



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة جلال لياس . سيدي بلعباس .
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع



المدينة الصوفية

مدينة مستغانم نموذجاً

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في علم الاجتماع

تخصص علم الاجتماع الحضري

إشراف:

أ.د. مكلي محمد

اعداد الطالب:

بوطيبة عبد الغني

أعضاء لجنة المناقشة

اللقب والاسم	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
بن ديدة مختار	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	رئيساً
مكلي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	مشرفاً ومقرراً
فكروني زاوي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة سيدي بلعباس	مناقشاً
منقور مرقومة	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مناقشاً
راجعي مصطفى	أستاذ محاضر (أ)	جامعة مستغانم	مناقشاً
حجيج الجنيد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران (2)	مناقشاً

السنة الجامعية: 2019/2020

مقدمة:

إنَّ مسألة تبيان وتوضيح ما يعنيه مفهوم المدينة والحضرية أمر يقتضي تناول واستعراض مختلف المضامين والمدلولات التي ارتبطت بمفهوم الحضرية وأبعادها والتي تعددت واختلفت وتعارضت في بعض الأحيان، يُعزى هذا الاختلاف والتباين في آراء المفكرين والعلماء إلى تباين منطلقاتهم الفكرية، ومن جانب آخر ساهم هذا التباين والتنوع في وجهات النظر إلى إثراء وتراكم معرفي حضري مكَّن من إلقاء الضوء على الظاهرة الحضرية من كل جوانبها وأبعادها على نطاق واسع ساعد على تعميق الفهم العلمي بأبعاد الظواهر الحضرية.

تجسد ذلك التراث في إفراس نظريات وتصورات ومداخل سعت إلى تفسير وفهم الظاهرة الحضرية من حيث نشوئها وتطورها وخصائصها، حيث هناك من ربطها بعوامل بيئية كاستغلال الماء والمناخ، بالإضافة لنشاط الزراعة وما ترتب عنها من نشاطات تطلبت الحاجة للتنظيم والتسيير، كما أُعتبرت كثافة السكان كمعيار ديموغرافي أيضاً محدد لذلك، وهناك من كان منطلقاته من جانب سياسي جعل من عامل الأمن والتحصين شرطاً محدداً للمدينة، بالإضافة للتوجهات الاقتصادية التي ذهبت في تحليلها لعملية التحضر بالتركيز على الارتباط بين عملية التصنيع والتحضر، كل هذه الإسهامات على مختلف منطلقاتها الفكرية أكدت أن ظاهرة المدينة في الأخير قد نشأت بطرائق مختلفة، باختلاف المتغيرات المعتمدة في التحليل لدى كل اتجاه في رؤيته وتصوره للظاهرة الحضرية، ولهذا جاءت هذه الاتجاهات النظرية مختلفة عن بعضها البعض طبقاً للمتغير الذي تمنحه الأولوية أو الأهمية.

ولهذا فإنَّ دراسة المدينة والحضرية تقتضي تناولها من منظور متكامل يؤلف بين الجانب البنائي والجانب الوظيفي، يُمكن من فهم شامل بتكامل الجانبين¹. ومن أجل فهم دور المدينة لابد من فهم ودراسة التكوين التاريخي للتمدن والوظائف الأساسية للمدينة حسب لويس مفورد.

غير أنَّ أغلب التناولات الحضرية الغربية ومدرسة شيكاغو خاصة رغم أهميتها وإسهامها الجاد في دعم الأطر النظرية لعلم الاجتماع الحضري، إلا أنَّها ركزت على المعايير المادية في تفسير الظاهرة الحضرية والمدينة، إنطلاقاً من دراسة مدن معينة (محلية) وأغفلت التجارب الحضرية الأخرى، وبالتالي لا يمكن تعميمها على كل المدن باعتبار أنَّ المدينة والحضرية لها خصوصياتها التي ترتبط بالنسق الاجتماعي والثقافي والتاريخي العام والذي يعتبر المدينة جزءاً منه، وبالتالي فإنَّ دراسة المدينة

¹ - السيد عبد العاطي السيد، علم الاجتماع الحضري، مدخل نظري، دار المعرفة، الاسكندرية، 1984، ص90.

لا تتم دون ربطها بتلك الخصوصية. ولهذا برز اتجاه جديد أكثر إنفتاحاً على مدن في مناطق مختلفة كإفريقيا وآسيا متجاوزاً بذلك النظرة المحلية في الدراسات الحضرية¹.

خلافاً لوجهة النظر البيئية الواسعة الانتشار بين المنظرين الكلاسيكيين، فإن المدن ليست دائماً نتاج المنطق المادي، فهي في الغالب نتيجة للمعتقدات الروحية والمواقف النفسية والعاطفية، وهذا ما جعل من اهتمام فيري Fery منصباً على العوامل القيمية والثقافة، وبالتالي نجدها غير قادرة في كثير من الأحيان على شرح مقنع لولادة وتطور مستوطنات بشرية معينة. أظهر لويس مومفورد L. Mumford²، في كتابه "المدينة عبر التاريخ" كيف يخضع الرجل في اختيار مواقعه من زرع، إلى معايير مختلفة ويصعب تحديدها كمياً، باعتبارها معايير أكثر أهمية من الجغرافيا أو التكنولوجيا، حيث للقداسة والدم والقيم أولويتها، وهذا ما أكدته فوستيل دي كولانج³ F.D.Coulanges في أن النظام الديني يعتبر محددًا لتفسير نشأة ونمو المدن القديمة، فقد أوضح في كتابه "المدينة العتيقة" سنة 1956 أن النظام الديني هو أساس عملية التحضر.

من هذا المنطلق ارتبطت المدن الدينية بالقداسة والأبعاد الروحية، فهي قديمة ذلك أن الدين كان يوماً مسؤولاً عن نشأة كثير منها، ولمواضع المدن الدينية قداسة خاصة، حيث كانت تخضع أغلبها للأماكن المنعزلة والمتطرفة يتعارض اختيارها مع المزايا الجغرافية المعروفة⁴، وتتوافق وتستجيب لرغبات وحاجات روحية عاطفية لا تقل أهمية عن الحاجات الاقتصادية والبيئية الدافعة للاستقرار والتوطين. وهذا ما ميز تلك المدن بنائياً ووظيفياً في مقابل الأنماط الحضرية الأخرى. غير أننا نجد تبايناً واضحاً داخل هذا النمط الحضري (المدينة الدينية) تبعاً لإختلاف طبيعة المعتقدات والرؤى ومدى دعمها للحضرية واستمرارها، فنجد مدن اندثرت ومدن عرفت ازدهاراً ونموً واستمرارية، فالمدينة الإسلامية كمدينة دينية قد ساهم الإسلام في دعم نمط الحضرية في مختلف عناصرها ونظمها

¹- سعيد احمد هيكل، علم الاجتماع الحضري، دار أسامة، الأردن، 2011. ص72.

² - L. Mumford :Lewis Mumford (1895-1990) est un historien américain, spécialisé dans l'histoire de la technologie et de la science, ainsi que dans l'histoire de l'urbanisme

³ - F.D.Coulanges : (89 - 1830)، مؤرخ فرنسي، ألف كتاب " المدينة العتيقة " سنة 1874، وهو دراسة في تأثير الدين في تطور المدن الإغريقية وروما. ولكن أعظم كتبه " تاريخ النظم السياسية لفرنسا القديمة " (6 مجلدات 1882 - 1892).

⁴ - عبد الفتاح محمد، في جغرافيا العمران، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص137.

الاجتماعية. ويعتبر فون جرينبايم¹ V Grunebaum من الباحثين الذين اهتموا بدراسة المدن الاسلامية، حيث أكد من خلالها على أهمية القيم الدينية وتأثيرها كمنظومة أخلاقية ومجموعة معتقدات تلقي بآثارها على المدينة والحياة الحضرية وكذا تنظيمها الاجتماعي². أما المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون وبعده موريس لومبار فقد أشادوا بالنتائج التمديدية التي جلبها الاسلام وانعكست على المدينة الاسلامية وشكلت ملامحها وتميزها عن التمدن الروماني واليوناني.

وفق هذا التصور تشكل **الاتجاه القيمي والثقافي** كإتجاه يسعى إلى تفسير التنظيمات الحضرية في ضوء القيم الاجتماعية والثقافية حيث يستند إلى التوجهات القيمية كمتغير أساسي، تشكل هذا الاتجاه من اسهامات كل من ماكس فيبر الذي يعتبر رائداً له، بالإضافة لإسهامات كل من ديكنسون وفيري³، يعتبر متغير الثقافة الاجتماعية متغير محوري عند دراسة أنماط استخدام الأرض والبنيات الحضرية الاجتماعية، كما يعتبر ماكس فيبر أن قيم الانسان الاجتماعية والثقافية متغيراً مستقلاً يُمكن من فهم وتفسير البناء الاجتماعي للمدينة باعتباره متغيراً تابعاً. كما انتقد والتر فيري⁴ walter firey النظريات التي ركزت في عموميتها على العامل الاقتصادي وأقصت العوامل الثقافية والسيكولوجية، فمن خلال تركيزه على أهمية القيم الثقافية في تناوله للمدينة والحضرية والتي حاول في ضوءها تفسير كل مظاهر الحياة الحضرية والتنظيمات الايكولوجية والاجتماعية داخل المدينة، حيث توصلت نتائج دراسته لمدينة بوسطن "أن مكان إقامة الناس ونظمهم يتحددان من خلال القيم العاطفية بنفس القدر الذي يتحددان بالقيم الاقتصادية أيضاً"⁵، وبالتالي يمكن تفسير إقامة الناس واختياراتهم لأماكن معينة وفق عواطفهم ومن هذا المنظور يحدد كاستل Castell مفهوم الحضرية بأنها "نمط المعيشة وطريقة الحياة والسلوك وفق نسق من القيم والمعايير والمواقف ونظم من التفكير".⁶

¹ - V Grunebaum: غوستاف إدموند فون جرونباوم مؤرخ نمساوي، ولد في 01 سبتمبر 1909 في فيينا النمسا - 27 فبراير 1972 في لوس أنجلوس بالولايات المتحدة الأمريكية.

² - سعيد أحمد هيكل، علم الاجتماع الحضري، دار أسامة للنشر، الأردن، 2011، ص 92.

³ - سعيد ناصف، علم الاجتماع الحضري: المفاهيم والقضايا والمشكلات، دار الكتاب، 2006، ص ص، 67.68.

⁴ - Dr. Walter Firey, professor of sociology at the University of Texas (from Assistant Professor in 1946 to Emeritus Professor in 1985), died peacefully in his home surrounded by loving family members on December 21, 2014 in Austin, Texas. He was born in Roundup, Montana, August 13, 1916, the eldest.

⁵ - سعيد أحمد هيكل، مرجع سابق، ص 86.

⁶ - Castell, vers une théorie de la planification urbaine, maspero, Paris, 1997, P 25.

وارتكازاً على منطلقات الاتجاه القيمي_ الذي يعطي أولوية للقيم كمتغير أساسي في تفسير المدن الحضرية_ يمكن ربط الظاهرة الحضرية بالظاهرة الصوفية بنائياً ووظيفياً باعتبار أن التصوف أحد أهم لبنات الحضارة الإسلامية التي كان لها فاعلية واضحة في الجانب الاجتماعي والسياسي والأدبي والفني وكذا المعماري، والذي يمكن إجماله في الجانب العمراني بالمفهوم الخلدوني، بامتلاكه - التصوف- لمقومات فكرية حضارية ونظرية متكاملة. فهو ظاهرة تربوية في أصل وضعه، ومنه فإن التصوف يستوعب الاجتماع والفكر والدين والأدب والفن. وباعتبار أن الحضارة قد جمعت بين المدنية والروح توافقت فيها المادة والروح في إطار متوازن بما يحقق للإنسان الإشباع المادي والروحي سوياً، كما يعرضه تعريف " البرت اشفيتسر" للحضارة بأنها " التقدم الروحي والمادي للأفراد والجمهير على السواء"، وبالرغم من التفريق الذي يقره كثير من الباحثين بين الحضارة والمدنية إلا أن المدنية نتاج للأولى، إنها تظهر للحضارة مظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي الذي يتشكل في شتى مجالات الحياة، وبالتالي فإن الحضارة تشمل المدنية."

كثيرة إذن هي المدن الإسلامية التي كانت نتاج ذلك الفكر الصوفي الذي شق طريقه نحو التجسيد، إما بالنشأة الصوفية أو المباركة الصوفية لها، فالأولى أدت لظهور المدن والثانية أدت الى دعمها ونموها وازدهارها، حيث كان يعتقد في الأماكن التي عاش أو توفي فيها الأولياء أماكن محملة بالبركة وتمارس بالتالي سحرها كعامل جذب للناس إليها. كما أن للهويات الدينية أبعاداً مدنية لأنها تشكل النظام الاجتماعي الحضري المحلي، ويتم التعبير عن الصوفية في المجال العام من خلال أشكال مختلفة من الأداء المعنوي، أي من خلال التأكيد العام على المبادئ الدينية المدرجة كأطر من الممارسات الاجتماعية. هذه التعبئة المستمرة للمبادئ الدينية التي يدمجها الصوفيون لها تأثير في وضعها في العمليات التي تشكل الهوية الحضرية للمدينة كمنظر أخلاقي يحدده الإسلام.

من منطلق أن المدن تختلف وتتنوع باختلاف وظائفها وظروف إنشائها ومواقعها ومواقعها والمؤثرات التي تؤثر على نموها وتطورها، وهو أمر يظهر جلياً عندما نتعرض بالدراسة لمدينة بعينها دراسة تفصيلية، ومن ثم قد تميزت المدن صوفية المنشأ أو المدن التي أسهم التصوف في نموها وازدهارها، بعدد الخصائص التي انعكست على بنائها الاجتماعي ونمط العلاقات القائمة داخلها بالإضافة لنظمها الاجتماعية الثقافية والتربوية وحتى السياسية والاقتصادية، وهذا ما تسعى الأطروحة لبحثه من خلال إسقاطه ميدانياً على مدينة مستغانم المتميزة بطابعها الصوفي والتي وقع الاختيار عليها لمبررات موضوعية تستجيب لطبيعة الدراسة وأهدافها.

فالدراسة تندرج ضمن مفتح فكري مقتضاه تقديم قراءة سوسيو حضرية دينية قادرة على رفع الغموض الذي يكتنف العلاقة الجدلية بين الظاهرة الصوفية والعمرائية. وذلك بغرض الوصول إلى إحقاق فهم لطبيعة التفاعلات والإفرازات التي خلفتها تلك العلاقة.

اعتباراً لكل سبق، تتحدد أهداف هذه الدراسة بالكشف عن الخصوصية الحضرية لمدينة مستغانم كخصوصية صوفية، من خلال قراءة سليمة لتاريخ تحضرها وكيفية نموها والعوامل التي ساهمت في ذلك. وانطلاقاً من هذا الطرح جاءت الدراسة للبحث في العلاقة المتفاعلة التأثير بين الظاهرة الصوفية والعمرائية عموماً، بتوظيف المقاربة البنائية الوظيفية في دراسة الموضوع وترجع فكرة هذا التصور إلى أعمال "روبرت ميريتون" (R.Merton)¹ و "كنجزي دافيز" (K.Davis)² حيث يسلم كل منهما، بأنه لكي نستطيع تفسير ظاهرة اجتماعية معينة علينا أن نبحث عن وظيفتها أولاً أي من خلال النتائج المترتبة بالنسبة للنسق الاجتماعي الأكبر التي تمثل جزءاً منه، بالإضافة لاعتماد التوجه الثقافي القيمي في تفسير الظاهرة الحضرية في علاقتها مع الظاهرة الصوفية، وكذا الاتجاه التاريخي الذي يعتبر أحد اتجاهات علم الاجتماع الحضري والذي يهتم بتصوير تطور أشكال المجتمعات المحلية الحضرية الأولى، كما يُعنى بدراسة انتقال المناطق الريفية إلى مناطق حضرية وكذا التطور والانتشار الثقافي والحضري. ويمثل هذا الاتجاه كل من جراس N.Grass ولوتش Loche وهاريس و أولمان Harris Olman عندما تناولوا الجذور التاريخية للمناطق الحضرية وتتبع تطوراتها وطبيعتها وتنوعها وخصائصها.

وقد جاءت خطة الدراسة مقسمة على النحو التالي:

الفصل الأول تضمن موضوع الدراسة، ومن خلاله تم بناء اشكالية البحث وكذا التساؤلات والفرضيات التي افرزتها الاشكالية كما تم تبيان أهمية الموضوع وأهدافه المبتغاة من إجرائه، تضمن أيضاً الفصل استعراضاً لمختلف الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع من قريب أو بعيد.

¹ روبرت ميريتون: Robert C. Merton من مواليد 31 تموز 1944 في نيويورك، كان والده أستاذ علم الاجتماع في جامعة كولومبيا. عمل بمعهد كاليفورنيا للتكنولوجيا كأستاذ للرياضيات التطبيقية. تحصل عام 1967 على دكتوراه من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، وفي عام 1970 حصل على درجة الماجستير الفخرية في الآداب من جامعة هارفارد.

² Kingsley Davis (20 août 1908 - 27 février 1997) était un sociologue et démographe américain de renommée internationale. L'American Philosophical Society l'a identifié comme l'un des scientifiques les plus remarquables en sciences sociales du XXe siècle et a été chercheur principal à la Hoover Institution.

فيما خصص الفصل الثاني للتناول النظري والمفاهيمي لموضوع المدينة والحضرية والعمران والذي عُنونَ بالمدينة والحضرية، تناولنا من خلاله رسداً لجميع أبعاد الظاهرة الحضرية والعناصر المكونة لها، مع التركيز على خصوصية المدينة الدينية والإسلامية خاصة .

حمل الفصل الثالث عنوان الحركة الصوفية، وقد تضمن عرضاً لأهم أبعاد وخصائص الظاهرة الصوفية ابتداءً من إطارها المفاهيمي إلى إبراز عوامل وظروف نشأة التصوف وكذا مراحلها، كما تم رصد لأهم الطرق الصوفية وما أفرزته من تأثيرات في كل مناحي الحياة الاجتماعية من خلال دراسة مضامينها.

أما الفصل الرابع عنونه بالتصوف والعمران، وقد حاولنا من خلاله الربط بين الظاهرتين الصوفية والعمرانية، بالتأصيل أولاً للفكر الصوفي العمراني كقاعدة أساسية للبحث في جدلية العلاقة بينهما، ثم تفكيك سوسيولوجي للعناصر المشكل لتلك العلاقة من شبكة مفاهيمية، البركة، الكرامة، الولاية، وكذا رصد تمظهراتها الفكرية والمادية من اجتماع ومجتمع صوفي.

وفي الشق التطبيقي خصصنا الفصلين الخامس والسادس للدراسة، حيث تضمن الفصل الخامس الوصف التفصيلي لمدينة مستغانم من حيث النشأة والتأسيس وكذا مراحل تطور المدينة، بالإضافة لإبراز عوامل تحضر المدينة وكذا خصائصها، كما حاولنا الوقوف على أهم مظاهر الحياة الصوفية من خلال التعرض لواقع والتاريخ الصوفي للمدينة من خلال تناول كل الطرق الصوفية ومشايخها التي عرفتهم مدينة مستغانم.

أما الفصل السادس فقد شكل عرضاً وتحليلاً لبيانات الاستثمارات والمقابلات كأداتين أساسيتين لجمع البيانات، بغرض اختبار فروض الدراسة ومناقشتها في ضوء الدراسات السابقة وكذا النظريات الحضرية المعتمدة في الدراسة، وهذا باعتماد الأساليب الإحصائية الوصفية والاستدلالية كأساليب تحليلية.

الفصل الأول

موضوع الدراسة

أولاً. الإشكالية

ثانياً. الفرضيات

ثالثاً. أسباب اختيار الموضوع

رابعاً. أهداف الدراسة

خامساً. أهمية الدراسة

سادساً. الدراسات السابقة

أولاً- الإشكالية:

يذهب أغلب الباحثين إلى تأكيد أسبقية الظاهرة العمرانية عن الظاهرة الصوفية حيث أنّ العمران أحد أسباب وجود الظاهرة الصوفية، باعتبار أنّ العمران من أهم عوامل الاستقرار وهذا يعني أنّ الترحال الدائم "الاختياري" والتصوف ضدان لا يجتمعان، ومرد ذلك أنّ الترحال مضاد للعمران¹. وأيضاً أنّ الرحل الحقيقيين المفتقدين لأيّ تجمع مخصوص هم أقلّ تديناً²، ومرد ذلك أنّ التصوف قد ظهر في المدن قبل الأرياف ذلك أنّ أغلب المتصوفين ظهوروا في المدن الكبيرة مثل بجاية تلمسان ووهران وقسنطينة والجزائر³. وبالتالي اقترن التصوف بالاستقرار (على أنّ الاستقرار ليس العلة الوحيدة في كينونة الظاهرة الصوفية ووجودها وإنما ينبغي أن يتم ذلك في مجتمع من النسق الانقسامية)⁴، غير أنّ هذا الطرح يعترضه القصور في تفسير العلاقة الجدلية بين الظاهرتين (العمرانية والصوفية) لبعض المدن التي عرفت أسبقية الظاهرة الصوفية والعمران كان نتاجاً لها، فحالة الزاوية المرتحلة مع البدو التي أقامها سيدي الشيخ سبقت نشوء العمران وكانت بمثابة أول نواة عمرانية بعد استقرارها إنتقت حولها القصور من خلال استقطاب المريدين من البدو المرتحلين من ضواحي المنطقة وخارجها في النصف الثاني من القرن السادس عشر، وكذلك الحال لعديد المدن التي يمكن اعتبار الظاهرة الصوفية أصلاً لها ذلك أنّ العامل الديني الروحي كان عاملاً دافعاً للاستقرار والاجتماع والتعمير، والذي كان مداره كرامة ثم بركة الولي، كما نجد أيضاً أنّ أغلب الدراسات تتفق على أنّ الربط والزاوية وجدت حيث العمران، لكن يبقى الجدل عما كانت أصلاً لهذا العمران أم تابعة له.

وبالتالي قد أهمل الطرح السابق العلاقة التبادلية بين الظاهرتين الصوفية والعمرانية، من خلال تفسير الظاهرة الصوفية التي اقترنت بالمدن والتي كان نشوؤها سابق على التصوف في محاولة لإبراز العمران كعامل لقيام وظهور الظاهرة الصوفية، غير أنّ ذلك لا ينسحب على كل المناطق التي ظهر فيها التصوف، بالإضافة لعدم تبيان العلاقة البنائية الوظيفية الصوفية الحضرية الشاملة لتلك المدن التي ظهر بها التصوف، واختزالها لتلك العلاقة فقط في وظيفة ضمان الحماية والاستمرارية ووظيفة

¹- محمد مفتاح، مرجع سابق، ص218.

²- إدموند دوتي، الصلحاء، مدونات عن الاسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر، تر: محمد ناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014، ص44.

³- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص468.

⁴- محمد مفتاح، مرجع سابق، ص99.

الأمن، فبالنظر إلى المقومات الفكرية الحضارية المتكاملة التي يمتلكها التصوف التي تتجاوز مجرد الوظائف المذكورة، باعتبارها مقومات تجعل من التصوف فاعلاً مؤثراً في شتى نواحي الحياة، الجانب الاجتماعي والسياسي والأدبي والفني وكذا المعماري، والذي يمكن إجمالاً في الجانب العمراني بالمفهوم الخلدوني، ومن المعلوم أنّ الظاهرة الصوفية شكلت امتداداً تاريخياً لازماً مختلف التطورات التي لحقت بالبناء الاجتماعي على حقبة وحقبات زمنية متعاقبة مما أدى إلى تغلغه وتجزره داخل مختلف الأنساق والنظم الاجتماعية المشكلة لهذا البناء، وهذا ما يستدعي البحث في أغوار الظاهرة ورصد أبعادها وما خلفته من أثر على تلك النظم بنظرة شاملة متكاملة، إذ أنّ التصوف أحد أهم لبنات الحضارة الإسلامية التي كان لها الأثر البالغ في رسم وهندسة مجال عمراني شاسع.

إذن فقد ترواحت الاهتمامات التي عُنيت بدراسة جدلية العلاقة بين التصوف والعمران، بين دراسات إتخذت من العمران سبباً وأصلاً لقيام الظاهرة الصوفية مع إبراز بعض الوظائف التي أضفاها التصوف على المدن والقرى كوظيفة الحماية والأمن والاستمرارية، وأخرى اعتبرت أنّ التصوف كان أصلاً لعمران بعض القرى والمدن، وبالتالي تنسب إليه وظيفة التأسيس أو إعادة التأسيس.

وتأسيساً على ماسبق تأتي أطروحتنا للجمع بين ما تم بحثه من زاوية أوسع، في ضوء العلاقة المتفاعلة تأثراً وتأثيراً بمقاربة بنائية وظيفية بين الظاهرتين الصوفية والعمرانية عامة والحضرية خاصة، كمحاولة لإبراز الخصائص والوظائف الحضرية التي تكشف عن التصوف بجوانبه المختلفة والمتكاملة في نفس الوقت، والتي يُمكن اعتبارها كعوامل تحضّر أفرزت نمط حضري خاص، بإسقاط هذا الطرح النظري ميدانياً على مدينة مستغانم كنموذج للدراسة، بغية البحث في الاشكالية التالية:

ما الذي يعطي المدينة الصوفية شخصيتها وطابعها بحيث توصف بالصوفية؟ ماهي معالمها وخصوصياتها، وكيف يدخل التصوف كفكر وممارسة في صياغة الظاهرة الحضرية كتجربة بالمدينة الجزائرية؟

ويمكن حصر جملة من التساؤلات المنبثقة من السؤال المركزي للدراسة:

1. هل تعتبر ظاهرة التصوف أحد أهم العوامل التي ساهمت في نشأة مدينة مستغانم؟
2. هل استطاع التدين الصوفي الاستجابة لمتطلبات الحياة الحضرية وكيف ساهم في دعمها؟ وإلى أي مدى ينسجم التدين الصوفي مع نمط الحياة الحضرية؟
3. هل للظاهرة الصوفية أثر في صياغة مختلف الانساق المشكلة للبناء الاجتماعي لمدينة مستغانم؟

ثانياً- الفرضيات:

1. ساهمت الظاهرة الصوفية في بلورة الظاهرة الحضرية بدافع الاجتماع الروحي. حيث يرتبط كليا بالخصائص الدينية للمؤسسين خاصة المتصوفة. فلقد كان للعامل الديني السبب الأساس و الرئيس في نشأة مدينة مستغانم.
2. تعتبر الظاهرة الصوفية أحد أهم عوامل التحضر(عامل تأسيس، نمو وازدهار) بالنسبة لمدينة مستغانم، من خلال إسهامها في المجتمع المدني، التنمية الاقتصادية، والجانب الثقافي والفني، وبالتالي أثرت الظاهرة الصوفية في صياغة الحياة الاجتماعية والثقافية ومقوماتها وأنماط العلاقات التي عن طريقها تنتظم الحياة الاجتماعية الحضرية بكل مظاهرها ومكوناتها.
3. إنَّ التعبير عن السلوكيات الصوفية في المجال العام يحدث من خلال أشكال مختلفة من الأداء الأخلاقي، أي من خلال التأكيد العام على المبادئ الدينية المتضمنة كأطر للممارسات الاجتماعية. هذه التعبئة المستمرة للمبادئ الدينية التي أدمجها الصوفيون لها تأثير وضعها في العمليات التي تشكل وتشكل الهوية الحضرية لمدينة مستغانم.

ثالثاً- أسباب اختيار الموضوع:

يمكن حصر أسباب اختيار الموضوع إلى سببين أساسيين:

1. السبب الذاتي: الرغبة في فهم دور التصوف ورجاله في الظاهرة العمرانية كوني انتمي الى مجال صوفي (الجنوب الوهراني) الذي رسمته حركة هؤلاء الأولياء الصالحين والذي خلف أثراً عمرانياً بارزاً، لا يزال يشكل محورا رئيسياً للحياة الاجتماعية، والذي يستوجب البحث والدراسة للوقوف على طبيعة هذه العلاقة الصوفية العمرانية .
2. السبب الموضوعي: لا يزال موضوع التصوف والأولياء الصالحين موضوعاً خصباً لم يلق حظاً وافراً من البحث والدراسة ينتظر مزيداً من الاهتمام بوصفه ذا خصوصية بالنسبة لثقافتنا، وهذا ما دفعنا إلى اختيار الموضوع أملاً في اسهام متواضع قد ينيير الطريق لدراسات أخرى.

رابعاً- أهداف الدراسة:

تحاول الدراسة الربط بين الإطار النظري للموضوع والجانب التطبيقي المتمثل في الدراسة الميدانية وذلك من خلال التعرف على خصوصية الحياة الحضرية لمدينة مستغانم في علاقتها التفاعلية مع الظاهرة الصوفية، كمدخل لقراءة جديدة لتلك العلاقة في بعدها الشامل_الماكرو سوسيولوجي_ راهناً وتاريخياً .

كما تستهدف الدراسة رصد وتحديد أنماط التنظيم الاجتماعي الذي يأخذ الأشكال والأساليب الحضرية، في علاقتها التفاعلية تأثراً وتأثيراً مع الظاهرة الصوفية، من خلال تحليل أهم أنساق والنظم الاجتماعية الفرعية تحليلاً بنائياً ووظيفياً، وما تتضمنه من سلوكيات وأنماط علاقات ضمن الممارسات اليومية داخل الفضاء الحضري واستخداماته، والذي تعكسه طبيعة الحاجات الاجتماعية والقيم والعناصر الثقافية التي تشكل في مجملها مختلف المظاهر الحضرية والخصائص الحياتية التي تميز الأنماط المعيشية في المدينة.

في حين أن بلوغ هذا الهدف يقتضي تناوله عبر ثلاث أبعاد:

البعد النظري: الاحاطة بإطار نظري متكامل، تستمد منه الدراسة الميدانية مقاربتها واتجاهاتها النظرية، بالإضافة لتزويدنا بإطار مفاهيمي قادر على احتضان تلك العلاقة الجدلية بين الظاهرتين.

البعد التاريخي: ويمثل هذا البعد التتبع التاريخي لتطور مدينة مستغانم على مختلف الفترات الزمنية المتعاقبة ودراسة الطرق الصوفية في محتواها ومضامينها الاجتماعية الحضرية، وكذا قراءة لتاريخ الاتجاه الصوفي من خلال طرقه ورجالاته ومؤسسته، لغرض كشف العلاقات التاريخية بين الظاهرة الحضرية والصوفية في ضوء المداخل النظرية المعتمدة في البحث. من خلال تتبع مختلف العلاقات البنائية والوظيفية (الراهنة والتاريخية) التي نسجتها تفاعلات الظاهرتين.

البعد الميداني: ويمثل اسقاط وتطبيق الاطار التصوري للدراسة ميدانياً للكشف عن طبيعة العلاقة بين الظاهرتين من وجهة نظر مشايخ الطرق الصوفية و مرديها، وقد وقع الاختيار على الطريقتين العلوية والسنوسية باعتبارهما أهم الطرق الصوفية المحلية بمدينة مستغانم، للتعرف على طبيعة الرؤى والتوجهات والممارسات لتحقيق اهتماماتهم في ضوء علاقاتهم الاجتماعية والأسرية والوظيفية والتي تعكس طبيعة المبادئ والقيم الصوفية الي يتلقاها الفرد، خاصة تلك التي تصب في المنحى الحضري وهي، المشاركة في المجتمع المدني، التنمية الاقتصادية والفن.

خامساً- أهمية الدراسة:

تتجسد أهمية الدراسة في الكشف عن الخصوصية الحضرية التي عرفتها مدينة مستغانم كونها تنتمي إلى مجال حضري صوفي ارتبط بسيادة التوجه الصوفي والذي لا يزال قائماً مستمراً من خلال مؤسساته داخل النسيج الحضري للمدينة، هذا الأخير الذي تشكل كامتداد للموروث التاريخي من خلال مختلف مراحل نمو المدينة، وأصبح متداخلاً معه في علاقات عضوية ووظيفية عبر فترات زمنية متعاقبة. هذه الخصوصيات التي عرفتها المدينة و التي تميزها عن باقي التجارب الحضرية التي عرفتها المدن الجزائرية الأخرى، يُمكن من الكشف عن هذه الخصوصيات وبالتالي التعرف على الملامح الحضرية الصوفية في ظل التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والأيكولوجية التي شهدتها المنطقة، وكونها أيضاً تبرز التأثيرات المتبادلة بين نظمه ضمن البناء الاجتماعي ككل.

سادساً- الدراسات السابقة:

تطلب بناء اشكالية البحث وكذا صياغة فروضه الاستناد على الدراسات والبحوث التي عُيبت تناولت موضوع علاقة ظاهرتي التصوف والعمران، من خلال ارتباط المقدس بالظاهرة العمرانية بصفة عامة، ورغم ندرتها ومحدوديتها على المستوى المحلي والعربي، إلا أنه تم الاطلاع على الدراسات التالية:

أ - الدراسات العربية:

1 - دراسة حسان البودراري : « Quand les saints font les villes, lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du 17eme siècle »

تبحث المقالة في أثر القداسة على العمران من خلال حالة الولي مولاي عبد الله الشريف (1596-1669، بوزان، والكشف عن الطريقة والفعالية لتأثيره على المنطقة وإضفاء القداسة عليها، والتي كانت نواتها الاولى تشكل الاخوة عند طريق الطريقة الروحية فالزاوية، وكذا ابرازه كنموذج لمؤسس ديني نجح في فرض المعرفة الاجتماعية لكاريزميته من خلال عقد رمزي على مجال بما يحتويه من انسان ومادة .بامتلاكه لرأس مال رمزي عناصره النسب الشريف و التقاليد الصوفية. انطلق الباحث من تساؤل عن الكيفية والطريقة والفاعلية التي أثر بها "عبد الله" على المنطقة أين نصب بيته وأطلق جذور سلالته، كيف ولماذا اختار هذا المكان؟ وافترض الباحث أن خصائص المنطقة هي التي أملت على الشيخ عبد الله هذا الاختيار باعتبارها منطقة كانت تعيش جو من المحنة والأزمة (كانت أكثر من أي منطقة أخرى فريسة لأزمة العامة التي ضربت عموم البلد، أوبئة، مجاعات، ونزاعات دموية) الذي تطلب تدخلاً من القديس الذي يتعهد بالرحمة والسلام وأيضاً بإعادة تشكيل العرف والعادات، وإعادة الوحدة وجلب الامل عن طريق "الرحمة" التي هو وعاوها. فوجود نوع من الفراغ هو الذي سمح بطموحات مؤسس روحاني مستقبلي.

يهدف هذا المقال إلى اعتبار أن فعل الأساس الديني، الذي في هذه الحالة له شكل أساس متجسد، متساوفاً مع هيمنة فضاء اجتماعي وجغرافي ينتج عنه ممارسة اجتماعية لا يقتصر مجال عملها على وعي وقلب الأفراد فحسب، بل على المنطقة ككل، والعلاقات الاجتماعية التي تنشأ بين الأفراد وكل ما ينتج عن تفاعلهم، وهذا سيقود إلى البحث في طريقة تثبيت الولي و قداسته في الفضاء

الذي اختار الاستثمار فيه، الإجراء يتطلب أولاً التهيئة المادية لهذا الفضاء ثم الحياة الدينية ثم الفكرية والاقتصادية والسياسية.

وانعكس هذا التقديس على المكان الذي ارتبط به الولي كمجال مقدس (القداسة مسألة النقاء العامل الزمني بالمكاني وكذا المطلب الاجتماعي والمصير الفردي الذي هو مصير الولي) والذي لعباً دوراً هاماً في "مأسسة المكان الاجتماعي"، بعد ما أسس المجال الفيزيائي. ويمكن تحديد أهم المراحل للوصول الى مرحلة العمران في ثلاث مراحل:¹

- 1- مرحلة بناء الشخصية الكاريزمية. الزهدية
- 2- مرحلة المواجهة مع الفئات الاجتماعية والاعتراف بالقداسة.
- 3- مرحلة التجسيد والممارسة للمقدس داخل المجال الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية.

كما توصل الباحث الى أن ممارسات المتصوف تربط بين مستويين اجتماعيين يُمثلان حلقتين تحتوي إحداهما الأخرى، وتُحددان شكلين ممن توجه لهم رسالة المتصوفة، المستوى الأول وهو الأقرب لشخص المتصوف يتشكل من مجموع الأتباع المباشرين والمريدين الذين انضموا إلى الشيخ وأذن بقبولهم. والذين تربطهم علاقة اتصال مباشرة مع الشيخ .

المستوى الثاني، الذي تتوجه له ممارسة الشيخ _ والذي يعتبر واسعاً _ يتكون من المدينة ككل. إن جانباً مهماً من نشاط الشيخ يتوجه إلى هذا المستوى الاجتماعي، والذي يجذب بدوره سلسلة من الوظائف التي يقوم بها فاعلون آخرون.

كما توصل الباحث إلى أن نفوذ المتصوف وسلطته على الأبعاد الدينية والمعرفية في الحياة الاجتماعية يتعدى إذاً بكثير الحلقة الضيقة المتمثلة في مريديه المباشرين، بل تتعدى أيضاً حدود مدينته لتتطال مناطق عديدة أخرى.

ج . الدراسات الجزائرية:

1 - مكحلي محمد، سيدي بلعباس البوزيدي ولي و ولاية، دراسة تاريخية انثروبولوجية:

يسلط الكتاب الضوء على ظاهرة الولي ومفهوم الولاية وعلاقتها بمدينة سيدي بلعباس ، باعتبارها مدينة تحمل اسم الولي سيدي بلعباس البوزيدي، بالإضافة لعديد الصلحاء والأولياء المنتشرة أضرحتهم

¹ - Hassan elboudrari, quant les saints font des villes, Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVIIe siècle. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 40^e année, N. 3, 1985. pp. 489-508.

عبر مختلف أرجاء الولاية، وكثرة الأحياء و البلديات التي تحمل أسماء هؤلاء الصالحاء والأولياء، فنجد الأحياء العريقة داخل مدينة سيدي بلعباس، حي سيدي ياسين، سيدي الجيلالي، سيدي امحمد، سيدي امير. أما بلديات الولاية فأغلبها ذات ارتباط وثيق بولي أو صالح والبالغ عددها 52 بلدية مقابل 52 ولي¹، سيدي إبراهيم، سيدي لحسن، سيدي يعقوب، سيدي علي البوسيدي ، سيدي شعيب وغيرها من البلديات.

وقد ركز الكاتب محمد مكحلي من خلال استعراض سيرة الولي سيدي بلعباس البوزيدي وغيره من صلحاء المنطقة وعلاقتهم بمحيطهم الاجتماعي، لإبراز العلاقة العضوية والوظيفية بين الولي ونشوء مدينة سيدي بلعباس، كونه السبب المباشر في ظهور المدينة، وقد توصل الباحث إلى أن ارتباط المدن بالأولياء مرده فكرة القداسة، وأن مدينة سيدي بلعباس ما كانت تظهر إلى الوجود لولا الولي الصالح سيدي بلعباس البوزيدي.

وقد استفدنا من هذه الدراسة في التعرف على طبيعة العلاقة القائمة بين الولي ونشوء المدينة، بالإضافة إلى تبيان أهم المفاهيم المرتبطة بالتصوف وتنظيماته، الولاية والولي والطريقة والزواوية وغيرها.

2- دراسة عبد الرحمان موساوي بعنوان الفضاء والمقدس بالصحراء، قصور وواحات الجنوب الغربي الجزائري² « Espace et sacré au sahara : ksour et oasis du sud-ouest Algerien »

يندرج هذا البحث ضمن الدراسات الاثنوغرافية للفضاء الصحراوي الذي اتخذ من منطقة قصور أدرار وبشار نموذجاً لدراسته من منظور أنثروبولوجي حيث استهدفت دراسته مدى ارتباط المقدس في هندسة الفضاء الاجتماعي من خلال تركيزه على دلالات ورموز الاحتفال الديني وطوقسه التي محورها الولي وخاصة احتفالات المولد النبوي، وكذا تبيان مدى قدرة المقدس على تجميع الناس، كما هدفت الدراسة الى الكشف عن أصول المجتمع المحلي المنتظم حول أوليائه المؤسسين، وكل الوظائف التي

¹- مكحلي محمد، سيدي بلعباس البوزيدي ولي وولاية ، دراسة تاريخية أنثروبولوجية، دار القدس، وهران ، الجزائر، 2018، ص126.

² - Moussaoui Abdelrahmane, Espace et sacré au sahara : Ksour et oasis du sud-ouest algérien, CNRS Editions ,Paris.2002.

ارتبطت بتشكيل المجتمع القصورى وهويته. كما تضمنت أطروحة الباحث الكشف عن دور إعادة تأسيس الولي باستثمار تلك الأمكنة من خلال تحيين تقديسها.

وقد خلص الباحث موساوي عبد الرحمان إلى أن المقدس قد ساهم بصفة مباشرة وكبيرة في تحديد نظام الفضاء الاجتماعى أكثر من الاعتبارات الأخرى كالبيئية والتكنولوجية في منطقة القصور الصحراوية محل الدراسة.

3- محمد خالد، المقدس والعنف في التجربة الصوفية، حالة شمال شرق الصحراء الجزائرية¹:

تناول مقالة الباحث محمد خالد مسألة المقدس والقداسة ومجالات المقدس وفضاءاته، من خلال دراسة طبيعة العلاقة بين المقدس والمجال بمنطقة شمال شرق الصحراء الزاب، واد ريغ ووادي سوف. وهو يرى _ابتداءً من القرن الخامس عشر_ أنه حدث تطور هام باندماج المقدس الموروث بالمقدس المكتسب عبر اتحاد ابن الصلب مع ابن القلب (التحام الطيني بالدينى) مما أعطى دفعا قويا للمقدس وفعالية اجتماعية، بتحول المقدس من الفرد كميزة شخصية إلى المؤسسة كالولي المؤسس للقبيلة أو القطب مؤسس الطريقة الصوفية، مما نتج عنه ارتباط المقدس بالظاهرة العمرانية بدوية كانت أم ريفية حضرية عبر التأسيس أو إعادة التأسيس أو المباركة لضمان الحماية والاستمرارية. حيث أدى هذا التحول إلى تركيز مجال فعالية المقدس داخل التشكيلات والبنى الاجتماعية للقبائل بدوية كانت أم ريفية _ حضرية، عبر الدور الفعال الذي لعبه في تأسيس القبائل البدوية المعروفة بالمنطقة، مثل سيدي امحمد السايح الجد المؤسس لقبيلة أولاد السايح، وسيدي نائل الجد المؤسس لقبيلة أولاد نائل. وقد توصل من خلال دراسته هذه للمنطقة محل الدراسة أن المقدس لعب دوراً محورياً في ما يتعلق بالعمران الحضري بالتأسيس أو إعادة التأسيس كبلدة أولاد جلال القديمة التي ارتبط تأسيسها بالولي سيدي أمطير والتي نمت حول زاوية سيدي امطير. أو عملية التأسيس التي قام بها تلميذه سيدي أحمد بن سالم، بالإضافة أيضاً لدور ضمان الحماية والاستمرارية بإضفاء البركة على العمران، كحالة مدينة توقرت.

¹ محمد خالد، المقدس والعنف في التجربة الصوفية، حالة شمال شرق الصحراء الجزائرية. مجلة انسانيات العدد 11، ماي 2000، ص ص، 199.207.

4_ دراسة راجعي مصطفى وهي أطروحة دكتوراه بعنوان "التدين والنمو الاقتصادي بالجزائر"¹:
 أطروحة دكتوراه علم الاجتماع، تطرق البحث لأشكال التدين (السلفي والصوفي) وعلاقتها بالنمو الاقتصادي، حيث كشفت الدراسة ميدانياً من خلال مقارنة كمية قياسية مدى إسهام الانتماء الصوفي في المجال الاقتصادي، حيث اعتمد الباحث على مؤشرات التنمية والمشاركة الجموعية للمتغير التابع "النمو الاقتصادي"، أما المتغير المستقل "أشكال التدين" وهي التجاه الصوفي والاتجاه السلفي، بالإضافة الى المتغيرات التابعة "أبعاد ثقافة النمو الأربعة، البعد المدني، البعد القانونين البعد الاقتصادي البعد الجندي".

كما قسمت الدراسة إلى عشرة فصول، وقد انطلق الدراسة من سؤال رئيسي وهو ما هو تأثير الاسلام في شكله الصوفي والسلفي على مستوى تبني ثقافة مشجعة للنمو الاقتصادي في أبعادها المختلفة في المجتمع الجزائري؟ وقد اعتمد الباحث دراسة مسحية باستخدام أساليب احصائية تحليلية لاختبار فروض الدراسة.

وقد خلصت الدراسة إلى :

التدين الصوفي له تأثير قوي في رفع مستوى الثقة مع الآخرين.
 التدين الصوفي له تأثير قوي على مستوى التسامح وتقبل الآخرين.
 التدين الصوفي له علاقة قوية مع المشاركة الجموعية.

ب - الدراسات الأجنبية:

1- Adriana Piga :« Islam et villes en Afrique au sud du Sahara : entre soufisme et fondamentalisme »².

تناول الباحث أدرينا بيجا من خلال كتابه " الاسلام والمدن في إفريقيا جنوب صحراء " العلاقة بين أنماط الاستقرار من مدن وتجمعات سكانية وحركة التصوف التي شهدتها المنطقة، والتي لعبت دوراً فعالاً في توطين البدو وإجتاعهم حول شيوخ الطرق الصوفية، حيث توصل إلى النتائج التالية:

¹- راجعي مصطفى، التدين وثقافة النمو الاقتصادي في الجزائر، اطروحة دكتوراه علم الاجتماع والتنمية، جامعة وهران، 2010/2009.

² - Adriana Piga :« Islam et villes en Afrique au sud du Sahara : entre soufisme et fondamentalisme » Ed Karthala , Paris,2003.

إنّ توطين وتثبيت سكان البدو غرب صحراء(افريقيا) يرتبط كلياً بالخصائص الدينية للمؤسسين خاصة المتصوفة، حيث شكل التلاميذ والأتباع والحرفين والعبيد وقرابة الشيخ النواة السكنية الأولى للمدن الجديدة، حيث لعبت حركة الأسلمة الثانية لمنطقة غرب إفريقيا نهاية القرن 18م، من خلال حركة الافكار والممارسات الصوفية الآتية من المغرب والتي امتدت الى كل الصحراء الغربية، على شكل شبكة طرق صوفية برئاسة شيوخ الطرق الصوفية ينتمون الى القبائل البدوية "المرابطين"، حيث أنشئوا الزوايا في قلب البادية وشكلوا بذلك اسلاماً بديلاً للإسلام الفقيه المرتبط بالمسجد الحضري.

كما أنّ أوائل الزوايا التي ظهرت بالشرق كانت بدوية، يعني الشيخ وعائلته وتلاميذته وأتباعه كانوا منتقلون بالماشية والمخيم، ومن أمثلتها الطريقة القادرية زاوية قبيلة كنتة لمؤسسها الشيخ سيدي مختار الكنتي الذي كان مرتحلاً في شمال تومبوكتو،الأزواد. والزاوية الأخرى لمؤسسها الشيخ محمد الفضيل(الطريقة الفاضلية) والتي كانت ترتحل جنوب ولاتة .

بالإضافة لتجربة التيجاني في روحنة فضاء/مجال المدينة، الذي أعطى مفهوم آخر للتحضر. لهذا السبب كل شيء يتجه نحو الزاوية، كل شيء ينبع من بيت الشيخ، الذي يعتبر نموذج الاستقامة والحضارة.

2- H Kúçük :« Dervishes Make a City: The Sufi Culture in Konya »¹

مقالة بحثية تستعرض فيها الباحثة التركية أوليا كوتشاك لدور متصوفة مدينة كونيا بتركيا في ازدهار ونمو المدينة، حيث تبدأ بتحديد وتوضيح أهم المفاهيم المرتبطة بالتصوف، حيث ترى أن مصطلح "التصوف" أنه يخص شكل من الروحانية تم تطويره من قبل المسلمين، كما يعود أصل التصوف الى العهد النبوي استلهم وجوده من كلمات القرآن والسيرة النبوية والأحاديث.

كما اعتبرت الباحثة أنّ في المجتمعات الاسلامية، يوجد تاريخياً مصدران أساسيان مؤثران هما العلماء والشيوخ المتصوفة، إلا أنّ تأثير المتصوفة كان أكبر من تأثير العلماء على الجماهير.

3- ETHEL SARA WOLPER :« Cities and Saints :Soufism and the transformation of urban Space in Medieval Anatolia»²

¹ - H Kúçük :« Dervishes Make a City: The Sufi Culture in Konya » Middle East Critique (v.16/2007)

² - ETHEL SARA WOLPER :« Cities and Saints :Soufism and the transformation of urban Space in Medieval Anatolia» , the pennsylvania state university press, University Park,Pennsylvania , États-Unis, 2003.

في هذا الكتاب درست إثيل سارة والبر دور مساكن الأولياء في تحول المظاهر الدينية والثقافية للأناضول مابين منتصف القرن الثالث عشر ومنتصف القرن الرابع عشر، في ثلاثة أبواب وسبعة فصول، ركزت والبر على ثلاث مدن في الأناضول: سيفاس، توكات وأماصيا، وقامت بتحليل الشبكة المعقدة من العلاقات مابين الصوفية، السلطة السياسية والعمران.

لقد جاء هذا الكتاب ليضع مساكن الأولياء في السياق الاجتماعي، حيث بينت الباحثة بالتفصيل كيف أن استعمالات جماهير وعمران مساكن الأولياء (بما في ذلك موقعها في المنطقة الحضرية الكبيرة) قد تغيرت في علاقاتها مع التطورات الاجتماعية والسياسية في الأناضول خلال القرون الوسطى.

في الجزء الثاني من الكتاب، وفي الفصلين الثالث والرابع، قدمت المؤلفة عرضاً موجزاً ولكن معمقاً للمدن الثلاث سالفة الذكر.

أعطت الباحثة صورة لمساكن الأولياء من عدة زوايا بفضل جمعها واستنادها على عدة مصادر والمتمثلة في سجلات الأوقاف سير الأولياء، السجلات التاريخية، كتابات الرحالة. وعموماً قامت المؤلفة من خلال هذا العمل بتقديم الدور الذي لعبه المتصوفة وأتباعهم في إنشاء نظام حضري جديد راسخ في مساكن الأولياء المبنية قرب بوابات المدن والأسواق وعلى طول الطرق الرئيسية.

4- Paulo G. Pinto « Le sacré dans la ville : soufisme, subjectivités religieuses et identité urbaine à Alep » ¹

تركز هذه المقالة على دور الأشكال الدينية الصوفية في تشكيل الذات الدينية وفي نقش الإسلام في المشهد الحضري في حلب المدينة السورية الثانية، حيث يرى الباحث أن الهويات الدينية تتمتع بأبعادها المدنية والسياسية لأنها تشكل النظام الاجتماعي الحضري المحلي، الذي يتناقض مع النظام العلماني والسياسي العلماني الذي تروج له الدولة السورية. إنَّ التعبير عن السلوكيات الصوفية في المجال العام يحدث من خلال أشكال مختلفة من الأداء الأخلاقي، أي من خلال التأكيد العام على المبادئ الدينية المتضمنة كأطر للممارسات الاجتماعية، هذه التعبئة المستمرة للمبادئ الدينية التي

¹ - moussaoui abdelrrahmane, Espace et sacré au sahara : Ksour et oasis du sud-ouest algérien, CNRS Editions, Paris. 2002.

أدمجها الصوفيون لها تأثير وضعها في العمليات التي تشكل وتشكل الهوية الحضرية للعاصمة الشمالية كمنظر أخلاقي يحدده الإسلام.

موقع الدراسة الحالية من الدراسات السابقة ومجال الاستفادة منها:

سنحاول من خلال الدراسات السابقة إضافة ابعاداً ومعلومات جديدة لموضوع الدراسة، فكل دراسة تبدأ من حيث انتهت إليه الدراسات الأخرى، باعتبار أن أهم خاصية للمعرفة هي التراكمية.

وقد مكن الاطلاع على الدراسات السابقة من الاستفادة من العناصر التالية :

سمحت بتكوين إطار أكثر ثراء من المعلومات التي أعانتنا في تحديد المصطلحات والمفاهيم العلمية والإجرائية، كما تعرفنا على المناهج المتبعة فيها وأدواتها المستخدمة، وفروضياتها البحثية ونتائجها التي تم التوصل إليها.

_ تكوين بناء مفاهيمي المجال المقدس العقد الرمزي/ الروحي، تثبيت القداسة، رأس المال رمزي، وكذا تحديد المفاهيم الاجرائية المرتبطة بالظاهرة الصوفية، التصوف والولاية والطريقة والكرامة وغيرها من المفاهيم.

_ التعرف على طبيعة المناهج المتبعة وأدواتها المستخدمة في جمع البيانات الميدانية، وكذا أساليب التحليل .

_ تكوين خلفية نظرية حول الموضوع .

_ كما تم الاسترشاد بها في استطلاع الظروف المحيطة بمشكلة البحث وأبعادها، وكذا التعرف على بعض المتغيرات المرتبطة بالظاهرة.

وانطلاقاً مما سبق نطمح من خلال أطروحتنا إلى فهم أعمق لطبيعة العلاقة بين الظاهرتين، وذلك من خلال ربط المبادئ والقيم "العمرانية الحضرية" المتضمنة في الفكر الصوفي، لإحقاق فهم عميق لتلك العلاقة التفاعلية بين الظاهرتين محل الدراسة، في ضوء المقاربة القيمية الحضرية، التي تترجم نظرياً ومنهجياً تلك العلاقة.

الفصل الثاني

المدينة والعمران

أولاً. مفاهيم العمران والحضرية

ثانياً. عوامل نشأة المدن وتطورها

ثالثاً. وظائف المدن

رابعاً. العمران والمدينة في الفكر العربي الاسلامي

خامساً. المدينة والحضرية في الفكر الغربي

سادساً . المجال الحضري

سابعاً . التحضر في الجزائر

تمهيد:

لقد تعددت وتباينت النظريات والمداخل المفسرة للنشوء المدن، حيث هناك من ربطها بعوامل بيئية كاستغلال الماء، بالإضافة لنشاط الزراعة وما ترتب عنها من نشاطات تطلبت الحاجة للتنظيم والتسيير، كما اعتبرت كثافة السكان كمعيار أيضا محدد لذلك، وهناك من كان منطلقاته من جانب سياسي ارتبط بالتحصين والأمن كل هذه الإسهامات على مختلف منطلقاتها الفكرية أبرزت أن ظاهرة المدينة في الأخير قد نشأت بطرائق مختلفة، وهذا ما يفسر بما خلفه ذلك التراث المتنوع والمتعدد و الذي أفضت إليه محاولاتهم كتفسير لأسباب نشوء المدن في مناطق مختلفة من العالم.

إنّ مسألة تبيان وتوضيح ما يعنيه مفهوم المدينة والحضرية أمر يحتم تناول واستعراض مختلف المضامين والمدلولات التي ارتبطت بمفهوم الحضرية والتي تعددت واختلفت وتعارضت في بعض الأحيان، ويُعزى هذا الاختلاف والتباين في آراء المفكرين والعلماء إلى تباين منطلقاتهم الفكرية، وقد ساهم هذا التباين والتنوع في وجهات النظر إلى إثراء وتراكم معرفي حضري مكن من إلقاء الضوء على الظاهرة الحضرية من كل جوانبها وأبعادها على نطاق واسع، ويمكن تلخيص هذا التنوع للتصور السوسيوولوجي الحضري من خلال الفصل الموالي.

أولاً: مفاهيم العمران والحضرية:

1- المدينة:

لقد واجه علماء الاجتماع صعوبات في تعريفهم لمفهوم المدينة، نتج عنها بعض الملاحظات التي تكتنف مفهوم المدينة لدى الباحثين، فبعضهم اتجه لاعتبار المدينة مفهوماً تجريدياً يشير للعناصر الأساسية التي تتضمنها والتي تتكون منها، ومن ثم ينظرون للمدينة باعتبارها محك الأداء الوظيفي لتلك العناصر مجتمعة ومتكاملة، والتي تشكل نمطاً حضارياً خاصاً¹. وعموماً لا يمكن أن يكون تعريف المدينة واحداً شاملاً ينطبق على كل المدن في كل البلاد وفي كل الحضارات، وهذا راجع بالأساس إلى تباين وتنوع المعايير المعتمدة في تحديد المدينة، ويبقى الاتفاق على كونها تنظيم اجتماعي يتكون من مجموعة من النظم والأنساق الاجتماعية داخل تنظيم إيكولوجي معين. وبالتالي يُمكن تتبع مختلف الاسهامات في تحديد مفهوم المدينة والحضرية :

ترجع كلمة مدينة أصلاً إلى كلمة "دين" كما ورد في المعاجم اللغوية، وأن لهذه الكلمة بهذا المعنى أصلاً في الآرامية والعربية أي أنها ذات أصل سامي وعرفت المدينة عند الآكديين و الآشوريين بالدين أي "القانون"²، وكذلك "دَان" وهي جذر مفهوم الدين وتعني خضع وأطاع. كما ترتبط المدينة بالإقامة بالمكان "مَدَنَ بالمكان"، و "دين" أيضاً المكان الذي تقام فيه الحدود يرتبط بمسألة العدالة والقضاء والقانون³.

وعرفها الفيروز آبادي بأنها تعادل الأمة⁴.

أما ابن خلدون فقد أوضح في تمييزه بين البادية والحضر أنه "ومن هذا العمران ما يكون بدوياً، وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلال المنتجة في القفار وأطراف الرمال، ومنه ما يكون حضرياً، وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن للإعتصام بها والتحصن بجدرانها."⁵

¹- سعيد أحمد هيكل، علم الاجتماع الحضري، دار أسامة، الأردن، 2011، ص87.

²- محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية، عالم المعرفة، الكويت، 1988، ص15.

³- عبد الجبار ناجي، دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، مراجعة نوري عباس العلواني، بغداد، 1986، ص303.

⁴- محمد عبد الستار، مرجع سابق، ص16.

⁵- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، اعتناء ودراسة أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، 2001، ص67.

جاءت اسهامات العلماء العرب والمسلمون في تحديد مفهوم المدينة والحضرية مرتكزة على الجانب التنظيمي والأمني من الناحية القانونية، وهذا ما يتفق مع الاسهام الغربي من خلال الاتجاه التنظيمي ماكس فيبر كعنصر محدد للمدينة والحضرية.

يعرف أحمد كمال وكرم حبيب المدينة على أنها " ظاهرة اجتماعية يعمل أغلب سكانها في مهن غير زراعية تتعكس آثارها في شؤون حياتهم، فتنوع مهنتهم وتتعدد مراكزهم الاجتماعية والاقتصادية وتتباين تبعاً لذلك علاقاتهم وأنظمتهم و أنماط اتصالاتهم ووسائل معيشتهم"¹.

أما السيد عبد العاطي السيد فيرى أن المدينة هي " نظام اجتماعي في حالة دينامية وحركية مستمرة، فالعلاقات بين عناصرها ومكوناتها، وعلاقتها بالأنظمة الأشمل هي على نحو دائم عرضة للتغير"²

والمدينة الحصن يُبنى في أُصْطَمَّةِ الأرض، مشتق من ذلك، وكل أرض يبني بها حصن في أُصْطَمَّتِها فهي مدينة، والنسبة إليها مَدِينِي³.

أما التحديد الغربي للمفهوم من خلال المدارس المتعددة ، فقد بدأ أكثر تحديداً مع المدرسة الايكولوجية شيكاغو، وخاصة لويس ويرث Wirth الذي تعتبر أعماله من أهم الاسهامات التي مكنت من بلورة مفهوم المدينة والحضرية، حيث اعتبر أن المدينة وحدة اجتماعية لها أنماطها وأنساقها المميزة لها عن الوحدات الاجتماعية الأخرى، من خلال مجموعة من الخصائص كالروابط الثانوية وتنوع الأدوار الاجتماعية، وعدم التجانس وسيادة الضوابط الرسمية بالإضافة للكثافة وحجم السكان. كما يعتبر أن هذه الخصائص هي الأساس المحدد للتنظيم الاجتماعي الحضري والسلوك في المجتمع الحضري⁴.

¹ - أحمد كمال وكرم حبيب، علم الاجتماع الحضري، دراسة بنائية ووظيفية لمجتمع الحضري، دار الجبل، القاهرة، 1985، ص 76.

² - السيد عبد العاطي السيد، علم الاجتماع الحضري، مدخل نظري، دار المعرفة، الاسكندرية، 1984، ص 13.

³ - عبد الأحد السبتي وحليمة فرحات، المدينة في العصر الوسيط، قضايا ووثائق من تاريخ الغرب الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994، ص 13.

⁴ - سعيد احمد هيكل ، مرجع سابق، ص 88.

قدم إقترح قرافماير¹ Y. Grafmeyer تعريفاً للمدينة تضمن " هي في آن واحد الأراضي والسكان، والإطار المادي ووحدة الحياة الجماعية، تكوين الأجسام المادية وعقدة العلاقات بين الموضوعات الاجتماعية"².

2. التحضر: مفهوم يشير إلى "عملية" كما ارتبط بمعاني كثيرة منها الإشارة إلى حركة السكان من المناطق الحضرية، وما يتبع ذلك من تزايد نسبة السكان المقيمين في المناطق الحضرية. كما يشير أيضا إلى انتشار أنماط السلوك وأساليب الفكر الحضرية.³

كما عُرف التحضر بأنه عملية ونتيجة في آن واحد، فهو من عمليات التغيير الاجتماعي، تتم عن طريق انتقال أهل الريف أو البادية إلى المدينة وإقامتهم بمجتمعها المحلي، ومن ثم يكسبون تدريجيا أنماط التحضر إذا تم لهم امتصاص الأنماط الحضرية، حيث أنهم يتكيفوا حضريا أي تتحول أساليب معيشتهم إلى طريقة أهل المدن، وقد يحدث التحضر بصورة مخالفة حيث تغزوا الأساليب الحضرية الريف وقراه بأية صورة من الصور التي ينتج عنها امتصاص لقيم وأنماط التحضر.

وقد ذكر جيرالد G.Breese تعريفا للتحضر قال فيه " إن التحضر عملية تغير كمي وكيفي معا تؤدي إلى تحولات كثيرة في خصائص وسمات ووظائف المجتمعات المحلية (المدن والبلدان) كما يرى أن فهم تلك العملية يستدعي ضرورة عقد المقارنات المختلفة بين الدول أو بين المراكز الحضرية في البلد الواحد.⁴ أما تيسدال H.Tisdale التحضر بأنها عملية تركز السكان وهي ذات جانبيين هما: تعدد نقاط التركيز، وزيادة حجم التركيز الفردي.⁵

أما لويس ويرث Writh فقد ذهب في تعريفه للتحضر بأنه مجموعة من النظم الاجتماعية والاتجاهات التي تتواجد عندما يتعايش الأفراد بصفة دائمة في جماعات كبيرة الحجم كثيفة السكان ومنتزعة مهنيا.⁶

¹ - Yves Grafmeyer, sociologue, est professeur émérite à l'Université Lyon 2. Ses recherches ont porté notamment sur les dynamiques urbaines (peuplement, manières d'habiter et usages de la ville), sur les processus de socialisation en milieu urbain, et sur les relations entre parcours professionnels, mobilités sociales et trajectoires résidentielles

² - Jean-Marc Stébé, Herve Marchal, La sociologie urbaine, Presses universitaires de France, coll. Que sais-je ?, Paris, 2007, P17

³ - السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص 115.

⁴ - عبد الرؤوف الضبع، علم الاجتماع الحضري، دار الوفاء، الإسكندرية، 2003، ص 13.

⁵ - محمد عاطف غيث، مرجع سابق، 463.

⁶ - عبد الرؤوف الضبع، علم الاجتماع الحضري، قضايا وأشكالها، دار الوفاء، 2003، مصر، ص 17.

كما قدم الدكتور عبد المنعم شوقي تعريفاً للتحضر حيث أنها " العملية التي تتم زيادة سكان المدن عن طريق تغيير الحياة في الريف إلى حياة حضرية أو عن طريق هجرة القرويين للمدن الموجودة، بما في ذلك التغيرات التي تحدث لطبائع وعادات وطرق معيشة سكان الريف"¹.

عملية التحضر عند ابن خلدون هي الانتقال من الحاجيات الضرورية إلى الكمالية في المعاش بتغيير طرق الانتاج من الزراعية الى الصناعية والتجارية.

3- الحضريّة:

مفهوم يشير إلى " طريقة الحياة المميزة لأهل المدن ، الذين يتبعون أسلوباً أو نمطاً معيناً في حياتهم وهو أمر يتعلق بالسلوك اليومي، فالناس يتكيفون نفسياً مع متطلبات وحاجات المدينة وأحد مظاهرها هذا التكيف هو الذي جعل سلوكهم مطابقاً لسلوك الحضريين"².

ويعرفها كاستل Castell بأنها " نمط المعيشة وطريقة الحياة والسلوك وفق نسق من القيم والمعايير والمواقف ونظم من التفكير"³. أما الحضريّة عند ويرث Writh فهي مفهوم يشير إلى حالة أو كيفية أو "طريقة للحياة"، من المتصور أن تكون خاصية مميزة للمدينة أو المجتمع المحلي الحضري.⁴ أما الحضريّة فتعني عند ابن خلدون مرحلة متقدمة ومتطورة في جميع جوانب الحياة الإنسانية، وهي تعني المجتمعات الإنسانية وتطور العلوم والصناعات والتجارة والحياة الأدبية وتنوعها بحيث تنعكس كلها على حياة الجماعة والأفراد.⁵ فهي تعني المعاش الكمالي في جميع مناحي الحياة، الذي يبتعد عن الاعتماد على الطبيعة ويقوم على الصناعة والتجارة .

ويعرف محمد عاطف غيث الحضريّة أنّها نماذج الثقافة والتفاعل الاجتماعي التي تتجم عن تركيز عدد كبير من السكان في مناطق محدودة نسبياً، وتعكس الحضريّة تنظيم المجتمع في حدود تقسيم العمل المعقد، ومستويات التكنولوجيا، والتنقل الاجتماعي السريع، والاعتماد المتبادل بين أعضائه في أداء الوظائف الاقتصادية، والعلاقات الاجتماعية غير الشخصية.⁶

¹ - عبد المنعم شوقي، مجتمع المدينة، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص 23.

² - عبد الرؤوف الضبع، مرجع سابق، ص 65.

³ - Castell, vers une théorie de la planification urbaine, maspero, Paris, 1997, P 25.

⁴ - السيد عبد العاطي السيد، علم الاجتماع الحضري، مدخل نظري، دار المعرفة، الإسكندرية، 2008، ص 114.

⁵ - عبد الحميد بوقصاص، النماذج الريفية الحضرية لمجتمعات العالم الثالث في ضوء المتصل الريفي الحضري، د.م. ج ، الجزائر، د.ت.، ص 103.

⁶ - محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2006، ص 462.

3 - الحَضْر: يشير في اللغة إلى الحاضرة، وهي الأمصار والمدن والقرى والريف، حيث الإقامة والاستقرار الدائم وما يصاحب ذلك من احتراف السكان لحرفة تكفيهم في معيشتهم على الدوام كالتجارة والزراعة والصناعة.¹ ويميز ابن خلدون بين البدو والحضر بقوله "فيتخذون القصور والمنازل (..) ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون ، وهؤلاء هم الحَضْرُ، ومعناه الحاضرون، أهل الأمصار والبُلدان"².

ثانياً - عوامل نشأة المدن وتطورها:

يعتبر ظهور المدينة باعتبارها نظاماً اجتماعياً فريداً يعبر عن أعلى درجات الرقي الحضاري، نتاجاً لما سبقها من سلسلة تطورات مست أوجه التجمع الانساني وطبيعة الأنشطة التي عرفها والتي شكلت في نفس الوقت حلقات هذا التطور، يقدر المؤرخون أن أولى تلك الحلقات تمتد إلى العصر الحجري الحديث حينما تحول الإنسان عن حرفة الجمع والالتقاط إلى إنتاج الطعام عن طريق الزراعة واستئناس الحيوان، ويرجع ذلك إلى ما بين خمسة وسبعة آلاف سنة قبل الميلاد، ولقد أدت هذه التطورات بالنسبة للشرق الأوسط إلى استقرار الإنسان وتجمعه في مجموعات كونت قرى، وبمرور الزمن اتسعت القرى وتحولت إلى مدن، وظهرت المدن أول ما ظهرت في وديان الأنهار في أوائل الألف الرابعة قبل الميلاد.³

فمن العوامل التي أدت إلى نشأة المدينة حسب جوردن تشيلد G.Childe، أن مجتمع قرية من القرى استطاع إن ينتج ما يكفي جميع أفراده ويحقيق فائض في الانتاج الغذائي، بحيث يستطيع جزء منهم بإنتاج الطعام ويتفرغ جزء آخر لإنتاج أعمال أخرى كان يتفرغ للتفكير والتأمل والإبداع والتنظيم والتخطيط والفن أو الدين أو السياسة⁴. غير أن عالم الاجتماع الحضري (كنجزلي ديفز) يعتقد أن البداية الفعلية لظهور المدن كانت حوالي القرن الثالث قبل الميلاد، وتزامن مع بداية معرفة الإنسان للقراءة والكتابة.

كما اقترن ظهور المدن بتقدم العلوم والقدرات الفنية، ومن أهم هذه القدرات استعمال المعادن والاشتغال بالنشاط غير الزراعي، وهكذا ظهرت التجارة والصناعة في بعض القرى مشكلةً بذلك نشاطاً

¹ - عبد العال الشامسي، جغرافية المدن عند ابن خلدون، نقلا عن عبد الحميد بوقصاص، ص153.

² - ابن خلدون، مرجع سابق، ص149.

³ - محمد محمود محمددين، المدخل إلى علم الجغرافيا والبيئة، ط4، دار المريخ، القاهرة، ص392.

⁴ - عبد الفتاح محمد، في جغرافيا العمران، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص37.

اقتصادياً مخالفاً للمجتمعات الزراعية، أسهمت طبيعة هذا النشاط الاقتصادي في زيادة السكان وفي تركيز تجمعهم فتحوّلت تلك التجمعات بالتدرّج إلى مدن، وبالتالي فإن ظهور المدينة حسب لويس ويرث لم يكن نتيجة خلق فجائي وإنما كان حصيلة عملية نمو وتراكم، كما شكّل التخصص في الصناعة في العصور القديمة وظيفة انفردت بها المدن مقارنة بالأنماط العمرانية الأخرى البدوية والريفية، وهذا ما أفرز تنظيم اجتماعي جديد.

أما عن تطور المدينة فيعرض محمد عبد الفتاح تطوراً كرونولوجياً ابتداءً من المدن القديمة التي تضمنت المدن الأولية التي ارتبطت في نشأتها بزيادة إنتاج الأرض، وهي مدن بسيطة تميزت ببساطة بنيتها ووظائفها، بالإضافة إلى صغر حجمها السكاني ترواح بين السبعة آلاف إلى عشرين ألف نسمة، وبعضها تجاوز ذلك نتيجة إتساع رقعتها، مثل بابل وسوسة وأور وكيش جنوب العراق وطيبة ونيبوي، ومدينة بوتو في دلتا النيل، بالإضافة إلى عواصم الامبراطوريات التي تركت فيها القوة والمال وقامت فيها دور العبادة والأسواق. وبعد ظهور المدن الأولية بزمن طويل ظهرت المدن التجارية التي ارتبطت بنشاط العمران المدني وزيادة إحتياجات السكان، كما قامت هذه المدن بدور الوسيط التجاري بين مدائن العالم القديم، كمدينة Phylakopie في بحر إيجه جزيرة Milos، وبيبلوس Byblos على ساحل الشام، ومدينتي صيدا وصور الفينيقيتين، وعموماً قد ظهرت هذه المدن على الجزر وسواحل البحر الأبيض المتوسط، أما المدن الداخلية فقد عُرفت بمدن القوافل التي شكلت حلقة وصل بين الساحل الفينيقي وبلدان الشرق الأوسط مثل حلب ودمشق وتدمر¹.

أما فترة العصور الوسطى فقد لعب العامل العسكري والعامل الديني دوراً هاماً في ظهور بعض المدن، حيث نشأت المدن حول المعسكرات الرومانية وحول الكنيسة، وبذلك شهدت هذه الفترة ظهوراً للمدن الكبرى، وتطوراً للحياة الحضرية. ومنذ عصر التنوير وحتى الثورة الصناعية ظهرت المدن السكنية حيث لعبت التكنولوجيا دوراً في النمو السكاني، كما ساعدت الثورة الصناعية منذ القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر على تقدم الصناعات وبدأ ظهور المدن الصناعية ونموها وتطور مرافقها وخدماتها، وامتد مع القرن التاسع عشر الذي جاء بمثابة ثورة حضرية، حيث شهد العالم منذ 1800م-1900م ارتفاعاً واضحاً في معدل النمو الحضري و تزايدت عملية التحضر².

¹ - عبد الفتاح محمد، مرجع سابق، ص ص، 39. 41.

² - سعيد أحمد هيكل، مرجع سابق، ص ص، 134. 142.

وبذلك فإن المدن كانت قد نشأت في البداية لأسباب زراعية، ثم تطورت بعد ذلك لتكون لأسباب تجارية، فسياسية وعسكرية، ثم بعد ذلك لأغراض صناعية. وبالتالي يمكن إيجاز أهم تلك العوامل التي أدت لنشوء وتطور المدن فيمايلي:

العوامل الطبيعية والجغرافية، العوامل السياسية، العوامل الإقتصادية، العوامل الدينية والعسكرية، ثم العوامل النفسية، كما ترتبط عوامل نشوء المدن بالوظائف التي تؤديها تلك المدن، فالوظيفة تفسر سبب وعوامل نشوء المدينة، ولهذا يمكن عرض أهم الوظائف التي ارتبطت بالمدن من خلال العرض الآتي.

ثالثاً- وظائف المدن:

انطلاقاً من التحليل الوظيفي للمدن تم تصنيف عدة أنواع من المدن حسب الوظيفة التي تؤديها¹، يتبين لنا أن للمدينة عدة وظائف وذلك تبعاً للتجمعات البشرية التي تستقر فيها وتمارس نشاطاً معيناً، فالمدن تؤدي بصفة عامة مجموعة من الوظائف تختلف فيما بينها، وهي وظائف متداخلة لدرجة كبيرة وليس من السهل تحديد أي وظائف هي الأولى والسائدة في المدينة، مما يزيد الأمر تعقيداً للمدينة الحديثة محاولة تنويع وظائفها، فالوظيفة هي أساس قيام المدن.

1- المدينة الحربية:

من الاعتقاد عند الأركيولوجيين أن الوظيفة الحربية هي أقدم وظيفة عرفتتها المدن، فأول مدينة في التاريخ كانت مدينة عسكرية، ويرجع السبب في ذلك إلى اكتشاف المعادن، هذا الاكتشاف ساهم بقوة في صناعة الأسلحة كان من ورائها الدفاع عن أمن المدينة وعلى سلامة أرضه، فالإنسان بطبيعته متعلق بأرضه، وهذا ما رده روبرت آردى بقوله أن الإنسان في جوهره حيوان حيزي متعلق بأرضه.

لا ننسى أن هذا الاكتشاف ساهم أيضاً في التوسع على حساب الشعوب الأخرى من أجل استغلال ثرواتها، ويبدو لنا أن كل من الحضارات القديمة مثل اليونان ومصر وروما والصين، أن مدنها كانت تقوم على بناء الأسوار المرتفعة كي تصد هجمات الغزاة، هذا ويمكن القول أن وظيفة المدن الحربية تنقسم إلى نوعين، وهي برية وبحرية².

¹- سعيد أحمد هيكل، علم الاجتماع الحضري، دار أسامة، عمان، 2011. ص122.

²- عبد الإله فرح، مقدمة في علم الاجتماع الحضري، <http://www.almothaqaf.com> تاريخ الزيارة: 2016/09/21.

2- المدينة الدينية:

تعتبر الوظيفة الدينية للمدن من أقدم الوظائف التي ارتبطت نشوء المدن بها، حيث العلاقة بين الوظيفة الدينية وحياة المدن علاقة قديمة وثيقة، ولهذا كان الدين عاملاً رئيسياً في نشأة كثير من المدن، فأقدم المدن هي تلك المدن التي أسست لغرض العبادة، كما عرفت عند السومريين والآشوريين والمصريين، كما عرفت المدن الإغريقية واليونانية بأسماء الآلهة. أما مدن أوروبا خلال العصور الوسطى فقد ارتبطت غالبية المدن بالعامل الديني المسيحي، كما قامت الكنيسة بالحفاظ على كثير من المدن بعد فترة النهضة، والتي ظلت التجمعات السكنية قائمة حولها حتى عادت إلى النمو بعد النهضة، كما يعتبر الدين الإسلامي أكثر الديانات المنشئ للمدن¹.

يعتبر الاتجاه القيمي في الدراسات الحضرية أهم اتجاه ركز على دراسة تأثير القيم الدينية في تشكيل البناء الأيكولوجي للمدينة وتحديد ملامح البناء الاجتماعي لها، وهذا ما يؤكد تاريخياً تأثير كثير من المدن القديمة بالقيم الدينية، حيث نشأت وتأثرت في هيكلها الفيزيقي وطابعها الاجتماعي بتلك القيم، مثل القدس ومكة وروما وغيرها من المدن.

ونجد تمييزاً بين هذه المدن الدينية إلى خمسة أنواع، مدن الحكم الديني، والمدن التذكارية أو الرمزية، ومدن المدافن أو الأضرحة، ومدن الأديرة و الحج².

أ - مدن الحكم الديني: تنشأ بصبغة دينية سياسية، مثل بغداد وفاس وبعض العواصم الإسلامية الأخرى.

ب - مدن تذكارية أو رمزية: فهي مدن ترتبط برمز دور ديني هام مثل فلسطين القدس.

ج - مدن الأضرحة: وهي المدن الدينية التي عرفت إنتشاراً واسعاً مقارنة مع المدن الدينية الأخرى، حيث أنها نشأت كنواة أولية حول ضريح ولي أو قديس .

د - مدن الأديرة: يقابلها في الإسلام مدن الزاوية، وتعتبر أهم فئات المدن الدينية ، ورغم أنها تتخذ من المناطق الصحراوية أو الجبلية مكاناً للخلوة والعزلة لها، إلا أنها تجذب حولها الأتباع والمريدين، فيتبعهم أصحاب الخدمات والحرف الضرورية، فتنشأ مدينة الدير أو الزاوية.

¹- جمال حمدان، جغرافية المدن، ط2، دار عالم الكتب، القاهرة، دت، ص ص، 175، 174.

²- نفسه، ص ص، 179، 178.

3- المدن السياسية:

إنَّ للمدن وظائف سياسية لا تظهر بشكل طبيعي، وإنما توجد نتيجة قرار أو مرسوم مفروض، فهي عبارة عن حتمية ضرورية تاريخية رافقت نشأة المدن، فبوجودها ملازم لوظائف أخرى مثل التجارة والصناعة، والحربية، وتلعب هذه المدن وظيفة قيادية في تدبير المجال السياسي، وغالبا تكون هذه المدن هي العواصم التي تعد رمزا من رموز الدولة، فهي مركز السلطة السياسية والسلطات الإدارية للدولة¹.

وقد ارتبط مفهوم السياسة بالمجتمع المدني، وبالخصوص مع الحضارة اليونانية القديمة، إذ ذهب كل من أفلاطون (جمهورية أفلاطون) وأرسطو (السياسيات) بأنه لا يوجد مجتمع يخلو من السياسة، بمعنى آخر أن السياسة محايدة للمجتمع، فهي سياسة أناس يعيشون وبيجتمعون في وسط حضري تجسدها مجموعة من القوانين يحكمون بها وتحكمهم.

4 - المدن التجارية:

يمكن اعتبار هذه الوظيفة هي المحرك الأساسي للمدينة فلا يمكن أن نتصور مدينة بغير نشاط تجاري، فالتجارة هي وظيفة قاعدية لا يمكن تجاهلها، فاكتشاف التجارة أدى بدوره إلى اكتشاف المدينة، ومن ثم ظهرت طبقة من التجار المحليين وأصحاب الحرف الصناعية. إن هذا الدور التي تقوم به المدينة التجارية يساهم فيها بشكل كبير عامل مهم، هو عامل يرتبط بالموقع الاستراتيجي، فجل المدن تبحث لنفسها على موقع يكون الأسهل والأقرب على استيراد وتصدير البضائع وغيرها.

5- المدن الصناعية:

وقد أنشئت حيث وجدت المعادن دون النظر إلى بقية الظروف البيئية الأخرى، وتعتبر هذه الصناعة من أقوى الصناعات، فهي تساهم في خلق المدن، فهذه الصناعة يمكن القول بأنها تدين بوجودها للتركيب الجيولوجي، وبالتالي فإن مدن المعادن هي أكثر جذبا للناس بسبب المكاسب التي تقدمها

¹- عبد الإله فرح، مقدمة في علم الاجتماع الحضري، <http://www.almothaqaf.com> تاريخ الزيارة 2016/10/02.

للناس على نحو سريع، وبالتالي فقد أدى ظهور الصناعة إلى ظهور المدن وإتساعها وتطور علاقاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية¹

فمن العوامل التي أدت إلى نشأة المدينة، أن مجتمع قرية من القرى استطاع إن ينتج ما يكفي جميع أفرادها بحيث يستطيع جزء منهم بإنتاج الطعام ويتفرغ جزء آخر لإنتاج أعمال أخرى كان يتفرغ للتفكير والتأمل والإبداع والتنظيم والتخطيط والفن أو الدين أو السياسة².

كما اقترن ظهور المدن بتقدم العلوم والقدرات الفنية، ومن أهم هذه القدرات استعمال المعادن والاشتغال النشاط غير الزراعي، وهكذا ظهرت التجارة والصناعة في بعض القرى فتحولت إلى مدن. وقد كان التخصص في الصناعة في العصور القديمة وظيفة انفردت بها المدن.

تختلف الوظيفة الصناعية عن الوظيفة التجارية للمدن، ذلك لأنَّ الصناعة ليست في أصلها خلقة للمدن بصفة دائمة، رغم أنَّها ذات دور مدني هام، فكل المدن التي نمت نمواً كبيراً في العصر الحديث شهدت تنمية صناعية كبيرة. ذلك لأنَّ الصناعة تقوم معتمدة على المدينة ووسائل النقل وتوفر الموارد وغير ذلك، ومن هنا يمكن القول إنَّ الصناعة قامت على التجارة في العصور القديمة والوسطى، أما في العصر الحديث فقد نمت الصناعات الحضرية واتسع سوقها ليتعدى حدود المدينة، وكان في ذلك إشارة إلى نمو الوظيفة الصناعية واستغلالها.

وتتدرج المدن الصناعية العربية ضمن هذا النوع من المدن، أي أنَّ المدن العربية هي أساساً مدن تعدينية (استخراجية)، وهذا يعني أنَّ صناعاتنا لازالت في جوهرها صناعة أولية خامية، وبالتالي فإنَّها توصف على أنَّها (صناعات مدن) وليست (مدناً صناعية)، كما أنَّ أغلبها صناعات خفيفة استهلاكية بسيطة، ثم أن مدن التعدين العربية هي بدورها تبتلعها فئة واحدة أساساً هي مدن النفط، أما مدن المعادن الأخرى فهي قليلة نسبياً، نستطيع أن نميز منها مدن الفوسفات والمنغنيز والفحم والحديد.

¹ - نصر محمد عارف، الحضارة - الثقافة - المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1994، ص36.

² - إدريس عزام وآخرون، مرجع سابق، ص203.

رابعاً: العمران والمدينة في الفكر العربي الاسلامي

ينطلق الباحث حسن الدين في دراسته "الهوية والعولمة والمدينة الإسلامية"¹ بالتساؤل عن حقيقة وجود مدينة إسلامية ككيان مختلف عن بقية المدن الأخرى وإن كان الأمر كذلك فأين تكمن خصائصها المميزة؟ وما الذي يحدد هويتها؟

يعود مفهوم "المدينة المسلمة" إلى المدرسة الاستشراقية الفرنسية بالجزائر خلال الفترة 1920-1950 ، وخاصة رائديها الأساسيين وليام وجورج مارسيه ثم روجيه لو تورنو، وأُسْتُكْمِل المفهوم من طرف ممثلي مدرسة دمشق جان سوفاجي وجاك فولارس.²

وبالتالي يمكن الانطلاق من عرض أهم اسهامات المفكرين العرب عن مفهوم المدينة للكشف عن خصائصها وملامحها، من خلال محاولاتهم تحديد الأسس والنظريات التي يجب على الحاكم المسلم إتباعها فيما يختص بسياسة العمران بقصد توجيه وإرشاد سياسة الحاكم تجاه تخطيط المدن، وقد خلف هذا الاهتمام بالفكر العمران تراثاً تراكم باسهامات جملة من العلماء من الفارابي (874-950) ، بالمسعودي (896-957) والمقدسي (932-1030) ومسكويه (932-1030) ابن خلدون (1382-1332) كابن أبي الربيع، ابن حزم، القزويني، الماوردي، ابن رضوان، ابن الأزرقي، ابن خلدون. شكلت المدينة إطاراً حقيقياً للتفكير والتنظير والتحليل.³

1. اسهامات المفكرين العرب:

1.1_ ابن خلدون: يميز العلامة ابن خلدون في تقسيمه لأنواع المجتمعات البشرية (العمران) بين مجتمع بدوي مقابل مجتمع حضري فيقول: "ومن هذا العمران ما يكون بدوياً وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلال المنتجة في القفار وأطراف الرمال، ومنه ما يكون حضرياً وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن للاعتصام بها والتحصن بجدرانها"⁴، ويُرجع ابن خلدون اختلاف شكل

¹ - حسن الدين خان، الهوية والعولمة والمدينة الإسلامية، المدينة في العالم الإسلامي، ج2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2014، ص1363.

² - أندريه ريمون، التنظيم المكاني للمدينة، المدينة في العالم الإسلامي، المجلد الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014، ص103.

³ - خليف مصطفى غرابية، منهجية الفكر الإسلامي في تخطيط المدينة العربية الإسلامية، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 8، العدد 01، 2015، ص188.

⁴ - ابن خلدون، مرجع سابق، ص 71.

ال عمران وأحواله - البدوي والحضري - إلى طبيعة نمط المعيشة السائد في المجتمع؛ " فاختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش.¹ حيث أن اختلاف مصادر الإنتاج التي ترتبط بطبيعة الأرض من حيث الخصب والجذب هي التي أدت إلى اختلاف شكل العمران وأحواله، حيث أن الضرورة التي دعت الناس إلى الاجتماع هي تحصيل الغذاء والتعاون على كسب العيش، وبالتالي فمن الضروري أيضاً أن تختلف أشكال هذا الاجتماع وأنماط هذا التعاون باختلاف الطريقة أو الوسيلة التي تفرضها الظروف الطبيعية على الناس في الحصول على عيشهم.²

على أساس هذا الاختلاف تختلف طرائق الناس في كسب عيشهم، فتختلف لذلك أحوالهم الاجتماعية. وانطلاقاً من هذا الاختلاف يمكن تصنيف الجماعات البشرية إلى أربعة أصناف:

أ- سكان البادية: الذين يعيشون على الإبل خاصة ويعتمدون على التنقل والترحال.

ب- سكان المناطق الخصبة من السهول والتلال والجبال: يعيشون من نتاج الحيوانات خاصة الماشية والبقر، ومن نتاج الأرض.

ج- الذين اتسعت أحوالهم المعيشية بعض الشيء، فاستقروا في المدن والأمصار والقرى والمداشر، يعيشون من الزراعة أو مما يشتغلون به من المهن والصناعات.

د- الذين ازدادت لديهم أحوال الرفاه والدعة، المنغمسون في رغد العيش وعوائد الترف.

ويعتبر ابن خلدون الأصناف الأولى الثلاث مجتمعات بدوية (أ- البدو الأقحاح، ب- نصف البداوة المنتجعون، ج- الزراع) أما الصنف الأخير فهم الحضري.³

نظرية التحضر عند ابن خلدون:

في تصنيف ابن خلدون للبداوة يميز فئة المزارعين الذين يهتمون بالزراعة أكثر ما يهتمون بتربية المواشي، وبالتالي هم أكثر تعلقاً بأرضهم وأقل تنقلاً، وهم يسكنون خاصة الجبال والسهول الواسعة المجاورة للحضر، مما يجعلهم في علاقة مستمرة معهم. وهذه الفئة من البدو هي التي تضاهي إلى حد

¹ - ابن خلدون ، مرجع سابق، ص 148.

² - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 6، بيروت، د.ت، ص 146.

³ - عبد الغني مغربي، الفكر السوسولوجي عند ابن خلدون، تعريب محمد الشريف بن دالي حسين، دار القصة، الجزائر، 2006، ص 131.

كبير سكان المدينة، إذ أنها تتيح الانتقال الطبيعي من العمران البدوي إلى العمران الحضري؛¹ حيث أن تجمعهم يقتضي ضرورة تأمين أمنهم، ولكي يتمكنوا من المدافعة على أنفسهم، يضطرون إلى بناء أسوار تصون أمنهم. وبهذا تكون قد تشكلت مدينة صغيرة داخل هذه الأسوار، "ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة، وبالتدريج يتم تحسين وتطوير أدوات العمل فتشيد مدينة حقيقية."² وشكل هذا التحضر يخضع لقانون التطور الذي يستلزم كثيراً من الوقت،³ حيث يتم الانتقال من النمط البدوي إلى النمط الحضري بصفة تدريجية.

أما السياسي: يرتبط بالبدو الأقحاح ونصف البدو المنتجين الذين يعيشون في الصحاري والقفار، فهم دائمو التنقل، كثيرو الترحال وأشد توحشا. كما أن ظروف معيشتهم القاسية أثرت على طباعهم وأخلاقهم وأنماط سلوكهم، حيث أن جذب الأرض وخلوها من الأرزاق جعلهم يعتمدون على السلب والنهب كمصدر للعيش؛ "فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشا كان أقرب إلى التغلب على سواه(..) ولا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية (...). وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها."⁴

ولما كانت غاية العصبية هي الملك، فإن القبائل التي تتلاحم في شكل عصبية تصبح عصبية واحدة كبرى تضاهي قوة الدولة، فإن أدركت الدولة في مرحلة ضعفها تغلبت عليها وانتزعت الملك منها..". حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة، فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبية استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها."⁵ وبالتالي تتوصل القبائل التي حققت الغلبة على باقي العصبية والتحمت جميعا بها في عصبية واحدة كبيرة، إلى أن تتحضر من خلال تأسيس دولة.

كما تطرق ابن خلدون للتحضر الفردي من خلال انتقال البدوي إلى سكنى المدينة (بعامل الهجرة)، حينما يصل إلى فائض مالي يمكنه من القدرة على الاستهلاك الكمالي الذي يميز سوق المدينة " إلا

¹ - عبد الغني مغربي، مرجع سابق، ص 132.

² - نفسه، ص 133.

³ - نفسه، ص 134.

⁴ - ابن خلدون، مرجع سابق، ص 167.

⁵ - نفسه، ص 169.

من تقدم منهم تأثُّل المال، وبحصل له من فوق الحاجة، ويجري إلى الغاية الطبيعية لأهل العمران من الدعة والترف. فحينئذ ينتقل إلى المِصرِ، وينتظمُ حاله مع أحوال أهله في عوائدهم وترفهم¹

2.1. ابن أبي الربيع:² يعتبر ابن الربيع من طلائع من كتبوا في أسس وشروط اختيار موقع المدينة العربية الإسلامية، وشروط تخطيطها، فقد تناول في مخطوط " سلوك المالك في تدبير الممالك" الذي ألفه للخليفة العباسي المعتصم (الخليفة الثامن)، حيث تعرض في الفصل الرابع لأقسام السياسات وأحكامها، وذكر السبب الموجب لاتخاذ المدن والداعي إلى إقامة السياسة في العالم لينتقل إلى أركان المملكة، وهي عنده أربعة أركان، الملك، الرعية، العدل، التدبير.

كم بين أهم الشروط والمبادئ التخطيطية التي يجب أن يراعيها الحاكم والتي قسمها إلى قسمين:³ تتحدد المواقع الصالحة لإنشاء المدن بجملة من المعايير وهي: سعة المياه، توفير الغذاء، اعتدال المكان وجودة الهواء، توفر الزرع و المرعى، التحصين من الأعداء، أن يحيط بها سور للحماية. حدد ابن الربيع ثمان أسس في إنشاء المدن يجب مراعاتها من طرف الحاكم وهي: تسهيل موارد المياه العذب للناس دون عناء، تخطيط الطرق والشوارع بما يتوافق مع الحركة، اتخاذ مركز المدينة لبناء المسجد لتسهيل حركة المصلين، أن يقدر أسواقها حتى يسهل على الناس قضاء حوائجهم، التميز بين الناس في المناطق السكنية، اتخاذ سور للمدينة، أن ينقل إليها من أهل العلم والصنائع حتى يلبي احتياجات السكان واستغنوا عن الخروج منها.

3.1. القزويني:⁴ تطورت الجغرافيا العربية الإسلامية في القرن السابع الهجري، وأصبحت لها فروع وتصانيف دقيقة مثلما وضع ياقوت الحموي كتابه (معجم البلدان). وقد برز القزويني في هذه المدة من خلال كتابيه الشهيرين، فقد اشتمل كتابه (آثار البلاد وأخبار العباد) على كثير من المعلومات

¹- نفسه، ص 401.

²- ابن أبي الربيع: احمد بن محمد بن ابي الربيع . شهاب الدين، عاش ما بين 218 . 327 هـ الموافق 842 . 733 م في زمن الخليفة العباسي المعتصم (الخليفة الثامن).

³- خليف مصطفى غرابية، مرجع سابق، ص 190.

⁴- القزويني: أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزويني، عالم مسلم عربي قزويني المولد حجازي الأصل. يرتفع نسبه إلى الإمام مالك بن أنس عالم المدينة .ولد في عام 605 وتوفي عام 682 هجري. رحل في شبابه إلى دمشق ثم ذهب إلى العراق واستقر بها وتولى القضاء وكان ذلك في خلافة المستعصم العباسي واستمر في منصبه حتى سقطت بغداد في يد المغول، ألف الكثير من الكتب في مجالات الجغرافيا والتاريخ الطبيعي وله نظريات في علم الرصد الجوي، كما شغف بالنبات والحيوان والطبيعة والفلك والجيولوجيا.

