التجربة الصوفية عند المرأة

(مقاربة أنثروبولوجية لفقيرات الزاوية الهبرية بمدينة وهران)

The Sufi Experience of women

(an anthropological approach to Fakirat of Zawiya El Hibria in Oran)

بغدادي خديجة*[1]، إشراف أد.العلاوي أحمد[2]

[1]. كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2- الجزائر

[2]. كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2- الجزائر

****

تاريخ الإرسال: 2018/02/24 **تاريخ القبول: 2018/11/25** **تاريخ النشر: 2018/12/31**

الملخص: نحاول من خلال هذه الدراسة تقديم رؤية دينية أخرى، تبرز كيف فسح التصوف الشعبي المجال للنساء كمريدات ومتصوفات وعابدات وفقيرات، وتجاوزهن لكل المعيقات الاجتماعية والبيولوجية التي غذّت التمييز الجنسي، وأضفت عليه شرعية دينية. ومن أجل دراسة هذه الظاهرة وقع اختيارنا على الزاوية الهبرية بمدينة وهران، ومن هنا جاء اهتمامنا بمحاولة الكشف عن التجربة الصوفية للمرأة الجزائرية في بنية الصوفية، والتي تعطينا دلالة سيميولوجية لا يمكن إدراك معناها إلّا من خلال الدراسة الأنثروبولوجية، والتي تعتمد على أسلوب المعايشة والتحليل السوسيو أنثروبولوجي.

الكلمات المفتاحية: التصوف؛الزاوية؛ الفقيرات؛ الطقوس، الفضاء.

Abstract: Through this study, we try to provide another religious vision, highlighting how folk mysticism has given way to women as murids and mystics, bypassing all social and biological impediments that have fuelled sexual discrimination, and legitimized it with religious legitimacy. In order to study this phenomenon, we chose Zawiya El Hibria in Oran, hence our interest in trying to uncover the Sufi experience of Algerian women in the structure of Sufism, which give us a semiological connotation can not Under standing its meaning only through anthropological study, which relies on the method of cohabitation and analysis of the Sucio anthropological.

Keywords: Mysticism; Zawiya; fakirate; ritual; space.

* الباحثة المرسلة: baghdadi.khad3@yahoo.fr

ISSN : 2353 – 0030 / الإيداع القانوني: 6111- 2014

مقدمة:

إنّ الحديث عن التصوف في صيغته الأنثوية ليس بالأمر الغريب على ثقافتنا الإسلامية، فقد رصدت المناقب لنا أسماء نساء ورعات ضرب بهن المثل في التصوف، مثل رابعة العدوية التي أدخلت مفهوم العشق الإلهي إلى السلوك الصوفي، "وهو أمر نجده ظهر في الوسط الديني المسيحي في القرن الثالث عشر، حيث ستظهر نساء تميزن باعتراف العامة متبوعة بالكنيسة بدور الوساطة مع المسيح عبر الرؤيا والتنبؤ والتجربة الوجدانية، بل الحلول في جسد المسيح incorporation "[1]

كما نجد التاريخ الإسلامي حافلا بأخبار نساء كان لهنّ دور ديني بارز أمثال الماورديّة البصريّة الزاهدة التي كانت تعظ النساء وتؤدبهن، وقد قاربت الثمانين وأولى وأهم شيخات ابن عربي: فاطمة بنت المثنى؛ وتدعى نونة، كما ترجم المؤرخون وأصحاب التراجم لفقيهات شهيرات مثل خديجة بنت يوسف البغدادية العالمة الفاضلة التي كانت تعظ النساء، وفاطمة أحمد الرفاعي وستّ العرب بنت يحي الدمشقية، التي تتلمذ لها الشيخ ابن تيمية، وفقيهات قرطبة اللواتي علّمن الفقيه ابن حزم الفقه واللغة والمنطق، كما أنّهن تولّين مشيخة مؤسسات دينية، وكان لهنّ دور في الناحية الروحيّة والعمل، ونحن إذ نورد هذا فليس من قبيل طرح مسألة دينية في إطار ثنائية رجل/امرأة، رغم أن الدين أذاب أي فوارق في قوله سبحانه وتعالى في سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[2]،إنّما لبيان المكانة العظيمة التي حظيت بها المرأة داخل هذا الفضاء الروحاني، ولعلّ ارتباط بعض المدن الجزائريّة باسم لالّة -كلالّة زينب ببوسعادة التي تولت مشيخة الطريقة الرحمانيّة بزاوية الهامل، ولالّة صفية بعين الصفراء، ولالة مغنية، ولالة تركية بجنوب تلمسان وغيرهن كثيرات - لدليل على القيمة الروحيّة لتلك النساء، ثم إن انخراط المرأة في التجربة الصوفية في العصر الحالي

[1] Damien, Boquet, Incorporation mystique et subjectivité féminine d'aprés le livred'algérie de Foligno(1309). CLIO. Histoire. fammes et sosiétés. 26.2007.

[2] سورة الأحزاب، الآية: 35

لدليل آخر يوضح مدى إلحاح المرأة على ولوج هذا الحقل المقدس، وكأنها ترفض إقصاءها من المشاركة في هذا الفضاء الروحاني، معتبرة نفسها لها مثل الرجل الحق في القرب من الله والتقوى مستندة على قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1]، وسنحاول في دراستنا هذه تقديم رؤية دينيّة أخرى تبرز كيف فسح التّصوف الشّعبي المعاصر المجال للنساء كمريدات ومتصوفات وعابدات وفقيرات داخل هذا الفضاء الرّوحاني، وتجاوزهن لكل المعيقات الاجتماعية، والبيولوجيّة التي غذّت التمييز الجنسي، وأضفت عليه شرعية دينيّة. وقد عبرنا على الإشكالية بالتساؤل التالي:

ماهي مكانة المرأة في الفضاء الصوفي؟ وماهو واقع الممارسة الصوفية النسويّة بمدينة وهران؟

- مفاهيم الدراسة

1- تعريف الفضاء: لا شكّ أنّ الدراسات الغربية حين حاولت الاقتراب من مكوّن "الفضاء" قد وجدت نفسها أمام العديد من الآراء المتضاربة والمختلفة بين تصورات النقاد والدارسين حول مفهوم هذا المصطلح، وما وصلنا عنهم لا يعدو اجتهادات نظرية تخضع لوجهات نظر متباينة، لكننا لا نريد الخوض في مسألة الاختلاف والتضارب حول هذا المصطلح، إنّما نريد الوقوف على مفهومه، لكن لغويّا يعرف الفضاء كما جاء في لسان العرب بأنّه " الخالي الفارغ الواسع من الأرض والفضاء الساحة، وما اتسع من الأرض[1] يقال: أفضيت إذا خرجت إلى الفضاء " أو هو" الخالي الواسع من الأرض "[2]

أمّا **إجرائيّا** فالفضاء الصوفي هو كلّ العناصر المعنوية واللفظية المؤسسة للدلالة على خصوصية الحياة عند المتصوفة سواء تصوراتهم للحياة العامة، أو فيما يتصل بعلاقة المريد بشيخه، ويدخل ضمن هذا التحديد كل ممارسات التصوف جماعية كانت أو فردية.

2-ماهية التصوّف والصوفية:

جاء في لسان العرب أنّ (صوفة أبو حيّ بن مضر وهو الغوث بن مرّ بن طابخة بن إلياس بن مضر أنّ يخدمون الكعبة في الجاهليّة، ويجيزون الحاجّ أي يفيضون بهم، ابن سيدة وصوفة حيّ من تميم وكانوا يجيزون الحاج في الجاهلية من منى فيكون أوّل من

[1] سورة النحل، الآية: 97

ISSN : 2353 – 0030 / الإيداع القانوني: 6111- 2014

يدفع. يقال في الحج: أجيزي صوفة فإذا أجازت قيل: أجيزي خِندِفُ فإذا أجازت أذن للناس كلهم في الإجازة وهي الإفاضة"[1].

