الجماعة الصوفية كوعي وممارسة

الباحث: أحمد عبد اللطيف شتوح، جامعة بسكرة، الجزائر
الأستاذ الدكتور: عبد العالي دبلة، جامعة بسكرة، الجزائر

الملخص:

إن البحث في أصول و ممارسات الطرق الصوفية يفضي بنا إلى الوقوف على جملة من الروافد المعرفية والتاريخية الأساسية، التي تضافرت لتفرز شكلا من أشكال الوعي الجمعي داخل المجتمعات الإسلامية، وهو ما يفسّر الكثير من أوضاع هذه الظاهرة على حسب البيئة التي احتضنتها، ومن ثم كيفية تفعليها. وعليه سنحاول في هذه الدراسة أن نبحث في الشروط التاريخية و السوسيولوجية التي أسست لهذا النوع من التدين، و نحاول الحفر في الشروط البنيوية التي تجعل من الطريقة الصوفية حقلا تربويا اجتماعيا قائم بذاته في المجتمع العربي الإسلامي.

Abstract:

The search in the oigins and practicies of sufi (sophism) orders requires us to stand on a number of trubitaries and cognitive historical bases , wihich combined and make a kind of collective consciousness in the bottom of islamic communities, that explain the main of this phenomenon .Accroding its enverenement and there how it can be activated.

And by this study we will try to look at the historical conditions and sociological which founded for this type of religivisity, and we triyed to drill in to the structural conditions which make sufi(sophism) socialy educationally , stand alone. In the arab_ muslims (islamic) community.

□

مقدّمة:

تنتج الجماعة الصوفية جملة من الممارسات الدينية و الأنشطة الطقوسية ذات الطابع الرمزي و الاجتماعي المنظم، ينخرط فيها الأفراد بتنوع فئاتهم مكونين جماعة دينية، هذه الممارسات تحمل معاني ودلالات تنتج و عيهم الجمعي و متخيلهم الاجتماعي. و كما قال **بيار أنصار**: إن المجتمعات الحديثة أو التقليدية أو تلك المسماة بلا كتابة، تنتج دوما متخيلات لتعيش بها وتبني من خلالها رموزها وصورها عن نفسها وعن الأشياء والعالم، و بواسطتها تحدد أنظمة عيشها الجماعي ومعاييرها الخاصة[1]. و عليه فالظاهرة الدينية عامة تتخذ سمتها الجمعية عندما يأخذ الأفراد نقل خبراتهم المنعزلة إلى بعضهم البعض في محاولة لتحقيق المشاركة و التعبير عن تجارب خاصة في تجربة عامة[2].

هذه الممارسات الصوفية تخضع إلى جملة من الأنشطة الطقوسية و المراسيم المقعدة تجعل لها من الخاصيات ما تميزها عن باقي الممارسات الجماعية كإنجاز الطقوس في أوقات مضبوطة بشحنة و رمزية تعطي لهذه الممارسات قوتها و فاعليتها الخاصة. و من المميز أيضا للممارسات الصوفية هو تكرارها من قبل ممارسيها لإحياء و إعادة إنتاج موروثات تعني للجماعة ذلك الشيء المقدس.

و للجماعة الصوفية أشكالا من الطقوس تستدعي لممارستها أزمنة و أمكنة منها ما يقره الدين الإسلامي و بعضها غير ذلك- و هذا ما نشهده من كثافة الاحتفالات الطقوسية عند الصوفية (المولد النبوي- عاشوراء- الذكر الجماعي- الحضرة- العمارة- زيارة الأضرحة- الجمع اليومي و الأسبوعي). تؤكد هذه الطقوس ممارسة ضرورية تشبع حاجات في حياة الجماعة، إما حاجات ترتبط بالغاية المستهدفة في وعي الفاعلين الذين يندمجون في مثل هذه الممارسات أو دونما وعي منهم بحكم التأثر الاجتماعي فقط، و هنا يعبر عنها " **روبير ميرتون** " بالوظيفة الكامنة و الوظيفة الظاهرة.

و في هذا السياق يمكن القول أن تكرار و إحياء الممارسات الصوفية ظاهرة ملازمة للتغير الاجتماعي السريع الذي يقع في التجربة الصوفية. بهذا المعنى يقول " **مافيزولي** " أن ممارسة الطقوس وسيلة تتخذها تشكيلة اجتماعية مهددة بالزوال لتفاوض خطر الانمحاء بفعل آثار التغيرات الاجتماعية[3].

و ما يشغلنا كباحثين اجتماعيين استمرارية الظاهرة و كثافتها برغم ما يشهده المجتمع من تغيرات عميقة مست حتى الثوابت الدينية. و للإجابة عن هذه الإشكالية نحاول أن نجرب **فرضية** نعتبر فيها الطريقة الصوفية مؤسسة تربية موازية للمؤسسات التربوية الأخرى، وأنّ لهذه التربية الصوفية خاصية مختلفة عن الكثير من الانتاجات التربوية التي تجعلها تصمد كجسم اجتماعي. و عندما نقارب هذه الإشكالية تطالعنا مجموعة من الأسئلة الأساسية:

* ما نوع هذه الممارسات التي تشّكل هذا الوعي الجمعي، ومن ثم ترسخه في مجتمعات تتغير بسرعة و تعيش أزمة هوية دينية ؟
* ما هي الأدوار الاجتماعية التي تقدمها الممارسات الصوفية في مجتمعات تعقلنت و أصبحت تؤمن بالمبادلات المادية ؟

أولا-التعريفات والمفاهيم:

إنّ عملية تحديد المفاهيم خطوة ضرورية هامة من خطوات البحث العلمي، إذ أنّها تمثل صيرورة تدريجية لتجسيد ما نريد ملاحظته في الواقع. فتحديدها بدقة يعد بمثابة الطريق التي يسير وفقها الباحث، إلى جانب أنها تساعد القارئ (العمل الاستكشافي) على توسيع منظورات التحليل لاستغلالها و الأفكار الجديدة على النحو الأفضل لفهم الظواهر الملموسة التي تستأثر اهتمام الباحث، ودراستها دراسة دقيقة وإدراك المعنى المقصود من المفاهيم الواردة في البحث انطلاقا من اعتبارها جملة من رموز لفظية و بناءات منطقية تمّكن الباحث من حصر الإطار العام لموضوعه.