الجغرافية المفيدة عن أقطار العالم الإسلامي، وبعض الأقطار الأوربية والآسيوية والأفريقية المحيطة بالعالم الإسلامي، فتكلم عن البحيرات والأنهار والعيون، والتضاريس والثروة الزراعية، والحيوانية، والصناعة والمعادن.

ويعتبر كتاب آثار البلاد وأخبار العباد من أهم مؤلفاته وقد ضمّنه القزويني ثلاث مقدمات، الأولى: عن الحاجة إلى إنشاء المدن والقرى، والثانية: في خواص البلاد، وتأثير البيئة على السكان والمعادن والنبات والحيوان، والثالثة: عرض فيها لأقاليم الأرض المعروفة آنذاك، وخصائص كل منها، كما يضم هذا الكتاب أخبار الأمم وتراجم العلماء والأدباء والسلطين، وأوصاف الزوابع، والتنين الطائر أو نافورة الماء وغير ذلك. دعا القزويني إلى التأمل في آيات الله في خلقه، وبديع صنعه، تماشياً مع ما أمر به القرآن الكريم من النظر والتأمل في السماء والأرض. وإئماً المراد في النظر الدراسة والتفكير في المعقولات والنظر في المحسوسات، والبحث في حكمتها.

كما بيّن كيفية تشكل المدن والحاجة الداعية الى احداث المدن باعتماده مفهوم " الهيئة الاجتماعية"، فالصناعات بعضها موقوفة على البعض وعند حصول كلها يتم الهيئة الاجتماعية، كما حدد عناصر المدينة الاسلامية في ذكره: " وفي البلاد الاسلامية المساجد والجوامع والأسواق والخانات و الحمامات"¹.

4.1. ابن الأزرقي:² إن أهمية ابن الأزرقي تبرز في عطائه العلمي في كتابة الفريد "بدائع السلك في طبائع الملك" وموضوعه السياسة العقلية والشرعية والاجتماع البشري، وقد احتوى القسم الأكبر منه على الأخلاق والممارسات التطبيقية التي مرّ عليها ابن خلدون مروراً محدوداً فكان مكملاً لمقدمته. توفي في القدس يوم الإثنين السادس عشر من شوال سنة تسع وتسعين وثمانمائة 899 هـ - 1491م. تناول في الفصل الثاني " في اختيار المنازل الحضرية للاجتماع " تضمنت خمسة عشر مسألة من كتاب بدائع السلك في طبائع الملك، حيث حدد شروط اوضاع المدن بدفع المضار (الارضية

¹- زكرياء بن محمد بن محمود القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تر وتحقيق محمود عبد الإله، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2013، ص05.

²- ابن الأزرقي: هو أبو عبدالله، محمد، بن علي، بن الأزرقي، الحميري، الأصبحي، الأندلسي، الغرناطي، المالقي. ولد ببلدة "مالقة" عام 831 هـ - 1428م أو 1429 م، وهي إحدى ولايات غرناطة آنذاك. عالم اجتماعي سلك طريقة ابن خلدون.

والسماوية) وجلب النافع والمرافق التي تلبى حاجيات السكان من ماء ومرعى وزرع¹، كما ذكر أسباب خراب المدن والأمصار "إذا انحرف الحضري عن استقامة دينه ودنياه بما ينطبع في نفسه من صبغة العوائد الموجبة لذلك، فظاهر أن ذلك مستلزم لفساد المصر وخرابه"².

5.1. الفارابي و المدينة الفاضلة:

يعتبر الفارابي³ الفيلسوف العربي أول من تبلور لديه مفهوم متكامل للمدينة الفاضلة من منظور عربي إسلامي، ويعرف الفارابي المدينة الفاضلة: بأنها المدينة القائمة على التعاون على الأشياء التي تتال بها السعادة وهي تشبه الجسم الصحيح الذي يتعاون كل أعضائه على تنميط الحياة وحفظها، وسكان المدينة الفاضلة لهم صفات مشتركة وكل فرد منهم له معارف وأعمال تختلف عن غيره⁴. ويرى الفارابي أن أفراد المدينة الفاضلة لا تتحقق سعادتهم ولا تصبح مدينتهم فاضلة إلا إذا ساروا على نفس نهج رئيسهم.

وقد نعت مدينته هذه بهذا الاسم ليميزها بذلك عن المدن الفاسدة التي يقسمها إلى أربع مدن مضادة للمدينة الفاضلة وهي: المدينة الجاهلية والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة والمدينة الضالة وغيرها من المدن، وقد سجل أسماءها وخواصها في كتابه حيث ذكر خواص كل مدينة من هذه المدن وعلاماتها الفارقة وميولها من خير أو شر، والتي تتناول فيها قضية شكل الحكومة المثالية والنموذج الأعلى لنظام الحكم في هذا العالم، بالإضافة للصور المثلى للتعاون بين أفراد المجتمع من أجل مدينة فاضلة يسود فيها العدل، وينعم سكانها بالسعادة، وتُمكنهم فضائلهم من الصمود في مواجهة المدن الجاهلة، وبالتالي بلوغ الكمال من خلال تحقيق هذه المدينة الفاضلة. يشبه الفارابي المدينة الفاضلة بجسم حي ثم يأخذ في شرح أهمية كل عضو من أعضاء هذه المدينة، ويتوصل من ذلك إلى نظرية يضعها هي نظرية التفاوت بين قابليات الأفراد وبين قابليات العناصر البشرية وبين قابليات الحكام والأتباع، وهي نظرية عامة يطبقها حتى على المعايير الأخلاقية والقواعد الأدبية والاجتماعية.

¹- ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ج2، تحقيق علي سامي النشار، دار السلام، القاهرة، 2008، ص700.

²- المرجع نفسه، ص711.

³- أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي (259 هـ 339 هـ) المعروف بالفارابي نسبة إلى المدينة التي ولد فيها (فاراب) وهي مدينة تركية، وهو ثاني الفلاسفة العلماء في الحضارة الإسلامية بعد الكندي.

⁴- عبد الرزاق عيسى، الفارابي في رحلة البحث عن المدينة الفاضلة، www.almasryalyoum.com تاريخ الزيارة 2016/10/11.

ويتشابه هذا التمثيل بما يذهب الشيخ ابن عليوة في تحديده لعلاقة الفرد بالمجتمع في قوله " هذا الخطاب من شأنه أن يورث أتباع الشيخ وخاصة المتجربين منهم الرضا بما يؤديه من مهام مادامت قيمة كل واحد بأدائه لما يحسنه من الأعمال ويكرس الطبقيّة الاجتماعيّة ويفرض احترامها على أساس أنها فطرية وضرورية لانتظام الحياة، وفي التسليم والرضا بذلك سعادة الفرد والمجتمع " فهو يرى أن الناس ثلاث طبقات بحسب حركاتهم الفكرية والبدنية، فأعلى طبقة على مستوى الحركة الفكرية هم العلماء من رجال الدين، أما أعلى مستوى الحركة البدنية فيمثلها ذوي النفوذ السياسي والمالي والجاه.¹

2. طبيعة وخصائص المدينة الإسلامية:

كانت نشأة المدينة في الإسلام مرتبطة بتحويل مجموعة من القرى التي كانت تسمى يثرب إلى مدينة ذات شريعة "دين" وسلطان "دان" ومميّزة عن سائر أوجه الاستقرار البشري البدوي والقروي، كما ارتبطت على مدى التاريخ الإسلامي بمختلف جوانب النموذج الإسلامي للحياة الإنسانية، فالمدينة مثلت بدستورها (صحيفة المدينة) نظاماً مجتمعياً وبنظاماً إقتصاديّ جديد (استعمال النقود بدل المقايضة) وبعلاقات إجتماعية جديدة (الإخاء، تنظيم العمل، التخصص) وبالرابطة السياسية بين مختلف الأصول العرقية والعقيدة الدينية، بالإضافة للشكل النمط المعماري المميز بمركزية المسجد الجامع والسوق، كل ذلك أحدث نقلة نوعية على مستوى الإعتقاد والتصور ومنهج الحياة والتفكير.²

وبالتالي إختلفت خصوصية المدينة الإسلامية مقارنةً بالمدينة الغربية من حيث أسبقية القيم عن نمط الحياة الحضرية، فالمدينة الإسلامية كانت نتاج قيم الإسلامية وليست سبباً لها، على عكس ما عرفته التجربة الحضرية الغربية، من تأثير المدينة - كسبب ومصدر - لبروز قيم و أنماط وسلوكيات جديدة فرضتها طبيعة الحياة الحضرية، ومن ثم كانت المدينة الإسلامية إحدى صور تشكل حياة المسلمين الذين إستنبطوا وتمثلوا تلك القيم الراقية التي كانت العقيدة الإسلامية مصدراً لها³، وهذا ما

¹- ساعد خميسي، محاضرة بعنوان ابن عليوة والفلسفة، من كتاب التربية والمعرفة في مآثر الشيخ العلاوي، ص 221.

²- نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ص، 51، 50.

³- المرجع نفسه، ص 52.

توصلت إليه دراسات فون جرينبايم¹ V Grunebaum للمدن الإسلامية حيث أكد على أهمية ودور القيم الدينية وتأثيرها كمنظومة أخلاقية ومجموعة معتقدات على المدينة والحياة الحضرية وكذا تنظيمها الاجتماعي.²

وقد أكدت غالبية كتابات المشركين التي سبق ذكرهم على أن للمدينة الإسلامية شخصيتها وطابعها الخاص، بإعتبارها إسلامية في المحل الأول، وأن لهذه الشخصية الحضرية "روح" عامة ثابتة ومستمرة عبر التاريخ الإسلامي كله، كما أن هذه الروح هي التي أمدت المدينة بذاتيتها وهويتها، ورغم ما يقال عن افتقار المدينة الإسلامية للتنظيمات الرسمية فإن المجتمع الإسلامي الحضري كان يتميز بالتماسك والتآلف يستمد قوته من تنظيمات عديدة غير رسمية، مثل الطوائف المهنية والطرق الصوفية.³

3. مورفولوجيا المدينة الإسلامية:

عنى الجانب المورفولوجي بإسهام كبير في فكر العلماء العرب وأيضاً الاستشراقي مركزاً بذاك على إبراز الشخصية الإسلامية للمدينة، حيث اتفقت أغلب التناولات على العناصر التالية:⁴

- 1- مركزية المسجد الجامع.
- 2- احاطة السوق للمسجد الجامع.
- 3- الاحياء السكنية المنفصلة "قطائع" حسب المهنة أو صلة القرابة.
- 4- الشوارع الضيقة والازقة المغطاة " السقائف ".
- 5- وجود الاسوار حول المدينة تضم بوابات ضخمة.

كان لسياسة الحكام الرامية الى العمران اثرها الواضح في تطور المدن وازدياد عمرانها وتبلور كثير من النظم الإسلامية التي ادت بدورها الى زيادة عمران المدن، ولا أدل على ذلك من ظهور

¹- غوستاف إدموند فون جرونباوم: V Grunebaum مؤرخ ومستشرق نمساوي ولد في 01 سبتمبر 1909 في فيينا النمسا، وتوفي 27 فبراير 1972 في لوس أنجلوس بالولايات المتحدة الأمريكية، من أهم مؤلفاته " إسلام العصور الوسطى" الصادر سنة 1946.

²- سعيد أحمد هيكل، علم الاجتماع الحضري، دار أسامة للنشر، الأردن، 2011، ص92.

³- أحمد أبو زيد، المدينة الإسلامية، مجلة عالم الفكر، المجلد 11 العدد 01، ماي 1980، الكويت، ص09.

⁴- محمد المعتصم، المدينة الإسلامية وخصائصها، حولية كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد 02، 1980، جامعة قطر، ص251.

المدارس كمؤسسات تعليمية والخانقات والربط والزوايا كمؤسسات دينية، وكان لوقف الأوقاف عليها الأثر البالغ في تطور المدن وازدياد عمرانها حتى نهاية العصر العثماني، ولعبت الأوقاف دوراً مهماً في إحياء المدن وانتشرت انتشاراً ملحوظاً حتى خصص لها ديوان يعرف بديوان الأحباس أو الأوقاف وبدا أثره في عمران المدن الإسلامية واضحاً بصفة خاصة مع بداية القرن السادس للهجرة واستمر بعد ذلك مؤثراً أساسياً من المؤثرات التي دفعت إلى تطور عمران المدينة الإسلامية وأثرت تأثيراً واضحاً في تشكيل حياتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية¹.

4. الدراسات الاستشراقية للمدينة الإسلامية:

"المدينة المسلمة" مفهوم يعود إلى استخدامه للمدرسة الاستشراقية الفرنسية من خلال إسهامات رائديها الأساسيين وليام وجورج مارسيه بالإضافة إلى روجيه لوتورنو²، والتي اعتمدت مخططاً تعميمياً مشتقاً من ملاحظة بُنى مدينة محددة في مناطق جغرافية وثقافية معينة فصار هذا المخطط بعد ذلك مرجعاً تعميمياً لبنى مدينة أخرى مختلفة اختلافاً شاسعاً من حيث الزمان والمكان.

تؤكد جانيت أبو الغد أن نموذج المدينة الإسلامية المستخدم كان نتاج منظور استشراقي ارتكز على ملاحظة حالات دراسية قليلة في منطقة محددة. محذرتنا بذلك من مخاطر تعميم معطيات مورفولوجية وجغرافية معينة دفعت المدعوين مستشرقين إلى رفض التشابه بين مدن من مناطق جغرافية مختلفة على نطاق واسع، وقدمت بدلاً من ذلك فكرة تشكّل المدينة الإسلامية من خلال عملية مورفولوجية استندت ليس إلى أنظمة شرعية وسياسية ودينية فقط، وإنما إلى عوامل ثقافية محددة أيضاً³.

كما أن الإطار والأسس التي قامت عليها بعض الدراسات الاستشراقية ذات الاتجاه السلبي للمدينة الإسلامية بدت متأثرة إلى حد بعيد بالمفاهيم والنظم الاجتماعية والسياسية الاقتصادية التي

¹- أنيس الأبيض، معايير حضارية في نشأة المدينة الإسلامية، <http://www.alhayat.com> تاريخ الزيارة: 2016/10/23.

²- أندريه ريمون، التنظيم المكاني للمدينة، المدينة في العالم الإسلامي ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2014، ص103.

³- جوليا آناليندا نغليا، ملاحظات تاريخية_ بيانية حول المدينة الإسلامية، المدينة في العالم الإسلامي ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2014، ص67.

تحكم المدينة الغربية فجاءت نتائج هذه الدراسات بعيدة عن الواقع وأفرزت موقفاً سلبياً عن المدينة الاسلامية ومثل هذا الاتجاه سوفاجيه وهنري ويلانول ، حيث توصلت نتائجهم الى:¹

1- تجريد المدن العربية من أصلاتها.

2- أنها مدن رومانية ويونانية من حيث العمر.

3- أنها مدن غير منظمة.

أما الاتجاه الايجابي المؤيد للمدينة عربية باعتبارها ذات كيان مستقل فقد مثله المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون وبعده موريس لومبار حيث أشادوا بالنتائج التمدنية التي جلبها الاسلام وانعكست على المدينة الاسلامية وشكلت ملامحها وتميزها عن التمدن الروماني واليوناني.

كما قام فون جرينبايم V Grunebaum بدراسات للمدن الاسلامية حيث أكد من خلالها على أهمية القيم الدينية وتأثيرها كمنظومة أخلاقية ومجموعة معتقدات تلقي بآثارها على المدينة والحياة الحضرية وكذا تنظيمها الاجتماعي.²

5. المدينة المغاربية:

حددت بمعايير لم تختلف كثيراً عن معايير المدن الإسلامية، حيث أنها كل تجمع سكاني به سور عتيق وقصبة وبرج وأسواق³، كما تميزت بتنظيم خاص للفضاء العمراني وللبناءات، إذ ترتفع الأسوار حولها وتجعل منها فضاءً مغلقاً، تتخللها أبواب محروسة مع العالم الخارجي، وهي بذلك تركز عن طريق الأسوار الشاهقة فكرة الثنائية بين الحضري والريفي وبين "البلدي" و"البراني"، ويعتبر المسجد من بين المنشآت العمرانية المميزة للمدينة، حيث يتوسط المدينة كما يحدد من حولها توزيع مختلف الأنشطة الاقتصادية وتراتبيتها، وبدورها الديني_العلمي، تسمو بالمدينة إلى مركز قيادي ومرجعي⁴، إلى جانب المنشآت الدينية يضم الفضاء الحضري منشآت السلطة السياسية، والعسكرية أو الأمنية.

كما شكل العنصر الاقتصادي _ إلى جانب العامل الديني_ عنصراً محدداً في تنظيم المدينة، حيث أن تنظيم المدينة مبنياً بالأساس على فكرة السوق، حيث يشكل المسجد والسوق وحدة ذات ارتباط

¹- عبد الجبار ناجي، مرجع سابق، ص300.

²- سعيد أحمد هيكل، علم الاجتماع الحضري، دار أسامة للنشر، الأردن، 2011، ص92.

³- أحمد كوال، التحضر، التحديث الحداثة في المجتمع المغربي الحديث، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2012، ص58.

⁴- دلنדה الأرقش وآخرون، المغرب العربي الحديث من خلال مصادره، مركز النشر الجامعي ميدياكوم، 2003، ص213.

وثيق، وانطلاقاً من مركزية الجامع والأسواق، تبرز ثنائية التوزيع العمراني الحضري بين الفضاء المركزي الإقتصادي والفضاء السكني¹، فهذا النسيج الحضري هو انتاج للنسيج الاجتماعي بتقسيماته العرقية، فكل مجموعة أو تركيبة اجتماعية أو حرفية تجد لنفسها تمايزاً جغرافياً.

وبالرجوع الى تاريخ المدينة المغاربية، نجد أن منطقة شمال افريقيا عموماً قد عرف ظهور المدن منذ اتصالها بالحضارة الفينيقية ثم القرطاجيين حوالي القرن العاشر قبل الميلاد، وكانت دواعيه تجارية تطلبت إنشاء المحطات والمراكز الساحلية على الموانئ بارتباطهم بالتجارة البحرية، هذه المراكز التي شكلت أنوية عمرانية تحولت بعد ذلك إلى مدن، حيث شكلت مناطق جذب للتجار والحرفين والقائمين على الخدمات واكتسبت أهمية استراتيجية في فترات لاحقة². كما تركت أيضاً الفترة الرومانية بصمتها على الظاهرة الحضرية المغاربية، لذلك فالمدينة بشمال افريقيا هي نتيجة تفاعل مجموعة من التأثيرات المحلية والبونيقية والمتوسطية والاسلامية.

ومن بين أهم النظريات التي حاولت تفسير نشوء المدن المغاربية خاصة في العصر الوسيط، النظرة الميركنتيلية التي تنبأها إيف لاکوست وموريس لومبارد حيث أولت إهتماماً لدور التجارة البعيدة المدى بين الصحراء الكبرى وأروبا الجنوبية، وترتبط إزدهار التجارة القافية وبين قيام المدن، حيث أثر النشاط التجاري لجذب الذي تمارسه المسالك التجارية والاهمية التي ميزت تلك المسالك³.

توصل جاك بيرك من خلال البحوث التي أجراها للمجتمعات المغاربية وحواضرها، على أن المدينة العتيقة استلهمت مرجعيتها وامتدادها من القرنين 14 و15 الميلاديين، أين كانت تسود سلطة الأولياء الصالحين، التي تتميز بتصميم هندسي يتمحور حول منارات المساجد وعلى أطواق الأسوار ونفوذ الاولياء وسلطتهم في تنظيم الحياة الاجتماعية، أما صفة التمدن فيرى جاك بيرك أنها إرتبطت بإحدى الخواص الاجتماعية المندمجة للمدينة المتمثلة في إنتماء إما لفئة الحرفيين أو المنتسبين إلى

¹- دلندة الأرقش وآخرون، مرجع سابق، ص 215.

²- محمد نصيح، محددات نشأة المدينة وتطورها بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط، ضمن المدينة في تاريخ المغرب العربي، أشغال الندوة المنظمة 26/24 نوفمبر 1988، جامعة بنمسك الدار البيضاء، ص ص، 79.78.

³- محمد نصيح، مرجع سابق، ص 83.

العالم الشرعي.¹ ارتكزت أبحاث جاك بيرك على التدين في المجتمع المغربي، خاصة ما أسماه بالمقدس المسجد الذي يرتبط بالأولياء وأضرحتهم من معتقدات وطقوس.²

¹- هنوس نادر، التدين في أوساط الشباب الحضري حالة مدينة سيدي علي بمستغانم، رسالة ماجستير، 2016، جامعة وهران 2، ص102.

² - Jaque Berque ,structure sociales du haut atlas, paris, puf,1955,P 256

خامساً- المدينة والحضرية في الفكر الغربي:

إنَّ المتصفح للتراث النظري الحضري ومحاولة تصنيف النظريات السوسولوجية الحضرية لمختلف الإسهامات التي حاولت تفسير ظاهرة التحضر والحضرية، قد شكلت في الأخير أهم التصورات والمداخل الرئيسية في علم الاجتماع الحضري والتي يمكن عرضها في خمس اتجاهات رئيسية:

1. التصورات والمداخل الحضرية:

1.1_ التصور الديموغرافي:

يعتبر هذا التصور أهم مقاييس عملية التحضر، فما هو حضري وفقاً لهذا التصور إنما يشير إلى تجمعات سكانية من حجم معين. وقد عرف التحضر بهذا التصور في حدود ارتباطه بالتركيز السكاني كما عرف في حدود الاتجاه إلى زيادة التركيز السكاني في المدن والمناطق الحضرية، فقد ذهب هوب تسيدال H.Tsidal في تعريفها لظاهرة التحضر إلى أنه عملية تتضمن حركة للسكان من حالة أو موقف أقل تركيز إلى آخر أكثر تركيزاً.¹

وهذا ما ذهب إليه كينجزي دافيز إذ يعرف التحضر بأنه نمو السكان الذين يعيشون في المدن في مجتمع معين.² وبالتالي يرتبط مفهوم التحضر بالسكان الحضريين من حيث تزايدهم وزيادة حجم المراكز الحضرية.

كما ذهب كل من بانكس Banks و كار Carr في تحليلهم لعملية التحضر إلى التركيز على الجانب الكمي للظاهرة حيث يقولان: "على الرغم من أهمية الاعتبارات الكيفية التي لا يمكن إنكارها، إلا أنه لا بد من أن نلجأ إلى تعريف كمي للتحضر، والذي يقصد به مجموع الأفراد الذين يعيشون في المدن على اختلاف أحجامها مقارنة بسكان المجتمع ككل."³

لقد ركز أصحاب هذا التصور على تبيان الجانب الكمي لظاهرة التحضر، بتأكيدهم على عامل الحجم السكاني والذي يعتبر في نفس الوقت وسيلة لحدوث عملية التحضر. ومن ثم يمكن اعتبار تزايد السكان الحضري مؤشراً إحصائياً لقياس عمليات التحضر.

¹ - محمد ياسر الخواجة، علم الاجتماع الحضري بين الرؤية النظرية والتحليل الواقعي، دار الإسراء، 2008، ص 19.

² - المرجع نفسه، ص 18.

³ - فهمي سليم العزوي وآخرون، المدخل إلى علم الاجتماع، دار الشروق، عمان، 2006، ص 328.

2.1_ التصور الاقتصادي:

وهو الاتجاه الذي غلب على معظم الدراسات الحضرية الغربية والتي ذهبت في تحليلها لعملية التحضر بالتركيز على الارتباط بين عملية التصنيع والتحضر، حيث ينظر إلى التحضر على أنه "العملية التي تحدث بالمجتمع نتيجة ظهور النشاط الصناعي وسيادته بالنمط الحضري وتستند إلى مقومات رئيسية أهمها: ملائمة البيئة الطبيعية ووفرة الموارد الاقتصادية، واتساق البنيان الاجتماعي والإطار الثقافي. وينجم عن هذه العملية الاستغلال الأمثل للموارد الطبيعية والاقتصادية وتحول أنساق البناء الاجتماعي من مضمونها التقليدي إلى إطارها المحدث.¹ فوفقاً لهذا الاتجاه، فإن التحضر يمثل مرحلة متقدمة من مراحل التطور الاقتصادي، التي تجسدت في الانتقال والتحول من مرحلة الحياة الاجتماعية القائمة على أساس العمل والإنتاج الأولي إلى حالة قائمة على أساس الصناعة والتجارة، وبالتالي تحول إلى تنظيمات اقتصادية أكثر تعقيداً.² ومن ثم تم اعتبار العامل الاقتصادي كوسيلة في إحداث عملية التحضر، وقد ترجم هذا التصور في أفكار وصياغات كثير من المفكرين، وتعتبر دراسة جراس³ N.S.B.Gras من أهم الدراسات التي عنت بالبعد الاقتصادي في تفسير عملية التحضر حيث أوضح علاقة التطور الاقتصادي بأنماط التوطن والاستقرار البشري على مر التاريخ.⁴ كما اعتبر أن أهم العوامل التي أدت إلى دخول البشرية في مرحلة أكثر تقدماً عن طريق التحضر هو تطور الزراعة كنمط معيشي ثم استمرار المراحل التطورية في هذا النمط المعيشي.

كما اعتمد لامبارد E.Lampard نفس المراحل التطورية التي حددها جراس، حيث اعتبر أن المدينة الحديثة ما هي إلا نتاج مباشر للتزايد السريع والمتواصل في الإنتاج الزراعي، بالإضافة إلى إدخال المجال التكنولوجي الصناعي وتراكم رأس المال في اقتصاد الإنتاج الزراعي والتجاري،⁵ وبالتالي فإن عملية التحضر ترتبط بتطوير نسق اقتصادي تدعمه تكنولوجيا صناعية متقدمة.

¹ - عبد الحميد بوقصاص، مرجع سابق، ص 146.

² - السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص 106.

³ - N. S. B. Gras 1884-1956 كان أستاذاً كندياً في كلية الأعمال بجامعة هارفارد والذي اخترع الانضباط الأكاديمي لتاريخ الأعمال. درس الاقتصاد في جامعة مينيسوتا.

⁴ - السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص 106.

⁵ - نفسه، ص 107.

3.1_ التصور الايكولوجي:

يتجسد هذا التصور في أعمال مدرسة شيكاغو التي عُرفت بأعمال ثلاثة من رواد علم الاجتماع في أمريكا هم روبرت بارك وأرنست بيرجي ورودريك كينزي، تلك الأعمال التي وضعت الإطار النظري العام التي انطلقت منه العديد من الدراسات الهامة مثل دراسة لويس ويرث وروبرت ريدفيلد وغيرهم.

يؤكد أصحاب هذا التصور على عامل السكان والمكان أو متغير الحجم والكثافة وإبراز العلاقة القائمة بينهما من حيث التوزيع والاستغلال في تفسير الحياة الحضرية استنادا إلى مفاهيم ايكولوجية، كما أن عدد سكان المنطقة يلعب دوراً أساسياً في تحديد طابع التنظيم الاجتماعي السائد فيها؛¹ حيث يرى لويس ويرث أن المجتمع الحضري الذي يتميز بالحجم والكثافة واللاتجانس هو الأساس المحدد للتنظيم الاجتماعي للسلوك. ويقتررب من رأي ويرث ما ذهب إليه ريدفيلد الذي اعتبر أن اللاتجانس والاتصال هما الأساس المميز للمدينة.²

ووفقا لهذا التصور يمكن أن تقاس درجة التحضر في ضوء سيطرة الإنسان على البيئة الطبيعية واستخدامها لرفاهيته بكل ما تتضمنه هذه السيطرة من معاني التعديل أو التغيير أو تمايز استخدام الأرض أو استثمار الموارد البيئية وكل ما من شأنه أن ينعكس على الطابع الفيزيقي للمجتمع الحضري وحجمه وخصائصه ونمط توزيع السكان والنشاطات.³

4.1_ التصور التنظيمي:

يذهب أصحاب هذا الاتجاه في مفهوم الحضرية والمدينة بصورة خاصة من منطلق أنها الشكل الفريد من النسق الاجتماعي الذي يتضمن تطوير وسائل الاتصال والآليات الاجتماعية والسياسية التي تسمح للمجتمع بالانتقال من الشكل البسيط إلى الشكل المركب والمعقد⁴، فالتحضر بهذا المعنى هو تراكم التطور والتعقيد النظامي بنفس الدرجة وفي نفس الاتجاه الذي سارت فيه التطورات التكنولوجية،

¹ - السيد الحسيني ، المدينة، مطابع سجل العرب، ط1، القاهرة، 1980، ص115.

² - عبد الرؤوف الضيع، مرجع سابق، ص25.

³ - السيدعبد العطي السيد، مرجع سابق، ص108.

⁴ - عبد الحميد بوقصاص، مرجع سابق، ص119.

وبالتالي فإن كل تطور تكنولوجي يواكبه تطور وانتقال إلى حالة نظامية أكثر تعقيداً¹، ويشمل هذا النظام الأكثر تعقيداً تطوير الأسواق المحلية والإقليمية والعالمية وانتشار الأشكال المختلفة للتنظيمات الرسمية وغير الرسمية. إلى جانب تطوير عدد من التنظيمات الاجتماعية والتغيرات التي تلحق ببناء ووظائف وحدات التنظيم القائمة كالأُسرة والمدرسة والمؤسسات الدينية وأنساق المكانة والتدرج الطبقي. فقد أشار أرنولد روز² Arnold Rose إلى مسألة التطور في النظم الاجتماعية والسياسية وكذلك الثقافية حيث يقول "إن ثقافة عالمية قد أثرت في كافة المجتمعات المتطورة. ويكمن مصدر هذه الثقافة المشتركة وجوهرها في نمو التجارة العالمية والصناعة والنتائج المباشرة لهما فيما يتعلق بالتحضر والتخصص والعلمانية وتزايد فرص الحراك الاجتماعي والتعليم الجامعي والتحسين الذي طرأ على المستويات المادية للحياة."³

كما عرض توينز⁴ Toennies في نموذج المجتمع المحلي والمجتمع الكبير مسألة التعقيد ووحداته البنائية التي تميز طبيعة المجتمع الحضري، من خلال التغيير البنائي كأساس لنمو وتطور الحضرية.⁵

5.1 _ التصور التاريخي:

يُعتبر التصور التاريخي أحد اتجاهات علم الاجتماع الحضري والذي يهتم بتصوير تطور أشكال المجتمعات المحلية الحضرية الأولى، كما يُعنى بدراسة انتقال المناطق الريفية إلى مناطق حضرية وكذا التطور والانتشار الثقافي والحضري.

وأهم من تبني هذا التصور جراس N.Grass ولوتش Loche وهاريس و أولمان Ullman⁶ Harris عندما تناولوا الجذور التاريخية للمناطق الحضرية وتتبع تطوراتها وطبيعتها وتنوعها وخصائصها.

¹ - السد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص108.

² - Arnold Marshall Rose (2 juillet 1918 - 2 janvier 1968) était un sociologue et homme politique américain. Il a été élu à la législature du Minnesota et à la présidence de l'American Sociological Association (ASA).

³ - إليكس إنجاز، مقدمة في علم الاجتماع، نقلا عن عبد الحميد بوقصاص، مرجع سابق، ص122.

⁴ - Ferdinand Tönnies (allemand: [ˈtœniːs]; 26 juillet 1855 - 9 avril 1936) était un sociologue et philosophe allemand. Il a été un contributeur majeur à la théorie sociologique et aux études de terrain

⁵ - عبد الحميد بوقصاص، مرجع سابق، ص123.

⁶ - **Chauncy Dennison Harris** (1914 - 26 décembre 2003) fut un pionnier de la géographie moderne. Ses travaux fondamentaux dans le domaine de la géographie urbaine américaine ("La nature des villes" et "Une classification fonctionnelle des villes aux États-Unis"). **Edward Louis Ullman** (1912 – 1976), son of classical scholar Berthold Ullman,[1] was trained as a geographer at University of Chicago where he was influenced by the urban and economic emphasis in social science.

ويُعتبر إسهام جوردن تشيلد Child من أهم المحاولات وأشهرها حيث قام بتحديد ملامح (الثورة الحضرة المبكرة) التي من بينها الاستيطان الدائم في صورة تجمعات كثيفة وبداية العمل بالنشاطات غير الزراعية وإقامة المباني الضخمة وتطور الكتابة وبعض المعارف والعلوم.¹ كما اهتم لويس ممفورد L.Mumfor بالتطور التاريخي للحياة الحضرية والثقافة الحضرية؛ فقد أوضح في كتابه "ثقافة المدن" سنة 1938 أن مراحل تطورية ارتبطت بنماذج المجتمع الحضري اتسمت بخصائص ثقافية معينة، حيث ميز ممفورد ستة نماذج حضرية هي:²

- 1- الإيوبوليس Eopolis: يمثل البدايات الأولى للمجتمع المحلي (فجر المدينة) تميزت باستقرار الحياة الاجتماعية بعد اكتشاف الزراعة واستئناس الحيوان وقيام الصناعة اليدوية والحرفية.
- 2- البوليس polis: المدينة الصغرى وهو مجتمع محلي صغير متطور إلى حد ما تمتاز بوضوح النظام الاجتماعي والإداري وتنوع الأعمال والوظائف.
- 3- المتروبوليس Metropolis: المدينة المسيطرة مجتمع محلي حضري، ذو موقع استراتيجي ومركزي تعرف بالمدينة الأم، يتكاثر فيها عدد السكان ومعدلات أكثر ارتفاعا للتخصص وتقسيم العمل والفردية والتغاير.
- 4- الميغالوبوليس Megalopolis: تتمثل في انبثاق المدن العظمى في القرن التاسع عشر، وهو شكل لمجتمع محلي حضري أكثر ضخامة وأعدت تنظيما يبدو فيه التنظيم الآلي والتخصص وتقسيم العمل وتسوده التنظيمات البيروقراطية والعلاقات اللاشخصية.
- 5- التيرانوبوليس Tyrannopolis: وتمثل أعلى مراحل الهيمنة الاقتصادية للمدينة، وانتشار المشكلات الإدارية والفيزيقية والسلوكية الناجمة عن كبر الحجم.
- 6- النيكروبوليس Nekropolis: يمثل هذا النموذج للمجتمع المحلي الحضري آخر مراحل التطور الحضري، ومع أنه لم يتحقق إلا أنه سيكون قائما حسب ممفورد، وسيرتبط بأفول الحضرية والتفكك.³

¹ - إبراهيم موسى، دراسة المدينة الإسلامية في ضوء علم الاجتماع الحضري، <http://www.swmsa.net>

² - السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص 171.

³ - نفسه، ص 171.

بعد عرض أهم التصورات التي ارتبطت بمفهوم التحضر، والتي رمت لفهم وتفسير الظاهرة، يتبين تعدد وتباين المضامين والمدلولات المفسرة. إلا أنه يتجلى قصور نظرة كل تصور على حدة، وهذا لاعتمادها على جانب واحد من جوانب الظاهرة؛ إذ في هذه التصورات المتنوعة كلها، حاول أصحابها أن يصفوا على ظاهرة التحضر والحضرية خصائص البعد الواحد بدلاً من النظر إليها كتشعب متحرك ومتغير يصعب فهمه وتفسيره بالتركيز على جانب واحد وعزل الجوانب الأخرى. وتساهم هذه التصورات مجتمعة كنظرة شاملة ومتكاملة في فهم وتفسير ظاهرة التحضر.

2 - الاتجاهات النظرية الحضرية:

إنَّ فهم الظاهرة الحضرية وعملية التحضر يقتضي الاستناد إلى المداخل النظرية التي عنت بدراسة الواقع الحضري، ولا شك أن دراسة المدينة قد شهدت مداخل نظرية متعددة ومتعارضة في بعض الأحيان، ويرجع هذا التعدد والتنوع إلى تباين المنطلقات الفكرية لكل باحث، كما أنه يعني تعدد التصور السوسيولوجي، فضلاً عن تعدد المحاولات التي سعت لعرض وتصنيف التوجهات النظرية الحضرية، ولعل أهمها محاولات "مارتندال" و"رايزمان" و"جورج" الذين اختلفت محاولاتهم باختلاف الأساس التصنيفي الذي اعتمده كل باحث منهم.

ويُمكن تمييز التوجهات النظرية الحضرية وفق ما أشار إليه "مارتندال" حيث ميَّز إسهامات كل من المدرسة الحضرية الأمريكية مقابل المدرسة الحضرية الأوروبية كمدارس متباينة ومتميزة، ثم أعمال الأنثروبولوجي روبرت ردفيلد كمشاهدة للتأليف بين أفكار المدرستين وتبيان إسهامات علمائها، فيما نرى بأهميته وشيوعه.¹

1.2_ النظرية الحضرية الأمريكية:

ارتبطت في الأصل بأعمال وإسهامات مدرسة شيكاغو على يد روبرت بارك وتلاميذه والتي بدأت سنة 1915؛ حيث استهدفت محاولاتهم تحديد مجموعة من المبادئ والأنماط التي يتوزع من خلالها الأفراد والجماعات والمنظمات والأنشطة داخل المجتمع الحضري، بالإضافة إلى دراسة تأثير حجم المدينة وكثافتها على التنظيم الاجتماعي.² وكانت هذه الإسهامات من أهم الدراسات الوظيفية المتميزة

¹ - محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص 33.

² - السيد الحسني، مرجع سابق، ص 124.

التي قدمت للحياة الحضرية التي ازدهرت في فترة القرن العشرين. وقد مرت النظرية الايكولوجية بمرحلتين؛ مرحلة النظرية الايكولوجية المبكرة ومرحلة النظرية المتقدمة.

1.1.2_ النظرية الايكولوجية:

عرفت النظرية الايكولوجية في صورتها المبكرة بأعمال ثلاثة من رواد علم الاجتماع في أمريكا هم روبرت بارك ولويس ويرث وأرنست بيرجي ورودريك كينزي،¹ تلك الأعمال التي وضعت منذ البداية الإطار النظري العام الذي انطلقت منه أهم الدراسات اللاحقة التي كانت لها مكانتها وأهميتها العلمية. روبرت بارك² Park: يُعتبر مؤسس المدرسة ومن أوائل المهتمين بهذا الاتجاه، فقد صاغ الإطار العام للنظرية. وتعتبر كتاباته من الدعائم الأساسية التي استندت إليها الدراسات الايكولوجية، ذهب بارك في تعريفه للمدينة على أنها "مكان طبيعي لإقامة الإنسان المتحضر"، فهي بذلك ظاهرة طبيعية تنقسم إلى مناطق صناعية وتجارية وسكنية، فهي تمثل وحدة على درجة عالية من التنظيم من حيث المكان انبثقت وفقا لقوانينها الخاصة.³

كما عنى بارك بصياغة نظرية ايكولوجية، حاول بعدها توضيح مدى ملاءمتها أو كفاءتها للمعالجة السوسيوولوجية للمجتمع الحضري من خلال البحث عن عدد من المبادئ والأسس التي تستنبط دراسة التنظيم الاجتماعي وتجعله أكثر قابلية للتحليل.⁴

ولقد حقق بارك هذا الهدف من التحليل النظري للتنظيم الاجتماعي إلى مستويين: مستوى حيوي الذي يمثل البناء الأساسي أو التحتي للتنظيم الذي توجهه عملية المنافسة وهو يمثل المجتمع المحلي. أما المستوى الثاني فهو ثقافي يمثل البناء الفوقي، والقانون المسيطر فيه هو التقاليد والنظام الأخلاقي، بالإضافة إلى عمليات الاتساق والتماثل والاتصال كعمليات منظمة، ويمثل هذا المستوى "المجتمع".

_ لويس ويرث¹ wirth: تعتبر نظريته رائدة ومن أهم الدعائم الأساسية التي تستند إليها الدراسات الحضرية. حيث ركز ويرث على إبراز صور الفعل الاجتماعي والتنظيم الاجتماعي الذي يظهر في

¹ - إبراهيم الموسى، مرجع سابق.

² - Robert Ezra Park, né le 14 février 1864 à Nashville au Tennessee, en Pennsylvanie et décédé le 7 février 1944, est un sociologue américain, à l'origine de la première École de Chicago. Il a notamment exercé le journalisme avant d'être engagé par William I. Thomas à l'Université de Chicago.

³ - السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص 313.

⁴ - نفسه، ص 315.

المدن بوجه عام، واعتبر هذه الصور مرتبط بالحجم المتزايد وكثافة السكان وعدم تجانسهم²، فالحضرية تفرض أسلوبها الخاص في حياة الجماعة طبقاً للعديد من المعطيات والتطورات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية.³

كما تؤدي الخصائص الحضرية الحجم، الكثافة واللاتجانس إلى مجموعة من القضايا والتي يمكن أن تصلح لتحليل الحياة الحضرية عموماً ومن بينها العوامل التالية:⁴

1. ظهور الروابط السطحية والضعيفة بين السكان.
2. عدم انتشار المعرفة الشخصية بين الأفراد.
3. يؤدي تقسيم العمل إلى ازدياد الفردية وإلى افتقاد المدينة إلى روح العائلة باستمرار.
4. يؤدي حجم المدينة الكبير إلى أن تمتد وتؤثر على أطراف حدودها وتربطها بمركزها.
5. تؤدي كثافة السكان إلى ظهور أنماط التخصص في مختلف النشاطات الاجتماعية.

بالإضافة للنظريات سألقة الذكر كإسهامات بارزة للنظرية الايكولوجية في صورتها الأولى، يعتبر السيد الحسيني أعظم إنجازات علماء الأيكولوجيا الحضرية تمثلت في ثلاث نظريات أساسية هي: نظرية الغرض الحلقي لبيرجس، ونظرية القطاع لهويت، ونظريات "النويات المتعددة" لهاريس وأولمان التي اهتمت بإبراز النمط الايكولوجي للمدينة.⁵

وإزاء الانتقادات التي أطاحت بالمبادئ الأساسية التي استندت إليها النظرية الايكولوجية في صورتها المبكرة، ومع تزايد الاهتمام بمجالات للبحث بتوجيهات نظرية أكثر تحديداً، جاءت إسهامات كثير من الباحثين أمثال دونكان⁶، شنور Shnore، ومارتن Martin وجينز Gibbs ممن شكلت كتاباتهم الطابع العام للنظرية الايكولوجية المعاصرة،⁷ حيث اعتمدوا على منهج تحليل النظم

¹ - Louis Wirth est un sociologue américain né en 1897 et mort en 1952. Représentant de l'École de Chicago, il est élu par ses pairs président de l'Association internationale de sociologie de 1947 à partir de 1932 à 1947).

² - محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص 10.

³ - عبد الحميد بوقصاص، مرجع سابق، ص 134.

⁴ - محمد عباس ابراهيم، التنمية والعشوائيات الحضرية، دار المعرفة، الإسكندرية، 2008، ص 42.

⁵ - السيد حسيني، المدينة، مرجع سابق، ص 139.

⁶ - Otis Dudley Duncan (le 2 décembre 1921 à Nocona, Texas - le 16 novembre 2004 à Santa Barbara en Californie) était "le plus important sociologue quantitatif au monde de la seconde moitié du XXe siècle", selon le sociologue Leo Goodman.

⁷ - السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص 323.

بالتأكيد على تكامل المتغيرات التفسيرية في معالجة مشكلات نحتها من خلال منظور متعدد المتغيرات التفسيرية. وطبقا لهذا الاتجاه تبدو المدينة وكأنها نسق من العلاقات المترابطة بين النشاطات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والإدارية، ومعنى ذلك أن المدينة تتألف من مجموعة من الأنساق الفرعية المتبادلة التأثير والتأثر في ضوء معطيات عديدة بعضها حضري متصل بالمدينة والبعض الآخر اجتماعي مرتبط بالمجتمع ككل.¹

_ **أموسس هاولي** ² A.HWLEY: قدم نظرية جديدة من خلال كتابه "الايكولوجية الاجتماعية" 1950 حيث أكد فيها ضرورة دراسة المجتمع المحلي كبيئة تمارس فيها نفس العمليات الايكولوجية نشاطاتها في المجال الإنساني³، كما اعتبر أن المحدد الأساسي للتنظيم الاجتماعي والسلوك هو التأثير الذي يحدثه المجتمع الحضري، الذي يتميز سير الحجم، وشدة الكثافة، وزيادة التباين، وتعدد الأدوار الاجتماعية وشدة الحراك الاجتماعي، وأن بعثرة السكان في المراكز الحضرية، إنما هو رد فعلي مباشر للسهولة المتزايدة في الحركة.⁴

وقد أكد هاولي مسألة عدم الفصل بين الظواهر الحيوية والثقافية وان النظرية الايكولوجية يجب أن تغطي كل سلسلة الظواهر الاجتماعية.

_ **دونكان وشنور** DUNCAN SONOR **المركب الايكولوجي** Complexe Ecological:

تهدف النظرية الايكولوجية عند دونكان وشنور إلى تحليل التنظيم الاجتماعي كفكرة محورية؛ حيث استخدموا ما أسموه "بالمركب الايكولوجي" باستخدام التحليل العملي الذي يستند إلى الاعتماد على عدة متغيرات في التحليل، حيث تضمن "المركب" أربعة متغيرات أساسية هي البيئة والتكنولوجيا، والسكان والتنظيم في تفسير عملية التحضر عبر التاريخ وتحديد عوامله وعملياته المختلفة.⁵ وتعدد هذه المتغيرات يتسع نطاق هذا المركب يستوجب ما هو أكبر من المجال الحضري.

¹ - القطب وأبو عياش، الاتجاهات المعاصرة في الدراسات الحضرية، نقلا عن الحسيني، مرجع سابق، ص 141.
² - Amos Henry Hawley (5 décembre 1910 - 31 août 2009) [1] était un sociologue américain. Hawley a étudié de manière approfondie la manière dont les populations humaines interagissaient avec leurs environnements changeants et leur croissance.

³ - السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص 321.

⁴ - السيد الحسني، مرجع سابق، ص 126 .

⁵ - السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص 11.

هذه المتغيرات التي تعمل كأنساق فرعية في علاقات مترابطة ومتبادلة التأثير في ضوء معطيات بعضها حضري والبعض الآخر اجتماعي مرتبط بالمجتمع ككل.¹

لقد مكن "المركب الايكولوجي" من تنظيم البيانات والإحصائيات المترابطة عن الحياة الحضرية، كما أنه سهل استخدام القياس في البحوث الاجتماعية واعتمد على الأسلوب الاستقرائي في البحث. ورغم الانتقادات التي وجهت للنظرية الإيكولوجية، إلا أنه قد كان للمرحلة الإيكولوجية في تاريخ علم الاجتماع الحضري وزنها وأهميتها فيما خلفته من كم هائل من البيانات والمعطيات الإمبريقية التي قدمتها عن المدينة، كما أنها أدت إلى تطوير هذا الفرع من علم الاجتماع.

2.1.2_ الاتجاه القيمي و الثقافي:

يسعى هذا الاتجاه الى تفسير التنظيمات الحضرية في ضوء القيم الاجتماعية والثقافية حيث يستند إلى التوجهات القيمية كمتغير أساسي، تشكل هذا الاتجاه من اسهامات كل من ماكس فيبر الذي يعتبر رائداً له، بالإضافة لإسهامات كل من ديكنسون وفييري²، يعتبر متغير الثقافة الاجتماعية متغير محوري عند دراسة أنماط استخدام الأرض والبنيات الحضرية الاجتماعية.

فالثقافة ظاهرة عمومية تشمل كل المجتمعات، وتطغى في مجتمع محدد حيث يمارس أفرادها نمطاً ثقافياً محدداً ويتميزون بسمات ثقافية خاصة، بل وقيم وعادات مشتركة، تسهم في تفسير الإطار العام لشخصية الفرد، كما تكون الإنجاز المميز للجماعات الانسانية، ويمكن النظر للأنساق الثقافية على أنها نتاجاً للفعل، ووفق هذا المنظور يمكن للمقاربة الثقافية أن تقدم للباحث أداة تحليلية للظاهرة الاجتماعية والكشف عن ابعادها³.

1-ماكس فيبر⁴: يعتبر أن قيم الانسان الاجتماعية والثقافية متغيراً مستقلاً يُمكن من فهم وتفسير البناء الاجتماعي للمدينة باعتباره متغيراً تابعاً، بالإضافة إلى دراسته وربطه للقيم الدينية بالمشروعات الاقتصادية.

¹ - السيد الحسيني، مرجع سابق، ص 141.

² - سعيد ناصف، علم الاجتماع الحضري: المفاهيم والقضايا والمشكلات، دار الكتاب، 2006، ص ص، 67.68

³ - عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، دار الطليعة، بيروت، 2007، ص 109.

⁴ - Max Weber (de l'allemand [maks 've:bə], né le 21 avril 1864 et mort le 14 juin 1920, est un économiste et sociologue allemand originellement formé en droit.

2- والتر فيري walter firey:

انتقد النظريات التي ركزت في عموميتها على العامل الاقتصادي وأقصت العوامل الثقافية والسيكولوجية، فمن خلال تركيزه على أهمية القيم الثقافية في تناوله للمدينة والحضرية والتي حاول في ضوءها تفسير كل مظاهر الحياة الحضرية والتنظيمات الايكولوجية والاجتماعية داخل المدينة، حيث توصلت نتائج دراسته لمدينة بوسطن " أن مكان إقامة الناس ونظمهم يتحددان من خلال القيم العاطفية بنفس القدر الذي يتحددان بالقيم الاقتصادية أيضاً"¹، وبالتالي يمكن تفسير اقامة الناس واختياراتهم لأماكن معينة وفق عواطفهم.

فالقيم الثقافية هي الموضوع الأساسي الذي تفسر في ضوءه كل مظاهر الحياة في المدينة وتنظيماتها الإيكولوجية والإجتماعية، وكذا فهم أبعاد القيم الثقافية في تفسير الواقع الحضري، وعليه أكد فيري على هذا العمل بصفة أساسية في تفسير التنظيمات الحضرية².

3- ديكينسون Dickinson:

أكد على دور القيم الدينية في تشكيل البناء الإيكولوجي للمدينة في دراسته للمدينة الأوروبية الغربية، حيث أكدت دراسته على الأثر التي تمارسه القيم الدينية بصفة خاصة في تحديد ملامح البناء الإيكولوجي والاجتماعي للمدينة³.

4- فون جرينبايم Grunebaum:

توصل من خلال دراسته للمدن الإسلامية إلى التأكيد على أهمية القيم الدينية وتأثيرها كمنظومة أخلاقية ومجموعة معتقدات تلقي بآثارها على مختلف الأنشطة اليومية والتنظيمات بتلك المدن. كما أن للقيم فاعليتها وتأثيرها أيضاً بالنسبة لظهور المراكز الحضرية ونموها، وذلك لأن نمو المدن يخضع لفاعلية الأنظمة الاجتماعية والسياسية التي تنتهجها، وهذا بدوره يخضع للسياق العام للقيم السائدة في المجتمع⁴.

¹- سعيد أحمد هيكل، مرجع سابق، ص 86.

²- سعيد ناصف، مرجع سابق، ص 68.

³- نفسه، ص 68.

⁴- سعيد أحمد هيكل، مرجع سابق، ص ص، 92، 93.

5- تالكوت بارسونز:

وضع تالكوت إطار فكري متعلق بتأثير القيم على البناء الاجتماعي للمجتمع، حيث حدد متغيرات النمط والتي ترتبط بالتوجهات القيمية بصورة مباشرة، فتلك الانماط الخمس تتطوي على قيم¹. ومن خلال عرض أهم إسهامات الاتجاه الثقافي القيمي، نرى أنه الأنسب كإتجاه حضري لتفسير الظاهر الحضري في علاقتها مع الظاهرة الصوفية، كونه يراعي خصوصيات المدن الإسلامية التاريخية والثقافية، وهذا راجع لطبيعة المدن التي تم دراستها من طرف علماء هذا الاتجاه، وبالتالي يمكن تعميم نتائج دراساتهم على كثير من المدن التي تحمل نفس الخصوصيات.

2.2_ النظرية الحضرية الأوربية:

تبلورت النظرية الأوربية في سياق فكري ومجتمعي مختلف تماما عن نظيره فيما يخص النظرية الأمريكية؛ حيث اهتم الأوربيون بجمع المادة التاريخية عن المدن القديمة من منطلق أن المجتمع الإنساني نتاج تاريخي تطوري وأن تفسير الأحداث الاجتماعية يكون باكتشاف أصولها الضاربة في أحداث الماضي، لذلك قدمت النظرية الأوربية تفسيراً نظامياً عن المدينة، بمعنى أنها صورت الخصائص المميزة لأي وحدة من وحدات الحياة الاجتماعية بخاصة المدينة تتحدد عن طريقة الأولوية التاريخية لنظمها، وهذا ما أدى إلى تفرغ و تنوع النظرية في اتجاهات متعددة فتباينت من طلفاتها المتخذة للأساس الذي نظر إليه كنظام محدد لحياة المدينة².

1. فوستيل دي كولانج³ F.D.Coulanges: اتخذ من النظام الديني محددًا لتفسير نشأة ونمو المدن القديمة، فقد أوضح في كتابه "المدينة العتيقة" سنة 1956 أن النظام الديني هو أساس عملية التحضر، حيث انطلق من تناول الأسرة التي اعتبرها النواة الأساسية للمجتمع السابق على التحضر حيث أنها حققت تكاملها من خلال الرموز الدينية، هذا التكامل الذي أدى بالتدريج إلى إتحاد الأسر الذي بدوره أدى إلى نشوء البطن أو العشيرة ثم القبيلة وأخيرا المدينة.

¹ - سعيد أحمد هيكل، مرجع سابق، ص94.

² - السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص299.

³ - F.D.Coulanges (89 - 1830)، مؤرخ فرنسي. ألف " المدينة العتيقة " 1874، وهو دراسة رائعة في تأثير الدين في تطور المدن الإغريقية وروما. ولكن أعظم كتبه: " تاريخ النظم السياسية لفرنسا القديمة " (6 مجلدات 1882 - 1892)، وقد وجه الفكر إلى تفسيرات جديدة لتاريخ أوائل العصور الوسطى.

2. سير مندي مين: ¹ S.H.Main في كتابه "القانون القديم" سنة 1894، ارتكزت وجهة نظره في تحليل الظواهر الحضرية على البناء والتطور القانوني الذي قام على أساس العقد والإقليم الذي حل محل المكانة والعلاقات القرابية والأسرية التي كانت تشكل وتنظم المجتمع القديم من خلال سيطرة الأسرة الأبوية، حيث كانت القرابة هي المجال الواسع للممارسة والوظائف السياسية. فقد تشكل المجتمع القديم وانتظم من خلال سيطرة الأسرة الأبوية، الذي سادة بناء قانوني قائم على أساس المكانة والعلاقات القرابية والأسرية وكان مجالا واسع للممارسة والوظائف السياسية ومع تزايد الأشكال والصور الاجتماعية تعقيداً، تحرر الفرد من سيطرة هذه العلاقات لتصبح عملية إحلال العقد محل المكانة أهم ما يميز حركة وتطور المجتمعات المتقدمة.²

وبالإضافة لإسهامات كولانج وماركس وهنري مين كرواد للنظرية الأوربية - كما يرى مارتندال - هناك إسهامات للمدرسة الألمانية، وقد كانت النظرية النفسية الاجتماعية* هي التوجيه النظري الذي سيطر على المدرسة، وقد جاءت أهم إسهامات روادها الأوائل على النحو التالي:³

1. ماكس فيبر Max Weber: انتهج فيبر في معالجته للمدينة من خلال كتابه "المدينة" سنة 1905 منهجا يختلف تماماً عن ذلك الذي تبنته الدراسات السابقة والمعاصرة؛ فقد اتجه للبحث عن الظروف التي تجعل دور المدينة ايجابياً وابتكارياً في الحياة العامة للإنسان.⁴ كما يعتقد فيبر أن التطور التاريخي لا يحدث في تتابع منتظم ومباشر ولا بصورة جامدة، بل أن قوى النمو الصناعي أدت في تصويره إلى وضع أقل تحضراً عما كان عليه الحال في مدن العصور الوسطى المتأخرة.⁵ كما حاول فيبر تبرير ظهور المدينة في ضوء السياق الاجتماعي، أي في ضوء الأشكال المختلفة للتنظيم الاجتماعي، حيث تطرق إلى عدد من المفاهيم الأساسية التي لها صلة "بالمجتمع المحلي" كالأفعال

¹ - ولد السير هنري مين في الهند عام 1822 وانتقل الى انكلترا فدرس القانون في الجامعة كمبرج ثم اصبح فيها استاذ فيها . وقد عمل في الستينات من القرن الماضي في الهند ؛ عندما كانت تحت التاج البريطاني، ثم عاد الى انكلترا وواصل تدريس القانون في جامعة اكسفورد واصبح فيما بعد رئيسا لمدرسة تاريخ القانون الانكليزي وتوفي عام 1888.

² - السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص300.

* تشير هذه النظرية في علم الاجتماع الحضري إلى أعمال رواد مدرسية فكرية متميزة ظلت تسيطر على علم الاجتماع الألماني لفترة طويلة.

³ - محمد ياسر الخواجة، مرجع سابق، ص49.

⁴ - محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص35.

⁵ - السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص331.

الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي ليضع تصورا للمدينة يرتبط بـ"الكوزموبوليتانية" أو العالمية الذي يشير إلى ظهور أساليب متنوعة للحياة جنبا إلى جنب مع وجود أفراد ذوي اتجاهات مختلفة، أي ظهور أعلى درجات الفردية.

وقد وضع فيبر "النموذج المثالي لظروف المدينة" محاولا من خلاله تقديم وصف عقلائي ورشيد لظاهرة اجتماعية مثل المدينة، يقوم أساساً على المنظور التاريخي والذي يسهم في إمكانية عقد مقارنات بين مدن مختلفة، وهذا ما استعان به فيبر في دراسة بعض المدن القديمة.¹

2-جورج زيمل²: رغم اتفاق زيمل مع فيبر في بعض الآراء، إلا أنه اختلف معه في تصوره لنشأة المدن وسبب وجودها، كما أنه يرى إمكانية وجود حياة حضرية معقدة وجديدة في تلك الأشكال الحضرية للعصر الحديث.³ ويذهب زيمل إلى أن التحليل السوسيولوجي للمدينة يجب أن يتجه إلى دراسة الصور النفسية للحياة الإنسانية في بيئة حضرية كالتوترات والعواطف والذكاء، كما عنى بدراسة التنظيم الاجتماعي الحضري الذي يتميز بأعلى درجات التعقيد، وباختصار تصبح عقلية Mentality الحضري هي الموضوع الأساسي لهذا التحليل، هذه "العقلية" الذي يعمل التنظيم الاجتماعي للمدينة دائماً على تدعيمها، حيث يربط ما بين اقتصاد المال وسيطرة العقل أو غلبته، فكلاهما يتضمن اتجاهها حقيقياً للتعامل مع الأشخاص والأشياء.⁴ ثم انتهى زيمل إلى صورة للحياة الحضرية التي تتسم باللاشخصية والاضطراب والبيروقراطية وانعدام المواجهة المباشرة والعمليات العقلية لاقتصاد السوق هي نتاج ظروف حضرية ذات طبيعة نفسية-اجتماعية.

3-أوزفالد شبنجلر O.Spengler: ذهب في مؤلفه الشهير "تدهور الغرب" إلى أن المدينة لها ثقافتها الخاصة، وأن تاريخ العالم ليس إلا تاريخ هذا الإنسان المتمدن وروح المدينة هي في الحقيقة روح

¹- محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص36.

²- وُلد زيميل في وسط برلين (1858-1918) ، يُعتبر جورج زيميل مؤسس ما يُسمى «علم الاجتماع الشكلي»، وأحد رواد علم النفس الاجتماعي واتجاه التفاعلية الرمزية. كما يرتبط اسمه بعلم اجتماع الجماعات الصغيرة. تنتمي جورج زيميل الي جيل العلماء الاوروبيين الذين نجحوا في نهاية القرن ال19 في القضاء علي التقليد الكلاسيكي في علم الاجتماع وبدأوا عصر النهضة في كل من النظرية والبحث السوسيولوجي ، ويعتبر زيمل زعيم علماء الاجتماع الالمان والمؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع السوري أو المدرسة الشكلية في علم الاجتماع

³- محمد ياسر الخواجة ، مرجع سابق، ص55.

⁴- السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص 332.

جموعية وجماهيرية لنوع إنساني جديد.¹ ويعتقد شينجلر أن مراحل نمو المدينة تعكس مراحل الحياة الحضارية في الثقافات الغربية، مبتعدا بذلك عن أولئك الذين اهتموا بتتبع الخصائص المتميزة للمدينة كبناء اجتماعي. كما اعتبر أن مراحل نمو المدينة تتخذ شكل الدورة لأن نشأة المدن الثقافية وتدهورها يتخذ نمطا واضحا يكشف عن مراحل النمو والتدهور في المجتمع.²

إن فكرة شينجلر أن كل ثقافة غربية أو غير غربية لها روح شعبية تظهر في المراحل الأولى من تطورها، وهذه الروح تمنح الثقافة هويتها وحينما تنمو المدن تدريجيا فإن ذلك يؤدي إلى تغيير هذا الطابع الثقافي نتيجة تشجيع الفردية والانفصالية بين أعضاء المدينة، وأن التوازن بين القرية والمدينة هو مفتاح صحة كل المجتمعات النامية.³

كان التأكيد على العقلية الحضارية محل اتفاق في تصورات كل من فيبر وزيمل وشينجلر رغم اختلافهم في تفسير هذه العقلية، كما كشف التأكيد عن تصورهم النفسي الاجتماعي في تحليل ظروف الحياة في المدينة الحديثة.

3 - التحليل البنائي الوظيفي للظواهر الحضارية:

تعتبر المقاربة البنائية الوظيفية من الأساسيات النظرية لعلم الاجتماع الحضري بين العلماء الأمريكيين، وأصبح ذا قيمة أساسية بالنسبة لعلم الاجتماع الحضري وذلك ما أكد عليه " جردون سجوبرج"، باعتبار أن الجانب الوظيفي مكمل للجانب البنائي في فهم الظاهرة الحضارية والمدينة. حيث يشير التحليل البنائي لتناول الظواهر الحضارية من حيث العناصر المكونة لها كبناء لها، بمختلف جوانبها اجتماعية أو ثقافية أو شخصية، بالإضافة لتبيان خصائص تلك العناصر وميزاتها، وطبيعة العلاقات التي تربط هذه المكونات. أما التحليل الوظيفي فيمكن من الكشف عن وظائف تلك المكونات البنائية من حيث تفاعلها مع بعضها، والتي تربطها بالبيئة الحضارية من ناحية، والعلاقة الوظيفية التي تربط المجتمعات المحلية الحضارية بالمجتمع العام من ناحية أخرى.⁴

¹ - محمد ياسر الخواجة، مرجع سابق، ص 50.

² - السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص 335.

³ - محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص 38.

⁴ - سعيد احمد هيكل ، مرجع سابق، ص 122.

فالجانب البنائي يتضمن عرض وتفسير مكونات البناء الاجتماعي الذي يتألف من نظم (اجتماعية، سياسية، إقتصادية..) وكل نظام يتكون من أنساق، والتي بدورها تتألف من انماط تشكل السلوك الاجتماعي. والذي يربط البناء كله هو "النظام". أما الجانب الوظيفي فيتركز على دراسة الوظائف الاجتماعية للظواهر والوقائع وما لها من تبعيات وآثار على كل نسق وفي علاقاتها أيضاً مع الأنساق الأخرى، ووفق هذه المقاربة يتم تفسير الظواهر بالبحث عن الوظائف التي تؤديها على حسب ما يذهب إليه إميل دوركايم.¹

4. خصائص المجتمع الحضري:

إن كثيراً من الأفكار التي استوعبها تراث علم الاجتماع الحضري، والتي حاولت أن تلخص خصائص المجتمع الحضري مثل كتابات زيمل وسروكين وزيمرمان وويرث، تصدق في جانب كبير منها كمحاولة لتحديد خصائص الحضرية، فقد أجمعت هذه المحاولات على التأكيد على الخصائص التالية:²

1. تطوير نسق أكثر تعقيداً لتقسيم العمل يعتمد على بناء مهني يتسم بالتباين، ومعنى ذلك أن المدينة تحدد الأعمال التي يمكن أن يقوم بها الأفراد على اختلاف استعداداتهم تحديداً دقيقاً إلى حد ما، ولهذا يكون التقسيم المهني في المدينة أمراً شديداً الصلة بالتقسيم الطبقي الذي يقوم على أساس من المركزين الاجتماعي والاقتصادي.³

2. ارتفاع معدلات الحراك الاجتماعي والفيزيقي (المكاني)، ويتمثل هذا الحراك في أشكال ثلاثة:⁴

أ- الحراك الأفقي داخل الطبقة الواحدة من جماعة إلى أخرى.

ب- الحراك الرأسي من طبقة اجتماعية إلى أخرى.

ج- الحراك المكاني من وضع لآخر.

3. الاعتماد الوظيفي والتساند المتبادل بين الأفراد حيث تتجلى الروابط أو الجماعات الطوعية الاختيارية سواء على مستوى المهنة أو الهواية، فساكن الحضر يجد دائماً آخرين لهم نفس المصلحة تتشكل هذه الروابط من خلال جماعات نوعية متخصصة.

¹- عبد الغني عماد ، مرجع سابق، ص 104.

²- السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق، ص 114.

³- محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص 125.

⁴- عبد الرؤوف الضبع، مرجع سابق، ص ص 23، 24.

4. انتشار وسيطرة نسق من العلاقات الاجتماعية السطحية وغير الشخصية وغير المباشرة، إلى جانب سيطرة الطابع الانقسامي على الأدوار الاجتماعية. وبالتالي تتسم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد في المدينة بالثانوية والنفعية أكثر من كونها أولية وتكاملية وعاطفية.
5. الاعتماد على الأساليب غير المباشرة للضبط الاجتماعي؛ فكلما كبر حجم المجتمع الحضري كلما أصبحت مشكلة الضبط أكثر وضوحاً وكانت أجهزة التنظيم والضبط الثانوي أكثر تنظيماً ويحقق فيه الضبط القانوني والشرعي لتنظيم العلاقات المعقدة والنفعية بين سكان الحضر.
6. يتسم سكان المجتمع الحضري بالفردية حيث تشجع الحضرية وباستمرار على تأكيد الروح الفردية، فتنوع الجماعات التي قد ينتمي إليها الأفراد وتعدد المصالح التي توجد بينهم، وما تشجعه الحياة الحضرية من روح المنافسة كل ذلك من شأنه أن يجبر الفرد على أن يتخذ قراره بنفسه، وعلى أن يخطط لحياته بطريقة فردية مستقلة.¹
7. اللاتجانس السكاني، وذلك من حيث الخصائص النفسية والاجتماعية واللغوية والمعتقدات وأنماط السلوك، فسكان الريف بالمقارنة بسكان الحضر يتميزون بأنهم أكثر تجانساً، ومعنى هذا أن الريفية ترتبط سلبياً باللاتجانس، بينما يتسم سكان الحضر باللاتجانس ويرتبطون به ارتباطاً إيجابياً.² كما تم تحديد خصائص المدينة باعتبارها ظاهرة اجتماعية³:
- تمتاز المدينة بأنها ذات طبيعة إنسانية بثلاث طبائع (حيوية، نفسية و إجتماعية).
 - المدينة تلقائية المنشأ، تبدأ كمجموعة منازل متناثر لتشكل بعد تجمعها قرية ، يؤدي تزايد السكان إلى توسع القرية ونمو بعض الوظائف وتنوعها، كالحرف وبعض النشاطات المرتبطة بالزراعة، وبالتدريج تتحول إلى مدينة، وهذا يعني أن المدينة كظاهرة إجتماعية ليست من صنع الفرد، ولكنها من صنع المجتمع وبوحي من العقل الجمعي.
 - المدينة ظاهرة عامة منتشرة في كل المجتمعات.
 - تمتاز المدينة بموضوعيتها وشيئيتها، أي أن معرفتنا بها تستمد من الواقع، فلكل مدينة تراث اجتماعي.

¹ - محمد ياسر الخواجة، مرجع سابق، ص 29.

² - حسين عبد الحميد أحمد رشوان، مشكلات المدينة: دراسة في علم الاجتماع الحضري، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية، 2005، ص 10.

³ - كايد خالد عبد السلام، جغرافيا المدن، دار الجنادرية، عمان، الأردن، 2017، ص ص 53-54.

- تمتاز المدينة بالترابط، باعتبارها بناء اجتماعي يضم مجموعة من النظم والأنساق المتداخلة والمتفاعلة.

- تتصف المدينة بالجبر والإلزام.

ورغم هذه الاسهامات التي حاولت تقديم خصائص للمدينة إلا أنه لا يمكن إعتقادها كخصائص شاملة وموحدة وبالتالي عدم إمكانية تعميمها على كل المدن، فارتباط هذه الخصائص بمفهوم بالمدينة الذي بدوره لم يصل إلى تحديد شامل وموحد، يترتب عليه أيضا عدم وضوح خصائصها بنفس الدرجة.

سادساً - المجال الحضري:

1.6. مفهوم المجال الحضري: يعود ظهور مفهوم "الفضاء العام" كمفهوم سياسي الى كتابات يورجن هابر ماس¹ Jurgen Habermas في بداية الستينات في كتاب "L'espace public". ثم تم اقسام مفهوم "المجال" في علم الاجتماع الحضري، حيث يعتبر بيار بروديو أهم من استخدم وتناول مفهوم "المجال".

وفي أبسط تعريف للمجال العام "هو ذلك الجزء من العالم الذي نملكه بشكل مشترك والذي يتميز عن الملكية الخاصة"². يعرف عدي الهواري المجال بـ "أنه يقع بين المجتمع المدني والدولة وله دلالة سياسية وقانونية لأنه عبارة عن طريقة تنتظم من خلالها العلاقة بين سلطة الحكام و المحكومين، فهو إذأ عبارة عن علاقة سلطة" وهو أيضا "المكان الذي يدور فيه الصراع الاجتماعي، من أجل اكتساب وسائل البقاء من جهة، ومن جهة أخرى تنمية حظوظ الحصول عليه (...). إنه المكان المفضل للسيطرة والعنف الرمزي واللامساواة، حيث فيه يجتمع الرأسمال الاجتماعي والرأسمال المادي"³

وقد توصل هابرماس في تحديده لطبيعة المجال العام إلى جملة من المفاهيم المرتبطة بالمجال، "فالفعل الاتصالي" الذي يعتبره محورا لهذا المجال يرتبط بالاندماج الاجتماعي والروابط الاجتماعية والتكيف الاجتماعي الاتصال الثقافي، فكل هذه العمليات تستند على الفعل التواصلي⁴، وقد استطاع هابرماس تحقيق الربط العميق بين الدين والفضاء العمومي، الأمر الذي ينبغي النظر إليه بإيجابية من زاوية دينية خاصة، فهو يرى أن الدين منشأ لكثير من القيم التي تتغيها الحداثة، مثل: العدالة، والمساواة، والسلام، والأمن، والسعادة البشرية، ولهذا فإن الدين يمكنه أن يؤدي دوراً محورياً في التعاملات والمناقشات الاجتماعية⁵

¹ - Jürgen Habermas (18 juin 1929, Düsseldorf) est un théoricien allemand en philosophie et en sciences sociales. Il est avec Axel Honneth l'un des représentants de la deuxième génération de l'École de Francfort, et développe une pensée qui combine le matérialisme historique de Marx avec le pragmatisme américain, la théorie du développement de Piaget et Kohlberg, et la psychanalyse de Freud. Il a pris part à de nombreux débats théoriques en Allemagne, et s'est prononcé sur divers événements sociopolitiques et historiques.

² - يان سيورك، أي مستقبل لعلم الاجتماع، تر حسن منصور الحاج، دار كلمة، أبوظبي، 2009، ص155.

³ - Lahouari Adi, Espace public et société en Algérie, le quotidien d'Oran, N°23/24/25/2004.

⁴ - علي نابتي، المقدس والفضاء العمومي، أطروحة دكتوراه علم الاجتماع، جامعة وهران، 2012/2013، ص96.

⁵ - حسين غفّار و معصومة بهرام، دور الدين في الفضاء العمومي، دراسة في تطور رؤية هابرماس الفلسفية، مجلة الاستغراب، العدد8، صيف2017، بيروت، ص93.

يعتبر المجال الحضري مركز للإبداعات الشعبية المتمثلة في رموز تلخص نوع الفكر وشكل الثقافة الاجتماعية للمنتج والمستهلك، بهذا نفهم أن انتاج المجال يعكس وبصورة واضحة الأفكار السائدة في المجتمع¹. ولهذا يمكن رصد ملامح هوية وشخصية المدينة من خلال التعرف على طبيعة وخصائص مجالها الحضري، فهو بذلك ليس مجرد أرضية للعلاقات الاجتماعية، فهو لا يكتسب حيويته من ذاته بل من المجتمع الذي يشكل المجال إحدى هياكله، ويتجلى دورها في صيرورة المجتمع على عدة مستويات وخاصة ميدان السلوكيات والرموز، فالمجال الحضري بمكوناته نتاج عملية تراكم لنشاط المجتمع في شموليته، فهو يحتوي على مضمون اجتماعي، ولهذا فإنه يحمل بصمات المجتمع بأكمله، كما أنه يتضمن " النزعة الأولى للمجال تتجلى في إعادة إنتاج البنية الشمولية التي كانت وراء نشأته"².

إن علاقة المجتمع بالمجال تخضع لترابطات مركبة، ذلك أن استغلال الفضاء يرجع الى مستوى البنية الثقافية، حيث نجد في الثقافات الأصيلة قدرتها على ادماج الفرد في الجماعة، وبالتالي دفع الساكنة الى الالتزام والتضامن فكرياً وعملياً مما يجعلها تهتم بمجالات عمومية ذي سلطة عالية كالمسجد بسلطته الدينية والزوايا بقوتها التدبيرية لشؤون المجتمع التقليدي والسوق بالمبادلات السوسيو اقتصادية³.

يقصد بمفهوم المجال "بناء العلاقة مع الفضاء بالاندماج في واقعه المعيش، والقدرة على التجدر فيه، وطبعه بالبصمة الإنسانية كما يعني أيضاً تهيئته والقدرة على التصرف فيه وتحويله"⁴ وبالتالي استعمال الفضاء هو الذي يعطي مدلولاً له، كما تتشكل صورته_تمثله_ عبر الممارسات الاجتماعية والاستعمال اليومي الذي يترتب عنه التفاعل والتواصل الفردي والجماعي، ولهذا يتطلب فهم الممارسة الفضائية لمجتمع ما فك الرموز المرتبطة بهذا الفضاء المعاش (فضاء التمثل)⁵.

¹- أحمد الحراق، إعداد المجال أعداد الأفكار، الملتقى الوطني الثاني لجغرافي المدن، النظم الحضرية وإنتاج المجال المدني بالمغرب، 28/27 يناير 1995، جامعة بنمسك الدار البيضاء، ص 21.

²- مصطفى الشويكي، الأبعاد الاجتماعية للتحويلات المجالية بالدار البيضاء، المدينة في تاريخ المغرب العربي، أشغال الندوة المنظمة من 24 الى 26 نوفمبر 1988، جامعة بنمسك الدار البيضاء، ص ص، 295.296.

³- أحمد الحراق، مرجع سابق، ص 14.

⁴ -P_H.Chombart de Lauw, Transformation de l'environnement des aspirations et des valeurs,CNRS ,Paris,1976,p217.

⁵ - H. Lefebvre, La production de l'espace, Edition-Enthropos, Paris, 1981,p49.

ومن أهم المقاربات السوسيوولوجية التي عنيت بمفهوم الفضاء العمومي، نجد إسهام جاك بوشار jaques beauchard حيث توصل من خلال بحثه "الفضاء المعاملاتي" إلى التأكيد على أهمية صورة الفضاء كمصدر لتحقيق الهوية الجماعية وهو ما يسمح بربط فكرة الفضاء العمومي مع الرموز السوسيو ثقافية للفضاء¹. بالإضافة للمقاربة التي اقترحها مجموعة من الباحثين متعددي التخصصات "فانساس باردولاي vincent berdoulay، بولودي كوستا paulo da costa، وجاك لوليف jaques lolive، أكدوا على البعد الانساني للفضاء العمومي، من خلال الاسهام في القضايا الكبرى للمجتمع (كالبيئية والتراث) حيث تلتقي المستويات الاجتماعية، الدينية الثقافية والسياسية التي تخدم وتجسد في الوقت نفسه الارث المشترك للمجتمع للمجتمع. أما مقاربة لويس كيري Luis quéré التي حاول من خلالها ربط فكرة المكان وعلاقته بالتجربة الانسانية، ضمن الأفكار المتصلة بالشكل والواقعة من حيث البنية والتمظهر².

تتضمن العلاقة بين المكاني والاجتماعي فكرة التملك المجالي أو الفضائي حيث يذهب شومبارت إلى أن " الهياكل الاجتماعية كما تبدو لنا يتم تحديدها جزئياً من خلال الشروط المادية والتقنية، و جزئياً من خلال التمثيل الاجتماعي"³. برز مفهوم التملك في المجال الحضري بأعمال كل من H.Lefebvre⁴ ، de P_H.Chombart Lauw⁵، و Segeau حيث حددوا البعد الجماعي للتملك باعتماد مفهوم التملك كقاعدة الحق في المدينة بالإضافة لعلاقات السيطرة المترتبة عنها للحفاظ عن ملكية الفضاء الحضري⁶.

أما H.Lefebvre فيرى أن مفهوم المجال وامتلاكه يرتبط بمسألة علاقة إنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعي بوظائفه المتعددة وبالتالي تترتب عن عملية الإنتاج _ تبعاً لطبيعة الممارسة والاستخدام _ ملكية المنتحين "الفاعلين" لهذا الفضاء كجماعة تمتاز بمتطلباتها وأخلاقياتها وإيديولوجيتها⁷.

¹ - علي نابتي، مرجع سابق، ص102.

² - علي نابتي، مرجع سابق، ص103.

³ -P_H.Chombart de Lauw , Paris et l'agglomération parisienne,P24.

⁴ - Henri Lefebvre, né le 16 juin 1901 à Hagetmau et mort le 29 juin 1991 à Navarrenx, est un philosophe français. Il s'est consacré à la sociologie, la géographie et au matérialisme historique en général.

⁵ - Paul-Henry Chombart de Lauwe, né le 4 août 1913 à Cambrai, mort le 11 janvier 1998, est un sociologue, connu notamment comme l'un des précurseurs de la sociologie urbaine en France.

⁶ - Veschambre v , « L'appropriation de l'espace : sur la dimension spatiale des inégalités sociales et des rapports pouvoirs »,In Revue Norois, n 195,France,Presse universitaires de Rennes,2015 , p116.

⁷ -H. Lefebvre, op cit,p41.

كما أن الفضاء يتعدد تبعاً لتغاير التمثلات الفردية والجماعية لنفس الفضاء خاصة من جانبه الرمزي باعتباره_الرمز_ يتوسط علاقة الفرد بالأشياء، وبالتالي يتحدد الفضاء وفق تمثلاته انطلاقاً من التصور والممارسة والاستعمال.¹

وبالتالي فإن مسألة امتلاك أو حيازة المجال تتأثر بما يضيفه الفرد، باستعمالاته اليومية، على المكان، تحكمها علاقات التأثير والتأثر، ومن هنا يمكن التأكيد على أن المجال الحضري ليس مجرد أرضية للعلاقات الاجتماعية، فهو لا يكتسب حيوته من ذاته بل من المجتمع الذي يشكل المجال إحدى هياكله، وبالتالي يمتاز هذا الارتباط بين المجال والمجتمع بدينامية وجدلية مستمرتين لأنّ البنية المجالية ليست سلبية بل فاعلة، ويتجلى دورها في صيرورة المجتمع على عدة مستويات وخاصة ميدان السلوكات والرموز.²

2.6. المركزية الحضرية:

هناك مفهوم آخر له علاقة مباشرة بمفهوم "المجال العام"، حيث يفسر المجال في أغلب الأحيان كمجال مركزي حضري من خلال الوظائف التي يؤديها تميزاً له عن المجالات الأخرى، كونه مجال رئيسي ومهيمن على بقية المجالات الأخرى، ولهذا يعتبر تحديه أمر مهم في الدراسات الحضرية . وتتبع أهميته في كونه يتضمن دلالات رمزية تتجاوز أماكن التسوق والنشاطات الاقتصادية كونها سابقة عليها وتشكل خلفية لها، حسب جون ريمي J.Rémy وليليان فويي L.Voyé.³ وبالتالي يأخذ مفهوم المركزية الحضرية بعده السوسيوثقافي من حيث أنّه مكان تمارس فيه ومن خلاله السلطة كما يتوحد حوله سكان المدينة، وبالتالي له دور أساسي في التنظيم الاجتماعي والحضري للمدينة.

¹- شهاب اليحياوي، المفاهيم الأساسية لمقاربة الفضاء المدني والتغير الاجتماعي، www.anfasse.org

²- مصطفى الشويكي، الأبعاد الاجتماعية للتحويلات المجالية بالدار البيضاء، المدينة في تاريخ المغرب العربي، أشغال الندوة المنظمة من 24 إلى 26 نوفمبر 1988، مطابع سلا، المغرب، 1990، ص 295.

³ - J.Rémy , L.Voyé , « ville ordre et violence, formes spatiales et transactions sociales, PUF,Paris,1981,P86.

3.6. أبعاد المجال العام الحضري:

يتشكل المجال العام الحضري وفق جملة من العناصر التي تمثل أبعاد المجال، فقد تضمن كتاب "vivre et créer l'espace public"¹ الذي ألفه Michel Bassand وآخرون، تحديد أبعاد المجال على النحو التالي:

- 1- **الشكل المعماري:** تتباين أشكال المجال وفق الشكل المعماري المتخذ ، ساحات، شبكة شوارع، حدائق ومساحات خضراء. كما يتأثر الشكل أيضاً بنمط المعايير التقنية المتبعة. وبهذا يتشكل معنى ومضمون للمجال.
- 2- **السياق الحضري:** تتحدد هوية المجال من السياق الاجتماعي والثقافي الذي يحتويه وفي نفس الوقت يميزه عن باقي مجالات المدن الأخرى.
- 3- **تحديات المجالات العامة:** في سبيل أداء أدوارها يتطلب الأمر تجاوز الصعوبات والعوائق التي تحول دون تحقيقها يمكن أن تواجهها المجالات، وتتضمن التحديات بتحقيق العناصر التالية: ضمان الحركية، الاستعمال العام، المعاشرة الاجتماعية، الهوية، الأجواء.

¹ - Michel Bassand et al, vivre et créer l'espace public, presses polytechnique romandes, 2001.

سادساً- التحضر في الجزائر:

واقع التحضر في الدول النامية عموماً، لم يأتي نتيجة لثورات صناعية أو سياسية أو ثقافية وقعت في تاريخها كما وقع في الدول الغربية المتقدمة، أو أنه جاء نتيجة للتطور التكنولوجي أو الاقتصادي بل جاء نتيجة لعوامل التاريخية ارتبطت بالأساس مع بداية القرن العشرين وبعد الحربين العالميتين بالتوسع الإمبريالي، وبالاستعمار الذي تعرضت له جل البلدان التابعة للمتروبولات الغربية، وبسبب تفكك البنيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التقليدية في هذه المجتمعات ارتفعت ظاهرة الهجرة القروية وتزايدت نسبة النمو الديمغرافي بها مما أدى إلى ارتفاع نسبة لسكان في المدن وتراجع نسبة سكان البوادي.¹

يعتبر تغيير إطار المعيشة من أهم التغيرات التي طرأت على المجتمع الجزائري، فمن مجتمع ظل أغليته ريفيون قبل إبان الاحتلال الفرنسي أصبح جزء معتبر منه حضرياً سنة 1954 حيث قدرت نسبة التحضر آنذاك بما في ذلك الأوروبيون بـ 25%، استمرت هذه النسبة في الارتفاع، إذ بلغت حوالي 33% في سنة 1966 لتصل إلى 38% سنة 1977 وفي سنة 1998 قاربت النسبة 50%. كما أن عدد سكان المدن الجزائرية خلال تطوره زاد بأكثر من خمسة أمثاله خلال ثمانين سنة؛ ففي سنة 1886 كانت نسبة سكان الحضر الجزائريين حوالي 8% ثم انتقلت إلى 16,4% سنة 1948. ثم بلغت 27% سنة 1954 لترتفع بسرعة إلى أكثر من 30% سنة 1965.²

لقد تسبب في ارتفاع هذه النسب الزيادة الطبيعية المرتفعة وتواصل النزوح الريفي الناتج عن تفكير الريفيين واضطهادهم أثناء الفترة الاستعمارية، وكذا عدم توازن التنمية بين قطاع الزراعة والصناعة في السنوات الأولى من الاستقلال من جهة وافتقاد الريف آنذاك لكل أنواع الخدمات والمرافق الأساسية.³

¹ - السوسولوجية الحضرية وسؤال المدينة بالمغرب، http://sociologiemeknes.blogspot.com/2012/06/blog-post_8992.html تاريخ الزيارة:

² - محمد السويدي، مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، د.م.ج، الجزائر، 1990، ص 68.

³ - فاطمة طهراوي، التحولات المرفولوجية والوظيفية للسكن وأثارها على المحيط العمراني في الجزائر، مجلة إنسانيات، عدد 5 ماي 1998، ص 09.

فضلا عما تقدم، تأثرت الظاهرة الحضرية في الجزائر بعاملين هامين هما:

أ_ السياسة الاستعمارية:

من خلال القوانين التي طبقتها فرنسا إبان الفترة الاستعمارية كقانون الاستيطان ونزع الأراضي كقانون سيناتوس¹ SENATUS سنة 1863، وكذا قانون وارنيي² WARNIER سنة 1873، ثم تلتها الحرب التحريرية وما خلفته من حراك سكاني من الريف نحو المدن.³ كما رافقت حملة الاستعمار للجزائر ظاهرة تضخيم المدن وتوسيعها وإنشاء مدن عسكرية جديدة، بالإضافة إلى تطوير بعض المدن القديمة نتيجة لاتساع وظائفها الجديدة، فأصبحت مدن عصرية على النمط الغربي.

وأهم العوامل التي أدت إلى تطور المدن الجزائرية خلال مرحلة الاستعمار:⁴

- 1- تقليد المعمرين في حياتهم الجديدة للنمط الحضري الأوربي.
- 2- إضفاء الطابع الرأسمالي على الاقتصاد الوطني.
- 3- الصراع المستمر بين سكان الجزائر والأوروبيين الأمر الذي أدى بالأوروبيين إلى إنشاء مدن جديدة مستقلة.

كما تأثر النمو الحضري خلال هذه الفترة بالمنشآت الاقتصادية التي تم بناؤها بالمدن الساحلية وتنفيذ الأشغال الكبرى اللازمة لممارسة الوظائف العصرية بها، وكذا المؤشرات الديمغرافية التي تحسنت مع توافد الأوروبيين وبداية تحرك سكان الريف نحو المدن نتيجة تأزم الأوضاع في الأرياف.

ب - البرامج والمخططات التنموية: أما العامل الثاني فتمثل في تطبيق خلال فترة الاستقلال، حيث سعت الدولة للنهوض بالقطاع الصناعي وكذا تطوير التعليم، ومن بين أهم هذه المخططات المخطط

¹- قانون سيناتوس كونسلت 22 أبريل 1863 أصدر من طرف نابليون الثالث: يتألف القانون من سبعة بنود والتي تهدف إلى تثبيت الجزائريين على أراضيهم كما إدعته الإدارة الاستعمارية، والذي شكل منعرجاً هاماً في تاريخ طبيعة الملكية العقارية في الجزائر. ترتب عنه اغتصاب واستحواذ على الأراضي لصالح المستعمر.

²- في سنة 1873، بادر الدكتور "وارنيي" بمشروع قانون سُمي فيما بعد باسمه، يستهدف إشاعة الملكية الفردية للأراضي الجماعية في الجزائر. وبالطبع، فقد ساهم هذا القانون في تجريد السكان الأصليين من أراضيهم وتشريدهم ولجؤهم إلى المدن مفيدا بذلك المضاربين العقاريين.

³- عبد العزيز رأس مال، الحراك الاجتماعي في الجزائر، معهد العلوم الاجتماعية، الجزائر، 1983، ص156.

⁴- محمد السويدي، مرجع سابق، ص80.

الثلاثي (1967-1969) والمخطط الرباعي الأول (70-73)، والرباعي الثاني (74-77) التي سعت إلى إحداث توازن جهوي إقليمي.¹ وقد أدى التوطين الصناعي إلى نمو قطاع الخدمات في المدن، مما أدى إلى تنشيط حركة الهجرة الريفية نحو هذه المدن بحثا عن فرص العمل المتوفرة بشكل أوسع في المراكز الحضرية.²

بعد خروج الاستعمار الفرنسي من الجزائر، امتلأت المدن التي أصبحت شاغرة بطريقة فوضوية، حيث احتلها حوالي 30% من مجموع السكان، كما عمدت الدولة إلى تشييد القرى الفلاحية التي كانت بمثابة خلايا لمدن صغيرة تحتوي على مختلف المزايا الحضرية الأساسية التي أدت إلى تغيير الطابع الفلاحي، وقد نمت هذه القرى لتصبح مراكز حضرية أو شبه حضرية وابتعدت بذلك عن النشاط الزراعي.

2_ عوامل التحضر في الجزائر:

1.2- الزيادة الطبيعية :

شهدت الجزائر نمواً ديمغرافياً ملحوظاً منذ مطلع القرن العشرين وبصورة خاصة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بعدما كانت نسبة الزيادة الطبيعية لا تزيد عن 1.1%.³ وقد ميز الدكتور السويدي ثلاث مراحل لنمو السكان في الجزائر منذ بداية الاحتلال سنة 1830 حتى عهد الاستقلال وهي:⁴

1- مرحلة الركود والتراجع السكاني: والتي بدأت من فترة الاحتلال حتى سنة 1886، حيث ظل عدد السكان خلال هذه الفترة يتجه نحو التذني باستمرار حتى بلغ 2.462.935 نسمة سنة 1876 بسبب انتشار الأمراض والأوبئة، بالإضافة إلى الحروب الاستعمارية والثورات الوطنية التي شهدتها الجزائر وكذا انخفاض المستوى الصحي العام لقلة المرافق الصحية (50 وفاة للألف).

2- مرحلة النمو السكاني البطيء: ما بين سنتي (1886-1921)، وهي مرحلة مستقرة دامت 35 سنة، حيث تراوحت الزيادة الطبيعية فيها بين 0,4% - 1,7%.

¹- محمد زرداري، مرجع سابق، ص 43.

²- عبد اللطيف بن أشنهو، الهجرة الريفية في الجزائر، ترجمة عبد الحميد اتاسي، المطبعة التجارية، الجزائر، د.ت. ص 70.

³ - عبد الحميد دلمي، دراسة في العمران، دار الهدى، عين مليلة. 2007، ص 116.

⁴- محمد السويدي، مرجع سابق، ص 84.

3- مرحلة الانفجار السكاني: امتدت من سنة 1921 حتى يومنا هذا، فقد تضاعف عدد السكان بين سنتي 1906-1960 حيث بلغ 10.637.896 نسمة سنة 1960، ووصل ما يقارب 18 مليون نسمة سنة 1977، ليصل في آخر إحصاء سكاني سنة 2008 زهاء 35 مليون نسمة.

كما ارتفع معدل التحضر بين 20% إلى 27% في الفترة (1925-1962) تلازماً مع الزيادة الديمغرافية البالغة 2% مع التراجع في نسبة الوفيات منذ سنة 1930. أما فترة الاستقلال فقد عرفت نمواً سكانياً معتبراً، حيث وصل معدل النمو السكاني السنوي 3.09% ما بين التعدادين السكانيين 1977 و1987، منخفضاً بذلك على الفترة 1966-1977 حيث سجل المعدل 3.21%. إلا أن المعدل سجل هبوطاً حقيقياً بلغ 3.01% مع مطلع العام 1992، ليبلغ عدد السكان خلال نفس السنة 26 مليون نسمة. والملاحظ من الإحصاءات الأخيرة أن سكان الجزائر يزيد بـ 900 ألف نسمة في كل سنة.¹

2.2- الهجرة:

تعتبر الهجرة إحدى أهم العوامل المؤثرة في نمو وتوزيع السكان على مختلف مناطق البلاد، شأنها في ذلك شأن النمو الديمغرافي لأنها تلعب دوراً أساسياً في ارتفاع كثافة سكان الحضر. يعرف قاموس الديمغرافية الهجرة بأنها "حركة الفرد نتيجة لتغيير مكان إقامته"،² كما أوضح إسحاق قطب أن الهجرة ليست دائماً ظاهرة غير صحية وتحدث على العموم نتيجة لمجموعتين من القوى:

- 1- القوى الطاردة من الأرياف نتيجة لهبوط مستويات المعيشة الاجتماعية والاقتصادية.
- 2- القوى الجاذبة: ارتفاع مستويات المعيشة، وتوفير الخدمات الصحية والتعليمية وفرص العمل.

وبالتالي يتم الانتقال بدافع القوى الطاردة من الأرياف نحو القوى الجاذبة التي توفرها المدن للبحث عن حياة أفضل.

ويرجع عبد اللطيف بن أشنهو عملية التحضر عام 1962 إلى تسارع الهجرة الريفية بسبب الحرب بالإضافة لسياسة تجميع السكان في المدن سنة 1966.³

¹- عبد الحميد دلمي، مرجع سابق، ص 116.

²- عبد الحميد دلمي، مرجع سابق، ص 127-128.

³- عبد اللطيف بن أشنهو، مرجع سابق، ص 19.

غير أنّ الظاهرة ترتبط بفترة الاحتلال الفرنسي الذي اتخذ سياسة الاستيطان، التي انتزعت أراضي الفلاحين ومنحتها لملكية المعمرين من خلال القوانين التي صدرت كقانون senaturs سنة 1831 وقانون وارنر سنة 1873، بالإضافة إلى القوانين التي صدرت خلال السنوات (1887-1897-1927) والتي أدت إلى إجبار الريفيين على التوجه إما نحو المدن أو نحو الخارج.