ويقول القشيري(ت465هـ) في رسالته :" أنه كاللقب فأمّا من قال :أنّه من الصوف ولهذا يقال :تصوف إذا لبس الصوف كما يقال :تقمص إذا لبس القميص، فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف "[2]ويتضح من قوله هذا أنّ القشيري فضّل التحفظ حول هذا الإشكال، واكتفى بجعله لقبا، لأن اللقب غير محصور الدلالة دون أن يلزم نفسه بخطأ تاريخي أو معتقدي، وأورد أبو بكر الكلاباذي في كتابه "التعرف لمذهب أهل التصوف "جملة من التعريفات تدور مجملها حول صفاء النفس، حيث يقول:" قالت طائفة إنّما سمّيت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، وقال بعضهم الصوفي من صفت لله معاملته فصفت له من الله عز وجلّ كرامته، وقال قوم: إنّما سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع همتهم إليه وإقبالهم عليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه "[3]، غير أن المتقدمين كالبيروني أبو الرحيان (ت440هـ) نسبوا الصوفية إلى سوفيا اليونانية ومعناها الحكمة حيث قال: " التصوف معرب من مركب من وهو لفظ يوناني Sophie[4]héosophiet , ومعناها "الحكمة" وThéo ومعناها إله "[5] وقد أكّد جرجي زيدان هذا الرأي حيث يرى بأنّ الصوفية هم الذين تميزوا بالحكمة، وربما يرجع ذلك حسبه إلى الأصل اليوناني حيث يقول: «عندنا إنّها مشتقة من لفظة يونانية الأصل وهي سوفيا ومعناها الحكمة فيكون لفظ الصوفية لقب قد لقبوا به نسبة إلى الحكمة"[6]

3-مفهوم الفقيرات (الفقر):

رغم أنّ المعاجم والقواميس ترجع كلمة الفقر كمعنى يقابل الغنى على وجه التضاد، لكن ابن القيمّ يأخذ الفقر عنده معنى الغنى "إذ معنى الفقر عنده هو فقره في نفسه،

---

[1] ابن منظور لسان العرب، مادة "صوف" 479/7

[2] القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص312

[3] أبو بكر الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق وتقديم محمود امين النواوي، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة، 1992، ص21

[4] مبارك بن محمد الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 341

[5] ظهير إحسان، إلهي، التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، باكستان، ط1، 1986ص،33

[6] مبارك بن محمد الميلي، تاريخ الجزائر القديم والحديث، مرجع سابق، ص341

وافتقاره إلى الله، ولا يأخذ معنى الفقر بالمعنى المادي الذي رأيناه عند الصوفية، لأنه يدخل عنده في مسمّى الزهد. فالفقر بهذا المعنى يكون اختياري لا اضطراري"[1]، والفقر مقام شريف، وقد وصف الله تعالى الفقراء وذكرهم في كتابه فقال : ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾[2]، وقد كان الفقراء والمهاجرون في زمن النبي صلى الله عليه وسلم هم هؤلاء الذين كانوا يقيمون في مسجده لأداء العبوديّة، وصحبة النبي عليه السلام وأعرضوا عن الاشغال كلية، وقالوا بترك المعارضة واعتمدوا على الله في رزقهم، وتوكّلوا عليه حتى أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بصحبتهم والقيام بحقهم[3]"، رداء الشرف ولباس المرسلين، وجلباب الصالحين، وتاج المتقين، وزينة المؤمنين، وغنيمة العارفين، ومنبه المريدين، وحصن المطيعين وسجن المذنبين، ومكفر للسيئات، ومعظّم للحسنات ورافع للدرجات، ومبلّغ إلى الغايات ورضا الجبّار، وكرامة لأهل ولايته من الأبرار والفقر هو شعار الصالحين ودأب المتقين "[4]

ومن هذا المنطلق يمكن القول أنّ الفقر هو مقام من مقامات الصوفية، وقد سمي الصوفية فقراء لتخليهم عن الأملاك وحقيقة لا يستغني العبد إلّا بالله "ولمّا كان جنس الزهد في الفقر أغلب، صار الفقر في اصطلاح كثير من الناس عبارة عن طريق الزهد، وهو من جنس التصوف "[5]

أولا: المرأة والتصوف

أ-صورة المرأة في المتخيل الصوفي:

لقد ثبت لكل من نبش تاريخ الفكر الصوفي أنّ التصوف بشكل عام قد تعامل مع المرأة تعاملا إيجابيا وأعلى من شأنها في جميع النواحي التي تمس جوهرها البشري، وظل وفيّا للرؤية الفقهية والأخلاقية الخاصة بولوج المرأة فضاء التصوف، فهي إنسان سويّ

[1] الورعادي الهادي، موقف ابن قيم الجوزية من التصوف، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في العقيدة، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، 2005/2004، ص79

[2] سورة البقرة، الآية: 273

[3] الهجويري، كشف المحجوب، مكتبة الإسكندرية، مصر، د ط، 1974، ص215

[4] الطوسي، اللمع، مرجع سابق، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد، 1960، ص74

[6] غازي محمد جميل، الصوفية والفقراء، شيخ الإسلام ابن تيمية، دار المدني، القاهرة، ص38

ISSN : 2353 – 0030 / الإيداع القانوني: 6111- 2014

كالرجل، فالتصوف الحقيقي لا يستعمل اللغة الذكورية في أي شأن يمس المرأة، بل إن الفضاء الصوفي فتح مصراعيه لها كمريدة وسالكة وعارفة فصورة الرجال والنساء يشتركان في جميع المراتب حتى في القطبيّة على حدّ تعبير ابن عربي.

وقد يرفض الصوفية اعتبار الجنس ميزان التفاضل بين الذكر والأنثى، لأنّ التقوى والعمل الصالح هي الميزان الذي يتفاضل بحسبه الإنسان ذكراً كان أو أنثى متمثلاً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1] ولم يدخر ابن عربي (المتوفى 638هـ-124.م)جهدا في تبيان مكانة المرأة وقيمتها الروحيّة في الفضاء الصوفي حيث خرج في استنتاجاته الخاصة، وأفكاره الفلسفية التي تُعلى من قيمة المرأة، وتنبه الرجل إلى مدى أهميتها في حياته حيث يقول في كتابه :"وليس في العالم مخلوق أعظم قوة من المرأة لسرّ لا يعلمه إلاّ من عرف لما وجد العالم وبأيّ حركة أوجده الحق تعالى، فإنّه نتيجة والناكح طالب والطالب مفتقر والمنكوح مطلوب، والمطلوب له عزة والافتقار إليه شهوة والشهوة غالبة "[2].وقد تبين لنزاهة براضة كيف كسّر ابن عربي كل الفروقات بين الذكر والأنثى، وجعلهما مكملين لبعضهما البعض، وأن الفارق الجنسي بينهم هو فاعل طبيعي عرضي بالنسبة للإنسان، ولا يمكن إلاّ أن ينظر إليه –أي الفعل الجنسي- "على أنّه فعل من أفعال العبادة وأشرف حالات العبادة "[3]

فإذا كانت القوة عند الرجل تقاس بقوة عضلاته المفتولة وقوة ساعديه، فإن ابن عربي يرى أنّ المرأة لديها قوة خالصة غير معلن عنها، لما تحمله من أسرار الغيب "حيث تتمتع المرأة بقوة فذة نظرا لحملها لروائح التكوين، ولأنها أصل لحفظ الحياة البشرية والروحيّة، ولكون حضورها يفتق الاختلاف والمعرفة بالذات والآخر، فالمرأة توقظ في الرجل الانجذاب إليها وتثير فيه الرغبة والحبّ، يعرف باطنه في حنينه وافتقاره إليها، وهو يخال نفسه القوي الشديد، ويدفع عشقها للانحناء أمامها، وفي ذلك قوتها التي لا تقارع "[4].

---

[1] سورة الحجرات، الآية :13

[2] براضة، نزهة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008، ص222

[3] منصف، عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية (الحب –الاتصال-الحكاية)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2007، ص150

[4] براضة، نزهة، الانوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص223، 224

يقتضي إذن تحقيق المريد للشهود ابتعاده المؤقت عن أنوثة تتجسد في النساء، وذلك إلى أن تفيض أنوثته الباطنية، فيرجع هو ذاته كائنا أنثويا يقطع محطات لا يسبر أغوارها إلا النساء، كقبول الحركة الذكورية والحمل والوضع ممّا يسمح للمريد بمشاركة العالم السفلي انفعاله، وهو يتلقى آثار الأسماء العلوية فيصير محلا قابلا للوارد الإلهي "[1].

ومن هنا نقول أن حقيقة السلوك الصوفي هي حقيقة شمولية تشمل جميع الأفراد دون نظر إلى جنس أو لون أو عرق أو زمان أو مكان، حيث يصبح التأنيث هو الطريق الذي به يتحقق الترقي والسمو الروحي إلى المطلق السرمدي، فالروح الأنثى هي أحد المعاني العرفانية للعشق الإلهي،هذا الاصطلاح الأنثوي للروح يأتي موازياً لمصطلح صوفي آخر نجده يتكرر كثيرا، ليس فقط عند جمهور الصوفية، إنّما لدى عامة الناس في وهران وفي الجزائر ككلّ، وهو "رجال الله"، فهذه العبارة تقصي أي تمييز،فلا تجد أمامك إلا سبيل المماثلة لتحقيق هذا الوعي الصوفي، وليس المقصود برجال الله الذكر أو الأنثى، إنّما المقصود هو ذات عارفة بالله، سعت إلى التحرّر من عبودية الجسد إلى الارتقاء الروحي في جلد وصبر متحملاً آلام العشق، حتى المرأة في رحلتها الروحية هذه لا تسمى امرأة بل رجل من" رجال الدين"، وفي الفضاء الصوفي الرّوحاني يسقط النوع.

