

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجيلالي ليابس / سيدي بلعباس



كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: العلوم الإنسانية

شعبة : التاريخ

التواصل الصوفي للطرق الصوفية بين الجزائر وتونس خلال الفترة العثمانية " الطريقة الشاذلية نموذجاً "

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في التاريخ الحديث والمعاصر

إشراف الأستاذ الدكتور:

– محمد مكحلي

إعداد الطالب:

– يوسف بن حيدة

أعضاء لجنة المناقشة:

رئيساً	جامعة سيدي بلعباس	أستاذ التعليم العالي	أ.د. هلايلي حنفي
مشرفاً ومقرراً	جامعة سيدي بلعباس	أستاذ التعليم العالي	أ.د. مكحلي محمد
عضواً مناقشاً	جامعة وهران-1	أستاذ التعليم العالي	أ.د. محمد دادة
عضواً مناقشاً	جامعة سيدي بلعباس	أستاذ التعليم العالي	أ.د. عبد القادر صحراوي
عضواً مناقشاً	جامعة وهران-1	أستاذ محاضر -أ-	د. حمدادو بن عمر
عضواً مناقشاً	جامعة وهران -1-	أستاذ محاضر -أ-	د. محالد بوسيف

السنة الجامعية : 1437-1438هـ / 2016-2017م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر و عرفان

..أتقدم بجزيل الشكر إلى:

كل من مد لنا يد المساعدة لإنجاز هذا العمل

وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور:

"محمد مكحلي"

الذي أشرف على البحث بتوجيهاته ونصائحه القيمة ..

وإلى أساتذتنا أعضاء لجنة المناقشة

الذين تقبلوا بصدر رحب تقييم هذا العمل

يوسف بن حيدة



الإهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى:

الوالدين الكريمين

الأم العزيزة والأب الكريم ..

... كل إخوتي وأخواتي ،

كل الأصدقاء دون استثناء..

يوسف بن حيدة



المختصرات :

(1) باللغة العربية :

<u>إختصارها</u>	<u>الكلمة</u>
- ج1، ج2، ج3.....	- الجزء الأول ، الثاني ، الثالث
- ط1، ط2، ط3،.....	- الطبعة الأولى ، الثانية ،.....
- د،ت ، ط	- دون تاريخ طبع
- د،ر ، ط	- دون رقم طبعة
- أ، و ، ت	- الأرشيف الوطني التونسي

(2) باللغة الأجنبية :

-Revue Africaine.	-Rev,Afr .
-Office des Publications Universitaires .	-OPU.
-Archives Nationales de Tunisie	-A.N.T.

مقدمة



يعتبر التصوف مظهرا من المظاهر الدينية والفكرية التي ازدهرت في العالم الإسلامي ، حيث عرف امتدادا مشرقيا باتجاه بلاد المغرب ، وتطورا تنظيميا من المظهر النخبوي إلى الإتجاه الشعبي المؤسساتي بظهور الزوايا والطرق الصوفية، والتي استقطبت مختلف الشرائح الإجتماعية في الأرياف والمدن ، وأصبح موضوعها يشغل بال الكثير من الباحثين في مختلف الأقطار .

واكتست الحركة الصوفية أهمية بالغة بما مثلته من خصوصية في الفكر الإسلامي عموما والفكر المغربي بشكل خاص ، ومن توجهات عملية متميزة ، وانتشار خارج الحدود الجغرافية عبر روافد متعددة مثلتها قوافل رجال التصوف ومؤلفاتهم بما تحمله من تراث فكري وطرح جديد .

إذ يسجل التاريخ للكثير من الطرق الصوفية بروزها كعامل موحد بين الشعوب المغربية ، بعد أن غابت شروط التواصل الحضاري وتقلبت العلاقات والروابط بين الكيانات السياسية لشيوع الإنحطاط وارتفاع سدود العزلة ، فظهرت الفرق الصوفية كثقافة مشتركة تسمح على الأقل بالإحساس التفاعلي ووحدة الإنتماء .

وهل يمكننا الحديث عن الطرق الصوفية خلال العهد العثماني كالطريقة القادرية أو الشاذلية و الطرق الفرعية عنها كالشايبة وغيرها إلا كثقافة أوجسور ربطت الجزائر بالأقطار المغربية ، وساهمت في التفاعل بين تونس والجزائر والمغرب الأقصى عبر روافد متنوعة وخلال فترات متعددة وأبرزها الفترة العثمانية ، فالطريقة الشايبة كنموذج للدراسة قد تكون لها مساهمة في الإبقاء على روابط روحية وفكرية ، والشعور بالتواصل من خلال التراث الإسلامي وما تحمله من حلم بالوحدة المفقودة على سائر المستويات .

إن اختيار موضوع التواصل الصوفي الطريقي بين الجزائر وتونس الممثل في الطريقة الشايبة كنموذج للدراسة جاء انطلاقا من دوافع أبرزها :

1- إطلاعي على العديد من المصادر والمراجع التي تتناول التصوف والطرق الصوفية، والدور الذي قامت به زواياها في مختلف المجالات أثناء تحضير لي رسالة الماجستير في موضوع الطرق الصوفية في الجزائر وبلاد المغرب ودورها في نشر الوعي والإخاء والتضامن الإجتماعي ، مما ساعدني على التعرف أكثر على مساهماتها ونشاطها .

2- نقص الدراسات المتخصصة في الجانب الثقافي والتي تتناول الطريقة الشايبية والزوايا بالجزائر وتونس، وخصوصية العلاقات التي تجمعها بمنهج علمي وطرح موضوعي، وتركز جلّ الكتابات على الجانب السياسي باستثناء بعض ماتناوله الأوروبيون في تقاريرهم ومذكراتهم .

3- الرغبة في التعرف على مساهمات الطرق الصوفية في الفكر المغاربي، وآثارها السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية، ودورها في التواصل الحضاري بين الأقطار المغاربية خلال الفترة الحديثة، وإسهاماتها في زمن عرف انحطاطا وتراجعا حضاريا أمام تصاعد الخطر الصليبي على المنطقة والذي مثلته الهجمات الإسبانية والبرتغالية على السواحل، وظهور العثمانيين كمنقذين ومتصددين للخطر المسيحي، واستقرارهم بالمنطقة بعد ضمّهم للجزائر وتونس وتبعيتهم للباب العالي باسطنبول.

4- ظهور الطرق الصوفية كمظهر ميّز الحياة الفكرية والدينية للمجتمعات العربية الإسلامية، وبما مثلته من توجه فكري وسلوكي وانتشارها بشكل كبير، حتى صارت مناخا سائدا يتنفسه الجميع ومظلة يستظل بها الخاصة والعامة، فكان لابد من معرفة الأشكال والأساليب والمظاهر التي ظهرت بها في نشاطها وعلاقتها بالمجتمع والسلطة الحاكمة .

لهذه الإعتبارات وغيرها كان اختيار الموضوع الموسوم بـ :التواصل الصوفي للطرق الصوفية بين الجزائر وتونس خلال الفترة العثمانية -الطريقة الشايبية نموذجاً-

وقد حاولت في هذه الرسالة الكشف عن نشاط الطريقة الشايبية وتتبع مسارها بداية من نشأتها حتى تراجعها وأفولها، مع محاولة الكشف عن العوامل الحقيقية والخفية المرتبطة بحراكها الصوفي والإجتماعي ومظاهر التواصل بين أتباعها ومؤسساتها بالقطر التونسي والجزائري خلال الفترة العثمانية، من خلال الإجابة على جملة من التساؤلات العامة والجزئية في شكل إشكالية عامة نصها :

- ماهي المراحل التي مرّت بها نشأة الطريقة الشايبية والظروف التي أحاطت بانتشارها ونشاطها الصوفي والسياسي؟ وهل استطاعت أن تفرض وجودها بين الطرق الصوفية وأن تستقطب مختلف الفئات الإجتماعية؟ وما مدى مساهمتها في التفاعل بين القطرين من خلال منظومتها الصوفية ونظامها الطقوسي ونشاط شيوخها وزواياها؟ وكيف كان موقفها وعلاقتها بالأطراف المتصارعة بالمنطقة (الخطر المسيحي، السلطة العثمانية، والتواجد العثماني)؟ وهل مثلت الشايبية بديلا عن السلطة في حضورها الإجتماعي وحتى السياسي؟ أم كان حضورها فاشلا في تحقيق أهدافها وفرض سلطانها؟

وللإجابة على هذه التساؤلات اعتمدت منهجية عمل تنطلق من جمع مصادر ومراجع حول الموضوع والإستفادة منها انطلاقاً من خطة تقوم على منهج وصفي تحليلي ومقارن للأحداث التاريخية المرتبطة بمسار الحركة الشايية، وتكوين فكرة واضحة عن عناصر البحث، تتخللها استنتاجات في ثنايا البحث وخاتمته .

وقد قسمت هذه الدراسة إلى ستة فصول :

الفصل الأول عبارة عن فصل تمهيدي تحت عنوان الطريقة الشايية وخصوصيتها الصوفية قسمناه إلى ثلاثة مباحث، بدأنا المبحث الأول بالتعريف بالشيخ المؤسس نسبه ورحلاته العلمية والتكوينية، ثم المبحث الثاني تطرقنا فيه إلى مشروع الطريقة الشايية بإبراز الممارسات التي تقوم عليها من أذكار وزوايا وكرامات، إضافة إلى أماكن انتشارها والوسائل المستعملة في ذلك، وبعدها المبحث الثالث يتناول إمكانيات الطريقة ومواردها المادية والبشرية من إعانات وفتوح وهدايا، والدعامة القبلية الممثلة في القبائل الحليفة لها ودورها في تدعيم نشاطها.

أمّا الفصل الثاني فيتضمن أسس الطريقة الفكرية والعقدية ومقسم بدوره إلى ثلاثة عناصر أساسية، العنصر الأول يشتمل على علم الشريعة كخطاب صوفي استمده شيوخ الشايية من أقطاب التصوف المشاركة والمغاربة، وبما تضمنه من مرجعية سنّية وأخلاق صوفية، أما المبحث الثاني فيتناول علم الحقيقة وماتعلّق بها من أفكار وطروحات الفلسفة الباطنية، وأثر المدرسة الإشراقية الأندلسية في ذلك، ثم المبحث الثالث يشتمل على مكونات الطريق الشايي وعناصره من الشيخ إلى المرید، والمراحل التي يقطعها السالك كالمقامات والأحوال والمعرفة الذوقية، وبعده المبحث الرابع كتحقيق لهذا التكوين الفكري مع إبراز شرعية الخطاب الشايي عن طريق الإجازة التي حصل عليها أحمد بن مخلوف .

وفي الفصل الثالث تناولنا الدور السياسي للطريقة الشايية وتأسيس الإمارة قسمناه إلى أربعة عناصر، في العنصر الأول العوامل المساعدة في تكوين الدولة الشايية وبعده مميزات وخصائص الإمارة الشايية من تنظيمات وما ترتبط بها في عهد مؤسسها عرفة الشايي، ثم المعارك التي خاضتها كمعركة باطن القرن والمنستير، لنتناول بعدها في العنصر الخامس سياسة حاكمها أبي الطيب الشايي الذي سقطت في عهده الإمارة، وموقفه من أطراف الصراع بالمنطقة وسياسته التي عجّلت بإجلاء أتباع الشايية عن القيروان، مع إبراز أهم الأسباب التي أدت إلى سقوطها.

ثم الفصل الرابع تحت عنوان السلطة العثمانية وعلاقتها بالشايية ويتناول بالتفصيل ثلاثة مباحث، في المبحث الأول تطرقنا إلى الإستقرار العثماني بالمنطقة ومصير الشايية بعد سقوط إمارتها، وتنقل

زعمائها وأتباعها بين تونس والشرق الجزائري ومنطقة الجريد، ثم في المبحث الثاني الإتجاهات التي عرفتھا الطريقة وانقسامها إلى تيار دعوي وآخر ثوري، وفي المبحث الثالث أهم المعارك التي خاضتها الطريقة بزعامة عبد الصمد الشابي وخلفائه ضد البايات المراديون، ودور القبائل في هذه الحروب لاستعادة مجد الإمارة المفقودة .

أمّا الفصل الخامس فيتناول علاقات الشايية بالفقهاء والطرق الصوفية الأخرى، في المبحث الأول علاقة الشايية بفقهاء القيروان وقسنطينة ونماذج من هذه المواقف الدينية، ثم في المبحث الثاني علاقتها بالزوايا الصوفية كالزوايا الغريانية والقشاشية وكذا زاوية خنقة سيدي ناجي، وزايا الجريد من قادية ورحمانية وغيرها، وأثر هذه العلاقات على مستقبل الشايية.

وفي الفصل السادس تناولنا امتدادات الشايية بين الأيتالين تونس والجزائر وصولاً إلى مرحلة التراجع والأفول، مع التركيز في المبحث الأول على التفاعل القيمي الذي ساهم فيه التيار الروحي استناداً إلى رسائل أحمد بن مخلوف مروراً بالنشاط الدعوي لمسعود الشابي وابنه علي بين سوف والجريد، وفي المبحث الثاني أبرزنا دور القبائل والتوجهات الثورية للطريقة وأثرها في الصراع والتواصل بين القطرين التونسي والجزائري، وفي المبحث الثالث متابعة نشاط شيوخ الشايية بالشرق الجزائري من خلال المؤلفات والآثار التي تركوها بالمنطقة، وموقف الدراسات المنقبية والنقدية من الطريقة، وأهيننا الفصل بالتطرق إلى مصير الطريقة والأسباب التي أدت إلى تراجعها وأفولها، أما خاتمة البحث فاشتملت على نتائج واستنتاجات .

هذا وقد اعتمدنا في هذا العمل على عديد المصادر منها المتخصصة وأخرى عامة، تمثل دراسات سابقة وأبرزها :

1- مخطوط مناقب أحمد التباسي الذي يحمل عنوان السلسلة التباسية، ألفه أحد أحفاد الشيخ أحمد التباسي في حدود نهاية القرن 12هـ/18م، وهذه النسخة ضمن رصيد مخطوطات المكتبة التونسية تحت رقم 18110، تتقاطع فيها سيرتان ذاتيان الأولى سيرة المؤلف ابن ميمون في رحلته لملاقة شيخه التباسي تلميذ أحمد بن مخلوف الشابي، والثانية تتناول سيرة الشيخ أحمد التباسي في رحلته لملاقة القطب بمكة ثم عودته إلى بلاد الجريد لينتصب شيخاً من شيوخ التربية، وقد اعتمدنا على المناقب في التعريف بمؤسس الطريقة الشايية أحمد بن مخلوف في رحلاته وإجازته، وسنده الصوفي، حيث التقى التباسي بابن مخلوف في مكة وعُدَّ أحد تلامذته، كما أمدتنا بمعلومات

متعلقة بدور أحمد التباسي وتطوعه لشيخه، وذهابه إلى تونس لتحصيل الإجازة، وكذا العراقيين التي واجهت الشبابي أثناء دعوته⁽¹⁾.

2- مجموع الفضائل في سرّ منافع الرسائل في بداية الطريق لأهل التحقيق: لأحمد بن مخلوف الشبابي (835هـ/1431م-893هـ/1492م) تحقيق مبروك السوسي، والكتاب هو عبارة عن مجموعة من الرسائل تقارب المئة رسالة كان أحمد بن مخلوف يبعث بها إلى مردييه سواء عن طريق المعرفة الشخصية أو المراسلة، جمعها أحدهم دون أن يذكر اسمه، استفدنا منها فيما تضمنته من خطاب فكري يبين مميزات الطريقة وأهم مبادئ السلوك الذي تنبني عليه الشايبة من شريعة وحقيقة ومبادئ يقوم عليها مذهبه الصوفي⁽²⁾، رغم ما يكتنف بعض الرسائل من خطاب صوفي غامض نظرا لخصوصيته الباطنية وما عرفه من تأثر بالفكر الأندلسي وأعلامه كابن عربي وابن سبعين .

3- "المؤنس في أخبار إفريقية وتونس" المؤلفه محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني المعروف (ب) ابن أبي دينار) (ت1110هـ/1698م)، اعتمدنا عليه في ماتناوله من روايات حول الصراع العثماني الإسباني وفي إيجازه عن نسب وأخبار عرفة الشايبي وأثناء تأسيسه للإمارة الشايبية بالقيروان⁽³⁾، وانتصاراته على الحسن الحفصي في موقعة باطن القرن (942هـ/1535م)، وموقعة المنستير سنة (947هـ/1540م)، وتناول سفر الحسن الحفصي إلى أوروبا طلبا للمساعدة بعد هزيمته من طرف عرفة الشايبي، ويبدو أن ابن أبي دينار كان متحاملا على الشايبية واعتبر سطوتهم على سكان المدن والقرى لاتقل في بعض الحالات على الخطر المسيحي⁽⁴⁾ وربما يرجع ذلك إلى أنه كان من أهل الحضر وناقم على الشايبية وحلفائها من القبائل البدوية .

وقد اعتمد العديد من المؤرخين التونسيين على ما كتبه ابن أبي دينار، فكان نقلا حرفيا في أغلب الأحيان مثل ما كتبه الوزير السراج (ت 1149هـ/1736م) في الحلل السندسية، ومحمد

(1). أبي علي الحسن بن ميمون، مناقب أحمد التباسي، مخطوط رقم 18110، دار الكتب الوطنية، تونس، ص20

(2). أحمد بن مخلوف الشبابي، مجموع الفضائل في سر منافع الرسائل في بداية الطريق لأهل التحقيق، دراسة وتحقيق السوسي مبروك، كلية الزيتونة للشريعة وأصول الدين، الجامعة التونسية، تونس، 1985، ص ص 6-7.

(3). أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني بن أبي دينار، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، طبعة الدولة التونسية، ط1، تونس 1286، ص152.

(4). توفيق البرشوش، القومية القطرية في تونس قبل الحماية، ضمن كتاب الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع، الملتقى الأول للجامعيين التونسيين والمصريين، تونس 12 - 17 أبريل 1978، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية بالاشتراك مع المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية القاهرة، ص 103.

مقديش(ت1229هـ/1813م) في نزهة الأنظار، وابن أبي الضياف (ت1291هـ/1874م) في كتابه إتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان .

4- تاريخ العدواني لمؤلفه محمد بن محمد بن عمر العدواني من أهل القرن الحادي عشر القرن (17م) كان من أهل البادية يعيش حياة متنقلة، قدم الكتاب وحققه أبو القاسم سعد الله، اعتمدنا عليه في موضوع حروب الشابية مع حكام تونس والجزائر وقبائل عديدة في تونس والجزائر كانت مرتبطة بها وأخرى كانت ضدها، وماتعلق بنشاط الشيخ محمد المسعود الشابي وابنه علي ورحلتهمابين الجريدوسوف، ويتميز العدواني في كتابته بالتعاطف مع الشابية انطلاقا من ثقافته الصوفية وماتعلق بها من كرامات وخرافات، حيث كان العدواني حسب سعد الله قادري الطريقة⁽¹⁾، يحفظ القرءان ويستدل بالآيات، إضافة إلى ذكره للأمثال والروايات الشعبية والتي جاءت في أغلبها باللهجة العامية، ويعتبر الكتاب مصدر أساسي في التأريخ للشابية والقبائل الداعمة لها وكذا علاقتها بالأترك، رغم ماينقص الكتاب من ضبط للحوادث والتواريخ.

5- القيروان والشابية(1450-1592) للمؤلف الفرنسي شارل مونشيكور(عاش ما بين 1873-1939)، وعمل إداريا أثناء الحماية الفرنسية لتونس وامتتهن مهنة المؤرخ، وقد شرع الكاتب في نشر فصول كتابه في "المجلة التونسية" ولم يتمكن من نشره كاملا، ونشره مجموعة من أصدقائه في سنة 1939، تحت عنوان: "دراسات قيروانية: القيروان والشابية (1450-1592)" تناول فيها نهاية الدولة الحفصية وظهور الإمارة الشابية⁽²⁾، وقد اعتمدنا على المؤلف المترجم من طرف محمد العربي السنوسي، في ثلاث مراحل تاريخية للطريقة:- مرحلة التأسيس بزعامة أحمد بن مخلوف الشابي، وأثناء تكوين الإمارة الشابية بزعامة عرفة الشابي وخصوصياتها، وبعد سقوط الإمارة وتفرق أتباع الشابية ونشاطهم ضد السلطة العثمانية، وقد اعتمد الكاتب على وثائق إيطالية وإسبانية وفرنسية وحتى عربية، لهذا يعتبر كتابه المرجع الأصلي لدراسة الإمارة الشابية في جميع أطوارها، مما يعطي العمل قيمة معرفية ومنهجية تاريخية، رغم تعارضه مع بعض الروايات والمصادر المحلية .

6- L.Feraud. Les harar seigneures des Hanencha :تناول فيها الباحث تاريخ قبيلة الحنانشة في خمسة أعداد من المجلة الإفريقية الصادرة بالجزائر سنة 1974، وتناول

(1). محمد بن عمر العدواني، تاريخ العدواني، تحقيق أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت، 2005، ص21.

(2). شارل مونشيكور، القيروان والشابية (1450-1592)، ترجمة محمد العربي السنوسي، دار نقوش عربية، ط1، تونس

فيها علاقة القبيلة بأحمد بن مخلوف الشابي، وانضمامها إليه، واستمرارية ولائها للطريقة أثناء فترة عرفة الشابي، باعتبار أنّ القبيلة تمثل أكبر دعامة للشايبية في نشاطها الحربي والدعوي والإقتصادي، متناولا أيضا خلافات القبيلة مع الطريقة، وماحدث بين عبد الصمد الشابي والمرابط عبد الحميد من تطور للخلاف إلى تفكك كونفدرالية الحنانشة⁽¹⁾.

7- "أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية"، مدخل لدراسة الطريقة الشايبية التي أقام على أسسها ابنه عرفة الشابي الدولة الشايبية بالقيروان سنة (942هـ/1535م) لعلي الشابي رئيس قسم علم الكلام والتصوف بكلية الزيتونة للشريعة وأصول الدين خلال تأليفه للكتاب سنة 1979، وهو من أحفاد الأسرة الشايبية، تتبع في دراسته مسار مؤسس الطريقة أحمد بن مخلوف الشابي بداية من ولادته ومرورا بمراحل تكوينه ورحلاته، كما تناول فلسفته الصوفية التي قامت عليها الطريقة الشايبية، وتكمن أهمية الكتاب في اعتماده على مخطوطات ووثائق تركها الشيخ أحمد بن مخلوف، لذلك يعتبر الكتاب المرجع الأصلي لدراسة الطريقة الشايبية ومؤسسها أحمد بن مخلوف الشابي ومميزاتها الفكرية والعقائدية.

8- "عرفة الشابي رائد النضال القومي في العهد الحفصي" للمؤلف علي الشابي، يؤرخ الكتاب لمؤسس الدولة الشايبية عرفة بن أحمد بن مخلوف وعلاقته بالقبائل وأطراف الصراع بالمنطقة، وسيرته كبطل قومي استطاع أن يجمع التونسيين في كيان سياسي وديني لمناهضة الخطر الخارجي الإسباني والمتحالفين معه من بقايا الحفصيين، وبدا الكاتب مدافعا عن هذا الكيان رغم ما عرفته الطريقة من تراجع بعد سقوط إمارتها، ومعتبرا أنّ هذه التجربة تعتبر من التجارب الرائدة في التاريخ التونسي لتغلغلها بين فئات المجتمع، واعتمدنا على الكتاب في التعريف بمؤسس الإمارة الشايبية عرفة الشابي وحروبه مع الحفصيين والإسبان، إضافة إلى مكونات جيشه من القبائل ودورها في نشاط الطريقة، والكتاب يكتسي أهمية بالغة ترجع إلى اعتماد المؤلف على مخطوطات ووثائق بمكتبته منها كتاب: "الفتح المنير في التعريف بطريقة الشايبية ومارئوها به الفقير" لمحمد المسعود بن محمد بنور الشابي (970هـ/1562م-1028هـ/1618م)، و"الدرّالفائق في علم الطريقة والإشارات إلى الحقائق"، لذا يعتبر مرجعا هاما في دراسة الدولة الشايبية خلال عهد عرفة الشابي.

(1).Feraud(CH), *Les hrare seigneurs des Hanancha*, Revue Africaine,N18 .1874.pp146,159

9- "تاريخ الشايبة خلال العهدين الحفصي والعثماني" لمؤلفه علي الشابي والصادر عن دار نقوش عربية في طبعته الأولى 2015، وبمساهمة جمعية الشابي للتنمية والثقافة الإجتماعية ، والكتاب جمع كل ما تعلق بالطريقة منذ نشأتها في أواخر العهد الحفصي إلى مراحل تراجعها في أواخر العهد العثماني، وتضمن كل ما نشره الكاتب عن الشايبة سابقا مع بعض الإضافات، وقد أمدنا بمعلومات عن نشاط الطريقة كما أفدنا منه فيما يتعلق ببيت الشريعة ونشاطها الصوفي، وحاول الكاتب أن يبرز دور الشايبة في إفريقية والجزائر والعوامل الحقيقية الظاهرة والخفية المرتبطة بنشاطها، مع ما يتضح في الدراسة من دفاع عن الطريقة وشيوخها بحكم انتمائه الأسري، وللكتاب مقالات نشرهما بالمجلة التاريخية المغربية في أعداد مختلفة منها مقال بعنوان: "مصادر جديدة لدراسة تاريخ الشايبة" تضمن الدراسات والوثائق المتعلقة بالطريقة، مع محاولة تحليلها وإبراز أهميتها في التعريف بنشاط الطريقة وشيوخها، ومقال بعنوان: " أمير القيروان :محمد بن أبي الطيب الشابي (949هـ/1542-1557/965م)" يتناول فيه مرحلة هامة من مراحل الإمارة الشايبة وأهم التطورات التي واجهها بن أبي الطيب أثناء توليه إمارة القيروان وبعد سقوطها، وعلاقته بأطراف الصراع بالمنطقة من إسبان وحفصيين والعثمانيين، ومقال آخر بعنوان : " العلاقات بين الشايبة والأتراك العثمانيين بين أواخر القرن السادس عشر ونهاية القرن السابع عشر"، اعتمدنا عليه في ما تعلق من صراع وحروب بين الشايبة بزعامة عبد الصمد الشابي وخلفائه ضد البايات المراديون وأثر ذلك على استمرارية الطريقة . إضافة إلى مصادر أخرى ومراجع لا تقل أهمية عما سبق اعتمدنا عليها بشكل أساسي أو ثانوي في موضوع البحث ذكرتها ضمن قائمة البليوغرافيا .

وقد واجهتني مجموعة من الصعوبات في إنجاز البحث منها :

- نقص المادة العلمية المتخصصة حول موضوع الشايبة، ما عدا الكتابات التي أحيها أفراد الأسرة وخاصة علي الشابي، ولعل ذلك راجع إلى التراجع الذي عرفته الطريقة وأفولها في فترة مبكرة، مما أدى إلى نقص الآثار والمدونات التي تناولتها بالتفصيل مقارنة بطرق أخرى كالفقارية والشاذلية والرحمانية والتيجانية .

- تركز جلّ الكتابات الخاصة بالطرق الصوفية حول الجانب الطقوسي العقائدي والديني وما تعلق بها من ممارسات، وقلة المواضيع التي تناولتها من الجانب التاريخي ودورها الاجتماعي والسياسي، مع

مايكتنف بعض المفاهيم والمصطلحات الصوفية من تعقيدات وغموض خاصة التصوف الباطني والفلسفي .

- صعوبة تناول مثل هذه المواضيع الحساسة بشكل تحليلي ومعتمق نظرا لطابعها الديني، وما يستوجبه من سعة اطلاع وقدرة على فهم مختلف الجوانب، وجرأة على مستوى الطرح، خاصة إذا تعلق الأمر بمسائل عقائدية، والتجاذب الحاصل بين تيارات التصوف والفقهاء في المسائل المتعلقة بالشرعية والحقيقة .

هذا وإن كانت هناك نقائص في البحث، فقد حاولت قدر الإمكان تفاديها، محاولا الموازنة بين الأفكار وتنظيمها انطلاقا مما توفر من مادة علمية وجهد، فما كان من توفيق فمن الله وحده وما كان من خطأ أونقص أونسيان فمن نفسي ومن الشيطان .

الفصل الأول



نشأة الشاوية وخصوصيتها الصوفية

✓ أولاً: الشيخ المؤسس وتكوينه
الصوفي.

✓ ثانياً: المشروع الشبابي وامتداده
الصوفي.

✓ ثالثاً: إمكانات الشابية ومواردها
المادية والبشرية.

أولاً: الشيخ المؤسس وتكوينه الصوفي :

تنسب الطريقة الشابية إلى مؤسسها الشيخ أحمد بن مخلوف المولود ببلدة الشابة* حوالي سنة (835هـ/1431م)⁽¹⁾، وبها نشأ وترعرع وتلقى تعليماً أولياً، ليقوم بعدها برحلات علمية وسياحة صوفية، وقد ارتبط اسمه بالبلدة التي ولد بها ونشأ فأصبح يطلق عليه لقب الشابي⁽²⁾، والتساؤل المطروح حول نسبه ومن أين تنحدر أسرته؟ وماهي مراحل تكوينه العلمي والصوفي؟

أ) إشكالية النسب أو الحاجة إلى نسب رفيع:

وردت اختلافات حول نسب أسرة الشابي وأصولها القبليّة، وتعددت الآراء حولها، مما يبرز الصعوبة التي وجدها أصحاب السير والتراجم في تحديد شجرة دقيقة لنسبه، مما فتح مجال الإحتمالات واسعا أمام تعدد الروايات .

ومن بين الآراء التي سنوردها ما يذكره بن أبي دينار في معرض حديثه عن عرفة الشابي بأنه " من ذرية الشيخ سيدي نعمون وهو جدّ الشابين دفين الشابة"⁽³⁾، ونحنا نحوه في هذا الطرح كل من الوزير السراج في كتابه الحلل السندسية الذي اعتمد بشكل كبير على ابن أبي دينار في تأليفه، وكذا مقديش في كتابه نزهة الأنظار⁽⁴⁾ .

* مدينة تقع على الساحل الشرقي للبلاد التونسية، والموجودة بضاحيتها الصبية عند مدخل شبه جزيرة برج خديجة، بين سوسة وصفاقس، يتواجد بها ضريح سيدي نعمون، الذي مثل رمزا للتباهي خلال القرن الخامس عشر، مونشيكور، المصدر السابق، ص40.

⁽¹⁾. وقد توفي الشيخ حوالي (898هـ/1492م) عن حياة الشابي أنظر: علي الشابي، العارف بالله أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية، (مدخل لدراسة الطريقة الشابية التي أسسها ابنه عرفة الشابي الدولة الشابية بالقيروان سنة (942هـ/1535م)، الدار التونسية للنشر، تونس 1979، ص22 وما بعدها.

⁽²⁾. نفسه، ص22.

⁽³⁾. بن أبي دينار، المصدر السابق، ص152

⁽⁴⁾. تتكرر نفس العبارة عند المؤلفين الذين نقلوا عن ابن أبي دينار: " وقام عليه بالقيروان الشيخ عرفة من أولا نعمون، وهو جد الشابين"، أنظر: محمد بن أحمد الأندلسي الوزير السراج، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، ج2، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985، ص204. أيضا: محمد مقديش، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، ج1، تحقيق علي الزواري، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، ط، بيروت، 1988، ص607، وقول بن أبي الضياف: "والشيخ نعمون الذي نسب إليه أحمد بن مخلوف يتواجد ضريحه بقرية الشابة"، أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ج1، النشرة 2، الدار التونسية للنشر، تونس، 1976، ص244.

ويرى فيرو في دراسته عن الحنانشة أنّ الشايين ينتسبون إلى أولاد مهلهل المنحدرين من الكعوب من بني سليم، ويُرجع ذلك إلى العلاقة النسبية التي تجمعهم، وكذا إلى التقارب الذي عرفته الشابية مع قبيلة الحنانشة، حيث كان استقرارهم في آخر المطاف بالشابية، التي ارتبط اسمهم بها، ومنذ ذلك الوقت أصبحوا يعرفون بالشايين⁽¹⁾.

في حين نجد أنّ هذا الطرح فنّده دراسة علي الشابي مؤرخ الطريقة، حيث ينفي العلاقة بين أولاد مهلهل والشابية مبينا بأن الظروف التي عرفتها كل من الشابية وقبيلة أولاد مهلهل قد ترجع إلى التشابه بينهما في المهام والأدوار خلال القرن التاسع الهجري، إضافة إلى المكانة التي تمتعت بها القبيلة وعلوّ شأنها⁽²⁾.

وذهب المؤرخ إبراهيم خريف في كتابه "المنهج السديد في تاريخ الجريد" إلى أنّ أسلاف الشابية ينحدرون من الشابة استقروا بها في أواسط القرن الثامن قادمين إلى إفريقية من بلاد الأندلس عندما تغلّب السلطان أبو الحسن المريني عليها سنة (748هـ/1347م)، واستوطنوا بعدها بلاد القيروان ثم تأثّل مجدهم وقوي شأنهم فانتقلوا إلى الشابة ومكثوا بها واتخذوها وطناً لهم⁽³⁾.

وحسب رواية كل من دويون وكوبولاني فإن الشايين ينحدرون من سلالة أحمد بن ناصر الدرعي شيخ الطريقة الناصرية بعد قدومه من المغرب واستقراره في الشابة، ومن ثمّ أصبح يعرف أصحابه بالشايين، مستندين إلى إجازة شيخ الطرية الناصرية المؤرخة في 14 فيفري 1950 لشيخ "بيت الشريعة" بورقعة بن جدّ والشابي (ت 1188هـ/1774م)⁽⁴⁾.

ورغم ماتمله هذه الإجازة من دليل يثبت الإنتساب الصوفي لأحد شيوخ الشابية إلى الطريقة الناصرية إلا أنّ هذا لا ينطبق على نسب القرابة، ولا يصل إلى السلف من شيوخ الشابية في علاقتهم بالناصرية، وماتضمنته الوثيقة من إجازة صوفية دون القرابة الأسريّة⁽⁵⁾.

(1). Feraud , **op,cit**,pp22,32.

(2). الشابي، أحمد بن مخلوف الشابي، ص 27.

(3). إبراهيم خريف، المنهج السديد في التعريف بقطر الجريد، العربية للإعلام والتسويق، تونس، د، ت، ص 27.

(4). Octave Depont et Xavier Coppolani, **les confréries religieuses -**

musulmanes, Typographie Etlthographie, Adolphe, Jourdan, Libraire éditeur, Alger, 1897.p482.

(5). الشابي، أحمد بن مخلوف الشابي، ص 28.

أما الرواية المتداولة فتتمثل في انتساب الأسرة الشابية إلى قبيلة هذيل، وهذا ماذهب إليه العديد من المؤلفين ومنهم السنوسي في كتابه "مسامرات الظريف بحسن التعريف"⁽¹⁾، ومؤلف كتاب: "درة الحب في تاريخ أعيان حلب" في ترجمته لابن ميمون، مبرزا نسب ابن مخلوف إلى قبيلة هذيل⁽²⁾، وفي رواية العدواني نجدتها واضحة ومتصلة عند التطرق إلى نسب المسعود الشابي حيث يرجع إلى هذيل بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽³⁾.

ويكتسي الإنتساب الشريف أهمية للشابي باعتباره أحد أقطاب التصوف، واستمرارية لما عرفه شيوخ الطرق السابقون في انتمائهم إلى البيت النبوي، حيث يعتبر أحد الركائز والأسس التي تبنى عليها مشروعية الطريقة الصوفية، ولنا في هذا المجال أمثلة كثيرة، حيث تتداول كتب المناقب التي ترجمت لشيوخ التصوف انتماءهم الشريف، ومنهم الشيخ أحمد الرفاعي (ت 578هـ / 1182م)* الذي ينسب إلى الحسين بن علي رضي الله عنه من ناحية أبيه، ومن ناحية أمه إلى الحسن رضي الله عنه ولذلك سمي بـ (أبي العلمين)⁽⁴⁾.

(1). أبي عبد الله محمد بن عثمان السنوسي، مسامرات الظريف بحسن التعريف، تحقيق وتعليق، محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، ج1، ط1، بيروت، 1994، ص37؛ مونشيكور، المصدر السابق، ص40.

(2). ومنها قوله: "وكان شيخ شيخه سيدي أبي العباس أحمد بن مخلوف الشابي الهذلي": رضي الدين محمد بن إبراهيم بن يوسف الحلبي (ت 908هـ / 1502م)، درّ الحبيب في تاريخ أعيان حلب، ج1، القسم الأول، تحقيق محمود حمد الفاخوري، يحيى زكريا عيارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1972، ص ص 952، 953.

(3). "أحمد بن مخلوف بن علي بن محمد بن مساعد بن سليمان بن مروان بن عبد الغني بن حسن بن أحمد بن حميد بن ليث بن عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد العزيز بن سهم بن هنين بن تانير بن داوود بن هذيل بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود". العدواني، المصدر السابق، ص ص 110-111؛ أيضا:

Salah ALouani, Arab et wilaya dans l'intérieur de L'ifriqiya entre le VI^e/XII^e et le XII/XVIII^e Siècles, Introduction de Pierre Guichard, Imprime par Bookwell Oy, Finlande, 2010, p157.

* أبو العباس أحمد بن أبي الحسن علي بن أبي العباس الرفاعي ولد سنة (512 هـ / 1118م) بجزيرة عبيدة بالبطحاء قرب واصل في البصرة، هاجر من مكة إلى المغرب واستقر به، ثم إلى مكة واستقر بها، تنسب إليه الطريقة الرفاعية، أنظر: أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق، إحسان عباس، م1، دار صادر، بيروت، 1978، ص ص 167، 170؛ يوسف ابن إسماعيل النهائي، جامع كرامات الأولياء، ج 1، تحقيق ومراجعة إبراهيم عطوة عوض، مركز أهل سنت بركات، ط3، الهند، 2001، ص ص 119-120 أنظر أيضا: أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (بن الملقن)، طبقات الأولياء، تحقيق نور الدين شريه، مكتبة الخانجي ط1، 1994، ص 93 وما بعدها.

(4). ابن خلكان، المصدر السابق، ص 172.

ويبدو أنّ الإلتواء الشريف كان ضالّة العديد من المتصوفة، فقد كان الشيخ أحمد البدوي (ت 675هـ، 1276م) *أثناء رحلته يحمل معه كتابا فيه إثبات نسبه ليكون بمثابة تعريق ذاتي له، يثبت به للملأ حَسْبُهُ ونسبه وصلته بالنبي عليه الصلاة والسلام، ولذلك تجد الذين كتبوا حول أحمد البدوي يعتبرونه غنيّ عن هذا التخريج باعتباره عربي أصيل ينحدر من نسب شريف تنتهي شجرته إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه (1).

ولا يختلف عنه الشيخ أبي الحسن الشاذلي (ت 656هـ/1258م) * حيث يعرفه صاحب كتاب المفآخر العليّة في المآثر الشاذلية بأنّه: "الشريف الحسين النسيب إلى الحسين تنتهي شجرة نسبه إلى أبي علي الحسن بن علي بن أبي طالب، ابن فاطمة الزهراء" (2).

ولعل هذه النماذج الصوفية التي ارتبطت نسبا بالبيت النبوي جعلت بعض المؤرخين يحذون حذو كتب المناقب والتراجم، حيث أكّدت على نسب أحمد بن مخلوف لقبيلة هذيل، ومنه لُقّب بالهذلي (3)، والهلديون وفدوا إلى إفريقية مع الجيش الفاتح، واستنادا إلى تاريخ العدواني الذي ترجم له

* ولد أحمد البدوي: في مدينة فاس (596 هـ/1199م) من أسرة عربية علوية النسب، تعلم الفروسية وعكف على العبادة وانتقل إلى مصر (طنطا) وإستقر بها، إلى أن توفي بها وتنسب إليه الطريقة البدوية ذات الراية الحمراء، أنظر عنه: النبهاني، المصدر السابق، ص 170؛ عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، ص ص 170-172.

(1) ينتهي نسبه إلى جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين علي الأصغر بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أنظر: ابن الملتن، المصدر السابق، ص 94؛ رحمة بورقية، رحلة التصوف، سيدي أحمد البدوي من فاس إلى طنطا، التواصل الصوفي بين مصر والمغرب، تنسيق عبد الجواد السقاط وأحمد السليماني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2000، ص 71.

** هو علي بن عبد الله بن عبد الجبار: من مواليد غمارة بالرّيف المغربي عام (593هـ الموافق ل 1196م) ينسب إلى أسرة الأدراسة، درس بفاس ولقي الشّيخ أبا مدين شعيب، وعبد السلام بن مشيش، وقام بجولة علمية إلى العراق، وتكون تكوينا صوفيا، ساعده على تأسيس الطريقة الشاذلية راجع عنه: أحمد بن محمد بن عياد الشافعي، المفآخر العلية في المآثر الشاذلية، إعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2004، ص 14؛ زكية زوانات، الطريقة الشاذلية بين نشأتين، التواصل الصوفي بين مصر والمغرب، المرجع السابق، 2000، ص 16؛ عبد الغني قاسم، المرجع السابق، ص 174.

(2) الشافعي، المصدر السابق، ص 13.

(3) الشاذلي، أحمد بن مخلوف، ص 23.

فيرو فإنّ انتساب الشابين للهدليين هو الذي جعل قبيلة الحنانشة تناصر الأسرة الشابية للرابطة التي تجمعهم⁽¹⁾.

كما تعتبر هذيل من القبائل البائدة الضاربة في عمق التاريخ، وهي قبيلة عربية مضرية تنحدر من هذيل مدركة بن إلياس، ورغم غياب معلومات مفصلة عن هجرة الهدليين إلى إفريقية، إلا ما ذكره ابن خلدون عن بطن من هذيل وفدوا من الحجاز رفقة قبيلة بني هلال إلى بلاد المغرب في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري)، ثم استقرت بين البحر وباجة وامتزجت في القرن الرابع عشر هناك بهوارة حيث صارت اليوم تعدّ في قبيلة هوارة البربرية⁽²⁾، وكان لهذا البطن من هذيل تنقلات خلال الفترة الحفصية إلا أن استقر بهم المقام في منطقة تلمسان والساحل التونسي⁽³⁾.

ويبدو أنّ تضارب الروايات حول نسب الشابين يطرح إشكالا حول تحديد النسب الحقيقي للأسرة، ويجعل الباب مفتوحا أمام التأويلات، رغم التوافق حول انتسابهم لقرية الشابة الساحلية التي استقروا بها، واشتهروا بهذا اللقب بين معاصريهم وظلّ يطلق عليهم وعلى أبنائهم حتى يومنا هذا، ويكاد يكون مختصا بهم دون غيرهم من سكان الشابة.

ولعل أهمية النسب بما يمثله من مرجعية صوفية، وركيزة أساسية في تأسيس المشيخة وتكوين الطريقة جعلت الكتب المنقبية تؤكد على الإنتماء الشريف للأسرة تأسيسا بالطرق الصوفية، وبحثا عن نفوذ وكسب هيبه على الأتباع بما يحفظونه من شجرة النسب الشريف، وعلى خطى كتب المناقب، ومؤرخي الأسرة مثل علي الشابي الذي جمع الآراء المتعددة مستندا إلى أرشيف الأسرة من المخطوطات المتوفرة لديه⁽⁴⁾.

(1). (Feraud,(CH) ,**Kitab ELAdouani ou le Sahara de Constantine et de Tunis**,Extrait du Recueil des notices et memoires de la societe archeologique la province de constantine, Constantine,1868,p :133.

(2). ألفرد، بيل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت، 1987، ص435.

(3). عبد الرحمان بن خلدون، تاريخ بن خلدون، المسمى بديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن: حاده، ومراجعة: سهيل زكار، ج6، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص28.

(4). الشابي، أحمد بن مخلوف، ص ص 26، 30.

ومن هنا مثل النسب الشريف استكمالاً لمشروع تأسيس الطريقة من طرف أحمد بن مخلوف وتدعيم النشاطه وتوسيع النفوذ به كسب العديد من الأتباع والمريدين، والتمكين له وللأسرة من بعده وتسهيل عملية نشر الطريقة .

ب) رحلاته في المجال وأثرها في تكوينه الصوفي :

نشأ مؤسس الطريقة أحمد بن مخلوف ببلدة الشابية، وكان عليه أن يتعامل كغيره من أقرانه مع واقع الحال، حيث دخل الكتاب كغيره من الصبية، وتيسر له حفظ القرآن الكريم، وطلباً لاستزادة العلوم قرّر الرحلة في طلب العلم وتحصيله، بعيداً عن قريته الصغيرة وما ينقصها من تأطير علمي وقلة للعلماء، وغادر الشابية في رحلة علمية متعددة الإتجاهات لتحصيل العلوم .

1) من الشابية إلى تونس وقصور الساف:

انتقل أحمد بن مخلوف من الشابية إلى تونس لاستكمال مساره التعليمي، وحسب الروايات فإن بداية الرحلة كانت سنة (853 هـ/1449م) حيث كان قد بلغ من العمر تسعة عشر سنة، ومكث بها في طلب العلم أعوام⁽¹⁾.

وتتميز هذه المرحلة من حياة ابن مخلوف بالغموض، رغم ما تمثله من أهمية في مسار التكويني باعتبارها مرحلة تعليمية مكث خلالها الشيخ بتونس مدة طويلة، ويرجع ذلك إلى المصادر التي لم تتناولها بالتفصيل ما عدا بعض الإشارات المتناثرة التي ذكرت بأن ابن مخلوف كان يتردد على دروس العلم بالمدينة دون تحديد للمكان⁽²⁾.

وقد تطرق علي الشابي في دراسته عن أحمد بن مخلوف إلى أهم شيوخه الذين تتلمذ عليهم، وأهم العلوم التي حصلها معتمداً في ذلك على الإجازة التي حصل عليها الشيخ، ورواية الأسرة التي تذكر بأن ابن مخلوف قد درس بالمدرسة المستنصرية ومن بين الشيوخ الذين تتلمذ عليهم :

- الشيخ محمد بن قاسم الرّصاع⁽³⁾، والشيخ محمد القسنطيني (ت 875 هـ / 1470م)

(1). لم يذكر النبال التاريخ بالضبط وإنما اقتصر ذكره على انتقاله إلى تونس في أواخر القرن التاسع للهجرة، أنظر: محمد البهلي النبال، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، دار آفاق برسبيكتيف للنشر، ط2، تونس. 2013، ص 193؛ وحسب رواية علي الشابي فإن مدة الإقامة كانت حوالي ثماني سنوات امتدت حتى سنة (861 هـ/1456م): الشابي، أحمد بن مخلوف، ص 39.

(2). النبال، المرجع السابق، ص 193 - 194.

(3). هو محمد بن أبي القاسم بن أبي يحيى بن أبي الفضل بن محمد الرصاع الأنصاري التلمساني، ثم التونسي وعرف بالرّصاع لأنّ جدّه الرابع كان يصنع المنابر ويرصعها، تولّى قضاء الجماعة، والإمامة والخطابة بجامع الزيتونة، أخذ عن جماعة ابن عرفة والبرزلي

ومحمد البيدرومي (ت 861 هـ / 1456م)، وأحمد القسنطيني (ت 864 هـ / 1459م)، وأحمد القلشاني (ت 863 هـ / 1458م) ⁽¹⁾.

ومن أهم العلوم التي درسها في الفقه "مختصر الشيخ خليل"، و"التهذيب" للبرادعي، و"رسالة أبي زيد القيرواني"، و"كتاب ابن الحاجب الفرعي"، وفي فروع الفقه (جامع الأمهات)، و"مختصر الجلاب"، و"الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق ابن عرفة الوافية" للرّصاع، وفي الحديث "كتاب الموطأ"، و"صحيح البخاري"، و"عمدة الأحكام" لعبد الغني المقدسي الجماعيلي، وفي المدح النبوي (الشقراطية) للشقراسي التوزري، و"البردة" للبوصيري، و"تذكرة المحبين في أسماء سيّد المرسلين" للرّصاع، و"تحفة الأخبار في الصلاة على النبي المختار" للرّصاع، وفي التصوف: "شرح وصيّة الشيخ محمد ظريف" ⁽²⁾.

ورغم ما تحتاجه هذه المعلومات من تأكيد أمام غياب تنوع المصادر التي تناولت هذه المرحلة، والتي تؤرخ للنشاط العلمي والمسار التكويني لابن مخلوف، خاصة وأنّ هذه العلوم المذكورة انفرد بها علي الشابي بالتفصيل دون غيره من الكُتاب إلا أنّ هذا لا ينفي حصول الشيخ على علوم متنوعة، نظراً لما تميزت به المرحلة من نشاط علمي وازدهار ثقافي وتكوين يحتاجه الشيخ لمواجهة التحديات الدعوية، إضافة إلى تنوع خطاب الشايبية الذي تناول العديد من الجوانب الخاصة بالشريعة والحقيقة والخوض في الجانب الباطني الذي اقتصت به المدرسة الأندلسية، وما حمله من رصيد فكري جعل الشايبية تواجه معارضة كبيرة من فقهاء القيروان ⁽³⁾.

وأبي قاسم العبدوسي، له مؤلفات كثيرة، ولي قضاء المحلّة ثم قضاء الأنكحة ثم الجماعة، كان إماماً بالزيتونة تصدر للإفتاء، أنظر: محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ج2، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1982، ص ص 358-359؛ أحمد بابا التمبكتي، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، تعليق عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ط1، طرابلس، 1989، ص ص 560-561.

(1). الشابي، أحمد بن مخلوف، ص ص 33-35.

(2). نفسه، ص ص 36-37.

(3). عن علاقة ابن مخلوف بالفقهاء أنظر الفصل الخامس: ص ص 182، 183.

كما كانت لابن مخلوف اتصالات بشيخ الطريقة العروسية أحمد بن عروس الهواري* (ت 868هـ/1463م) خلال تواجده بالمدينة، وأخذ عنه مبادئ الطريقة العروسية الملامتية**، وهذا ما يبرز ارتباط الشايبة في سندها وأصولها بالطريقة العروسية، وفي منطلقاتها من تجربة شيخها⁽¹⁾.

ويبدو أنّ الفترة التي قضاها ابن مخلوف بتونس تعتبر طويلة ومفيدة، حيث أفاد من مختلف العلوم، غير أنّه اضطر إلى مغادرتها مُكرها بسبب ضربه لأحد جنود السلطان الحفصي أبي عمرو عثمان الحفصي (حكم سنة 839هـ/1435م - 893هـ/1487م) -، فأخبر الجندي السلطان، فأرسل هذا الأخير إلى شيخ ابن مخلوف يخبره عن الحادثة ويطلب منه تعزيز تلميذه، فما كان من شيخه إلا أنّ طلب منه مغادرة المدرسة حفاظا على علاقته بالسلطان⁽²⁾.

* يعتبر الشيخ أحمد بن عروس أحد أقطاب التصوف، نشأ بقرية المراتين في وادي الرمل بأقصى جنوب الوطن القبلي، درس في مدرسة القيروان، ثم سافر إلى المغرب ليستزيد من العلوم، ولما عاد إلى إفريقية ظهرت على يديه كرامات ساهمت في استقطاب الأتباع حوله، صدرت عنه تصرفات غريبة جعلت الفقهاء يعلنون العداء ضده، أمّا تأسيس طريقته فكان ما بين سنة 1460، 1450م)، ولما توفي أصبحت له شهرة في تونس وترك أتباعا وطريقة صوفية انتشرت في شمال إفريقيا، وقد عرفت الطريقة تطورا نتيجة إصلاحات جذرية سنة 1795 من طرف الشيخ عبد السلام الأسمر فاقتن اسم السلامية بالعروسية، للتفاصيل أنظر عنه: النبهي، المصدر السابق، 636. (ذكر النبهي وفاته في: 870هـ / 1466م)؛ وأيضا: روبر برنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15، ج 2، ترجمة: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1988 ص 363؛ سبنستر منجهام، الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة عبد القادر البحراوي، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 1997، ص 145؛ لطفي عيسى، مغرب المتصوفة (الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي من القرن 10هـ إلى القرن 17م)، مركز النشر الجامعي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2005، ص 322، 323.

** طريقة صوفية تنتسب إلى مؤسسها الشيخ حمدون القصار (ت 271 هـ / 884 م) وقد سُمّوا بالملامتية لأنّ طريقتهم تقوم على ملامة النفس في كل الأحوال، كما تقوم على مجموعة من النواهي، وقد أفردهم بالكتابة الشيخ أبو عبد الرحمان السلمي في رسالته «أصول الملامتية»، وضمنها بأنه لا توجد لهم كتب مصنفة، ولا حكايات مؤلفة، وإنما هي أخلاق وشمائل ورياضات، للتفاصيل راجع: أبو العلا العفيفي، الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، منشورات الحمل، بيروت، بغداد، 2015، ص 15.

(1) محمد الكحلوي، الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2009، ص 255.

(2) اختلفت الروايات حول الحادثة، ففي رواية علي الشابي بأنّ أحمد بن مخلوف أثناء تردده على الشيخ بن عروس وجد في بيته رجلا ونساء بمحضرة فتغيّر في نفسه، ولكن الحادثة التي أدت إلى مغادرته تتمثل في قيامه بصفع أحد جنود السلطان الحفصي أبي عمرو عثمان، وأخبر الجندي الشيخ، فخاف من مكانته عند السلطان فطلب منه الشيخ المغادرة، وفي رواية أخرى أنّه من طلبه أحد الشيوخ، كما لم يذكر اسم شيخ ابن مخلوف في هذه الحادثة، للتفاصيل أنظر: الشابي، أحمد بن مخلوف، ص 41؛ وفي رواية النبال: أنّ الشيخ الذي طلب منه المغادرة هو ابن عروس بقوله: "ولما عرف السلطان الإعتداء من أحد أتباع الشيخ ابن عروس تغيّر الشيخ على تلميذه ابن مخلوف، وقال له يا ولدي حلفت أنّ الذي فعل هذا لا يعاشريني، فخرج ابن مخلوف باتجاه قصور الساف"، النبال، المرجع السابق، ص 194.

ومن تونس انتقل ابن مخلوف باتجاه قصور الساف⁽¹⁾ قاصدا الشيخ علي المحجوب (ت 859هـ/1454م)*، وكان ذلك حوالي سنة (862هـ/1457م)، واستقر في حضرة الشيخ يعمل في ضيعته بستانيا يغرس الأشجار ويسقيها، واستمر في عمله إلى أن أثمر غرسه، وأصبح يتمتع بتألق صوفي، وبدأت تظهر عليه مظاهر المشيخة، إلى درجة أن شيخه قال له ذات يوم: "شيخ ما يخدم شيخ"، وأرسله إلى القيروان⁽²⁾.

وتمثل هذه الرواية ببعدها الصوفي وصول المرید إلى الشيخ من أجل تعلّم مبادئ الطريق، ولكنها جاءت مختصرة تتضمن في ثناياها عنصر الكرامة والمفاجأة، وما حصل للمرید من ترقّي نتيجة خدمته لشيخه، وهذا من مميزات الرحلة الصوفية التي تكشف جوانب عديدة من طرف الرحالة المتصوف وأحواله بتعدد نماذجها وتفصيلها⁽³⁾.

2) الإنتقال إلى القيروان :

انتقل الشيخ أحمد بن مخلوف إلى القيروان غربا وفقيرا متجردا ظاهرا وباطنا، إلى انتهى به المطاف إلى الإستقرار بمسجد أبي عبد الله محمد الدرواني، ويصف مؤلف كتاب مجموع الفضائل ذلك بقوله: "دخل الشاذلي القيروان سنة (870هـ/1465م) فقيرا متجردا ظاهرا وباطنا وسكن في مسجد أبي عبد الله محمد الدرواني ولصلاحه عينه أهل الحي إماما فيه، ثم مؤدّبا بالكتاب هناك وأظهر براعة في التعليم جعلته محل إعجاب خاصة"⁽⁴⁾.

(1) الشاذلي، أحمد بن مخلوف، ص41، النبال، المرجع السابق، ص194، مونشيكور، المصدر السابق، ص40. ويحفظ برنشيكيك في توجه بن مخلوف لقصور الساف كما ينفي لقاءه بابن المحجوب بقوله: "إذا كانت رحلة بن مخلوف إلى قصور الساف صحيحة فإنّ الشيخ الذي توجه إليه ليس بن المحجوب بل هو علي بن أبي القاسم"، برنشيكيك، المصدر السابق، ج2، ص366.

*أبو الحسن علي المحجوب ابن الشيخ أبي الحسن علي، سُمي بالمحجوب لكثرة احتجابه عن الناس بقصور الساف، كان شيخ الطريقة والحقيقة، وقبره غربي قصور الساف، تنسب إليه كرامات خارقة انتهت إليه تربية المریدين، ومن أهم تلامذته محمد الزرمديني، وأبو الحسن علي الكزاي (أبو بغيلة)، وأحمد بن مخلوف الشاذلي، أنظر عنه: مقديش، المصدر السابق، ج2، ص290. أيضا: محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ج4، ص319.

(2) تختلف الروايات حول إرساله إلى القيروان فهناك من يرى مواصلة تعلمه، والبعض يرى قيامه بالمشيخة، أنظر: مونشيكور، المصدر السابق، ص41، أيضا: النبال، المرجع السابق، ص194-195؛ الشاذلي، أحمد بن مخلوف، صص42-43، نقلا عن الفتح المنير، صص62، 118.

(3) - الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، ج2، مطابع عكاظ، الرباط، 1990، ص649.

(4) بن مخلوف، مجموع الفضائل، صص366، 368.

وكان للمهمة التعليمية والتربوية التي اضطلع بها أحمد بن مخلوف، وقيامه بتحفيظ القرآن الكريم في مسجد الدرواني (بحومة الباي) للتلاميذ دور كبير في محبة الناس له، وعنايتهم به والعطف عليه، وبعد مرور فترة من الزمن واكتسابه ثقة السكان عُيِّن إماماً على المسجد، مما ساعده على التواصل أكثر مع سكان الحي بعد أن قام بمصاهرتهم، وتزوج بـ"أمّ العز" حوالي سنة (875هـ/1470م) ⁽¹⁾.

ويبدو أن الشهرة التي بدأ يتمتع بها الشابي كانت محفوفة بالمخاطر، فقد واجه صعوبات جمّة من طرف المتصوفة والفقهاء، ومع ذلك فقد استطاع أن يستقطب الناس لطريقته من المدن والبوادي ويجلب المريدين إلى زاويته رغم قلّة الإمكانيات ⁽²⁾.

كما ظل الفقر ملازماً له في حلّه وترحاله، وهذا ما أشار له تلميذه أحمد التباسي* (ت 930هـ/1524م) بقوله: ".. ومكثت عنده أياماً فإذا أنا به قليل ذات اليدين من الدنيا، وهو مثلذ في فقر متنعم بشكر" ⁽³⁾، وسرعان ما عرفت الفاقة تراجعاً أمام جهود أتباعه بجمعهم له الفتوح (الزكاة)، وساهم ذلك في امتلاك الشيخ لبقرات كان يرعاها ابنه عرفة الشابي منحها له مريدوه من الحنانشة ⁽⁴⁾، حيث عاش على الصدقات من الوافدين إليه من الأتباع، واستمر في نشاطه التعليمي والتربوي إلى أن أجمه في رحلته إلى الحج ⁽⁵⁾.

(1). نفسه، ص 68؛ النبال، المرجع السابق، ص 194؛ الشابي، أحمد بن مخلوف الشابي، ص 47.

(2). نفسه، ص 47.

*أبو العباس أحمد بن محمد المغربي التونسي المشهور بالتباسي بفتح المثناة الفوقية، وتشديد الموحدة، شيخ علي بن ميمون، أخذ الطريق عن أحمد بن مخلوف الشابي للتفاصيل أنظر: شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، م 10، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، و محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، ط 1، بيروت، 1993، ص 237.

(3) بن ميمون، المخطوط السابق، ص 20.

(4). وفي هذا الجانب يورد صاحب الفتح المنير عن عرفة الشابي قوله: "أثناء رعيي للبقرات كان لنا جار إذا مرّت ببابه البقرات رمت الزبل فيضربني، فألجأ إلى والدي أبكي، فإذا جنّ الليل جعل من القمح شيئاً ومن اللبن والزبدة وقال لي: امض إلى ذلك الرجل، فأقول في نفسي: هو يضربني وأنا أؤدّي له هذا، فلا أمشي إليه إلا كرها، قال الأمر إلى أن ورثنا الله داره لصبر الشيخ (أحمد بن مخلوف) على إذيته وحسن نيته"، أنظر: علي الشابي، عرفة الشابي رائد النضال القومي في العهد الحفصي، الدار العربية للكتاب، تونس ليبيا، 1982، ص 37، نقلاً عن الفتح المنير، ص 27.

(5). الشابي، أحمد بن مخلوف الشابي، ص 47.

3) رحلته إلى الحج واتصاله بشيوخ التصوف:

تقليدا للسلف، توجه أحمد بن مخلوف إلى مكة لأداء مناسك الحج ولقائه بالمشايخ، وكان ذلك في حوالي سنة (878هـ/1473م)⁽¹⁾، حيث رافقه في رحلته الروحية ناسكين آخريين من بينهم الشيخ عبد الوهاب الهندي* وواجهتهم صعوبات في طريقهم مرورا بطرابلس ومصر⁽²⁾.

وأثناء تواجده بمكة كانت له اتصالات بمشايخ التصوف، ومن أبرزهم الشيخ عبد الكريم اليماني**، حيث يذكر أحمد التباسي الذي كان مقيما في الروضة الشريفة لقاءه بالشيخين عبد الوهاب الهندي وأحمد بن مخلوف الشابي، ويصف هذا اللقاء بقوله: "وإذا أنا بالشيخ أستاذي عبد الكريم اليماني فقال له: غدا نلتقي بذرة أهل الهند المكرمة، وخليفة زهرة أهل الغرب المنعمة، فبعد صلاة الصبح قضينا أوردانا على ماكان من عادة، فإذا أنا بالشيخ يتبهرج وإلى باب الحرم يتبلج، وقام قائم على قدميه، وإذا أنا بالشيخ عبد الوهاب الهندي والشيخ أحمد بن مخلوف الشابي دخلا عليه فتعانقا الشيخان وجلسا يتحدثان، فأقام الشيخ الهندي وخليفته نحو شهر بالحرم الشريف، ثم انصرفا بعد تحقيق المعرفة بهما"⁽³⁾.

وقد أثمر اللقاء الروحي الذي جمع أحمد بن مخلوف بعبد الكريم اليماني بنفحات صوفية، ورغم أن الأدبيات لم تسعفنا بتفاصيل اللقاء وتطورات، إلا أن الكرامة كان لها حضور، حيث تفرّس الشيخ ابن مخلوف بأن زوجته وضعت في نفس الوقت مولودا، فأكد له اليماني ذلك، وأمره بأن يسميه عرفة تيمنا بالجبل⁽⁴⁾.

(1). نفسه، ص 55.

* لم ترد ترجمته بالتفصيل إلا فيما ذكره النبهاني بأن بن مخلوف يعتبر خليفة له، وتذكر الروايات بأن تصوفه كان يغلب عليه تصوف الهنود وهو الإبتعاد عن الدنيا ونشدان الخلاص، وكانت له سياحات صوفية حج مع ابن مخلوف، وصفه عبد الكريم اليماني بـ" ذرة أهل الهند المكرمة، توفي حسب بعض الروايات في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري، أنظر: النبهاني، المصدر السابق، ج 1، ص 322؛ بن ميمون، المخطوط السابق، ص 17؛ الشابي، تاريخ الشابية، ص 67.

** لم ترد ترجمته مفصلة إلا ما ذكره التباسي حول لقائه بابن مخلوف بمكة وانتفع منه بعلمه وكراماته، بن ميمون، المخطوط السابق، ص 17.

(2). للإطلاع أكثر على بعض الأحداث التي يذكرها علي الشابي في سفر الشيخ أحمد بن مخلوف أنظر: الشابي، أحمد بن مخلوف الشابي، ص 5؛ الشابي، تاريخ الشابية، ص 80.

(3). بن ميمون، المخطوط السابق، ص 19.

(4). مونشيكور، المصدر السابق، ص 41؛ الشابي، أحمد بن مخلوف الشابي، ص 55.

ويبدو أنّ هذه الرحلة المشرقية كان لها أثر كبير في تكوين ابن مخلوف وفرصة لتواصله بالعديد من العلماء وشيوخ التصوف، مما ساعده على الإطلاع على الكثير من المسائل الروحية، والتعرف عن كثب بخصوصيات التصوف وشروط المشيخة، لأنّ السفر بما فيه من شدائد وتجارب وتحصيل معارف يمثل مدرسة تكوينية يتعلم فيها المرید ويُتمّي فيها استعداداته الخلقية، ويطوّر مواهبه من خلال البحث على شيخ يوجهه في مسيرته الروحية، وقد عبّر الشيخ أحمد زروق (ت 899هـ / 1492م)* عن الهدف من رحلته بقوله: " طُفت مشارق الأرض ومغاربها في طلب الحق "(1).

كما يُمثل فرصة تمتد في الزمان والمكان يزداد معها مجال الصلاح عبر تقديم نموذج لسلوك متواتر عن مجموعة من العلماء والزهاد، ولقاء بالصالحين يجني منه الولي تكويناً صوفياً، ويحظى على أساسها باحترام الأتباع والمریدين.

4) عودته إلى القيروان وتصدره للمشيخة :

رجع الشابي إلى القيروان، وباشر الدعوة إلى الطريقة بشكل يختلف عن السابق، حيث كان شأنه قد ارتفع، وتكوينه الديني والعلمي قد ازداد أكثر، بما أظهره من مقدرة على الإقناع والتأثير وسرعة الإجابة، وحسب ماورد في مجموع الفضائل من قول: "حدثنا المبارك بن قاسم قال :حدثنا الشيخ الحافظ عبد الله الممري قال حدثنا جدي قال :أتيت مجلس الشيخ سيدي أحمد بن مخلوف الشابي فحضرته بالقيروان، فسئل المسألة التي يقرأ لها المفتي عدّة كتب فأجاب عنها في أول وهلة من غير تأمل ولا نظر"(2).

* اسمه الكامل أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي والمعروف بزروق نسبة إلى جده ولد سنة (846هـ / 1442م) بالقرب من تازة بالمغرب الأقصى، وهو فقيه مالكي، ومن الشيوخ الذين وضعوا قواعد للتصوف، ترك مؤلفات عديدة منها: " قواعد التصوف " و"عدة المرید الصادق"، توفي بمصر (غرب ليبيا)، للتفاصيل أنظر عنه: عبد الرحمان بن محمد العياشي، الأنوار السنينة على الوظيفة الزروقية، الخزانة العامة للرباط، رقم 157، ص 2؛ أيضا: التمكني، المصدر السابق، ص 130-133؛ محمد بن عسكر الحسني الشفشاوني الحسني، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والنشر والترجمة، الرباط، 1977، ص 48.

(1). أبي عبد الله محمد بن أحمد (بن مريم)، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،

1986، ص 41؛ بورقية، المرجع السابق، ص 73.

(2). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 69.

ولاتخلوا الأدبيات الشايبة التي تناولت سيرة الشيخ أحمد بن مخلوف من المبالغة، وهذا ما خصّه به أتباع الطريقة وتلاميذه، ومن أبرزها أنّ الشيخ كان يفتي في المسألة التي يقرأ لها المفتي العديد من الكتب، وبرز في علم الكلام فداعت شهرته كأكبر متكلم في إفريقية⁽¹⁾.

ولم تكن القيروان مفتوحة لنشاط الشايبي بل وجد صعوبة في نشر الطريقة داخل مجتمع المدينة، خاصة وأنّ القيروان كانت مدينة مشهورة بالفقهاء والمتصوفة ومملوءة بالزوايا التي كان لها مرّبون رسميون وأوقاف ومقدمون، مما أسفر عن تنافس كبير بين الفقهاء وشيوخ التصوف، مما جعل الفقهاء يقحمون شيخ الشايبة ضمن أدعياء الولاية، الذين يستغلون جهل الأعراب وسذاجتهم بما يدفعونه لهم من فتوحات⁽²⁾.

ويبدو أنّ هذا التنافس قد صعب من مهمة بن مخلوف، وجعل مشروعه الصوفي مهدد بالخطر، بين استنكار الفقهاء واستياء شيوخ الزوايا من تصاعد نشاطه ومنافسته لهم، وهذا ما عبّر عنه التباسي بقوله: "فأحرّ بعض الحساد في الإعتراض عنه والظعن في علومه الزكية"⁽³⁾.

ولكن التحديات التي واجهها ابن مخلوف لم تثني من نشاطه وجعلت تصوفه يلقي قبولا وتأييدا من شرائح مختلفة، إلى أن انتهى به الأمر في آخر المطاف إلى اتخاذ موقف صوفي من خلال تأسيسه الطريقة الشايبة، التي بدأت تعرف انتشارا بإفريقية الحفصية، واتّسعت قاعدة مرّيتها وأتباعها في الأرياف والمدن.

ثانيا: المشروع الشايبي وامتداده الصوفي:

ارتبطت الطريقة الشايبة بممارسات صوفية لم تختلف عن غيرها من الطرق الصوفية، والتي مثلت مرجعية للمؤسس أحمد بن مخلوف بعد التكوين الذي اكتسبه عن طريق التعلّم والرحلة والتقاءه بشيوخ التصوف، وتقلّد مهمة المشيخة التي تطورت معها مظاهر الإنتماء والممارسة الصوفية التي ميّزت الطريقة الشايبة وساهمت في تجسيد تعاليمها.

(1). الشايبي، أحمد بن مخلوف، صص 64-65.

(2). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 70.

(3). بن ميمون، المخطوط السابق، ص 21.

أ) السند الصوفي الشاذلي :

يمثل السند الصوفي أساساً ترتبط به نشأة الطريقة، وتتدعم به دعوة الشيخ الصوفية لضمان مشروعية تأسيس طريقة وكسب الأتباع، ويرتبط بسلسلة متصلة تعلوا إلى السلف الصالح أو إلى البيت النبوي .

ويرقى السند الشاذلي إلى آل البيت عبر سلسلة تذكر الروايات أنّها منبثقة من الرسول صلى الله عليه وسلم، أو من الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فالسند الذي ذكره مونشيكور عن الشيخ عرفة الشاذلي* (ت 949هـ/1542م) يتدرج من أبيه أحمد بن مخلوف ومصافحته للشيخ علي المحجوب، وهذا الأخير صافح أبا زيد عبد الرحمن بن علي البنا، ومنه تتصاعد السلسلة مروراً بمعمر والصقلي، وعبد الرحمان الشريف، وصولاً إلى البيت النبوي (1).

أمّا السند الثاني فيبدأ من أحمد بن مخلوف الشاذلي ومصافحته لعبد الوهاب الهندي، ويعلوا السند عن طريق شيوخ أقل شهرة على حسب رواية مونشيكور مرتبطاً بسيد القوم أبو القاسم الجنيد ثم السقائي، فمعروف الكرخي، فداود التحي (الطائي)، فحبيب العجمي، ثم إبراهيم اللثمي، فالحسن البصري، وصولاً إلى علي بن أبي طالب (2).

ويبدو أنّ مونشيكور قد انفرد بهذا السند المتصل رغم أنّ بعض الدراسات لم ترقى بالسند إلى البيت النبوي، فنجد أنّ مضمون الرسالة التي أرسلها الشيخ أحمد بن مخلوف للرّصاع طلباً للإجازة تضمنت فقط المشايخ الذين أخذ عنهم كالشيخ علي المحجوب والشيخ عبد الوهاب الهندي، والشيخ عبد الكريم اليماني بقوله: " فلما حصل لي من المشايخ المذكورين فوق ما أملتته ورجوته، وقد أذنوا لي

* هو عرفة ابن أحمد بن مخلوف الشاذلي ولد سنة (878هـ/1474م) أثناء تواجد والده بمكة لأداء مناسك الحج، ومؤسس الإمامة الشاذلية وأحد رواد الطريقة، سيأتي التفصيل عن نشاطه الصوفي في الفصول والمباحث الموالية ، للتفاصيل ينظر: **عرفة الشاذلي**، ص 17 وما بعدها .

(1). ذكر هذا السند مونشيكور: حيث يعلوا إلى أن يصل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ويفتقر هذا الترتيب إلى أدلة مما يجعل الباحث أمام إشكالية تثبيت هذا السند، خاصة وأنّ الكثير من الطرق حاولت ادّعاء شرف هذا السند، وللإطلاع على السند راجع: مونشيكور، **المصدر السابق**، ص 51.

(2). نفسه، ص 52، ولعل هذه الرواية تتقارب مع السند الذي يتصل بأبي مدين شعيب الذي ذكره ابن مريم بقوله: " وطريقتنا هذه أخذناها عن أبي يعزى بسنده عن الجنيد عن سري السقطي عن حبيب العجمي عن الحسن البصري عن علي رضي الله عنه "، بن مريم ، **المصدر السابق**، ص 115.

فيما أنا بصددده إذنا صحته التربية بين أيديهم الكريمة ،ونطقا بألسنتهم ،وكتابة بخطوطهم ،مصحوبا بالإذن الإلهي لهم ولي⁽¹⁾.

ويورد أحمد التباسي تلميذ أحمد بن مخلوف سلسلة سنده الصوفي في لبس الخرقه من الشيخ عبد الكبير اليماني وصولا إلى الإمام علي بن أبي طالب، ويظهر أثر هذا السند في اللقاء الذي حصل بعد ذلك، واتصاله بالشيخ عبد الوهاب الهندي والشيخ أحمد بن مخلوف الشابي، ولقائه بالشيخ علي بن ميمون المغربي صاحب المناقب⁽²⁾.

ويبدو أنّ هذا النسب الصوفي المتصل بالمشايخ المذكورين أو غيرهم قد أكد عليه الشيخ عرفة الشابي لما قيل له: إنّ الناس يسبّونك، قال: وعلى أيّ شيء يسبونني فما زدت شيئا أسبُ بسببه، فالكتاب كلام الله، والسنة سنة رسوله عليه الصلاة والسلام، والطريق للإمام الجنيد* (ت 297هـ/910م) والمواهب لسيدي عبد الوهاب الهندي، والمصافحة لسيدي علي المحجوب، وحزب البحر للشاذلي، والوظيفة لأبي يحيى ابن عقيبة (القفصي)، وعن أيّ شيء يُسبّ عرفة⁽³⁾.

كما ترجع الشايبية في نسبتها الصوفية إلى الطريقة الشاذلية حيث فرض التصوف الشاذلي نفسه على الحياة الفكرية والدينية بإفريقية⁽⁴⁾، وتبرز الصلة في الذكر عن طريق حزب البحر الذي يعتبر من الوسائط الدالة على الإتصال بين الشايبية والشاذلية⁽⁵⁾.

ولعل تعدد الروايات حول السند الصوفي للطريقة الشايبية، وبحث شيوخها عن سلسلة روحية رفيعة تصل إلى البيت النبوي وارتباطها بأقطاب التصوف، كان له الأثر في تدعيم نفوذها وكثرة أتباعها، مع تدعيم ذلك بأوراد وأذكار يضطلع بها مریدوها، ومع ماتحتاجه السلسلة من ضبط نظرا

(1). الشابي، أحمد بن مخلوف الشابي، ص 175.

(2). عن سلسلة أحمد التباسي أنظر: بن ميمون، المخطوط السابق، ص 14-15. وأيضا: هشام عبيد، تونس وأولياؤها الصالحون في مدونة المناقب، مركز النشر الجامعي، تونس، 2006. ص 472.

* أبو القاسم الجنيد بن محمد الزجاج القواريري، أصله من نھاوند ومنشأه بالعراق، كان فقيها يفتي الناس، أنظر عنه: عبد الوهاب الشعراي، الطبقات الكبرى، لوائح الأنوار في طبقات الأخيار، ج1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005، ص 72؛ القشيري، المصدر السابق، ص 49.

(3). الشابي، عرفة الشابي، ص 153.

(4). محمد بن أبي القاسم الحميري (ابن الصباغ)، مناقب أبي علي سالم التباسي تلميذ أبي الحسن الشاذلي، تحقيق وتقديم، أحمد الباهي، دار كونتراست للنشر، ط1، سوسة (تونس)، 2012، ص 38.

(5). سيأتي التفصيل عنها في مبحث: ورد الطريقة وأذكارها: ص 22، 23.

لصعوبة التوثق منها، إلا أننا نجد أن الغاية المتصلة بها قد أوردتها التباسي بقوله: "عند كل منهم سلسلة تنتهي بهم إلى رجال كرام وتنتهي إلى سيّد الأنام"⁽¹⁾.

ورغم ما يحتاجه السند من تحقق في السلسلة الواردة حوله، وفي ارتباطه بأقطاب التصوف، فإنّ الإدّعاء قد لا يخلو في جوانب كثيرة، باعتبار أنّ الصوفية في سندهم يبحثون عن ارتباط بالبيت النبوي محاولة منهم لإعطاء دعوتهم بعدا شريفا، وتفسيرا تحاول من خلاله الطرق الصوفية إبراز مدى سيرورتها على نهج السنّة النبوية لشهرة الجنيد وصولا في العديد من السلاسل إلى الإمام علي، ومنه إلى النبي عليه الصلاة والسلام⁽²⁾.

ب) الكرامة* وتكوين الولي الشايبي :

شكلت الكرامة عنصرا أساسيا في الخطاب الصوفي، وارتبطت بشكل أساسي بإرهاصات التأسيس، حيث عدّتها بعض الأدبيات الصوفية من شروط الشيخ المؤسس، ولم تخلو كتب المناقب المهتمة بالشايبة بتناول الكرامات التي ارتبطت بهم كأولياء⁽³⁾، فحاولت أن تضيف عليهم هالة من القدسية، ونسجت حول سلوكيات شيوخ الطريقة أعمالا خارقة للعادة، مثلت دورا بارزا في عملية

(1) بن ميمون، المخطوط السابق، ص 8.

(2) عبد الحق بن سماعيل البادي، المقصد الشريف والمنزع اللطيف بالتعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعد أعراب، المطبعة الملكية، ط 2، الرباط، 1993، ص 64؛ أيضا: بن مريم، المصدر السابق، ص 110.

* وردت تعاريف متعددة حول الكرامة فمنهم من عبّر عنها بأنها " ..إنجاز يحققه الصالح ويخرجه عن المألوف ليثير انبهار وتعجب كل من يرى به أو حكي له، ولا تخرج الكرامة وما تحدّثه من أثر عن قانون التواصل الذي يفترض وجود مرسل ومرسل إليه، والثابت أنّها تستمد جذورها من الدين وممارسته، كما يرى البعض بأنها مجرد عطاء فكري سلوكي وثيق الإرتباط بقوى غيبية، عن مفهوم الكرامة أنظر: إبراهيم القادري، الجوانب الخفية في حركة التصوف وكرامات الأولياء بالمغرب (العصر المرابطي - الموحدية نموذجاً)، ضمن كتاب الإسلام السري في المغرب العربي، سينا للنشر، ط 1، القاهرة، 1995، ص 131؛ وهناك من يرى بأن الكرامة تنبث إلى جانب الدين، وهي أقرب إلى المزاعم الشعبية منها إلى المعتقد الديني، وتعتبر معجزة خاصة بصوفي يقول أنه يكرها فعلا ووفق الرغبة، أنظر: علي زيعور، الكرامة الصوفية الأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، بيروت، 1984، ص 25.

(3) يبدو أنّ المناقب الشايبية وغيرها من الكتب الصوفية حاولت أن تؤسس روايتها بناء على الكرامة كعنصر فاعل في تكوين المؤسس وصناعة الولي، للتفصيل عن الكرامات الخاصة بالأولياء وشيوخ التصوف ومنهم بن مخلوف، راجع: النبهاني، المصدر السابق، ج 1، ص 534؛ أيضا: محمد الكناني، تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان، تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، 1970، ص 41، 43.

الإقناع والإستقطاب إمّا مشاهدة أو رواية، حيث يستمد منها الشيخ نفوذه على أتباعه كفعل خارق للطبيعة يعجز البشر عن الإتيان بمثله⁽¹⁾.

وفي هذا الجانب يورد صاحب كتاب تكميل الصلحاء بعض الكرامات الخاصّة بالأولياء، ومنها ماتعلق بأحمد بن مخلوف الشابي بقوله: "...ومن كرامات الشيخ أحمد بن مخلوف أنّه كان ينتقل مع رجال الغيب ويطير معهم في الهواء ويحضر مجالس الله متشكلا شكل طير من الطيور، وتُقلت أيضا ممن حفظ والعهدّة عليه أنّه قال بعض الأولياء بمصر لبعض أصحاب الشيخ الشابي: إنّ الأولياء يحضرون مجلسي ولم أزال الشابي معهم، فذكر ذلك للشابي وقال في جوابه له: أمارأيت الطير على مجلسك؟ فإذا قال نعم، فقل له: ذلك الطير الكبير هو الشابي، والله أعلم"⁽²⁾.

إضافة إلى ماتناولته المناقب الصوفية من كرامات حدثت بين أحمد بن مخلوف والقطب عبد الكريم اليماني عندما كان برفقته في جبل عرفات، ومنها الرواية التي ذكرناها حين تفرّس بن مخلوف بأن زوجته وضعت في نفس الوقت مولودا ذكرا، وأكد اليماني له ذلك، وأمره بأن يسمّيه عرفة تيمنا بالجبل، ففعل ابن مخلوف ذلك لما رجع إلى القيروان⁽³⁾.

كما يورد النبهاني في كتابه: "أنّ أحد نجباء المغرب وقع له إشكال في مسألة من مسائل التوحيد فسأل عنها ماشاء الله من علماء المغرب فلم يشف له أحد منها علّة، فسمع بالشيخ الكبير أبي العباس سيدي أحمد بن مخلوف الشابي القيرواني فقصده، فلما دخل عليه سمع بعض الفقراء يشكوا للشيخ أنه وقع له فيه أنّه مرء، فأجابه الشيخ بأن الرّياء أنواع منها كذا وكذا حتى استخلص من الأنواع نوعا محمودا، فقال إن كانت نفسك تلمحت في هذا النوع فهي صادقة وإلا فلا، قال: فلما سمع ذلك العالم النجباوي هذا الجواب من الشيخ انشرح صدره لسؤاله، فلما همّ بالسؤال التفت إليه الشيخ تعمدّه الله تعالى برحمته وقال له: اسكت ماجاء وقتك، فلما انقضى المجلس وتفرّق الفقراء دعا الشيخ ذلك الرجل النجباوي هذا وبسط له جلد شاة، وبسط الشيخ لنفسه سجادة وقال له اجلس فقال

(1). فيلالي مختار الطاهر، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن القرافيكي، ط1، باتنة، بدون سنة النشر. ص 64.

(2). الكناني، المصدر السابق، ص 41، 43.

(3). مونشيكور، المصدر السابق، ص 41؛ الشابي، أحمد بن مخلوف الشابي، ص 55؛ الشابي، عرفة الشابي، ص 34.

له: أنت فلان وأبوك فلان ،واسمك مكتوب عندي في جريدة أصحابي،وجئت في سؤال كذا وكذا وجوابه كذا وكذا"⁽¹⁾ .

وللطابع الصوفي وما تعلّق به من كرامات دور في تناول هذه العلاقة الروحية بين أحمد بن مخلوف وأقطاب التصوف، مع التحفظ حول ما تضمنته من موضوعات وما يميّزها من مبالغات تبدو بعيدة عن الواقع ،خاصة فيما تضمنه جامع كرامات الأولياء في هذا الجانب ⁽²⁾.

ومن الكرامات أيضا المتعلقة بالشيخ أحمد بن مخلوف ما يورده صاحب كتاب دُرّ الحب في تاريخ أعيان حلب " أنّ الشيخ أبا الفتح الهندي لما توجه من الهند إلى المغرب بقصد زيارة ضريح الشيخ أبا مدين شعيب ،كشف له في بعض بلاد الله تعالى عن شجرة مكتوب على أوراقها (لا إله إلا الله محمد رسول الله ، الشابي وليّ الله)⁽³⁾.

واستمرّ خطاب الكرامة في عهد عرفة، حيث تطرقت له الكتابات الشايبة بنوع من التحفظ ،بناء على الموقف الذي أبداه عرفة الشابي بعد أن سأله أحد تلامذته عن الكرامة فأجابه بقوله بأنها: " الإستقامة وربط ذلك بقوله: أعرف مولاك الذي صوّرك وأنشأك وخلقني وإياك"⁽⁴⁾، ويبدو أن هذه الإجابة تبرز الحدود التي حاول عرفة الشابي وضعها أمام أتباعه في ما يتعلق بالإعتقاد حول الولي. كما أن الكرامات في أغلب الأحوال ينسبها الأتباع لشيخهم نظرا لاعتقادهم في ولايته ،وتتناولها كتب المناقب بالرواية والتوصيف ،مثل ما أورده الكناني في تكميل الصلحاء عن مكانة عرفة الشابي كولي وما ارتبط به من كرامات منها : " أنّ سلطان المغرب كان قد حبس عرفة المالكي بنقل واشي كاذب فوضعه في السجن وقيدّه بالحديد،فكان الشيخ عرفة إذا حضر وقت من أوقات الصلاة أشار إلى القيود فتساقط فيقوم فيصلي،فقال له بعض من كان في السجن إذا كان مثل هذا المقام لك عند الله فلائي شيء ترضى ببقائك في السجن فقال :لا يكون خروجي إلا في وقت معلوم ولم يحضر إلى الآن "⁽⁵⁾.

(1). النبهاني ، المصدر السابق، ج 1، ص 534 وما بعدها .

(2). وهناك كرامات أخرى ذكرها النبهاني في جامع الكرامات وما شملها من استغراق روعي تدافعت مشاهدته وتلاحقت صورته،

للتفاصيل راجع : النبهاني ،المصدر السابق ،ج1، ص ص 435-436 .

(3). ابن الحنبلي ، المصدر السابق،ص953.

(4). الشابي، عرفة الشابي ،ص 161.

(5).الكناني ، المصدر السابق ، ص ص 40-41.

وفي جانب آخر وردت كرامة حول عرفة الشايبي مرتبطة بتوافد الأتباع ونقص الغذاء الذي يغطي حاجيات الزوار، وما توضحه الرواية أنّ أهل القيروان اشتكوا إلى الشيخ عرفة انعدام اللحم بسبب كثرة الزوار، ولجأ إلى حيلة قد تعتبر ضمن الفعل المتعلق بالكرامة، حيث أخفى بالطابق الأول من منزله بعض الشياه وكلف (النائب - الوكيل) بأن ينادي في الزوار بهذه العبارات: "بما أنّه لم يعد يوجد لحم في المدينة، فعلى من يحبّ الشيخ ويعتقد فيه أن يذهب إلى داره ليضحى بنفسه كي يقدم لحمه للضيوف"، فاستجاب منهم واحد فثان فثالث وهكذا إلى السابع، وكلما دخل واحد منهم أمر سيدي عرفة بذبح شاة عوضه، وبإسالة دمها خارج المنزل أمام العموم، وبعد السّابع نزل النائب ليجلب متطوعاً آخر، فلم يجد في الساحة أحداً إذ فرّ الجميع، عندئذ قال سيدي عرفة: (أراحنا الله منهم وأراح أهل المدينة)⁽¹⁾.

تمثل هذه الرواية رغم ما قد يغلب عليها من طابع أسطوري شكلا من أشكال الحيل التي خلص إليها عرفة لتمحيص أتباعه، ومعرفة حجم الوفاء للطريقة، ولعل هذا قد يطرح إشكالية تعامل الأتباع والوافدين مع الشيخ، هل هو إخلاص للطريقة أم مجرد تحالف ظرفي استطاع من خلاله عرفة الشايبي أن يختبر به صحة الإنتماء للشايبة بين مريديه، إضافة إلى أثر الكرامة وتداولها وما تفرزه من ثقافة الخوف وإصباغها على شيوخ التصوف هالة من التقديس، فكثيراً ما استحكمت الكرامة كوسيلة لإشاعة الخوف من الولي، وتكريس هيئته على الجميع، وركّزت كتب المناقب على هذا الجانب مبرزة أسلوب الولي ووسيلته للشهرة واتساع نفوذه⁽²⁾.

كما يمثل الفعل الكرامي محاولة لنقل شيوخ الشايبة إلى صفوف كبار الأولياء، ضمن ممارسة طقوسية لها أبعاد رمزية صوفية في المجال الشعبي، تجعل الأتباع يصنفون شيوخهم ضمن العالم الواقعي الخارق، ويكتمل معه الخطاب الصوفي المرتبط ببطولة الولي، وتأسيساً لسيرة فردية أو شعبية صوفية.

(ج) ورد الطريقة وأذكارها :

(1). الشايبي، عرفة الشايبي، ص 69.

(2). وقد استعمل الأسلوب القصصي وما تضمنه من تضخيم، والغلو في التصوير لإبراز تأثير كرامات الشيوخ وأثرها في ضمان الأتباع، محمد مهنوي: الولي والمجتمع، مدخل لدراسة تاريخ الخوف بالمغرب الحديث، مجلة كلية الآداب، العدد 11، 12، الجديدة، المغرب، ص ص 106-107؛ نللي سلامة، العامري، الولاية والمجتمع، مساهمة في التاريخ الاجتماعي والديني لإفريقية في العهد الحفصي، دار المعرفة للنشر، ط1، تونس، 2001، ص ص 310، 323.

تقوم الطريقة الصوفية على ورد محدد يقرأه أتباعها في أوقات معينة، وما يميّز الشاذلية أن كتب المناقب لم تتطرق بالتفصيل إلى هذه المسألة ماعدا بعض الروايات العابرة، والتي حاولنا من خلالها أن نتبين أهم الأذكار المعتمدة لدى الشاذلية، حيث أشار صاحب الفتح المنير لهذه المسألة بقوله: "ووزيّتها بالأوراد في جميع الأوقات فكملت بحمد الله" (1).

ومن أهم الأذكار والأوراد التي يُرددونها أتباع الشاذلية: قراءة حزب البحر لأبي الحسن الشاذلي (ت 656هـ/ 1258م) (2)، وهذا يبين الإرتباط الشاذلي بالطريقة الشاذلية، حيث تعتبر الشاذلية شاذلية المنيع نتيجة إرتباطها بالورد الخاص بها، وخاصة حزب الفلاح أساس الورد الشاذلي، وتؤكد الدراسات بأن الإرتباط بينهما واضح لأنّ الشاذلية تعتبر قطبا جاذبا للطرق الصوفية التي ظهرت بعدها في المغرب (3).

وعلى هذا الأساس فإنّ الكثير من الطرق تتفرع عن الشاذلية كما هو حال الشاذلية (4)، والمتصلة معها بسند حسب بعض الروايات (5)، وقد حاول مؤلف كتاب الفتح المنير البحث عن التشابه بين الشيخ عرفة الشاذلي وأقطاب الطريقة، وكثيرا ما كان يُحيل إلى مؤلفاتهم وأقوالهم، لكن هذا لا ينفي وجود اختلاف عبّر عنه علي الشاذلي بأنه متعلق بإسقاط التدبير وماستؤول إليه الأمور مستقبلا، نظرا لخصوصيتها الجهادية والإجتاجية (6).

وللشاذلية إجازة متداولة صادرة عن الشيخ أحمد بن عمار بن رمضان الشاذلي، شيخ بيت الشريعة بتوزر في (04 جمادى الثانية 1279هـ/ سبتمبر 1862م) تتضمن أذكار وأوراد الطريقة والفترات التي تقرأ فيها، ويعرف هذا الورد حسب الإجازة بـ "السبعينية"، ويتضمن أوقاتا محددة كما يلي :

(1). الشاذلي، أحمد بن مخلوف الشاذلي، ص 85 نقلا عن: الفتح المنير، ص 116

(2). نفسه، ص 156؛ يعتبر حزب البحر من أشهر أحزاب الشاذلية، ومداره طلب الحماية والنصر وقد تفسر الصلة بين البحر والنصر، ويبدأ بـ (بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم يا الله، يا علي يا عظيم). عن حزب البحر كاملا ينظر: الشافعي، المفاهيم العلية، ص 160، 161؛ أيضا: هشام عبيد، المرجع السابق، ص 330-331.

(3). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص 155.

(4). مونشيكور، المصدر السابق، ص 39. يذكر أيضا Depont et Coppolani أن الطريقة الشاذلية متفرعة عن الشاذلية شأهافي ذلك شأن الكثير من الطرق الصوفية كالجزولية والعروسية والزروقية، أنظر: Depont et Copolani, op, cit, p443.

(5). عبد الوهاب، كتاب العمر، م 1، ص 500.

(6). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص 155، نقلا عن: الفتح المنير، ص 96.

- 1) بعد صلاة الفجر: - قراءة: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، اللهم يا غياث المستغيثين أغني يا الله، والصلاة والسلام على النبي المختار.
 - 2) بعد صلاة الظهر: اللهم صلي على سيدنا محمد عبدك ونبيك ورسولك النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم .
 - 3) بعد صلاة العصر : أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم ،غفّار الخطايا والذنوب وأتوب إليه.
 - 4) بعد صلاة المغرب :لا إله إلا الله محمد رسول الله .
 - 5) بعد صلاة العشاء :لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم⁽¹⁾.
- ولعل ما يميّز أذكار الطريقة ارتباطها بالصلوات الخمسة حيث تقرأ دبر كل صلاة ،وتكون مصحوبة بحزب قرآني، ويضاف إليها مجموعة السّور والأذكار كقراءة: "أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق" ثلاث مرات صباحا ومساء ،وجعلها أحمد بن مخلوف عشرا دبر كل صلاة ،إضافة إلى قراءة سورة الفاتحة ،والمعوذات(سورة الفلق ،والناس)،وسورة الإخلاص⁽²⁾.
- أمّا فيما يتعلق بتسمية هذا الذكر بالسبعينية،فهي خاصيّة بالطريقة الشابية ،وتمثل كلمة سرّ لها دلالتها الخاصة⁽³⁾، وتحمل أبعادا عن رمزية خاصة بها ،وقد ترتبط بدلالات تتعلق بأمر وحكمة ينفرد بها شيوخ وأتباع الطريقة ،حيث يتكرر هذا الورد سبعون مرّة لذلك أطلق عليه اسم السبعينية⁽⁴⁾.
- وقد ذكر عرفة الشابي بأنّ الطريقة تقوم بالوظيفة،والمنسوبة حسب ذكره لأبي يحيى بن عقيبة القفصي⁽⁵⁾، والتي لم تتناول الروايات مضمونها ،وبعد فترة تم اعتماد الوظيفة الزروقية* من طرف الشيخ الشيخ بورقعة بن جدو⁽¹⁾.

(1) . مونشيكور ،المصدر السابق،ص37.

(2) .الشابي ،عرفة الشابي ،ص153.

(3) .سعد الله ، المرجع السابق ،ج4؛ص276؛ Depont et coppolani ,op.cit,p482

(4) .مونشيكور ،المصدر السابق،ص36.

(5) .الشابي ،عرفة الشابي ،ص153.

*طريقة شاذلية تنسب إلى الشيخ أحمد زروق الفاسي (ت 899هـ/1492م) أحد أقطاب التصوف المغربي ،وكانت له رحلات إلى المشرق بهدف الإتصال بالشيوخ والأخذ عن العلماء،استطاع من خلالها أن ينوع مداركه وعلومه،فقد أخذ عن الشيخ أبي العباس أحمد بن عتبة الحضرمي الذي يعتبره زعيمه الروحي ،وعن رحلته يورد ما نصّه: " طفت مشارق الأرض ومغارها في طلب الحق واستعملت جميع الأسباب المذكورة في معالجة النفس بقدر الإمكان في مرضاة الحق، تقوم طريقته على أسس وقواعد تتركز في

ويبدو أنّ الشايبية حاولت أن تستند إلى مرجعية طُرقية زروقية وشاذلية في مجال الذكر استنادا لقول الشيخ زروق (ت 899هـ / 1492م) " إقامة الورد في وقته عند إمكانه لازم لكل صادق ، فإذا عارضه عارض بشري أو ما هو واجب من الأمور الشرعية لزم إنفاذه بعد التمسك بما هو فيه جهده من غير إفراط مغلّ بواجب الوقت"⁽²⁾، كما تختص بالورد المعروف بالسبعينية، أو بالحضرة التي نجد عرفة الشايبى ينصح مردييه بما في قوله : " ..واعمل في الجامع حضرة ،واعمل في الحضرة فكرة ،واعمل في الفكرة سلّم به ترقى العلوم .."⁽³⁾.

ويرتبط هذا الورد بسند صوفي ، وإجازة نقلت عن أحمد بن عمار بن رمضان الشايبى ذكر بأنها إجازة كاملة عامة نقلت عن شيوخ الطريقة بدون انقطاع شيخا عن شيخ ، ويتم على أساسها إعطاء عهد الطريقة والتي صيغتها : "أجزنا على الطريقة التي أجزنا بها من طرف آبائنا، وجهنا أمرنا إلى الله وتوكلنا عليه"⁽⁴⁾.

والجدير بالذكر أنّ الشايبية تأثرت بالطرق السابقة في أوراها وأذكارها، نتيجة لاتصال شيوخها بالعديد من أقطاب التصوف ونيلمهم الإجازة ، مما يبرز أنّ الشايبية كانت منفتحة على الطرق الأخرى ، ولم تلزم أتباعها بضوابط معينة أو خصوصية مستقلة .

مجمّلها على الجمع بين الشريعة والحقيقة في صورة صوفية متكاملة ترسم العلاقة بين الله والإنسان والوجود في مسار الطريق، وانتشارها كان عن طريق أتباعها وجماعة من الأئمة الذين أخذوا عن الشيخ زروق منهم الشيخ الأخضرى و الخروبي، ورغم أن الطريقة لم تعرف انتشارا واسعا إلا أنّها مثلت مصدرا لطرق فرعية تفرعت عنها وفاقته انتشارا، للتفاصيل أنظر : التتمبكتي ،المصدر السابق ، ص 132. أيضا : الشاهدي ، المرجع السابق ، ج 2 ، ص 347، وما بعدها؛ علي فهمي خشيم ، أحمد زروق والزروقية ، دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة ، دار المدار الإسلامي ، ط 3 ، 2002 ، ص ص 171-172؛ عبد الله نجمي ، بين زروق ولوتر في الإصلاح الديني والعصور الحديثة، ضمن كتاب الزوايا والرباطات في تاريخ المغرب، المرجع السابق ، ص 85.

⁽¹⁾. يعتبر من شيوخ الشايبية الذين تولوا تسيير بيت الشريعة لمدة واحد وأربعين سنة تقريبا ما بين سنة (1146 هـ / 1733م - 1188 هـ / 1774م) عرفت في فترته بيت الشريعة تطورا ، بما قام به من تدريس لمختصر خليل وشروحه وحواشيه ، كما تضاعفت الإعانات المالية التي كانت تقدم لها ، للتفاصيل أنظر عنه : الشايبى ، تاريخ الشايبية ، ص ص 406 - 407.

⁽²⁾. وحسب زروق فإنه يتعين على المرید تدارك الورد ليلا حتى لا يعتاد البطالة ، للتفاصيل راجع : أبي العباس أحمد بن أحمد بن أحمد محمد بن عيسى زروق الفاسي البرنسي ، قواعد الصوف ، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي ، دار الكتب العلمية ط 3 ، بيروت ، 2007 ، ص 134.

⁽³⁾. الشايبى ، عرفة الشايبى ، ص ص 160 ، 165.

⁽⁴⁾. Depont et coppolani ,op.cit,p483.

د) إنتشار الطريقة ومجالها الجغرافي :

يصعب تحديد المجال الجغرافي الذي شغلته الطريقة الشايبية ، نظرا لتضارب الروايات حول أماكن انتشارها، حيث تطرقت بعض الكتب إلى أنّ الشايبية عرفت انتشارا في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي ، رغم أنّ هذا يحتاج إلى المزيد من التدقيق للتعرف على أهم المناطق التي دخلت في دائرة الشايبية وأصبحت تنتمي إلى مجالها الطريقي، حيث كانت انطلاقتها من القيروان مركز الدعوة ومستقر الشيخ المؤسس أحمد بن مخلوف الشابي .

ويرجع التعريف بالطريقة الشايبية ونشرها إلى الشيخ أحمد التباسي تلميذ أحمد بن مخلوف أثناء التقائهما بإفريقية ، ونظرا لما كان يعرفه الشيخ أحمد بن مخلوف من فقر اقترح عليه أحمد التباسي أن ينشر له طريقته في إفريقية حسب قوله : " .. فنشرت بإفريقية بأسرها خبره وبثت في كل نواحيها علمه وذكره ، فأقبل إليه الناس من كل ناد ، وازدحمت على باب روضة سرّه حضري وبواد " (1) .

كما ساهم شيخ الحنانشة أحمد بن نصر المقنعي كأحد دعاة الشايبية في انضمام قبيلته لطريقة بن مخلوف بعد تأثره به وبمكانته العلمية، فقدّم المقنعي مساندة للشيخ وحصل منه على مرتبة مقدم ، وتدعمت الصلّة أكثر بعد قيام الشيخ أحمد بن مخلوف بزيارة إلى أتباعه حصل خلالها على ثروة من الأبقار (2) ، ومن ثمّ بدأ أسلوب ابن مخلوف في الدعوة بزيارة إلى الأعراب والقبائل والحجيج ، واستطاع أن يكسب ودهم بخلقه وعلمه وإرشاده فلقنهم طريقته (3) .

وكان الشيخ يُعيّن مقدمين وشيوخا ليقوموا بنشر طريقته ، وكلّفهم بالسير إلى كل مكان لينتفع منهم الناس ، ويساهموا في التعريف بتعاليم الطريقة الشايبية، وقد عبّر صاحب الفتح المنير عن ذلك بقوله : "وله مقدمون كثيرون في أقطار الأرض، وانتشرت همّته في الغرب والشرق وذاعت دعوته في البلاد القصية" (4) .

ولعل من أهمّ الوسائل التي ساهمت في انتشار الشايبية الإتصال بالحجاج، فقد مثلت تونس معبرا للحجاج القادمين من المغرب الأقصى والجزائر، فقد كان للمغاربة اتصال بعرفة الشابي أثناء

(1) . بن ميمون ، المخطوط السابق ، ص 20 .

(2) . تتناول المراجع التقاء المقنعي بابن مخلوف وسؤاله في مسألة غامضة حول التوحيد فأجابته بن مخلوف عنها فكانت بداية

التحالف بين الطرفين : مونشيكور ، المصدر السابق ، ص 41 .

(3) . الشابي ، أحمد بن مخلوف ، ص 47 .

(4) . الشابي ، عرفة الشابي ، ص 90 ، نقلا عن "الفتح المنير" ، ص 74 .

زيارتهم للقيروان ومنهم من تعلق بالشيخ، وكان لذلك أثر في انتشار الطريقة بالمغرب الأقصى، ويشير صاحب الفتح المنير في رواية عن أحد المغاربة الذين لازموا الشيخ عرفة وتأثروا بطريقته والمعروف بالعمري المراكشي أثناء لقائه بالشيخ عرفة في الحج سنة (1003هـ/1594م) أخبره بانتشار مقدمي الطريقة في مراكش ودرعة⁽¹⁾.

ويبدو أنّ هذا القول يحتاج إلى تأكيد أمام غياب آثار وشواهد تبرز التواجد الشابي بالمغرب الأقصى، مقارنة بالانتشار الذي عرفته الطريقة بالشرق الجزائري وبخاصة في مناطق مختلفة من قسنطينة وقالة والجنوب الشرقي⁽²⁾.

وتشير بعض الروايات إلى وصولها لجبل غريان بطرابلس من طرف أحد أبناء الشيخ عرفة الشابي والمعروف بالطاهر، حيث كان كثير التردد عليهم في رحلاته المشرقية، ورغم أنّ هذه الرواية ينفرد بها علي الشابي، ولم تتناولها الأدبيات الصوفية الأخرى مما يثير تساؤلا وإشكالا حول قدرة الشابي على إقناعهم رغم توجههم الإباضي⁽³⁾.

أمّا في المشرق العربي فقد اكتسبت الشابية شهرة بمصر وبلاد الشام، وذلك راجع إلى الشيخ أبي الحسن علي بن ميمون الغماري (ت917هـ/1511م)* دفين بلاد الشام، بما مثله من نموذج للتواصل بين المشرق وبلاد المغرب، بعد اتصاله بعرفة الشابي والذي بدوره أرشده إلى تلميذه في الطريقة أبي العباس التوزري التباسي (ت930هـ/1524م) نزيل بلاد الجريد**، وإلى هذا الأخير انتسب بن ميمون وأخذ عنه الطريق⁽⁴⁾.

(1). نفسه، ص91.

(2). مونشيكور، المصدر السابق، ص177.

(3). الشابي، عرفة الشابي، ص46.

* هو علي بن ميمون بن أبي بكر بن يوسف بن إسحاق الإدريسي الغماري ولد سنة (854هـ/1450م) بقبيلة بني وزرة إحدى القبائل الغمارية على ساحل البحر الأبيض المتوسط بشمال المغرب، كانت له رحلة صوفية من فاس إلى مصر والشام، وكان من آرائه أنه لا يرى لباس الخرق، انتشرت طريقته المعروفة بالميمونية بالمغرب وبلاد الشام، أنظر عنه: نجم الدين محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، ج1، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1997، ص273 وما بعدها؛ أيضا: الشفشاوني، المصدر السابق، ص28 وما بعدها.

** هي منطقة بالجنوب الغربي لتونس، تشمل ولاية توزر، نفطة، دقاش، وكانت تعرف ببلاد قسطيلية، فقد ذكر يعقوبي بأنها تشمل أربع مدن (توزر، نفطة، الحمة، تقيوس (دقاش)، نفطة وحوها أربع سباح: أنظر: أحمد بن إسحاق يعقوبي، البلدان، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1422، ص188، 189؛ كما كانت تطلق على بلاد الزاب سابقا لكثرة النخيل، ومنهم من أضاف

ثم انتقل بعدها إلى القاهرة، ومنها سافر إلى الحج إلى أن استقر ببلاد الشام⁽¹⁾، وتمثل رحلته نموذجا من السياحة الصوفية لملاقاة شيوخ التصوف⁽²⁾، وباعتباره أحد مقدمي الطريقة الشايبية، فقد اتصل بها عن طريق التباسي، وكان له دور في الدعوة لها والتعريف بها، ويشير علي الشابي إلى الدور الذي قام به ابن ميمون في انتشار الشايبية بقوله: " وكان يقوم بالدعوة للطريقة وساهم في انتشارها وتكاثر تلاميذها بالشام"⁽³⁾.

ويبقى غياب الشواهد المادية التي تثبت هذا التوسع، وتطرح إشكالا حول ماتناولته الكتابات الشايبية بأن الطريقة وصلت حتى بلاد النصارى، ولكن دون إبراز طريقة وصولها ومكان تواجدها بالضبط رغم أنّ علي الشابي حاول أن يشير بأن للصراع المسيحي الإسلامي بالسواحل الجزائرية والتونسية وحتى بعض المناطق الداخلية أثر في انتشار الطريقة بين الإسبان، وأربما كرد فعل على سقوط غرناطة مؤكدا على وجود مقدمين في بلاد النصارى دعاة لسيدي عرفة⁽⁴⁾.

ولانستطيع الجزم بالانتشار في الكثير من المناطق خاصة وأنّ هذا الطرح يثير الكثير من التساؤلات حول الآثار الذي تركتها الشايبية في هذه المناطق، أمام قلة الروايات التي تشير إلى ذلك، وعدم وجود آثار مادية تبرز التواجد الحقيقي والفعلي للطريقة في الأماكن المذكورة سابقا . ولعل الانتشار الحقيقي للطريقة مثله انضمام القبائل التونسية والجزائرية إليها، حيث تذكر الروايات في هذا الجانب أنّ الشيخ أحمد بن مخلوف كان له أتباع ومريدون كثر استمروا على صلة أكثر بالشيخ

إليها من المدن: نفزاوة، وقفصة أنظر: ابن سعيد علي بن موسى، كتاب الجغرافيا، تحقيق: إسماعيل العربي، المكتب التجاري للطباعة بيروت، 1970، ص 126.

(4). الحلبي، در الحبيب في تاريخ أعيان حلب، ج 1، ص 952-953.

(1). أحمد الوارث، من نماذج التواصل الصوفي بين المشرق والمغرب (الطريقة الميمونية)، مجلة آفاق الثقافة والتراث، السنة العاشرة، العدد 40، يناير 2003، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ص 18.

(2). ابن ميمون، المخطوط السابق، ص 13.

(3). الشابي، عرفة الشابي، ص 91، 92؛ أيضا: الشابي، أحمد بن مخلوف، ص 75، يشير علي الشابي في دراسة أخرى أن الشايبية عن طريق ابن ميمون وصلت إلى تركيا، للتفاصيل راجع: الشابي، تاريخ الشايبية، ص 256.

(4). علي الشابي، مصادر جديدة لدراسة تاريخ الشايبية، المجلة التاريخية المغربية، العهد الحديث والمعاصر، العدد 13، 14، يناير، 1979، مطبعة الإتحاد التونسي للشغل، تونس، ص 69.

