

امتدادات الحركة الصوفية المغربية ببلدان الغرب الإسلامي: الطريقة العيساوية نموذجا



عبد العزيز عموري
باحث مغربي

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

ملخص البحث:

يعتبر هذا البحث بمثابة عودة إلى تناول الحركة الصوفية في الغرب الإسلامي، وعلى وجه التحديد بالمغرب، التي أدت كما هو معلوم أدواراً اجتماعية وروحية وسياسية، شهد بها العديد من مصادر التاريخ، على اختلاف مكوناتها، وحسب درجة تميز البعض منها في هذا المجال أو ذاك، إلى درجة أضحت تشكل قوة حيوية أطرت المغاربة، ودعّمتهم في محنهم وأزماتهم.

كما يهدف البحث إلى إعادة تبيان مختلف التيارات التي احتوتها الحركة الصوفية، بدءاً من مرحلة التفكير والسلوك الشخصي إلى مرحلة التنظيم الاجتماعي في هياكل أطلق عليها الطرق، والرباطات، والطوائف، والزوايا، لما لذلك من أهمية قصوى في معرفة مسار تشكل الحركة الصوفية ببلادنا، التي توزعت في بعض فترات التاريخ بين تصوف فلسفي شهدت المصادر أنه لم يجد موطئ قدم يذكر ببلادنا، وتصوف سني حقق قصب السبق في الهيمنة والانتشار على يد الطريقة الشاذلية الجزولية. وغني عن البيان أنّ هذه الطريقة كانت بمثابة منعطف كبير في تشكل حركة الولاية والتصوف بأرض المغرب، بالنظر لاحتوائها مجمل البنيات الصوفية القائمة في ذلك العصر، وانسجامها مع البنية الذهنية للمغاربة الميالة بطبعها لقبول أي توجه صوفي جديد. وهو ما أشارت إليه الكتب التاريخية، حيث ذهبت إلى القول إنه عندما تعتقد فئة مجتمعية ما في شيخ أو زاوية أو توجه صوفي، فإنها تنتشبت به ولا تحيد عن تعاليمه.

وتعتبر التجربة الصوفية العيساوية أحد أهم امتدادات الطريقة الشاذلية الجزولية سناً ومنهجاً، علا كعبها في الولاية والتصوف منذ أواسط القرن السادس عشر الميلادي، بما أرسته من دعائم روحية واجتماعية وفكرية أهلتها كي تنبؤاً موقعاً متقدماً في المشهد الصوفي برمتها، مصارعة عوادي الزمن وإكراهاته، ومتصدية لمناكفات باقي مكونات الحركة الصوفية بالبلاد، وباحثة عن سبل التأقلم مع مقتضيات السياسات الدينية التي نهجتها مختلف الدول التي تعاقبت على حكم البلاد تجاه شيوخ الولاية والتصوف التي، وإن حاول بعض السلاطين قصّ أجنحة ما سمّاه البعض بـ«التصوف الشعبي الخارج عن قواعد الشرع»، إلّا أنّ هذا الأخير كان قد تجرّد في تربة المجتمع، ولم يعد بإمكان القائمين على الشأن الديني اقتلاعه أو تهميشه أو إزاحته نهائياً.

ويكفي أن نقدّم مؤشراً واحداً على القوة الروحية لهذه الزاوية وشيوخها، ويتعلق الأمر بالامتداد الجغرافي الواسع الذي تجاوز حدود الموطن الأصلي مكناسة الزيتون- ليصل إلى طرابلس الغرب، وهو أحد المواضيع الرئيسة التي نتناولها هذه المساهمة.

ولئن حاول البحث إمطة اللثام عن إشعاع زاوية «عيساوة» بالغرب الإسلامي والفروع التي أسستها في بلدان الجزائر وتونس وليبيا، فإننا نقرّ بأنّه ما زال هناك الكثير من الفراغات، تسائل بالدرجة الأولى قدرة أيّ زاوية على نشر إشعاعها ونفوذها خارج موطنها الأصلي، والإمكانات التي توفرت لها القمينة بتحقيق هذا الهدف؛ وهل لذلك علاقة برأس المال الرمزي الذي يحوزه شيخها المؤسس؟ وما من شك أنّ هذا العنصر استثمر بشكل جيّد من طرف أتباعه في تحقيق هدف التمّد التنظيمي؛ أم لكون «التصوّف الشعبي» كان مقبلاً لذاته وبساطته وقربه من ذهنية عامّة الناس، التي تشكّل الشريحة الأوسع في التركيبة البشرية لهذه الزاوية، المعروفة تاريخياً كونها كانت تتهبّب من التعقيد المصاحب لبعض التيارات الصوفية المفقدة لسند مجتمعي في التربة المجتمعية المغربية.

أعي جيّداً أنّ البحث في هذه الإشكالية، خلال حقبة أربعة قرون من عمر الزاوية العيساوية، يُعدّ بحق مغامرة يصعب التكهّن بنتائجها. فاستنكاف الباحثين عن خوض غمار البحث في تاريخ «آل الشيخ الكامل»، والنصوص القليلة المتناثرة بين مظانّ مختلفة، لا تسمح بتكوين تصوّر عام عن انتقال زاوية من مجال جغرافي وقرّ لها كلّ مقومات الصمود والاستمرارية، إلى مجال آخر بعيد عنه بمسافات طويلة، بمعايير العصور السالفة، فبالأحرى الإجابة القاطعة عن الأسئلة المطروحة.

إنّ هذا البحث المتواضع يسعى ضمن ما يسعى إليه- إلى رتق بعض الثغرات التي يعاني منها تاريخ العيساويين، حسبما سمحت به الدراسات المتوفرة، وهو في الآن ذاته كفيل بالتقليل من أوجه النقص المرتبطة بالتناول التاريخي لهذه الطريقة الصوفية، الابنة الأصيلة للحركة الصوفية المغربية.

«مذهبنا هذا مقيد بالأصول والكتاب والسنة».

«من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة».

أبو القاسم الجنيد، شيخ الطريقة الصوفية السنية.

توطئة: ملامح عامة للحركة الصوفية ببلد المغرب الأقصى

من المعلوم تاريخياً أنّ التجربة الصوفية المغربية انبنت على تقاليد زهدية راسخة. ومن المعلوم أيضاً أنّ هذه التجربة ما لبثت أن تطوّرت من صفته البسيطة الملتصقة بالزهد والتقشف والانزواء في الجبال والكهوف، إلى حركة أو لنقل كما قال ابن خلدون- إلى علم حادث في العلوم الشرعية، له أفكاره ونظرياته وتياراته، وإن كانت في أغلب الأحيان غير متجانسة نظراً للطابع الذاتي الذي يميّز هذا العلم، فكل ذات هي تيار صوفي مستقل.

والدارس لصيرورة التصوّف المغربي، لا شكّ أنّه سيكتشف أنّ التجربة الصوفية المغربية كانت، ولرّدح طويل من الزمن على الأقلّ إلى حدود القرن السادس الهجري، قائمة على مجهودات الأفراد، إلى أن اعتملت بداخلها تحولات كبيرة بعد هذا القرن، أولاً من حيث انتقال الريادة إلى المغرب الأقصى في مجال التصوّف الطريقي، وثانياً من حيث تسريع وتيرة التطوّر الذاتي، نحو إكسابها تفرّداً على مستوى النظم والهيكل والأفكار. وهو ما جعلها تختطّ لنفسها طريقاً خاصاً ظلّ بمنأى عن أيّ تصوّف فلسفي على غرار ما وقع في شرق العالم الإسلامي وفي غربه خاصة بالأندلس، حيث صار التصوّف تصوّفاً سلوكياً عملياً، يجمع بين العبادة والعلم، والاسترشاد بالكتاب والسنة، وتعبير أهل الطريقة الجمع بين الحقيقة والشرعية، بعيداً كلّ البعد عن تبني بعض المفاهيم الباطنية والفلسفية، التي أثارت حينها لغطاً كبيراً في وسط المتصوّفة من قبيل «الفناء» و«حلول اللاهوت في الناسوت» وغيرهما.

والحقّ أنّ التصوّف بالمغرب اتخذ لنفسه طريقاً خاصاً، كما يقول المؤرخ إبراهيم القادري بوتشيش: «مغاييراً للفكر الصوفي المتطرّف الذي مثله ابن عربي، والمخالف للحقائق الشرعية التي كان عليها

أئمة السلوك في المغرب، كما تجنب الخوض فيما خاض فيه بعض متصوفة الأندلس في مجال الباطنية واستعمال علم الجفر وحساب الجمل والسعي لتطبيقها على نصوص القرآن»¹.

وعلى غرار اهتمام المتصوفة بعلم السلوك والبحث عن الحقيقة، اهتم أيضاً الفقهاء بعلم الشريعة، في تنافس تام بين الطرفين، وفي غياب حدود فاصلة بينهما على مستوى الانتماء، فالفقيه قد ينتمي إلى طريقة ما دون أن تنزع عنه صفة الفقيه، وقد بلغ التكامل مبلغاً أن انتفى أيّ عدا بين الفقيه الصالح والصوفي الفقيه². ولن نجد أكثر من القولة الشهيرة للعلامة ابن عاشر للتعبير عن هذا الجمع بين المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية والنزعة الأخلاقية الجنيديّة في التصوف، حينما قال في منظومته «المرشد المعين»:

في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك

ولعلّ هذه الوسطية والاعتدال اللتين اتسم بهما التصوف المغربي، هي ما جعل نفوذ أهل الصلاح والمتصوفة مترسّخاً رسوخاً في المجتمع، إلى درجة أن انتشر تأثيرهم في الحواضر والبادي على السواء، وجعل الحكام يتقربون منهم ويعظمونهم ويتواضعون بين أيديهم سعياً إلى كسب تعاطفهم والتبرّك بدعواتهم، واتقاء معارضتهم. وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على الحضور المكثف الذي كان للأولياء على اختلاف طرقهم بين مختلف فئات المجتمع، كما تشهد على ذلك مظانّ كتب التاريخ، وكما اتّضح لنا من خلال اختيارنا لمونوغرافية صوفية حضرية، إبان إعداد أطروحة الدكتوراه في التاريخ، قامت على التوفيق بين الولاية والتصوف وخدمة المجتمع اجتماعياً وروحياً. وقد أثّرنا في هذه المساهمة تسليط الضوء على أحد الجوانب المهمة في تاريخ زاويتنا موضوع البحث³. ويتعلّق الأمر بامتدادها المجالي خارج مجالها الجغرافي الأصلي، مكناسة الزيتون. على أنّ سياق هذا البحث يقتضي منا الإلمام، ولو في حدود مختصرة، ببعض الممارسات الصوفية وتلمّس خيط تطوّر الحركة الصوفية بشكل عام ببلاد المغرب.

1- التصوف في تاريخ المغرب، مجموعة من المؤلفين، سلسلة 27 شرفات، منشورات الزمن، 2010 ص 35.

*من المعلوم أنّ أشهر أقطاب التصوف الأندلسي المعروفين بانتمائهم للتصوف الفلسفي كابن عربي وابن سبعين وابن العريف، كان لهم مرور بالمغرب، إلا أنهم لم يتركوا بصماتهم فيه.

عن هذا الأمر، راجع: الحسن بنعبو "الجمع بين السلوك والفقه عند متصوفة المغرب"، ضمن ندوة "محمد بن سليمان السملالي الجزولي رائد التجديد الصوفي في المغرب القرن التاسع الهجري"، تنسيق أحمد بلقاضي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، 2013، ص 352.

2- الحسن بنعبو، م س، ص 354.

3- الزاوية العيساوية التطور والأدوار، أطروحة نوقشت سنة 2004، تحت إشراف الدكتور محمد مزين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس، فاس.

1- الاتجاهات الرئيسة للتصوّف المغربي

التصوّف، الماهيّة والجوهر

يندرج موضوع «التصوّف» ضمن القضايا الفكرية التي شغلت بال كثير من المسلمين، على توالي القرون والسنين، وخاصة ما يتعلق بماهيّته، وحقيقته، ونعته، وطريقته، وهي الجوانب التي أسالت مداد الكثير من مؤلّفي كتب القوم، وتعدّدت فيها أقوال مشايخ الصوفيّة منذ القديم حتّى بلغت أزيد من ألف قول على حدّ تعبير السهروردي. وهو ما جعل الظاهرة يكتنفها الكثير من التعقيد، إذ بقدر ما يكون التصوّف سلوكاً وخلقاً ذاتيّاً بغرض الارتقاء في المقامات، فإنّه يتحوّل إلى فعل وممارسة ترتبط بمصالح الجماعة، التي تنتظر من المشايخ مدّها بمختلف أشكال الدعم ومواجهة واقع المجتمع وإشكالاته.

ومع ذلك كلّه أوقع لفظ «التصوّف» بظاهرة كثيرأ من عوالم الناس في الالتباس، حتى صاروا يعتقدون أنّ «الصوفي من لبس من ثياب الصوف المرقعات، وتعاطى وتكلّف أنواع الطاعات». وليس الأمر كذلك، وإنّما «الصوفي من صفّى الحقّ تعالى قلبه من جميع القبائح والأكدار، وملاه من المواهب والأسرار، ورفع همّته عن هذه الدار، ولم يبقَ للأخرة في قلبه خطر، واستغنى عن الكلّ بالله الواحد القهار، وصار مشاهداً لله بلا جهة ولا مكان، بعين البصيرة لا بعين الحدقة والأشفار». كما أنّ «الصوفي من صفت سرانره، واستقامت على الكتاب والسنة ظواهره». ومن «لا يفوق بغزارة الأقوال، وإنّما يفوق برفع الهمة والحال، وتخليته عن رؤية الأعمال». وأنّه «هو العالم بما لا بدّ في أعمال الطاعة منه، المقبل على الله بوجهه كله، المتجرّد عن نفسه، القائم في كلّ شيء بإرادة ربه».