ويتضح خلال الفترة 1936-1954 ارتفاع عدد سكان المدن إلى 1.430.000 نسمة بزيادة قدرها 710.000 نسمة تمثل نسبة 98% بينما وصل عدد سكان الريف إلى 6.410.000 نسمة وبزيادة سكانية قدرت بـ 500,000 نسمة، مما يؤكد استمرار ظاهرة نزوح الريفي إلى المدن.¹

بعد الاستقلال نزحت 600 ألف نسمة سنة 1966 نحو المساكن الشاغرة في المدن بعد رحيل الفرنسيين، وتواصل هذا النزوح كنتيجة لتطبيق البرامج التنموية التي انتهجتها الدولة لنهوض بالقطاع الصناعي ابتداء من سنة 1965، لترفع نسبة سكان المدن بحوالي 41% سنة 1977.²

كما بلغ عدد المهاجرين خلال الفترة (1966-1977) أكثر من مليون و 600 ألف نسمة.³ وبالتالي تميزت الهجرة خلال فترة الاستقلال بارتباطها بعمليات التصنيع التي تركزت في المدن الساحلية.

3.2- التصنيع:

وجدت الجزائر نفسها بعد إعلان الاستقلال أمام تركة ثقيلة، فمن مخلفات حرب التحرير التي انعكست على الريف وسكانه، إلى انهيار جميع المستويات الإدارية والاقتصادية (الصناعية، الزراعية، التجارة) والتعليم، كل هذه العوامل دفعت بالدولة لتركيز جهودها للخروج من حالة التخلف، وذلك بوضع مخططات للتنمية الاجتماعية والاقتصادية حيث جاء في مقدمتها النهوض بالقطاع الصناعي. ولهذا كان التركيز على الصناعة بعد سنة (1966) للنهوض بالاقتصاد الوطني، خاصة في المدن الكبرى مثل عنابة (قطب الحديد والصلب) وقسنطينة (قطب الميكانيك) والجزائر وأرزيو (قطب

¹- محمد السويدي، مرجع سابق، ص 86 .

² - Cherif Rahmani. Croissance Urbaine en Algerie, OPU, Alger. 1982. P264.

³ - Cherif Rahmani, op.cit. P87.

البتروكيمياة) ووهران ومستغانم، مما أدى إلى تنشيط حركة الهجرة الريفية نحو هذه المراكز الحضرية بحثاً عن فرص العمل.¹

وقد تجسدت هذه السياسة التنموية من خلال المخططات التالية:

المخطط الثلاثي (1967-1969)، المخطط الرباعي الأول (1970-1973) والمخطط الرباعي الثاني (1974-1977). كان نصيب الصناعة في هذه المخططات 48.7% - 44.7% و 43.6%، على الترتيب. كما أدت هذه السياسة إلى قيام الصناعة التحويلية والتطبيقية والصناعات الخفيفة، مما أدى لرفع الإنتاج الصناعي بنسبة 50%.²

من جانب آخر، لم يكن ارتباط التصنيع بالتحضر في الجزائر واضحاً في السنوات الأولى من الاستقلال، حيث أن تركيز التصنيع في المدن الكبرى فقط أدى إلى نزوح ريفي نحو هذه المراكز الحضرية التي لم تكن تتوفر على المرافق الضرورية الكافية لاستيعاب المهاجرين الريفيين، مما نتج عنه ظهور الأحياء القصديرية في ضواحي المدن وهو ما انعكس عنه بروز مشكلة تريفيف المدن، وقد استمرت هذه الوضعية وزاد من حدتها التمرکز الصناعي.

3_ خصائص التحضر في الجزائر:

تبدو ظاهرة التحضر في الجزائر كظاهرة سكانية ناتجة عن ارتفاع نسبة الهجرة الريفية نحو المدن ابتداءً من انتهاء حرب التحرير وفتح المحتشدات حيث نزح السكان الريفيون نحو المراكز الحضرية مند سنة 1962. واعتباراً من سنة 1966 اكتست عملية التحضر طابعاً اقتصادياً.

ويميز الدكتور محمد السويدي ثلاث مستويات للتحضر خلال الفترة (1966-1977) هي كالاتي:³
_ نمو حضري متوسط : بلغت نسبته 30% - 40% وشمل مدينة قسنطينة وسيدي بلعباس، تلازمت مع معدل مواليد 3,2% - 3,4% سنوياً، وكذا عنابة، سطيف، سكيكدة وتلمسان كونها مدناً صناعية.

¹- محمد السويدي، مرجع سابق، ص 67.

²- محمد بلقاسم حسن بهلول، سياسة تخطيط التنمية وإعادة تنظيم مسارها في الجزائر، نقلاً عن محمد ذراري، التحضر وأثره على الاندماج الاجتماعي بين القبائل في مدينة آفلو، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2008.

³- محمد السويدي، مرجع سابق، ص 83.

_ نمو حضري شديد: نسبته 50%-80% وشمل الجزائر، وهران، عنابة، سطيف، سكيكدة وتلمسان كونها مدنا صناعية.

_ نمو حضري شديد جدا: تجاوزت نسبته (85%): البليدة، مستغانم، الشلف وباتنة سببه النزوح الريفي الكثيف خلال السبعينات.

ومن هذه المستويات التي ميزها السويدي، يمكن أن نتبين أهم خصائص التحضر وهي كالتالي:

أ. التباين بين أحجام التجمعات السكنية الحضرية:

لقد تنامي عدد السكان في التجمعات الحضرية مع مرور الزمن لتتحول المدن الصغيرة إلى مدن كبيرة حيث تشير الإحصائيات إلى أن عدد التجمعات قد بلغ 447 تجمعا سنة 1987 و 579 تجمعا سنة 1998، وقد أصبحت تلك المدن إما بلديات أو دوائر بفضل مهامها الإدارية.

ب. التركيز الصناعي:

لقد صاحب ظهور مراكز صناعية في الجزائر ظهور تمركز للتجمعات الحضرية، وهو ما توضحه الأمثلة التالية:

_ ظهور مدن صناعية منافسة للمدن السياحية مثل تلمسان، سكيكدة، غرداية وغيرها.

_ احتلال المدن الصغيرة التي تضم تجمعات حضرية لمراتب صناعية جيدة مثل الرمشي، حاسي مسعود.

_ مدينة الجزائر أقل ترتيبا عما كانت عليه كدليل على نجاح السياسة الحكومية في تقليص النمو الصناعي بالعاصمة.

ج. هيمنة المدن الساحلية:

تعود تهيئة المدن الساحلية لأسباب تاريخية أهمها الاستعمار الفرنسي واهتمامه الخاص بالمدن الساحلية وذلك لما تتوفر عليه من ظروف جيدة لإقامة المستوطنات والمناخ المعتدل، وبعد الاستقلال وجدت الجزائر هذه المركزية داخل تلك المدن، فعمدت إلى التقليل من هيمنتها والتركيز على إيجاد توازن جهوي.

خلاصة:

تناول الفصل ظاهرة المدينة والحضرية من خلال إبراز أهم الإسهامات الفكرية العربية والغربية التي اهتمت بالظاهرة الحضرية من زوايا متعددة وتصورات ومنطقات فكرية متباينة، مما خلف تراث نظري هائل مكنّ من إلقاء الضوء على مختلف جوانب المدينة الظاهرة الحضرية، حيث جاءت أهم تلك الإسهامات ابتداءً من أعمال المفكرين العرب المسلمين ثم الاسهام الغربي ممثلا في أعمال المدرسة الحضرية الأمريكية ممثلة في النظرية الايكولوجية، وتعتبر أعمال كل من بارك ولويس ويرث وريد فيلد من أهم الإسهامات الحضرية، كما برزت أيضا أعمال المدرسة الأوربية من خلال أعمال ماكس فيبر و جورج زيمل أوزفالد شبنجلر. وقد أسهم الفكر الخلدوني الحضري في رسم خارطة هذا التنظير حيث انه لم تخرج أفكار العلماء الغربيين عن ما تناولته أفكار ابن خلدون، سواءً فكرة الثنائية بالمقابلة بين نمطين معيشيين، أو فكرة الانتقال المتدرج من مجتمع إلى آخر في شكل متصل، وكذا تبيان الخصائص الحضرية للمدينة.

وكون الجزائر دولة نامية عرفت ظاهرة التحضر الذي ساهمت فيه عوامل عديدة كان تأثير أهمها العامل البشري نتيجة لحراك سكاني كثيف من الريف إلى المدينة أو بين المدن أدى إلى تضخم حضري لم يتماشى مع نمو اقتصادي موازي، مما أدى إلى ظهور كثير من الاختلالات داخل المجتمع.

الفصل الثالث

حركة التصوف

أولاً . ماهية التصوف

ثانياً . الحركة الصوفية النشوء والتطور

ثالثاً . المراحل الكبرى للتصوف

رابعاً . حركة التصوف في المغرب الأوسط

خامساً . الطرق الصوفية بالمغرب الجزائري

تمهيد:

تباين ظهور التصوف بالمغرب الإسلامي عنه بالشرق الإسلامي رغم التشابه في كثير من الخصائص بين المجتمعين، بالإضافة إلى التشابه في عوامل نشوء التصوف وحركة الزهد الممهدة له، فقد ظهرت حركة التصوف بالجزائر في ظروف متماثلة لكن متأخرة، وذلك حتى القرن 6هـ/12م، بمدينة تلي بجاية وتلمسان، كنتاج لجملة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تضافرت وأثرت مجتمعة على ظهور التصوف، كما شكلت نفس الظروف عوامل إنتشار واتساع رقعة حركة التصوف بانتقاله من المدن إلى الأرياف والبوادي.

وتعتبر حركة الزهد النواة الأولى التي امتدت من القرن الثامن إلى الحادي عشر ميلادي، حيث برزت ملامحها في سياق الفتوحات الإسلامية، كما يعتبر استقرار أهم زاهد بتلمسان وهو وهب بن منية، كما أن هذه الحركة برزت بشكل واضح خلال القرن الثالث الهجري وتوسعت خلال القرن الرابع، نمت في رحم الربط ابتداءً من القرن 11م، حيث نمت فيها وتغذت من المصنفات المشرقية والأندلسية التي حملت أهم أفكار المنهج الصوفي بشقيه السني والفلسفي والذي أثر في توجيه الحركة الصوفية بالجزائر خاصة مصنفات الغزالي، ابتداءً من القرن 11م التي أدخلها أبو مدين شعيب.

بداية القرن 12م فقدت الربط وظيفتها الأمنية الجهادية وأبقت على وظيفة العبادة والذكر وتوسعت بالتعليم والالتفاف حول الشيوخ وإتباع أورادهم وأذكارهم باعتبار أن مؤسسو الربط كانوا زهاداً وأهل صلاح وعلم. وابتداءً من القرن 15م اتخذت الحركة الصوفية شكلاً منظماً تمثل في طرق احتضنت أشكال الممارسة الروحية بإتباع شيخ الطريقة، وتعتبر الطريقة القادرية والشاذلية أهم الطرق الأمهات التي تفرعت عنها باقي الطرق الصوفية التي عرفتها الجزائر، بالإضافة إلى الطرق الصوفية ذات النشأة المحلية .

أولاً- ماهية التصوف:

ليس من السهولة بمكان تحديد تعريف محدد للتصوف، ذلك أن تعريفات التصوف أربت على الألف كما يقول مؤرخو التصوف، بالإضافة لمرور التصوف بمراحل متعددة وظروف متباينة إتخذ تبعاً لذلك مفاهيم متعددة فكثرت تعاريفه، فقد أحصى نيكلسون Nicholson في كتاب التصوف الاسلامي ما يزيد على المائة تعريف قدمها المتصوفة أنفسهم للتصوف. كما ان تنوع التجارب داخل التيار الصوفي والنوع المتضاربة والمقامات المختلفة ما يكون من العبث معه حصر التصوف في إطار واحد معين، وذلك ما يتأكد في قول القشيري " تكلم الناس في التصوف ما معناه، وفي التصوف من هو، فكل عبر بما وقع له واستقصاء جميعه يخرجنا من المقصود"¹ ، وللتصوف أكثر من تعريف كل منها يوضح جانباً من الجوانب منهجاً أو غاية.²

فقليل من الصفاء " التصوف مشتق من الصفاء (...). يصفو قلبه عما سوى مولاه عز وجل"³، أو الصفة أو الصف الأول، أو من "سوفيا" اليونانية التي تعني الحكمة، والفلاسفة والكيميائيين هم المسمون sophist أو من الصوف وهو رأي أغلبية الباحثين حيث كان الصوف اللباس الذي تميز به الزهاد والعباد.⁴ والذي كان له دلالاته الرمزية في الابتعاد عن زخرف الدنيا ومخالفة الناس على مألوف الحياة الاجتماعية، بالإضافة لارتباطه بالصفاء، ومن الكوفة والبصرة موطن المتصوفة العراقيين الأوائل، انتقل مصطلح "صوفي" الى بغداد عاصمة العباسيين، حيث نعت احدى مدارسها الروحانية في القرن التاسع بالتصوف "للبسهم الصوف"، ولتأكيد تلك العلاقة بين لبس الصوف والتصوف عرّف أحد مشايخ هذه المدرسة الصوفي بقوله: " هو من لبس الصوف على الصفاء".⁵

ويمكن ذكر أقوالهم في تعريف التصوف منظوراً إليه باعتباره منهج روعي في الحياة وفلسفة في المعرفة تستند إلى الوجدان والذوق تعلق على معرفة الحواس والعقل:⁶

¹ - أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد، ط2، دار الخير، 1995، ص126.

² - عبد الحليم محمود، قضية التصوف المدرسة الشاذلية، دار المعارف، القاهرة، دت، ص432.

³ - عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، منشورات الجمل، بغداد، 2017، ص117.

⁴ - فيلاي مختار، نشأة المرابطين والطرق الصوفية: وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن، باتنة، د.ت، ص12.

⁵ - ايريك جوفروا، نقلاً عن أبو بكر الكلاباذي، مرجع سابق، ص14.

⁶ - محمد الكحلوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، دار الطليعة، بيروت، 2008، ص21.

- 1- الصوفي: من صفا قلبه. (تزكية النفس)
 - 2- التصوف: تمام الأدب. (المنهج في جانبه الأخلاقي)
 - 3- الصوفي: من صَفَّى ربه قلبه، فامتلاً قلبه نوراً، ومن حل عين اللذة بذكر الله.
 - 4- التصوف: أن يختصك الله بالصفاء، فمن اصطفى من كل ما سوى الله فهو الصوفي.
- سئل الشيخ أحمد التيجاني عن حقيقة التصوف فأجاب بقوله " إعلم أن التصوف هو إمتثال الأمر وإجتنباب النهي في الظاهر والباطن من حيث يرضى لا من حيث ترضى"¹.
- والتعريف الذي يجمع جوانب التصوف، إنما هو تعريف الكتاني الذي يقول: التصوف: صفاء ومشاهدة، كما يقول أيضاً" التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء"².
- لقد زعم كثير من المتصوفة أن الأصل في إطلاق لقب المتصوفة بما استدلوا به على أن الأصل في استعداد الزوايا والخوانق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ألزم فقراء أصحابه الكون في الصفة وهو موضع معروف بالمدينة حذاء مسجده صلى الله عليه وسلم، وإن كان الاشتقاق بعيداً، لكن رجعه بعضهم بتساكُل أحوال أهل الصفة للمتصوفة رضي الله عنهم³.
- وقد ذكر ابن خلدون قول القشيري رحمه الله في تبيانهِ لاشتقاق التصوف فقال: " ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس . والظاهر أنه لقب.ومن قال: اشتقاقه من الصفاء، أو من الصفة، فبعيد من جهة القياس اللغوي ، قال: وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه"⁴.
- ويُرجح ابن خلدون أصل الاشتقاق من الصوف حين يقول: " والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون في بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف"⁵. وباعتبار ان التصوف بدأ كحركة اجتماعية قوامها الزهد ومعارضة نمط الحياة الاقطاعي لأرباب الدولة وأبناء الطبقات المالكة، ولم يبدأ كحركة فكرية وإنما دخل في الفكر لاحقاً⁶.

¹ - بدر عبد الهادي سلامة التجاني، الهداية المحمدية في طريقة الختم التجانية، دار الاتحاد الشرقي، 1916، ص29.

² - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مرجع سابق، ص11.

³ - محمد لبن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس ببيغيرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 409.

⁴ - ابن خلدون، مرجع سابق، ص518.

⁵ - نفس المرجع، ص 518.

⁶ - هادي العلوي، مدارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق، دار المدى، بيروت، 1997، ص211.

وبالتالي تتضح التسمية بعلاقتها مع لبس الصوف الذي يعكس البعد الاجتماعي مخالفين بذلك لبس الحرير والكتان والقطن.

كما يميز كمال إبراهيم جعفر محقق كتاب " اصطلاحات الصوفية" للقشاني ثلاث جوانب أو أبعاد للمصطلح الصوفي¹ :

1- الجانب العملي ويمثل "الطريق".

2- الجانب الوجداني الشعوري ويمثل " التجربة".

3- الجانب النظري الفكري ويمثل " المذهب".

ومن خلال أبعاد التصوف يمكن إبراز ثلاثة فروع للتصوف حيث يمثل الجانب العملي التصوف الاجتماعي، والجانب الوجداني منه يمثل التصوف الوجداني اهتيامي، أما التصوف المعرفي فيتضمن الجانب النظري الفكري، والثلاثة تتداخل أو تتفاصل في افاذ الصوفية.²

ثانياً: الحركة الصوفية النشوء والتطور:

تباينت محاولات تفسير التصوف واختلفت الجهود في تبيان بداية له في المجتمع الاسلامي، فمنها ما جعل التصوف روح الدين الاسلامي نشأ بنشوءه وارتقى بارتقاءه، ومنهم من ارجعه الى التفاعلات بين معطيات ثقافية خارجية وأخرى دينية إسلامية، وطرف آخر اعتبر التصوف ذو أصول هندية أو أفلاطونية يونانية أو مسيحية ويهودية³، ويجمع أغلب مصادر التصوف أن التصوف ظهر قبل اكتمال المائة الثانية للهجرة ومن هؤلاء أبو القاسم القشيري والسراج الطوسي وعبد الرحمن ابن خلدون⁴.

نشطت حركة الطرق في العالم الإسلامي خلال القرن السابع الهجري نشاطاً ظاهراً في المشرق والمغرب على السواء، حيث ظهرت الطريقة الشاذلية في المغرب المنسوبة إلى أبي الحسن الشاذلي

1- جميل حمداوي ، التصوف الإسلامي من خلال قضاياها وظواهره ، المغرب،216، ص34.

2- هادي الغلوي، مرجع سابق، ص50.

3- عبد السلام الغزميني، الصوفي والآخر: دراسات نقدية في الفكر الاسلامي المقارن،المدارس ، الدار البيضاء،200،ص07.

4- بونابي الطاهر، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 هجريين/12و13 الميلادين، دار الهدى، عين مليلة،2004، ص36.

ثم انتقلت منه إلى مصر¹ وقد كان للطريقة الشاذلية أثر كبير حيث أنها انتشرت في أقطار إسلامية عديدة.

1.2. نشأة التصوف:

أصل التصوف مسلك اجتماعي ومذهب معرفي، كما انه حركة نضال اجتماعي موجه لرفع الضيم عن الناس وتوفير سبل العيش لهم، كما انه حل فردي لكل تعاسة الواقع وبؤسه الاجتماعي، لأنّ التعاسة الدينية هي في شطر منها تعبير عن التعاسة الواقعية، وهي من جهة أخرى احتجاج على التعاسة الواقعية²، وبالتالي كان للعامل الاجتماعي دوراً بارزاً في نشوء الزهد الذي عرف في مراحل لاحقة بالتصوف، حيث أدى التغيير الاجتماعي خلال المنتصف الأول من القرن الثاني هجري في مختلف النظم الاجتماعية وخاصة الاقتصادية والسياسية منها، والتي ارتبطت بمرحلة ما بعد الفتوحات الإسلامية وما صاحبها من تحولات باتساع رقعة الدولة الإسلامية حيث انعكس ذلك على ازدهار الاقتصاد ازدهاراً كبيراً حيث أدى التوسع إلى توفير موارد هائلة أغنتها ووفرت لها كل حاجاتها، وهنا تبرز أهمية العامل الاقتصادي في إحداث التغيير بالوفرة ونمط الاستهلاك كما أكد ابن خلدون ذلك: "وذلك أن الترف والنعمة إذا حصل لأهل العمران، دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها. والحضارة، كما علمت، هي التّفنّ في التّرف واستجادة أحواله والكف بالصنّائع التي تؤثّق من أصنافه وسائر فنونه من الصنّائع المهيّئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل (...) وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزليّة الغاية تبعه طاعة الشّهوات فتتلوّن النّفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها"³.

لقد تفاعل العامل الاقتصادي مع عامل الاتصال والاحتكاك مع ثقافات المجتمعات التي وصلها الفتح في تغيير نمط الاستهلاك في الملابس والمسكن والمأكل، مما أدى لسمو الحياة المادية على حساب الحياة الروحية التي كانت قائمة قبل ذلك نتيجة ازدياد الثروة والغنى وما انعكس على الحياة بالتوجه نحو الترف وملذات الحياة، وفي رأي الشيخ محمد البوزيدي أن أحسن فرصة للتطهير أو

¹ - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل الى التصوف الاسلامي، ط3، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1979، ص239.

² - مصطفى التواتي، التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الاسلام، ط2، دار الفرابي، بيروت، 2003، ص14.

³ - ابن خلدون المقدمة، مرجع سابق، ص407.

تذهيب النفس هو وقت هجومها وتكالبها على شهوتها¹. كما تضافرت الأسباب السياسية المتدهورة إلى جنب الظروف الاقتصادية بالصراع على الخلافة، كما كان للجو العقائدي السائد آنذاك الذي اتسم بالتعصب العقائدي والخلافات المذهبية²، أدت هذه الأوضاع إلى التحول للمدنى بزوال تأثير الروح³، والذي تطلب البحث عن الرجوع إلى الأصل المقدس، فالمطلوب أولاً هو فصل الذات عن العالم الدنيوي تدريجياً بغية التمكن من اختراق عالم المقدس والوصول لاكتساب الطهارة التي هي صفة من صفات المقدس المانح للحياة_ بممارسات تصنف في خانة الإمساك والامتناع بنبذ وهجر العادات اليومية⁴، وهذا ما يعبر عنه روحياً بصيغة الولادة الثانية التي تزداد ثروة وغنى بقيم جديدة تبدل في بعض الأحيان مضمون التجربة تبديلاً جذرياً، إن درب الحياة الروحية ينطوي دوماً على موت شرط الوجود العادي موتاً تتبعه ولادة جديدة⁵.

تمظهر كل ذلك في حركة الزهد، كذلك برزت الحركة الصوفية كحركة مناهضة لشكلانية الفقهاء⁶ بانتهاجهم اتجاه الغلو في الشعائر الظاهرة. واختزالهم "الفة" في معنى القانون أو "علم الشريعة" حسب رأي المتصوفة. وبالتالي كان القصد إلى تحقيق حاجة اجتماعية هامة في إقامة التوازن بين مصلحة الفرد وحاجة الجماعة وكبح الأثرة الفردية وتحقيق المصالح الكبرى التي تتعلق بها حياة الإنسان من خلال ما يسميه هنري برجسون "الملكة الخاصة" نتيجة الإلهام والكشف التي وجدت لدى أقدان الناس أو الأمم من النخبة المختارين من كبار العباقرة الروحانيين، وإن كان الذي حرك هذه الملكة على العمل هو رغبته في قيادة الجماعة إلى خيرها وسعادتها، فإن الذي حرك الجماعة إلى الأخذ بالتعاليم والوصايا عبادات أو تفكرات، هو حاجة الجماعة إلى هذه التعاليم والوصايا الدينية⁷.

¹ - عبد المجيد الصغير، التصوف كوعي وممارسة: دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد عجيبة (1224هـ - 1809) دار الثقافة، الدار البيضاء، 1999، ص 96.

² - فيلاي مختار، مرجع سابق، ص 13.

³ - عبد الناصر سلطان محسن، مرجع سابق، ص 125.

⁴ - روجيه كايوا، الانسان والمقدس، تر: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص 61.

⁵ - مرسيا إلياد، المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير، بيروت، 2009، ص 226.

⁶ - محمد ضريف، مؤسسة الزوايا بالمغرب، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مكتبة الأمة الدار البيضاء، 1992، ص 23.

⁷ - عمارة نجيب، الانسان في ظل الأديان: المعتقدات والاديان القديمة، مكتبة المعارف، الرياض، 1979، ص 40.

ساهمت حركة الزهد بتهيئة الظروف لظهور التصوف، كرد فعل وكحركة احتجاجية صامتة ضد المجتمع اختارت هومشه للتعبير عن احتجاجها، وأوصلت هذه الحركة نفسها في ذلك الهامش واطمأنت إليه وبنيت عليه خطاباً وفهماً للدين والحياة مخالفاً الأوضاع الاجتماعية والابتعاد عنها بحياة "الانفصال" و"التخلي".

استمرت نزعة الزهد حتى القرن التاسع ميلادي حيث تغيرت رؤية بعض الزهاد إلى مستوى أرفع ببحثهم عن إشاعة حالة الوعي التي كانوا عليها، فأهملوا الزهد مع الإبقاء على بعض فضائله والنقوتوا نحو التصوف، ومنذ ذلك الحين بُنيت الطريقة الصوفية على المحبة ومعرفة الله¹.

فهامشية الموقع الاجتماعية مكنت هذه الجماعة من أن تتشكل عبر تاريخها في شكل جسم اجتماعي ثقافي له خطابه وبنية تفكيره وموقفه واكتسبت لنفسها موطئ قدم داخل مجتمع متحول ولا يمكن أن يشتغل هذا الجسم خارج المواقع الهامشية فإذا تعادها فقد توازنه في بنية المجتمع فعرض هذا الجسم نفسه للهجوم².

ظهرت أول مرة لفظ "الصوفية" عام 199هـ - 814م، في خبر فتنة قامت بالإسكندرية فكانت تدل على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي يكاد يكون شيعياً نشأ بالكوفة، أما لفظ "صوفي" فقد ورد مفرداً أول مرة خلال النصف الثاني من القرن الثامن ميلادي، حيث ارتبط بنعت جابر بن حيان وهو كيميائي شيعي من أهل الكوفة³.

وما يمكن استجلاؤه من النشأة الأولى للتصوف من خلال الزهد، أخذه البعد الاجتماعي منذ البداية و الذي يمثل مصلحة وصلاح المجتمع، حتى لا يفهم أنّ الانعزال كان هدفاً ذاتياً للزهد ودعوةً للانسحاب من الحياة الجماعية نحو الفردية فلم يكن ذلك التجريد أو التطهير غاية في ذاته، من حيث أنه يظل دائماً تجربة مؤقتة تدل على حالة من "الفناء" لا يصير الصوفي كاملاً إلا بعد خروجه منها إلى مقام "البقاء" و"التمكين" في هذا الواقع، واقع العالم الإنساني المعيش⁴، كما أنه تشكل كتعبير رافض لحالة التفكك نتيجة الصراع والتمايز الاجتماعي الذي ظهر داخل البناء الاجتماعي وانعكس

1- ايريك جوفروا، مرجع سابق، ص70.

2- حسن مرزوق، الإسلام الطريقي ومستويات أتصايل المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2012، ص38.

3- ماسينيوس ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1984، ص26.

4- عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص87.

على طبيعة العلاقات الاجتماعية التي آل إليها المجتمع، وهذا ما تأكد خلال فترات لاحقة من مراحل تطوره بتحقيق أهدافه داخل النسيج الاجتماعي بتبلوره كمؤسسة اجتماعية فاعلية مكنت من استرجاع اللحمة الاجتماعية وملئ الفراغ الروحي.

أخذت الطرق الصوفية تنتشر خلال فترة حكم الدولة الحفصية بانتشار رجالها المؤسسين في المشرق والمغرب، كالفادرية المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني المتوفي سنة 1166م، والشاذلية المنسوبة إلى الشيخ أبي الحسن الشاذلي المتوفي سنة 1258م، والنقشبندية المنسوبة إلى الشيخ بهاء الدين نقشبند المتوفي سنة 1389م، والتي تعتبر الطرق الأمهات التي تفرعت عنها باقي الطرق الصوفية المنتشرة بالمغرب الإسلامي. غير أن الجزائر لم تتأثر بالفكرة الطرقية بصفة كبيرة كما هي عليها اليوم إلا منذ العهد التركي¹.

2.2. عوامل ظهور التصوف في الجزائر:

لم تختلف كثيراً العوامل والظروف التي أدت إلى ظهور حركة التصوف بالجزائر عن تلك الظروف التي ظهر فيها التصوف بالمشرق الإسلامي، حيث لا يتسنى فهم أي ظاهرة إجتماعية إلا في ضوء الظروف الاجتماعية والاقتصادية وكذا السياسية ذات الأثر المباشر في ظهور حركة التصوف وتطورها. وبالتالي كان ظهور حركة التصوف بالجزائر كنتاج لإرهاصات دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية تعود بجذورها إلى القرن الثالث الهجري _التاسع ميلادي_ والتي اتضحت معالمها خلال القرن السادس الهجري _الثاني عشر الميلادي_ بالنسبة للتصوف السني، والسابع الهجري الثالث عشر ميلادي بالنسبة للتصوف الفلسفي²، ولتشابه المشرق الإسلامي مع مغربه في خصائص عديدة فقد جاءت عوامل ظهور حركة التصوف متجانسة في كثير منها ويمكن تحديدها فيما يلي:

أ - الزهد:

عرفت الجزائر حركة الزهد التي تمثل تمهيدا لحركة التصوف كمثيلتها في المشرق الإسلامي بداية من القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجري _ من الثامن إلى الحادي عشر ميلادي _ برزت ملامحها في سياق الفتوحات الإسلامية، حيث يعتبر استقرار أهم زاهد بتلمسان وهو وهب بن منية،

¹ - عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج2، ط2، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965، ص 40.

² - بونابي الطاهر، مرجع سابق، ص 47.

كما أنّ هذه الحركة برزت بشكل واضح خلال القرن الثالث الهجري وتوسعت خلال القرن الرابع، أما القرن الخامس فقد شكل مرحلة انتشار الحركة الزهدية والتي عرفت بها أهم مدن الدولة الحمادية¹، كما ساهم أيضاً في هذه الفترة العلاقات الزهدية بين الجزائر والأندلس. وأيضاً تأثير التطورات الزهدية التي عرفت بها مدينة القيروان على ظهور الحركة الزهدية بالجزائر.

ب - الرباط وأدواره الصوفية:

يعرف الفقهاء الرباط بكونه "عبارة عن احتباس النفس في الجهاد والحراسة"²، وهي أول وظيفة أنشئ الرباط لأجلها كانت سابقة لوظيفة العبادة، فقد كان الجهاد لأهل الغرب الإسلامي الشغل الشاغل بمقتضى ما كانوا يخوضونه من جهاد في الأندلس أو على السواحل لذلك أحدثوا الربط والحصون والقصور. وأما وظيفة العبادة للربط فقد تحددت بالتعريف الصوفي للرباط فهي "عبارة عن الموضع الذي تلتزم فيه العبادة" وهي الوظيفة الثانية للرباط، غير أنه يتبين التكامل الوظيفي بين التعريفين السابقين، فقد عرف أنّ الرباط قد جمع بين وظيفة الحراسة والجهاد بالإضافة للعبادة والذكر. وقد وضع الباحث مفتاح محمد تعريفاً اجرائياً للرباط، حيث أنه "عبارة عن موضع للعبادة، والجهاد، والاجتماع، أو مظلة لها، دائماً أو غالباً أو قليلاً"³.

ويعتبر ظهور الربط ابتداءً من القرن الحادي عشر ميلادي على السواحل والمراسي، وكذلك على ضفاف الأودية بغرض الحراسة والجهاد ضد الأعداء، حيث تميزت هذه الفترة بتراجع الأمن وفقدان موازين القوى وانتقالها إلى المسيحيين بعد رحيل الفاطميين إلى مصر، وفقدان المجد البحري الذي وفر الأمن والحراسة لمدة ثلاثة قرون⁴، فقد بادر الزاهد أبو عبد الله مروان بن محمد الأندلسي بإنشاء رباط ببيونة خلال القرن 11م بمدينة عنابة، وفي بجاية كان قصر اللؤلؤة رباطاً للجهاد بالإضافة للرباط مدينة شرشال، كما انشئ المهدي بن تومرت سنة 1118م رباط ملالة في بني ورياكل. غير أنه بتغير الظروف الأمنية بسيطرة وإحكام الموحدين أمن سواحل البحر الأبيض المتوسط بداية القرن 12م، فقدت الربط وظيفتها الأمنية الجهادية وأبقت على وظيفة العبادة والذكر وتوسعت بالتعليم والالتفاف حول الشيوخ وإتباع أورادهم وأذكارهم بإعتبار أنّ مؤسسو الرباط كانوا زهاداً وأهل صلاح وعلم،

¹ - بونابي الطاهر، مرجع سابق، ص53.

² - مفتاح محمد، الخطاب الصوفي : في الغرب الإسلامي مقاربات وظيفية، دار رؤية، القاهرة، 2014. ص44.

³ - نفس المرجع، ص54.

⁴ - بونابي الطاهر، مرجع سابق، ص58.

واعتباراً لذلك تحول الرباط إلى رابطة واكتسب المرابط شخصية ذات سلطة روحية، وهذا ما استخدمه ابن خلدون وابن الخطيب للإشارة للتحوّل الذي لحق بالربط بالجزائر، كما عرفت هذه الرابطات بوجهتها الزهدية البحة وتعتبر رابطة عبد السلام التونسي بتمسان نموذجاً لهذا التحوّل وأكثرها انتشاراً كان ببجاية خلال القرنين 12 و13 الميلاديين، ومن هنا يتبين مدى مساهمة الرباط في نشوء وانتشار حركة التصوف في القرنين 12/13 الميلاديين¹.

ج - المصنفات الصوفية:

شكلت حركة هجرة صوفية الأندلس إلى الجزائر خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/ 12 و13 ميلاديين، عاملاً رئيسياً أدى لدخول المصنفات الصوفية عبر بجاية وقلعة بني حماد وتمسان مثل مؤلفات عبد الحق الاشبيلي وتلميذه محمد بن عبد الرحمن التيجيبي، أما المصنفات المشرقية ذات الطابعين السني والفلسفي فابتداءً من القرن الخامس الهجري/ 11م، الذي عرف دخول "الرعاية" للحارث بن أسد المحاسبي ثم "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي و"الرسالة القشيرية" لأبي القاسم القشيري خلال القرن السادس الهجري/ 12م، أما القرن السابع الهجري/ 13م فقد دخل "قوت القلوب" لأبي طالب محمد بن علي المكي "وحلة الأولياء" لأبي النعيم الأصفهاني². ويعتبر كل من أبو عبد الله محمد بن ساعدة المرشي وأبو مدين شعيب بن الحسين أهم من ادخلوا هذه المصنفات خلال القرن 12م، حيث حل الأول في تلمسان والثاني ببجاية حاملين معهم خاصة مصنفات الغزالي. ويتأكد الدور الكبير لهذه المصنفات في نشوء وتوسع الحركة الصوفية بالجزائر من خلال اعتماد أهم الطرق التي ظهرت على هذه المصنفات كمرجعيات كالطريقة المدنية.

د - العوامل السياسية:

ساهمت الوضع السياسي عموماً بالمغرب الإسلامي منذ القرنين 12 و13 الدولتين الموحدية و المرابطية على انتشار التصوف، حيث تميز الأمراء المرابطين بالزهد والتبذل، لهذا وصفهم المفكر الأمريكي "بالحكام الذين جمعوا بين سياسة العقلاء وتقوى الزهاد"³. كما تعتبر آراء ابن تومرت العقديّة

¹ - بونابي الطاهر، مرجع سابق، ص 62، 61.

² - نفسه، ص 63.

³ - نفسه، ص 89.

التجريدية¹ التي دعى إليها وعمل خلفاؤه بعده على نشرها وتعميمها في كامل المغرب، لعبت دوراً مهماً في ظهور وتطور التيارات الصوفية ذات الطابع الفلسفي بالمغرب الأوسط، وكذا تفضيل الموحدين لمذهب الأشاعرة الذي يقر بالأولياء والصوفية، وجد فيه المتصوفة غطاءً سياسياً يبرر سلوكياتهم ساعد نسبياً على حرية نشاطهم².

كما ساهمت الدويلات الثلاثة الحفصية، الزيانية، المرينية في انتشار الحركة الصوفية خلال هذه الفترة لما وجدوا فيه من تقوية للجانب التعليمي الديني بالإضافة للدور الاجتماعي في تحقيق التكافل و التماسك الاجتماعي، ورغم ارتباط التصوف في هذه الفترة بالمدن الكبرى بسبب انحصاره فقط في النخبة إلا أن حركة التصوف عرفت توسعاً أكثر.

كما وصلت الأخوة الصوفية (المعروفة باسم الزاوية في شمال إفريقيا) خلال القرن 15م إلى مدن شمال المغرب في القرن الثاني عشر وانتشرت بسرعة عبر المناطق الريفية. وفقاً لألفريد بيل، كان الصوفيون يتمتعون بشعبية بين البربر البدائيين لأنهم قدموا الإسلام بطريقة قاسية وقوية؛ مما لا شك فيه أن قواهم التنظيمية جذبت قادة القبائل. توسعت الزاوية وأتباعها وتضاعفوا بسرعة لدرجة أنهم أصبحوا عاملاً حاسماً في السياسة المغربية في نهاية القرن الرابع عشر. وقد حافظوا على هذا الدور لمدة ثلاثمائة سنة مقبلة، ولعل أبرز الزعماء كان صوفي الشيخ الجزولي، مؤسس جماعة الأخوة الجزولية في المغرب الكبير³.

هـ - العوامل الاجتماعية:

لا يمكن عزل التأثيرات المادية والاجتماعية والنفسية على صيرورة وحركة ونمو الغرس الصوفي، فمن صلب الدين انبثقت التجربة الصوفية، وهذه التجربة، مثلها في ذلك مثل أي فعالية

¹ - وردت الآراء العقيدة للمهدي بن تومرت في بعض كتابه كالمُرشدة والتوحيد والعقيدة، حيث كانت دعوته للتأويل القرآن والحديث وإجبارية الأخذ بمذهب الأشعرية، وانتهاج طريق العقل للوصول إلى التوحيد والعبادة الصحيحة، فقدم بذلك عقيدة تجريدية أضيف عليها عملاً تريبوياً، عمل على نشرها وتعميمها على كافة أنحاء المغرب، واستمر ذلك بعد وفاته من طرف خلفاء الدولة الموحدية.

² - بونابي الطاهر، مرجع سابق، ص 86.

3 - Daniel Pipes, La montée en puissance des Saadiens ou Sa'dides au Maroc, <http://fr.danielpipes.org/9663/saadiens-sadides-maroc>

إنسانية توجد على أرض الواقع، تتأثر بكل العوامل المادية والاجتماعية ولكن في الوقت نفسه، تبقى لها حقيقتها الخاصة بها وآلياتها الذاتية، وكونها حاجة فطرية إنسانية.

إنَّ إحساس الإنسان ببداية الانهيار الاجتماعي والسياسي يحدو به إلى أن يضاعف من مسؤولياته الأخلاقية تجاه نفسه وتجاه المجتمع من أجل أن يثبت الآخرين: أنَّ الإنسان يمكنه أن يكون في حال أفضل مما هو عليه وأيضاً لكي يذكرهم بالهدف الحقيقي من وجودهم وهو تحقيق الصلة الصحيحة التي تربط العبد بخالقه وإن هذه الصلة كفيلة بأن تعيد الإنسان خلقاً آخر بحيث يصبح بإمكانه أن يسمو على كثير من الظروف والعوائق التي يخضع لها البشر.¹

ثالثاً_ المراحل الكبرى للتصوف:

لا يفهم التصوف إلاّ من خلال قراءة سيرة مجموعة من متصوفة كل فترة من الفترات التاريخية، فكل مرحلة صوفيتها، ولكل صوفية خصوصيتهم التي تميزوا بها عن سابقهم ولحاقهم، حيث تواردت عليه ظروف مختلفة واتخذ تبعاً لكل مرحلة ووفقاً لما مرّ به من ظروف مفاهيم متعددة، فقد تدرجوا من إطعام الطعام إلى المشاركة السياسية في تأسيس الدولة.

لم تتأسس قواعد التصوف دفعة واحدة وفي مرحلة تاريخية محددة، بل هو بناء ولبنات تمت عبر مراحل متعددة بواسطة متصوفة وشيوخ، ففي كل قرن كان يظهر شيخ من شيوخ التصوف ليضيف لبنة جديدة حسب طبيعة المرحلة التاريخية.

كما جاءت محاولات مؤرخي الحركة الصوفية بالمغرب الإسلامي في تقسيم تاريخ التصوف الى عدة مراحل: من الجنيد إلى الشاذلي، أي من القرن الثالث إلى القرن السابع ، ومن الشاذلي إلى الجازولي، أي من القرن السابع إلى القرن العاشر، و كان أكثر تحديداً في مقال آخر، حيث جعل التصوف المغربي ينتمي إلى ثلاث مدارس²:

1_ تتبع طريقة الجنيد.

2_ تتبع طريقة الغزالي.

3_ تتبع طريقة الشاذلي.

1- جمال الدين فالح الكيلاني، ثورة الروح: استقرارات تفكيكية غي الفلسفة الصوفية عند الشيخ عبد القادر الكيلاني، دار الزنينة، القاهرة، 2014، ص186.

2- محمد مفتاح ، الخطاب الصوفي في الغرب الإسلامي مقاربات وظيفية، دار رؤية ، القاهرة، 2014، ص176.

التصوف كان في بدايته كما هو معلوم "حركة احتجاجية صامتة ضد المجتمع اختارت هوامشه للتعبير عن احتجاجها، وأوصلت هذه الحركة نفسها في ذلك الهامش واطمأنت إليه وبنيت عليه خطابا وفهما للدين والحياة إذا اغتموا العزلة والوحدة واتخذوا لنفوسهم زوايا يجتمعون فيها تارة وينفردون أخرى، أسوة بأهل الصفة (...). فصار لهم بمقتضى ذلك علوم يعرفونها وإشارات يتعاهدونها فحرروا لنفوسهم اصطلاحات تشير إلى معان يعرفونها وتعرب عن أحوال يجدونها فأخذ ذلك الخلف عن السلف، حتى صار ذلك رسما وخبرا في كل عصر وزمان".¹

1_ مرحلة البداية: مرحلة الزهد

كان الزهد البذرة الأولى للتصوف ومرحلته الجنينية، التي اتسمت بالعكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى، والذي ظهر مطلع القرن الثاني الهجري، يعد الحسن البصري مطلع القرن الثاني الهجري (110هـ) أهم رواد المتصوفة كما تعتبر كتبه من اوائل المصنفات التي تحث على الزهد² تحدد هذه الفترة بالقرنين الأول والثاني الهجرين، برزت فيها الحركة الصوفية بالمشرق الاسلامي كحركة مناهضة للأوضاع التي تلت مرحلة الفتوحات الاسلامية وما ترتب عليها من اوضاع اقتصادية وسياسية ودينية.

بدأت بظهور وتشكل طبقة العباد والزهاد في المجتمع الإسلامي الذين انشغلوا بالباطن عن الظاهر. وكان يغلب على أصحابها جانب العبادة والبعد عن الناس تعبيراً عن اعتزال المجتمع، ملتزمين بأخلاق وآداب الشريعة، وقد يغلب على بعضهم الخوف الشديد والبكاء المستمر. ويبدو أن هذه الممارسات الممهدة لتبلور اللمنهج الصوفي قد تمركز في مدينة البصرة على عهد التابعين و أتباعهم ، حيث أن البصرة حازت قصب السبق في هذا المجال وبها تواجد الحسن البصري وتلاميذه، كما ينسب لأحد تلاميذته بناء "دُويرة الصوفية" أي واحدة من أمكنة تجمعاتهم.³ ومن هؤلاء الزهاد: إبراهيم بن سيار وبشر بن الحارث الحافي كان قد فاق أهل عصره في الزهد وحسن الطريقة واستقامة المذهب وعزوف النفس كما قال الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد و جنيد بن محمد

¹ -حسن مرزوقي، الإسلام الطريقي ومستويات التأصيل، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص 38.

www.dohainstitute.org

² -العيد علاوي، "التصوف من إشكالية الفهم إلى تيه الممارسة"، مجلة المخبر : أبحاث في اللغة والأدب الجزائري،

العدد الثامن، 1012، صص، 127-142.

³ - عبد السلام الغرميني، مرجع سابق، ص16.

الجنيد. فهؤلاء من أوائل الصوفية الذين اتخذوا طريقة، جمعوا فيها بين الزهد والتعمق والتشدد، والتفتيش عن الوسوس والخطرات، مما لم يكن على عهد السلف الأول .

كما دفعت العوامل الاجتماعية والسياسية بالكثير من الزهاد إلى اتخاذ موقف معاد من السلطة الحاكمة، أو احتجاجاً على تفشي الظلم والاستبداد أو قصد المحافظة على وحدة الأمة وكيانها من الانهيار تحت شعار الفرار من الدنيا.¹

ويبدو أن من أسباب ظهور طبقة العباد والزهاد مطلع القرن الثاني الهجري هو إقبال الناس على الدنيا يجمعون منها ويتفاخرون وقد وصف ابن خلدون حال الزهاد خلال هذه المرحلة بقوله "لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والأعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف ، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"² ، فكانت ردة الفعل عند البعض هي الابتعاد الكلي عنها، ولا بد أن هناك أسباباً أخرى قد تكون شخصية، وقد تكون من أثر إقليم معين أو مدينة معينة، فإن من الخطأ تفسير ظاهرة ما بسبب واحد.³

كبار الزهاد الذين ظهوروا خلال هذه الفترة:

- _ في الكوفة: الأسود بن يزيد بن قيس⁴ .
- _ محمد بن سرين⁵ (110هـ)
- _ كرز بن وبر الحارثي نزيل جرجان⁶ .
- _ ابو حازم سلمة بن دينار المخزومي¹ (140هـ)

¹ - حميدي خميسي، نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الاسلامي الوسيط: اتجاهاته، مدارسه، أعلامه، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011، ص13.

² - ابن خلدون، مرجع سابق. ص517.

³ - محمد العبد، طارق عبد الحليم، دراسات في الفرق الصوفية: نشأتها وتطورها، ط4، دار الأرقم، الكويت، 2001، ص15.

⁴ - أبو عمرو الأسود بن يزيد النخعي المتوفي سنة 75 هـ تابعي كوفي، وأحد رواة الحديث النبوي.

⁵ - ابن سيرين هو أبوبكر محمد بن سيرين البصري .التابعي الكبير والإمام القدير في التفسير، والحديث، والفقه، وتعبير الرؤيا، والمقدم في الزهد والورع وبر الوالدين، توفي 110 هـ بعد الحسن البصري بمائة يوم، وكان عمره نيفاً وثمانين سنة.

⁶ - كرز الزاهد القدوة أبو عبد الله كرز بن وبرة الحارثي الكوفي نزيل جرجان وكبيرها فإنه دخلها غازيا في سنة ثمان وتسعين مع يزيد بن المهلب

- _ في البصرة: طلق بن حبيب العنزي². _ عبد الله بن المبارك³ (181هـ)
 _ عامر بن عبد الله بن الزبير⁴ في المدينة. _ أبو زيد البسطامي⁵ (261هـ)
 _ الحسن البصري⁶ المتوفى سنة 110 هـ. _ ابو القاسم الجنيد⁷ (298هـ)
 _ الفضيل بن عياض (187هـ)

قال نيكلسون: "وقد انفرد القرن الأول في الإسلام بالعوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره، كالحروب الأهلية الطويلة الدامية، التي وقعت في عهد الصحابة وبنو أمية، والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية وازدياد التراخي في المسائل الخلقية وما عاناه المسلمون من تعسف الحكام المستبدين الذين يملون إرادتهم وآراءهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا في إسلامهم".⁸

وانتسب المتصوفة إلى أهل الصفة لنحت الاشتقاق الاصطلاحي (الصوفية) والاشتقاق الاجتماعي السلوكي. فأهل الصفة هم أولئك الفقراء الذين "كانوا يسكنون المسجد على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم" وليست لهم قبائل وعائلات تؤويهم وتحميهم فكانوا يقعون على هامش الحراك الاجتماعي "وكانوا نحو من أربعمئة رجل لم تكن لهم مساكن بالمدينة ولا عشائر، جمعوا أنفسهم في المسجد كاجتماع الصوفية قديما وحديثا في الزوايا والربط وكانوا لا يرجعون إلى زرع وال إلى ضرع

¹- أبو حازم سلمة بن دينار المدني المخزومي إمام قدة وعالم واعظ، شيخ المدينة النبوية.

²- يعد طلق بن حبيب العنزي من تابعي أهل البصرة، وزهادها، ولأبيه حبيب العنزي رواية للحديث النبوي. وقد عُرف طلق بن حبيب العنزي بالزهد، وتجنبه للفتن .

³- عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي التميمي مولاهم أبو عبد الرحمن المروزي 118-181هـ، عالم وإمام مجاهد مجتهد في شتى العلوم الدينية والدنيوية.

⁴-أبو الحارث عامر بن عبد الله بن الزبير المتوفى 124 هـ تابعي، وأحد رواة الحديث النبوي. أبوه الخليفة والصحابي عبد الله بن الزبير، وجده الصحابي الزبير بن العوام.

⁵- أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامي، هو عالم مسلم من أهل القرن الثالث الهجري، يلقب بـ «سلطان العارفين» اسمه الفارسي «بايزيد» كما عرف كذلك باسم طيفور ولد سنة 188 هـ في بسطام في بلاد خراسان.

⁶- الحسن بن يسار البصري 21 هـ/642م/110 - 728م/728 هـ إمام وعالم من علماء أهل السنة والجماعة يكنى بأبي سعيد ولد قبل سنتين من نهاية خلافة عمر بن الخطاب في المدينة عام واحد وعشرين من الهجرة.

⁷- أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري، أصله من نهاوند من مدن كردستان، ولد ببغداد سنة نيف وعشرين ومئتين للهجرة ونشأ فيها، صحب الجنيد جماعة من المشايخ، وأشتهر بصحبة خاله سري السقطي، والهارث المحاسبي، ودرس الفقه على أبي ثور، وكان يفتي في حلقته وهو ابن عشرين سنة، وتوفي يوم السبت سنة 297 هـ.

⁸- كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ط3، دار الأندلس، بيروت، 1982، ص268.

وال الى تجارة وكانوا يحتطبون ويرضخون النوى بالنهار وبالليل يشتغلون بالعبادة وتعلم القرآن وتلاوته¹.

إنَّ الهدف من فترة الخلوة والانقطاع عند الصوفية هو قطع العلائق بغية الوصول الى ما يسميه الجيلاني الوجود الثاني، وهو حال البقاء بالله بعد الفناء فيه، وهو مغاير لحال البقاء بالنفس الذي هو حال الناس عامة².

ولم يكن الزهد يستهدف العزوف عن الناس والإعراض عنهم ولا عن مصالح المجتمع فقد ذكر عبد القدر الجيلاني في وصف حالة الزهد " القوم تفقهوا ثم اعتزلوا عن الخلق بقلوبهم، ظواهرهم مع الخلق لإصلاحهم ، وبواطنهم مع الحق عز وجل في خدمته وصحبته"³

2_ مرحلة التصوف الفردي (النخبوي) ق 9م

يتفق أغلب الباحثين على ان الفترة الزمنية التي شهدت تحول الزهد الى التصوف تحدد مع نهاية المائة الثانية للهجرة بالاستناد إلى القشيري ، وقد صاحب هذا التحول نشوء المعرفة الصوفية⁴، وقد حدثت هذه المرحلة الانتقالية حين أصبح له تأليف خاصة ويمثل هذه النقلة مالك دينار فنراه يدعو إلى أمور ليست عند الزهاد السابقين، وربما يكون عبد الواحد بن زيد ورابعة العدوية من أقطاب هذه المرحلة الانتقالية⁵.

إبتداءً من القرن الثالث هجري ظهر الكلام في الفناء الصوفى خصوصاً على اليد البسطامي، ونشأ من ذلك كلاً علم للصوفية يتميز من علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، له لغته الاصطلاحية الخاصة التي لا يشارك الصوفية فيها غيرهم و يحتاج فهم مرامها إلى جهد غير قليل، وقد ظهر هذا العلم الذي يعتبر من علوم الشريعة، بعد ظهور التدوين مثل ما فعله القشيري في الرسالة و السهروردي (البغدادي) في كتاب "عوارف المعارف".

¹ - السهروردي، نقلا عن حسن مرزوقي، مرجع سابق، ص37.

² - جمال الدين فالح الكيلاني، مرجع سابق، ص18.

³ - عبد القادر الجيلاني، مرجع سابق، ص279.

⁴ - ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، دار الهادي، بيروت، 2006، ص123.

⁵ - محمد العبد، طارق عبد الحليم، مرجع سابق، ص16.

وقد عرف التصوف خلال الفترة بتيارين متميزين التصوف الفلسفي أو العلمي إلى جنب التصوف السني أو التصوف العملي ، وبالتالي يمكن التمييز بين أعلام التيار السني ووتيار آخر فلسفي :

1- أبو مدين شعيب الأندلسي¹ دفين تلمسان المتوفى سنة (591 هـ - 1194م)

2- عبد السلام بن مشيش² (625هـ = 1228م)

3- أبو الحسن الشاذلي³ (655=1258)

4- محي الدين بن عربي الأندلسي⁴ (633=1240)

5- عبد الحق بن سبعين (669=1269)

6- أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الثعالبي⁵ (ت 875 هـ = 1471)

لم يكن هؤلاء يعد ق4هـ_ أعضاء في طريقة أو جماعة صوفية ينتسبون إليها، وإنما انتسب إليهم من بعد بعض المعجبين بكتاباتهم الشعرية والنثرية ، حيث كان الواحد من من هؤلاء المبكرين صاحب "طريق" وليس "طريقة" وكانت مسيرته الروحية مفردة لا جماعية .ومع منتصف القرن السادس الهجري بدا الالتفاف حول شيخ والالتزام بتعاليمه والاستمساك بعروة روحية تجمع أهل "الطريقة"⁶ ويعتبر القرن السابع الهجري قرن استعلان الطرق الصوفية وانتشارها في العالم الاسلامي .

¹- أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري والمعروف باسم سيدي بومدين أو أبو مدين التلمساني ويلقب بـ"شيخ الشيوخ" ولقبه ابن عربي بـ"معلم المعلمين" (509 هـ / 1115 م - 594 هـ / 1198 م): فقيه ومتصوف وشاعر أندلسي، يعد مؤسس أحد أهم مدارس التصوف في بلاد المغرب العربي والأندلس.

²- عبد السلام بن مشيش العلمي (559 هـ - 626 هـ - 1228 - 1163 م / م) عالم متصوف عاش في زمن الخلافة الموحدية ولد بمنطقة بني عروس بالقرب من مدينة طنجة وانتقل بعدها للعيش بجبل العلم قرب العرائش وهناك توفي حيث يوجد ضريحه ، يعد أحد أعلام الصوفية وأستاذ المتصوف أبي الحسن الشاذلي صاحب الطريقة الشاذلية.

³- أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي المغربي، الزاهد، الصوفي إليه تنتسب الطريقة الشاذلية، سكن الإسكندرية، ولد 571 هـ بقبيلة الأخماس الغمارية، تفقه وتصوف في تونس، توفي الشاذلي بوادي حميثة بصحراء عيذابمتوجهاً إلى مكة في أوائل ذي القعدة 656 هـ.

⁴- محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائفي الأندلسي الشهير بمحيي الدين بن عربي، أحد أشهر المتصوفين لقبه أتباعه وغيرهم من الصوفيين "بالشيخ الأكبر"، ولذا تُنسب إليه الطريقة الأكبرية الصوفية .ولد في مرسية في الأندلس في شهر رمضان عام 558 هـ الموافق 1164 م قبل عامين من وفاة الشيخ عبد القادر الجيلاني .وتوفي في دمشق عام 638 هـ الموافق 1240 م .ودفن في سفح جبل قاسيون.

⁵- عبد الرحمن الثعالبي هو مفسر، وفقه مالكي صوفي، ومتكلم على طريقة أهل السنة من الأشاعرة .ولد بالجزائر موطن آبائه وأجداده الثعالبية، وهو أحد أعلام الأشاعرة المالكية في القرن التاسع الهجري.

⁶- يوسف زيدان، دوامات التدنين، دار الشروق، القاهرة، 2013، ص183.

إن لفظ التصوف يجمع في معناه العام بين التجربة الروحية المفردة التي يخوض غمارها "الصوفي"، والانتظام في جماعة روحية يسمى "متصوف"، فالصوفي أنموذج يكون به الاقتداء، والمتصوف عضو في طريقة بالإضافة الى أن الصوفي مراد والمتصوف مرید¹

3 _ مرحلة التصوف الاجتماعي (الشعبي) ق12م

انتقل التصوف من مرحلة كان فيها مأخوذاً ضمن غيره إلى مرحلة صار فيها مستقلاً واضح الملامح والقسمات، ويتحول على المستوى الاجتماعي من اللاشكلية إلى الشكلية ومن اللاتحاد إلى التنظيم والتعقيد². فخلال القرن السادس الهجري اتضحت الأسس القوية للتصوف، كما أخذ نفوذ التصوف السني في العالم الإسلامي يزداد بتأثير عظم شخصية الغزالي، فشكل هذا القرن حقبة اكتمال التصوف المغربي، فعند قراءة كتاب التشوف إلى رجال التصوف . الذي حققه الأستاذ أحمد توفيق . سنكتشف أن التصوف صار تصوف مجتمع ككل بدليل كثرة التراجم لرجال التصوف من علماء وعامة، وهذا ما تعكسه كثرة التأليف الصوفية خلال هذه الفترة، وقد أورد ابن خلدون ذلك في قوله: " فلما كتبت العلوم ودونت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقتهم (...) وصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط"³ ، وبالتالي صار التصوف مجتمعي وفيه نوع من التصدر والظهور، حيث أن أصحاب الخلوة انتقلوا من العزلة إلى العمل ومن العمل الفردي إلى نشر الطريقة الصوفية، فخرج المتصوفة من زاوية الإهمال إلى زاوية العمل، وهو ما سيظهر جلياً مع الدولة المرينية حيث سينتسب الفقهاء إلى التصوف.

ولعل التحول المهم في الفكر الصوفي يتمثل في بداية مأسسته منذ أن أصبح التصوف مجموعة من الطقوس المكونة من الأذكار و الأوراد الدورية تقام في الزوايا، أي عندما أصبحت الزاوية المؤسسة الثقافية الاجتماعية الوحيدة التي تعبر عن التصوف، حينها تشكل لون ثقافي جديد في الحقل الثقافي الإسلامي اكتسب استقلاليته عن التصوف الفلسفي، من ناحية، وعن الدين الرسمي من ناحية أخرى.

¹- يوسف زيدان، مرجع سابق، ص185.

²- ميشيل شوكيفيتش، الولاية، ترجمة أحمد الطيب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2000، ص14.

³- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، اعتناء ودراسة الزعبي، دار الارقم، بيروت، 2001، ص519.

وأصبح يكتسح مجالات الثقافة الشعبية في بعض الأقاليم الإسلامية، خاصة، في منطقة المغرب العربي حيث يعتبر من أهم التعبيرات عن الدين الشعبي، بل و مكوناً جوهرياً للهوية المغاربية¹.

4 - تشكل الطرق الصوفية:

لقد نشأت الطرق الصوفية كمحاولة الاستقلال الفعلي عن أصحاب المذاهب الفكرية الأخرى في المجتمع الإسلامي كالفقهاء والفلاسفة والمتكلمين ، حيث أن التصوف الذي ظهر في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي كردة فعل تجاه تلك المدارس والاتجاهات الفكرية أخذ مراحل متباينة تعددت صورته ومناهجه، وتحول جانب منه إلى جماعات ذات طابع عملي اجتماعي وجانب آخر فلسفي كالإشراقية ووحدة الوجود ، وقد أدى تلاقح وتفاعل الجانبين النظري والعملي إلى بروز صورة أخرى من التصوف تمثلت في الطرق الصوفية ابتداءً من القرن السادس الهجري /الثاني عشر الميلادي²، وهذا محاولة منه- التيار الصوفي- ايجاد منهجاً تطبيقياً يتفاعل مع شتى نواحي الحياة الإسلامية يميزه عن باقي الاتجاهات والمدارس الفكرية الأخرى.

كما ساهم توسع وانتشار النشاط الاجتماعي للجماعات الصوفية إلى تحول الصوفية من كونها دين الخاصة إلى حركة جماهيرية طالت جميع الطبقات الاجتماعية³

غير أن جذور وملامح تشكل الطرق فترجع إلى الفترة (ق3هـ - ق4هـ) من خلال تجمع المريدين حول كبار المتصوفة بغرض التعليم والتربية الروحية حيث بدت ملامح الطرق الصوفية في الإسلام التي كانت آنذاك بمثابة المدرسة التي يتلقى السالكون فيها آداب التصوف علماً و عملاً. لقد كان التقاف الناس والمريدين حول مشايخ الصوفية منذ القرن 3 و 4 الهجريين كالجنيد والسري السقطي ، من أجل التربية و الاصلاح بمثابة التحول نحو التصوف الجمعي و شكلت في نفس الوقت النواة الأولى لتشكيل الطرق الصوفية⁴.

¹ - لظفي عيسى، الولاية والمجتمع، ط 2، دار الفارابي، بيروت، 2002، ص 18.

² - كامل مصطفى الشبيبي، صفحات مكتفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، ، بيروت، 1997، ص 25.

³ - أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد اسماعيل السيد و رضا حامد قطب منشورات الجمل، بغداد، 2006، ص 268.

⁴ - المهدي بن شهرة، مرجع سابق، ص 51.

ويعتبر أبو القاسم سعد الله أن القرن التاسع يمثل ظهور عقيدة المرابط وانتشار الزوايا وافتتاح عهد التصوف في الجزائر والذي زاد انتشاراً وإغراقاً في القرون الثلاثة اللاحقة للعهد العثماني، ويُرجع سبب ذلك الى ضعف الدولة أمام الانحلال الداخلي والخطر الخارجي¹.

1.4 - تعريف الطريقة:

الطريقة هي منهاج اختص به المتصوفة بغية تطهير القلوب من كل المؤثرات التي تشغلها عن محبة الله وهذا المنهاج أساسه الرياضة والمجاهدة والنسبة إلى شيخ مرب يدعى لنفسه بلوغ مرتبة من مراتب الصوفية كالقطب، والغوث، الودت، والبدل... الخ . فتحصل له الكرامات والمكاشفات لما أوتي من علم الأسرار فيعتقد الناس فيه ويأخذون عنه .

يعرف " ابن خلدون " الطريقة الصوفية قائلاً: "هي العلم بكيفية تطهير القلب من الخبائث والكدرات بالكف عن الشهوات وإخماد القوى البشرية بقطع جميع العلائق البدنية والافتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم، فبقدر ما تتجلى من القلب ويحاذي به شطر الحق تتلأأ فيه حقائق وهذه هي الرياضة والمجاهدات" .

رابعاً . حركة التصوف في المغرب الأوسط:

لقد عرفت الجزائر التصوف زمن بني عبيد، فلم يكن يومئذ بالمغرب شأن للصوفية الى جاءت الدولة المؤمنية ونشرت المعارف ونصرت الفلسفة، فظهر من الصوفية رجال ذو علم طار صيتهم في الآفاق ولكن لقوة نفوذ الدولة لم يتغلبوا على العامة حتى سقطت وخلفتها دول تنازع امرؤها أمرهم بينهم فضعف سلطانهم، وعلت كلمة الصوفية فمثلوا أدوارهم مع العامة وكان ذلك مبتدأ انحطاط الجزائر والمغرب دينياً وسياسياً².

لقد تزامن ظهور الزوايا مع ظهور الطرق الصوفية بالمشرق والمغرب على حد سواء، فقد انتقل الفكر الصوفي النابع من الشيخين مولاي عبد القادر الجيلاني ومولاي أحمد الرفاعي من العراق نحو الغرب الاسلامي خلال القرن 12م، حيث تلقاه الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلس ترتب عنها ظهور الطريقة المدنية، والذي كان له السبق في تغلغل الطرق الصوفية للجزائر، والتي وتوسعت أكثر

¹- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص ص. 37.36.

²- مبارك بن محمد الميللي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،

على يد مولاي عبد السلام بن مشيش وأتباعه بالإضافة لتفرعات الطريقة الشاذلية التي أسسها أبو الحسن الشاذلي.¹ ويرجع المؤرخ عبد الرحمن الجيلالي تاريخ انتشار الطرق الصوفية بتفرع الطرق الأمهات الى عدت طرق ثانوية الى القرن الثامن الهجري حيث فاق عددها ثمانون طريقة².
لقد برز زعماء الطرق الصوفية في عصر الموحدين وتعزز بانحطاط المرينيين، وفي نهاية القرن 15م عهد الوطاسين أصبحت الصوفية موضة العصر في المغرب كله وأقبل عليها المثقفون في المدن والأرياف³.

كما أنّ الأدوار التي لعبتها الطرق الصوفية لم تختلف في الغرب عنها في الشرق بحكم الظروف المتجانسة، حيث كان انتشارها لسد حاجة ضرورية للفرد والجماعة لم تقم بها المؤسسات في ذلك الوقت أي قبل القرن الرابع عشر ميلادي.

فبالإضافة إلى الطرق المذكورة ذات النشأة الجزائرية هناك طرق ظهرت في المغرب الأقصى ثم انتقلت إلى غرب الجزائر كما حدث الأمر مع الطريقة التجانية التي انتقل مؤسسها إلى المغرب الأقصى، ومنها الطريقة الدرقاوية التي تفرعت عنها الطريقة العلوية. وبالتالي يمكن تصنيف الطرق الصوفية التي انتشرت في الجزائر من حيث المصدر إلى:

- 1- طرق مشرقية المصدر: القادرية.
- 2- طرق مغربية المصدر: الدرقاوية (المغرب)، الشاذلية(تونس). السنوسية
- 3- طرق محلية: الرحمانية ، والتيجانية. العلوية و الشيخية

¹ - عبد العزيز بن عبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، ج3، دار نشر المعرفة، الرباط، 2001، ص151.
² - صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر: تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، 2002، ص132.
³ - محمود علي عامر، محمد خير فارس، تاريخ المغرب العربي الحديث: المغرب الأقصى - ليبيا، منشورات جامعة دمشق، 1999، ص24.

خامساً. الطرق الصوفية بالغرب الجزائري:

1_ الطريقة القادرية:

تنسب إلى الشيخ بن أبي صالح موسى الذي ينتهي نسبه إلى الأشراف بواسطة موسى الجون. ولد عبد القادر الجيلاني بمدينة "راشت" بإقليم جيلان في الشمال الغربي من إيران عام 470هـ/1077م انتقل مع أسرته سنة 488هـ إلى بغداد العاصمة العباسية، حيث تتلمذ فيها على كبار أسياد العصر في العلوم الشرعية أمثال الشيخ علي بن أبي الوفاء بن عقيل وأبو الخطاب الكلوداني. نبغ في العلوم الشرعية حيث مكَّنه ذلك من التدريس في المدرسة النظامية المشهورة. أما عمدته في التصوف فجماعة من كبار مشايخ الطريقة على رأسهم الشيخ حماد بن مسلم الدباس الذي تتلمذ على القاضي الصوفي أبي سعيد المبارك المخزومي والذي تنتهي سلسلة مشايخه إلى أبي القاسم الجنيد رأس الطائفة الصوفية السنية. لازم عبد القادر الجيلاني الشيخ حماد بن مسلم خمسة وعشرين سنة، ثم فوض له قاضي بغداد أبو سعيد المخزومي، الإشراف على التدريس بمدرسته العلمية ببغداد حيث بلغ مرتبة عالية في تعليم الحديث والفقه، توسعت هذه المدرسة بشهرة عبد القادر وكثرة الإقبال عليه إلى أن أصبحت زاوية عامرة واستمر الشيخ على هذا الحال إلى تاريخ وفاته 561هـ/1166م ببغداد.¹

أما في شخصيته الاجتماعية فهو متصوف كامل التصوف على خط التصوف الاجتماعي المناضل، كما أوضح عبد القادر الجيلاني أنّ وظيفة التصوف هي خدمة الخلق "إيجاد الراحة لهم"² تعتبر الطريقة القادرية من أقدم الطرق الصوفية تأسيساً وأولها ظهوراً على مستوى العالم الإسلامي وأقدمها وجوداً بالجزائر، ازدهرت خصوصاً خلال الحكم العثماني³، احتلت مكانة بارزة من خلال خلقها نظاماً للتربية الروحية بمختلف مظاهرها وأسسها القائمة على نهج سلوك كبار متصوفة السنة والسلف الصالح، ولذا فقد عمت شهرته العالم الإسلامي ووصل تلامذته وأتباعه إلى مختلف الأقطار.

¹ - أحمد بوكاري، الأحياء والتجديد الصوفي في المغرب: التجانية والشاذلية والمختاربية القادرية، ج2، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 2006. ص 83، 82.

² - هادي العلوي، مدارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق، دار المدى، بيروت، 1997، ص 135.

³ - صلاح مؤيد العقبى، مرجع سابق، ص 143.

ويعتبر الشيخ الحاج مصطفى الغريسي أول مرابط أسس زاوية قادرية بالجزائر سنة 1200، على وادي الحمام قرب مدينة معسكر والتي أصبحت تعرف بزاوية القيطنة ، وقد تولى أمر الزاوية بعد وفاته بليبيا، ولده محي الدين ثم من بعده ولده عبد القادر¹.

2.1 - خصائص الطريقة القادرية:

ميزت خصوصية الطريقة القادرية عن سائر الطرق بفضل مكانتها العلمية وأسبقيتها النظامية بامتيازها بجملة من الخصائص²:

- 1- تميزت بالبساطة والوضوح في رؤياها المذهبية وتصوراتها الصوفية وطرقها التربوية.
- 2- أول طريقة منظمة ومؤطرة للحياة الصوفية .بطابع زهدي وعلمي عملي.
- 3- إنَّ القادرية أصل معظم الطرق الصوفية السنية.
- 4- أنها الطريقة الوحيدة المنتشرة في أكبر رقعة جغرافية إسلامية.أثرت إلى حد بعيد في الحياة الدينية عامة مغرباً ومشرقاً.
- 5- اعتماد الوعظ والإرشاد والدعوة بالتسامح واللين.

اشتهر الشيخ عبد القادر بأحزابه ومنظومته الشعرية والنثرية وبالكثير من الصلوات والدعوات كالصلاة الصغرى والصلاة الكبرى وصلاة الكنز العظيم.

انتشار القادرية:

بالإضافة لما سبق ذكره من ميزات وخصائص للطريقة التي مكَّنت من انتشارها، لعب كذلك عامل الهجرة دوراً مهماً في نشر الطريقة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، فقد كان لهجرة أبناء وأفراد الأسرة الشريفة القادرية الذين هاجروا إلى مختلف العالم الإسلامي خلال القرن 7هـ، الفضل في إيصال أفكار شيخهم ومد إشعاع الطريقة، ومن أشهر أبنائه الشيخ عبد الرزاق في المغرب، الشيخ الإمام شرف الدين أبو عبد الرحمان عيسى في مصر، والى بلاد الشام هاجر الشيخ ضياء الدين

¹- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 521.

²- مداح عبد القادر، التواصل الصوفي بين الطرق الصوفية في المغرب الأقصى وغرب الجزائر، 1830/1518م ، الطريقة الهبرية نموذجاً، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة سيدي بلعباس، 2017/2016، ص 137.138.

موسى أبو النصر¹. كما شكل موسم الحج دوراً مهماً في عملية التواصل ونشر الأفكار وتلاقحها بين العلماء والصلحاء. باعتبارها قنوات التوصيل والاتصال، بالإضافة إلى أن زيارة ضريح الشيخ عبد القادر الجيلاني كانت جزءاً مكملاً للحج، بالتوجه إلى بغداد بعد أداء فريضة الحج و الوقوف عند ضريح " مولى بغداد " والتبرك به². كما أدت عمليات الطرد المسيحي ضد مسلمي الأندلس خصوصاً بعد سقوط غرناطة عام 1492م حيث هاجر الإشراف القادريون إلى شمال إفريقيا .

وقد وصل هذا الإشعاع للجزائر من خلال المدينة التي تنسب إلى الغوث أبي مدين دفين تلمسان ، أحد دعاة الطريقة ببلاد المغرب عامة، والذي تتلمذ على يد شيخها واخذ عنه التصوف وألبسه الخرقه³. ويعد قدوم ابراهيم ابن عبد القادر الجيلاني من المشرق إلى المغرب الأقصى ثم إلى الجزائر والاستقرار بمنطقة الأوراس حيث أسس الزاوية القادرية ببلدة منعه، عاملاً مساهماً في انتشار الطريقة القادرية في شرق البلاد وغربها⁴، ويذهب أبو القاسم سعد الله إلى أن أول مرابط قد أسس زاوية قادرية في الجزائر، هو الشيخ الحاج مصطفى الغريسي حوالي سنة 1200، والمعروفة بزاوية القبطنة الواقعة على واد الحمام قرب مدينة معسكر⁵.

2 - الطريقة المدينية:

أقدم طريقة بالجزائر يعود ظهورها إلى الفترة 1184-1198م في بجاية خلال عهد الخليفة الموحد يعقوب المنصور⁶ تأسست على يد الشيخ ابي مدين شعيب بمدينة بجاية في القرن الرابع عشر ميلادي وتوسعت أكثر على يد تلميذه عبد السلام وأتباعه في انحاء العالم. والذي كان له السبق في تغلغل القادرية في المغرب الإسلامي، كما عرفت الطريقة المدينية في تطورها ثلاث مراحل⁷:

1. مرحلة المسحة المدينية الخالصة وتنتهي بوفاة أبي مدين ت1197م.

¹ - أحمد بوكاري، مرجع سابق، ص 91.

² - أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 521.

³ - أبو القاسم الحنفاوي، تعريف الخلف برجال السلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983، ص 182.

⁴ - صلاح مؤيد العقبي، مرجع سابق، ص 145.146.

⁵ - أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 521.

⁶ - الطاهر بونابي، مرجع سابق، ص 508.

⁷ - المرجع نفسه، ص 512.

2. مرحلة دخول الطقوس في الطريقة من القرن السابع الهجري الى النصف الاول من القرن التاسع الهجري.

3. العودة الى أصول الطريقة في النصف الثاني من القرن 9هـ/15م.

سيدي أبو مدين شعيب الغوث:

شعيب بن الحسن الاندلسي شيخ المشايخ سيدي أبو مدين سيد العارفين، سكن ببلاد المغرب وتوفي بتلمسان لما قدم من الأندلس قرأ على الحافظين أبي الحسن ابن حرز والفقير العلامة ابن غالب، كما توجه للمشرق حيث اخذ من أعلامها و تعرف على الشيخ عبد القادر الجيلاني في الحج وكان من أشهر من لبس الخرقه منه وسمع عليه جزءاً من مروياته وجلس بين يديه وأودعه كثيراً من الأسرار، وكان ابو مدين يرسل بعض تلاميذته، مثل الشيخ صالح بن ويرجان الدكالي إلى الشيخ عبد القادر لتعليمهم، توفي سنة 594 فحمل للعباد مدفن الأولياء الاوتاد وخرج أهل تلمسان بجنازته.¹ قال الذهبي: " كان أبو مدين كبير الصوفية والعارفين في عصره" واحد شيوخ محي الدين ابن عربي وكان يلقبه بشيخ الشيوخ. ويذكر انه تخرج على يديه ألف شيخ من الأولياء أولي الكرامات.² ويستدل من خلال ترجمة أبي مدين أنه كان هناك صلة واضحة بين صوفية المغرب وصوفية المشرق وأن التفاعل كان قائماً بينهما.

ولما ذاع صيته وصطح اسمه سعى به عند خلفاء بني عبد المؤمن بمراكش فأمر السلطان بطلوعه من بجاية إليه فكتب الى والي بجاية بوصية، وخلال سفره إليه توقف عند منطقة بتلمسان، فسأل أبو مدين الغوث عن اسم المنطقة فقيل له أن اسمها "العباد"، فرد قائلاً: مليح للرقاد، فكانت وفاته بها عام 594هـ.³

3 – الطريقة الشاذلية:

تعتبر من أقدم الطرق التي ظهرت بالمغرب مع سابقتها القادرية، ومن الطرق الاولى التي أدخلت التصوف لمنطقة المغرب، تنسب إلى مؤسسها الشيخ أبي الحسن علي الشاذلي الحسني بن عبد الله بن عبد الجبار بن تميم بم هرمز بن حاتم بن قصي بن يوسف بن يوشع بن ورد بن بطلال علي، بن أحمد

¹ - أبي القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ببيير فوتانة ، الجزائر، 1906، ص 172.

² - جمال الدين فالح الكيلاني، مرجع سابق، ص 39.

³ - صلاح مؤيد العقبي، مرجع سابق، ص 698.

، بن محمد، بن عيسى، بن محمد، ابن الحسن¹. ولد الشاذلي سنة 395هـ ببلدة غمارة بالمغرب الأقصى، وهو تلميذ وخليفة الشيخ عبد السلام بن مشيش الذي تتلمذ بدوره على أبي مدين شعيب، صاحب المقام الأول في نشر تعاليم الجنيد الصوفية وتعاليم الشيخ عبد القادر الجيلاني. بعد تلقيه العلوم الدينية بالمغرب انتقل إلى تونس بتوجيه من شيخه حيث تتلمذ على كبار علمائها، ثم استقر ببلدة شاذلة التي ارتبط اسمه بها فيما بعد، لينتقل بعد ذلك إلى الإسكندرية كآخر محطة من محطات الترحال إلى توفي بها سنة 656هـ / 1258م². كان أبا الحسن عالماً مستتيراً كأحسن ما يكون العالم المستتير ومجاهداً صادقاً كأفضل ما يكون الصادق ، وعاملاً مكافحاً في الحرث والغرس، ومستشفعاً وقاضياً للناس حاجاتهم³.

وبياناً للنهج الذي رسمه أبو الحسن، يقول ابن عطاء الله: " وأما لباس اللباس اللين ، وأكل الطعام الشهي ، وشرب الماء البارد، فليس القصد إليه بالذي يوجب العتب من الله، إذا كان معه الشكر لله⁴. ويقول الأستاذ علي سالم عمار: " كان الشاذلي يلبس الفاخر من الثياب، ويركب الفاره من الدواب، ويتخذ الخيل الجياد"⁵.

تأسست الطريقة الشاذلية في النصف الأول من القرن الثالث عشر، والتي كان مركزها ببويريت بمراكش ومنها انتشرت انتشاراً واسعاً في الجزائر، وقد تميزت بمرونة تعاليمها واعتدالها. وإذا تتبعنا سند الشاذلية من حيث الرجال وجدنا أن الشيخ أبو الحسن الشاذلي قد غير الكثير من المفاهيم بحيث أعادها إلى أصولها الأولى التي دعا إليها من القبل الجنيد؛ وهي الكتاب والسنة، وهذا ما دلّ على قوله بل ما كان عليه من ركوبه الدواب واتخاذ الجياد، والاهتمام بالهندام⁶.

وقد تفرعت عن الشاذلية عدة طرق صوفية، الدرقاوية، اليوسفية الشيخية، الطيبية والزيانية والزروقية. وكان معظم المرابطين الجزائريين قبل العهد العثماني من أتباع الطريقة الشاذلية، وكان تأثير هذه الطريقة يأتي عن طريق طلب العلم في المغرب الأقصى وتونس أو عن طريق الحج. وكان لتعاليم أبي الحسن الشاذلي أثر كبير في الجزائر، حيث يرى أبو القاسم سعد الله أن معظم الطرق التي

¹ - عبد الحليم محمود، قطبا المغرب، سيدي عبد السلام بن مشيش، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1990، ص 55.

² - صلاح مؤيد العقبي، مرجع سابق، ص 149.

³ - عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص 83.

⁴ - عبد الحليم محمود، قضية التصوف: المدرسة الشاذلية، مرجع سابق، ص 44.

⁵ - نفسه، ص 45.

⁶ - مداح عبد القادر، مرجع سابق، ص 150.

ظهرت بعد القرن الرابع عشر ميلادي تتصل بطريقة أو بأخرى بتعاليم الطريقة الشاذلية، حيث تم إحصاء ثلاث عشرة طريقة ذات أصل شاذلي من مجموع ست عشرة طريقة أواخر القرن 19م¹. ومن مبادئ الطريقة الشاذلية الحث على نشر الاخلاق والفضائل والتوحيد كما تقوم على الرحلة الفكرية والتأمل المستمر في وحدانية الله، وقصد البحث عن التطهر والتسامي وإهمال الذات، بالإضافة للقيام بالواجبات الشرعية والاهتمام بالعلم الروحي². ومن أهم الطرق المتفرعة عن الطريقة الشاذلية:

1.3 - الطريقة الدرقاوية:

تنسب إلى الشيخ أبو عبد الله محمد العربي بن أحمد بن الحسن بن سعيد الحسني، المعروف بمولاي العربي الدرقاوي، شيخ الطريقة الدرقاوية الشهيرة ومؤسسها، ولد ببني زروال في بلاد جباله عام 1150هـ/1737م. ويذكر البعض أن أحد أجداده المعروف ببودركة مدفون في بني ازك ببلاد الشاوية. ينتمي مولاي العربي إلى الشرفاء الأدارسة. أخذ التصوف عن أستاذه الصوفي الكبير مولاي علي بن عبد الرحمان العمراني الفاسي، المدعو بالجمال، المشهور بسعة اطلاعه وحميد خصاله والمتوفى سنة 1239هـ/1823م³. تعلم القراءة وحفظ القرآن الكريم، وعندما صححه وأتقنه بالروايات السبع اشتغل بطلب العلم، فرحل لمدينة فاس وأقام بها مدة قرأ خلالها على أكابر علمائها، ما قدر الله له من العلوم، وكان في تلك الفترات أيام الطلب مثابرا على مجاهدة نفسه وحملها على العبادة، من صيام وقيام وتلاوة وذكر مع فطمها على المخالفات.

أخذ رحمه الله عن جماعة من الأولياء، وجمهور من الكبراء والأصفياء، وعمدته منهم: الشيخ العارف بالله مولانا أبو الحسن علي الجمل، رضي الله عنه، فيه أشرفت في صدره أنوار العرفان، وتجلت له من ربه شمس الإحسان، ووقع له الفتح الكبير، والمدد الفياض الغزير، وتخرج على يده هو من لا يحصى من الشيوخ، وأرياب التمكين والرسوخ.

¹- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص ص، 466.499.

²- المرجع نفسه، ص 68.

³- بسام محمد بارود، مجموعة رسائل مولاي العربي الدرقاوي الحسني، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1999، ص ص، 35.46.

كما يرجع البعض تأسيس الطريقة الدرقاوية الى أحمد حسن الفاسي (1728-1785)، ولكنها لم تشتهر إلا في عهد مولاي العربي (1760-1823) الذي استطاع تجميع أكثر من أربعين الفا من الاتباع في ظرف وجيز كما امتد نفوذها الى الاقاليم الجزائرية¹.

طريقته الصوفية:

عرف القرن التاسع عشر قرن الزاوية الدرقاوية بسبب فعاليتها ضمن الحقل الديني السياسي للمجتمع ، بالإضافة لتميزها عن باقي الزوايا خاصة من حيث المذهبية _الايديولوجية بتعدد مشاربها، وكذا تميزها بوضعية تنظيمية لا تفرض على الفروع وجوب الانسحاق ضمن خط واحد موافق للزاوية الأم². يرجع تأسيس الطريقة لمولاي العربي ببوبريح من بلاد جبالة، و التي تستمد مذهبها من تعاليم الإمام الشاذلي، ولم تلبث هذه الطريقة أن نالت نجاحا باهرا في الحواضر والبوادي على السواء، وانخرط فيها عدد كثير من المريدين في المغرب والجزائر. والطريقة الدرقاوية مبنية على إتباع السنة في الأقوال والأفعال والعبادات والعادات، ومجانبة البدع كلها في جميع الحالات، مع كسر النفس وإسقاط التدبير والاختيار، والتبري من الدعوى والافتقار، والإكثار من الذكر آناء الليل وأطراف النهار، والاشتغال بالذاكرة وما يعني، وترك كل ما يُعني³.

رسائل مولاي العربي الدرقاوي:

تضمنت رسائل العربي الدرقاوي مسائل متنوعة منها ما ارتبط بالطريقة والعبودية والمعاملة، والباطن والظاهر، بلغت مائتين واثان وسبعون رسالة حسب ما ورد في مجموع رسائل مولاي العربي الدرقاوي. نذكر بعض منها:

الرسالة الثانية: إن شئت أن تطوى لك الطريق، وتحصل في ساعة على التحقيق، فعليك بالواجبات، وبما تأكد من نوافل الخيرات⁴.

الرسالة الثالثة: الذكر هو الركن الأعظم في طريق الله، والعمدة فيه كما علمت، فكن عليه كما أمرت، والله يقويك، ونحبك -أحبك الله- أن تكون على تذكير عباد الله ، ثم سنة رسول الله صلى الله عليه

¹ - محمد ضريف، مرجع سابق ، ص40.

² - نور الدين الزاهي، الزاوية والحزب: الاسلام والسياسة في المجتمع المغربي، ط3، إفريقيا الشرق، المغرب، 2011، ص ص08.09.

³ - مداح عبد القادر، مرجع سابق، ص172.

⁴ - بسام محمد بارود، مرجع سابق، ص70.

وسلم، وحذّرهم من الكفر دائماً، وذكرهم التواضع دائماً، وزهّدهم في الدنيا، وأمرهم أن يقنعوا منها بما تيسر كما أمر الله.¹

الرسالة السابعة والخمسون: في الحث على المداومة على العمل وإن قل.²
توفي صاحب الترجمة ليلة الثلاثاء الثاني والعشرين صفر الخير عام تسعة وثلاثين ومائتين وألف، ودفن في بني زروال، وضريحه هناك مشهور معروف، ومناقبه وأحواله وأوصافه ومعارفه لا يفي بها قلم، وهي من الشهرة كمنار على علم.³

¹- بسام محمد بارود، مرجع سابق ، ص71.

²- المرجع نفسه، ص 135.

³- بسام محمد بارود، مرجع سابق، ص46.

2.3 - الطرق الدرقاوية الشاذلية:

1- الطريقة السنوسية:

تنسب إلى الشيخ محمد بن علي السنوسي بن العربي بن محمد بن عبد القادر بن شهيدة بن حم بن يوسف بن عبد الله بن خطاب بن علي بن يحيى بن راشد بن أحمد المرابط ابن منداس بن عبد القوي بن عبد الرحمن بن يوسف بن زيان بن زين العابدين بن يوسف بن حسن بن إدريس بن سعيد بن يعقوب بن داود بن حمزة بن علي بن عمران بن إدريس بن إدريس بن عبد الله الكامل ابن الحسن المثنى بن الحسن السبط ابن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي¹. وهو بذلك ينتمي إلى السلالة الطاهرة والنسب الطيب الشريف.

ولد الشيخ محمد بن علي السنوسي سنة 1202هـ الموافق لـ 22 ديسمبر 1787م بمدينة مستغانم بضاحية (ميثاً) الواقعة بضفة وادي شلف بمنطقة التابعة لبلدة مستغانم في الجزائر، نشأ في بيت عالم ودين وفضل هو بيت آل سيدي عبد الله بن الخطابي، سمي محمداً تيمناً باسم النبي صلى الله عليه وسلم ، وتولت عمته فاطمة تربيته وتنشئته تنشئة صالحة بعد وفاة والده²، أظهر حباً عظيماً لتحصيل العلوم منذ صغره، فأخذ يطلب العلوم من شيوخ مستغانم، وغيرها من البلاد المجاورة لها مع تعهد عمته له ومن أشهر شيوخه في تلك المرحلة، فمنهم من أخذ عنهم القرآن الكريم مع القراءات السبع، محمد بن قعمش الطهراوي زوج عمته، وابنه عبد القادر وكانا عالمين جليلين صالحين وابن عمه الشيخ محمد السنوسي الذي تولاه بعد وفاة عمته عام 1209هـ .

توفى رحمه الله في التاسع من صفر 1276هـ بجعبوب بليبيا، وقد عاش 74 سنة، عمل خلالها منذ أن بلغ بجد وحزم، في حل وترحال حتى أظهر طريقته على الوجه المطلوب.

- شيوخه :

تتلمذ الشيخ السنوسي في بداية الأمر في مدينة مستغانم على يد الشيخ محمد السنوسي فقرأ عليه القرآن الكريم وأقنه، وقرأ عليه ما تيسر من العربية والفقه، والتفسير، والحديث، والتصوف، وكان

¹ عبد المالك بن عبد القادر بن علي، الفوائد الجلية في تاريخ العائلة السنوسية الحاكمة بليبيا، القسم الأول، مطبعة دار الجزائر العربية، دمشق، 1966، ص8.

² محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، دار الفكر العربي، مصر، 1948. ص09.

هذا الشيخ من كبار مشايخ بلده، ويبدو أنه من نفس العائلة، أو القبيلة¹. كما درس على أبي عبد الله محمد بن القندوز ومحي الدين بن شهلة، والشيخ محمد ابن أبي زوينه، والشيخ عبد القادر بن عمور المستغانمي، ومحمد بن عبد الله المستغانمي، ومكث يطلب العلم في مستغانم سنتين كاملتين². ثم انتقل الى فاس سنة 1822م وعمره 30 سنة لتبدأ رحلته العلمية منها، والتي دامت سبع سنوات حيث أخذ العلم على أكبر مشائخها أمثال أحمد بن عجيبة، والإمام الطيب ابن كيران الفاسي، والشيخ العربي الدرقاوي، والعلامة محمد بن طاهر الفيلاي، والشيخ أبو بكر بن زياد الإدريسي. كما أنه اكتسب فيها سمعة معرفية كبيرة³. غادر الشيخ السنوسي فاس متجها الى مكة سنة 1829م حيث تعرف وزار في طريقه كثيراً من المشائخ والزوايا واخذ ذكرها القادرية الشاذلية والدرقاوية، الجازولية، التجانية، ثم مكث في بوسعادة زمناً ومنها رحل سنة 1830م.

أما في مصر فقد درس على يد الشيخ الصاوي المالكي، والعلامة العطار، والقويسني، وغير هؤلاء من العلماء والمشايخ، وكانت هذه الرحلات سببا في اطلاعه على حالة العالم الإسلامي في تلك الفترة والخاصة حال الدولة العثمانية التي بدأت في الضعف والانحطاط.

خرج من القاهرة سنة 1233هـ عائداً الى فاس فمكث بها حوالي ستة أشهر، ثم خرج من مدينة فاس أواخر عام 1233هـ، متوجهاً رأساً الى مدينة الأغواط فجلس فيها ما يقارب من نصف سنة تصدى خلالها للتدريس والوعظ والإرشاد، ثم حن الى موقع رأسه الشريف فرجع الى مستغانم بداية عام 1234هـ، حيث مكث فيها قرابة السنة والنصف بين أهله وعشيرته، كما تزوج خلال هذه الفترة فأنجب واداً ولم تكتب له الحياة. خرج من مستغانم الى الجلفة ببوسعادة، ثم واصل رحلته الى تونس ودخل مسجد الزيتونة فأخذ عن بعض كبار المشائخ، وفي آخر عام 1235هـ توجه الى مدينة طرابلس الغرب ومكث بها⁴.

¹ - المهدي بن شهرة، مرجع سابق، ص 34

² - عبد المالك بن عبد القادر، مرجع سابق، ص 10.

³ - Louis Rinn, Marabouts et khouans : etude sur l'islam en Algerie, Adolphe Jourdan, Libraire-éditeur, Alger 1884.P483.

⁴ - عبد المالك بن عبد القادر، مرجع سابق، ص 15، 14.

ترك الامام العالم أحمد بن إدريس أثراً كبيراً في نفس وفكر الشيخ السنوسي خلال الفترة التي مكث فيها الشيخ السنوسي بالحجاز 1835-1843م¹، والذي اتخذهُ شيخاً له، فبعد لقياه تبلورت فكرة العمل من خلال الزاوية "الزاوية السنوسية"² التي كان مركزها الأول بنواحي مستغانم . بعد أن قرر السنوسي العودة من مكة إلى بلده الجزائر، وهو في الطريق علم أن السلطات الفرنسية تمنع الدخول لذلك قرر الاستقرار في منطقة برقة في ليبيا حيث أسس هناك سنة 1843م الزاوية البيضاء التي تعتبر مقراً لحركته. ولما قرر مجدداً العودة إلى مكة سنة 1846 كانت حركته لا تزال فتية في برقة. في سنة 1853 عاد إلى برقة وقضى هناك حوالي عشر سنوات يدعو الناس إلى الالتزام بأحكام الإسلام³.

عندما جاء السنوسي الكبير إلى منطقة قبائل صحراء برقة (Cyrenaica) لنشر دعوته، كانت تلك القبائل تعيش بدون حكومة فعلية وكانت سلطة العثمانية ضعيفة في الداخل الليبي. كان بدو برقة أناسا بسطاء يعيشون في تقشف، ورغم كونهم غلاظ الطبع إلا أنهم كونوا يتميزون بأخلاق نبيلة مثل الكرم والضيافة، كما أنهم كانوا قبل مجيء السنوسي متأثرين بالإسلام إلا أن معظمهم لم يكن ملتزماً بأحكامه من صلاة وحج وغيره، بل كان انصياعهم لعاداتهم أكبر من انصياعهم لأحكام الإسلام، حيث جهد نفسه في "إعادة أسلمة مستضعفي المنطقة، بطريقة سلمية وبعيداً عن أي طموحات سياسية" كانت دعوة السنوسي لبدو برقة للالتزام بتعاليم الإسلام، وقد أحدثت الحركة السنوسية تغيراً كبيراً في حياة هؤلاء في وقت لاحق. لقد وجد السنوسي بدو برقة أناساً محبين لأولياء (المرابطين Marabouts). وقد حظي هو تحديداً باهتمام وتقدير كبير بينهم لأنه في نظرهم ولياً تقياً وأنه صاحب بركة، وعندما توفي السنوسي أصبح قبره أكبر ضريح ومزار في المنطقة⁴.

