الأبعاد السوسيولوجية والرمزية للممارسة الصوفية في الجزائر

أ. أرزازي محمد ،

أستاذ مساعد بقسم علم الاجتماع،

بالمركز الجامعي" مصطفى اسطمبولي"، معسكر.

Résumé :

Le thème du soufisme, qui figure parmi les questions complexes de notre histoire culturelle et religieuse, a une grande importance dans notre vie socio-culturelle contemporaine. Notre communication est une modeste contribution à une meilleure compréhension des dimensions sociologiques et symbolique de la pratique soufie en algérie. Notre réflexion se base sur une analyse du contexte socio-historique au sein duquel est apparu le soufisme comme phénomène socio-religieux. Dans ce sens, nous tenterons de répondre aux questions suivantes : Quelles sont les représentations sociales reliées à la pratique soufie ? Sur quelle logique symbolique se base la pratique soufie ? Quelles sont les dimensions sociologiques de la structure et du fonctionnement du champ soufi ?

مقدمة :

يحتل موضوع التصوف أهمية كبرى في حياتنا الفكرية المعاصرة و يعد من القضايا الشائكة و المعقدة في تاريخنا الثقافي و الديني . والممارسة الصوفية كتجسيد لظاهرة دينية و اجتماعية شكلت ذلك الحضور المكثف داخل فضاء المجتمعات المغاربية عموما ، والمجتمع الجزائري على وجه الخصوص .

وإذا كان " الدين في أصله حاجة وتجربة " على حد تعبير Vonhugel (محمد أحمد، ب . 1999 : 297) وإذا كانت التجربة الدينية بمعناها الواسع هي بالأساس تجسيد خاص لعلاقة الإنسان بالله ، كعلاقة يتحدد على ضوئها الإنسان الديني كما تتحدد طبيعة سلوكاته و ممارساته التعبدية ، فإن التجربة

الصوفية هي ممارسة رمزية و تجربة مسلكية تمثل رغبة محرقة في الإتصال مع الله وفي الذهاب من الظاهر إلى الباطن ومن المألوف إلى الماورائيات ولا يتم ذلك إلا باستيفاء شروط و اختبارات روحية عميقة .

مقاربة سوسيو- تاريخية للتصوف في الجزائر :

إن مقاربة الظاهرة الصوفية في تاريخيتها تستدعي تحليلها من حيث ظروف نشأتها وتطورها و انتشارها داخل المجتمع الجزائري . كما تتطلب الكشف عن طبيعة تحولها من مسألة فردية و ممارسة تعبدية روحية تربط الإنسان بربه إلى ظاهرة اجتماعية شكلت تجسيدا لعلاقة اجتماعية تربط المتصوفة بالمجتمع .

وفق هذا التصور يمكن العودة إلى المجتمع لمحاولة فهمه في تاريخيته على اعتبار أن التصوف قد ندركه كجزء لا يتجزأ من هذه التاريخية ، ولئن كان مفهوم التاريخية L'historicité (الترجمة إلى الفرنسية) وكما صاغه (ألان توران) قد يعني تلك القدرة التي يمتاز بها كل مجتمع على إنتاج ذاته باستمرار ، وذلك عبر إنتاج و تحديد حقله الإجتماعي والثقافي ووسطه التاريخي الذي يميزه (Tourain , A . 197 3 : 62). تاريخيا و سوسيولوجيا ظهرالتصوف في الجزائر أو مايعرف قديما بالمغرب الأوسط مع بداية القرن السادس الهجري، وكان تصوفا نظريا ثم تحول ابتداء من القرن العاشر الهجري وتتجه نحو الجانب العملي ،فأصبح يطلق عليه تصوف الزوايا و الطرق الصوفية وقد ظل هذا التصوف العملي سائدا في جميع أنحاء المغرب الإسلامي حتى بعد سقوط الدويلات الثلاث (الزيانية والحفصية والمرينية) ودخول الأتراك العثمانيين . وبذلك انتقل التصوف و تطور من ظاهرة أو مسألة فردية بين الإنسان وربه إلى ظاهرة اجتماعية طرقية .

ويمكن أن نرجع عوامل وأسباب انتشار التصوف بالجزائر، إلى أسباب فكرية، أسباب سياسية وأسباب اجتماعية.

