

التصوف في ظلال الأسرة الجزائرية من المعتقدات الشعبية إلى الفعل الطقوسي

د. أوسرير محمد

جامعة البليدة 2

ملخص

شكل التصوف على مدار تاريخه الطويل موضوعا للدراسة والاهتمام لمحاولة فهمه وكشف أسرارهِ وأبعاده الروحية والنفسية والأخلاقية، ونظرا لكون التصوف الإسلامي يحمل قيمه الخاصة بما يتماشى مع نسقه الديني والمعرفي والسلوكي، الشيء جعله يتميز عن غيره من التوجهات الدينية ويفرض نفسه كظاهرة قوية ومؤثرة في تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية بما فيها المجتمع الجزائري، الأمر الذي يحيلنا إلى التوجه نحو البحث في قدرة القيم الصوفية على خدمة الأسرة الجزائرية والانخراط في منظومتها القيمية، وبالموازاة مع ذلك يثير وعي الأسرة الجزائرية بهذه القيم وإمكانية الاستفادة منها في مختلف شؤون حياتها الاجتماعية الاهتمام والتساؤل حول حدوث محاولات حقيقة لتحقيق هذه الوحدة العلائقية بين التصوف والأسرة الجزائرية.

Résumé

Forme de mysticisme tout au long de sa longue histoire l'objet d'études et de l'intérêt d'essayer de comprendre et découvrir ses secrets et les dimensions spirituelles, psychologiques et éthiques, et en raison du fait que le mysticisme islamique détient ses propres valeurs en ligne avec les religieux et cognitif coordonnée et comportementale, la chose afin de le différencier des autres orientations religieuses et impose le même phénomène puissant et influent dans l'histoire des sociétés arabo-islamiques, y compris la société algérienne, ce qui nous amène à l'orientation vers la recherche dans la capacité des valeurs algérien soufis de services à la famille et inscrire dans son système de valeurs, et en parallèle avec la famille algérienne qui sensibilise de ces valeurs et la possibilité de profiter d'eux dans diverses affaires sociales son attention et poser des questions sur la survenance du fait qui tente de réaliser cette unité relationnelle entre le mysticisme et la famille algérienne, à la fois par les praticiens de la mystique ou patrons de la partie sur le siège des divers ordres soufis.

كمدخل سريع نؤكد على أن العلاقة الافتراضية بين التصوف الإسلامي والأسرة الجزائرية شكات حالة من الغموض وعدم الفهم لدى الكثير من المنشغلين بقضايا التصوف والأسرة على حدى، ويبدو هذا الغموض في أعلى مستوياته عندما نراجع تاريخية التجربة الصوفية الجزائرية، حيث تنبري لنا تلك الأطروحات المستغرقة في السرد التاريخي وغير المعنوية بوضعه في بيئته الاجتماعية بما فيها الأسرة بمختلف تلوناتها المرحلية، ويتواصل هذا الغموض في الكشف عندما نراجع أيضا ما كتب عن الأسرة الجزائرية أين تتجلى لنا الغيابات المتتالية للدراسات العلمية الدقيقة للممارسة الدينية لهذه المؤسسة الاجتماعية الإستراتيجية الأمر الذي جعلنا لا نفهم الكثير مما يحدث للعلاقة القائمة بينهما اليوم، وأمام هذا الوضع المبهم يفرض علينا العقل العلمي تساؤلاته الملحة حول تفكيك المفاهيم الأساسية التي تعتمد عليها الأسرة الجزائرية في ممارستها الدينية وكيف تتعامل مع التشابك القائم بين التصوف والمعتقدات الشعبية والفعل الطقوسي، وبمعنى آخر فإن الممارسة الدينية للأسرة الجزائرية مازالت تشكل مجالا بحثيا خصبا لم تطرق أبوابه بعد خاصة في ظل الجدل المؤدلج حول المرجعيات التي يجب أن توطر الأسرة مستقبلا، وأيضا في ظل التنازع القائم بين رواد التصوف ومختلف التوجهات الإسلامية الناشطة في الساحة الاجتماعية الجزائرية .

2 - الأسرة الجزائرية بين التصوف والمعتقدات الشعبية

في الكثير من الأحيان يتم الخلط بين التصوف وبين بعض المعتقدات الشعبية المتوارثة في إطار ثقافي شعبي تقليدي ينسب إلى الدين الإسلامي، لذلك كان من الضروري محاولة استجلاء الفوارق الحاصلة حقيقة بين التصوف الإسلامي السني الأصيل وبين الكثير من المعتقدات الشعبية، غير أن هذا التفريق من الناحية البحثية والتاريخية سيقودنا إلى اكتشاف بعض التقاطعات بينهما، ذلك أن الكثير من الطرق الصوفية الجزائرية خاصة في مراحل التراجع الحضاري وفي مرحلة الإستدثار الفرنسي حولت التصوف إلى ممارسات شعبية مرفوضة حتى من داخل التصوف نفسه، لذلك فإن وجود هذه التقاطعات بين التصوف والمعتقدات الشعبية لا يعود لذات التصوف وإنما تعود للتحريفات التي أدخلت عليه عبر مراحل تاريخية طويلة.

فإذا كان التصوف يصور نفسه على أنه مجهود يهدف إلى إعادة صياغة الإنسان روحا وفكرا وممارسة بواسطة إعادة تطبيع علاقته مع الله والناس والطبيعة على نحو من

الفضيلة والتجرد والزهد وتقصص حياة النبوة وأقطاب الصلاح، فإن المعتقدات الشعبية تشير إلى الالتقاء والتجانس بين مجموعة من الإيمانيات لدى جماعة معينة تتمحور حول موضوع من موضوعات الحياة، ترتبط من حيث المصدر بالدين أو الأسطورة أو التأويلات المبالغ فيها لحوادث تاريخية، تؤدي في النهاية إلى صناعة سلوك اجتماعي متكرر بدون وعي عند الضرورة التي تحاكي حدثا اجتماعيا أو فرديا يتناسب معها (محمد الجوهري، 1978، ص54).

وعلى هذا النحو تتحول المعتقدات الشعبية إلى مبادئ سلوكية تشكل درجة عالية من الصواب لدى المؤمنين بها دون الحاجة إلى مشروعيتها وتطابقها مع الإسلام ومقاصده، وعليه لا تشكل الخلفية الإسلامية إطارا وحيدا للمعتقدات الشعبية التي نجدتها تتلاقح مع الخرافة والثقافة اليونانية والمسيحية والبوذية وغيرها، لذلك يمكن اعتبار المعتقدات الشعبية لا تاريخية بحيث أنها لا تنتسب بوضوح إلى حقبة تاريخية محددة، كما أنها في الكثير من جوانبها تخالف العقل والتأويل المنطقي، بل تفرض تأويلات خيالية تعجيزية تتجاوز قوانين الطبيعة وآليات التفكير العقلية المتعارف عليها، لذلك تتجذر أكثر في الأوساط الشعبية غير المتعلمة.

وكغيره من المجتمعات يعرف المجتمع الجزائري الكثير من المعتقدات الشعبية التي تشكل رصيда اجتماعيا وثقافيا هاما في عموم موروثاته الحضارية، ويبدو واضحا أن الأسرة الجزائرية التقليدية وحتى الحديثة ظلت تنهل من هذه المعتقدات وتعتبرها جزءا لا يتجزأ من الممارسة الدينية التي تأخذ صورة المقدس الثابت والملزم الذي لا شك في صحته ومدلولاته الروحية وخوارقه وكراماته، ولأجل هذه الحالة من الرهبة والانبهار تجاه هذه المعتقدات صنعت الأسرة الجزائرية طقوسا مصاحبة لممارستها الاجتماعية اليومية وطقوسا مناسباتية وطقوسا أخرى اضطرارية تظهر عند الضرورة أو الحاجة الاستثنائية، فمن السهل ملاحظة ممارسة هذه الطقوس من طرف الأسرة الجزائرية الحديثة اليوم رغم الانغماس الواضح في تفاصيل الحياة العصرية، كما يمكن ملاحظة مدى التقاطب (نور الدين طوالي، 1988، ص11) الذي مازال يجلبها للإعتقاد الراسخ بهذه المعتقدات ومحاولة تجسيد طقوسها و جلبها في نفس الوقت إلى المادة وتجاربها الحدائية المتمظهرة في صورة الحياة العصرية المعقدة بالتقنية والتكنولوجيا، ومن المفيد ذكره هنا أن جل هذه المعتقدات الشعبية التي تؤمن بها الأسرة الجزائرية لا تتسلخ في نظرها عن التصوف بل وتعتقد أنهما شيء واحد.