و يتضح لنا من خلال ما سبق أنّ موقف التصوف لم يكن رافضا لتواجد المرأة في فضائه، بل رحّب بها وفسح لها المجال لممارسة أنشطتها، ولعلّ أكبر مثال على ذاك الناسكة العظيمة رابعة العدوية، والتي رسمت الصورة المثالية للمرأة كعابدة وصالحة وزاهدة، ولم تكن رابعة هي المرأة الوحيدة، حيث نجد أيضا مريم البصرية وريحانة الوالهة، والسيدة نفيسة (864) وهي من ذرية النبي صلى الله عليه وسلم وقبرها موجود بالقاهرة، ورابعة الشامية زوجة أحمد بن أبي الحواري، وفاطمة النيسابورية... كما فسح التصوف للمرأة ممارسة بعض النشاطات، كحضور جلسات المواعظ الصوفية، "فقد ماتت ابنة المتصوف أبي بكر الكتاني في إحدى الجلسات التي كان يتحدث فيها النوري –المتصوف الواله- عن الحب كما مات معها ثلاث رجال [2]، ولا نبتعد عن الحقيقة إذا قلنا أن التراث الصوفي يحمل بين ثناياه أخبار ومناقب عن باكورات

[1] المرجع نفسه، ص128

[2] أنظر: انا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص492

ISSN : 2353 – 0030 / الإيداع القانوني: 6111- 2014

الزاهدات يطلق عليهن (عاشقات الله) ممن قضين حياتهن في العبادة والزهد هناك، ومن تمّة تدوين سيرهن ومنهن مجهولات بقين حبيسات الرواية الشفوية فقط.

ب-مكانة المرأة في الفضاء الصوفي:

لقد ثبت لكل من نبش تاريخ الفكر الصوفي أنّ التصوف بشكل عام قد تعامل مع المرأة تعاملا إيجابيا، وأعلى وشأنها في جميع النواحي التي تمس جوهرها البشري، وظل وفيا للرؤية الفقهية والأخلاقية الخاصة بولوج المرأة فضاء التصوف، فهي إنسان سويّ كالرجل، والتصوف الحقيقي لا يستعمل اللغة الذكورية في أي شأن يمسّ المرأة؛ بل إنّ الفضاء الصوفي فتح مصراعيه لها كمريدة وسالكة وعارفة، فصورة الرجال والنساء يشتركون في جميع المراتب حتى في القطبية على حدّ تعبير ابن عربي.

وقد يرفض الصوفية اعتبار الجنس ميزان التفاضل بين الذكر والأنثى، لأنّ التقوى والعمل الصالح هي الميزان الذي يتفاضل بحسبه الإنسان ذكراً كان أو أنثى متمثلاً بقوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِير﴾[1]

وقد فسر المتصوفة أنطولوجيا الخلق الأول تفسيرا مخالفا لذلك الذي كرسه رجال الكنيسة ردحا من الزمن، فالمرأة ليست شيطانا وليست رمزا للخطيئة، ولا فاعلا للوصل الجنسي؛ إنّها هي جزء من الرجل*، والنكاح مطلب بيولوجي ضروري لاستمرارية النوع البشري، لكن لم يكن غاية في حدّ ذاته بل إنه "أعظم الوصلة بين الرجل والمرأة"[2].

والنكاح وصال روحاني وفناء في حضرة الجمال المطلق السرمدي ويحيلنا هذا إلى رأي أفلاطون حول الوصل الجنسي من خلال مأدبته حين حاول تفسير أسطورة الخلق فظهر له أن الإنسان كان أول الأمر كائنا له أربعة قوائم تمّ فصلها من قبل آلهة الأولمب وعندما يتصل هذا الكائن بالمرأة جنسيا، فإنّه يُشهر تمرّده في وجه الآلهة، لذلك لم يكن الفعل الجنسي عند المتصوفة من باب الفحولة وإثبات الرجولة والسيطرة على المرأة أو انجذابا شهوانيا تجاهها؛إنما هو سبيل لبلوغ مرتبة الكمال وحنين إلى وحدة

[1] سورة الحجرات، الآية :13

* يظهر هذا في كشوفات ابن عربي وفتوحاته، حيث يقول " إن المرأة في الحقيقة جزء من الرجل، وكل جزء دليل على أصله، فالمرأة دليل على الرجل". (أنظر: ابن عربي، الفتوحات المكية ج2، مصدر سابق، ص146)

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، مصدر سابق، ص144

الوجود، وطقس من طقوس الفناء والحلول، فحبّ المرأة وسيلة للارتواء من حبّ الإله [**]. في الغالب اتجهت المرأة إلى الحياة الروحية حيث وجدت متنفسا لها مارست في هذا الفضاء الروحي حريتها فالروحانيات عموما مرتبطة بالحدس الأنثوي (Intuition Féminine) وهذا عكس العلوم العقلية الملائمة للرجال[1].ومن هذا المنطلق عمل الصوفية على تجاوز المسائل الفقهية السياسية المطروحة، وسعت إلى تحقيق مسألة التوحد مع الله عن طريق الحب الإلهي، فوجدوا في المرأة القنطرة التي توصلهم إلى غايتهم ولم يدخر ابن عربي (المتوفى 638هـ-124.م)جهدا في تبيان مكانة المرأة وقيمتها الروحية في الفضاء الصوفي، حيث خرج فى استنتاجاته الخاصة وأفكاره الفلسفية التي تُعلى من قيمة المرأة، وتنبه الرجل إلى مدى أهميتها فى حياته حيث يقول:« وليس في العالم مخلوق أعظم قوة من المرأة لسرّ لا يعلمه إلا من عرف لما وجد العالم وبأيّ حركة أوجده الحق تعالى، وأنّه مقدمتين فإنّه نتيجة، والناكح طالب، والطالب مفتقر، والمنكوح مطلوب، والمطلوب له عزة، والافتقار إليه شهوة، والشهوة غالبة »[2].

ويستمر ابن عربي في تشبيهه الصلة بين الحق والخلق بالصلة بين الرجل والمرأة؛ لأن كلا منهما مظهر للصلة بين الأصل وفرعه، وهذا ما يوضحه د/ أبو العلا عفيفي بقوله:

«والذي اعتقده أنه يستعمل كلمة " المرأة ..." رمزًا للدلالة على أي موضوع" محبوب"، و"الشهوة "رمزًا على الرغبة الملحة في الحصول على المطلوب، و"صلة النكاح "رمزًا على الاتحاد الصوفي، و"الاغتسال "رمزًا على الطهارة الروحية، وإذا كان الحق هو عين كل محب ومحبوب وكانت غاية كل محب الاتصال بمحبوبه والفناء فيه، والتلذذ بقربه لزم أن يكون الحق هو المحبوب على الإطلاق والمتلذذ به على الإطلاق ولزم ألا يفني محب إلا فيه، وألا تطلب "وصلة النكاح" إلا به[3] ..»

[**] فمن عرف قدر النساء وسرهن لم يزهد في حبهن بل من كمال العارف حبهن فإنه ميراث نبوي وحبّ إلهي، قال رسول: حبب إلى من دنياكم ثلاث: (النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة(فذكر النساء أتراه حبب إليه ما يبعده عن ربه؟ لا والله بل حبب إليه ما يقربه من ربّه،قال تعالى لنبيه:(لا يحل لك النساء من بعده ولا تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك) فلم ينسب حبه إلا إلى الله تعالى (أنظر: ابن عربي، ذخائر الأعلاق، الطبعة الأولى، 1312هـ، 1894 م، ص65)

[1] بشير بوعتو، تاريخ التصوف في الجزائر، دراسة وصفية تحليلية للطرق الحبيبية والهبرية والرحمن والأويسية، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر2، 2012/2011، ص146

[2] براضة، نزهة، الاثوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص222

[3] أبو العلا عفيفي: التعليقات على فصوص الحكم لابن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1400هـ/ 1980م، ص 329، 330

ISSN : 2353 – 0030 / الإيداع القانوني: 6111- 2014

إنّ رمز المرأة في الخطاب الأكبري خاصة يكتسي صبغة المثال الخيالي موصلا إياه بحضرة الخيال أي عالم المثال الذي يتجلى فيه الحق على نحو أكمل وأمثل، وتكون المرأة بذلك هي البؤرة الرئيسة في نصوص الحب الإلهي بفضل جمالها المستمد من الجمال الإلهي ويتعمق ابن عربي في فلسفته للجمال كسبب للمحب "....وإن أحببت الجمال فما أحببت إلا الله تعالى فإنه الجميل.."[1]