فالمفهوم حسب Benoit Goiter يسمح بحصر الخصائص التي تتميز بها الحقيقة الاجتماعية، فهو بنية ذهنية تشمل المميزات الثابتة لهذه الحقيقة[4]، فمعرفة المفهوم تسمح لنا بمعرفة الظاهرة محل الدراسة ومدى تميزها عن الظواهر الأخرى، فتحديد المفهوم يساعد على تقريب الفهم والاتصال بين الباحثين.

1.مفهوم التشكيل:

جاء في القاموس المحيط، في مادة (ش ك ل): الشكّل: الشبه، والمثل. وتشكّل: تصور. وشكّله تشكّيلا أي صوره[5]. و تستعمل هذه الدراسة وتوظف مفهوم التشكيل كعملية فيها التأثير، و التكوين و التقديم، والتشكيل للقيم التربوية جراء عمليات التعرض للبرامج المتنوعة من قيم وأفكار، وسلوكيات.. خلال مرحلة أو مراحل زمنية مختلفة، داخل الجماعة الواحدة ..

2.مفهوم الدور

يشير مصطلح الدور إلى تصور اجتماعي أكثر منه فردي لأنه يرتبط بالبيئة الاجتماعية، وهو أسلوب الفعل في البناء تحدده معايير المجتمع، له مضمون من الأغراض والأفعال والتوقعات والالتزامات، ومكوناته هي مجموعة القيم والعناصر الثقافية والمعايير التي تضفى عليها الصفة المعيارية، وبهذا يكون أداء الدور ليس عملية آلية، بل عملية تحكمها مجموعة من المعايير والتوقعات الممكنة[6].

و يقصد الباحث بالدور في الدراسة الحالية: الممارسات و الواجبات والمسؤوليات التي تعمل الجماعة الصوفية بمؤسستها الزاوية لتحقيقها، والإجراءات التي تصاحب هذا العمل.

3.مفهوم الوعي الجمعي:

يعرف الوعي كما يلي:"الوعي هو إحساس و إدراك معرفة واضحة أو قليلة الوضوح التي يمتلكها شخص ما حول نفسه و العالم الخارجي[7]. و الوعي

هو مفهوم يشير إلى معنى الخبرات والتجارب التي تحصل لفرد ما في فترة ما، ويربطه برغسون بالذاكرة في سياق علاقة تجعل الماضي ممتدا في الحاضر[8].

أمّا الوعي الجمعي يعني المشتركات المعرفية المتواجدة داخل الجماعة. أي هو جملة الأفكار والتصورات والمعتقدات و الخبرات و الاتجاهات، والممارسات المشتركة بين الأفراد.

يحتوي الوعي على ذالك البعد أيديولوجي و يرتبط بتشخيص قضايا المجتمع و مشكلاته وتفسيرها، وطرح أساليب تناولها وحسمها و اتجاهات هذه الأساليب وذلك الحسم، ويرتبط بالتجربة اليومية و التاريخية للفرد وللطبقة وللمجتمع من خلال ما تعكسه القيم و التقاليد و نمط التنشئة الاجتماعية و السياسية، و أسلوب الضبط الاجتماعي و الإعلام.و نميز أخيرا بين وعي اجتماعي عام يشير إلى مجمل القضايا و الأمور التي لا تخص فئة اجتماعية معينة، ولكن تخص المجتمع ككل، والثاني، وعي جمعي يخص فئة اجتماعية معينة ويرتبط بمصالحها وتصوراتها وطموحاتها المستقبلية[9].

4.مفهوم الجماعة:

الجماعة هي عدد من الناس تجمعهم روابط وعلاقات دائمة، ولو إلى أمد محدود؛ فجماعة مؤلفة من أفراد بينهم رابطة نفسية[10]. تعنى الجماعة من ناحية مجموعة من الأفراد لها نوع من العلاقات الاجتماعية المختلفة، ومن ناحية أخرى تعتبر تنظيمات لها مستويات مختلفة من التعقيد. و تستمد الجماعة أهميتها من مشاركة أعضائها في القيم وما يلتزمون به من جهود في سبيل تحقيق أهدافها. فالجماعة إذن هي طائفة من الناس يجمعها رابط فأكثر.

المفهوم الإجرائي للجماعة الصوفية :

هي مجموعة من الأفراد تجمعهم جملة من الأفكار والمعتقدات والممارسات الخاصة بهم، والتي تميزهم عن الجماعات أو التنظيمات الأخرى. أي أنها عدد محدد أو غير محدد من الأشخاص الذين تجمعهم مشتركات المعرفية.

ثانيا- المخيال الصوفي:

نحاول أن ندرس بنية العقل الصوفي، ونعني به متخيلاتهم من الصور والرموز والأساطير التي تختزنها الذاكرة الفردية أو الجماعية، هذه الصور و النماذج الرمزية توجه المواقف السلوكية لدى الأفراد و الجماعات، وتنتج الممارسات و بالتالي توجه العقل الصوفي وتعيد إنتاجه.

لا يوجد تعارض بين المخيال و العقل في الثقافة البشرية، كما أن الحديث عن المتخيل لا يعني البتة التبرم من الواقع و التعالي عليه، لأن لرموز المتخيل قدرة خارقة على التغلغل لدرجة تصبح فيه قوة مادية تحدث تأثيرا بالعقول الناس بسبب سحر جاذبيتها[11].

اشتغل الصوفية على الأسطورة لإبداع عالم جديد يقوّض العالم القديم، ويقال أنّ الأسطورة والرمز شكلان للاتجاه نحو أعماق أكثر اتّساعا، والبحث عن معنى أكثر يقينية، والعودة إليها نوع من العودة إلى اللاشعور الجمعي، إلى ما يتجاوز الفرد[12].