ولعل ما يجسد هذا المعنى بشكل واضح هو إيمان الأسرة الجزائرية بالأولياء الصالحين فمن الصعب إيجاد أسرة جزائرية خاصة في المناطق الريفية غير مرتبطة ارتباطاً وجدانياً بولي صالح، تعتقد أنها تنحدر منه وتتعم ببركاته، بل يصعب أيضاً إيجاد أي مدينة في الجزائر لا تنتسب لولي صالح، فهذه العاصمة تنتمي إلى عبد الرحمان الثعالبي، والبلدية إلى سيدي الكبير، ومليانة إلى بن يوسف، ووهران إلى سيدي الهواري، وتلمسان إلى أبي بي مدين شعيب، والبيض إلى لبيض سيدي الشيخ.

إن رسوخ اعتقاد الأسرة الجزائرية بالأولياء ترتب عنه اجتماعياً ودينياً لجوئها إلى ممارسة نظام متناسق من الطقوس التي تتصور أنها تجلب لها البركة والرزق والزواج وتحميها من العين والحسد والجن والمرض والفقر ومن تقلبات الزمن، ولكي تعبر الأسرة الجزائرية عن ولائها لهذا الولي فإنها تقدم له القرابين والذبائح، فهو سندها قبل الزواج فالمرأة أو الفتاة العزباء دائماً ما تلجأ إليه ليمنحها فرصة الزواج ويسهله لها، وهو أيضاً سندها بعده فتلجأ إليه ليحمي أسرتها ويحمي أولادها وتلجأ إليه أيضاً قصد الاستشفاء والاستطباب والاسترزاق، لذلك تعد أضرحة الأولياء مؤسسة اجتماعية حقيقية تؤدي وظيفة توفير الطمأنينة وتحقيق الأمن والاستقرار الاجتماعي، كما أن الأسرة الجزائرية لا تكتفي باللجوء إلى ضريح الولي والمرابط والشريف المحلي بل تقوم بشكل دوري منظم بزيارة ضريح الولي البعيد الذي تتعدى شهرته منطقتها، خاصة في المناسبات الدينية كالمولد النبوي الشريف، أو في بعض "الوعدات"، كما يقوم به سكان بني مناد وزكار في مليانة الذين يزورون مقام سيدي أحمد بن يوسف بعد الحصاد (الشريف كمال دحومان الحسني، 2009، ص101)، فمثل هذه الزيارات تتم تحت تأثير المعتقدات الشعبية التي تؤمن بأن الولي قادر على العطاء والشفاء وهو يتوسط بين الناس وربهم ويستطيع إيصال همومهم وحاجاتهم إلى الله، لذلك يفرض هذا الاعتقاد على الزوار أفراداً وأسراً مزاولة بعض الطقوس مثل الدخول على الضريح بالرجل اليمنى والانحناء وتقيل القبر والتعلق وبأسناره وإيقاد الشموع وتفريش أرضه بالحناء والطواف حوله سبعة مرات وحتى تقديم الذبيحة، وهو طقس له جذور من الجاهلية حيث كان العرب يسكنون في جاهليتهم حول أصنامهم ويتقربون منها بالذبائح على نحو ما نراه اليوم في "الوعدات والزرادات"، وهم يسمونها الفرع والعتيرة (محمد مبارك الملي، 2005، ص124)، وتمارس الأسرة الجزائرية الذبح لمستلزمة اجتماعية وتهدي لحم الذبيحة للفقراء وهي بذلك تشكل سلوكاً اجتماعياً وتكافلياً، كما أنها تعتقد أن الدم المهرق يطرد الأرواح الشريرة التي

تتسبب في المرض وتعيق نزول الرزق وتفرق بين الأزواج، ويشير هذا الطقس إلى سيطرة المعتقدات الشعبية على بعض الممارسات الإجتماعية والدينية للأسرة الجزائرية، حيث تعتقد أنها تحتاج إلى قوة خفية وغيبية خيرية تدافع عنها ضد قوى الشر المادية والإنسانية والغيبية، وعليه من الضروري أن يكون هذا الوسيط شريفاً وتقياً وطاهراً ونورانياً وصاحب كرامات ترتفع به من الحالة البشرية العادية إلى الحالة الكمالية المتعالية النادرة، كما تعكس هذه الطقوس من جهة أخرى الصراع الكبير الحاصل في البنية الدينية للأسرة الجزائرية بين العقيدة السنية التي تدعو إلى إخلاص التوحيد لله تعالى وإلغاء الوسائط بينه وبين عباده وبين هذه المعتقدات الشعبية التي تحمل بذور الشرك والمساس بأساسيات صحة وسلامة العقيدة السنية، وهكذا فإن الاعتقاد بكرامات وبركات الأولياء الصالحين ينشئ لدى الأسرة الجزائرية سلوكاً دينياً أقرب ما يكون إلى الطقوسية منه إلى الممارسة الدينية الإسلامية الواعية، خاصة وأن هذه الطقوس في أغلبها خالية من الوعي والإدراك والمعرفة العلمية اليقينية بصدقيتها وحقيقتها، وهي أيضاً في كثير من الأحيان نوع من "الإحيائية" التي تنتج نحو الموتى بعد اليأس من الأحياء في إشباع الحاجيات المختلفة، وهي تعبر عن مدى الخيبة التي أصابت مسار التنمية الوطنية الشاملة في تحقيق أهدافها، إذ أنها لم تستطع أن تنقل الأسرة الجزائرية إلى بناء وعي سليم بالدين الإسلامي .

إن ارتباط مفهوم المقدس لدى الأسرة الجزائرية بالغيب والماورائيات يثير القلق حقيقة، ليس لأنه يشير إلى استمرار عملية التراجع الفكري والحضاري والعلمي فقط، وإنما يشير إلى استمرار نفس لحظة التخلف التي تمنع المجتمع الجزائري بما فيه الأسرة من إعادة بناء وعيه بالدين الإسلامي إيماناً وممارسة اجتماعية وأخلاقية وسلوكية بعيداً عن الفهم الطقوسي التسطحي الذي يفتات من المعتقدات الشعبية الخاطئة وتجلياتها الطقوسية ليضرب في العمق مستقبل هذه الأسرة.

ومما يثير هذا القلق أيضاً أن المعتقدات الشعبية التي تؤمن بها الأسرة الجزائرية تتجاوز التماس بركات الأولياء الصالحين الذين تؤمن بقدراتهم وصلاحياتهم التضامنية لا تنضب إلى ارتباطها تقريباً بكل ما يتعلق بشؤون الحياة الأسرية والاجتماعية والمهنية وغيرها، إذ لا يكاد يخلو أي نشاط اجتماعي إلا وتجد له معتقداً شعبياً يوجهه وتعبّر عنه الأسرة الجزائرية في شكل طقوس تأخذ في بعض الأحيان طابع الشركية نظراً لأنها تتجاوز قدرات العقل التحليلية وتتجاوز حدود قوانين الطبيعة ومسلّماتها، ومن هذه المعتقدات الشعبية

ظاهرة الكف أو كما تسمى في الأوساط الشعبية بـ "الخامسة" التي توضع في مداخل البيوت أو المزارع أو الورشات والمصانع العائلية الخاصة أو في مداخل المحلات والمكاتب وحتى بعض العيادات الطبية اعتقاداً من أصحابها أنها تملك قدرة خفية متبصرة تدحر الحسد والتي يعبر عنها محلياً بـ "العين" لذلك نجد أن في بعض المناطق خاصة في الغرب الجزائري تضاف لهذه الكف أو "الخامسة" عين إنسان تتوسطها، وقد تصحب هذه الكف أو الخامسة ببعض الآيات القرآنية مثل آية الكرسي أو سورة الفلق، كما تستخدم الأسرة الجزائرية نوعاً آخر من الكف أو "الخامسة" وهي التي تكون في شكل صدرية ذهبية تخصص للمواليد الجدد وقاية لهم من عين الحسود، وهذا يحمل مؤشراً سوسيوولوجياً دقيقاً حول استمرار هذا المعتقد الشعبي في إعادة إنتاج نفسه، فالمواليد الجدد تنحدر نسبة معتبرة منهم من أزواج شباب حديثي الزواج، الأمر الذي يدل هنا على القدرة الذاتية لهذا المعتقد الشعبي في الاستمرارية والتوارث والانتقال عبر مختلف الشرائح والفئات العمرية للمجتمع الجزائري، حتى لدى فئة الشباب المتعلم والمتأثر بالثقافة الغربية والمنخرط أكثر في أتون الحياة العصرية الغربية.