وقد تبين لنزاهة براضة كيف كسّر ابن عربي كل الفروقات بين الذكر والأنثى، وجعلهما مكملين لبعضهما البعض وأن الفارق الجنسي بينهم هو فاعل طبيعي عرضي بالنسبة للإنسان ولا يمكن إلاّ أن ينظر إليه –أي الفعل الجنسي-»على أنّه فعل من أفعال العبادة وأشرف حالات العبادة "[2]

فإذا كانت القوة عند الرجل تقاس بقوة عضلاته المفتولة وقوة ساعديه؛ فإن ابن عربي يرى أنّ المرأة لديها قوة خالصة غير معلن عنها لما تحمله من أسرار الغيب "إنها تتمتع –أي المرأة-بقوة فذة نظرا لحملها لروائح التكوين ولأنها أصل لحفظ الحياة البشرية والروحية، ولكون حضورها يفتق الاختلاف والمعرفة بالذات والأخر، فالمرأة توقظ في الرجل الانجذاب إليها وتثير فيه الرغبة والحب يعرف باطنه في حنينه وافتقاره إليها وهو يخال نفسه القوي الشديد، ويدفع عشقها للانحناء أمامها وفي ذلك قوتها التي لا تقارع "[3].

ومن ثم كانت المرأة عند الصوفية معادل موضوعي للذات الإلهية، إلا أنّ تحقيق المريد للشهود يقتضي ابتعاده المؤقت عن أنوثة تتجسد في النساء وذلك إلى أن تفيض أنوثته الباطنية فيرجع هو ذاته كائنا أنثويا يقطع محطات لا يسبر أغوارها إلا النساء كقبول الحركة الذكورية والحمل والوضع مما يسمح للمريد بمشاركة العالم السفلي انفعاله وهو يتلقى آثار الأسماء العلوية فيصير محلا قابلا للوارد الإلهي[4].

ولا شك أن الحبّ لدى الصوفية هو مخالف تماما للحب المادي الحسي المرتبط بالفعل الجنسي؛ إنّما هو أسمى من ذلك لأنه مرتبط بالروح والتعالي عن كل دنيّ، وهو

[1] محمود محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية: من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دمشق، مطبعة نضر، ط2، 1992، ص 33 – 344.

[2] منصف، عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية (الحب –الإنصات-الحكاية)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2007، ص150

[3] براضة، نزهة، الأنوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص223، 224

[4] المرجع نفسه، ص128

ما تجسد بصورة واضحة عند صاحب قوت القلوب واللمع وفي الرسالة القشيرية وغيرها من الكتابات التي عبرت عن الحبّ الإلهي ممثلا في رمز المرأة، يقول أبو الحسن السري السقطي[1] :

كلما ادّعيت الحب قالت كذبتينـــي فما لي أرى الأعضاء منك نواسيا
فما الحبّ حتى يلصق الجلد بالحشا ويذبل حتى لاتجيـــب منـــاديا
وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى سوى مقلة تبكـــي لها أو تناجيـــا

ومما يدل على المكانة المقدسة التي حظيت بها المرأة اعتراف كبار الزهاد الأوائل بولاية وقداسة المرأة، فقد اعتبر ذو النون المصري فاطمة من نيسابور ولية صالحة وكانت النساء في القرن الحادي عشر في إيران، يأخذن المسارة والتلقين مثلهن مثل الرجال، البعض منهن تقلدن مرتبة معلم روحي (Maitre spirituel) وظهرت للوجود روابط (Ribats) (وهي أماكن للتأمل) تحت رعاية النساء[2]

لقد كان حضور المرأة في الخطابات الصوفية مخضب بالعشق الرمزي والسحر الكشفي الذي يكتسي الجمال صفة وموقفا، فقد جاء على لسان السنائي وهو أحد كبار المتصوفة قوله المأثور: «امرأة صالحة خير من ألف رجل سوء» ، وقد طالعنا الحلاج في الكثير من أبياته الشعرية معبرا عن الرّماة كباعث على الحلول والتولّه يقول[3]:

يا نسـيم الريح قولي للرشى لم يزدني الورد إلا عطشـا
لي حبـيب حبه وسط الحشا إن يشأ يمشي على خدي مشا
روحه روحي وروحي روحه إن شـاء شئت وإن شئت يشا

من هنا تتجلى صورة المرأة ليس كما صورتها المقاربات الكهنوتية والتي رسخت لفكرة أنّ المرأة شيطان وفخ، نصبته الطبيعة للرجل*، فالمرأة هي منبع الإلهام والخلق، وصورة تدرك لا بالبصر؛ إنّما بالبصيرة، بالباطن لا بالظاهر.

---

[1] حمزة رستاوي، نظرية الحب والاتحاد في التصوف، الحوار المتمدن (مجلة) العدد1308، في2005 www.ahewar.org

[2] GeoffeyEric:Initiation au soufisme,op.cit,p46

[3] ديوان الحلاج، جمعه لويس ماسينيون، نسخة إلكترونية (file:///C:/Users/pcstar/Downloads/20543.pdf) يوم 2018/08/11 الساعة 18:04

* أعتبر رائد فلسفة الإنسان الكامل فريديريك نيتشه أن المرأة تمثل " فخ نصبته الطبيعة" بل إنها "كائن غير قادر على الصداقة فهي لا تزال كالقطط أو الطيور أو الأبقار" لذلك ينصح زرادتشه مخاطبه كما ورد في كتابه (هكذا تكلم زرادتشه) " إذا ذهبت إلى المرأة لا تنس السوط"(أنظر: فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادتشه، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 2000، ص27)

ISSN : 2353 – 0030 / الإيداع القانوني: 6111- 2014

فلقد كان ابن الرومي ينظر إلى المرأة على أنّها "شعاع النور الإلهي" وهي "خالقة" أكثر منها "مخلوقة" [1]،إنّه بيان للنظرة الإنسانية للمرأة بعيدا عن ذكورية الأعراف والفحولة والفكر القضيبي الذي سيطر على الواقع وخيم على المجتمعات البطريركية، بالإضافة إلى التجنيس البيولوجي الذي يحصرها فقط في الإنجاب والنكاح والحيض وغيرها من الأمور التي تضيّق مجال الرؤية إليها حتى لا يرى شيئا منها غير ما ذكرنا سابقا، لهذا نجد ابن عربي يرتقي بالمرأة إلى معراج آخر اكثر قداسة وعظمة إنه يقول عنها (المرأة) في فتوحاته المكية: « ليس في العالم المخلوق قوة أعظم من المرأة، لسر لا يعرفه إلا من عرف فيمَ وجد العالم». [2]

فالرائي العادي لا يمكن أن تتمشهدالمرأة لديه إلا في حلّة الأمّ، وفاعل محرك للنسل، أما الصوفي فلا يراها إلّا أصلا للخلق البيولوجي والروحي.

ومن هنا نستنتج أن حقيقة السلوك الصوفي هي حقيقة شمولية تشمل جميع الأفراد دون نظر إلى جنس أو لون أو عرق أو زمان أو مكان، ويصبح التأنيث هو الطريق الذي به يتحقق الترقي والسمو الروحي إلى المطلق السرمدي.فالروح الأنثى هي أحد المعاني العرفانية للعشق الإلهي،هذا اصطلاح الأنثوي للروح يأتي موازياً لمصطلح صوفي آخر نجده يتكرر كثيرا ليس فقط عند جمهور الصوفية انما لدى عامة الناس في وهران بل في الجزائر ككل وهو (رجال الله)، فهذه العبارة تقصي أي تمييزفلا تجد أمامك إلا سبيل المماثلة لتحقيق هذا الوعي الصوفي وليس المقصود برجال الله الذكر أو الأنثى إنما المقصود هو ذات عارفة بالله سعت إلى الارتقاء الروحي في جلد وصبر وتحمّلٍ لآلام العشق، حتى المرأة في رحلتها الرّوحية هذه لا تسمى امرأة بل رجلا من" رجال الدين" وفي الفضاء الصوفي الروحاني يسقط النوع.

ورغم أنّ موقف التصوف تجاه المرأة لم يكن موقفا موحدا، إلا أنه تباين ما بين رافض لها ومعرض عنها، هؤلاء قالوا بقصور وعجز المرأة وحبسوها في إطار الحياة الأسرية ودور الأم الولود والحاضنة والابنة والزوجة، وألغوا كينونتها الذاتية، وبين مرحّب بها إذ فسح أمثال هؤلاء لها المجال لممارسة أنشطتها الروحية ولعل أكبر مثال على هذا الناسكة العظيمة رابعة العدوية والتي رسمت الصورة المثالية للمرأة كعابدة

[1] بشير بو عتو، تاريخ التصوف في الجزائر، مرجع سابق، ص147
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ص65

وصالحة وزاهدة، والتي كانت هدفا لمجاهدة رجال كأمثال الحسن البصري ومالك بن دينار* وغيرهما وقال عنها ابن عربي :" رابعة العدوية المشهورة التي أربت على الرجال حالا ومقاما"[1].

