

بنية الخطاب المنقبي في نشدان أدب زيارة الأضرحة وأحكامها

بالمغرب الأوسط الوسيط والجزائر الحديثة

«قراءة في بواعث التأليف ومحاولة تسنين الخطاب وتقصيده»

Structure of the Discourse in Nachdane Literature Visiting the Shrines and their Virtues in
the Middle Middle and Modern Algeria

« Reading the motives of authorship and trying to enact and discredit the speech »

*إسماعيل بركات

جامعة محمد بوضياف . المسيلة، ismail.barkat@univ-msila.dz

ملخص: تاريخ الاستلام: 2019/12/25 تاريخ القبول: 2021/04/17 تاريخ النشر: 2021/12/28

تهتم هذه الورقة البحثية باستثارة وتحليل نصوص مدونات مجاميع المناقب التي أرخت لموضوع « الزيارة وأحكامها على الأضرحة » من حيث نشأتها ببلاد المغرب الأوسط الوسيط وتطور تقعيدها وتسنيها منذ القرن 8هـ / 14م، واستمرار الكتابة فيه إلى القرن 19م بالجزائر الحديثة كجنس أدبي ضمن الأبحاث الأنثوغرافية والتاريخية الاستعمارية في سياق البحث عن جذور المعتقدات الشعبية للمغاربة، مما يستدعي منهج التحليل الدقيق والتحري في الاستنتاج للكشف عن مكنونها الفكري، وفهم أبعادها التاريخية وظواهرها الدينية، للإحاطة بجنس «أدب الزيارة وفضلها» ونشأتها، وتطور تأصيلها ضمن مناهج النخبة الصوفية العالمية، ومشاريع التأصيل والتقعيد التي أنجزتها، فضلا عن دراسة تاريخ الذهنيات وصوره عبر أمده الطويل لمجتمع الجزائر الحديثة، وأبعاد الضريح المزار كعامل توازن سيكولوجي واجتماعي وثقافي أمام تحديات العصر، ودلالات الوظائف والطقوس التي تشمل كل الشعائر والاحتفالات الدينية، ومختلف العادات والتقاليد المتعارف عنها، والذي هو في الواقع إفراز لظرفية تاريخية، ووليد نسيجه الثقافي السائد داخل بنيته وعمرانه، وليس من أطاريح المدرسة الكولونيالية وتحقيباتها الإثنوغرافية والمونوغرافية التي رامت إنتاج مفاهيم وأفكار اختزالية، وقرارات

تعسفية للعديد من النصوص المناقبية، من أجل الوصول إلى معرفة موضوعية عن المجتمع الجزائري ونظامه الديني والعقدي.

كلمات مفتاحية: الأضرحة، أولياء، البركة، تسنين، تقعيد، الخوارق، الزيارة، صوفية، الكرامة، مرابطين، مناقب.

Abstract: Reading many of the texts of the blogs of the groups of mines, it is clear that her speech is an analytical approach to the study of the history of the popular minds and beliefs of the medieval Maghreb society and modern Algeria. And anthropological, ethnographic and historical colonial, which requires careful analysis and investigation in the conclusion to reveal its intellectual potential, and understand its historical dimensions and religious phenomena, to take into account the genius and virtues of the visitation, its origin and evolution rooted within the curricula The world-renowned Sufi elite and the rooting and complexity projects it has accomplished to stabilize popular rituals, In order to obtain objective knowledge about the Algerian society and its religious and belief system, And the dimensions of the shrine shrine as a psychological, social and cultural balance factor against the challenges of the times, the indications of jobs and rituals that include all rituals and religious ceremonies, and various customs and traditions known.

Keywords: shrines, guardians, blessing, teething, retirement, paranormal, visit, mystics, dignity, stationed, Virtues.

Résumé: En lisant de nombreux textes des blogs des groupes de mines, il est clair que son discours constitue une approche analytique de l'étude de l'histoire des esprits et des convictions populaires de la société du Maghreb médiéval et de l'Algérie moderne. Et anthropologique, ethnographique et historique coloniale, qui nécessite une analyse et une investigation minutieuses afin de révéler son potentiel intellectuel et de comprendre ses dimensions historiques et ses phénomènes religieux, afin de prendre en compte le génie et les vertus de la visite, son origine et son évolution enracinées dans les programmes scolaires L'élite savante soufie et les projets complexes et enracinés qu'elle a réalisés pour stabiliser les rituels populaires, Afin d'obtenir une connaissance objective de la société algérienne et de

son système religieux et de croyance, Et les dimensions du sanctuaire en tant que facteur d'équilibre psychologique, social et culturel contre les défis de l'époque, les indications des emplois et des rituels qui incluent tous les rituels et cérémonies religieuses, et les diverses coutumes et traditions connues.

Mots clés: Vertus, Awliya., Soufi., Dignité., Paranormal., Visiter., Sanctuaires., Étang., Morabitin., Retraite., Dentition.

مقدمة:

انفتحت الثورة المنهجية الحديثة التي عرفتها العلوم الإنسانية منذ القرن التاسع عشر على المادة المنقبية، وتنهت إلى أهميتها الشديدة وحضورها الطاغي على مستوى الذهنية والاجتماع. خاصة مع عجز المادة الإخبارية التقليدية عن ملاسة الكثير من الجوانب الخفية في التاريخ العربي الإسلامي، بيد أن التعامل مع خطابها في بعده الخيالي والخرافي باعتباره نصا أدبيا كغيره من النصوص التي تقرأ داخليا، غاية ما يمكن أن يسعف به هو دراسة تاريخ الذهنيات وصوره عبر أمدّه الطويل، ببيان الإمكانات التفسيرية التي قد يقبلها ويتطلبها ويستدعيها (المنصوري، 2017، ص. 80) بتداخل أنماط كتابته بين النظري في حدود النص والعقل، والإبداعي بتوصيف البيوغرافيا وتمثل تجربتها في إيراد الخوارق، وبالترجمة استنادا إلى الواقع والتاريخ (طحطح، 2014، ص. 119).

وتقدم لنا كتب ومجاميع المناقب نماذج ممتازة لتفسير الملامح العامة للذهنية الجزائرية الحديثة في نشدائها « لأدب زيارة الأضرحة ونقلها »، وإدراك أنماط وخصوصية ثقافتها والسقف المعرفي لها منذ القرن 8هـ / 14م، وأن استمرار الكتابة فيها إلى القرن 19م كجنس أدبي ضمن الأبحاث الأنثوغرافية والتاريخية الاستعمارية (Berque, 1978, P. 542; Vatin, 1981, P. 27, 32; Louis, 1884, P.) (39, 41 في سياق البحث عن جذور المعتقدات الشعبية للمغاربة، قد شكى مركزية زيارة أضرحة الأولياء والمرابطين في إنسان ما بعد الموحدين كوجه نموذجي للعصر الاستعماري (مالك بن نبي، 2002، ص. 38).

وعلى الرغم من ما يشوب أدب الزيارة ضمن نصوص المناقب من دعوة مريديها وأتباعها من خلال تكرار النمط السلوكي للرسول P، والذي أصبح الهاجس الرئيس الذي يطبع المنظومة التمثيلية التي كانت وراء وضع كتب المناقب لهذا الجنس الأدبي (علواني، 2015، ص. 38)، وما قابلها من مشاريع التقعيد والتسنين من طرف الفقهاء والقضاة، لأنها حملت إلينا إشارات مهمة في ترتيب الزيارة وفضلها من حيث موعدها واستيعاب الزائر لها، وما يتوجب من آدابها بكثير من الاستطرادات لتثبيت مفهوم الصلاح قيميا ووجوديا، وأبعاد الضريح المزار كعامل توازن سيكولوجي واجتماعي وثقافي أمام

تحديات العصر، ودلالات الوظائف والطقوس التي تشمل كل الشعائر والاحتفالات الدينية، ومختلف العادات والتقاليد المتعارف عنها.

مما أدى إلى تعميم ظاهرة تعظيم الأولياء، وما تبعها من زيارة أضرحتهم التي شكلت أحد مظاهر العمران الصوفي المتصل بطقوس البركة والتضرع التي كان المجتمع يتعاطاها استمالة وتقرباً وتزلفاً للتعبد والتدين والدعاء عندها، والتوسل بأصحابها إلى الله I في دفع المعاطب وكشف المصائب وتحقيق الرغائب وقضاء الحاجات، وكرس بذلك واقعا تاريخيا في الممارسات الاجتماعية أدى إلى انتعاش جهاز التصوف الطرقي بالمغرب الأوسط الوسيط ثم بالجزائر الحديثة، واتساع تأثيره وعمق نفاده في نسيج المجتمع الجزائري البدوي والحضري على السواء.

مما يدفعنا إلى التساؤل حول نشأة فكرة الزيارة ضمن هذه المجاميع التي كتبها الصوفية المغربية؟ وظروف ودوافع استفحال ظاهرتها؟ وكيف قابلها صنف الفقهاء والقضاة بالتقعيد والتسنين؟ وماذا كانت تمثل بالنسبة لأطاريح المدرسة الكولونيالية على صعيد القرن 19م؟

بيد أن قراءة نصوص مجاميعها . شرط تجاوز الأساطير والخرافات الملايسة لتراجمها . يستدعي الاعتماد على منهج المقاربة بين نصوصها، ثم تحليلها ونقدها وتأويلها وإعادة تركيبها. من أجل تخريجات الانتحال التي تدفعها تاريخية خطاب المناقب وفق نمطين: الأول ما تعكسه ترجمة الولي الصالح من أنه « مجاب الدعوة »، والثاني في ما يتعلق جغرافية المقدس وجنس أدب الزيارة، الذي لا زال ينعش الضريح ومنظوماته بنبض الحياة والاستمرارية في التبرك والتقديس إلى يومنا هذا.

وقد اهتممنا في الإجابة على اشكاليات المتداول مناقشة مفهوم زيارة أضرحة الصوفية ضمن سياق نصوص الأدب المناقبي باختلاف المرجعيات، وصولاً إلى تحليل مركز لبواعث التأليف المتأرجحة بين البركة والاقتداء، والذي يعطي أكثر صورة ووضوحاً لدلالات المصطلح وأبعاده، ثم موقف النخبة الصوفية بالمغرب الأوسط من قضايا التصوف البدعي التي ترجمتها مشاريع التقعيد والتسنين.

ويظهر في ضمنه بيان دور الدراسات الكولونيالية الفرنسية في دراسة المجتمع الجزائري خلال القرن 19م، والتنقيب في بنياته الاجتماعية والثقافية، من خلال ترصد كنه نصوصها لمسألة الطقوس الشعبية والممارسات التعبدية، والاعتقادات المتداولة بشأن الأضرحة والمقابر، وفهم أبعادها وامتداداتها الدينية والفكرية، وتبرير التحقيب الذي اقترحته الأبحاث الإثنوغرافية والمونوغرافية فيما يتعلق بإشكالية فهم ظاهرة المرابطين على صعيد القرن 19م.

1. ملاحظات تمهيدية:

المقصود بزيارة أضرحة الصوفية تلك التي يروم صاحبها السياحة في الأرض للقاء المتصوفة والأولياء وزيارة أضرحتهم من أجل الارتقاء نحو الولاية وتعميق الثقافة الصوفية (الشاهدي، 1990).

ص. 66)، وقد كتب ابن عجيبة (1983، ص. 102) في هذا الشأن: "ولا بد للفقير من السياحة في بدايته، لأن السفر يسفر عن العيوب، ويظهر النفوس والقلوب ويوسع الأخلاق، وبه تتسع معرفة الملك الخلق، لأن المسافر كل يوم يشاهد تجليا جديدا، ويلقى وجوها لا يعرفها ولا يأنس بها فتتسع معرفته بذلك وتتسع معناه، وقد قالوا: الفقير كالماء، فإذا طال مكثه في موضع واحد تغرأنتن"، وهو ما يبين أهمية الرحلة ولزومها عند المشتغل بعلوم الحقائق، فعينه لا تشاهد إلا ما يرفع همها في السلوك، باستحضار لطائفه العلوية وحقائقه الخفية، ويزيدها يقينا في صواب وجهة المسير (الجيلي، 1982، ص. 9)، ولذلك فهو يتعجب من أمور قد تبدو عادية عند بعض الناس، فيلتقط الإشارات التي يبصر من خلالها ما لا يشاهده غيره، وإذا أراد البوح بما أبصر فلغة العبارة المألوفة قد لا تطاوعه، ليفر إلى لغة الإشارة والرمز، فتصير الرحلة ترقيا وارتقاء (التوزاني، 2017، ص. 82).

وهذا المعنى في الواقع نوع «حركة ومخالطة» يترجم حركة ونقل مادة ومعنوية من مكان دنيوي الدار إلى مقدس طقوسي. الولي، بمصاحبة سلوك مادي ومعنوي يظهر في إقبال الناس على هذه الأماكن (طواهي، 2016، ص. 156).

فزيارة الولي توثق لحدوث شيء عجيب به، ليتحول إثر ذلك إلى فضاء مفتوح للعبادة والتقديس بالشكل الشعبي، لا طلبا للغفران والتكفير عن الذنوب فحسب، بل سعيا نحو البحث عن متنفس مخيالي شعبي للآلام والخوف والحزن، وصولا للشعور بحالة من الاستمرار النفسي والتفاؤل بالمستقبل (كريبي، 2013، ص. 14، 15)، فترقى الزيارة بذلك إلى مستوى الباعث الرئيسي والمقصد الأساسي الذي حرك دواعي التأليف في مقاصدها وأحكامها، علاوة على ما أثارتها المسألة من جدل في وسط الفقهاء، ومن محاولة لتنظيمها والحد من جوانبها البدعية (العامري، 2001، ص. 356).