بهذا المعنى، فإنّ غاية الصوفي هي معرفة الله عزّ وجلّ والوصول إليه، وهذه الغاية لا تتحقّق إلّا بإخلاص العبوديّة لله تعالى، والإقبال عليه بالكلّيّة، وذلك لكون التصوّف في حقيقته هو «تدريب النفس على العبوديّة، وردّها لأحكام الربوبيّة». ويتأسّس على استقامة العبد على كتاب الله وسنة رسوله، وخضوعه لله وخشيته منه. فقد قال قديماً أبو طاهر بن الحسن المحزومي:

ليس التصوّف أن يلقاك الفتى	وعليه من نسج النحوس مرقع
بطرائق سود وبيض لفقت	فكأنّه فيها غراب أبقع
إنّ التصوّف ملبس متعارف	يخشى الفتى فيه الإله ويخضع

توزّع الحركة الصوفيّة بين تصوف سنّي وتصوف فلسفي

من المعلوم أنّ الظاهرة الصوفيّة توزّعت بين اتجاهين رئيسيين: تصوف سنّي عملي، وتصوف فلسفي. فأما التصوف السنّي، فقد اتّجه فيه أصحابه إلى ترويض النفس وجعلها تبتعد عن متاع الدنيا. ولهذه الغاية كان الرعيل الأوّل من المتصوّفة يحرصون أشدّ الحرص على إبقاء تصوّفهم ضمن الحدود المرسومة في الشريعة، والاعتداء بالكتاب والسنة. ويروى عن الجنيد قوله: «من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث، لا يقتدى به في هذا لأمر، لأنّ علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة».

بينما اتّجه التصوف الفلسفي إلى إضفاء البعد الفلسفي على التصوف. والراجح أنّ ذلك يعود إلى تأثيرات بعض النظريّات الفلسفيّة، وهو ما جعل هذا التيّار يبتعد عن التصوف السنّي في توجّهاته ومرجعياته. وما استتبع ذلك من ظهور بعض النظريّات الفلسفيّة تمّ تغليفها بطابع صوفي، من قبيل نظرية الحلول ونظرية وحدة الوجود.

وللوهلة الأولى يبدو أنّ كلا الفريقين يتشابهان في الكثير من القضايا. والحال أنّه تشابه في الظاهر فقط، إذ يظهر أنّ مواطن الخلاف كثيرة وعميقة بحسب الأدبيّات الكثيرة التي خلفها متصوّفة الطرفين.

وهكذا نجد أنّ الفريقين يستخدمان «المنهج التأويلي» للتمييز بين «الظاهر» و«الباطن» في الشريعة، ويميّزان بين المعرفة الحسيّة العقليّة والذوقيّة، كما يتوخّدان في إمكانيّة تجلّي الحقيقة الإلهيّة، أي «الكشف» في عرف الصوفيّة. ويكمن الاختلاف القائم بينهما في تفسير هذه المفاهيم ودلالاتها وعمقها. وخاصّة على صعيد التشبّث بالشريعة لدى كلا الطرفين: التصوف الفلسفي والتصوف السنّي. ذلك أنّ الطرف الأوّل يفرط في التأويل إلى درجة التضحية بأحكام الشريعة، في حين يتمسّك الفريق الثاني بالشريعة، وحتى تأويلهم لبعض نصوصها لم يؤدّ إلى أيّ تعارض مع أحكامها.

ولم يقف أمر أقطاب التصوف السنّي عند توضيح اختلافاتهم مع المتصوّفة الفلاسفة، بل شنّوا هجوماً كبيراً عليهم، في تبرؤ واضح من سلوكياتهم وشطحاتهم، ومن تفسيراتهم لمختلف القضايا الفكرية والعقدية التي كانت مثار نقاش بينهما. كما تجدر الإشارة في هذا السياق أيضاً إلى أنّ وسم صوفيّة المغرب بالسنيّة، جاء بعد اعتبارهم أنّ التمكن من قدر وافر من علوم الشريعة يُعدّ شرطاً لا محيد عنه قبل سلوك أهل الطريق، كشكل من أشكال تحصين التصوف من الغلو والتطرّف.

ومما يؤكد حرص متصوّفة المغرب على الطابع السنّي لتصوّفهم، أنّهم كانوا يعتبرون أنّ التصوف والشريعة مسلكان لا غنى عنهما في معرفة الأحكام، وعماداً رئيساً لبلوغ الحقيقة الإلهيّة، إذ «لا تصوّف إلّا

بفقهه، إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوّف، إذ لا عمل إلا بصدق التوجّه. ولا هما إلا بالإيمان، إذ لا يصحّ واحد منهما دونه، فلزم الجميع كتلازم الأرواح للأجساد»⁴.

ولا شك أنّ خاصية الجمع بين السلوك الإيماني والتضلّع في الدين، التي تميزت بها التجربة الصوفية المغربية، قد جعلت أتباع أبي القاسم الجنيد شيخ الطريقة الصوفية السنية يحظون بإقبال كبير من لدن مختلف الفئات الاجتماعية بغضّ النظر عن مستوياتهم المعرفية. وفي ذلك دلالة واضحة على قوة تأثيرهم وهيمنتهم على مختلف المجالات في الغرب الإسلامي.

2- هياكل التصوّف وبنياته

إنّ دراسة الفكر الصوفي عامّة تفترض بداية وضع حدود بين مفاهيمه الكثيرة، والتي تتداخل حيناً، وتستغرق بعضها البعض أحياناً، وتترادف أحياناً أخرى، ولهذا كان لزماً الوقوف عندها بغية إنارتها باعتبار ذلك مدخلاً لتلمّس الحركة التطورية لظاهرة التصوّف بالمغرب:

أ- الطريقة

الطريقة لغةً هي السيرة، وفي مجال التصوّف يقصد بها المسار الذي يسنّه أيّ شيخ لأتباعه ومريديه، بناء على عدّة أسس ومواصفات فكرية، مستمدة من الطريقة الأم التي يتبنّاها.

ب- الرباط

يُعتبر «الرباط» من المؤسسات اللصيقة بالزهد والتصوّف، وهو لغة يعني أقام ولأزم المكان، ويطلق في عُرف الصوفية والفقهاء على شيئين اثنين: أولهما البقعة التي يجتمع فيها المجاهدون لحراسة البلاد، وردّ الهجوم عنها، والثاني عبارة عن المكان الذي يلتقي فيه صالحو المؤمنين لعبادة الله، وذكره، والتفقه في أمور الدين⁵.

4- أورده الحسن بنعبو في دراسته المشار إليها، م س، ص 353.

5- محمّد حجي، الزاوية الدلائية ودورها العلمي والسياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 2، 1988 ص 21. والجيلالي كريم، مقالات في التصوّف الإسلامي، منشورات المجلس العلمي المحلي بسطات، ط 1، 2010، ص 21 وما بعدها.

وفي هذا الإطار تحدثت المصادر عن عدة أمثلة دالة على كثرة الرباطات، ويعتقد أن أقدمها يرجع إلى فترة دخول الإسلام كرباط ماسة ورباط شاكرو ومسجد عقبة بن النفيس⁶. كما أن البعض منها عرف بدوره الجهادي خاصة ضد البرغواطيين كرباط تيطنط⁷، موطن الأسرة الأمازيغية. ويعتقد أيضاً أن عددها بلغ في العصور الوسطى خمسين رباطاً منتشرة داخل المغرب وسواحلها⁸. وبمتابعة التطور التاريخي لهذه الرباطات، يلاحظ أن البعض منها اكتسب شهرة جد معتبرة، كرباط أسفي⁹ في أواسط القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي، بالنظر إلى المكانة المرموقة للطائفة التي استوطنت المدينة، وهي طائفة أبي محمد صالح الماكري (ت 1234/631) المعروف بكثرة تردده على بلاد الحجاز وتنظيمه للرحلات الحجة¹⁰ وكذلك نجد رباط شاكرو الذي اكتسب شهرة فاقت الآفاق، وكان يجتمع حوله المريرون والخطباء في موسم سنوي، كأهم تجمع بشري صوفي ديني شهدت به كتب التاريخ.

ج- الطوائف

«الطائفة»، في مدلول النسق الصوفي، أعطيت لها تعريفات مختلفة، يصفها الشاذلي بقوله: «إذا كانت الطريقة هي البناء الفكري أو الطريق الموصل إلى الله فإن الطائفة هي مجموع السالكين إلى ذلك الطريق»¹¹. وهنا نميز بين مدلولي «الطريقة» و«الطائفة»، وللتين كثيراً ما أعطي لهما معنى واحداً، فالطريقة بهذا المعنى تأخذ بعداً فكرياً صوفياً، أما الطائفة، فلها دلالة تنظيمية محضة¹².

6- نكتفي في هذا الصدد بالإحالة على دراسات في الموضوع منها: عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، نماذج من القرن العاشر الهجري، منشورات جامعة الحسن الثاني، 1989، ص 168-174؛ وأحمد التوفيق "من رباط شارك إلى رباط أسفي"، ضمن أعمال ندوة: أبو محمد صالح المناقب والتاريخ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1990، ص 47-53؛ ونفسية الذهبي: الزاوية الفاسية، م س، ص 35؛ والجيلالي كريمة، مقالات في التصوف الإسلامي، م س، ص 38.

7- راجع في هذا الإطار: محمد المازوني، "رباط تيط من التأسيس إلى ظهور الحركة الجزولية"، ضمن الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1997؛ والجيلالي كريمة، مقالات في التصوف الإسلامي، م س، ص 32. و

Basset (H) et Terrasse (H), «Sanctuaire et Forteresses Almohades, le ribat de Tit», Hesperis 1927.

8- موجز تاريخ المغرب، إشراف وتقديم محمد القبلي، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2015، ص 148.

9- يوسف بن يحيى بن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1982، ص 41، والجيلالي كريمة، مقالات في التصوف الإسلامي، م س، ص 30.

10- أخذ عن الشيخ عبد الرزاق الجزولي، من أقرب المريدين للشيخ أبي مدين الغوث دفين العباد خارج تلمسان (ت 1198/594). ترجم له ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقيير، تحقيق محمد الفاسي وأدولفور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، ص 64؛ وابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق، م س، ص 319 - 321؛ كما ناقشت الباحثة نفيسة الذهبي تاريخ حركة أبي محمد صالح الماكري في مقال لها ضمن أعمال ندوة "تاريخ أسفي من الحقبة القديمة إلى الفترة المعاصرة"، منشورات مؤسسة دكالة عبدة للثقافة والتنمية، ط1، الدار البيضاء، 2000.

11- عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، نماذج من القرن العاشر الهجري، م س، ص 157، وللإفاضة في موضوع الطائفة، نحيل القارئ إلى المرجع المذكور، إذ خصص صاحبه فصلاً كاملاً عن الطوائف، ومختلف مراحل تطورها، ص 147 ما فوق.

12- عبد الإله جريد، الزاوية الكتانية، م س، ج 1، ص 182.

مما لا شكّ فيه، يعتبر العصر الموحّدي، عصر إشعاع كبير للحركة الصوفيّة بالمغرب، التي نرعت نحو التنظيم. وقد ترجم هذا النزوع في تأسيس طوائف كثيرة، خاصّة في نهاية الدولة الموحديّة، وازدياد عددها خلال فترة المرينيين. ومن الإشارات الدالة في هذا الصدد أنّ مجال تمرّك الطوائف كان هو نفسه المجال الذي احتضن أكبر قدر من الرباطات، وهو ما جعل أحد أهمّ مصادر التصفّ في تلك الفترة يفرد لها مؤلفاً خاصاً¹³.

ومن بين أهمّ الطوائف التي أتت على ذكرها المصادر التاريخية والمنقبيّة، يمكن الإشارة إلى الطائفة الصنهاجيّة المشهورة أيضاً بالطائفة الأمازيغيّة¹⁴، والطائفة الشيعيّة¹⁵، والطائفة الماكريّة¹⁶، والطائفة الدكاليّة¹⁷. كما أنّه في الفترة نفسها برزت إلى الوجود الطائفة الحاحيّة¹⁸. كما أسست أيضاً الطائفة الغماتيّة الشهيرة بالهزميريّة¹⁹.

ولئن كان اهتمام جميع هذه الطوائف قد انصبّ على تربية المريدين والأتباع، فإنّها لم تغفل بعض الجوانب التنظيميّة والهيكلية في عملها، كشكل من أشكال الاستفادة من طريقة عمل طائفة أبي محمّد صالح، بما هي أول طائفة مغربيّة، وخاصّة على مستوى إنشاء الفروع ومدّها بمقومات الاستمراريّة والتواجد في المجالات الجغرافيّة التي احتضنتها، وهو ما جعل إمكانية التنافس بينها تتمحي، ولا أدلّ على ذلك من أنّ كتب التاريخ لم تسجّل لنا أيّ شيء في هذا المضمار كان من شأنه أن يعكّر صفو علاقات الأخوة التي جمعتها حينئذ.

ومما ينبغي تسجيله في هذا الصدد أنّ تأثيث المشهد الصوفي بهذه الطوائف تزامن مع فترة أواخر الدولة الموحديّة، وهي الفترة التي شهدت أزمنة كثيرة لا يسمح المقام هنا بالحديث عنها أو تفصيل مجالاتها، وأنّ

13- يوسف بن يحيى بن الزيات، التشفوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي (التشفوف)، م س.

14- من تأسيس أسرة بني أمغار برباط تيطنط في أواخر القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي. ذكرتهم المصادر على أنّهم أقدم زاوية بالمغرب، وتتصل أسانيدهم بالشعبيين.

15- نسبة إلى أبي شعيب أيوب بن سعيد الصنهاجي الشهير بالسارية، دفن أزمو (ت سنة 1166/561).

16- من تأسيس الشيخ أبي محمّد صالح بن ينصار الماكري، دفن أسفي (ت 1234/631)، أخذ السند عن أسرة تيط الأمغاريّة، وكان من بين أهداف هذه الطائفة التشجيع على أداء فريضة الحج، وقد اشتهرت أيضاً بطائفة الحجاج، على اعتبار أنّ منتسبيها هم من المؤذنين للفريضة.

17- تقول بعض الدراسات إنّ الهدف من وراء إنشاء هذه الطائفة هو الحفاظ على الانتساب لمنطقة دكالة التي هي منطلق طائفة أبي محمّد صالح.

راجع: موجز تاريخ المغرب، إشراف وتقديم محمّد القبلي، م س، ص 149.

18- تنتسب هذه الطائفة إلى الشيخ أبي زكريا يحيى بن أبي عمرو عبد العزيز بن عبدالله الحاحي. ومعروف أنّ هذه الطائفة كثر مريدوها بجبل درن.

19- من تأسيس الشيخ أبي عبدالله محمّد بن عبد الكريم الهزميري (ت 1279/678).

للاستفاضة في موضوع هذه الطوائف القديمة التي أسست ببلاد المغرب، انظر محمّد المازوني: "رباط تيط من التأسيس إلى ظهور الحركة الجزوليّة"، ضمن أعمال ندوة الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، م س، ص 25 - 52؛ ونفيسة الذهبي، م س، ص 35.

عملية التنظيم التي خضعت لها تطلّبت زمناً طويلاً قبل أن تتبلور هذه الطوائف ويمتدّ تأثيرها إلى مختلف الأوساط الاجتماعيّة مع بداية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي.