1. أسباب فكرية: كوجود أعلام صوفية عملوا على نشر هذه الطريقة بكامل المغرب الإسلامي، أثروا بسلوكهم وبعلمهم وبمؤلفاتهم، من أمثال أبي مدين الغوث ، عبد الرحمن الثعالبي و الملياني... ويضاف إلى ذلك تأثر كثير من علمائنا بالتصوف المشرقي الذي بدأ يسيطر بدوره على الساحة الفكرية بعد محاولة الإمام الغزالي التوفيق بين الشريعة والحقيقة .

2 ـ أسباب سياسية: كسقوط الدولة الموحدية: التي كانت تمثل دولة قوية واجهت الغزو الاسباني، ولأسباب داخلية وخارجية تدهورت أوضاعها، وكسقوط الأندلس:

نتيجة التدهور السياسي الذي أصابها عقب سقوط الدولة الأموية ونتج عن سقوط الأندلس أمران: الغزو الإسباني لمعظم سواحل المغرب الإسلامي، الأمر الثاني: هجرة كثير من صوفية الأندلس إلى الأراضي الجزائرية .

3 ـ أسباب اجتماعية: منها انتشار البذخ والترف عند طبقات معينة، نتيجة الثراء الفاحش، وتراجع القيم الدينية والأخلاقية حيث أهمل الخاصة والعامة الكثير من مبادئ الدين وسلوكه القويم، وقد حارب الصوفية هذا الانحراف، وقاوموا بكل السبل والطرق هذه الاختلالات، مما أدى إلى انتشار مذهبهم .

وقد مر التصوف في الجزائر بمرحلتين أساسيتين هما :

ـ فترة التصوف النخبوي، وذلك خلال القرون السادس والسابع والثامن الهجرية: وهي الفترة التي بقي فيها التصوف يدرس في المدارس الخاصة، واقتصاره على طبقة معينة من المتعلمين، وعدم انتشاره بين الطبقات الشعبية، وبقائه في الحواضر الكبرى: تلمسان، بجاية، وهران ...

ـ فترة التصوف الشعبي، أو ما تعرف بفترة الانتقال من التصوف الفكري إلى التصوف الشعبي، وقد وقع ذلك في القرن التاسع الهجري، وفيها انتقل التصوف من الجانب النظري إلى الجانب العملي، وهو الانتشار الكبير للزوايا والرباطات في الريف والمدن، وانضواء الآلاف من الناس تحت لوائه، والتركيز على الذكر والخلوة، وآداب الصحبة وما إليها من مظاهر التصوف الشعبي. وبفتح باب التصوف للعامة وأهل الريف، انتقل من النخبة إلى العامة، من المدينة إلى الريف، وظهرت الطرق الصوفية الكبرى وانتشرت في مختلف أرجاء القطر :كالقادرية، المدينية، الشاذلية.

لعبت صوفية الجزائر أدوارا طلائعية تاريخيا سواء على المستوى الديني أو التعليمي أو الإجتماعي و الإقتصادي أو السياسي . ويتبين من هذه الأدوار أن المنحى السلوكي المعروف بالتصوف ، قد غلب عليه الإنشغال الإجتماعي و العمراني بعيدا عن الجانب الفلسفي .

من الأدوار الدينية :

- تنظيم مواسم دينية ذات نفع اجتماعي .
- تنظيم الجهاد في أوقات كانت فيها الأمة مهددة من الخارج .
- تنظيم السفر إلى الحج .

من الأدوار التعليمية و الثقافية :

- القيام على تحفيظ القران الكريم .
- بناء المدارس و الكتاتيب .
- إنشاء المكتبات و تشجيع التأليف .
- نشر الثقافة الشفوية عن طريق مجالس الذكر .

من الأدوار الإجتماعية :

- التضامن بتوفير الإيواء لأبناء السبيل و إطعام الطعام لا سيما في أوقات المجاعات و شهر رمضان .
- كسر الحواجز القبلية و تليينها .
- تأطير الإندماج الإجتماعي للمهمشين والغرباء .

من الأدوار الإقتصادية :

- فلاحة الأرض .
- غرس الأشجار .
- إستنباط مياه العيون و حفر الابار .

ومن الأدوار السياسية :

- ضمان الولاء السياسي للسلطة الحاكمة .
- التوسط و المصالحة بين الحكام و الرعية .

لقد شكلت هذه الأدوار تجسيدا فعليا لتلك العلاقة التي ربطت المتصوفة بالمجتمع الجزائري ومؤشرا دالا عن ذلك الحضور الدائم للمتصوفة ضمن سيرورة الحياة الإجتماعية . هذه الأدوار تعبر أيضا بشكل أوباخر عن ذلك التحول الذي طرأ على الممارسة الصوفية و غير مسارها من المستوى النظري و الفلسفي إلى المستوى العملي .