عرفة، واشتروا له دارا ليقيم بها كلما قدم إلى تونس⁽¹⁾، كما شكّلت الدعامة الأساسية لامتدادها الجغرافي وانتشارها الصوفي، وعلى حسب تعبير شارل فيروكانت الشايبية تتأسس مجموعة من القبائل⁽²⁾. وقد استفاد شيوخ الشايبية من هذه الفصائل في تعميم نفوذهم الروحي والسياسي، حيث تعاضمت شوكتها بهدف الوصول إلى السلطة والسيطرة على سدة الحكم⁽³⁾، ولم يقتصر نشاطها على هذه المنطقة بل امتدّ إلى منطقة الجريد بالجنوب، حيث تشير الروايات بأنّ الشايبية في نفطة وصل عدد أتباعها إلى 2500 تابع⁽⁴⁾.

ويبدو أنّ الروايات التي تناولت الإنتشار الواسع للطريقة قد تحمل بعض المبالغة، أمام التراجع الذي عرفته الطريقة في المراحل الأخيرة، ولم تترك معها رصيда ماديا أو بشريا يدعم خريطة هذا الإنتشار، وبثبت محافظة الشايبية على استمراريتها بتعدد مؤسستها وأتباعها.

هـ) مؤسسات الشايبية وزواياها :

لم تختلف الطريقة الشايبية عن الطرق الصوفية الأخرى في إيجاد مؤسسات صوفية لتدعيم نشاطها ونشر أفكارها، وعلى ما يبدو فإن المصادر التي أرّخت للشايبية لم تتناول بالتفصيل المؤسسات الدينية التي أنشأها الشايبية في حواضر إفريقية، وبخاصة في تونس والقيروان، ومدن أخرى امتد إليها نفوذها.

وعندما نستعرض المرحلة الأولى من حياة مؤسس الطريقة أحمد بن مخلوف لا نجد ذكرا لمركز أو زاوية معينة قام بتأسيسها لاستقبال أتباعه ومريديه، وهل هذا يرجع إلى أنّ مدينة القيروان كانت مملوءة بالزوايا؟ أم أنّ الإمكانات المادية والبشرية جعلت من الصعب على الشيخ أحمد بن مخلوف أن يبعث زاوية من العدم؟.

وإذا حاولنا الإجابة على هذا التساؤل فإنّ ابن مخلوف كان دخيلا على القيروان، ووجد معارضة شديدة ومؤامرات من المنافسين له إضافة إلى العجز المادي، ورغم ذلك استقر بالقيروان لنشر دعوته، كما لجأ إلى أسلوب جديد في الدعوة تمثل في المراسلة⁽⁵⁾.

(1). نفسه، ص 74.

(2). Feraud ,Les Hrare .op cit ,p135.

(3). لطفي عيسى، مغرب المتصوفة، ص 317.

(4). DeppontetCoppolani ,op cit ,p218.

(5). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 70.

وتذكر بعض الروايات أنّ الشيخ أحمد ابن مخلوف أسس مدرسته التربوية بالحاضرة تونس، واستفاد في نشاطه الدعوي بالقيروان من جامع الدرواني بحومة الباي حاليا، حيث اشتغل به معلما للقرآن وإماما، مما سمح لها بالدعوة إلى طريقتة⁽¹⁾.

ولعل نقص المعلومات التي تناولت الشابية قد ترجع إلى أفول الطريقة وغياب الشواهد المادية، مما جعل من الصعب الإجابة على التساؤل: هل كان للشابية مؤسسة صوفية أو زاوية معينة في القيروان؟ ويذهب علي الشابي إلى طرح هذا التساؤل أيضا بقوله: أين كان يستقبل عرفة الشابي العدد الكبير من الزوار أثناء توافدهم للقيروان؟⁽²⁾.

ويحاول الإجابة على هذا السؤال بأنه لا يمكن أن يكون هذا المكان إلا زاوية يستقبل فيها زواره ويباشر فيها نشاطه التعليمي والدعوي، وبناء على القياس والاستنتاج حسبه فإن الزاوية لم تكن من إحداث سيدي عرفة، وإنما كانت قائمة منذ عهد المؤسس الأول، فكيف يمكن استقبال الحنانشة على كثرتهم؟ مع العلم بأن القيروان كانت مليئة بالزوايا لاستقبال أتباعها، وفي موضع آخر يشير إلى أنّ عرفة الشابي كان يُكرم الوافدين إليه بمزرعته التي تقع قرب القيروان والتي عوضت الزاوية⁽³⁾، مما يجعل الجرم بوجود زاوية شابية بالقيروان أمرا صعبا أمام غياب الشواهد والآثار المادية التي تثبت ذلك إلا ما تعلق بدور الشابية بباب خوجة، مع ما تمثله الزاوية من أهمية باعتبارها مؤسسة توجيهية لإرشاد المريدين، وتوفير الإقامة لهم وللوافدين من القبائل⁽⁴⁾.

ومن المؤسسات التي تنسب للشابية زاوية مسعود الشابي الموجودة بأراضي بني بربار أسسها الشيخ مسعود الشابي ما بين (1011هـ/1602م - 1618/1028م)، حيث تذكر الروايات أنها قامت بجهود كبيرة في حل النزاعات المستمرة بين القبائل المتواجدة بالمنطقة ومنها قبائل النمامشة* وأهالي شاشار⁽⁵⁾ وزاوية جبل ششار قرب خنشلة والتي أسسها المسعود الشابي وياشر

(1) محمد الأمين بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني مؤرخ سوف والطريقة الشابية، ط2، دار كتاب الغد للنشر والتوزيع، جيجل، الجزائر، 2007، ص99.

(2) الشابي، عرفة الشابي، ص69.

(3) الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشابية، ص69.

(4) نفسه، ص68.

* كانت منطقة الأوراس خلال العهد العثماني مقسمة إلى قيادات ومن بينها قيادة النمامشة التي كانت تخضع لها المناطق الشرقية، ويتولى شؤونها قائد مقابل تقديمه حق التولية، وكان سكانها يعيشون حياة الترحال والانتقال وراء قطعان الماشية وبحثا عن مصادر المياه، كانت تشتهر بكثرة خيامها وشجاعة فرسانها ووفرة قطعان مواشيها، وحسب الإحصائيات التي ذكرها سعيدوني فإن هذه

دعوته فيها⁽¹⁾، وهي امتداد للشابية بعد سقوط إمارتها، وانتقال شيوخها وأتباعها إلى الشرق الجزائري بعد مطاردتهم من طرف العثمانيين⁽²⁾.

وهناك مؤسسة دينية اشتهرت باسم "بيت الشريعة" تمّ إنشاؤها من طرف علي الشابي (ت 1073هـ/1663م) حوالي سنة (1040هـ/1630م)⁽³⁾، وهي بمثابة مؤسسة دينية متنقلة بصورة متواصلة إلى مواطن القبائل في غرب تونس ووسطها وجنوبها وفي شرق الجزائر وجنوبها، وتختص بأطوار تكوينية للأتباع والمريدين على ثلاث مستويات: ابتدائي وثانوي وعال، وتتوفر على مكتبة كانت تصحبهم في رحلاتهم على حسب تعبير علي الشابي⁽⁴⁾، كما مثلت مكانا لتلقي هبات الأتباع، وصدقاتهم في شكل عادة قازّة لم ينقطعوا عن دفعها لفترة زمنية⁽⁵⁾.

أمّا في وصفها الشكلي فتتكون من مجموعة من الخيام، ووسط الخيام خيمتين إحداها لسكنى الشيخ تطوع بها الشيخ عبد الملك جد أولاد عبد الملك من أولاد سيدي عبيد، والأخري لانعقاد مجالس العلم والذكر والقضاء، وتطوع المقدم بلقاسم بن منصور من أولاد معمر* من الهمامة بإعدادها لتكون البديل للزاوية⁽⁶⁾، والخيام منسوجة بقطع من القماش تختص كل قبيلة من القبائل الحليفة بإعداد

القيادة كانت تضم في الجهة الشرقية 4500 خيمة يجرسها 3600 فارس و 21500 رجل قادر على حمل السلاح أما الجهات الغربية من نفس القيادة فتقدر ب 225000 خيمة تتوفر على 1500 فارس و 2000 رجل مؤهل للحرب قبل مرحلة الاحتلال، للتفاصيل راجع: ناصر الدين سعيدوني، الإنسان الأوراسي وبيئته الخاصة، دراسة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لمنطقة الأوراس قبل وأثناء العهد العثماني، ضمن كتاب: وثائق جزائرية، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر خلال العهد العثماني، دار الغرب الإسلامي ط1، بيروت، 2000، ص ص 484، 485.

⁽⁵⁾.Masqueray(E),Le Djebel chechar, Revue Afr,vol 22, année 1878,p32-36.

⁽¹⁾. الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشابية، ص 63.

⁽²⁾ بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني مؤرخ سوف والطريقة الشابية، ص 97.

⁽³⁾. الشابي، تاريخ الشابية، ص 128.

⁽⁴⁾. نفسه، ص 397.

⁽⁵⁾. لطفي عيسى، مغرب المتصوفة، ص 346.

*هم عرش من قبيلة الهمامة عرفوا بهذا الإسم لتمركزهم ببلاد عمرة على مشارف قفصة وبلاد السقي أو بلاد الطرفاوي الممتدة من الجنوب الغربي لمدينة قفصة حتى الشمال الشرقي لبلاد الجريد، وتقوم على تربية الماشية والرعي والغروسية، وبدورهم يتفرعون إلى: (أولاد بويحيى والعمارمة، المقادمية، أولاد زيد، أولاد دلال، الزعابطية، المداعسة، الهناشيرية، النجاجية، أولاد العابد، أولاد وهيبة، أولاد شريط، الخمايلية، أولاد خميلة، أولاد عمران، السواعي، أولاد عليم، انظر: دور قبيلة الهمامة في تاريخ تونس

الحديث، ضمن صفحة: المناضلون الأحرار: تاريخ التصفح يوم "20/05/2015: الرابط الإلكتروني:

<https://ar-https://ar-ar.facebook.com/notes/498328053599365>

واحدة منها حتى لا يكون شرف الإعداد مقتصرًا على قبيلة دون أخرى، وتضم قطع القماش الملون معلق عليه آيات قرآنية وأحاديث نبوية⁽¹⁾.

وقد لعبت هذه الزاوية المتنقلة دورًا هامًا، حيث مثلت منارة هداية للقبائل التونسية والجزائرية، واهتمت بتدريس مختلف العلوم للطلبة الوافدين إليها⁽²⁾، فكان شيوخ بيت الشريعة يُلقون دروس الوعظ ويحثون على التآخي وترك الشحناء المستشرية بين القبائل، كما كانت بمثابة محكمة للتقاضي بين الخصوم فيتصافى المتخاصمون ويتصالحون بحضور الشيخ، ثم يأذن لهم بالمغادرة⁽³⁾.

أما الإشراف على إعدادها فقد اختص أولاد معمر بإهداء خيمة كل ثلاث سنوات تكون مقرا لبيت الشريعة، يتوجهون بها إلى شيخ بيت الشريعة في مقره، يتقدمهم رئيسهم في موكب حافل من الفرسان، توشيهم ثيابهم الجميلة ومعداتهم الفاخرة، حتى إذا اقتربوا من مقر إقامة الشيخ تلقاهم الفرسان من حاشية الشيخ وأتباعه، فيقام حفل بهيج يحضره قادة القبائل الحليفة، ويلتقون الشيخ فيحسن استقبالهم وينصبون الخيمة، ويظلون في ظيافته ثلاثة أيام، وفي اليوم الرابع يجتمع بهم الشيخ ويُلقى عليهم دروس وعظية⁽⁴⁾.

ويبدو أن هذه المؤسسة تعتبر نموذجًا فريدًا للنشاط الصوفي ونشر المعرفة، وهزمة وصل بين منطقة الجريد التونسي والجنوب الشرقي الجزائري عن طريق شيوخها المتنقلين إلى مواطن القبائل الحليفة بين الجزائر وتونس شاملة قسنطينة وبحيرة منستل قرب الشريعة وثليجان وجارش والميتة ومواطن النمامشة، وكانت نهاية نشاطها بوفاة شيخ بيت الشريعة الحاج أحمد سنة (1284هـ / 1867م)، بعد أن تفرقت عنها القبائل التي كانت تدعمها ماليًا⁽⁵⁾.

وترتبط بعض المؤسسات الصوفية بالطريقة الشايبية، وهي دليل على إنشائها من طرف زعماء الطريقة خارج القيروان منها أرقو⁽⁶⁾، حيث مثلت القيروان الصغرى استنادًا إلى قول عرفة الشايبى: "أرقو

⁽⁶⁾ .مخفوظ ، المرجع السابق، ص128.

⁽¹⁾ .الشايبى ، تاريخ الشايبية ، ص398.

⁽²⁾ .سعدالله، المرجع السابق ، ج4، ص 276؛ أيضًا: .Deppont et coppolani, op.cit ,p482.

⁽³⁾ .الشايبى ، تاريخ الشايبية ، ص398.

⁽⁴⁾ .نفسه ، ص399.مخفوظ ، المرجع السابق ، ص128.

⁽⁵⁾ .الشايبى ، مصادر جديدة لتاريخ الشايبية ، ص78.

⁽⁶⁾ . تعددت الروايات التي ذكرها مونشيكور حول أرقو، ولم يخرج باستنتاج حول تحديد الموقع، والإسم بين النقاط الثلاث (أركو، أرقوا وأرقو) وخلص إلى أنه جبل تحيط به من المنحدر وعلى مسافة 6 أو 7 كلم من الشمال أطلال خميسة (توبورسيكوم

حارة من حارات القيروان"، ويتساءل مونشيكور في هذا الجانب هل يمكن أن نستنتج بأن أرقو كانت مركز لزاوية مزدهرة، ومع أنّها شكلت مركزا للشابية فإن دلائل وجود زاوية لا تؤكد ذلك⁽¹⁾، بل كانت قاعدة حربية اتخذها الشيخ عبد الصمد الشابي ما بين سنة (1001هـ/1592م) إلى (1025هـ/1616م) حصنا ينطلق منه في هجماته وحروبه دون أن تهتم بالجانب الروحي، ولم تشر الروايات إلى تاريخ إنشائها، وربما ارتبط بتاريخ انتقال شيوخ الشابية إلى المنطقة في الفترة ما بين (1001هـ/1592م)، (1025هـ/1616م)⁽²⁾.

ولعل ما يميّز هذه القلعة طابعها الحربي نظرا لتموقعها الجغرافي، فهي تقع في مرتفع جبلي، وقد اتخذها الشيخ عبد الصمد الشابي كقاعدة حربية تحميه من اعتداءات الأتراك ومنطلقا لهجماته وحروبه، وكانت تحيط بها الخيام على بعد 10 كلم يسكنها أتباع الطريقة من القبائل لحراستها من دريد والنمامشة والهمامة والحراكتة، واتخذت المنطقة المحيطة بها مكانا للرعي والزرع بوجود مياه وادي هلال⁽³⁾.

ولعل نشاط القلعة الحربي يثير تساؤلا جوهريا هل يمكن اعتبارها زاوية أو مركزا تعليميا؟ فإن هذا قد يكون مستبعدا نظرا لتوجهات الشيخ عبد الصمد الشابي الحربية، كما لا يمكن أن نتجاهل تلك الخيام المحيطة بالقلعة والمثلة في بيت الشريعة، فالقلعة مثّلت حصنا حربيا للتموقع والتحصن ضد قوات الأتراك، والطابع الحربي فرضته المرحلة بقيادة عبد الصمد الشابي، الذي لم يهتم بالجانب التعليمي والروحي للطريقة حيث فرض على الشيخ المسعود الشابي مغادرة القلعة، بعد أن بيّن هذا

نوميداروم سابقا) وعلى بعد 28 كلم غربي سوق اهراس يظهر واد أرقو الذي يجري شمالا في اتجاه سيبوز، أما علي الشابي فذكر بأنها قلعة بجبال أرقو، وتشرف على واد هلال الذي تتدفق مياهه العذبة، وكان الشيخ عبد الصمد الشابي وعائلته يصعدون إلى هذه القلعة بواسطة قنطرة مبدؤها من رأس الجبل جنوبا ويطوونها إن هم وصلوا إلى القلعة، أنظر: مونشيكور، المصدر السابق، ص 55؛ علي الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك العثمانيين بتونس بين أواخر القرن السادس عشر ونهاية القرن السابع عشر، المجلة التاريخية المغاربية، العدد 17، 18، مطبعة الإتحاد العام التونسي للشغل، تونس، جانفي 1980، ص 72.

(1). مونشيكور، المصدر السابق، ص 55.

(2). الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص 72.

(3). نفسه، ص 72.

الأخير استغناؤه عن التوجهات العنيفة ضد السلطة العثمانية، وانتقل إلى الجريد ليستقر بها بهدف القيام بالدعوة⁽¹⁾.

ومن ضمن مؤسسات الطريقة زاوية الحاج علي بن عبيد بن محمد الشابي، الواقعة على بعد 48 كلم من باجة (تونس) بموضع قليل الإرتفاع، وتحيط بها مجموعة من الجبال، وتنتسب الزاوية للطريقة الشايبية إذا ما أخذنا برواية أنّ عبيد هو شقيق لعبد الصمد الشابي، ومنه يكون علي بن عبيد من نفس جيل علي بن عبد الصمد الشابي، وترجح رواية حمادي دالي بأنّ الزاوية تم إنشاؤها في النصف الثاني من القرن 17م، وكانت تتمتع بإعفاء ضريبي، مما يدل على الإعتراف بها ضمناً من السلطة التركية ونفوذها بالمنطقة⁽²⁾.

وأشار مونشيكور في دراسته إلى تطور نشاط الشايبية وامتدادها عن طريق الشيخ عبيد الذي مثل حلقة للتواصل مع شيوخ الطريقة أحمد بن مخلوف وعرفة الشابي بعد قرن من الزمن امتزج فيه التأثير القيرواني في زاوية باجة⁽³⁾.

كما يمكن اعتبار زاوية الشيخ سيدي عبيد في بلاد الحنانشة امتداداً لمؤسسات الشايبية بناء على العلاقة الوثيقة بين الحنانشة والشايبية، وقد تمتعت هذه الزاوية بشهرة عظيمة في العهد العثماني، بما كان لها من ثروات تتمثل في قطعان الإبل، مما جعل صالح باي (1180هـ/ 1766-1205هـ/ 1791م) يعتمز الإستحواذ عليها⁽⁴⁾.

إضافة إلى وجود نوع من الزوايا يتمثل في الأضرحة التي تم فيها دفن بعض شيوخ الشايبية ومواقع توجد بمقابر القيروان، منها زاوية عرفة الشابي التي هي عبارة عن قبة قائمة في قمة ربوة فوق

(1) لم تتناول الدراسات نشاط القلعة الروحي والتعليمي وهذا ما ينفي دورها الثقافي خاصة بعد هروب أحد دعاة الشايبية وهو المسعود الشابي، أنظر: لطفي عيسى، مغرب المتصوفة، ص 565.

(2) حمادي دالي، النفوذ المحلي بالبلاد التونسية وتشكيل الدولة الترابية (1574/1877)، قراءة في العلاقة بين القبيلة والزاوية والبايليك، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإجتماعية والانسانية، قسم التاريخ، جامعة تونس الأولى، 2004/2003، ص ص 270-271.

(3) مونشيكور، المصدر السابق، ص 39.

(4) تم غزو زاوية سيدي عبيد حسب الروايات سنة (1790، 1791) للتفاصيل راجع: أوجين فايست، تاريخ بايات قسنطينة في العهد التركي (1792-1783)، ترجمة صالح نور، ج2، دار طليطلة للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2013، ص 65؛ Mercier, (Ernest), **Histoire de constantine**, Société archeologique du département de constantine, j, Marle et F. Biron, 1903, p 285.

مقبرة يحيط بها من الواجهة الخارجية نصب جنائزي لحفيدته (خادم الله، الله خدومة)، وتبرز في حائطها ثلاثة شواهد أحدها الشاهد المزعوم لسيدي عرفة، والآخر لأحمد والد خادم الله، ورواية تشير لوجود جثمان الأخوين عرفة ومحمد الكبير وأبنائهم⁽¹⁾.

ويبدو مما سبق تنوع المؤسسات التي انتسبت للشايبية، والتي شكّلت مركزاً روحياً أو عسكرياً لنشاط الطريقة ونشر مبادئها واستقبال الأتباع والمريدين، كما مثّلت مزارات للأتباع، واختلفت في تأثيرها حسب مكانة شيوخها وأتباعها، كما مزجت في نشاطها بين الجانب التعليمي الروحي، والجانب الحربي نظراً لانقسام الطريقة إلى تيارات مختلفة⁽²⁾.

ثالثاً: إمكانيات الشايبية ومواردها المادية والبشرية:

ارتبط نشاط الطريقة الشايبية كغيرها من الطرق الصوفية بدعائم وإمكانيات ساهت في توسيع نفوذها والمحافظة على استمراريتها، وتشكل هذه الإمكانيات من العنصر المادي والمتمثل في الأموال المنقولة وغير المنقولة، إضافة إلى العنصر البشري أساس الطريقة وأحد أركان نشأتها وتطورها.

أ) الموارد المادية:

واجهت الشايبية صعوبات مادية في بداية نشأتها بسبب الفاقة التي عاشها مؤسس الطريقة، وتعقّفه عن المكاسب المادية حسب رواية التباسي التي ينقلها عنه تلميذه ابن ميمون بقوله: "فدخلت قرى إفريقية وبواديها أجمع له الفتوح وهو متعفف عن ذلك غير راض به"⁽³⁾، ومع تزايد عدد الأتباع وانتشار الطريقة تدعمت مواردها التي يمكن تقسيمها إلى موارد مادية منها المنقولة والمتمثلة في الإعانات والهدايا والفتوح، وأخرى غير منقولة تشمل الأوقاف والحبوس.

(1). تذكر بعض الروايات أنّ قبر أحمد بن مخلوف بالقبور يقع في زاوية سيدي عبد الله بن أبي زيد، رغم أنّ هذا الزعم يستوجب الحذر، إضافة إلى تطرق الروايات إلى تواجد جثمان شيوخ الشايبية الآخرين بالزاوية المذكورة وللتفاصيل أنظر: مونشيكور، المصدر السابق، ص 83، وما بعدها، صورة مقام عرفة الشايبى بالملاحق ص 255.

(2). انقسمت الطريقة الشايبية بعد سقوط إمارتها إلى ثلاث تيارات: تيار روحي صوفي، وتيار حربي ثوري، وتيار يجمع بين الإتجاهين السابقين، للتفاصيل أنظر: الفصل الرابع عن تطورات الطريقة وتياراتها، ص 151 وما بعدها.

(3). بن ميمون، المخطوط السابق، ص 21.

1) الإعانات والفتوح:

ارتبطت بدعم المجال المالي للطريقة بالإعانات التي يُقدّمها الأتباع حيث نجد بأن القبائل المنتمية للشايبة كانت تدفع إعانات مادية، وهذا ما عبّر عنه برنشفيك بقوله: "فأصبح بن مخلوف يتمتع بمساندة أنصاره البعيدين مادياً وأدبياً"⁽¹⁾.

ومن أهم القبائل التي كانت تدعم خزينة وموارد الطريقة قبيلة الحنانشة التي كانت تعطي لابن مخلوف أموالاً باعتبارها زكاة شرعية، وساهمت في تحسن حال بن مخلوف من عسر إلى يسر بداية من سنة (879هـ/1474م)، وكانوا يدفعونها له كل سنة لما كان يتردد عليهم في مواطنهم لتلقينهم أصول الطريقة الشايبة⁽²⁾.

كما قام الشيخ عرفة الشابي بتحويل هذه الزكاة إلى عادة قارة بعد تأسيسه للإمارة الشايبة، ولم ينقطع الأتباع عن دفعها لشيوخ الطريقة بعد وفاته بزمان طويل، وهذا ما جعل الأدبيات الشايبة تصنفها بأنها كرامات من الشيخ عرفة الشابي⁽³⁾.

وأغلب القبائل التي كانت تابعة للشايبة والتي بلغ عددها أربعة عشر قبيلة حسب الروايات كانت تؤدي ما يُعرف "بالعادة" أو الزكاة لعرفة الشابي⁽⁴⁾، وهذا الشكل من الموارد اختلف حسب فترات نشاط الطريقة، ففي عهد أحمد بن مخلوف الشابي كان العون المادي في صورة فتوح، ثم في صورة زكاة ثم عادة* تُؤدّى لعرفة الشابي في شكل ضريبة خاصة لا يمكن التخلف عنها، واستمرت القبائل في تقديمها للطريقة وليت الشريعة⁽⁵⁾، ويبدو أنّ هذا الشكل الضريبي قد فرضه العثمانيون على بعض المهام والمشرفين عليها مثل (عادة الباي، وعادة القايد، وعادة الكاتب

(1).. برنشفيك، المصدر السابق، ج2، ص367.

(2). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص77.

(3). لطف عيسى، مغرب المتصوفة، ص346.

(4). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبة، ص73.

*سميت بالعادة أو عادة الشابي بعد أن اكتسبت صفتي اللزوم والإستمرارية،: الشابي، تاريخ الشايبة، ص423.

(5). يشير الشابي إلى أنّ العادة استمروا في أخذها إلى أن اختفت بيت الشريعة سنة (1284هـ/1867م)، حيث اقتسمت الهمامة العادة بين ثلاث عائلات (أبناء محمد بن بورقة، وأبناء سعيد، وأبناء حامد، الشابي، عرفة الشابي، ص82، 86.

وغيرها ..)، غير أنّ الشابية اختصت بها بشكل يبرز حجم التبعية ومساهمة الأتباع بشكل تطوعي خلال القرن السادس عشر⁽¹⁾.

وقد مثلت الإعانات المادية التي كانت تدفعها القبائل لشيخوخ الشابية، والهدايا من مردي الشيخ كنزا⁽²⁾ ساهم بشكل كبير في توسع نشاط الطريقة وغناها وارتفاع ميزانيتها، مما جعلها حسب تعبير بلغيث من أغنى الحركات الصوفية في تاريخ المنطقة⁽³⁾.

وفي هذا الجانب تطرّق العدواني إلى مكانة الشابية بالجريد، فذكر بأنّها كانت تأخذ نصف خراج الجريد، والنصف الآخر للأشرف، وفي رواية أخرى للعدواني يشير فيها إلى انفراد الشابية بالخراج كلّه بقوله: " فقد كان زمام الجريد بيد الشابي، ولا يقع خلاص شبيء إلا على يده " ⁽⁴⁾.

وكان شيخوخ الشابية يتنقلون بين المناطق لتحصيل المعونة، ومنهم الشيخ أحمد الصغير الذي ظل يتنقل بين زاوية جبل ششار ومنه إلى الخنقة وتمغزة وسوف، وفي سنة (1076هـ/1665م) تردد أهل سوف في تأديّة العادة لبيت الشريعة، فنزلت بهم جوائح، واعتقدوا بأنّ ذلك كان بسبب دعوة شيخ الشابية، مما اضطرهم إلى محاولة إرضاء الشيخ وتأديّة العادة، ويورد علي الشابي أثر الشابية في المجتمع السّوفي من خلال مقطوعة إحدى السوفيات من الشعر الملحون في قولها⁽⁵⁾:

وَلِيَدَاتُ الشَّابِيَّةِ ... تَمَيَّرَاتٌ فِي وَسْطِ المَرَاوِدِ
وَاللّي حَطُّوا الشَّابِيَّةِ ... صَابُهُمُ الجُوعُ وَعَاوُدُ
تُصْبِحُ بِلَادَهُمُ خَلِيَّةٌ ... نُحْيَلَاتُ كَيْفَ المَرَاوِدُ

كما عبّرت الأدبيات الشابية عن حجم الممتلكات بقول بن مخلوف: "أما زماننا فنور وإشراق، وأما زمن عرفة ففتح وأرزاق"⁽⁶⁾، كما نجد نوعاً من المبالغة في تقييم ممتلكات الطريقة من

(1). Taoufik Barchouch, Formation sociale barbaresque et pouvoir a Tunis au XII siècle , Tunis , 1977, pp 148, 149

(2). مونشيكور، المصدر السابق، ص 105.

(3). بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص 109.

(4). كان الشابي يجمع تمر الجريد بطريقة غير منظمة، فطلبه الأشرف نصف غلة التمر ونصف الضرائب، فتم تقسيمه، إلا أنّ

السكان اشتكوا إلى الشابي من تصرفات الأشرف، مما جعل هذا الأخير يستقلّ بخراجه إلى أن تغلب عليه صاحب

تونس، العدواني، المصدر السابق، ص 224.

(5). الشابي، تاريخ الشابية، ص 404.

(6). الشابي، عرفة الشابي، ص 143.

من طرف علي الشابي الذي يشير بأن ميزانية الطريقة قد فاقت ميزانية الدولة الحفصية مما ساعد على ازدهارها، وعلى أساسها كانت تصرف مرتبات وأعطيات للعامّة (1).

ويمثل اهتمام شيوخ الشايبة بالجانب المادي شكلا من أشكال التصوف المبتعد عن الزهد في ملذات الدنيا، وهو ما يميّز الطرق الفرعية عن الشاذلية التي لا تشدّد في تعاليمها على ضرورة الزهد المادي ولا تنكر التمتع بالدنيا، مع السماح بامتلاك الثروة، مما فتح المجال واسعا أمام الأتباع (2).

كما أنّ الطريقة الشايبة كانت لها طموحات سياسية مما ساعدها على إنشاء إمارة صوفية كانت تسعى للوصول بها إلى مفهوم الدولة الحديثة عن طريق إيجاد عملة خاصة بها، وبما تمثّلت من استقلالية مالية، وهذا ما أثار تساؤل مونشيكور حول ما إذا كان الشايبة قد قاموا بصك النقود؟ ومحاولة الإجابة بتتبع أهم النقود المستعملة في فترة الإمارة الشايبة من طرف السلاطين الحفصيين، محاولا إسناد بعض النقود إلى أبو عبد الله محمد بن أبي الطيب الشابي (3)، لكن ليست هناك أدلة تثبت قيام الشايبة بصك العملة واستعمالها، ولعل علي الشابي قد تأثر بطرح مونشيكور محاولا إثبات ذلك استنادا إلى معلومات مفادها أنّ هناك عملة من النحاس استعملها عرفة الشابي مكتوب على جانب منها: الله أكبر، لا إله إلا الله، وعلى الجانب الثاني الشيخ عرفة الشابي (4).

ورغم غياب دلائل حول هذه العملة وإحصائيات تثبت حجم ممتلكات الطريقة إلا أنّ انضمام القبائل للشايبة قد ساهم في تدعيم وتأهيل الطريقة لإقامة دولة في عهد عرفة الشابي، وبهذا كان الارتباط الشابي القبلي هو المحدد لحجم الإعانات والفتوح، فكلما فكّت القبائل التحالف عن الطريقة تراجع نفوذها المادي والروحي، وبعد أن اختفت بيت الشريعة بوفاة الحاج أحمد بن عمار سنة (1284هـ / 1867م) وزّعت العادة على فروع الشايبة، واختصّت القبائل الحليفة في كل من تونس والجزائر بها (5).

(1). نفسه، ص 75-77.

(2). سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، ص 492.

(3). مونشيكور، المصدر السابق، ص 109.

(4). المعلومات حول وجود العملة على حسب رواية علي الشابي بأنه استقاها من الأستاذ إبراهيم التوزري الذي ذكر له أنّه رآها

رأها عند الشيخ الطاهر الفاسي قاضي القيروان المتوفي في الستينات أنظر، الشابي، عرفة الشابي، ص 145.

(5). الشابي، تاريخ الشايبة، ص 424.

2) الأوقاف والحبوس :

تُمثل الفتوح والإعانات المادية للقبائل أهم مصدر مالي للطريقة ساهم في غناها وبخاصة في عهد عرفة الشايبي، وارتبطت بها مصادر أخرى مُثثلة في الأوقاف والحبوس والبساتين، ومع ذلك فإنّ المؤلفات لم تسعفنا في التعرف عليها، ماعدا بعض الروايات التي تناولت مكانة الشايبة في فترات محدودة، علما بأنّ الطريقة لم تعرف ازدهارا كبيرا وتوسعا في المجال وعدد الأتباع إلا في عهد عرفة الشايبي الذي يبدو حسب الأدبيات الشايبية قد عرف ثراء بامتلاكه لأموال كثيرة وأملاك متنوعة⁽¹⁾، كما عرفت الطريقة ممتلكات وبساتين بالجريرد التونسي والجنوب الشرقي الجزائري بعد استقرار أتباعها بالمنطقة، حيث اشتملت على بساتين للنخيل⁽²⁾.

ولعل امتلاك الطريقة لأوقاف وحبوس وبساتين، والإستفادة من موارد الجريرد كانت في فترة معينة، لما كانت الطريقة تتمتع بنفوذ قوي بكثرة عدد أتباعها، وتراجعت عندما بدأت الشايبية تفقد سلطتها بعد سيطرة القبائل والأتراك على المنطقة، إضافة إلى تحركاتها المستمرة وموقفها من السلطة الحاكمة وخاصة الصراع المستمر مع الأتراك.

ولذلك نجد بأنّ الشايبية لماّ أعرضت عن التوجه الإحتجاجي وتقرّبت من السلطة الحاكمة حصلت على أوقاف مثل ما حدث في عهد الشيخ أبو عبد الله محمد بن جدو بن أحمد الصغير الذي تولّى مشيخة الطريقة ما بين (1103هـ/1691م و 1123هـ/1711م)، بعد أن وثّق صلته مع الباي محمد الكبير فحبس عليهم سنة (1107هـ/1695م) هنشير قرابة بالدّهاني وجنّة نخيل بلماري بحامة الجريرد، وجنّة نخيل كلما حمو في توزر، وقد قسمّ التحبوس أخماسا على الإشاعة، ثلاثة أخماس لشيخ بيت الشريعة أبي عبد الله محمد بن جدو وعقبه، وخمسان لعمّه أبي عبد الله محمد زوزو بن علي⁽³⁾.

(1) هذه الرواية ذكرها علي الشايبي الذي استند إلى رسالة وجهها عرفة الشايبي إلى شارل الخامس بتاريخ 30 أبريل 1538، وإلى الفتح المنير، الشايبي، تاريخ الشايبية، ص 296.

(2) تتمتع مشايخ الطرق الصوفية بالجريرد بنفوذ وممتلكات وأصبحوا من كبار الملاكين خاصة شيخ الزاوية الرحمانية بنفطة، والزاوية القادرية بنفطة، أنظر: التليلي العجيلي، "الوضع الطرقي بالجريرد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر"، المجلة التاريخية المغاربية، العدد 76/75، زغوان تونس، ماي 1994، ص 309 وما يليها.

(3) الشايبي، العلاقات بين الشايبية والأتراك، ص 85-86.

وتتضمن وثيقة التحسيس كيفية الاستفادة منه، وانتقال الوقف إذا ما انقطع عقب شيخ بيت الشريعة وعمّه إلى زاوية جدّهما الشيخ محمد مسعود الشابي بجبل ششار قرب خنشلة⁽¹⁾، لينفق ريع غلتها لإطعام الزوار المنقطعين الواردين عليها، وقد جدّد رسم التحسيس بعد عشر سنوات من هذا التاريخ سنة (1117هـ/1705، 1706م)⁽²⁾.

وماعدا هذا الوقف المذكور فإننا نجد نقصا كبيرا في ما يخص ممتلكات الطريقة، إلا ما تعلق ببعض الوثائق التي تتجاوز هذه الفترة، وتتضمن بعض المراسلات بين الشابية والسلطة الحاكمة، ومنها رسالة من الحاج محمد بن إبراهيم الشابي المؤرخة في سنة (1318/1900م) إلى الوزير الأكبر محمد العريف بوعتور يطلب منه السماح له بالوقوف على ممتلكات الطريقة الموقوفة على ضريح مسعود الشابي بجبل ششار وإصلاح ما أُفسد منها⁽³⁾.

ويبدو أنّ ممتلكات الشابية من الأوقاف قليلة ولعل هذا يرجع إلى حجم نفوذ الطريقة مقارنة بالطرق الأخرى، إضافة إلى فقدانها لممتلكاتها بعد سقوط دولتها وتفرّق أتباعها بين تونس والجزائر والمنافسة التي وجدتها من الطرق الأخرى التي كانت ممتلكاتها أكبر مثل القادرية والرحمانية وحتى التيجانية بمنطقة الجريد⁽⁴⁾.

ب) الموارد البشرية أو الدعامة القبلية :

استندت الطريقة الشابية في نشاطها على شبكة من القبائل والمتكونة من عدّة فصائل عربية أو بربرية مثلت دعامة أساسية في الجانب الصوفي والسياسي، والتساؤل المطروح ماهي الوسائل التي استعملها شيوخ الطريقة في كسب انضمام القبائل؟ وما أهم القبائل التي شكلت دعامة ومستندا لها؟

(1).Masqueray(E) ,**Formation des cités chez les population sédentaire de L Alger.Kabyles du djurdjura,Chaouias de LAouras ,Beni Mezab ,Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée ,N°1,volume 36 ,1983 , p 43**

(2). الشابي ، العلاقات بين الشابية والأتراك ، ص 86؛ عن نص التحسيس كاملا أنظر الملاحق . ص ص 265 ، 266.

(3). كان طلب السماح له بالتنقل وفق مقتضى الشريف الذي يتضمن الإذن بالتسريح من الحكومة ، للتفاصيل أنظر : رسالة من

الحاج محمد بن ابراهيم الشابي إلى الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتور : A.N.T.Serie (A) ,carton24 .

Dossier 3/1 , 1895/1887

(4). مثل مشايخ الطرق بالجريد أن يصبحوا من كبار الملاكين خاصة شيخ الزاوية الرحمانية بنفطة ، والزاوية القادرية بنفطة

، العجيلي، الوضع الطريقي بالجريد ، ص 309 وما يليها.

1) دور شيوخ الشابية في انضمام القبائل :

كان انضمام القبائل إلى الشابية نتيجة لما بذله شيوخ الطريقة من مجهودات عن طريق الدعوة الدينية، وكان أسلوبهم في التعريف بالطريقة وتعاليمها متنوعاً، فقد قاموا بممارسات مثل ما كان يفعله الشيخ أحمد بن مخلوف، إضافة إلى النزول إليهم بعقر دارهم وتعريفهم بما تتضمنه سلوكات وتعاليم الدين الإسلامي والفكر الشابي، ورغبة منهم في الإستفادة من نفوذ القبائل ورصيدها البشري لأهداف متنوعة، والتي من بينها ضمان مصادر دخل قارة عن طريق الزيارات التي يُقدمها الأتباع، والإستفادة في تجنيدها العسكري لمواجهة الخطر المهدد لها أو للوصول إلى السلطة وسدة الحكم⁽¹⁾.

وقد أوكلت الطريقة الشابية لنفسها مهمة صهر القبائل البدوية داخل منظومة "الإسلام الشعبي" القريب من أذهانها، وقدّمت نفسها كبديل أمام تعقّد دين النخبة الذي يصعب استيعابه من طرف العامة، وبهذا شكّل التصوف الطُرقي الشابي المجال الوحيد لتدوين الأصناف المذكورة.

واضطلعت الشابية بدور هام في هذا المجال معتمدة على سمعة شيوخها ورصيدها الصوفي بين القبائل البدوية بداخل تونس وشرقي إقليم قسنطينة وجنوبها، وتحوّلت عاصمتهم القيروان إلى نقطة للحج، تقصدها القبائل الموالية للإجتماع بعرفة الشابي، إضافة إلى تنقلاته إليهم في مواطنهم لدعوتهم إلى العلم والعمل والجهاد⁽²⁾.

وقد كان لتوجهات الطريقة الروحية والسياسية، واتباع المسار الإحتجاجي ضدّ السلطة ومعارضتها لها أثر كبير في استقطاب القبائل، والإستفادة منها في نشاط الطريقة، وقد عبّر عن ذلك إبراهيم خريف بقوله: "وبما اكتسبوه من السمعة والوجاهة بخروجهم عن الدولة وانتحال مذهب المتصوفة صار لهم نفوذ في عرب إفريقية وعوائد يستخلصونها عليهم فقوي أمرهم ولازالت نفوسهم تائقة إلى قوة السيطرة والنفوذ"⁽³⁾.

والدعامة القبلية التي استندت إليها الشابية، شكلت مزيجاً متنوعاً حسب نسبها ونشاطها فمنها البربرية والعربية، والزراعية والرعووية، والمستقرة والمتنقلة، مشكلة بذلك الأساس الثاني بعد الأرض

(1). لطفى عيسى، مغرب المتصوفة، ص317.

(2). الشابي، عرفة الشابي، ص101.

(3). خريف، المصدر السابق، ص27.

في الحياة الإجتماعية، وأصبحت تحدد مصير المنطقة نظرا للعلاقة التي تجمعها بالسلطة الحاكمة إما مساندة أو معادية⁽¹⁾.

2) أهم القبائل الحليفة للشاوية :

شكلت مجموعة من القبائل عنصرا أساسيا في دعم الطريقة الشاوية ومن أبرزها :

أ) الحنانشة دعاء الشاوية:

مثّلت قبيلة الحنانشة الدعامة الأساسية للطريقة الشاوية في مراحل متعددة من تاريخها، ويعود نسب هذه القبيلة إلى بعر (بار) بن حناش، وتشتمل في تركيبها على فصائل متعددة مندمجة فيما بينها، تمثلها ثلاثة فروع أساسية⁽²⁾، وقد عُرف الحنانشة عند فيرو Feraud بالحرار، ولهم سلطة واسعة على مجموعة من القبائل (خمير وشارن وورغة وأولاد بوغنيم والفراشيش)⁽³⁾.

أما المجال الجغرافي الذي استقرت به القبيلة فيمتد على الحدود الجزائرية التونسية حتى سنة (1245هـ/1830م)⁽⁴⁾ من الشمال الغربي لتونس المحاذي للجزائر، ومن قسنطينة إلى جبال الأوراس تقريبا على بعد أربع فراسخ غربي واد سراط⁽⁵⁾، ممثلا الحدود بين الجزائر وتونس حسب نص اتفاق (1614-1628)، وبذلك تكون القبيلة جزائرية الموقع تابعة لأئالة الجزائر⁽⁶⁾.

(1). عميروي أمحيدة، الزاوية في الجزائر بين الخطاب التراثي والنهضوي، ضمن كتاب من الملتقيات التاريخية الجزائرية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، عين مليلة، الجزائر، 2007، صص 25-26.

(2). تتشكل هذه الفصائل من:- الشاوية: وهم بربر من الأوراس من هوارة والحركنة وبني بربار والنمامشة، - هوارة: بطن من البرانس ينسبون إلى هوار بن أوريغ بن برنس، - عرب بني هلال وبني سليم الذين قدموا إلى إفريقية في القرن الخامس الهجري، ومن أبرز فروعها (أولاد خليفة، وأولاد سلطان، أولاد بوغزيز، أولاد إبراهيم) أنظر: بن خلدون، تاريخ بن خلدون، المصدر السابق، ج6، ص182، وفي رواية العدواني فإنهم ينتسبون إلى عمر بن الخطاب وذكر سلسلة نسبهم بداية من (عثمان بن علي بن أبي بكر بن محمد بن سعد بن جابر بن إبراهيم بن عمر بن فاره بن محمد بن جابر بن نصر الأصغر بن عمر بن عبد الله بن عمر بن الخطاب)، أنظر: العدواني، المصدر السابق، ص 203.

(3). الشابي، عرفة الشابي، ص71.

(4). Feraud, les hrar, op cit, p 146.

(5). يمثل هذا الوادي الحد الفاصل بين الأيالتين التونسية والجزائرية وقد نصّ اتفاق سنتي (1614، 1628) على أنّ ماكان من غربيه فهو من عمالة الجزائر، وماكان من شرقي الوادي فهو لعمالة تونس، أنظر: Thomas (Shaw), Voyage dans la régence d'Alger ou description géographique, Traduit de l'anglais, par JMaccarthy, Ed Bouslama, Tunis, 1980. p191.

(6). العربي الحناشي، الحنانشة وعلاقتهم بالسلطة في تونس (1640-1740)، شهادة الكفاءة في البحث، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، تونس، 1987/1988، ص11.

وكانت القبيلة تشرف على أراضي تتميز بخصوبتها وغناها بالحبوب والثروة الحيوانية وتنوع تضاريسها، فالمنطقة الشمالية تغلب عليها مرتفعات متقطعة، وتغطيها غابات كثيفة، وتخللها بعض السهول الخصبة⁽¹⁾، والمنطقة الجنوبية حول وادي مسكيانة تتميز بسهول واسعة قليلة الخصوبة، ويفصل بين المنطقتين نهر مجردة، ورغم ذلك يبقى المجال الجغرافي غير ثابت تتحرك به القبيلة وتصل إلى الصحراء جنوبا، ومنها إلى قلعة سنان شرقا حيث تلجأ إليها في حالة المدّ السلطوي⁽²⁾.

وقبل انضمامها للشابية، كانت القبيلة مناصرة للدولة الحفصية إلى نهاية المنتصف الأول من القرن التاسع الهجري، حيث يرجع ذلك إلى الطرق والأساليب المتبعة من طرف الحفصيين لاحتواء القبائل المتنفذة، إما بالوسائل القمعية كتفريق وتشريد القبائل وإجلائهم عن المواطن ومصادرة الأملاك والمكاسب، أو بالطرق السلمية بترغيب القبائل عن طريق الإغراء والحصول على الغنائم⁽³⁾.

وتصنّفها الدّراسات ضمن المجموعات المستقلة باعتبار الموقع الجغرافي الحدودي، حيث يصعب على الدولة فرض هيبتها وبسط سلطتها عليها إلا نادرا⁽⁴⁾، كما أنّ شيوخها متحالفون فيما بينهم ويعتبرون أنفسهم مستقلين، وتحكم القبيلة عائلة ابن بوعزيز أبا عن جد، وبوعزيز (شيخ الحنانشة) كان دائم التحدي تارة لباي تونس، وطورا لباي قسنطينة⁽⁵⁾.

وتتفق الروايات بأنّ للقبيلة شيخان يقودان ألف وخمسة مائة من الرّماة: القائد الأول يسمّى المسعدي بن ناصر بن أحمد رئيس ألف منهم، وتوجد دواويره على مسيرة يومين من عنابة نحو الجنوب وخيامهم منصوبة بتبسة، والقائد الثاني هو الشيخ عبد الله بن صولة ويقود خمس مئة، ودواويره تتركز في نفس المناطق السابقة⁽⁶⁾.

(1). Feraud .LesHarar.op.cit .pp 26-27.

(2). الحناشي، المرجع السابق، ص11.

(3). فتحى المرزوقي، المخزن ومخزنة القبائل التونسية من أوائل العهد الحفصي إلى بدايات الحكم العثماني (1230-1886)، المجلة التاريخية المغاربية، العدد 79-80، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، تونس، ماي، 1995. ص623.

(4). الحناشي، المرجع السابق، ص18.

(5). Peyssonel et Desfontaines , **Voyages dans la Regence De Tunis et d'Alger**, librairie de gide ,Editeur des annales des voyages , T1, paris 1938,p292. et ,Mercier , op,cit ,p213.

(6). الشابي، **عرفة الشابي**، ص71؛ مونشيكور، المصدر السابق، صص 52-53؛ وحسب بعض الروايات فإنّ شيخ الحنانشة كان تحت سلطته حوالي 12 قبيلة، أنظر: Vayssettes(E), **Histoire De constantine sous La domination Turque de 1517 a 1837** .Receuil des notices et mémoire de la

ولعل بداية التقارب بين الشابية والحناشنة - وفكّ ولائهم للأسرة الحفصية الذي استمر إلى أواسط القرن (9هـ/15م) - يرجع إلى عهد المؤسس الأول للطريقة ابن مخلوف الشابي عندما قدم إليه أحد أفراد قبيلة الحناشنة والمعروف بـ (أحمد بنصر المقنعي)⁽¹⁾، واستفسره عن مسألة غامضة حول التوحيد⁽²⁾، فأجاب ابن مخلوف فيما أشكل عليه وتأثر به في علمه وحججه، وكان هذا سببا في تتلمذه عليه وانتسابه للطريقة بتعيينه مقدا ساهم في نشر الطريقة الشابية بين الحناشنة⁽³⁾. وتناول الروايات أيضا الإتصال بين قماش الحناشي وأحمد بن مخلوف⁽⁴⁾، حيث أخذ عنه تعاليم الطريقة الشابية، وقام بالدعوة إليها بعد تعيينه كمقدم، وحمل أبناء قبيلته على الإعتراف بالشيخ كزعيم روحي ومساندته⁽⁵⁾.

ومثل هذا التقارب بين مؤسس الطريقة وشيخي الحناشنة، بداية لتدعيم نفوذ الطريقة وانتشارها، واستفادتها من القبيلة ماديا ومعنويا في حروبها وأمنها وثروتها، وللحناشنة فضل في قلب فقر ابن مخلوف إلى غنى من خلال الزكاة التي كانوا يعطونها له، ومساهمتهم في الدعوة لطريقته⁽⁶⁾. وقد عرفت العلاقة بين الشابية والحناشنة توترا عند تولي عرفة الشابي مشيخة الطريقة بعد وفاة أخيه محمد الكبير حوالي سنة (900هـ/1495م)⁽⁷⁾، حيث نازعه قماش المسعودي في الرئاسة مدعيًا أنه أكبر منه سنا وأنه الإبن الروحي لابن مخلوف، ورفض الإعتراف به كشيخ، وكادت تتطور الأمور لولا حنكة عرفة الشابي ونجاحه في القضاء على هذا الإنشقاق وضممان ولاء المسعودي وقبيلته⁽⁸⁾.

socites archeologique de la province de constantine (constantine 1867) , pp.264-267.

(1). هوأحد زعماء المقانعة وهم بطن من بطون الحناشنة بجهة سوق اهراس، أنظر: الشابي، أحمد بن مخلوف، ص 60 وما بعدها.

(2). مونشيكور، المصدر السابق، ص 41.

(3). الشابي، أحمد بن مخلوف، ص 60 وما بعدها.

(4). يعد من تلاميذ الشيخ أحمد بن خلوف الشابي، وقد رباه الشيخ، وينتمي إلى أولاد مسعود بطن من بطون الحناشنة الذين تشمل مواطنهم دوائر القالة والناظور وقلمة وسوق أهراس وتبسة، وقد تنافس مع عرفة الشابي حول تولي مشيخة الطريقة بعد وفاة محمد الكبير: الشابي، عرفة الشابي، ص 65 وما بعدها؛ مونشيكور، المصدر السابق، ص 52.

(5). برنشفيك، المصدر السابق، ج 2، ص 367.

(6). الشابي، أحمد بن مخلوف، ص 63.

(7). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشابية، ص 68.

(8). مونشيكور، المصدر السابق، ص 52-53.

واستكمل عرفة الشابي عملية توثيق الصلّة بهم، حيث كانوا يقومون بزيارته في القيروان، وبدوره كان يتردد عليهم في مواطنهم لنشر تعاليم طريقته بينهم، وصابر معهم لإقناعهم حوالي تسعة وأربعين سنة، وفي هذا المجال تذكر الروايات أنّ عرفة الشابي في زيارته لتلّ الحنانشة وجد جماعة من النساء والرجال عراة يلعبون دون حرج، فوجههم إلى تعاليم الإسلام⁽¹⁾، وقد عبّر عن ذلك مؤلف "الفتح المنير" بقوله: "فلما مشى فيهم سيدي عرفة واعترفوا به وأخذوا على يده شعشع فيهم نور الإسلام وانتشر وحمد الباطل واندحر، وحققوا الإيمان وبلغ منهم من بلغ منهم مقام الإحسان، فبلغوا في الشريعة وتكلموا في الطريقة، ونازلوا الحقيقة."⁽²⁾.

ويُعرف المشروع الذي حاولت من خلاله الشابية إدماج الحنانشة وغيرها من القبائل بالتصوف الشعبي القائم على نشر التعاليم والمبادئ الصوفية والسلوكية⁽³⁾، رغم ما يعترضها من تعقيد وتجريد بالقياس إلى الواقع الثقافي لهذه الفئات، إلا أنّنا قد نرى بأن العلاقة بين الشابية والحنانشة كانت تحالفاً أكثر منها تبعية صوفية خاصة وأنّ الطريقة حملت طابعا احتجاجيا وترعمت مشروع دولة، ومع ذلك فإن هذا التحالف لم يقيم على أسس متينة، نظرا لما عرفته العلاقة من توتر وانفصال الحنانشة عن الطريقة بعد سقوط الإمارة الشابية، حيث قام خالد بن نصر (خالد الكبير)* زعيم قبيلة الحنانشة في الفترة العثمانية بتكوين أسرة حاكمة مستقلة عن الحلف الشابي⁽⁴⁾.

وحاول بايات قسنطينة ضمّهم لسلطتهم، رغم الصراع الذي كان بين الطرفين، ونجحوا في تحقيق التقارب معهم، وتوطدت علاقتهم بهم ومانتج عن ذلك من طقوس احتفالية، حيث جرت العادة أنّه حينما يتم تعيين بايا جديدا في إقليم قسنطينة تجتمع القيادات على ضفاف الرّمال يُسلم فيها ممثل الباشا قفطان إلى قادة العائلات الثلاث (الحنانشة، بوعكاز، وأولاد مقران) ثم يلبسه الباي

(1). الشابي، عرفة الشابي، ص74.

(2). نفسه، ص72، نقلا عن الفتح المنير، ص96.

(3). لطفي عيسى، مغرب المتصوفة، ص318.

* يعتبر من أشهر زعماء القبائل، كانت له وقائع كثيرة مع السلطة التركية في الجزائر وبايات تونس، تعرّض لهزيمة علي يد حمودة باشا المرادي سنة (1054هـ/ 1644م)، أنظر: بن أبي دينار، المصدر السابق، ص237

(4). جميلة معاشي، أسرة أحرار الحنانشة بين بايات قسنطينة وبايات تونس، المجلة التاريخية المغاربية، العدد 128، مؤسسة التميمي، زغوان، جويلية، 2001، ص150.

الجديد، وأصبح هذا التقليد جزءاً من التنظيمات العثمانية، وقد عبّر بايسونال عن هذا التقليد بقوله: "إن قائد الحنانشة يتسلم القفطان من الباي وهو في صف الباي" (1).

كما تساءل الباحثون عن التاريخ الذي يرجع إليه هذا التقليد، حيث ترجعه بعض المصادر إلى ما بعد ثورة (1048هـ / 1638م)، وربما يرجع إلى ما قبلها استناداً إلى رواية فيرو التي يذكر فيها "بأن الأتراك بعد استقرارهم في قسنطينة قادمين من بونة وتونس قسّموا السلطة بين ثلاثة، ثلث السلطة لشيخ العرب، وثلث للحنانشة، والثلث الأخير للأتراك، ومن هنا جاء التقليد بعد تعيين الباي الجديد يبعث القفطان إلى شيخ العرب ثم إلى شيخ الحنانشة" (2).

ونظراً لنفوذ القبيلة فقد أصبحت تتمتع بصلاحيات كسلطة في المنطقة نظراً لتعدادها البشري، ومواردها الاقتصادية، فاضطلعت بمهام منها ضمان الأمن، وجباية الضرائب على الأراضي بإقليم الحنانشة، وتسميّة السلطان (3).

كما اتّسمت علاقتهم مع بايات تونس بالحذر، وتحوّف كل طرف من الآخر خاصة بعد التحالف الذي كان بين الحنانشة والشايبة، ولم تعرف العلاقة تحسناً واستقراراً إلا في منتصف القرن (11هـ / 17م) (4).

ورغم ذلك فإن علاقة القبيلة مع الأتراك لم تكن على ولاء مستمر، فكثيراً ما عرفت فتوراً وتوتراً عادت معه القبيلة إلى المعارضة وولائها السابق للشايبة، وخاصة في عهد عبد الصمد، الذي استفاد منها في حروبه مستغلاً نفوذها في المنطقة، وتمركزها الإستراتيجي الحدودي بين الأيالتين، فكثيراً ما مثّلت طرفاً ثالثاً في المنطقة بعد كل من باي قسنطينة والأسرة الحسينية في تونس (5).

(1) Peyssonel et Desfontaines ,op, cit ,p292.

(2) Feraud, Les Harar...,op ,cit.pp200,201.

(3) Laila Babes, Mythes dorigine et structures tribales dans le constantinois sous la domination turque ;Essai sur le Fondement du Pouvoir politique ,These de Doctorat de 3^{em} sycle ,specialite etude politique ,Aix –en –province ,1984,pp266,267.

(4) معاشي .المرجع السابق ،ص 155.

(5) . عميراوي ،المرجع السابق ،ص 28.

ب) قبيلة أولاد سعيد بين الولاء والمقاومة:

تعتبر قبيلة أولاد سعيد⁽¹⁾ من القبائل التي انضمت إلى الشايبة في فترة زمنية محدودة، وتتميز هذه القبيلة بتنقلاتها وترحالها دون انقطاع في البوادي بين تونس والقيروان وصولاً إلى مقاطعة طرابلس، وقد استقرّ بها المقام في قابس والأوراس قادمة من الشرق على حسب رواية العدواني⁽²⁾. والقبيلة كغيرها من القبائل البدوية تجوب السّباب، وتبحث عن الكأ والعلف للحيوانات⁽³⁾، وتتميز بإمكانياتها المادية والبشرية حيث كانت تمتلك حوالي 2700 فارس تحت إمرة ثمانية شيوخ يرعون كل المنطقة الساحلية الممتدة بين جمال ومرناق، ومن بين شيوخها أحمد المرابط وأخوه علي وابن عمهما أحمد بن إبراهيم، ونظراً لقوتها وصعوبة مراسها يعتبرها بن أبي دينار من أشدّ القبائل بأساً وأبطشها⁽⁴⁾.

وقد قامت بنشاط سياسي مع بداية القرن السادس عشر، تمثل في تحالفات مع الأطراف السياسية سواء السلطة الحاكمة أو "القوى المعارضة"⁽⁵⁾، حيث يذكر ذلك حسن الوزان أثناء تعرضه للقبائل بقوله: "أنّ قبيلة أولاد سعيد كانت تحصل على مساعدات من طرف السلطان الحفصي حوالي سنة (1516-1517م) وذلك لضمان ولائها واتّقاء شرّها"⁽⁶⁾. ورغم ذلك فنجد أنّ القبيلة قد تعرّضت للإبعاد من طرف السلطان الحفصي أبو عمرو عثمان (1435-1487) إلى وادان⁽⁷⁾، وحجر عليها تجاوز هذا الحدّ، ولكن القبيلة لم تلتزم بهذا الأمر واستمرت في تنقلها حيث رجعت للشمال سنة (942هـ/ 1536م)⁽¹⁾.

(1) يذكر ابن أبي دينار أنهم من أولاد رياح، بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 160؛ أمّا محمد حسن فيشير إلى تنوع أصولها ومزجها بين العنصر العربي والبربري ونتيجة لهجراتها المتعددة فقد كان آخر نزول لها في أطراف إفريقية، أنظر: محمد حسن، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، ج 1، كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية، جامعة تونس الأولى، 1999، ص 135.

(2) العدواني، المصدر السابق، ص 336.337.

(3) مونشيكور، المصدر السابق، ص 20.

(4) بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 160.

(5) محمود التايب، السلوك السياسي للقبيلة بتونس في العهد الحديث، أولاد سعيد بين الولاء والمقاومة، عائلة بن الواعر نموذجاً (1864-1881)، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، تونس، 2009، ص 72، 73.

(6) الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقية، ج 1، ترجمة محمد حجي، محمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط 2، بيروت، 1983، ص 75، 78.

(7) يصبّ في البحر بين صفاقس وقابس أنظر: ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص 160؛ مونشيكور، المصدر السابق، ص 20.

ولأنّ تجزيم الدراسات بعلاقة ودعم القبيلة للشابية إلّا من خلال بعض القرائن⁽²⁾، فيما تذهب أخرى إلى أنّ هذه العلاقة قد عرفت تقلّبات في مسارها بين المناصرة أحيانا والمناهضة أحيانا أخرى، ولم تكن متينة عكس بقية القبائل الأخرى كقبيلة الحنانشة مثلا⁽³⁾، ولعل أهمّ مشاركة للقبيلة إلى جانب الشابية كانت في عهد الشيخ عرفة الشابي حيث نجح هذا الأخير في تجنيدهم إلى جانبه أثناء القتال في موقعي باطن القرن (942هـ/1535م) والمنستير (947هـ/1540م)، لكن هذا لم يستمر طويلا⁽⁴⁾.

فطابع المواجهة كان أكثر ميزة تحكمت في العلاقة بين الشابية وأولاد سعيد، حيث انضمت القبيلة إلى السّلطة العثمانية في البداية، وأقامت علاقات تحالفية مع أتراك الجزائر وبخاصة مع خير الدين، حيث تذكر الوثائق الإسبانية الصّلة الوثيقة التي كانت تربط مشايخ القبيلة ومنهم "أحمد بن مرابط" و"علي المرابط" بخيرالدين واستمرار هذا الإتصال بالأترك إلى سنة (940هـ/1534م)⁽⁵⁾. كما أنّ لجوء القبيلة إلى السلطة الحفصية الممثلة في السلطان الحفصي الجديد "أحمد" في (948هـ/1541م)، قد جعل المواجهة مع الشابية تستمر في عهد عرفة الشابي، وهذا راجع إلى الانقلاب الذي قام به السلطان الحفصي ضد أبيه، وتغيير سياسته اتجاه قبيلة أولاد سعيد، ورغبة منه في التنصّل من الإمتيازات الممنوحة للقبيلة والإعفاءات الضريبية اتجاهها⁽⁶⁾، ممّا جعل أحمد المرابط شيخ أولاد سعيد الشماليين يعلن معاداته لعرفة الشابي⁽⁷⁾.

وعلى غرار ذلك تعرّضت القبيلة لهجومات من طرف الأمير الحفصي، وهذا ماعبر عنه بن أبي دينار بقوله: "فكانت له فتكات في العرب أهانهم وبدد جمعهم غير ما مرّة"⁽⁸⁾، أماردّ فعل القبيلة فكان

(1). نفسه، ص 20.

(2). حسب رواية مونشيكور فإنّ أولاد سعيد كانوا من بين أتباع عرفة الشابي، ويبرر ذلك بقوله إذ كيف أمكن لهم التسلط على المدينة دون ولائهم أو حيادهم، مونشيكور، المصدر السابق، ص 99.

(3). التايب، المرجع السابق، ص 75.

(4). للتفاصيل عن المعركتين أنظر: الفصل الثالث ص 118 وما بعدها؛ الشابي، عرفة الشابي، ص 76.

(5). Primaudaie. (Elie de la), **Documents inédits sur Lhistoire De L'occupation Espagnole En Afrique (1506-1574)**, REV Afr , volume 21 , année 1877 p21-25, et , volume 16 , Année, 1872, pp 121-128.

(6). التايب، المرجع السابق، ص 75.

(7). مونشيكور، المصدر السابق، ص 100.

(8). بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 171.

بالمهجوم على ممتلكاته وساقوا بعض المواشي مما جعل السلطان الجديد يتخذ سياسة عنيفة ضدّ القبيلة بعد استصدار فتوى بقتال أولاد سعيد⁽¹⁾.

أما علاقة القبيلة بالعثمانيين فتميزت بالتغيّر في الكثير من المراحل، حيث وقف أولاد سعيد إلى جانب السلطة الحاكمة بالأيةالة التونسية بمشاركتهم في الخدمة الحربية مقابل حصولهم على رواتب نقدية ودفع الضرائب، وكانت مساهمتهم في المجال العسكري بتجنيدهم في مناسبات مختلفة تصدياً للشابية والقوات الجزائرية⁽²⁾.

ولعل من أبرز مواجهتهم ضد الشابية، مشاركتهم إلى جانب يوسف داي (ت1047هـ /1637م)* ضد عبد الصمد الشابي وحلفائه⁽³⁾، وهذا ما يؤكده مونشيكور في قوله: "لم يكن أولاد أولاد سعيد في المنطقة الجنوبية.. في وئام مع الشابية سنة 1550"⁽⁴⁾.

كما كان لتغيّر السلطة الحاكمة وتولّي حكام جدد الأثر في فك القبيلة ولاءها مع الأتراك، وانتقلت لدعم الطريقة الشابية في عهد حمودة باشا*، مما جعل السلطة العثمانية تسعى للحد من نفوذها فقام حمودة باشا المرادي مابين (1635، 1636م) بمحاولة إخضاع القبيلة وحصارها في الحامة، وعندما رفضت الخضوع قام بقطع نخيلها وشدّد عليها الحصار إلى أن استسلمت وهاجرت من المنطقة⁽⁵⁾.

ولعل ماميز هذه القبيلة عدم استقرارها على موقف معين، فكثيرا ما عرفت تقلبا في ولائها بين السلطة التركية أو الشابية أحيانا أخرى، وهذا مايشير إليه العدواني في الحوار الذي حدث بين رجل من

(1). نفسه، ص169.

(2). التايب، المرجع السابق، ص94.

*خلف يوسف داي عثمان داي بعد وفاته سنة (1019هـ /1611م)، في عهده عرفت البلاد تحضرا، وكثرت مراكز الجهاد، وكانت له إنجازات عمرانية، و حروب مع أيةالة الجزائر، خلفه مراد داي بعد وفاته، للتفاصيل راجع: بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 205، 208؛ أيضا: مقديش، نزهة الأنظار، ج2، ص ص 91، 94.

(3). الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص79.

(4). مونشيكور، المصدر السابق، ص100.

*خلف والده مراد باي في قيادة المحال وقد عبّر بن ابي دينار عن حكمه بقوله: " فقام.. بالأمر وساسها على أحسن منوال، وأظهر من أجهة الإمارة ما لم يظهره غيره، وفعل ما لم يفعله بنو حفص، فانفرد بالأمر وياشر الولاية بقوة جأش"، وكانت له حروب مع القبائل مثل قبيلة أولاد سعيد، وقبيلة الحنانشة، توفي حوالي سنة (1076هـ /1666م) للتفاصيل أنظر عنه: بن أبي دينار، المصدر السابق، ص ص 232-242؛ مقديش، المصدر السابق، ج2، ص ص 99-103.

(1). المرزوقي، المخزن ومخزنة القبائل التونسية، ص625.

بني حناش أتباع الشابية، ورجل من أولاد سعيد التي كانت إلى جانب صاحب تونس ضد قوات الشابية قبل بداية المعركة بين الطرفين⁽¹⁾.

(ج) دريد تلاميذ الشابية :

تعدّ قبيلة دريد من القبائل العربية التي وفدت على إفريقية أثناء الغزو الهلالي، وقد تقلّدت الزعامة القبلية لكثرة بطونها واحتكارها الرئاسة على الهلاليين⁽²⁾، كما عمدت بعض بطونها إلى الإستقرار وأخرى بقيت على نشاطها من الضعن⁽³⁾، وتنوعت فروعها وتعددت رياساتها وهم حسب بن أبي دينار: "طوائف كثيرة لا يستحقون إلى تعريف في زماننا"⁽⁴⁾.

وقد شغلت القبيلة مجالا بين مناطق مختلفة من إفريقية أهمها السّرس وتستور بالشمال والقيروان بالوسط، وقفصة والجريد في الجنوب ويوكس قرب تبسة⁽⁵⁾، ومن عنابة إلى جنوب قسنطينة⁽⁶⁾.

وساهم التوزيع الجغرافي للقبيلة في تدعيم الشابية والمشاركة في تأسيس إمارتهم، حيث انضمّوا إلى عرفة الشابي وتعلموا عليه، وتأكدّ ارتباطهم أكثر من خلال إمداداتهم المتواصلة للطريقة بالأموال والرجال في حروبها، ودفعهم ما يُعرف بالعادة إضافة إلى الحراسة الشخصية للشيخ، وهكذا أصبحت القبيلة مخزنية تحت تصرف الشابية⁽⁷⁾.

(2). للتفاصيل عن الحوار الذي حدث بين الحناشي ورجل من أولاد سعيد أنظر: العدواني، المصدر السابق، ص 178.

(3). بن خلدون، العبر، ج 6، ص 48، 51؛ وتتكون دريد من أربع قبائل: أولاد مناع، بنورزق، أولاد جوين، أولاد عرفة، ودريد كما وصفتهم الدراسات بأنهم عمود السلطة الإفريقية وعليهم مدار حلّها وارتحائها، ولهم ديوان وأرزاق عظيمة تخرج إليهم كل سنة يتوارثها الأبناء عن الآباء، وللملوك بهم اعتناء عظيم ولوفودهم تعظيم ليس لغيرهم من العرب، بحيث يجالسون الملك ويأكلون معه، ولمشايجهم حرمة وافرة ومكانة "أنظر: حمودة بن محمد بن عبد العزيز، الكتاب الباشي (ت 1202هـ/1788م)، تحقيق محمد ماضود، ج 1، قسم السيرة، الدار التونسية للنشر، تونس، ص 68.

(4). حسن، المدينة والبادية، ج 1، ص 99.

(4). بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 153.

(5). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشابية، ص 72.

(6). حسن، المدينة والبادية، ج 1، ص 99.

(7). المرزوقي، المخزن ومخزنة القبائل التونسية، ص 628.

وتدعمت العلاقة أكثر في عهد الشيخ عبد الصمد الشابي الذي استحکم وشاخ عليهم⁽¹⁾، ولعل هذا راجع إلى علاقة النسب التي تربطهم به فهم حسب الروايات أخواله⁽²⁾، ويوصف بن أبي دينار فهم تلاميذ الشابية⁽³⁾.

وكان أفراد القبيلة يحصلون على رواتب محددة لهم بمنطقة الجريد من طرف عبد الصمد الشابي⁽⁴⁾، ولم يستطيع أهل الجريد الوفاء بها نظرا لقلة التمور في فترات مختلفة، واعتبروا أنّ هذه البلاد لهم، ولا يمكنهم الإستمرار في دفعها⁽⁵⁾.

وقد عرفت علاقة القبيلة بالشابية فترات توترا، وخاصة بعد سقوط إمارتهم، حيث انضموا إلى السلطة التركية، ونجح حمودة باشا المرادي سنة (1041هـ/1631م) في استمالتهم ودخلوا في خدمة الدولة مكتسبين الصفة المخزنية⁽⁶⁾، كما هو حال قبيلة المحاميد وأولاد عبد النور في ليبيا، فقد عين طائفة منهم في الجند سمّوا بالمزارقية⁽⁷⁾.

وساهمت القبيلة بدور ريادي في العلاقة التوظيفية من طرف الدولة، وخاصة في مواجهة القبائل المناوئة، وفي تدعيم الإستقرار ومساعدة الجيش النظامي خلال عملية جمع الضرائب، ويبدو أنّ دريد تعوّدت على هذا الدور منذ عهد الدولة الحفصية، وفي عهد البايات المراديين مقابل امتيازات معينة⁽⁸⁾.

ونظرا لموقف القبيلة المتغيّر فإنّها لم تعلن إخلاصها الكامل للدولة، ولذلك نجدها تتحالف مع الشابية في حروبها ضد السلطة الحاكمة في العديد من المعارك، حيث يذكر علي الشابي أنّ بوزيان

(1) الشابي، عرفة الشابي، ص79.

(2) الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص71.

(3) بن أبي دينار، المصدر السابق، ص162.

(4) الشابي، عرفة الشابي، ص80.

(5) نفسه، ص80.

(6) المرزوقي، المخزن ومخزنة القبائل التونسية، ص629.

(7) بن أبي دينار، المصدر السابق، ص236؛ ويذكر ابن أبي الضياف أن المزارقية سمّوا بهذا الإسم نسبة للمزراق وهو عود السنّان، ولهم نزر من المرّتب يأخذونه من الجباية، ولا جباية لهم، ودفتر نسائهم وأعدادهم بيد الشيخ باش كاتب ويعرضون أهبتهم= وخيلهم وسلاحهم في كل شتاء على كاهية المحلة، وهم أشبه بالصبايحية، كما يحملون اسم المخازنية،: بن أبي الضياف، المصدر السابق، ج3، ص85.

(8) نفسه، ص191.

الشايبي أرحعهم لطاعته بعد حروب عديدة بالقرب من تمغزة وانتصر عليهم سنة (1065هـ/1655م) وكان ذلك سببا في انضمامهم إليه⁽¹⁾.

ويبدو أنّ القبيلة عرفت تغيّرات في ولائها بين الشايبة والسلطة الحاكمة، مما جعلها تمثل طرفا وسطا بين الأطراف المتصارعة، ونظرا لمكانتها ونشاطها البدوي فكان كل طرف يسعى لكسب ودّها والإستفادة من خدماتها.

(د) طرود تحالف ظرفي أم تدعيم صوفي :

تعتبر قبيلة طرود من القبائل القويّة التي ناصرته الشايبة في فترات متعددة، وترجع في نسبها إلى العرب الهلاليين الذين دخلوا إفريقية واستقرّوا بنواحي طرابلس⁽²⁾، وهاجروا بعدها إلى قابس والقيروان ولم يعرفوا الإستقرار متنقلين في حلّ وترحال بين مواطن عديدة منها فركان ونقرين وأطراف الزاب الشرقي والصحراء التي بين نفطة والجرمانية⁽³⁾، إلى أن وصلوا عقلة الطرودي ونزلوا بها⁽⁴⁾.

ولعل من أبرز الأسباب الدافعة لرحيلهم واستقرارهم بالصحاري فرارهم من هيمنة المخزن الحفصي، والبحث عن أماكن لرعي إبلهم، وهذا ما عبّر عنه العدواني على لسان أحد زعماء طرود بقوله: "يا قوم لقد رأينا بالادا متّسعة غاية وخالية من المخزن، وتصلح لرعاية الإبل والغنم"⁽⁵⁾.

وكانت أولى بدايات التقارب بين قبيلة طرود والشايبة في عهد الشيخ عرفة الشايبي، الذي جنّدها في حروبه وأقحمها في دعوته، وكان يزورهم في مواطنهم ويرشدهم إلى الدعوة الدينية والصوفية، وفي هذا الجانب تذكر الروايات بأنه زارهم في الصحراء فوجدهم يفترون رمضان وليس لهم من الإسلام إلا الإسم، فعمل على توعيتهم ووضح لهم معالم الطريق، وعيّن لهم مُقدمين للقيام بتوجيههم ومن بينهم بنور الطرودي⁽⁶⁾.

(1). الشايبي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبة. ص 80.

(2). تذكر الروايات بأنهم قتلوا رجلا فطلبت منهم الدية فامتنعوا عن أدائها وهاجروا إلى قرية من قرى طرابلس وهكذا واصلوا ترحالهم للتفاصيل أنظر: إبراهيم محمد الساسي العوامر، الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، منشورات ثالة، الجزائر، 2007، ص 188.

(3). نفسه، ص 188.

(4). نفسه، ص 188.

(5). العدواني، المصدر السابق، ص 369.

(6). الشايبي، عرفة الشايبي، ص 77؛ بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص 106.

كما جندهم واستفاد من خدماتهم مقابل الحصول على امتيازات تتمثل في رواتب لرؤسائهم وأعطيات للعامة، فوافقت القبيلة على ذلك، ولما أراد أن يخوض المعركة وجّه لهم رسالة قائلاً لهم: "إني على وشك القيام ولا يتخلف منكم إلا العاجز، وحين سمعوا تساهموا على من يذهب ومن يبقى يحفظ الأرض ومن يكون رئيساً على القبيلة" (1).

واستطاع أن يجنّد لذلك حوالي خمس مئة فرس وثمان مائة رجل، ولما وفدوا عليه وجدوه نازلاً بعبيدة وهو محل قرب الكاف، ففرح بهم وقام مُرحباً بهم قائلاً لهم: "ياطرود من نصرتموه انتصر ومن كسرتموه انكسر، قليلكم كثير وكثيركم لا حدّ له" (2).

وكانت لهم مشاركات في القتال إلى جانب الشايبة في معارك متعددة ضد السلطان الحفصي أوضد الأتراك، وتناول العدواني دورهم إلى جانب عرفة الشابي في معركة باطن القرن (صفر 942هـ/سبتمبر 1535م) ضد السلطان الحفصي بقوله: "وحملوا حملة صادقة على جيوش الوالي فهزموهم ثم تتبعوا أثرهم يأخذون الغنائم والأسرى"، كما يضيف الكاتب بأن جيش السلطان الحفصي لما سمعوا بخبر طرود كروا راجعين (3).

ورغم ما قامت به طرود في هذه المعركة إلا أنّها لم تقبل بقسمة الغنائم، وتدمرت من النصيب الذي حصلت عليه، وقررت عدم المشاركة إلى جانب الشايبة في المعارك المقبلة، مما يفسر طابع العلاقة بين طرود والشايبة وخضوعها في أغلب الأحوال لما يمكن أن يتحقق من مكاسب للقبيلة، أو تلجأ إلى خصومها إذا وعدوها بعتاء أكثر (4).

وفي هذا الجانب يذكر العدواني بأنّ قبيلة طرود لما شاركت إلى جانب الشابي ضدّ صاحب إفريقية طلبت أن تأخذ تعب خيلها، لكن الشابي ردّ عليهم بأنّه ليس عنده شيء، فقالوا له نحن لا منك ولا منه (صاحب إفريقية)، وإمّا نحن أصحاب دراهم ودنانير فإمّا تعطينا وإلا نرجع عليك إلى صاحب إفريقية نحن الذي قهرناه عليك فقال لهم انصرفوا إليه إن شئتم (5).

(1). العوامر، المرجع السابق، ص 228.

(2). نفسه، ص 228.

(3). نفسه، ص 228.

(4). الشابي، العلاقات بين الشايبة والأتراك، ص 80.

(5). العدواني، المصدر السابق، ص 185.

ورغم ذلك فإنّ شيوخ الشايبة وجدوا صعوبة في الإستغناء عن قبيلة طرود، وكانوا يسعون جاهدين للحفاظ على ولائها وكسب ودّها، وعدم التفريط فيها بمختلف الوسائل ولو كان ذلك بالقوة العسكرية لأنهم كانوا أشدّ الناس قتالاً، وكان من يظفر بطرود كحليف عسكري يكون النصر حليفه، باعتبارها أقوى قبيلة في منطقة الصراع في تلك الفترة، وهذا ما جعل عبد الصمد الشابي يسعى إلى كسب تأييدهم، فقد كتب لهم: "أنتم مني وأنا منكم لحم وعظم إلى أن تقوم الساعة"⁽¹⁾. وكانت علاقة القبيلة بالطرف القوي سواء كانت السلطة الحاكمة أو الطريقة الشايبة تتحكم فيها قيمة المكاسب وحجم الإستفادة المادية، فكلما كانت الإمتيازات أكثر كان الولاء أكثر، وهذا ما جعل القبيلة ترتبط بعلاقات مع المخزن الحسيني في أواسط القرن 18، ممّا نجح هذا الأخير في تمييز مناطق الجريد، وبرزت حاجة طرود إلى تمتين العلاقات مع السلطة لإمدادهم بما يحتاجون إليه من مؤونة لاسيما التمر⁽²⁾، وبخاصة وأنّ القبيلة كانت مستقرّة في أرض بين أوطان ثلاثة (الزاب للطعام، والجريد للتمر، ووادي ريغ للصوف)⁽³⁾.

3) تقييم دور القبائل في دعم الشايبة :

تعتبر القبائل المذكورة من أهم القوى الفاعلة في المنطقة، اعتمدت عليها الطريقة الشايبة إمّا بشكل أساسي أو ثانوي، وعبر مراحل مختلفة من نشاطها، كما تواجّهت معها بسبب خلاف مادي أو بسبب انضمام بعض القبائل للسلطة التركية في فترة معينة . وهناك بعض القبائل الأخرى التي انضمت للشايبة ولم يكن لها دور بارز في تدعيمها، نذكر منها: قبائل النمامشة وبنوبربارالذين استعان بهم عرفة الشابي في حروبه وكانوا يؤدّون له ضريبة العادة، كما أقام عندهم الشيخ المسعود الشابي وبنى زاويته بجانبهم بجبل ششار، وتميّزت هذه القبائل الأوراسية بنفوذ قوي وكلمة مسموعة بالجهات الجبلية داخل الأوراس، ولم يتردد حكام بايليك الشرق في منحهم امتيازات وإقطاعات وإعفائهم من الضرائب⁽⁴⁾.

(1). نفسه، ص181.

(2). دالي، المرجع السابق، ص404.

(3). العدواني، المصدر السابق، ص135.

(4). سعيدوني، الإنسان الأوراسي، ص480.

*تعد من أكبر القبائل التونسية عددا حيث بلغ عدد سكانها 50 ألف نسمة وأشدّها بأسا تسيطر على المجال الممتد من قفصة ومجالا المثاليث وجلاص جنوب الفراشيش وماجر، تنحدر من أصل عرب بني هلال التي وفدت في القرن 11 م واستقروا بالمغرب

كما انضمت قبيلة الهمامة* للطريقة الشابية في عهد عرفة الشابي، وساهمت بما احتلته من مجال جغرافي جهة قفصة الغربية والجهة الشرقية عند الرقاب والقيروان، وارتبطت بها منذ عهد المؤسس أحمد بن مخلوف، حيث كانوا يدفعون له الفتوح في شكل عادة⁽¹⁾.

واستمر ولاؤهم للطريقة في عهد عرفة الشابي روحيا وماديا، ومن أشهر مريدي الطريقة والمخلصين للشيخ عرفة الشابي وزواة أخباره قاسم بن عيسى العكرمي الهمامي، حيث كان للقبيلة دور كبير في الإلتفاف بالشابية وحاربوا إلى جانبها، كما تغنّوا بأجماد شيخها عرفة الشابي، واستمروا في دفع العادة لشيوخ الشابية⁽²⁾.

ولعل النجاح الذي حققته الشابية يرجع إلى استعانتها بالقبائل التي مثلت قوة استمدت منها الطريقة شهرتها ودعامتها في حروبها، حيث استطاع عرفة الشابي أن يعدّ جيشا قويا ساهم في تحقيق انتصارات على خصومه، خاصة في معركتي باطن القرن (941هـ / 1535م)، والمنستير (947هـ / 1540م) وفي دعم الدولة الشابية الفتية⁽³⁾.

وهذا لا يعني أنّ علاقة الطريقة الشابية بالقبائل كانت دائما على مايرام، فقد كانت تمرّ بفترات مد وجزر، وذلك راجع إلى رغبة القبائل في الإستفادة من النشاط الحربي إلى جانب الطريقة والحصول على غنائم الإغارة والغزو⁽⁴⁾، أو الإلضمام إلى الطرف الخضم، فالفوائد المادية المتمثلة في أموال السلطنة، والإعفاء من الجباية، هو الذي يحدد مصير القبائل التي كانت غالبا ما تعلن انشقاقها عن الشابية وولائها للأتراك.

وقد عبّر عن ذلك محقق كتاب الباشي بقوله: "البدو الرحل المنحدرون من أعقاب الهلاليين وبقايا البربر وغالبهم ينتجع الكالأ لتربية المواشي، وليس لهم قرار دائم وأولئك هم معاسير الحروب

الأقصى ثم عادوا إلى تونس في القرن 16، تنقسم إلى ثلاث عروش كبرى: أولاد عزيز - أولاد رضوان - أولاد معمر للتفاصيل أنظر: دور قبيلة الهمامة في تاريخ تونس الحديث، تاريخ التصفح يوم: 2015/05/25.

الرابط السابق: <https://ar-ar.facebook.com/notes/498328053599365>

(1) الشابي، عرفة الشابي، ص82.

(2) بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص108.

(3) الشابي، عرفة الشابي، ص134؛ وأيضا: الشابي، تاريخ الشابية، ص331.

(4) مبروك الباهي، القبيلة في تونس في العهد الحديث (ق16-ق19م) من بداوة الجمل إلى بداوة الخروف والحوز (الاسباب الوسطى مثلا)، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، صفاقس، تونس، 2005، ص52.

ومواقيد الفتن من قديم، لا يحكمهم سلطان، ولا يضبطهم ديوان، تتردد القبيلة منهم بين الدول، كلما أغضبتها دولة نزعت إلى أخرى كما تكرر ذلك من الحنانشة والناماشة والهمامة ودريد وغيرها..⁽¹⁾.
ومما سبق نستنتج أن علاقة الشايبية بالقبائل ارتبطت بجانب روحي صوفي، وجانب مادي ريعي، فمكانة شيوخ الطريقة ونفوذهما اختلفت في كسب ولاء القبائل، وصهرهم في بوتقة الإطار الصوفي، وهذا ما عرّف عنه نجيب بوطالب بقوله: "إذا وجدت روابط روحية بين الجماعة والقبيلة فإنّها تظل رهينة وجود زاوية أو طريقة لا تشكل في حياة الجماعة غير جزء من نشاطها، أمّا الرابطة الدينية (الإسلام) فهي أوسع من الفضاء القبلي إنّها قاعدة الإنتماء الواسع إلى المجتمع الشامل".

(1). بن عبد العزيز، المصدر السابق، ص 13.

الفصل الثاني



الأسس الفكرية والعقدية

في تصوف الشاوية

✓ أولا: علم الشريعة في خطاب الطريقة.
✓ ثانيا: علم الحقيقة وأثر الفكر الأندلسي
عند الشابية.

✓ ثالثا: الطريق الصوفي الشابي ومسالكه.
✓ رابعا: خطاب الشابية وإشكالية التحصيل.

تضمنت مكونات الخطاب الفكري للشاذلية مجموعة من الطروحات والأفكار التي احتوتها مؤلفاتهم، وجاءت في سياقها امتدادا للمدرسة الصوفية السنية والفلسفية مع اختلاف في الخطاب واللغة المستعملة في التعبير عن توجهاتها .

وارتكزت تعاليمها على أقوال وتوجيهات مؤسسها أحمد بن مخلوف الشاذلي، وابنه عرفة (878هـ/1473م-949هـ/1463م)، والتي تضمنتها مدوناتهم، وأهمها كتاب "مجموع الفضائل في سرّ منافع الرسائل في بداية الطريق لأهل التحقيق" لأحمد بن مخلوف الشاذلي، والمتضمن مجموعة من الرسائل التي كان يرسلها ابن مخلوف الشاذلي إلى مردييه في المدن والبوادي⁽¹⁾، و"الفتح المنير في التعريف بالطريقة الشاذلية وماربوا به الفقير" لمحمد المسعود بن محمد بنور الشاذلي (970هـ/1562م-1028هـ/1618م) هو كتاب صوفي تطرق فيه المؤلف لأصول الطريقة الشاذلية، وأخبار متعلقة بأسرته "إضافة إلى مبادئ الطريقة وتعاليمها، مع وجود مصنّفات أخرى ذكرها علي الشاذلي منها: الدرر الفائقة، والمقرب المفيد في فروض العين لمسعود الشاذلي⁽²⁾.

وقد أكد شيوخ الطريقة على أنّ مضامينها الفكرية والعقدية ترتكز على الكتاب والسنة ومجاهدة النفس، والتخلّق بالأخلاق الحميدة، والتخلّي عن الرذائل، مع التأكيد على الملاقاة والكلام الخاص بالتوحيد⁽³⁾.

كما تتميز بتوجهات ثلاثة تمثل أسسها وأصولها وهي: علم الشريعة، وعلم التوحيد، وعلم القوس (الأخلاق الصوفية)، وتشكل من خلال تداخلها طرحا جديدا للتصوف⁽⁴⁾، وسنحاول التعرف بالتفصيل على الخطاب الفكري للشاذلية ومحتوياته ومرجعياته الصوفية.

(1). ابن مخلوف، مجموع الفضائل، ص70.

(2). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص34، 49، أنظر أيضا: الشاذلي، مصادر جديدة لتاريخ الشاذلية، ص63.

(3). الشاذلي، أحمد بن مخلوف، ص47.

(4). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص151.

أولاً: علم الشريعة* في خطاب الطريقة:

لقيت مسألة الشريعة اهتماما كبيرا من طرف أعلام التصوف، وأكدوا على ضرورة تعلّم الشريعة للوصول إلى الحقيقة، وناقشوا هذه المسألة وتطرقوا لها بالتفصيل في كتاباتهم في محاولة لإظهار الفرق بينهما، وضرورة اتصاليهما والجمع بينهما .

وقد كان خطاب الشايبية امتدادا للمدارس الصوفية في التعريف بالشريعة والتأكيد على سلوكها وتعلّمها، فجاءت أقوال شيوخها ومأثوراتهم، لا تختلف كثيرا عن أقوال مشايخ التصوف المشرقي والمغربي والأندلسي، وما ارتبط بها من تأثير وسند وتلقين .

أ) علم الشريعة من خلال مؤلفات الشايبية :

تقوم الشايبية على الإهتمام بالشريعة، فقد كان شيوخها يدعون المريدين للتفقه، ويؤكدون على ضرورة أن يكون المنتمي للشايبية داعية للفقهِ ومرغبا فيه، واعتبروا الفقه أصلا من أصول الطريقة كما ورد في مؤلفاتهم : "فالمطلوب أن يكون الصوفي فقيها ليجمع عنده الظاهر والباطن، فيكون في غاية الكمال لأنّ أكابر الأولياء كلّهم كذلك" (1).

ولم تختلف الشايبية في هذا الأساس عن غيرها من الطرق المشرقية التي سبقتها في الطريق الصوفي، وذلك راجع إلى تكوين الشيخ أحمد بن مخلوف الشايبى وتعلمه على العديد من المشايخ، حيث يشير إلى مبنى الطريقة في رسائله بقوله : "وكفى بها أنّ ظاهرها العلم وأوسطها العمل وفق متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم" (2).

*وردت تعريفات متعددة حول مفهوم علم الشريعة، حيث يعرفه الإمام الطّوسى بأنه : "علم واحد، واسم يجمع معنيين: الرواية، والدراية، فإذا جمعتهما، فهو علم الشريعة الدّاعية إلى الأعمال الظاهرة والباطنة، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة، وهي العبادات والأحكام، مثل: الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد وغير ذلك، من العبادات" أنظر : أبي نصر عبد الله بن علي السراج الطّوسى، اللُّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ضبط وتصحيح كامل مصطفى الهداوي، دارالكتب العلمية ط2، بيروت، 2007، صص 25، 26؛ ويؤكد الإمام زروق على ضرورة الجمع بين الشريعة والحقيقة بقوله : "لا تصوف إلا بفقهِ إذ لا تعرّف ولا فقهِ إلا بتصوف، ولا عمل إلا بصدق وتوجه لله، أحكام الله الظاهرة إلا منه تعالى ولا هما إلا بالإيمان، إذ لا يصح واحد منهما دونه، فلزم الجمع لتلازمها في الحكم كتلازم الأجسام للأرواح ولا وجود لها إلا فيها كما لا حياة إلا بها فافهم"، أنظر: زروق، قواعد التصوف، ص22.

(1). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص141.

(2). نفسه، ص217.

ولعل هذا ما جعل ابن مخلوف يستخلف ابنه عرفة الشاذلي ويفضله على ابنه الأكبر محمد الكبير لأنه أفقه منه وأعلم حتى يستطيع توجيه مريديه وتعليمهم مبادئ دينهم، ويجيبهم على استفساراتهم، وهذا ما يؤكد قوله: " بأنّ الفقير بلا علم، كالعلم بلا عمل، وأنّ العالم على غير بصيرة، ربما عظم حقيرة وصغر كبيرة، وثمرت العلم الخشية، وثمرت الخشية حسن المراقبة ونتيجة ذلك تعلق القلب بالباقي وفناؤه عن الفاني" (1).

ومن هنا شكّل التفقه ركيزة أساسية في تعاليم الشاذلية ونبراساً للإهتمام بها، باعتبار أنّ التفقه يشمل حتى الأحوال والمقامات، حسب ما أورده القشيري* (ت 465هـ / 1072م) بأنّ التفقه يكون أيضاً في المجاهدات والمقامات والأحوال التي يتكلم الصوفية في حقائقها، فلا حياة باطنية فعلية بدونها ولا سُموم ما لم يصدر عنها (2).

وتذكر الأدبيات التي تناولت التعريف بمؤسس الطريقة الشيخ أحمد بن مخلوف الشاذلي بأنه برع في الفقه، وكان يفتي في المسائل المتعددة التي تحتاج إلى اطلاع أوسع (3)، وقد وصفه الرّصاع بالفقيه في قوله: "والرجل عندي رجل صالح، ذائق في طريقته، عارف بسلوكه وتحقيقه، رأيت كلامه وسمعت نظامه، وذاكرني في مسائل دقيقة ومراتب رشيقة، لا يقوم بها إلا مثله، وظهر بها علمه وفضله، فلا يصدّه في رأيه و مجلسه صادّ ولا يقطع عن طريقته إلا معاد" (4).

ومثل هذه الشهادة التي قدمها الرّصاع تمثل تزكية لعلم الشيخ وفقهه، كما تبرز أثر الطريقة واهتمام مؤسسيها بالفقه والتعلم، رغم ما طرأ على الطريقة من تحول واهتمامات سياسية في الفترات اللاحقة وانقسامها بين تيارين تعليمي وتيار روحي .

(1). نفسه، ص 65.

*عبدالكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة بن محمد النيسابوري أبو القاسم القشيري ولد سنة (376هـ / 986م) إمام الصوفية صاحب كتاب "الرسالة القشيرية" في علم التصوف، ومن كبار العلماء في الفقه والتفسير لقب بـ "زين الإسلام". " للتفاصيل أنظر عنه: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، تحقيق محمود محمد الطناحي، نشر فيصل عيسى البابي الحلبي، 1964، ص 153.

(2). أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق خليل منصور، دار الكتب العلمية، ط 3، بيروت،

2005، ص 21. وأيضاً: بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 69.

(3). نفسه، ص 69.

(4). نفسه، ص 180.

ويمثل الشيخ عرفة الشاذلي نموذجاً للسياسي الفقيه، فمع تفقهه وتصوفه كان ينصح مريديه بضرورة الإقتداء بالحافظ لكتاب الله والمهتدي بالسنة النبوية، كما حث أتباعه الأئمة على تعلم العلم الشرعي، وتذكر الروايات أنه أعطى بطاقة لأحد أتباعه ليقرأها، فاعتذر الرجل لجهله بالقراءة فأنشد عرفة الشاذلي أبياتا بقوله :

إِذَا لَمْ تَكُ تَقْرَأْ وَلَمْ تَكُ فَاهِمًا ... هَـارِكٌ بَطَّالٌ وَكَيْلُكَ نَائِمٌ .

كَذَلِكَ فِي الدُّنْيَا تَعِيشُ الْبَهَائِمُ ... فَمَوْتُكَ خَيْرٌ مِنْ حَيَاتِكَ دَائِمًا .

وحسب الرواية فمنذ ذلك الوقت شرع هذا الرجل في حفظ القرآن وتعلم الشريعة⁽¹⁾. ولا تخلوا المؤلفات التي تركها الشيخ عرفة الشاذلي وأهمها كتاب "الفتح المنير" والدرر الفائق "من الإستدلال بالنصوص الشرعية، حيث يعتمد فيهما على القرآن والحديث النبوي لشرح طريقته وتوثيق آرائه، وهذا راجع إلى علمه الواسع وتفقهه في الدين مما جعل المشاركة يلقبونه بالمالكي⁽²⁾.

ب) أثر التصوف السني في الكتابات الشاذلية:

شكلت الشريعة الإسلامية المنبع الأساسي لتعاليم الطريقة الشاذلية، حيث أكد شيوخها على ضرورة الإلتزام بالقرآن الكريم من خلال حفظه والعمل به، والإقتداء بالسنة النبوية، وانطلقت توجيهاتهم من مآثورات أقطاب التصوف السني في أقوالهم وسلوكهم.

وتنوعت مصادر الفكر الصوفي الشاذلي، مستندة في ذلك إلى أقوال شيوخ المدرسة الصوفية السنية، فمن تعاليم الإمام الجنيد سيّد الطائفة، إلى أقوال أبو حامد الغزالي* (ت 505هـ / 1111م) الذي كان له دور كبير في بعث التصوف السني من خلال مؤلفه كتاب "إحياء علوم الدين"، وتوجيهات الإمام أبو هوزان القشيري عن طريق رسالته التي اشتهرت في النصف الأول من القرن الخامس الهجري والتي وضعت أسس التصوف السني⁽³⁾.

(1). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص 158.

(2). لقب بالمالكي نسبة إلى الفقه المالكي المنتشر ببلاد المغرب، وتفقهه به: ابن الحنبلي، المصدر السابق، ص 953.

* يعرف بالطوسي والنيسابوري الصوفي الأشعري الشافعي ولد (450هـ / 1058م) ، أحد أعلام المسلمين في القرن الخامس الهجري ، لقب بحجة الإسلام ، أحد مؤسسي المدرسة الأشعرية الكلامية ، له كتاب إحياء علوم الدين الذي ارتبط به انتشار التصوف ببلاد المغرب ، للتفاصيل : أنظر عنه : السبكي ، المصدر السابق ، ج 6 ، ص 220 ، 223 ، أيضا: بن عماد الحنبلي ، المصدر السابق ، ج 5 ، ص 379.

(3). بيل ، المرجع السابق ، ص 377.

ويبدو أنّ تكوين الشاذلية بتونس مرتبط بالبيئة الصوفية المغاربية التي عرفت ازدهارا عن طريق الشيخ أبي مدين شعيب* (ت 594هـ / 1198م)، الذي ساهم في انتشار التصوف أثناء عودته إلى بجاية بعد رحلة مشرقية حاملا إليها كتاب إحياء علوم الدين والرسالة القشيرية وتدرّسه لكتب التصوف، ونشره لتعاليم القادرية في أنحاء بلاد المغرب⁽¹⁾.

واقترنت الشاذلية بمهؤلاء الأعلام ومؤلفاتهم، وارتكزت على الأساس السني الذي يضع الشريعة المصدر الأساسي للتصوف، مع التركيز على أربعة أصول وهي: "الكتاب والسنة والتوحيد والأخلاق، مع التأكيد على أنّ كتاب الله أصل كل خير فمن عمل به وفق، ومن تكلم به صدق ومن حكى به أثيب، وسنة رسول الله هي الطريق إلى الجنة، وهي سفينة الدين وملة الإسلام والدرّة البيضاء والمقام الأعلى"⁽²⁾.

ويمثل الخطاب السني مصدرا لتوجيهات شيوخ الشاذلية لمريديهم، حيث نجد ذلك في قول عرفة الشاذلي: "من لم يحفظ القرآن ويهتد بالحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأنّ علمنا مقيد بالكتاب والسنة"⁽³⁾، ويتضح الاستدلال جليّا أيضا في تأثر عرفة بالإمام الجنيد بقوله: "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"⁽⁴⁾.

ويبدو التشابه بين قول عرفة الشاذلي وما بيّنه سهل بن عبد الله التستري (ت 273هـ / 886م) بقوله: "أصول طريقنا سبعة، التمسك بالكتاب والإقتداء بالسنة وأكل الحلال وكفّ الأذى، وتجنّب المعاصي والتوبة وأداء الحقوق"⁽⁵⁾.

* هو بن الحسين الأنصاري المعروف باسم سيدي بومدين أو بأبي مدين التلمساني، فقيه ومتصوف وشاعر أندلسي ولد سنة 509هـ / 1126م بإشبيلية، أحد مؤسسي مدارس التصوف ببلاد المغرب، ويرتبط به انتشار التصوف ببلاد المغرب له مؤلفات منها "أنس الوحيد ونزهة المرید في التوحيد"، توفي بتلمسان ودفن بالعباد، للتفاصيل راجع عنه: أبي العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، دار البصائر للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2007، ص12؛ ابن أبي العباس أحمد الخطيب (ابن قنفذ القسنطيني)، أنس الفقير وعزّ الحقيير، اعتناء وتصحيح: محمد الفاسي، أدولف فورا، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، صص 15-70.

(1). الغبريني، المصدر السابق، ص12.

(2). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص152.

(3). نفسه، ص151.

(4). حسن الشافعي، أبوزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، دار الطباعة للنشر والتوزيع والترجمة، ط1، القاهرة، 2007، ص23.

(5). القشيري، المصدر السابق، صص 50-51.

وهذه الأصول تمثل الإطار العام للتصوف السني، ولا يقوم الطريق إلا على أساسها، حيث استقى بن مخلوف أقواله بشكل كلي من الإمام الجنيد، واستدلّ به في مواطن كثيرة منها قوله: "الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتضى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام، واتبع سنته ولم يطرقت، فإنّ طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه، وأضاف ابن مخلوف إلى قول الجنيد "بُنيت الطريقة على الملاقاة والكلام بشرط أن يكون في التوحيد" (1).

وقد جاءت اهتمامتهم في الدعوة بالالتزام السني موافقة لمن عاصروهم من العلماء وأثبتوا صحة مساهمهم، ومنها ماورد من الشيخ الرّصاع في سياق إجازته لأحمد بن مخلوف الشاذلي في إبراز شرعية خطابه بقوله: "فقد أجزت الفقيه - الصّوفي السّني أبا العباس أحمد المذكور" (2).

وتبرز التوجهات السنية في الطريق الشاذلي استنادا إلى النصائح التي كان يوجهها شيوخ الطريقة لمريديهم، فحملت بعدا أخلاقيا مرتكزا على السنة النبوية، واقتداء بشيوخ التصوف وأقطابهم كالشيخ أبو الحسن الشاذلي، وأبو العباس المرسي* (ت 686هـ/1287م)، مستندين إلى مصادر التشريع من قرآن وسنة في خطابهم، ومنها قول عرفة الشاذلي: "قواعد الدين خمس: الطاعة للمعبود، والقناعة بالموجود، والصبر على المفقود، والوفاء بالعهد، والوقوف عند الأوامر والحدود" (3).

ويبدو أنّ شيوخ الشاذلية حاولوا أن يتمسكوا بالموروث الصوفي السني معتمدين في ذلك على الإقتداء كأساس لبناء الطريقة، والإقتباس من تراث أقطاب التصوف أمثال الجنيد، وأبي حامد الغزالي، والقشيري، وقد حكى عن عرفة الشاذلي قوله: "ما وافق العقل والنقل فهو قولي وأنا قلته، وما لم يوافق العقل والنقل فليس بقولي" (4).

(1). الشاذلي، أحمد بن مخلوف، ص 82.

(2). نفسه، ص 181.

* هو أحد تلاميذ أبي الحسن الشاذلي ولد سنة (616هـ/1219م) بمرسية بالأندلس، استوطن مع شيخه أبو الحسن الشاذلي بالإسكندرية حوالي سنة (642/1244م)، وقام بتكوين مدرسة صوفية أشرف عليها مع أبرز تلاميذه، كان له دور كبير في نشر تراث الشاذلية وجمع أوراها، أنظر عنه: تاج الدين بن عطاء الله السكندري، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي الحسن المرسي وشيخه أبي الحسن الشاذلي، مكتبة القاهرة، ط 2004، ص 3، ص 45 وما بعدها؛ ترمنجهام، المرجع السابق، ص ص 90-91؛ وأيضا: التفتازاني، المرجع السابق، ص 241.

(3). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص ص 162-163.

(4). نفسه، ص 153.

ج) الدعوة إلى التحلي بالأخلاق:

يُعدّ الأساس الأخلاقي المستمد من التعاليم الإسلامية أحد الركائز التي يقوم عليها تصوف الشاذلية، فقد كان يسعى أحمد بن مخلوف إلى إرساء نظرة أخلاقية عملية حول مفهوم التصوف وعلاقته بالدين لتكون في متناول فهم السالكين⁽¹⁾.

وترتكز دعوتهم السلوكية للأتباع والمريدين إلى: "التحلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل والأخلاق الحميدة، وهو ما أطلق عليه الشيخ عرفة الشاذلي إسم (الأخلاق) تارة، واسم علم النفوس تارة أخرى، أو مصطلح (الطريقة والعمل)⁽²⁾.

واقتراداً بالتعاليم الإسلامية وسيراً على منهاج السابقين من شيوخ التصوف جاءت توجيهات الشاذلية لمريديها مستندة إلى تربية سلوكية تركز على مكارم الأخلاق، ومبنيّة على مفهوم شامل وواسع للأخلاق، حيث أكد شيوخها على مجاهدة النفس بالتحلي بالأخلاق الحسنة، والإبتعاد عن الأخلاق السيئة .

ويعتبر الإمام الجنيد مستنداً الطريقة فيما بيّنه من أخلاق في قوله: "التصوف مبني على ثمان خصال: السخاء والرّضا والصبر والإشارة والقربة ولبس الصوف والسيّاحة والفقر، وربط ذلك بالإقتداء بالأنبياء، وعلى الممارسة ومجاهدة النفس، وهذا ما يؤكده قوله: "ما أخذنا التصوف عن القليل والقال ولكن بالجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"⁽³⁾.

وكانت اهتمامات بن مخلوف منصبّة على ضرورة إصلاح المقدمين ودعوتهم للإهتمام بالمريدين ورعايتهم وتوجيههم توجيهاً حسناً، والحرص على أن يكونوا قدوة لهم يتأسّون بها، ومن الرسائل التي وجهها إلى المقدمين في قوله: "وحاصل ما تعوّل عليه أن تشتغل بنفسك وبمن تبعك، ومن تخلّى عنك فقد أراحك منه"⁽⁴⁾.

(1). الكحلوي، المرجع السابق، ص 217.

(2). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص 158-159.

(3). الشافعي، العجمي، المرجع السابق، ص 23.

(4). الشاذلي، أحمد بن مخلوف، ص 107.

ويظهر الإقتداء وتحكيم الشريعة في توجيهات المریدین، وفيما تضمنته وصايا ابن مخلوف لمریدیه، والتي جاءت محددة تهتم ببيان الأخلاق الصوفية، وما يستوجب على السالك اتّباعه ليصل أعلى مراتب العرفان⁽¹⁾.

وكانت رسائل ابن مخلوف في مجملها موجهة إلى المریدین یحثّهم فيها على اليقظة وطرح الغفلة مبيناً لهم: "أنّ بداية الطريق التيقظ من أودية الغفلة والنهوض إلى التوبة بلا مهلة، وأنّ النية الصالحة هي أساس العمل، مع تطهير النفس من الأخلاق المذمومة كالكبر والعجب والرياء وتنويرها بالأخلاق المحمودة، ومراعاة أوقاتهم وحفظها"⁽²⁾.

ويعتبر التصوف في مجمله أخلاق مقتدية بالشّرع في ظاهرها، ويبنى على أساسها الإتجاه العملي، ومناطها القلب وإصلاح النفس ومعالجة أدوائها وتحليتها وتحليلتها، وتجسيد ذلك بالممارسة السلوكية⁽³⁾.

وهذا ما بيّنه سيّد القوم الإمام الجنيد بقوله: "التصوف أخلاق كريمة ظهرت في زمن كريم من رجل كريم ومن قوم كرام" كما يؤكد ذلك قول الثوري: "ليس التصوف رسماً ولا علماً ولكنه تخلّق بأخلاق الله، ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق بعلم أو رسم"⁽⁴⁾.

ومن التوجيهات الخلقية التي تضمنتها رسائل ابن مخلوف ماتعلّق بإصلاح السلوكات الظاهرية والباطنية، وجاءت نصائحه بأسلوب مرتبط بتوضيح آثار ذلك في قوله: "ترك المحرمات الظاهرة لإصلاح الظاهر، وارتكاب المحرمات الباطنة من فساد الباطن، وبفساد الباطن يفسد الظاهر"⁽⁵⁾.

ويحثّ الشيخ مریدیه في مواضع متنوعة على الجدّ في العمل بما أوتوا، وأن لا يكثرثوا بمن ناصبهم العداة⁽⁶⁾، بل يتعاونوا فيما بينهم ويتحدّوا، وأن يكونوا إخوة فيما بينهم لأن ذلك يؤلّف بين قلوبهم

(1). الكحلوي، المرجع السابق، ص34.

(2). ابن مخلوف، مجموع الفضائل، ص76.

(3). ساعد خميسي، أبحاث في الفلسفة الإسلامية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2002، صص 25-27.

(4). إبراهيم البسيوني، نشأة التصوف الاسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص21.

(5). ابن مخلوف، مجموع الفضائل، ص74.

(6). نفسه، ص74.

، كما يأمرهم بالإبتعاد عن الذنوب والرّجاء في الله ، لأنّ حبّ الله عروة وثقى والتّمسك بالسنة عدّة عظيمة⁽¹⁾.

ونجد في خطاب ابن مخلوف رغبة في السّعي إلى التّرقى بالمريد من الأخلاق الدينية العامة إلى السلوكات الصوفية الخاصة، باعتبار أنّ الأخلاق العامة لم تساهم في انتزاع وتطهير الرغبات والملاذات من نفوس الناس، ولهذا يتطلب إصلاح النفس باطنياً بصفاء القلب والإخلاص في محبة الله⁽²⁾.

وقد ركز مؤسس الطريقة على الأخلاق في قوله "... والأخلاق هي مبنى طريق القوم حتى أنّ من لم يتخلق بالأخلاق ولم يجاهد نفسه لم يكن له من طريق القوم مشرب، ... ومن لم يتخلق بالأخلاق المحمودّة، ولم يتخل عن الأخلاق المذمومة كان كالبهيمة بل هو أضلّ سبيلاً"⁽³⁾.

وهذا الخطاب نجد في رسالته التي وجهها للرّصاع طلباً للإجازة حيث بيّن مناط الأخلاق بقوله: "ويستدعي الأمر إلى الكلام في القرآن لإقامة الدليل واقتباس البرهان، والتماس الآداب والمواعظ والخوف والرّجاء، والتأثيرات الروحانية والنفسانية مستعملاً في ذلك التجريد قاصداً سنن التوحيد، سالكا سبيل الذين قالوا ربنا الله على مقتضى اليقين"⁽⁴⁾.