د- الزاوية

لم تظهر الزاوية في تاريخ المسلمين، كمركز ديني وعلمي، إلّا بعد «الرباط» و«الرابطة». وهي عبارة عن مكانٍ مُعدّ للعبادة وإيواء الواردين والمحتاجين وإطعامهم²⁰. وسُمّي في الشرق «خانقاه»، وهو لفظ أعجمي يجمع على «خانقاهات» و«خانقاوات» أو «خوانق»²¹. وقيل في تعريف الزاوية المغربيّة إنّها «مدرسة دينيّة ودار مجانيّة للضيافة»²²، أي أنّها كانت مؤسّسة لها طابع إحساني مخصّصة لإيواء المسافرين وعابري السبيل، وهي مأخوذة من فعل انزوى، بمعنى اتّخذ ركناً من أركان المسجد للاعتكاف والتعبّد²³. ويعرّفها عبد الله التليدي بأنّها «مدارس علميّة وأخلاقيّة تهذيبية يتخرج منها جماعات إثر جماعات من المؤمنين الصادقين المخلصين المحبين»²⁴.

وإلى جانب هذا البُعد التعبدي لمؤسّسة الزاوية، كانت هذه المؤسّسة شكلاً من أشكال تطوّر الطريقة الصوفيّة، وأبرز تجسيد لها على المستوى الواقعي، والانتقال بها من المستوى النظري إلى المستوى التطبيقي - العملي. وما من شكّ أنّ بداية شهرة أيّ طريقة صوفيّة كانت تفرض على شيخها المؤسس اتخاذ عدّة تدابير لفتح زاوية له، مثله في ذلك مثل أيّ شيخ صوفي أنّم كلّ المراحل التي يتطلّبها مشروعه الصوفي²⁵.

بقي أن أشير، في هذا المضمّر، إلى أنّ عمليّة اختيار موقع أيّ زاوية لم تكن أبداً اعتباطيّة أو خاضعة لمزاج الشيخ المؤسس، أو تحكمها هواجس ذاتيّة. وبمعنى آخر، لم تكن عمليّة تأسيس الزاوية عمليّة معماريّة بحتة، أي إيجاد بناية ومركز لاستقرار الأتباع، بل كانت جزءاً من مقتضيات النسق الصوفي وما يفرضه على أيّ طريقة أرادت أن يكون لها موطئ قدم في المشهد الصوفي العام.

ولم تُعرف الزاوية في المغرب إلّا بعد القرن الخامس الهجري، وسُمّيت في بادئ الأمر بدار الكرامة، كالتي بناها السلطان يعقوب المنصور الموحد في مراكش، ثم أطلق اسم دار الضيوف أو الضيفان على ما

20- محمّد مفتاح، عن الخطاب الصوفي مقاربة وظيفيّة، مكتبة الرشاد، ط1، 1997، ص 33.

21- منال عبد المنعم جاد الله، التصوّف في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1997، ص 123.

22- دائرة المعارف الإسلاميّة المترجمة إلى العربيّة، العدد 9 من المجلد العاشر، ص 332.

23- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج 2، دار الجبل، بيروت، ط 14، 1996، ص 401.

24- عبد الله التليدي: المطرب بذكر مشاهير أولياء المغرب، مطابع الشمال، طنجة، 1984، ص 2.

25- عبد الإله جريد: الزاوية الكنتانيّة، م س، ص 50.

بناه المرينيون من الزوايا منذ القرن السابع الهجري، كالزاوية المتوكلية التي بناها أبو عنان المريني على مقربة من أسوار فاس، والتي تُعدّ من أكبر الزوايا المرينية وأضخمها. وقد أسهمت في خدمة أهل الصلاح وأتباعهم ومريديهم وفي تنشيط الحركة الفكرية إلى جانب المؤسسات الأخرى. وعلى غرار أبي عنان قام أبو الحسن المريني باعتماد مشروع معماري كبير بالعباد مرقد الولي أبي مدين الغوث. وقد يكون هذا المشروع على علاقة باتساع نفوذ جماعة من الصوفية تبنت نهج أبي مدين، القائم على العمل بالكتاب والسنة، وإيلاء الجانب التربوي والعمل ما يستحقه من اهتمام على حساب تيار التصوف الفلسفي²⁶.

أمّا أقدم الزوايا غير الرسمية التي حملت هذا الاسم، فحسب الإشارات الواردة في المصادر التاريخية، فهي تلك التي ظهرت بدكالة في بداية القرن السابع الهجري، وهي زوايا الشيخ أبي محمد صالح الماجري (ت 631هـ / 1234-33) في مدينة أسفي. ومعلوم أنّ زواياه تعدّت الأربعين (46) وانتشرت فيما بين المغرب ومصر²⁷.

وفي القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، تكاثرت الزوايا في المغرب، ونمت حولها مدارس استقرّ فيها طلبة العلم. كما تطوّر أمر الزوايا خلال القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، حيث بدأت تنتشر وتتوسّع وتتخذ لها موقفاً يتمحور حول التدخل في شؤون البلاد السياسية، وتدعو إلى الجهاد ومقاومة الأجنبي²⁸، وهو ما أشار إليه أحد الباحثين في قضايا الولاية والتصوف حين قال: إنّ «الزاوية مؤسسة اجتماعية اقتصادية ذات أساس ديني»²⁹، اشتغل من داخلها الصلحاء ككيانات روحية وفئات تتمتع بالتوقير والاحترام داخل المجتمع.

ومن المفيد الإشارة إلى أنّ إكراهات تأسيس أيّ زاوية، ومعطيات المحيط العام المتميز بتكاثر هذه البنيات، وتعدّد الصلحاء والأولياء، والعلاقات القائمة بينهم، كانت تفرض على المتصوفة الانتباه إلى أهمية العنصر البشري في أي طائفة، مهما توسعت في مجالها الجغرافي، ومهما نالت من حظوة ومكانة اجتماعية، حيث تعتبر هاته كلها عوامل مساعدة على ازدياد عدد الأتباع والمريدين؛ ومن شأن تنشيط العلاقات الاجتماعية أن يزيد من اللحمة الداخلية لأيّ زاوية، وجعلها سداً منيعاً أمام أيّ محاولة للنيل منها.

26- محمد المنوني، ورقات عن الحضارة المرينية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 20، ط 2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996، ص 408؛ ومحمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها العلمي والسياسي، م س، ص 23.

27- الماجري أبو العباس أحمد: المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي صالح، ط 1، مصر، 1993، ص 327.

28- محمد حجي: الزاوية الدلائية، م س، ص 27.

29- عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، نماذج من القرن العاشر الهجري، م س، ص 175.

وفي هذا السياق، يقول أحد الباحثين الفرنسيين: «إنّ نفوذ أيّ زاوية أو طريقة ما، لا يحدّد بعدد الأتباع فقط، ولكن أيضاً بالتقدير الذي يحظى به مؤسّسها، وبالاحترام الذي يفرضه، وبالثقة التي ينالها»³⁰. وبالاطلاع على سيرة العديد من الزوايا يتّضح أنّ مؤسّسها ظلّوا أوفياء لهذا المسار، الذي يكشف عن وعيهم بضرورة الاهتمام ببنيتهم الصوفية وتقوية هياكلها التنظيمية.

وجملة القول؛ كان التصوّف إلى حدود القرن 3 هـ عبارة عن ظاهرة أساسها هو الزهد في متاع الدنيا، كنتيجة حتمية للأزمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والنفسيّة التي عرفتة الدولة الإسلامية، لكنّ الذي يهمّنا هو ذلك التحوّل من السلوك العملي الصرف الذي نجده في الزهد، إلى الانتقال من التطبيق إلى التنظير بالنظر لعدّة اعتبارات نظرية وفلسفية تتجاوز الحدود المنهجية المرسومة لهذه المساهمة.

3- التصوّف في السياق المغربي

أ- التأثير الأندلسي والمشرقي في التجربة المغربية

عرف عن القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي أنّه عصر انبلاج الحركة الصوفية، وهي الفترة التي بدأ فيه نقل تعاليم وأسانيد التصوّف من المشرق بواسطة رحلات العلم والحج³¹. كما عرفت هذه الفترة دخول المؤثرات الأندلسية على خطّ التأثير على التجربة الصوفية المغربية على يد شيوخ كثر، من قبيل أبي مدين المنتقل من الأندلس إلى بجاية واستقراره بفاس لمدة طويلة طلباً للعلم والمعرفة، وعلي بن غالب الأنصاري (ت 568)³²، الذي ساهم بدوره في نقل بعض المؤثرات الأندلسية قبل أبي مدين كما تشهد على ذلك المصادر.

وبالنظر لوزن هؤلاء الشيوخ ومكانتهم في المجتمع، جمع المغاربة بين مميزات الشخصية الصوفية الأندلسية، وبين الممارسة الصوفية المشرقية، من حيث الحرص على مواكبة مستجدّاتها ونقل أفكارها ومؤلفاتها (كتب إحياء الدين للغزالي، والرعاية للمحاسبي، ورسالة القشيري وغيرها)³³.

ومعلوم أنّ هذه الكتب نالت من الاهتمام ما لم تنله كتب غيرها في الفترة الصوفية المذكورة، حيث درست ونوقشت وشرحت وحلّلت مضامينها وفرز ما هو موافق لطبيعة النزعة الصوفية المغربية الميالة

30- Drague (G): Esquisse d'histoire religieuse du Maroc, Paris 1950 P: 287

31- موجز تاريخ المغرب، م س، ص 147.

32- نفيسة الذهبي، م س، ص 38. لن نكرر ما أوردته في هذا الصدد في الهامش 17 من دراستها.

33- نفيسة الذهبي، م س، ص 39.

للاعتدال، وما هو قريب من النزعات الفلسفية التي لم تجد موطأ قدم في الحركة الصوفية المغربية إلاّ لمأماً وفي بعض الفترات التاريخية.

وقد عرفت هذه الفترة امتزاجاً وتبادلاً للمؤثرات، وعمل المغاربة على صهرها وأقلمتها مع البيئة المغربية، وأفرزت دينامية صوفية نشيطة، ساهم فيها شيوخ أفاذ سبق وأن أشرنا إلى البعض منهم في مكان سابق من هذا البحث، مثل أبي الحسن بن حرزهم وأبي شعيب السارية وأبي مدين شعيب بن الحسين الأنصاري وأبي يعزى يلنور وأبي عبد الله أمغار وأبي الحسين بن غالب وأبي العباس السبتي وأبي محمد عبد السلام بن مشيش وغيرهم. إلى جانب حضور مهم للنساء إمّا كمريدات أو كوليات. وقد احتفظ لنا التاريخ بأسماء من اشتهر منهنّ في هذه الفترة كفاطمة الأندلسية دفيقة قصر كتامة، وأم أيمن التي تنتسب إليها رابطة بادس، وأم عصفور تعزات الهنتيفية، وأم محمد تين السلامة، وعزيزة السكسيوية³⁴.

ب- الشاذلية الجزولية كمنعطف في تشكّل الحركة الصوفية بالمغرب

خلّفت الحركة الصوفية في الفترات السابقة أثراً كبيراً في المشهد الديني بالمغرب، وتجلّى ذلك في كثرة التيارات الصوفية التي انبثقت عنها، المعبرة بدورها عن خلفيات سياسية ودينية واجتماعية، بدءاً من الشخصيات الصوفية المشار إليها فيما سبق، والتي يعود إليها سند أغلب الطوائف، حتّى بروز شخصية أبي الحسن الشاذلي (ت سنة 656 / 1258) في المشهد الصوفي في القرن السابع الهجري³⁵، الذي كان تصوّفه مندرجاً ضمن مسار مماثل لما عرفته البنية العقديّة من استقرار على صعيد المذهب المالكي في الفقه والعقيدة الأشعرية في التوحيد، فضلاً عن تزامنه مع إقبال المغاربة على هذه المادّة الصوفية. وما يحسب للشاذلية أنّ

34- موجز تاريخ المغرب، م س، ص 147.

35- يتصل نسب أبي الحسن الشاذلي بالمولى إدريس بن عبد الله دفين زرهون، كانت ولادته سنة 96/593-1197، تتلمذ على يد الشيخ عبد السلام بن مشيش دفين جبل العلم بالقرب من تطوان. عرف عن طريقته أنّها كانت بسيطة قوامها الأذكار والأحزاب (حزب البر، وحزب البحر، والحزب الكبير)، كانت وفاته بصعيد مصر سنة 656 / 58 - 1259.

محمد حجي الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، م س، ص 52، هامش 26.

* اتسمت التجربة الشاذلية بالجدة، وهذا العنصر كان له دور في انتشار هذه النحلة وتجاوزها باقي التجارب الصوفية عصرئذ، وأصبح زهاد ومتصوفة الفترة يطلبون الانتساب إليها، ممّا أمكنها من الانتشار الواسع في البلدان الإسلامية مشرقها ومغربها. حتّى قيل «إنّ الطريقة الشاذلية نسخت سائر الطرق كما نسخت الملة المحمدية سائر الملل». بمعنى أنّ الشاذلية صارت لها سيادة مطلقة على المشهد الصوفي منذ أواخر القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، وأضحت الخلفية الروحية لطوائف ذلك الوقت التي اندمجت في إطار توحيدي عماده النحلة الشاذلية ومنهجها الصوفي. ولا أدلّ على ذلك من أنّ شيوخ التصوف الذين أتوا من بعد الشاذلي ينتهي سندهم بهذه الطريقة الصوفية.

راجع:

- الجيلالي كريم، «التجديد الجزولي ودوره في استمرار الشاذلية»، ضمن ندوة «محمد بن سليمان السملالي الجزولي رائد التجديد الصوفي في مغرب القرن التاسع الهجري»، م س، ص 76-77؛ وأحمد الوارث، الأولياء والمتصوفة ودورهم الاجتماعي والسياسي في المغرب خلال القرنين 17 و18، أطروحة في التاريخ مرقونة، 1998، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بعين الشق، الدار البيضاء، ص 2.

مؤسسها أخذ حركته من الأصول المغربيّة على يد شيخه عبد السلام بن مشيش (ت1225/622)³⁶. وأضاف إليها من خلال سياحته في المغرب الأوسط والأدنى، وفي القاهرة، حيث كان مستقرّه بصعيد مصر.

