بحث عام | قسم الدراسات الدينية | 29 أغسطس 2017

التصوّف وتحولات مضمون ذاكرة التونسيين الجماعية

لطفي عيسى
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

التصوّف وتحولات مضمون ذاكرة التونسيين الجماعية[1]

1- نص المحاضرة التي ألقاها الأستاذ الدكتور لطفي عيسى بتونس العاصمة بدعوة من مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث وجمعية الدراسات الفكرية والاجتماعية بتاريخ 21 يونيو 2017.

خلاصة:

ما الذي يعنيه الانتظام الصّوفي في المجتمع التونسي حاضرا؟ كرست مختلف الممارسات المتصلة بالانتظام الصوفي تونسيا، طوال مرحلة ما قبل حضور الاستعمار، إطارا كشف عن كيفية اشتغال آليات الوساطة الاجتماعية، وتحصين الانتساب المشترك ودرعا ضد عدوانية الماسكين بالسلطة أو الخارجين عن القانون والممانعين ضدها. وتواصل اشتغال تلك الآليات خلال مرحلة الاستعمار، حتى وإن لم تعبر مؤسسات التصوف عن نجابة حقيقية في مقاومة الحضور الأجنبي.

لذلك، يبدو من المشروع راهنا التساؤل بخصوص الأسباب الموضوعية التي تفسر تجدّد الاهتمام بالمقدس عامة، وبمؤسسات الانتظام الصوفي بشكل خاص، سواء ضمن المعارف الإنسانية والاجتماعية أو الكتابة الإبداعية والجمالية؟ وما حقيقة اتصال ذلك بنوع من التمسك بالماضي أو الحنين له؟ وما طبيعة علاقته بمأزق التحديث الفوقي تونسيا، بعد ثبوت إخفاقه في صياغة ضوابط أخلاقية جديدة تتماشى مع المدلول الحديث للمواطنة كونيا؟

*****

يطرح واقع الانتظام الصوفي تونسيا عدة تساؤلات تتصل بانكفائه ضمن دائرة تحيل على جملة من الممارسات الفلكلورية والأدوار العلاجية والترفيهية المتصلة بمعيش الفئات الفقيرة، تلك التي يجد أفرادها صعوبة كبيرة في الاندماج والعيش بكرامة. كما يدعو نفس ذلك الواقع إلى تفسير السياسة المتبعة منذ تسعينيات القرن الماضي من قبل السلطة، وهي سياسة عملت إراديا على تشجيع التظاهرات الاحتفالية المقامة بالعديد من الزوايا بتحويلها إلى مهرجانات سنوية ثقافية ودينية غرضها الحد من تزايد خطر التيارات الإسلامية السياسية ذات الخطاب الاحتجاجي، فضلا عن توسع الاشتغال على مدونات التصوّف وآدابه لمزيد فهم ظاهرة الانتظام الصوفي التي نجحت في تعليم المشهد الجغرافي المغاربي على امتداد قرون عديدة، حتى وإن تعين علينا التريث في الحكم لصالح هذه الظاهرة أو عليها حاضرا.

ثم ما حقيقة القطيعة التي تعيشها مؤسسات التصوّف مع مختلف الوظائف الاجتماعية التي عادت إليها وتحمّلها أربابها باقتدار عبر تشغيل آليات الوساطة والمخالطة والتكافل الاجتماعي والائتمان[1]، على سلامة الذاكرة الجامعية واختزالها حاضرا في الممارسات الطقسية والاحتفالات الفلكلورية، هو ما حوّلها إلى رقعة تصويب لم ينفكّ المتشدّدون دينيا عن إدانتها وتكفير أربابها، بل والعمل على فسخ معالمها القائمة بالرمّة. غير أن تزايد الدعوات إلى الكف عن الاحتكام إلى العقلانية وحدها في تفسير الظواهر الذوقية والاعتبار بالأدوار التي يلعبها المتخيل[2] في تفسير ذلك[3]، هو ما فتح أعيننا على الانقلاب الطارئ على سجل القيم الروحية والجمالية تونسيا وعربيا وكونيا، حتى ندرك بشكل مخبري حقيقة العلاقة القائمة بين مُحدث ظاهرة الانتظام الصوفي وقديمها؛ فقد شكلت مرحلة التسعينيات من القرن الماضي منعرجا حاسما تمثل في حصول جدال أطّره جيل جديد من الباحثين التونسيين المختصين في الإنسانيات، مداره تجاوز ابتسار إنتاج المعرفة التاريخية والاجتماعية على إشكالية حضور الدولة وتحقيق النماء، واستنباط مجالات بحث جديدة تمكّن من رسم أفق مفارق من خلال التعرّض للمسائل المُرجأة، وعلى رأسها سؤال المواطنة والانفتاح على مواضيع تعيد صياغة الانتماء الجمعي من وجهة نظر مختلفة، على غرار توسيع مدلول التديّن عبر الاشتغال على المقدس وقابليتنا للتعامل مع الغيرية بوصفها جزءا منّا لا عنصر خارج ومنفصل عن ذواتنا. لذلك، فإن تفكيك وهم الهويات قد تحوّل إلى قضية نضالية وأخلاقية بامتياز؛ وذلك بمجرد أن تمحورت معظم

1 Kerrou (Mohamed), «Le temps maraboutique», dans *IBLA*, 54ème année, Numéro 167, 1991, p. 63 – 72.

Melliti (Imed), *La zawiya en tant que foyer de sociabilité: Le cas des Tîjaniyya de Tunis*, thèse de doctorat soutenue devant l'université de Paris I Sorbonne, sous la direction de Michel Maffesoli, 1993.

2 Castoriadis (Cornelius), *L'imaginaire comme tel,* éd., Hermann Philosophie, Paris 2008.

3 Rosenwein (Barbara. H), «Worrying about Emotions in History», *The American Historical Review* 107/3, 2002, p. 821-845.

الإشكاليات حول تعريف النموذج المجتمعي التونسي وربطه بمختلف امتداداته العربية الإسلامية والمغاربية والمتوسطية والإفريقية[4].

فالبحث في مسألة الصلاح أو الولاية مُعتبر من حيث علاقته بذلك الأفق؛ لأنه محاولة لإعادة فهم مسألة التدين ومزيد التعرّف على ما لا نتهيب من تسميته بـ«الشخصية الروحية للتونسيين». فقد شدّدت البحوث الميدانية التي اهتمت بظاهرة الانتظام الصوفي مغربا، على غرار كتابات «بول باسكون»[5] و«كليفورد غيرتز»[6] وغيرهما، على توافق مختلف الأنشطة التي تولاها الفاعلون من سكان المدن أو البوادي، سواء فيما يتصل برزنامة توزيع الأوقات أو بنسق إنجاز الأشغال الزراعية، مع مجموعة من العادات تحيل على أزمنة ضاربة في القدم. كما انصبّ تحديد طبيعة العلاقات الرابطة بين المقدس كما عرّفه إميل دوركهايم ومارسيل موس ومارسيا إلياد[7] وأعاد إثماره بيار بورديو وجلبار ديران[8]، على المجال في بُعْدَيه الجغرافي والاجتماعي، بغية التعمّق في فهم كيفية نشأة الضابط الثقافي وبناء الانتماءات المشتركة، معتبرين أن المقدس لا يمثل مرحلة ضمن تاريخ الوعي البشري، بل عنصرا ناظما لبِنْيَتِه.

ويندرج ما عاشته البلاد التونسية في أواخر سنة 2012 من عمليات حرق لمقامات الأولياء ضمن آليات التلاقي والتباعد التي تنظم علاقة التآزر والتنافس بين الأجنحة الإسلامية المحافظة، المتوائمة منها مع ضوابط المدنية أو تلك التي ترفض الاحتكام لها. فقد ثبت دعوة التيارات السلفية الجهادية التي فرضت نفسها على المشهد السياسي خلال ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي على خلفية المواجهات المسلحة مع الأنظمة السورية والمصرية والجزائرية مباشرة بعد استكمال تجربتها الأفغانية، إلى مجافاة الأنظمة القائمة. فقد كانت السلفية الجهادية وراء تدبير العديد من العمليات الإرهابية العنيفة في تونس على غرار استهداف بيعة اليهود بالغريبة بجزيرة جربة سنة 2003، والكشف على الخلايا الجهادية التي تمركزت بالمرتفعات

---

4 عيسى (لطفي) معاول السلفية تستهدف مؤسسات الولاية والصلاح، حوار أجراه معه حسونة المصباحي ونشر في **جريدة العرب** على جزئين 13 / 2 / 2013 و20/ 2 / 2013.

5 Pascon (Paul), *Le Haouz de Marrakech*, Rabat 1977. En deux vols et des annexes en langue arabe

6 Geertz (Clifford), *Islam Observed: ReligiousDevelopment in Morocco and Indonesia*, published by University of Chicago Press 1971 (traduction française *Observer l'Islam: Changement religieux au Maroc et en Indonésie*. Ed., La Découverte, Paris 1992.)

7 Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, 5e édition, 2003.

.Mauss (Marcel), *Les fonctions sociales du sacré*, éd., Minuit, Paris 1968.

Eliade (Mércia), *Traité d'histoire des religions*, Nouvelle éd., Payot, Paris 2004.

8 Bourdieu (Pierre) « Genèse et structure du champ religieux », dans *Revue Française de Sociologie* vol. XII, 1971, p. 295 – 334.

Durand (Gilbert), *Structures anthropologiques de l'imaginaire: Introduction à l'archétypologie générale,* Paris PUF, 1963.

القريبة من مدينة سليمان في نهاية سنة 2006، فضلا عن الاغتيالات السياسية وعمليات التصفية الجسدية المستهدفة للقوات العسكرية والأمنية ومهاجمة المؤسسات الثقافية والمركبات السياحية، بعد سنة 2011. فالسلفيون الجهاديون التونسيون جزء من شبكة متّصلة بتنظيمات متشدّدة كقاعدة الجهاد الإسلامي وأنصار الشريعة والدولة الإسلامية بالعراق والشام، تتوسل في فرض نفسها على المجتمع أسلوب الهيمنة الترابية على المجال الخارج عن كل سلطة سعيا منها لتطبيق أحكام الشريعة مع استعداء معلن للديمقراطية و«للغرب الكافر»، والتشديد على تناقض الديمقراطية مع الإسلام، باعتبار توجهاتها المدنية الداعية للفصل بين الدين والسياسة[9].

