختلف من حيث انتمائهما لزاوية الام، اذ تضم زاوية واحدة بعين تموشنت والزاوية الثانية المتواجدة بالبلدية المختلطة للرمشي، وزاويتهما الام هي زاوية الشيخ محمد الهبري المقيم بدوار الولاد زعيم بالمغرب. اما الزاوية الثانية والمتواجدة بعين تموشنت فزاويتها الام هي زاوية الشيخ بوشنتوف بن عبد الله بن عبد القادر بن علي والمقيم بمعسكر[92].

[91] Octave Depont, Xavier Coppolani, Op.cit. P . 503.

[92] Op.cit. p . 510.

ت- الطريقة الزيانية:

تتفرع الطريقة الزيانية عن الطريقة الام الشاذلية، وتعود لمؤسسها الشيخ الحاج محمد بن عبد الرحمان بن بوزيان[93]، وتضم الطريقة زاوية بعين تموشنت وبها اثنين مقدمين و (61) فقير اما زاوية الرمشي فبها اربعة مقدمين و (52) فقير ، وكلهما ينتميان لنقس الزاوية الام والتي هي زاوية الشيخ سي محمد بن عبد الله المقيم بخناتزة بالمغرب[94].

ث- الطريقة الطيبية:

ان الطريقة الطيبية من فروع الطريقة الشاذلية، ويعود فضل تاسيسها للشيخين مولاي عبد الله بن الشريف بن ابراهيم، وشيخها الثاني هو مولاي الطيب والتي تحمل اسمه. وتضم الطريقة زاويتين واحدة بعين تموشنت والثانية بالرمشي وكلاهما تابعتين لنفس الزاوية الام لشيخها مولاي العربي بن الحاج عبد السلام، وتضم زاوية عين تموشنت اثنين مقدمين و(70) خوان، وزاوية الرمشي بها ثلاثة مقدمين و(124) خوان[95].

ج-الطريقة الشيخية:

تتفرع الطريقة الشيخية هي الاخرى عن الطريقة الام الشاذلية، ومؤسسها هو سيد الشيخ عبد القادر بن محمد، وفي هذه الدراسة هي متواجدة بإقليم بلدية عين تموشنت وتضم 284 خوان. وهي تابعة للزاوية الام هي للشيخ سي الدين بن حمزة سي العربي بن قدور بن حمو سي حمزة بن بوبكر.[96]

[93]Octave Depont, Xavier Coppolani , Op.cit, p. 497.
[94] Ibid, p. 500.
[95]Ibid, p .488.
[96]Ibid, p . 475

ح-الطريقة التيجانية:

تتفرع الطريقة التيجانية عن الطريقة الخلواتية لصاحبها الشيخ محمد الخلواتي والذي اخذ هذا اللقب لآنه كان كثير الاعتزال والاختلاء بنفسه، واسس الطريقة التيجانية سي احمد بن محمد بن المختار بن سالم التيجاني. وتتمركز في عين تموشنت زاوية بها خمسة احباب و زاوية اخرى بالرمشي وسط وتضم مقدم واحد وثمانية احباب.

خ-الطريقة اليوسفية الزروقية:

تعتبر هي الاخرى فرعا عن الطريقة الام الشاذلية، ومؤسسها هو العباس سي احمد بن محمد بن احمد بن عبد الله بن يوسف الملقب بالراشدي نسبة لقرية الراشدية بالمغرب، وزاويتها بالمنطقة متواجدة بدواوير ملاتة اي دائرة عين الاربعاء حاليا، وكانت تضم في القرن التاسع عشر الميلادي مقدم واحد ومئة خوان .

د- الطريقة العيساوية:

ويعود اصل الطريقة العيساوية لمؤسسها سيدي محمد بن عيسى، والزاوية موضوع الدراسة الزاوية الجازولية بولهاصة كانت في فترة القرن التاسع عشر تحت اشراف سي القازولي ولد الحاج محمد، ويتمتع بسمعة كبيرة في قدراته ومهاراته للالعاب العيساوية، وهو مشهور في منطقته والمناطق المجاورة لولهاصة.97 وكان بها مقدم واحد و اثنين وعشرون خوان وكانت تعتبر هذه الزاوية هي الزاوية الام للعيساوية وكان ينضوي تحت لوائها في مقاطعة وهران اثنتى عشرة زاوية وهي: تقع في كل من : عين فزة وندرومة وتلمسان ووهران، معسكر وسعيدة، معسكر البلدية المختلطة، سيدي بلعباس ومستغانم، غليزان وزمورة و سيدي محمد بن علي. وهذه الزوايا تسيرها زاويتين واحدة بوهران والثانية بمستغانم وكل هذه الزوايا تابعة لزاوية الام بولهاصة. وكان ينخرط تحت لوائها ثلاثة وعشرون شاوش، و تسعة عشر مقدما (734) خوان. ومن خلال هذا الاحصاء البسيط نستخلص

[97] Octave Depont, Xavier Coppolani, Op.cit., p .352.

ان الزاوية الجازولية موضوع الدراسة من الزوايا ذات الثقل الروحي الكبير في الجزائر عامة وهذا ما يفسر مدى قوتها الروحية التي تتمتع بها اليوم فهي صيرورة تاريخية كانت تتكون منذ القرن السادس عشر الميلادي.

ذ- الطريقة الحنصالية:

تتفرع الطريقة الحنصالية عن الطريقة الشاذلية والتي تعتبر هي الاخرى مصدر هذه الطريقة، والطريقة الحنصالية تعود لمؤسسها سعيد بن يوسف الحنصالي، وتتمركز باقليم البلدية المختلطة للرمشي فقط وتضم ثمانية عشر خوانا. وهي تابعة للزاوية الام بالشطابة الخروب حاليا، تحت اشراف سيدي بلقاسم بن سي حمو بن الشيخ الزواوي98.

ر- الطريقة الكرزازية:

الطريقة الكرزازية تتفرع عن الطريقة الشاذلية، ومؤسسها هو الشريف احمد بن موسى الحساني مولاي كرزاز، وينضوي تحت لوائها ثمانية عشرة خوان، وزاويتها الام هي زاوية كرزاز بالمغرب، تحت اشراف شيخها سي عبد الرحمان بن محمد99.

من خلال هذا العرض المقتضب والذي بين لنا الابعاد التاريخية للزوايا بمنطقة عين تموشنت خلال فترة القرن التسع عشر، يظهر لنا جليا ان الزوايا كانت حاضرة في المعيش اليومي لافراد المجتمع من اجل تلبية مختلف الحاجيات الروحية او الدنيوية.

3- الزوايا والطرق الدينية بمنطقة عين تموشنت بعد الاستقلال:

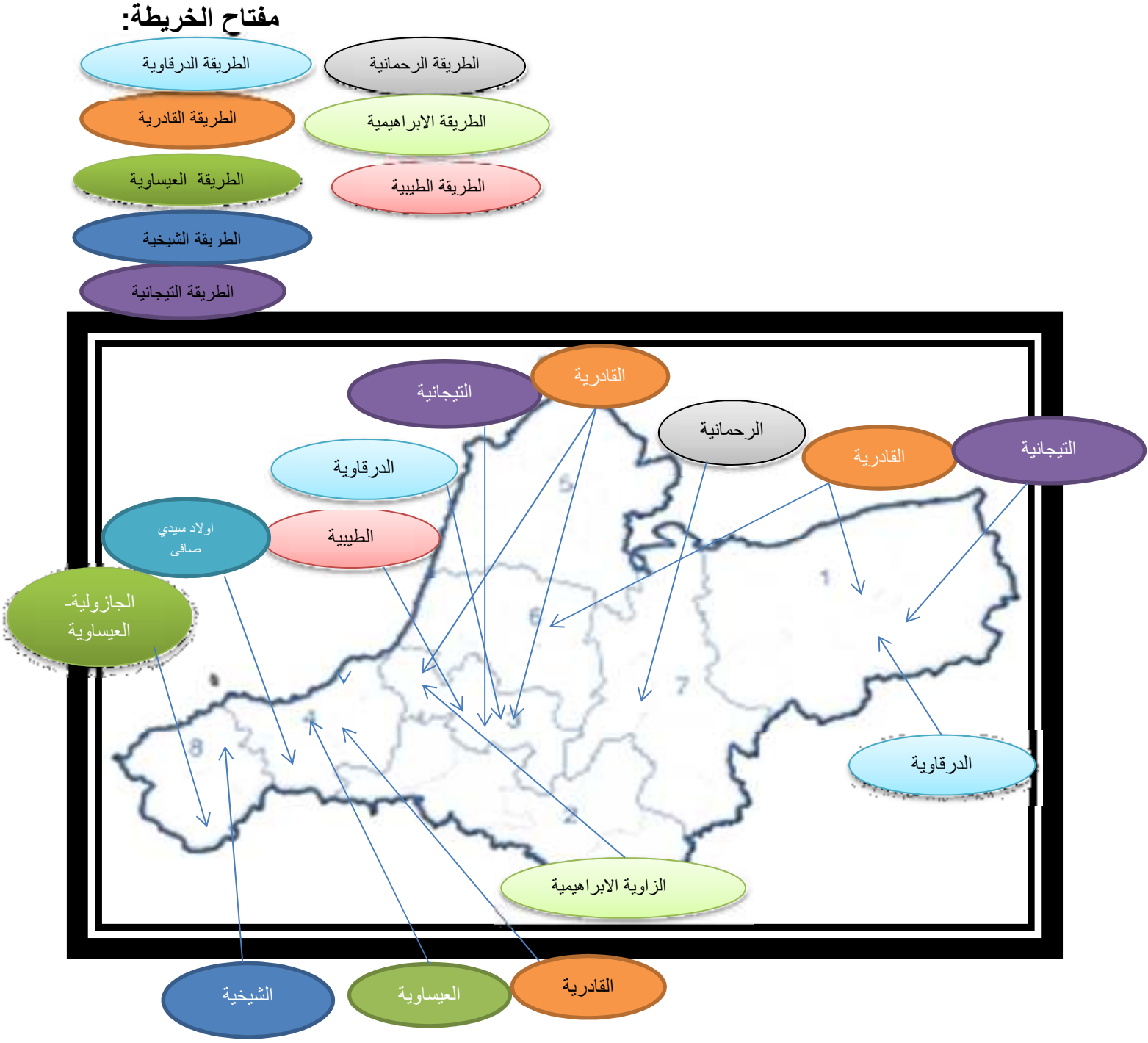
ستحاول الدراسة في هذا العنصر عرض الزوايا الناشطة بإقليم ولاية عين تموشنت مكننا اجل وضع قراءة مقارنة لمعطيات الجدول رقم 01، والذي افرز الزوايا وطرقها خلال القرن 19م بمنطقة عين تموشنت حاليا. مع الزوايا الناشطة حاليا بمنطقة عين تموشنت.

98 Octave Depont, Xavier Coppolani, op.cit., p :492
99 Ibid,, p :501

جدول رقم 02 يبين الزوايا وطرقها بولاية عين تموشنت حاليا.

الرقم	البلدية	الزاوية	الطريقة
01	عين تموشنت	مولاي عبد القادر	القادرية
		سيدي احمد بن يوسف	الدرقاوية
		الزاوية التيجانية	التيجانية
		مولاي الطيب	الطيبية
02	بني صاف	سيدي الشيخ عبد القادر	القادرية
		سيدي احمد بن عيسى	العيساوية
03	ولهاصة	سيدي الجازولي	العيساوية الجازولية
		سيدي الشيخ	الشيخية
		سيدي يعقوب	بدون
04	حمام بوحجر	الشيخ عبد القادر مسقمين	بدون
		سيدي احمد بوحجر	الرحمانية
05	سيدي بن عدة	اولاد سيدي بوعزة	القادرية
		الإبراهيمية الحنفية	–
06	واد الصباح	الهبرية	الدرقاوية
		سيدي بودية	التيجانية
07	شعبة اللحم	الشيخ سيدي محمد بوتليليس	القادرية
08	عين الطلبة	سيدي بن يعقوب الشريف	بدون
09	سيدي الصافي	اولاد سيدي صافي	بدون
10	سيدي بومدين	سيدي بن عمر سيدي بومدين	القادرية

المصدر: مديرية الشؤون الدينية والاوقاف لولاية عين تموشنت (2015).



خريطة رقم :02 تبين اهم الزوايا الناشطة حاليا بولاية عين تموشنت. المصدر: الباحث

كقراءة مقارنة بين الجدول رقم 01 الذي يبين الزوايا وطرقها خلال القرن 19م، والجدول رقم 02 المبين للزاويا وطرقها بولاية عين تموشنت حاليا، نلاحظ مجموعة من الملاحظات يمكن ذكرها كما يلي:

اول ملاحظة نستنتجها من هذا الجدول هو من حيث عدد الطرق الصوفية الممثلة حاليا بالمنطقة والتي عرفت تغييرا جزئيا مقارنة بجدول رقم: 01 الذي يبين الزوايا وطرقها خلال القرن 19م بمنطقة عين تموشنت. اذ نلاحظ ان هناك بعض الزوايا حافظت على وجودها والتي امنت بذلك امتدادها عبر اجيال مختلفة متحدية بذلك مختلف الظروف السياسية في ظل التواجد العثماني وبعده الاستعمار الفرنسي من جهة، والظروف المرجعية العقائدية والتي شهدتها الجزائر منذ استقلالها من جهة اخرى والتي تمثلت هذه الظروف اساسا في تاثير التيارات الدينية الجديدة كالإخوان والسلفية، والتي اتهمت النظام الديني للطرق والزوايا بالشرك والضلال والخروج عن الدين. ورغم افرازات هذا الوضع السوسيو – ديني على المجتمع الجزائري بأكمله، والذي تمخض عنه عنف دموي لازالت تبعاته نعيشها الى اليوم، الا ان الزوايا في مجملها حافظت على وجودها وعمقت فكرة ترسخ وتجذر هذه المؤسسة الدينية التقليدية في صلب المجتمع الجزائري، وبرهنت ان لها قدرة كبيرة على التاقلم بمختلف الظروف الاجتماعية، فصنعت لنفسها مكانة ووضعية اجتماعية تميزها عن باقي مؤسسات المجتمع الاخرى، وهذا ما يعتبره نجيب مهتدي الذي يقر بان للزوايا قدرة ذاتية على التأقلم بمختلف الظروف الاجتماعية100.

ومن بين الطرق التي حافظت على وجودها نجد الطريقة القادرية ممثلة بمختلف الزوايا المتوزعة على تراب ولاية عين تموشنت، والتي احصت خمسة زوايا، وبهذا تكون الطريقة القادرية اول طريقة صوفية من حيث سعة انتشارها من خلال عدد زواياها ايضا، غير ان العنصر الذي تغير يبقى في اتباعها للزاوية الام، اذ ان اغلبها

[100] Najib Mouhtadi, Pouvoir et religion au Maroc, essai d'histoire politique de la zaouïa, Ed. Eddif, 1999, Casablanca, p.115.

يقدم الولاء للزاوية الرويسات باعتبارها مقر الخلافة العامة للطريقة القادرية بالجزائر وهذا لا يعني ان كل زوايا القادرية بالجزائر تابعة للزاوية الرويسات اذ نجد على سبيل المثال زاوية سيدي احمد بن دومة القادرية الطريقة تتبع الزاوية القادرية بالحجاز، وهناك زوايا قادرية اخرى تابعة للزاوية المشيشية بالمغرب، فظاهرة الزوايا لا يهمها حدود الجغرافيا السياسية بين الدول بقدر ما يهمها الجانب الروحي المتمثل في الطريقة والجانب الرمزي المتمثل في خلفية الانتماء وفي الممارسة التصوفية لهذه الزاوية.

اما ثاني طريقة والتي تتمتع بسمعة كبيرة في اوساط سكان الولاية وهي الزاوية الجازولية العيساوية الطريقة والتي تعتبر بدورها امتدادا لزالوية القرن التاسع عشر الميلادي، و لم يكتف تواجدها بسيدي ورياش فحسب بل انشات لنفسها زاوية تابعة لها ببني صاف ، وبهذا تكون هذه الطريقة من الطرق الصوفية التي تأقلمت مع مختلف الظروف الاجتماعية بل زادت من مستوى تمثيلها الى البلديات المجاورة لولهاصة وهي بلدية بني صاف.

ونجد كذلك الطريقة التيجانية التي حافظت على وجودها وهي ممثلة بزاويتين واحدة بعين تموشنت والثانية ببلدية واد الصباح والتي تعرف هذه الزاوية اقبالا كبيرا عليها نظرا لأنها تختص في فض النزاعات بين الافراد والازواج والقبائل ومختلف الاطراف المتنازعة من داخل وخارج الوطن.

كما تعتبر الطريقة الدرقاوية من الطرق التي حافظت على وجودها، ورغم انها كانت في القرن التاسع عشر ممثلة بثلاثة زوايا اثنين منها بعين تموشنت والثالثة بالبلدية المختلطة الرمشي، غير انها الان اصبحت ممثلة بزاويتين وهذا لا يعني انها اندثرت، ولكن هذا راجع للتقسيم الاداري في فترة الاستعمار الفرنسي وذلك الذي عرفته الجزائر في ظل الدولة الوطنية سنة 1984، والذي مس انشاء ولايات جديدة كانت من بينها ولاية عين تموشنت والتي ادمجت بعض من بلديات ولاية تلمسان الى ولاية عين تموشنت. وقد تكون الزاوية الدرقاوية الثالثة ضمن اقليم ولاية تلمسان.

اما عن الطريقة الشيخية والتي كانت متواجدة بإقليم بلدية عين تموشنت فنجدها انها قد اندثرت من بلدية عين تموشنت والتي كانت متواجدة بها في القرن التاسع عشر، وفي ظل الدولة الوطنية اصبحت متواجدة بإقليم ولهاصة، وهذا يعني انها تأقلمت مع مختلف الظروف الاجتماعية رغم تغييرها لمكان تواجدها.

كما تعتبر الطريقة الطيبية من الطرق الصوفية التي عرفت استمرارية في مستوى تواجدها بمنطقة عين تموشنت، اذ نجدها ممثلة بزاوية واحدة ببلدية عين تموشنت، في حين ان الزاوية الثانية والطيبية الطريقة والتي كانت متواجدة بالبلدية المختلطة الرمشي، فلم تورد في الجدول رقم 02 الذي يبين الزوايا الناشطة باقليم ولاية عين تموشنت في الفترة الحالية، بسبب التقسيم الاداري لسنة 1984 والذي ذكر انفا.

كما يمكن الاشارة هنا الى عمق تواجد الطريقة الرحمانية بالمنطقة، والتي لم تذكر في احصاء كوبولاني، وهذا ما يؤكد ان بعض الزوايا لم تستجب لنداء السلطات الاستعمارية من اجل احصائهم، وهذا ما اقره كوبولاني نفسه، ويعتر احد احفاد الطريقة الرحمانية اصيل منطقة حمام بوحجر وهو الشيخ احمد بن علي بوحجر من ادخل الطريقة الى الكاف بتونس 1784-1785، وبقي احفاده من بعده يتوارثون مشيخة الطريقة بتونس، الى ان وصلت المشيخة الى سيدي علي بن عيسى1881.[101]

اما الملاحظة الرئيسية الثانية التي نستنتجها هو اندثار بعض الطرق والتي كانت متواجدة في القرن التاسع عشر ولم ترد في جدول الزوايا الناشطة حاليا، ومن بين هذه الزوايا نجد الطريقة الزيانية التي كانت متواجدة ببلدية عين تموشنت خلال القرن التاسع عشر واندثرت بفعل عوامل لم تحددها الدراسة. اما ونفس الامر يتعلق بالزاوية اليوسفية التي كانت متواجدة بمنطقة ملاتة (دائرة عين الاربعاء حاليا)، في حين يعتبر عدم ذكر الزاوية الحنصالية والكرزازية واللتين كانتا متواجدتين بالبلدية المختلطة للرمشي خلال القرن التاسع عشر، باهما اصبحتا تابعتين لإقليم ولاية تلمسان في مرحلة قيام الدولة

[101] لطيفة الاخضر، الاسلام الطرقي: دراسة في موقعة من المجتمع ومن القضية الوطنية، دار سراس للنشر، تونس، 1993، ص: 46.

الوطنية بعد الاستقلال وبسبب التقسيم الاداري الذي خصص لاستحداث ولايات جديدة والمذكور انفا.

اما عن الزوايا الجديدة، وليس معنى الجديدة انها زوايا حديثة وانما هي جديدة التواجد، مقارنة بالزوايا المتواجدة بالمنطقة منذ القرون الوسطى والمذكورة في احصاء القرن التاسع عشر في الجدول 01. ونجد من بين هذه الزوايا: زاوية سيدي عبد القادر مسقمين، زاوية اولاد سيدي بن صافي، والطريقة الابراهيمية.

خلاصة الفصل:

حاولنا من خلال هذا الفصل اظهار ظاهرة التصوف كظاهرة دينية في الاصل ثم عرفت مسارا اجتماعيا، تتداخل فيه العناصر الثقافية ليترجم في الواقع الى ممارسات. وخصص جزئه الثاني الى المجال الاجتماعي لمنطقة ولهاصة التي تتميز بكثرة القبائل المستقرة بها. وهذا ما أثر على الحياة الروحية بمنطقة ولهاصة، والتي هي الا انعكاس للحياة الروحية العامة للجزائر، والتي تأثرت بمختلف الاحداث والمواقف الدينية التي شهدها التاريخ الديني الاسلامي.

والحقل الطرقي الحالي بولهاصة ما هو الا امتداد لصيرورة تاريخية تمتد منذ القرون الوسطى، فمجموع الطرق الصوفية المتواجدة حاليا تستمد وجودها من التاريخ، لتعطينا مثالا رائعا عن الصمود والتحدي لمختلف الرهانات السياسية التي عرفتها الجزائر عبر محطات تاريخية مختلفة.

الفصل الثاني: خصائص التدين الشعبي للزاوية الجازولية

تمهيد:

ان التطرق للجانب الروحي للزاوية المتمثل في الطريقة، يكون من خلال تحديد الطريقة التي تتبعها الزاوية الجازولية بولهاصة، والتي توحي حسب اسمها انها جازولية الطريقة، غير ان الميدان افرز للدراسة بعض الجزئيات عن الهوية التدينية للزاوية الجازولية والتي تتخذ من الطريقة العيساوية مسارا ومسلكا لها. وهذه الاخيرة (أي الطريقة العيساوية) متفرعة عن الطريقة الام والتي هي الشاذلية، فما هي الطريقة المتبعة للزاوية الجازولية موضوع الدراسة؟،

ان الفصل الثاني والمعنون بخصائص التدين الشعبي للزاوية الجازولية بولهاصة، يحاول استعراض الظاهرة من الداخل من خلال تحليل البنى واظهار الرموز التي تقوي هذه المؤسسة و تعطيها صيغة التدين الصوفي. أي البحث في عناصر الهوية التدينية للزاوية الجازولية بولهاصة من خلال وصف، الدعائم الروحية والرمزية المكونة لهذه الزاوية. فما هي الدعائم الرمزية المكونة للزاوية؟، وهذا ما ستحاول الدراسة الاجابة عليه في هذا الفصل.

وهذا ما سيتم الاجابة عنه في العناصر الاتية المحددة للطريقة الشاذلية ثم الجازولية واخيرا العيساوية من خلال استعراض الفاعلين الدينيين لهذه الطرق الصوفية.

المبحث الأول: البناء الروحي للطريقة الجازولية:

1-ما هي الطريقة الصوفية:

الطريق عند الصوفية، هو اقامة ناموس العبودية عبر الرحلة الممتدة من الخلق الى الحق، ... فالطريق خروج من وهم الغفلة وحب الدنيا، ودخول في طاعة المولى ومحبته.[1]

واساس الطرق هو الاستقامة في بدايته، فمن استقام منذ البداية امن في النهاية. وتتشكل بداية الطريق من ثلاثة مواقف رئيسية، لا يسع السالك تجاوزها في سيره الى الله. اولها موقف الشرع والعلم والعمل بقواعد الشريعة، ثم مرحلة الانتباه وتصحيح المسار من خلال موقف التوبة، واخيرا ياتي موقف التلقي عن الشيخ المربي الذي يتولى تهذيب نفس السالك واعداده لهذا السفر الروحي. فالشريعة والتوبة والشيخ هم دليل السالك للوصول الى الحق.[2]

وعرفتها ان ماري شيمل: مصدر الطريقة الشريعة، وتقود الطريقة السالك في سلوكه الى مختلف المحطات او المقامات لبلوغ مقام التوحيد المطلق لله."[3]

وعرفت في المعجم التاريخي للإسلام :"انها تجمعات تسلسلية ترتبط بطقوس تلقن وتحدد قواعدها عن طريق مؤسسها او احد الاقطاب الاوائل المؤسسين لها، يستند تنظيمهم على مبدا تخليد التعليم المتوارث من الشيخ الى المريد تبعا للسلسلة التي تحدد خاصية كل طريقة، وتسمح كل طريقة بالدخول في اتصال مع الله حسب منهاجها المتبع، واتسعت رقعة الطرقية عبر ربوع البلاد الاسلامية في القرن الثاني عشر. "[4]

---

[1] يوسف محمد طه زيدان، الطريق الصوفي، و فروع القادرية بمصر، دار الجيل،ط1، بيروت،1991، ص: 19

[2] نفس المرجع، ص: 20.

[3] Anne marie schimmel, le soufisme ou les dimensions mystique de l'islam, traduit par, albert van hoa,ed, cerf, paris, 1996,p.131.

[4] Jamine ,et dominique SOURDEL , Dictionnaire historique de l'islam, PUF, 1996, p. 766.

لقد حاولت الطرق الصوفية رسم الاطار العام الذي ينضوي تحته الجميع وصولا الى تحقيق مبدا السعادة التامة وذلك من خلال الانسلاخ كليا عن عالم الحس والمشاهدة، والتخلص من مادية الحياة والارتقاء بالنفس والروح الى مصاف الانبياء. عندها يكون الانسان قد وصل، وفي هذا المقام بشعر بحقيقة انسانيته[5].

ولا تخرج الطريقة الجازواية عن هذا الاطار العام من انتاج الافكار، فالطريقة الجازولية ما هي الا امتداد او فرع من الطريقة الام الشاذلية، واعتبرها بعض الباحثين انها الطريقة المجددة للطريقة الشاذلية التي اصبحت تفقد بريقها. وتمخضت الطريقة الجازولية عبر محطات سفرية دامت بين المغرب والمشرق، الى ان سطعت للنور على يد شيخها سليمان الجازولي. وتهدف الطريقة الجازولية الى الارشاد الديني والاصلاح الاجتماعي والتوجيه الثقافي وحتي التقويم السياسي، لدا يمكن اعتبارها طريقة صوفية ساهمت في ترسيخ المنظومة القيمية للشخصية الاسلامية، فكانت معول بناء في المجتمع الاسلامي برمته من مغربه الى مشرقه.

2- منهج الطريقة:

تعتبر الأعمال الصالحة هي المنهج العملي لحقيقة فهم الاسلام، وتطبيقه واقعا وملموسا. فكل الطرق الصوفية راحت وسعت الى تحقيق هده الغاية، وذلك من خلال سن مفاهيم ترسم معالم الطريقة على اختلاف وتنوع هذه الطرق، وهذه المعالم هي:

- الشيخ المرشد ويسمى ايضا الوارث المحمدي، وكل ما يحيط به من علم وهيبة ووقار وقدرة على التوجيه والارشاد.[6]

[5]علي فريد دحروج، الطرق الصوفية : دراسة في المنهج والاهداف، مقال منشور في اعمال الطبعة الرابعة للملتقى الدولي تصوف، ثقافة وموسيقى، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ، علم الانسان والتاريخ، 2008، ص: 159.

[6]عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، الشام للطباعة، ط5، دمشق، 1993، ص: 76.

- اخذ العهد او البيعة، واتباع المريد شيخه اتباعا مطلقا ومعاهدته على تنفيذ وصاياه وتعاليمه بدقة وامانة، وهي اشبه بالعقد الشرعي بين الشيخ ومريده.[7]
- الخلوة: وتعني حياة الاعتزال عن الافراد والانقطاع عنهم من اجل الوصول الى غاية تحقيق الامنية والفرج والتسريح.[8]
- المجاهدة: اذا كانت غاية الصوفي الوصول الى تزكية النفس، من خلال التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل، فلا يمكن تحقيق ذلك الا من خلال المجاهدة فهي فرض عند الصوفية.[9]
- الزهد: وهو عند الصوفية قطع العلاقة بين العبد والدنيا والانصراف الى الله، وان ما ورد من متاع الدنيا ولذاتها انما هي قواطع وموانع تحجب العبد عن ربه.[10]
- السماع: وهو في كيفية اداء الصوفي لأذكاره واوراده، في حلقات الذكر، شعرا وقصائد تؤدى في مجالس خاصة ويقام لها مواسم معروفة.[11]
- العلم: ان الصوفية قسموا العلم الى ظاهر وباطن، وميزوا بين الشريعة والحقيقة، كما فرقوا بين علماء الظاهر والباطن، لاعتقادهم ان العلم الصحيح، انما هو علم الباطن أي علم القلوب.[12]
- البناء العملي للطريقة الصوفية، ويتمثل في مجموعة الاوراد والاحزاب التي راحت كل فرقة تصوغ مضمون حزبها ووردها فيه، انطلاقا من آيات القران واحاديث النبي عليه الصلاة والسلام. واقوال وادعية مأثورة عن بعض الصحابة والتابعين والصالحين، مشددة على الالتزام بالنص واللفظ عند تأدية الورد او الحزب، سواء في اوقات الخلوة او في اوقات الجماعة.

---

[7] عبد الباري الندوي، بين التصوف والحياة، مكتبة دار الفتح، ط1، دمشق، 1963،ص: 217-220.

[8] محمد امين الكردي، تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب، تحقيق محمد علي ادلبي، دار التراث الاسلامي، حلب، 1993، ص:245.

[9] نفس المرجع والصفحة.

[10] علي فريد دحروج، المرجع المذكور انفا، ص: 162.

[11] نفس المرجع والصفحة.

[12] ابن الجوزي جمال الدين ابي الفرج عبد الرحمن، صيد الخاطر، تحقيق ناجي الطنطاوي، دار الفكر، ط1، 1960، ص: 62.

ان منهج الطريقة هو النهج الذي يتضمن روح تعاليم هذه الطريقة والتي تُلزم على شيخها اولا ومن بعده مريديه، فهي بمثابة صمام أمان ومخزن للتعاليم الروحية (الاعتقاد) ومخزن لمجموعة الشعائر والطقوس التي تُلزم على كل المريدين، ومجموع هذه التعاليم هي الهوية القدسية المحددة للمؤمن بهذه الطريقة.

3- المرجعية الصوفية للطريقة الجازولية:

أ- الطريقة الشاذلية:

تنتسب الطريقة الشاذلية لمؤسسها ابو الحسن سيدي علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي، والذي عاش في فترة اواخر حكم الموحدين ومرحلة اوائل المرينيين، ولد الشيخ 571هـ، وينتمي لقبيلة الاخماس الغمارية بفرقة بني زرويل بقرية اشتنواغل بالمغرب[13]. وتلقى تعليمه الاولي ببلدته قبل ان يسافر الى فاس لإكمال مشواره التعليمي، فبرز ونبغ في علوم الظاهر. وبعدها تنسك وتزهد ولزم الخلوة، فاخذ طريقة قوم اهل فاس عن الشيخ محمد بن حرازم ابن الشيخ سيدي علي بن حرازم. ثم سافر الى بلاد المشرق والتقى في بغداد الشيخ ابي الفتح الواسطي، الذي قال له كيف تبحث عن القطبية في العراق وقد تركتها في بلادك، ثم رجع الى المغرب ليلتقي بالشيخ عبد السلام بن مشيش، الذي لازمه واخذ عنه اسرار العلم اللدني،[14] وعند مغادرته نباه الشيخ بما سيقع له وانه سيسكن مصرا. واتجه بعدها الى المشرق فمر بتونس واستقر بقرية شاذلة، لكنه لقي بعض الاذى من امرائها فاثر الرحيل الى الاسكندرية واستقر بها. فعظم شانه بين الناس لما له من علم واخلاق وكرامات اهلته ان يكون من كبار علماء عصره. ويعتبر قطبا تخرج على يده الكثير من علماء التصوف من مثل الشيخ ابي العباس المرسي، (616 هـ - 675 هـ)[15] الذي سأله يوما عن شيخه فأجابه ابو الحسن انه كان ينتسب للشيخ عبد السلام ابن مشيش، ولكنه الان لا ينتسب لاحد، وقال: بل اعوم في عشرة ابحر، خمسة من الادميين وهم: النبي

[13] محمود عبد الحليم، قضية التصوف – المدرسة الشاذلية-، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1999، ص:17.

[14] نفس المرجع، ص:21.

[15] نفس المرجع ، ص: 15.

صلى الله عليه وسلم ، وابي بكر وعمر وعثمان وعلي، وخمسة من الملائكة وهم: جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل والروح. ويقول الشيخ الشاذلي عن سر المكاشفة : " اعلم ايدك الله انك اذا اردت الوصول الى الله، فاستعن بالله، واجلس على بساط الصدق مشاهدا ذاكرا له بالحق، ورابط قلبك بالعبودية المحضة على سبيل المعرفة، ولازم الذكر والمراقبة والتوبة والاستغفار.[16]"

وله ورد خاص به يتكون من حزب البر الذي يبتدأه بقوله :

وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٤﴾

وحزب البحر الذي يقول في اوله: يا الله يا علي يا عظيم يا حليم يا عليم. وحزب النصر. وتوفي ابو الحسن الشاذلي بصحراء عيذاب بمصر في طريقه الى الحج 656 هـ[17]. ومن المشايخ الذين تخرجوا على يده:

ب- سيدي محمد بن سليمان الجازولي:

ورد نسب الجزولي في كتاب (حسن جلاب بعنوان: محمد بن سليمان الجازولي: مقاربة تحليلية للكتابة الصوفية،)[18] بالكثير من الوضوح والدقة وهو: الشيخ سيدي محمد بن عبد الرحمن بن ابي بكر بن سليمان الجازولي السملالي سعيد بن يعلى بن يخلف بن موسى بن علي بن يوسف بن عبد الله القندوز بن عبد الرحمن بن احمد بن احسن بن اسماعيل بن جعفر بن عبد الله الكامل بن الحسن الثاني بن الحسن السبط بن علي بن ابي طالب وفاطمة بنت الرسول صلى الله عليه وسلم، الشريف النسب. ولد الشيخ في اواخر القرن الثامن الهجري او بداية القرن التاسع الهجري، من قبيلة كازولة البربرية التي استقرت في سوس بمراكش. وعاش في عصر الدولة المرينية .

---

[16] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص: 55.

[17] عبد الله بن عبد القادر التليدي، المطرب بمشاهير اولياء المغرب، ط: 04، دار الامان، الرباط، 2003، ص: 122- 126.

[18] حسن بن عمر، الجزولي السملالي: حياته واثاره، مع تحقيق كتابه : دلائل الخيرات وشوارق الانوار في ذكر الصلاة على النبي المختار، رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة تلمسان، 2003.ص:05.

وبها تلقى تعليمه الاولي ثم سافر الى فاس ليتم تحصيله العلمي، ولمع اسمه في مشاهير العلم الظاهر وتمكن من العلوم النصية ومن جملة مشايخه الشيخ علي عبد العزيز العجمي بالأزهر، والشيخ زروق بفاس، ثم ارشده شيخه الى الشيخ ابي عبد الله بن محمد الصغير، وارشده الشيخ امغار بدوره الى الطريقة الشاذلية، فاخذ الطريقة من السند التالي: اخذ الجازولي عن ابي عبد الله بن محمد امغار عن سعيد الهرتناني عن ابي الفضل الهندي، عن احمد عنوس البدوي، عن احمد القرافي عن ابي عبد الله محمد المغربي عن ابي الحسن الشاذلي [19].

قضى الجازولي مدة اربعة عشر عاما في التهجد بفاس، وتفرغ لعبادة الله عز وجل والتعمق في محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتنسك وتزهد. وانتقل بعدها الى مدينة اسفي، والتي كانت من بين اشهر الحواضر الصوفية، وفيها ذيع صيته وعظم شأنه والتفت حولة جموع غفيرة من المريدين والذي يقدر باثنا عشر الفا وستمئة وخمسة وستون[20]. وامام هذا العدد الهائل من المريدين، اصبح امره يقلق الحكام المرينيين الذين سعوا للتضييق عليه، فما كان عليه الا مغادرة المدينة، ولقي نفس الامر أي الطرد من كل مدينة يقبل عليها، بإيعاز من الحكام المرينيين.

وميزته ان شغف بالصلاة على النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم ، والف كتابه دلائل الخيرات وشوارق الانوار في ذكر الصلاة على النبي المختار. والذي خصص للصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

وتراود كتابة الشيخ الجازولي لكتابه دلائل الخيرات قصة وقعت له مع شابة، وهي انه لما كن في احد اسفاره، وجد بئرا فاراد ان يجلب الماء منها ليتوضأ، لكنه فشل في سحب الماء بالدلو ورغم محاولاته الكثيرة لجلب الماء، باءت كلها بالفشل، الى ان لمحته شابة من اهل تلك القرية فأقبلت عليه وسالته من انت : فقال لها سليمان الجازولي، فقالت: انت اذن العالم المشهور في اصقاع الارض، فقالت له وما تريد، فأجابها انه يريد الماء من البئر لكنه كلما يدلي بدلوه للحصول على الماء يسحب دلوا فارغا، فقالت له ابتعد، ولما ابتعد واذ بالشابة تبصق على

---

[19] حسن جلاب، الحركة الصوفية بمراكش : ظاهرة سبعة رجال، المطبعة والوراقة الوطنية، ط1، مراكش، 1994، ص:89.

[20] Auguste cour, l'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les turcs de la régence d'Alger 1509-1830, Ed, bouchene, 2004, p . 34.

البئر واذ بالماء يفيض من البئر، فاندهش واستغرب الشيخ وسألها، كيف وصلت لهذه المرتبة، فقالت له بكثرة الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقرر ان يختلي بنفسه ويعتزل الناس والتفرغ للكتابة كتاب يكون مخصصا للصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهكذا الفه كتابه دلائل الخيرات.

وعرف الكتاب انتشارا واسعا في مشارق الارض ومغاربها وكان عامة الناس تلتزم قراءته في البيوت والمساجد، فكان من اشهر كتب التصوف الاكثر مقروئية والاكثر نشرا وطباعة بين صفوف المسلمين.

ان سبب ذيوع كتاب دلائل الخيرات في مشارق الارض ومغاربها، راجع اولا لبساطة اسلوبه، وثانيا لأنه خصص للصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم وفقط. وبعد ان الف الشيخ كتابه ، اتصل بشيخه سيدي محمد بن عبد الله امغار، فاخذ عنه الطريقة ثم دخل الخلوة ومكث فيها اربعة عشر عاما، وكان ورده الالوف من البسملة وعدة ختمات من الدلائل وربعا من القرآن كل يوم وليلة، ومنها وصل الى درجة القطبية كما جاء في كتاب نيل الابتهاج، " العالم العارف الولي الصالح القطب... نخبة الدهر ووحيد العصر، محيي الطريقة الصوفية بالمغرب بعد درسها وكاشف شمس الحقيقة عند طمسها."[21].

ثم خرج لينشر دعوته وطريقته التي يأخذ عليها العهد تلتزم بالصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم ، مع الفناء في محبة الله ورسوله، وزيارة الاولياء، مع التبري من الحول والقوة، والاعتماد على الله عز وجل، ومن كراماته انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم ، يوما في منامه فقال له: " انا زين الانبياء وانت زين الاولياء".[22]

تجمع جميع المصادر التاريخية ان الرجل توفي مقتولا بالسم من طرف مجموعة من الحكام والشيوخ المتآمرين عليه، وتوفي سنة 780 هـ الموافق ل: 09 اوت 1464م بافوغال عن عمر يناهز الثالثة والستين سنة.[23]

---

[21] احمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، ج1.2، منشورات كلية الدعوة الاسلامية، طرابلس، ص: 317.

[22] حسن جلاب، المرجع السابق، ص: 113

[23] نفس المرجع والصفحة.

وبعد حادثة اغتياله قرر احد تلامذته الثأر لشيخه فقرر العصيان وقتل كل من كان سببا في مقتل شيخه، والتفت حوله جموع غفيرة من مريدي الشيخ، ووضع جثمان شيخه وضل يجوب به مدة عشرين سنة من الحروب التي خاضها وكسب العديد منها. ولما قويت شوكته ازدادا بطشا في الناس وحاد عن سبيل شيخه ونسي تعاليمه، فقرر الزواج من زوجة الشيخ، ومن ابنتها كذلك أي ان تكون ضرة لامها، غير انهما قتلاه خنقا اثناء نومه وكان ذلك سنة 1485م.

واعيد دفن الشيخ بافوغال، ثم نقل جثمانه الى مراكش بعد سبعة وسبعين سنة عن موته ودفن برياض العروس، ويروي الناس عن يوم اعادة دفنه بمراكش ان جسده كان لا يزال باقيا على هيئة يوم وفاته.

ولسيدي سليمان الجازولي كتاب اسمه سبحان الدايم والذي يعتمد عليه العيساويون كورد، والذي يعتبر شيخهم سيدي محمد بن عيسى من تلامذة تابعي الجازولي.

ت– سيدي محمد بن عيسى:

اسس الطريقة العيساوية الشيخ ابو عبد الله محمد بن عيسى المنحدر من قبيلة سفيان وهي احدى القبائل المعروفة بالجزيرة العربية، وعاش الشيخ محمد بن عيسى في القرن التاسع الهجري أي حوالي 872 هـ، 1467م ويمتد نسبه إلى آل البيت عبر إدريس الأصغر مؤسس مدينة فاس في نهاية القرن الثاني للهجرة .بالمغرب ثم سافر مع والده الى فاس لإتمام دراسته في اللغة وعلوم الدين. وتوفي سنة 930 هـ، ودفن بمدينة مكناس[24]. يعود الدور الأساس في تكوّن الشخصية الصوفية لمحمد بن عيسى إلى ثلاثة شيوخ بارزين هم أحمد بن عمر الحارثي (ت 905هـ/1499م) وعبد العزيز التباع (ت 914هـ/1508م) ومحمد الصغير السهلي (ت 918هـ)[25].

ومن بين شروط الانخراط في الطريقة العيساوية ان يلتزم المريد بالطهارة الدائمة، وان يقسم اليمين على عدم مفارقة الطريقة العيساوية، وان يحترم الدين الاسلامي ويكبر الله وحده لا شريك له، وان يعتقد بولاية وصلاح

[24] Louis rinn, op.cit. , p.303.
[25] Ibid., p.304.

شيخ الطريقة. وللشيخ بن عيسى عدة القاب منها: شايب الذراع، احمر العين، فحل الفحول، وابن عيسى العربي، والهادي بن عيسى[26].

وترافق الطريقة العيساوية اسطورة مفادها، ان سلطان فاس قرر التخلص من الشيخ محمد بن عيسى مع مريديه ونفاهم من المدينة وبينما هم في الاراضي والصحاري القاحلة، اشتد عليهم الجوع فأمرهم الشيخ بن عيسى ان يأكلوا كل ما يجدوه امامهم وحتى ان كانت عقارب او افاعي او زجاجا او حجارة لأنها ستكون بقدرة الله في افواههم لذيذة، وهذه من كرامات الشيخ على أتباعه.[27]

وكانت تربينه تقوم على : الصدق والمحبة والسخاء، الاكثار من الصلاة على النبي، تلاوة دلائل الخيرات، وتلاوة القرآن الكريم وحزب سبحان الدايم.[28]

وظهرت من الطريقة العيساوية عدة فرق تمارس طقوس خارقة امام الملا، كأكل النار والضرب بالسيوف والخناجر والمشي على الرماد، وما الى ذلك من الامور التي تؤدي النفس البشرية غير ان اتباع هذه الفرق والتي تتخذ من الطريقة العيساوية طريقا لها، لا يتأذون من ذلك بشيء.

ويصف ابو القاسم سعد الله الطقوس العيساوية في الجزائر قائلا: "انها نوع من الانفجار الداخلي، ولكن في اتجاه آخر ، ليس ضد العدو كالثورة ، ولكن باستخدام وسائل العنف ضد الجسد وتبسيط الدين الى درجة القيام بأعمال السحر والخرافة".[29]

---

[26] صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر: تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، 2002، ص: 256- 257.

[27] Edouard montet, le culte des saints musulmans dans l'Afrique du nord, Ed, librairie Georg, 1909, p.57.

[28] حسن جلاب، المرجع السابق، ص:117.

[29] ابو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص : 82.

ث- الطريقة الجازولية:

ان دراسة افكار اي طريقة صوفية او اي تيار ديني اخر يكون من زاويته الشمولية، التي تبحث في الشخص او الفاعل اي في المفكر الذي صاغ هذه الافكار في اطر وقوالب سمحت بظهورها ونشرها للعامة. كما لا يمكن الاقتصار على هذا المنتوج الفكري فحسب، بل ربطها بالعلاقات الداخلية والخارجية (اي تأثير وتأثر) والتي ساهمت واسهمت في صياغة هذه الافكار في شكلها النهائي. فأي طريقة صوفية ما هي الا نسق من الافكار التراكمية انتقلت من شيخ الى تلميذه، في ظل ظروف ثقافية وسياسية واجتماعية ساهمت في تبلورها في شكلها الحالي، وتعتبر الطريقة الشاذلية الجازولية اول طريقة اسست بالمغرب العربي على يد الشيخ محمد بن سليمان الجازولي[30]. ويمكن تلخيص المنهج العملي للطريقة الجازولية على النحو الاتي:

➢ طريقة الجازولي:

تقوم طريقة الجازولي على اركان التصوف العملي، الذي يتخذ من الحياة الاجتماعية ساحة مهيأة للممارسة تعاليم الطريق من اجل تأطير وارشاد الحياة الدينية للأفراد. وترتكز طريقة الجازولي على خمسة ركائز وهي:[31]

1- المداومة على الذكر والصلاة على النبي محمد، والالتزام بقراءة طلائل الخيرات.

2- الالتزام بشيخ، من اجل تقويم سلوك المريد.

3- تأدب المريد مع شيخه، وهناك عشرون خصلة يلتزم بها المريد مع شيخه وهي:

خمس منها في حال الجلوس وهي: السكينة والوقار والهيبة والحياء والخوف. خمسة في حال الغيبة وهي: المراقبة نحوه، الافتقار اليه، التواضع، التمسك بعنايته والمداومة على ذكر فضائله في قلبه بالتعظيم. خمسة في حال ذكره

30 Sossie ANDEZIAN, expériences du divin dans l'Algérie contemporaine adeptes des saints de la région de Tlemcen, Ed, CNRS, Paris, p . 21.

31 حسن جلاب، المرجع السابق، ص: 113-114.

وهي: النظر اليه، الرجاء فيه، الاستبصار ببركته، النظر فيما بينك وبينه من العقيدة. خمسة في حال المحبة وهي: مداومة الحب ومداومة الشوق، الحمى نحوه، الهيج والانذهال من الاشتياق اليه.

4- اتصاف المريد بالأخلاق الحميدة وهي: قلة النوم، الصبر وعدم الشكوى من برد وحر، تجنب الغضب والحقد، الزهد في المال والجاه، وعدم ترك ما يورث.

5- الجهاد وحماية الديار الاسلامية من كل غازٍ لها. وكان يردد بين الناس دولتنا دولة المجتهدين المجاهدين في سبيل الله.

- **الاسلام والايمان:**

بين الشيخ الجازولي، مبادئ الاسلام وقواعده، مركزا على ضرورة التحلي بالإيمان، فالإسلام والايمان دعامتين يشدان ويثبتان دين المسلم ظاهرا وباطنا. فالمسلم الحقيقي هو الذي " يلبس حلة الايمان على باطنه وقواعده المألوفة التي بين المؤمنين معروفة"[32].

واركان الاسلام عند الشيخ الجازولي اربعة وهي:[33]

1. قسم يتعلق بالقلب واللسان: ذكر الشهادة
2. قسم يتعلق بالأبدان: وهو خاص بالصلاة والصيام.
3. قسم يتعلق بالأموال: موضعه اتيان الزكاة.
4. قسم يتعلق بالزمان والمكان: اداء فريضة الحج في موسمه وفي بيته الطاهر.

[32] حسن بن عمر، المرجع السابق، ص:14.

[33] نفس المرجع والصفحة.

وأما ركائز الايمان فهي:[34]

1. الايمان بالله ايمانا صادقا، فصدق الايمان ينبع من القلب ويصدقه الفعل الملتزم بتعاليم الله في القول والفعل والعمل.
2. الايمان بالملائكة الذين خلقهم الله من نور، فهم اعجاز وخاصة مخلوقاته سبحانه وتعالى.
3. الايمان بكتبه السماوية، المنزلة على انبيائه، فهذه الكتب هي التي اشرقت انوارها مشارق الارض ومغاربها.
4. الايمان برسله، وهم خيرة البشر عززهم الله بالوحي فامتازوا عن بقية البشر بصفاتهم وخصالهم، وخصهم الله بالوحي والمعجزات دون سواهم.
5. الايمان باليوم الاخر، وما يترتب عنه من محاسبة والوقوف بين يدي الله.
6. الايمان بالقدر خيره وشره، فاي انسان على وجه البسيطة الا وكتب الله له من الخير ومن الشر، فالمؤمن يعتقد بهما لانهما صادران من مصرف ومدبر الامور.

يعتبر الجازولي مجددا للطريقة الشاذلية، ومؤسس طريقة جديدة تسير على هديها، لذلك له مكانة كبيرة في التصوف الاسلامي عموما. فقد اعتبره الباحثون مرحلة أساسية من مراحل التصوف الاسلامي، ويقسمون هذه المراحل على النحو التالي[35]:

- من الجنيد الى الشاذلي.
- ومن الشاذلي الى الجازولي.
- وما بعد الجازولي.

[34] حسن جلاب، المرجع السابق ، ص: 14.

[35] نفس المرجع، ص: 10.

حاولنا من خلال هذا العنصر والذي يتخذ من تحليلي العناصر الداخلية للطريقة، وذلك بالرجوع الى الادبيات الصوفية للطريقة العيساوية، منذ ظهور ابو الحسن الشاذلي الى ظهور محمد بن عيسى، فالفكر التراكمي الذي تركه كل شيخ للآخر، هو الذي كان نقطة انطلاقة الشيخ الجديد، وهكذا تتم عملية توارث المعرفة الصوفية والتي تتميز بالاجتهادية والتراكمية والتوارثية.

المبحث الثاني: مونوغرافية الزاوية الجازولية بولهاصة:

اسس الزاوية الشيخ محمد بن علي بن عبد الله بن موسى بن علي بن موسى احمد الجازولي الشريف الحسني، المكنى بالجازولي والقادم من منطقة الريف بالمغرب سنة 1770م. قادما من منطقة الريف بالمغرب الاقصى، واستقر مع عائلته ومن قدم معه بين قبائل ولهاصة الغرابة قرب جبال طرارة.36، وهناك رأي آخر عن تاريخ التأسيس الذي صرح به مقدم الزاوية والذي يعود الى حوالي القرن الخامس عشر الميلادي، ودون هذا التاريخ الشيخ سيدي محمد الجازولي والذي يعتبر جد الشيخ عبد الكريم، وكان الشيخ سيدي محمد الجازولي شيخا متعلما يهتم بأمور العلم والتعلم وكان يُدَوِن مختلف القضايا التي تأتيه وبالتاريخ، وتوفي الشيخ سيدي محمد الجازولي في 06 ربيع الثاني 1280هـ، الموافق لسنة 1859م، ودفن بزاوية جده (حسب تصريح لمقدم). يطلق السكان المحليون تسمية "القازولي" على الزاوية والقائمين عليها، وهي من "إقوزولان" بالزناتية37 والتي تعني الجازولية. وقد جاء ذكر الزاوية المدروسة في كتاب تاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله، على أنها تقع بالرمشي ورئيسها الكزولي ولد الحاج محمد، وهي زاوية لها أهمية، لأن شيخها ورع، وله سمعة بين الأهالي على أنه بهلواني.[38]

[36] Sossie ANDEZIAN, Op.cit., p . 99.

[37] رشيد بليل، المرجع السابق، ص: 181.

[38] ابو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص: 85.

قام على مشيخة الزاوية الشيخ عبد الكريم العابدين الجازولي الذي يرجع نسبه الى ابن الحاج الجازولي ابن سيدي محمد الجازولي ابن محمد ابن الميلود ابن محمد بن علي بن عبد الله بن موسى بن علي بن موسى احمد الجازولي الشريف الحسني، وهو من مواليد 1933. وقبل وصول المشيخة اليه، كان اسلافه هم القائمون على الزاوية وتدبير امورها منذ الشيخ سيدي الحاج العابدين المتوفى عام 1933م، ليخلفه من بعده ابنه الشهيد العابدين الجازولي، الذي استشهد على يد الاستعمار الفرنسي سنة 1957، وفي نفس السنة تولى الشيخ سيدي عبد الكريم المشيخة بعد مبايعته من طرف مريدي الزاوية، بمكان يسمى الديوان أو الحويطة وهناك من يسميه مجمع الصلاح، ببلدية سوق الاثنين، مقر دائرة ولهاصة الغرابة حاليا، وبقي في مشيخة الزاوية الى غاية وفاته يوم الثلاثاء 12 ديسمبر 2017، أي دام على مشيخة الزاوية ستين سنة بالتمام والكمال.

وفي ليلة وفاته تم تعيين الشيخ الجديد للطريقة العيساوية وهو الحاج بومدين العابدين الابن الاوسط لأبناء الشيخ الراحل، وجاءت عملية نعيين الشيخ الجديد عن طريق الاجماع بين أفراد العائلة الكبيرة للشيخ المتوفي والتي ضمت أبنائه الثلاثة وأخوه وأبناء العم، وكلهم اجمعوا على تعيين الحاج بومدين العابدين شيخا جديدا للطريقة خلفا لأبية الشيخ عبد الكريم، حسب ما صرح لنا به الشيخ الجديد للزاوية.

وتمت طريقة تعيين الابن الاوسط دون الابن الاكبر لعدة اعتبارات عائلية، ابرزها ان الشيخ الجديد متفرغ من الالتزامات المهنية كونه متقاعد، ولكونه شخصية تلقى الاجماع في الوسط العائلي لبساطة شخصيته (نية ودرويش) على حد تعبير احد اخوة وأحد ابناء عم الشيخ الجديد، اللذان التقينا بهما في اليوم الرابع من جنازة الشيخ الفقيد بمقر الزاوية بولهاصة.

ومن خلال مقابلتنا مع الشيخ بومدين العابدين الشيخ الجديد للطريقة، لمسنا من حديثه ادراكه بحجم المسؤولية الملقاة على عاتقه، من خلال المحافظة على الارث الروحي والرمزي الذي تتمتع به الزاوية. ومن جملة

اقواله التي كان يكررها لي : " ما تسمْحوشْ فيا"، وان لا تقطعوا الصلة بالزاوية وان كل شيء سيكون مثل ما كان قائما في عهد والده المرحوم.

ومن جملة التحديات التي تواجه الشيخ الجديد ما يلي:

- المحافظة على مكانة الزاوية الرمزية على المستوى الوطني.
- الاستمرارية في النهج الصوفي لسلفه، من خلال التركيز على مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- المحافظة على لم شمل العائلة الروحية لأعضاء الطريقة، بتوطيد اواصل الرابطة العيساوية.
- تمثيل الزاوية في مختلف المناسبات الاجتماعية.