ورغم أنّ هذا الشيخ لم يخلف مريدين مباشرين بأرض المغرب، فإنّ طريقته التي صيغت معالمها الكبرى بمصر، انتقلت إلى المغاربة من خلال أكبر مريديه، وهما أبو العباس المرسي، وأبو عبد الله المغربي، حيث أصبحت الشاذليّة الطريقة المهيمنة في المشهد الصوفي المغربي إلى حدود القرن التاسع الهجري، بالنظر لكثرة أتباعها وتوافق تعاليمها مع الذهنيّة المغربيّة السنيّة بطبعها والبسيطة في أحوالها. وخاصة ما يتّصل منها بحق الفرد في اختيار الطريق الذي ينسجم معه بدون قيود تذكر.

وأهمّ ما يستخلص من هذه المرحلة أنّ قدرة الطريقة الشاذليّة على الهيمنة، جاءت بفضل نهجها الذي لاءم المغاربة في شخصيتهم، إذ كانوا يرونون لأيّ تصوّف يحملهم على المزوجة بين الاشتغال بالكلام والرياضات الروحيّة، وبين التمسك بالفقه المالكي³⁷.

وبالجملة، توفرت للشاذليّة أسباب نجاحها وانتشارها واستمرارها في المشهد الصوفي اعتباراً للمبادئ التي أشرنا إلى البعض منها، ووجود شيوخ عملوا على تجديد هذا النهج، حتى يساير الظرفيّة العامّة للبلاد والمتغيّرات الاجتماعيّة الناتجة عنها.

36- لا نعرف كثيراً عن سيرة هذا العلم، إذ كلّ ما وصلنا كان من خلال المصادر التي ترجمت للشيخ الشاذلي. والتي كثيراً ما أوضحت تأثير ابن مشيش على الطريقة الشاذليّة، وخاصة على مستوى عدم التقيد بالأوراد المخصوصة، وترك أمر السلوك والتربية لشيخ يكون بمقدوره أداء هذه المهمة، شيخ يكون متصفاً بالعلم والورع والإخلاص.

- نفسية الذهبي، م س، ص 40؛ عبدالله كنون: النبوغ المغربي في الأدب العربي، ط 2، بيروت، 1961، ج. 1، ص 151 - 152.

37- قام هذا النهج على عدم التقيد بالرأي والقياس، والاعتماد على النصّ وعلى الرواية والأثر، وهو نهج جاء مناسباً لـ "مزاج المغاربة الذي ينفر من الغموض والإيهام ومن التعقيد والتأويل ويميل إلى البساطة واليسر"، كما قال عباس الجراري في مؤلفه: وحدة المغربيّة المذهبيّة خلال التاريخ، درس حسني، مطبوعات الجمعية المغربيّة للتضامن الإسلامي، ط 1، 1976، ص 29.

ومن بين أبرز الشيوخ المجددين للطريقة الشاذلية، نجد كلاً من محمد بن سليمان الجزولي³⁸ (ت سنة 869 هـ) وأحمد بن زروق البرنسي الفاسي³⁹ (ت 1483/899). واعتباراً لكون الزاوية العيساوية، موضوع بحثنا، ترجع في أسانيدنا إلى الشيخ الجزولي، سنركز حديثنا فقط على الفرع الجزولي دون الفرع الزروقي.

وهكذا، تتفق غالبية المصادر على اعتبار أن التصوف بلغ في المغرب على عهد محمد بن سليمان شأواً كبيراً، خلال منتصف القرن التاسع الهجري، حيث جعل الحركة الصوفية على عهده تنتقل بذاتها من مجرد استجابة ظرفية لاحتياجات تربوية وإيمانية إلى كيان منظم، كان له أبلغ الأثر في مجمل ما وقع للبلاد من تحولات في العقود اللاحقة، على حدّ تعبير أحد الباحثين في مجال التصوف⁴⁰.

وحسب الباحث المازوني دائماً، كان للإمام الجزولي، وما خلفه من إرث صوفي كبير، الدور الكبير في ترسيخ الولاية والصلاح من بوابة الشرف، فضلاً عن نتيجة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى تتمثل في القفز على التصوف السياسي الذي هيمن على المشهد الصوفي منذ مدة، والذي ترجم على شكل إمارات

38- الجزولي: هو الشيخ أبو عبدالله محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر، ويعرف بالجزولي، يعتبر من أهم أولياء المغرب في القرن 9 / 15، اشتهر أمره بأسفي بالصلاح والكرامات وكثرة الأوراد، حتى كثر مريدوه، ويقال إنه اجتمع لديه حوالي اثني عشر ألفاً وستمئة وخمسة وستين مريداً، وقد توفي الشيخ الجزولي مسموماً بأفوغال سنة 869 هـ أو 870 / 1465. راجع عن هذه الشخصية الصوفية:

- المهدي الفاسي: تمتع الأسماع في الجزولي والتابع وما لهما من الأتباع، تحقيق وتعليق عبد الحي العمراوي، عبد الكريم مراد، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1994، ص 18، 14- 47.

- حسن جلاب، محمد بن سليمان الجزولي، مقارنة تحليلية للكتابة الصوفية، تينمل للطباعة والنشر، مراكش 1993.

- معلمة المغرب، مطابع سلا، 9 / 3011.

- عبد اللطيف الشاذلي: م. س، ص ص 107- 108.

- أحمد الوارث: الطريقة الجزولية، التصوف والشرف والسلطة في المغرب الحديث، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 2010.

39- نسبة إلى جبال البرانس بين فاس وتازة. وسنقتصر على ما ورد في الهامش 32، ص 41 من دراسة الباحثة نفيسة الذهبي السالف ذكرها.

40- محمد المازوني: "سيرة الإمام أحمد بن سليمان الجزولي: قراءة أولية"، مجموعة من المؤلفين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير، سلسلة أعمال الندوات، تنسيق أحمد بلقاضي، م س، ص 30.

يترجمها صوفية: السملاليون، الدلائيون..، بتصوف تربوي أخلاقي على يد الجزوليين⁴¹، عماده مركزية الذكر الذي شكل مبتدأ ومنتهى الطريقة الجزولية⁴²، من خلال تأسيس طائفة كان لها ما بعدها خلال القرنين التاسع والعاشر الهجريين⁴³.

ج- أسس المشروع الجزولي

بعد استكمال الشيخ الجزولي لرحلاته العلمية، سواء رحلته الدراسية إلى القرويين في العقود الأولى من القرن التاسع الهجري، أو رحلته الموالية إلى الشرق منتسباً للشاذلية المشرقية بجامع الأزهر بمصر، والعودة إلى بلاده للنهل من معين الشاذلية ذات البصمة المغربية على يد شيخه أبي عبد الله اغار الصغير برباط تيط. وقد اجتمع حوله مريدون كثر، وظفهم في نشر الدعوة واستقطاب الناس إلى طريقته.

وقد أفضى هذا العمل الحثيث إلى توسع طريقته، خاصة بالجنوب المغربي، على حساب طوائف الوقت، التي أصابها الضعف بحسب مصادر الفترة. ولم تجد هذه البيئات الصوفية القائمة من طوائف وزوايا بُدأً من الانتساب إلى هذه الحركة الجزولية الشاذلية قبل أن تجرفها رياح الطائفة الصوفية الوليدة، التي

41- انبنى المشروع الصوفي الجزولي على ركيزتين أساسيتين: تتمثل الأولى في الحصص على الجهاد والدعوة إلى إصلاح الهياكل السياسية القائمة التي وقفت عاجزة عن التصدي للأطماع الأجنبية الرامية إلى احتلال الثغور المغربية من طرف الإيبيريين. بينما الثانية تتمحور حول إصلاح منظومة التصوف القائمة والشاذلية على وجه الخصوص. وتوجيه النقد لبعض الفئات المتدخلة في المشهد الصوفي كالفقهاء والصوفية، لتهاونهم عن الدفاع عن الدين وابتعادهم عن المجتمع، وأما المتصوفة، فنظراً لابتعادهم عن روح التصوف الحقيقي وسعيهم الدؤوب لتحصيل الأموال، وانغماسهم في الملذات، وتناسيهم العلم والتعلم، وبناء على هذه القضايا طرح الإمام الجزولي مشروعاً صوفياً ينكئ على مجموعة من العناصر نذكر من بينها على سبيل الحصر:

الدعوة إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة، لزوم شيخ مربي عارف جامع بين الحقيقة والشرعية (علماً بأن ملازمة الشيوخ لم تكن طقساً شاذلياً ملزماً، بل صارت إلزامية على عهد الجزولي في محاولة منه التوفيق بين مقتضيات الشاذلية وطوائف العصر)، لزوم تحلي المريد بمجموعة من الخصال تؤطر علاقته بشيخه تقوم كلها على الخدمة والتأدب والاحترام، توبة المريد كمرتكز رئيس لسلوك طريق القوم، اهتمام المريد بالعلم والتعلم كشرط لسلوك الطريق، والانطلاق من الشريعة للوصول إلى الحقيقة، وضرورة أن يكون الشيخ المسلك ملماً بعلمي الظاهر والباطن. ومن بين أهم تجديدات الجزولية وركائزها نجد الدعوة إلى الإكثار من ذكر النبي، باعتبار الذكر شرطاً من شروط التوبة في الطريق.

وقد بلغ الاهتمام بالذكر عند الإمام الجزولي والشيوخ الذين أتوا من بعده درجة كبيرة، دفعت الباحثين في قضايا التصوف إلى اعتبار ذلك من بين أبرز تجديدات الجزولي في الطريقة الشاذلية، إن لم نقل إن الذكر شكل مرتكزاً جوهرياً في طريقة الجزولي.

للاستفاضة في الموضوع، راجع:

- محمد المهدي الفاسي، ممتع الأسماع، م س، ص 18، 22.

- أحمد الغزال، النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل، مطبعة الصق الخيرية، مصر، 1348هـ، ص 12.

- الجيلالي كريم، التجديد الجزولي ودوره في استمرار الشاذلية، م س 86.

42- يكفي أن نشير هنا إلى كتابه الشهير الذي تجاوزت شهرته الآفاق وهو: "دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار"، الذي جمع مادته من خزانة جامع القرويين إبان مكوثه بالعاصمة المرينية فاس بغرض الدراسة والنهل من معين الذخائر النفيسة التي تعج بها الخزائن العلمية بفاس.

43- محمد المازوني: سيرة الإمام احمد بن سليمان الجزولي، م س، ص 32.

اتّسمت حينها بكثرة الأتباع وتعدّد الفروع، سواء في الحواضر أو البوادي⁴⁴. أهلها ذلك لإعلان الجهاد ضدّ الاحتلال البرتغالي وحلفائه، الذي كان يسيطر على الثغور الجنوبية ويستغلّ خيراتها ومقدّراتها، كما هو معروف وشائع عن هذه الفترة من تاريخ المغرب.

لقد كان من الطبيعي أن يتلازم هذا التمدّد الصوفي مع نقاش فكري شغل بال متصوفة الوقت، وانصبّ حول مجموعة من القضايا، كان لكلّ شيخ صوفي رأي بشأنها. وبالنظر لكون المقام لا يسمح باستعراض مجمل النقاشات التي سادت، سأقتصر في الحديث بشكل مقتضب عن أهمّ قضية أثّرت حينها، والمتمحورة حول علاقة الشيخ بالمريد بشكل عام، والتي تعتبر من أهمّ القضايا التي شغلت بال مشايخ التصوف، وجعلتهم يكتبون بشأنها عدّة مؤلفات. وتتمحور هذه العلاقة كما قدّمت لذلك الأدبيات الصوفية لمرحلة القرن 10هـ/16م، أو القرون التي تلتها، حول تبعيّة المريد لشيخه، تبعيّة تامّة، وبمعنى من المعاني كان للشيخ على المريد سلطة تامّة مطلقة، لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تناقش مقتضياتها⁴⁵.

وهذا النمط من العلاقات يندرج فيما يُسمّى في عُرف الصوفية «بالصّحبة»، والتي اعتبرت من أهمّ الشروط الواجب اتباعها من طرف أيّ شخص يرغب في سلوك طريق القوم، وطبعاً هذا الأمر لا يتأتّى إلّا بصحبة شيخ، ناهيك أنّ انخراط المريد في المنظومة الصوفية، يفرض عليه أن يظلّ ملازماً لشيخه، ينهل من آدابه وتعاليمه في التربية الصوفية، بالإضافة إلى التزامه بالآداب والأعراف المعمول بها في هذا الشأن، والتي ترسّخت على مرّ السنين وأصبحت بمثابة قوانين لا غنى عنها، مؤطرة ضمن ما يُعرف بالطاعة وحفظ السرّ من طرف المريد.

والثابت أنّ الحركة الجزولية لم تتأثر البتّة باغتيال مؤسسها سنة 870/1465، بل اتّسع نطاقها ليشمل مختلف مناطق البلاد، على يد تلامذته الأوائل، كالشيخ عبد العزيز التباع الشهير بالحرار (ت 914/1508) والشيخ محمّد الصغير السهيلي (ت 918/1512)، اللذين التقيا مع حركة شاذليّة أخرى ناشئة هي الحركة الشاذليّة الزروقية⁴⁶ التي بنت دعوتها على مرتكز أساسي قوامه وحدة الحركة الصوفية، ورأب الصدع بين أعلامها أولاً، وثانياً مع الفقهاء بغرض استقطابهم والتقريب بينهم وبين الصوفية.

44- تشير الدراسات المنجزة حول هذه الحركة أنّ ما ساعد على انتشار الجزولية، هو سلاستها وابتعادها عن التعقيد، إذ لم تشترط في المريد سوى قصّ الشعر وإقامة الوليمة.

- موجز تاريخ المغرب، م س، ص 209 - 210.

45- عبد اللطيف الشاذلي: م س، ص 144.

تجدر الإشارة إلى أنّ الطريقة الشاذليّة لم تشترط وجود شيخ يوجّه المريد ويأخذ بيده، للتغلب على مختلف الصعوبات التي قد تصادف السالك في الطريق، لكنّ مجدّد الطريقة الشيخ الجزولي اعتبر الشيخ ضرورة لا محيد عنها، حيث يقول: "من شرط التائب أن يقتدي بشيخ عالم بالظاهر والباطن"، كعملية رئيسة في التربية الصوفية، إن لم نقل الجزء الرئيس منها. ينظر: ممتع الأسماع، م س، ص 23.

46- نسبة إلى الشيخ زروق، الملقب بـ "مختسب العلماء والأولياء"، توفي بمصراتة الليبية سنة 899/1493.

وهو ما حصل، حيث صارت الفئتان الدينيتان الاجتماعيتان منضويتين تحت لواء واحد، تقوّت به الزاوية، والتي ستفرض هيمنتها على المجتمع المغربي بمختلف فئاته وحساسياته، خلال القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، القرن الذي شهد منعطفا حاسماً في صيرورة تشكّل الدولة المغربية، من تجارب دول كانت قائمة على العصبية القبلية إلى تجارب أخرى أساسها الدولة الشرفاوية مع شرفاء تآكمدات المحمولة على أكتاف رجالات الطوائف وشيوخ الزوايا⁴⁷.