في مدلول التدين الشعبي تونسيا:

تمحورت أشكال الانتظام الصوفي بتونس حاضرا حول جملة من الشعائر أو من الممارسات الطقسية المتنوّعة التي لا تتضمن بالضرورة التزاما عقديا محدّدا، بقدر ما تنبئ عن محاولة للتعايش مع التحوّلات التي تعصف بواقع البلاد. فالتدين الشعبي هو مجال التعبيرات المتخيَلة التي لا تخضع أجزاؤها لأي تجانس[10]. وتشمل المكونات الأساسية للتصوّف في مدلوله الشعبي الأولياء وأرباب الصلاح، وشيوخ الطرق أو الزوايا.

لكن ما هي الشروط المعرفية والرمزية والاجتماعية التي حوّلت التصوّف إلى تعبير مستقل بنفسه على الرغم من وقوعه عند خطّ التماس مع التدين الرسمي[11]؟

للإسلام الطرقي خطابا دينيا مستقلا بذاته وبنية ثقافية رمزية خاصة به، كما أن للزاوية تنظيم اجتماعي يماثل غيره من التنظيمات الاجتماعية والدينية ويتعايش معها. وتحتكم بنية العقل العرفاني الصوفي إلى المعرفة الذوقية، وتنبني على ثنائية الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة، متماهية مع البنية العميقة للتفكير الإسلامي ولثقافته، سواء على مستوى العقيدة أو الطقوس أو الأحكام، حيث شكّل التصوّف في ممارساته الشعبية محاولة لتسييج حدود المعرفة الفلسفية الذوقية والحدّ من امتداد التفكير الحرّ. على أن علاقة التصوّف بالشريعة تثبت من جانبها الاشتراك في العقل القياسي بينه وبين الإسلام الفقهي، سواء فيما يخص التأصيل النصي أو السند، لأن الاختلاف لا يهم العقيدة الدينية بل طريقة معرفة الحقيقة بالتعويل على الذوق، وهو ما

9 عيسى (لطفي)، "التطرف الديني أو الحرب من خارج المدينة"، المدونة الشخصية *Griffonnages* 18 يونيو 2012.

10 Isambert (François André), *Le sens du sacré, fête et religion populaire*. Paris, éd., de Minuit 1982, p. 118.

11 صولة (عماد)، "ماذا يعني التصوّف الشعبي في المجتمع التونسي اليوم؟" **مركز المسبار للدراسات والبحوث**، الكتاب الثاني والستون، فبراير 2012، ص 177 - 200.

أسس لما سُمي بداية من القرن العاشر الميلادي بـ «التصوّف السني» الذي ربط أقوال المتصوّفة بالأحكام الصادرة عن شيوخ المذاهب السنية الأربعة[12].

أما السند، فيتصل بالحصول على الإذن كابرا عن كابر في سلسلة موثوقة تحيل على النبي، وتمكّن من «مباشرة هداية العباد وإرشاد الناس.»[13] نستطيع الجزم إذن، بتناظر بنية الشريعة الفقهية مع بنية الحقيقة الصوفيّة، لأن التأصيل والإسناد قاعدتان في الفكر الإسلامي، لم يكن بوسع أي جسم سياسي أو اجتماعي أن يؤسَسَ من خارجهما.

إلا أن هذا التقعيد قد فقد مدلوله الإجرائي حاضرا وانصهرت مختلف أشكال التصوّف وأنماطه في الممارسات التراثية أو الفلكلورية للزوايا. فلئن اندثرت العديد منها بحكم انقطاع وظائفها التقليدية وتحوّل أشكال الامتداد العمراني والتصرّف في المجال عمّا كانت عليه سابقا، فإن العديد من تلك المزارات قد احتفظت بوجودها المادي، بل واستفادت من تزايد اهتمام السلطة السياسية بها من خلال إدراج عمليات صيانتها وترميمها ضمن مجال الحفاظ على المعالم الأثرية والتراثية للبلاد.

كما حافظت العديد من الزوايا على أنشطتها التقليدية على غرار مواعيدها وزياراتها العائلية واحتفالاتها السنوية التي تبرز من خلال الاحتفال بالمولد النبوي أو تنظيم احتفال الوليمة السنوية أو «الزردة». ولا تزال العديد من الزوايا الحضرية بالمدن التونسية الكبرى تؤمّن طقوسا قديمة مع حضور تمييز رمزي ووظيفي بينها يُحيل على اختصاصات علاجية محدّدة على غرار الكيّ والاستشفاء بالماء والتخفيف من نوبات التوتر النفسي والصرع وتجاوز بعض أعراض العقم وغيرها.[14]كما اتصلت بالزوايا أيضا ممارسات تحيل على المنعرجات الكبرى ضمن الدورة الاجتماعية للحياة على غرار الختان والزواج وفكّ «العُطل» ومعناه التهيّب من الجماع، وتسهيل المشاريع وتحقيق الرغبات، حتى عُدت الزاوية ذاكرة تختزن جميع مظاهر وتفاصيل الحياة اليومية وخاصة لدى الأوساط الشعبية.

أسفر حلّ نظام الأوقاف تونسيا بعد سنة واحدة من الاستقلال (18 يوليوز 1957) وبالتدرج على تفكّك مختلف المؤسسات المتصلة بالتصوّف وانفصال الممارسات المرتبطة بها عن ترسانة القواعد والضوابط

12 مرزوقي (حسن)، الإسلام الطرقي ومستويات التأصيل، مقال منشور بمجلة **عمران** الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 2، ديسمبر 2012، ص 15 - 44.

13 الهادفي (إسماعيل)، **متن الرحمان في مذكرات قطب الزمان**، تونس مكتبة الربع بتوزر (د – ت)، ص 197.

14 صولة (عماد)، **وظائف الزاوية في المجتمع التونسي: سيدي البشير نموذجا**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، نوقشت بتاريخ 12 أكتوبر 2000 بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس.

التقليدية، فتحوّلت إلى جزء من المشهد الأثري، مُستوية في ذلك مع غيرها من المعالم التي انحصرت قيمتها في طابعها المعماري بعد أن عفا الزمان على مختلف وظائفها[15].

كما عاينت ظاهرة الإنشاد الصوفي ممارسات مستحدثة تحيل على حلقات الذكر التي تعقد داخل المجالات الخاصة أو العروض الفنية الصوفية المقترحة ضمن برمجة المهرجانات الصيفية أو المهرجانات الروحية على غرار عرض «الحضرة» للفاضل الجزيري وسمير العقربي الذي تتواصل برمجته دون انقطاع منذ ما يقرب عن الربع قرن.

نتائج سبر الآراء حول واقع الانتظام الصوفي بالبلاد التونسية:

تشكل التحقيقات المنجزة بخصوص الانتظام الصوفي حاضرا أبلغ دليل على ما قدرناه بخصوص الاهتمام بالتصوّف؛ فقد بينت نتائج سبر للآراء أنجزته مؤسسة «سقما كونساي» بتمويل ومساعدة من قبل مؤسسة كونراد أدينا ورستيفونغ الألمانية[16] خلال شهر يوليوز من سنة 2015 حضور أربعة أبعاد متضامنة هي على التوالي:

- توضيح المكانة التي يحتلها التصوّف ضمن حياة التونسيين حاضرا والتدقيق في امتداد صيت كبار شيوخه بين مختلف الأوساط الاجتماعية.
- التعرّض لطبيعة التمثلات التي لا يزال التونسيون يحملونها حول مدلول التصوّف ومؤسساته.
- توصيف مختلف الطقوس والممارسات المرتبطة بالتصوّف.
- رصد مستقبل التصوّف والمؤسسات التابعة له في البلاد التونسية

15 صولة (عماد)، التراث الأثري بتونس أمام تحديات الذاكرة، مجلة **إنسانيات**، عدد 57 - 58 لسنة 2012، ص 39 – 60.

16 ونقصد بذلك، تنظيم حلقات الذكر واستقبال الزائرين والمريدين وتقديم الأضاحي والاحتفال بالمواسم الدينية وفي طليعتها الاحتفال بالمولد النبوي.

«Le soufisme, rite et pratique en Tunisie», sondage d'opinion, effectué sur la base d'un échantillon de 1045 tunisiens hommes et femmes dont l'âge dépasse 18 ans, par Sigma conseil et Konrad Adenauer Fondation, entre le 4 et le 6 juillet 2015. Les résultats ont été présentés à l'occasion de la tenue de la première manifestation des «Rencontres de Tunis» organisée le jeudi 9 juillet 2015.

"الصوفية المذهب والممارسة" سبر آراء أنجزه مؤسسة "سقما كونساي" بالتعاون مع مؤسسة "كونرادأدينا ورستيفوغ" بين 4 و6 يوليوز 2015 شمل عينة ضمت ما لا يقل عن 1045 تونسي رجالا ونساء لا يقل سنهم عن 18 سنة. وقد تم عرض نتائج هذا السبر على هامش عقد الندوة الأولى لـ "لقاءات تونس" مساء الخميس 9 يوليوز 2015.

فبخصوص المكانة التي يحتلها التصوّف في حياة التونسيين حاضرا، تبيّن المعطيات الإحصائية أن قرابة ثلاثة أرباع الأشخاص المعنيين بالسبر، يدركون أن التصوّف يحيل على جملة من المعاني الذوقية المتصلة بالفقر والذكر والحضرة وفقه الباطن والجذب والغيبة والحال والهمّة والبسط والقبض والعشق والبقاء والفناء، في حين يجهل بقيتهم تماما ما الذي تعنيه كلمة تصوّف.

أما بخصوص معرفة المستجوبين بأعلام التصوّف المشهورين بتونس، فتشير نتائج السبر أن أبا الحسن الشاذلي (ت 1258م)[17] ومحرز بن خلف (ت 1022م)[18] يحتلان موقع الصدارة بنسبة تفوق الثلث، تليهما الولية الصالحة عائشة المنوبية (ت 1266م)[19] ثم الصحابيين أبي زمعة البلوي (ت 654م)[20] وأبي لبابة الأنصاري(ت 660م)[21]، فأبي سعيد الباجي (1230م)[22] وسيدى منصور الغلام الزنجي دفين ظهير صفاقس[23] وعبد القادر الجيلاني (ت 1166م)[24] والبشير الزواوي (ت 1827م)[25] وأم الزين الجمّالية التي عاشت خلال الطور الأول من حكم السلالة الحسينية وعلي عزوز دفين زغوان (ت 1710م)[26] وعبد الله الشريف من أصحاب الشاذلي الأربعين (ت 1275م) وأحمد بن عروس (ت 1463م)[27] وسالم القديدي (1300م)[28] وأبي علي النفطي «سلطان الجريد» التونسي (1213م)[29] وبوراوي الفحل دفين سوسة (ت1524م)[30] وزوايا

---

17 تراجع ترجمته ضمن **الموسوعة التونسية**، الصادرة عن المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قرطاج 2013، حرف ش، ج 2، ص ص 198 - 200.