ويبدو أنّ الشاذلية قد حاولت من خلال مشروعها الأخلاقي أن تُكوّن المريدين والأتباع تكويناً يساهم في خوض تجربة الجهاد وترويض النفس، وحثّهم على مواجهة جميع أنواع الظلم والفساد، من خلال حمل السلاح للدفاع عن الدّين والوطن واعتباره ركناً أساسياً في الطريق الصوفي، وجزءاً من المنظومة الشاذلية⁽⁵⁾.

ثانياً: علم الحقيقة والفكر الأندلسي في خطاب الشاذلية :

لا يقتصر السالك في طريق الشاذلية على تعلّم العبادات وإقامتها فريضة ونافلة فقط، بل يستكمل ذلك بتوجيه المهم إلى أسرار العبادات وآثارها الرّوحية والاجتماعية، ويستند الشاذلية في سلوكهم على أساس الشريعة علماً والحقيقة ذوقاً، والجمع بينهما لتحقيق معرفة الحقائق الدينية⁽⁶⁾.

(1). نفسه، ص 71.

(2). نفسه، ص 78؛ الكحلوي، المرجع السابق، ص 256.

(3). الشاذلي، تاريخ الشاذلية، ص 106، نقلاً عن الفتح المنير، ص 114، 115.

(4). مونشيكور، المصدر السابق، ص 44.

(5). الشاذلي، معرفة الشاذلي، ص 159.

(6). الكحلوي، المرجع السابق، ص 216.

وهذا الطرح الفكري مرتبط بالتراث الصوفي الذي تركه شيوخ التصوف ومنهم القشيري في تعرّضه للجمع بين الشريعة والحقيقة بقوله "الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكلّ شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة، وكل حقيقة غير مقتدية بالشريعة غير محسولة"⁽¹⁾.

أ) علم الحقيقة أو علم التوحيد عند الشاذلية :

بعد تزوّد سالك الطّريق بعلوم الظاهر من الشريعة، وما اتّصل بها من أعمال الجوارح، يصبح باستطاعته مواجهة المهالك والعوارض التي تعترضه أثناء مراحل سفره الروحي وسلوكه للطريق، كما قال الأستاذ أبي علي الدقاق (ت 405هـ / 1014م): "العارف مستهلك في بحار التحقيق"⁽²⁾، وتعلّق الحقيقة بمجاهدة ومحاسبة النفس، والكلام في الأذواق والمواجيد العارضة في طريقها وكيفية الترقّي منها من ذوق إلى ذوق، وشرح الإصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك"⁽³⁾.

وتُعرف الحقيقة في كتابات الشاذليين بعلم التوحيد⁽⁴⁾، وقد تم تقسيمها إلى جانبين: الجانب الظاهري الكلامي، والجانب المعرفي الصوفي، وهما متلازمان وغير منفصلين، فالجانب الأول سُيّ أشعري يقوم على التوحيد⁽⁵⁾، وينبني الخطاب التوحيدي على العقيدة، وفي مضامين نصائح الشيخ المؤسس والموجهة إلى أتباعه ومريديه ما نصّه: "أيّها التائب لرّبّه المتطهر من ذنبه، المترشّد سبيل النجاح المقبل على سبيل الفلاح، عليك بتحسين عقيدتك في قول "لا إله إلا الله" مخلصاً بما قلبك إذ لا تنفعك إلا بشروطها، وتعتقد أنّ الله واحد أحد صمد تنزّه عن الصاحبة والولد كما تنزه عن الشريك والمثل والضدّ، وقد تنزه عن الجسمية والعرضية والأينية والكيفية، وتنزّه عن تنزيهنا صفتنا، وتنزّه سبحانه وتعالى عن صفاتنا"⁽⁶⁾.

كما يقوم التوحيد على العقيدة الأشعرية، وما يتعلّق بالأسماء والصفات، والتنزيه من تشبيه المولى سبحانه بصفات البشر، كما يرتقي إلى تحقيق المشاهدة أو الفناء في التوحيد على منهج أبو حامد

(1). القشيري، المصدر السابق، ص 118، 119.

(2). نفسه، ص 346.

(3). نفسه، ص 587، 588.

(4). ويقصد به هنا علم أصول الدين أو علم الكلام أي: المعرفة بالعقائد الدينية على مقتضى النظر العقلي والدليل البرهاني، الكحلوي، المرجع السابق، ص 177.

(5). الأشاعرة ينسبون إلى أبي الحسن علي الأشعري (ت 330هـ / 941م) وتقوم عقيدتهم على أن الله عالم بعلم، وقادر بقدرته، حيّ بجياة ومريد بإرادة أنظر: النبال، المرجع السابق، ص 82، 84.

(6). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 115، 120.

الغزالي⁽¹⁾، باعتبار أنّ "البداية كلامية والغاية صوفية والواسطة بينهما حب موصول يرفده ذوق شحذته التجارب المتلاحقة"⁽²⁾.

وقد عبّر المسعود الشاذلي في قصيدة عن هذا التوجه والتي جاءت أبياتها محاكية لتائية ابن الفارض (ت 632هـ/1235م) من البحر الطويل ومطلعها :

شَرِبْنَا مِنَ التَّوْحِيدِ كَأَسَا مِنَ الصَّفَا ... فَكَانَ لَنَا مِنْ سُكْرِنَا صَحْوَةُ الْقَلْبِ
فَمِنَا عَرِيقٌ فِي الصَّبَابَةِ هَائِلٌ ... بَعِيدٌ عَنِ الْأَكْوَانِ مِنْ شِدَّةِ الْجَذْبِ⁽³⁾

واقترح شيوخ الشاذلية المسائل المتعلقة بموضوع الحقيقة، وتأثروا في ذلك بالتصوف الفلسفي وما ارتبط بها من أفكار ونظريات في مجال الشريعة، وما يتعلق بالحقيقة من جانب نفسي تأملي وذوقي، ومنها الرسالة التي أشار فيها الشيخ أحمد بن مخلوف لمريديه بقوله "وإن كنت صاحب حقيقة ولا بد، فتحقق فيما يبقى بين القدم والحادث ..."⁽⁴⁾.

ويبدو أنّ الفكر الشاذلي في الجانب الباطني أو الحقيقة يكتنفه الغموض الصوفي خاصة، وهذا راجع إلى أقوال بن مخلوف المقتبسة من الأفكار الصوفية السابقة من مشرقية وأندلسية، إضافة إلى ما يغلب على التصوف الباطني من رمزية، مثل إشارة القشيري في قوله: "الحقيقة إنباء عن تصريف الحق، وشهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر..."⁽⁵⁾.

ويمثل الجمع بين الشريعة والحقيقة غاية الطريق الصوفي الشاذلي، ومضمون الخطاب الصوفي لشيوخهم وتوجيهاتهم المؤكدة على الفضائل والكمالات الخلقية، وطريقة اكتسابها عملياً، وما يتطلبه ذلك الإكتساب نفسياً وروحياً، فسرّ الطريق الصوفي هو أن: "يكون ظاهر السالك المسلم وواسطته العمل على وفق متابعة الرسول، وسرّ باطنه المواهب الإلهية وهي مصداقه"⁽⁶⁾.

(1) يبنّي الفناء في التوحيد عند الصوفية على تحقيق المشاهدة بحيث أنّ الصوفي لا يرى إلاّ واحد فلا يرى نفسه، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه في رؤية نفسه والخلق، للتفاصيل عن الفناء أنظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2004، ص1295.

(2) الشاذلي، أحمد بن مخلوف الشاذلي، ص49.

(3) القصيدة تتكون من حوالي 15 بيتاً ذكر علي الشاذلي بأنه أزال عنها الأخطاء وتعدّد الروايات، وأبرز فيها الشاعر مسار التصوف وتعدّد مسالكه وطرقه عن القصيدة كاملة: أنظر: الشاذلي، تاريخ الشاذلية، ص391.

(4) الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص163.

(5) القشيري، المصدر السابق، صص118، 119.

(6) بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص217.

ب) أثر الفكر الصوفي الأندلسي في خطاب الشابية :

مثل الفكر الصوفي الأندلسي بمدارسه وشيوخه بداية من المدرسة المسرّية بقيادة بن مسرة (ت 319هـ/931م)⁽¹⁾، وبعده أحمد بن العريف (ت 536هـ/1141م)، وابن عربي (ت 638هـ/1240م) وابن سبعين (ت 669هـ/1269م)⁽²⁾ نموذجاً وقُدوة لأحمد بن مخلوف الشابي، حيث يوجد تقارب في الطّروحات التي ناقشها الشيخ والمهتمة بالجانب الظاهري والباطني.

ولعل تأثر بن مخلوف بهؤلاء المتصوفة يرجع إلى تتلمذه على أبي الحسن علي المحجوب، ورحلته المشرقية التي أسهمت في اطلاعه على مؤلفات أقطاب المدرسة الصوفية الفلسفية، التي مثلها متصوفة المشرق أو الأندلس بين القرنين التاسع والثالث عشر الميلادي، واقتدائه بطروحات الحلاج (ت 309هـ/922م) والسهوردي (ت 563هـ/1168م)، أو تتلمذه على شيوخ كان لهم تأثير بالفكر السبعيني بتونس⁽³⁾.

والمعروف بأنّ التصوف الفلسفي الأندلسي وجد معارضة كبيرة ببلاد المغرب، حيث لم يستطع ابن عربي أثناء زيارته لتونس سنة (636هـ/1240م) إقناع المجتمع بأفكاره، وكذلك بن سبعين الذي لقي انتقاداً شديداً من طرف الفقهاء الذي رأوا في طروحاته دعوة للزندقة بسبب قوله بالوحدة المطلقة⁽⁴⁾.

وبهذا واجهت التوجهات الصوفية الفلسفية التي تطرح إشكالية الحقيقة في مفهومها التأملي صعوبة في التأقلم مع الوضع السائد ومعارضة من طرف الفقهاء، مع أنّ أحمد بن مخلوف الشابي

(1) تنسب المدرسة إلى أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرة المولود بقرطبة سنة (269هـ/883م) زائد المدرسة الفلسفية الباطنية، وقد قال بوحدة الوجود ببلاد الأندلس: عن حياة ابن مسرة أنظر: عبد الله بن محمد ابن الفرضي، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، ج2، طبع مكتبة المثنى ومكتبة الخانجي، القاهرة، 1954، صص 41، 45؛ أنظر أيضاً: النبال، المرجع السابق، صص 253، 254.

(2) تذكر الروايات أن ابن سبعين ينتمي إلى المدرسة الشوذية التي أسسها أبو عبد الله الشوذى الإشيلي الحلوي الذي لجأ إلى تلمسان، وتتميز هذه المدرسة في أفكارها بالمرج بين التصوف والفلسفة، وتبنيها مذهب الوحدة وهي استمرار للمدرسة المسرية أنظر: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، المدرسة الشوذية في التصوف الأندلسي، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، العدد 23، مدريد، 1985، صص 175-176.

(3) العامري، التصوف بإفريقية، صص 166، 170؛ لطفي عيسى، مغرب المتصوفة، صص 320.

(4) الشابي، أحمد بن مخلوف، صص 66.

استطاع أن يعلن صراحة في رسائله عن توجهات الخطاب الصوفي الفلسفي رغم المشاكل الجمة التي وجدتها التوجهات التأملية والذوقية من طرف بعض الفقهاء⁽¹⁾.

ويظهر أسلوب التقليد في الخطاب الشاذلي خلال المقارنة بين أقوال السالفين من المتصوفة وماتنولته الأدبيات الشاذلية، وهذا الطرح لم يكن نتيجة تطور في الفكر الصوفي في المجتمع وحصول حالات إشباع تأملية ساهمت في تطور هذه التصورات، بقدر ما كان نتيجة فراغ فكري كانت تعيشه المجتمعات المغاربية عامة بسبب الأزمة الحضارية⁽²⁾.

ج) تأثر شيوخ الشاذلية بابن عربي وابن سبعين :

تتميز أفكار بن مخلوف وابنه عرفة الشاذلي بالتأثر بمدرسة الأندلس، وخاصة بطروحات ابن سبعين، ويتجلى ذلك في الرسائل التي تضمنت مجموعة من الوصايا إلى المريدين والأتباع فهذه وصية أحمد بن مخلوف الشاذلي إلى مريديه بقوله: "أوصيكم بتقوى الله في السر والعلانية والوقوف عند حدود الظاهر والباطن ومراعاة الخواطر، وتطهير النفس من الرذائل والقبائح والأخلاق المذمومة، وتزيين القلب بالأخلاق السرمدية والصفات المرضية والمواضبة على اتباع السنة والفرار من البدع المضلة والأهواء الفارغة"⁽³⁾.

وهذه الوصايا التي تؤكد على ضرورة الإلتزام بالشرعية وتزكية النفس نجد ابن سبعين يوصي بها مريديه في رسائله بقوله: "حافظوا على الصلوات وجاهدوا النفس في اتباع الشهوات، وكونوا عباد الله أوأبين توابين، واستعينوا على الخيرات بمكارم الأخلاق"، كما يؤكد ابن سبعين على الجمع بين الشرعية والحقيقة وتقديم الأولى على الثانية في قوله: "وعليكم بالإستقامة على الطريقة، وقدّموا فرض الشرعية على الحقيقة ولا تفرّقوا بينهما فإنهما من الأسماء المترادفات"⁽⁴⁾.

(1). مثلت المسائل الخلافية بين الفقهاء والصوفية ظاهرة في تفسيرها لمعنى الشرعية والطرق التي يجب أن يتم اشتقاقها وتبريرها وهذا ما فتح مجال الصراع بين الطرفين للتفاصيل راجع : محمد حلمي عبد الوهاب ، ولاة وأولياء ، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط1، بيروت ، 2009، ص 318.

(2). لطفي عيسى ، مغرب المتصوفة .، ص 320.

(3). بن مخلوف ، مجموع الفضائل ، ص 51.

(4). بن سبعين الإشبيلي المرسي الأندلسي، رسائل بن سبعين ، تحقيق ، أحمد فريد المزدي، دار الكتب العلمية ، ط1، بيروت ، 2007، ص 312.

ونجد التقارب الفكري يتجلى أيضا في مجال الحقيقة، وأبرزها فكرة التوحيد أو مبدأ الوجود الإلهي التي احتلت مجالا واسعا في الخطاب الصوفي الشايبى، والتي يظهر فيها التأثير واضحا بابن عربي وابن سبعين في الإيمان بالوحدة المطلقة⁽¹⁾، خاصة في اعتبار أحديّة الله أساس ومناط الوجود كلّ، فالله الواحد سبحانه هو الذي الذي يجسّد أحدية الحقيقة⁽²⁾.

وقد يرجع هذا الشكل من الخطاب الفلسفي حسب شيوخ الشايبية إلى الارتباط الحاصل بين أسرار العبادات وآثارها الروحية، وما ينتج عنها من مظاهر متعددة كالمحبة والفناء ووحدة الوجود التي تكلم فيها أقطاب التصوف الفلسفي، واعتبروها امتدادا للتصوف السنّي حسب تعبيرهم ، رغم إنكار بعض شيوخ التصوف لذلك⁽³⁾.

كما يرتبط موضوع الحقيقة وما تّصل به من وحدة مطلقة مع مسألة الألوهية وتصور الإنسان في أدبيات الشايبية ارتباطا وثيقا بأفكار وطروحات الشيخ محي الدين بن عربي وابن سبعين، حيث يظهر أثر إقتداء أحمد بن مخلوف بأفكارهم، في مضمون الرسائل الموجهة إلى مردييه والتي ناقشت موضوع الوحدة المطلقة، ونفي الكثرة واعتبارها وهما حيث قال لأحد مردييه: "العدد وإن كثر فالوحدة تفنيه كما أوجدته... فلا تهلكن في أودية الكثرة"⁽⁴⁾.

(1). يرى ابن سبعين أن هناك وحدة مطلقة وتقوم هذه الفكرة لهذه الوحدة على: أنّ الوجود واحد وهو وجود الله فقط، أمّا سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد من غير زيادة عليه بوجه من الوجوه، وبذلك يمثل الوجود حقيقة ثابتة. أنظر: جمال علال البختي، **الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري**، دراسة تاريخية وقراءة تحليلية في مواقف ابن خمير السبتيمن التصوف والمتصوفة، مطبعة الخليج العربي، ط1، تطوان، المغرب، 2013، ص42.

(2). الشايبى، أحمد بن مخلوف الشايبى، ص66؛ أما مفهوم الحقيقة عند الصوفية فهو مقترن بلفظ التحقيق وهو تخلص ما للحق من العلم وسائر الصفات والشهود والذات من شوب مالك: فلا ترى العلم والإرادة والقدرة التي تظهر على مظهرك وسائر المظاهر إلا له ولا ترى شهودك هذا المعنى إلا شهوده، ولا ترى حقيقة شيء إلا حقيقته، فلا شوب للحدث القدم، ولا شوب بالوجود للعدم. أنظر: عبد الرزاق الكاشاني، **معجم اصطلاحات الصوفية**، تحقيق وتقديم عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1992 ص368.

(3). الكحلوي، المرجع السابق، ص151.

(4). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص116.

ويستدل أحمد بن مخلوف الشاذلي بآبَن سبعمين في نفي الكثرة والقول بالوحدة المطلقة التي لا تشوبها شائبة، ولا تقبل وجود الممكنات بأي شكل، والتي عبّر عنها بأنّها تختلف باختلاف الأحوال التي يقطعونها، وما قد تؤدي إليه من القول بالحلول أو بوحدة الوجود⁽¹⁾.

والتوغل في هذا المنحى الخاص بالوحدة المطلقة ونفي الكثرة من طرف ابن مخلوف لا يمثل طرحاً صوفياً جديداً بقدر ما يشكل امتداداً لطروحات بن سبعمين، حيث قسّم على غرار الوجود إلى مطلق ومقيّد، وهو التقسيم ذاته الذي يفضي إلى تقرير مبدأ الوحدة المطلقة "، ذلك أن المقيّد لا وجود له في الحقيقة، وأنّ الوجود الحقيقي ثابت للوجود المطلق، والوجود المطلق وحده هو الوجود الحقيقي⁽²⁾.

ومن خلال مؤلف مجموع الفضائل تبدو نظرية ابن مخلوف في وحدة الشهود* واضحة في رسائله، فحسب تعبيره فإنّ كل ما في الكون يشهد من منظور العارف الصوفي بوجود الله ويشكّل مظهراً لأحديته⁽³⁾، وهذا ما عبّر عنها في سياقات مختلفة من كلامه، منها قوله: "...واشتغل بصلاح نفسك حتى تتجلى مرآتها من كل صفاتها، فيتجلى لك، فيا من ظهرت في الآفاق آياته وفي الأنفس توجهاته"⁽⁴⁾.

(1). نشأت نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي ابتداءً بما يردده الصوفية بشكل عام من أن الموجود الحق هو الله سبحانه، ويعنون ذلك بأن الموجودات والكائنات إنما هي صورة زائفة ومجرد أوهام، وليست ذات منفصلة قائمة بنفسها، وانتهى بن عربي إلى: "أن الوجود الحقيقي هو الله سبحانه" أنظر: محمد العبد، طارق عبد الحليم، **الصوفية نشأتها وتطورها**، دار الأرقم، الكويت، د.ت، ن، ص 41، 42؛ صابر طعيمة، **الصوفية معتقداً وسلوكاً**، ط2، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، 1985، ص 108.

(2). الكحلوي، **المرجع السابق**، ص 156.

* هي رؤية الحق بالحق الشهود ما يحضر القلب من أثر المشاهدة إنّما بعلم لدي له فكان أو وجد أو حال، أنظر: الكاشاني، المصدر السابق، ص 170؛ وفي تعريف آخر: "أن يرى العبد حظوظ نفسه وتقابله الغيبة، وهي أن يغيب عن حظوظ نفسه فلا يراها، وينقسم إلى قسمين، شهود الجمل في المفصل، وهو رؤية الأحدية في الكثرة، وشهود المفصل في الجمل، وهو رؤية الكثرة في الأحدية"، أنظر: عبد المنعم الحفني، **معجم مصطلحات الصوفية**، دار المسيرة، ط2، بيروت، 1987، ص 142.

(3). الكحلوي، **المرجع السابق**، ص 128.

(4). الشاذلي، أحمد بن مخلوف، ص 47.

وقد أشار مسعود الشاذلي في قصيدته التي تناول فيها أثر الحقيقة في مسار الشاذلية، بيتا أبرز فيه أثر وحدة الشهود في القرب من الله بقوله :

وَمِنَّا حَفِيٌّ بِالشُّهُودِ مُفَارِقٌ قَرِيبٌ مِنَ الخَلْقِ دَانَ بِلاَ حُجْبٍ (1)

ويكتسي هذا الجانب من التصوف الغموض، حيث يتضح استخدام شيوخ الشاذلية لمنهج التصوير العاطفي والرمز، وخاصة في أقوال ابن مخلوف التي تضمنت الإشارة والإعتماد على أساليب الخيال في التعبير عن المسائل التي يصعب على العقل إدراكها ما لم يكن مؤيدا بذوق، كما يستعصي على غير المدرك للغة الرمزية أن يفصح عن أسرارها (2).

وهذه الرمزية في الخطاب قد اقتبسها ابن مخلوف من ابن عربي وابن سبعين عندما تطرق إلى الوحدة المطلقة والوجود المطلق، وقام بالمناظرة بين الوجود والعدم فقال: "أنت الموجود وغيرك العدم"، وفي قوله أيضا: "كيف عادلتموني بمن لا له العين عين، وتخلّيتم في لا بين بين وجعلتم إلهين اثنين، فهلاّ تذكّرتم أصل الوحدة ونفيتها بها من كان من العدة، رأيتم سواي على شهودي، وهل رأيتم في وجودي سوى وجودي ولو أمعنتم النظر في المظاهر فلم تروا في المظاهر إلا الظاهر فقال الثقلان بلسان الإمتنان: "إنما نحن سراب أتى لنا بالخطاب" (3).

وهذا الخطاب وما يتضمنه من عمق في ثقافته الفلسفية الصوفية له ارتباط بلغة وشطحات ابن عربي في مسألة التجربة الصوفية، وكيفية إدراك السالك مقام الفناء التي عبّر عنه بقوله: "الصوفي في حال فناءه عن نفسه وعن الخلق وحدته الذاتية مع الحق، في حين أنّ العقل وحده قاصر عن إدراك هذه الوحدة" (4).

ومما تناوله ابن مخلوف من خطاب فلسفي في مفهوم الرؤية والوجود والإدراك والمعرفة والعلاقة بينهما في قوله: "أنّ الرائي والمرئي والواجد والموجد والمدرك والمدرك واحد، هو يرى وجوده بوجوده ويدرك وجوده بلا كيفية إدراك ورؤية ومعرفة وبلا وجود حروف صيرورة والإدراك والرؤية والمعرفة" (5).

(1). الشاذلي، تاريخ الشاذلية، ص 391.

(2). عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1، دار الجيل، بيروت، 1993، ص 259.

(3). الكحلوي، المرجع السابق، ص 156.

(4). أبو الوفا الغنيمي الفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1979، ص 303-

305.

(5). الشاذلي، أحمد بن مخلوف، ص 128.

ويبدو أنّ الغموض في خطاب الشاذلي مرتبط بفلسفة الإقتداء والتأثر في رسائله بأقطاب التصوف الفلسفي، والعلاقة الموجودة بينهم، رغم وجود بعض الاختلاف بين الجانبين، ويظهر ذلك في البحث عن شرعية من داخل الشريعة للحقيقة مبيناً على حد قوله: "أنّ أقطاب العارفين يختصون بالكشف عن المعاني العميقة، والحقائق الباطنية لنص الشريعة"⁽¹⁾، وكما يتبين مظهر تأثر بن مخلوف في استعمال مصطلحاتهم الصوفية كالكأس والساقى والذوق، والشراب والحو وغيرها⁽²⁾.

ويؤكّد مؤسس الطريقة على الأدلة التي تدعم البرهنة، وتؤكد على نهج الصوفية بما هو ضرورة تستوجبها الشريعة ذاتها إلى حد يصير معه ذلك واجبا على كل من رسخت قدمه في علوم الدين، إضافة إلى اعتماد التجربة الروحية الذاتية، وما يمكن أن ينجم عنها من كشف وذوق عند صياغة تصوره المتعلق بهذه المسألة، حيث ينطلق من منهج الفلاسفة ومن طبيعة نظرهم إلى الوجود الإلهي، فيبدوا معتدًا بمقدماتهم النظرية وأدلتهم العقلية⁽³⁾.

ويحاول بن مخلوف الشاذلي العدول عن الأدلة الإشراقية لينفرد بإثبات أهمية "حق اليقين" ومسالك تحصيله على أساس أنّه يمثل أعلى مراتب الإدراك في الوصول إلى حقيقة الوجود⁽⁴⁾ وفق درجات اليقين، التي تترتب على منازل: حق اليقين، عين اليقين، وعلم اليقين* "كما يعبر عنها بأنها ترتبط بالوحدانية الأحادية والفردانية"⁽⁵⁾.

وقد استدلل ابن مخلوف في هذا الجانب بالقياس في توضيح مراتب الإدراك والتعبير عنها في المدلول الصوفي العرفاني والذي مفاده أنّ علم اليقين هو ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان

(1). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 115.

(2). الشاذلي، تاريخ الشاذلية، ص 114.

(3). العامري، التصوف بإفريقية، ص 195، 199.

(4). الشاذلي، أحمد بن مخلوف، ص 128.

* ذكرت كلمة اليقين في القرآن الكريم في مواضع ثلاثة وعلى ثلاثة أوجه: علم اليقين، عين اليقين، وحق اليقين، واليقين عند الصوفية هو المكاشفة على ثلاثة أوجه: يقين خبر، ويقين دلالة، ويقين مشاهدة، ولليقين تفاصيل عند الصوفية ويعتبرونه حال رفيع، فلما سُئل الجنيد عن اليقين قال: "ارتفاع الشك، واليقين أصل جميع الأحوال وإليه تنتهي جميع الأحوال، هو آخر الأحوال، وباطن جميع الأحوال ونهاية اليقين تحقق التصديق بإزالة كل شك وريب"، للتفاصيل أنظر: القشيري، المصدر السابق، ص 214، 218؛ وأيضا: الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف، ص 46، 66.

(5). نفسه، ص 49.

بحكم البيان، وحق اليقين ما كان بنعت العيان، فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف⁽¹⁾.

ولم يقتصر التشابه المطروح بين شخصتي بن مخلوف وبن سبعين في مسائل القول بالوحدة المطلقة، بل تعداه إلى المحنة التي نجدها تكاد تتكرر في عهد أحمد بن مخلوف الشاذلي، فابن سبعين الذي اضطر إلى الخروج من بلاد المغرب بسبب أفكاره وما واجهه من اعتراض وانتقاد، تكرر مع بن مخلوف الشاذلي الذي تعرض إلى صعوبات جمّة أثناء استقراره بالقيروان ومضايقات من طرف الفقهاء⁽²⁾.

ولعل المحنة التي تعرضا لها كانت بسبب قولهم بالحلول، وأنكروا عليهم من قولهم بالحقيقة، وهذا ما جعل ابن مخلوف يهاجم الفقهاء في رسائله، حيث اعتبر بأنّ الفقيه يودّ أن يكون الناس كلهم فقهاء، وضمن ذلك في رسائله بقوله: "...ثم إنهم ينكرون الكلام على الطريقة وذلك علامة على جهلهم بما على الحقيقة".⁽³⁾

وقد حاول ابن مخلوف أن يجد حلا لما هو عليه من محنة، فاهتدى إلى إرسال تلميذه التباسي إلى تونس محملا بـ "خمس ورقات" ضمنها رسالة موجهة إلى كبار فقهاءها من بينهم قاضي الجماعة الرّصاع طالبا إجازة بتربية المريدين، إضافة إلى تعرّض مريديه إلى الانتقاد، فكانوا يتوجهون إلى شيخهم طلبا للمساعدة في مسألة قد يكون استعصى عليهم مواجهة معترضهم فيها، فكانت رسائل الشيخ تساعدهم في الرد على منتقديهم، وتوضّح ما أشكل عليهم في مسائل متعددة⁽⁴⁾.

ويبدو من خلال الرسائل التي وجهها إلى الرّصاع والقسنطيني أنّه لم يتطرق إلى أفكاره وطروحاته المتعلقة بالجانب الباطني وخاصة مسألة الوحدة السارية في الكون أو "حق اليقين" وغيرها⁽⁵⁾، خاصة وأنّه دافع عن نفسه حول تهمة القول بالحلول بقوله: "جلّ ربنا عن الإتصال والإنفصال

(1) القشيري، المصدر السابق، ص 12.

(2) استنكروا آراءه وأفكاره، رغم حصوله على إجازة من بعض الشيوخ دعمت أفكاره وطروحاته، الشاذلي للتفاصيل راجع: الشاذلي، أحمد بن مخلوف، ص 49.

(3) بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 75.

(4) كلف ابن مخلوف التباسي في مهمة حمل رسائله إلى الرّصاع للتفاصيل راجع: بن ميمون، المخطوط السابق، ص 21. جواب الشيخ محمد الرّصاع وإجازته لابن مخلوف ضمن كتاب الشاذلي، أحمد بن مخلوف، ص 179 وما بعدها.

(5) العامري، الولاية والمجتمع، ص 452، 453.

والحلول في الأماكن والخروج عنها، وقد تنزهه عن الحركة والسكون وحلول الأشياء فيه⁽¹⁾، ولعل هذا ما سهل له الحصول على الإجازة وتركيبته من طرف الرّصاع.

(د) علم الحقيقة عند عرفة الشابي :

تعتبر أفكار عرفة الشابي امتداداً لوالده أحمد بن مخلوف، الذي كان شيخه في التكوين الصوفي مستفيداً من تجربته وأفكاره وخاصة فيما تعلق بالجمع بين الأخلاق الصوفية وتعاليم الشريعة، والتأكيد على التصوف ليجمع عنده علم الظاهر والباطن، ويسير في سلوك الطريق على الجمع بين الشريعة والطريقة للوصول إلى مقام الحقيقة⁽²⁾.

ولا يختلف عرفة الشابي عن والده فيما يتعلق بالمفاهيم، فتعريف الحقيقة أو علم التوحيد عند عرفة الشابي ذو خصوصية إيجابية، فهو يجمع بين الإهتمام بجانب المكاشفة، ويتعدى ذلك إلى دائرة التطرق إلى الأفكار المتعلقة بأصحاب التصوف التأملي كالقول بوحدة الوجود والحلول⁽³⁾، لتتجاوزها إلى الطرح العملي المتعلق بالممارسة الواقعية، من خلال مواجهة الإهتمامات الأساسية كالعلاقة بين السلطة والمجتمع، وإعطاء بعد جديد للممارسة الصوفية .

ولعل هذا التوجه ارتبط بنشاط الشيخ عرفة الشابي الذي كان ذو توجه ثوري، وبما قام من مواجهة للخطر الإسباني وحروبه مع السلطة الحفصية، إضافة إلى نجاحه في تأسيس إمارة بالقيروان سنة (942هـ/1535م)، رغم أنّها لم تعمر طويلاً، حيث سقطت على يد درغوث باشا سنة (965هـ/1557م)⁽⁴⁾.

ورغم انشغال عرفة الشابي بالجانب السياسي غير أنّه لم يُهمل الإهتمام بالجانب الباطني للتصوف، حيث كان يحثّ تلاميذه على قطع المراحل المفضية إلى وحدة الشهود بأسلوب عامي من خلال تجارب خاصة، وهذا قد يطرح إشكالية مدى تفاعل الأطراف التي استهدفها الخطاب الصوفي بتوجهاته الفلسفية وطبيعة الثقافة الدينية التي لازمت الأتباع وحددت علاقاتهم بالتراث الصوفي الشابي

(1). الشابي، أحمد بن مخلوف الشابي، ص176.

(2). الشابي، عرفة الشابي، ص164.

(3). نفسه، ص162.

(4). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشابية، ص56.

، حيث عُبر عنها بالحقيقة مرّة وبالحال وببحر المعرفة* أحياناً، للدلالة على دقائق أحوال النفس والسلوك والكلام في المعرفة الذوقية وأدواتها ومنهجها⁽¹⁾.

ويبدو من خلال المضامين التي حملها لنا خطاب الشايبية بعمقها التأملي والذوقي أنّها لا تتميز بالطرح الجديد بقدر ما تمثل امتداداً لمتصوفة التيار الإشراقي بزعامة الحلاج (ت 309هـ/922م)، أو الأندلسي بزعامة ابن عربي وابن سبعين والذين يظهر خطابهم واضحاً في أفكار ابن مخلوف وابنه عرفة⁽²⁾.

ولعل الإشكال الذي يطرحه هذا النموذج من الخطاب الفلسفي الصوفي هي إشكالية التلقي، وكيفية التعريف به مع توجهاته الرمزية والمعقدة، فهي لا تخلو من رغبة معلنة في توسيع قاعدة المنتسبين إليه والخائضين في معانيه، باعتبار أنّ الفئة المخاطبة والمنتمية إلى الطريقة أغلبها من العامة والتي قد تثير إشكالية التواصل مع الخطاب وتعزيز الإنتماء للطريقة .

ثالثاً: الطريق الصوفي الشايبى ومسالكه :

يقوم الطريق الصوفي الشايبى كغيره من المسالك الطرقية على عنصر التجربة والممارسة والرياضة الروحية، فلا بد لسالك الطريق من زاد لمواجهة الصّعاب التي تواجهه، ولذلك حاول شيوخ الشايبية أن يضعوا معالم محددة لطريقهم لا تختلف كثيراً عن الطرق الأخرى، وتستند إلى الشيخ المري للأخذ بيد السالك وفق شروط وضوابط تساعد في التغلب على الصّعاب التي تواجهه أثناء سلوك الطريق .

أ) الشيخ عند الشايبية :

تقوم الطريقة الشايبية كغيرها من الطرق على ضرورة أخذ الإذن من شيخ له معرفة بمسالك الطريق، وهذا ما يؤكد عليه شيوخ التصوف، فالشيخ زروق يأمر المريدين "بأخذ العلم والعمل عن المشايخ فهو أتمّ من أخذهم دونهم"⁽³⁾، ورغم تعدد مفهوم المشيخة وتنوعها عند المتصوفة إلا أنّ التركيز على شيخ التربية هو الأساس في تكوين المريـد⁽⁴⁾.

* الإحاطة بعين الحقيقة على ما هي عليه، للتفاصيل أنظر : الكاشاني، المصدر السابق، ص 363.

(1). الشايبى، عرفة الشايبى، ص 163 ، نقلاً عن الفتح المنير، ص 116.

(2). عيسى، مغرب المتصوفة، ص 320.

(3). زروق، قواعد التصوف، ص 54.

(4). أحمد بن عجيبة، اللطائف الإيمانية الملكوتية والحقائق الإحسانية الجبروتية في رسائل العارف بالله أحمد بن عجيبة الحسنى، ضبط وتصحيح وتعليق عاصم إبراهيم الكيال، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2006، ص 63.

ويُشترط في الشيخ أن يكون قد بلغ مرتبة المرزقي، "وأن يكون صوفيا عالما عاقلا ورعا عارفا زاهدا يرغب في الآخرة ويزهد في الدنيا"⁽¹⁾، كي يستطيع تعليم وتوجيه المريد في سلوكه للطريق ومساعدته على السير للوصول إلى الله⁽²⁾، وتكفي عنه الصحبة لذي دين عاقل ناصح⁽³⁾.

وتؤكد الطريقة الشاذلية على وجوب التلمذ على شيخ مرابي، لأنّ الطريق مخوفة بالمهالك، والمجال الحقيقي للشيخ المرابي، هو ميدان التربية والأخذ بيد السالك نحو التطهير الأخلاقي، ومن الشروط التي يجب توفرها في الشيخ المرابي عند الشاذلية أن يكون جامعا بين علمي الظاهر (الشريعة) والباطن (الحقيقة)⁽⁴⁾، وحسب تعبير مؤسس الطريقة أحمد بن مخلوف الشاذلي: "لابد للشيخ أن يكون صوفيا عالما عاقلا ورعا عارفا زاهدا يرغب في الآخرة ويزهد في الدنيا"⁽⁵⁾.

وتكون له دراية بمسالك الطريق ومكايد النفس والشيطان⁽⁶⁾، وهذا تضمنه قول عرفة الشاذلي: "وحقيقة الشيخ هو الذي ما رءاه عابد إلا نشط، ولا رءاه شيطان إلا خمد"⁽⁷⁾، إضافة إلى تمتعه ببصيرة نافذة وهمّة عالية يعرف من خلالها حالة المريد، ويكون متعلقا بالله حتى ينجح في توجيه المريد، ويستطيع أن يؤثر في السالكين ويساهم في تكوينهم الجيد⁽⁸⁾.

ويعتبر الشيخ أحمد بن مخلوف الشاذلي من شيوخ التربية، فقد حصل على إجازة بتربية المريدين، وتركيزية سنّية من الرّصاع تبين سلامة عقيدته الدينية، وتثيت أهليته في الإشراف على الطريقة⁽⁹⁾، الطريقة⁽⁹⁾، حيث نصّت إجازة الرّصاع على: "ثبوت أهليته في فهمه ودينه، وورده وما يحقّقه الإقبال من

(1). الشاذلي، أحمد بن مخلوف، ص 88.

(2). محمد بن المهدي التمساني، الإمام مولاي العربي الدرقاوي، شيخ الطريقة الدرقاوية الشاذلية، ترجمته وبعض آثاره، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 2007، ص 63.

(3). زروق، قواعد التصوف، ص 55.

(4). فلاح حسن سالم الجبوري، العهد والبيعة عند السادة الصوفية، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 2006، ص 87.

(5). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 111.

(6). عبد المجيد الصغير، في الفكر الصوفي، التصوف كوعي وممارسة، دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة (1224هـ/1809م)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1999، ص 129.

(7). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص 161.

(8). نفسه، ص 162.

(9). العامري، الولاية والمجتمع، ص 452.

من سلوكه على طريقته السالمة، والهداية السنّية موسى بالدوام على اتّخاذ الرّاد من التقوى وحسن النية ليوم الميعاد..⁽¹⁾.

وقد كان الشيخ عرفة الشاذلي شيخا مريّتا للمريدين فكان يوجههم وفق المنهاج الصوفي الشاذلي، واتّبع في ذلك العاميّة لتوجيه السالكين بأسس ونصائح تحمل مدلول الأمثلة، حيث أرشدهم في خصوص التّلمذ على الشيخ بقوله: "اسلك بعارف يعلّمك أسرار الدين، تعود النفسية تهذب، ومن بعد ذلك تتأدّب، ومن بعد ذلك تتعجب"⁽²⁾.

وينصح الشاذلية المرید بعدم الغلو في التعامل مع الشيخ، بل يراعون في هذه العلاقة حدود السلوك القائم على الشرع، ولذلك نجد بأنّ عرفة الشاذلي حاول منع أحد الأتباع من الغلو في التعامل معه بقوله: "اعرف مولاك الذي صوّرك وأنشأك وخلقني أنا وإياك"⁽³⁾.

ب) التربية الروحية للمريدين :

يشكل المرید عنصرا هاما في المنظومة الصوفية، وهو من كملت فيه أهلية الإرادة والتزم بصحبة الشيخ، وواجه الصعوبات والأحوال، وتحمل ثقل ومصاعب ومتاعب الطريق، واهتم بتهديب الأخلاق⁽⁴⁾، ويشترط الشاذلية في السالك أن يكون قارئا وفقيرا (متصوفا)، لأن القارئ إذا دخل الطريقة الطريقة سهّل الله عليه حفظ وفهم المعاني، ولذلك كان يطلب الشيخ عرفة الشاذلي من الأميين تعلم القراءة حتى يسهل عليه توجيههم⁽⁵⁾.

كما يشترط في المرید أن يحترم الشيخ ويعلي قدره باعتباره المرشد الذي تطوّع للأخذ بيده، والإنقياد له فيما يأمره من الخير وأن يحسن الظن به⁽⁶⁾، وقد اهتم بن مخلوف في رسائله اهتماما كبيرا بتكوين مریديه مبينا لهم سلوك المرید بقوله: "وإن كنت مریدا ولا بد، ففرّ إلى ربك، وإن كنت محبا ولا بد فأحب ربك.."⁽⁷⁾.

(1). بن مخلوف، المصدر السابق، ص 112.

(2). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص 86.

(3). نفسه، ص ص 87، 88.

(4). أحمد بن عجيبة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، تخرّيج وتحقيق عبد الوارث محمد علي، دار الكتب

العلمية، ط 1، بيروت، 2000. ص 326.

(5). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص 162.

(6). الصغير، المرجع السابق، ص 138.

(7). بن مخلوف، المصدر السابق، ص 277.

ويقوم سلوك المرید عند الشايبية على أساس العهد أو المصافحة، وتذكر الأدبيات الصوفية نصّ العهد الذي يردده الفقير أثناء مصافحته لعرفة الشايبی: (اللهم إني قد جئتك هاربا، وجلست بين يديك تائبا، اغفر لي ماضي، واحفظني فيما بقي وثب عليّ توبة صادقة إنك أنت التواب الرحيم، اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك شيئا فيما لأعلم وأنت تعلم واستغفرك فيما لا أعلم، هذا عهد الله وميثاقه أن تعبد الله ولا تشرك به شيئا، فيقول الفقير: نعم إلى آخر الألفاظ، ثم يقول الشيخ له: وأن تصلي الصلوات الخمس، وأن تفعل ما أمرك الله به وتنتهي عما نهاك عنه، وارشد نفسك في طريق التصوف وأن لا تعصي الشيخ في معروف، والتوبة أولها جنون ووسطها سكون وآخرها فنون⁽¹⁾.

وكان الشيخ عرفة الشايبی يحنّ تلاميذه على العمل والنشاط، وإذا وجد كسلا من تلاميذه يقوم بتعنيفهم، بهدف إخراجهم من كسل نفوسهم وتنبههم إلى مكامن الخلل لتفاديها، كما كان يكلف أحد تلاميذه بتوجيه المریدين ثم يتكفل فيما بعد بتربيتهم بنفسه، وقد اصطلح عليهم الفقراء في قوله: "مكسوري يبروه الفقراء، ومكسور الفقراء ما نبريه"⁽²⁾، كما يؤكد أيضا لمريديه على المحبة بقوله: "من ليس في قلبه محبة لا يسوي حبه"⁽³⁾.

ولم يختلف المنهج التربوي للشايبية عن غيره من المدارس الصوفية، فقد جاء في خطابه مستندا إلى مقولات من التراث الصوفي والديني، وبتعبير مختصر وموجه للمریدين والأتباع لحفظها، ومنها قولهم: "قواعد الدين خمس: الطاعة للمعبود، والقناعة بالموجود، والصبر على المفقود، والوفاء بالعهد، والوقوف عند الأوامر والحدود"⁽⁴⁾.

والمتمثل في رسائل أحمد بن مخلوف الواردة ضمن مجموع الفضائل يرى مدى عناية الشيخ بالبعد الاجتماعي في حياة المریدين، وخاصة التكافل الاجتماعي، كما يركز على دور المرید في المجتمع، وفق تصور أخلاقي واجتماعي تبنى عليه حياة المجتمع وسلوك المریدين⁽⁵⁾.

(1). الشايبی، عرفة الشايبی، ص 68، نقلا عن: الدر الفائق، ص 9.

(2). نفسه، ص 162.

(3). نفسه، ص 160-165.

(4). نفسه، ص 165، نقلا عن: "الدر الفائق"، ص 7، 8.

(5). الكحلوي، المرجع السابق، ص 255.

وقد استفاد ابن مخلوف من تجربة السلوك في الفترة التي بقيها في قصور السّاف تحت إشراف شيخه المحجوب، والنّصائح التي تلقاها منه في الأخذ بالفضائل وتولّيهِ مهمة الغرس، وخدمة الشيخ وعابري السبيل، مما أسهم في تكوينه الاجتماعي القائم على خدمة المجتمع⁽¹⁾.

كما مثّل الشيخ بن مخلوف مثالا للشيخ المرابي في إرشاده لمريديه وأتباعه من القبائل، وماتضمنته رسائله التوجيهية التي حملت طابعا نصحيا ووصايا من بينها قوله: "أوصيكم بتقوى الله في السرّ والعلانية والوقوف عند حدود الله ظاهرا وباطنا ومراعاة الخواطر، وتطهير النّفس من الرذائل والقبائح والأخلاق المذمومة، وتزيين القلب بالأخلاق السرمدية والصفات المرضية، والمواضبة على اتّباع السنة والفرار من البدع المضلة والأهواء.." ⁽²⁾.

وحاول بن مخلوف بناء على مشروعه الصوفي أن يُكوّن المريد تكوينا علميا وسلوكيا، فأكد له على ضرورة تعلّم العلوم والتفقه في الدين من الكتاب والسنة وقضايا التوحيد بمفهومه الصوفي، ومجاهدة النفس وكسرها، والتخلّق بالأخلاق الحميدة والتخلّي عن الرذائل، والتكوين يكون عن طريق الملاقاة والكلام "مقتديا بذلك بسيد القوم الجنيد"⁽³⁾.

ويبدو أنّ آثار تكوين الشايبية للمريدين وضمّان ولاء الأتباع قد أتت أكلها، خاصة أثناء تجنيدها لهم في حروبها وتكوين دولة صوفية ذات طابع جهادي، ومشاركتهم في الحروب التي خاضتها ضد الإسبان والسلطة الحفصية، رغم أنّ تجسيد المبادئ التي طرحتها المدونة الشايبية والمبنية على أخلاق صوفية وقيم روحية متعالية، تحتاج إلى مؤسسات روحية ومرحلة زمنية طويلة، لتبسيط التصوف الطُرقي لمختلف الفئات الاجتماعية والقبلية ليكون في متناول منازلهم ومداركهم ومشاعرهم الدينية ويساهم في ازدهار طريقتهم.

(1). نفسه، ص 257.

(2). بن مخلوف، المصدر السابق، ص 51.

(3). الشايب، أحمد بن مخلوف، ص 82.

ج) الترقى في المقامات والأحوال :

يترقى السالك الشاذلي خلال تدرجه في المقامات على أساس الطاعة والإخلاص، وعلى اختلاف مراتبها للوصول إلى آفاق المعرفة والمحبة الإلهية الخالصة، وينتج عنها أحوال وأذواق كما تصاحبها ظواهر نفسية غير عادية وإحساس بجذبات، تتعاقب فيها حالتا الصحو والسكر⁽¹⁾.

وقد وضع الشيخ أحمد بن مخلوف الشاذلي لمريديه واجبات سلوكية بواسطتها يستطيعون الوصول إلى الغاية التي يقصدون، وهذا بقطع المقامات للوصول إلى عالم الأحوال، ويكون ذلك بمجاهدة النفس بشكل مستمر وتطهير القلب⁽²⁾.

وتناول أحمد بن مخلوف المقامات والأحوال وما تسلم إليه في قوله: "يا نعم الحبيب إن استوى عليك سلطان وحدانيته وفاضت مواهب فردانيته، أفناك عنك بوجدانك له واستولت عليك بحار أحديته، فكنت محو تارة وثبوتا أخرى، وردما آونة ومحقا ثانية، وتتوالى عليك وتتعاقب حالات الدهش والهتّ والسحق إلى غير ذلك مما يقتضيه الحال ويحكم به المقام من كمال الفناء واستيعاب البقاءات، فأموج وحدانيته تقلبك في بحر فردانيته، وتيار الأزل بيتك إلى ساحل الأبد وهذه لطائف يعلم العلماء ويتمتع بها العارفون"⁽³⁾.

والسفر الروحي الذي تناوله ابن مخلوف قد يختلف عن غيره من الصوفية للوصول إلى عالم الأحوال، حيث يبدو من الخطاب الشاذلي غياب ذكر مقامات محددة يقطعها السالك في مساره، وتشكل المقامات حسب مدخلا لعلم المواهب الإلهية ومرفاة لأحوال متلاحقة لا يدركها إلا من تذوق، فقد عبر عنها بقوله: "...فيا لها من مقامات ما أعلاها، ومن مشارب ما أحلاها، ومن مواهب ما أسناها، ومن مكاسب ما أبهاها فمن لم يكن له في هذا الفن ذوق فليس له فيما تقدم توق"⁽⁴⁾.

ويعبر الشيخ عرفة الشاذلي عن تجليات القلب في السفر الروحي برموز صوفية وشطحات غامضة بقوله: "محوت اسمي ورحمت جسمي ورغبت عني، ووجدتك أنت فناء فنائي، ومن فنائي

(1) عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، 1987ص18.

(2) الشاذلي، أحمد بن مخلوف الشاذلي، ص106.

(3) بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص ص 34 - 35.

(4) نفسه، ص124.

وجدت نابي، مزق حجاب المرآة، تجدد الموجود واحداً، بالفناء تشاهد المشهود وعسى بعد العماية تنظر، فالكل واحد محبوب" (1).

وقد اقترن التعبير عن المقامات بعلم النفوس، ومعرفتها تعتبر ركناً أساسياً في مسار السالك الشاذلي، ولا يقوم الطريق إلاّ عليها ولو كان مطلعاً على علم الظاهر (2)، وهذا الجانب لا يحتاج إلى توضيح وشرح لأنه مرتبط بالدّق، بحيث لا يدركها إلا من تعمّق في تخلص القلوب والسرائر بهدف حصول التّصفية، وهي على حد قول الكلاباذي: "علوم الصوفية علوم الأحوال وهي موارث الأعمال، ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال" (3).

ونظراً للطابع النفسي الذي يميّز المقامات والأحوال فإن التعبير عنها يختلف عند الصوفية مما ينتج عنه من غموض في تفسير هذه الحالات، حيث نجد أنّ عرفة الشاذلي استعمل الداريجة لشرح أعمال القلوب لمريديه وأتباعه ومنها قوله: "اعمل في قلبك لوحة، واقراً فيه التوحيد باش تشاهد ربك العزيز، وتموت شهيد" (4).

ويختلف الشّعور في عملية التّرقّي باختلاف السالك ومقامه، على أساس تعلّقه بتجليات القلب، والتي بدورها تنقسم إلى أنواع حسب عرفة الشاذلي: "القلوب أربعة: قلب مشروح، وقلب مجروح وقلب مذبوح وقلب مطروح، فالقلب المشروح قلب المؤمن مشروح بالمعرفة، والقلب المجروح: قلب المنافق، والقلب المذبوح قلب الكافر، والقلب المطروح: قلب المرتد" (5).

ويحاول عرفة الشاذلي توضيح العلل المتعلقة بالقلب، ويربطها أساساً بإصلاح النية التي تتصل حسب تعبيره بخمسة أشياء: العلم والحلم والورع والحياء وكمال الأخلاق، وتفسدها أربعة أشياء الحمق والجهل والطمع والهوى، كما يؤكد على اقتران النية بالعمل (6).

(1). الشاذلي، أحمد بن مخلوف الشاذلي، ص 83.

(2). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص 166.

(3). أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوف، ضبط وتعليق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص 19.

(4). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص 160-165.

(5). نفسه، ص 165.

(6). لطف عيسى، مغرب المتصوفة، ص 374، 375.

وترتبط المقامات بالعبادات والممارسات الصوفية، كما تختلف باختلاف تأثيراتها وما ينتج عنها من حالات نفسية تغلب على المرید مثل الخوف أو الرجاء أو المحبة أو الشوق، ولذلك نجد بأن الشايبية لا تختلف عن غيرها من الطرق في التأكيد على السلوك والمجاهدة وحثّ سالكيها على الأدب والتحقيق بالحقيقة ذوقاً وبالشريعة علماً⁽¹⁾.

ويرتبط الترقّي في المقامات بغايات يحققها المترقي، وما ينتج عنها من أحوال تنتهي في مراحلها إلى ما يُعرف بالتوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة، منطلقة من الطاعة والإخلاص، وما ينشأ عنها من أحوال وصفات هي نتاج وثمرات للسلوك⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس استمدت طروحات الشايبية تعاليمها من الشريعة، وحثّت مریديها على ضرورة التفقه مؤكدة على أن لا حقيقة بدونها، ولا ترقّي ما لم يصدر عنها، وهو توجيه يحتاج إلى تجسيد قد يصعب أمام مشكلة التأقلم القبلي مع الممارسات الصوفية المعقدة .

(د) المعرفة الذوقية الصوفية عند الشايبية:

المعرفة الصوفية عند شيوخ الشايبية هي غاية الطريق الصوفي، وتمثل تجربة روحية تقطع على مراحل متعلقة بعلم الباطن وتقوم أساساً على المقامات والأحوال، والتي يصل إليها الصوفي مباشرة بغير وسائط فتسمى أيضاً "كشفاً"، وإذا وصل المرء إليها يسمى عارفاً⁽³⁾.

ولم يخرج اهتمام شيوخ الشايبية في التطرق إلى بحر المعرفة عن مميزات الفكر الصوفي في إفريقية، والذي اعتمد على أقوال وتعاليم رواد التصوف الفكري والأخلاقي، ومنهم ابن عطاء الله السكندري (ت 709 هـ / 1309 م) الذي شكلت مؤلفاته قاعدة نظرية ومرجعية مهمة استند إليها مفكروا التصوف وأعلامه من الأفارقة أثناء القرن 9 هـ / 15 م⁽⁴⁾.

(1). الشايبی، أحمد بن مخلوف، ص 86.

(2). ABDEL- HADI, Ben Ridouane, **Comprendre le Soufisme**, étude sur le soufisme, Edition Grand Livers (G. A. L), ALGER, 2007, p 05.

(3). الكحلوي، المرجع السابق، ص 265.

(4). ابن عطاء الله السكندري له كتاب (الحكم العطائية)، وكتب عن سيرة وأقوال كل من أبي الحسن وأبو العباس وجمع أورادهما، ترمزها، المرجع السابق، ص ص 90-91، وأيضاً: التفتازاني، مدخل إلى التصوف، ص 241؛ الكحلوي، المرجع السابق، ص 259.

وتنطلق نظرية المعرفة الصوفية من تجاوز حدود المعرفة العقلية، المستندة إلى معرفة أهل الظاهر من الفقهاء أو علماء الشريعة، إلى المعرفة الباطنية المعتمدة على الذوق والتأمل الروحي المؤدّي إلى الكشف المباشر، فالمعرفة المجردة من العلائق المادية هي غاية الصوفي⁽¹⁾، والتلقي عن الله جوهر العالم، وبناء المعرفة يتوقف على إدراك حقيقة وجوده والتقرب منه إلى حدّ التحقق، وهذا ما يختصّ به الأولياء العارفين، حيث تصبح المعرفة قبسا من الله ولحمة من أنواره⁽²⁾.

وقد تطرق الشيخ أحمد بن مخلوف الشاذلي في رسائله التي تضمنها كتاب مجموع الفضائل عن العارف بقوله: "واعلم أنّ العارف والمعروف هو، وأنّ الرائي هو والمرئي هو، والواصل هو والموصول هو ما وصل إليه غيره، وما انفصل غيره منه فمنهم من فهم ذلك خلص من شرك الشرك وإلا لم يجد رائحة الخلاص عن الشرك، وأكثر العارفين الذين ظنّوا أنهم عرفوا أنفسهم، وعرفوا ربهم، وأنهم خلصوا من علاقة الوجود قالوا إن طريق الوصول لا يتيسر إلا بالفناء وبفناء الفناء"⁽³⁾.

ويبدو من قول بن مخلوف أنّ المراتب التي يصل إليها السالك، والتي تنتهي إلى درجات المعرفة ترتبط أيضا بوحدة الوجود، التي تطرق إليها الشيخ بقوله: "من عرف نفسه علم أنّ وجوده ليس بوجود، ولا غير وجود، بل وجود الله بلا صيرورة وجوده، وبلا دخول وجوده..."⁽⁴⁾.

وما يمكن أن يصل له السالك من المعرفة الحدسية الذوقية يتمثل في الوُلوغ إلى باطن النص، وإدراك حقائق الإشارة وما ارتبط بها من أسرار الوجود وحقائق الملكوت، ولكن انطلاقا من مقدمات علمية نظرية تتعلق بتدبر آيّ القرآن وتأويله، ويعلم سرّيّة ملهمة يختص بها العارفين المتحققون دون سواهم، هؤلاء الذين رأوا في المعرفة شرطا لأداء طقوس العبادة "إذ لا عبادة إلا بمعرفة"⁽⁵⁾.

والمعرفة تعتبر أعلى درجات الحقيقة، حيث يتصدّر فيه المتصوفة المحققون أعلى الدرجات لحيازتهم أدق العلوم والمعارف، وتجاوزهم معرفة أهل الظاهر والقياس بتعمقهم في المعاني والحقائق الباطنية لنص الشريعة، وهذا ما يتضمنه نص ابن مخلوف في رسالته حول طلب الإجازة بقوله: " فينتج

(1). نفسه، ص 170.

(2). الصغير، المرجع السابق، ص 20.

(3). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 305.

(4). نفسه، ص 307.

(5). الكحلوي، المرجع السابق، ص 177.

لهم بصحة العزم في الطلب والصدق مع الجدّ موهبة ربانية ومنة إحصانية، والإفضاء إلى عين اليقين إلى ما وراء ذلك مما هو معلوم⁽¹⁾، مصداقاً لقوله تعالى: "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" (2).

ورغم أن المعرفة ذات طابع ذوقي فلا يمكن إدراكها إلا بالممارسة، فهي ترتبط بثلاث علامات ذكرها الإمام ذوالنون المصري (ت 245هـ / 859م)* بقوله: "العارف لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطن 101 من العلم ينقص عليه ظاهراً من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل عليه على هتك أستار محارم الله (3)".

وهذه التجربة الذوقية والترقي بالنفس الإنسانية أخلاقياً بواسطة سلوكات معينة تعتبر غاية الطريق الصوفي، وتنتهي في مسارها حسب مفاهيم شيوخ الشاذلية إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة، ويبقى مسار السفر الروحي لا يتحقق إلا بالمحبة والمعرفة الصوفية⁽⁴⁾

ولم تختلف مرتكزات الشاذلية في الجانب العرفاني عن الطريقة الراشدية*، حيث نجد تقارباً بين طروحات الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي وأحمد بن مخلوف في اكتساب المعرفة الموصلة للتوحيد، والمعرفة الذوقية بواسطة الذكر⁽⁵⁾، وينطلق تحقيق المعرفة من التوحيد والتنزيه القائم على:

(1). مونشيكور، المصدر السابق، ص 44.

(2). سورة العنكبوت، الآية 69.

* هو ثوبان بن إبراهيم ثوبان بن إبراهيم، كنيته "أبو الفيض" ولقبه "ذو النون"، أحد أعلام التصوف، ولد في أحميم بمصر سنة (179هـ / 796م)، من أقواله: مدار الكلام على أربع: "حب الجليل، وبغض القليل، واتباع التنزيل، وخوف التحويل"،: القشيري، المصدر السابق، ص 24؛ عبد الرحمان السلمي، طبقات الصوفية، دار الكتب العلمية، ط 3، بيروت، 2000، ص 27.

(3). القشيري، المصدر السابق، ص 347.

(4). بدوي، المرجع السابق، ص 39.

* تنسب إلى أحمد بن يوسف الملياني الراشدي (ت 931هـ / 1524م)، وتنتمي في منظومتها الفكرية وسندها الصوفي إلى طريقتين الشاذلية والزروقية، حيث تتلمذ الراشدي عن الشيخ أحمد زروق بطريق التلقين بمعهد تمقرا نواحي بجاية، أخذ عنه الطريق بسنده إلى أبي الحسن الشاذلي، كما تقوم الطريقة على منهج عرفاني، ويتلوا أتباعها الأذكار في دائرة جماعية مستعملين الغناء والموسيقى والأناشيد والآلات، ويسمى أتباعه بالفقراء: أنظر: فهمي، أحمد زروق والزروقية، ص 176؛ نجمي عبد الله، التصوف والبدعة بالمغرب " طائفة العكاكرة" ق 16، 17م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 200، ص 115.

(5). الطاهر بونابي، طريقة أحمد بن يوسف الملياني الراشدي، بين ثنائية التصوف العرفاني السني والطريقة الصوفية الإصلاحية، من (9هـ - 10هـ / 15-16م)، مجلة المواقف، العدد السادس، كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، معسكر، ديسمبر 2011، ص 394.

أنّ الله واحد موجود له أسماء وصفات وذات، أسماءه لا تشبه الأسماء وصفاته لا تشبه الصفات، وذاته لا تشبه الذوات " (1).

ومما سبق يتضح أنّ الخطاب الصوفي للطريقة الشاوية جاء متداخلا وممزوجا بين المفهوم والغامض، فهو يجمع بين المنظومة السنّية فقها وعقيدة وسلوكا في الجانب الظاهري، ويرتكز على استكمال الجانب الباطني بالإهتمام بالتربية الروحية مع التطلّع إلى تحديد غايات الأفعال ومآلها بين الثواب أو العقاب (2).

رابعا : الخطاب الشاوي بين التنظير والتحصيل:

تعددت مصادر الخطاب الشاوي وتنوعت في أفكارها، حيث جمعت بين ماعرف بالتصوف السنّي والفلسفي وبخطاب يجمع بين التعبير الواضح والرمزية، ويبقى الإشكال المطروح حول العلاقة بين مكونات الخطاب ومضمونه ومدى إدراكه واستيعابه من طرف الأتباع.

أ) لغة الخطاب والتوجيه :

استندت الطريقة الشاوية في لغة وأسلوب خطابها الصوّفي الموجه إلى مريديها وأتباعها إلى التنوع والتعدد، فجمع شيوخها بين استعمال اللّغة العربية الفصحى، والدارجة متوجهين في خطابهم إلى مختلف الشرائح المتّففة منها والعامّة، وهذا ما تبينته مدونات شيوخها ورسائلهم عبر مراحل نشاطهم. ويمثل هذا الخطاب نموذجا للتواصل بين شيوخ الطريقة والأتباع، فالشيخ المؤسس في المرحلة الأولى من تكوين الطريقة كان يتواصل مع الخاصّة من مريديه الذين كانوا يستفسرون حول المسائل الكلامية والفقهية التي كانت تعترضهم، مما جعله يستعمل لسانا فصيحاً وأسلوباً ذو تعقيدات فلسفية صوفية تضمنه كتابه مجموع الفضائل، ومنها قوله: "اشتغل بصلاح نفسك حتى تتجلى مرآتها من كل صفتها فيتجلى ذلك فيها من ظهرت في الآفاق آياته..." (3).

ويبدو أنّ هذا الخطاب يغلب عليه الغموض واستعمال الرمز، ويصعب على السالك فهم معناه إلا بالتجربة، وإن كان مجمل الخطاب غير ذلك إلا فيما تعلق بالحقيقة وما ارتبط بها من

(1). أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي الصباغ، بستان الأزهار في مناقب الأخيار ومعدن الأنوار سيدي أحمد بن يوسف الراشدي النسب والدار، مخطوط بالمكتبة الوطنية الجزائر، رقم: 1707 نسخ 1140هـ، 1727م، صص 243، 240.

(2). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 120.

(3). نفسه، ص 123.

تفسيرات باطنية فلسفية غلب عليها الخيال في التعبير، فقد جاءت إشارات يستعصي فهمها، رغم محاولة ابن مخلوف الإستدلال بها فيما يتعلق بالتجربة الروحية⁽¹⁾.

وقد استعمل ابن مخلوف الشَّعر في التعبير عن أفكاره وطروحاته والمتعلقة بفكرة الوحدة المطلقة، والتي تأثر فيها بابن عربي في هذا الجانب، ومنها قوله⁽²⁾:

ظَنَنْتُ ظُنُونًا بِأَنَّكَ أَنْتَ... وَمَا أَنْ تَكُونُ وَلَا قَطُّ كُنْتَ
فَإِنْ أَنْتَ أَنْتَ فَإِنَّكَ رَبُّ... وَثَابِي أَثْنَيْنِ فَدَعَّ مَا ظَنَنْتَ
فَلَا فَرَقَ بَيْنَ وُجُودَيْكَمَا... فَإِنْ بَانَ عَنكَ وَلَا أَنْتَ بِنْتَ

وتمثل هذه الأبيات نموذجاً من التأثر بالتصوف الفلسفي، وشطحات صوفية لا يمكن للعامّة إدراكها بما تحمله من تعقيدات، وفي جوانب أخرى من رسائله تميّز أسلوب ابن مخلوف بالبساطة والسلاسة، فجاء سهلاً مستساغاً توشحه أحياناً محسنات بدعية، ومستخدماً أسلوب التشويق والترغيب لإثارة أحاسيس المريدين والتمكن من إقناعهم⁽³⁾.

ويختلف الشيخ عرفة الشابي في لغته وأسلوبه عند مخاطبة الخاصة من المثقفين، عن خطابه للعامّة⁽⁴⁾، ويستعمل في توجيهاته اللّغة العامية بصيغ وأمثلة متوجهة إلى الطبقة الشعبية التي غلبت عليها الأميّة في تلك الفترة، ومستدلّاً بالعادات الشعبية في إفهام مريديه⁽⁵⁾، فتعددت لغته وطريقته التربوية لجمع المريدين حوله، فخطابه للخاصة يختلف عن خطابه للعامّة، ومعالجته للبدو دعته إلى الكتابة لهم بالعامية⁽⁶⁾.

فقد حاول عرفة الشابي أن يُبسّط لمريديه مفهوم المعرفة، بلغة عامية وأسلوب يتناسب مع ذهنياتهم فجاء تعبيره بقوله: "بجرنا هذا بحر عميق، يورد منه الفيل والعصفور، كل واحد يشرب على قدره"⁽⁷⁾.

(1). الكحلوي، المرجع السابق، ص 178.

(2). هذه أبيات مقتطفة من قصيدة أوردها علي الشابي في كتابه: أحمد مخلوف، ص 70.

(3). نفسه، ص 69.

(4). الشابي، عرفة الشابي، ص 82-83.

(5). نفسه، ص 84.

(6). الشابي، مصادر جديدة لدراسة تاريخ الشابية، ص 59.

(7). الشابي، أحمد بن مخلوف الشابي، ص 89، 91.

وكان يكلف مريديه بتوجيه الطلبة الجدد ومنها قوله: "مكسوري يروه الفقراء ومكسور الفقراء ما نبريه"، وهناك أمثلة كثيرة في هذا المجال منها اعتماده على الألفاظ العامية والمتداولة بين البدو كقوله: "الفقراء هم المدبغة ويمثل نفسه بالدبّاع والمدبغة وهم الفقراء، والمبتدئ في الطريقة كالجلد الذي بشعره، ولا يزال ذلك ولا ينقصه إلا المدبغة بما فيها من الدبّاع، والقصد من ذلك إفهامهم طبيعة العملية التربوية وتهجين صورة الجاهل الذي لم يتعلم ولا أدركته التربية⁽¹⁾.

ويبدو أنّ الخطاب الشاذلي رغم تنوعه في المضمون وجمعه بين اللغة الفصحى والعامية، إلا أنه تميّز بتدني مستوى الكتابة، وبرز مظاهر تكرار أفكار ومواقف عُرف بها أعلام الفكر الصوفي السالفين، وجاء التصوف الشعبي الذي ميّز الشاذلية لا يرقى لما عرف بالتجارب الفردية العميقة⁽²⁾. كما انتشر أسلوب التلقين بدل الكتابة، والتقليد بدل التجديد، وهذا ما نجد في آثار وأقوال ابن مخلوف وعرفة الشاذلي، حيث جاء خطابهم الصوفي متأثراً في الجانب السني بأعلام وشيوخ القوم كالجنيد وأبو حامد الغزالي، وفي الجانب الفلسفي بابن عربي وابن سبعين.

ب) أفكار الشاذلية وإشكالية التحصيل :

يبدو أنّ التنوع الذي ميّز الفكر الشاذلي، والحرص على الجمع بين الشريعة والحقيقة واستعمال اللغة الفصحى بأسلوبها السلس والبسيط والمعقد والمصطنع وما ميّزه من رمز وغموض، واللجوء إلى استعمال اللهجة العامية في خطاب شيوخها، وتنوع في الجمع بين مختلف التيارات الصوفية قد ساهم في إثراء المجال المعرفي للطريقة، رغم صعوبة الإدراك أو إشكالية التلقي من طرف الأتباع. وقد اعتبر بعض المؤلفين أنّ الشروح التي وافانا بها منظرو الطريقة الشاذلية والمتعلقة بالجانب الباطني أو ما يعرف بالحقيقة، لا تلزم سوى نخبة السالكين من الذين حاولوا بانشقاقهم عن الجناح الإحتجاجي تعويض الإنكسارات والهزائم التي مُنيت بها إمارة الشاذليين بالتحليق بعيداً عن الواقع وفتح فسحة التأمل في التفكير في ماورائية ووجودية اتّصلت بماهية الجسد⁽³⁾.

(1). الشاذلي، عرفة الشاذلي، ص 84.

(2). الكحلوي، المرجع السابق، ص 266.

(3). يتعلق الأمر هنا بالمسعود الشاذلي الذي حاول إحياء تراث الطريقة والتعريف بشيوخها وفكرهم أنظر: لطفي عيسى، مغرب

المتصوفة، ص 361.

كما أنّ المصادر والمناقب التي تناولت ابن مخلوف وعرفة الشاذلي وماتعلق بهما من أخبار وتوجهات صوفية مهمة بمعاني الحقيقة الدينية والطقوس الصوفية لم تهتم بوصف تفاصيل تجربتهم الروحية، وإبراز دقائق ممارساتهم اليومية وسلوكهم بما يشكل نموذجاً أو مثلاً متكامل الأجزاء يقتدي به الأتباع⁽¹⁾.

وهذه الطروحات لا تتجاوز طريقة عرضها المثال أو الحكمة الوعظية أو الأحجية، وهي أشكال لا ترقى إلى مستوى الجدلة الفكرية المتينة⁽²⁾، وطرحها في مستوى فهم العامة هي التي جعلت العلماء الذين عايشوا عرفة الشاذلي ينتقدونه بقولهم بأنه يعلم التوحيد لرعاة البقر⁽³⁾.

وقد يرجع هذا النقد إلى أسلوب ومضمون الخطاب المتبع من طرف الشاذلي والذي مثل شكلاً محدثاً بالقيروان، مقارنة بماعرفته مجالس الوعظ من التركيز على سياسيات الشريعة حسب طبيعة الجمهور المخاطب خلال القرن الرابع عشر، مما جعله محلّ تعجب أو طرافة حسب ماعبر عنه بعض الكتاب لتتركز الخطاب الصوفي على باطن الفرد بالدرجة الأولى⁽⁴⁾.

ولعل ما يحمله موضوع قيم التصوف وأخلاقياته الروحية التي تدعوا إليها الشاذلية لا يتنافى بالشكل القطعي مع الممارسة الاجتماعية والدينية، باعتبار أنّها تمثل امتداداً لمدارس صوفية سابقة، غير أنّها تريد أن تسموا بالمنحى الخلقى بشكل مثالي بين ضرورة معرفة النفس ومداومة رياضتها الروحية⁽⁵⁾، وهذا ما جعل المنظومة الصوفية التي تبناها الفكر الشاذلي لترقية المريدين، ومما يميزها من طابع معرفي تتطلب توافقا مع جمهور المنتسبين للطريقة وتعرض لنقد كبير، خاصة وأنّ جلّ المصادر بما فيها التي وضعها الشاذليون تتكاد تتفق بينها على انتشار الأمية وضعف تكوين الأتباع بأبسط المسائل الشرعية⁽⁶⁾، ومنها ما تناوله العدواني حول القبائل البدوية من عدوان وسوف قبل نزول مسعود الشاذلي بقوله: " كانوا يأكلون رمضان وقد تزايد جهلهم " ⁽⁷⁾.

(1). الكحلوي، المرجع السابق، ص 209.

(2). الشاذلي، مصادر جديدة لتاريخ الشاذلية، ص 69.

(3). عيسى، مغرب المتصوفة، ص 361. أيضا: Allouani, op cit, p 160.

(4). عيسى، مغرب المتصوفة، ص 356.

(5). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص ص 276، 277.

(6). عيسى، مغرب المتصوفة، ص 321.

(7). العدواني، المصدر السابق، ص 110.

وهذا الشكل من الخطاب الصوفي نجده في خطاب الطريقة الراشدية، التي تعرّض مؤسسها الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي إلى نقد من الفقهاء الذين أنكروا عليه الكثير من القضايا التربوية المتعلقة بالعامّة، بما في ذلك تلقينه الذكر للنساء، وعدم قدرة أتباعه إدراك الخصوصية الصوفية العرفانية (1).

وإذا كان خطاب شيوخ الشاذلية موجّه إلى الوعاظ والصلحاء من شيوخ القبائل، ونقلهم لهذه الأفكار إلى مضارب قبائلهم وأهلهم، فإن هذا قد يمثل افتراضاً لا يقبل الصمود أمام تعقّد طروحات التصوف الباطني الذي يحمل بعداً فلسفياً وغموضاً في الممارسة التي تخاطب باطن الفرد وتجعل تحصيله صعباً.

ج) شرعية التصوف الشاذلي وإجازة* بن مخلوف :

يبدو أنّ الصعوبات التي واجهتها الطريقة الشاذلية أثناء فترة أحمد بن مخلوف، ومواقف الفقهاء والقائمين على أمر الشريعة من أفكار وطروحات الشاذلية، واعتراضهم على العديد من الظواهر الناجمة عن الممارسة الصوفية، جعلته يضطر للبحث عن صيغة التعامل مع الموقف وضرورة الحصول على شرعية للتصوف داخل المتن الديني، أو من علماء وفقهاء يدركون العلاقة بين الشريعة والحقيقة (2).

وفي هذا الجانب كلّف ابن مخلوف تلميذه التباسي بمهمة الحصول على إجازة من الشيخ الرّضاع (ت 894هـ/1489م)، ويذكر التباسي تفاصيل هذه السّفارة بقوله: "قال أكتب لك أوراقاً تمشي بها لتونس بقصد الإجازة فيما نحن فيه قمعا للشيطان ولأوليائه فيما لهم يُوحيه، فكتب رضي الله عنه مجموعة أوراقٍ ذكرا فيهم مبدأ سلوك الفقير وتدرّجه على المنهج الحمدي وتربيته، وسأله من مقام إلى مقام على سبيل شيوخ الصوفية وطلباً للإجازة له في جميع ذلك، ومكّنهم لي وقال أوصلهم ليد الشيخ العالم قاضي مدينة تونس وعالمها أبو عبد الله محمد بن الشيخ العالم أبو الفضل أبو القاسم

(1). كان الراشدي كثير التلقين للأتباع وغيرهم، فقال له الشيخ أبو عبد الله الخروي: "أهنت الحكمة في تلقينك الأسماء للعامّة حتى النساء"، فقال له: "قد دعونا الخلق إلى الله، فأبوا ففقتنا منهم بأن نشغل جارحة من جوارحهم بالذكر فقال الشيخ الخروي "فوجدته أوسع مني دائرة"، الشفشاوني، المصدر السابق، ص 125، أيضاً: بونابي، المرجع السابق، ص 400.

* مصطلح علمي ابتكره علماء الإسلام في بداية عصور الرواية، وهو عبارة عن إذن خطي يسمح بموجبه زائر أو محدّث أو صاحب مصنف، طالب الإذن سواء سمع وقرأ عليه أو لم يقرأ، بأن يروي عنه ذلك الحديث أو الكتاب أو الجزء، والمشاركة في الساحة العلمية، وفي هذا الموضوع تسمح بأهلية الطريقة على النمط الصوفي والتي يختص بمنحها أهل الطريقة، للتفاصيل راجع: العامري، الولاية والمجتمع، ص 452.

(2). الكحلوي، المرجع السابق، ص 217، 218.

الرّضاع، وإذا قرأهم فلم يدخل تحت فهمه منهم فأنت الخليفة عني، فإن سألك عن غير ما هو موضوع لهم فتكلم له فيما يسألك فيه، فإنّك من أهل الكلام، وفوق ما كان يصنعه الخليل لخليله." (1).

وتعتبر هذه الرسالة بمثابة توضيح من الشيخ لتوجهاته وطلباً للمساعدة من شيخ تونس لإضفاء شرعية على دعوته الصوفية، وجاءت بصورة مفصلة حول طريقته التربوية الصوفية القائمة على علم الظاهر والباطن على حدّ قوله: "وأقبل بعض ماله همّة في سلوك الطريق الذي كنا عليه صحبة أشياخنا، وهم سالكو طريق التصوف، كما في كريم علمكم، لا بد لهم من الإهتمام بنفوسهم، وتطهيرها من الرذائل الممقوتة، وتحليتها بالأخلاق الحمودة ومراعاة أوقاتهم وحفظها .." (2).

ويذكر أيضاً في رسالته ما واجهه من معارضة لأفكاره بقوله: "فإن بعض النّاس أراد قطع هذا الأمر وادّعى عدم إمكان هذا وأنّه الآن مفقود، وأنّ الكلام فيه في هذا الزمان والتلبس به منكر، فالمطلوب منكم رضي الله عنكم ما يشفي الصدور إذ أنتم أهل الحق وأولى بنصرته، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته" (3).

ومما يجدر ذكره أنّ ابن مخلوف مارس نوعاً من الرقابة الذاتية على فكره فيما تضمنته رسالته في طلب الإجازة، ولم يفصح عن آرائه وجلّ أفكاره المتعلقة بمسألة الوحدة السارية أوحق اليقين، كما أبعده عن نفسه تهمة القول بالحلول، وربما إدراكاً منه بما تواجهه المدرسة السبعينية والتصوف الفلسفي من نقد واستهجان في إفريقية ومختلف مناطق العالم الإسلامي (4).

وقد نجح ابن مخلوف في انتزاع الإعتراف من قبل قاضي الجماعة محمد الرّضاع، وكان الجواب في شكل إجازة وفتوى من القاضي بعبارات مستفيضة موالية للنظريات الصوفية، ومن ماتضمنته إجازته قوله: "...وهذه الفصول التي رأيتها، والأصول التي حققتها محصّنة بالطريقة، مرضية بالحقيقة، حاملة على أصول الديانة، أمرّة بحفظ الأمانة، معلّمة للسالكين، مؤدّية للطالبيين مذكرة للعارفين، مُبصّرة للمبتدئين منققة من مال الله للفقراء والمساكين." (5).

(1). بن ميمون، المخطوط السابق، ص 21.

(2). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص ص 175، 176.

(3). نفسه، ص 178.

(4). العامري، الولاية والمجتمع، ص 455.

(5). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 179.

ويواصل في إجازته مدحه لابن مخلوف بقوله: "والرجل عندي صالح ذائق فائق في طريقه، عارف بسلوكه وتحقيقه، رأيت كلامه وسمعت نظامه، وذاكرني في مسائل دقيقة ومراتب رشيقة لا يقوم بها إلا مثله وظهر لي بها علمه وفضله، فلا يصدّه عن رأيه وورده في مجلسه صادّ، ولا يقطعها عن طريقته إلا حادّ، وأذنت له في الدوام على ما هو عليه، وما تعرض لصدده، وأقرته إقراراً تاماً قاطعاً عاماً لنشاركه إن شاء الله في الثواب بجرمة من أتاه الله الحكمة وفصل الخطاب." (1).

ويبدو من نص الإجازة أنّها تُمثل إقراراً من الرّصاع لنشاط الشاذلي وصحة سلوكه وعلمه وسلامة عقيدته، ونفي التهمة التي وجهت له بالقول بالحلول من طرف الفقهاء، كما أنّ حاجة شيوخ التصوف إلى الفقه والفقهاء كانت ميزة الفترة التي عاش فيها ابن مخلوف في القرن 15/هـ، والتي بلغ فيها التصوف درجة من النفوذ والحظوة لدى السلطة والعامّة، ورغبة المتصوفة في إعطاء شرعية لنشاطهم واعتراف من الفقهاء والقضاة بهذا الدور وخصوصيته، وبرغم حصول ابن مخلوف على الإجازة إلا أنّ اعتراض الفقهاء وأهل التّكبير والرّئاسة ازداد في المدن والقرى والبوادي على حدّ تعبير التباسي (2).

ولا يختلف جواب الشيخ محمد البيدموري* في إجازته لابن مخلوف عن الرّصاع مؤكداً على بركة ما كتبه الشيخ له واصفاً إياه: "بالشيخ الناصح الناسك السالك المرّيّ المعتقد العالم، وكلامه عظيم لانتفاع السالكين وتذاكر الواصلين" (3).

كما تضمن جواب محمد القسنطيني** في إجازته لابن مخلوف عبارات المدح واصفاً إياه بالشيخ الفقيه المرّي، ومؤكّداً على صلاح طريقته من خلال مجالسته له بقوله وطريقه صالحة تدل على جميل طويّته (4).

(1). نفسه، ص 181، 180.

(2). بن ميمون، المخطوط السابق، ص 25.

*عنه السلطان أبو عمرو عثمان إماماً خطيباً بجامع أبي محمد بربض السويقة، ومفتياً وخطيباً لصلاة الجمعة، ومدرسا بالمنصيرية وناظراً في الأحباس سنة (861هـ / 1457م)، وذلك بعد وفاة محمد القسنطيني، وتمّ عزله سنة (878هـ / 1473م)، أنظر ترجمته في كتاب: بن الخوجة، المصدر السابق، ص 127-128؛ الشاذلي، أحمد ابن مخلوف، ص 36.

(3). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 184.

** من فقهاء تولى قضاء المحلة بعد وفاة الرّصاع سنة (875هـ / 1470م) لم تنص المصادر على تاريخ وفاته، أنظر ترجمته عند

التنبكي، المصدر السابق، ص 380؛ الشاذلي، أحمد بن مخلوف، ص 36.

(4). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 182.

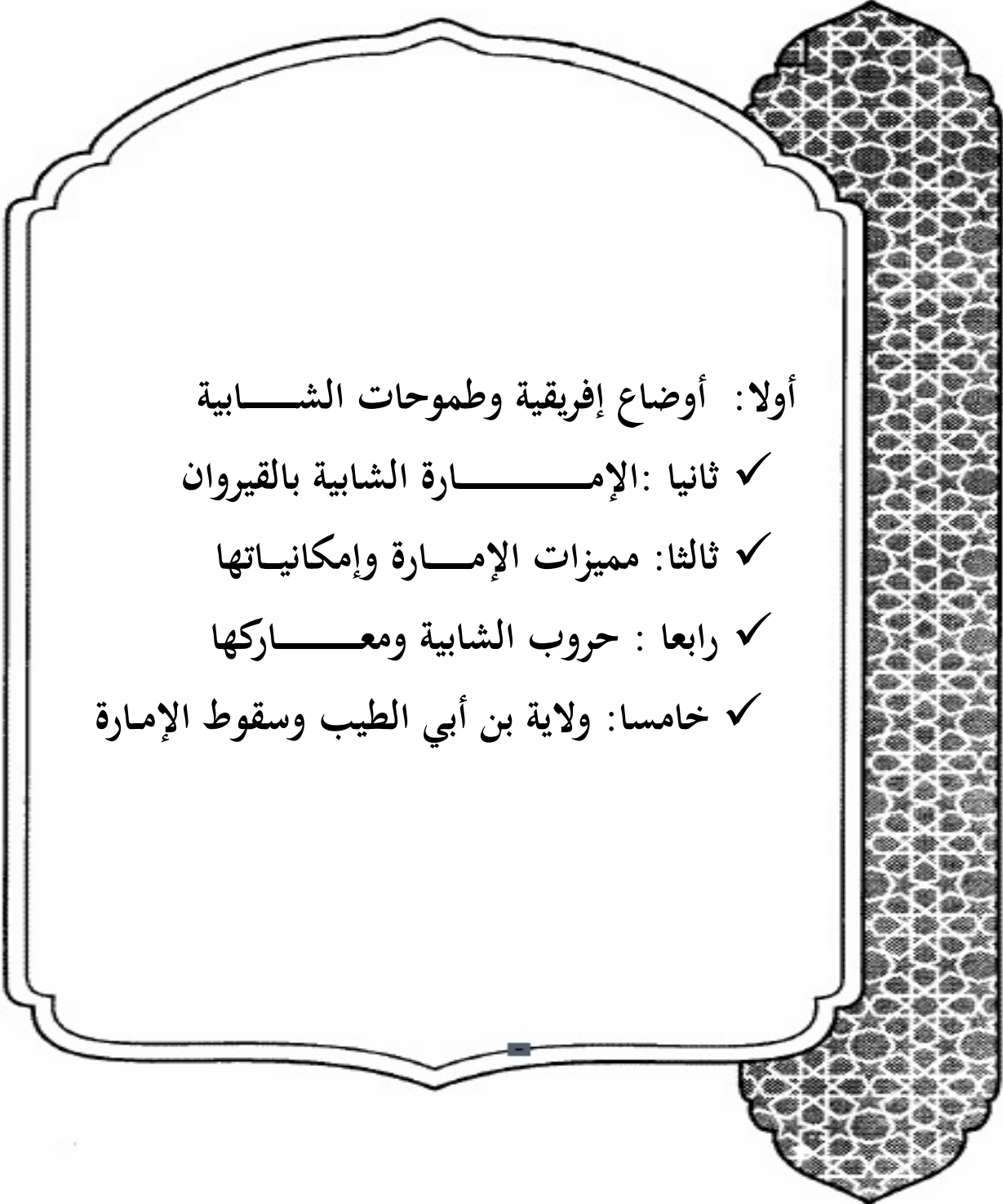
ويمكن أن نستخلص من هذا التأييد أو الإجازة عبرة مزدوجة، تتمثل من جهة في الملكات العقلية المحترمة التي مازال يتمتع بها بعض الأولياء من خلال الموافقة العلنية على الحركة الصوفية من قبل الشيوخ الرسميين المؤهلين أكثر من أيّ كان لتمثيل أهل السنة⁽¹⁾، كما تمثل إقرار واضحاً لشرعية الطريقة الشاذلية وتأييدها لمؤسسها في دعوته، كما تتجاوز في خطابها الإعراف بالتصوف بل تتعداه إلى اعتبارها النموذج الأكمل من خلال مقارنته بالجانب الفقهي، وفتح المجال أمام التقارب الفقهي الصوفي .

(1) برنشفيك، المصدر السابق، ج 2، ص 367.

الفصل الثالث



الدور السياسي للشابفة وتأسيس الإمارة

- 
- أولاً: أوضاع إفريقية وطموحات الشابية
- ✓ ثانياً: الإمارة الشابية بالقيروان
- ✓ ثالثاً: مميزات الإمارة وإمكانياتها
- ✓ رابعاً: حروب الشابية ومعاركها
- ✓ خامساً: ولاية بن أبي الطيب وسقوط الإمارة

قامت الطريقة الشايبة بنشاط متنوع، فإلى جانب العمل الدعوي كانت للطريقة اهتمامات سياسية، حيث كان شيوخها يسعون إلى تدعيم نشاطهم بمواجهة الخطر المسيحي الإسباني أمام تراجع دور السلطة الحفصية، حيث جعلوا أنفسهم حماة للإسلام مكان الحفصيين الذين أمسوا عملاء الإسبان⁽¹⁾.

ولم يتوقف نشاط الطريقة عند هذا الحد بل سعت إلى بسط نفوذها والقيام بمهام سياسية عن طريق الإنفراد بالسلطة، والسعي لتأسيس دولة صوفية بالقيرون تساهم في إعادة هياكل الدولة وتقضي على الوهن المستشري والنفوذ الإسباني المتصاعد⁽²⁾.

أولاً: أوضاع إفريقية وطموحات الشايبة:

عرفت إفريقية أوضاعاً ومتغيرات سياسية كان لها الأثر في ظهور أطراف نزاع بالمنطقة، ونتيجة لهذا الوضع تدعم نشاط الطريقة الشايبة وتهيأت الظروف لقيام إمارتها بالقيرون رغم التحديات التي واجهتها.

أ) **ظروف قيام الإمارة الشايبة:** ارتبط نشاط الشايبة بظروف متعددة وعوامل كان لها الأثر في تغيير موازين القوى بالمنطقة، وتشكل إمارة صوفية قادتها الطريقة الشايبة لفترة زمنية محدودة، ولعل من أبرز الظروف نذكر :

1) **تراجع نفوذ الدولة الحفصية:** بدأت السلطة الحفصية تعرف ضعفاً وتراجعا لنفوذها مع أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر حيث كانت تعيش آخر حلقاتها السياسية، بعد أن تقلص نفوذها إلى مدينة تونس وضواحيها، وتعود بدايات تراجع الدولة إلى فترة حكم السلطان أبي عبد الله محمد الحفصي (989هـ/1481-932هـ/1525)⁽³⁾ الذي استمر في حكمه لمدة نيفا وثلاثين سنة حتى وفاته سنة (932هـ/1526م)⁽⁴⁾، ووصف الحسن الوزان سيرته بقوله : " .. كانت له عادات وسيرة تختلف عن عادات الملوك السابقين وسيّرهم، حيث كان يأخذ الأموال من أتباعه

(1). مونشيكور، المصدر السابق، ص33.

(2). الشايبي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبة، ص55.

(3). هو ابن المولى أبي الحسن بن الأمير أبي عبد الله محمد المسعود بن أبي عمر عثمان، بُوع يوم وفاة ابن عمه أبي زكريا وجلس بالقبة وبايعه الخاص العام .. للتفاصيل أنظر عنه: ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص181؛ أيضا: محمد العروسي المطوي، السلطنة الحفصية، تاريخها السياسي ودورها في المغرب الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، ص682.

(4). الوزان، المصدر السابق، ج2، ص385؛ أيضا: بن أبي دينار، المصدر السابق، ص181 وما بعدها.

، فيعطي جانبا منها للبدو، وينفق الباقي في بناء قصوره، وكان يعيش في هذه القصور حياة ماجنة بين العازفين والمغنيين والمغنيات إن في القصور وإن في الحدائق الغناء..⁽¹⁾، كما تميزت فترة حكمه بعدم الإستقرار، وحروبه مع القبائل وتعرضه للهزائم المتتالية أمامها، وفقدت الدولة الحفصية جزءا كبيرا من مساحتها فخرجت جربة عن سلطتها، واستقلت المدن في جزئها الشرقي عن نفوذها مثل قسنطينة وبسكرة و انفرد الشايبة بالقيروان⁽²⁾.

أمّا السلطان أبي محمد الحسن الذي خلف والده سنة (932هـ/1526م)⁽³⁾، فقد حاول إرجاع هيبة الدولة عن طريق رفع الضرائب عن السكان، إلا أنه لم ينجح في إعادة الإستقرار مما اضطره إلى تغيير سياسته، وهذا ما عبّر عنه بن أبي دينار بقوله: "ولما تولّى رفع المكوسات كلّها، وأجرى على الناس العادة العثمانية، وسار سيرة حسنة في أول الأمر"⁽⁴⁾، أمّا أواخر عهده فقد عرف انهيارا بسبب رجوعه إلى السياسة الجبائية، مما أثقل كاهل الأهالي⁽⁵⁾.

كما اقترنت سياسته الضريبية بأسلوب آخر، يتمثل في الحملات العسكرية لإرغام السكان رغم فشلها، وهو ما يشير إليه ابن أبي الضياف بقوله: "إلا أنه ضرب في حديد بارد"⁽⁶⁾، ورغم تظاهره بحسن بحسن السيرة إلا أنّ ذلك لم يدم طويلا إذ ساءت سيرته بين الناس وحدثت اضطرابات شملت مناطق مختلفة من السلطنة، فخرج الجنوب التونسي عن سلطته وبعدها عمّت الإنتفاضات جُلّ البلاد ففقد السيطرة عليها بعد استياء شعبي عام⁽⁷⁾.

(1). الوزان ، المصدر السابق ، ج2، صص 385، 388.

(2). Mercier (Ernest), **Histoire de LAfrique Spenterionale ,T3** , Ernest Leroux, édition, Paris 1891, p6.

(3). هو ابن محمد بن الحسن بن المسعود بن المولى عمرو بن عثمان بويغ بعد وفاة والده يوم الخميس يوم 25 من ربيع الثاني ، للتفاصيل ينظر عنه : ابن أبي دينار ، المصدر السابق ، ص 183 ؛ وأيضا : المطوي ، المرجع السابق ، ص 682.

(4). ابن أبي دينار ، المصدر السابق ، ص 183.

(5). مارمول كارخال ، إفريقيا ، ترجمة محمد حجي وآخرون ، ج3، دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع ، الرباط ، 1989 ، ص 98.

(6). بن أبي الضياف ، المصدر السابق ، ج 1 ، 191.

(7). شارل أندري جوليان ، تاريخ إفريقيا الشمالية ، ج2، تعريب محمد مزالي ، البشير بن سلامة ، الدار التونسية للنشر، تونس ، 1978. ص 346.

(2) تهميش سكان البدو* من طرف السلطة : تعرّض السّكان إلى إقصاء وتهميش من طرف السّلتة الحفصية، وخاصة البدو من الأعراب وتفضيل سكان المدن عليهم ، وتشكّلت طبقة استأثرت بخيرات البلاد والنفوذ ، وهمّشت القبائل البدوية ، مما جعل سكان البدو من قبائل يميلون إلى العنف والمقاومة نتيجة الإقصاء، واستغلال الحفصيين لطبيعة العلاقة بين الريف والمدينة، فتفانم مفعول الحراية القبليّة، وتمّ اللّجوء إلى زوايا الأولياء وشيوخ الصوفية⁽¹⁾ للتخلص من الظلم، ولاستجلاب دعائهم وشفاعتهم وبركتهم ، وعلى رأسهم الشيخ عرفة الذي كان لهم بمثابة الموجه والقائد يلقنهم مبادئ الطريق ويوجههم توجيهها دينيا، كما أيقظ إحساسهم القومي، ونجح في إقناعهم بدعوته للإطاحة بحكم الحفصيين⁽²⁾.

(3) توتر العلاقة بين السلطة الحفصية والشايبية : عرفت العلاقة بين السلطة الحفصية والطريقة الشايبية توترا في فترة حكم السلطان أبي عبد الله محمد الحفصي⁽³⁾، حيث تعرض عرفة الشايبى للسجن للسجن بسبب ماكانت تعرفه الفترة من صراع بين العلماء والمتصوفة، فقد أقدم الفقيه محمد بن محمد التونسي المعروف ب: (المغوش) (ت907هـ/1540م) أحد علماء البلاط الحفصي إلى الوشاية بالشايبى ميرزا لهم محاولاته الخروج عن السلطان، ومكث الشايبى في السجن مدة تسعة أشهر حسب الروايات⁽⁴⁾، وبعد خروجه تولّى رئاسة الطريقة، وكان أكثر تصميمًا على الثورة ومقاومة للتدخل المسيحي والتخاذل الحفصي، وهذا ما جعل السكان يلتفون حوله ويدعمونه بما أثاره من حمية دينية ونزعة جهادية

* يبدو أنّ التفاوت بين سكان البدو والمدن كان مطروحا في تلك الفترة نظرا لاختلاف الخصوصيات ، فقد أطلق اسم البدو أوالأعراب أو العربان على القبائل الرحل، وهم مجموعات تقتصر على الضروري في أحوالها، وتذود على أنفسها شارعة في سبيل ذلك السلاح، ومتوخية البأس في تصديها لمناوئها، تعيش على الترحال وتربية المواشي ، توفيق البرشوش ، ربيع العربان ، أضواء عن أسباب ثورة علي بن غدهم سنة 1864، وثنائق من الأرشيف الوطني التونسي ، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات ، بيت الحكمة ، 1991. ص 31

(1). بيل ، المرجع السابق ، ص391؛ لظفي عيسى ، أخبار المناقب ، ص35.

(2). الشايبى، عرفة الشايبى ، ص.102

(3). المطوي ، المرجع السابق ، ص682.

(4). يبدو أنّ علي الشايبى لم يحسم المدّة التي استغرقها عرفة الشايبى ففي رواية أخرى يذكر مدتها سبعة أشهر وهو ما أشار إليه في كتابه : عرفة الشايبى ، صص 27 و111.؛ وأثناء تواجده بالسجن حدثت له كرامات له أثناء سجنه ذكرت سابقا أنظر : الكناي ، تكميل الصلحاء ، صص 39-40.

وتأثير صوفي⁽¹⁾، مما أثر على مكانة السلطة الحفصية، وجعل السلطان الحسن الحفصي يستنجد بشارل الخامس سنة (942 هـ/1535م) لمواجهة خطر الشايبية⁽²⁾.

4) تراجع النشاط الإقتصادي: عرفت إفريقية ركودا إقتصاديا في أواخر القرن الخامس عشر بسبب تراجع الحركة التجارية، وتقلص نشاطها في حوض البحر الأبيض المتوسط، واتجهت المجتمعات نحو البداوة، وسيطر الإقتصاد الرعوي، وتصاعدت وتيرة الحراة القبلية، وانعكست سلبا على الأوضاع الإقتصادية والإجتماعية، إضافة إلى سيطرة أوربا على الملاحة البحرية واحتكارها الطرق التجارية⁽³⁾.

كما عرف مردود الأرياف تراجعا بما ينتجه من محاصيل زراعية وثروة حيوانية، مما أثر على التجارة التي بدأت تعرف جمودا، وانعكس ذلك على الدولة بفقدانها لسلطانها على المجتمع، مع مواصلتها لسياستها الضريبية المفروضة على السكان⁽⁴⁾، وكثيرا ما كانت الإضطرابات السياسية تؤثر على الأوضاع الإقتصادية والأحوال الإجتماعية بما تخلفه من خسائر كبيرة، إضافة إلى ما عرفته المنطقة من فترات الجذب والجفاف وأثرها على الحالة المعيشية بانتشار المجاعات والأوبئة، والتي من بينها الطاعون الذي كان من نتائجه إقفار تونس سنة (1468 هـ/1468م)⁽⁵⁾.

وكثيرا ما ساهم رجال الدين وشيوخ الطرق الصوفية بدور كبير أثناء الأزمات، في محاولة منهم للتخفيف عن السكان والمستضعفين، فقد أخذ الشيخ بن عروس في تونس حوالي منتصف القرن الخامس عشر بثأر أحد المسلمين الذي احتج على إزامه بدفع معلوم من الشاة التي اعتزم شراءها بمناسبة عيد الأضحى فضربه أمين رحبة الغنم⁽⁶⁾، ولعل هذا ماجعل القبائل والسكان يدعمون رجال الدين والمتصوفة ذوي النزعات الإحتجاجية والذين يدافعون عنهم كما هو حال عرفة الشابي.

5) طبيعة المذهب الصوفي الشابي: يقوم التوجه الشابي على التلاحم بين العمل والجهاد ومناهضة الظلم، وتطورت معالم الحركة الشايبية سياسيا وإجتماعيا، إذ عمّ نشاطها المدن والأرياف وازداد تأثيرها

(1) الشابي ، تاريخ الشايبية ، ص 264.

(2) الشابي ، مصادر جديدة لتاريخ الشايبية، ص 70 ؛ أنظر أيضا : الشابي ، عرفة الشابي ، ص 140 .

(3) . دلندا الأرقش وآخرون ، المغرب العربي الحديث من خلال المصادر ، مركز النشر الجامعي ، مدياكوم ، تونس ، 2003

، ص 51.

(4) . عن الضرائب وأنواعها : أنظر برنشفيك ، المصدر السابق ، ج 2 ، ص 248 وما بعدها.

(5) . نفسه، ج 2 ، ص 461.

(6) . نفسه ، ص 249.

بين القبائل، وهذا ما جعل بعضهم يتولى حماية الفقراء والمساكين ويقف ضد ظلم السلطة وتعسفها⁽¹⁾، وتساعد نشاطها أكثر أمام ضعف الحكم الحفصي ووجود فراغ مؤسسي بداية من سنة (940هـ/1534م)⁽²⁾.

كما استغلت الطريقة الشايبة الفراغ السياسي الممثل في ضعف الدولة الحفصية، وتساعد الخطر المسيحي المهدد للدولة لتقوم بتأطير القبائل التي وجدت من جانبها الفرصة المناسبة للتخلص من النفوذ الحفصي بالإنضمام للطريقة الشايبة .

6) **تعرض الدولة للخطر الخارجي** : عرفت السلطنة الحفصية تراجعاً أمام الخطر الصليبي، وبخاصة في عهد السلطان أبي عبد الله محمد الحفصي، حيث تعرضت المدن في شمال إفريقيا للإحتلال الإسباني، ومنها تم احتلال طرابلس سنة (914هـ/1508م)⁽³⁾، وبجاية سنة (915هـ/1509م)⁽⁴⁾.

وكان الإسبان يهدفون بقيادة شارل كان (Charle Quint) * - الذي كان يعتبر نفسه امبرطور العالم وخليفة فيليب الثاني - إلى تحقيق أطماع توسعية وهيمنة على حوض البحر الأبيض المتوسط لتحقيق التفوق المسيحي الكاثوليكي على الإسلام، وتأمين تجارتهم بهدف خنق الإقتصاد الإسلامي⁽⁵⁾.

وأمام عجز السلطة الحفصية في دفع الخطر الخارجي تعرضت لهزيمة من طرف الشايبيين الذين هجموا على القيروان في سنة (915هـ/1509م) بسبب تفريطها في حماية البلاد، وبعد فترة قدم

(1) عبد العزيز الدولاتي، مدينة تونس في العهد الحفصي، تعريب محمد الشابي وعبد العزيز الدولاتي، دار سراس للنشر، تونس، 1981، ص 81، 82.

(2) الأرقش وآخرون، المرجع السابق، ص 53.

(3) هناك من يرجع تاريخ احتلال طرابلس إلى سنة (916هـ/1510م) أنظر: المطوي، المرجع السابق، ص 269. كما يرجع مونشيكور تاريخها إلى 1510 من طرف بيدرو نافارو: مونشيكور، المصدر السابق، ص 62.

(4) الشابي، عرفة الشابي، ص 109.

* ملك إسبانيا تم تعيينه سنة (922هـ/1516م) أصبح امبرطور ألمانيا بالوراثة سنة (925هـ/1519م)، كانت رغبته في السيطرة على أوروبا ووجد منافسة من (فرانسوا الأول (Francois 1) وخاض حروباً ضده و ضد العثمانيين، حيث أراد تحقيق أطماعه التوسعية في العالم الإسلامي، استقال من الحكم سنة (962هـ/1555م)، للتفاصيل راجع : محمد فريد وجدي ، دائرة المعارف القرن العشرين، ج 5 ، دار الفكر ، بيروت ، د.ت ، ن، ص 387.

(5) Fisher (Sir Godfrey), *Légende Barbaresque*, tard Hellal (Farida), O.U.P, Alger (5), O.U.P, Alger, 2000, p71.

العثمانيون بقيادة خير الدين سنة (941هـ/19 أوت 1534م) لتحرير السواحل، غير أنّ الحسن الحفصي استنجد بالإسبان في (942هـ/1535)⁽¹⁾، مما أدى إلى تعدد أطراف الصراع في المنطقة⁽²⁾.
7) التفاف القبائل حول الشايبة⁽³⁾: انتقلت الشايبة من مرحلة التكوين في عهد المؤسس أحمد بن مخلوف الشّابي إلى مرحلة التمكين في عهد عرفة الشّابي⁽⁴⁾ الذي التفت القبائل حوله، وذاعت شهرته بسبب المكانة التي احتلها في قلوب الناس، ومثّلت هذه القبائل الدّعمة الأساسية للطريقة في فترات مختلفة وخاصة في فترة توليه المشيخة رغم ما تميّزت به من تقلبات، حيث كانت مواقفها متغيّرة بين معسكرات النزاع، وهي على حدّ تعبير مونشيكور: "عدد كبير من الأقوام المتحركة المتردّدة في شعاع عريض، تمتد فيه مساحات ترحالها المتجمعة من نواحي طرابلس إلى نواحي قسنطينة"⁽⁵⁾، تسعى من خلال مشاركتها إلى تحقيق فوائد مادية بدعمها للسلطة من غنائم الحروب، والتمتّع برّيع جبائي أو انفلات أمني يؤمّن لها من ريع الإغارة والغزو مورداً غزيراً لها⁽⁶⁾.
 وقد ساهمت هذه المتغيّرات والظروف وغيرها من العوامل الأخرى في تهيئة المجال، وتدعيم الرغبة الإنفصالية لعرفة الشّابي وانفراجه بالسلطة عن طريق تأسيس دولة قومية صوفية انفصالية في القيروان مناهضة للنفوذ الأجنبي، وطرف جديد في الصراع مع القوى المتواجدة بالمنطقة.

(1) الشّابي، عرفة الشّابي، ص. 111.

(2) عبد الجليل التميمي، محاور مرجعية لدراسة الإدارة العثمانية بالولايات المغاربية أثناء العهد العثماني، أعمال المؤتمر العالمي الرابع للدراسات العثمانية، ضمن كتاب الحياة الإدارية وبرز القوميات ودور الأقليات في الولايات العربية أثناء العهد العثماني، جمع ومراجعة وتقديم: عبد الجليل التميمي، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات بزغوان، تونس، 1992، ص. 88.

(3) عن الدعمة القبلية أنظر: الفصل الأول من ص. 43-60.

(4) محمد الأمين بليغ، الطريقة الشايبية في تونس والجزائر (محاولة لرسم مسار الحركة) خلال القرنين 16 و 17، المجلة التاريخية المغربية، العدد 114، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، جانفي 2004، ص. 39.

(5) مونشيكور، المصدر السابق، ص. 98.

(6) الباهي، المرجع السابق، ص. 52.

ب) الشايبة والأطراف المتصارعة :

لم يستطع الحفصيون الصمود أمام الخطر الإسباني⁽¹⁾، مما استدعى قدوم خير الدين إلى تونس سنة (941هـ/1535م) بعد حصوله على الإذن من السلطان سليمان القانوني بغزو تونس تحت اسم الرشيد الحفصي، فوافق السلطان، وأمدّه بالأموال وأسطول يتكون من مائتين وخمسين سفينة⁽²⁾.
وأمام تصاعد التنافس الإسباني العثماني أصبحت تونس مقسّمة إلى قسمين، بحيث تشمل المناطق الممتدة ما بين تونس وباجة حكم السلطان الحفصي، وهذا ما أشار إليه عزيز سامح التر بقوله : ..ولما جلس مولاي حسن على عرش تونس صادفته مصاعب جمّة، إذ أنّ القيروان والبلدان الساحلية لاتعترف به، وحكمه يسري على الأراضي التي بين تونس وبنزرت"⁽³⁾.

والقسم الثاني خاضع للحكم العثماني، بعد أن أرسى خير الدين قواته بميناء بنزرت، ووجد من سكانها ترحيبا في وجود رشيد الحفصي، مقارنة بتونس التي عرفت أحداثا دامية ابتداء من سنة (936هـ/1530م)⁽⁴⁾، بعد أن استقلّ خير الدين بقصبتها، ووجد مقاومة من السكان، ويتحدث بن أبي دينار عن الحادثة بالتفصيل بقوله: "وقام رضى باب السويقة على خير الدين، وكانت بينهم مقتلة عظيمة مات فيها خلق كثير من الفريقين، وكان محلّ القتل من باب القصبة إلى باب البنات وحومة العلوج، ونادى المنادي بالأمان من خير الدين، وانكفّ الفريقان"⁽⁵⁾.

وتعتبر هذه الحادثة من الآثار السلبية التي تركها العثمانيون، حيث كانت خسائرها حوالي ثلاثة آلاف قتيل، وستمائة جريح من الأهالي مقارنة بالجيش العثماني الذي كانت خسائره أقل⁽⁶⁾.

(1). كان تفكك الدولة الحفصية في عهد محمد الحفصي وفي عهده تغلّبت الأعراب على جل البلاد حتى وفاته سنة (932هـ/1526م)، وقد خلفه ابنه الحسن الحفصي ولم تكن الدولة فيه أحسن حالا من فترة أبيه، أنظر: بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 163.

(2). المطوي، المرجع السابق، ص 685.

(3). عبد العزيز سامح التّر، الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية، ترجمة محمود علي عامر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1، بيروت، ، 1989، ص 38.

(4). بن أبي الضياف، المصدر السابق، ج 2، ص 12؛ المطوي، المرجع السابق، ص 686.

(5). ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص 185، 184؛ أيضا: السّراج، الحلل السندسية، م 2، ص 204؛ لم يتناول سامح التّر أحداث تونس بالتفصيل، بل يشير إلى أن دخولها كان بخمسة آلاف سوري (خيال) تمكنت قواته من الإستيلاء على القلعة، أنظر: سامح التّر، المرجع السابق، ص 112.

(6). المطوي، المرجع السابق، ص 687.

وبعد هذه الأحداث انضمت تونس إلى الدولة العثمانية سنة (940هـ / 1534م)، وتمّ الإعلان عن تبعيتها للباب العالي⁽¹⁾ بعد مبادرة خير الدين والدعوة باسم السلطان العثماني على منابر بنزرت، مما يعتبر إلحاقاً معنوياً بالسلطة العثمانية، ثم انتقل بعدها إلى حلق الوادي وأنزل قواته إلى البرّ، وبعدها ضمّ المنستير وسوسة والمهدية، أمّا القيروان لمّا توجه إليها كانت تحت حكم عرفة الشابي، وأقام بحامية عسكرية سنة (940هـ / 1534م)⁽²⁾.