2. بواعث التأليف بين البركة والافتداء:

قسمت إحدى الدراسات التراثية (الهاشم، 2008، ص. 253. 259) دوافع الكتابة المنقبية إلى ثلاثة أقسام؛ بين دوافع ذاتية ودوافع غيرية، ثم دوافع موضوعية مسببة في الحديث عن مقاصد التأليف ورهاناته، وجعلها تتوزع بين الرهان النفسي والرهان النفعي ورهانا لمفاخرة أو الرهانات المركبة. غير أن هذه التقسيمات الفرعية التي أنجزت إليها، لا تتمتع بصلاية التصنيف وصرامة الحد والتعريف، فضلا عن كونها تتعارض مع طبيعة المنهج الذي يجنح إلى التجميع أكثر مما يميل إلى التفريق، ويبحث عن التوافق أكثر مما يستهويه التنافر، ويركن إلى العام بقدر إعراضه ونفوره من الخاص (المنصوري، 2017، ص. 117).

وعليه يمكن جمع بواعث التأليف والتصنيف في بواعث موضوعية ترقد إلى النص الترجمي ذاته، وإلى طبيعة الخطاب المنقي بحيث تخضع إلى تقاليده وتنسج بسننه وأعرافه، والتي تسمح بالخلوص إلى نتائج موضوعية عند تحليل الخطاب المنقي (المنصوري، 2017، ص. 124).

وتحلينا كتب المناقب بالمغرب الأوسط والجزائر الحديثة بعد تأمل مجمل تصريحاتها ومعظم تضميناتها، إلى وجود خصوصية على مستوى البواعث والأسباب والمقاصد والغايات، مع ما بينهما من تداخل وتقاطع، تساعدنا على تأطير المجال التداولي لنصوصها المستقاة بين مختلف مصادرها، والتعرف على ميثاق القراءة بين مؤلفيها ومتلقيها، مع ما تضمنته من إلحاح مثير للتأمل على البعد الذاتي في عملية التأليف.

بيد أن ما يمكن اعتباره من قبيل الباعث والداعي والمحرك في الكتابة المنقبية كافة، يمكن أن يندرج ضمن ركني « البركة » و« الاقتداء » حيث يدخل الركن الأول في بعض معانيه على الم « قدس، هبة وتكريما وتشريفا من الله لا من اكتساب نفسه، وهي انتقال حالة الإنسان أو غيره من وضع دنيوي إلى وضع قدسي (شغموم، 1991، ص. 28)، والثاني يعتمد إلى شحن السلوك البشري بقيم مقدسة ع الية، جاعلة من ذلك السلوك نموذجا، ينتظر احتذاؤه من قبل المقبلين على قراءة نصوص المناقب (لطفي، 2007، ص. 28).

يتناقل كتاب المناقب أحاديث وآثرا مرفوعة إلى النبي P، أو إلى بعض التابعين أو بعض كبار العارفين تؤكد على أهمية « التبرك والاقتداء »، ففي حديث مرفوع إلى النبي P: « عند ذكر الصالحين تتنزل الرحمة » (ابن أبي عاصم، 1987، ص. 226. اللالكائي، 1992، ص. 96؛ ابن الجوزي، 2012، ص. 33، الحافظ العراقي، 1987، ص. 1274؛ ابن زكري، 2012، ص. 341)، وشعرا قالوا [الكامل] (المواق، 2002، ص. 41):

أسرد حديث الصالحين وسمهم فبذكرهم تتنزل الرحمات

واحضر مجالسهم تنل بركاتهم وقبورهم زرها إذا ما ماتوا

وفي هذت السياق يمكن أن نفهم ما يقرره أبي العباس أحمد الغبريني (ت 714هـ / 1314م) (1981، ص. 20)، في كتابه « عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية »، والذي ألفه كما يقول: " وقد رأيت أن أصل بذكر علماء هذه المائة ذكر الشيخ أبي مدين، والشيخ أبي علي المسيلي، والفقيه أبي محمد عبد الحق الاشبيلي، رحمهم الله ورضي عنهم، بقرب عهدهم بهذه المائة، لأنهم كانوا في أعقاب المائة السادسة، للتبرك بذكرهم ".

ولارتباطه بهم من حيث الطريقة الصوفية والأفكار الزهدية والفقهية، فإنه لا يتناقى والمسحة المناقبية الثقيلة من حيث المفاهيم والحمولة التي جسدت فيها مظاهر الطقوسية للبركة والاعتقاد في

الصوفية) (بونابي، 2015، ص. 232)، فهذا أبي يعزي يلنور (ت 572هـ / 1176م) في نظره: "ممن يتبرك بشأنه لعظم خطره وجلالة قدره" (الغبريني، 1981، ص. 23، أ)، واعتبر قبر تلميذه أبي مدين شعيب (ت 594هـ / 1198م) معمر مشهود، وحوض مورود، والدعاء عنده مستجاب، وهو أحد المعالم التي عرف بالتجربة استجابة الدعاء عندها (الغبريني، 1981، ص. 28، ب)، وأن الدعاء عند قبر أبي علي حسن بن علي بن محمد المسيلي (ت 580هـ / 1185م) (باب أمسيون مستجاب الدعوة) (الغبريني، 1981، ص. 35، ت).

وخارج باب المرسى ببجاية كان الطلبة البجائيين يقرؤون تأليف أبي محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن حسين بن سعيد الأزدي الإشبيلي (ت 581هـ / 1185م) عند قبره الذي كان من القبور المزورة المتبرك بها (الغبريني، 1981، ص. 44، ث)، وأكثر ما كان يقصدونه الناس ليدعوا لهم فيعترفون ببركة دعائه أبي الحسن عبيد الله بن عبد المجيد بن عمر بن يحيى الأزدي (ت 691هـ / 1292م)، وقبره ببجاية مزور (الغبريني، 1981، ص. 107، 108، ج)، وقبر شيخه أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي (توفي في النصف الثاني من القرن 7هـ / 13م) بقلعة بني حماد مزور متبرك به (الغبريني، 1981، ص. 124، ح).

وأوضحت قدسية أبي زكريا يحيى الزواوي (ت 611هـ / 1214م)، من خلال زاويته ومسجده وقبره، مركبا رمزيا مشحونا بالقداسة (برونشفيك، 1988، ص. 415: الزاهي، 2005، ص. 36)، فكراماته أكثر من أن تحصى، ولو كتبت لكانت مجلدات، وأحواله كلها كرامات (الغبريني، 1981، ص. 127، 128، أ).

وهذا الفقيه أبو الحسن علي بن أحمد الحرايالتجبي (ت 638هـ / 1241م)، حين قدومه ببجاية: "أراد الجلوس بمسجد الفقيه أبي زكريا الزواوي، ولما حل به منعه المؤذن من ذلك، وقال له: هذا الموضع محترم ولا يتكلم فيه إلا عن أمر، فقال له: يأذن الفقيه في ذلك، ويقع الكلام إن شاء الله، ثم سار إلى قبر الشيخ أبي زكريا وصلى في مسجده ركعتين، وجلس عند قبره المبارك يتحدث" (الغبريني، 1981، ص. 145، ب)، وعلى باب المرسى خرج السلطان أبو عنان قاصدا زيارة ضريحه، فوفى حق زيارته، وصلى العصر بمسجده الذي حكمت السعادة بعمارته (النميري، 1990، ص. 267).

ويمكن اعتبار رحلة ابن قنفذ (ت 810هـ / 1407م) المعروفة بـ «أنس الفقير وعزالحقير»، من أهم الرحلات الزيارية بالمغرب الوسيط ذات النمط الصوفي، أو الوظيفة الإنقاذية لتأليف كتب المناقب، وهي لا تختلف كثيرا عن بنية كتب المناقب خاصة على مستوى التنصيص على كرامات الأولياء، فقد كتب في أنسه: "لكن في حفظ مناقب وأخبار الصالحين والعمل بها ما يرقى إلى منازل الأبرار، ويوصل إلى عالم المقربين الأخيار" (ابن قنفذ، 1965، ص. 17، 18، أ)، وكتب دون موارد: "

وأنا أشير إلى بعضهم قصد التبرك، وليس المراد ذكر الرجال " (ابن قنفذ، 1965، ص. 20، ب)، وبالتالي يمكن أن نفهم من كون هدفه أصالة هو التبرك والتعبد والدين، وليس الترجمة للرجال. فوقوف ابن قنفذ على كثير من أضرحة شيوخه وأصحابه بالمغرب، وزيارة الزوايا والرباطات، والجلوس إلى كثير من العلماء وأهل الصلاح في عديد من المدن المغربية للأخذ عنهم أو الاستفادة منهم أو التبرك بهم، ما يجعل الكتاب من صنف الرحلات الزيارية (العبدى، 2004، ص. 45).

فضلا عن إكثاره من الوقوف على قبور الأولياء تبركا بهم، حيث يقول: " وقد زرت قبر أبي الحسن ابن حرزهم مرارا كثيرة زمان إقامتي بالمغرب " (ابن قنفذ، 1965، ص. 14، أ)، وعندما ضاقت به الدنيا بتلمسان سنة: 776هـ / 1365م، يلجأ إلى قبر أبي مدين كما يرويّه بنفسه: " وركعت هناك ما قدر لي، ثم قرأت جملة من القرآن، وأخذت في التسبيح والتهليل في نفسي حتى رق قلبي واجتمع خاطري فاستغفرت الله تعالى وصليت على النبي P، ثم قلت: يا سيدي أبا مدين نحن أضيافك وقد نزلنا بجوارك ولنا معك وسيلة عهد سند متصل قريب غير منفصل، والغرض تيسير الانتقال والحفظ في كل الأحوال " (ابن قنفذ، 1965، ص. 105، ب).

وفي تأكيده على عدم تقبيل قبر أبي مدين، توضيح لموقفه كقاضي مالكي في مسألة زيارة القبور، وما يحل فيها من ممارسات، حيث يقول: " وهذا المكان عادة الداخل أن يتنظف فيه، وهو مكان مصلى واحد، فإذا انتقلت فاستند إلى القبلة بانحراف وظهرك في ركن الجدار، وسلم حينئذ على الشيخ من غير تقبيل " (ابن قنفذ، 1965، ص. 106، ت).

وفي سياق حديثه عن أبي يعزى يلنور، أحد أشياخ أبي مدين يقول: " فكان الفقهاء يزورون أبا يعزى، وإذا رأهم يلحس أقدامهم ويقول لهم: مرحبا مرحبا بموالينا، مرحبا بمصاييح الدنيا " (ابن قنفذ، 1965، ص. 23، ث).

وفي رحلته إشارة إلى تبرك الزائر بقبور الصالحين، فوالده حسن بن الخطيب كان يتبرك بزيارة قبر أبي عبد الله الصفار بباب القنطرة بقسنطينة، ويصف قبر الشيخ أبي مدين بالعباد « بحوض الزائرين »، ولأن الدعاء عنده مستجاب (ابن قنفذ، 1965، ص. 104، ج).

وفي قول ابن خميس التلمساني (ت 708هـ / 1309م) إشارة إلى ما يحصل للزائر من مغفرة للذنوب وجلاء للكروب عند قبره في قوله (يحيى بن خلدون، 2007، ص. 88): [الطويل]

وأغدى إلى العباد منها غداة	تصبح هموم النفس عنك بمعزل
وضريح تاج العارفين شعها	زره هناك فحبذا ذاك الولي
فمزاره للدين والدنيا معا	تمحي ذنوبك وكروبك تنجلي

وإذا كانت زيارة قبر أبي مدين الغوث في أوساط المتصوفة وعامة الناس، عمل مقدس تهدأ النفوس له، ويرتاح البال بتحقيق هذه الزيارة، فإن أحمد زروق قد حقق ذلك في رحلته الزيارية لمدينة تلمسان وباديس ومكناسة، رغم مشاق القفار والجبال، وانتشار أشرار الناس وقطاع الطريق (زروق، 1980، ص. 28)، عاكسة بذلك الحياة الاجتماعية والأوضاع المختلفة التي كانت تسود المناطق البدوية التي يندر الاهتمام بها في كتب التراجم (الشاهدي، 1990، ص. 354، 355).

وتعتبر «حلية المسافر وأدابه وشروط المسافر في ذهابه وإيابه» لمؤلفها أبي عمران موسى بن عيسى بن موسى المازوني (ت 833هـ / 1478م)، أقدم نص أدبي في ترتيب الزيارة بالمغرب الأوسط، حيث يشير في مختصرها الموسوم «بمناقب صلحاء الشلف» إلى بواعث تقييده له بزيارة الصلحاء والإخوان وحرصا في حضور مجالسهم برؤيتهم وتسجيل خصال صوفية وادي الشلف وغيرهم مشلدا على عدم التعرض لطريقهم وإنكار أحوالهم (المازوني، 2017، ص. 53، 54، أ).

ويضبط موعد زيارة المشايخ من الصلحاء والفضلاء بالمساجد القديمة المبنية بسواحل البحر والفلوات، واعتكاف الفقراء والمتعبدين بها في رمضان والعشر من ذي الحجة ورجب للأذكار والأدعية وسماع المواعظ وتجديد التوبة (المازوني، 2017، ص. 231، ب).

وأن قبور صلحاء وادي الشلف قد تحولت إلى فضاءات لزيارة عامة الناس للتبرك بها، وطلبا للشفاء من الأمراض، وطلبا في نزول المطر بعد طول الجفاف، كقبر أبي الربيع المديوني وفاتح بن يوسف وأبي زكرياء بن علي وأبي يعقوب بن عبد الله بن محيو الهواري أبي مسعود عريف والشيخ واضح (المازوني، 2017، ص. 208، 214، 293، ت).

