



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

المجلة العربية للثقافة

مجلة سنوية محكمة، مجالها الثقافة والتراث دراسة وإبداعا

السنة الأربعون | 1444 هـ - 2022 م

العدد الثامن والستون

موضوع العدد:

«التراث الصوفي»

في البلدان العربية»





المجلة العربية للثقافة

مجلة سنوية محكمة، مجالها الثقافة والتراث دراسة وإبداعا
السنة الأربعون | 1444 هـ - 2022 م
العدد الثامن والستون

المدير المسؤول
أ. د. محمد ولد أعمّر

رئيس التحرير
أ. د. مراد محمودي

إشراف
د. فتحي الجبرّاي

تونس 2022

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

إدارة الثقافة

الرئاسة العلمية

الأستاذة الدكتورة أمل قرامي، جامعة منوبة، تونس
الأستاذ الدكتور القادري بوتشيش، جامعة مكناس، المغرب
الأستاذ الدكتور عبد الودود ولد عبد الله، جامعة نواكشوط، موريتانيا
الأستاذ الدكتور سعدي إبراهيم الدراجي، جامعة بغداد، العراق
الأستاذ الدكتور سامح مهران، أكاديمية الفنون، مصر
الأستاذ الدكتور عبد اللطيف مرابط، جامعة سوسة، تونس
الأستاذ الدكتور علي بن قميم، مركز أبو ظبي للغة العربية، الإمارات العربية المتحدة
الأستاذة الدكتورة مريم بوزيد سبابو، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان، الجزائر

المراجعة اللغوية: الدكتور محمد الأمين محمد المصطفى

التصميم: السيدة نرجس الزواري

صور الغلاف

1. زاوية سيدي عبد القادر، سوسة، تونس
2. زاوية سيدي بوعلي النفطي، نفطة، تونس
3. زاوية سيدي بنعروس، تونس
4. صفحة مخطوط في التصوف 1281 / 1874، خزانة الأستاذ زهير بن يوسف، باجة، تونس
5. زاوية سيدي قاسم الجليزي، تونس

المراسلات

المجلة العربية للثقافة - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
تونس ص. ب. 1120 - القباضة الأصلية 1000
الهاتف: 70 013 900 (+216) - الفاكس: 71 948 668 (+216)
العنوان الإلكتروني: culture@alecso.org.tn

تُعبّر المشاركات عن آراء كتّابها، ولا تُعاد لأصحابها نُشرت أم لم تُنشر

المجلة العربية للثقافة / المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
العدد 68 - سنوية - تونس 2022
ISSN: 0330 - 7042 المجلة العربية للثقافة

ديسمبر 2022

مطبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

جميع حقوق النشر والطبع محفوظة للمنظمة

المحتوى

- 5 | افتتاحية
- أ. د. محمد ولد أعمَر
- 7 | رُبط الصوفيّة في بغداد "نماذج مختارة"
- أ. د. قاسم حسن آك شامان السامرائي
- 35 | المدارس الصوفيّة في موريتانيا؛ النشأة والتطور
- د. تربة عمل
- 67 | مساهمة الجزائريين في إثراء التراث الصوفي بالغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط من خلال مؤلفاتهم: عرض لبعض النماذج
- أ. د. عبيد بوداود
- 95 | إشكالية العلاقة بين الروحي والسياسي والفضاء المكاني: التراث الصوفي في القدس أمودجًا
- د. موسى سرور

- 139 | الزاوية والسلطة السياسية بالبلاد التونسية في الفترة الحديثة: الزاوية
الصمادحية بمدينة باجة بتونس أمودجًا
د. زهير بن يوسف
- 195 | ملاحظات حول التصوف في طرابلس الغرب: الطرائق والزاويا والأعلام
أ. عبد المطلب أبو سالم
- 221 | "دخلة" سيدي بوعلي في نفطة: مقاربة أنثروبولوجية لتراث صوفي في
تونس
أ. د. ياسين كرامتي

افتتاحية

يمثل التراث الصوفي في البلدان العربية الذي اخترناه موضوعا لهذا العدد "الثامن والستين" من "المجلة العربية للثقافة" أحد القواسم الثقافية المشتركة التي تنتشر على مناطق شاسعة من المعمورة وهو يتخذ أشكالا متعددة منها ما هو مادي من زوايا ومقامات وأضرحة ومدارس، ومنها ما هو غير مادي ويشمل مختلف الممارسات والاحتفالات التي تُقام في هذه المعالم الصوفية: المدايح والأذكار التي نُظمت بشأن مآثر المؤسسين للزوايا ومناقبهم ودورهم في المجتمع.

ويُسعد المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن تُقدّم للمهتمين بهذا المجال هذه المجموعة من الدراسات التي نأمل أن تساهم في إثراء المدونة البحثية للتراث الصوفي في البلدان العربية وبعض الدول الأفريقية وفي إلفات النظر لهذا الإرث الثقافي والاستفادة من المقاربات العلمية التي اعتمدت في معالجته، والتجارب الناجحة في توثيقه، وتثمينه والبحث على مواطن الالتقاء بين البلدان العربية لتمثل لاحقا منطلقا للارتقاء بهذا الموروث إلى مرتبة العالمية.

وللإلمام بأهم جوانب هذا الصنف من التراث وطرح أهم القضايا المتعلقة به، فقد تضمّن هذا العدد مجموعة من الدراسات حاولت رصد نشأة ظاهرة التصوّف في أهم المراكز الصوفية في البلدان العربية، وتعقب آثار الصوفية ومناقبهم، ومتابعة شبكة علاقاتهم بالمجتمع وبالسلطة الحاكمة وبمختلف الفاعلين الذين عاصروهم على ما وفرته المدونة المصدرية التاريخية من معلومات وإشارات وأحداث ومخلّفات أثرية حول هذه الظاهرة منذ ظهورها وانتشارها بالبلدان العربية.

وبالإضافة إلى ذلك، يعتبر التراث الصوفي من الكنوز الحيّة التي صمدت وتمكّنت من المحافظة على أصالتها وعلى الكثير من مضامينها، وهي تتواصل اليوم عبر عدّة أشكال من التعبيرات الثقافية على غرار الزيارات والاحتفالات والخرجات والمهرجانات الصوفية

التي لازالت تُقام في الزوايا، أو يتم تجسيدها ضمن أعمال فنيّة مشحونة بكثير من الروحانيات ولكن أيضا بالتّاريخ والتراث والأنثروبولوجيا...

ويتأكّد، من خلال وضعية البحوث في التراث الصوفي ونوعيتها وأغراضها، التفاوت الكبير في الاهتمام بهذا الصّنف من التراث بالبلدان العربية والاختلاف في المواضيع وطبيعتها والمقاربات المعتمدة في معالجتها. فإذا ما نجحت بعض البلدان في جرد وتوثيق تراثها الصوفي ومعالجة بعض القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية التي يطرحها وبلوغ مرحلة التّخطيط للاستثمار في هذا الإرث وتثمينه، فإنّ بلدان أخرى مازالت تتحرّس خطواتها الأولى في هذا المجال ولازالت في مرحلة الاستكشافات الأولية والدراسات العامة على الرغم من ثراء وتنوع هذا الموروث الحضاري والإنساني، ويتعيّن اليوم على المهتمين بهذا المجال وفي مرحلة أولى، استكمال عمليات الإحصاء والتوثيق لمختلف عناصر هذا الإرث، وتحقيق المكتوب منه، ودراسة مختلف معاملته ومؤسّساته، والتعريف بشيخه لتوفير المادة الضرورية لبحوث أكثر شمولية وأكثر عمقا وتنوعًا من حيث المناهج والمضامين والمقاربات.

واللّافت للانتباه أنه رغم التباعد الزمني والجغرافي لمختلف مكونات هذا الإرث، فإنّ العديد من عناصره تعدّ تراثًا مشتركًا ليس للبلدان العربية فحسب بل للإنسانية جمعاء، الشيء الذي يمكن أن يكون من أهم وأكبر الملفات المرشحة للتسجيل على القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية لدى اليونسكو.

والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم وبفضل الخبرة الكبيرة التي راكمتها طيلة السنوات الماضية في الإشراف على الملفّات العربية المشتركة تطلّ على أتمّ الاستعداد لمواصلة هذا الدور وتقديم المساعدة الفنية للدول العربية الراغبة في المشاركة في ذلك، وتنسيق مختلف مراحل إعداد هذا الملف.

المدير العام

أ. د. محمد ولد أعمر

رُبط الصوفيّة في بغداد "نماذج مُختارة"

أ. د. قاسم حسن آل شامان السامرائي¹

ملخص

يعود سبب نشأة الرباط أول الأمر إلى الحاجة لتلبية رغبات المتطوعين للدفاع عن حدود الدولة العربية الإسلامية، هؤلاء المتطوعون الذين وجدوا في المرباطة في تلك الثغور الحدودية هدفهم لتحقيق غايتين، الأولى: هي الدفاع عن دولتهم ودينهم ضد أطماع الدول المجاورة، والثانية: هي الانقطاع عن الدنيا والانصراف إلى الخلوة والزهد في مغريات الحياة والتفرغ للعبادة ونيل مرضاة الله.

ومرور الزمن ومع هدوء الأوضاع تطورت وظيفة الرباط، بل وحتى جغرافيته، فبعد أن كان أشبه ما يكون بالمؤسسة العسكرية الدينية متخذاً من ثغور الدولة في تلك المواقع النائية مكاناً لمرتاديه، قتالاً وعبادةً وتزهّداً وانقطاعاً عن الدنيا، تحوّل الرباط إلى وظائف أخرى فضلاً عما ذكرنا فتحوّلت جغرافيته، إذ أصبح موقعه في المدن العامرة يؤدي وظائف دينية روحية واجتماعية وعلمية. فأصبح الرباط في المدن وجهةً يتجه نحوها الزهاد والمنقطعون وأهل العلم وطالبوه، فازدهرت الحركة العلمية في الرُّبط، وشهدت انعقاد حلقات العلم ومجالس الإملاء والدرس، وقصد الرُّبط طلبه العلم ومحبه لنيل شهاداتهم وإجازاتهم من العلماء الذين اتخذوا من الربط مكاناً

1 أستاذ التاريخ الإسلامي، قسم التاريخ، كلية التربية، جامعة سامراء، جمهورية العراق.

لهم للتأليف والبحث وإلقاء المحاضرات ومنح الإجازات، وقد نالت تلك الرُّبُطُ رعايةَ
الخلفاء ونسائهم.

الكلمات المفتاحية: الرباط، الثغور، الزهد، الانقطاع، مجالس العلم، نساء الخلفاء.

Sufi Ribats in Baghdad "Selected models"

Abstract

The Ribat first appeared to meet the desire of volunteers to defend the borders of the Arab Islamic State. Those volunteers sought to achieve two aims: first, defending their state and religion against neighboring countries; and second, cutting off from the world and from life's temptations to devote themselves to worshipping and seeking Allah's satisfaction.

With the passage of time, the function of the Ribat, and even its geography, evolved, after it was like a military islamic outpost, so that it now served significant religious, spiritual, social, and scientific purposes.

The Ribat became a destination for ascetics and knowledge-seekers. Scientific activities flourished in the Ribats where scientific encounters and courses were held, and students received their certificates from scholars for whom the Ribat was a place to write, research, give lectures, and deliver certificates. The Ribats were under the care of the Caliphs and their wives.

Keywords: Al-Ribat, asceticism, devotion, Scientific Council, Caliph's women.

المقدمة

الرباط من المرباطة، وقد كانت بداياته تعود إلى أيام الصراع مع الدول المجاورة، والبيزنطية منها بخاصة، فبعد توقف حركة الفتوح الإسلامية، قامت الحاجة إلى إيجاد أماكن خاصة على الحدود هدفها الدفاع عن حدود الدولة العربية الإسلامية، وقد وجد الكثير من أهل الزهد والورع والعُباد في تلك المواقع بالمناطق النائية مقصدهم ليحققوا هدفين:

الأول: هو المرباطة والجهاد ضد الأعداء لحماية الدول والذود عنها، والثاني: هو الانقطاع والخلو والتفرغ للعبادة ونيل رضى الله سبحانه وتعالى.

ومرور الوقت، ومع استقرار الحال على ثغور الدولة، تطورت وظيفة الرباط، فانتشر في المدن،- والكبرى منها بخاصة- ليلبي حاجة من يرتاده وليحقق وظائف عدة منها الدينية والعلمية والاجتماعية.

فالوظيفة الدينية الروحية تتمثل في التمسك بوظيفة الرباط الأولى بعد الجهاد ضد الأعداء وهي مجاهدة النفس والانقطاع عن الدنيا من قبل الزهاد وأهل الورع والتقوى والخلو في هذه الأمكنة والانصراف للعبادة.

أما الوظيفة الاجتماعية، فقد كانت تتمثل في إيواء الرباط للعجزة والمقطوعين من الرجال فضلاً عن النساء المهجورات والمطلقات والعجزة، وهذا ما تطلب أن يتم استحداث أربطة خاصة بالنساء، إذ تتولى مسؤوليته شيخه مهمتها إدارة الرباط والعناية بساكنيه.

ولعل من أبرز وظائف الرُّبَط الوظيفة العلمية، إذ ساهمت الرُّبُط في تطوّر الحركة الفكرية، واهتمت الخلافة العباسية كثيراً بها وبتلبية حاجاتها، فاعتنوا بالعلماء وأنشأوا لهم الرُّبُط، فضلاً عن قيام بعض العلماء والمتمكنين مادياً من بناء رُبُطٍ خاصة بهم أو اقتطاع جزء من دورهم لذلك.

إن استقرار أهل العلم بالربط، واتخاذ بعض العلماء الآخرين منها أماكن لعقد مجالسهم وإلقاء محاضراتهم ودروسهم، شجع طالبي العلم ومحبيه على التوافد على تلك الأماكن لنيل مرادهم العلمي، ما جعل الربط تزدهر وتَعَجَّ بالناس على مختلف درجاتهم، وبالتالي فقد أصبحت مكاناً لنيل الإجازات من العلماء المحاضرين هناك.

وسيجد القارئ أن الحاجة دفعت إلى إيجاد رُبطٍ خاصة بالنساء كما للرجال، وهناك من النساء العالمات من اتخذن من الربط مكاناً خاصاً لعقد مجالسهن، بعض الربط أنشأتها نساء الخلفاء رعاية منهن لبعض العلماء، وتقرباً إلى الله تعالى، فضلاً عما أمر به الخلفاء من رعاية لأهل العلم والمحتاجين. كما وجدنا أن استحداث الرباط غالباً ما يرافقه تخصيص أوقاف خاصة به، لديمومة صيانتة وتعميره، فضلاً عن تلبية الحاجات لساكنيه وتنوع أبو اب الصرف.

وبذلك أصبح الرباط منارة شامخة من منارات الحضارة العربية الإسلامية التي ازدهرت أيام الدولة العباسية.

وقد آثرنا هنا اقتصار هذا البحث على نماذج مختارة من رُبط بغداد لندرسها ونوضح ما قدمت للحضارة العربية الإسلامية من إنجازات سيجدها القارئ بين ثنايا البحث.

ومن الله التوفيق

الرباط، أسس في أول الأمر كمنشأة عسكرية، وأخذ اسمه من المراقبة في سبيل الله، إذ كان مأوى للمجاهدين في سبيل الله المرابطين على حدود الدولة، فقد كان المرابطون مؤهلون دينياً وروحياً فضلاً عن تدريبهم عسكرياً للجهاد والدفاع عن حدود الدولة الإسلامية كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾².

وقد نتج عن توقف حركة الفتوحات الإسلامية تقلص دور الربط، ما أدى إلى تغير وظيفتها وصارت لها وظائف متعددة تغلبت عليها الصفة الدينية، ومع انتشار التصوف تحولت إلى دورٍ للصوفية ما جعل مصطلح (رباط) مرادفاً لمصطلح خانقاه (الخانات) وبدأت الرُّبُط تقام في الأماكن العامرة بعد أن كانت تقام في أطراف المدن وعلى حدود الدولة وتنوعت وظائفها حتى أصبحت ملاجئ مستديمة لفريق من الناس يحتاجون إلى الرعاية، وبخاصة أصحاب العاهات وكبار السن، ومأوى للمسافرين والمحتاجين³، على أن وظيفتها الأساسية كانت للعبادة والزهد.

وزحرت مدينة بغداد بالكثير من الربط الخاصة بالصوفية وأهل الخلوة وخدمة المسافرين ورعاية طلبة العلم، إذ كانت تُبنى بجوار المساجد والمدارس لإيواء طالبي العلم، فالرباط إذْ يدل على التصوف والعبادة والزهد والانقطاع إلى الله ثم صار يؤدي خدمات اجتماعية لإقامة العجزة والرجال والمطلقات والمهجورات من النساء، كما أضى يؤدي خدمات علمية، إذ اتخذها العلماء أماكن للدراسة والتأليف وحلقات الدرس العلمية، فأصبح لكل رباط شيخ يتولاه، ولرباط النساء شيخة⁴.

وستتناول هنا نماذج من رُبط بغداد عاصمة الدنيا لخمسة قرون وأكثر، أملين أن نكون قد أعطينا صورة واضحة عن هذه الربط، التي أضحت موئلاً لأهل العلم والفقراء والزهاد والمنقطعين.

1. رباط الزوزني:

وهو من أقدم الرُّبُط البغدادية وتم بناؤه مخصوصاً لأبي الحسن علي بن إبراهيم الحصري الصوفي (ت 371هـ) ولكبر سنه صعب عليه المجيء إلى الجامع فبني له رباط مقابل جامع المنصور بمحلة باب البصرة ثم عرف بصاحبه الزوزني، إذ كان الحصري لا يخرج إلا يوم الجمعة، وجاءت شهرة هذا الرباط نسبة إلى أبي الحسن الزوزني (ت 451هـ) وهو الصديق الحميم لأبي الحسن الحصري فاكسب شهرة صديقه الزوزني لتشابه الكنى

3 عاشور، 1991.

4 للتفاصيل ينظر معروف، ناجي، 1973.

وطول المصاحبة بينهما، وقد تخصص الرباط لسكنى المتصوفة وتوافرت فيه خزانة للكتب أسهمت في دعم النشاط العلمي الفكري خلال الحقب التاريخية المختلفة⁵.

تكاد تجمع المصادر أن المقبرة تقع إلى جانب الرباط، وأن رباط الزوزني يقع في محلة باب البصرة وتحديداً في الجهة الشمالية لجامع المنصور⁶ فلما توفي محمد بن المظفر بن علي بن المسلمة سنة (542هـ) دفن قريباً من رباط الزوزني مقابل الجامع⁷. وزخرت المصادر التاريخية بالعديد من أعلام المحلة الذين دفنوا في هذه المقبرة⁸، لكن أهل محلة باب البصرة الحنابلة يفضلون مقبرة جامع المنصور ويعدون لها خاصة بهم، علماً أن رباط الزوزني ومقبرته يعودان في تأسيسهما للصوفية⁹ وقد تولى مشيخة هذا الرباط عدد من الأكابر ومنهم كامل بن سالم بن الحسين بن محمد التكريتي الصوفي شيخ رباط الزوزني ببغداد¹⁰.

كما كان عبد الرحمن بن علي بن أحمد بن علي الفقيه أبو محمد البغدادي الحنبلي الواعظ المعروف بابن التانرايا (ت 626هـ)، يتولى مشيخة رباط الزوزني فضلاً عن نيابته عن أبي صالح الشيخ عبد القادر الجيلاني في القضاء¹¹.

يعتبر رباط الزوزني أول رباط أُسس في مدينة بغداد، ويرجع تاريخ التأسيس إلى الربع الأخير من القرن الرابع للهجرة/العاشر للميلاد، إذ قام ببنائه أبو الحسن علي بن إبراهيم الحصري (ت، 371هـ)¹² إلا أنه عرف باسم متوليه والقائم به علي بن محمود بن إبراهيم الزوزني (ت 451هـ)¹³.

5 أبو الفدا، 1998، ج2، ص 180؛ العلي، صالح، 1985، ص 327.

6 أنظر تفاصيل ذلك وبخاصة المقبرة ومن دفن فيها من الأكابر في كتابنا: (جامع المنصور وأثره في تطور الحركة الفكرية)، 2012م.

7 محمد بن المظفر بن علي بن المسلمة، سمع الحديث وتفرّد وتعبّد، وجعل داره التي في دار الخلافة رباطاً للصوفية، توفي سنة (542هـ)، ينظر ابن الجوزي، 1992، ج18، ص61؛ الصفدي، 2000، ج5، ص24.

8 أنظر ملحق كتابنا جامع المنصور والملحق خاص بالإعلام المدفونون بالمقبرة.

9 ابن النجار، الحافظ محب الدين البغدادي، ذيل تاريخ بغداد، د.ت، ج3، ص32.

10 ابن الأثير، الباب في تهذيب الأنساب، (بيروت د.ت)، ج1، ص219.

11 الذهبي، 1993، ج45، ص252.

12 ابن الجوزي، 1992، ج14، ص285.

13 علي بن محمد بن إبراهيم بن ماضر، أبو الحسن الزوزني، صاحب أبا الحسن الحصري وسمع بدمشق من عبد الوهاب الكلبي، كان يقول، صحبت ألف شيخ، احفظ عن كل شيخ حكاية. ابن الجوزي، 1992، ج16، ص59؛ الذهبي، العبر في خبر من غبر، تح أبو هاجر محمد السعيد بسيوني، (بيروت د.ت)، ج2، ص298.

وكان موقع الرباط في الجهة المقابلة لجامع المنصور¹⁴. وهذا ما أشارت إليه النصوص التاريخية لكنها لم تحدد من أي جهة يتقابل الرباط مع الجامع وكان بينهما فسحة يقيم فيها الصوفية مآدب الطعام إذا مات لهم ميت¹⁵.

وظيفة الرباط:

كان الغرض من إنشاء الرباط هو لتقديم خدماته للمتصوفة لأداء شعائرتهم الخاصة كالاعتكاف والخلو والانقطاع، وإلى جانب ذلك فقد شهد الرباط ممارسات علمية وفكرية ما استوجب إنشاء خزانة للكتب فيه، فكانت مكتبته توصف بأنها عامرة¹⁶.

وقد أقام في رباط الزوزني، أبو القاسم يوسف بن محمد بن أحمد بن محمد النهرواني الهمداني (ت 468هـ) الذي كان صالحاً ورعاً زاهداً ثقة، سمع أبا أحمد بن أبي مسلم الفرضي، وأبا عمر بن محمدي، وروى عنه يوسف بن أيوب الهمداني، وأبو بكر الأنصاري، وإسماعيل بن السمرقندي وأبو منصور القزاز¹⁷.

وأبو الوقت موجود بن عبد الله الصوفي (ت 600هـ) الشيخ الصالح من أهل خراسان، إذ كان مقيماً برباط الزوزني، وله مسجد أنشأه فوق مشرعة باب البصرة¹⁸. ونظراً لمكانة الرباط الدينية فقد نشأت إلى جواره مقبرة سميت بمقبرة الرباط دفن فيها العديد من أعلام المحلة¹⁹.

خدماته الاجتماعية:

إلى جانب ذلك فقد قَدَّم هذا الرباط خدمات اجتماعية مثل سكن وإقامة الزهاد والصوفية فيه، فضلاً عن قيامهم ببعض الممارسات والفعاليات الاجتماعية كتقديم

14 أبو الفداء، 1998، ج2، ص180.

15 ابن الجوزي، 1992، ج17، ص285.

16 ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، دت، ج3، ص32.

17 ابن الجوزي، 1992، ج16، ص179؛ الذهبي، 1993، تاريخ الإسلام، ج18، ص346.

18 ابن الساعي، علي بن أنجب، 1934، ج9، ص139.

19 الصفيدي، 2000، ج5، ص24؛ الذهبي، 1993، تاريخ الإسلام، ج12، ص560.

مآدب الطعام للفقراء والمحتاجين، وأبرز من سكن هذا الرباط أبو المبارك الجصاص (ت 427هـ)²⁰.

وأبو القاسم النهرواني (ت 468هـ)²¹، وأبو الحسن الهكاري علي بن أحمد بن يوسف القرشي الأموي، الذي بنى رُبُطاً عديدة، والموصوف بكثير العبادة وحُسن الزهد وصفاء النية وخالص الطوية وكان لطيفاً مقبولاً وقوراً (ت 486هـ)²²، وأبو الوفاء الفيروز آبادي الذي كان لطيف المحاورة، مجلسه لا يُمل، يحفظ من كلام الصوفية وأحوالهم وأشعارهم (ت 528هـ)²³ وسكنه أيضاً الحسن بن عبد الرحمن بن الحسن الصوفي الموصوف بكثرة العبادة صدوقاً قليل الكلام، ومن رواة الحديث (ت 596هـ)²⁴.

مشيخة الرباط

تولى مشيخة الرباط عددٌ من أعلام المتصوفة ببغداد كان أشهرهم: أبو الحسن علي بن أبي إبراهيم الحصري وهو من بنى هذا الرباط وتولى مشيخته وكان يعظ الناس في رباطه²⁵، وأبو الوفاء الفيروز آبادي، الذي قدم إلى بغداد وسمع من مشايخها، ومحاورته لطيفه ومجلسه لا يُمل يحفظ من كلام الصوفية وأحوالهم وأشعارهم، وأبو تمام كامل بن سالم التكريتي (ت 548هـ) الموصوف بالصلاح وكثرة الخير وقلة الاختلاط بالناس مع كثرة التلاوة²⁶. وأبو بكر الصوفي (ت 575هـ) الموصوف بكثرة العبادة ودوام الصوم والصلاة والتلاوة²⁷ وأبو جعفر عمر بن إبراهيم التركستاني (ت 602هـ)²⁸ وشهاب الدين

20 أبو المبارك الجصاص: محمد بن عامر بن يونس، من أهل بغداد، سمع ثابت بن بندلار وأبا علي الصواف، وأحمد بن يوسف بن خلاد. السمعي، 1962، تح عبد الرحمن بن يحيى اليماني، ج2، ص63.

21 أبو القاسم النهرواني: يوسف بن محمد بن أحمد بن محمد، سمع وحدث عن أبي أحمد الفري روى عنه أبو الفضل الأرموي. ابن الجوزي، 1992، ج16، ص179.

22 الذهبي، 1993، تاريخ الاسلام، ج9، ص480؛ ابن كثير، 1986، البداية والنهاية، ج12، ص145.

23 ابن الجوزي، 1992، ج17، ص285؛ الصفدي، 2000، الوافي بالوفيات، ج7، ص123.

24 ابن الساعي، 1934، ج9، ص32؛ الذهبي، 1993، تاريخ الاسلام، ج12، ص1067.

25 العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج8، ص162؛ الورد، 1989، ص66.

26 ابن الجوزي، 1992، ج18، ص93؛ ياقوت الحموي، 1995، ج2، ص39.

27 ابن الاثير، 1987، ج9، ص444؛ ابن الديبشي، 2006، ص109.

28 ابن الساعي، 1934، ج9، ص184.

عمر السهروردي (ت 632هـ) الذي صحب عمه الشيخ أبا النجيب كثيراً وأخذ عنه علم التصوف والوعظ والمعرفة²⁹، وظل الرباط قائماً حتى هدمه الفيضان العارم الذي حدث سنة (654هـ) ولا نعلم عن تاريخه بعد ذلك³⁰.

إسهامات رباط الزوزني في الحركة الفكرية:

ذكرت المصادر عدداً من المجالس العلمية التي كانت تُعقد في رباط الزوزني ومن أهمها مجلس الشيخ علي بن أحمد بن بركة بن عناق، أبي الحسن المقرئ (ت 572هـ) وكان مجلسه لقراءة القرآن الكريم، فكان يجيز الناس في قراءة القرآن إذ أجاز أبا المعالي بن شافع وكان من أجود القراء الموجودين ومن أهل الدين والصلاح حدث باليسير، ومن تلاميذه أبو بكر محمد بن المبارك بن محمد بن مشق البيّع وأبو المعالي محمد بن أحمد بن صالح وقد كان يتولى خزانة الكتب في رباط الزوزني³¹.

وقد وصفت المصادر مجلساً لأحد القراء المجوّدين المجيزين بهذا الرباط وهو أبو الحسن المقرئ علي بن أحمد بن بركة، الذي يوصف بأنه كان شيخاً صالحاً حسن الطريقة ختم على يديه القرآن خلق كثير، يقول ابن النجار: (كان يجيز الناس في قراءة القرآن الكريم، وسألته أن يجيز لي فأجاز لي وكتب ذلك بخطه وكان مجلسه برباط الزوزني)³².

2. رباط بهروز:

أنشئ هذا الرباط سنة 502هـ ليكون مخصصاً للصوفية، إذ يذكر ابن الجوزي أن بهروز بناه سنة 502هـ ليكون رباطاً للصوفية قرب المدرسة النظامية³³.

وبهروز هو أبو الحسن بهروز الخادم الأبيض الملقب بمجاهد الدين (ت 540هـ) مولى السلطان السلجوقي محمد بن ملك شاه، الذي تولى الإمارة بالعراق نيافاً وثلاثين سنة

29 مجهول، 1997، ص 102.

30 مجهول، 1997، ص 346.

31 ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، د.ت، ج 3، ص 32.

32 ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، د.ت، ج 3، ص 32.

33 ابن الجوزي، 1992، ج 10، ص 117.

وبنى ببغداد رباطاً للصوفية وآخر للخدم الخصيان في الجانب الشرقي من بغداد بمحلة باب المراتب، ومن الراجح أن يكون الشيخ أبو الفتوح قد جلس في رباط الصوفية هذا³⁴.

3. رباط الكاتبة شهدة الإبري:

أنشأت هذا الرباط الكاتبة شهدة بنت أبي نصر أحمد بن الفرّج بن عمر الإبري، فخر النساء، الدينورية الأصل، بغدادية المولد والدار، الكاتبة، ولدت ببغداد بعد الثمانين والأربعمائة، نشأت وترعرعت في أحضان أسرة تقيّة كريمة، كان أبوها من مشاهير بغداد ومحدثيها، أعتنى والدها بتربيتها منذ الصغر تربيةً سليمةً صالحةً مستندةً على تعلم مبادئ الدين الإسلامي وسنة رسوله الكريم محمد صلى الله عليه وسلم وأخلاق صحابته الكرام، إذ أحضرها مجالس السماع على الشيوخ والعلماء، فسمعت الكثير من أكابر علماء عصرها³⁵.

ولما كبرت وبلغت سن الزواج، اقترنت من أحد وكلاء الخليفة المقتفي لأمر الله، وهو أبو الحسن علي بن محمد بن الأنباري الدريني الملقب بثقة الدولة³⁶، صاحب الرباط المذكور.

أسست شهدة رباطاً بجامع القصر، تولى مشيخته وخدمة الصوفية فيه قمر الدين أبو البدر، وكان الناظر في أمره حتى وفاته³⁷.

والظاهر أن هذا الرباط ظل عامراً يقدم خدماته للصوفية حتى أوائل القرن السابع الهجري، إذ يذكر ابن الديبشي في ترجمته للحافظ أبي بكر محمد بن موسى الحازمي (ت 584هـ) قائلاً³⁸: (قرأت على الحافظ أبي بكر محمد بن موسى بن عثمان الحازمي ببغداد برباط الكاتبة برحبة جامع القصر الشريف).

34 ابن الجوزي، 1992، ج10، ص117، ابن الأثير، 2012، الكامل، ج11، ص70، الذهبي، 1951، المختصر المحتاج إليه، ج1، ص265.

35 أنظر التفاصيل في: إبراهيم، ناجية، 1996، ص10 وما بعدها.

36 المصدر نفسه، ص11.

37 المنذري، 1985، ج2، ص305.

38 جواد، مصطفى، مجلة سومر، 1955م، مجلد11، ج2، ص191، نقلاً عن ذيل تاريخ بغداد للحافظ ابن الديبشي.

كما تولى أبو المظفر عبد الله بن خميس وهو من أهل آهر من بلاد أذربيجان (خدمة الصوفية برباط الكاتبة شهدة بنت أحمد الإبري برحبة جامع القصر الشريف والنظر في وقفه)³⁹، ومنه يتضح أن للرباط أوقافاً موقوفة عليه، فيما كان الشيخ ابن المعز يوصف بأنه من أهل رباط شهدة الإبري⁴⁰.

ولا تستبعد الدكتوراة ناجية استمرار هذا الرباط الديني والعلمي وتقديم خدماته للصوفية إلى ما بعد القرن السابع الهجري بحوالي قرن من الزمان لأن من بين الأوقاف التي وقفت عليه كان بستاناً مثمراً⁴¹، فيما يذهب الدكتور مصطفى جواد إلى أن أرض رباط الكاتبة شهدة هذا كانت دار زوجها ابن الأنباري برحبة جامع القصر⁴². ولم توضح لنا المصادر هل كانت تعقد مجالسها العلمية في رباطها أم في أماكن أخرى.

فلقد عمرت الكاتبة شهدة طويلاً قاربت المائة عام، متمتعاً بالحواس، لذا فإن روايتها للحديث والأخبار والآثار قد طالت، ومجال الانتفاع بعلمها قد ازداد، فضلاً عن إسماع مشيختها التي وضعتها في شيوخها وعلمائها الذين تتلمذت عليهم، والتي سمعها عليها غير قليل من العلماء⁴³.

لقد شدّ طلبة العلم ومريدوه الرحال إليها من كل حذب وصوب لحضور مجالسها ونيل إجازتها، فقصدها الكثير من قاطعي المسافات الطويلة من البصرة وواسط وإربل فضلاً عن بغداد ومحيطها، والجزيرة وحرّان ورأس العين والرّها ودمشق وحلب وناپلس ومصر والإسكندرية وتلمسان وبلنسية والأندلس ونيس أبو ر ومرو.

وإزاء هذا العدد الكبير من الذين قصدوها من خارج بغداد، فلا بد أن يكون رباطها مفتوحاً لهم ليأويهم طيلة مدة إقامتهم ببغداد ليقدم لهم من خلاله خدمات علمية إذ اتخذها العلماء أماكن للدراسة والتأليف وعقد الحلقات العلمية فيه.

39 المصدر نفسه، نقلاً عن ذيل تاريخ بغداد لابن الديلمي.

40 الذهبي، 1985، ج23، ص 73-74.

41 ابن القوطي، 1962، ج4 ق1، ص126.

42 جواد، مجلة سومر، 1955، مجلد11، ج2، ص192.

43 إبراهيم، مستندة العراق، ص 52-53.

4. رباط شيخ الشيوخ:

أبو سعد الصوفي (ت 541هـ) إسماعيل بن أحمد بن محمد أبو البركات بن أبي سعد الصوفي المعروف بشيخ الشيوخ كان أبوه من أهل نيسابور واستوطن بغداد، ونشأ على طريقة الصوفية، وتخلق بأخلاقهم حتى صار من شيوخهم المعترين وساداتهم المشهورين، وبه يعرف رباط شيخ الشيوخ ببغداد الواقع بنهر المعلى ضمن محلة باب المراتب، وأوقف عليه وقوفاً⁴⁴.

احتل رباط شيخ الشيوخ مكانة خاصة لدى الخلافة والعامة وحاز على حرمة كبيرة، حتى أن الخليفة الناصر لدين الله أمر بأن لا يُعترض لأحد اعتصم به ولو كان عليه المال والدم، وقد اعتصم به جماعة من رجال الدولة في فترات متقطعة فأواهم شيخ الشيوخ حتى أبلغهم مأمهم⁴⁵، ويفهم من ذلك أن شيخ الشيوخ ورباطه كانا مقصداً لحل النزاعات التي كانت تنشأ بين رجال الدولة أنفسهم، وهو أمر جعل من العلاقة الطيبة المباشرة بين شيخ الشيوخ والخليفة ضرورة ملحة.

5. رباط ابن العوادة:

وهو فخر الدين أبو العباس أحمد بن أبي أحمد بن جعفر بن العوادة الزاهد (ت 542هـ)⁴⁶.

كان يسكن رباطاً له بمحلة باب الأزج على نهر دجلة، روى عنه أبو بكر ابن كامل، قال فيه الصفدي: (كان من ظراف الفقراء سخياً بما يملكه وله حكايات ملاح)⁴⁷. ويعتبر أحد شيوخ الصوفية، وممن يوصف بالصلاح، كان له رباط بمحلة باب الأزج قريباً من نهر دجلة ينقطع فيه⁴⁸.

44 ابن العديم، 1988، ج4، ص1625، ابن الأثير، 2012، الكامل، ج10، ص159.

45 ابن شاهنشاه، 1968، الصفحات: 143-145-146.

46 ابن الديبشي، 2006، ج2، ص435؛ الصفدي، 2000، الوافي بالوفيات، ج6، ص145.

47 الصفدي، 2000، ج6، ص145؛ ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ترجمة 1927.

48 ابن الديبشي، 2006، ج2، ص435. وعن محلة باب الأزج ينظر: عبد الكريم، جمعة، محلة باب الأزج ببغداد وأثرها في تطور الحركة الفكرية، رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة سامراء 2021).

ومن شعره⁴⁹:

إن كان قصدك يا سعاد قتلي فقد حصل المراد
لا تنكري قتلي فللهجران أسيافٌ حداد
وتيقني حقاً سعاداً أن سيجمعنا المعاد

6. رباط ابن الدريني:

يقع رباط ابن الدريني على شاطئ نهر دجلة عند باب الأزج⁵⁰ وهو رباط بناه الفقيه أبو الحسن علي بن محمد يحيى الدريني الأنباري المعروف بثقة الدولة (475 - 549هـ) في باب الأزج إلى جانب المدرسة التي بناها لأصحاب الإمام الشافعي سنة 540هـ والواقعة على شاطئ نهر دجلة بباب الأزج وبنى إلى جانبها رباطاً للصوفية وأوقف عليهما وقوفاً حسنة وكان خصيصاً بالخليفة المقتفي لأمر الله⁵¹.

درس على الكثير من العلماء منهم النقيب طراد بن محمد الزينبي والحسين بن أحمد بن محمد بن طلحة النعالي وأبو الخطاب⁵².

يوصف ابن الدريني بأنه كان من أركان دولة الخليفة المقتفي، مجموع الكرم والفضل والورع والدين، كان متعصباً لأصحاب الإمام الشافعي رضي الله عنه، وبنى مدرسة لهم وسلمها إلى الشيخ شرف الدين يوسف الدمشقي⁵³، وكان خيراً كثير الصدقة من الأعيان والأماشي، كان فيه أدب ويقول الشعر اللطيف⁵⁴.

49 المصدر والصفحة نفسيهما.

50 ابن الجوزي، 1992، ج10، ص288؛ ابن الأثير، 2012، الكامل في التاريخ، ج9، ص132؛ ابن تغري بردي، 1971، ج6، ص84.

51 الصفدي، 2000م، ج22، ص96؛ والمقتفي هو أبو عبد الله محمد بن المستظهر بالله أحمد بن المقتدي بأمر الله أبي القاسم عبد الله بن الذخيرة محمد بن القائم بأمر الله العباسي بويج للخلافة بعد خلع الراشد وهو أول الخلفاء المستبدين على أمرهم عند تراجع الدولة العباسية، تولى بعده الخلافة سنة (555هـ). ابن كثير، 1986، ج12، ص216؛ ابن خلدون، 1988، ج3، ص645؛ ابن العماد الحنبلي، 1986، ج6، ص288.

52 الصفدي، 2000م، ج2، ص96؛ محمد عبد العظيم أبو نصر، 2002م، ص26.

53 الاصفهاني، 1955، ج1، ص144.

54 ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، دت، ج19، ص81-82.

إن ما وصل إليه ابن الدريني من علو الدرجة وارتفاع المنزلة أهله ليكون خصيصاً بالخليفة إذ كان الأخير يشاوره ويدنيه، فلقد كان متودداً متواضعاً⁵⁵.

كان يخدم أبا نصر أحمد بن الفرّج الإبري، فرباه حتى تلقب بـ (ابن الإبري) وزوجه ابنته شهدة الكاتبة، ما قرّبه إلى الخليفة ووكله⁵⁶ فأقدم على خدمة العلم والتصوف وأهله من خلال بنائه للمدرسة ورباط الصوفية⁵⁷.

قدّما هو وزوجته خدماتهما للعلم، فكان له مجلس علمي كما كان لزوجته شهدة الإبري الكاتبة مجلسها العلمي أيضاً، إذ كان الكثير من الشخصيات يحرسون على حضوره فضلاً عن اكتظاظه بطلبة العلم وأهله⁵⁸.

7. رباط الغزنوي (الرباط البرهاني):

أنشأ هذا الرباط الواعظ أبو الحسن علي بن الحسين الغزنوي الملقب بالبرهان⁵⁹، الذي قدم إلى بغداد في شعبان سنة 516هـ، ووعظ بها وصار له قبول عظيم عند الخلفاء والسلطين والعامة، حتى أضحى واعظاً مشهوراً⁶⁰.

ونتيجة لهذه السمعة الطيبة التي حازها فقد بنت له خاتون زوجة الخليفة المستظهر رباطاً وصار له جاه عظيم⁶¹، ومن المحتمل أن تاريخ بنائه يعود إلى ما بعد سنة 544هـ، لأنه في هذا التاريخ كان يعقد مجلسه في داره، إذ يروي صاحب كتاب المناقب أنه لقي البرهان الغزنوي في سلخ ربيع الأول سنة 544هـ ببغداد عائداً من الحج وسمع منه بداره ببغداد في رباط الميمون بمشرفة باب الأزج⁶²، والمرجح أن رباط الميمون المذكور هو رباط المأمونية الذي سيرد ذكره لاحقاً.

55 المصدر نفسه، ص 82.

56 ابن الأثير، 2012، ج 9، ص 220.

57 ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، د.ت، ج 19، ص 81.

58 للتفاصيل ينظر، ناجية عبد الله، مسند العراق، الكاتبة شهدة البري.

59 الحنبلي، 1986، ج 6، ص 264.

60 ابن الأثير، 2012، ج 9، ص 411.

61 ابن الجوزي، 1992، ج 18، ص 110.

62 الخوارزمي، الموفق بن أحمد بن محمد، كتاب المناقب، ط 2، مؤسسة النشر الإسلامي (د.ك، د.ت)، ص 19.

وصفه ابن الجوزي بأنه كان يعظ الناس، وكان مليح الإيراد لطيف الحركات.. ولما رأت زوجة الخليفة فيه الخير والصلاح، أمرت ببناء رباط له بمحلة باب الأزج، وأوقفت عليه الوقوف حتى أصبح له جاه⁶³.

ويُفصل ابن كثير في ترجمة الغزنوي فيقول⁶⁴: (كان له قبول كثير من العامة، فبنت له الخاتون زوجة الخليفة المستظهر رباطاً باب الأزج ووقفت عليه أوقافاً كثيرة، وحصل له جاه عريض، وزاره السلطان مسعود السلجوقي وكان حسن الإيراد مليح الوعظ، يحضر مجلسه خلق كثير وجم غفير من أصناف الناس، ولما مات دفن برباطه الذي كان فيه)، إلا أن الذهبي يقول⁶⁵: (وكان محفوظه قليلاً).

وكان قد نال جاهه العظيم نتيجة ميل العجم له، فضلاً عن تردد السلطان السلجوقي والوزراء والأمراء على مجلسه، فكثرت عنده المحتشمون، كما اشترى له قرية كانت للخليفة المسترشد وأوقفها على الرباط⁶⁶.

وكانت علاقته بالخلافة قد ساءت، إذ يبدو أن طيب العلاقة مع السلطان مسعود السلجوقي لها أثرها السلبي على موقفه من الخلافة، إذ كانت مواقف مسعود من الخلافة سلبية إلى أبعد الحدود ولم تستقر على حال، إذ يذكر الذهبي أنه (البرهان الغزنوي) كان لا يعظم الخلافة كما ينبغي، فتمت مصادرة القرية وطولب بغلها، ثم ألقى في السجن، ثم أطلق سراحه، وتم منعه من الوعظ حتى ذاق ذلاً⁶⁷، إذ يظهر أنه انحاز إلى السلاجقة في موقفهم السلبي من الخلافة العباسية، وبذلك يكون قد أقحم نفسه في السياسة وهو الأمر الذي يتنافى مع مبادئ التصوف وأخلاقه ورسومه.

63 ابن الجوزي، 1992، ج18، ص110.

64 ابن كثير، 1986، ج6، ص220، والسلطان مسعود هو علاء الدولة أبو سعيد بن إبراهيم بن مسعود بن السلطان الكبير محمود بن سبكتكين ملك غزنة والهند، توفي سنة 508هـ ينظر الذهبي، 1985، سير أعلام النبلاء، ج14، ص254.

65 الذهبي، 1985، سير أعلام النبلاء، ج12، ص533.

66 الذهبي، 1985، سير أعلام النبلاء، ج12، ص533.

67 الذهبي، 1985، سير أعلام النبلاء، ج12، ص533.

والظاهر أن كل ذلك وغيره من مكانة علمية واجتماعية لم يتحملها البرهان الغزنوي، إذ كان كثر عنده المحتشمون حتى استعبد طوائف كثيرة بنواله وعطائه⁶⁸.

8. رباط النّعال البغدادي:

يقع رباط النعال بالجانب الشرقي من بغداد عند محلة باب الأزج⁶⁹ وقد عُرف برباط النّعال نسبة إلى مؤسسه ناصر الدين أبو الثناء، محمود بن عثمان بن مكارم النّعال البغدادي الأزجي المعروف بشيخ الحنابلة والمولود ببغداد سنة 523هـ⁷⁰، تم بناؤه سنة 572هـ⁷¹، ليأوي إليه طلبة العلم⁷²، وكان مجمعا للفقراء وأهل الدين والفقهاء والغرباء الذين يرحلون إلى أبي الفتح بن المني⁷³.

وكان الاشتغال في رباطه بالعلم أكثر من الاشتغال في سائر المدارس، سكنه الشيخ موفق الدين المقدسي، وعدد من أكابر الرّحّالين لطلب العلم⁷⁴.

وصف الذهبي مؤسس الرباط قائلاً⁷⁵: (انتفع به خلق كثير ببغداد، وكان شيخاً عابداً، مهيباً، لطيفاً، باسماء، يصوم الدهر ويختم القرآن كل يوم وليلة).

كما وصفه ابن رجب بالفقيه الواعظ الزاهد⁷⁶، إذ كان يطالع الفقه والتفسير، ويجلس في رباطه للوعظ، فرباطه كان مجمعا للفقراء وأهل الدين، وللفقهاء الحنابلة الذين يرحلون إلى أبي الفتح بن المني للتفقه عليه، فكانوا ينزلون برباطه، وقد كان رباط النعال شعث الظاهر، لكنه عامر بالفقهاء الصالحين⁷⁷.

68 المصدر والصفحة نفسيهما.

69 ابن رجب، 2005، ج3، ص130.

70 ابن رجب، 2005، ج2، ص233؛ ندى، موسى عباس، 1996م، ص28.

71 ابن كثير، 1986، ج13، ص77؛ ابن مفلح، 1990م ج2، ص548.

72 الذهبي، 1993، تاريخ الاسلام، ج43، ص349؛ ابن رجب، 2005، ص208.

73 أبي الفتح بن المني: ناصر الدين نصر بن فتيان بن مطر النهرواني المعروف بناصح الاسلام، ولد سنة 501هـ حفظ القرآن منذ صباه وتفقه على أبي الحسن بن الزاغوني وأبي بكر الدينوري، كان شيخاً ورعاً عابداً حسن السمات، توفي سنة 583هـ - ينظر الذهبي، 1985، سير أعلام النبلاء، ج13، ص73.

74 ابن رجب، 2005، ج3، ص130؛ ابن العماد الحنبلي، 1986، ج7، ص70-73.

75 الذهبي، 1993، تاريخ الاسلام، ج43، ص349؛ ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ج3، ص130.

76 ابن رجب، 2005، ج3، ص130.

77 المصدر والصفحة نفسيهما.

يصف أبو الفرج بن الحنبلي الرباط قائلاً: (ولما قدمت بغداد سنة اثنين وسبعين ونزلت الرباط، لم يكن فيه بيت خالٍ، فعمرت به بيتاً وسكنته)⁷⁸، وفي هذا دلالة على سعة مساحة رباط النّعال.

وكان الشيخ محمود مؤسس هذا الرباط له رؤيته في الحياة ينبئ عنها سلوكه، يقول ابن رجب⁷⁹ (وكان الشيخ محمود وأصحابه يُنكرون المنكر، ويريقون الخمر، ويرتكبون الأهوال في ذلك حتى أنه أنكر على جماعة من الأمراء وبدد خمرهم، وجرت بينه وبينهم فتن وضُرب مرات) وعلى ذلك فقد أطنب ابن رجب في وصف هذا الرجل إذ يقول⁸⁰: (وهو شديد في دين الله، له إقدام وجهاد، وكان كثير الذكر، قليل الحظ من الدنيا، وكان يسمى شحنة الحنابلة)، حتى وصفه أبو الفرج بن الحنبلي بأنه كان⁸¹: (يهذبنا ويؤدبنا، وانتفعنا به كثيراً).

كما وصفه آخرون بأنه كان صالحاً خيراً، موصوفاً بالزهد والصلاح والظرافة وكانت له قصص في إنكاره، كما كانت له رياضات ومجاهدات، ساح في بلاد الشام وغيرها، وكان يؤثر أصحابه... انتفع به خلق كثير، وكان مهيباً لطيفاً كَيِّساً باشاً مبتسماً، يصوم الدهر ويختم القرآن كل يوم وليلة، ولا يأكل إلا من غزل عمته⁸².

ومن خلال هذا الوصف لهذا الرجل لنا أن نتصور كيف كانت رسالته ورسالة رباطه العلمية والدينية والأخلاقية.

وقد كان رباطه مثواه الأخير، إذ توفي في ليلة الأربعاء 10 صفر سنة 609 هـ ودفن في تلك الليلة برباطه⁸³.

78 ابن رجب، 2005، ج3، ص130.

79 المصدر والصفحة نفسيهما.

80 المصدر والصفحة نفسيهما.

81 المصدر والصفحة نفسيهما.

82 المصدر والصفحة نفسيهما.

83 ابن رجب، 2005، ج3، ص 130.

9. رباط المأمونية:

كان هذا الرباط داراً لسنقر المستنجدي⁸⁴ أحد المماليك الكبار وقد صودر منه بعد أن قُبض عليه في عهد الخليفة الناصر لدين الله (575 _ 622هـ) فطلبت أم الخليفة⁸⁵ هذا الموضع لتجعله رباطاً للصوفية فأذن لها،⁸⁶ وفي سنة 579هـ تم افتتاح الرباط باحتفال كبير، ومُد به سماط وحضره أرباب الدولة والقضاة، والأئمة والأعيان، ورُتّب شهاب الدين السهروردي⁸⁷ شيخاً به، ووقفت عليه الوقوف النفسية⁸⁸.

10. رباط فخر الدولة:

عمر فخر الدولة ابن المطلب الكرمانی⁸⁹ في خلافة الناصر داره ليتخذها رباطاً وأوقف عليها وعلى المدرسة الفخرية الكائنة بالمأمونية بعقد المصطنع وجعل فيها خزانة كتب جامعة لأنواع العلوم، وكذلك أوقف عليها الوقوف الجليلة من أملاكه ما يُصرف في عمارتها وتكون مؤونة للمستقرين فيها ولرؤادها، وكان له نواب ينظرون في وقوفه⁹⁰. ما يعني لنا حجم أوقافه الموقوفة عليهم كما أنشأ فخر الدين مسجداً مرتبطاً بالرباط بالقرب من رحبة القصر، وكان كثير العبادة يعتكف نصف السنة لا يخرج إلى أحد ولا يجتمع بأحد⁹¹.

84 سنقر المستنجدي؛ هو الأمير فلك الدين، أبي المظفر سنقر بن عبد الله الناصري المعروف بالطويل، وقد أقطعه الخليفة الناصر لدين الله ثلاث مناطق هي داقوقا وتكریت وبن النهرين في إحدى كور الجانب الشرقي من ريف بغداد وكانت هذه الأقطاعات تعطي لأمرء جيش الخلافة العباسية عوضاً عن رواتبهم وسُمي المستنجدي لأنه أحد الموالين للخليفة المستنجد بالله: ينظر: الذهبي، 1993، تاريخ الإسلام، ج9، ص252؛ إلياس عبد الوهاب خضی، 2008، ص237-238.

85 أم الخليفة زمرد خاتون أم الناصر لدين الله، وزوجة المستضيء بأمر الله المتوفاة عام 599 هجرية: الرحيم، الدكتور عبد الحسين مهدي، 1987، ص164.

86 سليم، عمر، 2009، ص250.

87 شهاب الدين السهروردي: الشيخ الأمام العالم القدوة الزاهد العارف المحدث شيخ الإسلام شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله ... من ذرية القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق القرشي التيمي البكري السهر وردي الصوفي ثم البغدادي ولد سنة 539هـ أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف في القرن السابع الهجري ومؤسس الطريقة السهر وردية الصوفية، وصاحب كتاب (عوارف المعارف). الذهبي، 1985، سير أعلام النبلاء، ج22، ص374؛ مجهول، 1997، الحوادث، ص21.

88 ابن الأثير، 2012، الكامل في التاريخ، ج11، ص503؛ الذهبي، 1993، تاريخ الإسلام، ج40، ص50.

89 فخر الدولة: هو الوزير ابو المظفر الحسن بن هبة الله بن محمد بن المطلب الكرمانی ثم البغدادي ثم الصوفي، استدعاه الخليفة الناصر لدين الله وطلب منه أن يستوزره لعلمه وورعه وكان المستنجد والمستضيء قد طلباه للوزارة فأمتنع واستمال إلى التصوف وكان حسن السيرة كثير الخير سمع أبا الحسن علي بن محمد بن العلاف ابن القوطي، 1962، ج3، ص7؛ الصفدي، 2000، ج12، ص291.

90 مجهول، 1997، ص286.

91 ابن القوطي، 1962، ج3، ص7.

11. رباط دار الفلك:

وهو أحد أربطة الجانب الشرقي بناه الخليفة الناصر لدين الله العباسي (575-622هـ)⁹² سنة 586هـ ويقع في محلة المأمونية في درب دينار، وجعله رباطاً للنساء المتصوفات، وكانت شريحة هذا الرباط (السيدة العلوية ست الخدور) ابنة الأمير السيد علي بن المرتضى بن علي العلوي الحسني الذي كان مدرساً بجامع السلطان بالمخرم، ويقع بجواره دار علاء الدين الطبرسي المعروف بـ (الدويدار الكبير) وتقع هذه الدار بين رباط دار الفلك وشاطئ دجلة، وكانت في الأصل رباطاً للنساء المتصوفات واستمر هذا الرباط فعالاً إلى حين احتلال هولاكو لبغداد سنة 656هـ إذ فوّض أمره إلى جاثليق النصارى وجعله مدفنًا لأكابره⁹³، في لعبة خبيثة هدفها زرع الفتنة بين أبناء البلد.

وفي سنة 694هـ أعيدت دار الدويدار ورباط دار الفلك للمسلمين، فأزيلت القبور وصار مجلساً للوعظ جلس فيه الشيخ (شرف الدين محمد بن عكبر) وكان يجتمع عنده خلق كثير⁹⁴، ويصعب تحديد موقعه حالياً، إلا أن الدكتور مصطفى جواد رجح أن يكون موقع هذا الرباط تحت أرض (أورزدي باك)⁹⁵، ضمن شارع الرشيد الحالي.

ومما نقله لنا ابن الفوطي أن الجاثليق تقدم بسكنى دار علاء الدين الطبرسي الدويدار الكبير الكائنة على شاطئ دجلة فسكنها ودق الناقوس على أعلاها واستولى على (دار الفلك) التي كانت رباطاً للنساء تجاه هذه الدار المذكورة وعلى رباط البشري المجاور لها، وأزال الكتابة التي كانت على البابين وكتب عوضها بالسرياني⁹⁶.

12. الرباط البشري:

وهو أحد أربطة محلة المأمونية في الجانب الشرقي من بغداد وهو مجاور لرباط دار الشط، ورباط دار الفلك، وينسب هذا الرباط إلى حظية الخليفة المستعصم

92 مجهول، 1997، ص238؛ سبط ابن الجوزي، 2013، ج8، ص637.

93 جواد، مصطفى وسوسة أحمد، 1958، ص198.

94 السوداني، 1980م، ص40.

95 النعيمي، 2013م، ص367.

96 مجهول، 1997، ص363.

بالله الملقبة بـ (باب بشير) وهي والددة الأمير أبي نصر محمد ابن الخليفة المستعصم بالله، إذ كان من عادة متأخري الخلفاء أن يسموا المرأة منهم بباب الخادم الذي يخدم السيّدة، فيقولون (باب جوهر، باب بشير) لأن خادماً السيّدة الأولى اسمه (جواهر) وخادماً السيّدة الأخرى اسمه (بشير)⁹⁷.

علماً أن هذا الرباط كان من بين الأملاك التي استولى عليها جاثليق النصارى بعد احتلال المغول بغداد سنة 656هـ وأزال الكتابة التي كانت على البابين وكتب عوضها بالسرياني⁹⁸.

ففي سنة 656هـ استولى جاثليق النصارى وبأمر من هولاء على الرباط البشيري، من جملة ما استولى عليه من أملاك، وفي سنة 694هـ أعيد كل ما أخذه النصارى إلى المسلمين، وأزيل ما بها من التماثيل والخطوط السريانية⁹⁹، أي بعد 38 سنة، وهذا الرباط ليس هو نفسه رباط دار الشط، كما ذكر في كتاب دليل خارطة بغداد (واستولى على دار الفلك التي كانت رباطاً للنساء تجاه هذا الدار (دار الشط) المذكورة وعلى الرباط البشيري المجاور لها)¹⁰⁰.

ووجدت أربطة خاصة بالنساء كانت ملاذاً ومقاماً للسيدات المتصوفات والأرامل والمطلقات والمستأنات ممن لا عائل لهن ومن قعد بهنّ الزمن، يوفر لهن حياة كريمة شريفة من إقامة ومأكل وملبس ومشرب، صيانة لهن من الانحراف مع مواظبتهم على العبادات وتوفير الرعاية والإشراف الدائم، إذ تقيم إحداهن من العازبات بالرباط حتى تتزوج أو تعود إلى زوجها أو يقضي الله أمراً كان مفعولاً، وهو سبق لا وراء فيه للحضارة الإسلامية في مجال الرعاية الاجتماعية¹⁰¹.

97 النعيمي، 2013م، ص368.

98 مجهول، 1997، ص363.

99 مجهول، 1997، ص363.

100 جواد، مصطفى وسوسة أحمد، 1958، ص198.

101 تحول الأربطة إلى منشآت لرعاية المرأة في الحضارة الإسلامية، موقع إسلام أون لاين <https://islamonline.net>

13. رباط دار الشط:

أوقف الخليفة المستعصم بالله سنة 652هـ، دار الشط المجاورة لدار الفلك¹⁰² ببغداد ليكون رباطاً للنساء المحتاجات وجعل مشيخته للشريفة أنة بنت المهدي بالله وهي التي كانت تتولى تعليمهن وإرشادهن اذ تعتبر شيخة للمتصوفات فيه، ويعود أصل هذا الرباط إلى دار لعلاء الدين الطبرسي (الدويدار الكبير) أحد أمراء الخليفة العباسي المستعصم بالله (640 - 656هـ)¹⁰³ الذي أمر بعد موت الدويدار بوقف دار الشط هذه وجعلها رباطاً للنساء، وفي سنة (656هـ) وبعد سيطرة هولاكو على بغداد وفي عملية لا تخلو من الخبث من أجل دق أسفين بين مكونات البغدادية، أمر بتفويض أمر رباط دار الشط إلى جاثليق النصارى مارمكيخا واستولى عليها، إذ قام بدق الناقوس في أعلى الدار واستولى على رباط دار الفلك واستمر هذا الوضع إلى سنة 694هـ، إذ أعيدت الدار إلى المسلمين وأزيلت منها التماثيل وأعيدت رباطاً¹⁰⁴.

14. رباط دار سوسيان:

وفي زمن الخليفة المستعصم أيضاً وردت لنا أخبار عن أوامر صدرت منه بوقفية دار سوسيان وما يجري معها من الحجر والبساتين، وجُعِلَ رباطاً للصوفية، ورُتّب الشيخ عبد الصمد بن أبي الجيش إمام مسجد قُمرية شيخاً للصوفية بها، وجعل ولده موضعه في مسجد قُمرية، ثم أوقف دار الشط المجاور لدار الفلك وجُعِلَ رباطاً للنساء، وعُيّنَت على مشيخة الرباط الشريفة بنت المهدي¹⁰⁵.

102 جواد، مصطفى وسوسة أحمد، 1958، ص 197.

103 المستعصم بالله: وهو آخر الخلفاء العباسيين، وهو أبو أحمد عبد الله بن المستنصر أبي جعفر منصور بن محمد الطاهر ابن الامام الناصر أحمد، قد غلب عليه أمراء دولته لسوء تدبيره لكونه ضعيف الرأي، تولى الخلافة بعد موت أبيه المستنصر سنة 640هـ وكانت مدة خلافته (16) سنة تقريباً، ابن كثير، 1986، ج 7، ص 171؛ ابن تغري بردي، 1971، ج 6، ص 345.

104 مجهول، 1997، ص 363، النعيمي، 2013، ص 368.

105 مجهول، 1997، ص 317-318.

- ومن خلال البحث عن نماذج من رُبطِ بغداد توصلنا إلى النتائج التالية:
- ♦ تأسس الرباط أول الأمر ليلبي وظيفتين، عسكرية جهادية، وروحية تتمثل بالانقطاع والخلوة والعبادة في المناطق النائية على ثغور الدولة العربية الإسلامية.
 - ♦ بعد استقرار الأوضاع على الحدود، ومع تطور الحياة العلمية والاجتماعية، انتقلت وظيفة الرباط إلى المدن الكبرى وبخاصة بغداد.
 - ♦ تولى الرباط في المدن وظائف دينية وروحية، واجتماعية وعلمية.
 - ♦ كان الرباط في بغداد بخاصة مقصداً لأهل العلم، فعقدوا مجالسهم فيه.
 - ♦ قصد الرباط المنقطعون والعجزة لما فيه من خدمات تقدم لهم، من الرجال والنساء على السواء.
 - ♦ تطور الحال فظهرت نساء عاملات، ولأجل عقد مجالسهن، ولمعالجة حالات النساء المعمرات والعجزة، فقد استدعى الأمر استحداث ربط خاصة بالنساء تتولاه شيخوخة لها سمعتها ومكانتها المعروفة.
 - ♦ أدى ذلك إلى تطور وظائف الربط وبالتالي التمييز بين وظائفها حتى أضحت هناك ربط خاصة برعاية المحتاجين.
 - ♦ بعض الربط أنشأها الخلفاء العباسيون، فضلاً عن ربطٍ أخرى أنشأتها نساء الخلفاء، رعاية لأهل العلم وتقرباً إلى الله.
 - ♦ كما أن بعض الربط أنشأها العلماء أنفسهم، بل ومنهم من اقتطع من داره قطعة ليشيد عليها بناءً يتخذه رباطاً له.
 - ♦ اقترنت الربط بالأوقاف، إذ نادراً ما تجد رباطاً لا أوقاف له، وذلك من أجل تلبية حاجاته المتزايدة وتغطية تكاليف وحاجات مرتاديه.
 - ♦ وجدنا أن هناك ربطاً تديرها النساء، من أجل نشر العلم بين هذه الفئة المهمة من المجتمع، فبصلاحها يصلح المجتمع.
 - ♦ ساهمت الربط في تقديم خدماتها للمتصوفة من مرتاديه، وبالتالي ازدهر التصوف، وساهم المتصوفة في الحركة الفكرية من خلال إنتاجاتهم العلمية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المصادر الأولية:

- ♦ ابن الأثير (عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم)، (ت 630هـ)، 1987، الكامل في التاريخ، تج، أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ♦ ابن الأثير (عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم)، (ت 630هـ)، (د.ت)، اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت.
- ♦ ابن الأثير (عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم)، (ت 630هـ)، 2012، الكامل في التاريخ، تحقيق، عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ♦ ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد)، (ت 597هـ)، 1992، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تج، محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ♦ ابن الديبشي، (أبو عبد الله محمد بن سعيد)، (ت 637هـ)، 2006، ذيل بغداد، تج، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- ♦ ابن الساعي (علي بن أنجب)، (ت 674هـ)، 1934، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، المطبعة السريانية الكاثوليكية، بغداد.
- ♦ ابن العديم (عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جراحة العقيلي، كمال الدين)، (ت 660هـ)، 1988، بغية الطلب، تج، سهيل زكار، دار الفكر، دمشق.
- ♦ ابن العماد الحنبلي (عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، أبو الفلاح)، (ت 1089هـ)، 1986، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، تج، محمود الأرناؤوط خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت.

- ♦ ابن الفوطي (كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن تاج الدين أحمد)، (ت 723هـ)، 1962، **تلخيص مجمع الآداب**، تح مصطفى جواد، المطبعة الهاشمية، دمشق.
- ♦ ابن النجار (الحافظ محب الدين أبي عبد الله البغدادي)، (ت 643هـ)، د. ت.، **ذيل تاريخ بغداد**، ج 3 و ج 19.
- ♦ ابن تغري بردي (جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن عبد الله الظاهري)، (ت 874هـ)، 1971، **النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة**، تح، محمد محسن وفهيم محمد، الهيئة المصرية العامة للتأليف، القاهرة.
- ♦ ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي)، (ت 808هـ)، 1988، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تح، خليل شحادة، دار الفكر، ط2، بيروت.
- ♦ ابن رجب (زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن حسن البغدادي)، (ت 795هـ)، 2005، **ذيل طبقات الحنابلة**، تح، عبد الرحمن بن سليمان بن عثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض.
- ♦ ابن شاهنشاه (تقي الدين عمر الأيوبي)، 1968، **مضمار الحقائق وسر الخلائق**، القاهرة.
- ♦ ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي)، (ت 774هـ)، 1986، **البداية والنهاية**، دار الفكر، دمشق.
- ♦ ابن مفلح (إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد)، (ت 884هـ)، 1990، **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، تح، عبد الرحمن بن سلمان العثيمين، مكتبة الرشد، الرياض.
- ♦ أبو الفداء (عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر)، (ت 732هـ)، 1998، **المختصر في أخبار البشر**، لمطبعة الحسينية المصرية، مصر.

♦ الأصفهاني (عماد الدين محمد بن محمد الكاتب)، (ت 597هـ)، 1955، خريدة
القصر وجريدة العصر، حققه وضبطه وشرحه وكتب مقدمته: محمد بهجة الأثري
أعد أصله وشارك في تحقيقه ومعارضة نسخه وصنع فهرسه: الدكتور جميل سعيد
الناشر: مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد.

♦ الخوارزمي (الموفق بن أحمد بن محمد)، (ت 568هـ)، د.ت.، كتاب المناقب، مؤسسة
النشر الإسلامي، ط2 (د.ك).

♦ الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز)، (ت
748هـ)، 1993، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح، عمر عبد السلام
التدمري، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت.

♦ الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز)، (ت
748هـ)، 1985، سير أعلام النبلاء، تح، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب
الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت.

♦ الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز)، (ت
748هـ)، د.ت.، العبر في خبر من غبر، تح، أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني، دار
الكتب العلمية، بيروت.

♦ الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز)، (ت 748هـ)،
1951، المختصر المحتاج إليه، تح، مصطفى جواد، المجمع العلمي العراقي، بغداد.

♦ سبط ابن الجوزي (شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله)، (ت
654 هـ)، 2013، مرآة الزمان، تح، محمد بركات وآخرون، دار الرسالة العالمية، دمشق.

♦ السمعاني (عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي)، (ت 562هـ)، 1962، الأنساب،
تح، عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وآخرون، مجلس دائرة المعارف العثمانية،
حيدر آباد.

- ♦ الصفدي (صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله)، (ت 764هـ)، 2000، الوافي بالوفيات، تح، أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت.
- ♦ العمري (ابن فضل الله)، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج8.
- ♦ مجهول، 1997، الحوادث، تح بشار عواد معروف وعماد عبد السلام رؤوف، منشورات رشيد، بيروت.
- ♦ المنذري (عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله، أبو محمد، زكي الدين)، (ت 656هـ)، 1985، التكملة لوفيات النقلة، تح، بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ♦ ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي)، (ت 626هـ)، 1995، معجم البلدان، ط2، دار صادر، بيروت.

المراجع:

- ♦ جواد (مصطفى) وسوسة (أحمد)، 1958، دليل خارطة بغداد المفصل، المجمع العلمي العراقي، بغداد.
- ♦ الرحيم (عبد الحسين مهدي)، 1987، الخدمات العامة في بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
- ♦ الزركلي (خير الدين)، الأعلام، 2007م، ط7، دار العلم للملايين.
- ♦ السامرائي (قاسم حسن آل شامان)، 2012، جامع المنصور وأثره في تطور الحركة الفكرية، بيروت.
- ♦ سليم (عمر)، 2009، متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري، دار المأمون، الأردن.
- ♦ السوداني (مزهر عبد)، 1980، الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، دار الرشيد للنشر.

- ♦ عاشور (سعيد عبد الفتاح)، 1991، حضارة الإسلام، معهد الدراسات الإسلامية، القاهرة.
- ♦ العلي (صالح أحمد)، 1985، بغداد مدينة السلام، مطبعة المجمع العراقي، بغداد.
- ♦ محمد (عبد العظيم أبو نصر)، 2002، الأوقاف في بغداد العصر العباسي الثاني، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة.
- ♦ معروف (ناجي)، 1973، علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي، مطبعة الإرشاد، بغداد.
- ♦ ناجية (عبد الله إبراهيم)، 1996، مسند العراق شهدة الإبري، مؤسسة البلمسم للنشر والتوزيع، الأردن.
- ♦ النعيمي (نوار علي سراج)، 2013، من محلات الجانب الشرقي من بغداد (151 656هـ / 1258 768م)، دار الكتب العلمية، بغداد.
- ♦ الورد (باقر أمين)، 1989، حوادث بغداد في 12 قرن، بغداد.

الرسائل الجامعية:

- ندى (موسى عباس)، 1996، الربط في العراق في العصر العباسي، دراسة في نشاطها الاجتماعي والسياسي والثقافي، أطروحة دكتوراه غير منشورة كلية الآداب، جامعة بغداد، بغداد.

البحوث والدوريات:

- ♦ إلياس (عبد الوهاب خضر)، 2008، "نظام دفع رواتب جيش الخلافة العباسية في العراق (552_656هـ)"، مجلة أبحاث التربية الأساسية، مجلد 9، العدد 1، كلية التربية جامعة الموصل، الموصل.

♦ جواد (مصطفى)، 1955، "الربط البغدادية وأثرها في الثقافة الإسلامية"، مجلة سومر،
بغداد، مجلد 11، ج 2.

الأنترنت:

تحول الأربطة إلى منشآت لرعاية المرأة في الحضارة الإسلامية، موقع إسلام أون لاين:
<https://islamonline.net>

المدارس الصوفيّة في موريتانيا؛ النشأة والتطور

د. تربة عمارة¹

ملخص

تتمثّل النقاط الأساسية لهذا البحث في إبراز القيمة الكبيرة للمدارس الصوفية في موريتانيا، وظروف نشأة التصوف، وإن كانت المصادر لم تحدد لنا بشكل دقيق بداية الوجود الصوفي فقد اعتمدنا الآراء التي أكدت تزامن القادرية والشاذلية قدوما لموريتانيا، وتأتي التيجانية متأخرة جدا لكنها استطاعت وبجدارة أن تنتشر وبشكل سريع في بلدان مجاورة عديدة.

إن التصوف الذي كانت جذوره الأولى لأوائل المسلمين، الذين رحلوا عبر المسالك والمعابر من المغرب الأقصى إلى الصحراء الكبرى، من خلال تلك الثغور والمعابر والمدن مثلوا أكبر رافد أنعش الساحة الثقافية والدينية للبلد.

لقد لعبت الطرق البرية بين هذه المدن ومناطق غرب إفريقيا، دورا كبيرا، مما جعل شيوخ الطرق الصوفية يتمددون في هذا الفضاء الواسع، الذي تنتشر فيه مختلف القبائل الإفريقية في غرب إفريقيا، ومن هنا سلكت مدارس التصوف في موريتانيا هذه الطرق لنشر أحزابه وأوراده بمختلف مدارسه وطرقه.

هذه المدارس الصوفية الكبرى في موريتانيا قد تفرعت عنها مدارس تابعة لها في بعض الأسانيد ومستقلة عنها في بعض الممارسات، كما هو الشأن بالنسبة للغطفية بشقيها الغزوانية ومدرسة أهل بيه، وقد استعرضنا خلال هذا البحث استحداث الحموية أشياء لم تكن عند التيجانية في شقها الحافظي مثل عدد جوهرة الكمال.

1 أستاذة التاريخ الإسلامي بجامعة نواكشوط-موريتانيا.