ولم تكن رابعة هي المرأة الوحيدة في هذا المجال، حيث نجد أيضا مريم البصرية وريحانة الوالهة والسيدة نفيسة (864) وهي من ذرية النبي صلى الله عليه وسلم وقبرها موجود بالقاهرة، ورابعة الشامية زوجة أحمد بن أبي الحواري وفاطمة النيسابورية أستاذة ذي النون المصري. وهذا أبو يزيد البسطامي يقول لشيخ الملامتية: تعلم الفتوة من زوجتك[2]، في إشارة منه إلى أنّ المرأة اقتحمت مجال الرجال، مجال القوة والنصرة، ولقد خدم ابن عربي امرأة من عارفات اشبيلية هي فاطمة بنت المثنى القرطبي سنينا طويلة فهو –بحسب معرفتها بمسار حياته الصوفية –لم يخدم رجلا من العارفين سنين كما أنّه لم يعترف لرجل من العارفين بالولادة عليه ولادة روحية معنوية هي وحدها ناداها بقوله: يا أمي [3]، إنّه اعتراف منه بأنّها أمّه الإلهية ونور أمّه الترابية ليُقرّ بولادته الثانية على يديها.

ولقد كان لهذه العارفة أثر في تبني ابن عربي لمبدأ الوحدة الوجود، وذلك من خلال تعاليمها له إذ تقول: «عجبت لمن يقول أنّه يحبّ الله ولا يفرح به وهو مشهوده عينه إليه ناظرة في كل عين لا يغيب عنه طرفة عين »[4]

يتضح من خلال ما سبق أنّ ابن عربي لم يكن ممانعا أبدا من وصول المرأة إلى أعلى مراتب الولاية. فكل ما يصح أن ينال الرجل من المقامات والمراتب والصفات يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء [5]

ولقد فسح التصوف للمرأة أيضا ممارسة بعض النشاطات كالمشاركة في الاحتفالات الدينية التي تقام مناسباتيا بالإضافة إلى حضورها مجالس الذكر والمواعظ الصوفية.

---

*مالك بن دينار: من تلاميذ الحسن البصري ويكنى بأبي يحي وكان مولى لأول مرة من بين سلمة بن لؤي وكان ثقة قليل الحديث وكان يكتب المصاحف ومات قبل الطعون بيسير سنة(131هـ) وكان الطاعون سنة إحدى وثلاثين ومائة (أنظر ابن سعد، أبو عبد الله محمد، الطبقات الكبرى، ج7، بيروت، 1958، ص11)

[1] الفتوحات المكية، ج2، مرجع سابق، ص359

[2] سعاد الحكيم، المرأة ولية وأنثى، قراءة في نص ابن عربي، مجلة التراث العربي، العدد 80، 1 أكتوبر،2000، ص37

[3] المرجع نفسه، ص38

[4] الفتوحات المكية، ج2، مرجع سابق، ص89

[5] الفتوحات المكية، ج2، مصدر سابق، ص89

ISSN : 2353 – 0030 / الإيداع القانوني: 6111- 2014

فقد ماتت ابنة المتصوف أبي بكر الكتاني في إحدى الجلسات التي كان يتحدث فيها النوري –المتصوف الواله-عن الحب كما مات معها ثلاث رجال [1]

والتصوف المعاصر -كما حدثنا مقدمي الزوايا محل الدراسة- لا يفرق بين رجل وامرأة، فالقرآن نفسه لم يفعل وهو مرارا يتحدث عن المسلمين والمسلمات والقانتين والقانتات وغيره، كما أنّ الشريعة الإسلامية ساوت في الكثير من المواضع بين الذكر والأنثى، ومن هنا فالتصوف يدعو إلى حرية المرأة ولا يكبلها، فهو يعطيها حقها في عبادة الله كيفما تشاء، لأنها تمثل أساس المجتمع من خلال مسؤوليتها عن تنشئة الجيل الجديد الذي يمثل دعامة المستقبل المعاصر وهذا يعني أنّ كفة المرأة في ميزان التصوف تعادل كفة الرجل إن لم تتفوق عليه في بعض الحالات

والجدير بالذكر أن الصوفية تعُنى بالمرأة، وهذا متجسد ميدانيا حيث لاحظنا أنّ عددا من الطرق الصوفية والزوايا كانت النساء من بين أعضائها كأخوات مبتدئات أو كمقدمات أذكر على سبيل المثال لا الحصر الزاوية الهبرية والزاوية التيجانية والزاوية العلوية التي نقوم بدراستنا الميدانية فيها، حيث ثبت لنا عن طريق الزيارة المتكررة لها أنها تفتح المجال للمرأة كمريدة وكمتصوفة وعابرة سبيل وكمحبة للطريقة، كما أنّها تشارك في كلّ الاحتفالات التي تقوم بها الزاوية كإحياء ليلة القدر والمولد النبوي الشريف وغيرها من المناسبات الدينية التي تحرص الزاوية على إحياءها لكن رغم ذلك فوجئنا ببعض الزوايا بوهران ترفض تواجد المرأة مثل الزاوية التيجانية المتواجدة بالمدينة الجديدة حيث ذكر لنا شيخها أنّ الزاوية لا تستقبل إلاّ المريدين الرجال دون أن يفسر لنا سبب ذلك.

ثانيا :التجربة الصوفية لدى الفقيرات (على مستوى الفعل والممارسة):

ممّا ريب فيه أنّ الزاوية مكان مقدس، كونها مركز لممارسة الطقوس والشعائر الدينية، وقد لاحظنا -من خلال الزيارات الميدانية والمشاركة في بعض الاحتفالات التي تحييها هذه الزوايا -أنّ حلقات الذكر وحتى الحلقات العلمية والاجتماعات الرسمية تقام في قاعة الزاوية ويشرف عليهاإمام أو شيخ الزاوية، بالإضافة إلى إقامة احتفالات دينية كالمولد النبوي الشريف والاحتفال بليلة القدر وبغزوة بدر وليلة الإسراء والمعراج. . .

[1] أنظر: أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص492

ورغم أن معظم الطرق الصوفية الإسلامية تشترك في أفكار ومعتقدات واحدة، إلا أنّها تختلف في أسلوب سلوك المريد أو السالك وطرق تربيته، رغم أن التصوف الإسلامي نشأ ونما في كنف بيئة الزهد الديني، واستمر الزهد كواحد من أهم سمات هذا التصوف، من حيث الانقطاع عن الدنيا والاشتغال بملذاتها، الا أننا لا ننكر أنّ التجربة الصوفية تميزت بشموليتها، وتنوعها بل لا نجانب الحقيقة إذا قلنا أنّ من أهم سماتها التنوع في التجربة، فتجربة الحلاج هي ليست ذاتها عند ابن عربي أو عند الجنيد أو غيره، فلو كان المؤثر واحداً، ما تنوعت هذه التجارب، التي أثمرت طرقاً صوفية بل مدارس تربوية في التصوف، ومن هذا المنطلق فدراسة تصوف النساء في هذا الفضاء الروحي ستختلف من زاوية إلى أخرى حسب الطريقة التي تتبعها هذه الزوايا.

وقد لاحظنا أن المرأة كمريدة ومتصوفة في هذا الفضاء الروحاني تلجأإلى بعض الممارسات الفردية وبعضها جماعية،، فالممارسات تحدد وظيفة الأفراد ودرجة الولاء للطريقة الصوفية ولهذا سنفصل الممارسات الفردية عن الجماعية، وسنحاول أن نقف عندهما ونتعرف عليهما تبعا للطريقة الصوفية الهبرية التي تنتمين إليها.