18 تراجع ترجمته ضمن **موسوعة مدينة تونس**، إعداد توفيق البشروش، نشر مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، حرف م، تونس 1999.

19 تراجع ترجمتها ضمن **الموسوعة التونسية**، الصادرة عن المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قرطاج 2013، حرف م، ج 2، ص ص 752- 753.

20 تراجع حول ترجمته وتاريخ مقامه بمدينة القيروان **الموسوعة التونسية**، الصادرة عن المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قرطاج 2013، حرف الألف، ج 1، ص 182 - 184.

21 تراجع حول ترجمته وتاريخ مقامه بمدينة قابس، **الموسوعة التونسية**، الصادرة عن المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قرطاج 2013، حرف الألف، ج 1، ص ص 174 - 175.

22 تراجع حول ترجمته وتاريخ مقامه بجبل المنار بالضاحية الشمالية لمدينة تونس، **الموسوعة التونسية**، الصادرة عن المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قرطاج 2013، حرف الألف، ج 1، ص ص 170 - 171.

23 انظر حول ترجمته مقديش (محمد)، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**، تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ، نشر دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988. عبد الكافي (بوبكر)، **تاريخ صفاقس**، التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، **ج 3 رجال وأعلام**، صفاقس (د - ت).

24 Chabbi (Jacqueline), *Abd al Kadir al-Djilani, idées sociales et politiques*, thèse pour le doctorat de troisième cycle, soutenue devant l'université de Paris-Panthéon-Sorbonne en 1971.

25 صولة (عماد)، **وظائف الزاوية في المجتمع التونسي: سيدي البشير نموذجا**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، نوقشت بتاريخ 12 أكتوبر 2000 بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس.

26 ابن أبي الضياف (أحمد)، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، الدار التونسية للنشر، تونس 1991 (انظر تراجم الجزء 7).

27 انظر حول ترجمته، **الموسوعة التونسية**، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون قرطاج 2013، حرف الألف، ج 1، ص ص 117 - 119.

28 انظر ترجمته في، ابن ناجي (أبو الفضل أو القاسم)، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، نشر المكتبة العتيقة، تونس 1993، طبعة 2 ج4 ص 86.

29 تراجع حول ترجمته، **الموسوعة التونسية**، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قرطاج 2013، حرف النون، ج 2، ص 792.

30 تراجع حول ترجمته، **الموسوعة التونسية**، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قرطاج 2013، حرف الباء، ج 1، ص 170.

سيدي عبيد (الله الشريف شيخ أبي الغيث القشاش الذي عاش خلال القرن السادس عشر) بالوسط الغربي التونسي[31] وسيدي مسعود القناوي بالجنوب التونسي.

بينت نتائج السير أيضا، أن قرابة 38 % من الإجابات حول طبيعة ما يمكن أن يتواتر على الأذهان عند التعرّض إلى موضوع التصوّف، قد ركّزت على العلاقة الوثيقة التي تربط حاضرا بين مختلف التنظيمات أو الحركات الدينية الصوفيّة، وأداء جملة من الأناشيد وفق طقس يحيل على ما جسمته فنّيا أناشيد «الحضرة»[32]، في حين اتصلت بقية التمثلات بربط التصوّف بحضور الإنشاد 19%، أو ترتيل القرآن وتجويده 12%، أو بالاعتكاف والتزهد 7%، وبفرق السلامية[33] والذكر وشيوخ الصلاح والزوايا والشطح المتصل بالجدب والخروج عن الحسّ والرقص الصوفي، وجميعها تصورات لا يتجاوز تمثيلها ضمن العينة المستجوبة الـ 5%.

أما فيما يصل بتقييم مسألة الإقبال على زيارة مراقد كبار شيوخ الصلاح وتعهّدها بالترميم والصيانة، فقد توزعت آراء المستجوبين بخصوص هذه المسألة، حيث اعتبر قرابة 69% أن تلك المواضع تشكل جزءا من تراثنا المشترك الذي يتعين المحافظة عليه، أو أن لها صلة وثيقة بالعادات والتقاليد 65%. في حين تم تقييم الإقبال على تواصل أداء مثل تلك الزيارات باعتبارها مؤشرا عن حضور نوع من التخلّف الفكري 43%، أو باعتبارها ممارسات لها اتصال وثيق بالحياة الروحية للتونسيين 37%، أو بوصفها ممارسات مهمّة تحتل موقعا أساسيا في حياة الأفراد أو المجموعات المقبلة عليها 19%.

ويعكس تباين الآراء حول مسألة الإنشاد والانخراط في الوجد أو الشطح الصوفي، اختلاف المواقف بخصوص هذا الموضوع، حيث اعتبر قرابة 70% من المستجوبين أن الأمر يتعلق بجانب مهم من التراث اللامادي، يتعين على جميع التونسيين المحافظة عليه، في حين غطت التصوّرات التي تحيل تلك الممارسات على العادات والتقاليد قرابة الـ 60%، وعلى ثراء الحياة الروحية للتونسيين 42%؛ على أن تتباين آراء البقية بين اعتبار الإنشاد والوجد الصوفي ممارسة متخلّفة 32%، أو الإعلاء من شأنه بوصفه ممارسة مهمة في حياة المقبلين عليه 20%.

أما بالنسبة إلى كيفية تمثل التونسيين لمختلف الممارسات الروحية، فقد ركز واضعو الاستجواب على ثلاثة مظاهر بارزة تحيل على طقوس الإنشاد وفقا لما جسمته عروض الحضرة التي أعادت الأجيال الجديدة من التونسيين اكتشافها منذ بداية تسعينات القرن الماضي؛ وذلك من بوابة مقترح الفاضل الجزيري وسمير

31 حول تطور زاوية أولاد سيدي عبيد تراجع أطروحة محمد مبروكي، **زاوية سيدي عبيد: تطور العائلة والمؤسسة من التأسيس إلى نهاية القرن التاسع عشر**، بإشراف لطفي عيسى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس 2015 - 2016.

32 أي اجتماع المريدين أو تحلقهم للذكر وسماع الأناشيد الدينية بالزاوية.

33 نسبة إلى حلقة إنشاد الأذكار المؤلفة في مدح شيخ الفواتير بليبيا الولي الصالح عبد السلام الأسمر الفيتوري (ت 1573م).

العقربي الإبداعي، وعلى الاحتفالات المتصلة بمراسم خروج أهل الطرق المستند على ضرب من التقليد التنشيطي للساحة العامة كما تنجلي على ذلك «أعمال» المنتسبين للطريقة العيساوية، واحتفالات المولد النبي بالعديد من الحواضر التي تنطلق يوم الثاني عشر من شهر ربيع الأول من كل سنة هجرية.

وتوزعت آراء المستجوبين بخصوص الإنشاد، حيث ربط أكثر من 80% ممارسته بالعادات والتقاليد، مشدّدين بنسبة 79% على ضرورة المحافظة على هذا التراث اللامادي. أما بقية المواقف، فقد توزّعت بين ربط تلك الممارسات بالحياة الروحية للتونسيين 47%، أو اعتبارها مسألة مهمّة في حياة متابعيها 27% أو ربطها بمظاهر التفكير المتخلف بنسبة 24%.

أما بخصوص الممارسات الاحتفالية السنوية المتصلة بخروج الطرق الصوفية على غرار «العيساوية»، فقد تباينت التقييمات بين الاعتبار باتصالها بالتراث، وضرورة المحافظة عليها في حق 55% من المستجوبين، وبين ربطها بعادات التونسيين وتقاليدهم 51%، أو ردّها إلى سجل ممارساتهم الروحية 37%، أو التعامل معها باعتبارها مظهرا من مظاهر الانحطاط والتخلف 30%، أو تعبيرها من وجهة نظر أهميتها بالنسبة لمن يقومون عليها ويحرصون على اتساقها وتواصلها بنسبة لا تزيد عن 13%.

وتتباين التمثلات المتصلة بالاحتفال بحلول المولد النبوي بين اعتبرها تراثا يتعين المحافظة عليه 67%، أو النظر إليها بوصفها جانبا من عاداتنا وتقاليدنا 61%، أو ربطها بالممارسات الروحية للتونسيين 37%. في حين شدّدت آراء 25% من المستجوبين على أهميتها بالنسبة إلى حياتهم، أو اعتبارها من سمات الانحطاط والتخلّف 24%.

تقصّى الاستجواب في مستوى ثالث أبعاده مشاركة التونسيين في التظاهرات الصوفية، باعتبارها طقسا أو ممارسة روحية. وتمثل السؤال في تحديد مختلف التظاهرات التي تمت متابعتها من قبل المستجوبين أو المشاركة في ممارستها؟ فتبين أن حضور عروض الإنشاد المتصلة بالحضرة قد شمل 33% من العينة المستجوبة، وأن المشاركة في وليمة «الزردة» قد شملت 23% منهم، وأن حضور المهرجانات الصوفية والاستماع إلى أناشيد فرق السلامية قد غطى 16%، في حين اقتسمت احتفالات المولد والعيساوية[34] والخرجة التي تقيمها نفس الطريقة بضاحية الشمالية سيدي أبي سعيد ووفود المريدين الاحتفالي على زاوية سيدي أبي علي السني بنفطة أو «الدخلة» ومواعيد الاحتفال بالمهرجان الروحي الذي يقام سنويا بسيدي علي الحطاب بالفحوص الشمالية الغربية لمدينة تونس وبسيدي أحمد التليلي بفريانة أو «المواسم» أقل من 5%.

34 احتفالات فرجوية تقام بالزوايا التابعة للطريقة العيساوية نسبة إلى "الشيخ الكامل" محمد بن عيسى الفهدي المختاري، دفين مدينة مكناس بالمغرب الأقصى (ت 1526 م).

أما بخصوص نسبة التردّد على مختلف المؤسسات المتصلة بالتربية الصوفية، فقد بيّنت نتائج الاستجواب أن 48% من المستجوبين لم يسبق لهم قطّ لزيارة مثل تلك المشاهد، وأن 43% قد زاروها أكثر من مرة واحدة، في حين اقتسم أكثر من 5% من المستجوبين وضعية التردّد عليها في المناسبات، أو زيارتها بشكل منتظم وذلك بنسبة تقل عن 4%.

وتمثل المقامات التي لا زالت تشهد توافد أكبر عدد من الزوار وفقا لنتائج نفس السبر في أربعة مشاهد يقع جميعها بمدينة تونس وبضواحيها وبمدينة القيروان، وهي مقامات محرز بن خلف والمغارة الشاذلية ومزار أبي سعيد الباجي في تونس (22% و10% و6%)، ومقام الصحابي أبي زمعة البلوي بالقيروان (17%).