استعرضنا مراحل نشأة المدارس الصوفية حتى وصلنا لمرحلة النضج والتطور وأبرزنا قدرة شيوخ التصوف في موريتانيا على ترويح مدارسهم ودمج مناهجها مع العلوم الدينية والفقهية داخل المنظومة التربوية للمحظرة الموريتانية. الكلمات المفتاحية: التصوف، القادرية، الشاذلية، التيجانية، توات.

Sufi Schools in Mauritania: Establishment and Development

Abstract

This paper seeks to highlight the great value of Sufi schools in Mauritania and the circumstances in which Sufism emerged in this country. While the available sources did not precisely specify the beginnings of Sufism, we have adopted the sources, which confirm that Qadiriyya and Shadhiliyya came to Mauritania during the same period. As for Tijaniyya, it was considerably late in joining, but it managed to spread quickly in many neighboring countries.

Sufism had its first roots in the early Muslims who traveled through pathways and crossings from the Far Maghreb to the Great Sahara, and significantly contributed to reviving the country's cultural and religious life.

The land routes between these cities and the regions of West Africa played a major role, which made Sufi Sheikhs expand in this vast area, with many African tribes scattered therein. The Sufi schools in Mauritania used these same routes to spread their teachings.

New schools branched out from these larger Sufi schools in Mauritania. They drew from the same sources but had their own practices. Among these are the Ghazfiyah with its two branches, the Ghazwaniyah and Ahl Beyyah School.

The paper also sheds light on some of the new teachings introduced by the Hamawiyya School, which did not exist in Tijaniyya. It also reviews the stages of the establishment of Sufi schools until they reached the stage of maturity and development. It shows how Sufi Sheikhs in Mauritania were able to promote their schools and integrate their curricula with religious and fiqh sciences into the educational system of the Mauritanian Mahdhara (Traditional religious schools).

Keywords: Al-Qadiriyya, Shadhliyya, Sufism, Tawat, Tijaniyya.

عرف المجتمع الإسلامي عبر تاريخه المبكر ظهور مدارس صوفية ذات مرجعية روحية تبلورت عنها لاحقاً الطرق الصوفية التي تميزت بدعوتها السلمية ومنهجها الوسطي، فكانت مجالس الحسن البصري (ت110هـ) البداية الفعلية لظهور نزعة العباد والزهاد في حواضر العالم الإسلامي (البصرة والكوفة والقيروان...) خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة لتظهر مدرسة الجنيد السالك (ت297هـ) ذات السند المتصل حيث بدأ المنهج الصوفي يتأسس فعلياً وبدأت القيم الإسلامية والأخلاق القرآنية في الانتشار، ذلك ما تجلّى واضحاً في المدرسة القادرية في بغداد التي كان مؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني أو الجيلي (470-561هـ) أحد أهم فقهاء المذهب الحنبلي والشافعي، فكان بغزارة علمه قد جمع بين المذهبين السنيين الأكثر انتشاراً في تلك الفترة خاصة تلك الناحية التي نشأ فيها الجيلاني، وكان الجيلاني قد لقبه تلامذته بعدة ألقاب تدل على سمو رفعة منها: "تاج العارفين" و"محي الدين" وحسبنا من القيمة الروحية والعلمية للمدرسة القادرية ببغداد أنها جاءت فترة قليلة حدود قرن من الزمن قبل سقوط بغداد في يد التتار، فكانت القادرية ملاذاً وملجأً وشفاءً للنفوس من الهزيمة والانكسار تم لها بذلك المنهج القبول والانتشار.

تفرعت عن القادرية الطريقة الشاذلية لمؤسسها: أبو الحسن الشاذلي (ت632هـ) الذي أخذ السند القادري عن طريق عبد السلام بن مشيش (559-626هـ) فاستقلت بعد ذلك الشاذلية ببعض الخصائص والمميزات، مما جعلها مدرسة صوفية شبه مستقلة عن القادرية، ذلك ما ذهب إليه الباحث نور الدين الصوفي الدرقاوي في قوله: "إذ جسد بداية استقلال التصوف المغربي عن المقامات المتعددة لعبد القادر الجيلاني بالمشرق، وهو عامل تأسيس يفسر الوظيفة التوحيدية المنسوبة إليه عموماً، ومن هنا ندرك سر انتماء أغلب المشارب الشاذلية إليه في شكل قرابة روحية طرقية، وأحياناً قرابة نسبية يتداخل فيها الانتماء السلالي بالصوفي".²

ذلك ما سنستوضحه في سياق حديثنا عنها في موريتانيا.

هنا سيقتمر حديثنا على تلك المدارس الصوفية التي كان لها تأثير ووجود في موريتانيا، ونغض الطرف عن غير ذلك من المدارس والاتجاهات الصوفية المنتشرة في بلدان العالم الإسلامي، ففي الوقت الذي كانت الطرق الصوفية تتسع وتتنوع في مختلف بلدان العالم الإسلامي وكان لمنطقة الغرب الإسلامي نصيب كبير من ذلك الاتساع خلال القرون الهجرية: السابع والثامن والتاسع وقد كان القرن العاشر والحادي عشر للهجرة هما البداية الفعلية للتصوف الطرقي في موريتانيا حتى اكتمل نضجه خلال القرنين: الثاني عشر والثالث عشر للهجرة؛ مع علماء كبار أسسوا المدارس الصوفية ذات المنهج العلمي، كان ذلك مع الطريقة القادرية والشاذلية أولا، وحين ازدانت المدارس الصوفية بموريتانيا بمد صوفي قوي قادم من مدينة فاس المغربية في النصف الأخير من القرن الثالث عشر هجري التاسع عشر ميلادي وهو اشعاع الطريقة التيجانية التي اكتسحت البلاد وتجاوزتها نحو منطقة غرب إفريقيا بقوة، بدأت البلاد فعليا تعرف نضج التجربة الصوفية. وكان العلماء وكبار قادة التصوف الطرقي بموريتانيا هم سدة تلك الرحلة التي قادت التصوف إلى مناطق شاسعة من إفريقيا جنوب الصحراء.

وإن كانت تلك المدارس قد جاءت متأخرة جدا مقارنة مع بلدان المغرب العربي الأخرى، حيث وصل التصوف الطرقي إلى موريتانيا مع نهاية القرن العاشر للهجرة واستغرق طيلة القرن الحادي عشر هجري السابع عشر ميلادي في الإرهاصات الأولية حتى تبلور وتشكّلت ملامحه وتأسست مدارسها خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة: 18-19 م، فإن إسهام المجتمع الموريتاني في التصوف كان كبيرا وعظيما.

وانطلاقا من ذلك فإن حديثنا عن المدارس والاتجاهات الصوفية في موريتانيا سيقتمر على الطرق الثلاث الكبرى التي مازالت حتى الآن حاضرة بقوة في المشهد الديني والثقافي، وهي: القادرية والشاذلية والتيجانية، فهذه المدارس الصوفية الثلاث قد تفرعت عنها مدارس تابعة لها أو تدخل في سندها مع بعض الاستقلال والمحلية أحيانا، وذلك ما سنستوضحه في هذا البحث من خلال المنهجية التالية:

بعد هذه المقدمة سنقدم في عجلة مدخل تطيري للموضوع يشتمل على تعريف التصوف ودلالته في البنية المعرفية التي تتداخل فيها العلوم الإنسانية كالفقه والأدب والتاريخ والفلسفة، وكذلك إسهامه في إثراء التراث الإسلامي من خلال عرضنا لبعض أقوال شيوخ التصوف مستوضحين المنهج التربوي والخلفية الروحية لهم.

ومن ثم نُقسِّم الموضوع إلى ثلاثة فصول حسب الترتيب الزمني لوصول الطرق إلى البلاد الموريتانية الأول عن الطريقة القادرية نشأتها وتطورها من خلال أعلامها ومدارسها التابعة لها، وسنخصص لكل مدرسة تابعة لها مبحثا يشتمل على فقرات.

أما الفصل الثاني فسيكون مع الطريقة الشاذلية نشأتها وأعلامها واتجاهاتها، وسيكون الفصل الثالث والأخير مخصصا للطريقة التيجانية وتفريعاتها. ستشتمل هذه الورقة على قراءة تحليلية موجزة عن السياقات الثقافية والأمنية والاجتماعية التي أنتجت التصوف ضمن منظومة تربوية حملتها الروافد التاريخية خلال تحولات ثقافية ومذهبية عرفتها هذه البلاد قبل قرنين من الآن.

سنعتمد في هذه الورقة على الإيجاز الذي سنحاول ألا يكون مخلا، استجابة لشروط هذه الورقة، ونظرا لأن حقل التصوف حقل متسع وغني بالدلالات الروحية والمعرفية.. فإن الإيجاز فيه صعب إن لم يكن مستحيلا، سنحاول -ما استطعنا- الجمع بين الالتزام بمنهج الورقة وكذلك تقديم المدارس والاتجاهات الصوفية في موريتانيا بأمانة ودون الإخلال بالمطلوب في هذا البحث، ومن ثم نصل إلى الخاتمة التي هي عبارة عن استنتاجات وخلاصات.

مدخل:

قبل الدخول في تفاصيل الموضوع يجب علينا أن نقدم تعريفا للتصوف بصفته أحد عناصر المعارف التي دخلت المناهج خلال القرون الهجرية الأولى، فقليل عنه: "التصوف علم يعرف به كيفية تصفية الباطن من كدورات النفس، أي عيوبها وصفاتها المذمومة، كالغل، والحقد، والحسد، والغش، وطلب العلو، وحب الثناء، والكبر، والرياء، والغضب...

فبعلم التصوف يتوصل إلى قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة"³.

وقد تحول التصوف من سلوك عند الرعيل الأول من العباد والنسّاك إلى علم مستقل ومدون "فلما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم، فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ وترك كما فعله القشيري في كتابه (الرسالة) والسهر وريدي في كتاب (عوارف المعارف) وأمثالهم، وجمع الغزالي بين الأمرين في كتاب (الإحياء) فدوّن فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بيّن آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم، وصار علم التصوف علما مدونا بعد أن كانت طريقه عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال..."⁴. وجاء في المعجم الوسيط: "التصوف طريقة سلوكية قوامها التقشف والتحلي بالفضائل لتزكية النفس والتسامي بالروح، وعلم التصوف: مجموعة من المبادئ التي يعتقدها المتصوفة، والآداب التي يتأدّبون بها في مجتمعاتهم وخلواتهم..."⁵.

وهذا يعني أن التصوف مدرسة أخلاقية تستمد مناعتها من القرآن وعمل الرسول (صلى الله عليه وسلم). وقيل التصوف مبني على ثلاث خصال: "التمسك بالفقر والافتقار، والتحقيق بالبذل والإيثار، وترك التدبير والاختيار"⁶.

وكان لعلماء موريتانيا تعريف للتصوف، من ذلك قول محمد اليدالي (ت1166هـ) وهو أحد علماء موريتانيا الذي يعتبر أول من كتب عن التصوف من أهل هذه البلاد: "وأما توحيد العارفين فهو العمل بمقتضى التوحيد، حتى لا يلتفت إلى الخلق، ويتخلى ظاهرا، وباطنا عن الرذائل، ويتحلى فيهما بالآداب والفضائل"⁷.

3 زوانات، بدون تاريخ، ص 16.

4 ولد عبد الحميد، بدون تاريخ، ص 32.

5 ولد عبد الحميد، بدون تاريخ، ص 23.

6 القشيري، بدون تاريخ، ص 8.

7 محمد اليدالي، الورقة 2.

وقد حاول محمد اليدالي أن يعرّف التصوف منفصلا عن الظاهر، الذي هو التفقه، والعمل، حيث أوجب جمعهما لأن الأول تابع للثاني، حيث قال: "أعلم أن العلم المتعلق بالظاهر كالأعمال يسمى تفقهًا، وهو مقدم. وبالباطن كالأحوال تصوفًا، والظاهر تبع للباطن، فالملخل بالأول هالك في الدنيا بحكم العلماء، وبالثاني في الآخرة بحكم ملك الملوك، فلزم جمعهما"⁸.

وقد عرّف الشيخ سيد المختار الكنتي كذلك التصوف بقوله: "إنها مشتقة من الصفو والاصطفاء، كما قيل ليس الصوفي من لبس الصوف ولكن الصوفي من صفا قلبه من الكدر، وامتلأ من العبر، واستوى عنده الذهب، والمدر..."⁹.

إن الدارس للتصوف بموضوعية يلتمس ما يشتمل عليه أصحابه من قيم وأخلاق، وهذا ما جعل أغلب رجالاته قدوة في الخلق الحميد، ويقول عبد الحميد الصغير في هذا الصدد: "إذا كان الإسلام قد نجح في صبغ الحياة الفردية والجماعية على السواء بصبغة أخلاقية واضحة، فإن هذا الطابع الأخلاقي قد أصبح عاملا فعالا ساعد على تذليل السبيل أمام تغلغل الفكر الصوفي وترسخه في المجتمع الإسلامي، الذي سرعان ما اتخذ من رجالات التصوف "نماذج" أخلاقية، ومن عادات الصوفية تقاليد مراعاة و"سنن" متبعة"¹⁰.

ولا يعني هذا إطلاقاً أن التصوف منزّه عن الضلال والانحراف بل هناك من العلماء من يتهّم التصوف بالانحراف عن الملة، ولكننا في هذا البحث سنضرب عن الدخول في تلك المساجلات التي عرفتها الساحة الثقافية في معظم بلدان العالم الإسلامي وكان لبلدنا منها نصيب لأن الغرض هنا ليس استعراض تلك المسجلات بل نحن نقدم تجربة صوفية كانت منعطفا تاريخيا وتحولا جوهريا في البنية الثقافية والمعرفية لموريتانيا، من خلال إسهام علمائها الذين أصبح معظمهم شيوخا للطرق الصوفية في فترة سنستعرضها في هذه الورقة. ورغم كل ما قيل في التصوف فإنه ظل حقلًا علميًا غنيا ومتروكا بمختلف العلوم والمعارف؛ حيث أثرى الساحة المعرفية في مختلف بلدان العالم، وكانت موريتانيا البلد

8 محمد اليدالي، مخطوط، الورقة 2.

9 القشيري، بدون تاريخ، ص 9.

10 الصغير، 1997، ص 269.

الذي عرف المدارس الصوفية متأخرا لكنه ضرب بسهم وافر في دروبه ومسالكه من فقه وأدب وتاريخ..

وحسبنا من القيمة الكبيرة لهذا الحقل المعرفي أنه ترك لنا كما كبيرا من الفتاوي الفقهية حول حرمة بعض الممارسات الصوفية وردود شيوخ الطرق الصوفية بفسق من أخذ الفقه دون التصوف، حتى شاع في صفوف مريدي المدارس الصوفية استعمال المقولة المنسوبة للإمام مالك بن أنس مع أنها ظلت موضع تشكيك من طرف بعض العلماء والفقهاء: "من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق ومن جمع بينهما فقد تحقق".

كما تركوا لنا تراثا مكتوبا وشفهيا ممتعا في مناقب الأولياء وكراماتهم من قصص وروايات أسهمت بشكل كبير في إثراء المخيلة الأدبية..

ترى إذن كيف كانت البدايات الفعلية لوجود المدارس الصوفية في موريتانيا؟

الفصل الأول: الطريقة القادرية: النشأة والتطور

إن الحديث عن البدايات الفعلية لوجود التصوف الطريقي في موريتانيا أمر في غاية الصعوبة نظرا لعدة اعتبارات من أهمها صمت المصادر عن هذه المنطقة طيلة قرون عديدة أي منذ تحولت دولة المرابطين منتصف القرن الهجري الخامس نحو مراكش دخلت هذه البلاد في حيز مجاهيل الصحراء مع وجود إشارات قليلة وعابرة عن حركة القوافل التجارية وأثرها في تعزيز روافد الثقافة العربية الإسلامية التي كانت تغذي الحواضر في موريتانيا، تلك الحواضر التي ظلت متمسكة بناصية المذهب المالكي ولم تستوعب التصوف إلا متأخرة.

وانطلاقا من هذا لا يستطيع الباحث أن يحدد بشكل دقيق، متى دخلت أول طريقة صوفية إلى البلاد الشنقيطية، إلا أنه يستطيع أن يخمن أن أولها دخولا كانت القادرية، وقد جاءت متزامنة معها أو بعدها بقليل الطريقة الشاذلية، وذلك ما سنتعرض له عند ذكر الأعلام والمدارس، مع الطريقة الأقدم، وهي القادرية التي يقول عنها يحيى

ولد البراء: "وتنقسم الطريقة القادرية، كما عرفت في المنطقة المدروسة هنا إلى شعبتين كبيرين: تعرف الأولى منهما بالقادرية المختارية، نسبة إلى الشيخ سيدي المختار الكنتي وهي التي تعرف في الأدبيات التاريخية الغربية بالبكائية، وتعرف الثانية بالقادرية الفاضلية، نسبة إلى الشيخ محمد فاضل بن مامين"¹¹.

ويشكك الباحث يحيى ولد البراء أنه ربما تكون هناك أسانيد قادرية أخرى، دخلت المنطقة عبر رجالات أخرى غير هذين العلمين، مثل محمد الشنقيطي الذي كان من تلامذة زروق، أخذ عنه الطريقة القادرية، وكان من أهل الأوراد.. ويعتبر جلال الدين السيوطي (ت911هـ/1505م) وأحمد زروق (ت899هـ) مصدرًا للأسانيد القادرية الموجودة في موريتانيا¹².

ورغم أن القادرية انتشرت في جميع أنحاء العالم الإسلامي بسرعة كبيرة، إلا أن وصولها لموريتانيا جاء متأخرا، حيث كان أساسا في النصف الثاني من القرن الهجري العاشر، وتنقسم في موريتانيا إلى فرعين رئيسيين هما: المدرسة الكنتية، والمدرسة الفاضلية، وكان لهذين الفرعين تأثير كبير في غرب إفريقيا؛ حيث انتشرت الكنتية عن طريق أحفاد الشيخ سيد المختار الكنتي وتلامذته في مالي بين صفوف قبائل البامبرا "الماندينكا"¹³، حين وجدوا ضالتهم المنشودة في هذه الطريقة وأصبح لها مريدون كثيرون في مالي وبركنفاسوا والنيجر وساحل العاج¹⁴.

أما المدرسة الفاضلية فقد كان لها تأثير كبير في السينغال، عند تلامذة الشيخ سعد أبيه بن الشيخ محمد فاضل، والتي انتشرت في السينغال عن طريق أبنائه وتلامذته، الذين كان لهم في دكار وبعض المدن الأخرى مثل سانلوي، وغير ذلك من المدن السنغالية¹⁵. وسنحاول أن نبين هنا تلك المدارس كل على حد، رغم اشتراكهما في الطريقة القادرية،

11 ولد البراء، 2009، ص 80.

12 ولد البراء، 2009، ص 80.

13 المانديكا: هي قبائل زنجية في جمهورية مالي الحالية.

14 ولد البراء، 2009، ص 80.

15 ولد البراء، 2009، ص 80.

مثل: الزاوية الكتنية، والزاوية الفاضلية، وسنين الفوارق بينهما، من خلال السند والممارسة الصوفية، وهاتان الزاويتان تعتبران من أهم الطرق القادرية في موريتانيا.

المبحث الأول: المدرسة الكتنية

لقد اهتم الكتنيون بسندهم الذي يمتد عبر سلسلة من الشخصيات، والأعلام البارزين في التاريخ الإسلامي، وذلك ما جاء في كتاب الطرائف والتلائد: "أخذها سيد اممر عن عبد الكريم المغيلي - عن عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي- عن الثعالبي- عن ابن العربي- عن سيد محمد بن أبي بكر بن مرزوق- عن أبي حامد الغزالي- عن ابن حرزهم- عن أبي مدين الغوث- عن عبد السلام بن بشيش- عن محي الدين بن عربي الحاتمي- عن صفاء الدين السهرورودي- عن عبد القادر الجيلاني- عن أبي الوفا- عن أبي حمد الشنكلي- عن الشبلي- عن الجنيد- عن أبي الحسن سرقسطي المعروف بالكرخي- عن الحسن البصري- عن علي بن أبي طالب"¹⁶.

وستعرف المدرسة الصوفية ممثله في الزاوية الكتنية حضورا كبيرا في المشهد السياسي والديني على حد سواء، من خلال هذه الزاوية وتفرعاتها، فكيف كان ذلك؟.

1. نشأة المدرسة الكتنية:

تكاد مصادر هذه الزاوية تجمع على أن السند القادري للمدرسة الكتنية كان مع تلك الشخصية الداعية للإسلام القادمة من منطقة توات بجنوب المغرب الأوسط (الجزائر)، والتي سيكون لها شأن لما ستعرفه القادرية في المنطقة، من خلال تلامذته، وفي هذا المجال يعرفنا د. حماد الله على تلك الشخصية الذي احتفظت الذاكرة بها نظرا لأهميتها: "انتقلت القادرية إلى الصحراء، حسب الرواية المحلية، عبر سند محمد عبد الكريم المغيلي التلمساني التواتي (ت 909هـ/1503م). وعنه أخذها كما تقول الرواية سيدي أممر بن الشيخ سيدي احمد البكاي بن محمد الكنتي (865-959هـ)"¹⁷.

16 الكنتي، بدون تاريخ، ص 56 66.

17 ولد سام، 2007، ص 125.

هذا ما ذهب إليه د. حماد الله إلا أنه اعتمد على الرواية المحلية دون أن يذكر الأصل المرجعي لتاريخ وصول هذا السند القادري. أما الخليل النحوي فإنه حاول أن يضم الصحراء إلى السودان جملة واحدة، نظرا لارتباط الطريقة الكنتية ببلاد السودان، وذلك أن شخصية عبد الكريم المغيلي، يُذكر أنها كانت شخصية داعية إلى الإسلام في المناطق السودانية؛ وعندما التقى به الشيخ سيدي أعمار بدأت قصة القادرية تعرف تحولا، فيقول النحوي: "ظهرت القادرية في الصحراء الكبرى، والساحل السوداني في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، على يد الشيخ سيدي أعمار، بن الشيخ سيدي أحمد البكاي، الذي تنسب إليه هذه الطريقة، عندما التقى بالشيخ عبد الكريم المغيلي وأخذ عنه الورد القادري"¹⁸. وقد مثل ذلك اللقاء الذي تم بين المريد والشيخ مرحلة هامة من دخول هذه الطريقة إلى البلاد، نتيجة لتجذر الاعتقاد بالقادرية عند الشيخ سيدي أعمار. وترسخ اعتقاد سيدي أعمار في القادرية، وقوي إيمانه بمبادئها، بعد اتصاله رفقة أستاذه المغيلي بالشيخ السيوطي، خلال رحلتهما إلى المشرق، لأداء مناسك الحج، فقدمهما هذا الشيخ للورد القادري، وأمرهما بنشر تعاليم الشيخ الجيلاني في بلادهما¹⁹. وبعد وفاة المغيلي المؤسس الفعلي للطريقة القادرية، في بلاد الصحراء والسودان، استقل الشيخ سيدي أعمار من سلطة زاوية توات بالجنوب الجزائري، وأصبح هو الرئيس الفعلي للقادرية في بلاد التكرور والصحراء الكبرى²⁰. وعندئذ ستعرف زاويته الانتقال من مرحلة التلمذة، إلى مرحلة الاستقلال والتأسيس.

2. تطور المدرسة الكنتية:

وحسبنا من القيمة الكبيرة للمدرسة الكنتية أنها أنجبت الشيخ سيدي المختار (ت1226هـ-1811م) وهذا يعني أنها استغرقت ما يناهز ثلاثة قرون من الزمن منذ تأسيسها على يد الجد سيدي أعمار، حتى تصل إلى أحد حفدته وهو الشيخ سيدي المختار الكبير "الذي أحيا مواتها، وبعث رمم حقائقها بعدما أصابها من جمود وتحجر"²¹.

18 النحوي، 1987، ص 515.

19 بول مارتى، 1980، ص 33.

20 ظريف، 1997، ص 81.

21 ظريف، 1997، ص 82.

ونستنتج أن بلورة الطريقة القادرية، في بلاد الصحراء والسودان، قد مرت بمراحل كانت بمثابة المراحل التمهيدية، لمرحلة الشيخ سيدي المختار الكبير، وذلك ما ذهب إليه د. حماد الله بقوله: "عرفت بلاد غرب الصحراء، وأحوازاها (بلاد شنقيط) -موريتانيا الحالية- تطور الخطاب الصوفي، من تأمل "نظري" إلى طريقي "عملي" لاسيما بعد ظهور الشيخ سيدي المختار الكنتي الكبير..."²².

لقد تفرعت الطريقة البكاية هذه حتى أخذ عنها جل أعلام المنطقة، وذلك عندما عرفت أوج ازدهارها وقوتها، مع أحد حفدة الشيخ سيدي أحمد بن الشيخ سيدي أحمد البكا، المؤسس بعد ذلك بعدة قرون.

وكان ذلك التآلق الذي عرفته الطريقة، مع الشيخ سيد المختار بن أبي بكر الكنتي "الذي يعد أهم أعلام الطريقة البكاية والتصوف على العموم، في منطقتي غرب الصحراء والساحل السوداني، وأبرز رجل دين استطاع أن يشع بشكل كثيف وموصل طوال حياته. وقد أعطى الشيخ سيد المختار للطريقة القادرية، بعدا اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا كبيرا. فكان كما يقول عنه ابنه: "الرجل الذي أحيى الطريقة بعد العفاء وبعث رمم الحقائق بعد طول الإماتة والالتواء"²³.

وقد تصدر عن الشيخ سيد المختار الكثير من الأعلام والمشايع: منهم ابنه الشيخ سيدي محمد الخليفة، ومن خلال الشيخ سيدي المختار وابن الشيخ سيدي محمد عرفت الطريقة نموها أفقيا وعموديا، ولهما مؤلفات ضخمة هامة في جميع أنحاء القطر الموريتاني، وأخذ عنهما الشيخ سيدي الكبي (ت 1284هـ/1869م) الذي كاد أن يملأ دنيا المجتمع الموريتاني، بعلمه وصيته.

"وتمتاز هذه الطريقة بعدة مميزات منها: عدم الشطح والتزام الذكر سرا، وعدم التحمل بلباس الرديء من الثياب، وعدم الصرامة في تحريم الغناء، كما تمتاز بانتشار أدبيات علوم السر في تراثها..."²⁴.

22 حماد الله، 2007، ص 125.

23 ولد السالم، 2007، ص 258.

24 ولد السالم، 2007، ص 260.

وتميزت المدرسة المختارانية بأنها جمعت بين العلم والتصوف والسياسة، فكان جل تلامذته لهم إسهاماتهم في السياسية، وحضورهم العلمي والروحي المميز، وهذا ما أكدته ولد البراء حين قال إن التصوف في موريتانيا لم يعرف ذلك الجدل-بحدة كبيرة- الذي عرفه أصحاب التصوف في أقطار العالم الإسلامي الأخرى، أو ما يعرف بصراع الفقهاء والمتصوفة، لأن معظم المتصوفة في موريتانيا كانوا فقهاء.

وظلت المدرسة الكنتية طيلة فترة الشيخ سيدي المختار وابنه سيدي محمد تمارس الدفاع عن التصوف بالعلم والفقه، ذلك ما تميز به منهجهما في التجديد والإصلاح، وأرادا أن يعطيا للمدرسة الكنتية أمجادا مدفوعة بالفقه وأصوله، وليس بالاعتماد المفرط على الغيبيات والخوارق فقط.

وهذا ما ذهب إليه ظريف عندما قال: "قد أعاد الشيخ سيدي المختار أمجادها التاريخية، في هذا الركن المنزوي من العالم الاسلامي؛ بما حرره من أبحاث، وصدره من تلاميذ، ورسخه من آداب وتقاليذ صوفية، فظهرت من جديد في صورة أكثر حيوية وتنظيما، وتحررت مما كان يميزها في بداية انتشارها في هذه المنطقة من عفوية وارتجال"²⁵.

واعتبر ظريف أن القرن التاسع عشر، قد عرف تواسلا لانتشار الطريقة على يد الشيخ سيدي محمد وإخوته وأبنائه، إلا أن ظهور الفاضلية كفرع من القادرية، والتيجانية كطريق صوفي مستقل، وبصورة جذابة وإقبال الناس عليها بحماس، وكذلك طلائع الاستعمار الأوروبي في ثوبه التبشيري، كلها أشياء بدأت تحد من توسع الكنتية وتألقها...²⁶. وتعتبر المدرسة الفاضلية أحد أهم فروع القادرية في موريتانيا.

المبحث الثاني: الفاضلية في موريتانيا

تتنسب هذه الطريقة للشيخ محمد فاضل بن مامين (ت1286هـ/1869م)، وقد تولى هذا الشيخ تجديد هذا الفرع القادري في منطقة الصحراء، وتصديرها إلى عدد من المناطق المجاورة لها، بعد أن كانت تنحصر في أزواد وولادة والنعمة وبلاد القبلة، ولا تختلف عن الطوائف التقليدية المعاصرة لها²⁷.

25 ظريف، 1997، ص 82.

26 ظريف، 1997، ص 82.

27 ظريف، 1997، ص 115.

1. نشأة الفاضلية في موريتانيا:

ويرى الشيخ سعد بوه أن سلسلتهم الصوفية تبدأ من والده إلى جده الثامن سيدي يحيى، الذي أخذها عن الشيخ زروق، فيخالفه الشيخ أحمد الشمس، الذي يعتبر أن سلسلة الفاضلية، تتصل بالثعالبي²⁸، الذي لقنها لشمس الدين، الجد العاشر للشيخ محمد فاضل²⁹.

وقد تميزت الطائفة الفاضلية بعدة مميزات من أهمها:

عدم التفريق بين الطرق الصوفية السنية: حيث لم يعرف عن هذه الطريقة عداء أو حرب أو مخالفة، مع أي طريقة أو طائفة صوفية أخرى، وقد تميزت بالمرونة ومحبة كل الطوائف الإسلامية. ويترجم الشيخ ماء العينين هذا التوجه الساعي إلى عدم التفريق بين الطرق مادام المسعى واحدا والغاية واحدة، هي السمو بالإنسان وإخراجه من دائرة الشيطان، والرجوع إلى منبع واحد وهو الكتاب والسنة حيث يقول:

أخوة الإيمان عند المتقي	إني مخاوي لجميع الطرق
كمن يفرق بين الأنبياء	ومن يفرق بين إلا ولياء
وعدم التفريق فيه أسوة	قال تعالى: المؤمنون إخوة
ففيه أسوة لكل زنديق ³⁰	لأفضل الخلق بعكس التفريق

2. تطور المدرسة الفاضلية

وقد تميزت كذلك الطريقة الفاضلية بالحرية في اختيار الأوراد، فلا يلزمون المريد بورد معين، كما تميزوا أيضا برفع الصوت بالذكر وهي تنطلق في ذلك؛ مما قرره الشرع وأكده السلف الصالح. وقد استطاع الفرع الفاضلي، أن يعطي للطريقة القادرية دفعا جديدا بهرونته وبساطة طقوسه، فتفرعت وانتشرت في إفريقيا والمغرب العربي³¹.

28 الثعالبي: الشيخ عبد الرحمان الثعالبي ولد سنة 786هـ/1385م بالجزائر، كان من أهل العلم والصلاح توفي في رمضان سنة 857هـ/1471م.

29 ظريف، 1997، ص 116.

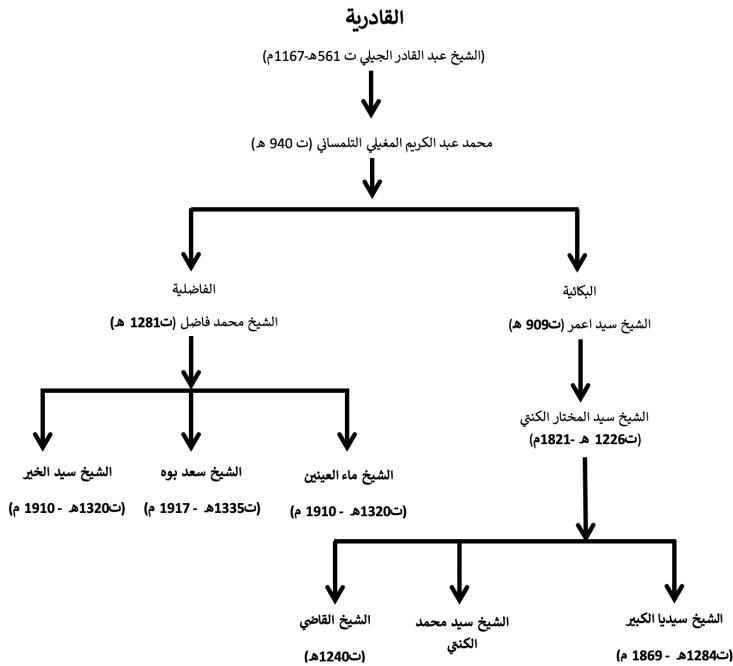
30 ولد البراء، 2009، ص 94.

31 ولد البراء، 2009، ص 94.

وقد يكون لهذا السند المرتفع إلى زروق الذي يعتبر أحد أهم ركائز الطريقة الشاذلية، دور في تلك الازدواجية في السند، وذلك ما أشكل على بعض الباحثين فظنه اضطرابا.

كما تعتبر هذه الطريقة ذات وزن كبير، فانتمى لحقلها كم كبير من العلماء وعنها يحدثنا ولد البراء قائلا: "ولقد مثلت الفاضلية انتشارا أفقيا واسعا، فاعتنقتها مجموعة كبيرة في كل من موريتانيا والسينغال ومالي وغامبيا والمغرب. ولئن كانت هذه الطريقة قديمة ومتسلسلة في الآباء، فإنها لم تعرف زخمها إلا مع هذا الشيخ محمد فاضل فقد انتشرت هذه الطريقة على يده أولا، ثم على يد تلامذته وأبنائه، ولاسيما سيدي الخير، الذي نشرها بمنطقة السودان، والشيخ ماء العينين الذي نشرها في الشمال الموريتاني والجنوب المغربي، والشيخ سعد بوه الذي نشرها في الجنوب الغربي وبلاد غامبيا"³².

وفي ختام حديثنا الموجز عن القادرية في موريتانيا سنختم الموضوع بجدول المدرسة القادرية وتفرعاتها.



الفصل الثاني: الشاذلية في موريتانيا: البداية والتسُّل

إن دراسة البدايات الفعلية لنشأة المدارس الصوفية في موريتانيا تُوضِّح ذلك التداخل البين بين الطريقة القادرية والشاذلية نظرا لفترة وصولهما إلى المنطقة، وذلك ما اتضح لنا أثناء عرضنا للقادرية، أما الآن فنحن بصدد الكلام عن الشاذلية لنعرف متى وصلت وكيف تم انتشارها؟

1. بداية المدرسة الشاذلية في موريتانيا:

الطريقة الشاذلية إحدى الطرق الصوفية الهامة، وذات الانتشار الواسع في الغرب الإسلامي، وتنسب هذه الطريقة إلى مؤسسها الشيخ أبي الحسن الشاذلي (656هـ/1258م) "أحد أعيان علماء وأولياء بلاد الغرب الإسلامي. أما علاقتها بموريتانيا، فهي إحدى الطرق الصوفية الأولى دخولا أو الثانية في بعض الروايات في المنطقة وخاصة الشاذلية الناصرية: "والطريقة الشاذلية الناصرية، هي أول الطرق انتشارا في منطقة غرب وجنوب غرب الصحراء عموما، وإن لم تكن أولها دخولا، كما تعد من أكثر الزوايا الموجودة في ضفة الصحراء الشمالية إشعاعا، على المناطق الواقعة جنوبها، فقد دخلت إلى هذه المنطقة أيام الشيخ محمد بن أحمد بن ناصر بن عمر (ت1085هـ) شيخ زاوية تامكروت.³³

وفي سياق متصل بهذه الطريقة يعتبر ولد البراء أن بعض جوانبها مازالت تحتاج لمعلومات مكتوبة عنها، وعن اتصال بعض أسانيدها، وكذلك طبيعة توسعها نحو الجنوب، ويعتبر أن علماءها لم يهتموا كثيرا بتدوين فقهها أو آدابها، كما هو الحال بالنسبة للطرق الأخرى، وإن كان يرى أن أول مكتوب لأحد علمائها، كان نظم أسماء الله الحسنى لأحمد مسكه بن باركل اليعقوبي، (ت991هـ/1583م) وتميزت هذه الطريقة بأن جل مريديها من العلماء حتى وصفت بالنخبوية، ومن خصائصها أسانيد المشابكة³⁴ والمواكلة والمصافحة³⁵.

33 ولد السعد، 1997، ص 315.

34 المشابكة والمواكلة: هي أن تأكل أو تصافح أو تشابك من يده شابكت أو صافحت أو أكلت في إثناء مع من له سند في هذه الصفة مرتفع إلى الرسول.

35 ولد البراء، 2009، ص 319.

فتلك أشياء تعتبر ركيزة مهمة من أدبيات الطريقة الناصرية، ويعتبر العلامة محمد بن فال ولد متالي (ت 1205هـ / 1790م) وتوفي (ت 1287هـ / 1870م) من أهم أعلامها ورموزها³⁶. كما وجد بالمنطقة فرع آخر من فروع الشاذلية: وهو السمانية، التي أخذها سيد عبد الله ولد الحاج إبراهيم عن صاحبها بالحجاز، وكان يلقتها هو بدوره لتلامذته، قبل أن يستقل ويصبح صاحب طريقة خاصة³⁷.

ووجد بالمنطقة كذلك وحتى قبل الناصرية فرع آخر من فروع الشاذلية، وانتشرت في الشمال الموريتاني خلال القرن العاشر الهجري، ويرجع سنده الأصلي إلى الشيخ زروق، إلى أن يصل السند إلى سيد أحمد لعروسي، أحد أعيان العلماء بمنطقة شنقيط³⁸. وقد عرفت البلاد الموريتانية أساسا الفرع الناصري، نظرا لأن أسانيد العلماء الذين أخذوها، كانت في معظمها ترجع إلى الشيخ محمد بن ناصر الدرعي (ت 1036هـ / 1626م)، وقد نقلها إلى موريتانيا كوكبة من العلماء الأفاضل، وذلك ما سيتضح لنا بعد حين³⁹.

2. تطور الشاذلية:

إن صفاء الشاذلية ونقاءها، جعلها مصدر اهتمام علماء موريتانيا وذلك ما ذهب إليه د. حبيب الله بقوله: "إن مبادئ الشاذلية، وأفكارها ومعتقداتها، جذبت إليها جذبا كثيرا من صفوة علماء موريتانيا، وفقهائها وشعرائها، الذين أسسوا حضرات (زوايا) ظلت ومازالت تعانق المحاضر (الجامعات) البدوية المتنقلة على ظهور العيس"⁴⁰.

ويعتبر حبيب الله أن أول من أوصل الشاذلية، المتمثلة في فرعها الناصري من علماء البلاد الذين زاروا زاوية "تامكروت" وحصلوا على إجازات من شيوخها هم: سيد عثمان بن سيد عمر الولي المحجوبي (ت 1132هـ / 1719م)، وسيد عبد الله التنواجوي

36 ولد البراء، 2009، ص 319.

37 ولد البراء، 2009، ص 319.

38 ولد البراء، 2009، ص 330.

39 حبيب الله، ندوة، 2009، ص 19.

40 حبيب الله ندوة، 2009، ص 19.

(ت1145هـ/1732م)، ونختار ولد المصطفى ولد الحاج أبي بكر بن الحاج عيسى الغلاوي (ت1146هـ-1733م) والطالب محمد بن الطالب عمر الخطاط (ت1165هـ/1751م)⁴¹. وتعتبر فترة تطور الطريقة الشاذلية بالبلاد قد أظهرت مدارس يتصل سندها بالشاذلية خاصة فرع الناصرية مع بعض الإضافات التي اتسمت بها مما جعلها تتميز بالمحلية، والتي كان من أبرزها تلك المدرسة المعروفة بالقظفية ذات الصيت الكبير في موريتانيا.

المدرسة القظفية

هذه إحدى أهم المدارس الشاذلية، عنها يقول أحمد حبيب الله: "...فرع من فروع الشاذلية المميّزة، التي ظهرت في منطقة غرب وجنوب غرب الصحراء، الطريقة الغظفية نسبة إلى مؤسسها الأول الشيخ محمد الأغظف بن حمى الله بن صالح، وهو صوفي صالح ينتمي إلى قبيلة الجعافرة، من أولاد داود الموجودين في منطقة الحوض (الشرق من موريتانيا). وقد أخذ هذا الشيخ -حسب ما تحصّل عندنا من معلومات- عن شيخ يوصله إلى شيخ الزاوية الناصرية بتامكروت وهو سيد محمد بن ناصر الدرعي"⁴². وقد اختلف ظريف مع حبيب الله في تحديد تاريخ وفاة الشيخ محمد الأغظف الداودي، فظريف يقول إنه توفي في: (ت1277هـ/1860م)، ويضيف أن تجمع الزاوية الأولى كان بأوجفت من آدرار⁴³.

أما حبيب الله فيقول: "الحضرة الغظفية الداودية الجعفرية، نسبة إلى المرابط محمد الأغظف الحساني(ت1218هـ/1803م) والمدفون في المبروك في الحوض الشرقي... وقد تولى عن الحياة العسكرية إلى الحياة الصوفية، وكان يلقب بالسلطان، وأسس هذه الحضرة التي جعلها مزيجاً من الشاذلية الناصرية الدرعية والقادرية الفاضلية..."⁴⁴. وقد يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى الاضطراب في المراجع، التي تعتمد على الروايات والمناقب، وقد يكون لضياع كم كبير من المخطوطات سبب في عدم الدقة في ضبط التواريخ.

41 حبيب الله، ندوة، 2009، ص 19.

42 حبيب الله، ندوة، 2009، ص 332.

43 ظريف، 1997، ص 165.

44 حبيب الله، 2009، ص 332.

وتعتبر هذه الطريقة من أكثر الطرق الشاذلية انتشارا بالمنطقة، وقد بلغت عنفوان ازدهارها خلال القرن الهجري 13-19م مع الشيخ المختار بن الطالب أعمر بن نوح البصادي، الذي سافر إلى الحج وبقي في الطريق في منطقة فزان الليبية، ويذكر ولد البراء أن عمر المختار المجاهد الليبي أخذ هذه الطريقة عن هذا الشيخ الشنقيطي⁴⁵. وقد تفرعت هذه الطريقة إلى فريقين كبيرين هما:

أ. مدرسة أهل بيه:

توجد هذه الطائفة في منطقة الحوض الشرقي بشنقيط، وقد تميزت هذه الطريقة باهتمامها بالعلم وتدرسيه، فأصبحت ميزتها العلمية أقوى من خصوصيتها الصوفية. وفي الحوض الشرقي ازدهرت الشاذلية الغطفية القادرية، على يد الشيخ محمد محفوظ بن بيه المسومي (ت1293هـ/1875م) الذي ولد بضواحي ولاتة، وتوفي في حاضرة الغليق قرب تنمبغة في الحوض الشرقي⁴⁶.

وقد جمع هذا الشيخ بين الحضرة الغطفية الزاهرة، والمحاضرة العلمية العامرة، وأخذ علوم اللغة العربية عن العالم اللغوي محمد بن سالم بن الشين... فصارت محاضرة ابن بيه هذا، وحضرته كعبة لطلاب العلوم الشرعية واللغوية، وقد وصفها المؤرخ العسكري الفرنسي بول مارتى بأنها: "مدرسة للحقوق"⁴⁷. وهذا ما يؤكد ميزة علماء وشيوخ الطريقة الشاذلية في العلم، فأينما حلوا يمثلون مدرسة علمية بازداوجية صوفية.

ب. مدرسة أهل الغزواني:

توجد هذه الطائفة في منطقتي: أدرار ولعصابة، وقد جددها الشيخ الغزواني (ت1386هـ/1966م)، والذي تميز بالمبالغة في الزهد والتقشف. وقد شهدت الشاذلية الغطفية ازدهارا ملحوظا في عهد الشيخ سيدي المختار بن الطالب أحمد بن نوح البوصادي الذي أخذها عن الشيخ محمد الأغظف، وفي عهد سيد أحمد بن عمار البوصادي (ت1297هـ/1880م) المعروف بالشيخ الأغظف، والشيخ محمد محمود

45 ولد البراء، 2009، ص 332.

46 حبيب الله، ندوة: 2009، ص 19.

47 حبيب الله، ندوة: 2009، ص 19.

الملقب بالخلف (ت 1323هـ/ 1905م)، ثم ابنه الشيخ الغزواني، وما زالت هذه الطريقة قائمة في ولاية العصابة⁴⁸.

وتتداخل المدرسة الغزوانية هذه في بعض مسلكياتها مع الطريقة القادرية، حيث يرجع إليها بعض أسانيدها، مما يجعل البعض ينسبها إلى القادرية. وقد علل ولد البراء ذلك الالتباس، بأنه ربما يكون ناجما عن كون سندها الشاذلي يمر بالشيخ عبد القادر الجيلاني⁴⁹. وتميزت هذه الطريقة إضافة لما أسلفنا، بالتفاني في طاعة الشيخ والتركيز على العمل والإنتاج، وقد تميزت الغظفية بعدة مميزات منها:

1. **التقشف:** فلا يهتم أتباعها بالمظاهر.
2. **الانغلاق:** حيث أن المريدي يسلم نفسه للشيخ، كमित بين يدي غاسليه.
3. **رفضهم للمستعمر:** لقد شكلت الزاوية الغظفية أكبر معقل للمقاومة، وجندوا الأتباع للجهاد ونظموا الهجرات الجماعية⁵⁰....

لقد دخلت الطريقة الشاذلية الناصرية إلى موريتانيا، متزامنة مع دخول القادرية للمنطقة، إلا أنها انتشرت بشكل كبير خلال القرن 12هـ وعنهما يقول يحيى ولد البراء: "كثرت تفرعات الناصرية في منطقة غرب وجنوب غرب الصحراء، وانتشر مشائخها في جميع مناكبها خلال القرنين 12هـ/ 18م و 13هـ/ 19م، ولكنها سرعان ما بدأت في الانحسار عندما أخذت الطريقة التيجانية تحتل مكانها بين السكان، ابتداء من نهاية القرن 13هـ/ 19م وبداية 14هـ/ 20م. ولم نستطع بعد تعليل عدم تعايش الطريقتين كما وقع للقادرية مع التيجانية وإن كنا نلاحظ أن الأوساط التي كانت تنتشر فيها الطريقة الناصرية هي نفسها التي أصبحت تيجانية مع مجيء هذه الطريقة"⁵¹.

لم يكن هذا الاستنتاج الذي توصل له ولد البراء عاما على كل المدارس الشاذلية حيث بقيت بعض الزوايا ملتزمة لشاذليتها مثل المدارس التي تحدثنا عنها قبل قليل،

48 حبيب الله، ندوة، 2009، ص 19.

49 ولد البراء، 2009، ص 333.

50 ظريف، 1997، ص 166.

51 ولد البراء، 2009، ص 321.

فرغم الانتشار الواسع للتيجانية فإن الشاذلية خاصة الغظفية بفرعها مدرسة أهل بيه ومدرسة أهل الغزالي مازالتا حتى الآن بعطاءهما العلمي والروحي.

جدول الشاذلية في موريتانيا

الشاذلية



الفصل الثالث: الطريقة التيجانية البداية والانتشار

تأسست الطريقة التيجانية في سنة 1781، ومؤسسها هو أحمد التيجاني المولود في بلدة عين ماضي بالجزائر (ت1151هـ/1737م). وقد قادته رحلة إلى مدينة فاس بالمملكة المغربية فتوسعت مداركه الصوفية، حيث تعمق أكثر في فكره الصوفي، ومن هناك انتشرت المدرسة التيجانية في مناطق واسعة من غرب إفريقيا، فكان وصولها إلى موريتانيا قد تم من خلال بوابتين مهمتين قد شكلتا مدرستين كبيرتين.

المبحث الأول: المدرسة الحافضية:

الطريقة الحافضية، نسبة إلى الشيخ محمد الحافظ بن المختار بن حبيب العلوي (ت1247هـ/1834م) وهو فقيه وشيخ صوفي كبير، أخذ الطريقة التيجانية عن مؤسسها بمدينة فاس أثناء مروره به عند رجوعه من الحج فعاد سنة 1220 ونشرها في بلاده وأصبح خليفة التيجانية في هذه البلاد⁵².

52 ولد البراء، 2009، ص 353.

1. نشأة المدرسة الحافظية

ترجع بدايات هذه المدرسة بعد عودة محمد الحافظ العلوي من رحلته البحثية، وقال ظريف في هذا الصدد: "ظهرت هذه الطائفة على يد الشيخ محمد الحافظ العلوي وقد كانت في البداية منحصرة في مدينة شنقيط، ثم ما لبثت أن عمت مختلف الأقاليم الصحراوية، وخاصة قبائل إدو علي المنتشرة في ادرار، وتكانت وبلاد اترارزة"⁵³.

وتذكر مراجع هذا الفرع من التيجانية، أن الشيخ محمد الحافظ، كان يبحث عن طريقة صوفية، بعد أن تزود في مضارب قومه بالعلوم الشرعية، فقام برحلة إلى الحج ليحصل على مبتغاه هناك. "وقد كان الشيخ مؤهلا فكريا ونفسيا لحمل الرسالة التيجانية، ونشرها بين القبائل الصحراوية، مثل الشيخ أحمد التيجاني"⁵⁴.

وتعود بداية وصول الطريقة التيجانية لبلاد شنقيط (موريتانيا) إلى عودة محمد الحافظ العلوي من رحلته إلى فاس "فبعد أن حصل من العلوم الرسمية ما حصل وصار إماما يرجع إليه فيها، ركز جل اهتمامه على البحث عن شيخ يرشده إلى طريق الهدوء، فشد الرحلة إلى الديار المقدسة؛ لهذا الغرض فلما وصل مكة، جعل كل همه البحث عن بغيته "فيسر الله له هذا الأمر، وهدهاه إليه دون عناء، وبعد أن دله الشيخ علي حرازم⁵⁵ على الشيخ أحمد التيجاني، وأطلعه على حقيقته، توجه إلى فاس للقاءه، فقام عنده في زاويته... فأجازه إجازة مطلقة"⁵⁶.

وقام الشيخ محمد الحافظ، بترسيخ الطريقة التيجانية في الصحراء، بإنشاء المحاضر والزوايا، وتكوين المريدين، وإشاعة المحبة والمؤاخاة بين الناس، وقد جمعت زاويته بين علم الظاهر، وعلم الباطن، وخرَّجت علماء أجلاء، وشعراء مميزين أمثال: سيدي محمد بن عبد الله (ت1264هـ/1847م) عالم وشاعر تولى دور الدفاع عن التيجانية ومبادئها

53 ظريف، 1997، ص 151.

54 ظريف، 1997، ص 151.

55 علي حرازم: علي حراز بن العربي الفاسي برادة، أكبر تلامذة الشيخ التيجاني، كان بوجدة عندما التقى بالشيخ التيجاني سنة 1191هـ. وقد توفي قرب المدينة المنورة سنة 1218هـ ودفن هناك.

56 ظريف، 1997، ص 152.

والترويج لأفكارها، وباب ولد أحمد بيبا (ت1276هـ/1859م) ومحمد بن سيد محمد (ت1272هـ/1855م) شاعر أيضا، والتيجاني بن باب بن أحمد بيبا، محمد بن أحمد الصغير بن أنبوج (ت1260هـ)، وقد ألف في الدفاع عن التيجانية مثل: (الجيش الكفيل) و(كاشف الإلباس)⁵⁷.

2. تطور الحافظية

وستعرف التيجانية بعد هؤلاء الأشياخ ثورة علمية وعرفانية، قطعت بها أشواطاً من التألق والتطور المعرفي، على يد شيخان ولد الطلبة (ت1406هـ/1986م)، الذي جددها على الشيخ إبراهيم إينياس الذي كاد أن يملأ الدنيا ويشغل الناس⁵⁸.

المبحث الثاني: الطريقة الحموية من النشأة إلى الجهاد

أسس هذه الفرقة الشيخ أحمد حمّاه الله المتوفى سنة 1943م وهو من أب عربي، وأم إفريقية فلاّنية⁵⁹، تدعى عائشة ديالو، وكان له ميول للطريقة التيجانية، حتى قدم شريف تجاني من توات، اسمه السيد محمد بن أحمد بن عبد الله، ويدعى بالشريف... وأخذ عنه الطريقة، وبعد وفاة الشريف هذا أظهر حمّاه الله للناس أولاً كمصلح ديني واجتماعي، ثم ما لبث أن خالف التيجانية الأخرى في قراءة جوهرة الكمال، إلى إحدى عشر بدلاً من اثني عشر، وأدى الخلاف بينهما إلى الاقتتال أحياناً، ومن مخالفته للطرق التيجانية الأخرى، أنه كان يأمر الناس أن تصلي قصراً، بحجة أنهم غير مستقرين، نظراً لوجود الاحتلال وسيطرته على البلاد⁶⁰.

ويرجع سند الشيخ حمّاه الله من سيدي محمد بن عيد الأخضر الذي أخذها من سيد الطاهر بواسطة التلمساني من الشيخ التيجاني نفسه.

57 ظريف، 1997، ص 153.

58 ظريف، 1997، ص 153.

59 فلاّنية: مجموعة زنجية موزعة بين موريتانيا والسينغال ومالي.

60 غالي، 2003، ص 15.

وعن اختلاف هذه الطريقة، عن باقي الطرق التيجانية يقول الباحث يحيى ولد البراء: "ظهر هذا الفرع من الطريقة التيجانية في سنة 1921م وهو منسوب إلى الشيخ حماه الله بن محمد... التيشيتي وتختلف هذه الطريقة شيئاً ما عن فروع التيجانية، التي تحدثنا عنها من حيث متن الورد، ومن حيث سند الأخذ"⁶¹.

هذا وتميز فرع الحموية بمميزات كادت أن تجعله فرعاً مستقلاً عن التيجانية، ونكتفي بذكر نقاط ثلاث وهي:

1. عدد جوهرة الكمال:

جعل جوهرة الكمال إحدى عشر مرة بدل اثني عشر المعتمدة عند الحافظة، وقد أكد الشيخ حماه الله أن الأصل المنقول عن الشيخ سيدي أحمد التيجان هو الذي أعتمده، وفي هذا يقول حماه الله في نص له ثمين: "إنني لم أدخل شيئاً ولم أبدل شيئاً على الطريقة التيجانية نجاني الله العظيم من محاولة كهذه، بل إنني على العكس من ذلك أطلب منكم التقيد الصارم بأوامر كتاب "جواهر المعاني" فهو -وحده- بقراءته والتأمل فيه الذي ينبغي أن يرشدكم في دينكم ودنياكم بعد القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم هو عدد أحد عشرة مرة"⁶².

وقد دار حوار بين الطائفتين حول هذه المسألة ولعل هذه الأبيات التي سنوردها تعبر عن هذا التضايق الذي يحصل بين الطوائف حتى ولو كان مشربها واحداً، وربما يحمل هذا التعبير الوارد في أحد الأبيات نوعاً من الانزعاج أمام الطريقة الحموية، بل إن الطموح الحموي لاحتواء فروع التيجانية في المنطقة والهيمنة عليها يجد التعبير عنه بشكل أكثر صراحة في مقطوعة شعرية للشيخ محمد عبد الله بن محمد المختار بن محمد يحيى الولاقي (ت 1990م)، التي ربما شكلت جزءاً من السجال الشعري بين الحموية والحافظية، والتي دعا فيها الحافظيين بشكل صريح إلى ترك طريقتهم ومبايعة الطريقة الحموية، حيث يقول:

61 ولد البراء، 2009، ص 260.

62 موقع الجزيرة نت.

الحافظيون هم أهل الهدى قدما * وكلهم في طريق شيخنا قمر
لكن حمى الله شمس أفاقه فُقدت * يُمْنٌ مظهره بالفيض تفتخر
والرشد عندي لأهل الورد بيعته مجددين كما في كتبهم أمروا⁶³.

2. قصر الصلاة:

بعد عودة الشيخ حماه الله من الغيبة الصغرى أي نفيه الأول الذي عاد منه بدأ بقصر الصلاة معتبرا أن الأرض أرض حرب وليست مكان استقرار وفي عودته من الغيبة الصغرى بدأ بقصر الصلاة فيما بين 1936 و1937م معتمدا في هذا الحكم على قول الشيخ خليل: "إلا المعسكر بدار الحرب"⁶⁴.

وقد كانت هذه الخطوة مُوجَّهَةً بالأساس للمستعمر الفرنسي، وتحمل دلالات سياسية وليست مجرد مسألة دينية. فإذا كان القصر في الصلاة في الشريعة الإسلامية يشرع في حالتي: السفر والجهاد فإن الشيخ حماه الله كان يعني هذه الحالة الأخيرة بالذات، وقد أشار في ذلك لأتباعه فنبههم إلى أن البلاد لا يتوفر فيها الأمن وأنها في حالة خوف دائم في ظل المستعمر الفرنسي. ومع أن هذه الخطوة كانت من أجل مواجهة ظرف سياسي معين، إلا أنها اكتسبت عند بعض الحمويين صفة التأييد، فلم يتركوا القصر في الصلاة بعد زاول أسبابه، وهي وجود المستعمر وانعدام الأمن، بل ما زالوا يقصرون الصلاة حتى يوم الناس هذا، ولا يقيمون صلاة الجمعة⁶⁵.

3. الغائب:

وتأتي مسألة الغيبة في المرحلة الأخيرة من المميزات التأسيسية للفرع الحموي المثير، وجاءت نتيجة للغيبة الكبرى للشيخ حماه الله من طرف المستعمر الفرنسي التي أُعلن فيها عن وفاته سنة 1943 لكن تلامذته لم يصدقوا خبر وفاته ومازالوا ينتظرون عودته ليؤمهم للصلاة.

63 موقع الجزيرة نت.

64 موقع الجزيرة نت.

65 موقع الجزيرة نت.

ويأتي هذا الانتظار نتيجة -ربما- للتداخل القائم بين التصوف ومؤثر النفس الشيعي في الثقافة الإسلامية، وفي هذا المجال يمكن العودة لكتاب كمال الشيبلي المعنون بـ "الصلة بين التصوف والتشيع" لتتضح السمات المشتركة بين الاتجاهين في الدلالات والمضامين..

"غيب الفرنسيون" الشيخ حماد الله "عن أنظار تلامذته ومحبيه، ثم أعلنوا غيبته النهائية لكن ذلك لم يرق لأتباع طريقته الصوفية فكَيَّفُوا الغيبة على طريقتهم الخاصة، واستنسخوا تجارب إسلامية في غيبة المرشدين"⁶⁶.

وانطلاقاً من هذا تميز فرع الحموية بعدائه المستحکم للمستعمر الفرنسي، نتيجة لتلك الغيبة التي نتج عنها ذلك الانتظار الذي ترك إرثاً ثقافياً ميثولوجياً ظل السمة الأبرز لهذا الفرع من التيجانية، والذي يمتد في بلدان عديدة من غرب إفريقيا، ولعل هذا ما جعل بعض الدارسين يصنف هذه الطريقة على أنها "حركة إسلامية"، وجعل آخر يرى أن المستعمر الفرنسي صنفها كحركة دينية سياسية تتصدر طليعة المقاومة الثقافية والفكرية للاستعمار الفرنسي ومع أن هذه الطريقة في أصلها فرع من الطريقة التجانية إلا أنها بحكم الأدوار التاريخية التي لعبتها - سواء في المجال الروحي أو في تصدر الشأن السياسي - وبحكم أطروحتها المخالفة للمعهود عند التجانيين أصبحت طريقة شبه مستقلة، أو تيجانية مغايرة - بحسب تعبير أحدهم- أو طائفة منشقة عن التجانية - بحسب تعبير آخر- تضاهي الطرق الصوفية العريقة في المنطقة في الانتشار والتأثير مثل: القادرية والشاذلية"⁶⁷.

"على العكس من التيجانية الحافظية قامت الحموية بدور كبير في النضال ضد الاستعمار الفرنسي، وكانت السلطات الفرنسية قد نفت الشيخ حماد الله إلى ساحل العاج ثم وهران بالجزائر ثم فرنسا؛ حيث توفي في موري سون عام 1943م، ومنتشر أتباع التيجانية الحموية في عدة دول بغرب أفريقيا أهمها مالي وبوركينا فاسو وكوت دي فوار والسنغال"⁶⁸.

66 بوابة إفريقيا الإخبارية.

67 الجزيرة نت.

68 بوابة إفريقيا.

وقد صب بعض الفقهاء، جام غضبهم على هذه الطريقة الحموية، وأنكروا عليها بعض شطحاتها، ووقعت مناظرات بين علمائها، والفقهاء الذين أنكروا عليها، وعلى رأسهم العالم أفاه ولد الشيخ المهدي؛ مما أدى بعد ذلك إلى مواجهة حربية بين الطرفين من أشرس أيامها يوم "أم اشكاك" سنة 1940 بين أنصار الشيخ حماه الله من قبيلة لقلال، وبعض التلاميذ بقيادة ابن الشيخ بابا، وقبيلة تنواجيو بقيادة أفاه ولد المهدي، العالم القادري الذي أنكر على الشيخ حماه الله شديد الإنكار، مما أدى بنفي الأول إلى أبي تلميت غرب البلاد، وبالتالي إلى فرنسا، في الغيبة الكبرى وإعدام ابنه بابا وأحمد⁶⁹. هذا وإن كانت تلك الحرب قد وقعت في بداية أمرها بين الحموية والفضيحه القادري ولد الشيخ المهدي فإنها ما لبثت أن تحولت بين الحموية والمستعمر الفرنسي؛ مما جعل الحموية تنتهج عداوة الفرنسيين وتؤسس على ذلك نهجها الصوفي ودعوتها الروحية.

هكذا تميزت المدرسة التيجانية في موريتانيا بشكل عام بقوة الحضور في المشهد السياسي والثقافي وانتشرت على نطاق واسع في بلدان الجوار خاصة السنغال ومالي وغيرهم من دول غرب إفريقيا، ويرجع ذلك الانتشار لدور علماء موريتانيا ومناهجهم في نشر الأوراد والسلوك الصوفي..

جدول التيجانية في موريتانيا

التيجانية في موريتانيا

(الشيخ سيدي أحمد التيجاني (1150-1230هـ/1737-1818)



الشيخ أحمد حماه الله (ت1943م)

الشيخ محمد الحافظ العلوي (ت1247هـ/1834م)

69 ولد البراء، 2009، ص 73.

بعد جولة تاريخية ذات منهج استقرائي قدمنا في عجالة نشأة وتطور المدارس الصوفية في موريتانيا، ومن خلال هذه الدراسة التي لم يسعفنا حجم المطلوب فيها من تقديم صورة شمولية فإننا حاولنا أن تكون الصورة مكتنزة بمعلومات ذات قيمة عن التصوف في موريتانيا والظروف التي دخل بها في بلد تحصّن كثيرا في متون المذهب المالكي وظل عصيا لفترة قرون من الزمن على الزوايا الصوفية، رغم انتشارها في البلدان المجاورة مثل المملكة المغربية والجزائر.

لكن ذلك التحصن قد تأثر بعوامل حين لعبت المؤثرات الخارجية دورا كبيرا في صياغة المشهد الديني بمنطقة موريتانيا، وقد بلغ ذلك التأثير أوج قوته مع ازدهار الطرق التجارية، حينما أصبحت المنطقة ترتبط مع حواضر الغرب الإسلامي: توات، فاس، مكناس، القيروان، تلمسان، بشبكة من الدعاة والتجار، فانتقلت الأسانيد الفقهية، والقراءات والطرق الصوفية والتيارات الأدبية عبر تلك الطرق، فلونها الحياة الصحراوية بطابعها الخاص. وكانت الرحلة الحجية من أهم تلك الرحلات وأكثرها انتظاما وحيوية.

وانطلاقا من ذلك أسهمت رحلة الحج بأثر بالغ في رقد البنية المعرفية بالمنهج الصوفي الذي أطّر الخطاب الديني عند الموريتانيين، خلال القرون الماضية، وكانت تلك الرحلة تقود الحاج إلى عدة بلدان عربية وإسلامية؛ مما يكتّنه من الاطلاع على مختلف التوجهات والمعارف، فمعظم الموريتانيين الذين استطاعوا أن يحركوا الساحة العلمية بتوجهات جديدة سواء على مستوى التصوف أو المعتقد، كان ذلك إثر عودتهم من الحج. فعبد الله الحسني الذي عاد لبلاد شنقيط بعد رحلة بكتاب "إضاءة الدجنة" للمقري، وأهداها لابن الأعمش الذي تولى شرحها، وتم بذلك إدخال علم العقيدة للمنطقة بشكل كبير.

وكذلك رحلة سيدي عبد الله الذي أسس علم الأصول في المنطقة من خلال كتابه: "مراقي سعود" وحجة المجيدري الذي جاء يحمل الفكر السلفي، وينكر على علماء بلده الاعتماد على الفروع في الفقه، ودراسة المعتقدات التي تعتمد على المنطق، مما أثار ضجة كبرى كانت لها نتائجها على الساحة العلمية في موريتانيا.

إن المنهج التاريخي يشكل لبنة أساسية في معالجة الطرق الصوفية، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال الاطلاع على تجربة الموريتانيين الصوفية إلا من خلال تلك العوامل والمؤثرات، التي دفعت بالتصوف إلى التأسيس الطرقي، ذلك أن هذا التصوف بدأ في شكله البسيط، كسلوك في التدين والعبادة، وكأنه نمط من التدين، يبدو كأبي أسلوب في تناول كل غني وفقير وأبيض وأسود وقوي وضعيف، مما جعل هذا النوع من السلوك محببا لدى عموم سكان هذه المنطقة، على اختلاف أنواعهم وفئاتهم وقبائلهم.

وعندما دخلت المناهج الصوفية عبر سياقات وتحولات كبرى عرفتها البلاد وذكرناها باقتصار يقتضيه المقام تولى أولئك الرجال عملية نشره في بلدان غرب إفريقيا بشكل كبير كان بطيئا لكنه مؤثرا، وفي هذا المجال يقول مصطفى شفيق علام: "يمكن النظر إلى مدارس التصوف في موريتانيا باعتبارها حلقة الوصل بين مدارس التصوف بكل من المغرب العربي وغرب إفريقيا، ومن ثم فإن التصوف الموريتاني يجمع سمات وخصائص التصوف بصبغتيه العربية والإفريقية في آن واحد".⁷⁰

وانطلاقا من ذلك كان إسهام الشناقطة في نشر الإسلام واللغة العربية عن طريق المدارس الصوفية كبيرا وجوهريا: "أنشأ مؤسسو الطرق وناشروها مدارس للعلوم الشرعية، وكان كبار الشيوخ يتولون التدريس فيها ويعدون أولادهم لمواصلة العمل، وكان المتخرجون فيها يقومون بإنشاء مدارس مماثلة في مناطقهم، فانتشر بذلك التعليم الديني"⁷¹.

هكذا دخلت المدارس الصوفية إلى موريتانيا وهكذا ازدهرت الثقافة العربية الإسلامية وظهر علماء أجلاء جمعوا بين التصوف والفقه ومزجوا بين الشريعة والحقيقة، وأسهموا في إثراء الساحة العلمية والأدبية..

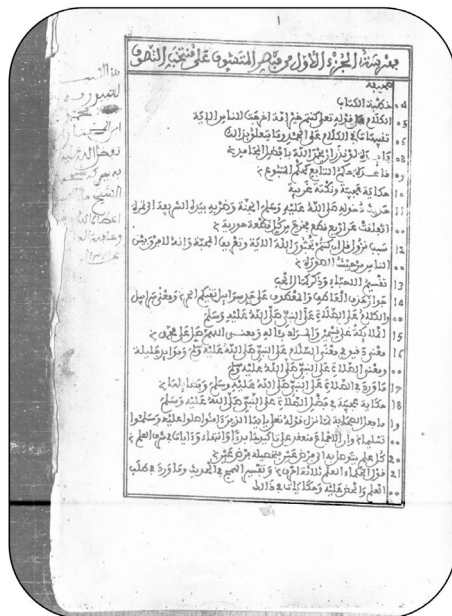
سنختتم هذا البحث بصور من مخطوطين قديمين لعلماء أجلاء كتبوا عن التصوف.

70 علام شفيق، 2011.

71 مركز الجزيرة للدراسات.



خاتمة التصوف، محمد اليدالي، مخطوط مكتبة التيجاني ولد عبد الحميد



المدرسة الفاضليّة

قائمة المصادر والمراجع

- ♦ أبو القاسم عبد الكريم القشيري، بدون تاريخ، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الكريم العطاء، ط مكتبة أبي حنيفة، دمشق سوريا.
- ♦ ولد السعد أحمد سالم، 1997، المساجلات الكلامية، بحث دكتوراه، جامعة الزيتون، تونس، مرقون.
- ♦ بول ماري، 1980، كننة الشرقيون، ترجمة محمد محمود ولد ودّادي، ط: مطبعة زيد بن ثابت، دمشق.
- ♦ ولد عبد الحميد التيجاني، 2010، السيدية السبعية، منشورات كلية الآداب، نواكشوط-موريتانيا
- ♦ ولد حبيب الله أحمد، 2009، "الشاذلية في بلاد شنقيط"، أعمال ندوة بتطوان، بالمغرب.
- ♦ ولد سالم حماه الله، 2007، "إسهام الشناقطة في التصوف"، أعمال ندوة بنواكشوط، عنوان الندوة: الصوفية في الغرب الإسلامي.
- ♦ ولد عبد الله سيدي أحمد، 1987، حماه الله ووقعة أم شكاك، بحث لنيل الإجازة في التاريخ من جامعة نواكشوط.
- ♦ الخليل النحوي، 1987، المنارة والرباط، ط: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس.
- ♦ زكية زوانات، بدون تاريخ، ابن مشيش شيخ الشاذلي، ترجمة أحمد توفيق، ط: النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط: الأولى.
- ♦ الكنتي سيدي محمد بن الشيخ سيدي المختار، الطرائف والتلائد، مخطوط بالمعهد الموريتاني للبحث العلمي.
- ♦ محمد غالي، 2003، الشيخ إبراهيم إنياس، بحث الماجستير، جامعة النيجر.

- ♦ الصغير عبد الحميد، 1997، الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، إنجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي، سلسلة ندوات ومحاضرات رقم 69 الطبعة الأولى.
- ♦ محمد اليدالي، خاتمة التصوف، مخطوط، مكتبة التجاني ولد عبد الحميد، جامعة نواكشوط.
- ♦ محمد ظريف، 1997، الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء المغربية، بحث دكتوراه، جامعة محمد الخامس، الرباط.
- ♦ مصطفى شفيق علام، 2011، "التصوف في موريتانيا الجذور والاتجاهات"، موقع الصوفية. www.alsofia.com
- ♦ الدرقاوي نور الدين الصوفي، 2021-02-10، "مع الأنثربولوجية زكية زوانات في مؤلفها ابن مشيش شيخ الشاذلي"، مقال منشور في موقع المجلة الثقافية الجزائرية.
- ♦ يحيى ولد البراء، المجموعة الكبرى، 2009، فتاوي ونوازل من الغرب الإسلامي، في العقيدة والفقه والسلوك، الطبعة الأولى، المجلد: الأول، الناشر الشريف مولاي الحسن بن المختار بن الحسن.
- ♦ بوابة إفريقيا، الرابط: <https://www.afrigatenews.net/a/163429>، تاريخ النشر: 04 ديسمبر 2017.
- ♦ من الحافظة إلى الحموية، موقع مركز الدراسات الولائية، منشور في 13 أكتوبر 2013، تم التصفح في 28 يناير 2019: http://creow.info/index.php?option=com_content&view=article&id=89:2013-10-12-09-12-04&catid=3:2012-10-05-21-21-1
- ♦ مركز الجزيرة للدراسات، الطرق الصوفية في غرب إفريقيا السياقات الاجتماعية والأدوار السياسية، مجموعة باحثين.

مساهمة الجزائريين في إثراء التراث الصوفي بالغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط من خلال مؤلفاتهم: عرض لبعض النماذج

أ. د. عبيد بوداود¹

ملخص

ساهم علماء الجزائر (المغرب الأوسط) خلال العصر الوسيط في إثراء التراث الصوفي الإسلامي، مثل نظرائهم في الغرب الإسلامي، وتمثلت هذه المساهمة في البداية أي مع نهاية القرن الخامس الهجري تقريبا (ق11م)، وبداية القرن السادس الهجري (ق12م) في تدريس الكتب الصوفية التي وردت من المشرق الإسلامي، كما قدموا حولها شروحا ومختصرات، وذلك حينما كان التصوف لا يزال في بداية انتشاره بهذه البلاد، وشكلت المؤلفات الصوفية المشرقية أحد عوامل انتشاره، ثم انتقلوا بعد ذلك إلى مجال التأليف فيه لما نضج التيار الصوفي وكثر أتباعه، وتنوعت تلك التأليف بين المساهمة في الفكر الصوفي، والترجمة لأعلام التصوف.

نعني بعلماء الجزائر (المغرب الأوسط)، العلماء الذين ينتمون بالأصل إلى هذه البلاد، أو من وفد عليها من بقية بلاد العالم الإسلامي، واتخذها موطنًا ومستقرا، أو من قبر بها، لاسيما ونحن في عصر لم تظهر فيه الدولة القطرية بعد، وكان العلماء المسلمون يتنقلون بحرية بين بلدانه.