وقد أشار الماللي (2011، ص. 36) إلى أن تعظيم حرمتهم وإكرامهم دليل على تعظيم شعائر الله، فكيف المخصوص بحرمتهم المواظب على زيارتهم، والتضرع والبكاء عند قبورهم وساحتهم المجاورة بالسكنى قريبا من ناحيتهم.

ويضبط ابن سعد التلمساني (ت 901هـ / 1495م) (2004، ص. 168، أ) في «روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربع المتأخرين» مواسم المولد النبوي كموعدا لزيارة الأولياء لقوله في زيارة العارف إبراهيم التازي (ت 866هـ / 1461م): "أتيت في بعض مواسم المولد النبوي على عادتي". وأشار إلى قيام إبراهيم التازي بترتيب المواسم الشرعية على الآداب الدينية والدينية بفضل تمتعه بآداب الأولياء، فكان الزوار إذا جاؤوه من قسنطينة وتلمسان ووهران لا يدخلون عليه إلا بعد أن يأذن لهم، فقال على لسان محمد بن يوسف السنوسي (ت 895هـ / 1489م):

"كنا مرة عند سيدي إبراهيم التازي مع جماعة من الفقراء الذين جرت عادتهم بزيارته في الموسم النبوي على مشرفه الصلاة والسلام، قال: وكان ذلك في زمن الشتاء وكثرة الأمطار، ولما قضينا

الحق مع الزيارة وأردنا السفر إلى تلمسان، استأذنه في ذلك بعض أصحابه اغتناما لما ظهر في تلك الأيام من الصحو، فلم يأذن لهم وكرروا عليه طلب الإذن فلم يجيبهم إليه، فأقمنا منتظرين منه الإذن مفكرين في حال الطريق لأنها كانت مخوفة، قال: فبينما نحن في يوم ثقل فيه السحاب وأظلم الجو وهطلت الأمطار بحيث لا يتوهم السفر فيه، إذ بالشيخ قد بعث لجماعة من الفقراء أن اعزموا السفر، قال: فأتينا وقلوبنا غير طيبة بالسفر في ذلك إلا أنه لا تسعنا مخالفته لما جربناه من بركته ويمن نقيبته فودعناه وخرجنا مكرهين في مطر وابل وغيم كثيف، فلم نجاوز الأجنة إلا والمطر ارتفع وتلاه السحاب" (ابن سعد، 2004، ص. 161، 162، ب).

وعلى لسان سيدي الزعيم في صحبته لإبراهيم التازي قال:

"أتيت في بعض مواسم مولد النبي P على عادي، فبينما أنا عنده وإذا بأحد أصحابه يستأذنه في الواردين من أهل تلمسان لحضور الموسم النبوي، قال: فأذن لهم الشيخ ودخلوا، فبعد فراغهم من التسليم قال له أحدهم: يا سيدي جاء معنا من تلمسان رجل من الفقراء اسمه أبو القاسم بن محمد القسنطيني بقصد زيارتك، وهو واقف بباب الزاوية ينتظر الإذن الخاص منكم، قال: فتبسم سيدي إبراهيم وقال أدخل على بركة الله، فوقعت كلمته في إذن الفقير، والغرض أن باب الزاوية بعيدة عن غرفة الشيخ التي كنا معهم فيها، وإذا بالفقير أبي القاسم قد دخل علينا، فلما وقع بصره على الشيخ جثا على ركبتيه وتغير لونه وتسلم بين يدي الشيخ كذلك، فسلم عليه سلام رجل متأدب عارف بمقامات الأشراف" (ابن سعد، 2004، ص. 163، 164، ج).

وأن أكابر العلماء والوزراء في وقت أبي الحسن أبركان (ت 868هـ / 1466م) يزورونه في بيته ويلتمسون صالح دعوته، قال: "وربما وقفوا في باب بيته مدة ينتظرون الإذن منه ونفوسهم بذلك طيبة مبهجة" (ابن سعد، 2004، ص. 120، ح)، واعتبر محمد التنسي نفسه من وارثي المدرسة اليعقوبية بتلمسان، واعتنائه بتفسير القرآن، إنما كان ذلك بفضل بركة دعاء الحسن أبركان (ابن سعد، 2004، ص. 134، خ).

كما تنهض «قصيدته» في فضل الزيارة وأدبها دليلا على رغبته في ضبط الزوار بأداب تضمن للصوفي المزار زاويته الحرم، وللزائر البركة في نيل فضلها، وأنها مفتاح أبواب الخير والهداية، لقوله فيها) التازي، 2013، ص. 74، أ): [الطويل]

زيارة أرباب التقى مرهم يبري	ومفتاح أبواب الهداية والخير
وتحدث في القلب الخلي إرادة	وتشرح صدرا ضاق من سعة الوزر
وتنصر مظلوما وترفع خاملا	وتكسب معدوما وتجبر رذلا كسر
وتسقط مقبوضا وتضحك باكيا	وترفع بالبذل الجزيل وبالأجر

عليك بها فالقوم لجوا بسرّها وأوصوا بها يا صاح في السر والجهر
وقال أيضا (التازي، 2013، ص. 75، ب): [الطويل]

ففرز وتأنب بعد تصحيح نية - ثلّب مملوك مع المالك الحر -
ولا فرق في أحكامها بين سالك - مريبومجنوب وحي - وذو قبر
وذو الزهد والعباد فالكل منعهم عليهم ولكن ليست الشمس كالبدور

ونجد البركة توجه سير وعمل المجاجي في « رحلته » بذكر الصلحاء والأولياء من خلال مدحه المتوالي لجملة من علماء الصوفية، مع الإشادة بأصحاب أهل الفضل من أهل الجزائر وبسكرة وعلمائها وحكامها، وبالمقابل يتخوف من بعض البدع والمعتقدات الممارسة من طرف أهل زنزواوزورة، حيث يقول في إحدى المواضع (المجاجي، مخ، ورقة. 104و): [الطويل]

وزرنا بها من كان ثم ضريحه من العلماء الفاضلين الأجلة
وعامر الفوال أيضا لقيته تبركت به واغتنمت بدعوة

وأعرب ابن مريم (1908، ص. 5، 6، أ) في « البستان » عن ثمرة النفع في نشر فضائل وكرامات الصالحين، والتبرك بدعائهم، وتقيد خوارقهم حتى يقتدى بها مقتدي، فعن قبر أبي عبد الله الشوزي الإشبيلي الحلوي (ت 737هـ / 1337م) نزيل تلمسان، قال بأنه: "منار مجاب الدعوة" (ابن مريم، 1908، ص. 70، ب)، وفي عبارة أبلغ في تحديد أثر بركة الولي على الزائر قال في ترجمة محمد بن أحمد الوجديجي (ت 950هـ / 1543م): "له بركة عظيمة ما زاره ذو عاهة لإبرئ، ولا ذو حاجة لإقضيت له" (ابن مريم، 1908، ص. 282، ت).

وجعل ابن المغوفل (ت 1023هـ / 1614م) (مخ، ورقة. 6.1) تأليفه « الفلك الكواكي وسلم الراقي إلى المراتب » ينخرط في سلك التبرك والانتفاع بالصلحاء والأولياء، وتنبيه الغافل لكي يرق بسبيلهم إلى الصلاح، فكتب ذلك بأسلوب موجز مقربا به ما بعده من المسائل والمعارف قائلا (سعد الله، 1998، ص. 116، أ): [الكامل]

وبعد فالقصد بهذا الرجز تقريب ما نل بلفظ موجز
سميته بالفلك الكواكي وسلم الراقي إلى المراتب
أعني مراتب الملوكة للمريد في الابتداء والانتها للمزيد

فتحدث عن أخبارهم ومناقهم وسمى بعضهم أهل الغوث وآخرين البدور وعن خصائص المريدين والأولياء ودرجات كل منهم وسلوكهم نحو الآخرين (سعد الله، 1998، ص. 116، ب)، ولعل هذا الشعور هو الذي دفع بابن المغوفل إلى إلى حشد الكثير من أولياء الشلف، تأثرا بموسى المازوني في « مختصر ديباجة الافتخار »، ولم يكتف بذاكرته في تدوين أخبارهم، بل اعتمد

على ما تناقله الناس، فجاء رجزه: "محشو بالأساطير والخرافات والتقاليد الشعبية أكثر من بعض الأخبار والحقائق العلمية" (سعد الله، 1998، ص. 118، ت).

وخصص محمد بن محمد بن الموفق بن حوا المستغاني (ت 1327هـ / 1909م) «سبيكة العقيان في ذكر علماء مستغانم وأحوازها من الأعلام» كمنظومة شعرية للحديث عن مناقب وصلحاء مدينة مستغانم، ومن سار على دربهم من أهل الولاية والصلاح بوادي شلف وغريس (بن قادة، 2005، ص. 73، 81).

وعلى الرغم من أن محمد بن سليمان الجزولي (ت 1045هـ / 1635م) أفرط في الإشادة بمناقب أولياء تلمسان وندرومة وغريس وهوارة في «كعبة الطائفين وبهجة العاكفين في الكلام على قصيدة حزب العارفين»، فإنه أكد على الحرص وبذل الجهد في التقرب للأولياء بالزيارة، والتحبب إليهم بالخدمة، والتودد إليهم بالإحسان (قيداري، 2013، ص. 84، أ)، ولأن ثمرة زيارتهم تكسب خير الدارين، وتبلغ إلى مرضات الله رب العالمين (قيداري، 2013، ص. 84، ب)، وأشار إلى أن قبر أحمد بن الحسن التلمساني (ت 874هـ / 1470م)، بقوله (قيداري، 2013، ص. 116، ت): [الخفيف]

إذا كنت يا صاح ذاكوبة وخطب نفى عنك طبيب الوسن
فزر قبر سيردنا أحمد ولي الإله ونجل الحسن
به قد أضاءت تلمساننا وأضحت به في فخار الحسن
توسل به ثم بالمصطفى تنل كل ما تشتهي من منن

وهذا الشيخ معزوز الملقب بالبحري دفين مستغانم ومقامه على شاطئها مزار (قيداري، 2013، ص. 549، ث)، ومن استغاث بصلحاء غريس فلينادي يا رجال غريس، وذكر أن رجاله أهل علم وورع وتقوى (قيداري، 2013، ص. 550، ج).

وإذا كان كتاب «منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية» لمؤلفه الفكون (ت 1073هـ / 1662م) عبارة عن كتاب في النقد الاجتماعي والسياسي والديني، وعن أحوال الناس وزعمائهم السياسيين والمثقفين والدينيين (سعد الله، 1986، ص. 167، 168)، فإن إحدى فصوله كان فيمن لاقاهم من العلماء والصلحاء المقتدى بهم، فجاء مليئا بأخبار الأولياء المتصوفة الذين يرى فيهم البركة والصلاح، مع لحال العلماء الذين كساهم الجهل والأولياء والدراويش، وممارسة التصوف المشوب بالشعوذة والدجل.

ويشير محمد الجوزي الراشدي (ت 1098هـ / 1686م) (مخ، ورقة. 79، أ) في كتابه «فتح الرحمن في شرح عقد الجمان» إلى مجموعة من النصوص المنقبية والتي تشترك في قيمة واحدة وهي التوسل، بل يعتبره من ضروريات الزيارة، فذكر بأن من زار قبر عبد الله بن عبد الرزاق سبع جمع

متوالية في حاجة تكون له الاستجابة، ونوه بأهمية قبر علي بن عبد الجبار عند الأزمات بقوله: " وقبره معروف عند أهل محلته غريس الشرقي يزورونه ويتوسلون به إلى ربه في زعازع الأمور ويقضي الله ما شاء " (الجوزي، مخ، ورقة. 79ظ، ب)، وعن أبي الحسن علي الشريف قال: " فمن كان له عند الله حاجة فليذهب إليه وليتوسل به إلى ربه " (الجوزي، مخ، ورقة. 82و، ت)،

ويصور لنا أحمد بن قاسم البوني (ت 1139هـ / 1726م) (2007، ص. 50، أ) رجزا طويلا بعنوان « الدرة المصونة في علماء وصلحاء بونة » في علماء وصلحاء بونة مرامة على أحد طلبته باستعجال توسلا بذكر بعض الأركياء قائلا: [الكامل]

فجئته بدرة مقبولة ذكرت فيها أولياء بونة

لكن بلا طول ولا تاريخلضيق نظمي بهم صريخي

وفيه إشارة إلى كرامات أبي الحسن علي بن فضلون البوني صاحب « المكل والحلل »، فذكر أن الدعاء عند قبره مستجاب، وللؤذ بضريحه مفتاح الأبواب (البوني، 2007، ص. 118، ب)، وعن أبي مروان الشريف (ت 501هـ / 1108م)، قال (البوني، 2007، ص. 123، ت) : [الكامل]

وعند قبره الدعاء مجاذاذكره أئمة أنجاب

لا سيما بعد صلاة العصرمن يوم جمعة بهذا الحصر

ويبدو لأول وهلة أن « رهان النفع » طلبا للأجر والثواب، قد بدا جليا واضحا في الحديث عن مقاصد تأليف الحاج موسى علي بن أحمد الجزائري في مخطوطه « ربح التجارة ومغنم السعادة فيما يتعلق بأحكام الزيارة على ضريح الولي الصالح أحمد بن يوسف داخل قرية مليانة »، حيث أردف قائلا: " وبهذه الأنواع الأربعة من هذه الخاتمة، مع الثلاثة مقاصد المتقدمة مع مقدمة الكتاب، صار المجموع من ذلك ثمانية أنواع، أرجو بها فتح أبواب الجنة الثمانية لي ولوالدي والأهل والبنين ومشايخي وإخواني في الله، وجميع من سعى في نشر هذا الكتاب " (الحاج موسى، مخ، ورقة. 3ظ، أ)،

ويمكن أن نفهم بأن الهدف من وراء تأليفه « التبرك » اقتداء بأئمة المشايخ، وما يلائم تراجم الكتاب المذكورة فكتب قائلا: « فيسر الله لي ببركة هذا الإمام القطب وبركة جميع أوليائه الصالحين، تقيد هذه الأوراق المباركة » (الحاج موسى، مخ، ورقة. 3ظ، ب)، «لملحا إلى الربط بين حصول «البركة» ومقصد « الزيارة » المعهود عليه وقت شد الرحال، والتأكيد عليها ودأ على منكرها، حيث علل ذلك بقوله: "وقد كان الحامل لي جمع هذه الأوراق المباركة، إنكار بعض طلبة الوقت شد الرحال من أهل الجزائر للمزارات، وقد كان ذلك في وقت شد الرحل لزيارة هذا القطب بمليانة، كما قد كانت عاداتهم المعروفة في ذلك كل سنة، حسبا هو المعهود أيضا في كثير من مزارات الأولياء بالإقليم الجزائري وغيره " (الحاج موسى، مخ، ورقة. 3ظ، ت)،

وفي الأخذ بأسباب وجود البركة حاول رسم جغرافية المقدس عبر مسلك أوليائها وعلمائها، فذكر أولاً مزار علي بن مبارك دفين قرية القليعة، ثم محمد بن عبد الرحمن دفين فحص الحامة خارج العاصمة، لينتقل إلى خارطة أخرى شرقاً وغرباً مع أبي يعزى وتلميذه أبي المدين الغوث، وعبد السلام بن مشيش، والقطب أحمد البدوي وغيرهم (الحاج موسى، مخ، ورقة. 3ظ، ث).