ورغم رسوخ هذا المعتقد في البنية العقدية للأسرة الجزائرية، فإن هذه الأخيرة لا تستطيع أن تفصل فصلاً نهائياً في نقطتين أساسيتين حول هذا المعتقد، أولهما مصدره بحيث تعتقد الأسرة الجزائرية أن مصدره الدين الإسلامي وهو جزء لا يتجزأ من منظومته، في حين أنه أي هذا المعتقد يخالف في الكثير من جوانبه العقيدة الإسلامية المبنية على التوحيد الذي ينفي كل الوسائط بين الله وعباده، والأمر الثاني فإنها لا تستطيع بناء تفسير واقعي علمي حول حقيقة تأثيرات مثل هذه المعتقدات وما يتبعها من ممارسات طقوسية على سلوكها الاجتماعي اليومي ولا حتى على سلوكها الديني التعبدية أو سلوكها الصحي الاستشفائي، بحيث تتجلى الصورة التسطيفية لهذه المعتقدات التي تكفي بأن تكون مجرد موروثات غير قابلة للنقاش والجدل والشك، فمثل هذا المعتقد قائم على تأويل رموز وصور أشخاص أكثر مما هو قائم على قواعد شرعية مجردة (مأمون طه، 2011، ص216)، وفي هذه الحالة لن تجد الأسرة الجزائرية أفضل من الولي الصوفي مصداقية وشرعية للقيام بهذه المهام، ومن هنا نستطيع القول أن الأسرة الجزائرية لا تضع حدوداً واضحة أو فاصلة بين التصوف والمعتقدات الشعبية، فالأسرة الجزائرية تعتمد كلياً على ذاتيتها في التعامل مع هذا الموضوع دون العودة إلى مراجع علمية أو إنسانية وإنما تأخذ هذا الموروث على أنه مسلمة عقدية نهائية وجاهزة، تتشكل بالمشاهدة والثقافة السردية والمشاهدة والمحاكاة للآخر الذي يحمل

نفس الإيمان بهذا المعتقد وبنفس الحاجة إليه أو كما تسميها إيريجاري بالتأويل الذاتي للدين الذي ينتج خبرة عقلية مخزونة في ذوات المؤمنين بها(مالوري ناي، 2009، ص201) لذلك تتنوع التعبيرات عن المعتقدات الشعبية لدى الأسرة الجزائرية بممارسات سحرية وطقوسية متنوعة بحسب الحاجة إلى ذلك، وتبرز الطقوس كأفعال دينية إجتماعية أساسية لدى هذه الأسرة، تعبر وتفصح عن أنماط سلوكية دينية شديدة التنوع والغزارة بحيث تستطيع أن تغطي جوانب كثيرة وكبيرة من مجالات الحياة، فأكثر الأسر الجزائرية التي تتراد مقرات الطرق الصوفية تتصور أن الطقوس التي تمارسها في هذه المقرات هي من مستلزمات الدين الإسلامي معللة ذلك بأنها التمسها الأجداد دون محاولة التجديد فيها أو نقدها أو البحث في صحتها ومدى توافقها مع العقيدة الإسلامية الصحيحة(ملاحظة ميدانية للباحث، أبريل 2013)، ومن هنا يتضح أن الطقوس بهذا المنظور هي الخبرات والإدراكات التي توصلت إليها الأسرة الجزائرية عبر موروثات ماضية تحولت إلى أشكال معقدة يصوغها المخيال الجمعي للمنطقة التي تتحدر منها، ومن هنا يتضح أن السلوكيات الطقوسية هي عامل مهم في تحديد طبيعة الحياة الثقافية خاصة وأنها تتمتع بقدرة هائلة على بناء عادات من دون التفكير في الهدف من ورائها(مالوري ناي، ص214) وهذا نفس ما نجده في صميم الممارسة الطقوسية لدى الأسرة الجزائرية التي لا تعبأ كثيراً بالبحث عن تفسيرات منطقية لما تقوم به من ممارسات طقوسية حين تؤمن بمعتقد معين، وإنما تكتفي بالإيمان به ومنحه شرعية ما، أي أن هذه الممارسات لا تعتمد على القياس المنطقي كما هو الحال في علم الفقه وإنما هي خاضعة لقوى تتجاوز المنطق والعقل بكل أدواته، فالمهم هو فعل شيء ما يعتقد أنه ديني أو له جذور دينية من أجل الوصول إلى تحقيق مأرب معين، لذلك تتنوع وتتعدد الطقوس الدينية بتعدد الأهداف الفردية والذاتية المتوخاة من خلاله، أو كما أشار باستيد عند دراسته لمشاكل الحياة الصوفية أنه من الخطأ كما هو حاصل في الممارسات الطقوسية تجزيئي الدين إلى أجزاء بل يجب أن يفهم بشكل عام وكأنه نشاط ثقافي تام يتكلم عدة لغات(جون بول ويليام، 2001، ص54) مما يعني أن هذه الممارسات الطقوسية تتناقض مع حقيقة الدين كنشاط رمزي موحد غير قابل للتجزيء، في حين أن الطقوس تتجزأ وتنتشرذم بحسب الغايات التي يضعها كل فرد على حدى، ومن خلال هذا التنوع في الأداء الطقوسي للأسرة الجزائرية تتنوع معه المعاني والرموز التي يحملها كل طقس على حدى، لذلك يوجد من يعرف الطقس بأنه أفعال ذات دلالات أكبر من الأفعال ذاتها(مالوري ناي، ص117)، كطقوس ختان الأطفال في ليلة السابع والعشرين من رمضان المعروفة لدى الأسرة الجزائرية، فرغم أن

الختان هو نفسه في أي يوم من أيام السنة إلا أن ليلة السابع والعشرين من رمضان تحمل معاني دينية فهي ليلة مباركة بألف شهر وهي ليلة نزول القرآن وهي ليلة القدر، ويعتقد شعبيا أنها ليلة تحقيق الأمنيات والآمال، لذلك فمعنى ختان الأولاد في هذه الليلة المباركة هو الحصول على البركة والتوفيق والمدد الإلهي الرباني، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه لا يوجد دليل أو نص شرعي يشير إلى فضل ختان الأولاد في هذه الليلة، وإنما هو معتقد شعبي محض تترتب عنه طقوس مثل تصويم الأولاد في هذا اليوم وإيقاد الشموع عن يمينه وشماله وتخضيب يديه بالحناء وإلقاء باقي الحناء في أحد أضرحة الأولياء الصالحين وإيفاد الإبن إلى الضريح قصد الزيارة واستجلاب البركة(ملاحظة ميدانية للباحث لختان جماعي لبعض الأطفال في ولاية البلدية في الليلة السابعة والعشرين من رمضان 2011) ومن خلال هذا نستنتج أن كل طقس كما يقول جون بيتي يحمل معنى تعبيرى ومعنى وسيلي أما التعبيري يهدف إلى التعبير عن معاني باطنية لا يمكن التعبير عنها ماديا مثل النحر أو " النشرة " من أجل الشفاء، أو لبس التمام التي تطرد الشياطين، وأما الطقس الوسيلي فهو من أجل تحقيق هدف مادي(مالوري ناي، ص118)، وهذا يدل على أن الرموز أساسية في فهم الممارسة الطقوسية سواء المادية وغير المادية، بل إنها جوهرية لكل طقس، مثل طقس إنشاد اسم الله الأعظم بإيقاعات ورتم متنوع ثلاثة وثلاثين مرة، برتم وإيقاع بطيء، وثلاثة وثلاثين مرة بإيقاع ورتم متوسط وأربعة وثلاثين الأخيرة برتم وإيقاع سريع(ملاحظة ميدانية للباحث في الزاوية التيجانية بقمار ولاية الوادي أبريل 2013). والرمز من هذه الطريقة هو التهيئة والتدبر، فالرتم البطيء يرمز إلى التأمل، والرتم المتوسط يرمز إلى الهرولة إلى الله، والرتم السريع جدا يرمز إلى الوصول إلى الوجد والشوق إلى الله، كما تحمل الدماء المترتبة عن الذبائح والقرايين رمز التضحية من أجل جلب البركة والشفاء والتخلص من الحسود والحقود والعين والمس والوسوسة، ولعل ارتباط مثل هذه الطقوس بالتصوف ليس أمرا مستبعدا وليس غائبا عن الأذهان ولا عن الحقيقة التاريخية والواقعية، والمثير للملاحظة السوسولوجية هنا هو أن الجوهر الأساسي والمحوري للتصوف لا يلقي بالا كبيرا واهتماما واسعا لمثل هذه التأويلات الشعبية، بحيث أن التصوف الحقيقي يهدف إلى تحقيق القرية من الحضرة الإلهية والحصول على الرضا الرباني والقبول الإلهي والحصول على الاستقرار والتوازن والطمأنينة الروحية وتخليص النفس والجسد معا من رواسب الدنيا ومختلف حطامها وصراعاتها المختلفة، غير أن هكذا معتقد شعبي فرض نفسه على التصوف خاصة في مرحلة التراجع الحضاري والعلمي الذي عرفه المجتمع الإسلامي بشكل عام والمجتمع الجزائري