خلف علماء الجزائر عددا لا بأس به من المؤلفات حول التصوف والصوفية، بعضها وصلنا في شكل عناوين فقط، وهو لا يزال في عداد المفقود، والبعض الآخر لا يزال مخطوطا، وقلة منها تم تحقيقه.

1 أستاذ باحث، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.

نحاول من خلال هذا المقال عرض عناوين هذه المؤلفات، والتعريف بشكل مختصر بأصحابها، لاسيما بالنسبة للمؤلفات المفقودة والمخطوطة، ثم التركيز على عرض بعض المؤلفات الصوفية المحققة.

الكلمات المفتاحية: التراث الصوفي، المؤلفات، الجزائر، المغرب الأوسط، الغرب الإسلامي

The Contribution of Algerian Scholars to Enriching the Mystical (Sufi) Heritage in the Islamic West during the Middle Ages: Excerpts from their Writings as a Case Study

Abstract

Like their counterparts in the Islamic West, Algerian scholars (of the Central Maghreb) contributed, during the Middle Ages, to enriching the Islamic mystical (Sufi) heritage. At first, that is by the end of the 5th Century AH (11 BC) and the beginning of the 6th Century AH (12 AD), their contribution consisted in teaching Sufi books that came from the Islamic East. They also provided explanations and summaries/précis about these books, at a time when Sufism was still beginning to spread in these countries. Then, when the Sufi movement matured and its followers multiplied, they started producing writings that contributed to Sufi thought, and in addition to translating books of Sufism scholars.

By scholars of Algeria, we mean all those who originally belonged to this country, or those who came from the rest of the Islamic world to settle in it, or those who were buried there, especially in an era when the nation-state had not yet emerged, and Muslim scholars used to move freely across countries.

Algerian scholars have left a large body of writings on Sufism, some of which are still missing and reached us in the form of titles only, while others are still manuscripts, and few of them have been edited (*tahqiq*).

This paper presents the titles of these books and briefly introduces their authors, with focus on missing books and manuscripts. It also overviews some of the annotated Sufism books.

Keywords: Sufi heritage, Sufi literature/writings, Algeria, Central Maghreb, Islamic West.

ساهم علماء المغرب الأوسط (الجزائريون) خلال العصر الوسيط في إثراء التراث الصوفي لمنطقة الغرب الإسلامي، مثلهم في ذلك مثل نظرائهم في بقية مناطق الغرب الإسلامي، لاسيما إفريقية والمغرب الأقصى والأندلس، وتمثلت هذه المساهمة مع بداية انتشار التيار الصوفي بهذه البلاد بتدريس كتب التصوف المشرقية، والعمل على شرحها واختصارها، ثم انتقلوا بعد ذلك إلى مجال التأليف المستقلة فيها.

عانى المغرب الأوسط (الجزائر) أكثر من بقية مناطق الغرب الإسلامي الأخرى، حيث تعرض تراثه المخطوط للمصادرة والطمس والإهمال، بل وإلى الحرق والإتلاف، بسبب الظروف التاريخية التي مر بها، وطبيعة الاحتلال الفرنسي الذي تعرض له، وبالتالي وجد الجزائريون أنفسهم بعد تحقيق الاستقلال السياسي أمام تراث أغلبه في خزائن ودور الأرشيف الأجنبية، وما بقي منه في البلاد، فهو غير مفهرس، وبعضه في حالة يرثى لها، من جراء ظروف الحفظ غير المناسبة.

بذلت الدولة الجزائرية المستقلة، لاسيما خلال العقود الأخيرة جهودا محمودة لجمع هذا التراث وفهرسته، وظهرت عدة مخابر للبحث، اهتمت بجمع هذا التراث وفهرسته، وحاول عدد من الباحثين الجامعيين تحقيق جزء من هذا التراث، سواء من خلال إعداد رسائلهم وأطاريحهم الجامعية، أو في شكل أعمال مستقلة.

حاول من خلال هذا المقال الإحاطة بجهود علماء الجزائر في إثراء التراث الصوفي لمنطقة الغرب الإسلامي، وذلك بالتعرض للشروح والمختصرات التي قدموها عن المؤلفات الصوفية المشرقية، ثم عرض عناوين المؤلفات الصوفية الجزائرية، لاسيما بالنسبة للمؤلفات المفقودة والمخطوطة، والتعريف بأصحابها بشكل مختصر، ثم التطرق إلى بعض المؤلفات المحققة كنماذج.

الشروع والمختصرات:

قبل أن نشرع في عرض عناوين المؤلفات الصوفية التي ألفها علماء جزائريون خلال العصر الوسيط، لا بأس بالتعرض إلى الشروح والمختصرات التي قدمها الجزائريون للمؤلفات الصوفية المشرقية.

بادر علماء المشرق الإسلامي بالتأليف في التصوف والتعريف برجاله، وبدأت التأليف الصوفية تظهر تباعاً، ولعل من أهمها العناوين التالية:

- ♦ كتاب السنن لأبي عبد الرحمن السلمي (ت325هـ/936م)،
- ♦ لمع الصوفية لأبي نصر السراج (ت378هـ/988م)،
- ♦ التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي (ت380هـ/990م)،
- ♦ قوت القلوب في معاملة المحبوب لأبي طالب المكي (ت386هـ/996م)،
- ♦ كتاب حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصفهاني (ت430هـ/1038م)،
- ♦ كتاب الرسالة في علم التصوف لعبد الكريم بن هوزان القشيري (ت465هـ/1072م)،
- ♦ إحياء علوم الدين، والمفصح بالأحوال لأبي حامد الغزالي (ت505هـ/1111م)،
- ♦ صفوة الصفوة لمحمد بن طاهر المقدسي (ت507هـ/1113م) 2.

تعاقت فيما بعد المؤلفات الصوفية المشرقية بحجم أكبر، ولعله من المفيد أن نذكر أن بعض المؤلفات الصوفية المشرقية، انتقلت إلى بلاد الغرب الإسلامي أي المغرب والأندلس في فترة مبكرة، بل أن البعض منها انتقل في حياة مؤلفيها، وكان لها الأثر في انتقال التصوف إلى مناطق الغرب الإسلامي، من خلال انكباب بعض صوفية الغرب الإسلامي على تدريسها، وشرحها واختصارها، غير أن حجم التأثير تفاوت من كتاب لآخر، فبعض المؤلفات كانت أكثر تداولاً، والبعض الآخر أقل تداولاً، وهذا ما يتردد من خلال كتب التراجم بالدرجة الأولى.

كان لعلماء المغرب الأوسط حظهم في هذا الجهد، ولعل من أهم المؤلفات الصوفية المشرقية التي حظيت باهتمام علماء المغرب الأوسط، كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، فقد جاء في ترجمة الولي أبي مدين شعيب (ت594هـ/1197م) أنه كان "يلازم كتاب الإحياء"³، ومعنى الملازمة أي القراءة والإقراء، والولي أبو مدين هو الذي كان يلقب بشيخ المشايخ، لأنه تخرج على يديه كما يقال ألف شيخ من مشايخ التصوف، وكان له عدد كبير من التلاميذ والمريدين والأتباع، واستقر لفترة طويلة ببجاية، قبل أن يستدعيه الخليفة الموحد المنصور للمثول أمامه بمراكش، فجاءه أجله بالطريق، ودفن بالعباد قرب تلمسان.

وممن اعتنى بكتاب الإحياء الفقيه أبو الفضل يوسف بن محمد بن يوسف، المعروف بابن النحوي (ت513هـ/1119م)، وهو من قلعة بني حماد، وهو صاحب القصيدة المشهورة "المنفرجة"، التي سوف نعود لها لاحقاً، يقال عنه إنه كان "له اعتقاد تام بإحياء الغزالي"⁴، ولقد تبوأ هذا العالم مكانة هامة في المغرب الأوسط، حتى اعتبر في مقام الغزالي في العراق من حيث العلم والعمل⁵.

وكان من العلماء الذين عارضوا إحراق كتاب الإحياء، وخاطب السلطان في ذلك، ونسخه في ثلاثين جزءاً، يقرأ في كل يوم من شهر رمضان جزءاً منه، حتى يأتي على ختمه في هذا الشهر الفضيل، ويؤثر عنه أنه قال في شأن هذا الكتاب: "وددت لم أنظر في عمري سواه"⁶.

وذكر أبو الفرج بن أبي يحيى الشريف التلمساني أحد تلامذة محمد بن مرزوق الحفيد العجيسي التلمساني (766-842هـ/1364-1438م)، أنه قرأ على هذا الأخير بتلمسان كتاب الإحياء، باستثناء الربع الأخير منه⁷، مما يوحي أنه كان ضمن برامج

3 التنبكي، ج1، 2000، ص 219.

4 التنبكي، 2000، ص 623.

5 التنبكي، 2000، ص 623.

6 التنبكي، ج2، 2000، ص 262-263.

7 التنبكي، 2000، ص 502-503.

كتب التصوف التي عكف ابن مرزوق على تدريسها، في مرحلة انتقل فيها التصوف إلى علم يدرس كبقية العلوم الأخرى.

وإلى جانب كتاب الإحياء، هناك كتب أخرى للغزالي، كانت تدرس بالمغرب الأوسط، منها كتاب المستصفي، الذي كان يدرسه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن النجار التلمساني (ت846هـ/1442م)، ومن بين من درسه عليه الرحالة الأندلسي أبو الحسن علي الفلصادي (ت891هـ/1486م) أثناء إقامته بتلمسان.⁸

وهناك إشارات كثيرة على أن كتب الغزالي، ولاسيما الإحياء، كانت محل اهتمام من قبل علماء وطلبة المغرب الأوسط، سواء بالتدريس والدراسة، أو الشرح والاختصار، لكن المقام لا يسمح هنا بالإتيان على ذكرها جميعا.

ومن بين الكتب التي حظيت باهتمام علماء المغرب الأوسط، كتاب حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصفهاني، فلقد وردت إشارة إلى أن أبا الحسن عبيد الله بن محمد بن عبيد الله، المعروف بابن فتوح النفزي (ت642هـ/1244م)، كان له مختصر لهذا الكتاب، وهذا العالم هو من أصول أندلسية، وبالتحديد من مدينة شاطبة، لكنه سكن بجاية، ومات بها⁹، وهذا حال الكثير من علماء الأندلس الذين استوطنوا بجاية، خاصة لما بدأت مدن شرق الأندلس في السقوط تباعا بيد المسيحيين.

ولقد ذكر الرحالة محمد العبدري، أنه اطلع على هذا المختصر، أي مختصر ابن الفتوح النفزي لكتاب حلية الأولياء أثناء زيارته الثانية لمدينة بجاية، وأظنها في السنة التي تلت رحلة الذهاب، أي سنة 689هـ/1290م، في طريق عودته من المشرق، حيث لقي بها مرة أخرى الفقيه أبا عبد الله بن صالح، وقرأ عليه عددا من الكتب، وأهداه كتباً أخرى، ومن بينها المختصر المشار إليه سلفاً¹⁰.

8 الفلصادي، 1978، ص 102.

9 الغريبي، 1969، ص 193.

10 العبدري، 1968، ص 276-277.

وكان أبو عبد الله محمد بن علي القصري، الذي وصف بالانقطاع والعبادة والتقدم في علم التصوف، بارعا في قراءة واستظهار رسالة القشيري، "وربما لو سمعه أبو القاسم القشيري لعلم أنه العالم بمعانيها، المحكم لأصول مبانيها".¹¹

هذا إلى جانب مختصرات وشروح أخرى مثل "حكم ابن عطاء الله وشرحها لابن عباد... والإحياء ومختصره للبلاي"، المنسوبان إلى أحمد بن محمد بن عبد الرحمن المغراوي التلمساني، المشهور بابن زاغو (782-845هـ/1380-1441م)¹²، هذا الأخير الذي كان يعكف على تدريس عدة علوم بالمدرسة اليعقوبية بتلمسان، ومن بينها علم التصوف، الذي أفرد له يومي الخميس والجمعة من كل أسبوع، بالإضافة إلى تصحيح تأليفه.¹³ ومختصر الرعاية لحقوق الله لأبي عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (ت243هـ/857م)، الذي ألفه محمد بن يوسف السنوسي (ت895هـ/1490م) بعنوان "مختصر رعاية المحاسبي"¹⁴، كما تنسب للسنوسي مختصرات أخرى لكتب في التصوف منها: شرح أبيات الإمام الألبيري في التصوف (457-537هـ/1064-1142م)، والمنهج السديد في شرح كفاية المرید لأحمد الجزائري.¹⁵

ووردت بعض الإشارات إلى تقايد في التصوف، لكن دون أن تحدد عناوين لتلك التقايد، مثلما هو منسوب لأبي زكريا يحيى بن محجوبة القرشي السطيفي (ت677هـ/1278م) على أن له في التصوف تقييدات.¹⁶

كما دأب بعض علماء المغرب الأوسط على تدريس عدد من كتب التصوف سواء المشرقية منها أو الأندلسية، ومنها كتاب الإشارات والتنبهات لابن سينا، الذي كان يدرسه أبو الحسن علي بن عمران بن موسى الملياني، المعروف بابن أساطير (ت بعد

11 الغبريني، 1969، ص 186.

12 التنبكتي، 2000، ص 119.

13 التنبكتي، 2000، ص 120.

14 بوداود، 2015، ص 451.

15 بوداود، 2015، ص 451.

16 نويهض، 1971، ص 200.

670هـ/1271م) لبعض خواص أصحاب الغبريني ببجاية، وعرف هذا الفقيه بالزهد والعفاف، والإحاطة بعدد من العلوم، ومنها التصوف.¹⁷

وينسب إلى أبي عبد الله محمد بن أحمد بن علي الشريف الحسني التلمساني (710-771هـ/1310-1369م)، أنه كان يقرئ الشيخ أبا عبد الله بن عبد السلام في تونس سنة 740هـ/1339م "فصل التصوف من إشارات لابن سينا"، هذا الأخير الذي تعلمه الشريف التلمساني على الفقيه الآبلي، كما قرأ عليه كتاب "تلاخيص أرسطو لابن رشد" أثناء إقامته بها¹⁸، ووصف هذا الفقيه بأنه كان ملما بسير الصالحين وأخبارهم، "وإشارات الصوفية ومذاهبهم"¹⁹.

هذه بعض الإشارات الخفيفة لعناوين بعض الشروح والمختصرات التي بادر بها علماء المغرب الأوسط في الكتابة حول التصوف الإسلامي، ونعتقد أن المصادر لم تحمل لنا كل ما ألف في هذا المجال.

المؤلفات:

خلف علماء المغرب الأوسط (الجزائر) عددا لا يستهان به من المؤلفات الصوفية، التي ساهموا من خلالها في إثراء التراث الصوفي لمنطقة الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، ونعني بعلماء المغرب الأوسط أو الجزائريين كل من ينتمي من هؤلاء إلى جغرافية المغرب الأوسط، أو استوطن هذه المنطقة، وعاش بها فترة من حياته، أو مات بهذه الأرض، ودفن بها، وعد من أهلها.

تتضمن كتب التراجم والطبقات، وكتب الرحالة عددا من عناوين هذه المؤلفات، والتي هي في أغلبها مفقودة، ووصلتنا في شكل عناوين فقط، والمعلومات عن هذا الصنف من المؤلفات قليلة، والبعض الآخر منها، تم العثور عليه في صورته المخطوطة، إما داخل الجزائر أو خارجها.

17 الغبريني، 1969، ص 227-228.

18 التنبكتي، ج2، 2000، ص 71-72/ابن مريم، 1986، ص 165.

19 ابن مريم، 1986، ص 173.

ومن بين هذه المؤلفات نذكر:

♦ مؤلفات أبي مدين شعيب، وهي: مفاتيح الغيب لإزالة الريب وستر العيب، وأنس الوحيد ونزهة المرید، ونصيحة للمرید، وحكم أبي مدين، وبداية المریدین، ورسالة أبي مدين في التصوف، والحكم الغوثية.²⁰

♦ "التفكر فيما تشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات" لأبي علي حسن بن علي بن محمد المسيلي (ت نحو 580هـ/1185م): جاء في وصف الكتاب وصاحبه: "وهو كتاب جليل، سلك فيه مسلك أبي حامد في كتاب الإحياء، وبه سمي أبا حامد الصغير، وكلامه فيه أحسن من كلام أبي حامد وأسلم، ودل كلامه فيه على إحاطته بعلم المعقول والمنقول، وعلم الظاهر والباطن، ومن تأمل كلامه أدرك ذلك بالعلم اليقين، ولم يفتقر فيه إلى تبیین"²¹. لقي هذا الكتاب استحسان الناس، فاعتنوا به، وعملوا على استنساخه، وانتشر بينهم.²²

يعتبر أبو حسن علي المسيلي، من أوائل علماء الجزائر الذين ألفوا في التصوف، وكانت له شهرة واسعة، استقر ببجاية، وولي قضاءها، ثم تراجع عن القضاء، وانقطع للعلم، وكانت له بعض الوظائف السلطانية، ومات ببجاية، ودفن بها، وله مؤلفات أخرى غير الذي ذكرناه.²³

♦ "كتاب الزهد... وهو كتاب يحوي أشعارا زهدية في أمور الآخرة..." لأبي محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن حسين بن سعيد بن إبراهيم الأزدي الإشبيلي (510-581هـ/1116-1185م): أصله من الأندلس، واستقر به المقام ببجاية.²⁴ اشتهرت كتبه بين الناس، وانكبوا عليها قراءة، وشرحا واختصارا، سواء الكتب التي أشرنا إليها، أو التي لم نذكرها، وأغلب كتبه ألفها ببجاية التي تخيرها وطنا له.²⁵

20 بوداود، 2015، ص 291-292.

21 الغريني، 1969، ص 33-34.

22 الغريني، 1969، ص 34.

23 الغريني، 1969، ص 34-35.

24 بونايا، 2004، ص 72-73.

25 الغريني، 1969، ص 42-43.

♦ كتاب "قطب العارفين ومقامات الأبرار والأصفياء الصديقين": تأليف عبد الرحمان بن يوسف البجائي (النصف الثاني من القرن السادس الهجري/ق12م).²⁶

♦ كتاب الأربعين في الفقر وفضله، وكتاب الحب لله": تأليف أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن التجيبي (ت610هـ/1214م): ألف هذين الكتابين بتلمسان، التي استقر بها منذ سنة 574هـ/1188م، و"كان يدرسهما للطلبة والمريدين".²⁷

♦ كتاب "شمس مطالع القلوب وبدر طوابع الغيوب"، وكتاب "صلاح العمل لانتظار الأجل"، بالإضافة إلى أشعار صوفية لأبي الحسن علي بن أحمد بن الحسن بن إبراهيم الحرالي التجيبي (ت638هـ/1240م): ولد بمراكش، غير أن أصوله أندلسية، واستقر بعض الوقت ببجاية، وتوفي بحماه.²⁸

♦ كتاب "إقامة المريد"، وكتاب "رحلة المتبتل"، و"كتاب الحقائق والرقائق"، وهي جميعها لمحمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن يحيى بن عبد الرحمان بن أبي بكر بن علي بن داود القرشي، الشهير بالمقري (ت758هـ/1356م)²⁹، وهو عالم تلمساني المولد والنشأة، انتقل أسلافه من مقرة، وهي بلدة من بلاد الزاب³⁰، تقع حاليا في تراب ولاية المسيلة بالجزائر، واستقروا بمدينة تلمسان.

عُرف المقري بتأليفه الكثيرة في عدة فنون، ومن بينها التصوف³¹، الذي ألف فيه الكتب المذكورة، بالإضافة إلى بعض الأشعار في التصوف، ومن بينها القصيدة التي نظمها في حال القبض، وقيدها عنه ابن الخطيب، ومطلعها:

إليك بسطت الكف أستنزل الفضلا ومنك قبضت الطرف أستشعر الدلا
وها أنا قد قدمت يقدمني الرجا ويحجمني الخوف الذي خامر العقلا

26 بوناي، 2004، ص 69.

27 بوناي، 2004، ص 78.

28 بوناي، 2004، ص 81.

29 ابن الخطيب، م2، 2001، ص 203/ابن فرحون، 1996، ص 383.

30 التنبكي، 2000، ص 420.

31 التنبكي، 2000، ص 420.

إلى آخر القصيدة³².

ومن بين كتب المقرئ في التصوف، استرعى كتاب الحقائق والرفائق اهتمام الناس، ولاسيما في تلمسان، وكان أكثر كتبه انتشارا بينهم، وقام الشيخ أحمد زروق الفاسي البرنسي بشرحه³³، وهو ما ينم عن عظيم قدره. ولقد حظي المقرئ بترجمة وافية من قبل الشيخ أبي عبد الله ابن مرزوق الحفيد في كتاب سماه: "النور البدري في التعريف بالفقيه المقرئ"³⁴.

♦ نور اليقين في شرح حديث أولياء الله المتقين لابن مرزوق الحفيد العجيسي (766-842هـ/1324-1438م)، وهو كتاب في شأن البدلاء تعرض فيه إلى شرح حديث ذكر في أول حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني³⁵.

♦ كتاب "النصح الخالص في الرد على مدعي رتبة الكامل للناقص" لابن مرزوق الحفيد العجيسي السالف الذكر، وهو كتاب في شأن مريدي الصوفية، اختلف فيها مع معاصره الإمام قاسم العقباني، حيث انتقد ابن مرزوق سلوكات بعض المريدين، على عكس العقباني³⁶، وهذا ما يظهر النقاش العلمي الذي كان سائدا في تلمسان حول تصرفات بعض فقراء الوقت، والنقد الموجه لسلوكات بعض أتباع التيار الصوفي.

♦ تأليف في مناقب الولي إبراهيم المصمودي (ت805هـ/1402م)، لابن مرزوق الحفيد العجيسي، وهو أحد شيوخه في التصوف³⁷، و"تفسير سورة الإخلاص على طريقة الحكماء"³⁸.

إذن تعددت مؤلفات ابن مرزوق الحفيد في موضوع التصوف، وتنوعت بين الشروح والنقد والترجمة، وهذا ليس بالأمر الغريب على هذا العالم الفذ، صاحب التأليف الغزيرة في كل علم وفن. - أنس الفقير وعز الحقي، لابن قنفذ القسطنطيني

32 ابن الخطيب، م2، 2001، ص 212.

33 التنبكتي، 2000، ص 427.

34 التنبكتي، 2000، ص 164.

35 بوداود، 2015، ص 120.

36 التنبكتي، 2000، ص 506.

37 التنبكتي، ج2، 2000، ص 143.

38 التنبكتي، 2000، ص 506-507.

أحمد بن حسين بن علي بن الخطيب (740-810هـ/1339-1407م)، وهو كتاب في الترجمة للشيخ أبي مدين شعيب وتلامذته سواء المباشرين أو غير المباشرين، وقاده هذا الأمر للقيام بزيارة للمغرب الأقصى سنة 759هـ/1357م، حيث تمكن من زيارة عدد من الصلحاء من الأحياء، والوقوف على قبور من مات منهم، ودامت هذه الرحلة حوالي ثماني عشرة سنة.³⁹ تم تحقيق الكتاب ونشره سنة 1965، وحقق من قبل محمد الفاسي، وأدولف فور، ونشر من قبل منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، ضمن سلسلة الرحلات. وبالإضافة إلى هذا الكتاب فإن لابن قنفذ مؤلفات كثيرة، نذكر منها: "وسيلة الإسلام بالنبي عليه السلام".⁴⁰

♦ "أرجوزة تتعلق بالصوفية واجتماعهم للذكر وغيره"، لأبي الفضل قاسم بن سعيد بن محمد العقباني (768-854هـ/1366-1450م).⁴¹ لقب هذا الفقيه بشيخ الإسلام، ومفتي الطرق، حيث كان يفتي على المذاهب الأربعة.

♦ مؤلفات أبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي الجزائري (ت875هـ/1470م): وهو من أكثر علماء الجزائر تأليفا في العصر الوسيط، خلف لنا تراثا ضخما في علوم شتى، ومنها علم التصوف، ومن بين مؤلفاته في هذا الجانب نذكر:

♦ "الأنوار المضيئة الجامع بين الشريعة والحقيقة"⁴²، تم تحقيق الكتاب في إطار تظاهرة تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية سنة 2011، وحقق من قبل كل من: فريد محرز، وأبو بكر عليوش، وعبد الحق زداح، ونشر في دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر. ويعتبر الفقيه عبد الرحمن الثعالبي من أكثر فقهاء الجزائر حرصا على التصوف السني، الذي يجمع بين الفقه والتصوف، أو علمي الشريعة والحقيقة.

39 التنبكتي، 2000، ص 110/التنبكتي، 2000، ج 1، ص 103.

40 التنبكتي، 2000، ج 1، ص 104.

41 التنبكتي، 2000، ج 2، ص 11/ابن مريم، 1986، ص 148.

42 التنبكتي، 2000، ج 1، ص 179.

♦ "رياض الأنس في علم الرقائق وسير أهل الحقائق"، توجد نسخة مخطوطة من هذا الكتاب في الخزنة الملكية بالرباط، أو ما يسمى حاليا بالخزانة الحسنية، ورقمها القديم بالخزانة هو: 2338، ونسخة بالمكتبة الوطنية الجزائرية بعنوان مختصر هو "رياض الأنس في الرقائق" تحت رقم: 02/537.

♦ "إرشاد السالك"، وهو كتاب صغير الحجم،⁴³ بالإضافة إلى كتاب: "حقائق في التصوف"، توجد نسخة منه في دار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم: مخ 14-158. 17، وكتاب قطب العارفين في التصوف، وهو كتاب مفقود.⁴⁴

♦ نصره الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير لمحمد بن يوسف السنوسي: وهو كتاب ألفه في الرد على أبي الحسن الصغير، الذي ألف كتابا انتقد فيه سلوكات الصوفية، ولقي هذا الكتاب معارضة شديدة في تلمسان، إلى درجة حرق نسخ من الكتاب.⁴⁵ واشتهر محمد بن يوسف السنوسي التلمساني بالتأليف في علم العقائد، حيث له أكثر من كتاب في هذا الباب، مع شروح لها، وأحسن من عرف به هو تلميذه محمد بن عمر الملالي في كتاب "المواهب القدوسية في مناقب السنوسية".

♦ طاهر بن زيان الزواوي القسنطيني (ت بعد 940هـ/1533م): "له تأليف في التصوف منها نزهة المرید في معاني كلمة التوحيد في ثلاثة كراريس، ورسالة القصد إلى الله في كراسين."⁴⁶ وصف بالفقيه الصوفي، أصله من قسنطينة، وكان ممن جاور بالمدينة المنورة.⁴⁷ هذه عناوين بعض المؤلفات الصوفية لعدد من علماء وصوفية المغرب الأوسط (الجزائر)، ولم تسعفنا الظروف في سرد كل ما ألف في هذا الباب، ولقد أثرتنا الاختصار قدر المستطاع، وعدم تحميل النصوص معلومات مستفيضة عن المترجم لهم، لأن كتب التراجم طافحة بذلك، ومن يُرد معلومات أكثر فما عليه إلا العودة إليها.

43 التنبكتي، 2000، ج1، ص 280.

44 بوداود، 2015، ص 437.

45 بوداود، 2015، ص 267.

46 ابن مريم، 1986، ص 116.

47 التنبكتي، 2000، ص 204/التنبكتي، ج1، 2000، ص 230.

وقبل الانتقال إلى العنصر الموالي من هذا البحث، وجدنا أنه من المناسب التعرض إلى إسهامات الشعر الصوفي الجزائري في إثراء التراث الصوفي، والذي لا يقل هو الآخر شأنًا عن الإسهامات الأخرى، وسوف نستعرض بعض النماذج، ومنها:

أشعار أبي الفضل يوسف بن محمد بن يوسف، المعروف بابن النحوي، المشار إليه سلفًا، إذ يعد رائد شعر التوسلات والابتهالات، ومن أهم قصائده المنفرجة، ومطلعها⁴⁸:

اشتدي أزمة تنفرج قد آذن ليلىك بالبلج
وظلام الليل له سرج حتى يغشاه أبو السرج

عرفت هذه القصيدة انتشارا واسعا في بلاد المغرب عموما، وقام عدد من الشعراء بشرحها وتخميسها، نذكر منهم: أبو محمد عبد الله بن نعيم الحضرمي القرطبي (ت636هـ/1239م)، حيث خمسها وهو بالسجن، ووُصف هذا التخميس بالحسن، نشأ هذا الفقيه بتونس، وتوفي بقسنطينة من أرض المغرب الأوسط، ومما ورد في هذا التخميس⁴⁹:

لابد لضيق من فرج والصر مطية كل شج
وبدعوة أحمد فابتهج اشتدي أزمة تنفرجي

قد آذن ليلىك بالبلج

كما شرح قصيدة المنفرجة الفقيه أحمد النقاوسي البجائي، وجاء بشأن هذا الشرح: "وله شرح في غاية الحسن على المنفرجة"⁵⁰.

ولابن النحوي قصيدة أخرى في الشكوى والتضرع إلى الله سبحانه وتعالى، يقول فيها⁵¹:

48 يوناني، 2004، ص 258-259.

49 الغبريني، 1969، ص 325-326.

50 التنبكتي، 2000، ج1، ص 106.

51 التنبكتي، 2000، ص 624.

لبست ثوب الرجا والناس قد رقدوا وقمت أشكو إلى مولاي ما أجد
وقلت يا سيدي يا منتهى أمني يا من عليه بكشف الضر أعتمد
أشكو إليك أمورا أنت تعلمها ما لي على حملها صبر ولا جلد
وقد مددت يدي للضر مشتكيا إليك يا خير من مدت إليه يد

كما نظم ابن الغماز الأنصاري أبو العباس أحمد بن محمد بن حسن (609-693هـ/1212-1294م)، أصله من بلنسية من بلاد الأندلس، واستقر لبعض الوقت ببجاية قبل أن ينتقل إلى إفريقية،⁵² قصيدة في الزهد يقول فيها⁵³:

هو الموت فاحذر أن يجيئك بغتة وأنت على سوء من الفعل عاكف
كما له قصيدة أخرى مطلعها:⁵⁴

أما آن للنفس أن تخشعا أما آن للقلب أن يقلعا

ولأبي عبد الله محمد بن الحسن بن ميمون التميمي القلعي (ت673هـ/1274م) قصيدة في الزهد ومدح النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وأصله من قلعة بني حماد، غير أنه نشأ بمدينة الجزائر، ثم استوطن مدينة بجاية، وبها سطع نجمه،⁵⁵ يقول في مطلع هذه القصيدة:⁵⁶

أمن أجل أن بانوا فؤادك مغرم وقلبك خفاق ودمعك يسجم
وما ذاك إلا أن جسمك منجد وقلبك مع من سار في الركب متهم
ومن قائل في نظمه متعجبا وجسم بلا قلب فكيف رأيتم
كما له قصيدة أخرى مطلعها:⁵⁷
الخبر أصدق في المرأى من الخبر فمهّد العذر ليس العين كالأثر

52 الغبريني، 1969، ص 119.

53 الغبريني، 1969، ص 121.

54 الغبريني، 1969، ص 121.

55 الغبريني، 1969، ص 67.

56 الغبريني، 1969، ص 67.

57 الغبريني، 1969، ص 71.

ولأبي محمد عبد الحق بن ربيع بن أحمد بن عمر الأنصاري (ت675هـ/1285م)
قصيدة في الشعر الصوفي تتضمن خمسمائة بيت، ومما جاء فيها⁵⁸:

سفرت على وجه الجميل فأسفرا وبدا هلال الحسن منها مقمرا
ودنت فكشفت القلوب بسرها وسقت شراب الأنس منها كوثرها

أصله من أبدة بلدة في الأندلس، استوطن جده مدينة بجاية، فولد بها عبد الحق
الأنصاري، وفيها تعلم، وأحاط بعدة علوم، بما في ذلك علم التصوف⁵⁹.

ولأبي زكرياء يحيى بن زكرياء بن محجوبة القرشي السطيفي (ت677هـ/1278م)
"نظم حسن وقطع مستحسنة كلها في المعاني الصوفية."⁶⁰

ومن نظم أبي إسحاق إبراهيم بن أحمد بن الخطيب (توفي أواخر ق7هـ/13م) في
التصوف القصيدة التي مطلعها:⁶¹

روض المعارف حضرة العرفاء وجنى التفكر جنة العقلاء

وكان لإبراهيم التازي (ت866هـ/1461م)، الذي طاب له المقام في مدينة وهران،
عدة قصائد في الزهد والتصوف، نذكر منها⁶²:

أما آن إرعواؤك عن شنار كفى بالشيب زجرا عن عوار
أبعد الأربعين تروم هزلا وهل بعد العشية من عرار
وله قصيدة أخرى⁶³:

يا صاح من رزق التقى وقلنا الدنا نال الكرامة والسعادة والغنى
فاصرف هوى دنياك واصرم حبلها دار البلايا والرزايا والعنا
وله أيضا⁶⁴:

58 الغبريني، 1969، ص 59

59 الغبريني، 1969، ص 57.

60 الغبريني، 1969، ص 104.

61 الغبريني، 1969، ص 231.

62 التنبكتي، 2000، ج 1، ص 169.

63 التنبكتي، 2000، ص 62.

64 التنبكتي، 2000، ص 63.

غنم مريد في انقياد لكامل
 له خبرة بالوقت والعلم والحال
 حوى السر والإكسير والكيما لمن
 أراد وصولا أو بغى نيل آمال
 وقد عدم الناس الشيوخ بقطرنا
 وآخرهم شيخي وموضع إجلال
 وقد قال لي لم يبق شيخ بغربنا
 وذا منذ أعوام خلون وأحوال
 يشير إلى أهل الكمال كمثلته
 عليه من الله الرضا ما تلا تال

ولإبراهيم التازي قصائد شعرية كثيرة، وقد جاء في وصفها: "... وقصائد جليلة تنبئ
 عن عظيم مقداره، فيها حكم ومعان بديعة، وقصائد في مدحه صلى الله عليه وسلم"⁶⁵.
 وآخر ما نستشهد به في هذا المقام، تخميس قصيدة لأبي مدين من قبل أحمد بن
 الحاج المناوي الورنيدي (توفي قريبا من 930هـ/1523م)⁶⁶:

إذا أنا من زاد التقى كنت معسرا ومن موبات الإثم أصبحت موقرا
 دعوت إلهي ضارعا متحقرا أيا من تعالى مجده فتكبرا
 وجل جلال قدره أن يقدر

بعفوك يا ربي عبيدك لائذ من السخط ينجو بالرضى وهو عائد
 أمن بنواصي كلنا هو آخذ ومن حكمه ماض على الخلق نافذ

كما خط في أم الكتاب وسطرا

دون أن ننسى أشعار كل من: أبي مدين شعيب، وأبي عبد الله بن الحجام التلمساني
 (ت614هـ/1219م)، وأبي إسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي (ت686هـ/1287م)،
 والعفيف التلمساني (ت690هـ/1291م)، وابن خميس التلمساني (ت708هـ/1309م)،
 وغيرهم⁶⁷، وسينية حسن بن باديس (701-787هـ) في مدح عبد القادر الجيلاني⁶⁸.

65 التنبكي، 2000، ج1، ص 168.

66 ابن مريم، 1986، ص 11-12.

67 بوناي، 2004، ص 260-262.

68 بوداود، 2015، ص 122.

هذا غيض من فيض، ولو أردنا إثبات كل ما قيل في هذا المقام لما استطعنا لكثرة التراث الشعري الصوفي، وقصائد المديح النبوي، والابتهالات، وغيرها، ولكن اكتفينا بهذا القدر اليسير للاستشهاد لا أكثر، وكان هذا النوع من الشعر الصوفي سائدا في كل الأقطار الإسلامية، وعرف رواجاً بين الأتباع والمريدين.

نماذج من المؤلفات الصوفية الجزائرية المنشورة والمحقة:

ساهم عدد من الباحثين والأكاديميين من داخل الجزائر وخارجها في نشر وتحقيق عدد من المؤلفات الصوفية الجزائرية، وهو ما ينم عن وحدة الأمة العربية والإسلامية، والاهتمام المشترك بالتراث الإسلامي، وسوف نكتفي بعرض آخر المؤلفات الصوفية الجزائرية المحققة، وهي ثلاثة مؤلفات، وسوف نقوم بعرضها بحسب تواريخ نشرها.

♦ **المناقب المرزوقية** لأبي عبد الله محمد بن مرزوق التلمساني (ت781هـ)، قامت الباحثة سلوى الزاهري بدراستها وتحقيقها في إطار إنجاز أطروحتها للدكتوراه، وتكفلت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية بنشرها، وطبع الكتاب لأول مرة لدى مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء سنة 1429هـ/2008م.

ذكر العلامة محمد بن شريفة في تصديره للكتاب، أن المخطوط لا يحمل عنواناً، ولكن اجتهد المحققة هو الذي قادها إلى وضع هذا العنوان، أي "المناقب المرزوقية"، وهو مستوحى من مضمون الكتاب الذي يتحدث فيه مؤلفه ابن مرزوق عن مناقب ومآثر جده ووالده، وكان المؤلف حسب الدكتور محمد بن شريفة، يسمي كتابه مرة "تعليقا"، ومرة أخرى "مجموعاً"، ولعله من وضع الناسخ، كما يذكر أنه وجد بداخل النسخة المخطوطة التي بحوزته عنواناً للمخطوط، وهو: "سواطع الشروق، ولوامع البروق، في مآثر ومفاخر بني مرزوق"، ولم يتمكن من الوقوف عن هوية واضع هذا العنوان، لكنه استحسنه، كما استحسن العنوان الذي وضعته المحققة⁶⁹، مما يعد في نظرنا تزكية لها على حسن اختيارها لعنوان الكتاب.

69 ابن مرزوق، 2008، ص 5-6.

إذن، فابن مرزوق الخطيب أراد من خلال هذا الكتاب الترجمة لجده، وهو أبو عبد الله محمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق، ووالده وهو أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق، لذلك جاءت ترجمتهما مستفيضتين، بحكم علاقة القرابة، وتوفر المعلومات، وتخللت هاتان الترجمتان، ترجمات لمشايخهما وتلامذتهما، والتي كانت أقل حجماً⁷⁰.

اعتمدت المحققة في تحقيق هذا المخطوط على نسختين: النسخة الأولى ضمن مجموع تحت "رقم 919، مركز فاس، سنة 1979، الرقم المسلسل 2، الرقم الخاص 20"، والنسخة الثانية ضمن مجموع كذلك تحت "رقم 3 تازة، سنة 1996، وأصلها بخزانة الأستاذ محمد النجاري بتازة."⁷¹

يقع الكتاب برمته في 398 صفحة، بعد مقدمة عنونها الباحثة بـ: "حول مشروعية البحث ومنهجه"، وفصل تمهيدي: "الأوضاع العامة ببلاد المغرب في عصر ابن مرزوق"، والذي استغرق منها 52 صفحة، قسمت الباحثة المحققة الكتاب إلى قسمين: القسم الأول عنونته بالمؤلف والكتاب، وهو قسم الدراسة، ويقع بين صفحتي 54-133، تضمن ثلاثة فصول: الفصل الأول: ابن مرزوق، حياته وآثاره العلمية، الفصل الثاني: المناقب المرزوقية قضايا المنهجية ومصادرها، الفصل الثالث: ظروف تأليف المناقب المرزوقية، وقيمتها التاريخية. أما القسم الثاني فتضمن التحقيق، أي عرض نص المخطوط، وينحصر بين صفحتي 138-311، وفيه عرض لتراجم الكتاب في شكل فصول ختمه المؤلف بخاتمة عنونها بـ: "خاتمة لهذا التعليق، أذكر فيها إن شاء الله مولدي وتاريخ رحلتي واستيطاني، وبعض من لقيت من الأولياء ذكراً جميلاً"⁷²، وهي ترجمة لسيرته الذاتية.

نستطيع من خلال نص الترجمات التي جاءت في كتاب المناقب المرزوقية أن نلم بمعلومات هامة عن تاريخ الدولتين الزيانية والمرينية خلال القرن الثامن الهجري، بل وحتى القرن السابع الهجري، كما يمكننا الإحاطة بمناقب عدد من صلحاء المغرب الأوسط والأقصى، لاسيما في مدن تلمسان وبجاية وفاس وغيرها من الحواضر، حيث تمكن

70 ابن مرزوق، 2008، ص 97.

71 ابن مرزوق، 2008، ص 129-130.

72 ابن مرزوق، 2008، ص 298.

ابن مرزوق من الترجمة لثمانى عشرة شخصية من شيوخ جده، وتخللت الترجمة لأبيه، ترجمات لثلاثة وعشرين علما آخر، كما ترجم لتسع شخصيات من شيوخ وأصحاب جده لأمه أبى إسحاق إبراهيم بن يخلف التنسي. ومن خلال نصوص التراجم، يمكننا التعرف على المنشآت العمرانية، والأزقة والدروب، والحرف، والحياة الاقتصادية والاجتماعية، كما قد نعتبر ابن مرزوق شاهد عيان على الكثير من الأحداث التي عرفتها المنطقة في عصره.⁷³

حرصت المحققة على الإخراج الجيد للنص، وذلك من خلال المقابلة بين النسختين المخطوطتين اللتين توفرتا لها، وجاءت الهوامش غنية بالإحالات، بما في ذلك التعريف بالأعلام البشرية والجغرافية، ورفع اللبس عن بعض القضايا التاريخية، وبذلت جهدا محترما، مسدية بذلك خدمة جليلة للباحثين والمهتمين بالتراث الإسلامى.

♦ **النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب** لمحمد بن أحمد بن أبى الفضل المعروف بابن سعد التلمساني (ت901هـ/1496م): تم تحقيق الكتاب من قبل الدكتور محمد أحمد الديباجي، وهو أستاذ بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدي، بدولة الإمارات العربية المتحدة، وطبع لدى دار صادر ببيروت طبعة أولى سنة 1432هـ/2011م.

قسّم المحقق الكتاب إلى ثلاثة فصول، الفصل الأول: المؤلف، الفصل الثاني: الكتاب، الفصل الثالث: وصف المخطوطات ومنهجية التحقيق، وجاء كل ذلك في ست عشرة صفحة بين الصفحة 7 والصفحة 22.

ثم شرع في عرض نص المخطوط محققا ابتداء من الصفحة 29، وإلى غاية الصفحة 419، متضمنا بذلك عرضا لتراجم الكتاب، وقد بلغ عددها سبعين ترجمة للعلماء والصلحاء، وتلا ذلك مجموعة من الفهارس، آخرها فهرس الموضوعات، ليلبغ الكتاب في جملة 474 صفحة.

حاول المحقق ضمن الفصل الأول التعريف بالمؤلف من خلال التعرض إلى الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للعصر الذي عاش فيه، ثم عرج على نشأته وثقافته وآثاره، ومنها الكتب التي ألفها، وعدد له أربعة كتب، ثلاثة منها مخطوطة،

73 ابن مرزوق، 2008، ص 125-127.

بما فيها الكتاب الذي نحاول التقديم له، إلى جانب كتاب "مفاخر الإسلام"، و"كتاب في الصلاة على النبي"، وكتاب محقق يحمل عنوان "روضة النسرین في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين"، حققه المرحوم يحيى بوعزيز⁷⁴.

أما في الفصل الثاني، فحاول فيه التعريف بالكتاب من خلال التعرض إلى عنوانه، ومضمونه، وأجزائه، ولمن ألف الكتاب، حيث يذكر أنه جاء بطلب من السلطان الزياني أبي عبد الله محمد بن المتوكل، وهو من السلاطين الزيانيين المتأخرين (866-873هـ/1461-1468م)، ثم عرج على منهج المؤلف، وقيمة الكتاب⁷⁵، وفي الفصل الثالث تعرض إلى وصف المخطوطات المعتمدة في التحقيق، ومنهجه في التحقيق⁷⁶.

اعتمد المحقق على مجموعة من النسخ، واعتبر نسخة الخزنة العامة بالرباط الحاملة لرقم: ك 1292 نسخة تامة، لكن في الواقع هذه النسخة تتضمن ثلاثة أجزاء فقط من بين الأجزاء الثمانية التي يتشكل منها الكتاب المخطوط، وهي الجزء الأول، والجزء الرابع، والجزء الثامن، بينما تبقى بقية الأجزاء في حكم المفقود، ما عدا الجزء الثالث التي تتوفر منه نسخة بمدينة تطوان، وهي ملكية خاصة، واعتقد المحقق أنه تعامل مع نسخة تامة، وهذا غير صحيح.

لم يكتف ابن سعد بالترجمة لمتصوفة المغرب الأوسط، أو المغرب الإسلامي، وإنما شمل كتابه عددا كبيرا من متصوفة العالم الإسلامي، كما أنه لم يتقيد بالعصر الذي عاش فيه، وإنما عاد إلى العصور الإسلامية الأولى. إن الغرض من تأليف هذا الكتاب حسبما ورد في مقدمته هو: "أما بعد، فهذا كتاب النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المناقب، يضم أعلامهم، وينشر مآثرهم وأيامهم."⁷⁷

ترجم ابن سعد في كتابه لعدد كبير من المتصوفة المشاركة والمغاربة والأندلسيين، مركزا على المشهورين منهم، ومنذ القرون الإسلامية الأولى، ولقد رتبهم على حروف المعجم، ولقد جاء في النص المحقق ترجمة لسبعين عالما ومتصوفا.

74 ابن سعد، 2011، ص 7-14.

75 ابن سعد، 2011، ص 15-18.

76 ابن سعد، 2011، ص 19-22.

77 ابن سعد، 2011، ص 29-30.

تفاوت حجم الترجمة من متصوف لآخر، فهناك ترجمات مستفيضة أتت في عدة صفحات، بينما هناك ترجمات أخرى لا تتعدى الصفحة الواحدة، ويظهر أن هذا التفاوت، يعود إلى حجم معلومات ابن سعد للشخصيات التي يترجم لها، كما أنه في الكثير من الأحيان لا يتقيد صاحب الكتاب بالشخص الذي يترجم له، وإنما يورد استطرادات كثيرة، وهذا ما يكشف عن سعة ثقافته.

استعان ابن سعد في عمله بأكثر من مائة كتاب، فأحيانا يشير إلى الكتب التي ينقل منها، وأحيانا أخرى يكتفي بعبارة: "قال ابن خلكان، وقال ابن الخطيب، وقال أبو الحسن القاسبي، وقال القاضي ابن عبد الملك"، وفي مواضع أخرى يذكر كتباً دون أن ينسبها إلى أصحابها، مثل: "وفي كتاب البهجة، أو كتاب مرآة الجنان".

وبالإضافة إلى المصادر المكتوبة، استخدم ابن سعد الروايات الشفوية، وهذا ما انعكس على بعض العبارات، مثل: "حدث بعض الثقات ممن عني بأخباره وتقييده آثاره".

أصبح هذا الكتاب مرجعا لكتاب التراجم الذين جاءوا بعد ابن سعد، مثل صاحب كتاب البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان لابن مريم التلمساني، وكذلك أحمد بابا التنبكتي سواء في كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أو كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، حيث نجد في هذه الكتب نقولا كاملة من النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب، مما يبين أهميته، وانتشاره بين العلماء في عصره، والعصور التي تلتها، حيث يعد موسوعة لتراجم العلماء والصلحاء ليس في الغرب الإسلامي فقط، بل وفي العالم الإسلامي برمته.

♦ مختصر ديباجة الافتخار في مناقب أولياء الله الأخيار، لموسى بن عيسى المازوني، حقق الكتاب لأول مرة من قبل الدكتور عبيد بوداود، ونشر من قبل وزارة الثقافة الجزائرية في إطار تظاهرة قسنطينة عاصمة الثقافة العربية، وطبع لدى مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع بالجزائر سنة 2015، ضمن مجلد واحد إلى جانب كتاب آخر، وهو "التصوف في المغرب الأوسط (الجزائر) خلال العهد الزياني 633-962هـ/1235-1554م) دراسة في التاريخ الاجتماعي والثقافي والديني".

تناول المحقق في قسم الدراسة بعد مقدمة بسيطة التعريف بالمؤلف: موسى بن عيسى المازوني، ثم التعريف بمخطوط ديباجة الافتخار، ودواعي التأليف، ومنهج التأليف، ومصادر الكتاب، ثم تعرض لخطته في التحقيق، وكان ذلك من الصفحة 520 إلى الصفحة 542.

ومن أهم ما جاء في تعريف صاحب المخطوط أنه والد مؤلف كتاب "الدرر المكنونة في نوازل مازونة"، وهو يحيى بن أبي عمران المازوني المتوفي بتلمسان سنة 883هـ/1478م، وأن له تأليف أخرى إلى جانب الكتاب الذي نحاول التعريف به، وهي: "ديباجة الافتخار في مناقب أولياء الله الأخيار"، - هو الكتاب الأصل، غير أنه إلى غاية الآن هو في حكم المفقود- وكتاب "الرائق في تدريب الناشئ من القضاة وأهل الوثائق"، وكتاب "حلية المسافر وآدابه وشروط المسافر في ذهابه وإيابه"⁷⁸، ولم يتمكن المحقق من الوقوف على تاريخ ميلاد أو وفاة صاحب الكتاب.

أما فيما يتعلق بالتعريف بالمخطوط، ودواعي التأليف، فقد أشار المحقق أنه تعامل مع نسخة فريدة للمخطوط، وهي النسخة الوحيدة المكتشفة إلى غاية الآن، وهي التي كانت موجودة سابقا بالخزانة العامة بالرباط، ورقمها 2343، وهي نسخة مصورة عبر المكروفيلم، ورغم أن هذه النسخة مبتورة من الصفحتين الأوليين، مما تعذر معه الوقوف على عنوان المخطوط، إلا أن ما ورد في دواعي التأليف يُبين أن المؤلف وضع مختصرا لكتاب آخر له أكبر حجم من هذا الكتاب الذي نحاول التقديم له، وذلك بطلب من أحد أصدقائه، حيث يقول: "ورغب إلى بحق الصحبة أن أوجه له الأصل، فتعذر عليّ بعثه، ووعدته أن أضع له شيئا من فضائل شيخنا وسيدنا الشيخ الولي أبي البيان واضح، وطرفا لما تحصل لدي من مناقب غيره من صلحاء شلف المشهورين بالبركات وإجابة الدعوات..."⁷⁹، لذلك وضع م فهرسو المكتبة التي توجد بها نسخة من الكتاب عنوانا للمخطوط، وهو "كتاب في صلحاء شلف"، بالنظر إلى ما ورد في هذه العبارة، وكذلك ما ورد في خاتمة الكتاب "وهو آخر ما قصدنا إليه من مناقب المشيخة الشلفية..."⁸⁰،

78 المازوني، 2015، ص 523-525.

79 المازوني، 2015، ص 545.

80 المازوني، 2015، ص 918.

لكن بالعودة إلى ترجمة الحفناوي لموسى بن عيسى المازوني، يذكر من بين مؤلفاته كتاب ديباجة الافتخار في مناقب أولياء الله الأخيار، ومختصره،⁸¹ لذلك ارتأى المحقق أن العنوان المناسب للكتاب هو: "مختصر ديباجة الافتخار في مناقب أولياء الله الأخيار"، وهناك نسبة صريحة للكتاب إلى موسى بن عيسى المازوني في خاتمة المخطوط.

اقتصر موسى بن عيسى المازوني في هذا الكتاب على الترجمة لعدد من صلحاء وأولياء منطقة حوض شلف، والذين ينتمون في غالبيتهم للقرنين السابع والثامن الهجريين (ق13-14م)، لكنه لم يتقيد بموضوع الترجمة، وعرّج على قضايا عديدة، وأكثر من الاستطرادات، وناقش مسائل متعددة، ومنها: العزلة والتصوف والخلة والكرامة.⁸²

تمثلت خطة الكاتب في الدفاع عن كرامات الأولياء ومشروعيتها من خلال ثبوت حدوثها لكبار الصحابة والتابعين، والاستشهاد بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الدالة على ذلك، والرد على معترضي كرامات الأولياء، ثم يباشر بعد ذلك الترجمة لأولياء وادي الشلف.⁸³

ومن بين من ترجم لهم نذكر: أبو البيان واضح، وأبو يعقوب بن أبي عبد الله بن محيو الهواري، وأبو عبد الله محمد بن محيو الهواري الشهير بالأبرش، وأبو الربيع المديوني، وفاتح بن يوسف، وأبو يحيى بن كبير الشأن، وسيدي علي بن عبو، وأبو عبد الله محمد بن يحيى، وسيدي يحيى الشهير بأبهلول، وجاء ذلك بين صفحتي 604 و917.

تتفاوت حجم المعلومات التي أوردتها المؤلف عن المترجم لهم، فبعضها جاء في عدة صفحات، والبعض الآخر جاء مقتضبا في صفحة أو صفحتين، وذلك بالنظر إلى ما يتوفر عليه من معلومات عنهم، لكنه في الغالب يخرج عن الموضوع، ويكثر من الاستطرادات.

ومن بين المسائل التي تعرض لها، ولم يكن راضيا عنها في زمانه، مجالس العلم التي وجه لها سهام نقده، حيث يذكر: "وهذه المجالس قد انعدمت في هذا الزمان، وعوض منها الكذب والبدع ومزامير الشيطان نعوذ بالله من حضورها ونسأله العافية من شرورها".⁸⁴

81 الحفناوي، 1985، ص 583.

82 المازوني، 2015، ص 546-604.

83 المازوني، 2015، ص 546-604.

84 المازوني، 2015، ص 690.

كما لم يكن راضيا عن سلوكات بعض المريدين في مجالس الحضرة، حيث يذكر بشأن هذه المجالس: "ويتداولون الأذكار، يلوون بها ألسنتهم، اتباعا منهم بزعمهم لسنة شيخهم، ثم ينزعجون واحدا بعد واحد من غير سبب، فيتجنون، ويظهرون أمورا غريبة، ويركلون الأرض ركلا، ويتواجدون تكلفا، ويتباكون استنادا لما روي من تشبه بقوم فهو منهم. ويتصرف معهم في ذلك النسوان، وتعلوا أصواتهم حتى يسمع البعيد منهم ضجتهم بالتهليل والتكبير والتسبيح. ثم يضيفون لهذه المكاره، الشطح والقفز والصياح كأنهم صبيان أو مجانين".⁸⁵

تنوعت مصادر موسى بن عيسى في كتابه "مختصر ديباجة الافتخار في مناقب أولياء الله الأخيار"، بين المصادر الشفوية والمكتوبة، فمن بين المصادر المكتوبة يذكر على سبيل المثال: قال الإمام الحافظ أبو عمر بن عبد البر، قال أبو حامد الغزالي، قال سيدي عبد القادر، قال سيدي أحمد الرفاعي، قال الإمام المحقق أبو بكر بن العربي، قال سيدي أبو مدين، قال أحمد بن مالك، وذكر مؤلف عنوان الدراية، وحكى أبو الفرج الجوزي، وغيرها من المصادر مما يكشف عن سعة اطلاعه وغزارة معلوماته، دون أن ننسى توظيفه للقرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، والأشعار. وهذه المصادر عادة ما يوظفها في المعلومات التي يوردها بشأن التصوف والكرامات، وغيرها من الاستطرادات التي أكثر منها. أما الروايات الشفوية، فهي عادة ما ترتبط بالتعريف بالشخصيات التي حاول الترجمة لها، وهي عادة ما تبدأ بعبارات: "شيوخ الحوز عن آبائهم"، أو "حفدة الشيخ"، أو غيرها من العبارات.

قد نعتبر هذا الكتاب موسوعة في التصوف، ومصدرا نادرا في الترجمة لعدد من صلحاء وادي شلف، كما يحمل معلومات تاريخية قيمة عن الأوضاع السياسية والأمنية للمنطقة، والأحوال الاجتماعية، ومستوى الحياة الفكرية، والذهنيات في مجتمع المغرب الأوسط.

خاتمة:

نود في خاتمة هذا المقال التنويه بجهود علماء الجزائر (المغرب الأوسط) في إثراء التراث الصوفي خلال العصر الوسيط، والذي كان -مع بداية ظهور التيار الصوفي الإسلامي بهذه البلاد- عبارة عن شروح ومختصرات لعدد من المؤلفات الصوفية المشرقية والأندلسية، فضلا عن تدريس تلك المؤلفات، ثم تطور هذا الجهد بالمساهمة في تأليف الكتب والمصنفات، سواء الخاصة بالفكر الصوفي، أو الأدب الصوفي، لاسيما القصائد والمنظومات الشعرية، أو كتب مناقب الصلحاء والصوفية والعباد، والتي لم تخل هي الأخرى من الحمولة المعرفية للفكر الصوفي.

يمكننا تقسيم المؤلفات الصوفية الجزائرية إلى ثلاثة أنواع: مؤلفات صوفية وصلتنا في شكل عناوين فقط، بعدما ضاعت أصولها بتعاقب القرون، وهي تمثل مع الأسف النسبة الأكبر من التراث الصوفي الجزائري، ويمكننا العثور على بعض نصوصها من خلال المزيد من الأبحاث في دور الأرشيف والمخطوطات العربية والأجنبية، لاسيما ضمن المجموعات، والتي عادة ما يهمل م فهرسو المخطوطات الإشارة إلى العناوين التي تتشكل منها، أو تقفي بعض نصوصها في المؤلفات المتأخرة المنشورة.

ومؤلفات صوفية لا تزال مخطوطة، وهي في حاجة إلى نشر وتحقيق، وهي المهمة التي تقع على عاتق الباحثين والمهتمين، وبعض هذه المخطوطات قد نثر عليها في خزائن قد لا نعيها اهتماما كبيرا، لاسيما خزائن الزوايا والمساجد، والخزائن الخاصة، وكم من مخطوط نادر ونفيس تم العثور عليه وبالصدفة في هذا النوع من الخزائن، لاسيما في الصحراء، دون أن نغفل أهمية دور الأرشيف الأجنبية، هذا إلى جانب مؤلفات صوفية محققة، ويبقى عددها هي الأخرى قليلا، ولقد ساهم في تحقيقها مشكورا عدد من الباحثين سواء من العرب أو الأجانب.

وإذ نشمّن هذا الجهد المبذول، نوصي بضرورة الاهتمام بالتراث الصوفي الجزائري والعربي عموما، والعمل على استكشافه وتحقيقه، كما نوصي بأهمية العمل المشترك بين الباحثين العرب، أو في إطار مؤسسات بحثية عربية، ولم لا تحت مظلة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لتحقيق هذا التراث العربي المشترك، ونشره على أوسع نطاق.

قائمة المصادر والمراجع

- ♦ ابن الخطيب (لسان الدين)، 2001، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- ♦ ابن سعد (محمد بن أحمد)، 2011، النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب، تحقيق محمد أحمد الديباجي، دار صادر، بيروت.
- ♦ ابن فرحون المالكي (إبراهيم)، 1996، الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ ابن مرزوق التلمساني (أبو عبد الله محمد)، 2008، المناقب المرزوقية، تحقيق سلوى الزاهري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب.
- ♦ ابن مريم التلمساني (أبو عبد الله محمد)، 1986، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تقديم عبد الرحمن طالب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
- ♦ بوداود (عبيد)، 2015، التصوف في المغرب الأوسط (الجزائر) خلال العهد الزياني (962-633هـ/1554-1235م) دراسة في التاريخ الاجتماعي والثقافي والديني"، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر.
- ♦ بوناوي (الطاهر)، 2004، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين/12 و13 للملايين: نشأته - تياراته - دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر.
- ♦ التنبكتي (أحمد بابا)، 2000، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق محمد مطيع، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.
- ♦ التنبكتي (أحمد بابا)، 2000، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات دار الكاتب، طرابلس الغرب، ليبيا.

- ♦ الحفناوي (أبو القاسم محمد)، 1985، تعريف الخلف برجال السلف، مكتبة الرسالة، بيروت، المكتبة العتيقة، تونس.
- ♦ العبدري الح يحي (أبو عبد الله محمد)، 1968، رحلة العبدري (الرحلة المغربية)، تحقيق محمد الفاسي، منشورات جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب.
- ♦ الغبريني (أبو العباس أحمد)، 1969، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق عادل نويهض، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان.
- ♦ القلصادي الأندلسي (أبو الحسن علي)، 1978، رحلة القلصادي، تحقيق محمد أبو الأجفان، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.
- ♦ المازوني (موسى بن عيسى)، 2015، مختصر ديباجة الافتخار في مناقب أولياء الله الأخيار، تحقيق عبيد بوداود، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر.
- ♦ نويهض (عادل)، 1971، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى منتصف القرن العشرين، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

إشكالية العلاقة بين الروحي والسياسي والفضاء المكاني: التراث الصوفي في القدس أنموذجاً

د. موسى سرور¹

ملخص

حاولت هذه الدراسة تسليط الضوء على الوجود الصوفي في القدس وتاريخه وما خلفه من تراث مادي وغير مادي. وهدفت إلى تفسير إشكالية العلاقة بين السلطة السياسة والمؤسسة الصوفية والفضاء المكاني في القدس والإجابة عن سؤال كيف ولماذا استغل النظام السياسي المهيمن على القدس منذ إعادة فتحها على يد صلاح الدين الأيوبي عام 1187 المتصوفة وفكرهم في تحكيم سيطرتهم على المدينة المقدسة "القدس الشريف"؟ وكيف ساهم ذلك في إحداث نهضة معمارية وفكرية في القدس ساهمت في إعادة بناء ما تم هدمه خلال فترة الاحتلال الصليبي للقدس؟ وما هي علاقة التوظيف السياسي للفكر الصوفي ووجوده في القدس بالفضاء المكاني؟ وما هي مساهمة هذا الوجود الصوفي في خلق تراث مادي وغير مادي في القدس؟

خلصت الدراسة إلى نتيجة مفادها أن صلاح الدين الأيوبي ومن سار على دربه من سلاطين عاصروا فترة الأخطار الأجنبية التي تهدد أراضي الأمة الإسلامية وعلى وجه الخصوص القدس الشريف استغلوا الصوفية كأداة وظيفية ليس فقط في محاربة الاستعمار الدخيل وإنما أيضاً في إعادة بناء ما هدمه المستعمر من تراث مادي وغير مادي عبر تأسيس مؤسسات صوفية في القدس. وكيف تم اختيارها فضاءً مكانياً مقصوداً ليكون مكاناً لهذه المؤسسات، يستهدف ما خلفه الغزو الأجنبي من آثار مادية وثقافية ولغوية. جاء ذلك إدراكاً من هؤلاء السلاطين بدور الصوفي في إعادة تأهيل المدينة

1 أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر/جامعة بيرزيت-فلسطين. باحث مشارك في معهد الدراسات والبحوث حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM) جامعة Aix-Marseille / فرنسا.

المقدسة معماريا وفكريا وتطهيرها من الفكر والتراث الدخيل والمستحدث، وقدرته على الدفاع عن هذا الموروث الحضاري بشقيه المادي والروحي.
الكلمات المفتاحية: القدس، الصوفية، الفكر الصوفي، خانقاه، زاوية، التراث المعماري، التراث الثقافي.

The Problematic Relationship between the Spiritual, Political and Spatial Dimensions of Sufi Heritage: Jerusalem as an example

Abstract

This paper sheds light on the Sufi presence in Jerusalem, as well as on its history and the tangible and intangible heritage it bequeathed. It seeks to explain the problematic relationship between the political authority, the Sufi institution, and the spatial dimension in Jerusalem, and to answer the following questions: How and why the dominant political regime in Jerusalem since its re-conquest by Salah al-Din (Saladin) in 1187 used Sufis and their thought to tighten their control over the Holy City of Al-Quds al-Sharif ? How did this contribute to an architectural and intellectual renaissance in Jerusalem that helped rebuild what was lost during the Crusades? What is the relationship between the political use of Sufi thought and its presence in Jerusalem? How did the Sufi presence contribute to creating a tangible and intangible heritage in Jerusalem?

The paper concludes that Salah al-Din al-Ayyubi and other Sultans who lived through the period of foreign dangers that threatened the lands of the Islamic Nation, especially Jerusalem, used Sufism as a functional tool not only in the fight against colonialism but also in rebuilding the tangible and intangible heritage destroyed by the colonizer, through establishing Sufi institutions in Jerusalem.

The paper shows how a special space was chosen for these Sufi institutions to counter the material, cultural and linguistic effects of the foreign invasion. This was based on the Sultans' awareness of the role of the mystic in rebuilding the Holy City architecturally and intellectually and purifying it from alien thoughts, as well as in defending the city's cultural heritage, both material and spiritual.

Keywords: Jerusalem, Sufism, Sufi thought, Khanaqah, zawiya, architectural heritage, cultural heritage.

يعتبر الفكر الصوفي عنصراً رئيساً من عناصر الفكر العربي الإسلامي. ونظراً للمكانة الكبيرة التي شغلها طيلة التاريخ الإسلامي فكراً وفقها وجدلاً؛ وما تركه من تراث فكري ومادي خالد لا يمكن إهماله أو تجاهله، إذ شكل عبر التاريخ نقطة التقاء لعديد الشرائح الاجتماعية تركت بصماتها في المجتمعات المحلية حيث التفت حول فكره جماعات متنوعة عرقياً وجغرافياً ولغوياً، وأصبح لكل جماعة منها فكرها الخاص، وطريقته التي تراها الهدي الأمثل للوصول إلى التصوف بتجلياته وروحانيته.

كانت القدس إحدى أهم المدن العربية والإسلامية التي كانت قبلة لأقطاب الصوفيين ومريديهم. ونظراً للعلاقة التكاملية بين دور النظام السياسي ممثلاً بالسلطين بدءاً من الفترة الأيوبية وانتهاءً بالفترة العثمانية فقد منح هؤلاء الحكام أقطاب الفكر الصوفي وطرقه المختلفة مكانة ورعاية رغم النفوذ والتأثير الكبير لهؤلاء الأقطاب على العوام. حيث لم ينظر هؤلاء الحكام لهؤلاء الأقطاب نظرة منافس أو مهدد لسلطتهم بل نظروا لهم كأداة وظيفية تكمل وظيفة الدولة وتحقق أهدافها، سياسياً وفكرياً، ووجودياً.

وتكمن إشكالية الدراسة في الإجابة على سؤال كيف ولماذا استغل النظام السياسي المهيم على القدس منذ إعادة فتحها على يد صلاح الدين الأيوبي عام 1187م المتصوفة وفكرهم في تحكيم سيطرتهم على المدينة المقدسة "القدس الشريف"؟، وكيف ساهم ذلك في إحداث نهضة معمارية وفكرية في القدس ساهمت في إعادة بناء ما تم هدمه خلال فترة الاحتلال الصليبي للقدس؟ وما هي علاقة التوظيف السياسي للفكر الصوفي ووجوده في القدس بالفضاء المكاني؟ وما هي مساهمة هذا الوجود الصوفي في خلق تراث مادي وغير مادي في القدس؟

ومن هنا تهدف الدراسة إلى الإجابة عن هذه الإشكالية بتفرعاتها المختلفة في ضوء فقر الدراسات التي تتناول الصوفية في القدس وتراثها المادي وغير المادي. حيث تقتصر

الدراسات حول الحديث عن القدس في العصور المختلفة، وآثار كل عصر²، أو الحديث عن مدارس القدس وأثارها المعمارية³ دون الربط ما بين الفكر الصوفي والتراث المعماري والتوظيف السياسي لهذا الفكر وعلاقة كل ذلك بالفضاء والحيز المكاني.

الصوفية: من غذاء روحي إلى إشعاع حضاري

يعرف ابن خلدون التصوف بالاعتكاف للعبادة والتفرغ لها والانقطاع إلى الله تعالى وعدم الانشغال بالدنيا ومادياتها وزينتها، "والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد للخلوة في العبادة"⁴.

كما يرى قاسم أمين أن التصوف ما هو إلا الطريق الموصل إلى الحق بطريقة رمزية تجمع بين الدين والفلسفة توصل الإنسان في النهاية إلى الله سبحانه وتعالى يمزج بين الدين والفلسفة.⁵

ارتبط التصوف بظهور الإسلام، فهناك من يُرجع التصوف إلى فترة صدر الإسلام (عهد الرسول والخلفاء الراشدون والفترة الأموية) حيث الورع والتقوى والزهد لدى الصحابة⁶. فالصحابة متصوفة دون أن يطلق هذا الاسم عليهم حيث لم يكن الاسم معروفاً، وهذا شكل المرحلة الأولى لظهوره، قبل أن يتحول هذا الزهد إلى فكر مختلط بالفلسفة⁷.

ارتبط ظهور الفكر الصوفي بالتغيرات التي حدثت في المجتمعات الإسلامية عبر العصور، خاصة بالابتعاد عن الزهد والورع والتقوى والتمسك بالماديات على حساب الروحانيات خلال حركة الفتوحات الإسلامية وما رافقها من غنى وثراء وكثرة الأموال التي

2 ينظر: Hawari, 2007; Little, 1990; Burgoyne, 1987; (Sylvia) AULD (ed.), 2000; Schaefer, 1985.

3 ينظر: العسلي، 1981؛ عبد المهدي، 1981؛ يوسف، 2010.

4 ابن خلدون، 2003، ص 36.

5 أمين، 1972، ص 13.

6 عيسى، 2001، ص 22.

7 الشيبني، 1997، ص 45-48.

أغرقت عديد الطبقات والفئات الاجتماعية⁸. الأمر الذي حوّل الإيمان إلى فلسفة وعلم كلام، وأصبح الفقه "يعني بظاهر الدين لا بباطنه، وبأعمال الجوارح لا بأعمال القلوب"، ومن هنا ظهرت الصوفية ملء ذلك الفراغ الذي لم يستطع أن يشغله المتكلمون ولا أن يملأه الفقهاء، حيث صار لدى كثير من الناس عطش روحي، فلم يروي هذا العطش إلا الصوفية الذين عنوا بتطهير الباطن قبل الظاهر. حيث التزم الرعيل الأول منهم بالكتاب والسنة واقفين عند حدود الشرع محاربين للبدع والانحرافات في الفكر والسلوك. وفي هؤلاء يقول يوسف القرضاوي: "لقد دخل على أيديهم كثير في الإسلام وتاب على أيديهم أعداد لا تحصى من العصاة والمذنبين"⁹. فالصوفية تقوم على مبدئين "التخلية والتحلية" تخلية الروح من شواغل الدنيا ومطالب النفس وأهوائها والبعد عن الرذائل؛ وتحلية الروح بالفضائل ومكارم الأخلاق¹⁰. وفي هذا السياق يرى ابن خلدون في كتابه شفاء السائل لتهذيب المسائل أن الصوفي في سلوكه يتجه نحو العقل والروح والنفس والقلب، يستند في هذا الاتجاه إلى حقيقة الدين بدرجته الثلاث: الإسلام والإيمان والإحسان، ويبتعد عن الأهواء والبدع والضلالات"¹¹.

ظهرت وتطورت عبر طرق سارت وفق تنظيم هرمي دقيق، عماده الطاعة والولاء التام خاصة بين الشيخ والمريد. وفي نظر الصوفية ومعتقداتهم، "أن المرید الذي يقول لشيخه لماذا؟ لا يفلح أبداً، فهو كالميت بين يدي غساله" وهذا نظراً للاعتقاد بصلاح الشيخ وكراماته التي يعتقد أن المرید يلمسها من شيخه ويؤمن بها"¹².

فتعتبر طاعة المرید للشيخ طاعة عمياء مطلقة باعتباره أعرف الناس وأعلمهم بسواء السبيل حيث كان يتوجب على المرید أن يتمسك بشيخه "تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد، بحيث يفوض أمره إليه بالكلية ولا يخالف في ورده ولا صدره...

8 حول هذه المسألة، ينظر: الرومي، 2018، ص 12-15.

9 القرضاوي، ص 362.

10 أبو الرب، 2006، ص 30.

11 ابن خلدون، 1996، ص 50.

12 سهر، 2005، ص 56.

وليُعلم أن نفعه في خطأ شيخه لو أخطأ أكثر من نفعه في صواب نفسه لو أصاب"¹³. فهذا كله يندرج ضمن ما يعرف بالتربية الصوفية وشروط دخول المرید للطريق الصوفي. الأمر الذي منح شيوخ الطرق الصوفية نفوذاً وسلطة بصفتهن مالکین لسلطات غيبية روحية قادرة على إدراك المنافع ودرء المضار والمهلك. فتعتبر صفات الشيخ ومكانته في الطريق الصوفي. خصائص الشيخ ومكانته في الطريق الصوفي، من أهم القضايا المحورية والجوهرية في بناء الفكر الصوفي، فهو الحامل للبركة والقبول من طرف الله سبحانه وتعالى، نظراً لتعبده المستمر ومجاهدة نفسه فترات طويلة، ودوره الريادي في تربية العباد وتوجيههم إلى الله¹⁴.

رغم تعدد الطرق الصوفية وتشعب تعاليمها إلا أنها تتوحد في الهدف المشترك وهو عبادة الله وتنقية القلب من مشاغل الدنيا وعللها، وتطهيره من كل الأمراض الدنيوية من خلال الالتزام العملي بتعاليم هذه الطرق التي تخضع على الرغم من اختلافها لهرمية عمادها درجة التعب ومجاهدة النفس. هذه الهرمية تمكن المرید من التدرج في الرتبة الصوفية ليصل إلى أعلى درجاتها المتمثلة بالقطب أو المغيث. فيشكل هذا الترتيب الوظيفي داخل الطرق الصوفية "حكومة باطنية" يتقاسم أفرادها الوظائف والمهام، كل على حسب مقامه في الطريق الصوفي¹⁵.