وبالموازاة داخل نسقه الصوفي يشير إلى التوسعة في تشغيل مفهوم البركة لتشمل فئة الأولياء الشرفاء، فذكر مزار سيدي مولاي الطيب، ومحمد بن عيسى الشرفاء الحسنيين، وسيدنا حمزة بن عبد المطلب (الحاج موسى، مخ، ورقة. 3ظ، ج).

ويظهر دافع الأخذ بالسلوك والافتداء بالأولياء من خلال معرفة علوم أحوالهم ومقاماتهم والحض على سنة التقليد بالإذعان والاحترام الكامل لصاحب البركة، حتى أنه خصص مقدمة كاملة في بيان سعة دائرة علم الأولياء، وذكر شيء من فضيلتهم وبركة محبتهم (الحاج موسى، مخ، ورقة. 5ظ، ح)، لإثبات مشروعية السلوك، وبحث عن أنماط ايدولوجية الاتباع والعمل بتناقل أحاديث وآثار مرفوعة إلى النبي P، أو إلى بعض التابعين، أو بعض كبار العارفين، تؤكد على أهمية التبرك، حتى أضحى من لوازم التدليل متجردة عن الإسناد والوصل، بعد أن كانت ذاتها مفتقرة إلى التدليل والتعليل.

وقد صرح في خاتمة تقديمه بهذا التوجه السلوكي بقوله: " هذا ولأن المقصود من جمع هذه الأوراق المباركة، أن تكون تذكرة لي ولمن نور الله تعالى بصيرته وشيد قريحته، وعمر قلبه بمحبة أوليائه الصالحين، واقتفاء آثارهم المباركة واستمطار أندائهم الهائلة في كل وقت وحين " (الحاج موسى، مخ، ورقة. 4و، خ).

ومن شواهد نصوصه الدالة على مركزية البركة وهيمنتها على الذهنية والعقل، اجتماع أهل الجزائر في روضة الشيخ عبد الرحمن الثعالبي حين شد رحالهم إلى زيارة القطب علي بن مبارك، والقطب أحمد بن يوسف الملياني (الحاج موسى، مخ، ورقة. 95ظ، د).

ويمكن القول بأن تركيزه على باعث البركة، إنما هو التأكيد على أدب فضل الزيارات وفوائدها لا سيما المتصل منها بزيارة القبور والتضرع عندها، مما ينفع القلب بها، ويتضاعف نوره ببركات زيارتها، ولأن زيارة خواص عباد الله المقربين من الأولياء والعلماء الصالحين مما يذكر في ملى أخلاقهم ونفيس أحوالهم، ما يرجى ببركته انبعاث الجوارح إلى التخلق ببعض أخلاقهم والتأسي ببعض أحوالهم، مع تنوير البواطن واستقامة العلائق (الحاج موسى، مخ، ورقة. 99ظ، ذ).

كما يبدو أن الغرض من تأليفه استجابة لما كان يكنه المؤلف من شهادات للمنزلة التي كان يتبوؤها أحمد بن يوسف الملياني في العلم والصلاح، فقد خصص خاتمة على شكل مقصد كامل حول

نبذة وافرة من أحواله وكراماته، وتأثرا بمؤلف « البستان » في منهجه وكتابته لمناقب الشيخ (الحاج موسى، مخ، ورقة. 185و. 170، ذ).

ولنيل البركة من شرفاء وعلماء غريس، وضع الغريسي محمد الأعرج (ت 1340هـ / 1921م) كتابا استجابة لأمر أبيه، وشرحا «لنظومة بغية الطالب وفي ذكر الكواكب» لمؤلفها أبي مهدي عيسى بن موسى التوجيني (ت 962هـ / 1554م)، التي تعد من أهم النصوص التي ترجمت لأولياء غريس، قال فيه: " قد أمرني سيدي ووالدي وشيخي وسندي أن أضع عليهم شرحا، خدمة لمن تضمنته من السادات ينابيع المعارف ومصايح الظلمات، إذا بذكرهم تنزل الرحمت، فأجبتة رحمه الله امتثالا لأمره المطاع....، وسميته تسهيل المطالب لبغية الطالب" (الغريسي، 1961، ص. 358، 359، أ)، وفي ضمنه اعتبر قبر أبي الحسن علي بن عثمان بن عيسى (ت 980هـ / 1572م)، من مزارات غريس معروف بإجابة الدعاء (الغريسي، 1961، ص. 377، ب)، وأن قبر عبد الجليل مقصود للزيارة (الغريسي، 1961، ص. 377، 390، ت).

وهذا بلهاشمي بن بكار (ت 1390هـ / 1970م) (1961، ص. 139، أ) في « مجموع الحساب والنسب والفضائل والتاريخ والأدب » يتوسل البركة بأجداده الأشراف في قوله: " وتبرك بأولاد سيدي أحمد بن علي بن عمنا وخدمة لأعتابهم "، فذكر تعظيم رؤساء الحشم للعلماء والأولياء (بلهاشمي، 1961، ص. 132، ب)، وخص قبر أبي العباس أحمد بن علي البوعمراني من أبرك المزار (بلهاشمي، 1961، ص. 148، ت).

ويقرب عبد الرحمن التوجيني (1961، ص. 12، 13، 16، 17) في « عقد الجمان النفيس في ذكر الأعيان من أشراف غريس » أقوال عديدة بضرورة التوسل بزيارة قبور الصالحين، فذكر أن عبد الله بن عبد الرزاق قبره معروف بتاسالة، وبإجابة الدعاء عنده موصوف، كما أن استجابة الدعاء على الفور عند قبر عبد الرحمن بن علي بن عثمان.

3. أحكامها:

أشارت العديد من المصادر بكثير من الألفاظ إلى استحباب زيارة قبور الصالحين من الصحابة والتابعين وسائر العلماء والأولياء لأجل التبرك مع الاعتبار، وعلى طرق شتى بحسب الاطلاع والمقاصد في ذكر فضلها، من خلال السفر إليها لأجل العبادة.

وقد عبر ابن الحاج (1981، ص. 255) في مدخله بلفظ « ينبغي » الموزنة بالاستحباب، و« تعين » الموزنة بأكّد الاستحباب فقال: « ينبغي أن لا يخلي نفسه من ورد زيارة الصالحين، وأن بركة الصالحين جارية بعد مماتهم كما كانت في حياتهم، والدعاء عند قبورهم والتشفع بهم معمول به عند علمائنا المحققين من أئمة الدين »، وقال السخاوي (1937، ص. 5): « واعلم أن قبور الصالحين لا تخلو من

بركة، وأن زائرهما والمسلم على أهلها، والقارئ عندها لمن فيها لا ينقلب إلا بخير، ولا يرجع إلا بأجر، وقد يجد لذلك أمانة تبدوله».

وفي عدة المريد (زروق، 2006، ص. 258) كما في تحفة المخلصين (الفاقي، 2009، ص. 288) جواز التبرك بزيارة قبورهم في حياتهم وبعد مماتهم، وأن ذلك نظرا إلى سد الذرائع وحسم مادة البدع (المحدث المتطرفة في ذلك، ومع هذا فلا معول عليه ولا التفات إليه، وعمل الأمة على خلافه، والإنكار حجة للضرورات، ونقله الملاي (2011، ص. 33) في مواهبه بقوله: « عليك بزيارة المشايخ حيث كانوا أحياء أو أمواتا ».

وفي المنح البادية (الفاقي، 2005، ص. 204، أ) كان أبو عبد الله السجزي يقول: « أنفع شيء للمريد زيارة قبور الأولياء وصحبة الصالحين والافتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم وأخلاقهم وشمالهم، وزيارات قبور الأولياء، والقيام بخدمة الأصحاب والرفقاء»، وقال أبو البركات: « إذا انفجرت بحار الرحمة، عمت المسيء والقاصر، وألحقت العاجز بالقادر، ودرجة الانتساب والتصديق معتبرة عند أهل التحقيق» (الفاقي، 2005، ص. 204، ب).

وقال الإمام القرافي (1994، ص. 270): « أما الخروج لزيارة العلماء والصالحين فجائز، سواء طال السفر أو قصر»، ويدخل في جملته زيارة قبور الأنبياء وقبور الصحابة والتابعين وسائر الأولياء والعلماء، وممن نص على ذلك ابن العربي (1992، ص. 1165) في القبس، وابن الحاج (1981، ص. 256) في المدخل، وأبي حامد الغزالي (1987، ص. 245، 246) في كتاب الحجمن الإحياء.

وعن منزلة الأولياء للعلماء فقد نقل النووي (2001، ص. 48) في كتاب التبيان، والخطاب (1978، ص. 3) في أول شرح المختصر، والبغداد (1996، ص. 150) في الفقيه والتفقه، ومفتاح دار السعادة (2010، ص. 179): « إن لم يكن للعلماء أولياء فليس لله من ولي»، ومرادهم بالعلم الذي درجته أفضل من درجة الولاية، العلم المصحوب بالخشية والتواضع والإبانة والتقوى، المهتدى بصاحبه في الدين والدنيا لا مجرد العلم، والولاية ولاية الصلاح والانقطاع إلى العبادة والطاعة، لا ولاية التخصيص والتقريب والتعريف فإنها أفضل (الكتاني، 2004، ص. 17).

وهذا لا ينافي ما ذهب إليه المحققون كأبي حامد الغزالي (1987، ص. 7) وأبي القاسم القشيري (2001، ص. 15) ومحمد السنوسي (2006، ص. 71، 72)، من تفضيل درجة الولاية على درجة العلم لأن مرادهم بها الولاية بالمعنى الثاني، قال أبو عبد الله الدرعي (2012، ص. 22، 23) في أجوبته: « لما ذكر قول النبي ρ للراوي الذي سألته عن أفضل الأعمال؟ فقال له ρ : جلوسك بين يدي ولي، ولو بقدر حلب شاة، فقال له: يا رسول الله حيا كان أو ميتا؟ فقال ρ : حيا كان أو ميتا ».

ومن فوائد زيارتهم الاتعاض والتذكر برؤية مقابريهم وروضاتهم، ومنها الاستمداد من بحر جودهم وكرمهم، ومنها الاغتراف من فيض نوالهم وعطائهم، ومنها التعرض لنفحات الرحمة الإلهية، والتطلب لعوارف المعارف الإحسانية، ومنها التوسل والاستشفاع بهم إلى الله تعالى (2004، ص. 22، 23)، والانتفاع بزيارة الأولياء والتوسل بهم، قال ابن باديس (2004، ص. 63، 67) في سنيته: [الطويل]

لا تسمعن من قاصر النفع فيهم على من يكن حيا فذاك من الطلس
فإن شهود النفع ينفي مقاله ولا سيما والقوم نهوا على العكس

وقد اختلف العلماء في حكم الرحلة لزيارتها بقصد التبرك والصلاة في المواضع الفاضلة، فحرمها فريق منهم ابن تيمية (2005، ص. 304) قال: « وسئل الإمام مالك عن رجل نذر أن يأتي قبر النبي ﷺ فقال مالك: إن كان أراد القبر فلا يأتيه، وإن أراد المسجد فليأته »، وقال المناوي (1972، ص. 140): « وحمل عليه ما نقل عنمالكمن منع شد الرجل لمجرد زيارة القبر من غير إرادة إتيان المسجد للصلاة فيه »، وقال ابن بطة (2002، ص. 366): « ومن البدع البناء على القبور وتجصيصها، وشد الرجل إلى زيارتها ».

وإليه صرح ابن قدامة (1997، ص. 100) في المغني بقوله: وإن سافر لزيارة القبور والمشاهد، فقال ابن عقيل: لا يباح له الترخص لأنه منهي عن السفر إليهما »، وقال ابن الأثير (1972، ص. 283): « لا تعمل للمطي، كنى به عن السير والنفر، والمراد: لا يقصد موضع من المواضع بنية العبادة والتقرب إلى الله تعالى إلا إلى هذه الأماكن الثلاثة تعظيما لشأنها وتشريفا ».