على وجه التحديد خاصة في الفترة الاستدمارية الفرنسية التي عمدت إلى نشر الخرافة والأسطورة والأحاجي والشعوذة وقتل العقل والوعي وما يمكن أن نسميه بالتصوف الشعبي والطرقية المتخمة بمظاهر التسطيح والإخلال بمبادئ التصوف الجوهرية وتحويل التصوف الإسلامي إلى مجموعة من الطقوس الجوفاء الجسدية والمظهرية المعلبة التي تزيد من عتمة التخلف وتلغي العقل البشري وتقتل روح التفكير والتأمل والإبداع والرغبة في التحرر والتجديد، مما يشير من جهة أخرى إلى أن الأشكال الشعبية للممارسة الدينية غالبا ما تتموقع خارج دائرة التصوف الحقيقي وحتى خارج دائرة الإسلام عموما، خاصة فيما تعلق ببعض الطقوس السحرية والاعتقاد بالجن والعين والقوى الخارقة للأولياء وضبابية مفهوم البركة (عبد الغني منديب، 2010، ص 18)، فهذه الممارسات الطقوسية الشعبية تفرض نفسها على كثير من الأسر الجزائرية المثقفة وغير المثقفة المتعلمة وكذا غير المتعلمة، بحيث أنها تشكل لها ملجأ مثاليا لتحقيق بعض المصالح النفسية الذاتية وكذا تحقيق بعض المصالح الاجتماعية في مجال العلاقات والتفاعلات الاجتماعية وحتى في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والتعليمية والمهنية أحيانا، فتعامل الأسرة الجزائرية مع هذه الطقوس يحيلنا إلى ضرورة البحث والتفكير في الطبيعة والقيمة الرمزية للإستعمال الواسع للمعتقدات الشعبية والطقوسية في نطاق هذه الأسرة، خاصة وأن أهمية أي فعل إجتماعي يتجلى أساسا في رصيده الرمزي الذي يعبر عن كنهه وحقيقته الأصلية، ومن هنا نلاحظ أن الأسرة الجزائرية من خلال معتقداتها الشعبية تستخدم أشياء مادية ذات بعد رمزي مثل كف اليد "الخامسة" أو الحناء أو بعض المقاطع الموسيقية كما هو الحال عند العيساوية أو التمسح بالأضرحة أو شرب بعض المياه التي يعتقد ببركتها وقدرتها على الشفاء كما هو الحال ببئر الماء المتواجد بالزاوية البوشيخية في متليلي بولاية غرداية (ميدانية للباحث بمقر الزاوية البوشيخية بمدينة متليلي ولاية غرداية، ماي 2009)، كما تستخدم ممارسة غير مادية ذات بعد رمزي أيضا خاصة في بعض المواسم المسماة الوعدات مثل وعدة الأبييض سيدي الشيخ بولاية البيض أو موسم الأهلل بأوار حيث تقرأ الأشعار والأذكار وترفع الصلوات على النبي صلى الله عليه والسلام وتسكب العبارات والدموع وكلها ترمز إلى الطاعة والولاء والتوبة والحاجة إلى الله والإرتباط الروحي والوجداني مع المشايخ والأولياء والرغبة في الأخذ من محاسنهم والتخلق بأخلاقهم و الإستفادة من بركاتهم واستجلاب النجاح والتفوق والإستفادة منها، وبهذا تكون هذه الوعدات والمواسم دورية ومجالا روحيا وسلوكيا للتزود والتصحيح وإستحضار المزيد من التجارب التي تقوي العزائم وتشد الهمم وتساعد على الإستمرار في الطريق، لكن الشيء

الأساسي الذي يجب التذكير به في هذا المستوى من البحث هو أن الرموز الطقوسية ليست لها مرجعية واحدة من حيث الدلالات من بيئة إجتماعية إلى بيئة إجتماعية أخرى ومن أسرة إلى أسرة أخرى و من طريقة صوفية إلى غيرها من الطرق ، بحيث لا يشترط أن تحمل الرموز مدلولاً واحداً فقط أو رمزا دينيا فقط بل قد تحمل مدلولاً إجتماعياً أو نفسياً أو مادياً أو هي لا تحصر في إطار المفهوم الضيق للدين بوصفه شيئاً مرتبطاً بالأرواح والذات الإلهية و عالم الماورائيات(مالوري ناي، ص221)، فالكف أو " الخامسة " التي أشرنا إليها من قبل كطقس واسع الانتشار والممارسة في نطاق الأسرة الجزائرية يحمل لدى هذه الأخيرة رمزية الحماية والدفاع وصد العين الشريرة إلا أنه في أصله يحمل مدلولاً مخالفاً فهو في الأساس طقس شعبي يرمز إلى كف العباس ابن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه والتي قطعت في حادثة كربلاء ووصل إلينا هذا الطقس متواتراً عبر الدولة الفاطمية الشيعية(محمد علي أذرشب، 2011، ص210)، مما يشير إلى أن الطقوس ترتبط بسياقات متعددة ومتنوعة، ويمكن أن تأخذ أبعاداً مخالفة ومغايرة للتي وجدت من أجلها أول مرة، الأمر الذي يحيلنا إلى الطاقة الإتصالية التي تحوز عليها هذه الطقوس، بحيث أنها تعد الرابط الحقيقي بين المؤسسة الصوفية بمختلف عناصرها وأفرادها والأسرة الجزائرية، والولي الصالح نتواصل معه برموز مرئية وأخرى صوتية وأخرى سلوكية، فالرموز المرئية مثل تغطية الرأس بالنسبة للمرأة غير المتحجبة عند زيارة ضريح صوفي معين كما هو الحال عند زيارة ضريح سيدي عبد الرحمان الثعالبي أو سيدي بومدين مثلاً، للدلالة على الاحترام والتقدير والاحتشام، وأما الرموز الصوتية فمثل خفض الصوت واستعمال عبارات الطاعة كسيدي الشيخ أو عبارة "مسلمين ومكتفين"، أو قراءة بعض التمام والأدعية والأوراد والطلاسم غير المفهومة، وأما الرموز السلوكية فهي كثيرة ومتنوعة منها الجذب والبكاء والرقص والطواف على الضريح والذبح وغيرها، ومن هنا يتضح أن الطقوس التي تستعملها الأسرة الجزائرية في علاقتها مع المؤسسة الصوفية هي لغة تعبيرية وإيحائية متواترة وموروثة قد توظفها دون أن تعلم مصدرها ولا حتى مشروعيتها وموافقها للشريعة الإسلامية التي تنتمي إليها، خاصة وأن اللغة الطقوسية هي لغة صارمة ودقيقة من الصعب مخالفتها أو تعويضها بطقوس جديدة، فعملية التعبير والتجديد في هذا المجال الحيوي تعد صعبة وبعيدة المنال نظراً للعناد وقوة التجذر الذي تمتلكه في نفوس وأذهان من يؤمنون بصحتها وقدرتها وشرعيتها، فالطقوس لا يمكن أن تحدد مستقبلها وبقائها بنفسها، فهي ليست ذاتية الوجود والانتشار وإنما تدين بقوة تأثيرها واستمرارها للمؤسسة الصوفية التي تعمل على نشرها ومنحها المصادقية والشرعية

والنفوذ والهيمنة الاجتماعية من جهة، وإلى الأسرة الجزائرية التي مازالت متشبثة بها وتؤمن بجذواها وفعاليتها الروحية والاجتماعية من جهة أخرى.