هو فهم يتّسق إلى حد بعيد مع الاتجاهات العلمية المعاصرة في فهم الأسطورة و قيمتها كرؤية للعالم، ذلك أنّ العقل الحديث يعيد للأسطورة وظائفها النفسية والثقافية، ويشكل إستراتيجية شاملة للمعرفة و يكون فيها العقلاني و الخيالي أي الأسطورة بمعنى الأنتربولوجي للكلمة في حالة تداخل و تفاعل مستمرة من أجل توليد وجودهم الفردي والجماعي، حيث كان العقل يتضاد مع الأسطورة و التاريخ يضاد الأسطورة أيضا[13]. و عليه فإنّ التفسير الأسطوري للكون يشّكل معاني و يعطيها فاعلية لتصنيع الطبيعة على نحو يتفق مع البناء الفكري و النفسي للجماعات الإنسانية[14].

وذلك بربط بين طموحاتها لمستقبل و تقاليدها الموروثة من الماضي، و مبادراتها و أعمالها الراهنة، و هنا لا بدّ أن يكون القناع الأسطوري للصوفية ينطلق في رحلته مدفوعا بالمجهول، وإن كانت الشخصيات الأسطورية التي بنت

ذلك الوعي الجمعي بحضور حقيقي، و نسبت إليها أحداث خارقة أخرجتها عن المألوف واتّسمت بطابع التجريد. هنا نجد النقل و العقل أول ما يقوما به هو إسقاط و توضيح ذلك الزيف، ليرجع الصوفية برغبة خفية شعارها الدهشة، و لا منطق وتكشف عن تجربة محض ذاتية موغلة في العلم الباطن بتجربة ذوقية تأتي على غير علم أو مثاقفة أو تناص، فقد أخذ الصوفي يتوجه نحو الأسطورة عبر فرادة التجربة، تقوم على معرفة لا إثبات لها، ولا نهاية لها فهي من معرفة ماضية عامة موروثة تداخلت فيها معارف الحضارات السابقة فهو لم يقم قطيعة معرفية مع معارف سبقت الإسلام.

من الفكر الأسطوري عند الصوفية نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر الطريقة الصوفية الشاذلية، وشيخها أبو الحسن الشاذلي فيما جاء في كتاب الدكتور عبد الحليم محمود الذي تولى مشيخة الأزهر، وتخرج من جامعة فرنسية، كتب كتابا في تمجيد الشاذلي ومدح الطريقة الشاذلية، ففي ذلك يذكر أنّ الله كلّمه على جبل زغوان، الجبل الذي اعتكف فيه الشاذلي و تعبد و تحنث.

قال عبد الحليم محمود: أنّ الشيخ الشاذلي أصابه حال عظيم، وجعل يتحرك ويميل فكلّما مال إلى جهة مال الجبل نحوها، وما كانت حياته على الجبل إلا زهدا وتقشفا مأكله نباتات الأرض وأعشابها، وعلى الجبل ارتقى منازل، وتخطى مراتب حيث بدأت الملائكة تحف بأبي الحسن الشاذلي، بعضها يسأله فيجيبه؛و بعد تجاوزه هذه المراحل كلّها في المقامات والمراتب أهلّته لأن يخاطب الربّ بدون واسطة ولا ملك، كلّمه الربّ تبارك وتعالى على قول الدكتور عبد الحليم نقلا عن "درة الأسرار " لأبي الحسن الشاذلي: "اهبط إلى الناس لي ينتفعوا بك. " و من كان هذا حاله ومقامه و مكانته لا يستبعد أن يقول: " لولا لجام الشريعة على لساني لأخبرتكم بما يكون في غد وبعد غد إلى يوم القيامة" وأيضا: " أعطيت سجلاّ مدّ البصر، فيه أصحابي وأصحاب أصحابي إلى يوم القيامة[15]".

ومن جملة هذه الكرامات التفّ حوله أناس كثر، وهذا ما قد يؤكد مدى تأثير أسطورة الشيخ في تشكيل الوعي الجمعي عند الصوفية، ومع السلطة الرمزية

التي تكلّم عنها "**بيار بورديو**"، التي نقصد بها هنا سلطة الشيخ المهيمنة على تفكير الأفراد، والتي بإعادة إنتاجها يتم إعادة تشكيل الوعي الجمعي من جديد.

إنّ تجاوز العالم الواقعي إلى ما ورائه يقودنا بشكل أو بأخر إلى عالم آخر ما وراء العقل أو الظاهر. فالأحلام مثلا هي صور ينعدم فيها دور العقل، فلا تعود القوانين صالحة لفهمها وتفسيرها عن طريق المنطق والعقل. وهذا معناه أنّ ذاكرة تدخل الأعراف والموضوعات الاجتماعية و الأخلاقية و القيّم الجمالية الموروثة و صور النمطية المعتادة لتقتل قيمة الحلم أو الرؤيا، ومن هنا يتساءل **بريتون** عمّا إذ لم تكن حالة الرؤيا هي أكثر قربا إلى الفكر الأصلي وإلى طبيعة الإنسان العميقة، ولماذا إذن لا نعطي للرؤيا بعد اليقين مقابل هذه القيمة[16].

تعدّ الرؤيا منذ العصور القديمة شكلا من أشكال الاتصال، الوحي، الحلم، النبوءة، الإخبار بالغيب. وهو يأتي عادة على نسق رمزي مشفر يحتاج معه صاحبه إلى فكه مستعينا بما يسميه قدماء العرب علم التعبير، أي تفسير الرؤيا و الأحلام و تحويلها من حالتها الصورية الأولى الملّغزة إلى حالة لغوية ذات دلالة، و القدماء يقسمون الرؤيا إلى قسمين من منظور مصدر الذين يعتقدون أنّها تصدر عنه، فنجد المصدر الإلهي الذي يختص به الأنبياء و يقول به الصالحون من العبّاد و الزّهاد و الصوّفية، وهو ما يسمى عندهم على التخصيص الرؤيا الصادقة بل إنّ بعض الصوفية يعتقدون في الرؤية الصادقة في حال اليقظة،و هناك المصدر الشيطاني لرؤيا أو ذاك الذي يصدر عن رغبات الإنسان الداخلية أو هواجسه الدفينة،وهم لا يعتّدون بهذا النوع الأخير ولا يسعون إلى تفسيره، ويسمونه تسميات مختلفة كالمنام أو أضغاث الأحلام أو الاحتلام، و لا يحتاج صاحبه إلى تفسير أو تعبير أو تأويل، إنّه عندهم لا شيء و لا دلالة له.فالرؤيا الصادقة والواقع بالنسبة للصوفية وجهان لحقيقة واحدة.