وقد حاول الحسن الحفصي استرجاع ماتمّ الإستيلاء عليه من طرف الأتراك، واستعان بالقوّات الإسبانية تحت قيادة شارل الخامس لمواجهة الجيش العثماني بزعامة خير الدين، واستمرّ الصراع ما بين سنة (1535 إلى 1542م)، حيث نجح السلطان الحفصي بدعم من الأساطيل الإسبانية تحت قيادة شارل كان في السيطرة على تونس سنة (941هـ / 14 جويلية 1535م)⁽³⁾، وبنزرت في ديسمبر (941هـ / 1535م)⁽⁴⁾، إلا أنّه فشل في استرجاع القيروان رغم المحاولات المتكررة⁽⁵⁾.

وكانت مدينة القيروان مقسّمة بين السلطان مولاي الحسن، والدولة الشابية بقيادة عرفة الشابي، والعثمانيون ممثلون بحامية عسكرية تتكون من حوالي مائتين جندي عثماني، ولم يحدث تصادم

(1) التر، المرجع السابق، ص 112. وقد أعلن الباب العالي في أن تدخله للدفاع عن الأيالات العثمانية "إنما هو لله وإعلاء كلمة الله، ولدفع مكيدة أعداء الله، وهذا هو مقصدنا الأعظم وسيلنا الأقوم دائما لقيام شوكة الإسلام.. انظر: عبد الجليل التميمي، "الخلفية الدينية للصراع الإسباني العثماني على الأيالات المغربية في القرن السادس عشر". المجلة التاريخية المغربية، العهد الحديث والمعاصر، عدد 10-11، مطبعة الإتحاد العام للشغل التونسي، جانفي 1978، ص 10.

(2) الشابي، عرفة الشابي، ص 112؛ مونشيكور، المصدر السابق، ص 62؛ في رواية أخرى أن خير الدين سار إلى مدينة القيروان في حوالي خمسة عشر ألف جندي مستصجبا معه المدافع من الصحراء وهزم الأعراب الذين بادروا بالطاعة والولاء، راجع : مجهول المؤلف، غزوات عروج وخير الدين، تعليق نور الدين عبد القادر، المطبعة الثعالبية والمكتبة الأردنية، الجزائر، 1930، ص 94؛ بن أبي الضياف، المصدر السابق، ج 2، ص 13.

(3) . وكان الحسن الحفصي أثناء دخول تونس قد منح الأمان للناس إذا هم تخلوا عن المقاومة إلى جانب خير الدين، ولكن هذا الأمان كان مناورة، لأن السلطان كان أول استنجاده بشارل كان عازما على تسليم البلاد له وإعطائه ما يريد منها، بناء على معاهدة تنص على أن يعمل الملك الحفصي وخلفاؤه وورثته وإلى الأبد بالسماح للمسيحيين بالقدوم والعيش والإقامة بمملكة تونس، على أن يبقوا أوفياء لعقيدتهم المسيحية دون أن يعكّر عليهم الجو أو يزعجهم، والإعتناء بالكنائس وترميمها: بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 164. التميمي، الخلفية الدينية...، ص 11.

(4) التر، المرجع السابق، ص 115-116.

(5) مونشيكور، المصدر السابق، ص 62-63..

بين العثمانيين بالقيروان والشايبة في البداية، ولم تسعى الإمارة الشايبة للتخلص من هذه الحماية بل تركتها لمدة ثلاث سنوات، واستفادت منها في طرد جنود الحسن الحفصي من القيروان⁽¹⁾.

ولا نعلم إن كان هذا التعايش المبدئي يمثل شكلا من أشكال التقارب خاصة وأن هناك عدو مشترك متمثل في الإسبان، ومهما يكن فإنّ التوافق لم يدم طويلا بسبب التنافس السياسي، والطموح في توسيع الرقعة الجغرافية للإمارة الشايبة، والحفاظ على استمراريتها، إضافة إلى التقارب الذي حدث بين السلطان الحفصي وعرفة الشايبي، مما كان له الأثر في سعي عرفة الشايبي لاستغلال الفرصة المناسبة للتخلص من الحماية العثمانية وطردها من القيروان سنة (945هـ / 1538م)⁽²⁾.

وقد شكل خروج الحماية التركية من القيروان بداية لمرحلة جديدة من الصراع السياسي بين الشايبة والأتراك، حيث حاول خير الدين استمالة القبائل ومفاوضة الحنانشة ودريد والنامشة لكي يخرجوا على الطريقة الشايبة وينضموا إليه⁽³⁾، وتغيّر موقف عرفة الشايبي من العثمانيين، حيث أصبح يمثل بموقفه توجهها صوفيا دينيا يرى بعدم أحقية العثمانيين تمثيلهم للإسلام واختصاصهم بحماية ديارهم، واعتبرهم أجانب عن البلاد، كما كان يؤزّقه إصرارهم على الفتح وقدرتهم عليه، وهو ما يتعارض مع طموحاته السياسية في إقامة مشروع سياسي⁽⁴⁾.

وبدأ عرفة الشايبي في تنفيذ مشروعه للإنفراد بالقيروان، أمام تعدد الأطراف المحيطة به، وسعيًا منه لتوسيع الإمارة الجديدة وبسط نفوذها في مناطق الوسط، رغم صعوبة الظروف والمتغيّرات المحيطة بها، ويرجع بعض الباحثين نشاط الشايبة ودورها السياسي إلى استغلال عرفة الشايبي لظروف الصراع والتناحر بين الحفصيين وحلفائهم الإسبان ضدّ الأتراك⁽⁵⁾.

(1). الشايبي، عرفة الشايبي، ص 121.

(2). الأرقش وآخرون، المرجع السابق، ص 35، يذكر مونشيكور بأنه ليس هناك نص يثبت بأن عرفة الشايبي قام بطرد الأتراك من القيروان، ولكن القرائن قد تثبت ذلك، أنظر: مونشيكور، المصدر السابق، ص 66.

(3). الشايبي، عرفة الشايبي، ص 113.

(4). الشايبي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبة، ص 71.

(5). محمد الهادي الشريف، تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الإستقلال، تعريب محمد الشاوش، محمد عجيبة، دار سراس للنشر، ط 3، تونس، 1993، ص 65.

ولم تتطرق المصادر إلى الحروب بين العثمانيين والإمارة الشايبة مقارنة بجروبها مع الحسن الحفصي، ولعلّ تعدد الأطراف في هذه الفترة ووجود عدوّ مشترك متمثل في الإسبان جعل المواجهة تتأخر، حتى هجوم درغوث باشا على القيروان للتخلص من الشايبين بطلب من السكان⁽¹⁾.

ثانيا: الإمارة الشايبة بالقيروان :

قامت الدولة الشايبة التي أسسها عرفة الشابي بالقيروان على أنقاض الدولة الحفصية، خلال حكم السلطان الحفصي الحسن أبي عبد الله الذي اضطرت أحوال الدولة في عهده⁽²⁾، وكانت أولى بداياتها تتمثل في استقلال عرفة الشابي بالقيروان .

أ) نشأة الإمارة الشايبة:

أعلن الشيخ عرفة الشابي استقلاليته بالقيروان بعد تضافر عوامل متعددة ذكرت سابقا، ولم تحدد الكتابات والدراسات التاريخ الفعلية لحدوث الانفصال، وهل كان قبل واقعة الأربعاء (باطن القرن صفر 942هـ/سبتمبر، أكتوبر 1535م) أو بعدها، إلا ما تعلق بروايات متناثرة منها ما أشار له سامح التّر بقوله: "فقد أعلن أحد علماء القيروان استقلاله وانفصاله عن تونس"⁽³⁾.

وكان تقلّد عرفة الشابي حكم الإمارة بالقيروان تحت السلطة الشّكلية ليحيى اللّمتوني حسب تعبير ابن أبي دينار في قوله: "وقام عليه بالقيروان الشيخ عرفة وكان من مرابطي القيروان، من ذرية سيدي نعمون وهو جدّ الشايبين، قام على السّلطان الحفصي وبايع لرجل من لمتونة اسمه يحيى أوقفه في السّلطنة وادّعى أنه حفصي جاء من المغرب"⁽⁴⁾.

(1). ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص 152.

(2). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبة، ص 70.

(3). سامح التّر، المرجع السابق، ص 227.

(4). ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص 184؛ أنظر أيضا: السّراج، الحلل السندسية، م 2، ص 204؛ وتختلف رواية مارمول

الذي يذكر بأن السكان بايعوا عرفة الشابي بشكل مباشر حيث يورد ذلك بقوله: "ولما تمكنت قوات الامبرطور الإسباني من إقصاء خير الدين عن المدينة، بايع السكان إمام مسجد عقبة، وطلبوا منه أن يكون عليهم ملكا"، للتفاصيل راجع: مارمول، المصدر السابق، ج 3، ص 98.

ويمثل هذا الشكل من البيعة مظهرا من مظاهر البحث عن شرعية حكم الشايبة، وتحقيق الحفاظ على ولاء القبائل، ولم تكن لهذا السلطان أي سلطة فقد وصفه ابن أبي دينار: "بأنه اسم لا رسم، والشايبة عرفه ينفذ الأمور"⁽¹⁾.

كما كانت السلطات متجمعة في يد الشايبة عرفه الشايبي، غير أنّ السلطان لم يقتنع بهذا الدور ففرّ من القيروان إلى تونس مختفيا سنة (950هـ/1543م)⁽²⁾، وتمّ إلقاء القبض عليه من طرف السلطان الحفصي الذي قام بقطع رأسه والطّواف به في الشوارع⁽³⁾.

ويبدو أنّ الدولة الصوفية التي أسسها الشايبة حاولت صيانة الإستقلال السياسي، ومواجهة النفوذ الأجنبي في جزء من بلاد إفريقية انطلاقا من مركزها بالقيروان⁽⁴⁾، رافعين شعار الجهاد لمواجهة الحضور المسيحي، كما كان قائدها عرفه الشايبي متخوفا من نشاط العثمانيين بالمنطقة وتوسعاتهم، فكان يجذّر أتباعه ويحفّزهم على الإستعداد للمواجهة⁽⁵⁾، وقدّمت الطريقة نفسها كبديل لتجاوز الأزمة السياسية التي تمرّ بها البلاد، وتحولت من حركة دينية إلى قوة سياسية عسكرية⁽⁶⁾.

وتتصف الدولة الشايبة بأنّها دولة قبلية على النمط التقليدي الوسيط⁽⁷⁾، معتمدة في ذلك على العديد من الفصائل القبلية التي شكلت الدّعامّة الأساسيّة لها رغم نقص المعدات الحربية، ونجاحها في تجميع القبائل تحت سلطة واحدة وسيادة واحدة⁽⁸⁾.

فقد لجأ عرفه بعد قيام والده بتهيئة نشاط الطريقة والتفاف عدد معتبر من الأتباع الممثلين في القبائل إلى القضاء على الفواصل بين أهل المدن والأعراب ولمّ شتاتها، ودعاهم إلى العلم والجهاد ضدّ

(1). ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص 184.

(2). الشايبي، عرفه الشايبي، ص 123.

(3). ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص 162.

(4). برنشفيك، المصدر السابق، ج 2، ص 367.

(5). كان عرفه الشايبي يدعو أتباعه للجهاد ومن ذلك قوله لهم ذات مرة (والله لا بد دياركم تحفر بالغووس)، لللتفاصيل : أنظر

الشايبي، تاريخ الشايبة، نقلا عن الفتح المنير، ص 101.

(6). مونشيكور، المصدر السابق، ص 200..

(7). لظفي عيسى، أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، سراس للنشر، تونس، 1993، ص 38.

(8). Monchicourt (Ch), la region du Haut –Tell en Tunisie.(le kef .teboursouk .Mactor /Thale), Essai de monographie geographique, These –A CLION (paris) 1913.p269.

الأطراف الخارجية، وتأسيس دولة صوفية على أساس روابط قومية وهوية ذاتية⁽¹⁾، وإن كانت جلّ القبائل عرفت العُرف وتمتعت بموطن وتعللت بالقرابة في علاقاتها على أساس حقيقي أو مزيف، فقد حاول الشايبة الاستفادة من مكانتها وعلاقتها بالسلطة التي تبدو بعيدة عنها إن قليلا أو كثيرا⁽²⁾. ولعل الطابع القبلي للدولة هو الذي جعل مونشيكور في موضع آخر يصفها بأنّها: "إمارة السباسب التي تضم نقاط استقرار قليلة جدا وعددا كبيرا من الأقوام، وهذه الدولة عرقية أكثر منها ترابية، فهي مزيج رخو من قبائل متحركة أكثر منها كتلة من المقاطعات"⁽³⁾.

وهكذا كانت نشأة الدولة الصوفية في القيروان كنتيجة لواقع استثنائي، استثمارته الشايبة وقيادتها مستفيدة من الفراغ السياسي الذي تركته السّلطة الحفصية، ومعلنة الجهاد ضد الخطر المسيحي المهدد للدولة، في إطار منظومة تصوفية مبسطة واحتجاجية حرّكت مشاعر الإنتساب إلى عقيدة موحدة⁽⁴⁾.

ب) القيروان عاصمة الشايبة :

اتّخذت الطريقة الشايبة القيروان مركزا لها، حيث مثّلت مدينة عقبة بن نافع مجالا خصبا لاستمرارية دورها الروحي، وظلّت عبر الزمن مدينة الأولياء بولائها لدورها الروحاني، واتخذها عرفة الشايبي في الثلث الأول من القرن السادس عشر مركزا وعاصمة لإشعاع الحركة الصوفية الشايبية⁽⁵⁾. ولعل التساؤل المطروح هل كان اتخاذ القيروان كعاصمة للدولة خيارا استراتيجيا؟ أم أنّ استقرار العائلة الشايبية منذ عهد المؤسس فرض على الشيخ عرفة الشايبي أن يتخذها مركزا للإمارة؟ والمدينة تتميز برصيد تاريخي، فقد يكون اختيار الشايبية لها كعاصمة للدولة مرتبط بمدلولات جغرافية واقتصادية، رغم ما تفتقر إليه المدينة من موارد عكس ضواحي المدينة التي كانت تتوفر على عيون وأراضي مغروسة بشجر الخروب، وبالقرب منها جبل وسلات الذي يجلب منه الماء الصالح للشرب، كما توجد خارج المدينة خزانات قديمة تمتلئ ماء عند نزول المطر تورد منها الأنعام، ويتوافد عليها الناس وخاصة الأعراب وتجفّ قبل شهر يوليو⁽⁶⁾.

(1). الشايبي، تاريخ الشايبية، ص 264.

(2). البرشوش، ربيع العربان، ص 32.

(3). مونشيكور، المصدر السابق، ص 98.

(4). لطفي عيسى، أخبار المناقب، ص 40.

(5). مونشيكور، المصدر السابق، ص 27.

(6). الوزان، المصدر السابق، ص 90، 91. أنظر أيضا: مارمول، المصدر السابق، ج 3، ص 98.

أما مدينة القيروان كعاصمة حضرية فقد كانت تفتقر إلى إمكانيات فلاحية، ونشاط زراعي نظرا لموقعها الجغرافي الذي تحتله والمناخ الذي يُميّزها، فقد وصفها الحسن الوزان بأنّها: "تقع في سهل رملي قاحل لاتنبت فيه أشجار ولاحبوب"⁽¹⁾.

في حين كانت ضواحي المدينة مجالا واسعا لاستقطاب الأعراب وممارسة نشاط الرعي، وخاصة في الصيف⁽²⁾، وعلى حد تعبير برنشفيك: "فإنّ الأعراب قد استمروا في جعل القيروان مركزهم الإقتصادي الحضري، ومحور معارضتهم لسلطين العاصمة"⁽³⁾.

ويبدو أنّ العامل الجغرافي قد أثر على العنصر البشري للدولة الشايبة، ولهذا نجد أغلب القبائل المنضوية تحت لواء الدولة الصوفية كانت قبائل بدوية تعتمد على الترحال والرعي، وهي بتعبير فيرو: "جمهورية الشايبة الرعوية"⁽⁴⁾.

والطابع القبلي كان له دور أساسي في تمركز الدولة، حيث شكلت القيروان همزة وصل بين الجهات الأربعة شمال جنوب شرق وغرب، حيث نجد من الجنوب واحات الزّاب والجريد المنتجة للتمور، ومن الشرق المناطق الساحلية المنتجة للزيوت، ومن الشمال المناطق المنتجة للحبوب، ومن أهمّها سهل تيفاش مستودع الحبوب⁽⁵⁾، وكانت تمثل سوقا حضرية في قلب السّياس، ودورا أساسيا في نطاق الإتصال والتوازن الإقتصادي بين عالم البدو الرّحل وعالم المتحضرين⁽⁶⁾.

ورغم التمركز الإستراتيجي للدولة الشايبة بالقيروان غير أنّها لم تعرف توسعا كبيرا في المجال، وبقي نفوذها محدودا ومرتبط بالحراك القبلي، وقد شملت جغرافيتها قرى مثل قرى سلات، وكسرى وقلعة سنان، وأرقو وواد بجر، ومنها قول عرفة الشايبي: "أرقو حارة من حارات القيروان وبجر حارة من

(1). الوزان، المصدر السابق، ص 87.

(2). نفسه، ص 91.

(3). برنشفيك، المصدر السابق، ج 1، ص 393.

(4). Feraud. les hrare, op cit , p145.

(5). الوزان، المصدر السابق، ص 63.

(6). برنشفيك، المصدر السابق، ج 1، ص 396.

حارات القيروان"⁽¹⁾، وخارج هذا المجال الجغرافي لم تتناول الدراسات مناطق أخرى انضمت إليها، رغم أنّ مونشيكور يرى بأن الشيخ يحكم من القيروان قسماً هاماً من إفريقية⁽²⁾.

وتذكر الروايات أنّ القيروان خلال العهد الحفصي كانت تعاني من عزلة، ولم تكن لها مكانة هامة، فأهلها يعيشون الفاقة في أغلب الأحوال، ولعلّ المكانة السياسية التي أكسبتها إياها الشايبة كعاصمة للدولة، أعاد للمدينة مظهرها الحضاري، وتخلّصت من الماضي المثير للشفقة على حد رواية برنشيّفك⁽³⁾.

كما حاولت الشايبة انطلاقاً من القيروان أن تحافظ على استمرارية نشاطها وطموحها السياسي وتوسع آفاقها جغرافياً وفكرياً، بما كان يحمله زعيمها عرفة الشابي من مشروع يستهدف تحقيق استقلال إفريقية عن أي تدخل أجنبي، ونشر الطريقة الشايبة في مختلف المناطق التي تقطنها القبائل الموالية له⁽⁴⁾.

ورغم غياب مؤشرات معينة حول امتدادات الدولة، فإنّ الشيخ عرفة كان يسعى إلى الحصول على مكاسب جغرافية بإضافة مدن في السّاحل والداخل، منها مدينة صفاقس لجعلها منطقة نفوذ شابي، مع أنّ حاكمها كان في البداية حليفاً للشايبة لكنّه حاول الإستقلال ومواجهة الشايبة مع الوليّ محمد الكّرّاي، فقد تضمنت المراسلات الموجهة إلى الملك الإسباني في 18 جانفي 1548 التي ذكرها مونشكور بأن ملك القيروان سيّر جيشاً تجاه العريان الموجودين بناحية صفاقس⁽⁵⁾.

كما كان حلم شيخ الشايبة السّيطرة على سوسة والمنستير للإستفادة من المدن الساحلية، وربط علاقات تجارية وسياسية مستقلة مع الخارج، فكان التمرّكز في الساحل بمثابة الأمان والرّهان

(1). تناولنا قلعة أرقو في مبحث مؤسسات الطريقة، أنظر الفصل الأول ص ص 31، 32؛ أما واد بجر فيشق جبل ششار بالأوراس، وعلى مقربة منه توجد تيزقرارين والعامرة. أنظر: الشابي، العلاقات بين الشايبة والأتراك، ص 69؛ أيضاً: الشابي، عرفة الشابي، ص 145.

(2). مونشيكور، المصدر السابق، ص 128.

(3). برنشيّفك، المصدر السابق، ج 2، ص 409.

(4). الشابي، عرفة الشابي، ص 22.

(5). مونشيكور، المصدر السابق، ص ص 138، 141.

على المستقبل، بما يساهم به من ثغور بحرية وثروات كبيرة ومكان لعبور الأسلحة تساعد على المواجهة، إضافة إلى اعتبارها مراكز روحية ورياطات تعجّ بالصالحين⁽¹⁾.

ومع ذلك فإنّ جهود الشايبة لم تفلح في ضمّ الساحل رغم المحاولات المتكررة والتنافس الحاصل أمام تعدد الأطراف المتصارعة في المنطقة، والصّعوبات التي واجهتها إمارتهم أمام تزايد الخطر الإسباني والنفوذ العثماني وهذا ماجعل زعيمها محمد بن أبي الطيب* يلجأ إلى المهادنة والتعاون مع الأطراف المتصارعة وخاصة الإسبان في سنة (957هـ / 1550م) أثناء حملتهم على المهديّة⁽²⁾.

ثالثا: مميزات الإمارة الشايبة :

مثّلت الإمارة الشايبة وضعا استثنائيا في تاريخ إفريقية بما تميزت به من خصائص جعلها تختلف نوعا ما عن الدول التي عاصرتها، حيث غلب عليها الطابع القبلي والدّيني الطريقي، ورغم أنّها لم ترقى إلى مفهوم الدولة بمؤسساتها إلا أنّ هناك بعض المميزات والأسس التي قامت عليها، والتساؤل المطروح ماهي خصائص هذه الإمارة؟

أ) حكومة الشايبة ومكوناتها:

كان يشرف على الإمارة الشايبة الشيخ عرفة الشابي وخليفته من بعده محمد ابن أبي الطيب، وكان حاكم الإمارة يجمع بين ألقاب متعددة تحددها طبيعة المهام، حيث يمثل الإمام والخليفة وشيخ الطريقة، وحسب مونشيكور فهو يجمع بين القائد السياسي وشيخ الطريقة، وفي رتبته يشبه رتبة الحكام

(1) .عرفت سواحل إفريقية انتشارا للرياطات منذ الفتح الاسلامي، ومن أبرزها رباط المنستير " الذي أنشأه هرثمة بن أعين عند ساحل القيروان سنة (179 هـ) وكان بمثابة مركز للعبادة والتعلم، إضافة إلى رباط سوسة الذي كان له أثر كبير في الثقافة الأندلسية حيث أن الأندلسيين درسوا وتعلموا في هذه الرّباطات، للتفاصيل أنظر : محمد الأمين بليغث، الرّبط بالمغرب الإسلامي، ودورها في عصري المرابطين والموحدين، دراسة تاريخية حضارية، دار بن حزم، بيروت، 2005، ص 61، الشابي، تاريخ الشايبة، ص 339.

* تولى المشيخة من (949هـ/1542م-956هـ/1557م) سيأتي التفصيل عنه وفترة حكمه في هذا الفصل ص123 وما بعدها .

(2) . مونشيكور، المصدر السابق، 140.

المكلفين من طرف الإسبان بتسيير مدن مثل المهديّة وجرية⁽¹⁾، أما كاربخال فلقبه بالملك بقوله: "وتعزّز ملكه بمناصرة القبائل له، فأصبح يحمل لقب ملك القيروان .."⁽²⁾.

وكان الشيخ يستعين بمجلس يعرف بمجلس الحكومة الشايبة، وهو من أهمّ مؤسسات الدولة الشايبة، وفي تكوينه يضمّ مجلس الأعيان وجماعة الكبار المجتمعين حول شيوخ القبائل والقرى، وعداد من أقربائه⁽³⁾.

وعلى ما يبدو فإنّ المجلس يجمع مهامًا استشارية وتقريرية، من أبرزها حلّ العديد من القضايا، وخاصة المالية منها فهو يقوم بدور بيت المال، ويدير الأملاك بالنيابة⁽⁴⁾، وشؤون أخرى متعلقة بالعائلة والدولة وكذا الطريقة، ويحضّر اللقاءات مع الوفود الأجنبية ويفصل في النزاعات والمعاهدات والسلم والحرب⁽⁵⁾، وعن المجلس يذكر مونشيكور أنّ: "الشايبي عندما استقبل رسولا من لويس بيراز دي فارقاس كان محاطا بمستشاريه الذين من الواجب عليه أن يقرأ حسابا لآرائهم."⁽⁶⁾.

كما كانت صلاحيات المجلس مرتبطة بسلطة الشيخ المطلقة في التسيير، وبهذا كانت مهامه تجمع بين السلطة الدينية والزمنية باعتباره شيخ طريقة وملكًا يحكم من القيروان قسما هاما من إفريقية، وفي المدينة يكون حكمه مباشر وغير منقطع⁽⁷⁾.

فالإمارة الشايبة جمعت بين المظهر الروحي الصوفي، والمظهر السياسي للدولة، وضمّت عناصر متكونة من شيخ الطريقة كقائد، ومجلس عائلي حكومي لم تتضح مهامه بالتفصيل، إضافة إلى الجيش التطوعي المتكون من القبائل والخاضعة لسلطة شيخ القبيلة وشيخ الطريقة .

(1). تمثل رتبة هؤلاء الحكام رتبة الشيوخ في المناطق الخاضعة لسلطة الشايبة، أي بمعنى حكام الأقاليم التابعة للقيروان، أنظر: مونشيكور، المصدر السابق، ص 124 - 127.

(2). مارمول، المصدر السابق، ج 3، ص 98؛ أيضا: Fernando Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen a L'époque de Philippe 2*, Paris 1976, T, 2, p874.

(3). مونشيكور، المصدر السابق، ص 128، يذكر علي الشايبي حسب رأيه بأن المجلس أثناء حكم محمد بن أبي الطيب كان يتكون من أفراد العائلة ومنهم (محمد الزفازف، الطاهر بن عرفة، عبد العزيز بن أبي الطيب، أبو الخير، محمد بنور) للتفاصيل: أنظر: علي الشايبي، أمير القيروان: محمد بن أبي الطيب الشايبي (949هـ/1542 - 1557/965م)، المجلة التاريخية المغاربية، العدد 135، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات زغوان، جويلية، 2009، ص 77.

(4). مونشيكور، المصدر السابق، ص 128.

(5). الشايبي، أمير القيروان، ص 78.

(6). مونشيكور، المصدر السابق، ص 124.

(7). نفسه، ص 128.

ورغم أنّ الإمارة الشايبة لم تُعمّر طويلا ولم يكن امتدادها الجغرافي واسعا إلا أنّ علي الشايبي قد شبّه الرغبة التوسعية للإمارة الشايبة بزعامة عرفة الشايبي باتجاه المناطق المجاورة، بما قام به يوسف ابن تاشفين أثناء تأسيسه لدولة المرابطين، وابن تومرت في تأسيسه لدولة الموحدين، وإسماعيل الصفوي في تأسيسه للدولة الصفوية بإيران (907هـ/1501م) ⁽¹⁾.

ومن مظاهر الدولة الشايبة ما يتعلق بصك العملة حيث تشير بعض الروايات أنّ عرفة الشايبي قام بوضع عملة مربعة الشكل على جانبها (الله أكبر، لا إله إلا الله) وعلى الجانب الثاني الشيخ عرفة الشايبي، وعُرف بالناصري الشايبي، كما قام محمد بن أبي الطيب خليفة عرفة بصك عملة جديدة عرفت بالدنانير المحمدية (نسبة إلى محمد بن أبي الطيب)، والتي صرفها 32 ناصريا قيروانيا يقابلها محمديا شاييا، واستمر العمل بها حسب علي الشايبي إلى سنة (974هـ/1567م) ⁽²⁾، رغم أنّ مونشيكور لم يتناول ما تعلّق بالعملة إلا بما ارتبط بحكام الدولة الحفصية، وتشبيهه البلاط الحفصي بألقاب حكام الشايبة فيما تؤكد القطع النقدية ⁽³⁾.

ويبدو أنّ اختلاف الروايات حول امتلاك الشايبة للعملة يجعل الأمر صعبا في تأكيد وجودها أمام غياب القرائن المادية التي تثبت ذلك، ومع الإمكانيات المحدودة التي تتوفر عليها الطريقة، وما واجهته من تحديات كبرى، إضافة إلى تعدد العملات المتداولة وشموليتها لمختلف التعامل التجاري مثل دنانير نواصر قايد والريال والكرونة وشيوعها وانتشارها بين أفراد المجتمع، ومعرفة قيمتها المالية وحكمها الشرعي مما يسهل عملية التعامل بين المتعاملين والمتعاقدين ⁽⁴⁾.

وعلى غرار ماذكرناه فإنّ الشايبة كانت تفتقر لمؤسسات صوفية بالقيروان تدعم تنظيمها مقارنة بالطرق الأخرى المنافسة لها مثل الزاوية الغريانية، كما أنّ معارضتها للسلطة الحاكمة جعلها تواجه صعوبات في المحافظة على استمراريتها أمام تعدد أطراف الصراع التي واجهتها، وطبيعة الإمارة التي لم

(1) الشايبي، عرفة الشايبي، ص 107.

(2) عن العملة راجع: الشايبي، أمير القيروان، صص 79، 80؛ الشايبي، عرفة الشايبي، ص 145، وفي دراسة أخرى يذكر علي الشايبي بأن ضرب العملة أفاده بها الأستاذ إبراهيم شيوخ والأستاذ إبراهيم التوزري وبأنهما شاهدا هذه العملة عند الشيخ الطاهر الفاسي قاضي القيروان وهي من النحاس، أنظر: الشايبي، تاريخ الشايبة، ص 297.

(3) مونشيكور، المصدر السابق، صص 150-151.

(4) الشايبي، تاريخ الشايبة، ص 335.

تكن تمثل كتلة متماسكة، بقدر ما كان نفوذها يشمل مناطق متفرقة ومتنافرة مثل ذيل الشهاب تخترقها دون عناء النيازك على حدّ تعبير مونشيكور⁽¹⁾.

وعموماً فإنّ الإمارة الشايبة بالقيروان قد عرفت مرحلة حكم ارتبطت بها أحداث متفرقة تمثل ذكريات من تاريخها، ومن أبرزها توصلهم إلى طرد الحامية التركية بالقيروان سنة (945هـ/1538م)، وهزمتهم جيش الحسن الحفصي على مشارف المدينة سنة (947هـ/1540م)⁽²⁾، ومع ذلك فإنّ عمر الإمارة لم يدم طويلاً نظراً لإمكاناتها المحدودة أمام الأطراف المنافسة لها، كما أنّ نشأتها حسب بعض التعابير لم تكن سوى استثناء سرعان ما يزول حالما استعادت الدولة الفعلية قوتها⁽³⁾.

ب) إمكانيات الجيش الشايبي :

إعتمد الشايبة في نشاطهم الحربي وفي تأسيس دولتهم على جيش يتكون أساساً من القبائل التي كانت تنتمي للطريقة خلال مراحل نشاطها، ولكن المعلومات المتوفرة لم تتناول خصائص هذا الجيش هل كان يكتسي طابعاً تنظيمياً؟ وما حجم إمكانياته العددية والعتادية؟ وإلى أي مدى أسهم في استمرارية الطريقة ونفوذها؟

ويبدو أنّ الخصوصية الجغرافية المرتبطة بالمجال الذي استقرّت به هذه القبائل، وما تملكه من ثروات مادية قد حدد طبيعة التشكيلة العسكرية التي استندت إليها الطريقة الشايبية، حيث غلب عليها الطابع التقليدي في عملية التجنيد، متدعمة بإمدادات مرتبطة بممتلكات القبائل من حبوب ولحوم كمصدر تمويني للدولة والجيش⁽⁴⁾.

وكان تكوين جيش الشايبية من الدعامة القبلية، ومن أبرز هذه القبائل قبيلة الحنانشة وما تبعها من قبائل أخرى (خمير ونهد ووزغوة وشارن وأولاد بوغانم والفراشيش)، وقبيلة دريد والنمامشة والحركنة والدواودة وبني بربار والهمامة والنبائل وطرود وأولاد مهلهل، وأغلب أولاد سعيد، ومرداس وأكثر أولاد

(1). الشايبي، عرفة الشايبي، ص 166.

(2). نفسه، ص 39.

(3). لطفي عيسى، أخبار المناقب، ص 41.

(4). الشايبي، عرفة الشايبي، ص 140.

بليل، وحسب رواية علي الشابي فإن عرفة الشابي قضى حوالي اثنين وأربعين سنة في توعية وتلقين القبائل المبادئ الروحية والوطنية⁽¹⁾.

ولم يكن الجيش يتميز بالطابع التنظيمي، بقدر ما كان يغلب عليه التطوع، وقد حاولت بعض الدراسات أن تصل إلى تشكيلة الجيش وخصوصيته انطلاقاً من المعارك التي خاضها، فكانت موقعة جمال* مصدراً لمونشيكور في معرفة تكوين جيش الشايبة فهو حسب وصفه: "يتشكل من طبائع وأصول مختلفة: بدو خاصة الفرسان، ومن قبائل أهلية منضوية تحت قيادة شيخ القبيلة، ومشاة من عناصر متعددة منتدبين في الساحل"⁽²⁾.

ومن خلال موقعة المنستير فإن الجيش الشابي ضمّ في تشكيلته الفرسان والمشاة، وفرقة من المرتزقة الأتراك والمسيحيين الذين أدمجهم عرفة الشابي، وهم حسب تعريف مونشيكور: "مجموعة من الصعاليك دون ميثاق أو عمل، يتسكعون على أرصفة المنطقة البربرية: فهم ظرفاء منحلون (مثل ظرفاء ميسينا الإيطالية)، شرفيون أو مريدون مستعدون للإنضمام إلى من يدفع أكثر، يجتمعون في فرق من المرتزقة وممثلون لبعض التراتيب، أشخاص هائمون يعرفون باسم الأتراك، وقد كان يزيد عدد أفراد الفرقة عن ست مئة عنصر"⁽³⁾.

أما التجهيزات الحربية فتتفرد رواية علي الشابي حول تفاصيل نوع الأسلحة التي يحوز عليها الجيش الشابي، حيث يشير بأنها متوفرة بالقدر الكافي وأنّ عرفة الشابي بذل نفقات كثيرة لشراء الأسلحة ودفع مستحقات المجندين المرتزقة، أما توزيعها فيرتبط بتشكيلة الفرق، فالعربان كانوا يحملون الدروع والرماح والسيوف المعقوفة والسهام، أما المرتزقة فيجيدون استعمال أسلحة أوروبية متطورة، وتشمل الأسلحة النارية (المدافع والبنادق)، إضافة إلى القرايينات، والمدافع الحنشية⁽⁴⁾.

(1). وهذا ماجعله ينجح في تكوين جيش قازّ وقوي منظم سنة (942هـ/1535م) حسب روايته، الشابي، عرفة الشابي، ص 141.

* تعرف أيضاً بموقعة المنستير وقعت في 12 نوفمبر 1540 سيأتي التفصيل عنها في هذا الفصل، ص 120.

(2). مونشيكور، المصدر السابق، ص 110.

(3). نفسه، ص 111؛ أيضاً: الشابي، عرفة الشابي، ص 141؛ بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص 109.

(4). الشابي، عرفة الشابي، ص 141.

ويبدو من هذه الرواية أنّ إمكانيات جيش الشايبة من حيث العدة والعتاد تعتبر ضخمة، إذا ما أضفنا إليها بعض الروايات التي تشير إلى أنّ الجيش استخدم المدفعية المضادة للأسوار والقلاع لتسهيل اقتحام المدن الحصينة (1).

ورغم ما قد تحمله بعض الروايات من مبالغة في وصف عتاد الجيش، إلاّ أنّه لم يكن يتمتع بتنظيم على غرار الجيوش النظامية، إضافة إلى نقص الإنضباط العسكري الذي يساهم في تحقيق النصر، وتجسيد مشروع الدولة، خاصة وأنّه يعتمد حرب العصابات أو أسلوب الكرّ والفرّ في المواجهة، كما أنّ العربان المشكلة للجيش لم تكن تتمتع بالحنكة القتالية التي كانت تمتلكها الجيوش الأخرى، فهم حسب وصف مارمول: "أشبه بالزمايل منهم بالجيوش المنظّمة، تتكاثر فيهم النساء والأطفال والماشية بلا فائدة، تنقصهم الأسلحة ويهربون عن طواعية عندما تهدأ المعارك أو تشتدّ ليست لهم أكسية أو مرتبات كافية، فهم لا يصلحون إلاّ للنهب والهرب، تبدوا عليهم بعض الشجاعة إذا ما هجموا جميعاً، وهم يصيحون لكن سرعان ما يتشتتون تحت وقع المعركة، فيفرّ جانب منهم، فإذا انتهت المعركة انفضّوا من حول قائدهم لغير رجعة (2).

وينفي علي الشابي هذه الخصوصية عن جيش عرفة الشابي بقوله: " أنّ هذا الجيش قد بدا مختلفاً عن الجيوش المكونة من الأعراب في إفريقية والمغرب آنذاك، فلم يكن يحمل طابع "الزمايل" التي يكثر عددها بالأطفال والنساء والحيوانات المختلفة دون جدوى مستدلاً في ذلك بالرسالة التي وجهها دوتوفار إلى شارل الخامس واصفاً جيش عرفة الشابي بقوله: "ولا يرتدون على أعقابهم كلما جدّ الجدّ (3). ولعلّ القوّة التي تتمتع بها الجيش الشابي كانت في عهد عرفة الشابي، حيث نجح في تموينه والإنفاق لصرف جرایة المرتزقة، وهو ما أهله لأن يحقق انتصارات في مواضع مختلفة كان أهمّها الإنزال الإسباني في جربة، وخوض معركتين حاسمتين في تاريخ الإمارة الشايبة هما معركة باطن القرن في صفر (942هـ/1535م)، وواقعة المنستير في سنة (947هـ/نوفمبر 1540 م) (4).

(1). بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص 109.

(2). مارمول، المصدر السابق، ج 2، ص 182.

(3). الشابي، عرفة الشابي، ص 142.

(4). عن المعركتين أنظر: المبحث الموالي حروب الشايبة ومعاركها.

كما أنّ التركيبة القبليّة المشكلة للجزء الكبير من الجيش والممثلة في العريان لم تكن تخضع باستمرار لسلطة الشايبية، فكثيرا ما كانت تفكّ هذا الوفاق وتنظّم للطرف الآخر، وهذا التميّز هو الذي جعل بعض الباحثين يصفهم بأنهم: " أصحاب منعة حاميتهم عصبيتهم، وهم ذوو ظلم وعدوان، يطالبون بما في أيدي غيرهم، ويمارسون العنف الاجتماعي كأسلوب في الحياة وكمسلك للرزق المادي"⁽¹⁾،

وبقدر ما كان للتركيبة القبليّة أثر إيجابي في نشاط الشايبية عسكريا بقدر ما أثر سلبا على تراجع الجيش عدّة وعتادا، وعقد أكثر من مهمة الشايبية وقادتها في تحقيق الانتصارات العسكرية، مثل ما حدث سنة (964هـ/1557م)، بعد أن عجز الشايبون على تلبية مطالب المجندين، وتوفير الأسلحة وخاصة البنادق وأدّى إلى انهزامهم أمام جيش العثمانيين بزعامة درغوث باشا⁽²⁾.

رابعا : حروب الشايبية ضد الحفصيين والإسبان:

خاضت الشايبية بعد تطور حركتها الإحتجاجية معارك ضدّ السلطنة الحفصية المتحالفة مع الإسبان، وعرف الصراع تطورا أمام تداخل الأطراف المتصارعة فيما يعرف بالتحالف أو الإستنجاد أو الإستسلام، وفي خضم هذا الحراك قامت الشايبية بمواجهات عسكرية بزعامة شيوخها وبدعم من أتباعها بهدف التمكين لسلطانهم وتدعيم دولتهم .

أ) معركة باطن القرن (942هـ / 1535م):

لجأ السلطان الحفصي إلى الإسبان لاستعادة ملكه، وطلب من فرانسوا دي توفار وفرديناند دي غونزاغ نائب الملك بصقلية منذ أواخر (941هـ / 1535م) مساعدة عسكرية لاسترجاع مدنه ومنها القيروان الواقعة تحت سلطة الشايبية، وقد استفاد السلطان الحفصي من ضمان تقديم المساعدة الإسبانية بعد توقيع معاهدة (946هـ / 1539م)⁽³⁾.

(1). البرشوش، ربيع العريان، ص 31.

(2). درغوث باشا من رياس البحر من أصل يوناني ولد بتاريخ (890هـ / 1485م)، تولى وظائف منها بايلرباي بالجزائر، وبإي وباشا في ليبيا، كانت له معارك عديدة مع الإسبان، وهو من أسقط الدولة الشايبية كما سيأتي تفصيله، توفي سنة (972هـ / 1565م)، للتفاصيل أنظر عنه:

- Guiga (Tahar) , « Dargouth Rais ,Le Magnifique Seigneur de la mer », Maison tunisien de l'edition , Tunis , 1974,p64. أيضا: مونشيكور، المصدر السابق، ص 112.

(3). تم توقيع هذه المعاهدة في أواسط سنة (946هـ / 1539م) بين مولاي حسن وفرانسوا دي توفار، وبدأ التعاون الفعلي في =

وكان السلطان الحفصي يسعى لاسترجاع القيروان فحاض ضد الشايبة معركتين عسكريتين، الأولى بباطن القرن في (942هـ/سبتمبر، أكتوبر1535م) والتي انهزم فيها أمام الحامية التركية، والثانية في بداية سنة (942هـ/1536م) والتي انهزم فيها أيضا، ورغم ذلك لم ييأس السلطان الحفصي من استرجاع المدينة⁽¹⁾.

وتعتبر معركة باطن القرن (صفر 942/سبتمبر، أكتوبر1535م)⁽²⁾ من المعارك التي وقعت بين الشايبة بزعامة عرفة الشابي والسلطان الحفصي مولاي حسن، حيث اتجه هذا الأخير إلى القيروان في جيش مكون من بعض الأعراب والمسيحيين في شهر سبتمبر⁽³⁾، ووصل إلى مكان يعرف بباطن القرن الواقع غربي القيروان، ولما عسكر فاجأه جيش الشايبة ليلا وأجهز عليه واحتدم الجيوشان، ووقعت الهزيمة على الجيش الحفصي⁽⁴⁾، وانضمت أغلبية الجيش للشيخ عرفة، وقد وصف شارل أندري جوليان الحادثة بقوله: "وقد بلغ به الأمر إلى أن تخلت عنه جيوشه أثناء حملته ضد القيروان"⁽⁵⁾.

وكان لهذا الانتصار الذي حققته الشايبة ضد قوات السلطان الحفصي أثره في الروايات التاريخية التي تناولت هذه الواقعة في مواضع عديدة، فقد أوردها بن أبي دينار بقوله: "وبعد سنة الأربعاء جمع الحسن عربانا وجمع جموعا وخرج إلى القيروان بقصد افتكاكها من الشايبين، فلما قرب منها ونزل باطن القرن خرج إليه أهل القيروان، فكسبوه ليلا فانهزم هو ومن معه وأخذت أمواله، ورجع مكسورا"⁽⁶⁾، وتناولها أيضا السراج في الحلل السندسية بقوله: "ثم خرج الحسن بمحلة ليفتك القيروان

(946هـ/ربيع 1540م) وتمكن الحفصيون من إلقاء القبض على عرفة الشابي، للتفاصيل راجع: مونشيكور، المصدر السابق، ص67.

(1) نفسه، ص68.

(2) تقع باطن القرن بعيدا عن القيروان ب 10 كلم من جهة الغرب؛ أما تاريخ وقوع المعركة فهناك تضارب في الروايات حولها، فحسب رواية مونشيكور والذي يعتبره حقيقي كانت في سنة (946هـ/ربيع 1540م)، مونشيكور، المصدر السابق، ص66؛ هناك من يرى بأنها وقعت سنة (948هـ/1542م): دلندة الأرقش وآخرون، المرجع السابق، ص54، ولعل الأرجح ما ذهب إليه علي الشابي سنة (942هـ/1535م)، الشابي، عرفة الشابي، ص123.

(3) De la Pramaudaie: Documents..., op.cit, « lettre de Mondejar à sa Majesté, La Goulette de Tunis, 26 octobre 1535 », R.A, t20, 1876, p412

(4) الشابي، عرفة الشابي، ص124.

(5) . جوليان، المرجع السابق، ص346.

(6) ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص156.

من يد الشايبين فتلقّوه بالسيف وداهموه ليلا واغتمموه ماله وسلاحه⁽¹⁾، وجاء تعبير بن أبي الضياف مشابها لهم في قوله: " ثم إنّ السلطان الحسن نهض إلى القيروان لافتكاكها من يد سيدي عرفة الشابي، فكان كمن طلب أمرا ولآت أوان، فخرج له بأهل القيروان، والتقى الجمعان بباطن القرن فكانت الهزيمة على الحسن الحفصي⁽²⁾ .

وبعد أشهر من معركة باطن القرن حاول الحسن الحفصي إعاد الكرّة بعد تحالفه مع أحد زعماء قبائل أولاد بليل*، وكانت الواقعة في حوالي (28/943هـ/28 جانفي 1536م) خارج أسوار القيروان، وانتهت بهزيمته أمام قوات الشايبة فاضطر للهروب واللجوء إلى قبيلة أولا سعيد عند شيخها باضياف المتحالف معه⁽³⁾ .

وهكذا أفشلت الشايبة محاولة السلطان الحفصي في استرجاع القيروان، كما فقد على إثرها مدنا كثيرة وخرجت عدة حواضر عن السلطة الحفصية، فجربة قد استبدّت بها عائلة بني مومن، وسوسة قد استقل بها أبو سلامة القليعي صهر الحسن الحفصي⁽⁴⁾ .

ب) معركة المنستير (12 نوفمبر 1540)*:

رغم الهزيمة التي مُني بها السلطان الحسن الحفصي في باطن القرن، إلا أنّه لم ييأس من استرجاع القيروان، رغم إمكانياته المحدودة، وكعادته لجأ إلى الإسبان للإستعانة بهم، وأصرّ عليهم إلى أن

(1). السراج، المصدر السابق، ج2 ص206

(2). ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ج2، ص14.

*قبيلة أولا بليل من قبائل بني سليم، كان يشرف عليها ستة شيوخ أبرزهم عبد المالك، عدد أفرادها يصل إلى ألف ومائتين، من القبائل المتنقلة، كانت في فترة معينة تتركز حول باجة تبعد بخمس وستين ميلا على تونس ساهمت هذه القبيلة في دعم بيت الشريعة الشايبة راجع: De la Pramaudaie: Documents...op.cit, «Mémoire sur les Cheiks et les Arabes du Royaume Tunis1536», R.A, T21, 1877, pp215-220

(3). يبدو أنّ استراتيجية الحفصيين كانت تهدف إلى مهادة القبائل في بعض الأحيان، فقد عجزوا عن مواجهة القبيلة التي كانت تتحالف أحيانا مع الشايبة وأحيانا أخرى تلجأ إلى السلطة الحاكمة، ونظرا لإمكانيات القبيلة فقد تحالفت مع السلطة الحفصية واعترفوا لها بالمناطق التي سيطرت عليها مقابل إتاوات سنوية مقدرة بـ 600 دينار، كما سعى الإسبان أيضا لكسب وُد القبيلة، وربطوا مع زعيمها باضياف علاقات ودية للتفاصيل راجع: العزيزي محمد الحبيب، ظاهرة الحكم المتجول في بلاد المغرب العربي الحديث (المحلة التونسية نموذجا)، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، (2006-2007)، ص ص 237-238.

(4). الشابي، عرفة الشابي، ص120.

استجابوا له ، وهذا ما عبّر عنه صاحب الحلل السندسية بقوله : " فأقسم أن لا يرجع عنها بحال وعزم على أن يستنجد لها النصارى ويفتكرها بعد إباحتها للنصارى"⁽¹⁾، ولعل رغبته الملحة في القضاء على الإمارة الشابية جعلته يعيد الكرة، وحسب رواية الباجي فإنّ: " الحسن خرج إلى أخذ القيروان من الشّابي فهزمه، فركب البحر إلى إسبانية موجفا بأهلها على القيروان كما فعل بتونس من قبل فخيّب الله سعيه ، كما نقصه "⁽²⁾.

وواصل الإسبان دعمهم للسلطان الحفصي بهدف تحقيق مصالحهم ، فأرسلوا ثلاث فيالق إسبانية من صقلية ، ونابولي والمجر تحت إمرة الدون "غارسيادي توليد"، في (947هـ/سبتمبر 1540م) ، وبمساعدة البدو المواليين للسلطان مولاي حسن تم إخضاع الحمامات ، وسوسة وصفاقس المنستير⁽³⁾.

وبعد هذا الانتصار واصل جيش الحسن الحفصي سيره مدعما بفيلق إسباني مرابط بالمنستير بقيادة Alvar de sande متجها إلى القيروان، حيث اصطدم بجيش عرفة الشابي في مكان يتوسط المنستير وجمال عند الوردانيين والساحليين⁽⁴⁾.

وكان جيش الشابي في هذه الواقعة يتكون من قبائل البدو، والزمالات التي تضم النساء والأطفال، وكان عددهم حسب الروايات يزيد عن مائة ألف حسب رواية مارمول⁽⁵⁾، أمّا مونشيكور

* تعرف عند مونشيكور بموقعة جمال ، وهي من نواحي المنستير ، وتُشكل المنستير وما يحيط بها جزيرة مرتبطة باليابسة عن طريق ذنين بزواية شبه مستقيمة ، أحدهما محذب نوعا ما وتخرقه كتبان رملية ، ويتجه من الشرق إلى الغرب نحو سوسة ، والآخر يتميز بترته الصلبة يمتد من الشمال إلى الجنوب حتي يصل إلى قرية بمبلة حالية ، وجمال تقرب من بمبلة بحوالي 9 أو 10 كلم ، مونشيكور ، المصدر السابق ، ص 73 ، 75 .

(1). السراج ، المصدر السابق ، ص 206 .

(2). الباجي المسعودي ، الخلاصة النقية في أمراء إفريقية ، تقديم وتحقيق وتعليق ، محمد زنيهم ، محمد عزب ، دار الآفاق العربية ، ط1 ، القاهرة ، 2013 ، ص 204 .

(3). مونشيكور ، المصدر السابق ، ص 72 .

(4). يبعد الموقع عن جمال بـ 10 كلم : الشابي ، عرفة الشابي ، ص 132 .

(5). يعتبر التعداد المقدّر لتكوين الجيش مبالغ فيه نوعا ما ، فلا يمكن لجيش الشابي أن يصل مائة ألف ، إلا إذا كان تقدير مارمول مبني على حساب الزمالة بما فيها الأطفال والنساء ، للتفاصيل ينظر : مارمول ، المصدر السابق ، ج 3 ، ص 67 ، ملحق يبين إمكانيات جيش الشابية في موقعة المنستير ، ص 151 .

فيقدرها بحوالي 22000 فارس، و15000 من المشاة، و600 من حاملي الأسلحة النارية⁽¹⁾، وكانت قيادة الجيش بزعامة أحمد الشابي ابن عرفة ونائبه العسكري المرتد (من النصرانية) كاشازوابن جزار من مالقة، أما الجيش الحفصي والإسباني فكان يتكون من فرقة من الجنود الإسبانيين، وعددا من قطع المدفعية، ولا يتعدى عددهم ألفين حسب رواية مارمول⁽²⁾، أما قيادته فكانت تحت إمرة غاسبار مونوز، وبوجود السلطان الحفصي الذي كان يُعري القوات الإسبانية بإباحة القيروان ويشير شهية الإسبان بما يمكن غنيمته من أموال وأسرى من القيروان⁽³⁾.

وكانت المعركة في يوم (13 رجب 947هـ/12 نوفمبر 1540) ⁽⁴⁾، واستمرت من الصباح إلى غروب الشمس، وعندما التقى الجيشان سارع السلطان الحفصي بالهجوم، وبعد مرحلة من الانتصار وقع في كمين⁽⁵⁾، فتفرقت قواته وانسحب عنه جميع رجاله وانضموا إلى جيش عرفة في حين هرب الحسن إلى سوسة⁽⁶⁾، أما القوات الإسبانية فقد دافعت بشجاعة وأهزمت أمام قوات الشايبة، وانسحبوا عبر سهل مرمر وعلى إثر ذلك ركبوا البحر في اتجاه إيطاليا⁽⁷⁾.

وتمثل هذه الهزيمة التي مُني بها الجيش الحفصي والإسباني للسيطرة على القيروان المحاولة الرابعة الفاشلة، وكان انتصار الشايبة في هذه الموقعة بمثابة إنقاذ نهائي للقيروان من السلطان والحفصي والإسبان⁽⁸⁾، وبعد هذه المعركة أصبح الحسن في عزلة تامة، وتوقف الإسبان عن إمداده بالجنود والذخائر، وحسب الرسائل التي تركها دي ميندوزا فإن الحسن لم يعد يُطيقه شعبه بما تسبب لهم به من

(1) . مونشيكور، المصدر السابق، ص74؛ أما تقدير عدد القوات من طرف علي الشابي فمأخوذ من احصائيات مونشيكور، حيث يقدر الشابي عدد القوات بأنها أكثر من أربعة وعشرين ألف، الشابي، عرفة الشابي، ص132، 141.

(2) . مارمول، المصدر السابق، ج3، ص67.

(3) . مونشيكور، المصدر السابق، ص74-75.

(4) . يمثل هذا التاريخ ذكرى واحتفال بالقديس ميلان: مونشيكور، المصدر السابق، ص76.

(5) . يتمثل الكمين في استدراج لمولاي حسن، من طرف حوالي 14000 فارس من قوات عرفة الشابي كانوا مستترين في غابة زيتون هرعوا بسرعة في الوقت المناسب، وأحدثوا فوضى في قوات الحسن الحفصي وشتتوا شملهم، للتفاصيل راجع: مونشيكور، المصدر السابق، ص77؛ الشابي، عرفة الشابي، ص133.

(6) . مونشيكور، المصدر السابق، ص76.

(7) . مارمول، المصدر السابق، ج3، ص67.

(8) . مونشيكور، المصدر السابق، ص78. أنظر أيضا: BOUALI (Mahmoud), *Le soldat tunisien*,

ويلاّت، رغم أنّ إصراره كان كبيراً للحصول على إمدادات من طرف الإسبان لاستعادة حكمه وتحوفه من مصير مجهول⁽¹⁾.

واستمرّ السلطان الحفصي في البحث عن الفرصة المواتية لإعادة الكرة على القيروان، حيث بدأ بتاريخ (947هـ/جانفي 1541م) في تجنيد حشود من الأعراب المتمركزين بجانب القيروان، ومنهم أحمد المرابط شيخ أولاد سعيد الشماليين⁽²⁾، وقد يكون هؤلاء المجندين من طرف مولاي الحسن من ضمن ضمن الذين تفرّقوا عن جيش أحمد الشايبى بسبب الأموال والجرايات، حيث وجد الشايبى صعوبة في الحفاظ على ولائهم مما اضطره إلى الإنسحاب⁽³⁾.

واستعان السلطان الحفصي بالإسبان مرة أخرى وحاول إرشادهم إلى فكرة تتمثل في الجمع بين حامية حلق الوادي والمنستير ليسهل السيطرة على القيروان، ولكن التطورات التي عرفتها المنطقة والمتمثلة في انهزام شارل الخامس في (948هـ/أكتوبر 1541م) بالجزائر⁽⁴⁾، أثّرت على مواصلة الحسن الحفصي لنشاطه الحربي وتعذّر حصوله على المساعدات الإسبانية، كما أنّ الدولة الشايبية بدأت تعرف تراجعاً بعد فقدان زعيمها عرفة الشايبى بوفاته سنة (949هـ/1542م)⁽⁵⁾.

خامساً: ولاية محمد بن أبي الطيب الشايبى وسياسته :

تولّى مشيخة الشايبية بعد وفاة عرفة الشايبى ابن أخيه محمد بن أبي الطيب الشايبى سنة (949هـ/1542م)، واستمرت فترة حكمه حتى سنة (965هـ/1557م)، لمدة خمسة عشرة سنة عرفت فيها إفريقية فترة عصيبة بتعدد أطراف الصّراع ضد الدولة الشايبية، وتطور الأحداث وتعددها⁽⁶⁾، مما أثر على سياسته وطريقته في الحكم، وأصبحت الإمارة تواجه حتمية السقوط.

(1). ومن بين ماتضمنته الرسائل قوله: " أرجوا منكم أن تساعدوني في الخروج من البلد، أو مساعدتي"، للتفاصيل انظر:

De la Pramaudaie: Documents...op.cit, « lettre du Roi de Tunis au grand commandeur de Léon, Tunis...1536», R.A, t21, 1877, p212.

(2). مونشيكور، المصدر السابق، ص 78.

(3). نفسه، ص 77.

(4). الشايبى، عرفة الشايبى، ص 136؛ مونشيكور، المصدر السابق، ص 79.

(5). هناك اختلاف حول تاريخ وفاته، والذي أخذنا به ما كتبه علي الشايبى في كتابه عرفة الشايبى، ص 49، أمّا مونشيكور فيرى

بأن تاريخ وفاته كانت سنة (948هـ/1541 أو 1542م)، مونشيكور، المصدر السابق، ص 83.

(6). الشايبى، أمير القيروان، ص 72.

أ) سياسة أبي الطيب الشابي :

يبدو أنّ أسلوب أبي الطيب الشابي يختلف كثيرا عن سلفه عرفة في التعامل مع الأتباع والمحافظة على المكاسب التي حققتها الشايبة، فقد اتّبع سياسة غير مناسبة في التعامل مع التطورات التي عرفتھا المنطقة، من تصاعد النفوذ التركي والخطر الإسباني، وواجه في حكمه مشكلتين الأولى متعلقة بالدعي الحفصي المغربي، والثانية تتمثل في رغبة الحسن الحفصي القضاء على حكم الشايبة واستدعائه للإسبان (1).

وأمام هذا الوضع الصّعب كانت تتميز سياسة محمد بن أبي الطيب بالقسوة تجاه الأهالي، مقارنة بسلفه عرفة الشابي، وهذا ما تشير إليه رواية فيرو التي يذكر فيها أنّ محمد بن أبي الطيب كان مستبدا، وكان يمنع أتباعه من ربط أيّ علاقة مع من لا يعترف بسلطته الزمنية والروحية، وهذا ما جلب له نقمة سكان القيروان (2).

ويشير صاحب المؤنس إلى هذا الجانب بقوله: "ولما مات الشيخ عرفة صاحب القيروان قام بالأمر بعده ابن أخيه واسمه محمد بن أبي الطيب، ولم يزل يحارب السلطان أحمد إلى أن أخذ القيروان من يده درغوث باشا بعد استنجد السكان به وهو بمدينة طرابلس، فسلموا له البلاد لما جاءهم وانحرفوا عن ابن أبي الطيب وذلك لقبح سيرته في الناس" (3)، وقد يرجع ذلك إلى إحساس أتباع الشايبة بقيادة محمد بن أبي الطيب بالخطر الداهم، نتيجة لعدم التزامه بالخطة المتبعة من طرف سلفه عرفة الشابي .

ولعل هذا الإستياء لم يكن عاما لدى مختلف فئات المجتمع، بل كان هناك تقديس للخليفة الشابي بين مريدي الطريقة، إذا أخذنا برواية مونشيكور الذي يذكر بأنّ هناك وثيقة إسبانية تبين بأنّ الشيخ كان له متعصبون (يعتبرونه رسولهم)، كما كان يتم الدّعاء له في الخطب المنبرية يوم الجمعة باعتباره حاكما وخليفة وإماما (4).

(1). نفسه، ص 72.

(2). Feraud , les Hrare ,op ,cit , p142 ؛ الشابي ، مصادر جديدة لتاريخ الشايبة ، ص 76.

(3). ابن أبي دينار ، المصدر السابق ، ص 152.

(4). ومن نص الدعاء للشيخ في الخطبة قول الإمام (..وارضى اللهم عن سيدنا ومولانا الخليفة الإمام أبي عبد الله محمد ابن الشيخ الشيخ السيد (أبي محمد الطيب) ابن الشيخ الولي العارف أبي العباس أحمد الشابي اللهم انصره نصرا عزيزا وكن له حافظا ومعينا .) أنظر : مونشيكور ، المصدر السابق ، ص ص 119 ، 120.

كما عرفت فترة محمد بن أبي الطيب محاولة السلطان الحفصي استعادة القيروان، واللجوء إلى النصارى والإستعانة بهم، حيث توجه الحسن الحفصي إلى نابولي للإستعانة بالمسيحيين سنة (950هـ/1543م)، وكان ابنه عاملا بيلد العناب فلما سمع بتوجه أبيه للإستعانة بالنصارى قام بالإستيلاء على القصبه وتملكها⁽¹⁾، فأسرع بالعودة من نابولي بجيش من المرتزقة يضم حوالي ألفين من المبعدين والمغامرين الإيطاليين بقيادة القرصان الإسباني "لوفريدو"⁽²⁾.

وانتهت هذه المعركة بهزيمة الإسبان وحليفهم السلطان الحفصي، الذي ألقى عليه القبض وأودع السجن وسملت عيناه، ثم انتقل إلى القيروان إلى زاوية علي سالم القديدي بمساعدة صهره أبي سلامة القليعي أين استقر بها⁽³⁾.

وأثناء إقامته في الزاوية كانت تتوالى عليه الزيارات، ومنها زيارة أولاد عرفة له، ويتناول بن أبي دينار هذه الزيارة بالتفصيل، وجاءت على الشكل التالي: "... ودخل عليه أولاد الشيخ عرفة صاحب القيروان في بعض الأيام وأتوه بعود وقالوا له: نريد أن نسمعنا من غنائك بالعود، وألزموه على ذلك استخفافا به، وأخذ الحسن العود وجسّه بيده، وقد كبر عليه إقدامهم بما لا يليق بمثله فأنشدهم البيت الشهير بين الناس :

وَكُنَّا أُسُودًا وَالرِّجَالُ تَهَابُنَا ... أَتَانَا زَمَانٌ فِيهِ نُحْشَى الْأَرَابَنَا.

وألقى العود من يده وأجهش بالبكاء في وجوههم، فخرجوا من بين يديه لا يدري أحد أين يضع قدمه"⁽⁴⁾.

ورغم ماتمثلة هذه الرواية من أثر وتحسّر السلطان الحفصي لفقدانه عرشه، وإحساسه بالمهانة إلا أننا نجد بأنّ علاقته بالشايبة توطّدت ما بين (1547/1550م) إثر المصاهرة بين وليّ العهد محمد ابن

(1). السراج، المصدر السابق، ج2، ص206

(2). المطوي، المرجع السابق، ص706.

(3). ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص ص 189-190؛ ويبدو أن الروايات حول طريقة القبض على السلطان الحفصي

مختلفة حيث يذكر علي الشابي في هذا الجانب أن الحسن الحفصي طلب الأمان من الشايبة، الشابي، عرفة الشابي، ص139؛

أما مونشيكور فيقول بأنّه اقتيد من طرف القليعي للتفاصيل راجع: مونشيكور، المصدر السابق، ص133.

(4). ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص190.

السلطان الحفصي وزواجه بابنة زعيم الطريقة الشايبة محمد بن أبي الطيب⁽¹⁾، ومكث السلطان الحسن في كنف الشيخ محمد بن أبي الطيب الشابي حتى سنة (957هـ / 1550م)، مما جعل الوفاق أمراً أكيداً على حدّ رواية مونشيكور⁽²⁾.

وبعد فترة من المكوث التي استغرقها السلطان الحسن في القيروان والمقدرة بخمس سنوات تمكن بعدها من الهرب باتجاه أوروبا مرّة أخرى حيث التحق بروما أين قابل شارل الخامس فطلب النجدة لاستعادة عرشه المسلوب من طرف ابنه أحمد، وهناك اعتنق المسيحية⁽³⁾، ورجع في محلة كبرى من النصارى، كما استعان أيضاً بأصهاره الشايبة من الداخل، ولم ينجح في هذه الحملة حتى وافته المنية في (جويلية 957/1550هـ)⁽⁴⁾.

ومع أنّ هذه الرواية تحتاج إلى تدقيق، نظراً لعدم التطرق لها من طرف بعض الكتاب، إضافة إلى ماميّز علاقته بالشايين، والتي عرفت تحسناً فكيف له أن يذهب لطلب نجدة الإسبان مع أنّه كان أعمى، فقد يوافق ذلك رواية الباجي الذي ذكر في هذا الجانب أنّ الحسن الحفصي "فرّ بعد ذلك وهو أعمى إلى القيروان، ولبث عند الشايين حتى هلك بها"⁽⁵⁾.

وفي هذه الفترة كان محمد بن أبي الطيب يواجه أطرافاً متعددة بالمنطقة منهم: أحمد سلطان* في الشمال، ودرغوث باشا في الجنوب، مما جعل منطقة الساحل يصعب السيطرة عليها من طرف

(1) تعرف حسب الروايات بـ "خدم الله"، أو: "خادمة الله بن عرفة" وهي دفيئة القيروان، وقد أنجبت له عبد الرحمان الحفصي (ت 1594هـ/1002م)، وكان قد طالب بالعرش مابين (1590 و 1594)، أنظر: مونشيكور، المصدر السابق، ص 91. الشابي، تاريخ الشايبة، ص 293.

(2) نفسه، ص 134.

(3) De Grammont(Henri), **Histoire d'Alger sous la domination turque (1515-1830)**, Editeur Ernest lerouse , Paris, 1887, p106.

(4) الشابي، عرفة الشابي، ص 139؛ وفي رواية مونشيكور يذكر بأن السلطان الحفصي في 26 جانفي 1548 ذهب إلى روما لملاقة الإمبرطور، ثم ملاقة شارل الخامس في 28 مارس 1548. للتفاصيل راجع: مونشيكور، المصدر السابق، ص 134؛ وعن وفاته يذكر السراج: بأن هناك اختلاف حول وفاته هل مات بالقيروان ودفن بها، أم مات بالبحر فأنزل البر ثم جيء به إلى القيروان، السراج، المصدر السابق، ص 207.

(5) الباجي، المصدر السابق، ص 87.

الشايبة، رغم محاولتهم الهجوم على المهديّة محل صراع بين الأطراف المذكورة قبل سنة (957هـ/1550م)⁽¹⁾.

وأمام تصاعد نفوذ الأتراك أصبح الشاييون يحسّون بالخطر الداهم من طرف درغوث باشا، فلجأ محمد بن أبي الطيب إلى مهادنة الإسبان، حيث يذكر مونشيكور أنّ هناك أربع رسائل وجهها محمد بن أبي الطيب إلى فرناندو دي فيغا تكشف تفاصيل ونشاط درغوث، وتحدثت عن إقامة اتفاق ضد القرصان مع الشيخ سليمان أحد المتذمرين من جربة، والذي قدم إلى القيروان راجيا في هذا الشأن وساطة الشايبي⁽²⁾.

والجدير بالذكر أنّ سياسة محمد بن أبي الطيب كان أثرها كبيرا في تغيير مسار الشايبة، باتجاهها نحو التقارب مع الإسبان، خاصة وأنّ الإسبان عمدوا إلى الإتصال بالخصمين أحمد سلطان ومحمد بن أبي الطيب، وفاوضوا هذا الأخير عن طريق رسولهم إليه الشريف بوزيان لمواصلة تزويدهم بالمؤونة والغذاء مقابل الإعتراف بسلطته على سوسة والمنستير⁽³⁾.

ويبدو أنّ سياسة محمد بن أبي الطيب لم تكن ناجحة في تفضيله التعامل مع الإسبان الذين كانت قواعدهم نائية، مقارنة بدرغوث باشا المجاور له، وقد تطوّرت هذه العلاقة بعد أن أرسل فارغاس الشريف بوزيان إلى القيروان للتفاوض مع محمد بن أبي الطيب لمؤازرته ضد أحمد سلطان والإعتراف له بسوسة والمنستير⁽⁴⁾.

ويشير مونشيكور إلى مشاركة محمد بن أبي الطيب كطرف في معاهدة الهدنة المؤرخة في (957هـ/ 28 ديسمبر 1550م) والتي كان من أطرافها مولاي أحمد ملك تونس ودون ألفونس

*هو أبو العباس أحمد ابن السلطان الحسن الخفصي (وعرف بأحمد سلطان) وب (مولاي حميدة) كان واليا على عنابة، ولما سمع بما أقدم عليه والده من استنجد بالإسبان والبلاد في حالة فوضى اغتنم فرصة غياب والده، فقدم إلى تونس وأحدث انقلابا بعد استشارة كبار الأعيان في تونس، واستطاع الإنتصار على أتباع والده، ودخل تونس، وتمت مبايعته سنة (950/ 1543م) واستمرت فترة حكمه حتى سنة (977هـ/ 1569م)، توفي حسب الروايات سنة (ت 983هـ/ 1575م)، للتفاصيل أنظر: ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ج 2، ص 15؛ أيضا: الشايبي، تاريخ الشايبة، ص 291، جوليان، تاريخ إفريقيا الشمالية، ج 2، ص 346؛ مونشيكور، المصدر السابق، ص 204.

(1). الشايبي، أمير القيروان، ص 85.

(2). مونشيكور، المصدر السابق، ص 145.

(3). نفسه، ص 146؛ الشايبي، أمير القيروان، ص 86.

(4). مونشيكور، المصدر السابق، ص 146.

ودي لأكيغا القائد العام لحصن حلق الوادي⁽¹⁾، فهي تنص على ضرورة التزام الموقعين بعدم الدخول في حرب، ومما تضمنته الفقرة: " من المتوقع أن يشارك في الهدنة الحالية سيّد القيروان، بعد أن كان ولا يزال خادماً لجلالته شريطة أن يلتزم بما حضرته (ملك تونس) وملك القيروان، فإذا لم يلتزم بما فإنّ الهدنة تظل سارية بيننا "أي بين أحمد سلطان ودون ألفونسو"⁽²⁾.

ولعل لجوء محمد بن أبي الطيب إلى الهدنة والتعاهد مع الإسبان كان امتداداً لعلاقة المصاهرة بينه وبين العائلة الحفصية، مما سهل عملية التقارب بين الإسبان وأمير القيروان، وساهم في صيانة ملكه وضمان أمن البوادي، حيث كان تعامله مع الجنود العاملين تحت لواء الإمبرطور المسيحي، بإمدادهم بالمواد الغذائية وبالجنود ليساعده على طرد درغوث باشا⁽³⁾، وبهذا كانت سياسته المنتهجة مخالفة لنهج عرفة الشابي وتوجهات الطريقة السياسية والدينية، مما يدل على أنّه غير متشبع بالفكر الديني، أو سجين للظرفية القاسية⁽⁴⁾.

وكان لهذا الموقف أثر سلبي على استمرارية الإمارة الشايبة، بعد أن فقدت دعمها الكبير من الأتباع، وفتحت أمامها تدمر السكان القيروانيين، وتطلعات الأتراك بزعامة درغوث باشا بعد تحقيقهم لانتصارات حاسمة في المنطقة، مما جعل الدولة الصوفية تواجه حتمية السقوط.

ب) سقوط الإمارة الشايبة :

عرفت علاقة السلطة الحفصية الممثلة في أحمد الحفصي توثقاً أكثر مع العثمانيين بزعامة درغوث باشا، ممّا أدى إلى تشكل تحالف جديد في مواجهة تحالف آخر تمثله الطريقة الشايبة والسلطان مولاي حسن والإسبان من جهة ثانية، وقد كان أحمد الحفصي في تقاربه مع درغوث باشا يسعى لدفع خطر الشايبيين المستولين على القيروان، ووضع حدّ لتوسعاتهم، وكان متخوفاً منهم أكثر من الإسبان، وجاء تعبير صاحب المؤنس عن هذا التحالف بقوله: "وكانت بين أحمد الحفصي وبين درغوث باشا صُحبةً أكيدة"⁽⁵⁾.

(1) . نفسه ، ص 146.

(2) . نفسه ، ص 146.

(3) . مارمول ، المصدر السابق ، ج 3 ، ص 99.

(4) . مونشيكور ، المصدر السابق ، ص 146.

(5) . بن أبي دينار ، المصدر السابق ، ص 170.

كما كان لهذا التحالف أثرٌ في الإنتصارات التي حققها درغوث باشا بالسيطرة على مناطق عديدة، فبعد دخوله المهديّة اتجه إلى الجنوب التونسي وبالضبط إلى مدينة قفصة سنة (959هـ/ 1551م) لاتخاذها مركزاً لقواته، ولكنّه وجد مقاومة من سكانها مما أجبره على الرجوع إلى جربة قاعدته الأصليّة لمواجهة ثورة داخلية⁽¹⁾، وفي هذه الفترة كانت الإمارة الشايبة تنتظر مصيرها أمام الإنتصارات التي حققتها قوات السلطان أحمد الحفصي في (960هـ/ 28 ديسمبر 1552)، وتقدّمها إلى مشارف سوسة، وانسحاب الإسبان من قلعة المهديّة، مما أدّى إلى عزلة الدولة الشايبة عن البحر⁽²⁾.

ويبدو أنّ النجاح الذي حققه درغوث باشا في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط ساهم في إكسابه سمعة كبيرة جعلت منه محطّ الآمال في تخليص أهالي السلطنة الحفصيّة مما يعانيه من تسلّط وقهر، ففي شهر أكتوبر من سنة (959هـ/ 1552م) أغار على المهديّة وسيطر عليها، ثم اتجه إلى قابس وحصل على تأييد سكان مدينة صفاقس، كما تمكّن من مقاومة المشايخ الخارجين عنه من جربة⁽³⁾، ودخل قفصة دخول الفاتحين سنة (963هـ/ 20 سبتمبر 1556م)⁽⁴⁾.

(1) بعد أن عاد درغوث باشا إلى جربة رفض شيخ المدينة والجالية اليهودية تقديم المساعدة له وطلبوا منه مغادرة المدينة خوفاً من قدوم القراصنة الأوروبيين، فأرسل درغوث إلى صالح رايس يطلب منه مساعدة ضد ثورة تزعمها أحد أولاد صالح المشرف على مدينة جربة، للتفاصيل عن أحداث جربة راجع: يحيى بوعزيز، "مقاومة جربة للغزوات الأوروبية في القرن السادس عشر"، أعمال الملتقى حول تاريخ جربة (أفريل 1982)، المعهد القومي للآثار والفنون، جمعية صيانة جزيرة جربة، 1986، ص 62.

(2) مونشيكور، المصدر السابق، ص 150، 151.

(3) تعاطف شيخ جربة الجديد مع الحاكم المسيحي للمهديّة، حيث أبلغه بإمكانية حدوث نكبة للأسطول المسيحي إذا لم تتخذ إجراءات مناسبة، ويبدو أنّ المشرفين على المدن كانوا متذبذبين في الولاء للسلطة العثمانية أو الإسبان أمام تخوفهم من الغارات المتلاحقة عليهم، أنظر: «Episode de la Carrière Tunisienne de Dragut dans l'Oued Gabès et contre Gafsa (Hiver 1550 – 1551)», R. T, (1918), pp35 – 43

(4) كان توجه درغوث باشا إلى قفصة في سنة (957هـ/ 26 ديسمبر 1550)، ولكنّه فشل في اقتحامها إلى أن أعاد عليها الكرّة بعد ست سنوات وتمكّن من السيطرة عليها، للتفاصيل راجع: الهادي شريف، المرجع السابق، ص 66؛ مونشيكور، المصدر السابق، ص 152.

أمّا سكان القيروان فاستنجدوا بدرغوث باشا ليُخلصهم من محمد بن أبي الطيب الشايبى بعد استيائهم من تصرفاته، وهو ما أشار إليه بن أبي الضياف بقوله: " ثم استدعاه أهل القيروان لما آسفهم الشايبى" (1).

وترجع اهتمامات درغوث باشا في القضاء على الإمارة الشايبية والسيطرة على القيروان إلى تاريخ (958هـ/أوت 1551م)، عندما كان يتآمر ضدّهم مع شيوخ البدو وبعض الفقهاء وكذا أترك الجزائر (2)، واستنادا إلى رواية مونشيكور فإنّ هجوم درغوث باشا على القيروان كان باتّفاق مع أترك الجزائر، بحيث طلب باشا الجزائر من قادة الحاميات العسكرية في كل من بسكرة وقسنطينة وعنابة قطع الطريق أمام الشايبى في حال انسحابه نحو الغرب (3).

ومهما يكن فإن درغوث باشا قد جهّز قواته، وزحف على القيروان في جيش يتكون حسب الإحصائيات من ثلاثة آلاف وخمسمائة رجل، ولم يترك بطرابلس سوى ثلاث مئة جندي وألف وخمسمائة من العرب وثلاثة آلاف من الأرقاء لحماية القلعة (4)، أمّا شيخ القيروان محمد بن أبي الطيب فقد التحق بجيشه المتشكّل من القبائل المتوزعة عبر النواحي، ووقعت المعركة خارج أسوار القيروان حيث لم يستطع محمد بن أبي الطيب الصمود أمام عدوين، جيش درغوث باشا من جهة، والأهالي من جهة أخرى (5)، بعد أن قُتل من قواته حوالي 15 أو 16 من الأعيان، وتفاديا لخسائر جسيمة من جراء المدفعية المؤذية قرر الإلتحاق بالحيام التي أقامها العربان بقرب القيروان (6)، انتهز درغوث باشا الفرصة ففكّك جيشهم وطردهم من وسط البلاد التونسية، واستولى على القيروان في (14 ربيع الأول 964هـ/03 جانفي 1557م) (7).

(1) بن أبي الضياف، المصدر السابق، ج2، ص18.

(2) مونشيكور، المصدر السابق، ص148، مارمول، المصدر السابق، ج3، ص99.

(3) يشير الكاتب في الأخير بأنّها قد تكون مجرد أقاويل شعبية، مونشيكور، المصدر السابق، ص154.

(4) اتوري روسي، ليبيا منذ الفتح العربي حتى 1911، تعريب وتقديم خليفة محمد التليسي، دارالثقافة، ط1، بيروت

1974، ص187؛ Guiga, op, cit, p65؛ يختلف مونشيكور عنهم في الإحصائيات العسكرية حيث يذكر: 1500

تركي، 3000 حاملتي البنادق من جربة، والعديد من المشاة من منطقة طرابلس وكان ترافقه قبيلة أولاد سعيد، والابن الثاني

لسلطان تونس مولاي محمد مع 1500 فارس، للتفاصيل أنظر: مونشيكور، المصدر السابق، ص154.

(5) الشايبى، مصادر جديدة لتاريخ الشايبية، ص76.

(6) مونشيكور، المصدر السابق، ص154.

(7) جوليان، المصدر السابق، ج2، ص347.

وتذكر الروايات في هذا الجانب أنّ المرابطين استقبلوا درغوث باشا استقبال الفاتحين، ولكنه كان متبرماً منهم معيماً عليهم مقاومتهم له في السابق عندما كان أقلّ قوة، فقام بتكبيّلتهم بالسلاسل هم وكبار أعيان المدينة⁽¹⁾، ويضيف مونشيكور بأنّ ممتلكات الشايبة لم يوجد منها إلاّ القمح والشعير، بعد أن تم إرسال الأموال إلى الجبال حيث يتمركز أتباع الشايبة⁽²⁾.

وبعد نجاح درغوث باشا في السيطرة على القيروان عاد إلى طرابلس بعد أن عين حيدر باشاخلفاً له عليها⁽³⁾، وكان نجاح الأتراك في افتكك القيروان من الشايبة مرتبط بمؤامرة بطلها أحد خدام الشايبين والمعروف بـ(الغالي)، وحسب الرواية فإنّ القيروان كانت محصنة، وبعد هزيمة الشايبين تمكنوا بدعم هذا الخادم من اقتحامها، رغم أنّ المؤرخين التونسيين قد أوجزوا في الحادثة وخبر السقوط، ومن بين هذه الروايات ماتناوله بن أبي دينار في قوله: " وكان دخولهم (الأتراك) على يد رجل من خدام الشايبين يقال له الغالي، وهو الذي تسبب في مجيء الترك"⁽⁴⁾، وجاء تعبير السراج عن هذا الحادث مشابهاً لرواية مع ابن أبي دينار قائلاً: "واستنجد أهل القيروان بدرغوث باشا وكان بطرابلس، لمّا قاسوا من جور ابن أبي الطيب، فورد عليهم وسلّموا له البلاد على يد رجل من خدام الشايبين يقال له الغالي"⁽⁵⁾.

وأمام فقدان الشايبة للقيروان وما تركه من أثر على مصير الطريقة وأتباعها، فقد أصبح لزاماً عليهم البحث عن مكان مناسب للإستقرار والهروب من بطش الأتراك، ونشر طريقتهم من جديد بعد أن نجح العثمانيون وحلفاؤهم في إحكام سيطرتهم على المدينة، وخرج الشاييون منها باتجاه البادية⁽⁶⁾.

ويبدو أنّ خروج الشايبة من القيروان قد صاحبه انتقام من طرف أهالي القيروان، حيث تشير بعض الوثائق إلى تعرّض أملاك الشايبة للإستيلاء من طرف المشاركين في حملة درغوث باشا، ومنهم

(1). مونشيكور، المصدر السابق، ص154؛ Guiga , op,cit,p65

(2). مونشيكور، المصدر السابق، ص155.

(3). المطوي، المرجع السابق، ص718.

(4). ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص153.

(5). السراج، المصدر السابق، ج2، ص204

(6). بن أبي دينار، المصدر السابق، ص152.

أتباع الزاوية الغريانية، وكانت هجوماتهم قد استهدفت منازل الشايبة المتواجدة في الجهة الغربية من القيروان عند باب الخوجة حالياً⁽¹⁾.

وقد كلف درغوث باشا بعد مغادرته القيروان محمد الغرياني لإدارة شؤون المدينة بإعانة من حامية عسكرية عثمانية يقودها قايد يسمى شطمان⁽²⁾، كما عني هذا القائد بحلّ مشكلة الأملاك العقارية واسترجاع المسروق منها من كل الذين استحوذوا عليها، استناداً إلى ما ورد في الوثيقة المعروفة بنص التسوية الصادرة سنة (965هـ / 1558م)، ومما جاء فيها: "بعد أن وقع من بعض أهل القيروان وبعض قراها فيء وانتهاج لدور ولّاة الشايبين حين فرارهم من المدينة المذكورة وقدموا المحلة المنصورة...، ثم نودي برداد ما نثّهب من دورهم بجانب بيت المال"⁽³⁾.

ج) عوامل سقوط الإمارة الشايبة :

لم تُعمر الإمارة الشايبة طويلاً بسبب التحديات التي واجهتها، وتأثير عوامل عديدة عجلت بسقوطها والتي نذكر منها :

1) تراجع الدولة الشايبة في عهد محمد بن أبي الطيب الشايبي وفقدانها لمكانتها، حيث كان ينقص هذا الشيخ مميزات القائد السياسي والعسكري بعد أن أصبح عاجزاً عن تجهيز جيش حقيقي⁽⁴⁾، واعتماده على جيش من الأعراب غير المدربين، يقاتلون بأسلحة تقليدية، ويتخذون طابع الزمايل المضطربة بتكوينها والمرتبدة على أعقابها حين يشتدّ القتال، إضافة إلى نقص الأموال بسبب فقر منطقة السباسب وتراجع نفوذ الشايبة جغرافياً⁽⁵⁾.

كما أنّ نقص التشعب بالفكر الديني لشيخ الشايبة أبي الطيب، كان له أثر في مواقفه السياسية بمعاداته للأتراك ولجؤه إلى مهادنة الإسبان، مما أفقد الشايبة سندها الشعبي المتمثل في القاعدة القبلية، وما ترتب عنه من تراجع المصادر المالية وعدم كفاية ما تقدمه القبائل من أموال لتغطية نفقات

(1). الشايبي، أحمد بن مخلوف، ص 52، 51؛ أنظر أيضاً: مونشيكور، المصدر السابق، ص 160-161.

(2). نفسه، ص 160.

(3). للإطلاع على نص الوثيقة كاملة أنظر: أنظر الملحق الخاص بنص التسوية، ص 263، 264.

(4). مونشيكور، المصدر السابق، ص 158.

(5). الشايبي، تاريخ الشايبة، ص 346.

الجيش⁽¹⁾، وهذا ما هدد الإمارة بمواجهة مصير محتوم من الأطراف المتربصة بها بعد أن أصبح كيانها السياسي منحصرًا في حيز جغرافي ضيق ومعزول⁽²⁾.

2) الصراع بين أمراء الدولة الحفصية وشيوخ الشايبة، بدل تحالفهما لمواجهة الخطر الأجنبي المتمثل في الإسبان، مما كان له أثر في استنزاف إمكانياتهما وإخفاقهما في القيام بدور تحرري⁽³⁾، أمام دور عثماني متصاعد لتدعيم نشاطهم بالمنطقة ومحاولاتهم طرد الإسبان منها، وهذا ما أشار إليه بن أبي دينار في قوله: "ولم يزل (بن أبي الطيب) يحارب السلطان أحمد إلى أن أخذ القيروان من يده درغوث باشا .."⁽⁴⁾.

وهذا ما يطرح التساؤل حول مكانة الشايبة ككيان سياسي يتمتع بتواجد حقيقي أم استثنائي، إذا ما أخذنا برأي بعض الباحثين الذي اعتبر بأن نشاط الشايبة ودورها السياسي ارتبط بشكل كبير باستغلال ظروف الصراع والتناحر بين الحفصيين والإسبان والأتراك⁽⁵⁾.

3) تصاعد العمل العسكري بزعامة درغوث باشا، وحصوله على إمدادات من طرف الدولة العثمانية بعد دخوله في ولاء تام للسلطان العثماني، إضافة إلى الدعم الذي أظهره له السكان بعد أن وجدوا فيه المنقذ والمخلص لهم من التواجد الإسباني المسيحي، وهذا ما سهل عليه تحقيق انتصارات حاسمة أمام إمكانيات محدودة للشايبة⁽⁶⁾، وإخفاق جيش الشايبة أمام القوة التركية التي لم تراعي الإعتبار الديني لها، إضافة إلى اختلاف الإمكانيات بين الطرفين، حيث أنّ هناك من يرجع فشل الدولة الشايبة أمام القوة التركية إلى اعتماد العثمانيين على قادة من التصاري حديثي عهد بالإسلام، ودرغوث باشا يوناني من آسيا الصغرى، وعلج علي من كلابري، في حين كان الشايبون عربًا معزولين عن أوروبا وغير قادرين على المحافظة وتطوير إمارتهم، بعد فشلهم في الاستفادة من التطور الحاصل في التقنيات الحربية

(1). الشايبي، أمير القيروان، ص 78.

(2). الأرقش وآخرون، المرجع السابق، ص 53.

(3). أحمد قاسم، وثائق عثمانية تهتم بوضع تونس في أواخر القرن السادس عشر، أعمال المؤتمر العالمي الرابع للدراسات العثمانية، الحياة الإدارية وبيروز القوميات ودور الأقليات في الولايات لعربية أثناء العهد العثماني، جمع ومراجعة وتقديم: عبد الجليل التميمي، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات بزغوان، تونس، فيفري 1992، ص 354.

(4). بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 152.

(5). الهادي الشريف، المرجع السابق، ص 65.

(6). لطفي عيسى، أخبار المناقب، ص 40.

،وقد وصف مونشيكور نقص الخبرة وعدم استفادة الشايبة من التجارب بقوله : " .. من أنّ البدو المتصوفين الذين لا يستلهمون عصارة تواجدهم إلاّ من صلب القبائل المتقلّبة والساذجة "(1).

4) اعتماد الشايبة على مجال جغرافي ضيق والمتمثل في مدينة واحدة هي القيروان، وهذا ما مثل نقطة ضعف بارزة ، أمام غياب مراكز متعددة لها تسهل عملية تنظيم صفوفها وتكون ظهيرا لها وقاعدة خلفية لها في فترات السلم أو الحرب ، وخاصة المدن الساحلية لأهميتها الإستراتيجية ، فسقوط القيروان وجدت قيادة الشايبة الممثلة في محمد بن أبي الطيب الشابي نفسها تائهة في اختيار الوجهة (2)، إضافة إلى غياب التنسيق بين المدينة العاصمة والأتباع المتفرقين في مناطق مختلفة ، وهذا ما أثر على التواصل وجعل عاصمتهم القيروان تواجه مصيرها بمفردها .

5) التباين المطروح بين المجتمع الحضري والمجتمع القبلي (الأعراب) وماتج عنه من صراع ومواقف مختلفة، فالسلطة الحفصية والنخبة كانت تعتبر الأعراب عنصرا هامشيا في مقابل سكان المدن أهل الشرع (3)، وماتج عنه من نفور المجتمع المدني وعلمائه بالقيروان من الشايبة المستندة إلى قاعدة قبلية غير متماسكة، والتصعيد الذي قام به العلماء مُعتبرينها في نظرهم طريقة مارقة وخارجة عن تعاليم الإسلام .

فضلا على أنّ المجتمع المدني كان يحظى بحضور سياسي وثقافي ومعارضة لكل ما هو طارئ على المدينة، وكانت معارضته قد بدأت فيما قبل مع مؤسس الطريقة أحمد بن مخلوف الذي واجه صعوبات ومعارضة من فقهاء القيروان، وبعده الإمارة الشايبة التي ساهم مجتمع مدينة القيروان والزواوية الغريانية* في معاداتها والبحث عن السبل للتخلص منها ،ومن مناصريها المتكويين من القبائل بدوية ، وهم حسب وصف مونشيكور " ...بدو متمركزون ،وما يحيطون به من شيوخ يتعالون عليه "، وهذا ما يثبت موقف معظم سكان المدينة حين نفروا من تحمّل الحصار للمحافظة على إمام وخليفة سنده

(1). مونشيكور ،المصدر السابق ،ص167.

(2). الشابي، تاريخ الشايبة ،ص350.

(3). يرى علي الشابي بأنّ هذه التفرقة هي التي جعلت الأعراب يلجؤون إلى العنف والحراية واكتساح المدن ومقاومة بني حفص ،

أنظر :الشابي ،تاريخ الشايبة ،ص264.

* الزاوية الغريانية بناها محمد الجديدي، وتنسب إلى عبيد الغرياني (ت787هـ/1402م) ودفن فيها تمتعت بنفوذ في العهد الحفصي ،حيث وجدت دعما من السلاطين مثل السلطان أبي الفارس ،برنشفيك ،المصدر السابق ،ج2 ،ص354-355.

الأساسي والوحيد هم عربان الأرياف⁽¹⁾، كما ناصروا خصمه درغوث باشا باستضافتهم له لدرء الخطر الذي كانت تمثله القبائل، واستهدفهم لممتلكات الشايبة⁽²⁾.

وهذا النوع من الخلاف الذي اتخذه المجتمع المدني من البادية نجده في كتابات بن أبي دينار الذي كان قيروانيا متحاملا على الشايبة ومن ناصرها من قبائل العربان، فقد وصفها بأوصاف مختلفة، حيث يعتبر سطوتهم على المدن والقرى لا تقل في بعض الحالات على الخطر المسيحي، وربما بسبب تحالفهم مع المسيحيين حيث وصفهم بالمرتدين⁽³⁾، ولعل ذلك قد يرجع إلى الإنتساب الديني لابن أبي دينار قبل أن يكون انتسابا سياسيا وتباينا حضاريا وثقافيا بين أهل الشرع وأهل العرف⁽⁴⁾.

(6) طبيعة الحركة الشايبة التي لم تكن ترقى لمفهوم الدولة الكاملة أمام نقص الإمكانيات، فقد وُصفت بأنها مثلت وضعا استثنائيا بين فراغ سياسي متبوع بخطر مسيحي وطريقة تصوفية احتجاجية استقطبت بدوا بوازع ديني جهادي⁽⁵⁾، كما لم تكن تمثل كتلة متماسكة، بقدر ما كانت تضم مناطق متناثرة تستوطنها القبائل الرحل، فهي على حد تعبير مونشيكور: "مثل ذيل الشهاب تحترقها دون عناء النيازك"⁽⁶⁾، فبعد أن فقدت الساحل أصبحت متمركزة بمدينة القيروان وعرفت اختلالا في توازن المجال، وهذا ما جعلها معرضة للزوال حالما استرجعت السلطة الأصلية قوتها أو استطاعت إحدى الأطراف المتنازعة فصل أمرها، فكان تواجهها بين تراجع للدولة الحفصية أمام الخطر الإسباني وظهور للأتراك.

ويبدو أنّ هذه الأسباب المحيطة بوضع الشايبة قد أثرت على استمراريتها مما جعل حلم الطريقة في تجسيد مشروع سياسي في المنطقة يفشل بعد اصطدامها بأطراف قوية بالمنطقة تفوّقت عليها في الإمكانيات وعجلت بسقوطها وتفرّق أتباعها.

(1). مونشيكور، المصدر السابق، ص 156.

(2). عبد الحميد هنية، تونس العثمانية بناء الدولة والمجال، تبر الزمان، ط 1، تونس، 2011، صص 91-92؛ أنظر أيضا: لطفي عيسى، أخبار المناقب، ص 41.

(3). ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص 162.

(4). يقصد بأهل الشرع الفقهاء من سكان المدينة، وأهل العرف بالبدو، للتفاصيل أنظر: البرشوش، القومية القطرية في تونس، ص 103.

(5). لطفي عيسى، أخبار المناقب، ص 40.

(6). مونشيكور، المصدر السابق، ص 166.

د) مصير الشابية وقائدها محمد بن أبي الطيب :

بعد سقوط القيروان سنة (964هـ/1557م) خرج الشاييون منها متحدرين من مجدهم السياسي، وطافوا في البراري بحثا عن مستقر لهم بمعية مناصريهم من البدو، ومحاولين استنهاض حلفائهم، وبحثا عن الأماكن الحصينة للتخفي ومواجهة العثمانيين لاسترجاع القيروان.

أما مصير قائدهم محمد بن أبي الطيب الشابي فتختلف الروايات حوله، فمنها من تذهب إلى أنّ درغوث باشا قام بقتله⁽¹⁾، وهذا ماذهب إليه بن أبي دينار في روايته بقوله: "ولما أخذها درغوث في مدة السلطان أحمد الحفصي أخذ بن أبي الطيب وعلق، وفرت أشياعهم من القيروان وسكنوا البادية"⁽²⁾، ويوافق ذلك رواية بن أبي الضياف في سياق حديثه عن درغوث باشا: "فقدم إليها وملكها وقتل صاحبها محمد بن الطيب الشابي"⁽³⁾، ونحا نحوهم مارمول بتعبير مختلف مشيرا إلى درغوث باشا بقوله: "وتسلل إلى القيروان ليلا فاغتيال ملكها، ثم أعلن عن ضم المدينة إلى السلطات التركية"⁽⁴⁾.

إلا أنّ الرواية التي انفرد بها مونشيكور تشير إلى أنّ محمد بن أبي الطيب فرّ من القيروان على جواد لدى العريان عندما شاهد جماعته يحملون راية حمراء سلّمها إليهم درغوث⁽⁵⁾ ونحا نحوه علي الشابي الذي يشير إلى أنّ محمد بن أبي الطيب عقب هزيمة جيشه اتّجه إلى الحمامات بهدف التحصن ومحاولة استعادة القيروان⁽⁶⁾.

ويعتمد مونشيكور على وثائق في تأكيد ذلك، مبرزاً أنّ محمد بن أبي الطيب كان على قيد الحياة، حيث قام متصوفة القيروان بمراسلته لتخليصهم من طغيان درغوث، وندمهم على تصرفاتهم قبل ذلك، ونظرا لعلاقته الحسنة مع الإسبان لجأ إلى مراسلة فليب الثاني بتاريخ 17 فيفري 1558 "

(1). تعددت الروايات التي تذهب إلى حادثة قتل محمد بن أبي الطيب ، فبالإضافة إلى الأقوال المذكورة نجد العديد من المؤرخين من

نحا نحو هذا الطرح ، أنظر : المطوي ، المرجع السابق ، ص 718؛ مارمول ، المصدر السابق ، ج 2، ص 533.

(2). ابن أبي دينار ، المصدر السابق ، ص 271.

(3). بن أبي الضياف ، المصدر السابق ، ج 2، ص 18.

(4). مارمول ، المصدر السابق ، ج 3، ص 99.

(5). مونشيكور ، المصدر السابق ، ص 156.

(6). الشابي ، أمير القيروان ، ص 94.

طالباً منه مساعدته بإرسال سفنه لطرد درغوث من طرابلس وجربة، حتى يتمكن من استعادة القيروان (1).

وقد أشار إليه ألونزو دي لاكويفا بالتقدم نحو الحمامات، ليكون بالقرب من حلق الوادي، مقترحاً عليه فرض حصار على القيروان حتى ينجح في إرغام السكان على التمرد ضد الأتراك، وحسب الرواية فإنّ محمد بن أبي الطيب لجأ إلى هذه الخطة، غير أنّ القبائل المتحالفة معه لم تلتزم نظراً لتقلباتها المعهودة، والتجأت إلى طلب الأمان من حلق الوادي (2).

ر ويبدو أنّ طلب المساعدة الذي تقدم به محمد بن أبي الطيب من فيليب الثاني قد تحقق بعد إرسال عمارة بحرية ضد درغوث باشا، وإن كان الصراع الإسباني التركي مستمراً حول السيطرة على المنطقة، حيث اتّجه الأسطول إلى جربة وسيطر عليها في (967هـ / فيفري 1560م)، ثم قصد بعد ذلك الدوق الإسباني دي ميدينا سيلبي محمد بن أبي الطيب الشابي في خيمته، وحسب رواية شاهد عيان يصف الشابي بقوله: " كان لهذا الأمير هيبة مشرفة، فكان قصير القامة وبلحية طويلة بشيب، عند وصوله خلع حذاءه وترّبّع على السجاد، كان يلبس على الطريقة العربية جبة طويلة من قماش ممتاز مخطط تصل إلى ركبته، يعتبر الأهالي هذا الملك حسبما يقولون في مقام البابا لدينا" (3).

ولم يستمر اللقاء طويلاً، فقد غادر محمد بن أبي الطيب مكانه مع ثمانية من حرسه الفرسان باتجاه إسبانيا بهدف الحصول على مساعدات، غير أنّ الانتصار الذي حققه الأسطول التركي بقيادة بيالي باشا في (967هـ / 11 ماي 1560م) جعل محمد بن أبي الطيب ومن معه يهربون باتجاه اليابسة وبقي يتربّع بين القنطرة في ألفين من الفرسان وأربعة أو ثمانية آلاف من المشاة معظمهم من جربة دون جدوى (4).

(1). مونشيكور، المصدر السابق، ص 168، نقلاً عن الرسالة إلى فيليب الثاني بتاريخ 17 فيفري 1558، أرشيف سيمانكاس، حكومي، الخزمة 484. الورقة 60.

(2). نفسه، ص 168، نقلاً عن رسالة ألونزو دي لاكويفا بتاريخ 22 جانفي 1558 إلى أميرة البرتغال (أرشيف سيمانكاس، حكومي، الخزمة 484، الورقة 64.

(3). نفسه، ص 171.

(4). نفسه، ص 172. ويبدو أنّ هذه الروايات تتداخل مع ما كان يقوم به أحمد الحفصي من استعائته بالإسبانيا لاستعادة حكمه: المطوي، المرجع السابق، ص ص 719 - 721.

وفي المقابل كان أحمد سلطان يقدم مساعدات وتموينا للإسبان من جهة⁽¹⁾، ودعما لدرغوث باشا تمثل في هدايا متنوعة وقد أشار بن أبي دينار لذلك بقوله: "ولما كان درغوث باشا محاربا لجرية أرسل له السلطان أحمد المؤونة"⁽²⁾.

وبعد حادثة استسلام الحامية الإسبانية لقوات درغوث باشا وبيالي باشا في (31 جويلية 1560/شوال 967هـ) انقطعت أخبار محمد بن أبي الطيب، وبقيت نهايته غامضة أمام تساؤل بدون إجابة هل توفي أم بقي مستمرا في مواجهته للعثمانيين بهدف استعادة الحكم؟ ماعدا الرواية التي تتحدث عن طرده من السواحل، ولم يبق له سوى الندم عن تفريطه في الأراضي⁽³⁾.

وتبقى رواية مونشيكور وعلي الشابي منفردة عن غيرها في التفاصيل الواردة حول محمد بن أبي الطيب واستمرارية نشاطه بعد سقوط القيروان، مع اتفاق الروايات حول مغادرة الشايبين للقيروان بعد سقوط إمارتهم متجهين إلى الصحراء، واستمروا في تطوافهم بالمنطقة الجنوبية الغربية لتونس متوزعين ما بين قفصة وتوزر، وقلّة منهم بين حيدرة وجبل ورغة والقيروان والسرس وتستور، وفي الأراضي الجزائرية المصاغة لها إلى قسنطينة متوزعين ما بين قرية الزاوية (زاوية سيدي مسعود) بجبل ششار، والجرف والعين البيضاء وبرج قاله وواد الشحم وقسنطينة وسوف⁽⁴⁾.

ويبدو أن تفرّق الشايبين كان ضرورة حتمية بحثا عن أماكن مناسبة، وهروبا من مطاردة الأتراك لهم، ومحاولة منهم لإعادة بعث الطريقة رغم الإنقسام الذي ميّزها، واستجماع قواهم لاسترجاع مجدهم ودولتهم المفقودة.

(1) Monchicourt, *L'expédition espagnole de 1560 contre Lile de Djerba*, Paris, 1913, p107.

(2) ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص 116؛ وفي رواية مونشيكور: "في سبتمبر 1558 أرسل أحمد سلطان هدية معتبرة

لدرغوث باشا تشتمل على عشرة خيول ثمينة، منها خمسة مسرّجة بالذهب والفضة، وقطع من القماش والمئتان والصوف،
للتفاصيل راجع: مونشيكور، المصدر السابق، ص 170

(3) نفسه، ص 172؛ الشابي، أمير القيروان، ص 97.

(4) الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبة، ص 77.

الفصل الرابع



السلطة العثمانية وعلاقتها بالشابفة

✓ أولاً: الاستقرار العثماني ومأزق الشايبة

✓ ثانياً: الاتجاهات السياسية والدعوية للشايبة

✓ ثالثاً: علاقة الطريقة الشايبة بالبايات

المراديين

أولاً : الإستقرار العثماني ومأزق الشابية:

بعد سقوط الإمارة الشابية سنة (964هـ/1557م) وانتصاب الحكم العثماني في تونس، هاجر أتباع الشابية إلى مناطق متعددة من تونس والجزائر بحثا عن مكان مناسب لاستعادة قوتهم واستئناف محاولاتهم لإعادة مجد الطريقة، وأمام هذا المصير أصبح شيوخ الشابية أمام إشكالية التعايش مع التواجد العثماني أو مواجهته؟.

أ) الشابية بين قفصة وتوزر:

إنّ عملية البحث عن مكان مناسب واستجماع للقوى من طرف الشابية، كان من الأمور الصعبة نتيجة التراجع الذي عرفته بعد فقدانها لنفوذها، وتفرّق عدد كبير من الأتباع بانضمام بعضهم للعثمانيين، والبعض الآخر ساند السلطان الحفصي مولاي محمد صهر ابن أبي الطيب⁽¹⁾.

ولعل الحديث عن حراك الشابية بعد سقوط إمارتهم وخروجهم من القيروان يطرح العديد من التساؤلات حول حجم إمكانياتها وانتقال مشيخة الطريقة، وهل تمتلك من القوة مايساعدها على بعث دولتها ومجدها من جديد، فعلى مايدوا فإنّ هناك اتفاق حول انتقال مشيخة الطريقة إلى محمد الزفزاف بن عرفة الشابي(ت985هـ/1577م) بعد بن أبي الطيب سنة(967هـ/1560م)، حيث يشير إلى ذلك مونشيكور بقوله: " خلف محمد بن أبي الطيب على رأس الشابية ابن عمّه محمّد الزفزاف ابن عرفة، الموقر لدى البدو مثل لوثر لدى النصارى، والذي يرافقه دون رواتب عدد لا يحصى من الرجال " ⁽²⁾.

ويبدو أنّ محمد الزفزاف قد ورث القيادة في ظروف صعبة، أمام فقدان الشابية لدولتها وتعرض أتباعها للمطاردة من طرف الأتراك، فكان لزاما عليه مواجهة هذه التحديات والانتقال في رحلة بحث عن مكان آمن⁽³⁾، فقصّد مع أتباعه الجنوب الغربي التونسي متنقلين بين قفصة و توزر بعد مواجهة الأتراك وحلفائهم بالمنطقة، وخاضوا معارك ضدّهم منها معركة ضدّ جماعة أحمد سلطان بقفصة، والمتحالفة مع الحامية التركية ببسكرة، وانتصروا عليهم سنة (968هـ / 1560م)، حيث لم

(1). مونشيكور، المصدر السابق، ص 173.

(2). نفسه، ص 173.

(3). الشابي، تاريخ الشابية، ص 352.

يسلم بعض جنود الحامية من الضياع في سيوف الرمال⁽¹⁾، وغنم منهم بعض القطع المدفعية، كما نجح في السيطرة على المدينتين التي أصبحتا خاضعتا للسلطة الشايبة⁽²⁾.

ثم أتجه محمد الزفزاف بعد ذلك إلى توزر حيث استطاع أن يسيطر عليها دون عناء، بعد أن اضطرت الحامية المشكّلة من المشاة والفرسان إلى إخلاء المكان والفرار، ومن ثمّ أصبحت عاصمة الشايبة متفرقة بين توزر وقفصة كبديل عن القيروان⁽³⁾، كما كانت لأحمد سلطان محاولات لاسترجاع هذه المدن غير أنّه واجه قوات الزفزاف التي وقفت أمام تحقيق مشروعه بعد تحالف القبائل من الهرامسة وأولاد سعيد والعجانة مع الشايبة⁽⁴⁾.

ويبدو أنّ النجاح الذي حققه محمد الزفزاف ومن تبعه في ضم كل من قفصة وتوزر، أخذ شكلا من التضخيم والبعد الكرامي من طرف أتباع الشايبة بتوزر، حيث تذكر الرواية أنّه بعد فترة قضائها الزفزاف وأتباعه على مسافة من مدينة قفصة أعلن لهم وفاة القائد التركي المدعو (معفون غير محتون)، فحدث ذلك حسب الرواية، ومثّل هذا كرامة بعد لعنات محمد الزفزاف ضده، وقبره معروف إلى اليوم الحالي بقبر المعفون⁽⁵⁾.

ورغم ماتحملة الرواية من طابع أسطوري مرتبط بمكانة الزفزاف كولي، إلا أنّ الواقع الذي فرض على الطريقة ومواجهتها للأتراك إضافة إلى الخصوصية الجغرافية ذات الطابع الصحراوي لكل من قفصة وتوزر، جعلاً محمد الزفزاف وخليفته محمد بنور يبحثون عن مكان مناسب وحصين لتفادي خطر الأتراك، وهذا ما تؤكده رواية علي الشابي عن محمد الزفزاف بقوله: " وكان لا يُخفي خشيته على الشايبة من الأتراك، وهفا في زيارته إلى تيزقارين أن تكون القلعة الموجودة بها مقرا لأولاده لأنّها حسب تعبيره: " ما تمنع من الترك إلاّ هي، فقالوا له ياسيدي: نحن أولادك فقال لهم الكبير أخي والصغير

(1). مونشيكور، المصدر السابق، ص 353.

(2). نفسه، ص 173، نقلا عن رسالة ملك تونس إلى القائد التركي بتاريخ 25 فيفري 1560، وقعت بين أيدي ألونزو دي لا

كويفا (أرشيف سيمانكاس، حكومي، حزمة 485)؛ الشابي، عرفة الشابي، ص 43.

(3). نفسه، ص 44، مونشيكور، المصدر السابق، ص 173.

(4). الشابي، تاريخ الشايبة، ص 354.

(5). مونشيكور، المصدر السابق، ص 174.

ولدي ، لكن أردتها أن تكون لأولاد صليبي ، فقالوا له: ياسيدي ماؤها بعيد ، فأجابه يسقون من تلك الجرعة" (1).

ويشكل هذا المشروع استراتيجية ثورية ودعوية لتحقيق انتشار واسع للشابية في مختلف المناطق، أو الحفاظ على استمراريتها أمام التهديد العثماني، مع سهولة التنقل بين مراكز الطريقة ، وهذا ما نجده في بعض التعابير بأنّ محمد الزفزاف كان يدير الطريقة من مقرّه في قفصة ، ويتجول في الأوراس وواد بجر حيث يوجد مريدوه، كما أرسل من ناحية أخرى لدى الجبليين أولاد صالح ابنه بدر الدين إلى أرقو (2).

ومع صعوبة الوضع والتحديات التي أصبحت تواجهها الشابية، فإنّ محمد الزفزاف أصبح يدرك صعوبة تحقيق حلمه في استعادة القيروان أثناء تنقلاته بالجنوب الغربي التونسي والجزء الجنوبي الجزائري ، ولهذا الإنتكاسة ما يعبر عنها في الروايات الشابية من خلال محادثة بين الزفزاف وبنور ونقلنا عن هذا الأخير قوله: " فقد أشار إليّ مرّة أخرى في زمن إقامته بقفصة وكنت نائبا بين يديه، وكنت قد أحضرت ذات يوم خمسين بندقية بآلاتها وأنا واقف في البيت التي هو فيها فدخل علي فقال لي : ما هذا ؟ فقلت : ياسيدي ((مكاحل)) أريد أن أعطيها لخمسين رجلا يمضون بين يديك ونتوجه إلى بلادنا القيروان ، فقال لي : يابنور، فقلت : نعم قال: ابعث المكاحل إلى بلاد دريد (السررس) ، واتركها هناك فإنّك تصيبها ، فقلت له نتسلح بها إلى بلادنا لعل الله يسهل لنا فيها وحين نرجع نرسلها ، فقال لي بلادكم (القيروان ما تصيبونها ، وأنا إنّما أفعل لعلي أموت بقرها ، لأدفن فيها عند والدي" (3).