3 - المقدس، القبورية و دائرة الإلتماس مع التصوف

عند الحديث عن المقدس يتجه التفكير بشكل عام من الناحية اللفظية واللغوية إلى تعارضه واختلافه مع الدنيوي المادي، ذلك أن المقدس يمثل الطهر والنقاء مثالية الوجود والفعل، والدنيوي يمثل الانغماس في المدنس، مما يوحي بأنهما يقفان على طرفي نقيض، غير أن التصوف الإسلامي استطاع أن يمنح مزيدا من التقارب بينهما ووضع المقدس في خدمة الدنيوي، ومحاولة الارتقاء بالدنيوي إلى مزيد من الطهر والصفاء والنقاء والتخلص من مخلفات الممارسة الدنيوية المادية، لكن هذه المحاولة لم تكن ناجحة تماما ولم تكن فاشلة أيضا بل اعترضتها بعض المخرجات غير المتوقعة خاصة من طرف الممارسين غير المتمكنين من حقيقة التصوف الإسلامي وجوهره، الذين حولوا التصوف من جهة إلى نوع من الغنوصية التي تتعامل بشكل سلبي مع طبيعة الوجود المادي للإنسان والاعتماد الكلي على الواردات الإلهية التي لا تحصل إلا بعد قهر البدن، وهو رمز الوجود المادي للإنسان عموما، أي العمل الدؤوب على الفصل بين الروحي - المقدس- والمادي الإنساني(شريف هزاع شريف، 2008، ص40)، وحولته من جهة أخرى إلى مجرد ممارسات جوفاء خالية من أي روح أو معرفة أو حكمة، بحيث تم تحويله عند العامة وبعض المدعين إلى ارتباطات متتالية بالأسطورة والخرافة والشعوذة والقبورية والتعلق بالأضرحة.

ومن هذا المنطلق المنهجي والمعرفي يتضح لنا أن الأسرة الجزائرية ترى أن التصوف الإسلامي هو الحامل الشرعي الأكفأ لكل ما هو مقدس، أي أن هذا الأخير يتجسد بالنسبة إليها في المظاهر الصوفية التي يظهر عليها الولي الصالح أو التي يظهر عليها ضريحه ، فالمقدس هنا يعني عامل لجوء استثنائي تلجأ إليه الأسرة الجزائرية لإشباع حاجة مستعجلة وتحقيق منفعة ملحة وطارئة مما يعني أن المقدس هنا هو قوة متعالية عن الدنيوي ومؤثرة فيه حتى وإن كانت غيبية، لكنها قادرة على التأثير في مسار الأشياء والأحداث عن طريق البركة الكرامة، ويوجهنها إلى تصور أن كل مقدس يجب أن يكون دينيا وألوهيا في نظر الأسرة الجزائرية، لأن هذا المقدس عندها يرتبط مباشرة بروحانية الإسلام التي تقود إلى التقرب من الذات الإلهية إلى درجة القدرة على تحقيق الوساطة بين هذا المقدس الميت أي الولي الصوفي وبين الله، كل هذا أدى في النهاية إلى انتشار ثقافة القبورية وزيادة الأضرحة

بل وإنتاج لسان خاص بهذا النوع من المقدس يحتوي على ألفاظ و تراكيب لغوية تعبر عن هذه الماهية وعن هذا الاعتقاد المتين الذي تلتزم به الأسرة الجزائرية حيال هذا الأمر، ومن خلال ما سبق يمكن القول أيضا أن المقدس هو ارتباط ديني واجتماعي وأخلاقي يحيط بجميع جوانب الحياة الإنسانية فكما أنه متعلق بالعبادة (الله، الروح) فهو متعلق بالموجودات مثل الملائكة والولي الصالح ومتعلق كذلك بالأمكنة مثل المساجد والزوايا والأضرحة والمزارات، وهو متعلق أيضا بالأزمنة كالأعياد والمناسبات الصوفية (الوعدات أو الزردات والحضرات) فكل شيء يشير إلى المقدس بهذا المعنى فهو مزود بالبركة والحكمة والكرامة مما يحوله إلى قوة قادرة على توفير المدد والعون المطلوبين في مختلف مراحل الحياة الاجتماعية للإنسان وللأسرة، أي أن كل شيء يوضع في خدمة المقدس تتغير تلقائيا طريقة تعامل الأسرة الجزائرية معه، فهي ترى أنه يحمل صفات المقدس الأمر الذي يؤهله في نظرها كي يكون محل تقديس وإجلال، وتعتقد فيما بعد أنه قادر على أن يوظف هذه المواصفات القدسية ليتدخل في صالحها موفرا لها ما تحتاجه من دعم وشفاء ورزق وبركة وعلاج وأمن وحماية من الحسد والأعداء والخصوم وما إلى ذلك، ويكون الولي الصوفي أو القبر الذي يدفن فيه محل تقديس تستجلب به الأسرة الجزائرية ما تحتاجه في مختلف شؤونها الحياتية، فتصبح بعد ذلك متداخلة معه في ألفة وتناغم دائم ومتوازن ، بحيث يغدو المقدس مظهرا أساسيا في حياتها اليومية بل ويطبعها بطابعه الخاص، فأفراد الأسرة يتوكلون عليه قبل أداء أعمالهم، ويحلفون به ويقسمون باسمه عند الضرورة، ويتخذونه شاهدا في بعض معاملاتهم ويقدمون له الهدايا والقرايين ويتصدقون استجلابا لمودته، وهكذا يغدو المقدس في صورة الولي الصالح أو قبره عنصرا محركا للحياة ومنتجا فاعلا لمختلف السلوكيات والمظاهر الاجتماعية، بل وقد تذهب الأسرة إلى أبعد من هذا بكل قدراتها المادية والمعنوية وتسخير كل طاقتها من أجل حماية هذا القبر أو الضريح المقدس وإثبات شرعيته ومصداقيته الدينية والاجتماعية وحتى الإعجازية، فكل هذه الممارسات الاجتماعية التي تمارسها الأسرة الجزائرية حيال الولي الصالح والضريح تجعل من هذا المقدس مصدرا أساسيا للفعل الاجتماعي الأسري، فإذا كان الفعل الاجتماعي بشكل عام يحتاج إلى قيم ينطلق منها وطاقات وقدرات تعمل على تجسيده ونقله من دائرة الفردي إلى الاجتماعي فإن المقدس الذي تؤمن به الأسرة الجزائرية يشكل منبعا حقيقيا لمختلف قيمها ويشكل أيضا طاقة قوية محركة لفعلها الاجتماعي، مما يعني أنه صاحب فاعلية مشهودة في تحريك النشاط الاجتماعي ومنحه طابعا معينا يتسم بالالتزام الديني – وإن كان بحسب المفهوم الشعبي – والخوف من القوى الغيبية