ونشير الى ان قبر الشيخ المتوفي كان مغطى بأغصان الاشجار خضراء اللون (انظر لصورة القبر في الملاحق)، وهذا ما يعكس رمزية اللون الاخضر المتواجد في المجال القدسي للزاوية، بالإضافة الى أن هذه الاغصان تؤدي وظيفة حماية نبش تربة القبر من قبل بعض الزائرين لقبر الشيخ، وللشجرة رمزيتها وحضورها الرمزي اذ تعتبر عمودية الشجرة بعدا بشريا وتجعلها رمزا لمصغر الكون العمودي الذي هو الانسان، وتعتبر الشجرة في النصوص البراهمانية، " تبدو الشجرة وكأنها مجمل نفسي وعضوي للشخصية الانسانية، فجذعها هو الذكاء وتجويفها الاعصاب، واعضائها المشاعر وثمارها وازهارها الاعمال الحسنة والسيئة."[39] وفي حالة الوضع الأفقي للشجرة والممثلة في اغصانها، فإنها ترمز للموت وللجنائزية. وتدخل هذه العملية في تصور المريدين العيساويين للشعائر الجنائزية التي تخص أهل الطريقة من آل العابدين

[39] جيلبير دوران، الامثروبولوجيا رموزها اساطيرها انساقها، ترجمة مصباح الصمد، دار مجد، ط2، بيروت، 2006،ص: 322-323.

1- موقعها الجغرافي:

تقع الزاوية بقرية (دوار) الطربان، والتابعة اقليميا لبلدية سيدي ورياش التي تبعد عنها بحوالي 03 كم، وعن سوق الاثنين مقر دائرة ولهاصة الغرابة بحوالي 06 كم وتبعد عن مقر ولاية عين تموشنت بحوالي 56 كم.

يؤدي الى مدخل الزاوية طريق معبد الى نهاية الطريق الذي يؤدي بك الى مدخل الزاوية، فيقابلك على جهتك اليمنى (من الشرق) مسجد الزاوية وبجانبه بيت الوضوء، وعن ميسرتك (من الجهة الغربية) قاعة استقبال كبيرة، وهي المكان الذي يستقبل فيه الشيخ سيدي عبد الكريم زواره القاصدين اليه من كل جهات الوطن ومن خارجه. وبجانب هذه القاعة بيت الشيخ وعائلته، ويقابلك بيت كبير هو ملك لأخ الشيخ وبه كذلك قاعة استقبال للزائرين. واول ما يجلب انتباهك عند وصولك للزاوية، هو الترحيب الكبير الذي يحظى به كل زائر للزاوية رجل كان ام امرأة ام طفلا. ولا تخلوا قاعة الاستقبال من القهوة او الشاي، وفي بعض الاحيان تكون مرفقة بالحلويات التقليدية، وعند وصولك مع موعد الغذاء، فاعلم انك لن تخرج من الزاوية الا وشاركتهم طعامهم.

كما يتواجد بالجهة الشرقية للزاوية أي جهة القبلة، ضريحين مرممين بشكل حديث، والضريح الاول مدفون به الجد المؤسس الاول للزاوية سيدي محمد بن علي، وابنه محمد البكر الذي خلفه من بعده. اما الضريح الثاني مدفون به، سيد الحاج محمد الجازولي من ذرية سيدي محمد بلحاج الميلود اخ سيدي محمد وخليفته. (انظر صور القبتين في الملاحق). الى جانب الجهة الشرقية تتواجد مقبرة العائلة والسكان المجاورين للزاوية، (انظر صورها في الملاحق).

2- اضرحة الزاوية:

الضريح لغة هو الشق الذي يكون وسط القبر، وقيل هو القبر كلّه.[40] أما اصطلاحًا فيطلق على البناء المشيد على القبر (أي فوقه). ويتميز ببساطة الشكل والتصميم عادة، ولا يرقى إلى شكل العمارة الدينية كالمساجد، ولا العمارة المدنية كالقصور والمنازل. وتعلو الضريح في الغالب القبة التي تكبر أحيانًا وتتسع فتشمل الضريح، ويسمى بقبة فلان. وتمثّل بدورها رمزًا ذا قداسة، وقد تكون مفتوحة أو مغلقة. كما تختلف أحجام وأشكال وتركيبة الضريح والقبّة على السواء، فتكون كبيرة أو صغيرة، مربّعة أو أسطوانية، رخامية أو حجرية، إلخ. ولا يقتصر الضريح على قبر واحد في مكان واحد إذ يمكن أن نجد عدة أضرحة لشخص واحد في أماكن متفرقة. ويمثل الضريح في العرف الشعبي رمز التقوى والصّلاح، وهو مكان لالتماس البركة والخير والدعاء المستجاب. وتنقسم الأضرحة إلى أنواع: "منها ما يضم رفات صاحبه ومنها أضرحة الرؤيا، وهي تلك التي تم تشييدها بعد رؤية أحد الأولياء الصالحين في المنام في موقع معين؛ والأضرحة "الوهمية" وهي التي لا تحتوي على رفات، وتمّ إنشاؤها تبعا لرغبات سياسية أو دينية."[41]

ويوجد بجانب الضريحين مساكن العائلة الكبيرة من الاحفاد وابناء العم، وللشيخ عبد الكريم ثلاثة اخوة يتقاسمون نفس فضاء الزاوية، ويستقر كل واحد منهم في بيته الخاص به مع افراد عائلته، ويوجد مساكن اخرى للجيران ليسوا من عائلة الجازولي.

كما يتواجد مسجد بني في سنوات السبعينات، حيث كان إمام القرية آنذاك يؤم بالمصلين الصلوات الخمس، يتواجد هو ايضا بجانب الضريحين. ونلاحظ من خلال تموقع الضريحين بهياكل الزاوية، فهما يشكلان مركزا روحيا

[40] ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جلال الدين، لسان العرب، تحقيق :ياسر سليمان أبو شادي ومجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص: 2572.

[41] نفيسة دويدة، المعتقدات والطقوس الخاصة بالأضرحة في الجزائر خلال الفترة العثمانية، مجلة انسانيات، العدد 68، 2015، CRASC، https://insaniyat.revues.org/15081 ، تصفحت الموقع بتاريخ: 2017/06/10.

يجمع في ثناياه بين الديني والدنيوي، وبين التبرك والزيارة التي لا تكتمل معانيها الا بالترحم عليهما، وهكذا اصبحت الزاوية مكانا للذاكرة العيساوية بالمنطقة. (انظر صورة مسجد الزاوية بالملاحق).

اما ساحة الزاوية التي تعتبر الفضاء الجامع بين كل من يقصد ويزور الزاوية، وفي نفس الوقت فان موقعها يسمح لها بان تؤدي دورا استكشافيا وتعريفيا للزائر القاصد الزاوية لأول مرة، اذ عند دخول الزائر الى الزاوية فأول مكان يطأ رجله فيه فهو ساحة الزاوية، اذ تسمح له هذه الوضعية باستكشاف كل هياكل الزاوية. كما يوجد بالزاوية حمام والذي يسمى بحمام البركة.

ومن هنا نلاحظ ان الزاوية التي كانت في يوم من الايام مجرد عائلة تعتقد في اصولها الطرقية والصوفية، قادمة من المغرب الاقصى، وتحط رحالها وتستقر في مكانها الحالي، تتحول عبر صيرورة تاريخية الى مركز عمراني يتطور، ويضم هذا المركز العمراني مختلف العائلات المجاورة لعائلة الجازولي. وتصبح هذه العائلات المجاورة جزءا من الطريقة ومعتقداتها، رغم انها قد تكون ليست من نفس الطريقة او لا تتبع الطرق او التصوف اطلاقا، لكن روابط الجوار والروابط التاريخية المرتبطة بالمكان، هي التي حددت استقرار هذه العائلات التي تعيش في تناغم وانسجام مع عائلة الجازولي في المنطقة. ونلاحظ هنا مدى قدرة الديني في تكوين الجماعة أولا ثم ما سينجم عن هذه الجماعة الدينية من ديناميكيات تؤسس لظهور وتطور العمران.

وتتمحور حول هذه البنية المادية والمعنوية شخصية الشيخ، التي تظهر من خلال موقعه الديني والاجتماعي، كشخصية ذات اسرار نورانية وكشوفات ربانية، نال هذا المقام والدرجة من لدن امتلاكه للعلم الباطني، او من لدن حاجة اجتماعية دفعت بأفراد المجتمع ان يصنعوا تصورا للشيخ؟ وهذا ما ستحاول الدراسة التطرق اليه ف العنصر الموالي.

المبحث الثالث: شيخ الزاوية مركز العالم:

ان المتأمل في أحكام الانتماء إلى الطريقة في التراث الطرقي المغاربي بخاصة، يجد أن كمّا كبيرا من هذا التراث، هو تراث مناقبي تناول مناقب الشيوخ وأحكم طرقهم ودوّن حركاتهم وسكناتهم وكراماتهم، بخطاب أدبي اختلطت فيه الأسطورة بالتاريخ والعناصر الدينية بالعناصر النفسية والاجتماعية والأنتروبولوجية. فالشيخ والولي هما شخصيتان محوريتان في أي طريقة صوفية، فهو بمثابة القائد والموجه للمريدين والمغذي الروحي والإيماني لأتباعه، فمن هو الشيخ في ابجديات علم الحقيقة؟.

1- تعريف الشيخ:

هو المرشد الروحي الذي سلك طريق الحق، وعرف المخاوف والمهالك والحدود، فتولى تربية المريدين والاشارة اليهم بمستلزمات السلوك، ومقتضيات الوصول الى قرب الخالق عز وجل.. ولابد للشيخ ان يكون قد اخذ الطريق عن شيخ سابق، بحيث تتسلسل متابعته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويكون قد ذاق حقائق الطريق وتخلق بأخلاق النبي عليه السلام.[42] وعرفه القاشاني: هو الانسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، البالغ حد التكميل فيها، لعلمه بآفات النفوس وامراضها وادواتها، ومعرفته بدوائها، وقدرته على شفائها والقيام بهداها ان استعدت ووفقت لاهتدائها.[43]

"بمجرد الاعتراف بالشيخ، بالسند والأتباع والكرامة، تأسست معه باقي الأصول والأحكام .بل إن تسمية الطرق الصوفية بأسماء شيوخها تعتبر من السمات المميزة لكثير من الطرق الصوفية المغاربية."[44]

---

[42] يوسف محمد طه زيدان، المرجع السابق، ص: 44.

[43] القاشاني، نقلا عن يوسف محمد طه زيدان، نفس المرجع، ص: 44-45.

[44] حسن مرزوقي، الإسلام الطرقي ومستويات التأصيل، للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ديسمبر، بيروت، 2012، ص:18.

"يؤسس الاسلام الطرقي أحكاما خاصّة به تنظّم مبدأ الانتماء إليه .وهي أحكام لا تلزم إلاّ المنتمين إلى الحقل الطرقي .وعمود الأحكام هو مفهوم الشيخ، فعليه تدور بقية الأحكام، لذلك تضبط الطريقة وظيفة الشيخ ورتبته ...وهنا يظهر مبدأ قياس عقدي بنيوي ومهم .وذلك بتأصيل مفهوم الشيخ على مفهوم النبي وتأسيس المشيخة على النبوة .وهذا معلوم في السياق الصوفي عامّة " .فكما أنّه لم يكن وجود العالم بين إلهين ولا المكلف بين رسولين أو لا امرأة بين زوجين، فكذلك المريد لا يكون بين شيخين. لذا أطنبت الأدبيات الطرقية في التشديد على الأحكام المتعلقّة بالشيوخ واعتبرت الالتزام بها أساس الانتماء."[45]

يؤدي الشيخ في الطريقة عدة وظائف، تعليمية تربوية، ودينية روحية، فهو يؤدي دورا تأطيريا، اذ يكون الشيخ هو المرجع لمريديه. بالإضافة الى انه يتمتع بامتلاكه لسلطات رمزية تساعد الشيخ في تأدية وظيفة الرقابة على مريديه واتباعه، فهو الوحيد الذي يمتلك سلطة الضبط الاجتماعي التي ترتبط بعملية التقويم كأحد اشكال التنظيم، الذي يهدف الى المحافظة على الشكل العام للبناء الاجتماعي. وتعرف سلطة الضبط الاجتماعي حسب غورفيتش بقوله: " هو مجموعة من الانماط الثقافية والرموز الاجتماعية والمعاني الجماعية، والقيم والافكار والمثل، وكذلك الافعال والعمليات التي تتضمنها وتستخدمها، والتي يمكن لأي مجتمع عام وشامل، وكذلك لأية زمرة اجتماعية محددة، بل وأي فرد من أعضاء هذه الجماعة، ان يتغلب بواسطتها على مختلف انواع التوتر والصراع ويعيد التوازن الى الجماعة، بفضل الجهود التي تبدل للإصلاح او لخلق افكار ومثل جديدة وازالة هذه الخلافات."[46]

---

[45] حسن مرزوقي، المرجع السابق، ص: 15.

[46] عبد الحكيم خليل سيد احمد، المعتقدات الشعبية في الطقوس والشعائر الصوفية، دراسة ميدانية للطريقة الجازولية الحسنية الشاذلية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص: 181.

وتتغذى هذه السلطة على رموز تتمثل في اساطير تحكى عن الولي او الشيخ وعن الكرامات التي هي من اختصاص الخاصة من اهل التصوف دون سواهم، والمخالف لتعاليم الشيخ من المريدين، يخضع لهذه السلطة والتي يحرم صاحبها من بركة الشيخ وعطاياه الروحية الى ان يتوب عن فعلته.

اما المريد الصادق والمطيع والملتزم بأخلاق واستقامة سلوكه هو من سينال الرضى ومباركة الشيخ له اي الحصول على البركة، التي تكون بذاتها عاملا مهما في تثبيت سلطة الشيخ على اتباعه. والاعتقاد ببركة الشيخ، ترفع من مكانته بين اتباعه من جهة، ورفعته عند الله من جهة اخرى، فلولا صدق الشيخ وارتقاءه في مقامات مجاهدة النفس، لما تحصل على هذه البركة والتي تعتبر ثوابا من الله للشيخ الصالح. فالشيخ هو الذي يضبط حالة الحقل الرمزي في طريقته أو زاويته، ويتحكم فيها مادام المريدون يتبعونه ويطيعونه في كل احوالهم.

وللشيخ ميزات يعرف بها دون سواه من سائر اتباع وافراد الطريقة، فقد يرث المشيخة وقد ينالها من كد جهده. و قد لا يفصح الشيخ عن احواله للعامة لأنها امور باطنية لا يفقهها عامة الناس، غير انهم بوسعهم ملاحظة تجليات البركة على الشيخ في سلوكياته او في كلامه او في الخير الذي ينفع به غيره، سواء كان علما او جاها او مالا او امتلاكه لقدرات علاجية بأبسط الوسائل او شهرته بين الناس في مختلف اصقاع الارض، فيقبلون عليه لما سمعوا عنه من كرامات وصفات حميدة.

"ان رتبة المشيخة هي أعلى رتبة في طريق الصوفية وهي نيابة النبوّة في الدعاء إلى الله، وعلى هذا القياس تُبنى أحكام الطريقة. ويوجز الشعراني المسألة قائلا" :إن العبد إذا دخل طريق القوم وتبحر فيه أعطاه الله عزّ وجلّ هناك قوّة الاستنباط، نظير الأحكام الإلهية الظاهرة على حدّ سواء، فيستنبط الطريق واجبات ومكروهات."[47]

فمركز الشيخ وتربعه في مقام الولاية ،هو أقصى رهان طرقي للفاعلين الصاعدين في الدرجات الأولى من السلم الطرقي، وهم المقدّمون.

[47] حسن مرزوقي ، المرجع السابق، ص: 17.

واذا اخذنا النموذج السوسيولوجي ل: كورت لوين[48]، عن تصنيف القائد والموجه للجماعة فقد اقترح ثلاثة نماذج وهي:

1* الصنف السلطوي: وهو الذي يقسم ويوزع المهام بين أعضاء الجماعة، فهو الوحيد مصدر القرار.

2* الصنف الديموقراطي: وهو الذي يتشاور ويتحاور ويشجع الجماعة قبل اتخاذ القرار، فقائد الجماعة هو المنصت لها.

3*الصنف المتساهل: وهو القائد الذي يترك حرية المبادرة للجماعة، ويسخر معرفته لخدمة الجماعة، ويترك المجموعة في حرية تامة من تدبير أمورها.

اما عن شيخ الزاوية المدروسة، فان الشيخ سيدي عبد الكريم وحسب نموذج كورت لوين لتصنيف قائد الجماعة، فان التصنيفات الثلاث تنطبق على حالته، وهذا لا يعتبر تناقضا وانما مسايرته لحجم الحدث الذي يشرف عليه. فهو الذي يشرف على التعاليم في الزاوية وتصدر منه كل المعارف والأوامر والقرارات، وهو المتمكن والعارف بتفاصيل الطقوس والشعائر العيساوية، وهو الذي يدير التنافس والصراع من أجل الرهانات الطرقية بين افراد العائلة من جهة او بين المريدين من جهة اخرى. إنه يمتلك الكاريزما الضرورية لتلتف الجماعة حوله وتخط خطاها في التاريخ بتوحيد هويتها الجماعية ضمن هوية فردية تذوب فيها بقية الهويات.

فهو الشخصية المحورية في هذه الزاوية اذ يتمتع بوقار كبير في اوساط عائلته ومحبيه ومريديه وزائريه، وما زاده من في هذه المكانة هو تقدم سنه وبساطة حديثه ورفعت أخلاقه وتأدبه مع الجميع من ضيوفه ومن غيرهم، وفي نورانية وجهه الذي يسحر الناظر اليه، على حسب رواية العديد من زائريه.

[48] Roger aim, l'essentiel de la théorie des organisations, Ed. gualino, paris, 2006, p. 42.

يتخذ شيخ الزاوية موضعا مهما من خلال تموضعه في مركز الوسيط، والوساطة عند الشيخ عبد الكريم تتخذ اشكالا عديدة، فهو "الوسيط بين المريد الجديد والعلم الجديد الذي انضم اليه، وهو الوسيط بين الجسد والروح، وبين النساء والرجال، وبين الافراد والجماعات الاجتماعية، وبين السماء والارض، وفي فترات تغير الانظمة السياسية، يلعب دور الوسيط بين الماضي والحاضر".49

وفي المجال الديني يكون دور الشيخ، هو اعادة توضيح وتعريف مفاهيم ترتبط بواجبات العبد اتجاه الله، وبالمجال المقدس والدنيوي. يقول بورديو بوجوب امتلاك رأسمال رمزي يتماشى مع رهانات كل حقل معرفي، للتمكن من اكتساب موقع داخله، لذلك ننتقل إلى المكوّن الأصيل والمهم من مكونات الحقل الطرقي وهو الشيخ، الذي يسميه الباحث التونسي حسن مرزوق " الرأسمال الطرقي."50

والشيخ عند الصوفية لا يرتبط بسن معينة، بحيث كلما تقدم انسان في السن سيكون حتما شيخ طريقة، بل بالعكس قد نجد معمرين في بعض الزوايا لازالوا مريدين وهم تحت امرة شيخ، قد يصغرهم بعشرات السنين، فالسن ليس معيارا محددا لمكانة ورفعة الشيخ، وانما هو الاقبال والاجتهاد في علم القلوب أو العلم اللدني، الذي يملك سر فتح قلوب الناس للسالك في هذا الطريق الطويل والشاق.

ان موضوع الشيخ في الطرق الصوفية من المواضيع الشيقة والثرية للباحث، الذي يكتشف آليات ينتجها المجتمع ويستخدمها من أجل تلبية حاجة اجتماعية او ملئ فراغ لأحدى الوظائف الاجتماعية المختلة. أو في كيفية تَكَوُنْ الجماعة في المجتمع الواحد، والتي تتخذ من عناصر الرموز الروحية، مشروعية تأسيسية لهذه الجماعة.

49 Sossie andezian, op.cit., p . 77.

50 حسن مرزوقي، المرجع السابق، ص: 44-46.

2- الكرامـة:

تحدث ابن خلدون في مقدمته عن حركة تدوين علم التصوف، وصرح بالحقيقة التاريخية للكرامات، بدليل أنها وقعت مع الصحابة وأكابر السلف كما في قوله: "وأما الكلام في كرامات القوم وإخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات، فأمر صحيح غير منكر...هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات، وإنكارها نوع من المكابرة."[51]

تستند الكرامة عند الصوفية الى مرجعيات دينية تتخذ من القرآن حجة على ان الكرامة يخصها الله عباده الاتقياء والصالحون. ولعلّ أهم هذه الحجج التي تذكر عند الحديث عن الكرامات في المؤلفات الصوفية، قصة أهل الكهف وبقاؤهم في النوم أحياء ،سنين عديدة ﴿فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا﴾ الآية 11 من سورة الكهف، فالقرآن وصف هؤلاء بأنهم فتية آمنوا بربهم، وهذا ما يدل على أنها كرامة وليست معجزة، لأنهم ليسوا أنبياء أو رسل، والشيء نفسه يقال على جندي سليمان عليه السلام، ﴿قال الذي عنده علم من الكتاب أنا ءاتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك، فلما رءاه مستقراً عنده، قال هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه، ومن كفر فإن ربي غني كريم﴾ الآية 40 من سورة النمل.

أما الأحاديث النبوية فهي كثيرة أشهرها حديث الغار الذي يحكي قصة شباب ثلاثة أواهم المبيت إلى الغار، فسدت صخرة مخرجهم، وجعل كل واحد منهم يذكر محاسن أعماله ويتشفع بها إلى الله[52] .

وتتعدد اشكال الكرامة، فقد تكون "اجابة دعوة، او قد تكون اظهار طعام في اوان فاقه من غير سبب ظهار، او حصول ماء في زمان عطش، او تسهيل قطع مسافة في مدة قريبة، او تخليصا من عدو، او سماع خطاب من هاتف، او غير ذلك من فنون الافعال الناقضة للعادة".[53]

---

[51] عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص:388 .

[52] يوسف بن اسماعيل النبهاني، جامع كرامات الاولياء، مركز اهلسنة بركات رضا ، ج1، ط1، الهند، 2001، ص: 16.

[53] ابو القاسم القشني النيسابوري، المرجع السابق، ص: 297.

فالقشيري يشر الى ان الكرامة حاصلة مع فئة معينة من الناس، اذ تكون افعالهم مناقضة لما هو متعارف عليه من عادات الناس على حسب قدراتهم الجسمانية والعقلية.

وعرفت الكرامة لغة، الكرم ضد اللؤم[54]، وقال: الكرامة: طبق يوضع على راس الحب ويقال: حمل اليه الكرامة وهو مثل النزل.[55]

اما اصطلاحا: هي امر خارق للعادة يظهره الله عز وجل على يد أوليائه.[56]

ويعرفها دونيس غريل: " انها هبة ربانية، حدث اعجازي، سلطة افتتاحية، كاريزما، الكرامة ... هي الاثر الحساس للقداسة."[57]

وتعتمد الكرامة الصوفية على نوعين من السند، السند البسيط والسند المركب.[58]

السند المركب الذي ينبني عن اسماء لأشخاص معلومين، ويصل خبر هذه الكرامة عن (العنعنة)، في سياق ثقافي إسلامي يستبعد الأباطيل والخرافات عنها. وقد تكون قدسيتها وارتباطها بالدين، سببا آخر جعل من الكرامة تلجأ إلى السند لكي يؤكد على صدق الحادثة. وبذلك يضمن السند المركب، الاحتفاظ بقدسية الكرامة لارتباطها بالحديث النبوي كشكل ديني مقدس.

أما السند البسيط هو الذي لا يخصص فيه صاحب القول او مصدره بدقة، وغالبا ما يسند خبر اصل الكرامة ومصدرها مثلا: كأن يقول راوي الكرامة عن احد التقاة، او كأن يقول: عن احد الشيوخ او الاقطاب.

---

[54] اسماعيل بن حمادي الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق، احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط 4، 1990، ص: 2019.

[55] نفس المرجع، ص: 2021.

[56] ابي القاسم هبة الله بن الحسن الطبري اللالكائي، كرامات اولياء الله، تحقيق: احمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض، 1992، ص: 14.

[57] Denise aigle, sainteté et miracles en islam médiéval : l'exemple de deux saints fondateurs iraniens, In: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 25e congrès, Orléans, 1994. P.51. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/shmes, consulté le : 22/10/2016.

[58] آمنة بلعلى، الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، من القرن الثالث الى القرن السابع الهجريين، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001 ، ص: 205-206 .

وتعتبر هذه المرحلة، مرحلة التحرر وتطور بنية الكرامة الصوفية، التي اصبحت واسعة الانتشار والاستهلاك. فيحقق السند البسيط، الاقتداء بالأخبار الأدبية، ويسمح لها بسعة التداول والانتشار في المجتمع.

وعن النظرة الانثروبولوجية للكرامة نجد نظرية ديل ايكلمان حول الزوايا والصلحاء بالمغرب فيقول: تعتبر معتقدات الزوايا ايديولوجيا دينية ضمنية بامتياز، اذ ان الاتباع والخدام لا يعبرون بكيفية واضحة ومنظمة عن اعتقاداتهم غير ان الدلالات المحمولة في سلوكاتهم واقوالهم على علاقاتها تندرج ضمن منطق اجتماعي فاعل وان كان مسكوتا عنه[59].

ومهمة الباحث الانثروبولوجي هو فهم وادراك المنطق الاجتماعي الخفي وابراز اسسه ومرتكزاته ويقوم الاعتقاد في الزوايا حسب ايكلمان، على اساس امتلاك شيوخ الزوايا للبركة وقدرتهم لمنحها لمريديهم وخدامهم واتباعهم، والبركة هي نواة الاعتقاد الديني واساساته ومرتكزاته، اذ تستعمل كقوة خفية ونعمة الهية تفسر جميع الوقائع والاحداث عاديها وخارقها، انها رمز يجسد قوة هيمنة الغيب على الامور الدنيوية داخل النسق الاجتماعي المغربي. فبامتلاك الشيوخ للبركة هم مقربون من الحضرة الالهية ، مما يجعل منهم احسن الوسطاء وخير الشفعاء، ولذلك فان الخدام والاتباع يبحثون دائما عن كل العلامات والاشارات التي تقودهم وتدلهم على صلحائهم. [60]

أ- خصوصيات الكرامة :

✓ العجائبية:

يعرف تودوروف العجائبي بأنه "الجنس الذي يحتل المرتبة الوسط بين العجيب والغريب، ولا يدوم إلا لحظة التردد فهو يحي حياة ملؤها المخاطر، وهو معرض للتلاشي في كل لحظة."[61]

---

[59] ديل اكلمان، المرجع السابق، ص: 253.

[60] نفس المرجع والصفحة

[61] تزفتان تودروف، مدخل الى الادب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، دار الشرقيات، القاهرة، 1994، ص: 58.

ان عنصر التردد الذي يعيشه القارئ والشخصيات النصية المكونة للكرامة، هو المعيار الذي يقاس به العجائبي، وإذا زال التردد، زال العجائبي ودخل في أحد الجنسين: الغريب أو العجيب فهو، إذن، عنصر من عناصر تكوين الكرامة.

ويتجلى العجائبي في العوالم المؤطرة للكرامة، (الفضاء- الزمن)، ويتجلى أيضا في بطل الكرامة وشخوصها(الولي، الحيوانات المساعدة، الجن والأرواح) إذ تعبر عن عالم عجائبي وتملك وجوداً مزدوجاً، داخل نص الكرامة وخارجه، وليست مرهونة بالعالم اللغوي النصي فحسب، كما هو معروف في الأنواع الأدبية التي تنتمي إلى دائرة الأدب العجائبي.

واضاف الباحث لؤي علي خليل[62]، كإضافة لدراسة توردوف، ان التردد لا يقتصر على الشخصيات فحسب، بل يتعداه إلى تردد المتلقي أيضاً حينما يجد نفسه أمام أحداث خارقة، مرتبطة بشخصية دينية لها وجود تاريخي وركائز واقعية كثيرة، كالسند والأحاديث والآيات القرآنية، التي تقدم كحجج على جواز حدوث مثل هذه الوقائع الخارقة، مما يدخله في حالة من الحيرة والتردد، هل يصدق هذا النص المرتبط بالمقدس، أم يكذبه، وغالبا ما يرجئ الفصل في حقيقة الوقائع إلى يوم الحشر، اليوم الذي تنجلي فيه الحقائق، إبعادا للشرك إذا صدق، وللعنة الأولياء إذا أنكر ليبقى التردد قائماً أطول مدة ممكنة.

- ✓ **السرعة:**

السرعة في ثبوت الكرامة هي من العوامل التي تثير جموع المتصوفة، وتزيد في تثبيت المنطق العجائبي على الحدث الكرامي، ويذكر النبهاني قصة في هذا الصدد يقول فيها: " وقال له رجل :لي عليك ثلاثمائة، قال من أين؟ قال لي عليك، قال اذهب إلى الغد، ثم قال :اللهم إن كان صادقا فأد إليه دينه وإلا فابتله في بدنه، فجيء به محمولا مفلوجا، فقال التوبة، فقال :اللهم إن كان صادقا فعافه، فكأنما نشط من عقال."[63]

---

[62] لؤي علي خليل، عجائبية النثر الحكائي ادب المعارج والمناقب، دار التكوين للنشر، دمشق، 2007، ص: 243-245.

[63] يوسف بن اسماعيل النبهاني، المرجع السابق، ص: 18.

إن السرعة في الوقوع والسرعة في الاستجابة، انعكست على النص، حيث يتسارع فيها الإيقاع في السرد، ومن حيث تسارع وتيرة حيثيات القصة.

3- الولي:

تلعب شخصية الولي دورا في الانتماء الروحي للطريقة وتؤدي وظيفة رمزية تكون بمثابة المرجعية الدينية، غير أن الولي في حد ذاته كان يمتلك ويتمتع بوضعية دينية رمزية هو شيخ قيل :يحتمل أمرين :أحدهما أن يكون فغيلاً مبالغة من الفاعل؛ كالعليم، والقدير غيره، فيكون معناه :من توالت طاعاته من غير تخلل معصية. ويجوز أن يكون فعيلاً بمعنى مفعول، كقتيل بمعنى مقتول، وجريح بمعنى مجروح، وهو الذي يتولى الحق، سبحانه، حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي، فلا يخلق له الخذلان الذي هو قدرة العصيان، وإنما يديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة، قال الله تعالى: وهو يتولى الصالحين.[64]

هو من تولى الله امره بالخصوصية مع مشاهدة افعال الحق سبحانه وصفاته، وقد يجهل الولي شيئا من احكام الشريعة المطلوبة في حقه ولا يعرفها الا بالتعلم والسؤال ولا تفاض من غير تعلم غلا على النادر من العارفين. ولا يحاط بمعرفة احكام الشريعة وجميع العلوم التي يحتاج اليها الناس الا الفرد الجامع لأنه هو الحامل للشريعة في كل عصر، ولو كان اميا لم تسبق له قراءة".[65]

ويقدم الاستاذ علي زيعور رأيا خاصا بالكرامة الصوفية حين يعطيها بعدا نفسيا ويقول:" قدمت البديل الخيالي- الضروري للمحافظة على تقدير الذات لذاتها وللاستقرار مع حقلها – عن الظروف المجتمعية القاسية والأوضاع السياسية التي قمعت وقهرت الشخصية العربية...وظهرت الكرامة نتاجاً يجسد آمالاً فردية، ورغبات خاصة في تحقيق الذات."[66]

---

[64] ابوالقاسم القشتي النيسابوري، المرجع السابق، ص: 298.

[65] ايمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفي، دار قباء للنشر، القاهرة، 2000، ص: 96

[66] علي زيغور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الأندلس للنشر، ط2 ، بيروت، 1984 ، ص:08.

ويقول ميشال شودكيويز من خلال تحليله لمذهب ابن عربي: "تولى الله احبابه الاولياء وايدهم في مجابهتهم لحب الذات والدنيا وابليس."[67]

وعن موقع الكرامة في حالة الزاوية موضوع الدراسة، ان كرامة شيخ الزاوية الجازولية بولهاصة متوارثة من الجد الى الابن، وكل افراد عائلة الجازولي من رجال ونساء وشيوخ وحتى اطفال، انها كما يصطلح عليها عند الصوفية "دعوة جدنا" فهي تستمد مشروعيتهما من ارث التراث الطرقي للأجداد فهي متوارثة. وتكمن كرامتهم في ابطال مفعول سموم الافاعي والعقارب، فأي شخص يلدغ بإحدى هذين الزواحف وان كان من سكان المنطقة، يتجه مباشرة الى الزاوية فيشرب من الماء الذي يقدم له ممزوج ببعض من التربة (من الركب) مع قراءة بعض الآيات القرآنية في ذلك الكاس ثم النفث فيه، وتقديمه للمصاب الذي يشربه، وبعد ها يذهب مفعول السم عن المصاب ويشفى تماما منه. وروي للدراسة العديد من الحالات التي عولجت بهذه الطريقة، والتي جاءت قاصدة الزاوية بعد ان تعرضت هذه الحالات للسعات ولذغات الزواحف. ومفعول هذه الطريقة العلاجية لا يتوقف عند هذا الحد بل يتعداه الى ابعد من ذلك، فقد يلدغ شخص في مكان بعيد عن الزاوية بمئات الكيلومترات، وقد يقصد الزاوية احد اقربائه ويشرب الماء المرقي من طرف احد ابناء العائلة الجازولية في مكان الشخص المصاب، فيشفى ذلك المريض والبعيد عن الزاوية بمئات الكيلومترات.

يبدوا هذا الخطاب غريبا ولا يتقبله العقل للوهلة الاولى، لكن الذي يعلم حديث وخطاب الطرق الصوفية يدرك جيدا انه جزء من الخطاب الصوفي الذي يعتمد على الكرامات والتي عرفناها من قبا انها خوارق العادات.. لكن العامل الذي يبرز في هذه الالية العلاجية ليس في طريقة العلاج وانما في الاعتقاد بالعلاج اي "النية"، التي يعتبرها جموع المتصوفة الاعتقاد الحسن في الشيخ وفي كراماته وبركته التي يمنحها لكل من يأتيه حسن الاعتقاد به ومسلم امره للشيخ ، (مْكتفين مْسلمين).

[67] Denise aigle, op.cit., p. 49.

المبحث الرابع: خصوصيات التدين الشعبي للزاوية الجازولية:

1- الطقوس:

ان الممارسة الصوفية تعد من اهم العوامل التي ساعدت على بقاء التصوف واستمراريته، واهم ما قامت به الطرق الصوفية من ممارسات هو احياء الشعائر والطقوس والمناسبات التي لها عمق في الوعي والذاكرة الدينية للفرد او المسلم، والتي من شانها ان تنمي عند المريد روح الالتصاق بجذوره واصوله وتجعله يحس احساسا عميقا بحقيقة الصلة بينه وبين ما يعتقد ويؤمن به. وهذه الشعائر التي يحتفل بها ويرسم لها انماطا معينة في الاداء والاسلوب، هي التعبير الرمزي عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات، بالفعل والقول، وكيف انها تمد الناس بفيض من المعاني والصور والعطاءات تساعد على تقوية المعتقد نفسه، كما تضبط حركة المشتركين من حيث علاقاتهم ببعضهم وبالأخرين، بل وبالطبيعة وما فوق الطبيعة.

وتعرف الطقوس على انها مجموعة من الاعتقادات التي تترجم في افعال وسلوكيات وشعائر، فتصبح بهذا تقليدا وعادة يحرص فاعليها على تأديتها بصفة مناسباتية. الطقس فعل رمزي لفظي و/او حركي يسعى الانسان من خلاله لاستدعاء او التواصل مع كائنات او قوى غيبية ويتميز ب:: التكرار :أساس السلوك الطقسي، فالطقس من خلال التكرار يتضمن استمرارية الماضي.[68]

إن كلمة الطقس ذات أصل لاتيني " Ritus "بالفرنسية " Le rite "تعني عادات وتقاليد مجتمع معين، وأنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي.[69]

فالطقس اذن هو السلوك الاعتيادي والذي يتكرر في مناسبات معينة وتشرف عليه مجموعة ضوابط ومعايير، تكون هي الساهرة على اتمام الطقس بكل دقة وصرامة، الى ان يصل الى درجة القدسية.

---

68 Raymond Boudon, Philippe Bernard, Mohamed cherchai, Bernard- pierre lécuyer, dictionnaire de sociologie, Ed, Larousse, 2005,p .202.

69 Noureddine toualbi, religion rites et mutations, Ed, ENL, Alger, 1984, p.35.

وللطقوس الطرقية احكام يسهر على تنفيذها وتطبيقها المنتسبون للطريقة70، لقد عامل أهل الطريق الطقوس الخاصّة بهم معاملة العبادات المكتوبة في الدين. فحدّدوا لها أحكاما وضوابط لأدائها على أحسن حال حتى تنال القبول. واعتمدوا المنطق نفسه المتخذ في باب الشريعة لبناء تلك الأحكام، إذ بدأوا بتأصيل فضل تلك الطقوس ثم حددوا وظائفها العقدّية، ومن ثم تسنّت لهم إحاطتها بصرامة الأداء واتباع الأحكام. واذا ما وجدوا تعارضا بينها وبين المقولات الفقهية الكبرى وفّقوا بين الحكمين.

للطقس قراءات أنّه يتمّ وفق مميّزات يمكن تحديدها في ثلاثة: أولاها التقعيد بحيث يخضع الطقس لقواعد منتظمة متعارف عليها لدى أفراد الجماعة ويحرص على تنفيذها بدقة كبيرة الجماعة[71]، وثانيتها التكرار حيث يعاد إنجاز الطقس في مناسبات تتتالى في أوقات مضبوطة من حياة الجماعة، وحسب "توزيعيّة" زمنية calendrier horaire[72]، مضبوطة. وثالثتها الشحنة الرمزيّة التي تتّخذها، ممّا يعطي الممارسات دفقها وفعاليتها الرمزيّة الخاصّة. ويحصره مرسيا الياد[73]، في أنه منبع نشأة الكون (cosmo génie) الرمزية في مجال الطقوس طبعا. وهي شعور الشعوب القديمة الى حاجتها في تجديد العالم بصفة دورية، يتألف هذا التجديد في سيناريو ثقافي، يكون فيه الطقس هو العامل الرئيسي ويرمز لتكرار نشأة الكون، وهذا هو صلب نظرية مرسيا الياد حول العقيدة الابدية.

إنّ المميّز للممارسات الطقوسية هو تكرارها من قبل ممارسيها خلال أزمنة مضبوطة، لإحياء واقعة مضت أو احتفاء بحدث يعني للجماعة أو لأحد أفرادها رمزيّا الشيء الكثير. ثمّة أوضاع وأحداث كثيرة في حياة الجماعة المحلية يمكن ضبطها وفق لائحة طويلة، تستدعي ممارسة الطقوس، بعضها ديني وبعضها الآخر غير ذلك.

وإنما يندرج ضمن مجالات الحياة الاجتماعية المختلفة. ومهما يكن فإنّ ما نشهده من كثافة في الاحتفالية الطقوسية، يؤّكد منذ الوهلة الأولى أنّنا بإزاء ممارسة رمزية ضرورية تشبع حاجة أو حاجات في حياة الجماعة.

---

70 حسن مرزوقي، المرجع السابق، ص: 19-20.

71 Mercia Eliade, aspects du mythe, Ed. Gallimard, paris, 1968, p..60

72 Op.cit., p.58.

73 Ibid., p.64.

وبنفس العمليات الثلاثة المصاحبة للفعل الطقسي: الشحن الرّمزي والتقعيد والتكرار، يتمّ شحن الزمن بالقداسة، وتستعاد وقائع التاريخ المقدّس مثلما تمثل في المتخيّل الجمعي. يَضمُن استرجاع وقائعها وشخوصها الرمزية تثبيت وإحياء أحداث ملهمة رمزيّا في حياة الجماعة والأفراد (مثل الأحداث الدينية، أو الوطنية أو حتى الفردية) وتبقى صورها – بالشحنات الرمزيّة الماثلة في المخيّلة حولها– تلهم الذاكرة الجماعية بالرمز والمعنى، وتمكّن المنخرطين في ممارسة الطقوس أن يعيشوا في زمنين اثنين معا: زمن أسطوري متخيّل، وآخر هو الزمن الفيزيائي الحقيقي أو الفعلي. وعند التقاء الزمنين: المتخيّل والحقيقي يوقف الزمن المتخيّل الزمن الحقيقي كما يوقف الوصف السرد في نظام الحكي.

وهذا ما يسمّيه "ميرسيا إلياد" بـ"العودة" الأبدي إلى زمن البدايات". "فالإنسان الديني يمكنه بواسطة الطقوس ان يعبر وهو آمن من الاخطار، من الزمان الدنيوي الى الزمان المقدس".[74] وعند "وقوف الزمن" تنشط آلية التكرار والاسترجاع المميزة للطقس." من هنا ندرك ما يعنيه "ميرسيا إلياد" عندما يشير إلى دور الممارسات الدينية والطقسية في إحياء الأصول والعود الأبدي إليها.

فالطقوس وخاصّة الدينية منها تضع حاسب الزمن – وأساسا بواسطة عمليّات الاسترجاع والتكرار– في مستوى الصفر والبدء من جديد".[75]

وإضافة إلى ما تولّده الممارسة الطقسية من معنى، ثمّة مميّزات "شكلية" تساهم بدورها في تأييد الفعالية الرمزية للطقس وتعزّزها وهما الزمان والمكان. وجميع هذه المحطّات الزمنية تتصاحب في عرف الجماعة المحلّية بإدراك خاصّ للزمن وبالتحوّل النوعي الواقع في مراحل العمر وفي حياة الجماعة، مما يستوجب الإتيان بضروب من الممارسات الرمزية المنظمة تسمّى طقوسا.

---

[74] مرسيا الياد، المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والاسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار العربي،ط1، دمشق، 1987. ص: 67.

[75] منصف المحواشي، الطقوس وجبروت الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل، مجلة انسانيات، Crasc ، العدد 49، 2010.

من جهة أخرى، يجرى الطقس ضمن إطار مكانيّ مخصص (الفضاءات المقدّسة ذات الرمزية الدينية أو السياسية الخاصّة)، لكن ضروبا من الطقوس الاجتماعية غير الدينية والملازمة لأفعالنا اليومية (وخاصّة تلك المتصلة بمبادلاتنا الرمزية والتواصلية) لا تحيل إلى زمكان محدّد ولا تشترط بالضرورة وجودهما، إذ يرتبط الطقس وخاصّة الاجتماعي منه بالمضمون الرمزي الذي يحتويه أكثر الطقس أكثر ممّا يرتبط بالإطار الذي يتمّ فيه76.

يحصر نور الدين طوالبي المقدس في ثلاث إطارات و اعتبرها كشروط له، وهي:

-**الإطار الزمني**[77]: الطقس لا معنى له إلا في زمنه أي حصره بزمن ما مثل : (الوعدة أو الزردة) ليس لها معنى إلا إذا جاء زمنها.

-**الإطار المادي**[78]: الطقس يتجسد بالاستثمار المادي مثل: مراسيم الاحتفال من جمع للتبرعات و النقود، و الذبائح أيضا و يكون هناك مقابل: و في المقابل في معتقدانا يكون هذا من أجل البركة (شفاء المرض).

-**الإطار البشري**[79]: الطقس يقام في إطار تفاعلات بين الجنسين تتجسد من خلال وجود النساء مثلا اللاتي يحضرن الأكل، و الرجال الذين ينصبون الخيام. (توجد طقوس يقوم بها الرجال فقط و أخرى النساء فقط لإقصاء عنصر الرجال)، أي مناسبة لكسب الشرعية، بمعنى أنه لا أحد يحاسبها لأن لديها الشرعية الدينية، كما تعرض للإطار الثقافي أي تعرض للمقدس في الإسلام كتحريم الإسلام للزنى.

أ– وظيفة الطقس الدينية:

تحتل الطقوس في انثروبولوجية الممارسات الدينية مجالا مهما في بحوث الانثروبولوجيين، نظرا لان الطقس في الحقل الانثروبولوجي يحمل معنا وصرامةً في تأديته وفي الحرص غلى تلقينه للأجيال المتعاقبة، ومن منطلق هذه الاهمية فإن للطقوس وظائف تقوم بها، فما هي وظيفة الطقس الدينية؟.

---

76 منصف المحواشي، المرجع السابق.

77 Noureddine toualbi, le sacre ambigu ou des avatars psychologiques du changement social, Ed, ENAL, Alger, 1984.P .91.

78Ibid , p.92.

79 Ibid, p.93.

تنهض الحياة الروحية والدينية للجماعات على مستويين: مستوى التمثلات والتصورات الماثلة في وعي الناس والمتصلة بالأشياء المقدّسة ومستوى الممارسات التي تظهر في أفعال الناس والتي تترجم عن تلك المعتقدات الماثلة في الوعي الجماعي والفردي من خلال الطقوس وغيرها من الممارسات. ف"المعتقدات الدينيّة تقوم في شكليها البسيط والمعقّد،- وكما يقول إميل دوركايم- على تمييز جوهريّ بين ما هو مقدّس وما هو مدنّس"80. فما ستعتبره الجماعة مقدّسا تفصله في نظامها الثقافي وتبعده عن المدنّس بجملة من الممنوعات والمحرّمات، وتحميه بجملة من الموانع والشعائر. فالطقوس الدينية تتمثّل "في مجموع القواعد [والممنوعات] التي يتّخذها الإنسان وتتخذها الجماعات في تعاملها وتصرّفها مع ما تعده مقدّسا"81، وتترجمها في جملة من القواعد والضوابط تتقيّد بها أفعالها وممارساتها.

فالممارسة الطقسية الدينية تتضمّن فعلا تواصليا يتم من خلاله إحياء تجربة مقدّسة تدرك دلالتها ضمن المنظومة المعتقدية الخاصّة بالجماعة. فالطقس يقوم بعملية تجديد الدورة الطقسية، والتي بدورها تقوم بإعادة خلق النظام الطقسي[82]. وهذا ما يمكن ملاحظته في طقس الحضرة مثلا، والذي يعتبر مجال زماني ومكاني مقدس يحرم فيه كل ما له علاقة بالمدنس الدنيوي، وتتخلله تعاليم صارمة تُلزم على المريد العيساوي الحرص على اتباع تفاصيلها بدقة متناهية.

ب- وظيفة الطقس الرمزية:

إن مجموع الوظائف التي تؤديها الطقوس لا تقتصر فقط على البعد الديني، بل تتعداه الى البعد الرمزي للطقوس.

80 منصف المحواشي، المرجع االسابق.

81 نفس المرجع.

82 Mercia Eliade, aspects du mythe, op.cit., p. 58.

وفي هذا السياق يذكر لنا "جلبار دوران"[83] عن الترابط الموجود بين الرموز والمتخيل في الحقل الانثروبولوجي، فالخيال وفعل التخيّل مكوّن جوهري للذات الإنسانية. ويرى "دوران" أن ثمّة مستويين محدّدين لتشكيل الصور الذهنية والخيالية: مستوى بيولوجي مترسّخ في البناء العضوي للإنسان، ومستوى رمزي تترجمه الثقافة واللغة وأشكال الإنتاج الذهني والفنّي عنده.

ويقصد "جلبار دوران" بما سماه "المسار الأنثربولوجي للمتخيّل"[84]، الجدل الذي ينهض بين المستوى العضوي والبيولوجي من جهة والمستوى الثقافي ونظام الصّور الرمزية التي تعمل وتنشط في المتخيّل. فالأساطير والطقوس والمعتقدات الدينية تسير وفق هذا المسار وتترجم عن نفسها من خلال أهمّ أنشطة الإنسان الرمزية.

ويمكن حصر وظائف الاساطير في مجموعتين[85]: فالمجموعة الاوى والتي تهتم بوظائف الاساطير ويتزعمه مالينوفسكي، الدي يبحث في وظيفة الاسطورة ضمن المضمون الاجتماعي الخاص بها. أما المجموعة الثانية، التي ظهرت في بداية القرن العشرين مع المدرسة الالمانية، ثم من بعدها مع "فرايزر وفرويد"، فتعتبر ان نصوص الاساطير هي موضوع بحد ذاتها، ومضمونها السوسيولوجي في المجتمع الذي تحكى فيه مليء بالرمزية التي تحتاج الى تشفيرها.

ثم إنّ "جلبار دوران" يؤطّر هذه الأنشطة ضمن نظامين كبيرين للصور التي ينتجها المتخيل البشري :"نظام نهاري" و"نظام ليلي"، والأنشطة الرمزية التي ينتجها البشر، مثل الطقوس، تجسّد متخيّلا جمعيا وصورها تشتغل وفق أنظمة يمكن ضبطها ومقاربتها.[86]

ان دراسة جيلبير للرموز والطقوس ضمن مسارها الانثروبولوجي يعطينا رؤية علمية عن تفسير هذه الظواهر الاجتماعية بعيدا عن التفسيرات النفسية الفريدية وعن التفسيرات الفلسفية الباشلارية، وبالتالي تكون دراسته

---

[83] جيلبير دوران، المرجع السابق، ص: 14.

[84] نفس المرجع، ص: 21.

[85] Oswald ducrot et autres, qu'est- ce que le structuralisme, Ed, du seuil, paris, 1968.p.192.

[86] جيلبير دوران، نفس المرجع، ص: 15.

اضافة نوعية للحقل الانثروبولوجي والذي يركز على هذه الانشطة الانسانية لتفسير وفهم تفاعلاته الاجتماعية والثقافية.

وكمثال عن رمزية الطقوس، الدراسة التي اجراها نور الدين طوالبي[87] حول رمزية طقس الختان عند الاطفال الذكور، وامتداداته الزمانية ليقترن بطقس فض غشاء البكرة عند الانوثة.

يرصد الباحث التشابه الرمزيّ الكبير الذي يقوم ما بين طقوس الختان وطقوس الزواج وخاصّة التشابه بين دم الختان عند الطفولة ودم الاقتراع ليلة الدخلة عند الزواج، من حيث الرموز والوظائف. فإذا كان الختان "يشكّل بالنسبة إلى الرّجل أساس تكامله وانطلاقته الجنسية المقبلة، فإنّ التماس غشاء مهبلي بكر بالنسبة إلى البنت ليلة الزفاف يشكّل – بالمقابل- ضمانة لأخلاقيتها" وتوازنها في سوق العرض والطلب على الشرف و"الطهارة". ويبيّن أنّ أقمشة الأم الزواجية – في الجزائر- يستعاد استعمالها يوم يختن أوّل صبيانها. وضمن هذا التماثل تكمن القيمة الرّمزية للطقس، حيث يعبّر هذا الفعل رمزيّا – هنا وهناك- عن ظواهر يحيل بعضها على بعض، و تشتغل في تناسق لا واع ضمن منظومة اللاّشعور الجمعي. فـ" الأقمشة الملطّخة بدم الأم أثناء الاقتران هي التي ستستقبل دم الختان لاحقا! وبذلك تكتمل دلالة دم الختان "الرجولي" بدم "البكارة". وهنا يكمن الارتباط الرمزيّ الواضح بين طقسي الزواج والختان". وفي كلا المثالين يحيل الفعل الدال: الإعطاء الملزم في المثال الأول (قبول التحدي والتبادل)، وإسالة الدم في الختان (في المثال الثاني)، على مدلول خاصّ، هو التساوي بين فحولة رجالية وطهارة (pureté) أنثوية، ولا يتم إدراك العلاقة بين الرمزين إلاّ بإدراجها ضمن شبكة المعاني الثقافية الخاصة بالجماعة.[88]

2- أنواع الطقوس :

يمكن حصر انواع الطقوس الل نوعين رئيسين متميزين عن بعضهما:

[87] Noureddine toualbi, religion, rites et mutations, op.cit., p. 44-48.
[88] ibid. p.44 .

أ- الطقوس التقليدية:

وهي الطقوس التي تكون عامة عند القدر الكبير من افراد المجتمع، ولا تختص بجماعات منحصرة دينيا او سياسيا او ثقافيا. ومن جملة هذه الطقوس المشتركة نجد، الزواج، الختان، وعيد الأضحى.

الزواج:89 نظم الاسلام الزواج واعتبره رباط مقدس يستند الى اركان وركائز وشروط ليصح هذا الزواج من منظور الاسلام ومن منظور المجتمع بحد ذاته. والهدف منه هو المحافظة على النسل البشري من جهة وضمان عدم اختلاط الانساب الذي ينجم عن العلاقات الجنسية غير الشرعية.

الختان:90 لا يعتبر الختان في الاسلام من الفروض بل من المستحبات التي تجب على الفرد المسلم، لما لهذا الطقس من اهمية صحية على الفرد. وقد اعطاه نورالدين طوالبي بعدا رمزيا دقيقا كما ذكرناه من قبل، وهذه الممارسة كانت شائعة منذ عصر ما قبل الاسلام.

عيد الأضحى:91 هي ممارسة توارثها اصحاب الرسالات السماوية من ذرية النبي ابراهيم عليه السلام، والقصة المشهورة التي وقعت له مع ابنه اسماعيل، ويجسد الطقس في ذبح الاضحية التي غالبا ما تكون من الغنم. تطبيقا لقوله تعالى في سورة الكوثر، (إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر، إن شانئك هو الأبتر) .

وثاني نوع من هذه الطقوس هي:

ب- الطقوس البدعية:

وهي مجموعة من الطقوس التي اذا حكمت على قواعد الاسلام كمرجعية دينية، لا تجد لها اثر في مناقب السلف او حتى الرسول. كالشعوذة، السحر وعبادة الأولياء، فهي معتقدات وممارسات ينكرها الاسلام ويعتبرها خروج عن الملة.

3- طقوس الزيارة بالزاوية:

89 Noureddine Toualbi, op.cit.
90 ibid. p.45.
91 Ibid, Op.cit. p.46.

ترافق زيارة الأضرحة مجموعة من طقوس، منها ما يمارس بصفة فردية، و منها ما يقام بشكل جماعي.

أ- الطقوس الفردية:

عندما يعقد شخص النية على الزيارة يحمل معه "الجاوي" الشموع، البخور.. فيحرق البخور، ويشعل الشموع، إضافة أن الزيارة تكون يومية في العادة ويكون الإقبال كبير من طرف النساء اللائي يلجأ إلى أضرحة الأولياء للتبرك والدعاء لتضرع أملا في تحقيق أمنية أو تجاوز محنة فتطلب الفتاة التي طال انتظارها الزواج والتي عز عليها الولد الإنجاب، والتي تلد الإناث إنجاب الذكر. فهذه الطقوس التي تستدعي احتفالا فرديا عند زيارة الولي التماسا لبركته والتحليل الدقيق لهذه الطقوس.

✓ **إشعال الشموع:**

يعتبر هذا الطقس من الممارسات المتكررة في كل الاضرحة التابعة للزوايا او غير التابعة لها، وهذا ما يرتقي بهذه الممارسة الى درجة الاعتقاد والايمان بضرورة اشعال شمعة عند كل زيارة لضريح. فهي عادة مؤكدة عند كل زيارة خاصة عند النساء، اللائي يداومن على اداء هذا الطقس من الجدة الى البنت الصغرى المرافقة لموكب الزيارة.

ويعتبر نورالدين طوالبي[92] في هذا الصدد، أن إشعال الشموع يكون على شرف المكان، الذي يحمل في جنباته رمزية المعتقد الديني الراسخ في أذهان ومخيلة المجتمع المحلي المحيط به.

ويتخذ طقس اشعال الشموع عدة معاني عند ممارسيه، فهناك من يعتبر اشعال الشموع هو حرق للهموم والشرور المعلومة والغيبية، وهناك من يعطيه معنى نوراني باعتبار الضوء الذي يشع من الشمعة هو بمثابة النور الروحاني للولي المدفون بالضريح، والذي سيضيئ مختلف مسالك حياته اليومية. وهناك من لا يعطي لسلوكه أي معنى ويجهل تماما معنى هذا الفعل، ويؤسس فعله الى العادة التي شاعت بين عموم الزائرين للضريح.

[92] Noureddine Toualbi, Op.cit. p. 119.