1/الممارسات الفردية:

يسعى الباحث في مجال الأنثروبولوجيا الدينية إلى معرفة جماعة معينة من المجتمع، وفهم العلاقات بين أفراد هاته الجماعات، وأبعاد الجانب الديني والدنيوي، وأثرهما على الفرد والمجتمع،والصوفية كجزء من المجتمع تضطلع بفضاء روحاني خاص يضم مجموعة من الصور والرموز والممارسات الجماعية والفردية المنظمة والطقوس والشعائرالمقدسة التي تعبر عن مشاعر الصوفية وقيمهم ومعتقداتهم، وتحدد علاقتهم ببعضهم البعض وبغيرهم من غير الصوفية. "فالإنسان من الناحية الأنثروبولوجية كائن طقوسي بامتياز مثلما هو كائن رمزي، والممارسات تقوي باطن المتدين أو المتصوف وظاهر سلوكه، وتجعل الفكرة الدينية حقيقة قابلة للنمو وللتأثر والتأثير في البيئة التي يعيش فيها، وهي إذ تنبع من الاعتقاد الديني، فهي أيضا مؤثرة فيه ومتأثرة به من ناحية أخرى"[1]

[1] منال عبد المنعم السيد جاد الله، أثر الطريقة في الحياة الاجتماعية لأعضائها، مرجع سابق، ص206

ISSN : 2353 – 0030 / الإيداع القانوني: 6111- 2014

تلك الشعائر والممارسات هي ضمان لاستمرارية هذه الظاهرة، من هنا ندرك ما يعنيه "ميرسيا إلياد" عندما يشير إلى دور الممارسات الدينية والطقسية في إحياء الأصول والعود الأبدي إليها[1]

إن الحياة الروحية والدينية داخل الجماعة الصوفية تقوم على أساس التمثلات الماثلة في وعي الجماعة وعلاقتها بالشعائر والطقوس المقدسة من جهة، ومن جهة أخرى ما يتجلى من تلك الممارسات ويظهر في أفعال الناس على شكل ممارسات واحتفالات وعادات وتقاليد، تلك الفاعلية الرمزية تضبط في اصطلاح الجماعة الصوفية بقواعد معينة منها الواجبات المفروضة ومنها الممنوعات والمحظورات "فالمعتقدات الدينيّة- كما يقول إميل دوركايم- تقوم في شكلها البسيط والمعقّد على تمييز جوهريّ بين ما هو مقدّس وما هو مدنّس[2]والطقوس الدينية تتمثّل "في مجموع القواعد (والممنوعات) التي يتّخذها الإنسان وتتخذها الجماعات في تعاملها وتصرّفها مع ما تعدّه مقدّسا[3]"

فالخدمة الدورية للطقس ضمان لحياته وتجديده واستمراره، وهو في الوقت ذاته يعمل على تغيير الحالة الذهنية والنفسية للأفراد، كما أن في تجديدها تجديد للإيمان وتقوية للدين، ويرى فراس السواح: "أن الطقس ليس فقط نظاما من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به من إيماء داخلي؛ بل هو أيضا مجموعة من الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري"[4].

ومن المميزات الخاصّة التي تعطي للطقس فرادته أنّه يتمّ وفق مميّزات يمكن تحديدها في ثلاثة:

- أولها **التقعيد** بحيث يخضع الطقس لقواعد منتظمة متعارف عليها لدى أفراد الجماعة.

[1] :أنظر بالخصوص مؤلف ميرسيا إلياد

Eliade, Mircea, Histoire des croyances et des idées religieuses, tome 1 : de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis, Ed Payot, collection Bibliothèque historique, 1989, p 496

[2] Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 1912, éd P.U.F. « Quadrige », 1979, p. 50.

[3] Ibid, p. 51.

[4] فراس السواح، الأسطورة والمعنى، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط 1، 1997، ص47

- وثانيتها **التكرار** حيث يعاد إنجاز الطقس في مناسبات تتتالى في أوقات مضبوطة من حياة الجماعة، وحسب "توزيعيّة"" زمنية calendrier horaire، مضبوطة.
- وثالثتها **الشحنة الرمزيّة** التي تتّخذها، ممّا يعطي الممارسات دفقها وفعاليتها الرمزيّة الخاصّة.[1]

فإذا كان الطقس الديني يحتاج إلى الاستمرارية فهو يحتاج أيضا إلى التجديد، ولا يكون ذلك إلا عن طريق الاحتفال والعودة إلى زمن الخلق الأول أي الزمن الأصلي، فلحظة الاحتفال تلك بالنسبة للإنسان المتدين هي عملية تحيينية، وإعادة بناء عالم جديد تماما كعملية تجديد كساء الكعبة في يوم عرفة من كلّ سنة هو عملية تحيينية ليوم بناءها، كذلك الاحتفال بالوليّ يكون مقرونا بتاريخ معين ذي صلة بالولي نفسه كيوم ميلاده أو وفاته، واحتفال المسلمون بذكرى مولد النبي صلى الله عليه وسلم في مناطق من العالم الإسلامي قصد العيش في المدقس بفعل تلك الطقوس.

ومن بين تلك الممارسات الفردية نذكر:

-العهد:

تعتبر شعيرة العهد أو (البيعة) من أولى الخطوات التي يجب على المريد المرور عليها، لأنها بمثابة الوثاق الروحي الذي يربط المريد بشيخه وطريقته. وهي بمثابة إعادة العهد المبرم في الأصل بين الله والبشرية لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾[2].ويعيد بيئة الصحابة لرسول الله بالحديبية والتزامهم بطاعة أوامره: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾[3].ومن الخطاب الديني استمد الصوفية مشروعية العهد بينهم وبين السالكين في الطريق يكون عن طريق المصافحة La poignée de (Mains)، حيث يضع المريد يده يمنى تحت يد الشيخ، "إن جمع اليدين معا هو إعلان عن فعل أكثر قداسة وهو إعلان العهد المقدس سواء اتخذ شكل اجتماعيا (مصافحة تضامن) أو اجتماعيا –دينيا (ملاقاة يد العروس مع العروسة وقراءة الفاتحة)، أو دينيا

[1] منصف المحواشي، الطقوس وجبروت الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل، مجلة إنسانيات، العدد49، 2010، ص18

[2] سورة الأعراف، الآية: 172

[3] سورة الفتح، الآية :18

ISSN : 2353 – 0030 / الإيداع القانوني: 6111- 2014

مثل المصافحة مع انتهاء الصلاة، أو قانونيا قدسيا (بيعة الرضوان)و التي تمت بالمصافحة بين النبي وأصحابه بالحديبية "[1].

ثم يقرأ الشيخ عدة عبارات من بينها الآيات السابقة ليؤكد قبوله بالمريد كابن أو أخ ويقبل بإرشاده على الطريقة، ويتعهد التلميذ بالمقابل بضرورة الوفاء بالعهد والالتزام به وطاعة الشيخ، وتجديد العهد يكون سنويا وهو تجديد الولاء لشيخ الطريقة وتمثل يد الشيخ أثناء أداء هذا الطقس (العهد) رمزا لبيعة رسول الله صلى الله عليه وسلم، أخذا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[2]

والعهد رباط مقدس لذا يتوخى مشايخ الصوفية في منحه للمريد إلا بعد التأكد من عزمهم وصدقهم وإخلاصهم، ولقد حضرنا هذا الطقس أكثر من مرة ويكثر خاصة في المناسبات الدينية التي تحييها الطريقة كالاحتفال بالمولد النبوي الشريف أو ليلة القدر. . . ، غير أن هناك من يتباهى بكونه أخذ العهد عن الشيخ الأصلي للطريقة مثلا هناك بعض المريدات أخذن العهد مباشرة من شيخ الطريقة الهبرية بالمغرب، وهناك مان أخذته على المقدمة فقط، لأن العهد -حسب رأيها -مجرد وصلة دنيوية بين المريد والشيخ، لكنّ العهد الحقيقي هو مع الله ورسوله، وسواء أخذ المريد العهد عن الشيخ أم خليفته (المقدم) فهو مبشر بإتمام هذه الوصلة مع مشايخ الطريقة الأوائل.

ووفق حضورنا لهذه الشعيرة فهي تتم كالآتي:

بعد التأكد من جدية المريد وصدقه والتزامه بالحضور المستمر إلى مقر الزاوية يقدم الخليفة (المقدم) مجموعة من التوجيهات والنصائح، ويذكره بأهمية هذه الخطوة وخطورة الاستهانة بها، كأن يسرد له روايات أشخاص أخذوا العهد ولم يلتزموا به، ثم يملي عليه قواعد وتعاليم الطريقة وكيفية المشاركة في مجالس الذكر وملازمة الورد والمساهمة في إحياء الاحتفالات الدينية الخاصة بالطريقة، وبعد أن يبدي المريد قبوله وامتثاله يضع المريد يده في يد الخليفة ويتعوذ من الشيطان الرجيم ثم يقرأ سورة الفاتحة والآية 91 من سورة النحل: ﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾، وكذلك الآية 10

[1] نور الدين الزاهي، المقدس الديني، مرجع سابق، ص56

[2] سورة الفتح، الآية:10

من سورة الفتح: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾، ويشهد الله وملائكته ورسله والحاضرين على ذلك، ويدعو له بالخير والبركة وسعة الرزق، ثم تهدى له سبحة ودفتر الأوراد الملزم بترديدها في أوقات معينة.