وكبح جماح الانحراف والتذكير المستمر بقدرة هذا المقدس على الانتقام وسحب بركته وتأبيده لهذه الأسرة إن كان فعلها الاجتماعي أو فعل بعض أفرادها مخالفا لتعاليم معينة ، فكما أن المقدس يبني تصورا خاصا للأسرة حول التدين فإنه أيضا يبني فعلها الاجتماعي بفضل إقناعها بأنه قادر على ترويضها وتزويدها بما تحتاجه ومما تفتقر إليه فيعطي لنفسه معاني الرهبة والقداسة(روجيه كايوا، 2012، ص39)، وهكذا يتضح أن المقدس وإن كانت الأسرة الجزائرية تتخذه من الناحية الأولى كوسيلة نفعية تستعين بها على تحقيق مآربها إلا أنه يعيد إنتاج نفسه بداخلها وبجميع نشاطها الاجتماعي وفي مختلف علاقاتها وتفاعلاتها الاجتماعية، مما يعني أن هذا المقدس لا يترك نفسه فريسة تستخدم بشكل استغلالي وبراغماتي، وإنما يمتلك القدرة على أن يتسلل لدائرة المتخيل في وجدان الأسرة ليسيطر على مساحة كبيرة منها، إذ يتحول إلى مرجعية مهيمنة وأساسية تحدد طبيعة التوجهات والسلوكيات والمعتقدات وتنظم الممارسات الإحتفائية والمناسبات الدينية والأسرية، فالمقدس طاقة خطيرة وشديدة الفاعلية وقوة غير قابلة للتدجين، فروح الولي الصالح وقوته حاضرة بشكل قصري في كل سلوك لدى أي أسرة جزائرية تؤمن بأنها تنتمي إلى ولي من الأولياء الصالحين أو أنها تقع تحت خط حمايته ورعايته، فالصدقات موجهة له والتوسلات موجهة له والأمال معقودة عليه واللجوء يكون إليه عند الشعور بالخطر، فكبار السن عندنا مازالوا يحلفون ويقسمون بسيدي عبد القادر ويتوكلون عليه في قيامهم وجلسهم وشروعهم في العمل، حتى دون معرفتهم بحقيقة هذه الشخصية، وإنما ينسجون حولها الكثير من الروايات تصل إلى حد الأسطورة، مما يضيف عليها طابع القداسة غير القابلة للشك أو التصدع، بل إن الذي يعترض هذا الولي المقدس بالنقد أو السخرية أو التشكيك في قدرته يحذر وينذر بأنه سيتعرض للانتقام شديد يتمثل في المرض والفقر والعقم وتوقف النسل والجنون والعمى وغيرها(ملاحظة ميدانية للباحث من بعض العائلات بضريح سيدي لخضر بن خلوف بولاية مستغانم ، سبتمبر 2012)، ويظهر هذا السلوك الاجتماعي ليس فقط مدى قدرة المقدس على توجيه وإدارة دفة الثقافة الشعبية وإنما على قدرته في صناعة ثقافة شعبية فريدة خاصة به، بحيث تصبح هذه الثقافة أصيلة ومستقلة تماما لا تدين مطلقا للعقل أو النخب أو لثقافات الطبقات المسيطرة والغالبة اجتماعيا(دنييس كوش، 2007، ص127)، والشيء الذي يلفت الانتباه في هذه النقطة هو أن المقدس يجعل التصوف الإسلامي في نظر العامة وفي نظر الأسرة الجزائرية البسيطة مجرد ممارسات قبورية شكلية ضيقة الأبعاد محدودة الأهداف والغايات ومحصورة الشخصيات والأقطاب أيضا، أي أن المقدس المتمظهر في شخص الولي الصالح أو قبره هو أكثر ما

يتجلى من التجربة الصوفية للأسرة الجزائرية، بحيث أن نقطة الترابط الأساسية التي يلتحم فيها التصوف الإسلامي مع الأسرة الجزائرية هي القبورية أو القداسة الممنوحة لصاحب هذا القبر أو ذلك، وخاصة إذا كان التصوف في أساسه تجربة فردية تقوم على أساس النفور من الناس والاختلاء بالنفس قصد تطويعها وتقربها أكثر من الله في إطار المعراج الصوفي، يضاف إلى ذلك أن الطرق الصوفية في الجزائر عبر مراحل تاريخية عديدة عزلت نفسها عن المجتمع عموماً كما غرق الكثير منها في البدع والخرافات والتي صارت لبعض المتصوفة مناسبة للتكسب والاسترزاق، مما جعل نقطة الالتماس الوحيدة والأكثر فاعلية بين الأسرة الجزائرية والتصوف هي هذا المقدس المتشكل في الولي الصالح أو القبر.

ويأخذ المقدس في نظر المؤمنين به الكيفية التي يريدونها له وليس شرطاً أن تكون هي كيفيته الحقيقية التي خلق أو وجد عليها أصلاً، بحيث تحف الأسرة الجزائرية هذا المقدس بكثير من الهيبة والمثالية والقوى الخارقة والتنزيه والإعجاز وتجاوز حدود البشرية الضيقة، أو كما يقول م إلياد "إن المقدس هو تجلي على الكيفية التي يتصورها الإنسان مما يجعل العالم منشطاً إلى شطرين عالمنا نحن وهو عالم دنيوي مقصر ومحدود، وعالم مقدس وهو عالم نموذجي مثالي بالنسبة لكل الأزمنة والممارسات سواء تلك الحاضرة في الطقوس أو في الأساطير" (نور الدين الزاهي، ص44)، الأمر الذي يشعر الأسرة الجزائرية بالضعف أمام الولي أو الضريح المقدس وأنها دائماً تقع تحت طائلة الحاجة إليه وعدم القدرة على الاستغناء عنه في جميع الأحوال والحالات لأنه ينتمي إلى الحالة العليا وهي تنتمي إلى الحالة السفلى الضعيفة.

إن المقدس في نمط المتخيل لدى الأسرة الجزائرية يشير إلى إنتاج نوع مميز وفريد من العلاقة بينهما وبين الضريح أو القبر الذي يرقد فيه الولي الصوفي، وتشمل هذه العلاقة الذات المقدسة التي تقترب من الألوهية وذات أخرى مؤمنة فقيرة ومحتاجة ومدينة للمقدس بالطاعة والولاء والتصديق والثقة وممارسة مختلف الطقوس للتعبير عن هذه العلاقة وجورها، وكثيراً ما تعبر عملية زيارة الأضرحة عن طبيعة هذه العلاقة إذ تظهر الأسرة الجزائرية وهي في حضرة الولي الصالح بحالة من الخشوع والهيبة والذهول والتسليم المطلق وهذا ما يظهر أساساً في زيارة القبر في الحالة الفردية حيث يلقي عليه السلام ويقبل وينزع الحذاء ويخفت الصوت وتقدم بعض الهدايا خاصة النقود وإيقاد الشموع وذبح الذبائح وبعدها يتم الشروع في الدعاء أو تقديم لائحة المطالب ومختلف المرتجيات، أما عند زيارة القبر في

حالة جماعية احتفالية فإن الأمر يختلف شيئاً ما، بحيث تكون هذه الزيارة ليس بنية إشباع حاجة أو تحقيق غرض معين وإنما بنية الاحتفال والتذكر، وتظهر وعدة سيدي الحسني بوهران هذا المعنى تماماً، بحيث تبدأ هذه الاحتفالية بعد صلاة العصر بتلاوة القرآن إلى صباح اليوم الموالي وتسمى هذه القراءة بـ " السلكة " وبعدها يقام حفل فلكلوري يتم خلالها إلباس قبر أو ضريح سيدي الحسني الشريف الوزاني برداء حريري أخضر، كدلالة على استمرار علاقة التقديس والطاعة وخدمته(ملاحظة ميدانية للباحث من وعدة سيدي الحسني بمدينة وهران بتاريخ 09-10-11 جويلية 2007)، الأمر الذي يشير في الحالتين إلى وجود نوع من التقاطب المستمر والدائم بين الأسرة الجزائرية والمقدس في شكل الضريح أو القبر يتميز هذا التقاطب عادة في الوصول المثالي ودرجة الكمال أولاً وما يقابلها من مستلزمات التذلل والوضوح والرغبة في قضاء الحوائج والتبعية الدائمة للمقدس الأقوى والأمثل والأقرب للذات الإلهية والأجدر بالإستجابة.