✓ التقرب بالدعاء:

من العادات الشائعة التي تسجل في خانة الطقوس الفردية هو التقرب بالدعاء او مناجاة الولي من اجل قضاء اجة الزائر الذي ضاق ذرعا بحاجة ما استعسر قضاءها ، كالمرض المستعصي او ما الى دلك من مختلف التحديات الاجتماعية التي تعتبر من افرازات تطور وتعقد المجتمع الذي يتخذ من الوجه المادي جوهرا يبني عليه كل مسار حياته. وخلقت هذه الوضعية تعقيدات نفسية مست مختلف اصناف المجتمع، فمستوى الضرر هو الذي يدفع الزائر صاحب الحاجة الى الاطناب في التضرع الى الولي بالدعاء، كان يقول "يا سيدي فلان جيتك مْكتف مْسلم طالب كذا وكذا ...." وقد تصادفت الدراسة بإحدى الزائرات والتي كانت تحمل معها ورقة مكتوبة، اخرجتها عند دخولها الى ضريح الولي وبدأت بالقراءة بصوت خافت بعدما أدت طقس الدعاء للولي، طمعا منها في ان تحصل على مبتغاها وان تمسها بركة الولي.

✓ الصلاة وقراءة القرآن:

من انواع الطقوس الفردية التي لاحظتها الدراسة في الزاوية، الصلاة وقراءة القرآن، ويختص بهذا الفعل الشباب والكهول بالخصوص رجلا ام نساءا، وغالبا ما تتم الصلاة او قراءة القرآن في مسجد الزاوية، وهذا ما يؤشر الى تيار او اتجاه اصلاحي، يعتقد في الجوهر العام للتصوف الطرقي ، لكنه ينكر بعض الجوانب التي تحدث شبهة لعدم مطابقتها للسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم .

✓ تقبيل شاهد الضريح:

من عادات زيارة القبور عامة هو تقبيل شاهد الضريح او القبر، أي الجهة موضع الراس، وهذه الممارسة من الطقوس الشائعة في زيارة الاضرحة، وهي تتخذ معنى السلام والتسليم على الولي، اذ من اجب الزيارة عامة هو القاء التحية والسلام. وهو يعتبر سلام اللقاء بعد الفراق، الذي كان في آخر زيارة قام بها الزائر الى الولي.

✓ **الاغتسال بماء الزاوية:**

يعتبر الماء من عناصر الطهارة الحسية، والتي تستوجب على المسلم الالتزام بأداء فعل الاغتسال بالماء مرة في الاسبوع على الاقل، وللماء رمزية روحية على جموع المؤمنين، فقد كان في عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، و"الذي كان يقوم بمباركة كل الناس تارة بالاتصال المباشر بمصافحة الرجال، وبالاتصال غير المباشر عن طريق الماء كحالة مع النساء من غير ازواجه، فكان يغمس يده في اناء فتغمس النساء يدها فيه واحدة تلوا الاخرى، علما ان الماء يعد انجع عنصر موصل للكهرباء وبالأحرى للبركة".93

يتواجد بالزاوية حمام، يطلق عليه حمام البركة، فمن كان باستطاعته الاستحمام فيه فانه يفعل ذلك، ومن تعذر عليه ذلك فيأخذ معه بعض ماءه والاغتسال او الوضوء به سواء في الزاوية او عند رجوعه الى بيته، فهذا الفعل يحمل في ثناياه رموزا تستند من قصص الاسلام ، ويرتبط هذا الرمز بقصة ماء زمزم التي جرت وقائعها مع هاجر زوجة النبي ابراهيم عليه السلام، كما ان للماء معنى ابعد من ذلك لارتباطه بالحياة عامة، فتوفره من شروط استقرار الانسان وتطوره.

✓ **المشايعة بالحرم:**

فهي فعل مخالفة الايدي، اذ توضع اليد اليمنى فوق اليسرى ثم العكس، اي بوضع اليد اليسرى فوق اليمنى ويردد مقولة " مكتفين مسلمين". وهذا الفعل لازال قائما عند كبار السن رغم انها قلت ممارستها. ويؤكد هذا الفعل على حسن نية الزائر للولي والذي يسلم له امره ويعقد نيته على الولي، حتى تكون فرصة الاستفادة من بركة الولي كبيرة ولا يضيع عناء الزيارة هباءا منثورا.

93 زعيم خنشلاوي، التصوير الروحاني في الفلكلور الجزائري، مذكرات المركز رقم 07، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان والتاريخ، الجزائر، 2005، ص: 86.

✓ **زْيَـارة:**

وتنطق بسكون حرف الزاي في بداية الكلمة، وهي معنى تقديم المال للشيخ او اكرامه. وهذا الطقس شائع عند عامة الزائرين الذين يقدمون نصيبا من المال على حسب استطاعة كل زائر للشيخ الذي يقبل الهدية باحتشام وقار، ثم يقوم الشيخ بالدعاء لصاحب هذه العطية. وهذا لا يعني ان الشيخ لا يدعوا لمن لا يمنحه النقود بل بالعكس تماما، فكرمه واسع يشمل كل زائريه والذين يحسسهم بانهم قد استفادوا من رضاه وبركته.

✓ **طقس التبرك بالشيخ:**

كما ذكرنا من قبل ان الشيخ يتمتع في اوساط مريديه وزائريه ومحبيه بسمعة طيبة اذ يؤهلونه انه صاحب بركة تتمثل في حكمة الشفاء على يديه، فزيادة على تمكنه من حكمة ابطال مفعول السموم لدى الزواحف، وتعطيل عمل كل الآلات الحادة التي تؤدي مريديه كما اشرنا اليه من قبل، فانه يعالج من العين والمس وبعض الامراض التي تصيب الرضع كالبكاء المستمر والذي يصطلح عليه ب" الحَرْنة او الشَحْنة. "

اذ يعطي للزائر ورقة مطوية مكتوب فيها " بسم الله الرحمن الرحيم وبالله ومن الله والى الله ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم" في شكل "كْتاب" (انظر في الملاحق)، فينصح آخذها ان يدخلها في كأس من الماء ثم يخرجها ويشرب ذلك الماء المرقي. وهناك من ينفث في افواههم، خاصة الرضع والاطفال الصغار والقادمين مع اوليائهم او اقاربهم من اجل العلاج. وهناك من يقدم له تربة ويقول له امسح بها موضع الا لم، ويقرا له بعض الآيات من القرآن الكريم .

كما لاحظنا اقبال مرضى من مختلف الاعمار ومن الجنسين يقصدون الشيخ للتبرك به و لطلب الشفاء، وقابلت الدراسة بعض الحالات والتي يبدو عليها المرض متقدما من خلال ملامح وجوههم، فيأتون للزيارة الشيخ، والذي بدوره لا يبخل عليهم بالدعاء رغم تقدمه في السن وملازمته لفراشه الذي ينهض منه بصعوبة.

ويوجد هناك بعض الزائرين الذين يقضون الساعات، وهم جالسون في حضرة الشيخ ويلاحظون استقباله لزائريه. اكتسبت الكرامة الصوفية هذه الحيوية والتي سمحت لها بالانتشار، وتنحدر أساساً من شعبيتها وعلاقتها بالتداول اليومي بين أفراد المجتمع، وهذه خاصية من خصائص الأنواع البسيطة، المرتكزة على شفوية التبليغ والاعلام بين اوساط الناس.

✓ زيارة اضرحة الزاوية الجازلية:

تتميز مجتمعاتنا المغاربية عامة ومجتمعنا الجزائري خاصة بممارسة طقس زيارة الاضرحة ، نظرا لاعتقاد الناس في القوى الخفية التي تمتع بها هؤلاء الاولية في حياتهم وامتدت هذه القوى حتى بعد ممات هؤلاء الاولية. وهذا ما يبرز تمسك مجتمعاتنا بهذه الطقوس توسلا لطلب بركة الولي التي تذوب امامها كل المستعصيات، فمن ياس من علاج مرض مزمن او خطير يلجئ الى طقس زيارة الاضرحة اعتقادا في بركة الولي التي يخصها الى زائريه الذين يحسنون الاعتقاد بكراماته.

ترسخت هذه الطقوس في المخيال الشعبي لمجتمعاتنا، من خلال احياء تجمعات سنوية تقام على شرف الولي والتي تسمى بالوعدة او الزردة او الطعم. وعن موقف الاسلام من هذه الطقوس فقد ابدى نوعا من اللينة وغض الطرف على هذه الطقوس، التي اصبحت شائعة في مجتمعاتنا فاتسمت بطابع اجتماعي اكثر من اتسامها بأحكام الدينية الكلاسيكية يقوم عادة زوار الزاوية الجازولية بولهاصة بعد زيارة الشيخ في قاعة الاستقبال والتي كانت تعج بالزائرين رجالا ونساءا واطفال وكان يخدمهم ابن الشيخ سيدي عبد الكريم وعدد اخر من ابناء العائلة ويقدمون لهم الشاي، ويدعونهم لشرب البركة أي الشاي. وكان داخل القاعة فرقة عيساوية مكونة من ستة افراد تقوم بالعزف والتهليل وكان هذا من يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة. وبعدها تتوجه النسوة الى داخل الضريح حيث وجدت الدراسة العديد من النساء الذين يتوافدن على ضريح الجد الاول سيدي محمد بن علي وابنه البكر سائلة الله ان يحفظ ابنائها من كل سوء وشر. والدعاء لهم،

بالاتجاه الى زيارة اضرحة الاجداد المؤسسيين للزاوية وذلك حسب نية كل الشخص الذي يزور تلك الاضرحة فمنهم من ينوي الزواج او الشفاء او ابعاد بعض الامراض الحسية كالعين والحسد والمس من الجن، وتقام داخل هذه الاضرحة مجموعة من الطقوس تقوم بها النسوة خاصة دون سواهن، فند دخولها الى الضريح تقوم ، حيث لاحظنا وجود امرأة مع ثلاث ابناء بنتها ولدان وبنت جاءت بهم لتنزع عنهم "الشَحْنة او الحزْنة" وهو البكاء المستمر للأطفال. حيث قامت بإدخالهم الى داخل الضريح والطواف عليه مرة ثم قامت بالدعاء داخل الضريح. هناك من تقوم بإشعال الشموع داخل الضريح وهناك من تجلسن داخل الضريح والدعاء. وعند الخروج من الضريح تخرج النسوة من باب اخر .

إن اهتمام البحوث في ميدان العلوم الاجتماعية بكل جوانب الحياة أدي إلى ظهور فروع جديدة و مختلفة و شاملة كعلم الاجتماع الذي أصبح يختص بدراسة كل القضايا التي تتعلق المجتمع وما يحتويه من أنظمة وجوانب مختلفة ومنها الدين الذي كان ولا يزال يؤثر على جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية و السياسية وهذا التأثير واضح في حياتنا اليومية إذ يعتبر الدين كضابط اجتماعي ودور الدين في التغير الاجتماعي ولذا كان الدين حقلا خصب للدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجيا على حد سواء و محاولة فهم السلوكات والممارسات الاجتماعية ذات طابع ديني ومن ثمة دراسة الأشياء والأشخاص والأوقات والفضاءات وكذا دراسة أبعاد الدين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ...ومن تلك الفضاءات التي كانت مكانا لممارسة التصوف ومقرها الزاوية التي تعتبر هيكل ثقافي وحضاري ومراكز إشعاع إسلامي متكامل الجوانب ولا يزال القاسم المشترك بين عدد كبير من الدول العربية والإسلامية و بأوجه عدة وطرق مختلفة والزاوية بالجزائر تعد جزء من تاريخها العام فعلى مر الزمان احتلت قيمة مرموقة خاصة في الحفاظ على الشخصية الوطنية وشكلت التماسك الاجتماعي وساهمت في الحفاظ على مقومات الشعب والدفاع عن عالمه الروحي كما أنها اهتمت بالجانب التعليمي التثقيفي، في دراستنا هذه سلطنا الضوء على أحد أهم الزوايا الطرقية الموجودة بالجزائر وهي الزاوية

التيجانية وهذا من أجل إبراز الوظيفة الروحية التي تقوم بها حاليا وهذا بالتعرض لها من خلال الواقع الحالي للكشف عن الوظائف التي تقوم بها تحقيق أهدافها بالإضافة إلى الشرائح الاجتماعية المنتمية لها و طرقها وأساليبها المتبعة.

ب- الطقوس الجماعية:

- **وعدة سيدي الجازولي :**

يوازي يوم قيام الحضرة طقس الوعدة والذي تسمى بوعدة سيد الجازولي التي تقام ما بين شهر اوت او سبتمبر من كل سنة، ان زمان الوعدة هو زمان يرتبط ويلتصق حاضره بماضيه، فهو زمان مقدس قابل للاستعادة والتكرار بلا حدود[94]. ويتكفل التحضير لهذه الوعدة اعضاء عائلة الجازولي، بالإضافة الى اعانات المحسنين من اتباع الطريقة من ابناء المنطقة. ويقصدها اتباع الطريقة العيساوية من كل اصقاع البلاد، ويتكفل محبي ومريدي الطريقة من أبناء المنطقة بإطعامهم والسهر على خدمتهم.

ويتخلل مراسيم الوعدة عروضا فنتازية للترويح على الزائرين، قادمة من المناطق المجاورة للزاوية من بعض البلديات الاخرى. والوعدة تكون بمثابة اللقاء الجامع لفض النزاعات بين الافراد المتخاصمين او الازواج، واصلاح ذات البين، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وفي نهار الوعدة يتم استقبال الزائرين للزاوية واطعامهم ثم القيام بواجب زيارة الشيخ الذي يستقبل كل من يأتيه من دون كلل او ملل ويرحب بالجميع، ويدعو للجميع بكل خير ويسأل لهم الله أن يرزقهم من كل خير. ويذكر أبنائه بعدم التهاون في خدمة ضيوفهم، ويتخلل هذا المهرجان عقد اجتماعات مغلقة بين مختلف "مْقدمين" القادمين من مختلف مناطق الوطن، كقسنطينة وعنابة والمدية ومستغانم تلمسان وبني صاف وعين تموشنت.

[94] مرسيا الياد، المرجع السابق، ص: 68.

كما يقوم الشيخ بتذكيرهم بضرورة التمسك بتقاليد الطريقة، والتضامن فيم بينهم، للحصول غلى بركته وبركة الاولياء وشيوخ الطريقة.

و يقوم بعض الزوار بزيارة اضرحة شيوخ الزاوية المتوفين، وتقام الصلوات في مسجد الزاوية الذي يكون مليئا بطلبة القرآن والذين لا يتوقفون عن ترتيل مختلف الآيات القرآنية على فترات مختلفة من اليوم. وترتيل مختلف اذكار الطريقة، وفي ليلة الوعدة تقام الحضرة العيساوية بمشاركة كل الفرق الوافدة الى الزاوية.

➢ طقس الحضرة العيساوية:

ان الحضرة تجمع كبير وموسع ومناسبة احتفالية على شرف احد الشيوخ المتوفين، تقام مرة او مرتين في السنة، يأتيها مختلف المنتمين الى الطريقة او من ينوب عنهم لملاقاة الشيخ، وتكون بذلك مجالا للقاء بين اعضاء الطريقة لمعالجة مختلف القضايا التي تهم الجماعة.95 فهي مناسبة يتم فيها اللقاء بين اعضاء الطريقة من جهة، وتقوية اواصل الرابط الروحي الذي يجمع بين اعضاء الطريقة من جهة اخرى. وتأخذ الحضرة طابعا احتفاليا يجمع بين الذكر و"لْلعْب"، فهما يمتزجان بالرموز الدينية التي تنبعث عن معاني الطريقة العيساوية المتبعة.

ترتكز الحضرة العيساوية على الإنشاد بصفة جماعية لأشعار شيخ الطريقة والتي تسمى أحزابا، فيما يترك العنان للمريدين لإبراز تأثرهم بمعاني الكلمات، عن طريق الجذب وهي حركة تقوم على هزّ الرأس مع كامل الجذع واليدين صعودا ونزولا، وتسمى في هذه الحالة جذب بالحال. ومن ميزة الحضرة العيساوية أنها تستحضر الحيوانات في شعيرتها، إذ يطلب من أحد المشاركين في الحضرة أن يقوم بتقليد حيوان ما، كالجمل أو الحصان (الحالتين التي وقفنا عليهما). ان نظام التسمية الجماعية لا يجب أن يخلط بالعقيدة بل يبقى مع طقس التسمية،

95 Louis RINN, op.cit., p . 84.

اذ تصبح روح هذا الحيوان هي الحامية له. وهذا ما يشابه طقس (قبيلة اوجيبوا) في كندا (ojibwa)، الذي لاحظه ليفي ستروس.[96]

ومن معالم الحضرة عامة هي انها نوع من الصلاة الطقوسية تجمع اعضاء الطريقة، ويفتتحون حضرتهم بالله الله الله وقد تردد مئات او الاف المرات الى ان يصل اصحابها الى نطق حرف هـ هـ هـ، وهنا يكون اعضاء الحضرة في قمة الجذب. وتتم هذه الطقوس في شكل شطحات على ايقاعات الطبل والدف والمزمار الذي له اثر قوي على الاذن، وعلى الاداء السماعي بشكل عام. ويشكل افرادها مجموعة دائرية او مجموعة مكونة من بعض الافراد يصطفون في خط مستقيم ويقودهم شيخ أو مقدم.

ان الفرق القادمة من خارج الزاوية لها طقوس الدخول الى الزاوية والتي تكون في شكل بروتوكولات خاصة، وقد تصادفت الدراسة بفرقة قادمة من تلمسان وكان يوم جمعة من شهر أوت 2016. اذ وصلت هذه الفرقة بعد صلاة الجمعة، وحين يتزامن وصول فرقة او اكثر الى الزاوية فان الشيخ هو الذي يحدد من يدخل اولا، مراعاة للأبعد فالأقرب او قد يتفق اعضاء هؤلاء هذه الفرق فيم بينهم.

يرتدي اعضاء الفرقة عباءات وتُحمل الرايات الخاصة بها، حيث وقبل الوصول الى ساحة الزاوية تأتي راجلة تحت ايقاع الطبول والمزمار والتهليل، ويستهل بالصلاة على النبي، وتمشي مسافة مئة متر الى ان تصل الى ساحة الزاوية. اين يكون افراد العائلة الجازولية وأعضاء الفرق التي وصلت قبلهم بيوم أو يومين، باستقبالهم والترحيب بهم ومعانقتهم، ويحدث هذا دائما تحت ايقاع الطبول والمزمار الذي لا يتوقف. وهذا المستوى من الترحيب يغذيه رابط الانتماء الى الطريقة العيساوية، وفي حضرة الشيخ النورانية.

وهنا تتعالى زغاريد النسوة بفرحة قدوم هذه الفرقة اليهم، وتتشارك كل هذه الفرق في الغناء، والتهليل و ممايلة اجسامهم يمينا وشمالا او تمايلهم من الامام الى الخلف. وفي هذه الاثناء تمتلئ ساحة الزاوية عن آخرها نساءا

[96] Claude Lévi-Strauss, op.cit., p.26.

ورجالا واطفالا، يسودهم الاحساس والحنين لملاقاة بعضهم البعض او بملاقاة شيخهم سيدي عبد الكريم. وتكبر الحلقة بمشاركة وانضمام اعضاء الفرق الاخرى اليهم في مشهد مهيب يسودك احساس يمتزج فيه الرهبة بالرعب بالخشوع.

وامام هذا المشهد المهيب والمليئ بالناس من مختلف الاعمار، من الشيوخ والشباب والكهول والاطفال، وهنا ما يؤشر الى عملية تامين نقل الارث العيساوي من جيل لآخر. يشتد جذب بعض هؤلاء ويصبح في حالة نفسية هيستيرية، فهناك من يصرخ ويشتد في الصراخ، ومن الرجال من ينزع قميصه ومنهم من يسقط مغشيا عليه، اين يتسارع افراد من المشاركين اليه ورشه بالماء او العطور ليستفيق من غيبوبته، وبعد ان يفيق تتهاطل عليه التهاني، وفي اعتقادهم أن هذا الشخص المغشي عليه قد تمت قبول زيارته ونال بركة شيخه، واستفاد من خيرات الحضرة.

تسمى بالحضرة او بالعمارة اي تعمر بالذكر وبالمريدين الباحثين عن نشوة الفناء في الذات الالهية، عن طريق الذكر وبتوجيه الشيخ أو من ينوب عنه، لهذه الحضرة الذي يكون بمثابة المحفز والمقوي والمهيج لأعضاء الحلقة ، فهو الذي ينقلهم من مقام الى مقام آخر. ويتوافد على الحضرة العيساوية بولهاصة من كل مناطق الوطن، من قسنطينة وعنابة ومستغانم وتلمسان وبعض الفرق العيساوية من داخل وخارج الوطن.

تبدا الحضرة في الليل بعد صلاة العشاء، اذ يجتمع المريدون داخل مسجد الزاوية ويشترط فيهم طهارة البدن كاملة، ومدة الحضرة لا ترتبط بالوقت، فالوقت في المجال الطقسي يصبح له معنى الانتقال من حال الى حال اخر، لكن أقصر مدة زمنية يمكن أن تستغرق ساعتين وقد تدوم الى غاية اقتراب وقت صلاة الفجر. ويستهل أعضاء "الْحلقة" مجلسهم بقراءة سورة الفاتحة ثم تلاوة "حزب سبحان الدايم"، ثم بالصلاة على النبي: "اللهم صلي على نبينا" وتكرر عدة مرات، ولمدة زمنية طويلة نسبيا، وبالتهليل على ايقاعات الطبول والمزمار التي تبدأ متوازنة ثم تزداد في سرعة ايقاعها.

يجلس اعضاء الحضرة على الارض والمقدم يتوسط الحلقة حاملا المزمار وموجها لإيقاع الحضرة، وهم يرددون: "مولانا يالله مولانا يا الله مولانا يا الله والغاني مولانا ربي بديت بسم الله ما احلاها في لساني، والصلاة على النبي بن يمينة."

تعتبر الآلات الايقاعية، "طْبل ولْبندير ولْغايطة" هي الآلات الرمزية للحضرة، يستعمل المقدم مزماره، وهنا تقف جماعة اخرى وتبدا في التمايل يمينا وشمالا ومن الامام والخلف على ايقاع المزمار. "مرددون اللهم صلي على نبينا"، ثم يقوم المقدم في زيادة ايقاع المزمار ويزيد الجذب ويدخل الى الحلقة اناس اخرين ومن كان قبلهم يزيد هيجانه تحت ايقاع المزمار والطبول ومواصلة ترديد اغانيهم تارة "الله" تارة اخرى "الحبيب محمد"، وقد تسمع صراخ أو بكاء احد المشاركين في الحضرة من تارة لأخرى. وفي قمة الهيجان النفسي والتعلق الروحي، يخرج بعض من افراد الحضرة من المسجد للتوجه الى ساحة الزاوية، اين تبدا الالعاب او القدرات الخارقة لاتباع الطريقة العيساوية. وهنا لابد للإشارة ان آلة المزمار لا تؤدي دورا موسيقيا فحسب، بل تتعداه لتصبح اداة مخاطبة الجماعة وكأنها لسان المقدم، بحيث ينجذبون الى مختلف مستويات الايقاع التي يرفعها المقدم من مستوى لآخر، وهم بدورهم يتلقون تعاليمه عبر المزمار في تناسج وتناغم يوحيان بعمق علاقة المزمار بالمقدم وبالمريدين وبالحضرة.

أما المشهد الثاني من الحضرة فأنه يستكمل في ساحة الزاوية، أين يستعرض مختلف مريدي الطريقة العيساوية قدراتهم ومهاراتهم الخارقة أي "للْعْب"، وهم في حالة شبه غيبوبة عن عوالم الزمان والمكان لعالمنا. واهم نشاطاتهم في يوم الحضرة الذي يكون مهرجانا كبيرا يكثر فيه الغناء بالمزمار والطبل، افعالا تتنافى ومنطق الاحداث، فمنهم من يضرب وجهه بمختلف أحجام السكاكين ولا يتأذى، ومنهم من يحمل سيفين ويضرب به على صدره وظهره ولا يسيل معه قطرة دم واحدة، وصاحب هذا "لْعْب"، قد قدم "تسليم" لشيخ أو مقدم الحضرة ، لكي تشمله بركة الشيخ وحتى لا يتأذى والمخالف لهذه التقليد يعرض حياته للخطر الموت.

ومنهم من يضع جمرات ساخنة داخل فمه ولا يحترق، ومنهم من يضع النار المشتعلة على غصن في اعضاء من مختلف انحاء جسمه ولا يحترق هو الاخر، ومنهم من يقبل رؤوس الافاعي ولا تؤذيه. ومنهم من يدخل "سَفوتْ" من خده الايمن ويخرجه من خده الايسر، ومنهم من يأكل الزجاج ولا يتأذى. وترافق كل هذه التقاليد العيساوية كلمات تردد في كل مرة : " بسم الله، يا رسول الله، سيدي بن عيسى".

وتختم الحضرة بإذن من الشيخ أو "لْمْقدم"، الذي يتدخل لإنهاء الاجراء القدسي من خلال كبح حالة الهيجان واللاوعي لبعض المشاركين بالحضرة، وتلاوة حزب سبحان الدايم وبالصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وبالتسليم لجميع الاولياء ومشايخ الطريقة. وعندما يفيق أعضاء الحضرة تجدهم يرددون "شْبعت من حب الله" أو " جْنونا رِيْحو". وتراهم يهنئون بعضهم البعض ويتعانقون فيم بينهم، ويقدم لهم المتفرجون تهانيهم بترديدهم "بْصحتكم".

وكل هذه المشاهد الخاصة بالطريقة العيساوية هي خارجة عن نطاق السببية المنطقية التي تسلم بحتمية الامور، فاذا اخذت سكينا قاطعا وضربت به بدنك فانك ستتأذى حتما هذا ان كان مستوى الضربة غير عنيف، لكن الحضرة العيساوية هي بمثابة المقبرة التي يدفن فيها هذه المسلمات، وتعطي معنى آخر للمنطق المقرون باللامنطقي، ومعنى آخر يتجاور فيه الألم باللألم، أي انها حضرة تجمع في اسرارها كل المتناقضات.

وكل هذه المخلوقات كالزواحف أو العقارب أو الادوات القاطعة كالسيوف والسكاكين التي تستعمل في الحضرة، هي مرخصة بسر رباني يمتلك مفاتيحه شيخ الزاوية سيدي عبد الكريم، والذي يقوم ليلة الحضرة بتعطيل وظيفتها عن طريق ترتيل مختلف الآيات القرآنية والصلاة على النبي والثناء على اولياء الله الصالحين والتابعين للطريقة العيساوية. بعد أن تتم عرضها عليه كلها دون استثناء، وهذا حتى لا تؤذي من يستعملها. اذ ان الشيخ هنا تكمن وظيفته الحقيقية في الحفاظ على حياة افراد طريقته، ومنحهم بركته التي تكمن في "سْرْ" إبطال مفعول كل ما يؤذي مريد الطريقة. وبعد الانتهاء من طقوس الحضرة التي تدوم لساعات طوال وقد تدوم طوال الليل،

يغادر أفراد مختلف الفرق المشاركة، حاملين معهم تجديدا روحيا لانتمائهم للطريقة العيساوية، ومتمتعين ببركة الشيخ التي خصهم بها، وتتم مراسيم الوداع بالطبول والتهليل ، و بتناول طبق الكسكسي.

المبحث السادس: رمزية النسق الطقسي:

نبقى دائما في باب المكانة القدسية للزاوية التي يمكن دراستها من عدة زوايا، وسنحاول في هذا المبحث عرض التراث الطقوسي للزاوية الجازولية العيساوية، من جانب الرموز التي يحملها هذا الطقس، الذي يحمل في طياته الممارساتية عدة مدلولات تستمد مشروعيتها من الارث الصوفي المتوارث من جيل الى جيل .

1- رمزية طقس الحضرة:

كما سبق ذكره، فان الحضرة في الطريقة العيساوية من الطقوس التي تحمل في معانيها عدة دلالات ورموز تستوقف الباحث لتحليلها، وفي هذا الصدد فقد اعتمدت على نموذج نور الدين الزاهي في كتابه: المقدس الاسلامي[97].

ان الحضرة التي تقام موازية للوعدة كموسم يعود للتكرار كل سنة، فالوعدة هي لحظة تجديدية لعلاقة الانسان بحقل القداسة ورسم لمعالم وحدود وكذا تداخل الجماعات والفئات الاجتماعية، وهو ما يجعله ليس فقط تجمعا للناس لتشكيل المتخيل الشعبي.

ان الحضرة ممارسة رمزية تحيينية للعنف الاصلي بوصفه عنفا رمزيا، فهو الامر الذي يجعله مجالا لتبادل أشكال متعددة للعنف الرمزي .

[97] نور الدين الزاهي، المقدس الاسلامي، دار توبقال للنشر، ط1، 2005، الدار البيضاء، المغرب، ص: 52-60.

ان الشكل الهندسي الذي ترتسم في قالبه الحضرة هي الشكل الدائري، فللدائرة حدود ومجال، فعند حدودها يقف المتفرجون وفي مجالها، فهو تجلي المقدس في أحضانها. وللدائرة رمزية خاصة، فهي عند علماء الهندسة الشكل الهندسي الوحيد الذي يمكنه احتواء جميع الاشكال الهندسية الاخرى، فحلقة الحضرة الدائرية هي التي تستوعب جميع الفئات والمستويات الاجتماعية، وتحدهم في مجالها المقدس الذي يستوجب دخوله نزع النعال. إن الحد الفاصل بين المجال الداخلي القدسي للدائرة وحدودها الخارجية والمكونة من المنصتون بقلوبهم وأعينهم لتأثيرات المجال القدسي على المشاركين فيه، فهم يشكلون محيط هذه الدائرة أي حدود الدنيوي بالقدسي؛ لكن جاذبية وتأثير المجال القدسي يدفع بعض المتفرجين الى مشاركة اعضاء الحضرة، وهنا يتقاطع القدسي بالدنيوي ويضمه اليه.[98]

يرى ريمون بودون[99] في نظرية المعتقد، أن المعرفة العقلانية للمعتقد الجماعي هو نتاج لعمل عقلاني بعيد عن تفسيرات القوى الغامضة. فالمعرفة العقلانية، هي التي تبحث في مسببات الامور وفق أصول المنطق.

وقد أسهمت السوسيولوجيا هي الاخرى في محاولة فهم ظاهرة المعتقد المرتبط بالطقوس السحرية، مستندة الى دراسات الانثروبولوجيين عن المجتمعات البدائية، ومن أجل عقلنة المعتقد السحري نجد ثلاثة تصنيفات لذلك وهي:

1/ العقلانية التعبيرية:[100] والتي يمثلها ويت جونشتاين، اذ يعتبر ان الطقوس السحرية تستطيع ان تأتي بالنتيجة المرجوة منها، (كطقس غنجة لطلب سقوط المطر في مجتمعنا)، فاداء الطقس هو من اجل ابداء رغبة نزول المطر.

---

[98] نور الدين الزاهي، المرجع السابق، ص:54.

[99] Raymond Boudon, la sociologie comme science, Ed. la découverte, paris, 2010, p.68.

[100] Op.cit., P.65.

2/ العامل الغيبي[101]: والممارسون للطقوس السحرية يعتقدون بوجود قوى غيبية تؤثر في مجرى الاحداث. وهذا ما بينه الانثروبولوجيون، فحسب ليفي برول فان العقل البدائي يستجيب ويطيع قواعد تختلف عن عقلية الانسان المتحضر.

3/عقلنة الطقس السحري :[102] ويمثل هذا الاتجاه كل من دوركهايم وماكس فيبر، فمعتقد البدائيين له القدرة في طقوسه السحرية تكون عقلانية.

فمن خلال النموذج المعروض لنظرية المعتقد عند ريمون بودون، فان طقس الحضرة هو طقس سحري يسعى فاعلوه ان يقولبوه ضمن منطق عقلاني.

ويُكوِن الحضرة عناصر، تكون لها رمزيتها هي الاخرى، فهي عناصر مساهمة في المجال القدسي للحضرة، ومن بين هذه العناصر نجد: اللون والمزمار والبخور والاضحية . ومن بين العناصر الخفية وغير الظاهرة للعيان حضور الجن في طقس الحضرة حسب تصريح (مريد الطريقة العيساوية بولهاصة، 45 سنة من ممارسي طقوس الحضرة). وأعضاء الحضرة يستشعرون وجوده وهذا ما يزيد في تركيزهم وخشوعهم في اداء تفاصيل الطقس كي لا يعترضهم الجن بأذى.

أ- اللـون:

" ان اللون لا يقل اهمية من حيث مفعوله وتعبيراته الجسدية – الرمزية، فالجسد الطقوسي ينتقي الوانه، مثلما تتملكه بعض الالوان، له عداوة طقوسية مع بعضها الاخر، ولا مبالاة اتجاه الوان اخرى فالعيساوة يستحضرون اللون الاخضر بشكل مركزي، ولهم عداوة عنيفة مع اللون الاسود الذي يقابل فعل الفريسة والافتراس."[103]

[101] Raymond Boudon, op.cit., p.65.
[102] Ibid.
[103] نور الدين الزاهي، المرجع السابق، ص: 58.

يرافق اللون الاخضر المجال القدسي للزاوية ككل فضريحها مطلي بالأخضر، وقبتها كذلك، والتابوت مكسي ومغطى بلون أخضر، فهو يرمز للون الإسلام والإيمان . فرمزية اللون تتجسد في استعمال اللون الاخضر دون غيره من مجموعة كبيرة من الالوان، وهكذا التصق اللون الاخضر بالمجال الطرقي كلون يرمز للقدسية المكان، وهذا ما انعكس على تصوراتنا التي تختزن قيها ذاكرتنا بتوازي اللون الاخضر بهذه الامكنة المقدسة.

ب- الغايطة:

ان الغايطة أو المزمار حضور كبير في المجال القدسي للحضرة، فهو الذي يوجه الحضرة والمشاركين فيها، وينقلهم من ايقاع الى ايقاع، ورمزية الانتقال من ايقاع لآخر هو تحقيق الصعود من مقام الى مقام أعلى .

" ان الكيفية التي يظهر بها الجسد كنص موسيقي في ذاته، وذلك عبر تحويل الصوت المشكل الى حركة ايقاعية منتظمة وموزعة بين حركتين اثنين، هما حركة وقوف (انتصاب) ثم حركة انحناء(سجود)، متناوبتان بشكل منظم الى حدود الدرجة التي يصبح فيها الجسد مبددا على المكان ككل، وحركته تغطي جميع الاتجاهات، ولكن من دون فقدان الايقاع الداخلي الذي ينضم هذه الحركة. ان انخراط الجسد في الحضرة تحت ظل موسيقاه يتم بشكل تدريجي، مرفوقا بفعل اغماض العينين، حيث تتم حضرة الجسد بعينين مغمضتين، الامر الذي يسمح لنا بالقول بان جسد الحضرة من دون عينين[104] . "

ان المزمار من الآلات الرمزية المرتبطة بالحضرة في الشعائر العيساوية، وهو يتعدى كونه الة موسيقية بل هو موجه روحي وناقل لتعاليم الشيخ أو المقدم من دون كلام، فهو الناقل لجسد الطقسي للحضرة والمسافر به من

[104] نور الدين الزاهي، المرجع السابق، ص:57.

حال الى حال، ومن مقام الى مقام اخر، فهو الآلة التي تعطي معنى للتجربة الحسية والذوقية للجسد الطقسي للحضرة.

ت- البخور:

" يوسع البخور دائرة الفضاء الطقوسي أفقيا وعموديا، افقيا حيثما حضرت رائحة البخور فثمة جسد طقوسي كان حاضرا ام غائبا، وعموديا يعتبر البخور شكلا تواصليا مع الكائنات القدسية الذي تشارك الجسد الطقوسي مجاله وفي الكثير من الاحيان تقتسم معه ذاته. انه علامة على وضع الحدود بينه كجسد ادمي وبين الكائنات المغايرة له أو الاكثر قداسة."[105]

وفي مجال الزاوية المدروسة، لا يغيب عنصر حضور البخور في طقس الحضرة خاصة، كما انه دائم الحضور في زيارات نهاية الأسبوع، وتشدك رائحته على مسافات بعيدة من الزاوية. فالبخور من الزينة المستحبة لدى الافراد ولدى الفضاء المرتبط بالفرد، فالرائحة الطيبة من النفس ومن الروح الطيبة، فهي تجلى لتصور الجنة على الارض.

الاضحية:

ويتخلل صباح يوم الوعدة او في المساء الذي يسبقها، حدثا رمزيا هاما يتمثل في الاضحية وهي الخروف الذي يضحى به لإطعام الحاضرين، لكن رمزيته تكمن في، "كونه نظام تعبدي قديم ، يقوم على احتفالات وطقوس متعلقة بالتضحية التي يقدمها المتعبد، فدية او ارضاءا املا بالوفرة والبركة، بدأ بتقديم اضحية بشرية ، ثم تطور وصار البديل عن ذلك غنما –حمل او كبش- ، وفي مرحلة اخيرة صار البديل وضع شيء من الصوف رمز ذلك الحيوان على الراس او لبسه على البدن، صار الصوف بديلا عن الحمل الذي كان بدوره بديلا عن البشر.

[105] نور الدين الزاهي، المرجع السابق، ص:59.

فوضع الصوف على راس الانسان او لبسه، هو في ذلك المعتقد عملية نقل او تمثل واخذ اسطوري لصفات الغنم لما يمثله هذا الحيوان من فداء وتضحية، ورمز للحياة الخالصة من الذنوب ."[106]

تشكل الاضحية اساس الفضاء الطقوسي وركيزته، فهي مركز الحدث عند جموع المشاركين في الوعدة. "ان حضور الاضحية بقدر ما يؤسس الاجماع ينشئ ايضا الصراع والعنف المادي والرمزي؛ باعتبار ان كل اضحية تفترض بشكل ملازم لها سيلان الدم، بوصفها للأضحية القربانية من دمها الخبيث، وللجماعة من عناصرها المعارضة او الرافضة، وبذلك تشكل الاضحية لحمة الحقل الطقوسي برمته[107] ".

تقدم الاضحية ليتم تناولها كطعام، لكن الاكل بحد ذاته ليس حاجة فيزيولوجية فحسب وانما هو فعل ديني، بما اننا نأكل مخلوقات حية فوق طبيعية، وهذا ما كان يعتقده اسلافنا في اساطيرهم عن الاكل.[108]

تستقطب عملية ذبح الاضحية، انتباها والتفافا كبيرين حولها من قبل المشاركين في موسم الوعدة، فهم يرون فيها المطهر للذنوب، فكل قطرة تسيل من دمها هي حسنة تمحو سيئة، القدسي الذي يحوي الدنيوي ويكفر عنه أخطائه وزلاته. فالحيوان المضحى به ما هو الا رمز ديني يعكس طقسا دينيا يرتبط بالتكفير عن الذنب والتوبة.

2- رمزية طقوس الجسد:

" ان الطبيعة القدسية للجسد الطقوسي الحاصلة بفعل تحيينه للجسد الاصلي، تظهر أيضا من خلال حركته داخل الحضرة والموزعة بشكل منتظم بين الانتصاب والانحناء. فحركة الانتصاب هي حركة اختراق ترمز بوصفها فعل رغبة في الاغتصاب. وبما ان الجسد الطقوسي هو من دون قضيب، فان حركة الانتصاب تصبح

---

[106] خالد محمد، صيرورة الممارسة الصوفية في المخيال الجماعي، مقال منشور في، اعمال الطبعة الرابعة للملتقى الدولي – تصوف –ثقافة وموسيقى، تقديم زعيم خنشلاوي، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان والتاريخ، الجزائر، 2008،ص: 280.

[107] نور الدين الزاهي، المرجع السابق، ص:59.

[108] Mercia Eliade, aspects du mythe, op.cit., p. 59.

رمزية، لفعل الاغتصاب الاصلي. اما ما يضفي على هذه الرغبة في الاغتصاب قدسيتها هو كونها ترفق بحركة الانحناء او السجود التي تشكل نوعا من الصلاة الرمزية. ان حركة الجسد الطقوسي تحول الأنثى إلى ذكر، لأنها تبدد عنفها الجنسي على الطريقة الذكورية. ويُحول الذكر الى انثى لأنه يبدد عنفه الجنسي خارج حقل الانتاجية. إن الجسد الطقوسي جسد قدسي من حيث هو جسد مركب ومبدد لثنائية الانثوي والذكوري."[109]

ان هذا التحليل الذي يربط المقدس بالجنس، يمكن قراءته رمزيا وتأويله من زاوية أخرى، وهي اعتبار الجسد الطقسي في تناغم واتصال بين السماء والارض، وفي كنف ربط المقدس بالديني، وتركه في قالبه الطقوسي المعبر عن دينيته فحسب.

ففي حالة استقامة الرأس الى فوق فهو يرمز الى تطلع الجسد الطقسي الى الرقي بجسده الى اعلى، ان ادراك الجسد الطقسي انه موجود في عناية الحضرة الالهية، تلزم وتستوجب من مؤديها الاستقامة والخشوع، ثم يرافق هذه الحركة بالانحناء أي السجود الى الارض، والتي تعتبر مركز العبادة، والعبد أقرب من الله في سجوده أكثر من أي حركة أخرى، فالجسد الطقسي، ديني بامتياز، ولا حديث هنا عن مجالات تثيره، الا في خضم تفسير الديني بالديني.

ان تحليل الاستاذ نور الدين الزاهي، يتطابق مع ما عاينه هذا المشهد الطقوسي للحضرة في الزاوية العيساوية بمكناس.

[109] نور الدين الزاهي، المرجع السابق، ص:57.

خلاصة الفصل:

استعرضنا من خلال عناصر هذا الفصل، الجوانب الصوفية الداخلية والمساهمة في اعطاء الشكل المؤسساتي الطرقي للزاوية الجازولية موضوع الدراسة. من خلال التطرق لبنائها الطرقي الصوفي، وعرض مناقب الفاعلين الاساسين، الذين رسخوا أصول الطريقة للزاوية الجازولية بولهاصة. كما تطرقنا إلى مختلف مظاهر التدين الشعبي من طقوس فردية وجماعية، تؤدى وفق ضوابط ومعتقدات خاصة بالزاوية، ويسهر على تأمين الرعاية الروحية لهذه الشعائر، الشيخ؛ بصفته المرجع الروحي والطرقي لأتباعه، والذي يؤدي وظيفة الضابط الروحي والرمزي والتي تظهر في المحافظة على الرموز وبقائها وديمومتها، في كنف مؤسسة الزاوية.

الفصل الثالث : رمزية النسق الخطابي للزاوية الجازولية

تمهيد:

يسعى البحث في هذا الفصل الى التطرق للاساس الخطابي للزاوية الجازولية باعتباره احد الركائز التي تدعم الوجود الروحي للزاوية من خلال انتاجها لهذا الخطاب الذي يرتكز على آليات تستمد قوتها من الخطاب الصوفي كونه خطاب يرتكز على دعامة البركة و "دعوة الخير"، والشفاء والطهر، فهي كلها مواضيع يعتمد عليها الشيخ من اجل تقوية ايمان مريدي ومحبي الطريقة العيساوية الجازولية بعقيدتهم الصوفية. والخطاب المنتج من الزاوية ما هو الا اداة ينخرط من خلالها الخطاب في عملية تشكيل وتركيب نسقية، أي خلق تناسق بين العناصر الداخلية المكونة للأسس الانثروبولوجية للزاوية والمتمثلة في التصورات والخطاب والممارسات والتي تشكل النسق التديني للزاوية. فما هو نسق عنصر الخطاب في الزاوية الجازولية؟.

المبحث الاول: رمزية النسق التديني للزاوية الجازولية:

1- مفهوم رمزية النسق التديني:

يستمد مفهوم رمزية النسق التديني من النظرية التأويلية لغيرتز، ومن أجل فهم هذا المفهوم فمن الضروري التطرق الى تعريف الدين والذي رأيناه في جزء سابق من هذا البحث؛ اذ اعتبر غيرتز الدين: "نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة، وانتشار واستمرار دائم عند الناس، وذلك عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود، مع اضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات، بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرد."[1]

فمن خلال هذا التعريف المعقد للدين، نرى أن غيرتز اعتبر أن أول عامل في الدين، وهو احتوائه على مجموعة من الرموز التي يحملها في طياته وثناياه والتي تجعل منه (الرموز) بنية مركبة من مختلف هذه الرموز، فمختلف الشعائر التي تقام في الزاوية المدروسة مثلا: رموز على غرار زيارة الاضرحة، احياء طقس الحضرة والوعدة، ترتيل الاوراد، معاملة الشيخ، الافاعي، البخور، اللون الاخضر ... هي كلها مجموعة من الرموز لها سلطة على السلوك التي تنتجها، فللحضرة سلطة على الافراد المشاركين فيها، وللورد سلطة على المريدين المرتلين له؛ وهذه السلطة الرمزية في حد ذاتها تعمل على اضفاء نوع من الصرامة في اقامة هذا السلوك بحذافيره وعدم التهاون في أدائه. ومن خاصية هذه الرموز أنها تأخذ طابع الاستمرارية والانتشار في أوساط المؤمنين بها، فشعيرة زيارة الضريح تتكرر عند كل زيارة، ويدوم هذا التكرار عند النساء أو الاطفال المرافقين لأوليائهم، وهذا من أجل ترسيخ هذا الفعل في أذهان ممارسيه، فيصبح تصورا مثبتا في ذاكرة المؤمن به، ويقوم هذا المؤمن باستحضار هذا التصور كلما جاء الى مجاله التديني المرتبط بالزاوية، فهذا السلوك المبني على هذا التصور، المبني هو الآخر على رموز تتكرر وتستمر وفق الحاجة الروحية للمؤمن، هو الذي سيعطي المعنى الحسي والمعنى

[1] عبد الغاني منديب، المرجع السابق، ص :55.

المعنوي للزاوية كواقع، يجمع في كنفه هذه التصورات والرموز التي تأخذ شكلها الانفرادي من حيث الاعتقاد ومن حيث الاجتهاد في أداء الواجب الطرقي.

ومن بين المفاهيم التي تحمل معاني متعددة في الانثروبولوجيا نجد "الرمز"، فما هو الرمز؟: " ان ارمز هو الذي يقدم الواقع للشيء المرموز اليه خاصة اذا كان يدخل في مجال الافكار والتصورات المجردة والتي يستحيل اخضاعها للحواس على حد تعبير روى رابابورت."[2]

فالرموز هي دلالات علامات او اشارات تمثل الاشياء والموضوعات، وتعطي لها معنى لدى المؤمنين بهذه الشعائر او الطقوس، وكمثال عن الرموز التي تستعمل في المجال الديني نجد، اللون الاخضر الذي يدهن به الاضرحة ويستعمل كرداء لتغطية القبور المتواجدة بها، ويستخدم كأعلام تمثل الزاوية أو الطريقة، فاللون بحذ ذاته لا يعتبر رمزا بل هو من المعطيات الطبيعية، لكن الاصرار على استعمال الاخضر دون غيره من الالوان وتكراره عند مختلف الطرق وفي مختلف الامكنة جغرافيا، هو الرمز. اذ يعطيه المؤمنون بهذه الممارسات مدلولات كأنه لون الجنة والايمان والسكينة والخشوع.

ومن بين النظريات التي حاولت تفسير الرموز نجد التأويلية الرمزية لجورج هربرت ميد ووليم جيمس وجون ديوى وغيرهم، التي اعتبرت الرمز فعل اجتماعي يستوجب تحليله وفهمه وفق قالبه الاجتماعي وضمن التفاعلات الاجتماعية التي تنجر عنه، واعتبر ميد قائلا: "ان الفعل الاجتماعي ليس مجرد استجابة او ردة فعل بل هو كل دينامي يتسم بالاستمرار والتغير طبقا للمواقف التي يحدث فيها ذلك الفعل".[3]

[2] حافظ الاسود، الانثروبولوجية الرمزية، دار المعارف، الاسكندرية، 2002، ص: 26.

[3] نفس الرجع، ص: 63.

أما بورديو فقد جعل من الرمز رأسمال واصطلح عليه ب: "الرأسمال الرمزي"[4]، وبلور هذا المفهوم من خلال دراسته لمنطقة القبائل، اين لاحظ مجموعة من الممارسات الرمزية التي ترتبط بالمجتمع الزراعي الذي يميز المنطقة، (احتفالات، تبادل العطايا، تبادل زيارات المجاملة، اعراس)، وبتعقيد رموز الشرف. ان تصور النظام الاجتماعي، هو نقطة جد موضوعية، وتشكل لحظة حاسمة للباحث، من اجل فهم طبيعة هذا النظام، ولكنها لا تسمح له بفهم وظائف النظام الاجتماعي اليومية. وفي نفس السياق ان تصور الطقوس هو عملية ظاهراتية محضة تسمح بوصف الغنى، لكن لا تستطيع تحليل العلاقات بين التصورات الذاتية للفاعلين وعلاقاتهم الموضوعية. يصر بورديو على ان الفهم الجيد والصحيح للممارسات الاجتماعية، يمر عبر ثنائية الحركة التي تقودك الى ما بعد الموضوعية، كما تقودك الى ما بعد الذاتية، والتي تأخذ بعين الاعتبار طقوس الفئات الاجتماعية، والذين ينتمون الى الموضوعية. ان تبادل العطايا وأخلاق الشرف، لهم فعالية كبيرة في حياة الافراد، وهي جزء من الواقع في منطقة القبائل. وهذا هو معنى مفهوم "الرأسمال الرمزي" عند بورديو.

"ان الرموز موضوعات اجتماعية تستخدم كي تمثل او تصور او تحل محل شيء ما، على اساس من الاتفاق بين الناس على انها اي الرموز تقوم بذلك العمل."[5]

وحسب تعريف شنايدر للثقافة فانه اعتبر: "الثقافة نسق او بناء رمزي يمكن فهمه من خلال العلاقة الموجودة العناصر او الرموز المؤلفة له." [6]

باعتبار الرمز جزءا من الفعل الاجتماعي، فان الرموز منتوج اجتماعي يعبر عن ثقافة مجتمع محدد من المعتقدين بهذه الرموز، ومن هنا تصبح هذه الرموز معطى اجتماعي يتضامن حوله المؤمنين به ويعطونه معنى لوجودهم وثقافتهم.

---

[4]Pierre ansart, les sociologies contemporaines, 3eme Edition, Ed. Seuil, paris, 1990, P.168.

[5] حافظ الاسود، نفس المرجع، ص: 63.

[6] نفس المرجع، ص: 93.

"والتأويل هو البحث عن معنى خفي وراء ظاهر الخطاب، ضاربة في أعماق تاريخ الثقافة الاسلامية لأنها ظاهرة محايته بطبيعتها لوظيفة الفكر، باعتباره نشاطا يهدف الى استكناه مدلول تلك العلامات".[7] فالتأويل اتجاه بحثي عميق، يسعى لفهم مغزى رموز الخطاب وتفكيك مدلولاته.

ومن هنا يمكن استخلاص أن النسق الديني لدى غيرتز، هو عملية امتزاجية تزاوجية بين التصورات والممارسات في شكلها الطقوسي الرمزي. فما هو نسق الخطاب الطرقي للزاوية الجازولية بولهاصة؟، باعتبار الخطاب اداة مترجمة للممارسات؟.

2- تعريف الخطاب:

الخطاب في لغتنا العربية من خطَب والخطب الشأن أو الأمر، صغر أو عظم، يقال ما خطبك؟ أي ما أمرك؟ وهذا خطب جليل، وخطب يسير، وخطب المرأة يخطبها خطبا وخطبة، والخطاب مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان، وقال الليث :إن الخطبة مصدر الخطيب لا يجوز إلا على وجه واحد وهو أن الخطبة اسم الكلام الذي يتكلم به الخطيب8، وخطب الخاطب على المنبر خطابة وخُطبة9، كما وردت بمعنى الكلام، وبمعنى الرسالة10.

وانتشر نطاق استعمال مفهوم الخطاب ليشمل ويوظف في عدة مجالات فبرز الخطاب السياسي والخطاب الديني والخطاب الصوفي، والخطاب الادبي. وحصل هذا نتيجة احتكاك معرفي نتج من المعرفة الغربية التي ساهمت في أثراء هذا المفهوم.

---

[7] توفيق بن عامر، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2013،ص: 25.

[8] ابن منظور، المرجع السابق، ص: 154،155.

[9] الفيروز آبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق :مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة،ص:83.

[10] إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، اسطنبول، تركيا 1972 م، ص : 243.

والخطاب عند ميشيل فوكو حسب دراسة قام بها الباحثان ميجان الرويلي وسعد البازعي - يعني الميدان العام لمجموع المنطوقات أو مجموعة متميزة من العبارات بوصفها تنتمي إلى تشكيلة خطابية محددة، كما أنه يشكل شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه.[11] لكن المعنى الاصطلاحي والذي تركز عليه الدراسة هو اعتبار الخطاب نوع من الممارسات التي تعكس تصورات مُؤسسة في أذهان الفاعلين الطرقيين، والتي تترجم الى شكل سلوكيات؛ وهذا المعنى للخطاب هو الذي تود الدراسة اعتماده والتركيز عليه؛ وعدم الاكتفاء بالخطاب في شكله النصي الادبي.

3- تحليل الخطاب:

نرى من خلال ما قدمناه في العنصر السابق من تحديد لمصطلح الخطاب أنه مفهوم اشتغل عليه الكثير من الباحثين في مختلف المجالات العلمية لاسيما الادبية منها، وهذا ما سمح بتوظيفه في مجال المعرفة الانثروبولوجية التي اهتمت بالخطاب كأساس ينتج معنى ودلالات لمجموعة تصورات مجتمع معين، كالخطاب الطرقي عند اهل التصوف، وهذا ما يستوجب على الباحث في ميدان الانثروبولوجيا ان يدرسه ليعمق فهمه بالظواهر المحيطة بالمجتمع المدروس. ومن هنا ظهر معطى تحليل الخطاب كأهمية علمية للباحث، فما هي السياقات المعرفية والعلمية لمعنى تحليل الخطاب. وهذا ما سنورده في عنصر لاحق من هذا البحث والذي يعتني بتحليل الخطاب المنتج من الزاوية المدروسة.

ولقد اشار رولاند بارت في ختام كتابه علم الاساطير الصادر عام 1957[12]، الى ان ما يواجهنا في الكلام هو سلسلة من الدوال وليست مشكلة علاقات. والاكثر من هذا انه غالبا ما يتضح لنا ان هذه الدوال تعني اكثر مما هو وارد بالتعريفات المعجمية. وكان الاقتراح الذي طرحه بارت انه يتعين علينا لكي نكتشف ذلك،

[11] الرويلي ميجان وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط2 ، الدار البيضاء،2000، ص: 89.

[12] رولاند بارت، اسطوريات اساطير الحياة اليومية، ترجمة: باسم المقداد، دمشق، 2012،ص: 225.

ان نكون قادرين على اعادة بناء المجموعات الاضافية للعلاقات الاساسية التي تحدد الاستخدام الحقيقي للدوال في سياقات خاصة. وقد وصف بارت نفسه هذه المجموعات الاضافية من العلاقات باسم الاساطير، وهو المصطلح الذي رفضه بارت ذاته وغيره فيم بعد، وذلك بسبب دلالاته السلبية وكونه يختزله الى معنى اقتصادي.

ولقد كان ميشال فوكوه[13] هو الذي استطاع في نهاية الامر ان يقدم تصورا لهذه الابنية الاضافية التي تحدد استخدام اللغة (بل وتحدد بالفعل الضوابط الاجتماعية عليها، وان كان ذلك ابعد ما يكون عن الاعتراف به)، التي تجاور في سعادة التصور الايجابي غير الاختزالي للمجال الايديولوجي، الذي بات يتطلب اليوم تدعيما واسعا. ففي راي فوكوه في كتابه المنهجي "اركيولوجيا المعرفة"، الصادر عام 1969، تنخلق هذه الابنية الاضافية بفعل بعض الارتباطات التي تتم على امتداد فترة تاريخية، وتتسم بابنية فضفاضة. وهي ارتباطات بين الاهتمامات والمفاهيم واالموضوعات الاساسية، وانماط القضايا التي اطلق عليها فوكوه اسم "التكوينات الخطابية". وعلى الرغم من ان هذه التكوينات او التشكلات الخطابية تبدو اكثر تحررا في بنائها من الخطابات التي تعبر عنها، الا انها محددة بما يكفي للسماح بتنوع الابنية الضمنية من بنية لاخرى، أي مثلا من علم الاجتماع الى النزعة العنصرية الى القانون.