صحيح أن التيار الصوفي و لاسيما الشعبوي منه قد نشأ وتطور في تربة سياسية متمردة و كرد فعل روحي واجتماعي على الأوضاع الاجتماعية السائدة لكنه في الواقع لم يكن معزولا عن تيار الحياة الإجتماعية .

لذلك ارتأى غولدزهير Goldziher أن" التصوف كان مرتبطا بالثورة على السلطة القائمة ... وأن الكثير من المسلمين لجأوا إلى حياة الإعتكاف و الزهد احتجاجا على ما ينكرون " (الكحلاوي ، م . 2005 : 33)

الأبعاد الرمزية للممارسة الصوفية :

إذا انتقلنا إلى التصوف كمسألة فردية فإنه يرتكز على قواعد و مسلكيات خاصة (أحوال و مقامات) ، ويقوم على أساس الذوق و الكشف و استكناه الحقيقة في باطنها . كما أن مصدر المعرفة الحقيقية من منظور المتصوفة هو القلب ، فعن طريقه فقط يمكن الوصول إلى الحقيقة في معدنها . ولا يتم ذلك إلا بتدرج المتصوف عبر محطات و مراحل محددة تسمى في القاموس الصوفي بالأحوال و المقامات الصوفية .

والمقامات كما أوردها الطوسي في كتابه " اللمع " سبعا و هي : مقام التوبة، مقام الورع ، مقام الزهد ، مقام الفقر ، مقام الصبر، مقام التوكل ومقام الرضا(أحمد ، أ . 1969 : 159) .

مقام التوبة : ومعنى التوبة للمريد (المبتديء) أن يذكر ذنبه دائما . أما المتقدم في رياضة النفس فالتوبة معناها نسيان ذنبه

مقام الورع : أن يمتنع الصوفي السالك عن كل حرام و أن يتعفف عن كل أمر فيه شبهة ويكون في الحديث و القلب والعمل .

مقا م الزهد : الزهد هو الإعارض عن جميع ما في الدنيا و أن يخلي المتصوف قلبه مما خلت منه يداه، وأن تفقد الدنيا في عينه كل قيمة ، ويشترط ألا يكون الزهد خوفا من النار أو رجاء للجنة بل ميلا وطيدا هادئا عن الدنيا حتى يستطيع

المتصوف أن ينصرف بكليته إلى الله ، لذلك قيل " الزهد للسالك أن تكون الدنيا في ظاهريده وقلبه معلقا بما في يد الله" (طعيمة ، ص . 2005 : 108)

مقام الفقر : وذلك ألا يقبل المتصوف أن يملك شيئا ، بل يكتفي من الدنيا بالضروري الذي يحفظ عليه قوته ليمضي في طاعة الله . و إذا فقد المتصوف هذا الضروري سكت و لم يبال" لأن الصمت يلقح العقل ويعلم الورع ويجلب التقوى "(أبوطالب المكي ، م . 2005 : 171)

مقام الصبر : وذلك أن يصبر المتصوف على كل ما يناله فلا يألم ولا يتمنى زوال ضره ، بل يعد ذلك ابتلاء من الله و اختبارا ، فإنه من نعم الله .

مقام التوكل : وفيه يترك المتصوف الاهتمام بأمور الدنيا ولا يدخر للمستقبل ولا يتمنى حالا ، فإن الله الذي خلقه هو الذي يدبره

مقام الرضا : وذلك أن يتقبل المتصوف كل ما يأتي من الله باطمئنان ، بعد هذا يكون السفر قد بلغ مداه ويكون الصوفي قد أصبح نقي القلب مستعدا لتلقي المعارف من الله عز وجل .

أما الأحوال فإنها تنزل من لدن الله إلى القلب فلا يستطيع الانسان لها دفعا ولا يقدر أن يحتفظ بها فوق ما أراده الله ، وهذه الأحوال هي : حال مراقبة النفس و محاسبتها ، القرب ، المحبة ، الخوف والرجاء، الشوق ، الأنس ، الإطمئنان ، المشاهدة ، اليقين .