ثالثا- من الفكر إلى الممارسة (من الانزواء إلى الزاوية):

في إطار البحث عن هوية تاريخية لهذا الجسم الاجتماعي حاول الخطاب الطرقي أن يجد للطريقة الصوفية امتدادها في الإسلام الأول المؤسس لكل أشكال خطاب الإسلامي **(الفترة النبوية – الخلافة الراشدة)** في إطار عود للحظة تدشينية في تاريخ الجماعة فبحث في الهوامش الاجتماعية لتلك اللحظة الزمنية المتعالية عن التاريخ في مستوى الوعي. وانتسب المتصوفة إلى أهل الصفة لنحت الاتفاق الاصطلاحي(الصوفية) والاشتقاق الاجتماعي السلوكي، فأهل الصفة هم أولئك القراء الذين كانوا يسكنون المسجد على عهد رسول الله **صلى الله عليه وسلم** وليست لهم قبائل وعائلات تؤويهم وتحميهم فكانوا يقعون على هامش الحراك الاجتماعي.

ولم تكن لهم مساكن بالمدينة و لا عشائر، جمعوا أنفسهم في المسجد كاجتماع الصوفية قديما وحديثا في الزوايا والرباط وكانوا لا يرجعون إلى زرع ولا إلى ضرع ولا إلى تجارة وكانوا يحتطبون ويرضخون النوى بالنهار و بالليل بالعبادة و تعلم القرآن و تلاوته. هذا الواقع الهامشي لهذه الفئة الاجتماعية سيفرز خطابه الزهدي فيما بعد إلى أن ينتهي خطابا صوفيا نظريا ثم خطابا طرقيا منتظما في شكل كتل اجتماعية تقع على قارعة الدورة الاجتماعية الاقتصادية و ظلت تنتظم في انزوائها بخطابها الديني الزهدي، فناسبت هامشية الجماعة في المجتمع هامشية النظرية في الخطاب الإسلامي الرسمي[17].

إن هامشية المواقع الاجتماعية مكنت هذه الجماعة من أن تتشكل عبر تاريخها في شكل جسم اجتماعي ثقافي له خطابه و بنية تفكيره و موقفه و اكتسبت لنفسها موطئ قدم داخل مجتمع متحول. و لا يمكن أن يشتغل هذا الجسم خارج المواقع الهامشية فإذا تعداها فقد توازنه في بنية المجتمع فعرض هذا الجسم نفسه للهجوم. فهو آمن ما دام يشتغل هناك بعيدا عن المركز الرسمي مهادنا له[18].

إنّ المجتمع الإسلامي في الفترة الأولى من ظهور الزهد، والتّصوف كانت مؤسسته المسجد، الذي لم يكن فقط مكانا للعبادة بل كذلك للتعليم و التشاور و أخذا القرارات[19]. إذ استمرت وظيفته حتى فترة لاحقة امتدت إلى ظهور الرباطات وانتشارها على الحدود الإسلامية، وانتداب المسلمون لأداء فريضة الجهاد، فصارت الرباطات ثكنات حدودية يتفقه فيها المرابط إلى جانب دوره العسكري[20].

لكن فيما بعد تعطل دور الرباطات وتشتت المعتصمون بها، و اتجهوا داخل البلاد بحثا عن أماكن للخلوة و العبادة في المدن و القرى، فعمدوا إلى إنشاء مراكز لاستقبال المريدين وتعليمهم العلوم الدّينية. فظهرت مؤسسة محدثة في المجتمع الإسلامي وهي مؤسسة الزاوية.

هكذا كان نموذج الروحي لرابطة متلبسا بواقع اجتماعي، وأن يكون إنجاز مثل هذه الرابطة الروحية و الاجتماعية في حاجة إلى نظام و جهاز رمزي مميزا لها، وهو الممثل في الهيكل العام للطرقية انطلاقا من نموذج المكان (الرباط، الزاوية) إلى نموذج الشيخ المربّي الذي يمثل تلك السلطة الرمزية. ذلك أنّ مرور من الطريق الصوفي إلى الطريقة الصوفية، أي من التجربة الفردية إلى التجربة الجماعية لم يكن سهلا ولا خاليا من العقبات و الصعوبات في جلب الأتباع ليمثلوا فرقة أو طائفة، ولكن المتتبع لأحوال المتصوفة في تراجم بعض أعلامهم يلاحظ أنّ الحديث أصبح عن الأتباع الذين يرتادون مجالس الشيخ، وفي هذه المرحلة يبدأ الانتقال إلى مرحلة التي ستُشكل حولها الطريقة.

لنا صورة عن كل ذلك في ما رواه **الهجويري** عن **الجنيد** وهم من أعلام الصوفية، عن تردده في تعليم مريديه (أتباعه)، و عن استشارته لأستاذه **السري السقطي** في ذلك عندما أمره النبيّ في المنام بالحديث إلى الناس، و الكلام في التّصوف يقول **الهجويري:**" من المأثور عن الجنيد البغدادي أنّه كان يرفض الكلام في التّصوف في حياة أستاذه السري السقطي، ولكن ذات ليلة سمع النبيّ يقول له في منام: يا جنيد تحدث إلى الناس فقد جعل الله من كلامك سببا لنجاة كثير من

الخلق. فلمّا استيقظ خطر في نفسه أنّه أفضل من أستاذه لأنّ النبيّ أمره، لكن لمّا أصبح أرسل أستاذه السري السقطي إلى الجنيد، ومعه الرّسالة الآتية قال فيها الجنيد: قد أمرك النبيّ فلا بدّ لك من إطاعة أمره، لأنني رأيت الله في المنام فأخبرني أنّه أرسل إليك رسول الله ليأمرك بالخروج إلى الوعظ[21].