والظروف الخاصة التي تخلق هذه التكوينات الخطابية وتعمل على استمرارها هي التي تضفي عليها طابعها البنيوي المميز لها. وتضم قواعد التكوين المسئولة عن التكوين الخطابي، فيم يتصل بطبيعة الاشياء التي تسمح بان يتناولها الخطاب، كلا مما يأتي: السياقات الاجتماعية أو النظامية التي تظهر بداخلها هذه الخطابات، والتي غالبا ما ينظر اليها باعتبارها محل الاهتمام او مبعث الاهتمام الخاص بشيء ما، والهويات الاجتماعية لاولئك الذين يمتلكون او يستطيعون الحصول على السلطة للكلام حول هذه المشكلات واسبابها، وشبكات

[13] الرويلي ميجان وسعد البازعي، المرجع السابق، ص: 89.

التخصيص او القوالب الفكرية – ان جاز لنا استخدام هذا التعبير– التي تستخدم لفصل موضوعات الاهتمام عن الموضوعات الاخرى الكثيرة التي غالبا ما تتداخل معها في الواقع.

ولكي يوضح فوكوه ان الخطابات التي تتكون بهذه الطرق تضفي على اللغة المعنى، نجده لا يصف نتاج تله الخطابات بانها جملة، وانما يصف بانه قضية. ثم يعرف تلك القضية بانها سلسلة من العلامات التي تفترض اولا، مكانة الموضوع الخاص التي يضفيه عليها التكوين الخطابي. وتسقط ثانيا ديناميكية معينة على مجموعة الدوال التي تشكلها، وتتسم اخيرا بنوع من المادية المحددة الراجعة الى ادراك اختلافها عن القضايا الاخرى، فالخطاب اذن مجموعة من القضايا تبعا لمدى تكونها بفعل نفس التكوينات الخطابية14.

وعلى الرغم من الطبيعة الهائلة للتأسيس الفكري الذي حتمته السمة ضد الحدسية للتصورات غير التمثيلية للظواهر الاجتماعية، واللغة المبهمة (ويا للسخرية) لهذا الاتجاه بعض الشيء (الذي ربما نكون قد اخذنا عنه فكرة من المصطلحات التي وردت في هذا المدخل)، على الرغم من كل ذلك، فان تحليل الخطاب لا يمثل ممارسة بحثية فائقة الصعوبة. وذلك على نحو ما اوضحه كل من جونثان بوتر ومارغريت ويذريل في دراستهما الممتازة في منهجية تحليل الخطاب في كتابهما " الخطاب وعلم النفس الاجتماعي"، الصادر عام 1987م."15

المبحث الثاني: معالم الخطاب الصوفي عند الشيخ سيدي عبد الكريم الجازولي:

التصوف في بلاد المغرب هو تصوف عملي تطبيقي و ليس تصوف فلسفي ميتافيزيقي، لان أساسه هو تجربة فردية معاشة فهو ليس تصوف أوراق و إنما تصوف أذواق16، و هذا ما اصطلح عليه بالتصوف

14الرويلي ميجان وسعد البازعي، المرجع السابق، ص: 89.

15جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة: مجموعة من المترجمين، مراجعة وتقديم ، محمد الجوهري، المجلد الاول، ط2، المجلس الاعلى للثقافة، مصر، 2007، ص:324-326.

16 Ben rochd errachid, le soufisme pratique : l'enseignement du cheikh Abou madian comme modèle, Ed. Acte de la quatrième édition du colloque international soufisme, culture, musique, au – delà du texte, CNRPAH, 2008, Alger, p . 73.

الطرقي(الممارسة الصوفية)، فالصوفي ابن زمانه و بيئته.17 فمن خلال هذه الخاصية الاولى للمبدأ التديني الطرقي في البلاد المغاربية كتصوف عملي، ستنعكس هذه الخصوصية على البناءات الخطابية للطريقة؛ وتجعل من هذه النقطة احد دعائم الخطاب الصوفي.

كما رأيناه في عنصر سابق من هذا البحث فان الزهد هو اللبنة الأولى في التصوف وقد غلب عليه طابع الممارسة العملية من طرف ممارسيه، حيث اقتصر على مجموعة محددة من الأفراد منعزلة عن المجتمع واستمر هذا الوضع إلى غاية القرنين الأول و الثاني للهجرة. ثم تحول في حدود 2OO للهجرة إلى ممارسة التصوف وامتاز بالطابع النظري الفلسفي، حيث بدأت النظريات الصوفية في الظهور، إلا انه بقي محدود الانتشار في جماعات نخبوية شكلت في القرنين الثالث والرابع للهجرة الطرق الصوفية الأولى وهي تشبه المدارس الفلسفية أكثر مما تشبه الطرق الصوفية، التي نشأت فيم بعد و بدأت في الظهور ابتدءا من القرن السادس الهجري، بعدما قام الإمام الغزالي بمجهود فكري ونظري، نتج عنه فتح باب الممارسة للعامة، وقام بعده الشيخ عبد القادر الجيلاني بتأسيس الطريقة القادرية كأول محاولة تنظيمية في التصوف الطرقي وقام مريدوه من بعده بتطويرها إلى إن نضجت المؤسسة تنظيميا على مدار القرون السابع والثامن والتاسع للهجرة"18.

فالزهد اذن هو الخاصية الثانية للتصوف عامة وللتصوف المغاربي خاصة، اذ سيكون هذا العنصر هو الآخر، من بين دعائم الخطاب المنتج من فاعلي التصوف الى مريديهم ومحبيهم. فكيف ينعكس هذان العاملان، التصوف العملي والزهد؛ في خطاب الزاوية المدروسة؟.

مما لاحظنا واستخلصناه من ماهية الخطاب، فان مؤسسة الزاوية الجازولية بولهاصة والتي يشرف عليها الشيخ سيدي عبد الكريم العابدين الجازولي، تقدم خطابا يتسم ببساطته وباقترابه من مقاصد وحوائج الناس القاصدين الى الزاوية من اجل تلبية حوائجهم. ويرتكز خطاب الزاوية على مواضيع يمتزج فيها الديني

17 Ben rochd errachid, op.cit., p : 73.

18 خالد محمد، المرجع السابق، ص: 281.

بالاجتماعي كالسعي الى قضاء حوائج الناس، وامتزاج الديني بالصحي من خلال حكمة ابطال سموم الزواحف والعقارب، وامتزاج الديني بالسياسي من خلال اقبال السلطات المحلية لولايتي عين تموشنت وتلمسان على الشيخ من اجل الدعاء والانتفاع ببركته، والديني الصوفي القائم اساسا على ذكر الطريقة العيساوية الجازولية.

فكل هذه الاقسام والجوانب هي الفاعل الرئيسي في تقديم وتثبيت خطاب يميز هذه لزاوية عن غيرها، وهذا ما يجعل من هذه الزاوية ترتقي روحيا في اوساط مريديها ومحبيها في المجتمع المحلي. فما هي جوانب وجزئيات خطاب الزاوية:

1- رمزية الخطاب الصوفي الطرقي:

ان التصوف، و هو نوع من "الخطاب وطقوس وشعائر دينية عميقة، وفي نفس الوقت بسيطة مزج فيها الخيال المبدع للجمال بالإحساس الديني وكذا إدراك الحكمة، الباطن والظاهر والروحانية والشريعة، مما سمح بابتكار شكل رفيع وبسيط في بناء العلاقة بين المخلوق وخالقه في نفس الوقت".[19]

أ- الورد:

هو المسار الذي يضيئ وينير درب الروح بالنور الالهي الذي يخلص النفس من خشونتها، ويسمح للروح بالارتقاء الى العالم اللامرئي. وبهذا تصل الروح الى وسيلة العصمة من الخطأ للوصول الى اعالي السماء، لتنكشف الروح مع روح الله، وهو المبدا الذي لا يتحقق الا بصفاء الروح، وتتجلى ملامح صفاء الروح للمريد في : الطمانينة والسكينة والفضيلة والقيم السماوية وشرط الحضور مع الله.[20] والورد هو المنبع وهو الوصول وهو ايضا الدخول في الطريقة. فالورد هو تعاليم الطريقة وعقيدتها او مذهبها.[21]

---

[19] احمد بن نعوم و جميل عيساتي، تاريخ و معاني، الطبعة الثالثة للملتقى الدولي، تصوف، ثقافة و موسيقى، من 10 الى 13 ديسمبر2006، عدد 17، CNRPAH ، الجزائر، ص: 8.

[20] Octave depont, xavier coppolani, op.cit. P.86.

[21] ابو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص:17.

ان الورد هو الخطاب الذي يبني عليه فاعلوه معالم فكرهم التصوفي والذي يترجم الى مجموعة من الاذكار والآيات التي تكون بمثابة قوت القلب والذي يمر عبر تكراره اللفظي عن طريق اللسان.

ب- الذكر:

قال الله تعالى" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾من سورة الاحزاب.

عن أبي الدرداء، رضي الله عنه، قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" :ألا أنبئكم بخير أعمالكم، وأزكاها عند مليككم، وأربعها في درجاتكم وخير من إعطاء الذهب والورق، وأن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم، ويضبوا أعناقكم؟ قالوا :ما ذلك يا رسول الله؟ قال :ذكر الله تعالى22.

والذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق، ولا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر. والذكر على ضربين :ذكر اللسان، وذكر القلب .فذكر اللسان به يصل العبد إلى استدامة ذكر القلب. والتأثير لذكر القلب؛ فإذا كان العبد ذاكراً بلسانه وقلبه، فهو الكامل في وصفه في حل سلوكه. سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق، رحمه الله، يقول :الذكر منشور الولاية؛ فمن وفق للذكر فقد أعطى المنشور، ومن سلب الذكر فقد عزل23.. ومن خصائص الذكر :أنه غير مؤقت، بل ما من وقت من الأوقات إلا والعبد مأمور بذكر الله :إما فرضاً، وإما ندباً .والصلاة، وإن كانت أشرف العبادات، فقد لا تجوز في بعض الأوقات . والذكر بالقلب مستدام في عموم الحالات24.

قال الله تعالى: "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ." الآية 191 من سورة آل عمران.

22 ابو القاسم القشتي النيسابوري الشافعي، المرجع السابق، ص: 194.

23 نفس المرجع، ص: 195.

24نفس المرجع ،ص: 196.

وهو مجموع الاذكار والادعية التي تقرا وترتل قبل او بعيد كل صلاة وبصفة فردية او جماعية، غير ان قراءة الذكر هي ركن اساسي للمريد السالك لطريق الحق. ان تقنية الذكر كما ورد في تطبيقات الهيزيشاست تقدم منذ بداية القرن الثاني عشر، عملية مورفولوجية معقدة جدا ومدخلة (فيزيولوجية صوفية) وطريقة من نموذج يوحي (أوضاع جسدية مميزة، وممارسة للشهيق ومظاهر صبغية، لونية وسمعية، الامر الذي يجعل من المسَلَمِ بوجود التأثيرات الهندية).[25]

ان هذا الخطاب يستمد مصادره من البنية الطرقية التي تنتمي اليها الزاوية، ويتجلى ها النوع من الخطاب في ذكر وورد الزاوية التي تجعل منه خاصيتها الصوفية الطرقية. اذ كما راينا من قبل فان طريقة الزاوية هي شاذلية الاصل وجازولية الفرع وعيساوية الانتماء، وكثرة هذه التفرعات لا تعني تناقضا او ارتباكا طرقيا بل هي نتيجة حراك طرقي تراكمي، يمتد من عند الشيوخ الاوائل للطريقة ليصل في شكله الحالي الى شيخ الطريقة. ان الذكر والورد هما العاملان الحاسمان في تحديد تراتيل وطقوس الصلاة في الطريقة، فما هو ورد وذكر الطريقة المدروسة؟. يتألف ورد الزاوية الجازولية العيساوية من سبعة احزاب، وهي: حزب الفلاح وحزب سبحان الدائم وحزب الحمد، حزب الفتح، حزب الحصن والاستقامة والحزب الكبير وحزب دليل الخيرات. ونشير هنا بأن مريدي الطريقة الجازولية العيساوية يستعملون لفظة حزب بدل الورد، فمعنى الحزب عندهم هو الورد. كما توجد هناك أحزاب أخرى كحزب اللطف وحزب الابريز، غير أنهما لا يرتلان بصفة منتظمة ودائمة بالزاوية، كما نشير هنا ان مريدي الطريقة لا يحفظون كل الاوراد بسبب كثرتها لدى الطريقة التي تتخذ من الشاذلية والجازولية والعيساوية مرجعيتها التدينية؛ ومن خلال ما رأيناه من قبل فان الورد المعتمد في الطريقة هو مجهود لخلاصة تجربة الزهد التي مر بها شيخ الطريقة ثم تناقلها من بعده تلامذته، فامتاز أحد التلاميذ عن غيره من باقي التلاميذ؛ فاجتهد هو بدوره ومر بنفس تجربة الزهد التي مر بها شيخه وأنتج وردا أساسه ورد شيخه الاسبق،

[25] مرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والافكار الدينية، المرجع السابق، ص: 139.

وهكذا تتكرر العملية مع أحد التلاميذ النجباء اللاحقين والملتزمين بمبادئ الشيخ؛ فينسب الورد اليه وعن شيخه وعن شيخ شيخه .

يعتبر الورد موقعا اساسيا في كل طريقة مقارنة مع الذكر والحزب ، فهو الذي ينقل المريد من وضعية المتعاطف او المنخرط العادي الى وضعية المنخرط بامتياز، نظرا لان الورد يحمل اسرار الطريقة، ولا يمكن للمريد ان يحقق التواصل المباشر مع الله من دون هذه الاسرار.[26]

اما عن ورد الزاوية اليومي والذي يرتل بعد صلاة المغرب الى صلاة العشاء، فيتكون من:

- استغفر الله العلي العظيم ، وتختم ب: استغفر الله العلي العظيم الذي لا اله الا هو الحي القيوم، واتوب اليه. (100 مرة)
- اللهم صلي على سيدنا محمد عبدك ونبيك ورسولك النبي الامي، وعلى آله وصحبه ،(100 مرة).
- ترتيل سورة "يس"، وتختم ب: لا اله الا الله.

وبمقارنة هذه الاذكار الحالية مع اذكار القرن التاسع عشر والتي وردت في كتاب ادموند دوتي من خلال دراسته للطريقة العيساوية بتلمسان، في كتيبه المذكور سابقا،

" Les issawa a Tlemcen ". فان كل ذكر منها كان يمثل عشرة اضعاف الذكر في القرن التاسع عشر فمثلا: "كان المريد في القرن التاسع عشر يرتل 4000 مرة بسم الله، و3000 مرة الصلاة على النبي، و2500 مرة توحيد، و2000 الى 4000 مرة حوقلة، وترتيل الفاتحة 2000 مرة، و2000 مرة ترتيل سور الصمد"[27].

ويؤشر تقلص الاذكار اليومية الى هذا المستوى الى المستويات التغييرية التي عرفها المجتمع برمته، فالظروف السوسيو –دينية في القرن التاسع عشر ليست نفسها في القرن الواحد والعشرين. فالواقع السوسيو ديني الراهن

[26] نور الدين الزاهي، بركة السلطان، دار دفاتر وجهة نظر، الرباط، 2007، ص: 119.

[27] Edmond doutté, les Aissaoua à Tlemcen, Op.cit., p. 24.

متأثر بالعوامل السياسية والاقتصادية والثقافية، في ظل الحراك العالمي لمعطيات المفهوم الديني، وفي ظل مفهوم الديني تحت جناح الدولة الوطنية.

بمقارنة تركيبة الورد اليومي للزاوية، فان الدراسة قد لاحظت بعض المعالم التغييرية والتي بدأت تسعى الى تصحيح هذا الورد من خلال افراغه من محتواه الصوفي واستبداله بأذكار تتماشى والمفهوم الديني السني السلفي، غير ان هذه المحاولة لا زالت في مراحلها الاولى والحكم على نجاحها من عدمه يكون حسب المعطيات الداخلية التي تمر بها الزاوية؛ ويقود هذه المبادرة مجموعة من الشباب المريدين بالزاوية، ولا زال الورد المذكور هو الساري المفعول والمعمول به.

✓ **حزب سبحان الدايم:**

يسمى بحزب التوحيد ويسمى ايضا بحزب سبحان الدايم للشيخ سيدي محمد بن سليمان الجازولي.(انظر نص الحزب في الملاحق) ، يتألف الورد حزب سبحان الدايم من ثلاثة محاور اساسية، ودور هذه المحاور هو نقل المريد من مقام الى مقام اسمى منه، فالمحور الاول والذي يعتبر محور الاستهلال فهو المقام الذي يهيئ نفسية المريد للتخلص من شوائب الدنيا والمتمثلة في اخضاع النفس وتخليها عن شهواتها الدنيوية ولو بصفة مؤقتة، ثم ينتقل المريد الى المحطة الثانية والتي تعتبر مقام زيادة سرعة الصفاء الروحي من خلال الثناء في تعظيم وتبجيل الخالق، واخر محور من هذه الرحلة الروحية هو محور الختمة والدعاء.

يتكون الورد من خمسة عشرة فقرة، تتنوع وتتوزع هذه الفقرات حسب نوع موضوع الذكر الذي يردده مريد الطريقة من الثناء الى التعظيم الى الدعاء، وحسب درجة الثناء والتبجيل اذ ينتقل هذا المستوى من المقام الاعلى وهو الله الى مقام ادنى وهو النبي الذي يعتبر ارفع درجة من المقامات الدنيوية، ليليه مقام الصحابة ثم مقام الاشراف والاولياء.

يستهل الحزب او الورد الذي يسمى سبحان الدايم والذي يعتبر من الاوراد الشائعة في الطريقة والمحببة لمريديها، والذين يستوجب عليهم حفظه حسب مقدور ومجهود كل مريد. يستهل بالصلاة على سيدنا محمد.

والمحور الثاني من حزب سبحان الدايم هي: تبجيل الله الدائم الى قوله: الجاهل بالتوحيد لا يوصف بالأيمان. فهي تحدد صفات المؤمن الى قوله: نسال الله مولانا ان يعلم جهلنا، فينتقل مستوى الحزب الى الدعاء ومناجاة الله ثم ينتقل الى تعظيم الله؛ الى غاية قوله: سبحان الغفور الشكور الله.

ثم يأتي الاجلال ل: لله، وفي لا حدود تحد وجوده بين الزمان والمكان (الزمكنة)، وبالمعرفة الالهية ب: الله و ل: الله، ثم الرجاء بالاستجابة، ثم ذكر اسماء الله الحسنى، ثم حضور فينا، التسبيح بسبحان الله، ثم بالصلاة على النبي، وبعدها تذكر صفات النبي، ثم بالصلاة على الصحابة واولياء الله، وبعدها تأتي الفقرات الموالية في الثناء على الصلاة على الحبيب المصطفى. الى غاية قوله: الله الله مولانا ارضَى عن الصحابة، فيدخل الورد في الثناء على الصحابة ثم الثناء على أولياء الله، من خلال قوله: الأولياءِ الخلفاء رضي الله عنهم. ثم يختم الورد بقراءة سورة الفاتحة، ثم الدعاء الذي ينقسم الى قسمين: قسم مخصص للدعاء لعامة المسلمين، وقسم مخصص للدعاء باستحضار اولياء الله.

ويرتل هذا الحزب في التجمعات الدينية الكبرى كالحضرة أو مناسبة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف، ويتشارك فيه جميع مريدي الطريقة بأداء سماعي صوفي جماعي، يساهم في تقوية عزيمة وايمان مريد الطريقة.

- ✓ **حزب الفتح:**

يعتبر حزب الفتح من الاحزاب المعتمدة في الطريقة العيساوية الجازولية، والذي يعتبر مفتاح فتح كل أمر مغلوق او عسير أو استعصى قضاء حاجته؛ وهو من الاحزاب القصيرة في الشكل والكبيرة في المضمون والمعنى؛ اذ يوليه موريدي الطريقة اهتماما بالغا كغيره من الاوراد، من خلال حفظه عند الكثير منهم. ويتألف حزب الفتح من محور

رئيسي واحد وهو محور مناجاة الله الفاتح، فمجموعه مكون من مناداة الله بأسمائه الحسنى، والتوسل بها، بغية وصول المريد الى الفوز بالفتح الرباني، فهو السبيل الوحيد لكشف كل مجهول وتيسير كل عسير، وفتح كل مغلوق.

✓ **حزب الحمد:**

ومن جملة الاحزاب العيساوية نجد حزب الحمد والذي يعتبر من الأحزاب المتداولة على نطاق واسع بين جموع واوساط مريدي الطريقة العيساوية عامة وبولهاصة خاصة.

ويتألف حزب الحمد من ثلاثة محاور كبرى وهي: محور الاستهلال ومحور الثناء في الحمد ومحور الختمة والدعاء.

يبدأ المريد مقامه الاول في حضرة حزب الحمد بالاستهلال، أي في تحضير النفس والروح الى بداية الذكر، بالبسملة والصلاة على المصطفى، والصلاة على جميع الانبياء. ثم ينتقل المريد الى المقام الثاني والذي هو الثناء في حمد الله من خلال حمده لمختلف النعم التي وهبها الله لعبده، الى درجة ان يصل المريد الى حمد الحمد. كما يزيد المريد في ثنائه في الحمد انطلاقا من قناعته بن نعم الله لا تعد ولا تحصى، ولهذا السبب يزدتد المريد في الحمد خشية ان يكون قد قصر في حمده لالله.

واخر محور في هذا الحزب وهو محور الختمة والدعاء، اذ بالدعاء يستجاب الرجاء ويكون الدعاء بالتوسل بالني محمد صلى الله عليه وسلم والصالحين.

نلاحظ من خلال تحليل فقرات حزب الحمد، انه حزب يغلب عليه موضوع الحمد والثناء على حمد نعم الله على عباده، وهذه النعم لا تعد ولا تحصى. (انظر نص الحزب في الملاحق).

✓ حزب الحصن والاستقامة:

ويتألف الحزب من أربعة محاور مقسمة على الشكل التالي: محور الاستهلال ومحور المناجاة ومحور الاستغفار ومحور الدعاء.

ويستهل محور الاستهلال بالآية 18-19 من سورة الفتح :

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٩﴾

اما المحور الثاني من حزب الحصن والاستقامة، فهو محور مناجاة الله والذي يذكر فيه المريد التوسل والتضرع الى الله تعالى، وبعده ينتقل المريد الى مناجاة الله للدخول في الحصن الحصين، والذي يكون للمريد بمثابة الجهاز المناعي لحياته الروحية، المليئة بتحديات النفس والدنيا وابليس والهوى.

وبعدها ينتقل المريد الى مقام الاستغفار، اذ يكون الاستغفار بمثابة الجزء المكمل لمناجاة الله، فيتخذ الاستغفار شكلا مكملا من هذه المناجاة الالهية.

والمحور الرابع من هذه الرحلة الروحية والمفعمة بأجواء الذكر الالهي، هو محور الختمة، والتي تكون بالصلاة المحمدية وذكرها ثلاثة مرات، ثم الصلاة على النبي ثلاثة مرات، ثم تلاوة سبحان الله وبحمدة 300 مرة، وتلاوة لا اله الا الله 300 مرة، ثم الدعاء بالاستعانة بالمشايخ والاولياء، وختمها بالصلاة على النبي ثلاثة مرات.

ان حزب الحصن والاستقامة، هو حصن المريد عن الشيطان ومختلف الشرور النفسية والدنيوية، فاذا ابتعد المريد عن هذه الآفات استقام دينه وصفى قلبه، وانار مسلكه ودربه بنور مشايخ واولياء الطريقة الاوائل. فموضوعه مبني على الاخلاص في التعبد والتزهد، من خلال ملازمة الذكر لترطيب القلب، فالقلب الذي ابتعد عن الملذات هذب النفس، وادخلها في حلقة الطاعات، فتستقيم وتفوز بالحصن الحصين الذي خصه الله بعنايته. (انظر نص الحزب في الملاحق).

✓ **حزب اللطيف:**

ويتألف حزب اللطيف للشيخ ابو الحسن الشاذلي من ثلاثة محاور اساسية وهي : محور الاستهلال ومحور التضرع والمناجاة ومحور الختم بالدعاء.

ان محور الاستهلال هو بمثابة المدخل الى الورد، فهو الذي يحضر نفس المريد الى استشعار واستحضار جوارح المريد في تلاوته للحزب. ويبدا الحزب بتلاوة سورة الفاتحة، ثم الصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

اما المحور الثاني من الورد، فهو التضرع والمناجاة، وهو صلب موضوع الحزب، ويرتكز فيه الحزب على استعمال وتكرار اسم اللطيف، كاسم من اسماء الله الحسنى، ومغزى حزب اللطيف ان يشمل المريد بلطف الله وفي لطف الله.

ثم مناجاة اللطيف ان يدخل المريد في كشف السر له، وان يكون هذا السر من حظ المريد. ومناجاة اللطيف ان يجعل المريد من اهل محبة اللطيف، وان يكون ضمن حصن لطف الله. لكي يكون دخول المريد في حصن اللطف وقاية للمريد من كل شر وان يكون له دربا ومسلكا له في حياته الحسية والمعنوية.

واخر محور في هذا الحزب وهو الختم بالدعاء، فهذه المرحلة هي بمثابة السكينة الروحية للمريد بعد ان كان يجول في روحانية حصن اللطف، طامعا ان تناله الرعاية الالهية وان يفوز بدخوله في حصن لطف الله، ويختم المريد هذه لحالة الايمانية له بدعائه ان لا يصيبه ولا يصادفه شر. (نص الحزب مورود في الملاحق).

✓ حزب الابريز:

ومعنى الابريز هو الذهب الخالص، حزب الابريز الشيخ الهادي بن عيسى، ورمزية المعدن النفيس في تسمية الحزب المذكور، دلالة على اهمية الحزب ودوره في الرقي الروحي للمريد العيساوي، من خلال ترتيله لحزب الابريز.

ويتألف الحزب من ثلاثة محاور، هي بمثابة دعائم الحزب وبمثابة رحلة المريد من مقام الى مقام اعلى. فالمحور الاول وهو الاستهلال اما المحور الثاني فهو في كثرة وتنوع الصلاة على النبي، واخر محور وهو محور الختمة بالدعاء.

ان المحور الاول من الاستهلال يبطا بالصلاة على النبي واستعمال صفة الابريز له، كونه بشر نوراني يفوق صفات سائر البشر.

اما المحور الثاني والذي يعتبر محور الصلاة على النبي، وتأخذ هذه الصلاة عدة اوصاف كلها من اجل الصلاة على النبي. اذ يستهل هذا المحور بالدعاء للمريد بواسطة النبي من اجل ان ينال المريد مسلك ودرب حبيبه محمد صلى الله عليه وسلم. ثم يعود المريد الى الصلاة على النبي كسر نوراني خصه الله به دونه من سائر عباده في الاولين والاخرين.

ثم يقوم الشيخ الهادي بن عيسى بسرد تفاصيل لقائه بالني محمد صلى الله عليه وسلم، ومصافحة النبي له، حتى تشابكت اصابعه بأصابع النبي، حيث اخبر النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ما يجول في خاطر الشيخ الهادي بن عيسى والذي لم ينطق بأية كلمة، وهو في حضرة النبي. ثم يكرر المريد بعدها : " لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين" ثلاث مرات.

ثم يحضر مرة اخرى الصلاة على النبي من خلال استحضار اسرار الارض والسموات، والصلاة بأسرار المكشوفات والغيبيات. ثم يختم هذا المحور بذكر: " ربنا اتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا"، ثلاثة مرات.

واخر محور هو الختمة بالدعاء، كما جرت عليه عادة كل حزب. فهي من تقاليد الاذكار والاوراد عند جموع المتصوفة الذين يستحضرون الدعاء بالتوسل الى الله وبحبيبه وبأولياء الله الصالحين، في كل امورهم. (انظر نص حزب الابريز في الملاحق).

✓ **دعاء يذكر عند مد السماط بين الفقراء و الإخوان العيساوية:**

ان السماط لغة هو الصف، وهو الصف الواحد[28]، فان بهجة الملاقاة بين فقراء واخوان العيساويين يجعل منه حدثا ، يترابط فيه الصفين (لفقرا بالاخوان) وعلى حلقة ذكر واحدة تجمع بينهما، فالسمط في المعنى العيساوي جمع بين دلالتي جمع الصف وجعله صفا واحدا، والتفاف هذا الصف على الذكر.

ويتألف هذا الدعاء من الاستهلال بالبسملة ثم الصلاة على المصطفى وآله وصحبه وتابعي مسلكه ونهجه.

ثم يدخل المريد في الدعاء الى صاحب أو أصحاب هذه المأدبة، بان يتقبل الله منهم هذه الصدقة، فان اطعام الطعام من اعلى المستحبات من الصدقات في الدين الاسلامي عامة وعند اهل التصوف خاصة. ثم يختم الدعاء بالصلاة على الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم.

ان ما يمكن استخلاصه من تعدد وكثرة الاحزاب والاوراد في الطريقة الجازولية العيساوية هو اولا من خلال درجة العلم العالية التي وصل اليها شيوخ الطريقة من الشاذلي الى الجازولي وصولا الى الهادي بن عيسى، والتي وصلت الى درجة القطبية؛ والتي تعتبر اعلى درجة يسلكها المتصوف في نهجه ودربه التصوفي. كما يعكس كثرة وتنوع الاحزاب في الطريقة المدروسة مدى قدم النهج الصوفي الذي تسلكه الزاوية، والذي يمتد من تصوف الجنيد منذ القرن التاسع الميلادي وصولا الى تصوف ابو الحسن الشاذلي في القرن الثاني عشر الميلادي، ثم الى تصوف

[28] ابن منظور، لسان العرب، المرجع المذكور آنفا، ص: 2094.

الجازولي في القرن الخامس عشر الميلادي، اذ انتجت هذه الصيرورة التاريخية ديناميكية تثاقفية تداخلت فيه مختلف التيارات والاتجاهات الصوفية التي افرزت الطريقة الجازولية العيساوية في شكلها الحالي.

ان رمزية هذه الاحزاب هي في تأطير مسار المريد الذي يصبح يعيش بها وفي كنفها، فبعد ان يقر المريد بعظمة الخالق من خلال اذكار حزب سبحان الدايم، يفتح له الله حياته بالنور الالهي من خلال ترتيل حزب الفتح، فيحمد المريد ربه من خلال اذكار حزب الحمد، ولتكون مجموع هذه الاحزاب حصنا منيعا للمريد من النفس وابليس والدنيا والهوى، فيرتل المريد حزب الحصن والاستقامة. وهكذا نرى ان المسار الروحي للمريد العيساوي يتراوح بين مجموع هذه الاحزاب، فمن عرف عظمة الله فتح له الله فحمده فاستقام في حياته القدسية والدنيوية. وتدل كثرة الاوراد وتعددها على درجة العلم التي يتمتع بها مريدي الطريقة العيساوية، وتنوع الأحزاب يدل على قدم الطريقة الصوفية.

2- رمزية الخطاب الطرقي الاجتماعي:

لاحظنا من خلال زيارتنا الميدانية المتكررة للزاوية، نوع من الخطاب الاجتماعي، ويظهر هذا الخطاب من خلال الوظائف الاجتماعية للزاوية والتي ترتكز على تلبية حوائج الناس والتوسط لمختلف الهيئات الرسمية وغير الرسمية من اجل قضاء حاجة ما؛ سواء كانت هذه الحاجة لمريد بالطريقة أو محب او أي شخص عادي، يسعى لقضاء حاجة ما وواجه صعوبات في تحقيقها او الوصول اليها. ويرتكز الخطاب الطرقي الاجتماعي على دعامتين أساسيتين وهما التضامن والتكافل الاجتماعيين، ومعنى التضامن هنا، هو الذي يصاغ وفق حاجيات المريدين فيم بينهم وبين شيخهم، فالوحدة العضوية في انتمائهم الطرقي تفرض عليهم من الجانب الاخلاقي

والإلزامي نوعا من التضامن فيم بينهم، فيتحول هذا التضامن من وظيفة ودور بين أعضاء الطريقة الى خطاب يتداوله الشيخ يوميا مع مريديه وزائريه.

يرى هابرماس ان من اخلاقيات الخطاب، "فهي التي تطور الافكار المميزة للعلانية والشمولية والمساواة والتضامن والعدالة في ضوء برنامج براغماتي وبرنامج النظرية الاجتماعية". [29] وشيخ الزاوية يسير وفق هذا المعنى، لكن في اطار التنشئة الدينية والاجتماعية التي اكتسب من خلالها معنى الالتزام باخلقة الخطاب في شكله المبسط والعفوي.

يبرز التضامن في الزاوية من خلال أفعال وأعمال توجه للصالح العام، كإصلاح ذات البين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، واطعام الطعام، وتلبية سؤل السائلين.

ويتضامن أعضاء الطريقة فيما بينهم في مختلف المناسبات وفي غيرها، لكن الملاحظ ميدانيا أن أعضاء الطريقة من المريدين ومن عائلة الشيخ، يتكاثفون ويتضامنون ويتكافلون فيم بينهم من خلال احياء المناسبات الكبرى كالوعدة التي تضم في جوانبها الحضرة وما يرافقها من استعراضات كما رأيناه في جزء سابق من هذا البحث.

فواجب الضيافة هو الذي يحرك عملية التضامن بين أعضاء الطريقة لتلبية حاجيات الزائرين والوافدين للزاوية من أجل المشاركة في احتفالاتها الدينية، فهذا التضامن بين أعضاء الطريقة في خدمة زائريهم يقوي الرابط الديني الجامع بين المضيف والمستَضاف؛ والتضامن نابع من سلوك الفرد الصوفي الذي يسعى ويتفانى في خدمة غيره سلوك مرسخ في عقيدة المريد الصوفي، فهو سلوك تضامني عضوي على حد تعبير اميل دوركايم؛ أو يتعداه لأنه سلوك مرسخ في ذهن وثقافة الرجل الصوفي، الذي يذوب هو ليضيء على الناس.

[29] جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس، ترجمة: احمد محمد الروبي، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2015، ص: 87.

ان ما تود الدراسة اظهاره من خلال هذا العنصر المعنون بالخطاب الطرقي الاجتماعي، ليس نصا تبنيه الزاوية وتتخذ من الابعاد الاجتماعية معنى له، بل تقصد الدراسة بالخطاب الاجتماعي تلك العملية التواصلية بين الشيخ ومختلف الباحثين عن خدماته التي تتخذ من الطابع الاجتماعي اساسا لها، فالحاجة الاجتماعية أبلغ من أن تقضى بخطاب.

3- العلاج الشعبي كنوع من الخطاب:

يعتبر العلاج الشعبي من العلاجات التي تلعب دورا كبيرا في تطبيب الناس، لاسيما تلك الممارسات العلاجية التي تنشأ من رحم الديني، الذي يقوم بإعطائها قالبا قدسيا يرتبط بقدسية المكان (الزاوية)، ويرتبط بقدسية الشعائر التدينية المنبثقة عن الطريق الصوفي المتبع؛ فسالك الطريق الذي فتح الله له سرا أو بركة أو كرامة، يسخر هذه المعرفة اللدنية في خدمة المؤمنين بقدراته وبدرجته التدينية التي بلغها هذا المتعبد. ومن هنا يمتزج الديني بالعلاجي في فضاء الزاوية التي تعتبر المكان الاساسي للممارسة العلاج وجزء من المسار الذي ساهم في استفادة شيوخ هذه الزاوية بهذه الكرامة.

ان الطب الشعبي الذي يعتمد على ممارسات بسيطة ترتبط اجزائها العلاجية بالطبيعة، اذ يكون فيها التراب والماء والنباتات هي الاجراء المكمل في عملية الشفاء. فالمريض الذي يأس من الطب الحديث أو من طب الجامعات، يسعى بأي شكل من الأشكال أن يجد مخرجا لحالته الصحية من أجل اعادة التوازن للجسم، عبر مختلف القنوات العلاجية المتاحة؛ وهنا يبرز الطب الشعبي أو طب الزوايا كبديل للطب الحديث.

تقول الاسطورة التي وردت في كتاب ادموند دوتي عن قدرة المريد العيساوي في ابطال مفعول السوم30. وتقول الاسطورة: انه في يوم من الايام ولما كان الشيخ الهدي بن عيسى مع مريديه يتسوقون، فاشتكى اليه مريدوه من جوعهم وعدم وجود اكل يقتاتون به، فقال لهم شيخهم: "اكلوا السم"، فبدأوا فورا بالبحث عن افاعي سامة وعقارب لكي يأكلوها ويذهب عنهم جوعهم. ومنذ هذه الحادثة اصبح المريد العيساوي عند تناوله للسم لا يؤثر

30 Edmond doutté, les Aissaoua à Tlemcen , op.cit., p . 24.

فيه، واصبحت السموم "مْسلمة"، للمريد العيساوي. ان المريد العيساوي يتباهى قصدا أو عن غير قصد لقدرته في تناوله للسموم وعدم فاعليتها فيه، وبقدرة المريد العيساوي بأبطاله لمفعول مختلف السموم.

ان ما يميز الزاوية المدروسة وهو امتلاك أفراد عائلة العابدين أو الجازولي ل: حكمة و"سْر" (حسب لغة الصوفي)، ابطال مفعول سموم الزواحف السامة والحشرات اللاسعة كالعقارب؛ ولاحظت الدراسة من خلال الزيارات الميدانية للزاوية ومن خلال ما روي للدراسة عن بعض الحالات التي جاءت للزاوية في حالة يرثى لها جراء اصابتهم بلدغات الزواحف السامة، أين يقوم الشيخ سيدي عبد الكريم بالنتف في كوب من الماء ويعطيه للمصاب ليشربه. وفي حالة غياب الشيخ وتزامن غيابه بقدوم حالة مصابة بلذغة عقرب أو أفعى فان احد أفراد العائلة حتى ولو كان صبيا أو طفلا باستطاعته ان ينفت في كوب الماء ويقدمه ليشربه المصاب، لأن بركة الشيخ المؤسس للزاوية تشمل كل أحفاده الى أن يتوقف الاحفاد عن ممارسة هذه الطريقة العلاجية.

يرمز ابطال مفعول سم الافاعي، تحديا للأفعى التي لطالما صورت في الاساطير الانسانية انها مركز الا لم والشر، "فعبادة الثعبان في هيكل سليمان وردت في اليهودية، فقد حظيت الحية النحاسية برعاية اليهود الذين بجلوها وعظموها واوقدوا لها بخور القربان تماما كما سبق لهم عبادة العجل الذهبي، فأصبحت صنما يعبد، الى ان جاء ملك يهوذا (حزقيا بن آحاز 745 – 717 قبل الميلاد)، فأمر بكسر ينم الافعى بعد سبعة قرون من تواجدها."[31].

ان هذه القصة تبين لنا مدى الحضور الرمزي للأفعى في الثقافة الشعبية الانسانية عامة، وكانت ترمز الى المرض والشر والا لم، فالفعل العيساوي الذي راود الافعى عن وظيفتها وعن خاصيتها، اصبح فعلا اكثر قوة من تأثير الشر نفسه، فيحول المريد العيساوي مركز الشر الى لا حدث من خلال ابطال مفعوله، ويخص الله هذه الكرامة لعباده الاتقياء فقط، وكلنا نعلم قصة موسى مع سحرة فرعون الذين القوا حبالهم فأصبحت افاعي، ولما آزر الله

[31] زعيم خنشلاوي، المرجع السابق، ص: 88.

موسى، فأمره ان يلقي عصاه فأصبحت ثعبانا تفترس ثعابين سحرة فرعون. كما اتخذت الافعى رمزا للعلاج والتداوي والصحة، وهذا ما نجده حاليا في رمز الطبيب او الصيدلي الذي تكون فيه الافعى تقدف سمها في كأس، ليفرغها من سمها، فيصبح هذا السم أداة لعلاج السم نفسه.

4- الخطاب الطرقي السياسي:

تعود البدايات الاولى لعلاقة الصوفي بالسياسي الى كبار شيوخ التصوف كمثال ابو مدين شعيب، "وكان ببركة الشيخ ابي مدين وظهور عنايته من انتسب اليه تكرمه العلماء والصلحاء والسلاطين."[32] الذي كانت له علاقات جد خاصة مع الكثير من الحكام، فقد كانوا يراسلونه او دعوته اليهم من اجل التبرك به، ويروى انه في احدى المرات جاءته عائلة سجين تطلب من الشيخ ان يراسل الحاكم من اجل الافراج عن ابنهم ولما بلغ هذا الامر الحاكم، قام بالإفراج عن جميع المساجين الذين كانوا في سجونه، نظرا لطلب الشيخ الذي لا يرفض له طلب، وقد كان الكثير من هؤلاء الحكام، إما قد درسوا عند الشيخ أو عند أحد تلامذته، فقد اشرف على ألف شيخ.[33]

وكانت له في آخر حياته ورحلته المعروفة من بجاية الى تلمسان قصة مع "خلفاء بني عبد المؤمن بمراكش، فامر السلطان بطلوعه من بجاية الى حضرته وكتب الى والي بجاية بالوصية، عليه ان يحمل خير محمل، فاخذ الشيخ ابومدين رضي الله عنه، في السفر وشق ذلك على كثير من اصحابه وخافوا ان يكون وراء ذلك ما يغير النفوس، فقال لهم، رضي الله عنه وعنهم، شعيب شيخ كبير ضعيف لا قوة له للمشي ومنيته قدرت بغير هذا المكان ولا بد من الوصول الى موضع المنية. فقيض الله لي من يحملني الى مكان الدفن برفق ويسوقني الى مرام المقادير احسن سوق، والقوم لا اراهم ولا يروني."[34]

---

[32] ابن قنفد القسنطيني، انس الفقير وعز الحقير، صححه: محمد الفاسي وادلف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، ص: 45.

[33] نفس المرجع، ص:102.

[34] نفس المرجع والصفحة.

كما رويت اسطورة عن الشيخ الهادي بن عيسى والتي تقول: "كان الشيخ فقير الحال دائم العبادة والخلوة وكان يقتات هو وعائلته من صدقات المحسنين اليه، الى ان قامت زوجته في يوم من الايام لما ارادت جلب الماء من البئر، سحبت معها قطعا ذهبية، وبعد هذه الحادثة قرر الشيخ تكوين المريدين. فبدا المريدون يقبلون على الشيخ من كل ارجاء مدينة مكناس، بعدما سمعوا عن صفاته التعبدية والزاهدة عن الحياة الدنيوية، الى ان وصل عددهم الى مئة مريد، فاراد في احد ايام عيد الاضحى ان يختبر مريديه ليضحي بهم، فاستدعاهم اليه وقال لهم انه يريد أن يضحي بهم، وبدا يدخل عليه مريديه فُرادا، فتقدم احدهم كمتطوع لأول شخص يضحي به، فلما ادخله الى الغرفة، رأى باقي المريدين الدماء تسيل على الارض فظنوا ان صاحبهم قد ذبح، غير ان الشيخ كان قد ذبح خروفا في تلك الحجرة، وجرت هذه العملية مع اربعون مريدا ومن بينهم واحد يهودي؛ اما الباقي فقد فروا ظنا منهم انهم سيذبحون. وساءت علاقة الشيخ بالسلطان بعدما عين مولاي اسماعيل الذي اراد نفيه من المدينة، ولتفادي الحرب بين الطرفين، اشترط مولاي اسماعيل على الشيخ ان يشتري مملكته ظنا منه ان الشيخ لن يستطيع شرائها، بعدما حدد له مبلغا خياليا، لكن الشيخ هز بجذع شجرة فاصبح الذهب يتهاوى منها كالمطر من السماء، الى ان وصل المبلغ ثلاثة اضعاف ما كان يريد السلطان؛ لكن الشيخ اعاد للسلطان مملكته واشترط عليه ان يترك العيساويين يتجولون دون سواهم بحرية في المدينة بمناسبة المولد النبوي من كل سنة. وامام هول هذه الحادثة انضم كل سكان مكناس الى الشيخ بن عيسى واصبحوا هم اسياد المدينة الى اليوم"[35].

ان ذكر هاذين المقالين لشخصيتين، تعتبر فيها الاولى اب التصوف المغاربي، وفي الشخصية الثانية أب الطريقة العيساوية، فثنائية الصوفي والسياسي تحمل تجاذبات ومتنافرات، تود بالدرجة الاولى الى تموضع السياسي في موقعة المراقب والمسيطر للمجال الدنيوي، على حساب الصوفي الزاهد عنها والباحث عن النجاة منه والفوز بقدسية المقدس.

[35] Edmond doutté, les Aissaoua à Tlemcen , op.cit., p .21-22.

اما عن علاقة الصوفي الطرقي بالسياسي في وقتنا المعاصر، تعود للبدايات الاولى للاستعمار الجزائر، اذ لعب المنتسبون لمختلف الطرق الصوفية دورا حاسما في مقاومة ومحاربة الاستعمار الفرنسي ومن قبله الاستعمار الاسباني في شكل الرباطات التي آوت اليها زهاد وعُباد القوم، وحتى العثمانيون لم يسلموا من مقاومة بعض الزوايا لهم.

يعتبر السياسي من الفاعلين الاجتماعيين الذين يسعون الى التقرب من مختلف التشكيلات الاجتماعية على غرار الزوايا، اذ يرى فيها السياسي على انها قاعدة انتخابية يلجئ اليها مع أي موعد انتخابي اذ تكون له بمثابة المدد الذي يجمع الاصوات لأجله.

كما سجل لنا التاريخ مدى ترابط حركة المقاومة الشعبية الجزائرية في القرن التاسع عشر الميلادي، انتماء العديد من قادة هذه المقاومات الشعبية بالطرق الصوفية؛ على غرار الامير عبد القادر القادري الطريقة، اذ كان والده المشرف على الطريقة بالقطاع الوهراني، والشيخ بوعمامة شيخي الطريقة، والشيخ الحداد من الطريقة االرحمانية.36 وظلت هذه الزوايا والطرق الصوفية وفية لتقاليدها النضالية؛ فانتسب أب الحركة الوطنية الجزائرية مصالي الحاج الى الطريقة الدرقاوية37، وعند اندلاع ثورة التحرير في 1954م، التحق العديد من مريدي مختلف هذه الطرق الصوفية بصفوف الثورة التحريرية.38

وغداة استقلال الجزائر عُرف مختلف رؤسائها بعلاقاتهم مع مختلف الزوايا، اذ يعتبر الرئيس بن بلة ابن مقدم الطريقة الدرقاوية بمدينة مغنية، ويعتبر الرئيس هواري بومدين الذي تلقى تعليمه الديني بالزاوية الكتانية بقسنطينة، ويعتبر الرئيس الشاذلي بن جديد صاحب علاقات قوية مع زاوية بلحول بمازونة أصيلة حرم الرئيس39. وبعد فترة حكم الرئيس الشاذلي بن جديد ودخول البلاد في حراك سياسي غلب عليه طابع اللاأمن واللااستقرار السياسي،

---

36 Octave DEPONT, Xavier COPPOLANI, op.cit., p. 258.

37 جورج الراسي، الدين والدولة في الجزائر من الامير عبد القادر الى ...عبد القادر، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2009، ص: 117.

38 Sossie ANDEZIAN, Op.cit. p. 24.

39 رابح لونيسي، رؤساء الجزائر في ميزان التاريخ، دار المعرفة، الجزائر، 2011، ص :256.

ظلت الزوايا تساير هذا الحراك الاجتماعي، فتأسست في سنة 1991 الجمعية الوطنية للزوايا التي ضمت ثلاثمئة زاوية[40]، لإعادة اعتبار دور الزوايا بالمجتمع.

وفي مرحلة العشرية الاولى من الالفية الثانية، وفي عهد الرئيس بوتفليقة عاد بريق الزوايا الى اللمعان من جديد، بعدما تبنتها السلطات السياسية في البلاد ببرامج اعادة تأهيلها (الزوايا)، وترتكز هذه الاستراتيجية على دور الاعلام المرئي كوسيلة اعلامية ثقيلة، ليبين للمجتمع مدى ارتباطه بالزوايا كارث ثقافي وديني لا يجب التفريط فيه، فظهرت حصة الدروس المحمدية التي تقام في الزاوية البلقايدية بوهران، طيلة شهر رمضان؛ ويحضرها مختلف الدكاترة في التصوف والعلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية والانسانية، لإبراز مدى مسايرة الزوايا أو جانب منها في مناقشة قضايا العصر الوطنية والدولية، وتكون هذه التظاهرة العلمية بإشراف رئيس الجمهورية.

كما ان السلطة السياسية للبلاد في هذه الفترة، قد جابت مختلف الزوايا والطرق الصوفية المنتشرة عبر ربوع البلاد، وهذا ما حصل مع الزاوية الجازولية بولهاصة، التي استقبلت رئيس الجمهورية لما قام بزيارة رسمية لولاية عين تموشنت سنة 2003م. وهذه الزيارة هي بمثابة اعتراف السلطة السياسية بدور وأهمية الزوايا في الحفاظ على النظام الاجتماعي التي كانت جزء في صياغته عبر محطات تاريخية بعيدة. كما أن هذه الزيارة هي بمثابة توقير وعلو شأن الزوايا، وهذا ما قاله الرئيس بوتفليقة للشيخ سيدي عبد الكريم " أنت شيخي"، وفي جنازة الرئيس بن بلة فان الشيخ سيدي عبد الكريم هو الذي أَمَى بالناس صلاة الجنازة بمقبرة العالية بالعاصمة في شهر أفريل 2012م. كما تردد الخيلة الشعبية بمنطقة ولهاصة، أن الرئيس بوتفليقة (قبل فترة مرضه)، يزور من حين لآخر، الشيخ سيدي عبد الكريم في زاويته بولهاصة في زيارات غير رسمية، وهذا ما أكده لنا أكثر من عنصر، لكن مقدم الزاوية نفى هذا واعتبره مجرد اشاعات يتناقلها ناس المنطقة، نظرا لعلمهم بمكانة الشيخ لدى السلطات العليا بالبلاد.

[40] Sossie ANDEZIAN, Op.cit. p.27.

ان مكانة الزوايا لدى السلطات السياسية العليا بالبلاد، جعل من مختلف الاحزاب السياسية خاصة أحزاب الموالاة، تلجئ الى الزوايا، وتقوم هذه الزوايا بعملية التسويق السياسي لأعضاء تشكيلة سياسية ما، لدى مريديها أو محبيها.

5- الخطاب الطرقي في شكله الثقافي:

تسجل الزوايا في خانة: "المؤسسة الاجتماعية الدينية التقليدية النشأة، نتاج لحركية ثقافية واجتماعية ميزت المجتمعات المغاربية والجزائر بالخصوص، منذ القرن الثالث عشر الميلادي"41. فمن خلال هذا التعريف نستشف ونلاحظ البعد الثقافي التذي سعت الزاوية الى الحفاظ عليه، ويتمثل البعد الثقافي في شكل القيم والثوابت الاسلامية التي تميز المجتمع الجزائري.

مر المجتمع الجزائري بأزمات سياسية وسيادية ابان الحقبة العثمانية ومن بعده الحقبة الاستعمارية الفرنسية، سمح لمؤسسة الزاوية أن تلعب دورا مهما في الحفاظ على استمرارية خصوصية الهُوية الجزائرية في شقها الاسلامي والعربي. حيث كانت الزوايا هي المدرسة الاولى للطفل الجزائري ابان هذه الفترة الاستعمارية، فانتشر تعليم اللغة العربية وتحفيظ القرآن الكريم للأجيال الصاعدة، ونذكر على سبيل الاستشهاد مؤسسة القاسمي لتعليم القرآن التي تأسست على يد الشيخ ابو عبد الله بن القاسم الهاملي ببوسعادة، ونفس الامر ينطبق مع زاوية الجازولي بولهاصة التي سارت في نفس النهج التعليمي الذي اقتصر على تحفيظ القرآن الكريم وتعليم اللغة العربية وتعليم أصول وأحكام الشريعة الاسلامية. بالإضافة الى تمتع مختلف الزوايا بالجزائر بمخطوطات نادرة، خصوصا منها زوايا الصحراء التي تتميز بغنى موروثها المادي والمتمثل في مؤلفات من كتب وقصائد شعرية ورسائل ارتسمت في شكل مخطوطات.

41 Kamel filali, sainteté maraboutique et mysticisme, « contribution à l'étude du mouvement maraboutique en Algérie sous la domination ottoman », in revue insaniyat, n^0 03, CRASC, Oran, 1997.

ان ما أود التركيز عليه في عنصر الابعاد الخطابية للزاوية الجازولية، والتي حصرتها الدراسة في الخطاب الطرقي الديني والخطاب الطرقي العلاجي والخطاب الطرقي الاجتماعي والخطاب الطرقي السياسي والخطاب الطرقي الثقافي، ليس هو اعادة صياغة للدور الزوايا في قالب الخطاب. وانما هي أبعاد حددها ميدان الدراسة؛ على أساس أنها نقاط تسعى الزاوية لتسويقها الى مختلف مريديها من اجل زيادة ورفع قيمتها الروحية الرمزية، والتي تلعب دورا مهما في تثبيت الزاوية كمؤسسة دينية في المخيلة الشعبية وفي الذاكرة الجماعية للمجتمع المحلي ، وبهذه الوضعية الرمزية يتحدد شكلها في الواقع المعيشي اليومي.

ان الزوايا بقدر ما تظهر للعيان وللوهلة الاولى انها امكنة تقليدية بدائية، قد يجانب فيها الديني بالدنيوي، والمقدس باللاطاهر، الا انها مؤسسة أعمق بكثير من هذا الوصف السطحي؛ لأنها ببساطة، مؤسسة ساهمت في تكوين وبناء الأمة الجزائرية من ناحية انتمائها الديني واللغوي.

6- بركة الزاوية:

ان الدين الافتراض الاساسي عند غيرتز هو اعتبار الدين "مؤسسة اجتماعية والعبادة نشاط اجتماعي والاعتقاد قوة اجتماعية، وعليه فان دراسة الحياة الدينية لمجتمع ما، ينبغي أن تبدا من تحليل ' أنساق الدلالة' التي يستعملها الفرد داخل الحياة الاجتماعية. فمن أجل معرفة طبيعة التغيرات التي تطرأ على الاشكال الدينية للأفراد، لا ينبغي جمع رفات الوحي أو وضع لائحة للمثالب والزلات، وانما ينبغي كتابة تاريخ للخيال الاجتماعي."[42] ويضيف غيرتز ايضا، على ان الدين: " يقولب الأعمال الإنسانية بحسب نظام كوني مستبصر، وبأنه يسقط صور النظام الكوني ذلك على مسطح التجربة الإنسانية."[43] اذن فالدين هو تجربة انسانية، يتماشى والخصوصيات الثقافية للمجتمع الذي يبلوره وفق نظامه الثقافي الرمزي.

[42] عبد الغني منديب، المرجع السابق، ص: 59.

[43] كليفورد غيرتر، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2009، ص: 226.

فمن خلال هذا الافتراض نلتمس ثلاثة مؤشرات منهجية، تكون محددة للدلالة الثقافية للدين انطلاقا من التفاعلات الاجتماعية، وهذه المؤشرات هي: البنية والممارسة والايمان.

فالدين عند غيرتز بنية اجتماعية تتفاعل في كنفها مختلف الرموز، وينتج عن هذا التفاعل معنى يترجم في الطقوس التي يحرص المؤمن على أدائها. ويكون جوهر هذه الممارسات مبني على دلالة رمزية تتمثل في البركة كمبدأ ومنطلق يحدد ممارسات المعتقدين بها، والزاوية هي المجال المثالي لتحديد معنى البركة كرمز ديني ينتج عدة رموز ثقافية. فالبركة هي: "تجلي المقدس في العالم كهبة الهية وقوة يختص بها أناس معينون دون سواهم، فالولي الصالح يمتلك البركة بنفس الطريقة التي يحصل بها الناس على القوة أو الشجاعة أو الجمال أو غيره من الصفات الموهوبة، وتستمد البركة مشروعيتها من الانتماء لسلالة الاشراف"44.