يفسر فاروق مصطفى في ضوء نظرية فان جينب(Arnold van Gennep) بأنّ العهد شعيرة تمارس في حال انتقال الفرد من مرحلة معينة في حياته الاجتماعية إلى مرحلة أخرى كالولادة والختان والزواج والوفاة، وقد وضع "فان جينب" ثلاث خطوات للانتقال حيث يتم كما يلي: في الأولى ينفصل الفرد من الوسط القديم ومن مستواه الاجتماعي، ويصاحب ذلك شعائر من نوع معين تعرف باسم "شعائر الاتصال"، ويمر بعدها بفترة يكون أثناءها في حالة لا تنتمي فيها لأي مرحلة اجتماعية، ولا يعرف له مركز ثابت في المجتمع كما يخضع خلالها لبعض القيود الشديدة وتعرف هذه الحالة باسم "المرحلة الهامشية"، ثم تأتي المرحلة الثالثة وفيها يندمج الفرد في البيئة الجديدة ويدخل في المستوى الاجتماعي الجديد عن طريق ما يعرف باسم "شعائر الاندماج"[1]

-الورد:

وهو من الأذكار اللازمة التي تُؤدَّى فرديا، والمريدة لا تسمى كذلك إلا إذا قدم لها الورد من قبل (المقدمة)؛ لكن بعد الدخول في العهد، حيث تقدم لها سبحة من مائة حبة، وتعاهد المقدمة على أن لا تخرج عن الطريقة وتلتزم بالورد، ويعتبر الورد الدواء الشافي والكافي لكل فقيرة ويشترط فيه الخلوة، متى أمكن ذلك، وهناك طريقة خاصة ذكرها الشيخ العلوي في ذكر اسم الله الأعظم " إن تخلل سائر الأنفس به بعد ما يأمره بالاختلاء بمحل منفرد مع الصوم لمن له عليه استطاعة مع تغميض البصر وجمع الحواس وتخييل الاسم أو ملاحظة معناه عند جريه على اللسان، مع مدّ يتجاوز الحدّ الطبيعي، وتغلب مخارج حروف الصدر، حتى كان الذكر يصعد به من أعماق جوفه.... هكذا إلى أن تنقطع هواجس النفس "[2]، وأيا كانت الطريقة التي يؤدى بها الورد، فإن الفقيرات ملزمات بتأديته في وقته وإلا فقد قداسته وفعاليته.

[1] فاروق أحمد مصطفى، البناء الاجتماعي للطريقة الشاذلية في مصر، دراسة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، مصر،(د ط)، 1980 ص 145

[2] عدة بن تونس، الدرة البهية، مرجع سابق، ص17

ISSN : 2353 – 0030 / الإيداع القانوني: 6111- 2014

والأوراد هي الطريق إلى الله عز وجل لا يستغني عنها مبتدئ ولا يزهد فيها، وقد قيل للجنيد :" نراك تحافظ على أورادك وأنت شيخ فقال: طريق وصلنا بها إلى الله لا نتركها". وقال الغزالي :"واعلم أن الناظرين بنور البصيرة علموا أن لا نجاة في لقاء الله تعالى، وأنه لا سبيل إلى اللقاء إلا بأن يموت العبد محبا لله وعارفا بالله سبحانه، وأنّ المحبة والأنس لا تحصل إلا من دوام ذكر المحبوب والمواظبة عليه، وأن المعرفة به لاتصل إلا بدوام الفكر فيه وفي صفاته وفي أفعاله. . وكل ذلك لا يتم إلا باستغراق أوقات الليل والنهار في وظائف الأذكار والأفكار "[1]

2/**الممارسات الجماعية:** والممارسات الجماعية التي تقوم بها مؤسسة الزاوية في مواسم معينة تعدّ مظهرا من مظاهر الإرث الثقافي الذي يمتزج فيه الجانب الديني بالاجتماعي، حيث تتجلى الممارسة الطقسية في أسمى تجلياتها، وتصبح قنطرة العبور من الدنيوي إلى الديني، " وتسمح الطقوس بهذا الفعل (فعل العبور)؛ لأنها تعيد التحيين (Réactualise)، ولا تحتفل بذكرى ماضية أو بزمن أصلي ميثي من حيث هو الزمن المؤسس للأزمنة الوجودية والتاريخية "[2].

فإحياء طقوس معينة هو تجديد لها وتجديد للعهد مع الشيخ، وضمان لاستمراريته وحياته.

من هنا وجب الاعتراف أنّ هذه الاحتفالات ومجالس الذكر وما تضمّه من ممارسات طقوسية ليست مجرد ضرب من الترف الفكري الذي تنشده جماعة تعيش أوضاعا اجتماعية مرُبِكة أو مرضية، إنّما هي فعل اجتماعي وجماعي يلوي على دلالات ومعاني كثيرة قد لا يستعصي فهمها على السوسيولوجي أو الأنثروبولوجي، كما تتضمن هذه الممارسات الطقوسية نظاما متكاملا قد يبدو ظاهرا أنه فوضى؛ لكنه في المقابل انتقال بين عالمين عالم مادي وعالم مثالي وبينهما يعيش هؤلاء تلك النقلة المؤقتة التي تمنحهم الراحة النفسية والسعادة الحقيقية التي لم يجدوها في حياتهم اليومية.

ومن جملة هذه الطقوس الجماعية حلقات الذكر والحضرة أو كما يصطلح على تسميتها بوهران (العْمارة)، والحضرةلغويا مشتقة من فعل حضر حضورا، ويقال

[1] الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، مصدر سابق، ص299

[2] مرسيليا إلياد، المدقس والدنيوي (رمزية الطقس والأسطورة) ترجمة نهاد خياط، دار العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1987، ص77

بحضرة فلان أي بوجوده وبشهادته، أمامه[1] وهي مرتبطة بمعنى الحضور وعند الصوفي تفيد حضور النبي (the presence of the profet) والأولياء السابقين لحضرة الذكر في الطريقة [2]ويعرفها ابن عربي في فتوحاته المكية بأنّها في عرف القوم:" الذات والصفات والأفعال حضرة السمع (السميع) حضرة الفتح (الفتاح) حضرة البارئية (البارئ). . . . "[3] وهي أيضا من الممارسات الجماعيةوالتي يلتقي فيها الفقيرات، ومن أركانها أن يكون الذكر بالهيللة.

والحضرة كشكل من أشكال تَجَمُّع أهل الطريقة، تخضع لنظام معين كطريقة جلوس الحاضرين داخل الزاوية، وطريقة تجمع الفقيرات من أجل تأدية هذا الطقس، وقد تضم الحضرة ذاكرات من غير أهل الطريقة بشرط احترام النظام والتقاليد الروحية للحضرة. وشكل الحضرة على هذا الأساس يأخذ شكل الحلقة التي تنفتح من الأمام على المقدمة وبجانبها أحد أفراد العائلة الذي يوكل إليه الضرب على الطبل، "والحضرة من حيث هي فضاء أو مكان لها حرمتها مقابل الفضاء الداخلي للدائرة يتواجد المنصتون بأعينهم لحكايات الجسد الطقوسي، وبتواجدهم يتشكل الخط الحدودي لدائرة الحرم أي الفضاء القدسي المحيط بدائرة الحضرة وهو ما يسمح للفضاء الطقوسي للحضرة بأن يحول زبنائه من متفرجين عاديين محايدين إلى متورطين ومشكلين فاعلين داخله إن المتفرج يتحول على عتبة أو باب رمزية تعين لحظة التقاطع بين القدسي والدنيوي "[4]

وقد حاول دارسوا علم الاجتماع والأنثروبولوجيا فهم بعض هذه الأحوال والرموز التي يتعامل بها المتصوفة لكنهم ركزوا على دراسة الحالة والمظهر والصفة التي تسيطر على المتصوفة، فمنهم من عدّ ذلك من قبيل الجنون أو الجذب أو أنهالا تعدو شطحات آنية لكن ابن خلدون يرى غير ذلك إذ يقول:" وأمّا الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم فيها أهل الشرع، فاعلم أن الانصاف في أن القوم أنّهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لايقصدونه، كما يعدالسماع من أهم الممارسات الصوفية المثيرة للإعجاب من جهة، وللاستغراب من جهة أخرى، نظرا

[1] المنجد الوسيط في العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص237

[2] عبد الحكيم خليل سيد أحمد، الدلالات اللغوية في الثقافة الصوفية، مجلة حوليات التراث، العدد14-2014، ص 122