كان يرغب السنوسي الكبير في أن يخلق من حوله مجتمعا يعيش حياة الإسلام الأولى، وكان يرى في قبائل برقة أنها مؤهلة لذلك لأنها تتمتع بخصائص مواتية لذلك مثل البساطة وحياة التقشف والصفاء. بالإضافة لعدد من العوامل التي جعلت من منطقة برقة مكاناً مناسباً لانتشار السنوسية كحركة دينية سياسية. تعتبر برقة منطقة معزولة عن جيرانها بسبب الصحاري المحيطة بها، كما يتميز

¹ - Louis Rinn.op cit.P488.

² - عبد المالك بن عبد القادر ، مرجع سابق ، ص 35.

³ - Evans-Pritchard, **the Sanusi of Cyrenaica**, Oxford, 1949, P14

⁴ - Evans-Pritchard, Op.cit, P63

مجتمعها بالتجانس ويسوده النظام القبلي يعيش نفس العادات والتقاليد، كما ان رابطة الدم كانت قوية بين أفرادها. إلى جانب ذلك لم يكن للحكم العثماني تأثير قوي على هذه المنطقة¹.

كان يرغب السنوسي أن يجعل مسافة فاصلة بينه في برقة_ وبين السلطة العثمانية، حيث أصبحت هذه الأخيرة مهتمة بتنامي الحركة السنوسية هناك، قرر السنوسي الذهاب للعيش لفترة قصيرة في العزيزية في الجنوب حيث أنشأ هناك زاوية العزيات والتي أقام بها ثلاث سنوات. توجه عام 1273هـ إلى الجغبوب² (Jaghbub) مع جمع عظيم من الاخوان والأعيان والمريدين وطلاب العلم (يزيد جمعهم عن الألف)، فشرعوا في بناء المساكن والأرطبة وحفر الآبار وغرس الأشجار وبناء الطواحين وتسوير الزاوية، أدت هذه الاعمال إلى تعمير الجغبوب التي كانت مجرد منطقة قاحلة في جوف الصحراء، وتحويلها الى قرية أهلة بالسكان كاملة المنافع والمرافق تتعاقب عليها القوافل والركبان³.

أصبحت بالجغبوب لاحقاً ثاني أكبر جامعة إسلامية في أفريقيا بعد الأزهر. كانت هذه الواحة - التي تعد نقطة عبور إلى الحج- بعيدة عن أنظار السلطات العثمانية، وقد قام السنوسي بتشييد جامع ومدرسة بها.

انطفت السنوسية، كطريقة سلوك، تدريجياً ولم يبق لها إلا الدور المؤسسي، خاصة بعد الاطاحة بأحد شيوخها من طرف الفذافي سنة 1969 الذي أعلن نفسه ملكاً سنة 1950⁴.

خصائص وأسس الدعوة السنوسية⁵:

1- سياسة عدم المواجهة مع الاتجاهات الاسلامية، وقد لعب هذا العامل دورا مهما في انتشار الدعوة في المغرب والحجاز.

2- الدعوة الى العمل بالكتاب والسنة في المجال الفقهي، ورفض التقليد وغلق باب الاجتهاد.

3- الرؤية الصحيحة للوضع السياسي، والتركيز على جوانب الاصلاح الاخرى.

¹ - Evans-Pritchard,P06.

² - الجغبوب بلدة ليبية جنوب شرق ليبيا وجنوب مدينة طبرق بحوالي 286 كم حيث تتبعها إدارياً. تتميز الجغبوب بوجود بعض البحيرات التي تضيء عليها طابعا جميلا من حيث وجود مسطحات الماء وسط رمال الصحراء. كما تعد مركز ديني وسياحي متنوع.

³ - عبد المالك بن عبد القادر، مرجع سابق، ص ص، 84، 83.

⁴ - إيريك جوفروا، مرجع سابق، ص 127.

⁵ - نفسه، ص 38.

كان للشيخ السنوسي بعد عالمي لدعوته من خلال حرصه على إنشاء زوايا في كل مكان قدر عليه، حيث أنشأ أول زاوية له في الحجاز، ثم في مصر وليبيا والجزائر والسودان الأفريقي.

حقيقة الطريقة السنوسية وقواعدها:

قال مؤسس الطريقة محمد بن علي السنوسي " طريقتنا الكتاب والسنة أي القرآن والحديث وهي مبنية على ثلاثة قواعد"¹:

- 1- تعلم العلم وتعليمه.
- 2- إرشاد العباد الى الله ودعوتهم اليه.
- 3- الجهاد في سبيل الله لإعلاء كلمته، والجد والاجتهاد والمثابرة على العمل وترك التكاسل والكسل.

وكان يعتبر أن الإسلام قول وعمل ويأمر أصحابه بعد تلقيهم الضروري من العلوم أن يتعلموا أنواع المهن وكيفية عملها والاشتغال بها، فكان بين اتباعه العلماء الفطاحل والبنائون والنجارون والخياطون والزراعون وغيرهم من الممتهنين في شتى الأشغال، وهذا ما جعل من الزاوية السنوسية وحدة صغيرة متكاملة تضم عموم المستلزمات لحياة الانسان لدينه ودنياه، منتجة لشخصية متعلمة متحركة ومحترفة².

¹ - عبد المالك بن عبد القادر، مرجع سابق، ص76.

² - المرجع نفسه، ص77.

2 - الطريقة العلاوية:

اشتهرت الطريقة الدرقاوية في غرب الجزائر بصراعها الطويل مع الحكام العثمانيين، والتي دامت عشر سنوات، وقد قاد هذا الصراع تلميذ الشيخ مولاي العربي الدرقاوي، عبد القادر بن الشريف، وكان بمدينة مستغانم ثلاث زوايا درقاوية، وذلك قبل تأسيس الزاوية العلاوي، كان أهمها بتيجديت زاوية محمد بن بلقاسم الحراق الكريتلي، وزاوية قدور بن سليمان قبل أن يتحول إلى التجانية، ويقال أن مقدّمه كان بن عودة بن تونس والد الشيخ عدة بن تونس وزاوية حمو الشيخ البوزيدي بحي السوقة، ثم الزاوية العلاوية بتيجديت بحي؛ أصبح يعرف بحي الزاوية، وهي وإن كانت آخر الزوايا ظهوراً، إلا أنها أصبحت أكبر وأهم زوايا بالمدينة.

2.1- الشيخ العلاوي:

تتسب للشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة، هو أبو العباس الشيخ سيدي أحمد بن سيدي مصطفى العلوي بن محمد بن أحمد المعروف بأبي شنتوف. ولد بمستغانم سنة 1286هـ - 1869م، فترى في حجر والديه مصطفى بن عليوة، الذي أحسن تربيته وتعليمه، إلى أن توفي والده وهو في سن السابعة عشر¹. استقل عن الدرقاوية عام 1910م، وأسس زوايته في مستغانم سنة 1333هـ/1941م، ورغم وجود طرق صوفية أخرى، غير أنها أكثر دقة وتنظيماً، وذلك باستعمالها للوسائل الحديثة سواء في التعريف بالطريقة، أو في مسائل التعليم والدعوة والهداية. كما أنها تمتلك مطبعة لنشر المؤلفات وإصدار الصحف، وكان أول إصدار سنة 1922م "لسان الدين"²، ومجابهة التمسيح، وإصلاح أحوال المجتمع الدينية والثقافية. وما يلفت الانتباه ما ذكره الدكتور³ كاري مارسيل وهو يصف مدينة مستغانم ويبين أمور مهمة اشتغل عليها الاستعمار الفرنسي فيقول: "مستغانم أحد الأمكنة القليلة في الجزائر التي يعيش فيها الأوروبيون والعرب في حين منقطعين أحدهما عن الآخر،

¹ - عدة بن تونس، الروضة السنية في المآثر العلاوية، المطبعة العلاوية، مستغانم، د.ت، ص ص، 20.19.

² - صلاح المؤيد العقبي، مرجع سابق، ص 271.

³ - طبيب الشيخ العلاوي: مارسيل كاري طبيب فرنسي فتح عيادته بحي تيجديت لمعالجة المسلمين، وكان له القبول الحسن فيه حتى استدعاه الشيخ للتعرف إليه، ولعلاجه، وكان ذلك بداية صداقة امتدت حتى وفاة الشيخ، حيث أصبح وزوجته من المقربين له ولأهله فضلاً عن كونه طبيبه الخاص، ومن أحباب الطريق واستمر في صحبته حتى توفي الشيخ عام 1934.

أما مراكش فالانفصال هو القاعدة، وهناك استطاع (ليوتي) أن يفيد من الأخطاء التي ترتكب في الجزائر.

أما مستغانم فلقد كانت طبيعة أرضها، التي جعلتها على ما هي عليه الآن، فهنا يفصل بين الحيين أهدود عميق، مما جعل كل منهما يحتفظ بخصائصه. ويعيش في الحي الإسلامي وحده نحو اثني عشر أو خمسة عشر نسمة، ويطلق عليه "تجديت"، وهنا عاش العلاوي، وهنا بنيت الزاوية العلاوية مطلة على البحر، تلك الزاوية التي بفضلها اشتهرت، والتي تحتوي على مقامه الذي دفن به¹، فهو يعطينا سببا طبيعيا في عدم اندماج الحيين، غير أن الواقع يدل على أن الطرق الصوفية عموما والعلوية خصوصا عملت على الاحتفاظ بخصائص مجتمعها بفعل نشاطها في خدمة الدين الإسلامي، وأما الأهدود العميق فذلك لا يمنع من إحداث جسر بينهما. ولعل تلك المقارنة بين مستغانم، ومراكش هي إحدى الأساليب التي جربها الاستعمار الفرنسي سواء في الجزائر أو المغرب الأقصى كتجارب قد تصدق على أحدهما؟. أما الانفصال الذي اشتغل عليه ليوتي (ليوتي) خدم المجتمع المغربي والطرق الصوفية بالخصوص في الحفاظ على مكونات المجتمع بحد ذاته، وإن طبع ذلك بعض التخلف والجهل وما انجر عنهما.

2.2- إنتشار الطريقة العلاوية:

يعكس عدد الزوايا التي تم تأسيسها في مختلف المناطق، داخل وخارج الوطن، الانتشار الواسع للطريقة العلاوية، كما عرفت استقطاب الكثير من العامة والخاصة والمنقذين، كما امتد انتشارها إلى عدة مدن مجاورة مثل تونس والمغرب وليبيا واليمن وغيرها، كما كان لها دور كبير في توثيق صلتها بالغرب المسيحي بفضل مشربها الشاذلي الذي عملت على نشره بكل الوسائل المتاحة. ويمكن أن نتبع ذلك من خلال أول اتصال غربي بالشاذلية - والذي سيكون له دور مؤثر في انتشار التصوف².

ج- إنجازات الطريقة العلاوية:

لقد تولى مشيخة الطريقة منذ تأسيسها أربعة شيوخ كان لهم الدور الكبير في انتشار الطريقة والدفاع عن العقيدة الإسلامية؛ وذلك من خلال الانجازات الاجتماعية أو المؤلفات في التصوف

¹ - كاري مارسيل، ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1987، ص09.

² - مداح عبد القادر، مرجع سابق، ص 175.

والعقيدة الإسلامية وهم الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، والشيخ عدة بن تونس، ومحمد المهدي، وعدلان خالد، وكلهم أفاضل¹، وخير دليل على نشاطها ما جاء على لسان الهاشمي بن بكار في كتابه مجموع الحسب والنسب حيث قال: "... أخذ عن الشيخ الكبير ولي الله الشهير سيدي حمو البوزيدي، صاحب المزار المشهورة في مستغانم، قدس سره، وأذن له في الإرشاد والتربية وتعمير الزاوية. فتصدر رحمه الله لذلك بعد موت شيخه، وأسس زاويته العظيمة في مستغانم، وشيد عدة زوايا في مدينة الجزائر، وقبائل زواوة، وفي وهران، ومعسكر، وغليزان، وانقادت له فحول الرجال، وسلم له العلماء حاله، ودخل الناس في طريقته حتى من الريف الغربي². وهو بذلك يشير الى اتصالها بالمغرب الأقصى، حيث انتقلت الى المغرب بعد أن كان مشربها منه بفضل الطريقة الدرقاوية..

إذن كان للطريقة العلاوية بالغرب الجزائري تأثير وتأثر، فالطريقة الشاذلية تفرعت عنها الدرقاوية التي بدورها تفرعت منها الطريقة العلاوية، والتي أيضا حملها مريدون إلى المشرب باسمها الجديد، وان كان المريدون ينشؤون زوايا قد تأخذ أساميهم، لكنها تبقى من تأثير الطريقة التي أخذوا عنها. فالتشابه الذي نراه من تعدد الطرق والزوايا هو في الحقيقة ذا أصل واحد، لكن ثمرة الأفراد لا بد أن تنسب لهم مغاريسها، كما تنسب للفقهاء اجتهاداتهم، وأعمالهم وغير ذلك في مختلف مباحث العلوم الإسلامية. وتتفوق الطرق الصوفية في الجانب الاجتماعي بما تكفله من معونة للفقراء والمساكين، وما تنتشره من دعوة الى المحبة والإخاء، والسلام لكافة بني البشر. فالطريقة العلاوية، وإن كان ظهورها بعد الطريقة السنوسية إلا أن العلاوية حازت شهرة كبيرة؛ بسبب انتقال السنوسية إلى ليبيا من جهة، ونشاط مشايخ الطريقة العلاوية من جهة ثانية. وتأتي الطريقة السنوسية بعدها من حيث الأهمية في الانتشار بغرب الجزائر، وبمستغانم على وجه الخصوص.

التأثير الخارجي : تأسيس فروع للزاوية العلوية في الغرب (التصوف الغربي):

إنَّ ما يلفت النظر في المذهب الصوفي جهده الجم من اجل مصالحة العديد من الفلسفات في تركيبة إسلامية:الأفلاطونية الجديدة، والغنوصية، والبوذية والمسيحية. يعكس هذا الانصهار إرادة بلوغ عالمية يبدو أن جل الديانات لم تظفر بها.³

¹-مداح عبد القادر، مرجع سابق، ص176.

²- بن بكار بلهاشمي، مجموع النسب والحسب والفضائل والتاريخ والأدب في أربعة كتب، مطبعة ابن خلدون، تلمسان، الجزائر، 1381هـ / 1961م، ص168.

³- محمد الشريف ساحلي، الأمير عبد القادر، المؤسسة الوطنية للاشهار، الجزائر، 1008، ص59.

كان لانتقال المريدين بسلوكياتهم ومعتقداتهم إلى الدول الخارجية عظيم الأثر في نشر الطرق الصوفية ومعتقداتها لتتعايش وتمتد في مناطق إقامة الجاليات العربية في تلك الدول، بالإضافة إلى دور السياحة في زيارة الأجانب الوافدين إلى الدول العربية لزيارة أضرحة ومساجد المتصوفة، والتعرف عن قرب بمعتقداتهم وممارستهم للإسلام المتحضر، ومثال لذلك زيارة الأجانب لمقام الحسين بمصر، والتعرف ومشاهدة وسماع مشايخ الصوفية وأناشيدهم داخل هذه الأماكن¹. فقد ساعدت تلك العوامل على نقل الأفكار الصوفية، لتتحول من مجرد طرق وتيارات إلى حركات وجماعات عابرة لحدود الدولة العربية . كما كان للتحويلات والتغيرات التي أحدثتها الظروف التكنولوجية والاجتماعية والثقافية والسياسية في تلك الدول أثر كبير في انتقال هذه المعتقدات إلى المحيط الدولي عابرة بذلك حدود الإقليم.

ولعل أكثر السمات الغالبة على هذا النوع من الطرق، كما يذكر الإسنوي في دراسته أنها منفتحة ومتواصلة مع العالم الخارجي بعيداً عن إقليم نشأتها لتصبح جزءاً من المنظومة المدنية "العالمية" التي تعبر عن التصوف ذي التوجه الحضري العالمي المؤسس بأكثر ليبرالية وأقل تشدداً من التيارات الإسلامية التي سيطرت على الشارع بعد ربيع الثورات العربية.²

لقد كان للطريقة الشاذلية بفروعها السابق في إدخال التصوف الإسلامي للغرب مشكلةً بذلك أداة تواصلية عالمية بين الأديان ومختلف الثقافات، كانت البداية كأول اتصال خارجي بالطريقة سنة 1907م بمصر من خلال إسلام الرسام السويدي Ivan Aguilu إيفان أغيلي وأخذ النسبة الشاذلية من أحد الشيوخ الفروع للطريقة الشاذلية. كما عين مقدماً للطريقة الشاذلية بالغرب.³

غير أنّ التأثير الهام الذي شكل نقطة الانطلاق الفعلية للحضور الصوفي في الغرب، كان مع تحول المفكر الفرنسي René Guénon رنيه غينون إلى الإسلام وأخذ النسبة الشاذلية بواسطة إيفان إبيجلي في باريس سنة 1912و الذي اتخذ اسم الشيخ عبد الواحد يحي بعد استقراره في مصر سنة

1- الطرق العابرة للإقليم: مؤتمر " كيفية تفعيل الدور الصوفي في حماية الأمن القومي العربي" باريس في 4 نوفمبر 2013 www.siyassa.org.eg _ تاريخ الزيارة: 2016/05/20.

2- ضياء يوسف العظمة، جيش رجال الطريقة النقشديية بالعراق

<https://books.google.fr/books?isbn=9772768291>، تاريخ الزيارة: 2016/06/13.

3- دخول الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية إلى الغرب، <http://alalawi.1934.free.fr> تاريخ الزيارة: 2016/07/22.

1930 ملازما للطريقة الحامدية الشاذلية. وهو من الذين اخذوا العهد الشاذلي على يد العرف بالله المرحوم الشيخ سلامة الراضي.¹

كان غينون وجهة للباحثين الغربيين عن الحقيقة و التوجيه الروحي من بينهم فريثجوف شيوون Frithjof Schuon الذي بعثه غينون إلى أحمد بن مصطفى العلوي حيث إعتنق الإسلام باسم عيسى نور الدين و اخذ بذلك النسبة الدرقاوية الشاذلية سنة 1932. ألف شيوون كتباً عدة في التصوف، ويعتبر كتاب " الوحدة السامية للأديان " أبرز مؤلفاته بعد دخوله الزاوية العلوية².

بعد وفاة الشيخ العلوي عين فريثجوف شيوون مقدما للزاوية العلوية الدرقاوية الشاذلية في الغرب من طرف خليفة الشيخ العلوي عدة بن تونس سنة 1934.

أسس شيوون بعد عودته إلى الغرب ثلاث زوايا في كل من : Paris³, Amiens³, Basel⁴ باسم الزاوية الدرقاوية العلوية.

في سنة 1934 أصبح ممكنا الحديث بتعبير أدق العلوية الدرقاوية ملهما من طرف الفرنسي غيتون و مقادا من طرف السويسري الألماني شيوون و مشكلا كلية من مريدين غربيين.

بحلول سنة 1939م كانت الحلقة الصوفية للفرع الدرقاوي الشاذلي في الغرب تضم حوالي مئة صوفي درقاوي مؤطرة فكريا بكتابات غينون ومُقادة روحيا بواسطة فريثجوف شيوون. "ظلت الأمور هادئة طيلة الحرب العالمية الثانية، كما يمكن توقعها، لكن سنة 1946م وعلى إثر وفاة الشيخ عدة بنتونس، شيخ العلوية الدرقاوية بمستغانم، أعلن فريثجوف شيوون شيخاً لها من طرف مريديه الذين كانوا غربيين فقط".

كما سلطت وسائل الإعلام الفرنسية الأضواء على شخصية الشيخ ابن عليوة خلال العشرينات وبداية الثلاثينات، حيث خصه بعضهم بالدراسة ووصفه بالمرابط المجدد بالإضافة لنسبهم له وحدة الأديان الثلاثة⁵. التي رسختها تعاليم ابن العربي، والجيلي وابن السبعين وغيرهم من المتصوفة الذين

¹ - عبد الحليم محمود، قضية التصوف المدرسة الشاذلية، ص12.

² - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج6، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص433.

³ - Amiens est une ville française, préfecture du département de la Somme en région Hauts-de-France.

⁴ - **Bâle** (prononcé : /bal/) (*Basel* en allemand, *Basilea* en italien et romanche : est une ville de Suisse. C'est la troisième ville la plus peuplée de Suisse après Zürich et Genève, et le chef-lieu du canton de Bâle-Ville.

⁵ - أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق، ص433.

أسسوا آراءهم في هذه المسألة على قاعدة وحدة الوجود التي مثلت نواة الفكرة الصوفي لدى كثير منهم. باعتبار أن الحقيقة الإلهية هي القبلة الأولى والوحيدة للجميع وهي الغاية المقصودة من كل أوجه التعبد في العالم على اختلاف أشكالها وهياكلها.¹

ويمكن حصر أهم العوامل التي أدت إلى انتقال ونشر الطرق الصوفية إلى المجتمعات الغربية فيما يلي:

1. ساهم التطور التكنولوجي وتعدد وسائل الاتصال بنشر وإيصال أفكار ومعتقدات الصوفية.
 2. الهجرة العربية إلى الدول الغربية.
 3. السياحة الغربية إلى الدول العربية المتصوفة.
 4. الاهتمام الدولي المتزايد بقضايا التصوف وطرحه كبديل للإسلام الجهادي المتطرف من خلال عقد الندوات والمؤتمرات الدولية.
 5. تضمن مبادئ التصوف على قيم الوسطية والاعتدال ونشر المحبة والتسامح وقبول الاختلاف المبادئ الإنسانية والبعد العالمي السلمي بالإضافة للوسطية المعتدلة.
- فقد أصبح من الواضح أن للتصوف في المغرب نخباً مثقفة لها قدرة حداثية على تسويق التصوف كظاهرة دينية مفتحة ذات بعد كوني على مستوى الخطاب والقيم، حيث وظفت وتستفيد التقنيات الحديثة لترويج التصوف عبر شبكات الإنترنت التي يمكن تصفحها بمختلف اللغات (العربية والانجليزية والفرنسية والتركية الخ.) وعبر إقامة الندوات الدولية واستعمال اللغات الأجنبية والإشراف على مهرجانات عالمية للإبداع الصوفي أو ما يسمى بالموسيقى الروحية والسماع أو ما شابه، كما يتوج التصوف المعاصر حضوره النخبوي من خلال الإصدارات التي تؤرخ وتُعرّف بتاريخ ورموز وصلحاء التصوف وفوائده المعنوية من خلال التركيز على خطاب يدافع عن التصوف ليس فقط كنزعة روحية وإنما كتدين حقيقي وكبديل أو كمشروع ديني ومجتمعي يقترح حلولاً للأزمة التي تولدت عن عنف مادي للحياة المعاصرة وكبديل لأطروحات الحركات الدينية المنافسة.

¹ - طارق عجال، خطاب الاخاء الديني، أعمال الندوة العلمية: الامير عبد القادر وتيارات فكرية غير عربية إسلامية في الجزائر، منشورات مخبر البحث في الدراسات الأدبية والانسانية، 2006، ص123.

ولهذا يقترح التصوف المعاصر أطروحته بوصفه ديناً انسيابياً ومرناً ومنفتحاً ليس فقط على الإسلام بل على سائر الأديان، وبهذا المعنى لم يعد التصوف تدنياً تلقائياً أو عشوائياً، إنَّه من هذه الزاوية مشروع ديني كوني يخترق أنماط تدين مشابهة أو منافسة ويخاطب مرديه المفترضين ويستقطب رموز من مجتمعات مغايرة مستثمراً من قاموس التسامح الديني ومن الأصل المشترك للأديان السماوية ومن الفطرة الإنسانية السلمية بالقدر نفسه الذي يستفيد فيه من الأزمة الروحية الحضارية العميقة لدى المجتمعات.¹

4- الطريقة التجانية:

نشأته ونسبه:

ولد أبو العباس أحمد 1150هـ بقرية عين ماضي التي عرفت كمركز لصلاح والعلم منذ تأسيسها ونشأ بها في عفاف وحفظ وأمانة وتقى كريم الأخلاق، حفظ القرآن الكريم في صغرة في سبعة أعوام على يد الشيخ أبي عبد الله محمد بن حمو التجاني المتوفي عام 1162هـ، والذي قرأ على شيخه عيسى بكاز المضايي التجاني وكان رجلاً صالحاً مشهوراً بالولاية. وبعد حفظه القرآن اشتغل بطلب العلوم الأصولية والفروعية والأدبية حتى راس فيها وحصل معانيها قرأ على شيخه العالم المبروك ابن بعافية المضايي التجاني.²

أبو العباس سيدي أحمد بن محمد بن المختار بن أحمد بن محمد بن سالم إلى أن يرتفع نسبه إلى الحسن السبط بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه³. عُرف أحفاد جده الرابع محمد بن سالم بالتجانيين بعد انتقاله من مدينة أسفى إلى تجانة.

تعليمه ورحلاته:

1- د. الغيلاني: التصوف يخترق بنية المجتمع المغربي <http://www.hespress.com> تاريخ الزيارة: 2016/10/18.

² - المهدي بن شهرة، مرجع سابق، ص 25.

² - علي حرازم ابن العربي برادة، من كتاب جواهر المعاني وبلوغ الاماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني، المطبعة المحمودية، مصر، 1318 هـ، ص 19.

² - المهدي بن شهرة، مرجع سابق، ص 26.

بدأت حياة التأمل والزهد بعين ماضي ثم خلف والده رئاسة الزاوية وعمره ستة عشرة سنة لمدة خمس سنوات، ولأنه لم يكتف برصيده العلمي الذي تلقاه بعين ماضي كانت وجهته الى فاس سنة 1758م في بداية عقده الثالث، حيث التقى بالعالم الولي الطيب ابن محمد بن عبد الله بن ابراهيم دفين وزان، ثم لقي الولي الصالح سيدي محمد ابن الحسن الوانجلي، كما لقي الولي سيدي عبد الله بن سيدي العربي وبعد حصيلة اللقاءات والاتصالات ومجالس العلم في المجال العلمي والروحي، أخذ طريق الشيخ عبد القادر الجيلالي بفاس، وبعد ما تركها اخذ الطريقة الناصرية ثم اخذ طريق القطب أبو العباس سيدي احمد الملقب بالغماري، ثم اخذ عن الولي الصالح أبي العباس سيدي احمد الطواش نزيل تازة¹، وبعد ما أخذ من عدة مشايخ عاد الى الابيض سيدي الشيخ، حيث اختار زاويتها للعبادة والتدريس سنة 1767م لبث بها خمس سنوات، ثم هاجر الى تلمسان ثم غادرها سنة 1772م باتجاه بيت الله الحرام وفي طريقه إليها مكث بتونس ، عاد الى تلمسان من رحلته سنة 1774م دامت فيها العباد والمجاهدة مدة ثلاث سنوات، ثم جاءت الرحالة الثانية الى فاس سنة 1777م، عاد منها مرة أخرى الى تلمسان، أما الوجهة نحو قصر بوسمغون فكان بها الفتح الأكبر والولاية العظمى، حيث اجتمع الشيخ أحمد التجاني يقظةً مع النبي صلى الله عليه وسلم في سنة 1196هـ، وأمره بتلقين ورد الإستغفار والصلاة عليه صلى الله عليه وسلم، وفي سنة 1200هـ المتممة لخمسين سنة من عمره تم له تلقين الورد بالهيللة، بلغ مقام القطبانية العظمى 1214هـ، ثم بلغ مقام الختم والكتم الخالصين بخاتم الولاية المحمدية الخاصة².

أسس الشيخ أحمد التجاني الطريقة التجانية بقصر بوسمغون، واكمل ذلك التلقي بعد انتقاله الى رأس الماء سنة 1200هـ.

وقد ظهرت دعوة التجاني في الوقت الذي بدأ العثمانيون يتوجسون من نشاط الطرق الصوفية عموماً، وخاصة تردد التجاني بين فاس وتلمسان والصحراء، مما أثار مخاوف العثمانيين في الجزائر، فقد حاولوا ضم عين ماضي والأغواط إلى إقليم وهران، لذلك توجه الباي محمد الكبير في حملة حربية ضد أتباع التجاني في عين ماضي³.

¹- علي حرازم ابن العربي برادة، مرجع سابق، ص ص، 31.32.

²- بدر عبد الهادي سلامة التجاني، مرجع سابق، ص 21.

³- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 519.

وبعد مضايقاته المتكررة من طرف الباي عثمان بن محمد قرر الهجرة مع أهله واتباعه إلى المغرب الأقصى واستقر بها وقام ببناء زاويته برفقة خليفته سيدي علي حرازم برادة بمدينة فاس سنة 1213 هـ ، حيث تفرغ لنشر طريقته وبث تعاليمه، ومن هنا كانت النقلة في حياته من العزلة إلى دعوة الناس وتربيتهم. بنشر طريقته، حيث تطلب ذلك إقامته بها بصفة نهائية إلى أن توفي بها رحمة الله عليه سنة 1230 هـ وسنه ثمانون سنة¹.

انتشرت الطريقة التجانية ووجدت لها أتباع في الجزائر وأصبحت ذات أهمية كبيرة إجتماعياً وسياسياً ، ولكن أهميتها ظهرت في العهد الفرنسي وليس في العهد العثماني².

آثاره:

من أهم الآثار التي خلفها أحمد التيجاني زاويته المشهورة بفاس وعين ماضي، والتي ظلت مركزاً للتجانية يتوافدون عليها من شتى أنحاء العالم، ومكاناً لتجديد هذه الفكرة وبثها في قلوب الناس. كما أن من أهم آثاره كتاب "جواهر المعاني" الذي جمعه تلميذه وخليفته علي حرازم³، والذي يعتبر المرجع الأول للطريقة التجانية⁴.

¹- صلاح مؤيد العقبي، مرجع سابق، ص ص. 177، 178.

²- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 520.

³- علي حرازم: هو أبو الحسن الحاج علي بن العربي برادة المغربي الفاسي، يعتبر أكبر خلفاء الشيخ التجاني في حياته وبعد مماته، وقد إلتقى بالتجاني أول مرة في مدينة وجدة وذلك سنة 1191 هـ وذلك عندما ارتحل التجاني من تلمسان إلى فاس، توفي بالمدينة سنة 1217 هـ.

⁴- علي بن محمد، التجانية، دراسة لأهم عقائد التجانية على ضوء الكتاب والسنة، ط2، دار العاصمة، الرياض، السعودية، 1998، ص 56.

الفصل الرابع التصوف والعمران

أولاً: العمران الإسلامي.

ثانياً: التصوف والعمران (البعء الحضري للتصوف).

ثالثاً: الولي وكاريزما الولاية.

رابعاً: الاستقرار الصوفي.

خامساً: المكان المقدس الصوفي.

سادساً: البركة والعمران.

سابعاً: الاجتماع الصوفي.

ثامناً: المدينة الصوفية.

تمهيد:

يفتضي البحث في علاقة الظاهرة الصوفية بالظاهرة الحضرية التأسيس أولاً للظاهرة العمرانية كوعاء شامل في ضوء الرؤى الصوفية لتلك المفاهيم، بالتقريب عنها فكراً وممارسةً، من خلال التجارب الصوفية التي تمظهرت عُمرانياً كتجسيد لتلك العلاقة، ومن هنا كان لزاماً الرجوع للخلفية الفكرية الصوفية لرصد أهم المقاصد العمرانية وتحديد الأطر الموجهة لتلك المقاصد.

أولاً _ العمران الإسلامي:

عمران مشتق من الجذر "عمر" وله عدة معاني: الأول "سكن، بقي، أقام، استوطن"، وجملة ثانية من المعاني: "تعمير، كثافة، به ناس كثير، استصلح، هدب جيداً، وعكسها فقر، صحراء، فظاظة"، وأخيراً يمكن لمفردة عمران أن تعني أيضاً "بناء منزل، والسكن فيه، جعله مرفه". هذه المجموعات الثلاثة من المعاني تعود كلها إلى معنيين أساسيين: من جهة إلى النشاط البشري، ومن جهة أخرى، إلى العنصر الجغرافي، أي المكان الذي فيه النشاط الإنساني وتطوره.

وحكى ابن الأعرابي: عمر ربه عبده، وإنه لعامر لربه أي: عابد.

وحكى اللحياني عن الكسائي: تركته يعمر ربه أي: يعبده يصلي ويصوم ابن الأعرابي يقال: رجل عمار إذا كان كثير الصلاة كثير الصيام. ورجل عمار، وهو الرجل القوي الإيمان الثابت في أمره الثخين الورع: مأخوذ من العمير، وهو الثوب الصفيق النسج القوي الغزل الصبور على العمل، قال: وعمار المجتمع الأمر اللازم للجماعة الحذب على السلطان، مأخوذ من العمارة، وهي العمامة، وعمار مأخوذ من العمر، وهو البقاء، فيكون باقياً في إيمانه وطاعته وقائماً بالأمر والنهي إلى أن يموت. قال: وعمار: الرجل يجمع أهل بيته وأصحابه على أدب رسول الله صلى الله عليه وسلم والقيام بسنته، مأخوذ من العمرات¹.

وَعَمَرَ المال نفسه يَعْمرُ وَعَمَّرَ عَمَارَةً؛ الأخيرة عن سيبويه، وأَعَمَّرَهُ المكان واستعمره فيه: جعله يعمره. وفي التنزيل العزيز "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها"² أي: أذن لكم في عمارتها واستخراج قومكم منها وجعلكم عمارها. والمَعَمَّرُ: المنزل الواسع من جهة الماء والكلأ الذي يقام فيه³.

ويعتبر ابن خلدون أول من أعطى معنى جديد للفظ العمران، والذي له بدوره معنى عام ومعنيين خاصين: المعنى العام "حضارة" ويعرفه كالاتي: "هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش أما المعنيين الخاصين فنجدهما عندما يتحدث ابن خلدون عن نوعين من الحياة يربطها بما ينتج عن كل واحدة منها، وهما "عمران

1- ابن منظور، لسان العرب، ج4، حرف الراء، دار صادر، بيروت، 2003، ص606.

2- سورة هود، الآية، 61.

3- ابن منظور، مرجع سابق، ص604.

بدوي"، و"عمران حضري"¹. كما أنّ مفهوم العمران في فكر ابن خلدون خاضع لحقيقتين، اتصاله بالأمر الإلهي، وبلاستخلاف في الأرض، حيث ارتبط بمجموعة من القضايا المتميزة في مادتها ودلالاتها وعلاقاتها ببعضها البعض (الاستخلاف، التمدن، والعزة والكثرة والتأنس والصنائع والعلوم والكسب)²، كما يتضح أن مفهوم العمران عند ابن خلدون يرتبط بمفاهيم قرآنية.

فمفهوم العمران - بمفهومه الخلدوني - يشمل عدة جوانب للحياة: فهو يشمل الإقامة والاستقرار والتوطن والتحضر وممارسة النشاط الاقتصادي والاجتماعي وسائر الأنشطة التي يقوم بها البشر لحفظ نظام التعايش والاجتماع الإنساني.

إنّ العمارة بمفهومها الشامل هي " التنمية التي تسعى إلى خدمة الفرد والمجتمع ويستجيب لمتطلباته السكنية والإدارية والخدمية والتعليمية والثقافية والتجارية والرياضية، وأن برامجها تتحدد على قدر حاجة الفرد والمجتمع وهي تنمو وتتطور مع مراحل نمو وتطور حاجاته"³.

لقد كان الإسلام منذ البداية ديناً حضرياً بالمعنى الدقيق للكلمة، أو دين مدن إن صح هذا التعبير، فالحضارة الإسلامية كانت دائماً حضارة مدن، فقد ازدهرت النظم الإسلامية في عديد كبير من أمهات المدن التي لعبت دوراً هاماً خلال عصور التاريخ الإسلامي كله، وفيها كانت تتركز مظاهر الحضارة الإسلامية المميزة مثل المساجد الكبرى والمدارس الدينية والزوايا الصوفية⁴.

إنّ مفهوم العمران الإسلامي يكون من قبيل التجاوز الذي يعني المدن التي ينشئها أو يسكنها المسلمون دون الالتزام بها كنموذج شرعي. وهذا التفسير يصحح الكثير من الاعتقادات السائدة حالياً في حصر العمران الإسلامي والعمارة الإسلامية في القبة والأقواس والدار ذات الصحن المركزي والزقاق وغيرها من عناصر العمارة التقليدية. فقد حدد ابن خلدون مفهوم العمران في قوله "الاجتماع

¹- العمران والحضارة في النظرية الخلدونية. <https://www.encyclopedie-humanisme.com> تاريخ الزيارة: 2017/03/17.

²- صالح بن طاهر، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته، ص 11 <http://epistemeg.com> 2017/03/17.

³- عبد الباقي ابراهيم، رحلة البحث عن الذات و أصول العمارة الاسلامية (النشأة، العقيدة، المنهج والنظرية)، 1999، ص 20. <http://www.cpas-egypt.com/Articles/Baki/Study/33.html> تاريخ الزيارة: 2017/03/25.

4- أحمد أبو زيد، المدينة الاسلامية، مجلة عالم الفكر، المجلد الحادي عشر، العدد الأول، ماي 1980، الكويت، ص 03.

الإنساني الذي هو عُمران العالم¹ حيث هو "العُمران وهو التساكن والتنازل في مصرٍ أو حِلَّةٍ للأُنس بالعشير واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش"²، ولعل أقرب تعريف للعمران الإسلامي هو: "ذلك المحيط الذي يستجيب للمقاصد العامة للشريعة ولا يتصادم مع أحكامها المفصلة، وليست المدينة القديمة في بلداننا الإسلامية إذن إلا صورة محددة في الزمن والمكان لكيفية الاستجابة لتلك المقاصد مما يؤهلها إلى حد ما لاستنباط الحلول لمقتضيات الحياة المدنية المعاصرة في ظل الشريعة الإسلامية"³.

كما أن الإعمار يتعامل مع ما هو قائم من عمران أو ما هو امتداد لما هو قائم، أو ما هو في التجمعات الجديدة، وتعمير الأرض بإحيائها واستثمارها، وإحياء الأرض الموات إما بالبناء للسكن أو العمل أو بالاستزراع⁴.

إنّ التعمير بشكل عام "بناء يُعمر به مكان ويحسن حاله بواسطة الفلاحة وعمل الأهالي ونضج الأعمال والتمدن، ولا ينبغي النظر إلى العمران البشري باعتباره مقتصرًا على فن البناء بأنماطه وأشكاله وهندسته الموروثة والمحدثة، بل يعني بالمفهوم الإسلامي القيام بأعباء الاستخلاف وفق فلسفة الإسلام الكونية، وبذلك يتمثل النشاط البشري في كل المجالات المادية والفكرية والثقافية على السواء؛ ومدلول التعمير يرادف مدلول الحضارة بصفة عامة"⁵.

وما يميز العمران الإسلامي هو ارتباط مختلف أوجه العمران في المدن العتيقة بمسائل العبادات والمعاملات، وتتجلى هذه العلاقة من خلال طرح الكثير من مسائل العمران على مؤسسات القضاء الشرعي، فإنّ هذا الارتباط هو الذي يعطي للعمران الإسلامي خصوصياته، كونه لا يمكن فصله عن العقيدة و الشريعة، مما يضيف عليه بعداً روحياً، فهذا التداخل بين العمران والأحكام الشرعية يعبر عن

¹- ابن خلدون، مرجع سابق، ص 66.

²- المرجع نفسه، ص 71.

³- مصطفى احمد بن حموش، مرجع سابق، ص 19.

⁴- عبد الباقي إبراهيم، مرجع سابق، ص 16.

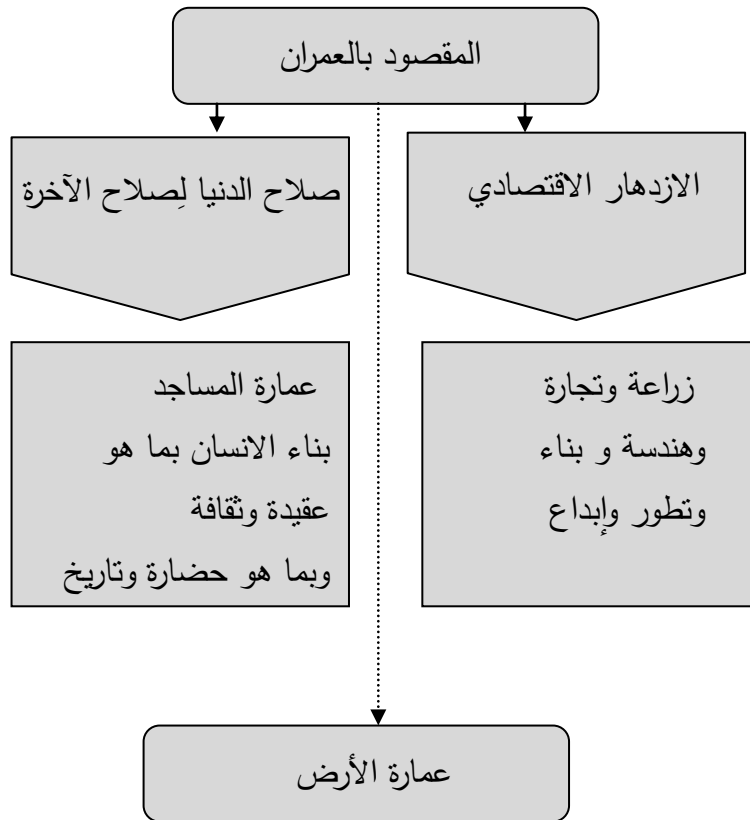
⁵- جمال بامي، نقلاً عن لكديم الصوصي مولاي إبراهيم: "الدين والتمدين" ضمن المدينة المغربية العتيقة: إشكاليات

الحاضر وتحديات المستقبل، جامعة القاضي عياض مراكش، 2003، ص 86. <http://www.oloum-omran.ma>

2017/03/26.

عموم الرسالة الإسلامية لكافة قضايا الإنسان الدينية والدنيوية¹، كما يعتبر العمران الأخوي الذي تسود فيه المحبة والأخوة والتآلف، أحد أهم أسس العمران الإسلامي الأول بعد بناء الإنسان، وهذا أول ما قام الرسول صلى الله عليه وسلم ببنائه للوصول إلى مجتمع العمران الأخوي².

الشكل (01): المقصود بالعمران



المصدر: أبو اليسر رشيد، العمران الإسلامي

¹ مصطفى أحمد بن حموش، فقه العمران الإسلامي من خلال الارشيف العثماني 1830/1549م، دار البحوث للدراسات الإسلامية، دبي، الإمارات، 2000، ص29.

² أبو اليسر رشيد، العمران الإسلامي: دراسة تأصيلية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، دار الحكمة، القاهرة، ص19.

ثانياً _ البعد العمراني للتصوف:

يقول الشيخ علال الفاسي: "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها وصالحها بصالح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صالح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع".¹ والإمام الراغب الأصفهاني اعتبر "عمارة الأرض" أحد مقاصد ثلاثة أساسية خلق لها الإنسان، وهي العبادة والخلافة والعمارة. ولأنَّ في صحة العبادة وقوامها المطلوب قوامٌ للحياة ومعاش الناس، ثم إن عمارة الأرض تتوافق مع ما جبل الله تعالى الإنسان عليه من حب التملك والتنافس والتكاثر، فهو يحتاج إلى الاعتدال في طلبه والامتثال في عمله ولا يصلح حاله إلاَّ بِشَرعٍ مسدّد ووحى ملزم يهذب طبعه من الانحراف والتجاوز.²

لقد استطاع المتصوفة صهر مجموع الاستعدادات العاطفية والأخلاقية المرتبطة بالإيمان، في قواعد سلوكية وعقلية، تقول بإمكانية الاتحاد الوثيق والمباشر بين الفكر الإنساني والمبدأ الأساسي للوجود.³

لقد بلغت الحضارة الإسلامية أوجه خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، وبالموازاة نجد أن التصوف نضج وتطور وبلغ مرحلة تدنو من الكمال خلال نفس المرحلة. فالحضارة الإسلامية سارت في تطورها جنباً إلى جنب مع تطور التصوف ونضجه، فمن الناحية التعبيرية كان التصوف يسير جنباً إلى جنب مع تطور سائر فروع الثقافة في المحيط الإسلامي كما أن خطوات التدرج التي خطتها العلوم حتى دونت واكتملت تجد نظيرها في مجال التصوف⁴، ولقد خاض الصوفية وشاركوا في كثير من معارف مجتمهم وبرهنوا على رحابة الأفق في تبنيهم لكثير من الأنماط المتباينة.

وبربط الحضارة بمشاربها المعرفية نجد التميز بين طريقي المعرفة، إحداهما ترتبط بالفكر النظري المنتقل والذي يقابله "العلم" والآخر مرتبط بالوجدان أو البصيرة المبدعة أو الخيال، وتقابله "المعرفة"،

¹ - مسفر بن علي القحطاني، الوعي الحضاري: مقاربات مقاصدية لفقهِ العمران الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، د.ت، ص49.

² - مسفر بن علي القحطاني، مرجع سابق، ص47.

³ - محمد حلمي عبد الوهاب، ، ولاة و أولياء السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص143.

⁴ - محمد كمال ابراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، دار الكتب الجامعية، القاهرة، 1970، ص31.

حيث يعتبر الأخير قوة أسمى من العقل وأكثر قدرة على إيصال الإنسان إلى معرفة أعمق مما يصل إليه العقل النظري، لأن الأفكار الجديدة المبدعة وأعظم الاكتشافات كما يذهب إليه عالم الطبيعة Max planck "لا تتولد بالاستنباط بقدر ما تتولد بالخيال النفسي المبدع، الذي تتضمنه التجربة الباطنية للشخص العالم¹، وأداتها البصيرة أو القلب أو الحدس وسبيلها التجربة، وطبيعتها أنها متجددة ومباشرة. بهذه الأبعاد يتشكل مفهوم المعرفة لدى الصوفية التي تكون للخاصة من أهل الله .

وحدد الإمام الجيلاني سبعة مقامات للعارفين بها تتكشف الحقائق المعرفية لأهل الوصول، والتي منها التوجه للمعرف اهتداءً، وذلك بالخروج من رق الأكوان ، فبذلك يفتح باب الفكر وفهم الأسرار والتحقق بمكنون المكاشفات، وتتلقى أرواح المؤمنين تحية الله المباركة². وإذا وصل العارف مرتبة الشهود، عاين بعيني قلبه وبصيرته تجليات الحق تعالى، تلك التجليات التي تظهر بها حقائق السماء والصفات الإلهية في كل لحظة بأمر، ولكل عارف بحقيقة³. وتكمن أهمية الناحية الروحية في التصوف في انعكاسها على أوجه الحياة المختلفة، فإذا تأثرت الروح أثرت بدورها على الجوانب النفسية والجسمية والأخلاقية للفرد، وامتدت لتشمل كافة الجوانب الاجتماعية محققة التقدم الأخلاقي الذي يؤثر بدوره على السلوك والقيم السلوكية، وهذه كلها من المقومات الأساسية للتقدم الاجتماعي والحضاري ومن ثم فدور التصوف روحياً من أسمى أدوار التصوف لصالح الفرد والأسرة وانعكاسه على المجتمع⁴.

إنَّ العمق الفكري والمعنوي والعاطفي في العرفان الأصيل الإسلامي بوصفه نظاماً واتجاهاً عاماً، استطاع خلق أرضيات كثيرة، فسَهَّلَ بذلك بناء الحضارة، التصوف بصورة عامة وكتيار متسلسل ومتمَّصل يحتوي على مواصفات وخصوصيات ومقومات عرفانية، وإن شابهته بعض الاختلافات والفروق. وتؤكد الشواهد التاريخية على أنَّ حضور أهل التصوف كان الأكثر فعالية في رسم التحولات

¹- محمد كمال ابراهيم جعفر، مرجع سابق، ص174.

²- يوسف محمد طه زيدان ، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، دار الجيل، بيروت، 1991، ص141.

³- نفسه، ص150.

⁴- منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر و المغرب، دراسة ميدانية، منشأة المعارف، الاسكندرية، د.ت، ص256.

السياسية والاجتماعية، والأعظم تأثيراً في مختلف المجالات الدنيوية والحياتية، كما امتد إلى الميادين الحضارية أيضاً¹.

1_ الفكر الإصلاحى الصوفى وفقه العمران:

يمكن الانطلاق كقاعدة لتبيان العلاقة القائمة بين الفكر الإصلاحى والعمران في التوجه الروحانى الصوفى الإصلاحى الذى ذهب إليه محمد إقبال حيث اعتبر أن الحياة فى أصلها وفى مسارها وفى منتهاها روحية، حيث يتم بلوغ السمو الروحى والفكرى الذى هو مبتغى الإسلام ومقصده، وهو قمة التحضر والتمدن²، انطلاقاً من الحياة الروحىة أولاً وقبل كل شئ، وليس بإصلاح الأطر و المظاهر. وأسمى تجربة فى حياة الإنسان التى تمنحه المعرفة والحقيقة هى التجربة الصوفية، وتعرفه بالذات الكلية المطلقة، وبمجالها الدين والروح و الإصلاح أو التجديد إنما ينبعث من الروح، والإصلاح كما عرفه الغزالي: "بذل جميع الجهود الممكنة من كل أصناف الناس، كل حسب طاقته وعلمه للقضاء على الفساد الاجتماعى ظاهره و باطنه، وإقامة مجتمع صالح قائم على عقيدة صحيحة وإيمان متين تتبثق عنه سلوكيات إيمانية طيبة كتلك السلوكيات التى كان عليها الصالحون الذين هم النموذج المثالى للمجتمع الإسلامى"³ والغزالي بنزعتة الصوفية يرى وجوب الاهتمام بالأخلاق الباطنة باعتبارها ممددة للسلوكيات الظاهرة.

كما أن الشعور الصوفى ينطوي على عنصر إدراكى معرفى أيضاً، وبسبب هذا العنصر الإدراكى يميل الشعور الدينى إلى أن يتخذ شكل الفكرة، هذه الفكرة بدورها تميل إلى إبراز نفسها فى ثوب مرئى للعيان⁴، حيث تنعكس على حياة الفرد والجماعة فى جميع مجالاتها المادية والفكرية والثقافية ويؤطر مفهوم الاستخلاف وفق فلسفة صوفية. إنَّ المسار الصوفى الإصلاحى يعكس فى كثير من جوانبه علاقة الفكر بالواقع، ويرسم خطاطة عامة لتفاعل الإنسان المحلى مع المجال البيئى من خلال تحول

¹- حبيب الله بابائي جدلية النظر والعمل فى التأسيس الإسلامى لإلهيات الحضارة، ترجمة: حسين صافى، بيروت، 2014، ص154.

²- جيلالى بوبكر، الإصلاح والتجديد لدى محمد إقبال ومالك بن نبي: بين النظرة الصوفية والتفسير العلمى، دار المعرفة، الجزائر، 2010، ص90.

³- ص46.

⁴- محمد إقبال، تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ، ترجمة محمد يوسف عدس، دار الكتاب المصرى، القاهرة، 2011، ص44.

الفكرة الدينية-الصوفية إلى حقائق عمرانية وخبرات عملية ضمن النظرية الإستخلافية في ربط الفكر بالعمل بالانتقال من الفرد إلى الجماعة، وبالتالي يتحقق الشهود الحضاري الذي يعني: "تلك اللحظة التاريخية والحضارية التي تكون فيها الأمة منسجمة في تدينها وتفكيرها وعملها وممارستها وسيرها الديني والحضاري والثقافي و العمراني؛ ومتناغمة تماماً مع طبائع العمران، وسنن الاجتماع، وقوانين الحركة الكونية وشرائع الوحي الهادية"¹.

يتأكد من خلال ذلك كيفية تشكل الأفكار التي تنتقل من الشعور إلى الفكرة من خلال ممارسة التجربة الروحية التي تركز على الزهد لبلوغ التزكية التي موضوعها الإنسان المستخلف وهو موضوع الإصلاح في الواقع الإنساني. إصلاح الفرد والجماعة والأمة. والإنسان مادة وروح والتزكية تشمل المادة والروح. وأي موضوع عن قضايا الإصلاح لا معنى له إلا إذا انطبق على الإنسان واستهدف ترقيته في مراتب التزكية. والتزكية هدف العمران ووسيلته فهي ليست مسألة مشاعر وخلجات وخواطر نفسية مقصورة على مستوى الإصلاح الفردي، بل تدخل في صميم البناء الاجتماعي والعمران البشري².

إنَّ قوة الرؤية الروحية التي مكنت من الكشف القدرات الغير طبيعية عن أن ما قام به الإنسان من اكتشافات واختراعات وابتكارات فاقت حد التصور منذ قديم الأزمان من عصور الحضارات، حتى العصر الحديث وما سخره للكون، ليست سوى قوى الروح التي ذلت المعرفة، وأضاءت بأنوارها معامل الكون. إنَّ هذه القوى خليقة أن تكون هي مصدر الإبداع البشري، وصانعة الكرامات للأولياء³.

2_ من عمران المدينة الجوانية إلى عمران المدينة البرانية:

يربط الماوردي في كتابه "أدب الدنيا والدين" بين العمران الفردي للإنسان وعمران الأرض من خلال تحديده للعناصر الواجب إتباعها انطلاقاً من المستوى الفردي الذي يصلح حاله بثلاثة أشياء "

1- عبد العزيز برغوث، نحو مقارنة حضارية لمفهوم الأمة الوسط وشهودها الاستخلافي، مجلة المسلم المعاصر، العدد 2006، 121، <http://almuslimmuaser.org> تاريخ الزيارة 2017/04/19.

2- عبد الحميد أبو سليمان وآخرون، محاضرة عن مفهوم التزكية في القرآن، مركز الدراسات المعرفية، 2008، ص 02.

3- عبد الناصر سلطان محسن، المفهوم الوجودي للمقدس والمدنس في الإسلام، ص 122. <http://www.gjat.my>. تاريخ الزيارة: 2017/04/24.

قواعد أمره ونظام حاله، وهي نفس مطيعة إلى رشدتها منتهية عن غيها، وألفة جامعة، ومادة كافية تسكن نفس الإنسان إليها ويستقيم أوده بها"¹ ونجد اصطلاح العمارة على الحضرة الصوفية التي تعبر عن عمارة باطنية للفرد من خلال التخلية والتخلية كعملية اصلاحية للنفس البشرية.

ينطلق مفهوم العمران في الفكر الصوفي من عمران المملكة الإنسانية "المدينة" كما بينها ابن عربي في كتاب " التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، حيث أوضح كيفية صلاح الخلافة داخل هذه المدينة التي استخلف فيها الروح وأوجد لها وزراء العقل والشهوة والهوى، كما أوجد منازعا هو النفس²، التي هي محل التطهير والتغيير والتزكية، والعدل قاضي هذه المدينة القائم بأحكامها "ما ولي مدينة قط ولا مملكة إلا ظهرت فيها البركة ونمت فيها الأرزاق"³، ومتى لم يكن العدل خرب الملك، فهو بذلك يشير إلى انعكاس هذه المدينة التي وفّقها يتأسس عالم الموجودات بالعمران المادي الذي يبدأ من تزكية وتطهير نفس الفرد التي تعده لعمران براني. وهذا البعد يلتقي مع نموذج المدينة الفاضلة التي حددها الفارابي في كتاب "أراء أهل المدينة الفاضلة".

إنّ طهارة الصدور التي يعتبرها أبو القاسم الراغب الأصفهاني هي التي تؤهل الإنسان لخلافة الله في الأرض " فلا يصلح لخلافة الله ولا يكمل لعبادته وعمارة أرضه إلا من كان طاهر النفس قد أزيل منه رجسها ونجسها"⁴.

كما أورد الشيخ محمد بن علي بن السنوسي _ باعتباره يمثل تجربة صوفية سياسية رائدة تستلهم قيماً حضارية بنائية فاعلة⁵ _ في أحد رسائله: "المطلوب منا جميعاً إقامة ما خلقنا لأجله من العكوف على التزام محققات العبودية واجتتاب دواهي منازعات الربوبية، بتعمير ظواهرنا بالأدب على متابعة أفعال وأقوال عبده وصفيه الأنور صلى الله عليه وسلم، وذلك بتعمير بواطننا بمراقبته تعالى في جميع حركاتنا وسكناتنا"⁶.

¹- أبي الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، ط4، شرح محمد كريم راجح، دار إقرأ، بيروت، 1985، ص 161.

²- ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004، ص322.

³- ابن عربي، مرجع سابق، ص342.

⁴- عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر دراسة نقدية في الفكر الاسلامي المقارن، دار النش المدارس، دار البيضاء، 2000، ص33.

⁵- سعيد عيادي، ترخيص القواعد الثقافية لإعادة البناء الحضاري، دار قرطبة، الجزائر، 2009، ص 75.

⁶- المهدي بن شهرة، الطرق الصوفية في الجزائر السنية، دار الأديب، وهران، 2004، ص41.

كما أكد الشيخ العلاوي على ضرورة هذا الضبط الباطني في قوله " من المعلوم أن المجتمع البشري مفتقر بالطبع إلى من يسوسه ظاهراً و باطناً، وبهذه المناسبة رتب سبحانه له شرائع سماوية تسوسه وتجره من حيث الباطن، كما جعل له قوانين سلطانية تسوسه وتجره من حيث الظاهر، فكان الدين والسلطان بهذه المثابة كالشريكين في تقويم العمل" (...) ثم أقول مهما اعترفنا بلزوم سلطة باطنية دينية توازره السلطة الظاهرية في المحافظة على حرية الإنسان في بدنه وماله وعرضه، بحيث يكون مؤمناً سراً وعلائيةً (...). فلا يحصل له تمام التبري من ذلك إلا إذا تلقى الزواجر الإلهية في الباطن، بما تلقى به الزواجر السلطانية في الظاهر"¹.

وبالتالي فإن الزهد كمسلك فردي للكمال والصلاح يصبح نموذج للإتباع يؤدي في الأخير إلى آثار اجتماعية في نظام قائم من خلال المحتويات المتضمنة في معتقد فلسفي ديني جديد حسب نظرية ماكس فيبر لعامل الدين كمصدر للتغيير الاجتماعي، ومنها تتجسد حالة العبور من حالة اجتماعية يهيمن عليها التفرد إلى حالة اجتماعية تثبت فيها مؤسسات وتنظيمات يتمحور حولها العيش.²

وهذا ما فسره أيضاً تالكوت بارسونز من خلال وظيفة الدين حيث ربط بين العالم الأصغر الشخصي للأفراد والعالم الأكبر للنظام الاجتماعي، حيث يعتبر بأن النظام الثقافي، المنتج للقيم والأنماط التي يتبناها الأفراد، محورياً في اشتغال المجتمع، هكذا يلتئم التماسك الاجتماعي مطوراً عبر الأفراد خاصيات متناسقة ومتلائمة مع منطق النظام الاجتماعي.³

كما حدد أيضاً طه العلواني القيم العليا الحاكمة حيث ذكر أن هناك ثلاث⁴ قيم تبدأ بالتوحيد ثم التزكية فالعمران، فلولوصول إلى عمران الأرض ببناء نظم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لا بد الانطلاق من التوحيد مروراً بالتزكية، التي تؤدي إلى إعمار القلب والروح مهيبَةً بذلك الإنسان للإعمار المادي والذي ينعكس على حياة الجماعة، لذلك بين الله سبحانه له كيفية الارتقاء في مراتب

¹ - عدة بن تونس، الروضة السننية في المآثر العلاوية، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، دت، ص ص 51/50.

² - سابينو كوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، تر عز الدين عناية، دار كلمة، أبو ظبي، 2011، ص 56.

³ - سابينو كوافيفا وإنزو باتشي، مرجع سابق، ص 42.

⁴ - فتحي حسن مكاي، منظومة القيم العليا: التوحيد التزكية العمران، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

الأردن، 2013، ص 127.

التزكية في جسمه وعقله وقلبه وفي سلوكه و ممتلكاته، وبالتالي فإن قيام العمران في الأرض على الوجه الذي أراده الله لا يتحقق دون هذه التزكية في سائر مجالاتها.

ومن صور التزكية الزهد الذي عرف في بعض نظم التصوف بالمنظومة الثلاثية: (التخلي، التحلي، التجلي) فإذا كان التخلي يعني ضرورة الإقلاع عن الآثام، وكان التحلي ضرورة الأخذ بالصفات الفاضلة، فإن ممارسة التخلي والتجلي إلى مستوى معين يمكن أن يدخل فيه السالك حالة من الشفافية الروحية والرفعة الوجدانية.¹ فإذا استقامت النفس على الواجب وصلحت طباعها وتأديت بآداب الله عز وجل من زم جوارحها وحفظ أطرافها وجمع حواسها سهل عليه إصلاح أخلاقها وتطهير الظاهر منها²، قال القاضي شيخ الإسلام زكريا الأنصاري رحمه الله تعالى: "التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية"³.

وبالتالي فإنّ ثلاثية التوحيد والتزكية والعمران تعمل - كمنظومة للقيم العليا- على ضبط حياة الإنسان في مجالات الاعتقاد، وتربية النفس وتشكيل الشخصية الإنسانية، وبناء نظم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ومن هنا يتبين الارتباط البنائي الوظيفي بين العمران وما يسبقه من توحيد وتزكية.

إنّ رؤية ابن خلدون التي تستحضر العمران البشري ستجعله يرجع لفقهِ القلوب أهميته عندما يتحدث عن دور الانهماك في الشهوات والترف والفساد في القضاء على العمران المادي والحضارة المادية، فيقول ابن خلدون بأنه: "من مفسد الحضارة الانهماك في الشهوات، والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفتن في شهوات البطن من المآكل والملاذ، ويتبع ذلك التفتن في شهوات الفرج بأنواع المناكح" هنا تعود الحاجة إلى التصوف في المجتمع كوسيلة لإنقاذ العمران المادي عن طريق إحياء العمران الروحي، إذ أنّ التصوف خلق، بل منافسة في الأخلاق، وابتعاد عن طاعة الشهوات، وهو ما عرف به التصوف، فالتصوف خلق ومن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف. إنّ مقاصد العمران الروحي لا تتحقق إلا بتحقيق مقاصد الآخرة التي هي أهم مقاصد التصوف، وقد حرر ابن خلدون فقرة هامة فيما يتعلق بهذا الشأن جاء فيها: "واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية

¹- عبد الحميد أبو سليمان وآخرون، مرجع سابق، ص03.

²- الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ط2، مكتبة الحانجي، القاهرة، 1994، ص59.

³- عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، سورية، 2007، ص17.

للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول، وليس مراده (أي الشارع) فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلعه من أصله، وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة، حتى تصير المقاصد كلها حقا وتتحد الوجهة¹.

وهذا ما يتفق ما ذهب اليه الشيخ زروق²(899هـ) في تعريفه للتصوف من جانبه الفكري فقال رحمه الله تعالى: "التصوف علم قصد لإصلاح القلوب، وإفرادها لله تعالى عما سواه"³.

إنَّ الولي يحوز نيابة الحق _ وفقاً لعناصر الولاية الكرامة، العصمة والشفاعة _ وهي نيابة روحية في المحل الأول، تنفي تيوقراطية السلطة، وتستند إلى شرعية الحق الخلافي، فالولاية الصوفية كست نفسها لباس " خليفة الله" بالمعنى الذي يعبر عن مستوى التخلق بأخلاقه، أي التخلي الأمثل للأمتل في الطريق⁴.

إنَّ استقرار الولي وتأسيسه للزاوية كان ينخرط إذاً ضمن مشروع عمراني لا يمكن لأي مسار صوفي جاد أن يتجاهله؛ وهذا هو ما يجعل أطروحة "الصوفية بناء المدن" مسألة تجد لها سنداً في معطيات الطبيعة والتاريخ،⁵

وبالتالي ترتبط الخصوصية الصوفية ارتباطاً جوهرياً بالبعد الفكري الاعماري للأرض والذي يتجاوز إطار بناء المساجد وأشكال العمران الصوفي الأخرى كالزوايا والربط التي تغير الوجه العمراني للمدن وجذب السكان إلى الاستقرار والتساكن، وكذا الربط بين السيرة الصوفية وبين الأخلاق المثالية

¹ - أحمد غاني، الرؤية للتصوف بين النظر التاريخي الاجتماعي والنظر الأصولي الشرعي، www.aljounaid.ma.

² - أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي المعروف بزروق 846 . 899 هـ (الفيقه المالكي المعروف..صاحب الشروحات المعتمدة عند المالكية، ومن أهم من اعتنى بجانب التربية والسلوك في الكتابات الإسلامية..وتذكر العديد من المصادر أنَّ الزروق قام بحركة تصحيحية لمسيرة التصوف التي كانت حصيلة سنوات من التعلم والسفر بين الحواضر العلمية في العالم الإسلامي والتي اعتبر العديد من المؤرخين أنها أظهرت التصوف كمنهج حياة متكامل وفق الكتاب والسنة.

³ - أبو العباس أحمد بن محمد زروق، قواعد التصوف، 2، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ص 26.

⁴ - محمد حلمي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص 111.

⁵ - جمال بامي، مقاصد العمران الصوفي: 01، ميثاق الرابطة، العدد 238، أكتوبر 2016،

http://www.mithaqaarrabita.ma تاريخ الزيارة: 2017/05/08.

كسلوك اجتماعي، يقول الشيخ بن تونس " إذا كانت السياسة هي إدارة مدينة الناس، فإنَّ الروحانية هي إدارة مدينتنا الداخلية، فلما نسي الناس هذا، أَلمت بهم المعاناة، وأصبحوا لا يفهمون بعضهم بعضاً"¹.

3_ الفكر الصوفي العمراني :

إنَّ مقاصد العمران في المنظومة المرجعية الإسلامية، والتي هي إنسانية بطبيعتها، تروم تحقيق الانسجام بين الإنسان والكون بمنطق جدلي على اعتبار أن الإنسان أنشئ من الأرض واستعمر فيها، فلا غرابة أن يكون منطق هذا العمران تحقيقاً لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة بفضل من الله، ذلك أن الإنسان خرج من رحم الطبيعة بالخلق، ووجب أن يعود إليها بالوعي حسب الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وهنا مقصد كبير من مقاصد العمران² ، كما بيَّن الشيخ مصطفى العلوي أهمية ذلك بقوله "لأن في الشرائع ما جاء بأسباب الرقي لأهله ودواعي العمران"³ . ثمة إذن علاقة جدلية بين تصور العلاقة مع الطبيعة والمجال من منظور ديني/فلسفي معين، وبين العمران بالمفهوم الشامل للكلمة؛ أي علاقة عالم الأشياء وعالم الأشخاص وعالم الأفكار بشكل جدلي، يتم بمقتضاها تحول الفكرة الدينية-الصوفية إلى حقائق عمرانية وخبرات عملية ضمن النظرية الاستخلافية في ربط الفكر بالعمل، فضمن رؤية سوسيو-أنثربولوجية، تندرج كثير من المشاريع العمرانية التي اضطلع بها رجال التصوف ، كحالة "الزاوية الجزولية" بحوز مراكش بدءاً من عبد العزيز التباع أستاذ الشيخ عبد الله الغزواني الذي بلور رؤية تستلهم من التصوف بمفهومه الكوني لإنتاج خبرات عمرانية تنفع الناس⁴.

كما أن العمران يحتاج لعامل تعزيز الوحدة بالدعوة العقائدية التي تعطي لحمة اجتماعية وتمنع التنافر، فقد أكد ابن خلدون هذا الدور الذي يسهم في العملية العمرانية: "أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتُفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم هذا الاستبصار في

¹- محمد حبيب سمرقندي، الروحانية والمواطنة نحو اسلام اوروبي، مقابلة مع الشيخ ختال عدلان بن تونس، مونتوبان أكتوبر 1012 <https://cheikh-bentounes> تاريخ الزيارة: 2017/05/17.

²- جمال بامي، مقاصدُ العمران: مقارنة فلسفية- تاريخية، مجلة الاحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، <http://www.alihyaa.ma> تاريخ الزيارة: 2017/05/17.

³- عدة بن تونس، الروضة السنية في المآثر العلوية، ط2، المطبعة العلوية، مستغانم ، دت، ص53.

⁴- جمال بامي، دور العلماء الصوفية في ازدهار العمران ج.1، علم وعمران، <http://www.oloum-omran.ma>

أمرهم لم يقف لهم شئ لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم¹، لأنَّ الدين والاجتماع على العقد الواحد فيه لما كان أقوى أسباب الألفة لأنه يبعث على التناصر ويمنع التقاطع والتدابير وجمع الشمل²، فإذا كان الظلم واقعا على الناس وأموالهم فإنهم "يقعدون عن المعاش وتقبض أيديهم عن المكاسب، فتكسد أسواق العمران ويخف سائر مظهره فرارا عنه لتحصيل الرزق في غير أيالته، فتخرب أمصاره وتفقر دياره، وتختل باختلاله الدولة والسلطان"³.

وقد انبثقت الزوايا من ذلك الفكر الإعماري كخلايا ذات درجة عالية من التنظيم للقبيلة وللسلطة الروحية الصرفة من حيث مساهمتها في بروز إيديولوجية جديدة على المستوى المجتمعي، عندما أرسى نمط علاقات تجمع بين ما هو روحي وما هو مادي، بتأكيد الربط بين العلاقة الاجتماعية والبعد الأخروي⁴.

يرتبط فهم الصوفية للسياسة بمفهوم أوسع، وهو خلافة الإنسان على الأرض، والعمل على تحقيق السعادة الأخروية، فغايتها الصلاح والمصلحة الدنيوية والأخروية معاً، "إنها ليست مطلق تدبير المعاش وتنميته وفق المعايير الدنيوية وحدها، بل التدبير المحكوم بمعايير سنن العدل والاستقامة التي وضعها الخالق لخليفته إطاراً وفلسفة حاكمة لسياسة العمران"⁵. كما يذهب ابن خلدون في تبيان ماهيتها (الخلافة) "هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية و الدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"⁶.

¹ - ابن خلدون، مرجع سابق، ص 188.

² - أبي الحسن الماوردي، آداب الدنيا والدين، ط 04، شرح وتعليق محمد كريم راجح، دار اقرأ، بيروت، 1985، ص 164.

³ - محمد عبد الستار عثمان، مرجع سابق، ص 25.

⁴ - عبد السلام فيلالي، الجزائر: الدولة والمجتمع، دار الوسام العربي، الجزائر، 2013، ص 103.

⁵ - محمد عمارة، الإسلام والسياسة، منبر الحوار، العدد 26، بيروت، 1992، ص 96.

⁶ - ابن خلدون، مرجع سابق، ص 222.

وباعتبار أن جوهر السياسة في الإسلام يندرج ضمن "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل (...). وتدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة"¹، فقد أثر لبعض أعلام التصوف مواقف حازمة وحاسمة فيما يتصل بالسلطان ونصحه ولومه وتقريعه لانحرافه.² إنَّ الفساد الذي يترتب عليه خراب العمران يكون نتاج الظلم "سلطة فاسدة" منافية بذلك قضية "الاستخلاف" الذي يعتبر العمران أهم مقاصده، وباعتبار أن السلطة ضرورة من ضرورات الأمن في الاجتماع البشري، ضرورة لتطامن من الغرائز وتوازن بين المصالح، وتحقق الكفاية بالتالي لكل فرد بتوفير احتياجاته عن طريق التعادل المضبوط مع الآخرين.

وبحسب المتصوفة، كان يمكن للحضارة الإسلامية أن تتجاوز انجازاتها الحضارية العظيمة بعشرات أو مئات المرات، لولا حرص الأنظمة الحاكمة على السلطة وصراعها من أجل الحصول عليها، ولولا عدم احتكامهم وافتقارهم إلى تجربة صوفية تحول دون الظلم والقهر والاستبداد، ذلك أن التصوف هو الذي يقي السلطة من الفساد، وبالتالي يرجع أساس الفساد في التجربة السياسية إلى أنها مقطوعة الصلة بتجربة صوفية في الأساس.³

¹- محمد حلمي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص114.

²- محمد كمال ابراهيم جعفر، مرجع سابق، ص31.

³- محمد حلمي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص 441.

ثالثاً- الولي وكاريزما الولاية الصوفية:

1 - مفهوم الولاية:

تمثل الولاية قلب التصوف، ويعتبر الحاكم الترميذي أول من ادخل مصطلح الولاية ضمن اصطلاحات التصوف في القرن الثالث الهجري¹.

يحيل المعنى اللغوي "الولي" إلى معنى القرب والدنو، كما إنه المدبر والنصير². فالولي من من الولاء هو القرب والنصرة، ومن جهة أخرى نجد في مصطلح الولي عند أسماء الله تعالى: الناصر وقيل المتولي لأمر العالم³.

وتستخدم زنة "فعالة" التي تصاغ منها كلمة "ولاية" على نحوين الأول دلالة على ممارسة الفعل أو الوظيفة، كخِلافة التي تعني وظيفة الخليفة، وفِلاحة التي تعني مهنة الفلاحة، وتعني "ولاية" في الاصطلاح والإداري وظيفة الولي بمعنى الحاكم . الثاني، وزن فعالة الذي تُصاغ منه كلمة ولاية وتستعمل لدلالة على "الحالة". ويرجح الكثير المعنى الثاني لتطابقها مع المقصود من الولاية في المفهوم الصوفي⁴.

وردت كلمة ولاية في القرآن بمعاني مختلفة، وغير أنها كانت تتأرجح ما بين : الولاية بمعنى القرب، والولاية بمعنى النصر والحكم⁵. ومنها قوله تعالى " الله ولي الذين آمنوا"⁶، وقوله "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون"⁷. وخلاصة القول أن الولاية تدل على معنيين، من له حال الولاية ومن له وظيفة الولاية.

واصطلاحاً الولاية تعني أن يتولى الله الواصل إلى حضرة قدسية بكثير مما يتولى به النبي من حفظ وتوفيق وتمكين فقد فضل المتصوفة الولاية على النبوة، بالرغم من أن الولي يتفق مع النبي في

¹- الهجويري، كشف المحجوب، ج2. ص 442.

²- ابن منظور، لسان العرب، مج15، دار صادر، بيروت، ص407.

³- محمد مكحلي، مرجع سابق، ص94.

⁴- محمد حلمي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص75.

⁵- المرجع نفسه، ص76.

⁶- سورة البقرة "257".

⁷- سورة يونس "62".

الأصول أي المقام إلا أن النبي يعرج بالنور الأصلي، أما الولي فيعرج بما يقبض من ذلك النور. ولأولياء أربعة مقامات، مقام خلافة النبوة للعلماء، مقام خلافة الرسالة للأبدال، مقام خلافة أولي العزم للأوتاد مقام خلافة الاصطفاء للأقطاب¹.

والولاية أيضاً "هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وقيل تولى الحق سبحانه وتعالى عبده بظهور أسمائه وصفاته عليه، علماً وعيناً وحالاً وأثر لذة وتصرفاً. ونبوة الولاية هي إرجاع الحق العبد إلى الخلق ليقوم بأمورهم المصلحة لشؤونهم في ذلك الزمان على شرط الحال، فمن دعا الخلق منهم إلى الله قبل محمد صلى الله عليه وسلم كان رسولاً، ومن دعا بعده كان خليفة(..) ومن لم يدع إلى الله تعالى، بل وقف مع تدبير أمور الخلق على حسب ما ينبئه الله تعالى عن أحوالهم فهو نبي نبوة الولاية"².

يقول صاحب كتاب جامع كرامات الأولياء في تعريفه للولي "الولي هو القريب في اللغة، فإذا كان العبد قريباً من حضرة الله بسبب كثرة طاعته وكثرة إخلاصه، وكان الرب قريباً منه برحمته وفضله وإحسانه فهناك حصلت الولاية"³، والولي هو الصديق والنصير ضد العدو، ويعني أيضاً القريب، الجار، الحليف⁴.

باعتبار أن الولي من أكثر الناس حركية ودينامية، مما يجعل تأثيره واضحاً في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية. من خلال مركزية الشيخ الملهم الذي يوفر الوظائف الرمزية التي يحتاجها الفرد في صراعه اليومي مع البقاء (فالشيخ طبيب الأرواح والبلدان وهو الأب والنبي والمعلم والزعيم والحامي والمطعم وقد ذكر السعد في شرح العقائد ان الولي "هو العارف بالله تعالى وصفاته حسبما يمكن المواظب على الطاعات، المجتنب المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات"⁵.

¹- مرجع سابق، 42.

²- أحمد الكشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد الخالق محمود، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص 76.

³- يوسف بن اسماعيل النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ج1، تحقيق ابراهيم عطوة عوض، مركز أهل سنت، الهند، 2001، ص 14.

⁴- محمد مكلي، مرجع سابق، ص 95.

⁵- يوسف بن اسماعيل النبهاني، مرجع سابق، ص 29.

وليس الولي هو من تجري على يده خوارق العادات والكرامات فحسب، أو من يستسقى به الغمام ولا شئ بعد ذلك، بل المعارف الإلهية هي أخص وصف للولي¹. والولي هو من تولى الله بالطاعة فتولاه الله بالكرامة².

وتعد المعرفة أحد مقومات "الإمامة" في الولاية الصوفية التي تضم إلى جانبها كلاً من العصمة والكرامة والشفاعة³. وتعتبر كل من الكرامة، والعصمة والشفاعة، العناصر المؤسسة للولاية التي تمد المتصوفة بالسلطة والقوة في المجتمع بالإضافة إلى بنية الموقف المعرفي.

وباعتبار أن أقرب التعريفات للولاية "هي تملك الأشياء والتصرف فيها"⁴ و"حراسة الأولياء للكون وتصرفهم فيه" فهي بذلك تمتد إلى مجال أوسع يتضمن الفضاء المادي والفضاء الاجتماعي الذي يغطيه، ومن هنا يمكن ربط الولاية بالمجال الاجتماعي ككل، حيث أنّ غالبية الأولياء كانوا مندمجين في المجتمع وكان لهم تأثير في المجتمع بصفة مباشرة⁵.

وقد ربط عبد الله حمودي بين الولاية وعملية إنشاء وإقامة التجمعات البشرية حيث أن "خطاب الولاية والولاء يتحكم في عملية إنشاء المجموعات البشرية وإقامتها، أي إرادة التجمع ومباشرة النشاط التاريخي والسياسي، وهذا معناه أن العلاقة بالله، وتأسيس الحلقة الدنوية، يتجهان نحو القداسة بوصفها مؤسسة مبلّغة تسعى إلى تكوين عشائر بشرية"⁶.

2 - سلطة الكرامة الصوفية :

يستدل معظم المتصوفة بالكرامة على الولاية، كما يُمثل الاعتقاد في الكرامة عنصراً أساسياً مكملاً للتوجهات الدينية للمتصوفة، إذ أنّ الكرامة هي الدلالة الرمزية بل والمادية على وصول المراتب

¹ - علي شود كيفيتش، الولاية والنبوة عند ابن عربي، ترجمة أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء، المغرب، 1998، ص20.

² - مصطفى عبد الرزاق ولويس ماسينيون ، الاسلام والتصوف، دار المعارف، القاهرة، 1979، ص50.

³ - محمد حلمي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص147.

⁴ - يوسف محمد طه زيدان، مرجع سابق، ص120.

⁵ - التميمي، المستفاد في مناقب العباد، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بتيطوان، مطبعة طوب براس، الرباط، المغرب، 2002، ص210.

⁶ - عبد الله حمودي، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ط5، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال ، الدار البيضاء، 2014، ص244.

العليا في التزقي الصوفي¹. حيث تشهد الكرامة الصوفية على تجلي الألوهية (المقدس) في فعل إنساني يرتقي بالإنسان الذي يعيشه إلى مرتبة الولاية الصوفية أو يؤكد².

وبربط الكرامة بمفهوم الغوث نجد في حديث لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال "أن فيهم الأبدال الأربعين رجالاً كلما مات بدل الله تعالى مكانه رجلاً، يسقى بهم الغيث، وينتصر بهم على الأعداء، ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب"، أما الغوث فهو الذي يرفع إليه أهل الأرض حوائجهم التي يطلبون فيها كشف الضر عنهم. و"سلطة الغوث" وحاجة الناس إليه على الدوام، فهو الحكم الفصل في ما يتعلق بالأسرار، وهو موطن الدعاء حيث لا سبيل لرد الدعاء " لو أقسم على الله لأبره في قسمه " ويسمى غوثاً باعتباره التجاء الملهوف إليه³.

وكلمة "الغوثية" هي مصطلح خاص يُعبر عنه به الصوفية عن إحدى صفات القطب "الغوث" الذي يغيث به الله الخلق، ويقبل شفاعته فيهم، ولذلك عدَّ الصوفية النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو الأصل لغوث المسلمين في الدنيا والآخرة، أما الكاملون من الولياء فهم وارثون لهذا المقام عن النبي، ونص الغوثية هو نوع من النصوص المسماة في اصطلاح الصوفية (الخطاب الفهواني)⁴

وقال عبد الغني النابلسي أن الكرامة "تمتاز بعدم الاقتران بالتحدي عن المعجزة، ويكونها على يد ظاهر الصلاح عما يسمى معونة، وهي الخارق الظاهر على أيدي عوام المسلمين، تخليصاً لهم من المحن والمكاره"⁵.

وأخرج الطبراني في الكبير عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الأبدال في أمتي ثلاثون ، بهم تقوم الأرض، وبهم تمطرون، وبهم تنصرون".

لقد شكل اعتقاد الناس في كرامات الأولياء منذ العهود المبكرة للتاريخ الإسلامي جزءاً لا يتجزأ من الاعتقادات الغيبية الأخرى التي أكدتها الشريعة، كالإيمان باليوم الآخر وبالقدر وبالملائكة، وهذا

¹- محمود عبد الرشيد بدران، التنظيمات الصوفية وتنمية المجتمع، دراسة من منظور علم الاجتماع الديني، دار فرحة، المنيا، 2006، ص 344.

²- عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية (الحب الانصات ، الحكاية)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2007، ص88.

³- محد حلمي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص98.

⁴- يوسف زيدان، دوامات التدنين، دار الشروق، القاهرة، 2013، ص282.

⁵- يوسف بن اسماعيل النبهاني، مرجع سابق، ص28.

الاعتقاد كان يزداد نشاطه بشكل كبير خلال فترات الأزمات، فمتى عمت الأزمة في المجتمع إلاً وأصبحت الحاجة ملحة إلى بركة الأولياء وكراماتهم باعتبار أن الكرامة رغم غيبيتها إلا أنها ارتبطت بمشاغل الناس واحتياجاتهم اليومية، وبالتالي فإن تأويل هذه الكرامات يُمكن من رصد مضامينها واستخراج الدلالات المضمرة ذات الارتباط بالوجود المحسوس على أرض الواقع بشكل أقرب. وتعتبر كتب المناقب هي "أقرب الى قاعدة المجتمع من كتب الإخباريين فالسمة المميزة لها اعتمادها على الكرامات، إذ تهدف إلى استعمال معطيات الواقع لبناء الممكن والمبتغى فهناك إذن دينامية بين العالم الواقعي(المتأزم) والعالم الممكن(البديل)، بحيث يمكن الذهاب من العالم الواقعي لبناء العالم الممكن، أو العكس بالانطلاق من العالم الممكن وتكيفه مع الواقع¹.

قال القشيري " ثم هذه الكرامات قد تكون إجابة دعوة، وقد تكون إظهار طعام في أوانٍ فاقدة من غير سبب ظاهر، أو حصول ماء في زمان عطش، أو تسهيل قطع مسافة في مدة قريبة أو تخليصاً من عدو، أو سماع خطاب من هاتف أو غير ذلك من فنون الأفعال الناقضة للعادة"².

ويرتبط اعتقاد الناس في كرامة الولي باعتبارها قدرة فوق طبيعية تُمكن من تغيير معالم الواقع المألوف طبيعياً كان أو اجتماعياً، فترسخ بذلك الاعتقاد الشعبي بكرامات الأولياء الذي تشكل اعتماداً على رأس مالهم الرمزي الذي يعتبر النسب الشريف والتصوف أبرز مكوناته.

فحسب ماكس فيبر فإن الشخصية الكاريزمية تكتسب شرعية من خلال السيطرة المطلقة على جماعة من الناس يؤمنون ايماناً قوياً وثابتاً بقدراته الفائقة التي تنفرد عن باقي الناس باعتباره شخص موهوب، وله قدرات وخصائص فوق طبيعية وفوق انسانية، ولهذا يجد خضوع مطلق وثقة لدى الناس بتميزه بتلك الصفات الخارقة وبالتالي يكون الاعتراف و الخضوع مطلقاً³.

كما يلاحظ أن هذه الكرامة التي اختص بها الولي لا تفنى بمماته وتبقى مرتبطة بمجاله ولهذا كان تتشكل المقابر حول قبر الولي باعتبار أن الكرامة تمتد أيضاً إلى الأموات حيث تفيض الرحمة على قبور الأولياء وكل من دفن بجوارهم.

¹- محمد العمراني، الاعتقاد في الكرامات الصوفية، قضايا في تاريخ الزوايا، مجلة أمل، العدد 35، ص53.

²- يوسف بن اسماعيل النبهاني، مرجع سابق، ص32.

³- اكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، 2012، ص165.

انتعشت مسألة الولاية الروحي في الأواسط المغربية كمفهوم ديني مقدس في مرحلة اتسمت بالتأزم نتيجة الصراعات السياسية بالإضافة إلى خطر الكوارث الطبيعية والتي كان من أهم نتائجها أن المجتمع افتقد للأمن والاستقرار أمام عجز السلطات في تحقيقها. ولهذا كان يلتجأ بالأولياء والصلحاء للاستغاثة بهم . ومن هنا يبرز الدور الذي اضطلع به أولياء الله _رجال التصوف_ وهو نجدة المستغيث الفار من الواقع المتأزم المضطرب باحثاً عن مجال آمن لأهله وماله باعتباره أهم مقومات الاستقرار.

كما ارتبط مفهوم البركة بالمسألة العلاجية في الاعتقاد بكرامة الأولياء فكانت الوظيفة العلاجية من الأمراض العضوية أو النفسية تعد من أهم الوظائف، ودائماً في ظل تفاقم الأوضاع والمشاكل الصحية.

إلى جانب ذلك نجد الاعتقاد يشمل أيضاً قدرة الأولياء في التحكم في القوى الطبيعية بدعوتهم المستجابة بتصريف ضررها عن الناس بالإضافة للاستسقاء المطر وجلب الغيث في فترات الجفاف. تفصح هذه الكرامة عن مدى عناية الولي الصالح بضمان سلامة الجماعة التي ينتمي إليها بتسخير قدرته الروحانية في حفظ أسباب الأمن والطمأنينة ومجابهة كل الظروف المتأزمة بدفع البلاء والمعاطب وكشف المصائب، وحتى بعد موته نجد أن الولي لا ينعزل عن ولايته بالموت كالنبي لا ينعزل عن نبوته بالموت.

وبالتالي يمكن إيجاز أهم العناصر المرتبطة بالكرامة فيما يلي:

تقويم السلوك الأخلاقي: نالت المسألة الأخلاقية نصيبها من اهتمام الأولياء، حيث سخرت مجهوداتهم في سبيل توجيه السلوكيات المتردية وزرع مكارم الأخلاق من صدق ووفاء وتعاون بغية تحقيق مجتمع متزن أخلاقياً .

كف الأذى عن المظلوم: تسعى كرامة الأولياء إلى التأكيد على أن السلطة الروحية تسمو وتهيمن دائماً على السلطة الزمنية ، وأن الحاجة إليها ملحة لضمان أمن وسلامة الأفراد والجماعات، ومن هنا كان حضورها في كل ظرف ظهر فيه الظلم والطغيان، سواءً تعلق الأمر بظلم خارجي أو داخلي.¹

¹- محمد العمراني، مرجع سابق، ص64.

التوسعة على المعسرين : بتفريج كرب المعسرين والمعوزين والتوسعة عليهم في أوقات المحن والشدائد وقضاء حوائجه وخاصة المالية منها.

3 - سلطة الشفاعة:

تعني الشفاعة في جوهرها طلب التوسط عند ذي ملك أو سلطان، و المشفع هو الذي يقبل الشفاعة، و المشفع¹. إنَّ الولي في الفكر الصوفي صاحب شفاعة، كان يخاطب الجيلاني مردييه قائلاً " وأنا شفيق عليكم أحمل أثقالكم وأخيظ فتوق أعمالكم وأشفع إلى الحق عز وجل في قبول حسناتكم والتجاوز عن سيئاتكم"²، وبهذا فقد أكد على ارتباطها بالأولياء والصالحين، والشفاعة بمفهومها هذا تشمل الأمور الأخروية والأمور الدنيوية أيضاً. ويرجع السبب في هذا التعلق الفريد بإخلاص التابع وبالمعرفة الباطنية للشيخ، إلى الشفاعة التي تنفرد بها الولاية³.

4 - سلطة المعرفة الصوفية:

تتجلى السلطة في المعرفة الصوفية بعلاقة داخلية نابغة من المعرفة بذاتها تترتب عنها سطوة وسلطان وقهر وإلزام وهيمنة واستحواذ، فلا يمكن اعتبار المعرفة مجرد نظر ونظرية خالصين، حيث أنها تحصل _المعرفة الصوفية_ بالإلهام تكتسب طابع القدسية والمصدر الإلهي⁴. وتتعارض بذلك المعرفة ذات المنحى العقلي. واستند المتصوفة، في طور المعرفة هذا، إلى مستوى دقيق ومتطور من الشعور بالحقائق، وأفسح مجالاً كبيراً للعاطفة " في عملية الاتصال بالذات العليا، والاتحاد بها، وتحويل هذا الجزء الشعوري من الطبيعة الإنسانية إلى مصدر للمعرفة، وليس للانفعال كما هو معروف"⁵. فالمعرفة الصوفية معرفة فوق عقلية تترتب عن الكشف الصوفي بالإطلاع على ما وراء

¹- ابن منظور، لسان العرب، مادة "شفع"، مج 8، ص183.

²- الجيلاني، فتوح الغيب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1973، ص18.

³- عبد الله حمودي، مرجع سابق، ص128.

⁴- محمد حلمي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص141.

⁵- محمود عبود حروق، مفهوم الخاصة في التصوف الإسلامي، مجلة حوليات فرع الآداب العربية، بيروت، ص421.

الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية، وجوداً وشهوداً، وإذا وصل المرء إلى هذه الدرجة سمي عارفاً.

رابعاً - الاستقرار والاستيطان الصوفي:

اتسمت حياة رجال التصوف بالثقل شد الرحال لدراسة العلوم الشرعية والفقه والاعتراف من فيض المعارف ، من ثم قد يتوج هذا المسار برحلات عديدة للالتقاء بالعلماء والشيوخ العارفين، إنَّ الولي خلال مساره الروحي يسعى إلى تثبيت قداسته فبعد مرحلة الزهد التي اقتضت الانعزال عن الناس لطبيعة الحياة الزهدية ينتقل في مرحلة لاحقة تقتضي استقراره حيث يتم مواجهة الفئات الاجتماعية ونقل القداسة إلى المجتمع من خلال ممارسة القداسة في الفضاء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والاستعانة بالرأس المال الرمزي لبناء مجاله الاجتماعي ككل، مرحلة "الهيمنة الكاريزمية"¹ وفق تعبير ماكس فيبر، حيث يؤسس الزعيم الكاريزمي سلطته على "الكرامة" وقدرته على تجميع وحشد الجموع، وتتعلق الطاعة لمثل هذا الزعيم بالعوامل الوجدانية.

كما اقترنت وظيفة المرابطة بإحياء الأرض وإقامة السواني²، ومن هنا تتبثق الوظيفة العمرانية الصوفية إما بتأسيس عمران جديد في مجال فارغ كما فعله الولي سيدي الشيخ في نشوء مدينة الأبيض سيدي الشيخ، أو بوظيفة مباركة وازدهار العمران كحالة مدينة وهران محمد بن عمر الهواري و إبراهيم التازي ودورهم في ازدهار مدينة وهران.

لعبت الحاجة للقداسة دوراً هاماً في الاجتماع والاستيطان من خلال التنازل و التساكن حولها ابتغاء نيل البركة التي تفيض عن شخص الولي لتشمل البشر والأرض، وبالتالي كانت بمثابة "قطب المغناطيس" باجتذاب الناس إليها، كما يذهب إليه لويس ممفورد في تأكيده على أهمية الطقوس والشعائر الدينية في خلق الاجتماع والاستقرار وبالتالي البذرة الأولى للمدينة « نجد البذرة الأولى للمدينة في مكان الاجتماع لإقامة الطقوس، فقد كان هذا الاجتماع بمثابة كعبة يحج إليها الناس، أي المكان الذي كان يجتذب إليه مجموعات من الأسر أو العشائر (...) كانت تتركز فيه قوى روحانية

¹- فيليب كابان و جان فرانسوا، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، تر: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، سورية، 2010، ص49.

²- نللي سلامة، الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الاجتماعي والديني لإفريقية في العهد الحفصي، ط2، دار الفرابي، تونس، 2006، ص86.

معينة»¹. إنَّ الإقامة في مكان أو السكنى في مكان، مادمتا تكرران نظرة حول العالم، فإن كل قرار وجودي يتخذه الإنسان الديني في أن "يضع نفسه" في المكان يؤلف قراراً "دينياً"، وإذا يضطلع بمسؤولية "خلق العالم" الذي اختار السكنى فيه فإنه لا ينظم (الاختلاط) فقط تنظيمه لـ(كون) بل عنه يقدس أيضاً (كونه) الصغير². وإذا تتبعنا كثيراً من سير الأولياء إلاَّ ووجدنا المقصد العمراني حاضراً فيما خلفته ولايته على مجله الصوفي، ومنهم :

سيدي سليمان بن بوسماحة* وهو أول من أقام بمنطقة الأبيض بعد ما وقع اختياره للمنطقة "واحة تانكرت" والذي كان يقيم بضواحيها لمدة أربع سنوات بمنطقة أربا، حيث كان يتردد على هذه الواحة إلى أن بنى مصلى وحفر بجانبه بئراً يعتبر بناء البئر والمصلى (المسجد العتيق حالياً) من طرف سيدي سليمان بن بوسماحة خلال منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، كأول نواة للمدينة، وقد ارتبطت تسمية "الأبيض" بصفة بياض تربة البئر، فتحديد هذا الموضع قد ارتبط منذ البداية بأحد رجال التصوف في المنطقة، وقد شكل موضع البئر والمصلى نقطة التقاء التجار الوافدين من الجنوب إلى الشمال ومن الشمال للجنوب³. ثم في مرحلة لاحقة جاء استقرار سيدي الشيخ* (عبد القادر بن محمد بن سليمان بن بوسماحة) خلال القرن 16م، الذي قام بشؤون هذه الزاوية والتي كان لها هي

¹- لويس مفورد، المدينة على مر العصور: أصلها وتطورها، ج1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ص15.