يقول محمد اركون : "ان البركة تفعل المعجزات في كل مكان من أجل كسب ثقة السكان"45. فيمكن اعتبار البركة هي المحرك لإنتاج الرموز فالزاوية المدروسة لا تخرج عن هذا الطرح، اذ نجد ان البركة حاضرة في كل ما يرمز للزاوية وممتلكاتها الرمزية، فزيارة الضريح هي رجاء أخذ البركة من الاجداد المؤسسين لهذه الزاوية، وتناول الطعام في الزاوية هي الرجاء في نيل بركة الطعام التي تغذي الجسم، وزيارة الزاوية هي الانتفاع برمزية البركة الروحية التي تعبق بها أرجاء الزاوية (على حد تعبير أحد المبحوثين)، فترابها بركة وماءها بركة يشفيان المرضى المصابين بلسعات الزواحف السامة، والاغتسال في حمام الزاوية بركة للبدن وطهارة معنوية للجسد.(كما صرح به لنا أحد المبحوثين). ويقول ندير معروف في هذا الصدد:" ان طرق القداسة متعددة وفي كل الحالات، فالأولياء الصاحون هم وسطاء بين الله والعباد، حيث يعترف العباد بالبركة التي يوزعها أو يورثها المرابطين"46. فالبركة آلية خطابية يرتكز عليها

44 عبد الغني منديب، المرجع السابق، ص: 59.

45 محمد اركون، الفكر الاسلامي –نقد واجتهاد–، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط :06، بيروت، 2012، ص: 159.

46 Nadir MAROUF, Les fondements anthropologiques de la norme maghrébine, Ed. l'Harmattan, Paris, 2005. P . 103.

الديني الطرقي، من أجل توسيع قاعدته الزبونية ومن أجل تغذية النظام الرمزي للبركة بعناصر تسعى لتقوية تماسكه وتثبيت وظيفته بين جموع المؤمنين بها.

ان رمزية البركة التي تتمتع بها الزاوية الجازولية بولهاصة، سمح لها بإنتاج نظام ديني والمتمثل في الطريق الصوفي المتبع، بأبعاد ثقافية تتخذ شكل تصورات لدى المؤمنين بها، وتترجم هذه التصورات في شكل ممارسات تضفي معنى خاص بالوجود والواقع المحدد في المجال الزمتاني والمكاني المرتبط بالزاوية.

لقد تطرق البحث في عنصر سابق منه عن تحديد مفهوم الكرامة والعناصر المرتبطة بها، الا ان افرازات الميدان الغني بمعطياته وأسراره هي التي فرضت على البحث بالعودة الى هذا عنصر الكرامة الذي يسمى في عند مجتمع البحث بالبركة، والتي ظهرت على انها نظام رمزي يستمد روحه من الديني الطرقي ويقوم على تأديته مختلف الفاعلين المنتسبين اليه، ليتخذ شكلا خطابيا ممارساتيا منظما، في اطار بنية معقدة اسمها الزاوية.

المبحث الثالث: سلطة الخطاب الصوفي:

بما أن الخطاب آلية يستعملها الصوفي من أجل تعزيز سلطته على مريديه من جهة، ومن أجل تميزه عن مجموع الخطابات الادبية أو السياسية أو الاجتماعية من جهة اخرى، فان الخطاب الصوفي يستمد سلطته من المفاهيم المرتبطة بالتصوف على غرار طاعة الشيوخ وتبجيلهم في حياتهم ومماتهم، ويمكن ملاحظة هذا التبجيل في سلسلة من الممارسات التي تتماشى مع الصوفي في حياته كقراءة الاوراد والتي تخصص فيها أجزاء مهمة في الثناء على النبي وصحابته ثم ذكر الاشراف والاولية بالأسماء وفي بعض الاحيان بالمناقب؛ كحزب سبحان الدايم وحزب الحمد وحزب الحصن المذكورين في عنصر سابق من هذا البحث. كما يمكن استشعار هذه السلطة في الحضرة العيساوية، والتي يميزها الجذب والشطح كشكلين معبرين عن مدى التزام وطاعة المريد بطريقته الصوفية. وسلطة الصوفي تمتد الى غاية المجال الجنائزي والذي يمثل أضرحة شيوخ الزاوية، فالزائر لهذه الاضرحة من مريدي الطريقة أو من زوار

الزاوية، يخضعون لسلطة مكان الضريح المشبع بالقدسية والتي نلاحظها في مجموعة من الشعائر التي يقوم بها الزائر كإشعال الشموع أو تقبيل الضريح أو جدرانه، فهي مجموع شعائر يقوم بها الزائر الملتزم للضريح.

يتموقع الرمز الصوفي ضمن سياق الخطاب ليعطيه: " بعده الروحي الحضاري ويجعل النص ينمو خارج ذاته، ينتشر وراء حدوده، منتجا قراءاته المتميزة، ومحققا متعته ولذته التي تؤشر الى شخصيته الاسلامية، ومن هنا نلحظ بجلاء مدى سلطة الرمز على النص وعلى منطق الخطاب، بحيث يشكل بؤرة استقطاب دلالي، مستفزا مخيلة المتلقي، ويدفعه الى تأمل وضعية الرمز المحورية الواقعة ما بين الموروث الفكري، وما بين مرموز له متحول"47.

فغنى الخطاب الصوفي لا يكتمل الا من خلال الرمز، الذي ينتجه الفكر الصوفي عامة، ويتطور هذا الرمز في مجال النص، بل ان هذا الرمز يتجاوز النص، الذي يصبح مُنقادا ومقتاد بالإنتاج الرمزي الذي يعطي للنص هويته الصوفية الطرقية. ويتخذ الرمز في الخطاب الصوفي موقعا وسطيا من خلال توسطه بين أصالة الموروث الفكري الصوفي المبجل لقداسة سلطة الولي على أتباعه، وبين معاصرة سلطة الرمز الصوفي الذي سعى الى تجديد فاعلي الخطاب الصوفي وفي مضمون هذا الخطاب المساير للتحديات المجال الزماني والمكاني المنتج فيه؛ لكنه يبقى دائما (النص) في قالب سلطة الرمز المتوارثة منذ الخطابات الصوفية القديمة.

"ان الخطاب الصوفي يوسع من الجزء الرمزي والاسطوري للخطاب الديني التأسيسي ثم يطوره ويستثمره، (نقصد بالخطاب الديني التأسيسي القرآن بالنسبة للصوفية)، وهو (أي الخطاب الصوفي) يفعل ذلك من أجل بناء معرفة قائمة على المسارَّة وتشكيل غنوصية تدعم المسار الصوفي وتغتني في خط الرجعة بواسطة معطيات كل تجربة سيرَ بها حتى نهايتها، الاتصال، التواصل مع الالهي الاتحاد، الوجد (الاتصال = التواصل مع الالهي، الاتحاد، الوجد = أي تجربة الشطحات الصوفية). وهكذا نجد بحوزتنا مؤلفات صوفية غنية جدا ومهمة لمن يريد أن يدرس كيفية

47 عبد القادر عميش، اشتغال الرمز ضمن اسلامية النص، مجلة حوليات التراث، العدد 2 سبتمبر، 2004، الجزائر، نقلا عن مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه، بكاي رشيد، سلطة الخطاب الصوفي في الجزائر، جامعة وهران، 2013، ص: 66.

الانبثاق المعنوي والرمزي داخل اللغة، وذلك تحت ضغط التجربة الروحية المشحونة بكثافة، والمستنبطة داخليا بشكل كلي."[48]

تمتد سلطة الخطاب الصوفي على الحقل الديني برمته، بما في ذلك الدين الرسمي المعتمد في المساجد المسيَّرة من طرف الدولة؛ لأن الخطاب الصوفي خطاب يميل الى استمالة وتقربه من الجماهير المحرومة، فقد تاب الشيخ الصالح ابو علي عمر الحباك التلمساني والذي كان من ميسوري سكان تلمسان في زمانه، وجاءت قصة توبته في يوم جنازة الشيخ ابو مدين شعيب بالعباد، فقال: "فما رأيت في ذلك اليوم اعز من الفقراء واذل من الاغنياء، قال فقلت في نفسي: اذا كانت هذه حالهم في الدنيا فما ظنك بها في الآخرة، قال: فدفعت اثوابي الى فقير بجنبي واخذت مرقعته وحلقت راسي ودخلت على اهلي، فصاحت زوجتي فقلت لها ان لم توافقيني فعديني ميتا. "[49] اذ تبين لنا هذه القصة، مدى تأثر الشيخ الذي لم يكن ناسكا في الدنيا، الى ان اصبح من الزاهدين فيها، لما تأثر به من هول جنازة شيخ شيوخ التصوف.

ان أشكال الخطاب عند الزاوية المدروسة، الذي ذكر في عناصر سابقة من هذا البحث، لا يعدو عن كونه اطارا نظريا لفكرة سلطة الخطاب الصوفي المتبع في الزاوية المدروسة والمتوارث منذ الاجداد المؤسسين للزاوية، فوظيفة سلطة الخطاب عند الصوفي هي وظيفة ضبط رمزي لممارسات الصوفي، ومن أجل خلق نظام روحي يكون فيه الرمزي هو محركه، داخل بنية سوسيو– دينية – ثقافية تسمى بالزاوية.

[48] محمد اركون، المرجع السابق، ص: 163.

[49] ابن قنفد، المرجع السابق، ص: 104.

خلاصة الفصل:

ان الاساس الخطابي من الاسس الانثروبولوجية التي تدعم وتقوي دعائم الابعاد السوسيو – ثقافية لمجتمع معين، لدى يستوجب على الباحث التنقيب عن معناه وأساساته ووظيفته. لاسيما الخطاب المنتج من قبل مؤسسة تتخذ من الديني موضوعا ومنهجا لها، وباعتبار ان الصوفي يسجل على مستوى هذه الخانة، فان خطابه غنيً بمختلف الايحاءات الرمزية مضمونا وشكلا، فضلا على انه (الخطاب الصوفي) من الآليات التي يستعملها المتصوفة من أجل توسيع قاعدتهم الاستقطابية لمختلف فئات المجتمع، والباحثة عن اشباع حاجة روحية تجدها (الناس) تجسد في التجربة الصوفية المليئة برموزها المتشابكة بالأسطورة؛ فيعطي هذا الخطاب انطلاقا من هذه التجربة، معنى آخر عن الواقع المعاش المليء بالانتكاسات والنكبات.

الفصل الرابع: مكانة الزاوية الجازولية في الحقل الاجتماعي المحلي

تمهيـد:

ان الزاوية مؤسسة دينية تستقطب اليها جموعا من مختلف فئات المجتمع، فإنها حتما تدخل في شكل علاقاتي مميز، لأنها ستكون الوسط الذي يخلق الفعل وتُصنع في خضمها الاحداث الدنيوية أو الدينية، باعتبار ان الزاوية مجال تفاعلي وحراكي بين مختلف هذه الفئات. فالزاوية اذن لم تكن في يوم من الايام بمعزل عن الحياة الاجتماعية، سواء كانت سياسية أو ثقافية أو اقتصادية أو تربوية، وهذا ما يسمح لها ان تتبوأ مكانة خاصة في الذاكرة الجماعية للوسط المحلي. فكيف استحقت ووصلت الزاوية الى هذه المكانة؟ وما هو مستوى علاقاتها الداخلية والخارجية؟. وهذا ما سيحاول هذا الفصل من الدراسة، والمعنون بمكانة الزاوية الجازولية في الحقل الاجتماعي المحلي، الاجابة عنه.

الزاوية بنية سوسيو – دينية – ثقافية، مركبة من مختلف العناصر، كالمرجعية الدينية والاطار التاريخي والارث النظري والمجال الطقسي، فإنها ستنتج مستوى كبير من العلاقات والتفاعلات فيما بين عناصرها من جهة، وفيما بينها وبين مختلف مؤسسات المجتمع أو الدولة من جهة اخرى، في وسط محلي يكون هو المؤرخ الزماني في اطارها المكاني المحدد لها، لمختلف الاحداث الاجتماعية التي تصنعها الزاوية أو تكون طرفا في المشاركة فيها. فما هو مفهوم الوسط المحلي في المفاهيم الانثروبولوجية المعاصرة؟

المبحث الاول: مفهوم الوسط المحلي:

المجال المحلي هو: "ما له علاقة بالمكان، و خاصة ما يتعلق بالبعد المحلي للمسائل الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية. المجال المحلي هو المكان الأساسي للمجال الجغرافي، و هو الذي يجيب على السؤال : "أين ؟".

إن المكان يحمل – مبدئيا – اسما لتعريفه و إعطائه دلالة و "بعدا رمزيا، يترجم انسجاما داخليا للمجال المعيش". و تساهم التسمية في تكوين إقليمية تنجم عن نظام ثلاثي البعد : "مجتمع، مجال، زمن" و تؤدي إلى التملك و الشعور بالانتماء إلى جماعة ما.

غالبا ما يكون المكان معمورا، و لا يمكن تصوره غير ذلك، فالتعمير هو أولا – معرفة المكان الذي يعبر عن الانسجام و ارتباط الجماعة بالإقليم، و تميزها – في الوقت نفسه – عن الجماعات الموجودة خارجه : و المعرفة تعني بالنسبة للجماعات و الأفراد الأُلفة مع المكان، و تشهد لهم "بإدراك حسّي للمحيط"[1].

وتعرف كلودين شولي (Claudine CHAULET)[2] المحلي، على انه: "هو الوسط المعيشي لحياتنا والذي يعرفنا ونعرفه ونحدده، كالقرية ومجالها والدوار ومجاله، والحي وبناياته وفضاءاته التبادلية والنزاعية. وفي الجزائر يأخذ المحلي معنى المكان الاول الذي ولد فيه الاجداد "الاصل"، والمقبرة وضريح الولي، والذاكرة والمرجعية. وفي حالة هجرة الفرد من وسطه المحلي، فانه يحتاج الى خلق جذور جديدة تربطه بوسطه الجديد. فالمحلي قبل كل شيء هو ملكنا، ونحن، يتغير حسب الظروف التاريخية، لكنه يحمل معه المشروعية المرتبطة بالمكان". ان المحلي اذن هو الفضاء الجغرافي الذي تتداخل فيه العناصر الثقافية بالاجتماعية لتنتج تجمعا بشريا حيا، يكون فيه مستوى العلاقات الاجتماعية هي المحرك للحياة البشرية لهذا المجال الجغرافي.

---

[1] حسني بوكرزازة و عبد الحميد بوغارة، الجبال التلية الشرقية : مقاربة أحادية لمجال محلي، وقائع، ممثلون وتمثلات للمحلي بالجزائر، مجلة إنسانيات عدد 16 | 2002 | ، CRASC، وهران، ص: 29-38.

[2] Claudine chaulet, Le local, l'origine et le terme, revue insaniyat, n 16,2002, CRASC, Oran, http://journals.openedition.org/insaniyat/7685 , consulté le :10/07/2017.

1- مفهوم العلاقات الاجتماعية:

اتخذ موضوع العلاقات الاجتماعية خاصة والعلاقات الانسانية عامة، مساحة كبيرة من التخمين والتنظير السوسيولوجي منذ البدايات الاولى للسوسيولوجيا على غرار ابحاث اميل دوركايم وماكس فيبر.

ان العلاقات الاجتماعية هي ذلك: "الموقف الذي من خلاله يدخل شخصان أو أكثر في سلوك معين واضعا كل منهما في اعتباره سلوك الاخر بحيث يتوجه سلوكه على هذا الاساس و على ذلك تشمل العلاقات الاجتماعية إمكانية تحديد سلوك الافراد بطرق خاصة، فمحتوى كل علاقة اجتماعية يختلف على أساس الصراع أو العداوة أو التجاذب أو الصداقة أو الشهرة."[3]

العلاقات الاجتماعية هي الروابط والاثار المتبادلة بين الافراد في المجتمع، والتي تنشأ نتيجة اجتماعهم وتبادلهم مشاعرهم واحتكاكهم ببعضهم البعض ومن تفاعلهم من بوتقة المجتمع. أو هي صورة من صور التفاعل بين طرفين أو اكثر بحيث تكون لدى كل طرف صورة عن الاخر.

وقد فسرت النظرية التأويلية العلاقات الاجتماعية على أنها نتاج لمعايشة الافراد لمجتمعهم، فحياة الفرد هي محور الحياة الاجتماعية.

المبحث الثاني: مستويات العلاقات الاجتماعية للزاوية الجازولية:

بما ان الزاوية الجازولية بولهاصة من الزوايا المعروفة في الوسط المحلي، ولها شبكة علاقاتية، وبينها وبين مختلف الاجهزة الادارية التابعة لسلطة الدولة، بالإضافة الى العلاقات الداخلية للزاوية كعلاقة الشيخ بمريديه، وعلاقة المريدين فيما بينهم، فمستوى هذه التفاعلات يجعل من الزاوية مسرحا للإنتاج والمساهمة في الحياة الاجتماعية.

ومن اهم مستويات وانواع العلاقات الاجتماعية للزاوية ما يلي:

[3] غريب سيد أحمد، المدخل إلى علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002 ، ص:212 .

1- علاقات الزاوية الداخلية:

أ- علاقة الشيخ بمريديه:

تعتبر علاقة الشيخ بالمريد او المريد بالشيخ من العلاقات المتميزة والقوية والاساسية في مستوى العلاقات، المقامة والمتداولة بين مختلف الفاعلين الدينين في الزاوية.

فقد أجمع كل شيوخ التصوف على ان المريد هو بمثابة العملية الضامنة للانتقال تعاليم الطريقة والتصوف الى خارج المجال الجغرافي للشيخ، بالإضافة الى انه عملية ترسيخ ونقل تعاليم الارث الصوفي من جيل لآخر. لدى فان علاقة جمع المريدين بالنسبة الشيخ، وقبول المريد لدى الشيخ، عملية روحية تحمل معاني اعتراف المريد بأهلية وكرامة شيخه، واقرار الشيخ بترشيد سلوك مريديه الى طاعة الحق والتي تبدأ بطاعة الشيخ.

أ- المريد:

يقول ابو بومدين شعيب الاشبيلي عن علامات صدق المريد، "من علامات صدق المريد في ارادته فراره عن الخلق، ومن علامات صدق فراره عن الخلق وجوده للحق، ومن علامات وجوده للحق رجوعه الى الخلق". وعن صفات المريد يقول ابو بومدين شعيب الاشبيلي كذلك:" لا يكون المريد مريدا، حتى يجد في القران كل ما يريد." فالمريد المكين، من يقول لما يريد: كن فيكون، فمن لم يكن له هذا المقام، فما هو مريد والسلام، من كانت ارادته قاصرة، وهمته متقاصرة، لا يتميز في سائر العبيد، فهذا معنى المريد"[4].

فالمريد هو الشخص الذي اختار لنفسه اتباع منهج التصوف لممارسة عبادته، والتي ترتبط بشيخ يكون بمثابة الاب الروحي والرمزي لهذا التلميذ، ويبقى على هذا الحال الى ان يأذن له شيخه بالانصراف، ولا يحصل على هذه الاجازة الا اذا ارتقى في مستوى تحصيله المعرفي المبني على الطريقة التي يتبعها شيخه.

---

[4] محمود محمود الغراب، شرح كلمات الصوفية في الرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الاكبر محي الدين ابن عربي، مطبعة نضر،ط2، مصر، 1993 ، ص:312.

وتحدث شيوخ التصوف عن الرابطة في التصوف، فنجد مثلا: عبد المجيد محمد الخاني النقشبندي يقول:

"اعلم أيها الأخ المؤمن أن الرابطة عبارة عن ربط القلب بالشيخ الكامل...وحفظ صورته بالخيال، ولو عند غيبته أو بعد وفاته، ولها صور، أهونها أن يتصور المريد صورة شيخه الكامل بين عينيه، ثم يتوجه إلى روحانيته في تلك الصورة، ولا يزال متوجهاً إليها بكليته حتى يحصل له الغيبة أو أثر الجذب...وهكذا يداوم على الرابطة حتى يفنى عن ذاته وصفاته في صورة الشيخ...فتربيه روحانية الشيخ بعد ذلك إلى أن توصله إلى الله تعالى، ولو كان أحدهما في المشرق والآخر في المغرب، فبالرابطة يستفيض الأحياء من الأموات المتصرفين".[5]

ويقول الشيخ احمد زروق في قاعدته السابعة والستون، والمسماة بضبط النفس بأصل، يرجع إليه في العلم والعمل لازم لمنع التشعب، فإنه يربط استقامة المريد بشيخ.

"وقد تشاجر فقراء الأندلس من المتأخرين، في الاكتفاء بالكتب عن المشايخ ثم كتبوا للبلاد، فكل أجاب على حسب فتحه. وجملة الأجوبة دائرة على ثلاث:

أولها: النظر للمشايخ، فشيخ التعليم تكفي عنه الكتب للبيت حاذق الذي يعرف موارد العلم. وشيخ التربية تكفي عنه الصحبة لذي دين عاقل ناصح. وشيخ الترقية يكفي عنه اللقاء والتبرك. كل ذلك من وجه واحد أتم.

الثاني: النظر لحال الطالب، فالبليد لا بد له من شيخ يربيه، واللبيب تكفي الكتب في ترقيه، لكنه لا يسلم من رعونة نفسه، وإن وصل لابتلاء العبد برؤية نفسه.

الثالث: النظر للمجاهدات. فالتقوى لا تحتاج إلى شيخ لبيانها وعمومها. والاستقامة تحتاج إلى شيخ في تمييز الأصلح منها، وقد يكتفي دونه اللبيب بالكتب ومجاهدة الكشف، والترقية لا بد فيها من شيخ يرجع إليه في

[5] عبد بن محمد الخاني الخالدي النقشبندي، السعادة الابدية فيما جاء به النقشبندية، مكتبة الحقيقة، اسطنبول، 2012، ص : 12.

فتوحها، كرجوعه عليه السلام للعرض على ورقة (بن نوفل) لعلمه بأخبار النبوة ومبادئ ظهورها، حين فاجأه الحق. وهذه الطريقة قريبة من الأولى والسنة معهما، والله أعلم."[6]

وقد اسهب الكثير من علماء التصوف وشيوخه عن أهمية العلاقة بين الشيخ والمريد، وفيما اصطلح عليه بالرابطة في التصوف، فكيف حلل الأنثروبولوجي هذه العلاقة، وهذا ما سنحاول التعرف عليه من خلال نموذج عبد الله حمودي.

ان الرابطة اجتماع تربوي ليس فيه من حظ الدنيا نصيب، فلا يعتمد على زخرف القول، وانما يعتمد على الصدق والاخلاص في طلب العلم والهداية والتقرب الى الله بأقدام الأدب، وتشتمل هذه الرابطة على علاقات ثلاث بها تكتمل اركانها: فالأولى علاقة الشيخ بمريديه (مهام الشيخ)، والثانية علاقة المريد بشيخه (أخلاق المريد) والثالثة علاقة المريد بغيره من مريدي شيخه (أدآب الاخوان).

ويعتبر الشيخ الشعراني : "ان الرابطة هي ان يخيل المريد خيال شيخه بين عينيه."[7]

كما يعتبر عبد الله حمودي، في علاقة الشيخ بمريده انها: "يخضع رجل الزاوية لإرادة شيخ يُسَطر حياة مريديه تبعا لنسق من الافكار والممارسات، تزاوج تلك التي يستعملها رب الاسرة وسط اسرته ونسبه"[8].

نلاحظ من خلال هذا التحديد لنوع العلاقة بين الشيخ والمريد، انها علاقة تسلطية، أي خضوع الفرد لإرادة شيخه، الذي يرسم له مساره الحياتي في المجال الديني للزاوية المبني على مجموعة من التصورات والممارسات الصوفية.

ان الرابطة بمفهومها العام عند الصوفية هي: "ان الرابطة ضرورية للسالك ويشترط فيها الاخلاص والصدق والمحبة كي تستمر وتعطي نتائجها، فالصدق ذاتها والاخلاص شمسها، والمحبة ماؤها والوصل ثمارها. ان الشيخ

---

[6] احمد زروق، قواعد التصوف، تحقيق : عبد المجيد خيالي، دار الكتاب العلمية، بيروت، ص: 76.

[7] عبد الوهاب الشعراني، الانوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، نشر المكتبة العراقية، بدون سنة، ص: 37.

[8] عبد الله حمودي، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية والحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال، ط 04، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص:112.

بالنسبة للمريد السالك لم يكن ولا يكون واقفا امامه طول ليله ونهاره في كل وقت ولكن لابد حضوره امامه في كل احيانه."[9]

ان اول شرط روحي والذي يجمع عنصري علاقة الشيخ بالمريد هي المحبة في الله، وهذا عكس انواع عديدة من العلاقات الاجتماعية والتي تجمع اطرافها على غاية الاستفادة او الانتفاع. فمن هنا يظهر جليا أن الأشكال التقليدية لبناء العلاقة، لازالت تحافظ على نمطها الرمزي والذي يكون الاجراء الفاعل في اقامتها.

وبناءا على هذه الاسس القيمية الرمزية في بناء العلاقة بين الشيخ والمريد، يدخل المريد في جملة من الالتزامات والتي تصبح تسير حياته اليومية، ومجمل هذه الالتزامات تكون في حضرة المحبوب وهو الشيخ. ويلتزم المريد بمجموعة من التضحيات الاجتماعية، في سبيل وقف احلامه آماله من اجل اتخاذ مسلك الاجتهاد في الطريق الصوفي المتبع. فيزهد عن استقراره مع عائلته وخلانه، ويزهد عن البحث عن شريكة الحياة، ويزهد عن مختلف الضروريات الاجتماعية الاخرى التي تميز نمط حياة الشاب الطامح لاكتساب المطامع الدنيوية.

وهذا ما يؤكده عبد الله حمودي بقوله: "ان الخروج من اجل التلقين يترجم عمليا بالتخلي المذهل والعاجل عن القيم التي تتحكم في اليومي. فعوض الزواج يفر الطالب من القرية وبيوتها، وعوض العمل لكسب القوت يحتقر كل نشاط مُكسب، وبعيدا عن أي تراكم يعهد بحاجته الى الله؛ وعوض الاستقرار يختار التحرك والسياحة والتجوال؛ وعوض الاخلاص الى عشيرة او قبيلة او دولة، ينتفض بحثا عن شيخ وعن جماعة لدُنية، فيَعبُر فضاءات يعتمد فيها فقط على آثار كشوف وتجليات ماضية، او على علامات فتوحات روحانية آتية".[10]

[9] حسن الخطيب، الرابطة في التصوف الاسلامي، مقال منشور في اعمال الملتقى الدولي الرابع تصوف ثقافة وموسيقى، تقديم زعيم خنشلاوي، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان والتاريخ، الجزائر، 2008، ص: 304.

[10] عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص: 117.

فمن هنا تبرز ايضا مجموعة التضحيات الاجتماعية، التي يدخل فيها المريد من أجل الاخلاص في طاعة الشيخ ونيل رضاه. فكلما كان منسوب التضحية أكبر كلما كان الاخلاص في حب الشيخ أكبر، وفاز بمباركة شيخه ومحبته له.

"ان التجوال الصوفي ينكر حقول التعيين الاجتماعي والسياسي، انه يلزم المريد بهجرها، وبذلك يغامر هذا الاخير بفقد ما يُظهر به الشباب من سنه – المقبلون على الزواج- رجولتهم وحماسهم في الحرب والاستشهاد ان اقتضى الحال؛ الشيء الذي يؤكد بصورة نهائية عضويتهم في عشيرتهم. انه نفي للفضاءات والامكنة، ونفي للزمن –ولنحذر ان يفوتنا شيء آخر -؛ ذلك ان المراحل التي تسم زمن الرجال العاديين ليس لها وجود عند هؤلاء العاشقين لله. وبدينامية المسافة التي تفصل بين اللحظة التي يتخلون فيها عن وضعهم التبعي واللحظة التي يلجون فيها عالم المسؤولية الصوفية، يضعون فارقا بينهم وبين الرجال الاخرين"[11].

كما يبرز عنصر مهم في حياة الزهد التي تطبع حياة المريد وهو التجوال والسياحة والتنقل من مكان الى مكان اخر بحثا عن الامور الروحية التي تساعد المريد الى الترقي والتدرج في سلم النساك العباد؛ وهذا العنصر أي السياحة ميز حياة كبار المشايخ الصوفيين الذين جابوا مشارق ومغارب الارض بحثا عن سر او عن كرامة او فتح، والذي غالبا ما يتأتى في الهجرة حسب العُرف الصوفي المقتدي بهجرة النبي محمد من مكة الى المدينة وما كان من اثر هذه الهجرة على الدين الاسلامي ككل، اذ تعتبر هذه الهجرة هي مفتاح تطور هذه البنية الدينية الجديدة والتي تمثلت في الدين الاسلامي.

"ان خدمة الشيخ تجب على المريد، وينبغي ان تنجز تبعا للقواعد الكاملة التي تتحكم في الاتصال بالشيخ (ما يسمى بالأدب)، هذا هو ثمن النجاح او الامل في الاشراقة والفتح، ولا فتح ولا نجاة بدون خدمة، والخدمة

[11] عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص:119.

معناها ان يتفرغ المريد لكل المهام التي يطلبها الملقن، من الاعمال المنزلية الى اعمال الانتاج في حقول الزاوية"[12].

وقد تأخذ خدمة الشيخ جانبا من المعاملة الفضة والغليظة والقاسية على المريدين الا ان الشيخ لا يمكنه ان يسرح مريديه نتيجة ضعفه امام هده المعاملة، لأنه لو رق قلبه لكسَر قاعدة حيوية في هذه العلاقة هي الاجتهاد في الطريقة، ولو تزعزعت هذه القاعدة؛ فسيتعلم المريد التراخي في الاداء الاحسن لواجب الطريقة.

"ان الهدف من الرابطة هو توحيد القلوب في محبة الله ورسوله، الخالصة وطاعتهما الطاعة الكاملة، وما يثمره هذا الهدف أي هذه المحبة والطاعة هو محبة المسلمين بعضهم للبعض الآخر وتوحيد كلمتهم على قلب رجل واحد".[13]

فالرابطة لا تعني الانعزال عن المجتمع والخضوع، بل هي انتماء لجماعة جديدة تكون لهذا العنصر الجديد بمثابة العائلة التي تلعب دور الحماية لأفرادها، والمؤمن له من شهوات الدنيا، خاصة اذا كانت هذه الجماعة تتخذ من الشكل الديني مسلكا لها.

ان الجزاء والثواب الذي يستحقه المريد من الشيخ الذي افرط عليه في المعاملة الخشنة، من اجل خير المريد وليس اهانته، فخيره يتأتى: " فالزاوية تريد ان يُستسلَم لها، ويُتخلى عن كل الموارد والمكاسب، وعن الانتماءات الطبيعية للأهل أو لأي مجموعة اخرى. انه التجرد والانقطاع اللذان يحدثهما النداء الباطني. وفي مرحلة ثانية، ينبغي التنازل عن الارادة، لان كل ارادة فردية يتعين عليها الانمحاء في ارادة الشيخ. وفي آخر المطاف، عندما تثمر التجربة، تأتي الهبة / الجزاء: الاشراقة أو الفتح. انها الهبة الشاملة، والهبة / الجزاء الشامل. ويعرف الصوفيون ذلك جيدا، هم الذين يرددون دوما ان : من اتى بها كلها ذهب بها كلها"[14].

[12] عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص: 121.
[13] حسن الخطيب، المرجع السابق، ص: 305.
[14] عبد الله حمودي، نفس المرجع، ص: 128.

اذن فلا مناص من الجزاء الذي يكون من جنس العمل، وهذه هي غاية المريد، الفلاح والنجاح بطاعة الشيخ.

وترسخت هذه العلاقة تحت ظل الرموز التي استقرت في ثقافتنا الشعبية، "فهي التي تتخطى حاجز الطبقات والحدود الاجتماعية القائمة بين أهل المدينة والريف وتخترق كتلتي المتعلمين والأميين وهي اذن تتجاوز أشكال الحصر والتحديد، تنتشر انسيابيا أو قسرا، مشكلة ذهنية ثقافية تتميز بالصلابة والتماسك"[15]. فمن خلال هذا التعريف يظهر لنا، ان تنشئة الفرد المقبل على شيخ مهيئ نفسيا تحت غطاء الثقافة الشعبية والتي تلعب دور المرسخ للسلطة الدينية للشيخ على أتباعه.

الى جانب هذه "الهبة السامية التي تَعد بها الزاوية، هناك تبادل مستمر مواده الارشاد والتربية والغذاء والشغل والرعاية والخدمة. فالزاوية ومريدوها يعملون بالهبة بصفتها اساس وجودهم، وركيزة عملية في ترتيب الصلاة الداخلية وتصورها وبناء العلاقات التي يعقدونها مع سائر المجتمع. فالزاوية تستقطب المريدين في مرحلة حاسمة من حياتهم الشخصية، وتُستبطَنُ القاعدة بالقوة الخارقة والحاضرة عينيا من خلال استعارات الله التي يمثلها الشيخ وحلقة التابعين والذكر."[16]

فقمة جزاء المريد المتفاني في خدمة شيخه هي التسريح، الذي لا يتأتى الا بعد انقضاء مدة زمنية قد تدوم السنين، وهذه العلاقة ليست مبنية على مستوى العبودية، بل هو الفناء في حب الشيخ الذي خصه الله بكرامات ثوابا للشيخ على الاخلاص في الطاعة وفي صدق نيته، فالعلم اللدني أو علم الباطن أو علم القلوب، لا يفقهه الا من سار طالبا الحصول على هذه المعرفة، وهذا المنطق هو ما يدركه المريد جيدا، ويسعى في تخطي الصعاب والحواجز من أجل الحصول على الهبة كثناء خصه الله به هو الاخر عن طريق ملازمة شيخه.

---

[15] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص: 137.

[16] عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص: 128.

"يوجه المريد الى استحضار صورة الشيخ كرقيب خارجي (موضوعي) يطلع على تصرفاته وكأنه ضميره الحي، ولكي تتأكد هذه الصلة الروحية والرابطة بين المريد والشيخ، على المريد ان يستعين لديمومتها بالاستمداد من روحانية الشيخ المرافقة له كظله او اقرب، اذ ان الشيخ في الرابطة محاذ لوجه المريد، والمراد بالشيخ هنا ليس حالته المحسوسة والملموسة بل وكما يقول ابا يزيد البسطامي في معنى الشيخ، أي حالته المعنوية التي يمكنه تصور حضورها، وما يميز هذا المعنى انه يمكن ان يؤثر ايجابيا في المريد اذا قام باستحضاره بقربه، اذ قلب الشيخ يحاذي قلب شيخه ويتصل به اتصالا باطنيا، وكذلك قلب شيخ شيخ الشيخ، وهكذا الى الحضرة النبوية، وقلب النبي صلى الله عليه وسلم ، دائم التوجه الى الحضرة الالهية."[17]

وفي نفس السياق يسير عبد الله حمودي ويؤكد في هذا الصدد بقوله: " يرجع السبب في هذا التعلق الفريد بالخاص المريد وبالمعرفة الباطنية للشيخ، الى الشفاعة التي تنفرد بها الولاية؛ اما على مستوى التفاعل، فيرجع السبب الى بعض خصال الشيخ التي تنعكس على المريد معالمها قبل تحققها في جسده وحياته."[18]

ومن هنا يبرز المعنى الرمزي في اتباع الشيخ والتعلق به، فانه لبس مجرد رقيب او متسلط على المريد، فمنعى ارتباط المريد بالشيخ اعمق من هذا، فهو السبيل الوحيد للمريد بان ينقله في مراتب الرقي الروحي والتي تبدا بملازمة الشيخ وشيخ الشيخ الى ان تصل الى درجة الحضرة النبوية، وهي الدرجة التي يسعى كل سالك في مدارج التصوف لإدراكها، فهي (الحضرة النبوية) باب الدخول الى الحضرة الالهية.

يرتكز التدين الشعبي الذي هو: "محصلة لتكيف تاريخي بنائي متبادل بين الرسالة الدينية بما تحويه من عقائد وعبادات ومعاملات وطقوس من جهة، والهياكل والابنية الاقتصادية الاجتماعية والثقافية للمجتمع من جهة ثانية، وكانت محصلة هذا التكيف جملة من الظواهر الاجتماعية البشرية المتغيرة من مكان لآخر ومن زمان الى

[17] حسن الخطيب، المرجع السابق، ص: 306.

[18] عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص:128.

آخر، وهي في مجموعها ليست من الدين الإلهي بشيء سواء كانت موافقة لثوابت هذا الدين الإلهي أم مخالفة له."

19 فالتدين الشعبي يرتكز على الممارسات الطقوسية والتي تكون معيار السلوك القويم داخل هذه الجماعة الدينية، وما علاقة الشيخ بالمريد الا مجرد طقس تبجيل سلطة الديني الروحي على الفرد الباحث عليها، للحصول على جزاء البركة.

ويتواجد بالزاوية الجازولية بولهاصة، مجموعة من الطلبة تنحصر اعدادهم بين العشرين والثلاثين طالبا قادمين من مختلف مناطق الوطن من الصحراء : ادرار ومن الشرق من منطقة ميلة، والبعض من المناطق المجاورة لعين تموشنت وتلمسان وسيدي بلعباس. وتتراوح اعمارهم بين العشرين والاربعين، وكل حياتهم اليومية موزعة بين تلاوة الاوراد والاذكار وخدمة الشيخ، وحفظ القرآن، وخدمة زوار شيخ الزاوية المرحوم والشيخ الحالي.

فهذا النمط المعيشي يغذي روح المريد من خلال تلاوته بانتظام واستمرار جماعة او فرادا، في البيت او في الزاوية او في أي مكان، فالمريد العيساوي ملزم بقراءة الاحزاب حسب الظروف المتاحة له، فتأتي في المقام الاول الالتزامات الدنيوية للمريد غير المقيم في الزاوية وفي المقام الثاني التزاماته اتجاه الطريقة، خارج اطار الحضرة او الوعدة طبعا، غير ان المريد المقيم في الزاوية فالتزاماته اتجاه طريقته تكون اكبر من التزاماته الدنيوية، نظرا لأنه في المجال القدسي والذي يصبح فيه المجال الدنيوي خاضعا وتابعا له.

فالمريد المقيم في الزاوية ليس كغيره من غير المقيم في الزاوية، فلكل منهما التزاماته اتجاه مشاغله اليومية واتجاه طريقته. وتجربتهم هذه ما هي الا ترجمة لفعل السلطة الروحية للشيخ التي تتحكم في رغبة تحقيق السيطرة الفكرية والروحية للمريدي الزاوية، والتي تنبعث من ثقافتنا الشعبية كمصدر لها.

من خلال دراسة عبد الله حمودي، الذي حدد العلاقة في خانة السلطة، وما تفرضه هذه الاخيرة من اخضاع ولزوم طرفها الثاني أي المريد، لإرادة الطرف المهيمن والذي هو الشيخ، فاستخلص من خلال تحليل هذه العلاقة

19 عبد الله شلبي، التدين الشعبي لفقراء الحضر، مركز المحروسة، ط1، القاهرة، 2008، ص: 36.

شكلا تهيمن عليه الرموز الثقافية والتي تستمد قوة عناصرها من الارث الصوفي الذي لا يخرج عن نطاق الكرامة والبركة كنظام اجتماعي يُسير هذه العلاقة. ان مفهوم السلطة هو مفهوم يرتكز على الابعاد السياسية التي ظهرت في المجتمعات المعاصرة عند نشوء الدول، لكن نموذج عبد الله حمودي انطلق من هذه الخاصية السياسية لمفهوم السلطة، التي اراد ان يلاحظها على مجموعة دينية تتخذ من التصوف منهجها التديني، ليتوصل الى الشكل الثقافي لبناء سلطة الشيخ على مريديه.

ب- سمات الشيخ:

ان الشيخ في الزاوية او الطريقة هو الاب الروحي لاتباعه، والمؤطر الديني لطقوس جماعته، والخطيب فيها، فثقل هذه الوظائف يجعل من شخصية الشيخ شخصيةً تتسم بصفات تلازمه، فيتميز بهذه الصفات وينفرد بالمشيخة التي تكون تكليفا شاقا، يستدعي منه عدة تضحيات على حساب نفسه وعلى حساب عائلته وأقاربه.

تعتبر الهمة من الاليات الاندفاعية التي تزيد في وتيرة العمل البنائي الداخلي للزاوية على مستوى العلاقات التفاعلية بين الشيخ ومريديه، والشيخ سيدي عبد الكريم يعتبر ممن لديهم همة عالية في مجاله التديني، فكيف لرجل طاعن في السن ارهق بدنه طول السنون التي قضاها في الزاوية منذ أكثر من ستين سنة على راس الزاوية (الى ان وافتة المنية في شهر ديسمبر 2017)، وما تتطلبه من جهد بدني وذهني يتماشى ومتطلبات مريدي الطريقة وتعاليم العيساوية الشاقة على البدن. ويسميها ماسينيون: " الطموح النبيل"، وتضاف اليها معان اخرى مثل الحماس الرجولي" و"القوة التوالدية."[20]

فأول سمة يتصف بها الشيخ هي الهمة، والاقبال من دون هوان في خدمة المريدين وفي خدمة زوار الزاوية. فالهمة قوة روحية تعطي للشيخ شحنة نفسية، فتعلو مكانته بالرمزية في اوساط مريديه ومحبيه.

[20] عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص:130.

واعطت آن ماري شيمل صورة اعمق وابعد لهذه العلاقة حين ذكرت قصة ابو يزيد البسطامي مع تلامذته الذين ارادوا ان يقتلوه ذاكرة:" وهذا الوصال بين الشيخ والمريد قد يعبر عن نفسه كذلك في صورة الا لم بالوكالة، فاذا ما جرح المريد يبدو اثر ذلك على الشيخ أو بالعكس، فاذا اراد تلامذة ابي يزيد البسطامي ان يقتلوه ظهرت الجروح فيهم وليس في الشيخ."[21]

يتساوى مسار الشيخ بالمريد من حيث تمني بلوغ درجة الهبة الالهية التي حصل عليها الشيخ بعدما مر بفترات مريديه ونال ما سيناوله هو بدوره لمريديه، وهذا عطفا لهم ولحبه لهم الخير المتمثل في بلوغ العناية الالهية. فصيرورة السالك الصوفي تقتضي عليه احترام والتزام قواعد المنهج الصوفي الطرقي وأول قاعدة يتعلمها المريد هي احترام وتبجيل وتقديس الشيخ، الذي يكون له بدوره المؤطر الروحي والقائد الرمزي.

تحيل فضيلة الهمة، في سياق العمل على الحماس والمثابرة، وتعني في سياق التحدي الشجاعة والرجولة، أما في الذكر فتُحيل على الذروة العنيفة. ففي هذا التعدد الدلالي تتضام طباع الرجل القوي وطباع حامل البركة والحماسة، ومن هنا الجاذبية التي تمارس على المحيط من خلال نقل هذه الطاقة وابلاغها.[22]

تعد الاسطورة من بين الدعائم الاساسية التي تغذي مجموع هذه الروابط بين المريد والشيخ اضافة الى ما ورد في البحث من مبادئ التصوف عامة.

وكما يقول السراح: "تنشأ الاسطورة عن المعتقد الديني، وتكون امتدادًا طبيعيا له، فهي تعمل على توضيحه وإغنائه، وتثبته في صيغة تساعد على حفظه وتداوله بين الاجيال."[23]

فالأسطورة تؤدي وظيفة استمرارية عادة الخضوع للشيخ، فالمخالف لتعاليمه قد ينال دعوة الشر. اذ تعتبر دعوة الشر آلية تخويفية، يخفي ورائها عقاب كل من سولت له نفسه خرق هذه العلاقة أو التعدي عليها. وقد تأخذ

---

[21] آن ماري شيمل، الابعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد اسماعيل السيد و رضا قطب، منشورات الجمل، كولونيا (المانيا) بغداد، 2006، ص: 235.

[22] عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص:131.

[23] فراس السواح، دين الانسان ، دار علاء الدين، دمشق، 2002، ص: 59.

دعوة الشر عدة أشكال عقابية تتنافى والمنطق، كالمسخ مثلا، فمثل هذه الاساطير شائعة في وسط التدين الشعبي والذي يقوى في بعض الاحيان من روح هذه الاساطير، أو تتخذ دعوة الشر شكلا أكثر تقبلا ومنطقيا كالنفي من الجماعة.

كما تؤدي الاسطورة وظيفة الرقابة الاجتماعية و"الحارس الرمزي لهذه الحكايات والتي تبقى متوارثة من جيل الى جيل آخر، الى ان يتم نسبها الى زمن "بكري"، و"بكري" هو تصنيف زماني يشكل الستار الخلفي للأفق الاجتماعي." 24

وفي نفس السياق يقول ليفي ستراوس:" تكثر تعاريف الأسطورة و تتراوح بين واضح وغامض ، فهذا "ليفي ستراوس" يرى أن الأسطورة تروي تاريخا مقدسا و أحداثا وقعت فعلا لكن في زمن غير محدد ،وهذا ما يعطيها قيمتها العلمية ،فهي تفسر الماضي و الحاضر و المستقبل ،فالأسطورة باختصار تتعلق بما هو مقدس ، و على هذا الأساس نستطيع التفريق بينها و بين الحكاية الشعبية و الخرافة ، إذ أنهما لا يصفان المقدس و لا يتمحوران عليه ، و نعني بالمقدس كل ما اجتمع القوم على التصديق به تصديقا جازما لا يشوبه شك ،فندرج تحت اسم الاسطورة اذا قصص الجن و السعالي و الغيلان ، و قصص الصلحاء و الاولياء."25

ويرتبط بالهمة مفهومان وهما: "الهيبة والعزيمة، فالهيبة هي الخشية والهول مع نبرة دينية، ان الهيبة تغذي تيارا نفسيا ينتزع القرار ويجرد التحفظات من سلاحها، وتتعاضد الهيبة واللدنية عندما تبدأ الذات التي تشخص اللدنية خصلة اخرى هي العزيمة.

---

[24] ديل اكلمان، المرجع السابق، ص: 262.

[25] كلود ليفيستروس، الاسطورة والمعنى، ترجمة: شاكر عبد الحميد، ط1، بغداد، 1986،ص: 05.

فالعزيمة هي الارادة وسلطة القرار اللتين لا تردان، فالعزيمة تقف في وجه الضعف البشري والانتقاد والتهكم، انها تنتصر على كل التقلبات، وحين تمحق العزيمة كل الارتيابات والتشكيكات، يعترف الناس ببعض الملكات الخارقة، وما ان يتكرر بروز هذا المحرك بنجاح حتى يسلم الناس بالبركة."[26]

ان علاقة الشيخ بالمريد هي أشبه بعلاقة الام بالابن، فهي التي تحمل ابنها في رحمها وتسعى بكل مشاعرها الانسانية والطبيعية ان تحافظ على هذا الابن الذي يعتبر جزء من ذاتها وجسدها، وهذا هو نفس حال الشيخ مع المريد الذي يعتبر ابنه الروحي والذي يسعى بكل ما اوتي من قوة وحماية، المحافظة على ابنه الروحي في اطار التنشئة الصوفية الطُرُقية. فالرحمة والحنان الذي شمل الابن من قبل امه، يتساوى مع رحمة وعطف الشيخ لمريده.

2- علاقات الزاوية الخارجية:

باعتبار ان الزاوية ابنة البيئة التي نشأت فيها فإنها ستتفاعل في هذا الوسط منتجة بذلك مجموعة من التفاعلات التي تتعدى المجال الديني، الى المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي. فما هي العلاقات الاجتماعية للزاوية الجازولية بولهاصة مع محيطها ومجالها الجغرافي الموجودة فيه؟.

أ- علاقة الزاوية الجازولية بزوايا المنطقة:

تعتبر العلاقات الدينية – الدينية للزاوية الجازولية من العلاقات ذات المستوى الافقي، الذي يسعى الى تعزيز المكانة الروحية والرمزية للزاوية المدروسة مع الزوايا الاخرى المنتشرة في المجتمع الجزائري، اذ يكون هذا المجال الجغرافي اول محطة توسعية للزاوية الجازولية خارج فضائها المرتبط بقرية طربان الموجودة فيها. فالمعيار الانتشاري هو العامل المحدد، في مدى القوة الروحية للزاوية، وتتمثل هذه القوة الروحية في العدد التمثيلي للزاوية

[26] عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص: 131.

خارج فضائها الجغرافي المحدد داخل المنطقة اولا، ليتوسع بعهدها ليشمل مناطق أوسع والتي تتخذ من الطريقة العيساوية منهجا لها.

ان المقاربة الكمية تحدد بصفة كبيرة مدى قوة الزاوية في التأثير على مريدين اخرين من مناطق بعيدة، وهذا ما سيجعلها في موقف الزاوية الكبيرة بعدد ممثليها وفروعها، وهذا ما يسمح لها بتموقع مريح ومعزز في الحقل الطُرُقي الجزائري. وتسمح هذه المكانة لأي زاوية كانت بان تصبح محطة جذب لمختلف الفئات الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية الاخرى فالسياسي يسعى للاستفادة من تموقعها والسلطة بكل اشكالها تسعى للاستفادة من مكانتها هي الاخرى.

ومن هنا يبرز جليا مرة اخرى ان الديني هو مركز صنع الحدث او المشاركة في صنعه، وهذا ما يعطيه (للديني) بعدا سوسيولوجيا من خلال شيوع وتشابك علاقاته، ذو خاصية انثروبولوجية باعتبار الزاوية مؤسسة تقليدية تتفاعل وتؤثر بمستويات مختلفة على مؤسسات الدولة الحديثة كالسلطة أو الأحزاب، تكون بمثابة تعزيز للحقل الطُرُقي في اخضاع جموع الحقول الاخرى له، كالحقل السياسي والحقل الاقتصادي وحتى الحقل المعرفي، فكلها تسعى للاستفادة منه أو تحقيق المصلحة بشكل او باخر تحت مسميات مختلفة، فقد تأخذ اسم أخذ البركة أو زْيارة . وهذا ما لاحظته الدراسة من خلال استقبال شيخ الزاوية الجازولية سيدي عبد الكريم عدة وجوه، كشيوخ زوايا اخرى من نفس الطريقة أو غيرها.

يظهر جليا من خلال هذا التقديم عن اهمية المكانة التي تحتلها الزاوية المدروسة في الحقل الطُرُقي المحلي، وهذا ما سيعود عليها بتوسيع قاعدتها الجماهيرية وارتفاع زبونيتها؛ لكن السؤال الذي يطرح: هل الزوايا الاخرى التابعة للإقليم ولاية عين تموشنت تتمتع بنفس المكانة وبنفس درجة الالتفاف حولها؟، هل يخلق هذا الوضع تنافسية رمزية بين الزاوية الجازولية والزوايا الاخرى؟، وهل يمتد هذا التنافس ويشمل الزوايا الاخرى بعيدا عن الزاوية الجازولية؟.

انها مجموعة من التساؤلات المشروعة والتي يستوجب على الباحث الانثروبولوجي ادراكها وملاحظتها ميدانيا، من اجل البحث عن الصراع الرمزي الذي يعتبر المحرك الرمزي في عملية نسج العلاقات الافقية للزاوية على مستوى علاقاتها الدينية – الدينية.

تتعدد الزوايا بإقليم ولاية عين تموشنت والتي تضم تسع عشرة زاوية، تتبع هذه الزوايا ثمانية طريق صوفية، وتتوزع هذه الزوايا على مختلف بلديات الولاية.

باعتبار الزاوية مؤسسة دينية فإنها تتمتع بوضعية اجتماعية دينية في المجتمع، وموازاة مع المؤشر الكمي الذي يظهر في كثرة الزوايا وتعدد طرقها ومناهجها التعبدية، فسيخلق هذا الوضع نوعا من التنافس الرمزي فيم بينها، وتتجلى رمزية هذا التنافس في مستوى الحركية الاجتماعية لزاوية على حساب اخرى.

ان هذه "الحركية الاجتماعية والتي تأخذ الشكل الافقي، فالحركية الاجتماعية الافقية هي التي تتغير فيها المراتب الاجتماعية في كلى الاتجاهين – تصاعدي وتنازلي- داخل نفس الفئة الاجتماعية"[27]، والتي تعتبر فئة دينية رمزية وهي الزوايا.

انطلاقا من هذه النظرة السوسيولوجية، سيحاول البحث استعراض نموذج هذه الحركية الاجتماعية ذات الطابع الديني من خلال البحث الميداني الذي قمنا به.

من خلال الزيارات التي قمنا بها بين مختلف الزوايا الناشطة بولاية عين تموشنت، لاحظت الدراسة نوع من التنافس الرمزي بين هذه الزوايا والزاوية الجازولية، ومستوى هذا التنافس الرمزي لا يتجاوز الخطاب اللفظي لبعض شيوخ هذه الزوايا، وحتى مستوى هذا التنافس الرمزي لا يعدوا عن كونه معيارا تنافسيا قائما بين هذه الزوايا والزاوية الجازولية، التي يدركون جيدا انها من الزوايا التي تستقطب جموع من الناس لاسيما في ايام عطل نهاية الاسبوع اين تكتظ الزاوية الجازولية بمختلف الزائرين الوافدين اليها من مختلف ربوع الولاية ومن الولايات الغربية

[27] عبد الغاني منديب، المرجع السابق، ص: 103.

الاخرى. فادراك شيوخ الزوايا الاخرى لهذا الواقع وبدافع الغيرة على زواياهم، تجدهم في فترات يستعملون خطابا يحمل في ثناياه الحط من القيمة الروحية للزاوية الجازولية، كأنها طريقة تعتمد على الاساليب العنيفة، ونفس هذه الملاحظة التي كانت الزاوية الطيبية والقادرية بتلمسان تقدمها على الطريقة العيساوية في القرن التاسع عشر28.

غير ان هذا الخطاب يكون بطريقة لا شعورية وبعفوية عند البعض، وقد يكون بطريقة هجومية عند البعض الآخر. غير أن الملفت للانتباه أن كل شيوخ الزوايا الذي قمت بزيارتها على مستوى ولاية عين تموشنت، توقر الشيخ سيدي عبد الكريم وتعتبره من أعلام التصوف بالجزائر عامة، وهذا الموقف يُتخذ بناءا على الآداب الصوفية التي تفرض عليهم احترام بعضهم البعض والتسليم لبعضهم على اختلاف طرقهم واستقلالية زواياهم على بعضهم البعض، لان مبدأ الشُرفة أي الانتماء لسلالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، تفرض عليهم توقير واحترام بعضهم البعض.

انه من السذاجة اعتبار التنافس بين الزوايا من اجل استقطاب مريدين جدد والذي يعتبر حقا مشروعا لكل زاوية، صراعا لان هذا الصراع ليس مبني على امتلاك زاوية ما السلطة المادية على زوايا أخرى، بل هو تنافس على مستوى الرموز الثقافية غير المادية، وتنافس داخل الاطار السوسيولوجي للحركية الاجتماعية للزوايا، والذي حتى ان اشتد مستوى هذا التنافس يبقى مؤطر تحت قيم الرموز الطُرُقية الداعية الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي يبدأ من الذات (الزاوية) لتكون فاعليته وجديته (الامر بالمعروف) أقوى وذي هبة على الاخرين سواء زوايا أو افراد؛ اذ من غير المنطقي أن تجد شخصا يفض النزاعات والصراعات وهو طرف فيها.

[28] Edmond doutté, op.cit., les Aissaoua à Tlemcen, p .09.