ودل بمفهوم الحصر أنه يحرم شد الرجال لقصد غير الثلاثة كزيارة الصالحين أحياء وأمواتا لقصد التقرب ولقصد المواضع الفاضلة لقصد التبرك بها والصلاة فيها (2000، ص. 157)، وهو الذي أشار إليه الجويني والقاضي حسين من الشافعية، والقاضي عياض (2013، ص. 593) من المالكية إلى اختياره، واستدلوا بما في الصحيحين من حديث أبي هريرة ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: « لا تقعد الرجال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هنا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى » (مسلم، 1991، حديث رقم: 1397، ص. 266؛ ابن ماجه، 2009، حديث رقم: 1409، ص. 452؛ أبي داود، 2009، حديث رقم: 2033، ص. 232؛ النسائي، 2001، حديث رقم: 696، ص. 178؛ الترمذي، 2009، حديث رقم: 326، ص. 116).

بينما أجازها فريق منهم الإمام الغزالي (1987، ص. 473) حيث قال: « وما تبين لي أن الأمر ما ذكره هؤلاء الذين تمسكوا بالحديث من حمل النهي على التحريم، بل الزيارة مأمور بها لقوله ﷺ: كتبت إليكم عن زيارة القبور فزوروها، فإلهذا تكرهكم الآخرة غير أن لا تقولوا هجرا، فزيارة القبور مستحبة ».

على الجملة للتذكر والاعتبار وزيارة قبور الصالحين لأجل التبرك مع الاعتبار، ولذا قال خليل (1981، ص. 54) في مختصره: « زيارة القبور بلا حد »، وعنه نقل الزرقاني (2002، ص. 186) ليؤكد: « بل هي مندوبة ».

فجاء الحث على الزيارة بناء على نص الحديث وحكمه، قال المواق (2002، ص. 109): « قال ابن العربي: لا بأس بالمشي إلى القبور، وقد ثبت أن النبي ﷺ خرج بأمر ربه إلى البقيع ليستغفر لهم، ولو شاء الله لما استغفر لهم من مكانه، ولكن الله أراد أن يشرع الإتيان إلى القبور ». وقد ورد في ذلك مصرحاً به في بعض طرق الحديث في مسند أحمد (2008، ص. حديث رقم: 11924، ص. 176، 177) من قول النبي ﷺ : « لا ينبغي للمطلي أن يشد رحله إلى مسجد يبتغي فيه الصلاة غير المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هنا »، ونحوه للقسطلاني (1905، ص. 344) قال: « وقد اقتص ذلك على بعضهم، كما قال المحقق التقي السبكي، فزعم أن شد الرحال إلى الزيارة، من غير الثلاثة داخل في المنع وهو خطأ »، وما فيه من دلالة على السفر إلى المزارات، ما رواه أصحاب السنن إنكار أبي بصرة الغفاري على أبي هريرة ؓ خروجه إلى الطور، على ما ذهب إليه الجويني والقاضي من المنع، عملاً بظاهر الحديث غير وجهه.

ولولا أن أبا هريرة ؓ يرى الجواز من نص الحديث الشريف المذكور لما خرج إلى الطور فإنه هو الراوي للحديث المذكور وقد أخرجه عنه البخاري (2003، حديث رقم: 1189، ص. 233)، وهذا مما يضعف هذه الرواية لدى أصحاب السنن من أن المراد منه حكم المساجد من الرحلة فقط، وأنه لا يشمل الرحل لمسجد من المساجد غير هذه الثلاثة، فأما قصد غير المساجد من الرحلة في طلب العلم، وفي التجارة والتزهد وزيارة الصالحين والمشاهد وغيرها، وزيارة الإخوان، فليس داخل في النهي.

4. محاولة تسنين الخطاب وتقعيده:

شكلت المبادئ الأخلاقية الأرضية التي انطلق منها الصوفية، وأهل الطرق وشيوخ الزوايا في تأطير المجتمع، ونشر تعاليم الإسلام بين أفرادهم كمجالس الذكر والعلم وتحفيظ القرآن والدعوة، وبذل المعروف وكف الأذى، وهي مبادئ رسمت امتدادات التصوف المتبادلة بين السلوك والنفوس (بن عتو، 2002، ص. 50).

وعلى اعتبار أن التصوف مناقب وكرامات، ذلك أن للصالحين أحوالاً مستندة الشريعة (ابن الزيات، 1997، ص. 50)، فإن التصوف حين يؤول إلى الكرامة، فالأمر يتعلق بأزمة البدعة وضرورة الاتباع، وبالتالي الدعوة إلى تسنين وتقعيد الخطاب الصوفي.

والبدعة عند المتصوف يختلف مفهومها عنه لدى المشرع الفقيه، فهي لدى المتصوف ما حدده شيوخ التصوف في طريقة ما، بينما عند الفقيه كل ما خالف التصور السني الذي شرعه الفقهاء،

فشطحات الصوفية في مدرسة معينة ليست بدعة، لكنها عند الفقهاء بدعة، والذبيحة عند أضرحة الأولياء محكوم فقهيًا ببدعيتها، لكنها عند المتصوفة سلوك ضروري، فكان مفهوم البدعة ليس واحداً في كل التراث (غوردو، 2009، ص. 69).

وقد رسمت التأليف السنوية المدونة خلال القرنين 8 و9 هـ / 15. 16م، صورة البدعة واستقلال مادتها، بالإشارة إلى أسبابها ومصدريتها وممثلها، وقدمت إجابات لقضاياها التي تنامت وتنوعت واتسع نطاقها الجغرافي، وأصبحت خطوطها متعددة لا سبيل إلى حصر عددها من جهة النقل والعقل أو الاستقراء (الشاطبي، 1992، ص. 164)، وإنما إعمال الفكر والخاطر في استخراج مداركها وضبط حقيقتها على الأدلة الشرعية (الطرطوشي، 1990، ص. 22)، والله درأبي زيد عبد الرحمن الأخضرى (ت 953 هـ / 1545م) حين نظم ما قاله الصوفية في إصلاح بدع هذه الطائفة (الأخضرى، 1924، ص. 50): [الكامل]

واعلم بأن الخارق الرباني لمتابع الهنة والقرآن
والفرق بين الإفك والصواب ، يعرف بالهنة والكتاب
والشروع ميزان الأمور كرهاً وشاهد لفرعها وأصلها

وحتى تزداد قيمة الخطاب الصوفي بوضع أطره العامة، وتوضيح ثوابته كواحد من الخطابات الإقناعية والبلاغية، تندرج كفاءة الباحث الصوفي من رسوخ قدمه في الفقه والشريعة والورع والاتباع، وإلمامه بالظاهر والباطن، صناعة نصوص مشروعة ومقبولة تؤكد على سلطة اللغة ورمزيتها وتفعيلها ضمن خطاب الفقه والتاريخ (بن عتو، 2002، ص. 52، 53).

ويكمن معيار كفاءة نخبة المغرب الأوسط في بلورة ذلك الخطاب، واهتمامه بمكنونات إصلاح المنظومة الصوفية، وهو ما عبرت عنه العديد من مصادرها (بونابي، 2005، ص. 485، 489)، كتأصيل أحمد بن زاغو التلمساني (ت 845 هـ / 1441م)، في كتابه «جلاء الظلام عن طريق أولياء الله الكرام ومن شاركهم في شيء من أعمالهم من الخواص»، وترتيب كل من ابن قنفذ القسنطيني (ت 810 هـ / 1408م)، في «أنس الفقير وعز الحقير»، وإبراهيم التازي (ت 866 هـ / 1461م) في «رايته» لأدب الزيارة، وضبط أبي عمران موسى بن عيسى المازوني (ت 833 هـ / 1429م) في «حلية المسافر وآدابه وشروط المسافر في ذهابه وإيابه» لشروط المسافر لزيارة الأولياء والآداب الواجب الالتزام بها، وتحديدده لشروط الشيخ المرابي وعلاقته بمريده في «صلحاء الشلف».

كتب محمد بن يوسف السنوسي بقوله: " ولقد كنت أدركني غيرة غما وشفقة جما على عوام المسلمين، بل وعلى كثير من الطلبة المتفقهين، لما رأيت من بعضهم الفساد في عقائدهم وإعراضهم عن

النظر في أدلة التوحيد، رواها لهم كثير من مرآشدهم، فشرعت في إقراء هذه العقيدة وغيرها " (السنوسي، 2006، ص. 21).

ولعل أحمد زروق كان رفيقا بالزمان وأهله حين كتب انتقاده لسلوك بعض طوائف البدعة: " ثم لقد تتبعته بفكري الطرق الإصلاحية الموجودة بأيدي الناس الآن، فلم أجد عند أهلها نفحة من فتح ولا نور، ولا حقيقة ولا علم، ولا ذوق ولا فهم خارج عن القياس الأول، إلالذة نفسانية، غالها من استشعار الرئاسة والالتذاذ بالامتياز، والاختصاص بالنسبة ونحوها، هذا ما وجدت في صادقهم، أما غيرهم فلم أر من إلا لعبا ولهوا، وفخرا وكبرا، وتعصبا وخروجا عن الإضمار بكل وجه، وكل من تأمل ذلك وجده عند مخالطتهم والنظر في أحوالهم " (زروق، 2006، ص. 74، 75).

وتتفق مصادر النخبة على حركية مسلكية الإصلاح الصوفي، بهدف مواجهة حال فساد الزمان وتثبيت الإصلاح فيه، عبر الاستمرارية والتحول في المفهوم والمضمون، فقد ذكر ابن الزيات أن أبا زكريا يحيى بن علي الزواوي (ت 610هـ / 1213م)، كان دائم الوعظ والتذكير (ابن الزيات، 1997، ص. 428)، وأشار أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن زاغو (ت 845هـ / 1441م) في « جلاء الظلام عن طريق أولياء الله الكرام ومن شاركهم في شيء من أعمالهم من الخواص والعوام » (بوناوي، 2009، ص. 485، 488) أن الصوفية في زمانه صاروا أشد الناس عناية بالذكر وأعظمهم له رعاية.

ونوه ابن سعد على ترغيب محمد بن عمر الهواري (ت 843هـ / 1439م) للذكر (ابن سعد، 2004، ص. 89، أ)، وعلى جمع الحسن أبركان (ت 868هـ / 1466م) لعلم الشريعة وحقائق أهل العرفان والإمامة في العلوم والتقدم في مدارك الفهوم (ابن سعد، 2004، ص. 126، ب)، وعلى عقد إبراهيم التازي (ت 866هـ / 1461م) لمجالس الذكر الجماعي حتى أبان بها معالم الإسلام والإيمان بوهان ونبه على الآداب الدينية والدينية (ابن سعد، 2004، ص. 158، ت)، ولأن أبا العباس أحمد بن الحسن الغماري (ت 874هـ / 1469م) كان أغلب مجالسه العلمية في الأخلاق الحسنة والتذكير بالآخرة والإرشاد إلى طريق الخير، والدعوة إلى التمسك بسنة النبي P، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ابن سعد، 2004، ص. 194، 197، 207، ث).

وأشار الفكون (1987، ص. 144) إلى أن ابن مرزوق الحفيد (ت 842هـ / 1438م)، كان أشد الناس إنكلرا على أهل البدع الذين كانوا في زمنه مع ما هم عليه من من تخليط عمل صالح، وآخر سيء في الأصل والفرع.

وقد صور لنا موسى المازوني (ت 833هـ / 1430م) (2017، ص. 242) سلوك البدعة الصوفية في اختراع الجهال أدعية فاسدة لجهلهم بلغة العرب، فينسبونهم إلى دعاء الأنبياء عليهم السلام، فشدد على المريدين الاتباع في ذلك بما ورد في الأمهات الصحيحة، وأشار أحمد زروق إلى اتباع

الناس لبعض ملعها رجاء النفع بصحبهم(زروق، 2006، ص. 24، 25)، ليقف على ملمح نبذ التقليد في الاتباع، والاستناد إلى الحقيقة بترك المهمات والموهومات في القواعد الزروقية(زروق، 2005، ص. 40)بقوله: " أخذ القول من غير استناد لعلامة في القائل، ولا وجه في المنقول فهو مذموم مطلقا، لاستهزاء صاحبه بدينه "، مما ينفي عنه أهلية التصوف.

ومنهم من لا يتوب عن المعاصي إلا بتوبة شيخ، فالشيخ كاف عن العمل، والعمل لا يصح بعد العهد إلا بالشيخ، كما هو حاصل أمر أتباع عمر المغيطي (ت 890هـ / 1485م) من الشوشة في الرأس والسبحة في العنق والسيف في اليد والذكر في اللسان والخروج عن الحق في الأفعال (الونشريسي، 1981، ص. 26، 27، أ).

وسئل فقيه بجاية أبو زيد عبد الرحمن بن أحمد الوغليسي (ت 786هـ / 1384م) عن عوائد فقراء الزوايا؟ فأجاب: " قد نص أهل العلم فيما ذكرت من أحوال بعض الناس من الرقص والتصفيق، على أن ذلك بدعة وضلال " (الونشريسي، 1981، ص. 34، ب)، غير أنه كان أكثر إنصافا عندما ميز بين سلوكات أهل التصوف الصادقين الذين قد تصدر عنهم بعض الحركات اللاإرادية في حالة الوجد الصادق، وبين سلوكات الجهلة الذين لم يؤدوا فرضا ولا اجتنابوا محرما، فقد كانوا يأكلون أموال الناس بالباطل، وعلمهم ما ذكر في السؤال من الغناء والشطح، حتى أن الفقيه إذا وافقهم في عملهم وصلى بهم فلا تعاد الصلاة خلفه(الونشريسي، 1981، ص. 117، ت).