د- تدخّل الحركة الصوفية في مجتمع يفقد للاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي

إنّ التصوّف من حيث كونه ثابتاً من ثوابت الهوية الدينية للمسلمين، ورافداً من روافد الثقافة الإسلامية، اضطلع بوظائف أساسية لصالح المجتمع في مختلف مناحي الحياة روحياً واجتماعياً وسياسياً عبر مشاركة أقطابه في التخفيف من وطأة الندرة والكفاف في أوقات المجاعات، وتوفير الملاذات الآمنة للناس في وقت كان الخوف سيّداً، ومن المجهول على وجه التحديد، وتوفير الراحة النفسية للمرضى، والفصل في النزاعات بين المجموعات البشرية، والقيام بالتعليم، حتّى غدا التصوّف جزءاً لا يتجزأ من البنية الفكرية المغربية⁴⁸.

وقد نجم عن انتشار المدّ الصوفي ازدياد ثقل المتصوّفة في المجتمع، كما ازداد تقدير عامّة الناس لهم، الشيء الذي كرّس الاعتقاد القوي في المؤسسات الصوفية، وفي «قدرات» أربابها على التصدي لأزمات مختلف العصور، وأصبحت لشخصها سلطة معنوية، ونفوذ قويّ على كافة الفئات الاجتماعية، نتيجة ما نُسب إليهم من «خوارق»، خاصّة في لحظات الأزمة الاقتصادية التي كانت تمسّ البلاد على جميع الأصعدة، مثل إظهار الطعام في غير أوانه، ومن غير سبب ظاهر، أو حصول ماء في غير زمان عطش، أو تخليص من عدو...، أو غير ذلك من «فنون الأفعال الناقضة للعادة المعتادة»⁴⁹، والقيام بإطعام السابلة والمنقطعين، وحسبنا دليلاً مذهباً أبي يعزى يلنور وأبي العباس السبتي في الإطعام وتقديم الصدقات، وهو ما يلخص النزعة الاجتماعية للتصوّف المغربي الذي قام، بالإضافة إلى ما ذكرناه من أدوار، بالتصدي لتعسّفات رجال المخزن وأعوانه والاحتجاج على ظلمهم للسكان في الكثير من الفترات⁵⁰، وإغاثة المظلومين اللّائذين بها. والملاحظ أنّ الأدوار الموكولة لشبكة المقدّس كانت شاملة ومتنوّعة، أبرزت بجلاء اتّساع مدى ظاهرة الولاية وشموليتها لكافة المجالات المعيشية للإنسان المغربي.

47- للمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، يمكن العودة إلى الدراسة القيمة للأستاذ محمّد القبلي، "مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين"، ضمن: مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، الرباط، دار تويقال، 1987، ص ص 79-126.

48- Laroui (Abdellah): les origines sociales et culturelle du nationalisme marocain, (1830- 1912) Maspero, Paris 1977 P228 .

49- محمّد بن محمّد بن حمزة المكناسي، الكوكب الأسعد في مناقب سيدنا ومولانا علي بن مولانا أحمد، ط. ح، فاس 1324هـ، ص 90.

50- موجز تاريخ المغرب، م س، ص 147.

وحسبنا أنه لا تكاد تخلو فترة زمنية من تاريخ المغرب دون أن تلمع فيها شخصيات في عالم الصلاح والولاية، حتى قيل إن «أرض المغرب تنبت الأولياء كما تنبت الأرض الكلال»⁵¹، وهو أمر لا تخفى حقيقته على كل من سبر أغوار تاريخ المقدس بالمغرب، على حدّ تعبير المؤرخ القادري، حيث أضحت المتصوفة يشكلون قوة مادية وروحية مهمة، وحققوا بذلك انتشاراً واسعاً، إلى درجة أصبحت «شبكة المقدس تغطي مناطق المغرب»⁵²، كما قال أحد الباحثين المغاربة في مجال الولاية والصلاح.

والحال أن تلك المقولات لها ما يبررها واقعياً وموضوعياً، اعتباراً لشبكة الزوايا والرباطات والأضرحة والمزارات التي تورّخ للأولياء والصالحين في المغرب، الذين احتضنتهم الأراضي المغربية بكل طبقاتهم ومقاماتهم جيلاً بعد جيل وقرناً بعد الآخر، فغطّوا بواديها وحواضرها، وملؤوا جبالها وسهولها، وعمروا شمالها وجنوبها وشرقها وغربها، على حدّ تعبير أحد الباحثين في تاريخ التصوف، عبد الله استيتو.

ويبدو أن ما نسب إلى الأولياء ورجالات الصلاح، من «قدرة» على رفع الأذى لكافة الفئات الاجتماعية، الفقيرة منها على الخصوص، هو ما عزّز من وضعهم في المجتمع، فالحماية المادية والمعنوية كانت مطلوبة ومرغوبة فيها بقوة. ولا غرو في ذلك، فالخوف كان مزدوجاً «يشمل تسلّط الإنسان وسطوة الطبيعة».

ويبقى أن نشير إلى أنه رغم تعدّد مشارب متصوفة المغرب في الفكر والممارسة الصوفية، فقد ظلوا منشعبين بالمذهب المالكي في الفقه والأشعرية في العقيدة والنزعة السنية الأخلاقية ذات الأصول الجنيديّة في الطريقة.

وعلى الرغم من إقامة بعض كبار رجال التصوف الفلسفي بالمغرب، أو مرورهم به، كابن برجان وابن عربي وابن سبعين وابن المرأة، فإن التجربة الصوفية المغربية بقيت بعيدة عن أثر التأثيرات الفلسفية بوجه عام، إذ اقتصر عدد المتصوفة المغاربة ذوي الاتجاه الفلسفي على اثنين من الأعلام؛ هما أبو الحسن علي بن خليل المسفر السبتي أواخر القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وأبو الحسن الحراي المراكشي (توفي بحماة بالشام سنة 1239 / 637)⁵³.

51- أوردها ابراهيم القادري بوتشيش في: "ثقافة الوسطية في التصوف السني بالمغرب"، ضمن كتاب: التصوف السني بالمغرب، مجموعة من المؤلفين، سلسلة شرفات، رقم 27، منشورات الزمن، ط 2، ص 16.

52- عبد اللطيف الشاذلي: م س، ص 269.

- A. Cour: la dynastie marocaine des beni-wattas (1420 – 1554), Geuthner, 1920, p: 53.

- Laroui (A), op cit, p: 150-154.

53- موجز تاريخ المغرب، م س، ص 147.

4- التجربة الصوفية العيساوية وامتداداتها خارج مجالها الجغرافي الأصلي

بداية لا بدّ من التأكيد على قضية رئيسة تتعلق بالحديث بتفصيل دقيق عن موضوع تمدّد التجربة الصوفية العيساوية خارج موطنها الأصلي، أي مكناسة الزيتون، بالنظر لضباية المصادر العيساوية المتوفرة. والحال أنّ ما تحصّل لدينا من معطيات كان كفيلاً، ولو في حدود نسبية، في تسليط الضوء على جزء من الامتدادات المجالية للزاوية العيساوية، ولو في حدود معينة.

صحيح أنّ التعرّض لهذه القضية بتفصيل من شأنه أن يساعد على النباش في تاريخ هذه الزاوية، والتعريف بمميزاتها، وعناصر قوّتها، لكنّ الصعوبات المنهجية والمصدرية تقف حائلاً بيننا وبين تحقيق هذا الهدف. ومهما يكن من أمر، فقد اعتبر عيساوة أنّ مدّ إشعاع طريقتهم خارج موطنها الأصلي، جرياً على عادة جميع الزوايا، مهمّة محورية في «برنامجهم»، وقد سعوا إلى تنفيذ ذلك عبر رحلات شيوخهم، وتنقلهم من منطقة إلى أخرى، مستفيدين من الظرفية العامة للبلاد، وما أتاحته من إمكانيات جمّة لرواد الحركة الطريقة في الانتشار وتثبيت النفوذ.

حتّى وإن كان الانتشار العيساوي خارج مكناس غير محكوم بخطة محكمة، ووفق مراحل مضبوطة، فإنّ ما تُؤكّد عليه المعلومات المتواترة عن أصحاب الشأن أنّ مهمّتهم تأسّست على تحقيق أكبر استفادة ممكنة من مزايا كلّ مجال وطوره، إن على المستوى المادّي المحض، أو على المستوى التنظيمي.

وعلى العموم، فإنّ الوجود العيساوي لم يكن مقتصرّاً على مكناس، ومحيطها الجغرافي، ليس بالمعنى الدقيق للكلمة، من قبائل ومدن، بل امتدّ خارج البلاد ليصل إلى طرابلس الغرب، وهي أبعد نقطة وصلها إشعاع الطريقة العيساوية. ومع ذلك لا يوجد في مختلف الإشارات المصدرية والإفادات ما يسمح باستنتاج ما إذا كان ذلك الإشعاع منسجماً من حيث التمثيلية والوزن، أو ما إذا كان مجرد تلقّي شخص ما للورد العيساوي في منطقة ما دليلاً على الوجود العيساوي فيها.

نعم، إنّ قلة المصادر التي تساعد على توضيح قضايا الوجود العيساوي خارجاً، يُفهم منه أنّ الانتشار العيساوي، كظاهرة ميّزت هذه الزاوية عن باقي نظرائها من مكونات النسيج الصوفي، كان غامضاً وغير واضح المعالم، إذا نظرنا إليه من زاوية كلّ منطقة على حدة، لكنّ هذا لا يعني البتّة غياب محاولات من طرف عيساوة إضفاء الطابع التنظيمي على وجودهم حيثما حلّوا، حتى وإن كان الأمر رمزياً فقط، ونسج علاقات روحية مع سكان أيّ قبيلة أو مدينة رأوا فيها مجالاً مناسباً لنشر طريقتهم، لأنّ هذه الارتباطات

بإمكانها توفير موارد ماديّة إضافية لصندوق الزاوية، ولأنّ كثرة الفروع وتعدّد مناطق النفوذ دليل على قوّة الزاوية وأهمّيّتها في المجتمع، وتلك إشارة موجّهة إلى أولي الأمر، وإلى باقي الزوايا والطرق.

وعلى أيّ حال، فقد شكّل المجال الجغرافي العيساوي، أهمّ ما ميّز هذه الزاوية، وأضفى عليها صفة الزاوية ذات البعد الوطني، مقابل زوايا لم تستطع مدّ نفوذها خارج مجالها الجغرافي الضيق، بغضّ النظر عن كلّ ما يمكن أن يقال عن مبرّرات ودواعي عيساوة في ممارسة دورهم الطرقي خارج أسوار مكناس. وعليه فمّمّ تشكّل هذا المجال خارجياً؟

- المجال المغربي:

من أهمّ التطوّرات التي شهدتها الزاوية العيساويّة في مسارها التاريخي نجد تمدّدها خارج المغرب، إلّا أنّ ذلك جاء في ظلّ غموض أحاط بتطوّر الطائفة، وخاصّة على المستوى التنظيمي، الذي له علاقة بإدارة الزاوية بعد وفاة شيخها المؤسس محمّد بن عيسى. وبغضّ النظر عن تفاصيل هذه القضية وما يحيط بها من تقلّبات، يمكن القول إنّّه في مقابل سياج الإبهام في فترة ما بعد عيسى المهدي بن الشيخ الكامل، نجد أنّ نفوذ الزاوية انتقل إلى مجال محاذٍ للمغرب ونقصد به الجزائر.

وحسب علمنا، لم يهتمّ العيساويّون بمكناس بتدوين أخبار نظرائهم بالبلدان المجاورة، لكنّ هذا النقص عوّض بمجموعة من الدراسات الأجنبية اهتمّت بتتبّع أخبار عيساوة على الأقلّ منذ البدايات الأولى للقرن التاسع عشر الميلادي، ولا نحتاج للتذكير بضرورة توخّي الحذر في التعاطي مع هذه الدراسات، وإنّ كنا لا نلغي أهميتها المطلقة بالنسبة إلى موضوعنا، أمام ندرة أخبار هذه الطوائف عند ذوي الشأن أنفسهم.

أ- الجزائر:

اشتهر أمر عيساوة بهذا القطر على يد محمّد سيدي عيسى أحد أحفاد الشيخ الكامل إبّان النصف الثاني من القرن العاشر الهجري (975هـ)⁵⁴، حيث تشير بعض الدراسات إلى أنّه قدم من المغرب واستقرّ به المقام بمنطقة «أوزارة» قرب الجزائر العاصمة حالياً، وأسّس زاوية له بعين المكان⁵⁵. ومع أنّنا نجهل سرّ هذا التحوّل في مسار الزاوية العيساويّة، وحول ما إذا كانت هناك ظروف خاصّة دفعت هذا الحفيد إلى ممارسة دوره الصوفي خارج البلاد، ولماذا استقرّ به المقام بالجزائر وليس بمكان آخر؟ فإنّ ما نستطيع الاحتفاظ

54- Brunel René, Essai sur La Confrérie des Aissawa au Maroc 1926 , P: 28.

55- Depont Octave et Coppolani Xavier, Les Confréries Religieuses Musulmanes, Archives des Sciences Soci - les des religions, P: 351.

به أن هذا التحول تمت ترجمته على شكل زاوية أضحت مع مرور الأيام، وتحت إدارة سيدي «علال بن محمد سيدي عيسى الحفيد» زاوية لها شأن كبير في الخريطة الدينية للجزائر، هذا ناهيك عن أنها أصبحت الزاوية الأم بهذا القطر⁵⁶.

وانطلاقاً من زاوية «أوزارة»، تشكلت عدة تجمعات عيساوية كبرى في مجموعة من المدن الجزائرية، نذكر منها:

- مدينة وهران، ويتشكل مريدوها من أناس في غالبيتهم من ذوي مستويات مادية محدودة، ولهذا يجدون في الممارسة الصوفية العيساوية نوعاً من الارتياح النفسي، وكتعويض لهم عن وضعهم المادي المحجوز⁵⁷.

- مدينة «قسنطينة» تضم بعض الزوايا، على رأسها مجموعة من المقدمين بدورهم يديرون شؤون قاعدة مهمة من الأتباع⁵⁸، أما مقرهم الرئيس، فيوجد بمنطقة «بونة».