وبفضل ورع الصوفيين وتقواهم وسعة العلم بالدين والعمل بأوامره اتصفوا بالصلاح والتقوى وبفضل ذلك آمن الناس بصلاحهم واعتقد كثير من الناس بأن للصوفيين كرامات. حيث كان الاعتقاد أن المقيم في الزاوية أو الرباط على طاعة الله يدفع بدعائه البلاء عن العباد والبلاد، نظراً لمواصلة الليل بالنهار في العبادات وطاعة الله¹⁶. ويرى توفيق الطويل أن التصوف في العهد العثماني قد تحول من ظاهرة وجدانية فردية إلى ظاهرة اجتماعية تتمثل في حياة اتباع الطرق الصوفية في الخوانق والزوايا والربط وامتثالهم

13 العجيلي، 1992، ص 32.

14 بكاري، 2014، ص 196.

15 بكاري، 2014، ص 196.

16 الطويل، 1946، ص 45.

لتعاليم شيوخمهم الذين تمتعوا بصفات مكنتهم من اجتذاب المريدين ويسرت لهم ثقة المحسنين من السلاطين والأمراء والأثرياء والذين تكفلوا بتوفير متطلبات الحياة الكريمة لهؤلاء المتصوفة عبر نظام الوقف¹⁷.

وقد أدى ذلك إلى نتائج عكسية حيث حوّل حياة هؤلاء المتصوفة من الزهد والتقشف إلى حياة الترف والرخاء لكثرة أرزاقهم من العطايا والأوقاف وعاش هؤلاء في الخوانق والزوايا حياة النعيم في الوقت الذي كان الفلاحة وعامة الشعب يعيشون حياة الفقر والشقاء وهنا الحديث عن الفترة المملوكية والعثمانية¹⁸.

أدت الصوفية وطرقها دورا مهما في التربية والتعليم في غياب دولة مركزية تأخذ على عاتقها إخراج الناس من الجهل والأمية إلى العلم والنور والمعرفة. الأمر الذي مكن منظومة التصوف في القدس من احتلال مكانة لها صبغة القدسية لها احترامها ومكانتها في المجتمع المقدسي، ساهم ذلك ومع مرور الزمن والحقب التاريخية من أيوبية ومملوكية وعثمانية بتشكيل موروث حضاري وتراث روحي ومعماري شكل بمجمله ركنا أساسيا من هوية القدس وتاريخها الحضاري حتى نهاية الحقبة العثمانية وبدايات الاستعمار الغربي المعاصر من بريطاني وصهيوني.

كما لعبت الطرق الصوفية دورا مهما في الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية، ونهضت بذلك بمهمة الدولة المركزية، التي كانت منشغلة بمواجهة القوى الأوروبية الغازية، منذ الحروب الصليبية وامتد نشاطها إلى نشر الإسلام بالطرق السلمية بين الشعوب الوثنية وإلى الجهاد ضد الغزاة وحركات التبشير والتنصير، وقد أرجع كثير من الباحثين المقاومة الشديدة التي واجهت الجيش الفرنسي،¹⁹ إلى انتماء الناس إلى هذه الطرق الصوفية التي كانت تدعو للجهاد وتدعو إلى المقاومة والرباط في الثغور للدفاع عن البلاد ضد الغزو الأجنبي ومقاتلته داخل الأراضي العربية كما في تونس والجزائر، والرباط في البلاد المحررة من الاستعمار كما في القدس وفلسطين بعد التحرير من

17 الطويل، 1946، ص 56.

18 الطويل، 1946، ص 56.

19 بكاري، 2014، ص 202.

الوجود الصليبي إبان الحقبة الأثيوبية والمملوكية - تحرير القدس على يد الأيوبيين عام 1187، وتحرير عكا على المماليك 1291".

ورثت فلسطين قبل الحكم العثماني نظاما تعليميا أساسه المساجد والكتاتيب والمدارس القرآنية ودور الحديث والقرآن والزوايا والتكايا والخوانق والتي شكلت معاهد عليا يدرّس فيها الفقه بمذاهبه المختلفة. واستمر هذا النظام التعليمي قائما وسائدا في فلسطين طوال الحكم العثماني. وهذا يعني أن الدولة العثمانية قد أبقت هذه المؤسسات التعليمية في فلسطين دون تدخل فيها ولم تعمل على تعطيل حركتها التعليمية أو تحديثها أو أن تتدخل في شؤونها من إدارة أو تمويل أو فرض مناهج وغيرها. كما شهدت الزوايا والخوانق والمدارس في العهد العثماني نشاطا تعليميا متوارثا من الحضارات والفترات السابقة. حيث قدمت هذه المؤسسات تعليمًا دينيا صوفيا نظريا وتطبيقيا. وكان لهذا النوع من التعليم دور مهم في التعريف بالدين الإسلامي ونشر مبادئه بين الناس.²⁰

ولم تكن هنالك حدود فاصلة بين المجالات المعرفية في المجتمعات الإسلامية قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث الترابط والاندماج بين العلوم والمعارف، والتي كانت خليطا من العلوم الدينية والعقلية. فلم يعرف العلماء "التخصصية المنفردة" كما عليه الحال اليوم بل كانوا متعددي التخصصات، فبعض العلماء برع في الفلك والفلسفة وعلم التنجيم وآخرون درسوا الجبر والحساب إلى جانب العلوم الدينية.²¹

إن التعليم في المدارس القرآنية الوقفية في القدس والتي تجاوز عددها في الفترة العثمانية السبعين مدرسة²² والتعليم المسجدي كان يلبي حاجة "سوق العمل" بمفهوما المعاصر. حيث تخريج المدرسين في هذه المدارس، والأئمة والخطباء والوعاظ والمفتين. فكانت هذه المدارس ملبية لحاجات السلطة السياسية في ذلك الوقت من حيث تخريج الموظفين من كتبة ووعاظ في غياب دولة حديثة عصرية.

20 إكمال الدين، 1999، مجلد 2، ص 475.

21 إكمال الدين، 1999، مجلد 2، ص 486.

22 حول هذه المدارس ينظر:

لم تكن الدولة بمؤسساتها المختلفة الراعية للعملية التعليمية في الدولة العثمانية شأنها شأن الحكومات الإسلامية في العصور السابقة لها تقوم بفتح مدارس وتمويلها والإشراف عليها وفرض مناهج ونظام محدد مركزي. بل تركت هذه المسائل "لأصحاب الخير والصدقة" والراغبين في تقديم صدقات جارية أو تخليد ذاتهم من خلال ما عرف تاريخيا وفقهيا بالوقف²³. والذي كان مقصدا للحكام وللأمرء وأصحاب رأس المال من الفئات المجتمعية المختلفة بصفة شخصية باعتباره صدقة جارية وقربي إلى الله عز وجل. حيث أصبحت هذه المؤسسة الوقفية وبفضل رأس المال الذي تسيّره مسؤولة عن كثير من الأنشطة الاجتماعية الحيوية، حيث تولت الإنفاق على المؤسسة الدينية والروحية من: (مساجد، خوانق، زوايا، ربط، الخ)؛ وعلى المؤسسات التعليمية من: (مدارس، زوايا، دور قرآن وحديث، مكتبات، وحلقات علم وغيرها)، وعلى المؤسسات الصحية من: (بيمارستانات). كما قامت بدور مهم في الرعاية المجتمعية ومحاربة الفقر وسد الفجوة بين الأغنياء والفقراء مثل التكايا والخوانق وغيرها. هذا مع العلم أن هذه المؤسسات جميعها أسست كمؤسسات وقفية لا علاقة للدولة بها²⁴. كما تولت الأوقاف نفسها تعيين المدرسين في مدارسها، حيث يشترط الواقف في وقفه ليس فقط سبل عمل مدرسته ومناهجها وطريقة تمويلها وإنما أيضا إجراءات تعيين مدرسيها والشروط الواجب توفرها فيهم ورواتبهم²⁵.

تعددت المدارس "القرآنية ودور الحديث والقرآن" في المدن الإسلامية عامة والقدس خاصة. حيث عرف التاريخ الإسلامي هذا النوع من المدارس القائم على الوقف إنشاءً وتمويلا وإدارة بعيدا عن مركزية الدولة وسلطتها وإدارتها²⁶. حيث مكن هذا الإرث التعليمي المتوارث والمستقل من تكوين نظام بل أنظمة تعليمية مختلفة باختلاف

23 حول الوقف في الشريعة والقانون أنظر مثلا: قدرى باشا، 1928؛ الخطيب، 1978؛ الطرابلسي الحنفي، 1902؛ يكن، 1388هـ: الحسيني، (د.ت)؛ الصلاحيات، 2014؛ عبد التواب، 2009؛ بوراس، 2012؛ بوداود، 2011؛ بنعلة، 2007؛ صبيحي، 2009.

Henia, 1995, p. 71-100 ; Hoexter, 1988 ; Deguilhem, 2004, p. 395-431 ; Deguilhem, 1992, p. 30-39.

.Sroor, 2010, p. 17 24

25 أوغلي، 1999. مجلد 1، ص 292.

26 حول أوقاف القدس ينظر: العصا، وآخرون، 2018؛ البخيت، 2009؛ المدني، 2005؛ سرور، 2018، ص 323-340؛ سرور، 2012، ص 64-70؛ سرور، 2010، ص 145-207.

Dumper, 1994 ; Reither, 2002 Sroor, 2010; Sroor 2008, p. 329-347; Sroor 2014, p. 5-30; Sroor, 2018, p. 27-40.

أهداف وسياسات المنشئ "الواقف" أو بمفهوم اليوم "الراعي". وأن هذا الواقف قد رسم النظام التعليمي لمؤسسته التعليمية ومناهجها وطرق عملها ونظامها التعليمي ووفر لها مصادر تمويل تتصف بالديمومة. هذا النظام التعليمي القائم على مثلث بزواياه الثلاث: الواقف ونظامه وشروطه، الطالب الذي يستقطبه هذا النظام ويسير وفق شروط، وأخيرا المعلم أو ما يطلق عليه في ذلك العصر "العالم" وقبوله بالعمل في مؤسسة الواقف والتزامه بشروطه. وبهذا، فقد أسس النظام التعليمي الوقفي لنظام تعليمي مستقل عن الدولة وأجهزتها المركزية والرقابية، حيث عملت هذه المؤسسات لقرون طويلة باستقلالية وحرية تامة دون معيقات من الدولة السلطانية. حيث وقف العلماء موقفا مدافعا عن الوقف باعتباره مصدرا خيرا للأمة الإسلامية ولا يحق لأحد مهما تعاضم سلطانه ونفوذه أن يسلب الأمة منه. وقد تحمل هذه المؤسسات أو علماءها أفكارا فقهيا ومذهبيا مخالفا لفكر ومذهب الدولة السلطانية. فمذهب الدولة العثمانية كان المذهب الحنفي، وانتشرت في القدس مدارس المذاهب الأخرى من شافعية كالمدرسة الصلاحية، ومالكية كالمدرسة الأفضلية أو المالكية في حارة مغاربة القدس²⁷ وأيضا المدرسة الأشرفية المخصصة للفقهاء الحنبلي والتي أسسها قايتباي المملوكي عام 1472²⁸. ويكشف عبد الكريم رافق أنه رغم تشكيل علماء القدس الأحناف -حيث مذهب الدولة العثمانية -، أكثرية علماء القدس في العهد العثماني خاصة في القرن الثامن عشر، إلا أن علماء الشافعية في باقي المدن الفلسطينية شكلوا الغالبية. وهذا ما يفسر توطيد العلاقة بين علماء القدس والدولة السلطانية ومؤسساتهم الدينية²⁹.

كان لمدينة القدس رغم صغر مساحتها وقلة عدد سكانها الحظ الأوفر باهتمام أصحاب الخير بإنشاء مدارس فيها أو دعم مدارس ومساجد قائمة وخوانق وزوايا؛ الأمر الذي مكنها من أن تكون قبلة لطامحي العلم منافسة بذلك حواضر وعواصم الدول الإسلامية المتعاقبة كالمدينة المنورة ودمشق وبغداد والقاهرة³⁰.

27 حول حارة المغاربة ينظر: التازي، 1972، ص 7-35.

28 Sroor, 2010, p. 164.

29 Rafeq, 2000, vol. 1, p. 45-53.

30 حول هذا الموضوع ينظر: رافق، 1990، ص 787-809.

Rafeq, 2000, vol. 1, p. 45-53.

ولعل المدرسة الصلاحية والخانقاه الصلاحية اللتان أنشئتا عام 1187 كانتا بلا مبالغة شعلة انطلاقا بناء المدارس والمؤسسات الصوفية والمعاهد العليا في القدس³¹ فيما بعد، خصوصا على يد الأمراء والحكام والأغنياء الذين أوقفوا الكثير من أموالهم وعقاراتهم للمدارس بعدما رأوا النجاح الباهر الذي وصلت إليه هذه المدارس³². حيث أصبحت القدس بفضل كثرة مدارسها وخوانقها وزواياها ومسجدها الأقصى الذي أصبح صرحا علميا مشهودا له ومنارة تستقطب طلبة العلم وعلماء العالم الإسلامي والمتصوفة من جهة ومن جهة أخرى بفضل أجواء الحرية الفكرية التي وفرتها الدول الإسلامية من أيوبية ومملوكية وعثمانية بسياساتها الليبرالية تجاه التعليم والفكر الصوفي تستقطب طلبة العلم والعلماء من كافة أصقاع العالم الإسلامي. وكان من بين أبرز العلماء الذي لمعوا في التدريس في المسجد الأقصى خلال القرن التاسع عشر الشيخ محمد البديري المتوفى عام 1805³³. كما درس مفتي الشافعية في القدس في نهايات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الشيخ طاهر عبد القادر أبو سعود. وتميز أبو سعود عن غيره من علماء المسجد الأقصى باهتمامه بعلم الفلك فترك لنا كتابا بعنوان "أوقات العبادات وبيان تقويمات"³⁴. وغيرهم الكثير من علماء النخب المقدسية أمثال كامل الحسيني³⁵.

الصوفية في القدس: بين "تخلية"³⁶ المكان و"تحلية"³⁷ الإنسان.

جسدت الحركات الصوفية في القدس منذ تحريرها من الاحتلال الصليبي عام 1187 على يد صلاح الدين الأيوبي "حكومة باطنية" إن جاز لنا التعبير تعددت أدوارها ووظائفها وأهدافها. ففي ظاهرها العبادة والذكر وجهاد النفس... وفي باطنها الرباط

31 حول مدارس القدس والحركة التعليمية فيها ينظر: العسلي، 1981.

32 حول هذه المدرسة ينظر: عبد الكريم رافق، 1990، ص 809-787.

33 مناع، 1997، ص 51.

34 المصدر السابق، ص 23.

35 العسلي، 1990، 443-493، ص 479.

36 التخلية مبدأ من مبادئ الفكر الصوفي يقصد به تخلية الروح من شواغل الدنيا ومطالب النفس وأهوائها والبعد عن الرذائل.

37 التحلية مبدأ من مبادئ الفكر الصوفي يقصد به تحلية الروح بالفضائل ومكارم الأخلاق.

والدفاع عن الأرض والهوية. حيث ينتج عن المراكز الصوفية من خوانق وزوايا ومدارس ورُبط شبكة من العلاقات بين من ينتمي إليها من أعضاء ومنتسبين عمادها رابطة روحية توجب على الجميع الالتزام والتضامن والتآزر في السراء والضراء تجسيدا للرابطة الروحية والأخوة التي تجمع أبناء الطرق الصوفية على الرغم من اختلافها.

أحدثت السيطرة الصليبية اللاتينية على القدس تحولا في الزعامة والنفوذ بعد تشكل النظام الكنسي اللاتيني وإجبار الطوائف المسيحية المحلية للخضوع له. وبهذا فقدت طائفة الروم الأرثوذكس دورها القيادي كما فقدت جزءا مهما من نفوذها الديني وملكيته العقارية، كما انتزع منها منصب البطريركية الذي يمثل أعلى منصب قيادي روحي كان في حوزتها، ومن ثم خضعت إلى بطرك لاتيني جديد 38. ورغم رابطة الأخوة التي جمعت بين المسيحيين الفلسطينيين والفرنجة الصليبيين إلا أن التمييز الرسمي والقانوني والاضطهاد المذهبي قد مارسه ضدهم مملكة القدس اللاتينية. وهذا ما دفع مسيحيي فلسطين إلى الترحيب بحركة التحرير التي قادها صلاح الدين الأيوبي. فقد شهدت هذه الفترة وما أعقبها من السيطرة الأيوبية والمملوكية وأيضا العثمانية تحولا في العلاقة بين هذه الطوائف والسلطة السياسية وفق نفس السياسة والمبادئ التي كانت تحكم وتنظم هذه العلاقة قبل الاحتلال الصليبي لفلسطين عام 1099³⁹.

لم تتحول القدس إلى مدينة عربية في طرازها المعماري منذ السيطرة الإسلامية على القدس عام 638 وإعادة السيطرة عليها عام 1187 مروراً بالفترة الصليبية، فمخطط المدينة البيزنطي ومبانيها المسيحية بقيت كما هي رغم حكمها من قبل شعب آخر ودين آخر، وهذا ما تجسد بشكل خاص في حارة النصارى. ورغم الوجود الإسلامي في القدس فإن معالم "حارة النصارى المسيحية" بقيت كما هي؛ حيث لم يتم إحداث أية تغيرات في المشهد الحضري للحارة حتى الفترة الأيوبية، باستثناء فترة حكم الخليفة الفاطمي الحاكم (996-1021)، والذي أمر بهدم الكنائس والكنس في القدس، حيث

38 عثمانة، 2000، ص 220-221.

39 عثمانة، 2000، ص 222-223.

هدمت كنيسة القيامة عام 1009⁴⁰. إلا أن هذا الحاكم غير من سياسته في أواخر حكمه إذ سمح في عام 1020 لليهود والنصارى بالعودة إلى دينهم وبناء المعابد والكنائس المهتمة⁴¹. ورغم مساعدات القيصرية البيزنطيين لم يتمكن نصارى القدس من إعادة بناء كنيسة القيامة إلا في عام 1048. في الوقت الذي بقيت فيه كنائس أخرى مثل كنيسة سانت آن قرب باب الأسباط تحت السيطرة الإسلامية، إذ حولت إلى مدرسة إسلامية⁴².

إن مشاركة نصارى القدس في الحملة التي نظمها الحكام الفاطميون منذ 1033 لترميم أسوار القدس وتحسينها قد منحهم الحق في إقامة حارة محصنة خاصة بهم تمتد من باب الخليل غربا وحتى باب العامود شمالا⁴³ وهذا ما عرف لاحقا باسم "حارة النصارى". حيث لم تشر المصادر قبل هذا التاريخ إلى وجود حارة خاصة بالمسيحيين وتحمل اسمهم. ومن ثم يمكن لنا أن نعتبر منتصف القرن الحادي عشر الميلادي تاريخ ولادة حارة النصارى؛ حيث تم الاعتراف بها رسميا من قبل السلطات الإسلامية الحاكمة والتي عرفت باسم حي البطرك. فالدعم المادي الذي قدمه نصارى القدس والذي كان مصدره الإمبراطور البيزنطي قاد إلى توقيع اتفاق بين الخليفة الفاطمي والإمبراطور البيزنطي قسطنطين تقرر بموجبه تعهد الإمبراطور بتمويل بناء الجزء من سور القدس المحاذي للكنائس المسيحية -أو بتعبير أكثر دقة- المحيط بحارة النصارى شريطة أن يقتصر هذا الحي على السكان النصارى وألا يسكن معهم أحد من غير المسيحيين، وأن يتم وضع هذا الحي تحت سلطة البطرك. فممن المتعارف عليه قبل هذا الاتفاق اندماج سكان القدس من مسلمين ونصارى ويهود واختلاط مساكنهم وعدم وجود أحياء خاصة بكل منهم.

ولكن منذ هذا التاريخ تغيرت الخريطة السكنية للقدس بانقسامها إلى حارات خاصة بأبناء الديانات المسيحية الثلاث. فبموجب هذا الاتفاق سابق الذكر "أرغم المسلمون بأمر من الخليفة الفاطمي على الانتقال إلى أجزاء أخرى من القدس وترك الحي للنصارى

40 غويتان، 1992، ص 23؛ الحيارى، 1990، ص 169؛ الدوري، 1992، ص 146.

41 الدوري، 1992، ص 146.

42 الحيارى، 1992، ص 169؛ غويتان، 1992، ص 23.

43 غويتان، 1992، ص 24.

وحدهم⁴⁴. وعلى ضوء ذلك تشكلت حارة النصارى ضمن الحدود الآتية: "يتكون الحد الخارجي من سور المدينة الذي يمتد من الباب الغربي أو باب داود مروراً بالبرج الذي يقع في الزاوية ويمتد إلى الباب الشمالي (باب العامود). أما الحد الداخلي للحي فيتكون من الشارع العام الممتد من باب العامود (طريق القديس أسطفان في فترة الصليبيين) وحتى مناضد الصرافين، ويتجه من هنالك ثانية إلى الباب الغربي⁴⁵".

واستكمالاً لإرساء النفوذ المسيحي في حارة النصارى حديثة التسمية والتكوين؛ منح الخليفة المستنصر عشية السيطرة التركمانية على القدس في حزيران 1073 التجار الأوروبيين -تجار مدينة أمان- هدية تمثلت بقطعة أرض تقع في هذه الحارة؛ لبناء مركز لهم للإقامة فيه فترة مكوثهم في القدس. وبالفعل أقام هؤلاء التجار على هذه القطعة دير عرف باسم دير القديسة ماري اللاتينية، ودير القديسة مريم المجدلية وكنيسة عرفت باسم القديسة يوحنا. بالإضافة إلى إنشاء نزل تحول فيما بعد إلى مستشفى القديسة يوحنا⁴⁶. وخلال فترة الوجود الصليبي في القدس 1099-1187 واتخاذ القدس عاصمة للمملكة اللاتينية في الشرق ازداد الوجود المسيحي في حي البطرك (حارة النصارى) والذي استقر فيه اللاتين نهائياً، كما "استوطن" النصارى الشرقيون في حارة عرفت بالمشاركة والتي كانت تقع في المنطقة الواقعة بين باب الأسباط من الشرق وباب العامود من الشمال حيث شكل سور المدينة الشمالي حدود هذه الحارة⁴⁷.

وتشير المصادر إلى أن فترة السيطرة الصليبية على القدس قد شهدت "استيطان" جماعات قومية ودينية عديدة عملت على إنشاء أديرة وكنائس نذكر من بينها: اليونانيين والبلغاريين والألمان والهنغاريين والأسكتلنديين والنفاريين والبريتونيين والانجليز والأرمن واليعاقبة والسرمان والهنود والأنباط وغيرهم الكثير⁴⁸.

44 الحياي، 1992، ص 171.

45 William of Tyre, 1976, vol.1, p. 407. الحياي، 1992، ص 172. Boas, 2001, p. 84.

46 الحياي، 1992، ص 172.

47 الحياي، 1992، ص 180.

48 الحياي، 1992، ص 181.

ولكن التحول الكبير الذي شهدته حارة النصارى بشكل خاص والحارة الإسلامية في القدس على وجه العموم من حيث التركيبة الديموغرافية والوظائف المؤسساتية أو العمرانية للأبنية التي كانت قائمة خلال الفترة الصليبية جاء مع إعادة السيطرة الإسلامية على القدس على يد صلاح الدين الأيوبي عام 1187. فبعد أن استقر حكمه في القدس عمل على إرساء ليس فقط دعائم حكمه السياسي والإداري وإنما أيضا محو أية آثار أحدثها الصليبيون في القدس تذكر بعهدهم وتحمل بصماتهم. فالتغيرات التي أحدثها صلاح الدين في الهوية المعمارية والوظائفية للمؤسسات المقدسية الدينية أو غير الدينية منها لم تقتصر فقط على إزالة أي آثار أحدثها الصليبيون على المعالم الإسلامية في القدس، وإنما أيضا تغيير هوية المؤسسات الصليبية بمعنى العمل على "أسلمة" هذه المؤسسات خاصة بعد أن ترك الصليبيون القدس وبالأخص حارة النصارى. حيث شهدت هذه الحارة في هذه المرحلة فراغا ديموغرافيا استغله صلاح الدين في "أسلمة" بعض معالمها حديثة العهد وتغيير التركيبة الديموغرافية فيها، وعدم اقتصار السكن فيها على النصارى ومن ثم التحرر من الاتفاقيات التي عقدها الفاطميون مع إمبراطور بيزنطة التي تمنع غير النصارى من السكن في هذه الحارة.

وتتوجها لهذه السياسة عمل صلاح الدين على توطيد وتكريس الوجود الإسلامي في حارة النصارى عن طريق إنشاء مؤسسات هامة جدا على صعيد المجتمع المحلي تعمل على تقديم خدمات كبيرة لسكان القدس والقادمين إليها من المسلمين. حيث تم إنشاء مستشفى ضخم لتقديم الخدمات العلاجية للسكان ويقوم بدور المؤسسة التعليمية في مجال الطب.⁴⁹ وتشير المصادر إلى أن المكان نفسه أي منطقة الدباغة أقيم فيه مستشفى صليبي أي أن صلاح الدين الأيوبي أقام مؤسسته الطبية على أنقاض المستشفى الصليبي.⁵⁰ قام أيضا السلطان صلاح الدين الأيوبي بإنشاء مؤسسة ضخمة للصوفية عرفت بالخانقاه لتكون مكان إقامة وعبادة وتعليم للصوفيين المتواجدين في القدس والقادمين

49 اكامل جميل العسلي، 1981، ص 296.

50 العسلي، 1981، ص 296.

إليها⁵¹. أنشأ صلاح الدين الأيوبي هذه الخانقاه في القدس لتكون أول مؤسسة للصوفية في القدس. وأقامها في المكان الذي عرف تاريخيا خاصة خلال الفترة الصليبية "بدار البطرک" الملاصقة لكنيسة القيامة. تقع حدود هذه الخانقاه كما حددتها الوقفية بين كنيسة القيامة من الجنوب والشارع الذي يحدها من الشمال والذي يعرف الآن بشارع الخانقاه⁵². ووفق المؤرخ المقدسي عارف العارف فإن هذا المكان الذي حوله صلاح الدين إلى وقف كان في الأساس منزلا لبطاركة الروم الأرثوذكس ودارا للقسس قبل الاحتلال الصليبي للقدس عام 1099. ولكن انتزع الصليبيون منهم ملكية هذا المكان التي أعادها لهم لاحقا صلاح الدين الأيوبي، وفي المقابل اقتطع جزءا منها وحوله إلى خانقاه ضمت جامعا ورباطا للعلماء الصوفيين وهو ما عرف لاحقا بدار المجاهدين. وتولت عائلة العلمي إحدى عائلات القدس التولية والإشراف على هذه المؤسسة الصوفية الوقفية. ولضمان استمرارية عمل هذه المؤسسات أوقف عليها الكثير من العقارات سيتم الحديث عنها لاحقا.⁵³



صورة رقم (1): مدخل مسجد الخانقاه الصلاحية

المصدر: Hawari, 2007, p. 43.

51 ينظر: الدوري، 1992، ص 146.

52 كامل جميل العسلي، 1981، ص 330-331.

53 العارف، 1992، ص 501؛ العسلي، 1981، ص 334.

تشير وقفية صلاح الدين الأيوبي على هذه المؤسسة الصوفية الهامة كما يرد ذلك في دفتر تحرير طابو 522 بأنه أوقف جميع الخانقاة التي كانت تعرف قديما بدار البطرك على مشايخ الصوفية، والشيوخ والكهول والشباب المتأهلين والمجردين من العرب والعجم. إذ خصص هذه الدار لتكون رباطا لهؤلاء وسكن للمعلمين والقادمين من الصوفيين إليها من جميع أنحاء البلاد الإسلامية. وقد أوقف صلاح الدين على هذه المؤسسة الصوفية الكثير من العقارات لضمان استمرارية عملها بمعزل عن اهتمام أو إهمال الأمراء والسلطين لها. وتشير الوقفية إلى العقارات الآتية: "الصهريج المجاور للخانقاه، قبو ودور ملاصقة للفرن، قبو كبير يعرف بإسطبل البطرك، بيت شمالي هذا الاسطبل، حمام يعرف بالبطرك، القبو والحوانيت المجاورة للحمام المذكور، البركة المعروفة ببركة البطرك، الصهريج الملاصق لبركة البطرك، البركة المعروفة بمامل، قطعة الجورة العليا وهي الشمالية تماما، قطعة أرض تعرف بجورة السفلى وهي قبلية تماما، قطعة أرض البقعة تابع للقدس الشريف تماما، قطعة أرض البقعة تابع للقدس الشريف تماما، قطعتا أرض ظاهر القدس الشريف تعرف برأس الحياوس ومهرج اشكرن تماما، بيوت باب (عدد) 18. نصف قبو طاحون بحارة اليهود، حاكورة بيد أبو بكر الجعبي، حاكورة بيد خضر الرومي، حاكورة بيد الكرجي النصراني بحارة النصرى، حاكورة مجاورة لبركة حمام البطرك، دور الخراب المهدمة تجاه الحمام المزبور، دار الخراب علو الحمام المزبور".⁵⁴

وتعتبر هذه المؤسسة الصوفية أولى المؤسسات الصوفية في القدس وأول خانقاه أنشئت في فلسطين. كما تعتبر أهم هذه الخوانق وأكثرها دورا في الحركة الفكرية في القدس الشريف. ولم يقتصر دور علماء وشيوخ هذه المؤسسة على النشاطات الصوفية علما وسلوكا بل قاموا بدور الإشعاع الفكري والعلمي في المدينة المقدسة بقيامهم بوظائف التدريس والقضاء والخطابة في القدس. حيث شكلت الخانقاه أيضا مستقرا للفقهاء وطلاب العلم في المدرسة الصلاحية. وقد اعتبرت مشيخة الخانقاه الصلاحية من

54 دفتر تحرير طابو 522 في محمد أبشري، (د.ت)، ص 31-32.

الوظائف الرفيعة في القدس حيث كان شيخها يعين بفرمان من السلطان مباشرة حتى نهاية الحقبة العثمانية⁵⁵. وهذا يعكس الأهمية التي كان يوليها سلاطين الدولة الأموية والمملوكية والعثمانية للصوفيين ومؤسساتهم في القدس.

إن المتتبع للأحداث والمتبصر بنتائجها وخواتيمها يلاحظ أنه بالرغم من سياسة التسامح التي جسدها صلاح الدين في تعامله مع أعدائه الصليبيين إلا أن مؤسساتهم في القدس لم تنل نصيباً من هذه السياسة. فرغم وجود فضاء عمراني في القدس بشكل عام وبحارة النصارى بشكل خاص يسمح بإنشاء مؤسسات في أماكن جديدة لم تقم عليها أبنية سابقة، إلا أن صلاح الدين أقام مؤسساته على أنقاض المؤسسات الصليبية السابقة⁵⁶.



صورة رقم (2): توضح سطح الخانقاه وجوارها كنيسة القيامة في القدس

المصدر: الصورة مرفقة بتقرير حول الخانقاة الصلاحية مرسل من قبل القنصل الفرنسي في القدس إلى وزير الخارجية الفرنسي في تاريخ 1860/6/12: أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، تركيا-القدس، مجلد 6، ص 134-136.

55 عبد المهدي، 1981، ص 403-426.

Hawari, 2007, p. 35-45.

56 Boas, 2001, p. 82

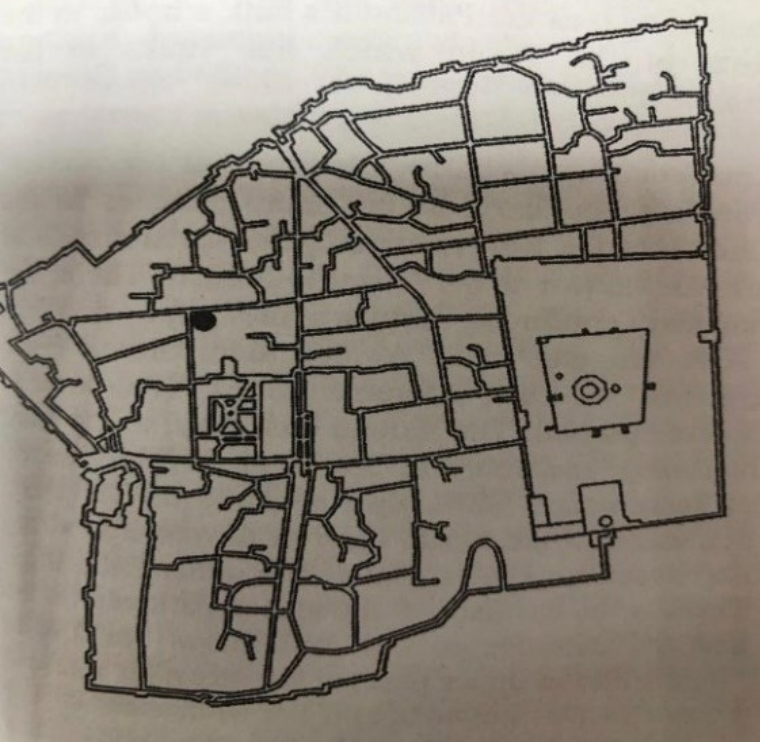
فمكان الخانقاه الصلاحية كانت في الأصل دار البطريرك اللاتيني في القدس والتي أنشئت في الأساس في مكان يذكرُ بآثار الوجود المسيحي المبكر في القدس⁵⁷. كما قام صلاح الدين بتحويل مجمع الاستبارية الذي كان يشمل مستشفى وكنيسة إلى بیمارستان حمل اسمه. وليس هذا فقط وإنما أيضا اختار منزلا في هذه الحارة ليكون مقرا له خلال فترة إقامته في القدس عام 1191 كان يعرف باسم بيت الإقساء، حيث أشرف من هذا المكان وتابع عملية إعادة "أسلمة القدس" وإعادة تحصينها وترميم أسوارها وأبراجها⁵⁸. إن اختيار صلاح الدين مكان سكناه وإقامته قرب كنيسة القيامة وليس قرب المسجد الأقصى تعد تشبها بالخليفة عمر بن الخطاب والذي صلى صلاته الأولى قرب كنيسة القيامة وقد يفسر أيضا برغبته بانتهاج سياسة التقارب والتسامح والاندماج بين المسلمين والنصارى وإزالة الفوارق والحدود الطبوغرافية والديموغرافية التي سادت القدس خلال ثلاث حقبة تاريخية متعاقبة: الفاطمية، والتركمانية والصليبية. ولكن أيضا قد يفسر من قبل البعض على أنه استكمال لعملية "الأسلمة" التي انتهجها وإعادة توطين المسلمين في هذه الحارة، ومن ثم ليكون قدوة للآخرين بالسكن في هذه الحارة والاستيطان في بيوتها خاصة بعد أن خلت من أصحابها وساكنيها. حيث كانت أحياء وأسواق ودكاكين وبيوت اللاتين خالية بعد أن غادرها سكانها بموجب اتفاقية التسليم، ومن جهة أخرى عاد آلاف المسلمين إلى القدس بعد أن شردوا منها على يد الصليبيين. كما تم إعادة توطين المسلمين في القدس بعد موجة الخروج من المدينة التي واكبت عملية هدم أسوار القدس وتسليمها للصليبيين التي قام بها الملك المعظم عيسى الأيوبي عام 1219⁵⁹. حيث بقيت هذه الأسوار مهدمة حتى أعادها السلطان العثماني سليمان القانوني (1520-1566)⁶⁰.

57 Boas, 2001, p. 84

58 ينظر: العسلي، 1981، ص 330-331؛ العارف، 1992، ص 501؛ العسلي، 1981، ص 334؛ الحيارى، 1992، ص 190؛ لتل، 1992، ص 207-208.

59 حول هذا الموضوع ينظر: دوري، 1990، ص 104.

60 حول هذا الموضوع ينظر: العسلي، 1992، ص 234-233.



شكل (1): موقع الخانقاه الصلاحية

المصدر: Hawari, 2007, p. 52

وتوثق لنا المصادر التاريخية العديد من المنشآت الإسلامية التي اختيرت حارة النصارى كموقع لإقامتها. ففي عام 613 للهجرة قام الملك المظفر شهاب الدين غازي بن السلطان الملك العادل الأيوبي بتحويل دارا تقع بجوار البيمارستان الصلاحي إلى زاوية عرفت بالدركاه وحولها إلى وقف. كما تم تحويل كنيسة قرب القلعة يقول مجير الدين الحنبلي أنها من بناء الروم إلى زاوية عرفت باسم زاوية الشيخ يعقوب العجمي. كما أنشئت زاوية أخرى قرب الخانقاه عرفت بالحمراء ومدرسة للحنفية قرب كنيسة القيامة⁶¹.

61 الحنبلي العليمي، 1999، ص 98-99: الدوري، 1990، ص 148.

كما أنشأ صلاح الدين مدرسة تعتبر الأشهر في تاريخ القدس لتدريس الفقه الشافعي أقيمت على أنقاض كنيسة القديسة حنة عام 1192 عرفت باسمه وهي المدرسة الصلاحية. واستمدت هذه المدرسة شهرتها بوصفها مقر المذهب الفقهي السائد في القدس في كلا العصرين الأيوبي والمملوكي (المذهب الشافعي)، وقد أوقف عليها أيضا العديد من العقارات⁶². ومنذ ذلك الوقت أصبحت القدس بمؤسساتها العلمية والصوفية منارة تستقطب العلماء والفقهاء وأرباب الطرق والزهد من مصر والشام والمغرب، وشكل المسجد الأقصى جامعة إسلامية تمثل مظهرها حضاريا وفكريا⁶³.

كما توثق المصادر والدلائل الأثرية المعمارية أيضا، أن عدداً من سلاطين الأيوبيين (1187-1250) أسهموا في إنشاء مبان وقفية عديدة في القدس كالمساجد والمدارس. فقد أنشأ ووقف أكبر أبناء صلاح الدين، الملك الأفضل مدرسة عرفت باسمه لتدريس الفقه المالكي سنة 1194. وقد أقيمت هذه المدرسة في "حارة المغاربة" حيث يقيم المهاجرون المغاربة إلى القدس، لأن معظم المغاربة كانوا يتبعون المذهب المالكي⁶⁴. وهو الملك نفسه الذي حول هذه الحارة إلى وقف لصالح المهاجرين المغاربة عرفت باسم "حارة المغاربة". وحدود الحارة كما وردت في وثيقة الوقف هي: من الجنوب سور المدينة، ومن الشرق حائط الحرم الشريف، ومن الشمال طريق باب السلسلة المؤدي إلى الحرم الشريف، ومن الغرب حارة الشرف. وبالتالي اعتبر هذا الوقف أول الأوقاف التي أوقفت على المغاربة في القدس⁶⁵. لقد أوردت وثائق الأوقاف الكثير من المؤسسات والعقارات الوقفية الأخرى التي أوقفها المغاربة في حارتهم في القدس والتي تشمل مساجد وزوايا ومساكن ودكاكين مثل تلك التي أوقفها الشيخ عمر المصمودي. وقد وصل عدد تلك المنشآت حتى عام 1967 حوالي 140 عقارا⁶⁶.

Little, 1990, p. 180 62

ينظر: عبد المهدي، 1983، ص 141-203. 63

Little 1990, p. 180 64

Tibawi, 1978, p. 13 65

وثائق مؤسسة إحياء التراث والبحوث الإسلامية/أبو ديس، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ملف رقم (13/5.28/1272/13). 66

وقد شكلت القدس ومنذ تحريرها من الصليبيين قبلة للمسلمين من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، للحج والزيارة والرباط فيها، وكان للمغاربة حضور مميز فيها. حيث لم تكن القدس لمسلمي شمال أفريقيا مجرد مدينة إسلامية كباقي مدن العالم الإسلامي وإنما كانت مدينة الرباط والحج، لا تكتمل شعائر الحج إلى مكة بالنسبة إليهم إلا إذا شدوا الرحال إلى القدس قبل عودتهم إلى بلادهم. ولم تكن القدس بالنسبة لهم كسائر المدن الأخرى يمكن زيارتها للاستجمام والراحة فقط وإنما كانت من أجل الرباط والبقاء فيها قربا من مسجدها الأقصى الذي بارك الله حوله ودفاعا عنه وعن القدس وفلسطين من الأخطار الخارجية المحدقة بها؛ وحبا لتلقي العلم في رحابه. حيث قدمت طلائع المغاربة إلى القدس طلبا للعلم قبل سقوطها بيد الصليبيين عام 1099م كالقاضي أبو بكر بن العربي الإشيلي الأندلسي وغيره⁶⁷. واستؤنفت رحلاتهم إليها كمجاهدين فاتحين صلبة قائد التحرير الثاني للقدس صلاح الدين الأيوبي عام 1187. ولم تنته مهمتهم في المشاركة في جيش التحرير الصلاحي وإنما فضلوا البقاء فيها مرابطين على العودة إلى أوطانهم كأمثال العالم الصوفي أبي مدين بن شعيب التلمساني وحفيده؛ الجد المجاهد المحرر والحفيد الممول والداعم لقوافل المرابطين عبر العصور في القدس من المغاربة بشكل عام والجزائريين بشكل خاص عبر تحويل أملاكه في قرية عين كارم المقدسية وقفا عليهم جيلا بعد جيل. هذا بعد أن شكلت القدس نقطة جذب ورباط لهم فضلوا البقاء فيها على العودة إلى أوطانهم، الأمر الذي دفع الملك الأفضل ابن صلاح الدين الأيوبي (1160-1196) إلى تخصيص مكان خاص لسكانهم في القدس وتحويله إلى وقف لصالحهم عرف لاحقا باسم حارة المغاربة والتي تقع في الناحية الجنوبية القبلية من سور المدينة. وقد شكلت هذه الحارة بمن يسكنها من مغاربة إحدى المكونات العمرانية والبشرية للمدينة المقدسة عبر العصور⁶⁸.

67 الجعية، 2019، ص 153.

68 التازي، 1972، ص 35-7.

وعلى نفس الاستراتيجية سار السلاطين المماليك (1250-1516)، إذ تسابق السلاطين والأمراء المماليك إلى إنشاء المؤسسات الوقفية في القدس خاصة التعليمية منها؛ الأمر الذي ساهم ليس فقط في تطور الحركة العلمية والثقافية في القدس وإنما أيضا في التطور العمراني المتمثل بالمباني والأسواق التي تم إنشاؤها، والتي تركت لنا تراثا معماريا مهما. كما شمل هذا التطور أيضا القطاع الاقتصادي ليس فقط من خلال بناء الأسواق والخانات والحمامات وغيرها من المؤسسات الاقتصادية، وإنما أيضا من خلال وقف الكثير من القرى والمزارع والأراضي الزراعية والمنتشرة في كل مناطق فلسطين التي خصصت عائداتها للنفقة على مؤسساتهم الوقفية في القدس. فقد بنى المماليك 27 مدرسة وقفية تركزت معظمها في الجهة الغربية والشمالية للحرّم. وكان الهدف منها تدريس الفقه وموضوعات الدراسة الإسلامية المتصلة به، ورعاية الصوفية. ولضمان سير عمل هذه المؤسسات أوقفوا لصالحها مئات الدكاكين والدور والأراضي الزراعية سواء داخل القدس أو خارجها⁶⁹.

واستمرت هذه المؤسسات في أداء وظيفتها طوال فترة الحكم العثماني للقدس (1516-1917)، ونال شيوخها الاحترام والتقدير، حيث كانت الدولة العثمانية ترى في نشر الفكر الصوفي في القدس "ترسيخا للقيم الإسلامية، وتثبيتا لوجودها السياسي". حيث حرص سلاطين آل عثمان على دعم الطرق الصوفية ورعايتها عبر الهبات التي كانت تقدم لشيوخ هذه الطرق؛ نظرا لاعتقاد هؤلاء السلاطين أن المتصوفة يعدون "عنصر استقرار وركن دعم للدولة العثمانية، بما لهم من أثر روحي واجتماعي وسياسي في المدينة"⁷⁰. وخلال الفترة العثمانية عرف شيخ الطريقة الصوفية بلقب "خوجا"، كما عرف أتباع الطريقة الصوفية بلقب "درويش"⁷¹. وخلال القرون الثلاثة الأولى من الحكم العثماني، استمرت المؤسسات الصوفية في القدس بأداء وظيفتها نظرا لموارد أوقافها التي حافظ النظام العثماني خاصة القضائي باستمرار تدفقها وفق شروط الواقف، وقد كان لعائلة

69 ينظر: Burgoyne, 1987, p. 282.

70 صالحة، 2009، ص 190-191.

71 غوشة، 2009، ص 214.

العلمي في القدس دور الريادة في تزعم مشيخة الخانقاه الصلاحية حتى نهاية الحقبة العثمانية⁷². وخلال القرن التاسع عشر انتشر التصوف في فلسطين على نطاق واسع، حيث جمع فقهاء تلك الحقبة بين الفقه والتصوف ومن أشهر هؤلاء الشيخ حسن بن محمد حلاوة المتوفى عام 1888 وقد عاش في غزة وساهم بنشر التصوف في كل ربوع فلسطين⁷³. ومن هنا نرى كيف استخدمت الصوفية من قبل سلاطين الدولة الأيوبية وبدءا من السلطان صلاح الدين الأيوبي وانتهاءً بسلاطين المماليك والعثمانيين كأداة وظيفية في إعادة تأهيل القدس ديمغرافيا وفكريا بعد تحريرها من الصليبيين والضرورات المستجدة التي أحدثها الفراغ الديمغرافي الذي نتج عن طرد المسلمين من القدس إبان الغزو الصليبي ورحيل المستعمر بعد ثمان وثمانين عاما من الوجود في القدس ومسح هويتها العربية والإسلامية. فرأى هؤلاء السلاطين في الصوفية الأداة الأمثل نظرا لمؤهلاتها في الرباط والدفاع عن البلاد أمام الغزو الأجنبي أولا، وثانيا بالحفاظ على الهوية العربية الإسلامية ومحو ما أحدثه الاستعمار الصليبي في القدس معماريا وفكريا، والحفاظ على هوية القدس وتراثها العربي الإسلامي.

الصوفية في القدس: ذاكرة المكان وتراث الإنسان

ارتبط تاريخ القدس منذ عام 1187 بتاريخ الصوفية بحيث مثل كلاهما متلازمة الوجود وذاكرة أجيال. حيث لم يقتصر الوجود الصوفي في القدس على طريقة واحدة وإنما تعددت طرقها وتشعبت، الأمر الذي ترك لنا تراثا معماريا وفكريا متنوعا ساهم ليس فقط بالثراء العمراني في القدس وتطور القدس معماريا من خلال كثرة المنشآت الصوفية فيها، وإنما أيضا ثراء فكريا متنوعا نظرا لتنوع وتعدد الطرق الصوفية وتنوع مؤسساتها في القدس وكثرة عددها، مما جعل من القدس قبلة للمتصوفة في العالم الإسلامي ومنارة للعلم والفكر المذهبي والصوفي المتنوع. حيث استقطبت هذه الطرق والمؤسسات مريديها وشيوخها وأقطابها من كافة أقطار العالم الإسلامي، من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، من المتصوفة المغاربة إلى المتصوفة الشرقيين إلى المتصوفين الأفغان، إلى المتصوفة

72 الجبوري، 2010، ص 193.

73 العسلي، 2009، ص 316.

الهنود. وكل منهم كان له طريقته في التصوف وصومعته الخاصة من خوانق وزاويا. ومن هذه الطرق نذكر: الطريقة الرفاعية للشيخ أحمد بن علي يحيى الرفاعي، المتوفى عام 578 هـ ويصل نسبه إلى موسى الكاظم ابن جعفر الصادق بن علي بن أبي طالب ولد في العراق ومات فيها⁷⁴.

الطريقة النقشبندية وتنسب إلى الشيخ محمد بهاء الدين النقشبندى البخاري المتوفى عام 1389م⁷⁵.

الطريقة الشاذلية أو الوفاية: تنسب إلى الشيخ: أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي المغربي من سلالة الحسن بن علي المتوفى عام 656 هـ⁷⁶. وقد تشعبت إلى العديد من الطرق منها: العلوية، الدرقاوية والشاذلية الشرطية⁷⁷. ويرى المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون أن أبو مدين شعيب الغوث الصوفي التلمساني المتوفى عام 1197 في العباد على مشارف تلمسان أن بعض السادة الشاذلية يعرفون أبو مدين على أنه "أحد شخصيات الظهور، هو شعيب بن صالح الذي سيحمل راية لواء المهدي المنتظر ويمهد لسلطانه قبل قيام الساعة، ثم يقتل أخيرا في مدينة القدس وهو يقود طلائع جيوش المهدي"⁷⁸.

وهناك وجود أيضا للطريقة المولوية نسبة إلى جلال الدين الرومي. والطريقة البسطامية نسبة إلى أبي يزيد طيفور البسطامي؛ والطريقة التيجانية، نسبة إلى: أبو العباس أحمد بن محمد بن المختار بن أحمد الشريف التيجاني المولود في الجزائر والمتوفى في مدينة فاس سنة 1230 هـ وانتشرت هذه الطريقة في شمال إفريقيا والسودان⁷⁹. وهناك طرق أخرى كالعلوية، والوفائية، والقلندرية، واليونسية⁸⁰.

74 أبو الرب، 2006، ص 26.

75 ربايعة، 2010، ص 673-674.

76 سهر، 2005، ص 57.

77 أبو رمان، 2020، ص 139.

78 ماسينيون، 2015، ص 37.

79 سهي، 2005، ص 67.

80 النتشة، 2014.

كما كان أيضا للطريقة القادرية حضور، تلك الطريقة التي تنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني المتوفى عام 1166م والمولود في جيلان عام 470 هـ جنوب بحر قزوين. ثم رحل إلى بغداد وعمل على إدارة مدرسة صغيرة أسسها الشيخ أبو سعيد المخرمي تقع في باب الأزج أحد أحياء بغداد حيث عمل على تطويرها عمرانيا ووظيفيا اعتمادا على ما وُفِّدَ عليها من عقارات وقد عرفت باسم "المدرسة القادرية". تزامن ذلك مع الحروب الصليبية التي أدت إلى نزوح الكثير من أبناء فلسطين إلى باقي أنحاء العالم الإسلامي ومن ذلك بغداد. وكان لهذه المدرسة الدور الهام في استقبال أبناء الفارين من الاحتلال الصليبي في فلسطين وتعليمهم وإعدادهم في هذه المدرسة للعودة إلى جبهات القتال لمقاومة المستعمر تحت القيادة الزنكية. ومن بين هؤلاء ابن نجا الواعظ الدمشقي المتوفى عام 599 هـ الذي أصبح مستشارا عسكريا لصلاح الدين الأيوبي، ومن هؤلاء أيضا موسى بن الشيخ عبد القادر الذي انتقل إلى بلاد الشام؛ وموفق الدين أحد مستشاري صلاح الدين وقرينه الحافظ عبد الغني المقدسي اللذان التحقا بمدرسة عبد القادر بعد أن رحلت أسرتهما إلى قرية جماعين إحدى قرى مدينة نابلس سنة 561 هـ⁸¹.

ساهمت هذه الطرق جمعاء ليس فقط في نشر الفكر الصوفي في القدس خاصة وفلسطين عامة، وإنما أيضا في صناعة تراث معماري خالد في القدس رغم محاولات الطمس والتهويد والاستيلاء. فكان لكل طريقة من هذه الطرق حضورها المتوارث في المدينة المقدسة عبر مؤسساتها الصوفية من خوانق وزاويا أو بعض المدارس التي قامت بدور مزدوج تعليمي وصوفي في آن واحد حيث أن هذه المؤسسات كان أحيانا يطلق عليها زاوية وأحيانا مدرسة. وكما أسلفنا سابقا كان لارتباط هذه المؤسسات بتمويل دائم عبر موارد العقارات الوقفية الأثر الأكبر في ديمومتها واستمرار دورها والحفاظ على تراثها المعماري. كما سبق الحديث تعود جذور هذه المؤسسات من خوانق وزاويا وربط إلى عهد صلاح الدين الأيوبي حيث لا تذكر المصادر ظهورا لهذه المؤسسات في مصر وبلاد الشام قبل عهد صلاح الدين الأيوبي⁸².

81 أبو الرب، 2006، ص 70-80.

82 الطويل، 1946، ص 45.

فالزاوية هي مؤسسة محدثة في المجتمع الإسلامي لم يعرفها المجتمع الإسلامي المبكر حيث كان المسجد يمثل المؤسسة الدينية الوحيدة التي تقام فيها الشعائر الدينية والعبادة والاعتكاف كما شكل مؤسسة تعليمية بديلا عن المدرسة، وأيضا مكانا للتشاور وأخذ القرارات السياسية. وفي مرحلة لاحقة وخلال فترة الفتوحات والدفاع عن الثغور كان لاستحداث الرباط الأثر الأكبر في تحوله إلى مكان للعبادة والخلوة فضلا عن الرباط للجهاد والدفاع عن الثغور. ومع انحسار الفتوحات وتعطيل الربط كان الدافع الأساس لظهور الزوايا والخوانق. فهي أماكن للعزلة والانزواء للعباد والصالحين، كما لعبت دورا تعليميا مهما ومكانا اجتماعيا لعباري السبيل قبل أن تتحول إلى مكان للتقديس والزيارة بعد وفاة مؤسسها ودفنه في فنائها⁸³.

ومن الناحية المعمارية كانت هذه المؤسسات تشمل مجموعة من الغرف الصغيرة توفر جو من "الخلوة" للصوفي تعرف باسم الخلاوي أو الحجرات، وقاعة كبيرة لاجتماع الصوفية للقيام بالذكر والتراويل الدينية، والجلسات الصوفية، وكثير منها تضم في ثنيها مسجدا صغيرا للصلوات والدعاء والدرس والوعظ ومطبخا متواضعا وبعضها يضم قبر الشيخ المؤسس وساحة مفتوحة، قد يكون جزء منها حديقة صغيرة مزروعة بالأشجار والورود وأخيرا بئر لتجميع المياه وغالبا ما يلحق بالمبنى مئذنة لما لها من دلالة إسلامية وأهمية في إيصال نشاط الزاوية للمجاورين وهي بمثابة أداة إعلامية للطريقة الصوفية⁸⁴.

وجداول رقم 1 وجدول رقم 2 يوضحان أسماء المؤسسات الصوفية في القدس والتي وجدت فيها منذ الفتح الصلاحي للقدس عام 1187م إلى اليوم من خوانق وزاويا، كما يوضحان موقع كل مؤسسة ومؤسسها وتاريخ انشائها وواردتها المالية، وحالتها الراهنة خاصة منذ نهايات الحقبة العثمانية وما آلت إليه اليوم. حيث نرى أن بعضها ما زال قائما وبحالة معمارية جيدة، والبعض الآخر فقد وظيفته وتحول إلى عقار للسكن، والبعض الآخر اندرس وحلت مكانه مؤسسات أخرى.

83 العجيلي، 1992، ص 34-35.

84 النتنشة، 2014.

جدول رقم (1) الخوانق 85

الرقم	اسم المؤسسة	الموقع	اسم الواقف	تاريخ الوقف	الواردات/ المداخل / أوقافها	الحالة	ملاحظات
1	الخانقاه الصلاحية	حارة النصارى / بحوار كنيسة القيامة	صلاح الدين الأيوبي	1187م	جميع حمام البزك، مجموعة من الدكاكين مجاورة للخانقاه، بركة البزك، بركة ماميل، أراضي الجورة العليا والجورة السفلى في القدس، أرض البقعة بحوار سور القدس، 64 دكان في حارة نصارى القدس، 4 دكاكين قرب باب الخليل أحد أبواب القدس	تتكون من: مسجد و40 غرفة	لا يوجد منها اليوم إلا المسجد فقط
2	الخانقاه الدودارية	قرب باب العتم	الأخير علم الدين سنجر الدوداري	1296م	غير معروف	تتكون من طابقين وتضم عدد من الغرف وساحة سماوية	موقوفة على مجموعة من الصوفية متخذة كمسكن لعائلة البديري
3	الخانقاه الكرومية	قرب باب حطة شمال الحرم القدسي الشريف	كريم الدين بن عبد الكريم	1318م	غير معروف	جزء مهدم / والجزء الباقى يستخدم سكن	متخذة كسكن لعائلة جار الله
4	الخانقاه / المدرسة التنكزية	جزء من الجدار الغربي للحرم القدسي الشريف	الأخير سيف الدين تنكر الناصري	1329م	16 قيراط من قرية عين كينيا، 4 قروش نسب حكر حمام العين، 135 قرش ثمن حكر دكاكين	معمورة	خلال نهاية العهد العثماني كانت تستخدم كمقر للمحكمة الشرعية، والقرية تم مصادرتها من قبل وزارة المالية
5	الخانقاه الفخرية	داخل الحرم القدسي الشريف قرب باب المغاربية	القاضي فخر الدين أبو عبد الله	1331م	سوق الفخرية (الزيت) / قطعة أرض تقع في الجهة الغربية من القدس القديمة/ في قرى الطور وسلوان والملاحه بعض الدور والحواكير في القدس داخل الأسوار	بقي منها ثلاث غرف وجامع	تعرضت للهدم عام 1969 أثناء هدم الاحتلال الصهيوني حارة المغاربية متخذة كزاوية من طرف أبو السعود

شُكِّل هذا الجدول بناءً على المعلومات الواردة في المصادر والمراجع التالية: وثائق مؤسسة إحياء التراث والبحوث الإسلامية (ميتاق). وزارة الأوقاف الفلسطينية. ملف رقم 09/1.1/33: 09/18.3/2: 13/918/18.3/3: 13/307/10.3/3: 85
ص 330-340: ربايعة، 2010. ص 665-688. 1981. الحسبي، 13/327/15.3/3: 13/3.313/11/3

الرقم	اسم المؤسسة	الموقع	اسم الواقف	تاريخ الوقف	الواردات / المداخيل / أوقافها	الحالة	ملاحظات
6	الخانقاه / الزاوية المهبازية	حارة باب حطة	الشيخ كمال الدين المهبازي	1331م	وارداتها غير معلومة	معمورة	في نهاية الحقبة العثمانية كانت متخذة كسكن لعائلة ناجي نسبية
7	الخانقاه المنجكية	قرب باب الناظر	الأخير منجك نائب الشام	1361م	6 قرارات من قرية بيت صفاة، نصف قرية سلوان، أراضي بالطور وصور باهر، حكر ثلاث دكاكين في القدس	معمور	خلال أواخر العهد العثماني كانت مؤجرة لوزارة المعارف
8	الخانقاه / المدرسة الموصلية	قرب باب شرف الأتباء	الخواجه محيي الدين السلامي الموصل	1427م	أوقافها غير معلومة	معمورة	متخذة كسكن لعائلة ناجي نسبية
9	الخانقاه / الزاوية المولوية	حارة السعدية إحدى حارات القدس القديمة	قومندان القدس خدا وندكار بك	1587م	غير معروف	معمور	أسست لأتباع الطريقة الصوفية المولوية
10	الخانقاه الأسعدية	جبل الطور خارج أسوار القدس	شيخ الإسلام أسعد أفندي بن حسن جان التبريزي	1624م	أرض القعدة المقام عليها الآن فندق "الأتر كوتنتنتال"	معمورة	هناك خلاف حول الاسم فتحمل اسم الأسعدية نسبة إلى الخواجه مجد الدين عبد الغني بن سيف الدين أبي بكر الأسعدي. دون تحديد تاريخ التأسيس ⁸⁶

جدول رقم (2) الزوايا

الرقم	اسم المؤسسة	الموقع	اسم الواقف	تاريخ الوقف	الواردات / المداخيل / أوقافها	الحالة	ملاحظات
1	الزاوية/ المدرسة الختنية أو الختنية ⁸⁷ السور الجنوبي	جوار المسجد الأقصى خارج السور الجنوبي	صلاح الدين الأيوبي	1187 م	غير معلومة	كان جزء منها مخصص لمدرسة وجزء آخر مخصص كزاوية الآن معمورة	موقوفة على الشيخ جلال الدين الشافعي، سميت بهذا الاسم نسبة للشيخ الختني
2	الزاوية الجراحية ⁸⁸	الشيخ جراح	الأمير حسام الدين بن عيسى الجراحي أحد أمراء صلاح الدين الأيوبي توفي عام 1201 ودفن فيها	1178 م	22 قنطرة من قرية طاب السفلى؛ قطعة أرض تعرف بالجراحية	معمور تتكون من ساحة مكشوفة يحيط بها عدد من الغرف المختلفة الحجم والمساحة وتتضمن محراب يقع في منتصف الجدار الغربي	لها إمام ومؤذن معينين من الأوقاف
3	زاوية الدركاة ⁸⁹	حارة النصارى جوار البيمارستان الصلاحي	الأمير غازي بن الملك العادل صلاح الدين	1216 م	غير معروف	ضمت إلى كنيسة الفادي الألمانية	
4	زاوية أبي مدين الغوث ⁹⁰	حارة المغاربة	أبو مدين الغوث شعيب المغربي	1320 م	قرية عين كارم	تتكون من طابقين يضم كل منهما عددا من الغرف وساحة مكشوفة معمورة الآن	خصصت للشيوخ الصوفيين المغاربة
5	زاوية المغاربة ⁹¹	حارة المغاربة	الشيخ عمر بن عبد الله المغربي المصمودي	1330 م	غير معروف	مندرس	-

87 يوسف، 2010، ص 293-289.

88 170 p. / Stroot، 2010، يوسف، 2010، ص 311-313.

89 يوسف، 2010، ص 308.

90 171 p. / Stroot، 2010، يوسف، 2010، ص 313-315.

91 170 p. / Stroot، 2010، يوسف، 2010، ص 296-297.

ملاحظات	الحالة	الواردات / المداخل / أوقافها	تاريخ الوقف	اسم الواقف	الموقع	اسم المؤسسة	الرقم
	هدمت وبني مكانها مستشفى يهودي عام 1909 عرف باسم (مسجاف لداج) ⁹²	غير معروف	1349 م	الشيخ اسحق بن الشيخ إبراهيم الأزرق	حارة الشرف	زاوية / جامع الأزرق ⁹³	6
	معمور تتكون من ساحة مكشوفة محاطة بعدد من الغرف	قرية بيت لقسا	لا يعرف تاريخ محدد للإنشاء وإنما يعرف تاريخ قبر الشيخ خير الدين خضر المهمازي الموجود بداخلها والمبني سنة 1346 م	الشيخ كمال الدين المهمازي	شمال طريق المجاهدين وسط حارة باب حطة قرب المدرسة الصلاحية	الزاوية المهمازية ⁹⁴	7
في نهاية الحقبة العثمانية كانت تستغلها وزارة المعارف العثمانية	معمورة	قطعة أرض في الرملة؛ غراس في أرض التبعجة خارج القدس القديمة	1350 م	محمد بن زكريا الناصري	باب الناظر	الزاوية المحمدية ⁹⁵	8

92 Sroor, 2010, p. 289-298.

93 Sroor, 2010, p. 171.

94 يوسف, 2010, ص 315-316.

95 وثائق مؤسسة إحياء التراث (ميثاق) ملف إحياء التراث، ملف رقم 0/9/1.1/33 :0/9/1.1/33. Sroor, 2010, p. 172.

الرقم	اسم المؤسسة	الموقع	اسم الواقف	تاريخ الوقف	الواردات / المداخل / أوقافها	الحالة	ملاحظات
9	الزاوية الأدهمية ⁹⁶	خارج سور القدس قرب باب الساهرة	عمرها الأمير منجك نائب الشام	1359 م	خمس حمام موجود في صف قرب القلعة ويعرف بالحمام الجديد؛ مزرعة وادي الغزالة ناحية الرملة؛ مزرعة أخرى في غزة؛ قطعة أرض في قرية لنتا؛ قطعة أرض في القدس؛ طاحونة في نفس الزاوية؛ ودار تقع في حارة باب العמוד	معمور وهي عبارة عن كهف في جبل الساهرة وتحت مقبرة باب الساهرة	
10	الزاوية الشيخونية ⁹⁷	بالقرب من المدرسة الصلاحية	الأمير سيف الدين	1360 م	قرية قالو نيا قضاء القدس	معمورة	وارداتها تصرف بها المالية العثمانية / والزاوية تستعمل كسكن لعائلة جار الله
11	الزاوية البسطامية ⁹⁸	حارة باب العמוד	الشيخ عبد الله بن خليل بن علي الأسد أبادي البسطامي	1368 م حوالي	غراس كرم العلاج خارج أسوار القدس؛ غراس بأرض النعاق خارج أسوار القدس؛ قطعة أرض البسطامية شرقي مدينة الرملة	معمورة تتكون من ساحة مكتشفة تحيط بها عدد من الغرف ومسجد وغرفة الضريح	أوقفت لصالح المتصوفة أتباع الطريقة البسطامية
12	الزاوية / مدرسة اللؤلؤة ⁹⁹	باب العמוד	الأمير بدر الدين لؤلؤ غازي	1373 م	جميع أراضي قرية ساور	معمور	تعرف أيضاً بجامع لؤلؤ

96. Stoor, 2010, p. 171 / يوسف, 2010, ص 317.

97. وثائق مؤسسة إحياء التراث (ميناف) ملف إحياء التراث، ملف رقم 0/9/1.1/33.

98. يوسف, 2010, ص 304-307.

99. يوسف, 2010, ص 311.

الرقم	اسم المؤسسة	الموقع	اسم الواقف	تاريخ الوقف	الواردات / المداخيل / أوقافها	الحالة	ملاحظات
13	الزاوية القرمية ¹⁰⁰	حارة القرمي قرب حارة الواد	الشيخ شمس الدين بن عثمان التركماني المعروف بالقرمي	لا يعرف تاريخ تأسيسها بالضبط وإنما يعرف أن مؤسسها توفي عام 1376 م	غير معروف	معمورة تتكون من قاعة للصلاة وغرفة للضريح	
14	الزاوية القادرية / الأتقانية ¹⁰⁰	حارة الواد	عبد القادر الجيلاني	1633 م	لا يعرف	معمورة	أنشئت للأتقاني أتباع الطريقة الصوفية القادرية
15	الزاوية الجهاركية	شمال الزاوية البونسية	الأمر جهاركس	غير معروف	وارداتها غير معلومة	معمورة	سكن لأولاً شرف
16	الزاوية النقشبندية ¹⁰⁰	قرب باب الغواصة	الشيخ محمد بن بهاء الدين النقشبندي البخاري	لا يعرف التاريخ الدقيق للإنشاء وإنما يتوقع خلال منتصف القرن الرابع عشر الميلادي	غير معروف	معمورة تضم صالة للصلاة وساحة سماوية محاطة بغرف ومحراب في الجدار الجنوبي	أسست من قبل مؤسس الطريقة الصوفية النقشبندية. وكان الهدف من إنشائها إيواء الغرباء وإطعام الفقراء من مسلمي بخارى وجاوة وتركستان. خلال نهاية العهد العثماني كانت تقدم باليوم 5.165 غرام فريكة و2.592 غرام كشك / 437 قرش مرتبات سنوية تؤخذ من صندوق المالية لإقامة الشعائر الدينية ¹⁰⁰

100 يوسف، 2010، ص 307-308.

101 يوسف، 2010، ص 326-327.

102 وثائق مؤسسة إحياء التراث (ميتاق) ملف إحياء التراث، ملف رقم 09/1/1/33.

103 320-318، ص 2010، يوسف/Stroor، p. 171

الرقم	اسم المؤسسة	الموقع	اسم الواقف	تاريخ الوقف	الواردات / المداخيل / أوقافها	الحالة	ملاحظات
17	الزاوية الوقفية ¹⁰⁴	قرب باب الناظر	تاج الدين أبي الوفا محمد	غير معروف	دار تعرف بدار شهاب الدين بن الهائم تقع فوق الزاوية	معمورة تحولت لدار سكن تعرف الآن بدار البديري مؤلفة من طابقين: الأول يضم مكتبة آل البديري والطابق الثاني سكن للعائلة	اشتراها أبا الوفا عام 1380م شيخ الصوفية، وتعود إلى الفترة الأموية حيث كانت قديمًا تعرف بدار معاوية بن أبي سفيان
18	زاوية الهدود ¹⁰⁵	قرب باب الساهرة	غير معروف	لا يعرف تاريخ إنشائها	وقف يقع حارة باب حطة	استخدمت مبانيها منذ عام 1948 كمكاتب وكالة الغوث	خصصت للصوفية الرفاعية / وكانت مقراً للطائفة الهدية / وحملت اسم الزاوية الرفاعية نسبة لهذه الطائفة
19	الزاوية الكبيكية ¹⁰⁶	مقبرة ماملا	الأمير علاء الدين آيدغدي بن عبد الله الكبيكي	لا يعرف سنة الإنشاء وإنما يعرف سنة وفاة المؤسس وهي عام 1289 م	غير معروف	معمور تتكون من غرفة مربعة والضريح بداخلها	
20	زاوية / تربة الشيخ أحمد المثبت ¹⁰⁷	قرب خان الزيت	الشيخ بدر الدين بن علي المثبت الأنصاري المقدسي	؟	غير معروف	معمور تتكون من ساحة مكشوفة يحيط بها عدد من الغرف تضم إحداها ضريح الشيخ المثبت؛ ويوجد محراب في الجهة الجنوبية	

104 يوسف، 2010، ص 293-296.

105 يوسف، 2010، ص 312-322.

106 يوسف، 2010، ص 309-310.

107 يوسف، 2010، ص 308-309.

خاتمة

ارتبط الوجود الصوفي في القدس مؤسساتيا بتحرير القدس من الاحتلال الصليبي عام 1187م على يد صلاح الدين الأيوبي، حيث لم تعرف القدس شأنها شأن باقي مناطق المشرق العربي خاصة مصر وبلاد الشام ظهور مؤسسات صوفية فيها قبل هذا التاريخ. هذا على الرغم من الجذور العميقة للفكر الصوفي في مخيال العقل المسلم، فالفكر الصوفي وما يحمل من روحانيات ارتبط بالرسالة المحمدية التي تركز على العبادة والتقرب إلى الله والزهد والورع والتقوى وجهاد النفس عن ملذات الدنيا ومغرياتها. ولكن هذا الفكر الصوفي لم يقتصر على الروحانيات فقط بل وظف دعائه وأقطابه هذا الفكر في حض الناس على الرباط في مناطق الثغور والدفاع عن البلاد الإسلامية من الغزو الخارجي ومقاومة كل الأفكار الدخيلة على المجتمع الإسلامي للحفاظ على نقاء الروح والفكر. ومن هذا ما يفسر الانتشار الكبير لهذا الفكر أثناء الغزو الصليبي للمشرق العربي وظهور فكر التحرير الجهادي، لهذا ارتبط الفكر الصوفي القائم على الجهاد الروحي بالجهاد والرباط العسكري لما لأصحاب هذا الفكر من شيوخ وأقطاب من تأثير على العوام والمريدين.

وقد تنبه صلاح الدين الأيوبي مبكرا لضرورة استغلال هذا الفكر النقي سياسيا وروحيا وديمغرافيا. حيث استخدم صلاح الدين ومن سار على دربه من سلاطين عاصروا فترة الأخطار الأجنبية التي تهدد أراضي الأمة الإسلامية كأداة وظيفية ليس فقط في محاربة الاستعمار الدخيل وإنما أيضا في إعادة بناء ما هدمه المستعمر من تراث مادي وغير مادي. فالمتتبع لتاريخ القدس وتراثها المعماري يرى كيف أن السلاطين الأيوبيين والممالك خلال الفترات التي شهدت فكرا وعملا تحرريا ضد الغزو الخارجي خاصة خلال الفترة من 1187-1291م عملوا على تأسيس عشرات المؤسسات الصوفية في القدس من خوانق وزوايا، باحثين عن مكان يحقق لهم الأهداف المرجوة من هذا العمل روحيا وسياسيا وتراثيا، وبحيث تم اختيارها فضاء مكاني مقصود ليكون مكانا لهذه المؤسسات، يستهدف ما خلفه الغزو الأجنبي من آثار مادية وثقافية ولغوية، ولهذا

كان التركيز في القدس أولا على حارة النصارى وعلى آثار الصليبيين لا المسيحيين فيها،
مميزين بين التراث الأصيل والدخيل، فالتراث المسيحي في القدس أعد تراثا أصيلا بينما
التراث الصليبي والذي نتج عن الحملات الصليبية أعتبر دخيلا لا بد من إزالته. جاء ذلك
إدراكا من هؤلاء السلاطين بدور الصوفي في إعادة تأهيل المدينة المقدسة معماريا وفكريا
وتطهيرها من الفكر والتراث الدخيل والمستحدث. ولهذا كان تأسيس هذه المؤسسات
الصوفية في القدس والتي تركت لنا تراثا معماريا وفكريا خالدا، رغم محاولات الطمس
والإزالة منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى يومنا الحالي.