ومنهم مبتدعة ليسوا من أحوال الشيخ أحمد بن يوسف الملياني في شيء، بل فعلوا كفعل الروافض والشيعة في أئمتهم(الشفشاوني، 1977، ص. 113)، ومنهم في بجاية من يجتمع في حلقة عظيمة والناس حوله وهو في وسط الحلقة يرقص ويذكر الله(الصباغ القلعي، مخ، ورقة. 3، ط، 4). وفي وصية أبي الحسن علي بن محمد التالوتي (ت 895هـ / 1489م) لتلميذه محمد بن يوسف السنوسي نهي عن كتابة القرآن في الحروز والحجب، لأن كثير من الناس لا يتحفظ عليه لا سيما النساء(الملاي، 2011، ص. 49).

وقد تنبه الفكون إلى أبعاد مسألة البدعة الصوفية ومبرراتها التاريخية، مستشهدا في ذلك بأقوال أئمة السلف في الإنكار على البدع، فكتب في مقدمة منشوره قائلا: " فلما رأيت الزمان بأهله تعو، وسفائن النجاة من أمواج البدع تتكسر، وسحائب الجهل قد أظلت، وأسواق العلم قد كسدت، فصار الجاهل رئيسا، والعالم في منزلة يدعى من أجلها خسيسا وصاحب أهل الطريقة قد أصبح، وأعلام الزندقة على رأسه لائحة " (الفكون، 1987، ص. 31، 32، أ).

وقد أشار إلى الحضرة الصوفية التي كان عليها بعض متصوفة زمانه، من اتخاذهم الوعدة والحضرة والرقص والغناء فيهما، والذكر الجماعي مع تغيير اسم الله تعالى، وجعل تلامذتهم باسم

الفقراء لا يفرقون ما بين واجب ومندوب ولا محرم ومكروه، ويعتقدون أن ما هم عليه هو الحق الواضح والطريق الأقوم الراجح، ومن عاداتهم الاستيلاء على أرزاق الناس والتعامل مع اللصوص، وإنشاء المدارس القرآنية للطلبة، (الفكون، 1987، ص.ص. 119، 128، 134 ب).

ودعالفكون إلى محاربة الطائفة البدعية التي أصبحت مقطعا للحقوق، وقسما يقسم بهم في البر والعقوق، ولأن سابق الأقدار منوطة بإرادتهم، لتتخذ أتباعهم ألقابا لهم باسم الشيخوخة والتحذير من أن يغاصوا أو يغتاصوا (سعد الله، 1986، ص. 174، أ)، وربما زاد في إفصاح أحوالهم إن مات منهم أحد بنوا عليه وشيدوا بناءات، وجعلوا عليهم قبلا من العود وألواحا منقوشة بأسمائهم، وما اختاروا لهم من الألقاب لا تصلح لهم (سعد الله، 1986، ص. 175، ب).

وقد جاءت آراؤه في البدع الصوفية، بعد أن أثمرت مدرسة محمد السنوسي وأحمد الملياني ومحمد بن علي الخروبي، وأضرابهم أوضاعا معينة من التصوف والولاية، حتى أصبح كل مجذوب يعتبر بركة وصالحا، وكل درويش مغفل يعتبر وليا وصاحب كرامات (سعد الله، 1989، ص. 476).

وهي إشارة إلى نقده علماء عصره سواء في الجزائر أو غيرها (سعد الله، 1987، ص. 485، أ)، بسبب بيع ضمايرهم بقبول الرشوة وخدمتهم المطلقة للولاة وتضحيتهم بالعلم والأخلاق، وانحراف المرابطين بادعائهم التصوف والولاية واتخاذهم الحضرة والوعدة وأكلهم الحشيش واجتماعهم على الرقص الصوفي والغناء، بهدف الحصول على المال واستغلال العامة والتحالف مع السلطة من جهة ثانية (سعد الله، 1987، ص. 523، ب).

وأماط أبي حامد العربي المشرفي (ت 1313هـ / 1895م) في «كناشته» (المشرفي، مخ، ورقة. 12و) عن بعض الممارسات غير الشرعية التي كان يمارسها الناس في مجتمع غريس بسبب جهلهم بالأحكام مثل تقديم النذر للولي في قضاء الحوائج وشفاء الأمراض.

كما تناول محمد بن الأمير عبد القادر (ت 1331هـ / 1913م) موضوع التوسل وأورد بلأن السيد المختار توفي في منطقة بني عامر وأصبح ضريحه بمثابة حياة لهم، حتى اضطرت ذريته لإخراجه من ضريحه خفية وتحت جنح الظلام إلى منطقة غريس (محمد بن الأمير، 1903، ص. 301).

5. الأبحاث الإثنوغرافية والمونوغرافية وإشكالية فهم ظاهرة المرابطين على صعيد القرن 19م:

شكلت مسألة ظاهرة الطقوس والممارسات التعبدية، والاعتقادات المتداولة بشأن الأضرحة والمقابر بالجزائر خلال القرن 19م، اهتمامات المدرسة التاريخية الاستعمارية، خاصة في مرحلة احتل فيها مركز الصدارة « المرابط »، بسبب الاعتقاد الذي تفشى وساد في الوسطين البدوي والحضري نظرا لخطره على الإدارة الفرنسية، وحتى لدى الفئات المثقفة التي لم يكن يطيب لها الحديث إلا على مقامات الأولياء والصالحاء (Doutte, 1908, P. 597).

بينرين(, P. 37 Rinn, 1984) أن ظاهرة بناء الأضرحة الشعبية المتمركزة على بوابات المدن وفي أعلي الجبال، تتصل اتصالاً وثيقاً بالتقاليد الدينية، كما تتأثر بطابع الحياة والتشعب النفسي. وأشار كفيفو(, PP. 288, 289 Gauvet, 1986) إلى الأضرحة البسيطة التي تعرف بالمقام أو المزار موضع الزيارة والتبرك، موضحاً مدى أهمية التيارات الدينية وانعكاساتها على الشكل المعماري للضريح. وتحدث دوتي(, ص. 35, Douité, 2014) عن القرب وكثرتها، وعن المشاهد المتكررة بمدينة الجزائر عندما يزورها أحد الصلحاء ويتردد على أماكنها الرئيسية، إذ يتسابق الناس إلى الممر الذي سيمر منه الولي من أجل التبرك بملابسه وآثار أقدامه ولمس برونوسه، وأكل الطعام المبصوق فيه. وأكد موريس(, P. 477 Mauric, 1903) أن تلك القرب هي مراكز تجمعات سكان الصحراء وفلاحي التل، والكثيرون منهم منخرطون في الطرق الصوفية، خاصة الطريقة السنوسية التي حسب رأيه أقوى الطرق.

وضبط كل من كوبولانيوديبو(, PP. 101, 102 DepontCoppolani et, 1897) عدد أيام الزيارة في كل سنة، ونقل باست(, P. 86, 89 Basset, 1920) أدعية أحمد بن يوسف الملياني(ت 931هـ / 1524م)، التي كانت متداولة بين أوساط العامة، ووصف دارمنقهام(, P. 10 - 25 Dermenghem, 1954) ضريحه، وأعداد الزوار التي كانت تحج إليه من قبائل المغربين الأوسط والأقصى بسبب إيجابيات ثقافته، حيث أشار روبير أجرون إلى حضر زيارة ضريحه بمليانة خلال سنوات 1891. 1899م، بسبب خطورة الوضع على الإدارة الاستعمارية(أجرون، 2007، ص. 207، 479، 480). وأثبت بودين(, PP. 130, 145 Bodin, 1925) جملة من النصوص المستقاة من « ربح التجارة ومغنم السعادة فيما يتعلق بأحكام الزيارة على ضريح الولي الصالح أحمد بن يوسف داخل قرية مليانة » في أصلها العربي، وأولى التعاليم الصوفية للشيخ أحمد بن يوسف بعض العناية، وقضايا وتقاييد تهمة.

ونظر رين(, PP. 272, 273 Rinn, 1984) إلى الشيخ الملياني أنه راشدي الطريقة، فجعل من طريقتيه طريقتين متميزتين لا طريقة واحدة، سعى الأولى الطريقة « اليوسفية » أو « الراشدية »، وسعى الثانية « الراشدية . الزروقية ».

والملاحظ أن ثمة ما يبرر التحقيب الذي اقترحته اهتمامات المدرسة الأنثروبولوجية الاستعمارية، فقد ارتكزت دراساتهم على مظاهر الطقوس الشعبية وامتداداتها الدينية والزمنية، بتفكيك محتوياتها وتجاهل مرتكزاتها الذهنية ومرجعيتها الفكرية(, P. 617, Doutte, 1908)، دون التوصل إلى الفصل بين الموروث المحلي والإسهامات الشرقية(لطفي، 1993، ص. 12)، ودراسة ظاهرة الصلحاء والمرابطين ومدى تأثيرهم في المجتمع الجزائري، انطلاقاً من انتشار الزوايا والمتصوفة التي كان

لها سلطة القرار داخل منظومة الحكم في الجزائر، ذلك أنهم لاحظوا أن المرابطين كانوا وراء جميع الثورات التي قامت ضدهم (إدوارد، 2003، ص. 24)، مما جعل إدراكهم للظاهرة في بعدها التاريخي غير موفق بسبب تركيزهم على الملاحظات الاثنوغرافية الصرفة التي عاينوها من معاشتهم لظاهرة المرابطين، وبالتالي سحبوها على ظاهرة الحركة الصوفية في القرنين 8 و 9 الهجريين / 14 . 15 الميلاديين على أكثر من مستوى (بونابي، 2009، ص. ث).

فحاولوا الوصول إلى تسهيل عمل المؤسسة العسكرية للقضاء على المقاومة الوطنية المسلحة، وتفتيت المجتمع وتشريجه إلى ملل ونحل وديانات، وإيجاد فروق بين أجزائه في العادات والتقاليد، وتعاليم الطرق الصوفية وسيرة حكام الأهالي وإدارتهم، وأصول السكان والقانون العرفي السائد بينهم) سعد الله، 2007، ص. 15، 131، 133)، وقسموا مفهوم الإسلام إلى أصناف عديدة؛ كإسلام المذهب المالكي، وإسلام الطرق الصوفية، وإسلام المرابطين، وأوجدوا للغة العربية لهجات تنافسها، وعملوا على إحياء عصبية قاتلة للقضاء على وحدة اللسان والاتصال والتعاون والتماسك بين السكان (Vatin, 1981, PP. 27, 28).

فعلى سبيل المثال أهمل الجانب العرفاني السني في تصوف أحمد الراشدي عند Rinn. وركز على تأثير الراشدية في المرحلة التي أعقبت القرن 16م، من خلال تركيزه على الطائفة اليوسفية التي أفرطت في حبها لشيخها أحمد الراشدي وجعلت منه نبيا، مبرزا في ذات الوقت أتباعها من الغوغاء وأجلاف العرب الهلالية في البادية، وأهل الشهوات في الحواضر (بونابي، 2014، ص. 392).

ورغم إعادة قراءة لسيرة أحمد بن يوسف المبكرة خلال القرن 16م، على ضوء معطيات التاريخ الاجتماعي والثقافي والديني للمغرب الأوسط على هذا العهد، منتقنا فيه الأسطوغرافية السابقة، آخنا عليها عدم دراستها لحركة الشيخ في إطارها التاريخي الشامل (نجمي، 2000، ص. 21)، إلا أنه استعمل مصطلحات فضفاضة واسعة في الدلالة على منحى الشيخ وطريقته الراشدية، فوصفه بالعارف الغنوصي، ولم يخف ملاحظته بشأن الطريقة والمستوى الذي عرض بها الصباغ القلعي أفكار شيخه، فوصفها بأنها كانت فقيرة من الناحية الببليوغرافية، وأن البون واسع بين أفكار أحمد الراشدي وأفكار تلميذه الصباغ (بونابي، 2014، ص. 393).

ولأجل فهم أبعادها وامتداداتها الدينية والفكرية، أثارت مسألة النزعة العرقية عملا بمبدأ « فرق تسد »، بهدف القضاء على الهوية الوطنية في الصميم، تم عزل المجتمع الجزائري عن موروثه الروحي، بواسطة استغلال ظاهرة الأولياء والمرابطين كوسطاء بين الإدارة العسكرية الفرنسية والأهالي لضرب الإسلام (Albert, 1867, P. 122).

وحاول ألكسيسدوتوكوفيلTocqueville الربط بين السياسة الاستعمارية والمعرفة حول الجزائر من خلال إشارته إلى غموض نسيج القوميات التي كانت تسكنها ونواميسها الاجتماعية، واللغة التي يتحدثونها، وحتى جغرافية البلد نفسه (فيليب، 2002، ص. 94).

وبالتالي فإن الحركة الاستعمارية على الجزائر لم تقتصر على فرض منطقها بالقوة، ولكن سمحت لها الدراسة الأولى التي استقتها عن الشعوب الأخرى المسماة (بدائية ووحشية) ببلورة الفكرة الإيديولوجية للتدخل الإستعماري المبرر على أساس إيديولوجي مقبول بالنسبة له (بوحسون، 2011، ص. 49).

وقد تجلّى ذلك فيما كتبه أرنست مرسبي خلال فترة (1870 . 1890م)، في كتابه الذي صدر سنة: 1901م تحت عنوان «مسألة الأهالي في الجزائر»، فقد بدا له أن وضع المعارف حول السكان الأهالي غير كاف، فهناك فرق بين الأوروبيين والأهالي، ومن ثم حق الأوائل في إدارة شؤون الآخرين (فيليب، 2002، ص. 95).