²- مرسيا إلياد، المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير، بيروت، 2009، ص 102.

* الرجل الصالح والعلامة سيدي سليمان بن بوسماحة المولود سنة 1461م بقرية الشلالة، وهو بن بوسماحة (جد سيد الشيخ) يعد أكبر علماء البوبكرية وأحد أحفاد سيدي معمر أبو العالية (زعيم البوبكرية الأول، والوافد الجديد لمنطقة الجنوب الغربي" من الحجاز الى مصر ثم تونس وبعدها الاستقرار في الجزائر مع نهاية ق 14م ، يشكل الحلقة رقم اثنين وعشرين في سلسلة البوبكرية التي تبدأ بأبي بكر الصديق (ض) وتنتهي عند سيدي الشيخ. كما أنه أسس أول زاوية في تاريخ المنطقة لتعليم القرآن)، فهو خريج فاس وغرناطة، ومن أكبر علماء الحديث في عصره، من مؤلفاته الأسئلة الكتابية والأجوبة السماحية، كما يعتبر أول من أدخل الحركة الصوفية للجنوب الغربي الجزائري سنة 1506، تميزت حياته بالتجوال في أماكن كثيرة من الأندلس وفاس وفاق و الشلالة واربيا والأبيض وبوادي المنطقة. توفي ببني ونيف سنة 1539م.

³- الطيب بن براهيم، إمارة الأبيض سيد الشيخ، دار صبحي للطباعة والنشر، غرداية، 2016، ص66

* عبد القادر، المكنى بسيدي الشيخ، هو ابن محمد بن سليمان بن بوسماحة بن بوليلي (أو بن بلحيا) بن عيسى (أو بن عيسى بوليلي) بن معمر أبو العالية، ولد سنة 1533م بالشلالة الظهرانية (ولاية البيض). توفي يوم الجمعة 19 ماي 1616م.

الأخرى على غرار باق زواياه بفجيج وغيره باع طويل في تلقين العلوم ونشر الطريقة الشيخية في أوساط القبائل من مختلف الجهات.

كان لاستقرار زاوية سيد الشيخ في منطقة الأبيض - بعد ارتحالها - بمثابة أول نواة عمرانية التفت حولها القصور من خلال استقطاب المريدين وسكان البدو الرحل من ضواحي المنطقة وخارجها في النصف الثاني من القرن 16 م، فبعد ما وقع اختيار جده سيدي سليمان للموقع ببناء المصلى والبئر، جاء اختيار حفيده سيدي الشيخ مكملاً له باختياره مكاناً للاستقرار بالزاوية التي ظلت مرتحلة لفترة من الزمن مع القوافل التجارية.

ارتبطت تسمية "الزاوية" بمقر المرابط في حياته أو بعد مماته، حيث يتم تأسيسها من طرف المرابط بنفسه أو تأسس على ضريحه من طرف أتباعه، كما أنها حلت تدريجياً محل الرباط واستمرت في التطور وخلق وظائف جديدة حيث استقرت على وظائف عديدة جمعت بين العبادة والتعليم والتوجيه¹. ارتبطت زاوية سيد الشيخ بالأبيض التي اختارها مكاناً للاستقرار وتأسيس الزاوية حوالي سنة 1580م، بالقرب من المصلى والبئر الذي أنشأهما جده سيدي سليمان، والتي بدأت بمجموعة من الخيم، ثم انجاز مبنى وتوسيع المصلى إلى ظهور أول قصر بالمنطقة (القصر الغربي). فبعد تردد سيد الشيخ على عديد المناطق تجولاً واستكشافاً وعبادة، من فيقيق غرباً إلى قسنطينة شرقاً ومن المدن الساحلية بجاية، وهران، الجزائر إلى مدن الجنوب بسكرة وتيميمون، كما جال قصور منطقة صفيصيفة التي كان مقيماً فيها، ثم الشلالة، بوسمغون، بريزينة، مغرار، والتي أسس في بعضها زوايا غير أنه لم يستقر بها لعدم تلبية طموحاته، وبقي مشروع تأسيس زاوية للتعليم والتربية والتوجيه يروده بعد عدة محطات من التنقل والتجوال، فبعد مغادرته لمدينة فيقيق التي لم تلق ترحاباً لزاويته التي أسس بها زاويتين سنة 1560م، بسبب معارضة أهلها، كانت الوجهة العودة للمنطقة لتأسيس زاوية متنقلة بين البدو الرحل، مكنته هذه الأخيرة من ذياح صيته بين القبائل وأكسبته مكانة رفيعة، مما أدى إلى كثرة الوافدين والمريدين وهو ما دفع سيد الشيخ إلى اختيار مكان ثابت للاستقرار بزاويته، وجاء الاختيار لمنطقة الأبيض حيث أنشأ الزاوية المعروفة حالياً².

1- فيلاي مختار، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن القرافيكي للنشر، باتنة 1976، ص 27.

2- الطيب بن براهيم، مرجع سابق، ص 110.

مولاي عبد السلام بن مشيش: استقر بجبل العلم حيث اكتفى بـ "الماء والعواد والخدمة على الجواد" أما الشريف المؤسس لزاوية الوزانية سيدي علال فقد تردد على لسانه "مابغيت لاذهب لافضة بغيت غير الماء باش نتوضى"¹.

أبو بكر بن محمد: (المعروف بحمي بن سعيد بن احمد بن عمر الصنهاجي المجاطي) اجتهد في تكثير العمارة حول زاويته الدلائية التي أسسها في الدلاء لنشر الطريقة الشاذلية خلال القرن 16م، فبنى الدور والدكاكين وسائر المرافق الضرورية حتى صارت من أحسن وأشهر المدن وأكثرها سكاناً، وكانت مركزاً جاذباً يقصدها الناس من كل الجهات،² إلى درجة أن مدلول الزاوية الدلائية يشمل كافة القرية القائمة حوله بدورها وأسواقها ومساجدها وسائر مرافق الحياة .

الشيخ الصوفي سيدي بوعبيد الشرقي العمري : ارتبط اسمه بمدينة أبي الجعد، تأسست زاويته كزاوية دينية وعلمية في منتصف القرن 10 هـ /16م، وهو أحد كبار رجالات العلم والصلاح في العصر السعدي، الذي قدم إلى أرض قفر موحشة، وأسس بها زاويته الشرقاوية، التي سنتشتهر باسم "زاوية أبي الجعد" و"زاوية رجال الميعاد" وتكمن أهمية المشروع الشرقاوي أيضا في أن الزاوية تجاوزت كل الأزمات الظرفية والطبيعية، بل استفادت منها لتكتسب المناعة وأسلوب التفاعل مع الأحداث وتصريفها لما فيه خير البلاد والعباد. وقد كان من تبعات هذا الأسلوب المتحضر توهج شعلة الزاوية لمدة ناهزت الأربعة قرون³.

الشيخ مولاي عبد الله الشريف: الذي ارتبط اسمه بالزاوية الوزانية خلال أواسط القرن 11 هـ (1089-1678م) كان يُرغب مريديه في محبته ويحثهم على دعوة الناس إلى محبته، لأن الله أوقفه في باب من الفضل. لأن النبي بشره أثناء خلوته بقوله: "ابسط يدك ورجلك وأقبل من جاءك، أمنك الله

¹ - الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، دار النجاح الجديدة، الرباط، المغرب، 1997. ص259.

² - محمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها العلمي والسياسي، ط2، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 1988، ص47.

³ - أحمد الشرقاوي، أصداء الحركة الوطنية والمقاومة في المدن الصغرى "مدينة أبي الجعد نموذجا"،

<https://boujaad.net>

³ - محمد بن ابي الفضل بن سعيد بن سعد التلمساني، النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المناقب، مكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، ص32.

ومن تبعك، أقبل الطائع والعاصي، انت وأولادك وأنا لهم الضامن يوم القيامة، من احبك فقد أحبني، ومن أبغضك فقد ابغضني" ولهذا سميت زاوية وزان " بدار الضمان"¹.

محمد بن عمر الهواري و ابراهيم التازي: لعب دوراً بارزاً في مباركة وازدهار مدينة وهران خلال القرن 15 م، من خلال مجهوداته في البناءات ذات الطابع الاجتماعي وخاصة أهم إنجاز تمثل في جلب الماء، فقد جاء في كتاب النجم الثاقب "ونقل أهلها عما كانوا عليه من التبذ إلى الحاضرة، فإتسعت فيها وعظمت العمارة وارتحل إليها كثير من أهل الجزيرة واغتنبوا لبركته سكانها واعترفوا بفضلها عما سواها"²، وقد ساهم ذلك في استقطاب السكان وخاصة الأندلسيين الفارين من المطاردة المسيحية.

سيدي بلعباس البوزيدي: إرتبط اسمه بمدينة سيدي بلعباس، فسر ارتباط المدينة أو هذا التجمع البشري الجديد في بداية نشأته بالولي الصالح سيدي بلعباس البوزيدي ، حيث كان ملهم قبائل بني عامر تحميه وتحتمي به، يُعدُّ استقرار سيدي بلعباس البوزيدي بمنطقة بني عامر عاملاً مهماً ساعده على متابعة عمله الوجدوي لتوحيد هذه القبائل. وبالتالي لعب مفهوم القداسة دوراً مباشراً في هذا التجمع البشري حول الولي سيدي بلعباس لبوزيدي³.

أكد أدرينا بياجه Adriana Piga من خلال دراسته لحالة مدن إفريقيا جنوب الصحراء على أهمية الظاهرة الصوفية في توطين وتثبيت سكان البدو غرب صحراء ونشوء التجمعات السكنية، حيث يرتبط كلياً بالخصائص الدينية للمؤسسين خاصة المتصوفة، حيث شكل التلاميذ والأتباع والحرفين والعبيد وقرابة الشيخ النواة السكنية الأولى للمدن الجديدة، كما أنّ أوائل الزوايا التي ظهرت بالشرق كانت بدوية، يعني الشيخ وعائلته وتلاميذته وأتباعه كانوا متنقلون بالماشية والمخيم، ومن أمثلتها الطريقة القادرية زاوية قبيلة كنتة لمؤسسها الشيخ سيدي مختار الكنتي الذي كان مرتحلاً في شمال تومبوكتو، الأزواد، والزوايا الأخرى لمؤسسها الشيخ محمد الفضيل(الطريقة الفاضلية) والتي كانت ترتحل جنوب ولاتة⁴.

¹- محمد العمراني، مرجع سابق، ص 55.

³- محمد مكحلي، مرجع سابق، ص ص 96-97.

⁴ - Adriana Piga, Op.Cit, PP ,199.202.

إذن تشكل مرحلة مأسسة المكان بالمقدس من خلال استقرار مصدر المقدس "الولي الصوفي" بالمكان وتثبيت المقدس به، عملية عمرانية من خلال خلق الاجتماع البشري، وأيضاً تهيئة اجتماعية من خلال انتقال المقدس إلى الممارسة إلى داخل المجال الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية. والجدير بالذكر أيضاً ارتباط استقرار الصوفي بالماء كدلالة رمزية، حيث أنّ التماس بالماء ينطوي دوماً على التجدد لأن الانحلال تتبعه "ولادة جديدة" يتبعه حياة جديدة، فالماء ليحتفظ بوظيفته على نحو ثابت لا يتغير في أي مذهب ديني، إنه يفك الأشكال ويحل الصور ويغسل الخطايا، وهو بأن واحد يطهر ويجدد أن قداسة الماء وبنية نظريات تكون العالم والرؤى الآخروية المائية لا يمكن أن تكتشف تماماً إلاً عبر الرمزية المائية.¹

تعتبر العناصر الثلاثة الفضاء، الذاكرة، المقدس، العناصر المهمة المشاركة في تأسيس المكان، إنّها مسألة إظهار الجزء الذي يأخذه المكان (كمكان لتوليف هذه العناصر الثلاثة) في تكوين وتنظيم المساحات، يؤكد ميكود ذلك في قوله "هذا هو الترابط بين المكان والفضاء الذي يجب أن يدار، لأنّ المكان، في بعض الأحيان، هو المكان الذي يتم فيه تنظيم الفضاء و"يأخذ شكله"، لمحاولة إظهار كيف أن الأراضي، كمساحات منظمة ومبنية اجتماعياً، تستند إلى أماكن رمزية وأنه لا يمكن أن تكون هناك أقاليم يمكن ذكرها بعبارات عامة"².

وبهذا يبدو لنا المعنى الروحي الأكثر حسماً في فهم تلك التفاعلات في خلق و تنظيم المجال الاجتماعي.

1- مرسيا إلياد، المقدس والعادي ، مرجع سابق، ص ص، 160.161.

2 - Moussaoui abdelrrahmane Espace et sacré au sahara : Ksour et oasis du sud-ouest algérien,Ahes ,Paris.2000,P145.

خامساً- المكان الصوفي المقدس:

تضرب فكرة قداسة المكان في جذورها إلى قديم العصور والتي كانت تعني دلالتها الرمزية عمقاً روحياً في ارتباطه بالأرض، فقداسة المكان تتحقق من خلال علاقة الروح بالمكان، وليس للوجود قداسة إلاً بمقدار ما تحققه الروح فيه، فالروح جوهر المقدس تضي على الكون الطبيعي صفة القداسة¹. كما يرتبط بالمقدس مفهوم آخر هو الطهارة ومعنى "تقدّس لك: أي نطهر أنفسنا لك" كما أن الطاهر في اللغة يحيل إلى "القداسة"² وفي قوله تعالى: [وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ]³ أي إرجاعه إلى أصله المقدس بعدما أصابه التدنيس، كما ورد أيضاً في لسان العرب التقديس بمعنى التطهير والتبريك إن كل ما يمت إلى الله بصلة هو مقدس، سواء تجلى في طبيعة مادية، حجر أو شجر، أم في عنصر بشري نبي أو ولي، من طبيعة المقدس⁴.

كما أنّ الطهارة متصلة بالعالم السماوي ومقربة من الإلهي، وتكون الطهارة ، في تجليها الأرفع، مرادفة للقداسة كما أنه يفترض وجود سلطان إلهي رفيع خير في جوهره⁵.

حيث إنّ الإدراك القدسي، يعتمد على أحكام تفاضلية تجاه المكان، مشبعة بالمعايير والقيم، ووسيلته إلى ذلك المنطق الرمزي والروحي، ويستخدم في ذلك اصطلاحات القداسة، والدناسة، التي تمنح النظام المعياري المتحكم بدوره بمجمل السلوك الاجتماعي⁶. فالمكان المقدس هو الحقيقي والواقعي بامتياز وهو في الوقت نفسه القدرة والفعالية وينبوعاً للحياة والخصوبة، فرمزيته في المخيال الاجتماعي تتجسد باعتباره مفتوحاً إلى الأعلى كنقطة مفارقة يتم الانتقال منها من نمط وجود لآخر⁷، من الأرضي إلى السماوي.

¹ - عبد الناصر سلطان محسن، مرجع سابق، ص122.

² - شمس الدين الكيلاني، رمزية القدس الروحية: قداسة المكان، منشورات اتحاد الكتاب، دمشق، 2005، ص08.

³ - سورة الحج: (26).

⁴ - محمد حلمي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص304.

⁵ - يوسف شلحد، بني المقدس عند العرب : قبل الاسلام وبعده، دار الطليعة ،بيروت، 1996، ص37.

⁶ - شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص09.

⁷ - مرسيليا إلياد، المقدس والديني: رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دمشق، 1987، ص28.

وبالنسبة للإسلام تجسد المقدس انطلاقاً من هذه الرؤية فكل مقدس إسلامي ارتبط بمصدر سماوي كالمادة الحجر الأسود، الواد المقدس، لأنه سماوي الأصل أو الأشخاص، الأنبياء الأولياء إنما كان له ارتباطاً وثيقاً بالروح والسماوي، نجد أن الأولياء كمقدسات تمكنوا من الوصول إلى أعلى مرتبة للروح ويحفظوها في صفائها السماوي، وانعكس هذا التقديس على المكان الذي ارتبط به الولي كمجال مقدس والذي لعباً دوراً هاماً في "مأسسة المكان الاجتماعي"، بعد ما أسس المجال الفيزيائي¹، و باعتبار أن عقيدة الإنسان وثيقة الارتباط بالمقدس كمصدر رمزي مانح للحياة وعامل جاذب للتساكن بما يحمله من صفات المطهر والمبارك والروحاني، شأن الأولياء² أنفسهم الذين أضفوا صفاتهم على المكان وباعتبار أيضاً "أنّ الكرامة لا تنقطع بالموت" وتتواصل في ارتباطها بالمكان³. يُشكل التواصل مع المكان مقصد الناس "الكرامات الاجتماعية" المنبثقة من شؤون الحياة المادية من أمور معيشية وأمنية.

وقد أوضح حسان البودراري في تتبع مصير الولي الصالح مولاي عبد الله الشريف وقداسته وعلاقته بمدينة وزان خلال القرن السابع عشر ميلادي للوصول إلى تثبيت القداسة بالمجال الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية داخل مدينة وزان أن ذلك تم خلال ثلاثة مراحل⁴:

1- مرحلة تكوين وبناء الشخصية الكارزمية بالاعتماد على رأس المال الرمزي (النسب المرموق، الانتساب الروحي تقاليد باطنية وثقافية خطابية) وتؤدي التراكمات الرمزية إلى إنتاج المؤسسة الكارزمية والتي تمثل في نفس الوقت مؤشرات للقداسة (المناقب الشخصية، الكرامات) والتي تعبر عن الملكة الفردية حسب فيبر.

2- مرحلة الاتصال والمواجهة مع الفئات الاجتماعية وعلى مستوى هذه المرحلة يتم القبول والاعتراف أو "المصادقة على الكاريزما" بتأييد اجتماعي لها كما يعبر عنها ماكس فيبر، وبالتالي نجاح المؤسسة الكارزمية وترجمتها إلى قداسة، باعتبار أنّ السلطة الرمزية لا تعمل عملها إلا إذا أُعترف بها، كما يضيف بيار بورديو أنّ السلطة الرمزية لا تتجلى في المنظومة الرمزية وإنما في كونها تتحدد بفضل علاقة معينة تربط من يمارس السلطة بمن يخضع لها، أي أنّها تتحدد ببنية

¹ - Hassan elboudrari,op.cit ,P490

² - نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع، ط2، دار الفرابي، بيروت، 2006، ص336.

³ - المرجع نفسه، ص333.

⁴ - Hassan elboudrari,op.cit ,P503.

المجال التي يؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه¹، بحيث تعكس تلك العلاقات الانسجام بين الرسالة الكاريزمية وهابيتوس (استعدادات) الاتباع².

3- مرحلة تطبيق وممارسة القداسة بمجال عملي ليس على مستوى الأفراد فقط، بل أيضا في مجال والعلاقات الاجتماعية. وهي مرحلة تحويل الكاريزما الخالصة إلى كاريزما دنيوية عملية من وجهة نظر فيبر³.

فقداسة المكان لها وظيفة التأسيس وهنا تكون الظاهرة الصوفية سابقة للظاهرة العمرانية وسبباً لها، أو لاحقة لها وبالتالي تكون داعمة لها بوظيفة المباركة والإزهار.

¹ عبد الكريم بزاز، علم الاجتماع بيار بورديو، أطروحة دكتوراه علوم، قسم علم الاجتماع والديمقراطية، جامعة منتوري قسنطينة، 2007/2006. ص 145.

² براين تيرنر، بير بورديو وسوسيولوجيا الدين، تر: طارق عثمان، مجلة نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 03، 2017، ص 236. <http://www.nama-journal.com> تاريخ الزيارة: 2017/06/15.

³ براين تيرنر، مرجع سابق، ص 237.

سادساً - البركة و أثرها على العمران:

تعتبر البركة أحد أهم تمظهرات القداسة، ورد في لسان العرب أن التقديس بمعنى التطهير والتبريك، والبركة هي النماء والزيادة حسية كانت أو عقلية، وكثرة الخير ودوامه، يقال باركه الله وبارك فيه، وبارك عليه وبارك له¹.

البركة هي ثبوت الخير الإلهي في الشيء. قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾²، وسمي بذلك لثبوت الخير فيه ثبوت الماء في البركة، والمبارك ما فيه ذلك الخير

قال تعالى "وَنَجِّنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ"³. "المسجد الأقصى الذي باركنا حوله"⁴، قال الطبري في قوله تعالى "باركنا حوله" الذي حوله البركة لسكانه في معاشهم و أقواتهم وحروثهم وغروسهم⁵.

" وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ"⁶ " قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك"⁷. وقيل المراد البركات النعم الدنوية من الخصب وغيره⁸.

عن عمر، عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أنه قال "كلوا جميعاً، ولا تفرقوا، فإن البركة مع الجماعة" فالاجتماع من أسباب البركة.

فالبركة ثمرة معنوية غيبية من ثمرات العمل الصالح وهي سر إلهي وفيض زاده تعالى، وبها يحقق الله الآمال ويدفع السوء وتفتح بها مغالق الخير من فضله، فهي لون من الرحمة والفضل الإلهي والخير الشامل والفائدة واللفظ الخفي⁹.

¹ - التحرير والتنوير ج5، ص33.

² - سورة الأعراف: 96.

³ - سورة الأنبياء: 71.

⁴ - سورة الإسراء: 01.

⁵ - تفسير الطبري، ج17، ص351.

⁶ - سورة الاعراف: 96.

⁷ - سورة هود 48.

⁸ - تفسير الالوسي، ج12، ص430

⁹ - منال عبد المنعم، التصوف في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1997، ص151.

تشكل البركة حسب أيكلمان نواة الاعتقاد الديني (الاعتقاد في الزوايا والأولياء) وأهم أسسه ومرتكزاته، إذ تستعمل كقوة خفية ونعمة إلهية تفسر جميع الوقائع والأحداث، كما تبرر الرفاه والعيش الرغيد عند الكثيرين، باعتبار أن البركة قابلة للانتقال من الأولياء إلى المريدين والأتباع والمكان والممتلكات، فالبركة عند أيكلمان هي " رمز يجسد هيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية داخل النسق الاجتماعي"¹.

قال ابن القيم - رحمه الله - : " البركة حقيقتها الثبوت وال لزوم والاستقرار، فمنه برك البعير: إذا استقر على الأرض، ومنه المبرك: لموضع البروك"² وقال ابن الأثير وهو من برك البعير إذا ناخ في موضع فلزمه.

يبدو إذن، أن ما يحيل عليه المعنى الاشتقاقي اللغوي، بما هو رديف للاستقرار والاجتماع والالذان يشملان معاش الناس وكل جوانب أنشطتهم الدنوية والدينية، فهي مترسخة في المخيال والوجدان الاجتماعي، وهذا المعطى يتأكد من خلال تعقب أعمال أهم الباحثين الأنثروبولوجيين الوظيفيين، حيث يعتبر ادوارد فاسترماك الذي يعتبر أول أنثروبولوجي وضع في قسم اهتماماته مفهوم البركة، وذلك من خلال أبحاثه و دراسته المتقدمة في هذا المجال حيث حدد مفهوم البركة باعتبارها هبة إلهية في تفاصيل الحياة اليومية للأفراد وتمس بدرجات متفاوتة بين كل الكائنات الحية والجمادة وذهب فاسترماك إلى استعراض لائحة مفصلة من العناصر الحاملة للبركة ويعد النبي النموذج المطلق والأسمى الذي تتركز فيه البركة³.

كما ربط جاك بيرك وظيفيا بين تقديس الأولياء والعوامل الاجتماعية والاقتصادية، حيث أشار ضمناً إلى البركة من خلال عملية "الإثراء" التي تشكل هدف ومعاني الممارسات التي تتصل خصوصاً بالحياة الزراعية. فعمليات إخصاب وترويض الأرض عموماً كانت توكلها الجماعة إلي الأولياء. كما يشير روجي باستيد إلي تعريف أكثر عمق حيث شبه البركة بسائل مقدس تفيض من المرابط ويمتد إلى كل ما لمسه حامل البركة من ثياب و ماء وبعد موته تبقى جثته تحفظ البركة و

¹ - عبد الغني منديب، الدين والمجتمع: دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص 66.65.

² - <http://www.alukah.net/sharia/0/26943> le : 21/06/2017.

³ - في الانثروبولوجيا: محاولة في مفهوم البركة <http://arabsocio.blogspot.com/> تاريخ الزيارة: 2017/10/22.

تظل عالقة بقبره ويتمحور الضريح هنا كمؤسسة حول قبر الولي الدفين إذ تعتبر الأضرحة في الغالب الأعم قبور الأولياء و الصلحاء¹.

أما مع النظرية التأويلية الأمريكية والتي يمثلها الأنثروبولوجي كليفور غيرتزر فقد حاول إعطاء تحليل ملموس لمفهوم البركة من خلال تحديد وظيفي بين البركة والمقدس للكشف على بعدها و مضمونها الاجتماعي و دلالتها الرمزية في حياة اليومية للإفراد، حيث حدد البركة بكونها كيفية ملموسة لفهم الأشكال الحسية التي يتجلى فيها الإلهي أو المقدس في الحياة اليومية للإفراد، وينطلق غيرتزر من مقارنته هذه من منظور منهجي يعتبر الرمز المقدس إطارا مرجعيا لازما لتوجيه الفعل الاجتماعي و التأويل العالم و تنظيمه تنظيماً دلالياً و من هنا يلج غيرتزر تناول مسألة البركة من وجهتها الدلالية الرمزية، كما يعتبر أن البركة تمثل عقيدة قائمة بذاتها لا مجرد اعتقاد²، مما يجعل منها قوة إجتماعية. كما تعني أن المقدس يتجلى في العالم كهبة إلهية وقوة يختص بها أناس معينون دون غيرهم، فالأولياء هم مالكو البركة بامتياز³. ومن خلال هذا الربط بين البركة والمقدس يتضح سعي الإنسان وراء المقدس، بارتباطه بحاجة نفسية إلى تنظيم التوترات الداخلية عن الفرد وعن دافع جماعي حينما يكون المقصود العمل الجماعي على إعادة توازن العالم النفسي المشوش كما يرى ج.م فان دركرويت و J.M derkroet و أ. ملفورد_سبيرو E.Melford-spiro⁴.

فالبركة ليست المقدس ذاته، لكنه تصدر عنه، ففي إمكان البركة الظهور مجانا في أي تمارس سلطة فوق المجتمع : الروعة ،القداسة، القوة⁵.

وقد ارتبطت مفهوم البركة ما قبل الإسلام كونها صفة خفية تضاف إلى الكائنات والأشياء حاملة معها الخيرات والحسنات، فهي التي تعطي الخصب وتكاثر الولادات وتوفر النجاح، إنها الوفرة في البرية، والنماء في القطيع وروح الشفاء⁶.

¹- في الانثروبولوجيا: محاولة في مفهوم البركة / <http://arabsocio.blogspot.com/> تاريخ الزيارة: 2017/10/22.

²- عبد الغني منديب، مرجع سابق، ص 66.

³- المرجع نفسه، ص 59.

⁴- طوالي نور الدين، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه البعيني، منشورات عويدات، بيروت، 1988، ص 52.

⁵- يوسف شلحد، مرجع سابق، ص 41.

⁶- يوسف شلحد، مرجع سابق، ص 40.

تتمظهر عملياً عدة طقوس وشعائر لتعاطي هذه البركة من خلال عملية " التبرك " كسلوكات رمزية ذات معاني ودلالات وأهدافه كالتوسل، والمبيت داخل الضريح، أخذ أو التمسح بأحد مكونات الضريح من تربة أو قماش، بالإضافة إلى إقامة الاحتفالات الجماعية (الوعدة أو الطعم) ، ونعتقد - تأسيساً على ماسبق - أنّ أهم طقس لتعاطي البركة هو " التنازل والتساكن " حول المقدس كممارسة جماعية تبركية عمرانية تمثل في مضمونها عقد رمزي يشكل صلة بين الفرد و المقدس، كما يتجلى من جانب آخر في التعبير عن التسليم والخضوع لسلطة الولاية، وهذا ما نلمسه في المعتقد الشعبي بتعبير "مُسْلِمِينَ مُكْتَفِينَ" . والهدف من هذا التبرك تلبية حاجيات دنيوية وأخرى دينية حيث تمثل الأولى مخرجاً من الأزمات الاجتماعية والاقتصادية أما الدينية فتهدف إلى تحقيق الرضا الإلهي من خلال رضا الولي.

أ _ دور البركة الصوفية في نشوء المدن:

ويمكن تقفي آثار ذلك بالرجوع لظروف كثير من المدن الجزائرية حيث يتضح أن نشأتها ارتبطت بالعامل الفكري الصوفي، الذي حمل في طياته بذور التعمير والإصلاح، حيث تحدد موضع المدينة - كنواة أولى للمدينة- إما باختيار الموقع والاستقرار من طرف رجال التصوف أو بضريح الولي الصالح، حيث أن المدن الدينية تنشأ في الأغلب حول نواة صغيرة هي في الأصل حجر مقدس أو ضريح أو قبر، وتشكل هذه النواة أول مظهر لنشأة المدينة ثم تنمو أوجه النشاط الأخرى مع الزمن وتجذب السكان إليها تدريجياً، وينحصر كل النشاط المدني داخل هذا الإطار الديني الرئيسي¹.

ب _ دور البركة الصوفية في مباركة وإزدهار المدن:

لعب دور مباركة العمران دوراً هاماً في تحضر و ازدهار كثيرا من المدن، فقد كان تأثير الولي العلامة سيدي إبراهيم التازي على تحضر مدينة وهران بارزاً خلال القرن التاسع الهجري، حسب ما ذكره ابن سعد التلمساني في النجم الثاقب : "ونقل أهلها عما كانوا عليه من التبدد إلى الحاضرة

¹ - مصطفى عباس الموسوي، العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية، دار الرشيد للنشر، العراق 1982. ص159.

فاتسعت فيها وعظمت العمارة وارتحل إليها كثير من أهل الجزيرة واغتبطوا ببركته سكانها واعترفوا بفضلها على من سواها"¹.

كما أصبحت قرية اشتروين بضیعة فزوين محط الرحال ومحل البركة بوجود الشيخ نور الدين بن محمد بن خالد الجيلي وكان رجلاً عظیم الشأن صاحب الآيات والكرامات نزل بها واتخذها وطناً وصارت أعمر مما كانت عليه وأوفر ريعاً وأكثر أهلاً².

ومن الوظائف أيضاً التي ارتبطت ببركة الأولياء وظيفة الحماية والأمن، حيث كانت كل مدينة كبيرة أو صغيرة محروسة بولي من الأولياء، فهو الذي يحميها من العين ومن الغارات ومن النكبات الطبيعية، فهناك صلحاء تلمسان و بجاية ومدينة الجزائر وقسنطينة³.

1- محمد بن ابي الفضل بن سعد التلمساني، النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المناقب، ج1، باب اسم ابراهيم، د.ت، ص32.

2- زكرياء بن محمد بن محمود القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، وغرائب الموجودات، تر وتحقيق محمود عبد الإله، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2013، ص196.

3- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص262.

سابعاً- الاجتماع الصوفي:

1 - من الزهد الفردي إلى الصحبة الروحية:

لقد أوضح ابن خلدون دور الدين كعامل للاجتماع فيقول: " فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خُلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشمله من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم ".¹

كما ذهب بعضهم في تعريف التصوف بأنه: ذكر مع اجتماع ؛ وجد مع استماع؛ وعمل مع إتباع. تعتبر مرحلة اجتماع الصوفية مرحلة أولية من مراحل التكوين للجماعات الصوفية التي سبقت مرحلة التنظيم التي أفرزت الطرق الصوفية في فترات لاحقة، فقد شكل التفاف الناس حول مشايخ التصوف قصد التعلم مرحلة انتقال التصوف الفردي إلى مرحلة الاجتماع الصوفي الذي هياً لمرحلة التصوف الاجتماعي، حيث أفرز الاجتماع الصوفي مصطلحات ذات بعد جماعي. ويمكن رصد هذا التحول من خلال أولياء" المستفاد" لتميمي حيث نجد كثافة الألفاظ الخاصة بالاجتماع الصوفي كلفظ" الإخوان" و" الزوار" و"المريدين" والإيواء الجماعي والسفر الجماعي والإطعام، حيث يتبين أنها مرحلة الإرهاصات الأولى (من القرن 10-12م) التي هينت للتطورات اللاحقة الذي ستنبتق عنها مدارس أو طرق صوفية واضحة المعالم، ومؤسسات ذات تنظيم محكم مثل الزوايا.²

كما عُرفت الرُبط منذ تأسيسها كمقر قار لسكنى العباد والصوفية باعتبار أن الرابطة هي أيضاً المكان الذي يجتمع فيه الصالحون حيث جاء في إحدى التراجم في كتاب التشوف" فقعدت مع أبي عبد الله برابطة زرهون في جماعة من الصالحين"³.

1- ابن خلدون، مرجع سابق، ص180.

2- عبد الكريم التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس ومايلها من البلاد، ج1. تحقيق محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2002، ص223.

3- نللي سلامة العامري، مرجع سابق، ص94.

وبهذا انتقل الزهد الفردي إلى صحبة روحية وأصبح بمثابة الصيغة المناسبة للحياة الاجتماعية الصوفية باعتبار أن الأخوة الروحية ضرورة حتمية للسالكين دروب التصوف.¹ حيث تعتبر صحبة الإخوان ذات أهمية بعد صحبة الشيخ وهي العلاقة التي ترتبط بين المريدين الملتقين حول الشيخ، بالإضافة للعلاقة مع بقية الناس، فمنذ بداية تكثف الصوفية على شكل جماعات، وهو ما يعرف تاريخياً بظهور الطرق الصوفية، وصحبة الشيوخ هي المحور الأساس الذي تدور حوله كل عبادات القوم ومجاهداتهم ورياضاتهم ومناهجهم التربوية والصوفية كونهم يأخذون علومهم بصفة مباشرة حياً عن حي تقتضي الملازمة والمرافقة المستمرة بالإضافة لكون الوحدة تشكل هلاك للمريد ولأنه لا آفة للمريد مثل الوحدة.² كما أن السلوك الصوفي كان نتاجاً لهذه الصحبة ليتوسع لاحقاً وينعكس على كافة النظم الاجتماعية.

كما أن تلك المبادرة الفردية "الزهد" انتقلت إلى بعد جماعي بالتفاف المريدين حول مشايخ الصوفية الكبار كالجنيد والسري السقطي والحراز وغيرهم ابتغاءً في التربية والإصلاح منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين 10/9م، وكان ذلك بمثابة التحول نحو التصوف الجمعي وشكلت في نفس الوقت النواة الأولى لتشكل الطرق الصوفية.³

إن تلك النزعة إلى الاعتزال التي من أجلها بُنيت الرّوايا استحالَت رغبة في الاجتماع أفرزتها ظروف تاريخية وعوامل ثقافية. وباعتبار أن للتصوف علاقة بالمقدس فإن من أهم مظاهره الاجتماع في مجال ووقت معين كمطلب اجتماعي، حيث شكل اجتماع المتصوفة للعيش في الرباط الذي تأتي من فكرة أساسية تحكم النزعة المرابطية تتمثل في أن تطوير الحياة الصوفية/الطريقة، يتوقف على مدى طاعة المرشد في سبيل تحقيق السمو الروحي، فلما كانت غايتها الاجتماع أضحت وسائلها دنيوية وصارت عملاً وانتظاماً ضمن الاتساق العام للمجتمع، ومن خلال اتصالهم بالناس أخذت الجماعة المرابطية معالمها وصورتها، منتقلةً بذلك من الانعزال إلى الاجتماع⁴، من خلال تشكل شبكة

1- تور أندريه، التصوف الاسلامي، ترجمة عدنان عباس، منشورات الجمل، ألمانيا، 2002، ص112.

2- جمال فالح الكيلاني، مرجع سابق، ص91.

3- المهدي بن شهرة، مرجع سابق، ص51.

4- المرجع نفسه، ص99.

من العلاقات التي خلقها الارتباط الروحي الذي صقلته الممارسة الصوفية من تلمذة وصحبة وأخوة ، مثل حالة أبي مدين وأبي الحسن علي بن حرزهم وأبي يعزى وغيرهم.

كما ينظر العديد من علماء الأنثروبولوجيا إلى عملية تناول الطعام على أنها خبرة اجتماعية ذات أهمية مركزية بالنسبة للسلوك الإنساني، ومن المقومات المشتركة أو المألوفة في عمليات المشاركة في الطعام أثناء الولائم ذلك التبادل الاجتماعي المشترك لتلك المقولات ذات الصبغة الصوفية والتي إلى كيانات أو هويات فاعلة خارقة للطبيعة والتي بفضل إحسانها تم تقديم الطعام بمثل هذه الوفرة¹.

يربط الباحث فراس السواح بين الظاهرة الدينية والبعد الجمعي في قوله " تتخذ الظاهرة الدينية سمتها الجمعية عندما يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم المنعزلة إلى بعضهم بعضاً، في محاولة لتحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة، وذلك باستخدام مجازات من واقع اللغة، وخلق رموز تستقطب الانفعالات الدينية المتفرقة في حالة انفعالية مشتركة، وهذا ما يقود إلى تكوين المعتقد، وهو حجر الأساس الذي يقوم عليه الدين الجمعي، فهنا تتعاون عقول الجماعة، بل وعقول أجيال متلاحقة ضمن هذه الجماعة على وضع صيغة مرشدة لتجربتها، وعندما يوضع المعتقد الديني في صيغته الناجزة و أطره الثابتة، يجد الأفراد أنفسهم مضطرين، ويدافع الميكانيكية التي تربط الفرد إلى الجماعة، إلى التماثل معه، وعلى فهم وتفسير خبراتهم وفقه"².

2 - التنظيم الصوفي والمؤسسات الصوفية:

شكلت المرحلة من القرن 12م إلى القرن 15 م، مرحلة التَّنظُّم المادي للتصوف، شكَّل الولي والشيخ محور هذا التَّنظُّم، حيث أفرز ذلك عدة مفاهيم أهمها:

أ - الطريقة:

كانت تعني كلمة "طريقة" خلال القرون الأولى للإسلام المنهج الروحي المتبع من قبل هذا المتصوف أو ذلك. كما أن ظهور الطرق الصوفية للإجابة عن حاجة إلى التهيكل الروحي

¹- جي.ر. فيرمان، الجذور التطورية للإيمان والدين، ترجمة شاكِر عبد الحميد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015، ص375.

²- فراس السواح، دين الإنسان؛ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سورية، 2002، ص38

والاجتماعي في آن، حاجة عجز العلماء والفقهاء عن الإجابة عنها، وبالتالي استجابت الطرق الصوفية لتلك الحاجة بمناهج سلوكية ملائمة عوضت الفراغ الروحي ومكنت من إقامة علاقة أكثر حميمية وأكثر مباشرة مع الله ومع الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.¹

ب - الزاوية:

الزاوية كمؤسسة صوفية تمكنت من المحافظة على مكانتها من خلال وظائفها، ويمكن إرجاع تطور الزاوية والمحافظة على مكانتها مقارنة بالرباط الذي زال مع بداية القرن 13م إلى أن الزاوية نمت داخل التجمعات السكنية والمدن، رغم تشابهها في كون كلاهما مأوى لإقامة الزهاد والمتعبدين وإطعام الفقراء، ولكن بتوزيع جغرافي مغاير لما كان عليه نظام الربط على السواحل والحدود، بينما انتشرت الزوايا داخل المدن². وقد مرت هذه الأخيرة بعدة وظائف تماشياً مع متطلبات المجتمع وتغييراته قبل أن تصبح منشأة خاصة بالتصوف تغير من خلالها توزيعه الجغرافي تبعاً لكل وظيفة، ابتداءً من خارج المدينة ثم على أسوار ومدخل المدن وصولاً إلى داخل المدن.

وكثيراً من الباحثين من يعتبر أن الزاوية لم تظهر كمركز ديني وعلمي إلا بعد الرباط و الرابطة ، حيث كانت تطلق كلمة رابطة و رباط مكان الجهاد أو مكان العبادة، وإن كان بعضهم يسمي الجيش المقيم في الربط رابطة ، أما الزاوية فهي عبارة عن مكان العبادة، وإيواء الواردين المحتاجين وإطعامهم ويقابلها في المشرق لفظ خانقاة³. ورغم الاختلاف الموجود بين الرباط والزاوية في بعض الوظائف إلا أن وظيفة الاجتماع والالتقاء شكلت قاسماً مشتركاً بينهما.

كما عرفت الزاوية تطوراً سريعاً ابتداءً من القرن 14م، وهذا بنمو واتساع وظائفها، كما دخلت دورة التنظيم على مستوى جهازها، فتعدت أعضاؤها وصار هناك أعضاء آخرون داخل الزاوية إلى جنب الشيخ والمريد، المنشد الخدم والإمام، كما أضيفت القداسة على الزاوية حيث صارت الزاوية

¹- إيريك جوفروا، التصوف طريق الاسلام الجوانية، ترجمة عبد الحق الزموري، دار كلمة، ابوظبي، 2009، ص 98.

²- محمد السيد محمد أبو رحاب، العمائر الدينية والجنائزية بالمغرب في عصر الأشراف السعديين، دراسة آثارية معمارية، دار القاهرة، 2008، ص 347.

³- محمد حجي، مرجع سابق، ص 23.

تحتوي على قبر الشيخ في بيت خاص داخل الزاوية فأصبحت بذلك أكثر انفتاحاً على الوسط الاجتماعي والديني¹.

يشكل مصطلح الزاوية مفتاح من مفاتيح العلم بخفايا الأمور، لأن فهمه وتفكيك دلالاته يمكن من إدراك تلك العلاقة الجدلية بين النص الصوفي كخطاب ديني إيديولوجي وبين الممارسة الجماعية باعتبارها تطبيقاً عملياً لذلك التصور الذي يحمله الخطاب².

3 - المجال الصوفي:

يعتبر الحقل فضاء ثقافي واجتماعي بين أفراد يفهمون قوانين ذلك الحقل وخصائصه ويحسنون التصرف داخله. تندرج نظرية الحقل عند بيار بورديو ضمن نظريته الشاملة لدراسته المجتمع وهي مفهوم السيطرة.

بناءً على هذا التعريف للحقل نرى أن الطريقة الصوفية تستجيب لهذا المفهوم ولمقوماته، فهي حقل اجتماعي ثقافي يحتوي قانون لعبة تديره وتدير علاقات أفرادها وتسير استراتيجيات الصراع والرهانات الداخلية والخارجية التي يضعها الحقل أمام منتسبيه، لأن الطريقة حقل اجتماعي ينتسب إليه أفراد وفواعل اجتماعيون يقبلون بقوانين لعبته

وفهمونها، ويكتسب كل منتم إلى الحقل موقعا داخله، ويخضع هذا الموقع إما للتطوير والصعود داخل تراتبية

العلاقات داخل الحقل، أو الإقصاء من لعبة الحقل برمتها وبالتالي يخسر رهاناته الفردية والجماعية³. يتمظهر المقدس واقعياً باعتباره يشكل جوهر الاعتقاد الديني في مجال وزمان وإنسان حسب اجماع معظم الباحثين في مجال الأنثروبولوجية الدينية⁴، حيث تجسد سلطة الولي على الفضاء "مقدس" والذي حوله يتهيكّل الفضاء وتنظم الحياة، إنّ هذه العلاقة بالفضاء نتبينها من خلال المعالم والأماكن التي نسبت إلى الأولياء، باستقرارهم فيها وإضفاء القداسة عليها ومباركتها .

¹- الطاهر بونابي، الطاهر بونابي، الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2009، ص609.

²- أمين الزواري، جدلية الافتراق والاجتماع فيالزوايا الصوفية: نظرة سوسيو أنثروبولوجية، www.mominoun.com/articles/4004

³- حسن مرزوقي، الاسلام الطرقي ومستويات التأصيل، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012، ص41.

⁴- عبد الفني منديب، مرجع سابق، ص 79.

4 - مجتمع الصوفية:

مرت حركة التصوف الإسلامي بعدة مراحل حتى تبلغ مرحلة التصوف الاجتماعي التي اتسمت بالنضج والتنظيم، فقد صار للتصوف قوة اجتماعية بعد أن تجاوزت إطار التصوف الفردي إلى تصوف جماعي منظم في عهد الموحدين خاصة في فترة الخليفة المنصور حيث انتهجت سياسة لاستقطاب المتصوفة ومحاولة ترسيم الممارسة الصوفية، فانتسح مجال اتصال التيار الصوفي بالعامّة والبسطاء، وأبرز تطورا على مستوى السلوك والممارسة واستطاع أن يتكيف مع بنيات المجتمع ويراعي متطلباته وحاجاته¹. كما زامن ذلك أيضاً ظهور مصطلحات خاصة بالتصوف الجماعي كمصطلح "الإخوان" و"الزوار" و"المريدين" و"الفتوح" في كتب مناقب الأولياء والمتصوفة².

ومن هنا يمكن التطرق "لمجتمع الصوفية" ابتداءً من نواته الأولى الجينية التي نمت داخل الرباط التي تشكلت بداخله العلاقات الاجتماعية الصوفية الأولية، ثم تتبع نموها إلى مجال أوسع امتد إلى داخل المجتمع من خلال التوسع والتغلغل لحركة التصوف خلال حقبة زمنية متعاقبة والتي أفضت لتشكيل مجتمع صوفي إرتكز على تشكيل شخصية المريد، بمعالمها المتعددة التي تنطلق مع البيعة التي هي عقد انتماء ودخول إلى مجتمع التصوف، ثم تستمر بعد ذلك مسيرة التربية الصوفية وتغذية المريد أو التلميذ أو الصحاب بالأوراد والقيم الطرقية التي ستجعل منه مع الزمن النموذج والترسيم الفعلي لرأي الطريقة ونظرتها للحياة ولشخصية الفرد وشبكة علاقاته في المجتمع³. وبالتالي يمكن تمييز مستويين من مراحل تشكل ذلك المجتمع، مستوى داخلي ربط بين الشيخ والأتباع ومستوى خارجي امتد إلى خارج العلاقات المباشرة مع المريدين.

فابتداءً من تشكل الصحبة الصوفية كفاعل داخلي وخارجي إلى تشكل مجتمع صوفي الذي تضمن "الحياة الاجتماعية الخاصة التي كان يحيها الصوفية أنفسهم بين أسرهم وفي علاقاتهم بشرائح المجتمع وفعاليته وفي تواصلهم مع بعضهم البعض مشكلين نسيجاً مشتركاً من القيم والأعراف يحكمه

¹ عبد الكريم التميمي الفاسي، مرجع سابق، ص 62.

² محمد السيد أبو رحاب، العمائر الدينية والجنائزية بالمغرب في عصر الأشراف السعديين، دار القاهرة، القاهرة، 2008، ص 156.

³ محمد سالم محمد، الأبعاد الاجتماعية للتصوف في غرب إفريقيا: البنى والوظائف والعلاقات، 26 سبتمبر 2018.

http://studies.aljazeera.net تاريخ الزيارة: 2017/07/08.

مبدأ الأخوة في الطريقة والصحة في المنهج".¹ ومن المنظور النبوي يتأسس الدين كنظام ثقافي على مجموعة من العلاقات التي تربط بين عناصره ومنطق هذا الاجتماع متأ من فكرة أساسية تحكم النزعة المرابطية تتمثل في أنه لكي تتطور في الحياة الصوفية باعتبارها سمو الروح نحو الله، يجب أن يكون لك مرشد بمثابة القطب الذي تدور حوله هموم الناس.

وبالتالي كان القصد إلى تحقيق حاجة اجتماعية هامة في إقامة التوازن بين مصلحة الفرد وحاجة الجماعة وكبح الاثرة الفردية وتحقيق المصالح الكبرى التي تتعلق بها حياة الإنسان من خلال ما يسميه هنري برجسون "الملكة الخاصة" ننتيجة الإلهام والكشف التي وجدت لدى أفاض الناس أو الأمم من النخبة المختارين من كبار العباقرة الروحانيين، وإن كان الذي حرك هذه الملكة على العمل هو رغبته في قيادة الجماعة إلى خيرها وسعادتها، فإن الذي حرك الجماعة إلى الأخذ بالتعاليم والوصايا عبادات أو تفكرات، هو حاجة الجماعة إلى هذه التعاليم والوصايا الدينية.²

إنَّ المجال الملائم لتشكل مجتمع الصوفية هو ذلك المجال الذي تتجذر فيه ممارسات المتصوفة اليومية، وهي ممارسات تربط بين مستويين اجتماعيين يمثلان حلقتين تحتوي إحداهما الأخرى، وتحددان شكلين ممن توجه لهم رسالة المتصوف³:

1. المستوى الأول: وهو الأقرب لشخص المتصوف يتشكل من مجموع الأتباع المباشرين والمريدين الذين انضموا إلى الشيخ وأذن لهم بالقبول، وتتميز علاقة الشيخ بأتباعه بالمودة الروحية والمادية بالحضور الدائم لروح وجسد الشيخ بين أتباعه من خلال التلاوة اليومية للحزب والورد اللذان يلتزم بهم الجميع، والتي تعمل على بناء الرباط الاجتماعي بينهم وتغذيته. فالروابط الاجتماعية هي تلك الأشكال للعلاقات التي تربط الفرد بالجماعات الاجتماعية والمجتمع، والتي تسمح له بالتنشئة والاندماج داخل

1- الطاهر بونابي، مرجع سابق، ص 650.

2- عمارة نجيب، الانسان في ظل الأديان: المعتقدات والأديان القديمة، مكتبة المعارف، الرياض، 1979، ص 40.

³ - Hassan elboudrari , op.cit ,P496-497

المجتمع، وأخذ منه عناصر ومقومات هويته¹. كما أنها علاقة تربط افراد المجتمع وتُشكل منطقته وفلسفته².

يشير مورينو Moreno لذلك في تحليله لتشكل الرباط الاجتماعي، من خلال مبدأ الذرات الاجتماعية الذي ينظم حول العلاقات الاجتماعية لا الأفراد، والذي يرتبط بشخص معين، وهذا ما يعطي ترابطاً للأفراد مشكلةً بذلك ذرة اجتماعية، فالذرة الاجتماعية نواة تتشكل من الأفراد المرتبطين، ويزداد حجم هذه الذرة بنموه، قصد ضمان تماسكه الداخلي والخارجي، لأن الذرة الاجتماعية تتطور في العالم الاجتماعي ضمن النسيج الانفعالي³.

2. المستوى الثاني: وهو الأوسع والذي من خلاله تتوجه له ممارسة الشيخ ينكون من المدينة ككل، إنَّ جانباً مهماً من نشاط الشيخ يتوجه إلى هذا المستوى الاجتماعي، والذي يجذب بدوره سلسلة من الوظائف التي يقوم بها فاعلون آخرون.

5 - الفعل الاجتماعي الصوفي:

لقد ذهب الطاهر بونابي في تحديده لثنائية الفعل الاجتماعي وال طول الغيبة من خلال تعقبها في كتب المناقب والتراجم والتاريخ، حيث يظهر الفعل الاجتماعي للصوفية متداخلاً كحقيقة واقعية وحدث تاريخي عقلائي. وبالتالي فإنَّ الاعتقاد الديني هو مصدر الحس المشترك الذي يصوغ ويشكل الفعل الاجتماعي⁴.

ويُرجعُ اكتساب الصوفية نفوذاً -على غرار الفعاليات الاجتماعية والدينية والسياسية الأخرى- ابتداءً من القرن 12م من خلال إثبات قدرتها على تحقيق التوازن الاجتماعي، وفي القرنين 14 و 15 الميلاديين وقع إدماج الوضعية الاجتماعية للصوفية ضمن الأطاريج الفكرية والسلوكية للتصوف، كما صارت من المبادئ الأخلاقية التي اضطلعت بها الطرق الصوفية، بحضورهم في الوسط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي قد جعلهم قريبين من العامة وتم الإجماع الشعبي على شريحة الصوفية كقوة

¹. Le robert, Dictionnaire de sociologie, ed du seuil PARIS, P307.

²- عدنان أبو مصلح، معجم علم الاجتماع، دار أسامة المشرق الثقافي، عمان الأردن، 2006، ص 261

³- عبد العزيز خواجه، العلاقات الاجتماعية في النص القرآني، دار صفحات للدراسة والنشر، دمشق، 2007، ص 51.

⁴- عبد الغني مندوب، مرجع سابق، ص 60.

فاعلة قادرة على إيجاد الحلول للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإقرار بالحلول الغيبية في صور المفهوم الاجتماعي للكرامة والخارق والبركة كلون من ألوان الثقافة الدينية الشعبية البديلة عن الفعل الاجتماعي¹.

ثامناً - المدينة الصوفية:

1 - الملامح و الخصائص:

كثيراً من المواضيع كان لها قداستها مما أدى إلى اختيارها كي تقوم فيها مدن ذات قداسة تؤدي الوظيفة الدينية، كما كان لقداسة بعض المواضيع دوراً بارزاً في النمو العمراني لكثير من المدن التي أصبحت تؤدي وظيفة دينية كمدينة النجف وكربلاء وطنطا كما قامت بعضها في مواضع حصينة ينطلقون منها للغزو والجهاد مثل زوايا السنوسية في الجغبوب وسيوه والكفرة ومثل الرباط في المغرب بالإضافة لمدينة تازة².

لا تصبح المدينة ممكنة إلاً حينما ينضم عدد كاف من أفراد متمدين بعضهم إلى بعض تتكون منهم نواة يمكن أن يشع منها الضوء وتفيض العذوبة، إن جماعة من المتمدين لا يصبحون ممدّنين إلاً حينما يمكنهم أن يؤثروا في المجتمع الذي يعيشون فيه حتى يبدأ هذا المجتمع - بعدما يكتسب ما يميز هذه الجماعة من فضائل خاصة - في إظهار هذه الفضائل في طرائق التفكير والشعور³.

كثيرة هي المدن الإسلامية التي كانت نتاج ذلك الفكر الصوفي الذي شق طريقه نحو التجسيد، إما بالنشأة الصوفية أو المباركة الصوفية لها، فالأولى أدت لظهور المدن والثانية أدت إلى نموها وازدهارها حيث كان يعتقد في الأماكن التي عاش أو توفي فيها الأولياء أماكن محملة بالبركة وتمارس بالتالي سحرها لجلب الناس إليها⁴، إلى درجة النزاع على أضرحة الأولياء وأماكن دفنهم.

ويذكر المستشرق ديرمنغانم Dermenghem أن ما يؤكد ارتباط المدن بالأولياء في قوله "إن فكرة القداسة قد تلونت بألوان مختلفة تختلف من وقت لآخر ومن مكان إلى مكان، فحسب تغيير الأزمنة،

¹- الطاهر بونابي، مرجع سابق، ص ص، 656.657.

²- محمد المعتصم، المدينة الإسلامية وخصائصها، حولية كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد 02، 1980، جامعة قطر، ص 230.

³- كلايف بل، المدنية، ترجمة محمود محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص 133.

⁴- إيريك جوفروا، مرجع سابق، ص 120.

ولكنه لا يوجد شعب واحد لا يضع البطل أو الولي وراء أصل المدينة، أو السهر على حمايتها والمحافظة عليها"¹.

عُرفَ التصوف في الأصل من حيث هو نشدان للكمال وسعي إلى الترقى في مدارج الصلاح الديني والدنيوي، وفي هذا السياق، أخذت التعاليم الصوفية ووصايا المشايخ وذلك في سعي لإقامة المدينة الفاضلة، وهو مطلب عزيز المنال في حياة البشر التي لم تخل في أي وقت من الأوقات من اشتباك الأمراض التي يحاربها التصوف.

يلاحظ الباحث السنغالي، سام بوسو امباكي، أن موضوع المدينة الفاضلة كان حاضرًا بقوة عند الشيخ أحمدو بمبا، مؤسس الطريقة المرينية، الذي أراد لمدينته طوبى أن تجمع العناصر التالية:²

– قيم الدين الإسلامي من صفاء روحي وبعث عن اللغو والعبث وحماس في الذب عن السنة ومواجهة البدع.

– ارتباط الأسماء بالمدلول القيمي: وذلك عبر أسماء القرى التي حملت على سبيل المثال أسماء: دار السلام، دار المنن، دار العليم الخبير، البقعة المباركة، طوبى.

– مركزية المسجد: حيث جعل الشيخ أحمدو بمبا من المسجد قلب مدنه الفاضلة التي عمل على أساسها، وحول المسجد تتناثر المساكن والمحاضن والمدارس، ولا يخفى ما للمسجد من مركزية في التصور الإسلامي وما له من قيم روحية لدى الصوفية باعتبارها محل الرباط والتربية والمجاهدة.

– التوزيع الوظيفي: للمساكن والقطاعات السكنية، حيث توجد قطاعات خاصة بالطلاب وأخرى خاصة بكتّاب المصاحف ونسّاخ الكتب وأخرى بالمهنيين العاملين في خدمة الطريقة وشيخها، مما يضفي بُعدًا عمليًا مستمرًا على المدينة.

– كسر حاجز الطبقة: من خلال تحويل الطلاب والمریدين إلى وظائف تناسب قدراتهم البدنية والذهنية وليس طبقاتهم الاجتماعية، فيعمل بعض أبناء الزعامات في مجال الدباغة والتطريز، وربما انتقل بعض أبناء الحرفيين إلى مهنة التدريس والإمامة.

¹ - Emile Dermenghem, Vie Des Saints Musulmans, Edition Sinbad,1989,P07.

² - محمد سالم محمد، الأبعاد الاجتماعية للتصوف في غرب إفريقيا : البنى والوظائف والعلاقات،

<http://studies.aljazeera.net>

تاريخ الزيارة 2017/07/15.

إحياء قيمة الجد: حيث تمنع في المدن المرادية أعمال اللهو والأنشطة الترفيهية، بل يحرم فيها التدخين في الغالب وهو ما يضيف جانباً من القداسة واحترام النظام على سكان المدن المرادية .
 وضمن السعي للمدينة الفاضلة، كان للتصوف دور أخير في حماية الهوية الإسلامية؛ فوجد الشيخ إبراهيم انياس يحدد بشكل قاطع ونهائي هوية الشعب السنغالي بأنه "شعب مسلم يتبع محمداً صلى الله عليه وسلم".

2 _ الدور الصوفي ضمن النسيج الاجتماعي للمدينة:

لقد كان دور الصوفي في البداية نابعاً من حاجات المجتمع البدوي كفض النزاعات على الماء والأرض والتحكيم بين المتنازعين في القبيلة، والتدخل لدى السلطة لرفع مظلمة ودفع مغرم على فرد أو جماعة. فإن دوره، وبخاصة من كان منهم متفتحاً على السلطة، كان عظيماً في المدينة ومنكياً معها بإعتباره مشتقاً من حاجاتها. فتوارد السكان على المدينة من جهات شتى، وقد يكون بعضهم بدون سند مادي ولا عائلي، جعل بعض الصوفية في خدمة الغريب المريض والسعي في أمره كما كان بعضهم يسعى إلى التصدق على الفقراء والمساكين وإطعام الطعام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكانت بذلك أعمالهم متممة لما قامت به الدولة¹.

أ - الأثر الاجتماعي:

ينطلق المتصوف في أداء دوره الاجتماعي من الإيمان بأن مخالطة الخلق والصبر على أذاهم أفضل من اعتزالهم ويعد البعد الاجتماعي أحد أهم أبعاد التصوف. ويبدو أن الفقيه إذا كان صوفياً ذا كرامات ظاهرة وكلمات هادية يصبح قدوة في المجتمع يقندى الناس به ويتمثلون أقواله وأشعاره، وهذا الأثر للصوفية في مجتمعاتهم يبدو واضحاً²، فهم يمثلون الصلح والعدل والتسامح وفض الصراعات وهذه الوظائف تُحترم من طرف الجميع نتيجة الوفاق والقوة الرمزية التي يحظى بها الأولياء وهذا ما يضمن لهم احترام قراراتهم. ويمكن إيجاز تلك الوظائف فيمايلي³:

1- محمد مفتاح، مرجع سابق، ص120.

2- جمال الدين فالح الكيلاني، مرجع سابق، ص36.

3- معالم من تاريخ التصوف في المغرب <http://www.aljounaid.ma/Article.aspx?C=5654> تاريخ الزيارة

2017/07/17.

- 1- توفير الإيواء لعدد من أبناء السبيل.
- 2- إطعام الطعام، ولا سيما في أوقات المجاعات.
- 3- تأمين الطرق بالهيبية والرهبنة التي عرف بها أصحاب الزوايا، وتدعيم ذلك بنشر أخبار الكرامات.
- 4- حماية جماعات المحكومين من العمال الظالمين والحكام المستبدين.
- 5- ضمان التوازن وتدييره بين الجماعات في مجتمع انقسامي.
- 6- الإشراف على معاهدات التساكن بين جماعات متجاوزة تنطوي وضعياتها على احتمالات عدوانية.
- 7- كسر الحواجز القبلية والإثنية أو تليينها على الأقل.
- 8- تأطير الاستقرار في المجالات الجديدة التي تغزوها الجماعات بعد فراغ ناتج عن موتان.
- 9- تأطير الاندماج الاجتماعي للمهمشين والغرباء والطراء.
- 10- تيسير التواصل الإخباري.

ب - الأثر العلمي والتربوي:

تعتبر الزاوية الصوفية في الأصل مركز للتعليم والوعظ، وباعتبار الزاوية شكلاً متطوراً للرباط، فقد تحولت العملية التعليمية البسيطة إلى ممارسة تعليمية دينية محكمة وفق شروط أكثر وضوحاً، فتمكنت الزاوية من مقرواتها وموادها المدروسة وفقهاؤها المقدمين للتحصيل.¹

ومشايخ الصوفية بالجزائر في زمنهم رفعوا لواء محاربة الجهل والامية أينما حلوا، ومنهم من أنزل عملية التعليم منزلة أفضل من السياحة والتجرد، وساهم هذا التوجه الصوفي لشيوخ الزوايا الصوفية بشكل واضح في التشديد على أهمية العلم والتعليم، شعارهم دائماً المقولة الصوفية: من تصوف ولم يتفقه فقد فسق، ومن تصوف وتفقه فقد تحقق.²

كما أنّ هذه الوظيفة التعليمية استهدفت مختلف شرائح المجتمع دون استثناء، وهذا ما يفسر كثافة المقبلين على الزوايا ومجالس الذكر ودروس المواعظ، للتعلم عن مشايخها، ولهذا حرص الشيوخ المقدمين للتربية الصوفية والتعليم الديني على إصلاح الناس في أمور العلم والدين وولايته قدوة في

¹ عبد الكريم بليل، التصوف والطرق الصوفية، 2019، مركز الكتاب الأكاديمي، ص ص، 161، 162.

² -نفسه، ص 170.

السلوك. وهكذا تصبح الوظيفة التعليمية مزدوجة الأداء: تفقيه الناس في أمور الدين وتقديم الأصلح عبر الصلاح، لذلك يصعب التمييز بين سمات الصلاح والولاية والأداء التعليمي والسلوكي. وعموماً يمكن ايجاز أهم تلك الوظائف فيمايلي:

- 1- نشر حفظ القرآن الكريم.
- 2- بناء المدارس العلمية وتدبيرها.
- 3- إنشاء الخزائن وتعميرها بالكتب العلمية.
- 4- توفير إمكانات التأليف واحتضانه.
- 5- نشر الثقافة العامة الشفوية عند غير القارئين، عن طريق مجالس الذكر والمذاكرة.

ج - الأثر السياسي:

يؤسس التصوف لقيم أخلاقية _ سياسية، مثل التسامح والانفتاح والانخراط والمشاركة ونبذ التسلط والقهر والاستبداد والظلم، وإحلال الحق والعدل، كما أن التصوف ينتج مبدأ " الثناقيمية" أي يحتوي قيماً متعارضة أو متضادة، ويكرس قيم التمسك والتعاون ووحدة الهدف والمصير والانتماء للجماعة داخل مجتمع المتصوفة¹. وكل فساد سياسي راجع بالأساس إلى افتقار تلك القيم باعتبار أن التصوف_ بـقيمه وثوابته_ هو الذي يقي السلطة الواقع في الظلم والفساد، وبالتالي فساد السياسة راجع بالأساس إلى فساد في التجربة الصوفية².

كما اعتبر درمنغام في كتابه "تفديس الأولياء في الإسلام المغربي" أن التصوف من خلال الزاوية في المجال المدني يعتبر مركز رئاسة المدينة وحماتها، بالإضافة لأدوار التحكيم والقضاء بين المتخاصمين والفصل بين النزاعات، اعتماداً على توظيف مبدأ "الحرمة" و"القسم" اللذان يرتبطان بقداسة الولي وقوته الرمزية داخل مجاله. والتي يترتب عنها الخوف والعقاب .

وكذا استعمال الهيبة للتخفيف من تعسفات ذوي الجاه، وتقوية ذلك بأخبار الكرامات، وهو منزع كانت له فعالية تاريخية مشهود عليها، والتوسط بين الحاكمين والمحكومين في سياق علاقات متوترة،

¹- محمد حلمي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص442.

²- نفسه، ص441.

وذلك بأساليب "الشفاعة" ومنح فرصة الملجأ إلى الحُرْم، ومراجعة الحكام في موضوع تصرفات أعوانهم.

د - الأثر الاقتصادي:

من القيم الصوفية التي لها علاقة بالجانب المادي مسألة الاعتماد على النفس في تحصيل المال، بالإضافة لعدم الإسراف والحفاظ على المال، حيث نجد بشر بن الحارث ينهي مريديه عن البقاء دون مال يدفع عنهم غائلة الفقر، حيث يقول "عليكم بالرفق والاقتصاد في الفقة، فلئن تبيتوا جياً ولكم مال خير من أن تبيتوا شباعاً وليس لكم مال"¹.

كما عُرف دور الأولياء في حراسة القوافل التجارية وتأمين طرقها، والإشراف على عمليات توزيع المياه، والتدخل لدى السلطان لإعفاء الناس من المظالم الجبائية، والخفر في المواشي والزرع وحمايته من أي إذابة أو اعتداء². بالإضافة إلى:

1- إحياء مجالات من الأرض الموات وعمارة الأرض.

2- غرس الأشجار.

3- استنباط المياه.

4- ضمان الأوقاف المتعلقة باستغلال المراعي.

5- تأطير التنظيمات الحرفية والمهنية بالمدن.

6- الإشراف على أمن الأسواق ورعايتها.

7- الربط بين مناطق متكاملة في التبادل.

جدول رقم(01): المقاربات النظرية الرئيسية في موضوع الدين والاقتصاد³

المقاربة الوظيفية	المقاربة الماركسية	المقاربة الفيبرية
ينتج تقدم المجتمعات التعددية استقلالية متطورة لدوائر الحياة	تحتاج الصياغة الاقتصادية الدينية إلى منظومة إيديولوجية	يصوغ الدين قانوناً أخلاقياً يقدر على منح توجهات إلى كافة

¹- كامل مصطفى الشليبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ط2، دار المعارف، القاهرة، ص340.

²- نللي سلامة، مرجع سابق، ص 273.

³- سايبينو أكوافيفا و إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني، تر عز الدين عناية، دار كلمة، أبوظبي، 2011، ص178

دوائر الحياة الاجتماعية من ضمنها الدائرة الاقتصادية.	لإضفاء مشروعية عليها. والدين هو آلية رمزية تخفي علاقات القوة الواقعية الحاضرة في المجتمع.	الاجتماعية. ينحو الاقتصاد للاشتغال كنظام مستقل عن منابع القيم الأخلاقية والدينية.
--	---	---

الأثر الثقافي والفني:

لم تكن نشأة الفنون عامةً بعيدةً عن الأديان وتأثر الشعوب بها، وعند الحديث عن الفن الإسلامي فلا بدّ وأن يكون الاتجاه الصوفي الحاضر الأبرز، فمن خلال التشابه البنيوي بين التصوف والفن يبرر طبيعة علاقات التأثر والتأثير المتبادلة بينهما والتي يغلب عليهما الطابع الذوقي الوجداني. اعتبر شوبنهاور أن الفن "أداة للمعرفة والعرفان" وهو حدس يستولي على الذات العارفة فيجعلها تتطابق مع موضوع معرفتها على نحو شبه صوفي¹. يعتبر زكريا إبراهيم الفن "قوة روحية"، ويرى فولر "إن العمل الفني المؤثر هو الذي يعبر عن مكنون الخبرة الإنسانية"².

إنّ ارتباط الفن بالدين ارتباط قديم، عبر به الإنسان منذ القدم عن عاطفته الدينية كما رأت الأفلاطونية الجديدة تلك النظرة الصوفية للفن من خلال اعتبار أن الفنان موجود غير عادي قد حباه الله ملكة الإبداع الفني التي تكسب كل ما تلمسه طابع السحر والسر والإعجاز³، وباعتبار أن التصوف هو عمق العاطفة الدينية، فقد أبان التراث الصوفي على هذا الارتباط بوجود مادة الالتقاء التي هي "الخيال" التي هي أصل الوجود حسب المنظور الصوفي خاصة عند ابن عربي، كما أكد على ذلك أيضاً عبد الكريم الجيلي في قوله "ألا إن الوجود خيال في خيال في خيال"⁴، والخيال هو أهم دافع للإنتاج الفني، فالفن قرين الخيال ونتاج له. ومن التراث الذي خلفه الصوفية في الأدب النثري والشعري نجد "المناجيات" "الفهواني" الغوثية" بالإضافة إلى القصص الرمزي. يرى الصوفيون أن الفنون ما هي إلا تعبير عن جمال الخلق وعظمة الخالق، والجمال الإلهي يتجلى أيضاً في الفن

¹- زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، سلسلة مشكلات فلسفية، رقم 3، مكتبة مصر، مصر، 1979، ص159.

²- جانيت وولف، علم الجمالية وعلم اجتماع الفن، تر: ماري تيريز عبد المسيح، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2000، ص81.

³- زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص 117.

⁴- يوسف زيدان، مرجع سابق، ص254.

والشعر والأدب والموسيقى. لم يكن هدف السلوك الصوفي هو تأسيس علاقة معرفية مع الموجودات، ولكن أيضاً تجاوز ذلك نحو علاقة فنية مخالفة هدفها تذوق جمالية العالم واكتشافها في أدق مستوياتها¹.

يُشبهه برجسون الفن بمثابة "عين ميتافيزيقية" من حيث أنها تمكن الفنان من النفاذ إلى باطن الحياة، وأن يسبر أغوار الواقع فهي بذلك تملك تلك المقدرة الصوفية الهائلة على الاتحاد مع موضوعها². كما يرتبط الفن والتصوف برباط وثيق أيضاً في تعلقهما معاً بفكرة المطلق، يذكر زكرياء إبراهيم في كتابه مشكلة الفن أن "لالو" يعتبر أن التعبير الفني يتخذ صوراً عديدة، يقترب بضعها من الحياة أو يبتعد، لكن الفن يبقى دوماً مختلفاً عن الحياة ذاتها، مرتبطاً بالواقع الاجتماعي والاستطقي (الجمالي) أي أنه دائماً غير مطلق³.

وقد تجلى النقاء التصوف بالفن في أبداع ما يكون في الأدب الروحي (الشعري والنثري) الذي بلغت فيه الرؤية الصوفية أفقا تعبيريا. وللصوفية في الجمال نظرة خاصة، ترى أن الوجود كله جمال مطلق لأن الوجود هو تجليات الله في الكون.

نجد في رقص وموسيقى المولوي (نسبة إلى مولانا جلال الدين الرومي) المعنى الذي أشار إليه مولانا جلال الدين في ديوانه الشعري حيث ربط بين الروح الإنساني الذي هبط من الجوار الإلهي، والبوصة التي قطعت من منبتها فصارت نايًا، وبات كلاهما يحن إلى أصله⁴. أما الحركة الدورانية "رقصة الدراويش" فهي حركة الكون يشعر فيها الراقص أنه مركز الكون والتي تمكنه من التخلص من العلائق الدنيوية.

أدى البحث في الجمال إلى إنتاج الجمال في التجربة الصوفية، جمال اسمي أدركه القلب ترجمته الحواس إلى جمال حسي بكل ضروب التعبير الفني، فالجمال والفن بوصفهما طريقين للوصول إلى ينبوع الإلهي الأبدي، يلعبان دوراً ثقافياً وحضارياً غاية في الخطورة، إن تأثير الفن والجمال في تشكل ثقافة حضارة ما نابع من كون التأسيس الثقافي والتثاقف عبارة عن عملية عاطفية ونفسية، وفي

¹- عبد الحق منصف، مرجع سابق، ص 290.

²- زكرياء إبراهيم، مرجع سابق، ص 156.

³- يوسف زيدان، مرجع سابق، ص 256.

⁴- نفسه، ص 255.

هذا الإطار، يلعب الفن والجمال دوراً فريداً على الصعيد النفسي والروحي في إتمام هذه العملية العاطفية. إن ممارسة إبداع الآثار الفنية والجمالية، وكذلك ملازمة الحقائق الجمالية تساعد على تطيف السر الإنساني¹.

وباعتبار أن الفنان يعيش في بيئة جمالية ذات صبغة اجتماعية خاصة ويستجيب لطائفة من المنبهات الفنية المعينة، ويتأثر بمجموعة من التيارات الجمالية السائدة، والتأثر بالعوامل الحضارية التي تشيع في البيئة الفنية المحيطة بالفنان، يمكن ذلك من فهم الإبداع الفني في إطاره الاجتماعي وتحديد المصادر التي أخذ عنها الفنان وهذا ما يذهب إليه أصحاب النزعة الاجتماعية في تفسير الفن حيث "إن عملية الإبداع الفني لا من أن تتطوي على تحصيل تدريجي لما تقترحه الجماعة على الفنان من تقاليد فنية واتجاهات جمالية"²، ولهذا وجب الرجوع إلى المؤثرات الحضارية والتيارات الجمالية السائدة، فالفن يظهر دائماً في وسط اجتماعي وثقافي معين كما أن له مضمونه الاجتماعي والثقافي ولكي نفهم هذا المضمون فإنه يتعين علينا ما يقوله "ريموند فيرث"، بأن ندرس القيم والمشاعر والوجدان إلى جنب الأوضاع الاجتماعية والثقافية الخاصة التي تعبر عنها تلك الأعمال الفنية³.

1. المدح والإنشاد: (السماع)

ارتبط المدح والإنشاد بالسماع الذي يرتبط بدوره بحاسة السمع التي هي أكثر قدرة على التجريد من حاسة البصر والنفس في الموسيقى، حيث تتأمل حركتها الباطنية وتمهد الموسيقى إلى الانتقال إلى أعلى الفنون في التعبير عن الروحانية وهو فن الشعر، حيث يتحول الصوت إلى كلمة ورمز لمعنى ولذلك فإن مادة الشعر هي الخيال. لقد اعتبر هيجل أن الموسيقى والشعر هي فنون رومانطيقية تعبر عن الحراك الذاتي للروح وجوهرها⁴، كما اعتبر أن الفن هدفه التعبير عن الروح المطلقة، والذاتية هي مبدأ الفن الرومانسي من حيث أنها الأقدر على تقديم الروح في وجودها الذاتي، كما يعتبر ان ظهور مرحلة الفن الرومانسي ارتبطت بالدين الذي كان سبباً في ظهور هذا النمط من الفن.

¹ - حبيب الله بابائي، مرجع سابق، ص 169.

² - زكريا إبراهيم، ص 122 ص 124.

³ - عبير عادل، الأنتروبولوجيا والفنون التشكيلية الشعبية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2010، ص 21.

⁴ - هيجل، المدخل الى علم الجمال فكرة الجمال، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1988، ص 144.

كما أن الصوت حامل لمحمول هو الكلام والأذن أداة لسماع الصوت بمحموله، لذا اعتبر الإسلام الأذن ممراً يوصل المسموع إلى القلب " ولا منفذ إلى القلوب إلا من دهليز الأسماع، وورد السمع غالباً في مقدمة الحواس الأخرى في الآيات القرآنية، فالنغمات الموزونة المستلذة تُخرج ما فيها"¹، أي أن السماع لا يؤدي إلى لحظة الإعجاب المنتهية، وإنما يتعدى ذلك إلى بقاء الأثر في القلب، فالسمع يتجاوز تلك العلاقة المادية بين الصوت والأذن إلى إدراك المعاني الخفية وأسرارها، حيث وصف أبو عبد الله محمد بن الدراج السبتي 1293م السماع بأنه " إدراك الغيوب بسمع القلوب (...) والوقوف على إشارات الحق عند وجود عبارات الخلق"²، وأذن الصوفي تدرك الرقائق باعتباره أهل ذوق، وعظم الله بالاستماع إلى معاني جلاله وجماله، ولعل هذا الطبع هو الذي أدى بهم إلى أن يرتبطوا بالشعر ارتباطاً وثيقاً³، ويجعلوا من السماع من بين أركان تصوفهم، والذي ثمرته الوصول إلى الوجد المكتوم في القلب والذي لا يحركه إلا السماع. ويصف ابن سبعين حالة السمع في قوله " فيها من الأسرار الروحانية أنها تسمع فحوى الخطاب فتزيد على مدلول اللفظ معنى آخر غيره، وفيها أنّها إذا سمعت الصوت الحسن يدركها الانفعال والأحوال المذكورة عن الرجال والسادة وهي على الإطلاق حاسة روحانية"⁴.

وباعتبار أن السماع وثيق الصلة بالإنشاد الشعري، فقد نشأت صلة بين التصوف والشعر، لأن الشعر جنس من أجناس التعبير الفني الراقى الذي خدم التجربة الصوفية الوجدانية الوجودية بوحاً وإحساساً، ومن الطبيعي أن يلتقي التصوف بالشعر إذ المجال المشترك بينهما هو القلب والعاطفة والوجدان، فإذا كان الشعر لسان القلب فالتصوف مذهب القلب في البحث عن الحقيقة الإلهية⁵، وعلى هذا فإن الصلة بين التصوف والشعر تنبثق من سعي كل منهما إلى عالم أكثر كمالاً من عالم الواقع،

¹- أبو حامد الغزالي، تهذيب إحياء علوم الدين، ج1، دار القلم، دمشق، 1993، ص304.

²- الطاهر بونابي، نقلاً عن ابن الدراج السبتي أبو عبد الله محمد، مرجع سابق، ص581.

³- محمد بنعمارة، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2001، ص95.

⁴- الشيخ أحمد فريد المزيدي، موسوعة مصطلحات عبد الحق ابن سبعين الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2017، ص98.

⁵- عبد السلام الغرميني، مرجع سابق، ص44.

وهذا ما أدى إلى إنتاج شعري صوفي اتخذ سبيلين احتاج إليهم التصوف، ودعت إليهما الضرورة في بداية التصوف:¹

1_ المنظومات الصوفية التي استقرغ فيها المتصوفة قواعد ومعارف تصوفهم والتي ساهمت في توسيع رقعة التصوف بين عموم الناس، ولهذا لم تعتمد في لغتها على التصوير والزخرف ولم يكن عرضها فنياً.

2_ الإلهيات : التي تعبر عن تجاربهم الذوقية وأسفارهم القلبية نحو الله .
ارتبط السماع بالشعر الشعبي "الملحون" ارتباطاً عضوياً حيث كان بعض شعراء الملحون متخصصين في مدح بعض الأولياء.

شكّلت الحضرة قاعدة انطلاق لممارسة فنية نهضوية على امتداد القرن العشرين حيث كان أبرز رموز النهضة الفنية في الغناء والموسيقى في الوطن العربي من المنشدين في الطرق الصوفية، أو ممن تربوا على استهلاك إنتاجها الفني والذي مازال إنتاجه متواصلاً حتى وقتنا الحاضر من قبل الفرق الفنية المشكلة من اتباع الطرق الصوفية التي تنشط في المناسبات الدينية والاجتماعية، مما حول السماع الصوفي من كونه جزء من الممارسة الصوفية، إلى ممارسة ثقافية اجتماعية تحولت مع مرور الزمن إلى فلكلور شعبي، الشعر الشعبي والغناء، وهكذا فقد تحول هذا السماع الصوفي وظيفياً من عنصر أساسي في بنية المؤسسة الصوفية، إلى نشاط فني اجتماعي يؤدي دوراً رئيسياً في الحياة الثقافية².

ظهرت حلقات السماع بالمغرب الأوسط منذ القرن الثالث عشر ميلادي، واختص بها خواص الصوفية، مثل حلقة السماع التي كان يجتمع فيها أبو عبد الله محمد بن مرزوق 1282م بداره بتلمسان، ثم اتخذت طابعاً تنظيمياً ورسمياً ضمن بعض الطرق الصوفية، فأصبح بذلك السماع من مستلزمات حلقات الذكر³.

2. المسرح :

¹- محمد بنعمارة ، مرجع سابق، ص 112.

²- خالد محمد، الفن في الممارسة الصوفية الزاوية المختارية الرحمانية بأولاد جلال نموذجاً
<https://glycines.hypotheses.org/1128> تاريخ الزيارة 2017/07/24.

³- الطاهر بونابي، نقلاً عن ابن مرزوق، مرجع سابق، ص 583.

التصوف لا يقل قيمة عن باقي الفنون الأخرى التي تشكل اللبنة الأساسية في الخلق المسرحي، حيث تعالق الحالة الشعريّة بالحال الصوّفي عند ترجمة الحالة الصوفية إلى حالة إبداعية، إذ ليس بالضرورة أن يكون الشّاعر الذي يستلهم التّصوّف في إنتاجيته الشعريّة متصوفاً، وتاريخياً قد قفز التصوف من الشعر الذاتي إلى المسرح الشعري الدرامي عن طريق الشاعر صلاح عبد الصبور¹، إذ كانت له ثقافة صوفية برزت في بواكير أشعاره بدءاً من "الناس في بلادي" "أقول لكم"، فلا تكاد تجد قصيدة إلاّ وفيها إشعاعات صوفية ثم تطورت إلى أن أصدر مسرحية "مأساة الحلاج"²، حيث قدم شخصية الحلاج وذلك على أنها شخصية قلقة حائرة متعطشة للمعرفة، بحيث للوجود عن معنى³.

كما عالج الصديقي شخصية سيدي عبد الرحمن المجذوب من خلال مسرحية "ديوان سيدي عبد الرحمن المجذوب" حيث وضع أشعاره وترجمة الذاتية في قالب المسرح التسجيلي.

فالتصوف يشكل مادة غنية للمسرح فهو غني بشخصياته الدرامية، وغني بما تحفل به هذه الشخصيات من أحداث يمكن أن تلتقي مع كثير من الأحداث التي يعرفها عصرنا.

1- عبد الحفيظ بن جلولي، الرّمزي والصّوفي في مأساة الحلاج، مجاة عود الند، العدد 90، www.oudnad.net، تاريخ الزيارة 2017/07/26.

2- منصور إبراهيم، الشعر و التصوف، دار الامين القاهرة، 199، ص 146.

3- عبد الكريم برشيد، مجلة البيان، العدد 189، ديسمبر 1981. ص ص، 55.64.

الفصل الخامس

مدينة مستغانم

أولاً: الخلفية التاريخية لنشأة مدينة مستغانم

ثانياً: مراحل تطور المدينة

ثالثاً: المعالم الحضرية الاولى للمدينة

رابعاً: عوامل تحضر المدينة

خامساً: التركيبة البشرية

سادساً: خارطة التصوف لمدينة مستغانم

تمهيد:

إن تناول قضايا التحضر المرتبطة بالمدن الجزائرية يستوجب الأخذ بالاعتبار تلك الخصوصيات البيئية والتاريخية الثقافية للمدن ، ويتأتى ذلك من خلال قراءة سليمة لتاريخ تحضر المدن وكيفية نشأتها و نموها وكذا العوامل التي ساهمت في ذلك. كونها ثمرة لتطور تاريخي بعيد المدى نتجت عن غرس مدني نشأ تلقائيا أو بمطلب ذاتي، وبالتالي يصعب فهم أي مدينة دون الرجوع للخلفية التاريخية. تميزت مدينة مستغانم بطابعها الصوفي بصيرورتها التاريخية وخصوصيتها الاجتماعية، حيث كانت نشأتها دينية ارتبطت بالربط ورجال التصوف وكذا نموها وتطورها. كما تُلَقَّب مدينة مستغانم بمدينة "الألف ولي" لتمييزها بعدد الاضرحة و القبب ومقامات أولياء الله الصالحين التي تنتشر داخل المدينة وبضواحيها.

يستعرض الفصل الموالي الخلفية التاريخية لنشوء المدينة وكذا ظروف التحضر ومراحلها، بالإضافة لعرض للخارطة الصوفية للمدينة المشكلة من طرق صوفية وأولياء وصلحاء.

أولاً - الخلفية التاريخية لنشأة المدينة:

1.1. التعريف بمدينة مستغانم:

ولاية مستغانم هي الولاية الـ 27 في الإدارة الإقليمية الجزائري (مقر ولاية منذ 1962، مكونة من 10 دائرة و32 بلدية)، وتتخذ من مدينة مستغانم مركزاً لها، مدينة ساحلية في شمال غرب الجزائر، تقع على بعد 360 كم غرب الجزائر العاصمة، و80 كم شرق وهران. يحدها من الشرق ولاية الشلف، ومن الجنوب الشرقي ولاية غليزان، ومن الغرب ولاية وهران، ومن الجنوب الغربي من ولاية معسكر، ومن الشمال البحر الأبيض المتوسط. أما فلكياً فهي تقع على خط طول $1,55^\circ$ ، غرب خط غرينتش، وخط عرض $36,5^\circ$ شمال خط الاستواء¹.

تنتمي مدينة مستغانم إلى منطقة التل الغربي، حيث تقع مدينة مستغانم على الساحل المتوسطي على امتداد 124 كلم، وترتفع عن مستوى سطح البحر بحوالي 104م. ما جعلها تتمتع بموقع جغرافي استراتيجي، ذات تأثير إقليمي بسبب وجود ميناءها التجاري المهم وشبكته الكثيفة إلى حد ما من طرق الاتصال التي تربطها بالعديد من الولايات في البلاد. تمتد مساحة الولاية ككل إلى نحو 2269 كم²، وبكثافة سكانية قدرت بـ 350 نسمة/كم².

تتميز مستغانم بمناخ شبه جاف مع شتاء دافئ (مناخ متوسطي) على الشريط الساحلي الضيق وشتاء معتدل على بقية أراضيها. أما تضاريس الولاية فتتقسم إلى أربعة مناطق لجهتين أساسيتين هما: جهة الهضاب وتضم السهول المنخفضة للمنطقة الغربية وهضاب مستغانم، وجهة الظهرة وتضم جبال الظهرة وسهول المنطقة الشرقية².

حسب التعداد العام للسكان لعام 2008، قدر عدد سكان ولاية مستغانم بـ 746.000 نسمة. أما بلدية مستغانم فقدرت بـ 145.696 نسمة. وفي سنة 2018 بلغ عدد السكان 877.448 نسمة، و 163.805 نسمة لبلدية مستغانم³.

البيئات الطبيعية للولاية متنوعة ولا تختلف عن البيئات الساحلية المتوسطية بحساسياتها ونقاط ضعفها وكذلك إمكاناتها، حيث تتميز بثروة أراضيها الزراعية وشريطها الساحلي الذي يعطيها أهمية زراعية وسياحية حقيقية.

¹ - presentation de la wilaya de mostaganem , Approche Urbain, Centre Culturelle, Mostaganem ,PP ,2.3.

² -<https://www.wikiwand.com/Mostaganem>. Le :15/11/2017.

³ - <http://www.dsp-mostaganem.dz/> le :15/11/2017.

2.1. الخلفية التاريخية لنشأة المدينة:

يرجع تاريخ مدينة مستغانم بجذوره إلى عهد ما قبل العصرين الفنيقي و الروماني، هذا ما دلت عليه الآثار المتواجدة بالمنطقة مثل موقع كيزا Kiza ببلدية "سيدي بلعطار"¹ الذي تبين الآثار الموجودة على أنه كان ميناء بالقرب من مصب نهر الشلف بالبحر الأبيض المتوسط، ارتبط وجوده بالفترة الفينيقية والرومانية، حيث أن المستوطنات المدينة الأولى ظهرت في الألف الثالثة قبل الميلاد وأولى هذه المدن التي ظهرت في المناطق الوسطى والشمالية للمنطقة ومن أهم هذه المدن كانت بموقع الشعابية التي وجدت به أطلال لمباني فينيقية. كما دلت الآثار أيضا على عمارة الإنسان القديم للمنطقة إلى فترة أبعد من ذلك، فقد تبين وجوده في موقع سيدي المجدوب وموقع الرياح، بالإضافة لمواقع خروبة و ماسرى و ضفتي نهر الشلف التي يرجع تاريخها إلى فترة العصر الحجري الأول ما بين 30 و 32.000 ق.م، والعصر الحجري المتوسط. وهذا ما يدل على أن مدينة مستغانم مدينة ضاربة في أعماق التاريخ و وجدت قبل دخول الفينيقيين والرومان.²

منطقة مستغانم كانت موطناً لقبائل زناتة مع تواجد الهلاليين والمرابطين، وكانت تحت حكم المرابطين حين بنى يوسف بن تاشفين (1061-1106) في سنة 1082 برج المحال، القلعة السابقة لمستغانم. كما جاء في كتاب حقائق الأخبار وللبناني في كتابه دائرة المعارف³ أن مستغانم كانت قبل ظهور الإسلام إلا أن الشريف الإدريسي في جغرافيته يرى أنها وجدت في الخامس الهجري هناك تاريخ أبعد من هذا يذكر أنها كانت في القرن الثالث الهجري تحت حكم الأدارسة على عهد إبراهيم بن محمد بن سليمان.

تعاقب في حكم مستغانم كل من الأدارسة، المرابطون، الموحدون والمرينيون، كما خضعت مدينة مستغانم للحكم العثماني سنة 1516 بعد فترة الغزو الاسباني.

¹ بلدية سيدي بلعطار أحد بلديات دائرة عين تادلس بجنوب شرق ولاية مستغانم.

² فاضل عبد القادر، مستغانم تاريخ وحضارة، www.mostaghanem.com تاريخ الزيارة 20/11/2017.

³ تعتبر دائرة المعارف لمؤلفها بطرس البنستاني اللبناني المولد مرجعا هاما من مراجع المكتبة العربية، وذلك كأول موسوعة ألفت على المنهج الحديث في التأليف، والتي وصفها مؤلفها بقوله: إنها قاموس عام لكل فن ومطلب.. والتي أصدر منها ستة أجزاء في حياته، ثم صدر منها خمسة أجزاء بعد موته، والتي اعتنى بإصدارها ابنه سليم ونسيبه سليمان، إلا أن العمل توقف قبل أن يكتمل هذا العمل المعرفي.

3.1. أصل التسمية:

لقد تعددت وتباينت أصول تسمية مدينة مستغانم وكثرت الفرضيات والآراء حول المدلول اللفظي للتسمية، فرغم كثرتها وتباينها تبقى تفتقد للدقة بسبب عدم استنادها على الحقائق التاريخية، ونذكر أهم تلك المحاولات في تبيان أصل تسمية مستغانم:

ارتبطت تسمية المدينة ب **كارتينا cartenna** بالفترة الرومانية، ثم غير اسمها إلى **موروستاغا murustaga**¹ اطلق على ميناء خلال هذه الفترة في القرن الحادي عشر.

بنى الفينيقيون ميناء بونيقي اسمه **مُرستَاگا** أعاد الرومان بناء المدينة وأعطوها الاسم **كارتينا cartenna**، في زمن كاليينوس **Gallienus** حكم 260-268 ق.م. (الموقع يبدو انه كان مأهولاً في العصور الوسطى

وهناك من يرى أن مستغانم تسمية مركبة من مقطعين: "مشتى" بمعنى محطة أو مكان للإقامة الشتوية، و"غانم" اسم لشخصية مرموقة². أو "مشته" التي تعني بالعربية كوخ، و"غنم" معناها البربري القصب، أو "مس" بمعنى كوخ و"غانم" بمعنى قصب.

لكن أهم تعريف يتعلق باسم ميناء روماني موريستاغا **muristaga** على الموقع الذي تتواجد فيه المدينة الحالية على القوس الشرقي لخليج مستغانم³.

بالإضافة لذلك وردت تسمية "مشتى غانم" و"مسك الغنائم" وسميت أيضاً "مرسى غانم" كما سميت قديماً "كارتنا"، أما عن تسميتها مسك الغنائم فذلك محول عن تسميتها "مشتى غانم" حيث لا فرق بين الشين المعجمة والمهملة فبحذف النقط صارت "مستغانم". كما يظهر أنها كانت في زمن دولة "قرطاجنة" لتقارب اللفظتين "كارتنا" و"قرطاجنة" لمجئ الرومانيين بعد القرطاجانيين⁴.

¹- عبد القادر بن عيسى، مستغانم وأحوالها عبر العصور تاريخياً وثقافياً وفنياً، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1996، ص23.

²- رشيد محمد الهادي بن تونس، نيل المغانم من تاريخ وتقاليد مستغانم، المطبعة العلاوية، 1998، ص21.

³- رشيد محمد الهادي بن تونس، مرجع سابق، ص20.

⁴- سيدي عبد الله ابن محمد بن الشارف ابن سيدي علي حشلاف، سلسلة الاصول في شجرة ابناء الرسول، المطبعة التونسية، تونس، 1929، صص 100-101.