أما بقية مواضع الصلاح التي لا تزال تجد بعض الإقبال من قِبَلِ المتبركين وبنسب تساوي أو تقل عن 5%، فتتصل بالزاوية القادرية بمنزل بوزلفة، وبمقام الصحابي أبي لبابة الأنصاري بقابس، وزاوية سيدي منصور بصفاقس، وزاوية بسيدي البشير بتونس، وزاوية أم الزين البهلية بجمّال، ومقامات عائشة المنّوبية، وعامر المزوغي بقصور الساف، وزوايا الولي علي الحطاب بأحواز تونس، وأحمد التليلي بفريانة، وعليّ بن عون بسيدي بوزيد، ومقام المجاهد عمار الأرياني شرقي مدينة تونس، وعبد الله الشريف بحلق الوادي عند الضاحية الشمالية لنفس المدينة. ولا تتصل مناسبات التردّد على هذه المواضع ضرورة بتواريخ محددة في حق 68% من المستجوبين، بينما تحيل البقية على الاحتفال بالختان في حق 27% أو عقد القران في حق 25% أو الاحتفال بإنجاب طفل جديد بنسبة تقل من 5%.

وتتمثل أسباب التردّد في الحفاظ على العادات والتقاليد بنسبة 30%، وفي ربطها بالطقوس الدينية بنسبة 17%، وفي مصاحبة العائلة أو الأصدقاء بنسبة 16%، وفي مجرد البحث عن الترفيه والمتعة بنسبة 15%، أو لمجرد تلبية الفضول والاطلاع 13%. في حين تمثلت بقية أسباب التردّد على الزوايا التي تدنّت نسبها إلى ما دون 10% في النذر ومتابعة الأحداث الثقافية وتقصّي السكينة وطهارة القلب والبحث في الجوانب التراثية، أو التوجه إليها بغرض التنفيس والاستشفاء.

بقي أن نعرف أن مواقف المستجوبين قد تضاربت بخصوص مستقبل زوايا الأولياء ومواضع الترقي الروحي؛ فعن سؤال إلى أي حدّ أنت موافق على أن تتولى الدولة حماية الزوايا والسهر على تواصل مختلف أنشطتها وأدوارها وتحمل الأعباء المتصلة بمصاريف صيانتها والعناية بها مثلا؟ اعتبر قرابة 60%أن تلك المسؤولية تعود إلى مصالح الدولة قبل أي طرف سواها، وتراجعت تلك النسبة إلى 29% في حق من أعربوا عن القبول بذلك دون اعتقاد في جدواه. في حين لم تتجاوز نسبة من أعربوا عن رفضهم القاطع تولي الدولة لتلك المسؤولية 12%.

يتبين من خلال عرض مختلف المعطيات المتصلة بهذا السبر أن التوجهات المدنية ذات الطابع التثقيفي أو الترفيهي قد طغت على مختلف أشكال التعامل مع هذه الظاهرة، وأن الاهتمام بها لم يعد يحيل على الطقوس الدينية أو الروحية، بل بات مترتب بالأساس على نوع من رد الفعل الثقافي الذي لا يخلو من حاجة لاستعادة مختلف العناصر المتصّلة بإعادة تعريف الانتماء الجماعي للتونسيين وتحديد انتسابهم عبر إحياء عدد من الممارسات، يأتي تزايد الاهتمام بالإنشاد الصوفي، لا بوصفه طقسا دينيا أو روحيا فحسب، بل وباعتباره ضربا من ضروب إحياء التراث والبحث الجمالي والثقافي عن مدلول الانتساب والهوية الجماعية، في مقدمتها[35].

كما نستشف من خلال نفس النتائج تباينا في التمثلات وانقلاب في العلاقة بين مؤسسات التصوّف ومرتاديها، وذلك من حيث التبدّل الطارئ على الأنشطة وعدم الالتزام بمختلف الطقوس المتصلة بالمواكب المقامة داخلها مع انسياق باتجاه الاعتبار بالجوانب الترفيهية والتراثية قبل أي شيء سواها.

ويشكّل التعويل على تدخل الدولة بغرض التكفل بتواصل تلك الأنشطة والحرص على صيانة المعالم والمزارات، مؤشرا بليغا على تواضع الأدوار الموكلة إلى تنظيمات المجتمع المدني وجمعياته، فضلا عن قصر أفق المحسوبين على تلك المؤسسات وتواضع مستوى استبطانهم لواجبات المواطنة بعد أن اندثر الاعتقاد في الصلاح وأهله وانعدم التوجّه نحو خوض تجربة الترقي والتمكّن من آداب التصوف وفقا للتقاليد التي كانت سائدة ماضيا.

وعموم يندرج الاهتمام بالتصوّف ضمن سياق لا نتهيب من تسميته بعودة الديني، حتى وإن بدت لنا معظم التساؤلات المطروحة من قبل أغلبية الخائضين في هذا الموضوع بما في ذلك تلك التي يطرحها ممثلو النخب السياسية والثقافية والإعلامية والمعرفية منصبّة على جوانب نفعيّة بحتة، على غرار التفكير في السُبل الكفيلة بتطويع الفكر الصوفي ومؤسساته، حتى تساهم في مقاومة التطرّف الديني والحدّ من انتشار الفكر التكفيري المتزمّت الداعي صراحة إلى السقوط في أتون الصراع والعنف. إلا أن مثل ذلك التوجه غالبا ما يختزل اقتراحاته العملية في حثّ الأطراف الرسمية إلى تكثيف الجهود العاملة على المحافظة على تلك المؤسسات باعتبار توجهاتها الروحية المعتدلة المتماشية مع النموذج المجتمعي التونسي والمتوافقة مع ضرورة توسيع الاحتكام إلى مبادئ العقلانية الحديثة وضوابطها، والحال أن ديناميكية التربية على امتلاك فضائل المواطنة تقتضي مزيد دفع المؤسسات المتصلة بالمجتمع المدني إلى تحمّل مسؤولياتها في الدفاع عن مختلف التقاليد المتّصلة بالتربية الروحية، واستعادة مختلف الخصوصيات التراثية من بوابة الدفاع عن

35 Aïssa (Lotfi), «Incursion dans le patrimoine immatériel: Chanter Dieu le Hizbal-Latif ou la céleste bienveillance», dans *Griffonnages*, blog personnel de Lotfi Aïssa le 18 mai 2013.

http://lotfiaissa.blogspot.com/2013/05/incursion-dans-le-patrimoine-immateriel.html

قابليتها لتعليم المشهد الجغرافي، شريطة تطوير وظائفها بما يتناسب وطبيعة الآفاق المرسومة والعاملة على احترام حقوق الأفراد وإرساء تقاليد العيش المشترك بين مختلف مكونات المجتمع التونسي، وهو ما يحتاج إلى مزيد البحث والتنقيب في تحديد مكوّنات الذاكرة الجماعية للتونسيين والتعرّف على مضمونها قصد توظيفها بطريقة تراعي مختلف التعقيدات التي يعاينها واقعهم المعيش راهنا[36].

الانتظام الصوفي والذاكرة الجماعية للتونسيين

يرتبط تواصل الاعتقاد في التصوّف حاضرا بالذاكرة الجماعية للتونسيين أكثر من ارتباطه بتاريخهم؛ لأن ذلك له علاقة بمدونات مصدرية تحيل على أخبارهم تلك التي لا يتم الاطلاع على مضمونها غالبا إلا من قبل النخب المثقفة أو المتخصّصة فحسب، بينما تشكّل ذاكرتهم حصيلة لثقافتهم أو تجربتهم الجماعية، وهي حصيلة دفعتهم إلى الاعتبار بحرمة المجال وتقديسه بالنظر إلى انتشار مزارات شيوخ الصلاح ومراقد الأولياء في معظم أرجائه أو نواحيه. فقد شكّلت مراقد الأولياء وأرباب الصلاح علامات ذات حرمة أمّن وجودها التنقل دون خوف من التعرض إلى أي مكروه، سواء داخل المراكز الحضرية أو بين امتداداتها الريفية والبدوية. ولا يتصل هذا الأمر ضرورة بحضور الدولة أو بضمورها أو بتوفير الأمن أو غيابه، لأن تعامل السكان مع المجال صادر عن اعتباره فضاء حُرمة تحيل عليه مختلف العلامات المقدسة المبثوثة داخله، والتي لا يتعين بأي حال من الأحوال تدنيسها. ولا تتعلق المسألة بالحدود المادية لمقام الوليّ أو مزاره، بل تتعدى ذلك لتشمل امتداد ذلك المقام الرمزي، وهي مسألة مهمة يتعين الاعتبار بها في تحديد المدلول الذي أعطاه التونسيون لمسألة العيش المشترك، بمعزل طبعا عن الضغوط الأمنية أو تدخل الدولة لتأمين الطرقات وفتح مسالك العبور.

ولم ينشأ هذا الوضع بين عشية وضحاها، بل اتصل تاريخيا بالمرحلة التي حصل خلالها تحويل مجال مدينة تونس إلى مركز استقطاب حضري أشع على بقية أطراف البلاد، وهو ما يحيلنا على نهاية الثلث الأول من القرن الثالث عشر، عندما اختطفت مدينة تونس موقع حاضرة البلاد من معسكر عقبة بن نافع أو قيروانه. فقد غاب ضمن أساطير التأسيس والأصول المتواترة شفويا اسم حسان بن النعمان فاتح مدينة تونس بالكامل، واحتلت أسماء شيوخ الصلاح موقع الصدارة[37].

ويعود ذلك فيما نعتقد، إلى توفر مدينة تونس على تاريخ ما قبل إسلامي ليس من السهل التعتيم عليه أو إنكاره، لذلك فإن أسلمة المجال قد اقتضت ربطه بمواضع قداسة تحيل على ذاكرة مجالية تتصل بما تواضع

36 عيسى (لطفي)، **بين الذاكرة والتاريخ في التأصيل وتحولات الهوية**، نشر إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2015 (أول الكلام ص، 5 – 15).

37 Aïssa (Lotfi), «Tunis ville musulmane: Espaces sacrés et mémoire spatiale», article paru dans *Jornal of African and Oriental Studies*, vol. XVI, 2007, p. 87- 107.

سكان المدينة على اعتباره مواضع روحية مشتركة تخرج عن إطار الشعائر العبادية لتحيل على مواضع للتربية الروحية لا تخصّ المسلمين وحدهم، بل يمكن لغير المسلم أمّها أيضا. فلا شيء يمنع شيخ الصلاح من أن يستقبل داخل فضاء الزاوية مجموعات متباينة الأصول الأثنية أو المليّة والتعبير عن استعداده لشد أزرها أو إيجاد حلول لمختلف العقبات التي تحول دون تحقيق حاجياتها الآنية، لذلك فإن سمة الانفتاح هي التي طبعت حياة الجماعة المسلمة تونسيا على الحقيقة.