و الأحوال جو نفساني يحيط بالمتصوف في أثناء تقدمه في المقامات(فروخ ، ع . 1966 : 479) لذلك فالأحوال مواهب و المقامات مكاسب- على حد تعبير القشيري (القشيري ، ع . 1998 : 92)

هذه المقامات و الأحوال باعتبارها مستويات أو مسلكيات تحتضنها الممارسة الصوفية ، لها دلالات و أبعاد رمزية فهي تمثل محطات للطهارة المعنوية و الروحية و إعلان للقطيعة مع الذنب و تجسيد لولادة رمزية جديدة ، تمكن المتصوف من التقرب من الحضرة الإلهية . إن فكرة المجاهدة في التصوف، تبدأ بإعلان التوبة أولا وقد اعتبر المتصوفة مقام التوبة هو الأرض بالنسبة لجميع المقامات، فكلها

مبنية عليه.ولعل هذا ما يؤكد أكثر، فرضية الإحساس بالذنب من داخل الممارسة الصوفية، كممارسة تنشد التخلي نهائيا عن كل وسائط الارتباط والانشغال بالدنيوي، ومحاولة السمو نحو الأعلى. إنه شكل من أشكال القتل الرمزي للجسد باعتباره المركز الذي تتقاطع من داخله كل وسائط الارتباط باليومي (Le quotidien) وبالزمن التاريخي. وكل هذا يمكن اعتباره جزء من استراتيجية عامة - غير مصرح بها، في إطار الممارسة والخطاب الصوفيين - هي استراتيجية المحو الطقوسي للجسد، ومحاولة السمو بالروح. وربما هذا ما يفسر تمثل العامة لجسد الولي الصالح، كجسد لايتفسخ بعد الموت. لانه أصلا لا جسد له ، لقد حسم معه أثناء حياته ، مارس في حقه القتل و المحو . كما أن جسد الولي الصالح وفق ذات التمثل اشمل و أبعد من أن يختزل في عضويته ❖ . في هذا الإطار إذن وفي نطاق إحالتها على الروحي، فإن حقيقة الإنسان هي حقيقة مقدسة (Bataille , G . 1973 : 52)

وهذا التقديس بالذات، هو ما كان ينشده الصوفي، بل هو الرأسمال الرمزي الذي سيكسبه عبر رحلته المعراجية، والذي يفسر سر هيبته ونفوذه الروحي.

في الواقع، لا يمكن فهم، أو بالأحرى تتبع مسار تلك الرحلة المعراجية التي يقوم بها الصوفي - بحثا عن إحقاق ولادته الجديدة ، كولادة روحية إلا من خلال مفهوم الخلوة أو الاختلاء. فهذا الأخير، يكتسي بعدا جوهريا في صلب الممارسة الصوفية، باعتباره من جهة، يشكل واقعا حميميا وجزء لا ينفصم من سيرورة ذلك المخاض الصوفي العسير، ومن جهة أخرى، فإن مفهوم الخلوة يصبح مؤشرا على تحول ما، انتقال ما؛ وهنا بالذات يمكن الحديث عن دور العتبة. ففي مستوى أول تعتبر الخلوة أو الاختلاء كعتبة للانتقال من : (الاجتماعي) إلى (النفسي)، من (الزمن التاريخي) - زمن الناس العاديين- إلى (الزمن السيكولوجي) الداخلي. ويوازي هذا الانتقال على مستوى ميداني، هجرة المتصوف من المجتمع والانكفاء إلى رحم قد يحتضنه طيلة فترة المخاض ، إلى حين إنضاج شروط ولادته الجديدة. أما على مستوى اخر فقد تعني العتبة هنا، ذلك (المجال) وتلك (اللحظة) الذين يسبقان زمن الولادة الصوفية، وفي نفس الآن يعتبران بمثابة

إيذان على حدوثها. وهنا بالذات يكون المتصوف قد وصل في إطار معراجه الصوفي إلى عتبة الصعود والانتقال من (مقام المجاهدة) إلى (مقام المشاهدة). إن المشاهدة إذن هي إعلان عن نهاية الرحلة الصوفية، وإيذان ببداية رحلة أخرى معكوسة، عودة جديدة وشكل جديد للوجود.