4.1. نشأة مدينة مستغانم :

رغم الخلاف الذي يعتري تاريخ تأسيس المدينة، في كونها ترجع الى الفترة المرابطية القرن 11 من خلال بناء حصن الامحال من طرف يوسف بن تاشفين سنة 1080م، أم قبل ذلك التاريخ، أم أن التأسيس الفعلي للمدينة يرجع الى عبد الله الخطابي القرن 16م، وأمام قلة المعلومات واختلافها حول تأسيس مدينة مستغانم، فإنَّ جل الكتابات تذهب إلى أن تأسيس مدينة مستغانم يرجع إلى القائد المرابطي يوسف بن تاشفين خلال القرن الحادي عشر، بإنشائه لحصن الامحال سنة 1080م¹، الذي شكّل النواة العمرانية الأولى التي تركزت حولها حامية من الرباطات ثم نمت حولها العمران، وبالتالي تندرج عوامل النشأة ضمن العامل الديني الحربي كما تم تحديده من طرف مصطفى عباس الموسوي للعوامل الرئيسية لنشأة المدن العربية الإسلامية، وهي العامل الحربي، العامل الإداري والعامل السياسي والعامل الديني².

نجد في ذكر البكري لرباط مستغانم الذي ذكره خلال القرن الحادي عشر (1094م/487هـ)³ تأكيداً على طبيعة النشأة التي تميزت بها المدينة بوجود الرُّبَط التي كانت أهلة بالمرابطين، كما يذهب ابراهيم حركات إلى أن هذا الرباط وجد قبل أن تتحول مستغانم الى بلدة معمورة في العصر الوسيط⁴. وقد تميزت تلك الربط بالجمع بين وظيفتي الجهاد والانقطاع للعبادة كما حملت بذور الاجتماع بدافع ديني بما اتصفت به من حياة جماعية بين المرابطين. وباعتبار أن الرباط مركز صوفي دافعه ديني، حيث أن المدن الدينية تنشأ في الأغلب حول نواة صغيرة هي في الأصل حجر أو مكان مقدس أو ضريح أو قبر، وتشكل هذه النواة أول مظهر لنشأة المدينة ثم تنمو أوجه النشاط الأخرى مع الزمن وتجذب السكان إليها تدريجياً، وينحصر كل النشاط المدني داخل هذا الإطار الديني الرئيسي⁵، وقد

¹ - Jacob .M. ;L'Algerie pittoresque ou histoire de la régence d'Alger, Toulouse, 1845,P. 114.

² - مصطفى عباس الموسوي، العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية، دار الرشيد للنشر، العراق 1982.ص56.

³ - الطاهر بونابي، مرجع سابق، ص25.

⁴ - حركات ابراهيم، المدخل الى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 9 هـ/15م (التصوف) ،ج1، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2000، ص34.

⁵ - مصطفى عباس الموسوي، مرجع سابق، ص159.

تعزز هذا البعد الروحي الذي صاحب نشوء المدينة في مرحلة لاحقة خلال القرن السادس عشر بمجي الولي الصالح سيدي عبد الله الخطابي في مرحلة تأسيسه ثانية للمدينة. والملاحظ أن عامل الجذب الرئيس لتركز السكان واستقرارهم بالمنطقة كان عاملاً دينياً كما أوضح فوستيل دي كولانج F.D.Coulanges بتأكيد على أن النظام الديني يعتبر محددًا لتفسير نشأة ونمو المدن القديمة. كما تضافرت مع العامل الديني عوامل أخرى ساهمت في نمو وتطور المدينة، من توفر المياه والمسجد، فقد أوضح الماوردي¹ شروط تأسيس المدن التي من أهمها بناء المساجد بالإضافة إلى توفر المياه العذبة وتحصين الموقع من الأعداء².

ثانياً - مراحل تطور المدينة:

من منطلق أن المجتمع الإنساني نتاج تاريخي تطوري وأن تفسير الأحداث الاجتماعية يكون باكتشاف أصولها الضاربة في أحداث الماضي، فقد اتضح مما سبق أن مدينة مستغانم قديمة الوجود، يعود وجودها إلى ما قبل الإسلام، لقد بدأ نشوء المدينة كدويرات وكانت إذ ذاك حامية من الرباطات التي نمت حول برج الامحال، وما اتسعت إلا بعد نزول الشريف سيدي عبد الله الخطابي بها فعمرها خلال أواخر القرن العاشر³. ويمكن تتبع أهم المراحل التي مرت بها المدينة في تطورها ونموها بالوقوف على أهم المحطات التاريخية التي لعبت دوراً هاماً في ذلك التطور .

وباعتبار أن الظاهرة العمرانية (وخاصة الحضرية) هي ظاهرة تراكمية ومستمرة عبر الزمن وتتشكل وفق حلقات مترابطة، وحسب المعايير التي ذكرها الماوردي لتأسيس المدن، نجده يذكر وجود المساجد والأسواق وتسوير المدينة، وأن ينقل إليها العلماء وأهل الصناعات⁴، وبالرجوع إلى تاريخ المدينة يتبين أن هذه المنشآت تمت على حقب متلاحقة حيث تم بناء الحصن الأمني "الامحال" خلال الفترة المرابطية القرن 11م، ثم تشييد المسجد خلال الفترة المرينية القرن 14م، وتعميرها من طرف الشريف

¹ - هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي 450 - 364 هـ 1058 - 974 م أكبر قضاة آخر الدولة العباسية، صاحب التصانيف الكثيرة النافعة، الفقيه الحافظ، من أكبر فقهاء الشافعية والذي ألف في فقه الشافعية موسوعته الضخمة في أكثر من عشرين جزءاً. من أهم مؤلفاته "أدب الدنيا والدين" الأحكام السلطانية .

² - محمد الأمين بلغيث، الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصري المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة الجزائر، 1987. ص 297.

³ - سيدي عبد الله ابن محمد بن الشارف ابن سيدي علي حشلاف، مرجع سابق، ص 102.

⁴ - الماوردي، أدب الدنيا والدين، تعليق محمد كريم راجح، دار اقرأ، بيروت، 1981، ص 26.

سيدي عبد الله الخطابي خلال القرن 16م. وبالتالي شكّلت هذه المحطات التاريخية مراحل تطور ونمو مدينة مستغانم:

1.2. المرحلة الأولى : أول نواة لنشأة المدينة: ق11م

كانت المنطقة مأهولة بالقبائل البربرية حتى وصول الهلاليين الذين وفدوا من نجد على افريقية في أواسط القرن الخامس للهجرة، وقد عرفوا باسم عرب مجاهر والتي تفرعت إلى فروع كثيرة منهم غفير ومالف وبورحمة وبوكامل وحمدان وبنو سلامة وشافع والدحيمان¹. قال الشريف إدريس في جغرافيته، إنّ مستغانم كانت موجودة في حدود القرن الخامس الهجري ولعله يعني بهذا التاريخ عمارتها النامة وشهرتها بين الاسلام.

يرجع ابتداء تخطيط مدينة مستغانم الى فترة المرابطين، بعد فتحها سنة 1080م، حيث ابتنى فيها يوسف بن تاشفين مركزه الحصين المشهور بمسرى غانم، وهو المدعو ببرج الامحال المنشأة حوله مدينة مستغانم². حيث يعتبر انشاء الحصن أو البرج النواة الأولى التي تركزت حولها حامية من الرباطات ثم نمت حولها العمران، وقد أكد ابن خلدون على أهمية العامل الأمني في تحقيق الاستقرار والتجمع البشري " وتتوجه إلى اتخاذ المنازل للقرار، ولما كان ذلك للقرار والمأوى، وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها"³، حيث أن تجمعهم يقتضي ضرورة تأمين أمنهم، ولكي يتمكنوا من المدافعة على أنفسهم، يضطرون إلى بناء أسوار تصون أمنهم، وبهذا تكون قد تشكلت مدينة صغيرة داخل هذه الأسوار. كما أن الضرورة الامنية تطلبت وجود هذه الرباطات التي كانت منتشرة على طول الساحل ابتداء من عهد الموحدين و المرابطين في القرن العاشر، ثم تحولت بمرور الزمن غالبيتها الى مدن زاهرة وهو ما يفسر كثرة العمران والاستقرار بالسواحل⁴. يبرز دور الرباطات التي جمعت بين الحراسة والتعبد (بدافع ديني) بالإضافة لمزاولة بعض النشاطات كالزراعة وبعض الحرف، حيث ساهم ذلك في التمسك والتنازل وجلب العباد الذي هو العمران خلال الفترة المرابطية وتشكيل النواة العمرانية الاولى ذات المكانة الدينية لمدينة مستغانم.

¹ - سيدي عبد الله ابن محمد بن الشارف ابن سيدي علي حشلاف، مرجع سابق، ص 101.

² - عبد الرحمن بن محمد الجليلي، تاريخ الجزائر العام، ج1، ط2، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965، ص411.

³ - ابن خلدون، مرجع سابق، 383.

⁴ - محمد الامين بلغيث، مرجع سابق، ص 199.

ورد وصف مستغانم من طرف الرحالة البكري خلال هذه الفترة _القرن الحادي عشر الميلادي_ بقوله: "وبين قلعة دلول هذه ومدينة مستغانم مسيرة يومين وهي على مقربة من البحر وهي مدينة مسورة ذات عيون وبساتين وطواحين ماء، وبيذر في أرضها القطن فيجود وهي بقرب مصب نهر شلف في البحر"¹. يلاحظ من وصف البكري لمدينة مستغانم أن المدينة قد نمت عمرانها وبرزت مظاهر النشاط بها من زراعة خاصة القطن بتوفر مقومات الزراعة من مياه وبساتين ومناخ ملائم، وكذا تسوير المدينة الذي يعكس بلوغ درجة من الاستقرار والأمن، حسب ابن خلدون تتأكد أهمية السور في كونه من جهة يعبر عن مرحلة تطور الاجتماع البشري، ومن جهة أخرى يُشكل عاملاً مهماً في ازدهار المدينة لاحقاً، وهذا ما وصفه الإدريسي للمدينة بعد قرن من ذلك، فقد وصفها خلال القرن 12م بقوله "وهي مدينة صغيرة بها أسواق وحمامات وجنات ومياه كثيرة وسور على جبل مطل إلى ناحية الغرب"² يعكس وجود الأسواق و الحمامات التطور الذي شهدته المدينة خلال القرن 12م، كما يوحي أيضاً هذا التطور خاصة الأسواق بازدهار النشاط الزراعي و حدوث فائض إنتاجي ترتب عليه نشاط تجاري استوجب إنشاء الأسواق.

وعموماً يتبين من خلال كل من صف البكري والإدريسي لمدينة مستغانم خلال القرنين 11 و12م أنها وصفت "بالمدينة" لما توفر فيها من شروط الاستقرار من وفرة مصادر الماء، ومزاولة الأنشطة الزراعية بالإضافة لتوفر العامل الأمني من خلال توفر السور، ويضيف الإدريسي في وصفه توفر السوق والحمامات، وهذا ما يعكس نمو المدينة وازدهارها خلال القرن 12م، وبشترك وصف البكري والإدريسي في عدم ذكر مسجد خلال القرنين الحادي والثاني عشر ميلادي رغم ازدهارها ونموها، وأول مسجد تم ذكره خلال القرن الثالث عشر خلال الفترة المرينية.

2.2. المرحلة الثانية: بناء المسجد ق 14:

شهدت الفترة المرينية حركة صوفية واسعة باهتمام السياسة الدينية المرينية بتشجيع العمران الديني وخاصة العمران الصوفي ببناء المساجد والربط والزوايا خاصة خلال القرن الرابع عشر مع

¹- أبو عبيد الله البكري، كتاب المسالك و الممالك، ج2، تحقيق وتقديم: أدريان فان ليوفن وأندري فيري، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقق والدراسات، بيت الحكمة، 1992، ص737.

²- الشريف الإدريسي، وصف إفريقيا الشمالية و الصحراوية، مأخوذ من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تصحيح و نشر هينري بيراس، الجزائر، 1957، ص71-72.

وصول أبي الحسن المريني إلى الحكم¹، نتيجة النهضة العلمية والعمرائية خاصة العمران الديني، حيث تم بناء المسجد المريني من طرف السلطان المريني أبي الحسن سنة 1341م، بعد فتحه لمدينة مستغانم سنة 1334م، نتيجة إعادة حصار تلمسان والاستيلاء عليها وعلى بلاد مغراوة وبنو توجين، فقد خضعت مستغانم للنفوذ المريني منذ 1299م، تحت قيادة يوسف بن يعقوب حيث سارت جيوش السلطان يوسف بن يعقوب بعد مهاجمته لتلمسان² في غزوته الخامسة والأخيرة التي امتدت إلى جميع بلاد مغراوة وبنو توجين سنة 1298م، غير أنه تم رفع الحصار على تلمسان بمقتل يوسف بن يعقوب سنة 1307م³.

شيد السلطان أبي الحسن المسجد الجامع سنة 742هـ/1341م حسب ما ورد في نص اللوحة التأسيسية للمسجد تصف ماقام به السلطان أبي الحسن بعد فتحه لمدينة مستغانم، كما تم وقف عليه حانوتين بالسوق الكبير وبعض الأفران، خصصت لدفع أجرة إمام المسجد وإصلاح المسجد⁴. والملاحظ أن هناك من ينسب بناء المسجد إلى أبي عنان (الحسن علي بن سعيد) ابن وخليفة السلطان أبي الحسن⁵.

وبالتالي شكل إنشاء هذا المسجد نقطة انطلاق بناء مدينة مستغانم القديمة 742هـ-1341م، حيث ازدهرت ونمت التجارة كما توسعت المدينة خلال هذه الفترة، وتعكس المبادلات التجارية خلال هذه الفترة حركة ازدهار التجارة خاصة الخارجية وانتعاش نشاط الميناء الذي لم يتم ذكره قبل هذه الفترة (قبل القرن 14م). غير أنه عرف حركة تجارية قبل مجئ المرينين⁶، حيث يرجع تاريخ المبادلات التجارية الى سنة 1318م بين اسبانيا ومستغانم⁷.

¹- الطاهر بونابي، مرجع سابق، ص 227.

²- عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج 2، ط 2، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965. ص 80.

³- ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في اخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور، الرباط، المغرب، 1972، ص 385.386.

⁴- بلجوزي عبد الله، المظاهر الحضارية لمدينة مستغانم في الفترة الإسلامية من خلال المصادر التاريخية، مجلة عصور، العدد 27/26، ديسمبر 2015، ص 123.122.

⁵- عبد القادر بن عيسى، مرجع سابق، ص 26.

⁶- بلجوزي عبد الله، مرجع سابق، ص 123.

⁷- رشيد محمد الهادي بن تونس، مرجع سابق، ص 48.

3.2. المرحلة الثالثة: إعادة بناء المدينة ق16:

الملاحظ أن مدينة مستغانم قد تأثرت بالأوضاع المضطربة نهاية القرن الخامس عشر الميلادي تأثراً بالغاً نتيجة ضعف السلطة المركزية وانهيار سلطة بني زيان وبرزت الصراعات والفتن القبلية العصبية، حيث استقلت مستغانم عن السلطة المركزية بتلمسان خلال القرن الخامس عشر الميلادي بسبب الأوضاع المضطربة، حيث خضت مستغانم ومزرغان وتنس تحت سلطة القائد حميد العبد، وله تنسب مدينة المطمور التي ارتبط اسمها بالمطامير التي أنشأها لتخزين الحبوب¹.

ويشير الحسن الوزان إلى هذا الوضع في وصفه لمدينة مستغانم خلال هذه الفترة بقوله "كان لها في القديم حضارة كبيرة وسكان كثيرون، لكن الأعراب يكثر من مضيقتها منذ أن بدأت سلطة ملوك تلمسان تضعف حتى أنها فقدت ثلثي أهلها في الوقت الحاضر"²، كما أشار في وصفه إلى البساتين المهجورة وإلى حالة الفقر التي كانت تميز سكانها، وهذا ما يؤكد تأثر المدينة بالظروف التي كانت سائدة آنذاك، وركود أنشطتها الزراعية والتجارية، إلى درجة أنها وصفت بمجموعة من "الدويرات" حسسب وصف سيدي عبد الله ابن محمد بن الشارف عند مجيئ سيدي عبد الله الخطابي الإدريسي.

وفي ظل ظروف التفكك والتراجع الذي عرفته المدينة بفقدانها عامل الأمن تأثرت باقي الأنساق الاجتماعية والاقتصادية فانهارت المقومات الحضارية للمدينة التي كانت تتمتع بها مستغانم لعدة قرون، وأمام هذا الوضع يتضح جلياً ما قام به سيدي عبد الله الخطابي الإدريسي والي مجاهر_ بطن من بطون سويد_ من إعادة إعمار لمدينة مستغانم ، "وما إن حل سيدي عبد الله الخطابي في آخر القرن العاشر الهجري حتى كثر عمرانها واتسع البناء فيها ونمى نشاطها التجاري وتزاحمت العرب على السكنى فيها"³ ، قال صاحب الفصول ابن خلدون التلمساني أن مستغانم كانت دويرات وكانت رباط للمجاهدين وما اتسعت إلا بعد نزول الشريف سيدي عبد الله الخطابي فعمرها بإشارة على تلميذه أحميدة العبد شيخ قبيلة سويد في أواخر القرن 10هـ، فكثر عمرانها واتسع البناء ونمت تجارتها وتزاحمت على السكن فيها ومجاورة الشريف الخطابي سيدي عبد الله⁴.

¹ - Esterhazy Walsin ,De La domination Turque dans L'ancienne régence d'Alger. Librairie de charles gosselin .Paris, 1840,P.P,107.108.

² - الحسن بن محمد الوزان ، وصف إفريقيا ، ط2، ج2، تر: محمد حجي ومحمد الأخضر، 1983، ص32.

³ - سيدي عبد الله ابن محمد بن الشارف ابن سيدي علي حشلاف، مرجع سابق، ص102.

⁴ - عبد الفتاح فتحى عبد الفتاح، الاحياء بعد الإنساء في أعقاب طبقة الأشراف الأولى بالحجاز، ج2، دار الكلمة، القاهرة، مصر، 2011، ص279.

يقول السنوسي في كتاب الدرر السنية أن "سيدي عبد الله المتولي القطبانية أربعة وعشرين عاماً المجاهد المرابط عمّر مدينة مستغانم وبوادي مجاهر"¹، وقد تمكن من تحقيق سلطة روحية جمعت شتات القبائل التي كانت خاضعة فقط لسلطة مشايخها، كانت الوطنية الدينية هي السلطة الروحية وكل مدينة لها رمز روحي، لأن رجال الله جمعوا القبائل المتناحرة، فقد أكد ابن خلدون هذا الدور الذي يسهم في العملية العمرانية: "أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتُفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم هذا الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شئ لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم"².

وفي نفس الفترة استوطن الولي الصالح سيدي حسن بوشليل بلدة عين تادل في القرن العاشر هجري مهاجراً من الساقية الحمراء والتفت حوله قبائل مجاهر بعد تحققهم من شرفه دينا ونسبا واتصال نسبه بسيد خلق الله محمد صلى الله عليه وسلم، بسط الله لسيدي حسن من الخيرات في الارض والمال ما مكنه من امتلاك العديد من الاراضي والخيل رغم كونه وليا صوفياً زاهداً . لكن عرف عنه تعلقه بجواد من الجياد التي كان يمتلكها كان يحبه كثيراً. فسئل يوماً عن سر تعلقه بذلك الحصان فأجاب لانه "شليل" فمن يومها لقبه اهل المنطقة بسيدي حسن " بو شليل" وسار يلقب ابناؤه وأحفاده بالشلايلية³.

إنّ تأثير عبد الله الخطابي على العملية الحضرية وظيفياً، حسب دوركايم، يتجلى في الكيفية التي يتشكل بها النظام الاجتماعي من خلال إضفاء شرعية ثابتة على القواعد والقيم الجماعية التي يستوجب فرضها لبلوغ سلس للوائم الإجتماعي، وبالتالي يصير المقدس الأنا العليا الجماعية للمجتمع، ويصير مكان تمثّل المخيال الرمزي وإنتاجه، بحيث أن أهم طقس لتعاطي البركة هو "التنازل والتساكن" حول المقدس كممارسة جماعية تبركية عمرانوية تمثل في مضمونها عقد رمزي يشكل صلة بين الفرد و المقدس، كما يتجلى من جانب آخر في التعبير عن التسليم والخضوع لسلطة الولاية، هذه السلطة الروحية التي قامت مقام علاقات الدم والانتماء الاثني، التي كانت مهيمنة في بداية تأسيس المدينة ممثلة في قبيلة لمحال أولى القبائل التي عمرت المدينة، لتمتد إلى مجال إجتماعي أوسع إنضوى تحت سلطة روحية واحدة حقق إنتماء موحد داخل هذا المجال الحضري الذي ضم إثنيات مختلفة وقبائل

¹- المرجع نفسه، ص 279.

²- ابن خلدون، مرجع سابق، ص 188.

³- علاقة عرش الشلايلية بعرش آل خطاب، <https://aintedles.yoo7.com> تاريخ الزيارة 2018/02/12.

متعددة، ففضت النعرات القبيلة والصراعات القبلية، فاستعادت المدينة أمنها وبالتالي حققت نهضتها الحضرية التي قوامها الأمن والاستقرار والتضامن الاجتماعي.

ومن هذا المنطلق تبرز أهمية البعد الصوفي الذي لعب الدور الرئيس في إعادة عمارة ونماء المدينة بتشكيل عامل جذب مهم وهو قصد ومجاورة الشريف الخطابي الذي وفر الامن والاستقرار داخل المدينة وهذا ما أدى إلى وفود واستقطاب قبائل مختلفة والتي أوردها في الأبيات التالية:

فَصَلِّ و مُسْتَعَانِمٍ فِيهَا بَنُو يَعْقُوبُ مِنْهُمْ سُؤِيدٌ بَيْنَا
فِرْقًا و رِيغٌ مَعَ أَوْلَادِ سَعِيدِ أَوْلَادُ دِرَاجٍ وَحَمَزَةَ تَزِيدِ
كَذَا عَرِيبٌ وَكَذَا الدَّوَاوِدَةَ وَهَكَذَا الْعُمُورُ حُصَلُ فَائِدَةَ

ويذهب فوستيل دي كولانج F.D.Coulanges الى ان النظام الديني يعتبر محددًا لتفسير نشأة ونمو المدن القديمة، فقد أوضح في كتابه "المدينة العتيقة" سنة 1956 أن النظام الديني هو أساس عملية التحضر، حيث انطلق من تناول الأسرة التي اعتبرها النواة الأساسية للمجتمع السابق على التحضر حيث أنها حققت تكاملها من خلال الرموز الدينية، هذا التكامل الذي أدى بالتدريج إلى إتحاد الأسر الذي بدوره أدى إلى نشوء البطن أو العشيرة ثم القبيلة وأخيرا المدينة.¹

كما ساهم خلال هذه الفترة مجئ اللاجئين الأندلسيين واستقرارهم بمستغانم (مطلع القرن السادس عشر) في انتعاش الاقتصاد خاصة زراعة القطن التي عرفت إنتشاراً واسعاً، كما ساهم ذلك أيضاً في نمو سكاني هام، وستعرض لهذا العامل بالتفصيل ضمن عوامل تحضر مدينة مستغانم، بإعتباره عامل هام ساهم في تحضر المدينة في ضوء التوجه الحضري الديموغرافي.

- سيدي عبد الله الخطابي: ق16م

الشجرة الخطابية سيدي عبد الله هو الشريف الفاضل العاقل خلقاً ووصفاً القطب الرياني والولي الصالح من أحفاد الرسول ابن سيدي خطاب بن سيدي علي ابن سيدي يحي بن سيدي راشد بن سيدي أحمد المرابط بن منداس بن عبد القوي بن عبد الرحمان بن يوسف بن زيان بن زين العابدين بن سيدي يوسف بن الحسن بن إدريس بن السعيد بن يعقوب بن داود بن حمزة بن علي بن عمران بن إدريس

¹- السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق. ص 299 .

الصغر بن مولانا إدريس الأكبر بن سيدي عبد الله الكامل بن السيد الحسن المثنى ابن الحسن السبط بن السيد علي بن طالب كرم الله وجهه وفاطمة الزهراء، فهو الإدريسي الحسني¹.
سيدي عبدالله الخطابي دفين المطمر وقيل عيزب والأرجح القول الأول، أبوه سيدي خطاب دفين المنطقة المسماة باسمه قرب غليزان وله خمسة أبناء وهم عبد الله الطويل و الشارف البكري وعبد القادر المازوزي ويوسف بن زهية وسيدي العجال وكذلك أحفاده ومنهم سيدي عدة الحاج قرب السوافلية وسيدي محمد بن علي السنوسي مؤسس الطريقة بليبيا والشيخ الشارف بن تكوك تلميذ الشيخ بلقندوز قتيل الترك².

تقدم الولي الصالح سيدي عبد الله الخطابي يوما قاصدا الزواج من إحدى بنات الولي الصالح سيدي حسن بوشليل السبعة فرفض ذلك لكون سيدي عبد الله كان فقيراً في تلك الفترة، إلاّ البنت السادسة وهي الشريفة الجليلة لالة عائشة الحسنية الملقبة "حسنية" نسبة إلى أبيها سيدي حسن بوشليل، فقبلت به ورضيت بحياة الزهد والورع وخلفت منه الولي الصالح سيدي الشارف البكر. وزيادة على التقاء الشلايلية مع آل خطاب في النسب الإدريسي الشريف فان هناك علاقة مصاهرة، كون الشلايلية أحوال سيدي الشارف البكر بن سيدي عبد الله.

¹ - عبد الفتاح فتحى عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 280.

² - مستغانم عقب وأصالة ، نبذة عن تاريخ مستغانم www.manhal.net تاريخ الزيارة 2018/02/17.

ثالثاً - المعالم الحضرية الأولى في المدينة:

لقد تبين سلفاً من خلال استعراض أهم مراحل المدينة أهمية العامل الروحي في نشأة وتطور المدينة، ابتداء من نواتها الأولى التي ارتبطت بالرباطات الى مرحلة تأثير الولي الصالح سيدي عبد الله الخطابي، وبالتالي كان للعامل الصوفي السبق من حيث الأهمية والتأثير، غير أن هنالك عوامل أخرى تضافرت مع العامل الصوفي، تركت بصماتها على معالم المدينة، والتي أرخت لأحداث ومراحل متعاقبة شكلت في الأخير معالم هوية المدينة كما هي قائمة في الوقت الحاضر، كما توحى الإشارات التاريخية بأن المدينة كانت قائمة على تخطيط عام يركز أساساً على ثلاثة محاور كثيراً ما تتكرر في المدن الإسلامية، المحور الأول يمثل النواة المركزية "البلدة" تضم أهم المعالم الرئيسية للمدينة المسجد الجامع، والسوق المركزي، الحمامات الرئيسية، برج الامحال ودار القايد (القصبة) بالإضافة لمقر الحكم، وحولها تقع محلات التجار والحرفيين ترتبط بأهم الصنائع التي تشتهر بها المدينة¹. أما المحور الثاني فيضم الأحياء السكنية بملاحقها من منازل وحمامات وشوارع ودروب وأضرحة ويبقى المحور الثالث والذي يشمل أسوار المدينة وحصونها وأبراجها ومداخلها².

وعموماً يمكن ذكر أهم تلك المعالم فيما يلي:

1.3. برج الامحال:

يقع بحي "البلدة" حيث يتوسط حي طبانة وحي القرية، يرتبط اسمه باسم قبيلة عربية كانت مستقرة بالمنطقة تميزت بالنفوذ والريادة بين القبائل المجاورة، أما إنشائه فيرجع للفترة المرابطية، حيث شيده السلطان يوسف بن تاشفين سنة 1080م³.

2.3. المسجد الكبير:

يقع في حي الطبانة قرب المحكمة، يستند جداره الخارجي الشمالي على السور القديم، يُعتبر من أهم المعالم التاريخية بالمدينة، يرجع تشييده إلى الفترة المرينية 742هـ-1341م، شكّل بناؤه نقطة انطلاق بناء مدينة مستغانم القديمة، تعرض المسجد لبعض التعديل خلال الفترة العثمانية مما أدى الى

¹ محمد غالم، مدينة في أزمة، مستغانم في مواجهة الاحتلال الفرنسي 1830/1833، مجلة إنسانيات، العدد 5، أوت 1998، ص02.

² بلجوزي عبد الله، دراسة أثرية لنماذج من العمارة العثمانية في مدينة مستغانم، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2006، ص42.

³ رشيد محمد الهادي، مرجع سابق، ص36.

اكسابه المسحة المعمارية التركبية خاصة الصومعة التي تم إعادة بناؤها بشكل مختلف عن العمارة المرينية المغربية¹.

3.3. مسجد سيدي يحي:

يعرف أيضاً بإسم المسجد العتيق من بين أقدم المساجد بالمدينة، تم بناؤه سنة 650هـ/1252م، يقع في حي الدرب، وبه ضريح الولي الصالح سيدي يحي².

تحدد دور مؤسسة المسجد تاريخياً بارتباطه بالمدينة الاسلامية في بناء العمران ليس فقط كمكان للعبادة والصلاة ولكن أيضاً كمركز للتنظيم الاجتماعي والثقافي والاداري للمجتمع حيث تتم فيه اللقاءات والفعاليات والأنشطة التي توطد أواصر الجوار. وهكذا يصبح المسجد وملحقاته بمثابة مركز التنمية الاجتماعية والتعمير العمراني سواء كان ذلك على مستوى وحدة الجوار أو مضاعفاتها التي تتمثل في الحي، وبهذا المفهوم يصبح مركز التنمية والتعمير، والمسجد أيضاً جزء من النسيج العضوي لوحددة الجوار أو الحي وملتحماً بعناصرها المختلفة³.

4.3. الأسواق:

يعتبر السوق من بين أهم العناصر البنيوية الحضرية التي ارتبطت ولازمت نشوء المدن وتطورت بتطورها، كما يعبر عن ملامح حضرية لأي تجمع سكاني، وللسوق مكانة كبرى داخل الجماعة الحضرية، فسماتها المميزة تتجلى بالأساس في الحفاظ على وظائف السوق (التجارة) تحت مراقبة ولفائدة الحضريين⁴. عرفت مدينة مستغانم منذ القرن الثاني عشر الميلادي نشأت الأسواق حسب ما أورده الإدريسي في وصف المدينة بقوله "وهي مدينة صغيرة بها أسواق وحمامات وجنات ومياه كثيرة وسور على جبل مطل إلى ناحية الغرب"⁵، يعكس وجود الأسواق والحمامات التطور الذي شهدته

¹- رشيد محمد الهادي بن تونس، مرجع سابق، ص37.

² - Dossier d'inscription au secteur sauvegardé de l'ancienne ville de Mostaganem, Fondation Méditerranéenne du Développement Durable, Djanatu-al-Arif. Mostaghanem, Novembre 2013, P30.

³- عبد الباقي ابراهيم، مرجع سابق، ص28.

⁴- أحمد كوال، مرجع سابق، ص59.

⁵- الشريف الإدريسي، وصف إفريقيا الشمالية و الصحراوية، مأخوذ من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تصحيح و نشر هينري بيراس، الجزائر، 1957، ص ص، 71.72.

المدينة خلال القرن 12م، كما يوحي أيضاً هذا التطور خاصةً الأسواق بازدهار النشاط الزراعي وحدوث فائض إنتاجي ترتب عليه نشاط تجاري استوجب إنشاء الأسواق.

ولهذا نجد أن السوق شكل عنصراً محدداً في تنظيم المدينة إلى جانب دور المسجد، حيث أن تنظيم المدينة الإسلامية مبنياً بالأساس على فكرة السوق، حيث يشكل المسجد والسوق وحدة ذات ارتباط وثيق، وانطلاقاً من مركزية الجامع والأسواق، تبرز ثنائية التوزيع العمراني الحضري بين الفضاء المركزي الإقتصادي والفضاء السكني¹.

5.3. السور القديم:

يعتبر السور من أهم المعالم الحضرية المميزة للمدن خاصة المدن الإسلامية، وقد اصبح هذا السور الطابعي الإسلامي على المدينة، تُشكل البلدة والمطمر مدينتين واضحتي المعالم حيث كان لكل منهما سوره، ويفصل بينهما وادي عين الصفراء الذي يخترق مستغانم طول، تقع البلدة على الضفة الغربية للوادي بينما يقع "المطمر" على الضفة الشرقية في أعالي المدينة²، ولهذا بنيت على قسم كبير من الحصانة الطبيعية لتعزيز الدفاع لطبيعة تضاريس التي يغلب عليها كثرة المنحدرات، حيث استغل موقع المدينة الذي تحيط به المنحدرات من كل الجهات تقريبا في بناء الأسوار.

أول تسوير في تاريخ المدينة يرجع إلى القرن الحادي عشر الميلادي، حول الطبانة والدرب³، كما جاء في وصف البكري للمدينة خلال القرن الحادي عشر الميلادي بقوله: "وهي مدينة مسورة ذات عيون وبساتين وطواحين ماء، وبيذر في أرضها القطن فيجود وهي بقرب مصب نهر شلف في البحر"⁴.

وفي مرحلة لاحقة خلال القرن السادس عشر ميلادي، قصد تحصين المدينة من الغزو الإسباني، أمر القائد التركي (بابا عروج) بتشديد سور حول المطمر لحماية المدينة سنة 1586م، يعلوه برج الترك.

¹- دلندة الأرقش وآخرون، مرجع سابق، ص215.

²- محمد غالم، مرجع سابق، ص03.

³ - Dossier d'inscription au secteur sauvegardé de l'ancienne ville de Mostaganem, op.cit, P07.

⁴- أبو عبيد الله البكري، كتاب المسالك و الممالك، ج2، تحقيق وتقديم: أدريان فان ليوفن وأندري فيري، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقق والدراسات، بيت الحكمة، 1992، ص737.

هذه الأسوار التي تعود إلى الفترة العثمانية لم يبق منها إلا أجزاء متفرقة، جزء من بعض أساسها يقع أسفل حصن الترك معظمه مردوم تحت التراب حيث لا يظهر منه جزء صغير، أما في الجهة الشمالية والجنوبية فلا يزال جزء منه واضح المعالم باعتباره أساس للزيادات التي أضيفت في الفترة الفرنسية. يتخلل هذا السور ستة أبواب، باب مجاهر وباب العرصة من الناحية الشرقية، ثم باب معسكر من الناحية الجنوبية، أما من الناحية الغربية فنجد ثلاثة أبواب باب وهران وباب الجراد ثم باب البحر.

وخلال الفترة الاستعمارية، كمرحلة ثالثة، تم إضافة سور على حافة واد العين الصفراء، بالإضافة إلى ما تم بناءه على أنقاض غالبية الأسوار العثمانية الذي تحيط بالمدينة¹.

وعموماً فقد تأثر اندثار بعض أجزاء الأسوار وتغير ملامح أجزاء أخرى بعدة عوامل منها العامل الطبيعي، وعوامل أخرى كالتهيئة الفرنسية للمدينة التي غيرت من ملامح هذه الأسوار، بالإضافة للتوسعات العمرانية التي عرفتها المدينة وفتح الطرق عبر هذه الأسوار، وهذا ما جعل منها غير واضحة المعالم إلا في بعض الأماكن.

وبالموازاة مع أهمية ودور الأسوار "المادية" التي تمتد حول المدينة التي صانت أمن وإستقرار سكان المدينة من التهديد البحري والبري على فترات زمنية متعاقبة، عرفت المدينة أيضاً تحصين روحي "سور روحي" ارتبط بأولياء الله الذين عُرفوا كحراس للمدينة "حامي المدينة وهي وظيفة الحماية والأمن" من كل الجهات، ينقسمون إلى حراس البحر وحراس البر:

حراس البحر "سيدي خرشوش" حامي المدينة من ناحية الجنوب و"سيدي معروز" حامي المدينة من ناحية الميناء وتيجديت و"سيدي امحمد المجذوب" حامي المدينة من ناحية الشمال، وقد عرفوا بحراس البحر لارتباط أضرحتهم بشاطئ البحر. أما حراس البر من خلال الأبواب الأربعة التي تشكل المداخل الرئيسية للمدينة والمحروسة في نفس الوقت بأوليائها حيث نجد لكل مدخل ولي صالح يحرسه، فسيدي لخضر حامي الظهرة، سيدي بن زهية حامي مجاهر، سيدي بلقاسم حامي قبالة، ويُعرف سيدي سعيد بسيد المدينة². كما عُرف الولي سيدي عبد الرحمن بوحميدي _ يرجح أنه عاش في بداية العهد التركي _ بلقب "حامي مستغانم" يوجد ضريحه بالمقبرة العتيقة التي كانت تسمى بـ"مقبرة بن صابر".

يُميز هذا السور الروحي مدينة مستغانم باعتبارها مدينة صوفية، فإذا كان السور معياراً محدداً للمدن، فإنَّ السور الروحي معيار للمدينة الصوفية.

¹- بلجوزي عبد الله، مرجع سابق، ص 99.

²- Monographie de mostaghanem, Approche urbain, Centre culturelle, p08

6.3. برج الترك:

يقع على مشارف حي المطمر بالضفة الشرقية لوادي عين الصفراء، يقع على السور من الناحية الشرقية حيث يتوسط باب مجاهر وباب العرصة، يدل الاسم الذي يحمله على أن تاريخ إنشائه يرتبط بالفترة العثمانية أوائل القرن السادس عشر الميلادي، رغم الاختلاف على تاريخ تشييده وكذا اسم مؤسسه، فمنهم من ينسبه إلى الباي بوشلاغم وآخرون ينسبونه إلى القائد حميد العبد¹.

¹-رشيد محمد الهادي، مرجع سابق، ص41.

رابعاً - عوامل تحضر المدينة:

لعبت العوامل الدينية العسكرية دوراً بارزاً في نمو المدينة وازدهارها، فقد تبين من خلال ظروف نشأة المدينة، أنها قد تشكلت من حامية من الرباطات التي كانت موجودة قبل وصول المرابطين، أدى إنشاء البرج الذي أقامه المرابطين "برج الامحال" بعد وصولهم للمنطقة، الى نمو هذه الرباطات وتركزها حول هذا البرج خلال القرن الحادي عشر الميلادي. كما تضافرت عوامل أخرى مع العامل الديني ساهمت في نمو وتطور المدينة أهمها:

1.4. الهجرة الجماعية الأندلسية:

شكلت هجرة الأندلسيين عاملاً مؤثراً في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للجزائر خلال العهد العثماني التي بدأت خلال القرن التاسع الهجري وتقوت خلال العاشر، كان دافع تلك الهجرة الاضطهاد الاسباني الذي تعرض له الأندلسيين بعد الاستيلاء على ديارهم وممتلكاتهم، وهذا ما دفعهم للهجرة نحو المدن الساحلية، حيث كانت مستغانم إحدى تلك المدن التي عرفت موجة الهجرة الأندلسية¹، حيث وفد إليها حوالي أربعة آلاف مهاجر²، مما رفع تعداد السكان إلى 15000 نسمة كإضافة ديموغرافية خلال القرن الثامن عشر حسب ما أورده الضابط الفرنسي³ pellion، كما تذكر بعض المصادر أن عدد سكان مدينة مستغانم وضواحيها بلغ 40000 نسمة في القرن 18م⁴، خاصة وأن المدينة قد عرفت تراجعاً سكانياً قبل الهجرة الوافدة من الأندلسيين، حيث فقدت المدينة ثلثي سكانها حسب ما جاء في وصف الحسن الوزان خلال القرن السادس عشر الميلادي⁵، وبالتالي شكل عامل هجرة الأندلسيين دفعا للنمو السكاني لمدينة مستغانم، والذي يعتبر من بين المؤشرات الحضرية ضمن التصور الديموغرافي في تفسير عملية التحضر، حيث ركز أصحاب هذا التصور على تبيان الجانب الكمي لظاهرة التحضر، بتأكيدهم على عامل الحجم السكاني والذي يعتبر في نفس الوقت وسيلة

¹- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص142.

²- ناصر الدين سعيدوني، مظاهر التأثير الإيبيري والوجود الأندلسي بالجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003، ص20.

³- محمد غالم، مرجع سابق، ص02.

⁴- رشيد محمد الهادي، مرجع سابق، ص29.

⁵- الحسن بن محمد الوزان ، وصف إفريقيا ، ط2، ج2، تر: محمد حجي ومحمد الأخضر، 1983، ص32.

لحدوث عملية التحضر، ومن ثم يمكن اعتبار تزايد السكان الحضري مؤشرا إحصائيا لقياس عمليات التحضر، وقد عُرِفَ التحضر بهذا التصور في حدود ارتباطه بالتركيز السكاني كما عرف في حدود الاتجاه إلى زيادة التركيز السكاني في المدن والمناطق الحضرية، فقد ذهبت هوب تسيدال H.Tsidal في تعريفها لظاهرة التحضر إلى أنه عملية تتضمن حركة للسكان من حالة أو موقف أقل تركيز إلى آخر أكثر تركيزا.¹

كما أعطى مجيء اللاجئين الأندلسيين واستقرارهم بمدينة مستغانم وضواحيها إنتعاشا كبيرا لنشاطها الإقتصادي²، حيث كان تأثيرهم في الجانب الاقتصادي في إدخال بعض المهن الحرفية كالنسيج والنجارة، بالإضافة إلى قيامهم بالمستثمرات الفلاحية التي نقلوا إليها زراعة القطن وطوروا إنتاج الكثير من الزراعات كما أدخلوا تقنيات الري كالصهاريج وقنوات نقل المياه مما أدى إلى إزدهار النشاط الزراعي.

وفي الجانب الثقافي نقلوا طرقهم في التعليم الذي عزز وظائف الزوايا والمساجد خاصة التعليم العالي، وقد شمل التأثير الأندلسي أيضاً ميادين النحو والأدب والعلوم والموسيقى³. وقد بين ابن خلدون أثر ذلك في نقل الصنائع و العلوم بقوله "وأما أهل الأندلس فافترقوا في الاقطار (...) فانتشروا في عدوة المغرب وافريقية (...) وشاركوا أهل العمران بما لديهم من الصنائع"⁴ "فينقلون من عوائد ترفهم و مُحكم صنائعهم ما يقع لديهم موقع الاستحسان"⁵.

وجدير بالذكر أن نشير إلى دور المشيخة الصوفية التي دافعت عن الجماعات الموريسكية التي شكلت الموجة الاخيرة من الهجرة الأندلسية، والتي طردت من الأندلس في ظروف مأساوية نتيجة انعدام هياكل الاستقبال وعدم توفر الرعاية اللازمة محليا⁶.

¹ - محمد ياسر الخواجة، مرجع سابق، ص19.

² - ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000، ص558.

³ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، دار الغرب الاسلامي، الجزائر، 1998. صص، 35، 47.

⁴ - ابن خلدون، المقدمة، ص457.

⁵ - المرجع نفسه، ص439.

⁶ - علاوة عمارة، الهجرة الأندلسية إلى بلاد المغرب الأوسط وأثرها في العمران، أعمال ملتقى الهجرة المغاربية المغربية وأبعادها السوسيوثقافية، ديسمبر 2014، جامعة قسنطينة، ص53.

إن شملت الهجرات الأندلسية عاملاً داعماً للعملية الحضرية لمدينة مستغانم، ديموغرافياً واقتصادياً وثقافياً، وهي أهم الأبعاد المرتبطة بعملية التحضر، دون إغفال العامل الصوفي في احتواء هذه الهجرة وادماجها ضمن النسيج الحضري للمدينة.

2.4. دور الميناء التجاري:

جاء وصف الرحالة حسن الوزان لمدينة مستغانم خلال القرن السادس عشر متضمناً مينائها الصغير الذي كانت تقصده السفن الأوروبية للتجارة¹ حيث يقول "لها ميناء صغير كثيراً ما تقصده السفن الأوروبية"، ويرجع تاريخ المبادلات التجارية الى سنة 1318م بين اسبانيا ومستغانم، حيث كان صادرتها من الجلود والصوف والشمع، وتستورد الصناعات الحديدية والأقمشة، والجدول الآتي يمثل أهم تلك المبادلات وطبيعتها:

جدول رقم(01): المبادلات التجارية بين اسبانيا ومستغانم سنة 1378م

السنة	المصدر	نوع البضاعة	القيمة بالدينار الذهبي	البلد
1329	مستغانم	جلود، صوف، شمع (112أقنطار)	300 الى 400د	مايروقة
1330	مستغانم	جلود، صوف، شمع	580د	مايروقة
1330	مايروقة		95د	مستغانم

المصدر: رشيد محمد الهادي بن تونس، مرجع سابق، ص 48.49.

ويرجع الفضل في هذه الحركة التجارية الى فترة المرابطين والموحدين في أواخر القرن الحادي عشر وبداية الثاني عشر بتحسين استعمال سلطاتهم وإعادة علاقاتهم التجارية بعقد معاهدات تجارية بين الامراء المرابطين والموحدين من جهة، وحكام تلك المدن الاوروبية من جهة أخرى². اتسع نشاط الميناء ابتداءً من القرن الثامن عشر باتساع الصادرات كالمح، بالإضافة الى التبادل التجاري مع عدة دول كفرنسا وانجلترا.

¹- الحسن بن محمد الوزان، مرجع سابق، ص 32.

²- بشير مقبيس، مدينة وهران : دراسة في جغرافية العمران، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص 85.

وقد أكد ابن خلدون على أهمية العامل الاقتصادي في عملية التحضر " اذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكماليات، كان من جملتها التأنق في الصنائع واستجاداتها (...) والسبب في أن الناس مالم يستوف العمران الحضري وتتمدن المدينة إنما همهم في الضروري من المعاش (...) فاذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الأعمال ووفت بالضروري وزادت عليه، صرف الزائد حينئذ الى الكمالات من المعاش"¹.

3.4. الوجود العثماني:

يعتبر أبو القاسم سعد الله أن الوجود العثماني من بين أهم العوامل الخارجية التي أثرت في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للجزائر، من حيث ربط المجتمع الجزائري بالمجتمع الشرقي، حيث جاء العثمانيون بوسائل حضارية شرقية شملت نمط الملابس والمأكل والصنائع بالإضافة إلى الألقاب والتقاليد، كما أدخلوا طرق صوفية لم تكن معروفة أو منتشرة في الجزائر، كما شمل تأثيرهم على العمران خاصة العمارة الدينية كالمساجد والأضرحة²، وهذا ماشهدته مدينة مستغانم خلال هذه الفترة، حيث اتخذت المدينة منعطفاً حاسماً خلال الفترة العثمانية كانت بمثابة العهد الذهبي بعدما تولى الباي مصطفى بوشلاغم³ زمام الحكم وجعلها عاصمة لبيك الغرب الجزائري، حيث عرفت مدينة مستغانم خلال هذه الفترة إنتعاشاً كبيراً على المستوى العمراني والاقتصادي والتجاري.

بدأ الهجوم الإسباني على المدن الجزائرية سنة 1505م، فتم احتلال المرسى الكبير ثم وهران وأرزيو سنة 1509⁴، وفي عام 1506، إحتل الإسبان مرفأ مستغانم، فأصبح المرفأ من بين الممتلكات الكثيرة التي إحتلها الإسبان منذ عام 1496 في ساحل شمال إفريقيا.

بقيت مدينة مستغانم وأحوازها في قبضة الإسبان الى غاية 1517، حيث فرضت إسبانيا سنة 1511م على سكان مستغانم معاهدة إلا أنهم رفضوا قبولها إلى أن جاء الأتراك العثمانيون في 1516

¹- ابن خلدون، مرجع سابق، ص 437.

²- أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، 143.

³- مصطفى بن يوسف بن محمد بن إسحاق المسراتي المدعو بوشلاغم هو باي بابيك الغرب ضمن أيلة الجزائر في العهد العثماني .كان أول بايات وهران حكم مقر البابيك منذ فتحها سنة 1120هـ/1708م إلى غاية 1145هـ/1732م، نقل بوشلاغم عاصمته ثلاث مرات فقد حكم للمرة الأولى من معسكر واستمر فيها حتى سنة 1708 حيث تحول إلى وهران بعد الفتح الأول ضد الإسبان وظل بها حتى عام 1732 لينتقل منها هي الأخرى باتجاه مستغانم وذلك بعد سقوط وهران بيد الإسبان مرة أخرى، استقر بمستغانم حتى توفي بها سنة 1737م.

⁴- مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج3، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، 1964، ص43.

و طردوا الاسبان. تم فتح مستغانم من طرف العثمانيين في سنة 1516، تحت قيادة خير الدين بربروس، وقام بتقوية دفاعاتها، أصبحت المدينة بعد ذلك منافسة لوهران.

سنة 1546م قاد حسان باشا ثلاثة آلاف تركي، انضم إليه حميد العبد بحوالي ألف فارسي بالإضافة إلى الجيش القادم من تلمسان مكون من عشرين ألف، في معركة ضد القائد الاسباني الكونت الكوديت الذي احتل مزهران ثم محاولته احتلال مستغانم، إلا أن حسان باشا كان قد حصن مستغانم تحصيناً منيعاً ، فأطبقت هذه القوات على الجيش الاسباني فقهرته¹.

علم القائد الماهر الكونت الكوديت بنبأ وفاة خير الدين بربروس فقرر إقتفاء أثر حسن باشا وإلحاق الهزيمة بجيشه ومن ثم احتلال مدينة مستغانم التي نزل بها حسن باشا. إحتل الاسبان مزهران دون قتال في مساء 21 أوت 1547 ثم اقتحموا مستغانم لكن حسن باشا كان قد حصنها تحصيناً منيعاً وأقبلت قوات مساندة من المجاهدين العرب ورجال الحامية العثمانية بتلمسان لنصرة أهل مستغانم واستمرت المعركة اسبوعاً كاملاً إلى ان قرر الكونت الكوديت رفع الحصار والرجوع بجنده إلى وهران وكان ذلك في غروب شمس 28 أوت 1547 لكن المسلمين لاحقوهم ولم تتمكن فلور الاسبان للحاق بوهران إلا بعد جهد جهيد².

أما المعركة الثانية فبدأت بشروع الكونت الكوديت في مسيرته إلى مستغانم يوم 22 أوت 1558 على رأس إثني عشر ألف جندي ومدفعية ثقيلة في نفس الوقت كانت السفن الاسبانية تسير في خط مواز تحمل المؤونة والذخائر. لكن كان حسن باشا قد تفتن للأمر فأرسل قواته البحرية لتستولي على السفن الاسبانية وفي نفس الوقت خرج القائد قلج علي بقواته من تلمسان ليقطع على الاسبان خط التموين عن طريق البر³، نزلت هذه الأنباء على الكوديت وقواته كالصاعقة فقرر الزحف سريعاً نحو مستغانم والاستيلاء عليها قبل وصول قوات حسن باشا وفي الطريق احتلوا مدينة مزهران دون قتال ونهبوا منها ما يحتاجونه وواصلو السير نحو مستغانم وعلى مشارفها التحموا بمقاومة شرسة من قبل السكان من عرب المنطقة ودارت معارك طاحنة هناك بين المقاومين و الاسبان والقوات الموالية لهم.

¹- مبارك الملي، مرجع سابق، ص 75.

²- أحمد توفيق المدني، حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وإسبانيا 1492-1792، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ت، ص323.

³- مبارك الملي، مرجع سابق، ص94.

وصل حسن باشا وجيشه إلى المدينة واشترك معهم في القتال إلى أن دحروهم خارجها فأخذ الإسبان في الانسحاب لكن المقاومين لحقوا بهم وقتل الكونت الكوديت في مزهران و وقع ابنه دون مارتان في الأسر مع عدد كبير من قواته ولقد تم هذا النصر الكبير في يوم الجمعة 26 أوت 1558 الموافق لـ 12 ذو القعدة 965 هـ¹.

هذه المعركة خلدها قصيدة للشاعر لخضر بن خلوف قصيدة "قصة مزهران معلومة" وهو واحد من الذين ساهموا في تعبئة المتطوعين من القبائل العربية والأمازيغية في الظهرة وهي الجبال الممتدة على الساحل بين البليدة ومستغانم. الشيخ السالك المجاهد سيدي لخضر بن خلوف امير المرابطين ومحارب الإسبان الصليبيين مع القائد المجاهد العثماني حسان ابن خير الدين برياروس².

في عهد باي الجزائر محمد بكداش، تولى مصطفى بن يوسف بوشلاغم المسراتي رتبة بايلك الغرب سنة 1686، حيث كان يدير في آن واحد مدينتي وهران و مستغانم، وأهم إنجاز يسجل له هو تحرير مدينتي وهران والمرسى الكبير اللتين كانتا في قبضة الإسبان منذ سنة 1505.

خلال القرن الثامن عشر كانت مستغانم أهم مركز لبايك الغرب بعد تلمسان بعد نقل الباي بوشلاغم عاصمة من وهران إلى مستغانم سنة 1732م، جراء طرده من طرف الإسبان، حيث لجأ لتقوية تحصيناتها من خلال تقوية أسوارها ضد العدو الإسباني، ثم عرفت المدينة بعد ذلك حركة عمرانية وانتعاش نشاطها الاقتصادي والتجاري³.

¹- أحمد توفيق المدني ، مرجع سابق، ص، ص،376.375.

²- جلول دواجي عبد القادر، قراءة في سيرة الشاعر الشعبي سيدي الأخضر بن خلوف، مجلة الثقافة الشعبية، العدد33
http://folkculturebh.org تاريخ الزيارة: 2018/04/23

³- بلجوزي بوعبد الله، مرجع سابق، ص125.

خامساً - التركيبة البشرية:

كانت المنطقة مأهولة بالقبائل البربرية حتى وصول الهلاليين الذين وفدوا من نجد على افريقية في أواسط القرن الخامس للهجرة، وقد عرفوا باسم عرب مجاهر بطن من بطون سويد بن عامر بن مالك من بني زغبة بن ربيعة بن نهيك بن هلال، والتي تفرعت إلى فروع كثيرة منهم غفير ومالف وبورحمة وبوكامل وحمدان وبنو سلامة وشافع والدحيمان¹.

ذكر في الإحصاء الحكومي الفرنسي سنة 1844 أن ولاية مستغانم كانت تنقسم إلى ثلاثة أقاليم: إقليم مستغانم وعددهم 7600 نسمة وإقليم مجاهر وعددهم 12 ألف نسمة وجهات مينا وعددهم 4000 آلاف نسمة و أكبر القبائل في مستغانم كلها هي البرجية والحشم وعكرمة الغرابية وغفيرات وأولاد سيدي عبد الله وأولاد بوكامل وأولاد رياح و أولاد خلوف وعشعاشة وكلهم عرب ما عدا عشعاشة فهم خليط بربري عربي.

وقد ذكر ابن خلدون تفرع قبيلة سويد والتي تعتبر مهاجر أحد بطونها:²

- بني غفير: هم بنو سليمان بن مجاهر

. بني شافع: هم بنو سليمان بن مجاهر

. بني مالف: هم بنو سليمان بن مجاهر.

. بو رحمة: بن مقدر بن مجاهر.

. بو كامل: بن مقدر بن مجاهر.

. بني حمدان: بن مقدر بن مجاهر. ومنهم أولاد عيسى.

. أولاد عيسى³:

وهم أولاد عيسى بن عبد القوي بن حمدان بن مقدر بن مجاهر، كانوا أهل الرياسة في قبائل سويد (التي تنحدر منها قبيلة مجاهر المستغانمية) وكانوا ثلاثة: أولاد عمر بن مهدي وأولاد عطية وأولاد طراد. وأقطع يغمراسن بن زيان، يوسف بن مهدي ببلاد البطحاء وسيرات، وأقطع أولاد عنتر بن طراد بن عيسى قرارة البطحاء وكانوا يقتضون أتاواتهم. واختص مهدي بالرياسة عليهم ثم أولاده (أولاد مهدي) من بعده: يوسف بن مهدي ثم أخوه عمر بن مهدي ثم ابنه عثمان بن عمر

¹ - سيدي عبد الله ابن محمد بن الشارف ، مرجع سابق، ص 101.

² - فروع قبائل سويد الزغبية الهلالية، موقع النسابون العرب، www.alnssabon.com تاريخ الزيارة: 2018/04/29

³ - قبائل وعروش ولاية مستغانم، www.tribusalgeriennes.wordpress.com تاريخ الزيارة: 2018/04/29

ثم ابنه ميمون بن عثمان ثم أخوه سعيد بن عثمان شيخهم لعهد يوسف بن يعقوب المريني ثم ابنه سمعون بن سعيد ثم أخوه عطية بن سعيد، وتوفي لما فتحت تلمسان من طرف أبي الحسن المريني فعقد على رئاسة سويد لابن عمه ونزمار بن عريف بن يحيى بن عثمان فغضب المسعود بن سعيد بن عثمان أخو عطية فلحق ببني عامر. بقيت رئاسة سويد في أولاد عريف الى غاية الفتح العثماني للجزائر حيث انتقلت رئاسة سويد الى أولاد المسعود.

. أولاد عثمان¹ :

هم أولاد عثمان بن عمر بن مهدي بن عيسى بن عبد القوي بن حمدان بن مقدر بن مجاهر، ومنهم أولاد عريف وأولاد المسعود وأولاد ميمون.
. أولاد عريف:

هم أولاد عريف بن يحيى بن عثمان بن عمر بن مهدي بن عيسى بن عبد القوي بن حمدان بن مقدر بن مجاهر، ومنهم أولاد ونزمار وأولاد أبو بكر. رفعهم السلطان أبو الحسن المريني بمحلته على كل عربي في إيالته من زغبة والمعل. وعقد لأولاد سمعون بن سعيد بن عثمان على الناجعة من سويد وهلك بتاسالة سنة اثنتين وثلاثين وسبعمئة فولي من بعده أخوه عطية هلك لأشهر من ولايته بعد فتح تلمسان فعقد السلطان لوزمار بن عريف على سويد وسائر بني مالك. ولما تغلب السلطان أبو عنان على تلمسان رفع ونزمار بن عريف على سائر رؤساء البدو من زغبة وأقطعه السرسو وقلعة ابن سلامة وكثيراً من بلاد توجين.
. أولاد المسعود:

هم أولاد المسعود بن سعيد بن عثمان بن عمر بن مهدي بن عيسى بن عبد القوي بن حمدان بن مقدر بن مجاهر، ومن أولاد المسعود: العوايسية (أبناء عيسى بن المسعود)، والسعايدية (أبناء سعيد بن المسعود) والعطوات (أبناء عطاء الله بن المسعود)، والبحايتية (أبناء عطية بن المسعود).
. أولاد ميمون:

هم أولاد ميمون بن سعيد بن عثمان بن عمر بن مهدي بن عيسى بن عبد القوي بن حمدان بن مقدر بن مجاهر.
. أولاد ونزمار:

¹- قبائل وعروش ولاية مستغانم، www.tribusalgeriennes.wordpress.com تاريخ الزيارة: 2018/04/29.

هم أولاد ونزمار بن عريف بن يحيى بن عثمان بن عمر بن مهدي بن عيسى بن عبد القوي بن حمدان بن مقدر بن مجاهر .

. أولاد أبو بكر:

هم أولاد أبو بكر بن عريف بن يحيى بن عثمان بن عمر بن مهدي بن عيسى بن عبد القوي بن حمدان بن مقدر بن مجاهر.

ومن سكان مستغانم أيضا هم مؤسسوها (الأشراف الخطابيون) الذين ينتمي إليهم (أولاد بوراس) و (السادة السنوسيون).

سادساً- خارطة التصوف في مدينة مستغانم:

1- الطرق والزوايا الصوفية :

استقطبت مدينة مستغانم أهم الطرق الصوفية في الشمال الافريقي على اختلاف مشاربها واتجاهاتها، والذي شكل استمراراً من الوجهة التاريخية للمدرسة العلمية الموروثة، وتعتبر هذه الطرق الصوفية من بين الاكثر شهرة بانتمائها الى شيوخ ذاع صيتهم في العالم الإسلامي حيث نجد بها تمثيلاً لمعظم الطرق الصوفية وأخرى ارتبطت نشأتها بمستغانم، وبالنظر للخارطة الصوفية بمستغانم نجدها تضم أغلب الطرق الصوفية المعروفة، ومن الطرق الصوفية الأكثر انتشاراً بمدينة مستغانم الطريقة الدرقاوية التي تفرعت عنها السنوسية والعلوية. بالإضافة إلى القادرية والتيجانية.

أما الزوايا التي تفرعت عن الطريقة الدرقاوية بمستغانم والتي تتراوح بين الزاوية البسيطة والزوايا ذات الولي، وعموماً يمكن عرض تلك الطرق كما يلي:

1.1_ الطرق الدرقاوية:

أ. الطريقة العلوية:

لقد شكل ظهور جيل جديد مثل النخبة المثقفة الصوفية، لبروز رؤى تحديثية داخل التنظيم الصوفي في ضوء علاقته مع تنمية المجتمع، حيث تمكنوا من إضفاء العقلانية والاستقلالية في الممارسات الصوفية داخل الزاوية العلوية بتنظيمهم الجمعي الذي تتأسس في نهاية القرن العشرين¹، حيث جسدت من خلالها الجمعية الفعل الاجتماعي بكل أهدافه وأبعاده، هذه الأخيرة -العقلانية- التي كانت مصدراً للتجديد والتغيير داخل المجتمع بالمفهوم الفييري للتجديد، بتجديد طريقة الطرح الديني. وفق هذا التوجه سارت الطريقة العلوية من خلال نشاطاتها فتبلورت فكرة إنشاء جمعيات وفقاً لهذه الرؤية والطرح الجديد، لتكون فاعلاً اجتماعياً بشكل يتوافق مع عدد كبير من الظروف الجديدة.

الجمعيات العلوية: تبلورت فكرة تأسيس جمعية السلام سنة 1926، ثم تم استبدالها سنة 1932 بجمعية الوعظ والإرشاد حيث توسعت لاستقطاب عدد كبير من العلماء ورجال الدين والأئمة للقيام

¹ - غرس الله عبد الحفيظ، "المؤسسة التقليدية والتحديث، الزاوية العلوية نموذجاً" مجلة إنسانيات، العدد 19، 2003/20. .
106/99 .http://insaniyat.revues.org/6103. تاريخ الزيارة 2018/05/11.

بدورهم الديني والتوجيهي والإصلاحي نحو أبناء أمتهم و وطنهم، وتوقف نشاطها بعد وفاة الشيخ سنة 1934، غير أن خلفاء الشيخ العلاوي استمروا على منهجه الديني التربوي والاجتماعي من خلال تأسيس الجمعيات.¹

جدول رقم(02): الجمعيات العلاوية حسب المؤسس وتاريخ التأسيس

اسم الجمعية	المؤسس	تاريخ التأسيس
جمعية السلام	الشيخ العلاوي	1926
جمعية الوعظ والارشاد	الشيخ العلاوي	1932
جمعية الشبان العلاويين	/	1937
جمعية التذكير العلاوية	عدة بن تونس	1938
جمعية أحباب الاسلام	عدة بن تونس	1948
جمعية التنوير	/	1950
جمعية الشبيبة الإسلامية العلاوية	محمد المهدي بن تونس	1963
أحباب الاسلام	خالد عدلان	1981
جمعية الشيخ العلاوي للتربية و الثقافة الصوفية	جماعة من المؤسسين	1991
جمعية الشيخ العلاوي لإحياء التراث الصوفي	زين العابدين بن تونس	1998

تاريخ الزيارة 2018/03/14 - www.ar.asso-alawi.org/ ¹

- نبذة تاريخية عن جمعية الشيخ العلاوي للتربية و الثقافة الصوفية :

تأسست جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية على يد جماعة من فضلاء الجزائر وأبنائها المخلصين سنة 1991، وسميت باسم أحد رجالات التصوف الجزائريين تخليداً لما قام به من أعمال جليلة سطرته يد التاريخ؛ هو الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة المستغانمي، فهي جمعية وطنية مقرها الرئيسي بمستغانم و ممثلة عبر ولايات الوطن¹.

- منهج الجمعية في الإصلاح والتنمية:

إن للجمعية طابع تربوي وروحي و اجتماعي وعلمي، تعتمد في مشربها على أخلاق التصوف ومراميه السامية ذات الأبعاد الإنسانية المستمدة من الكتاب والسنة، من خلال خطابها "الانساناوي" والبعد العالمي بالانفتاح الاجتماعي والثقافي الداعي للتعايش والوحدة².

ومن هذه الفكرة تنبثق فلسفة الجمعية في تركيزها على الإنسان ككائن حي تتجلى من خلاله كل معاني السمو الأخلاقي والصفات الحميدة التي أودعها الحق سبحانه وتعالى في باطنه رغم ما يحمله من جانب سلبي هو بمثابة الامتحان يجتازه ببروز تلك المعاني السامية، ولذلك استحق أن يكون خليفة الله في أرضه، قال تعالى: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة"³.

لهذا تتعمق الجمعية في جعل الإنسان النقطة المركزية لدائرة الفضائل والقيم والمشاعر النبيلة فهو محورها وعليه تدور ولأجله برزت، فكلما اشتد شعوره بأهميته وعلو وجوده في هذا الكون الرحب تتفجر معاني إنسانيته ويسمو على حيوانيته، ويعمل الشيخ خالد بن تونس- الرئيس الشرفي للجمعية- على تحقيق هذا المنهج بتحسيس أفراد المجتمع الإنساني، و خاصة بين أوساط المفكرين، ومن له مسؤولية في المجتمع، من خلال ما يلقى من محاضرات، وينظمه من ملتقيات، ويكتبه من مؤلفات ومقالات، يحده في ذلك أمل كبير على أن يعيد الإنسان النظر في علاقته بأخيه الإنسان، وأن الجنة ليست في استجلاب المنافع المادية على حساب إهمال الجانب الإنساني، فهو يرى أن الحضارة إذا كانت خالية من الأخلاق فمآلها الدمار، ونهايتها الانحطاط، أما إذا أراد الإنسان أن يحافظ على ما وصل إليه في الماديات فعليه أن يهتم بالجانب الإنساني، ويراعي تلك الفضائل التي أودعها الله فيه.

1- تاريخ الزيارة 2018/03/16 الجمعية www.ar.asso-alawi.org

2- غرس الله عبد الحفيظ، المؤسسة التقليدية والتحديث، الزاوية العلوية نموذجاً مجلة إنسانيات

http://insaniyat.revues.org. تاريخ الزيارة 2018/03/16

3-سورة البقرة الآية 30.

- الأهداف الإصلاحية والتجديدية للجمعية:

تتكفل الجمعية بالتربية والتعليم ونشر الثقافة الروحية ومكارم الأخلاق، كما تنشط في مجالات اجتماعية متعددة:¹

- بث العلم والتعليم بفتح أقسام للتدريس بدء من الحضانه إلى دروس تدعيم التلاميذ في مختلف المستويات.

- ترقية الثقافة والتعاليم الروحية عن طريق الوسائل المتاحة ، منها الملتقيات و المحاضرات.

- تسهيل الاتصال بين أفراد المجتمع، والسعي لتحسين العلاقات والروابط الودية والتهذيبية.

- تعنتي الجمعية بالتراث الروحي المعنوي والمادي، وتدافع عنه، وبالأخص تراث الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة (المعروف بالشيخ العلاوي) و خلفائه الشرعيين، باعتبار الجمعية الممثل الوحيد لهم.

- العمل على إقامة منشآت لتكوين الفرد فكريا وجسميا، بواسطة تسخير الوسائل العلمية والتقنية الحديثة.

- تشجيع كل المبادرات التي تندرج ضمن هذا الإطار.

- عن أعمال الجمعية:

موازة مع العمل الروحي للطريقة العلاوية، ومنذ أن أسس الشيخ العلاوي (رحمه الله) طريقته الصوفية خلال المرحلة (1911-1919)، وهو يعمل - ومن بعده خلفاؤه- على إحداث حركة ثقافية اجتماعية من خلال إنشاء عدة جمعيات، بهدف الحفاظ على قيم الدين الحنيف وتكريس ثقافة مكارم الأخلاق، مستهدفة بذلك مختلف شرائح المجتمع، من أطفال وشباب ونساء، وإبراز مظاهر التضامن الاجتماعي من خلال الأعمال الخيرية، وتوفير تعليم بعض الحرف، كالطباعة والميكانيكا والنجارة، ولتحقيق ذلك أنشئت عدة أقسام وورشات بمحاذاة الزاوية الكبرى بمستغانم لممارسة هذه النشاطات التي امتدت إلى بقية فروع الجمعية مثل تلمسان وغليزان و تغنيف والمحمدية وغيرها.

- النشاط الثقافي:

يأتي نمط التنشئة الثقافية ضمن أهم أهداف الجمعية الساعية لإكساب الفرد معارف جديدة ومهارات وأدوار مستحدثة تشكل شخصية الفرد، حيث يندرج ضمن هذا الإطار النشاطات الثقافية من

تاريخ الزيارة 2018/03/16 الجمعية / www.ar.asso-alawi.org - ¹

ملتقيات دورية، أهمها الملتقى الوطني للتربية الروحية في الإسلام، الذي تنظمه مرة كل سنة؛ إضافة إلى تنظيم محاضرات وعقد ندوات تعالج في أغلبها قضايا الشباب، والمرأة، والطفل، والبيئة، والتصوف، والدين، وغيرها من قضايا الساعة، والتي من شأنها أن ترقى بذلك الفرد ثقافياً واجتماعياً باعتبار أن العامل الروحي في التنشئة العالوية أحد المحفزات المنتجة للنخبة الحديثة ذات الارتباط بالمرجعية الروحية¹.

كما تعمل على إحياء المناسبات الدينية، كالمولد النبوي الشريف، وعيدي الفطر والأضحى، كما تساهم في الاحتفالات العالمية والمحلية، كالיום العالمي للطفل، والمرأة، ويوم الشجرة، وغيرها من التظاهرات الثقافية التي تنسجم و أهداف الجمعية. كما تحث على الاهتمام بالنشاطات الثقافية الأخرى بفتح مكتبات لتمكين التلاميذ والطلاب والباحثين من المطالعة؛ وكذلك أقسام للموسيقى وتكوين مجموعة صوتية لتربية الحس الجمالي والفني لدى الأطفال والشباب.²

- النشاط الاجتماعي:

ارتبط التصوف المغربي عموماً بنمط التنشئة الاجتماعية القائمة على عملية مران الفرد على السلوك الاجتماعي وتمرسه على ذلك السلوك، ويأتي هذا النشاط ضمن أهداف الجمعية من خلال إيجاد إطار تنظيمي لها محكوم بقواعد ومعايير لتوجيه فعل الجمعية في المجتمع ليتجاوب مع المؤسسات الرسمية ويتكامل معها في أداء مهامها، حيث تقوم بإنشاء ورشات لتعليم الخياطة والطرز والنسيج للفتيات، و الأعمال اليدوية، كأعمال يتم من خلالها تكوين الفرد وتهيئته للمجتمع. وكذا مساعدة المعوزين أثناء الدخول المدرسي والأعياد الدينية، لتحقيق العمل التضامني الخيري³.

العلاوية في عهد الشيخ خالد بن تونس:

ولد الشيخ خالد عدلان بن تونس يوم السبت 28 محرم 1368 الموافق لـ 19 نوفمبر 1949 بالزاوية العالوية الأم بحي تجديت بمدينة مستغانم، تلقى تربية خاصة منذ سن الرابعة، سن دخول المدرسة القرآنية، ثم التحق بالتلميذ خالد بن تونس بالمدرسة القرآنية، مع الأطفال

¹ عبد المنعم منال، "أثر الصوفية في الحياة الاجتماعية لأعضائها". أطروحة دكتوراه، قسم الأنثروبولوجيا، جامعة الاسكندرية، مصر. 1990.

² تاريخ الزيارة 2018/03/16 الجمعية www.ar.asso-alawi.org

³ تاريخ الزيارة 2018/03/17 الجمعية www.ar.asso-alawi.org

الأخرين بالحي مع سيدي عبد السلام الذي يعتبر معلمه الثاني، دخل المدرسة العمومية الإجبارية المخصصة للأهالي في سن السادسة. بعد ذلك بعثه شيخه وأبيه الحاج المهدي بن تونس إلى مدينة غيليزان، عند سي الطاهر أحد المقاديم ومن كبراء الفقراء، حيث دخل الخلوة ولفنه الإسم الأعظم وعلمه كيفية ذكره، حيث دامت إقامته هناك سنتين، فتبدلت أحواله ونمى شعوره، ثم عاد إلى الزاوية الأم بمستغانم ليواصل تعليمه وتنشئته الروحية¹.

إلتحق خالد بن تونس بجامعة أوكسفورد لتحضير أطروحة حول التاريخ الإسلامي من نهاية سنة 1968 حتى أوت 1969، فلم يتأقلم مع الجو بالرغم من الغنى الثقافي والفكري الإنجليزي، فاختر العودة إلى فرنسا.

يعتبر الشيخ خالد أهم مجدد صوفي ضمن الرؤى التي انتهجتها الطريقة منذ تأسيسها، هذا الاتجاه الذي رسمه الشيخ المؤسس أحمد العلوي، وتعاقب على تجسيده كل من خلفه في خلافة الطريقة، غير أنه عرف في خلافة الشيخ خالد بن تونس للطريقة تطوراً وتوسعاً مهماً، من خلال مختلف أوجه النشاط التي جسدها. واعتبر مسألة التجديد رسالة دينية وحضارية، حيث يقول "الإسلام غير متجمد، ويعطي للتجديد، مكانة إختيارية، حتى يتمكن الإنسان من مواصلة تطوره، نحو مصيره، الذي يجعل منه، خليفة الله في الأرض. يأمره بالتحسن الدائم، حتى يبلغ انفتاح الضمير الإنساني. ويتمكن من التطور في علاقاته الإنسانية، وصلته بالوحدة، حتى يسمح للعدل والسلام أن يتحققا، على وجه الأرض. هو الوسيط بين الأفقي والعمودي، بين المدينس والمقدس، وبين المائل والمتسامي. الإنسان هو في الآن نفسه، حامل مصير، ورسالة تدفعه نحو التوحيد. مبدأ يحكم علاقاته مع نفسه والآخر، ومع كل شئ ومجموع الخليقة"².

تقلد الشيخ خالد بن تونس عدة وظائف عديدة من بلد إلى آخر، فمن الكاتب إلى المربي ثم إلى منظم الندوات وصاحب الأفكار إلى رجل الحوار. يرغب من كل ذلك في الاقتداء بالرسالة المحمدية والسير على خطى الأمير عبد القادر الذي قال من إقامته الجبرية بقصر أمبواز "لو أن المسلمين والمسيحيين يعيرونني انتباههم فسأعمل على إيقاف تباعدهم ليصبحوا إخوة من الداخل والخارج". ويعمل الشيخ على الحفاظ على ما أسسه جده الشيخ عدة بن تونس سنة 1948 "أصدقاء الإسلام"،

¹ تاريخ الزيارة 2018/03/18 .http://cheikh-bentounes.blogspot.com

² تاريخ الزيارة 2018/03/18 .http://cheikh-bentounes.blogspot.com -

وهي الجمعية الوحيدة آنذاك التي كانت تتشّط لقاءات بين العقائد الدينية للجمع بين مختلف التيارات الفكرية والتأكيد لهم أن الإسلام دين سلم وسلام¹.

تولي الخلافة:

في التراث الصوفي، لا يعين الشيخ أبداً خليفته، بل الجماعة التي يلزمها القيام بذلك، فيجتمع الحكماء- أي كبار الفقهاء- في مجلس حيث يتعبدون ويفكرون ويصومون، و في غضون تلك المدة، ينتقى كل واحد منهم إشارة، وهي قد تحدث عندهم إما عند حلم أو رؤيا أو عبر إلهام، وبعدئذ يتشاورون فيما بينهم بعد إجماع الحكماء على الاسم المؤهل.

تم إبلاغ الشيخ خالد بن تونس أنه الاسم المختار لخلافة والده فألبسوه جلابة الشيخ البيضاء أمام أضرحة المشايخ، وتم تجديد العهد، وهكذا استلم خالد بن تونس المشعل في سن الـ26 سنة مباشرة بعد انتقال والده الحاج المهدي بن تونس إلى الرفيق الأعلى بتاريخ 24 أبريل من سنة 1975. يقول الشيخ خالد بن تونس "عند تعييني من قبل مجلس الحكماء لخلافة أبي، كان لي ست و عشرون سنة، ولم أستطع تصديق ذلك، وبدت لي المهمة عظيمة الشأن، فكنت أظن أن الأمر يتعلق بواجب مؤقت وأن الشيخ الحقيقي سيظهر بعد مدة معينة، وأمام هذا التوجه الجديد إستطعت أن أدرك الأهمية الأساسية لتجربة الخمس سنوات الباريسية، لقد استطعت أن أعيش الحياة كسائر الناس، وأدبر الحاجيات اليومية و المال وأعيش كل القيم، وأظن أن السر كان يكمن هنا، فقد هيأني القدر لأعيش وأدمج هاتين التجريبتين و هذه الثنائية: الحياة الروحية التي اكتسبتها من التعليم الأصيل، والحياة المادية بمختلف مظاهرها"².

انجازات الشيخ خالد بن تونس:

هو الرئيس المؤسس لعدة جمعيات مقرها في أوروبا والمغرب الكبير ، بما في ذلك³:

_ الرابطة الدولية للصوفية (AISA National and AISA International NGO).

_ علاج الروح.

¹ - تاريخ الزيارة 2018/03/18 - www.elkhabar.com/press/article/84992

² - تاريخ الزيارة 2018/03/20 . <http://cheikh-bentounes.blogspot.com>

³ - تاريخ الزيارة 2018/03/20 . <http://aisa-ong.org>

- _ جمعية الكشافة المسلمين في فرنسا (SMF).
- _ جمعية الشيخ العلوي للتربية والثقافة الصوفية، الجزائر.
- _ المؤسسة المتوسطة للتنمية المستدامة (جنة العارف)، الجزائر.
- _ جمعية الشيخ العلوي لنهضة التراث الصوفي، المغرب.
- _ عضو مؤسس في المجلس الفرنسي للعبادة الإسلامية (CFCM).

الجانب التنموي والعمراني:

يعتبر أهم إسهام عمراني هو إعداد ملف تسجيل لحفظ مستغانم القديمة بعد إجراء دراسة تفصيلية لأهم العناصر العمرانية التاريخية المتضررة المشكلة من الأحياء التاريخية والعريقة لمدينة مستغانم القديمة، حيث تم تقديم ملف تهيئة وحفظ وترميم المناطق الأثرية كقطاع محفوظ سنة 2013، من طرف مركز البحر المتوسط للتنمية المستدامة (جنة العارف)، ويضم قسبة مستغانم تيجديت، الحي العثماني الطبانة، الحي التجاري الدرب، المطمر وأسوار المدينة القديمة، التي تم تقسيمها إلى أربعة قطاعات كالتالي¹:

- 1- القطاع أ: حي العرصة والمطمر.
- 2- القطاع ب: طبانة ، الدرب، القرية.
- 3- القطاع ج: حي تيجديت، السوقة الفوقانية والتحتانية، تيطلاجين، المقصر ، قادوس المداحين.
- 4- القطاع د: واد عين الصفراء، البحائر.

تم تسجيل قسبة المدينة القديمة لمستغانم كقطاع محفوظ سنة 2013، ليشرع في السنة نفسها في دراسة مخطط لحماية وترميم هذ الموقع التاريخي، ثم خلال سنة 2015(حدده المرسوم الوزاري التنفيذي 15-209 الصادر في 27 جويلية 2015) تم تصنيف أزيد من 103 هكتارات من البنايات القديمة كقطاع محفوظ لمدينة مستغانم يتضمن قسبة تيجديت وحي الطبانة العثماني وحي الدرب العتيق ومنطقة المطمر وأجزاء من وادي عين الصفراء².

¹ - Dossier d'inscription au secteur sauvegardé de l'ancienne ville de Mostaganem, Fondation Méditerranéenne du Développement Durable, Djanatu-al-Arif. Mostaghanem, Novembre 2013, p15.

² - مشروع ترميم البنايات القديمة بمستغانم - www.djazairss.com/akhbarelyoum/252836 - تاريخ الزيارة 2018/09/05.

المؤسسة المتوسطة للتنمية المستدامة جنة العارف:

أنشئت سنة 2004 واعتمدت في سنة 2007، مقرها بمدينة مستغانم بحي الدبابة، أهم أهداف المؤسسة "حماية البيئة وإنجاز مشاريع تربية والحفاظ على التنوع البيئي"، يعتبر إنشاء المؤسسة تجسيدا لمبادئ الزاوية العلوية التي تعمل في مجال التربية والثقافة والتنمية، كما تشكل المؤسسة أيضاً مكان للقاء الأخوي، مكان خصب، تتلاقى فيه المعارف والتخصصات التي تدعم ثقافة السلام، تبلغ مساحته 7 هكتارات، هو مكان يجمع بين الأصالة والمعاصرة، في هذا المكان توجد شجرة العناب التي كان الشيخ العلاوي يلقي دروسه على مريديه فيه¹.

تساهم الطريقة من خلال مؤسسة جنة العارف في التعليم والتكوين المهني للشباب، من خلال تشجيع الأتباع على اكتساب الحرف ومرافقتهم وإدماجهم في الحياة العملية، خاصة لدى الأجيال الشابة، لعبت دور الحاضنة للمقاولات تشجع أتباعها الشبان على خلق مشاريع مستقلة لخدمة المجتمع المحلي، كما أحدثت نشاطات إقتصادية مستقلة، يعمل فيها الأتباع بصفة طوعية، أو بمقابل، لتوفير تمويل ذاتي مستدام لمختلف أنشطتها الروحية والثقافية بعيدا عن كل وصاية.

وكذا مساهمات هذه المؤسسات في حل النزاعات الاجتماعية بتحويل مقراتها الاجتماعية (الزوايا) إلى محاكم، فكان النظام القضائي المطبق يتسم بالمرونة في الإجراءات وسرعة تنفيذ الأحكام وانخفاض التكاليف للمتناقضين، لقد كانت بالفعل مقاولات اجتماعية حققت العدل بطرق غير مكلفة اقتصاديا.

إنشاء معهد "ألف":

في سنة 1984 أنشأ الشيخ خالد بن تونس معهد "ألف" الموجود بكل من فرنسا والمغرب العربي من أجل تعليم الثقافة الإسلامية بالحاسوب، كان هدفه هو الحفاظ على الذاكرة الإسلامية (نصوص مقدسة و قانون وتاريخ) وإعادة توطيدها على شكل برمجيات وقواعد بيانات وتطبيقات تقنية عن بعد ومعلوماتية كي تستخدم من قبل جمهور عريض. حيث نشر المعهد دورية حول أبحاث الكمبيوتر،

تاريخ الزيارة: 2018/09/08. <http://djanatularif.net> - 1

والعديد من البرامج، مثل برنامج الفرقان لاستشارة القرآن من قاعدة بيانات BUDI التي تم إنشاؤها عام 1986، كما شارك معهد ألف في عدة تظاهرات علمية داخل الوطن وخارجه¹.

اليوم العالمي للسلام:

تعتبر الطريقة العلاوية من أكثر الطرق الصوفية إنفتاحاً وتواصلاً مع العالم الخارجي بعيداً عن إقليم نشأتها لتصبح جزءاً من المنظومة المدنية "العالمية" التي تعبر عن التصوف ذي التوجه الحضري العالمي المؤسس بأكثر ليبرالية وأقل تشدداً، فمنذ تأسيسها ومن خلال الانجازات الاجتماعية أو المؤلفات في التصوف والعقيدة الإسلامية وجهود مشائخها (الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، والشيخ عدة بن تونس، ومحمد المهدي، وعدلان خالد) المتواصلة لإرساء قيم التسامح والتعايش السلمي بقبول الاختلاف والتنوع ونبذ الخلافات المذهبية.

وقد تكلفت هذه المجهودات (نفذت AISA هذا المشروع ونشرت كل طاقاتها لإنجاحه من خلال الاعتماد على العديد من الشركاء منذ سنة 2014) باعتماد اليوم العالمي للعيش معاً في سلام "16 ماي من كل سنة" بتبني الأمم المتحدة اقتراح الطريقة العلاوية، الذي صادقت عليه الجمعية العامة للأمم المتحدة بالإجماع في دورتها الثانية والسبعين (172 دولة من إجمالي 193) بتاريخ 08 ديسمبر 2017 على اللائحة رقم 130/72، تعلن من خلالها يوم 16 مايو من كل عام، "يوماً عالمياً للعيش معاً بسلام من أجل التعبير عن الرغبة في العيش والعمل معاً يهدف إلى ترسيخ قيم التسامح والمصالحة بين العائلة الإنسانية وهي قيم راسخة في المنهج التربوي الروحي الإسلامي².

ب_ زاوية الشيخ سيدي عدة بن غلام الله البوعبدلي المشيشي الإدريسي:

أخذ الطريقة عن مولاي العربي الطويل عن مولاي العربي الدرقاوي، تقع زاويته بحي تجديد القريبة من الزاوية العلاوية تقام فيها الصلوات الخمس وتتلّى فيها اورداد الطريقة، خلف سيدي عدة بن غلام الله عدة شيوخ ممن ساهموا في نشر الطريقة الدرقاوية الشاذلية في عدة مناطق، منهم الشيخ محمد الموسوم صاحب زاوية قصر البخاري، والشيخ ابن عبد الله الحسني صاحب زاوية معسكر،

¹ - تاريخ الزيارة: 2018/09/09 - WWW. Cheikh-bentounes.blogspot.com

² - Dossier de presse, 16mai Journée Internationale du Vivre Ensemble en Paix ,p04.

الشيخ محمد بن أحمد صاحب زاوية ثنية الحد وغيرهم من الشيوخ الذين تتلمذوا على يد الشيخ سيدي عدة بن غلام الله، توفي رحمة الله عليه سنة 1866م ودفن بمقبرة سيدي محمد بن سماك قرب مدينة تيارت¹.

ج_ زاوية الشيخ قدور بن سليمان:

تقوم زاويته بتعليم القرآن وتربية وإرشاد المريدين، تخرج على يده عدة شيوخ منهم الشيخ أبو عبد الله البوعبدلي صاحب زاوية "بطيوة". توفي الشيخ قدور بن سليمان سنة 1375هـ، ويتولى شؤون الزاوية حالياً الشيخ الفاضل ولي الله سيدي "أحمد خليفة"².

د_ زاوية الشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي الشريف المستغامي (تلميذه مصطفى العلاوي):

يوجد ضريحه بزاويته التي تقوم بعدة أدوار كتعليم القرآن والإرشاد والتربية الصوفية بالإضافة لإقامة الصلوات الخمس والجمعة بالزاوية، التي أنشأها بعد عودته من المغرب الأقصى، كما تخرج على يده عدد من الشيوخ أهمهم الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، توفي الشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي سنة 1909م .

هـ_ زاوية الشيخ محمد بن كريتلي:

لقب بالحراق نسبة إلى الشيخ الحراق المغربي، أخذ الطريقة عن الشيخ محمد العنترلي الذي أذن له بالإرشاد.

و_ الزاوية العيساوية :

تنسب إلى مؤسسها الشيخ محمد الهادي بن عيسى الإدريسي المولود بمكناس، وهي من فروع الطريقة الشاذلية، توفي الشيخ محمد الهادي بن عيسى الإدريسي سنة 1524م.

ز_ زاوية الشيخ سيدي عبد الباقي الشعاعي:

تنسب الطريقة لمؤسسها الشيخ سيدي عبد الباقي بن أحمد بن محمد الطاهر الشعاعي الحسني المولود سنة 1850م، وهي من فروع الطريقة الدرقاوية المتصل بسند الشيخ محمد الهبري اليزناسني إلى مولاي العربي الدرقاوي، تقع الزاوية بحي "النمر" بتجديت تقام فيها الصلوات ويجتمع فيها الأتباع للذكر وسماع المواعظ. توفي الشيخ سيدي عبد الباقي الشعاعي بمدينة وهران عام 1927م.

¹- رشيد محمد الهادي، مرجع سابق، ص87.

²- المرجع نفسه، ص87.

ح_ الزاوية الطيبية الشاذلية:

أسسها الشيخ مولاي عبد الله الشريف بن ابراهيم من اشراف المغرب بمدينة وزان، وقام بتنظيمها خليفته الشيخ مولاي الطيب المتوفي سنة 1668م والتي سميت باسمه.

ب. زاوية محمد بن بلقاسم الحراق الكريتلي:

موجودة بحي المحسر بتيجديت قرب ضريح سيدي السنوسي .

2.1_ الطريقة القادرية:

أ. زاوية الشيخ ابن الأحول:

من الزوايا القادرية القديمة أسست قبل حلول الأتراك، وقد أسسها الشيخ الحاج الأعرج بن الاحول الذي تحمل الزاوية اسمه، تقع الزاوية قرب مستغانم على جانب واد الخير، ولها مدرستان تعلم احدهما القرآن والأخرى تدرس مبادئ العلوم الدينية والعربية¹. وقد خلف الشيخ ذرية ذات علم وصلاح منهم الشيخ قدور المتوفي سنة 1973م بن محمد المعروف بـ"بغشام" المتوفي سنة 1933م، بن محمد البشير الى جده الرابع سيدي عبد القادر الملقب بـ"بودرالة" بن سيدي محمد بلحول².

ب. وزاوية قدور بن سليمان: قبل أن يتحول إلى التجانية ويقال أن مقدّمه كان بن عودة بن تونس والد الشيخ عدة بن تونس.

ج. زاوية الشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي الشرف المستغانمي: ولد سيدي محمد بن الحبيب البوزيدي بجنوب مدينة مستغانم بقرية البساتين المعروفة الآن "بدبداية" وبالتحديد بجنان "تكارلي" سنة 1824م ، تتلمذ على يد العارف بالله الشيخ سيدي الشارف بن تكوك بقرية "قيراط" بضواحي مستغانم³ لما قرب انتقال الشيخ سيدي محمد ابن قدور الوكيل رضي الله عنه إلى جوار ربه كان يردد هذه الكلمات: "أخذ البوزيدي القرية برياطها ! " والقرية هي وعاء من جلد الشاة للسقاية، وهذه إشارة واضحة

¹- صلاح مؤيد العقبي، مرجع سابق، ص510.

²- رشيد محمد الهادي بن تونس، مرجع سابق، ص115.

³- عبد القدر بن طه (بدحاح البوزيدي)، الأنوار القدسية الساطعة على الحضرة البوزيدية، مطبعة هومة، الجزائر، ص16.

بأن سيدي البوزيدي اخذ السر من شيخه، عمل سيدي محمد البوزيدي بوصية شيخه، فكان معلماً و مرشداً وموجهاً وحكيماً في التربية وتلقين الإسم الأعظم¹.

وبقي سيدي محمد البوزيدي على رأس الزاوية مؤدياً ما كُلف به بضع سنين، ثم غادر سيدي محمد البوزيدي جبل كركر وزاوية شيخه، ليستقر بقرية "وردانة" بإقليم الناظور²، فصارت بعد ذلك قرية وردانة قبلة معنوية يتوجه إليها الناس لطلب العلم وتخرّج على يد الشيخ سيدي محمد البوزيدي شيوخ في علم الشريعة وعلم التصوف منهم عدد كثير من العلماء والعارفين بالله.

بعد رجوعه من المغرب الأقصى سنة 1894م حطّ رحاله بمسقط رأسه مستغانم، و سكن ببيت أمام مسجد سيدي يعقوب وكنتم أمره ولم يدع أحداً إلى علم القوم، بل اكتفى بتعليم القرآن للصبيان وفي هذه الأيام بالذات كان لقاءه بتلميذه سيدي الشيخ أحمد بن مصطفى العلوي وشريكه في التجارة سيدي بن عودة بن سليمان الذي كان أول من اتصل به حين تفرس فيه الإمامة والدلالة على الله بالإرشاد³. وفي زاوية محمد بن بلقاسم الحراق الكرتلي ظهر وتبين أمر الشيخ محمد البوزيدي للشيخ سيدي محمد المداني الصفاقصي الذي كان نازلاً ضيفاً عند السيد الحراق الكرتلي وحولهم جمع غفير، حيث عظم شأنه وأشاد بعلمه وصلاحه فقال فيه "إن كان مرادكم الله فبلادكم عامرة"⁴ المتوفي سنة 1909م

د. زاوية حمو الشيخ البوزيدي: بحي السويقة

3.1_ الطريقة التجانية:

كان يرأس الزاوية بمستغانم مقدمها شيبية الحمد علي السوسي⁵. ومن أهم مبادئ الطريقة التجانية التي توطر حياة الفرد داخل الطريقة كما تنظم علاقات المريدين فيما بينهم وأيضاً مع الآخرين وهي كما يلي⁶:

¹- عبد القدر بن طه (بدحاح البوزيدي)، مرجع سابق، ص 21.

²- نفسه، ص 22.

³- عبد القدر بن طه، مرجع سابق، ص 25.

⁴- نفسه، ص 27.

⁵- رشيد محمد الهادي، مرجع سابق، ص 89.

⁶- بوغديري كمال، الطرق الصوفية في الجزائر الطريقة التجانية نموذجاً بمنطقة بسكرة، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة سطيف، 2015/2014، ص 258.

- _ أن يتلقى المرید الأذكار على يد الشيخ أو المقدم المأذون له بالتلقين.
 - _ عدم زيارة أي من الأولياء أحياء كانوا أم أموات.
 - _ عدم الانتماء لطرق أخرى .
 - _ عدم التخلي عن الطريقة مدى الحياة.
 - _ مداومة محبة الشيخ وخليفته وكل المنتسبين إليه.
 - _ الإلتزام بأداء الورد ومداومته.
 - _ الصدق في القول.
 - _ بر الوالدين.
 - _ المحافظة على البسمة في كل الصلوات.
 - _ المحافظة على تأدية الصلوات في وقتها ومع الجماعة.
- تسعى الطريقة التجانية من خلال رسم هذه المبادئ إلى تهذيب وتأطير حياة المرید داخل الطريقة وخارجها، بنتشئة روحية مرتكزة على الأوراد والأذكار كسبيل لهداية المرید لمعرفة نفسه ومعرفة الآخرين ثم معرفة رسالته الحضارية الاستخلافية بالمساهمة في عمارة الأرض، وبالتالي تساهم تلك المبادئ على ربط الأفراد بمجتمعهم بفاعلية عن طريق الفهم العميق لمقتضيات الواقع والعلاقات الاجتماعية ، والاتصال على أساس المفاهيم المشتركة وكذا المصالح المشتركة.

2. أولياء وصلحاء مدينة مستغانم:¹

تشتهر مستغانم بجمع من الصلحاء والعلماء الذين ولدوا بها أو عاشوا بارضها أو كانت مقراً لأضرحتهم وقد ذكر بعضهم العالم العابد سي بن حواء التوجيني المستغانمي الذي دفن بمستغانم

¹-رشيد محمد الهادي بن تونس ، مرجع سابق، ص 119.