قائمة المصادر والمراجع

الوثائق:

- ♦ وثائق مؤسسة إحياء التراث والبحوث الإسلامية (ميثاق). وزارة الأوقاف الفلسطينية. ملف رقم: 0/9/1، 1/33؛ 13/918/18.3/2؛ 13/307/10.3/3؛ 13/3.313/11/3؛ 13/327/15.3/3.
- ♦ دفتر تحرير طابو 522 في محمد ابشرلي. أملاك وأوقاف المسلمين في فلسطين، إسطنبول.
- ♦ تقرير حول الخانقاة الصلاحية مرسل من قبل القنصل الفرنسي في القدس إلى وزير الخارجية الفرنسي في تاريخ 1860/6/12: أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، تركيا-القدس، مجلد 6، ص 134-136.

المصادر والمراجع:

- ♦ ابن خلدون (عبد الرحمن)، 2003، مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الفكر للطباعة والتوزيع.
- ♦ ابن خلدون (عبد الرحمن)، 1996، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، بيروت، دار الفكر المعاصر.
- ♦ أبو الرب (محمد)، 2006، الفكر الصوفي الاجتماعي عند الطريقتين الصوفيتين (القادرية والخلوتية): دراسة وتحليل / نموذج محافظة جنين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القدس.
- ♦ أبو رمان (محمد)، 2020، أسرار الطريق الصوفي: مجتمع التصوف والزوايا والحضرات في الأردن، عمان، مؤسسة فريدريش ايبرت.
- ♦ أمين (قاسم)، 1972، تاريخ التصوف في الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
- ♦ أوغلي (إكمال الدين إحسان) (إشراف وتقديم)، 1999، الدولة العثمانية: تاريخ وحضارة، استنبول، مركز الأبحاث بالتاريخ والفن، مجلد 2.

- ♦ البخيت (محمد عدنان)، 2009، المؤتمر الدولي السابع لتاريخ بلاد الشام 10-14 أيلول 2006: الأوقاف في بلاد الشام منذ الفتح العربي الإسلامي الى نهاية القرن العشرين، عمان: الجامعة الأردنية.
- ♦ بكاري (رشيد)، 2014، "شيوخ الطرق الصوفية في الجزائر ودورهم في قيادة الجهاد ضد الاستعمار الفرنسي من 1832 إلى 1916: دراسة سوسيو تاريخية"، مجلة دراسات، جامعة عمار ثليجي بالأغواط، عدد 32، ص 188-211.
- ♦ بنعلة، (مصطفى)، 2007، تاريخ الأوقاف الإسلامية بالمغرب في عصر السعديين من خلال حوالات تارودانت وفاس. الرباط، وزارة الأوقاف.
- ♦ بوداود (عبيد)، 2011، الوقف في المغرب الإسلامي ودوره في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الجزائر، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، 2011.
- ♦ بوراس (عيسى)، 2012، توثيق الوقف العقاري في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري: وقف سيدي بنور نموذج تطبيقي، الجزائر، جمعية التراث، 2012.
- ♦ التازي (عبد الهادي)، 1972، "حي المغاربة بالقدس"، مجلة الدراسات الفلسطينية، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، المجلد الأول، العدد الثالث، آب.
- ♦ الجبوري (أحمد حسين)، 2010، القدس في العهد العثماني، ج 1، عمان، دار الحامد.
- ♦ الحسيني (محمد أسعد)، (د.ت)، المنهل الصافي في الوقف وأحكامه، القدس: وكالة أبو عرفة.
- ♦ الحنبلي العلومي (مجير الدين)، 1999، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، تحقيق محمود الكعابنة، ط 1، عمان، مكتبة دنديس.
- ♦ الحيارى (مصطفى)، 1992، "القدس تحت حكم الصليبيين 1099-1187"، القدس في التاريخ، تحرير كامل جميل العسلي. عمان: الجامعة الأردنية.
- ♦ الخطيب، (أحمد علي)، 1978، الوقف والوصايا، بغداد، جامعة بغداد.

- ♦ الدوري (عبد العزيز)، 1992، "القدس في الفترة الإسلامية الأولى من القرن السابع حتى القرن الحادي عشر"، القدس في التاريخ، تحرير كامل جميل العسلي، عمان، الجامعة الأردنية.
- ♦ دوري (يوسف)، 1990، "القدس في عصر المماليك"، القدس: دراسات في تاريخ المدينة، تحرير أمنون كوهن، القدس، ياد يتسحاق بن تسفي.
- ♦ رافق (عبد الكريم)، 1990، "فلسطين في عهد العثمانيين من مطلع القرن العاشر الهجري إلى مطلع القرن الثالث عشر الهجري". الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، المجلد الثاني، بيروت، ص 787-809.
- ♦ ربابعة (إبراهيم)، 2010، "الخوانق في القدس خلال العهد العثماني"، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد الثامن عشر، عدد 1، ص 665-688.
- ♦ الرومي (صهيب)، 2018، التصوف الإسلامي، بيروت، بيسان للنشر والتوزيع.
- ♦ سرور (موسى)، 2018، "السياسة الخارجية الفرنسية تجاه أوقاف المغاربة في القدس: دراسة حالة قرية عين كارم بين عامي 1948-1962"، وقائع المؤتمر الأكاديمي الرابع 14-15 تموز 2018: الوقف الإسلامي في القدس. تحرير عزيز العصا وآخرون. القدس: الهيئة الإسلامية العليا - القدس، ص 323-340.
- ♦ سرور (موسى)، 2012، "دور الأوقاف الإسلامية في التنمية العمرانية في القدس". مجلة حوليات القدس، عدد 14، ص 64-70.
- ♦ سرور (موسى)، 2010، "الأوقاف الإسلامية في حارة النصارى في القدس والتحول إلى ملكية مسيحية في أواخر العهد العثماني". المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، السنة 21، العددان 41-42، ص 145-207.
- ♦ سهير (قاسم)، 2005، الطرق الصوفية وتراثها في فلسطين: الخلوتية، النقشبندية والعلوية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بيرزيت.

- ♦ الشيبني (مصطفى كامل)، 1997، تاريخ التصوف الإسلامي، ط1، بيروت، دار المناهل.
- ♦ صالحية (محمد عيسى)، 2009، "العثمانيون ومدينة القدس الحفاظ على الدور الثقافي والحضاري". دراسات في التراث الثقافي لمدينة القدس، تحرير محمد محسن صالح، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات، ص 161-218.
- ♦ صبيحي (عبد الرزاق)، 2009، الحماية المدنية الأوقاف العامة بالمغرب، الرباط، وزارة الأوقاف.
- ♦ الصلاحات (سامي)، 2014، الوقف بين الأصالة والمعاصرة: دراسة متخصصة في رصيد العمل الوقفي المؤسسي. بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2014.
- ♦ الطرابلسي الحنفي (برهان الدين)، 1902، كتاب الإسعاف في أحكام الأوقاف، ط2، القاهرة، مطبعة هندية.
- ♦ الطويل (توفيق)، 1946، التصوف في مصر إبان العصر العثماني، القاهرة، مكتبة الآداب.
- ♦ العارف (عارف)، 1992، المفصل في تاريخ القدس، ط3، القدس، مكتبة الأندلس
- ♦ عبد التواب (وليد رمضان)، 2009، الوقف شرعا وقانونا، ط2، القاهرة: دار شادي للموسوعات القانونية، 2009.
- ♦ عبد المهدي (عبد الجليل)، 1983، "العلوم الدينية واللسانية في ظل المسجد الأقصى في العصرين الأيوبي والمملوكي"، المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ بلاد الشام (فلسطين- القدس) المجلد الأول، عمان، الجامعة الأردنية، ص 141-203.
- ♦ عبد المهدي (عبد الجليل)، 1981، المدارس في بيت المقدس في العصرين الأيوبي والمملوكي: دورها في الحركة الفكرية، عمان، مكتبة الأقصى.
- ♦ عثمانة (خليل)، 2000، فلسطين في خمسة قرون: من الفتح الإسلامي حتى الغزو الفرنسي (634-1099)، مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

- ♦ العجيلي (التليلي)، 1992، الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية 1881-1939، منشورات كلية الآداب بمنوبة.
- ♦ العسلي (كامل جميل)، 1981، معاهد العلم في بيت المقدس، عمان، جمعية عمال المطابع التعاونية.
- ♦ العسلي (كامل جميل)، 1992، "القدس تحت حكم العثمانيين 1516-1831، القدس في التاريخ، تحرير كامل جميل العسلي، عمان، الجامعة الأردنية.
- ♦ العصا (عزيز)، وآخرون (محرر)، 2018، وقائع المؤتمر الأكاديمي الرابع 14-15 تموز 2018: الوقف الإسلامي في القدس. القدس: الهيئة الإسلامية العليا.
- ♦ عيسى (عبد القادر)، 2001، حقائق عن التصوف، حلب، دار العرفان.
- ♦ غوشة (محمد هاشم)، 2009، القدس في العهد العثماني 1516-1566، عمان، منشورات وزارة الثقافة.
- ♦ غويتان (شلومو دوف)، 1992، "القدس في الفترة العربية 638-1099"، القدس في التاريخ، تحرير كامل جميل العسلي، عمان، الجامعة الأردنية.
- ♦ قدرى باشا، (محمد)، 1928، قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشاكل الأوقاف، القاهرة، مكتبة الأهرام.
- ♦ القرضاوي (يوسف) فتاوى معاصرة، دار المعرفة، ج 2.
- ♦ كامل (جميل العسلي)، 1990، "الفكر الديني: العلوم الإسلامية في فلسطين"، الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، المجلد الثالث، بيروت، 443-493.
- ♦ لتل (دونالد)، 1992، "القدس تحت حكم الأيوبيين والمماليك 1187-1516"، القدس في التاريخ، تحرير كامل جميل العسلي، عمان، الجامعة الأردنية.
- ♦ ماسينيون (لوي)، 2015، وثائق عن أوقاف الأماكن المقدسة في الإسلام: وقف التميمي في الخليل وأبو مدين في القدس، ترجمة مي محمود، إيطاليا، منشورات المتوسط.

- ♦ المدني، زياد، 2001، أوقاف القدس في القرن الثامن عشر الميلادي، عمان، وزارة الثقافة.
- ♦ مناع (عادل)، 1997، أعلام فلسطين في أواخر العهد العثماني، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- ♦ المهتدي (عبله) 2005، أوقاف القدس في زمن الانتداب البريطاني، عمان، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2005.
- ♦ النتشة (يوسف)، 2014، "الصوفية في القدس"، شبكة أخبار البلد، موقع إلكتروني.
- ♦ يكن (زهدي)، 1388هـ الوقف في الشريعة والقانون، بيروت، دار النهضة العربية.
- ♦ يوسف (حمد أحمد عبد الله يوسف)، 2010، من آثارنا العربية والإسلامية في بيت المقدس، ط2، وزارة الإعلام الفلسطينية وزارة الأوقاف.
- ♦ Boas (Adrian), 2001, *Jerusalem in the Time of the Crusades*. London: Routledge.
- ♦ Burgoyne (M. H.), 1987. *Mamluk Jerusalem: An Architectural Study*, Jerusalem, the British School of Archaeology.
- ♦ Deguilhem (Randi), 1992, "Ottoman Waqf Administrative Reorganization in the Syrian Provinces, the case of Damascus", *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, vol. 5/6, p. 30-39 .
- ♦ Deguilhem (Randi), 2004, "On the Nature of the Waqf. Pious Foundation in Contemporary Syria : a Break in the Tradition", dans (R.) Deguilhem et (A.) Henia, (coord.), *Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée : enjeux de société, enjeux de pouvoir*. Koweït, la Fondation Publique des Awqaf du Koweït, p. 395-431.
- ♦ Dumper (M.), 1994, *Islam and Israel : Moslem Religious Endowments and the Jewish State*, Washington, D.C, Institute for Palestine Studies.
- ♦ Hawari (Mahmoud), 2007, *Ayyubid Jerusalem 1187-1250*, England, Chaivington Digital, p. 35-45.

- ♦ Henia (Abdelhamid), 1995, "Pratique habous, mobilité sociale et conjoncture à Tunis à l'époque moderne (XVIIIe -XIXe siècles) " , dans *Le Waqf dans l'espace islamique outil de pouvoir socio-politique*, Randi Deguilhem (organisation et présentation), Damas, Institut Français de Damas, 1995, p. 71-100.
- ♦ Hoexter (Miriam), 1998, *Endowments, Rulers and Community : Waqf al-Haramayn in Ottoman Algiers*, Leyde, Brill.
- ♦ Little (D), 1990, "Jerusalem under the Ayyûbids and Mamlûks 1197-1516 AD". In *Jerusalem in History*, edited by K. J. Asali, New York, Olive Branch Press, p.177-200.
- ♦ Rafeq (Abd al-Karim), 2000, "The 'Ulama' of Ottoman Jerusalem 16th-18th Centuries", in (Sylvia) AULD (ed.), *Ottoman Jerusalem: the Living City: 1517-1917*, London, Altajir World of Islam Trust, vol. 1, p. 45-53.
- ♦ Reither (Yitzhak), 1996, *Islamic endowments in Jerusalem under British mandate*, London: Frank Cass.
- ♦ Schaefer (K. R.), 1985, *Jerusalem in the Ayyubid and Mamluk Eras*, New York, University Microfilms International.
- ♦ Singer (Amy), 2002, *Constructing Ottoman Beneficence : an Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*, New York, University of New York Press.
- ♦ Sroor (Musa), 20014, "Le code civil ottoman et l'usurpation des biens waqfs : le cas de Jérusalem entre 1876- 1914" in, *L'historien Nacerddine Saidouni précurseur des études ottomanes en Algérie*, Ouddène Boughoufala (dir.), Mascara, Publications du laboratoire des recherches Sociologique et Historique, Université de Mascara, Algérie, p. 5-30.
- ♦ Sroor (Musa), 2008, "Les juges et la privatisation des biens waqfs à Jérusalem au XIXème siècle", *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, n° 37-38, p. 329-347.
- ♦ Sroor (Musa), 2010, *Fondations pieuses en mouvement. De la transformation des statuts de propriété des biens waqfs à Jérusalem 1858-1917*, Damas, Institut Français du Proche-Orient/Aix-en-Provence, IFPO / IREMAM.

- ♦ Sroor (Musa), 2018, "The Waqf and Building the Cities: The Old City of Jerusalem as a Case Study", *In Comparative Study of the Waqf from the East Dynamism of Norm and Practices in Religious and Familial Donations*, Miura Tora (ed.), Tokyo, Toyo Bunko, p. 27-40.
- ♦ Tibawi (Abd al-Latif), 1978, *The Islamic pious foundations in Jerusalem: origins, history and usurpation by Israel*, London, The Islamic Cultural center.

الزاوية والسلطة السياسية بالبلاد التونسية في الفترة الحديثة: الزاوية الصمادحية بمدينة باجة بتونس أنموذجا

د. زهير بن يوسف¹

ملخص

تقدم لنا الزاوية الصمادحية بمدينة باجة في الفترة الحديثة عينة أنموذجية لأنماط العلاقة التي ربطت جانبا من هذه المؤسسات الروحية بالسلطة السياسية وبالمجتمع في عالمي المدينة والبادية خلال القرنين 17 و18، وهي علاقات ظلت محكومة بمنطق جدلي مرتبط بتقاطع مصالح الطرفين من تقاطبها بما يشي بهشاشة مكانة الصلحاء لدى السلط، ويفسر التعامل الحذر من الولي مع الأمير وعدم استبعاد إمكانية التعرض للمحنة إذ بحسب التعاون تكون الهبات ويكون العطاء وبحسب التهاون تكون العقوبات ويكون الجزاء. على أن هذه العلاقة وإن خضعت لما يمكن تسميته بجدلية التعاون والتهاون فإنها خضعت من جانب مؤسسة الولاية لنوع من التقاسم في الأدوار: "انبساطا" وتعاوننا، و"انقباضا" وتحفظا، إلا أن الموقف العام الذي انتظمها ظل متنزلا ضمن "الانقباض عن السلطان"، ولاسيما كلما كان "غاشما" أو "غاصبا"، والوقوف بالمقابل من المجتمع موقف الدفاع والحماية، وانتهاج مسلك في التعامل معه يقوم على الرحمة والتعاطف والتضامن وصولا إلى حد الانخراط في مجريات الأحداث السياسية والاجتماعية، مباركة وتعزيزا أو انعزالا واحتجاجا سلميا. كما كان للتجربة الروحية التي روّجتها وللنماذج الولائية التي أنتجتها بحكم تجسيدها غالبا المثل الأسمى "للعقيدة المناضلة" دور كبير في توسع مجال نفوذ الزاوية ونجاحها في القيام بالأدوار الأولى في حياة الناس وخاصة منهم

1 جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

المهمشين بحيث غدا التصوّف معها جزءاً أساسياً من ثقافة العصر إن لم نقل الميسم
المميّز للذهنية الدينية السائدة.

الكلمات المفتاحية: الزاوية الصمادحية، الوليّ والأمير، شيوخ الزاوية، الوليّ المتعاون، الوليّ
المتهاون.

The Zawiya and Political Power in Modern epoch in Tunisia: The Smadhi's zawiya in the City of Beja: A Case Example

Abstract

The "Smadhi Marabout" in the city of Beja provides a prototypical example of the relationship that linked part of these religious institutions to the political power and to urban and rural communities in the 17th and 18th centuries. This relationship was governed by a dialectic logic that often converged with the interests of both sides, thereby showing the vulnerable position of holy men in front of state power, and revealing the reason why they were careful in dealing with the Emir, for fear not to find themselves in trouble, as cooperation was met with reward while non-cooperation was met with punishment.

While this relationship was subjected to the dialectics of cooperation and non-cooperation, it was marked, as far as the Marabout was concerned, by a kind of role-sharing: between subservience and cooperation, fear and reservation. The general attitude remained, however, to "fear the Sultan," especially if he was a "brute" or an "oppressor," and to support, defend, and protect the people and interact with them in ways that showed mercy, compassion, and solidarity, even if that meant getting involved in social and political events, either through backing and support or through withdrawal and peaceful protests.

Through the spiritual experience it popularized and the prototypical relations it produced, the Smadhi Marabout, which often embodied the supreme example of the "striving faith", played a major role in expanding the Zawiya's sphere of influence, and its success in meetings people's primordial needs, especially the marginalized ones. Accordingly, Sufism became an integral part of the culture of the time, if not the distinguishing mark of the predominant religious mindset.

Keywords: Smadhi Marabout, Holy Man and Emir, Marabout Sheikhs, Cooperative Marabout, Resilient Marabout.

تحتل الزوايا والمزارات عامة موقعا متميزا في المخيال الإسلامي قد يضاها في أهميته الموقع الذي تحظى به أماكن العبادة الرسمية وقد يتفوق عليه وذلك بحسب المكانة التي تقتلها هذه المنشآت الروحية داخل الأفق الذهني للمجموعة وبحسب الأدوار والوظائف التي تضطلع بها في حياتها اليومية، وهي مكانة تجد مبرراتها في التعبير عما يهفو إليه لاوعي الذات الإنسانية المنسحقة والمثقلة بالإحباطات من ارتجاء للخلاص وتطلع إلى تجاوز ما يعتمل في دواخله من مشاعر القصور والعجز والإحساس "بالدونية" باتجاه تجديد الفعل في الواقع الموضوعي وتحقيق تفوق مرجو فيه، وهذا ما تستقطبه في سماء المثل وتكرسه على أرض الواقع شخصية الولي بما تشهره من نماذج القدوة القيمة والسلوكية.

وهذا ما ينطبق على مؤسسة الزاوية كما عرفتها البلاد التونسية خلال الفترة الحديثة وعلى النماذج الولائية التي أنتجتها على غرار الزاوية التي لفتت انتباهنا بالأدوار التي اضطلعت بها ولاسيما في القرن 12 / 18 وتخصيصا خلال الصراع الباشي- الحسيني² وشدتنا بسير الأعلام الذين ارتبطت أسماؤهم بها، وهي سير تستحضر بشكل أو بآخر الأطراف النائية والبسطاء والمهمشين وتعبّر عما يعتمل في دواخل المجموعة من آمال وآلام وما تستبطنه من مكابدة ومعاناة وآلام وما ترنو إليه من طموحات وتطلعات، وهي الزاوية الصمادحية بمدينة باجة (شمال غربي تونس).

باجة مركزا صوفيا

تعود جذور الظاهرة الولائية بهذه الجهة حسب ما تفيدنا به المصادر المنقبية والتاريخية على حد سواء إلى القرن 10/4. فقد أفادنا ابن الفرضي (ت 1013/403) أن المحدث أبا أحمد محمد بن محمد بن أبي سعيد كان يعيش بها، "حدث وكتب الناس

2 هو النزاع الذي دار حول السلطة بتونس بين حسين بن علي (ت 1740) مؤسس الدولة الحسينية (1705-1957) وابن أخيه علي باشا (ت 1756) بعد تنحيته من ولاية العهد وأفضى إلى إدخال البلاد في نوع من الحرب الأهلية وتقسيمها وانتهت في مرحلة أولى بمقتل حسين بن علي واستفراد علي باشا بحكم الإيالة وحسمت نهائيا عام 1756 بعودة أبناء حسين ابن علي إلى الحكم ومقتل علي باشا.

عنه" و"كان رجلا صالحا" عُرف بالزهد والورع والتقوى³. وأخبرنا أبو طاهر الفارسي (ت440/450-1048/1058) أنَّ شخصيتين صوفيتين من أصحاب محرز بن خلف (ت413/1022) كانتا تعيشان بمدينة باجة خلال العهد الزييري (362/ - 972/555) هما أبو محمد من الله الكزاني الباجي (ت بعد440/1048)، وقد قاد بها، على غرار حملة أبي علي الحسن بن خلدون البلوي (ت407/1016) بالقيروان، حملة التصفية الجسدية التي استهدفت من كان بها من الشيعة عام 406/1015⁴ وأبو الحسن علي بن أبي سعيد (ت بعد 440/1048) "الفقيه المتعبد" وكان شيخا جليلا سمحا كل ما يملك للفقراء له أخبار معهم"⁵، ويذكر لنا الحافظ السلفي (ت576/1180) أنَّ أبا حفص عمر بن غلاب الباجي (ت520/1126) "كان رجلا صالحا... علقت عنه حكايات مفيدة"⁶، أمَّا ابن الطَّوَّاح (ت بعد 718/1318) فقد أحاطنا علما بوجود أحد أقطاب التصوف السنيِّ بمجال إفريقية بها هو أبو محمد الهرغي (ت بعد 668/1269) "الشيخ الصالح المتزهد" الذي استقر بمسجد التوبة حيث مقرَّ سكنه، والظاهر أنَّ تصوّفه كان تصوّفا عالميا بدليل أنَّ "شبان البلد وكهوله كانوا يخرجون إليه تبرّكا وأخذوا للعلم عنه"⁷، وبدليل اصطدامه بالشُّشتري (ت688/1269) تلميذ ابن سبعين (ت669/1270) أبرز أعلام التصوف الفلسفي بالمغرب الإسلامي في عصره وذلك تحت إملاءات مرجعيته السنيّة⁸، ومن أبرز من تتلمذ له أبو علي الحسين بن محمد الطبلي (ت بعد 688/1269) "الأديب النحوي"، وهو الذي تلقى عنه العبدري "بعض كتاب المُقَرَّب في النحو لابن عصفور وكتابه الكبير في شرح الجُمَل" عند اجتيازه بباجة في طريقه إلى المشرق سنة 688/1269⁹، ويذكر لنا أبو الحسن علي الهوّاري (ت بعد 664/1265)، محرّر مناقب

3 ابن الفريسي، 1989، 1: 204.

4 الفارسي، مناقب محرز بن خلف، ص 91، 96، 103، 107، 111، 112، المالكي، 1994، 2: 168.

5 المالكي، رياض النفوس، 1994، 2: 169-198. والظاهر أنَّه أحد أحفاد أبي الفضل محمد بن محمد بن أبي سعيد (ت 278/891) صاحب المقام الموجود إلى اليوم بأعلى جبل عين الشمس خارج السور شمال غربي القصبة بمدينة باجة ومن غير المستبعد أن يكون هو الآخر أحد أحفاد ابن أبي سعيد الأول نعلي أبا أحمد محمد بن محمد بن أبي سعيد.

6 السلفي، 1993، 1: 233.

7 ابن الطَّوَّاح، 1995، ص 105.

8 بن يوسف، 2018، ص 569.

9 الوزير السراج، (بيروت 1984)، 1: 498.

بعض أولياء مدينة تونس، أن أبا عفيف صالح البلطي (ت بعد 1236/633)¹⁰ "الشيخ الصالح المبارك"، وهو أبرز أصحاب أبي سعيد الباجي (ت 1231/628) أحد "أخيار إفريقية السبعة"، قد استقر به المقام في كورة باجة بقرية بلطة عند واحد من أكثر معابرها خطورة وهو جبل أبي قطران عند سفوح مرتفعات خمير حيث أسس زاوية ارتبط إنشاؤها بنشر التعاليم وتأمين السبيل وقطع الطريق على قطاع الطريق وتغلغل الولاية في النسيج السكاني القبلي.

والظاهر أن تأثير المدرسة الشاذلية في التصوف الإفريقي لم يقتصر على المعازل التقليدية للحركة الصوفية مثل تونس والقيروان والساحل والجريد وإنما امتد أيضا إلى المناطق الطرفية¹¹ بدليل انتساب أحد الأربعين أصحاب الشاذلي (ت 1258/656) وهو سفيان الباجي (ت 1276/675)¹²، الملقب "بالشيخ العارف"، إلى هذه المنطقة، وقد كان لهذا الولي إسهام في تعزيز المشروع الصوفي وتوسيع دائرة مريديه بحكم ما اضطلع به من مهام نظرية وتربوية فيه. ومما يدعم الامتداد المذكور سياحة أبي الحسن علي الحطاب (ت 1272/671)، طليعة الأربعين أصحاب الشاذلي، بمعية أصحابه بها¹³، وكان رفيقه أحمد المزوغي (ت 1268/667)، "أحد رجال الشرف"، يتردد عليها أيضا في عدد من الأتباع والمريدين¹⁴. وقد استمرت باجة قطبا جاذبا للصحاء خلال الفترة الوسيطة من ذلك أن الشيخ أحمد بن عروس (ت 1463/868) قد "وقف مدة على باب جامعها" لما ظهرت عليه أمارات الولاية.

وفي هذا الطور أيضا ظهر أبو يوسف يعقوب الطنقي "الشيخ الفقيه العدل"، "كان من الصالحين وممن يشهد بين الناس بلا أجر"¹⁵. برز "بتصديه للموحدّين"، وهو واحد من أهم الرواة الذين اعتمدتهم ابن ناجي (ت 1435/839) في إكماله لـ "معالم

10 الهواري، مناقب بعض أولياء تونس، خ. رقم 17945، و: 12 ط، خ رقم 18419، و: 43 ط. Kees Schilder, 1991.

11 بن يوسف، 2018، ص 514-575.

12 بن يوسف، 2018، ص 570-571.

13 ابن الصباغ، مناقب علي الحطاب، خ. رقم 18419، و: 22 ط - 32 و، خ رقم 18555، و: 182 ط - 190 ط، 12 ط، 28 و.

14 مناقب علي الحطاب، خ. رقم 18419، و: 27 ط.

15 ابن ناجي، د. ت، معالم الإيمان، تونس، 4: 35، 146.

الإيمان" وتعليقه عليه. وأبو عبد الله محمد الباجي أو أبو محمد عبد الله الباجي (ت بعد 830 / 1426) "الزاهد العابد"¹⁶، وقد كان، فيما أخبرنا به الرضّاع (ت 894/1489) في "الفهرست"، أحد شيوخ الدرس بمدرسة المعرض بالحاضرة تونس، كما ظهر إبراهيم الباجي (ت 889/1484) عالم الفرائض الذي كان، فيما أفادنا به السخاوي (ت 1497)، على "تقشّف وتقلّل"¹⁷.

ولعل الفترة الحديثة هي أكثر الفترات التي ستبلغ فيها "الثقافة الصوفية العالمية" أقصى درجات تعيّناتها وأكثر الفترات التي ستشهد فيها مؤسسة الزاوية مبلغ حضورها انتشارا ووظائف وأدوارا، وقد كان ذلك مع قدوم القطب الصوفي الشيخ علي الصمادحي (ت بعد 1072/1662) "الوليّ المكاشف والمُنجد المُساعف"¹⁸، من المغرب الأقصى، إمّا بصورة فردية وإمّا بجمعية دائرة محددة من عائلته الموسعة على رأسها والده وأعمامه وبنو عمومته، علما أنّ غالب صُلحاء هذه الجهة وأوليائها يأتون من الغرب، مما يكرّس أقصى بلاد المغرب مركزا مميزا في ترويج الفكر الصوفي، واستقراره بباجة مع بدايات العهد التركي، حيث سينجح في تأسيس زاوية وسُلالة ولائيه ستكون لها الأدوار الأولى في الحياة الروحية والزمنية بالمدينة وناحيتها في القرنين 11/17 و 12/18، أشار إلى ذلك كل من ابن يوسف (ت 1181/1772) في "المشّرع المُلْكي" و"التكميل المشفي للغيل" والوزير السراج (ت 1150/1737) في "الحلل السندسية" وابن أبي الضياف (ت 1333/1874) في "الإتحاف"، وألمح إلى ذلك ابن أبي لُحية القفصي (ت بعد 1057 / 1647) في "نور الأرماس"¹⁹.

16 الرضّاع، 1967، ص 185.

17 السخاوي، 2011، 1: 185-186.

18 لا يعكس هذا الإسراف في خلع ألقاب التشريف والتبجيل على الشيخ الصمادحي سوى رصيد الهيبة الذي كان يتمتع به في أوساط النخبة العالمية ليس فقط في قائم حياته وإنما بعد الممات أيضا. الوزير السراج، 1985، 3: 60.

19 ابن يوسف، المشّرع المُلْكي، تونس، 1998، 1: 88-87، 142-141، 197 وابن يوسف، المشّرع المُلْكي، تونس، 2008، 3: 67، 87-86، 94-95، 101، 109، 111-125، 127، 135، الوزير السراج، 1985، 3: 60، ابن أبي الضياف، 1963، 2: 92، ابن أبي لُحية القفصي، 1998، ص 304، 341.

1. زاويتان في زاوية

الزاوية الصّادحية زاويتان تقعان في نفس الجوار، تعرف أولاهما، وهي أكبرهما مساحة وأكثرهما أوقافا بزاوية سيدي بابا علي²⁰ أو باب علي، وهي المعروفة في المصادر بالزاوية الصّادحية الكبرى أو "زاوية الصّادحي الكبيرة" أو أيضا "زاوية الصّادحية" أو "زاوية الشيخ"، وتعرف ثانيتهما بزاوية سيدي بلقاسم²¹، أو زاوية سيدي قاسم أو أيضا زاوية أبي الفضل قاسم الصّادحي، وهي وإن كانت تتمتع بنفس المظهر المعماري جلالا وضخامة إلا أنها تنتصب على مساحة أصغر بالقياس إلى مساحة الزاوية الأمّ وملحقاتها، ولذلك تعرف أيضا بالزاوية الصّادحية الصغرى .

تقع الزاويتان في سرّة المدينة العتيقة جنوبي المكمدة²²، أحد نطاقات الحيز العمراني القديم بالبلد، ستين مترا غربي الركن الشمالي الغربي للجامع الكبير بين "باب العين" و"باب المدينة" ويعرف أيضا "بباب السوق" و"باب السويقة"، وتحديدًا فيما كان يُعرف بـ "حومة الصّادحية"، ولا يفصل بين المبنيين سوى نهج واحد يتردد بين الاتساع والضيق يحمل بدوره اسم علم آخر من أعلام هذه الأسرة المرابطية العريقة في انتسابها إلى الأرسطراطية الدينية المحلية هو أبو العبّاس أحمد ابن إبراهيم الصّادحي (كان حيا في صفر 1198 / ديسمبر-1783 جانفي 1784)، "الشيخ العالم" كما تصفه رُسوم الأوقاف

20 الأرشيف الوطني التونسي، زاوية الصّادحي: السلسلة D، الصندوق 75، الملف 3. ابن أبي لُحبة القفصي، 1998، ص 304-304.

Mohamed Seghir Ben Youssef, 1978, p. 151, 254, 263, 285, 387, Paul Bonnenfant, 1971, p.13, Abbé Neu, Notice historique sur la ville de Béja, in Abbé Bonjean, 1938, p. 80- 84. Mohamed Hédi Chérif, 2008, T1, p. 329.

21 الأرشيف الوطني التونسي، زاوية سيدي بلقاسم الصّادحي، السلسلة D، الصندوق 4، الملف 7. لا ينبغي الخلط بين زاوية أبي الفضل قاسم الصّادحي وبين زاوية سيدي قاسم الكائنة بنهج القصبة في الجوار المباشر لدار القاضي، داخل باب المدينة، وهي على الحقيقة زاوية سيدي قاسم بن محمد الشّواشي، أحد أسلاف آل الشّواشي من الصّالحاء الذين ينحدرون من أصول أندلسية، تلقبه المصادر المنقبية بـ "عزّ الديوان" في إشارة إلى كونه قد كان من صفوة الأولياء وخاصة الأصفياء في عصره، وقد كانت زاويته بحسب نص شهادة مؤرخة بأواخر ربيع الثاني 1291/جوان 1874 "محتوية على عدّة غرف إحداها كبرى بها ضريح الولي وباقياها معدّ للسكنى" وقد كان المباشر والمتصرف في الزاوية محمد المختار بن يوسف المنكبني مدة حياته وبعد وفاته تولى جميع ما ذكر ابنه محمد شهر بن موسى المنكبني.

22 المكمدة: يبدو أنها كانت فضاء مخصصا للكّثّادين وهم الذين يكمدون الثياب الجديدة الصنع فيدقّونها لتلتئم خيوطها.

والْحُجَج العادلة، وقد كان فقيها عالما وشیخا مدرّسا، وكان في الوقت نفسه مباشرا لخطّة الإفتاء بالبلد²³.

2. الزاوية الصمادحية الكبرى وإشكالية التأسيس

لاحظ المراقب المدني بباجة في التقرير الذي حرّره سنة 1896 حول الطريقة العيسوية²⁴ وجود ثلاث زوايا للطريقة المذكورة بالمراقبة المدنية بباجة، تُعرف أهمّها بـ"الزاوية الصمادحية" أو "زاوية الصمادحية" في إشارة منه إلى وجود زاويتين أخريين للطريقة ذاتها بنفس المدينة هما زاوية الحواريين وتعرف أيضا باسم سيدي بنعيسى الفوقاني والزاوية المعروفة بزاوية أبي نؤالة نسبة إلى مؤسسها الشيخ محمد النوّالي²⁵ وتعرف بدورها بسيدي بنعيسى اللوطاني، مضافا أنّ تاريخ تأسيس الزاوية المذكورة أي الزاوية الصمادحية يعود إلى سنة 1793 على يد الشيخ سيدي علي الصمادحي، أصيل قبيلة مصمودة بالمغرب الأقصى، الذي قد يكون قدم في التاريخ المشار إليه إلى مدينة بباجة.

وإذا كان الاتفاق حاصلًا أو شبه حاصل في هذا المقام، اعتمادا على المصادر الشفوية والذاكرة المشتركة لأحفاد الوليّ وأهالي بباجة، حسب ما دُونها عليهم في حدود سنة 1895 كلّ من محمد الأصرم وفيكتور سارّ في بعض هوامش ترجمتهما الفرنسية لكتاب المشرع المُلْكِي²⁶، على هويّة المؤسس وهو أبو الحسن علي بن محمد الصمادحي (ت بعد 1662/1072) الأمر الذي تشهد له به ضمنا، كما سبق أن أسلفنا، مصادر القرنين

23 يتضح لنا من خلال وثائق الأرشيف أنّ هذه الأسرة المرابطية لن تُعطي شخصيات ولائية فحسب وإنما ستعطي أيضا على غرار الشيخ أحمد بن إبراهيم الصمادحي، شخصيات علمية كان منها الفقهاء والمفتون وشيوخ الدرس والمؤثّقون ليس فقط خلال العهد الحسيني الأول وإنما منذ فترة البايات المراديين وصولا إلى أواسط القرن 19، فمن جملة اثني عشر فقيها مكلفا بمدينة بباجة سنة 1855-1856 نجد خمسة شيوخ درس من عائلة الصمادحي هم محمد بن العلاء الصمادحي وساسي البكري الصمادحي وأحمد البكري الصمادحي وحمّودة بن عبد السلام الصمادحي ومحمد بن عبد الفتاح الصمادحي. الأرشيف الوطني التونسي، الدفتر 634.

24 الأرشيف الوطني التونسي، الطريقة العيسوية: السلسلة D، الصندوق 97، الملف 3.

25 تشير رسوم الأوقاف ومنها رسم تحبّيس سانية بباجة المعروفة بباردو المدرج بدفتر أحباس المراديين إلى أحمد بن الشيخ محمد النوّالي (كان حيا في ذي الحجة 1070/ نوفمبر 1660)، وهو مدرّس، وذلك في إطار تفويته بالبيع في قطعة أرض من هنشير المنشية من وطن أولاد بالليل لمراد باي الأول، راجع: السعداوي، 2011، ص ص 470-475، ومن غير المستبعد أن يكون الأمر متعلقا بشيخ الزاوية المذكور أو بأحد أنجاله.

26 M.S. Ben Youssef, 1978, p.151, note bas de page n°1, p. 263

17 و 18 فإنّ الخطأ بيّن في تاريخ التأسيس، ويبدو أنّ المترجمين قد تفتننا إلى ذلك في الإحالة المومأ إليها سابقا، وهي إحالة اعتمدت حرفيا ما ورد في تقرير المراقب المدني بباجة دون تاريخ التأسيس استنادا إلى نصّ "المشرع الملكي" نفسه، وهو نصّ وإن تمّ الفراغ منه أساسا سنة 1763/1177 - 1764 وتمت مراجعته نهائيا في ذي الحجة 1184/ أفريل 1772، فإنه تحدّث عن ثلاث شخصيات تشترك في حمل إسم علي الصمادحي هم على التوالي أبو الحسن علي بن محمد الصمادحي (ت بعد 1662/1072) وأبو الحسن علي بن علي الصمادحي (ت 1705 / 1117) وأبو الحسن علي بن حمودة الصمادحي (ت 1746؟) ثبت وجودهم واقعا قبل تاريخ 1793 المقترح ممّا يؤكّد خطأ هذا التاريخ وبالنتيجة بطلانه.

على أنّ أهمية هذين المرجعين تبقى قائمة في تفردهما، علاوة على رسم أوقاف الزاوية الصمادحية التي يرتبط إسمها باسم الشيخ علي الصمادحي الأب، وهو علي بن محمد الصمادحي، بالتنصيص على أنّ الشيخ بابا علي هو المؤسس للزاوية الصمادحية دوناً عن غيره، وآية ذلك الفرمانات العديدة و البريات والأوامر العلية التي كانت بيد مقدّم الزاوية في حدود سنة 1905 الشيخ محمد بن محمود بن محمد بن علي بن أبي العلاء الصمادحي، وهو من أحفاد الولي أبي الفضل قاسم الصمادحي، وكلها صادرة من السلاطين العثمانيين باسم "القطب" الشيخ علي الصمادحي.

الزاوية الصمادحية الكبرى من مآثر القرن 17/11 أو الربع الأخير من القرن 16/10 إذ يعود إنشائها إلى ما قبل سنة 1622/1031، وهي سنة وفاة أبي الغيث القشاش (959/ 1551-1622/1031) الذي عاصر "منبع المعارف ودوحة العوارف" الشيخ بابا علي الصمادحي مؤسس هذه الزاوية التي يبدو أنها كانت زاوية طُرُقية، تشير وثائق متأخرة إلى أنها كانت لأتباع الطريقة العيسوية²⁷، واتصل به وقد يكون بحسب ما

27 نسبة إلى الشيخ محمد بن عيسى (ت 1526/933) وهي فيما يبدو من المعطيات المعمارية ثالث زوايا هذه الطريقة بالبلد بعد زاوية الحوارين وزاوية أبي نؤالة اللتين احتفظتا تباعا بتسميتهما الطرقية: سيدي بنعيسى الفوقاني وسيدي بن عيسى اللوطاني، وبالإستبعاد بدورهما الروحي والطقوسي إلى فترة متأخرة، في حين لم يبق للزاوية الصمادحية هذا الإسم ولا احتفظت لها الذاكرة الجمعية بهذا الدور. أنظر: الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة D، الحافظة 97، الملف 3.

يؤكده ابن أبي لُحْيَة القفصي، أخذ عنه "علوم القوم" في رحابها²⁸ بتاريخ، على افتراض صحة هذا التلمذ وثبوته لإنكار أبي الغيث القشاش له بشدة، غير محدد ولكنه يعود على الأرجح إلى فترة مبكرة من حياة وليّ الحاضرة قد تكون متزامنة مع بدايات حلول العثمانيين بالبلاد التونسية مما يعود باحتمالات التأسيس إلى الربع الأخير من القرن 16/10.

هذا على افتراض التسليم بكون بابا علي الصمادحي الذي انتهت هذه الزاوية إلى الارتباط باسمه إلى يومنا هذا وارتباط رصيد هيتها بالأساس بشخصه هو الشيخ المؤسس وليس فقط واحدا من كبار الشيوخ بها، إن لم يكن أشهر شيوخها وأذيعهم صيتا، وهي فرضية تستمدّ مشروعيتها من نصّ فرمان أو "البرات" التي كان السلطان مراد الرابع (1623 - 1640) قد أرسلها إلى "قاضي تونس وإلى داي تونس، وهو آنذاك يوسف داي (1610 - 1637)، وإلى سائر كبار الشيوخ بها" بتاريخ أوائل رمضان 1034/ جوان 1625 حول "ضبط أمور الزاوية والتصرّف في شؤونها" على إثر "عرض حال" أو شكوى كان الشيخ علي الصمادحي قد رفعها إلى الباب العالي تبعا لنزاع كان قد شبّ بينه وبين بقية من أسماهم نصّ فرمان "أولاد الزاوية" لم يجد له حلاّ لدى قاضي تونس ولا لدى الداي، مؤداه أنّ "الشيخ علي الصمادحي من أولاد الزاوية وهو المسؤول الوحيد على ضبط أمورها والتصرّف في شؤونها"²⁹. إذ خلافا لما توهم به الشجرة النسبية الشائعة لسلالة الشيخ المربط أبي الحسن علي ابن محمد الصمادحي من انحدار كل الصمادحيّة بباجة من الوليّ المذكور باعتباره الجدّ الجامع الأوحد المشترك للسلالة برمّتها، بما يعني تطابق التسلسل القرابي في هذه الأسرة المرباطية مع تسلسلها الولائي، وهو ما يجد

28 "أنا ما سمعت بأنّ الشيخ سيدي أبو الغيث ما قرأ إلا على سيدي محمد الجديد، وأخذ على سيدي أحمد التّباسي وسيدي محمد البكري بمصر، وسيدي الصمادحي بباجة". ابن أبي لُحْيَة القفصي، 1998، ص 341.

29 رد السلطان العثماني مراد الرابع في شكل فرمان علي عرض حال أي شكوى قدّمها المبعوث الذي كان قد وفد على الباب العالي من قبل الشيخ علي الصمادحي، مخطوط خاص محزّر بالعصماني أي باللغة التركية القديمة، ومنه نستشف أنّ مؤسس الزاوية الصمادحية ليس بالضرورة الشيخ بابا علي وإن اشتهرت الزاوية باسمه وإمّا هو "من أولادها" أي من ذرية مؤسسها وأنّ مؤسس الزاوية الحقيقي قد يكون الشيخ محمد الصمادحي، والد بابا علي، وهو الشخصية الوحيدة التي نعرفها من سلسلته النسبية في مستوى الأصول، إلى حد الآن، ولكن دون أن نعرف عنها شيئا، على أنّ الشيخ بابا علي كان في التاريخ المذكور شيخا لتلك الزاوية وأنّ نزاعا نشب بينه وبين بقية "أولاد الزاوية" أي إمّا بقية أولاد الشيخ محمد الصمادحي المحتملين ممّن لم تبلغنا أخبارهم ولا هوياتهم وإمّا أبناء عمومة الشيخ علي نفسه، متى افترضنا أنّ الأمر يتعلق بصراع قرابي داخل سلالة طريقة حول "ضبط أمور الزاوية والتصرّف في شؤونها".

مشروعيته في الصفة الاستحقاقية للذرية بتمامها وكما لها في الوقف المعروف بوقف علي الصّادحي المرسم بدفتر نوازل الأحباس تحت عدد 37، باعتبار أنّ المحبس هو جدها الأعلى الجامع المشترك، تشير بعض رسوم الأوقاف التي تعود إلى القرن 17/11 ومنها بالتحديد رسم تحبيس "سانية باجة المعروفة بباردو"، وهو من أحباس المراديين، مؤرخ بأواخر ذي الحجة 1072/ 14 أوت 1662 في سياق التنصيب على استقرار ملكية أحواز العقار المذكور و "ما اشتمل عليه من البرج الجديد البناء والبئر الذي به" "لأبي الظفر مراد باي ابن أبي عبد الله محمد باشا صاحب كرسي مدينة تونس المأنوسة" أي مراد الثاني، ثالث أمراء البيت المرادي، "بالشراء الصحيح والثلث المندفع" بعضه من ورثة درويش المذكور وبعضه من الأخوين القطب أبي الحسن علي الصّادحي (كان حيا عام 1662/1072)، وأخيه الفقيه الأجل أبي عبد الله محمد الصّادحي" (ت 1662/1072)³⁰، مما يوقفنا على أنّ الشيخ علي الصّادحي الملقب حصريا بـ"القطب" و"القطب الفرد" مؤسس الزاوية الصّادحية الأولى أو بالأدنى أشهر شيوخها المؤسسين كان على قيد الحياة إلى حدود أواخر ذي الحجة 1072/ 14 أوت 1662 أي أواخر عهد حمودة باشا (1631 - 1666)، ثاني أمراء الأسرة المرادية، وأنّ للشيخ المرباط المذكور في التاريخ نفسه أختا شقيقا هو أبو عبد الله محمد الصّادحي، لم تلحقه الوثيقة الجبسية الرسمية مرجع النظر بالصّلحاء وإثما بالفقهاء ممّا يشي احتمالا بتورّع نخب السلالة ابتداء بين "الثقافة العامّة" و"الثقافة العامّة"، ومن ثمة بين "علماء الباطن" و"أصحاب الحال المعلوم" وبين "علماء الظاهر" أو "علماء الرّسوم"، فضلا عن اتساع الدائرة الأسرية الأولى للولي سيدي بابا علي الصّادحي أفقيا بما يمكن أن يفسّر النزاعات التي ستشهداها الزاوية حول "ضبط أمورها والتصرّف في شؤونها" وبالتالي الصراع على إدارة ممتلكاتها والتصرف في مداخلها قبضا وصرفا، بدليل النزاع الذي قام بين الشيخ علي الصّادحي نفسه وبين بقية "أولاد الزاوية" أي أبناء الشيخ محمد الصّادحي الأب المفترضين، سنة 1625/1034، وهو نزاع لم يجد له حلا عن طريق قاضي تونس ولا عن طريق يوسف داي، الحاكم الأعلى للبلاد،

مما ألجأ الشيخ بابا علي الصمادحي إلى رفع الأمر إلى السلطان العثماني مراد الرابع، والنزاع المماثل الذي نستشفّه في حدود ربيع الأول 1060/ جوان 1650، في قائم حياة الوليِّ المؤسّس نفسه، ليس حول الولاية الدينية للزاوية وإغما حول "النظر في أمورها (= الزاوية) وتعاطي ريع أوقافها قبضا وصرفا في مصالحها"³¹، بين سيدي بدر الدين بن الشيخ علي الصمادحي "قدوة الصلحاء السالكين" وبين بقية "أولاد الزاوية" مرّة أخرى، نزاع لم يتمّ الحسم فيه إلا ببرات أو فرمان صادر مباشرة من الباب العالي يحمل طغراء السلطان محمد الرابع (1648 - 1687) بعد فشل القضاء المحليّ أو مماطلته في فضّ الإشكال.

ويبدو أنّ هذه "المنازعة بين الصمادحية لأجل الزاوية ومن يتولّاها" قد استمرت إلى أواسط القرن 18/12، وهي "خصومات" ستلعب السلطة المركزية، ولاسيما في أوج العهد الباقي، على التناقضات فيها لإضعاف الزاوية وإخضاعها وإلحاق سلطة القرار فيها بسلطة الدولة واحتوائها لمخرجاتها لفائدتها قهرا لا طوعا عن طريق القايد علي بن ساسي (ت بعد 1746) مثلا ممّا غدّت الصراع حول "التصرّف في الملك" بين كلّ من الشيخ محمود بن أبي العلاء الصمادحي (ت بعد 1754/1168) وإدريس الصمادحي (ت بعد 1746) ابن الشيخ الراحل علي بن حمودة، وقد كان شابا يافعا، وهو النزاع الذي انتهى الاحتكام فيه إلى علي باشا إلى تسليط عقوبات مالية وأخرى سالبة للحرية

31 هي أوقاف تتكون من ملكيات زراعية شاسعة منها أربع ضيعات فلاحية كبرى هي هنشير باجة القديمة وهنشير دّواس وهنشير قصاع العيد وهنشير الزيادين، وقطع وأجنّة أخرى يتجاوز مجمل مساحتها 560 هكتارا. ويصل مجمل هذه المساحات الزراعية بحسب المتداول الشفوي للسلالة إلى "ألف ماشية وماشية" أي حوالي عشرة آلاف وعشرة هكتارات (10.010 هكتارات)، والثابت أنّ الزاوية الصمادحية الكبرى كانت تتمتع بمداخيل سنوية من ريع أوقافها على قدر محترم من الأهمية، بيّن فيكتور سارّ ومحمد الأصم أنّها كانت تقدّر في حدود 1898-1900 بحوالي سبعة (7.000) آلاف فرنك، كانت الذرية إلى عام 1831-1832/1247 تنتفع بالشجر (10/1) منها إلا أنّ البابليك قد قطع عنها هذا الامتياز ليعوضه بمنحة سنوية قدرها ألفين وثلاثة عشر (2.013) فرنكا، ملفتين الانتباه إلى أنّ الزاوية الصغرى تتمتع بمداخيل ضعيفة، وفي هذا نظر ذلك أنّ رسوم الوقف والشكايات المتصلة بالنزاعات التي اندلعت مرارا حول كيفية التصرف فيه، تشير فيما تشير إليه علاوة على أنّ الولاية على الزاويتين موخدة وقد تكون ثنائية، أي أنصافا بين "أولاد علي" و"أولاد محمد"، فإنّ الزاوية الثانية وهي زاوية أبي الفضل قاسم الصمادحي بحسب نص الشكاية المرفوعة من الذرية إلى الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتّور في 10 ربيع الثاني 1304/5 جانفي 1887، تتمتع بمداخيل سنوية تقدّر بحوالي عشرة آلاف (10.000) ريال عن نحو "تسعين ماشية" من الأراضي الفلاحية أي حوالي تسعمائة هكتار، عدا "أراض بيضاء تزيد على الثلاثين ماشية" أي ثلاثمائة هكتار، كلّها يعمل باجة، وقف عليه، وبالمقابل فإنّ مداخيل الزاوية الأم، وهي زاوية الجد الجامع سيدي بابا علي الصمادحي، قد قدر "دخلها في العام الواحد" في التاريخ نفسه "بعشرين ألف ريال"، مما نستخلص منه أنها كانت تتمتع بأوقاف تصل مساحتها إلى حدود ضعف مساحة أوقاف الزاوية الصغرى أي حوالي مائة وثمانين ماشية أي ألف وثمان مائة هكتار على الأقلّ. أنظر: أ. و. ت، السلسلة د، الحافظة 75، الملف 1/3

توزعت بين الطرفين، يقول محمد الصغير بن يوسف: "لما هرب (محمد) الصماحي إلى الجبل، لم يأخذ (=علي باشا) ملكه طمعا في أن يحصله،،، ولما أيس من رجوعه أخذ ملكه وطلب ابن أخيه (=الشيخ محمود بن أبي العلاء الصماحي) في المال الذي كرى به الأملاك وربطه في باجة"³² ومكر (=القايد علي بن ساسي) بولد الشيخ علي بن حمودة (الصماحي) حتى غرّ به،،، وسار إلى باردو يشتكي من أجل حقه في الزاوية،،، ورمى (=علي باشا) على الولد عشرة آلاف ريال،،، وبعث بولد الشيخ ،،، إلى حبس باجة"³³.

واستقرّ النزاع في نهاية المطاف على أن يكون "للشيخ علي بن حمودة الصماحي وسلالته النصف والنصف الآخر للشيخ محمد بن قاسم الصماحي" والفرع الذي يمثله. على أن اكتشافنا لنصّ معماري تخليدي بالزاوية الصماحية الكبرى مكّننا من تسليط أضواء جديدة حاسمة ليس فقط على تاريخ الزاوية وإثما أيضا على هوية بعض كبار شيوخها وأدوارهم منها أن المتدخل في المعلم بالإنجاز هو بصريح العبارة علي ابن إبراهيم بن بركات بن علي الصماحي المعروف في المصادر باسم علي بن علي الصماحي³⁴ وأبي الحسن عليوة علي بن أبي الحسن علي الصماحي³⁵ وباسم الشيخ عليّة الصماحي³⁶ (ت1705/1117)، وهو شخصية روحية محلية لعبت أدوارا متقدمة في الصراع بين الدايات والبايات المرادين حول السلطة انحازت فيها إلى شرعية البيت المرادي، ودفعت في النهاية الضريبة فيها حياتها بالإعدام شنقا تحت صومعة جامع الزيتونة، والصبغة الإسامية التي تنصّ عليها تملأ فراغا في الشجرة النسبية لأسرة الصماحي الولائية بباجة ولاسيما التسلسل القرابي فيها في واحد من فروعها الرئيسية، وهو فرع "بن بركات"، وتفيدنا النقيشة بالتاريخ الذي الذي تمّت فيه أشغال التجديد هذه، وهو أوائل محرّم 1078/ جوان 1667، وهي الفترة التي توافق بداية حكم مراد

32 ابن يوسف، التكميل، و: 227 و.

33 ابن يوسف، نفسه.

34 ابن أبي الضياف، 1963، 2: 92.

35 الوزير السراج، 1985، 3: 60.

36 ابن يوسف، التكميل، و: 194 ط، 195 ط.

باي الثاني في إيالة تونس، وتتزامن تقريبا مع تأسيس مراد باي الثاني نفسه لجامع باجة الحنفي ولقصر باردو بها، مما يشي باندراج عملية البناء والتجديد والتشييد في سياق رهانات البايات المراديين على مدينة باجة في إستراتيجية تدعيم سلطتهم الصاعدة، وهي نفس الإستراتيجية التي سيراهن عليها بايات العصر الحسني الأول لكسر شوكة النّخب "البلدية" التقليدية المتمركزة بالحاضرة. وتلفت انتباهنا أخيرا باللقب الذي تطلقه على الشيخ المؤسس بابا علي الصمادحي، وهو ليس لقب "الشيخ" وإنما لقب "الفقيه" ممّا يشي بطبيعة التيار الصوفي الذي تندرج فيه هذه الشخصية الولائية، وهو التصوّف السنّي من ناحية ورافد الأولياء-الفقهاء أو الفقهاء-الأولياء فيه بالتحديد.

3. الزاوية الصمادحية الصغرى

إذا كانت الزاوية الصمادحية الكبرى من مآثر القرن 17/11 أو الربع الأخير من القرن 16 / 10 فإنّ الزاوية الصّمادحية الصغرى من مآثر القرن 18/12، أو الربع الأخير من القرن 17/11، وهي تحتضن رُفات أبي الفضل قاسم الصّمادحي "الشيخ المعتقد" (ت1737/1149 أو 1738/1150)، وتعرف إلى اليوم باسمه، تقع عشرين مترا جنوبي الزاوية الصّمادحية الكبرى على أعتاب السّباط الذي يحمل إسم الوليّ نفسه وهو سباط سيدي قاسم من الحيّز العمراني ذاته.

وإذا كانت المصادر التاريخية، ولا سيما منها "المشرع الملكي" و"التكميل المشفي للغليل"، ضئيلة بأخبار الزاوية الأولى أوّل نشأتها أي على امتداد كامل العهد المرادي إلا فيما قلّ وندر، وكأنها لم تضطلع فيما عدا الأدوار الروحية والتربوية والاجتماعية المألوفة لهذه الصنف من المؤسسات الدينية بأيّ دور آخر من تلك الأدوار التي ستخترق فيها بالأساس الزاوية الثانية أي الزاوية الصمادحية الكبرى انطلاقا من نهايات القرن 17 / 11 إبان احتداد أزمة الصراع على العرش المرادي بين أحمد شلبي وأبناء الباي مراد الثاني، وخلال النصف الأول من القرن 18 / 12 مع احتدام الصراع الباشي- الحسيني، وهي أدوار "الانقباض عن السلطان" و"التورّع"، بالتزامن مع تكريس وظيفة الزاوية الملجأ أي الوظيفة الحمائية، وهذا ما سنجد صدها في المصادر التاريخية الكلاسيكية وفي ما بلغنا

من النصوص المنقبية، على قلتها، علاوة على وثائق الأرشيف مما يبرر اختيارنا لها وتركيزنا عليها، فإنّ هذا لا يمنع من الإشارة إلى أنّ هذا الدور، وهو سياسي، ليس غائبا عن تاريخ الزاوية الأولى أي الزاوية الصمادحية الكبرى ولكن بوجه مُغاير هو وجه "الانبساط مع السلطان" في مرحلة ما من مراحل تطور هذه المؤسسة الروحية، تشهد على ذلك البريات أو "الفرمانات الشريفة" أو الأوامر العلية التي ما تزال بحوزة أحفاد الوليّ المؤسّس وهي صادرة عن "العتبة العالية" أو "الباب العالي" بإسطنبول، من ذلك "الفرمان الهمايوني الشريف" الصادر عن السلطان العثماني مراد الرابع في رمضان 1034/ جوان 1625 إلى الشيخ علي الصمادحي "القطب الفرد" و"الفرمان الهمايوني الشريف" الصادر عن السلطان العثماني محمد الرابع في شهر ربيع الأول 1060/ مارس 1650 إلى الشيخ بدر الدين بن علي الصمادحي "قدوة الصلحاء والسالكين" و"البرات" أو الفرمان الصادر من الباب العالي بإسطنبول إلى الشيخ علي الصمادحي "قدوة الصلحاء السالكين" بطغراء السلطان العثماني محمد الرابع المؤرخ بأوائل شهر ربيع الأول 1060/ 3 مارس 1650.

فضلا عن دور الوساطة الذي يبدو أنّ الزاوية الصمادحية كانت مؤهلة للقيام به بين مختلف الفعاليات السياسية والعسكرية منذ وقت مبكر من تاريخ نشأتها، يعود على الأقل إلى عهد الدايات، والتداخل لدى السلطات، ليس فقط لفائدة المجتمع وإنما أيضا لفائدة أعوان الدولة أنفسهم، ممّا يؤكد المكانة التي نجحت هذه الزاوية في أن تنحتها لنفسها وأهمية رأس المال الرمزي الذي صار شيوخها يتمتعون به وما يتصل به من نفوذ، وممتانة التحالفات التي انعقدت بين الزاوية والسلطة ومدى تشابك المصالح بين رجال الدولة وكبار ممثلي السلطة الولائية، من ذلك مثلا لجوء مراد كورسو (ت1633)، أول البايات المُعيّنين على رأس المحلّة ومؤسس البيت المرادي، إلى الزاوية الصمادحية الكبرى و"هروبه" إليها، ومن شأن الزوايا أن تحمي "الهَرَاب" أي الهارين من اضطهاد السلطة حتى متى كانوا من أعوان الدولة، واعتضاده بالشيخ الصمادحي الكبير احتماء من إجراء عقابي، كان قد اتخذ في حقه من قبل يوسف داي (1610 - 1637) وديوان العسكر، كان من شأنه أن يقضي على مستقبله السياسي إن لم يُود بحياته، لم

يوقفه إلا تداخل من الشيخ بابا علي الصمادحي وتوسط منه لدى يوسف داي وديوان العسكر ومرافقة منه شخصية للباي مراد كورسو، وذلك على إثر الإخفاق الذي مُني به في مواجهة عسكر الجزائر والقبائل المحاربة على التخوم الحدودية الشمالية الغربية للبلاد عام 1629، يقول ابن يوسف في رواية لأحداث تفرّد بذكرها دون غيره من المصادر الأخرى وقعت سنة 1629:

"وفي السنة التي تليها (= 1629) كانت محلّة الكاف لقيام بني شَنُوف بها، وكابد هذه الأحوال مراد باي، وكان صاحب دهاء، وكان أمير المحلة الواحدة مراد باي وأمير المحلّة الثانية سليمان باي حين خرجوا لقتال عسكر الجزائر، ولمّا وقعت عليهم الهزيمة ونُهبَت المحالّ، هرب مراد باي إلى باجة وتمتّع بزواية الصمادحي الكبير، ولأهل هذه الزاوية حُرمة عظيمة وشُهرة كثيرة، فركب معه صاحب الزاوية³⁷ من الصمادحية وسار به دخيلاً³⁸ إلى يوسف داي، فقبله وعفا عن مراد باي"³⁹.

مما يشي بمتانة العلاقة بين الوليّ والدّاي من ناحية والوفاق السياسي الذي بدأت ملامحه تتشكل بين مؤسسة الزاوية وأجهزة الدولة انطلاقاً من هذا التاريخ على الأقل، وهو الميسم الذي سيظل غالباً على علاقة الزاوية بالسلطة على كامل مراحل تطورها التاريخي.

4. تاريخ الزاوية في تاريخ وليّها

تاريخ هذه الزاوية بالتأكيد في تاريخ وليّها ذلك أنّنا وإن كنا نفتقر إلى النقائش أو أي نوع آخر من الوثائق ذات الحوامل المكتوبة التي من شأنها أن تضبط لنا تاريخاً محدداً لابتناء هذا المعلم فقد وجدنا في بعض المصادر التاريخية وفي بعض وثائق الأرشيف العقاري الخاص ما ساعدنا على تذليل كثير من العقبات التي اعترضتنا في هذا الصدد،

37 لا يذكر ابن يوسف "صاحب الزاوية" بالإسم، إلا أنّنا نعرف اعتماداً على ما بلغنا من فرمانات أن شيخ الزاوية المشار إليه في التاريخ المذكور ليس سوى شيخها المؤسس المفترض بابا علي بن محمد الصمادحي.

38 الدّخيل بمعنى الوسيط والمنداخل والشفيع، يقول ابن يوسف في موضع آخر من "التكميل" في الحادثة ذاتها: "وهرب مراد باي إلى باجة حتى رجع بالدخيل"، ابن يوسف، التكميل، و: 189 ظ.

39 ابن يوسف، التكميل، و: 185 و.

كما أنَّ الطراز المعماري الذي ينتظم المبنى، والتأثيرات العثمانية بادية فيه بشكل واضح، قد مكّنا إلى حد لا يستهان به من تحقيق مرمى الطموح المذكور.

يخبرنا المؤرخ محمد الصغير بن يوسف، وهو معاصر للشيخ أبي القاسم الصمادحي، أنَّ هذا الولي، وهو مؤسس الزاوية الصمادحية الصغرى، كان على قيد الحياة سنة 1735/1147 وكان مقيما بزاويته بباجة، وكانت هذه الزاوية قائمة بعدُ ومتمتعة برصيد من الهيبة والحصانة والنفوذ ينبئ أنها لم تكن حديثة عهد بالظهور ولا بالبناء، ممّا يرجّح أنّها من مآثر القرن 12 / 18، أوائل هذا القرن بالتحديد أي بدايات العهد الحسيني الأول، إن لم يكن قبل ذلك بقليل، الربع الأخير من القرن 11 / 17 تحديدا أي أواخر العهد المرادي حيث أشار المؤرخ نفسه إلى أنَّ أبا الفضل قاسم الصمادحي كان حاضرا في المشهد السياسي العامّ لسنة 1686/1057 لمّا اضطلع بأدوار الوساطة والتحكيم بين سكان المدينة وحاميتها فيما عُرف بنكبة كوارغلية باجة وتنكيل محمد باي بهم⁴⁰.

على أنَّ هذه الإشارة تقتصر على شخص الولي دون زاويته بما يترك السؤال مطروحا حول تاريخ تأسيس هذه المنشأة الروحية في علاقة بتاريخ انفصال الولي عن الزاوية الأمّ واستقلاله بزاويته الخاصة به عنها، وبالتالي فإنَّ تأسيسها يكون في تاريخ وإن تنزّل في نفس الحقبة الزمنية تقريبا إلا أنه ليس بقريب من تاريخ تأسيس زاوية الصمادحي الأولى، وإن كنا قد رجّحنا من موقع افتراضي أنَّ الزاوية الصمادحية الكبرى قد بنيت قبل سنة 1622/1031 بناءً على تتلمذ الولي أبي الغيث القشّاش المفترض للشيخ الصمادحي بها، وهو ما أنكره الشيخ القشّاش ولكنه أفادنا عن غير قصد منه طبعا أنّه كان معاصرا للوليّ الشيخ بابا علي الصمادحي من ناحية، بدليل اعتراف القشّاش نفسه بوجود "براوات" أو مراسلات بينه وبين الشيخ علي الصمادحي، على غرار المراسلات المتبادلة بينه وبين الشيخ علي المرديني أحد مشاهير الصلحاء بالقيروان، كثيرا ما كان يضيق

40 ابن يوسف، المشرع الملكي، تونس، 2008، 87-88، 142. ابن يوسف، التكميل، و: 195 ط، في قوله: وحيث برّح الزّاح اجتمعوا (=الكوارغلية) عند الشيخ بلقاسم الصمادحي وقالوا له المطلوب منك أن توصلنا لطريقة نركب منها البحر، فأجابهم بعد تمّتع واجتهدوا كلهم يوم الرابع، وركب الشيخ وسار معهم خفير لهم من العرب وهم على أرجلهم فوصلهم الشيخ إلى مأمّتهم ورجع لأخذ ما يكسبون.

بمضامينها النقدية وإنحائها باللائمة على شخصه⁴¹، كما كان منافسا له من ناحية أخرى منافسة يشهد عليها وجود فرع للزاوية القشاشية بباجة إلى حدود سنة 1622 كانت "تطعم الفقراء والمساكين" وكان فيها للشيخ القشاش "حزبٌ من الفقراء" يحيي حلقات الذكر "ونقيبٌ على الزاوية والفقراء"⁴² يبدو أنَّ علاقتها بالزاوية الصمادحية لم تكن علاقة ودية، ناهيك أنه كان صاحب فضل عليه، إن لم يكن قد بلغ قبله أعلى درجات سلم التراتب المعرفي والسلوكي عند الصوفية نعني القطابة، فقد صار متأكدا لدينا اعتمادا على فرمان السلطاني الصادر عن الباب العالي إلى "قدوة الصالحين والسالكين" الشيخ علي الصمادحي⁴³، وفيه حديث عن زاويته، أنَّ هذه الزاوية قد تأسست قطعا في تاريخ قريب من رمضان سنة 1034/ جوان 1625 أي في بدايات عهد الدايات، والثابت أنَّ هذه الزاوية قد كانت تتمتع بهمال تنفّذ واسع منذ عام 1629 على أدنى تقدير وأنَّ علاقة الوليِّ المؤسس فيها، قد كانت وطيدة بالحكم التركي خاصة مع بداية استقرار السلطة ولا سيما مع أعلى هرمين فيها: يوسف داي، الحاكم العسكري للإيالة، ومراد كورسو باي المحال، بما يشهد على تنامي رصيد الهيبة الذي كان يحظى به الولي: "حُرمة" و "شُهرة"، وتوسع دائرة المكانة التي باتت زاويته تتمتع بها. كما أنَّ فرضية انتماء الزاويتين وإن بشيء من التباعد إلى نفس الفترة التاريخية تجد مشروعيتها في المميزات المعمارية التي تختص بها الزاويتان وتشتركان فيهما وتتفردان بها عمّا سواهما من المنشآت الروحية القائمة بالبلد، وهي مميزات تحيل بوضوح على العمارة العثمانية. فمن هو الشيخ الصمادحي الثاني؟ وما الذي حدا به إلى الانفصال عن الزاوية الصمادحية الأم والانفراد بمُنشأة روحية مستقلة؟

41 في حكاية مفردة ذكر مؤلف مناقبه نقلا عن الولي شخصا أنَّ الولي أبا الغيث القشاش قال: "إن هذا المرديني والصمادحي الذي يبعثوا في البراوت ويلوموا عني، أما ما عمل عليّ أحد مُروّة إلا سيدي عبيد من رجال الميدة، سقاني في النوم"، ابن أبي لُحية القفصي، 1998، ص 304.

42 ابن أبي لُحية القفصي، 1998، ص 371.

43 ابن أبي لُحية القفصي، 1998، ص 304-341.

5. الشيخ الصمادحي قطبا للزهاد

في ضبط هويته اختلاف بين النص المنقبي والمصادر التاريخية، ولكن بالرغم من أنّ الوثائق المنقبية أوضحت من النصوص الثواني لالتقاط الخبر التاريخي بل مصدرا من مصادره الدفينة إلا أنه لا يمكن هاهنا الوثوق بها تمام الوثوق ذلك أنّ النص المنقبي في قضية الحال جاء متأخرا عن المصادر التاريخية والوثائق ذات الصبغة العقارية، ففي حين يشير النص المنقبي⁴⁴ إلى الشيخ الصمادحي الثاني بوصفه نجلا للشيخ الصمادحي الأول أي ابنا له أو ابنه الأوحد في ذات اللحظة التي يشير فيها إلى للأ عزيزة "الولية الصالحة المعتقدة" بوصفها من نسل الشيخ المؤسس أبي الحسن علي الصمادحي، والحال أنها ابنته، تفيدنا المصادر التاريخية⁴⁵ والرواية الشفوية على حد سواء أنّ الشيخ الصمادحي الثاني الملقب "بقطب الزهاد" ليس نجلا للشيخ بابا علي بحصر المعنى وإنما هو من أنجاله أو بلفظ آخر نجلا له بالمعنى الموسّع لكلمة نجل كما استقرت في المعجم الصوفي المحلي أي حفيدا للوليّ بقطع النظر عن موقعه من درجات تواصل السلالة: إنه بالتحديد حفيد للشيخ الصمادحي الجدّ من الدرجة الرابعة وهويته بالكامل وفقا للشجرة النسبية لآل الصمادحي بباجة كما وصلتنا هي:

- ♦ أبو القاسم بن الشيخ إبراهيم بن محمد بن الشيخ إبراهيم عرف حمودة بن أبي البركات بن بابا علي بن محمد الصمادحي⁴⁶ (29) ويكنى بأبي الفضل.
- ♦ أو أبو الفضل قاسم بن إبراهيم بن محمد بن إبراهيم عرف حمودة بن أبي البركات بن بابا علي ابن محمد الصمادحي.

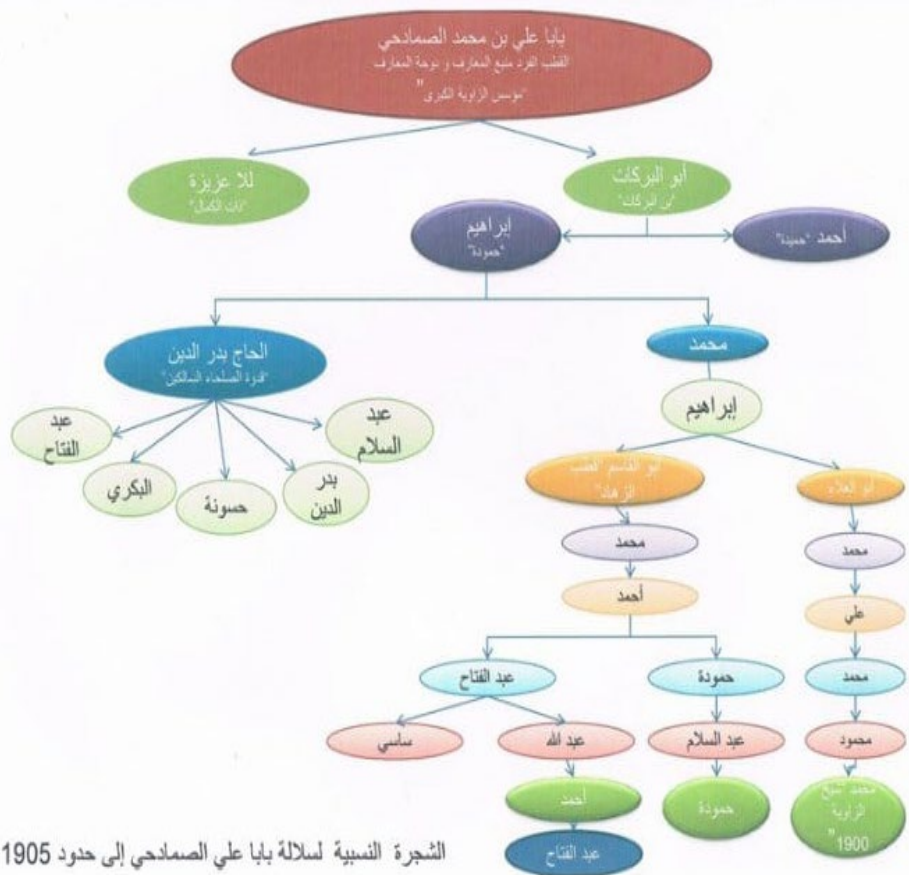
بحيث تغدو سلالة الصمادحي الولائية إلى حدود سنة 1737/1150 كما يلي⁴⁷:

44 انظر: "مدحة رجال باجة" لمحمد المنزلي ضمن السفينة القادرية، والسفائن في الاصطلاح التونسي مجاميع شعرية في المديح الصوفي متكونة من القصائد والموشحات والأغاني التي كان مشايخ الطرق الصوفية ومريدوهم يرددونها في محافلهم الروحية ومجالس سماعهم، في دار الكتب الوطنية مجموعة منها تحت رقم 18334 ورقم 18742 عبد الوهاب، طبع قسم منها: السفينة القادرية، تونس، المطبعة التونسية، ط2، دت، 504 ص.