لقد اختار المتصوفة مجالات خاصة لممارسة خلوتهم الصوفية. ولئن كان المعطى الطبيعي والإيكولوجي يلعب دورا ما في اختيار هذا المجال أو ذاك، فإن البعد الرمزي يبقى هو الأكثر حضورا ودلالة من داخل هذا الاختيار، لما قد يشكله الرمز من أبعاد جوهرية تؤسس لوجود الإنسان، ولعلاقاته بذاته، بالآخرين وبالكون (Le Breton , D . 1985 : 16)

في هذا السياق واعتبارا لرمزيتها، فقد شكلت المغارات والجبال و المقابر والصحاري - بالنسبة للمتصوفة- أماكن مفضلة للاختلاء والتزهد، الأمكنة التي يقصدها المتصوفة لممارسة خلوتهم، قد تكثف بشكل أو بآخر سلسلة من التقابلات التي ربما قد تكون مقصودة لرمزيتها الدالة في هذا السياق. فإذا كانت المغارة قد توحي بتداخل وتقاطع بين عالمين متناقضين، وهذا ما تكثفه رمزيات التقابل بين (الظلام / النور)، (التحت / الفوق) و (الداخل / الخارج)؛ فإن الصحراء أيضا قد توحي في امتدادها اللامحدود، بفكرة الالتقاء الأفقي بالسماء والالتصاق بها، مما يجعل من هذا المجال التجسيد الرمزي لذلك التقاطع بين عالمين متناقضين: عالم الأرض (الدنيا) وعالم السماء (الغيب). وقد تشتغل نفس الدلالة الرمزية أيضا بالنسبة للجبل، باعتباره ذلك الامتداد العمودي نحو السماء؛ والذي يوحي برغبة ما في الالتحام بالفوق، كتجسيد لرغبة ذلك الإنسان نفسه في السمو واستعادة فردوسه المفقود .(الجنة)

في إطار هذه التقابلات إذن، وما تكثفه من رمزيات التقاطع والالتقاء بين عالمين يفترض أنهما متناقضين، يمكن فهم رحلة الصوفي كرغبة مكبوتة في امتلاك منافذ للصعود، والبحث عن عتبات ومدارج للعروج إلى عالم الفوق، عالم النور، عالم الحقيقة والتوحد.

مما سبق تتضح رمزية المجال L'espace (يترجم إلى الفرنسية) وأهميته في احتواء التجربة الصوفية وإحقاق ولادة جديدة يجسدها شخص الولي / الصالح الذي يعني في القاموس الصوفي الواصل ، الذي وصل إلى مقام المشاهدة (جلاب ، ح 1987 : 86) .

ليس بغريب إذن أن يحظى الأولياء و الصلحاء بكل ذلك التقدير وتلك الهيبة من داخل المجتمع ، وقد شكل مفهوم البركة في هذا الإطار، منبع سلطة هؤلاء - كسلطة روحية - . وفي هذا السياق يمكن فهم الدلالات العميقة لهذا المفهوم، بالإحالة على ذات المرجعية الصوفية التي تجعل من البركة كعطية إلهية يمنحها لأوليائه الصالحين، كما تجعل من هؤلاء بمثابة وسائط بين الله والبشر .

ولعل دلالات هذا الوضع السلطوي، الذي يتسع باتساع مجالات اشتغال الصالح وتدخلاته، يمكن أن نقف عليها بشكل واضح من خلال بنية التمثلات الاجتماعية والثقافية لعدد من الأحداث والوقائع : (مجاعات، أوبئة، كوارث طبيعية وسياسية أيضا...). فهذه الأخيرة كانت تفهم كعقاب إلهي قادم من الأقاليم السماوية إثر تأزم أو اختلال على مستوى العلاقة مع الله ولا معياريتها، والتي قد تعني في حدودها القصوى مفارقة معلنة له. هنا بالذات تأتي ضرورة تدخل الأولياء والصلحاء، لإعادة التوازنات العامة وتنظيم العلاقة مع الغيب عن طريق المصالحة المطلوبة بين الأرض والسماء ، أو بتعبير أدق بين الإنسان والله.. وهنا بالذات تأتي قيمة وأهمية الكرامة الصوفية من حيث هي خطاب مرمز، له من القدرة الإقناعية ما يؤهله لاكتساح وإثارة المخيال الإجتماعي .