فقد حصل تواضع ضمني بين مختلف الجماعات العرقية والمليّة على توفّر مدينة الأموات كما مدينة الأحياء على حرمة خاصة. لذلك، فإن استبطان مثل هذا المدلول المنفتح للترقي الروحي يكتسي أهمية بالغة في محاولة تحديد حقيقة الصلاح وتعقب الأدوار التي عادت له ماضيا أو تلك التي يمكن أن تؤول له حاضرا ومستقبلا. فلطالما اعتقد الباحثون أن المقدس يشكل مرحلة زمنية في تطور الفعل البشري يُفترض تجاوزها والقطع مع المسألة الروحية تماما، والحال أن العلاقة بالمقدس غير قابلة للاندثار موضوعيا، باعتبار انغراسه في أعماق الذات البشرية؛ فمن أبلغ شروط التعايش ضرورة حصول اتفاق حول مسألتين مهمتين، سبق للمجتمعات الحديثة أن حددتهما بشكل دقيق وفصلت بينهما من وجهة نظر مدنيّة، وهما: المعتقد وتصريف الشأن العام. غير أن تأرجح المجتمعات التقليدية بين ادعاءين يصران على الجمع بين الأصالة والتفتح، هو ما أدخل لُبسا كبيرا على التصوّرات المتصلة بالطابع المدني للدولة، وبحرية الأفراد في اختيار ما يتناسب وحاجاتهم الروحية الخاصة. فقد أثبت البحث المعرفي أن المقدس لا يشكل مرحلة مدعوة إلى الانتهاء في حياة الإنسانية، بل مكوّنا أساسيا في حياة جميع البشر، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، مؤمنين أو غير مؤمنين[38]؟

فُتحت الزوايا والمزارات حتى يتردد عليها المسلم وغيره من الناس من بين أولئك الذين لا يعتقدون في جدوى ممارسة الشعائر أو يشككون في ضرورة ممارستها، أو لا يرون من موجب لممارستها أصلا. فالجميع يشتركون في الحاجة إلى حياة روحية عميقة تليق ببشريتهم، لذلك يتعين الاعتبار بهذا الأمر وعدم الاقدام على حصر التوفّر على حياة روحية عميقة في المؤمن دون غيره، مما يعني أن الجميع من حقه أن يؤم مواضع الترقي والسكينة الروحيّة، التماسا للاعتبار والتأمل وبحثا عن التأدب بآداب الرحمة والمحبّة. فلا بد من الاعتبار بما يعتور تصرفاتنا من نقائص وإخفاقات تحيل على بشريتنا وتسعف في القبول باقتسام الاشتراك في الحياة على نفس مجال الانتساب[39].

38 Bastide (Roger), «Mémoire collective et sociologie de bricolage» article paru dans *L'Année Sociologique*, vol. 21, 1970, p. 65 – 108.

39 Glissant (Edouard), *Poétique de la relation*, éd., Gallimard, Paris 1990.

ترتكز مسألة الذاكرة بالضرورة على ما خلفته محصلة ما تواتر بالسماع والمشافهة، فحتى وإن حضرت الذاكرة الكتابية، فإن مختلف عمليات التلفيق أو الترميق التي شملتها لن تتصل موضوعيا إلا بحاجيات الذاكرة الشفوية. وعلى هذا الأساس، فنحن نقيم علاقات متباينة مع كلتا الذاكرتين[40].

إن ما كنا بصدد توضيحه بخصوص كبار شيوخ التصوّف الذين علّمت مراقدهم أو مزاراتهم مجال مدينة تونس، هو أمر يكتسي محورية خاصة بالنسبة لتنظيم الحياة داخلها. فمقام أبي الحسن الشاذلي مثلا، لا يحيل بالضرورة على مرقده عند الطريق الرابطة بين مصر والحجاز، بل على روح مدينة تونس المتأثرة بالتصوّف الشاذلي، فما تتوفر عليه مدينة تونس هو سياق مخصوص شيّد ذاكرتها المجالية من خلال وصلها بسيرة ساكن الإسكندرية ودفين حميثرة[41].

فحال العودة إلى سيرة الشاذلي مثلا، يتبين لنا أن تنقلاته بين مختلف مناطق العالم الإسلامي قد طوّر في حقه عدد من التوجهات الذوقية التي اتصلت بجملة من القيم السامية التي عمل على تجسيمها من خلال تضمينها في الأحزاب والبحور والأناشيد الصوفية المسندة إليه، فضلا عن الحكم والمواعظ التي حفل بها مؤلف الشيخ الثالث لنفس تلك الطريقة الصوفية ابن عطاء الله السكندري على غرار «الشمس واحدة كثيرة المعني والنجوم متعددة قليلة عند ظهور الشمس» أو «الفكرة سراج القلب وإذا انطفأت ذهب نوره»)، وهو ما لا يمكن معه الذهول عن تواشج تلك السيرة مع تعرجات حياة محيي الدين بن عربي (ت 1240) تلك التي تعلقت همة الروائي السعودي محمد حسن علون وضمن روايته «موت صغير» الحائزة على جائزة البوكر لسنة 2017[42] بمتابعتها للكشف عن محورية التنقل والرحلة ضمن حياة بني البشر وتقليب المسألة فكرا وذوقا تأسيا بما أُثر عليه من أن «الكون كله شبهة فأنت لا تعرف منه إلا أنت»، وهو ذات ما نعثر عليه حال الاطلاع على سيرة فرنسوى الأسيزي (ت 1226) كما شكلتها العارضة الأدبية لكرستيان بوبن في مؤلفه الواسع الصيت الوطيء Le très-Bas لما أسّرّ لنا بأن حقيقة خلاص الإنسان تكمن «في مصادفة وجه شاحب أو الاستماع إلى صوت ناشج». وأعاد تركيبها المؤرخ الفرنسي أندري فوشي André Vauchez، ساحبا عليها تلقيبها من قبل البابا جون بول الثاني ومع حلول سنة 1980 بـ«شيخ حماة البيئة والمحيط le saint patron des écologistes»[43]، معتبرا بالشحنة الروحية التي تضمنتها تلك السيرة التي تمكنت

40 Goody (Jack), *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, Presse Universitaire de France 1994, p. 252.

41 Aïssa (Lotfi) «Fès et Tunis: promenades spirituelles», *Actes de la rencontre internationale, Perceptions de l'e - pace au Maghreb et ailleurs*, éd. Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, Tunis, 2011, p. 11 – 39.

42 لطفي عيسى، الحب موت صغير، عرض نقدي صادر بصحيفة المغرب التونسية بتاريخ 17 جوان 2017. ويمكن الاطلاع على محتوى العرض حال فتح هذا الرابط ضمن الموقع الخاص بالمؤلف:

http://alalwan.com/review/%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%a8-%d9%85%d9%88%d8%aa%d9%8f-%d8%b5%d8%ba%d9%8a%d8%b1/

43 Vauchez (André),*François d'Assise, entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard 2009.

من إثمار حياة يسوع المجسمة بحق للمعنى العميق للإيثار والرحمة. وهكذا، فإن المهم ضمن هذه الحيوات الاعتبارية هو تلبس جملة من القيم السامية بها والتفطن إلى دواعي التلفيق أو الترميق الأدبي الطارئ عليها قصد صياغة مضمونها بشكل يتوافق مع الحاجيات الروحية والذوقية لمتلاقيها. فمسار هؤلاء الشيوخ معتبر من حيث علاقته بالذاكرة الجماعية وتعبيره عن تطور النظرة إلى العيش المشترك، لأن مقصد كل اجتماع بشري هو تحسين ظروف المخالطة واقتسام قيم إنسانية تجدد العهد وتلتقط بركة الحضور والعيش بذكاء وتربط بعمق بين الممارسة المدنية ومقصدها الإنساني الفاضل.

إن ذاكرة التونسيين الجماعية وباعتبار طابعها الشفوي لا يمكن ردها إلى أكثر من ثلاثة أو أربعة أجيال. فخطاب الذاكرة الجماعية مُتقَاسم شفويا، وهو يحيل على علاقة الجماعة الحميمة بالروايات المتواترة كابرا عن كابر، في حين أن صناعة التاريخ تقتضي مكافحة الوقائع والأحداث وقراءتها، باعتبار المسافة التي تفصلنا عنها، مع انقطاع تواترها وامحائها بالكامل من ذاكرة المجموعة. فالذاكرة الشفوية شيء حميمي يندسّ عميقا في لا وعينا، تستحيل معالجته بنفس الآليات التي نخضع لها المصادر التاريخية[44]. لذلك، فإن المعالجة السياقية التاريخية لمسار حياة محرز بن خلف أو أبي الحسن الشاذلي أو عائشة المنوبية أو أحمد بن عروس، أو غيرهم من كبار شيوخ التصوّف بمدينة تونس، لا تماثل بالمرة تلك التي تحيل على نظرتنا الحميمة لتلك المسارات وكيفية توظيفنا للأخبار والمواعظ والكرامات المتواترة بخصوصها، مما يدعو إلى الاعتبار بهذا الأمر وبجوانبه العمليّة التي تحيل على مختلف وظائف الزوايا، فمن دون ذلك ليس لمختلف المواضع التي ذكرناها أي مدلول واقعي. كما أن تعرّضها خلال السنوات القليلة الماضية إلى التدنيس والتشويه والحرق والتهديم، لا يعود إلى انتشار الفكر الأصولي الوهابي وتراجع الوعي الديني وضمور العلاقة بالمعرفة في شتى ضروبها العقلية والذوقية فحسب، بل إلى ما نتحاشى غالبا الخوض فيه، ونقصد طبعا انحسار الوظائف التي أمّنتها تلك المنشآت ماضيا، وضرورة التفكير بجدية وعمق في أمثل السبل لإعادة تأهيلها بما يتناسب مع الحاجيات الذوقية والروحية المتجدّدة للمجتمع التونسي.

ولعل ما يتعين الاحتفاظ به هو تحديد مدى قدرة هذه المؤسسات على الاستجابة لمختلف حاجيات الأوساط الاجتماعية والعرقية والمليّة. ويدفع هذا الرهان إلى التساؤل بخصوص الهوية الدينية أو المدنية للمؤتمنين على تصريف أمر هذه المنشآت مستقبلا؟ وهل ينبغي أن تصدر تصرفاتهم على قِيَمٍ مدنية تخترقها توجهات دينية أم لا؟ خاصة وأن وضعية القائمين على تلك المؤسسات تبدو جد غامضة، بل غير قابلة للتوضيح حاضرا. فحالة التهيب والجزع التي تنتاب مختلف الأوساط الاجتماعية بخصوص طبيعة التحولات الجذرية التي تمر بها البلاد منذ سبع سنوات، واقتناع الجميع بأن أنموذج التواصل الذي ساد العلاقات بين الحكّام

44 Halbwachs (Maurice), *La Mémoire collective*, Édition critique établie par Gérard Namer, préface de Marie Jaisson. Paris, Albin Michel, 1997.