وسميت عليه المقبرة التي بها مدفنه وكان ذلك في قصيدة سماها سبيكة العقيان رد فيها عن يزعمون بجهل سكانها وفسقهم.

فلا منازع في وصف مدينة مستغانم بمدينة الألف ولي، فلا تزال المدينة شاهدة بكثرة أضرحتهم وقببهم ومزاراتهم وسيرهم وما خلفوه من طرق وزوايا لا تزال راسخة ومستمرة في ذاكرة و هوية المدينة، فلا يخلو حي من أحياء المدينة وحتى ضواحيها باسم ولي. يقول الأستاذ مرابط أن تعدد الأولياء يرجع إلى بؤرة روحية التي وجدها كل ولي إذ وجد ولي سبقه وما ترك من آثار فيعمل على تقليده ومناسته ولهذا تضاعف و تكاثر عدد الأولياء بمستغانم فالمدينة لوحدها تحوي 52 ولي¹، واعتبر مراد بن تونس أن تميز مدينة مستغانم بالنمط الصوفي من خلال عدد الطرق الصوفية والأولياء راجع إلى وجود سر يميز مدينة مستغانم². وفي هذا الصدد أوضح الباحث في التصوف والانتربولوجيا زعيم خنشلاوي أن المدينة تزخر بتراث صوفي يميزه العدد الهائل من الطرق الصوفية التي تعتمد مراكز وتمثليات بولاية مستغانم³.

لقد جاء ذكر أولياء وصلحاء مدينة مستغانم في منظومة "سبيكة العقيان فيمن بمستغانم من العلماء والأعيان" لسيدي محمد بن حواء (سيدي محمد بن قدار بن الجيلاني بن عبد الله بن احمد التوجيني المستغانمي) كان رجل علم من فرسان الفكر والقلم، ألم بالشرع والأدب والتاريخ، تشير بعض المصادر الى تاريخ وفاته سنة 1176هـ⁴.

يعتبر حي تيجديت أكبر حاضن للطرق الصوفية وأضرحة الأولياء ولهذا أطلق عليه "حي الزاوية"، بالإضافة إلى الأحياء الأخرى حيث لا نجد حي إلا وبه ضريح ولي صالح، ومن بين أهم تلك الأضرحة سيدي بن يحيى وسيدي سعيد البوزيدي الذي يوجد قبره بالقرب من دار بلدية مستغانم، وهو من أهل مستغانم عاش في فترة القرن العاشر الهجري، وسيدي بختي وأمه لاله

¹ - تاريخ ولاية مستغانم مدينة العلماء والصلحاء، منتدى أشرف آل خطاب بمستغانم

http://ashraf-mosta.simplesite.com تاريخ الزيارة: 15/09/2018

² - المقابلة رقم 01. الخاصة بالطريقة العلوية أجريت مع الشيخ مراد بن تونس.

³ - لحبيب بوفضة، مستغانم، حينما يتعايش التراء الطبيعي والصرح الصوفي في سياحة روحية عبقة، إذاعة مستغانم، http://www.radioalgerie.dz/news/ar/reportage/145023، تاريخ الزيارة: 2018/10/07.

⁴ - حمزة عبد الرحيم سي فضيل، علماء مستغانم، سيدي ابن حواء التوجيني المستغانمي

www.manhal.net/art/s/19069 تاريخ الزيارة: 14/09/2018

ستي الذي يقع قبره بالقرب من الزاوية العيساوية بحي تجديت، وسيدي عبد الله بحي المطمر، وبجانبه ضريح سيدي يوسف الشريف أبو غانم التركي، وسيدي بلقاسم بوعشرية وسيدي لخضر بن خلوف الذي يوجد مقامه بضواحي بلدية سيدي لخضر المعروفة سابقا باسم لاباستي، وسيدي عبد القادر وسيدي علي شريف، وسيدي بن حوى وسيد بن صابر ومحمد بن سيدي السايح، وسيدي عثمان وسيدي بوعجاج، وسيدي لمهون وسيدي حمدوش، وسيدي بلقاسم بمزگران وسيدي بن ذهيبة بماسرة، وسيدي حمو الشيخ بتجديت وسيدي معمر وسيدي علي قاسوري، وسيدي يعقوب وسيدي بلحلوش وسيدي أحمد علال، وسيدي الحراف وسيدي السايح وسيدي الشارف ببوقيراط وسيدي العجال، سيدي أحمد بن عشير وسيدي محمد قايد، وسيدي عزيز وسيدي بمهل وسيدي بوسيدي محمد عتيق، وهناك أولياء كثيرون لا يتسع المجال لذكرهم جميعا والكل لهم مكانة لا تقل شأنًا، وللعلم أن هناك عددة أضرحة في مستغانم قد أبيدت وقت التوسيع العمراني إبان الإستعمار الفرنسي حيث كان يوجد ضريحان في المكان الذي يوجد عليه اليوم مقر البريد المركزي وسط المدينة¹.

¹ - سليمان بن قباب، مستغانم مدينة الألف ولي، <https://www.djazairiss.com/eldjoughouria> تاريخ الزيارة:

15/09/2018.

الفصل السادس

عرض وتحليل نتائج الدراسة الميدانية

أولاً : الأسس المنهجية للدراسة

ثانياً: عرض وتفسير نتائج الدراسة

ثالثاً: نتائج الدراسة

أولاً - الأسس المنهجية للدراسة:

في ضوء طبيعة الدراسة وهدفها تم بحث التساؤلات التي أثارها مشكلة البحث في إطار تركيبية منهجية لتحقيق الأهداف المرجوة من البحث، من خلال اختيار مناهج وأدوات وتقنيات لجمع البيانات وتحليلها للوصول إلى تفسير موضوعي في ضوء النظريات والمقاربات المعتمدة للموضوع.

1_ المنهج المستعمل:

لاختيار المنهج الملائم لبحث العلاقة القائمة بين الظاهرتين (الصوفية و الحضرية) من منظور متكامل وشامل وفق رؤية منهجية سليمة، تم بناء توليف منهجي من عدة مناهج متكاملة فيما بينها، بحيث أمكن تسليط الضوء من زوايا مختلفة على الظاهرتين محل الدراسة، وبما أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوع المنهج الملائم، وأدواته و أساليبه البحثية، تم اعتماد عدة مناهج:

أ. المنهج الوصفي و المنهج التاريخي، فالمنهج الوصفي التحليلي يُمكن من دراسة الواقع الاجتماعي في الوقت الراهن، من خلال أسلوب المسح الاجتماعي الذي ترتبط بالدراسة العلمية للظواهر الموجودة في جماعة معينة وفي مكان معين، كما أنه ينصب على الوقت الحاضر بهدف الوصول إلى جمع وتفسير البيانات حول الظاهرة محل الدراسة.¹ ويعتبر أسلوب المسح الاجتماعي من أهم الأساليب المنهجية المستخدمة في دراسة الظواهر الحضرية.² أما المنهج التاريخي فلتتبع تطورات الظاهرتين الصوفية والحضرية وتفسيرهما، كونه استقصاء ماضي الظاهرة الذي لا يفصل عن حاضرها، لأن البحث في جذور الظاهرة الاجتماعية ومسار انتشارها يقتضي الوقوف عند لحظة ولادتها، ومراحل نموها وتطورها لفهم ما هي عليه رهنأً، ولذا فلا بد للباحث الاجتماعي من الرجوع الى الماضي لتعقب الظاهرة منذ نشأتها ونموها، والوقوف على تغييرها وانتقالها من حال إلى حال، وكذا تحديد الظروف التي أحاطت بالظاهرة أو الجماعة لمعرفة ما تخضع له من قوانين.³

وباعتبار أيضاً أن موضوع بحثنا يندرج ضمن مجال السوسيو_انثروبولوجيا الحضرية الدينية، وبالتالي يفرض علينا إتباع المنهج السوسيو انثروبولوجي تماشياً مع تحقيق الأهداف المرجوة من

1 - عبد الباسط محمد محسن، أصول البحث الاجتماعي، ط 12، مكتبة وهبة، القاهرة، 1998، ص221.

2 - سعيد أحمد هيكل، مرجع سابق، ص120.

3 - عبد الباسط محمد محسن، مرجع سابق، ص268.

البحث، وذلك من خلال تناول العلاقة ضمن المدخل الثقافي الحاضر لكل الأنساق والنظم الفرعية المتفاعلة داخله، بما فيها الديني والحضري.

ولتطبيق المناهج سألنا الذكر كان لزاماً اعتماد مقارنة تحليلية تفسيرية لإحقاق فهم لرفع الغموض الذي يكتنف موضوع الدراسة، وتماشياً مع ذلك تم الاستعانة بالمقارنة الوظيفية.

ب. المقارنة الوظيفية: تهتم هذه المقارنة بتفسير المواضيع التي تغطي قطاعات واسعة من المجتمع، والتي لها جذور عميقة في حياة الناس كالمعتقدات والقيم والأنساق والأنماط، أي أنها أكثر اهتماماً بتفسير الكليات باعتبارها أنظمة اجتماعية شاملة¹، ولهذا تتدرج الظاهرة الحضرية وكذا الصوفية ضمن هذه المقارنة كونها تشكلان نسقين اجتماعيين من أنساق البناء الاجتماعي الكلي الذي تتفاعل معه داخليا بعلاقات وظيفية وبنائية يتوقف فهمها على الاستعانة بالمقارنة الوظيفية البنائية.

إنَّ التحليل الوظيفي يقوم على تبيان العلاقات والروابط بين ظاهرتين مجتمعيتين أو أكثر، إنه جزء لا يتجزأ من كل طريقة علمية، وخطوة يخطوها كل باحث مهتم باستنباط الثوابت والقوانين، وغالباً ما يرتبط التحليل الوظيفي بالتحليل البنائي، ذلك أن مكونات البناء الاجتماعي تتكون من مجموعة نظم (اجتماعية، سياسية، اقتصادية) وكل نظام يتكون من مجموعة أنساق وكل نسق يتكون من مجموعة أنماط، وكل نمط يعبر على سلوك اجتماعي²، ومن ناحية أخرى تتضمن المقارنة البنائية الوظيفية مفاهيم مثل النسق والنظام و الدور والقيم و المعايير التي لها علاقة بظاهرتي الحضرية والتصوف.

ويعتبر رادكليف براون³ Alfred Radcliffe-Brown _ كرائد لهذا الاتجاه_ أنَّ الحياة الاجتماعية ما هي إلا التعبير الوظيفي للبناء الاجتماعي⁴، أما رائد الوظيفية في علم الاجتماع إميل دوركايم، يؤكد أن كل الأنساق الأخلاقية التي يمارسها الناس تؤدي وظيفة للتنظيم الاجتماعي¹.

¹ - عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع (الاشكاليات، التقنيات، المقاربات)، دار الطليعة، بيروت، 2007، ص 103.

² - عبد الغني عماد، مرجع سابق، ص 204.

³ - ألفريد رادكليف براون (1881-1955) عالم في علم الإنسان ولد في برمينجهام بإنجلترا تخرج من جامعة كامبردج وشغل منصب البروفسور في جامعات كاب سدني، شيكاغو قبل أن يصبح الاستاذ الأول للأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد خصص براون جل أعماله لدراسة الشعوب غير الصناعية والسكان الأصليين لأستراليا بالخصوص. من أهم أعماله جزر الاندمان الذي نشر سنة 1922، النظام الاجتماعي للقبائل الأسترالية 1931 .

⁴ - طاهر حسو الزبياري، النظرية السوسولوجية المعاصرة، دار البيروني، الأردن، 2016، ص 118.

كما تعتبر البنيوية الوظيفية تياراً ثقافياً، فالنسق الثقافي يحدد النماذج المعيارية التي توجه بدورها سلوك الفاعلين ضمن النسق الاجتماعي،² حيث ترى الوظيفية أن نسق القيم هو العامل الحاسم المؤثر في النسق الاجتماعي، من حيث أنها تعهدات لأشخاص وأفراد بأن يتبعوا ويدعموا اتجاهات أو أنماطاً معينة من الأفعال من أجل الجماعة كنسق.³ كما أن هذه القيم تدخل أيضاً في تحديد طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تشكل البنية الاجتماعية حسب راد كليف بروان. وعموماً نجد اتفاقاً على أهمية القيم لدى الوظيفيين باعتبارها أسس محددة في مجال البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، وبالتالي يعتبر مفهوم البنية الاجتماعية مدخل لدراسة المجتمع كنسق متكامل.⁴

د_ المقاربة القيمية الثقافية:

لما كان البناء الثقافي لأي مجتمع يتعلق بمجموع المعتقدات والقيم والعادات والتقاليد الموجهة للسلوك الجمعي، كان لزاماً البحث في مضامينها وإفرازاتها على مختلف النظم والأنساق الاجتماعية، للتعرف على مدى تأثير القيم على البناء الاجتماعي للمجتمع ككل، لإحقاق فهم سليم لطبيعة المجتمع.

نرى أنه الأنسب كاتجاه حضري لتفسير الظاهر الحضري في علاقتها مع الظاهرة الصوفية، كونه يراعي خصوصيات المدن الإسلامية التاريخية والثقافية، وهذا راجع لطبيعة المدن التي تم دراستها من طرف علماء هذا الاتجاه (أهمهم: والتر فيري walter firey، و فون جرينبايم Grunebaum وماكس فيبر) وبالتالي يمكن تعميم نتائج دراساتهم على كثير من المدن التي تحمل نفس الخصوصيات. أهمية القيم الدينية وتأثيرها كمنظومة أخلاقية ومجموعة معتقدات تلقي بآثارها على مختلف الأنشطة اليومية والتنظيمات بتلك المدن، فالقيم الثقافية هي الموضوع الأساسي الذي تفسر في ضوءه كل مظاهر الحياة في المدينة وتنظيماتها الإيكولوجية والاجتماعية.

¹ - طاهر حسو الزبياري، مرجع سابق، ص 125.

² - جاك هارمان، خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية، تر: العياشي عنصر، دار المسيرة، عمان، 2010، ص 79.

³ - أحمد القصير، منهجية البحث في علم الاجتماع بين الماركسية والوظيفية والبنيوية، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دت، ص 109.

⁴ - نفسه، ص 179.

ووفق هذا المنظور يمكن للمقاربة القيمة أن تقدم للباحث أداة تحليلية للظاهرة الاجتماعية عامة والحضرية خاصة، تُمكن من فهم أبعاد الظاهرة وخصائصها، وكذا تداخلها البنائي والوظيفي مع بقية النظم والأنساق الاجتماعية.

2 _ مجتمع وعينة الدراسة:

أ. **مجتمع الدراسة:** لقد فرضت علينا طبيعة الموضوع تحديد الخصائص التي تتطلبها أهداف الدراسة، وهي خصائص مرتبطة بمتغير "المدينة والحضرية" ومتغير "التصوف"، وبالتالي تتحدد وحدات مجتمع البحث وفق تلك الخصائص المتمثلة في الإقامة بمدينة مستغانم والانتماء لأحد طرقها الصوفية.

تشكل تلك الخصائص الحدود لجغرافية و البشرية للدراسة، وقد تم الوصول إلى اختيار مدينة مستغانم كمجتمع للدراسة "مجتمع صوفي" بعد استشارة ذوي الخبرة والمنشغلين بموضوع التصوف، وكذا الرجوع لتاريخ وخصائص عدة مدن (بالغرب الجزائري) وعقد مقارنات لغرض اختيار المدينة الأنسب كنموذج "لمدينة الصوفية"، ورغم تشابه وتقارب عدة مدن في هذه السمة مثل مدينة تلمسان وغيليزان، كون المدينة الجزائرية عموماً عرفت تأثير وتغلغل للحركة الصوفية وشكلت مرجعيته الدينية وتداخلت مع بناء الاجتماعية، إلا أنها تتفاوت في تأثيرها من مدينة لأخرى.

ب. **عينة الدراسة:** لقد استقر اختيارنا على الطريقتين العلوية والسنوسية باعتبارهما الميدان الذي استقينا منه البيانات، كما أن الطريقتين يمثلان أكبر الطرق بمدينة مستغانم من حيث عدد المنتمين، وأيضاً من ناحية التأثير والفعالية مقارنة مع بقية الطرق الأخرى وهذا راجع لكونهما يرتبطان بالمدينة تاريخياً ونشأة، وبالتالي كان اختيارهما عن طريق المعاينة الغير عشوائية باستخدام العينة النمطية¹، لما يخدم متطلبات الدراسة واختبار فروضها، أما طريقة اختيار وحدات العينة فقد لجأنا إلى استخدام العينة العرضية، وذلك لاستحالة إجراء معاينة عشوائية لعدم توفر إطار إحصائي لكل مفردات مجتمع البحث.² أما خصائص العينة فتتمثل في المرئدين المنتمين للطريقتين السنوسية والعلوية والمقيمين بمستغانم.

¹ - يتم التركيز في هذا الصنف من العينة على بعض الصفات النمطية لمجتمع البحث يوجه على أساسها اختيار عينة الدراسة.

² - موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، ط2، ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصة، الجزائر، 2010، ص 311.

ج. وحدة المعاينة: باعتبار أن الأسرة الحضرية أحد مكونات المجتمع الحضري و الوحدة التحليلية الأساسية بنائياً ووظيفياً، فقد اعتمدناها كوحدة معاينة بالإضافة لكونها تبرز الحاجات الاجتماعية التي تشكل في مجملها مختلف المظاهر الحضرية والخصائص الحياتية التي تميز الأنماط المعيشية في المدينة، وبالتالي تحددت عينة الدراسة المستهدفة بمجموع وحدات (أسر) المقيمة بمدينة مستغانم والمنتمية للطريقتين السنوسية أو العلاوية.

د. حجم العينة: ولكي يتمكن الباحث من اختبار فرضيات الدراسة ميدانياً عمد إلى إستبار عينة عرضية مقصودة قوامها 150 مبحوث من مريدي الطريقتين العلاوية والسنوسية. وبعد توزيع الاستبيانات تم استرجاع 75 استبانة فقط، مما أدى إلى انخفاض حجم العينة عن حجمها الأصلي.

3_ أدوات وطرق جمع البيانات:

يستعين الباحث بطرق وتقنيات بحثية تُمكنه من الوصول إلى تحصيل المعلومات والبيانات المراد معرفتها بصفة دقيقة و موضوعية، ويرتبط اختيار هذه الأدوات وفقاً لطبيعة موضوع البحث وأهدافه، وكذا المنهج المتبع، وعليه فرض علينا موضوع الدراسة الاعتماد على مجموعة من التقنيات التي ترتبط ببعضها كمتلازمات من حيث تكامل وظيفتها أثناء عملية التصميم وجمع المعلومات، وتتمثل هذه الأدوات الواجب استخدامها كآتي:

أ. الاستبيان: تَحَدَد اختياره تماشياً مع أسلوب المسح الاجتماعي (المسح بالعينة) باعتباره أحد الوسائل التي يعتمد عليها الباحث في تجميع البيانات والمعلومات من مصادرها، ويعتمد الاستبيان على استنطاق الناس المستهدفين بالبحث من أجل الحصول على إجاباتهم عن الموضوع والتي يتوقع الباحث أنها مفيدة لبحثه وبالتالي تساعد على اختبار فروض البحث.¹ أما من ناحية البناء فقد تم تقسيم استمارة الاستبيان إلى ثلاثة محاور رئيسية، تضمن المحور الأول البيانات السوسيو- ديمغرافية للمبحوث، أما المحور الثاني فيتعلق بالخصائص الحضرية، ويضم النسق الاجتماعي الاقتصادي، النسق القيمي الثقافي، ثم النسق السياسي، وخصصنا المحور الثالث للتدين الصوفي الذي يحتوي الجانب الاعتقادي والطقوس والممارسات ثم الأخلاق والمعاملات.

وقد تم توزيع استمارة الاستبيان على أفراد العينة من مريدي الطريقة السنوسية و العلاوية، بعد اختبار صدقه عن طريق صدق المحكمين، وذلك بعرضه على خمسة أساتذة ممن يتوفر فيهم

¹ - عبد الغني عماد، مرجع سابق، ص 61.

الاختصاص والخبرة، كما قمنا بتوزيع نسخة تجريبية قصد التعرف على مواطن النقص أو الغموض وكذا التعرف على مدى ملائمة الأسئلة وبدائلها.

ب.المقابلة: تم توجيهها إلى القائمين على الطرق الصوفية (الشيخ أو الخليفة) التي وقع الاختيار عليها وهي السنوسية والعلوية، وتتبع أهمية المقابلة كأداة لجمع البيانات كونها تتم بطريقة مباشرة ومرنة تمكن من التفاعل اللفظي الذي يهدف إلى سبر أغوار المبحوث واستثارة المعلومات المطلوبة، كما تتيح الفرصة للتعلم أكثر في فهم الظاهرة محل الدراسة لأهمية هذه الأداة في إفراح المجال أمام المبحوث للإدلاء بجميع المواضيع والأفكار التي تساعد الباحث في التحليل.¹

حيث تضمنت استمارة المقابلة محورا خاصاً بالتعريف بالطريقة وخصائصها، تلاه محور النشاط الديني للطريقة، كما خصصنا محورا للنشاط المدني والتموي، أما المحور الأخير فلرصد الحياة الحضرية لمريدي الطريقة بمختلف أبعادها، التربوي الثقافي الفني. كما أجريت المقابلة على فترات زمنية متقطعة، تم إجراء المقابلة الأولى مع ممثل شيخ الطريقة السنوسية والتي قام بإجرائها أحد المخبرين نيابة عنا وهذا لتعذر الالتقاء بشيخها الرئيسي، أما المقابلة الثانية فتم إجرائها مع نائب شيخ الطريقة العلوية "مراد بن تونس" بجنة العارف بحي الدباب، من خلال أسئلة مفتوحة مكنتنا بالإمام بتاريخ الطريقة ومشائخها ومضامينها الفكرية والسلوكية، بالإضافة للتعرف على خصائصها وعلى أهم إنجازات ونشاطات الطريقة داخل وخارج المدينة على مختلف الحقب الزمنية المتعاقبة وباختلاف مشايخها الذين تعاقبوا على رئاستها.

ج. الملاحظة: تم اعتمادها كأداة تكميلية دعمت ما تم جمعه من بيانات باستخدام الاستبيان والمقابلة كأدوات أساسية، والتي مكنت من التعرف ومعاينة مظاهر الحياة الحضرية للمدينة القابلة للملاحظة، كسلوكيات حضرية وكذا محاولة تتبع الحضور الصوفي في النسيج الحضري بشقيه المادي واللامادي، من خلال تغلغه إلى الفضاء الحضري، وكذا الملاحظة المجالية التي استهدفت كل العمران الصوفي من زوايا وأضرحة ومزارات، وأحياء صوفية.

¹ - عبد الباسط محمد محسن، مرجع سابق، ص 332.

ثانياً - عرض وتفسير نتائج الدراسة:

تمثل مرحلة تحليل البيانات أهم مراحل البحث قصد الخروج بتفسيرات قادرة على اختبار الفرضيات التي تم طرحها تجاه مشكلة البحث، ولهذا الغرض يتطلب الاستعانة بالأساليب الإحصائية الوصفية والاستدلالية لتحليل البيانات الميدانية، وأول خطوة هي إبراز خصائص العينة بالعرض الوصفي (العرض الجدولي والعرض البياني، والمؤشرات الإحصائية الوصفية) لمتغيراتها الأساسية لإعطاء صورة وصفية دقيقة:

1 - خصائص العينة:

يمثل متغير العمر أهم المتغيرات الوصفية التي تُمكن من التعرف على طبيعة التركيبة المرتبطة بمفردات العينة والتي تعكس أيضاً تركيبة مجتمع البحث، فمن خلال العرض الجدولي للفئات العمرية تبين أن نسبة 33% من المرشحين تتراوح أعمارهم داخل الفئة العمرية 35-44، تليها الفئة العمرية 45-54 بنسبة 29%، بينما سجلت الفئة العمرية 25-34 بنسبة 24%، وتؤول النسبة إلى الانخفاض ابتداءً من الفئة العمرية 55-65 الممثلة بـ 12%، ثم 1% بالنسبة للفئة الأخيرة أكثر من 75 سنة.

أما المتوسط الحسابي للعمر فقد وقع داخل الفئة الثانية 35-44، حيث بلغ 43 سنة وبتحرف معياري قدره 1.05 سنة، وهذا ما يعكس تجانس المبحوثين من حيث العمر.

جدول رقم(03): توزيع المبحوثين حسب العمر

النسبة المئوية المتراكمة	النسبة المئوية	التكرار	الفئات العمرية
24,0	24,0	18	34-25
57,3	33,3	25	44-35
86,7	29,3	22	54-45
98,7	12,0	9	65-55
100,0	1,3	1	>65
-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

كما يعكس هذا التوزيع من جانب آخر التنوع العمري داخل الطريقة الصوفية باستقطاب مختلف الفئات العمرية خاصة فئة الشباب 25-34 و الفئة 35-44 بنسبة تراكمية بلغت 57% من إجمالي العينة، وهذا ما يؤكد إتباع الدين الممارس والمتوارث الراسخ في الضمير الجمعي عن الآباء وهذا ما نلمسه في العادات الدينية التي رسخت بالمجتمع المستغانمي، حيث يقوم المجتمع عبر التنشئة الاجتماعية والثقافية بتزويد الفرد بالقيم والمعايير التي يتبناها من خلال مؤسساته الرسمية وغير الرسمية، فيقوم بترسيخ وتقديس أنساق القيم والمعايير السائدة، ووظيفياً تُعتبر الموجهة للفعل والسلوك البشري بما في ذلك توجهات الفرد الدينية، فالانتماء لقيم مشتركة يعتبر عنصراً أساسياً للحياة،¹ فنمط التدين الصوفي يندرج ضمن الدين التاريخي الاجتماعي المتضمن في ثقافة المجتمع والذي يتخلل كل بنيانه، وهو تدين يتجسد في بنية ذهنية وأطر تنظيمية، ويعبر عن وجوده في مواقف وسلوكيات منظمة تحكمها العادات الاجتماعية، كما يخضع أيضاً لمنطق التماثل والظروف التاريخية المعاشة والواقعية،² وبالتالي يتداخل التدين الصوفي مع الثقافة الشعبية والذاكرة الجمعية، التي تعيد توجيه الفرد إلى التدين الصوفي باستعدادات قبلية اجتماعية وثقافية. وبالتالي يمثل التدين الصوفي من خلال الانتماء إلى أحد طرقه بعداً هوياتياً وأصلاً ثقافياً، يتحدد تدين الفرد داخل هذا الوعاء الثقافي.

فالشباب أكثر عرضة لتأثيرات المجتمع المفكك في ظل حالة انفكك الأفراد عن كل ما هو جمعي، خاصة بعد تراجع أنماط التدين الأخرى نتيجة فشل تجارب الإسلام السياسي، أفضى كل ذلك إلى البحث عن محاضن اجتماعية آمنة قادرة على توفير السند الآمن الثابت، وملئ الفراغ الروحي من خلال تدين حقيقي متوازن ومستقر، وهذا ما وجدوه في نمط التدين الصوفي. فالتصوف يعبر عن الحاجة إلى سد فراغ روحي في عصر حداثي تتزايد فيه قيم الفردانية والنزعة المادية، وتتزايد فيه الأعباء على الفرد، ولهذا نجد أن طبيعة العلاقة مع الشيخ تمتد أيضاً خارج العلاقة الدينية لتأخذ أشكال المتابعة والاستشارة في الحياة اليومية والمهنية وخيارات التعليم والزواج وأمورهم الخاصة. كما يمنح التصوف حالة من الانتساب للمجموع في مجتمع تتفكك فيه كل الروابط، بخلق روابط اجتماعية حقيقة حول قيم ومبادئ موحدة تُمكن المريد من تجاوز الفردانية والانخراط الاجتماعي ضمن المجموعة من خلال الرابطة الروحية لنفس الطريقة.

¹ - عبد العالي دبله، مرجع سابق، ص 91.

² - عبد الله شلبي، التدين الشعبي لفقراء الحضر في مصر، مركز المحروسة للنشر، القاهرة، 2008، ص37.

تشير إحصاءات صفحة جمعية الشيخ محمد بن علي السنوسي لترقية التراث الصوفي على أن نحو 70 بالمائة من متابعيها شباب تتراوح أعمارهم بين 18 و 44 سنة.¹

جدول رقم(04): توزيع المبحوثين حسب النوع

النسبة المئوية	التكرار	النوع
84,0	63	ذكر
16,0	12	أنثى
100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

يعرض الجدول تمثيل الجنسين داخل عينة الدراسة حيث بلغت نسبة الذكور 84% في مقابل 16% للإناث، وبالتالي هيمنة الذكور بنسبة عالية على مفردات العينة. وعلى الرغم من أن عدد المريدين أكثر من عدد المريديات في أغلب الطرق الصوفية، كما أنها تتباين في مواقفها تجاه انتماء النساء إليها، غير أن هذا التوزيع قد لا يعكس حقيقة الانتماء الصوفي حسب الجنس في مجتمع البحث باعتبار طبيعة المعاينة غير العشوائية القصدية التي لا تحقق مبدأ التمثيلية لكل مجتمع البحث.

وعلى الرغم من قلة النساء الصالحات مقارنة مع الرجال الصالحين فإن تيار التصوف كان أكثر تقبلاً لحضور المرأة داخله، مع الأخذ بالاعتبار التباين داخل الطرق الصوفية، حيث أن بعض شيوخ الطرق خاصة الشرقية منها، يرفضون إعطاء العهد للمرأة، وبالتالي لا يعترفون بالمرأة كمريدة لأن «أقطاب الصوفية القدامى رفضوا ذلك الأمر، أمثال سيدي أحمد البدوي، وأبو الحسن الشاذلي، وعبد الرحيم القنائي، وإبراهيم الدسوقي».² ومرد ذلك حسب الباحثة عزة جلال في دراسة بعنوان "سيرة المتصوفات في التاريخ الإسلامي: وقفات أولية عبر تأملات منهجية"، أن الموانع الثقافية والتقاليد الشرقية التي تنتظر للمرأة على أنها كيان قاصر عن منح العلم واكتسابه، بينما اختلف الحال في إفريقيا جنوب الصحراء مثلا، فالتقاليد الأفريقية الموروثة من فترة ما قبل الإسلام، كفلت للمرأة مكانة متميزة، مما أدى إلى ظهور شيخات لهن ذكر وتاريخ ومجالس وطلّاب، وقد امتد تأثير هذه الثقافة في المغرب

1 - صفحة جمعية الشيخ محمد بن علي السنوسي لترقية التراث الصوفي / <https://www.facebook.com/>

2 - العارفات بالله.. نساء يردن المساواة في حب آل البيت <https://masalarabia.net> تاريخ الزيارة 2018/06/17

العربي الذي عرف شيخات متصوفات.¹ كما تجدر الإشارة إلى تأثر المنطقة المغاربية بالتصوف الفلسفي أكثر من المشرق فصورة المرأة في التصوف الفلسفي تختلف عنها في التصوف الأخلاقي. في الأول، يُنظر للمرأة باعتبارها مبدأ الحياة الإنسانية كلها. وبالنسبة لابن عربي، أبرز رموز هذا التيار يكسر تلك التصورات الفقهية والفلسفية التي تربط بين الأنوثة والذكورة واختلاف الجنس الطبيعي بين الأنثى والذكر.²

ولا شك أن التصوف الفلسفي يعتبر من أهم التيارات الصوفية التي عرفت الجزائر منذ القرن الثاني عشر الميلادي، حيث استقطبت الجزائر شخصيات صوفية شهيرة أسهمت في دفع حركة الفكر الصوفي، وكان أغلب هذه الشخصيات من علماء ومتصوفة الأندلس، فالوجود الصوفي الفلسفي في الجزائر الوسيطة أضفى على الساحة الفكرية والدينية نوعاً من الثراء والتنوع، الذي انعكس بدوره على الحياة الاجتماعية للسكانة³. وهذا ما يفسر طبيعة التقليد الصوفي الجزائري بإعطاء مكانة دينية رفيعة للمرأة من خلال الأدوار التي لعبتها، حيث نالت شرف القيادة وحتى الولاية، ونجد في شخصيات بارزة ممن يزخر بهن تاريخ الجزائر، أمثال لالة فاطمة نسومر (الطريقة الرحمانية)، لالة صفية (الطريقة الشاذلية)، لالة مغنية، لالة خديجة ولالة ستي وغيرهن، إلى درجة ارتباط بعض الأماكن والمدن بأسمائهن، هذا ما يعكس تجسيد ثقافة مساواة جندرية تتيح للنساء فرص أكثر في التعليم والعمل وغيرها في الحركة الصوفية الجزائرية. كما أشار أبو القاسم سعد الله لوجود ذلك الاهتمام فيما ذكره ابن مريم عن أن سيدي سليمان بن أبي سماحة قد اختصر صغرى محمد السنوسي في التوحيد للنساء والعامه.⁴

في هذا السياق، يؤكد الباحث المغربي مراد جدّي إلى أن "المرأة بممارستها الدينية الصوفية قد تمكنت من حياة موقع لها في نسق الولاية والصلاح، واستطاعت تجاوز الصورة السلبية التي علفت بها في الأدبيات الفقهية والأخلاقية، وضمنت لنفسها الحضور في المجال العام عن طريق الأدوار

¹ - منى علام، النساء والتصوف: خصوصية التجربة وإشكاليات التاريخ <http://assafirarabi.com>. تاريخ الزيارة 2018/06/17

² - مراد جدّي، التدين الصوفي في طبيعته النسوية ورهان النوع الاجتماعي: لالة ميمونة رمز الصلاح الإنثوي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2016، ص 05.

³ - محمد بن ساعو، حضور التصوف الفلسفي في الجزائر العصر الوسيط، مؤمنون بلا حدود للدراسات، الرباط، 2016، ص ص 13-14.

⁴ - أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص ص 341-342.

التي أدتها داخل الحقل الصوفي، وعلى المستوى المجالي من خلال الأضرحة التي شيدت لتخليد ذكراها المقدسة وإقامة مجموعة من الطقوس والممارسات للتبرك والشفاعة بها.¹

ولعل أهم نموذج طريقي يكرس تلك النزعة هي الطريقة العلاوية بتوجهها المساواتي الجندري ومنح المرأة مكانة رفيعة، فالطريقة العلاوية نموذجاً منفتحاً تجاه النساء وداعية لمبدأ المساواة إلى درجة "النزعة النسوانية الصوفية"،² كما يسميها الباحث راجعي مصطفى، وهذا ما يعكس مكانة المرأة لدى الطريقة مما يجعلها تستقطب المريدين من الذكور والإناث على حد سواء، وتتبدد الهيمنة الذكورية من خلال فتح المجال لتثبيت ذاتها وتحرر من الدور التقليدي الذي فرض عليها نتيجة ما اتسم به الفقه في العصر الوسيط بإعطائه للمرأة صورة متراجعة عن الصورة والمكانة التي جاء بها الإسلام.

ومن ثم شكل هذا التوجه استقطاباً للعنصر النسوي داخل الطريقة العلاوية من خلال عدد الفقيرات المنتميات للطريقة. ويتجلى ذلك في مشاركتهن في الاحتفالات الدينية وحضورهن داخل الفضاء العام.

جدول رقم (05): توزيع المبحوثين حسب المستوى التعليمي

المستوى	التكرار	النسبة المئوية	النسبة المئوية المتراكمة
ما بعد تدرج	5	6,7	6,7
جامعي	28	37,3	44,0
ثانوي	27	36,0	80,0
متوسط	6	8,0	88,0
ابتدائي	3	4,0	92,0
تعليم ديني	4	5,3	97,3
دون تعليم	2	2,7	100,0
المجموع	75	100,0	-

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

وبالوقوف على الحالة التعليمية لعينة الدراسة، فتكشف المعطيات الواردة في الجدول أن ما نسبته 44% من المبحوثين لديهم مستوى تعليمي جامعي فأكثر، تليها نسبة المستوى التعليمي الثانوي 36%.

¹ - مراد جدي، مرجع سابق، ص 03.

² - راجعي مصطفى، التدين وثقافة النمو الاقتصادي في الجزائر، أطروحة دكتوراه علم الاجتماع والتنمية، جامعة وهران، 2010/2009، ص ص 197-200.

ثم المستوى التعليمي المتوسط بنسبة 8%، وتؤول النسب إلى التراجع كلما انخفض المستوى التعليمي حتى تصل إلى النسبة 02% للمستوى دون تعليم، تعكس هذه الشواهد الميدانية استقطاب الطرق الصوفية لكل الشرائح الاجتماعية بمستوياتها التعليمية المختلفة وخاصة المستوى الجامعي، مع هيمنة المستوى الجامعي ثم المستوى الثانوي بنسبة تراكمية قدرت بـ 80%، في مقابل 20% من العينة ممن لديهم مستوى تعليمي دون المستوى الثانوي.

ويمكن وفق ذلك أن نستنتج أن الطرق الصوفية تستقطب شرائح اجتماعية متنوعة خاصة ممن لهم مستويات تعليمية مرتفعة، عكس ما كان سائداً بارتباط التدين الصوفي بالأوساط التي لا تتمتع بالعقلانية وقدّر منخفض من التعليم، فمع بروز تصوف معاصر ساير الحداثة والتقدم العلمي والتقني والفن، تصوف انخرط في المجتمع، بتقديم مقاربات أخلاقية ونفسية وروحية لمعالجة كل المشاكل التي يعاني منها العالم الإسلامي المعاصر، ولاسيما أن أزمتنا المعاصرة هي أزمة ضمير وأخلاق، وتردي القيم الأصيلة، وانحطاط الإنسان¹، وبالتالي نجد أن التدين الصوفي من خلال مبادئه وقيمه يساعد الفرد في بلورة معنى أو مغزى لحياته حيث يصبح مفهوماً علمياً له.

جدول رقم(06): توزيع المبحوثين حسب الحالة الاجتماعية

النسبة المئوية	التكرار	الحالة
77,3	58	متزوج
18,7	14	أعزب
2,7	2	مطلق
1,3	1	أرمل
100	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

يشير الاتجاه العام للجدول إلى أن غالبية المبحوثين هم من المتزوجين بنسبة 77%، فيما تمثل نسبة العازبين 18.7%، ونسبة 3% و 1% لكل من المطلقين والأرامل على التوالي. ورغم تنوع الشرائح الاجتماعية المختلفة داخل عينة الدراسة، إلا أن فئة المتزوجين أكثر تمثيلاً داخل العينة، ومرد ذلك إلى عنصر إشباع الحاجيات التي ترتفع عند المتزوج، من حاجيات روحية ونفسية.

¹ - جميل حمداوي، مرجع سابق، ص113.

يبرز الجدول (7) تنوع الفئات المهنية التي ينتمي إليها المرشدين، ويأتي على رأسها القطاع الإداري بنسبة 35,9%، ثم القطاع الخاص بنسبة 17,2%، يليه القطاع التربوي بنسبة 10,9% ونفس النسبة للمتقاعدين، ثم القطاع الصحي بنسبة 7,8%، فيما شكلت النسبة 14% المرشدين العاطلين عن العمل.

وتأسيساً على الشواهد الميدانية يمكن التأكيد على التنوع المهني للمرشدين، باعتبار أن الطرق الصوفية تستقطب كل الأصناف الاجتماعية، على عكس ما كان سائداً في فترات زمنية سابقة ما ذهب إليه ماكس فيبر في أن الدين كمتغير في التصنيف الاجتماعي قد يلعب دوراً فاعلاً في تقسيم العمل الاجتماعي أو المهني، حيث أن ممارسة بعض الحرف قد يتم استناداً إلى متغير الدين،¹ حيث أن الجماعة الصوفية تتضمن داخلها مختلف الفئات المهنية. كما تتعارض الشواهد الميدانية أيضاً مع رؤية فيبر للجماعات والاتجاهات الصوفية التي نشأت في المجتمع الإسلامي بأنها ذات توجهات نحو العالم الآخر فقط.

جدول رقم (07): توزيع المبحوثين حسب الوظيفة

الوظيفة	التكرار	النسبة المئوية	النسبة المئوية الفعلية
القطاع التربوي	7	9,3	10,9
القطاع الصحي	5	6,7	7,8
قطاع خاص	11	14,7	17,2
الإدارة	23	30,7	35,9
مهندس	2	2,7	3,1
عاطل	9	12,0	14,1
متقاعد	7	9,3	10,9
المجموع	64	85,3	100,0
الإجابات غير محددة	11	14,7	-
المجموع	75	100,0	-

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

¹ - علي ليلي، النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع "قضايا التحديث والتنمية المستدامة" ج1، المكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 2015، ص93.

ويربط نتائج الجدول رقم(05) الخاص بتوزيع المبحوثين حسب المستوى التعليمي، الذي بين هيمنة المستويين الثانوي والجامعي بنسبة تراكمية بلغت 80%، وهذا ما يفسر طبيعة التوزيع الوظيفي الذي جاء مرتبطة بنسبة كبيرة بالوظائف الإدارية بنسبة 36%.

2. عرض وتفسير نتائج الدراسة الميدانية

بعد التأكد من صحة الفرضية الأولى في الفصل الخامس التي ترتبط بظروف تأسيس مدينة مستغانم وكذا مراحل تطورها، ومدى مساهمة الظاهرة الصوفية في ذلك، من خلال فحص تاريخي تحليلي للظروف التي صاحبت نشأتها والعوامل التي أثرت في نموها وتطورها. ننتقل لاختبار باق فرضيات الدراسة ميدانياً (الفرضية الثانية والثالثة).

الفرضية الثانية: تعتبر الظاهرة الصوفية أحد أهم عوامل التحضر (عامل تأسيس، نمو وازدهار) بالنسبة لمدينة مستغانم. من خلال إسهامها في أهم المظاهر الحضرية: المجتمع المدني، التنمية الاقتصادية، والجانب التربوي الثقافي والفني. وبالتالي أثرت الظاهرة الصوفية في صيغ الحياة الاجتماعية والثقافية ومقوماتها وأنماط العلاقات التي عن طريقها تنتظم الحياة الاجتماعية الحضرية بكل مظاهرها ومكوناتها.

1_ المجتمع المدني:

إنَّ ممارسة المجتمع المدني جزء من الثقافة الحضرية، حيث أنَّ أهم مؤشر في تصنيف المستوى الحضاري للمجتمعات العالمية، إضافة للمؤشرات الاقتصادية، مؤشر أساسي آخر هو نوعية ومستوى فعالية نشاط مؤسسات المجتمع المدني في ذلك المجتمع، بموجب هذا المؤشر يجري تصنيف المجتمعات من الناحية الحضارية،¹ فمنذ الصياغة الأولى لمفهوم المجتمع المدني التي ربط فيها آدم فيرغسون² Adam Ferguson المفهوم بالتحضر، حيث اعتبرها انتقال المجتمع من حالة الوحشية إلى التحضر،³ وبالتالي رغم تعدد تعريفات المجتمع المدني وتنوعها إلا أنَّ الميزة الحضرية هي أهم خاصية ترتبط بها، كما يُعرف سعد الدين ابراهيم المجتمع المدني على أنه "مجموع التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتراضي والتسامح والإدارة السليمة للتنوع والاختلاف"⁴، وعُرفَ أيضاً باعتباره

¹ - فلاح حسن شفيق ، منظمات المجتمع المدني والتنمية الاقتصادية، <http://www.alnoor.se> تاريخ الزيارة

2018/06/03

² **Adam Ferguson**, né le 20 juin 1723 à Logierait dans le Perthshire, mort à St Andrews le 22 février 1816, est un philosophe et historien écossais. Il est un des membres du mouvement dit "Les Lumières écossaises", avec notamment Thomas Reid, David Hume et Adam Smith. Il est surtout connu pour son ouvrage publié en 1767 *Essai sur l'Histoire de la Société civile*.

³ - عبد العالي دبله، نقلًا عن عبد الله حمودي، مدخل إلى التحليل السوسولوجي، دار الخلدونية، الجزائر، 2011، ص133.

⁴ - عبد العالي دبله، مرجع سابق ، ص136.

"المؤسسات التطوعية الديمقراطية غير المستهدفة للربح، والتي تسعى لتحقيق التنمية في المجتمع، من خلال تقديم خدمات اجتماعية تربوية وثقافية، أو مشروعات تنمية ومناقشة السياسات المتبعة في تلك المجالات وطرح وبلورة التصورات البديلة للأولويات والممارسات والسياسات."¹ نستخلص من التعريفين السابقين أهمية المجتمع المدني ضمن النسيج الحضري، أولاً باعتباره مؤشر للثقافة الحضرية، ثم باعتباره يقدم وظائف و خدمات تساهم في تلبية الحاجيات المجتمعية.

وللوقوف والتعرف على مدى انخراط ومساهمة الطرق الصوفية و مريديها بحركية وفاعلية في ممارسة المجتمع المدني من خلال النشاط الجمعي بمدينة مستغانم تم عرض الجدول الآتي:

جدول رقم(08): توزيع المبحوثين حسب الانخراط في النشاط المدني

النشاط المدني	التكرار	النسبة المئوية	النسبة المئوية الفعلية
غير منخرط	46	61,3	68,7
لجنة الحي	4	5,3	6,0
جمعية دينية	9	12,0	13,4
فريق رياضي	1	1,3	1,5
نادي ثقافي	3	4,0	4,5
أكثر من نشاط واحد	4	5,3	6,0
المجموع	67	89,3	100,0
الإجابات غير المحددة	8	10,7	/
المجموع	75	100,0	/

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

يعرض الجدول أعلاه بيانات مؤشر النشاط المدني، حيث بلغت نسبة المشاركين بصفة عامة في مختلف الأنشطة 38.7% في مقابل غير المشاركين ممن أجابوا بـ"غير منخرط" بنسبة 61.3%، وتعتبر النسبة الواردة لمدى تمثيل النشاط المدني من خلال الجمعيات التي ينتمي إليها المريد، نسبة هامة، تتفق مع نتائج الدراسات التي أجريت في هذا الصدد، حيث أثبتت الدراسات الميدانية مدى فعالية المشاركة الجموعية للصوفيين في النشاطات، حيث توصل الباحث راجعي مصطفى من خلال

¹ - محمد عبد الفتاح محمد، الجمعيات الأهلية النسائية وتنمية المجتمع، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، 2006، ص20.

بحثه الموسوم بـ"التدين والنمو الاقتصادي" إلى وجود علاقة طردية قوية ذات دلالة إحصائية بلغت 0.71 بين الانتماء الصوفي والمشاركة الجموعية، وخلص إلى أن المجموعة الصوفية تمثل أعلى نسب المشاركة الجموعية مقارنة بالانتماءات الدينية الأخرى.¹ وتعتبر الأرقام الواردة في الجدول مؤشرات ايجابية على حركية وفاعلية المريدين تجاه المجتمع المدني، وبالتالي كلما ارتفعت درجة مشاركة الفرد وحرصه على المساهمة والمتابعة والانتماء للمؤسسات المدنية، كلما انعكس ذلك على سلوكه الحضري، باعتبار أن الحضرية نمط يعبر على سلوك اجتماعي بنائياً ووظيفياً، على أن الظاهرة الحضرية هنا متغير تابع متأثر بالانتماء الصوفي، حيث أن الظاهرة الحضرية هي نتاج للقيم الصوفية، وبناءً على هذا القول يمكن التأكيد جلياً بأن الوعي المدني مرتبط بالتحضر ارتباطاً وثيقاً وينوع القيم الحضرية السائدة في المجتمع.

وتعزى فعالية المشاركة الجموعية للمريدين لطبيعة التنشئة القيمية الأخلاقية التي يتلقاها المرید القائمة على عملية مران الفرد على السلوك الاجتماعي (المنطوي على قبول الاختلاف والتتوع والتسامح والحوار ونبذ الإقصاء والتطرف) وتمرسه على ذلك السلوك وخاصة التضامن الاجتماعي من خلال الأعمال الخيرية، والسعي لقضاء حاجات الغير، هذه السلوكيات تلعب دوراً فعالاً في حل كثير من مشاكل المجتمع، فالصوفية هي استمرار لدعوة الديانات التوحيدية للإصلاح والتغيير، هدفها النهائي تنقية قلب الإنسان، لإطلاق سراحه من النفاق، ودفع للتغلب على الفردية والأنانية، من خلال القيام بذلك، فإنها تنتج الطاقة للمشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والثقافية.² لأن متطلبات الحياة المدنية قائمة على إدراك الوعي والاهتمام المشترك، والتفاعل المستمر بين الإنسان والمؤسسة، فالإنسان الحضري بحاجة إلى ثقافة حضرية مدنية تدفعه إلى المشاركة في مختلف ميادين الحياة. وبهذا نجد أن الطرق الصوفية تمتلك أهم ركن من الأركان التي يقوم عليها المجتمع المدني وهو الركن الأخلاقي السلوكي بقبول الاختلاف والتتوع والمشاركة وثقافة الحوار والتسامح والتضامن.³

وباعتبار أن العمل الجماعي مؤثر من مؤشرات الثقافة والقيم، تبين أن العمل الجموعي يتميز بتلك الخاصة والذي يعتبر من بين أهم مؤشرات قياس فاعلية منظمات المجتمع المدني بالإضافة للممارسة

¹ - راجعي مصطفى، مرجع سابق، ص 111.

² - Lahsen Sbai El Idrissi, Soufisme et développement économique. Les leçons du Maroc. finance et bien commun.p99-112https://www.cairn.info/revue-finance-et-bien-commun-2005-2-page-99.htm

³ - عبد العالي دبله، مرجع سابق، ص 138.

الديمقراطية والحكم الرشيد.¹ إن ثقافة العمل التطوعي ترسخت على مر القرون ونمت ابتداءً من الرباط الذي شكلت الطرق الصوفية امتداداً له، وأصبح الانخراط الإرادي في العمل التطوعي من أجل القيام بعمل نبيل من أجل الآخرين، ذا بعد إنساني يعكس ثقافة حضارية راسخة في مبادئ الطرق الصوفية وفق منظومة قيمية بناءة تستهدف الصالح العام بمضامين إيمانية شاملة كمرجعية للعمل الجماعي. كما ترجع أيضاً فعالية الجمعيات الصوفية خاصة العلاوية إلى نجاحها في التطور في اتجاه ممارسات إدارية، وتنظيمية، وتكنولوجية متقدمة إلى حد كبير. كما أنها تتميز بالتخطيط الإستراتيجي والاستدامة، والتراكم في عملها وجهودها حيث ساهمت الطريقة العلاوية في إنشاء عدة جمعيات ومنظمات على المستوى الوطني كما تم توضيحه في الفصل الخامس.

أما بخصوص المشاركة في الانتخابات التي تمثل أحد تمظهرات المشاركة السياسية، فهناك اتفاقاً كلياً كما يؤكد سعد إبراهيم على أهمية ودور المجتمع المدني في ترسيخ الممارسة الديمقراطية والعمل السياسي،² وانطلاقاً من نتائج الجدول السابق رقم (08)، والذي مكننا من التعرف على مدى مساهمة المرشحين في نشاطات المجتمع المدني من خلال الانخراط في النشاط الجماعي باعتبار أن المجتمع المدني هو مجال أيضاً لتعلم المواطنة والمشاركة السياسية عن طريق ممارسات التربية الشعبية، حيث تشكل هذه التنظيمات مواطنين أحرار متعلمين ينخرطون طوعاً في الحياة العامة.³ من بين تعريفات المشاركة السياسية هي كونها "مساهمة الشعب أفراداً وجماعات ضمن نظام ديمقراطي، فهم كأفراد يمكنهم أن يساهموا في الحياة السياسية كناخبين أو عناصر نشطة سياسياً، ومجموعات من خلال العمل الجماعي، كأعضاء في منظمات مجتمعية أو نقابات مهنية أو أحزاب سياسية لتنظيم مشاركة فاعلة للأفراد في الحياة السياسية."⁴ وتعتبر الأنشطة التقليدية أو العادية صنف من أصناف أنشطة المشاركة السياسية، حيث تشمل التصويت ومتابعة الأمور السياسية والدخول مع الغير في مناقشة الأمور السياسية، وحضور الندوات والملتقيات العامة، والمشاركة في الحملة الانتخابية، والانضمام إلى

¹ - أماني قنديل، تقييم دور منظمات المجتمع المدني، <http://www.ahram.org.eg> تاريخ الزيارة: 2018/06/03.

² - عبد العالي دبله، مرجع سابق، ص 136.

³ - غنية شليغم، دور تنظيمات المجتمع المدني في تكريس المشاركة السياسية، <https://revues.univ-ouargla.dz> تاريخ الزيارة: 2018/06/04.

⁴ - جمال منصر، دور الأحزاب في التنمية السياسية في العالم الثالث، مجلة دفاتر السياسة والقانون، أبريل 2011، ص 431.

جماعات المصلحة، والانخراط في عضوية الأحزاب. ويعتبر التصويت أكثر أنماط المشاركة السياسية شيوعاً، وأهم قنوات المشاركة السياسية.¹

جدول رقم(09): توزيع المبحوثين حسب المشاركة في الانتخابات

النسبة المئوية المتراكمة	النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	المشاركة
50,7	50,7	45,3	34	دائماً
71,6	20,9	18,7	14	أحياناً
100,0	28,4	25,3	19	نادراً
-	100,0	89,3	67	المجموع
-	-	10,7	8	الإجابات غير المحددة
-	-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

يُظهر الجدول أعلاه نسبة المشاركة التي قدرت بـ 50% كمشاركة دائمة و21% للذين أجابوا بأحياناً، في مقابل نسبة 28% من المبحوثين الذين أجابوا بنادراً، وبالتالي فإن نسبة معتبرة من مريدي الطرق الصوفية يقومون بأداء الواجبات السياسية، حيث تعتبر المشاركة الانتخابية أبرز مجالات المشاركة السياسية التي تعكس مدى مساهمة الأفراد في الشؤون العامة، ويمكن تفسير ذلك بطبيعة القيم والمبادئ التي توجه وتؤطر سلوك المريد نحو الإيجابية في الحياة الاجتماعية والصالح العام، فقد أكد شيخ الطريقة السنوسية محمد بن مصطفى بن محمد بن تكوك خلال المقابلة (01) على تلك الفعالية للمريد بربطها بقضية المواطنة " إذا كان مصطلح المواطنة يكفي بغرض الإجابة عن هذا السؤال فنحسبه مواظن صالح يؤدي واجباته ويطالب بحقوقه في إطار القانون والصالح العام". أما نائب شيخ الطريقة العلوية مراد بن تونس (المقابلة رقم02) فقد بين أهمية التربية الروحية التي يُنشأ عليها المريد والتي تجعل منه فرداً فعالاً وواعياً تجاه واجباته بما فيها المشاركة السياسية.

يذهب أصحاب الاتجاه التنظيمي في تفسير مفهوم الحضرية والمدينة بصورة خاصة من منطلق أنها الشكل الفريد من النسق الاجتماعي الذي يتضمن تطوير وسائل الاتصال والآليات الاجتماعية

¹ ناصر الشيخ علي، دور منظمات المجتمع المدني في تعزيز المشاركة السياسية في فلسطين، المركز الفلسطيني للدراسات وحوار الحضارات، 2010، ص28.

والسياسية وانتشار الأشكال المختلفة للتنظيمات الرسمية وغير الرسمية، فقد أشار أرنولد روز Arnold Rose إلى مسألة التطور في النظم الاجتماعية والسياسية وكذلك الثقافية واعتبرها من المؤشرات الهامة للحضرية.¹

ومن هنا نجد أن الفرد المنتمي لطريقة صوفية ما، يكتسب ثقافة سياسية نابعة من منظومة المعتقدات والرموز والقيم المحددة للكيفية التي ترى بها الطريقة الدور المناسب للحكومة وضوابط هذا الدور، والعلاقة المناسبة بين الحاكم والمحكوم، والحقوق والواجبات، ومعنى ذلك أن الثقافة السياسية تتمحور حول قيم واتجاهات وقناعات طويلة الأمد بخصوص الظواهر السياسية، وتنقل كل طريقة مجموعة رموز وقيم وأعراف أساسية إلى أتباعها، وبشكل الأفراد مجموعة من القناعات بخصوص أدوار النظام السياسي بشتى مؤسساته الرسمية وغير الرسمية، وحقوقهم وواجباتهم نحو ذلك النظام السياسي. وبالتالي هناك تأثير مباشر بالطريقة التي ينتمي المرید إليها، فهي التي تحدد ثقافته السياسية من خلال مجموعة القيم والاتجاهات والسلوكيات والمعارف السياسية التي تهدف مبادئ الطريقة.

ومن المعروف أن متغير التحضر من بين المحددات الاجتماعية ذات العلاقة الوثيقة بالمشاركة السياسية، حيث أكدت الدراسات على الأثر الإيجابي للتحضر، حيث أن مستوى التحضر يؤدي إلى تعزيز مستويات المشاركة السياسية²، وبما أن الظاهرة الحضرية متغير تابع والدين متغير مستقل، وفق مقارنة ماكس فيبر، فإن المرید يكون أحد مظهرات البعد الحضري سلوكياً وفكراً لما تتضمنه الطرق الصوفية من تأثير لتلك القيم المُشكّلة لثقافته الحضرية التي تنعكس في الأخير على ثقافته وسلوكه السياسي. التي تترجم وعيه وإرادته تجاه قضايا المواطنة التي ترتبط بالحقوق والواجبات والمصالح العامة.

تقر الدراسات الحضرية بأهمية الثقافة الحضرية من حيث أنها تؤدي إلى انتشار القيم الإيجابية في المجتمع، فكلما كان الفرد متحضراً ارتفعت درجة مشاركته وحرصه على المساهمة والمتابعة والانتماء للمؤسسات المدنية، وهذا ما يجعل من الوعي المدني في علاقة ارتباطية بالتحضر ارتباطاً وثيقاً، حيث يتفق أغلب المتخصصين في الدراسات الحضرية على أن الوعي المدني نتاج المنظومة

¹ - عبد الحميد بوقصاص، مرجع سابق، ص 119.

² - نبيل علي دريس، الديمقراطية التشاركية مقاربات في المشاركة السياسية، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، ص 74.

الحضرية ويعد أحد أجزاء النسق الحضري العام.¹ ويرسخ الوعي المدني ثقافة التسامح والتفاهم والتواصل بين مختلف مكونات وفئات المجتمع المدني، ويعزز المشترك الثقافي بين الأفراد والجماعات، ويحدث تقارب بين المجتمعات المتواصلة ثقافياً ومعرفياً.

غير أننا نجد في مجتمع بحثنا أن القيم الدينية الصوفية هي المصدر الرئيسي الذي يمكن رد ذلك التأثير له، من حيث أسبقية القيم الصوفية عن الثقافة الحضرية الناتج عن الأولى، فالثقافة الحضرية نتاج لتلك القيم التي نشأ الفرد عليها والتي يتصرف وفقها، ومنها سلوكه السياسي ومبادؤه تجاه القضايا المرتبطة بها، فقد اعتبر درمنغام في كتابه "تقديس الأولياء في الإسلام المغاربي" أن التصوف من خلال الزاوية في المجال المدني يعتبر مركز رئاسة المدينة وحمايتها، من حيث أنها تؤسس لقيم أخلاقية _ سياسية ، مثل التسامح والانفتاح والانخراط والمشاركة ونبذ التسلط والقهر والاستبداد والظلم، يقول الشيخ بن تونس " إذا كانت السياسة هي إدارة مدينة الناس، فإن الروحانية هي إدارة مدينتنا الداخلية، فلما نسي الناس هذا، ألمت بهم المعاناة، وأصبحوا لا يفهمون بعضهم بعضاً"². وبهذا نجد أن التحضر الظاهري هو نتاج تحضر باطني للمريد، الذي يعتبر وعاء لكل تلك القيم التي يترجمها سلوكياً ضمن الحياة الجماعية الحضرية.

يؤكد كاي لاوسن Lawson أن المشاركة السياسية هي نتاج جملة من الدوافع، أطلق عليها مصطلح الدوافع الفردية، بمعنى الأفعال المدفوعة بشعور عام عن أشياء محددة، هذا الشعور يطلق عليه الاتجاهات التي تؤسس على كل من المعتقدات، الآراء، الاهتمامات والقيم. ويتفق كثير من الباحثين أن من بين الدوافع نحو المشاركة السياسية الايجابية، الدافع الديني الذي يتضمن مجموعة القيم والمبادئ إذ يجدون في المشاركة أداة فعالة لإظهار فكرهم الديني، وأقام حركتهم ضمن السياسة العامة للدولة³. وبهذا المنحى تلعب التنشئة الدينية للطريقة الصوفية دوراً مهماً في ترسيخ قيم المشاركة

¹ عمر امحمد البنداق، التحضر المجتمعي ودوره في إنتاج الوعي

المدني، <https://www.alukah.net/culture/0/88404/>، تاريخ الزيارة 2018/06/06.

² محمد حبيب سمرقندي، الروحانية والمواطنة نحو اسلام اوروبي، مقابلة مع الشيخ خالد عدلان بن تونس، مونتوبان أكتوبر 1012 <https://cheikh-bentounes> تاريخ الزيارة: 2017/06/27.

³ - بن قفة سعاد، المشاركة السياسية في الجزائر، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2011/2012 ص ص، 76-77.

السياسية التي تعمل كموجهات للسلوك السياسي، حيث يقوم المریدون بتقديم جهودهم التطوعية نتيجة لشعورهم بالمواطنة و بالمسؤولية الاجتماعية تجاه القضايا والأهداف.

2 - دور الطرق الصوفية في التنمية:

يتوقف فهم الظاهرة حسب المنهجية التحليلية لماكس فيبر على عدم البحث عن السبب في العوامل الخارجية والتاريخية والسياسية، ولكن من خلال الطابع الأساسي الموجود داخل المعتقدات الدينية، بصفاتها تشكل تصورات تؤثر على سلوك الأفراد والجماعات بما في ذلك السلوك الاقتصادي، وبالتالي دراسة الأخلاقيات الاقتصادية للدين ويقصد منها ما يؤكد عليه الدين من قيم اقتصادية، فهي الكفيلة بإبراز التفسيرات المحددة للفعل الاجتماعي، وبالتالي يمكن فهمها في ضوء تلك القيم والمعتقدات. وما يهمنا هنا - من أنماط الفعل التي حددها ماكس فيبر - الفعل العقلي الذي تُوجِّهه قيمة مطلقة، حيث يكون الفرد واعياً بالقيم المطلقة التي تحكم الفعل وهي قيم يمكن أن تكون أخلاقية أو جمالية أو دينية، ومعنى ذلك أن الاعتقاد في القيمة المطلقة تجعله واعياً ومتجهاً نحوها من أجل ذاتها خالياً من أية مطامح خاصة، ولهذا فهو يختار الوسائل التي تدعم إيمانه بالقيمة¹. كما يصبح هذا الفعل "اجتماعي" عندما تكون العلاقة مع الآخرين تشارك في هذا المعنى الذاتي للفعل².

كما يؤكد أيضاً دوركايم - في طرح منهجي آخر- على ضرورة دراسة العلاقة بين أنساق الاعتقاد والتجمعات الاجتماعية والنظر الى الوظائف الاجتماعية للممارسات الطقوسية. وهذا ما يُمكننا من تحقيق تكامل منهجي بين فيبر ودور كايم لفهم الظاهرة الدينية.

وانطلاقاً من ذلك يتوجب تبيان القيم والمبادئ الضمنية للطريقتين (العلوية والسنوسية) من خلال مظهراتها السلوكية للأفراد المنتمين إليها، حيث نتعرض في بحث مسألة التنمية بتناولها على مستويين، المستوى الأول (المؤسسة/الزاوية) يمثل إسهام الزوايا المباشر من خلال نشاط جمعياتها باعتبار وجود علاقة بين المجتمع المدني والتنمية، والمستوى الثاني (الفرد/المرید) يمثل المنظومة القيمية الموجهة للسلوك الفردي، من خلال الغرس الثقافي المتضمن في المبادئ والقيم التي تدعو لها الطريقة قصد تكوين وتنشئة المرید على قيم العمل والانجاز، وفي هذا الصدد يعرف محمود عبد الرشيد التنمية في بحثه حول التنظيمات الصوفية وتنمية المجتمع باعتبارها "حالة إدراكية معينة لدى

¹ - سوسيولوجيا ماكس فيبر، <https://alameed70.wordpress.com/2015/05/25/>

² - Catherine Colliote- Thélène, La sociologie de Max Weber, La Découverte, coll. « Repères », 2006, P111.

الأفراد والمجتمعات توجه سلوكياتهم بحيث تؤدي في النهاية إلى انبثاق كل الإمكانيات والطاقات الكامنة في كيان معين بشكل كامل وشامل ومتوازن سواء أكان هذا الكيان فرداً أو جماعة أو مجتمعاً¹، ومن هذا المنطلق نحاول رصد دور الطرق الصوفية في التنمية، من حيث طبيعة القيم والممارسات والأفكار الصوفية التي يتلقاها المريـد، والتي تعمل على تشكيل وتوجيه سلوكه تجاه العمل والتنمية، ولذلك اعتمدنا بعض المؤشرات الميدانية (قيم البناء والتعمير، الأداء الوظيفي، الانضباط المهني)، أي أنه لابد من فهم الفعل الاجتماعي على المستوى الجمعي ومن وجهة نظر الفرد كعضو في جماعة.

لقد خالصنا من تحليلينا السابق لمؤشر "المجتمع المدني" إلى فعالية الطرق الصوفية من خلال نشاطات جمعياتها وكذا مريديها، ونحن بصدد التعرف على إسهامها التنموي، في ضوء علاقة المشاركة بالتنمية التي تعد مورداً هاماً من موارد التنمية، حيث تعزز القدرة على توجيه عمليات التنمية نحو تحقيق أهدافها من خلال القيم المتضمنة في ثقافة المشاركة والتي تنعكس على الدافعية للمشاركة والعمل الجماعي.²

1.2. قيم البناء والتعمير:

جدول رقم(10): اشتمال الطريقة لقيم البناء والتعمير

النسبة المتراكمة	النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	الرأي
51,6	51,6	44	33	موافق جداً
98,4	46,9	40	30	موافق
100	1,6	1,3	1	معارض
-	100	85,3	64	المجموع
-	-	14,7	11	الإجابات غير المحددة
-	-	100	75	المجموع

إنَّ الانطبـاع الذي يتركه بيان الجدول يوحي بأهمية تلك القيم "المساهمة في التنمية و التعمير" ضمن التربية التي يتلقاها المريـد و التي تدعو إليها الطريقة، حيث أبانت استجابات المبحوثين بنسبة

¹ - محمود عبد الرشيد بدران، مرجع سابق، ص90.

² - طلعت مصطفى السروجي، رأس المال الاجتماعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2009، ص267.

تراكمية بلغت 98% من الذين أبدوا موافقتهم (موافق، موافق جداً)، وتتعكس هذه النسبة 98% عملياً خاصة من خلال المؤسسات التنموية ونشاطاتها مثل المؤسسة المتوسطة للتنمية المستدامة "جنة العارف" التي تنتمي إلى الزاوية العلاوية بمنطقة دبدابة (وادي الحدائق). والتي عملت على تجسيد القيم التنموية وترجمتها إلى عدة نشاطات كان لها الأثر في المساهمة في خلق عديد الفرص للشباب ابتداء من التكوين إلى الإدماج المهني، وأيضاً زرع قيم ومبادئ العمل التطوعي والإنساني في شخصية الأطفال ودعم جهودهم ومشاركاتهم وتشجيع اختياراتهم وتبحث لهم عن المجالات المناسبة لمهاراتهم وقدراتهم.

وُجسد مؤسسة "جنة العارف" أهدافها في شعار "الكرامة"، كشعار لتحقيق استقلالية غذائية، والدعوة إلى العيش المشترك لتعزيز روابط التضامن في المناطق الحضرية والمناطق الريفية، و كذلك تشجيع وتمتين منطق التعاون لتحقيق (اقتصاد مضمون و بديل)، "لنا الحق طبعا في اللحم، لنا الحق في أن نتمنى أن يكون بيننا عيش مشترك مع مزيد من العدالة و الإنصاف، مزيد من الأخوة، مزيد من السلام العالمي و إقتصاد جديد".¹ وفي هذا المنحى أكد شيخ الطريقة السنوسية محمد بن مصطفى بن محمد بن تكوك من خلال المقابلة رقم (01) فيما يتعلق باهتمام الطريقة السنوسية بالقضايا الاقتصادية والتنمية المحلية كقيم تدعو لها الطريقة، حيث أدلى بقوله "الطريقة ترى أن الإسلام دين ودنيا يخص الأفراد كما يخص الجماعات والأمم والدول ويخص جميع المستويات والمجالات ويهمها صلاحها وعلى ذلك فهي تدعو إلى الإصلاح ما تبين لها الفساد ونثمن ثمار الجهود الخلاقة وتباركها وتدعو إلى التشبه بها." وأضاف فيما يتعلق بالدعوة لهذه القيم وتفعيلها "بالطبع عن طريق حث الناس على العمل والتعاون في جو ملؤه المحبة والوحدة والإتحاد والتعاون، مع المحافظة على القيم الإسلامية والحرص على تمثلها في كل زمان ومكان". كما أكد على التوافق القائم بين مجهودات الطريقة والدولة باعتبار أن الطريقة شريك فعال ومكمل "الزاوية هي نتاج المجتمع في الأساس، نتاج احتياجاته وتطلعاته ويفرحها كثيراً أن تكون واسطة خير بين الجميع من القاعدة إلى القمة سواء كان العمل أفقياً أو عمودياً(..) تساهم الطريقة بما لديها من وسائل وتشارك السلطات الرسمية والمجتمع المدني فيما تحسبه نافعاً للعباد والبلاد".

¹ <http://djanatualarif.net> le 12/03/2018.

وكما أشرنا سابقاً تعتبر المقاربة الفيبرية من بين أهم المقاربات الكبرى التي عُيّنت بتحليل صلة المعتقدات والقيم بالاقتصاد حيث يصوغ الدين قانوناً أخلاقياً يقدر على منح توجهات إلى كافة دوائر الحياة الاجتماعية من ضمنها الدائرة الاقتصادية، فالدين وفق هذه المقاربة يعتبر مصدر إلهام للقيم وأنماط الحياة القابلة للترجمة وخاصة كمنطق اقتصادي ورؤية أخلاقية ذات أسس دينية.¹ أما بورديو فقد أوضح أهمية الرأسمال الرمزي - الذي يندرج ضمنه الرأسمال الروحي - وعلاقته بالجانب الاقتصادي من خلال تحول الرأسمال الروحي إلى أشكال الرأسمال الأخرى، باعتبار أن الرأسمال الروحي أصل ثمين يمكن استثماره أن يثمر ازدهاراً اقتصادياً واجتماعياً، وهي العملية التي يعتبرها بورديو إعادة تحويل للرأسمال من الرمزي إلى المادي.²

وهذا ما لمسناه في المضامين القيمية الصوفية لدى الطريقتين العلوية والسنوسية الداعية لتفعيل القيم الصوفية الاقتصادية في الفضاء العام لإعادة ترشيد الشأن العمومي تقليصاً لدائرة الفساد، العائق الأكبر للتنمية، والنهضة من محاسبة النفس والحرص على الكسب الحلال بالذل والجهد والإتقان، والتعفف والاقتصاد في النفقات وتجنب الإسراف والتبذير والاعتماد على الذات والتتديد بأكل المال العام وبيان خطورته، وهذا ما يعنيه ماكس فيبر بالمفهوم السوسولوجي لكلمة "النقشف" باعتباره علاقة بين سلوك الحياة والمنطق الديني، و الذي يندرج ضمن "الأخلاق الاجتماعية" المتولدة عن المعتقد الديني، فالنقشف وفق رؤية فيبر هي الرغبة في الكسب والارتزاق بدرجة رفيعة (بالابتعاد عن اللانزاهة والطمع) من جهة، ومن جهة ثانية عدم الإنفاق على المتعة والرفاهية الزائدة من أجل المتعة الشخصية (الاستهلاك المرفه). كل تلك الدوافع تتحدد وفق استجابة لدعوة دينية.³

كما تدعو أيضاً كلتا الطريقتين إلى تثمين و تعزيز العمل التطوعي باعتباره أحد أهم صور العمل الاجتماعي (كونه أهم عنصر يدخل في تكوين المجتمع المدني) لما له من الأهمية البالغة سواء كان في إعداد وتدريب كوادر شابة والاستفادة بخبرات أخرى، أو تقديم خدمات تلبى حاجيات مجتمعية. فقد عرفت الطريقة السنوسية منذ تأسيسها بتطبيقها نظاماً تعاونياً اشتراكياً بالعمل الجماعي في الزراعة

¹ - سابينو أكوايفا، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الاشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2011، ص 178.

² - براد فورد فيرتر، الرأسمال الروحي: التنظير السوسولوجي للدين مع بورديو ضد بورديو، تر طارق عثمان، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017، ص 38.

³ - اكرام عدنني، سوسولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، 2012، ص 204.

التي كان يقوم بها المریدون كل حسب دوره وبقدر طاقته. وأدى نجاح هذا النظام الصوفي إلى إقبال المریدين إلى الانتماء إليها.¹

كما أثبتت الدراسات أن هناك علاقة طردية بين حجم العمل التطوعي داخل الاقتصاد وبين حجم الدخل القومي، فحسب الإحصائية الرسمية من موقع Volunteering in America المتخصصة في نشر الإحصائيات عن العمل التطوعي في أمريكا فإنه في عام 2015، بلغت ساعات التطوع ما يقارب 8 مليار ساعة تطوع شارك فيها 63 مليون متطوع بمعدل 127 ساعة للمتطوع الواحد في السنة وهو ما يعني تطوع ساعتين ونصف فقط في الأسبوع وأن قيمة هذه الساعات التطوعية قُدرت بحوالي 184 مليار دولار²، وهذا ما يجعل من العمل التطوعي جزء لا يتجزأ في دفع عجلة الاقتصاد لأي دولة والمساهمة في تنمية المجتمع على كافة الأصعدة إنسانياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً ودينياً. وفي هذا الصدد يؤكد الباحث هارون با³ على أهمية ودور التصوف في الاقتصاد من خلال بحثه "الأثر الاقتصادي للطرق الصوفية في إفريقيا الغربية" حيث يعتبر "أن الحواضر التي يقطنها مشايخ الطرق في الغالب محاور اقتصادية فاعلة في وسطها الاجتماعي كما في بعض العواصم الروحية مثل: طوبى، كاواك، بال، وغيرها، إلا أن نصيب طوبى كان أوفر من غيره، وأسواقها ومحلاتها التجارية ناطقة بذلك؛ استجابة لمتطلبات الروح وحاجيات الجسد، وهنا تبرز أهمية العاصمة الروحية للمريديّة ومثيلاتها اقتصادياً."⁴

نخلص من التحليل السابق إلى أن الطريقتين العلوية والسنوسية يسهمان في تحقيق أهداف تنموية تستهدف خدمة الفرد والمجتمع، من خلال القيم التي تخرسها في نفوس أتباعها وفق مسعى استخلافي عمراني، "فلا يصلح لخلافة الله ولا يكمل لعبادته وعمارة أرضه إلا من كان طاهر النفس قد أزيل منه

¹ - كامل مصطفى الشبيبي، صفحات مكتفة من تاريخ التصوف الاسلامي، دار المناهل، بيروت، لبنان، 1997. ص. 179.

² - بكر العبد المحسن، العمل التطوعي مقياس حضارة الشعوب ورقبها، www.hasanews.com/6554393.html تاريخ الزيارة 2018/12/23.

³ - هارون با: باحث سنغالي مختص في العلوم السياسية.

⁴ - هارون با، الأثر الاقتصادي للطرق الصوفية في إفريقيا الغربية، <http://studies.aljazeera.net> تاريخ الزيارة: 2018/05/24.

رجسها ونجسها"¹ لكون عملية التنمية الاقتصادية لا يمكن إن تتم إلا إذا توافر لها الإنسان الصالح القوى الذي ينهض بها، والمجتمع الخير الذي يحتضنها. وبهذا تتحول الفكرة الدينية - الصوفية إلى حقائق عمرانية وخبرات عملية ضمن النظرية الإستخلافية في ربط الفكر بالعمل بالانتقال من الفرد إلى الجماعة. ومن هنا يمكن الربط بين العمارة الروحية (الحضرة) والعمارة الاجتماعية الاستخلافية، بأسبقية الأولى وأهميتها في تحقيق الثانية، حيث أن العمارة تستهدف بناء الإنسان قيمياً ابتداءً من باطنه من خلال جملة الطقوس التي يمارسها من ذكر وأورد وتربية روحية ليكون بذلك فرداً مؤهلاً للعملية الاستخلافية العمرانية في جميع مناحي الحياة، كما أورد الشيخ محمد بن علي بن السنوسي - باعتباره يمثل تجربة صوفية سياسية رائدة تستلهم قيمياً حضارية بنائية فاعلة² - في أحد رسائله قائلاً: "المطلوب منا جميعاً إقامة ما خلقنا لأجله من العكوف على إلتزام محققات العبودية واجتتاب دواهي منازعات الربوبية، بتعمير ظواهرنا بالأدب على متابعة أفعال و أقوال عبده وصفيه الأنور صلى الله عليه وسلم، وذلك بتعمير بواطننا بمراقبته تعالى في جميع حركاتنا وسكناتنا."³

2.2. الأداء الوظيفي:

تؤكد البيانات الواردة في الجدول (11) على مدى تأثير القيم الصوفية التي يُنشأ عليها المرید في حياته العملية، حيث جاءت النسبة 65% ممثلةً لتأكيد ذلك الإنعكاس للقيم الصوفية على أداء عمل المرید، فيما بلغ تمثيل "أحياناً" 35%، وهذا ما تؤكد أيضاً بما أدلى به شيخ الطريقة السنوسية "بشكل كبير نعم ، وأهم إعمار أو استثمار تقوم به الطرق الصوفية أنها تستثمر في الإنسان، فإذا أدرك الإنسان القيم الإسلامية الرائعة والرائدة وجسدها كما ينبغي حقق مفهوم الاستخلاف ومفهوم الشهودية وبهذا يتحقق الإنماء في ذاته أولاً والمحيط الأقرب ثم التنمية الشاملة في حيه ثم مقاطعته ثم مدينته ثم ولايته ثم وطنه ككل". أما نائب شيخ الطريقة العلوية مراد بن تونس فقد بين أن المرید مواطن متميز كونه تلقى قيم صوفية تجعل منه فرد إيجابي في محيطه الحضري. نفهم من هذا عمق التوجه الإستخلافي المنشود من خلال قيم العمل والأعمار التي تغرسها الطريقة في أتباعها.

¹ عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر دراسة نقدية في الفكر الاسلامي المقارن، دار النش المدارس، دار البيضاء، 2000، ص33.

² سعيد عيادي، ترصيص القواعد الثقافية لإعادة البناء الحضاري، دار قرطبة، الجزائر، 2009، ص 75.

³ -المهدي بن شهرة، مرجع سابق، ص41.

جدول رقم(11): توزيع المبحوثين حسب انعكاس القيم الصوفية على الأداء الوظيفي

النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	الرأي
65,0	52,0	39	دائماً
35,0	28,0	21	أحياناً
100,0	80,0	60	المجموع
-	20,0	15	الإجابات غير المحددة
-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

إن التصورات الدينية وفق نظرية ماكس فيبر هي بالفعل إحدى محددات السلوك الاقتصادي، وتحديدًا الأخلاقيات الاقتصادية للدين ويقصد منها ما يؤكد عليه الدين من قيم اقتصادية، وبالتالي يمكن فهم سلوك المرید من خلال تلك القيم التي تشكل تصوراتهم. كما أكد أيضا فيري Walter Frey على أهمية القيم وتأثيرها على مختلف النظم الاجتماعية بما فيها الاقتصادي، والذي تُفسر في ضوءه كل مظاهر الحياة الحضرية وتنظيماتها.¹ وفي نفس المنحى يرى فون جرينبايم Grunebaum أهمية القيم الدينية وتأثيرها كمنظومة أخلاقية ومجموعة معتقدات تلقي بآثارها على مختلف الأنشطة اليومية. وبالتالي تؤكد استجابات المریدين الميدانية مدى تغلغل قيم ومبادئ الطريقة في حياة أعضائها الاجتماعية والعلمية والتربوية والفكرية والمهنية مما يجعلها ذات أثر فعال على كافة أنماط سلوكهم مع مختلف الأفراد الذين يتعاملون معهم.

3.2. الانضباط المهني:

أما الانضباط المهني فقد تبين أثر الطريقة الصوفية في تكريسه لدى المرید حسب الاستجابات التي تم رصدها من المبحوثين في الجدول رقم(12):

¹ - سعيد ناصف ، مرجع سابق، ص 68.

جدول رقم(12): توزيع المبحوثين حسب الانضباط المهني

النسبة المتراكمة	النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	مستوى الانضباط
45,6	45,6	34,7	26	مرتفع
82,5	36,8	28,0	21	متوسط
89,5	7,0	5,3	4	منخفض
100,0	10,5	8,0	6	غير معني
-	100,0	76,0	57	المجموع
-	-	24,0	18	الإجابات غير المحددة
-	-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

يشير الاتجاه العام لهذه الاستجابات أن المرید يتمتع بانضباط مهني بنسبة 45.6% كانضباط مرتفع ونسبة 36.8% بصفة متوسطة، فيما مثلت نسبة الانضباط المنخفض بـ 7%، ويعزى هذا الانضباط الذي يتميز به المرید في أداء عمله إلى طبيعة القيم التي تنشئ الطريقة عليها أفرادها وقد أشار نائب شيخ الطريقة العلاوية إلى أن "المرید يتميز بالاجابية بفضل القيم والمبادئ التي تلقاها خلال تربيته الروحية" وهذا ما ينعكس على طبيعة العمل الذي يمارسه، كما أكد شيخ الطريقة السنوسية على نفس الدور والأهمية للقيم الصوفية التي تؤطر مجمل نشاطات المرید " المرید مثال جيد للمسلم الفعال، المسلم القوي الملتزم المحب لعمله وزملائه ورؤسائه". وبالتالي يتبين مدى حضور القيم الصوفية في الجانب المهني للمرید، من خلال الدور الذي تلعبه الطرق الصوفية (خاصة العلاوية والسنوسية) داخل المدينة ككل من خلال وظيفة التأطير المهني للفرد، وهذا ما ينعكس على مردودية المؤسسات والقطاعات التي يشتغل لديها المرید.

من خلال تناول ماكس فيبر لعلاقة التدين بالتحديث والتمدن ميز بين أنماط التدين ضمن تلك العلاقة، حيث أن هناك تدين نسكي ايجابي وآخر ذو طابع صوفي سلبي، حيث تبين من خلال وظيفة التيار الصوفي في الوسط الحضري أنه يتسم بفاعلية تجاه القضايا التنموية، وبالتالي يصنف على أنه ايجابي، وهذا ما يتعارض مع تمييز فيبر للتدين الصوفي عن التدين النسكي، على أنه ينتج للعالم الآخر فقط وهذا ما يجعل منه تدين سلبي. حيث أن رؤيته للجماعات الصوفية التي نشأت في

المجتمع الإسلامي بأنها ذات توجهات نحو العالم الآخر فقط لم تدعمها الشواهد التاريخية والميدانية. ويمكن تفسير تضارب آرائه مع ما وقفنا عليه من خلال الطرق الصوفية لمدينة مستغانم (خاصة العلاوية والسنوسية) إلى طبيعة وخصوصية الطرق الصوفية التي درسها وقام بتعميم نتائجها، ثم إلى طبيعة المرحلة الزمنية التي درس فيها تلك الطرق، باعتبار أن الطرق الصوفية عرفت تطوراً و انتقلت من مراحل زهدية انسحابية إلى مراحل أكثر انفتاحاً على المجتمع و أكثر ايجابية.

يتأثر الضبط المهني لدى الفرد بالضبط الاجتماعي، حيث يعتبر الدين أهم وأقوى وسيلة من وسائل الضبط، من خلال ما يقوم به من وظائف في حياة الفرد والمجتمع واستقرار النظم الاجتماعية ولقد أكد دوركايم في نظرية الجوانب الجمعية للدين تأكيدا واضحا، فوظيفة الطقوس الدينية هي تأكيد السمو الأخلاقي للمجتمع وسيطرته على الأفراد ثم تحقيق تضامن المجتمع. واهتم رادكليف براون في دراسته للدين بالمنهج الوظيفي التكاملي من خلال ملاحظته للشعائر والطقوس التي يؤديها الأفراد ومدى تأثيرها على أفكارهم وسلوكهم، أما جورج لنديج فيرى أن الضبط الاجتماعي يعتبر أحد الوظائف الهامة للنظم الدينية. وهناك شبه إجماع بين العلماء بأن ثمة تأثيراً مشتركاً بين الدين والنظم الاجتماعية السائدة في المجتمع.

3 - النسق الثقافي والفني:

يعتبر روبرت بارك أن المدينة ذات بعد ثقافي، ولهذا كان لزاماً تسليط الضوء على المشهد الثقافي للمدينة في ضوء العلاقة بين التصوف والحضرية، وكون أيضاً أن مقارنة الدراسة مقارنة ثقافية قيمة.

تُشكل نقطة الانطلاق في البحث عن أثر التصوف على الثقافة الشعبية والفنون التي عرفتها مدينة مستغانم خصوصاً، البحث عن طبيعة الفنون التي عرفتها المدينة ومدى تأثيرها بالطرق الصوفية، كون أن الفن قد تبادل مع التصوف التأثير والتأثر، وفي هذا الإطار يأتي الشعر الشعبي (الملحون) على رأس الوسائل التي وظفتها الطرق الصوفية في نشر تعاليمها، والتي قامت بوظيفتها في نشر تجذير خطابها الديني والروحي والاجتماعي باعتبارها أثقل وزناً وأكثر رسوخاً في الأذهان، حيث نجد أن

غالبية الشعراء الشعبيين (شعراء الملحون) كانوا صوفية أو منتمين إلى الطرق الصوفية، وبالتالي فقد تعرضوا بطريقة أو بأخرى لتأثير التصوف والطرق الصوفية في الجزائر والمنطقة المغاربية عموماً.¹ ومن هنا تبرز أهمية دور الطرق الصوفية في توجيه الذوق الفني العام للمدينة، من خلال ما أفرزته من ثقافة وفنون بما تحمله من قيم روحية سامية، وقيم حضارية متميزة جداً، حيث يؤكد أدريانا بيغا Adriana Piga على أنّ تجربة الشيخ في روحنة فضاء أو مجال المدينة، الذي يفترض مفهوم آخر للتحضر، لهذا السبب كل شيء يتجه نحو الزاوية، كل شيء ينبع من بيت الشيخ، نموذج الاستقامة والحضارة². ولرصد أثر هذا الجانب لدى المريدين باعتباره أحد إفرازات الإنتاج الصوفي، وكونه أيضاً مؤشراً يعكس طبيعة العلاقة التي قد تربط التصوف بالجانب الفني، تم رصد إجابات المبحوثين من خلال الجدول التالي:

جدول رقم(13): توزيع المبحوثين حسب الفن الذي تشتهر به مدينة مستغانم

النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	الفن
40,7	29,3	22	الشعر الملحون
18,5	13,3	10	المسرح
3,7	2,7	2	الغناء البدوي
37,0	26,7	20	الكل
100,0	72,0	54	المجموع
-	28,0	21	الإجابات غير المحددة
-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

يعرض الجدول رقم (13) أهم الفنون التي تشتهر بها مدينة مستغانم من وجهة نظر أتباع الطرق الصوفية، حيث أكد ما نسبته 40% من المبحوثين على اشتهار المدينة بالشعر الملحون، و18.5% بالمسرح وهذا ما يؤكد تأثير المدينة بالتراث الصوفي، الذي وظف الفن كوسيلة لتحريك الخطاب الديني الصوفي على مستوى الطبقات الاجتماعية المختلفة خاصة الطريقة العلوية، حيث أن العديد من

¹ - سعيد جاب الخير، العلاقة بين التصوف وشعراء الملحون (الشعر الشعبي) في الجزائر "محمد بن مسايب" نموذجاً. مجلة إيلاف العدد 6196 <http://elaph.com> تاريخ الزيارة: 2018/05/28.

² - Adriana Piga, Op.cit , P 226.

شعراء الملحنون هم من الصوفية، ثم من المعروف أن ثنائية (الطالب) و (المَدَّاح) هي التي تقف في النهاية من وراء ظهور ما يعرف اليوم بالفن الشعبي أو الغناء الشعبي الجزائري.¹

لقد دأب الصوفية في الجزائر وبلاد المغرب عموماً على تذوق الموسيقى وممارسة السماع الذي ارتبط بالشعر الشعبي (الملحن) ارتباطاً عضوياً حيث كان بعض شعراء الملحنون متخصصين في مدح بعض الأولياء من الأقطاب أو من مؤسسي الطرق الصوفية الكبرى، ونذكر من بين هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر، الشيخ عبد القادر بن طنجي دفين مستغانم ومداح سيدي عبد القادر الجيلاني، ومن بين أشهر القصائد التي كتبها في مدحه "عبد القادر يا بوعلام ضاق الحال علياً"، ومن الواضح في هذا السياق أن الشعر الملحن تحول إلى أغان ومدائح.

ارتبط السماع بالشعر الشعبي الملحن، الذي كان يُنظم من طرف شيوخ الصوفية كتعاليم وتوجيهاتهم ومبادئ تصوفهم والتي تسمى "المنظومات الصوفية" مثل الشيخ سيدي أحمد بن مصطفى العلوي، أو يُنظم من طرف شعراء لمدح الأولياء الصالحين مثل الشيخ عبد القادر بن طنجي. وقد كان للشعر الملحن الأثر البالغ في نشر القواعد والتعاليم الصوفية في وسط العامة، وما زاده رسوخاً في أذهانهم هو تحوله إلى مدائح وأغاني سمحت طبيعتها (العامة) بالتداول والاستمرارية، وبالتالي كان وسيلة أكثر فاعلية في نشر التصوف. ويذكر أبو القاسم سعد الله أثر تلك العلاقة في كون أن الشعر كان وفيراً في الجزائر خلال القرن التاسع الهجري، غير أن روح التصوف قد طغت عليه فلا نكاد نجد عالماً إلا وله قصيدة (منظومة) في موضوع ديني أو صوفي أو في رثاء متصوف أو زاهد.²

فقد استفاد الفن الشعبي بالغرب الجزائري ومستغانم خاصة من الموروث الصوفي في تشكله وامتداده، ويقول رئيس المجلس الوطني للفنون والأدب عبد القادر بن دماش أن مدينة مستغانم عرفت الأغنية الشعبية منذ أمد بعيد يمتد على أربعة قرون على الأقل مع الولي سيد لخضر بن خلوف³، مما يعكس العلاقة العضوية بين المنتج الصوفي وبقية الفنون التي ظهرت بالمدينة، كالملحن والبدوي والمسرح، فقد جاءت إجابات المبحوثين مؤكدة لتلك العلاقة بوجود تلك الألوان الفنية بالمدينة بنسبة 70%، ولهذا يمكن اعتبار الإنتاج الصوفي القاعدة التي أرسى عليها بقية الفنون التي

¹ - سعيد جاب الخير، مرجع سابق.

² - أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 73.

³ مستغانم، حينما يتعاش الثراء الطبيعي والصرح الصوفي في سياحة روحية عبقة، لحبيب بوفضة إذاعة مستغانم، <http://www.radioalgerie.dz/news/ar/reportage/145023> / تاريخ الزيارة: 2018/10/07.

ظهرت بالمدينة. وقد ارتبط الشعر الملحون بمكان يسمى "قادوس المداحين" (بين حي المطمر وحي تجديت عن طريق باب مجاهر) الذي يشكل ملتقى المداحين في مواسم الأفراح والأعياد.¹ وهذا ما يعكس غنى المدينة بهذا النشاط الفني. وبهذا فقد تحول هذا الفن وظيفياً من عنصر أساسي في بنية المؤسسة الصوفية، إلى نشاط فني اجتماعي يؤدي دوراً رئيسياً في الحياة الثقافية.²

إنّ التعبير الفني هو في حقيقته بوح بما يتلقونه من فيوض إلهية، وإلهام لدني، ينبثق عن تجربة روحية عميقة، فلما تستطيع وسائل التعبير الإحاطة بها، لقد استطاعت تجارب الإنسان الصوفية والفنية التعبير عن عمق الحياة الروحية³، هكذا يتبدى لنا أنّ أهمّ بحث محوري كانت تحوم حوله التجربة الصوفية وتستهدفه هو البحث في الجمال، وعن إنتاج الجمال، باعتبار أن الفنان شبيهه بالمتصوف والحالة التي تجمع بينهما واحدة لأن مجالها الروح، وهدفها تذوق الجمال في تحقيق الشكل الجوهرية الذي يمثل المضمون دون ذلك الشكل السطحي الذي يعبر عن عالم الظواهر القابلة للتحويل والتغير والزوال.⁴

وكثيراً من الفنانين فسروا عظمة الفن بتسامي الروح، فعاشوا لحظات الإلهام والانتعاش الروحي كما فسر مثلاً الموسيقار بيتهوفن Beethoven نشوته الروحية خلال فترات عزف الموسيقى بقوله " هي الدخول الروحي إلى نطاق المعرفة العليا، تلك التي تفهم الإنسانية والإنسانية لا تفهمها (...). كل خلق فني شيء مستقل عن الفنان، وأقوى منه لأنه عوداً إلى من خلق وسوّى، ولا علاقة للعمل الفني بالإنسان إلاّ في أنه شهيد على العناية الربانية بالفنان."⁵ وشأن الصوفية رأى بيتهوفن أن الإلهام أرقى من التحصيل الحسي، والإدراك العقلي، كما ربط بين الإبداع والإلهام، وانتصر للتذوق بتبني مفهوم الإبداع بالتذوق، وبواسطة الإلهام السماوي، الذي يقابله العرفان عند الصوفية. لذا نجد أن السماع " علاقة اتصال بين القول الالهي المعجز بجلاله وجماله بيانه، والقلب البشري الذي هو مضغّة مهياة

1 - محمد غالم، مدينة في أزمة: مستغانم في مواجهة الاحتلال الفرنسي 1830/1833، مجلة إنسانيات، 1998/5، ص 04.