45 M.S Ben Youssef, 1978, p. 263, note bas de page n°1.

46 دققنا هوية الولي وشجرته النسبية استنادا إلى الأرشيف العائلي لفرع البكري من سلالة الولي والشجرة التي تولى ضبطها محمد الأصرم وفيكتور سار في الترجمة الفرنسية للمشرع الملكي اعتمادا على أكثر الروايات تواترا لدى أهالي باجة آنذاك.

47 .. Revue Tunisienne, n° 18, Avril 1898, p75 ..



الشجرة النسبية لسلالة بابا علي الصمادحي إلى حدود 1905

وفي اسمه تردّد مازال موجودا إلى اليوم بين أبي القاسم وقاسم، رغم أنّ الكنية فيه ثابتة وهي أبو الفضل، ويبدو أنّ هذا التردد ليس وليد الساعة، إذ تضمّنت هذا التردد نفسه بعض العقود التي تخص بعض أنجال وليّنا وتعود إلى ثلاثينات القرن 18⁴⁸.

أشاد بذكره الشاعر الصوفي الشهير محمد المنزلي (ت 1832/1248)، حامل لواء الطريقة القادرية في عصره، في قصيدته الميمية الموسومة بمدحة رجال باجة عادّا إياه في طليعة زهادها وأخيار رجالها وأقطاب مشايخها، بل حامي البلد وصائنه وحارسه الرّمزي حيث قال (بحر الطويل):

48 يظهر هذا التردد في أرشيف العدول، ففي حين يتحدث العقد الذي حرره العدل باجة محمد خلف الله عام 1736/1149 عن الولي بوصفه "الشيخ المعتقد الرباني الحاج الناسك الأبرّ المعتمد أبا الفضل قاسم الصمادحي" يشير عقد آخر حرّره الفقيه المدرّس العدل علي بومعزة وجليسه الفقيه المدرّس أيضا العدل أحمد الغاوي عام 1738/1150 إلى الشخص نفسه، بـ"المنعم الشيخ المعتقد أبا الفضل بلقاسم الصمادحي".

بباجة قومٌ حَيَّرون كِرامٌ عليهم من المولى رضى وسلامٌ
أبو الحسن السَّامي عليَّ الصَّماحي له رفعةٌ بين الورى واحترامٌ
كذا نجله الأزكى أبو القاسم الذي له في ذوي العزِّ المكين مقامٌ
ومن نسله ذاتُ الكمالِ عزيْزةٌ لها في مقامات الرجال ازدحامٌ
بِهم باجةٌ فازت وأشرف قدرُها لها بِحماهم منعةٌ واعتصامٌ
هُم القومُ لا يشقى بهم من يزورهم لهم بصلاحِ العالمين اهتمامٌ⁴⁹

وما انفكت ذكره تستلفت انتباه غير واحد من أعلام المديح الصوفي كما هو حال ابن بلده الشيخ الحاج ميلاد الشريف (ت 1843/1259) الذي نوّه به في قصيدته "ساكن بغداد"⁵⁰ بقوله:

نجل الأسياد يا بلقاسم قطب الزهاد
خبرك شايد في كل بلاد

ولطالما استغاث به في مناجاته، وهو الذي بلغ مرتبة القطابة، وتمثّل به في خلواته، وهو الوليّ العارف، إذ قال مشيراً إلى اشتراكهما في التمرّك بالحيّز العمراني نفسه:

وينو جاري، بلقاسم المشكور يزيل غياري

هذا عن سيرته الأمّودجية، أمّا إذا أردنا إعادة تشكيل سيرته الواقعية فيكون لزاماً علينا أن نشير إلى أنّ الشيخ أبا فضل قاسم الصماحي الذي تجمع رسوم الأوقاف والحجج العادلة كلها على نعته بـ"الشيخ المعتقد" و"الناسك الأبّر" و"القارئ الفقيه" في إشارة منها إلى "جمعه ما بين الفقه والدّين وعلم التّصوّف واليقين":

أ. شخصية صوفية عامّة بدليل رصيد الهيبة والاحترام الذي كان يحظى به إذا ما سلّمنا جدلاً بمصادقية شهادة النصّ المنقبي بصرف النظر عن طابع التضخيم الذي يمكن

49 قصيدة في المديح الصوفي تقع في سبعة وسبعين بيتاً للشيخ محمد المنزلي وردت جزءاً من مجموع أطلعني عليه الشيخ محمد الغربي بكتبه الكائن بنهج البلاقي قرب الجامع الكبير بباجة وناظرت هذا النص بثلاث نسخ له تضمنتها نسخ مختلفة من السفينة القادرية أولاهها نسخة على ملك الشيخ عبد الكريم الجري والثانية على ملك الشيخ إبراهيم الحاج ساسي في شهر جوان 1988 والثالثة للشيخ خميس الحساوي (ت 2022).

50 السفينة القادرية، نسخة الشيخ عبد الرحمان الوحيشي، مخطوط مكتبة علي الوحيشي، ص 281-283.

أن تصطبغ به تلك الشهادة، ذلك أن أخبار مناقبه شائعة في الإيالة كلها، وهي شهرة تبدو غير منفصلة عما كانت الزاوية الصمادحية ذاتها تتمتع به في الواقع التاريخي من رأس مال رمزي ونفوذ معنوي يظهر أنه تجاوز الأطر المحليّة إلى المجال العام للبلاد بدليل أن المؤرخ محمد الصغير بن يوسف، على تحقّظه على بعض المواقف التي صدرت عن بعض رموزها، لا يتردّد في الإقرار بأنّ هذه الزاوية "مشهورة في مملكة إفريقية"⁵¹ "ولأهلها حرمة عظيمة وشهرة كثيرة"⁵²، ممّا يدعم ما يمكن أن تكون هذه الشخصية الولائية قد تمتّعت به من صيت وما قد تكون اقتلعت من مواقع ليس فقط داخل المخيال الديني السائد وما مارسه عليه من تأثير وإنما أيضا في واقع التجربة التاريخية،

ب. وأنه واحد من كبار أعلام التجربة الولائية في عصره، إذ شهد له النصّ المنقبي، بالمكانة المرموقة التي كان يتبوّؤها في ديوان الأولياء، شهادة المتن التاريخي له بالمكانة الفعلية التي كان يحظى بها في عصره ضمن تراتبية النفوذ المادي والمعنوي للصلحاء بمقتضى ما اضطلع به بشخصه من أدوار وما تكفلت زاويته بأدائه من وظائف⁵³،

ج. ولم يتردّد مؤسس الزاوية القادرية الثانية بباجة الحاج ميلاد الشريف في نعته بـ "قُطب الزهّاد" ممّا يشي بالدور النظري والتربوي الذي قد يكون اضطلع به في دفع المشروع الصوفي في "حاضرة التلال ومأوى قراها"، وبالفعل فإنّنا نعرف أنّ الشيخ أبا الفضل قاسم الصمادحي كان يعقد بزايته مجلسا للفقه وآخر للذكر مجسّدا بذلك أنموذج الوليّ المُدرّس ومثال التجربة الولائية العاملة وهو إلى ذلك زاهد ناسك، بما يعني أنّ تجربته الولائية تجربة إلى جانب بعدها النظري المفترض ذات أساس سلوكي حجر الزاوية فيه اعتزال مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي العام والتحفظ السّلبي على مُجمل الأحداث الدامية التي استجدت في البلاد التونسية

51 ابن يوسف، التكميل، و: 194 ظ.

52 ابن يوسف، التكميل، و: 185 و.

53 ابن يوسف، التكميل، و: 199 و، ابن يوسف، المشرع الملكي، 2008، 2: 82، 87.

في أواخر العهد المرادي وبالأساس في حدود عام 1686/1057 إبّان احتدام الصراع على العرش المرادي بين علي باي ومحمد باي نجلي مراد باي الثاني وبالأخص إبّان حادثة اضطهاد كوارغلية باجة، وبالأخص خلال الصراع الباقي- الحسيني في بواكيره الأولى، تحفظا اتخذ لبوسا سلوكيا تمثل في حصر الطاقة في الأنشطة الروحية والعلمية خاصة بعد أن استقر التصوّف، على حدّ التعبير الخلدوني، "علما من العلوم الشرعية الحادثة في المِلّة"⁵⁴.

وإذا كانت مصادرنا تسكت عن روافد تكوينه المعرفي وطبيعتها فمن المفروض أن يكون قد تلقى تعليمه الأساسي بمسقط رأسه حيث "حفظ القرآن في حال صغره وتفقه وحصل، على غرار معاصريه، علم الفقه والنحو والبيان والأصول" "عن جِلّة مشائخها" مثل الشيخ أحمد السّعِيد والشيخ الصغِير الخماسي والشيخ أحمد الهيمسي والشيخ علي المفتي والشيخ علي الأوراسي والشيخ أحمد الكديسي والشيخ بلقاسم بن سليمان والشيخ محمد بن مسعود والشيخ محمد السّعدي⁵⁵ خاصة أنّ مدينة باجة قد برزت خلال هذا الطور من جديد مركزا ثقافيا وعلميا من الدّرجة الوسطى سيرتقي بسرعة إلى واحد من أبرز معاقل الحركة العلمية بالإيالة بعد الحاضرة بمعيّة القيروان وسوسة وصفاقس وجربة وقابس وبلاد الجريد⁵⁶، ومن غير المستبعد أن رحلته المشرقية برسم أداء مناسك الحجّ والعمرة والقيام بالزيارات قد كانت سانحة لتعميق تكوينه والتّلمذ لعلماء مصر والحجاز وبلاد الشّام وهي الأماكن التي كان النّخب الدينية تجتاز بها في ترحالها إلى المشرق للقيام بفريضة الحجّ في طريق الدّهاب وفي طريق الإياب.

أمّا عن تكوينه العرفاني فالظاهر أنه تلقّى "علوم القوم" عن الشيخ بدر الدين بن علي الصّماذحي (ت بعد 1650/1060) "قُدوة الصّالحاء والسّالّكين" الذي انتصب للولاية بالزّاوية الصّماذحية الكبرى خلال النصف الثاني من القرن 17، ويبدو أنّ ذلك قد تمّ في

54 ابن خلدون، المقدّمة، بيروت، 1978، ص 466.

55 حسين خوجة، ذيل، تونس، د.ت، ص 144-150.

56 الهيلة، "مفتاح النصر في التعريف بعلماء العصر للعايزي الباجي"، في النشرة العلمية، العدد 4، السنة 1976-1977، مقدمة المحقق ص 105.

قائم حياة الشيخ المؤسس بما يعبر عن نيته المبكرة في حسم أمر خلافته على رأس الزاوية إن لم يكن على مستوى ولايتها الدينية فعلى مستوى إدارة أوقافها والتصرف في شؤونها المالية والعقارية حسما استباقيا لأي نزاع يمكن أن يثور حولها لاسيما أن في تاريخ الزاوية من السوابق ما يبرر المراهنة على مثل هكذا اختيارات، وعن والده الشيخ إبراهيم بن محمد الصمادحي (ت بعد 1679/1090)⁵⁷ أحد كبار الشيوخ بالزاوية الصمادحية وأحد أبرز ذوي المكانة فيها علما وصلاحا وسلطة رمزية، وهو فقيه ومحدث.

والظاهر أن هذا الأخير هو الشيخ إبراهيم الصمادحي الذي أشار إليه أحمد بن قاسم البوني (ت 1726/1139) في "الدرة المصونة" في إطار تعدادة للشيوخ الذين تلقى عنهم علم الحديث النبوي بالبلاد التونسية قبل سنة 1679/1090 واصفا إياه بـ"ملجأ الجاني" وأشاد بما رآه منه من "كشف" و"أسرار" لقوله (بحر الرّجز):

وبالصّماحي علي⁵⁸ ذي الشان *** كذا بإبراهيم ملجأ الجاني
رأينا منه الكشف في مسائل *** بسرّه لقد يفوز السائل⁵⁹

ومهما يكن من أمر فالظاهر أن الزّعامة الرّوحية لسُلالة الشيخ بابا علي الصمادحي قد آلت في العصر الحسيني الأول إلى الشيخ بلقاسم الصّماحي بدليل الأدوار المتقدمة التي ما انفك الشيخ أبو الفضل قاسم الصمادحي يضطلع بها في حياة الناس الاجتماعية وما كان يعصف بها من أزمت سياسية على امتداد ما لا يقل عن نصف قرن من

57 البوني، 2011، ص 184.

الدرة المصونة في علماء وصلحاء بونة، تج. سعد بوقلاقة، عناية، الجزائر، منشورات بونة للبحوث والدراسات، ط1، 2007/1428، الباب 4، الفصل 3: "في ذكر أشيائنا من أهل باجة الذين فاقت حلاهم الديباجة"، ص 108.

58 أشار الأخير بن بوبكر وسعيد دحماني في تحقيقهما للفصل 3 من الباب 4 من "الدرة المصونة"، نقلا عن حسين خوجة، فيما يقولان، إلى أن "الصمادحي علي" الذي ذكره البوني هو علي بن محمد الصمادحي، أحد فقهاء باجة وأشياخها الذين تعرضوا للشنق من طرف الداى محمد خوجة الأصغر في عهد الباى محمد حسين بن علي (كذا؟)، البوني، 2011، ص 184، وفي هذا نظر، ذلك أن حسين خوجة لم يشر البتة في "ذيل البشائر" إلى الشيخ علي الصمادحي ولا إلى حادثة شنقه، وإنما الوزير السراج هو الذي أشار إلى الحادثة المذكورة وإلى بعض ضحاياها وفي مقدمتهم الشيخ الصمادحي، وقد ذكر إسمه بصيغة علي بن علي الصمادحي، الوزير السراج، 1985، 3: 60، وهو على أية حال ليس "علي بن محمد الصمادحي" لأن هذا الأخير هو شيخ الزاوية المؤسس المعروف بالشيخ بابا علي الصمادحي، ولم يكن على قيد الحياة في تاريخ الحادثة، والصمادحي شيخ الزاوية المقتول إنما هو سميه وأحد أحفاده، ولم يورد الوزير السراج ذاته، ولا ابن أبي الضياف، إسمه بالدقة المطلوبة كما سترى لاحقا. ابن أبي الضياف، 1963، 2: 92. الوزير السراج، 1985، 3: 60.

59 البوني، 2011، ص 184.

الزّمان، وهي أدوار لم تكن لتدانيه فيها نسبياً وجزئياً إلا شخصيتان من السّلالة الولاية ذاتها انتهت إليهما تباعا القيادة الروحية للزاوية الصمادحية الكبرى هما وعلى التوالي: الشيخ أبو الحسن علي بن علي الصمادحي (ت 1705/1117)⁶⁰، والشيخ علي بن حمودة الصمادحي (ت بعد 1746/1159)، على أنه ما كان لتقاطع هذه السيرة أن تحجب عناصر أخرى قد تضاهيها أهمية وقد تتفوّق عليها نعني بذلك المثل الأعلى الولائي الذي جسّده الشيخ الصمادحي والعلاقة بمجرى الأحداث السياسية والاجتماعية في عصره.

الزاوية الصمادحية: بين التعاون والتهاون

يبدو أنّ شيوخ الزاوية الصمادحية قد كانوا يتمتعون على امتداد القرنين 17 / 11 و 18 / 12 بمكانة متميزة في عالم المدينة وفي عالم البادية على حدّ سواء، لدى السلطة الحاكمة وأعوان البايليك نعم ولكن وبالأساس لدى المجتمع وفي ما نسمّيه اليوم بالأوساط الشعبيّة، ليس لكراماتهم التي لا تكاد الذاكرة الجمعية المحليّة تحتفظ لهم منها برصيد ذي بال وإنما لطبيعة الأدوار التي قاموا بها في التصدي لظاهرة الظلم المتأّتي بالخصوص من مؤسسات الدّولة من ناحية، ولكونهم إلى جانب شقّ من العلماء قد كانوا من الفئات القيادية التي كثيرا ما تزعمت حركات مناهضة لظاهرة "الفتن" والتمرد على السلطة السياسيّة الشرعيّة، تلك الظاهرة التي عرفت اصطلاحا في قاموس السلطة بالهجرة أو التهجيريس⁶¹، ولعلّ هذا ما يفسّر منسوب الثقة الكبير الذي ظلوا يحظون به ليس فقط في الوسط المدني وإنما أيضا في عالم القبيلة وعموم المجال الغابي والجبلي،

60 تفيدنا النقيشة التخليدية الجديدة التي اكتشفنا بواجهة الزاوية الصمادحية الكبرى وهي نقيشة غير منشورة مؤرخة بأوائل محرم 1078/جوان 1667 أنّ الهويّة الدقيقة للشخصية الروحية المعروفة في المصادر التاريخية باسم الشيخ عليّة الصمادحي وباسم أبي الحسن عليوة علي بن أبي الحسن علي الصمادحي وباسم علي بن علي الصمادحي، تباعا عند محمد الصغير بن يوسف، والوزير السراج وابن أبي الضياف، هي كالتالي علي بن إبراهيم بن بركات بن علي الصمادحي، بحيث يكون الوزير السراج قد نسب علي الصمادحي المقتول، وقد يكون ذلك عن قصد، إلى جده الأعلى "القطب" بابا علي الصمادحي دون أن يأخذ بعين الاعتبار إسم أبيه ولا إسم جده الأدنى، وهما على التوالي الشيخ إبراهيم الصمادحي والشيخ أحمد الصمادحي عرف بن بركات، على ما لهما من شهرة، لما للجد الأعلى المؤسس من رمزيّة أعلى ومكانة أكبر وشهرة أوسع ولمزيد التشجيع على الذاتي المتغطرس صاري محمد خوجة الأصفر. وحتى لا نضلّ القارئ أثّرنا الاحتفاظ بالصيغة الشائعة وهي علي بن علي الصمادحي.

61 يقول ابن يوسف: "وانتسب على باجة التهجيريس"، ابن يوسف، التكميل، و: 321و.

ويفسر، علاوة على ذلك، حرص السُّلطة الشديد على كسب ولائهم لحاجتها المستديمة إلى دعم شرعيتها وتنفيذ سياساتها وبخاصة الداخلية منها، كما تفسر من ناحية ثالثة وجودهم في علاقة تنافس مع ممثلي السلطة المحليين من قياد وضباط وقادة عسكريين يصل أحيانا إلى درجة العداء.

ومن هذا الموقع شكّلوا نوعا من النخبة المثقفة بل والقوة الاجتماعية التي لن يقتصر دورها على إيجاد حلول حقيقية كانت أو وهمية لمشاكل المجتمع، وفي طليعتها مشكلة الأمن، وإنما يتعدى هذه المهامّ ليُجعل منها في بعض الأحيان نفوذا سياسيا يتوقف عليه استقرار الدولة من عدم استقرارها واستمرار السلطة من سقوطها، ومن ثمة يخرج الوليّ من دائرة القداسة لينخرط به في صلب الواقع الاجتماعي، بدليل أنّ شيوخ الزاوية الصمادحية قد كانوا وُسطاء فاعلين بين الأهالي والسلطة وممثليها المدنيين والعسكريين على حد سواء، من ناحية، مثلما كانوا قادة رأي أساسيين في الأزمات السياسية التي عصفت بالبلاد لهذا العهد. وهذا ما يفسر الامتيازات المالية والجبائية التي قُمّعت بها بعضهم لقاء مساندتهم للسلطة ودفاعهم عنها، سواء كانت هذه السلطة سلطة قائمة أو سلطة قادمة، ويفسر أيضا الخطايا والغرامات المالية والعقوبات السالبة للحرية وحتى السالبة للحياة التي طالت بعضهم الآخر تبعا لخروجهم عن السلطة أو ترددهم أو تلددهم في الانصياع لتعليماتها والخضوع بالخصوص لإستراتيجياتها الدفاعية في درء الأخطار الخارجية. ولنا في ذلك، بحسب المصادر، نماذج عديدة ينتظمها صنفان من الشخصيات الولائية: الوليّ "المتعاون" والوليّ "المتهاون".

1. الوليّ المتعاون مع البايليك

يتجلى هذا النموذج بامتياز على الأقل من خلال شخصيتين من أشهر شيوخ الزاوية الصمادحية على امتداد وجودها التاريخي وأوسعهم صيتا ورصيد هيبه ونفوذا بل من أشهر ممثلي السلطة الولائية المحلية وأخطرهم أدوارا على الإطلاق هما الشّيخ علي بن علي الصمادحي (ت1705/1117)، والشّيخ علي بن حمودة الصمادحي (ت بعد 1746/1159).

الشيخ علي الصمادحي الحفيد ونكبة كوارغلية باجة

الشيخ علي الصمادحي الحفيد أو الشيخ عليّة الصمادحي كما شاع اسمه في الوسط المحلي، كان شيخا للزاوية الصمادحية، والظاهر أنه إلى جانب الشيخ أبي الفضل قاسم الصمادحي، وهو من بني عمومته، قد كان أبرز قادتها الروحيين وأكثرهم نفوذا على امتداد الربع الأخير من القرن 11 / 17 وبدايات القرن الذي يليه. تشي بذلك الامتيازات الجبائية التي ظلّ يتمتع بها والملكية العقارية التي كان يتصرّف فيها، حيث تذكر لنا وثائق الأرشيف أنّ البايليك قد أسقط عنه، بمعية الشيخ بلقاسم الصمادحي، "وبرية أرض" بمقدار خمسة دنانير عن الأول وخمسة دنانير وربيع دينار عن الثاني⁶²، وتشير المصادر ذاتها إلى "حوالي مائة وعشرين ماشية بسهل ماطر، أي حوالي ألف ومائتي هكتار،" لـ "سي عليّة الصمادحي"⁶³، يبدو أنها كانت في التاريخ إرثا فيه، كانت سنة 1710/1122 معفاة من أداء "ضيافة الأرض" مما يعني أنه كان، بالإضافة إلى إشرافه على الأوقاف والتصرّف في شؤون الزاوية المالية، يكتني الأراضي والعقارات ويلتزم الضيعات والهاشر وبالتالي يستثمر على نطاق واسع في المجال الفلاحي، وقد كان ذلك فيما يبدو مقابل ما كان يسديه من خدمات للسلطة وخاصة في مواجهة كل محاولات إخضاع الإيالة للهيمنة العسكرية التركيّة المباشرة من قبل الدايات وآية ذلك الدور السياسي الذي اضطلع به على الأقل في مناسبتين مفصليتين:

♦ تعود أولاهما إلى سنة 1686/1097 في النزاع المسلح الذي اندلع بين كلّ من الدايات أحمد شلبي من ناحية ومحمد باي وعلي باي ابني مراد الثاني حول عرش تونس من ناحية ثانية،

♦ أما ثانيتهما فتعود إلى سنة 1705/1117 في خضمّ تنازع النفوذ بين الدايات صاري محمد خوجة الأصفر والباي حسين بن علي في آخر محاولة مرور بالقوّة انخرط فيها الدايات لعسكرة السلطة.

62 الأرشيف الوطني التونسي، الدفتر 1، ص 46، الدفتر 3، ص 183.

63 الأرشيف الوطني التونسي، الدفتر 3، ص 183.

والظاهر أنَّ علاقة هذا الشيخ بالبيت المرادي قد كانت حسنة بدليل ما كان يتمتع به منه، كما أسلفنا، من امتيازات، ولذلك كان من الطبيعي أن ينصرف ولاء الشيخ الصمادحي الحفيد للبيت المرادي وبالتالي دفاعه عنه ومساندته لاستقرار السلطة فيه، ومن هنا نفهم انحياز علي بن علي الصمادحي المعلن لمحمد باي (1686-1696) في المغامرة التي قادها أترك تونس للإطاحة بالبايات المراديين، انحيازاً لا يمكن الاطمئنان إلى تفسيره فحسب بالتبادل المتكافئ للمصالح بين الولي والأمير وإنما أيضاً ورهماً بالأساس بمقتضيات دعم نظام ملكي نجح في تحسين صورته بين الناس نجاحه في التقليل من نفوذ نظام قهري كانت في ظله فئة أجنبية عن البلاد تحتكر كل الامتيازات فيها، هو نظام الدايات وخاصة في مستوى الحاضرة وفي المدن التي كانت فيها حامية عسكرية تركية ومنها باجة، وهذا ما أدركه محمد الصغير ابن يوسف حيث ما انفك يذكر بأن "هؤلاء الصمادحية لهم صاغية"⁶⁴ إلى البايات خلفاً عن سلف"⁶⁵.

ولذلك لن يكتفي الشيخ علي الصمادحي الحفيد بدعم شرعية الباي المنتصر ولا بإعلان موقفه المؤيد له بصفة فردية وإنما سيمرّ إلى الارتقاء بهذا الموقف إلى ما يمكن أن نسّميه بالموقف "الشعبي"، المسنود بمؤسسة الزاوية، من الدايات وممثلهم المحليين وبالتالي من عسكرة السلطة، حيث عمل على "قطع دابر" من كُتّى عنهم في إحدى مراسلاته لمحمد باي المرادي بـ "القوم الذين ظلموا"⁶⁶، في إشارة منه إلى "نوبة العسكر"⁶⁷ التي كانت متمركزة بقصبة باجة، وقد انصرف ولاؤها للدايات، بل "وإفراغ" المدينة من عموم الكوارغلية في إطار أكبر عملية تطهير عرقي شهدتها في تاريخها.

64 صاغية: صاغية الرجل قومه وخاصته الميالون لاتباعه، وهي في هذا السياق بمعنى ميل وانحياز.

65 ابن يوسف، التكميل، و: 195 ط.

66 ابن يوسف، نفسه.

67 النوبة هي الحامية، ويشير الشيخ الصغير بن يوسف إلى أنّ الداي أحمد شليبي هو الذي ركّز هذه الحامية، ومن هنا نفهم من بعض الوجوه انصراف ولاء هذه الحامية له، يقول صاحب التكميل: "لمّا انفرد أحمد شليبي بمملكة تونس، جعل في كلّ بلد نوبة (=حامية)، ومن جعلتهم بلد باجة وكان فيها إذّاك من الكوارغلية ستمانية: ثلاثمائة صبايحية على الخيل (= فرسان)، وثلاثمائة رجلية (= مُشاة)". ابن يوسف، التكميل، و: 194 ط.

♦ بادر ابتداءً بتأليب السكان المحليين على حامية المكان "فما وسع أهل باجة إلا أن اجتمعوا، وتسلّحوا، وطلعوا يقاتلون التوبة التي بالبرج"⁶⁸ معطيا بذلك نوعا من الضوء الأخضر لتمرد جماعي على النفوذ التركي بالبلد، سيتطور إلى مواجهة مُسلّحة بين الطرفين استدعت، قبل الاستسلام النهائي لكوارغلية باجة، تدخلا عسكريا مباشرا من الجيش الإنكشاري المتمركز بمدينة تونس واقتحاما للمدينة "لم يقف أهل البلد (أمامه) ساعة (واحدة)"⁶⁹ أسفر عن عمليات "نهب" لبعض الديار ولبعض الأسواق منها "سوق الجرابة" وأدى إلى سقوط قتلى بين الأهالي إضافة إلى حالة هروب جماعي واسعة من المدينة.

♦ ثم استغل هذه الحوادث واستتبعات المناخ السياسي العام المعادي للكوارغلية ليضع حدا نهائيا لأي أثر للحضور التركي بالمدينة ومن ثمة الإطاحة بحزمة الامتيازات التي كانوا يتمتعون بها، حيث كثّف من اتصالاته بمحمد باي المرادي، وتالت بينهما المراسلات، وتكرر توافد "السيارة" أي المبعوثين الخاصين بين الجانبين:

"كتب (= الشيخ علي الصمادحي الحفيد) إلى مَحْمَد باي،،، وزاده غيضا أن قال له: إلى متى تترجّى بهم (= كوارغلية باجة)؟ أنسيت ما صنعوا بك؟"⁷⁰.

والرّاجح أنّ الرّأي قد استقرّ على شَنّ حملة قمعية واسعة على المكوّن التركي من سكان المدينة، في إطار نوع من التواطؤ بين شيخ الزاوية وباي الكرسي، بحكم الالتقاء في المصالح وتصفية حسابات مشتركة بين الطرفين خاصة وقد كان "لأهل باجة، على حد تعبير صاحب التكميل، غَرَضٌ في الكوارغلية لأجل تعديهم عليهم"⁷¹، تكفّل فيه الشيخ علي بن علي الصمادحي، في إطار عملية تصفية حساب مع كوارغلية باجة تعود إلى

68 ابن يوسف، نفسه، والبرج أو "الحصار" هي التسمية التي يطلقها الشيخ ابن يوسف على قلعة المدينة التي صارت تعرف إلى اليوم بالقصبة، وهي بالتأسيس قرطاجيّة، قوّضها الرومان عام 17 ق.م وجدها البيزنطيون سنة 533م في عهد الإمبراطور جوستينيان على يد الكونت باولوس، وسّعها الأغالية والفاطميون وجدّوها، وأدمج بها السلطان حميدة الحفصي حصنا جعل به أربعة عشر مدفعا، وأضاف إليها الأتراك برجا نصف دائري ودعّم علي باشا تحصيناتها عام 1738.

69 يقول صاحب التكميل: "ونهب العسكر بعض الديار،،، ثم نهبوا سوق الجرابة"، ابن يوسف، التكميل، و: 195 و.

70 ابن يوسف، التكميل، و: 195 ظ.

71 ابن يوسف، التكميل، و: 195 و.

تعدّيات سابقة، بتوفير الغطاء القانوني والأخلاقي لهذا القرار وإضفاء مشروعية القداسة عليه وذلك عبر الإيقاع بكوارغلية البلد من خلال نوع من المحاكمة الصورية التي لم تتوفر فيها للمظنون فيهم أدنى الضمانات، محاكمة انعقدت بالجامع الكبير بالمدينة "لم يراقب (= فيها الشيخ علي الصمادحي)، كما يقول الصغير بن يوسف، الملك القهّار، والعاقبة كيف هي"⁷²، تم فيها تليفق التهم جزافا لكل المنتمين إلى هذه الطائفة اعتمادا على شهادات زور جماعية على الهوية انتزعت من حوالي مائة وخمسين من "الباجية" تحت التهديد ضدّ مواطنيهم من "الكوارغلية" ووُثِّقت عليهم بشهود وعدول، تورّط فيها عدول البلد لهذا العهد، قطب الرحي فيها أنّ "كوارغلية باجة يقتلون النفس من غير حقّ، ويدخلون على البنات الأبكار في ديارهم ويأخذون دم وجوهنّ بحضرة آبائهنّ وأمهاتهنّ وأباحوا المحرّمات من شرب الخمر وارتكاب الفجور"⁷³، شهادة زور وادعاء بالباطل بسفك الدماء وانتهاك الحرّمات والتعدّي على الأحكام الشرعيّة ستغدو مضرب الأمثال فيما سيشتهر لاحقا بالشهادة الباجية⁷⁴. في حين تكفّل الباي بالجانب الإجرائي بعد حصوله على تركية في الغرض من ديوان أكابر العسكر بالحاضرة: إصدار قرار إبعاد وطرده جماعي لجميع الكوارغلية ومصادرة أملاكهم وإعدام ثلاثة من قادتهم خنقا في مقدمتهم عمر بن حسين شاوش صبايحية الكوارغلية بقصبة باجة وكاهيته المسمّى ولد منقوش.

2. البايليك والوليّ المتهاون

رغم هذه الواجهة التي اكتسبها فإنّ ذلك لن يحول لاحقا دون تعرّض الشيخ علي ابن علي الصمادحي للمحنة، وقد كان ذلك بالتحديد عقب فشل حملة أوجاق الغرب على تونس في خريف سنة 1705/1117، لما اضطرت الزاوية الصمادحية غصبا عنها إلى

72 ابن يوسف، التكميل، و: 195 ط.

73 ابن يوسف، نفسه.

74 يقول الشيخ ابن يوسف: "وصدق من قال: شهادة باجية، وأظنّ أنّ هذه الشهادة أصلها، فإذا وصل إليه (= الشيخ علي بن علي الصمادحي) الباجي يقول له: ادخل للشهود (=شهود العدول)، واشهد عندهم بكذا وكذا وكذا، ويعرّفه الشيخ ما يقول، فكثيرهم يدخل خوفا منه، وشهدوا بما لم يعلموا، مقدار مائة وخمسين. قالوا: ثلاثة من الباجية لما بعث (=الشيخ الصمادحي) لهم ولقّنهم الشهادة، قالوا له حاشا الله، ما علمنا ذلك، فأمر خدامه وأصحابه فضربوهم ضرب الموت ثم حبسهم، ولما فرغ من الوثيقة بعث بها إلى محمد باي". ابن يوسف، التكميل، و: 195 ط.

"تقديم الطعام" لعسكر الجزائر "وما احتاجوا إليه"⁷⁵ ممّا اعتبر من قبل الداوي صاري خوجة الأصفر والمؤسسة العسكرية التي كان يمثلها تهاونا جسيما في الانصياع لتعليمات الدولة وخططها الدفاعية في مواجهة الحملات العسكرية لدايات الجزائر، ليس فقط من "مشايخ الزوايا" وإنما أيضا من "أعيان الفقهاء" و"كبار البيوتات" بالمدينة، وبالنتيجة من مدينة بأكملها "انتسب عليها التهجرىس"⁷⁶.

ولعل الدايات وجدوا في هذا "التهاون" فرصة لتصفية حساب قديم مع الزاوية الصمادحية ومع قائدها الروحي هذا تحديدا، إذ يبدو أنّهم لم ينسوا للشيخ علي بن علي الصمادحي النكبة التي كان قد ألحقها بكوارغلية باجة وبحامية البلد من عسكر التُّرك: تدبيرا وتخطيطا وتنفيذا، ووقوفه بقوة إلى جانب البايات المراديين ضدّ مسعى الدايات لاستعادة دورهم المتقدم في حكم الإيالة، وبالنتيجة دوره الحاسم في إمالة كفة الرُّجحان في الصّراع بين المؤسستين لصالح مَحمد باي المرادي، فكان إصرار الداوي صاري خوجة الأصفر، ليس فقط على التنكيل بالشخصية الولائية المذكورة وإنما على إنزال العقوبة القصوى بها بمعية شخصية عامة أخرى من النُخب المحليّة كانت من العلماء، نعتي أحمد بن محمد الكديسي (ت 1117 / 1705)⁷⁷، بالرغم من اعتراض الباي، بالإضافة إلى التنكيل بأهالي باجة وتسليط عقوبات مالية صارمة على أعيانها و"مسك ذُرّيّتهم في قيد السّجن عَوْضًا، ونال فيهم بأيدي الظلم غرضا، وأكسب قلوب ذويهم مرضا" على حدّ تعبير الوزير السراج⁷⁸، "ثقل عليهم الطّلب وأوقعهم في عسيرات الكُرب"، حتى تكون

75 ابن يوسف، التكميل، و: 188، ابن أبي الضياف، 1963، 2: 91.

76 ابن يوسف، التكميل، و: 321 و.

77 يقول الهيلة "في أول ولاية الباي حسين بن علي 1705/1117 كان محمد خوجة الأصفر دايا، فشنق سبعة من أعيان باجة، منهم الفقيهان أحمد بن محمد التونسي وعلي بن محمد الصمادحي". الوزير السراج، 1985، 1: 64، مقدمة المحقق، وفي هذا نظر، حيث يتعلق الأمر، مثلما ورد في متن "الحلل السندسي" ذاته بالفقيه أبي العباس أحمد بن أبي عبد الله محمد الكديسي، الوزير السراج، 1985، 3: 62، إذ لا وجود لشخصية تحمل إسم أحمد بن محمد التونسي في هذه الحادثة، وأحمد بن محمد الكديسي هو نفس الشخص الذي ذكره ابن أبي الضياف باسم أحمد بن موسى القوسي، ابن أبي الضياف، 1963، 2: 92، مثلما يتعلق الأمر لا بالفقيه علي ابن محمد الصمادحي، لأنّ علي بن محمد الصمادحي هو الجدّ المؤسس للزاوية الصمادحية الكبرى بباجة، وإنما بأحد أحفاده وسميّه وهو كما يسميه الوزير السراج ذاته "أبو الحسن عليوة علي بن أبي الحسن علي الصمادحي"، الوزير السراج، 1985، 3: 62، أو "علي بن علي الصمادحي"، ابن أبي الضياف، 1963، 2: 92، الشيخ عليّة الصمادحي عند صاحب "التكميل"، ابن يوسف، التكميل، و: 194، 195، وهو في الحقيقة، علي بن إبراهيم بن بركات بن محمد الصمادحي، مجدد الزاوية الصمادحية الكبرى بتاريخ أوائل محرم 1078/جوان 1667.

78 الوزير السراج، 1985، 3: 62.

له الكلمة العليا التي ربما أوصلته إلى مرامي الطموح التي تعلقت بها همّة الداوي أحمد شلبي من قبل وأخفق في تحقيقها. يقول محمد الصغير بن يوسف:

"وكان (= صاري محمد خوجة الأصفر) رجلا غشوما، خطى أهل باجة في ثلاثين ألف (30.000) ريال، ولم يتمّ خلاصها، ولمّا رجعت الجزيرة (= وجق أترك الجزائر) بخيبة، سار أعيان باجة إلى تونس، ولمّا سمع بهم، ركب وعرضهم في الحريرية وأدخلهم تونس وطوّفهم، ثمّ ربطهم في القصة، وظلت أولادهم رهنا حتى يخلص المال، ثم قتل منهم إثنين: الشيخ ابن الشيخ عليّة الصمادحي، والثاني أحمد الكديسي، شنقهم بالليل تحت صومعة جامع الزيتونة"⁷⁹.

مما يشي بهشاشة مكانة الصّلاء لدى السّلط، وتراوح هذه العلاقة مدّا وجزرا بتقاطع مصالح الطرفين من تقاطبها، ويفسر في مستوى ثانٍ التعامل الحذر من الوليّ مع الأمير وعدم استبعاد إمكانية التعرّض "للمحنة"، إذ بحسب "التعاون" تكون الهبات ويكون العطاء وبحسب "التهاون" تكون العقوبات ويكون الجزاء. من ذلك مثلا:

♦ عدم تورّع علي باشا عن تسليط عقوبات مالية وأخرى سالبة للحرية على المتصرّف في شؤون الزاوية الصمادحية بالنيابة بل ومصادرة أملاك الزاوية ذاتها بتهمة الهجرسة التي كانت تلاحقها، حيث لم يكتفِ بُعيد "خطرة الجزيرة الكدّابة" سنة 1746/1159 بمصادرة أملاك الشيخ محمد الصمادحي المنشقّ عن الحكم الباشي وإمّا تجاوز ذلك إلى تسليط غرامات مالية ذات مفعول رجعي على الشيخ محمود بن أبي العلاء الصمادحي، وكيل الزاوية بالنيابة، وهو ابن أخ لشيخ الزاوية المطلوب، ثم رمى به في غياهب السّجون لعجزه عن الأداء أو تلدّده فيه، وهذه شهادة محمد الصغير بن يوسف:

"لمّا هرب محمد الصمادحي إلى الجبل، لم يأخذ (= الباشا) ملكه طمعا في أن يحصّله، ولمّا أيّس من رجوعه، أخذ ملكه، وطلب ابن أخيه⁸⁰ في المال الذي كرى به الأملاك وربطه في باجة ثم سار به إلى الكاف، ورجع به إلى تونس"⁸¹، أخذه رهينة إلى حين الخلاص.

79 ابن يوسف، التكميل، و: 188 ظ.

80 شقيق الشيخ محمد بن قاسم الصمادحي هو أبو العلاء الصمادحي، وابن أخيه هو الشيخ محمود بن أبي العلاء الصمادحي، وهو الحفيد المباشر لسيدي قاسم الصمادحي مؤسس الزاوية الصمادحية الصّغرى.

81 ابن يوسف، التكميل، و: 227 و.

♦ ولن تشفع للشيخ علي بن حمودة الصمادحي (ت بعد 1159 / 1746)، طائر الذكر، ويمثل النموذج الأوفى للولي المتعاون مع المخزن علاقته الوطيدة بعلي باشا وابنه يونس باي وحرصه المستديم على التودّد لهما والمبالغة في إكرام وفادتهما عند كلّ حلول لهما بباردو باجة⁸² أو بزاويته، ولا رصيد الهيبة الذي كان يتمتع به في الأوساط الباشية بموجب ما كان يخصها به من محاباة، حيث لن يتردد الباشا نفسه في فترة الفراغ التي مرّت بها الزاوية الصمادحية على إثر وفاة الشيخ المذكور وتحصّن شيخها الثاني المنشق الحاج محمد الصمادحي، "رأس إفريقية"، بالجمال حيث كانت له قاعدة عسكرية كامنة في قبائل عمدون ووشتاته، في تصدير الخلافات السلالية التي كانت تعصف بالأسرة المالكة إلى مؤسسة الزاوية ذاتها حيث مارس ضغوطات على إدريس بن علي بن حمودة الصمادحي، نجل صديقه الراحل، حتى يثير النزاع مع أبناء عمومته حول مشيخة الزاوية الصمادحية والتصرّف في شؤونها وإدارة أملاكها، وذلك بغاية شقّ وحدة الزاوية وإضعافها، وما إن فعل ذلك بتحريض من علي بن ساسي (تقبل 1756)⁸³، قايد باجة، حتى سلّط عليه غرامات مالية قدّرت بعشرة آلاف ريال، يبدو أنّ الصمادحيين قد عجزوا عن تسديدها إلا جزئيا ممّا انتهى بشيخ

82 باردو باجة: مرگب ملكي ابتناه مراد باي الثاني عام 1666 بالتزامن مع ابتناؤه للجامع الحنفي، المعروف أيضا بجامع الباي، واتخذة مقرا لإقامته الموسمية الصيفية أثناء تنقّل المحلّة إلى باجة لجمع الجباية. جدده علي باشا عام 1746.

83 واحد من إحدى سلالات القيادة المحلية في القرن 18 عرفوا في المصادر التاريخية بأولاد بن ساسي وهم بالأساس ثلاثة أشقاء: إبراهيم بن ساسي وعلي بن ساسي وحسين بن ساسي، كان علي بن ساسي قايدا بباجة في العام 1745-1746، ذكره ابن يوسف في "المشرع الملكي" في سياق تداعيات تباطؤ أعيان باجة في الاستجابة لتعليمات علي باشا وابنه يونس بإخلاء المدينة، وهي تداعيات طالّت أولاد بن ساسي أنفسهم حيث تمّ إيقاف القايد علي بن ساسي بأوامر من يونس باي لتسلّط عليهم عقوبة مالية بثمانين ألف درهم "خرجت عليهم مائة وأربعة وعشرين ألف درهم". استأثر بها ولي العهد لخاصة نفسه و"اتخذ منها كواوين من فضّة يصطلي عليها" نكاية وتشفيا، راجع: ابن يوسف، المشرع الملكي، 2008، 3: 139-140. كان مباشرا لمهامه بباجة لما أخذ يونس باي جزيرة طبرقة وأسر أهاليها من الجنوبيين. دبر مكائد للقاضي محمد الصغير التواتي لدى علي باشا "حتى سجنه ورمى عليه من المال ألفي ريال". ومكر بإدريس بن علي بن حمودة الصمادحي حتى حاق به المصير نفسه ومات في الحبس: "ماه الله بدء الجنب ومات على غير توبة فلا سامحه الله". انظر: ابن يوسف، التكميل، و: 227. هذا وتشير المصادر الأرشيفية ومنها دفاتر الجباية ضمن أعوان الدولة إلى شخصيات أخرى من نفس هذه السلالة المخزنية تولّت العديد من القيادات وقفنا منها على كل من صالح بن ساسي، وقد تولى قيادة باجة (1757-1758) (1776-1779) وقيادة ماطر (1772-1776)، ومنصور بن ساسي الذي كان سنة 1752-1757 قايدا على سوسة ثم سنة 1797 قايدا على تترسق، ومحمود بن ساسي الذي سلّط عليه خطيّة مالية عام 1758 قدرها ألفا ريال في إطار العقوبات التي أنزلها محمد الرشيد باي (1756-1759) على أعوان الدولة الذين ساعدوا علي باشا (1735 - 1756) في الحرب الباشية الحسينية، وحسن بن ساسي الذي تقول دفاتر الجباية إنه كان سنة 1805/1219 قايدا على باجة، وتضيف أنه أسهم بأربعة آلاف وخمسمائة ريال في تهنة حمودة باشا (1782-1814)، خامس بابات تونس الحسينيين، بمناسبة لباسه "القفطان" وهو لباس كان السلطان العثماني يبعث به إلى الولاة الجدد عربونا على اعترافه بولايته، وشلبي بن ساسي الذي تولى خطة القيادة في ماطر لمدة سنتين 1789 و1814.

الزاوية الشاب إلى السّجن حيث سيقضي نحبه:" بعد أن رُدَّ إلى قلبه، وهو الذي تربّى في الدّلال والرّزق والمال،،، وكان قبل ذلك دفع أهله وعمّته بعض ما عليه من مال⁸⁴. بحيث أحدث علي باشا فراغا في مؤسسة الزاوية، إذ "قعدت الزاوية بلا شيخ" تمكّن بمقتضاه ليس فقط من تطويع الزاوية والحدّ من هيبة شيخها وإمّا أيضا من تحجيم ثروتها والتقليص من ثمة من نفوذها، مجالا ومالا.

مؤسسة الزاوية: جدلية الانقباض والانبساط

إنّ المتتبع لتطوّر زاويتي الصمادحي بباجة ولأخبار مختلف الشخصيات الولائية التي ظهرت بكل منهما خلال القرنين 17/11 و 18/12 على وجه الخصوص يلاحظ تراجع الجانب الكرامي في تقاطيع حياة هذه الشخصيات وضمور العجيب والخلاب في سلوكياتها وشبكة علاقاتهما مما يرجّح انضواء تصوّفها في إطار المرجعية السنية وينزاح به عن الصيغة الغالبة على التصوّف المغاربي في هذه الفترة وهي الصيغة "العامة" أو صيغة التصوّف الأمّي إلى صيغة جديدة باستقطاب النخب هي الصيغة "العامة" ويجعل عالم الواقع في سيرها أطغى من عالم المُمكن، وهذا ما تغدو بموجبه هذه السيرة سيرة واقعية وبالتالي تراجع أكثر منها سيرة مثالية أو أمّودجية أي مناقب.

ولعل أكثر ما يشد الانتباه في سيرة هذه الشخصيات الروحية، فضلا عن تكريسها لنماذج ولائية مختلفة، صلتها القوية بالمجتمع ومواقفها من السلطة السياسية ورُود فعلها إزاء مُجريات الأحداث في عصرها، فالأمّودج الولائي الذي تكرسه أمّودجان: أمّودج الولي المتوكل، وأمّودج الولي المتورّع.

1. أمّودج الولي المتوكل

وهو الأمّودج الذي يتبنى مثلا ولائيا أعلى قوامه العيش على الهبات والعطاءات والهدايا وقبول "الفتوح"، وقد هيمن هذا الأمّودج على زاوية الصمادحي الأمّ أو الزاوية الصمادحية الكبرى المستأه أيضا بزاوية الشيخ ولاسيما في زمن التأسيس واتساع النفوذ

84 ابن يوسف، التكميل، و: 227 و.

الروحي، ممّا يبرّر من بعض الوجوه الموارد القارة التي أصبحت الزاوية الصمادحية تتمتع بها والإقطاعات الواسعة التي صارت تتصرف فيها علاوة على العقارات، ويتجسد هذا النموذج بامتياز في الشيخ المؤسس المفترض بابا علي الصمادحي (ت بعد 1662/1072) ونجده الشيخ بدر الدين بن الشيخ علي الصمادحي (ت بعد 1650/1060)، تشهد بذلك الصلات الوثيقة التي كانت تشدّ كلاً منهما تباعاً إلى الباب العالي ومن ثمة إلى السلاطين العثمانيين وإلى الدايات فبايات تونس المراديين بشكل خاص الأمر الذي جعل الزاوية، زيادة على سلطتها الروحية، ذات نفوذ اجتماعي حقيقي، تجسّد ذلك منذ فترة التأسيس تقريباً في التقارب بين الشيخ علي الصمادحي الكبير وكلّ من يوسف داي، الحاكم التركي، ومراد كورسو، باي المحالّ ومؤسس السلالة المرادية منذ سنة 1629 على الأقلّ، مثلما أسلفنا، وخلال الربع الأخير من القرن 17/11 في الشيخ علي بن علي الصمادحي (ت 1705/1117) ثاني أشهر إثنين من قادة الزاوية الصمادحية الروحيين في أواخر العهد المرادي، تشي بذلك علاقاته المتينة بمراد باي الثاني (1666 - 1675) وبمحمد باي (1686 - 1696) الابن الأكبر لمراد باي الثاني فضلاً عن وفائه للشرعية المرادية⁸⁵، وسيتواصل هذا التقليد في القرن 18/12 من خلال الشيخ علي بن حمودة الصمادحي (ت بعد 1746/1159)، كبير أعيان هذه الأسرة الولائية الذي كان "مقرباً" من علي باشا "مكرماً" لديه وكان البايات "يعرفونه"، وكانت تربطه بعلي باشا الأوّل (1735 - 1756) صداقة شخصية، "حصلت له، بمقتضاها، رفعة في بلاده" بعبارة صاحب "التكميل"، وكان الباشا يوغل في إكرامه وتبجيله⁸⁶، كما كان يحظى بالمكانة نفسها لدى ابنه يونس، باي المحالّ ووليّ العهد. وقد كان من الطبيعي أن يكرّس هذا النموذج الولائي نمطاً محدداً من العلاقة بالسلطة قطب الرّحى فيه التعاون مع وليّ الأمر والتعامل مع السّلطان.

85 يقول الشيخ بن يوسف: "وكان أولاد الصمادحي لهم صاغية للبايات كثيرة، وزاويتهم مشهورة في مملكة إفريقية، ولما سارت البايات إلى الجزائر صاروا يتسمعون أخبارهم إلى أن سمعوا بتجهيز حاكم الجزائر إلى تونس وليس للناس علم، ولا للنوبة (= الحامية العسكرية) فلما طلع النهار أمر شيخ الزاوية (=علي الصمادحي الحفيد) عبداً له وقال: علّق طبلك في عنقك وأضرب عليه وقل: يا أهل باجة سيدي محمد جاء، ولوّج في الأسواق حتى يسمعك الناس،، وسار الخبر في باجة،، فما وسع أهل باجة إلا أن اجتمعوا وتسلّحوا وطلعوا يقاتلون النوبة التي بالبرج". ابن يوسف، التكميل، و: 194-و- 194 ظ.

86 ابن يوسف، المشرع الملكي، 1998، 1: 88-87، 141 142، 197، 142، -و: 3، 67، 86-87، 95-94، 109، 101، 111، 125، 127، 135.

2. أنموذج الولي المتورّع

وهو الأمودج الذي يجسّده بامتياز الشيخ أبو الفضل قاسم الصمادحي مؤسس الزاوية الصمادحية الثانية، ومثله الولائي الأعلى التورّع عن قبول الهدايا والعطاءات والترفع عن الإغداقات المادية والزهد في الدنيا والإقبال على "الفقر"، وقد كان من الطبيعي أن ينتعش لدى هذا النمط من الأولياء ذلك الأمودج الذي عرفته إفريقية - البلاد التونسية في تراثها الصوفي القديم والوسيط نعتي **أمودج الولي المنقبض عن السلطان الرافض** لكل تعامل معه المنقطع عن أية علاقة به، إنه أمودج الولي الذي أمّن لسلطان الولاية قاعدته الاقتصادية الضرورية.

وإذا كان الأمودج الأوّل يمثل المثل الأعلى الولائي الذي بات رائجا في البلاد التونسية في العهد العثماني فإنّ الأمودج الثاني، وإن ظلّ متقلصا وأقلّيا، إلا أنّ ذلك لم يمنعه من المحافظة على حيويته ونجاعته واستقطاب تأييد المجموع العام للناس له واتخاذهم منه أمودج قدوة خاصة أنه لم يكن محايدا إزاء قضاياهم، ولنا في موقف أهالي باجة من الشيخ علي بن حمودة الصمادحي الذي انتهت إليه مشيخة زاوية جدّه دليل على ذلك، فعلى إثر رفضهم سنة 1746/1159 الانصياع لتعليمات علي باشا حاكم البلاد ووليّ عهده يونس باي بإخلاء مدينتهم من سكّانها قطعاً لأيّ تموين قد يستفيد منه "الصفّ الحسيني" الذي كان ينافسهما على عرش تونس مدعوماً بوجع الجزائر⁸⁷ طلبوا من الشيخ علي بن حمودة الصمادحي أن يعزّز موقفهم ودعوه، وهو الولي المتعاون، إلى التأسّي بسيرة سلفه الشيخ أبي الفضل قاسم الصمادحي في بذل قصارى جهده من أجل تأمين حياة مواطنيه وحمايتهم من تجاوزات الباشا وتهديدات أعوانه⁸⁸: "اجتمع عليه الناس (وقالوا): يا شيخ ابن الشيخ، فرّغ جهدك وطمّن أهل بلدتك، وهم منتسبون إلى زاويتك، افعل كما فعل جدك"⁸⁹، في إشارة إلى أنّ الشيخ قاسم الصمادحي قد ظلّ حاضرا

87 الوجع: الفرقة الإنكشارية وتعني الكلمة في الأصل الموقد أو الولاية والإنكشاري أو الينيتشاري الجند الجديد وهو جند مكون ممّن يسبى ويختطف من أبناء الشعوب المغلوبة يختص بحراسة السلطان.

88 ابن يوسف، المشرع الملكي، 2008، 3: 67، 86 - 87، 94 - 95، 101، 109 - 110، 115.

89 ابن يوسف، المشرع الملكي، 2008، 3: 86.

في ذاكرة الأجيال المتعاقبة بعدم انفصاله عن هموم الناس والوقوف من المجتمع موقف الدفاع والحماية أو بالأدنى الوساطة والتحكيم، وهذا ما تؤكد المصادر التاريخية، إذ يتفرد صاحب "التكميل" بالإشارة إلى تفاصيل اضطلاع الشيخ أبي القاسم الصمادحي بهذه الأدوار منذ سنة 1686/1097 في أوج "خراب ديار كوارغلية باجة"⁹⁰ والحملة القمعية الواسعة التي شنها عليهم علي بن علي الصمادحي، أشهر شيوخ الزاوية الصمادحية لذلك الوقت، على إثر فشل محاولة الداوي أحمد شلبي⁹¹ الاستفراد بالسلطة وإعادة هيمنة المؤسسة العسكرية التركية المباشرة على مقاليد الحكم في الإيالة وانتفاضة سكان مدينة باجة عليهم ومحاصرتهم لهم وهجومهم المسلح عليهم بقلعة البلد.

التجأ الكوارغلية، بعد مصادرة أملاكهم وديارهم وبيعها بأبخس الأثمان بأمر من محمد باي (1686-1696) إلى الشيخ أبي القاسم الصمادحي واحتتموا برأس ماله الرمزي وما كان يتمتع به من سلطة معنوية والتمسوا منه الإجارة والخفارة وتأمين السُّبُل لإجلائهم عن المدينة، وهي الأدوار التي يبدو أنَّ الاتفاق قد حصل على قيامه بها، بعد تردد لموقفه المبدئي رَماً من الهيمنة العسكرية التركية المباشرة وانحياز الزاوية الصمادحية بمختلف رموزها تاريخيا للشرعية القائمة ورفضها المستديم منح شرعية القداسة للحكم الغاصب لاسيما "أنَّ لهؤلاء الصمادحية صاغية إلى البايات خلفا عن سلف"⁹² وبالتالي ميلٌ لهم وانحيازٌ إلى الشرعية التي كانوا يمثلون: "اجتمعوا (= الكوارغلية) كلهم عند الشيخ بلقاسم الصمادحي، وقالوا له: المطلوب منك توصلنا لطريقة نركب منها البحر. فأجابهم بعد تمَنُّع، وركب الشيخ، وسار معهم خفير لهم من العرب، فوصلهم الشيخ إلى مأمنهم"⁹³.

90 ابن يوسف، التكميل، و: 188 و.

91 "ولتعلم أنَّ فتنة أحمد شلبي كانت سبب خراب ديار كوارغلية باجة"، ابن يوسف، التكميل، و: 188 و.

92 ابن يوسف، التكميل، و: 195 ط، وهي أدوار ستكرر في حوادث سنة 1735/1147 لما "لم يبقَ بالبلد أحد" بعد أن تم ترحيل السكان قسريا إلى الحاضرة بتعليمات من حسين بن علي ما عدا "الصمادحية ومن لجأ إليهم من البلدية" في تصدُّ واضح من مؤسسة الزاوية بحكم موقعها الاجتماعي لظاهرة الظلم المتأني من مؤسسات الدولة ودفاعها عن مصالح المجتمع أو على الأقل الجزء المرتبط منه بعالم المدينة. ابن يوسف، المشرع الملكي، 2008، 2: 88.

93 ابن يوسف، التكميل، و: 199 و.

هذا الدور الحمائي لمؤسسة الزاوية وهذه الوظيفة الدفاعية التي لوليتها يؤكدان على الحضور المكثف الذي كان للشخصيات الولائية الفاعلة في المجتمع التونسي في القرنين 17/11 و 18/12 وعلى طبيعة ما كانت تمارسه من سلطة وتجسده من سيطرة ليس فقط بالقياس إلى سلطة القضاة والفقهاء وسيطرتهم وإنما أيضا بالقياس إلى سلطة الدولة نفسها وسيطرتها⁹⁴.

كيف تشكلت في شخصية الشيخ أبي القاسم الصمادحي نماذج القدوة القيمة والسلوكية؟ وما هي الظروف الذاتية والموضوعية التي تضافرت من أجل تمحيضها؟

الوليّ والأمير: جدّ ليلّة البراء والولاء

لم تبق ذكرى الشيخ أبي الفضل قاسم الصمادحي وليّا عالقة بالذاكرة الجماعية ولم تنتقش بها إلى اليوم إلاّ لشديد اتصالها باحتضان آمال فئات قاعدة الهرم الاجتماعي وتلبيتها لأمانى المجموعة وتحقيقها لتطلعاتها ليس بصورة رمزية مثلما هو الشأن بالنسبة إلى النماذج الولائية السائدة في المخيال الشعبي وإنما تحقيقا فعليا لا تحتضنه سماء الكرامات وعالم العجيب والخلاب بقدر ما تحتفي به أرض الواقع، إذ تفيدنا تقاطيع سيرة سيدي أبي الفضل قاسم الصمادحي أنّ زهد وليّنا لم يكن مجرد تجربة سلوكية عديمة قوامها اعتزال الواقع الاجتماعي والسياسي والانقطاع عن كل تعامل نشيط مع شؤون الحياة اليومية، وإنما كان مسلكا اتخذ لبوسا روحيا يكمن وراءه موقف يمكن أن نعتنه بالفكري صادر عن موقف الانفعال بالواقع الاجتماعي والسياسي، انفعالا سعى أن يشقّ لنفسه طريقا وأن يؤسس لها وجودا مؤثرا في خضمّ التسلط الاجتماعي والاستبداد السياسي والحروب التي عصفت بالإيالة التونسية في أواخر العهد المرادي وبدايات العهد الحسيني نتيجة الصراع على السلطة، ولم تنعكس تداعيات هذا الوضع المتفجر على الفئات المهمّشة فحسب وإنما طالت أيضا النخب الاجتماعية والعلمية وبلغت الزعامات الروحية أيضا.

94 Taoufik Bachrouh, 1989, p. 139-177.

فقد تضرّرت المدينة وإقليمها أيّما ضرر من سياسة الإجحاف الضريبي التي انتهجها البايات المراديون (1631 - 1702) والحملات العسكرية التي كانت ترافقها، وقد بلغت ذروتها في عهد مراد الثالث (1699 - 1702) حينما أعلنت باجة مدينة مستباحة، وهذه شهادة ابن أبي الضياف: "خرج مراد بوبالة بمحلّة الصيف إلى باجة، وفعل بأهلها ما هوّن عليهم فراق الوطن، فخرجوا منها إلى الشعاب والأودية، وتركوها خاويةً على عروشها، فكان يجوسّ خلالها ليلا نهارا بعسكره، وكلّ ما يجده من الدوابّ لمملوكه يجعله هدفا للرصاص"⁹⁵.

وبحكم موقعها الحصين، على عتبات التلال الغابية والجبلية، ووقوعها في طريق الغزوات القادمة من الغرب، كانت معاناتها من حملات وجق الجزائر على تونس مستديمة، فعلى إثر الهزيمة التي مُني بها داي الجزائر عُشّي مصطفى عند أسوار مدينة تونس وانكسار قواته بقنطرة مجاز الباب بتاريخ 9 سبتمبر سنة 1705/1117 "انتهى الجزائريون إلى باجة فأقاموا عليها وطلبوا من أهلها الطعام وما احتاجوا إليه وأصرّوا على الإيقاع بهم، فاشتدّ الخطب عليهم، فخرجوا منها، وضاق بهم السّبل"⁹⁶.

وقد بلغت معاناة المدينة منتهاها حينما امتدت سياسة التسلط إلى نخبة العلميّة والرّوحية حبسا وقتلا بسبب موقفها المتحفظ من حروب الحكام، ووقوعها في هذه الحروب "كالقمح بين شقّي الرّحى" بالعبارة الأثيرة عند مؤرخ العصر الشيخ ابن يوسف، في وضعية حرجة يصعب في خضمّها التوفيق بين الاستجابة لخطط السّلطة الدّفاعية في حروبها مع دايات الجزائر، وقد اعتمدت فيها باستمرار على إخلاء المدن والقرى الواقعة بين الكاف والحاضرة ولاسيما باجة قطعاً لأية إمدادات يمكن أن يستفيد منها الغزاة القادمون من الغرب وعدم الخضوع لضغوطات الغزاة أنفسهم، يستوي في ذلك "أعيان فقهاؤها" و"كبار بيوتها" و"مشايخ زواياها:

95 ابن أبي الضياف، 1963، 2: 75.

96 ابن أبي الضياف، 1963، 2: 90.

فقد أعطى الداي صاري محمد خوجة الأصفر في خريف 1705/1117 تعليماته باعتقال وفد أعيان باجة لما قدموا عليه مهتئين بانتصار عسكر تونس، "وبّخهم وعنفهم على إعطاء الطعام للهاربين من محلّة الجزائر"⁹⁷، رافضا أيّ تفهم للوضعية الدقيقة التي وجدوا أنفسهم مضطرين إليها "خوفا على أنفسهم" سواء في أشخاصهم أو ممتلكاتهم بحيث كانوا "مغصوبين على ذلك" كما تقول المصادر -

وبتاريخ 1 رجب 1117 / 19 أكتوبر 1705 أمر بإعدام سبعة من علماء باجة شنقا تحت صومعة جامع الزيتونة بالحاضرة، رغم مراجعة الباي حسين بن علي له في شأنهم وتدخله لفائدتهم مرارا، والظاهر أنّ تنفيذ الحكم لم يشمل إلا اثنين منهم هما أبو العباس أحمد بن محمد الكديسي⁹⁸ "العدل المبرز والموثّق المحكم" "من أجل فقهاء باجة وأعيانها" ومشاهير المدرّسين بجامعها الأعظم وكبار عدولها وأبو الحسن علي بن علي الصّماحي، "الجناب العليّ والمقام الرضيّ من سلالة القطب الفرد أبي الحسن سيدي علي الصّماحي"⁹⁹ شيخ الزاوية الصماحية الكبرى ذائع الصيت منذ أوائل محرّم

97 ابن ابي الضياف، 1963، 2: 91 - 92.

98 ابن ابي الضياف، 1963، 2: 90. الوزير السراج، 1985، 3: 61. ابن يوسف، التكميل، و: 188ظ. روى ابن أبي الضياف حيثيات الحادثة ولكن مع تصحيف إسم أحمد بن محمد الكديسي إلى أحمد بن موسى القوسي. والصيغة التي أوردتها الوزير السراج في الحلل السندسية وحمودة بن عبد العزيز في الكتاب الباقي، وقبل كل هؤلاء جميعا الصغير بن يوسف، وهو ابن بلده ومعاصر لأبنائه وأحفاده، في التكميل المشفي للغليل، هي الصيغة الدقيقة.

99 ابن ابي الضياف، 1963، 2: 92. الوزير السراج، 1985، 3: 61. يسميه الوزير السراج أبا الحسن عليوة علي بن أبي الحسن علي الصّماحي، أما الصغير بن يوسف، وهو ابن بلده ومعاصر لأعيان سلالته، فيسمّيه باستمرار وفي مواضع كثيرة بكل بساطة عليّة الصماحي، بترخيم اسمه بالصيغة المألوفة في ترخيم اسم علي عند التونسيين، وينعته، رغم موقفه السياسي السلبي منه بسبب دوره في الإيقاع بكوارغلية باجة، ومنهم عائلة الشيخ ابن يوسف نفسه سنة 1686/1097، بالشيخ ابن الشيخ، إلا أنّه وإن لم ينس له مسؤوليته في الأضرار الجسيمة التي ألحقها بهذه الطائفة على إثر نوع من المحاكمة الصورية انعقدت بالجامع الكبير بباجة بتدبير منه، عُرفت تحت مسمى الشهادة الباجية، وهي شهادة زور، ولذلك عدّ ما حاق به نوعا من العدالة الإلهية لقوله: "ولمّا فرغت باجة من الكوارغلية، أخبر الشيخ عليّه (الصماحي) محمد باي بقوله: قطع دابر القوم الذين ظلموا، والحمد لله رب العالمين، فأجابته لسان الحال بأنك تؤخذ بذنوبهم، وتُشقى قبالة زاوية العروسين"، ابن يوسف، التكميل، و: 195ظ، اعتبر العقاب السالب للحياة الذي تمّ إنزاله به "ظلما فاحشا" ولذلك لم يتردد في إخباره عن الداي محمد خوجة الأشقر "بعت الداي المذكور بأنه كان رجلا ظلوما غشوما". ابن يوسف، التكميل، و: 188ظ. وقد أكّدت المصادر النقاشية أنّ الشيخ الصماحي المقتول يدعى علي وجه الحقيقة علي بن إبراهيم بن بركات بن علي الصماحي وليس علي بن علي الصماحي، حسب الصيغة المختصرة التي ذكره بها كل من الوزير السراج وابن أبي الضياف وهي علي بن علي الصماحي.

وبالإضافة إلى من أعدم تم الاحتفاظ في السجن بابي العباس أحمد بن نور الدين "قاضي العصر بالمحال المنصورة" على حد تعبير الوزير السراج، وقد كان حينها فقيها مدرّسا، وأبي عبد الله محمد التواتي (كان حيا عام 1695/1107) "مفتي باجة ومصرف أحكامها" بعبارة الحلل السندسية "القاضي بباجة إلى أن تغير حال البلاد بمجيء محالّ الجزائر إلى مدينة تونس وعزل من منصب القضاء وتأخر عنه" مثلما جاء في إحدى الحجج العادلة.

1078/ جوان 1667 على الأقل ومجدّدها. بالإضافة إلى التنكيل بأهالي باجة وتسليط عقوبات مالية شديدة على أعيان المدينة و"مسك ذريتهم في قيد السجن عَوْصًا" بعبارة الوزير السراج، وبالتالي احتجاز رهائن منهم، يقول محمد الصغير بن يوسف: "وكان (= الداي محمد خوجة الأصفر) رجلا ظلوما غشوما، خطّى أهل باجة في ثلاثين ألف ريال، ولم يتمّ خلاصها، ولمّا رجعت الجزيرية (=الجزائريين) بخيبة، سار أعيان باجة إلى تونس، ولمّا سمع بهم، ركب وعرضهم في الحرايرية وأدخلهم تونس، وطوّفهم، ثم ربطهم في القسبة، وظلّت أولادهم رهنا حتى يخلص المال، ثم قتل منهم إثنين: الشيخ ابن الشيخ عليّة الصماحي والثاني أحمد الكديسي، شنقهم بالليل تحت صومعة جامع الزيتونة"¹⁰⁰.

وما كان لمثل هذه الأحداث العاصفة أن تترك أيّا كان علي الحياض فما بالك بنخب العامة وقياداتها الروحية وخاصة منها تلك التي كانت تتمتع بمساحة من الحصانة لم يكن بإمكان قهر السلطة أن يتجاهلها أو يحتقرها. وبالفعل فإنّ واقع الأزمة هذا هو الذي كان فيما يبدو وراء انشقاق الشيخ أبي الفضل قاسم الصماحي عن الزاوية الأمّ التي لم يؤثر عنها أي رد فعل احتجاجي إيجابي على ما لحقها من إهانة وانتهاك ما عدا العقاب الرمزي وتسليط سلاح الدعاء من حيث "اشتغال القلوب فيها على بغض الداي محمد خوجة الأشقر" وانطلاق الألسن وارتفاع الأكفّ بالدعاء على القاتل"¹⁰¹، وهو شكل من أشكال انتقام المجتمع من السلطة السياسية بواسطة الأولياء، ومن ثمة تأسيسه لمنشأة روحية مستقلة، رغم امتلاكه للنصف في الزاوية الأمّ¹⁰²، سينقطع فيها

100 ابن يوسف، التكميل، و: 188 ط، وقد سبق للوزير السراج أن فضل الحديث في هذه الوقائع وإن كان ذلك في نوع من الصياغة الإنشائية التي لم تعتمد صريح العبارة قدر اعتمادها على لطيف الإشارة حيث قال: "ولمّا قتل من قتل من هؤلاء الأجلة التفت للباقيين بلسان العار وكلايب النار ونقل عليهم أداء الطلب وأظهر لهم أوهن سبب وأوقعهم في عسرات الكرب، وأقامهم على ذرى الحوادث من أعجب العجب ومسك ذريتهم في قيد السجن عوضا ونال فيهم بأيدي الظلم غرضا وأكسب قلوب ذويهم مرضا ما كادوا يكونون عليه حرضا". الوزير السراج، 1985، 3: 61-62.

101 ابن أبي الصياغ، 1963، 2: 92.

102 ابن يوسف، التكميل، و: 227، حيث يقول: "وكان للشيخ علي بن حمودة النصف والنصف الآخر للشيخ محمد الصماحي"، أنظر صدى ذلك في استمرار النزاع في وقف الزاوية الصماحية حول الصفة الاستحقاقية للذرية بالتناصف بين "أولاد علي"، نسبة إلى الشيخ علي بن حمودة الصماحي و "أولاد محمد" نسبة إلى الشيخ محمد الصماحي، نسخة مكتوب موجه إلى جمعية الأوقاف من الوزارة الكبرى بتاريخ ربيع الثاني 1302 / فيفري 1885 تبعا للعرضة المرفوعة من أحمد بن حمدة السنوسي الصماحي وإدريس بن أحمد بن إبراهيم الصماحي من المستحقين في الوقف. الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة D، الحافظة 75، الملف 7/13.

لممارسة طقوسه الخاصة وسيتفرغ في إطارها للأهداف الروحية والاجتماعية التي ربط بها مشروعه الصوفي ويقوم بالأساس على التورّع والانقباض عن السلطان والمراهنة على سلطة الكلمة، وفي هذا الموقف من "قطب الزهّاد" ما يشي بأنّ هذه الشخصية الولائية لم تكن محايدة ولا هي بالضرورة تمثل السّلم كما يذهب إلى ذلك أصحاب النظرية الانقسامية وإنّما كانت شخصية مرتّبة في سُلّم المجتمع منتمية إلى حركة التاريخ مندرجة في التركيبة الاجتماعية بدليل انخراطها العضوي كما سيتبين لاحقا في الصّراع الهادئ مع السّلطان السياسي والفئات الاجتماعية المتسلطة وانحيازها الموصول إلى الفئات الاجتماعية المهمّشة و"من ليس للسلطان به حاجة" بعبارة صاحب المشرع الملكي.