يبدو من الرواية أنّ محمد الزفزاف كان واقعا في تفكيره أمام ماعرفته المنطقة من تحولات، وإدراكا منه للقوة التي يتمتع بها الأتراك، إضافة إلى التراجع الذي عرفته الشابية وصعوبة استعادة قوتها بعد الهزائم المتتالية التي مُنيوا بها، وأمام تراجع عدد أتباعها، وهذا لا يختلف مع رغبة الشيخ الزفزاف في أمله المستقبلي بأن يدفن بالقيروان بقرب والده عرفة، وهو ما تناوله الرواية السائدة لدى شابية توزر بأنّ

(1). عن تفاصيل القلعة ينظر مبحث مؤسسات الطريقة وزواياها في الفصل الأول ص ص 32، 33 ؛ أيضا : مونشيكور

، المصدر السابق ، ص 178؛ الشابي ، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص 72.

(2). مونشيكور ، المصدر السابق ، ص 177.

(3). الشابي ، عرفة الشابي، ص 44 ، نقلا عن الفتح المنير ، ص 110.

الزفراف توفي وهو في طريقه إلى القيروان، في المكان المسمى الزباس (إقليم الهمامة) حوالي سنة (985هـ/1577م)⁽¹⁾، ومن هناك حُمل جثمانه إلى القيروان، ودفن بجانب والده عرفة الشابي⁽²⁾.

ونظرا للتحديات التي كانت تواجه الشايبية والتغيرات في قيادتها، فإن غياب التنسيق بين بعض مشايخها مثل ما حدث بين محمد الزفراف ومحمد بن أبي الطيب، قد فتح المجال أمام الإستقلالية في التسيير والإنفرد في اتخاذ القرارات، مما أثر على تلاحم الطريقة وتماسكها، وعرضها للإنتقام والهزائم المتتالية من طرف الأتراك.

ب) سنان باشا* والشايبية :

يرجع الإستقرار الفعلي للعثمانيين بتونس إلى القائد سنان باشا الذي يعتبر على حسب بعض الروايات منقذ البلاد التونسية⁽³⁾، فقد حسم معركته ضد الإسبان في حملته سنة (981هـ/1573م)⁽⁴⁾، والتي كان من نتائجها انضمام تونس للدولة العثمانية بداية من سنة (982هـ/1574م)، وأصبحت مرتبطة بالباب العالي باسطنبول، وتخضع لباشا تعززه حامية عسكرية من الإنكشارية ويسير إدارة جديدة عثمانية⁽⁵⁾.

كما حصل الباشا على تفويض مطلق في البلاد يسمح له بتسيير شؤون الأيالة وفق ماجرت عليه الإدارة العثمانية مع ولايتها البعيدة، واستعان سنان باشا في إدارة سلطته بجيدر باشا الذي عينه عاملا على القيروان⁽⁶⁾.

(1). المكان الذي توفي فيه الشيخ يقع جنوب بلد الهيشيرية، شرقي الطريق القلم بين المكناسي وسيدي بوزيد بقمودة، على بعد 25 كيلومتر تقريبا، ويقع جنوبي هذه القرية جبل الزفراف، أنظر: مونشيكور، المصدر السابق، ص 178؛ وأيضا: الشابي، عرفة الشابي، ص 45.

(2). الشابي، العلاقات بين الشايبية والأتراك، ص 73.

* كان من القياد العظام وكبار وزراء الدولة العثمانية، وله آثار عظيمة بكثير من المدن التونسية توفي سنة (1004هـ/1596م) ابن أبي دينار، المصدر السابق، ج 1، ص 23.

(3). أحمد قاسم، المرجع السابق، ص 354؛ هناك من يرى بأن الوجود التركي بتونس يمثل احتلالا مثل الكاتب الهادي شريف في دراسته: المرجع السابق، ص 69.

(4). بن أبي الضياف، المصدر السابق، ج 1، ص 24.

(5). التميمي، محاور مرجعية، ص 88.

(6). Robert Mautran: **L'Evolution des relations entre la Tunisie et l'empire Ottomane du XVIe au XIXe siècle**», le cahier de Tunisie, T7, p321. Mercier, op, cit, T3, p 115.

وفي هذه الفترة كانت الشابية قد اتخذت من قفصة وتوز وصولاً إلى قلعة تيزقارين مستقرًا لها، بعد خروج شيوخها وأتباعها من القيروان مرتبطين بعداوة اتجاه الوجود العثماني الذي تسبب في إسقاط دولتهم، باستثناء بعض التقارب الذي حدث في فترات مختلفة منها الإستقبال الذي حظي به رمضان باشا* وجنوده من طرف القبائل الحليفة للشابية أثناء رجوعهم للقيروان وبعد الإنتصارات التي حققوها ضد الإسبان⁽¹⁾، إضافة إلى التحالف الظرفي الذي حدث بين الشابية وسانان باشا المتمثل في مساعدة عبد الصمد الشابي* له سنة (1574م/981هـ) أثناء محاصرته للإسبان في حصن حلق الوادي⁽²⁾.

وأثناء هذا الحصار قام الجنود العثمانيون بإلقاء حوالي سبعين ألف قنطار من الصوف، كل قنطار منها وضع فيها قنطاران من الرصاص ليثقل به ويغوص في ماء الخندق الذي يفصل بين المسلمين وحصن العدو لاجتيازه، وحين تمّ لهم ألقوا فوقه الحطب والخشب والتراب إلى أن امتلأ الخندق وانطلقوا إلى الحصن فألحقوا بالعدو هزيمة نكراء⁽³⁾.

وقد أشار ابن أبي دينار لهذه الواقعة بنوع من التحفظ والشك في مشاركة عبد الصمد الشابي وقبيلة دريد المتحالفة معه بقوله: "وأخبرت من أهل تونس أنّ الصُوف الذي ألقوه من نجع دريد أكثره ومن غيره أقله، وأظنّ أنّ الشيخ عبد الصمد ممن حظر الخطرة.." ⁽⁴⁾.

* كان للدور الذي قام به رمضان باشا في تونس، دور في تعيينه قائدا على الجزائر، حيث سلمه أحمد باشا التعيين، فغادر القيروان متجها إلى الجزائر في (981هـ/أفريل 1574)، كما شارك في شهر جويلية بقوات إلى جانب علي أنظر: السراج، المصدر السابق، ج2، 231؛ أيضا:

Fray, Deigo de Haedo, Histoire des Rois d'Alger, Tra, Par H. De Grammant, R..A, T24, p425-426.

⁽¹⁾. Mercier, op, cit, T3, p 115.

** هو عبد الصمد بن محمد بنور بن عبد الطيف بن أبي الكرم بن أحمد بن مخلوف الشابي، وحسب القرائن يكون ميلاده حوالي (964هـ/1557م)، أنظر: الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص69.

⁽²⁾. الرواية انفرد بها ابن أبي دينار، إلا أنّ علي الشابي يفنّدها ويعتبرها غير صحيحة باعتبار أنّ سن عبد الصمد الشابي كان يبلغ 16 سنة، وبالتالي لا يمكن مشاركته في الحصار، أنظر: الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص ص69، 70؛ في حين نجده يأخذ بالرواية في كتابه: تاريخ الشابية، ص ص360، 361.

⁽³⁾. ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص ص190-191.

⁽⁴⁾. نفسه، ص215.

كما أكد علي الشابي على حقيقة المشاركة استنادا إلى ما ذكره صاحب الأنوار السنية بأن مساهمة عبد الصمد الشابي في هذه الواقعة كانت فعلية، وهو الذي أشار على سنان باشا بإقامة جسر من الصوف حتى يتمكن من التغلب على العدو، وبعد موافقة سنان باشا استعان بقواته من قبائل دريد لجلب الصّوف⁽¹⁾.

وبناء على هذه الرواية التي تؤكد مشاركة عبد الصمد الشابي في حصار حلق الوادي فقد تكون لها أهداف معينة، تتعلق بمواجهة الخطر الإسباني وإنقاذ البلاد من الخطر المسيحي، كما أنّ هذا النوع من التقارب حدث سابقا بين عرفة الشابي وخير الدين⁽²⁾.

إضافة إلى ارتباط المشروع الشابي برغبة عبد الصمد الشابي في توسيع مجال نفوذه بمعية القبائل المتحالفة معه، جهة الشرق من وادي بومرزوق بعدما سيطروا على المراعي، ورغم ذلك فلم يستفد عبد الصمد الشابي من المساعدة التي قدمها للجيش العثماني، حيث كان يرغب في السيطرة على المنطقة التي باشر بها نشاطه⁽³⁾.

ويحاول علي الشابي إيجاد تفسير لطبيعة التحالف فيخلص إلى أنّ عبد الصمد الشابي لما تأكد من رغبة الإسبان في تكوين مملكة لهم في تونس أرجأ حقه على الأتراك العثمانيين وتناسى هزيمة القيروان سنة (965هـ/1557م)، وانضمّ إلى سنان باشا في الحرب لتحرير البلاد، وساهم مساهمة فعالة بجيشه من الأعراب وبالإمكانات الكبيرة التي وفرها وبجسن التخطيط⁽⁴⁾.

ولكن هذا التحالف الظرفي لم يستمر لفترة طويلة ولم يُثمر بعد فشل عبد الصمد الشابي في تحقيق أهدافه بالحصول على المناطق التي كان يرغب في الإحتفاظ بها⁽⁵⁾، إذ سرعان ما عاد الصراع إلى الواجهة، نظرا للعلاقة العدائية السابقة وتصادم مصالح الطرفين، وتجدد المواجهة التي كان الشابية يسعون من خلالها لاستعادة مجدهم المندثر.

(1). الشابي، تاريخ الشابية، ص 361، نقلا عن، صالح بن سعيد الشابي، الأنوار السنية في تاريخ السادة الشابية، مخطوط لدى علي الشابي، ص 150.

(2). تناولنا هذه العلاقة في مبحث الشابية حروب الشابية من الفصل الثالث: ص ص 117، وما بعدها.

(3). الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص 71.

(4). الشابي، أمير القيروان، ص 99.

(5). كان يسعى للسيطرة على تونس والحفاظ على الرقعة الجغرافية التي سيطر عليها بين السرس والهمامة والجريد وسوف، وكان يبحث عن إقرار من طرف العثمانيين لسلطته في هذا المجال الجغرافي، الشابي، تاريخ الشابية، ص 361.

وابتدأت الحرب ما بين (965هـ/1557م) إلى (1088هـ/1677م) في مناطق متنوعة من الجزائر وتونس، وربما عرفت فترات تقارب حيث لاندرى إن كان الشايبية استطاعوا في فترات لاحقة استعادة القيروان، ففي رواية مفادها أنّ القيروان سنة (994هـ/1586م) كانت تحت حكم عبد الصمد الشايبى وسلّم قلعتها وما يملك منها إلى بايلرباي تونس⁽¹⁾، بعد حرب طويلة استمر أتباع الشايبية وقادتهم يواجهون العثمانيين تارة ويعتصمون متخفين بمواطن القبائل المناصرة لهم تارة أخرى⁽²⁾.

ج) إقليم قسنطينة والتمركز الشايبى :

شكل بايليك الشرق وعاصمته قسنطينة امتداد جغرافيا ومجالا لنشاط الطريقة الشايبية، وارتبط بالتواجد القبلي الذي شكل دعائمها الأساسية أثناء فترة حكمها، ومجالا للتوسع والإنتشار وقاعدة خلفية للحراك الإحتجاجي والدعوي رغم محاولات السلطة العثمانية إنهاء وجودها بالمنطقة . وتعود أولى محاولات الأتراك السيطرة على إقليم قسنطينة إلى سنة (933هـ/1527) حسب الدراسات المهمة بهذا الجانب⁽³⁾، ومنها ما ذهب إليه سعد الله بأنّ الأتراك دخلوا قسنطينة عاصمة الإقليم أول مرة سنة (927هـ/1520م) ثم تركوها متجهين إلى تونس سنة (942هـ/1535م)، وكان رجوعهم إليها وسيطرتهم النهائية عليها سنة (943هـ/1536م)⁽⁴⁾.

ومنذ استقرار الأتراك بالإقليم حاولوا جاهدين أن يستفيدوا من النفوذ الأسري بالمنطقة للتحكم في الأوضاع والسيطرة على الإقليم، فقاموا بتقريب بعض الأسر والتعامل معها مقابل امتيازات معينة مثل عائلة الفكون وعائلات عبد المؤمن، وبن باديس، وأولاد صولة من الذواودة وأسرة أولاد مقران

(1) هذه الرواية انفرد بها فاضل بيات فهي تحتاج إلى تدقيق خاصة وأنّ الشايبية بعد سنة 1557 لم تتعرض الروايات إلى عودتهم للقيروان بل هاجروا إلى الجنوب التونسي، عن الرواية راجع : فاضل بيات، الدولة العثمانية في المجال العربي: دراسة تاريخية في الأوضاع الإدارية في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية (مطلع العهد العثماني - أواخر القرن التاسع عشر)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007، ص 582.

(2) الشايبى، العلاقات بين الشايبية والأتراك، ص 70-72.

(3) Vayssettes,(E) , **Histoire de constantine sous La domination Turque de (1517 a 1837)** ,Receuil des notices et mémoire de la socites archeologique de la province de constantine (constantine 1867), p280.

(4) أبو القاسم سعد الله، السلطة السياسية والطرق الصوفية، ضمن كتاب على خطى المسلمين حراك في التناقض، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2009، ص 212.

بمجانة وأولاد بوعكاز بالصحراء، وأولاد عاشور بفرجيوة، والأحرار وأولاد قاسم في شرق وجنوب شرق قسنطينة⁽¹⁾.

ولعل أهم ما كان يميّز المجتمع القسنطيني في هذه الفترة هو التنافس بين كبرى العائلات التي كان لها نفوذ داخل المدينة، مما أدّى إلى انقسام العائلات القسنطينية إلى شقين، واحد محافظ تشبث بولائه القديم للحفصيين وتقوده عائلة عبد المومن، والثاني منفتح على العثمانيين ومساند لحضورهم ترأسته العائلة الفكونية، وكانت هذه العائلتين تعيش على العلم والتجارة والزراعة⁽²⁾.

وكثيرا ما وجد الأتراك صعوبات أمام النفوذ الأسري، مما جعلهم يسعون لتشجيع التنافس القبلي والصراع العشائري المعتمد على روح العصبية في كثير من الجهات، وذلك حتى تبقى السلطة في يد البايليك⁽³⁾.

كما عرف بايليك الشرق ثورات متعددة كان لها أثر سلبي على الإقتصاد والإستقرار، ومن بينها الإنتفاضة التي اندلعت في (980هـ / 1572م) وواجهها الباي رمضان تشولاق ولكنها عمّت البايليك، واستعان الباي بقبائل المخزن ممثلة في قبيلة الذواودة المتحالفة مع السلطة العثمانية منذ (928هـ / 1522م)، حيث جرى اتفاق بينهم على تقديم العون من قبل أولاد يعقوب أحد فروع أولاد بوعكاز للحامية التركية الموجودة بقسنطينة مقابل تزويدهم بالأسلحة⁽⁴⁾.

كما عرف الإقليم ثورات عديدة كانت آثارها سلبية على الإقليم كانتفاضة ابن الصخري سنة (1047هـ / 1637م)⁽⁵⁾ الذي واجه حلفا مضادا من الشايبية وحليفها من قبائل الحراكتة

(1).Victor, Piquet, **Les civilisation de LAfrique du Nord**, Berbères ,Arabes ,Turcs Librairie Armand Colin ,Paris,1909.p257.

(2).أبو القاسم سعد الله، مجتمع قسنطينة في كتاب منشور الهداية للفكون (القرن 11هـ/17م)، الحياة الاجتماعية في الولايات أثناء العهد العثماني، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان، 1988، ص388.

(3).ناصر الدين سعيدوني، المهدي بوعبدلي المهدي، الجزائر في التاريخ، العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1984، ص40.

(4).Mouloud.Gaid, **Chronique des beys de costantine**, office des publications Universitaires, Alger ,1975.p07 .

(5). سعيدوني، البوعبدلي، المرجع السابق، ص40.

والنمامشة والحنانشة ودامت بينهم حروب طويلة⁽¹⁾، وثورة يحيى الأوراسي، وأولاد عبد المومن التي اندلعت بقسنطينة سنة (1052هـ / 1642)، وثورة أولاد مقران بمجانة سنة (1053هـ / 1643م)⁽²⁾، وثورات الحراكمة والنمامشة، مما يُبين بأنّ السلطة كانت أمام تحدٍّ كبير لمواجهة هذه الأحداث⁽³⁾.

وتفاديا للصراعات ولخلق توازن داخل الإقليم لجأ الأتراك إلى توزيع الأدوار بين الزعامات القبلية، حيث عادت مشيخة العرب إلى الذواودة بعد صلح (980هـ / 1572)*، وللحنانشة وظيف قبلي يعادل دور الذواودة، مع بقاء السّلطة للأتراك بمساعدة العائلات الوجيية وقد أشار بن مبارك إلى ذلك بقوله: " أنّ الباي إذا أتته خلعة الولاية يلبسها الأول ثم يبعث بها إلى شيخ العرب، وبعده شيخ الحنانشة، ويعرف وظيف الحنانشة بوظيف القفطان لأنّ ولايتهما كولاية الباي"⁽⁴⁾.

وفي خضم هذه الأحداث كانت الشايبية بدعم من قبيلة الحنانشة وبني شنوف تنشط في شرق البايليك⁽⁵⁾، على غرار قبيلة النمامشة والحراكمة من جهة الغرب، غير أنّ تراجع الطريقة وفقدان هيمنتها وسلطتها السياسية داخل تونس جعل القبائل الواقعة في الحدود بين الجزائر وتونس تتغير في موقفها اتجاه الشايبية، وهذا ماجعل محمد الززراف يتردد على مواطن القبائل الجزائرية الحليفة من أجل الحفاظ على ولائها وتعبئتها ضد سلطة الباي في بايليك قسنطينة والأيتالة الجزائرية⁽⁶⁾، وبعد وفاته سنة سنة

(985هـ / 1577م) انتقلت موازين القوى القبلية لصالح قبائل جديدة مثل قبيلة أولاد مقران بمجانة، وبني أوكاز بالأوراس والزّاب⁽⁷⁾.

(1). مختار هواري، سياسة الإدارة الإستعمارية الفرنسية تجاه بعض العائلات المتنفذة في الجنوب القسنطيني (1837-

1870م)، مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2009/2008. ص 12.

(2). عن الثورات المذكورة أنظر: محمد الصالح بن العنتري، فريدة منسية في حال دخول الترك بلد قسنطينة واستيلائهم على أوطانها أوتاريخ قسنطينة، مراجعة وتقديم وتعليق، يحيى بوعزيز، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2005، ص 51-54.

(3). سعد الله، مجتمع قسنطينة، ص 389.

*عرفت سنة 1572 ثورة عمّت البايليك في حكم باي قسنطينة رمضان توشلاق باي (1567- 1574) وثار القبائل في مختلف الجهات، للتفاصيل راجع: العنتري، المصدر السابق، ص 45.

(4). أحمد بن مبارك بن العطار، تاريخ قسنطينة، تحقيق رابح بونار، الجزائر، د.ت، ط، ص 55.

(5). العنتري، المصدر السابق، ص 45.

(6). الشايب، تاريخ الشايبية، ص 356.

(7). Monchicourt .op, cit.p273.

د) عناصر السلطة في الجزائر وتونس :

لعل من أبرز مميزات الفترة العثمانية في الجزائر وتونس تنازع السلطات بين الفاعلين في المجتمع، حيث تناولت المؤلفات التي عالجتها هذه الفترة وبخاصة في القرن السابع عشر والثامن عشر أقطابا ثلاثة مثلوا مركزا للسلطة، هم سلطة البايليك، وسلطة القبيلة التي لعبت أدوارا سياسية واجتماعية في حركة المجتمع من خلال العصبية، وسلطة شيخ الطريقة أو الفقيه أو سلطان العلم، وتداخلت السلطات بين الأطراف الثلاثة، ودخلت في صراع أو تحالف كان له نتائج متعددة على هذه الأقطار⁽¹⁾.

ولم يكن للسلطة المركزية تأثير كبير أمام تصاعد سلطة القبيلة التي لعبت أدوارا مركزية في حركة المجتمع، وشكلت عنصرا فاعلا في اللعبة السياسية من خلال امتدادها التاريخي والجغرافي في الجبال والصحاري الشاسعة، أما السلطة الثالثة فتتمثل في سلطة شيخ الطريقة من خلال نفوذه الروحي، وتأثيره على المجتمع والأتباع، ودوره كوليّ يساهم في إحياء الجماعة التي ينتمي إليها⁽²⁾. وهكذا كانت الأطراف الفاعلة أو السلطات الثلاث سلطة الباي والمخزن، وسلطة القبيلة وسلطة الشيخ والمريد⁽³⁾ من أركان البناء المؤسساتي وبما تتحكم فيه من علاقات وتأثير في إطار الثلاثية الثلاثية الوظيفية⁽⁴⁾.

كما تحكمت في العلاقة بين عناصر السلطة عوامل متعددة، ومنها النزاع حول مناطق النفوذ، والسعي لتحقيق مكاسب اقتصادية أو التحكم في السلطة، وهذا ما جعل السلطة الحاكمة تلجأ في سياستها إلى أتباع القوة والمواجهة لفرض سلطانها على القوى المنافسة. ويبدو أن الزوايا كمؤسسات اجتماعية ودينية واقتصادية لعبت دورا أساسيا في هذه الفترة من خلال نشاطها الدائم والساعي لتجاوز المجال الحدودي إلى التأثير في تدعيم الروابط بين الرّيف

(1). بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني ، ص ص 134، 135.

(2). عبد الله حمودي، الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة ، ترجمة عبد المجيد جحفة ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط 4 ، 2010 ، ص 117.

(3). بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص 46.

(4). حمودي، المرجع السابق ، ص 117.

والمدينة، وصهر الفئات الإجتماعية والمجموعات القبلية المتنافرة في بوتقة روحية، وأونقل التصوف من الجانب النّخوي نحو التصوف الشعبي⁽¹⁾.

كما أنّ السلطة الجديدة لم تجد بداً أمام استقرارها السياسي وبناء مؤسساتها من الإعتراف بالدور الإجتماعي والتربوي للزوايا وبما تستقطبه من أتباع، وهذا ما جعلها تلجأ إليها كحليف في المدن لاستتباب الأمن مقابل امتيازات معينة⁽²⁾.

حيث نجد بأنّ سلطة الباي في تونس قد استعانت بأهل الحلّ والعقد للتحكم في الفضاء الرّيفي وجعله ضمن نطاق السلطة، فاستعانت بشيوخ القبائل ورؤساء العشائر والأولياء وشيوخ الزوايا والطرق ليسهل عليها الإشراف المباشر على المجتمع في تلك المناطق⁽³⁾.

ورغم ما قد يمثله التحالف من ظرفية، إلا أنّ التوتر كان غالباً على العلاقة بسبب التنازع حول النفوذ، وكثيراً ما استعملت السلطة في تونس والجزائر قوتها فجردت الحملات التأديبية من أجل إخضاع القبائل المتمردة على سلطان المخزن وإلزامها بدفع ضريبة بالّلزمة التي ظهرت منذ مطلع القرن السابع عشر⁽⁴⁾، وهذا النوع من الأسلوب الممارس من طرف السلطة استهدف القبائل والزوايا الصوفية، حيث كان هدفه النيل من الخيرات التي كانت تجنيها الطريقة من الأتباع والمريدين⁽⁵⁾.

وكثيراً ما تُغيّر السلطة استراتيجيتها فتلجأ إلى الزاوية فتتبنى تقاليدها وطقوسها الممثلة في الإحتفالات الموسمية (الزيارة) وتدعيمها مادياً، فقد كان البايات المراديون والحسينيون وقبلهم الأمراء الحفصيون يشرفون على مظاهر التشريفات المقامة في المزارت والأضرحة والزوايا، مما زاد في ثراء الزوايا مادياً وتدعمت معها النهضة الصوفية⁽⁶⁾.

(1). لطفي عيسى، مغرب المتصوفة، ص 152.

(2). لطفي عيسى، أخبار المناقب، ص 46.

(3). محسن التليلي، الزوايا والطرق الصوفية بالوسط الغربي التونسي، شهادة التعمق في البحث، كلية الآداب بمنوبة، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس الأولى، 1996/1995، ص 276.

(4). للإطلاع على علاقة السلطة بالقبائل أنظر: العدواني، المصدر السابق، ص 173-177.

(5). محمد مكحلي، ثورات رجال الزوايا والطرق الصوفية في الجزائر خلال العهد العثماني (1707، 1827م)، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الجليلي لياس، سيدي بلعباس، 2003، 2004، ص 212.

(6). فتحى المرزوقي، المؤسسات الدينية والمؤسسات الخيرية بمدينة تونس في القرن الثامن عشر (مقوماتها الإقتصادية ووظائفها الإجتماعية)، المجلة التاريخية المغربية، العدد 83، 84، منشورات مؤسسة التميمي، زغوان، 1996، ص 197.

كما عملت الطريقة أوزاوية على محاولة إدماج القبيلة في مشروعها الصوفي والإستفادة من نفوذها، وانخرطت القبيلة مع شيخ الطريقة، وتداخلت السلطات الثلاث بين شيخ الطريقة وسلطة الباي وشيخ القبيلة، وتجادبت هذه الثلاثية مقاليد السلطة والبحث عن نفوذ واسع، بين التحالف أحيانا والتصارع أحيانا أخرى⁽¹⁾.

ومنه مثلت الشايبية كطريقة صوفية عنصرا فعالا في صراع كان أبطاله الرئيسيون هم السلطة الحاكمة والقبائل والزوايا، مستعملة أدوات ووسائل في مجالات متعددة حيث نجد السلطة والمال، والحركة والبيعة، والعلم والكرامة⁽²⁾.

ثانيا : التوجهات الثورية والدعوية للشايبية :

بعد سقوط الإمارة الشايبية بالقيروان انقسمت الطريقة الشايبية إلى ثلاثة اتجاهات :

أولاً: اتجاه روحي زمني سياسي يجمع بين التوجه الصوفي والحربي يمثله محمد الزفزاف بن عرفة الشابي ومحمد بنور بن عبد اللطيف والد محمد المسعود وعبد الصمد .

ثانيا: اتجاه روحي صوفي صرف يمثله بدر الدين ابن محمود بن عبد اللطيف ومحمد المسعود الشابي.

ثالثا: اتجاه ثوري صرف يمثله عبد الصمد الشابي وعلي بن عبد الصمد وبوزيان بن علي⁽³⁾.

ورغم الإختلاف المطروح بين التيارات في النشاط غير أنّ الهدف كان واحدا وهو الإحتفاظ بولاء القبائل التونسية والجزائرية والإستعانة بها في الظروف القاسية⁽⁴⁾، والحفاظ على نفوذ الطريقة وإشعاعها الروحي، وحتى السياسي إن أمكن لاستعادة الدولة المفقودة .

أ) التيار الروحي الثوري بزعامة محمد الزفزاف :

رسم هذا التيار ازدواجية متلازمة للطريقة، وجمع بين المسارين الروحي والسياسي، وقد تزعمه الشيخ محمد الزفزاف الذي وصفته المناقب الشايبية بأنه يتميز بشخصية تجمع بين القيادة الحربية والحنكة السياسية، وكذا الشخصية الصوفية التي اكتسبها كشيخ للطريقة، وقيامه بنشاط دعوي في المدن

(1). بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص ص 69، 70.

(2). عبد الله بن عتو، مكونات الخطاب في كتابات أهل الطرق الصوفية بالمغرب 1787-1948، القسم الأول، أطروحة

دكتوراة دولة في الآداب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1997، 1998، ص 66.

(3). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبية، ص 57.

(4). نفسه، ص 57؛ عرفة الشابي، ص 42.

والأرياف، وحاول أن يخلف والده عرفة الشابي بعد فشل محمد بن أبي الطيب في الحفاظ على الرئاسة السياسية والروحية⁽¹⁾.

وكانت بداية نشاطه أثناء انتقاله مع أسرته إلى منطقة الجنوب الغربي التونسي، بعد مطاردته من طرف الجيش العثماني وأتباع الزاوية الغريانية حتى منطقة عين النشوع بحامة الجريد، واستقر بالمنطقة حوالي سنة (967هـ / 1560م)⁽²⁾، وقد عبّر خريف عن ذلك بقوله: "فقرّت أشياعهم من القيروان وسكنوا البادية، وتفترقوا واستوطن جماعة منهم الجريد بخيامهم ينتجعون المراعي لمواشيهم أينما وجدوا ويأوون لبلد توزر وغيرها من بلدان الجريد عند الإقتضاء"⁽³⁾.

وكان نشاط الشيخ الثوري والديني يتم بمساعدة أحد أقاربه المعروف بمحمد بنور بن أبي الشيخ محمد المسعود الكبير دفين جبل شوشان⁽⁴⁾، وتقاسما مهمة الإشراف على الأتباع وتوجيههم روحيا وعسكريا بهدف مواصلة نشاطهم الحربي ضد السلطان أحمد الحفصي (1542-1569)، والحاميات العسكرية التركية المتمركزة بكل من القيروان وتوزر وقفصة قبل أن ينتقلوا إلى قلعة أرقو للتحصن بها ضد هجمات الأتراك⁽⁵⁾.

ويبدو أنّ نشاط محمد الزفزاف تزامن مع تنقلات محمد بن أبي الطيب بين الوسط والشمال، ولم تشر المصادر والأدبيات إلى وجود اتصال بينهما، ولعل هذا قد يرجع إلى تفرّد بن أبي الطيب بالحكم واستثثاره بالسلطات بمنأى عن مجلس الشابية، وغياب دور واضح لمحمد الزفزاف أثناء نشاط الشابية بالقيروان⁽⁶⁾.

(1). نفسه، ص 73.

(2). نفسه، ص 43. تناولنا نشاط الشيخ وحراك الشابية في مبحث الشابية بين قفصة وتوزر. ص 140 - 141.

(3). خريف، المصدر السابق، ص 27.

(4). لم ترد ترجمة محمد بنور بشكل مفصل ماعدا ما عرف عنه بأنه بن محمد الكبير بن أحمد بن مخلوف الشابي، كان نائبا

للزفزاف: الشابي، عرفة الشابي، ص 44؛ الشابي، تاريخ الشابية، ص 208.

(5). الشابي، عرفة الشابي، ص 44.

(6). يشير علي الشابي بأن محمد الزفزاف لم يكن راضيا على سياسة محمد بن أبي الطيب مما جعله يسعى إلى تكوين إمارة في

الجنوب، الشابي، تاريخ الشابية، ص 353.

وقد تطرّق مونشيكور إلى محمد الزفزاف، اعتماداً على التقارير والرسائل التي كان يرسلها ألونزو دي لاكويغا إلى ملك إسبانيا مبيّناً مكانته عند أتباعه من القبائل ومشبهاً إيّاه بـ "مارتن لوثر" * لدى النصارى، في نشاطه الصوفي وحركته الإصلاحية⁽¹⁾.

وتّمع الزفزاف بنفوذ لدى الأتباع، مما جعلهم يعتقدون في ولايته وينسبون إليه كرامات أصبحت متداولة بين أتباع الشابية بتوزر منها: "أنّ الشيخ الزفزاف روّض الجنّ خلال حياته فكان يجادُ اثنين بلغتهما التي توحى بزيف الرياح، مما جعل أتباعه ينعنون بالزفزاف، والكلمة الدالة على زيف (هبوب الرياح بسرعة)، حيث تأتي قبائل الجنّ وعلى رأسها بني الأحمر لزيارة قبر سيّدها القديم، وكانوا يأخذون الأطفال المسكونين بالجانّ ويتوسلون بالولي حتى يتخلوا عن أجساد المسكونين"⁽²⁾.

كما اقترنت المكانة الروحية للزفزاف بين أتباعه بطموحات سياسية في استعادة القيروان عن طريق العمل الثوري، رغم التحفظ الذي واجهه من الشيخ بدر الدين الشابي في انتهاج سياسة مهادنة مع الأتراك، والتركيز على الجانب الدعوي والإهتمام بالفقراء وإعطاء العهد⁽³⁾، فقد خاطبه قائلاً: "رغبتي أن سيّدي الشيخ لا ينصرف إلى هذا الأمر (يقصد الحرب) إنما نحن معروفون بالفقر (التصوف)، وبإعطاء العهد للمريدين فأجابه: يا بدر الدين أمّا أنت فقد وجدت ما طلبت (أي التحقيق في معاني التصوف الخالص)، وأمّا نحن فلم يكن لنا منه (أي القتال الحربي) مخلص حتى نلقى الله، فكان الأمر كذلك"⁽⁴⁾.

والحوار يبيّن بداية الإنقسام الذي ستعرفه الطريقة بين تيارين، التيار الروحي والتيار الإحتجاجي وما نتج عنه من تأثير على مصير الطريقة، وطموحات شيوخها المنبثقة من الماضي، وما قد يُثيره من تنازع للحفاظ على التراث العلمي والدعوي للشابية، وأستعادة الدولة المفقودة عن طريق العمليات الثورية والإحتجاجية .

* راهب ألماني ولد سنة (888هـ / 1483م) زعيم حركة الإصلاح الديني البروتستانتية في أوروبا خلال القرن السادس عشر، بمعارضته لأفكار الكنيسة الكاثوليكية، توفي سنة (952هـ / 1546م)، للتفاصيل راجع : ميلاد أ. المقرجي، تاريخ أوروبا الحديث (1848/1453)، منشورات قاز يونس، بنغازي ، ط1، 1996، ص86 وما بعدها

⁽¹⁾. مونشيكور، المصدر السابق، ص173.

⁽²⁾. نفسه، ص178.

⁽³⁾. لطفي عيسى، مغرب المتصوفة، ص354.

⁽⁴⁾. الشابي، عرفة الشابي، ص43.

ويبدو أنّ نصيحة بدر الدين قد أثرت على موقف محمد الزفزاف الذي يئس من استعادة القيروان، فأصبح طموحه مقتصرًا على دفنه فيها، وهذا التراجع جعل مونشيكور يتساءل عن موقف لوثر الإفريقي بحثًا عن إجابة لها بقوله: "كيف لم يتمكن الزفزاف من بسط نفوذه المعنوي على القبائل لإعادة بناء هيمنة الشايبية؟ ولم يستغل خروج الترك من القيروان سنة 1560؟ ويحاول الإجابة على هذا التساؤل على أنّ محمد الزفزاف كان بمثابة الإمام أكثر منه الرجل السياسي" (1).

ولعل التوجه الديني والدعوي هو الذي شغل الشيخ الزفزاف، فانصبّ اهتمامه المشترك الذي جمعه مع قريبه بدر الدين بالدعوة للطريقة والتعريف بها، فكانوا يرتادون أماكن القبائل بقصد توعيتهم (2)، وتوجيههم وإرشادهم وتعليمهم مبادئ الطريقة وأصولها، وأشرفوا على تعيين المقدمين كما هو حال محمد بنور الذي قام بتوجيه رسالة إلى أهل العلم والفقر تتضمن تعيينه لمقدم من نفطة والمعروف بـ"أبو القاسم بن محمد بن جبنون النفطي"، وأذن له في مدّ يده للفقراء وفق العهد وسند الطريقة (3)، مما فتح المجال أمام انتشار الطريقة في مواطن عديدة من المدن والأرياف، وتفرّق أتباعها بين تونس وواد منشتل وتيزقرارين بالجزائر (4).

ب) الإتجاه الدعوي الصوفي :

يمثل هذا التيار استمرارية لنشاط الطريقة من عهد المؤسس أحمد بن مخلوف الشايبى، وخليفته عرفة الشايبى الذي جمع بين العمل السياسي والدعوي، وبعد سقوط الإمارة الشايبية ظهر هذا الإتجاه الدعوي العلمي الخالص، بزعامة بدر الدين الشايبى الذي أفصح أثناء حوارهِ مع محمد الزفزاف عن توجهه القائم على إعطاء العهد وتكوين المريدين (5).

كما ارتبط الجانب الدعوي للطريقة بشكل أساسي بالتراث الذي تركته الشايبية من مآثورات عن الشيخ المؤسس أحمد بن مخلوف وعرفة الشايبى، إضافة إلى النشاط المرتبط بالحراك الثقافي والنهوض بالأوراد وأذكار الطريقة مع التأكيد على مسألة الشريعة والحقيقة.

(1). مونشيكور، المصدر السابق، ص 175.

(2). الشايبى، عرفة الشايبى، ص 72.

(3). الرسالة ذكرها علي الشايبى وهي تتضمن سند المصافحة من عبد العزيز بن أبي الطيب وصولًا إلى أحمد بن مخلوف الشايبى،

أنظر : الشايبى، تاريخ الشايبية، ص 325.

(4). نفسه، ص ص 42-43.

(5). فيما يتعلق بالحوار ذكرناه في الصفحة السابقة.

وازدهر هذا الإيجاه في عهد الشيخ محمد المسعود الشابي (ت1028هـ/1619م) ثامن شيخ للطريقة الشابية، الذي تفرغ للنشاط الدعوي بحركته الدؤوبة في التعريف بالطريقة، والسعي للحفاظ على استمراريتها من خلال شرح مبادئها وتكوين أتباعها⁽¹⁾.

وبداية نشاط الشيخ الدعوي ارتبطت بفترة استقراره بالأوراس وبجبل ششار، حيث أقام زاوية مشهورة أصبحت تحمل اسمه، ومنها كانت رحلاته الدعوية بالمنطقة حاملا معه مشروع أسلافه في مرحلة الدعوة والتكوين التي استقطب فيها مؤسس الأسرة أحمد بن مخلوف الشابي عددا كبيرا من المريدين لطريقته⁽²⁾.

ومما يجدر الإشارة إليه أنّ اهتمامات المسعود الشابي الدعوية والعلمية قد أدت إلى خلاف بينه وبين أخوه عبد الصمد الشابي، نظرا لتوجهات هذا الأخير القتالية واستمراره في مواجهة الأتراك، فأنكر على أخيه تفرغه للجانب الدعوي العلمي واستهجن ذلك بقوله: "خليك طويلب"، وتذكر الروايات أنّ الشيخ مسعود فرّ من أخيه خوفا من أن يقتله بعد رفضه الإشتراك معه في الحرب، حيث كان قد أقدم قبل ذلك على قتل أخيه القاسم وثلاثة عشر آخرين من أفراد أسرته⁽³⁾.

وكان لهذا الخلاف أثر على مسار النشاط الدعوي، وما عرفه من صعوبات نتيجة مواكبته لنشاط التيار الثوري الذي كان يسعى لاستعادة مجد الطريقة بالمواجهة، إضافة إلى مطاردة الأتراك لبقايا الشابية ما بين الجزائر وتونس، رغم إعراض هذا التيار عن التصادم المعلن مع السلطة والدخول في الإحتساب والإحتجاج ضدها⁽⁴⁾.

وبهذا أصبح التنقل خاصية تميّز شيوخ الشابية بحثا عن مكان آمن لمواصلة النشاط، وبحثا عن أتباع يدعمون الطريقة ويساهمون في نشاطها، ونتيجة لهذا السعي غادر مسعود الشابي جبل ششار

(1). ولد سنة (970 هـ/1563م)، انتقلت به أسرته إلى توزر وهو صغير، ثم انتقل إلى ششار حيث أقام بها وكانت له رحلات منها ذهابه إلى الحج سنة (1003 هـ/1595م)، حيث التقى بعلماء أخذ عنهم الإجازة مثل الشيخ صالح البلقيني الشافعي، وسالم السنهوري المالكي، ولما عاد إلى تونس قام بنشر الطريقة الشابية له مؤلفات عديدة منها: "الفتح المنير بما ربواه الشابية الفقير"، "الدر الفائق في علم الطريقة والإشارات إلى الحقائق" أنظر: حسني عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 527-528.

(2). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشابية، ص 36.

(3). الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص 71؛ أيضا: لطفي عيسى، مغرب المتصوفة، ص 355؛ Feraud, les

Harar, op, cit, p146.

(4). لطفي عيسى، مغرب المتصوفة، ص 564.

مفضلاً الانتقال إلى الجنوب الغربي التونسي بمنطقة الجريد، والجنوب الشرقي الجزائري بمنطقة وادي سوف⁽¹⁾.

وفي هذه المنطقة عرف التيار الدعوي ازدهارا بزعمامة المسعود الشابي، ومن بعده ابنه علي وخلفائه في الطريقة، وقاموا بدور كبير في إرشاد وتوجيه العديد من سكان المنطقة، مما ترك أثراً طيباً عبر عنه إبراهيم خريف بقوله: "وظهر فيهم صلحاء وعلماء لا ينكر فضلهم"⁽²⁾.

ج) الإتجاه الثوري بزعمامة عبد الصمد الشابي :

يعتبر عبد الصمد الشابي (ت1025هـ/1616م) أحد شيوخ الطريقة الشابية وزعمائها الثوريين، حيث كانت له حروب ومعارك مع الأتراك حاول من خلالها أن يعيد مجد الطريقة ويستعيد سلطتها ويوسع نفوذها.

وتبدأ مسيرة الشيخ عبد الصمد مع انتقال أسرته إلى توزر، وتختلف الروايات حول سنّه أثناء الفترة التي خرجت فيها الأسرة الشابية من القيروان، وحسب بن أبي دينار فإنّ عمره لم يتجاوز أربعين يوماً بقوله: "والشيخ عبد الصمد الذي أدركناه ممن خرج من القيروان عند انزعاجهم وهو إذ ذاك دون الأربعين يوماً"⁽³⁾، أمّا علي الشابي فيرى غير ذلك حيث يذكر بأنّ عمره سبع سنوات⁽⁴⁾.

وانتقل عبد الصمد مع أبيه محمد بنور الشابي إلى بايليك الشرق بقسنطينة واستقرّ في "تيرقارين وجبل ششار" مع أسرته أين تكون تكويننا عسكرياً، وشارك إلى جانب والده في المعارك التي قادها بالمنطقة وفي الجنوب الشرقي التونسي، مما شكّل لديه رغبة ملحة في استعادة القيروان، ومواجهة الأتراك بعد تقلده مشيخة الطريقة خلفاً لوالده⁽⁵⁾.

(1). نفسه، ص103.

(2). خريف، المصدر السابق، ص27.

(3). ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص153.

(4). ويردّ علي الشابي على رواية ابن أبي دينار ويعتبرها غير صحيحة، باعتبار أنّه لا يمكن أن يشارك عبد الصمد الشابي إلى جانب سنان باشا في معركته بخلق الوادي وسنة ستة عشر سنة، كما أنّ العلاقة بين الشابية و الأتراك لم تكن جيدة، مما يجعل الفصل في الرواية أمراً صعباً وعن للتفاصيل راجع: الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص69.

(5). الشابي، عرفة الشابي، ص45.

وتبدأ مسيرة عبد الصمد الشابي الكفاحية سنة (975هـ/1567م) محاولاً استعادة مجد الدولة الشايبة المفقودة، فبعد سن السادسة عشر من عمره قاتل أحمد سلطان، ثم محمد الحفصي، ولكن استغلال الإسبان للتنافس بين أحمد سلطان والشايبة قد أثر على مشروعه⁽¹⁾.

كما أنّ هناك رواية متداولة تشير إلى التقارب الذي حدث بين عبد الصمد الشابي و سنان باشا⁽²⁾، ومع ذلك فإنّ أسلوب المواجهة كان الغالب على علاقته بالأترّك رغبة في تحقيق أهدافه، أو نتيجة تكوينه التاريخي واقتداءً بأسلافه من مشايخ الطريقة.

1) استراتيجية عبد الصمد الشابي الثورية :

اقتضى اعتماد النهج الثوري من طرف عبد الصمد الشابي لمواجهة الأترّك واستعادة مجد الدولة الشايبة استراتيجية لم تختلف على من سبقوه من شيوخ الطريقة، خاصّة وأنّه بات يعتمد على القبائل بشكل كبير لمواجهة السلطة العثمانية والإستعانة بها لتكوين جيشه وتدعيم نفوذه، مما جعله يلجأ إلى أخواله دريد بالسرّس الذين استحكم فيهم وشاخ عليهم، وكانوا قد اشتهروا بإخلاصهم لوالده، وأصبحوا يمثلون تلاميذ للشايبة⁽³⁾.

إضافة إلى قبائل أخرى كالحنانشة والحراكتة، وبني برباروطرود، والقبائل المستقرّة بالمنطقة، والتي شكلت دعامة الدولة الشايبة في فترات سابقة، كما نجح في تزعم قبائل النمامشة والهمامة وأولاد زايد وغيرهم، والسيطرة على سكان الأوراس، والقيام بفلاحة سهول باغاي لحسابه⁽⁴⁾.

واعتمد في ضمّه القبائل على المصاهرة، حيث تذكر الروايات أنّه صاهر كثيراً منها بهدف تسهيل عملية استتباعه للقبائل وتوثيق العلاقة بها، وقد اعتبر الباحثون أنّ هذا النوع من الزّيجات أضحى تقليداً استراتيجياً عولّت عليه السلالات القائمة في الحفاظ على التوازنات بين القبائل القويّة معتمدة عليه في الظروف الصعبة⁽⁵⁾.

(1). الشابي، أمير القيروان، ص 99.

(2). تناولنا هذه الحادثة في العلاقة بين سنان باشا والشايبة، ص ص 143، 144.

(3). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبة، ص 79. الذي استعمل مصطلح تلاميذ الشايبة هو ابن أبي دينار في روايته حول دريد، أنظر: بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 153، وتناولنا قبيلة دريد بالتفصيل في مبحث الموارد البشرية والدعائم القبلية ص ص 49، 50.

(4). العدواني، المصدر السابق، ص 336.

(5). لطفني عيسى، مغرب المتصوفة، ص 313، ومن القبائل التي صاهرها عبد الصمد الشابي قبيلة الفراشيش، رغم أنّه لم يحقق الهدف من مصاهرته لها لأنّها لم تشارك إلى جانبه في الحرب ولم تناصره، الشابي، تاريخ الشايبة، ص 360.

كما اتَّخَذَ عبد الصمد من القلعة بواد هلال بجبل أرقو مكاناً حصيناً يحميه من هجمات أعدائه بما يميّزها من ارتفاع وانعزالها، وكانوا يصعدون إلى القلعة بواسطة قنطرة مبدؤها من رأس الجبل جنوباً ويطوونها إن وصلوا إلى القلعة⁽¹⁾.

وكانت تُحرس من طرف القبائل المتحالفة مع الشيخ عبد الصمد الشابي، حيث كان حوالي خمسمائة من الخيالة من قبيلة دريد، إضافة إلى القبائل الأخرى كالنمامشة والهمامة والحراكتة عامة، والذين نصبوا خيامهم بالقرب من القلعة على مسافة عشرة كيلومترات⁽²⁾.

ومن هذا المعسكر كان عبد الصمد الشابي ينطلق في حروبه وهجماته التي شملت المجال الجغرافي الممتد من تونس إلى الشرق الجزائري، واستمرت مواجهته للأتراك حوالي أربع وأربعين سنة معتمداً أسلوباً عسكرياً يقوم على تسخير القوة المفرطة والعدّة لمواجهة الأتراك ومتنقلاً بين مواطن القبائل والقلعة⁽³⁾.

وترجع بدايات حروب عبد الصمد الشابي مع الأتراك إلى فترة حكم موسى داي (1000هـ/1592م - 1001هـ/1593م) والذي عرفت فترة حكمه اضطرابات⁽⁴⁾، كان من أبرزها إقدام الأتراك على قتل والد عبد الصمد محمد بنور سنة (1000هـ/1592م)، فحاول عبد الصمد الشابي الثأر لوالده فقرر تجميع القبائل ومواصلة المواجهة، مما اضطر داي تونس لاستشارة السلطان العثماني في اسطنبول حول أمر الثأر والقبائل الحليفة له، فأشار بالقضاء عليه⁽⁵⁾.

ونتيجة لهذا الأمر قررت القوات التركية مواجهته فخاضت معه معركة رهيبه أدت إلى انهزامه عرفت بواقعة قيبر (Guiber) حوالي سنة (1001هـ/1592م) خسر فيها عدداً كبيراً من

(1). الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص72.

(2). نفسه، ص72.

(3). حسب رواية علي الشابي امتدت الحروب ما بين (981هـ/1573 - 1025/1616م): الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص69.

(4). حاول موسى داي الإنفراد بالحكم فلم يتم له ذلك، وواجه مشاكل عديدة حيث لم يدم حكمه إلا سنة، ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص201؛ مقديش، المصدر السابق، ج2، ص88.

(5). الشابي، تاريخ الشابية، ص367.

قواته⁽¹⁾، ليهاجمهم بعدها محاولا الإنتقام لنفسه ولأتباعه بعد أن بدد شملهم⁽²⁾، ولكن هذا الإنتصار لم يدم طويلا حيث انهزمت قوات عبد الصمد الشابي أمام عثمان داي* وتعقبهم وأبعدهم من المناطق المجاورة للقيروان حسب رواية سامح التر الذي يذكر أنّ العثمانيين بزعامة عثمان داي قاموا بطرد عربان الشوابية (يقصد البدو المناصرين لهم) من القيروان سنة (1605م/1014هـ)، بعد أن كانوا مستولين على أواسط تونس ومضطهدين يضطهدون لسكان المنطقة التي تمتد من القيروان حتى محاذة تبسة⁽³⁾.

وكان هدف شيوخ الشابية استعادة مجدهم من خلال تأسيس إمارة بدوية في الجنوب الغربي لتونس وبخاصة بمنطقة الجريد، ومواصلة ما قام به الشيخ الزفزاف من تهيئة للمجال، حيث تدعمت في عهد عبد الصمد الشابي عن طريق النشاط الثوري المستمر، والذي كثيرا ما كان ينتهي بانتصارات أحيانا وبالهزيمة أحيانا أخرى على جبهتين، الجبهة التونسية ضد الباشوات والدايات التونسيون، والجبهة الشرقية ضد بايات قسنطينة، معتمدا في ذلك على دعامة قبلية متنوعة متقلبة الولاء .

2) علاقة عبد الصمد الشابي بالقبائل :

لم تكن علاقة الشيخ عبد الصمد بالقبائل المتحالفة معه على مايرام في معظم الأحوال فكثيرا ما عرفت توترا وحروبا بسبب الخلافات المادية، أو رفضا للأسلوب الممارس من طرف الشابي على أتباعه⁽⁴⁾، والإلزام إلى السلطة العثمانية بعد استئلافهم تدريجيا أو إخضاعهم رديعا، أو إدراجهم ضمن مؤسسة قبائل المخزن مثل ما حدث على امتداد القرنين السابع عشر والثامن عشر⁽⁵⁾. وكان لشخصية عبد الصمد الشابي المتميزة بالصلابة والعنف أثر في فقدانه لحلفائه وأتباعه من القبائل وتفرقهم عنه، وكان قد أقدم فيما قبل على قتل بعض أفراد أسرته إثر وليمة دعاهم إليها

(1). يبدو أن هذه الواقعة لم ترد حولها تفاصيل كثيرة، فهي حسب الشابي تعرف أيضا بمعركة (فج الوصفان) ونتج عنها تخلي عدد كبير من القبائل عن دعمهم لعبد الصمد الشابي، ومن ضمنهم قبيلة الحنانشة، الشابي، تاريخ الشابية، ص 361.

*تولى الحكم سنة (1007هـ/1599م) بعد صراع مع صفر داي، كانت له معارك كثيرة مع المناوئين، وأبطل بعض العادات والمكوس، كما بنى قنطرة مجردة على ثنية بنزرت، توفي سنة (1019هـ/1610م)، ودفن بترية الولي أحمد بن عروس، للتفاصيل أنظر عنه: بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 201، 202؛ مقديش، المصدر السابق، ج 2، ص 88، 89؛ السراج، المصدر السابق، ج 3، ص 342.

(3). سامح التر، المرجع السابق، ص 295.

(4). الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص 70.

(5). المرزوقي، المخزن ومخزنة القبائل التونسية، ص 625.

بيته⁽¹⁾، ولعل هذا ما جعل أتباعه وأقرباؤه ينفرون منه ولا يأمنون مكره، فانصرف عنه أخوه الشيخ محمد المسعود الشابي بهدف التفرغ للجانب الدعوي، وتخلّت عنه القبائل الداعمة له⁽²⁾.

ويبدو أنّ الهزائم التي تعرّض لها الشابي تسببت في انفصال القبائل عنه، فحين هاجمته الجيوش العثمانية سنة (1001هـ/1592م) وتعرض للهزيمة، فارقت غالبية الأنصار⁽³⁾، ومن بينهم قبيلة الحنانشة التي تخلّت عنه، وخاضت معارك ضده وانتصرت عليه في إحدى المعارك، وفي المقابل لم يتقبل هذه الهزيمة، فبعد أن استعاد قوته هاجمهم، وتغلب عليهم في أواخر سنة (1001هـ/1592م)، وبدّد شملهم وانتزع منهم مغنم كثيرة⁽⁴⁾.

ولم يكن موقف القبيلة ثابت اتجاه الشابية في الولاء لها أو معارضتها، فكثيراً ما تلجأ الحنانشة إلى الطريقة أو إلى السلطة العثمانية لتحقيق مصالحها، مستغلة ظروف القوة بالنسبة للفريقين، فلم تستقر على ولاء ثابت، مفضلة التقلب بين الفريقين للحصول على مكاسب بين أطراف الصراع، ممثلة بذلك رمزا للرفض والإمتناع وملجأ للذين لهم مطامع في الحكم⁽⁵⁾.

وقد أثر موقف القبائل على انتصارات عبد الصمد الشابي، فكثيراً ما كان يجد نفسه معزولاً بعد تمردهم فيسعى لضمان ولائهم أو مواجهتهم، ومن بين هذه القبائل قبيلة الذوادة التي انفصلت عنه بعد أن غادر جبل ششار باتجاه الجريد، حيث يورد العدواني هذه الحادثة بقوله: "غادر عبد الصمد الشابي منطقة الأوراس باتجاه قبائل الشرق (بتونس) تاركا السلطة لابن عمه حميدة، ولكن سكان الأوراس ثاروا عليه، وأجبروه على اللجوء إلى أعلى قمة في الجبل، ولكن حميدة فرّ منهم للإلتحاق بعبد الصمد الشابي، مما جعل الذوادة يمدّون نفوذهم بمنطقة الأوراس بزعامة مراد الذوادي حسب رواية العدواني⁽⁶⁾".

(1). Feraud ,Les harar...op, cit.p148.

(2). الشابي، العلاقات بين الشابية والأترك، صص 71-76.

(3). نفسه، صص 72.

(4). نفسه، صص 71؛ الشابي، تاريخ الشابية، صص 361.

(5). الحناشي، المرجع السابق، صص 35.

(6). العدواني، المصدر السابق، صص 336.

ولكن عبد الصمد لم ينجح في إكمال مشروعه، فقد أُجبر على العودة إلى المنطقة لاستعادة نفوذه، ولم يطل به المقام في الجريد، فبعد عودته من الجريد إلى الأوراس ثارت عليه قبيلتي طرود ودريد⁽¹⁾، واضطر إلى خوض الحرب ضدهم، وانتصر عليهم سنة (1013 هـ/1604م) في عمرة قرب قفصة⁽²⁾.

ويبدو أنّ المواقف المتقلبة ما بين القبائل وعبد الصمد الشابي قد ترجع إلى طبيعة القبائل التي لم تكن تربطها علاقة روحية متينة بالطريقة بقدر ما كانت تسعى لتحقيق مكاسب مادية، إضافة إلى شخصية عبد الصمد الشابي وأسلوبه في التعامل مع أتباعه من القبائل، والتي كانت تحكمه القوة وتتحكم فيه المصالح، ولهذا نجد بأنّ القبائل كانت متقلّبة الولاء بين الشابية وبين السلطة التركية، وهذا النوع من السلوك جعل بعض الروايات تصفها بأنّها كانت كسيوف الرّمال حين تهب عليها الرياح العاتية، وما تلبث أن تنتقل تحت وقعها من مكان لمكان، وكان شأنها حين تهب عليها رياح الطّمع تُسرع بمفارقة من قلّت موارده إلى من يلوح لها بالعطاء⁽³⁾.

وفي المراحل التي عرفت فيها الشابية تراجعاً كانت السلطة العثمانية تفرض نفوذها على القبائل، عن طريق القوة أو باستعمال ظاهرة المخزنة وتشكيل هيئات شبه عسكرية محلية قائمة بذاتها اقتباساً من السلطة الحفصية⁽⁴⁾، بهدف إخماد التمردات وجمع الضرائب مقابل الإعفاء من الضريبة وتقديم الإقطاعات والإمتيازات، وبهذا شكّلت مخزنة القبائل أسلوباً وسياسة ترمي من خلالها الدولة إلى تنمية مواردها وفرض سيادتها وسيطرتها على مجالها الإقليمي⁽⁵⁾.

ثالثاً: علاقة الطريقة الشابية بالبايات المراديين :

تميزت العلاقة الشابية المرادية بصراع مستمر في أغلب الفترات، مع تقارب في أواخر عهدهم، وقد تحكّم في هذه العلاقة الصراع حول مناطق النفوذ والإستفادة من الإمتيازات التي تتميز بها

(1). الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص72.

(2). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشابية، ص79.

(3). الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص73.

(4). المرزوقي، المخزن ومخزنة القبائل، ص617.

(5). بوطالب، القبيلة التونسية، ص195.

الأقاليم وتوظيف العنصر البشري المتمثل في القبائل المتمركزة والمسيطرة على جلّ البلاد كقبيلة الحنانشة وأولاد بليل وأولاد أبي سالم، وأولاد شنوف وأولاد سعيد⁽¹⁾.

أ) حروب الشابية مع مراد باي * (1022هـ/1613-1025هـ/1616م):

قامت سياسة مراد باي منذ توليه الحكم على مواجهة القبائل الثائرة التي كانت تشكل خطراً على سلطته، كما تمّ في عهده ضبط الحدود بين تونس والجزائر في المعاهدة الأولى سنة (1023هـ/1614م)⁽²⁾ والتي من نتائجها تأمين النفوذ المركزي والمجال الجغرافي الذي يمثل امتداد مجال سيادته على المدى الطويل⁽³⁾.

وكان هدف الباي القضاء على الإحتكارات الضريبية التي كانت تتعاطى استخلاصها العديد من القبائل والزوايا، فواجه هذه الأطراف للحدّ من امتيازاتها، وتدعيم مؤسسة الباي بإنشاء (بيت خزندار) لتدعيم سلطته المالية⁽⁴⁾.

ويبدو أنّ النشاط المكثّف للقبائل ودعمها للشابية في فترات معينة كان له أثر في توتر علاقتها بسلطة البايات، ومن بين هذه القبائل قبيلة طرود التي بمعارضتها للسلطة وتحالفها مع الشابية أصبحت مستهدفة من طرف البايات، فقد حاول الباي مراد أن يستعين بمن لهم نفوذ عليهم كي يساهم في التقليل من خطرهم، فاتّصل بعبد الصمد الشابي لوضع حد لنشاط القبيلة المعارضة، إلا أنّ هذا الأخير رفض طلب الباي رغم التوتر الذي كان يشوب علاقته بقبيلة طرود⁽⁵⁾.

ولعل العداء التاريخي الذي ميّز علاقة الشابية بالأتراك قد فرض على عبد الصمد الشابي عدم التدخل إلى جانب مراد باي، ربما إدراكاً منه على أنّ الإنسيّاق وراء طلب الباي قد يكون له

(1). مقديش، المصدر السابق، ج 2، ص 97.

* يعتبر المؤسس الفعلي للدولة المرادية، ويعرف أيضا بمراد الأول تولى الحكم ما بين (1022هـ / 1613م) إلى وفاته سنة (1041هـ/1631م) منحه الباب العالي لقب الباشا قبل وفاته سنة (1041هـ/1631م)، وكان يسير حكمه بمساعدة رجب، وكانت له صراعات مع القبائل مات في سنته، ودفن بجوار الشيخ أحمد بن عروس، للتفاصيل راجع عنه: ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص 252-254؛ مقديش، المصدر السابق، ج 2، ص 98.

(2). العنري، المصدر السابق، ص 48.

(3). هنية، المرجع السابق، ص 140.

(4). من بين الأطراف التي كانت تستخلص الضرائب من السكان: الزاوية القشاشية في بداية القرن 17، الشابية وقبيلة دريد بالجريد، للتفاصيل أنظر: هنية، المرجع السابق، ص 147.

(5). الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص 77.

تأثير على إمكانية استعادة القبيلة إلى جانب الشابية، إضافة إلى ذلك فقد يمثل ذلك تفریطاً في ملكه، وتخلّ عن مشروعه في استعادة مجد الدولة الشابية، أو عدم ثقته في إمكانية الإستفادة من الإمتيازات التي وعدها به العثمانيون⁽¹⁾.

وكان التوتر هو السمة البارزة لعلاقة عبد الصمد الشابي بالباي، حيث تحيّن هذا الأخير فرصة مناسبة لمهاجمة الشابية، وأتجه إلى مركز الشابية بعين شبرو بالقرب من تبسة بين التل والصحراء، في جيش يضم حوالي ألفين فارس حسب رواية العدواني الذي يقول: "ركب صاحب تونس في ألفين من الخيل وقصد الشابي، وكان نازلاً في موضع يقال له عين شبرو"⁽²⁾، وأثناء سيره سألوا صيادا من قبيلة الحنانشة عن مكان تواجد قوات الشابية، فذكر لهم بأنه انتقلوا من "عين شبرو" إلى "واد رومل" قرب قسنطينة⁽³⁾.

وقد اهتدى هذا الحناشي إلى حيلة حتى لا يباغت الباي عبد الصمد وقبيلته الحنانشة، فعرض على قوات الباي الإلتحاق بمكان تواجد الشابية وموافاتهم بأخبار حولهم، ووافقوه على الفكرة، ولمّا وصل الحناشي إلى معسكر عبد الصمد أعلمه بوجود قوات الباي والإستعداد لمواجهتها⁽⁴⁾.

ويبدو أنّ هذه الخدعة التي اهتدى إليها الحناشي ساهمت في انتصار قوات الشابية على جيوش مراد باي، فقد سارع عبد الصمد إلى تجميع قواته والإبتحاح بها إلى الجبل، وهذا ما يورده العدواني بقوله: "فقام الشابي وحمل جميع ما عنده على ظهور الإبل، وأوصى خدامه: "انطلقوا بهم إلى الجبل، فانطلقوا نحو الجبل وإذا بالخيّل أطلقت عنانها كأنّها عنان واحد قاصدين الشابي"⁽⁵⁾، وتقابل الجيشان في معركة دامت حوالي أربع ساعات، تراجعت فيها عناصر الجيش التركي بعد أن قتل

(1). نفسه، ص 77.

(2). تقع عين شبرو على الطريق بين قسنطينة وتبسة، وعلى بعد حوالي 20 كم من تبسة: العدواني، المصدر

السابق، ص 173؛ أنظر أيضا Feraud(CH), Note sur Tebessa, Rev. Afr, N° 108(1874) p455.

(3). الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص 78.

(4). نفسه، ص 78.

(5). العدواني، المصدر السابق، ص 174.

منهم الشابي حوالي 150 فارساً، واستولوا على خيولهم ودروعهم وطاردوا المتبقين إلى مشارف باجة⁽¹⁾. وعن هذه المعركة ذكر العدواني بأنّ باي تونس تأثر لهزيمة قواته، وعاتب قادة جيشه وصرخ فيهم بقوله: "الذين يشربون لبان البقر يغلبونكم، قالوا له أمرُ الله غالباً"⁽²⁾، وتدل هذه العبارة على احتقار الباي لقوات الشابية وما يميّزها من طابع بدوي، وهو امتداد للإمارة الشابية البدوية⁽³⁾. وقد تركت هذه الهزيمة أثراً في نفس الباي، الذي كان يتربص بقوات الشابي ويتحين الفرصة المناسبة، فوجدها أثناء قدوم قافلة الشابية إلى تونس لشراء الطعام، فركب ألفاً من الخيل وقصدها فوجدها بموضع يقال له عبيدة بقرب قصر الكاف، واستولى على أربع مائة بعير⁽⁴⁾، وعلم عبد الصمد بالخبر بعد رجوعه فكتب إلى مراد باي يطلب منه استرداد ما أخذه وإلا سيهاجمه في رسالة تتضمن تهديداً، ومما جاء فيها: "أمّا بعد: فلا بد تردّ ما أخذته من قافلتنا على الوفاء والتمام، وإلاّ كُنّ على حذر فإني آتيك بالخيال والرجال على الفور"، فرد عليه الباي بقوله: "إنّ الذين قابلوك أول مرّة ذهبوا وأتّ قواتك فلسنا من الناس الذين يخافون"⁽⁵⁾.

أعدّ الشابي العدة وقام باستدعاء القبائل المتحالفة معه، فكتب إلى الحنانشة وبني مومن والفرارحة وبني سليمان والسعايدية وبني صالح وقرفة وبني عرعار وأهل مجور⁽⁶⁾، وأيدّوه في جيش بلغ تعداده ألف وخمسمائة فارس، وتمكّن جيش الشابية من الإيقاع بقوافل خصمه بموضع يقال لها السلوقية، فاستولى على ستمائة ناقّة وبعض الإبل التي كان قد أخذها مراد باي، وقفل راجعاً إلى معسكره بوادي رومل⁽⁷⁾.

(1).. تذكر الروايات أن عبد الصمد الشابي قتل من قوات الباي حوالي 150 فارساً واستولى على خيولهم وطارد المتبقين إلى

مشارف باجة وعاد إلى معسكره بواد رومل، العدواني، المصدر السابق، ص 174

(2). نفسه، ص 174.

(3). Feraud (CH), **Le Sahara De Constantine et De Tunis**, in Rev Afr, N,

108, November, 1868, p10.

(4). العدواني، المصدر السابق، ص 174

(5). نفسه، ص 175.

(6). الشابي، تاريخ الشابية، ص 369.

(7). واد رومل ينبع من أسفل قسنطينة وهناك واد آخر غير بعيد عن مدينة الكاف، ولعل الأرجح هو الثاني بالقرب من الكاف أين

أين كان النشاط العسكري بين الشابية وحكام تونس يعرف حراكاً كبيراً، أنظر: العدواني، المصدر السابق، ص ص

174، 175.

وتأثر مراد باي من هذه الحادثة، وتحسّر على ما أصاب قوافله، فأرسل إلى مناطق عديدة من تونس ليجمع جيشا من المقاتلين، فتجمع له من قابس وما صاقبها ومن الجريد ونفزاوة وغيرها حوالي أربعة آلاف فارس وست مئة من المشاة، وقصدوا وادي صراط في طريقهم إلى معسكر الشابي بوادي رومل، وعلى إثرها وجه وزير تونس إلى الشابي رسالة تتضمن التحذير من إمكانية هجوم جيش مراد باي عليهم فجأة والتي من نصّها: "إننا سنستولي على ما تملكون، وسنحطم رجالك الأشداء، وننتزع منكم الأرض التي تحتلوها، ونقدمكم في النهاية أكلة سائغة للذئب"⁽¹⁾.

ويشير هذا الخطاب بما يتضمنه من تهديد إلى حدّة الخلاف والصراع الدائر بين الطرفين، ورغبة كل طرف الإيقاع بالآخر، فقد كان الشيخ عبد الصمد الشابي يبحث عن مكان مناسب لخوض معركته بدعم من مستشاره، فوقع اختياره بعيدا عن مستقرهم، وأقاموا بها ثلاثة أيام في انتظار جيش الباي⁽²⁾.

والتقى الفريقان، فكانت بداية المعركة بمبارزة دارت بين أحد فرسان أولاد سعيد التابعين للباي وأحد فرسان الحنانشة حلفاء الشابية، وانتهت بانتصار الأول ومقتل الثاني، ودار حوار قبل المبارزة بين الفارسيين، تطرق له العدواني بالتفصيل بقوله: "فلما نظر إليه قال له من أنت قال له رجل من بني حناش، قال له سعيد ماتريد قال الغرام نريد قتلك بعون الله تعالى يا قليل الخير، قال له سعيد: ثكلتك أمك أنا فارس إفريقية طولا وعرضا تحدثني بهذا الحديث، يا ظالم وأبوك ظالم تأتوا الناس لمنزلهم يا قلال الخير، قال له: أنتم الظالمون، قال له تأخذ مال الأمير وتبعثوا له بالكلام الخشن قال له (الغرام): ما هو بأمر علينا، وإنما هو أمير على إفريقية وعمّالها، ونحن أفضل منه دنيا وأخرى، نحن من أولاد عبد الله بن مسعود علام رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال له: أنت أمير البقر، وجدكم مالنا به حاجة لأنه أفضل منا على كل حال، وأنت رجل بدوي وتشرب لبان البقر، وتناموا على الحلفاء وتتوسد العرعار، قال له الغرام: اسكت يا كلب الأمير، فلما سمع كلامه ذلك تغيّر لونه، وتخيّر عقله، فدنا من بعضهما البعض والتقيا بسيوفهما على ضربة واحدة، فسبقت ضربة الإفريقي، فصادفت كتفه فقتله ومات الحناشي"⁽³⁾.

(1). نفسه، ص 176.

(2). نفسه، ص 179؛ الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص 79.

(3). العدواني، المصدر السابق، ص 178، 179.

نستنتج من هذا الحوار مستوى التنافس بين القبائل، وانقسامها بين ولاء الحنانشة للشايبية واعتزازها بالإنتساب لها وعدم اعترافها بالسلطة العثمانية بتونس، في مقابل ارتباط أولاد سعيد بالسلطة العثمانية رغم معارضتها لها في غالب الأحوال وتعرضها لحملة عسكرية من طرفها، وتأكيدا على لسان سعيد انتماءها الترابي لإفريقية⁽¹⁾.

وبعد هذا النزاع الفردي التحمت المعركة بين جيشي الباي والشايبية، واستمرت من صلاة الصبح إلى صلاة الظهر⁽²⁾، وانتهت المعركة بخسائر من الطرفين، حيث فقد جيش مراد باي خمسين جوادا ومائة وخمسين فارسا من بينهم خمسة وعشرون من حاشيته، أما الشايبية فقد خسرت مائة جواد ومائة وستين فارسا، وتمت الهدنة بين الطرفين لمدة يوم واحد لدفن الموتى ومداواة الجرحى⁽³⁾.

كان الباي يسعى من خلال هذه الهدنة زيادة عدد قواته باستدعاء القبائل لاستئناف قتاله ضد الشايبية وضمان النصر العسكري، فأرسل رسله إلى نفطة وتوزر، ولكن طرود حليفة الشايبية قامت بقتل أربعين رجلا من أتباع مراد باي، ومبعوثه (احطام)⁽⁴⁾.

وكانت طرود بموقعها وقوتها إحدى أقوى قبيلة في منطقة الصراع، فقد استعان بها عبد الصمد الشايبية فأمدته بجوالي خمسمائة فارس، رغم قلة العدد في نظره⁽⁵⁾، وانطلقت المعركة من جديد بين الفريقين بعبدة قرب الكاف، واستطاعت قوات الشايبية حسم المعركة لصالحها، بعد تفهقر جيش مراد باي، الذي فقد حوالي ستين جوادا وأربعمائة من فرسانه، واثنى عشر فارسا من بينهم خمسة من الحنانشة، وثلاثة من الزاب منهم (المقداد، وسالم الباهر، كثير بن عمر)، واثنان من قرفة وواحد من الشايبية، والكاتب بن عمران البكري⁽⁶⁾.

(1). التايب، المرجع السابق، ص 93.

(2). العدواني، المصدر السابق، ص 179.

(3). الشايبية، العلاقات بين الشايبية والأتراك، ص 80.

(4). العدواني، المصدر السابق، ص 180.

(5). لما رأى الشايبية عدد قوات طرود طلب منها أن تزيد من عددها لكنهم طلبوا رأي الخميري في ذلك، عن تفاصيل الحوار بين

الشايبية وطرود أنظر: العدواني، المصدر السابق، ص 181.

(6). نفسه، ص 180، يذكر علي الشايبية في روايته أن هناك ثلاثة من الحنانشة، ولم يذكر الكاتب بن عمار البكري، الشايبية

، العلاقات بين الشايبية والأتراك، ص 80.

ويبدو أنّ الخسائر كانت كبيرة في جيش الباي، مقارنة بقوات الشابي التي حققت النصر نظرا للدعم الذي لقيته من قبيلة طرود، ورغم ذلك فإن مراد باي لم يستسلم، وبدأ يبحث عن الحلول للثأر للهزيمة .

1) دور قبيلة طرود في صراع الشابي والباي :

ساهم العنصر البشري الممثل في القبائل بدور كبير في حرب مراد باي مع عبد الصمد الشابي، ولعل قبيلة طرود كانت أشدهم قتالا، لما تركته من أثر على نفسية مراد باي المهزم، وعبد الصمد الشابي المنتصر والذي خاطبهم بقوله: "أنتم مني وأنا منكم، دم ولحم وعظم إلى أن تقوم الساعة"⁽¹⁾. ولعل هذا الدور هو الذي جعل مراد باي يسعى لكبح جماحها بعد أن اندفعت بخيلها إلى باجة فأطعمت خيلها الزرع وعاثت فسادا، فبعث إلى وُلّاته في كل من صفاقس وسوسة وقابس وطرابلس يطلب دعما بالخيل والرجال بقوله: "أتوني خيلكم ورجالكم على الفور، لأن طرود فسدوا بلادتي وبقي في قلوبهم شيئا علينا"⁽²⁾.

وكان حكامه في هذه الأقاليم يُدركون خصوصية قبيلة طرود وقوّتها، فبعث إليه صاحب طرابلس رسالة يدعوها فيها إلى أن يدع القبيلة وشأنها، مبيّنا له بأنّ القبيلة قامت برحلات متعددة من اليمن إلى قابس يبحثون عن استقلالية في الحكم، وهم على حدّ قوله: "أهل غرض فلا يسكنون إلا بلاد الدّئاب والغربان، والحلّ أن تبعث لهم نحو ألف دينار فإمّا يرحلوا عنك أو يساندوك"⁽³⁾.

ولما قرأ الباي رسالة صاحب طرابلس جمع أعوانه وطلب منهم رأيا ففوّضوا له الأمر، ولم يقتنع بفكرة حاكم طرابلس، فقرر أن يتجه إلى عبد الصمد الشابي لمواجهة وإلقاء القبض عليه، وحسب رواية العدواني قوله: "نقاتله ونأخذه أسيرا، ونشوي لحمه في القدور ونأكله"⁽⁴⁾، ولكن مستشاريه لم يوافقوا على الفكرة واقترحوا عليه فكرة صاحب طرابلس، ولكن الرأي الأخير الذي استند إليه الباي

(1). العدواني، المصدر السابق، ص 181.

(2). نفسه، ص 182؛ الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص 80.

(3). العدواني، المصدر السابق، ص 182.

(4). نفسه، ص 183.

هو اقتراح وكيله عمّار التستوري بالهجوم على جيش الشابي بباجة وأخذهم على حين غرّة، واستقروا في الأخير على هذا الرأي⁽¹⁾.

واستناداً إلى هذا الرأي قام الباي بتجميع جيوشه المتكونة من حوالي تسعة آلاف، منها أربعة آلاف فارس والباقي مشاة وهجموا على جيش الشابي، فقتلوا منهم أربعون رجلاً وستون فارساً، واستمر القتال أمام صمود جيش الشابي ويأس الباي، مما أجبر هذا الأخير على القيام بمفاوضات مع الشابي سنة (1025هـ/1616م) عبر وسطاء، نتج عنها اقتراح تقسيم البلاد⁽²⁾.

وقبل عبد الصمد مقترح التقسيم، رغم عدم ثقته في مراد باي، مشترطاً أن تكون إمارته ممتدة من باجة إلى أرض الزيبان، ويكون للباي من جنوب باجة إلى أرض الجريد إضافة إلى منطقة تونس، وبُحج في فرض شروطه على مراد باي سنة (1025هـ/1616م) المتضمنة الموافقة على مشروع تقسيم النفوذ مناصفة، ولكن هذا المشروع لم يكتب له النجاح بسبب تراجع الباي عن وعده، بعد أن علم بمعارضة طرود لهذا التقسيم وانقلابها على عبد الصمد الشابي⁽³⁾، بسبب رفضه منحها ثمن مشاركتها، ويورد العدواني قولهم: "نحن لامنك ولا منه نحن أصحاب دراهم ودنانير، إنا تعطينا وإلا نرجعوا عليك إلى صاحب إفريقية نحن الذي قهرناه عليك"⁽⁴⁾.

ويبدو أنّ السعي وراء الغنائم هو الذي تحكم في علاقة عبد الصمد الشابي وقبيلة طرود، وأكدت على هدفها من دعمه مُهددة بفك التحالف، والإنضمام إلى الطرف الآخر أو أخذ نصيبها من المال، ولكن عبد الصمد الشابي كان قد بلغ من الجهد وأتقنته الحروب ولم يستطع تلبية طلبها⁽⁵⁾.

(1) . كان الرأي بأن ينطلق الجيش ليلاً، ويقوم بكمين في النهار واعتماد عنصر المفاجأة: العدواني، المصدر السابق، ص 184.

(2) . تكون الوسطاء من: دوفان، زلغوم، وعون بن علي، زغوان، العدواني، المصدر السابق، ص 184.

(3) . يشير علي الشابي إلى أنّ الإقتسام حدث بين عرفة الشابي وعثمان داي، ولعل السلطة الفعلية في هذه الفترة كانت لمراد باي رغم تعيينه من طرف يوسف داي سنة (1022هـ/1613 م) للتفاصيل أنظر عنه: الشابي، عرفة الشابي، ص 105: وعن عثمان داي ينظر: بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 207، 208؛ مقديش، المصدر السابق، ج 2، ص 90، 94؛ السراج، المصدر السابق، ج 3، ص 360، 364.

(4) . نفسه، ص 186.

(5) . وبعد هذه التطورات لم يعمر عبد الصمد، حيث وافته المنية سنة (1025 هـ / 1616 م) بعد فترة من مواجهة ضد مراد عن

عمر يناهز 67 سنة، الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص 81؛ الشابي، تاريخ الشابية، ص 372.

وبعد فكّ التحالف قامت القبيلة بمفاوضات مع الباي لمنحها المال مقابل أن تترك له البلاد، وأمام عجز الباي عن تلبية مطالبها لجأت كعادتها إلى القتال والإغارة فأتجّمت إلى عين بربابار، واستولت على قافلة متكونة من مائة وخمسون بعيرا ورجعوا إلى باجة، مما اضطر الباي إلى العدول عن رأيه ومنحهم خمسمائة دينار وعشرة ثياب وخمسة وعشرون فرسا، فقسّموها فيما بينهم وغادروا باجة باتجاه الجريد⁽¹⁾، وبهذا العطاء حاول الباي أن يستدرج طرودا للتحالف معه وهيأها لمحاربة الشايبي، لكنّه لم ينجح في ضمان ولائها، مما اضطره بعد فترة من استعادة قواه إلى التقدم لمواطن الشايبة بقلعة أرقو سنة (1034هـ/1625م)، وقيامه بسجن أحد شيوخ الشايبة المتواجدين بالقلعة وقتله⁽²⁾.

ويبدو أنّ النزاع الحدودي بين الجزائر وتونس قد أرقّ مراد باي، حيث ساهمت القبائل المتاخمة للحدود بنزاعها حول المراعي في هذا الصراع⁽³⁾، ومنها قبيلة أولاد سعيد وأولاد شنوف، فقد حملهما مراد باي مسؤولية اندلاع النزاع الحدودي وهزيمة الجانب التونسي سنة (1037هـ/1628م)⁽⁴⁾، ويشير ابن أبي دينار لهذه الحادثة في معرض حديثه بقوله: " فالشيخ ثابت بن شنوف هو الذي استجلب عسكر الجزائر وأطعمهم في البلاد.. وأنّ الأعراب خانت وكان أعظمهم من أولاد سعيد "⁽⁵⁾. وكثيرا ما استفادت الشايبة من الحراك القبلي بالمنطقة نظرا لتنازعها السلطة مع الأتراك، وسعيها منها لاستعادة مكانتها المفقودة والإستفادة من الإمتيازات السابقة، رغم أنّ التنافس بين القبائل والزوايا والسلطة كان سائدا في تلك الفترة، مع اهتمام الحكام ببعض الزوايا والأولياء والإعتقاد فيهم، وتخصيص أوقاف لهم⁽⁶⁾.

(1) العوامر، المصدر السابق، ص 187.

(2) لم يرد ذكر اسم الشيخ فالرواية تنطرق إلى أنّ أباه مات عاياه حزنا : **Elliatta(R), Un Document indit**

,P.Ude France 1963 ,pp 676,78 ,sur la Tunisie auXVII eme siecle؛ الشايبي، تاريخ

الشايبة، ص 372.

(3) حنيفي هلايلي، فشل تجربة الوحدة بين الجزائر والمغرب وتونس خلال العهد العثماني، ضمن كتاب أوراق في تاريخ

الجزائر في العهد العثماني، دار الهدى، ط1، عين مليلة، الجزائر، 2008، ص 46.

(4) التايب، المرجع السابق، ص 79.

(5) ومنها ماخصّه مراد باي وحمودة باشا من أوقاف لمسجد أحمد بن عرر، أنظر: بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 208.

(6) مقديش، المصدر السابق، ج 2، ص 98.

ب) علاقة الشابية بحمودة باشا المرادي:

يعتبر حمودة باشا المرادي* الممهد الفعلي للأيالة التونسية في (1040هـ/1631م)، بما قام به من تجسيد لمشروعه القائم على ضبط المجال، وتأسيس دولة تستند إلى سلطة مركزية وتمتع بسيادة تامة على أقاليمها بالحدّ من نفوذ للشابية والقبائل .

1) مواجهة حمودة باشا للشابية والقبائل:

اتّبع حمودة باشا سياسة تقوم على تمييز المجال ووضع حد لسلطة القبيلة والطريقة، فحاول معاقبة القبائل المناوئة التي تتمتع بنفوذ كبير في أقاليم معينة، وتُدعم الحركة الاحتجاجية للطريقة الشابية، وخاصة القبائل المحاربة مثل قبيلة بني شنوف من الناحية الغربية، وقبيلة أولا سعيد المتمركزة في الجنوب الشرقي، منتهجا ضدها أسلوب القوة العسكرية والإقتصادية⁽¹⁾، وقاد حملة ضدها استمرارا لسياسة والده، وفرض عليها حصارا امتد سبع سنوات مابين (1628 إلى 1634)، رغم أن القبيلة كانت قد شاركت إلى جانب مراد باي في حربه ضدّ عبد الصمد الشابي⁽²⁾.

ومع أنّ السلطة العثمانية كانت تسعى للحدّ من نشاط القبيلة المتصاعد، إلا أنّ هناك من يرجع هذا الحصار إلى دوافع شخصية لحمودة باشا، حيث ارتبط بنشأة الباي داخل أسرة دباب أصيلة الجنوب التونسي، والسعي لرفع من مكانتها ونفوذها أمام القبائل الأخرى⁽³⁾، وأمام رفض قبيلة أولاد سعيد الإنصياع أقدم الباي على قطع نخليها حتى تستسلم مستعينا في ذلك بالقبائل المعادية لها مثل الحنانشة⁽⁴⁾.

كما استطاع أن يدعم علاقته بقبيلة طرود⁽⁵⁾، حيث نجح في الإتصال بها وإدخالها ضمن سلطته (1041هـ/1631م)، وكثرت الهدايا من الجانبين، وكان البايات يقصّون عليهم ما وقع بين

* تولى منصب الباي بعد وفاة والده سنة (1040 هـ/1631م) بمباركة يوسف باي، ولما مات يوسف باي استقل بالحكم، كانت له حروب مع القبائل، استمر في منصبه حتى وفاته سنة (1076 هـ/1666م) للتفاصيل أنظر عنه: بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 232؛ مقديش، المصدر السابق، ج 2، ص ص 99، 100.

(1) هنية، المرجع السابق، ص ص 141، 176.

(2) العدواني، المصدر السابق، ص ص 177، 178.

(3) التايب، المرجع السابق، ص 82.

(4) ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص ص 232، 234؛ كانت قبيلة الحنانشة قد تخلت عن عبد الصمد الشابي في هذه الفترة، أنظر: الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص 83.

(5) العوامر، المصدر السابق، ص 187.

العثمانيين وعرفة الشابي بالقيروان، ويقومون بتحريض القبيلة كي تستميل دريد إليهم، حتى صار رؤسائهم يتلقون التكريم والهدايا العظيمة، وأخذ الباي منهم العهد على نصرته في مواجهة الشابي⁽¹⁾، ويبدو أنّ هذا التحالف بدأ يتحقق حيث أمّده بإعانة في نفس السنة بنحو ألف رجل في معركة انتصر فيها حمودة باشا على جيش الشايبة⁽²⁾.

وكانت خسائر هذه المعركة كبيرة من الجانبين، وحسب التقديرات فقد قتل نحو مئة من سوف، واستأنفت حرب ثانية بين الطرفين في نفس السنة بالشمال الغربي التونسي انتصر فيها حمودة باشا على قوات الشابي، وأوقع بهم خسائر كبيرة وجردهم من أنصارهم، فقد عُرف هذا العام بين سكان سوف بعام المجزرة لكثرة القتل وبعام الطّمع بسبب انضمام القبائل لحمودة باشا رغبة في الغنائم، وتخلّوا عن الشايبة لعدم وفائها بمطالبهم⁽³⁾.

وكان التنافس على أشده بين الطريقة الشايبة والأتراك حول استقطاب القبائل، فحاول علي الشابي (ت 1047هـ/ 1637م)* بعد خلافة والده عبد الصمد المحافظة على ولاء القبائل المساندة، واستقطاب القبائل المعارضة لمواصلة الثورة ضد العثمانيين، فاستعاد قبيلة دريد بعد خروجها على والده، وخاض حروبا ضد قبيلة الحنانشة المنفصلة عن الشايبة⁽⁴⁾.

لكن علي الشابي فشل في تحقيق انتصارات على حمودة باشا، الذي نجح بدوره في تجريده من القبائل الحليفة، وكان للكتابات نصيب في هذا الجانب، ومنها ما عبّر عنه بن أبي الضياف بقوله: "وأوقع بالشيخ علي بن عبد الصمد الشابي وطرده وانتزع دريدا من يده، ورسم طائفة عظيمة منهم في ديوان الجند، وهم المزارقية لوقتنا هذا"⁽⁵⁾.

ويبدو أنّ طبيعة الصراع بين حمودة باشا والشايبة تحكمت فيه المصلحة الاقتصادية، وخاصة جمع الضرائب من منطقة الجريد التي كانت من نصيب الشايبة، وحسب رواية العدواني فإن: "زام

(1). العدواني المصدر السابق، ص 236، 237.

(2). نفسه، ص 237.

(3). العوامر، المصدر السابق، ص 189.

* لقب بأبي زغاية، لم تتناوله الروايات والأدبيات بالتفصيل، كانت له حروب مع مراد باي وحمودة باشا، الشابي، تاريخ الشايبة، ص 374؛ الشابي، العلاقات بين الشايبة والأتراك، ص 82.

(4). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبة، ص 80؛ الشابي، تاريخ الشايبة، ص 374.

(5). بن أبي الضياف، المصدر السابق، ج 2، ص 42.

الجريد كان بيد الشابي ولا يقع خلاص شيء إلا على يديه⁽¹⁾، حيث كانوا يجمعون تمر الجريد في شكل ضرائب إضافة إلى النقود، وقد طلب حمودة باشا من سكان الجريد الخراج في شكل نصف غلة التمر ونقود، والنصف الآخر يكون من نصيب الشايبة، وأمام رفض هذه الأخيرة لهذا الإقتراح قامت معارك بين الطرفين، قتل فيها بعض زعماء الشايبة مثل أحمد الشابي والطيب الهمام، ونجح الباشا في استخلاص الضرائب من الجريد ودخول القبائل في طاعته أمام تراجع النفوذ الشابي⁽²⁾.

ويبدو أنّ سياسة حمودة باشا المرادي عرفت نجاحاً، باستقطابه للقبائل المناهضة له بالوسائل السلمية، مع التمسك بالحل العسكري عند الإقتضاء، وجرّد الشايبة من حلفائها مثل الحنانشة التي أصبحت تشكل قبيلة مخزنية بجانب قبيلة دريد، والقضاء على تمرد قبيلة أولاد سعيد وطرود، وقد أسفرت هذه الطريقة على تدعيم علاقات السلطة بالقبائل تمهيدا لإدراجها ضمن قبائل المخزن⁽³⁾.

2) بوزيان الشابي وحمودة باشا:

تولى بوزيان الشابي* مشيخة الطريقة بعد وفاة والده علي الشابي سنة (1047هـ / 1637م)، وعرف عهده تراجعاً للطريقة الشايبة بعد فقدانها لحلفائها من القبائل، وهذا ما عبّر عنه بن أبي دينار بقوله: "وفي أيام أبي زيان خرجت أكثر رعاياه عن طاعته، ودخلوا في طاعة الترك"⁽⁴⁾. وانتقلت مساندة القبائل إلى حمودة باشا، الذي نجح في القضاء على الحركة الإحتجاجية للطريقة، ومن بين القبائل التي تحلّت عن الشابي قبيلة دريد التي انضمت للعثمانيين، بعد أن نجح حمودة باشا في استمالتهم وقلّدهم وظائف في ديوان الجند، وانخرطوا بشكل رسمي في خدمة الدولة العثمانية مقابل رواتب نقدية وعينية يتقاضونها، مشكلين مائعرف بالزمالة على حد تعبير فتحي المرزوقي⁽⁵⁾.

(1) العدواني، المصدر السابق، ص 224

(2) نفسه، ص ص 224، 226.

(3) المرزوقي، المخزن ومخزنة القبائل التونسية، ص 626.

* هو ابن علي بن عبد الصمد بن محمد بن بنور بن أحمد بن مخلوف الشابي، لم ترد ترجمته بالتفصيل ماعدا حروبه التي ذكرها العدواني ضد حمودة باشا، كانت وفاته سنة (1074هـ / 1664م)، الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبة، ص 80، العدواني المصدر السابق، ص 254 وما بعدها.

(4) ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص 184..

(5) المرزوقي، المخزن ومخزنة القبائل التونسية، ص 629.

وفي المقابل فقد بوزيان الشابي حليفا هاما بعد خلاف مع قبيلة طرود⁽¹⁾، رغم محاولته إعادتها إليه بعد أن أرسل وراءهم بعضا من رواده لمعرفة أخبارهم، وطلب منهم إعانته بعدد من الفرسان لمواجهة حمودة باشا فامتنعوا⁽²⁾، وحاول هذا الأخير استغلال الخلاف بين طرود وبوزيان الشابي، فكتب إليه يطلب منه الإنتقام من طرود فأجابته: "بمنأى عن حمايتك فأبني أعلمك بأنه لو هاجمك النَّصاري لانضمت لهم"⁽³⁾.

ويبدو أنّ فقدان الشّابية لحلفائها من القبائل قد أثر على صمودها، واستمرارية مواجهتها للأتراك، ورغم ذلك فقد واصل الشيخ بوزيان الشابي محولاته لاستعادة بعض القبائل ومنها قبيلة دريد التي قاد معركة ضدها فانتصر عليها سنة (1065 هـ/1654م)، في عين حجر قرب تمغزة، ونجح في ضمّها من جديد⁽⁴⁾.

كما دارت بين حمودة باشا المرادي والشّابية بزعامة بوزيان الشابي معارك شديدة، في عبيدة قرب الدهماني وفي السلوقية ووادي صراط قرب جريصة، وكانت بدايتها بعد مقتل والده علي الشابي من طرف صاحب إفريقية، فأعدّ بوزيان الشابي اثنا عشر ألفا من الجنود متجها إلى بلد الدخلة بالقرب من تبسة فأغار عليها واستولى على ثلاثمائة ناقه وعبدا، وثلاثون بقرة وشيء من الأسلاب⁽⁵⁾. وبعد اليوم الثالث بلغ الخبر حمودة باشا، فجمع أرباب دولته وأعلمهم ببلوغ الشابي عاصمة الدولة، فجهزوا جيشا لمواجهته واشتعلت المعركة بين الطرفين، وتمكنت قوات بوزيان الشابي والمقدّرة

(1). نفسه، ص 629.

(2). حول الحادثة يذكر علي الشابي تفاصيل منها أن مبعوث الشابي وجدهم يلعبون لعبة الخريكة فشاركهم في اللعب ونطق أحد الرواد بقوله = :

يَاطُّفُلُ يَاطُّفُلُ قُلْ لِنَاسِكُمْ تُجْمَلُ
هَاهُوَ بُوزِيَانُ طَلُّ جَابَ الحَيِّلَ وَجَابَ البِنُ
واللّي يُدَقُّه دَقَّة يَنْجِي لُو طَوَائِقَهُ بِالْكُلُ

للتفاصيل أنظر: الشابي، تاريخ الشّابية، ص 375.

(3). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشّابية، ص 80.

(4). نفسه، ص 80.

(5). العدواني، المصدر السابق، ص 255.

بأثنا عشر ألفاً من إحقاق الهزيمة بجيش حمودة باشا، وقتل منها مائة وستين فارساً واستولى على أسلحتهم وحيولهم⁽¹⁾.

ورغم محاولة حمودة باشا الثأر للهزيمة والإيقاع بجيش الشابي بعد إرسال قوات بلغت ثلاثمائة، إلا أنّها تكن أكثر عدداً وعتاداً من قوات الشابية، مما جعل أتباع الشابي يستهينون بجيش حمودة باشا حسب رواية العدواني في قوله: "وأما قومك التي بعثتها فترانا في وسطهم كالشامة البيضاء في جانب البعير الأسود"⁽²⁾.

واستعان الباي بعدها بحاكم طرابلس الذي أمده بمائتي جندي تركي نزلوا بصفاقس ومنها إلى باجة حيث أرسلهم حمودة باشا إلى ميدان المعركة، واشتد القتال بين الفريقين، وحسنت الموقعة لصالح الشابية وانهمز جيش حمودة باشا، وكانت الخسائر معتبرة حيث قتل أربعون فارساً من جيش الشابي، ومائة وأربعون من قوات حمودة باشا، وفرّ الناجون منهم⁽³⁾.

ويبدو أنّ العدواني قد تفرّد بتفاصيل الحرب بين الطرفين، ولم يحدد زمن المعركة، مكتفياً بتخليد انتصار الشابية على حمودة باشا رغم وجود بعض الروايات التي تبين تفوق حمودة باشا ونجاحه على علي الشابي وابنه بوزيان دون تحقيق أهدافه المرجوة، واستمرار أبنائه من بعده في حروبهم وتجنيد القبائل⁽⁴⁾.

وقد عبّر بن أبي دينار عن نجاح حمودة باشا في حروبه ضد الشابية، مبيّناً توجهه المساند للسلطة الحاكمة بقوله: "ولمّا مهد الرّسوم عربّ أوطانه، وجعل كل واحد منهم مشتغلاً بشأنه، والتفت إلى عظماء مشائخ العربان، مثل علي بن عبد الصمد وولده من بعده أبي زيان فشاركهم في عربانهم، وأجلاهم عن معاقلم وأوطانهم، وشنتهم في القفار وأخلى منهم الديار، وأضاف إلى رعيته وأحسن منهم وألزم الجاني بخطيئته، وركب منهم عدّة من الفرسان وجعلهم من جملة رجاله"⁽⁵⁾.

(1) نفسه، ص 256، أنظر أيضاً: الشابي، تاريخ الشابية، ص 376.

(2) العدواني، المصدر السابق، ص 257.

(3) هذا حسب الحصيلة الأولية، فقد تواصل القتال، وارتفعت الحصيلة إلى مائة وثلاثة من الخيل من قوات الشابي وخمسون

فارساً من قوات الباي، أنظر: العدواني، المصدر السابق، ص 257.

(4) الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشابية، ص 80.

(5) ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص 259.

وطبيعة النزاع بين حمودة باشا والشايبة أخذ بعدا اقتصاديا برغبة كل طرف الحصول على امتيازات وموارد الجريد، وهو ما يشير إليه العدواني في عرض حديثه عن حمودة باشا بأنه طلب من قادة الشايبة الإقتسام معهم ضريبة الجريد من المال والتمر، وأمام رفض الشايبة والقبائل التي كانت تتقاسم هذه الضريبة، قرر مباشرة الأمر بنفسه ونجح في تحقيق ذلك بعد أن خاض حروبا معها، ودخلت العديد من القبائل إلى كنفه، واستخلص الضريبة حسب تعبير بن أبي دينار بقوله: " ودخل بمحلته إلى الجريد وخلص مجباه"⁽¹⁾.

ويظهر من خلال تعبير بن أبي دينار سيطرة حمودة باشا على المنطقة وتحييزه للمجال، وإنهائه للحركة الشايبة الإحتجاجية وحليفاتها من القبائل، بعد أن كانت تمثل عنصرا هاما في تقاسم السلطة، مع التحيز الواضح للمؤلف إلى جانب السلطة العثمانية ضد الشايبة وحلفائها، ولعل هذا راجع إلى أصله الحضري، وما ميّز فترته من علاقة تضادّ بين الحضر والبدو⁽²⁾، عكس العدواني الذي كان متأثرا بالحركة الشايبة ونشاطها، وكان بدويا صوفيا مدافعا عن الطريقة ومتأثرا بالكرامات، ويقف موقفا معاديا للأتراك بما تدل عليه رواياته، واستعماله الرمز مثل حرف (ح) أو (هـ) للدلالة على حمودة، وربما كان ذلك خوفا من تعرّضه للإنتقام⁽³⁾.

ويبدو أنّ النفوذ العثماني بزعامة حمودة باشا وسيطرته على المجال الريفي أثر على نفوذ الشايبة التي عرفت تراجعاً، مع استمرارية بشكل أقل تأثيراً بعد وفاة بوزيان الشابي وحلفائه من أقربائه⁽⁴⁾، ولكن هذا الإنحصار لم يكن نهائياً بل كان ظرفياً أمام النجاح الذي حققه حمودة باشا في إدماج العريان لطاعته⁽⁵⁾.

ج) دور الشايبة في الحرب الأهلية التونسية الأولى (1675م-1686م) :

عرفت تونس أوضاعا سياسية صعبة نتيجة الصراع حول السلطة بين الأخوين علي باي ومحمد باي* بعد وفاة والدهم مراد الثاني سنة (1086هـ / 1675م)، ويرجع ذلك إلى عدم اتّفاقهم

(1) نفسه، ص 263.

(2) هنية، المرجع السابق، ص 134.

(3) العدواني، المصدر السابق، ص 23.

(4) الشابي، تاريخ الشايبة، ص 377.

(5) . يذكر ابن أبي دينار ومقديش بأن حمودة باشا أطاعه جميع العريان في جميع الأوطان، ونظمهم في سلك جبايته، أنظر: بن

أبي دينار، المصدر السابق، ص 232؛ مقديش، المصدر السابق، ج 2 ص 100.

حول اختيار الوريث للحكم، واتسعت رقعة النزاع بانخراط القوى المحلية من القبائل إلى الطرفين، مما تسبب في تعقّد الأوضاع السياسية واندلاع حروب الخلافة المرادية في كامل الأيالة⁽¹⁾.

ويبدو أنّ الشايبية ساهموا في هذا الصراع، حيث حاول شيخها الشيخ أحمد الصغير* الذي تولى المشيخة سنة (1047هـ / 1637م)⁽²⁾ الاستفادة من الوضع لاستعادة ما فقدته الطريقة من مكانة سياسية، واسترجاع مواردها الإقتصادية الممثلة في العادة التي كان يدفعها لها الأتباع، وخاصة من قبيلة الحنانشة حليفها الأولى التي كانت تتمتع بنفوذ واسع في عهد حمودة باشا.

وقد استند الصراع الدائر حول السلطة بين الأخوين على القاعدة القبلية التي انقسمت بدورها بين الطرفين المتنازعين، حيث انضم فرع من الحنانشة إلى الباي علي لما يربطها به من علاقة مصاهرة، باعتبار أنّ الباي علي متزوج من ابنة الشيخ سلطان الحناشي⁽³⁾، إضافة إلى قبيلة أولاد سعيد ودرديد⁽⁴⁾.

أمّا الشايبية بقيادة أولاد بوزيان وبمساعدة بعض أفراد قبيلة الحنانشة انضموا لمحمد باي، كما وجد هذا الباي دعماً من حكومة الدايات بالجزائر، وخاصة الداوي شعبان باشا (1082هـ / 1671م - 1106هـ / 1695م) الذي كانت حكومته تتدخل في شؤون تونس⁽⁵⁾.

وكان العامل المادي هو المحدّد الأساسي في استقطاب الأنصار وانضمام القبائل، فالقبائل المتنافسة اختارت الإنضمام للباي الذي يمكن أن يُجزل العطاء لها ويعفيها من دفع الضرائب⁽¹⁾، وهو

* محمد باي هو الإبن الأكبر لمراد باي وعلي باي هو الإبن الأصغر ولما توفي والده سنة (1086هـ / 1675م) كان قائداً للمحلة، وعلي حاضر الوفاة، فاتفق أهل الحل والعقد على تولية الأخوين، وسيروا لهم خلع سلطانية وأوامر تشريفية، ولكن الخلاف حول تولي الحكم بينهما أدى إلى حرب أهلية: للتفاصيل أنظر: ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص 260. وما بعدها؛ مقديش

المصدر السابق، ج 2، ص ص 106-107

⁽¹⁾. التايب، المرجع السابق، ص 85.

* هو بن علي بن مسعود الشايبى خامس حفيد لابن مخلوف، وعاشر شيخ للطريقة الشايبية، تولى مشيخة بيت الشريعة في السنة المذكورة واستمرّ في نشاطه الدعوي كما اشترك في تأليف مبسطة منها كتابه "مفيد الفقير في الفقه"، واستمرّ في نشاطه السياسي بدعمه لمحمد باي حتى وفاته سنة (1103هـ / 1696م) أنظر عنه: الشايبى، تاريخ الشايبية، ص 379.

⁽²⁾. نفسه، ص 379.

⁽³⁾. هنية، المرجع السابق، ص 150.

⁽⁴⁾. بن أبي دينار، المصدر السابق، ص 258.

⁽⁵⁾. أبو القاسم سعد الله، من أخبار شعبان باشا داي الجزائر، 1695، مجلة التاريخ، المركز الوطني للدراسات التاريخية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1985، ص 108.

ماشكل فرصة مناسبة للقبائل بهدف استرداد ما فقدته من نفوذ اقتصادي في التراب التونسي، ومن بينها الحنانشة وكذا الشابية التي كانت ترغب في استعادة مكانتها والحفاظ على فوائد الزيارات التي يقدمها لها الأتباع⁽²⁾.

واستعدادا للحرب تمّ استقطاب الطرفين للقبائل وتجنيدهما، ووقعت المعركة بواد تاسة سنة (1088هـ/1677م) بالقرب من القيروان انهزم فيها محمد باي والشابية وقتل فيها شيخ الحنانشة سلطان، وقد عبّر بن أبي دينار عن هذه الواقعة عند تحدّثه عن علي باي بقوله: "وكانت له واقعة أخرى مع جموع أخيه كابن الحاج شيخ الحنانشة وأولاد أبي زيان - الشابي - لأنهم دهموا عليه الجموع فطعن ومات ووقعت في عسكر أبي الحسن (علي باي) رجّة لولا لطف الله به وثبات جأشه فبات على احتراس، ومن الغد اشتدّت الحرب واشتبكت وزاد الخطب، وصبر الفريقان صبيرا لم يكن قبل ذلك اليوم، ومات خلق كثير ووقعت الهزيمة على أولاد أبي زيان الشابي ومن معهم، وغنم من أموالهم شيء كثير، وملئت أيدي الأعراب ومن سواهم من الإبل والمتاع، وكانت بمكان يقال له واد تاسة، وعدّت من الوقائع التي يضرب بها المثل"⁽³⁾.

ويبدو أن آثار هذه الواقعة كانت كبيرة، بما تركته من انقسام داخلي في تونس، وانهازم الشابية التي حاولت كسب تأييد السلطة واسترجاع المكانة المفقودة، ومهما كان لهذا الانقسام من نتائج غير أنّ الهدف كان لجلب عدد كبير من المناصرين والأتباع⁽⁴⁾.

وبعد فترة زمنية من الصراع بمقتل علي باي بدأت موازين القوى تميل إلى محمد باي الذي نجح في استمالة عمّه إلى جانبه وانفرد بالحكم من (1686 إلى 1694م)، وأصبح يُلقب بالباشا، مما جعل القبائل تلتفت حوله وتنفصل عن علي باي، كما واصل الشابية تأييدهم للباي محمد وتراجع نشاطهم الحربي بعد استتباب الأمر للباي المذكور⁽⁵⁾.

(1). المرزوقي، المخزن ومخزنة القبائل التونسية، ص 629.

(2). سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، ص 277.

(3). ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص 263.

(4). جميلة معاشي، الأسر المحلية الحاكمة ببايليك الشرق الجزائري من القرن 10هـ/16م إلى القرن 13هـ/19م، دراسة اجتماعية سياسية، ماجستير في التاريخ الحديث، جامعة قسنطينة، 1992، ص 261.

(5). الشابي، العلاقات بين الشابية والأتراك، ص 84.

لكن تدخل الحكام الجزائريين في شؤون تونس جعلهم يسعون إلى إبعاد محمد باي وتعويضه بصهره وخليفته محمد بن شكر الذي فرّ إلى الجزائر منذ سنة (1089هـ / 1687م)، وأسندوا له السلطة له بتدخل من شعبان داي الجزائر الذي حاول أن يحافظ على الحكم العثماني بالأيتالة التونسية⁽¹⁾.

(د) التعاون بين الشايبية ومحمد باي :

ساهم الدعم الذي قدمته الشايبية لمحمد باي في حربه ضد أخيه في تدعيم التعاون بين الطرفين، وتوطّدت أكثر عندما اهتم زعماءها بالبالي أثناء انتقاله إلى الصحراء بإقليم الزّاب واختفائه بينهم، ومبالغتهم في إكرامه مع تجنيد القبائل الموالية لهم لدعم الباي، ومنها قبيلة طرود⁽²⁾. ولما استقر الأمر للباي محمد آثر الشايبية بمحبته وإكرامه، وأدناهم إليه كمكافأة لهم على دعمه، واعتبرهم ممثلين له في الصحراء بمنطقة الجريد، كما ساهم هذا التحالف في تعزيز التقارب بين الشايبية والسلطة المرادية⁽³⁾.

وقد اعتمد الباي على شينخي بيتي الشريعة في تلك الفترة وهما الشيخ أحمد الصغير، وبعده الشيخ أبو عبد الله محمد بن جدوا*، وتوثقت صلتهم بالبالي بعد أن قام الشيخ بإيوائه ببيت الشريعة أثناء فراره من القيروان سنة (1105هـ / 1694م)، وبعد أن أغلقت الأبواب دونه لجأ إلى الزّاب بالقرب من تمغزة، وبقي هناك وقتاً إلى أن استطاع تجنيد القبائل والعودة إلى الحكم بالقيروان بعد معركة طويلة⁽⁴⁾.

ولعل الدور الذي قامت به الطريقة الشايبية في الحرب المذكورة وتأبيدها له هو الذي جعل الباي محمد يمنحها مكاسب مادية مكافأة لها على نشاطها الحربي، وتوثقت الصلات أكثر عندما

(1). عيسى لظفي، مدخل الى مميزات الذهنية المغاربية، ص 57.

(2). نفسه، ص 73.

(3). الشايي، العلاقات بين الشايبية والأتراك، ص ص 84-85؛ الشايي، تاريخ الشايبية، ص 379.

*تولى مشيخة الطريقة بين (1103هـ / 1691م) و (1123هـ / 1711م)، وأشرف على بيت الشريعة بعد والده أحمد الصغير

، ويعتبر الشيخ الحادي عشر للطريقة، كانت تربطه علاقة ودّ بمحمد باي، أنظر: الشايي، تاريخ الشايبية، ص 379

(4). نفسه، ص 379.

أحبس الباي محمد عليهم أوقافا منها هنشير قرابة الدهماني، وحنة نخيل بلماري بحامة الجريد، وواحة نخيل كلما هو في توزر⁽¹⁾.

ومن هنا أثر الشايبة الإنزواء بتوزر، وتراجع دورهم الحربي وأصبحت تجمعهم علاقات طيبة بالسلطة التونسية، وانصبّ اهتمامهم على التعليم⁽²⁾، ونشطت مؤسساتهم الدينية وخاصة بيت الشريعة التي تدعمت بأوقاف وحبوس من الباشا محمد باي .

كما ساهم النشاط الدعوي في استعانة الحكام بهم في مهادنة القبائل، ومنها الرواية التي يذكرها علي الشابي نقلا عن مؤلف الأنوار السنّية: بأنّ الصادق باي استعان بالشيخ سعيد بن عمار الشابي شيخ بيت الشريعة في كبح جماح قبيلة أولاد عبد الكريم من الهمامة سنة (1288هـ/1871م)، ونجح في طمأنة القبيلة وإعادتها إلى صوابها، نظرا لوجهته وتأثيره الديني، فحاولت السلطة العثمانية مكافأته بهذا الصنيع بتخصيص أوقاف لبيت الشريعة⁽³⁾.