والمحكومين لم يعد بوسعه تحديد معالم المرحلة المستقبلية، هو الذي يدفع إلى مزيد الاقتناع بضرورة التفكير الجدي في إعادة تشكيل الحياة الجماعية بما يتلاءم مع مقتضيات عيشنا راهنا[45].

فعندما نعود إلى مناقب كبار متصوفة مدينة تونس، على غرار أبي الحسن الشاذلي مثلا، قصد تقصي التحولات التي طالت الذاكرة الشفوية المتصلة بتلك السير، يتبيّن لنا أن التوقف عند تنقلات الشاذلي بين مختلف أجزاء العالم الإسلامي، من أدناه إلى أدناه قد طوّر بالتدرّج وفي حقه نوعا من التوجهات الذوقية المتصلة بمدلول القيم الأخلاقية التي صدر عنها أو عمل على تكريسها، وهي وضعية لا يمكن أن لا تذكرنا وفي توجهاتها الكونية الراقية بسيرة محي الدين بن عربي (ت 1240 م) مثلا، وكذا بسيرة «فرانسوى الأسيزي» (ت 1223)[46] الذي يتقاسم زوار مرقده من الإيطاليين وكذلك الوافدين عليه من أعراض جغرافية بعيدة، نفس الفضول تجاه مسألة الاعتبار بسيرته، تلك التي عاينت عملية إعادة إثمار تستجيب للحاجيات المتجددة للمواطنة الكونية، حيث يتمثل الوجه المفارق في سيرة هذا القديس المسيحي في تجديدها للشحنة الروحية التي حملتها حياة المسيح المجسِّمة لمعنى الإيثار، لأن الشرط في حصول المحبة هو الرحمة بالغير تفاديا لكل تضخم للذات. لذلك يُبدي الجميع حاضرا اهتماما كبيرا لا بالسيرة في حد ذاتها، لأن ما عاشه الولي حقيقة قد لا يتوافق بالضرورة مع مثل تلك السجايا الرفيعة، بل بما عاينته تلك السيرة من ترميق أدبي يحيل على حالة من الهوس الناشئ عن توافق مضمونها المُثْمَر، مع الحاجيات الروحية والذوقية والمدنية المتجدّدة للمجموعة وفي مقدمتها طبعا الانصات للغير والاستعداد لمساعدته وشدّ أزره[47]. حيث يبدو شرط التفرغ لمساعدة الغير مسألة حيوية في فهم مقاصد الصلاح وتمثُّل القيم الأخلاقية والروحية السامية التي يصدر عنها ماضيا وحاضرا، لذلك فإن المفارقة التي كشفت عنها سير شيوخ الصلاح، وبصرف النظر عن حقيقة حصول ما روته لنا، هي تحوّل سيرهم المعبأة أخلاقيا إلى أنموذج أزلي بوسعه الإفلات من الزمن الرياضي وادعاء الخلود.

فزيارة قديس «أسيز» التي يشترك فيها المؤمن مع من سواه، تحيل عمليا على الضوابط الأخلاقية والاجتماعية والروحية والمدنيّة للفرد الحديث، وهو تصرّف لا يضير الدين والتديّن في شيء؛ فمجال الاجتماع مقصده المخالطة والتعارف وتجديد الإيمان بالقيم الإنسانية الكبرى، ذلك الطقس الروحي السامي الذي يشبه في جوانب منه ما تعاينه جزيرة جربة التونسية سنويا بمناسبة الاحتفال بموسم «الغريبة»، تلك التي شكلت على الدوام مناسبة لتلاقي اليهود التونسيين باليهود الوافدين من مناطق بعيدة قصد الاجتماع

45 Aïssa (Lotfi),« La Tunisie postrévolutionnaire: société civile et activisme politique », dans cf. *EurOrient*, n°38 Sous la direction de Ahmed Jdey, *La Tunisie du XXIe siècle: quels pouvoirs pour quels modèles de société ?* 2012, pp. 47–61.

46 عيسى (لطفي)، "ما حاجتنا إلى التصوّف حاضرا؟" مقال صادر بمجلة **الفكر الجديد**، العدد 2، مارس - أبريل 2015، ضمن باب "مدوّنات".

47 Vauchez (André), François d'Assise: *Entre mémoire et histoire*, éd., Fayard, Paris 2009.

وتجديد الشحنة الروحية والنهل من القيم اليهودية والإنسانية المشتركة. كما تشبه تلك الطقوس إلى حد بعيد مواسم الطرق أو زيارات مقامات الأولياء بالعديد من مزارات مدينة تونس أو غيرها من جهات البلاد. فالمقصود هو تجديد العهد والتقاط البركة والاعتبار بالطقس العبادي من خلال رده إلى الحاجيات الجديدة للمجموعات، وممارسة مختلف العادات والتقاليد المتصلة به. فليس بوسع التونسي اليوم أن يصوغ حاجياته من وجهة نظر أسلافه الذين عاشوا أوضاعا غير تلك التي يعيشها، مما يدعو إلى التفكير في توضيح الحاجيات الجديدة للفرد وتحاشي ابتسار المسألة في الجوانب التعبدية أو الشعائرية دون سواها؛ فجميع ما نمارسه من أنشطة وأعمال يومية يكتسي حرمة بليغة تدعونا إلى الفصل بشكل لا يقبل اللبس بين الممارسة وعميق مقصدها، وتلك درجة من الرقيّ لسنا على وثوق تام من حضور ما يماثلها لدى مجتمعاتنا العربية الإسلامية، التي لم تتوصّل بعد إلى إكساب الممارسة المدنية حرمة توازي تلك التي غالبا ما تصرّ على إضفائها على الشعائر التعبديّة.

لذلك نستطيع القول إجمالا، إن التحولات الجذرية التي طالت سمك التركيبة الاجتماعية التونسية بعد ظهور الدولة الوطنية وخلال سنوات ما بعد الثورة تونسيا قد أثرت بشكل بليغ في مؤسسات التصوّف وتراجع وظائفها وتحويلها تدرّجيا إلى مواضع للذاكرة لا تتوفر على مقومات الاستمرار والتواصل. فالبيّن أن تسارع نسق المراجعات التي يقف المجتمع التونسي عامة عند عتباتها، والتي استوجبت صياغة نقلة شملت حياته اليومية ومرجعياته الفكرية وسجل قيمه أيضا، قد تمكّنت بَعْدُ من تكييف مختلف تصوّراته وتطوير طموحاته وتجذير نضالاته باتجاه القبول بالقيم المدنية، حتى وإن اتخذ تعايشه مع ضوابطها في أحيان كثيرة أشكالا تنبئ بشراسة المقاومة، بل والنكوص باتجاه التمسّك بالماضي والتعبير عن ردود فعل متشنجة وجد محافظة تجاه العديد من دواعي التجديد. فالدخول في طور الحداثة يحتاج إلى توفر مجموعة من الشروط؛ أولها الخضوع لضوابط العيش المستقر وتلاشي أخلاق البداوة المنغرسة عميقا في لا وعينا، والاعتراف بالدولة الممتلكة حصريا للعنف الشرعي. ومن تداعيات ذلك القبول بما نسميه بالحلول التوافقية، والتعوّد على تشغيل آليات العيش بذكاء. فليس مهمّا أن يتمسّك الفرد بسجلّ قيم متعالٍ عن واقعه مهما سما مقامه في أذهاننا، بل اقتلاع أفضل المواقع المتاحة ضمن حلبة المنافسة الاجتماعية والنجاح في كسب المنافع الخاصة أو الشخصية أيضا، وهو ما لا يمكن أن نتصوّره حال عدم التصرّف بقدر معقول من النفعيّة.

ويتمثل ثاني تلك الشروط، في تخلّي المدينة على لعب دور الضامن الوحيد لاتساق الانصياع لسجلّ الضوابط الاجتماعية والأخلاقية. فقد شكّلت الحواضر على مرّ القرون واجهات للإسلام العالِم، وانقسم سكانها إلى نُخب قادرة على الفصل بين الحلال والحرام ورسم الضوابط الاجتماعية والأخلاقية، وذلك في مقابل عامة الناس الذين ليس بوسعهم تحديد الفرق بين الأمرين، لذلك احتاجوا في تصريف شؤونها اليومية إلى وصاية تلك النخب وتمثل الاحكام الشرعية والنواهي بالتكرار.

وحتى وإن أُوكلت مهمة ترقية المجموعة في المجتمعات الحديثة إلى النخب المتعلمة، تلك التي عادت لها مسؤولية تعويد بقية الشرائح أو الأوساط الاجتماعية على كسب فضائل المواطنة تشوّفا للتحرّر ومقصده تحمل الفرد لمسؤولياته كاملة، فالمرجح أن هشاشة الواقع المعيش وصعوبة حصول نقلة نوعية بهذا الصدد هو ما يدفع الأجيال الجديدة إلى الهروب إلى الأمام والتمسّك بالجنة المفقودة من خلال الاحتماء بالمربع العائلي مع القبول بما يتضمنه ذلك من سلبيات تدفع بالفرد إلى السقوط في حبال الوصاية، والحال أن صيرورة الترقي لا يمكن أن تتمثّل المسؤولية خارج إطار الاحترام الطوعي والشخصي للضوابط الاجتماعية والأخلاقية.

ويتصل الشرط الثالث بالحضور اللافت للمرأة في المجال العمومي، وهو مجال احتكره في المجتمعات التقليدية الرجال دون منازع، ويتعين أن نفرق هنا بين هذا النوع من الحضور الاضطراري، وبين انخراط النساء في النضال المعلن. فالحضور الذي نتحدث عنه منبثّ داخل المشهد الاجتماعي، حيث انتقلت العديد من المسؤوليات التي غالبا ما كانت تعود للرجل، إلى مسؤولية النساء اللائي انفردن تدريجيا بتدبيرها أو تقاسمن ذلك مع الرجال بسبب حاجيات العيش المستقر، من ذلك خروجهن إلى الشغل وتحمل مسؤولية تربية الأبناء بما يتضمنه ذلك من تقاسم لمحاذير الإخفاق المدرسي، وتحمل مسؤولية المعاملات المالية أو المصرفية وأعباء القروض المشتركة، وتقاسم الممتلكات. وهكذا تلوّن المشهد الاجتماعي التونسي بحاجيات لم تكن موجودة سابقا، لذلك يستقيم اعتباره قد انخرط بعد في حداثة خرساء أو غير معلنة. مما يدل على حضور تمثّل جديد للهوية ينبني على تقديم المصالح في التعامل دون سواها؛ فهناك مسافة يتعين على الجميع بوصفهم مواطنين قطعها في هذا المجال، سواء بأسلوب نفعي أو من خلال النضال المدني.