ب- علاقات الزاوية الجازولية بالسلطة السياسية:

تنبني المقاربة الانثروبولوجية لعلاقة المقدس بالسياسي على اطروحتين تتمايز فيما بينها، وتقول الاطروحة الاولى والتي تسمى بأطروحة الاندماج: ان تاريخ الدول بالمغرب هو انطلاقا من الزوايا. ويمثل هذه الاطروحة كل من: (drague وbellaire و marçais).[29]

اما الاطروحة الثانية : فهي اطروحة التمايز والتي يمثلها، (odinot)، والتي تعتبر ان الزوايا تنشأ بين التناقض الحاصل بين المجتمع والسلطة.[30]

ان كلا هذين النموذجين يظهران مدى الاهمية التي تمخضت عن التفاعل بين السياسي والمقدس في شقه المرتبط بفعل الزوايا. غير ان هذين المقترحين يبقيان بعيدا عن التفاعل الداخلي للزاوية، والتي يكون فيها للطريقة هي المصدر لقيام الزاوية وللسند الشريف ايضا والذي يكون بمثابة الاجراء الفعلي والرمزي لا ثبات مشروعية الزاوية.

ان المقترب الانثروبولوجي المعاصر هو اكثر عمقا من سابقه، لأنه يرتكز على العناصر الداخلية للزاوية، وهذا ما ذهب اليه نجيب مهتدي في دراسته عن المكانة السياسية للزوايا، والذي سنستعرضه في العنصر اللاحق.

يتخذ شكل علاقات الزاوية الجازولية بالسلطة السياسية شكلا عموديا يظهر في مستويين وهما: مستوى علاقة الزاوية الجازولية بالسلطة السياسية المحلية، والمستوى الثاني هو علاقة الزاوية الجازولية بالسلطة السياسية العليا للبلاد.

---

[29] محمد ضريف، مؤسسة الزوايا بالمغرب، منشورات المجلة العلمية لعلم الاجتماع السياسي، دار الامة ، ط1، الدار البيضاء، 1992، ص: 19.

[30] نفس المرجع، ص: 20.

"ان انزلاق الزاوية في شكل الجمعية الدينية، يسمح بكشف توجهاتها الايديولوجية والسياسية،"[31]. وتعتبر هذه الحركية الاجتماعية عمودية باعتبار ان مستوى هذه العلاقة ينتقل من فئة اجتماعية الى فئة اجتماعية اخرى.[32] أي الانتقال من الفئة الدينية (الزوايا) الى الفئة السياسية (الاحزاب السياسية).

هنا يمكن للباحث في الغوص للتنقيب عن الجوانب السياسية للزاوية، فليس كل الزوايا تعلن نشاطاتها السياسية بصفة علنية، بل تفضل اثارة هذه المواضيع على مستوى نخبوي طُرقي، لا يسمح لعامة المريدين فتح بابه أو الولوج اليه.

ب-1- المستوى الاول: علاقة الزاوية الجازولية بالسلطة السياسية المحلية:

على ضوء ما توصلت اليه من نتيجة للمكانة السياسية للزاوية من خلال موضوع مذكرة الماجستير التي تحمل عنوان: "الاسس الانثروبولوجية التأسيسية وعلاقات زاوية سيدي احمد دومة بعين تموشنت"[33]، صنف نجيب مهتدي في كتابه : [34]« pouvoir et religion en Maroc »، المكانة التي تحتلها الزاوية في الحقل السياسي الى قسمين: زاوية متحولة وزاوية ساكنة.

فالزاوية الساكنة" هي بنية لا تعني انها جامدة، بل شهدت تغييرات داخلية دون المساس بقالبها الخارجي(...) وهي تكبر وتتطور في حدود مسارها المخطط له من قبل المؤسسين الاوائل لها (...) ومن مظاهر التغيير الداخلي ان تدخل بعض التغييرات على الورد (...) وهي على هذه الوضعية الساكنة، الى غاية بداية تفكير هذه الزاوية بإعادة تموقعها اتجاه الزوايا الاخرى، وباتجاه السلطة وتنتج وعيا جديدا لها."[35]

---

[31] Najib mouhtadi, op.cit. p.35.

[32] عبد الغني منديب، المرجع السابق، ص: 103.

[33] يخلف الحاج، الاسس الانثروبولوجية التأسيسية وعلاقات زاوية سيدي احمد دومة بعين تموشنت – دراسة ميدانية انثروبولوجية-، مذكرة ماجستير، جامعة وهران، 2012، ص: 138.

[34] Najib mouhtadi, op.cit., p . 71.

[35] Ibid, p.58.

اما الزاوية المتحولة:" فهي لا تعني القطيعة، بل تحافظ على شكلها الاوَلي لكنها تحاول التأقلم مع ظروف وحالات محددة، او تعتاد على اتجاهات جديدة وفي بعض الاحيان خارجية (...)، ولا يخرج نطاق ومجال فعلها عن دائرة اهتمام السلطة السياسية".[36]

وعلى ضوء هذا التصنيف لنجيب مهتدي ستحاول الدراسة تطبيقه على الزاوية الجازولية موضوع الدراسة، لتحدد مكانتها السياسية انطلاقا من الزاوية الساكنة او الزاوية المتحولة.

لقد نظمت الدولة الجزائرية سير عمل الزوايا تحت امرة قانون الجمعيات، رقم 12/06، والمؤرخ في: 12 جانفي 2012. فجاء هذا القانون، ليحدد عمل كل الهيئات ذات الطابع الجمعوي بما في ذلك الزوايا.

يقصد بالسلطة السياسية المحلية، الجهاز الاداري التنفيذي المسير للولاية، والذي يضم الوالي ومختلف مديري القطاعات المتواجدة بالولاية، وتمثل هذه الهيئات السلطة السياسية للبلاد على مستوى الولاية، فهي نموذج مصغر للحكومة.

من خلال الزيارات المتكررة للزاوية فقد لاحظت الدراسة، أن كل والي ينصب على رأس الولاية الا ويقوم بزيارة شيخ الزاوية بزاويته، والغرض من هذه الزيارة هو اقامة علاقة خاصة بالشيخ الذي يتمتع بشبكة صداقة وطنية مع كبار مسؤولي الدولة وعلى اختلاف مراكزهم. فهو يقوم بزيارة الشيخ اما للحصول على بركة الشيخ أو للاستعانة بنفوذه على سكان المنطقة، سواء من أجل تهدئة حركة احتجاجية، كالحركة الاحتجاجية التي وقعت في جانفي 2011، ومست مختلف مدن الولاية، اذ كان الشيخ سيدي عبد الكريم من المبادرين في دعوة الشباب الى التعقل ونبذ كل اشكال العنف، وذلك من خلال اللقاءات التي كانت السلطة المحلية تعقدها آنذاك مع ممثلي شباب الولاية، وكان الشيخ يحضر هذه اللقاءات في مختلف النقاط التي عقدت فيها هذه الجلسات الاستماعية لمشاكل الشباب، اضافة الى دعواته المتكررة إلى التهدئة عبر أثير الاذاعة المحلية.

[36] Najib mouhtadi, op.cit., p.58.

كما تستعين السلطات المحلية بشيوخ الزوايا عامة والشيخ سيدي عبد الكريم خاصة في الاستعانة بهم من اجل تعبئة الناس لاسيما في المناسبات الانتخابية والتي اصبح العزوف في المشاركة فيها هو الهاجس الذي يقلق السلطة السياسية العليا بالبلاد والتي تقوم بالضغط على السلطات السياسية المحلية من اجل تعبئة المواطنين من اجل المشارة في هذه الانتخابات.

ويحذو حذو الوالي كل المسؤولين المحليين على حسب وظيفة ودرجة كل مسؤول، اذ نجد الامين العام للولاية واطاراته، لا يتهاونون على زارة الشيخ في كل مناسبة تتاح لهم سواء رسمية او غير ذلك مع عوائلهم أو اصدقائهم. ونفس الامر يتكرر مع رؤساء الدوائر، اذ يقترب كل رئيس دائرة بشيخ الزاوية المنتمي الى اقليم اختصاصه الاداري. كما لاحظت الدراسة، اقبال العديد من مختلف مديري الجهاز التنفيذي الولائي لعين تموشنت، بإقبالهم المتكرر لزيارة الشيخ، من اجل نفس الاغراض (أي اقامة العلاقة) تحت مسمى اخذ البركة و زْيارة.

كما نشير هنا، أن توسط الموقع الجغرافي للزاوية بين ولايتي عين تموشنت وتلمسان، جعل من الزاوية الجازولية محجا للسلطات المحلية لولاية تلمسان، والتي لا تتوانى هي الاخرى في استدعاء شيخ الزاوية الجازولية، الى مختلف التظاهرات الثقافية والعلمية والسياسية والاجتماعية. وغالبا ما يقوم المنظمون على هذه الفعاليات بإعطاء الشيخ الكلمة الذي يستهل كلامه بترتيل سورة الفاتحة وآية الكرسي واواخر سورة البقرة، ثم يقوم بالدعاء للبلاد والعباد ويخص بدعائه الرئيس بوتفليقة.

يمكن ملاحظة مدى اقبال ممثلي السلطات المحلية على الزاوية الجازولية بالخصوص بسهولة، فكل هؤلاء المسؤولين الذين يقصدون الزاوية، لا يجدون حرجا في اقبالهم عليها اذ منهم من يعتبر انه حر كأي مواطن في زيارة أي هيئة يشاء، أو أن بعض هؤلاء المسؤولين من يكون ذو تنشئة دينية طُرُقية، والاهم من هذا كله هو اعادة بعث نشاط الزوايا في عهد الرئيس بوتفليقة. وهذا ما يؤكده نجيب مهتدي بقوله: " تَجمعُ ظاهرة الزوايا بين الشعبية

والبرجوازية، بين الريفي والحضري، فهي ليست مطلبا دينيا فحسب بل بعدا سياسيا."37 بالإضافة الى انها: " فضاء للتعبير عن الاحساسات المحلية أو الجهوية."38 فالتعبير هنا يتخذ نوع التعبير الطُرُقي بين أعضاء الزاوية، ويأخذ نوع التعبير السياسي الذي يجمع السلطة بالديني الطرُقي.

ب-2- **المستوى الثاني: علاقة الزاوية الجازولية بالسلطة السياسية المركزية:**

يبني الطرح الخلدوني في قيام الدولة بالدعوة39، فالدعوة هي العنصر الديني الذي يتعدد شكله من زمن لآخر (زاوية، مسجد، جامع ومعنى الجامع هنا هو الامامة والتدريس)، ومن مجال جغرافي لآخر، لكن الوسيلة والغاية هي واحدة، وهي الوصول الى السلطة؛ اذ تستمد السلطة السياسية مشروعيتها من الديني. أن اعتماد الدين لعنصر الشيخ او الامام الذي يستعمل خطابا اسسه روحانية رمزية، وما لهذا الخطاب من تأثير شديد على نفوس المؤمنين، يفرض على السياسي الاقتراب من الديني للاستفادة من تعبئته الجماهيرية الواسعة. ويستكمل الطرح الخلدوني نظريته، من ان السياسي يتخلص من الديني، عندما يمتلك السياسي السلطة. فهل ينطبق الطرح الخلدوني على الواقع الجزائري، خصوصا في مرحلة حكم الرئيس بوتفليقة؟. وهذا ما ستحاول الدراسة البحث فيه من خلال هذا العنصر.

غير أنه لا يمكن ان ننسى الظروف السياسية التي بدأت فيها سلطته بالتشكل، فكان الهاجس الامني الذي خيم على الجزائر منذ عشرية من الزمن والذي طبعه اللاامن، هو التحدي الاول للسلطة السياسية الجديدة، التي راهنت على استرجاع الامن. فاخذ هذا الصراع اقصى اشكال العنف الدموي المسلح. وعند قراءتنا لتاريخ هذه الحركة الدينية – السياسية، والتي بدأت منذ البدايات الاولى للاستقلال، وانفجرت في الثمانينات مع قضية بويعلي، ومع احداث اكتوبر 1988، وأمام هذا المشهد السوسيو- سياسي للمجتمع الجزائري في تلك الفترة، خفق لمعان

37 Najib MOUHTADI, Op.cit, p.60

38 Ibid., p.50

39 محمد ضريف، المرجع السابق، ص: 43.

وبريق الزوايا التي انغلقت في معظمها على ذاتها مكتفية بقيامها بأدوار تربوية أو اجتماعية، ولان الوضع السوسيو-ثقافي والديني، ساهم في عزلها من خلال ربطها بمظاهر اللاثقافة واللاتحضر واللادين. باستعمال خطاب تحقيري لكل ما يرمز للزوايا أو ارثها العريق.

"فالسلطة دائما تسعى للبحث عن مشروعية والتي يقصد بها :" المواقف القيمية وعلاقات الثقة ومعاني الولاء التي يبديها المواطنون مقابل نظام السلطة الذي يحكمهم . وبالتالي اضفاء المشروعية هو ذلك السياق الاجتماعي الذي يسمح للنظام السياسي القائم بإرساء وفاق، يفترض نشاط اقناع فوقي، من جانب مقاليد السلطة، الذي يقابله وفاء وولاء من تحت. وللدين دور في اضفاء المشروعية السياسية. " [40]

ومن خلال هذه الحركة الدينية – السياسية التي عرفتها الجزائر في فترة بداية التسعينات، والتفاف عموم صفوف الشعب حول حركة الإسلام السياسي الجديدة، يعيد للأذهان اعادة انتاج نسق سياسي للدين، اين يجتمع في اركانه (الدعوة بالدولة / الديني بالسياسي).

وفي هذه الظروف وُلدت سلطة الرئيس بوتفليقة من جراء مخاض عسير بولادة قيصرية، اذ كان لزاما للسلطة السياسية الجديدة ان تبحث في البديل الديني السياسي، والذي وجدته في غيابات جب تراثنا الثقافي اللامادي الغني برموزه، والغني بأعلامه ومفاهيمه، فكان توجه السلطة السياسية الجديدة الى الزوايا كبديل للحقل الديني المستورد (الوهابي). وتعتبر هذه الاستراتيجية المتبعة، من بين الاستراتيجيات الناجحة في مساهمتها في قلب الاوضاع وترجيح موازين الكفة للفكر الديني الطرقي المعتمد في خطابه على أدبيات ومفاهيم التعايش والتسامح المذهبي.

عرفت الساحة الدينية الطُرُقية انتعاشا غير مسبوق في ظل حكم الرئيس بوتفليقة اذ انه ومنذ قدومه الى سدة الحكم في 1999، لم يدخر جهدا في اعلانه عن مساندته للزوايا

[40] سابينو اكوافيفا وانزو باتشي، علم الاجتماع الديني الاشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة ابوظبي للثقافة والتراث، ابوظبي، 2011، ص: 169.

وهذا ما كان يظهر من خلال زياراته الميدانية لكل ولاية، اذ يقوم بزيارة الزاوية الاكثر ذيوعا بتلك الولاية، فالبديل الديني الذي اعتمدته السلطة السياسية الجدية كان في الزوايا التي ادركت انها مؤسسة اجتماعية دينية قادرة على المساهمة في استوعاب النشاطات المعادية للمجتمع.

"سلطة التراث، أي تلك العوائد التي اضفي عليها طابع القداسة على اساس صلاحياتها الاثيرة، والتي باتت متجذرة في قلوب الناس جراء قوة العادة وهو ما يدعوا لمراعاتها".41 ومن هنا يظهر جليا ان السياسي ليس مختارا في تحديد موقفه من الديني، بل هي ضرورة وحتمية اجتماعية تمليها خصوصية التركيبة الاجتماعية للمجتمع.

لا تزال الزوايا تحافظ على مكانتها المرموقة عند السلطة السياسية الحاكمة، وفي هذه المرحلة من مستوى العلاقة بين الديني والسياسي فان انقلاب السياسي على الدين بحسب الطرح الخلدوني لم يتحقق ولا يبدوا له اثر في الافق القريب.

3- علاقة الزاوية الجازولية بالاحزاب السياسية:

تعد الأحزاب السياسية من أسس الأنظمة الديمقراطية، وأهم المؤسسات السياسية التي تضفي طابعا ديمقراطيا على النظام السياسي، وتعتبر المحرك المفعل للمشاركة السياسية. كما تعتبر قناة سياسية تربط بين ما بين المواطن والسلطة السياسية، فهي تقوم بمهمة تجميع المطالب الشعبية والتعبير الجمعي عن الارادات والمواقف الفردية للمواطنين. وفي فترة الانتخابات، تعتبر الأحزاب الفاعل الرئيسي لإنجاح العملية الانتخابية، من خلال تعبئة الرأي العام وإقحامه في الحياة السياسية وحث المواطنين على المشاركة السياسية. كما يمتد المجال الجغرافي للحزب السياسي المستقر دوما في المدن أين يكون مركز القرار، الى القرى والمناطق النائية من أجل التعبئة والاشهار السياسي للمرشح الممثل للحزب.

41 سابينو اكوافيفا وانزو باتشي، المرجع السابق، ص: 171.

"الاسلام هو نهج حياة، نمط من التفكير ينضبط على ايقاعه أي نشاط في حياتنا اليومية وبالتالي لا يمكن عزله عن الحياة السياسية". [42]

وما يميز استراتيجية الاحزاب السياسية لكسب ود الناس اليها، أنها تلجأ الى مختلف التجمعات اليومية للأفراد على غرار الاسواق اليومية والاسواق الاسبوعية، واستغلال بعض المناسبات الاجتماعية كالوعدة او الزواج او حتى الجنائز من أجل تمرير رسالتها السياسية. كما انها لا تتوان في استخدام الفضاء المخصص للديني، باعتبار انه ميدان خصب يستقطب اليه جموع غفيرة من المواطنين، ومن مختلف الفئات والمستويات الاجتماعية.

"ان اختيارات التصويت لدى الفرد داخل المجموعة او داخل الوسط الاجتماعي، الذدي يشكل اطار الاقناع أكثر من الحزب أو من الشخص المنتخب ويصبح بموجبه الادلاء بالاقتراع تعبيرا عن هوية جماعية ثقافية، عندما يكون الاطار الثقافي قويا وغنيا بالسندات الاجتماعية الداعمة وبرقابة العلامات التي تميزه".43

ومن هنا نستخلص ان الزوايا ودورها في المجال السياسي، يحمل في طياته الكثير من الاسرار التي يستوجب على الباحث دراستها، كدراسة النسق السياسي للزوايا، وما يحمله هذا الموضوع من تفرعات وتشعبات.

ان التجاذب السياسي نحو الزوايا، ونحو الزاوية الجازولية بولهاصة ما هو الا اجراء سوسيو- سياسي يهدف الى تعزيز التموقع لهذا الاخير والاستفادة من الوضعية السوسيو-دينية للزوايا على اتباعها والذين يعتبرون الفاعلين الذين يراهن عليهم السياسي. ان تقرب السياسي من زاوية على حساب اخرى يكون بناءا على مستوى الخطاب المقدم من الزاوية، فكلما كان خطابا يلتزم بمعالم التصوف ويلتزم بالطريقة المحددة في وِرْدها.

فإن الزاوية الجازولية بولهاصة تصبح حسب تصنيف نجيب مهتدي عن مكانة الزاوية في الحقل السياسي، في مصاف الزاوية الساكنة والتي التزمت بجوهر وردها الداخلي والمتأثر بالشاذلية والجازولية والعيساوية كما راينا سابقا،

---

[42] سابينو اكوافيفا وانزو باتشي، المرجع السابق، ص: 171.

[43] نفس المرجع،ص:172.

فنقطة ثبوتها عند حدود هويتها الصوفية، هي نقطة تموقعها مع السياسي الذي يدرك جيدا الزاوية الساكنة من الزاوية المتحولة.

المبحث الثالث: المكانة الاجتماعية للزاوية في الوسط المحلي:

من خلال ما استعرضناه في عنصر العلاقات السياسية للزاوية الجازولية، يتبين لنا أن الزاوية الجازولية مركز الحدث السياسي في الوسط المحلي، وتتجلى مركزية هذا الحدث، من خلال اهتمام واقبال مختلف السلطات السياسية المحلية او المركزية على الزاوية. واهتمام السياسي بالزاوية سيعود حتما برقي قيمتها الروحية في اوساط السكان المحليين، وبالتالي تعزيز مكانتها الروحية والرمزية، ويعتبر تعزيز المكانة الرمزية للزاوية مكسب رمزي، يضاف الى سلسلة المكاسب التي استطاعت هذه الزاوية كسبها على غرار تاريخها العريق وتربعها على عرش الطريقة العيساوية في الجزائر.

ان كانت رئاسة الزاوية الجازولية للطرق العيساوية بالجزائر، من الاحكام المسَبقة نسبيا، لاعتبار ان الزوايا التي تتبع الطريقة العيساوية مستقلة عن بعضها البعض أولا، وثانيا لا يوجد بين مختلف هذه الزوايا عقد اخلاقي او رمزي يوصيهم بضرورة الالتفاف حول شيخ واحد؛ غير ان جل زوايا العيساوية بالجزائر تسعى بان تشارك في رمزية الاحتفالات السنوية للزاوية الجازولية بولهاصة، وتتبرك بشخصية الشيخ الطاعن في السن والذي يجلب الوقار والهيبة، على مختلف اتباع الطريقة. فشخصية الشيخ سيدي عبد الكريم هي التي تعطي الانطباع، على تربعه للمكانة الرمزية ولو بشكل لا واعي.

ان المكانة المكتسبة للزاوية الجازولية جاءت عبر صيرورة تاريخية، ولا زالت اثار هذه الصيرورة متواصلة الى اليوم، من خلال مساهمة الزاوية الجازولية في البناء الاجتماعي سواء على مستوى الرمزي الطرقي او على المستوى المادي السياسي.

ومن أسباب علو مكانة الزاوية الجازولية هو، مساهمتها في التنمية الاجتماعية من خلال الحرص على جلب مشاريع للبنية التحتية، والتي تعتبر من البنى العصرية والمتواجدة بالزاوية ومحيطها، من انارة وتعبيد الطرقات وكل اشكال التهيئة العمرانية والمتواجدة بإقليم قرية طربان ككل.

وصلت الزاوية الجازولية الى هذه المكانة بفضل شخصية شيخها المتواضعة والموقرة سيدي عبد الكريم، وبفضل ظروف سياسية ساهمت في بلورة الحقل الديني واعطائه مجالا اكبر للمشاركة في الحياة الاجتماعية بصفة عامة.

ومن الاسباب التي تساهم في رقي المكانة الاجتماعية للزاوية عموما، هو مجموع الادوار التي تقوم بها الزاوية لفائدة المجتمع المحلي المتواجدة به. وهذا الذي سياتي ذكره في العنصر الموالي.

المبحث الرابع: ادوار الزاوية في الوسط المحلي:

1- الدور الرمزي:

ان تجمع الناس حول الطريقة المتبعة في فضاء الزاوية، كمكان التقاء هؤلاء المريدين، يجعل اولا من هذه الزاوية نقطة التقاء اجتماعي لمختلف الفئات الاجتماعية، حيث يجلس الغني بجانب الفقير، والمتعلم بجانب غير المتعلم، والمتزوج بغير المتزوج، والكبير بالصغير، فهي كما نلاحظ مكان يجمع في ثنياه الفوارق الاجتماعية التي انتجها النظام الاجتماعي المبني على دعائم اقتصادية وثقافية وسياسية، غير ان هذه الفوارق الاجتماعية تذوب وتنصهر.

يخضع جميع مريدي الطرقي الى عدل الطريقة والمتمثل في سواسيتهم أمام مجال يختفي فيه الجانب المادي، ويسعى فيه المريد الى الارتقاء الروحي عبر مسلك ومنهج الطريقة المتبعة. وفي هذه اللحظة يذهب الكبرياء وتختفي المكانة الاجتماعية، فيعود الزهد ولو بشكل ظرفي وآني.

ان دور الحضرة والذكر وتلاوة الورد دور تربوي روحي، اذ تقوم مجموع هذه الطقوس بتربية الروح على مبادئ دينية اسمى، تمليها الطريقة الجازولية العيساوية بالخصوص.

2- الدور الاجتماعي التضامني:

ان الاصل الديني للزاوية جعل منها مؤسسة اجتماعية تتربع على مختلف الادوار من خلال السهر على تأطير الحياة الاجتماعية للناس، فكان الديني هو نقطة التقاء الحياة الاجتماعية حوله. لكن الذي يميز هذه المؤسسة الدينية هي كونها تتمتع بشخصية دينية رمزية تتمثل في الطريقة التي تتبعا هذه الزاوية، اذ تفرض هذه الطريقة مجموعة من التعاليم التي يتقيد بها كل منتسب اليها بدءا من شيخها الى احدث مريد منخرط حديثا في هذه الطريقة.

سمحت تعاليم الطريقة الصوفية في خلق رابطة دينية تجمع مختلف الفئات الاجتماعية حولها، فالالتزام اليومي الذي تفرضه الطريقة لقراءة الورد، يسمح بجمع مختلف مريدي الطريقة حول ترتيل الورد، وتلاوة القرآن والذكر. فهي كلها نشاطات تأخذ طابعا دينيا رمزيا يساهم في التقوية والتجديد الإيماني لاتباع الطريقة من جهة، ومن جهة ثانية تعزيز الاحساس الاخواني الذي خلقه الورد في نفوس مرتليه، اذ يعتبر مريدي الطريقة انهم اخوة، جمع بينهم الشيخ الذي يمثل دور الاب، وكلهم يذوبون في حنان وعطف الام والتي تمثلها الطريقة.

ومن هنا نلاحظ مدى مطابقة الروابط القرابية بين اعضاء الاسرة واسقاطها على نوع آخر من هذه الجماعات وهي الجماعة الدينية، التي يكون فيها الطريقة وتعاليمها هي الرابط الديني القوي. وهذا التحليل استخلصته الدراسة من خلال ميدان الزاوية الجازولية بولهاصة.

3- الدور القضائي:

تختص الزاوية الجازولية بولهاصة بدور قضائي يتمثل في اصلاح ذات البين، وتتعدد القضايا المتنازعُ عليها بين الناس، فقد تبدا بين ابسط اشكال النزاعات الت يتقوم بين افراد الاسرة الواحدة، كالنزاع بين الزوجين، او بين

الاخوة لينتقل الى مستوى اعقد من هذا، لاسيما النزاعات المرتبط بالميراث الذي يكون على الاراضي الخصبة والاموال.

ولاحظت الدراسة لدى تتبعها لمجريات هذا البحث، ان الشيخ سيدي عبد الكريم من الشخصيات التي يعتمد عليها المجتمع المحلي في تقديمه ك: "جَاهْ "، نظرا لتمتعه بسمعة طيبة تكونت في التصورات الفردية لسكان المنطقة عن الشيخ سيدي عبد الكريم.

ويقصد الشيخ سيدي عبد الكريم العديد من الافراد وطلب وساطته لفض نزاع مهما كان سببه، وهو لا يتوانى كعادته نظرا للهمة التي يتمتع بها، عن اجابة هاته الاطراف القاصدة اليه، وقد ينتقل الى ولايات بعيدة من اجل التوسط لحل النزاع كالعاصمة أو تنقله حتى الى الولايات الشرقية للوطن.

ولقد لاحظت الدراسة العديد من تسويته لمختلف النزاعات، ويقوم باستقبال الاطراف المتنازعة كل على حدى من اجل ان يسمع لرواية كل طرف، ثم يقوم بعدها بمناداتهم في معزل ليعرض لهم مقترحات وسطية فقد يقبل بها البعض وقد يرفضها البعض الاخر، وفي حالة ايجاد الاجماع بين طرفي النزاع يقوم باستدعائهم داخل قاعة واحدة تجمعهم، ويعرض عليهم الحل النهائي، ثم يقوم بالدعاء لهم ويطلب منهم مصافحة وعناق بعضهم البعض ، في جو تعلو فيه زغاريد النساء الحاضرات أو المرافقات لطرفي النزاع.

4- الدور العلاجي:

تتمتع كل زاوية بخاصية تميزها عن غيرها، ومن خاصية الزاوية الجازولية بولهاصة الدور العلاجي الذي تقوم به، والذي يسجل في خانة العطاء الالهي أي الكرامة التي خصها الله لهاته الزاوية.

لقد رأينا في عنصر سابق من هذا البحث عن آلية هذه الخاصية وسر وكيفية عملها، لكن الدور العلاجي للزاوية المدروسة يمكن تقسيمه الى قسمين وهما: العلاج المادي والعلاج الرمزي الروحي.

أ- العلاج المادي العضوي:

يقصد بالعلاج المادي، الطريقة التي يقدمها شيخ الزاوية لعلاج مرض حسي ومادي، وغالبا ما يكون هذا المرض، الاعراض الناتجة من الاصابة بلسعات الزواحف السامة والتي تمتلك الزاوية الجازولية سر ابطال مفعول هذه السموم.

ان الشفاء الذي يكون بسبب هذه الطريقة العلاجية من مرض عضوي، يفتح للزاوية مجالات علاجية أخرى، بحيث يستقر في المخيلة الشعبية بالمنطقة، قدرة الزاوية في الشفاء من أي مرض كان. ان هذه الآلية العلاجية – الشعبية والمرتبطة بالمشروعية الدينية، تساهم في شكل مباشر بتثبيت الدور العلاجي للزاوية في وسطها المحلي، ويتطور هذا الدور عند الحاجة، أي عند حاجة أفراد المنطقة الى العلاج، ويصبح يتخذ معاني وأشكال أخرى على غرار العلاج الرمزي الروحي، فما هو هذا العلاج؟.

ب- العلاج الرمزي الروحي:

يعتبر هذا العلاج كنتيجة حتمية لنجاح العلاج المادي، وهو يمثل كل ما له علاقة رمزية وروحية بالزاوية، فالهواء الذي يسري في ارجاء المكان هو عبارة عن علاج، وأضرحة الزاوية وجدران هذه الاضرحة هي علاج، من خلال اقامة بعض الطقوس كالبخور واشعال الشموع، وحتى ماءها علاج وطهارة للابدان. (كما راينا في عنصر سابق من هذا البحث).

بالإضافة الى العلاج الروحي والمتمثل في اركان الطريقة من ورد وذكر وحضرة، فهي كلها شعائر وطقوس يقوم بها المريد من أجل علاج نفسه من مادية الحياة التي يفرضها تطور المجتمع وتعقيده وتوسع وتنوع نمطه الاستهلاكي.

تلعب مجموع هذه الادوار مجتمعة، آلية مهمة في تثبيت المكانة الاجتماعية للزاوية وفي وسطها المحلي، الذي يقوم هو الآخر بنشر الخصائص الكراماتية للزاوية في المناطق المجاورة للزاوية بل وأبعد من ذلك، وبهذه الاجراءات

تصبح الزاوية ذائعة الصيت ويكثر الاقبال عليها من مختلف المناطق في الوطن وخارجه، وهذا ما لاحظته الدراسة من حيث الاقبال الكثيف على الزاوية من مختلف مناطق الوطن وخارجه.

المبحث الخامس: المكانة القدسية للزاوية:

للتطرق لهذا العنصر، يلزم علينا ضبط بعض المفاهيم المرتبطة بالقداسة والقدسية، فما هو مفهوم المقدَسْ.

1- القداسة في الاسلام : اركيولوجية المفهوم:

يأخذ مفهوم المقدَس تطوراته الدلالية من التنظير الغربي الذي أعطاه مكانة في قاموس العلوم الانسانية، ويقول دوركايم عن المقدس: "انه متماثل مع الالهي والالهي ابتكار جمعي، لذا فانه مميز بالتعالي عن حياة الافراد، انه الوجه المفارق والمتعالي لحياة الجماعة الدنيوية، ولأنه كذلك لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه وينفيه سوى بكيفية موازية ومفارقة"44. ويقول الفيلسوف الالماني كانط ان المقدس يشير الى علاقة بين ذوات وأشياء أو موضوعات، هي موضوعات وأشياء العالم. بينما تحيل القداسة الى علاقة بين ذوات (ذات إلاهية وذوات المؤمنين، ذات قدسية وذوات المؤمنين)45.

أما عن القداسة والمقدس في الثقافة العربية الاسلامية، يقول جوزيف شلهود46 في هذا السياق، ان المقدس يعانق في نفس الوقت كلا من الطاهر والنجس، بينما الدين موجه نحو القداسة، فالمقدس هو سلطة معرفية ذات مضمون تكليفي47. ويعطي شلهود معنى آخر للمقدس الذي يعتبره سياق يسري في مساره النجس والطاهر، في حين ان القداسة والمتمثلة في الدين تبقى على مستوى دلالي أسمى من المقدس. وبهذا تكون الثقافة العربية الاسلامية قد عقلنت مفهوم المقدس وتمحور حول الله. مما افضى الى جعل مجال القداسة مفارقا ومعزولا باقي

44 نور الدين الزاهي، المرجع السابق، ص: 17.
45 نفس المرجع، ص: 21.
46 نفس المرجع، ص: 21-27.
47 عبد الجواد ياسين، المرجع السابق، ص: 393.

العالم، بينما ظل المقدس في ظل هذا الوضع عبارة عن طاقة غامضة شبيهة بمجال مغناطيسي يمارس جاذبيته، تلك الجاذبية التي عمل الاسلام على توجيهها نحو الله.

أما مالك شبل فقد حصر المقدس في حدين هما التطهر والاحرام، يتجسد التطهر بشكل جلي في الفرائض والمعاملات وتعبر عنه مقولة الحلال. يقوم الحلال على التطهر سواء في مستواه الاولي الذي قد يتعلق بما نتناوله من طعام طيب، او مستواه الروحي الذي يعني التطهر مما ليس الله. اما الاحرام فيتجسد في مقولة الامتناع او المحرم 'الممنوع) الذي يهدف الى رفع النجاسة، سواء في اشكالها الصغرى الجسدية او الكبرى من مثل نجاسة النفس والسلوك. حسب مالك شبل48.

كيف لدين سماوي توحيدي كالإسلام يقر بوسطاء بين الله وعباده؟، لماذا يطلب الرجال شفاعة اشخاص يعتبرونهم يملكون قدرات خارقة؟ (معنى القداسة: هي القداسة التي تغذيها الكرامة و تمليها البركة). لا معنى للقداسة في الدين الاسلامي فالله وحده هو الذي اختص بصفة القدسية (القدوس) دون سواه من البشر، وعبر حقب تاريخية تطورت فكرة وجود مخلوق أو كائن كامل الصفات الحسية والمعنوية قريب من الله ومن عباده يسمى بالولي. وهذا يعني ان هذا الشخص تلقى مزايا ربانية خاصة، لكن ليست قدرات فوق طبيعية، فهؤلاء الاشخاص هم موضوع اخلاص.

حسب دراسات غولدزيهر 1971 حول القداسة في الاسلام[49]، "ان الاعتقاد بأحادية الله في الحكم ، وبين مبدا الفصل بين العوالم الانسانية والعوالم الربانية او الالهية، لا تدع مكانا للوسطاء بين الله وعباده وحتى النبي كان رسولا انسانا لا يتعدى حدود ما يأمره به الله. ومن ناحية اخرى يذكر لنا القرآن نماذج لرجال ونساء تقاة مؤمنون لهم الدرجات العلى في الجنة، لكن المكانة التي خصهم الله بها غير وراثية لتابعيهم. غير ان المجتمع سرعان ما سيحس بحاجته الى انتاج شخصيات تمتلك قدرات فوق طبيعية خارقة، تجسد صورة الاله، يستشهد بهم كوسطاء

[48] نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، افريقيا الشرق، المغرب، 2011، ص: 50.

[49]Sossie Andezian, op.cit., p .14.

بين الله وعباده على الاقل في طقوس خاصة كالصلاة او التضحية او الزيارات او النذر او الصدقات، وخلدت معجزاتهم في سجل الذاكرة الجماعية بعد وفاتهم.

انتهى الضغط الشعبي بفرض فكرة القدسية من جانب مذهبي بعد التغيرات الدخيلة على تصورات النبوة في القرن التاسع الميلادي، فبعدما كان النبي اصيل السلالة البشرية تحول الى نصف بشر ونصف الاهي يتمتع بقدرات خارقة، هذا التصور لمحمد صلى الله عليه وسلم ، كبشر يتمتع بقدرات خارقة وتساير الاحادية الالاهية في آن واحد ولا اعتراض بينهما، قادت هذه التصورات الى تقديس قبره وآل بيته وصحابته وتبجيلهم. وشمل التقديس ايضا اغراضه الشخصية كنعله او رداءه او عمامته وعصاه [50].

ويمكن ان نتدبر مع شودكيويز "CHODKIEWICZ " (اعماله حول القداسة في الاسلام 1986-1995)، يمكن اعتبار تقديس الاولية هي توسعة في الاخلاص الجماعي لمحمد صلى الله عليه وسلم وصحابته، وكان هذا التصور هو المؤسس الرسمي لاحتفالية المولد النبوي الشريف في بداية القرن الثالث عشر الميلادي.[51]

وهكذا يظهر لنا ان مفهوم المقدس والقداسة، عولج من جميع جوانب الحضارة الغربية وصولا الى الحضارة العربية الاسلامية، والتي أخذ فيها هذا المفهوم شكلا اقل غموضا من سابقه في الحضارة الغربية، لأن التعدد الثقافي كان يصب في قالب واحد وهو المجال الرباني الواحد والموحد.

إن الإرث الصوفي لوحده يعتبر ارثا منتجا ومساهما في تبلور مفهوم القداسة، في شكل يتناغم ويتجانس مع الإلاهي، الذي يعتبر محور الإنتاج المعرفي الصوفي، التي تتجلى في الغوص في العناية الإلاهية، وتذوق تجربتها الفريدة والغنية.

[50] Sossie Andezian, Op.cit., p.15.
Ibid.[51]

2- المكانة القدسية للزاوية في معتقد الوسط المحلي:

تحتل الزاوية الجازولية بولهاصة، مكانة قدسية كبيرة في مجتمعهم المحلي، ولم تصل الزاوية المدروسة الى هذه الدرجة الرمزية في تصور المجتمع المحلي، إلا عبر محطات اجتماعية والتي ذكرناها آنفا، عززت ذلك الشعور الذي يعبق برائحة الروحي في كنف الزاوية، والفاعل الرئيسي في هذه العملية هو شيخها سيدي عبد الكريم، والذي يعتبر الشخصية المفتاحية الوحيدة في الزاوية التي يمكن لها أن ترتقي بالزاوية الى المكانة القدسية والتي وصلت اليها، والاهم من هذا تثبيت هذه المكانة في تصورات المجتمع المحلي فتترسخ هذه الصورة في الذاكرة الجماعية، وتصبح ملاصقة للمخيال الشعبي في المجتمع المحلي.

ان الدور الذي يلعبه الشيخ في الزاوية لا يقتصر على كونه مؤطر الحياة الروحية لأفراد جماعته فحسب، بل ان الوضعية الرمزية التي يحتلها وفي ظل التطور المجتمعي القائم على الدولة كأداة وجهاز سياسي تنظيمي لمجال مجتمعاتي اكبر، سيجعل من هذه الاخيرة أن تحتوي المجال الديني الرمزي للشيخ، فالنسبة للدولة فان الشيخ مرتبة، اذ عند وفاة شيخ ما ، سيُعوض هذا الشيخ بشيخ آخر وفق التقاليد الطرقية المنصوص عليها. وهذا ما يبينه عبد الله حمودي[52] في ما يلي ذكره:

إن الولي او الشيخ وجه معهود ؛ ولكنه بخلاف الفقيه والعالم، لا يخلو مساره في البحث عن احداث غير متوقعة، كما أن تهييء مستقبله يرتبط خاصة بنعمة الخالق، وعمل الملقنين واعتراف الناس، أي بعيدا عن قرار العلماء وفي تخوم مجالاتهم المعرفية وبعيدا عن سلطة القرار السياسية.

ان البناء المؤسسي الممتد، الذي يضع هذا الوجه الى جانب وَجهي الامير والعالم في اطار الثراثية الوظيفية (التي يرى جاك بيرك انها وُظفت في القرن السابع عشر، وركز عليها محقا)، لا يقلل من الاخطار التي يخفيها بروز الولي. فاذا كان هناك، من الآن فصاعدا، مكان خاص به (بالولي الجديد)، فانه يبقى من المحتمل دائما مجيء ولي

[52] عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص: 117.

آخر ليحتل هذا المكان متجاوزا في ذلك كل ضمانة تنظيمية. ذلك إن إحياء الجماعة التي ينتمي اليها الولي، لا يتكيف مع معايير الإنتقاء التي تفرضها الدولة وايديولوجيتها.

المبحث السادس: مجال الزبونية في الزاوية الجازولية:

وُظف مفهوم الزبونية في الادبيات السياسية خصوصا، لما لهذه العلاقة من تحقيق مصلحة، عن طريق علاقة يتخذ فيها مبدأ السلطة عدة أشكال. فهل للزبونية في الحقل الديني معنى؟، وان كان كذلك فما هو معناها؟، وهل هي نفسها التي وُظفت في الحقل السياسي نجدها بنفس المقاييس في الحقل الانثروبولوجي؟. وهذا ما سيحاول هذا المبحث في التنقيب عن الزبونية الدينية في الزاوية الجازولية.

1- مفهوم الزبونية:

عرف موضوع الزبونية في حقلي السوسيولوجيا والانثروبولوجيا دراسات كثيرة اهتمت بدراسة معنى هذا المفهوم، وفي مستوى أدائه داخل المجتمع مع مختلف التركيبات والتعقيدات الاجتماعيين. فالدراسات الانثروبولوجية لموضوع الزبونية شمل مستوى العلاقات الجماعاتية في المجتمعات البدائية، والتي تتميز بمستوى علاقاتي يتداخل فيه الديني بمفهوم الطوطم والسحر والاسطورة، ليصبح التبادل العلاقاتي في هذه المجتمعات يتخذ جانبا طقوسيا وشعائريا مهما في حياة المجتمع البدائي. (وسنعرض نموذج مالينوفسكي لاحقا).

أما وجهة نظر السوسيولوجيا والتي قَوْلَبة المفهوم في دلالته الحالية، فقد أعطت المعنى الزبوني للعلاقات الجماعاتية داخل المجتمع المعاصر والذي يتميز بالتعقيد المؤسساتي.

أ- وجهة نظر الانثروبولوجيا:

والتي سنعتمد فيها على دراسة مالينوفسكي كنموذج، فقد وجد من خلال دراسته الميدانية لجزر "التروبريوند"، نظاما تبادليا بين قبائل الجزر والذي يسمى: كولا (la kula) ، والذي يعتبر نظاما تبادليا واسع الانتشار بين قائل جزر التروبرياند. ويتشكل في مسار مغلق يربط بين جزر شمال واقصى شرق غينيا الجديدة. ومساره المغلق يجمع

بين مسلكين، يخص مسلكه الاول السلاسل الكبيرة المكونة من صدفات البحر الحمراء، فيم يخص الطريق الثاني أساور مكونة من صدفات البحر الابيض، ويتبادلان اشيائهما عند نقطة التقائهما كل في اتجاهه. وتتم هذه المبادلة وفقا لمجموعة طقوس معقدة.[53]

ويقوم هذا النظام التبادلي بين جزر التروبرياند على الاداة الاولى والتي تتمثل في قوارب الملاحة، فهذه الاخيرة ترافقها مجموعة من الطقوس التبريكية السحرية عند استعمالها للملاحة لأول مرة.[54] ويشمل نظام "كولا" كذلك العلاقات الاسرية في المجتمعات الامَوية، اذ يعتبر الاب مجرد زوج للام، ولا يتبر اب لأطفاله حيث يهب الاب لابنه أنفس المجوهرات، وأنفس الاشياء اذ يهب له معرفة أصول السحر باعتباره من الاشياء الثمينة في نظام "كولا".[55] فمضمون هذه العلاقة التبادلية يتجاوز بعده التجاري، ليشمل البعد الاجتماعي والعقائدي والاسطوري، والتي تضفي معنى أنثروبولوجي لعملية التبادل هذه.

كما لاحظ ليفي ستروس[56] ،وجود نوع من التبادل القائم بين قبائل وأفراد المجتمعات البدائية والقائم على العامل الاقتصادي والعامل الاجتماعي.

حسب كلود ليفي ستروس،[57] تحدد المجتمعات البدائية بين نوعين من جماعات الغرباء، فالمجموعة الاولى (الخيرة) وهي التي تفاوض اعضائها ووافقوا على استقبال الشخص الغريب، أما المجموعة الثانية فهي عكسها اذ تنتظر الفرصة السامحة للقضاء على الغريب ولا تسمح له بالاقتراب أكثر من التجمع السكني، فهي مجموعة الشر والموت. فالمجموعة الاولى تحرص على التبادل، في حين تحرص المجموعة الثانية على الحرب.

عندما يقترب احد الغرباء من تجمع سكني لم يقم بزيارته من قبل، فإنه لا يدخل الى التجمع بل يبقى على مسافة منه، الى ان يقوم وفد من الكبار بالتقرب منه لتبدا عملية التعارف. واول سؤال يطرح عليه من هو جدك من

[53] Bronislaw Malinowski, Les Argonautes du Pacifique occidental, traduit par : André et Simonne devyver, Ed. Gallimard, pais, 1963 .P. 138.
[54] Ibid., p. 224.
[55] Ibid., p.239
[56] Henri mendras, éléments de sociologie, Ed. Armand colin, 4eme édition, paris, 1997. P. 164.
[57] Ibid.

ابيك، ثم تبدا المفاوضات بينهم عن اصل الغريب، الى ان يتفقوا فيم بينهم ويبدون رضاهم عنه. ومن هنا قد يسمحون للغريب بان يدخل الى مخيمهم، وتبدا جماعة الاهالي المتواجدون في التجمع السكني في تحديد علاقتها بالغريب، اذ يقومون بتعريف الغريب وتقديمه الى كل رجال ونساء المخيم ونوع العلاقة الاسرية التي تربط كل واحد منهم.

واذا كان هذا الغريب من الاهالي والتقى بشخص آخر من الاهالي فانه بالضرورة سيكون والده أو عدوه، واذا كان العدو فكل منهما يتربص بالأخر من اجل قتله.

التبادل والحرب معنيان قريبان من بعضهما البعض؛ تجدها عند شعوب كثيرة من المجتمعات البدائية، ويظهر هذا النوع من التبادل السلمي (الزواج) بالحرب في طقوس الزواج. وتتشبع طقوس الزواج لدى المجتمعات البدائية برمزية الحرب، فكأنك ستسرق المرأة من جماعة اجتماعية لتنقلها الى جماعة اخرى، وتقوم الجماعة التي تنتمي اليها المرأة بالدفاع عنها لاسترجاعها. فالمرأة عند الشعوب البدائية تصور على انها ملك، ولا يعني هذا ان الزواج تبادل اقتصادي، فبين اقصى الزواج والبيع يتجسد شكل تبادلي يحمل في عمقه المعنى الاقتصادي والمعنى الاجتماعي للعلاقات التبادلية في المجتمعات البدائية.

ب- وجهة نظر السوسيولوجيا:

اعطت المقاربة السوسيولوجية معنا عميقا للزبونية باعتبارها آلية تميز المجتمعات الحديثة، وتجمع بين السياسية والدين والاقتصاد، أي اصبح للزبونية معنى سوسيولوجي وبعدا اجتماعي.

وتعرف الزبونية على انها علاقة تفرض اعتماد متبادل وغير متطابق بين افراد، ليست لهم نفس المكانة الاجتماعية.[58] ويعني هذا على ان المصلحة هي الغاية المشتركة بين طرفي هذه العلاقة، ويميزها كذلك صفة الخضوع أي ان الطرف الاعلى درجة هو الذي يفرض املاءاته على الطرف الاقل درجة منه.

[58] Raymond Boudon et autres, op.cit., p.33.

طوَر ماكس فيبر من مفهوم الزبونية ودلالاتها بتطور الدول الغربية فحوله الى مفهوم تحليلي استعمله في كتابه " الاقتصاد والمجتمع "[59]، ليعني به التوسع العسكري والاداري للسلطة الابوية وذلك في مستوى اختيار المسؤولين من المقربين الاوفياء لشخص الرئيس الممثل الوحيد للسلطة. والذي لا يعتمد في عملية التسيير على مؤسسات رسمية وقنوات محددة، بل انه يميل الى الاعتماد على اساليب وقنوات لا شكلية، أي غير رسمية تحد من الزامية المسؤولية ضمن اطار سياسي لا يؤدي فيه التنافس دورا تحديديا، يستمد فيه الرئيس شرعيته من مساندة الجيش والسلطة الرمزية للعقيدة الرسمية المتمثلة في الدين.

يستعمل ماكس فيبر كذلك مصطلحي دور السلطة الأبوية ودور التراث، حيث ان المصطلح الاخير مميز عن الاول، لكنهما معا شكلان من اشكال الحكم التقليدي وكلاهما ترتبط ارتباطا وثيقا بالزبونية، إن الزبونية هي تلك العلاقة التي تندرج فيها تلك الادوار التقليدية التي تعبر عنها.

يعرف جيمس سكوت[60] الزبونية على انها علاقة مادية (اي مبنية على المصالح) من خلالها يستعمل الشخص ذو المكانة السوسيو–اقتصادية العالية، تأثيره وموارده ليزيد من حمايته الشخصية او ارباحه او هما معا؛ ويوظفها لصالحه على حساب الشخص ذو المكانة الدونية (الزبون)، من خلال تقديم الدعم العام والمساعدة المتضمنة لتلك الخدمات الشخصية المقدمة للراعي.

وللزبونية عدة مصطلحات مرادفة لمعناها،: كالباتريمونيالية و الباتريمونيالية الجديدة، أو المتغيرات الجهوية كالزعامة الكاريزمية في امريكا اللاتينية، و الزعيم المحلي في المكسيك (caciquismo)، وال (Bossism) في الفليبين، او نظام المرابط (Marabout) في السنيغال، الذي يستخدم احيانا كمرادف للتفريق بينه و بين النظام.

---

[59] حافظ ابراهيم، حافظ عبد الرحيم، الزبونية السياسية في المجتمع العربي: قراءة اجتماعية سياسية في تجربة البناء الوطني التونسي في تونس، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة اطروحات الدكتوراه، بيروت، ص: 259.

[60] بوشتي بوي، مفهوم الزبونية و قياسها، المحور: مواضيع وابحاث سياسية، الحوار المتمدن–العدد: 5121 - 2016 / 4 / 2، مقال منشور على موقع، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=511783. تصفحت الموقع بتاريخ: 2017/06/22.

يوجد هناك عناصر اساسية قد تسمح بتحديد مفهوم الزبونية، والعناصر التالية: هي المفاتيح الرئيسية لمفهوم الزبونية:[61]

أ- الزبونية علاقة دينامية

ب- الزبونية علاقة غير متكافئة

ت- الزبونية علاقة شخصية و ممتدة

ث- الزبونية علاقة تبادلية

ج- الزبونية علاقة تطوعية

اذن فمن خلال هذا التحليل الداخلي للعناصر الزبونية؛ يتبين لنا ان السوسيولوجيا قدمت اسهاما مفصلا عن ماهية الزبونية، مقارنة بالمقاربة الانثروبولوجية التي انحصرت على نطاق المجتمعات البدائية.

2- دراسة و قياس الزبونية:

هناك ثلاثة طرق لقياس الزبونية،[62] اولا: هناك المقاربة "التقليدية" لعلم الاجتماع و الانتروبولوجيا، التي تمنح "وصفا مكثفا" على حد تعبير منهج التأويلية الرمزية لكليفورد غيرتز لحالة من الدراسات المحدودة، ودراسة خافيير ايبرو سنة 2000 نموذج لهذه المقاربة.

ثانيا: هي اجراء مقارنة كمية بين البلدان، باستخدام مخبرين من اجل فهم وقياس الزبونية، ستمثل دراستين هذه المقاربة: دراسة فيليب مانو عن الرعاية السياسية في اروبا (Manow 2002)، ودراسة كيفرز التي ذكرت على نطاق واسع حول اداء الديمقراطيات.

اما المقاربة الثالثة و الاستراتيجية الحديثة تستخدم الدراسة الاستطلاعية لإجراء مقارنات بين الدول.

[61] بوشتي بوي، المرجع السابق.

[62] نفس المرجع.

3- الدراسة الاثنوغرافية للزبونية:

نشرت هذه الدراسة في مقال أعده بوشتي بوي[63] ، عن في رسالة الدكتوراه التي تم نشرها فيما بعد في كتاب، قام خافيير ايبرو بدراسة شبكة العلاقات الزبونية في بوينس ايريس الكبرى لسنة 2000.

كان الغرض من اجراء الدراسة اظهار "الممارسات اليومية" (بمعنى بورديو) للسياسيين البيرونيين (سكان العاصمة الارجنتينية بوينس ايريس).

قضى ايبرو عدة شهور في فيلا باريسو (احدى ضواحي العاصمة الارجنتينية)، للقيام بعمل ميداني، وهي منطقة فقيرة في بوينس ايريس، عاش فيها فترة تمتد من ديسمبر 1995 حتى فبراير 1996، وعاد اليها مرة اخرى من يوليوز 1996 الى يناير 1997. وذلك بعد ان كان عاملا اجتماعيا في مركز محلي للمسنين، ومركز المتقاعدين في العام1991، الذي اكسبه العديد من المعارف ونسج معهم خلال اقامته في فيلا باريسو علاقات اجتماعية مكنته من العودة الى عمله الميداني الذي دام تسعة اشهر، حيث اخبر سكان فيلا باريسو بانه عالم اجتماع يريد ان يدرس تاريخ المنطقة، بذلك اصبح صديقا للعديد من السكان المحليين و شارك في احداث محلية ، بالإضافة الى ذلك قام بالعديد من المحادثات و بمقابلات غير رسمية.

ان الطريقة التي اتبعها ايبرو هي الملاحظة بالمشاركة لميدان دراسته، مستعملا المنهج الاثنوغرافي، وبهذا المنهج درس ايبرو شبكة الممارسات اليومية للبيرونيين في الاحياء الفقيرة. حيث تؤدي المؤشرات او المراجع وظيفتها كوسطاء للراعي المحلي، و لرئيس البلدية، وذلك باستخدام مكاتب الحزب البيروني ووحداته الاساسية من اجل حل المشاكل اليومية، وبالخصوص الجوانب الرمزية والمعرفية للهوية الجماعية البيرونية.

بواسطة (انتاج و اعادة انتاج الهوية من خلال الشبكات الاجتماعية)، التي تعتبر ركيزة اساسية لهذه الشبكات، ويعتبر هذا التحليل تحليلا اثنوغرافيا للزبونية في المناطق الحضرية بالأرجنتين. ومن مزايا هذه الطريقة انها

63 بوشتي بوي، المرجع السابق.

تعطينا رؤية معمقة عن البنية، ودوافع الفاعلين، وعن ظروفهم وعن حياتهم، وميكانيزمات العلاقات الزبائنية المتمثلة في الممارسات والعادات .

وفرت دراسة الحالة "المكثفة" لفيلا بارسيو، معطيات حول تعقد ظاهرة الزبونية، فالمشكلة الاثنوغرافية في دراسة حالة، تكمن في محدودية تعميمها و مقارنتها. فغالبا ما تكون نتائج الدراسات الاثنوغرافية، مُعطى معرفي لتخصصات علمية كالسوسيولوجيا، من أجل تعميم هذه النتائج ومقارنتها بمناطق أخرى من مختلف الاقاليم الجغرافية العمرانية والاقاليم الجغرافية البشرية.

وهذا ما ينعكس على دراسة الزاوية الجازولية، التي تسعى الدراسة الى البحث عن المؤشر الزبوني في وسطها، وكيف يتجلى؟ وما هي خصوصيته؟.

يقوم العامل الزبوني في الزاوية الجازولية بولهاصة والتي تم ملاحظتها انطلاقا من الممارسات اليومية للشيخ الزاوية مع مختلف الفاعلين الاجتماعيين، على الركائز التي تعرضت اليها الدراسة من الزبونية.