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت (د ت) ج4، ص407

[4] نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، مرجع سابق،ص 55

ISSN : 2353 – 0030 / الإيداع القانوني: 6111- 2014

لاتّسامها بالغموض، حيث يعد من أكثر المفاهيم الصوفية إثارة للجدل في وسط الباحثين والمهتمين بالفكر الصوفي عموما، كما يضطلع بشمولية وفاعلية كبيرتين في إثارة الوجد والشوق، للسمو بالروح إلى عالمها الأصلي، لذا يعتبره الصوفية أحد أهم وسائل التربية الصوفية، ورياضة روحية بامتياز، حيث ينمّ على ذوق عال للصوفية، ويعكس مدى حرصهم على تنمية هذا الذوق لدى المريد، ودعم أحاسيسه الرقيقة، وتهذيب للأنفس، وإخراجها من رعونتها، والسماع مشروط بالنية في أصله وفهمه والتأثر به، مقرون بالتدبر والاعتبار حتى يصل العارف بالله إلى حال الوجد، فإن غاب ذلك كان من قبيل التواجد وهو مرفوض لدى جمهور الصوفية. 'فالسماع مشروط بحضور القلب وادارك الفهم وإزالة الوهم والا لا يؤدي وظيفته على ما قيد له[1] ويؤكد هذا أيضا ابن عجيبة الحسني:" إنّ السّماع سرعة ظهور الأحوال الزكية أو الدنيّة، فمن كان قلبه مع ربّه حرّكه سريعا إلى حضرة قدسه، ومن كان قلبه مع حظّه وهواه حرّكه إلى حظوظه ومناه، لأجل ذلك يظهر من سقط في أسفل سافلين ومن ارتفع في أعلى عليين"[2].

وقد يتم إرفاق السماع بالدف وقد يتجرد منها، ولما تنشد سيدة الجمع (المقدمة) مقطعا تقوم الفقيرات بالرد الجماعي والمتمثل في الصلاة على النبي والتهليل، كدليل على التلاحم الروحي بين الجماعة الصوفية ومظهر من مظاهر قبول الآخر مهما اختلفت طريقته، بالإضافة إلى مظاهر المحبة والوحدة والتضامن بين البشر، فتهتز الأجساد وتتمايل من الوجد، "فيصبح الذكر نسقا تعبديا دقيقا يسمح بالوصول إلى درجات التصوف الراقية وقد ظهرت أشكال كثيرة من الذكر تطورت من خلال تاريخ التصوف "[3]. تقول مقدمة الزاوية الهبرية السيدة (لالة ف. ه) :" عندما تحيد نفسك وتقترب من الزلل لا تجد إلا الله سامعا لشكواك، وغافر لذنبك ومعينك على التغلب على الآثام، والتخلص من آثارها، وللوصول إلى هذه الأحوال يحتاج الأمر إلى عمل الذات، وتجاوز كل ما هو دنيوي دوني عبر الاجتهاد والصبر والرياضة والخلوات والذكر، "والذكر والمديح طقس لابدّ منه يوم الحضرة وهو يتكئ على مجموعة من الطقوس ممثلة في: تمارين متواترة، واستعمال تقنيات الحفظ الخاصة المستعملة في ذكر الله وأسمائه الحسنى،

[1] رزقي بن عومر، السماع الصوفي وتجلياته الوجودية، مرجع سابق، ص61

[2] نادية درقام، الرؤية الجمالية عند جلال الدين الرومي (أطروحة دكتوراه) جامعة وهران 2012-2011،ص237

[3] راس المال عبد العزيز، الزوايا والأصالة الجزائرية، ج2، منشورات ثالة، الجزائر، د ت، ص 256

وفي مراقبة عملية التنفس، ومراقبة حركات الجسد، والايماءات والاتزان الجسدي التي تؤدي إلى حالات التواجد[1].

وجملة القول:

وتأسيسا على ما سبق فقد توصلت الدراسة إلى أن التصوف ظاهرة مشتركة بين الرجل والمرأة داخل مؤسسات الزاوية لكن بنسب متفاوتة، كما ثبت لنا أنّ هذه التجربة الروحية هي ظاهرة مشتركة بين مختلف النساء ومن جميع الفئات العمرية، وهذا يدل على أن التصوف الإسلامي فتح المجال للمرأة كمريدة ومتصوفة ومنحها مكانة خاصة، ذلك لأن التصوف الحقيقي لا يستعمل اللغة الذكورية في أي شأن يمس المرأة، فالتصوف عموما لا يعترف بالفرق بين الذكر والأنثى خاصة إذا تعلق الأمر بعبادة الله، والتقوى هي مقياس التفاضل بين البشر، مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[2]

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم (رواية ورش)

1. ابن سعد، أبو عبد الله محمد، الطبقات الكبرى، ج7، بيروت، 1958
2. ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت (د ت)، (د. ت)
3. ابن عربي، ذخائرالأعلاق، الطبعة الأولى، 1312هـ، 1894 م
4. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين، لسان العرب، المجلد السادس، دار النشر والتوزيع نوبلس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة2006
5. أبو العلا عفيفي: التعليقات على فصوص الحكم لابن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1400هـ/ 1980م
6. أبو بكر الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق وتقديم محمود أمين النواوي، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة، 1992
7. أبو عبد الله محمد المنالي الزيادي الفاسي، سلوك الطريق الوارية في الشيخ والمريد والزاوية، تحقيق: عبد الحيّ اليملاحي، مطبعة الخليج العربي، تطوان،2012
8. أبي نصر السراج الطوسي، اللمع، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد، 1960
9. أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد، منشورات الجمل، بغداد، ط 1، 2006.
10. براضة، نزهة، الانوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2008
11. بشير بوعتو، تاريخ التصوف في الجزائر، دراسة وصفية تحليلية للطرق الحبيبية والهبرية والرحمن والأويسية، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر2، 2012/2011،
12. خالد بن تونس، التصوف قلب الإسلام، عربه عن الفرنسية معهد ألف –باريس بإشراف سماحة المؤلف –دار الجيل-ط1، 2005
13. راس المال عبد العزيز، الزوايا والاصالة، ج2، منشورات ثالة، الجزائر، (د. ط)، (د. ت)

[1] انظر: راس مال عبد العزيز، الزاوية والاصالة الجزائرية، مرجع سابق، ص256

[2] سورة الحجرات، الآية:13

ISSN : 2353 – 0030 / الإيداع القانوني: 6111- 2014

14. السمنودي، محمد المنير، تحفة السالكين ودلائل السائرين لمنهج المقربين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2009
15. السهروردي، أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد، عوارف المعارف، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، (د ت)
16. صحيح مسلم بشرح الإمام النووي ج2/ص198
17. ظهير إحسان، إلهي، التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، باكستان، ط1، 1986
18. عدة بن يونس، الدرة البهية في اوراد وسند الطريقة العلوية، المطبعة العلوية، مستغانم، ط1، 1987
19. غازي محمد جميل، الصوفية والفقراء، شيخ الإسلام ابن تيمية، دار المدني، القاهرة، (د. ت)
20. فاروق أحمد مصطفى، البناء الاجتماعي للطريقة الشاذلية في مصر، دراسة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب،الإسكندرية،مصر، (د ط)، 1980
21. فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادتشه، ترجمة فليكس فارس،مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 2000
22. الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998
23. مبارك بن محمد الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر(د. ت)
24. محمود محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية: من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، دمشق، مطبعة نضر، ط2، 1992
25. مرسيليا إلياد، المدقس والدنيوي (رمزية الطقس والأسطورة) ترجمة نهاد خياط، دار العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1987
26. منصف، عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية (الحب –الانصات-الحكاية)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2007
27. الهجويري، كشف المحجوب، مكتبة الإسكندرية، مصر، (د. ط)، 1974
28. الورعادي الهادي، موقف ابن قيم الجوزية من التصوف، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في العقيدة، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، 2005/2004
29. Damien,Boquet,Incorporation mystique et subjectivité féminine d'aprés le livre d'algérie deFoligno(1309). CLIO. Histoire. fammes et sosiétés. 26. 2007
30. Eliade, Mircea, Histoire des croyances et des idées religieuses, tome 1: de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis, Ed Payot, collection Bibliothèque historique, 1989
31. المجلات:
32. جريدة النهار الجزائرية طرازان يعيش في كهف داخل غابة منذ50سنة،2013/02/01 https://www. ennaharonline. com/
33. عبد الحكيم خليل سيد أحمد، الدلالات اللغوية في الثقافة الصوفية، مجلة حوليات التراث، العدد14-2014،
34. عبد الحفيظ غرس الله، المؤسسة التقليدية والتحديث، الزاوية العلوية نموذجا مجلة انسانيات، العدد 20/19، 2003
35. المواقع الإلكترونية:
36. ديوان الحلاج، جمعه لويس ماسينيون، نسخة إلكترونية (file:///C:/Users/pcstar/Downloads/20543. pdf) يوم 2018/08/11