كان الجنيد خلالها يعلّم التّصوف سرّا في بيوت خاصة[22]. فبهذا الأصل المعرفي الإيديولوجي تنبني مؤسسة الزاوية، و بمجرد الاعتراف به شيخا بالسند والأتباع والكرامة، تأسس معه باقي الأصول والأحكام. بل إن تسمية الطرق الصوفية بأسماء شيوخها تعتبر من السمات المميزة لكثير من الطرق الصوفية.

هكذا أصبح التصوف في صيغته الطرقية أي كما يبدو في الطرق الصوفية اليوم يختلف اختلافا بيّنا عن التصوف النظري الفلسفي كما صاغه أقطاب التصوف الإسلامي، و لعل التحول المهم في الفكر الصوفي منذ أن أصبح التصوف مجموعة من الطقوس المكونة من الأذكار و الأوراد الدورية تقام في الزوايا أي عندما أصبحت الزاوية المؤسسة الثقافية الاجتماعية الوحيدة التي تعبر عن التصوف، حينها تشكل نوع ثقافي جديد في الحقل الثقافي والتربوي الإسلامي اكتسب استقلالية عن التصوف الفلسفي، من ناحية، و عن الدين الرسمي من ناحية أخرى. و أصبح يكتسح مجالات الثقافة الشعبية في بعض الأقاليم الإسلامية بخاص في منطقة المغرب العربي بحيث يعتبر من أهم متغيرات الدين الشعبي بل و مكونا جوهريا للهوية المغاربية[23].

رابعا- الشيخ أصل التربية:

إذا كانت الأسرة و العائلة تقوم على أساس القرابة، فإنّ المؤسسة الصوفية ما يربط بين أعضائها التزامات المقدسة بين الشّيخ طريقة و أتباعه، من أذكار وأوراد وممارسات يضعها الشّيخ و يلتزم بها الأتباع مكوّنين بذلك عائلة مقدّسة تتكون من الشّيخ و المرّيدين. فالشّيخ يتعّهد المرّيد بتربيته الفكريّة و الخلقيّة والوجدانيّة، ويكون بمثابة المعلم و الأب الرّوحي، لأنه يصنع من المرّيد شّيخا

جديدا، وسيرفع المرّيد إلى قمة السلّم الصوفي، إزاء هذا يصبح كلّ شيء آخر ثانوي فبدون الشّيخ لا يمكن أن يسعف المرّيد لا قدراته و لا أهّليته، وقد دأب شيّوخ الطرق الصوفية على اختيار مرّيديهم و أهل طريقتهم، فالمرّيد بمثابة التلميذ و الخادم و الرفيق، يجتمع مع عدد من المرّيدين حول الشّيخ، التي تطول العشرة بينهم حتى يكاد يكون المرّيد نسخة من الشّيخ عندما يفارقه ليقوم بنفس المهمة، والطاعة تظهر بين المرّيد والشّيخ كعلاقة السّيطرة بين الأب و الابن، الآمر و التابع، فالعلاقة بين الشّيخ و المرّيد أعظم قد لا يضاهيها شكل في مجالات أخرى من الحياة، لكن لا يستّحق المرّيد أن يرتفع في المقامات ليصبح شّيخا حتى يكون المرّيد الطائع و السالب للإرادة أمام الشّيخ، ليأخذ حظه من العلم الصوفي، ويحضر الصوفي هنا النموذج القرآني للتربية والتعليم بين سيدنا الخضر والنبيّ موسى عليه السّلام ليصبغ على هذا النوع من التربية الشرعيّة الإسلامية.

لما كان الشيخ هو الأصل الأول في الطرق الصوفية،كان الاعتقاد في الشيخ مبدأ أساسيا للانتماء. نقل عن الشعراني قوله: و يقبح على المريد أن ينتسب إلى مذهب احد غير شيخه فقد فسخ عهده مع الله تعالى. و قال البسطامي: من لم يكن له أستاذ واحد فهو مشرك في الطريق[24]. فالشيخ التيجاني مثلا يمنع مريديه من زيارة أولياء آخرين الأحياء منهم و الأموات[25]. و يعتبر الاتصال بشيخ آخر من مبطلات الانتماء للشيخ و الجماعة الصوفية.

شددت الصوفية على الاعتقاد بالشيخ، و وجوب طاعته و طاعة كل من ينوبه كالمقدم؛ يقول الشيخ التيجاني: و عليكم بطاعة المقدم في الورد مهما أمركم بمعروف أو نهاكم عن منكر أو سعى في إصلاح ذات بينكم. و على المريد أن يحب من يحب شيخه و يبغض من يبغض شيخه. وقد نبه على هذه الأحكام جميع شيوخ الطريقة.

يؤسس الصوفية أحكاما خاصة بهم تنظم مبدأ الانتماء إليهم؛ و هي أحكام لا تلزم إلا المنتمين إلى الحقل الصوفي، وعمود الأحكام هو مفهوم الشيخ، فعليه تدور بقية الأحكام، لذلك تضبط الطريقة وظيفة الشيخ و رتبته، وهنا يظهر

مبدأ قياس عقدي بتأصيل مفهوم الشيخ على مفهوم النبي صلى الله عليه وسلم و تأسيس المشيخة على النبوّة. وهذا معلوم في السياق الصوفي عامة، فكما انه لا يمكن وجود العالم بين إلهين و لا المكلف بين رسولين و لا امرأة بين زوجين فكذلك المريد لا يكون بين شيخين. فرتبة المشيخة هي أعلى رتبة في طريق الصوفية وهي نيابة النبوة في الدعاء إلى الله على زعم أهل الطريقة، وعلى هذا القياس تبنى أحكام الطريقة. فأمر الشيخ مقدم على أمر الفقيه و الطريقة مقدمة على الشريعة عند المنتسبين إليها، إنها أحكام موازية لأحكام الدين الرسمي[26].