تتمتع الزبونية بالزاوية الجازولية بعلاقة ديناميكية نظرا لكيفية تأسيس هذه العلاقة التي تعتبر نتاج لعملية معقدة من العلاقات، التي ربطها شيخ الزاوية بمختلف الهيئات الرسمية أو غير الرسمية، وهذا ما رأيناه في عنصر سابق من الدراسة عن علاقات الشيخ السياسية والاجتماعية في مستواها الخارجي، وعلى المستوى الداخلي لهذه العلاقة، في علاقة الشيخ سيدي عبد الكريم بمريديه.

ومن بين خصائص الزبونية في الزاوية الجازولية، انها تعتمد على الشخصية المحورية للشيخ سيدي عبد الكريم، والتي تكون هي أساس اقامة وجلب هذه العلاقة، اذ يكون الشيخ سيدي عبد الكريم المتمتع بشخصية تتمتع بطابعها الكارزمي على اتباعها داخليا، وحتى على بعض مستويات الطرف الثاني، كأطراف خارجية، والتي تقيم مع الشيخ هذه العلاقة تعتبر هي الاخرى بأن الشيخ شخصية كارزمية، ويظهر هذا من حيث الحرص والاصرار

على تطبيق نصائح واوامر الشيخ من دون معارضة او مجادلة؛ وهنا يتحدد عنصر العلاقة الشخصية التي تتوسع وتمتد نأثيراتها، الى حدود مدى توسع الشيخ في شبكته العلاقائية لممارساته اليومية.

ومن خاصية الزبونية في الزاوية الجازولية، أنها علاقة غير تكافئية، فليس بالضرورة أن يكون طرفي هذه العلاقة في مستوى واحد من المكانة أو الوضعية الاجتماعية. فمثلا تبحث الزاوية عن اقامة علاقة بالسياسي، الذي يمتلك سلطة القرار والتي تعتبر أعلى سلطة من الديني، من جانب تقسيم هذه السلطات على المستوى المؤسساتي التابع لأجهزة الدولة. ويظهر عدم تكافئ هذه العلاقة في مستوى آخر يتخذ هذه المرة صفة وطابع الفردية، اذ يكون الشيخ في مستوى أعلى من القاصد اليه في تلبية حاجته، فالطالب للحاجة أقل درجة ممن يملك تلبية هذه الحاجة، كطلب البركة من شيخ الزاوية.

ومن بين أسس الزبونية في الزاوية الجازولية أنها علاقة تبادلية، "قائمة على مبادلة الخدمات الاقتصادية والاجتماعية والصحية والإدارية بالولاء السياسي"[64]. ومعنى هذا أعطيك لتعطيني، اعطيك وانتظر الرد، حتى وإن كان هذا المستوى التبادلي غير معلن لفظيا وغير مصرح به، بين طرفي هذه العلاقة. فإنه يأخذ شكلاً أخلاقيًا، يفرض على طرفي العلاقة فهم مقصود الطرف الثاني بصفة تلقائية وعفوية. فالسياسي الذي يبحث عن القاعدة الجماهيرية للزاوية، يدرك جيدا انه سيأتي اليوم الذي سيكافئ الزاوية على موقفها معه، من خلال مكافئات مادية تتنوع على حسب الحاجة والنوع والحجم.

كما ان الفرد الذي جاء لأخذ بركة الشيخ، فانه يقدم مبلغا ماليا معتبرا او رمزيا، نتيجة الخدمة الرمزية التي قدمها الشيخ له، فمستوى هذه العلاقة يسجل هو الآخر في مستوى زبوني يكون فعله داخل فضاء الزاوية.

وآخر خاصية تميز الزبونية بصفة عامة، والتي يمكن اسقاطها على النموذج المدروس للزاوية الجازولية، انها علاقة تطوعية. إن اقامة العلاقة مع أي زاوية لا يخضع لمنطق الجَبْر او الاخضاع (التسلط)، بل هو منطق يقوم على

---

[64] ملحم شاوول، الواقع والممكن في الممارسة الديمقراطية اللبنانية، إعداد : عاطف عطية، مؤسسة فريدريش إيبرت ومعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية والاتحاد الأوروبي، ط 1، بيروت، 2003، ص: 46.

اساس حرية اختيار المريد أو الفرد للزاوية التي يريد هو اقامة علاقة معها، وهذه الحرية تتحدد على حسب القناعة والميول الرمزي للفرد الباحث عن اقامة هذه العلاقة مع الزاوية التي يريدها ان تكون ضمن شبكة علاقاته.

المبحث السابع: المصادر المالية للزاوية الجازولية:

يعتبر المورد المالي من الموارد المهمة في الحياة الاستمرارية لأي مؤسسة اجتماعية، خاصة اذا كانت هذه المؤسسة زاوية، تسعى لتامين وظائف اجتماعية لمختلف القاصدين اليها بالإضافة الت تامين حوائجها اليومية، كالصيانة والنظافة، وهذا ما يميز الزاوية المدروسة والتي تعتبر من الزوايا التي تهتم بتفاصيل النظافة والصيانة، الى جانب الاطعام الذي تقوم به الزاوية تقريبا بشكل يومي، غير ان صينية الشاي والقهوة لا تنقطع عن مجلس الشيخ في كل يوم وفي كل لحظة.

كما يضمن المورد المالي الاستقلالية المعنوية عن تأثير اي جهة كانت، سواء كانت سياسية ام اقتصادية ام مالية، وهذا ما سيعزز من مكانتها الرمزية القدسية في وسطها المحلي، الذي يلاحظ ويدرك جيدا مصادر الزاوية غير انه لا يقوم بالإفصاح والاعلان عن هذا الموضوع للعلن، لأنه يبقى من المواضيع الحساسة ليس فقط عند الزوايا وانما كل المؤسسات الاجتماعية والسياسية الاخرى، لذا فان التفاصيل المالية لا يعلمها الا الشيخ وابنه المقرب منه والذي يكون دائما حاضرا ومرافقا لوالده.

ان المصادر المالية للزوايا تعرضت لضربة تكسيرية حقيقية منذ الحقبة الاستعمارية التي صادرت فيها املاك الزوايا من اراضي فلاحية وممتلكات عقارية كانت حُبوس، وقفا للزاوية. ويشير "هانوتو" الى هذا بقوله: " وجه احتلالنا ضربة اخيرة الى الحبوس، فقد اقر مرسوم 01 اكتوبر 1844 وقانون: 16 جوان 1851، بصحة

عمليات البيع، حتى قبل صدور المرسوم والقانون، الذي قام بها المستفيدون الى اوروبيون او يهود، وقد وسع مرسوم: 30 اكتوبر 1858 الحكم نفسه. ليشمل الاملاك التي تنازل عنها مسلم لمسلم آخر."[65]

وأصدرت بعده الادارة الاستعمارية الفرنسية قانونا آخر سمته،

«sénatus – consulte »[66]، الذي يعتبر ميثاق للعقار، جاء لتحقيق ثلاثة اهداف وهي:

اولا: اخضاع القبائل التي كانت تتمتع بالأراضي الواسعة للمستعمر.

ثانيا: تقسيم هذه القبائل الى دواوير بلديات وتصنيف المباني الموجودة الى ملكية البلدية.

ثالثا: تأسيس الملكية الفردية في هذه الفروع المجزأة.

جاء هذا القانون التدميري لينزع ارتباط الجزائري، الذي كان قائما في هذه الفترة على وحدتين أساسيتين وهما، وحدة القبيلة ووحدة الارض. فعند مصادرة اراضي القبائل بحجة عدم امتلاك وثائق تثبت ملكية هذه القبيلة للأرض، تنزع منهم وتُسجل باسم البلدية ليتم فيم بعد بيعها بأثمان بخسة للمستوطنين الاوربيين وهذا من اجل تشجيع هؤلاء المستوطنين على البقاء بالجزائر واغرائهم بامتلاك اراضي خصبة وشاسعة. والقبيلة التي تأخذ منها ارضها، فكانت تربط هذا الفعل بان شرفها قد طُعن، فلم تجد سبيلا الا المغادرة والهجرة الى حواشي المدن، وبالتالي فككت القبيلة من خلال نزع الارض، ودمرت السلطات الاستعمارية نظاما اجتماعيا يتأسس على القبيلة والارض وما ينجم عنهم من حراك في اطار الديني الذي كان يعتبر الهيئة المنظمة لهذه الحياة الاجتماعية.

فمن خلال هذه اللمحة التاريخية الوجيزة عن كيفية مصادرة ممتلكات المادية للزاوية، من أين كانت تعيش هذه الزوايا منذ صدور هذا القرار في القرن التاسع عشر الميلادي الى اليوم؟.

---

[65] محند آكلي حديبي، المرجع السابق، ص: 143.

[66] Augustin BERQUE, écrits sur l'Algérie, réunis et présentés par Jacques Berque, Postface de jean Claude Vatin, Ed. Edisud, Aix- en-Provence, 1986, p. 28.

1- المصادر المالية الحالية للزاوية:

من بين عناصر الخطاب الصوفي، أنها تعتمد على خطاب القرآن والسنة والتي يدعو جموع المؤمنين للتكافل فيم بينهم، ويؤخذ هدا التكافل شكلا ماليا كالزكاة أو الصدقة التي تكون مالا. بالإضافة الى الاليات الرمزية الصوفية والتي تعتبر أن امر الزاوية كله بركة، فأمرها المالي مُسير من عند الله فهو الرزاق و "لي خْلق ما يْضيع".

وهذا ما تسعى الزاوية الى برهنته وتبيانه لمجتمعها المحلي، بانها لا تتسول من أي جهة كانت، الا اذا ارادت جهة ما مساعدة الزاوية بهبات وعطايا، فهذا امر يدخل من باب اعطاء الصدقة والتكافل الاجتماعي فيم بين مختلف فئات المجتمع.

كما ان خضوع الزوايا للقانون المسير الجمعيات رقم 12/06 والمؤرخ في: 12 جانفي 2012[67] ، والذي يحدد كيفية الاستفادة من موارد مالية في:

الباب الثالث : الاحكام المالية، الفصل الأول الموارد.

المادة 34: تتألف موارد الجمعية من:

- اشتراكات اعضائها تصب مباشرة في حساب الجمعية.
- المداخيل المرتبط بنشاطاتها الجمعوية واملاكها.
- الهبات النقدية والعينية والوصايا.
- مداخيل جمع التبرعات.
- الاعانات المحتملة للدولة والجماعات المحلية.

غير ان هذا القانون يطرح إشكالا لدى الجمعيات، لان في معظمها لا تعتبر نفسها جمعية، وانما الاطار التنظيمي لها مع الدولة ادرجها في خانة الجمعية لا غير.

[67]القانون منشور في موقع وزارة الداخلية الجزائرية.

وهذا ما يفسر عدم تقديم هذه الزوايا في معظمها لطلبات الاعانة المالية من الجهات الرسمية، لأنها تعتمد اساسا على هبات وعطايا الزائرين والمريدين والمحسنين بالدرجة الاولى. وتتفاوت قيمة هذه الهبات والعطايا المالية من شخص لآخر، على حسب الدرجة الميسورة التي يتمتع بها هذا الفرد، فقد تكون مبالغ رمزية وقد تكون مبالغ كبيرة. حتى أن هناك من أسر لي ان المغتربين القادمين في فصل الصيف لزيارة الزاوية، منهم من يتصدق على الزاوية بالعملة الصعبة ومنهم من يقدمها بالدينار ويدفع مبالغ ضخمة.

غير أن الذي يهم الدراسة ليس حجم هذه الاموال بقدر ما هو معرفة موردها المالي الاول، من اجل ديمومتها ونفع الناس من سكان الوسط المحلي بهذه الاموال، فهناك من يطلب المال من الشيخ من اجل اعانته على كراء جرار حرث أو حصاد، أو من أجل شراء البذور اللازمة للبذر، وغيرها من مختلف الحاجيات الاخرى، وهذا ما وقفت الدراسة عند.

وثانيا عند زيارة رئيس الجمهورية للزاوية في 2003، قد قامت السلطات المحلية بإعادة تهيئة كل البنى التحتية والمحيطة بالزاوية، كتعبيد الطريق المؤدي للزاوية والانارة العمومية. وترميم كل هياكل الزاوية كالضريح والقبة، بطريقة عصرية وبناء المدرسة القرآنية بمرافقها.

إن المورد المالي من المصادر المهمة والتي تساعد الزاوية في تعزيز مكانتها الاجتماعية في وسطها المحلي، وبالتالي رقيها في تصورات سكان المنطقة.

المبحث الثامن: الجندر والمقدس:

ان موضوع القداسة والمرأة من حيث مكانتها أو من حيث تموقعها، تحت ظل فضاء قدسي هيمن عليه الذكوري جانبا مهما فيه، هو من المواضيع التي أثارت اهتمام جيمس فريزر[68] الذي بحث في القدسية الانثوية عبر الأساطير والأديان الشرقية القديمة، فربط فعل البغاء بالقدسية وأوجد تفسيرات ومشروعيات تقدمها هذه

[68] جيمس فريزر، أدونيس أو تموز دراسة في الاساطير والاديان الشرقية القديمة، تر: جبرا ابراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1979، ص: 57.

المجتمعات القديمة عن قدسية المرأة وممارستها للبغاء المقدس. وأعطى أمثلة عن مجتمعات غرب آسيا حيث كان يمارس هذا الفعل والذي يرجع الى عادة شعبية احتياطية، وهي فض بكارة العروس قبل تسليمها الى زوجها لكي يكون نكاح العريس سليما من اذى يخشاه الناس كثيرا في طور معين من اطوار النمو في حياتهم.

وكان هذا النكاح في بعض انحاء الهند يقع أمام تمثال اله ذكر، وكان يطلق عليهن اسم "تاميلية" أي خادمة الاله، وحتى في روما كان البغاء يمارس أمام المعبد، وهذا ما يعطيها فعلا طقوسيا دينيا، أو يرجع الى تهيئة فيزيولوجية للزواج، كما هو مألوف عند متوحشي أستراليا، على حسب رأي جيمس فريزر.[69] أما في غرب افريقيا فإن انضمام الكهنة الجدد يكون للإناث الجميلات عند سن البلوغ ويطلق اسم "فودوسي" على الكاهنة الجديدة، ومهمتها الاولى هي البغاء الذي يمارس مع الكهنة وتلامذته.[70]

وكان اعتقاد الناس ان النساء اللائي يقمن بهذه المهمة الخطرة تحل فيهن روح الآلهة، وبالتالي هن يتزوجن بالآلهة، وكان هذا مقرا في بابل وآشور ومصر.[71] اذن فمن خلال هذه الاطلالة على معنى جندرة المقدس في الديانات الشرقية القديمة، نجد الحضور الانثوي فيه وليس لغرض الرغبة الجنسية وإنما اعتقادا وايمانا من هذه الشعوب على قدسية المرأة اولا، وعلى المشاركة الدينية للرجل حتى وان أخذ هذا الفعل معنا جنسيا صريحا.

أما عن نظرة الاسلام؛ فقد منح الاسلام للمرأة وضعا اجتماعيا لم تكن تنعم به سابقا، كحقها في الميراث وحقوقها في الزواج مثلا، وفي الارث الصوفي نجد أمثلة عديدة عن شخصيات نسائية عرفت بالزهد كرابعة العدوية في القرن الثاني للهجرة، وفي مجتمعنا الجزائري لازالت هذه الشواهد حاضرة الى اليوم كلالا ستي بتلمسان، ولالا مغنية، وغيرهن الكثيرات. اذن ان الحضور الانثوي في المجال الديني، لا يقتصر فقط على قدسية الرجل فالمرأة لها مكانة في المجال القدسي هي أيضا.

---

[69] جيمس فريزر، المرجع السابق، ص: 61.

[70] نفس المرجع، ص: 65.

[71] نفس المرجع، ص:70.

اعتنى القليل من الباحثين في البحث عن الحضور الانثوي وعلاقات الجندر في المجال القدسي وهنا ارجع الى دراسة مانويلا مارين[72] ، التي حاولت تسليط الضوء عن المرأة بين مجالي العائلة بالقرابة غير الروحية والعائلة الروحية، استنادا الى السير الدينية التي ظهرت بين قرون السادس والسابع والثامن والتاسع الميلادي بين المغرب والاندلس. واهتمت بالمحيط النسوي للولي (الام والزوجة والبنت والخادمة)." ان هوامش عالم القداسة: هو فضاء يتغذى من أفضال الولي، ويعيش تحت ظل وكاريزما الولي، وبدونه يغرق في الظلام".[73] تعيش المرأة المجال القدسي على الهامش، لكنها في نفس الوقت تستحق ان تنال جانبا من كشف الغموض عن مجالاتها واسهاماتها.

ومن هذا الموقف البحثي تدعو مانويلا مارين للتفكير في غموض الحياة الأسرية للولي، الذي تصادفه توترات وارهاصات عابرة، بما في ذلك الخوف العميق، الذي يلهم الحب والتهديد الذي يرمي بثقله على كاهل الولي، في سعيه لتحقيق الكمال. وهكذا يتجسد معنى انقسام حياة الولي بين رب الاسرة وتقاسمه للحياة الزوجية، وفي تعلقه بالله وارتباطاته بالممارسات الدينية.

يصادفك الحضور الانثوي في الزاوية المدروسة منذ الوهلة الاولى لدخولك الى مجال الزاوية، فالقاعة التي يستقبل فيها الشيخ زواره تجمع بين النساء والرجال، كما أن هناك مُقدمَة تقوم برعاية شؤون النساء خاصة. كما تقوم بخدمة الرجال كتقديم الشاي أو القهوة للزائرين والذين يُعتبرون ضيوفا، فيجب على أعضاء الزاوية خدمتهم والسهر على تنفيذ رغباتهم الى ان تنتهي زيارتهم ومغادرتهم للزاوية.

كما ان الحضور الانثوي يتجلى في كنف الحضرة او المجال القدسي ، فالجسد الطقسي هو جسد رمزي استبدالي للجسد البيولوجي اليومي، لان الجسد الذي يلتهم قطع الزجاج او قطع الصبار، وهذه كلها اعمال عنف رمزي. ان الجسد الطقوسي هو جسد قدسي من حيث هو جسد مركب ومبدد لثنائية الانثوي والذكوري. كما

[72] Manuella marin, famille charnelle, famille spirituelle, in : saint et sainteté en islam dans le christianisme et ‘islam, sous la direction de, Nelly amri et Denis gril, Ed. Maisonneuve méditerranéenne des sciences de l’homme, p.22.
[73] Ibid.

رأيناه في فصل سابق من هذا البحث. فنشير بالخصوص الى انه داخل الموسم لا تحضر معايير الذكورية والانثوية كحواجز او موانع اجتماعية، حيث تقتسم الوظائف بشكل طبيعي، سواء كانت وظائف علاجية او قدسية (توزيع البركة) مثلما يتم التحرك داخل المجال بدون تحفظات، والاحتكاك يحصل من دون اعتذار. 74

فالطريقة العيساوية لها معنى ورمزية خاصة بالجسد والتي تمثلت في ان الجسد الطقوسي الذي يكون فيه العنف اداة ووسيلة للتمييز بين الجسد الطقسي كرمز للجسد البيولوجي، وهذا المنطق ينطبق على الجنس الذي يذوب في المجال القدس للحضرة، ويعبر الجسد عن كينونته تعبيريا رمزيا يتخذ من الانتصاب والانحناء شكلين لذوبان الجنس كفارق للجسد الطقوسي. وبما ان المراة تشارك الرجل في الفضاء القدسي للحضرة من خلال تكرار نفس عملية الانتصاب والانحناء للجنسين، فهذا تعبير رمزي للذوبان الفروقات الجنسية واخضاع العنف الجنسي لكليهما الى مجال رمزي.75

الجدة هي "مْقدمة" فاطمة زوجة الشيخ العابدين الذي توفي سنة 1957، والتي تعتبر من بين المربين لأبناء العائلة الجازولية. لعبت هذه الشخصية حسب محدثنا الذي يعتبر من احفادها دورا كبيرا في تنشئته الدينية وتعلقه بالطريقة الجازولية العيساوية.

فكانت هذه المرأة المثال والنموذج الحقيقي للدور الذي تلعبه المرأة في تربية النشىء وتامين عملية انتقال المعارف الرمزية والروحية للطريقة، وضرورة التمسك بها لأنها طريق الهداية وطريق الحق الذي ينير درب الابناء من بعدها. وهذا ما لاحظته الدراسة على مُحيي حفيدها الذي كلما ذكرها يترحم عليها، وترتسم علامات الحزن والتأثر على وجهه. فالسعي الروحي للنساء يكشف عن بعد مقدس، يركز على يقظة المرأة وانتباهها الى اعماق روحها

74 نور الدين الزاهي، المقدس الاسلامي، المرجع السابق، ص: 57.

والى وضعها في الكون، ذلك الذي فرض وجود لحظات من التأهل والوحدة، هو ما نسميه بالإدراك الروحي الجديد. [76]

كانت "لْمْقدمة" لالا فاطمة زوجة الشيخ العابدين الذي استشهد ابان الثورة في سنة 1957 وكان هو آنذاك الشيخ الزاوية، فكانت حياتها تتوزع بين الواجبات الاسرية والواجبات الرمزية والروحية للطريقة، اذ كانت هي التي تُسير الحقل الانثوي للمجال القداسي للزاوية، باعتبارها هي من كانت تشرف على تلاوة الاذكار والاوراد في موسم التحضير للوعدة السنوية، اذ كانت تساعدها نسوة القرية في اعداد الطعام بأسبوع او أكثر قبل يوم الوعدة.

وكان غذائهم الرئيسي آنذاك الكسكسي اللائي تقوم بفتله النساء بأيديهن وبطريقة ترمز للمجال القدسي للحضرة ، باعتبار انه غذاء تشمله بركة الشيخ والطريقة. اذ كانت النسوة اللائي تعدن الطعام يرتدين احلى ملابسهن ذات اللون الابيض، مشكلين حلقة دائرية تقوم فيها لْمْقدمة بتوجيه ايقاع الاوراد. وللحلقة الدائرية رمزية هي الاخرى، اذ تعتبر امتدادا للمجال القدسي للحضرة، والذي تكون بدايته بحلقة ذكر إعداد كسكسي الحضرة، والذي يأخذه هو الآخر نصيبه من البركة التي تُؤمنها هذه المرة لْمْقدمة كسليلة لبيت العائلة الجازولية. والنساء اللائي يساهمن في فتل الكسكسي، لا يُقمن بأي وظيفة اخرى سوى الفتل. وتقوم على رعايتهن وتلبية حاجياتهن مجموعة اخرى من النساء، اللائي يجهزن الماء واواني الوضوء، في جو يتقاسمن فيه الادوار ويقسمن فيم بينهن العمل تحت اشراف لْمْقدمة دائما، والتي تحرص على كل تفاصيل العملية. في حين تكون مجموعة اخرى من النساء تقمن بدور اعداد طعام العائلة، للرجال وللنساء القائمات على اعدد الطعام ومن يخدمهن.

[76] شحاته صيام، الحريم الصوفي وتأنيث الدين : ضلالات حجاج الاضرحة، روافد للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2013، ص: 195.

ان مستوى التنظيم الذي يشمل الشيخ بمريديه ينعكس هذه المرة ليشمل الجانب الأنثوي الذي يعتبر هو الاخر من بين المجالات المقدسة. " ان المدنس في مجتمع يسوده الرجال سيشير الى النساء، لكننا نعرف جيدا ان النساء أكثر قداسة من الرجال."[77]

فالنجاسة التي تقع فيها المرأة جراء طبيعتها الكونية، تكمن في دم الحيض ودم الولادة ودم فض غشاء البكرة[78]، لكن هذه النجاسة تصبح معنى للخصوبة ومعنى لإعطاء الحياة، وهذا ما يرفعها الى درجة القداسة التي جاءت من النجاسة.

نستخلص إذن أن الطريقة الجازولية العيساوية من الطرق الصوفية التي يُجاور فيها المجال الذكوري بالجال الأنثوي، ويتعايشان مع نفس المستوى الروحي بينهما، وهذا ما يعطي للمرأة مكانة خاصة بها في حقل الطريقة الجازولية العيساوية، عكس بعض التصورات والاحكام المسبقة والتي تصور لنا ان الحقل الطرقي مجال مغلوق على الحريم.

مرة اخرى تبرهن وتبين الطريقة الجازولية العيساوية والممثلة في الزاوية المدروسة، انها نظام ديني اجتماعي ثقافي يحتوي في كنفه مختلف التناقضات الاجتماعية والتي تُسير في فضاء الديني، الذي لا يتعارض مع الدنيوي، بل بأنه (الديني) أداة لتسهيل العيش والتعايش في الفضاء الدنيوي.

---

[77] نور الدين الزاهي، المرجع السابق، ص:18.

[78] روجيه كايوا، الانسان والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2010، ص: 201.

خلاصة الفصل:

إن هذا الفصل الاخير من هذه الدراسة والمعنون بالمكانة الاجتماعية للزاوية الجازولية في وسطها المحلي، اعطانا فكرة شاملة عن استراتيجيات الديني الذي يؤثر ويحكم فضائه الدنيوي المحيط به اولا، ثم يتوسع ليشمل فضاءات ومجالات دنيوية ابعد من ذلك، وينتج عن هذا؛ الرقي الروحي للرمزية الدينية للزاوية.

إن هذا الرقي يكون أول بادرة لآلية البركة التي يزخر بها شيخ الزاوية، فتجلب هذه البركة مختلف الفئات والمؤسسات الاجتماعية (كالسلطة والاحزاب السياسية والمستثمرين الاقتصاديين وأفراد بسطاء)، الطامعة في الاستفادة من هذه البركة، فيتمخض عنها حراك اجتماعي ، يساهم هو الآخر في علو شأنها الرمزي.

خاتـمـة:

خاتـمـة:

تشهد المجتمعات الانسانية عامة موجة من الحركة التغييرية، سواء كانت تجديدية أو تراثية من خلال العودة إلى أدبيات الإرث اللامادي الذي تركه لنا الأجداد، الذي غالبا ما نجد فيه مُتنفسا علميا ومعرفيا، تم تجاهله عن قصد أو عن غير قصد بناءا لظروف ومعطيات سياسية واقتصادية، أثرت في المجرى العام للحياة الاجتماعية.

وكنموذج عن هذا الإرث اللامادي الذي يزخر به مجتمعنا الجزائري ويحمل في ثنايا هذا الإرث هي مؤسسة الزاوية التي تعتبر وليدة تجربة سوسيو تاريخية للتدين في المجتمع الجزائري طيلة ما يزيد عن اثنى عشر قرنا منذ ظهور الاسلام، تبلورت هذه التجربة عن التراكمات القيمية والمؤسساتية للتصوف عامة. فبرزت للوجود التديني للمجتمع الجزائري، مؤسسة الزاوية كمنتوج ديني في قالب اجتماعي وثقافي وسياسي وتربوي، وهذا ما سمح لهذه المؤسسة (الزاوية) أن تصنع لنفسها مكانة اجتماعية، من خلال فرض وجودها على المجتمع الذي ظهرت فيه، لأنها كانت من مراكز صناعة الواقع الاجتماعي. اذ ساهمت في المحافظة على الهُوية الاسلامية والعربية للمجتمع الجزائري في أشد الظروف تأزما، وساهمت في لعب دور بث الروح الجهادية منذ الرباط الأول الى غاية تبلور الحركة الوطنية. اذن، فإن هذه المؤسسة تحصيل حاصل لفترات تاريخية عصيبة عرفها المجتمع الجزائري وكانت هذه المؤسسة (الزاوية) من بين المؤسسات التي وقفت بجانب المجتمع وسعت في المشاركة في بناءه من خلال خلق نظام اجتماعي يكون محوره الدين الاسلامي، وجوهره تنظيم الحياة الاجتماعية في ظل الطريقة الصوفية المتبعة.

عُولج موضوع الزاوية الجازولية بولهاصة من زاوية المقاربة الانثروبولوجية في طرحها المتعلق بالنسق الثقافي للتدين الذي يهتم بدراسة الطقوس كمفتاح منهجي لفهم النشاطات التعبيرية لهذه الجماعة، فالدراسة تهتم بمظاهر واشكال الممارسات التدينية لأعضاء الزاوية الجازولية، بصفتهم طريقة صوفية تمتلك الكثير من الطقوس والشعائر، التي تترجم في ممارسات جماعية يكون لها معنى خاص بها، ويستمد هذا المعنى حضوره الرمزي من تفاعل الطريقة

بالمجتمع المحلي وبالتصورات التي يقدمها هذا المجتمع عن وجوده التديني وكيانه الصوفي. وهذا ما يميز مجال اختصاص الانثروبولوجية الدينية التي تشتغل على الملامح الرمزية الخاصة والتي تميز المقدس عن العلماني.[1]

ولعل المنهج الأبرز الذي اعتمدته الدراسة هو المنهج الغيرتزي "التأويلية الرمزية،" والذي يعتبر من المناهج الغزيرة والغنية بتقنياته، والمتمثلة أساسا في الوصف المكثف لظاهرة التدين الصوفي للزاوية الجازولية بولهاصة. إن المنهج التأويلي يسمح للباحث في توسيع هامش المناورة العلمية، فالزاوية الجازولية هي من التجمعات الدينية التي لها أسرارها، ولبلوغ وعي وإدراك المسكوت عنه في الزاوية هو لجوء الباحث من أجل تأويل الظاهرة المدروسة حسب زوايا مختلفة، وهذا ما قمنا به في هذه الدراسة من خلال التأويل الرمزي لطقس الحضرة مثلا، والذب لم نكتف بنموذج نور الدين الزاهي فحسب.

الزاوية يناء يؤدي وظيفة في إطار فعل اجتماعي تديني مميز، والمنهج التأويلي يهتم بدراسة النسق الاجتماعي الفسيفسائي أو الدراسة الميكروسكوبية كما يسميها غيرتز في كتابه : " ملاحظة الإسلام".2

لقد بينت هذه الدراسة الوصفية والتحليلية لهذا الموضوع، بإبراز التعقيد الانثروبولوجي والسوسيولوجي والتاريخي لظاهرة الزاوية كظاهرة يشترك في خصوصياتها الديني بالدنيوي، عندما يتعلق الأمر في ادراكه بجوانبه الاجتماعية والثقافية المختلفة.

وبما أن هذه المحاولة البحثية هي دراسة حالة الزاوية الجازولية بولهاصة، فإن نتائج هذا العمل تخص الزاوية المدروسة فحسب، ومن الصعب تعميم هذه النتائج إلى زوايا أخرى بالمنطقة، لأنها لا تحمل نفس الخصوصية الانثروبو – دينية، ولا نفس المنطق والمنطلق التديني.

كما سمحت هذه المحاولة البحثية في ابراز مختلف المؤشرات التحليلية للنسق الثقافي للتدين بالزاوية الجازولية، وتنبني هذه المؤشرات على ثلاثة دعائم أساسية وهي: التصورات والخطاب والممارسة.

---

[1] سعاد علي شعبان، الانثروبولوجية الثقافية لافريقيا، معهد البحوث والدراسات الافريقية، القاهرة، 2004، ص: 16.

[2] Clifford Geertz, op.cit. p.13.

تسجل الدراسة ضمن هذا النسق العام، والذي جاء لفهم الديناميكية الثقافية للظاهرة الدينية، في اعادة الانتاج للرموز التدينية للزاوية في مرحلة سياسية عرفت تفتحا ونظاما مبرمجا أُعدَ لإعادة بعث الحياة الرمزية للزوايا كمؤسسة دينية واجتماعية

إن ما يميز المقاربة الانثروبولوجية في دراساتها، أنها مقاربة تتيح للباحث حصر مجتمع بحثه في معطيات ميدانية محددة، وضمن إطار نظري يتخذ من التصورات والخطاب والممارسة أساسا لهذه الدراسة فما هي ماهية هذه الأسس في الزاوية الجازولية.

المؤشر الاول: الأساس التصوري: ينبني هذا الأساس على مجموعة من المعالم النظرية التي تعتمدها الزاوية المدروسة، وأولها هو التصوف الذي يعتبر عملية حراكية دينية اجتماعية ميزت البلاد المغاربية عامة والجزائر خاصة، وهذا ما بينته الدراسة سابقا.

وللمجال الجغرافي (ولهاصة) حظه ونصيبه هو الآخر من التصورات المصاغة حوله، والتي بينت أنه فضاء جغرافي مَشبع بتاريخ حافل، يمتد من الحقبة الرومانية مرورا بالحقبة الاسلامية الغنية بإنتاجها الذي يمتد أثره الى اليوم. وهذا ما نلمسه في شخصية سيدي يعقوب وما لها من أثر روحي على المنطقة، وفي نشاط الزوايا الممثل بالزاوية الجازولية. وعملية إعادة الإنتاج تستمر وتظهر في الحقبة الاستعمارية، أين كانت لشخصية البوحميدي الولهاصي، دورا مهما في مقاومة ومحاربة هذا المغتصب للأرض وللهُوية. وتتواصل عملية إعادة الإنتاج الرمزي لتصل الى الشخصية المحورية في هذا العمل، الا وهي شخصية الشيخ سيدي عبد الكريم الذي يعتبر الفاعل المحرك لنسق التديني للزاوية الجازولية.

فمجموع آليات هذه التصورات، ما هي إلا جزء من الحياة الاجتماعية التي تزخر بها منطقة ولهاصة، والتي تعتبر مخزونا وإرثا ثقافيا في شقه اللامادي يحتاج الى الكثير من التنقيب والبحث.

أما المؤشر الثاني والذي يمثل الممارسات: ونقصد بالممارسات، جميع الطقوس والشعائر الجماعية، التي تمارس بصفة يومية أو مناساباتية. فشكل هذه الممارسات هو المعيار الذي يحدد طبيعة هذه المؤسسة، وبما أن الطابع الذي يغلب على هذه الممارسات هو طابع ديني، فإن هذه المؤسسة دينية. ومن مجموع طقوس هذه الزاوية هي الحضر التي تعتبر المركز الروحي للطقوس، تحت عناية ووصاية الشخصية المركزية وهي شخصية سيدي عبد الكريم العابدين الجازولي. وهذا ما يميز الزاوية الجازولية كمعطى تديني يميزها عن باقي الزوايا الأخرى وهما الشيخ والحضرة العيساوية، ليكونا هاذان العنصران من أهم عناصر جذب اهتمام مريدين آخرين أو حتى باحثين في ميدان الممارسات التدينية، وعلى رأي مونيكا ويلسون " إني أرى في دراسة الطقوس مفتاح جوهر تشكل المجتمعات الانسانية". ومن خصائص التدين الشعبي للزاوية الجازولية بولهاصة الرموز؛ التي تفسر مجموع السلوكات والمفاهيم والخطاب بنوع يعطي لمؤسسة الزاوية خاصية تجعل من البركة، ودعوة الخير، ورْبَحْ، كلها معاني تخضع لحيز الرمزي الذي لا ينضب من مؤسسة الزاوية، ورغم التطور التكنولوجي الحاصل. وتلعب هذه الرموز وظيفة تقوية مؤسسة الزاوية وتعطيها صبغتها الصوفية التي تعتبر الهَوية الدينية للزاوية المدروسة. وكما يقول بول ريكور عن ماهية الرمز: " وحده الرمز يهب ما يقوله".

والمؤشر الثالث هو النسق الخطابي للزاوية: باعتبار ان الخطاب جزء من النظام الطُرُقي الذي تتبعه الزاوية الجازولية بولهاصة، فانه لا يخرج عن كونه منتوج أو اعادة انتاج لخطاب ديني في قالب صوفي طُرقي. فخطاب الزاوية الجازولية الذي يتعدد وياخذ شكل الديني المحض، وفي فترات ياخذ شكل الخطاب الاجتماعي والسياسي، كما ياخذ شكل ثقافيا يغذيه عنصر الكرامة، ليجعل منه خطابا يشمل كل نواحي المعيش اليومي، فيمتزج الوضع الصحي بالديني والرمزي.

فضلا على انه (الخطاب الصوفي) من الآليات التي يستعملها المتصوفة من أجل توسيع قاعدتهم الاستقطابية لمختلف فئات المجتمع، والباحثة عن إشباع حاجة روحية تجدها (الناس) تجسد في التجربة الصوفية المليئة برموزها المتشابكة بالأسطورة.

يصطدم الخطاب الصوفي للزاوية بنقطة ابستمولوجية مهمة، تتمثل في المعرفة الاكاديمية للباحث المبنية على العقلانية، في حين يرتكز الخطاب الصوفي على الروحانية، وهذا ما يعقد من صعوبة تفسير بعض الظواهر من جانب عقلاني محض.

إن الخطاب المنتج من الزاوية، ما هو إلا أداة ينخرط من خلالها الخطاب في عملية تشكيل وتركيب نسقية، أي خلق تناسق بين العناصر الداخلية المكونة للأسس الانثروبولوجية للزاوية.

ان اجتماع هذه المؤشرات الثلاث، التصورات والخطاب والممارسة، هي كلها دعائم أنثروبولوجية لتركيبة الزاوية من الداخل، والذي لا يكتمل نموها الروحي إلا إذا تفاعلت بمحيطها وأثرت فيه إيجابا، عن طريق سلسلة من العلاقات التي تقيمها الزاوية بمجتمعها المحلي، لتجعل منها مؤسسة فاعلة ، وبالتالي مؤسسة راسخة في اعادة انتاج الرموز والممارسات على حسب معطيات وظروف سياسية داخلية وخارجية.

إن الزاوية مجال تفاعلي وحراكي بين الديني والدنيوي، وينتج عن هذه الوضعية أو المكانة الانثروبو-دينية للزاوية، وضعا مؤسساتيا قائما بذاته ولذاته.

ومما سبق يمكن حصر نتائج البحث في خمس نقاط وهي:

1- إن الزاوية الجازولية بولهاصة لازالت تحافظ على مكانتها القدسية في الحقل الطرقي بالمنطقة، وتتجلى قيمة هذه المكانة في البنية القداسية الثرية برموز معنوية كالنية في طلب العلاج من سم الافاعي، واللعب الذي يرافق طقس الحضرة، وكل هذه الرموز تتغذى بمباركة عقيدة البركة.

2- لازال الشيخ هو الشخصية المحورية، التي تؤطر مجرى الاحداث الدينية والدنيوية في الزاوية، فهي الفاعل المحرك للنسق التديني للزاوية الجازولية. ومن بين آلياتها الرمزية اضافة الى الشيخ نجد الكرامة التي تنبع منه لتشمل مختلف ارجاء جغرافية المكان.

3- ان الجانب الممارساتي في الزاوية المدروسة هو رأسمالها الرمزي الذي يجمع في ثناياه التفاعلات العلاقاتية فيتفاعل الديني بالاجتماعي من جهة، ويتفاعل الديني بالثقافي من جهة اخرى.

4- ان الاطار التصوري للزاوية هو منبع الالهام الديني، الذي ينقب عن الفكر المجرد من أعماق الارث الصوفي الذي لا ينضب بكبار أعلام التصوف وبأفكارهم التي لازال الكثير منها يكتنفها الغموض والمحدودية الفكرية.

5- ان خطاب الزاوية، ما هو الا اداة ينخرط من خلالها الخطاب في عملية تشكيل وتركيب نسقي داخلي، يكون بمثابة اللسان الناطق لدلالات المصطلح الصوف.

إن الزاوية بنية سوسيو- اجتماعية، معقدة على حد تعبير نجيب مهتدي، وكلما توغلت للبحث في خباياها ستجد الكثير من الاسرار، لكنك تدرك جيدا؛ أنك أهملت وستهمل الكثير. والإهمال ليس بسبب التقصير، وإنما بسبب طبيعة المؤسسة التي يجري فيها الحراك والدينامية جنبا الى جنب، يصعب على الباحث الإلمام بكل جوانبها، لإدراكها في واقعها المجتمعاتي.

الملاحـــــق

مدخل الضريح1

ضريح2 وبجانبه مقبرة صغيرة

مقبرة الزاوية3

منارة مسجد الزاوية مقبرة الزاوية4

الشيخ المرحوم سيدي عبد الكريم5

منظر عام للزاوية ش6

شمس الحقيقة اللائحة بسمت العناية وغاية منتهى النهاية في الصدق العميم راية الحلم المطوقة بنور سر عين الحياة الفائز بشمائل الفضل والتكريم صلاة تشرق على قائلها بطوالعها المنوطة بمواهب الرحمة منك يا رحيم اللهم بحق صدق الصادقين لديك وقسم المجتبين من خاصة الخلق عليك وتضرع النبيين المنتسبين بالحق إليك وبجلالك الجالى للعظمة والكبرياء وجمالك العالي بظهور الرحمة والهناء فأضحى الجلال ممزوجاً به لإدارة الحلم عند حلول القضاء والجزم بالحكم وقد نفذ الأمر وطويت صحف النجاة فيظهر جمالك في مرآة عين المشاهدة للراغبين فيتضرع ضراعة الصدف بالتوجه إليك والخضوع في طلب الرفق فيلوح من ناحية حلمك نور العفو لأن العفو لا تزيغ قلوب الخائفين ولولا الظهور منك برؤية الجمال لهلك الكل بالكل بل الكل بالبعض من بعض بعض البعض من جلالك فلك الحمد ربي على ما أسديت وأنعمت إذ كل موجود لا ينكر ما به جدت وأكرمت ولو أسندتنا إلي أحد سواك طرفة عين ما سلم من أتى بنصف ذرة من الذنب لكن فضلك عميم على جميع خلقك وإن كان العدل منك مهلكا لمن عصاك فأخفاه سترك بحجاب الفضل حتى ظن من كفر بنعماك أنه لا يقدر عليه أحد ولم يعلم بجهله أنك البر الرحيم أسالك الحفظ والعصمة من الشك والشرك و زوال النعمة بالنقمة والنظر إلي سواك بعين الذل و الأمتهان فإنه لا يقدر أحد عن كشف الضر غيرك وما أفلح من أفلح إلا من أناب إليك فأنت المعد لكل ما تضيق به النفس وأنت أرحم بها منها عليها فلا يعلم قدر فضلك على من أكرمته إلا أنت فأكرمني بنوال منه حتى لا أصدع إلا لك وآنسني بأنس معرفتك في غيابات ليل ظلمة الجهل وبين لي سبيلا يرشدني لوصول حضرتك فلا مانع لما أعطيت ولو كانت القدرة نافذة لغيرك لوقع المنع وضاق العطاء فهنيئا للواقف بساحل نيل فيض بحر إحسانك الشامل فقد أظهرت ما أظهرت وأخفيت منه لحكمة ما شئت والكل موجب لشكرك فألهمني اللهم له مادمت راجياً لعطائك الذي لا ينفذ إذ المخازن وسعت كل شئ كما وسعت رحماك في دنياك جميع الكائنات من خلقك وخصصت يوم لقائك من أقر بوحدانيتك وأمن برسلك اللهم أرزقني محبة المخلصين من أوليائك وألفني بهم حتى أكون من أعظمهم لديك واجعلني فيهم من المقبولين عنك واحرسني بعين عنايتك التي لا ترام فأنت الولي والنصير اللهم بحق هيبتك التي لو ألقيت منها قدر حبة من خردل على جميع بحارك لسعرت خوفاً وعلى شوامخ جبال أراضيك لدكت وأصبحت نسفً أيدني بالقرب عند لقاء كل جبار عنيد وأيدني بتأييد نصرك العزيز فأنت أقرب إلي من حبل الوريد لا أنكر فضلك ولا أعرف غيرك فمن ذا الذي يعصمني منك إذا أوجبت العقاب وصرفت على خذلت جبرا موارد العذاب فلا تجعل عقوبة من عصاك طامعاً في رحمتك فليس على أحد غير منتك فلا سعيد من أبغضته ولا شقي من رحمته من رحمته ولولا رحمتك سبقت غضبك وجرى بذلك قلمك ما ظهر على من طردته جودك وفضلك فنسألك اللهم دوام عافيتك المصحوبة بلطائف الخفي إذ الظاهر يشرق منه حلول النقمة فيكون بعد فتنه القلب والجزع المسبب في الحيرة ونحن ضعاف لا نقدر على حمل الضر وقد عوت من أحبت منك الخير فنطلب منك أن لا يعقبه كدر يهتك الستر علينا فمن وجوب الوجوب على الكريم أن يمنح بالعطاء من أساء إليه غير واسطة فكيف من أتى بعقد واسطة الوسائط حبيبك الذي توجته بتاج العز والنصر وأيدته بقربك في أعلى الملكوت وأقمته مقام العز في بساط الجبروت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الذي هديت به من أرشدته لدينك القويم وجعلته كريم في كل من شرفت وعظمت وأطلقت على لسانه الحق فأصبح ظافرا بغنائم الذكر والسر والفخر حتى شاهد مشاهد الأسرار الربانية والمعاني الإلهية بقدس حضرتك العلية فما أكرمها من عطية تفرد بها على جميع الأنبياء والأصفياء وخصصته بشفاعة أمته يوم القيامة كما يرجوها أهل سمواتك وأراضيك من جميع خلقك حيث لم يطلب غيرها فنسألك اللهم أن تجازيه عنا ومن أمن به أفضل ما هو أهله وأن تصلى عليه وعلى آله صلاة لا تعد ولا تنحصر ولا تنقطع مادام دوامك وارتفع شأنك وعز سلطانك اللهم أجعلني من الداخلين في زمرته وممن يموت على ملته وارزقني شفاعته الكبرى ولا تحل بيني وبينه طرفة عين وغيبني في محبته واجعلني مأمونا في كنف حرزه كما وعدني وعداً سمعتُه منه وعاهدني عهداً نتج منه عهد الصادقين وصافحني براحته الشريفة فتشبكت الأصابع حتى أدركت الغرض وقال لي ما أخفيته وأنت أعلم به مني فنسألك اللهم لساناً طليقاً في مدحه لا يكل ولا يفتر وعلى نوال فضلك لا يزال يحمد ويشكر وصل اللهم عليه وعلى آله عدد علمك المحيط بجميع ما شهرت وسترت وعدد ما به أحطت في كل لحظة إلي أبد الأبد وعلى جميع الأنبياء والملائكة والأبرار بفضلك وكرمك يا عزيز يا جبار اللهم أقبل دعائي وثبت رجائي واختم علي وعلى عبادك المؤمنين بالشهادة آمين(لا إلا إله أنت سبحانك إني كنت من الظالمين (.ثلاثا) وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

اللهم صل على من منه انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار وفيه ارتقت الحقائق وتنزلت علوم آدم فأعجز الخلائق وله تضاءلت الفهوم فلم يدركه منا سابق ولا لاحق فرياض الملكوت بزهر جماله مونقه وحياض الجبروت بفيض أنواره متدفقة ولا شيء إلا وهو به منوط إذ لولا الواسطة لذهب كما قيل الموسوط صلاة تليق بك منك إليه كما هو أهله اللهم إنه سرك الجامع الدال عليك وحجابك الأعظم القائم لك بين يديك اللهم ألحقني بنسبه وحققني بحسبه وعرفني إياه معرفة أسلم بها من موارد الجهل وأكرع بها من موارد الفضل واحملني على سبيله إلى حضرتك حملا محفوفا بنصرتك واقذف بي على الباطل فأدمغه وزج بي في بحار الأحدية وانشلني من أوحال التوحيد وأغرقني في عين بحر الوحدة حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها واجعل الحجاب الأعظم حياة روحي وروحه سر حقيقتي وحقيقته جامع عوالمي بتحقيق الحق الأول يا أول يا آخر يا ظاهر يا باطن إسمع ندائي بما سمعت به نداء عبدك زكريا عليه السلام وانصرني بك لك وأيدني بك لك واجمع بيني وبينك وحل بيني وبين غيرك الله الله إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيء لنا من أمرنا رشدا (ثلاث مرات) إن الله وملائكته يصلون على النبيء يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما، صلوات الله وسلامه وتحياته ورحمته وبركاته على سيدنا محمد عبدك ورسولك النبي الأمي وعلى آله وصحبه عدد الشفع والوتر وعدد كلمات ربنا التامات المباركات سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

ملحق رقم 04 دعاء يذكر عند مد السماط بين الفقراء و الأخوان العيساوية

ملحق رقم 02: حزب اللطف للشيخ أبي الحسن الشاذلي

الْحَمْدُ للَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّين إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ الْمَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ آمين.

اللَّهُمَّ اجْعَل أَفْضَلَ الصَّلَوَاتِ وأَنْمَى البَرَكَاتِ فِي كُلِ الأوقَاتِ عَلى سَيدِنَا مُحَمَّدٍ أَكْمَلِ أَهْلَ الأَرْضِ والسمواتِ ، وسلِم عَلَيهِ يَا رَبَّنَا أَزكى التَّحِيَاتِ فِي جَمِيعِ الحَضَرَاتِ.

اللَّهُمَّ يَا مَن لُطْفُه بِخَلْقِهِ شَامِلٌ وَخَيره لعبَادِهِ واصلٌ لا تُخْرِجنِي عَن دائرةِ الألطاف وآمنِي مِن كُلِ مَا أَخَاف، وكُنْ لِي بلطفِكَ الخَفِي الظَاهر يَا بَاطِن يَا ظاهر .

يا لطِيفُ أسألُكَ وقَايةَ اللطفِ فِي القَضَا والتَسلِيمِ مَعَ السلاَمةِ عِندَ نزُولِهِ والرِضَا.

اللَّهُمَّ إِنَكَ أَنْتَ العَلِيمُ بِمَا سَبَقَ فِي الأَزلِ فَحقِنِي بلطفِكَ فِيمَا لَمْ يَنزلْ وَفِيمَا نَزَلَ يَا لَطِيفاً لَمْ يَزل، واجعَلنِي فِي حِصنِ التَحصِينِ بِكَ يَا أَوَلُ، يَا مَن إِلَيهِ المُلتَجأُ وعَلَيهِ المُعَولُ.

اللَّهُمَّ يَا مَن أَلقَى خَلقهِ فِي بَحرِ قضَائِهِ وحَكَمَ عَلَيهِم بِحكم قهرِهِ وابتلاَئِهِ اجْعَلنِي مِمَن حُمِلَ فِي سَفِينةِ النجاةِ وقِنِي مِن جَمِيعِ الآفاتِ، اللَّهُمَّ مَن رَعَتْهُ عَينُ عَنَايَتِكَ كَانَ مَلحُوظاً بِهِ فِي التَقدِيرِ مَحفُوظاً مَلحُوظاً بِعَينِ رِعَايَتِكَ يَا قَدِير يَا سَمِيعُ يَا قَرِيبُ يَا مُجِيب الدُعَا إِرْعِنِي بِعَينِ رِعَايَتِكَ يَا خَيرَ مَن رَعَى.

اللَّهُمَّ لُطْفُكَ الخَفِي ألطَف مِن أن يُرِي وأنتَ اللطِيفُ الذي لَطفتَ بِجَمِيعِ الوَرى حَجَبتَ سَرَيَانِ سِركَ فِي الأكوَانِ فلاَ يَشْهدُهُ إلا أَهْل المَعْرفَةِ والعِيان، فَلَمَا شَهِدُوا سِر لُطفِكَ بِكُلِ شيءٍ أَمِنوا مِن سُوءِ كُلِ شَيءٍ فَأَشْهَدنِي سِر هَذا اللُطف الوَاقِي مَا دَامَ لُطْفُكَ الدَّائِمُ بَاقِي .

اللَّهُمَّ حُكْمُ مَشِيئَتِكَ فِي العَبِيد لاَ تَرَاهُ همَّةَ عَارف وَلاَ مريد، لَكِنَّكَ فَتَحتَ لِي أَبْوابَ الألطاف الخَفِيةِ المَانِعَة حصُونها مِن كُلِ بَلِية، فأَدْخِلنِي بِلُطْفِكَ تِلكِ الحُصُون يَا مَن يَقُولُ للشَيءِ كُنْ فَيَكُونُ.

اللَّهُمَّ أَنْتَ اللَطِيفُ بعبَادِكَ لاَسِيَما بأَهْلِ مَحَبَتِكَ وَودَادِكَ، فبأَهْلِ المَحَبَةِ وَالودَادِ خُصَنِي بلطَائِفِ اللُطْف يَا جَوَاد.

اللَّهُمَّ اللُطفُ صِفَتُكَ وَالألطَافُ خَلقُكَ وَتَنْفِيذُ حُكْمِكَ فِي خَلقِكَ حَقاً، ورَأفَةُ لُطْفِكَ بالمَخلُوقِينَ تَمنَع إِسْتقصَاءَ حَقَكَ فِي العَالَمِينَ، وَقَدْ لَطَفْتَ بِى قَبلَ كونِي وأنا للطفِ غير مُحتَاج، أَفَتَمْنَعنِي مِنهُ مَعَ الحَاجَةِ لهُ وأَنْتَ أَرْحَمَ الرَاحمِينَ حَاشَا لُطْفِكَ الكَافِي وَجُودِكَ الوَافِي اللَّهُمَّ لُطْفِكَ هُوَ حِفْظِكَ إِذَا رَعيتَ وَحِفْظِكَ هُوَ لُطْفِكَ إِذَا وَقيتَ، فَأَدخِلنِي سُرَادِقَاتِ لُطْفِكَ واضْرب عليّ أسوَارَ حِفظِكَ.

يَا لَطِيف أسأَلُكَ اللُطفَ أَبَدا، يَا حَفِيظ قِنِي السوى وَشر العِدا يَا لَطِيف مَن لعَبدِكَ العَاجِز الخَائف الضَعِيف ثلاثا.

اللَّهُمَّ كَما لَطَفْتَ بِي قَبلَ سُؤَالِي وَكَوْنِي ، كُن لِي لاَ عَلَيّ يَا أمنِي وَعَوْنِى ثلاثا.

اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ العَزِيز' أنسِنِي بِلُطفِكَ يَا لَطِيف أنْس الْخَائِفِ فِي حَالِهِ الْمُخِيف، تَأَنَسْتُ بِلُطفِكَ يَا لَطِيف، وَوقِيتُ بِلُطفِكَ الْرَدِي وَتَحَجبتُ بِلُطفِكَ مِن الْعِدا يَا لَطِيفُ يَا حَفِيظُ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظ نجَوْتُ مِن كُلِّ خَطبٍ جَسِيم بِقَوْلِ رَبِّي وَلاَيَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ سَلمتُ مِنْ كُلِّ شَيْطَان وَحَاسِدٍ بِقَولِ رَبِّي وَحِفْظاً مِّن كُلِّ شَيْطَان مَّارِدٍ كُفِيتُ كُلَّ هَم فِي كُلِّ سَبِيلٍ بِقَولِي حَسْبِيَ اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّين قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَانفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ اللهُ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ لإِيلاَفِ قُرَيْشٍ إِيلاَفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاء وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ وَإِكْتَفَيتُ بـ كهيعص وَإِحْتَمَيتُ بـ حم عسق وَقَولُهُ الْحَق وَلَهُ الْمُلْكُ ، سَلاَمٌ قَوْلاً مِن رَّبٌ رَّحِيمٍ.

اللَّهُمَّ بِحَقِ هَذِهِ الأَسْرَارِ قِنِي الشَرَ وَالأَشْرَارِ وَكُلَّ مَا أنتَ خَالِقُهُ مِن الأكدَارِ، يَا مَن يَكْلُؤُكُنا بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ بِحَق كِلاَءَةِ رَحْمَانِيَتِكَ إِكْلاَنِيَ وَلاَتَكِلنِي إِلَى غَيرِ إِحَاطَتِكَ رَبِّى هَذا ذُلَ سؤَالِي بِبَابِكَ وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَةَ إلا بِكَ.