وقد انشغلت الأسرة الجزائرية كثيراً بالمقدس المتمظهر في ضريح الولي الصوفي، حتى أصبحت زيارة هذه الأضرحة ممارسة دينية ثابتة ومقدسة في حد ذاتها وذلك رغم وجود خطاب فقهي لا يعترف تماماً بشرعية مثل هذه التقاليد الدينية والتي يعتبرها بدعة وسلوكاً مفتعلاً ينافي جوهر التوحيد الذي جاء به الدين الإسلامي(الغني مندوب، ص149)، بحيث تحولت زيارة الأضرحة والقبورية إلى سلوك يومي متداول جداً ومدمج ضمن الحياة الاجتماعية اليومية ويندرج بشكل تام مع خصوصية الحياة الاجتماعية لهذه الأسرة، بل إن قطاعاً واسعاً من المجتمع الجزائري الشعبي والنخبوي يتبنون زيارة الأضرحة كشكل من أشكال التوجه والإذعان للمقدس في إطار ممارسة وعلاقة دينية ضرورية لاستقرار حياتهم من مختلف التهديدات والآفات، بل إن الأمر يتعدى هذا المستوى، فالأضرحة بنزعتها القداسية تحولت إلى مؤسسات قائمة بذاتها لها نظامها وتجهيزاتها وعمالها ومن يتعيشون منها، فهذا المقدس لا ينزوي فقط في حدود خدمة من يلجأ إليه من الأسر طمعا في البركة والكرامة وإنما يتعدى ذلك إلى تحوله لمصدر رزق يدر الأموال والمساعدات للقائمين على خدمته ورعايته والمحتاجين وعابري السبيل وغيرهم، مما يعطي انطبعا أن هذا الولي الصوفي مازال يعيد إنتاج بركته حتى وهو ميت، الشيء الذي يزيد من تدعيم دائرة التماس والتقارب بين التصوف الإسلامي والقبورية لدى الأسرة الجزائرية، فالشريف والمرابط والولي الصوفي يعني في دائرة المخيال الاجتماعي للأسرة الجزائرية المعجزة والكرامة

والقوة الخارقة للطبيعة، فليس غريبا عليه أن يستطيع وهو ميت أن يشبع مختلف الحاجات الملقاة على ضريحه من طرف من يؤمنون به ويقدمونه، وبهذا تتواتر قداسة هذا الولي الصوفي، وتجاوزه للطبيعة البشرية المعتادة والمألوفة(ال الشريف كمال دحومان الحسيني، ص87). ومظاهر ارتباط الأسرة الجزائرية بالمقدس تأخذ أشكالا متنوعة، ويمكن القول عموما بوجود ارتباط من خلال الزيارة للضريح المحلي الذي يوجد في حدود المنطقة السكنية أو القرية وعادة ما يكون صاحب الضريح من نسل هذه القرية أو أحد مؤسسيها أو أنها نشأت في محيطه بعد بنائه وهكذا، وتكون هذه الزيارة غير منتظمة ولكنها مستمرة طول أيام السنة فقد تكون الزيارة في وقت الفراغ أو عند الحاجة أو على شكل سلوك روتيني كما هو حال السكان المحيطين بضريح سيدي عبد الرحمان بالجزائر العاصمة، أو السكان المحيطين بضريح سيدي بن يوسف بمدينة مليانة.

وما تجدر الإشارة إليه هنا أن علاقة القبورية بالتصوف الإسلامي في مخيال الفرد والأسرة الجزائرية متجذرة من الناحية التاريخية بحيث أن هذا المعتقد وجد نفسه يتواتر ويتوارث اجتماعيا، وكتب تاريخا زاخرا بالأحداث والروايات الشعبية في جميع ربوع البلاد التي تصور هذه العلاقة الاجتماعية الوطيدة، ومن ذلك ما يؤكد عليه الدكتور أبو القاسم سعد الله في كتابه تاريخ الجزائر الثقافي، فيذكر من ذلك أن التصوف في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين كان قد اختلط بالبدعة والشعوذة والخرافة واستغلال العامة ولم يعد هو التصوف الذي كان عليه الأوائل الذين كانوا يجمعون بين القيم ومعرفة الله عن طريق العمل والنظر والتدبر في خلقه، الذين لم يدعوا لأنفسهم كرامة ولا خارقة وإنما كانوا متبعين للكتاب والسنة(أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 1998، ص478).

إن هذه الوضعية التاريخية جعلت الكثير من أهل التصوف السني في الجزائر يرفضون هذا الوضع المزري ويسعون إلى تغييره والتخلص من تبعاته الدينية والأخلاقية والاجتماعية التي أضرت كثيرا بالإنسان الجزائري وحولته إلى مجرد متلقي أخرق يتقبل كل ما يساق له في قالب ديني دون تمحيص أو تحليل أو نقد، الأمر الذي عطل في النهاية كل النسق الاجتماعي الجزائري فتأخرت بذلك حركة النهضة، ومن هؤلاء نجد الشيخ العلامة الصوفي محمد بن علي السنوسي (1788م-1859م) الذي بدأ حركته الإصلاحية بالاطلاع على أحوال العالم الإسلامي بداية من بلاده الجزائر، و إن كان يدعو للانفتاح على كل الطرق الصوفية الأخرى و الدعوة إلى الوحدة ونبذ الفرقة والاختلاف، فإنه بالمقابل عمل على

إصلاح العقائد ورفض ممارسات الطرقيين والقبوريين الذين حولوا التصوف إلى عملية استرزاك وتكسب من خلال تشويه عقائد الناس بالبدع والشرك وغيرها(محمود إبراهيم، 2009، ص191)، كما نجد كذلك للشيخ صولات وجولات في محاربة القبورية وما انجر عنها من انحرافات، فقد عمل في إطار فكره الصوفي الإصلاحية على فك الارتباط بين التصوف والقبورية حيث أنه لم يتردد في وصف متصوفة زمانه بالزندقة واتخاذ التصوف كذريعة للوصول إلى الدنيا واستغلال عقول العامة(أبو القاسم سعد الله، ص474)، ولقد عبر الشيخ عبد الكريم الفكون عن مجمل انتقاداته لما آل إليه التصوف في الجزائر عبر كتابه منشور الهداية بحيث وصف الحالة الصوفية الجزائرية في وقته بانتشار البدع وسيادة الجاهل وكساد العلم وانحراف أهل الطرق الصوفية عن التصوف الحقيقي وتحالف هؤلاء مع الظلمة واللصوص والولاة الفاسدين، وقد اعتبر كل هؤلاء أنصارا لحزب الشيطان، ومن هذا المنطلق أدرك الشيخ الفكون أن الإصلاح المؤدي إلى معرفة الله والتقرب منه ليس بالتوسط بالشيخ واتخاذ الحضرة والجنب والكرامة ولكنه هو اتباع الكتاب والسنة وإجماع الأمة(أبو القاسم سعد الله، ص 475 - 476)، وعلى هذا المنهج الإصلاحية الشامل سار الشيخ العلامة عبد الرحمان الثعالبي الذي تتحدث عنه المراجع التاريخية بأنه كان عالما مصنفا ووليا صالحا من الرافضيين للشطحات الصوفية، ولما ولي القضاء من غير رضا منه عمل على إعادة التصوف الإسلامي في الجزائر إلى طريقه الصحيح ومعاينة القبوريين والمبتدعين من أذعياء التصوف، وظل يبشر بما يسميه التصوف المعتدل الحريص على التقيد بالكتاب والسنة(قدور إبراهيم المهاجي، 2006، ص137).

كما يمكننا أن نسجل نفس المحاولات الإصلاحية مع العلامة أحمد بن يوسف الملياني والتي أغنت الحياة الصوفية الجزائرية بالعلم والفقه والإستعمال الصريح للعقل بعيدا عن الخرافات والتسطيح الفظيع للعقيدة الإسلامية، مما جعلها قوة تأثيرية حتى مع دعاة القبورية وأذعياء التصوف الإسلامي(أبو القاسم سعد الله، ص497)، غير أنه من الضرورة الإشارة في هذا المقام إلى أن الفكر الصوفي عند الملياني يمكن أن تسجل عليه بعض المؤاخذات كبعض ما كان يدعيه بأن الله تعالى قد أعطاه علم الباطن وعلم الظاهر بدون مشقة، أو كقوله أنه نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو ادعاءه أنه رأى رسول الله في البيضة لا في المنام أو ما نسب إليه بأنه قال من رأني أو جالسني إلا سلم يوم القيامة(أبو القاسم سعد الله، ص 497).