ومما يؤكد الدور الفاعل الذي اضطلعت به هذه الشخصية داخل المجتمع الحضري وعالم المدينة، وهو نفس الدور الذي سيتواصل في زاوية الصمادحي بالخصوص مع الشيخ **محمد الصمادحي** (كان حيا 1770/1183)، نجل الوليّ وهو بدوره شخصية ولائية، ليس فقط داخل المجتمع الحضري وعالم المدينة وإنّما أيضا داخل المجتمع القبلي وفي عمق عالم البادية حادثة سنة 1735/1147 بين وليّنا وحسين بن علي أوّل البايات الحسينيين، فقد صدرت تعليمات الباي الجديد بإخلاء المدينة كليا وإجلاء سكانها بالكامل، "وقد كان أهلها، والعبارة لابن أبي الضياف، يلاقون من ضرر الخروج من ديارهم ما يهون عليهم القتل"¹⁰³ وقضت الأوامر، والناس على أبواب موسم الحصاد وجمع المحاصيل الزراعية، أن ينتقلوا بالإقامة إلى العاصمة وأن يأخذوا معهم كامل ممتلكاتهم المنقولة وأن يتركوا مزارعهم سائبة ومدينتهم ودورهم على الحالة نفسها حتى لا تستعين منهم القوات الباشيّة بمدد. وتجدد من أجل تطبيق هذه التعليمات عامل البلد **أحمد الغري** وقائد الحامية أو وجق الصبايحية **مسعود كاهية**، ولكن الوليّ المنقبض عن السلطان قرّر أن يقف في وجه هذه الاحتياطات الأمنية المتكررة التي أثقلت كاهل الأهالي وأنهكتهم اجتماعيا، فأعرب عن رفضه الانصياع لأوامر الباي وعبرّ بالمقابل عن عدم استعدادة لمغادرة المدينة معلنا تحصّنه بزوايته، وجمّى الزوايا ممّا لا يجترئ على انتهاكه أي حاكم،

103 ابن أبي الضياف، 1963، 2: 129، 148.

وذلك جمعية أهله ومن دخل في حماه وبالتالي تحت حمايته من سكان البلد¹⁰⁴، وتقول بقية الخبر إنَّ تطورات الأحداث لم تهمل الباي لمعالجة موقف الشيخ الصمادحي أو ربما "لم يُرد معاكسته"¹⁰⁵ في إطار نوع من الامتصاص الذي للموقف يحفظ ماء وجه الولي من ناحية ويستفيد من تحييده وتفادي الاصطدام معه من ناحية ثانية.

وهذه الحادثة تشفّ فيما تشفّ عنه عن طبيعة الموازنة التي توصّل نمط الولي المنقبض عن السلطان إلى فرضها على السلطان نفسه، وهي موازنة تتساوى فيها سلطة الولي مع سلطة الأمير، إن لم تتجاوزها وتتفوّق عليها، وبالفعل فإنَّ الحيز الذي مارس الولي فيه هاهنا دائرة نفوذه ليس هيّنا، إذ لم ينتصر الولي على الأمير فحسب وإنّما انتصر أيضا وبالأساس على أصحاب القوّة والنفوذ من ممثلي سلطة الضبط المحليين كالكاھية أو قايد الحامية والعامل أو الوالي...

وإذا كان الخطاب المنقبي يكتفّ من مجال تأثير الولي إلى حد الخروج به من الواقعي إلى العجائبي فليعكس حاجيات الناس المتزايدة إلى إشباع رغبات مجهزة أو مقموعة أو منكبته، وكأنّ مجال الشخصيات الولائية لا يطرد ولا يتسع واقعيًا أو افتراضيا إلا بقدر استفحال أزمة المجتمع وازدياد إحباطاته، وتشفّ أيضا عن طبيعة العلاقة بين "سلطان الأشباح" و"سلطان الأرواح"، وهي علاقة وإن كان ينتظمها "التعاكس" وبالتالي الصّراع غير المعلن حول الرّعاية بين المقدّس والديني، فإنّ الأمراء يناون بأنفسهم عادة عن الدخول في مواجهة مع الأولياء وإنّما يسعون إلى استرضائهم وكسب ودّهم ومن ثمة الانخراط بولايتهم بكل ما تتمتع به من نفوذ معنوي ورصيد أخلاقي وروحي وصيت شعبي فيما يمكن أن نصلّح على تسميته بالادخار الإيديولوجي الذي يضفي على السّلطة الحاكمة وممارساتها السياسيّة مشروعيّة القداسة ويمنحها الضّمانات الأخلاقية الضرورية، بحيث تغدو العلاقة بين الولي والسلطان السياسي قائمة عمليا على مقايضة نفوذ بنفوذ وسلطة بسلطة واتفاق ضمني على تقاسم دوائر السّيادة وممارسة الصلاحيات:

104 ابن يوسف، المشرع الملكي، 2008، 2: 87-88.

105 ابن يوسف، نفسه،

♦ فقد التجأ مراد كورسو (ت1041/ 1632)، أول بايات المحالّ ومؤسس البيت المرادي سنة 1629/ 1037 إلى الزاوية الصّادحية الكبرى، على إثر الهزيمة التي مُني بها أمام وجق الجزائر والقبائل التّخومية المحاربة، و"تمنّع بها"، واعتضد بالشيخ بابا علي الصّادحي الكبير، ولم يتمكن من حلحلة الوضع المتأزم بينه وبين حاكم البلاد يوسف داي (1610-1637) إلا بوساطة من صاحب الزاوية و"سعي بالدّخيل" وضمانات منه.

♦ وأمّا إبراهيم الشريف (1702 - 1705)، وفي إطار مساعيه إلى تثبيت شرعيته في الاستئثار بالحكم، فلم يحطّ الرّحال بسرايا باردو¹⁰⁶، مقرّ إقامة البايات الموسمي الصيفي بأحواز باجة الشمالية، في أوّل حملة له عسكرية قاد المحلّة فيها بنفسه لجمع الجباية من الشمال الغربي سنة 1702/1114، إلّا بعد أن دخل الزاوية الصّادحية والتمس مُباركة شيخها، وهو على الأرجح علي بن علي الصّادحي (ت1705/1117) بمقتضى الأدوار السياسية التي ارتقت به إلى مقام الشخصية الأولى بين ذوي المكانة، مباركة وبالتالي اعترافا بالشرعيّة يبدو أنّه نجح في الحصول عليه مقابل تأمين الباي الجديد النّاس جميعا على ممتلكاتهم وأرواحهم: "دخل زاوية الصّادحية واستبارك بالشيخ، ثم دخل باردو باجة، وبعث أوامر لكل هارب وأمّنه"¹⁰⁷.

♦ وفي سنة 1738/1151 استقرّ يونس باي في حملته على التّلال الغابية والجبليّة "بمحاله ونُجوعه ومن معه" بدار بلطة، شمال غربي باجة، ثم تحوّل إلى باجة، على أنّه ما إن استقرّ بالقصر الملكي بالمكان حتى تنقل بشخصه وبصفته إلى الزاوية الصّادحية حيث أدّى زيارة إلى صاحب الزاوية، وهو آنذاك الرجل النافذ الشّيخ علي بن حمّودة الصّادحي، برسم الحصول على بركة الويّ ورضاه: "قصد باردو، ونزل به، ثم زار الشيخ الصّادحي، ورجع"¹⁰⁸.

106 قصر باردو باجة: كتب الصغير بن يوسف سنة 1768 فقال "وأول ما أحدثه مراد، أبو علي باي ومحمد باي، كان ينزل بدار له في وسط المدينة (= باجة) يقال لها دار الباي، واليوم استولى عليها الخراب. واستنقل مراد باي نزوله بالبلد فأمر ببناء عدد من بيوت قليلة تسترّه ما دام قائما باجة، وزاد فيه ولده محمد باي ببناءات وقبة مرتفعة عظيمة، وزاد فيه الباي حسين بيتا للملك ودارا للعيال ودارا للكتاب، ما يكفي الإقامة به، وعاقبة هذا البرج في زماننا استحوذ حكام باجة على ما فيه من الرّخام والجليز واللوح المدهون وشبابك الحديد وكل شيء له قيمة وجزّوهم إلى ديارهم بباجة، وأخذ بنين علي باشا في الميلان والسقوط وكل ما صرف عليه علي باشا صار هباء منثورا". ابن يوسف، التكميل، و199ظ.

107 ابن يوسف، التكميل، و: 199ظ.

108 ابن يوسف، المشرع الملكي، 2008، 2: 141.

♦ وفي أول تحوّل لعلّي باشا (1735-1756) ذات ربيع إلى باجة في بدايات استقرار الحكم في بيته على رأس المحلة بهدف مُعلن "ليس تخليص المال وإنّما النُزْهة ووسع البال" وهدف مُضمر كان يتمثل بالأساس في توظيف وجاهة الزاوية الصمادحية ووقار صاحبها ورأس المال الرمزي الذي كان أعيان فقهاؤها وكبار بيوتاتها يتمتعون به لشرعنة جدارته في الاستئثار بالحكم، استقبل الحاكم الجديد "أكابر باجة" بسرّايا باردو باجة وفي مقدمتهم علي بن حمّودة الصّماحي شيخ الزاوية الصّماحية الكبرى النافذ، محيطا إياه بأوفى مظاهر الإجلال والإكرام والإنعام، "أقام أياما، والشيخ علي بن حمّودة الصّماحي هو الحبيب له والمقرب عنده" "أجلّه وأكرمه وأعطاه شأنًا عظيمًا من شؤونهِ، وكتب له تسكرة في أربعة أذرع مَلَف يفصلها بدنه، وأعرّهُ"¹⁰⁹. ولم يكن بين علي باشا وبين شيخ الزاوية المذكور حجاب على امتداد كامل الحكم الباشي سواء بقصر باردو باجة أو بسرّايا باردو الملكية بالحاضرة.

على أنّ هذه العلاقة تنطق من ناحية أخرى بعلاقة التضامن القائمة بين الوليّ والمجتمع والفئات المهمّشة والمحرومة فيه بشكل خاص، ولذلك فإنّ زاوية الصمادحي لم تكن لتضطلع بالأدوار الأولى في هذه المرحلة اجتماعيا وسياسيا لما لها من نفوذ نفسي وروحي فحسب وإنّما لوقوفها بالخصوص من المجتمع مواقف الدفاع والحماية والتوجيه وسلوكها معه مسالك الرّحمة والتعاطف مما وسّع قاعدتها البشرية ووطّد أواصر العلاقة بينها وبين الفئات المقهورة بشكل أخصّ.

إنّ مسلك الانقباض عن السلطان سواء في سير الأولياء المثالية أو الأمّوزجية أي في مناقبهم أو في سيرهم الواقعية أي في تراجمهم مثلما هو شأن الشيخ أبي الفضل قاسم الصّماحي سيجعل من هذا الأمّوزج الولائي في المخيال الديني الشعبي رمزا للزعيم الأمثل والمثل الأسمى "للعقيدة المناضلة"، فعلاوة على كونه "البحر" الذي يحيط بالمعرفة الشاملة، هو المنقذ من الشدائد، والموئل عند الأزمات، وهو الحاكم الذي تتماشى معه المجموعة بمعنى أنها تفرزه كمُعبر عن أمانيتها ثم تستوعبه وتقُدّسه خدمة لاتزانها وتعويضها عن عجزها وإشباعا لحبّ المدينة الإنسانية الفاضلة في أفق انتظارها.

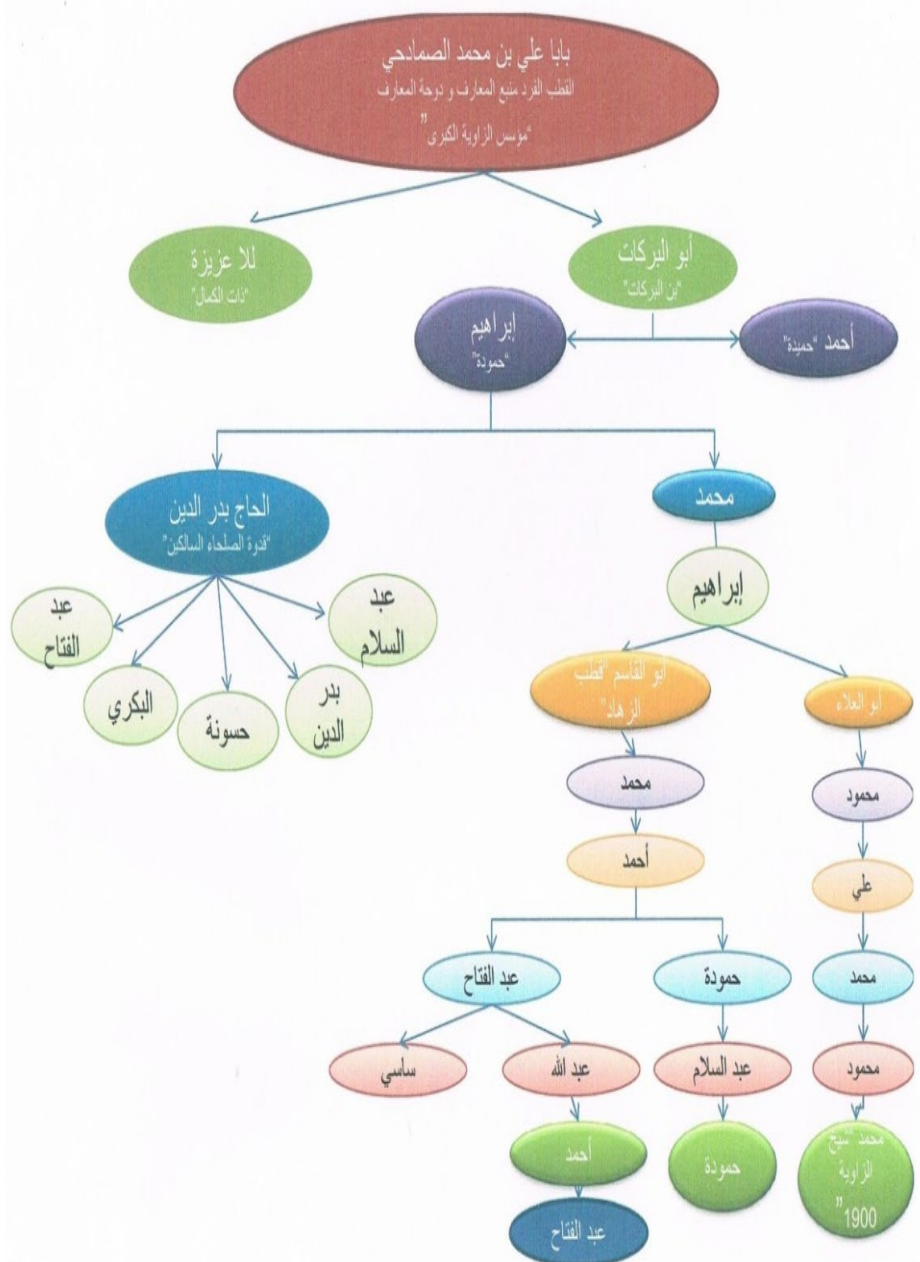
خاتمة

بهذا تقدم لنا زاوية الصّادحي عيّنة أمّودجية لأمّاط العلاقة التي ربطت جانباً من هذه المؤسّسات الرّوحية بالسلطة السّياسيّة وبالمجتمع في عالميّ المدينة والبادية خلال القرنين XVII وXVIII، وهي علاقات وإن حكمها في بعض الأحيان نوع ممّا يمكن أن نصلّح على تسميته بتقاسم الأدوار إلا أن الموقف العام الذي انتظمها ظلّ متنزّلاً ضمن الانقباض عن السلطان، ولاسيما كلّما كان "غاشماً" أو "غاصباً"، والوقوف بالمقابل من المجتمع موقف الدّفاع والحماية وانتهاج مسلك في التعامل معه يقوم على الرّحمة والتعاطف والتضامن وصولاً إلى حد الانخراط في مجريات الأحداث السّياسية والاجتماعية مباركة وتعزيزاً أو انعزالاً واحتجاجاً سلميّاً.

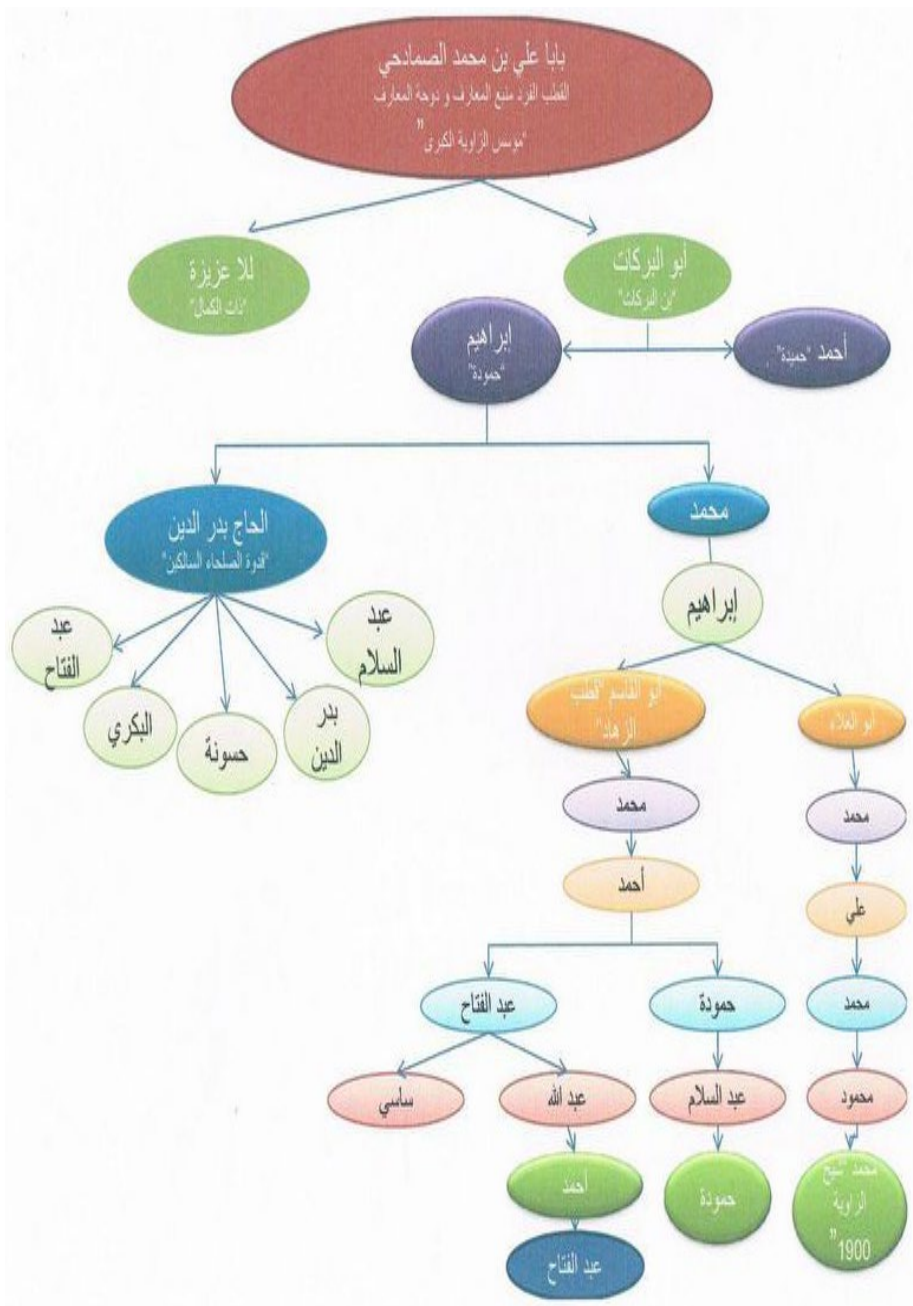
كما كان للتجربة الولائيّة التي روّجتها بحكم مرجعيّتها السّنيّة وتجسيدها غالباً امثل الأسمى "للعقيدة المناضلة" دور كبير في توسع مجال نفوذ الزاوية ونجاحها في القيام بالأدوار الأولى في حياة الأهالي في "تونس الأعماق" اجتماعياً وسياسياً سواء داخل عالم المدينة أو داخل عالم البادية والقبيلة، بحيث غدا تصوّف معها جزءاً أساسياً من ثقافة العصر إن لم نقل الميسم المميّز للذهنية الدّينية السائدة.



زاوية سيدي بابا علي الصّادحي، 1956



الشجرة النسبية لسيدي إبراهيم الصماحي وحفيده أبي الفضل قاسم
الصماحي إلى حدود 1956



الشجرة النسبية لسيدي بابا علي الصماحي،
وحفيده أبي الفضل قاسم الصماحي، إلى حدود 1905

قائمة المصادر والمراجع

المصادر المخطوطة:

المصادر المخطوطة الأساسية:

- ♦ ابن يوسف (محمّد بن محمد الصغير)، التكميل المشفي للغليل على كتاب العبر لابن خلدون، مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس رقم 5264.
- ♦ المذيل على الرسالتين المسمّاة الأولى بأنباء نجباء الأبناء والثانية المسمّاة بسلوان المطاع في عدوان الأتباع، مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس في سفرين، رقم 9761 ورقم 9984.

المصادر المخطوطة الرديفة:

- ♦ الدباغ (أبو زيد عبد الرحمان بن محمد)، الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية، مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس رقم 17944.
- ♦ ابن الصباغ (محمد بن أبي القاسم الحميري)، مناقب أولياء مدينة تونس، مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس رقم 18555.
- ♦ الهواري (أبو الحسن علي بن محمد)، مناقب أبي سعيد الباجي، مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس رقم 17945، 18105، 18419.

المصادر المطبوعة:

- ♦ البوني (أحمد بن قاسم)، 2007/1428، الدرّة المصونة في علماء وصلحاء بونة، تح. سعد بوفلاقة، عنابة، الجزائر، منشورات بونة للبحوث والدراسات، ط1.
- ♦ الدرّة المصونة في علماء وصلحاء بونة، تح. محمد الأخضر بن بوبكر وسعيد دحماني، دار الوسام، عنابة، الجزائر، ط1، 2011.
- ♦ ابن أبي لُحية القفصي (المنتصر بن المرابط)، 1998، نور الأرماس في مناقب القشّاش، تح. لطفي عيسى وحسين بوجرة، ط1، المكتبة العتيقة، تونس.

♦ بن يوسف (الشيخ الصغير)، المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي تركي، تح. أحمد الطويلي، المجلد 1، ط1 تونس 1998، مجلد2، ط2008، مجلد3، ط2008، مجلد4، ط1، 2009

المصادر الأرشيفية:

- ♦ كُتِبَ خطي مؤرخ بأواسط ذي الحجة 1222 / أواسط فيفري 1808 يحمل طغراء محمد صالح التواتي، "أحد عدول بلد باجة"، أرشيف خاص.
- ♦ نسخة منتسخة من رسم حُبس مؤرخ بأواسط شعبان 1261 / أوت 1845 يحمل طغراء العدلين بياجة محمد الحيدري وأحمد الحيدري، أرشيف خاص.
- ♦ رسم حُبس محرّر بتاريخ أواخر شوال 1261 / أواخر أكتوبر 1845 يحمل طغراء العدلين محمد صالح السعيد وعلي الحيدري، من قدماء عدول باجة، أرشيف خاص.
- ♦ نسخة من رسم حُبس الحاج الصغير بن علي التركي مؤرخة بأواسط صفر 1272 / أواخر نوفمبر 1855 تحمل طغراء الإمام الشيخ العدل محمد بن عليّة الخليع وجليسه.
- ♦ نسخة من رسم مقاررة مؤرخ في 23 صفر 1302 / 11 ديسمبر 1884 يحمل طغراء العدل أحمد بكَاري وطغراء جليس له، أرشيف خاص.
- ♦ نسخة منتسخة من رسم حُبس مؤرخة في فاتح جمادى الأولى 1303 / 24 أكتوبر 1895 تحمل طغراء العدلين عثمان الحداد وعلي بن أحمد بكَاري، من عدول باجة، أرشيف خاص.
- ♦ ضبط مُخَلَّف صالح بن محمد بن يوسف، نسخة مستخرجة من دفتر العدل محمد العربي ابن مبارك وجليسه حمادي النوري، مصادق عليها من قبل القاضي علي بوذينة مؤرخة بسنة 1306 / 1888، أرشيف خاص.
- ♦ الأرشيف الوطني التونسي، زاوية الصمادحي، السلسلة D، الحافظة 75، الملف 3.
- ♦ الأرشيف الوطني التونسي، زاوية سيدي بلقاسم الصمادحي، السلسلة D، الحافظة 4، الملف 7.

- ♦ الأرشيف الوطني التونسي، الطريقة العيسوية: السلسلة D، الحافظة 97، الملف 3.
- ♦ الأرشيف الوطني التونسي، دفاتر الجباية، الدفتر 634.
- ♦ الأرشيف الوطني التونسي، الدفتر 1.
- ♦ الأرشيف الوطني التونسي، الدفتر 3.

المصادر والمراجع المطبوعة:

- ♦ التميمي (إسماعيل)، 2017، برنامج المقدمين للإمامة والخطابة بالجامع الأعظم، تح. حمدي البدراني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1.
- ♦ حسن (محمد)، 1999، المدينة والبادية في العهد الحفصي، تونس، منشورات جامعة تونس1، السلسلة: تاريخ 4، المجلد 17، ط1.
- ♦ خوجة (حسين)، د.ت، ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان، تح. الطاهر المعموري، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ط1.
- ♦ الرّصاع (أبو عبد الله محمد الأنصاري)، 1967، فهرست الرّصاع، تح. محمد العناي، تونس، المكتبة العتيقة، ط1.
- ♦ السخاوي (شمس الدين)، 2011، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت، دار الجيل، ط1.
- ♦ السعداوي (أحمد)، 2011، تونس في القرن السابع عشر، وثائق الأوقاف في عهد الدايات والبايات المراديين، تقديم وتحقيق، تونس، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، ط1.
- ♦ السّلفي (أبو طاهر أحمد بن محمد)، 1993، معجم السفر، تح. عبد الله عمر البارودي، بيروت، دار الفكر، ط1، 1414.
- ♦ ابن أبي الضياف (أحمد)، 1963، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تونس، كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، ط1.

- ♦ ابن الطوّاح (محمد بن عبد الواحد)، 1995، سبك المقال لفك العقال، تح. محمد مسعود جبران، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1.
- ♦ الفارسي (أبو طاهر)، 1959، مناقب محرز بن خلف، تح. روجي هادي إدريس (مع دراسة وترجمة إلى الفرنسية)، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، ط1.
- ♦ ابن الفرضي، 1989، تاريخ العلماء بالأندلس، تح. إبراهيم الأبياري، بيروت، ط2.
- ♦ المالكي (أبو بكر عبد الله بن محمد)، 1994، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونسآهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تح. بشير البكوش، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط2.
- ♦ محمود مقديش، 1988، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تح. علي الزواري ومحمد محفوظ، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1.
- ♦ مخلوف (محمد بن محمد)، 1949، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، القاهرة، المكتبة السلفية، ط1، (نسخة مصورة بالأوفست).
- ♦ ابن ناجي (أبو القاسم)، د.ت.، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تح. محمد المجدوب وعبد العزيز المجدوب، المكتبة العتيقة، تونس، ط1.
- ♦ الهيلة (محمد الحبيب)، 1976-1977، "مفاتيح النصر في التعريف بعلماء العصر للعباسي الباجي"، تحقيق وتقديم، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين بتونس، العدد 4، السنة 4، ص ص 99-206.
- ♦ الوزير السراج (محمد بن محمد الأندلسي)، 1985، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تح. محمد الحبيب الهيلة، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط1.
- ♦ بن يوسف (زهير)، 2018، الصوفيّة بإفريقيّة: سيرُ الرّجال وسيرُ الأفكار، تونس، دار المسيرة-كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، ط1.

المصادر والمراجع الأعجمية:

- ♦ Bachrouch (Taoufik), 1989, *Le saint et le prince en Tunisie*, Tunis, Publications de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis.
- ♦ Ben Youssef (Mohamed Seghir), 1978, *Chronique Tunisienne*, Tunis, éd. Bouslama, Ouvrage en Français traduit par Victor Serres et Mohamed Lasram.
- ♦ Bey (el- Mokhtar), 1993, *De la Dynastie Husseinite, Le fondateur Hussein Ben Ali 1705-1735-1740*, Tunis, éd. Serviced.
- ♦ Bonjean (Abbé), 1938, *La nouvelle église de Béja*, Tunis, Namur, imp. J. Godenne.
- ♦ Bonnenfant (Paul), 1971, "Béja de la conquête musulmane à 1881 ", *Ibla*, vol. 34, n° 127.
- ♦ Bonnenfant (Paul), 1971, "Béja de la conquête musulmane à 1881", *Ibla*, vol. 34, n° 127.
- ♦ Chater (Khelifa), 1985, "En marge d'une lecture du chroniqueur Seghir Ben Youssef : La situation économique et sociale de la régence de Tunis au XVIIIème siècle", *Revue d'Histoire Maghrébine*, vol. 12, n° 39-40.
- ♦ Chérif (Mohamed Hedi), 2008, *Pouvoir et société dans la Tunisie de Hussein ben Ali (1705-1740)*, Tunis, Centre de Publication Universitaire, 2ème éd.
- ♦ Duraffourg (Valère), 1886, "Béja et ses environs ", *Communication faite à la société de Géographie de Lille*, Imprimerie L. Danel.
- ♦ Neu (H. J.), 1916, *Notice historique sur la ville de Béja*, Edit. Niérat et Fortin, Tunis.
- ♦ Neu (H. J.), 1938, Notice historique sur la ville de Béja, in Bonjean (Abbé), *La nouvelle église de Béja*, Tunis, Namur, imp. J. Godenne.
- ♦ Schilder (Kees), 1991, *Popular Islam in Tunisia*, African Studies Center, Leiden, Netherlands.

ملاحظات حول التصوف في طرابلس الغرب: الطرائق والزوايا والأعلام

أ. عبد المطلب أبو سالم¹

ملخص

تسلط هذه الورقة بالقدر اليسير الضوء على ملامح التصوف ومعالمه في مدينة طرابلس، والولوج إلى نشأته وانتشاره حيث أضحت هذه الطرق الصوفية سمة من سمات المدينة وأصبحت جزءاً من عبقها التاريخي الذي حفظ لها بعض أهم ما تبرز به وهو الفن الصوفي ومنه المؤلف الأندلسي.

ظهرت طرق صوفية عدة في طرابلس مثل العروسية والقادرية والشاذلية وغيرها وعلى مدى قرون خلت برز المئات من المشائخ والعلماء الإجماع ممن لهم أياد بيضاء على نشر التعاليم السمحاء لديننا الإسلامي. لقد عرفت طرابلس مثلها مثل أغلب حواضر العالم الإسلامي التعاليم الصوفية وظهرت الزوايا التي عُرِفَتْ بنشر العلم وتربية النفوس وتهذيبها.

اشتهرت الزوايا بإسهامها الكبير في التكافل الاجتماعي بمختلف أنواعه، مثل تقديم المساعدة على الإيواء وإطعام الطعام وتقديم التسهيلات لراحة المسافرين، خاصة وأن بعض الأسر الليبية كانت تعيش خارج المدن والقرى وكانت تعيش حياة التنقل طلباً للماء والكلاً لحيواناتها، وقد عرفت بالأسرة الرعوية، حيث عرفتهم مصلحة الإحصاء

1 | خبير شؤون التراث في وزارة الثقافة الليبية - المدير التنفيذي لمؤسسة التراث الطرابلسي.

والتعداد بأنهم أفراد يعيشون معيشة بدوية صرفة، وليس لهم إلا تربية الحيوانات، وليست لهم زراعة تقيد حركتهم، لذلك يتجولون جماعات محدودة في مناطق بعيدة حيث تهطل الأمطار، ويكثر الرعي حتى لو كانت خارج مناطقهم التي يعتبرونها ملكاً لهم، وقد يكتثون في هذه المناطق فترة طويلة، وقد تمتد إلى أعوام دون الرجوع إلى مقرهم الأصلي. لقد ساهمت الزوايا الصوفية في استقرار الكثير من سكان البلاد في المدن والقرى.

كلمات مفتاحية: التصوف، الزوايا، الشيوخ، طرابلس، المألوف

Some remarks about the Sufism in Tripoli: Turuqs, Zawiyas, and Scholars

Abstract:

This paper sheds light on the origins and spread of Sufism in the city of Tripoli, where Sufi Turuqs (Orders) became a distinctive feature of this city and part of its rich history, especially the Sufi art, including Andalusian Ma'luf.

Several Sufi Turuq emerged in Tripoli, such as Al-Arousiyah, Al-Qadiriyya, Al-Shadhili, and others. Over the centuries, hundreds of Sufi Sheikhs and eminent scholars contributed to spreading the sublime teachings of Islam. Tripoli, like most of the cities of the Islamic world, knew Sufi teachings, and Zawiyas were established in the city to spread knowledge and education.

Sufi Zawiyas played a significant role in promoting social solidarity in all its forms, including by providing food, shelter, and other facilities for travelers, especially since some Libyan families lived outside cities and villages and continuously moved from one place to another in search of water and pasture for their animals. They lived a purely nomadic lifestyle, with their sole activity being animal-breeding. They had no land-cultivation activity that restricted their movement, so that they moved in limited groups to remote areas where rain and pasture were abundant, even outside the areas they considered to be their own property. They might remain in these areas for a long time, even for years, without returning to their original dwelling place. Sufi Zawiyas led many of the country's inhabitants to settle in cities and villages.

Keywords: Sufism, Sheikhs, Tripoli, Mālūf, Zawiya.

التصوّف في الإسلام لم يتحدّد بمكان أو بمدرسة واحدة منذ ظهوره حسب بعض المصادر في القرن الثالث الهجري. جل الأصقاع في أطراف العالم الإسلامي عرفت هذه الظاهرة، ومَرّت عليها مختلف المدارس منذ كانت في ممارستها الفردية الأولى إلى لحظة تشكل ما يعرف بالمدارس الصوفية وهي كثيرة ومتعددة، وليبيا من بين الدول التي عرفت التصوف بشكل مبكّر، حيث تذكر بعض المصادر أن ظهورها الأول في طرابلس كان خلال القرن السابع الهجري حيث ساهم القرب الجغرافي لدول الشمال الأفريقي في انتشار طرق التصوّف؛ على سبيل المثال الطريقة الشاذلية نسبة إلى الفقيه أبي الحسن الشاذلي صاحب المقام الراسخ إلى اليوم.

وفي نشأة كلمة الصوفية اختلف الباحث والمؤرخون فقليل صوفي من الصفاء وقالت طائفة إن الصوفي من صفت الله معاملته فصفت له من الله كرامته. وقال آخرون إنّما سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله بارتفاع همهم إليه وإقبالهم عليه. وقال البعض إنّما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة أصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم. وقال غيرهم إنّما سموا صوفية للبسههم الصوف. وأما من نسبهم إلى الصفة والصوف فإنه عبر عن ظاهر أحوالهم لأنهم قوم تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان وساحوا في البلاد وأجاعوا الأكباد واعرّوا الأجساد².

النهج والمنهج الصوفي هو حالة سلوكية وطريق يسلكه المرید تحت إشراف شيخ مربّي لإصلاح عيوب نفسه والترقي في مدارج السالكين ومقامات العارفين وتنتشر في ليبيا عدة طرق وزوايا ورباطات صوفية ساهمت في إثراء الجانب الثقافي والسياسي للتاريخ الليبي وشكلت ملامح الهوية الوطنية الليبية التي تمثل المواطن الليبي اليوم³.

2 لطفي (نجله)، 2017، ص 112.

3 "تاريخ الصوفية في ليبيا"، موقع أهل البيت، نشر بتاريخ 17-01-2018.

ظهور الصوفية في مدينة طرابلس

وصف الامام سحنون (ت: 240هـ) زهاد مدينة طرابلس الغرب بقوله: "رأيت رجالاً بطرابلس ما الفضيل بن عياض بأفضل منهم"، وسحنون أحد تلاميذ ابن القاسم (ت: 197هـ) تلميذ الإمام مالك بن أنس رضي الله عنهم جميعاً وأرضاهم، وهو من ينسب إليه جمع المدونة⁴، ونجد في جذوة المقتبس للحميدي عند ترجمة العلامة علي ابن زكرون الطرابلسي (ت: 370 هـ): "وانتفع به أهل طرابلس وتعلموا منه الفقه والحديث والنسك وكان قد صحب جماعة من النساك وكان رجلاً صالحاً متعبداً ناسكاً له في الفقه والفرائض والحديث ورقائق تأليفه كثيرة⁵، فتأمل قوله: "وتعلموا منه الفقه والحديث والنسك".

وقد أشار أبو محمد عبد الله التجاني (ت: 718 هـ) في رحلته الشهيرة لطرابلس بين عامي (706-708هـ / 1307-1308م) إلى كثير من فضلاء طرابلس، وصلحائها الذين عرفوا بالورع، وإجابة الدعوة، والزهد في الدنيا، فمن هؤلاء: أبي عثمان الحساني، والأندلسي، والشعاب، وسيدي الصيد اليحياوي، وأبي محمد عبد الوهاب القيسي، وغيرهم. ويقول د. إحسان عباس: "وأوضح منها في حال ليبيا اتخاذ المساجد رباطات للعبادة، وبخاصة على السواحل ولهذا نشأ في ليبيا تيار زهدي قد يلحق بالتصوف ونشأ الإيمان بكرامات الزهاد في دور مبكر من تاريخها"⁶.

ولا يمكن أن نتكلم في هذا الجانب دون أن يلوح في الأفق الدور الريادي والتاريخي والمحوري الذي لعبه العالم الطرابلسي علي بن زياد (ت: 183 هـ) تلميذ الإمام مالك وراوي الموطأ فهو صاحب الفضل واليد الطولى على مالكية الغرب الإسلامي قاطبة لأنه الذي أدخل الموطأ وغيره من الأسمعة، وعلى يد نجباء طلبته من القرويين كأسد ابن الفرات (ت: 231 هـ)، وسحنون⁷. تحتوي طرابلس أيضاً على أضرحة معروفة للصوفية،

4 انظر: التيجاني (أبو محمد عبد الله بن محمد)، د-ت، رحلة التيجاني، ص 251، ابن غلبون، (محمد بن خليل)، 1976، ص 222.

5 التيجاني، د-ت، رحلة التيجاني، ص 339.

6 المصدر السابق، ص 273-274.

7 اعتبر الشيخ محمد الشاذلي النيفر سحنوناً حسنة من حسنات ابن زياد: مقدمة تحقيق موطأ مالك قطعة منه برواية ابن زياد، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، 1984، ص 39.

أشهرها زاوية الشيخ عبد الله الشباب التي يزورها عدد كبير من سكان طرابلس ويعود تأسيسها إلى 1200 عام خلت، وهي من الزوايا التي تعرّضت للتخطيط من طرف المجموعات المتطرفة بعد العام 2011م. وتوجد قرب طرابلس أيضا زاوية الشيخ محمد الأندلسي التي تعد من أقدم الزوايا ويعود تأسيسها إلى سنة 870هـ وهدمت أيضا⁸. كما هناك زاوية الصحابي المنيزر الأفريقي المعروف بحلاق الرسول عليه أفضل الصلاة والتسليم وهي ذات رمزية هامة. بالإضافة إلى زوايا أخرى في مختلف مناطق طرابلس⁹. واكب نشاط التصوف في ليبيا حركة توثيق وتأريخ لرحلة المرید على أرض ليبيا، فنجد منها "التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخبار" لأبي عبد الله محمد بن خليل بن غلبون، و"المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب" لأحمد النائب الأنصاري، و"اليوميات الليبية" لحسن الفقيه حسن، وفي هذا الكتاب نجد إشارات مهمة حول وفیات عدد من العلماء والمتصوفة في طرابلس.



صورة عدد 1: خروج الزاوية الصغيرة بباب البحر احتفالاً بيوم المولد النبوي الشريف عام 1926

- 8 شهدت السنوات 2012-2014 الاعتداء المكثف على الأضرحة والزوايا والمقامات حيث هدمت وخربت وبعضها تم تفجيره مثل الزاوية القادرية بأبي مشماشة وسيدي الصيد وهدمت منابر تاريخية مثل منبر جامع أحمد باشا القرماني. كما تم تحريم الاحتفال بالمولد النبوي الشريف.
- 9 المنيزر الإفريقي، الذي تذكر بعض المؤلفات التاريخية أنه الصحابي الوحيد الذي دخل الأندلس، دفن طرابلس الغرب، والمؤرخ الطنجاوي رشيد العفاقي أنجز حول هذا الصحابي فيما يخص اسمه وصحبه للرسول ﷺ وكل التفاصيل المتعلقة بهذه الصحبة الجليلة، تذكر بعض الروايات المتداولة أنه كان حلاق للرسول ﷺ، ولا تعلم مدى صحتها من عدمها فهي متداولة، ومن أهم من كتب عنه في طرابلس هو المؤرخ أحمد بك النائب الأنصاري، 1984، ص 40-42.

1. درجات السلوك في التصوف

تتشابه عقائد الصوفية وأفكارهم وتتعدد بتعدد مدارسهم وطرقهم وهي:

♦ أول درجات السلوك حب الله ورسوله ثم الأسوة الحسنة حيث الاقتداء بالرسول ثم التوبة وذلك بالإقلاع عن المعصية والندم على فعلها والعزم على عدم العودة لها وإبراء صاحبها.

♦ المقامات وهي المنازل الروحية التي يمر بها السالك إلى الله فيقف فترة من الزمن مجاهداً في إطارها حتى ينتقل إلى المنزل الثاني ولا بد للانتقال من جهاد وجعلوا الحاجز بين المرید وبين الله تعالى المال والجاه والتقليد والمعصية.

♦ الأحوال: إنها السمات التي تهب على السالك فتنتعش بها النفس لحظات خاطفة ثم تمر تاركة عطرا تشوق الروح للعودة إلى تنسم أريجها.

♦ الورع أن يترك السالك كل ما فيه شبهة ويكون ذلك في الحديث والقلب والعمل.

♦ الزهد أي أن تكون الدنيا على ظاهر يده وقلبه معلق بها في يد الله فقد يكون الإنسان غنياً وزاهداً في ذات الوقت فالزهد لا يعني الفقر والزهد على ثلاث درجات: زهد العوام وهو ترك الحرام -زهد الخواص وهو ترك الفضول من الحلال -زهد العارفين هو ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى.

♦ التوكل بداية والتسليم واسطة والتفويض نهاية.

♦ المحبة والرضا، ويرى الصوفية عدم جواز مقاومة الشر ومغالبة السلاطين لأن الله أقام العباد فيما أراد¹⁰، ولله در ابن الرندي الذي وجه إليه أبو إسحاق الشاطبي سؤالاً عن التصوف فقال: "فمن نظر إلى ما رسموه، وقصد إلى تعرف الحق منه تشعبت عليه المسالك، ثم قصد إلى تعلم علوم القوم والتصرف فيها على حسب ما تقتضيه قواعد علمه، فإنه أبعد الناس عنها وأشدّهم إفلاساً منها، وكل ما فهمه وأحاط به إدراكه لا يخرج من مبادئ هذا العلم ومقدماته وأما حقائقه فلا يحظى منها بشيء"¹¹.

10 لطفی (نجله)، 2017، ص 122.

11 النونشريسي (أحمد بن يحيى)، 2006، ص 12/303.

2. أشهر الطرق الصوفية في طرابلس

دخل التصوف الطرائقي مدينة طرابلس في القرن السابع الهجري، وأول الطرق كانت هي الطريقة الشاذلية، لمؤسسها أبو الحسن الشاذلي (ت: 656هـ)، والسبب هو قرب طرابلس من موطن انتشارها في كل من تونس ومصر، وقد تفرع من الشاذلية عدد من الطرق الصوفية في ليبيا من أهمها: العروسية والزروقية والعيساوية. **الطريقة العروسية:** تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ أبي العباس أحمد بن عبد الله بن أبي بكر الهواري الشهير بالشيخ أحمد بن عروس (ت: 868هـ)، دفن تونس، ويرجع نسب الشيخ أبي العباس أحمد بن عروس إلى قبيلة هواره التي موطنها إقليم طرابلس، فوالدته طرابلسية الأصل¹². وحسب قول أتباعه أنه عرف بشدة حنوه وعطفه على الفقراء والغرباء والحيوانات. كما عرف بنفوره من الأغنياء وأهل السلطان والجاه، ويعد الشيخ سيدي عبد السلام الأسمر الفيتوري الإدريسي الحسني (ت: 981هـ) دفن مدينة زليتن بليبيا، أشهر مشايخ الطريقة وبه عرفت وانتشرت في العالم الإسلامي¹³.

قامت الطريقة العروسية على مجموعة من الأوراد السنية التي يتلوها المريد كل يوم كالاستغفار والصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم وقراءة أجزاء من القرآن وقيام الليل، وهي أوراد متعددة تناسب فراغ المريد، وشغله، ثم إنه دخل للطريقة العروسية كثير من الأتباع الذين أضافوا إليها ما يتبرأ منه فحولها الأوائل، وصارت في طرابلس من الطرق الشعبية التي ينخرط في صفوفها عامة الناس، وهي تعاني اليوم من قلة المرشدين الحقيقيين، بعد أن صارت قيادة الطرق الصوفية وراثية. وتعد الطريقة العروسية أكثر الطرق انتشاراً في ليبيا وإن كان المد الصوفي يلقي انحساراً ظاهراً في الآونة الأخيرة بسبب ما خالطه من معتقدات تتعارض مع النصوص الشرعية¹⁴، ويقول الشيخ محمد مخلوف "إن العروسية هي لب الشاذلية، والعروسية هي لب الطرق". وقد توفي الشيخ أحمد بن عروس عن عمر يناهز التسعين عاماً¹⁵.

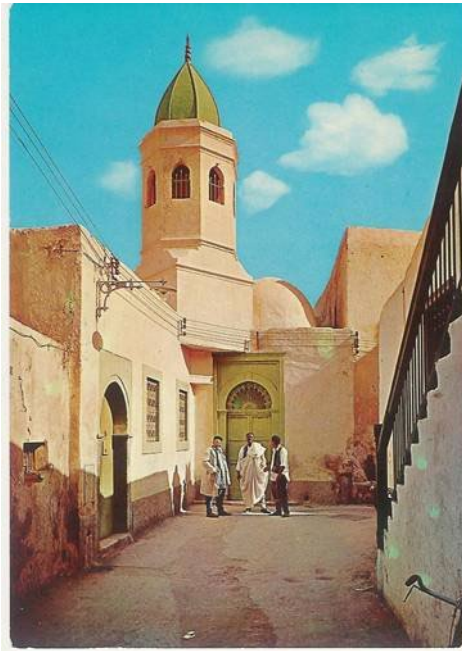
12 العربي (اسماعيل)، 1993، ص 323.

13 الزريقي (جمعة محمود)، 2010، ص 44-45.

14 "نشأة التصوف في ليبيا"، موقع أهل البيت، نشر بتاريخ 23-05-2018.

15 الكللي (محمد)، الطرق الصوفية، رسالة ماجستير غير منشورة.

الطريقة القادرية: تنسب هذه الطريقة للشيخ عبد القادر الجيلاني (470هـ-561هـ) دفين بغداد ، وهو من أشهر متصوفة الإسلام، ويرجع أن أول من نشرها في طرابلس هو الشيخ أبو مدين المغربي¹⁶، وقد اشتهرت سيرته وكراماته اشتهاراً واسعاً، ونال ثناء العلماء والمؤرخين، ولا تجد فقيهاً أو مؤرخاً إلا ويعظم شأنه، ويرفع ذكره، له كتاب الغنية جمع فيه كثيراً من الفقهيات على مذهب الإمام أحمد بن حنبل كما حوى آداب السلوك، وخلق المتصوفة، وقد انتشرت القادرية في جميع أنحاء العالم، ولعبت دوراً معلوماً في نشر الإسلام، ومحاربة الاستعمار في آسيا وأفريقيا. ومدينة طرابلس هي الأقدم زمنياً في احتضان أتباع هذه الطريقة، ولمنتسبها فضل يذكر في نشر الوعي الديني بطرابلس ونشاط ملحوظ في التأليف¹⁷.



صورة عدد 2: الزاوية القادرية بالفيندقة-المدينة القديمة طرابلس

16 الزريقي (جمعة محمود)، 2010، ص 44-45.

17 "نشأة التصوف في ليبيا"، موقع أهل البيت، نشر بتاريخ 2018-05-23.

يرجع بناء أهم زاوية للطريقة القادرية في طرابلس إلى القرن التاسع عشر ومن أشهر شيوخهم الشيخ علي سيالة. حيث يقول الشيخ عبد القادر الجيلاني في باب الالتزام بالكتاب والسنة: "طريقتنا مبنية على الكتاب والسنة فمن خالفهما فليس منا". ويقول: "اجعل الكتاب والسنة جناحيك طر بهما إلى الله".

ومن باب آخر هو باب الاجتماع والاستماع والاتباع حتى يحصل الانتفاع: ومعنى هذا الاجتماع بالصالحين والعلماء والمرشدين والأخوة في الله والاستماع لهم بأدب واتباع ما يقولون وما يأمرهم من الهدى النبوي وبذلك يحصل لدينا الانتفاع والوصول لما وصلوا إليه¹⁸.

الطريقة العيساوية: تنسب إلى محمد بن عيسى الفهري السفياني (ت: 933هـ)، المولود في مكناس المغربية وهو في بداية أمره كان شاذلياً من أتباع الشيخ أبي الحسن الشاذلي المغربي الأصل وعاش في شاذلة بجبل زغوان ومنها لقب بالشاذلي¹⁹، وترجع العيساوية بأصولها إلى الطريقة الجزولية فهو أخذها عن الشيخ سيدي أحمد الحارثي عن الإمام سيدي محمد بن سليمان الجزولي، وقد لاقت الطريقة العيساوية رواجاً في البلاد الليبية بل إنها تكاد تنافس الطريقة العروسية، ويشتهر أتباعها بإتقان الأناشيد الدينية، والقيام ببعض خوارق العادات كضرب السيوف ومداعبة الثعابين، مما جعلها تلاقى عدم القبول والنقد والاتهام بتعاطي فيما لا يحل شرعاً، على الرغم من صحة أصولها، ووضوح منهجها القائم على الكتاب والسنة، والعيب في الأتباع كما هو مقرر عند الدارسين وتكثر زواياها بصفة مستمرة غرب البلاد، وشرقتها ويتوقع أنها تحتل الصدارة بعد مدة من الزمن وتلتقي مع الطريقة العروسية في قراءة دلائل الخيرات، وهو كتاب جامع للصلوات على الرسول الأعظم صلوات الله عليه وسلامه²⁰.

الطريقة الرفاعية: تنسب هذه الطريقة للشيخ أحمد بن علي الرفاعي (512-578هـ) مولود ودفين واسط بالعراق، درس على بعض فقهاء الشافعية ثم انصرف إلى

18 الشوم (محمد قاسم)، 2014، ص 107.

19 حسين (السائح علي)، 1997، ص 319.

20 الجلاب (حسن)، 1993، ص 22.

التصوف وأخذ الطريقة عن خاله، وكان من معاصري الشيخ عبد القادر الجيلاني، ويعتبر أحد شيوخه، والرفاعية تدعو إلى الزهد والامتناع عن قتل الحيوانات وإيذائها حتى ولو كانت مضرة، ولها زاوية في العاصمة طرابلس، فزواياها في ليبيا قليلة جداً ولا تكاد تذكر²¹، وعادة ما يتم الجمع بين الطريقتين العيساوية والرفاعية على يد شيخ واحد²².

3. أبرز زوايا الصوفية في طرابلس الغرب

الزوايا الصوفية، هي المقر والمعقل لهذه الطرق بمثابة المنارات العلمية والتعليمية الوحيدة في طرابلس خلال العهد العثماني الذي استمر لمدة أربعة قرون تقريباً، حيث أخذت الزوايا على عاتقها مهمة تعليم أصول اللغة العربية وأصول الدين الإسلامي وتحفيظ القرآن الكريم إلى جانب أنها كانت ترشد إلى اتباع النهج الديني القويم، كما قامت الزوايا بتحفيظ ونشر الابتهاالات الدينية والأوراد والأذكار وقصائد المديح النبوي ونوبات المالموف الأندلسي. وقد شهدت الحضرة الصوفية تطوراً كبيراً خلال القرن الماضي²³.

وقد ورثت الزاوية الرباط على إثر زوال المرابطين، ويقول الأستاذ الكعك، إن انفصال التعليم والطرق الصوفية عن الرباط والتحول إلى الزوايا قد جاء بسبب رفض الموحيين التمسك بظاهر المعنى في كل ما يتعلق بالدين، ومعروف أن المرابطين كانوا ظاهريين على مذهب الإمام مالك وقد تشددوا بالتمسك بظاهر المعنى ورفض المعاني المجازية والضمنية. التمييز بين الرباط والزاوية بدأ في القرن التاسع واستمر حتى القرن العاشر الهجري. وتعني كلمة (الزاوية) في اللغة العربية أصلاً (الركن) وحيث اتخذ أهل التصوف هذه الكلمة وضموها إلى مفرداتهم ومصطلحاتهم عنوا بها في البداية (الخلوة) أو مكان الاختلاء بأنفسهم، يلجؤون إليه ويعتزلون فيه للصلاة والتأمل، وبمرور الأيام تطور المصطلح ليعني مؤسسة أو معهداً بعينه يحفظ فيه القرآن الكريم وتلقى الدروس

21 "نشأة التصوف في ليبيا"، موقع أهل البيت، نشر بتاريخ 23-05-2018.

22 الزريقي (جمعة محمود)، 2010، ص 47.

23 بن جابر (ناصر)، 2021، ص 134.

الدينية واللغوية، وكانت الزاوية تبنى في العادة على يد أحد شيوخ الصوفية في حياته أو يبنها أتباعه بعد موته لتكون مركز الطريقة التي أنشأها هذا الشيخ²⁴.

ويتسم الطراز المعماري للزوايا أنها حجرات بجانب المساجد للدراسة والسكن، يحيطها سور عند التأسيس، ويخصص جزء من هذه الحجرات لسكن المدرسين والطلبة الوافدين من المناطق المجاورة والبعيدة وعابري السبيل. ويقسم كتاب دراسات في تاريخ المكتبات والوثائق والمخطوطات الليبية الزوايا في ليبيا إلى ثلاث فئات هي:

- ♦ الزاوية التي تقوم حول ضريح لأحد المرابطين أو الأولياء.
- ♦ الزاوية التي يدفن فيها ولي وهو مؤسسها أو أحد شيوخها، أو ولي كان يعيش فيها وتدرس فيها طريقته التعليمية المتبعة، وتعاليمه الصوفية، وتعرف باسم الزاوية الصوفية.
- ♦ الزاوية البسيطة وتتكون من مجموعة من المباني المتلاصقة وفيها بيت للطلبة وتسمى الخلاوي.

الزاوية الكبيرة العيساوية بطرابلس

أول زاوية عيساوية أنشئت في طرابلس هي الزاوية الكبيرة، وقد أسسها السيد الشيخ محمد العلامة الفاسي بانون عند استقراره بمدينة اطرابلس الغرب قبل حوالي أربعمئة وثمانون عاماً تقريباً، وكان قد وفد من مدينة فاس المغربية، وتعلم وتتلמד على يد السيد الشيخ محمد بن عيسى بمدينة مكناس بالمغرب الأقصى، وأخذ عنه إجازة في الطريقة الشاذلية الجزولية (نسبة لسيدي أبي الحسن الشاذلي وشيخه سيدي محمد الجزولي) وهم مشائخ شيخنا محمد ابن عيسى والذي نسبت له بعد ذلك لتصبح الطريقة العيساوية الشاذلية الجزولية.

وحسب التواتر العائلي، فإنه قد أقام بيت في المدينة القديمة بشارع كوشة الصفار، وكان يسكن في الطابق العلوي (العلي) وأسس الزاوية بالطابق الأرضي، ثم بعد ذلك بسنوات اشترى قطعة أرض بباب الحرية الآن وبنى عليها الزاوية التي سميت بالزاوية الكبيرة بعد ذلك (سميت الزاوية الكبيرة تمييزاً لها عن زاوية سيدي يعقوب - الزاوية

24 خشم (علي فهم)، 2002، ص 180.

الصغيرة - التي أسست بعدها بأربعين سنة، وقد أسسها أحد مريدي الشيخ المؤسس)، وهي المعروفة الآن بمقرها الحالي، والزاوية الكبيرة تشمل بيتاً للصلاة والذكر، وغرفة للشيخ، وغرفة للمريدين الدائمين، وحمامات وأماكن للوضوء والطهارة، وفناءً خارجياً يربط بين الغرف وبيت الصلاة، ومجموعة محلات تجارية تحيط بالزاوية من الخارج وهي وقف للزاوية وعددها 26 محل، ستة منها مطلة على شارع باب الحرية، وستة مطلة على زنقة الدباغ، وأربعة عشر موجودة بالسوق المغلق المحاذي لمبنى الزاوية ومدخله من شارع باب الحرية. والزاوية وما تحويه من عقار ومحلات تجارية، وقطعة الأرض التي تعرف بـ (الجبانة) أوقفها الجد المؤسس أي ريعها ودخلها يعود لشيخ الزاوية ليعينه على الصرف عليها وصيانتها ومعاشه.

أما عن الطريقة العيساوية، لما سبق من سرد، فإن السيد الشيخ العلامة الفاسي بانون، قد أخذها بإجازة من شيخه السيد الشيخ محمد ابن عيسى، عن شيخه، عن شيخه بالسند المتصل المعروف لنا والمسجل بإجازات العائلة²⁵.



صورة عدد 3: سوق الحلقة وتظهر الزاوية الكبيرة في نهايته

25 جمعت هذه المعلومات عن الزاوية الكبيرة وفق مقابلات شخصية مع كبار السن من رواد الزاوية، فضلاً عن الموقع الرسمي للزاوية العيساوية على الأنترنت.

ساهمت الزوايا في الحركة التجارية والاقتصادية بصفة عامة، فقد أقيمت معظم الزوايا في طريق تجارة القوافل، وكانت هناك ثلاثة طرق رئيسية في الأراضي الليبية: الطريق الأول للقوافل يتجه جنوباً من الساحل الليبي عبر واحة فزان إلى بحيرة تشاد، والطريق الثاني ينعطف جنوباً غرباً عبر غدامس وغات إلى تمبكتو. والطريق الثالث يسير جنوباً شرقاً عبر واحة الجفرة. والمتتبع لمواقع هذه الزوايا في الأراضي الليبية يلاحظ ارتباطها بطرق قوافل التجارة²⁶.

وما يميز التصوف في طرابلس أنه أسس على قواعد السلوك والتربية وفق ضوابط الكتاب والسنة وأعلامه من مشاهير المتصوفة في العالم الإسلامي، وأن التصوف الفلسفي لم يجد أرضاً خصبة له، وإن تسرب إليه شيء من أفكار التصوف الفلسفي، ولعل مرجع عدم شيوع التصوف الفلسفي بها، يعود إلى أن التصوف الفلسفي تصوف تعليمي معقد في دلالاته، وإشاراته. وقد مثل ابن عربي قمة التصوف الفلسفي في العالم الإسلامي.

مقامات طرابلس وأضرحتها

تميزت مدينة طرابلس بوجود المزارات لمقامات الأولياء الصالحين ومنهم على سبيل المثال مسجد وضريح الشيخ عبد الله الشَّعَاب²⁷ وهو أحد مشائخ وأعلام ليبيا في القرن الثالث الهجري، ولد في طرابلس وبها توفي سنة 243 هـ، ووفق ما جاء في كتاب المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب فإن الشَّعَاب كان متمسكاً بطريق السلف ومعروفاً بزهده وتصوفه، وبالإضافة إلى اعتناؤه بأمور الدين فإن الشَّعَاب كان يمتحن حرفة النجارة، دفن على بعد مسافة قصيرة جداً من المسجد الذي حمل اسمه (مسجد سيدي الشعاب) مقابل ميناء طرابلس.

26 الشريف (فوزي صالح)، 2018، ص 24.

27 أبو سالم (عبد المطلب)، وآخرون، 2021، ص 122.



صورة عدد 4: مسجد وقبر المرابط عبد الله الشعاب بمدينة طرابلس الغرب

كما يوجد في شرقي مدينة طرابلس وتحديداً بتاجوراء مقام وضريح سيدي امحمد بن عبد الرحمن الحطاب الأندلسي لأكثر من أربعة قرون ويعد معلما من معالم مدينة تاجوراء ويعود أصله إلى المسلمين الذين هاجروا من الأندلس. إذ استوطن جزء من هذه العائلة في المغرب وجزء واصل الهجرة إلى ليبيا إلى أن حط بهم الرحال في مدينة تاجوراء فأقاموا بها. ولد سيدي محمد الأندلسي في سنة 1490م، ويوجد بداخل المقام أربعة أضرحة لزوجة الشيخ محمد الأندلسي (حفصة ماشينه)، وابنته رؤيا، والشيخ سيدي عبد الرحمن ماشينه والد حفصة (نسيب الشيخ)، والشيخ أبو شوشة²⁸.

بالإضافة إلى ذلك توجد أضرحة كثيرة مثل سيدي الصيد اليحياوي في شط الهنشير وهو من القرن السابع عشر، وكذلك سيدي الهدار بالمدينة القديمة طرابلس، وبعضها طمس وبقي الاسم للمكان مثل سيدي خليفة بشارع الزاوية ضريح (سيدي بوغرارة) في منطقة الغرارات بسوق الجمعة الذي شيد في منتصف القرن السادس عشر وتعرض للهدم أيضا خلال السنوات الماضية، رغم وجود قانون يمنع ويجرم هدم والاعتداء على المعالم التاريخية وهو القانون رقم 3 للعام 1994 ومع ذلك الكثير من الأضرحة والمقامات

28 مقابلات شخصية لثلة من كبار السن من أهالي تاجوراء الواقعة في ضواحي طرابلس.

هدمت، مثل قبتي بنات الباشا بجوار جامع سيدي الشعاب وعمرهما 200 عام وهو للأسرة القرمانيّة.



صورة عدد 5: مسجد وقبر المرابط سيدي محمد الأندلسي بضواحي طرابلس

4. دور الزوايا في تطور الموسيقى والغناء:

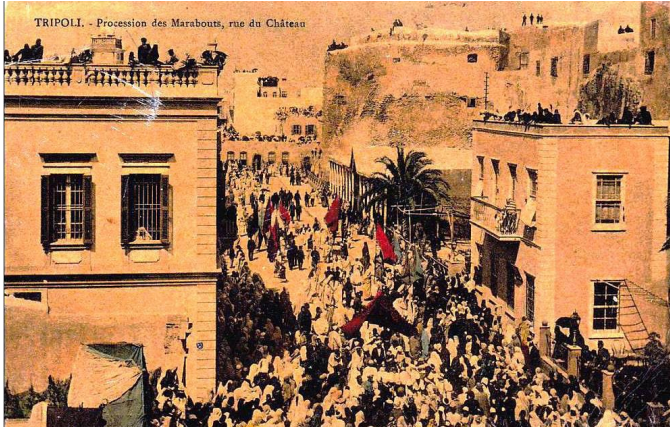
عرف في ليبيا نوع من الغناء والإنشاد كان يؤدّى داخل الزوايا وخارجها من قبل الفرق الصوفية، وقد عرف هذا النوع من الفن في ليبيا باسم السّلاميات وهي تتألف من أشعار لتسبيح الخالق والابتهال إليه وذكره ومدح الرسول الكريم²⁹. ويقول الدكتور عبد الله مختار السباعي، "لقد ساهمت بعض زوايا الطرق الصوفية كالعيساوية والقادرية والعروسية والرفاعية، في نشر وتعليم فنون المدائح والأذكار والابتهالات الدينية والموشحات الشرقية، ونوبات المالوف الأندلسية لشباب المريدين الراغبين في حفظ هذا التراث الغنائي التقليدي العريق إلى جانب تعليم العزف على بعض الآلات الموسيقية الإيقاعية والوترية والهوائية بطريقة السماع والتلقين المباشر"³⁰.

29 بن جابر (ناصر)، 2021.

30 الدكتور عبد الله السباعي من أهم الباحثين الليبيين الأكاديميين في مجال الموسيقى وله عدة بحوث ودراسات منشورة.

الحضرة الصوفية

الحضرة تراث غنائي قديم وعريق له تاريخ وله مكانة مرموقة في جميع أقطار الوطن العربي الإسلامي في شرق ووسط آسيا وفي الدول الإفريقية المجاورة للدول العربية. فهناك من حصر الحضرة بأنها مجلس للذكر الصوفي يقال فيها كل ما ورد عن الشيخ (صاحب الطريقة) من أذكار ودعوات وتوسلات وتسبيح ونحوه، يحضرها الشيخ (المربي) مع تلاميذه (المريدين) وبعض المحبين من العوام يصاحبها أحياناً وليس دائماً مجموعة من الآلات من أجل الناحية الإعلامية والترويج عن النفس أو ربما لجلب الناس لحضور الحضرة والاستماع إليها، ليتلى فيها ذكر الله وأسماء الله الحسنى وتمجيد صفاته عز وجل في أوقات معينة ومكان مخصوص. ففي حالة الجلوس (بداية) تتلى الوظيفة والتمجيد والاستغفار ونحوه ويختم ذلك بالصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم ثم مرحلة الوقوف أو القيام وتتلى فيها القصائد وتستخدم فيها بعض الآلات مثل الدفوف. ويطلق على مرحلة الجلوس (سماع) وعلى مرحلة الوقوف (حضرة).



صورة عدد 6: خروج الزاوية الكبيرة بالمدينة القديمة طرابلس
احتفالاً بيوم المولد النبوي الشريف مطلع القرن العشرين

المالوف والتصوف

يعود فضل انتشار الموشحات الأندلسية في ليبيا إلى المسلمين الفارين من غرناطة هرباً من محاكم التفتيش آنذاك بعد سقوط غرناطة سنة 1492م ممن حملوا معهم هذا الفن وقتها إلى البلدان المغاربية وأدخل أتباع الطرق الصوفية المالوف إلى ليبيا ثم تطور مع مرور الزمن على يد مشايخ عدة، بينهم الشيخ محمد اقنيس والشيخ محمود كانون والشيخ علي مكنوسة والشيخ محمد أبوريانة والفنان القدير الأستاذ حسن عريبي وغيرهم. ومن الآلات المستخدمة في فن المالوف والموشحات الأندلسية الكمنجة والعود والربابة والقانون والناي والبندير أو الدفوف والطبلة والمزمار، ولا يزال الشعب الليبي يحافظ عليه وعلى الموشحات الدينية ويعتبرونه تراثاً متجذراً في أعماق التاريخ الإنساني وجزءاً من حضارة ليبيا.

في القرن الثالث عشر زار ليبيا، طرابلس تحديداً، عالم دين ومتصوف هو أبو الحسن الششتري، الذي أمد الليبيين بعدد من نصوص الموشحات، ويعود الفضل في إدخال المالوف إلى ليبيا للطرق الصوفية وأبرزها، الطريقة العيساوية، إذ اختارت هذه الطريقة الموشحات الدينية للترويج، ثم سرعان ما لحقت بها الموشحات الغزلية، ولم تمر مدة طويلة حتى كوّن المالوف شخصية مستقلة عن الموشح، من خلال ألحانه وإيقاعاته. ولكن ومع تطور الحياة وتقدمها، انتقل فن المالوف من الزوايا العيساوية، التي حافظت عليه، إلى حجرات البث المباشر في القسم العربي بالإذاعة الإيطالية في طرابلس الغرب في أكتوبر 1938م³¹. ومن الذين قدموا فقرات المالوف في ذلك الوقت، الشيخ محمود كانون المعروف بالبرداس في عام 1949، كما تولى الشيخ محمد قنيس الذي يعدّ من أهم رواد المالوف في ليبيا، تقديم حلقة إذاعية أسبوعية، عن المالوف واستمر الحال حتى عام 1957، عام افتتاح الإذاعة الليبية. وفي عام 1964، أسس الفنان الراحل حسن عريبي (فرقة المالوف والموشحات) المستمرة إلى يومنا هذا. ويرى بعض المؤرخين أن المالوف الليبي، كان أوسع انتشاراً، لكن ليس أكثر ثراء في الإيقاعات، لأن المشايخ الذين

31 الفلاح (خلود)، 2020.

استجلبوه، رأوا فيه فناً للزوايا فقط، يُراعى في ألعانه البساطة، حتى يتسنى للناس أن يرذّده بالحضرات والمناسبات الدينية، لذلك اتخذ شكلاً واحداً، يبدأ بإيقاعات بطيئة ثم يتسارع.

5. أعلام وشيوخ الزوايا الصوفية بطرابلس

برز في مدينة طرابلس العديد من العلماء والشيخوخ الأجلء ممن كان لهم الدور الكبير في رسوخ النهج الصوفي وتعلمه ونقله عبر الأجيال وبرز بعضهم فيما يلي ونترحم عليهم جميعاً.

عبد الله عريبي بانون (1864-1938)

التحق بالمدارس الرشدية العثمانية الابتدائية ومنها إلى الرشدية الثانوية ونال شهادتها، درس علم الحقوق على يد الأستاذ قيصر كرم اللبناني كبير كتاب المحكمة الابتدائية بطرابلس وعين معتمدا لبلدية طرابلس، نائب بمحكمة التجارة، اشتغل بالمحاماة، وكان شيخا للزاوية الكبيرة والطريقة العيساوية، أنشأ جريدة العدل عام 1920م، توفي في أبريل 1938م³².



صورة عدد 7: عبد الله عريبي بانون (1864-1938)

32 أبو سالم (عبد المطلب)، وآخرون، 2015، ص 26.

علي هنكة (1866-1959)

ولد عام 1866م بزقة بن قلاو بباب البحر بالمدينة القديمة، اشتغل بحياكة الأردية، حفظ القرآن الكريم بكتاتيب المدينة ولازم الزاوية القادرية وشيخها المرابي علي سيالة سافر إلى برلين عام 1927م ضمن الوفد الليبي للمشاركة في مهرجان تراث الشعوب، تولى مشيخة فن المالوف في زاوية أبي مشماشة عام 1933م وتوفي عام 1959م في موسم الحج ودفن بالحجاز³³.



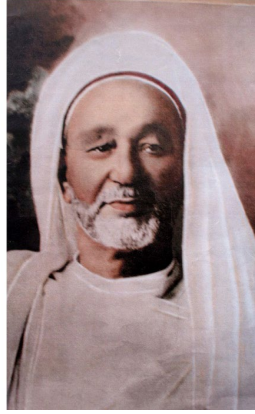
صورة عدد 8: الشيخ علي هنكة (1866-1959)

علي الأمين سيالة (1880-1956)

ولد عام 1880م في مدينة طرابلس، تلقى تعليمه الأول في كتاب سيدي الحطاب وبدأ حياته حائكا ينسج الثياب وكان سكناه ومقر عمله قرب الزاوية القادرية القريبة من جامع الناقة وكرّس حياته في خدمة تربية الناشئة في العلوم الدينية وهو من مشائخ الطريقة القادرية عمل بإدارة الأوقاف، وله مجموعة من المؤلفات في الأحكام والإسلام والإيمان والإحسان والفقه والأخلاق ومجموعة من النصائح والقصائد المنظومة والمنثورة منها كتاب "ريحانة الأرواح في مولد خير الملاح" طبع عام 1924م إلى جانب الدروس الأساسية للناشئة الإسلامية وتوفي عام 1956م ودفن بمقبرة سيدي منيدر³⁴.

33 المرجع السابق، ص 57.

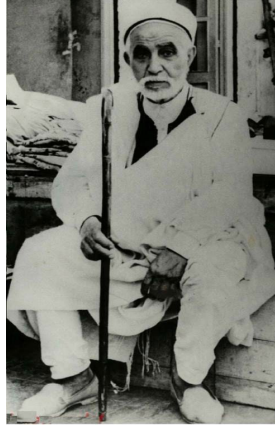
34 المرجع السابق، ص 25.



صورة عدد 9: علي الأمين سيالة (1880-1956)

مصطفى سالم القلاي (1892-1966)

ولد عام 1892م بمنطقة باب البحر بالمدينة القديمة، كان واعظا ومرشدا بجامع الريفي وجامع بن موسى وخطيبا بجامع سيدي سالم وكان مجيدا للغة والفقه وقورا وغزير الحفظ لنصوص المالوف ومن تلاميذه سليمان النعال والشيخ محمد الأمين قنيوه وجميل القاضي وانتقل إلى رحمة الله عام 1966م ودفن بمقبرة سيدي منيدر³⁵.

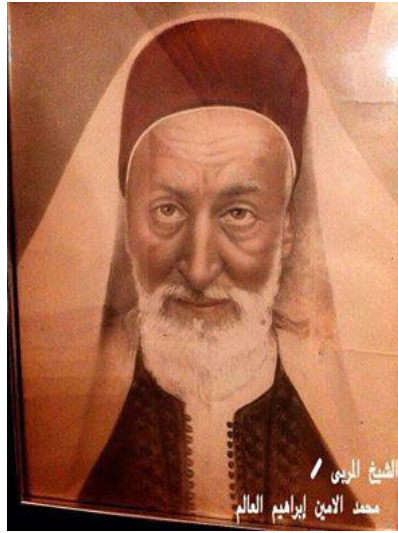


الشيخ مصطفى القلاي

صورة عدد 10: مصطفى سالم القلاي (1892-1966)

محمد الأمين العالم (1856-1922)

ولد في منطقة العمروس بسوق الجمعة سنة 1856م، حفظ القرآن بمسجد العريفي تعلم الفرائض والمواarith وهي من نظم الشيخ محمد العكاري. وتعلم التصوف على يد الشيخ محمد بن عنزة وهو مغربي الأصل. تولى الشيخ الأمين العالم الإفتاء رسمياً في منطقة الساحل سنة 1913م بعد حياة قضاها في تحصيل العلم والتعليم والتربية والوعظ في طرابلس المحروسة. ساهم في تكوين جيل من العلماء نذكر منهم الشيخ الأمين على سياله والشيخ أحمد بن حمادي والشيخ محمد بن علي الشريف زغوان، انتقل إلى الرفيق الأعلى في 1922م.