وقد برز في سياق هذا التطور ما يمكن أن نصطلح عليه بـ «القطب» الذي تتمركز حوله الفروع الثانوية، واعتباراً لذلك الوضع ضعف الارتباط الذي كان قائماً في بداية الأمر بين الزاوية الأم بمكناس وباقي فروعها بالجزائر، إذ أصبحوا يشعرون بنوع من الاستقلال الذاتي عن الزاوية الأم، والراجح أن هذه «القطيعة» تعود بالأساس إلى اكتسابهم في ظل حكم الأتراك العثمانيين حظوة متميزة كان من نتائجها الإعفاء التام من جميع الكلف، والضرائب المفروضة على عامة الناس، كما أنعموا عليهم بظواهر التوفير والاحترام وتوصي الولاة بضرورة احترامهم وحمايتهم، ومساعدتهم على أداء أدوارهم الصوفية⁵⁹، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، قيام النهج الصوفي العيساوي على التبسيط مكنهم من استقطاب قاعدة عريضة من الناس في المجتمع الجزائري، وقد رافق ذلك ظهور أنصار هذه الزاوية، حيث كان لهم دور كبير في نشر القواعد الصوفية، وكانوا بمثابة السند القوي للزاوية بهذا البلد. ولعمري، فهذان العاملان ولدا لدى عيساويي الجزائر الشعور بالقوة، وعدم احتياجهم للزاوية الأم، حسب ما يستشف من الدراسات الأجنبية التي تصدت لدراسة هذه الزاوية.

ويمكن أن نضيف إلى هذا العنصر عاملاً آخر مرتبطاً بالخريطة الدينية الجزائرية، هو أن الحركة الصوفية وصلت إلى مرحلة غرست فيها بعمق جذورها ليس فقط بالجزائر بل ببلدان المغرب العربي

56- Brunel (R), op.cit, P: 28

57- Déppont et Coppolani, op. cit, P: 352

58- Drague Georges, Esquisse d'histoire religieuse du Maroc, Paris1951, op. cit p: 11

59- Rinn Louis, Marabouts et Khouan, Etudes sur L'islam en Algérie1884, P: 331

عامّة، ولذلك ليس من الغرابة في شيء أن نصادف أنّها أصبحت تتحمّل مسؤولية التوجيه الديني والتسيير الاجتماعي، طبعاً بجانب قوى أخرى بالمجتمع، فضلاً عن التأثير والنفوذ اللذين مارستهما في الأوساط القبلية الجزائرية ك:

- أولاد إدريس، أولاد مسلم، أولاد بوعريف، أولاد سالم، أولاد فراح، أولاد بركة (بمنطقة أومال)؛

- الرحّل من مديّة، بوغار، وثنية الهادي؛

- العربية: من (الغواط) أولاد البشير (بوسعادة)؛

- السالمية، الرحمان، بوزيد، أولاد زكري (بسكرة) سوامة، أولاد مهدي؛

- أولاد جلال الكباشة، أولاد طريف (برج بوعريج)؛

بالموازاة تتمركز بمنطقة بو غار قبيلة تنحدر من ذرية سيدي عيسى (مؤسس الطائفة)، وسكانها مرتبطون بأحد شيوخ الطائفة المشهورين والذي تحمل مسؤولية تسييرها، وهو سيدي العتروش بن محمد⁶⁰.

وعليه، يتأتى لنا القول إنّ عيساوي الجزائري، وعلى غرار نظرائهم بالمغرب سعوا لاستقطاب مجال واسع، إذ بواسطته عزّزوا نفوذهم ووجودهم في المجتمع الجزائري. أمّا توزيعهم بالمدن الجزائرية، فيمكن حصره على الشكل التالي⁶¹:

الجدول رقم 1: توزيع الطائفة العيساويّة في الجزائر

المنطقة	توزيع الطوائف	ملاحظات
الجزائر العاصمة	الجزائر العاصمة - أو مال - البليدة - شرشل - سومة	-
مدينة	بو غار	---
مليانة	مليانة - ثنية الأحد	
قسنطينة	بونة - قسنطينة - عين البيدا -	
وهران	وهران - عين تاموشت - رمشي	
مسكارة	مسكارة - سكيكدة	

60- Rinn (L), op. cit , P: 333-334.

61- op.cit P: 526 – 549 et Deppont et Coopolani, Op. cit, P: 353.

مستغانم	مستغانم	مستغانم
تلمسان	تلمسان - ندرومة	يتّضح من وصف «دوتّي» (Doutté) للاحتفال الذي ينظمه سنوياً عيساوة بمنطقة «عين الحوت» قرب تلمسان أنّ الزاوية كانت ذات نشاط كبير.

ولم يكن أمام السلطات الحاكمة في مختلف فترات تطوّر الزاوية العيساوية إلا الانتباه لهذا الانتشار الواسع في البلاد، حيث عوملوا على أساس هذا النفوذ المكتسب، وحصلوا من جرّاء ذلك على امتيازات كبيرة، إن في المدن أو في القرى المحيطة بها، مع بعض التفاوتات التي تعود بالأساس إلى اختلاف تمثيلات عيساوة على صعيد كلّ منطقة، إلا أنّ ما يشدّ الانتباه في سياق تطوّر الطائفة بهذا البلد، أنّ الطموحات الشخصية للأفراد كانت غالباً ما تدفعهم إلى البحث عن الآليات القمينة والمساعدة على التحرّر من وصاية مكناس والإبقاء عليها في وضع صوري على الأقل.

ولتوضيح هذا الأمر، تكفي الإشارة إلى الدعاية النشيطة لشيوخ الطائفة «بالبلدية»، والغرض منها استمالة طوائف «قسنطينة» وغيرها، خاصّة المتقاربة جغرافياً، ودعوته إلى فكّ الارتباط مع الزاوية الأم بمكناس، ونعتقد أنّ الدافع من وراء هذه التحركات كان مادياً بالأساس، لأنّه إذا ما توفّق عيساويو الجزائر في مسعاهم، فلن يكونوا ملزمين بأداء الزيارات لمكناس، وبالتالي سيستفيدون وحدهم من الإمكانات المادية التي تتيحها علاقتهم الواسعة داخل المجتمع الجزائري.

ب- تونس:

قبل مباشرة الحديث عن الزاوية العيساوية بتونس ومواقعها بهذا القطر، يجدر بنا أن نتعرّف على أبرز العناصر المشكّلة للخريطة الدينية، وطبعاً ليس غرضنا هنا مناقشة هذا الوضع بتفاصيله بقدر ما يهمّنا أن نسائل الواقع الصوفي لهذا البلد، ونبحث عمّا إذا كانت الزاوية العيساوية معزولة الجذور أم أنّ ظهورها لم يكن إلا نتيجة لمجموع التطوّرات التاريخية التي شهدتها تونس منذ حقب غابرة؟ صحيح أنّنا نكاد نجهل الشيء الكثير عن الواقع الفعلي للحركة الطرقية بتونس، لكننا وبالاتماد على بعض الدراسات التي أنجزت في هذا المضمار أمكننا تسجيل العناصر التالية:

- يعود بروز الطرق الصوفية ببلاد إفريقية - تونس - إلى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر ميلادي، ذلك أنّه أمام تردّي الأوضاع الداخلية وضعف السلطة الحفصية وعجزها عن التصدي للغزو الأجنبي

ظهرت هذه الحركات البديلة من أجل تقديم يد المساعدة للناس، وإيجاد حلّ للأزمات التي استحكمت بهذا البلد، والتي اتخذت مظاهر شتى⁶².

وللإشارة، فالوضع نفسه عرفه المغرب عندما ضعف المرينيون وانشلت سلطتهم، فكان أن ظهرت الحركة الصوفيّة التي وضعت على عاتقها التصديّ للحملات الإيبيريّة على سواحل البلاد.

- مرّت الحركة الصوفيّة التونسية بعدّة تطوّرات، أهمّها السيادة التي كانت للزوايا القادرية، بعدما تحقّقت هيمنة الأتراك العثمانيين على تونس ابتداء من النصف الثاني من القرن السادس عشر ميلادي، يضاف إلى ذلك عنصر آخر لا يقلّ عن الأوّل أهميّة، ويتعلّق بالإيديولوجيا الوهابيّة التي أعلنت الحرب على الفكر الطرقي إبّان القرن الثامن عشر ميلادي، ورغم أنّ منطلقها كان هو شبه الجزيرة العربيّة فإنّ امتداداتها شملت مجموع البلدان العربيّة. وكان الموقف الرسمي بتونس هو عدم اعتماد هذا الفكر في ردّه على رسالة السلطة الوهابيّة بالحجاز، لهذا أسهم هذا الموقف في المزيد من انتشار الطرق في المجتمع التونسي⁶³.

- استفادت الحركة الطرقيّة من الدعم الرسمي لها، حيث أصبح لها حضور قوي في كافة ميادين الحياة، إن في فترات الاستقرار أو العكس⁶⁴.

داخل هذا الإطار تسرّبت الطريقة العيساويّة إلى تونس، وإن كنّا لا نستطيع تحديد التاريخ بدقة. فالظاهر، حسب دراسة لطيفة لخضر، أنّها دخلت إلى إفريقيّة منذ القرن العاشر الهجري/ السادس عشر ميلادي، وحققت انتشاراً واسعاً بالبلاد التونسية أكثر من أيّ طريقة صوفيّة أخرى، كما استمدّت جاذبيتها الشعبيّة من الأخبار المتواترة عن شيخها المؤسس⁶⁵، حيث استقطبت أعداداً كبيرة من الأتباع. وقد كانت

62- لطيفة الأخضر: الإسلام الطرقي، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية، دار سراس للنشر، تونس، ط 1، 1993، ص 27.

63- المرجع نفسه، ص ص 31 - 32.

64- المرجع نفسه، ص 35.

65- من بين الطرق الكبرى التي حققت انتشاراً واسعاً بالبلد نفسه نجد القادرية، الرحمانية، التيجانية، العامرية، ... وبالنسبة إلى العيساوية فقد تجاوز عدد زواياها المئة، موزعة على كل المناطق، لطيفة، م س، ص 48.

الزوايا العيساويّة بمثابة مراكز للاستقبال، فضلاً عن مزاولة الأنشطة الدينيّة كالتّي كانت تمارس بالمغرب «كالحضرة»⁶⁶، ومن أبرز أعلامها نجد الشيخ علي بن قاسم بن محمّد الشهير بـ «الشريف»⁶⁷.

وإذا كان هذا هو الإطار العام لتسرّب النهج الصوفي العيساوي إلى هذه البلاد، فماذا عن كيفيّة انتشارها في المناطق التونسيّة؟

إنّ نظرة بسيطة على كيفيّة توزيع الفروع العيساويّة، تمكّنا من لمس تفاوت بيّن لصالح المناطق الداخليّة والشماليّة على حساب المناطق الساحليّة التي يتناقص فيها التمثيل العيساوي⁶⁸.

وعلى ضوء هذه الملاحظة يمكننا حصر هذه المناطق على الشكل الآتي⁶⁹: (بناء على بعض الدراسات الأجنبيّة) (خريطة رقم 2).

مناطق الكاف وسوسة وقفصة، تحتضن أكبر عدد من المريدين، وبها تقام الأنشطة الصوفيّة بشكل منتظم كالحضرة وغيرها؛

- مناطق بنزرت وصفافس وقابس؛

- مناطق تونس العاصمة والقيروان وشالة وجربة وتوزر.

وفي غالب ظنّنا أنّ هذا الانتشار المهم للزاوية العيساويّة عبر ربوع البلاد التونسيّة، مكّنها من المساهمة، إلى جانب باقي الطرق الصوفيّة الكبرى، في تقديم مجموعة من الخدمات ذات الطابع الاجتماعي، من تعليم، ورفع الضرائب والكلف، كما اعتبرت زواياها بمثابة ملاجئ عند الاقتضاء، خاصّة لحظات الاضطرابات السياسيّة، ولعلّ وجود مثل هذه الأدوار جعل من هذه الزاوية أهمّ مركز صوفي في المجتمع التونسي.

66- لطيفة الأخضر، م، س، ص 49.

67- كانت ولادته بتونس العاصمة، أخذ العلم عن علماء عصره والطريق عن الشيخ أبي بكر الشريف الذي كان شيخاً للطريقة العيساويّة بتونس، له كراماته الكثيرة، وكانت وفاته 1199 هـ/ 1784 م. أمّا الشيخ الشريف، فقد كانت إقامته بإحدى حومات تونس العاصمة غير بعيد عن مقرّ الزاوية - زاوية سيدي الحاري - وبها مارس مهامّ الطريقة على أكمل وجه، وبالنظر لازدياد عدد المريدين بهذه المدينة فقد قام هذا الشيخ بتجديد الزاوية المذكورة سنة 1231 هـ/ 1815 م. حتى صارت نموذجاً لتقديم الخدمات الاجتماعيّة سواء للمريدين أو لعباري السبيل، وقد كانت وفاته سنة 1265 هـ/ 1848 م، ودفن بزاوية سيدي الحاري العيساويّة بالقلايين بتونس العاصمة. أخذ عنه مشايخ كثيرون، أهمّهم محمّد المسعودي ت 1288 هـ/ 1871 م. للإشارة فبعد وفاة الشريف المذكور خلفه على رأس الطريقة بتونس / محمّد المسعودي. أحمد القطعاني، حراس العقيدة، ط 1، طرابلس الغرب 1999، ص 123 - 126.

68- لطيفة. الأخضر، م، س، ص، 56.

69- Brunel (R), op. cit, P: 47. Deppont et Coppolan, Op.cit, P: 354.et RINN (L), op.cit, P: 331.

وتكفي الإشارة إلى الدور الرائد الذي كانت تقوم به في المجال التعليمي، وإن كنا لا نعلم على وجه الدقة أي نمط تعليمي كان سائداً بها⁷⁰، المهم أنها قدمت خدمات مهمة وشملت مختلف حاجيات المجتمع، فضلاً عن تلبية احتياجاته. ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن تمكن الزاوية العيساوية من الاضطلاع بهذه الأدوار، لم يكن ذلك فقط بفضل الخطوة التي نالتها في المجتمع التونسي، بل لما كان لها من موارد اقتصادية كبيرة بفضل شبكة أتباعها بمختلف المدن التونسية التي نجعل مقدارها، والسبب في ذلك يعود إلى كون مواردها تشمل ما هو قار كالممتلكات الحبسية، ومنها ما هو غير قار كمدخيل «الزيارات» التي تنتقلها الزاوية من المريدين. ومع أهمية هذا الجانب، فإن ما قدمناه لا يعدو أن يكون وصفاً عاماً لا يمدنا بأي تفاصيل من شأنها أن تساعدنا على تتبع الجانب الاقتصادي عند عيساوة بدقة، كما نشير إلى أن مكن الصعوبة يتجسد أيضاً في كون التقارير الحسابية المكتوبة بهذا الشأن منعقدة في الوسط العيساوي.