ولما كانت الطرق الصوفية سلطة حاکمة، تتسع صلاحيتها بحس الظروف الاجتماعية والسياسية، يقول Rinn: «لقد حاول رؤساء الدين الإسلامي إثارة المشاعر الدينية لمكافحة ما يرونها خطرا، وسرعان ما أصبحت مقاومتهم في غاية التنظيم والتطور، لتمارس تأثيرا كبيرا على أهالي الجزائر، خاصة منهم البربر» (Rinn, 1981, P. 65).

وأن المؤسسات الدينية والمتمثلة بالدرجة الأولى في الزوايا، كانت تمثل مراكز دعم وقواعد محلية لجمعيات يصعب إدراكها، والمحرك الأساسي للمقاومة ضد الإستعمار، والركيزة المحورية المؤطرة للعلاقات الاجتماعية، وفضلاء للتدريس والمداواة وإسداء المساعدات (Charney, 1977, P. 233)، يقول Turin (36, P. 1983): «إنها مراكز دينية وثقافية، ومدارس للكبار والصغار، ودور للمعالجة والتطبيب وإسعاف الفقراء... ونقاط ينطلق منها الجهاد».

استلزم الأمر الدخول للزوايا وتشريحها من الداخل للكشف عن خباياها، وتبسيط الضوء على شبكة العلاقات الداخلية والخارجية، وهو ما يساعد على وضع خارطة بيانية لانتشار الزوايا وأنماط تنظيمها، خاصة ما يتعلق بتقييد منع الزيارات، وضبط رخصها ماديا ومعنويا، ومن ثم التمكن من تفكيك قوتها العسكرية الكاملة ونفوذها السياسي، فعملت الإدارة الفرنسية على هدم الكثير من الزوايا، ووضعت حدا لنشاطها الديني، من خلال فرض رقابة صارمة على شيوخها وأتباعهم، وبخاصة أثناء أداء فريضة الحج، وقد عبر الحاكم العام بالجزائر دي قيدونGueydon بقوله: «لقد أثبتت التجربة أنهم يعودون منه وهم أشد ما يكونون تعصبا، وأقل استعدادا للاستسلام والخضوع إلى

سيطرتنا» (أجبرون، 2017، ص. 128)، فضلا عن إرغام بعضهم على الدخول في عمل الجوسسة (بوعزيز، 1981، ص. 25).

ومن بين الزوايا التي تم الاستيلاء عليها بمدينة الجزائر، زاوية كتشاوة بالمرسى، والانكشارية بالقصبة، وزاوية سيدي بتقة، أما التي تعرضت للهدم والبيع فكان من بينها زاوية الجامع الكبير والتي أصبحت حملها منذ سنة: 1830م، ثم هدمت نهائيا سنة: 1838م مع زاوية سيدي الجودي، وزاوية شختون التي حولت إلى ثكنة عسكرية (سعد الله، 1998، ص. 175).

الخاتمة:

تبين لنا عبر مطالب هذه الدراسة المتشعبة المسالك والمتعددة المداخل في بنية الخطاب المنقبي من خلالولوج في حيثيات وبواعث التأليف التي تقع في قلب كتابته، ومحاولة تسنين خطابه وتقصيده، حول «نشدان أدب زيارة الأضرحة بالمغرب الأوسط الوسيط والجزائر الحديثة» ما يلي:

. أن خطاب مدونات مجاميع المناقب يعد مدخلا تحليليا لدراسة تاريخ الذهنيات والمعتقدات الشعبية لمجتمع المغرب الأوسط الوسيط والجزائر الحديثة، من خلال العديد من النماذج التي أتت أهميتها من كونها تنتمي إلى مراحل عايش كتابها الحدث التاريخي بما يعكس الثقافة العالمية في أعلى صورها، وقوة الاعتقاد في رجال التصوف وأهل الصلاح من خلال الأوصاف والأفعال المنسوبة لهم داخل بنية معينة ومناخ ذي تقاليد وأعراف محددة.

. أن كتب النخبة الصوفية العالمية خلال القرنين 8 و9 الهجريين / 14 و15 الميلاديين، وما تحتويه من أدبيات تقنين وتنظيم دقيق لوظائف «الزيارة» التي يجري تدبيرها وفق سلوك طقوسي، والتي تضيف عليها نسبتها إلى الولي فعالية ونجاعة أقوى، أن مقاصد خطاها المنقبيلم يطرح سؤال المنهج في هذه الكتابة، وإنما تمحورت في بواعث إيمانية تربوية وإيديولوجية، بين ما هو ذاتي « كالتبرك »، الذي هو أحد العوامل المهيمنة على الإطلاق في دائرة التأليف المنقبي، و« الاقتداء » إكمالا للمسيرة التاريخية المثالية، و« المحافظة على الطريق » في الدفاع عن طريق القوم، وعلى درجة معينة من التقديس، من خلال المزاوجة والمقاربة بين سيرة النبي P وسيرة الولي، برصد سيرة الصوفية والصلحاء والعلماء والمرابطين، وإبراز مناقبهم وخوارقهم ومكاشفاتهم وقدراتهم من خلال فعلهم الاجتماعي، وما تعكسه في إعطاء المثل والقُدوة الحسنة والنموذج، وهي إشارة إلى مرافعة المنظومة العقيدية والفكرية لذهنية الإنسان، مما جعل مدوناتها يتركز على مستندات ثابتة في ضبط الفكر الصوفي وإدراج نصوصه في قالب مناقبي، ونقد البدعة بتقعيد وتسنين خطابه بالتركيز على مثالية الصوفية، واحتواء التصوف وطقوسه داخل الشريعة.

. تنامي القيمة التوثيقية لنصوص مناقب القرن 19 م في مناحي الفكر الصوفي وإشاعة المناقب، إلّا أن نصوصهم طرحت معضلة توثيقية في البحث عن الطريقة الراشدية؛ بسبب تخطيطها في سرد مونوغرافياتها من أقوال ورسائل وأدعية ولأميات وتقاييد وروايات شفوية، وسبكها بأسلوبها الخاص الذي لا يمثل التراث الراشدي ولا يمكن الوقوف على مذهبه الكامل، والتي أضفت عليها دون تقدير أو أمانة أخيلرا مشحونة بالكرامات الساذجة، فضلا عن التهويل الذي حدث لمناقب سيرها وتلامذتها ومجاذيبها ومتصوفتها من عطها من التواريخ وقلة الاعتناء بها.

. أن نصوص مناقب القرن 19م، صارت حقلا خصبا لافتراضات أطروحات المدرسة الكولونيالية الفرنسية حول اشكالية تنميط الفكر الصوفي في الوسيطين الحضري والقبلي، والتي ارتكزت على دراسة مظاهر الطقوس الشعبية وامتداداتها الدينية والزمنية، بتفكيك محتوياتها وتجاهل مرتكزاتها الذهنية ومرجعيتها الفكرية، دون التوصل إلى الفصل بين الموروث المحلي والإسهامات الشرقية، ودراسة ظاهرة الصلحاء والمرابطين ومدى تأثيرهم في المجتمع الجزائري، انطلاقا من انتشار الزوايا والمتصوفة التي كان لها سلطة القرار داخل منظومة الحكم في الجزائر، ذلك أنهم لاحظوا أن المرابطين كانوا وراء جميع الثورات التي قامت ضدهم، مما جعل إدراكهم للظاهرة في بعدها التاريخي غير موفق، بسبب تركيزهم على الملاحظات الاثنوغرافية الصرفة التي عاينوها من معاشتهم لظاهرة المرابطين، وبالتالي سحبوها على ظاهرة الحركة الصوفية في القرنين 8 و9 الهجريين / 14 . 15 الميلاديين على أكثر من مستوى.

. يمكن وسم ضروب كتابة جيل القرن 19م ضمن حقول خطاب المناقب « بالتاريخ الساكن »، وبالتالي إدراج نسقه الصوفي ضمن أنساق التراث الثقافي الشعبي الموروث الذي أنتجته طقوس مرابطية مع مطلع القرن 19م، ذلك أن جغرافية المقدس وجنس أدب الزيارة، لا زال ينعش الضريح ومنظوماته بنبض الحياة والاستمرارية في التبرك والتقديس إلى يومنا هذا.

. عكست أغلب مقاصد نصوص مناقب النخبة الصوفية رصد الكثير من الكرامات والخوارق، وبالتالي لا مجال للحديث عن خصوصية مفترضة، وإنما الارتهان لتنميط مشترك حول خطاب المناقب على مستوى التكرار والإعادة والشروح والنقل والنسخ، خاصة فيما يتعلق بجنس التراجم حصرا.

قائمة المصادر والمراجع:

1. باللغة العربية:

- (1) . ابن الأثير مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري. (1972). جامع الأصول في أحاديث الرسول. ج9. مكتبة دار البيان.
- (2) . أجيرون شارل روبير. (2017). المجتمع الجزائري في مخبر الايديولوجية الكولونيالية: مقاومة القبائل للإدماج والتفكيك وفشل مشاريع التنصير والتجنيس. الجزائر. موفمللتشر.
- (3) . أحمد زروق أبو العباس بن أحمد بن محمد بن عيسى الفاسي. (2006). عدة المريد الصادق. بيروت. دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.
- (4) . أحمد زروق. (2005). قواعد التصوف، ط2. بيروت. دار الكتب العلمية.
- (5) . أحمد زروق. (1980). الكناش. الجماهيرية العربية الليبية. منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع
- (6) . الأخضرى أبي زيد عبد الرحمن بن سعيد. (1924). منظومة في التصوف. (ج 4). نشر مجموعة الرسائل المنيرة.
- (7) . إدmond دوتي. (2014). الصلحاء مدونات عن الإسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر. الدار البيضاء. أفريقيا الشرق.
- (8) . البجاني أبي العباس أحمد بن محمد بن الحاج التلمساني. (2004). أنس الجليس في جلو الحناديس عن سينية ابن باديس. رسالة ماجستير. جامعة الجزائر.
- (9) . البخاري أبي عبد الله محمد بن إسماعيل. (2003). صحيح البخاري. بيروت. دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع.
- (10) . برنشفيكروبار. تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م. (1988). (ج 1). بيروت. دار الغرب الإسلامي.
- (11) . ابن بطة أبو عبد الله عبيد الله بن محمد. (2002). الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة. المملكة العربية السعودية. مكتبة العلوم والحكم.
- (12) . بلهاسي بن بكار الحسني. (1961). مجموع الحساب والنسب والفضائل والتاريخ والأدب. تلمسان. مطبعة ابن كارون.
- (13) . بن عتو عبد الله. محاولة تسنين الخطاب الصوفي: مستوى الإقناع في حزب الشاذلي. تطوان. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة عبد المالك السعدي.
- (14) . بن قادة صادق. (2005). الشيخ بن حواء المستغاني ومنظومته سبيكة العقيان، المجلة الجزائرية للمخطوطات. ع2، ص65. 76.
- (15) . بوحسون العربي. (2011). الإستشراق والأنثروبولوجيا والإستعمار: دراسة تحليلية لطبيعة العلاقة. مجلة الإنسان والمجتمع، العدد2، ص
- (16) . بوغزين يحي. (1981). أوضاع المؤسسات الدينية بالجزائر خلال القرنين 19 و20م، مجلة الثقافة. ع63. ص44. 55.

- (17) . بونابي الطاهر. (2009). الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين / 14 . 15 ميلاديين. رسالة دكتوراه علوم في التاريخ الوسيط منشورة، جامعة الجزائر.
- (18) . بونابي الطاهر. (2014). طريقة أحمد بن يوسف الملياني الراشدي بين ثنائية التصوف العرفاني السني والطريقة الصوفية الإصلاحية 9 . 10 هـ / 15 . 16 م، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ. 9. ص 391. 402.
- (19) . بونابي الطاهر. (2015). موقف أبي العباس الغبريني من علم التصوف ببجاية خلال القرنين 6 . 7 هـ / 12 . 13 م، مجلة عصور جديدة. ع 18. ص 228. 249.
- (20) . البوني أحمد بن قاسم. (2007). الدرة المصونة في علماء وصلحاء بونة. الجزائر. منشورات بونة للبحوث والدراسات.
- (21) . التازي إبراهيم بن محمد بن علي. (2013). الديوان. لبنان. كتاب ناشرون.
- (22) . الترمذي أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (2009). سنن الترمذي. دمشق. دار الرسالة العالمية.
- (23) . التوجيني أبو زيد عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن محمد. (2005). عقد الجمان النفيس في ذكر الأعيان من أشرف غريس. المسيلة. دار الخليل القاسمي للنشر والتوزيع.
- (24) .. توران إيفون. (2007). المواجهات الثقافية في الجزائر المستعمرة: المدارس والممارسات الطبية والدين (1830 . 1880 م). الجزائر. دار القصة للنشر.
- (25) التوزاني خالد. (2017). الرحلة وفتنة العجيب بين الكتابة والتلقي. أبو ظبي. دار السويد للنشر والتوزيع.
- (26) . ابن تيمية أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني. (2005). مجموع الفتاوى. ج 1. ط 3، المنصورة. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.
- (27) . جاك لوغوف ومجموعة من المؤلفين. (2007). التاريخ الجديد. ط 1. بيروت. المنظمة العربية للترجمة.
- (28) . ابن الجوزي أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي. (2012). صفة الصفوة، بيروت. دار الكتاب العربي.
- (29) . الجوزي أبي القاسم محمد بن أحمد بن محمد الراشدي المزيلى. فتح الرحمن في شرح عقد الجمان. (مخ (. الرباط الخزانة الحسنية. رقم: 1434.
- (30) . الجيلي عبد الكريم بن إبراهيم. (1982). الإسفار الغريب نتيجة السفر القريب. القاهرة. دار الرسالة للتراث.
- (31) . ابن الحاج أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري. (1981). المدخل. ج 1. القاهرة. مكتبة دار التراث.
- (32) . الحاج موسى علي بن أحمد الجزائري. ربح التجارة ومغرم السعادة فيما يتعلق بأحكام الزيارة على ضريح الولي الصالح أحمد بن يوسف داخل قرية مليانة. (مخ (. الجزائر. المكتبة الوطنية الجزائرية. رقم: 928.
- (33) . ابن الحاج النميري. (1990). فيض العباب وإفاضة قدامح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب. بيروت. دار الغرب الإسلامي.