ويتعلق المقوّم الرابع والأخير، بمن كانوا سببا مباشرا في حصول الثورة تونسيا، ونقصد الشرائح الشابة التي تعيش عقدها الثاني أو الثالث، والتي نسل جميعها عن جيل الاستقلال. فجميع هؤلاء منخرطون في المشهد الاجتماعي الذي نحن بصدد توصيفه والذي يبدو من خلاله الأبناء وكأنهم متوجسون من أن تنفرط أحلامهم المشروعة في حياة أفضل من بين أيديهم، والمقصود تهيّبهم من فوات قطار الحياة دون التوصّل إلى صياغة أفق يكون لأولئك الشبان تحديدا دور فعال في رسمه. فمشكلة الشباب حاضرا هي إحساسهم المؤلم بأن هناك من يعمل على سحب حقهم في الحياة الكريمة منهم، وسرقة زمانهم من بين أصابعهم. ولا يعني حضور هذا الشعور القوي أن الأمر هو على تلك الشاكلة بالضرورة، غير أن لحضوره الضاغط في أذهانهم دلالة عميقة فيما يتعلق بصعوبات الانتقال؛ فكل إرجاء في هذا المستوى لن يشكّل سوى تضخيما لحالة التشنج وعدم قدرة على التحمّل، لذلك فإن التعويض الذي أستبطنه جانب واسع من هؤلاء هو إعادة تشكيل الواقع افتراضيا. فقد تمكنت شرائح واسعة من الشباب التونسي من امتلاك حداثة غريبة ليست لها أية علاقة لا بالكتاب ولا بمقاعد الدراسة، فأصبح لدينا جيل شاب يتمثّل الواقع من وجهة نظر كونية حتى وإن

كانت افتراضية، حيث عاينت زاوية النظر وسلّم الخريطة تغيّرا عميقا بل وانقلابا حقيقيا. مما يدلّ على أن الجيل الجديد يمتلك تصوراته الخاصة حول العولمة والانتساب إلى المشهد الكوني، بينما ساد الاعتقاد سابقا أن ضمان التكافؤ سابق لحصول مثل تلك النقلة.

وهكذا، فإن خروج المرأة إلى الساحة العامة لم يترتب عليه بالضرورة دخولها في نضالية معلنة، بل تواؤمها مع واقع جديد من شأنه أن يقلّص الهوة بين الوصاية المضروب عليها، وبين تشوّفها المشتهى لكي تكون شريكا كامل الحقوق للرجل. كما أن واقع الأجيال الشابة يطرح من ناحيته سؤالا من نفس القبيل، محوّلا النضالية إلى مسألة حضور على الساحة العامة يعيد صياغة المشهد الاجتماعي من وجهة نظرا لاعتراف بصراع الأجيال والكفّ عن ممارسة القفز على المطالب أو العمل على إقصائها وضرب الوصاية على طموحات أصحابها المشروعة. مما يعني أنه قد آن الأوان إلى القطع نهائيا مع جميع الاستراتيجيات التي تشتم الذكاء الجمعي وتستسهل توظيف تلك الفئات للوصول إلى غايات تلبس لبوس الحداثة أو التقوى، في حين أنها لا تمثّل على الحقيقة غير محاولة جديدة لإعادة إنتاج نفس أنماط التفكير والسلوك[48]. ويبقى أمام هؤلاء جميعا باب واحد يسمح فتحه بالدخول حقيقة في الحداثة، ويتصل ذلك بالسعي إلى تطوير العلاقة التي تربطهم بالإسلام كمشترك ثقافي لا كمجموعة من الشعائر الدينية والأحكام الشرعية لم ينطو تأويلها الحرفي غالبا إلا على تعاظم للمخاوف المضلِّلة بخصوص فقدان الهوية والدفع نحو مزيد من التقوقع والانغلاق على الذات. فمن أجلّ شروط التواؤم مع الحداثة النظر بمسافة لروايات متعدّدة تشمل كيفية تمثلنا للوجود وتعبيرنا عن الواقع. فما الذي يتعين أن تحتفظ به الذاكرة بخصوص واقع التصوّف ومؤسساته في مرحلة ما بعد الثورة تونسيا؟ وهل يتعيّن والحال على ما قدّرنا حصر آفاقها في أوضاعها المُزرية حاضرا، أو في سيطرة التصوّرات الخرافية والأسطورية البعيدة عن حاجيات راهن الأجيال الجديدة المتحوّل؟ جميع هذه الفرضيات هي ما بين إمكانية الكتابة والمحو؛ فهل يتعين علينا أن لا نحتفظ إلا بصورة فلكلورية عن التصوّف أنتجتها بدهاء المعرفة الإتنوغرافية الاستعمارية، أم نحن مؤتَمَنون على زخم من الروايات التراثية المتنافسة والمتصارعة التي لم تكشف عن الكثير من أسرارها ولا تزال في انتظار باحثيها.

48 Aïssa (Lotfi), «Autour des mentalités maghrébines: Post-islamisme et esthétique de présence», article paru dans la revue électronique*Nawaat*, le 11 avril 2011.

http://nawaat.org/portail/2011/04/11/autour-des-mentalites-maghrebines-post-islamisme-et-esthetique-de-la-presence/

منتقيات بيبليوغرافية:

باللغة العربية:

- أركون (محمد)، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي الطبعة الثالثة 1992.
- ابن أبي الضياف (أحمد)، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، الدار التونسية للنشر، تونس 1991.
- ابن الزيات التادلي (يوسف بن يحيى)، **التشّوف إلى رجال التصوّف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس، الرباط 1982.
- ابن ناجي (أبو الفضل أو القاسم)، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، نشر المكتبة العتيقة، تونس 1993.
- حمودي (عبد الله)، **الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، المغرب 2001.
- حمودي (عبد الله)، **الضحية وأقنعتها بحث في الذبيحة والمسخّرة بالمغرب**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، المغرب 2010.
- صولة (عماد)، **وظائف الزاوية في المجتمع التونسي: سيدي البشير نموذجا**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، نوقشت بتاريخ 12 أكتوبر 2000 بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس (نسخة خطّية). صولة (عماد)، «ماذا يعني التصوّف الشعبي في المجتمع التونسي اليوم» **مركز المسبار للدراسات والبحوث**، الكتاب الثاني والستون، فبراير 2012، ص 177 – 200.
- صولة (عماد)، التراث الأثري بتونس أمام تحديات الذاكرة، مجلة **إنسانيات**، عدد 57 – 58 لسنة 2012، ص 39 – 60.
- قرامي (آمال)، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندرية**، دار المدار، لبنان 2007
- الهادفي (إسماعيل)، **متن الرحمان في مذكرات قطب الزمان**، تونس مكتبة الربع بتوزر (د – ت)، ص 197.
- «**الصوفية المذهب والممارسة**» سبر آراء أنجزه مؤسسة «سقما كونساي» بالتعاون مع مؤسسة «كونراد أدينا ورستيفوغ» بين 4 و6 يوليوز 2015 شمل عينة ضمت ما لا يقل عن 1045 تونسي رجالا ونساء لا يقل سنهم عن 18 سنة. وقد تم عرض نتائج هذا السبر على هامش عقد الندوة الأولى لـ «لقاءات تونس» مساء الخميس 9 يوليوز 2015.
- عيسي (لطفي)، «الزاوية والمخزن في بلاد الجريد مقاربة لعلاقة الدولة بالأنساق الموازية لها»، **مجلة إبلا** *IBLA* عدد 178 السنة 59، فبراير 1996.
- عيسى (لطفي)، **مغرب المتصوّفة، الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي من القرن 10 إلى القرن 17 م**، نشر مركز النشر الجامعي وكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس 2005.
- عيسى (لطفي)، «ما حاجتنا إلى التصوّف حاضرا؟» مقال صادر بمجلة **الفكر الجديد**، العدد 2، مارس - أفريل 2015. ضمن باب «مدوّنات».
- عيسى (لطفي)، «تونس العثمانية لعبد الحميد هنية: سؤال الدولة الحديثة.» الصادر بـ *Griffonnage le blog perssonnel de Lotfi Aïssa* في 3 يونيو 2012.
http://lotfiaissa.blogspot.com/201206//blog-post.htm
- عيسى (لطفي)، **بين الذاكرة والتاريخ في التأصيل وتحوّلات الهوية**، إفريقيا الشرق للنشر، الدار البيضاء 2015.
- مجهول، **مناقب السيدة الجليلة عائشة المنوبية**، توجد منه عدة نسخ بقسم المخطوطات بدار الكتب الوطنية، وقام بتحقيقه الباحث محمد الكحلاوي وصدر عن دار كارم الشريف في بداية سنة 2011.

- مرزوقي (حسن)، الإسلام الطرقي ومستويات التأصيل، مقال منشور بمجلة **عمران** الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 2، ديسمبر 2012، ص 15 - 44.
- **مناقب المغارة والمقام**، خزانة المخطوطات بالمكتبة الوطنية بتونس، مخطوط رقم 430.
- **الموسوعة التونسية**، الصادرة عن المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قرطاج 2013
- **موسوعة مدينة تونس**، إعداد توفيق البشروش، نشر مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، حرف م، تونس 1999.
- مقديش (محمد)، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**، تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ، نشر دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988.
- مبروكي (محمد)، **زاوية سيدي عبيد: تطور العائلة والمؤسسة من التأسيس إلى نهاية القرن التاسع عشر**، بإشراف لطفي عيسى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس 2015 – 2016. L
- هنية (عبد الحميد)، **تونس العثمانية بناء الدولة والمجال**، نشر دار تبر الزمان، تونس 2012.
- الهواري (أبو القاسم علي)، **مناقب أبي سعيد الباجي**، تحقيق البخاري الشتوي تقديم ومراجعة توفيق بن عامر، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس 2004، الطبعة الأولى.
- اللطيفي (عادل)، زاوية سيدي أحمد التليلي بفريانة: تطوّر المؤسسة والعائلة بين 1730 و1959 أطروحة لنسل شهادة الدكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس نوقشت سنة 2001.
- الترمذي (محمد بن علي بن الحسن)، ختم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى بركة، نشر معهد الآداب والبحوث الشرقية، بيروت 2010.
- (عبد الفتاح عبد الله)، **الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية**، نشر مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة 1971.
- النيال (البهلي) **الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي**، نشر وتوزيع مكتبة النجاح، تونس 1965.
- ضريف (محمد)، **مؤسسة السلطان الشريف بالمغرب: محاولة في التركيب**، إفريقيا الشرق للنشر 1988،
- ابن فرس (عبد المنعم بن محمد)، **أحكام القرآن**، مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس، أرقام 4928 و4923 و5409.
- بلانديه (جورج)، **الأنثروبولوجيا السياسية**، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان 1990.
- بن الخوجة (محمد)، **تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد**، المطبعة التونسية 1939.
- ابن خلدون (عبد الرحمان)، **المقدمة**، دار الكتاب اللبناني للطبع والنشر 1959.
- الهرماسي (عبد الباقي)، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 1992.
- وناس (منصف)، **الدولة والمسألة الثقافية في تونس**، دار الميثاق للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1988.