إن تشديد متن الصوفية على أحكام الانتماء غايته تأسيس مفهوم الشيخ عقديا ورمزيا و سوسيولوجيا؛ لأنه بتأسيس عقيدة الشيخ لدى الجماعة الصوفية تتولد منه كل الأحكام الأخرى و ذلك قياسا على النبوة. فالنبي جاء بأحكام مسنودا بوحي وعلى المسلمين إتباعها، فشرعية الإتباع و حجته مأتاهما الاعتقاد بالنبي والإذعان لأحكامه، وعدم مفارقته إلى إتباع غيره.

و قد تقنن العقل الصوفي في ترسيخ مقولات تصب في هذا الإطار من قبيل من لا شيخ له فشيخه الشيطان و من مات و لم يعرف شيخ زمانه مات ميتة جاهلية، ومن لا شيخ له فهو لقيط[27]. و المتأمل في أحكام التربية في التراث الصوفي يجد أن كمّا كبيرا من هذا التراث هو تراث مبني على مناقب الشيوخ و أحكام طرقهم التي اختلطت فيه الأسطورة بالتاريخ و العناصر الدينية بالعناصر النفسية و الاجتماعية. توحي لنا هذه الصورة أنّ سلطة الشيخ هي الأساس في تشكيل الوعي الصوفي.

خامسا- الأسرة و الممارسات الصوفية :

تعد الأسرة من أقوى المؤسسات و الجماعات الاجتماعية تأثيرا على أفرادها، فعلى الرغم من انتمائهم لمؤسسات التنشئة الاجتماعية الأخرى داخل المجتمع (المدرسة، المسجد، الجامعة،...) إلا أنها تبقى دائما بالنسبة إليهم المرجعية و المؤسسة التي لا يفارقها الفرد حتى في حالات الانفصال عنها (تكوين أسرة

جديدة مثلا...)، إذ يرى علماء الاجتماع بأن الأسرة هي المجموعة الأصلية التي ينتمي إليها الفرد أو بتعبير آخر تمثل الانتماء الاجتماعي القاعدي[28]. فالأفراد يرثون دينهم و ينشئون على تعاليمه في العائلة، وإن الكثير من التصورات والمفاهيم والممارسات الدينية مستمدة من الحياة العائلية[29].

تستخدم الأسرة آليات متعددة لتحقيق وظائفها في التنشئة الدينية، وهذه الآليات تدور حول مفهوم التعلم الاجتماعي، وتعتبر آلية و أسلوب القصة و المحاكاة أكثر الأساليب استخداما في الوسط الأسري، حيث تعتمد الأسرة في ذلك على الأسلوب الشفهي أي المشافهة لنقل التراث الشعبي الشفهي المحلي، وإذا أخذنا التدين الصوفي كمثال لتوضيح هذه العملية، فإن الوالدين يقومون بسرد القصص عن الأولياء و كراماتهم، وأخرى عن البركة.....بالاعتماد على الأساطير المحبوكة والمنسوجة المتداولة حول هذه شخصيات والرموز الدينية.

فالأسطورة " تنشأ عن المعتقد الديني، وتكون امتدادا طبيعيا له، فهي تعمل على توضيحه و إغنائه و تثبيته في صيغة تساعد على حفظه و على تداوله بين الأجيال[30]." والأسطورة من المكونات الأساسية في الظاهرة الدينية إلى جانب المعتقد والطقس، والعلاقة بين هذه المكونات قوية إلى حد التكامل و التداخل، ومن خلالها وعبرها تورّث الأسرة و بصورة لا إرادية الاعتقاد في الأولياء والصلحاء، والسعي إلى الحصول على بركتهم ورضاهم واحترامهم و تجنب غضبهم، بحيث " تولد الأسطورة لدى الإنسان بطبيعة مفعمة بالكائنات الحية، فهي تقدم تصورا منظما للعالم، وتبرر نظاما اجتماعيا ما[31]"، وهذا ما يبرر إحساس المعتقد في الأولياء والصلحاء بالتدخل الذي يمارسوه في الحياة اليومية لهم، كقضاء الحاجات أو كف الأذى.....الخ.

إن وجود المعتقد مرهون بوجود الممارسات و الطقوس المعبرة عنه، " فالطقس ليس فقط نظاما من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به من إيمان داخلي، بل هو أيضا مجموعة من الأسباب و الوسائل التي تعيد خلق الإيمان

بشكل دوري[32]." من هنا تتجلى وظيفة و أهمية الشعائر و الطقوس في بنية الظاهرة الدينية و تواجدها، باعتبارها الجانب الظاهر منها.

استلزم الاعتقاد في الأولياء و الصالحين و مشايخ الصوفية وجود فضاءات و أماكن مقدسة، وترتب عنه جملة من الممارسات و الطقوس كتعبيرات لتجسيده و استمراريته، وتعد زيارة الأضرحة إحدى تجليات هذا المعتقد، فالأضرحة غالبا ما تكون قبورا للأولياء الذين " لا تنته قدراتهم الخارقة بموتهم البيولوجي و لا تنقطع صلتهم بهذا العالم و أناسه، فالأولياء يظلون أحياء حتى بعد أن تختفي أجسادهم تحت الثرى في أضرحتهم، يواصلون التدخل و التوسط عند الله لقاصديهم من الناس[33]"، حتى أضحت هذه الأضرحة فضاءات مقدسة، وموضع تقديس من طرف أفراد المجتمع الصوفي من خلال اتخاذها مزارات و أماكن للحج في أوقات محددة.

تعتبر زيارة الأضرحة من الممارسات الدينية المتأصلة في المجتمعات المغاربية بما فيها المجتمع الجزائري، وقد شهدت المجتمعات التي تدين بالإسلام جدلا كبيرا حول جواز أو عدم جواز الممارسات المتأصلة بالقبور و الأضرحة، فعلى الرغم من إدانتها من طرف بعض الفقهاء، إلا أنها لم تجد لها صدى وسط الأغلبية من أفراد المجتمع على اختلاف أوضاعهم و مستوياتهم، بل حتى داخل النخب ذاتها، "إذ يتبنى الأعيان أن زيارة الأولياء نوعا من الشرك، ولكن معظمهم لا يتخلى عنها[34]".