لكن مقابل هذا الضعف في المادة المصدريّة بهذا الصدد، يمكننا أن نستخلص أن أهمّ المداخل كانت تتشكل مما يقدمه أتباع الزاوية في كافة أماكن تواجدهم، من صدقات وهبات في مناسبات عديدة، ومن المداخل العامة التي تدخل في نطاقها مداخل العقارات من الأقباس على وجه الخصوص⁷¹، ومهما كانت جوانب النقص في هذا المجال، فالشيء المؤكد أن مداخل «الزيارات» يمكن أن تتأثر بنوعية الفئات الاجتماعية التي تنخرط في هياكلها، وبمساحة تأثيرها التي قد تتسع وقد تنقلص حسب الظروف العامة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذا القطر.

إن أكثر ما يثير الانتباه في هذا الفرع العيساوي، هو سعيهم إلى التقليل من الارتباط المادي مع الزاوية الأم بمكناس، وبالمثل التخفيف من تأثير شيوخها، ومن شأن هذا الموقف في حد ذاته أن يدعو للتساؤل حول مبرراته وأسس. وإذا علمنا بالفرق البين بين مداخل الزاوية كمؤسسة، ومداخل الشيوخ كأفراد التي يجنونها من عقاراتهم، وعلمنا أيضاً أن مداخل هؤلاء كثيراً ما تفوق مداخل الزاوية التي يتحملون مسؤولية تسيرها حتى صاروا يشكلون فئة اجتماعية متميزة بأملها⁷²، أدركنا السر وراء اتخاذهم ذاك الموقف، وأدركنا أيضاً لماذا كان شيوخ الزاوية يحافظون على مهمة المشيخة داخل العائلة نفسها (عائلة الشريف التي تتوارث مهمة شيخ مشايخ الزاوية العيساوية)، وهي في الأصل كانت تسعى للحفاظ على مركز ثرواتها حتى لا تذهب لجهة أخرى، حتى ولو كانت تقاسمها الانتماء إلى الشيخ محمد بن عيسى شيخ الطريقة الأول⁷³.

70- لطيفة الأخضر، ص، 62.

71- لطيفة الأخضر، م. س، ص ص، 64 - 65.

72- المرجع نفسه، ص 67.

73- المرجع نفسه، ص 71.

ج- ليبيا

سبق أن أشرنا إلى أنّ الطريقة العيساوية انتشرت في الجزائر وتونس وليبيا، وعلى الرغم من بعدها الجغرافي عن موطن الزاوية الأم مكناس، امتدّ إليها النفوذ العيساوي شأنها في ذلك شأن باقي الدول التي تقاسم المغرب المجال المغربي، فلم تبقى بمنأى عن التأثير العيساوي بعد وفاة شيخها المؤسس، ولا عن النفوذ الذي عملوا على تكريسها خارج الحدود المغربية. وكانت طرابلس أولى المدن الليبية التي امتدّ إليها نفوذ عيساوة إبان القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، وكانت آنئذٍ ترزح تحت حكم الأتراك العثمانيين، على يد أحد أعلام مدينة فاس محمّد بانون الحسني الشريف، وبعد هذا التاريخ بقليل بنيت الزاوية الصغيرة بالقرب منها، حيث كانت المنطلق لامتدادهم صوب باقي المدن والقرى⁷⁴، على الرغم من منافسة الطرق الصوفية الأخرى: كالطريقة السلامية، والتيجانية والقادرية...، حيث ساهمت بشكل كبير في تشكيل ملامح المشهد الصوفي الليبي، ليس فقط في طرابلس الغرب، بل في مناطق مختلفة، نذكر منها⁷⁵: (خريطة رقم 2)

- طرابلس الغرب، سوق الجمعة، جانزور؛

- مسرّاتة؛

- الزاوية الغربية، ومدينة سو أمان (صرمان الحالية)؛

- بنغازي وضواحيها⁷⁶،

- مدينة درنة، حيث بنيت أول زاوية عيساوية في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الهجري/

السابع عشر الميلادي (1685م)، على يد أحد المتصوفة وهو الشيخ بوطلاق⁷⁷؛

- طبرق، خليج سرت، أجدابية؛

- فزان، سبها، وادي الشاطئ، وادي الحياة؛

74- الشيخ الكامل، م. س، ص 23.

75- استقينا هذه المعلومات من أحد أعضاء الطائفة العيساوية بليبيا وهو السيد: عبد الله أبو عجيبة عمار القراضي من طرابلس. وذلك على هامش حضورنا أحد المواسم السنوية لعيساوة بمكناس سنة 2001 م.

76- توجد بها ثلاث زوايا، حيث كانت هذه الزاوية عامرة ونشطة، ويشرف على تسييرها مجموعة من المقدمين حسب دراسة "كوبولاني".

- Déppont et Coopolani, op-cit, P: 354

77- الشيخ الكامل، م. س، ص 23.

- جالوا، وأجلا، الكفرة، الجغبوب.

وأولى الملاحظات التي ينبغي الإشارة إليها هي القدرة الفائقة التي اكتسبتها هذه الزاوية وأهلها لنشر نفوذها في البلاد الليبية، والثانية أنه على الرغم من جهلنا لتواريخ تأسيس هذه الفروع، فالراجح أنها جاءت في خضم التوجه الذي رسمه شيوخ الزاوية آنذ بضرورة نشر هذه التجربة الصوفية خارج البلاد، ونحن نعلم أن هذا الأمر كان من شأنه أن يعزز من قدراتها التنظيمية فضلاً عن المكاسب المادية، إذ ستتضاعف مواردها الاقتصادية بالشكل الذي يتيح لها إمكانية تلبية احتياجات المحيط أينما وجدت.

أما نتائج هذا العمل، فتجلت طبعاً حسب المقابلة المشار إليها، في أن هذه الفروع ساهمت في إثراء الحياة الصوفية والروحية بهذا القطر، ذلك أن الزوايا التي أنشأها عيساوة كانت عبارة عن مدارس مفتوحة لتعليم القرآن والسنة، هذا ناهيك عن ترسيخ قيم التضامن والتكافل داخل المجتمع الليبي، عبر المساعدات المقدمة للفئات المحتاجة، والقيام ببعض الأدوار الاستشفائية كجزء من الوظائف الاجتماعية لهذه المؤسسات عامة، وكاستمرار لأدوارها في باقي المناطق.

ويشكل الاحتفال بعيد المولد النبوي أهم مناسبة دينية يلتقي فيها المريدون بمقرات الزاوية، وقد يخرجون جماعات في زيارات لأضرحة المدينة التي يتواجدون بها، طبعاً دون أن يفقدوا اتصالهم بشيوخ الزاوية الأم بمكناس، إذ يعمدون إلى إرسال وفد عنهم للمشاركة في الموسم السنوي حاملين الهدايا للضريح الكامل. كما نشير إلى أن الطقوس الممارسة بليبيا، لا تختلف في شيء عما يمارس بالمغرب من طواف وقراءة «الحزب» بشكل منتظم بمقرات الزاوية وحضرة وغيرها...، أما أبرز الأعلام الأوائل الذين كان لهم اتصال بشيوخ عيساوة منذ البدء، وقبل أن تهيكل الزاوية وتأخذ بُعداً تنظيمياً، كما تطرقنا إليه، فهو الشيخ عبد السلام الأسمر⁷⁸. والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح، في هذا المضمار، هو: إلى أي حد ساهمت الآليات التنظيمية التي اعتمدها شيوخ الزاوية في ضمان تسيير محكم لمختلف فروعها المنتشرة في المغرب وخارجه؟

أشرنا سابقاً إلى أن الزاوية كانت تسيّر من قبل «مجلس الأربعين»، مهمته التسيير والوقوف على شؤون الطائفة، وللأسف الشديد لا تسعفنا المصادر المتوفرة في الوقوف على مدى نجاعة هذا التسيير

78- ولد الشيخ عبد السلام الأسمر الفيتوري سنة 880 هـ، درس على يد عمه، الأجرومية، والمنطق، والتوحيد، والفقه، كما أخذ الطريقة عن الشيخ عبد الواحد الدكالي، ويحكى عن عيساوي القطر الليبي حكاية شبيهة بالتي تتعلق بالشيخ الكامل (حكاية الطرد من المدينة والعودة إليها)، كانت له مساهمات كثيرة في ميدان التصوف لم يبق منها إلا القليل بعد وفاته بسنوات قليلة، منها كتاب «الأنوار السنية»، «الوصية الكبرى»، «الوصية الصغرى»، وغيرها كثير لكنه مفقود، وعن وفاته فقد كانت سنة 981 هـ، واستمرت الزاوية التي أنشأها في ممارسة بعض المهام العلمية حتى صارت تعرف بـ «منارة الأسمر» لكثرة المعارف التي تدرّس بها.

- حراس العقيدة، م. س، ص ص 24-27.

الجماعي من عدمه، ومع ذلك يمكننا الإشارة إلى بعض الإضاءات، والتي يمكن اعتمادها كمنطلق للكشف عن ماهية تنظيم عيساوة، ومدى قدرته على ضمان تواصل دائم ومستمر مع كافة الفروع الداخلية منها والخارجية:

- إن هذا التسيير الجماعي على الرغم من إيجابيته في مركزة أمور التسيير في يد «أولاد الشيخ الكامل»، فإن ازدواجيته ما بين «المزوار» و«المقدم»، وكذا التماهي في أدوارهما وعدم وضوح اختصاصات كل واحد منهما، يدفعنا إلى التشكيك في قوة الآليات التنظيمية المعتمدة، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بإدارة مجال جغرافي واسع، من مثل الذي تطرقنا إليه؛

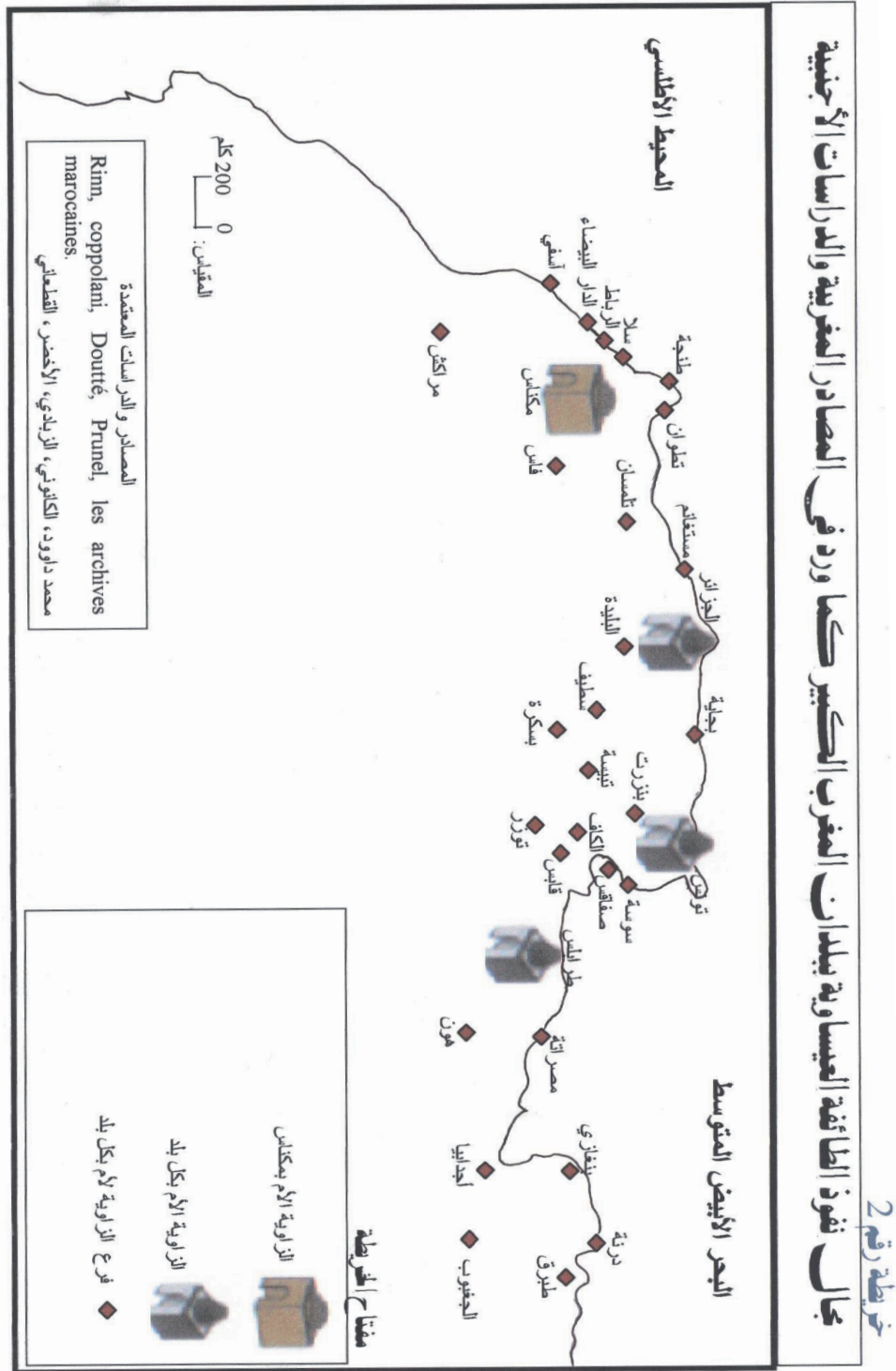
- إن تكليف أشخاص محددين بالقيام بجولات «جمع الزيارة» لا يمكن أن يستتبعه إلا تعدد مسارب قيادة الزاوية وتوزعها بين أشخاص متعددين، وناقلين في العائلة، حتى وإن افترضنا أن هذا الأمر يخلق منافسة في جلب أكبر قدر ممكن من «الزيارات» والمداخل الإضافية لصندوق الزاوية، فإنه بالمقابل له سلبيات كثيرة، ليس أقلها تشتت مجهودات الزاوية في الحفاظ على تنظيم محكم لفروعها، إذ يصبح كل شيخ له دائرة نفوذ محددة، وتكون في غالب الأحيان من المناطق التي يتردد عليها في كل مناسبة وحين.