ملحق رقم 03: حزب الإبريز للشيخ سيدي محمد بن عيسى قدس الله سره

اللهم صلى على سيدنا محمد إبريز كنز العز والفوز العظيم وإنسان عين الحسن الباهر القويم الحائز بما لا يدرك في النظر بمعانى الاكتساب في الأزل القديم

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد قبلة ارواح المحبين

وعلى اله وصحبه اجمعين:

جـــازى أهـــل الـــمـــعـــروف
يـا مـــولانـــا

جـــازى أهـــل الاحـــســـان يا
مـــولانـــا

طـــعـــمـــوا طـــعـــامكم يـــا مـــولانـــا
يـا مولانا

ارزقـــهـــم رضـــــاك يـــا مـــولانـــا
يـــا مـــولانا

طـعمـوا طعـام المحبات يا مولانا
يا مولانا

ارزقـهـم منـك القروبات يا مولانا
يا مولانا

طـعمـوا طـعـام الضـعيف يا مولانا
يا مولانا

ارزقـهـم منـك الـخـلـف يـا مـولانا
يا مولانا

طـعمـوا طـعـام الـحـب يـا مـولانا
يـا مولانا

ارزقـهـم منـك القـرب يـا مـولانا
يـا مولانا

طـــعـــمـــوا طـــعـــام الـكـد يـا مـولانـا
يـا مولانا

ارزقـــهـــم منـك الـــود يـــا مـولانـا
يـا مـولانـا

طـعمـوا طـعـام المودات يـا مـولانـا
يا مولانا

ارزقهم وسقيهم الكاسات يا مولانا
يـا مولانا

طـــعـــمـــوا لـلاخـــوان يـــا مـولانـا
يـــا مـولانـــا

تـــقـبـلـه يـــا رحـمـان يـــا مـولانـا
يـــا مـولانـا

طـعـمـــوه لـوجـهـك يـــا مـولانـا
يـــا مـولانـا

تـــقـبـل بـفـضـلـك يـــا مـولانـا
يـــا مـولانـــا

وصلى الله على سيدنا محم

حزب سبحان الدايم	
نوع الفقرة	نص الفقرة
الاستهلال	أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد النبي الكريم وعلى أله وصحبه وسلم تسليما "توكلت على الحي الذي لا يموت (ثلاثا) * وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريكاً في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبره تكبراً * الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق * جزى الله عنا سيدنا ونبينا محمدٍ صلى الله عليه وسلم أفضل ما هو أهله (ثلاثا) * في الثانية (حبيبنا) وفي الثالثة (شفيعنا) * ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمةً إنك أنت الوهاب ثلاثا * أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق (ثلاثا) * بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيءٌ في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم ثلاثا * سبحان ربي العظيم وبحمده ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ثلاثا * أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو بديعَ السموات والأرض وما بينهما من جميع جرمي وظلمي وما جنيته على نفسي وأتوب إليه ثلاثا * وفي الثالثة وما شهدته على نفسي وأتوب إليه*
تبجيل الله الدائم	العزيز ذو الجلال لا إله إلا الله (2) الحكيم ذو الجمال لا إله إلا الله (2) الكبير ذو الكمال لا إله إلا الله (2) القريب ذو الإكرام لا إله إلا الله (2) المجيب ذو الإحسان لا إله إلا الله (2) الرؤوف ذو الإنعام لا إله إلا الله (2) لا إلـــه إلا الله (2) سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله سبحان الدائم لا يزول (2) سبحان الباقي لا يفني(2) سبحان الله مولانا(2) إلهنا جل وعلا(2) إلهنا نعم المولى(2) إلهنا نعم النصير(2) إلهنا نعم القدير(2) إلهنا نعم الوكيل(2) إلهنا دائم ربي الله أنله دائم ربي حاضر ناظر دائم ربي (2)
الاجلال	جل الواحد القهار عن الشبه والنظير جل الموصوف بالكمال عن الشبه والمثال جل العزيز المحيط عن الإدراك بالعقول جل الموصوف بالقدم عن صفات المحدثات جل الموجود القديم عن الضد والند كان الله وحده ولا شيء معه فأوجد الموجودات ليعرف جل الله وأوجد الموجودات ليعبد عز الله نعم المولى واجب و المخلوق جائز نعم المولى قديم والمخلوق حادث نعم المولى دائم و المخلوق هالك نعم المولى غني والمخلوق فقير نعم المولى عزيز و المخلوق ذليل نعم المولى عظيم والمخلوق حقير نعم المولى كبير والمخلوق صغير نعم المولى قادر والمخلوق عاجز نعم المولى عالم و المخلوق جاهل نعم المولى كامل و المخلوق ناقص نعم المولى جليل لا يشبه المخلوقات نعم المولى جليل في قلوب العارفين نعم المولى جميل في قلوب العابدين نعم المولى كامل في قلوب الواصلين جل المولى جليل عن الحلول في القلوب
حدوده بين الزمان والمكان (الزمكنة)	لا يختص بالمكان سبحانه عظيم الاختصاص بالمكان من صفات لمخلوقات كان الله مولانا قبل الزمان و المكان فالزمان محدثٌ والمكان محدث الزمان مفتقرٌ والمكان مفتقر للقديم الغني جل الله مولانا جل الله مولانا عز الله مولانا
	فهذه المعرفة لا يسع جهلها فعليكم بالتوحيد فإنه واجب

المعرفة الايمانية ل: الله وب: الله	لا يعذر المكلف في جهله بالتوحيد التوحيد دين الله ليس في هذا إشكال الجاهل بالتوحيد لا يوصف بالإيمان لا يوصف بالإيمان و لو كان عالما لا يوصف بالإيمان و لو كان عابد ا من لم يوصف بالإيمان لا يوصف بالأمان
الرجاء	نسأل الله مولانا أن يعلم جهلنا فإنه قادر يعطينا سؤالنا يستجيب لمن دعاه سبحانه مولانا يا قريب يا مجيب أجب دعانا بفضلك نحن عبيدك خائفين من عدلك ياعليم نحن عبيدك طامعين في فضلك يا رحيم يا لطيف يا جواد يا حليم يا كريم الله الله مولانا أنت الواحد الأحد الله الله مولانا أنت الفرد الصمد الله الله مولانا أنت الموجود المعبود
الاسماء الحسنى	يا مالك يا قدوس يا عزيز يا جبار سبوح قدوس عزيز جبار موجود قديم إله عظيم ملك قدير إله عظيم واحد قهار إله عظيم غني حميد إله عظيم عليم شهيد إله عظيم خبير بصير إله عظيم سميع بصير إله عظيم لطيف خبير إله عظيم جليل جليل إله عظيم جليل جميل علي عظيم
الحضور التسبيح	معنا حاضر سبحانه مولانا معنا حاضر بالعلم المحيط معنا حاضر بالعلم القديم معنا حاضر بالسمع القديم معنا حاضر بالبصر القديم معنا حاضر بالقدرة القديمة معنا حاضر بالإرادة جل الله معنا حاضر بالإرادة عز الله معنا حاضر بالإرادة القديمة معنا حاضر بجميع الأسماء سبحانه مولانا لا يحُل في الأقطار سبحان العلي العظيم الله سبحان العلي الكبير الله سبحان الجليل الجميل الله سبحان الحليم الكريم الله سبحان الحميد المجيد الله سبحان الغفور الشكور الله
الصلاة على النبي	اللهم صلِّ على سيدنا محمد اللهم صلِّ على نبينا الممجد اللهم صلِّ على شفيعنا في المحشر اللهم صلِّ على خير الورى أجمعين الصلاة والسلام على زين المرسلين الصلاة والسلام على صاحب المعراج الصلاة والسلام على راكب البراق الصلاة والسلام على راكب النجيب الصلاة والسلام على صاحب القضيب الصلاة و السلام على مفتاح الجنان الصلاة والسلام على من جاء بالبيان الصلاة والسلام على الصادق الأمين الصلاة والسلام على البشير النذير الصلاة و السلام على السراج المنير الصلاة والسلام على حبيب الرحمن الصلاة و السلام على الخضر أحمد الصلاة والسلام على النبي العظيم الصلاة والسلام على النبي الكريم الصلاة والسلام على النبي الحبيب الصلاة والسلام على النبي الشفيع الصلاة و السلام على النبي المرسل النبي المرسلِ من بني كنانة
صفات النبي	المخصوص بالعلوم اللدنيات المخصوص بالأسرار الموهوبات القدوةِ للأخيار في كل زمان المخصوص بالعرفان لأهل العناية
	الله الله مولانا ارضَ عن الصحابة أبي بكر وعمر و عثمان وعلي أهل المجد والثناء النجوم الطوالع

الصلاة على الصحابة وأولياء الله	وتابـع الصحابة و جميـع الأوليـاء وتـابع الصحابة و تـابع التابعيـن وتــابـع التابـعين وجميع المؤمنين أهل المجد والتعظيم رضي الله عنهم أهل الحـب و الشوق رضي الله عنهم أهل النور و السر رضي الله عنهم أهل الصفاء والوفاء رضي الله عنهم السادات الشرفـاء رضي الله عنهم الأوليـاء الخلفـاء رضـي الله عنهم رضي الله عنهـم رضي الله عنهم
الختمة	ثـم نختم بالسلام على النبي العظيم ثـم نختـم بـالسلام على النبي الكريم ثـم نختم بالسلام على النبي الحبيب ثـم نختـم بـالسلام على النبي الشفيع آميـن آميـن آميـن آميـن يـا رب العـالميـن اللهـم يـا رحيـم ارحمنـا والوالـديـن واعف عنـا يـا الله ببركـة الصـالحين ببـركة الصـالحين والأنبيـاء والمرسلين عبـادك خـائفيـن ببـابـك واقفيـن غفـــرانـــك يـــا الله يـــا رحمـــن يا رحيم تـب علينا يا الله وارزقنا حسـن اليقين ثبتنـا يـــا مـولانا عنـد سؤال الملكين نجنـا يـــا مـولانا واصرف عنا الظالمين وانصـرنا يـا مولانا علي القوم الكافرين وارحمنا يـا مولانا وارحم جميع المسلمين آميـــــــــــــــــــن
الدعاء العام	الفاتحة يا ربنا أنت المجيب لمن دعاك اغفر لنا وانشر علينا رحمتك يا ربنا أنت السميع لمن ناداك اغفر لنا وانشر علينا رحمتك يا ربنا أنت اللطيف لمن أتاك اغفر لنا واصرف علينا نقمتك يا ربنا أنت الغفور لمن عصاك اغفر لنا وابسط علينا رحمتك بمحمد وببنته وببعلهـــــــا وابنيهما السبطين أعلام الهـــــدى وبصحبه والتابعين لهم فهم ساداتنا أهل المكارم والندى فرج كروب المسلمين واشف ضرهم يا خير من بسط العصاة له يدا بمحمد وببنته وبزوجـــــها وابنيهما الحسنين أعلام الهدى وبـــأهل بدر بالصحابة كلهم بالتابعين لهم دوامـــــا سرمدا وبعبدك النعمـــــان ثم بمالك والشافعـــى قطب الوجود وأحمدا بالسيد البدوى بـــــاب المصطفى بحر الفتـــــوة والمكارم والندى بالشاذلـى وبالدسوقى المرتضى عبدالقادر وبالـرفاعى أحمدا فرج بفضلك يا إلهى كـربنا يا خير من بسط العصاة له اليدا فرج بفضلك يا إلهي همنا يا خير من بسط العصاة له اليدا استر بفضلك يا إلهي عيبنا يا خير من بسط العصاة له اليدا اغفر بفضلك يا إلهي ذنبنا يا خير من بسط العصاة له اليدا ثم الصلاة على النبي محمدٍ خير الأنام ومن به ننجو غدا ثم الصلاة على الحبيب محمدٍ خير الأنام ومن به ننجو غدا أزكى الصلاة على الشفيع أحمدا خير الأنام ومن به ننجو غدا وعلـــى آله وصحبه ومحبهم وسلم يا ربي عليهم سرمدا

حزب الفتح	
نوع الفقرة	**نص الفقرة**
مناجاة الله الفاتح	يا فتاح القلوب أنت الله مولانا يا ستار العيوب أنت الله مولانا يا غفار الذنوب أنت الله مولانا يا مفرج الكروب أنت الله مولانا يا علام الغيوب أنت الله مولانا يا حاضر لا يغيب أنت الله مولانا يا شفيق يا رفيق أنت الله مولانا يا سميع يا بصير أنت الله مولانا يا موجود يا قديم أنت الله مولانا يا مقلب القلوب أنت الله مولانا يا رحمن يا رحيم أنت الله مولانا يا جواد يا موجود أنت الله مولانا يا قريب يا معيد أنت الله مولانا يا مالك الملوك أنت الله مولانا يا مالك يا قهار أنت الله مولانا يا حليم يا كريم أنت الله مولانا يا عزيز يا حكيم أنت الله مولانا يا حي لا يموت أنت الله مولانا يا من به العطا أنت الله مولانا يا من له البقاء أنت الله مولانا يا من له الدوام أنت الله مولانا يا قدوس يا سلام أنت الله مولانا

حزب الحمد	
نص الفقرة	نوع الفقرة
بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد الحمد لله الذي أنعم علينا بنعمة الإيمان والإسلام وهدانا بنبينا وسيدنا ومولانا محمد عليه من الله تعالى أفضل الصلاة وأزكى السلام الحمد لله الذي هدانا لهذا وماكنا لنهتدي لولى أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق اللهم لك الحمد كما أنت أهله وصل على سيدنا محمد كما أنت أهله وصل على سيدنا محمد كما أنت أهله وافعل بنا ما أنت أهله إنك اهل التقوى وأهل المغفرة	الاستهلال
الحمد لله حمدا يبقى ربنا ويفنى كل أحد والحمد لله على كل حال الحمد لله بجميع المحامد كلها ما علمت منها ومالا أعلم على جميع نعمه كلها ما علمت منها وما لا أعلم الحمد لله حمدا يوافي نعمة ويكافي مزيد كرمه اللهم لا أحصي ثناء عليك كما أثنيت على نفسك الحمد لله الذي تواضع كل شئ لعظمته والحمد لله الذي خضع كل شئ لعزته والحمد لله الذي ذل كل شئ لقدرته والحمد لله الذي استسلم كل شئ لمشيئته والحمد لله الذي افتقر كل شئ لرحمته والحمد لله الذي أتت السموات والأرض طائعين لدعوته الحمد لله كما يليق بجلاله وعظمته الحمد لله رب العالمين كما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم شأنك اللهم لك الحمد ولك الملك كله ولك الخلق كله وإليك يرجع الأمر كله أسألك الخير كله في الدنيا والآخرة وأعوذ بك من الشر كله في الدنيا والآخرة الحمد لله الأول قبل كل شئ والخالق له والحمد لله الآخر بعد كل شئ والوارث له والحمد لله الظاهر على كل شئ والوكيل عليه والحمد لله الباطن بكل شئ والمحيط من ورائه لديه والحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا كما يحب ربنا أن يحمد اللهم إني أصبحت لا أستطيع دفع ما أكرهه ولا أملك نفع ما أرجوه وأصبح الأمر بيدك وأصبحت مرتهنا بعملي فلا أحد أفقر مني اللهم لا تشمت بي عدوي ولا تسؤبي صديقي ولا تجعل مصيبتي في ديني ولا تجعل الدنيا أكبر همي ولا مبلغ علمي ولا تسلط علي بذنوبي من لا يرحمني يا أرحم الراحمين اللهم إني أصبحت متحرزا بك من كل شئ خلقته أو تخلقه إلى يوم القيامة اللهم إني أصبحت منك في نعمة وعافية وستر فأتمم نعمتك علي وعافيتك وسترك في الدنيا والآخرة يا أرحم الراحمين يا رب العالمين اللهم ما أصبح بي من نعمة أو بأحد من خلقك فمنك وحدك لا شريك لك لك الحمد ولك الشكر.	الثناء في الحمد الثناء في الحمد
اللهم إن ذنوبنا عظمت وجلت وأنت أعظم منها وأجل فافعل بنا ما أنت أهله ولا تفعل بنا ما نحن أهله اللهم إني أعوذ بك مما أعلم وأستغفرك اللهم مما لا أعلم سبحان من تعزز بالعظمة سبحان من تردى بالكبرياء سبحان من احتجب بالنور سبحان من تفرد بالوحدانية سبحان من قهر العباد بالموت سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم لا إله إلا الله سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ما دام ملك الله اللهم ثبت علمها في قلبي واغفر لي ذنوبي واغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات برحمتك يا أرحم الراحمين يا رب العالمين والصلاة الدائمة والتسليم على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيئين وإمام المرسلين وعلى آله وصحبه وسلم تسليما والحمد لله رب العالمين.	الدعاء
اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد وبارك على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد كما صليت ورحمت وباركت على سيدنا إبراهيم وعلى آل سيدنا إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد، اللهم أرض عن ساداتنا الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وعن الحسن والحسين وعن أمهما وعن الصحابة أجمعين وعن التابعين وتابع التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.	الصلاة على النبي

حزب الحصن والاستقامة	
نص الفقرة	نوع الفقرة
بسم الله الرحمن الرحيم "لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فانزل السكينة عليهم وأثابهم فتحا قريبا ومغانم كثيرة ياخذونها وكان الله عزيزا حكيما" سورة الفتح 18-19.	الاستهلال
اللهم ارزقنا القيام بحق الطاعة بسر التوفيق والنظر الى انفسنا بعين التقصير فنستقيم كما أمرت، اللهم ان الاستقامة كمال ومن لا يستقم ضاع سعيه فلا تضيعنا انك على كل شيئ قدير. اللهم انك تفتح للذاكرين بابا عظيما من أبواب المعرفة. اللهم انك تفتح للذاكرين بابا عظيما من أبواب المعرفة فعلمنا ما لا نعلمه انك علام الغيوب وقد قلت وقولك الحق فاذكروني أذكركم، اللهم أجعلنا من الذين نورت قلوبهم ووجوههم في الدنيا والآخرة انك على كل شئ قدير سيماهم في وجوههم من أثر السجود رضى الله عنهم ورضوا عنه قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون، اللهم ان الذكر يكسو صاحبه مهابة وحلاوة ونضارة وتذكارا وهو سبب النظر إلي وجهك الكريم وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة، اللهم أجعلنا من المحبوبين الذين شرحت صدورهم وأودعتهم حكمتك بمحبة روح الإسلام وقطب رحى الدين ومدار النجاة والسعادة وأسعدنا بمحبة منك وقبول انك على كل شئ قدير.	مناجاة الله
سألناك بما دعاك به الخضر عليه السلام في طوافه، اللهم يا من لا يشغله سمع عن سمع يامن لا تعطله المسائل يا من لا يبرمه إلحاح الملحين أذقنا برد عفوك وحلاوة معرفتك ورحمتك يا أرحيم الراحمين، اللهم انك تعلم سرنا وعلانيتنا فأقبل معذرتنا وتعلم حاجتنا فاعطنا سؤلنا وتعلم ما في أنفسنا فاغفر لنا ذنوبنا، اللهم إنا نسألك إيمانا يباشر قلوبنا ويقينا صادقا حتى نعلم أنه لن يصيبنا إلا الله لنا و الرضى بما قسمت لنا، اللهم انك قلت لا اله إلا الله حصني فمن دخل حصنك ءامن من عذابك ومن دخل الحصن ءامن من الشيطان وليس له عليه سبيل فانا دخلنا حصنك لا إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير ان عبادي ليس لك عليهم سلطان، اللهم ان النطق بالشهادتين يزيل الهم والغم والكف وغم الشرك وشقاوة النفاق والشقاق في الدنيا والآخرة الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور.	

مناجاة الدخول في الحصن الحصين	
الاستغفار	اللهم إنا نستغفرك من كل ذنب تبنا إليك منه ثم عدنا فيه ونستغفرك مما وعدناك به من أنفسنا ثم لم نوف لك به ونستغفرك من كل عمل أردنا به وجهك فخالطه غيرك ونستغفرك من كل نعمة أنعمت بها علينا فاستعنا بها على معصيتك ونستغفرك يا علام الغيوب من كل ذنب أتيناه في ضياء النهار وظلام الليل في خلاء وملاء وسر وعلانية فاغفر لنا فانه لا يغفر الذنوب إلا أنت.
الدعاء	الحمد لله الذي خضع كل شئ لعظته، والحمد لله الذي ذل كل شئ لقدرته والحمد لله خضع كل شئ لملكه واستسلم كل شئ لقدرته، اللهم اجعلنا من العلماء العارفين والمشايخ المحققين الذين يجاهدون في الدنيا ويزهدون فيها على حسن حال، اللهم انك تخرج المؤمنين من ظلم التدبير إلي إشراق نور التفويض وتقذف بحق تثبيتك على فاضل باطل اضرابة فيزلزل أركانة ويهدم بنيانه وقد قلت نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق، اللهم ان نور الإيمان قد ستغرق في قلوب المؤمنين وأخمدت أنواره نفوسهم وشرح ضياؤه صدورهم وملا نوره قلوبهم فأبى لهم الإيمان المستغرق في قلوبهم أن يسكن معه غيره، ان الذين اتقو إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون، وقد يدل ذلك على أن أصل أمرهم على وجود السلامة فاجعلنا ممن سلم ونجا ونجنا من الهم انك على كل شئ قدير.
ذكر الختمة بالصلاة على النبي وبالتسبيح والحمد والشهادة	اللهم صلى على سيدنا محمد وعلى ءال سيدنا محمد وبارك على سيدنا محمد وءال سيدنا محمد كما باركت على سيدنا إبراهيم انك حميد مجيد (3) اللهم صلى سيدنا محمد عبدك ونبيك ورسولك النبي الأمي وعلى اله وصحبه وسلم (3) سبحان الله وبحمده (300) لا اله إلا الله. (300)
الخ الختمة	اللهم أرض عن أصحاب رسول الله أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وعن بقية أصحابه أجمعين وعن التابعين لهم ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين اللهم أرحمنا وأرحم مشايخنا ووالدينا ومن علمنا ومن له فضل علينا ومن أحسن أليا وأسأنا إليه ومن سبقنا بالإيمان وأغفر لنا مغفرة عزما ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين ءامنوا ربنا انك رءوف رحيم جواد كريم اللهم أجعلنا ممن عرف الحق فاتبعه وعرف الباطل فاجتنبه واجعلنا اللهم من شهداء الحق القائمين بالقسط)ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين ءامنوا صلوا عليه وسلموا تسليما .صلى الله عليه وعلى ءاله وصحبه وسلم تسليما (3) سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

دليل المقابلة:

الموضوع	الأسئلة
تاريخ الزاوية	من مؤسسها وفي أي سنة؟
موقع الزاوية	أين تقع الزاوية؟
طريقة الزاوية	ماهي الطريقة المتبعة من الزاوية؟ ما الفرق بين العيساوية والجازولية؟
المريدون	من هم مريدو الزاوية ومن أين مجيئهم؟
اذكار الزاوية	ماهي اذكار الزاوية ومتى تقرا؟ ماهو ورد الزاوية ومتى يقرا؟ هل تقتصر تلاوته على اتباع الطريقة فقط؟ هل تحفظ اوراد الزاوية؟ ان لم يكن كلها، جزء منها؟
شيوخ الطريقة	هل تعرف بعض الشيوخ المؤسسين للطريقة؟ هل لديك معلومات عن التصوف عامة؟
الزوار	ماهي فئتهم الجنسية ومن أين هم قادمون؟ ماهي تواريخ واوقات الزيارة؟ هل ترافق الزيارة طقوس معينة من الزوار؟ هل الزوار من أتباع الطريقة وفقط؟
أضرحة الزاوية	ماهي اضرحة الزاوية وكم عددها؟ ماهي الشعائر اللفظية والفعلية التي ترافق زيارة الاضرحة؟ من هم زوار الاضرحة؟ من يقوم على رعاية وصيانة الاضرحة؟
طقوس الزاوية	ماهي اهم طقوس الزاوية؟
الحضرة	ماهي الحضرة؟ من يشارك في الحضرة؟ تاريخ ومدة الحضرة؟ هل تسبق الحضرة تحضيرات وطقوس معينة؟ وماهي؟ من يوجه الحضرة؟ أين تقام الحضرة؟ متى تنتهي الحضرة؟ هل لها عدد معين من المشاركين؟ ماهي حيثيات ومجريات الحضرة؟ هل يشارك فيها فرق خارج ولهاصة؟ ومن أين هم قادمون؟ هل لها لباس معين؟ هل يشارك فيها النساء؟

	هل يسمح لغير العيساوي المشاركة فيها؟ ما هو لعب في الحضرة؟ هل للعب سر يمكن أصابه بعدم إصابتهم بأي أذى؟ هل الحضرة تجمع فلكلوري أم مستوى ايماني يبلغه المشارك فيها؟ هل يمكن استحضار مخلوقات غريبة عن الجنس البشري في مجال الحضرة؟ ومن يقوم باستحضارهم وكيف؟ هل من طقوس لختم الحضرة؟ هل للحضرة أثر على نفسية المشارك فيها؟ وما هو هذا الاثر؟
الوعدة	هل للزاوية وعدة؟ وكيف تسمى؟ متى تقام الوعدة؟ من يقوم على تحضير الوعدة؟ ماهي الاعمال التي تسبق يوم الوعدة؟ من يأتي للوعدة؟ من اين يتم تموين الوعدة؟ ما دور عائلة الشيخ في الوعدة؟ ما هو دور نساء الزاوية في الوعدة؟ هل للوعدة طقوس خاصة بها دون سواها من المناسبات الاجتماعية والدينية؟ من يحضر ويشارك في الوعدة؟
بركة الزاوية	هل في اعتقادك توجد بركة نابعة من الزاوية؟ فيم تتجلى بركة الزاوية؟ من يملك هذه البركة؟ من يستفيد من هذه البركة؟ هل تشمل بركة الزاوية مريديها فقط ام تتعداها الى سواهم من الناس؟ كيف تتصور تجسد بركة الزاوية في امورك؟ هل هذه البركة متوارثة؟ هل تعرف قصصا من الماضي عن بركة الزاوية؟ هل تستشعر حضور البركة في يومياتك؟ هل لازالت بركة الزاوية قائمة الى اليوم؟
شيخ الزاوية	من هو شيخ الزاوية؟ هل لك صلة قرابة بالشيخ، وان كانت لديك ما نوعها؟ هل تطبق كل قرارات الشيخ واوامره؟ كيف ترى الشيخ في مسارك التديني؟ هل ترجع للشيخ في امورك الشخصية؟ ام الى امور الزاوية فحسب؟ ماذا تعلمت من الشيخ؟ كيف يعاملك الشيخ؟ وكيف تتعامل معه؟ هل تعتبر الشيخ في مقام الاب ام اكثر؟ هل اثر الشيخ على امر يخصك لازالت تتذكره الى الان؟

	هل تعتبر ان لشيخك سر رباني؟ وفيم يتجلى هذا السر؟
السم	كيف يتم ابطال مفعول السم؟ هل ينتفع به مريدي الطريقة فقط؟ ام يستفيد منه كل مصاب به حتى وان كان خارد الطريقة؟ هل صادفت حالات تعرضت للسم وشفاها الشيخ؟ عند غياب الشيخ من يقوم بشفاء المرضى؟
مقدم الزاوية	من هو مقدم الزاوي؟ ما هو دوره في الزاوية؟ ماهي علاقته بمريدي الزاوية؟ ماهي علاقته بشيخ الزاوية؟
علاقات الزاوية بمريديها	ما نوع الخدمة او الخدمات التي تقدمها الزاوية لمريديها؟ هل يرجع المريد الى الزاوية في اغلب اموره؟ هل للزاوية دخل في تسيير المسار المعيشي للمريد؟ هل قدمت لك الزاوية تربية خاصة؟ ماهي هذه التربية؟
علاقات الزاوية بالزوايا الاخرى	هل للزاوية الجازولية علاقة بالزوايا الاخرى؟ ما نوع هذه العلاقة؟ هل هي قائمة على مدار السنة ام تقتصر على مناسبات معينة؟
علاقات الزاوية بمؤسسات الدولة	هل تربط الزاوية علاقة مع مختلف مؤسسات الدولة؟ من هي هذه المؤسسات؟ ما نوع العلاقة التي تجمعهم؟ من المبادر الى اقامة هذه العلاقة؟ مؤسسات الدولة ام الزاوية؟
المرأة في الزاوية	ما هو دورهن في الزاوية؟ من هن نساء الزاوية؟ هل يوجد مقمة في الزاوية ومن هي؟ هل يتمتعن بنفس المكانة القدسية للرجل؟ هل يشرفن على رعاية طقوس معينة؟ هل لهن نفس واجبات الرجل التدينية؟ من هي لمقدمة الاكثر شهرة في الزاوية؟
مختلف مواقف الزاوية	مواقف الزاوية مع المجتمع المحلي، ومواقفها مع مختلف الاحداث السوسيو سياسية
دور الزاوية	هل للزاوية ادوار ، وما هي؟
وظائف الزاوية	ما هي الوظائف العامة للزاوية؟

بيبليوغرافيا

المراجع باللغة العربية:

القرآن الكريم.

1. ابن الجوزي (ج) ، صيد الخاطر، تحقيق ناجي الطنطاوي، دار الفكر، ط1، 1960.
2. ابن خلدون (ع) ، المقدمة، تحقيق درويش جودي، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 2002.
3. ابن خلدون (ع)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر، بيت الافكار الدولية، عمان، الاردن، بدون سنة.
4. ابن قنفد (ق)، انس الفقير وعز الحقير، صححه: محمد الفاسي وادلف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965
5. اركون (م) ، نقد الفكر الاسلامي –نقد واجتهاد–، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط 06، بيروت، 2012 .
6. التليدي (ع)، المطرب بمشاهير اولياء المغرب، ط: 04، دار الامان، الرباط، 2003
7. القشتي (ا)، الرسالة القشيرية، برقيق عبد الحليم محمود، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، مصر، 1989.
8. ابي ظهير (ا) ، التصوف المنشأ والمصدر، ط1، ادارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان،1976.
9. الرويلي (م)، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء،2000.
10. انجرس (م)، منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية، تدريبات علمية، دار القصبة، ط2، الجزائر، 2004.
11. الظاهري (ا) ، الفِصَل في الأهواء والملل والنِّحَل، دار المعرفة، بيروت، 1983.

12. الاخضر (ل)، الاسلام الطرقي: دراسة في موقعة من المجتمع ومن القضية الوطنية، دار سراس للنشر، تونس، 1993

13. الاسود (ح) ، الانثروبولوجية الرمزية، دار المعارف، الاسكندرية، 2002

14. النقشبندي (ع) ، السعادة الابدية فيما جاء به النقشبندية، مكتبة الحقيقة، اسطنبول، 2012

15. التنبكتي (ا) ، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، ج1.2، منشورات كلية الدعوة الاسلامية، طرابلس

16. الراسي (ج) ، الدين والدولة في الجزائر من الامير عبد القادر الى ...عبد القادر، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2009

17. الزاهي(ن)، المقدس الاسلامي، ط1، دار توبقال، الدر البيضاء، المغرب، 2005

18. الزاهي (ن) ، المقدس والمجتمع، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.

19. الزاهي (ن)، بركة السلطان، دار دفاتر وجهة نظر، الرباط، 2007.

20. السواح(ف) ، دين الانسان ، دار علاء الدين، دمشق، 2002

21. الشعراني (ع) ، الانوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، نشر المكتبة العراقية، بدون سنة

22. العقبي (ص) ، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر: تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، 2002.

23. الغراب (م) ، شرح كلمات الصوفية في الرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الاكبر محي الدين ابن عربي، مطبعة نضر،ط2، مصر، 1993.

24. الغزالي (م) ، احياء علوم الدين، دار ابن حزم، ط1،بيروت، 2005.

25. اللالكائي (ا) ، كرامات اولياء الله، تحقيق: احمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض، 1992.

26. الميلي (م) ، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، المؤسسة الوطنية للكتاب، ج2، الجزائر. بدون سنة.

27. اكلمان (د) ، الاسلام في المغرب، ترجمة اعفيف محمد، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015.

28. الكردي (م) ، تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب، تحقيق محمد علي ادلبي، دار التراث الاسلامي، حلب، 1993

29. النبهاني (ي) ، جامع كرامات الاولياء، مركز اهلسنة بركات رضا ، ج1، ط1، الهند، 2001،

30. الندوي (ع) ، بين التصوف والحياة، مكتبة دار الفتح، ط1، دمشق، 1963

31. الياد (م) ، المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والاسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار العربي،ط1، دمشق، 1987.

32. الياد (م)، تاريخ المعتقدات والافكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، ج3، دار دمشق، ط1، دمشق، 1976.

33. بارت (ر) ، اسطوريات اساطير الحياة اليومية، ترجمة اسم المقداد، دمشق، 2012.

34. بليل (ر)، قصور قورارة واولياؤها الصالحون في المأثور الشفاهي والمناقب والاخبار المحلية، ترجمة: عبد الحميد بورايو، مذكرات مركز CNRPAH، الجزائر، 2008.

35. بن بريكة (م)، التصوف الاسلامي من الرمز الى العرفان، ط1، دار المتون، الجزائر، 2006.

36. بن عامر (ت)، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2013.

37. بروكلمان (ك)، تاريخ الشعوب الاسلامية، دار العلم للملايين، ترجمة: نبيه امين فارس ومنير البعلبكي، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1968.

38. بلعلى(ا) ، الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، من القرن الثالث الى القرن السابع الهجريين، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001

39. بيومي (م)، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1999.

40. تزفتان (ت) ، مدخل الى الادب العجائبي، ترجمة: الصديق بوعلام، دار الشرقيات، القاهرة، 1994

41. جلاب (ح)، الحركة الصوفية بمراكش: ظاهرة سبعة رجال، المطبعة والوراقة الوطنية، ط1، مراكش، 1994.

42. حديبي (م) ، اودريس الزاوية العامرة، ترجمة عبد القادر بوزيدة، منشورات زرياب، الجزائر، 2006.

43. حلمي (م)، الحياة الروحية في الاسلام، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 2011.

44. حمودي (ع) ، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية والحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال، ط 04، الدار البيضاء، المغرب، 2010.

45. خليل (ل) ، عجائبية النثر الحكائي ادب المعارج والمناقب، دار التكوين للنشر، دمشق، 2007.

46. خنشلاوي (ز)، التصوير الروحاني في الفلكلور الجزائري، مذكرات المركز رقم 07، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان والتاريخ، الجزائر، 2005.

47. دوران (ج) ، الامثروبولوجيا رموزها اساطيرها انساقها، ترجمة مصباح الصمد، دار مجد، ط2، بيروت، 2006.

48. راس مال (ع)، الزوايا والاصالة الجزائرية: بين التاريخ والواقع –دراسة انثروبولوجية حول صحراء تلمسان وأطرافها–، منشورات ثالة، الجزائر، 2011.

49. ريفير (ك)، الانثروبولوجية الاجتماعية للاديان، ترجمة اسامة نبيل، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، 2015.

50. زروق (ا) ، قواعد التصوف، تحقيق : عبد المجيد خيالي، دار الكتاب العلمية، بيروت.

51. زيدان (ي) ، الطريق الصوفي، و فروع القادرية بمصر، دار الجيل،ط1، بيروت،1991.

52. زيغور (ع) ، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الأندلس للنشر، ط 2. بيروت، 1984.

53. سابينوا (ا) وانزو (ب)، علم الاجتماع الديني: الاشكالات والسياقات، ترجمة عزالدين عناية، طبع هيئة ابوظبي للثقافة والتراث، ابوظبي، 2011.

54. سعد الله (ا) ، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، 1830-1954، دار الغرب الاسلامي، ط1، بيروت، 1998.

55. سيد احمد (ع) ، المعتقدات الشعبية في الطقوس والشعائر الصوفية، دراسة ميدانية للطريقة الجازولية الحسنية الشاذلية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.

56. شعبان (س)، الانثروبولوجية الثقافية لافريقيا، معهد البحوث والدراسات الافريقية، القاهرة، 2004.

57. شلبي (ع) ، التدين الشعبي لفقراء الحضر، مركز المحروسة، ط1، القاهرة، 2008.

58. شيمل (ا) ، الابعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد اسماعيل السيد و رضا قطب، منشورات الجمل، كولونيا (المانيا) بغداد، 2006.

59. صيام (ش)، الحريم الصوفي وتأنيث الدين : ضلالات حجاج الاضرحة، روافد للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2013.

60. ضريف (م) ، مؤسسة الزوايا بالمغرب، منشورات المجلة العلمية لعلم الاجتماع السياسي، دار الامة ، ط1، الدار البيضاء، 1992.

61. عيسى (ع) ، حقائق عن التصوف، الشام للطباعة، ط5، دمشق، 1993.

62. غريب (س)، المدخل إلى علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002.

63. غيرتر (ك) ، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2009.

64. غيدنز (ا)، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، ، 2000.

65. فينليسون (ج) ، يورغن هابرماس، ترجمة: احمد محمد الروبي، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2015.

66. فريزر (ج)، أدونيس أو تموز دراسة في الاساطير والاديان الشرقية القديمة، تر: جبرا ابراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1979.

67. كايوا (ر)، الانسان والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2010.

68. لونيسي (ر) ، رؤساء الجزائر في ميزان التاريخ، دار المعرفة، الجزائر، 2011.

69. ليفيستروس (ك) ، الاسطورة والمعنى، ترجمة شاكر عبد الحميد، ط1، بغداد، 1986.

70. ماسينيون و مصطفى (ع)، التصوف، ترجمة، ابراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عقمان، دار الكتاب اللبناني، ط1،مكتبة المدرسة، بيروت، 1988.

71. محمود (ع)، قضية التصوف – المدرسة الشاذلية-، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1999.

72. منديب (ع)، الدين والمجتمع : دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

73. ياسين (ع)، الدين والتدين، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2014.

الاطروحات والمذكرات:

1. بن عمر (ح)، الجزولي السملالي: حياته واثاره، مع تحقيق كتابه : دلائل الخيرات وشوارق الانوار في ذكر الصلاة على النبي المختار، رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة تلمسان، 2003.

2. بكاي (ر)، سلطة الخطاب الصوفي في الجزائر، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة وهران، 2013.

3. يخلف (ا)، الاسس الانثروبولوجية التأسيسية وعلاقات زاوية سيدي احمد دومة بعين تموشنت، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران، 2012.

المقالات:

1. ابراهيم (ح) ، حافظ عبد الرحيم، الزبونية السياسية في المجتمع العربي: قراءة اجتماعية سياسية في تجربة البناء الوطني التونسي في تونس، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة اطروحات الدكتوراه، بيروت.

2. الخطيب (ح) ، الرابطة في التصوف الاسلامي، مقال منشور في اعمال الملتقى الدولي الرابع تصوف ثقافة وموسيقى، تقديم زعيم خنشلاوي، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان والتاريخ، الجزائر، 2008

3. المحواشي (م) ، الطقوس وجبروت الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل، مجلة انسانيات، Crasc ، العدد 49، 2010بن نعوم احمد ، جميل عيساتي، تاريخ و معاني، الطبعة الثالثة

للملتقى الدولي، تصوف، ثقافة و موسيقى، من 10 الى 13 ديسمبر2006، CNRPAH، الجزائر.

4. بن نعوم (ا) و جميل (ع)، تاريخ و معاني، الطبعة الثالثة للملتقى الدولي، تصوف، ثقافة و موسيقى، من 10 الى 13 ديسمبر2006، عدد 17، CNRPAH ، الجزائر

5. بوكرزازة (ح) ، عبد الحميد بوغارة، الجبال التلية الشرقية : مقاربة أحادية لمجال محلي، وقائع، ممثلون وتمثلات للمحلي بالجزائر ، مجلة إنسانيات عدد 16 ، 2002 ، CRASC، وهران.

6. بوي (ب) ، مفهوم الزبونية و قياسها، المحور: مواضيع وابحاث سياسية، الحوار المتمدن-العدد: 5121 - 2016 / 4 / 2.

7. خالد(م)، صيرورة الممارسة الصوفية في المخيال الاجتماعي، اعمال الطبعة الرابعة للملتقى الدولي تصوف ثقافة و موسيقى، تنسيق و تقديم، زعيم خنشلاوي، السلسلة 5 ، من 9-11-2007.

8. دحروج (ع) ، الطرق الصوفية : دراسة في المنهج والاهداف، مقال منشور في اعمال الطبعة الرابعة للملتقى الدولي تصوف، ثقافة وموسيقى، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ، علم الانسان والتاريخ، 2008.

9. دويدة(ن) ، المعتقدات والطقوس الخاصة بالأضرحة في الجزائر خلال الفترة العثمانية، مجلة انسانيات، العدد 68، 2015، CRASC

10. شاوول (م) ، الواقع والممكن في الممارسة الديمقراطية اللبنانية، إعداد : عاطف عطية، مؤسسة فريدريش إيبرت ومعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية والاتحاد الأوروبي، ط 1، بيروت،

11. صالحي (م) ، الدين بوصفه شبكة دلالية : مقاربة كليفورد غيرتز، ترجمة، مصطفى مرضي، مجلة انسانيات، CRASC، العدد: 50/، 2010

12. عماد (ع) ، سوسيولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

13. فياض (ح) ، العلاقات الاجتماعية، من اجل علم اجتماع تنويري، مقال، من دون دار نشر، 2016.

14. مرزوقي (ح) ، الإسلام الطرقي ومستويات التأصيل، للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ديسمبر، بيروت، 2012.

15. مقال عن شخصية سيدي يعقوب بدون مؤلف، مديرية الثقافة لولاية عين تموشنت، بدون سنة.

الموسوعات والقواميس:

1. آبادي (ا) ، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، تحقيق: مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

2. ابن منظور (م)، لسان العرب، تحقيق: ياسر سليمان أبو شادي ومجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

3. إبراهيم (م) وأحمد (ح)، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، اسطنبول، تركيا 1972

4. الجوهري (ا) ، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق، احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط 4، 1990

5. حمدي(ا) ، قاموس المصطلحات الصوفي، دار قباء للنشر، القاهرة، 2000.

6. مارشال (ج) ، موسوعة علم الاجتماع، مراجعة محمد الجوهري، المجلد 1، ط2، القاهرة، 2007

Ouvrages en français :

1. Aim (R), l'essentiel de la théorie des organisations, Ed. gualino, paris, 2006.
2. Andezian (S), Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine- Adeptes des saints de la région de Tlemcen, par, Ed. CNRS, Paris, 2001.
3. Angers (M), Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines, Ed. Casbah université, Alger, 1997.
4. Ansart (P), les sociologies contemporaines, 3eme Edition, Ed. Seuil, paris, 1990
5. Bel (A), la religion musulmane en berberie, librairie orientale, Paris, 1938
6. Berque (A), écrits sur l'Algérie, réunis et présentés par Jacques Berque, Postface de jean Claude Vatin, Ed. Edisud, Aix- en-Provence, 1986.
7. Berque (J), structures sociales du haut atlas, PUF, Paris, 1955.
8. Bronislaw (M), Les Argonautes du Pacifique occidental, traduit par : André et Simonne devyver, Ed. Gallimard, pais, 1963.
9. Boudon (R), et autres, dictionnaire de sociologie, Ed, Larousse, 2005.
10. Boudon (R), la sociologie comme science, Ed. la découverte, paris, 2010.
11. Colonna (F), savants paysans ' éléments d'histoire sociale d'Algérie rural, Ed,OPU, Alger, 1987.
12. Colonna (F),Les versets de l'invincibilité : Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine, Ed, Presses de Sciences Po, Paris,1995.
13. Copans (J), Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie, 2e Ed. Armand colin,2005.
14. Cour (A), l'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les turcs de la régence d'Alger 1509-1830, Edition bouchene, 2004.
15. Daix (P), structuralisme et révolution culturelle, Ed. Casterman, Paris, 1971.
16. Depont (O), Coppolani (X), Les confréries religieuses musulmanes, Ed. Typographie et lithographie Adolphe Jourdan, Alger 1897.
17. Dermingham (E), le culte des saints dans l'islam maghrébin, Gallimard, Paris, 1945.
18. ducrot (O) et autres, qu'est- ce que le structuralisme, Ed, du seuil, paris, 1968
19. Doutté (E), magie et religion en Afrique du nord, Maisonneuve P geuthner, Paris, 1984
20. Doutté (E), les Aissaoua à Tlemcen, Ed, imprimerie martin frères, place de la république, 1900.
21. Eliade (M), traité d'histoire des religions, Ed. petite bibliothèque Payot, paris, 1975.
22. Eliade (M), aspects du mythe, Ed. Gallimard, paris, 1968.
23. Hannotau (A), La Kabylie et les coutumes kabyles , Ed. imprimerie algerienne et coloniales , Paris,1893.
24. Geertz (C), Observer l'islam,: changements religieux au Maroc et en Indonésie, traduit de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset, Ed. La Découverte, Paris,1992.
25. Grawitz (M), Méthodes des sciences sociales, Ed. Dalloz, Paris, 1972.
26. Lévi-Strauss (C), le totémisme aujourd'hui, Ed, PUF, paris, 1965.
27. Marouf (N), Les fondements anthropologiques de la norme maghrébine, Ed. l'Harmattan, Paris, 2005.

28. Mouas (S), Ain temouchent a la rencontre du feu sacré, maison d'Edition, non cité, 2005.
29. Edouard montet, le culte des saints musulmans dans l'Afrique du nord, Ed, librairie Georg, 1909.
30. Mendras (H), éléments de sociologie, Ed. Armand colin, 4eme édition, paris, 1997.
31. Mouhtadi(N), Pouvoir et religion au Maroc, essai d'histoire politique de la zaouïa, Ed. Eddif, Casablanca. 1999.
32. Rinn (L), marabouts et khouans, Ed, adolphe jourdan, 1884.
33. Schimmel (A M), le soufisme ou les dimensions mystique de l'islam, traduit par, albert van hoa,ed, cerf, paris, 1996.
34. Sourdel (J), et (D) , Dictionnaire historique de l'islam,PUF, Paris,1996.
35. Toualbi (N), religion, rites et mutations, Ed, ENAL,Alger,1984.
36. Toualbi (N), le sacre ambigu ou des avatars psychologiques du changement social, Ed, ENAL, Alger, 1984.
37. Touraine(A) , pour la sociologie, Ed. du seuil, paris 6, 1974.
38. Turin (Y), affrontements culturels dans l'Algérie coloniale : écoles - médecines – religion. 1930/1883, Ed. 2 éme édition, ENAL, Alger, 1983.

Articles en français :

1- Aigle(D), sainteté et miracles en islam médiéval : l'exemple de deux saints fondateurs iraniens, In: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 25e congrès, Orléans, 1994.
2- Chaulet (C), Le local, l'origine et le terme, revue insaniyat, n0 : 16, CRASC, Oran, 2002.
3- DE SARDAN (JPO), L'enquête de terrain socio-anthropologique, corpus, sources et archives, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2001.
4- Errachid (B), le soufisme pratique : l'enseignement du cheikh Abou madian comme modèle, Ed. Acte de la quatrième édition du colloque international soufisme, culture, musique, au – delà du texte, CNRPAH, Alger, 2008.
5- FILALI (K), sainteté maraboutique et mysticisme, « contribution à l'étude du mouvement maraboutique en Algérie sous la domination ottoman », in revue insaniyat, n0 03, CRASC, Oran, 1997.
6- Amri (N) et Gril (D), saint et sainteté en islam dans le christianisme et l'islam, Ed. Maisonneuve méditerranéenne des sciences de l'homme.

المواقع الالكترونية:

http://www.interieur.gov.dz/index.php/ar

http://oulhassa.e-monsite.com

https://www.google.dz/search?hl

https://www.google.dz/search?hl

https://www.google.dz/search?hl

/http://www.mominoun.com/articles

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=511783

https://www.google.dz/search?hl

http://www.al-mostafa.com

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/shmes

الفهرس

الفهـرس:

مقدمة

1- مقدمة .....ص01.
2- موضوع البحث.....ص06.
3- اسباب اختيار الموضوع.....ص07.
4- اهمية البحث .....ص09.
5- اهدف البحث.....ص09.
6- الدراسات السابقة.....ص10.
7- الاشكالية.....ص12.
8- منهج البحث.....ص16.
9- تقنيات البحث.....ص18.
10- الدراسة الاستطلاعة.....ص19.
11- خطة البحث.....ص20.

الفصل الاول : بين مجالي التصوف: العلمي والتصوف الاجتماعي.....ص22.

تمهيد.....ص23.

المبحث الاول: ماهية التصوف.....ص24.

1- تعريف التصوف.....ص24.
2- اركيولوجية التصوف.....ص26.
3- تعريف الزاوية.....ص29.

المبحث الثاني: النظرة الانثروبولوجية للتصوف.....ص30.

- رهان الظاهرة الدينية تحت متطلبات الادارة الاستعمارية.....ص30.

1- دراسة ادلف انتو. الاثنوغرافية الكولونيالية.....ص31.
2- دراسة ادموند دوتي. على درب الاثنوغرافية الكولونيالية.....ص32.
3- دراسة ايفون توران.اول محاولة علمية للتحيل الثقافي للشخصية الجزائرية...ص33.
4- دراسة اميل درمنغهام. الاثنوغرافية في طابعها العلمي .....ص34.
5- دراسة الفرد بيل. الاثنوغرافية الكولونيالية.....ص36.

- الظاهرة الطرقية في محاكاة ظروف الدولة الوطنية.....ص37.

1- دراسة فاني كولونا التاريخانية الاجتماعية وصيروراتها الراهنة.....ص37.
2- دراسة محند اكلي حديبي.تجربة الديني في انثروبولوجية الاميدان.....ص39.
3- دراسة عبد العزيز راسمال مثال عن الانثروبولوجية التاريخية .....ص40.
4- دراسة رشيد بليل انثروبولوجية المحلي.....ص42.
5- دراسة كليفورد غيرتز استنباط التويلية الرمزية من ؛ الاسلام ملاحظا.....ص43.
6- دراسة ديل اكلمان على خطى التاويلية الرمزية.....ص44.

المبحث الثالث: المجال الاجتماعي والحقل الطرقي بولهاصة.....ص47.

1- قبائل ولهاصة.....ص48.

المبحث الرابع: الحياة الروحية بمنطقة ولهاصة.....ص53.

1- شخصية سيدي يعقوب بن الحاج التلمساني.....ص53.
2- الزوايا والطرق الدينية بمنطقة عين تموشنت في العهد الاستعماري.....ص56.
أ- الطريقة القادرية.....ص59.
ب- الطريقة الدرقاوية.....ص59.
ت- الطريقة الزيانية.....ص60.
ث- الطريقة الطيبية.....ص60.
ج- الطريقة الشيخية.....ص60.
ح- الطريقة التيجانية.....ص61.
خ- الطريقة اليوسفية الزروقية.....ص61.
د- الطريقة العيساوية.....ص61.
ذ- الطريقة الحنصالية.....ص62.
ر- الطريقة الكرزازية.....ص62.
3- الزوايا والطرق الدينية بمنطقة عين تموشنت بعد الاستقلال.....ص62.

خلاصة الفصل.....ص69.

الفصل الثاني: خصائص التدين الشعبي للزاوية الجازولية.....ص70.

تمهيد.....ص71.

المبحث الأول: البناء الروحي للطريقة الجازولية:.....ص72.

1- ما هي الطريقة الصوفية.....ص72.
2- منهج الطريقة.....ص73.
3- المرجعية الصوفية للطريقة الجازولية.....ص75.
أ- الطريقة الشاذلية.....ص75.
ب- سيدي محمد بن سليمان الجازولي.....ص76.
ت- سيدي محمد بن عيسى.....ص79.
ث- الطريقة الجازولية.....ص81.

المبحث الثاني: مونوغرافية الزاوية الجازولية بولهاصة.....ص84.

1- موقعها الجغرافي.....ص87.
2- اضرحة الزاوية.....ص88.

المبحث الثالث: شيخ الزاوية مركز العالم.....ص90.

1- تعريف الشيخ.....ص90.
2- الكـرامـــة.....ص95.
أ- خصوصيات الكرامة.....ص97.
3- الولي.....ص99.

المبحث الرابع: خصوصيات التدين الشعبي للزاوية الجازولية.....ص101.

1- الطقوس.....ص101.
أ- وظيفة الطقس الدينية.....ص104.
ب- وظيفة الطقس الرمزية.....ص105.
2- أنواع الطقوس.....ص107.

أ- الطقوس التقليدية:.....ص108.
ب- الطقوس البدعية.....ص108.
3- طقوس الزْيارة بالزاوية.....ص108.
أ- الطقوس الفردية.....ص109.
ب- الطقوس الجماعية.....ص115.

المبحث السادس: رمزية النسق الطقسي.....ص121.

1- رمزية طقس الحضرة.....ص121.
أ- اللون.....ص123.
ب- الغايطة.....ص124.
ت- البخور.....ص125.
ث- الاضحية.....ص125.
2- رمزية طقوس الجسد.....ص126.

خلاصة الفصل.....ص128.

الفصل الثالث: رمزية النسق الخطابي للزاوية الجازولية.....ص129.

تمهيد.....ص130.

المبحث الاول: رمزية النسق التديني للزاوية الجازولية.....ص131.

1- مفهوم رمزية النسق التديني.....ص131.
2- تعريف الخطاب.....ص134.
3- تحليل الخطاب.....ص135.

المبحث الثاني: معالم الخطاب الصوفي عند الشيخ سيدي عبد الكريم الجازولي.....ص137.

1- رمزية الخطاب الصوفي الطرقي.....ص139.
ا- الورد.....ص139.
ب-الذكر.....ص140.
2- رمزية الخطاب الطرقي الاجتماعي.....ص150.
3- العلاج الشعبي كنوع من الخطاب.....ص152.
4- الخطاب الطرقي السياسي.....ص154.
5- الخطاب الطرقي في شكله الثقافي.....ص158.
6- بركــة الزاويــة.....ص159.

المبحث الثالث: سلطة الخطاب الصوفي.....ص161.

خلاصة الفصل.....ص164.

الفصل الرابع: مكانة الزاوية الجازولية في الحقل الاجتماعي المحلي.....ص165.

تمهيد.....ص166.

المبحث الاول: في ضبط مفهوم المحلي والعلاقات الاجتماعية.....ص167.

1- مفهوم الوسط المحلي.....ص167.

2- مفهوم العلاقات الاجتماعية.....ص168.

المبحث الثاني: مستويات العلاقات الاجتماعية للزاوية الجازولية.....ص168.

1- علاقات الزاوية الداخلية.....ص169.
أ- علاقة الشيخ بمريديه.....ص169.
ب- سمات الشيخ.....ص178.
2- علاقات الزاوية الخارجية:.....ص181.
أ- علاقة الزاوية الجازولية بزوايا المنطقة.....ص181.
ب- علاقات الزاوية الجازولية بالسلطة السياسية.....ص185.

ب-1- المستوى الاول: علاقة الزاوية الجازولية بالسلطة السياسية المحلية.....ص186.

ب-2- المستوى الثاني: علاقة الزاوية الجازولية بالسلطة السياسية المركزية.....ص 189.

3- علاقة الزاوية الجازولية بالاحزاب السياسية.....ص191.

المبحث الثالث: المكانة الاجتماعية للزاوية في الوسط المحلي.....ص193.

المبحث الرابع: ادوار الزاوية في الوسط المحلي.....ص194.

1- الـدور الـرمـزي.....ص194.
2- الـدور الاجتمـاعـي التضـامنـي.....ص195.
3- الـدور الـقضـائـي.....ص195.
4- الـدور العـلاجـي.....ص196.
أ- العلاج المادي العضوي.....ص197.
ب- العلاج الرمزي الروحي.....ص197.

المبحث الخامس: المكانة القدسية للزاوية.....ص198.

1- القداسة في الاسلام : اركيولوجية المفهوم.....ص198.
2- المكانة القدسية للزاوية في معتقد الوسط المحلي.....ص201.

المبحث السادس: مجال الزبونية في الزاوية الجازولية.....ص202.

1- مفهوم الزبونية.....ص202.
أ-وجهة نظر الانثروبولوجيا.....ص202.
ب-وجهة نظر السوسيولوجيا.....ص204.
2- دراسة و قياس الزبونية.....ص206.
3- الدراسة الاثنوغرافية للزبونية.....ص207.

المبحث السابع: المصادر المالية للزاوية الجازولية.....ص210.

1- المصادر المالية الحالية للزاوية.....ص212.

المبحث الثامن: الجندر والمقدس.....ص213.

خلاصة الفصل.....ص219.

خـــاتـــمـــــة .....ص220.

الملاحق.....ص227.

بيبليوغرافيا.....ص239.

الفهرس.....ص240.