ويبدو أنّ الشايبة أنهكتها الحروب ضد السلطة العثمانية، إضافة إلى تفرّق القبائل التي كانت تنتمي إليها خاصة بعد التغيرات التي كانت تعرفها مشيخة الطريقة، وتراجع دورهم في الحفاظ على استمرارية العمل الثوري، مما جعلها تختار النهج الدعوي عن طريق بيت الشريعة، وحرّص شيوخها على جمع الضرائب، كما توضحه إحدى الرسائل التي وجهها أحمد بن عمار الشابي شيخ بيت الشريعة بالجريد إلى فرحات آغا الكاف (المؤرخة في 11 جمادى الأولى 1280 هـ/24 أكتوبر 1863م) والتي بيّن فيها ملازمتهم الدعاء الصالح للحاكم عقب كل درس وصلاة، ومبرزا له بأنّ بعضا من أتباع الشايبة امتنعوا عن دفع الإعانة مطالباً بتدخل آغا الكاف لحلّ المسألة⁽⁴⁾.

(1) نفسه، ص380، عن نص الوقف كاملا أنظر الملاحق ، ص ص 266 - 267.

(2) خريف، المصدر السابق، ص27.

(3) الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبة، ص80.

(4) البرشوش، ربيع العربان، ص65.

الفصل الخامس



علاقات الشابية بالفقهاء والزوايا الصوفية

✓ أولاً : علاقة الشابية بالفقهاء

✓ ثانيا : علاقة الشابية بالزوايا الصوفية

- (أ) علاقة الشابية بالزاوية الغريانية
(ب) علاقة الشابية بالزاوية القشاشية
(ج) علاقة الشابية بخنقة سيدي ناجي (أولاد بناصر)
(د) تنافس الشابية مع زوايا الجريد والجنوب الشرقي
الجزائري

تعددت علاقات الطريقة الشايبة مع أطراف فاعلة في المنطقة، فلم تقتصر على علاقتها الحربية ضد السلطة الحاكمة فقط، بل كانت لها اتصالات من قريب أو من بعيد بالفقهاء والزوايا والطرق الأخرى التي كانت تنشط إلى جانبها في تلك الفترة، والتساؤل المطروح كيف كانت علاقة الفقهاء بالشايبة؟ وهل كانت علاقتها بالزوايا تنافسة أم عدائية؟ وما أثر ذلك على مسار الطريقة ومستقبلها؟

أولا : علاقة الشايبة بالفقهاء:

تتميز العلاقة بين الفقهاء والمتصوفة في معظم الأحوال بخلاف ذو طابع عقائدي، نظرا للإختلاف المطروح بين الطائفتين في العلم الظاهر والباطن، فأنصار الشريعة يمثلهم الفقهاء، وأنصار الحقيقة يمثلهم المتصوفة، إضافة إلى الممارسة الدينية وما ارتبط بها من عادات وعبادات⁽¹⁾.

ورغم أن الخلاف في أصله عقائدي إلا أن التنافس على مستوى الوظيفة الإجتماعية، وكسب الأتباع قد أثر على العلاقة بين الفئتين، فأصبح التصوف في الحواضر يشكّل بديلا لإسلام الفقهاء الذي يتميز بالتشدد، بينما التصوف في البوادي يقوم مقامه، ففي الحالة الأولى يبحث الصوفية عما لا يوجد عند الفقهاء من الإشباع الروحي الكامل، وفي الحالة الثانية يتبع الصلحاء لأنّ التصور الحرفي الذي يحمله فقهاء المدن غير قابل للتطبيق⁽²⁾.

وكثيرا ماتعرض المتصوفة إلى نقد لاذع من طرف الفقهاء ونجحوا في إزاحتهم من الميدان، فكيف كانت علاقة شيوخ الشايبة بالفقهاء؟

أ) الخلاف بينها وبين فقهاء القيروان :

اكتست سلطة الفقهاء بإفريقية والمغرب الإسلامي أهمية خاصة بصفتها صاحبة مشروعية، ويعود إليها النظر في مختلف المسائل التي تمتّ إلى الحياة الدينية والإجتماعية بصلة، ومنها ماتعلق بالمسائل الصوفية، وإصدار الأحكام حول تصرفات المتصوفة وسلوكاتهم⁽³⁾.

وفي هذا الجانب نجد بأنّ بعض الفقهاء عارضوا التصوف واعتبروه متعلق بالباطن، وانتقدوا دعائه وأتباعه، والبعض الآخر يرى بأنّ الفقه والتصوف متكاملان، حيث عرفت القيروان فقهاء

(1). العامري، الولاية والمجتمع، ص428.

(2). برنست كلنير، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، ضمن كتاب الأنتروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1988، ص44.

(3). العامري، الولاية والمجتمع، ص451.

صوفيين كانوا يمتنون مناصب شرعية للتدريس، كما كان انتشار التصوف في إفريقية يميّز الحياة العامة، حيث كان شائعا لدى الطبقات الإجتماعية ومتناسقا في عمومها مع الحركة العلمية المؤسسة على الشريعة، فقد اشتهرت القيروان بهذا النمط من الصوفية الذين جمعوا بين الفقه والتصوف⁽¹⁾.

ولعل أهم ما يميّز الطريقة الشايبة منذ نشأتها دعوتها للفقه وعلم الشريعة، فقد أكد على ذلك شيخ الطريقة أحمد بن مخلوف فيما تضمنته رسائله، أو فيما تناولته المؤلفات التي تطرقت لسيرته حيث جاء في الفتح المنير: "فالمطلوب أن يكون الصوفي فقيها ليجتمع عنده الظاهر والباطن، فيكون في غاية الكمال لأنّ أكابر الأولياء كلهم كذلك"⁽²⁾.

وتتضمن المبادئ الصوفية التي طرحها بن مخلوف الشايبي جوانب متعددة شملت موضوع الشريعة والحقيقة، كما حملت اختلافا وتميُّزا عن الخطاب الصوفي التقليدي في إفريقية، وفتحت مجالا للمعارضة والإستنكار من طرف فقهاء القيروان⁽³⁾.

كما أنّ العديد من المسائل قد أدّت إلى حدوث تجاذبات بين شيوخ الطريقة وبعض الفقهاء، وخاصة فيما تعلق بالجانب الباطني، ومسائل عديدة حاول مؤلف "الفتح المنير" الرد عليها، واعتبر كل من تجرأ على نقدهم من الفقهاء في أمر نشر علوم التوحيد بين جموع العامة "قطاع الطريق" يحولون بين الخلق ومنفعتهم الأخروية، لأنهم يطلبون معرفة الحق بالرجال لا معرفة الرجال بالحق⁽⁴⁾.

وقد حاول شيوخ الشايبة الدفاع عن طروحاتهم ومواجهة الفقهاء حيث اعتبروا كل من يتكلم في هذه المسائل وينتقدها قد انطفأت بصيرته، وليس له اطلاع على هذه الأسرار وعلوم الوجد والذوق "ويواصل ب: "إنّ قول القائلين بعدم تعليم العوام علم التوحيد وبراهينه الواضحة والخفيّة بيّن الفساد، لأنّ الأخذ بما ذهبوا إليه يؤدي إلى عدم القول بوجوب تعليمهم فروع الدين من صلاة وزكاة وصيام، مع العلم بأنّ العمل بهذه الفروع يتبعه صحة الإيمان وإصابة قدر أدنى من البرهان"⁽⁵⁾.

(1). هناك العديد من الذين ذكّرتهم كتب المناقب والتراجم، من الشخصيات الروحية القيروانية حسب أجيالها الزمنية وفق ما يقتضيه فن الطبقات، مثل كتاب معالم الإيمان للدباغ، للتفاصيل راجع: عبد الرحمان الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تكميل أبي القاسم بن ناجي، ج4، تحقيق محمد المجدوب وعبد العزيز المجدوب، ط2، المكتبة العتيقة، تونس، 1303هـ/1886م، ص89 وما بعدها.

(2). الشايبي، أحمد بن مخلوف، ص88. نقلا عن الفتح المنير، ص124.

(3). لطفي عيسى، مغرب المتصوفة، ص329.

(4). الشايبي، معرفة الشايبي، ص86.

(5). نفسه، ص84.

وإذا تتبعنا مسار الطريقة فيما تركته كتب المناقب والأدبيات التاريخية من اهتمام شيخ الطريقة بالفقه، فإننا نعتبر مؤسس الطريقة الشيخ أحمد بن مخلوف وابنه الشيخ عرفة، ومحمد بن مسعود من فقهاء الطريقة ورؤاها في عهدهم، غير أنّ المتغيّرات الظرفية وطموحات الطريقة السياسية وحروبها قد أملت على الطريقة أن يتولى مشيختها شيخ يفتقرون إلى الفكر الديني، ويعتبرون قادة حريين⁽¹⁾. وقد واجه شيخو الشايبة معرّضة وإنكارا من الفقهاء على ما تناولوه من أفكار وطروحات، وما بدر من بعضهم كالجذب والإغراق في المعرفة⁽²⁾، وما مثله من المخالفة للشريعة، حيث اعتبرهم البعض أشدّ من الوهيبية الإباضية على حدّ تعبير علي الشابي⁽³⁾. ومما تضمنه إنكار فقهاء القيروان على أحمد بن مخلوف عندما شكوا إلى السلطان الحفصي أبي عمرو عثمان تفسير ابن مخلوف لبيتين تناول فيهما قائلهما معنى صوفيا يشتمل على الحقيقة المحمدية التي تعني النور المحمدي الذي يستمد منه الأنبياء هداهم والأولياء عرفانهم، والبيتان هم من أقوال الصوفية :

رَحِيمٌ بَيْنَ رَحْمَانَيْنِ كَنَّهُرٍ بَيْنَ بُسْتَانَيْنِ
فَقُلْ لِلْعَالَمِ النِّحْرِي أَيْنَ السَّرُّ فِي هَدَيْنِ⁽⁴⁾

(1). مثل الشيخ محمد بن أبي الطيب، والشيخ عبد الصمد الشابي، مونشيكور: المصدر السابق، ص 146.

(2). الشابي، أحمد بن مخلوف، ص 40.

(3). نفسه، ص ص 49، 50.

(4). الشابي، تاريخ الشايبة، ص 349، نقلا عن علوان الحموي، مجلى الحزن عن المحزون في مناقب الشيخ علي بن

ميمون، مخطوط دارا لكتب المصرية 147، مجاميع م، (ورقة 9 أ- 117 ب)

وقد وردت الأبيات بصيغة أخرى : رحيم بين رحمانين كنهر بين بستانين

وتلميذ جـــــديد بين أستاذين

فقل للحاذق النحرير، إنّ السرّ في هذين

وقد فسرت تفسيراً صوفياً على أنّ الرحيم بكونه بين الرحمانية المطلقة الذاتية وبين الرحمانية الأحاطية الصفاتية، في نهر ينشئ بقوته

الذاتية كمال ظهور الجمع المعبر عنها بالبساتين، وهو كتلميذ يستدعي منهما بألسنة مافي القابلية الأولى، مدد الوجود جلاء

واستجلاء، ليتحقق بذلك من فاتحته المقول عليه " كنت نبيا : "ومن خاتمة المقول عليها "لاني بعدي : " حظ عموم الكون من

الوجود : عمر الحسني، منتديات روض الرياحين، ربحانة التصوف الإسلامي، الرابط الإلكتروني : cb.rayaheen.net

showthread.php?tid=26723/ تاريخ التصفح : 2015/07/14.

وقد ربط الصوفية تفسير البيتين بقوله تعالى: "وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ"⁽¹⁾، وفي معناها أنّ المتقين + الذين كتب الله عليهم الرحمة هم أهل القبلة الحقيقية⁽²⁾، واستنكر فقهاء القيروان تفسير بن مخلوف للبيتين وما ينطوي على نُبو لا يمكن السكوت عنه، فجيء بابن مخلوف إلى السلطان وتكلم في ذلك، ولم تتناول الروايات الإجابة التفصيلية عن هذه المسألة ماعدا طلب أحمد بن مخلوف من السلطان العدل بين الناس⁽³⁾.

ويبدو أنّ التوجه الصوفي وما تعلق به من طروحات تختص بالجانب الباطني الفلسفي قد عبّر عنها في رسائله التي تمثل شهادة حيّة على مذهبه الصوفي ونظريته في المعرفة والوجود والمحبة، وغيرها من الطروحات التي أثارت حفيظة الفقهاء واعتبروها مخالفة للدين ومنافية لتعاليمه، وهي التي جعلت الفقهاء يتهمونه بالقول بالحلول، حيث لجأ إلى قاضي الجماعة الرّصاع واثنين من كبار الحضرة وهم القسنطيني والبيدموري طلبا للإجازة ورفع التهمة عنه⁽⁴⁾.

ورغم ذلك فقد حاول الشيخ أحمد بن مخلوف الشايبي التّكتم على فكره، ولم يعلن عن جميع آرائه، خاصة في الرسائل التي وجهها لطلب الإجازة من الشيخ الرّصاع⁽⁵⁾ محاولا تبرئة ذمته في القول بالحلول في عبارته: "جلّ ربنا عن الإتصال والإنفصال والحلول"⁽⁶⁾، ونفى عنه تهمة التجسيم بقوله: "ربنا منزّه عن التجسيم والتكليف"⁽⁷⁾.

كما حاول ابن مخلوف أن يُبرّر موقفه وأن يدافع عن آرائه وأفكاره وما تضمّنّه نهجه الصوفي⁽⁸⁾، فيما تدل عليه رسائله حيث يرى بأنّ الفقيه: "..يوّد أن يكون النّاس كلهم فقهاء، ولا يكون إلّا ما أراد الله بقوله: "..كم من جاهل ولد فقيها وكم من عالم ولد سفيها"، وقد تكلف

(1). سورة الأعراف، الآية 156.

(2). بدر الدين يوسف دفع الله السيتم، في طريق غير مطروق، د، ت، ن، ص 88.

(3). الشايبي، تاريخ الشايبة، ص 349.

(4). العامري، الولاية والمجتمع، ص 450؛ الشايبي، أحمد بن مخلوف، ص 48.

(5). عن مضمون الرسائل أنظر: ابن ميمون، المخطوط السابق، ص 21.

(6). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 110-111.

(7). نفسه، ص 110.

(8). العامري، التصوف بإفريقية، ص 198.

التباسي بالمناظرات والمجادلات دفاعا عن اتجاه شيخه، وواجه على حدّ تعبيره "الفقهاء وأهل التكبير والرياسة"⁽¹⁾.

وعرفت هذه العداوة والمنافسة تطورا في عهد عرفة الشايبي بعد أن قام العديد من العلماء بتحريض السلطان الحفصي ضده، وعمدوا إلى مناظرته للنيل منه وأنكروا عليه تعليمه التوحيد للقبائل حيث قالوا: "إنّ عرفة يعلمّ التوحيد لرعاة البقر"⁽²⁾.

ويبدو أنّ أثر الصراع بين الفقهاء وعرفة الشايبي جعله يسعى لإيضاح الفرق بينهم وبين المتصوفة بقوله: "... يا فقهاء أنتم قريتم، والفقير بعينه تحقق، واش من توهم كيف من نظر وصدق، يا فقهاء أنتم قريتم في لوحات من عود، ونحن قرأنا في لوح اسم المعبود، جانا بعيد من بعيد بشيء مشهود.."⁽³⁾.

وكان تأثير الفقهاء واضحا على السّلطة الحاكمة بالقيروان بتحريضها ضد شيوخ الشايبية وخاصة عرفة الشايبي، فقد نجح محمد التونسي بماتميّز به من تفقه في علوم الظاهر ومكانته عند السلطان في إثارة هذا الأخير ضد عرفة الشايبي بعد دعوته إلى تونس لمناظرته والزّجّ به في السجن مدة تسعة أشهر⁽⁴⁾.

وهذا النموذج من الصراع بين المتصوفة والفقهاء نجده يتكرر في مراحل مختلفة من تاريخ تونس والجزائر، مثل ما حدث مع مؤسس الطريقة الرحمانية محمد بن عبد الرحمان الأزهري (ت 1208هـ/1793م)* أثناء بداية دعوته بمنطقة القبائل، حيث ناصبه العداة العديد من المرابطين

(1). بن ميمون، المخطوط السابق، ص 21.

(2). الشايبي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبية، ص 69.

(3). الشايبي، عرفة الشايبي، ص 160-165.

(4). وحسب الرواية المقتبسة من الفتح المنير فإنّ الأمير اقتنع بإطلاق سراح عرفة الشايبي بعد أن تأكّد أنّ شفاءه رهن إطلاق سراحه، مونشيكور، المصدر السابق، ص 58، 59، نقلا عن الفتح المنير، ص 104-106.

* يعرف بالجزيري تلقى تعليمه في زاوية الصديق أعراب في آيت إيراثن، والجزائر العاصمة، وفي سنة (1152هـ/1739م) توجه إلى المشرق لأداء فريضة الحج، وفي عودته استقر بجامع الأزهر فترة طويلة مترددا على عدد من الشيوخ أمثال الشيخ محمد بن سالم الحفناوي الذي لقنه مبادئ الطريقة الخلوتية، وعلى إثر عودته إلى الجزائر في عام (1183هـ/1769م) قام بنشر تعاليم ومبادئ الطريقة الرحمانية الخلوتية أنظر عنه: مصطفى بن عبد الرحمان بن أحمد بن حمودة بن مامش، (باش تارزي القسنطيني)، رسالة المنح الربانية في بيان المنظومة الرحمانية، مخطوط بخزانة المخطوطات، المكتبة الموهوبية بجاية، الجزائر، ص 9-10؛ محمد زاهد الكوثري، البحوث السنينة عن بعض رجال أسانيد الطريقة الخلوتية، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 2004، ص 22؛ التفتازاني، المرجع السابق، ص 245؛ أيضا: سعد الله، المرجع السابق، ج 1، ص 506-507.

والعلماء بالمنطقة واتهموه بالإلحاد، محاولين تأليب السلطنة العثمانية والعلماء ضده، واستطاعوا أن يرغموه على المثول أمام المجلس العلمي لمناقشة آرائه واستصدار فتوى ضده، وإرغامه على العدول عن أفكاره وتوقيف نشاطه الصوفي⁽¹⁾، رغم أنّ المجلس في الأخير تراجع وبرّاه خوفاً من أتباعه، رغم تخوف الأتراك من دعوته التي قد تحمل بعداً وطنياً .

ويبدو أنّ هذا النوع من الخلاف كان له تأثير في موقف السلطة الحاكمة التي انسأقت في العديد من المواقف إلى الفقهاء خاصة فيما تمّ اتخاذه من قرارات مرتبطة بتوجهاتها وانتماءاتها، وأوما يُشكل خطراً على استقرارها، وتخوفها من الحركات الصوفية التي قد تحمل بعداً وطنياً بعد أن أصبحت قوة سياسية⁽²⁾، وهذا ما عملوا على محارته طيلة حكمهم⁽³⁾ باتخاذ إجراءات ردعية كالنفي والإبعاد عن مركز السلطة حتى لا يهدد تواجدها⁽⁴⁾، وهذا ما حدث مع عرفة الشابي الذي شكل تهديداً سياسياً للدولة الحفصية فتعرض للسجن، وبعد إطلاق سراحه نجح في تجنيد الأتباع وتأسيس الإمارة الشايبة بالقيروان.

ب) موقف فقهاء قسنطينة من الشايبة :

لم يختلف بعض فقهاء قسنطينة عن فقهاء القيروان في مُنابذة الطريقة الشايبة العداً واستنكروا طروحاتها وأفكارها، ولم يقبلوا بتعاليمها التي شملت المجال الظاهري والباطني خاصة وأنّ شيوخ الطريقة كانوا قد تعرضوا لحملة مشابهة من طرف فقهاء القيروان .

ونتيجة لانتشار الطريقة وتعدد أتباعها واهتمامهم بتطبيق تعاليمها، فإنّ فقهاء قسنطينة أنكروا عليهم تصوفهم وما ميّزه من تعاليم جديدة، ويرجع علي الشابي هذا الموقف على أنّه موقف طبيعي

(1). Rinn, op cit , p 454؛ كان يرأس المجلس العلمي الحاج محمد بن علي الأمين وبحضور الداي محمد عثمان باشا أنظر

: أيضا: Robin ,(Nil) ,Joseph ,Lagrande **Kabylie sous le régime Turc** ,Ed

,Bouchene .Alger ,1986,p 23.

(2). محمد مكحلي ، الطُرقية في الجزائر خلال العهد العثماني ، (1707-1827م) ، المجلة التاريخية المغربية ، العدد 114 ، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات ، زغوان ، تونس ، جانفي ، 2004 ، ص 94.

(3). Rinn, op ,cit , p 454.

(4). Saidouni.Nacer-eddine,L'Algérois rural à la fin de l'époque ottomane (1791-1830),Der-El-Gherb-El-Islami, Beyrouth, 2001, p397.

نظرا لما حققته الطريقة الشايبة من نجاح في المنطقة، وخاصة باستقطابها للقبائل المتمركزة بها (الحنانشة، والنبائل والحراكنة والذواودة ودريد وبنو بربار والنمامشة) وماتج عنه من تطور موارد الطريقة⁽¹⁾. ولعل هذا الرأي له ما يوافقه من طرح، حيث يرجع العيد مسعود بأنّ الخلاف بين الفقهاء والمتصوفة في الفترة العثمانية: "قد أملت المصالح المالية والمنزلة الإجتماعية، فرجال الطُرق يتمتعون بمكانة كبيرة، ولهم مهابة لدى الجماهير الجاهلة التي تؤمن بالخرافة، في حين أنّ المفاتي والأئمة ليس لهم نفوذ الطرق.." (2).

ومن بين الفقهاء الذين حاولوا أن يتصدّوا للمدّ الصوفي الشايبي الشيخ الفقيه عمر بن محمد الكماد القسنطيني (ت 960هـ/1552م) والمعروف بالوزان مؤلف كتاب (الرد على الشايبة: المرابط عرفة وصحبه)⁽³⁾، ورغم أنّ الكتاب يعتبر في حكم المفقود، ولا يمكن الجزم بما يحتويه مضمونه إلا أنّ التمبكتي ذكر بأنّ مؤلفه قد مدّ فيه النفس فيما يعلمه من أحوال التصوف، ومن خلال عنوانه فقد يكون للكماد رأي وردود على الشايبة وشيخها عرفة الشايبي وأتباعه في مسائل متعلقة بنهج الطريقة الصوفي، وما يقابلها من أحكام فقهية، ويبرز فيه الخلاف الموجود منذ زمن بين الفقهاء ورجال التصوف⁽⁴⁾.

وحسب عنوان الكتاب فإنّ أثر الشايبة كان كبيرا في عهد عرفة الشايبي، وكان لأتباعه دور في انتشار الطريقة بإقليم قسنطينة، بما تضمنته من طروحات دينية وطموحات سياسية، كما يرجع ذلك إلى مكانة عرفة الشايبي الذي استطاع أن يُحكم صياغة هذه الطريقة ويحدّد ملامحها القاطعة بدعم من القبائل، وينجح من خلال نشاطه السياسي والعسكري في فرض مكانة للطريقة، ومنافستها للطرق الأخرى كالشاذلية والقادرية، عن طريق النشاط النضالي خلال القرن العاشر⁽⁵⁾.

(1). الشايبي، عرفة الشايبي، ص 95.

(2). العيد مسعود، المرابطون والطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سيرتا، العدد 10، السنة السادسة، معهد العلوم الإجتماعية والإنسانية، جامعة قسنطينة، 1988، ص 15.

(3). التنبكتي، المصدر السابق، ص 308، ويذكر (Vayssettes) أنه كان يمثل شيخ الجماعة بقسنطينة، وعرضت عليه

خطة القضاء سنة (948هـ / 1541) من طرف الأتراك ورفضها، للتفاصيل راجع: Vayssettes, op,cit,p.280.

(4). الشايبي، عرفة الشايبي، ص 95.

(5). نفسه، ص 60.

وقد يرجع إصدار هذا الكتاب لإيعاز من السلطنة التركية، وذلك بسبب المكانة التي كان يحتلها عمر الوزان عند الأتراك، فقد أسقط عن زروق ضريبة الدخول إلى قسنطينة احتراماً له⁽¹⁾، حيث عرضت عليه خطة القضاء من طرف حسن آغا*، وإعتذار هذا الأخير عن تولي المنصب مقترحاً عليهم عالماً آخر من علماء قسنطينة هو قاسم الفكون (ت 965هـ / 1558م) جدّ عبد الكريم الفكون⁽²⁾.

وفي هذا الجانب نحا الشيخ عبد الكريم الفكون منحى شيخه عمر الوزان في كتابه منشور الهداية، حيث تناول بعض المتصوفة الذين وصفهم بمدعي الولاية، وتطرق إلى شخصية صوفية تنتسب إلى الطريقة الشايبة ممثلة في الشيخ علي العابد الشابي الذي كان له دور بارز في المنطقة وكان له تأثير على الأتباع ما بين قسنطينة وبلاد العناب في قبيلة تعرف بجندل⁽³⁾.

ولعل تكوين الفكون الصوفي والفقهي، وإطّاعه على علوم مختلفة جعله يختار التوجه الفقهي الظاهري والتصوف الحقيقي، ويستنكر التصوف الشعبي القائم على الشعوذة والتصوف مثل ما كان يقوم به أمثال علي الشابي من سلوكات صوفية⁽⁴⁾.

وهذا النموذج يبرز أيضاً التحول الذي عرفته الشايبة بعد وفاة شيوخها الأوائل الذين كانوا من الفقهاء بداية من الشيخ المؤسس وابنه عرفة، خاصة وأنّ المتأخرين منهم لم يعطوا اهتماماً للعلوم وبعضهم تفرغ للعمل العسكري بهدف استرجاع مجد الشايبة، إذا ما استثنينا محمد المسعود الشابي وابنه علي الذين كانا من فقهاء الطريقة، وعلمائها والدور الذي قاما به في نشر مبادئ الدين الإسلامي والتراث الصوفي للشايبة⁽⁵⁾.

* باشا الجزائر حكم ما بين سنة (1533-1544) في عهده سيطر خير الدين على تونس وأسقط دولة الحفصيين، كما عرف عهده احتلال الإسبان لتونس سنة 1535، وعنابة في 1536، توفي سنة 1544 وخلفه مؤقتاً الحاج بكير للتفاصيل أنظر: أحمد توفيق المدني، محمد عثمان باشا داي الجزائر 1766-1791، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، صص 26-27.
(1). Vayssettes , op,cit , p 302.

(2). سعد الله ، مجتمع قسنطينة ،ص 385. وهناك رسالة مطولة تبرز اعتذار الوزان عن خطة القضاء وجهها إلى القائد حسن آغا يبرز فيها عدم أهليته لهذا المنصب، وقد فسر البعض هذا الإعتذار بمعارضة الشيخ الوزان للعثمانيين وولائه للحفصيين، وإن اعتبر ذلك مجرد انحياز نظراً لما تميز به الشيخ من ورع وانشغاله بالتعليم والإبتعاد عن السلطة الزمنية: سعد الله ، السلطة السياسية والطرق الصوفية ، ص 197

(3). الفكون ، المصدر السابق ،ص 168

(4). سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج 1، ص 492.

(5). عن نشاط مسعود الشابي وابنه علي الدعوي ينظر الفصل الموالي (السادس) ، ص 209 وما بعدها .

ثانيا :علاقة الشابية بالزوايا الصوفية :

لم تكن علاقة الطريقة الشابية بغيرها من الطرق جيّدة، بسبب المنافسة التي فرضتها الطريقة على غيرها من الزوايا الأخرى نتيجة تزايد نفوذها بين القبائل، واستقطابها لعدد كبير من الأتباع بمدينة القيروان وغيرها من مدن تونس والجزائر، وأثر ذلك على تراجع موارد الزوايا الأخرى وتقلص نفوذها، وهذا ما جعلها تتعرض لعداء شديد من طرف شيوخ هذه الزوايا .

أ)علاقة الشابية بالزاوية الغريانية :

تعتبر الزاوية الغريانية من الزوايا الكبرى بتونس حيث استقطبت عددا كبيرا من الأتباع والمريدين، وازداد نفوذها أكثر على يد الشيخ عبيد الغرياني(ت805هـ/1402م)*، وحظيت بعناية سلاطين بني حفص⁽¹⁾، وكانت تتلقى دعما ماديا من سلاطينها، حيث ساهموا بقسط كبير في تموينها أثناء الحملات العسكرية بمناسبة مرور المحلّة من المكان، فقد كان السلطان أبوفارس عبد العزيز** (796هـ/ 1394-837هـ/ 1434م) يبعث عند إتيابه من الجريد بكمية من التموين الذي كان معدّا في الأصل للجنود والخيال إلى زاوية الجديدي، وما أن يعلم فقراء القيروان بذلك حتى يتوافدوا إلى الزاوية لأخذ نصيبهم، ولعل هذا ماساهم في تمتعها بنفوذ كبير داخل القيروان⁽²⁾.

وكان لهذا النفوذ الذي تمتعت به الزاوية باحتلالها المقام الأول لمدة طويلة بالقيروان أثرٌ في توتر علاقاتها بالفقهاء ورجال التصوف من أهل المدينة⁽³⁾، ويرجع ذلك إلى تحوُّف شيوخها من فقدان نفوذهم أمام المتصوفة وخاصة شيوخ الزاوية الشابية، حيث قاموا بمناصبتهم العداء، وحاولوا جمع الناقمين

* الشيخ الغرياني هو تلميذ وخليفة الشيخ الجديدي (ت 786هـ/1385)، وتقع زاويته بالقرب من باب الجلادين، اشتهرت بتحفيظ القرآن الكريم، كما كانت مقرا لسكنى لطلبة العلم الوافدين إلى القيروان، للتفاصيل عن الزاوية أنظر: برنشفاك، المصدر السابق، ج2، ص405؛ النبال، المرجع السابق، ص183، العامري، الولاية والمجتمع، ص ص 177، 178.

⁽¹⁾ برنشفاك، المصدر السابق، ج2، ص405.

** أبو فارس عبد العزيز لقب بالمتوكل على الله، ولد بقسنطينة عام (762هـ/1362م) ولي الحكم سنة (796هـ/1394م) كانت له إنجازات وتوسعات كبرى، برنشفاك، المصدر السابق، ج2، ص242.

⁽²⁾ محمد حسن، الفقهاء والزوايا بوسط إفريقية من أواسط القرن السادس الهجري إلى نهاية القرن الثامن الهجري، ضمن كتاب المغيبون في تاريخ تونس الاجتماعي، تنسيق، الهادي التيمومي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس 1999، ص323.

⁽³⁾ مونشيكور، المصدر السابق، ص22.

عليها، وحرّضوا أتباعهم ضدها، فقد وجد أحمد بن مخلوف الشايبي ومن بعده أبنائه مقاومة شديدة من هذه الزاوية.

كما ناصبوا الإمارة الشايبة التي أسّسها عرفة الشايبي العداء متعاونين مع الأتراك ضدها، وحملوا السلاح في صفوف الأتراك ومنعواهم من دخول القيروان عقب المعركة التي دارت بين محمد بن أبي الطيب الشايبي ودرغوث باشا، كما قاموا بإغلاق أبواب المدينة مما اضطر الشايبة إلى الفرار بعد مقتل شيخهم بن أبي الطيب⁽¹⁾، وبعد سقوط الإمارة الشايبة قام أتباع الزاوية الغريانية بنهب دور الشايبة وجعلوها أثرا بعد عين⁽²⁾.

وقد صدرت ضد هذا العمل وثيقة من طرف قائد محلة درغوث باشا تتمثل في إجراءات تنص على استرجاع ما نهبه السكان وإرجاعه، ورفعت دعوى ضدهم تتضمن مطالبتهم برد كل ما تمّ نهبه، وتغريمهم بتأدية مبلغ مالي لبيت المال لرفع التهمة عنهم ففعلوا ذلك ورفعت عنهم الدعوة⁽³⁾، وقد كان إشراف القائد أبا الخير شطمان ابن القائد محمد التركي قائد مدينة القيروان على استرجاع ما سرق واستعادته⁽⁴⁾.

وتدعمت علاقة الزاوية الغريانية بالأتراك أكثر نتيجة دعمهم المستمر لها، ولم يتوان شيوخها وعلى رأسهم محمد الغرياني في تقديم يد العون للأتراك، ومعاضدتهم للأسطول العثماني بقيادة سنان باشا أثناء حملته على حلق الوادي سنة (981هـ / 1573م) ضد الإسبان، إضافة إلى مشاركتهم في حملات أخرى، كحملة حصن الحمامات ووحدات الجريد وغيرها⁽⁵⁾.

وتكريما لجهود شيوخ الزاوية قام الحكام الأتراك بإصدار أوامر تقرُّ بفضل الزاوية ودور شيوخها، وتتضمن الحصول على امتيازات تمّ تثبيتها وتقنينها سنة (1004هـ / 1596م) من طرف حسين باشا تكريما لجهود الزاوية⁽⁶⁾، إضافة إلى ما تحتويه الوثيقة من صيغ تشريفية، وتعويضات مالية

(1). الشايبي، أحمد بن مخلوف، ص ص 51-52.

(2). الشايبي، عرفة الشايبي، ص 104.

(3). النبال، المرجع السابق، ص ص 196-197.

(4). نفسه، ص 196؛ مونشيكور، المصدر السابق، ص 160؛ الشايبي، أحمد بن مخلوف، ص 52.

(5). نفسه، ص 182؛ أنظر أيضا: لطفى عيسى، مغرب المتصوفة، ص 352.

(6). بن أبي الحية القفصي، المصدر السابق، ص 106؛ كما أورد مونشيكور الوثيقة التي تتضمن هذا النص وأمر الباشا حسين

للتفاصيل راجع: مونشيكور، المصدر السابق، ص ص 183-184.

للغريانيين، مع الإشادة بالدور الذي قام به أبو عبد الله محمد الغرياني في فتح مدينة القيروان وتخليصها من الشايبة، مع الإقرار بتولي شيوخها الخطة شيخ مدينة القيروان كامتياز يقع توارثه أبا عن جدّ في هذه العائلة⁽¹⁾.

وبهذا كافأ العثمانيون شيوخ زاوية الغرياني بما قاموا به من دور في إعانة درغوث باشا لإسقاط حكم الشايبة، ومصادرة أملاكهم وطردهم من القيروان، واسترجاع مكانتهم المفقودة ومالحق بها من أضرار، فالشيخ محمد الغرياني في ظلّ الحكم التركي قد حلّ محلّ الشايبي، وورث جزءاً من مهامه الإدارية والدينية⁽²⁾، وكان لشيوخ الزاوية اتصالات بفقهاء ومتصوفة قسنطينة، ومنها المراسلات التي كانت بين إبراهيم الغرياني وعبد الكريم الفقون وما حملته من تواصل فكري، نتيجة للمواقف المتشابهة من الحكم التركي، ومن الطريقة الشايبة أيضاً، وجاءت هذه الرسائل تحمل طابعا ودياً وأديبا ضمّنها الفكون في كتابه منشور الهداية⁽³⁾.

ونتيجة للتنافس الصوفي بين الطريقة الشايبة والغريانية ودعم هذه الأخيرة للسلطة العثمانية فقد استطاعت هذه الأخيرة أن تزيح منافستها الشايبة بعد مواجهتها لها بدعمها لدرغوث باشا وخلفائه ومساعدتهم في القضاء على الإمارة الشايبة بالقيروان، مما أكسبها نجاحاً في استعادة الإمتيازات التي كانت تحصل عليها في العهد الحفصي، وتدعمت مكانتها وسلطتها الصوفية والروحية على الأتباع، وازدادت معها الفتوح من هدايا وزيارات.

ب) علاقة الشايبة بالزاوية القشاشية :

تعتبر الزاوية القشاشية من الزوايا التونسية التي نشطت خلال القرن السابع عشر، وارتبط نشاطها بشيخها أبو الغيث القشاش المتوفي بعد سنة (1031هـ/1622م)⁽⁴⁾، وللزاوية فروع بالبلاد

(1) أنظر نص الوثيقة المتعلقة بأمر حسين باشا لتكريم الزاوية الغريانية بالملاحق ص 265.

(2) نفسه، 157.

(3) ضمّن الفكون رسالة من إبراهيم الغرياني إليه تتضمن قصيدة طويلة للتفاصيل أنظر: الفكون، المصدر السابق، ص ص 216-220.

(4) حسب رواية النبال فإنّ الشيخ عاش في الفترة الممتدة ما بين (959-1031هـ/1515-1621م): النبال، المرجع السابق السابق، ص 197؛ هشام عبيد، المرجع السابق، ص 483.

التونسية، فقد استقطبت العديد من المهاجرين الأندلسيين، الذين ساهموا في اشتهارها حسب الروايات بالمؤلف الأندلسي⁽¹⁾.

وارتبط دور الزاوية بشكل أساسي بالجانب التعليمي، والجهادي بمواجهة الخطر الخارجي المتمثل في الإحتلال الإسباني، حيث تشير الآثار المنقوبة أنّ الزاوية القشاشية ركّزت جهودها في هذا المجال بمساعدة المتضررين من عمليات المداهمة التي طرأت على السواحل من هجمات المسيحيين، ومساعدة اللاجئيين الموريسكين المتضررين من عمليات المداهمة والطرده الذي شملهم بداية من سنة (1018هـ/1609م) حيث قام الشيخ أبو الغيث القشاش بافتداء الأسرى بثمان مئة عشر ألف ديناراً، وهذا يبيّن الدور الذي قامت به الزاوية القشاشية مكان السلطة الزمنية التي لم تكن مهياًة لهذا النشاط⁽²⁾.

وتمتعت الزاوية بمكانة هامة نتيجة نشاطها الديني والتعليمي، حيث استقطبت عددا كبيرا من الأتباع من سكان المدينة ومن جهات مختلفة، وامتدّ تأثيرها إلى منطقة الجنوب نظرا لمكانتها المحورية وعُلوّ سند مشايخها، كما تدعمت علاقتها بالسلطة السياسية، وساهمت بدور تاريخي في إكساب الطريقة القشاشية الصّدارة على حساب بقية الزوايا والطرق الأخرى في الجنوب وفي قفصة الحاضرة نفسها⁽³⁾.

ويظهر الإختلاف بين الزاوية القشاشية ونظيرتها الشايبة في موقفهما من التواجد العثماني بتونس وعلاقتهم به، مما طرح بعض التوتر في العلاقة بينهما، وقد أشار أحد مشايخ الطريقة القشاشية والمعروف (بأبوغدير الهادف) إلى ما آل إليه الشاييون بعد سقوط إمارتهم بقوله: "بأنّ طريقتهم قد فسدت"⁽⁴⁾، ولا يختلف موقف الزاوية القشاشية بتونس عن نظيرتها الغريانية بالقيروان في تسهيل الإنصباب العثماني بالبلاد التونسية وربط علاقة جيّدة بالسلطة، مما فتح مجال التقارب بين الزاويتين، ونتج عنه اعتراف وتقدير وزيارات متبادلة بين شيوخها⁽⁵⁾، وتدعّم التحالف بينهما أكثر مع

(1). النبال، المرجع السابق، ص 198، 199.

(2). لطفي عيسى، أخبار المناقب، ص ص 57-58.

(3). بن أبي حية، المصدر السابق، ص ص 76-77.

(4). نفسه، ص 103.

(5). لطفي عيسى، أخبار المناقب، ص 42.

تولّى الشيخ إبراهيم الغرياني أمر الطريقة، فقد كانت للشيخ إبراهيم زيارات عديدة للزاوية القشاشية بالحاضرة، ولقاءات حميمة مع صاحبها، وخدمات متنوعة لمقدمي الزوايا القشاشية⁽¹⁾.
غير أنّ نفوذ الفقهاء وتأثيرهم على السلطة الحاكمة إضافة إلى الوباء الذي أصاب تونس وامتد ما بين (1014هـ/1605م - 1030هـ/1621م) قد جعل العلاقة بين الزاوية القشاشية والسلطة الحاكمة تعرف توترا وتآزما نتيجة لاستفزاز السلطة المتكرر والتضييق عليها في مرحلة حكم السلطان عثمان داي سنة (1014هـ/1605م) الذي عرفت في عهده العلاقة توترا كبيرا نتيجة إقدام السلطة على مصادرة أملاك وثروات الشيخ أبي الغيث القشاش بالحاضرة، وبدعم من السلطة الجهوية بقفصة والمتمثل في جدار أهل تبسة (جنّات وسواني حبست على الزاوية، واعتبره شيوخ الزاوية ظلما واعتداء على ممتلكاتها)⁽²⁾.

ولم يشفع للشيخ القشاش حرصه في المحافظة على مركزه كولي، والتنازل عن أي نشاط له علاقة بالجانب السياسي مع اتّباع سياسة الحياد الإيجابي اتجاه التواجد العثماني⁽³⁾، فقد تعرّض لامتحان مع علماء تونس حيث أتهموه بالمهدوية والخروج عن الحسّ والمدائمة على الشطح، واعتماد ضروب من الأحوال الربانية، وتمّت محاكمته أمام السلطان رمضان باشا سنة (1022هـ/1613م)⁽⁴⁾.

وقد أثّرت هذه المحاكمة وما صاحبها من محنة على مكانة الشيخ وزاويته، مما اضطره إلى التحول من اتجاه لآخر باتّباع سلوك طريق السنّة ونبد البدعة، وقيامه بتكوين علمي وإطلاعه على أمّهات كتب السنّة ومتونها، كما حرص على جمع الكتب التي بلغت حسب التقديرات أكثر من ثلاثة آلاف مجلد للمحافظة على مكانته كولي صالح، وانتصب للتدريس بجامع الزيتونة، وكان ينفق الأموال على الطلبة ومعظم مساجد تونس مما أكسبه سلطة روحية ونفوذا جعل السلطان العثماني يحسب له ألف حساب أمام تصاعد إشعاع الزاوية وكثرة عدد مريديها وأتباعها⁽⁵⁾.

(1). بن أبي لحية، المصدر السابق، ص 107.

(2). وموارد في المناقب من أنّ عثمان داي دخل للديوان متاع الترك وقال لهم هذه الرعية التي يأكلون هذه الزاوية والمرابطين كلها نقص على دار المخزن وعندني أن تفكّوا هذه (الرعايا) وتستعان بهم دار المخزن فكان كذلك (للتفاصيل راجع: بن أبي لحية، المصدر السابق، ص 420؛ النبال، المصدر السابق، ص 200، 201.

(3). لطفني عيسى، أخبار المناقب، ص 47.

(4). نفسه، ص 47-48.

(5). بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص 69.

ويبدو أنّ التحول في مسار أبو الغيث القشاش جعل العثمانيون يحيطونه بحببة واحترام حسبما تشير إليه الوثائق العثمانية في تلك الفترة، فهو حسب وصفهم: "الشيخ الفقيه الأكمل والقطب والغوث والمزار والبركة إلى غير ذلك من النعوت السامية التي تشير إلى نظرة التفضيل والتبرك التي ينظر بها الناس إلى من ارتقوا في نظرهم إلى درجة الأولياء⁽¹⁾.

وانفردت الزاوية القشاشية في الربع الأول من القرن السابع عشر بمحلّة خاصة بها - على غرار المحلة العثمانية- تجوب البلاد في كل سنة شمالاً وجنوباً لجمع (الفتوح) والهدايا التي يقدمها المريدون إلى الزاوية، بغية الحصول على بركة الوليّ أبي الغيث القشاش⁽²⁾.

وساهم تزايد نفوذ ومكانة الزاوية القشاشية في رسم علاقاتها بالمؤسسات الدينية الفاعلة في الواقع الاجتماعي والسياسي للدولة انطلاقاً من التجارب التي خاضتها، حيث تحكمت في علاقتها بأبرز الطرق المنتشرة بتونس في القرن السابع عشر كالطريقة الشايبة في محاولة الإعراض عن التصادم مع السلطة الحاكمة، والدخول في الإحتساب والإحتجاج ضدها، مع شدّ أزر الشرعية العثمانية القائمة، وتوفير الظروف والإلتزام بالشروط القائمة للإندماج في النسيج المحلي⁽³⁾.

ولعل من أبرز المظاهر القائمة في العلاقة سعي القشاشية لتشجيع مظاهر الإنفراج بين الطريقة الشايبة والسلطة العثمانية، ويظهر ذلك جلياً في إعراض الشيخ مسعود الشابي عن الأسلوب الإحتجاجي للطريقة، ولجؤه لسياسة المهادنة ومغادرته لمواقع تحصّن أتباع الزاوية بالمرتفعات الشرقية الجزائرية، واستقراره بحاضرة الأيالة الجديدة بتونس⁽⁴⁾، وكان انتقاله إلى الزاوية القشاشية ودخولها بإذن من الشيخ أبي الغيث القشاش حيث كان يحضر حلقات الذكر ومجالس العلم بالزاوية، وتمتع بحضوة واحترام من طرف فقراء الشيخ، لماشته به من مكانة علمية وصوفية⁽⁵⁾.

كما تأثر مسعود الشابي بالقشاش في قضية الدخان حيث يذكر المنتصر بن المرابط في كتابه عن مسألة الدخان هل هي حلال أم حرام؟ ويورد مقاله الشيخ مسعود الشابي في كتاب خاص بالفتاوى مانصّه: "وأما الدخان فسمعت الشيخ الولي أبو الغيث القشاش يقول: وقفت على فتوى

(1). أحمد قاسم، وثائق عثمانية، ص 359 - 358.

(2). هنية، المرجع السابق، ص 147.

(3). بن أبي حية، المصدر السابق، ص 103.

(4). لطفي عيسى، مغرب المتصوفة، ص 565.

(5). بن أبي حية، المصدر السابق، ص 104.

لبعض المغاربة فيها التحريم: وقال: "وأنا أقول بالتحريم لأنّ فيه شدّة ومضرة، ولذلك تجد من يشربه لا يكاد يصبر عنه،" وأمري أن أحذر منه⁽¹⁾.

ويذكر علي الشابي أنّ الشيخ محمد المسعود استشار الشيخ أبا الغيث القشاش في أمر هجرته إلى باجة، إلا أنّه أشار عليه بالعدول عنها والإستقرار بأطراف العمالة⁽²⁾، وقد يكون لهذا الرأي علاقة بتخوف القشاش من تحوّل اتجاه المسعود الشابي إلى العمل العسكري أسوة بأخيه عبد الصمد. وللشيخ القشاش دور بارز في تقريب وجهات النظر والصلح بين شيخ الطريقة الشايبة عبد الصمد الشابي وحكام المخزن التركي من خلال توفير الحماية له إبان حلوله بتونس قصد جس نبض الأتراك، والرغبة في التقارب بين الطرفين⁽³⁾.

ورغم أنّ الشيخ القشاش حجّم عن لقاء الشيخ عبد الصمد الشابي بشكل مباشر، إلا أنّه وفر له الحماية وأكرمه على عاداته، واكتفى بتسليمه مع كبار زواره من بدو الدواخل تمام مباركة، ودعا له بالخير ونصحه باتّباع طريق الرفق واللين برعيته وفقرائه أثناء إقامته التي دامت ثلاث ليال حسب الروايات⁽⁴⁾.

ولقي عبد الصمد الشابي التشجيع على عقد الصلح، وحلّ الخلافات مع السلطة العثمانية عبر التفاوض بوساطة من الشيخ أبو الغيث القشاش مع توفير الحماية لشيخ الشايبة بتونس، والتأكد من النوايا الحقيقية للسلطة التركية في التقارب مع الشايبة⁽⁵⁾، ويؤكد لطفي عيسى على أنّ شيخ الزاوية القشاشية قد نجح في إقناع الطرفين بالتفاوض والصلح بعد وساطته السياسية وتأكّده من رغبتهما في الجنوح للسلم والقبول بتوقيف الحرب ولو بشكل مؤقت⁽⁶⁾.

(1). نفسه، صص 192-193.

(2). الشابي، أحمد بن مخلوف، ص 25.

(3). بن أبي لحية، المصدر السابق، ص 565.

(4). نفسه، ص 565.

(5). لطفي عيسى، مغرب المتصوفة، ص 565.

(6). يذهب المؤلف إلى أنّ الصلح كان بين عبد الصمد الشابي ويوسف داي سنة (1022هـ/1613م)، وتختلف روايته عن ما كتبه علي الشابي في مقاله: العلاقات بين الشايبة والأتراك، ولم يتحدث عن حدوث صلح إلاّ ما تعلق باقتسام المجال كما لم يكتب له النجاح، للتفاصيل ينظر: مقدمة تحقيق كتاب، نور الأرماس لأبي لحية القفصي، ص 76 وما بعدها؛ الشابي، العلاقات بين الشايبة والأتراك، ص 69 وما بعدها.

ومع أنّ الهدنة كانت مؤقتة إلاّ أن لجوء عبد الصمد الشابي للزاوية القشاشية يعتبر مظهرا من مظاهر التقارب رغم اختلاف موقفهما من السلطة، واعترافا متبادلا لمكانة كل منهما في المنطقة، فعبد الصمد الشابي كان يلقب بـ "شيخ العرب" و"السلطان"، وهذا لهيبته ونفوذه على القبائل التي كانت تحت سلطته ومنها قبيلة دريد، والقشاش عرف بـ "شيخ الحاضرة وسلطانها"، وهذا ما يشير إليه القفصي بقوله: "وكنت عام أن دخل سيدي عبد الصمد الشابي لتونس لأنّه كان شيخ العرب، ويسمونه العرب السلطان من عظيم هيبته وسلطانه، إلاّ أنّه كتب إليه الشيخ سيدي أبو الغيث القشاش... براءة يقول له فيها إلى الشيخ عبد الصمد لايسميه بالسلطان:"⁽¹⁾.

ويتضح التنافس بين الطرفين حول الزعامة الدينية بالمنطقة، فالقشاش لم يعترف في مراسلاته لعبد الصمد الشابي بمشيخة العرب، ولعلّ ذلك راجع إلى النهج الصوفي الذي يجعل المشيخة الروحية أولى من السلطة القبلية، إضافة إلى تنازع السلطة الدينية والقبلية بين الطرفين⁽²⁾، وتذكر الروايات أنّ أحد شيوخ الزاوية القشاشية في توزر والمعروف بـ "أوغدير بن هادف: لاحظ تنقلات أتباع الزاوية بين المشايخ ف ضرب لهم مثلا بالشابية في قوله: "انظروا لفقراء سيدي عرفة الشابي إن كان يرضوشي بأحد?... وهم مصممين على أولاد مشايخهم"⁽³⁾.

وكثيرا ما حمل هذا التنافس صراعا خفيّا، وأبرزه ما قامت به قبيلة دريد حليفة الشابية بإغارتها على قوافل الوليّ القشاش بهدف الإستيلاء على محتوياتها، إلاّ أنّ هذه القوافل التجأت واحتمت بالقافلة التي تقوم بجمع الفتوح للزاوية، وحسب الروايات فإنّ القبيلة لم تكن ترغب في التعرّض لقافلة القشاش، إلاّ أنّه استاء من الفعل بقوله: "يلقوا حتفهم"، ونتيجة لتخوف القبيلة من دعاء الشيخ فقد التزمت بعدم الإغارة على قوافله⁽⁴⁾.

كما أنّ الدعامة القبلية التي استندت إليها كل من الزاويتين انقسمت في الولاء بينهما، مما أدّى إلى تنافس أكثر في استقطاب الأتباع والسعي لضمان الولاء القبلي بما يساهم به من فتوح للزاوية، ومثال ذلك قبيلة الحنانشة التي كانت تجمع بين الولاء للشابية والزاوية القشاشية، حيث كان

(1). بن أبي حية، المصدر السابق، ص 106، 414.

(2). نفسه، ص 106.

(3). نفسه، ص 261.

(4). كان نتيجة دعاء الشيخ على القبيلة قتل أربعين فارسا من دريد ونكبة خمسين فرسا حسب رواية القفصي، بن أبي حية

، المصدر السابق، ص 106، 108.

الشيخ بوغلاق المداسي الحناشي من فقراء الوليِّ ودعاته، وكانت القبيلة تشارك في تمويل مركب الشيخ المتَّجه للحج (1).

ومن خلال استعراضنا لمسار الزاوية القشاشية وعلاقتها بالشايبة نجد بأنهما كانا أكثر تقارباً وتعاوناً رغم موقفهم المتعارض من السلطة التركية، وتنافسهم حول كسب الأتباع، ولعل هذا التواصل قد أملتته القواسم المشتركة بينهما والمتمثلة في مواجهة الخطر المسيحي، والتجاور بين الطريقتين في منطقة الجنوب الغربي التونسي إضافة إلى الإهتمام الدعوي الصوفي.

ج) علاقة الشايبة بخنقة سيدي ناجي (أولاد بناصر):

تقع خنقة سيدي ناجي بالجنوب الشرقي للأوراس على سفح الأطلس الصحراوي شرقي مدينة بسكرة حوالي مائة كيلومتر، وهي توجد بين جبلين يتوسطها وادي العرب، وتحيط بها غابات النخيل وأشجار الفاكهة، وقد وصف الورتلاني الخنقة بقوله: "الخنقة قرية مباركة طيبة، ذات نخل وأشجار بين جبلين" (2).

وكان تأسيسها على يد الشيخ المبارك مع بداية القرن الحادي عشر للهجرة حوالي سنة (1011هـ / 1602م)، وسميت نسبة إلى الجد الأول خنقة سيدي ناجي (3)، وتعتبر عائلتهم من العائلات المتنفذة ذات النسب الشريف، فهم ينتسبون حسب الروايات إلى نسل عثمان بن عفان - رضي الله عنه - ويُقرُّون بأنهم أحفاد الناصر (عبد الرحمان الثالث) الأموي (4).

واكتسب أولاد ناصر بالخنقة نفوذاً ومكانة لدى سلطة البايليك، نظراً لدورهم كوسطاء بين دايات الجزائر وبايات تونس، ومنهم علي باشا الذي التجأ إلى الخنقة بتاريخ (31 أوت 1740م / 1153هـ)، وكافأها بعد عودته إلى الحكم بمنحها قطعتين واسعتين من الأراضي الزراعية (5).

(1). نفسه، ص 108.

(2). الحسين بن محمد الورتلاني، مقدمة كتاب الرحلة الورتلانية الموسومة بنزهة الأنظار في علم التاريخ والأخبار، م 1، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، القاهرة، 2008، ص 117.

(3). كريمة بن حسين، "خنقة سيدي ناجي إبان العهد العثماني"، ضمن بحوث في تاريخها وسكانها، في الذكرى المئوية الرابعة لنشأة خنقة سيدي ناجي (1602_2002)، شركة دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص 54.

(4). Peyronnet(R), **Livre d'or des officiers des affaires indigènes 1830 – 1930 : Histoire et annuaire**, Tome 1, Alger : Imprimerie Algérienne, 1930, p39.

(5). عبد الحميد زوزو، الأوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي، التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية (1837-1939) ج 1، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص 96؛ أما عن تفاصيل علاقة بايات تونس بالخنقة ينظر =

وتعتبر الخنقة من الزوايا التعليمية، حيث كانت مقصد لطلاب العلم من مختلف جهات الجزائر ومن تونس وطرابلس⁽¹⁾، كما كان لموقعها القريب من الحدود التونسية بمحاذاة الجريد دور في ربط العلاقات الثقافية التعليمية والطرقية بالمنطقة، وازداد نشاطها في عهد عبد الحفيظ بن محمد مقدم الطريقة الرحمانية (ت1266هـ/1850م) الذي استقطب عددا كبيرا من الأتباع والمريدين، واعتمد عليه البايات في حلّ المشاكل والنزاعات⁽²⁾.

أمّا علاقة الخنقة بالزاوية بالشايبة فقد عرفت صراعا ومطاردات بين الطرفين نظرا للطابع الديني الصوفي المختلف بين الطريقتين، ومكانة الشايبة بالمنطقة وسعيها لاستقطاب القبائل ضدّ الأتراك، مما جعلها منافسا قويا للخنقة وهدد مكانتها، وأدّى إلى توتر في العلاقة بين الشيخين سيدي المبارك والشيخ عبد الصمد الشابي .

وقد كان عبد الصمد الشابي يعمل على تأليب القبائل والأعراس على "سيدي المبارك" في محاولة لإبعادهم عنه، ومن جملتهم طرود التي رفضت التعاون مع عبد الصمد الشابي ضدّ الشيخ المبارك فلجأ الشابي إلى الحيل، حيث نجح في الإغارة على إبل الشيخ المبارك التي كانت نازلة بالزاب الشرقي، ومن هنا اشتدّ الصراع بين الشيخين حيث التقى الطرفان في موقعة تقاتلا فيها قتالا شديدا بجانب ضواحي زريبة الوادي⁽³⁾.

وبعد هذه الحروب استقرّ الشيخ المبارك بخنقة سيدي ناجي سنة (1011هـ/1602م) مرفوقا بأتباعه من قبائل متعددة منهم لواتة، وصدراتة وهزابرة، وطرود، وزهانة، ودريد، ونهد، وزناتة، وشيسمات، وأولاد خيرري، وبني كثير، وبني زرق، وأولاد جوين، ومناع، ومستعينا بهم في تشييد وتعمير الخنقة إلى أن توفي سنة (1031هـ/1622م)⁽⁴⁾.

ورغم النشاط العلمي الذي ميّز الخنقة، واهتمام شيوخها بالتعليم إلا أنّ المنافسة بين الطرق الصوفية من حيث كسب عدد كبير من الأتباع والحصول على الإمتيازات المادية إضافة إلى اختلاف

بن الحسين ، المرجع السابق ، ص ص 60-61؛ وأيضا : Mercier, (G) .khanguet sidi .

Nadji,quelque .inscription arabes inedites ..op cit .p158,59.

(1) . بن حسين ، المرجع السابق، ص55.

(2) . صلاح مؤيد ، العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، 2002، ص 422.

(3) . بن الحسين ، المرجع السابق ، ص55.

(4) . نفسه ، ص55.

موقفها من السلطة الحاكمة جعلت العلاقة بين الشايبة وشيوخ الخنقة تتطور إلى حروب متتالية، ولذا نجد بأن الشيخ أحمد بن ناصر الذي تولى مشيخة الخنقة سنة (1154هـ/1741م) يقوم ببناء قلعة عسكرية تسمى برج السطحة على مشارف الخنقة وزودها بمدافع لحمايتها من أي خطر⁽¹⁾.

وقد يرجع ذلك إلى الصعوبات التي واجهتها الخنقة من جراء تهديد الشايبة لها، وكذا الحصار الذي فرض عليها من طرف الباي أحمد بن علي القلي-حكم من(1758-1771)- واستيلائه على ثروة العائلة، غير أنّ العلاقات مع البايات الذين جاءوا بعده عرفت تواصلًا وصداقة على أساس التعاون، فقد كان البايات يلجؤون إلى شيوخ الزاوية لاستعمال نفوذهم وسط السكان لتسهيل عملية الجباية⁽²⁾.

وكانت نهاية أحمد بن ناصر على يد الشايبة، حيث تعرض لكمين نُصب له من طرف جيوش الشايبي لما كان مسافرا إلى تونس، حيث اغتيل وابنه في(9 محرم 1185 هـ / 23 أبريل 1771م)، وأمام هذا المصاب تولى ابنه الحسين قيادة العائلة، وقرر الإنتقام من الشايبة، فاستعان بالنامشة وجزء كبير من الحنانشة (أحرار مناصر) للإيقاع بالشايبة⁽³⁾.

ولم يستمر في حروبه بل تفرغ لمهنة التعليم، وتعلمذ عليه العديد من الطلبة، وعرفت الأسرة في عهده ثراء كبيرا دعمته علاقتها الحسنة مع بايات تونس، والأسرة الحاكمة في بايليك الشرق، فهذا الباي مصطفى الوزناجي، كتب بنفسه بتاريخ(17 رجب 1209هـ/1795م) يطلب من الشيخ حسين بن ناصر تولى شؤون الجباية في المنطقة، وبقي هذا المنصب تتوارثه العائلة خلال الفترة العثمانية⁽⁴⁾.

ولعل العلاقة العدائية بين الزاوية الشايبة والخنقة كان نتيجة لموقفهما من السلطة الحاكمة، فالمكانة التي حضيت بها عائلة بن المبارك لدى العثمانيين هي التي جعلت الشايبة تواجهها نظرا للتوتر المستمر والمواجهة بين الشايبة والسلطة الحاكمة في تونس والجزائر، إضافة إلى التنافس بين

(1). نفسه، ص ص 59-60.

(2). كانت المراسلات بين حسين بن ناصر شيخ الخنقة (1793-1818) مع الباي مصطفى (1793-1796) ومن عمر باي (1802-1804)، للتفاصيل أنظر: زوزو، المرجع السابق، ج1، ص 98.

(3). Peyronnet, op, cit, p 46.

(4).-Ibid, p 47

الزوايتين حول النفوذ والإميازات، والرغبة في اكتساب الأتباع باعتبار أنّ القبائل الحليفة للشايبة كانت تلجأ أثناء توتر العلاقة معها إلى شيوخ الخنقة .

(د) مكانة الشايبة بين زوايا الجريد:

تميزت الشايبة بترحالها وتنقلها بعد سقوط إمارتها بالقيروان، فكان شيوخها وأتباعها يبحثون عن مستقر آمن ينطلقون منه في نشاطهم العسكري والدعوي، فكانوا لا يبرحون (بحيرة منشتل قرب الشريعة وثليجان وجارش وسوف) بالجزائر و(نفطة وتوزر وبلاد الهمامة والفراشيش وصراط) تصحبهم في رحلتهم بيت الشريعة⁽¹⁾.

وقد آثر الأكثرية منهم الإستقرار بصحراء الجريد بما شكلته المنطقة من استقطاب للطريقة، باعتبارها بعيدة عن مركز السلطة الحاكمة، إضافة إلى تمتعها بإمكانيات وموارد تستفيد منها في نشاطها كالتمرالذي كان يشكل مصدر دخل للزاوية، إضافة إلى تركز الأتباع بالمنطقة ومنهم قبيلة طرود والهمامة وغيرها⁽²⁾.

ويبدو أنّ الشايبة وجدت ظروف الإستقرار المناسبة واستطاعت أن تستقل بالمنطقة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، إلا أنّ الأحداث والتحويلات التي عرفها الجريد والجنوب الشرقي الجزائري بتعرضه لحملة عسكرية من طرف الحكام الأتراك، أو توتر علاقاتها ببعض القبائل الحليفة، إضافة إلى المنافسة التي كانت تهدد مكانتها من طرف الطرق والزوايا الأخرى أثار على مكانتها ونفوذها.

ومن بين الطرق المنافسة للشايبة نجد الطريقة القادرية التي يرجع استقرارها بالجريد إلى الشيخ بوبكر بن الشريف تلميذ الشيخ محمد لمام المنزلي (ت1248هـ/1832م)⁽³⁾، واشتهرت بزواياها التي من ضمنها زاوية توزر، وزاوية نفطة ذات النفوذ كبير والعلاقة القوية مع السلطة الحاكمة، واستفادت الطريقة من مساعدة الباي حمودة باشا للشيخ عمر الشايب، ومدّه بمكاتيب تعرّف به عند مروره بكل بلد أثناء سفره إلى البقاع المقدسة قصد تسهيل رحلته⁽⁴⁾، إضافة إلى ما قام به الباي حسين بن علي

(1) الشايبي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبة، ص77.

(2) العدواني، المصدر السابق، ص232.

(3) Depont et Coppolani, op-cit, pp306-307.

(4) المنصف الشريطي، النشاط الثقافي والتربوي للطريقة القادرية بالأقاليم التونسية (1776-1957)، شهادة الكفاءة في

البحث، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، شعبة التاريخ، جامعة تونس، 1985-1986، ص30.

(1117هـ / 1705م - 1148هـ / 1735م) في تقريب بين المتصوفة ورجال الدين والإستعانة بهم في المهام الدنيوية، وأعماله العمرانية التي شملت المساجد والزوايا ومقامات الأولياء، ومنها قيامه ببناء مدرسة في نفطة سمّاها على اسم مؤسس الطريقة القادرية عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ / 1166م)⁽¹⁾، واستطاعت أن تضمّ العديد من الأتباع إضافة إلى الممتلكات العقارية والبساتين التي كانت تشكل أوقافا للزاوية وخاصة النخيل، حيث قدرت ممتلكات الزاوية بأربعة أجنّة بنفطة واثنين بتوزر، وكان لها مدخول سنوي يقدر بحوالي 10.300 فرنك وأجنّة أخرى من النخيل⁽²⁾، إضافة إلى الإعفاء الضريبي الذي مكّن الزوايا من الإحتفاظ بمبالغ مالية هامة استفادت منها ونجحت في توظيفها واستثمارها⁽³⁾.

ومن الطرق التي تمتعت بنفوذ بالمنطقة، ونافست الشايبة الطريقة الرحمانية التي انتشرت في الجريد واشتهرت منها زاوية نفطة التي أسسها مصطفى بن عزوز (ت 1282هـ / 1866م) وأصبحت ذات شهرة واسعة ومنارة للعلم والتصوف، وما ساهم به شيخها مصطفى في نشر الطريقة بين القبائل والعروش⁽⁴⁾.

ونجحت في تدعيم مكانتها وتمتع شيوخها بنفوذ حقيقي في كل المراحل⁽⁵⁾، واستقطاب عدد معتبر من الأتباع، واحتلّوا مكانة هامة عند السلطة الحاكمة، ومن أبرز الحكام الذين أكرموا شيوخها أحمد باشا باي (1258هـ / 1842م - 1271هـ / 1855م)، والمشير الثالث محمد الصادق باشا باي (1268هـ / 1851م - 1299هـ / 1882م)⁽⁶⁾، حيث يشير بن أبي الضياف إلى مكانة

(1) السراج، المصدر السابق، ج3، ص305؛ أنظر أيضا: حمد عبد السلام، المؤرخون التونسيون، بيت الحكمة، تونس، 1993، ص234 وما بعدها.

(2) التليلي العجيلي، الطرق الصوفية والإستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1881-1939)، منشورات كلية الآداب، جامعة تونس الأولى، 1992، ص58.

(3) العجيلي، الوضع الطرقي، ص314.

(4) بن أبي الضياف، المصدر السابق، ج7، ص142؛ العجيلي، الوضع الطرقي، ص303.

(5) Depont et coppolani, op cit, p399.

(6) محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ج3، ص379.

مصطفى بن عزوز بقوله: "وكان المشير أبو العباس أحمد يُعظّم شأنه ويجلّه، واجتمع به غير مرة" (1). كما عرفت الطريقة التيجانية نفوذاً بمنطقة الجريد، منذ البدايات الأولى لتواجدها حتى سنة (1229هـ / 1814م)، واشتهرت بزواياها ممثلة في زاوية عبد الله السوداني، والحاج إبراهيم السوداني، إضافة إلى زاوية أخرى بتوزر في أولاد حافظ، وزاوية في العبيدة المعروفة بزاوية الباي لأنّ محمد الصادق باي خصّها ببعض أشجار النخيل، غير أنّ عدد أتباع التيجانية في هذه الفترة كان محدوداً فقد قدر عددهم سنة (1313هـ / 1896م) بحوالي أربع مئة (2).

وقد أفرز التواجد الطريقي بالمنطقة تنافساً بين شيوخها وأقطابها بهدف توسيع نفوذها المادي والأدبي، خاصة وأنّ الطرق الصوفية بالجريد كانت تعرف أوج قوتها الإقتصادية، وقمة نفوذها الروحي في النصف الأول من القرن التاسع عشر (3)، ولم تكن الطريقة الشايبة أحسن حالاً من الطرق الأخرى التي عرفت بالمنطقة فقد أثر ذلك على نفوذها، وبدأت تعرف تراجعاً في أواخر القرن الثامن عشر روحياً ومادياً أمام الطرق الأخرى، خاصة وأنّ الجريد أصبح قُطبا طريقياً تهيمن عليه الطريقة الرحمانية والقادرية (4).

كما أصبحت الطريقة مهددة بالزوال والإنقسام نتيجة لفقدانها ممتلكاتها، وتراجع عدد أتباعها باعتبار أن أغلب الزوايا كانت تستند إلى الزيارات السنوية المقدمة من طرف الأتباع إضافة إلى ممتلكاتها الوقفية، ويرجع ذلك إلى سياستها الحربية ضد الأتراك وتعرضها لحملة عسكرية من العثمانيين أفقدتها ممتلكاتها نتيجة لحروبها المستمرة، وأمام تزايد نشاط الطرق المذكورة عرفت الشايبة انقساماً بين أتباعها حول المشيخة ورفضهم الاعتراف بالشيخ الحاج محمد بن إبراهيم زعيماً للطريقة مما فتح المجال أمام الصراع الداخلي للطريقة (5).

(1). ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ج5، ص 143.

(2). العجيلي، الوضع الطريقي، ص306.

(3). نفسه، ص313.

(4). نفسه، ص306.

(5). بليغث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص98؛ العجيلي، الوضع الطريقي، ص329.

الفصل السادس



الشابفة من الإمتداد والتواصل إلى التراجع والأفول

✓ أولاً: الخطاب الدعوي للشابفة وقيم التواصل

✓ ثانياً: أثر الحراك القبلي والتيار الثوري في

تواصل الأيالتين

✓ ثالثاً: الخطاب المنقبي والنقدي للشابفة

✓ رابعاً: تراجع وأفول الطريقة الشابفة

عرفت الشايية امتدادا جغرافيا ورصيذا بشريا بعد انضمام العديد من القبائل إليها وتدعيم نشاطها، مما كان له الأثر في الإنتشار الطرقي عبر المجال، حيث جمع حراكها بين العمل العسكري والدعوي، وحملت معها مشروعا تعددت وسائله وأساليبه، وأنتج معه خطابا متنوعا عزز أواصر العلاقات بين المناطق التي وصلها نشاط الطريقة .

أولا: الخطاب الدعوي للشايية وقيم التواصل :

قامت الشايية على أسلوب الدعوة في بدايتها كغيرها من الطرق متبعة وسائل متعددة، وغلب عليها التصوف الشعبي والنخبوي انطلاقا من نشاط مؤسسها أحمد بن مخلوف، مروراً بمراحل الإنقسام التي عرفتتها من حيث التوجه والعمل كما ذكرنا سابقا، فكانت الأهداف المشتركة بين توجهات الطريقة المنقسمة إلى اتجاه ثوري وآخر دعوي تسعى لاستعادة مكانتها الروحية والسياسية، واسترجاع مجدها المفقود عبر المجال الجغرافي الممتد بين الجزائر وتونس⁽¹⁾.

أ) التواصل القيمي لرسائل بن مخلوف:

تُمثل رسائل الشيخ أحمد بن مخلوف مرجعية سلوكية صوفية لأتباع الطريقة الشايية، ورباطا عمليا بين مؤسس الطريقة الشايية وأتباعه، ومظهرا للتواصل بينه وبين مريديه في المدن والبوادي، وتم جمعها في كتاب مجموع الفضائل، حيث تتناول بالشرح آيات وسور وأحاديث نبوية، وتوجيهات ونصائح متعددة ومسائل كلامية، بلغت في مجموعها حوالي أربع وستين رسالة⁽²⁾.

ورغم أنّ مترجموا بن مخلوف لم يتناولوا هذه الرسائل بالتفصيل، إلا أنّ عملية جمعها من طرف أحد مريدي الشيخ جعلها تحقق غايتها، حيث بيّن الجامع هدفه من جمعها بقوله: "وقد أمرت أن أجمع في هذا الكتاب بما ينتفع به السالكون، ويحرص على درسه الرّاغبون من مراسلات سيّدنا الشيخ القطب الغوث ذي الأخلاق الزكية والإشارات العليّة والفتوحات الرّبّانية مرّي المرّيدين وقُدوة السالّكين وإمام المحققين، وسيّد العارفين أبي العباس سيدي أحمد بن مخلوف الشايي، ونسخت ما وجدته لأن مراسلاته قد انتشرت في أقصى المشارق والمغرب.."⁽³⁾.

(1). بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص 102؛ الشايي، مصادر جديدة لتاريخ الشايية، 57.

(2). تضمنت الرسائل أيضا وصايا الإمام الجنيد للمريدين، راجع: الشايي، مصادر جديدة لتاريخ الشايية، ص 59؛ بن

مخلوف، مجموع الفضائل، ص 71؛ كما تناولنا مضمون بعض الرسائل في مبحث الدعوة إلى التحلي بالأخلاق، ص 64؛ وفي الملاحق نموذجين لرسائل بن مخلوف الشايي، أنظر: الملاحق ص ص 260، 261.

(3). بن مخلوف، المصدر السابق، ص 70؛ الشايي، مصادر جديدة لتاريخ الشايية، ص 59.

وتمثل هذه الرسائل مرجعا لمريدي الطريقة الشايبية، ودليلا لسالكي طريق التصوف بما تضمنته من نصائح وإرشادات يستند إليها الفقير في مساره، ويستعين بها في قطع مراحل الطريق، وتذليل الصعوبات التي قد يجدها في مساره، فسماها جامعها ب: "مجموع الفضائل في سرّ منافع الرسائل في بداية الطريق لأهل التحقيق" (1).

وتحتوي في خطابها توجيهها للمبتدئ في بداية الطريق الصوفي، فهي تقوم على التربية السلوكية، ووسيلة للجمع بين الشريعة والحقيقة، وذلك لما تكتسيه من أهمية فقد أورد صاحب التحقيق في المقدمة بقوله: ".فهي وإن رغب الطالب بجمعها لا يجويها مجموع، ولا تفي أعداد ساطيرها في موضوع، لكثرة تفرّقها في البلاد وتأتيها بمسافات بعيد، ولكن ما تيسر منها مقنع للناظر وتربية لأرباب القلوب والبصائر، وجمعها في مجلدات من فيض بركاته وظهور كراماته من بعد وفاته، تبين فيها طريق الحق للسالكين وتوضح مناهجها للطالبيين" (2).

وكان الشيخ أحمد بن مخلوف الشايب يبعث بها إلى مريديه وأتباعه عن طريق المعرفة الشخصية أو المراسلة لتحقيق الغرض المطلوب، والمتمثل في الإجابة على الأسئلة التي أشكلت على المريدين والأتباع، وباعتبارها وسيلة من وسائل الدعوة فقد خلص علي الشايب إلى: "أنها ساهمت في الإقبال على اعتناق الطريقة الشايبية شيئا فشيئا، فنجحت في كسب عدد كبير من الفقراء من مختلف الطبقات الإجتماعية المختلفة" (3).

وقد كتبت بنص عربي متين، مما يجعل التساؤل المطروح: هل الذين وجهت لهم الرسائل كانوا يتمتعون بثقافة عالية؟ أم أنّ الخطاب الصوفي قد فرض ذلك؟ إذا ما اعتبرنا بأنّ أغلب مريديه كانوا من العامة؟ ولعل هذه المكاتبات كانت لمقدميه في المدن والأرياف لتكون وسيلة للإتصال فيما بينهم، وإجابة على المسائل التي أشكلت عليهم (4).

فالرسائل جاءت في مجملها إجابات لأسئلة أشكلت على الأتباع، فتعددت مواضيعها واشتملت في جوانب منها على إرشادات لأتباع الطريقة، موضحة أسلوب التعامل فيما بينهم، ومؤكدة على

(1). نفسه، ص 53

(2). بن مخلوف، المصدر السابق، ص 70.

(3). نفسه، ص 71.

(4) الشايب، أحمد بن مخلوف الشايب، ص 111.

الأخلاق في تكوين المرید ، بما تقدمه من إسلام شعبي قريب من منازعهم ومداركهم ومشاعرهم الدينية (1).

كما تضمنت أيضا مسائل متعددة، منها ما يكتنفها التعقيد، وخاصة المتعلقة منها بالتوحيد أو المعرفة، والمتضمنة خطابا صوفيا فلسفيا مقتبس من طروحات ابن سبعين، فقد جاءت فوق مدارك العامة، مما جعل بعض فقهاء القيروان يعارضون طروحاته (2).

وتكمن أهمية المراسلة باعتبارها وسيلة من وسائل جلب الأتباع، وغدوذج من التواصل القيمي بما تحمله من نصائح للسالكين والمریدين، ومرجعية للطريقة ساهم في تجسيدها شيوخ الطريقة عبر مراحل مختلفة، وبأسلوب مبسط حتى تكون في متناول فهم العامة وأهل الريف من العرب والبربر. فكانت أهداف الشايبية هي تجميع القبائل في نظام صوفي طقوسي، يقضي على الشقاق القائم بينها بسبب النزاع حول الأرض، كما هو شأن الزعامات الصوفية في مناطق مختلفة من الجزائر وتونس (3)، والقضاء على الروح الانفصالية القبلية ومحاربة أخلاق الجاهلية، كما مثلت منهجا روحيا في تربية وتأطير المریدين، ومساعدتهم في بلوغ منازل روحية ووجدانية أسمى وأكثر صفاء، تحقق نوعية من الإستقلالية الجماعية الذاتية للجماعة الصوفية (4).

وكان لهذه الرسائل دور كبير في التواصل بين مریدی الشايبية وشيوخها، بما مثلته عملية المراسلة كوسيلة من وسائل جلب الأتباع والدعوة الدينية، فالقيم التي تضمنتها تمثل امتداد للأخلاق الإسلامية ولتوجيهات ونصائح سابقة، وتبقي مساهمة بن مخلوف الدعوية امتدادا وترجمة لأتباعه البعيدين عن القيروان .

(1) نفسه، ص 109.

(2) نفسه، ص 258.

(3) عبد القادر صحراوي، التصوف والمتصوفة في الجزائر العثمانية بين القرن السادس عشر والثامن عشر، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الجليلي لياس، سيدي بلعباس، 2009/2008، ص 96.

(4) الكحلوي، المرجع السابق، ص 257.

ب) المسعود الشابي وابنه علي ورحلاتهما الدعوية :

يمثل التيار الدعوي للشايية التوجه الحقيقي للطريقة، حيث اقتنع المسعود الشابي بالعمل الإصلاحية كأساس للتعريف بالطريقة، فكانت له رحلات في المجال بعد انتقاله من زاويته بجبل ششار إلى منطقة الجريد وسوف، وواصل ابنه علي نشاطه الدعوي بين قبائل المنطقة .

1) رحلة المسعود الشابي بين الجريد وسوف :

يبدو أنّ القبائل التي كانت بمنطقة الجريد وسوف كانت تحتاج إلى دعوة دينية، بما عرفته من تقاليد وسلوكات بعيدة عن الدين الإسلامي، ذكرها العدواني ومنها قصة " لعبة الشاة "، والتي كانوا يلعبونها عراة في النهار ويأكلون رمضان، وورد عليهم المسعود الشابي حسب الراوي : " فوجدهم لأمؤمنين ولاكافرين لم تبلغهم دعوة من عالم ولا رشيد " (1).

انطلق الشيخ في رحلة دعوية بالمنطقة متصلا بالقبائل المجاورة، حيث ساهم في الصلح بين بعض القبائل، وقسم بينهم مياه الجريد بالعدل، واهتم بتعليمهم علوم الدين ومبادئ الطريقة الشايية، كما قام بتأسيس مسجدين أحدهما بالوادي والثاني بقمار حوالي سنة (965هـ/1557) (2)، كما دعا سكان المنطقة إلى بناء المسجد الذي أصبح يعرف باسمه (جامع سيدي مسعود)، إضافة إلى مساهمته في تأسيس بلدة كونين (3).

وبين حلّه وارتحاله في المنطقة المذكورة كان نشاطه الدعوي يزداد بعد مباشرته للتعليم، فقد أسهم في تعليم سكان المنطقة أمور دينهم، وهو ماعبر عنه صاحب الصروف بقوله : " ثم بقي يتردد على سوف وينتقل بين الديلة وغمرة والدميثة، وأبدل الله نكران قومه حبا له وبسببه راح أهل سوف من حمية الجاهلية وتعصب المتعصبين، وسرت دعوته في الناس من بعده " (4).

(1). بالنسبة للعبة الشاة فتمثل في أنّ فرد يقوم بدور الشاة وفرد يقوم بدور الكلب المدافع عنها ضد مجموعة من الذئاب تريد التهامها، وهي لعبة فيها أصوات وحركات قوية تأخذ في التصعيد المسرحي، إلى أن تصل إلى القمة بتغلب الكلب على الذئاب وينقذ الشاة في الأخير، للتفاصيل أنظر: العدواني، المصدر السابق، ص 110.

(2). Ahmed Najah, *Le soufe des ouasis*, edition la maison du livre, Alger, 1971, p 125.

(3). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشايية، ص 63.

(4). العوامر، المصدر السابق، ص 244.

وتزايد النشاط الدعوي للشايي في بداية القرن السابع عشر، وعرفت رحلاته امتدادا زمنيا في المنطقة ما بين (1020هـ/1612م) إلى سنة (1050هـ/1641م) حسب رواية العوامر⁽¹⁾، استطاع خلالها أن يكسب أتباعا جددًا، وشهرة دعوية ذاع معها صيته بين الناس وتزايد عدد أتباعه وأكرومه، ونجح في تعليم خلق كثير أمور دينهم.

ولم تمنع الشهرة العلمية للشيخ والمؤلفات التي تركها⁽²⁾، من تنقله إلى بعض الزوايا بتونس للإستفادة من شيوخها والإفادة، حيث كانت له زيارة إلى زاوية القشاش، وحضر بها حلقات الذكر بالزاوية، وكانت بينه وبين شيخ الزاوية تبادل علمي في مسائل متعددة حيث نقل عنه المنتصر روايات في نور الأرماس، واستفاد الشيخ المسعود من شيخ الزاوية فيما يتعلق بمسألة الدخان⁽³⁾.

ويبدو أنّ النهج الدعوي الذي اتّبعه مسعود الشايي كان له الأثر في التواصل الصوفي الشايي بين الأيالتين من خلال أسلوب يقوم على طابع تقليدي يستوعب مختلف الشرائح الإجتماعية، خاصة وأنّ هذا الأسلوب تميّز بالقصص والأحاجي التي تتناسب مع المدارك العقلية للمجتمعات في تلك الفترة⁽⁴⁾.

إضافه إلى تمكّن الشيخ العلمي ومعرفته بالفقه، فقد كانت ترد عليه مسائل متعددة متعلقة بالواقع الإجتماعي وما يحدث من معاملات ببادية الجزائر بعد استقراره بالمنطقة، ومنها نازلة: مفادها أنّ أهل المسيلة اشتبهوا ببيع جلود الضأن مغشوشة بجلود الميتة وكانوا يصنعون منها الفرو، فمحاكمها في البيع واللباس؟ فكانت إجابته نثرية ونظمية وتضمنت: "أنّ لبس الفرو من الجلود المسيلية وشراء هذه الجلود حلال لأنّ الأصل في الأشياء الطهارة، ولا يحرم ذلك إلا بتحقيق النجاسة أو الشك

(1) نفسه، ص 242، 243؛ وقد تداخلت الرويات حول السنة التي دخل فيها المسعود الشايي المنطقة، فعلي الشايي فيذكر

بأن تردد الشيخ على سوف كان ما بين (1021هـ/1612) و(1028هـ/1618م)، أنظر: الشايي، مصادر جديدة لتاريخ

الشايية، ص 6، في حين يرجع بليغث زيارته إلى سنة (1015هـ/1607م)، بليغث، الطريقة الشايية، ص 42.

(2) والتي وصلت حسب الروايات إلى ثمانية عشر كتابا في التاريخ والفقه والتصوف والتوحيد، وكانت له إفادة علمية متنوعة راجع

عنه: الشايي، مصادر جديدة لتاريخ الشايية، ص 63.

(3) بن أبي لحية، المصدر السابق، ص 104، 192.

(4) الشايي، مصادر جديدة لتاريخ الشايية، ص 63.

القوي، أمّا الشك الإحتمالي الضعيف فلا اعتبار له، ولا ينال من الحلية⁽¹⁾، وقد نظم ابنه علي هذه الإجابة الفقهية في أبيات شعرية ومنها

جَوَابٌ وَقَاكَ اللَّهُ ، خَلَى مِنْ الْحَدَرِ
عَنْ الْغَيْشِ فِي دُورِ الْمَسِيلَةِ مُسْتَقَرِّ
لِأَصْلِ وَذَلِكَ الشُّكُّ قَلَّ لَيْسَ يُعْتَبَرُ
فَلَيْسَ يَعْمُ الْقَطْعُ فِي كُلِّ مَا حَضَرَ
فَدَاكَ مِنَ الْإِعْرَاقِ فِي جَانِبِ النَّظَرِ
بِحَطِّ قَلِيلٍ بِالْكَثِيرِ يُعْتَقَرُ
وَمَا نَاحَتِ الْوَرَقَاءُ فِي آخِرِ السَّحَرِ⁽²⁾ .

جَوَابٌ وَقَاكَ اللَّهُ ، خَلَى مِنْ الْحَدَرِ
لَمَّا شَاعَ فِي كُلِّ الْأَمَاكِنِ وَاشْتَهَرَ
فَإِنْ كَانَ فِي الْأَخْبَارِ شَكٌّ فَيَنْتَفِي
وَإِنْ كَانَ مَقْطُوعًا بِهِ مُتَحَقِّقًا
فَإِنْ قِيلَ فِي كُلِّ اللَّبَاسِ بِطَرَحِهِ
وَقَدْ قَاسَهَا شَيْخُ الطَّرِيقَةِ شَيْخُنَا
عَلَيْكُمْ سَلَامٌ اللَّهُ مَا لَاحَ لِأَنْحِ

ولم تخلوا المؤلفات التي تناولت سيرة الشيخ مسعود الشابي من بعض الكرامات التي نسبت إليه وتناقلتها الأدبيات الصوفية والتي ترتبط بمقام الشخصية الصوفية ومكانته كولي، والتي نورد منها ماتعلق في هذا الجانب استنادا إلى مارواه العدواني: " بأنّ الشيخ مسعود الشابي لما نزل على اللجة التقى بالشيخ أحمد بن عبد العزيز اللّحي واستضافه، فقصّ عليه قصّة قال له: وإيّ نائم ذات ليلة بموضع يقال له فوتى وإذا بسيدي عرفة (الشابي) أوكزني وقال له: يا مسعود إنطلق إلى ناحية القبلة فإن فيها أمة لا يعرفون ربا ولا نبيا، دُهِم على الطريق الرباني إن شاء الله يسلموا على يدك"⁽³⁾ .

وخلال إقامته باللّجة قدم إليه رجل يقال له عون بن موسى واستفسره عن رؤيا رآها في المنام، وكان لهذه الرؤيا وتفسيرها من طرف الشيخ المسعود الشابي أثر في إسلام عون بن موسى اللّحي، حسب رواية العدواني⁽⁴⁾.

ورغم ما يعتري الروايات التي تناولها العدواني من مبالغة فيما ارتبط بها من كرامات الشيخ المسعود إلا أنّ ذلك لا يقلل من المكانة التي اضطلع بها مسعود الشابي والشابية في دعوة أهل اللّجة إلى الإسلام، ونجاحه خلال فترة قصيرة في هداية حوالي ثلاثة وعشرون رجلا معهم عون بن موسى

(1). الشابي، تاريخ الشابية، ص 394، نقلا عن محمد المسعود الشابي، كتاب المسائل، مخطوط بمكتبة علي الشابي، ص 42-43.

(2). نفسه، ص 392.

(3). العدواني، المصدر السابق، ص 112.

(4). عن تفاصيل القصة راجع: العدواني، المصدر السابق، ص 113.

اللّجّي، وآخرين ذكرهم العدواني، وأقام بينهم يدعوهم للإسلام فعلمهم من مبادئ الدين سورة الفاتحة وبعض السور وبعض أسرار العبادات، وجعلوا له وللشايبة خراجا كل عام⁽¹⁾.

2) مواصلة علي الشابي* للنشاط الدعوي :

مهدّ الشيخ المسعود بنشاطه الدعوي المجال أمام انتشار الطريقة الشايبة، وعرفت معه المنطقة الحدودية التونسية الجزائرية ازدهارا فكريا نتيجة للمساجد التي أقامها الشيخ، وما ارتبط بها من نشاط وتعليم ديني، واستمر الإهتمام الدعوي بعد تكليف ابنه علي الشابي باستكمال مهمته بالمنطقة، وهذا ما تشير إليه رواية العدواني بأنّ مسعود الشابي قال لأحد شيوخ قرية نفاوة⁽²⁾: "بأنّه سيبعث لهم ابنه علي، فإن له حظًا عظيما من الولاية"⁽³⁾.

ويبدو أنّ الولاية تعتبر عنصرا أساسيا في النشاط الدعوي في الوسط القبلي، بما يرتبط بها من كرامة لنجاح الطريقة، وهذا ماركز عليه العدواني في روايته، ويبيّن ارتباط التصديق واتباع الشيخ بما يستطيع فعله بين الناس، وبناء على ذلك استكمل علي الشابي نشاط والده الدعوي في هذه المنطقة، مبتدئا رحلته باتجاه سوف، ومنتقلا بين المناطق المجاورة، وتناول العدواني هذه الرحلة الدعوية مبرزاً تفاصيلها بقوله: "قال الراوي: وانطلق بنا سيدي علي المسعود قاصدا سوف فبلغ قصورها، وأولها اللّجة فعرضوه بالترحيب، وقاموا بضيافته ثم انتقل إلى العشّ، وقالوا له ماتريد ياسيدي قال لهم: نريد منكم إصلاح أحوالكم والدخول إلى ملة النبي صلى الله عليه وسلم.. فأسلموا كلّهم، ثم قصد قرية غنّام فدلّم على الطرق، فمنهم من أبي ومنهم من أسلم، وقصد قرية تاغزوت فمنهم من أسلم ومنهم من أبي، ثم انتقل إلى وادي ريغ"⁽⁴⁾.

(1) نفسه، ص 113، ويأخذ الأستاذ بلغيث هذه الرواية بشيء من التحفظ في توبة أهل اللّجة بقوله: "إن صح قول أهل اللّجة لأن الأعراب قد جبلوا على التمرد على أحكام الشريعة، بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص 36.
* هو ابن المسعود الشابي ولد سنة (100 هـ/ 1591 م) في قرية تيزاقرارين بالأوراس حفظ القرءان الكريم بقرية الزاوية وتعلم على يد والده محمد المسعود علم الكلام والفقه والحديث والتفسير والتصوف.. للتفاصيل أنظر ترجمته في كتاب: الشابي، تاريخ الشايبة، ص 388.

(2) هذا الشيخ حسب رواية العدواني يعرف بالعشّ بن عمر بن سليمان بن محمد اليروعي من قرية من نفاوة يقال لها تلمين الكبرى: العدواني، المصدر السابق، ص ص 117، 118.

(3) نفسه، ص ص 122، 123.

(4) لم يستكمل العدواني روايته عن نشاط علي الشابي بوادي ريغ وإنما ذكر ذلك بقوله: تأتي قصته إنشاء الله، ويذكر سعد الله محقق الكتاب أنّه لم يجد ما يتعلق بوادي ريغ، العدواني، المصدر السابق، ص ص 130-132.

واستغرقت رحلته مدة طويلة قضاها في النشاط الدعوي، والتي بلغت حوالي ست وثلاثين سنة متنقلا فيها من مكان لآخر بين القبائل في إطار المنشأة الصوفية للطريقة بيت الشريعة، ومدعوما من المشايخ المكلفين بتدريس المواد العلمية بالمنشأة، وواصل تنقلاته بين الجريد وسوف إلى أن استقر به المقام بتوزر سنة (1048هـ / 1638م)⁽¹⁾.

والجدير بالذكر أنّ نشاط علي الشابي الدعوي حقق أهدافه بهداية عدد كبير من سكان المنطقة، ولم يجد معارضة شديدة من طرف القبائل، ولعل ذلك راجع إلى السُّمعة والهيبية التي تمتع بها والده مسعود الشابي، والإمتداد التاريخي للشايية بالمنطقة من عهد الشيخ عرفة الذي نجح في ضم قبيلة طرود للطريقة، إضافة إلى الشهرة التي تمتعت بها بيت الشريعة كزاوية متنقلة وبديلة عن زاوية جبل ششار ودورها التعليمي⁽²⁾.

وعن طريق هذه المؤسسة الدينية استطاع المسعود الشابي وابنه تكوين مريرين ودعاة في المنطقة، وأبرزهم الشيخ عمر بن عبد الجواد العكرمي دفين زاوية قفصة، والشيخ بلقاسم بن منصر الهمامي والذي أشرف كمقدم على بيت الشريعة، والشيخ جاء الله بن طاهر دفين زاوية تبسة⁽³⁾.

ورغم ذلك فإنّ النشاط الدعوي لدعاة الشايية لم يكن سهلا، أمام ماعرفه سبيلهم من صعوبات متعددة كتمرد القبائل، ومواجهة للحكام الأتراك، وجهل الأتباع والفقراء، وهذا ماتشير إليه رواية الشيخ علي الشابي في كلامه عن المريرين بأنهم ابتلوا بخمسة أشياء: إيثار الجهل على العلم، والإغترار بكل ناعق، والتهاون في الأمور، والتعزز بالطرق الصوفية، واستعجال الفتح دون شروطه⁽⁴⁾.

ولم تثنى هذه العراقيل نشاط الشايية ودعاتها في حصد ثمرات جهدهم فقد أتت أكلها، حيث تخرج عدد من المقدمين والمشايخ، وتم تصحيح بعض العقائد في وادي سوف، إضافة إلى الدور الإجتماعي المتمثل في حلّ النزاعات والصراعات القبلية، وتنظيم الاستفادة من الموارد كميّاه الجريد وملكيّة النخيل، وكذا تفعيل دور المؤسسات الدينية والمتمثلة في المساجد التي شيّدوها للقيام بالنشاط

(1). الشابي، تاريخ الشايية، ص 400.

(2). محفوظ، المرجع السابق، ص 128.

(3). الشابي، تاريخ الشايية، ص 395.

(4). نفسه، ص 396.

الدعوي، وما زالت تحمل أسماءهم ولا سيما مسعود الشابي وابنه علي، كدليل على ما تركوه من أثر طيب كبير في المنطقة⁽¹⁾.

ج) الزوايا الشايبية وتفعيل الصلوات الروحية :

شكلت المؤسسات الدينية التي أنشأها شيوخ الشايبية وأتباعهم همزة وصل ثقافية وصوفية بين تونس والشرق الجزائري (بايليك الشرق) من خلال استقطابها للاتباع، وقيامها بمهمة صهر القبائل الريفية داخل منظومة "الإسلام الشعبي" القريب من أذهانها، وقدّمت نفسها كبديل أمام تعقّد "تصوف النخبة" لصعوبة استيعابه من قبل التجمعات القبلية، والبسطاء من سكان المدن، ومثّلت الأطر الصوفية الطريق الوحيد للتقرب من الله أمام صعوبة تصوف النخبة⁽²⁾.

ونظرا لأهمية الزوايا في نشاط الطرق الصوفية، فإنّ المصادر التي تناولت نشاط الشايبية لم تُركّز على زاوية معينة اشتهرت بنشاطها التعليمي والروحي باستثناء بيت الشريعة⁽³⁾، ولعل هذا قد يرجع إلى سيطرة التوجه الإحتجاجي على الطريقة وتفوقه على التيار الدعوي، إضافة إلى التحركات التي ميّزت الشايبية وأتباعها نتيجة مطاردة الأتراك لهم، وقضاء معظم مراحلها في الصراع مع السلطة.

ولا ينفي هذا الوضع الصّعب محاولاتها في إيجاد مستقرّ لها ومكان روحي تدعم به نشاطها، حيث نجد بأنّ بعض المساجد والزوايا كان لها أثر في نشاط الطريقة مثل مسجد الدرواني بالقيروان المركز التعليمي الأول لطلاب أحمد بن مخلوف أين كان يلتقي بهم مع أتباعه رغم المعارضة والمنافسة الشديدة التي تعرّض لها في بداية دعوته، إضافة إلى مسجد المسعود الشابي بسوف، وزاوية جبل ششار التي أسسها محمد الهادف، وزاوية سيدي مسعود التي كان لها دور في حلّ النزاعات بين قبائل النمامشة وأهالي ششار⁽⁴⁾.

(1). علي غنابرية، وادي ربيع من خلال تاريخ العدواني، مجلة الباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 2، معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية، المركز الجامعي الوادي، 2011، ص118.

(2). المنصف الشريطي، مكانة رجال العلم والتصوف في الأيالة التونسية من خلال كتب التراجم وحسابات وكلاء المؤسسات الدينية والتعليمية فيما بين (1881/1705)، أطروحة دكتوراه في التاريخ، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس الأولى (1997/1998) ص154.

(3). عن بيت الشريعة ودورها راجع: مراكز ومؤسسات الطريقة في الفصل الأول، ص28، وما بعدها.

(4). Masqueray , op, cit ,p143.

وتختلف هذه المؤسسات في حجم تأثيرها وإشعاعها العلمي والروحي، فزاوية واحة "سيار" التي أسسها الشيخ مسعود الشابي في كنف قبيلة بابر جنوب خنشلة قامت بأدوار متعددة، فمن مركز علمي ورحي لنشر تعاليم الطريقة الشايية، إلى دور إجتماعي متمثل في حلّ النزاعات المستمرة بالمنطقة، ثم نشاط ثوري في النصف الثاني من القرن 16م لمواجهة الأتراك⁽¹⁾.

وهناك مؤسسة أخرى أكثر إشعاعا وارتباطا بنشاط الطريقة هي بيت الشريعة الزاوية المتنقلة والتي تطرقنا لها سابقا، فقد أصبحت بديلا لزاوية ششار ومركزا روحيا متنقلا بأسلوبها الدعوي المتميز وسط القبائل الملتفة حولها⁽²⁾، ورمزا للتواصل الصوفي بين الأيالتين نظرا لاستقطابها عددا كبيرا من طلبة العلم، وإشراف شيوخها على الفصل بين المتخصصين، كما مثّلت ملجأ للفارين رغم بساطة شكلها، فهي حسب وصف فيرو: "خيمة كبيرة من الشعر كل قسم منها قامت بنسجه واحدة من قبائل كنفدرالية الحنانشة، وتُدّها يكون من حديد، وفي زوايا الخيمة يوضع صندوق به كتب القراءان الكريم"⁽³⁾.

وتختلف عن غيرها من الزوايا بما يميّزها من تنقلات مستمرة ارتبطت بالوضع الإستثنائي الذي ميّز الشايية، كملاحقة الأتراك لها، واعتمادها على القبائل البدوية التي تعيش على الترحال، ورغم ذلك فقد كان لها دور كبير حسب ماتناوله علي الشابي في هذا الجانب مبرزا نشاطها بقوله: "كانت تعتقد فيها عشرة مجالس دون أن يفسد أحدهما على الآخر، وينام بها كل ليلة نحو أربعمائة من الوافدين إليها من تونس والجزائر"⁽⁴⁾.

وتنوع دور هذه المؤسسة عبر مراحل مختلفة فإضافة إلى إعطاء الورد وتوجيه الأتباع كانت تقوم بخدمات إجتماعية كتوثيق العلاقات بين القبائل مماخفف حدّة التعصب القبلي⁽⁵⁾، وربما قامت بدور عسكري باعتبار الطريقة ذات توجهات احتجاجية، واعتمادها في تركيبها البشرية على القبائل

⁽¹⁾ Ibid, p143.

⁽²⁾ الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشايية، ص78

⁽³⁾ Feraud, les hrares ,op ,cit ,p145.

⁽⁴⁾ الشابي، أحمد بن مخلوف، ص113.

⁽⁵⁾ الشابي، تاريخ الشايية، ص ص 403، 404.

التونسية والجزائرية الموالية لها مثل النمامشة والحراكتة والحنانشة والنبايل بالجزائر والهمامة والفراشيش بتونس⁽¹⁾.

وقد أشرف على هذه المؤسسة الدينية شيوخ تمّ تعيينهم وفق معيار السن والوصيّة، فالأكبر سنا هو الذي يُؤلّى سواء كان من الأبناء إن وجدوا أو من الإخوة إن لم يوجد الأبناء، إضافة إلى الوصيّة التي تعتبر لاحقة، ورغم ذلك فقد حدثت خلافات حول مسألة رئاسة بيت الشريعة⁽²⁾، ومن الذين تولّوا الإشراف عليها الشيخ أحمد الصغير بن علي بن محمد بن مسعود الشابي، وهو عاشر شيخ للطريقة الشايية وثاني شيخ لبيت الشريعة تولى المشيخة مابين سنة (1074هـ/1663م) إلى سنة (1103هـ/1691م)، ووضع نظاما تعليميا وقضائيا خاصا بها، حيث تم ضبط أوقات انتقالها إلى مواطن القبائل، وفي عهده ازدهر النشاط التعليمي بتدريس علوم الوسائل والمقاصد ومنها الفقه المالكي اعتمادا على مختصر خليل بحواشيه، والعقيدة الأشعرية والتصوف معتمدا على كتاب "مجموع الفضائل لأحمد بن مخلوف"، و"الدُرُ الفائق لعرفة الشابي"⁽³⁾.

وفي عهد محمد بن جدو استفادت بيت الشريعة من أوقاف ثلاثة منحها لها محمد باي سنة (1107هـ/1695م)، بعد اعتماده عليها في إخماد ثورات القبائل، وكانت تنقلات المنشأة إلى مواطن القبائل الحليفة، مع تمركزها في معظم الأحوال في (فم الخنقة) قرب تمغزة مما سهل عملية التواصل بين الجريد والجنوب الشرقي الجزائري⁽⁴⁾، حيث مثل المجال الجغرافي الواحي التونسي الجزائري مجالا خصبا لانتقال المريدين مستغلين الإنتماء الطريقي في تنشيط التبادل التجاري، وتدعيم العلاقات الإجتماعية عبر المصاهرة والزيارات المختلفة⁽⁵⁾.

ورغم التضييق الذي عرفته بيت الشريعة من طرف السلطنة الحسينية الممثلة في علي باي، إلا أنّ نشاطها عرف ازدهارا في عهد الشيخ بورقعة الذي تولّى المشيخة (1146هـ-1733م/1188هـ-1774م)، بعد أن اضطر إلى رفع شكواه لعلي باي يطلب فيها رفع الحصار والتضييق عن نشاط

(1). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشايية، ص 78

(2). الشابي، تاريخ الشايية، ص 402.

(3). نفسه، ص ص 403، 404.

(4). نفسه، ص 405.

(5). إبراهيم بن الزاهد، العلاقات بين المجتمعات الواحية في الجنوب الغربي التونسي والجنوب الشرقي الجزائري خلال

القرن 19، ماجستير تاريخ حديث، كلية الآداب و الفنون، قسم التاريخ، جامعة منوبة تونس، 2006-2007، ص 65.

بيت الشريعة، فأجابه الباي في رسالة مؤرخة في (أوائل ربيع الأول 1165هـ/جانفي 1752م) جاء فيها: "فها نحن أمناكم أنتم وجميع زاويتكم عليكم الأمان التام أمان الله ورسوله، ولا تخشوا من أي شيء أصلا، وقد سرحنا إليكم الجريد وتونس وجميع بلادنا إفريقية .." (1)، وتمثل هذه الرسالة رمزا للتقارب بين السلطة والطريقة، كما فتحت المجال أمام تسهيل نشاط بيت الشريعة وتنقلاتها بين مواطن القبائل للإرشاد وتعليم أصول الطريقة ويشير لذلك علي الشايي بقوله: " فتحقق على يد الشيخ بورقعة نجاح كبير في الإمتداد الدعوي بين القبائل التونسية والجزائرية " (2).

كما استطاع رمضان بن بورقعة (ت1210هـ /1796م) *توسيع نفوذ بيت الشريعة وامتدادها الروحي بين القبائل من سوف إلى بلاد النمامشة (خنشلة والبيضاء والشريعة ومسكيانة وباتنة وباغاي ووسع مداخيل الطريقة، إلا أنه بوفاته دخلت الشايية في خلاف ونزاع حول تولي رئاسة الطريقة والإشراف على بيت الشريعة (3)، فلما تولى محمد بن بورقعة المشيخة سنة (1210هـ /1796م) نازعه أخوه محمد فاختصما إلى حمودة باشا، وسألها عن الطريقة المتبعة في تولي المشيخة وعن وصية رمضان الشايي، وفصل بينهما بجعل المشيخة بينهما مناصفة (4).

ويبدو أن هذا الخلاف أثر على نشاط بيت الشريعة خصوصا والطريقة عموما، بما مارسته السلطة من تدخل في تعيين مشايخ الزاوية، إضافة إلى تراجع الدعم القبلي لها، وما صاحب ذلك من أحداث، منها شكوى محمد بن بورقعة إلى حمودة باشا تتعلق بتعدي علي صالح بن صالح شيخ الأفيال على خدام الزاوية من الفراشيش، بسبب معرفته هذه الفترة من غلاء لأسعار الطعام والتمر سنة (1805/1219) أثناء تواجد بيت الشريعة بالقرب من تمغزة (5).

وأمام التغيرات التي طرأت على المؤسسة والخلافات المستمرة بين شيوخها، فإن تأدية مهمتها ودورها قد تراجع بشكل كبير، فما حدث بين عمار بن رمضان وبورقعة الصغير سنة (1241هـ/

(1). للإطلاع على تفاصيل الرسالة راجع : الشايي ، تاريخ الشايية ، ص 408.

(2). نفسه، ص 409.

*تولى مشيخة بيت الشريعة والطريقة بعد وفاة والده بورقعة سنة (1118هـ /1774م)، للتفاصيل أنظر: الشايي، تاريخ الشايية، ص 412.

(3). نفسه، ص 413.

(4). نفسه ، 413 .

(5). نفسه، 412.

1825م) حول تويّ مشيخة بيت الشريعة جعل سلطة البايات تتدخل بعد مراسلتها من طرف الشيوخ لحلّ النزاع، وحاولوا تقسيم السلطة بين الشيخين باعتبار أنّ النزاع يتعلق بالأموال التي يتم استخلاصها من القبائل حسب ماتشير إليه المراسلات⁽¹⁾، فقد جدّد أحمد باشا باي تسمية بورقة على النّصف من بيت الشريعة بتاريخ (6ذي القعدة 1253هـ / 01فيفري 1838م)⁽²⁾.

ويبدو جليّاً أنّ تدخل السلطة الحاكمة كان له أثر في تحول نشاط بيت الشريعة التي أصبحت اهتمامتها جبائية وقضائية أكثر منها تعليمية، ففي أمر مؤرخ بتاريخ (18ذي الحجة 1265/5نوفمبر 1850) تم تعيين عمار بن العابد الشابي عدلا ببيت الشريعة يشهد بين الناس فيما لهم وما عليهم، إضافة إلى إشرافه في تنقلاتها الجبائية على تحصيل ما تزخر به مناطق الجريد وقسنطينة وبلاد النمامشة وسوف من ثروات كالتمور والحبوب⁽³⁾.

وقد أورد مؤلف كتاب ربيع العربان رسائل موجهة من أحمد بن عمار شيخ بيت الشريعة بالجريد إلى فرحات آغا الكاف وأمير الأمراء ووكيل الإعانة والمؤرخة في (11جمادى الأولى 1280 / 24أكتوبر 1863م) يُعلمه فيها عن امتناع أناس من الشايية عن دفع الإعانة طالبا تدخله في زجرهم وإرغامهم على أدائها، وفي رسالة أخرى إلى مصطفى خزنة دار والمؤرخة في (18رجب 1280 هـ / 29 ديسمبر 1863) يُعلمه أيضا بأنّ أناسا من التابعين للزاوية امتنعوا عن أداء الخلاص طالبا تدخله عن طرق قوة عسكرية لإرغامهم على أداء المطلوب⁽⁴⁾.

ونستنتج مما سبق أنّ تنوع نشاط زوايا الشايية والحراك الصوفي والإجتماعي لبيت الشريعة المتنقلة ساهم في الإمتداد الجغرافي للشايية بين القطرين التونسي والجزائري، وتزايد تأثيرها الصوفي والإجتماعي وحتى الإقتصادي بما حملته من اهتمامات تعليمية وقضائية وحتى جبائية، وبما عرفته الشايية من حلّ وترحال جعل العديد من القبائل المتركزة في هذا المجال الجغرافي ترتبط بالطريقة إمّا روحيا أو عن طريق التحالف معها .

(1). للإطلاع على المراسلات بين شيوخ الشايية والبايات راجع: الشابي، تاريخ الشايية، ص ص 417-418.

(2). نفسه، ص 417.

(3). نفسه، ص ص 418-419.

(4). عن الرسائل ومضمونها راجع: البرشوش، المرجع السابق، ص ص 81، 90.

ثانيا :أثر الدعامة القبلية والتيار الثوري في تواصل الأيالتين :

عرفت الطريقة الشايية استقطابا للأتباع من مختلف القبائل التي استوطنت المناطق الحدودية بين الجزائر وتونس، وأكسبت الشايية طابعا بدويا على امتدادها الجغرافي، وتحركاتها من مكان لآخر نظر لخصوصية القبائل البدوية المرتحلة،وماساهم به من تدعيم للتواصل بين القطرين .

أ)دور الدعامة القبلية في التواصل :

ساهمت القبائل المساندة للطريقة الشايية في تدعيم التواصل الصوفي بين تونس والجزائر،حيث شكلت بحكم موقعها غير الثابت والمتنقل بين المجالين وسيلة أساسية في دعم نفوذ الطريقة،فكانت هذه القبائل بطابعها البدوي والمتنقل تجوب الفيافي التونسية والجزائرية بحثا عن السباسب والعلف لحيواناتها،كما أنّ بعضها حاول أن يستقر على أساس حدود وخرائط مبيّنة⁽¹⁾.