إن المجتمع يصنع الأولياء الذي هو بحاجة إليهم[35]. من خلال هذه المقولة يتبين أنه ثمة علاقة قوية بين المجتمع و أوليائه فهو يوكل إليهم وظائف من خلال الكرامات المنسوبة إليهم، وهذه الوظائف تنطوي ضمنيا أو صراحة على أسباب الزيارة، كما تنطوي على مفهوم التخصص أي تخصص كل ولي في وظيفة ما نتيجة تعدد الحاجات والمطالب التي يطمح الفرد إلى تحقيقها، وفي هذا الصدد نورد قول أحد المتصوفة الذي يحمل على الافتراض أن هناك نوعا من التخصص في نمط معين من الكرامات حسب الأولياء: "لله رجال يغرفون الحوت من البحر، ولله

رجال يقبضون الدنانير من الرمال، ولله رجال يركبون السباع، ولله رجال إذا بكوا بكت السماء لبكائهم موافقة لهم[36]." انطلاقا من هذه الخاصية تشكل الاحتفالات الشعبية الدينية إلى جانب زيارة الأضرحة ممارسات دينية اجتماعية تجسد الاعتقاد في الأولياء و الصلحاء، فالوعدة عبارة عن احتفال ديني يقوم به أشخاص من سلالة الولي و التابعين له وتعتبر عادة متأصلة في المخيال الاجتماعي لأفراد المجتمع الجزائري، فهي تشكل مظهرا من المظاهر الثقافية للمناطق التي تقام فيها، فعادة ما تقام على شرف أحد الأولياء الصالحين بالمنطقة و تسمى باسمه.

وما يدل على تأصلها في الذاكرة الاجتماعية هو انتشارها في القرى و المدن، حيث عمل الناس على إحيائها في مواسم معينة، واستمروا في إقامتها، وديمومة هذه الظاهرة ترتبط ارتباطا وثيقا بالواقع الاجتماعي للأفراد، " فقد أضحت هذه العادة راسخة في نفوس الأجيال تتوارث جيلا عن جيل و شكلت تراثا شعبيا يشترك فيه عامة الناس يطبع سلوكهم و أفعالهم و حياتهم اليومية، و يؤثر فيهم فيصبحون مدافعين عنه بمختلف الوسائل لأنه يجسد ماضيهم وماضي أجدادهم[37]." فإحياء الوعدة هو تجديد الولاء و العهد للولي الصالح مصاحبا بتقديم القرابين و التضرع لقضاء الحاجات، إذ أن أغلبية هذه الممارسات تقام في أوقات محددة.

تعتبر الموالد من أهم الشعائر والمناسبات التي تناولها الباحثون الاجتماعيون و الأنثربولوجيون بالدراسة، والمولد ظاهرة اجتماعية ثقافية متكاملة لها ارتباطها القوي بالبناء الاجتماعي المحيط بها سواء على مستوى الأسرة، الحي أو القرية أو المجتمع الكبير، كما أنه ينطوي على جوانب اقتصادية في بعض الأحيان، لكن بالأخص دينية وترويحية وثقافية وحتى سياسية، بل وعلى بعض مظاهر السلوك المنحرف الذي يوجد في بعض الموالد والمناسبات، و لكن ذلك النوع من التربية الدينية المتأصلة في المجتمع المغاربي هي التي تعطي المولد مبرر وجوده الأساسي، وتمثل الغطاء الشرعي لكل الأنشطة التي تمارس فيه.

لا يختلف الصوفية طبعا عن بقية المسلمين في العبادات، ولكن لهم سلوكيات و ممارسات دينية أخرى تميزهم عن غيرهم من المسلمين تدخل في باب "الذكر" و لم تنص عليها النصوص الإسلامية الرسمية. و يعتبر "الذكر" المصطلح الجامع للطقوس الطرقية حتى جعلوه من اختصاصهم من دون غيرهم لما أكسبوه من فنون أداء و تفريغ و أوقات و هيئات سلوكية. بل إن الشعراني يقدم ذكر المتصوفة على الصلاة نفسها في بعض الأحيان بقوله: فأفضل أوراد المريد الذكر و لأن الصلاة و إن كانت عظيمة فقد لا تجوز في بعض الأوقات التي يجوز فيها الذكر بخلاف ذكر الله عز و جل لا يمنع في حالة من الأحوال. فاعتبر الذكر هو أصل العبادة في الإسلام و عودة المتصوفة إلى الأصل تعطيهم شرعية التأصيل لكل ما سيأتي من طقوس[38].

و نظرا إلى أهمية الذكر لدى الطرق الصوفية، فإن ما يجب أن يتميز به الشيخ عن سلفه أنه يضيف بعض الأذكار الخاصة به ويبقى على الأخرى الموروثة. و تختلف أذكاره عما سبقها ويكون قد أخذها عن مصدر إلهي مقدس بواسطة الهام أو عن الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة رؤيا أو مشاهدة[39]. فعندما نتأمل كيفية أدائها و زمانها و شروطها نلاحظ أن أهل الطريقة استقلوا بعبادات موازية للعبادات الدينية الرسمية. و بها تميزوا و انتظموا جسما دينيا مختلفا، لأن الطقوس من الممارسات الثقافية المهمة التي تساهم في توحيد الجماعة الدينية.

و برغم أنّ هذا التدين بتنوع أشكاله كالاعتقاد في البركة وتقديس الأولياء والاحتفال بالموالد وغيرها، توضع غالبا خارج دائرة التدين الصحيح إلا أنه أصبح موروثا ثقافيا وتربويا تعتد به غالبية المجتمعات المغاربية والذي يمثل في الأساس هوية دينية.

خاتمة:

تستند التربية الصوفية في منهجها على الموروث الصوفي من ناحية و على النصوص الدينية المؤولة من ناحية أخرى. فالموروث الصوفي يصّر في شتى مراحل تشكّلاته التاريخية على إظهار خصوصية التربية الطرقية باعتبارها خصوصية عرفانية ذوقية تتمايز عن أشكال التربية في الفضاء الإسلامي، و بخاصة على التربية المؤسسة على الشريعة نقلا وعقلا.