وللتدليل على تعدد هذه المسارب، نشير فقط إلى بعض رحلات شيوخ عيساوة، التي وإن استهدفت توطيد الأواصر بين المريدين، فإنها بالمقابل استهدفت تنمية المداخل المالية، فهذا **الحاج الهاشمي الطويل** كان يتردد على عرب سايس، بني أحسن، وتونس، بينما نجد **سيدي محمد بن الحاج الكبير** كان يتردد على قبائل سحيم ومختار، و**سيدي الحارثي بلحاج محمد** كان مجال تحرّكه هو الغرب، و**سيدي عبد السلام بن عمر** بالمناطق الشمالية، و**مولاي إدريس بلحاج محمد** بالسهول، و**سيدي محمد بن علال الزيلي** بأصيلا، و**سيدي أبو المهدي أحمد بن سعيد بفاس**⁷⁹.

داخل هذا السياق وحده يمكن أن نفهم كيف أن القائمين على شؤون هذه الزاوية يسيرون زاويتهم ويضمنون لها أكبر قدر ممكن من التواصل سواء فيما بينهم، أو بين مريديهم في كافة المناطق، فزاوية من حجم الزاوية العيساوية، لها تاريخ طويل ولها مجال واسع، طبيعي أن تتجه فيها بعض الفروع للمطالبة باستقلالها التنظيمي والإداري عن الزاوية الأم، مما يؤكد تطور تنظيم الطائفة وخروجها من التنظيم المحلي الذي ياتمر بأمر الشيخ الواحد، إلى تنظيم فرعي خاضع لإدارة المشايخ الذين يسيرونه، وعليه ألا يمكننا الحديث عن نوع من الازدواجية في هياكل الزاوية؟ وما مدى تأثير ذلك على مسارها الطبيعي؟

79- Brunel (R), op-cit, P: 53-54.

نعتقد أنّ هذا الإشكال يحتاج إلى إنجاز دراسة أخرى، تتيح لنا إمكانيّة الحديث عن مدى تماسك التنظيم العيساوي أو عكسه؟



توزيع عيساوة في المجال المغربي

خلاصات:

من خلال المجالات التي امتدّ إليها النفوذ الروحي العيساوي، يلاحظ أنّ هذه التجربة الصوفيّة كانت لها ميكانيزماتها الخاصّة بها، والتي أهّلتها لنشر نهجها الصوفي، وبالتالي بسط نفوذها الروحي العام، وهذا يعني أنّها قامت بالأدوار المنوطة بها إزاء الناس، إذ كانت في أغلب الأوقات حاضرة إبان الكوارث محاولة التدخّل للتخفيف من وقعها على الفئات المتدنيّة في المجتمع. على أنّ ما تجب الإشارة إليه أنّه، حتى وإن تمّعت الزاوية العيساويّة بمكانة مرموقة في المشهد الصوفي، وأنّ نظرة الناس إليها اتّسمت بالتبجيل والتقدير، فهذا الأمر لم يكن متفقاً عليه من لدن الجميع، إذ وجد في المجتمع من أنكر عليهم هذه الوضعيّة إلى الحدّ الذي طعن فيه في مشروعيّتهم الصوفيّة، وهو ما يؤطر ضمن مجال المنافسات بين الطرق الصوفيّة.

لقد كان طموحنا هو صياغة خريطة شاملة لكلّ فروع الزاوية وامتداداتها المجاليّة، لكنّ هذا الأمر اصطدم بثغرة كبيرة تعاني منها المصادر، إذ تلتزم الصمت إزاء هذه الجوانب الأخرى، مع إقرارنا بأنّها ليست الوحيدة، فمجموعة من الجوانب ظلّت تفتقد لأجوبة شافية ومقنعة، وبالمثل، نعتقد أنّ بلوغ الزاوية العيساويّة قمّة تطوّر ها الروحي، وانتشارها في المجتمع، كان سببه بساطة نهجها الصوفي وتكليفاتها الموجهة للمريدين الخالية من التعقيد.

تأسيساً على ما سبق، يبقى مطروحاً على بساط البحث تركيز الاهتمام على لمّ شتات الحلقات المفقودة في تاريخ التوسّع المجالي للزاوية العيساويّة، خاصّة الحيثيّات التي كانت وراء اتجاه القائمين على شؤونها إلى سلوك ذاك النهج، ذلك أنّ بوسع عمليّة البحث أن تفسّر عدّة نقاط غامضة ظلّت تلفّ الانتشار المجالي لعيساوية. ولم تكنف الزاوية العيساويّة بنشر نفوذها داخل المغرب، بل لقد سجّلنا أيضاً كيف عمل شيوخها على التواصل مع ساكنة دول المغرب العربي، وفي الوقت ذاته أقدمت على إنشاء فروع لها في تلك المناطق.

وهكذا، فالانتماء الشعبي لهذه الزاوية كان هو مصدر قوّتها عند تأسيسها لتلك الأقطار، إذ جعلها ذلك في وضعيّة مريحة، وأكسبها المصداقيّة الدينيّة في أعين فئات عريضة من المجتمع، كما أصبحت من عناصر التوازن التي يحسب لها حسابها بهذه البلدان، رغم المنافسة التي لاقتها من طرف طرق صوفيّة كبرى حققت انتشاراً واسعاً بهذه البلدان، كالقاديّة التي رعتها الدولة العثمانية بالاهتمام. ورغم هبوب رياح الوهابيّة في إحدى فترات تاريخ هذه البلدان، فواقعها الموضوعي وخاصّة بتونس وقف أمام هذا الفكر، وحال بينه وبين التأثير على النسيج الصوفي بهذه الأقطار.

ويمكن أن نحفظ ممّا سبق أنّ أولاد «الشيخ الكامل» سَعَوْا إلى مدّ قنوات من الزوايا والفروع - لم تلبث أن كوّنت شبكة واسعة تغطي بلاد المغرب العربي، وبديهي أن تسيير شبكة واسعة من هذا القبيل لن يتأتّى إلا عن طريق تنظيم جماعي محكم تمثل في الطائفة وهياكلها، ونعتقد أنّ نجاح أمر التسيير كان مرهوناً بمراعاة التراتبيّة التنظيميّة والامتثال لإرادة القائمين على تدبير أمور الزاوية، مع استحضار دائم لتعاليم الشيخ المؤسس وتوجيهاته.

لكنّ هذا الأمر لم يكن على المستوى نفسه في خريطة توزيع فروع الزاوية، خاصّة بباقي بلدان المغرب العربي «الجزائر، تونس، ليبيا»، وإذا صحّت هذه القراءة ألا يمكن أن يكون الاختلاف في درجة الارتباط مع مكناس راجعاً إلى غلبة الأهداف الدنيويّة والمطامح الماديّة التي قد تغطي في بعض الأحيان على سير الطائفة العيساويّة، إمّا تحت تأثير شيوخها أو المحيط الذي تواجد فيه استفحال ظاهرة المشيخة الصوفيّة وتعدّد الطوائف؟ إنّ سعي بعض الفروع إلى إحداث قطيعة مع الزاوية الأم لم يكن سوى انعكاس لاتساع نفوذها، وحضورها الفاعل في مختلف الميادين، وعليه ألا يبقى من المشروع طرح التساؤل التالي:

ألم يكن جنوح هذه الفروع إلى الاستقلال التنظيمي عن الزاوية الأمّ بمكناس، إلّا بعد أن كانت هذه الأخيرة مؤهّلة لذلك؟

وبصيغة أخرى: ألا يمكن القول إنّ مسببات هذا الاختيار كانت تنمو وتتراكم داخل رحاب الزاوية الرئيسيّة ذاتها؟

لا نستطيع أن نقدّم استنتاجات سليمة من الناحية التاريخيّة، نظراً لقلّة عدد الكتابات في الموضوع، التي ستسمح لنا بالإمساك بخيط التطوّر التنظيمي الذي شهدته زاوية الشيخ الكامل منذ تأسيسها في بدايات القرن العاشر الهجري، السادس عشر الميلادي، لذلك نعتبر أنّ ما أوردناه من أمثلة عن التوسّع المجالي لعيساوة خارج الموطن الأصلي نسبي وأساسي في آنٍ واحد، إذ أتاح لنا فرصة انتشال هذه التجربة الصوفيّة من زوايا النسيان وتقديمها للقارئ في حلّة بحث، قد يظلّ ناقصاً ما لم يتمّ ملء بياضاته من طرف عموم الباحثين والمهتمّين في قضايا التصوّف المغربي.

المصادر والمراجع المعتمدة

باللغة العربيّة

- 1- أحمد الغزال، النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل، مطبعة الصدق الخيريّة، مصر، 1348 هـ.
- 2- المهدي الفاسي: ممتع الأسماح في الجزولي والتابع وما لهما من الأتباع، تحقيق وتعليق عبد الحي العمراوي، عبد الكريم مراد، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1994.
- 3- محمّد بن محمّد بن حمزة المكناسي، الكوكب الأسعد في مناقب سيدنا ومولانا علي بن مولانا أحمد، ط. ح، فاس 1324 هـ.
- 4- الماجري أبو العباس أحمد: المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي صالح، ط 1، مصر، 1993.
- 5- التصوّف في تاريخ المغرب، مجموعة من المؤلفين، سلسلة 27 شرفات، منشورات الزمن، 2010.
- 6- الحسن بنعبو «الجمع بين السلوك والفقه عند متصوّفة المغرب»، ضمن ندوة «امحمّد بن سليمان السملالي الجزولي، رائد التجديد الصوفي في مغرب القرن التاسع الهجري»، تنسيق أحمد بلقاضي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، أكادير، 2013.
- 7- الزاوية العيساويّة التطوّر والأدوار، أطروحة نوقشت سنة 2004، تحت إشراف الدكتور محمّد مزين، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، سايس، فاس.
- 8- نفيسة الذهبي: الزاوية الفاسية، التطوّر والأدوار حتى نهاية العهد العلوي الأوّل، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 2001.
- 9- أورده محمّد العمراني «التصوّف وامتنياز اللجوء إلى الحماية»، أعمال ندوة: التصوّف وخطابات المتقف، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط 1، 2015.
- 10- حمدون بن محمّد الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان ببعض مناقب شرفاء وزان، دراسة وتحقيق محمّد العمراني، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، سايس - فاس، مطبعة سايس - رافيك، فاس، ط 1، 2011.
- 11- محمّد حجّي، الزاوية الدلائيّة ودورها العلمي والسياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 2، 1988.
- 12- الجيلالي كريم، مقالات في التصوّف الإسلامي، منشورات المجلس العلمي المحلي بسطات، ط 1، 2010.
- 13- عبد اللطيف الشادلي، التصوّف والمجتمع، نماذج من القرن العاشر الهجري، منشورات جامعة الحسن الثاني، 1989.
- 14- أحمد التوفيق: «من رابط شارك إلى رابط أسفي»، ضمن أعمال ندوة: أبو محمّد صالح المناقب والتاريخ، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، 1990.
- 15- محمّد المازوني، «رابط تيط من التأسيس إلى ظهور الحركة الجزوليّة»، ضمن الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط.

- 16- موجز تاريخ المغرب، إشراف وتقديم محمد القبلي، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2015.
- 17- ابن قنفذ، أنس الفقير وعزّ الحفير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط.
- 18- نفيسة الذهبي: "تاريخ أسفي من الحقبة القديمة إلى الفترة المعاصرة"، منشورات مؤسسة دكالة عبدة للثقافة والتنمية، ط 1، الدار البيضاء، 2000.
- 19- محمد مفتاح، عن الخطاب الصوفي، مقاربة وظيفيّة، مكتبة الرشاد، ط 1، 1997.
- 20- منال عبد المنعم جاد الله، التصوّف في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1997.
- 21- دائرة المعارف الإسلاميّة المترجمة إلى العربيّة، العدد 9 من المجلد العاشر (د. ت).
- 22- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج 2، دار الجبل، بيروت، ط 14، 1996.
- 23- عبد الله التليدي: المطرب بذكر مشاهير أولياء المغرب، مطابع الشمال، طنجة، 1984.
- 24- عبد الإله جريد: الزاوية الكتانية، د. د. ع / ك. آ. ع. إ بظهر المهرار، فاس، جزآن، 1996 - 1997 (مرقون)، ج 1.
- 25- محمد المنوني، ورقات عن الحضارة المرينيّة، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 20، ط 2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996.
- 26- أحمد الوارث، الأولياء والمتصوّفة ودورهم الاجتماعي والسياسي في المغرب خلال القرنين 17 و18، أطروحة في التاريخ مرقونة، 1998، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بعين الشق، الدار البيضاء.
- 27- أحمد الوارث: الطريقة الجزوليّة، التصوّف والشرف والسلطة في المغرب الحديث، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2010.
- 28- عبد الله كنون: النبوغ المغربي في الأدب العربي، ط 2، بيروت، 1961.
- 29- عباس الجراري: وحدة المغربيّة المذهبيّة خلال التاريخ، درس حسني، مطبوعات الجمعية المغربيّة للتضامن الإسلامي، ط 1، 1976.
- 30- حسن جلاب، محمد بن سليمان الجزولي، مقارنة تحليليّة للكتابة الصوفيّة، تينمل للطباعة والنشر، مراكش 1993.
- 31- معلمة المغرب، مطابع سلا، 3011/9.
- 32- محمد القبلي، "مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين"، ضمن: مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، الرباط، دار توبقال، 1987.
- 33- إبراهيم القادري بوتشيش في: "ثقافة الوسطيّة في التصوّف السني بالمغرب"، ضمن كتاب: التصوّف السني بالمغرب، مجموعة من المؤلفين، سلسلة شرفات، رقم 27، منشورات الزمن، ط 2.
- 34- لطيفة الأخضر: الإسلام الطرقي دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنيّة، دار سراس للنشر، تونس، ط 1، 1993.
- 35- أحمد القطعاني، حراس العقيدة، ط 1، طرابلس الغرب 1999.

باللغة الفرنسيّة

- 1- Laroui (Abdellah: les origines sociales et culturelle du nationalisme marocain, (1830 - 1912) Maspero, Paris 1977, P228.
- 2- A. Cour: la dynastie marocaine des beni-wattas (1420 - 1554) Geuthner, 1920.
- 3- Basset (H (et Terrasse (H), «Sanctuaire et Forteresses Almohades, le ribat de Tit», Hesperis 1927.
- 4- Drague (G): Esquisse d'histoire religieuse du Maroc, paris ,1950.
- 5-Brunel René, Essai sur La Confrérie des Aissawa au Maroc ,1926.
- 6- Depont Octave et Coppolani Xavier, Les Confréries religieuses musulmanes, Archives des Sciences Sociales des religions
- 7- Rinn Louis, Marabouts et Khouan, Etudes sur L'islam en Algérie 1884.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com