ومن أهم هذه القبائل قبيلة الحنانشة التي مثلت بحكم موقعها الجغرافي الممتد في أطراف الأيالتين التونسية والجزائرية⁽²⁾هزمة وصل بين البلدين،ودعامة أساسية استندت إليها الطريقة في مسارها الصوفي والسياسي،رغم ماكانت تعرفه العلاقة بين الطرفين من فتور في مراحل مختلفة⁽³⁾.

وبما يساهم به الدعم القبلي من عنصر بشري ومالي استطاعت الطريقة أن تعرف ازدهارا واسعا،وكان للجانب الروحي والطرح الصوفي دور في التأثير على القبيلة وإدراجها ضمن التبعية،حيث نجح الشيخ بن مخلوف في إقناع أتباعه بما كان يجيب عنه من مسائل ومن أهمها إجابته عن سؤال أحمد بن نصر المقنعي السابق ذكره⁽⁴⁾.

وساهمت في دعم الطريقة بشريا وماديا عن طريق ما كانت تقدمه من زكاة كل سنة كتبرعات للطريقة ،كما كان ابن مخلوف يتردد على القبيلة في موطنها ليلقن أتباعه مبادئ الطريقة،ويروى عن عرفة الشابي في هذا الجانب قوله: ".كان والدي في ابتداء أمره فقيرا لامال عنده ،فلما أراد الله إظهاره أتاه الفقير أحمد بن نصر المقنعي وأخذ عنه، وقدمه فصار يدعوا الناس ويدلّم على الشيخ

(1). مونشيكور ،المصدر السابق،ص20.

(2).Shaw(Thomas),**Voyage dans la regence d'Alger** ,traduit de langlas par ;JMac carthly ,ed,Bousslama ;Tunis,1980,p380.

(3). عن قبيلة الحنانشة بالتفصيل راجع الفصل الأول : ص 41 ومابعدها .

(4). مونشيكور ،المصدر السابق ،ص41.

حتى أخذ عنه جملة من الفقراء، فصاروا يذهبون بالشيخ إلى أهلهم تبركا به ويعطونه الزكاة، ويدعون الخلق إلى الدخول في الطريقة"⁽¹⁾.

وبهذا يتبين الدور الذي قام به شيوخ قبيلة الحنانشة في دعم الطريقة الشابية والتواصل بين الجزائر وتونس من خلال تمركزها الحدودي بين القطرين، كما كانت مرتبطة بالولاء المزدوج للسلطة السياسية في تونس وسلطة البايليك بقسنطينة، حيث يورد العدواني نصا في غاية الأهمية خلال حديثه عن شخص يسمى المهادف في خطابه للحناشي: أنت لك نصف إفريقية ولك نصف قسنطينة لأنك بين علامين غليظين ملوكته"، وحسب تفسير المحقق: "من الحذر أن تبقى دائما على علاقات طيبة مع جاريك الإثنين، يعني حاكم تونس وحاكم قسنطينة"⁽²⁾.

واستمرت قبيلة الحنانشة في الحفاظ على علاقاتها التاريخية بالشابية، فيما تقوم به من إحياء لاحتفالات كل أربع سنوات في مطلع الخريف، بين منطقة سوق اهراس إلى بونة تلتقي فيه القبائل عند أقدام شيوخ الشابية وفي زواياها على المنطقة الحدودية بين تونس والجزائر"⁽³⁾.

كما شكلت قبيلة طرود من خلال تحالفها مع عرفة الشابي حلقة وصل بين الجزائر وتونس نتيجة للرحلة التي عرفتها القبيلة من الأراضي الخصبة بباجة نحو صحاري وادي سوف بسبب مضايقة المخزن الحفصي لها، حيث يذكر العدواني قول أحد نشطاء طرود: "يا قوم لقد رأينا بلادا متسعة غابة وخالية من المخزن وتصلح لرعاية الإبل والغنم"⁽⁴⁾.

ويبدو أنّ النشاط الحربي الذي غلب على القبيلة، وشدة مراسها وتعدد ثروتها من الإبل جعل الشابية بزعامة شيوخها تسعى لكسب ودّها، ورغم ما كان يعتري هذه العلاقة من فتور في مختلف المراحل حيث كانت تنفر عن مخالفة الشابية، وتدعم خصومها إذا دفعوا لها أكثر، ومع ذلك فقد استطاع الشيخ عرفة وعبد الصمد الشابي أن يكسبوا ودّها ويستغلوا مكانتها ونفوذها في حروبهم"⁽⁵⁾.

(1). بن مخلوف، مجموع الفضائل، ص78.

(2). العدواني، المصدر السابق، ص211؛ بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص52.

(3). قاسم البوني، الدرّة المصونة في علماء وصلحاء بونة، تحقيق: حناوي بعلي، دار الكاتب للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ص170.

(4). العدواني، المصدر السابق، ص369.

(5). الشابي، العلاقات بين الشابية والأترك، ص80.

ونظرا للموقع الجغرافي الذي احتلته القبيلة في حلّها وترحالها بين الجزائر وتونس فقد استطاعت أن تدعم جسر التواصل بين البلدين من خلال استفادتها من التكوين الديني الذي قام به عرفة الشايي والمسعود وابنه علي واعترافهم بسلطتهم الروحية كأولياء، رغم ما كان يغلب على القبيلة من بحث عن الإستقلالية من مظاهر الخضوع، والرغبة في تغيير نمط العيش ومجالات التنفيذ⁽¹⁾.

فكثيرا ما كانت القبيلة تخضع للسلطة التركية وتفك صلتها بالتيار الشايي الثوري بزعامة عبد الصمد الشايي لتربط علاقات مع المخزن الحسيني، بعد ما نجح الحسينيون في فرض استراتيجية الإلتزام منذ أواسط القرن 18م، وذلك مقابل رواتب سنوية لبعض وجهاء طرود تقدمها لها السلطة على أنّها عادة مقابل المؤونة من التمر وشروط محددة⁽²⁾.

ولم يقتصر النشاط القبلي على القبيلتين المذكورتين بل تعدّاه إلى قبائل أخرى من بينها قبيلة دريد المذكورة سابقا وأولاد بوغانم وأولاد سعيد وشتاتة والفراشيش وشارن وأولاد سديرة وورغة⁽³⁾، وخمير ونهد التي كانت تجمع الفتوح للشايية⁽⁴⁾.

وكثيرا ما أثر الحراك القبلي الحدودي بين المنطقتين على العلاقة السياسية بين الأيالتين، حيث كان حكام السلطتين يسعون إلى تأمين الحدود، وفي هذا المجال كان لصالح باي دور كبير في هذا الشأن، فقد طلب من باي تونس في سنتي (1197هـ/1783م)، (1201هـ/1787م) تعويضات مناسبة عن الخسائر التي تسبب فيها جنود باي تونس أثناء ملاحقتهم لقبائل تونسية استقرت بجنوب تبسة هربا من تعسف السلطة في تونس⁽⁵⁾.

وشكّل هذا الحراك القبلي بين الجزائر وتونس نموذجا للتواصل بين القطرين استطاعت على أساسه الشايية كطريقة صوفية احتجاجية أن تجنّد القبائل داخل المنظومة الصوفية الثورية، والتي كانت

(1) . دالي، المرجع السابق، ص404.

(2) . نفسه، ص405.

(3) . Monchicourt , la region du Haut, op .cit ,p275.

(4) . لطفى عيسى، مدخل لدراسة مميزات الذهنية المغاربية، ص42.

(5) . قُدّرت التعويضات التي حصل عليها صالح باي سنة 1784 بخمسة وعشرين ألف سكة لفائدة القبيلة التونسية المقيمة داخل

البايليك : ناصر الدين سعيدوني، صالح باي ومكانته في تاريخ قسنطينة (1185-1207هـ/1711-1792م)، ضمن

كتاب ورقات جزائرية، ص292؛ هلايلي، المرجع السابق، ص51.

قريبة من أذهان القبائل، وتستفيد منهم عسكرياً في حروبها ضد الأتراك، وكانت عاصمتهم القيروان قبل ذلك قد عرفت إقبالاً كبيراً للإجتماع بشيخهم عرفة الشابي من داخل تونس ومن إقليم قسنطينة⁽¹⁾. ويبدو أنّ النجاح الذي حققته الطريقة الشايية في حراكها الصوفي، ونشاطها الحربي في بعض معاركها التي خاضتها ضد السلطة يرجع بالدرجة الأولى إلى انضمام القبائل التونسية والجزائرية إليها، وتحالفها معها في أحلك الظروف، مما جعل نفوذ الشايية يمتد على مسافة كبيرة ويساهم في التقارب والتواصل بين القبائل، فهي بمثابة طريقة متنقلة تعددت مراكزها ما بين القيروان إلى أرقو إلى الجريد التونسي، وهذا ما عبّر عنه عرفة الشابي بقوله: (.أرقو حارة من حارات القيروان، وواد بجر حارة من حارات القيروان.)⁽²⁾.

كما ساهم تنوع التركيبة القبلية المدعمة للطريقة الشايية في اتّساع مجالها الجغرافي الذي شمل الجزء الغربي من تونس والشمال الشرقي وجنوبه الجزائري المعروف ببايليك الشرق حيث قدرت بعض الإحصائيات تواجد حوالي 2500 من أتباع الشايية في نواحي عنابة وقلمة ووادي سوف وقسنطينة⁽³⁾، وهذا ما يبرز ارتباط المد الشابي واتصاله بالحيّز الجغرافي للأتباع، وما عرفته القبائل من تنقل وترحال بحثاً عن الكلاء والمراعي والماء، إضافة إلى تأثير الملاحقة من طرف العثمانيين للشايية واتخاذها للأماكن الجبلية والصحراوية كمراكز لاستئناف نشاطها⁽⁴⁾.

ولم يهمل شيوخ الطريقة توغلهم في المجالات القبلية، التي من شأنها أن تؤمّن لهم مصادر دخل تحافظ على توازنهم كقوى باتت منافسة للأتراك، ففي عهد الشيخ رمضان بن بورقة الشابي سنة (1210هـ/1796م) نجحت الشايية في توسيع مصدر دخلها المادي والمتمثل في العادة التي كانت تندفعها القبائل إلى 34 قبيلة⁽⁵⁾.

(1) مونشيكور، المصدر السابق، ص 55.

(2) الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشايية، ص 68، نقلاً عن الفتح المنير بما ربوا به الشايية الفقير، ص 64.

(3) خير الدين شترة، الصلات الروحية بين الطرق الصوفية في المغرب العربي (الجزائر وتونس أنموذجاً)، الملتقى الدولي الحادي عشر " التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة، ج 2 منشورات جامعة أدرار، العدد الأول، المطبعة العربية، غرداية، 2008، ص 173.

(4) النبال، المرجع السابق، ص 195.

(5) الشابي، تاريخ الشايية، ص 412.

ومثّلت منطقة الجريد والجنوب الشرقي الجزائري مجالا خصبا لنشاط الشايية أمام غياب شبه تام للطرق الصوفية الأخرى، وخاصة الطريقة القادرية والتيجانية وضعف تأثيرها في خلال القرن السابع عشر⁽¹⁾، وتأخر ظهور الرحمانية إلى القرن الثامن عشر، مع ارتباط السكان بالقبيلة وشيوخها واستفادة الشايية من هذه التجمعات رغم ما كان يميّزها من تنافس وصراع نفوذ⁽²⁾.

ب) التيار الثوري الشابي ومحاولة توحيد القبائل:

استطاع عبد الصمد الشابي أن يجنّد القبائل البدوية حول الشايية، ومنها أولاد سعيد وأولاد مرزاق وأولاد مانع والهمامة، وأولاد بوغانم، والزعلمة وشارن، ونيفة ونهد، وخمير وقبائل بدوية أخرى، وكان اعترافهم بسلطته وإعلانه "أمير العرب" بهدف الإستفادة من الإمتيازات والغنائم أكثر منها دعما روحيا صوفيا، وكانت مساهمة القبائل كبيرة في توسيع نفوذ الشايية، وتوحيد القبائل ضدّ الأتراك⁽³⁾.

وتوسّع مجال الشايية كان نتيجة انتماء القبائل المتنقلة للطريقة، وتدعمت أكثر بعد ملاحقتهم من طرف الأتراك، وقبل أن يتم ضبط الحدود بين الأيالتين وجدوا سهولة في تنقلاتهم، حيث كانوا ينطلقون في معاركهم من مناطق ومراكز أقاموها، كما هو الحال للقلعة بجبل أرقو، حيث يذكر مونشيكور في هذا الجانب أن هناك وثائق إسبانية تتحدث عن بلد حصين يمتلكه الشايية في جبل وعرق قسنطينة⁽⁴⁾.

وقد غطّى الجانب الحربي جزءا كبيرا من اهتمامات الباحثين، فالشايية كطريقة احتجاجية قد ارتبطت نشاطها بمواجهة السلطة الحاكمة في تونس والجزائر بهدف استعادة دولتها المفقودة والحفاظ على امتيازاتها، وهذا ما جعل الإدارة التركية في الجزائر تتخوف من تعاضم نفوذها، فحاولت الحد من نفوذها

(1) بن حيدة يوسف، التواصل الطرقي بين الجنوب الشرقي الجزائري ومنطقة الجريد خلال القرن 19، أعمال الملتقى الدولي حول التواصل بين الجنوب الشرقي الجزائري وتونس ما بين القرن 18 و19 (غير منشورة)، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية، جامعة الوادي، نوفمبر 2013.

(2) سعد الله، السلطة السياسية والطرق الصوفية، ص 211.

(3) الشابي، العلاقات بين الشايية والأتراك، ص 70.

(4) مونشيكور، المصدر السابق، ص 54.

الجغرافي بإقامة حاميات عسكرية عرفت بالنوبة، ومنها حامية تبسة الحدودية التي كانت مكونة من 29 مجنّد تركي سنة (1060هـ/1650م) (1).

ولكن هذا لم يمنع من امتداد الطريقة وتحوّل شيوخها بين أتباعهم ومناطق نفوذهم كما هو الحال بالنسبة للشيخ الزراف الذي كان نفوذه من قفصة إلى جبل الأوراس، وواد بجر حيث يتواجد مريدوه، وكان يرسل رفيقه بدر الدين إلى الجبليين من أولاد صالح شمال مجردة بين المنطقة الممتدة بين سوق اهراس وعنابة (2).

وكثيرا ما كانت الشايية تفقد أتباعها من القبائل وتعيد آخرين لسلطتها، ولعل من أبرزهم قبيلة الذواودة بالشرق الجزائري، أمّا قبيلة الحنانشة المتحالفة مع الشايية وحلفائها من النمامشة فكانت تتمتع بنفوذ كبير بالشرق الجزائري، وصولا إلى نقرين في تونس، إضافة إلى قرفة ومرداس ودريد (3)، وكان لهذا التحالف دور في محاربة بايات قسنطينة، فقد استفادت الشايية من الدعامة القبلية في إضعاف السلطة العثمانية في كل قسنطينة وتونس (4).

كما أدّى التنافس القبلي على مناطق النفوذ، والصراع مع السلطة الحاكمة إلى قيام انتفاضات متعددة أدّت الى تراجع نفوذها في معظم الأحيان وفقدانها لنفوذها، حيث نجد أن ثورة ابن الصخري زعيم الذواودة (1047هـ/1637م) ضدّ السلطة التركية كان لها تأثير على إقليم قسنطينة واستقراره، وهذا ما أدّى إلى إعادة تشكيل المجال القبلي، حيث فقدت الشايية حليفاتها الحنانشة التي انضمت إلى ابن الصخري، مع فصائل أخرى مثل خمير ونهد كانت تجمع مداخيل الشايية (5).

ورغم المحاولات التي كانت تقوم بها الشايية لتوحيد القبائل داخل المنظومة الصوفية، فإنّ هذا لم يمنع من فكّ القبائل للتحالف، رغم ما كان يتميز به شيوخ الشايية من ألقاب وضلوع ديني، لكن خاصية التقلّب كانت مسيطرة على القبائل، حيث يصفهم مونشيكور بقوله: "فالمساندة مشبوه فيها

(1). نفسه، ص 177.

(2). نفسه، ص 177.

(3). Feraud(ch), **les Herar**, op cit ; p148.

(4). عميراوي، المرجع السابق، ص 28.

(5). لطفي عيسى، مدخل لدراسة مميزات الذهنية المغاربية، ص 42.

ومتأرجحة، ولا تقوم قبائل بني هلال وبني سليم إلا ببيع مساندتهم لمن يدفع أكثر مغيّرين معسكرهم دون حياء أو إشعار مسبق " (1).

وغالبا ما ترتبط هذا التغير في المواقف لدى القبائل بالقوة العسكرية والإمكانيات المادية، فكانوا يتقبلون بين الأكثر قوة وعطاءا مستفيدين من الأحداث للقيام بدور أكبر، والتأثير في الأحداث عن طريق المناورة واستغلال الظروف (2).

فكثيرا ما كانت القبائل تتضرر بما تدفعه من جباية مالية للسلطة العثمانية باستخلاص الحقوق المخزنية، حيث كانت تحدث مصادمات بين الحنانشة الذين عاضدوا في أواخر سنة (997هـ/ 1589م) محلة بايليك قسنطينة لدى خروجها لجمع المجابي ومن أسمتهم الفتاوى بالتلمود (فقراء الشايية) الذين خرجوا أيضا إلى جانب عسكر تونس للقيام بمهمة جمع الضرائب (3)، كما أدت عملية استخلاص الحقوق المخزنية إلى هلاك بعض الجنود من محلة بايليك قسنطينة مما أثر على العلاقة بين حكام الأيالتين، حيث وجّه عسكر تونس الإتهام لهم بسبب التخاذل مع أتباع الشايية في المحافظة على الإستقرار (4).

ويبدو أنّ الإهتمامات السياسية والمادية للتيار الثوري قد تراجعت مع فشل زعماء الشايية في ضمان تأييد القبائل، وتوالي الهزائم التي منيوا بها أمام سلطة البايات الذين بدورهم نجحوا في مخزنة القبائل، مما جعل خلفاء عبد الصمد الشايي يلجأون إلى التعاون مع بايات تونس حفاظا على استمرارية طريقتهم، بتوطيد علاقتهم مع محمد باي (5).

ج) مساهمة الشايية في ثورة الأوراس سنة (988هـ/ 1580م) *

تميّزت إدارة البايليك بمنطقة الأوراس باتباعها سياسة خاصة وُصفت بأنها واقعية في أسلوبها وأهدافها حيث حاول الأتراك المحافظة على الأوضاع والإستقرار في المنطقة والإستفادة من ثروات

(1). مونشيكور، المصدر السابق، ص 156، 157.

(2). الشايي، العلاقات بين الشايية والأتراك، ص 72؛ Feraud, **les hrar**, op .cit. p146

(3). لظفي عيسى، مغرب المتصوفة، ص 540.

(4). نفسه، ص 540.

(5). تم التطرق لعلاقة الشايية بمحمد باي، للتفاصيل أنظر: ص 178، 179؛ أيضا: الشايي، تاريخ الشايية، ص 380.

* يبدو أن هذا التاريخ يحتاج إلى تدقيق فقد ذهب سعد الله إلى أن الثورة قد وقعت بعد سنة (988هـ/ 1588م) باعتبار أنّ الأوراسي عايش الفكون الذي كتب عنه، ثم استمر أخوه بعده في الثورة، واستمرت حسب روايته بعد سنة (1045هـ/ 1635م)، وأثناء تأليف الفكون لمنشور الهداية، للتفاصيل راجع: سعد الله، مجتمع قسنطينة، ص 386-387.

الأوراس بأقل كلفة ممكنة، فحظي مرابطو وشيوخ الزوايا في المنطقة باحترام من السلطة الحاكمة ومنحهم امتيازات وهدايا، نظرا للدور الكبير الذي كانوا يقومون به في إقرار أحكام الشريعة الإسلامية وشؤون العبادات، والتعليم مقابل استخدامهم كواسطة بينهم وبين السكان لسيطرتهم⁽¹⁾.

ولكن في معظم الأحوال تبدوا الأوراس حسب الروايات منطقة ثائرة في الفترة العثمانية حيث تناول الفكون ثورة الأوراس بزعامة يحيى بن سليمان الأوراسي* التي اندلعت سنة (988هـ/1580م)⁽²⁾، فالأوراسي يعدّ من أبرز علماء وشيوخ قسنطينة فقد تتلمذ على الشيخ عمر الوزان، وتولّى الإفتاء بالجزائر وقسنطينة، إلى أن انتهى به الأمر إلى التصوف، حيث تذكر الروايات أنّ الفكون قد لبس الخرقة عن سيدي يحيى الأوراسي عن طاهر عن أحمد زروق⁽³⁾، ولعل الشيخ الأوراسي قد تأثر بالطريقة الشايية مما فتح أمامه مجال الثورة على الأتراك رغم علاقته الطيبة بهم قبل هذا التاريخ، ويذكر الفكون عنه بقوله: "كثّر حساده ووشوا به إلى السلطة وأشاعوا عنه الأقاويل، فخلع البيعة وفرّ إلى جبل أوراس مع أخيه أحمد"⁽⁴⁾، ولاحقوه وعندما فشلوا في هزيمته لانتفاف القبائل حوله، استعملوا الغدر للقضاء عليه⁽⁵⁾.

ورغم أنّ الأسباب التي أحاطت بالثورة غير واضحة إلى أنّ هناك من يرجعها إلى دوافع شخصية⁽⁶⁾، وتمثلت تداعياتها باغتيال الشيخ يحيى الأوراسي، الذي قتل غدرا ومات شهيدا حسب تعبير الفكون، ومع ذلك لم تهدأ الثورة بل استمرت بقيادة شقيقه، ودعمته الطريقة الشايية التي كان يجمعها تحالف مع أولاد يحيى ضد السلطة المركزية في تونس⁽⁷⁾.

(1). سعيدوني، الإنسان الأوراسي، ص 495، 492.

* كان من علماء المنطقة حيث أخبر عنه الفكون أنّه كان صديق جدّه وكانت له تقايد متنوعة في العلوم الفقهية والنحوية كما كان متصوفا ومفتيا بقسنطينة. ولم يرد تاريخ ولادته ولاوفاته، أنظر عنه: الفكون، المصدر السابق، ص 54.

(2). نفسه، ص 54.

(3). العياشي، الرحلة العياشية، ج 2، ص 206.

(4). الفكون، المصدر السابق، ص 54.

(5). Vayssettes, *Histoire de Constantine*, op,cit, pp 312-313.

(6). يستند سعد الله إلى الفكون في البحث عن أسباب الثورة حيث أنّ الأوراسي كان يستعمل التصوف لأغراض وصولية ولما انكشف أمره قام بالثورة، للتفاصيل أنظر: سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، ص 218 - 219.

(7). سعيدوني، الإنسان الأوراسي، ص 495، 496.

ولعل مساهمة الشايبة في هذه الثورة يرجع إلى نشاطها في المنطقة، واستقرار شيوخها كعبد الصمد الشابي بأرقو وبجبل ششار، حيث ساهم التفاف القبائل حولهم في تدعيم نشاطهم وتفعيل تواجدهم وخاصة بتوجهاتهم العسكرية التي غلبت على نشاطهم بالمنطقة، فقبيلة أولاد يحيى انضمت إلى الطريقة الشايبة وخاضت معها حروبا ضد السلطة المركزية في تونس⁽¹⁾.

ومع أنّ الفكون أثناء تناوله للأحداث لم يذكر ذلك، إلاّ أنّه لم يح إلى الدّعم الذي وجدته الشيخ من القبائل المتواجدة بالمنطقة، والتي كانت على الأرجح تحت سلطة الشايبة بقوله: "ودارت عليهم العريان (الشيخ يحيى الأوراسي وأخيه أحمد وأولاد عيسى وقرفة، وغيرهم من الممتنعين)، ودارت بينهم وبين عسكر الجزائر حروب مدة" ⁽²⁾.

واستغرقت هذه الثورة فترة زمنية طويلة حسب ما عبّر عنه الفكون، إلاّ أنّ ما ميّزها مشاركة الطريقة الشايبة إلى جانبها خاصة وأنّ أولاد يحيى من القبائل المتحالفة معهم، ورغم ذلك فإنّها لم تنجح أمام تعاضم سلطة البايليك نهاية القرن السادس عشر ونجاحها في حسم الحدود الشرقية بعد القضاء على تمردات أولاد خليفة في الحمامات وعين شبرو والناماشة في خنشلة⁽³⁾.

ولعل فشل الثورة الشايبة بمنطقة الأوراس يرجع أيضا إلى التحالف الحاصل بين الحنانشة وسلطة البايليك، رغم ما كان له من آثار سلبية على زعيم الحنانشة بوعزيز، الذين كان ابنه على صلة طيبة مع قبيلة العمامرة الأوراسية⁽⁴⁾، إضافة إلى موقف العلماء في تلك الفترة ورفضهم لمسألة الخروج عن السلطة بحيث أفتى يحيى المحجوب سنة (997 هـ/1589م) في مسألة ثورة الأوراس ضدّ السلطات العثمانية بعدم جواز الخروج عنها ووجوب لزوم الطاعة، رغم أنّ سكان الأوراس وقفوا مع الثائرين، مستشهدا في ذلك بقوله تعالى: "يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"⁽⁵⁾.

وتعتبر ثورة الأوراس بزعامة يحيى بن سليمان الأوراسي حلقة من الصّراع بين العلماء المتصوفة والأتراك العثمانيين بالمنطقة، ورغم ما يكتنف هذه الثورة من غموض حول أسبابها إلاّ أنّ الإنتفاضات

(1). بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص 77.

(2). الفكون، المصدر السابق، ص 54.

(3). Feraud (ch), *Kitab ELAdouani*, op ,cit, p159.

(4). لطفي عيسى، مدخل لدراسة مميزات الذهنية المغاربية، ص 43.

(5). سورة النساء، الآية 59.

والثورات كانت السمة البارزة للوضع العام ببايليك الشرق، وكثيرا ما كانت تأخذ طابعا صوفيا أو تتزعمها شخصيات ذات نفوذ قبلي أو فكري⁽¹⁾.

ثالثا: الخطاب المنقبي والنقدي للشايبة :

شكّلت الشايبة بتراتها الفكرية وامتدادها الجغرافي وتوجهها الصوفي، مجالاً للكتابات المنقبية أو النقدية، وخاصة فيما تعلق بنشاط شيوخها وما تركوه من آثار، وتمّ تناولتها بشكل مختلف بين تعداد للمناقب، وبين منتقد لسلوكات بعض أتباع الشايبة، ورغم التباين المطروح في مسار الشايبة وسلوكات أتباعها وشيوخها إلا أنّ هذا يمثل امتداد صوفيا وأثرا للحراك الشايبي واستمرارية الطريقة بعدها التفاعلي بين المدّ التونسي والخصوصية الجزائرية .

أ) صلحاء الشايبة في الدرر المصونة:

يبدو أنّ شيوخ الشايبة قد تركوا آثارا في الشرق الجزائري وبخاصة في عنابة، ويرجع ذلك إلى نشاطهم وتنقلاتهم بين تونس والجزائر، فحراكهم الصوفي والثوري ترك صدًى في المنطقة، وذكرته القصائد المنقبية.

وفي هذا الجانب نظم الساسي البوني (ت 1139هـ / 1726م)* قصيدة عن شيوخ الشايبة في كتابة الدرّة المصونة في صلحاء بونة، وضمّنها التعريف بإيجاز عن شيوخ الشايبة، محاولا إبراز دورهم وأثرهم في مقتطف من قصيدة عنونها: "في ذكر بعض فضلاء الشايبة"، وجاءت أبياتها كالتالي :

وبالإمام الشيخ بَدْر الدين رَبِّي يُرْقِينِي إِلَى اليَقِينِ
وَعَمْرُ الوَزَانِ قَدْ رَمَاهُ بِدَعَةِ يَا لَيْتَهُ حَمَاهُ
وَبِمُحَمَّدٍ وَعَابِدِ العَزِيزِ نَجْليهِ أُرشِدُنِي إِلَى القَوْلِ الوَجِيزِ
وَبِمِرَابِطِ تَبِيْعِ عَرَفَةِ أَحْمَدُ طَيْبِ الإلهِ عَرَفَهُ
بَلْقَاسِمِ وَضَيْفِ الزَّرْزَافِي عَامَلْنَا الإلهَ بِالطَافِ⁽²⁾

(1). بلغيث، الشيخ محمد بن عمر العدواني، ص 77.

* هو أبو العباس أحمد بن قاسم بن محمد بن ساسي البوني التميمي، ولد ببونة سنة (1063هـ / 1653م)، عاش في القرن السابع الهجري كان يقوم بالتدريس بجامع بونة ويقوم بالخطبة يوم الجمعة وقد ذكره الفكون بأنه كان من أدياء الولاية، وكانت له قصائد في هذا الجانب، وترك كتباً كثيرة منها: فتح الباري في شرح غريب البخاري، ونظم الخصائص النبوية، والإلهام والانتباه في رفع الإبهام والإشتباه، للتفاصيل عنه أنظر ترجمته في مقدمة كتاب، الدرر المصونة في علماء وصلحاء بونة، تقديم وتحقيق سعد بوقلافة، مشورات بونة للبحوث والدراسات، عنابة، 2007، ص 12؛ الفكون، المصدر السابق، ص 165؛ بو عمران الشيخ

وتبتدأ القصيدة بالشيخ بدر الدين الشايي، والذي يعتبر أبرز قادة التوجه الدعوي، والذي كانت له تحفظات حول نشاط محمد الززاف وعمله الدعوي والعسكري، ثم انتقل الناظم إلى عمر الوزان مؤلف كتاب: "الرّد على الشايية"، وهذا الكتاب الذي تضمن خطابا ناقدا لعرفة الشايي وأتباعه، وليس ببدر الدين كما ذكر الناظم⁽¹⁾.

ويبدو أنّ الناظم لم يرتب شيوخ الطريقة حسب مراحل توليهم المشيخة، وتقديمه لبدر الدين الشايي على مؤسس الطريقة أحمد بن مخلوف وعرفة الشايي، ولم يذكر محمد بن أبي الطيب، فابتدأ مباشرة ببدر الدين، وقد يرجع ذلك إلى عدم معرفته بشيوخ الطريقة معرفة كاملة.

ومهما يكن فإنّ الأبيات تحاول الإشادة بدور شيوخ الطريقة رغم الإيجاز الذي يغلب على القصيدة، كما تمثل إقرارا من البوني بالإنتماء للشايية، وخاصة وأنّ عائلة البوني المنتمية إلى قبيلة تميم الهلالية كانت من أنصار الشايية⁽²⁾، ثم ذكر محمد الززاف وعبد الصمد الشايي، وأخوه مسعود الذي شبهه الناظم بالشيخ أبو عبد الله محمد السنوسي التلمساني (ت 895هـ / 1490م)* صاحب كتاب العقائد الثلاث لكثرة تأليفه واهتمامه التعليمي والدعوي⁽³⁾، وذلك في قوله :

بسيدي مُحَمَّد المسعود قَدْ حَقَّقْتَ بَيْنَ الْوَرَى وَعُودِي
وَكُلَّ مَنْ صَلَّى صَلَاةَ خَلْفِهِ دَخَلَ جَنَّةَ بَغَيْرِ كُفَّةِ
أَكْرَمَهُ الْإِلَهَ كَالسَّنُوسِيِّ وَغَيْرِهِ مِنْ أَوْلِيَاءِ الْقُدُوسِ⁽⁴⁾.

وآخرون : معجم مشاهير المغاربة ، تنسيق بوعمران الشيخ ، تقرير ناصر الدين سعيدوني ، الملكية للطباعة والإعلام والنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1995، ص ص 97- 98.

(2). البوني ، المصدر السابق ، ص 95

(1). يبدو أنّ الناظم لم يتبين بأنّ عمر الكمّاد هو من ردّ على عرفة الشايي في كتابه وقد تناولنا الموضوع في علاقة الفقهاء بالشايية ص ص 187 ، 188.

* محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب أبو عبد الله السنوسي الحسني ولد سنة (832هـ/ 1428 م) ، كان من كبار علماء تلمسان وزهادها تبحر في العلوم العقلية والدينية كالتفسير والفقه والحديث والتوحيد والأصول وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، ترك حوالي خمسين مؤلفا و مترجما و شرحا للتفاصيل أنظر عنه : معجم مشاهير المغاربة ، ص 293.

(2). التميمي ، الولايات العربية ومصادر وثائقها في العهد العثماني ، ص ص 76 ، 79.

(3). للإطلاع على دور الإمام ابن يوسف السنوسي ، راجع كتاب : جمال الدين بوقلي حسن ، الإمام بن يوسف السنوسي

وعلم التوحيد ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1985.

(4). البوني ، المصدر السابق ، تحقيق حفناوي بعلي ، ص 170.

ورغم الإختلاف الذي قد يكون بين الشيخين، في مسارهما التكويني ونشاطهما الدعوي، إلا أنّ تشبيه علي الشابي كان أبلغ لما قارن بين عمل مسعود الشابي وإقباله على جمع أقوال شيخيه أحمد بن مخلوف وعرفة الشابي، وشرحه لها وترجمته لهما، بالعمل الذي قام به ابن عطاء الله السكندري بالنسبة للطريقة الشاذلية لما جمع آراء شيخيه أبي الحسن الشاذلي وأبي العباس المرسي ووصاياهما ومالهما من أدعية وبذلك حافظ على تراثهما⁽¹⁾.

ثمّ انتقل إلى علي بن مسعود الشابي الذي خلف والده في الدعوة الدينية بمنطقة سوف، وبعده الشيخ أحمد الصغير المتوفي سنة (1103هـ/1691م) الذي له تأليف في الفقه⁽²⁾، وبمبارك أخيه لانعلم له ذكرا، ولعله يقصد محمد بن جدو بن أحمد الصغير الشيخ الحادي عشر للطريقة، ومما جاء في قوله :

وبعلي بن مسعود الزّكي العالم العلامة الحبر الذّكي
بنجّله أحمد الصّغير وبمبارك أخيه الأصغر
وبالولّي شيخنا أبي الحسن سل ربّنا سبحانه تُعط⁽³⁾

كما أشار إلى كل من علي العابد ومحمد بن كنوز، وهؤلاء من ذرية عرفة الشابي، وكان لهم دور في نشر الطريقة بين القبائل في الشرق الجزائري، واتخذوا جبل أرقو منطلقا لنشاطهم الحربي والدعوي ومنها قوله :

بسيدي علي بن العابد الصّالح الزّاهد قيّد الآبد
بسيدي محمد بجلّ كنوز ولي ربّنا بجنّبه أفوز
وبكنوز والد المذكور الصّالح المبرز المشكور⁽⁴⁾

ويبدو أنّ الأبيات جاءت مختصرة، وتحتاج إلى ترتيب وضبط، وهو ما أشار إليه الناظم في آخرها مقراً بالتقصير الذي قد يطالها، وفتح المجال للقارئ المطلع بإمكانية الإضافة للإفادة أو التصحيح في الهامش :

هذا الذي ذكرْتُ ههنا وقد أُقِرُّ بالتّقصيرِ عندَ من نفدَ

(1). الشابي، عرفة الشابي، ص 150.

(2). الشابي، مصادر جديدة لتاريخ الشايبة، ص 78.

(3). البوني، المصدر السابق، تحقيق: حفناوي بعلي، ص 170.

(4). نفسه، ص 95.

فَمَنْ يَجِدُ مِنْ غَيْرِهِمْ قَلِيلاً أَظَافَهُ لِنَظْمِنَا تَدْيِيلاً⁽¹⁾.

وتمثل القصيدة مدحا وخطابا منقبيا وإحياء لدور مشايخ الطريقة، ونموذجا للتعريف بصلحاء الشايبة الذين كان لهم أثر في بونة، بما تركوه من أثر جعل الناظم يستعيد دورهم وفضلهم، كما تبرز امتدادها الجغرافي وتأثيرها القيمي بالمنطقة، مع ما تحتاجه القصيدة من ضبط وتنظيم.

ب) نقد الفكون لمتصوفة الشايبة :

عرف نشاط بعض شيوخ الشايبة بإقليم قسنطينة ومنهم الشيخ طراد*، ومحمد ساسي البوني أثرا في الكتابات المنقبية والنقدية، فقد تعرضا لانتقاد الفكون نتيجة ارتباط نشاطهما بسلوكات صوفية معينة، وذاعت شهرتهما بإقليم الشرق الجزائري وخاصة ببونة ونواحيها نظرا لتعدد أتباعهما وتنوع خطابهما الصوفي⁽²⁾.

ويشير الفكون إلى أنّ طراد كان من مدعي الولاية بالمنطقة: "حيث جمع بين علم الظاهر والباطن، واتخذ السبحة وأفشى بدعته وأشهر طريقته، فلا ترى في تلك الناحية وما حوت، وإليه انتهت إلا مشيدا بذكره ومعتكفا على أمره ونهيه"⁽³⁾.

ويبدو أنّ الفكون كان قاسيا في مهاجمة الشيخ طراد ونعته بمختلف الأوصاف، ومع ذلك فإنه استطاع أن يستقطب عددا كبيرا من الأتباع، ويشير الفكون إلى ذلك بقوله: "ولقد انتدب له أهل بلد العناب، فصاروا كلّهم من تلامذته أو جُلّهم وخصوصا رؤسائهم، حتى كادوا يقطعوا بعصمته.."⁽⁴⁾.

ومثل الشيخ طراد نموذجا للولاية الصوفية المرتبطة بالتوارث السلالي، قصد الحصول على الإمتيازات والمحافظة على رصيد الهيبة والعمل، ومواجهة ما يمكن أن يحدث من خطر الأفول والإنقراض باستعداد السلطة الحاكمة⁽⁵⁾.

(1). نفسه، ص 96.

(2). سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، ص 483.

* ظهر بجهة بونة وباجة، ولم ترد تفاصيل كثيرة عن سيرته إلا وصف الفكون له بأنه كان من اللصوص الذين يأخذون أموال الناس عن طريق إعلان التصوف والدروشة للتفاصيل راجع عنه: الفكون، المصدر السابق، ص 161 وما بعدها.

(3). نفسه، ص 102.

(4). نفسه، ص 16.

(5). لطفي عيسى، مدخل لدراسة مميزات الذهنية المغاربية، ص 112.

كما خلف تلاميذ وأتباعا بعد وفاته، فقد ورث عنه الطريقة محمد ساسي البوني، واعتقد فيه السكان بأنه ورثه في الطريقة، وكان يأخذهم معه لزيارة قبره⁽¹⁾، وقد أورد البوني في الدرّة المصونة أبياتا عن الشيخ طراد منها قوله :

بسيدي طراد الديابي قُطِبَ زَمَانًا بِلَا ارْتِيَابِ
شَيْخُ الْإِمَامِ الْجَدِّ بِالْإِجْمَاعِ وَشَيْخٌ غَيْرُهُ بِلَا دَفَاعِ
وَكُبْرَاءِ الْوَقْتِ عَنْهُ أَخَذُوا وَخَدَمُوهُ وَلَهُ تَتَلَمَّذُوا⁽²⁾.

وكان تأثر البوني بشيخه طراد واضحا في قصيدته التي مدحه فيها، واصفا إياه بقطب زمانه في التصوف، وتأثيره بمشيخته في المنطقة بما استقطبه من مريرين أخذوا عنه الطريق الصوفي، وورث عنه أبناءه وحفدته كمحمد وعمر وابنته قوتة الولاية والكرامة واستمروا في نهج الشايبية⁽³⁾.

وانتقل الفكون إلى شخصية صوفية أخرى تنتسب إلى الشايبية، هو الشيخ علي العابد الشايبى* الذي كان له دور بارز في المنطقة وكان أحد شيوخ الطريقة، ورغم ما يكتنف هذه الشخصية من غموض، وغياب تفاصيل حولها، إلى أنّ الفكون اكتفى بالإشارة إلى ظهوره ما بين قسنطينة وبلاد العناب في قبيلة تعرف بجندل⁽⁴⁾.

واشتهر هذا الشيخ بتصوفه ودروشته فقد أتبعه عدد كبير من الناس، واتسعت شهرته نتيجة ما تميّز به من كرامات استطاع على أساسها أن يقنع الناس بدعوته، وحسب الفكون فإنّ العابد الشايبى دخل بلد العناب وفتن كثيرا من الناس، ونُسب إليه أنّ فرسه التي تسير إليه مأمورة بقوله: "دعوها فإنّها مأمورة، ويقول لهم أنا أتبع الفرس فإنّها مأمورة"، وأصبحت الزيارات لموضع فرسه بالقرب من عنابة مزارا وضريحا يقصده أتباع الطريقة⁽⁵⁾.

(1). سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 484

(2). البوني، المصدر السابق، تحقيق حفناوي بعلي، ص 341.

(3). نفسه، ص 163، 162.

* هو علي بن عبد الصمد بن بدر الدين بن محمود بن عبد اللطيف وصولا الى مؤسس الطريقة أحمد بن مخلوف، ويلتقي نسبه بشيخ بيت الشريعة علي الشايبى في الجدّ عبد الطيف، أنظر عنه: الشايبى، تاريخ الشايبية، ص 400.

(4). الفكون، المصدر السابق، ص 168.

(5). نفسه، ص 168.

واستطاع الشابي بتوجهه الصوفي ومصاحبه من كرامات أن يؤثر على مكانة الشيوخ المتمركزين بالمنطقة، ومنهم محمد ساسي وبوعكاز، حيث يذكر الفكون بأنه كاد يطفئ صيت أحمد بوعكاز بغرب المدينة، وصيت محمد الساسي ببلد العناب، بما استقطبه من أتباع وما بدر منه من كرامات، ومصاحب ذلك من زيارات وهدايا من الأتباع⁽¹⁾ وخلق جوًا من التنافس كاد خلاله الشيخان أن يفقدا مكانتهما، وهذا ما كان له الأثر حسب سعد الله في الخلاف بين أتباع الشابي ومحمد ساسي البوني⁽²⁾.

كما اتخذ الشابي الطريقة منطلقا له، وأساسا يستند إليه في الأذكار واستعمال الحضرة وإعطاء العهد، واستعمال الكرامة التي تثبت صدق ولايته للأتباع، وعند وفاته حُمِل إلى بلد العناب لدفنه في مشهد عظيم، وكان دفنه بجامع سيدي علي يسليخ، وأقبلت عليه الموائد والعطايا، وأصبح قبره مزارا للأتباع، ووثنا يعبد على حد تعبير الفكون⁽³⁾.

ويبدو أنّ سلوكات الشابي وتصرفاته التي غلب عليها طابع الدروشة جعلت الشيخ عبد الكريم الفكون يوجّه له نقدا لاذعا ويصفه بالدجل والكفر، كما صنّفه ضمن مدعي الولاية، رغم ما عُرف به الفكون من توجه صوفي بحيث كان منحرفا في سلك الطريقة الزروقية الشاذلية التي أخذ مبادئها عن طريق والده وعن جدّه عن عمر الوزان (الكماد القسنطيني) صاحب الكتاب المذكور، كما تتلمذ على الشيخ يحيى الأوراسي عن شيخه طاهر بن زيان الزاوي عن أحمد زروق⁽⁴⁾.

ولم يُثني التوجه الصوفي للشيخ الفكون، وأتباعه للطريقة الزروقية الشاذلية نقد متصوفة زمانه، محاولا إبراز الفرق بين التصوف الحقيقي القائم على العمل والزهد الحقيقي، وتصوف الدروشة القائم على استغلال الأتباع وأخذ أموالهم، واستنكاره لتحويل الحضرة إلى رقص وموسيقى وإنشاد، وسلب العامة أموالها وخدّر عقولها وتعطيل الأعمال التي أمر الله بها⁽⁵⁾.

(1). الفكون، المصدر السابق، ص 169.

(2). سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، ص 486.

(3). نفسه، ص 169؛ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، ص 486.

(4). أبو القاسم سعد الله، شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت.

1986، ص 30.

(5). نفسه، ص 109، 113.

واستمرّ أحفاد علي العابد الشابي في نشاطهم الصوفي، وهذا محمد الراعي بن عبد الله بن كنوز تتمتع بمكانة هامة عند بايات قسنطينة، حيث صدر له أمر من باي قسنطينة عبد الله باي بن سماعيل في أواسط شعبان 1221 هـ / أواخر أكتوبر 1806م يقضي بتجديد أوامر البايات السابقين، ويتضمن الإيضاء باحترامه وإكرامه، ومما جاء فيه: " أن لا يتعدى أحد على بلاد أسلافه وأجداده، بل هي باقية بيده، ونفعها عائد عليه لا مدخل لأحد فيها، ولا يلزم فيها شيء من المطالب المخزنية والوظائف السلطانية قلّت أو جلّت، إنعاما تماما وتجديدا مباركا عاما، فالواقف على أمرنا هذا أن يعمل به" (1).

وتواصل نشاط ذريته أثناء فترة الإحتلال الفرنسي بناء على رواية سعد الله الذي يذكر أن محمد بن الطاهر الحاج علي الراعي المعروف ببومعيزة أصبح قائدا على اليدوغ (عناية) وعضو في المجلس العام بقسنطينة، وكان أتباع الشايية يفدون إليه بصفته ممثلا لهم (2). وقد أثر الإختلاف بين النشاط الصوفي للشايية بالمنطقة، والتكوين الفكري للفكون على العلاقة بين الطرفين، فجاء خطاب الفكون النقدي لسلوكات العابد الشابي اقتداءا بشيخ أسرته عمر الوزان (الكمداد) مؤلف كتاب الرد على الشايية عرفة وصحبه، بناء على التضاد الموجود بين التكوين الصوفي الحقيقي والتنافس المطروح بين المتصوفة في ذلك الزمان.

كما يُمثل هذا التوجه موقفا طبيعيا لما عرفته العلاقة بين العلماء المقرّبين من السلطة والمعارضين لها، فأسرة الفكون احتلت مكانة هامة عند السلطة العثمانية، منذ عهد الفكون الجدّ الذي كانت علاقته جيّدة مع قائد حامية قسنطينة وصولا إلى الإشراف على ركب الحجيج (3)، بعكس الشايية التي كانت في صراع معها، ولعل هذا ما حمل الكاتب على التوجّه النقدي للأحوال الإجتماعية

(1). الشابي، تاريخ الشايية، ص 400.

(2). سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، ص 276.

(3). هذه العلاقة بدأت مع مجيء خير الدين للمنطقة حوالي سنة (927هـ/1521م) وتمكّنه من وضع حاميات من الإنكشارية وتعيين يوسف قائدا لحامية قسنطينة، وربط علاقته بالشيخ الفكون الجدّ الذي مكّنه من ربط اتصالات بالأسر الكبرى بالمنطقة منها الذواودة، ومساعدة الجيش العثماني، في التمرکز أثناء حملة شارلكان بالمنطقة سنة (941هـ/1535م) للتفاصيل أنظر: محمد الصالح بن العنتري، فريدة منسية في حال دخول الترك بلد قسنطينة واستيلائهم على أوطانها، مراجعة يحيى بوعزيز، الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية، 1991، ص 27.

والدينية، وتصنيفه لمدعي الولاية، محاولا إظهار أثرهم السلبي في المجتمع واستغلالهم للفئات الأخرى، بطابع نقدي إصلاحي مع ما يميّزه من مهاجمة لسلوكاتهم واستنكارها⁽¹⁾.

رابعا : تراجع وأفول الطريقة الشايية :

عرفت الطريقة الشايية تراجعا وانحسارا بعد حراك صوفي واحتجاجي امتد على ما يقرب عن قرنين من الزمن، وتنقلات بين مناطق مختلفة من تونس إلى الشرق الجزائري، في محاولة لتحقيق مشروع سياسي وتأسيس دولة صوفية جديدة بعد أن سقطت الإمارة القيروانية، ونشر تعاليم الطريقة بين القبائل والأتباع .

أ) بدايات التراجع والانحسار:

لم تستطع الطريقة الشايية الحفاظ على المكاسب التي حققتها عبر مسيرتها التاريخية والجغرافية فقد آذن نجمها بالأفول، ويبدو أنّ هناك اختلاف حول الفترة التي عرفت فيها الطريقة تراجعا فمنها من يرجع ذلك إلى عهد حمودة باشا المرادي، وهذا ما يشير إليه الشيخ إبراهيم خريف بأن: " فقدان الطريقة لنفوذها وتراجعها كان بعد تغلب حمودة باي عليهم وقتلهم بتوزر وأخذ أمرهم في الضعف " ⁽²⁾.

وهناك من يرجعه إلى ما بعد هذه الفترة، وهو ما ذهب إليه علي الشابي حيث ربط ذلك بموقعة وادي تاسة سنة (1677/1088م)، التي جمعت بين جيش محمد باي المدعم من طرف أبناء بوزيان الشابي من جهة وعلي باي من جهة أخرى، ومنذ هذه المعركة تراجع الدور العسكري للشايية واختفى أتباعها عمليا من المسرح الحربي ⁽³⁾.

ولعل هذه الرواية تبين تراجع الشايية كحركة احتجاجية، أمّا الجانب الدعوي والحراك الصوفي فبقي مستمرا، بما كانت تقوم به بيت الشريعة من نشاط تعليمي واقتصادي، كما أنّ الطريقة انتقلت إلى التقارب مع السلطة العثمانية بعد أن فقدت سلطتها الدينية والروحية على القبائل، وانضمّ أتباعها المتبقين إلى محمد باي في حربه ضد أخيه ⁽⁴⁾.

(1) سعد الله، مجتمع قسنطينة، ص 389.

(2) خريف، المصدر السابق، ص 27.

(3) الشابي، العلاقات بين الشايية والأتراك، ص 84.

(4) نفسه، ص 84.

وأثناء الحماية الفرنسية لتونس كان موقف الطريقة مؤيِّدا للإحتلال الفرنسي حيث يذكر الفرنسيون أنهم وجدوا من أتباع الطريقة الشايية مساعدة أثناء احتلال تونس، بما كانوا يسعون به من جهود لاستتباب الأمن بالجريد، وجلب المناوئين وتسليمهم للفرنسيين، فبوصول الجنرال فيلبار Philebert للجريد - على رأس قوة فرنسية - فرّ العديد من سكان أحواز توزر مذعورين: فما كان من ابن جدو بن الحاج أحمد - شيخ الشايية هناك - إلا أن أعادهم إلى ديارهم، كما لعب دور الوسيط مع الجيش الفرنسي لتهدئة الأوضاع، فما كان من المستعمر إلا أن عينه قايد "بيت الشريعة" مكافأة له، ومنذ ذلك الحين لم يذخر جهدا في الإعراب عن ولائه لفرنسا⁽¹⁾.

كما أنّ الخلافات حول تولي مشيخة بيت الشريعة قد تزايدت وحدثت انشقاقات داخل الطريقة، ففي سنة (1314هـ / 1896م) رفض عدد كبير من الأتباع الإعتراف بمشيخة الحاج محمد بن إبراهيم، وانقسم أتباع الطريقة بتوزر بين شيخين متنافسين عمل كل واحد منهما على الإيقاع بالآخر⁽²⁾.

وننتج عن هذا الإنقسام تولي الأزمات، فقد ساءت أحوال الأتباع بتوزر بعد هلاك مواشيهم سنة (1317هـ / 1899م)، وأصبحوا يتقلبون في فراش الفاقة والإحتياج مما جعل سعيد بن رمضان الشابي من توزر يطلب الإذن له في التنقل إلى هنشير أسلافه لكسب المعيشة هناك وجلب الراحة العامة لما حصل له من التضايق الفادح بتوزر في هاته السنة⁽³⁾.

ويبدو أنّ الشايية بعد احتلال فرنسا لتونس لم تكن تتمتع بنفوذ واسع، حيث تراجع عدد أتباعها وإمكاناتها مقارنة بالفترات السابقة، واقتصرت نشاطها على الجريد وشرق الجزائر بجهة عنابة، ومع موقفها المساند للسلطات الإستعمارية فقد لاحظ الفرنسيون أنها كادت تختفي تماما⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Deppont et Coppolani, **op, cit**, p483.

⁽²⁾ .A.N.T.Le Gouvernement General de L'Algerie au R.G.de Tunis, le 22/4/1904.SD ,carton 172 ,D, 4/11/1903. .

⁽³⁾ أ.و.ت. رسالة محمد المكي بن محمد الكبير إلى الكاتب العام للحكومة التونسية، بتاريخ 10/22/1915-1. D172.

⁽⁴⁾ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص277.

(ب) أسباب تراجع الشايبة :

يبدو أنّ التراجع والأفول الذي عرفته الشايبة يرجع إلى عوامل متعددة أثرت على استمراريتها وجعلتها تواجه مصير الزوال بعد فترة طويلة من النضال والنشاط الصوفي، ومن أبرز هذه العوامل :

- اعتماد الشايبة على ولاء قبلي مرتبط بمصالح مادية أكثر منها روحية، فالطريقة لم تقم على دعم شعبي قائم على أسس متينة، خاصة وأنّ القبائل التي كانت تضمّها سرعان ما تتخلف عنها وتفك تحالفها معها، مما أفقدها سيطرتها على المجموعات القبلية التي كانت منضوية تحت لوائها وما ترتب عنها من تراجع للعنصر البشري الداعم لها بالمساعدات المادية والعمليات العسكرية، فقد عرفت الأيالة التونسية مخزنة القبائل وخاصة في عهد حمودة باشا المرادي الذي نظّم القبائل الموالية في سلك متميز عرف بقبائل المخزن، وهذا بهدف فرض سيادة الدولة على المجال⁽¹⁾.

- انقسام الطريقة إلى تيارين مختلفين، تيار علمي دعوي، وتيار حربي عسكري حاول المحافظة على النهج الإحتجاجي وتأثير ذلك على نجاح الشايبة، فالطابع العسكري الحربي ضد السلطة الحاكمة قد أضعف أتباع الطريقة، واستأثروا من سياسة شيوخها وما تسموا به من صلابة، كما هو حال الشيخ عبد الصمد الشايبي الذي لم ينجح في التوفيق بين توجهات الطريقة، إضافة إلى اتخاذه موقفا عدائيا من النهج الدعوي ومن بعض المنافسين له بإقدامه على قتل المرابط سيدي عبد الحميد واثني عشر من عائلته الذكور⁽²⁾، مما فتح له جبهات متعددة وهدد الطريقة بالزوال بعد انفصال عدد كبير من القبائل عنها⁽³⁾.

- الطابع البدوي للشايبة وتنقلاتها بين المناطق، أمام غياب مركز قارّ لها، واعتمادها على القبائل البدوية وكما سماها فيرو "جمهورية الشايبة البدوية"⁽⁴⁾، فقد كان نشاطها في الحضر ناقصا مقارنة بالطرق الصوفية الأخرى التي تعددت زواياها وفروعها، ولعل هذا راجع إلى سيطرة النهج الإحتجاجي للطريقة، واعتمادها عنصر المواجهة ضد الأتراك بعد سقوط إمارتهم، مما هدد نشاط شيوخها وأتباعها وأصبحوا مطاردين من طرف السلطة التركية أمام غياب التكافؤ في الإمكانيات العسكرية والمادية

(1). المرزقي ، المخزن ومخزنة القبائل، ص 627.

(2).Feraud ,Les Hrares ,op ,cit , p 146.

(3) تحدثنا في الفصول السابقة عن موقف الشيخ عبد الصمد من أخيه المسعود، إضافة الى قتله لأخيه بلقاسم ومن معه، أنظر الفصل الرابع: توجهات الطريقة وتياراتها ، ص 155 .

(4).Feraud ,les Hrares op,cit , p 45.

، ونتيجة للحروب التي خاضتها ضدّ السلطة العثمانية استنزفت جهدها في صراع غير متكافئ تسبب في خسائر متعددة للشايبة⁽¹⁾، وأفقدتها حلفاءها الطبيعيين وإمكاناتها المختلفة.

- تراجع نفوذ الطريقة بالجريد أمام منافسة الطرق الكبرى التي كانت تتمتع بامتيازات وأملاك متنوعة وخاصة الطريقة القادرية والرحمانية وحتى التيجانية، باعتبار أنّ الجريد شكل قطبا طريقيا، فقد خلق تواجد العديد من الطرق في المنطقة الواحدة تنافسا كبيرا، أمام سعي كل طريقة لكسب أكثر ما يمكن من الأتباع، والظهور بمظهر الطريقة الأكثر نفوذا والأوفر نصيبا، وبالتالي أكثر مداخيلًا وقوة إقتصادية⁽²⁾، مما كان له الأثر في تراجع طريقة علي حساب الأخرى، ومنه كان مصير الشايبة بالمنطقة مهددا بالزوال.

- تراجع القيم الصوفية والمبادئ الروحية للطريقة، مع غياب الزعامة الصوفية التي تحافظ على النهج الدعوي والعلمي للطريقة بعد وفاة المسعود الشابي وابنه علي، وتراجع بيت الشريعة كمؤسسة روحية بوفاة الحاج أحمد بن عمار سنة (1284هـ / 1867)، وتفككها مع توزيع العادة وما يقدمه الأتباع بين القبائل⁽³⁾.

- موقف الشايبة من الإستعمار واتباعها أسلوب المهادنة بهدف المحافظة على امتيازتها، مما أفقدتها سندها الشعبي ومشروعها الحضاري والفكري، وهذا ماعبرّ عنه سعد الله بقوله "طريقة تتقرب من الحكومات وأصحاب النفوذ لكي تحافظ في الظاهر على فوائد الزيارات التي يأتي بها الأتباع"⁽⁴⁾، رغم أنّ هذا الموقف كان مختلفا في بداية نشاطها حيث كانت تمثل حركة احتجاجية، أمّا تقربها من الحكومات فكان في أواخر القرن السابع عشر، وخلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر⁽⁵⁾.

(1). بن حيدة يوسف، الطرق الصوفية في الجزائر وبلاد المغرب ودورها في نشر الوعي والإخاء والتضامن الإجتماعي، مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة الجليلي ليايس، سيدي بلعباس (2011/2010)، ص 101.

(2). عن الطرق الصوفية في منطقة الجريد وأملاكها ونفوذها خلال هذه الفترة ينظر: التليلي، الوضع الطريقي ص 328.

(3). الشابي، تاريخ الشايبة، ص 424.

(4). سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، ص 277.

(5). تناولنا فترة تقاربها في عهد الشيخ أحمد الصغير سنة (1074هـ / 1663م)، وفترة خليفته، ثم تقربها من الإحتلال الفرنسي

في تونس والجزائر، أنظر: المبحث السابق؛ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، ص 277؛ الشابي، تاريخ الشايبة، ص 379.

-الإنقسام الداخلي للطريقة والصراع حول المشيخة والإشراف على بيت الشريعة، وهذا ما أحدث أزمة أمام استمرارية الطريقة التي بدأت تفقد مكانتها أمام تردي الأوضاع وتراجع الأتباع بعد انقسامهم ودخولهم في حرب داخلية من شأنها أن تذهب هيبة المشايخ، وتؤدي إلى انقسام الأتباع، وتخليهم عن الولاء الروحي لها وبالتالي فقدانها للمداخيل، ومن أبرز هذه الخلافات الرسالة الموجهة من بعض أتباع الشايية إلى السلطة الحاكمة والمؤرخة في (1318هـ/أوت 1899م) يشتكون فيها من تدخل سعيد بن عمار بن رمضان الشابي في شؤونهم، وتفردده بجمع العادة، واعطاء الطريقة بدون إذن⁽¹⁾، وهذا الخلاف كان له أثر في تدخل السلطة في تعيين شيوخ بيت الشريعة .

-تضرر شيوخ الطريقة وأتباعها بعد أن ساءت أحوالهم بتوزر بهلاك مواشيهم سنة (1317هـ/ 1899م)، وهذا ما كان له الأثر السلبي على ممتلكات الطريقة التي أصبحت مهددة في توزر باعتبار أنّها تشكل مصدر دخل للشايية، حيث كادت تختفي تماما بعد احتلال تونس بخمس عشرة سنة، مع بقائها بسوف وذلك راجع لاحترام أهل الوادي لأجداد الشايية وماتركوه من آثار روحية ومادية⁽²⁾، ويرى كل من (Deppont و coppolani) أنّ ضعف الطريقة الشايية وتراجعها تختفي وراءه حقيقة أمرهم، حيث يمكن لهم أن يستعيدوا نفوذهم إذا ماجندوا أنصارهم من القبائل الجزائرية والتونسية⁽³⁾.

ويبدو أنّ استعادة الدولة الشايية المفقودة أصبح من الماضي، خاصة وأنّ المتغيرات التي عرفتها المنطقة والعوامل التي ساهمت في تدعيم الطريقة الشايية قد تراجعت أمام تراجع النشاط العلمي والروحي للطريقة، وغياب التأطير القائم على شيوخ علماء وقادة وزعماء على غرار مؤسس الطريقة أحمد بن مخلوف وخليفته عرفة الشابي.

(1). أ.و. ت، رسالة من أتباع الشايية إلى الوزارة السامية بتاريخ أوت 1899، (S1 , carton 24 Dossier 3/1)

(2). من أبرز الآثار مسجد المسعود الشابي الذي ذكرناه سابقا، أنظر: Depont et Coppolani,

op,cit, p483.484؛ أيضا: سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص277.

(3).Deppont et Coppolani ,op ,cit ,p484.

خاتمة



لقد حاولت من خلال البحث المقسم إلى ستة فصول التعرف على نموذج من الطرق الصوفية التي كان لها امتداد بين الجزائر وتونس، والممثل في الطريقة الشاذلية التي حاولت أن أتبع المراحل التي مرّت بها بداية من نشأتها على يد الشيخ أحمد بن مخلوف الشاذلي وإسهاماتها الفكرية والسياسية بالمنطقة، ودور شيوخها في نشر الفكر الصوفي بشقيه الظاهري والباطن بين القبائل، وإبراز دورها السياسي والثوري والذي غلب على علاقتها بالسلطة الحفصية وتأسيسها لدولة انفصالية بالقيروان، مع إبراز علاقتها بالأتراك العثمانيين بعد سقوط دولتهم وصولاً إلى تراجعها وأفولها، ومحاولاً التركيز على امتدادها الصوفي والإحتجاجي بين الجزائر وتونس .

ومن خلال البحث توصلت إلى مجموعة استنتاجات أبرزها :

- أنّ الشاذلية كغيرها من الطرق الصوفية التي عرفتها الجزائر وتونس خلال هذه الفترة هي نتاج للتواصل مع أعلام التصوف بالشرق عن طريق الرحلة إلى الحج والتلمذ على هؤلاء الأعلام ، فمؤسس الطريقة أحمد بن مخلوف الشاذلي قام برحلة صوفية داخل إفريقية وخارجية باتجاه مكة للحج، فأثّر اتصاله بالعديد من رجال التصوف واطلع على العديد من المؤلفات مثل كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي والرسالة القشيرية وتعاليم الإمام الجنيد، مما ساعده على تأسيس طريقة صوفية عرفت باسم الشاذلية .

-تتشرك الشاذلية في روابط وعناصر مشتركة مع العديد من الطرق الصوفية والمتعلقة أساساً بإرهاصات التأسيس وإعلان المشيخة مثل السند الصوفي الذي يصل إلى كبار مشايخ التصوف كالجنيد وأبي مدين شعيب، والتّسبب الشريف المبني على الإنتماء للبيت النبوي، والأذكار والأوراد ولبس الخرقة، إضافة إلى العلاقة المقدسة بين الشيخ والمريد، واتخاذ مؤسسة صوفية كالزاوية والرباط لاستقبال الأتباع والمريدين .

- تتفرع الشاذلية عن الطريقة الشاذلية، ولها رصيد فكري اشتهرت به في عهد مؤسسها أحمد بن مخلوف وابنه عرفة الشاذلي جمع بين التصوف السني القائم على الشريعة، والتصوف الفلسفي المرتكز على التراث الإشرافي والأندلسي المقتبس من طروحات ابن عربي وابن سبعين، رغم ما يحمله هذا الجانب من تعقيدات لا يمكن استيعابها من طرف المريدين والأتباع من العامة، مع تركيزها على التصوف الشعبي في الإعتناء بأعمال القلوب والجانب العملي والممارسة الطقوسية، مع اختلاف مع الطرق الأخرى في الأسماء والرسوم كالذكر والورد واتخاذ الحضرة والسماع .

- اتخذت الشايبية الوسط الريفي مجالاً لنشاطها ونشر دعوتها، فوجدت قبولا وتأييدا من القبائل التي شكلت دعامة بشرية ضمت قبيلة الحنانشة وطرود ودرديد، والهمامة والنمامشة وغيرها، ودعمت الشايبية بإعانات مالية وبشرية في حروبها، وهذا ما أحدث تطورا اجتماعيا في عقلية القبيلة، فعضو القبيلة لم يعد ينحصر أفقه في نطاق القبيلة فحسب بل أصبحت الطريقة عامل انتماء وعنصر وحدة تقوم على الجانب الديني لا الجانب القبلي، كما استطاعت الشايبية انتشار القبائل من تهميش السلطة المركزية فرفعت عنها الغبن وأقحمتها في سياق التاريخ، بعد أن فقدت العصبية قدرتها على تأسيس الدول.

- اتبعت الشايبية في دعوتها الدينية وسائل متنوعة لاستقطاب الأتباع منها التعليمية كاتخاذ الزوايا لتوجيه المريدين، والمراسلات كما فعل ابن مخلوف، إضافة إلى الوسائل الإغرائية التي يستعملها أغلب شيوخ الطرق وخاصة النسب الشريف، والسلسلة الصوفية لإقناع أتباعهم ومريديهم بالأسانيد المتواترة مصحوبة بشجرة نسب، وسلسلة تُظلل كل المنتمين إليها على طول الطريق حتى تتحقق الإستجابة للدعوة ويضمن الثقة والحجية، والكرامات الخارقة التي تزرع ثقافة الخوف والإنصياع للولي .

- الصراع بين المتصوفة والفقهاء هو اختلاف فكري بين علم الشريعة والحقيقة وبين أهل الشرع وأهل العرف، وهو امتداد تاريخي له تأثير كبير على استمرارية الطريقة بما يفرضه عليها من تحديات، فمؤسس الطريقة الشايبية أحمد بن مخلوف وابنه عرفة واجها صعوبات كبيرة في تأسيس طريقتهم ونشرها أمام إنكار فقهاء القيروان وقسنطينة لطورحاتهم، وتدخل السلطة إلى جانب الفقهاء في العديد من المواقف .

- التركيبة القبلية لم تكن علاقتها بالشايبية علاقة متينة مؤسسة على مبادئ روحية وصوفية، بقدر ما كانت تحكمها العلاقات الإقتصادية والمصالح في الكثير من المواقف، وهذا ما جعل القبائل تنتقل بين الشايبية والسلطة العثمانية وتنضم للأقوى وللذي يدفع أكثر، مما أثر سلبا على استمرارية الطريقة الشايبية .

- الطروحات الفكرية التي تناولتها الشايبية والمتعلقة بالمسائل الباطنية كالمعرفة الذوقية، والمقامات والأحوال ووحدة الشهود لا يمكن أن تستوعبها الأطراف التي استهدفها الخطاب الصوفي والمشكلة من القبائل التي يغلب عليها الأمية باتفاق المصادر، رغم أنّ الممارسة الصوفية يغلب عليها الجانب التطبيقي أكثر من النظري مهما كانت اللغة والخطاب المستعمل كالأحجية واللهجة المحلية .

- لا يمثل الطرح الفكري والعقدي للشايبية تميّزا عن غيرها من الطرق الصوفية، بقدر ما يمثل نقلا وتأثرا بالخطاب الصوفي الذي تركه الإتجاه السني والإتجاه الفلسفي، وهذا ما تدل عليه أقوال شيوخ الشايبية التي تعتبر إحياءا لتراث سابق، نقلا لأقوال الإمام الجنيد والقشيري في التصوف الظاهري، أو اقتباسا من طروحات ابن سبعين وابن عربي في الجانب الباطني.

- اتّباع الشايبية للتوجه الثوري بإفريقية لم يكن وليد الصدفة، بقدر ما أملت الظروف المحيطة بها والمتمثلة في انهيار السلطة الحفصية، والتهديد الخارجي الممثل في الخطر الصليبي وانتصاب الإسبان بحلق الوادي، مع تأسيس إمارة قبلية صوفية متخذة من القيروان مركزا لها، ومستندة في ذلك إلى جيش من القبائل المنتمية لها، وخطاب صوفي جهادي .

- لم ترقى الإمارة الشايبية لمفهوم الدولة بمختلف المعايير بسبب انحصارها في مدينة القيروان، واعتمادها على قاعدة قبلية متقلبة الولاء في تركيبة جيشها والإستفادة من الإعانات والفتوح، فقد مثلت وضعا استثنائيا مستغلة الظروف التي كانت تعرفها المنطقة، مما جعلها تفشل في المحافظة على استمراريتها بسبب فقدانها السند الشعبي وضعفها أمام قوة الأتراك وتفوقهم عليها في الإمكانيات .

- سقوط الإمارة الشايبية بالقيروان على يد الأتراك أثار على استقرار شيوخها وأتباعها بالمنطقة، مما جعلهم يتفرقون في مناطق مختلفة، وينقسمون إلى اتجاهات ثلاثة، اتجاه ثوري دعوي يمثله محمد الزفزاف، واتجاه ثوري خالص بزعامة عبد الصمد الشابي يسعى لاستعادة الدولة الشايبية المفقودة، وتيار دعوي يسعى إلى الحفاظ على التراث الصوفي ونشر الدعوة الشايبية بين القبائل بزعامة المسعود الشابي، ونجاح التيار الدعوي في الحفاظ على استمراريته أمام تراجع التيار الثوري، ولجوء شيوخ الشايبية للتعاون مع السلطة.

- أثار التيار الثوري للشايبية سلبا على استمرارية الطريقة، وجعلها تفتقد مكانتها بسبب الملاحقة المتكررة للأتراك لهم، وشدة مراس زعمائها كما هو حال عبد الصمد الشابي، مما جعل الطريقة تتلقى هزائم متكررة أمام انفصال العديد من القبائل عنها وانضمامها للسلطة العثمانية كقبيلة طرود ودريد وحتى الحنانشة.

- ساهمت بيت الشريعة بدور كبير في المحافظة على نشاط الطريقة بتنقلاتها في البوادي والأرياف، وبخاصة في منطقة سوف والجريد وتدعيم روح التواصل بين القبائل المنتشرة بين تونس والجزائر، وتسوية النزاعات مع التأكيد على ضرورة التسامح ويرجع ذلك إلى الشيخ المسعود الشابي وابنه علي الشابي وخلفائه من بعده، ورحلاتهم الدعوية بين قبائل طرود وعدوان، مع صعوبات كبيرة نتيجة

الخلافات الداخلية بين شيوخ الطريقة، وتدخل السلطة العثمانية لتسوية النزاعات وتعيين المشايخ، إضافة إلى المنافسة المفروضة عليها من طرف الطرق الكبرى وبخاصة في منطقة الجريد وسوف وتراجعها أمام القادرية والرحمانية وحتى التيجانية .

- استطاعت الشايية في فترة معينة أن تساهم كعامل موحد بين القبائل وأمام آلاف البدو من "الحزابة" المتنقلين بين الجزائر وتونس، وتُدعم الروابط الفكرية والروحية في زمن الإنحطاط وارتفاع سدود القطيعة، ومثلت بتراثها الديني ثقافة مشتركة وتسامح انطلقت من الإنتماء الديني والطرفي كرابط عزز التواصل الحضاري والإحساس بوحدة الإنتماء .

كما تبين لنا من البحث أنّ السلطة خلال هذه الفترة تنازعتها ثلاثة من القوى الفاعلة في المجتمع، وهي سلطة البايليك والمثلة في بايات تونس والجزائر، وسلطة القبيلة كوحدة سياسية واجتماعية تعتمد على العصبية كقاعدة أساسية لقيام الدولة، وسلطة شيخ الطريقة أو الفقيه، وقد تحالف هذه القوى كما حدث للشايية مع القبائل ضد سلطة الباي أو البايليك، أو تنافر نتيجة تداخل الصلاحيات مما يؤدي إلى صراع أو حروب .

- الطريقة الشايية كمنهج لتجربة صوفية حملت تراثا فكريا ومشروعا سياسيا في فترة زمنية من أواخر القرن الخامس عشر حتى بداية القرن العشرين، استطاعت أن تساهم في إدماج العنصر القبلي في المنظومة الإسلامية الصوفية، وأن تتجاوز الحدود الجغرافية وتشكل حلقة وصل بين القطرين التونسي والجزائري رغم الصعوبات التي واجهتها، كما لم تستطع المحافظة على استمراريتها أمام الملاحظات المتتالية لها من قبل الأتراك الذين لم يهدأ لهم بال إلا بعد القضاء على كل نبض احتجاجي فيها .

ويبدو أن هذا الحراك استنزف قدرات الشايية وهدد مستقبلها، مما جعلها تزول من الساحة السياسية والصوفية بعد أن أنهكتها الحروب والمهجرات المتتالية بين مختلف المناطق، ولم يعد لها أي نشاط بعد أن فقدت ممتلكاتها بالجريد وتعرض أتباعها لأزمات، رغم تفرغها من الإستعمار أثناء مرحلة الحماية الفرنسية لتونس، وعجزها عن منافسة أقوى الطرق الصوفية بالمنطقة بعدها التاريخي ونشاط شيوخها وكثرة أتباعها وممتلكاتها كالقادرية والرحمانية.

الملاحق



- خرائط وتصميمات -

الخريطة الأولى : توزيع القبائل الحليفة للشايبية

الخريطة الثانية : توضيح نشاط الطريقة بين الجزائر وتونس

التصميم الأول : أهم شيوخ الطريقة الشايبية : ما بين (1482م - 1867)

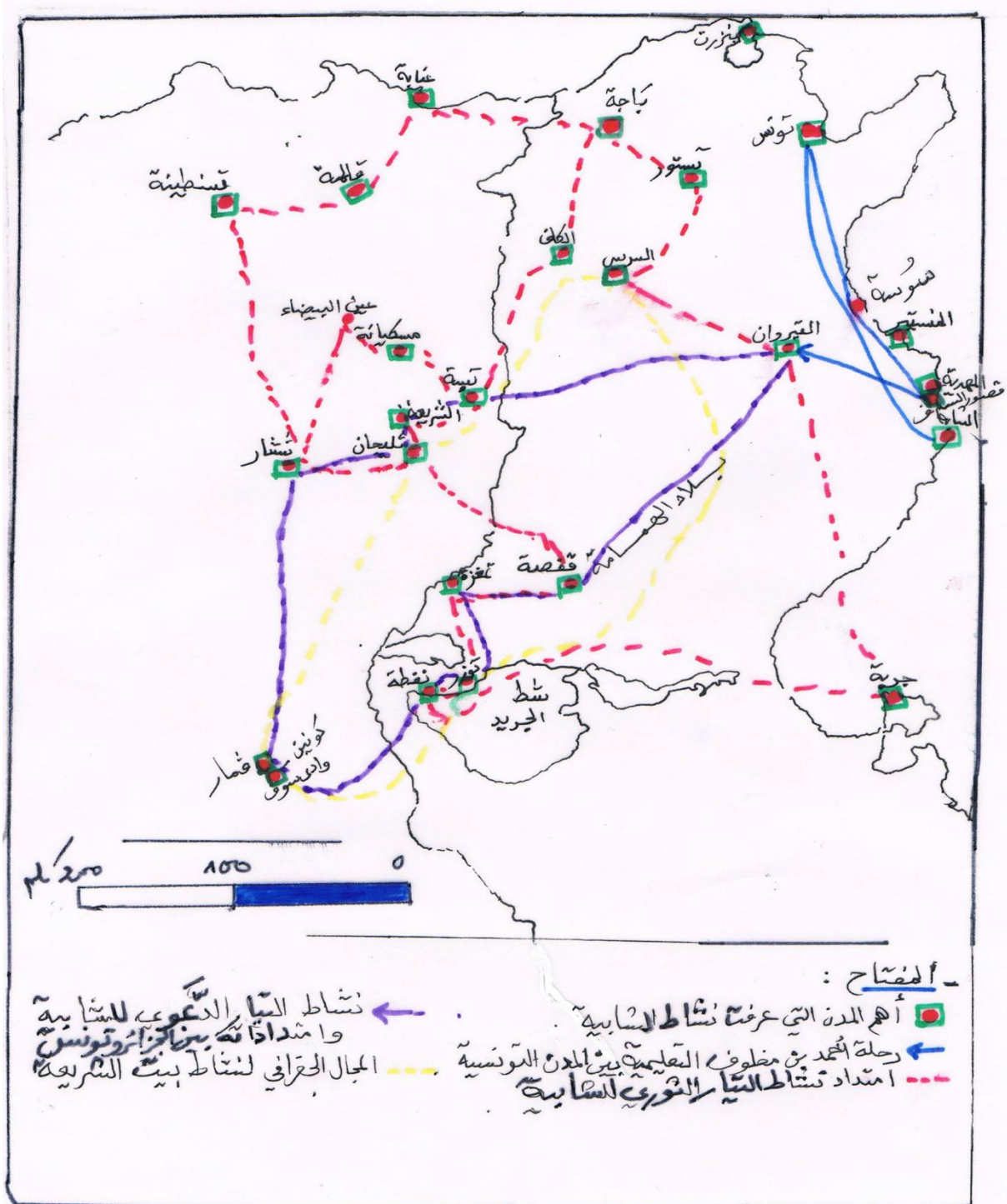
التصميم الثاني : مشايخ بيت الشريعة من تأسيسها إلى نهايتها : (1039هـ / 1630

م - 1284هـ / 1867)

الجدول الأول : إمكانيات جيش الشايبية في موقعة المنستير

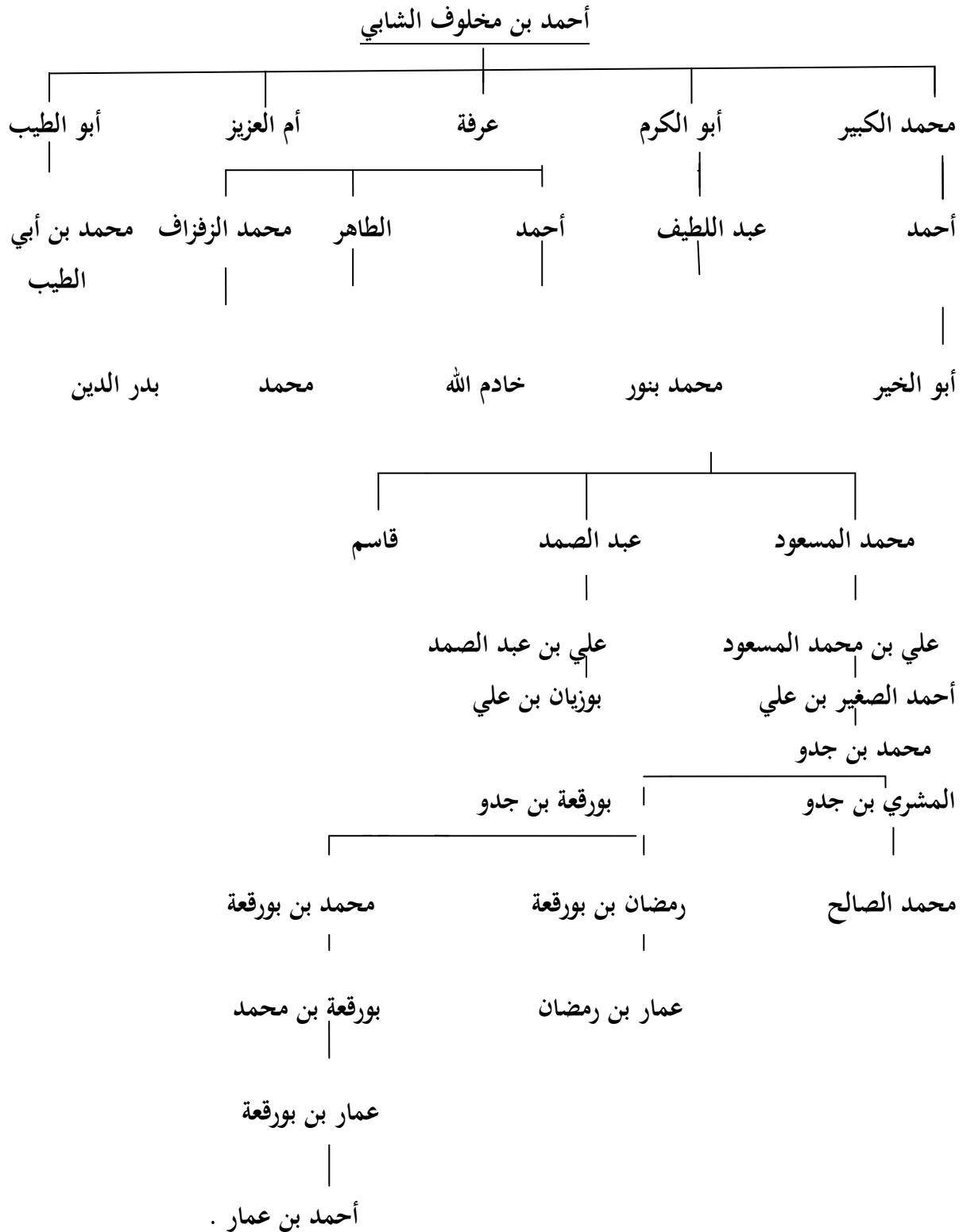
الجدول الثاني : إمكانيات جيش الحسن الحفصي في معركة المنستير

الخريطة الثانية: نشاط الشايبة وامتدادها بين الجزائر وتونس (1)



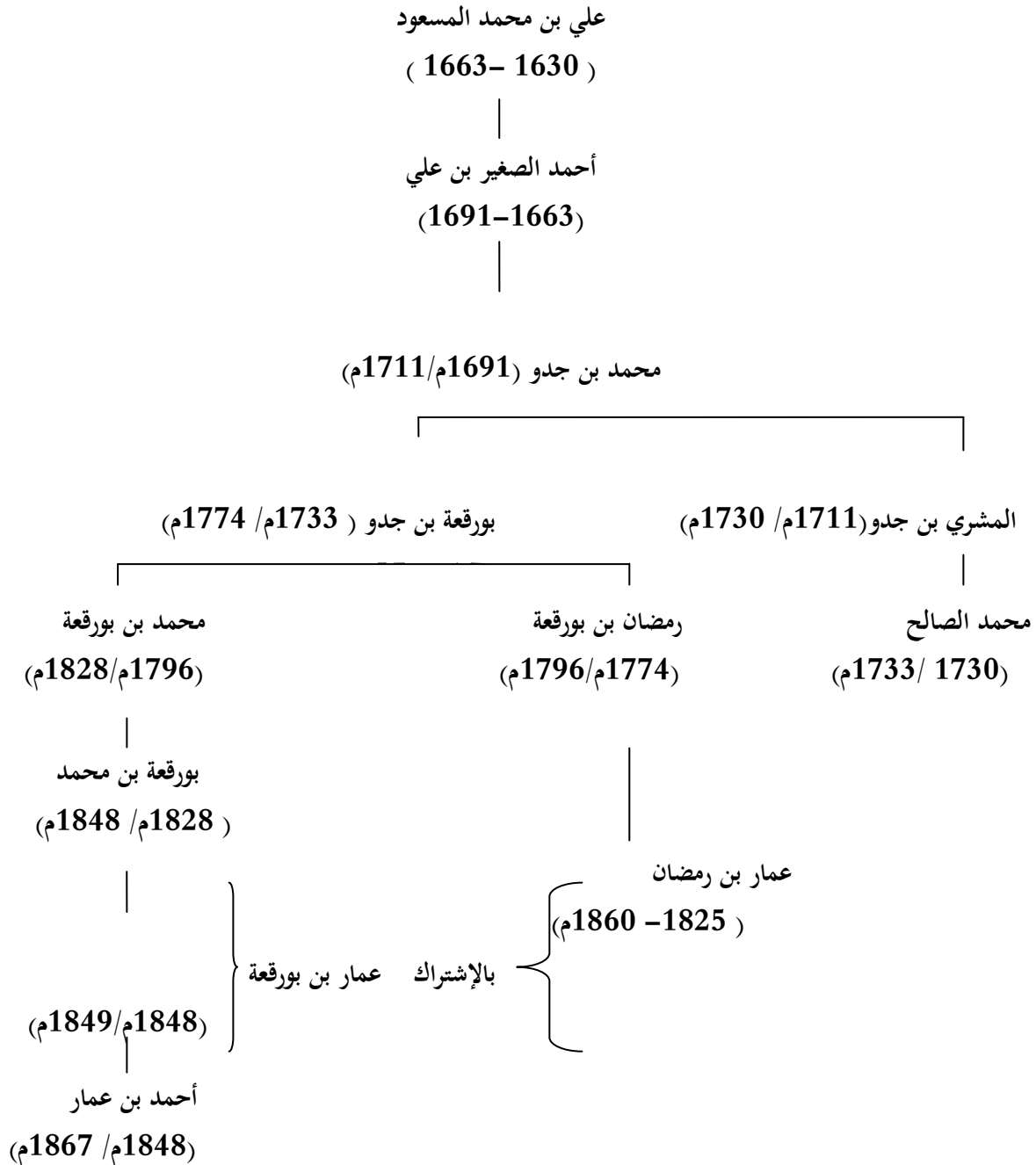
(1) تتضمن الخريطة كما هو موضح نشاط الطريقة الشايبة وامتدادها بين القطرين التونسي والجزائري من أواخر القرن 15 إلى بداية القرن 19، وتتضمن رحلة بن مخلوف التعليمية بين المدن التونسية ، وامتدادات التيار الثوري بزعامة محمد الزراف ومحمد بنور وعبد الصمد الشايبي ، وكذا مسار التيار الدعوي بزعامة مسعود الشايبي وابنه علي، إضافة إلى تنقلات بيت الشريعة بين القبائل ومدن الأيالتين .

المخطط الأول: أهم شيوخ الطريقة الشاذلية : ما بين (1482م - 1867)⁽¹⁾.



(1) تم إنجاز المخطط بعد الإطلاع والمقارنة بين مراحل تولي المشيخة وترتيب شيوخ الطريقة اعتماداً على كتاب علي الشاذلي، تاريخ الشاذلية، ص 428 ومونشيكور، المصدر السابق، ص 58.

المخطط الثاني: مشايخ بيت الشريعة من تأسيسها إلى نهايتها : (1039هـ / 1630 م - 1284هـ / 1867م)⁽¹⁾



(1). تم إعداد المخطط بعد الإطلاع على ترتيب مشايخ الطريقة والمشرفين على بيت الشريعة، واعتماداً على الشاي، تاريخ

الجدول 1: يوضح إمكانيات جيش الشابية في موقعة المنستير بقيادة أحمد بن عرفة⁽¹⁾:

الفرقة	عددتها	عتادها
الفرسان (من العرب المؤجرين)	22000	الدروع ، الرماح السيوف ، السهام
المشاة	15000	
المرتزقة (من الطبقية العثمانيين يقودهم عالج مرتد عن النصرانية	600	الأسلحة النارية (المدافع ، البنادق ، القرايينات ، المدافع الحنشية، الطبقية العثمانية)

الجدول 2: يوضح إمكانيات جيش الحسن الحفصي في معركة المنستير⁽²⁾

الفرقة	العدد	العتاد
الزمايل المتحركة من القبائل (الأعراب)	60.000	رماح ، سيوف ، سهام ،
الفرسان	أكثر من 15.000	
فرقة مسيحية من المشاة تحت قيادة دون ألفار	2.000	أسلحة نارية ومدافع

(1). الإحصائيات انفرد بها مونشيكور، رغم صعوبة التقديرات التي قد تعتبر نسبية أمام غياب تفاصيل أخرى لتدعيم ماتضمنته الأرقام المذكورة، مونشيكور: المصدر السابق، ص 77، 76.

(2). نفسه، ص 78؛ ويبدو أن الشابي اعتمد في احصائياته على مونشيكور، الشابي بتاريخ الشابية، ص 252

- الصور -

الصورة الأولى: مسجد الدرواني بحومة الباي بالقيروان.

الصورة الثانية: دُور الشابية بباب خوجة بالقيروان.

الصورة الثالثة: مقام الشيخ عرفة الشابي بمقبرة الجناح الأخضر بالقيروان.

الصورة الرابعة : مقام الشيخ مسعود الشابي بزاوية جبل ششار خنشلة .

الصورة الخامسة : قلعة تيزقراين جبل ششار خنشلة .

الصورة السادسة : ضريح الشيخ عمار بتوزر.

الصورة السابعة : ضريح الشيخ بورقعة بتمغزة.

الصورة الأولى: مسجد الدرواني بحومة الباي بالقيران أين تولى أحمد بن مخلوف الإمامة⁽¹⁾.



⁽¹⁾. يعتبر المسجد منطلق نشاط بن مخلوف ، وبدايته كانت بتعليمه القراءان للصبيان ثم تولى إمامته ، الشابي ، أحمد بن مخلوف

الصورة الثانية: دُور الشايبية بباب خوجة بالقيروان⁽¹⁾

،

⁽¹⁾. تعرضت دور الشايبية للانتهاك من طرف أتباع الغريانيين بعد سقوط الإمارة الصوفية ، الشابي، أحمد بن مخلوف، ص 195 .

الصورة الثالثة: مقام الشيخ عرفة الشابي بمقبرة الجناح الأخضر بالقيروان⁽¹⁾:

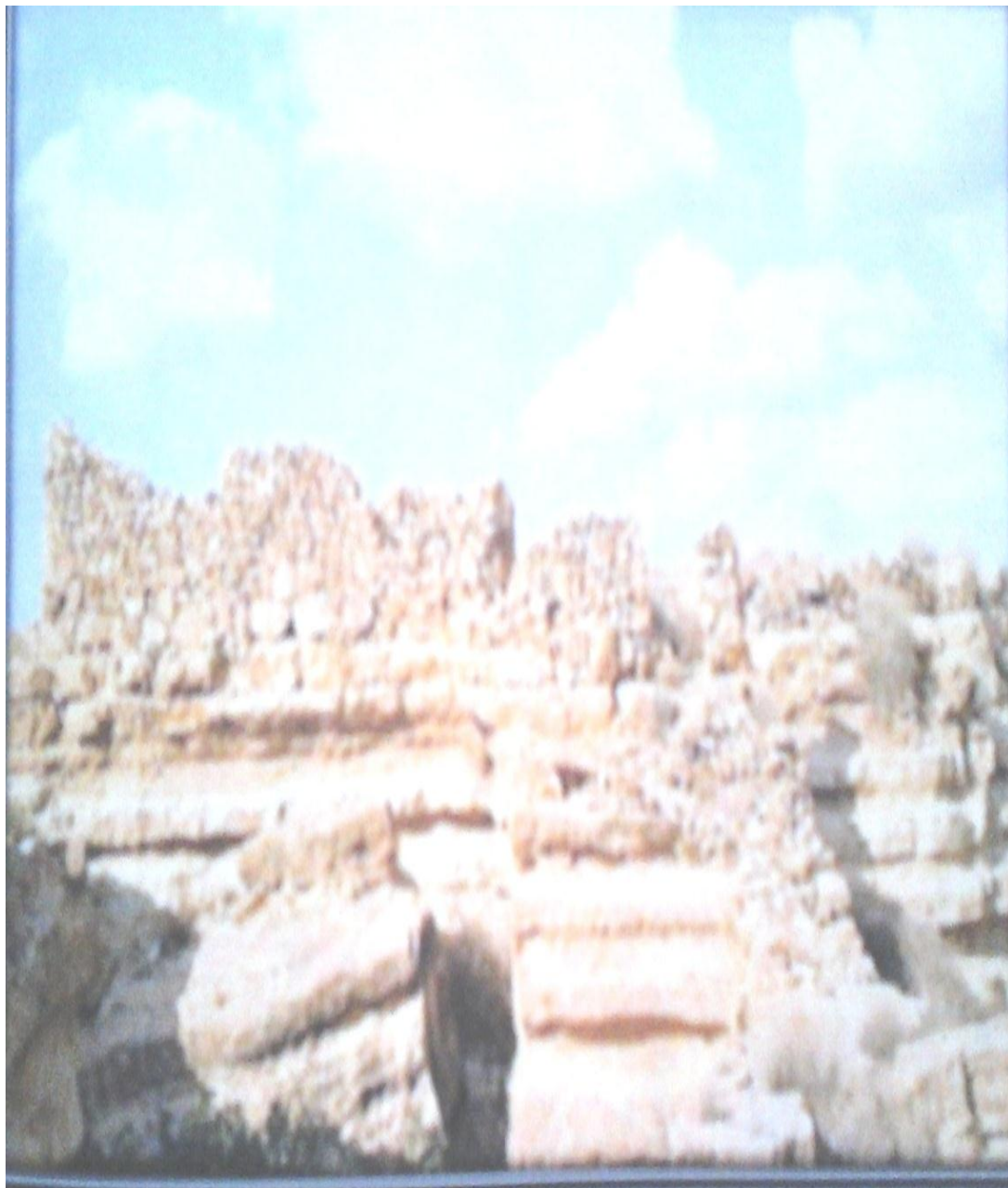


الصورة الرابعة: مقام الشيخ مسعود الشابي بزواية جبل ششار خنشلة:



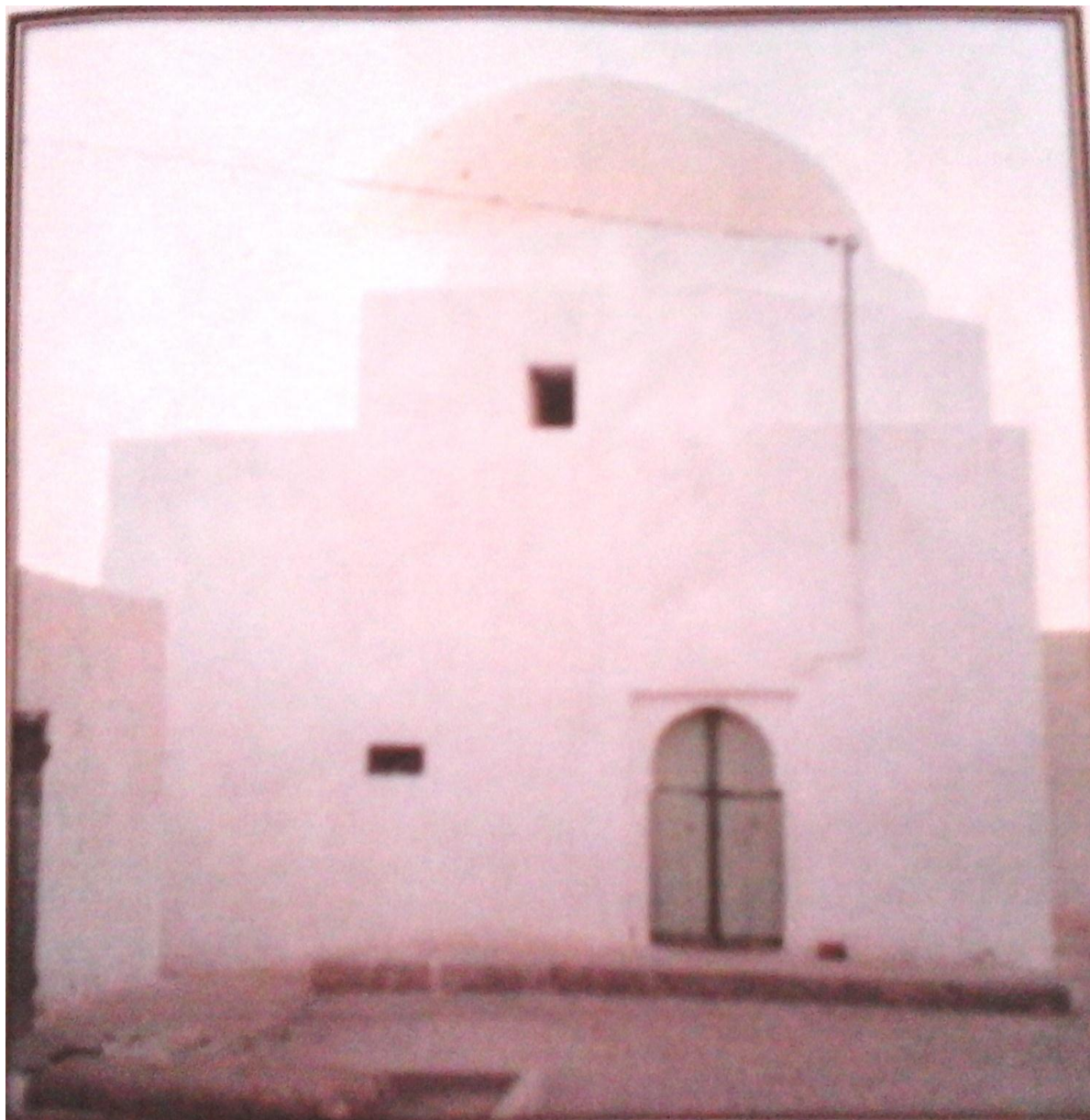
(1). الشابي ، تاريخ الشابية ، ص 457.

الصورة الخامسة: قلعة تيزقرارين جبل ششار خنشلة (1)



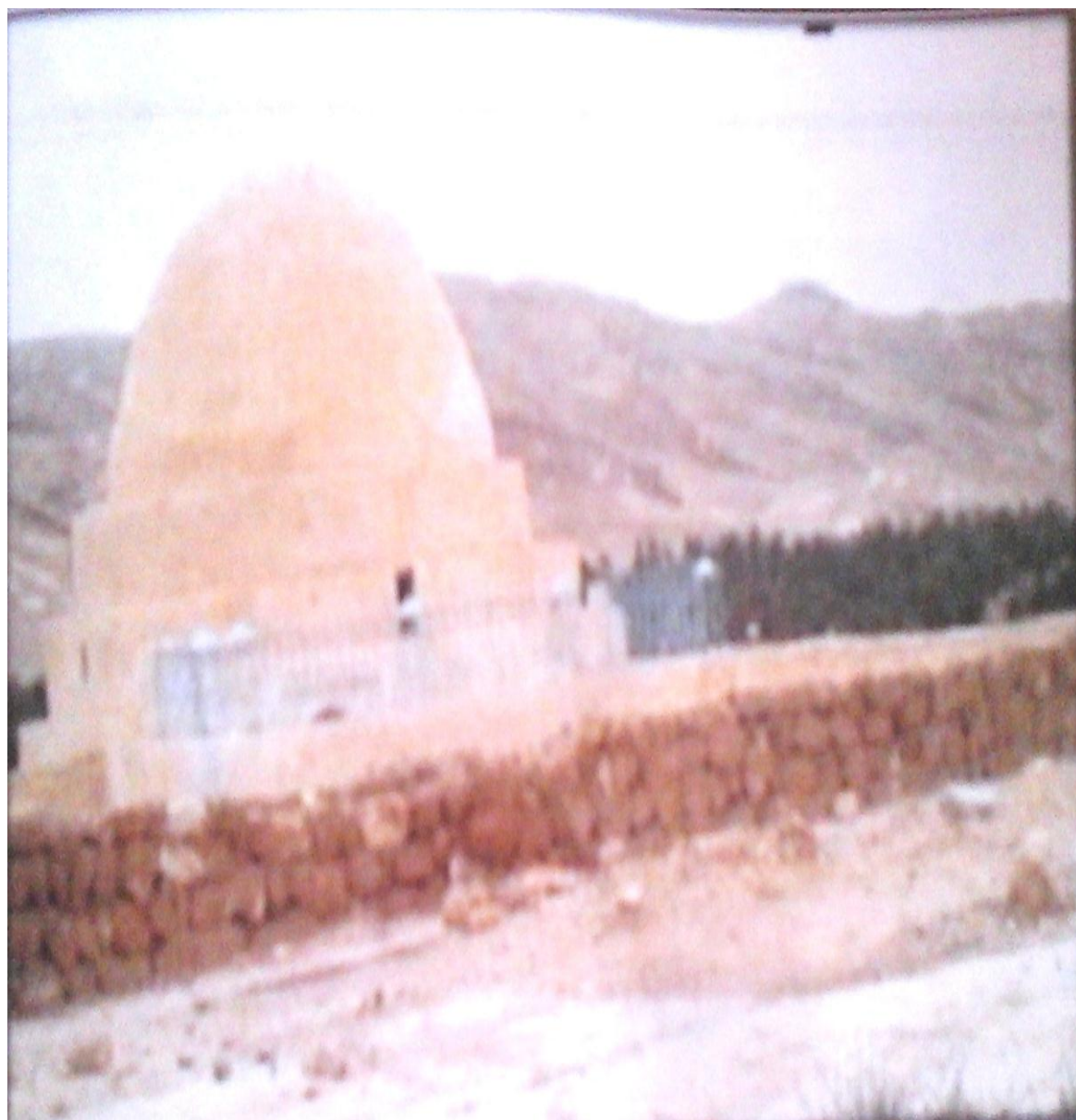
(1) نفسه، ص 458.

الصورة السادسة : ضريح الشيخ عمار بتوزر⁽¹⁾



⁽¹⁾ نفسه ، ص 460.

الصورة السابعة : ضريح الشيخ بورقة بتمغزة (1)

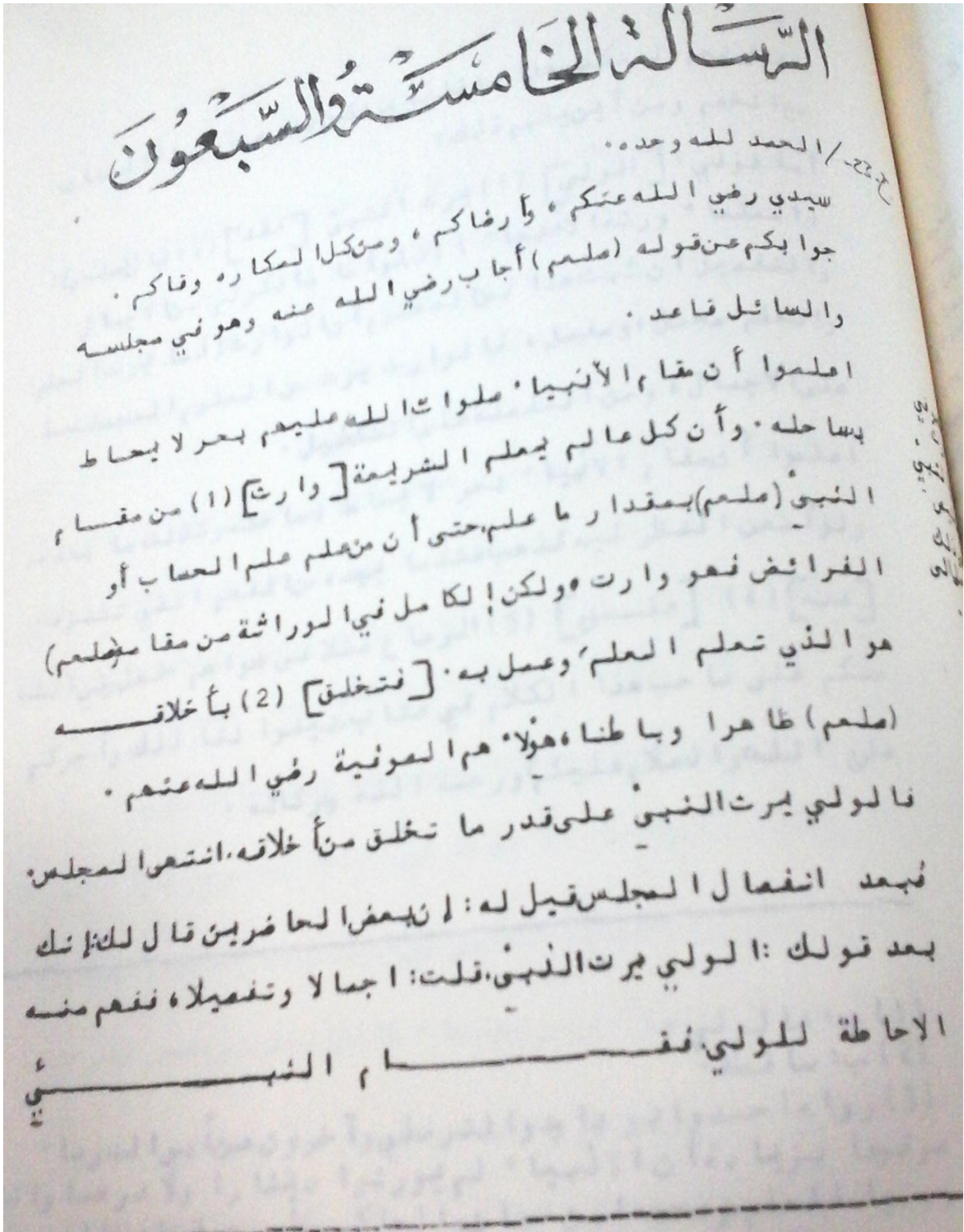


(1). نفسه، ص 460.

- وثائق ورسائل -

- الوثيقة الأولى: رسالة أحمد بن مخلوف إلى مريديه الرسالة الخامسة والسبعون .
- الوثيقة الثانية : رسالة أحمد بن مخلوف الرسالة السابعة والسبعون.
- الوثيقة الثالثة: ورقة من مخطوط التباسي تناول فيها لقاءه بالشيخ أحمد بن مخلوف والشيخ عبد الوهاب الهندي.
- الوثيقة الرابعة : : الإجراءات المتخذة من قبل درغوث باشا ضد منتهبي دور الشابية إثر هزيمتهم بالقيروان.
- الوثيقة الخامسة: أمر الباشا حسين بتكريم الزاوية الغريانية ل مساعدتها السلطة العثمانية بالقيروان.
- الوثيقة السادسة: وثيقة تحببس كلما حمو من طرف محمد باي لبيت الشريعة .
- الوثيقة السابعة : أمر بتجديد تحببس كلما حمو من حسين بن علي لبيت الشريعة .
- الوثيقة الثامنة: رسالة سعيد بن عمار بن رمضان الشابي إلى الوزير الأكبر (مكتوبة فيفري 1911).
- الوثيقة التاسعة : رسالة من الحاج أحمد بن ابراهيم شيخ الشابية بتوزر إلى الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتور.

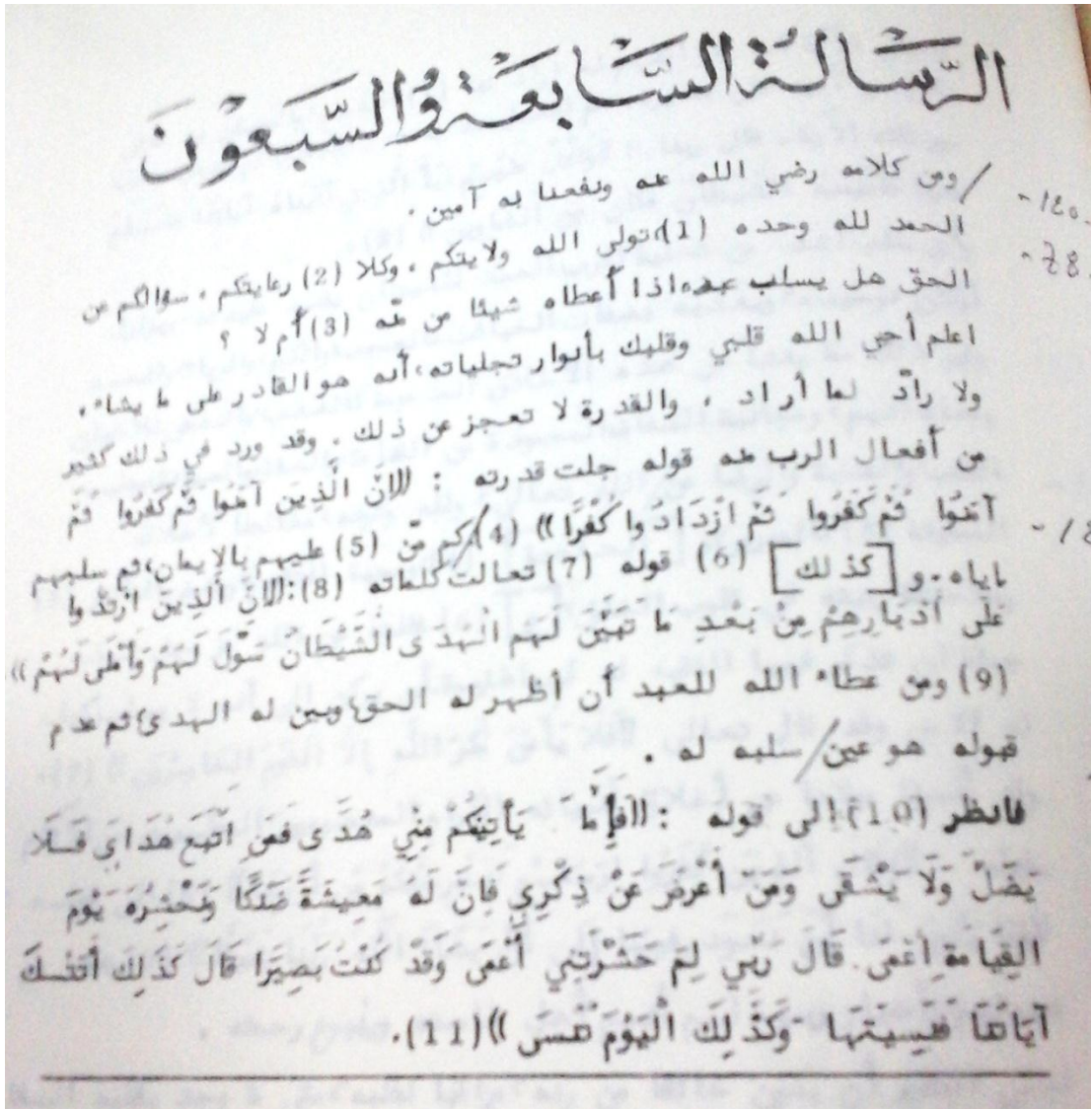
الوثيقة الأولى: رسالة أحمد بن مخلوف إلى مريديه (الرسالة الخامسة والسبعون)⁽¹⁾:



⁽¹⁾ ابن مخلوف، مجموع الفضائل، ص 527. يتناول أحمد بن مخلوف في هذه الرسالة أهمية علم الشريعة ودوره في تكوين الولي

الضوئي بعد أن يرث هذا المقام بما حصله من علوم اقتداء بالنبي عليه الصلاة والسلام.