لقد احتل مفهوم الكرامة الصوفية في هذا الإطار مكانة محورية. فهي اللغة التي كان الصالح يخاطب بها جماعته، ويقدم من خلالها نفسه إليهم كولي من أولياء الله . وهنا ينبغي التأكيد على ذلك الإرتباط الوثيق الذي حاولت الكرامة الصوفية أن تؤسس له وتحافظ عليه كارتباط، من جهة بالمحلي وما يكتنفه من خصوصيات ومعتقدات شعبية خاصة باعتمادها لغة رمزية تقوم أساسا على إثارة المخيال الإجتماعي وغزوه للواقع.أما من جهة ثانية فقد حاولت الكرامة الصوفية أن

تحافظ على ارتباطها بما هو أشمل، بالدين الذي حاولت أن تجذر من داخله، وفي إطاره مشروعية لغتها وخطابها المرمز. علاوة على ذلك فالدين بنصوصه ووظيفته النفسية- الإجتماعية يهيئ الذهن لتقبلها(بوتشيش ، إ . ب ت : 108)

الخاتمة :

تبقى الممارسة الصوفية بما تحمله من أبعاد إجتماعية و ثقافية و رمزية كذلك ، تجربة روحية لا يعرف طبيعتها ولا يفهم كنهها إلا من خاضها و تدرج عبر مسلكياتها و تقيد بشروطها و ضوابطها .

يمكن الإشارة كذلك إلى حضور المكان و مشاركته في إنتاج التجربة الصوفية ، باعتباره ذلك المجال المقدس الذي يحتضن المخاض الصوفي من أجل إحقاق ولادة رمزية جديدة .

وإذا ما حاولنا قراءة واقع الممارسة الصوفية داخل المجتمع الجزائري من منظور سوسيولوجي و أنثربولوجي سواء تاريخيا أو في الوقت الراهن ، نقول أن ظاهرة التصوف جاءت كرد فعل روحي واجتماعي على تطرف الآخر الدنيوي

وكانت بمثابة خطاب أزمة اجتماعية ومنفذا للهروب من واقع متأزم ، بحثا عن بدائل تعيد التوازن بين الذات و السلطة

والمال و رغد العيش المفقود . في جانب آخر يمكن تفسير الإنتشار الواسع للممارسة الصوفية في شكلها العملي والشعبوي والذي تمثله الزوايا الطرقية كبنيات مؤسساتية على أنه اكتساح للمجال الإجتماعي الذي احتكرته و هيمنت عليه الحركة السلفية ردحا من الزمن بعد أن أثبتت فشلها في إشباع الطموح الإجتماعي و فقدت الكثير من مواقعها الإستراتيجية محليا و دوليا . إضافة إلى ما تمتاز به الحركة الصوفية من مرونة في خطابها وليونة و تسامح في

تعاملها مع مختلف فئات الشعب . غير أن العامل الأساسي في المسألة هو الدعم المادي و المعنوي الذي تحظى به الحركة الصوفية من قبل السلطة والتأطير الرسمي لخطابها في مناسبات عدة ، إضافة إلى أن الزاوية كمؤسسة تعتبر أداة

أوقنـاة لتمريـر الخطـاب الإيـديولوجي و تحقيـق الـولاء الـسياسي وتعزيـز القناعـات الفردية و الجماعية .

قائمة المراجع :

- **أ باللغة العربية**

- بيومي محمد أحمد . (1999) . علم الإجتماع الديني . الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية.
- الكحلاوي محمد . (2005) . الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية ، ط 1. بيروت : دار الطليعة .
- أحمد أمين . (1969) . ظهر الإسلام ، الجزء 2 ، ط 5 . بيروت : دار الكتاب العربي .
- طعيمة صابر . (2005) . التصوف والتفلسف ، ط 1 . القاهرة : مكتبة مدبولي .
- أبو طالب المكي . تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي . (2005) . قوت القلوب ، الجزء 1، ط2. بيروت : دار الكتب العلمية .
- عمر فروخ. (1966). تاريخ الفكر العربي. بيروت: دار العلم للملايين.
- عبد الكريم بن هوزان القشيري. تحقيق خليل المنصور. (1998). الرسالة القشيرية، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- حسن جلاب. (1987). محمد بن سليمان الجازولي ـ مقاربة تحليلية لكتاباته الصوفية ـ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة.
- بوتشيش إبراهيم القادري. (د . ت). تاريخ المغرب الإسلامي، ط 1. بيروت: دار الطليعة.

- **ب باللغة الفرنسية**

- A . Tourain. (1973) . *Production de la société* . Paris : Editions du Seuil .
- G . Bataille . (1973) . *Théorie de la religion* . Paris : Editions Gallimard .
- D . Le Breton . (1985) . *Corps et Sociétés – Essai de sociologie et d'anthropologie du corps* – Paris : Librairie des Méridiens .