باللغات الأجنبية:

- Amri (Nelly), *Sîdî Abû Sa'îd al-Bâjî (1156-1231)*, éd. Contraste, Sousse, 2015. *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Aisha al-Mannūbiyya*, éd., Sindbad, coll. «La Bibliothèque de l'islam» 2008.

- Aïssa (Lotfi) «Fès et Tunis: promenades spirituelles», *Actes de la rencontre internationale, Perceptions de l'espace au Maghreb et ailleurs*, éd. Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, Tunis, 2011, p. 11 – 39.
- «Incursion dans le patrimoine immatériel: Chanter Dieu le Hizbal-Latif ou la céleste bienveillance», dans *Griffonnages*, blog personnel de Lotfi Aïssa le 18 mai 2013.
- http: //lotfiaissa.blogspot.com/2013/05/incursion-dans-le-patrimoine-immateriel.html
- «Tunis ville musulmane: Espaces sacrés et mémoire spatiale», article paru dans *Jornal of African and Oriental Studies*, vol. XVI, 2007, p. 87- 107.
- «La Tunisie postrévolutionnaire: société civile et activisme politique», dans cf. *EurOrient*, n°38 Sous la direction de Ahmed Jdey, *La Tunisie du XXIe siècle: quels pouvoirs pour quels modèles de société ?* 2012, pp. 47–61.
- Aïssa (Lotfi), «Autour des mentalités maghrébines: Post-islamisme et esthétique de présence», *Nawaat*, le 11 avril 2011. http: //nawaat.org/portail/2011/04/11/autour-des-mentalites-maghrebines-post-islamisme-et-esthetique-de-la-presence
- Bachrouch (Taoufik), *Le saint et prince en Tunisie: Elites de dévotion et pouvoir à Tunis au XIX e siècle.* Publication de l'Université de Tunis 1989, p. 213.
- Bastide (Roger), *Eléments de sociologie religieuse*, éd., Armand Colin, Paris 1935.
- «Mémoire collective et sociologie de bricolage» article paru dans *L'Année Sociologique*, vol. 21, 1970, p. 65 – 108.
- Bayat (Asaf), «The Post-Islamist Revolution: What the Revolts in the Arab World Mean», in *Foreign Affairs*, April 26, 2011. https://www.foreignaffairs.com/articles/north-africa/2011-04-26/post-islamist-revolutions.
- Ben Achour (Mohamed al-Aziz), *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIX e siècle*, pub. De l'Institut National d'Archéologie et d'Art, Tunis 1987.
- Ben Achour (Yadh) «Islam perdu, Islam retrouvé», dans *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol XVIII 1979
- Berque (Jacques), *l'intérieur du Maghreb*, éd., Gallimard, Paris 1978.
- Bobin (Cristian), *Le Très-Bas*, éd., Folio, Gallimard, Paris 1992.
- Boissevain (Katia), *Sainte parmi les saints. Sayyda Mannûbiya ou les recompositions cultuelles dans la Tunisie contemporaine*. Thèse soutenue devant l'Université de Marseille, sous la direction de Raymond Jamous en 2003. Parue chez Maisonneuve et Larose, Paris 2004.
- Bouhdiba (Abdelwaheb), *Culture et société*, Pub. De l'Université de Tunis 1978.
- Bourdieu (Pierre) «L'illusion biographique», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* Vol. 62, numéro 6263,1986-, p. 69 – 72.

- «Genèse et structure du champ religieux», dans *Revue Française de Sociologie* vol. XII, 1971, p. 295 – 334

- Borghino (Béatrice), *Clientèle européenne pour marabouts d'Afrique Noire*, éd., L'Harmattan, Paris 1994.

- Castoriadis (Cornelius), *L'imaginaire comme tel,* éd., Hermann Philosophie, Paris 2008.

- Certeau (Michel De), *La fable mystique, XVI e – XVII e siècle*, Paris, Gallimard, tome premier (collection Bibliothèque des Histoires) 1983. Voir la seconde partie intitulée «Une topique» traitant du lieu ou se joue une formation mystique..

- Chabbi (Jacqueline), *Abd al Kadir al-Djilani, idées sociales et politiques*, thèse pour le doctorat de troisième cycle, soutenue devant l'université de Paris-Panthéon-Sorbonne en 1971.

- Chouikha (**Larbi**) **et Éric** Gobe, «La Tunisie entre la «révolte du bassin minier de Gafsa» et l'échéance électorale de 2009», *L'Année du Maghreb*, V | 2009, 387-420.

- «La Tunisie entre la «révolte du bassin minier de Gafsa» et l'échéance électorale de 2009», *L'Année du Maghreb* [En ligne], V | 2009, mis en ligne le 01 janvier 2012 consulté le 22 décembre 2015. URL: http: //anneemaghreb.revues.org/623 ; DOI: 10.4000/anneemaghreb.623.

- «Le point sur les procès visant la population du bassin minier de Gafsa». Lien électronique, http: //nawaat.org/portail/200823/10//le-point-sur-les-proces-visant-la-population-du-bassin-minier-de-gafsa/

- Color (Ricardo), *Le Royaume des femmes, voyage au cœur du matriarcat, trad. Danièle Darneau,* éd., Presse de la Cité 2012.

- Dermenghem (Emile), *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin,* Ed., Gallimard 1982.

- Douté (Edmond), *l'Islam algérien en l'an 1900.* Alger 1900.

- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, 5e édition, 2003.

- Durand (Gilbert), *Structures anthropologiques de l'imaginaire: Introduction à l'archétypologie générale,* Paris PUF, 1963.

- Duvignaux (Jean), Lieux et non lieux, éd., Galilée, Paris 1977.

- Eliade (Mércia), *Traité d'histoire des religions*, Nouvelle éd., Payot, Paris 2004.

- *Le mythe de l'éternel retour,* éd., Gallimard, Paris 1969

- Ferchiou (Sophie) (sous la direction de), *Hasabwanasab. Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie,* éd., du CNRS, Paris 1992.

- *Ferry (Luc)*, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Éd., Bernard Grasset, Paris, 1996.

- Geertz (Clifford), *Islam Observed: ReligiousDevelopment in Morocco and Indonesia*,

published by University of Chicago Press 1971 (traduction française *Observer l'Islam: Changement religieux au Maroc et en Indonésie*. Ed., La Découverte, Paris 1992.)

- Geoffroy (Eric), «Soufisme et spiritualités en contexte de postmodernité», article paru dans la revue *Horizons Maghrébins* n° 65 (UTM, Toulouse) volume collectif sous la direction d'E. Geoffroy, édité avec l'aide du Groupe d'Etudes Orientales, Université de Strasbourg 2011.
- Glissant (Edouard), *Poétique de la relation*, éd., Gallimard, Paris 1990.
- Goody (Jack), *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, Presse Universitaire de France 1994, p. 252.
- Halbwachs (Maurice), *La Mémoire collective*, Édition critique établie par Gérard Namer, préface de Marie Jaisson. Paris, Albin Michel, 1997.
- Heidegger (Martin), *Être et Temps*, trad. François Vezin, éd., Gallimard, Paris 1986.
- Isambert (François André), *Le sens du sacré, fête et religion populaire*. Paris, éd., de Minuit 1982. Kerrou (Mohamed), «Le temps maraboutique», dans *IBLA*, 54ème année, Numéro 167, 1991, p. 63 – 72.
- Lévi-Strauss (Claude), *La pensée sauvage*, Paris, Plon 1962.
- Mauss (Marcel), *Les fonctions sociales du sacré*, éd., Minuit, Paris 1968.
- Melliti (Imed), *La zawiya en tant que foyer de sociabilité: Le cas des Tîjaniyya de Tunis*, thèse de doctorat soutenue devant l'université de Paris I Sorbonne, sous la direction de Michel Maffesoli, 1993.
- Mokni (Abdelwahid), «Allogènes de jadis, autochtones de naguère: la communauté de Zwâwa à partir du mileu du XIX e siècle», article paru dans *Les Cahiers du CERES*, série Anthropologie – Ethnologie numéro 3, année 2010, *Colloque sur L'anthropologie historique: Acquis, apports et perspectives*, sous la direction de Lotfi Aïssa et Khaled Kchir, p. 145 – 155.
- Pascon (Paul), *Le Haouz de Marrakech*, Rabat 1977. En deux vols et des annexes en langue arabe.
- Prémare (Alfred-Louis de), *SidiAbd-er-Rahman el-Mejdub: Mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au 16e siècle* éd., Les Cahiers du CRESM, Paris 1985.
- Ouled Mohamed (Lahbib) «Notes à propos des enquêtes coloniales sur la religion populaire en Tunisie 1886 – 1934», dans *Cahiers de la Méditerranée* n°20 – 21 juin-décembre 1980.
- Rivière (Claude), dir., *Nouvelles idoles nouveaux cultes*, cf., Paris, L'Harmattan 1990.
- Rodinson (Maxime) «La place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval», dans *L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval,* Ed., Jeune Afrique, Paris 1978.
- Rosenwein (Barbara. H), «Worrying about Emotions in History», *The American Historical Review* 107/3, 2002, p. 821-845.

- Rouquette (Abbé), *Les sociétés secrètes.* Librairie de l'Homme et Briguet. Paris-Lyon 1899.
- Sigma conseil et Konrad Adenauer Fondation *«Le soufisme, rite et pratique en Tunisie»*, sondage d'opinion, effectué sur la base d'un échantillon de 1045 tunisiens hommes et femmes dont l'âge dépasse 18 ans, par, entre le 4 et le 6 juillet 2015.
- Smida (Mongi), *La Zouaoua une colonie Kabyle en Tunisie au XIX e siècle,* Tunis – Carthage (s.d).
- Vauchez (André), François d'Assise: *Entre mémoire et histoire*, éd., Fayard, Paris 2009..
- Zghal (Abdelkader) «La circulation des femme dans le commerce politique», dans *Revue Tunisienne des Sciences Sociales* n° 88 – 89 – 1987,
- «Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique de jeunes scolaire», dans Annuaires de l'Afrique du Nord, vol. XVII, 1979.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017