- (34) . الحافظ العراقي. (1987) .تخريج أحاديث إحياء علوم الدين. (ج 4) .المملكة العربية السعودية. دار العاصمة للنشر بالرياض.
- (35) . الحطاب أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المالكي. (1978) . مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل. مورتانيا. دارالرضوان.
- (36) . الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي. (1996) . الفقيه والمتفقه. ج1. ط1. المملكة العربية السعودية. دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.
- (37) . خليل بن إسحاق المالكي. (1981) . مختصر خليل. بيروت. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- (38) . الدرعي أبي عبد الله محمد بن ناصر. (2012) .الأجوبة الناصرية في بعض مسائل البادية. الدار البيضاء. مركز التراث الثقافي المغربي.
- (39) . دو نوفو إدوارد. (2003) . الإخوان: دراسة إثنولوجية حول الجماعات الدينية عند مسلمي الجزائر. الجزائر. دار الهدى.
- (40) . الزاهي نور الدين. (2005) . المقدس الإسلامي. الدار البيضاء. دار توبقال للنشر.
- (41) . الزرقاني عبد الباقي بن يوسف بن أحمد المصري. (2002) . شرح الزرقاني على مختصر خليل. ج2. بيروت. دار الكتب العلمية.
- (42) . ابن زكري أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الفاسي. (2012) . الإمام والإعلام بنفثة من بحور علم ما تضمنته صلاة القطب مولانا عبد السلام. وجدة. دار أبي الرقراق للطباعة والنشر.
- (43) . ابن الزيات أبي يعقوب يوسف بن يحيى التادلي. (1997) .التشوف إل رجال التصوف. ط2.الدار البيضاء.مطبعة النجاح.
- (44) . السخاوي أبي الحسن نور الدين علي بن أحمد بن عمر بن خلف بن محمود. (1937) . تحفة الأحباب وبغية الطلاب في الخطط والمزارات والتراجم والبقاع المباركات. ط1. القاهرة. معهد العلوم والآداب.
- (45) . سعد اللهأبو القاسم. (2007) .أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر. (ج 1) . الجزائر. دار البصائر.
- (46) . سعد اللهأبو القاسم. (1998) . تاريخ الجزائر الثقافي. (ج 2) . بيروت. دار الغرب الإسلامي.
- (47) . سعد الله أبو القاسم. (1986) . شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية. بيروت. دار الغرب الإسلامي.
- (48) . السنوسي أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب التلمساني. (2006) . العقيدة الوسطى وشرحها. بيروت. دار الكتب العلمية.
- (49) . الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخي. (1992) .الاعتصام. (ج 1) .المملكة العربية السعودية. دار ابن عفان للنشر والتوزيع.
- (50) . الشاهدي الحسن. (1990) . أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني. الرباط. مطبعة عكاظ.
- (51) . شغموم الميلودي. (1991) . المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي. مكناس. منشورات المجلس البلدي.
- (52) . الشفشاوني أبو الربيع سليمان محمد بن عبد الله الحوات. (1977) . دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر. الرباط. مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر.

- (53) . الصباغ القلعي أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن علي. بستان العارفين الأزهار في مناقب زمزم الأخيار ومعدن الأنوار سيدي أحمد بن يوسف الراشدي النسب والدار (مخ). الرباط. الخزنة العامة. رقم: 243 / ك.
- (54) . ابن سعد محمد بن أحمد بن أبي الفضل بن سعيد التلمساني. (2004) . روضة النسر في التعريف بالأشياخ الأربع المتأخرين. الجزائر. منشورات ANEP.
- (55) . الصغير عبد الله محمد الفاسي. (2005) . المنح البادية في الأسانيد العالية والمسلسلات الزاهية والطرق الهادية الكافية. ط1. الرباط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- (56) . الصنعاني محمد بن إسماعيل. (2000) . سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام. تحقيق وتخرىج: محمد صبيح حسن حلاق، المملكة العربية السعودية. دار ابن الجوزي.
- (57) . طحطح خالد. (2014) . الكتابة التاريخية. ط1. الدار البيضاء. دار توفال.
- (58) . الطروشى أبو بكر محمد بن الوليد. (1990) . كتاب الحوادث والبدع. المملكة العربية السعودية. دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.
- (59) . طواهري ميلود. (2016) . المقدس الشعبي: تمثلات مرجعيات وممارسات. بيروت. دار الروافد الثقافية ناشرون.
- (60) . ابن أبي عاصم أبو بكر أحمد بن عمرو. (1987) ، كتاب الزهد، ط2. القاهرة. دار الريان للتراث
- (61) . العامرينلي سلامة. (2001) . الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الاجتماعي والديني لإفريقية في العهد الحفصي. بيروت. دار الفارابي.
- (62) . العبدى محمد بن أحمد الكانوني. جواهر الكمال في تراجم الرجال. (ج 1) . الرباط. جمعية البحث والتوثيق والنشر.
- (63) . ابن عجيبة عبد الله أحمد بن محمد بن المهدي. (1990) . الفهرسة. القاهرة. دار الغد العربي.
- (64) . ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري. (1992) . القبس في شرح موطأ مالك بن أنس. ط1. بيروت. دار الغرب الإسلامي.
- (65) . علواني صالح. (2015) . سير الأولياء والصالحين باعتبارها مصدرا من مصادر التاريخ الثقافي والاجتماعي في الوسط الريفي. بيروت. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- (66) . عياض القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي. (2013) . الشفا بتعريف حقوق المصطفى. الإمارات العربية المتحدة. وحدة البحوث والدراسات.
- (67) . الغبريني أبو العباس أحمد. (1981) . عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية. الجزائر. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- (68) . الغريسي محمد الأعرج. (1961) . بغية الطالب لتسهيل المطالب ضمن مجموع الحساب والنسب، تلمسان. مطبعة ابن كارون.
- (69) . الغزالي أبو حامد محمد بن محمد. (دون). إحياء علوم الدين. مكتبة ومطبعة كراطة.

- (70) . غوردو عبد العزيز. (2009). مسألة البدعة في تاريخ المغرب الحديث: نموذج شراكة من خلال الاستقصاء، مجلة كان التاريخية. ع3. ص66. 71.
- (71) . الفاسي محمد بن عبد القادر. (2009). تحفة المخلصين بشرح عدة الحصن الحصين. ج1. ط1. القاهرة. مكتبة الثقافة الدينية.
- (72) . الفكون عبد الكريم. (1987). منشور الهداية في كشف حال من لدنى العلم والولاية. بيروت. دار الغرب الإسلامي.
- (73) . فيليب لوكا وجون كلود فاتان. (2002). جزائر الأنثروبولوجيين نقد السوسيولوجيا الكولونيالية. الجزائر. منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال.
- (74) . ابن قدامة موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي. (1997). المغني. ج2. ط3. الرياض. دارعالم الكتب للنشر والتوزيع.
- (75) . القرافي شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي. (1994). الذخيرة. ج13. ط1. بيروت. دار الغرب الإسلامي.
- (76) . القسطلاني شهاب الدين أحمد بن محمد الخطيب. (1905). إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري. ج2. ط7. مصر. المطبعة الأميرية ببولاق.
- (77) . القشيري أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان. (2001). الرسالة القشيرية. بيروت. دار الكتب العلمية.
- (78) . ابن قنفذ أبو العباس أحمد الخطيب القسنطيني. (1965). أنس الفقير وعز الحقيير. الرباط. منشورات مطبعة أكدال.
- (79) . قيداري قويدر. (2013). كعبة الطائفين وبهجة العاكفين في الكلام على قصيدة حزب العارفين للجزولي محمد بن سليمان (ت 1045هـ / 1635م). رسالة دكتوراه منشورة. جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان.
- (80) . ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (2010). مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة. ج1. المملكة العربية السعودية. دارعالم الفوائد للنشر والتوزيع.
- (81) . الكتاني محمد بن جعفر بن إدريس. (2004). سلوة الأنفاس ومحادثاة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس. المملكة المغربية. دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- (82) . كريمي منصف. (2013). الزردة أو الزيارة في التراث الشعبي، مجلة الإتحاف. ع229. ص13. 21.
- (83) . اللالكائي أبي القاسم هبة الله بن الحسن. (1992). كرامات الأولياء. الرياض. دار طيبة للنشر والتوزيع.
- (84) . لطفي عيسى. (1993). أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ. تونس. دار سيراس للطباعة والنشر والتوزيع.
- (85) . لطفي عيسى. (2007). كتاب السير مقاربات لمدونات المناقب والتراجم والأخبار. تونس. دار المعرفة.
- (86) . ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. (2009). السنن. دمشق. دار الرسالة العالمية.
- (87) . المازوني أبو عمران موسى بن عيسى. (2017). مناقب صلحاء الشلف. الجزائر. مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع.
- (88) . مالك بن نبي. (2002). مشكلات الحضارة وجهة العالم الإسلامي. ط2. بيروت. دار الفكر المعاصر.
- (89) . المجاجي عبد الرحمن بن محمد بن الخروي. رحلة المجاجي. (مخ). الجزائر. المكتبة الوطنية الجزائرية.

- (90) . محمد بن الأمير عبد القادر. (1903). تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر. (ج 2). الاسكندرية. المطبعة التجارية.
- (91) . ابن مريم أبو عبد الله محمد بن أحمد. (1908). البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. الجزائر. المطبعة الثعالبية.
- (92) . مسلم أبي الحسن بن الحجاج القشيري. (1991). صحيح مسلم. بيروت. دار الكتب العلمية.
- (93) . المشرفيأبي حامد العربي. كناشة. (مخ). الرباط. الخزنة العامة. رقم: 1534.
- (94) . ابن المغوفل أبي عبد الله محمد. الفلك الكواكي وسلم الراقي إلى المراتب. (مخ). الجزائر. المكتبة الوطنية الجزائرية). رقم: 2259.
- (95) . الملاي أبي عبد الله محمد بن عمر بن إبراهيم التلمساني. (2011). المواهب القدوسية في المناقب السنوسية. الجزائر. دار كرده للنشر والتوزيع.
- (96) . المنصوري عبد السلام. (2017). بنية الخطاب المنقي طلاق العقل وأوهام التاريخ. الرباط. مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط.
- (97) . المواق محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري. (2002). سنن المهتدين في مقامات الدين. مؤسسة الشيخ مرييه لإحياء التراث والتبادل الثقافي.
- (98) . نجمعبد الله. (2000). التصوف والبدعة بالمغرب طائفة العكاكزة ق 16 . 17م. الرباط. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية: الدار البيضاء. مطبعة النجاح الجديدة.
- (99) . النسائي أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب. (2001). السنن الكبرى. بيروت. مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- (100) . النووي محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف. (2001). التبيان في آداب حملة القرآن. ط2. المملكة العربية السعودية. دار المنهاج للنشر والتوزيع.
- (101) . الهاشمأسمهر. (2008). عتبات المحكي القصير في التراث العربي والإسلامي: الأخبار والكرامات والطرف. بيروت. الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- (102) . الوثنشريسيأبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي. (1981). المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب. (ج 11). بيروت. دار الغرب الإسلامي.
- (103) . يحيى بن خلدون. بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد. (ج 1). الجزائر. دار الأمل للدراسات والنشر والتوزيع.

. باللغة الفرنسية:

104). Basset, R. (1890). Les dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed Ben Youssef. Paris.

105) . Bodin, M. (1925). Notes et questions sur Sidi Ahmed Ben Youssef, Revue Africaine.

Alger, n: 323, 2^{ème} et 3^{ème} tr.

106). Depont et Coppolani. (1897). Les Confréries religieuses Musulmanes. Alger.

- 107). Dermenghem. (1954).Sidi Ahmed Ben Youssef, in Le culte des saints dans l'Islam Maghrébin. Paris. chapitre V.
- 108).Devoulx, A. (1870). Les édifices religieux de l'ancien d'Alger. Revue Africaine. Alger.
- 109).doutté, E. (1900). Notes sur l'Islam Maghrébin Les Marabouts. Paris. Ernest éditeur.
- 110).Charney, J. (1977). Sociologie religieuse de l'Islam. Paris. Sindbad.
- 111).Gauvet. (1986). Les marabouts petits monuments et voitifs du Nord de l'Afrique, an revue Africaines. Alger, No: 64. 289.
- 112). Jacques, B. (1978). L'intérieur du Maghreb XV^e. XIX^e siècles. Paris. Bibliothèque de histoires.
- 113). Jean Claude, V. (1981). Religionet Politique au Maghreb: le renversement des perspectives dans l'étude de l'Islam, in Islam et Politique au Maghreb. Paris. CNRS et CRESM.
- 114).Mauric, W. (1903). L'Algérie, Quatrième édition: Augustin Bernard. Paris. Edition Félix Alcan.
- 115).Rinn, L. (1884). Marabouts et khouans. Alger. Etude de l'Islam en Algérie.
- 116).Rinn, L. (1981). Histoire de L'insurrection en Algérie de 1871. Alger.
- 117). Turin, Y. (1983). L'affrontements Culturel dans L'Algérie Coloniale 1830 à 1880. Alger. ENAL, 2^{eme} éd.