كما أن للجزائر في عصرها الحديث وقفات تاريخية جليلة في محاربة ما لحق بالمجتمع الجزائري من خراب ودمار على المستوى السلوك الديني والحضاري جراء تحويل التصوف إلى قبورية بعيدة عن جوهر الإسلام، وقد رسم الشيخ عبد الحميد بن باديس أروع الصور وأجل التجليات الإصلاحية في محاربة القبورية وتخليص الشعب الجزائري منها، خاصة وأن هذه المرحلة التاريخية شهدت تحالفا غير معلنا بين بعض أدياء التصوف والمستدمر الفرنسي لتدمير ما بقي من شخصية الإنسان الجزائري لتسهيل الأمر على قوى الإحتلال الفرنسي لنهب المزيد من ثروات ومكاسب الأمة الجزائرية المسلوبة، وفي هذا المنحى يشير العلامة عبد الحميد بن باديس أن أكثر من تسبب في نشر البدع والخرافات هم الطريقة الذين لم يعرف لهم أي وجود في زمن السلف الصالح وهم يعتمدون على الغلو في الشيخ حيا أو ميتا وخدمته وخدمة أولاده وعائلته بما في ذلك من استغلال وإذلال وامتهان لكرامة الإنسان وتجميد للعقول وما إلى غير ذلك من الشرور(عبد الحميد بن باديس، 1937، ص ص 177 – 178)، ولعل هذا ما يشير إليه أحمد توفيق المدني حين يؤكد أن الطريقة في الجزائر بلغت درجة كبيرة في إفساد عقائد الجزائريين وتحويل التصوف إلى مجرد ممارسات قبورية، خاصة أن هذه الطرق يقوم عليها رجال انغمسوا في لذاتهم وجهلهم ووضعوا التصوف في خدمة الاستعمار الفرنسي(توفيق المدني، 1963، ص 352)، كما يلاحظ في نفس هذا السياق الدكتور رابح تركي أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين قامت بدور هام في التصدي لمحاولات فرنسا لبناء ونشر ما أسمته الإسلام الجزائري الذي يعتمد على الطريقة القبورية وتخريب عقول الجزائريين الأمر الذي جعل بعض الشباب الجزائري المتعلم بالفرنسية ينفر من الإسلام و يعتبره دين خرافة وشعوذة وأراجيف(رابح تركي، 2001، ص 125).

خاتمة

يبدو من خلال استعراض مختلف جوانب العلاقات المنسوجة بين الأسرة الجزائرية والتجربة الصوفية بما تحمله من خصوصيات وممارسات ومقاربات لما يجب أن يكون عليه الفرد والمجتمع الجزائري معا يبدو أن الأسرة الجزائرية حمالة أوجه، بحيث نلمس ترنحها في تعاملها مع التصوف وعدم انضباطها في توجه محدد أو في موقف واضح ونهائي منه، مما يعبر على أن العلاقة القائمة فعليا بينهما هي في الأساس علاقة سطحية مبنية على الفهم السطحي لبعضهما البعض وقلة المبادرات الإتصالية التي من شأنها أن تعمق هذا الفهم، والشيء الذي يسترعي الإنتباه أكثر من غيره هو أن الأسرة الجزائرية وعلى مدار علاقتها

مع التصوف لم تمتلك إلا صورة ضبابية عن هذه التجربة وطبيعتها وتصوراتها للحياة عموماً، فلا نسجل أي صعوبة تذكر في استجلاء هذه الصورة الضبابية من خلال التداخل الكبير والمفرط الذي تخط فيه بين المعتقدات الشعبية والقبورية والتصوف، وعدم توفرها على آليات معرفية وميدانية واقعية تتمكن من خلالها من ترسيم الحدود الفاصلة بين مختلف هذه التجارب الدينية المتباينة والمنفصلة عن بعضها البعض في أغلب الجوانب، فرصيد التجربة الصوفية بالنسبة للأسرة الجزائرية يتمحور ويختصر في بعض الممارسات الطقوسية غير الواعية وغير المفهومة في الكثير من الأحيان والموروثة دون سابق تمحيص أو تدقيق أو نقد، وإنما تكتفي بإعادة إنتاجها وممارستها بنفس الكيفيات وبنفس الدوافع والمقاصد في مشهدية دينية واجتماعية تعمل على إعطاء الزمن مفهوماً سلبياً لا يحمل مكنزمات التطور والقدرة على التعبير، مما يشير إلى أن الأسرة تتعامل مع التصوف على أنه موروث ديني واجتماعي تقتضي الحاجة الملحة والظروف الطارئة إلى اللجوء إليه وممارسته وفق نسق معين ومحدد مسبقاً حتى وإن كان يختلف مع جوهر التصوف الحقيقي ويتناقض كلياً مع مقتضيات التوحيد الذي جاءت العقيدة الإسلامية كي ترسخه في التصورات والسلوكيات، فالولي الصالح الذي تلجأ إلى ضريحه وقبره وزاويته يعني لها في النهاية نوع من الطاقة الروحية الطاهرة المتعالية الإعجازية والخارقة التي تتمكن دون غيرها من إشباع الحاجات وتحقيق المطالب نظراً لحضوتها وقربها من الحضرة الإلهية وقدرتها على استخدام عوالم الملكوت العلوي في خدمة مصالح الأتباع والزائرين له .

الهوامش

- 1 - محمد الجوهري، الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية، القاهرة، دار الكتاب، 1978.
- 2 - نور الدين طوالي، في إشكالية المقدس، ترجمة وجيه البعيني، ط1، الجزائر، منشورات عويدات، بيروت، د م ج ج، 1988.
- 3- الشريف كمال دحومان الحسني، أشرف الجزائر ودورهم الحضاري في المجتمع الجزائري، ط1، الجزائر، دار الخلدونية، 2009.
- 4 - محمد مبارك الميللي، تهذيب رسالة الشرك، تحقيق سعد بن عبد الرحمان الحصين، ط1، عنابة الجزائر، الدار الأثرية1، 2005.
- 5 - مأمون طه، علم الاجتماع في الحياة اليومية - قراءة سوسولوجية لوقائع مشاهدة - ، دار المعرفة، عمان، 2011.

- 6- مالوري ناي، الدين الأسس، ترجمة هند عبد الستار، ط1، بيروت، الشبكة العربية لأبحاث والنشر، 2009.
- 7 - ملاحظة ميدانية للباحث، خاصة بالأسر المحيطة بمقر الطريقة التيجانية بمدينة تماسين ولاية ورقلة ، أفريل 2013.
- 8 - جون بول ويليام، الأديان في علم الاجتماع ، ترجمة بسمة علي بدران، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001.
- 9- ملاحظة ميدانية للباحث لختان جماعي لبعض الأطفال في ولاية البليدة في الليلة السابعة والعشرين من رمضان 2011 .
- 10 - ملاحظة ميدانية للباحث في الزاوية التيجانية بقمار ولاية الوادي أفريل 2013 .
- 11 - عبد الغني مندوب، الدين والمجتمع - دراسة سوسولوجية للتدين في المغرب - إفريقيا للنشر ن الدار البيضاء ، ط1، 2010.
- 12- ملاحظة ميدانية للباحث بمقر الزاوية البوشيخية بمدينة متليلي ولاية غرداية، ماي 2009 .
- 13 - محمد علي أدرشب، تلمسان مقاومة وعرفان: الجزائر بعيون إيرانية، إيران، دار تعارف للطباعة والنشر، 2011.
- 14 - شريف هزاع شريف، نقد التصوف: النص، الخطاب، التفكيك، ط1، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2008.
- 15- روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، ط1، ترجمة سميرة ريشا، دون مدينة النشر، المنظمة العربية للترجمة 2012.
- 16- ملاحظة ميدانية للباحث من بعض العائلات بضريح سيدي لخضر بن خلوف بولاية مستغانم ، سبتمبر 2012.
- 17 - دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- 18- ملاحظة ميدانية للباحث من عدة سيدي الحسني بمدينة وهران بتاريخ 09-10-11 جويلية 2007.
- 19- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، ط1 ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي، 1998.

- 20- محمود إبراهيم، العلامة محمد بن علي السنوسي الجزائري مجتهدا ومجاهدا، الجزائر، د م ج ج، 2009.
- 21 – قدور إبراهيم المهاجي، أعلام المتصوفة في الجزائر: كتاباتهم وأشعارهم ، 2006.
- 22 – عبد الحميد بن باديس، إصلاح عقيدة الجزائريين، مجلة الشهاب، الجزائر، عدد شهر جوان، 1937.
- 23 – أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، ط1، الجزائر، دار الكتاب، 1963.
- 24 – رابح تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر، الجزائر، المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر والإشهار، 2001.