إن العقل الصوفي تحكمه ثنائية الظاهر والباطن، أو التفسير والتأويل التي تقابلها ثنائية الشريعة والحقيقة، فان الأول (الظاهر) يشتغل بالمعرفة النصية وقدرتها على توجيه التفكير، أما الثاني(الباطن) فيشتغل بالمعرفة الذوقية و قدرتها على توجيه التجربة الدينية.

فاختلاف أهل الطريق بممارستهم عن غيرهم من المسلمين هو أنهم يتلقون معرفة باطنية هي أصل الحقيقة الدينية في تصورهم. و بالتالي فإنهم يسلكون طريق الحقيقة لأنهم يتجاوزون ظاهر الفهم و ظاهر الإيمان(الشريعة) إلى الإيمان الحقيقي (الحقيقة)، والتربية عندهم ذوقية مبنية على إتباع سبل الذوق التي يفتحها الشيخ العارف.

كل هذه المميزات توجب على المريد أن يتلقاها و يؤمن بها و يدافع عنها، فهذه التربية الباطنية هي رهان معرفي لجسم اجتماعي يستقل بموقف ديني إيديولوجي يختلف عن غيره داخل الحقل الديني.

❖ هوامش البحث:

(1) Ansart, Pierre, **Idéologie, conflits et pouvoir**, Paris, PUF, 1977, p. 21.

(2) فراس السواح، **دين الانسان- بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**، منشورات دار علاء الدين، ط4، 2002، ص38.

(3) Maffesoli, Michel, **La conquête du présent**, Pour une sociologie de la vie quotidienne, PUF, 1979, P98.

(4) BENOIT GOITER, **recherche social de la problématique** à la collete de domès , id CANADA 1984- p 68.

(5) الفيروز أيادي، **القاموس المحيط**. ترتيب الطاهر أحمد الزاوي، الدار العربية للكتاب، ج2، ط 3، 1980، ص576.

(6) محمد سعيد فرج، **البناء الاجتماعي و الشخصية**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989، ص- ص 323-358.

(7) **Le petit la rousse**: Grand Format, Paris, Juillet 2001,p250.

(8) هنري برغسون، **بحث في المعطيات المباشرة للوعي**، تر: الحسين الزاوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص9.

(9) عبد الله بوجلال، **الإعلام وقضايا الوعي الاجتماعي في الوطن العربي**، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 147، 1991،ص45.

(10) عطوف محمود ياسين، **مدخل في علم النفس الاجتماعي**، دار النهار، بيروت، 1981، ص31.

(11) حسن المرزوقي، **الإسلام الطرقي ومستويات التأصيل**، سلسلة الدراسات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسية، قطر، 2012،ص23.

(12) أدونيس، **السوريالية والصوفية** ، دار الآداب، بيروت، 1993، ص156.

(13) محمد أركون، **الفكر الإسلامي**، تر: هاشم صلاح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص 84.

(14) عدنان حسين قاسم، **الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس**، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 29.

(15) إحسان إلهي الظهير، **دراسات في التصوف**، دار الإمام المجدد للنشر والتوزيع، القاهرة، ص- ص 255 – 257.

(16) سفيان زدادقة، **قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس**، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2008،ص- ص288-290.

(17) حسن المرزوقي، مرجع سبق ذكره، ص37

(18) المرجع السابق، ص38.

(19) علي محمد فرغلي، **محاضرات في التصوف**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1975، ص07.

(20) التليلي العجيلي، **الطرق الصوفية و الاستعمار الفرنسي في البلاد التونسية** ، منشورات كلية الآداب، تونس، 1992، ص 34.

(21) الهجويري، **كشف المحجوب**، تر: نيكلسون، سلسلة جب، 1977، ص 129، راجع في ذلك تعريب أبي علاء العفيفي لكتاب: التصوف الإسلامي و تاريخه.

(22) عبد الكريم بن هوزان القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، دار الكتاب العربي، بيروت، (ب ت)، ص181 .

(23) لطفي عيسى، **الولاية والمجتمع**، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2006، ص18.

(24) عبد الوهاب الشعراني، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية**، حق:عبد الباقي سرور ومحمد عيد الشافعي، مكتبة المعارف، بيروت،ج1،1993،ص20-22.

(25) محمد بن عبد الله التجاني، **الفتح الرباني فيما يحتاج إليه المريد التجاني**، المكتبة الثقافية، بيروت، 1999، ص63.

(26) حسن المرزوقي، مرجع سبق ذكره، ص15.

(27) محمد بن الطيب، **إسلام المتصوفة**، دار الطليعة، بيروت، 2008، ص133.

(28) Claud Dubar, **la socialisation construction des identitéssociales et professionnelles**, Armand Colin, Paris, 2éme Edition, 1998, P45.

(29) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، 1984، ص 220.

(30) فراس السواح، مرجع سبق ذكره، ص59.

(31) ميشال مسلان، **علم الأديان : مساهمة في التأسيس**، تر: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، أبو ظبي، 2009، ص 277.

(32) فراس السواح، مرجع سبق ذكره، ص55.

(33) عبد الغني منديب، **الدين و المجتمع دراسة سيوسيولوجية للتدين بالمغرب**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص150.

(34) عبد الله حمودي، **الشيخ و المريد**، تر: عبد المجيد جحفة ، دار توبقال للنشر، المغرب، ط4، 2010، ص62.

(35) نللي سلامة العامري، **الولاية والمجتمع**، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2006، ص307.

(36) المرجع السابق، ص313

(37) محمد مكحلي ، **قراءة انثروبولوجية لظاهرة الوعدة من طقوس عقائدية إلى تغيرات حضارية**، مجلة علوم إنسانية ، السنة الرابعة ، العدد 32، 2007

(38) حسن المرزوقي، مرجع سبق ذكره، ص8،9.

(39) المرجع السابق، ص9.