الوثيقة الثانية : رسالة أحمد بن مخلوف إلى مريديه (الرسالة السابعة والسبعون)⁽¹⁾



(1) نفسه، ص 529. تتضمن الرسالة إجابة من الشيخ بن مخلوف عن نعم الله وهل تسلب، ويجب عن ذلك بأدلة من الكتاب

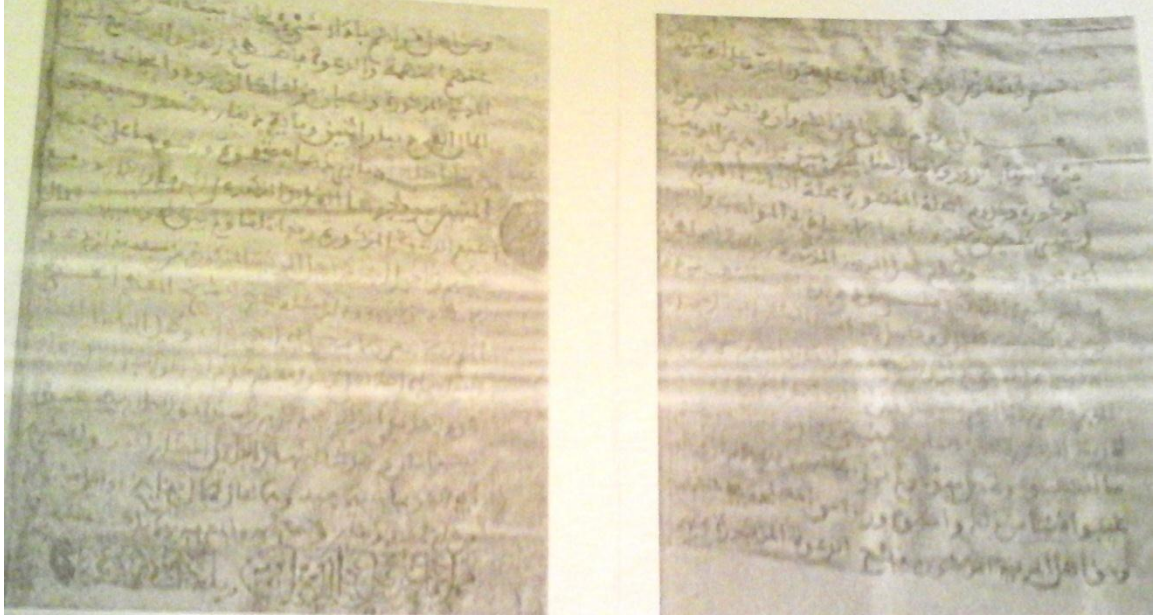
مبرزاً بأن الهدى والإقتداء هو أساس كل شيء .

الوثيقة الثالثة: ورقة من مخطوط التباسي يتناول فيها لقاءه بالشيخ أحمد بن مخلوف والشيخ عبد الوهاب الهندي (1).

اليمين فالجربا نبأ ليس غيرا فلتبسي
 بدر في أهل الهند المكرمة وخليفة زهير في أهل العرب المنعمين
 في هذه مكة المنيح وفنينا أورا فاعلم ما دار مع عمارة
 الشيخ وانه اذا بالشيخ يتبهرج والرجاب الحرم
 الشريفي يتبج وفاق فاج علم فرميه وانه اذا بالشيخ
 عبد الوهاب الهندي والشيخ احمد بن مخلوف التباسي
 وهو اللع عنهم كما عليه فتعاقفا الشيخين اشرع جلسا بغير فان
 فاقم الشيخ الهندي وخليفة فموسم شهر باصرع الشريفي
 ثم انصرفا بعد تغيب المشي وبثبهما وبقيت مكارم الشيننا
 غير الكبير بشرع مة من الزمان ثم قال في بعضه ابلغ
 يدا عمر نيا ولي فزبلت من بلعنا طويلا وقلت من الله
 منكم اعنيها بغيرك في مقامك في اذبياء وتتمنى خوال

(1). اللقاء بين الشيوخ المذكورين كان بالحرم، التباسي، المخطوط السابق، ص 19.

الوثيقة الرابعة : الإجراءات المتخذة من قبل درغوث باشا ضد منتهبي دور الشابية إثر هزيمتهم بالقيروان⁽¹⁾:



نص الوثيقة : (بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما وبعد أن وقع من بعض أهل القيروان وبعض قُرائها في انتهاب لدور ولاية الشابية حين فرارهم من المدينة المذكورة وقدم المحلّة المنصورة محلة الباشا الهمام الشهير المكين الأنوه الأسماء الأحفل ذي المواهب والغيوث أبي محمد درغوث، وقيام أهل المدينة المذكورة بدعوة السلطان سليمان نصره الله تعالى ثم نودي برداد ما انتهب من دورهم لجانب بيت المال، ووكّل الباشا المشار إليه رعاه الله تعالى على قبض ذلك والنظر فيه القايد المكرم والمرعي المعظم الموقر والمحترم أبا الخير شطمان ابن القايد محمد التركي قايد المدينة المذكورة حين التاريخ فقبض القايد المذكور منهم ما انتهبوه وتحصل بيده، ولم يزل يطالبهم ويتهمهم أن يكونوا غيبوا شيئا من ذلك وأخفوه ورأى من المصلحة في حقهم وحق أهل المدينة المذكورة قطع الدعوة المذكورة عنهم عن أهل قراهم بأداء شيء لجانب بيت المال وترفع عنهم التهمة والدعوة، فاصطحق القايد المذكور مع أعيان المدينة المذكورة وأعيان قراها المذكورة على أن يردّوا لجانب بيت المال ألفي دينار اثنين ومائة دينار وخمسة وسبعين دينارا كلها دنائير ذهب مشحرة وزعوها على جميع المنتهبين فدفعوها للقايد المذكور على الوفا والكمال ورفع عنهم الدعوة المذكورة رفعا تاما ولم يبق له ولا لبيت المال قبلهم ولا قبل أحد من أهل المدينة المذكورة من سبب ذلك دعاوى ولا مطلب ولا تهمة وذلك كله بمحضر

⁽¹⁾ عشر عليها بالمكتبة العتيقة بجامع القيروان ملف (1731-180) ج3، النيال، المرجع السابق ، ص ص 196، 197.

الشيخ المعظم الحظي الموقر الأصعد الأسعد أبي العز غالي وكيل باشا المشار إليه رعاه الله تعالى وموافقته على ذلك موافقة تامة لما رءاه هو القايد لما في ذلك من السداد والصلاح في حق بيت المال وشهد على إشهاد القايد المشار إليه والشيخ أبي العز بما عنهما فيه، وهما بحال كمال بتاريخ أوائل شوال من عام خمسة وستين وتسعمائة (965هـ / 1558م) والمعرفة بهما تامة، ويلى ذلك عقد العدل الأول وعقد العدل الثاني، وبهامش الكتب ختم الباشا

الواثق بالملك الصمد الفقير شطمان بن محمد⁽¹⁾.

(1) نفسه، ص ص 196، 197؛ مونشيكور، المصدر السابق، ص ص 161، 162؛ الشابي، تاريخ الشابية، ص 431.

الوثيقة الخامسة: أمر الباشا حسين بتكريم الزاوية الغريانية وجهودها في مساعدة السلطة العثمانية بالقيروان⁽¹⁾:

(الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وصحبه أجمعين، وبعد ليكن في علم كل مناطلع على أمرنا هذا من بين القواد والعمال ومن بين خاصة أوعامة أهل القيروان أو ولايتها، بأننا نعلن أمام الملاء بأن الشيخ المقدس المرحوم سيدي أبي عبد الله محمد الغرياني كان سببا في فتح مدينة القيروان وإخضاعها لسلطين آل عثمان بفضل المقدس خادم العثمانيين المكلمة حسناته وخطاه أبو الخيرات درغوث باشا برد الله ثراه .

فقد أقر درغوث الشيخ المذكور شيخا على مدينة القيروان وأوصاه بالسهر على ترتيب الأمور رفقة من تبقى من عساكر آل عثمان المنصورين لاستتباب الأمن ولم يتأخر الشيخ عن بذل المطلوب ومعاودة عساكر العثمانيين دون تخاذل، فواجه أعداءهم مضحيا بنفسه متعاوننا معهم بالمال والرجال وشارك في حملاتهم على تونس وحلق الوادي وبلد الحمامات والجريد وصفاقس الخ، ودعا الأعراب المنافقين إلى طلب الأمان، مجتهدا لتركيك السلطة العثمانية التي بقي مواليا لها حتى مماته .

له من الأبناء الشيخ أبو بكر الذي أظهر خصالا عن سن البلوغ والرشد فاستخرنا الله وأقرنا شيخا على الطريقة كما كان والده، ومكناه من عزيز والده ومريديه ورعاياه، سواء من أنصاره أو من أولئك الذين استردهم ممن كانوا مهيمين عليهم وأمرنا بعودتهم جميعا وانضمامهم إلى هذا الأخير، فجميعهم من التلاميذ ومن بينهم عبد الصادق وإبراهيم من المستردين للوالد أبي بكر وأولاد زناق وأولاد محمد ومريديا لشيخ المرحوم المعلومين له بوسلات .. وهو رجوع دون اعتراض أو احتجاج ، ومن عارض من بين عمال الشيخ يحاسبه الله على ذلك ويحصل أبوبكر مثل مامضى على راتب من ستة عشرة درهم يوميا يقبضها من سوق الخرازين، بالإضافة إلى ذلك يعفى كل الفلاحين العاملين في أراضي القيروان وبقية العمالة (الراجعة لحكمنا) من العشر والمكوس، إعفاء تام مما يمكن أن يعيقهم، حرر بأمر من عبد الله المتوكل عليه، أبو حسن باشا أيده الله في العشر الأوائل من شعبان أربعة مائة وألف (ربيع 1596) .

أمر الباشا حسين

(1). مونشيكور ، المصدر السابق ، ص ص 183 ، 184 .

الوثيقة السادسة : تحييس كَلِّمًا حَمَّو من طرف محمد باي لبيت الشريعة⁽¹⁾:

(الحمد لله بعد أن استقر على ملك المعظم الأرفع، والصدر الشهير الأيمن المؤيد الأرشد، والهمام الأسعد، محب الخيرات وفاعلها، ومعطي الصدقات وبذلها، مولانا أبي عبد الله محمد باي، صاحب المحال المنصورة بالله تعالى، أدام الله أيامه، ونور بالعدل أحكامه، ابن المنعم المرحوم الصائر لرحمة الله الحي القيوم، أبي مظفر مراد باي، برّد الله ضريحه، وأسكنه من الجنان فسيحه، جميع الغابة نخيلا، وتُعرف بكَلِّمًا حَمَّو بحي عباس توزر، يحدّها سبخة في طائفة، وطريق جادة في أخرى، وشرقاً سبخة أيضاً، وجوفا الرزقي، بحقوق الغابة المذكورة وعامة منافعها، الإستقرار التام وكان استقرارها على ملكه، فبعضها بمقتضى مقاسمة صحيحة شرعية وقعت في بعض الرّبع الباقي من مخلفات جدّه المرحوم أبي عبد الله محمد باشا الحفصي، وبعضه بالتصيير الصحيح في باقي دين له، كان له على عمّه المذكور، وبعضه بالإرث من والده المنعم المرحوم أبي المظفر مراد باي المذكور، حسبما تبّه على ذلك بيده شهادة الشيخ الإمام العلم الهمام المدرس المفيد، التحرير المجيد، شيخ الإسلام، وفقه الأنام بتونس المحمية أبي عبد الله محمد فتانة، وعاطف عليه الفقيه الأجلّ العدل الأكتب الأبرع أبو العباس أحمد بن المحجوب، مؤرخ الكتب بأواسط شهر رمضان المعظم، قدره بالإنزال عام 1100هـ)، وبعد أن كان ذلك كذلك، أشهد أن الأمير الأشهر والعلم الأظهر أبو عبد الله المذكور، وهو الواضع طابعه السعيد هنا، أنه حبس ووقف جميع الغابة المحدودة المذكورة أعلاه بحقوقها ومنافعها على الشيخ البركة المعتقد أبي عبد الله محمد، ويدعى بزوزو ابن الشيخ المعتقد المتبرك به سيدي أبي الحسن علي بن مسعود، وعلى حفيده المكرّم الأجلّ المحترم والفقيه المعتقد أبي عبد الله محمد، ويدعى بنجدو ابن الشيخ المرحوم أبي العباس أحمد بن علي، كلاهما من جدّه الشيخ الولي الصالح المعتقد المتبرك به سيدي المسعود الشابي أخماسا بينهما وعلى الإشاعة: الخمسان الأوّلان على الشيخ أبي عبد الله محمد بنجدو المذكور، ثم أعقابهما وأعقاب عقبهما ما تناسلوا وامتدت فروعه في الإسلام، فإذا انقضى عقبهما أولم يكن لهما عقب، لاقطع الله لهما عقب، رجعت الغابة المذكورة على زاوية جدّهما الشيخ المسعود، نفعا الله ببركاته، وأفاض علينا من نفعاته وخيراته، يصرف ما يتحصّل من الغابة المذكورة في إطعام الطعام للزوّار والمنقطعين الواردين على الزاوية المذكورة، حبس ما ذكر ووقفه حسباً مؤيداً، ووقفاً حراماً سرمداً لا يباع ولا يوهب ولا يورث إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، (فمن بدله بعد ما سمعه، فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم)، وأذن للشيخين المذكورين في حوز ذلك عنه وقبوله لهما وللعقب والمرجع، وحضرا وقبل ذلك منه قبولاً تاماً وتأهباً لحوزه (...). ، الله في الدار الآخرة، شهد على إسهادهم (...). بذلك في حال الجائزة من على الإستقرار المذكور كيف ذكر، أواسط صفر الخير عام (1107)، سبعة ومائة ألف، والمعرفة بهم التامة.

إمضاء العدلين

محمد بن مراد باي

ختم المحبس

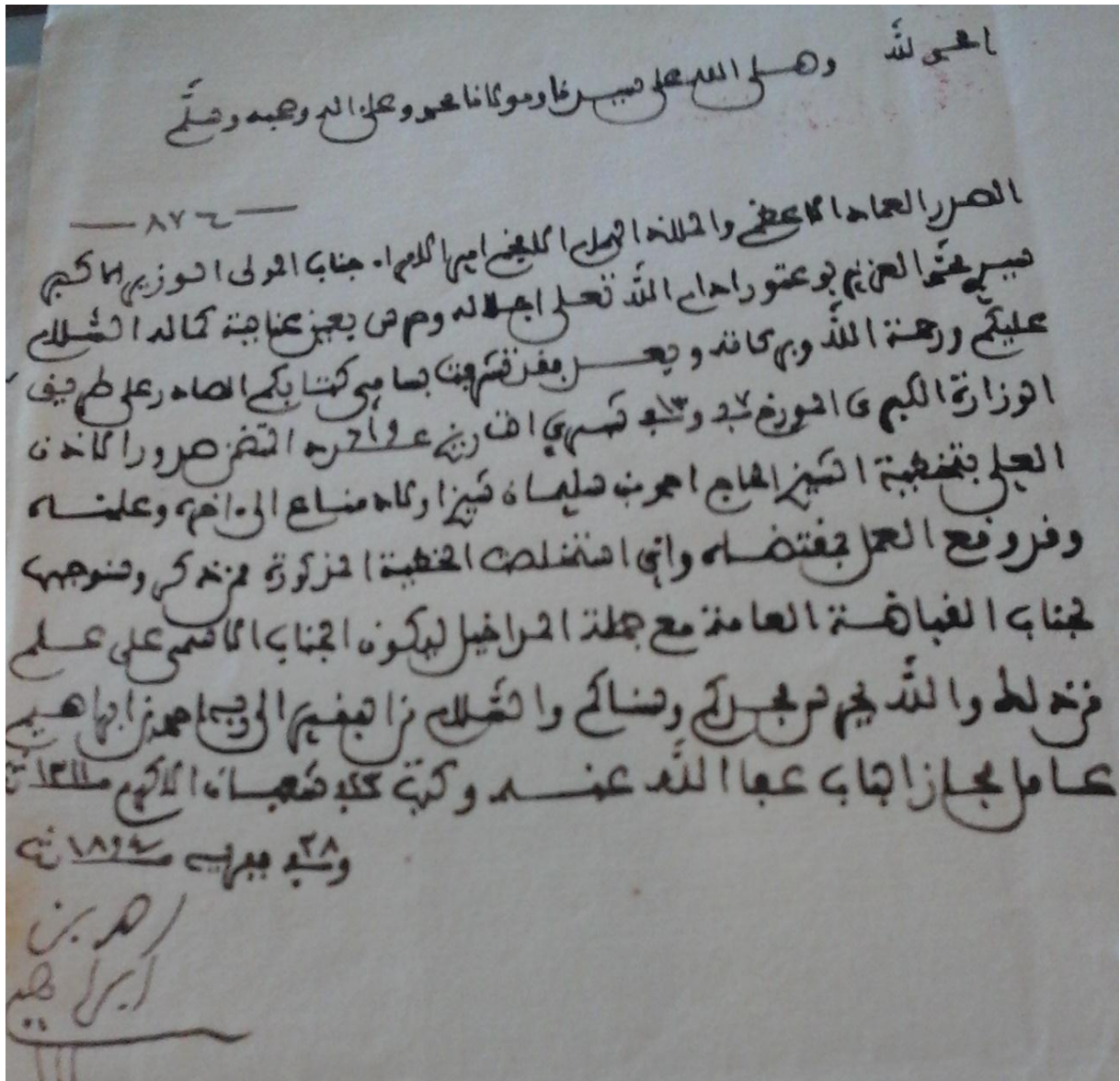
(1) الشابي، تاريخ الشابية، ص 381، 382، يظهر من الوثيقة التأكيد على توارث الوقف في أحفاد الشابي، مع التأكيد على ضرورة احترامه فلا يباع ولا يوهب مستمرا على ذلك حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

الوثيقة السابعة : أمر بتجديد تحبب كلما حمو من حسين بن علي لبيت الشريعة⁽¹⁾:

(الحمد لله ، صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم :
من عبد الله المتوكل عليه ، المفوض جميع أموره إليه ، الرّاجي غفرانه وعفوه لديه ، المعظم الأرفع ،
والصدر الهمام الأمنع ، الوثائق بالملك الحي ، أبي عبد الله حسين باي ، أدام الله أيامه ، وأيد بالشرع العزيز
أحكامه إلى من يقف على أمرنا هذا من الأغوات والكواهي وقياد توزر وغيرها والمشايخ والخاص والعام ،
من ذوي الأحكام ، أصلح الله أمر الجميع ، ووفق الكل لصالح القول وحسن الصنيع ، أمّا بعد فإننا
حددنا أمرنا هذا لأولاد سيدي الشيخ ، سيدي محمد زوزو وسيدي محمد بنجدو على مقتضى ما بأيديهم
من الأوامر السابقة في تحبب الغابة المسماة بكلما حمو ببلد توزر التي كان حبسها محمد باي سامحه
الله تعالى تجديدا تاما مطلقا موسعا عاما ، من غير معرض له في ذلك ولا دفاع ولا مخاصم ، وأوصينا برعيها
واحترامها وعدم الجسارة عليها بحيث لا يطرقها أحد بمضرة ولا بمكروه ، ولا يطرق ماءها العايد إليها
، وكذلك زاويتها الكائنة (....) فلا سبيل لمن يهتك للجميع حرمة ، ولا يهضم لهم جناب ، فعلى من يقف
عليه أن يعمل بمقتضاه ولا يخالف على مافيه ولا يتعداه ، وكتب عن إذنه حفظه الله ورعاه ومن كل مكروه
وقاه وحماه ، بتاريخ أواسط شهر حجة عام سبعة عشر ومائة وألف).

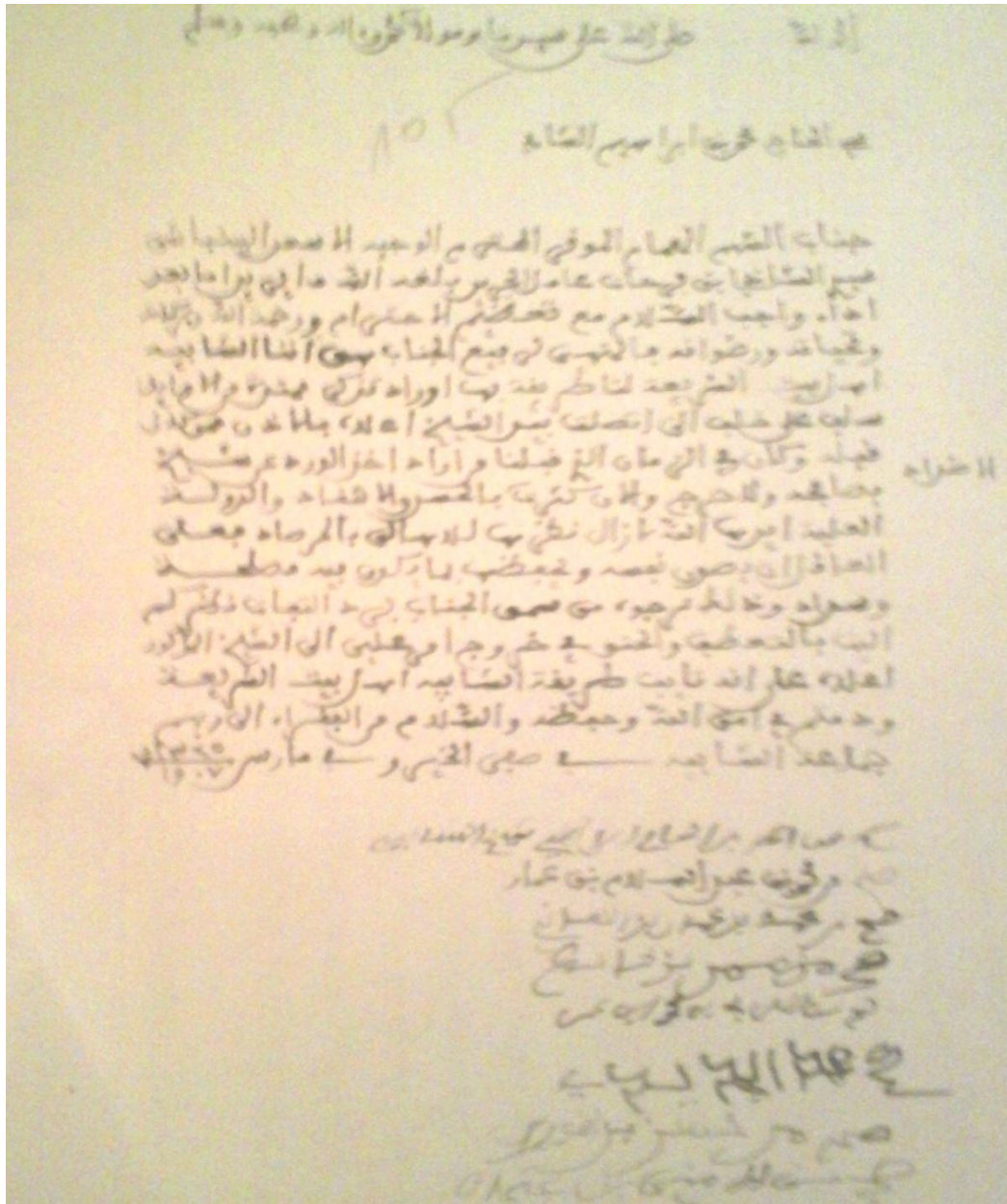
(1). نفسه، ص 383، تمثل الوثيقة تأكيدا لنص التحبب السابق من طرف الباشا حسين بن علي باي مع الإقرار بجميع الشروط
لاحترام هذا الوقف واستمراريته.

الوثيقة الثامنة: رسالة سعيد بن عمار بن رمضان الشابي إلى الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتور⁽¹⁾



(1) .A.N.T ,personages religieuse Gafsa Chabia de Tozeur Bourouga Bensaid ,
 Section Detat Serie D, Carton 172, Dossier 4 / 11, 1903

الوثيقة التاسعة: رسالة الحاج أحمد بن ابراهيم شيخ الشايبة بتوزر إلى الوزير الأكبر⁽¹⁾.



⁽¹⁾.A.N.T ,personages religieuse Gafsa Chabia de Tozeur Bourouga Bensaid , Section Detat Serie D, Carton 172,D 4/11/1903

قائمة المصادر والمراجع



أولاً: القرآن الكريم: (رواية حفص عن نافع)

-سورة النساء، الآية 59 .

- سورة الأعراف، الآية 156.

—

ثانياً: الوثائق الأرشيفية (الأرشيف الوطني التونسي):

-أ.و.ت ،رسالة من الحاج أحمد بن إبراهيم الشابي إلى الوزير الأكبر محمد العزيز

بوعتور:le22/4/1904.SD ,carton 172 ,D 4/11/1903.

- أ.و.ت ،رسالة من أتباع الشابية إلى الوزارة السامية بتاريخ أوت 1899، (S1 carton

3/1 Dossier 24).

-أ.و.ت ،رسالة محمد المكي بن محمد الكبير إلى الكاتب العام للحكومة التونسية ،بتاريخ

.D172-1.1915./10/22.

-A.N.T.Le Gouvernement General de L'Algerie au R.G.de

Tunis,le22/4/1904.SD ,carton 172 ,D 4/11/1903.

-A.N.T ,personages religieuse Gafsa Chabia de Tozeur Bourouga

Bensaid , Section Detat Serie D,Carton 172,

ثالثاً: المصادر المخطوطة والمطبوعة باللغة العربية:

أ- المصادر المخطوطة:

1)باش تارزي القسنطيني مصطفى بن عبد الرحمان بن أحمد بن حمودة بن مامش ،رسالة المنح

الربانية في بيان المنظومة الرحمانية،مخطوط بخزانة المخطوطات،المكتبة الموهوبية بجاية، الجزائر.د.ت.

2) الصّبّاغ،أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي،بستان الأزهار في مناقب الأخيار ومعدن الأنوار

سيدي أحمد بن يوسف الراشدي النسب والدار، مخطوط بالمكتبة الوطنية الجزائر، تحت رقم:

1707 نسخ (1140هـ، 1727م).

3)العياشي،عبد الرحمان بن محمد ،الأنوار السنّية على الوظيفة الزروقية ، الخزانة العامة للرباط ،

رقم 157 .

4)بن ميمون ،أبي علي الحسن،مناقب أحمد التباسي ،مخطوط رقم ،18110،دار الكتب الوطنية ،

تونس.

ب - المصادر المطبوعة :

- (1)- بن أبي الضياف ،أحمد ،إتحاف أهل الزمان في أخبار تونس وملوك وعهد الأمان ،(ج1، 1976) (ج 2،1977) (ج 3،1979) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ،الجزائر ،والدار التونسية للنشر،تونس،(ج5، ج 7)، تحقيق: لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والإرشاد ، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ، تونس ، 1964.
- (2)- بن أبي دينار، أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، طبعة الدولة التونسية، ط1، تونس، (1286هـ/1869م).
- (3)-ابن الصباغ ،محمد بن أبي القاسم الحميري ،مناقب أبي علي سالم التباسي تلميذ أبي الحسن الشاذلي،تحقيق وتقديم:أحمد الباهي ،دار كونتراست للنشر ، ط1،سوسة (تونس)، 2012،ص 38.
- (4)-ابن الفرضي ،عبد الله بن محمد،تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس،ج2،طبع مكتبة المثنى ومكتبة الخانجي ،القاهرة ،1954.
- (5)-بن العطار ،أحمد بن مبارك ،تاريخ قسنطينة،تحقيق :رابح بونار ،الجزائر ،د،ت، ن.
- (6)-ابن القنفذ،ابن أبي العباس أحمد الخطيب القسنطيني،أنس الفقير وعز الحقيير،اعتناء وتصحيح :محمد الفاسي،أدولف فورا،منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي،الرباط، 1965.
- (7)-بن المفتي،حسين بن رجب شاوش،تقييدات ابن المفتي في تاريخ باشوات الجزائر وعلمائها، دراسة وتحقيق :فارس كعوان،بيت الحكمة ،ط1،العلمة الجزائر ،2009.
- (8)- بن الملقن،أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري،طبقات الأولياء،تحقيق:نور الدين شرييه،مكتبة الخانجي ط1 ، 1994.
- (9)-ابن خلدون،عبدالرحمان،المقدمة،تحقيق:حامد طاهر،دار الكتب العلمية،ط3، بيروت،2005.
- (10) // ،تاريخ بن خلدون،المسمى،ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر،ضبط المتن:خليل شحاده،ومراجعة:سهيل زكار،ج6،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت ،2000.
- (11)- بن خلكان،أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر،وفيات الأعيان وأبناء الزمان،تحقيق ،إحسان عباس، م1،دار صادر،بيروت،1978.

- 12)- بن سبعين الإشبيلي المرسي الأندلسي، رسائل بن سبعين، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2007.
- 13)- بن مريم، أبي عبد الله محمد بن أحمد، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986 .
- 14)- بن مخلوف، أحمد الشابي، مجموع الفضائل في سرّ منافع الرسائل في بداية الطريق لأهل التحقيق، دراسة وتحقيق: السوسي مبروك، كلية الزيتونة للشريعة وأصول الدين، الجامعة التونسية، تونس، 1985.
- 15)- الباديسي، عبد الحق بن سماعيل، المقصد الشريف والمنزع اللطيف بالتعريف بصلحاء الريف، تحقيق: سعد أعراب، المطبعة الملكية، ط2، الرباط، 1993.
- 16)- البوني، أحمد بن قاسم، الدرّة المصونة في علماء وصلحاء بونة، تقديم وتحقيق: سعيد بوفلاحة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، عنابة، 2007 - تحقيق: حفناوي بعلي، دار الكاتب للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2013.
- 18)- التليدي، عبد الله بن عبد الرزاق، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الأمان، ط3، الرباط، بدون سنة النشر.
- 19)- التمبكتي، أحمد بابا، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، تعليق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ط1، طرابلس، 1989 .
- 20)- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1997.
- 21)- الجليلي، عبد القادر، الأوراد القادرية، ضبط وتوثيق: محمد سالم بواب، دار الألباب، بيروت، 1992 .
- 22)- الحسيني، علي رضا، زاوية مصطفى بن عزوز (نقطة - تونس)، الدار الحسينية للكتاب، دمشق، 2002 .
- 23)- الحلبي، رضي الدين محمد بن إبراهيم بن يوسف، درّ الحبيب في تاريخ أعيان حلب، ج1، القسم الأول، تحقيق: محمود حمد الفاخوري، يحيى زكريا عبارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1972.

- 24- الدبّاغ، أبوزيد عد الرحمن بن محمد الأنصاري الأسدي، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج3، تحقيق وتعليق: محمد ماضور، طبع الشركة التونسية للفنون والرسم، تونس، 1987، ج4، تحقيق محمد المجدوب وعبد العزيز المجدوب، ط2، المكتبة العتيقة، تونس، 1303هـ/1886م
- 25-الدمشقي، شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، م10، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، ط1، دمشق، بيروت، 1993.
- 26- الرّازي، أبو بكر عبد الله بن شلهاور، منارات السائرين ومقامات الطائرين، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، دار سعاد الصباح، ط1، الكويت، 1993 .
- 27- السّراج، محمد بن أحمد الأندلسي الوزير، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، ج2، ج3، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985.
- 28-السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، ج5، تحقيق: محمود محمد الطناحي، نشر فيصل عيسى البابي الحلبي، 1964.
- 29- السّراج، ابن نصر عبد الله بن علي الطوسي، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ضبط وتصحيح: كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007 .
- 30-السكندري، تاج الدين أبي الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم ابن عطاء الله، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح، تخريج الأحاديث: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 31-//، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي الحسن المرسي وشيخه أبي الحسن الشاذلي، مكتبة القاهرة، ط3، 2004.
- 32- السلمي عبد الرحمان، طبقات الصوفية، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، 2000.
- 33- السنوسي، أبي عبد الله محمد بن عثمان، مسامرات الظريف بحسن التعريف، ج1، تحقيق وتعليق: محمد اشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1994.
- 34- السهوردي، أبي نجيب عبد القاهر بن عبد الله بن محمد، آداب المريدين، ضبط وتصحيح وتعليق: عاصم إبراهيم الكيالي، منشورات دار الكتب العلمية ط1، بيروت، 2005.

- (35) // عوارف المعارف، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2004 .
- (36) - السيوطي، أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تأييد الحقيقة العلية وتشديد الطريقة الشاذلية، تصحيح وتعليق: عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري الحسني، المطبعة الإسلامية عبد المعطي أحمد الحسني، 1934.
- (37) - الشافعي، أحمد بن محمد بن عياد، المفآخر العلية في المآثر الشاذلية، إعتنى به: عاصم إبراهيم الكيالي، دارالكتب العلمية، ط1، بيروت، 2004.
- (39) - الشفشاوني محمد بن عسكر الحسني، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق: محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والنشر والترجمة، الرباط، 1977.
- (40) - الشعراي، عبد الوهاب، لوائح الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، بدون تاريخ النشر.
- (41) // الطبقات الكبرى، لوائح الأنوار في طبقات الأخيار، المطبعة القاهرية، القاهرة، 1315 هـ/1897م.
- (42) - العدواني، محمد بن محمد بن عمر، تاريخ العدواني، تقديم وتحقيق وتعليق: أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005 .
- (43) - العنتري، محمد صالح، مجاعات قسنطينية، تحقيق: رابح بونار، الشركة الوطنية للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1974.
- (44) // فريدة منسية في حال دخول الترك بلد قسنطينة واستيلائهم على أوطانها، مراجعة: يحيى بوعزيز، الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية، د. ر. ط، 1991.
- (45) - العوامر، إبراهيم محمد الساسي، الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، منشورات ثالة، الجزائر، 2007.
- (46) - العياشي، عبد الله بن محمد، الرحلة العياشية (1661-1663م)، تحقيق وتقديم: سعيد الفاضلي، سليمان القرشي، دار السويدية للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2005.
- (47) - الغبريني، أبي العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، دار البصائر للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2007 .

- (48)-الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2004 .
- (49)-الغزالي نجم الدين محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، ج1، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1997 .
- (50)-الفكون، عبد الكريم، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تقديم وتحقيق وتعليق: أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1987 .
- (51)-القشيري، أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، تحقيق: خليل منصور، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، 2005 .
- (52)-الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق، التعرّف لمذهب أهل التصوف، ضبط وتعليق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001 .
- (53)-الكناني محمد، تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان، تحقيق: محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، 1970 .
- (54)-الكوثري، محمد زاهد، البحوث السنيّة عن بعض رجال أسانيد الطريقة الخلوتية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، ط، 2004 .
- (55)-المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونسائهم، ج1، تحقيق: حسين مؤنس، القاهرة، 1951 .
- (56)-المقرئبي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي، كتاب المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار، ج3، مكتبة الثقافة الدينية، ط2، القاهرة، 1987 .
- (57)- المسعودي، الباجي، الخلاصة النقية في أمراء إفريقية، تقديم وتحقيق وتعليق: محمد زينهم محمد عزب، دار الأفاق العربية، ط1، القاهرة، 2013 .
- (58)-الورتلاني، الحسين بن محمد، مقدمة كتاب الرحلة الورتلانية الموسومة بنزهة الأنظار في علم التاريخ والأخبار، م1، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، 2008 .
- (59)- النبهاني، يوسف ابن إسماعيل، جامع كرامات الأولياء، ج1، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، مركز أهل سنت بركات، ط3، الهند، 2001 .

- (60)- الوزان ،الحسن بن محمد الفاسي،وصف إفريقيا،ج1،ترجمة محمد حجي :محمد الأخضر ،دار الغرب الإسلامي،ط2 ، بيروت ،1983.
- (61)- بن أبي لحية المنتصر بن المرابط القفصي،نور الأرماش في مناقب القشاش،دراسة وتحقيق :لطفي عيسى،حسين بوجرة ،المكتبة العتيقة ،تونس،د،ت،ط.
- (62)- بن الخوجة محمد ،تاريخ معالم التوحيد في القديم وفي الجديد،تحقيق وتقديم :الجيلاني بن الحاج يحيى،حمادي الساحلي،دار الغرب الاسلامي،ط2،بيروت ،1985 .
- (63)- بن عبد العزيز،حمودة بن محمد،الكتاب الباشي(ت1202هـ/1788م)،تحقيق :محمد ماضود،ج1،قسم السيرة،الدار التونسية للنشر،تونس.
- (64)- بن عجيبة، أحمد بن محمد،اللطائف الإيمانية الملكوتية والحقائق الإحسانية الجبروتية،في رسائل العارف بالله أحمد بن عجيبة الحسني،ضبط وتصحيح وتعليق:عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2006.
- (65)- // ،الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية،تخريج وتحقيق :عبد الوارث محمد علي،دار الكتب العلمية،ط1،بيروت، 2000 .
- (66) - بن موسى،ابن سعيد علي،كتاب الجغرافيا ،تحقيق :إسماعيل العربي،المكتب التجاري للطباعة، بيروت ،1970.
- (67)- بن ميمون، محمد،التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تحقيق: محمد بن عبد الكريم ،وزارة الثقافة،الجزائر، 2007 .
- (68)- جوليان،شارل أندري ،تاريخ إفريقيا الشمالية،ج2،تعريب :محمد مزالي،البشير بن سلامة ،الدار التونسية للنشر ،تونس،1978 .
- (69)- خريف إبراهيم،المنهج السديد في التعريف بقطر الجريد،العربية للإعلام والتسويق ،تونس ، د،ت،ط.
- (70)- زروق، أبو العباس أحمد بن عيسى،قواعد التصوف، تقديم وتحقيق :عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية ،ط3، بيروت، 2007 .
- (71)- // ،عدة المرید الصادق،ضبط وتعليق:عاصم إبراهيم الكيالي،دار الكتب العلمية،ط1،بيروت، 2007 .

- (72)- كاربخال، مارمول، إفريقية، ج2، ج3 ترجمة: محمد حجي، محمد زينبر، محمد الأخضر، أحمد التوفيق أحمد بنجلون، دار نشر المعرفة والجمعية المغربية للتأليف والنشر، الرباط، 1984.
- (73)- مقديش محمد، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار ج1، تحقيق: علي الزواري، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، ط، بيروت، 1988.
- (74)- مونشيكور، شارل، القيروان والشايبية (1450-1592)، ترجمة: محمد العربي السنوسي، دار نقوش عربية، ط1، تونس، 2015.
- رابعا: المراجع العربية والمعرّبة:
- (1)- أعبيدو محمد، الشيخ مولاي عبد السلام بن مشيش، دار أبي الرقاق للطباعة والنشر، الرباط، 2013.
- (2)- الأرقش دلندة، الأرقش عبد الحميد، بن طاهر جمال، المغرب العربي الحديث من خلال المصادر، مركز النشر الجامعي، مدياكوم، تونس، 2003.
- (3)- الباهي، مبروك، القبيلة في تونس في العهد الحديث (ق16-ق19) من بداوة الجمل إلى بداوة الخروف والحوز (السياست الوسطى مثالا)، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، صفاقس، تونس، 2005.
- (4)- البختي، جمال علال، الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري، دراسة تاريخية وقراءة تحليلية في مواقف ابن خمير السبتي من التصوف والمتصوفة، مطبعة الخليج العربي، ط1، تطوان، المغرب، 2013.
- (5)- البرشوش توفيق، ربيع العربان، أضواء عن أسباب ثورة علي بن غذاهم سنة 1864، وثائق من الأرشيف الوطني التونسي، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، تونس، 1991.
- (6)- التر، عبد العزيز سامح، الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية، ترجمة محمود علي عامر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1409هـ، 1989.
- (7)- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1979.

- (8)- التسماني، محمد بن المهدي، الإمام مولاي العربي الدرقاوي، شيخ الطريقة الدرقاوية الشاذلية، ترجمته وبعض آثاره، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2007 .
- (9)- الجبوري، فلاح حسن سالم، العهد والبيعة عند السادة الصوفية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2006 .
- (10)- الجمل، سيّار، تكوين العرب الحديث، دارالشروق للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 1997 .
- (11)- الدولاتلي، عبد العزيز، مدينة تونس في العهد الحفصي، تعريب: محمد الشابي وعبد العزيز الدولاتلي، دار سراس للنشر، تونس، 1981 .
- (12)- الزوي، ممدوح، الطرق الصوفية ظروف النشأة وطبيعة الدور، دار الأهالي للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 2004 .
- (13)- زوزو عبد الحميد، الأوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي، التطورات السياسية والإقتصادية والإجتماعية (1837-1939) ج1، دارهومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009 .
- (14)- الشابي علي، العارف بالله أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية، (مدخل لدراسة الطريقة الشاذلية التي أسسها ابنه عرفة الشابي الدولة الشاذلية بالقيروان سنة 942هـ/1535م)، الدار التونسية للنشر، تونس 1979 .
- (15) // ، تاريخ الشاذلية خلال العهد الحفصي والعثماني، دار نقوش عربية، جمعية الشابي للتنمية الثقافية والإجتماعية، تونس ، 2015 .
- (16) // ، عرفة الشابي، رائد النضال القومي في العهد الحفصي، الدار العربية للكتاب، تونس ، ليبيا، 1982 .
- (17)- الشافعي حسن، العجمي أبو يزيد، في التصوف الإسلامي، دار الطباعة للنشر والتوزيع والترجمة، ط1، القاهرة، 2007 .
- (18)- الشاهدي، الحسن، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، ج1، ج2، مطابع عكاظ ، الرباط ، 1990 .
- (19)- الشريف، محمد الهادي، تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الإستقلال، تعريب: محمد الشاوش ومحمد عجينة، سراس للنشر، تونس، 1980 .

- (20) - الصغير، عبد المجيد، التصوف كوعي وممارسة، دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة (1224 هـ/ 1809 م)، دار الثقافة، ط1، الدار البيضاء، 1999.
- (21) - العامري، نللي سلامة، التصوف بإفريقية في العصر الوسيط، (من القرن 3هـ/ 9م إلى نهاية القرن 9هـ/ 15م)، دار كونتراست للنشر، سوسة، تونس، 2009.
- (22) //، الولاية والمجتمع، مساهمة في التاريخ الاجتماعي والديني لإفريقية في العهد الحفصي، دار المعرفة للنشر، ط1، تونس، 2001.
- (23) - العبد محمد، عبد الحليم طارق، الصوفية نشأتها وتطورها، دار الأرقم، الكويت، د، ت، ن.
- (24) - العتيبي، خالد بن ناصر، الطريقة الشاذلية عرض ونقد، المجلد 1، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، الرياض، 2011.
- (25) - العجيلي، التليلي، الطرق الصوفية والإستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1881-1939)، منشورات كلية الآداب، جامعة تونس الأولى، تونس، 1992.
- (26) - العفيفي، أبو العلا، الملامتية والصوفية أهل الفتوة، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2015.
- (27) - العقبي، صلاح مؤيد، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، 2002.
- (28) - القادري، إبراهيم، الجوانب الخفية في حركة التصوف وكرامات الأولياء بالمغرب (العصر المرابطي - الموحدية نموذجاً)، ضمن كتاب الإسلام السري في المغرب العربي، سينا للنشر، ط1، القاهرة، 1995.
- (29) - الكحلوي، محمد، الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2009.
- (30) - الطاهر، فيلاي المختار، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن القرافيكي، ط1، باتنة، د. ت. ن.
- (31) - المدني، أحمد توفيق، محمد عثمان باشا الداوي الجزائر 1766، 1791 (سيرته، حروبه، أعماله، نظام الدولة، الحياة العامة في عهده)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- (32) - المطوي، محمد العروسي، السلطنة الحفصية، تاريخها السياسي ودورها في المغرب الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986.

- (33)- النبال، محمد البهلي، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، دار آفاق برسبيكتيف للنشر، ط2، تونس، 2013 .
- (34)- النيفر، محمد، عنوان الأريب بما نشأ عن بالبلاد التونسية من عالم أديب، ج2، تذييل واستدراك علي النيفر، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1996.
- (35)- بدوي عبد الرحمان، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري، وكالة المطبوعات ط2، الكويت، 1987.
- (36)- برنشفيك، روبر، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15، ج2، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1988 .
- (37)- بروشين، ن، تاريخ ليبيا من نهاية القرن 19 حتى عام 1969، ترجمة وتحقيق عماد حاتم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط2، بيروت، 2001 .
- (38)- بسيوني، إبراهيم، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1969 .
- (39)- بصير، عبد المغيث بن سيدي محمد المصطفى، التعريف الشمولي بالإمام الجزولي، دراسة مستوفاة لكتابه دلائل الخيرات، مكتبة الأحباب، ط1، دمشق، 2005.
- (40)- بلغيث، محمد الأمين، الشيخ محمد بن عمر العدواني مؤرخ سوف والطريقة الشاذلية، دار الكتاب الغد للنشر والتوزيع، ط2، جيجل، 2007 .
- (41) // الربط بالمغرب الإسلامي، ودورها في عصري المرابطين والموحدين، دراسة تاريخية حضارية، دار بن حزم، بيروت، 2005 .
- (42)- بلاثيوس، أسين، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965 .
- (43)- بن الطيب محمد، إسلام المتصوفة، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2007.
- (44)- بوطالب، محمد نجيب، القبيلة التونسية بين التغير والاستمرار، الجنوب الشرقي من الاندماج القبلي إلى الاندماج الوطني، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، طبع المطابع الموحدة، تونس، 2002،

- (45) - بيات، فاضل، الدولة العثمانية في المجال العربي: دراسة تاريخية في الأوضاع الإدارية في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية (مطلع العهد العثماني - أواخر القرن التاسع عشر)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007.
- (46) - بيل، ألفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت، 1987.
- (47) - ترمنجهام، سبنسر، الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة عبد القادر البحراوي، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 1997.
- (48) - حسن، محمد، الفقراء والزوايا بوسط إفريقية من أواسط القرن السادس الهجري إلى نهاية القرن الثامن الهجري، ضمن كتاب المغيبون في تاريخ تونس الاجتماعي، تنسيق: الهادي التيمومي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، 1999.
- (49) //، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، ج1، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة تونس الأولى، 1999.
- (50) - حمودي عبد الله، الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط4، 2010.
- (51) - خشيم، علي فهمي، أحمد زروق والزروقية، دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة، دار المدار الإسلامي، ط3، 2002.
- (52) - خميسي، ساعد، أبحاث في الفلسفة الإسلامية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2000.
- (53) - خميسي، حميدي، التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط، إتحاداته، مدارسه، وأعلامه وزارة الثقافة، الجزائر، 2007.
- (54) - دوتي إدموند، الصلحاء، مدونات عن الإسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر ترجمة محمد ناجي بن عمر، مطبع إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014.
- (55) - روسي، إتوري، ليبيا من الفتح العربي حتى سنة 1911، تعريب وتقديم: خليفة محمد التليسي، دار الثقافة ط1، بيروت، 1974.

- 56- زيعور علي، الكرامة الصوفية الأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1984.
- 57- سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ج4، دار البصائر، الجزائر، 2007.
- 58 // ،السلطة السياسية والطرق الصوفية، ضمن كتاب على خطى المسلمين حراك في التناقض، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2009.
- 59 // ،شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1986.
- 60- سعيدوني، ناصر الدين، وبوعبدلي المهدي، الجزائر في التاريخ، العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1984 .
- 61 // ،دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1980.
- 62 // ،ورقات جزائرية، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر خلال العهد العثماني، دار الغرب الإسلامي ط1، بيروت، 2000.
- 63 - شرف، محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية، بيروت، 1984 .
- 64- طعيمة صابر، الصوفية معتقدا وسلوكا، ط2، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، 1985.
- 65- عبد السلام، حمد، المؤرخون التونسيون، بيت الحكمة، تونس، 1993.
- 66- عبد الوهاب حسن حسني، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، المجلد 2، مراجعة وإكمال: محمد العروسي المطوي، بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1990.
- 67- عبد الوهاب محمد حلمي، ولادة وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2009 .
- 68- عبيد، هشام، تونس وأولياؤها الصالحون في مدونة المناقب، مركز النشر الجامعي، تونس، 2006 .

- (69)- عزي، عبد الرحمن، التواصل القيمي في الرحلة الورتلانية، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011.
- (70)- عمار علي سالم، أبو الحسن الشاذلي، (عصره، تاريخه، علومه، تصوفه)، دار التأليف، 1962.
- (71)- عيسى، لطفي، أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، سراس للنشر، تونس، 1993.
- (72) //، مدخل لدراسة مميزات الذهنية المغاربية خلال القرن السابع عشر، سراس للنشر، تونس، 1994.
- (73) //، مغرب المتصوفة (الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي من القرن 10هـ إلى القرن 17م)، مركز النشر الجامعي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2005.
- (74)- عون، فيصل بدير، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1981.
- (75)- غرميني عبد السلام، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، دار الرشاد الحديثة، ط1، الدار البيضاء، 2000.
- (76)- فايسست أوجين، تاريخ بايات قسنطينة في العهد التركي (1792-1783)، ترجمة صالح نور، ج2، دار طليطلة للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2013.
- (77)- فتاح، عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1، دار الجيل، بيروت، 1993.
- (78)- قاسم، عبد الحكيم عبد الغني، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1999.
- (79)- كلنير، برنست، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1988.
- (80)- مبارك، زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، دت، ن.
- (81)- مجهول المؤلف، غزوات عروج وخير الدين، تعليق: نور الدين عبد القادر، المطبعة الثعالبية والمكتبة الأردنية، الجزائر، 1930.

(82)-محفوظ ، محمد،تراجم المؤلفين التونسيين ،ج2،دار الغرب الإسلامي ،ط1 ،بيروت، 1982.

(83)- نجمي عبد الله،التصوف والبدعة بالمغرب " طائفة العكاكزة" ق 16، 17م،منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية،الرباط، مطبعة النجاح الجديدة،ط1، الدار البيضاء، 2000 .

(84)- // ،بين زروق ولوثر في الإصلاح الديني والعصور الحديثة،ضمن كتاب الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب،تنسيق نفيسة الذهبي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، الدار البيضاء، 1997 .

(85)- هلايلي، حنفي، أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني،دار الهدى، ط1، الجزائر، 2008.

(86) -هنية عبد الحميد،تونس العثمانية بناء الدولة والمجال،تبر الزمان ،ط1 ،تونس ، 2011.

خامسا: الأطروحات والرسائل الجامعية:

أ)-أطروحات الدكتوراه :

(1)- الشريطي ،المنصف ،مكانة رجال العلم والتصوف في الأيالة التونسية من خلال كتب التراجم وحسابات وكلاء المؤسسات الدينية والتعليمية ما بين(1705/1881)،أطروحة دكتوراه في التاريخ،قسم التاريخ ،كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية،جامعة تونس الأولى(1997/1998).

(2)-العيزي ،محمد الحبيب، ظاهرة الحكم المتجول في بلاد المغرب العربي الحديث (المحلة التونسية نموذجاً)،أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث ، قسم التاريخ ، جامعة الجزائر ، (2006-2007).

(3)- بن عتو، عبد الله، مكونات الخطاب في كتابات أهل الطرق الصوفية بالمغرب (1787 - 1948)، القسم الأول،أطروحة دكتوراة دولة في الآداب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1997، 1998 .

(4)-دالي،حمادي،النفوذ المحلي بالبلاد التونسية وتشكيل الدولة الترابية (1574/1877)،قراءة في العلاقة بين القبيلة والزواوية والبايليك ،أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ ،كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية ،جامعة تونس الأولى ،2003/2004.

(5) - صحراوي، عبد القادر، التصوف والمتصوفة في الجزائر العثمانية ما بين القرن السادس عشر والثامن عشر، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الجليلي اليابس، سيدي بلعباس، 2008، 2009.

(6) - مكحلي، محمد، ثورات رجال الزوايا والطرق الصوفية في الجزائر خلال العهد العثماني (1707-1827)، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الجليلي اليابس، سيدي بلعباس، 2003، 2004.

(ب) رسائل الماجستير:

(1) - بن حيدة يوسف، الطرق الصوفية في الجزائر وبلاد المغرب ودورها في نشر الوعي والإخاء والتضامن الاجتماعي، مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الجليلي ليابس، سيدي بلعباس، (2010/2011).

(2) - التليلي، محسن، الزوايا والطرق الصوفية بالوسط الغربي التونسي، شهادة التعمق في البحث، كلية الآداب بمنوبة، كلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، جامعة تونس الأولى، 1995/1996.

(3) - الحناشي العربي، الحنانشة وعلاقتهم بالسلطة في تونس (1640، 1740)، شهادة الكفاءة في البحث، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1987/1988.

(4) - الشريطي، المنصف، النشاط الثقافي والتربوي للطريقة القادرية بالأقاليم التونسية (1776-1957)، شهادة الكفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، شعبة التاريخ، جامعة تونس، 1985-1986.

(5) - بن الزاهد، إبراهيم، العلاقات بين المجتمعات الواحية في الجنوب الغربي التونسي والجنوب الشرقي الجزائري خلال القرن 19، ماجستير تاريخ حديث، كلية الآداب والفنون، قسم التاريخ، جامعة منوبة، تونس، 2006-2007.

(6) - معاشي جميلة، الأسر المحلية الحاكمة ببايليك الشرق الجزائري من القرن 10هـ/16م إلى القرن 13هـ/19م، دراسة اجتماعية سياسية، ماجستير في التاريخ الحديث، جامعة قسنطينة، 1992.

(7)- هوارى مختار، سياسة الإدارة الإستعمارية الفرنسية تجاه بعض العائلات المتنفذة في الجنوب القسنطيني (1837-1870م)، مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر ، قسم التاريخ ، جامعة الحاج لخضر ، باتنة ، 2009/2008.

سادسا: أعمال المؤتمرات والملتقيات:

(1)- أحميدة ، عميراوي، الزاوية في الجزائر بين الخطاب التراثي والنهضوي ، ضمن كتاب من الملتقيات التاريخية الجزائرية ، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ، ط2، عين مليلة ، الجزائر ، 2007.
(2)- البرشوش توفيق، القومية القطرية في تونس قبل الحماية، ضمن كتاب الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع ، الملتقى الأول للجامعيين التونسيين والمصريين ، تونس 12 - 17 أبريل 1978، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية بالاشتراك مع المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة.

(3)- التميمي عبد الجليل ، محاور مرجعية لدراسة الإدارة العثمانية بالولايات المغاربية أثناء العهد العثماني، أعمال المؤتمر العالمي الرابع للدراسات العثمانية، ضمن كتاب الحياة الإدارية و بروز القوميات ودور الأقليات في الولايات العربية أثناء العهد العثماني، جمع ومراجعة وتقديم :عبد الجليل التميمي ، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات بزغوان ، تونس ، 1992.

(4)- بن حسين كريمة ، "خنقة سيدي ناجي إبان العهد العثماني"، ضمن بحوث في تاريخها وسكانها ، في الذكرى المئوية الرابعة لنشأة خنقة سيدي ناجي (1602 _ 2002)، شركة دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر، 2002.

(5)- بوعزيز يحيى ، "مقاومة جربة للغزوات الأوروبية في القرن السادس عشر" ، أعمال الملتقى حول تاريخ جربة (أفريل 1982) ، المعهد القومي للآثار والفنون ، جمعية صيانة جزيرة جربة ، 1986.

(6)- بورقية، رحمة، رحلة التصوف، سيدي أحمد البدوي من فاس إلى طنطا، التواصل الصوفي بين مصر والمغرب، تنسيق عبد الجواد السقاط وأحمد السليمانى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط، 2000 .

- (7) - دنياجي، نور الدين محمد، أبو الحسن الشاذلي "مقاربة عامة لخصوصيات شخصية مشتركة بين المغرب ومصر"، التواصل الصوفي بين مصر والمغرب، تنسيق عبد الجواد السقاط وأحمد السليمان، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2000.
- (8) - زوانات، زكية، الطريقة الشاذلية بين نشأتين، التواصل الصوفي بين مصر والمغرب، تنسيق عبد الجواد السقاط وأحمد السليمان، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2000.
- (9) - سعد الله، أبو القاسم، مجتمع قسنطينة في كتاب منشور الهداية للفكون (القرن 11هـ/17م)، ضمن كتاب الحياة الإجتماعية في الولايات أثناء العهد العثماني، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، بزغوان، 1988.
- (10) - سعيدوني، ناصر الدين، الإدارة العثمانية في الأرياف الجزائرية "نموذج مقاطعة دار السلطان"، أعمال المؤتمر الرابع للدراسات العثمانية حول: الحياة الإدارية و بروز القوميات ودور الأقليات في الولايات العربية أثناء العهد العثماني، جمع ومراجعة وتقديم: عبد الجليل التميمي، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات بزغوان، تونس، 1992.
- (11) - شترة، خير الدين، الصلّات الروحية بين الطرق الصوفية في المغرب العربي (الجزائر، وتونس أنموذجا)، الملتقى الدولي الحادي عشر "التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة، الجزء الثاني، منشورات جامعة أدرار، العدد الأول، المطبعة العربية، غرداية، 2008.
- (12) - قاسم، أحمد، "وثائق عثمانية تهتم بوضع تونس في أواخر القرن السادس عشر"، أعمال المؤتمر العالمي الرابع للدراسات العثمانية، الحياة الإدارية و بروز القوميات ودور الأقليات في الولايات العربية أثناء العهد العثماني، جمع ومراجعة وتقديم: عبد الجليل التميمي، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات بزغوان، تونس، فيفري 1992.

سابعاً: الدوريات الوطنية والدولية:

(أ) - الدوريات الوطنية:

1) مجلة الباحث :

- غنابزة علي، وادي ريغ من خلال تاريخ العدواني، مجلة الباحث في العلوم الإجتماعية والإنسانية، العدد 2، معهد العلوم الإجتماعية والإنسانية، المركز الجامعي الوادي، 2011.

(2) مجلة الدراسات التاريخية:

- سعد الله، أبو القاسم، من أخبار شعبان باشا داي الجزائر، 1695، مجلة التاريخ، المركز الوطني للدراسات التاريخية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1985.

(3) مجلة سيرتا:

- مسعود، العيد، المرابطون والطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سيرتا، العدد 10، السنة السادسة، أبريل 1988، جامعة قسنطينة.

(4) مجلة المواقف:

- بونابي الطاهر: طريقة أحمد بن يوسف الملياني الراشدي بين ثنائية التصوف العرفاني السني والطريقة الصوفية الإصلاحية 9هـ-10هـ / 15-16م، مجلة المواقف، العدد السادس، كلية الآداب واللغات والعلوم الإجتماعية والإنسانية، معسكر، ديسمبر، 2011.

(ب) الدوريات الدولية:

(1) مجلة آفاق للثقافة والتراث:

- الوارث، أحمد، نماذج من التواصل الصوفي بين المشرق والمغرب (الطريقة الميمونية)، مجلة آفاق للثقافة والتراث، العدد 40، السنة العاشرة، يناير 2003، قسم الدراسات والمجلة بمركز جمعية الماجد للثقافة والتراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة.

(2) المجلة التاريخية المغاربية:

- بلغيث محمد الأمين، الطريقة الشاذلية في تونس والجزائر (محاولة لرسم مسار الحركة) خلال القرنين 16 و 17، المجلة التاريخية المغاربية، العدد 114، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، جانفي 2004،

- الشاذلي، علي، مصادر جديدة لدراسة تاريخ الشاذلية، المجلة التاريخية المغاربية، العهد الحديث والمعاصر، العدد 13، 14، يناير، 1979، مطبعة الإتحاد التونسي للشغل، تونس.

*العلاقات بين الشاذلية والأتراك العثمانيين بتونس بين أواخر القرن السادس عشر ونهاية القرن السابع عشر، المجلة التاريخية المغاربية، العدد 17، 18، مطبعة الإتحاد العام التونسي للشغل، تونس، جانفي 1980.

- *أمير القيروان: محمد بن أبي الطيب الشابي (949هـ/1542 - 1557/965م)،
المجلة التاريخية المغاربية ، العدد 135 ، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات زغوان ، جويلية ،
2009.
- التميمي ، عبد الجليل، الخلفية الدينية للصراع الإسباني العثماني على الأيالات المغربية في
القرن السادس عشر "،المجلة التاريخية المغاربية ،عدد10-11، مطبعة الاتحاد العام للشغل التونسي
،جانفي 1978.
- العجيلي ، التليلي، "الوضع الطرقي بالجريد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر"،المجلة
التاريخية المغاربية ،العدد75/76، زغوان تونس، ماي 1994.
- المرزوقي، فتحي، المخزن ومخزنة القبائل التونسية من أوائل العهد الحفصي إلى بدايات الحكم
العثماني(1230 - 1886)،المجلة التاريخية المغاربية، العدد79-80، مؤسسة التميمي للبحث
العلمي والمعلومات، زغوان، تونس ،ماي 1995.
- *المؤسسات الدينية والمؤسسات الخيرية بمدينة تونس في القرن الثامن عشر (مقوماتها
الإقتصادية ووظائفها الإجتماعية)،المجلة التاريخية المغاربية،العدد 83 ، 84، منشورات مؤسسة
التميمي ، زغوان ، 1996.
- صولة ، عماد ، المؤسسة الطرقية والمجتمع المحلي بجهة بنزرت،المجلة التاريخية المغاربية ، العدد
116 ، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات ، زغوان ، ماي 2004.
- معاشي جميلة ،أسرة أحرار الحنانشة بين بايات قسنطينة وبايات تونس، المجلة التاريخية المغاربية ،
العدد 128، مؤسسة التميمي ، زغوان ، جويلية ، 2001.
- مكحلي محمد، الطرقية في الجزائر خلال العهد العثماني (1707 - 1728)،المجلة التاريخية
المغاربية ،العدد 114 ، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات ، زغوان ، جانفي ، 2004.
- 3)مجلة كلية الآداب الجديدة :
- محمد مهناوي ، الولي والمجتمع ،مدخل لدراسة تاريخ الخوف بالمغرب الحديث، مجلة كلية
الآداب ، العدد 11 ، 12 ، الجديدة، المغرب.
- 4)مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية :

- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، المدرسة الشاذلية في التصوف الأندلسي، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، العدد 23، مدريد، السنة: 1985.

ثامننا- الموسوعات والمعاجم:

أ- الموسوعات:

(1)- الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الصوفية، أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشد، ط1، القاهرة، 1992 .

(2)- موسوعة أعلام المغرب، تنسيق وتحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ج3، ط1، بيروت، 1996.

(3)- وجدي محمد فريد، دائرة المعارف القرن العشرين، ج5، دار الفكر، بيروت، دت، ط.

ب- المعاجم:

(1)- بوعمران، الشيخ، وآخرون، معجم مشاهير المغاربة، الملكية للطباعة والإعلام والنشر والتوزيع، الجزائر، 1995 .

(2)- الحفني، عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، ط2، بيروت، 1987 .

(3)- رفيق، العجم، معجم مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، ط1، بيروت، 1999 .

(4)- الكاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1992 .

(5)- الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيوخ والمسلسلات، إعتناء إحسان عباس، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982.

(6)- اليعقوبي، أحمد بن إسحاق اليعقوبي، البلدان، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1422.

تاسعا: المواقع الإلكترونية :

(1)- دور قبيلة الهمامة في تاريخ تونس الحديث، ضمن صفحة المناضلون الأحرار : تاريخ التصفح يوم : 20ماي 2015، الرابط الإلكتروني :

<https://ar-ar.facebook.com/notes/498328053599365>

- عمر الحسني، منتديات روض الرياحين، ربحانة التصوف الإسلامي، تاريخ التصفح :

15أفريل 2015، الرابط الإلكتروني:

cb.rayaheen .net /showthread.php ?tid=26723

عاشرا - المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

أ) المصادر المراجع:

- 1)- Salah ALouani ,**Arab et wilaya dans l'intérieur de L'ifriqiya entre le VI^e/XII^e et le XII/XVIII^e Siècles** , Introduction de Pierre Guichard ,Imprime par Bookwell Oy, Finlande
- 2)- Babes ,Laila ;**Mythes d'origine et structures tribales dans le constantinois sous la domination turque** ; « Essai sur le Fondement du Pouvoir politique » ,These de Doctorat de 3^e cycle ,specialite etude politique ,Aix –en –province ,1984.
- 3)- Barchouch ,Taoufik, **Formation sociale barbaresque et pouvoir a Tunis au XII siècle** , Tunis , 1977.
- 4)-Ben Ridouane Abdel- Hadi, **comprendre le soufisme, étude sur le soufisme**, Edition Grand Livers (G. A. L), Alger, 2007.
- 5)- Bouali (Mahmoud),**Le soldat tunisien, trois mille ans de gloire**, Tunis ,1975.
- 6)- Breton(D.Le),**Corps et Socites –« Essai de Sociologie et d'anthropologie du corps »**- Libraire des Meridiens-paris,1985.
- 7)-Elliatta(R), **Un Document indit sur la Tunisie auXVII eme siecle** ,P.Ude France,Paris, 1963.
- 8)- DE Grammant (H, D), **Histoire d'Alger sous la domination turque (1515-1830)**, Ernest Leroux, Editeur, Paris, 1887 .
- 9)- Feraud (ch),**Kitab ELAdouani ou le Sahara de Consantine a Tunis-** ;Recueil des notices et memoires de la archeologique de la province de Constantine ,1868.
- 10)- Fernando Braudel,**La Méditerranée et le monde méditerranéen a Lépoque de Philippe 2**, T,2,Paris 1976.
- 11)- Garcin(J.C), **Assises materielles et role economique des order soufis lepoque premoderne** , in les voies dallah ,les orders mystique dans lislam d'origine a aujourd'hui, sous la direction de APopovic et .G .Veinstein,Paris .1996
- 12)- G .Drague , **Esquisse d'histoire religieuse du maroc** ,Peyronnet -.Paris, 1951.
- 13) - Gaid, Mouloud , **Chronique des beys de costantine**,office des - publications Universitaires,Alger ,1975 .

- 14)- Guiga (Tahar) , **Dargouth Rais ,Le Magnifique Seigneur de la mer**, Maison tunisien de l'edition , Tunis , 1974.
- 15)-L .Massignon ,**Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane**,libaraire philosophiqueJ.Vrin,Paris,1954.
- 16)- Mercier (Ernest) , **Histoire des constantine ,Société archeologique du département de constantine** ,j,Marle et F.Biron , 1903.
- 17)-Monchicourt(CH) ,**la region du Haut –tell.en tunisie.(le kef .teboursouk .Mactor /Thale)** ,Essai de monographie geographique .these A Clion , (paris)1913.
- 18) // ,**«Episode de la Carrière Tunisienne de Dragut.1 . Dragut dans l'Oued Gabès et contre Gafsa (Hiver 1550 – 1551) »**, R. T, 1918.
- 19),**L'expedition espagnole de 1560 conter Lile de Djerba** ,Paris , 1913 .
- 20)- Octave Depont et Xavier Coppolani, **les confréries religieuses - musulmanes**, Typographie Etlthographie, Adolphe, Jourdan, Libraire éditeur, Alger, 1897..
- 21)-Najah, Ahmed ,**Le soufe des ouasis**,edition la maison du livre,Alger,1971.
- 22)- Piquet(Victor) ,**Les civilisation de LAfrique du NordBerbères ,Arabes ,Turcs**, Librairie Armand Colin,Paris,1909.
- 23)-Peyronnet(R),**Livre d'or des officiers des affaires indigènes (1830 – 1930) : Histoire et annuaire** , Tome 1 , Alger : Imprimerie Algérienne , 1930.
- 24)- Peyssonel et Desfontaines , **Voyages dans la Regence De Tunis et d'Alger librairie de gide** ,Editeur des annales des voyages , T1, paris, 1938.
- 25)- Rinn Louis, **Marabouts et Khouans, étude sur l'islam en Algérie**, Adolphe Jourdan libraire éditeur , Alger,1884.
- 26)- Saidouni.Nacer-eddine,**L'Algérois rural à la fin de l'époque ottomane (1791-1830)**,Der-El-Gherb-El-Islami, Beyrouth, 2001.
- 27)-Talbi .(M),**Al-kayrawan , in Enevelopédie de Lislam** ,Tome 4 ,Iran –khaLeyde F.J.Brill et G.P ,Maisonneuve et Larose S.A,Paris ,1965.
- 28)- Thomas ,(Shaw) ,**Voyage dans la régence d'Alger ou description géographique** ,Trduit de langlais ,par : J,Maccarthy ,Ed Bouslama,Tunis ,1980.

29)- Vayssettes,(E) , **Histoire de constantine sous La domination Turque de 1517 a 1837** ,Receuil des notices et mémoire de la socites archeologique de la province de constantine ,constantine, 1867.

(ب)- الدوريات باللغة الأجنبية:

- Insaniyate:

1)- Kamel Fillal, **Sainteté maraboutique et mysticisme « contribution à l'étude du mouvement maraboutique en Algérie sous la domination ottomane »**, INSANIYAT, revue algérienne d'antropologie et de sciences, N° 3, hiver 1997.

- Revue Africaine :

1)- Alfred Bel , « **L'islam mystique,Les saintes las croyances et les pratique cultuelles** », Rev Afr,N° 69, 1928, OPU, Alger, 1986

-2)- A, Dournon, «**Kitab Tarikh Kostantina, El Hadj Ahmed El Mobarek**», Rev Afr, n° 58, 1917, OPU, Alger, 1986

3)- Adrien Delpech, « **Un Diplom de Mok'edm de la confrérie religieuse Rehmania**», Rev Afr N°18, 1874, OPU, 1986.

4)- A. cour, « **recherche sur l'état des confrérie religieuses musulmane** », Rev, Afr, 1921, OPU, Alger.

5)- Berbrugger Louiss, « **un cherif Kabyle en 1804** » ,In Rev-Afr _ N03 ,1858 .

6) - Feraud(CH) , « **Eloued El kebire et colo in** », Revu ,Afr,N03 ,1858/1859.

7)// ,« **Les hrare seigneurs des Hanancha** » , Rev- Afr,N18 .1874.

8) // , « **Note sur Tebessa** »,Rev.Afr , N 18(1874).

9)// ,« **Le Sahara De Constantine et De Tunis** » ,in Rev Afr,N, 108,November,1868.

10)-Fernand broudel, « **les espagnols et l'Afrique du nord de 1492A -1577** », Rev Afr, N°69 1928, OPU, Alger, 1986.

11)- Marcel. Bodin, « **Note et question sur sidi Ahmed ben Yousef** », Rev Afr N°06, 1925, OPU, Alger.

12)-.Masqueray(E) , « **Le Djebel chechar** »,in Rev-Afr,volume 22, année 1878.

13)- Primaudaie.(Elie de la), « **Documents inédits sur LHistoire De Loccupatation Espagnole En Afrique(1506-1574)** », REV Afre, .volume 21 , année1877 p21- 25, volume 16 ,Année, 1872

14)-Robin , « **Note sur Lorganisation militaire et adminstrative de turcs dans la grande kabye** » ; in R.V .A N17 ?.1873.

-Revue de l'histoire des religion :

- Edmond Doutté, « **Note sur l'islam maghribin** », Extrait de la Revue de l'histoire des religion, Tome-XL et XLI, Ernest lersoux , 1900, Paris,Editeur

الأعلام

فهرس



(أ)

أبا زبد :16.

أبا الفتح الهندي : 20.

إبراهيم خريف :4، 41، 152، 156، 236.

إبراهيم السوداني : 204.

إبراهيم الغرياني : 193.

إبراهيم اللتمي :16.

ابن أبي دينار : 3، 46، 47، 49، 50، 98، 103، 106، 107، 118، 124، 130،

132، 137، 134، 144، 156، 169، 172، 174، 177.

ابن أبي الضياف : 98، 171، 202.

ابن تومرت : 113.

ابن الحاجب :9.

ابن سبعين : 69، 70، 71، 72، 73، 75، 77، 89، 208، 241، 243

ابن الصخري : 147، 224.

ابن عرفة : 09.

ابن عربي : 69، 70، 71، 77، 73، 88، 89، 241، 243.

ابن عطاء الله السكندري : 84، 230.

ابن الفارض : 68.

أبو حامد الغزالي : 61، 64، 68، 89.

أبو سلامة القليعي : 119، 124.

أبو العباس المرسي : 63، 230

أبو عبد الله محمد بنجدو : 179، 230

أبو عبد الله محمد الحفصي : 97، 99، 101.

أبو عبد الله محمد السنوسي : 229 .

أبو الغيث القشاش : 192، 193، 194، 195، 196، 197.

أبو فارس عبد العزيز : 190.

- أبو القاسم بن محمد بن جبنون: 154 .
أبو مدين شعيب : 20، 62.
أبو عمرو عثمان: 10، 46، 184.
أبي الحسن الشاذلي: 6، 17، 22، 63، 229.
أبي الحسن علي بن ميمون: 5، 17، 26، 27، 35.
أبي الحسن المريني : 4.
أبي زيد القيرواني : 9.
أبي عبد الله محمد الدراوي: 12.
أبي عبد الله محمد زوزو بن علي: 39.
أبي العباس التوزري : 27
أبي العلمين : 5.
أبي علي الدقاق: 67.
أبي يحيى بن عقيبة القفصي: 17، 24.
احطام : 166.
أحمد باشا باي: 201، 217.
أحمد البدوي : 6.
أحمد بن إبراهيم : 46.
أحمد بن عبد العزيز اللُّحي: 211.
أحمد بن عروس: 10، 100، 169.
أحمد بن العريف: 69 .
أحمد بن عمار بن رمضان الشابي : 22، 24، 37، 179، 217، 238.
أحمد بن علي القلي (باي) : 200.
أحمد بن مخلوف: 3، 5، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 19، 20، 23،
25، 28، 29، 33، 35، 36، 43، 54، 58، 59، 64، 65، 68، 69، 70، 71،
72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 85، 86، 88، 89، 90، 91

،213 ،207 ،206 ،191 ،185 ،184 ،183 ،155 ،154 ،133 ،102 ،92،93

.241 ،240 ،238 ،229 ،228 ،215،218

أحمد بن المرابط : 46 ،47 ،122.

أحمد بن ناصر : 4 ،199.

أحمد بن نصر المقنعي : 25،43 .

أحمد بن يوسف الراشدي : 86، 91.

أحمد التباسي : 12 ،17،15،13 ،25 ،27 ،34 ،75 ،91 ،93 ،186.

أحمد الحفصي : 128 ،152.

أحمد الرفاعي : 5 ،6 .

أحمد زروق : 14 ،24 ،77 ،189 ،226 ،233

أحمد سلطان : 127،126 ،137 ،140 ،141 ،157

أحمد الشابي : 121 ،171

أحمد الصغير : 36 ،38 ،176 ،179 ،216 ،230.

أحمد القلشاني : 9.

إسماعيل الصفوي: 113 .

ألفار دو صاند : 120

ألونزو دي لاكويفا: 136 ،153.

أمّ العز : 12.

أوغدير الهادف : 193 ،197.

(ب)

الباجي : 120 ،125.

باضيف : 119.

بايسونال : 45.

البخاري : 10.

بدر الدين : 142 ،153 ،228 ،229.

البرادعي : 9.

برنشفك: 109، 110.

بعر(بار) : 41.

بلغيث : 36 .

بن عمران البكري: 166.

بن الفارض : 68.

بلقاسم بن منصور الهمامي : 30، 213.

بن مسرة : 69.

بوبكر بن الشريف: 201.

بورقةة بن جدو : 4، 23، 216، 217، 218، 235.

بوزيان الشابي : 51، 151، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 235.

بوزيان الشريف : 126.

البوصيري : 9.

بوعزيز: 42، 227.

بوعكاز : 233.

بوعلاق المداسي:

بومعيزة: 234

بيالي باشا: 136، 137

(ث)

ثابت بن شنوف: 169

(ج)

جاء الله بن طاهر :

الجلاب : 9.

الجنيد: 17، 16، 62، 18، 64، 65، 81، 89، 241، 243.

(ح)

- حبيب العجمي : 16
الحسن : 5، 7،
حسن البصري : 16
حسن آغا: 190
الحسن الحفصي: 98، 100، 102، 104، 105، 106، 114، 119، 120، 121،
122، 123، 124.
الحسين :5، 199.
حسين باشا:2.
حسين بن علي (باي):201.
الحسين بن ناصر : 200.
الحفصي :10، 118، 121، 122، 123، 124، 125، 140، 157، 184، 186.
الحلاج : 69، 77.
حمادي دالي : 33.
حمودة باشا: 50، 170، 172، 173، 174، 175، 176، 217، 221، 235.
حميدة : 160.
الحناشي : 163، 165، 176، 220.
حيدر باشا:130، 143.

(خ)

- خادم الله : 34.
خالد بن نصر :44 .
خدومة:36 .
خريف : 4.
خليل : 9.
الخميري: 166.
خير الدين : 102، 47، 103، 104، 105.

(د)

داود التحتي: 16

درغوث باشا: 76، 106، 117، 123، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 132،
134، 135، 136، 137، 191.

دوبون: 4، 239.

دي ألفونسو: 127 .

دي ميديناسيلي: 136.

دي ميندوزا: 122 .

(ذ)

ذو النون المصري: 86.

(ر)

رشيد الحفصي : 103.

الرّصاع: 9، 10، 60، 66، 75، 76، 78، 91، 92، 93، 185.
رمضان باشا: 144، 193، 217.

رمضان تشولاق:

رمضان بن بورقعة : 217، 222.

(س)

الساسبي البوني: 228، 229، 231، 232، 233.

سالم الباهر: 166.

سامح الت: 103، 106، 159.

السراج: 03، 119، 130.

سعد الله : 146، 233، 234.

سعيد: 165

سعيد بن عمار الشابي : 180، 236، 239.

السنوسي : 5، 229.

سنان باشا: 144، 143، 145، 157، 191.

السهروردي: 69.

سهل بن عبد الله التستري: 63.

(ش)

الشابي: 3، 4، 5، 7، 8، 9، 14، 11، 20، 22، 36، 52، 64، 75، 77، 87، 90،

93، 99، 112، 115، 120، 123، 128، 136، 144، 159، 160، 162، 163،

164، 166، 167، 170، 171، 178، 199، 209، 222، 223، 229، 233.

شارل الخامس : 100.

شارل أندري جوليان : 118.

شارلكان : 101، 104.

شطمان: 131، 191.

شعبان باشا: 176، 178.

الشقراسي : 9

(ص)

الصادق باي: 179.

صالح باي : 33، 221.

الصقلي : 16.

(ط)

الطاهر : 26.

طاهر بن زيان الزاوي: 233.

طراد : 231، 232.

الطيب الهمام: 172.

(ع)

العابد الشابي : 189، 218، 228، 230، 232، 234.

عبد الحفيظ بن محمد: 198.

عبد الرحمن: 5 .

عبد الرحمان الثالث: 198.

عبد الصمد: 32,33, 45, 48, 50, 53, 144, 145, 151, 155, 156, 157,

158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170,

171, 195, 198, 220, 221, 223, 225, 226, 243.

عبد الغني المقدسي: 9.

عبد القادر الجيلاني: 202.

عبد الكريم اليماني: 13, 16, 17, 19,

عبد الله باي بن سماعيل: 234

عبد الله بن صولة: 43.

عبد الله بن مسعود: 5.

عبد الملك: 31 .

عبد الله الممري: 14 .

عبد الله السوداني: 203.

عبد الوهاب الهندي: 13, 16 .

عبيد الغرياني: 190.

عثمان بن عفان: 198.

عثمان داي: 159, 194.

العدواني: 5, 7, 36, 52, 53, 90, 160, 163, 164, 165, 167, 168, 173,

174, 175, 209, 211, 212, 220.

عرفة: 3, 13, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 29, 32, 34, 35, 36,

37, 38, 44, 47, 49, 52, 53, 54, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 76, 78,

79, 80, 82, 83, 88, 89, 90, 99, 100, 102, 105, 106, 107, 108,

110, 113, 114, 116, 117, 118, 122, 123, 124, 127, 143, 151,

154، 155، 170، 184، 186، 187، 188، 191، 211، 213، 216، 219،
220، 221، 222، 228، 229، 230، 239، 242.

عقبة بن نافع: 108.

عقلة الطرودي: 51.

علاج علي: 132.

علي الشابي(الكاتب): 4، 7، 8، 22، 26، 27، 37، 51، 58، 113، 115، 116،
135، 137، 141، 145، 156، 184، 196، 213، 215، 217، 235.

علي باي: 175، 176، 177، 216.

علي بن أبي طالب: 5، 6، 16، 17، 18.

علي الشابي (بن عبد الصمد): 33، 151، 171، 172، 174.

علي بن عبيد الشابي: 33.

علي بن مسعود (الشابي): 30، 190، 209، 212، 216، 221، 230.

علي سالم القديدي: 123.

علي المحجوب: 11، 16، 17، 69، 81.

علي المرابط: 47.

عمار بن رمضان: 217.

عمار التستوري: 167.

عمر الشايب: 201.

عمر بن عبد الجواد العكرمي: 213.

عمر بن محمد الكماد(الوزان): 188، 189، 226، 228، 229، 234.

العمرى: 26.

عون بن موسى: 211.

العيد مسعود: 188.

(غ)

غاسبار مونوز: 121.

غارسيادي توليد: 120.

الغالي : 130 .

الغرام : 165 .

(ف)

فارغاس : 126 .

فاطمة الزهراء : 6 .

فتحي المرزوقي : 172 .

فرانسوا دي توفار : 117 .

فرحات آغا : 218 .

فرديناند دي غونزاغ : 117 .

الفكون : 189، 226، 227، 231، 232، 234 .

فليب الثاني : 101، 135، 136 .

فيرو : 4، 7، 28، 41، 45، 109، 123، 215، 237 .

فيلبار : 235 .

(ق)

قاسم بن عيسى العكرمي : 54 .

القاسم الشابي : 155 .

قاسم الفكون : 189 .

القسنطيني : 9، 75، 185 .

القشيري : 60، 61، 67، 68، 243 .

قماش الحناشي : 43 .

(ك)

كاشازو ابن جزار : 121 .

كثير بن عمر : 166 .

الكزاي : 110.

الكلابادي : 83.

الكناني : 20.

كوبولاني : 4، 239.

(ل)

لطفي عيسى : 196.

لوثر : 140، 153، 154.

لوفريدو : 124.

لويس بيراز دي فارقاس : 112.

(م)

مارمول : 116، 121، 135

المبارك : 198، 199، 200

المبارك بن القاسم : 14.

محمد باي : 39، 175، 176، 177، 178، 179، 216، 235.

محمد بن إبراهيم الشابي : 39، 203، 236.

محمد بن أبي الطيب : 37، 111، 113، 122، 123، 125، 126، 127، 129، 130،

131، 132، 133، 135، 136، 137، 140، 151، 152، 191، 228، 229.

محمد بن بورقة : 217.

محمد بن شكر : 177.

محمد بن عبد الرحمان الأزهري : 186.

محمد بن قاسم : 8.

محمد بن كنوز : 230، 234.

محمد بنور : 141، 151، 152، 154، 156، 158، 228.

محمد البيدموري : 9، 93، 185.

محمد التونسي (المغوش): 99، 186.

محمد الزفراف: 140، 141، 142، 143، 148، 151، 152، 153، 154، 159،

224، 228، 229، 243.

محمد الصادق باي: 202.

محمد ظريف: 09.

محمد العريف بوعتور: 39.

محمد الغرياني: 131.

محمد القسنطيني: 9، 93.

محمد الكبير: 34، 44، 60.

محمد لمام المنزلي: 201.

مدركة بن إلياس: 7.

مراد باي: 162، 163، 164، 166، 167، 168، 169، 170.

مراد الثاني: 175.

مراد الذواذي: 160.

المسعودي بن ناصر الحناشي: 43.

المسعود الشابي: 30، 33، 39، 54، 58، 68، 73، 90، 151، 155، 156، 157،

160، 184، 189، 195، 196، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 229،

230، 238، 243.

مصطفى بن عزوز: 202.

مصطفى خزنة دار: 218.

مصطفى الوزناجي (باي): 200.

معروف الكرخي: 16.

معمر: 16.

المقداد: 166.

مقديش: 3.

المنتصر بن المرابط القفصي : 195، 210.

موسى داي: 158

مونشيكور: 32، 16، 34، 37، 48، 102، 108، 110، 113، 112، 114، 115،

123، 125، 129، 130، 133، 134، 137، 140، 153، 154، 223، 224.

(ن)

النبهاني : 19 .

نجيب بوطالب : 55 .

نعمون : 106.

النوري : 65.

(و)

الورتلاني: 197.

الوزان: 46، 97، 109.

(ي)

يحيى بن سليمان الأوراسي: 148، 226، 227.

يحيى اللمتوني : 106 .

يحيى المحجوب: 227.

يوسف ابن تاشفين : 113.

يوسف داي : 48

فهرس الأماكن



(أ)

أرقو: 34، 120، 155، 172، 185، 246، 251، 256
 إفريقية: 4، 7، 15، 26، 44، 55، 57، 109، 117، 120، 127، 134، 177،
 181، 184، 188، 190، 240، 268.
 الأندلس: 4، 75.
 الأوراس: 44، 49، 58، 162، 169، 172، 175، 176، 248، 250.
 إيطاليا: 132.

(ب)

باب السويقة: 113.
 باب القصبة: 113.
 باتنة: 240.
 باجة: 7، 35، 183، 184، 191.
 باطن القرن: 50، 56، 58، 116، 127، 128، 129.
 باغاي: 240.
 بجاية: 110.
 بحيرة منشتل: 33، 222.
 برج السطحة: 221.
 برج قالة: 149.
 بسكرة: 107، 140، 154، 218.
 بلاد العناب: 257.
 بنزرت: 112، 113.
 بونة: 48، 244، 253، 257.

(ت)

تاغزوت: 235.
 تبسة: 46، 174، 178، 190، 214، 236، 246، 248.
 تستور: 53، 149.

تلمسان : 7.

تمغزة: 55,39, 190, 196, 239, 241.

تونس : 10,9,11, 27, 29, 30,31, 32, 33, 34,35, 42, 43, 44, 46, 48,
49, 50, 52, 53, 67, 75,82, 101,105, 110,111, 112, 113, 115,
116, 138,131, 140, 149, 153, 156,157, 162, 163, 168, 173, 177,
178,179, 180, 181, 183, 184, 192, 193,194, 205, 209, 213,
213, 214, 215,216, 217, 221, 228, 234, 235, 237, 239, 240,
244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 261, 268, 271,
توزر : 24, 41,149,153, 154, 156, 157, 166, 167, 171, 182, 196,
217, 221, 222, 223, 236, 261, 265.

(ث)

ثليجان : 34, 222.

(ج)

جارش: 34.

جبل ششار : 32, 39,42, 58, 149, 169, 170, 175, 231, 236, 246.

جبل شوشان : 165.

جبل غريان : 28.

جبل ورغة: 149.

جبل وسلات: 118.

جربة : 122, 129, 137, 149, 148.

الجرف: 149.

الجريد : 4, 28, 30, 34, 38, 41, 54, 58, 119, 166, 170, 174, 175, 184,

188, 191, 195, 196, 211, 217, 219, 222, 223, 224, 231, 236,

239, 246, 261, 262, 263, 270, 271.

الجزائر : 27، 32، 40، 41، 42، 44، 51، 133، 153، 159، 162، 164،
 168، 170، 177، 185، 195، 205، 221، 228، 230، 242، 238،
 243، 244، 245، 249، 250، 259، 262، 267، 270، 271.
 جمال: 50، 125، 131.

(ح)

الحامة: 53، 196.
 الحجاز : 7.
 الحرم: 14
 حلب : 5، 21
 حلق الوادي : 138، 140، 148، 157، 158، 210، 269.
 الحمامات : 131، 147، 148، 211، 252، 291.
 حومة الباي : 12.
 حومة العلوج : 113
 حيدرة: 149

(خ)

خنشلة : 32، 42، 238، 240، 252.

(د)

الدييلة : 232.
 الدخلة: 190.
 الدميثة : 232.
 درعة: 27
 الدهماني : 190، 196.

(ز)

الزاب : 55، 58، 119، 162، 182، 195، 196، 220.
 زريبة الوادي: 220.
 الزيبان : 184.

(س)

- الساحلين : 131.
 السرس : 53، 149، 155، 172.
 السلوقية: 180، 190.
 سوسة : 113، 130، 131، 132، 137، 139، 183.
 سوف : 39، 99، 149، 170، 232، 233، 235، 236، 237، 241، 244، 246،
 270.
 سوق اهراس : 244، 248.
 سهل مرمر : 131.
 سهول باغاي : 172.

(ش)

- الشابة : 3، 4، 8.
 الشام: 28
 الشريعة : 34، 222، 240.

(ص)

- الصحراء : 45، 56، 195.
 صفاقس : 121، 131، 140، 183، 191.
 صقلية : 128، 131.

(ط)

- طرابلس : 13، 28، 50، 55، 110، 112، 134، 141، 148، 183، 191، 219.

(ع)

- عييدة : 56، 190، 179، 224.
 العشّ: 235.
 عقلة الطرودي : 55.
 عمرة : 176.
 عنابة : 46، 53، 140، 246، 253، 256، 262.

عين برار : 184.

عين البيضاء: 149، 240.

عين حجر: 190

عين النشوع: 166.

عين شبرو: 178، 252.

(غ)

غرناطة : 29.

غمرة : 232.

غنام: 235.

(ف)

فركان: 55.

فج الوصفان : 248.

(ق)

قابس: 50، 56، 140، 180، 183.

قلمة : 28، 246.

قسنطينة : 28، 34، 43، 45، 46، 48، 49، 54، 107، 112، 140، 149، 159،

160، 162، 171، 178، 206، 207، 208، 211، 241، 243، 244، 246،

248، 249، 250، 254، 256، 257، 260، 259، 303.

قصور الساف: 9، 11، 88.

قفصة: 53، 58، 139، 140، 149، 153، 154، 155، 166، 176، 213، 248.

القلعة: 34، 35، 155، 172، 185.

قلعة تيزقرارين: 157، 168، 171.

قلعة سنان: 45.

قمار : 231.

القيروان : 4، 11، 12، 15، 20، 22، 26، 27، 30، 31، 34، 47، 49، 50،

59، 54، 83، 105، 110، 106، 113، 116، 115، 114، 118، 117، 119،

،135 ،134 ،133 ،132 ،131 ،130 ،129 ،128 ،123،127 ،121 ،120
 ،149 ،147 ،145 ،144 ،142،143 ،141 ،140 ،139 ،138 ،137 ،136
 ،185 ،173 ،171 ،170 ،167 ،166 ،165 ،164 ،157 ،156 ،155 ،154
 ،219 ،211 ،209 ،208 ،207 ،205 ،203 ،199 ،198 ،195 ،194 ،192
 268 ،267 ،258 ،243 ،234 ،228 ،227

(ك)

الكاف: 56، 179، 182، 195

كوينين: 229

(ل)

ليبيا: 55

اللُّجة: 231، 232

(م)

مراكش: 27

مرناق: 50

مسكيانة : 238

المسيلة: 231

مصر: 13، 20، 28

المغرب : 4،7،8، 21، 76، 126، 198

المغرب الأقصى : 27، 28

مكة : 13، 265

المنستير : 51، 59، 112، 125، 126، 130، 137

المهدية: 4، 112، 120، 121، 136، 138، 139

الميتة : 33

(ن)

نابولي : 130، 134

نفزاوة: 232

نفطة : 221 ، 220 ، 219 ، 181 ، 168 ، 30،56

نقرين: 245 ، 56

نهر مجردة : 45

(هـ)

الهند: 21 ، 14.

(و)

واد بجر: 245 ، 243 ، 154 ، 119

واد تاسة : 258 ، 193 ، 192

واد الشحم: 149

واد رومل : 180 ، 178

الوادي : 229

وادي ريغ: 232 ، 58

واد سراط : 188 ، 44

وادي العرب: 216

وادي مسكيانة : 45

وردان : 130 ، 51

وواد منشتل: 168

واد هلال : 172

(ي)

اليمن : 183

يوكس: 54

فهرس الأسر والقبائل



أولاد مانع: 223.

أولاد معمر : 31.

أولاد مقران: 44، 146، 148.

أولاد مهلهل: 4، 114.

أولاد ناصر: 198.

أولاد يحيى: 226، 227.

أولاد يعقوب: 147.

(ب)

بن باديس: 146

بني بربر: 30، 114، 54، 157، 188، 215.

البوني : 229.

بني زرق: 199.

بني سليم: 4، 225.

بني سليمان: 164.

بني شنوف: 148، 162، 169، 170.

بني صالح: 164.

بني عرعار: 164.

بني كثير: 199.

بني مومن: 119، 164.

بني هلال: 7، 55، 225، 229.

(ت)

تميم : 229.

(ج)

جندل : 189، 232.

(ح)

الحراكتة: 33، 114، 147، 148، 157، 158، 216، 188.

الحنانشة (الأحرار): 4، 7، 12، 25، 29، 34، 41، 42، 43، 44، 45، 55، 105، 114،
 ، 148، 157، 160، 162، 164، 165، 170، 171، 172، 176، 177، 188،
 197، 200، 216، 219، 224، 225، 227، 242، 243.

(خ)

خمير: 41، 114، 221، 223، 224.

(د)

دباب : 170.

دريد: 33، 49، 51، 55، 105، 114، 142، 144، 145، 157، 158، 161،
 170، 172، 171، 176، 188، 197، 221، 224، 242، 243.

(ذ)

الذواودة: 147، 146، 148، 160، 188، 224.

(ز)

زهانة : 199.

الزغلمة : 223.

زغوة: 114.

زناتة : 199.

(س)

السعايدية : 164.

(ش)

شارن: 41، 221.

شتاتة: 221.

شيسمات: 199.

(ص)

صدراثة : 199.

(ط)

طرد : 51، 52، 53، 157، 161، 162، 166، 167، 170، 172، 199، 220،
221، 242، 243.

(ع)

عبد المومن : 146، 147.
العمامرة : 227.

(ف)

الفرارحة : 164
الفراشيش : 41، 114، 201، 216، 217، 221.
الفكون : 146، 147.

(ق)

قرفة : 164، 166، 224، 227.

(ك)

الكعوب : 4.

(ل)

لواتة : 199.

(م)

مجزور : 164.
المحاميد : 50.
مرداس : 114، 224.
مناع : 199.

(ن)

النبائل : 114، 188، 216.
النمامشة : 30، 32، 33، 54، 55، 105، 114، 148، 157، 158، 188، 200، 214،
217، 218، 224، 227، 242.

نحد: 199، 221، 223، 224.

نيفة: 223.

(هـ)

هذيل: 5، 7.

هزابة: 199.

الهمامة: 31، 33، 54، 55، 114، 157، 158، 179، 201، 216، 242.

هواره: 7.

(و)

ورغة: 41، 221.

فهرس الطرق الصوفية

والزوايا



1) الطرق الصوفية :

(ت)

التيجانية : 40، 203، 223، 244.

(ر)

الراشدية: 86، 91.

الرحمانية: 40، 199، 202، 223، 244.

(ز)

الزروقية : 24، 233.

(ش)

الشابية : 3، 4، 5، 7، 10، 15، 17، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 27، 28، 29، 30، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 58، 59، 60، 61، 62، 64، 66، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 77، 78، 81، 84، 86، 87، 89، 90، 91، 94، 97، 99، 100، 102، 103، 105، 106، 107، 108، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 117، 118، 119، 121، 122، 123، 125، 127، 128، 130، 131، 132، 133، 134، 140، 142، 144، 145، 146، 147، 148، 151، 154، 155، 156، 157، 159، 160، 161، 162، 164، 165، 166، 169، 170، 171، 173، 174، 175، 176، 178، 189، 182، 187، 188، 190، 191، 192، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 206، 207، 208، 211، 212، 213، 214، 215، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 239، 240، 241، 242، 243، 244.

الشاذلية: 6، 17، 22، 24، 37، 189، 230، 233، 241.

(ع)

العروسية: 10.

(ق)

القادرية: 40، 62، 188، 202، 223، 244.

(م)

الملامتية: 10.

(ن)

الناصرية : 4.

2) الزوايا :

(ب)

زاوية باجة: 34.

زاوية الباى (التيحانية) : 203.

بيت الشريعة: 4 ، 30 ، 31 ، 32، 35، 36، 37، 39، 178، 179، 201، 199، 213،

214، 215، 216، 217، 218، 236، 239، 243.

(ت)

زاوية تبسة : 213.

(ج)

زاوية الحديدى : 190.

زاوية جبل ششار: 30، 36، 54، 209، 213، 214، 215.

(خ)

حنقة سيدي ناجي : 36، 198، 199، 200، 216.

(ع)

زاوية عبد الله السودانى (التيحانية) : 203.

زاوية عرفة: 34 .

زاوية علي بن عبيد: 33.

زاوية علي سالم القديدي: 124.

(غ)

الزاوية الغريانية : 113 ، 131 ، 133 ، 152 ، 190 ، 191 ، 193.

(ق)

القشاشية : 192 ، 193 ، 194 ، 195 ، 196 ، 197 ، 210.

زاوية قفصة : 213.

(م)

زاوية مسعود الشابي: 30 ، 137 ، 214.

زاوية نفطة القادرية: 201.

زاوية نفطة الرحمانية: 202.

(و)

زاوية واحة "سيار": 215.

الفهرس العام



مقدمة..... أ- ر.

الفصل الأول: نشأة الشابية وخصائصها الصوفية

- أولاً: الشيخ المؤسس وتكوينه الصوفي 03
- أ) إشكالية النسب أو الحاجة إلى نسب رفيع 03
- ب) رحلاته في المجال وأثرها في تكوينه الصوفي : 08
- 1- من الشابة إلى تونس وقصور الساف 08
- 2) الانتقال إلى القيروان 12
- 3) رحلته إلى الحج واتصاله بشيوخ التصوف..... 13
- 4) عودته إلى القيروان وتصدره للمشيخة 15
- ثانياً: المشروع الشابي وامتداده الصوفي 16
- أ) السند الصوفي الشابي 16
- ب) الكرامة وتكوين الولي الشابي 18
- ج) ورد الطريقة وأذكارها 22
- د) إنتشار الطريقة ومجالها الجغرافي 25
- هـ) مؤسسات الشابية وزواياها 28
- ثالثاً: إمكانيات الشابية ومواردها المادية والبشرية..... 35
- أ) الموارد المادية..... 35
- 1 - الإعانات والفتوح..... 35
- 2- الأوقاف والحبوس 38
- ب) الموارد البشرية أو الدعامة القبلية 40
- 1) دور شيوخ الشابية في انضمام القبائل 40
- 2) أهم القبائل الحليفة للشابية 41

- أ- الحنانشة دعاة الشايبية.. 41.....
- ب- قبيلة أولاد سعيد بين الولاء والمقاومة. 46.....
- ج- دريد تلاميذ الشايبية 49
- د- طرود تحالف ظرفي أم تدعيم صوفي 51
- 3) تقييم دور القبائل في دعم الشايبية 54

الفصل الثاني: الأسس الفكرية والعقدية في تصوف الشايبية

- أولا :علم الشريعة في خطاب الطريقة..... 59
- أ) علم الشريعة من خلال مؤلفات الشايبية 59
- ب) أثر التصوف السني في الكتابات الشايبية..... 61
- ج) الدعوة إلى التحلي بالأخلاق..... 64
- ثانيا :علم الحقيقة والفكر الأندلسي في خطاب الشايبية 66
- أ) علم الحقيقة أو علم التوحيد عند الشايبية..... 67
- ب) أثر الفكر الصوفي الأندلسي في خطاب الشايبية 69
- ج) تأثر شيوخ الشايبية بابن عربي وابن سبعين 70
- د) علم الحقيقة عند عرفة الشابي 76
- ثالثا: الطريق الصوفي الشابي ومسالكه 77
- أ) الشيخ عند الشايبية 77
- ب) التربية الروحية للمريدين .. 79.....
- ج) الترقى في المقامات والأحوال 82
- د) المعرفة الذوقية الصوفية عند الشايبية..... 84
- رابعا : الخطاب الشابي بين التنظير والتحصيل..... 87
- أ) لغة الخطاب والتوجيه 87
- ب) أفكار الشايبية وإشكالية التحصيل 89
- ج) شرعية التصوف الشابي وإجازة بن مخلوف 91

الفصل الثالث: الدور السياسي للشايبة وتأسيس الإمارة

- أولا :أوضاع إفريقية وطموحات الشايبة 97
- أ) ظروف قيام الإمارة الشايبة..... 97
- ب) الشايبة والأطراف المتصارعة 103
- ثانيا : الإمارة الشايبة بالقيروان 106
- أ) نشأة الإمارة الشايبة..... 106
- ب) القيروان عاصمة الشايبة 108
- ثالثا :مميزات الإمارة الشايبة 111
- أ)حكومة الشايبة ومكوناتها..... 111
- ب)إمكانيات الجيش الشايبي 114
- رابعا : حروب الشايبة ضد الحفصيين والإسبان 117
- أ)معركة باطن القرن(942هـ / 1535م)..... 117
- ب)معركة المنستير (12 نوفمبر 1540)..... 120
- خامسا: ولاية محمد بن أبي الطيب الشايبي وسياسته 122
- أ)سياسة أبي الطيب الشايبي 123
- ب)سقوط الإمارة الشايبة 127
- ج) عوامل سقوط الإمارة الشايبة 131
- د) مصير الشايبة وقائدها محمد بن أبي الطيب 135

الفصل الرابع السلطة العثمانية وعلاقتها بالشايبة

- أولا : الإستقرار العثماني ومآزق الشايبة..... 140
- أ)الشايبة بين قفصة وتوزر 140
- ب)سنان باشا* والشايبة 143
- ج) إقليم قسنطينة والتمركز الشايبي 146
- د) عناصر السلطة في الجزائر وتونس 149
- ثانيا : التوجهات الثورية والدعوية للشايبة 151

151	أ) التيار الروحي الثوري بزعامة محمد الزفزاف.....
154	ب) الإتجاه الدّعوي الصوفي ..
156	ج) الإتجاه الثوري بزعامة عبد الصمد الشابي ..
157	1- استراتيجية عبد الصمد الشابي الثورية ..
159	2- علاقة عبد الصمد الشابي بالقبائل ..
161	ثالثا:علاقة الطريقة الشايبية بالبايات المراديين ..
162	أ) حروب الشايبية مع مراد باي ..
167	1- دور قبيلة طرود في صراع الشابي والباي ..
169	ب)علاقة الشايبية بحمودة باشا المرادي.....
170	1 - مواجهة حمودة باشا للشايبية والقبائل.....
172	2 - بوزيان الشابي وحمودة باشا.....
175	ج) دور الشايبية في الحرب الأهلية التونسية الأولى ..
178	د)التعاون بين الشايبية ومحمد باي ..

الفصل الخامس: علاقات الشايبية بالفقهاء والزوايا الصوفية

182	أولا : علاقة الشايبية بالفقهاء.....
182	أ)الخلاف بينها وبين فقهاء القيروان ..
187	ب)موقف فقهاء قسنطينة من الشايبية ..
190	ثانيا :علاقة الشايبية بالزوايا الصوفية ..
190	أ)علاقة الشايبية بالزاوية الغريانية.....
192	ب)علاقة الشايبية بالزاوية القشاشية ..
198	ج) علاقة الشايبية بحنقة سيدي ناجي (أولاد بناصر).....
201	د) مكانة الشايبية بين زوايا الجريد.....

الفصل السادس:الشايبية من الإمتداد والتواصل إلى التراجع والأفول

206	أولا:الخطاب الدعوي للشايبية وقيّم التواصل ..
206	أ) التواصل القيّم لرسائل بن مخلوف.....

209.....	ب)المسعود الشابي وابنه علي ورحلاتهما الدعوية
209.....	1- رحلة المسعود الشابي بين الجريد وسوف
212.....	2- مواصلة علي الشابي للنشاط الدعوي
214.....	ج) الزوايا الشابية وتفعيل الصلوات الروحية
219.....	ثانيا :أثرالدعامة القبلية والتيار الثوري في تواصل الأيالتين :
219.....	أ)دور الدعامة القبلية في التواصل
223.....	ب)التيار الثوري الشابي ومحاولة توحيد القبائل
225	ج) مساهمة الشابية في ثورة الأوراس سنة (988هـ/1588م)
228.....	ثالثا :الخطاب المنقبي والنقدي للشابية
228.....	أ) صلحاءالشابية في الدرر المصنونة
231.....	ب)نقد الفكون لمتصوفة الشابية
235	رابعا : تراجع وأفول الطريقة الشابية
235.....	أ)بدايات التراجع والإنحسار
237.....	ب)أسباب تراجع الشابية
240.....	الخاتمة
245.....	الملاحق
270	قائمة المصادر والمراجع
297.....	فهرس الأعلام
313	فهرس الأماكن
321.....	فهرس الأسر والقبائل
327.....	فهرس الزوبا والطرق الدينية
331.....	الفهرس العام

ملخص الرسالة :

الشابية هي نموذج من الطرق الصوفية الشاذلية التي شغلت مجالا جغرافيا امتد بين الجزائر وتونس خلال فترة زمنية امتدت من أواخر القرن الخامس عشر حتى بداية القرن العشرين، حاملة معها تراثا فكريا وصوفيا بشقيه الظاهري والباطني وضع لبنته مؤسسها أحمد بن مخلوف، ومشروعا سياسيا بدأ بتأسيس دولة انفصالية بالقيروان (942هـ/1535م) بقيادة عرفة الشابي في وضع استثنائي بمواجهة أطراف متعددة الدولة الحفصية وحلفائها الإسبان من جهة والأتراك من جهة أخرى، وبعد سقوطها على يد الأتراك (964هـ-1757م) انقسمت إلى اتجاهين روحي بزعماء المسعود الشابي وثورى بزعماء عبد الصمد الشابي لإعادة مجدها الثقافي والسياسي، ورغم الصعوبات التي واجهتها والحروب التي خاضتها إلا أنها استطاعت أن تساهم في إدماج العنصر القبلي في المنظومة الصوفية، متخذة من الوسط الريفي مجالا لنشاطها ونشر دعوتها، فوجدت قبولا وتأييدا من القبائل التي شكلت دعامة بشرية ضمت قبيلة الحنانشة وطرود ودريد، والهمامة والناماشة وغيرها، ودعمتها بإعانات مالية وبشرية في حروبها، وتجاوزت الحدود الجغرافية مشكلة حلقة وصل بين القطرين التونسي والجزائري، رغم أنها لم تستطع المحافظة على استمراريتها أمام الملاحظات المتتالية لها من قبل الأتراك الذين لم يهدأ لهم بال إلا بعد القضاء على كل نبض احتجاجي فيها.

الكلمات المفتاحية : الشابية، الطريقة، التواصل، الجزائر، تونس، القبيلة

Résumé

El chabbia est un modèle de confrérie chadilia mystique pourvus un espace géographique étendue entre l'Algérie et la Tunisie pendant une période allant de la fin du XV^{eme} siècle jusqu'au début du XX^{eme} siècle, qui portait un patrimoine intellectuel et sofiu avec ses deux partie : apparente et esoterique Sous-traitance mettre le fondateur Ahmed Ben makhlouf, un projet politique a commencé à l'édification d'un État independantiste au kairaoun(942e/1535m) sous la direction deArfa chabbi dans une situation exceptionnelle de s'attaquer aux multiples parties l'État Hafsia et leurs alliés espagnols d'une part, des Turcs et d'autre part ,après avoir atterri par les Turcs (964e-1757M)elle etait partagée à double sens :-spirituel dechikh Masoud chabbi et Révolutionnaire sous la direction de M. AbdaSamadchabbi pour rendra son gloire culturelle et politique,malgré les difficultés rencontrées par les guerres qui engagent, elle a pu contribuer à l'intégration de l'élément tribale au système d'Iran soufia , prise en milieu rural dans le domaine des inspections périodiques et diffusion de nouveau ,elle trouvé une acceptation a l'appui de tribus qui constituaient un pilier humaines comprenant la tribu Hnanasha,Hmama et Drid , Nmamasha et autres, qui la soutiennent allocations ,et des financières et humaines dans ses des pardes,elledépassé les frontières géographiquesen construisant un 'guerres lien entre les Pays tunisienne et Algerie 'Bien qu'elle n'a pas été en mesure de maintenir la continuité devant les poursuites répétées de Turcs qui ne cesse de préoccuper uniquement après l'élimination de toutes les protestation.

Les mots clés chabbia ,confrérie , mystique ,Tribu , Algerie ,Tunis