صورة عدد 11: محمد الأمين العالم (1856-1922)

سعيد المسعودي (1869-1961)

ولد في ساحل المنشية بطرابلس (الهنشير) وتلقى تعليمه الأول على يد والده، ثم في المدارس القرآنية بمدينة طرابلس، التحق بجامع الأزهر حيث أتم تعليمه 1899م. يعد الشيخ سعيد رحمة الله عليه واسعة، أحد أهم علماء طرابلس، فقد عمل بعد تخرجه مدرساً في الأزهر فترة من الزمن، كما عمل مدرساً في مدرسة ابن سعيد بالساحل (سوق

الجمعة)، ثم التحق بالمحاكم الشرعية. وفي عام 1911م عين واعضاً لفرقة الطوبجية (المدفعية) من الجيش النظامي، عين قاضياً في النواحي الأربع بضواحي طرابلس، ثم في مدينة صرمان ثم في الجبل الغربي، كما عمل بالمحكمة الشرعية العليا. وكان شيخاً لمشايخ الطريقة (اليساوية) في ليبيا.



صورة عدد 12: سعيد المسعودي (1869-1961)

إن الزوايا هي خلايا حية تمتد منها الحياة الصالحة إلى سائر جسم الأمة الإسلامية، وكانت ومازالت مراكز تربية وتهذيب وتعليم للإنسان المتكامل من الناحية الدينية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية.

إن للشيعة ظاهراً وباطناً وإن الناس يعلمون علم الظاهر وعند الإمامية علم الباطن بل إن عنده باطن الباطن، وأولوا على هذا ألفاظ القرآن تأويلات بعيدة، وقد شاركهم الاثنا عشرية في هذا الجزء الخاص بعلم الظاهر والباطن وأخذت عنهم طوائف من الصوفية ذلك، وفي هذا المقام نحث على ضرورة أن تنهض كل وسائل الإعلام وذلك بتكثف جهودها الإعلامية ذات العلاقة بمحاربة كل الظواهر السلبية الهدامة والتي تهدف إلى طمس معالم هذه الأمة وتدمير أثارها، وتغييب دور الزوايا كأحد المراكز العلمية والتربوية.

لم تكن طرابلس استثناء في علاقة العالم الإسلامي بانتشار الصوفية كحالة روحانية ورؤية فلسفية لله، فالبلاد كانت جزءاً من منطقة انتشار الإسلام فيها كان مقترنا بانتشار أشكال مختلفة من التدّين، لكن هذه الرؤية الروحانية المتجذرة في القدم، أصبحت مهددة في ظل الوضع العربي الراهن بصعود تيارات متشددة اختارت أن تشنّ هجوماً على ما تسمّيه البدع فكانت معادية لكل أشكال الاختلاف حتى من داخل المنظومة الدينية، لهذه كانت الزوايا والمزارات هدفاً لتلك الجماعات بالتحطيم والحرق دون أدنى مراعاة لقيمتها الروحية والثقافية لدى الناس.

رحل الليبيون إلى الحواضر العلمية على مرّ العصور، ولم تكن رحلتهم لكونهم في بلد قفر من العلم والعلماء، فآثروا التطواف في الأرض ميممين منارات العلم في عصرهم كالقيروان ومصر والحجاز والعراق والأندلس، والملفت أن بعضهم أكره على الهجرة ورحل قسراً عن بلده، بل إننا نجد بعضاً منهم درس في المدن العلمية وولي أرفع المناصب الدينية والقضائية، كما أن كُتُب الطبقات والتراجم والرحلات رصدت حرص طلبة العلم على لقاء العلماء بليبيا عند مرورهم بمدنها وعلى رأسها المحروسة طرابلس الغرب وقد كان للزوايا الدور الكبير في هذه الحركة العلمية والفكرية.

المصادر والمراجع

- ♦ "تاريخ الصوفية في ليبيا"، موقع أهل البيت 2018-01-17.
- ♦ <http://www.ahlulbayt-libya.com/2018/01/17/577/>
- ♦ "نشأة التصوف في ليبيا"، موقع أهل البيت 2018-05-23.
- ♦ <http://www.ahlulbayt-libya.com/2018/05/23/3169>
- ♦ ابن غلبون، (محمد بن خليل)، 1976، التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخيار، منشورات مكتبة النور، طرابلس، ليبيا.
- ♦ أبو سالم (عبد المطلب) وآخرون، 2015، أعلام طرابلس في 200 عام (1711-1911)، منشورات مؤسسة التراث الطرابلسي، طرابلس.
- ♦ أبو سالم (عبد المطلب) وآخرون، 2021، بلدية طرابلس المحروسة في 150 عام (1870-2020)، منشورات بلدية طرابلس المركز، طرابلس.
- ♦ أعمال ملتقى التصوف الإسلامي العالمي بليبيا، 1997، منشورات جمعية الدعوة، ط1.
- ♦ الأنصاري (أحمد بك النائب)، 1984، المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، منشورات مكتبة الفرجاني، طرابلس الغرب، ليبيا.
- ♦ بشيه العريفي (عبد الستار)، 2008، "المنهج التعليمي في تحفيظ القرآن الكريم بالكتاتيب الطرابلسية؛ كتاتيب منطقتي سوق الجمعة والمنشية نموذجاً"، أعمال ندوة الكتاتيب والزوايا وأعلام تحفيظ القرآن الكريم، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس.
- ♦ بن جابر (ناصر)، ابريل 2021-، فنون الحضرة الليبية؛ الآلات والإيقاعات، مجلة الفنون الشعبية، البحرين، العدد 53.
- ♦ التيجاني (أبو محمد عبد الله بن محمد)، رحلة التيجاني، المطبعة الرسمية تونس، د-ت.

- ♦ الجلاب (حسن)، 1993، محمد بن سليمان الجزولي، تينمل للطباعة والنشر، مراكش.
- ♦ حسين (السائح علي)، 1997، لمحات من التصوف وتاريخه، منشورات كلية الدعوة الإسلامية.
- ♦ خشيم (علي فهمي)، 2002، أحمد زروق والزروقية، دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة، الدار الإسلامي، طرابلس - ليبيا.
- ♦ الزريقي (جمعة محمود)، 2010، مباحث في التصوف والطرق الصوفية في ليبيا، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، الطبعة الأولى.
- ♦ الزوي (أحمد شهاب الدين)، 1999، سلطان الأولياء الجيلاني، منشورات زاوية سيدي نصر القادرية، طرابلس.
- ♦ الزيتوني (شريف)، 2018، لمحة عن الصوفية في ليبيا؛ جغرافية المكان والطريقة، موقع بوابة إفريقيا الإخبارية.
- ♦ الشريف (فوزي صالح)، 2018، "دور الزوايا في الحياة الاجتماعية بالمجتمع الليبي"، مجلة السراج في التربية وقضايا المجتمع، منشورات جامعة الوادي - الجزائر، العدد السابع: سبتمبر.
- ♦ الشوم (محمد قاسم)، 2014، التصوف المفترى عليه، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ♦ العربي (اسماعيل)، 1993، معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، المغرب
- ♦ العربي (نهلة)، 2015، رحلة المرید: 800 عام من التصوف في ليبيا، موقع بوابة الوسط، الإثنين 14 ديسمبر 2015.
- ♦ الفلاح (خلود)، 2020، "المالوف الليبي.. فضل الصوفية"، موقع الرؤية، نشر بتاريخ 31 أكتوبر 2020.
- ♦ الكللي (محمد)، الطرق الصوفية، رسالة ماجستير غير مطبوعة حتى الآن.

- ♦ لطفى (نجلاء)، 2017، الفرق والمذاهب والجماعات الإسلامية القديمة، مراجعه علميه: د. آمنه نصير أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الاسلاميه-جامعة الأزهر، منشورات دار حروف منثورة، القاهرة.
- ♦ مسعود (عبد الله مسعود)، 2013، "ملاح الحياة الفكرية والثقافية في ليبيا أواخر الحكم العثماني حتى الاحتلال الإيطالي سنة 1911م"، المجلة الجامعية، العدد الخامس عشر، المجلد الثالث.
- ♦ النيفر (محمد الشاذلي)، 1984، مقدمة تحقيق موطأ مالك قطعة منه برواية ابن زياد، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة.
- ♦ الهرامه (عبد الحميد عبد الله)، 2008، "ملاح التعليم في الزوايا والكتاتيب الليبية"، أعمال ندوة الكتاتيب والزوايا وأعلام تحفيظ القرآن الكريم، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس.
- ♦ هويدي (مصطفى على)، 2008، "القرآن جمعه، تدوينه، تحفيظه، العجيلات نموذجاً"، أعمال ندوة الكتاتيب والزوايا وأعلام تحفيظ القرآن الكريم، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس.
- ♦ الونشريسي (أحمد بن يحيى)، 2006، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية ودار الغرب الإسلامي.

"دخلة" سيدي بوعلي في نفطة: مقاربة أنثروبولوجية لتراث صوفي في تونس

أ. د. ياسين كرامتي¹

ملخص

يطمح هذا العمل إلى دراسة التراث الصوفي والممارسات المرتبطة به باعتباره ضرورة لفهم النظام الاجتماعي ككل خاصة في ظل التحولات المتسارعة التي تشهدها عديد البلدان العربية والإسلامية. وهذا العمل لا يتعرض إلى دراسة الفكر الصوفي والعقائدي للولي الصالح سيدي بوعلي، ولا إلى تأثيره على حركة التصوف، وإنما يتوجه اهتمامنا أساسا إلى دراسة التراث الصوفي من خلال إعادة الإنتاج الجماعية للولاية (والتي تأخذ كمرجعية لها أحيانا بعض النماذج الأولى للتصوف الإسلامي وفي أحيان أخرى فإنها تترك المجال خصبا لإبداعات المخيال الاجتماعي) وذلك من خلال دراسة بعض تمثيلات وممارسات زاوية سيدي بوعلي. ونحن نحسب أن المقاربة الأنثروبولوجية لهذا الموضوع مهمة جدا انطلاقا من محاولة التعرض لما حف ببروز ما نسميه اليوم "التراث" خاصة في علاقته بالتصوف من جهة وإشكالية الذاكرة الجماعية والعلاقة مع الآخر من جهة ثانية. ويعتمد هذا العمل بالأساس على عديد المعطيات الاثنوغرافية وإن كان لا يهمل الجوانب والأبعاد النظرية كلما دعت الحاجة لذلك. ولقد حاولنا من خلال هذا العمل دراسة التراث الصوفي من خلال نموذج "دخلة سيدي بوعلي" كعمليات "سرد" و"ككلام" أي أنه يفترض معالجته كأداة "للتواصل" وفي نفس الوقت كأداة "للمعرفة". وفي هذا الإطار كذلك نقترح دراسة التراث الصوفي كأهمات مختلفة من السرد الشفهي والمكتوب والمرئي من خلال "الجسم الاجتماعي" ككل، كما يمكننا القول إن استباق مختلف

1 أستاذ تعليم عال وباحث في الأنثروبولوجيا بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان (جامعة الزيتونة - تونس).

الفاعلين لما يمكن أن يحدثه تراث ما، قد يساهم على الغالب في تحديد شكل ومحتوى هذا الذي قد يعد من "التراث"... ومن هنا فإنه يبدو لنا من المفيد أن يتم تمثيل أنماط التراث المختلفة كأنساق ممكنة من السرد، حيث يمكن مقارنة التمثيلات والتصورات والممارسات كعبارات/ أقوال يتم تداولها بين مختلف الأطراف المهتمة بهذا المجال.

الكلمات المفتاحية: تراث، نفطة، أنثروبولوجيا، تصوف، ذاكرة.

“Dakhlet Sidi Bu Ali” in Nafta: An Anthropological Approach to Sufi Heritage in Tunisia

Abstract

This paper aims at studying the Sufism patrimony and the related practices, which is crucial to understanding the social system as a whole, especially amid the accelerating changes undergone by many Arab and Islamic countries.

The paper does not address the Sufi thought and beliefs of holy man “Sidi Bu Ali”, nor the way he affected Sufism. It mainly focuses on studying the Sufi patrimony through the collective reproduction of “Alwalaya” (whose reference could at times be the first basic models of Islamic Sufism; at other times, just social fantasy), by shedding light on some representations and practices of “Sidi Bu Ali Zawiya”.

We consider that an anthropological approach is so important as we attempt to peruse what has surrounded the emergence of what we now call “patrimony” especially in relation to Sufism, on the one hand, and the question of collective memory and the relation with the Other, on the other hand.

The paper is based mainly on ethnographic data, with theoretical dimensions being addressed whenever necessary. It addresses the Sufi patrimony by focusing on the “Dakhlet Sidi Bu Ali” model as a kind of “narration” or “speech”, a means of “communication” and “knowledge”. In this regard, we suggest that Sufi heritage be approached as a variety of oral, written and visual narration through the “social body” as a whole.

We can also say that foreseeing the probable impact of a certain “patrimony” could help to determine its form and content. It therefore seems useful to picture the different types of patrimony as possible sequences of narration, as the representations, conceptions and practices can be approached as utterances or expressions that can be used by all those interested in this field.

Keywords: Heritage, Nafta, Anthropology, Sufism, Memory.

يطمح هذا العمل إلى دراسة التراث الصوفي والممارسات المرتبطة به باعتباره ضرورة لفهم النظام الاجتماعي ككل خاصة في ظل التحولات المتسارعة التي تشهدها عديد البلدان العربية والإسلامية. ونحن نحسب أن المقاربة الأنثروبولوجية لهذا الموضوع مهمة جدا انطلاقا من محاولة التعرض لما حف ببرز ما نسميه اليوم "التراث" خاصة في علاقته بالتصوف من جهة وإشكالية الذاكرة الجماعية والعلاقة مع الآخر من جهة ثانية. ويعتمد هذا العمل بالأساس على عديد المعطيات الاثنوغرافية وإن كان لا يهمل الجوانب والأبعاد النظرية كلما دعت الحاجة لذلك. فما هي الخصوصيات الثقافية التي يجدر الانتباه إليها عند الاشتغال حول "مفهوم التراث" في مرجعيته الغربية والدولية؟ ماهي الروابط بين التراث والذاكرة الجماعية؟ لماذا وكيف يحقق التراث الصوفي استمراريته؟ وبأي معنى يمكن إدراج "دخلة سيدي بوعلي" كجزء من التراث الصوفي في نفطة؟

في تعريف "التراث"...

قد يكون من المفيد التنصيص منذ البداية على أن عملنا هذا لا يتعرض إلى دراسة الفكر الصوفي والعقائدي للولي الصالح سيدي بوعلي، وهو المثال الذي سنتعرض إليه كما أشرنا إلى ذلك في هذه الدراسة، ولا إلى تأثيره على حركة التصوف، وإنما يتوجه اهتمامنا أساسا إلى دراسة التراث الصوفي من خلال إعادة الإنتاج الجماعية للولاية² (والتي تأخذ كمرجعية لها أحيانا بعض النماذج الأولى للتصوف الإسلامي وفي أحيان أخرى فإنها تترك المجال خصبا لإبداعات المخيال الاجتماعي) وذلك من خلال دراسة بعض تمثلات وممارسات زاوية سيدي بوعلي.

إن كلمة "تراث" هي في علاقة وطيدة مع كلمات أخرى مثل التراث اللامادي، المعالم الأثرية، الحفظ، الترميم، القداسة، الدين، السياسة، والتي تدور حولها أيضا مقولات

2 لقد درس "ميشال شودكيوفيسز" الأصل الاشتقاقي العربي لكلمة "ولاية" ولاحظ عدم أهمية التركيز على الفرق بين لفظي ولاية وولاية. وقد فضل استعمال كلمة ولاية لأن لها مرجعية قرآنية. انظر مثلا:

Michel CHODKIEWICZ, 1986, pp. 23-24 et 35-36.

أخرى ومفاهيم مثل التاريخ، الذاكرة بأنواعها المختلفة، التقليد وكذلك الحداثة...، ويعتبر مفهوم "التراث" (Patrimoine) من المفاهيم الحديثة التي ظهرت في بداية القرن العشرين والتي روجت لها عديد المنظمات الدولية مثل اليونسكو والألكسو والمجلس الدولي للمواقع والمعالم الأثرية والمجلس الدولي للمتاحف وغيرها من المنظمات الأممية والجمعيات الدولية، وقد وضع لذلك عديد التعريفات والمعايير والتشريعات والترتيبات والقوانين القطرية والدولية...

وانطلاقاً من المخيال اللغوي الغربي وأساساً الفرنسي، يعرف التراث اشتقاقاً على أنه مجموع الأشياء التي يرثها المرء عن الأب وعن العائلة بشكل عام. ويمكن القول إن هذه الكلمة قد ظهرت في القرن التاسع عشر. والتراث يحيل إلى فكرة الإرث الذي تتناقله المجموعات عن بعضها البعض والذي يفترض أن تحافظ عليه الأجيال الحاضرة لتحيله إلى الأجيال القادمة وهذا يعني أن يتم تجاوز فكرة "الملكية الفردية". وقد تطور مفهوم التراث وعرف بعض التغيرات للوصول إلى ما نسميه اليوم التراث اللامادي والذي لا يجب وضعه في مقابل التراث المادي وإنما هو بالأساس الاهتمام بالتراث المادي والانتباه له، وفي نفس الآن التعامل مع جوانبه اللامادية.

لقد اجتهدنا في عمل سابق في إبراز أن المعنى الفرنسي لكلمة تراث وكذلك الانجليزي لا يترجم بدقة المعنى العربي لكلمة تراث³ نظراً لاختلاف المخيال الاجتماعي اللغوي حسب كل بيئة. ونحن نريد التأكيد مرة أخرى على أن مبدأ "التورثة" (Patrimonialisation) سواء أكانت طبيعية أم علمية أو ثقافية تظهر في سياق سوسيوثقافي خصوصي. ومحصلة ذلك أن تمثل التراث يختلف حسب تنوع الثقافات وتعددتها في العالم. وإذا كان يتوجب البحث عن ترجمة تناسب المرجعية الفرنسية، فمن الأفضل استعمال عبارة تراث لامادي حتى نقرب أكثر من الاستعمال العربي لكلمة تراث. وقد يتساءل البعض ما هي أهمية هذا الاقتراح؟ إن هذا يرتبط بالتطور الذي شهدته مقولة التراث في الغرب والتي بقيت مرتبطة بشكل مباشر بتاريخ ومرجعيات هذه المنطقة الجغرافية. وقد اجتهدنا في إبراز بعض ملامحه في الفقرات السابقة...

3 Yassine karamti, 2008, pp. 41-59.

ويبدو لنا أن تعريف كلمة تراث كما حددتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو) منذ السنوات الخمسين من القرن العشرين تقترب حسب رأينا من تعريف التراث اللامادي كما هو عليه اليوم، فتعريف الألكسو يجمع في مفرد "التراث" كل الميراث العلمي بما في ذلك المخطوطات والمكتبات، الخط العربي، المواقع والمعالم، أنماط العيش، الفنون والتقاليد الإسلامية... غير أنه إذا كانت كلمة تراث تحيل أساساً بالنسبة للشعوب العربية المسلمة إلى إرث الحضارة العربية الإسلامية فيبدو أن هذه اللفظة لا تشمل الأشياء القديمة أو السابقة التي تم فقدانها أو التي اختفت بل على العكس من ذلك فإن التراث في المخيال العربي الإسلامي يستنهض ويستحث أكثر الأشياء المنغرس في الحياة اليومية، وهو يبدو مرتبطاً أكثر بالأصالة وبالهوية وبالمعيش اليومي وبالجزور الشيء الذي يعني الاستمرارية الحية والمتطورة.

وباستحضار جان دافالون⁴، يمكننا القول إنه إذا كان ما يعد تراثاً هو كل ما تم إنقاذه من التدمير، أي ما كان يجب أن يندثر ولكنه استطاع أن ينجو من الاختفاء، أو ما كان اختفى ولكنه بمعجزة ما استطاع الظهور من جديد، فإنه في السياق العربي الإسلامي نجد أن التراث يظهر وكأنه مرتبط باستمرارية واعية وفي تناسق وتناغم مع زمنه دون قطيعة أو انبثات. وخلال سنوات 1960، قام الوزير الفرنسي للثقافة "أندريه مالرو" بتوسعة أبعاد مفهوم التراث والدفاع عن فكرة أنه ليس هناك "ماض مختار" أو "ماض منتخب" أو "ماض نموذجي يحتذى به" وإنما هناك "ماض بالجمع" وثقافات متعددة.

وفي هذا الإطار يمكننا التسليم بكون التراث هو إنتاج من المجتمع الغربي يرتبط بشروط وظروف تطوره. والتعرض إلى مسألة التراث بالاعتماد على المقاربة والتصور الغربيين يبدو أنها قد دخلت البلدان العربية الإسلامية في القرن التاسع عشر مع بداية الحملات الاستعمارية. وقد نتج عن ذلك أنه في مجتمع ينظر إلى الزمن والفضاء ومحدداته بشكل مختلف، فإن التصور المحلي للتراث قد لا يكون في تطابق تام على ما يبدو مع التطور السائد في أوروبا.

"سيدي بوعلي" وإرثه الطرقي...

أ. بين الولاية والزاوية...

يطلق على الولي الصالح "سيدي بوعلي" لقب "سلطان الجريد"⁵، وقد عاش في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وهو يحتل مكانة هامة لدى سكان الجنوب التونسي كما أن صيته قد ذاع حتى أن لزايته الرئيسية في نفطة أتباعا كثيرين يأتونها من الجزائر مثلا. وتذكر الروايات الشفوية وبعض كتب التاريخ أن سيدي بوعلي قد جاء إلى نفطة بتكليف من الدولة الموحدية لمحاربة الإباضية والقضاء عليها ونشر المذهب السني، ولعل هذا ما قد يكون أدى إلى اغتياله سنة 1213 على يد أحد أتباع الإباضية⁶.

وفي إطار مقاربتنا الأنثروبولوجية نستحضر هنا "غليفورد فيرتز" الذي يعتبر أن الولي استعارة/مجاز (métaphore) وهو من هذا المنظور قد يكون شخصية شبه أسطورية ومحاطة بعدد حكايات الإعجاز⁷. وفي عملنا هذا، نحن نقترح التعرض إلى دراسة التراث الصوفي المرتبط بهذا الولي كمجموع ميكانيزمات وديناميكيات، ونحن لا نطمح إلى البحث عن بناء نماذج مشتركة لأشكال الولاية المختلفة وإنما سنجتهد في تحديد بعض خصوصيات ما ينسب للولي الصالح "سيدي بوعلي" من قبل بعض القائمين على التصرف في إرثه المادي والرمزي داخل السياقات التفاعلية والبنوية للزاوية الرئيسية في نفطة، ذلك أنه يمكن النظر للتراث الصوفي أيضا كحقل صراع من أجل التسيير الرمزي لحياة الناس الخاصة ولنظرتهم كذلك للعالم.

وكما هو معلوم فإن الأصل الاشتقاقي لكلمة "زاوية" يعني زاوية وركن. والزاوية في تونس وفي بلدان أخرى هي عبارة عن حجرة أو مجموعة حجرات تعلوها على الغالب قبة بيضاء مثل الجوامع، وهي تحظى بالزيارة والمساعدة المادية والهدايا أحيانا من قبل المجموعات السكانية المحيطة بها وكذلك من قبل بعض الزوار الذين قد يأتونها خصيصا

5 لطفى عيسى، 1996، ص 37-65. Yassine KARAMTI, 2005. Jocelyne DAKHLIA, 1990.

6 أنظر مثلا: صالح باجبة، 1976.

7 Clifford GEERTZ, 1992.

في أزمنة معلومة ولفترات قد تقصر أو تطول... وقد يوجد تحت القبة تابوت (وأحيانا أكثر من تابوت) من الخشب وأحيانا من الحجر يتم تغطيته عادة برداء أخضر مع بعض الزركشة باللون الأحمر أحيانا. ويفترض أن هذا التابوت الذي يحظى بالاحترام هو ضريح الولي الذي تنسب إليه الزاوية ويحوي رفاتة. ونجد على الجدران البيضاء عادة بعض المحامل لوضع السناجق كما نجد داخل حجرة التابوت مكانا يتم تخصيصه لإشعال الشموع وحرق البخور. وتعتبر الزاوية أيضا ملاذا للمنتسبين لطريقة ما، أو لولي محدد، وهم يجتمعون فيها لتلاوة الورد وأداء الأذكار، وفي هذا الإطار تجدر الإشارة إلى وجود أنشطة يومية لبعض الزوايا وأخرى أسبوعية ولعل أهمها على الإطلاق هي الأنشطة الموسمية التي قد تحظى أحيانا بمتابعة "جمهور" غفير ومتنوع... وقد مثلت فضاءات بعض الزوايا أحيانا ملاذا آمنا لعدد من المطاردين حيث لم تكن حرمة فضاءها تنتهك من قبل المسلحين قصد إلقاء القبض على أحدهم من أجل تنفيذ حكم صادر ضده.

ويمكن القول إن المتصرفين في زاوية سيدي بوعلي بنفطة وغيرها من الأماكن في تونس وخارجها هم زمينيا ورثة الولي الصالح الذي تختلف الروايات الشفهية في نسبة خلف له، وهم الذين يأخذون على عاتقهم مهمة مواصلة رسالة الولي وتسيير "المؤسسة" التي يفترض أنه أنشأها⁸. وفي هذا الإطار نجد مسؤوليات عديدة ومختلفة يتقلدها هؤلاء المتصرفون (شيخ مشايخ، شيخ، نقيب، وكيل، مقدم، ...) ومن خلال ما قمنا به من بحث حول المراسلات بين "القياد" ("العمال" جمع "عامل" أي المسؤول الإداري والسياسي الجهوي) والسلطة المركزية خلال فترة انتصاب الحماية الفرنسية بتونس (1881 - 1956)⁹ يمكننا تقسيم هؤلاء المتصرفين إلى شريحتين تضم المجموعة الأولى العائلات النفطية التي حاولت بكل السبل المحافظة على امتيازات تصريف شؤون زاوية سيدي بوعلي وشبكة طرقه والتي تحصلت عليها عبر سلسلة من الخلافات والخصومات الداخلية والتي دام بعضها لعقود... أما المجموعة الثانية فتضم المتصرفين الذين لم يرثوا

8 Abdallah HAMMOUDI, 1980, pp. 615-641, p. 636 ; Hassan ELBOUDRARI, 1985, p. 503 et sq.

9 Yassine KARAMTI, 1998.

مسؤولياتهم الطرقية ولا أي رأسمال رمزي بخصوص هذا الولي ولكنهم قاموا بالاستثمار في هذا المجال الطرقي. ولكن يبدو لنا أنَّ أغلب الذين ينتمون إلى هذه الشريحة الثانية قد تم تشجيعهم على ذلك من طرف عناصر تعود أصولها إلى بعض العائلات النفطية التي تنتمي إلى المجموعة الأولى وقد كان ذلك في إطار المنافسة فيما بينها. وفي المحصلة يمكن التمييز بين شبكة الطرق التي تتخذ سيدي بوعلي مرجعية لها وشبكة الزوايا التي تنتسب إلى هذا الولي، وإذا كانت أهم زاوية توجد بنقطة فإن أكثر عدد من الزوايا كان يوجد بعمالة الأعراض (الجنوب الشرقي التونسي). ويجدر القول إنَّ شبكة الطرق كانت تتجاوز بكثير شبكة الزوايا وتطورها السريع قد يعكس أهمية الاستثمار في المجال الطرقي. ولكن من الواضح أنَّ الزوايا هي التي صمدت في النهاية أمام المتغيرات الاجتماعية والثقافية. وهنا نتساءل: لماذا وكيف يحقق التراث الصوفي استمراريته؟ وبأي معنى يمكن إدراج "دخلة سيدي بوعلي" كجزء من التراث الصوفي بالجهة ضمن الكلام الذي تعبر به أحداث اقتصادية واجتماعية وسياسية عن نفسها؟

ب. الزاوية والذاكرة الجماعية

قد لا يقبل البعض بسهولة القول إن زاوية سيدي بوعلي بنقطة توقظ أشكالا مختلفة من المنفعة. وأن هذه الأشكال تتحدد حسب المواقع... وحسب المسارات... وأن الزاوية تسجل حضورها من ناحية أولى داخل الواقع الموضوعي، ومن ناحية أخرى داخل التصورات وداخل كل الاستراتيجيات التي ترمي إلى تغيير هذا الواقع من خلال تغيير التصورات...

ويبدو لنا من الضروري الرجوع إلى "موريس هالفاكس" عند التعرض إلى "الذاكرة الجماعية". وخاصة أحد أهم أعماله وهو "الأطر الاجتماعية للذاكرة"¹⁰، والذي دافع فيه عن كون الذاكرة الفردية عبارة عن وظيفة اجتماعية من جهة، وهي تخضع للإطار الاجتماعي للذاكرة من جهة ثانية. وينطلق "هالفاكس" في موقفه هذا من عملية افتقاد الذاكرة عندما يتعلق الأمر بالحلم مثلا وكذلك عند الطفل الصغير، حيث أن الفرد

يستعين بإطار الذاكرة الاجتماعية في ذلك، والمحصلة هي وجود صعوبة في استعادة الفرد للذكريات التي لا تتصل إلا به فقط، وقد يصيبه الخلط أو الارتباك، فالذكرى من هذا المنظور تنشأ عن تأثير عدد من الأفكار الاجتماعية المتداخلة والمتشابكة والفرد هو الذي يقوم بتنظيمها وتنسيقها تبعاً لذكريات أخرى من جهة أولى، ووفقاً كذلك لكل أنواع المواقف المرجعية التي حصل عليها من البيئة المحيطة به، من جهة ثانية. وعلى هذا الأساس، فإن عمل الذاكرة لا ينحصر فقط في عملية يقوم بها الوعي الفردي لوحده، ولا يمكن للذاكرة كذلك أن تقوم بعملها، إلا بوجود وسط اجتماعي منظم ومتناسق ويستطيع الفرد في كل لحظة إدراك شكله العام واتجاهاته الكبرى. والذكريات الفردية لا يمكن لها أن تدوم إلا بربطها بذاكرة جماعة فعلية. ومن هنا فإن الذاكرة الفردية هي في النهاية جزء من الذاكرة الجماعية، وكل ذكرى هي في نفس الوقت ماض وحاضر، كما أن الذاكرة تعيد أيضاً تشكيل الماضي. ويشدد "هالفاكس" على أن الذاكرة الجماعية انتقائية ذلك أنها لا تحتفظ إلا بما يتلاءم والوضعيات الحالية. وعلى هذا الأساس يمكن النظر للحاضر كمصفاة للذكريات، والذاكرة لا تحتفظ إلا بما هو صالح للمجموعة. وتعتمد الذاكرة الجماعية في ذلك كله على جزء من الواقع الخاص بفضاء مجموعة محددة. ولكي تستمر الذاكرة الجماعية، يجب أن تتشبث وتتمسك بمكان ذاكرة ما، وبفضاء محدد، وهي تتعطل عندما تتلاشى وتختفي المجموعة التي ترتبط بها.

وقد أكد "هالفاكس" في مؤلفه الثاني "الذاكرة الجماعية"¹¹ على أن التاريخ لا يبدأ بالفعل سوى في اللحظة التي تمنحي فيها الذاكرة، لتترك المكان للخطاب التاريخي. ويبدو لنا هذا التمييز مفيداً ذلك أن ما يتم تداوله أحياناً كتاريخ قد لا يكون في الواقع سوى ذاكرة الدولة أو السلطة والهيئات القائمة والمهيمنة فقط.

ويرى روجيه باستيد¹² أن الحاضر يتجدد من خلال التكرار وهو كذلك يتعرض للتكرار من خلال عمليات التجديد التي يحظى بها. ويعتمد روجيه باستيد مفردة

11 Maurice Halbwachs, 1947; 1950.

12 Roger Bastide, 1970, pp. 65 – 108.

"الإثنوتاريخ" (ethnohistoire) في كتاباته للإشارة إلى التاريخ الذي تعمل مجموعة ما على كتابته من أجل الدفاع عن هويتها الإثنية، وهو ما يمكن من معرفة طريقة تمثيلها لماضيها وفهمه لها. وعلى هذا الأساس يتكون الإثنوتاريخ حسب روجيه باستيد في علاقته بإثنوتاريخ آخر وفي إطار علاقات تفاعل بين مجموعتين فأكثر. ومن هنا، فإن الذاكرة الجماعية تتشكل حسب بعض تحليلات روجيه باستيد باعتماد التاريخ الرسمي من خلال القيام بعملية قراءة تقوم على عكس المعنى، ومن هذا المنظور فإن التظاهرات الفلكلورية للمجموعات الاثنية مثلا يمكن أن ينظر إليها على أساس أنها تمثل نوعا من إعادة تفسير التاريخ وتأويله، وكذلك الشأن أيضا بالنسبة لبعض الأعمال المسرحية والأدبية وغيرها. كما أن الذاكرة الجماعية تتشكل أيضا من خلال استعمال المعطيات التاريخية التي يتم توفيرها والقيام بعمليات إعادة صهرها من أجل محاولة إعطائها معاني أخرى. وبناء عليه فإنه يتم إنشاء وإنتاج ذاكرة جماعية مشتركة تندرج أحيانا ضمن التاريخ الوطني، ولكنها في الغالب تنطلق من التاريخ الوطني من أجل العمل على إعادة كتابة التاريخ كما تراه المجموعة المعنية بذلك.

إن كل التحليلات السابقة بخصوص الذاكرة الجماعية تمثل لنا إطار نظريا متميزا ومفيدا لدراسة التراث الصوفي في علاقته بالذاكرة الجماعية من خلال نموذج احتفالية ومشهدية "دخلة سيدي بوعلي" في نفطة بالجنوب الغربي التونسي.

وبالاستناد إلى ما سبق، يمكننا القول إن جل المجموعات الطرقية أو المنتسبة بشكل أو بآخر لزوايا بعينها تعمل على انتقاء العناصر المكونة لذاكراتها من خلال ما يتم القيام به من أعمال تتعلق بالتوضيب والتواصل والتبادل التذكاري من جهة، ومختلف أنماط التنظيمات التذكارية من جهة ثانية... ونستحضر في هذا الإطار بيار نورا ومشروع "أماكن الذاكرة"¹³ الذي أشرف على إنجازه في الفترة الفاصلة ما بين سنتي 1984 و1992 والذي اهتم من خلاله بدراسة التغيرات والتحولات التي شهدتها أنماط الهوية الفرنسية. ومن منظور بيار نورا فإن أماكن الذاكرة يمكن أن تكون مجالات جغرافية

13 Pierre NORA, 1984; 1986 ; 1992.

وكذلك بنايات وثمانيل وأعمال فنية، فضلا عن الشخصيات التاريخية والأيام تذكارية (وهو ما يعيننا خاصة فيما نحن بصدد التعرض إليه)، بالإضافة إلى النصوص الفلسفية والعلمية والأنشطة الرمزية وغيرها.

وبناء على ما سبق، فإن لوجود "أماكن الذاكرة" واستحضارها قيمة كبيرة يمكن لها أن تساهم في شحذ وعي الأجيال في علاقة بكل ما ترمز إليه، وذلك بقطع النظر عن كل ما يمكن تسجيله من اختلافات بينهم في المواقف والمعتقدات... فهذه "الأماكن" ينتظر منها أن تعزّز وتمتن روابط الألفة بين الجماعات وذلك على قاعدة الحضاري والثقافي المشترك بينها، وبالاتماد أيضا على ما يمكن أن توحى به من تجانس وتناغم، وبقطع النظر عما قد يفرّقها من مصالح ورؤى مختلفة...

"دخلة سيدي بوعلي..."

نحن نفترض أن دراسة التراث الصوفي و"الذاكرة الطرقية" والممارسات المرتبطة به قد تساعد على فهم النظام الاجتماعي ككل خاصة في ظل التحولات المتسارعة التي تشهدها تونس. ويمكن القول إن من أهم الأنشطة التي تقوم بها زاوية سيدي بوعلي في نفطة هي احتفالها السنوي والمتمثل خاصة في دخلة سيدي بوعلي و"التلمود" (السهرة الموسيقية الليلية). ويبدو أن أهم عنصر في هذا النشاط هو فرجوي بالأساس كما يبدو لنا نتاجا لسلسلة طويلة من العلاقات بين نماذج للممارسة واستعدادات للتطبيق، وقد يكون الغرض من وراء ذلك الرغبة في تحقيق أنواع من "التواصل" بين "الولي" والمشاركين في هذا النشاط. فما هو المحتوى المميز الذي يقدمه إذن هذا الشكل من أنماط التراث الصوفي وهذا النشاط الموسمي (الدّخلة) الذي تنظمه زاوية سيدي بوعلي بنفطة، وما الذي يسعى إلى نشره؟ كيف يمكننا فهم هذا التراث الطرقي الذي تجاوزت شهرته الحدود المحلية والجنوب التونسي لتصل إلى الجزائر؟

أ. زمن العرض

يمثل الزمن معطى مهما في الممارسات التذكارية. فما هي العلاقة التي توجد بين هذا النشاط الطرقي وبين زمن إنجازه؟ نشير منذ البداية إلى أن هذا العرض الطرقي لا يرتبط بفصل معين وإنما بالتقويم الهجري (القمرى). والنتيجة أن هذا العرض يتم تقديمه في كل الفصول على مدار السنوات، ذلك أن التقويم الهجري يتقدم كل سنة بفارق عدة أيام عن التقويم الشمسي... ومن هنا يمكن القول إن هذا العرض ينفصل نظريا عن كل ما يربطه مباشرة بدورة الحياة الفلاحية أو الأنشطة الاقتصادية أو غيرها من الأحداث السياسية أو الوطنية. ويجري هذا العرض في اليوم الثاني عشر من الشهر الثاني عشر من كل سنة هجرية، وبالتالي فهو يحدث في فترة يقرب اكتمال القمر فيها.

لقد كان يوم الدّخلة التي حضرناها "جمعة"، وقد انطلق موكب "الدخلة" في حدود العاشرة صباحا، تحت شمس حارقة، وسط ريح "شهيلي" تحجب الرؤية بشكل مزعج، وقد كان الانطلاق من مدخل مدينة نفطة بغية الوصول إلى زاوية سيدي بوعلي وسط الواحة، وقد بلغنا الساحة الخارجية للزاوية في حدود الساعة الواحدة والنصف ظهرا. وبالتالي فقد قطع الموكب بكل مكوناته من فرق موسيقية وإطار طرقي، وشاطحين ومتفرجين، وعناصر أمنية مختلفة كلفت بتأمين مسار الموكب... مسافة كيلومترين تقريبا في أكثر من ثلاث ساعات، حيث كان الموكب يتقدم ببطء شديد ويتوقف مرارا عديدة.

ولكن من الذي يحدد تاريخ إنجاز هذا العرض الطرقي وعلى أي أساس يتم ذلك؟ لقد أفادنا شيخ زاوية سيدي بوعلي بنفطة آنذاك بأن موعد الدخلة السنوي يوافق تاريخ "اغتيال" سيدي بوعلي وبالتالي فإن هذا العرض الطرقي يحيي ذكرى الولي كعلم من أعلام السنة وكشهيد. ومن هذا المنظور فإن تنظيم هذا العرض الطرقي يساهم في نشر نمط من التفكير الجماعي المنظم الذي يشتغل داخل نسق تاريخي واجتماعي محدد، فأحياء ذكرى وفاة الولي يحيل إلى تراث طرقي يعمل على تدعيم نظرة معينة للعالم، كما أنها تجمع عديد العناصر المختلفة (فرق موسيقية، جمهور، تعبيرات وحركات، تصرف خاص في الفضاء...) مما ينتج عنه أسلوب أو نمط من السلوك المميز أو لنقل أسلوبا طريقيا محددًا خاصًا بالجهة في التعامل مع جزء من تراثها الصوفي.

ب. حفظ النظام...

تعمل المواكب التذكارية على جذب كثير من المتابعين لها إن لم تنجح في جعلهم من المشاركين الفعليين فيها. ويبدو أنَّ هذا العرض الطرقي كحدث سنوي يجذب انتباه العديد من الأشخاص من داخل نفطة وخارجها وهو ما يؤدي بالضرورة إلى تجمع عدد كبير من الناس الشيء الذي يتطلب مجهودات استثنائية لضمان حفظ النظام من جهة، وحسن سير مختلف عناصر العرض الطرقي من جهة أخرى. وقد لاحظنا أنَّ شيخ الزاوية لم يكن حاضرا في الموكب الذي شهدناه غير أنَّه حسب ما بلغنا كان يشرف على تسيير الأمور ومتابعتها من الزاوية. ولهذا، فمن الممكن أن يكون قد أوكل مهمة الإشراف المباشر والميداني على موكب "الدَّخلة" لأحد "مساعديه" وهو أحد الأشخاص الذي قدَّم لنا نفسه على أنَّه "مقدم المقدمين" وقد كان يحمل على صدره وشاحا (أخضر)، على طريقة ما يحمله رؤساء البلديات. ويبدو أن المقصود من ذلك كان إبراز مرتبته بشكل علني في السلم الطرقي، وما ينجر عنها من مسؤوليات يتحملها في الإشراف على حسن سير العرض، وكذلك التمايز بوضوح عن غيره من المنتسبين للزاوية.

ولكن ما الذي يبرر الحاجة إلى قيادة ميدانية واضحة وعلنية لهذا العرض الطرقي؟ إن ما يميز هذا العرض الطرقي هو أنه متحرك ولا يجري في فضاء ساكن ومحدود. وبالتالي فقد كان الموكب يتقدم رويدا رويدا ومعه يتقدَّم آلاف المشاركون فيه والمتابعين لفعالياته. ومما يزيد الأمر تعقيدا في هذا العرض الطرقي هو وجود مساحة مخصصة للشاطحين تسمى "السوق" وهي تشمل المساحة الموجودة بين الفرق الموسيقية من جهة، وبين علامة متحركة حددها المسؤول عن العرض الطرقي لبيان الحدود الأمامية "للسوق" من جهة ثانية. وقد كانت هذه العلامة الثانية سنجقا تم لف قماشه على العصا ووضعت بشكل أفقي كحاجز بين هذه المساحة وبين باقي مساحة الطريق المعبدة التي يتقدم فيها الموكب الطرقي. وتعتبر مساحة "السوق" في أنظار المنتسبين للزاوية مقدسة ولذلك يجب ألا تطأها الأحذية والنعال، وإن كان يسمح بارتداء الجوارب والسَّير بها في هذه المساحة. وقد ينجر عن عدم احترام هذا المبدأ إمكانية وقوع تشنجات وعنف بين

الشاطحين (الذين يفترض أنهم في حالة نفسية وعصبية استثنائية بناء على مشاركتهم في الموكب) وبين الجماهير المصطفة والمتزاحمة على جانبي الطريق المعبدة وهو من الأشياء التي يعمل الجميع على تجنبها. وبما أنه قد أوكلت للحرس الوطني بالجهة مهمة حفظ الأمن حول الزاوية، فقد أوكلت مهمة حفظ الأمن أثناء تقدم الموكب الطرقي نحو الزاوية إلى وحدات تدخل من الشرطة استقدمت خصيصا للغرض ولتسهيل عملية مرور الموكب في الطريق العام.

ويحظى مقدّم المقدمين في تأدية مهامه بمساعدة مجموعة من الأشخاص الذين يبدو أنه قد تمّ تكليفهم بحفظ النظام داخل مساحة "السوق"، ذلك أن هذه المهمة تتجاوز حسب معاييرنا للموكب الطرقي "صلاحيات" قوات الأمن، على الأقلّ ظاهريًا. وبما أنّ مقدمة الموكب مهمة فقد تمركز فيها بعض مساعدي مقدم المقدمين لمنع الشاطحين من تجاوز الحاجز المادّي والرمزي، وبالتالي الخروج من مساحة "السوق". ولكن لسائل أن يسأل: لماذا يتم منع الشاطحين من تجاوز هذه المساحة؟ لقد فسر لنا البعض بأن الشاطحين يكونون عادة في حالة استثنائية من "التخمر" والتشنج تشبه حالة الاحتباس. ولعلّ هذا ما قد يفسّر بعض حركاتهم العنيفة ومحاولاتهم تجاوز الحاجز للانعتاق من هذا الاحتباس الرمزي. غير أنّ عملية تحرير هؤلاء "الشاطحين المحبوسين" لا تتم إلا في نهاية "الطقس"، أي عندما يقترب الموكب ويصبح على بعد أمتار من زاوية سيدي بوعلي. وعندئذ يرفع الحاجز الذي كان في مقدّمة مساحة "السوق" وينطلق الشاطحون متسابقين في اتجاه مقام سيدي بوعلي حيث يقومون بتقبيل الضريح وبذلك "يفك أسرهم" ويعودون إلى حالتهم الطبيعية حسب ما أفادنا بذلك بعض العارفين بشأن "الدّخلة".

وفي المحصلة، يمكن القول إن هناك توزيعا للمهام المتعلقة بحفظ النظام: المسؤولون الطرقيون يحفظون النظام داخل الفضاء الاستثنائي والمقدس المسمّى "سوق" في حين تتكفل قوات الأمن بحفظ النظام داخل بقية الفضاء "غير المقدس أو الديني". وبالإضافة إلى ذلك فإنّ هذا العرض الطرقي يقوم على التمييز بين "مساحة استثنائية

ومقدسة" تتحرك داخل "فضاء دنيوي أكبر غير مقدس" وهذه المساحة المقدسة يمثلها مسار الموكب. ويبدو أن الجميع يشارك في تحمّل مسؤولية حفظ النظام من أجل حسن سير العرض الطرقي.

ج. "الدخلة" كتعبير عن "الجسم" الاجتماعي...

يبدو أن من شروط هذا العرض الطرقي حسب ما قيل لنا وعيانه أن على جميع الشاطحين والأشخاص الذين يسندونهم أن يكونوا حفاة كما ذكرنا، وكذلك الشأن بالنسبة لكل الذين يريدون أن تطاء أقدامهم مساحة "السوق"، ذلك أن هذه المساحة مفتوحة للجميع دون أي استثناء بسبب السن أو الجنس أو الانتماء إلى الزاوية. وتجدر الإشارة إلى أنه يسمح عند الضرورة بارتداء الجوارب كما ذكرنا ذلك أيضا سابقا. وقد شرح لنا أحدهم أن على الذين يصطفون على الرصيف لمشاهدة العرض أو متابعة الموكب الطرقي الانتباه دائما إلى مواطئ أقدامهم حتى لا ينزلقوا ويلمسوا بأحذيتهم رغما عنهم مساحة السوق ويحصل بالتالي ما لا تحمد عقباه. وقد شاهدنا العديد من الأشخاص الحاضرين في الموكب الطرقي يحملون نعالهم ونعال بعض أفراد عائلاتهم في أيديهم لأنهم كانوا يريدون السير لبضعة أمتار فقط داخل مساحة السوق التماسا للبركة أو لمجرد "التجربة" أو "اللهو" أحيانا، أو لأنهم كانوا يخشون التدافع والتزاحم وما قد ينجر عنه من محاذير قد تكون عواقبها وخيمة...

ومما تجدر الإشارة إليه أنه لا وجود لزيّ خاص وموحد للشاطحين بما في ذلك المنتسبين للزاوية داخل مساحة السوق. وقد كان جلّهم يرتدون الثياب العادية واليومية مثل "بنطلونات دجين" و"تي شيرت". وبمرور الوقت وارتفاع وتيرة التفاعلات داخل الموكب فضلا عن ارتفاع درجات الحرارة، فقد تخلص بعض الشاطحين من ملابسهم التي كانت تستر نصفهم العلوي، وقد يكون المقصود من ذلك الرغبة في تبيان أن هذا التعبير الجسماني في هذا العرض الطرقي هو ممارسة خارقة للعادة قد تسمح لبعض الشاطحين أن يأتوا بسلوك لا يسمح لهم الإتيان به في الأوقات والظروف العادية في مجتمع مثل المجتمع النفطي. وقد نفهم من ذلك أيضا رغبة بعض هؤلاء الشاطحين (وقد لاحظنا أن

جلهم من الفتيان) في جلب الانتباه وخاصة انتباه بعض الفتيات الحاضرات لمشاهدة الموكب، وبالتالي قد يحس بعض هؤلاء الشاطحين ولو لبعض الوقت أنهم نجوم المدينة ومحط أنظارها، وهو ما قد يتولد عنه إحساس بالارتياح والاعتراف بمكانة ما ولو ظرفيا. وقد لاحظنا أثناء العرض أن بعض هؤلاء الشاطحين كانوا يسحبون "سراويلهم" عند مستوى الركبة وذلك رغبة منهم في تسهيل حركتهم. أما النساء اللاتي عاينا وجودهن فلم يكن لهن الحق في التعري مهما كانت الظروف، بل على العكس من ذلك فإن جل النساء الحاضرات كن يسترن كامل أجسادهن برداء أسود يسمى "فوطه" أو بملابس طويلة قد تكون بيضاء أو خضراء وأحيانا مختلفة الألوان...

وترتكز حركات الشاطحين أساسا، حسب معاينتنا، على عمليات الترنح والتمايل ذات اليمين وذات الشمال، والسير جيئة وذهابا مع التصفيق أحيانا من مقدمة "السوق" إلى مؤخرته، وكل ذلك على إيقاع الفرق الموسيقية المختلط وضجيجها وصخبها. وقد لاحظنا كذلك أن بعض الشاطحين كانوا يحبون على ركبهم، في حين كان البعض الآخر يمسكون برؤوسهم وكأنهم يريدون إبراز أن هاته الحالة التي يعيشونها خلال هذا الموكب الطرقي تتجاوز حدود "إمكانياتهم الذهنية". وقد لاحظنا أيضا أن عددا من الأشخاص كانوا يسندون بعض الشاطحين في حركاتهم خوف سقوطهم أو إتيانهم بحركات عنيفة قد تتسبب لهم في بعض الأضرار... كما كان بعض الشاطحين يستنثرون الهواء بشكل بارز أو ينفثونه وكأنهم يريدون التعبير لجمهور الحاضرين عن أهمية المجهودات الجسدية التي يبذلونها أثناء هذا العرض الطرقي والتي تتطلب "طاقة" كبيرة، هذه المجهودات التي تبدو نفسية وروحية أكثر منها عضلية وجسدية على أهميتها. والجدير بالذكر أن حركات الشاطحين هذه لم تكن تؤثر في كل المواكبين للعرض وخاصة منهم بعض الشباب الذين كانوا لا يتورعون عن انتقادها أمانا والإشارة إلى زيف ما يأتي به بعض هؤلاء الشاطحين من تعبيرات وحركات، وأن ذلك لا يعدو حسب رأيهم أن يكون مجرد تمثيل وإيهام يندرج ضمن "عجائبية" هذا العرض الطرقي...

ومن خلال التراث الاثنوغرافي الذي يتعرض لعديد المواكب الدينية، يمكن القول أنَّ الحبو على الركبتين أو الزحف على المرفقين كامل المسافة المؤدية من مدخل المدينة إلى المقام "المقدس" للولي مثلا هي ممارسة شائعة نجدها لدى منتسبي ديانات وعقائد مختلفة وكذلك في بلدان أخرى...

وقد لاحظنا خلال معاينتنا للموكب الطرقي أنَّ عديد الأطفال وخاصة منهم الذكور كانوا يشاركون في العرض وبشكل فعال أحيانا. وفي هذا الإطار أحصينا عشرة أطفال على الأقل تتراوح أعمارهم بين خمس وخمسة عشر سنة كانوا يقومون بالترنج والتمايل والتصفيق المتقطع داخل مساحة السوق... وبالإضافة إلى ذلك، فقد لاحظنا تكليف ثلاثة أطفال مثلا بمهمة الإمساك بالسناجق لبعض الوقت. وهكذا فإن الأطفال لا يتم استبعادهم من المشاركة الفعلية في عرض "التعبير الجسماني" الطرقي الجماعي هذا، خاصة وأنهم يمثلون الضمانة الأساسية المفترضة لاستمرارية مثل هذا العرض وأنشطة الزاوية عموما مستقبلا.

ويمكننا القول إنَّ حركات الشاطحين كانت تجلب خاصة انتباه بعض النساء الطاعنات في السن. وقد سمعتهن يفسرن ذلك كإحدى علامات سلطة الولي وقوته الروحية على مدى الأزمان. غير أن بعض محدثينا من الشباب كانوا يعتبرون ذلك كما سبق وأن أشرنا كنوع من المسرحة و"التمثيل" حيث اعتبروا أن بعض الشاطحين كاذبون فيما يأتونه من حركات تتعلق بالتخمير، وأن الأمر لا يعدو أن يكون محاولات لجذب الانتباه لا غير.

ويبدو أن النساء لا يشاركن على الغالب في العرض الطرقي داخل مساحة السوق، وإنما تخصص لهن فضاءات الزاوية المختلفة لذلك نظرا لكثافة عددهن. غير أننا لاحظنا مثلا وجود فتاة تبلغ الخامسة عشر من العمر تقريبا تترنج داخل مساحة "السوق" وسط أغلبية الشاطحين الذين كانوا من الأولاد اليافعين. وقد لاحظنا كذلك وجود شخص كان يقوم بإسنادها ويبدو بالاعتماد على الأعراف والتقاليد السائدة في المدينة أنه قد يكون أحد أقاربها. وقد كان هذا الشخص يعمل على تثبيت ذراعي الفتاة خلف ظهرها ربما للحد من حركتها وقد يكون ذلك خوفا من أن تقوم بما لا تحمد عقباه مثل محاولة

تمزيق ملابسها. كما رصدنا أيضا امرأة طاعنة في السن كانت ترتدي فستانا طويلا مزركشا بمربعات سوداء وكانت تغطي شعرها بـ"محرمة" وتمسك بيدها نعلها (شلاكة) وكانت تسير ببطء داخل مساحة "السوق". وقد صرح لنا أحد الطلبة الحاضرين خلال الموكب الطرقي أن لهذه المرأة القدرة الخارقة على تحويل مادة الطين مثلا في يدها إلى بخور. كما صرح لنا شخص آخر بأنها كانت تحصل على "البسكويت" بمجرد تحريك يدها في الهواء... وباختصار فهي حسب إفادة بعض الحاضرين في هذا الموكب الطرقي امرأة خارقة للعادة. ويبدو أن الإمكانيات المتميزة لهذه المرأة هي التي دفعت أحد الأطفال القصر إلى مضايقتها طالبا منها إعطائه شيئا من البسكويت...

والجدير بالذكر أن النساء لا يسرن عادة في وسط مساحة السوق وإنما في أطرافه، ذلك أنه يتم العمل على تجنب الاختلاط داخل هذه المساحة ذات الصبغة الخصوصية إلى أقصى حد. غير أننا لاحظنا أن هناك بعض الاستثناءات لهذا السلوك حيث سجلنا وجود امرأة ملتحفة بسفاساري تسير وسط "السوق"، والغالب على الظن أنها تشكو من مرض عضال ما وقد تكون نصحت للحد من معاناتها بالسير في "السوق" أثناء دخلة سيدي بوعلي. وبالإضافة إلى هذه المرأة فقد لاحظنا كذلك وجود فتاة أخرى تبدو شابة وكانت تتعجل الخطى جيئة وذهابا داخل مساحة "السوق" وهي ترتدي ملابس بيضاء (سروال وفستان طويل وخمار). وقد أكد لنا أحد من تحدثنا معهم أنها من المنتسبات إلى الزاوية الحزامية والقائمات على شؤونها...

وقد عاينا وجود عديد النسوة اللاتي حضرن إلى هذا العرض الطرقي صعبة بعض أبنائهن أو أحفادهن الذين كانوا يشكون من بعض الأمراض أو الأعراض غير المفهومة أو التي طال انتظار شفائها فضلا عن مشاكل قد استعصى حلها (الغنوسة، الصرع، العقم، الامتحانات المدرسية...)، وبالتالي فإنهن كن يأملن من وراء حضور هذا العرض الطرقي والمشاركة فيه أن تخف آلامهن ويعوض مشاكلهن الحل السريع. ويبدو أن مهمة اصطحاب هؤلاء الأطفال إلى مثل هذه العروض في المجتمعات العربية موكولة على الغالب للنساء حيث يندر أن يقوم الرجال بذلك. ويبدو أن أغلبية النساء اللاتي

سجلنا حضورهن في هذا العرض الطرقي قد قمن بذلك عن قناعة واعتقاد في ولاية سيدي بوعلي وكراماته، وليس لمجرد الرغبة في مشاهدة عرض "فرجوي" وكفى. ورغم أن متابعة سير الموكب الطرقي لساعات طوال بدت لنا أمرا مرهقا جدا لبعض النسوة إلا أنهن كنّ يقمن بذلك على ما يبدو أملا في الحصول على بركة الولي وتحقيق انتظاراتهن من إصلاح الحال والأحوال... وللمشاركة بصفة فعالة في تنظيم هذا العرض الطرقي فقد لاحظنا أن إحدى النساء كانت تحمل كانونا من الجمر تضع فيه بين الحين والآخر شيئا من البخور ربما لدرة العين من جهة وتمجيда للولي من جهة أخرى.

ويمكن القول بشيء من التعميم إن المجتمع النفطي تقليدي في مجمله، ولذلك فإن فرص ومجالات الاختلاط بين النساء والرجال تبقى محدودة جدا. فعدا المؤسسات الإدارية والتعليمية، لا نجد في نفطة مقاهي أو حدائق عمومية حيث يمكن للفتيان والفتيات أن يلتقوا أو يختلطوا بشكل واضح وصريح ودون استتباعات شيء من "الوصم"... ومن هنا فإن هذا العرض الطرقي قد يمثل أهم الأحداث السنوية التي تتيح لفتيان نفطة وشبابها الفرصة لاختلاط شبه حر أو لنقل لا يخضع إلا لمراقبة نسبية ومحدودة، خاصة وأن الموكب يمر بالشارع الرئيسي للمدينة. ويبدو أن هذا الاختلاط قد يمكّن بعض العشاق من التلاقي كما قد يسمح للبعض الآخر من الفتيان والفتيات بالتعارف ونسج علاقات قد تكلل بالزواج أحيانا.

د. حضور "السواح" من الداخل والخارج

من خلال معاينتنا بدا لنا أن عرض التعبير الجسماني الطرقي هذا في جانبه الفلكلوري يجذب انتباه السواح. وفي ظل التحولات الرقمية التي شهدتها العالم وألقت بظلالها على مدينة نفطة، فإن بعض الذين يحضرون هذا العرض الطرقي يلتقطون الصور بهواتفهم المحمولة، كما أن بعضهم الآخر يجتهد في نقل الموكب مباشرة على بعض صفحات التواصل الاجتماعي... وقد لاحظنا أن عددا من الحضور يحملون كاميرات فيديو صغيرة الحجم. وقد أفادني بعض السواح أنهم جاؤوا خصيصا لحضور العرض وأنهم قد حصلوا عن الإرشادات والمعطيات بخصوص موعد تنظيمه مسبقا.

وبالرغم من أن نفطة مفتحة على العالم بفضل السياحة ومن خلال وجود عديد الوحدات الفندقية الفاخرة، فإن الثقافة التقليدية وثقافة الزوايا والأولياء لا تزال تسود بعض أجزاء المدينة وتهيمن على سلوك جزء من سكانها. ويمكن تفسير استمرارية العرض الطرقي والدعم الذي تلقاه زاوية سيدي بوعلي من طرف السلط المحلية والجهوية بكون المسألة تتعلق كذلك وفي بعض أبعادها بمنتوج "فلكلوري" محلي قد يساهم في جذب مزيد من السواح والزوار من الجريد ومن خارج تونس، الشيء الذي قد يسهم في خلق مزيد من الحركية الاقتصادية وخاصة منها التجارية داخل مدينة نفطة. غير أننا نجد في جهات أخرى من الجمهورية التونسية أنشطة طرقية مشابهة لدخلة سيدي بوعلي ولكن أهميتها الطرقية وقوتها الرمزية لا تصل بالضرورة إلى مستوى ما يحدث في نفطة. فالجانب الفلكلوري في الطقوس الطرقية داخل مدينة نفطة يبدو محدودا بالمقارنة مع جهات أخرى...

التراث الصوفي ودوره في تحديد الأطر التاريخية للثقافة...

قد يكون من المفيد التذكير بأن جزءا كبيرا من الكرامات التي تنسب للولي الصالح "سيدي بوعلي" يظهر خاصّة من خلال الرقص والإنشاد. ويمكن القول باستحضار بعض الأعمال الأنثروبولوجية المتعلقة ببلدان المغرب العربي مثلا. إنّ الفقرات التي يتكون منها هذا العرض الطرقي هي أشبه بفقرات الخطاب البلاغي الذي يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات المكان والزمان وما يفترض أنه مقبول من الحاضرين ومسموح به. وهنا نذكر بعض تحليلات "فاني كولونا"¹⁴ التي من خلال دراستها لأحد "المواسم الطرقية" داخل جهة الأوراس بالجزائر (الوسط والغرب) فإنّها ترى فيه خطابا تاريخيا يسجل كل الصراعات والأحداث والاتفاقات داخل الحقل الديني. أما عبد الله الحمودي¹⁵ فهو يقترح مثلا دراسة موكب الأضحية (الطرقية) وما يصاحبه من طقوس وأنشطة لدى "آيت ميزان" بالمغرب كعملية سرد وإنشاء تتكون وتتم بشكل حي، وذلك قصد الوصول

14 Fanny Colonna, 1985, pp. 245-265.

15 Abdallah HAMMOUDI, 1988.

إلى "الخطاب" الذي يتبناه المجتمع حول نفسه. فبالنسبة لعبد الله الحمودي، يقوم موكب الأضحية هذا بتبيان وتنسيق مجموعة من "الخطابات" التي يُعرض بعضها يوميا على وعي الفاعلين في حين يبقى البعض الآخر منها في حالة كمون. أما حسن رشيق الذي درس الممارسات التي تحيط بالولي "سيدي جمهروش"، فقد اعتبرها مجموعة من الطقوس التي ترمي إلى إحداث تواصل بين الذين يقومون بالزيارة وبين الولي. وفي دراسته لما يسمّى "المعروف"، فإن حسن رشيق يميز البعد الثقافي من خلال مقارنة الممارسة الطقوسية كنسق من الرموز وكخطاب حول العالم وحول المجتمع¹⁶.

من خلال كلّ ما سبق يتبيّن لنا إمكانية دراسة "دخلة سيدي بوعلي" كعنصر من عناصر التراث الصوفي باعتبارها "كلاما" بما يعنيه ذلك من تحليلها ضمن السياقات التفاعلية والبنوية لإنتاجها ولتداولها وتحقيق استمراريتها. ثمّ إن التصورات والتطبيقات المرتبطة بهذا التراث الصوفي هي بمثابة الخطاب التاريخي حيث يتمظهر تصور ومفهوم للتراث الصوفي واستعمالاته الاجتماعية. وبناء عليه، فإنّ دخلة سيدي بوعلي كعرض طريقي تبدو لنا "كلاما" وفي نفس الآن تفاعلا متميزا وقد يكون استثنائيا مع التراث الصوفي. وفقرات هذا التعبير الطريقي (من خلال ما يفرض على "الجسم الاجتماعي" من سلوك وقواعد محددة وتضييقات خلال انتقال الموكب من مدخل المدينة إلى مقر الزاوية) قد لا تقوم في الغالب سوى بإعادة عرض سلسلة أجزاء وعناصر من الذاكرة الجماعية تأخذ بعين الاعتبار أولا مستلزمات واستحقاقات الوضعية الحالية وثانيا ما يفترض أنه معروف لدى سكان نفطة وزوار زاوية سيدي بوعلي والمنتسبين إليها وما هو مقبول لديهم ومسموح به. ومن هنا فإن هذا العرض الطريقي كتراث صوفي هو أفعال ورموز وفي نفس الوقت تدبّر لها وتفكير بخصوصها. كما يمكن اعتبار عرض التعبير الجسماني الطريقي هذا كمجموعة من العناصر التي تنتمي إلى مجالات العلاج النفسي الجماعي، فضلا عن كون بعضها يساهم في تجديد كل روابط نفوذ وسلطة زاوية سيدي بوعلي من جهة أولى، والتخفيف من صعوبات الحياة اليومية لسكان نفطة من جهة ثانية.... وهنا نستحضر

مجدداً "كليفورد جيرتز"¹⁷ الذي يرى بأن الرموز هي التي تضيف معنى ونظاماً على حياة الإنسان. ومن منظور أنثروبولوجي يمكننا القول إن التراث الصوفي يتيح للإنسان من جهة أولى التكيف مع بيئته ومن جهة أخرى تكييف هذه البيئة لحاجته...

وانطلاقاً مما تمّ عرضه من معطيات اثنوغرافية تتعلق ببعض التمثلات والممارسات المرتبطة بزاوية سيدي بوعلي في نفطة، وبالاكتفاء على بعض تحليلات جيرتز، فإننا نرى بأن الذكريات هي التي تضيف المعنى على العالم في أعين أصحابه، ونؤكد على أنّ الذكريات تكتب وتقرأ كما تكتب النصوص وتقرأ. ومقاربتنا للذكريات كنصوص، يعني الانتباه إلى الرموز التي يمكن اعتبارها نواقل للمعنى. ونحن من خلال مقولة "الأطر التذكارية للثقافة"، نرى أنه لا وجود لأي ثقافة خارج أطر الذكريات المختلفة كما أننا نسعى إلى مقارنة للذكريات تنسحب تقريباً على جميع الأشكال التذكارية الممكنة، وعلى هذا الأساس فإن الذكريات هي أنساق من الرموز تعمل على تشكيل تصورات وممارسات الأفراد والجماعات حول النظام العام للوجود مع الحرص على تلبية ذلك لمقتضيات واقعهم المعيش واستحقاقاته.

وفي الختام...

لقد حاولنا من خلال هذا العمل دراسة التراث الصوفي من خلال نموذج "دخلة سيدي بوعلي" كعمليات "سرد" و"كلام" أي أنه يفترض معالجته كأداة "للتواصل" وفي نفس الوقت كأداة "للمعرفة". ونحن نستحضر في هذا الإطار بعض أعمال "بيار بورديو" وخاصة تحليلاته للكلام كأداة وكمحمل لروابط السلطة، لا فقط كوسيلة بسيطة وسهلة للتواصل¹⁸. وفي هذا الإطار كذلك اقترحنا دراسة التراث الصوفي كأشواط مختلفة من السرد الشفهي والمكتوب والمرئي من خلال "الجسم الاجتماعي" ككل كذلك، ومن هذا المنظور يمكننا افتراض أن "التورثة" يُنطق ويُتكلّم بخصوصها، وفي هذا السياق كذلك يمكننا القول إن استباق مختلف الفاعلين لما يمكن أن يحدثه تراث ما ولقيمه قد يساهم

17 Clifford GEERTZ, 1992.

18 Pierre BOURDIEU, 1982, pp. 13-95.

على الغالب في تحديد شكل ومحتوى هذا الذي قد يعد من "التراث"،... ومن هنا فإنه يبدو لنا من المفيد أن يتم تمثيل أنماط التراث المختلفة كأنساق ممكنة من السرد، حيث يمكن مقارنة التمثيلات والتصورات والممارسات كعبارات/أقوال يتم تداولها بين مختلف الأطراف المهتمة بهذا المجال.

ونحن لا نضع في المقام الأول لا تمثيلات الأفراد الذاتية لعناصر ومكونات التراث الصوفي كما هي ولا السلوك الخارجي المرتبط بها كما يتمظهر خارجيا، وإنما يتعلق الأمر بأنساق الدلالة المتوفرة اجتماعيا (الاعتقادات، الطقوس، المجموعات المتحفية الحاملة للمعنى...) التي تقوم بتنظيم الحياة الذاتية وتوجه السلوك الخارجي للأفراد ولكن كذلك للجسم الاجتماعي في بعض تجلياته...



الصورة عدد 1: الواجهة الأمامية لزاوية سيدي بوعلي بنفطة



الصورة عدد 2: الموكب الطرقي يتقدم في اتجاه زاوية سيدي بوعلي بنفطة



الصورة عدد 3: حفظ النظام أثناء الموكب الطرقي



الصورة عدد 4: في انتظار مرور الموكب الطرقي



الصورة عدد 5: صورة خلفية للموكب الطرقي (من منظور الفارس)



الصورة عدد 6: وصول الموكب الطرقي إلى الزاوية مع صورة مصغرة للطريق المؤدية إليها

قائمة المصادر والمراجع

- ♦ صالح باجية، 1976، الإباضية بالجريد، تونس.
- ♦ لطفي عيسى، 1996، "الزاوية والمخزن في بلاد الجريد"، مجلة إبلا، عدد 178، ص 65-37.
- ♦ ياسين كرامتي وإيف جيرو، 2017، القداسة والرهانات الجيوسياسية للتراث، أشغال الجامعة الصيفية 2017 بالمنستير، تونس، مجمع الأطرش.
- ♦ Abbé GREGOIRE, 1989, *Mémoires*, Paris, Ed. de Santé.
- ♦ Bastide (Roger), 1970, " Mémoire collective et sociologie du bricolage ", *Année sociologique*, 21, pp. 65 – 108.
- ♦ BOURDIEU (Pierre), 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- ♦ CHODKIEWICZ (Michel), 1986, *Le sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Paris, Gallimard.
- ♦ Colonna (Fanny), 1985, "Présence des ordres mystiques dans l'Aurès aux XIXe et XXe siècles, contribution à une histoire sociale des forces religieuses en Algérie" in Popovic (Alexandre) et Veinstein (Gilles) (dir), *Les ordres mystiques dans l'Islam: Cheminement et situation actuelle*, recueil de travaux, Paris, éd de l'E.H.E.S.S., pp. 245-265.
- ♦ DAKHLIA (Jocelyne), 1990, *L'oubli de la cité: la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid Tunisien*, Paris, La Découverte.
- ♦ Davallon (Jean), 2002, "Les objets ethnologiques peuvent-ils devenir des objets de patrimoine?", *Le Musée Cannibale*, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, Neuchâtel, Suisse.
- ♦ ELBOUDRARI (Hassan), 1985, "Quand les saints font les villes : lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVIIe siècle" *Annales E.S.C.*, mai – juin, n° 3.
- ♦ GEERTZ (Clifford), 1992, *Observer l'Islam : changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris, Découverte.
- ♦ Halbwachs (Maurice), 1925, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Alcan.
- ♦ Halbwachs (Maurice), 1947, 1950, " La mémoire collective et le temps ", *Cahiers internationaux de sociologie ; La mémoire collective*.
- ♦ HAMMOUDI (Abdallah), 1980, " Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVIIe et XVIIIe siècles ", *Annales E.S.C.*, XXXV, 3-4, pp. 615-641, p. 636.

- ♦ HAMMOUDI (Abdallah), 1988, *La victime et ses masques*, Paris, Seuil.
- ♦ KARAMTI (Yassine), 1998, *La ville, les saints et le sultan. Étude sur le changement social dans la région de Nefta aux XIXe et XXe siècles*, Thèse de doctorat, dir. Lucette VALENSI, EHESS, Paris.
- ♦ KARAMTI (Yassine), 2005, *Sîdî Bû 'Alî : Sultân al-Jarîd*, Tunis, CPU, 331p. (avec support multimédia).
- ♦ karamti (Yassine), 2007, " La muséologie du patrimoine confessionnel ", *Etta-nouir*, Revue de l'Institut Supérieur de Théologie, Université Zitouna, Tunis, n° 9, (volume annuel), pp. 23-39.
- ♦ karamti (Yassine), 2008, "Turâth", " patrimoine " et " héritage " : des traductions trompeuses ?", *al-Miškât*, Revue de l'Université Zitouna, Tunis, n° 6, (volume annuel), pp. 41-59.
- ♦ karamti (Yassine), 2008, *Patrimoine, économie et altérité. Essai sur la muséologie des mémoires entre deux rives*, thèse de Doctorat, MNHN – Paris.
- ♦ KARAMTI (Yassine), 2014, *Patrimoine, économie et altérité : essai sur la muséologie des mémoires entre deux rives*, UMR 208 MNHN /IRD Patrimoines Locaux, 2ème édition, 388p.
- ♦ NORA (Pierre), *Les Lieux de mémoire*, Gallimard (Bibliothèque illustrée des histoires), Paris, 3 tomes : t. 1 *La République* (1 vol., 1984), t. 2 *La Nation* (3 vol., 1986), t. 3 *Les France* (3 vol., 1992).
- ♦ POULOT (Dominique), 1993, "Le sens du patrimoine : hier et aujourd'hui (note critique) ", *Annales ESC*, n° 6, nov.-déc., pp. 1601-1613.
- ♦ RACHIK (Hassan), 2014, *Le sultan des autres rituels et politique dans le Haut-Atlas*. Casablanca, Éd. Afrique Orient.



*Arab League Educational, Cultural
and Scientific Organization*

Arab Journal of Culture

40th Year 2022

N° 68

Sufi Heritage in the Arab countries