2- خالد محمد، الفن في الممارسة الصوفية الزاوية المختارفة الرحمانية بأولاد جلال نموذجاً <https://glycines.hypotheses.org/1128> تاريخ الزيارة 2017/07/24.

3 - محمد بنعمارة، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة المدارس، الدار البيضاء، 2001، ص 31.

4 - سامان سوراني، التصوف والفن والقدرة على توليد المتعة الاستيطيقية (الجمالية)، صحيفة المثقف، العدد 2602. <http://www.shafaaq.com> تاريخ الزيارة 2018/05/18.

5 - محمد بن عمارة، مرجع سابق، ص 31.

لإدراك العظمة الإلهية، كي تصفُو، وترقّ، وتخضع للخالق، وتلين لتستقيم في عبادة الله، وتقوى لتتغلب على حظوظ الدنيا.¹

إنّ الجمال والفن بوصفهما طريقين للوصول إلى ينبوع الإلهي الأبدي، يلعبان دوراً ثقافياً وحضارياً غاية في الخطورة، إنّ تأثير الفن والجمال في تشكل ثقافة حضارة ما نابع من كون التأسيس الثقافي والتثاقف عبارة عن عملية عاطفية ونفسية، وفي هذا الإطار، يلعب الفن والجمال دوراً فريداً على الصعيد النفسي والروحي في إتمام هذه العملية العاطفية. إن ممارسة إبداع الآثار الفنية والجمالية، وكذلك ملازمة الحقائق الجمالية تساعد على تلطيف السر الإنساني.²

وعلى ضفاف التصوف أيضاً استقرت فنون أخرى من الأدب ومثّلت الاحتفاليات التي تنظمها الحضرات الصوفية مهرجانات مفتوحة لأنماط كثيرة من الفن غناء ورقصاً وأدباً وفلكوراً شعبياً إضافة إلى النحت والرسم. وبهذا، يكون التصوف محركاً أساسياً للفن والثقافة والأدب في مدينة مستغانم مثلما كان محركاً ومؤثراً في سائر أنماط الحياة.

1.3. المسرح و التصوف: جدلية العلاقة بين المسرح والمدينة

إنّ أول فرقة مسرحية عربية نشطت في القطاع الغربي الوهراني هي الفرقة التي أسسها الشيخ العلاوي سنة 1926، حيث قدمت مسرحية بعنوان " الليلة المغضبة" بممثلين من تلاميذ الشيخ العلاوي.³ يرجع ظهور المسرح القومي في مستغانم إلى أوائل الثلاثينات، والذي كان يقوم بتقديم عروضه في قاعة السينما "ألمبيا" وقاعة السينما بحي تجديت.

حسب جون ديفينيوي فإن الجماعة تستعين بالمسرح أو الحفل كلما أرادت تأكيد وجودها، أو القيام بعمل حاسم يرتبط بمصيرها⁴، ما يسمى بالمسرح التقليدي، شأنه شأن سائر قطاعات الثقافة التقليدية، لا يُمارَس إلا داخل وحدة ينصهر فيها الفرد بالجماعة، باعتبار المجتمع التقليدي يعطي الأسبقية للجماعة على الفرد، يغلب قيمها على قيمه، وبالتالي فهو يكون دائماً نوعاً من اللغة التي تحكي بها

¹ - محمد بن عمارة، مرجع سابق، ص 96.

² - حبيب الله بابائي، جدلية النظر والعمل في التأسيس الإسلامي لإلهيات الحضارة، تر: حسين صافي، بيروت، 2014، ص 169.

³ - رشيد محمد الهادي بن تونس، مرجع سابق، ص 191.

⁴ - جون ديفينيوي، سوسيولوجيا المسرح، دراسة على الظلال الجماعية، ت، حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة والآثار القومي، دمشق، سوريا، 1965، ص 09.

الجماعة عن نفسها ومشاعلها على لسان فرد (الحلايقي) أو مجموعة (اعبيدات الرما، الطوائف، الخ).
تختارها الجماعة الاجتماعية ذاتها.¹

لقد أكد الفيلسوف والمسرحي الفرنسي فولتير على ذلك البعد بقوله: "فى المسرح وحده تجتمع الأمة ويتكون فكر الشباب وذوقه وإلى المسرح يفد الأجنب ليتعلموا لغتنا لا مكان فيه لحكمة ضارة ولا تعبير عن أية أحاسيس جديرة بالتقدير إلا وكان مصحوبا بالتصفيق إنه مدرسة دائمة لتعلم الفضيلة".
ارتباط المسرح بالميثولوجيا والطقوس الدينية لمختلف المجتمعات القديمة وشكل مجالاً للتعبير عن التصورات والأسس الفكرية والفلسفية والمشكلات الاجتماعية للإنسان، حيث ارتبط نشوء الظاهرة المسرحية بتكامل المدينة وفضائها الاجتماعي المدني الذي تتطور فيه ذات الإنسان الواعية بعد أن توجد جوهرها الديناميكي، ولكن ارتباط ديمقراطية المدينة بحرية الفكر وتجريبية الإبداع في شتى المجالات يشكل الشروط الأساسية لتكامل المدينة والمسرح في ذات الوقت. وبما أن المسرح قضية حضارية أساساً فإنه ينشأ ويتطور في المدينة الحضارية تحتمه تكاملية المجتمع المدني، بامتزاج المفاهيم الدينية والجمالية بالحياة الاجتماعية كما ترتبط أيضاً بديمقراطية الممارسة الاجتماعية وحريتها، وبما أن الفن عموماً هو حاجة جمالية كما أنه أحد أشكال الوعي الاجتماعي، فالمسرح، باعتباره فعالية جماهيرية، هو الذي سيخلق نوعاً من وحدة الهدف لتحقيق مجتمع المدينة الحضاري. وقد ساهمت بتطور المجتمع القبلي وانتقاله إلى مجتمع مدني متحضر في الفكر الإغريقي والذي أوضحه جورج تومسن في كتابه القيم "اسخيلوس واثنينا". حيث بيّن العلاقة التبادلية بين تأثير مجتمع المدينة في تكوين فكر الفنان. كما أن المسرح يتطور وسط الاستقرار والهدوء الاقتصادي والسياسي وحرية التجريب التي تطور ديناميكية الفكر.

إضافة يمكن القول بأن هذه المسارح والاتجاهات والرؤى أرجعت المسرح إلى جذوره الطقوسية الأولى عندما كان قريبا من الطقس الديني الدرامي الذي لا يستغني عن مشاركة الجمهور الوجدانية. ومن جانب آخر فإنها تعد تجارب ضرورية للمزج بين المسرح كطقس والمدينة كفضاء يمكن أن يؤثر أحدهما بالآخر². تأثير يعكس الارتباط العضوي بحياة الجمهور و الوجدان الاجتماعي للمدينة.

¹ - محمد أسليم، حول مفهوم الأشكال " ما قبل المسرحية": نحو إثنولوجيا للمسرح المغربي <http://aslimnet.fre> تاريخ الزيارة: 2018/05/20.

² - فاضل سوداني، جدلية العلاقة بين المسرح والمدينة العربية، الحوار المتمدن، العدد: 2002/175، <http://www.ahewar.org> تاريخ الزيارة: 2018/05/20.

أ. الجمعيات والفرق المسرحية بمدينة مستغانم:

جمعية السعيدية: جمعية فنية من الجمعيات الفنية الرائدة التي عكست من خلال نشاطاتها أصالة المجتمع المستغانمي، تأسست الجمعية سنة 1938، تنسب تسميتها بالسعيدية تبركاً إلى الولي سيدي السعيد (سعيد البوزيدي الراشدي القرن العاشر الهجري)، تأسست من طرف مجموعة من أهالي مستغانم من بينهم الحكيم ابن تامي، الحاج بوعجاج بن عيسى، محمد بن كريثلي، وعبد القادر بالحيمسي وغيرهم. وتندرج أهداف الجمعية في نشر الفن الكلاسيكي العريق الذي يعتبر من مظاهر الحضارة الإسلامية في الجزائر من خلال البنود التأسيسية بنشر الثقافة والفنون والرياضة¹، شكلت نشاطات الجمعية نهضة حقيقية بالنسبة للمدينة أنشعت الفن بالمدينة، حيث نشطت الجمعية خاصة في المسرح والموسيقى بفضل نشاط محمد الطاهر في الموسيقى، وولد عبد الرحمان عبد القادر "كاكي" في المسرح بالإضافة لفن الرسم الذي اختص به بشالي علال وعبد القادر عبو. والملاحظ أن أبرز الوجوه الفنية التي سطع نجمها في عالم الفن والمسرح انبثقت من رحم الجمعية السعيدية.²

انبثقت من جمعية السعيدية فرقة "المسرح المستغانمي" الموسيقية - المسرحية التي كانت تعمل تحت إشراف وتسيير جبهة التحرير الوطني .

ولد عبد الرحمان كاكي: ولد عبد الرحمان عبد القادر المدعو "كاكي" (1934-1995) وُلد كاكي سنة 1934 في حي "تيجديت" الشعبي التابع لمدينة مستغانم. كان مولعا منذ صغره بالركح، وعمل منذ شبابه الأول على تأصيل المسرح في التراث الشفوي الجزائري من خلال تأسيسه فرقة "القراقوز" سنة 1958، التي اتخذ فيها أسلوبا جديدا اختلف عما كانت تقدمه الفرق المسرحية آنذاك، وذلك من خلال دمج المسرح بالواقع الثقافي والاجتماعي المستتب من أصالة وجذور المجتمع الجزائري، طوع قصائد الشعر الملحون لصالح مشهدية إحتفالية و نقل مشاهد التراث الشعبي، التي كانت تقام في الأسواق الشعبية والمواسم الدينية في شكل حلقات طقسية، على الركح وهي جميعها تطبيقات فنية جعلت من شخصيات تراثية مثل (القوال، المداح، أو الراوي). كاكي اتكأ كثيرا على التراث الشعبي، بحكم نشوئه وسط حي شعبي وتشبعه بالتراث المحلي، فضلا عن تشربه ينابيع الحداثة، وهذا التزاوج جعل كاكي

¹ - عبد القادر بن عيسى المستغانمي، مستغانم وأحوالها عبر العصور تاريخياً وثقافياً وفنياً، المطبعة العلوية، مستغانم، 1996، ص245.

² - رشيد محمد الهادي، مرجع سابق، ص192.

يوظف التراث الشعبي المحلي داخل أنماط مسرحية عالمية¹. لأجل خلق علاقة بين المسرح و الجمهور - العرض الشعبي المتمثل في مسرح الحلقة مستعينا بشخصيتي القوال والمداح. يعتبر أول عرض مسرحي للكاكي بسنيما " سيني لوكس " سنة 1956 بحي تيجديت ، ومن أهم أعماله المسرحية "القراب والصالحين" "بني كلبون" و"ديوان الملاح" "الكوشمار".²

تعزز مسرح مستغانم فيما بعد بتأسيس المسرح الصوفي والاعتراف به كنوع مسرحي قائم بذاته له خصوصياته ومقوماته، من خلال مسرحية "عودة العباد" سنة 2011 والتي تستعرض حياة سيدي بومدين شعيب بالإضافة لسير مجموعة من الأعلام والمشايخ؛ منهم سيدي عبد القادر الجيلاني وسيدي أبي يعزة وسيدي بن حرزهم وغيرهم.

أعطى كاكي هوية محلية لمسرحياته من خلال توظيفه التراث الشعبي واستعماله اللغة الثالثة العامية لأنها لغة مسرحية شعبية نابعة من الاحتفالات والفنون التقليدية للمدينة، والأشكال المسرحية الماقبلية كلغة "القوال، المداح، الحلقة" القريبة من الوجدان الشعبي المحلي.³

فرقة البدر المستغانمي: أنشأها الجيلالي عبد الحليم (أحد أعضاء الجمعية السعيدية)، شاركة الفرقة في مهرجان الفن الدرامي بالعربية سنة 1949 بمسرحية "مجرمون أم لا" و1950 سنة بمسرحية "زواج برضى".

كما يرجع الفضل أيضا للجيلالي عبد الحليم في تأسيس مهرجان المسرح الهاوي بعد الاستقلال والذي يقام سنوياً بمستغانم.

الفرقة المسرحية "القدوز: أنشأها الغالي بوشامة مع إخوانه وانطلق نشاطها بعد الاستقلال، وقد أنتجت الفرقة عدة مسرحيات منها "همي وحي" و" طيبب عفان".⁴

الفرقة المسرحية "الإشارة": ارتبطت الفرقة باسم جمال بن صابر نشاطاته حيث أخرج العديد من المسرحيات والتظاهرات أهمها "ملحمة مستغانم".

¹ - ولد عبد الرحمان كاكي <http://www.m-culture-mostaganem.dz> تاريخ الزيارة 2018/05/19.

² - رشيد محمد الهادي، مرجع سابق، ص193.

³ - بوعلام مباركي، لغة المسرح الجزائري بين الهوية والتغير، مجلة حوليات التراث، العدد 2006/06، ص66.

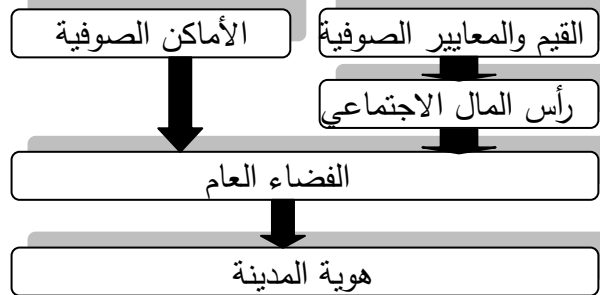
⁴ - عبد القادر بن عيسى المستغانمي ، مرجع سابق، ص261.

الفرضية الثالثة:

إن التعبير عن السلوكيات الصوفية في المجال العام يحدث من خلال أشكال مختلفة من الأداء الأخلاقي، أي من خلال التأكيد العام على المبادئ الدينية المتضمنة كأطر للممارسات الاجتماعية. هذه التعبئة المستمرة للمبادئ الدينية التي أدمجها الصوفيون لها تأثير وضعها في العمليات التي تشكل وتشكل الهوية الحضرية لمدينة مستغانم.

وبالتالي فإنَّ الحديث عن أطر الممارسات الاجتماعية يتطلب التعرض إلى طبيعة العلاقات الاجتماعية التي يتم تقييم فعاليتها ضمن رأس المال الاجتماعي من حيث قدرتها على تشكيله، ومن جانب آخر يتداخل رأس المال الاجتماعي مع الفضاء العام للمدينة باعتبار وجود علاقة تبادلية بينهما بالتأثير والتأثر، ومن ثم يمكننا الوصول الى التعرف على هوية المدينة في ضوء الحضور الصوفي في رأس المال الاجتماعي ثم الفضاء العام، فالفضاء العام هو العنصر الرئيسي الذي يستمد منه الناس تمثّلهم للمدينة¹، ويمكن تبيان ذلك من خلال الشكل التالي:

الشكل رقم (02): أثر القيم على رأس المال الاجتماعي والفضاء العام



المصدر: إعداد الباحث

1. الرأس المال الاجتماعي الصوفي:

يتشكل الرأس مال الاجتماعي حسب مقارنة بورديو من شبكة العلاقات الاجتماعية، والموجهة بمجموع القيم والمعايير التي من شأنها أن تؤثر مختلف الممارسات الاجتماعية التي تحقق بموجبها أهداف الجماعة، ويشكل رأس المال الاجتماعي مصدراً من المصادر المجتمعية التي تربط المواطنين

¹ - ستيفان تونيللا، سوسولوجيا الفضاءات الحضرية، تر: إدريس الغزواني، مجلة إضافات، العدد 46، ربيع 2019، ص151.

وتوحدهم، وتمكنهم من مسابرة أهدافهم بصورة أكثر فعالية، إذ تتحكم في إرادة المواطنين وتدعوهم للتعاون مع بعضهم البعض للاشتراك في مناحي الحياة بأسلوب جماعي.¹

وبما أن القاعدة المعرفية الأخلاقية التي يتأسس عليها مفهوم رأس المال الاجتماعي هي التداوت،² بما هو تشكيل علائقي جدلي مركب ومتغير بين ذوات حرة ومستقلة كيانياً استقلالاً نسبياً، تتجلى حريتها واستقلالها في الاعتراف المتبادل بالكرامة الإنسانية والجدارة والاستحقاق، وفي الثقة المتبادلة، والتعاون، والتشارك الحر في الشؤون العامة³، وحسب هابر ماس فإنّ التقاليد والثقافة تشكل جانباً مهماً في عملية إنتاج المعايير وفي الطريقة التي يذوت بها الأفراد الإجماع أو الرأي العام الذي يفترض أنه أهم مخرجات الفضاء العمومي.⁴

أكد كل من دوركايم وتالكوت بارسونز على أهمية الاتفاق القيمي كقاعدة لتحقيق التماسك والاستقرار الاجتماعي، حيث يروا أن الثقافة ومنظومات القيم المتضمنة فيها هي التي تتولى ضبط وتنظيم التفاعل الاجتماعي، وذلك من خلال دور وفاعلية منظومات القيم باعتبارها تكوينات رمزية قائمة في فضاء المجتمع، تعمل على توجيه سلوكيات الأفراد في مختلف المواقف الاجتماعية، ومن جانب آخر تتحول القيم إلى معايير اجتماعية حيث تشكل الرقيب الاجتماعي على السلوكيات الفردية، الضمير الفردي الداخلي.⁵

أما قياس قيمة رأس المال الاجتماعي فتعتمد على فعالية المجتمع المدني من خلال عدد منظماته وكذا طبيعة العلاقات السائدة بين أعضائها وخارجها، ودورها الاجتماعي في تفعيل دور الفرد في الخدمة العامة، وتعبئة الأموال للأغراض الخيرية والتنمية كلما تعاضم قيمة رأس المال الاجتماعي

¹ - حسام الدين فياض، رأس المال الاجتماعي ودوره في تعزيز الصمود المجتمعي وقت الازمات،

www.makalcloud.com

² - التداوتية (intersubjectivity) يشير هذا المفهوم إلى العلاقات التي تقوم بين الناس، من حيث أنها علاقات تختلف عن تلك التي يقيمونها ببواطنهم (الذاتية)، والتداوتية بصفة عامة نزعة في فلسفة القرن العشرين وعلومه الاجتماعية تُعَوَّل على التواصل بين الناس وعلى فهمهم المشترك أكثر مما تعول على الشعور الفردي ومفاهيم المعرفة الموضوعية.

³ - جاد الكريم الجباعي، رأس المال الاجتماعي، <https://geiroom.net/archives/85929> تاريخ الزيارة:

2018/08/13.

⁴ - أماني أبورحمة، المجال العام بين يورغن هابرماس ونانسي فريزر: امكانية المجال العام الإسلامي.

<https://amaniaburahma.blogspot.com> تاريخ الزيارة: 2018/08/13.

⁵ - علي ليلة، النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع: آليات التماسك الاجتماعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،

2015، ص 69.

ودوره في تحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية¹. حيث أن مؤشرات قياس رأس المال الاجتماعي متضمنة كعناصر في نظرية رأس المال الاجتماعي لـ فيلد John Field، منها أربعة عناصر تمثل لبنات رأس المال الاجتماعي وهي الترابط، الثقة والأمان، التسامح، قيم الحياة، وأربعة عناصر مرتبطة بالمشاركة في المجالات المختلفة، المجتمع المحلي، العمل الجماعي، الروابط الأسرية، العلاقات بين الجيران². يعتبر روبرت ديفيد بوتنام Robert D. Botnam من أهم من تناولوا مفهوم الرأس مال الاجتماعي بربطه بالمشاركة المدنية.

ولرصد مدى استثمار الطرق الصوفية بالمدينة لهذا الرأسمال وفاعليته ضمن النسيج الحضري الذي يتمظهر أساساً من خلال مختلف العلاقات التي ينسجها الفرد مع الأفراد والجماعات، قمنا بقياس مؤشرات هذا الرأسمال المتضمنة جملة من القيم والمعايير التي تعرضها الجداول الآتية:

جدول رقم(14): توزيع المبحوثين حسب طبيعة العلاقات الاجتماعية

العلاقات الجوارية	العلاقات القرابية	العلاقات الأسرية		
38	36	51	التكرار	ممتازة
50,7	48,0	68,0	النسبة المئوية	
23	27	19	التكرار	جيدة
30,7	36,0	25,3	النسبة المئوية	
12	12	5	التكرار	حسنة
16,0	16,0	6,7	النسبة المئوية	
2	00	00	التكرار	سيئة
2,7	00	00	النسبة المئوية	
75	75	75	التكرار	المجموع
100.0	100,0	100,0	النسبة المئوية	

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

تحتل العلاقات الاجتماعية الأسرية، القرابية والجوارية محورا رئيسياً في نمو رأس المال الاجتماعي، حيث يدرجها غالبية المنشغلين بمفهوم رأس المال الاجتماعي كمؤشر مهم يعكس مدى توافر هذا الرأس المال، حيث على مستوى هذه العلاقات الاجتماعية يتأسس رأس المال الاجتماعي المترابط،

¹ - جاد الكريم الجباعي، مرجع سابق.

² - طلعت مصطفى السروجي، مرجع سابق، ص49.

المنبثق من العلاقات الناشئة بين المريدين المنضوين داخل نفس الطريقة، حيث يشير بيتر بلاو إلى أن التشارك في قيم دينية يؤدي الى تكوين رأس المال الاجتماعي المترابط.¹

تؤكد الشواهد الميدانية الواردة في الجدول رقم(25) فاعلية التأثير الايجابي للقيم الصوفية على طبيعة العلاقات الاجتماعية، الأسرية، القرابية والجوارية التي يعيش المريد ضمنها، حيث عبر 68% من المريدين على أن علاقاتهم الأسرية ممتازة، ونسبة 48% للعلاقات القرابية بصفة ممتازة، أما العلاقات الجوارية فجاءت النسبة 51% معبرة على كونها علاقات ممتازة، فالتدين الصوفي يعمل على تأطير العلاقات الاجتماعية للمريد ابتداءً من أسرته الى أقاربه فجيرانه، من خلال القيم والمعايير المتضمنة في التربية الصوفية التي يخضع لها المريد، ضمن مقصد الإحسان الذي يعتبر الضابط لكل معاملات المريد، حيث نجد الشيخ أحمد العلاوي يتخذ من الحديث الشريف مرجعاً في تحديد علاقات الفرد مع غيره² في قول الرسول صلى الله عليه وسلم "مثل المؤمنين في تواددهم وتراحمهم وتعاطفهم كالجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى". كما تُجسد من جانب آخر انعكاس العلاقات الروحية - مع الشيخ وأيضاً مع المريدين - التي اكتسبها وألفها المريد، حيث تمتد لتشمل باق علاقات المريد مع الآخرين، تلك العلاقة المبنية على العطف والمودة. ومن ثم تتأكد فاعلية الطريقة الصوفية في تعزيز أواصر الروابط الاجتماعية وتثمينها، وإعطائها أولوية وأهمية في حياة المريد من خلال إعطائه تنشئة اجتماعية سليمة.

في ضوء النظرية القيمية - التي اعتمدها كمقاربة لبحثنا - نجد أن القيم الصوفية هي المسؤولة عن هندسة شبكات العلاقات الاجتماعية التي ينسجها المريد مع الآخرين، والتي يتمثلها في سلوكه الفعلي كمظهر انضباطي طوعي لمبادئ الطريقة الصوفية، ومن ثم تساهم في تقوية الروابط الاجتماعية مما يؤدي إلى تقوية التماسك الاجتماعي.

جدول رقم(15): توزيع المبحوثين حسب التعامل مع غير الأقارب و الأصدقاء

¹ - هاني خميس، رأس المال الاجتماعي، مجلة مفاهيم: الأسس العلمية للمعرفة، المركز الدولي للدراسات المستقبلية، ص ص،15.16.

² - عدة بن تونس، مرجع سابق، ص100.

النسبة التراكمية	النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	التعامل
70,5	70,5	57,3	43	دائما
98,4	27,9	22,7	17	احيانا
100,0	1,6	1,3	1	نادرا
-	100,0	81,3	61	المجموع
-	-	18,7	14	القيم غير المحددة
-	-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

جدول رقم(16): توزيع المبحوثين حسب إفشاء السلام

النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	إفشاء السلام
8,7	8,0	6	على الأصدقاء والمعارف
91,3	84,0	63	على الجميع
100,0	92,0	69	المجموع
-	8,0	6	القيم غير المحددة
-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

ترتبط بيانات الجدولين السابقين 26 و 27، بمدى انفتاح علاقة المرید على الآخر، للوقوف على إمكانية توافر مؤشر الثقة المضمرة في معاملات المرید، حيث تعد الثقة مكون أساسي لرأس المال الاجتماعي حيث أنها تساعد على التعاون والتفاعل الدائم الايجابي.

تعكس النسب الواردة المرتبطة بالتعامل مع غير الأقارب والأصدقاء، مستوى مرتفع في انفتاح المرید في علاقته بالآخرين، حيث عبر 70% من المریدين على تعاملهم الدائم مع غير الأقارب والأصدقاء، وهذا ما يعكسه سلوك إلقاء التحية على الغير "إفشاء السلام" الذي تبين من خلال النسبة الواردة في الجدول رقم 27، حيث أدلى ما نسبته 91% من المریدين بإفشاء السلام "على الجميع".

تؤكد النتائج المتوصل إليها في دراسة الباحث راجعي مصطفى التي قام من خلالها بقياس أثر متغير التصوف على الثقة، حيث بلغ معامل الارتباط بين المتغيرين 0.66^1 ، وهي علاقة طردية قوية، مما يدل على أن صفة الانتماء الصوفي تؤدي إلى رفع مستوى الثقة بنسبة كبيرة، أما الدلالة العملية لهذه العلاقة فتحدد وفق تربيع معامل الارتباط 0.66 (معامل التحديد)، حيث تساوي $R=0.40$ ، وبالتالي فإن مقدار التباين في متغير الثقة يُفسر بتأثير متغير الانتماء الصوفي بنسبة 0.40% .

ويمكن تفسير صفة الانفتاح والثقة التي تُميز علاقات المرید بالنزعة الإنسانية التي يتميز بها التصوف الإسلامي تجاه الأفراد وأيضاً على سائر الأديان والأجناس، فالإسلام في جوهره ديناً منفتحاً على كل الأجناس. فلا فرق عنده بين المسلم ومسلم أو غير مسلم إن كانا يختلفان جنساً ولغة أو مكاناً أو زماناً.

كما يتجلى في ذلك الأدب الصوفي من المضامين الخلقية التي تركز على الأبعاد الخلقية والمكارم السلوكية في حياة المسلم من صدق وكرم، وتواضع، وتحاب، وتكافل، كقيم خلقية تسمو بالفرد في علاقته بالجماعة، وهي قيم تحضر بقوة في نصوص الكرامات والوصايا والرسائل والأشعار الوعظية.² عُرِف أبو يزيد البسطامي بأنه كان يدعو الله لجميع الناس ويلتمس منه أبسط رحمته على النوع البشري كله، ويود لو يتشفع للناس بل لكل الخطة بأي دين دانوا،³ ومن هنا جاء تأكيد الطريقة الصوفية على إعطاء أهمية بالغة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم "يا أيها الناس، أفشوا السلام وأطعموا الطعام، وصلوا الأرحام، وصلوا بالليل والناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام"⁴، فإفشاء السلام أعظم أسباب التآلف، وهو مفتاح لاستجلاب المودة، والتحاب وتحقيق التآلف والتكافل والتماسك الاجتماعي بين أفراد المجتمع. وفي حديث آخر "لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا، أولاً أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم، أفشوا السلام بينكم".

إن تقف هذه الخلفية القيمية في تشكيل آداب وأخلاق المرید، باعتبارها خصال اجتماعية تهدف إلى التحلية بالفضائل، ومن ثم تحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تستجيب لتلك القيم، والتي

¹ - راجعي مصطفى، مرجع سابق، ص 135.

² - محمد التهامي الحراق، في الأدب الصوفي المغربي خصائص الرؤيا وعلامات الجمال، <http://tawaseen.com/>

³ - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية ج1، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص 64.

⁴ - حديث شريف، رواه أحمد والترمذي والحاكم وغيرهم.

تظهر آثارها على الفرد في تصرفاته الاجتماعية، مما يؤدي الى تدعيم التماسك الاجتماعي وتعزيز الثقة في عملية التفاعل الاجتماعي.

وهذه التحليل يتفق مع نتائج دراسة حسان البودراري، من حيث طبيعة العلاقات الاجتماعية الصوفية، فقد بيّن أن ممارسات المتصوف تربط بين مستويين اجتماعيين يُمثّلان حلقتين تحتوي أحدهما الأخرى، وتُحددان شكلين ممن توجه لهم رسالة المتصوفة، المستوى الأول وهو الأقرب لشخص المتصوف يتشكل من مجموع الأتباع المباشرين والمريدين. أما المستوى الثاني، الذي تتوجه له ممارسة الشيخ، يتكون من المدينة ككل من خلال العلاقات الاجتماعية الواسعة، حيث أنّ جانباً مهماً من نشاط الشيخ يتوجه إلى هذا المستوى الاجتماعي، والذي يجذب بدوره سلسلة من الوظائف التي يقوم بها فاعلون آخرون.

أفضى التحليل السابق للبيانات الميدانية التي أدلى بها مريدي الطريقتين العلاوية والسنوسية إلى التأكيد على قدرة التصوف في بناء شبكة علاقات واسعة تتسم بالانفتاح والقبول الاجتماعي والتفاعل الاجتماعي الفعال من خلال ما تفرزه من علاقات ثقة، وبالتالي تعزيز رأس المال الاجتماعي المرتبط بخصوصية مدينة مستغانم وقيمها.

جدول رقم (17): توزيع المبحوثين حسب التسامح في المعاملات مع الآخرين

النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	
69,6	64,0	48	دائماً
30,4	28,0	21	أحياناً
100,0	92,0	69	المجموع
-	8,0	6	القيم غير المحددة
-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

نشأ التصوف معبراً عن المثل الديني الأعلى والأخلاق السامية، حيث يتجلى الفكر الصوفي فضاءً من المحبة والصفاء الروحي والتسامح الديني داخل بنيات الأخلاق الروحية وقيمها العليا، فحتى في

الحالات التي تعرض فيها لعداوة من لم تخرجه العداوات والاضطهاد عن حدود الحب والتسامح، فالتصوف كان وحده من بين معترك المذاهب تسامحاً صرفاً وسلاماً في كل ما مر به من الأدوار.¹

فما ورد في الجدول رقم(28) يعكس بنسبة معبرة قاربت 70 بالمائة دوام السلوك المتسامح لدى المرید في معاملته مع الآخرين، وبالتالي فإن قيمة التسامح تحتل موقعا مركزياً في الفضاء الصوفي العملي لدى مریدی الطريقتين العلاوية والسنوسية. وتتفق نتائج دراستنا مع ما توصل إليه الباحث راجعي مصطفى في أن مستوى التسامح يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالانتماء الصوفي اعتماداً العلاقة الإحصائية بين الانتماء الصوفي و مستوى التسامح علاقة والتي بلغت 0,48.²

واستناداً إلى قيمة التسامح يقر الفكر الصوفي مبدأ التكافؤ بين المسلمين، إن القول الصوفي بالتسامح موقف شرعي أخلاقي أصيل في قيمه تمليه آداب معاملة الخلق بما يعبر عنه من تساهل وإيثار وتجاوز وعفو واعتراف بالآخر. فالتسامح الصوفي هو نتيجة وسطية فكرهم، وثمرة لتعامل يهذب سلوك الإنسان، ويغرس فيه قيم الحرص على التعايش مع الأفكار والرؤى لإنتاج فضاء مشترك، مختلف الملل والنحل والاثنيات والأجناس، من أجل بناء مجتمع متعدد الرؤى، يؤمن بمسألة اختلاف الشعوب والأمم.³ فالتصوف استمر تاريخياً بحمولة معرفية وتراثية، توثق وترسخ قيم التسامح والحوار وثقافة التعايش ومحبة الآخر والإيمان بالاختلاف والتعدد، وتتمنها باعتبارها مقومات المنهج الصوفي، ومن خلالها تؤسس لتواصل اجتماعي فاعل ومثمر بين الناس، لارتباط التسامح بأبعاد اجتماعية أخرى تعتبر سندا لها، فالتسامح هو الذي يحقق السلم الاجتماعي والتماسك الاجتماعي والانسجام، ومن ثم الرفع من مستوى رأس المال الاجتماعي.

وانطلاقاً من معطيات الجداول (25،26،27،28) يتبين أن الطريقة الصوفية تتيح الانتقال من رأس المال الاجتماعي المترابط إلى رأس المال الاجتماعي الرابط من خلال توسيع شبكة العلاقات الاجتماعية خارج الجماعة وهذا استناداً على مبدأ "القبول الاجتماعي"⁴ الذي يتسم به التوجه الصوفي عموماً، والذي يعتبر عامل رئيسي في بناء واتساع شبكة العلاقات الاجتماعية.

¹ - عبد السلام الغرميني، مرجع سابق، ص 26.

² - راجعي مصطفى، مرجع سابق، ص 108.

³ - جميل حمداوي، التسامح الصوفي والطرفي بالمغرب، صحيفة المنقف، <http://www.almothaqaf.com>

⁴ - هاني خميس، مرجع سابق، ص 16.

فعلاقة التصوف برأس المال الاجتماعي تتجسد من حيث نسق القيم والمعايير الأخلاقية التي تقوم عليها الطريقة الصوفية، والتي تعمل على توجيه وتفعيل العلاقات والتفاعلات المتبادلة والتعاون، ومستويات الثقة الفردية والجماعية التي تحكم إطار التنظيمات والروابط وشبكة العلاقات الاجتماعية كمورد لتمكين وتقوية الناس لتحقيق الأهداف المجتمعية¹. باعتبار أن الدين أحد مصادر رأس المال الاجتماعي كما أشار إليه روبرت ديفيد بوتنام Robert D.Botnam في تناوله لمفهوم الرأس مال الاجتماعي.

جدول رقم(18): توزيع المبحوثين حسب تكريس الطريقة لمقومات الامن الاجتماعي والحضاري

النسبة التراكمية	النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	الرأي
60,9	60,9	52,0	39	موافق جدا
98,4	37,5	32,0	24	موافق
100,0	1,6	1,3	1	معارض
-	100,0	85,3	64	المجموع
-	-	14,7	11	القيم غير المحددة
-	-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

إنَّ الاتجاه العام للجدول السابق يرصد التوجه السلمي وبنسبة 98% الذي يمثل أهم مقصد تسعى الطرق الصوفية لإرسائه داخل المجتمع من خلال المريد، والذي يستهدف المجتمع الإنساني عامة من خلال غرس قيم التعايش والتسامح، وتعتبر الطريقة العلاوية الدرقاوية الشاذلية نموذجاً عملي مميز وناجح وفق هذا التوجه، فمنذ تأسيسها ومن خلال الانجازات الاجتماعية أو المؤلفات في التصوف والعقيدة الإسلامية و جهود مشائخها الذين تعاقبوا على خلافتها (الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، والشيخ عدة بن تونس، ومحمد المهدي، وعدلان خالد) المتواصلة لإرساء قيم التسامح والتعايش السلمي بقبول الاختلاف والتنوع ونبذ الخلافات المذهبية. وقد تكلفت هذه الجهود باعتماد 8 ديسمبر 2017 الذي صادقت عليه الجمعية العامة للأمم المتحدة بالإجماع (172 دولة من إجمالي 193) على اللائحة رقم 130/72 تعلن من خلالها يوم 16 مايو من كل عام "يوماً عالمياً

¹ - طلعت مصطفى السروجي، مرجع سابق، ص21.

للعيش معاً بسلام¹، من أجل التعبير عن الرغبة في العيش والعمل معاً يهدف إلى ترسيخ قيم التسامح والمصالحة بين العائلة الإنسانية وهي قيم راسخة في المنهج التربوي الروحي الإسلامي.

ولذا يعتبر التصوف المعاصر أطروحة بوصفه ديناً انسيابياً ومرناً ومنفتحاً، ليس فقط على الإسلام بل على سائر الأديان. وبهذا المعنى لم يعد التصوف تدنياً تلقائياً أو عشوائياً، إنه من هذه الزاوية مشروع ديني كوني يخترق أنماط تدين مشابهة أو منافسة ويخاطب مريديه المفترضين ويستقطب رموز من مجتمعات مغايرة مستثماً من قاموس التسامح الديني ومن الأصل المشترك للأديان السماوية ومن الفطرة الإنسانية السلمية بالقدر نفسه الذي يستفيد فيه من الأزمة الروحية الحضارية العميقة لدى المجتمعات.

جدول رقم(19): توزيع المبحوثين حسب نبذ الطريقة للتنازع والخلاف

النسبة التراكمية	النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	الرأي
77,6	77,6	60,0	45	موافق جداً
94,8	17,2	13,3	10	موافق
100,0	5,2	4,0	3	معارض
-	100,0	77,3	58	المجموع
-	-	22,7	17	القيم غير المحددة
-	-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

لما كان الرجل المتمدن متسامحاً لا يميل إلى التدخل في شؤون الآخرين على اختلاف انتماءاتهم العرقية والعقدية، فلا بد أن يكون على سلوك حسن، حيث أن إحساسه بالقيم يقتعه بأهمية هذا السلوك في التنعم بالحياة، حيث يؤدي ذلك إلى تأسيس علاقات عاطفية مع الآخرين²، فالبيان الوارد في الجدول (بلغت النسبة التراكمية لدرجة الموافقة 95% على أن الطريقة تنشئ أتباعها على قيم التسامح ونبذ الخلاف) يؤكد على أنها قيماً مؤطرة لحياة الفرد ضمن النسيج الحضري الذي يتميز بالتنوع والاختلاف، وهنا تكون الحاجة لأهمية القيم التي تنمي في الفرد السلوك الحضري المتسامح والمنفتح

¹ -16 mai .La journée internationale du vivre ensemble en paix ,Dossier de presse.www.16mai.org.

² -كلايف بل، مرجع سابق، ص 143.

على الآخرين، وبالتالي نجد في الطريقة الصوفية المثيرات المحددة للسلوك الحضري من خلال قيمها ومبادئها المنتهجة لمران المريد أخلاقياً لتجعل منه فرداً حضرياً، باعتبار أن المجتمع الحضري مجتمع مفتوح يسمح بتعددية الثقافات وتنوع الممارسات العقائدية، فقد اعتبر ويرث L.Writh أن التسامح الاجتماعي ضرورة من ضروريات محددات الحياة الحضرية، ومن ثم فالمجتمع الحضري ليس مجتمعاً غير معياري، يفتقد إلى ضوابط السلوك.¹

فالزاوية حاضنة لكل الفوارق الاجتماعية المادية والرمزية. إن ما يلفت النظر في المذهب الصوفي جهده الجهد من أجل مصالحة العديد من الفلسفات في تركيبة إسلامية.

جدول رقم (20): توزيع المبحوثين حسب مساهمة الطريقة في الاندماج الاجتماعي

النسبة التراكمية	النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	الرأي
57,8	57,8	49,3	37	موافق جدا
98,4	40,6	34,7	26	موافق
100,0	1,6	1,3	1	معارض
-	100,0	85,3	64	المجموع
-	-	14,7	11	القيم غير المحددة
-	-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

ولأن ثمة علاقة وطيدة بين الرأس المال الاجتماعي والاندماج الاجتماعي، حيث يُنظر للأول باعتباره متغير مستقل تؤدي قوته إلى رفع مستوى الاندماج الاجتماعي، فقد تبين أن مساهمة الطريقة الصوفية في تحقيقه تم التأكيد عليها بـ 98% كنسبة تراكمية، وهذا ما يعكس دور الطريقة ووظيفتها بالنسبة لعملية الاندماج الاجتماعي ضمن النسيج الاجتماعي للمدينة، وخاصة من خلال خدمات الزوايا المنتشرة بالمدينة وما تقدمه للوافدين، حيث استطاعت أن تضيف على العلاقات الاجتماعية روابط روحية جعلتها تكتسي مكانة مرموقة في المجتمع، فقد أكد كل من دوركايم و توينبي على أهمية المقدس بالنسبة للجماعة في عملية التماسك والاندماج "إنهم في الحقيقة يقصدون أنفسهم وتجمعهم

¹ - حاتم راشد علي، مقدمة في علم الاجتماع الحضري (نظريات، مشكلات، تطبيقات) - <http://qu.edu.iq/art/wp/>

واندماجهم في كيان واحد"¹، فانتماء الفرد إلى الطريقة هو انتماء للجماعة بإتباعه القيم والمعايير التي تسير وفقها الجماعة، وكذا تبني مقدساتها وهذا ما يسهل عملية الاندماج، وتؤطر الطرق الصوفية هذا الاندماج من خلال القيم الصوفية التي تنسج شبكة علاقات اجتماعية تقوم على مبادئ التقبل الاجتماعي والتعايش مع الآخرين على اختلاف هوياتهم وهذا ما يسهل قنوات الاتصال والتفاعل مما يؤدي إلى تسهيل عملية الاندماج ضمن النسيج الاجتماعي للمدينة ككل، بالإضافة إلى القرابة الروحية التي تمثل أهم عناصر الاندماج، فبمجرد انتماء الفرد إلى طريقة صوفية فإنه يدخل في قرابة روحية مع بقية المريدين المنتسبين لنفس الطريقة بالإضافة للطرق الأخرى، تعزز تنظيم العلاقات البيئية وإقامة مواخاة وأرحام موصولة بحبال الأصرة الطرقية، يؤكد شيخ الطريقة السنوسية محمد بن مصطفى بن محمد بن تكوك على هذه القرابة الروحية داخل الطريقة وبين مختلف الطرق الموجودة بمدينة مستغانم "الطرق الصوفية في مستغانم تسعى دائماً إلى التآلف والعمل المشترك لصالح المدينة بل الولاية ككل، وهم إن لم يتفقوا أحياناً ففي الوسيلة لا الغاية وما جمعهم أكثر على مدار التاريخ مما فرقههم " فالاتفاق في الهدف يجمع جميع الطرق الصوفية ويوحد صفها كونها فروع لأصل واحد وذات مشرب واحد، فغالبية الطرق الموجودة بمدينة مستغانم ينتهي سندها الصوفي للطريقة الأم التي هي الشاذلية. ومن هنا يتبن دور الطرق الصوفية كشريك ووسيط اجتماعي فاعل من خلال إسهامه في عملية الاندماج الاجتماعي للأفراد.

ومن المعلوم أيضاً أن مدينة مستغانم تكونت تاريخياً من أعراق و أجناس مختلفة جعلت المذاهب و التيارات الفكرية تنمو بكثرة، وذلك ما يفسر سماحتها الروحية وتقبل كل الوافدين، وكان التصوف بسماحته وانفتاحه الحاضن لكل تلك الاختلافات والتنوع، مساهماً بذلك في عملية الاندماج الاجتماعي، بإفرازه لقيم دينية حضرية احتوت الجميع.

2. الفضاء العام للمدينة:

تضمنت الفرضية الثالثة المتعلقة بالسلوكيات الصوفية في المجال العام المرتبطة بالمبادئ والقيم الدينية كأطر للممارسات الاجتماعية التي تؤثر في تشكيل الهوية الحضرية لمدينة مستغانم. تضمنت العلاقة بين رأس المال الاجتماعي والفضاء العام، حيث توصلنا إلى أن القيم والمبادئ الصوفية للطريقتين محل الدراسة لها أثر بالغ الأهمية في تشكل رأس المال الاجتماعي، ومن ثم تأثير هذا رأس

¹ - أشرف منصور، الرمز والوعي الجمعي، دراسات في سوسولوجيا الأديان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010، ص35.

المال في الفضاء العام لمدينة مستغانم. وحتى نتمكن من رصد مدى حضور التصوف في الفضاء العام، سنبحث في طبيعة أبعاده الفيزيائية كأماكن ذات ارتباط بالتصوف تُمكن من الالتقاء والتواصل، مع إثبات مدى إمكانية الولوج إليها، حيث أن إمكانية الولوج إليها هو ما يسمح بظهور التمثلات الاجتماعية التي يتم من خلالها إنتاج صور المدينة¹. وأيضاً البحث في الأبعاد الرمزية من عادات وتقاليد ولغة وممارسات اجتماعية، كونها مكون عضوي داخل الفضاء العام.

أعاد هابرماس النظر في آرائه ونظرياته السابقة حول علاقة الدين بالفضاء العام (الحقبة الثانية من مسار هابرماس الفكري)، اعترف للدين بدور رئيس في الفضاء العمومي، حيث سعى لإثبات أن الدين يمكنه أن يؤدي دوراً محورياً في التعاملات والمناقشات الاجتماعية، ومن خلال هذا الطرح استطاع هابرماس تحقيق الربط العميق بين الدين والفضاء العمومي فهو يرى أن الدين منشأ لكثير من القيم التي تتغيها الحداثة، مثل: العدالة، والمساواة، والسلام، والأمن، والسعادة البشرية².

1.2. الفضاء العام المادي:

لقد تناولنا بأكثر تفصيل الأماكن ذات الارتباط بالتصوف في الفصل الخامس، كالأضرحة والمزارات والزوايا، وكذا الأحياء والساحات، بالإضافة لحديقة جنة العارف، وسنكتفي خلال هذا المبحث بربطها بالفضاء العام من حيث الوظائف والخصوصيات.

وتتأكد أهمية هذه الأماكن من حيث قدرتها على خلق اتصال تفاعلي ضمن منظومة القيم الاجتماعية السائدة، يشير Carr Stephen وآخرون إلى ذلك "عندما تتجح الأماكن العامة، سوف تزيد فرص المشاركة في الأنشطة المجتمعية، هذه - مما يمكن تسميته - الزمالة في الأماكن المفتوحة تغذي نمو الحياة العامة وتقرم العزلة الاجتماعية، سواء في الميادين، الحدائق، الساحات، الأسواق، الأماكن الطبيعية، يمكن للناس من الجماعات المختلفة أن يأتوا في سياق داعم للاستمتاع المتبادل حيث تنتحى الأيدلوجيات وتبقى القيم المجتمعية الإيجابية المدعومة في الأماكن المشتركة"³.

¹ - ستيفان تونيلا، مرجع سابق، ص149.

² - غفاري حسين ومعصومة برهام، دور الدين في الفضاء العمومي: دراسة في تطوّر رؤية هابرماس الفلسفية، مجلة الاستغراب، العدد الثامن صيف 2017، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ص93.

³ - Carr Stephen et al, Public space, Cambridge University Press, New York, 1992, P 343.

أ. الأضرحة والمزارات:

لا تزال المدينة شاهدة بكثرة أضرحة الأولياء وقببهم ومزاراتهم وسيرهم وما خلفوه من طرق وزوايا لا تزال راسخة ومستمرة في ذاكرة و هوية المدينة، فلا يخلو حي من أحياء المدينة وحتى ضواحيها باسم ولي، يقول الأستاذ مرابط أن تعدد الأولياء يرجع إلى بؤرة روحية التي وجدها كل ولي إذ وجد ولي سبقه وما ترك من آثار فيعمل على تقليده ومنافسته و لهذا تضاعف و تكاثر عدد الأولياء بمستغانم فالمدينة لوحدها تحوي 52 ولي¹، ومن أهم الأضرحة ذات الصلة بالعادات والتقاليد الاجتماعية نجد ضريح سيدي بلقاسم، ويتجلى ذلك في مختلف المناسبات الاجتماعية الأسرية كالأفراح، والولادة والختان، بالإضافة الى المناسبات الدينية، حيث يتم زيارة الولي الصالح سيدي بلقاسم لنيل بركته²، للأبناء والأزواج وغيرها من المناسبات، وهذا ما يجعل من الضريح فضاءً مفتوحاً للجميع دون تمييز، كما أنه يُتيح فرص التفاعل والتواصل بين الزوار بصفة مستمرة ودائمة.

ب. الحدائق والمساحات:

تُعد الحدائق أمكنة للتنشئة الاجتماعية، كما أنها تمثل في كثير من الأحيان أمكنة للتواصل والتفاعل الاجتماعي سواء بين الزوار المنتظمين أو بين الزوار المؤقتين.³ كما تمتاز بأنها مفتوحة لأي شخص كخدمة عامة هادفة، ووفق هذا التوجه تجسدت حديقة جنة العارف كمؤسسة تربية ثقافية، تمثل فضاءً رحباً لتفعيل قيم التعايش والتفاعل التواصلي. ويعتبر العيش المشترك من أهم المرجعيات الأساسية للتجديد الحضري وتطوراته الجديدة، حيث يتحقق مبدأ الطبيعة اللانثاقائية للتعايش المشترك الشامل والتعددي، الذي يتيح إسهام الجميع وقبولهم ضمن تحقيق أهداف مجتمعية موحدة، بتوفير مساحات وفرص للنقاش والتحاور والتفاعل.

إنَّ عدد الملتقيات والتظاهرات العلمية والثقافية التي احتضنتها جنة العارف، والتي تناولت مختلف القضايا المحلية وحتى العالمية، كالبيئة والأمن والسلام وغيرها من القضايا، أثبتت أهمية هذا الفضاء

¹ - تاريخ ولاية مستغانم مدينة العلماء والصلحاء، منتدى أشرف آل خطاب بمستغانم.

² - رشيد محمد الهادي، مرجع سابق، ص ص 147-155.

³ - ستيفان تونيلا، مرجع سابق، ص 159.

الحضري ضمن النسيج الحضري للمدينة على المستوى الفردي والجمعي، ومدى إسهامها في مختلف القضايا.

2.2. الفضاء الرمزي:

تعد الآداب والتقاليد والممارسات الصوفية من أهم الموروثات الثقافية والدينية في مستغانم، ذات المشارب الصوفية، حيث يتجلى الجمع بين الروحي والسلوكي من خلال تأهيل الفرد روحياً وباطنياً للارتقاء في مراقي الصفاء ومدارج الإحسان من خلال الأوراد والأذكار والمناجيات، بقدر ما تسهم في تحقيق التلحيم الروحي للمجتمع من خلال حضور نصوص هذا الأدب ومتونه في الفضاء العام للمجتمع¹، بوصفها متوناً أساسية راسخة في الذاكرة الجمعية، لها تظاهرات في الكتابات القرآنية والمساجد وعند طقوس الجنائز والأفراح وكل ما يتصل بعبادات وتقاليد اجتماعية.

حيث تعتبر الأناشيد الدينية والمدائح الصوفية كهزمية الشيخ النبھاني أو التصلية المعروفة بـ (الزعيمة)²، والبردة للإمام شرف الدين البوصيري، ذات حضور دائم في مختلف المناسبات الاجتماعية ومتجذرة في الوعي والذاكرة الجمعية، وترى جوديث بتلر Judith Butler أن المجال العام نفسه هو نتيجة لتقاليد دينية معينة ساعدت على تأسيس مجموعة من المعايير التي تضع الحدود بين الخاص والعام³.

كما اعترف هابرماس نفسه – في الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي – أن التقاليد والثقافة تُشكل جانبا مهما في عملية انتاج المعايير وفي الطريقة التي يذوت بها الأفراد الإجماع أو الرأي العام الذي يفترض أنه أهم مخرجات الفضاء العمومي⁴.

أ. المسرح والفنون:

يعتبر هابرماس المسرح شكلاً أدبياً باعتباره وحدة تاريخية ساهمت في تشكيل الفضاء العمومي، كما يعتبر من الصيغ الاتصالية والمشكلة في الوقت ذاته للفتوات الاتصالية مع الجمهور، الذي يعتبره

¹ محمد التهامي الحراق، في الأدب الصوفي المغربي خصائص الرؤيا وعلامات الجمال، <http://tawaseen.com/> تاريخ الزيارة: 2018/08/27.

² رشيد محمد الهادي، مرجع سابق، ص 159.

³ - يورغن هابرماس، جوديث بتلر وآخرون، مرجع سابق، ص 31.

⁴ - أماني أبو رحمة، مرجع سابق، <https://amaniaburahma.blogspot.com>. تاريخ الزيارة: 2018/08/27.

هبرماس من التشكيلات التي تكون الرأي العام ومظهراً من مظاهر الفضاء العمومي. فالمسرح كشكل من الاتصال الجماهيري برهن على قدرته في التأثير على الرأي العام¹.

توصلنا من خلال اختبار الفرضية الثانية إلى وجود علاقة تأثير للتصوف على الفنون التي عرفتها مدينة مستغانم، حيث تبين أن التصوف محركاً أساسياً للفن والثقافة والأدب في مدينة مستغانم مثلما كان محركاً ومؤثراً في سائر أنماط الحياة. فعلى ضفاف التصوف استقرت معظم الفنون فنون الأدب والغناء بطبوعه المتنوعة، وكذا الاحتفاليات التي تنظمها الحضرات الصوفية مهرجانات مفتوحة لأنماط كثيرة من الفن غناء ورقصاً وأدباً وفلكوراً شعبياً إضافة إلى النحت والرسم. وبهذا فقد تحول هذا الفن وظيفياً من عنصر أساسي في بنية المؤسسة الصوفية، إلى نشاط فني اجتماعي يؤدي دوراً رئيسياً في الحياة الثقافية، مما يعكس العلاقة العضوية بين المنتج الصوفي وبقية الفنون التي ظهرت بالمدينة.

ويعتبر تأسيس المسرح الصوفي بمدينة مستغانم والاعتراف به كنوع مسرحي قائم بذاته له خصوصياته ومقوماته، من خلال مسرحية "عودة العباد" سنة 2011، أهم تمظهر للعلاقة بين التصوف والفن. حيث يوحى ارتباط نشوء الظاهرة المسرحية بتكامل المدينة وفضائها الاجتماعي المدني الذي تتطور فيه ذات الإنسان الواعية، ويتحقق ضمنه التفاعل الاجتماعي الذي يؤدي بالضرورة إلى التعبير عن خصوصية الهوية الثقافية الفردية والجماعية.

ب. الاحتفالات الصوفية:

تندرج الاحتفالات الدينية ضمن التقاليد والعادات التي تلعب دوراً هاماً في التكوين الاجتماعي والسلوك الأخلاقي للأفراد والجماعات، ويأتي على رأس هذه الاحتفالات التي تشهدها مدينة مستغانم، تلك التي تحييها الزوايا من مناسبات دينية وخاصة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف الذي يدوم اثنتي عشر ليلة.

تم ترقية طابع الاحتفال بالمواسم الدينية في إطار وظائف الزاوية (بعد ما كان من عمل الرباط والرابطة) إلى مستوى الشرعية المرتبة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر¹.

¹ - إمكانية تأسيس فضاء عمومي بالجزائر وفق المنطق النظري والتطبيقي
لهبرماس <https://ouvrages.crasc.dz/index.php> تاريخ الزيارة: 2018/08/29.

جدول رقم(21): توزيع المبحوثين حسب مكان الاحتفال

مكان الاحتفال	التكرار	النسبة المئوية	النسبة المئوية الفعلية
مع الأسرة	11	14,7	16,4
في الزاوية	14	18,7	20,9
مع الأسرة وفي الزاوية	29	38,7	43,3
الكل	13	17,3	19,4
المجموع	67	89,3	100,0
القيم غير المحددة	8	10,7	-
المجموع	75	100,0	-

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

يحتفل غالبية المبحوثين في الزاوية ومع أسرهم بنسبة 43% تليها نسبة الذين يحتفلون بالمولد في الزاوية بنسبة 21%. كما تختلف طرق الاحتفال من زاوية إلى أخرى. أما نظام الزاوية العلوية فيختلف عن الزوايا الأخرى، فبالإضافة للشعائر الاحتفالية داخل الزاوية، يأخذ شكل الموكب الحافل الذي يجوب شوارع مدينة مستغانم، ولا يقتصر هذا الموكب على أعضاء الطريقة العلوية بل ينضم إليه من مختلف الشرائح الاجتماعية، ففي الليلة الأخيرة يجتمع جمهور غفير من أتباع الطريقة والمحبين من سكان البلد، وبعد صلاة العشاء تنطلق المسيرة من الزاوية العلوية (والجدير بالذكر أن هذا الموكب أحدثه الحاج المهدي بن تونس سنة 1967 حيث ينطلق الموكب من زاوية تجديد ليلصل في النهاية إلى وسط المدينة بالقرب من ضريح سيدي السعيد) يرددون المدائح الدينية والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم- يتقدمهم جماعة يطلقون البارود المعروفون بـ (أصحاب الكرابلة) فيطوف هذا الموكب البهيج أحياء وشوارع المدينة مصحوباً بزغاريد النساء من أعلى شرفات المنازل، ومنهن من ترشه بالعطور كما يتطوع بعض الرجال من سكان الأحياء بالانضمام الى الموكب إلى أن يصل الى الولي الصالح (سيدي سعيد) ثم يرجع الموكب الى الزاوية حيث يستأنف الاحتفال حتى طلوع الفجر.²

¹ - الطاهر بونابي، مرجع سابق، ص 609.

² - رشيد محمد الهادي، مرجع سابق، ص 160.

إن الاحتفال كمشهد ثقافي يعتبر أداة رئيسية للتواصل في الساحة، لما يمتلكه من مقومات ذات أبعاد اجتماعية قادرة على التأثير والتغلغل إلى عمق مكونات المجتمع، باستقطاب مختلف الشرائح لما تقوم عليه من ذاكرة جمعية تثير الوجدان الجمعي المنشكل من قيم ومبادئ موحدة ذات ارتباط بالمقدس والأولياء، ولهذا نجد الامتثال الجمعي لهذه الاحتفالات والاندماج معها على مستوى المدينة. وبذلك يتضح أن الاحتفالات جزء جوهري في الفضاء العام من خلال انفتاحه على الآخرين، وإشراكهم في الشعائر الاحتفالية، مما يجعلهم يشعرون بخبرة التلاحم مع الجماعة الاحتفالية إلى درجة الانصهار والاندماج، إنهم يعيشون خبرة الانتماء من خلال التضامن العميق، وإذ هم يحتفلون إنما يحيون وعيهم لهويتهم وانتماءهم فيوطنون التزامهم الديني، بالإضافة لكون الاحتفالات تجمعات تشكل مؤتمرات للندارس في شؤون الأفراد محلياً وعالمياً، من حيث أنها فضاء للتواصل والالتقاء، يتحقق من خلالها الترابط والتماسك وتتنوع شبكة العلاقات الاجتماعية.

ومن هنا تتضح أهمية الاحتفالات الصوفية بالنظر لدورها البالغ الأهمية في غرس الأفكار والمعتقدات والقيم لدى الأفراد من خلال المشاركة الفعالة والمستمرة في الشعائر التي بدورها تدعم وتؤكد ضرورة القيم ثقافياً وانتشارها اجتماعياً، كما تحفز مضامين العقيدة في أعماق اللاشعور والمخيال الفردي والجماعي، واستمرار أفراد المجتمع في الحفاظ على ديمومة المعتقدات الشعبية والعادات والتقاليد، نظراً لدورها الفعال في التنشئة الاجتماعية للأفراد، التي تنسج خصوصية اللحمة الروحية للهوية الصوفية لمدينة مستغانم.

ب. السلوكيات الصوفية في الفضاء العام:

سنحاول رصد تلك السلوكيات من وجهة نظر مريدي الطريقتين العلاوية والسنوسية، من خلال انعكاس المضامين الطرقية على مختلف مناحي حياة التي يعيشها المريد، في شكل سلوكيات ومواقف، والتي تُشكل في الأخير نمط حياة خاص قد تتعارض أو تتفق مع نمط الحياة الحضرية. يعرض الجدول رقم (22) مدى شعور المريدين بالضبط الذي تمارسه الطريقة الصوفية من خلال علاقة الشيخ بالمريد.

جدول رقم (22): توزيع المبحوثين حسب الشعور بالضبط الاجتماعي للطريقة

النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	الضبط الاجتماعي
66,7	50,7	38	دائماً
33,3	25,3	19	أحياناً
100,0	76,0	57	المجموع
-	24,0	18	الإجابات غير المحددة
-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

تشير بيانات الجدول أن غالبية المبحوثين يشعرون بضبط اجتماعي بنسبة 66,7% في مقابل الذين أجابوا بأحياناً بنسبة 33,3%، وما يميز هذا الضبط أنه داخلي "لا شعوري" لارتباطه بالجانب الباطني للمريد وهو أفضل وأقوى أنواع الضبط بسبب الطاعة الصادرة من الرغبة الذاتية التي يحكمها الإيمان بالمعتقد، فهو "ضبط أخلاقي" كما يسميه إدوارد روس Edward ross يجعله مُمتثلًا وخاضعاً لمعايير المجتمع وقيمه السائدة، حيث يرى روس أن داخل النفس الإنسانية أربع غرائز هي التعاطف والقابلية للاجتماع، الإحساس بالعدالة ورد الفعل الفردي، تشكل هذه الغرائز نظاماً اجتماعياً للإنسان يقوم على تبادل العلاقات بين أفراد المجتمع بشكل ودي، وبهذا فهو يركز على الطبيعة الخيرة للإنسان.¹ كما أكدت نظرية الضبط الذاتي لكولي Cooley على أهمية الضبط الذاتي، القائم على عنصر مهم في واقع المجتمع هو الحياة الروحية الممتلئة في مجموعة من الرموز والأنماط السلوكية الجمعية والقيم والمثل الموجهة للعملية الاجتماعية وللتنظيم الاجتماعي.² أما ابن خلدون فيؤكد على أهمية الوازع الداخلي "فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خُلُق الكبر والمنافسة منهم، فسهُل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس."³

وقد أكد الشيخ العلاوي على ضرورة هذا الضبط الباطني في قوله "من المعلوم أن المجتمع البشري مفتقر بالطبع إلى من يسوسه ظاهراً وباطناً، وبهذه المناسبة رتب سبحانه له شرائع سماوية تسوسه وتجره من حيث الباطن، كما جعل له قوانين سلطانية تسوسه وتجره من حيث الظاهر، فكان الدين

¹ - خالد عبد الرحمن، الضبط الاجتماعي والتماسك الأسري، مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض، 2000، ص 56.

² - المرجع نفسه، ص 68.

³ - ابن خلدون، مرجع سابق، ص 180.

والسلطان بهذه المثابة كالشريكين في تقويم العمل (...). ثم أقول مهما اعترفنا بلزوم سلطة باطنية دينية تؤازره السلطة الظاهرية في المحافظة على حرية الإنسان في بدنه وماله وعرضه، بحيث يكون مؤمناً سراً وعلانيةً (...). فلا يحصل له تمام التبري من ذلك إلا إذا تلقى الزواجر الإلهية في الباطن، بما تلقى به الزواجر السلطانية في الظاهر.¹ كما أورد الشيخ محمد بن علي بن السنوسي - باعتباره يمثل تجربة صوفية سياسية رائدة تستلهم قيماً حضارية بنائية فاعلة² - في أحد رسائله: "المطلوب منا جميعاً إقامة ما خلقنا لأجله من العكوف على التزام محققات العبودية واجتتاب دواهي منازعات الربوبية، بتعمير ظواهرنا بالأدب على متابعة أفعال و أقوال عبده وصفيه الأنور صلى الله عليه وسلم، وذلك بتعمير بواطننا بمراقبته تعالى في جميع حركاتنا وسكناتنا."³

كما لا يمكن أن نتناول قضية الضبط دون التعرض للأساليب التي تعتمد عليها الطرق الصوفية في عملية الضبط مع المريدين.

جدول رقم (23): توزيع المبحوثين حسب وسائل الضبط

وسائل الضبط	التكرار	النسبة المئوية	النسبة المئوية الفعلية
الإرشاد والوعظ	7	9,3	21,2
التذكير	3	4,0	9,1
القرآن والذكر	10	13,3	30,3
التخلية والتحلية	3	4,0	9,1
التربية الدينية	6	8,0	18,2
المحبة والتقريب	4	5,3	12,1
المجموع	33	44,0	100,0
الإجابات غير المحددة	42	56,0	-
المجموع	75	100,0	-

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

¹ - عدة بن تونس، مرجع سابق، ص ص، 50_51.

² - سعيد عيادي، مرجع سابق، ص 75.

³ - المهدي بن شهرة، مرجع سابق، ص 41.

يظهر أن أكثر الأساليب إتباعا للضبط هي القرآن والذكر بنسبة 30%، يليها الإرشاد والوعظ بنسبة 21%، فيما أجاب 18% من المريدين بالتربية الدينية كوسيلة للضبط، أما أسلوب المحبة والتقريب فشكل نسبة 12%، أما أسلوب التذكير والتخية والتخية فقد شكلا نسبة 9% لكل منهما. وفي مقابلتنا لنائب شيخ الطريقة السنوسية فقد أدلى من خلال المقابلة رقم (01) عن طبيعة الوسائل المتبعة بقوله "عن طريق النصح والإرشاد وتهذيب النفس والترغيب والترهيب والتذكرة بعواقب الأمور" وكل هذه الأساليب التي تم ذكرها تصب في الضبط الأخلاقي أو اللاشعوري أو الذاتي، لها أهميتها البالغة في التأثير الدائم والمصاحب لحياة المريد والتي تتعكس على أدائه الاجتماعي من خلال العلاقات الاجتماعية والمهنية. والجدول الآتي يوضح تأثير الجانب الانضباطي على الجوانب الاجتماعية الأخرى:

جدول رقم (24): العلاقة الإحصائية بين مؤشرات الانضباط الاجتماعي

المؤشر	الالتزام بالنظم الإدارية والقانونية	الشعور بالضبط الاجتماعي	انعكاسات الطقوس والشعائر على الحياة الاجتماعية	الالتزام بقواعد الطريقة يؤطر كل جوانب الحياة
الالتزام بالنظم الادارية والقانونية	1,000	,404**	,320*	,444**
الشعور بالضبط الاجتماعي	-	1,000	,580**	,436**
انعكاسات الطقوس والشعائر على الحياة الاجتماعية	-	-	1,000	,750**
الالتزام بقواعد الطريقة يؤطر كل جوانب الحياة	-	-	-	1,000

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

يعرض الجدول معاملات الارتباط لسبيرمان، حيث تراوحت ما بين 0.30 الى 0.75 وهي علاقات طردية دالة عند مستوى دلالة 0.01، وأقوى علاقة بلغت 0.75 بين الالتزام بقواعد الطريقة يؤطر كل جوانب الحياة وانعكاسات الطقوس والشعائر على الحياة الاجتماعية. فيما بلغ معامل الارتباط بين الشعور بالضبط الاجتماعي وانعكاسات الطقوس والشعائر على الحياة الاجتماعية 0.58، أما العلاقة

بين الشعور بالضبط الاجتماعي والالتزام بقواعد الطريقة يؤطر كل جوانب الحياة فقد بلغ معامل الارتباط 0.43.

تعكس معاملات الارتباط المتوصل إليها أهمية الانضباط الاجتماعي الذي تؤديه الطريقة الصوفية على مرديها والذي ينعكس على حياة المرید الاجتماعية وفعاليتها ضمن البناء الاجتماعي ككل. ومن وجهة نظر شيخ الطريقة السنوسية يعتبر أن "المرید مثال جيد للمسلم الفعال، المسلم القوي المحب لعمله وزملائه ورؤسائه(...). نحسبه مواطن صالح يؤدي واجباته ويطالب بحقوقه في إطار القانون والصالح العام."

جدول رقم (25): توزيع المبحوثين حسب اللجوء إلى الزاوية لحل الخلافات والخصومات

الحالة	التكرار	النسبة المئوية	النسبة المئوية الفعلية
دائماً	9	12,0	19,6
أحياناً	17	22,7	37,0
نادراً	20	26,7	43,5
المجموع	46	61,3	100,0
الإجابات غير المحددة	29	38,7	-
المجموع	75	100,0	-

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

يظهر أن دور الوساطة والتحكيم رغم تراجعها (حيث تعكس النسبة 39% ذلك بعدم تحديد موقف المریدين تجاه اللجوء إلى الزاوية في حالة النزاع لحل الخلافات والخصومات) لا يزال يلعب دوراً مهماً (من خلال النسبة الواردة 60%) في هذا الشأن بالنسبة لسكان المدينة، حيث أنهم يحتكمون إلى السلطة الروحية في بعض حالات النزاع بين الأفراد، من خلال ما ورد في الجدول من نسبة الذين يلجؤون للزاوية لحل الخلافات والخصومات بصفة دائمة بنسبة 19.6%، أما نسبة الذين أجابوا بأحياناً فبلغت 37%، في مقابل 43.5% كنسبة لمن لا يلجؤون للزاوية.

كما نجد مقولة "تروح تحلف في الزاوية" مقولة متداولة بين أهل مستعانم، وهنا يظهر مدى قداسة و فاعلية الزوايا الاجتماعية على المدينة من خلال سلطتها الروحية (بامتلاكها وسائل الهيمنة، الكرامة، البركة والدعاء)، هذه الوظيفة التي تعتبر جزءاً مهماً من البنية الوظيفية للزوايا منذ تأسيسها و التي

ظلت مستمرة رغم وجود المؤسسات الرسمية التي تتقاسم معها هذه الوظيفة، يرى محمد مفتاح أن دور الصوفي في المدينة في ضوء النظرية التوحيدية (في مقابل النظرية الانقسامية للمجتمعات الريفية والبدوية) أنه متمم لوظائف مؤسسات الدولة¹، وهذا ما تؤكد من خلال المقابلتين من تأكيد على هذا التوافق والتكامل " الزاوية هي نتاج المجتمع كما الدولة نتاج له فهم في توافق دائم (...) تساهم الزاوية بما لديها من وسائل وتشارك السلطات الرسمية والمجتمع المدني فيما تحسبه نافعاً للعباد والبلاد". وحسب ما ورد في المقابلة مع شيخ الطريقة السنوسية " لازالت الزاوية مقصداً لفض النزاعات وإصلاح ذات البين وحتى مسائل الطلاق بين الأزواج. فمازالت الطريقة تحافظ على وظيفة "إصلاح ذات البين، حل الخصومات، إعانة المحتاج" بالإضافة أيضاً لحل المشاكل الأسرية "وكل ما يتعلق بالمشاكل الأسرية هو من شأن الزاوية"، ونفس الوظيفة تؤديها الزاوية العلاوية على حسب ما ورد في المقابلة مع نائب شيخ الطريقة مراد بن تونس من خلال إصلاح ذات البين.

جدول رقم (26): توزيع المبحوثين حسب انعكاسات الطقوس والشعائر على الحياة الاجتماعية

النسبة المتراكمة	النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	الرأي
40,8	40,8	38,7	29	موافق جدا
93,0	52,1	49,3	37	موافق
100,0	7,0	6,7	5	معارض
-	100,0	94,7	71	المجموع
-	-	5,3	4	الإجابات غير المحددة
-	-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

يعرض الجدول مدى انعكاس الطقوس والشعائر على الحياة الاجتماعية للمريدين، حيث يشير الاتجاه العام للجدول بالموافقة بنسبة تراكمية بلغت 93% في مقابل 7% من المعارضين، وهذا ما لمسناه أيضا في إفادة شيخ الطريقة السنوسية الذي أوضح ذلك في قوله "تحسبهم ملتزمون يسعون الى الخير والإصلاح والامتثال للأقوم والأنجح أمارون بالمعروف نأهون عن المنكر ما استطاعوا لأنفسهم أولاً ولغيرهم الأقرب فالأقرب". ومن هنا تبرز أهمية تلك الطقوس والشعائر كمنظومة قيمية تعمل على

¹ - محمد مفتاح، مرجع سابق، ص 120.

تشكيل وتوجيه السلوك الاجتماعي ككل داخل المجال الحضري والذي يتأثر بصفة مباشرة بقيم الفرد ضمن الجماعة، ومن هذا المنطلق نجد كاستل Castell يربط نمط المعيشة الحضرية "طريقة حضرية" بنسق القيم، حيث يعرفها " نمط المعيشة وطريقة الحياة والسلوك وفق نسق من القيم والمعايير والمواقف ونظم من التفكير"، وبالتالي تصبح الحياة الحضرية كونها نمط العيش وطريقة في الحياة والسلوك ونسق من المواقف والقيم والمعايير والسلوكيات ونظم من التفكير وطرق من الممارسات¹. أما والتر فيري Walter firey فقد أبدى اهتماماً كبيراً في تناولاته للظاهرة الحضرية بأهمية القيم الثقافية وارتباطها الوثيق بالمدينة والحضرية، والتي حاول في ضوءها تفسير كل مظاهر الحياة الحضرية والتنظيمات الايكولوجية والاجتماعية داخل المدينة، مشيراً لأهمية القيم الاجتماعية التي يضيفها الإنسان وانعكاساته على المكان، مُبيناً أهمية تأثير المحددات الثقافية على بنية وتركيب المدينة بناءً على أسس القيم الاجتماعية، باعتبار أن الثقافة في مفهومها الشامل هي تجمع أنساقاً من الأفكار، والمثل العليا والمعتقدات، والتقاليد والممارسات وطرق التفكير ووسائل الاتصال والإنتاج الفني لأنها تجسد لنا خصائص شخصية المجتمع². كما اهتم أيضاً ماكس فيبر بأهمية القيم حيث يعتبر أن قيم الإنسان الاجتماعية والثقافية المتغير المفسر المستقل على حين اعتبر البناء الاجتماعي للمدينة متغيراً تابعاً. وللتعرف عن مدى وجود قيم موحدة بالمدينة، تم عرض الجدول رقم (20) الذي يبين مستوى وضوح ووحدة القيم في المدينة.

جدول رقم (27): توزيع المبحوثين حسب وجود قيم موحدة في المدينة

الحالة	التكرار	النسبة المئوية	النسبة المئوية الفعلية
بشكل كبير	15	20,0	22,7
متوسط	35	46,7	53,0
ضعيف	16	21,3	24,2
المجموع	66	88,0	100,0
القيم غير المحددة	9	12,0	-
المجموع	75	100,0	-

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

¹ - Castell, vers une théorie de la planification urbaine, Maspero, Paris, 1997, p 25.

² - فؤاد بن غضبان، مدخل الى الجغرافيا الاجتماعية، دار البازوري العلمية، الأردن، 2013، ص32.

جاءت النسبة 23% مؤكدة لوجود قيم موحدة داخل المدينة بشكل كبير، وبشكل متوسط بنسبة 53% في مقابل نسبة 24% بشكل ضعيف، كما تأتي إجابة شيخ الطريقة السنوسية من خلال المقابلة مكملة لهذه المعطيات بتوضيحه "مدينة مستغانم مدينة هادئة مطمئنة أهلها يمتازون بالحيوية ومكارم الأخلاق والذوق الجمالي والإحساس الراقي والمرهف، فهم يسعون جاهدين إلى تمثّل قيم النظافة والجمال ما استطاعوا وهم نشطون يعملون فيما أتيح لهم ولو توفرت لهم مناطق صناعية وتجارية لكانت مدينة تنموية رائدة بامتياز". وباعتبار أن القيم هي الأسس المتينة للبناء الاجتماعي نجد أن أصحاب الاتجاه القيمي على دور القيم الثقافية و الاجتماعية، في إعطاء تفسير للبناء الاجتماعي الحضري، ويعتبرون أن المدن ما هي في الواقع إلا نتائج ملموسة لسلوكات وتصرفات سكانها، التي تعتبر بدورها انعكاساً للقيم الثقافية التي يحملونها فهي توجه سلوكياتهم و تصرفاتهم التي تتجسد ضمن إطار معين من نسق العلاقات الاجتماعية، يتضح من خلال هذا التصور أن للقيم أثراً في تفسير الأنماط الايكولوجية و الاجتماعية.

كما يرى أموس هاولي A.Hawley أن وحدة القيم هي التي تميز الحياة الحضرية " يجب أن ننظر إلى المشاركة في الإيقاع اليومي والمنتظم للحياة الجمعية على أنها عامل أساسي يميز المجتمع المحلي ويعطي لسكانه طابع الوحدة، إن المجتمع المحلي أكثر من مجرد تنظيم لعلاقات التكافل بين الأفراد، وأن الحياة الجمعية تشتمل على قدر من التكامل السيكولوجي والأخلاقي إلى جانب التكامل التكافلي أو المعيشي".

3. هوية مدينة مستغانم:

لقد تبين سلفاً أثر القيم والمبادئ الصوفية في تشكيل رأس المال الاجتماعي وكذا حضورها في الفضاء العام للمدينة، حيث أنها وسعت من الفضاء العام وأسهمت بدرجة كبيرة في إثرائه وتنوعه مما عزز قيم المشاركة والتفاعل في المجتمع، فالفضاء العام يكتسب قيمته وديمومته من مستوى النقاشات والمشاركات التي ينتجها المجتمع في مختلف القضايا الاجتماعية. وباعتبار أن الهوية تتحدد وفق ما يُبرزه الفضاء العام من ملامح اجتماعية وثقافية، فقد تبين أثره على الهوية الحضرية لمدينة مستغانم، من حيث الخصوصية الصوفية.

بالإضافة لذلك قمنا بالاستدلال على ملامح تلك الهوية من خلال وجهة نظر المريدين.

- تمثّل المبحوثين لمدينة مستغانم:

تمثّل المجال الحضري، نظرة السكان وتصورهم لمجال الذي يحتلونه ويستخدمونه ضمن النسيج الحضري للمدينة، كما يُمكن من تحديد علاقتهم بالمجال وميكانيزمات إنتاج تعريفهم لهويتهم من خلال احتلاله وتملكه.¹

جدول رقم (28): توزيع المبحوثين حسب تمثّلهم لمدينة مستغانم

النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	التمثّل
50,8	42,7	32	مدينة التصوف والحضارة
20,6	17,3	13	مدينة محافظة
17,5	14,7	11	المسالمة والحكمة
7,9	6,7	5	مدينة عادية
3,2	2,7	2	مجاهريا
100,0	84,0	63	المجموع
-	16,0	12	القيم غير المحددة
-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

يتبين من المعطيات الواردة في الجدول أن 51% من المرشحين يعتبرون "معنى أن تكون مستغانمياً" أنهم ينتمون إلى مدينة الحضارة والتصوف، ثم تليها النسبة 20% بأنهم ينتمون إلى مدينة محافظة، أما الذين عبروا عن مدينة مستغانم مدينة المسالمة والحكمة فقدرت نسبتهم بـ17.5%، وقد وصف شيخ الطريقة السنوسية في المقابلة أن مدينة مستغانم "هي مدينة صوفية... مدينة هادئة مطمئنة."

ويرى الباحث مكحلي محمد أن ارتباط كثير من المدن بالولي الصالح لا يرجع فقط إلى عامل روحي فقط، بل يعود ويعمل بتعليل تاريخي، مثل وهران (سيدي الهوارى) والجزائر العاصمة (سيدي عبد الرحمان) وقسنطينة (سيدي راشد).¹

¹ - خليفة عبد القادر، تحولات البنى الاجتماعية وعلاقتها بالمجال العمراني في مدن الصحراء الجزائرية، دراسة سوسيو-أنثروبولوجية لمدينة تقرت، أطروحة دكتوراه، جامعة بسكرة، 2011، ص291.

ولإبراز خصوصية المدينة كمدينة صوفية تم طرح سؤال مقارنة مع المدن الأخرى من حيث عدد الطرق الصوفية الموجودة في مدينة مستغانم وعدد أوليائها الصالحين فجاءت النتائج كالتالي:

جدول رقم(29): توزيع المبحوثين حسب تمثلهم لمدينة مستغانم مقارنة مع المدن الأخرى

عدد الطرق الصوفية والأولياء	التكرار	النسبة المئوية	النسبة المئوية الفعلية
أكثر	50	66,7	70,4
مشابه	20	26,7	28,2
أقل	1	1,3	1,4
المجموع	71	94,7	100,0
القيم غير المحددة	4	5,3	-
المجموع	75	100,0	-

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

إنَّ الاتجاه العام للجدول يشير إلى أن عدد الطرق الصوفية والأولياء في مدينة مستغانم أكثر من المدن الجزائرية الأخرى بنسبة قدرت بـ 70%، في مقابل " مشابه للمدن الأخرى" بنسبة 28%، وبالتالي يتبين أن مدينة مستغانم تتميز بخصوصيتها الصوفية بالمؤشرات الكمية من خلال عدد الطرق الصوفية وعدد الأولياء الصالحين. وفيما يخص رأي شيخ الطريقة السنوسية في المقابلة أكد قائلاً " قد يكون مشابه لبعض المدن وقد يكون أكثر في بعض المدن الأخرى إلا أن الشاهد من التاريخ يقول لنا أن الجزائر بلد مالكي أشعري صوفي". واعتبر مراد بين تونس أن تميز مدينة مستغانم بالنمط الصوفي من خلال عدد الطرق الصوفية والأولياء راجع إلى "وجود سر يميز مدينة مستغانم". أما فيما يخص تمثل المريدين لأولياء الله الصالحين كونهم رجال وحراس المدينة تم التوصل الى النتائج التي يعرضها الجدول (30).

¹ - مكحلي محمد، مرجع سابق، ص 97.

جدول رقم (30): أولياء الله هم حراس ورجال المدينة

النسبة التراكمية	النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	الرأي
41,0	41,0	33,3	25	موافق جدا
72,1	31,1	25,3	19	موافق
91,8	19,7	16,0	12	محايد
93,4	1,6	1,3	1	معارض
100,0	6,6	5,3	4	معارض جدا
-	100,0	81,3	61	المجموع
-	-	18,7	14	القيم غير المحددة
		100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

يشير الاتجاه العام للجدول بالموافقة على أن أولياء الله هم رجال وحراس المدينة بنسبة تراكمية 72% (موافق جداً 41%، موافق 31%) وهي الإجابة الغالبة تليها نسبة المحايدون 19.7%، ثم نسبة المعارضين بنسبة تراكمية 8% (معارض 1.6%+ معارض جداً 6.6%).

عُرفَ كل الأولياء المحليين الذين نجدهم في الإسلام المغاربي كسادة حقيقيون للبلاد، حيث اقترن الولي بحامي المدينة وهي وظيفة الحماية والأمن التي تجسد مفهوم الولاية باعتبارها "تملك الأشياء والتصرف فيها"¹ ليصبح بذلك الفضاء الطبيعي والاجتماعي تحت سلطة الولي بما فيها الحراسة والأمن، وهذا ما توصل إليه إدوارد مونتي من خلال دراسته لظاهرة تقديس الأولياء وتأكيدهم على دور الحماية من كل المخاطر لفائدة الجماعة²، ونفس الوظيفة التي أكدها ديرمنغام Dermenghem "لا يوجد شعب واحد لا يضع البطل أو الولي وراء أصل المدينة، أو السهر على حمايتها والمحافظة عليها."³

فالأولياء يحمون المدينة وضواحيها والضيعة والدشرة البسيطة المدفونين فيها، فلكل مدينة "مالين البلاد" أي سادتها، فسيدي بومدين هو مول البلاد الحقيقي لتلمسان، كذلك الشأن بالنسبة لسيدي عبد الرحمان الثعالبي بالنسبة لمدينة الجزائر وسيدي راشد في قسنطينة، وسيدي الهواري في وهران، وسيدي

¹- يوسف محمد طه زيدان، مرجع سابق، ص 120.

² - عبد الغني مندوب، مرجع سابق، ص 34.

³ - Emile Dermenghem, Vie Des Saints Musulmans, Edition Sinbad,1989,P07.

بلعباس¹، والأمثلة كثيرة لارتباط عديد المدن الجزائرية بأسماء الصلحاء والأولياء، حتى أن بعضها غيرت من أسمائها القديمة الى أسماء أولياء²، ويظهر جلياً تأثير الولي "مول لبلاد" خاصة في تداول اسمه كاسم مفضل للأبناء كما نجد الحال في اسم الهواري في مدينة وهران، واسم ياسين في مدينة بلعباس، ويومدين لأهل تلمسان، وعبد القادر والشيخ بالنسبة لمدينة الأبيض سيدي الشيخ. أما مدينة مستغانم فنجد اسم عبد الله وبلقاسم، كما عُرف الولي سيدي عبد الرحمن بوحميدي _ يرجح أنه عاش في بداية العهد التركي _ بلقب "حامي مستغانم"، يوجد ضريحه بالمقبرة العتيقة التي كانت تسمى بـ "مقبرة بن صابر". بالإضافة إلى ثلاثة أولياء الذين يعرفون بحراس البحر من طرف سكان مستغانم "سيدي خرشوش" و"سيدي معزوز" و"سيدي امحمد المجذوب" لارتباط أضرحتهم على شاطئ البحر. وتعرف المدينة بالأبواب الأربعة التي تشكل المداخل الرئيسية للمدينة والمحروسة في نفس الوقت بأولياتها حيث نجد لكل مدخل ولي صالح يحرسه.

كانت كل مدينة كبيرة أو صغيرة محروسة بولي من الأولياء، فهو الذي يحميها من العين ومن الغارات ومن النكبات الطبيعية، ومن الحكايات التي تروى عن احتلال وهران أن الشيخ محمد الهواري قد نqm على أهلها فرفع حمايته عنها ودعا عليها بالسقوط في أيدي الكفار.³

جدول رقم(31): توزيع المبحوثين حسب محافظة الطريقة الصوفية على هوية المدينة

النسبة التراكمية	النسبة المئوية الفعلية	النسبة المئوية	التكرار	الرأي
75,0	75,0	64,0	48	موافق جدا
98,4	23,4	20,0	15	موافق
100,0	1,6	1,3	1	معارض
-	100,0	85,3	64	المجموع
-	-	14,7	11	القيم غير المحددة
-	-	100,0	75	المجموع

المصدر: الدراسة الميدانية 2018

¹ - محمد مكطي، مرجع سابق، ص 97.

² - إدموند دوتي، الصلحاء، مرجع سابق، ص 83.84.

³ - أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 262، 466.

تعكس البيانات الواردة الاتجاه العام للجدول الذي يؤكد محافظة الطريقة الصوفية على هوية المدينة بنسبة تراكمية قدرت بـ 98%، تراوحت بين أقصى الموافقة بنسبة 75%، وموافق بنسبة 23%. تعرضنا خلال المباحث السابقة الى الكيفية التي ساهم بها التصوف من خلال رجالته وطرقه في رسم وتشكيل خصوصية مدينة مستغانم، والتي أفضت إلى الإسهام المباشر في روحنة (تصوف) المدينة كميزة حضرية تميزها عن باقي المدن، حيث امتزجت هويتها بالتصوف، باعتبار أن للهويات الدينية أبعاداً مدنية واجتماعية وسياسية، لأنها تشكل النظام الاجتماعي الحضري المحلي. ويتم التعبير عن الصوفية في المجال العام من خلال أشكال مختلفة من الأداء المعنوي. أي من خلال التأكيد العام على المبادئ الدينية المدرجة كأطر من الممارسات الاجتماعية، هذه التعبئة المستمرة للمبادئ الدينية التي يدمجها الصوفيون لها تأثير في وضعها في العمليات التي تشكل الهوية الحضرية للمدينة. وباعتبار أن الطرق الصوفية مصدراً من مصادر التنشئة الاجتماعية، فهي بذلك تسهم في تكوين الثقافة العامة للفرد التي تدمجها في الثقافة المجتمعية، عبر بناء أطر اجتماعية سليمة تحافظ بها على مكونات المجتمع ضمن خطاب يتماشى مع الخصوصيات الثقافية والدينية للمدينة. بمعنى أن الدين يؤدي دور إقناع الأفراد بالقيم الاجتماعية والامتثال لها، ومن جانب آخر نجد أن التصوف يعيد انتاج نفس القيم والمعايير التي يقوم عليها البناء الاجتماعي، باعتباره مصدراً لها، وهذا ما يضمن لها الاستمرارية والديمومة، لأن لكل مدينة تكوين فريد خاص بها، وهذا التكوين جزء من هويتها. ومن هذا المنطلق يمكن ربط التصوف (كهوية) بالظاهرة الحضرية، باعتبار أنه يمكن فهم الحضرية على أنها صناعة المكان وخلق الهوية المكانية على مستوى المدينة.

نتائج البحث:

حاولنا من خلال العرض التاريخي والميداني أن نرفع الغموض الذي يكتنف موضوع البحث، من خلال اختبار صحة فروضها البحثية، التي تضمنت طبيعة العلاقة الجدلية القائمة بين الظاهرتين الصوفية والحضرية، من خلال تتبع مختلف العلاقات البنائية والوظيفية (الراهنة والتاريخية) التي

نسجتها تفاعلات الظاهرتين، بافتراض أسبقية وأولية الظاهرة الصوفية في إسهامها وإفرازها للظاهرة الحضرية، بغية البرهنة على طرحنا الذي تضمن حسب وجهة نظرنا البحث في أهم الملامح الحضرية ومدى إسهام الظاهرة الصوفية من خلال الطريقتين الصوفيتين محل الدراسة وهما العلاوية والسنوسية. **البعد التاريخي:** ويمثل هذا البعد التتبع التاريخي لتطور مدينة مستغانم على مختلف الفترات الزمنية المتعاقبة ودراسة الطرق الصوفية في محتواها ومضامينها الاجتماعية الحضرية، وكذا قراءة لتاريخ الاتجاه الصوفي من خلال طرقه ورجالاته ومؤسساته، لغرض التعرف والكشف عن طبيعة السياق التاريخي الذي أنتج الظاهرتين، في ضوء المداخل النظرية المعتمدة في البحث، وكذا رصد مختلف العلاقات البنائية والوظيفية (الراهنة والتاريخية) التي نسجتها تفاعلات الظاهرتين.

البعد الميداني: ويمثل إسقاط وتطبيق الإطار التصوري للدراسة ميدانياً للكشف عن طبيعة العلاقة بين الظاهرتين من وجهة نظر مشايخ الطرق الصوفية و مريديها، والمرتبطة باتجاهاتهم وسلوكياتهم، وقد وقع الاختيار على الطريقتين العلاوية والسنوسية باعتبارهما أهم الطرق الصوفية المحلية بمدينة مستغانم، للتعرف على طبيعة الرؤى والتوجهات والممارسات لتحقيق اهتماماتهم في ضوء علاقاتهم الاجتماعية والأسرية والوظيفية والتي تعكس طبيعة المبادئ والقيم الصوفية الي يتلقاها الفرد، خاصة تلك التي تصب في المنحى الحضري والتي تتمظهر من خلال: المشاركة في المجتمع المدني، التنمية الاقتصادية والفن، رأس المال الاجتماعي والفضاء العام.

وبعد تحليل وتفسير البيانات الخاصة بكل فرضية تم الوصول إلى النتائج التالية:

الفرضية الأولى:

ساهمت الظاهرة الصوفية في بلورة الظاهرة الحضرية بدافع الاجتماع الروحي. حيث يرتبط كلياً بالخصائص الدينية للمؤسسين خاصة المتصوفة؛ فلقد كان للعامل الديني السبب الأساس والرئيس في نشأة مدينة مستغانم.

تطلب اختبار هذه الفرضية الرجوع إلى الخلفية التاريخية لمدينة مستغانم، لغرض الكشف عن الخصوصية الحضرية للمدينة كخصوصية صوفية، من خلال قراءة سليمة لتاريخ تحضرها وكيفية نموها والعوامل التي ساهمت في ذلك.

حيث أن تناول هوية أي مدينة للبحث يتطلب النظر والتمحيص في خلفيتها التاريخية، وتحليل المقومات الفكرية والمادية والاجتماعية القائمة عليها، وكذا أهم العوامل التي أثرت في سيرورتها

التاريخية. مروراً برصد أهم الحقب الزمنية كمراحل نمو للمدينة التي شهدتها المدينة. وتتبع سيرورة التحضر ضمن بنياته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية.

فقد تبين من خلال ما سقناه من شواهد تاريخية تأكيداً على طبيعة النشأة التي تميزت بها مدينة مستغانم، حيث عُرفت بوجود الرُبط التي كانت أهلة بالمرابطين، كما يذهب إبراهيم حركات إلى أن هذا الرباط وجد قبل أن تتحول مستغانم إلى بلدة معمورة في العصر الوسيط، وقد تميزت تلك الربط بالجمع بين وظيفتي الجهاد والانقطاع للعبادة كما حملت بذور الاجتماع بدافع ديني بما اتصفت به من حياة جماعية بين المرابطين، وباعتبار أن الرباط مركز صوفي دافعه ديني، فقد شكل النواة الأولى لنشأة المدينة، ثم تلتها مراحل نمو عرفت أوجه النشاط الأخرى مع الزمن وجذبت السكان إليها تدريجياً، وانحصر كل النشاط المدني داخل هذا الإطار الديني الرئيسي. وقد تعزز هذا البعد الروحي الذي صاحب نشوء المدينة في مراحل لاحقة، ارتبطت كذلك بالتصوف ورجالاته، وهي محطات تاريخية هامة في تطور ونمو المدينة، وهي كالتالي: بناء الحصن الأمني "الامحال" خلال الفترة المرابطية القرن 11م، ثم تشييد المسجد خلال الفترة المرينية القرن 14م، وتعميرها من طرف الشريف سيدي عبد الله الخطابي خلال القرن 16م.

شكل بناء الحصن الأمني "الامحال" خلال الفترة المرابطية القرن 11م، دوراً رئيسياً في بلورة الاجتماع الأولي في تاريخ مدينة مستغانم، حيث يبرز دور الرباطات التي جمعت بين وظيفتي الحراسة والتعبد (بدافع ديني)، بالإضافة لمزاولة بعض النشاطات كالزراعة وبعض الحرف، حيث ساهم ذلك في التمسك والتنازل وجلب العباد الذي هو العمران - الاجتماع البشري - خلال الفترة المرابطية وتشكيل النواة العمرانية الأولى ذات المكانة الدينية لمدينة مستغانم.

شهدت الفترة المرينية حركة صوفية واسعة باهتمام السياسة الدينية المرينية بتشديد العمران الديني وخاصة العمران الصوفي ببناء المساجد والربط والزوايا خاصة خلال القرن الرابع عشر مع وصول أبي الحسن المريني إلى الحكم حيث تم بناء المسجد المريني من طرف السلطان المريني أبي الحسن سنة 1341م، بعد فتحه لمدينة مستغانم سنة 1334م. وبالتالي شكل إنشاء هذا المسجد نقطة انطلاق بناء مدينة مستغانم القديمة 742هـ-1341م، حيث ازدهرت ونمت التجارة كما توسعت المدينة خلال هذه الفترة.

تأثرت مدينة مستغانم بالأوضاع المضطربة التي شهدتها المنطقة نهاية القرن الخامس عشر الميلادي تأثراً بالغاً، نتيجة ضعف السلطة المركزية وانهايار سلطة بني زيان وبرزت الصراعات والفتن

القبلية العصبية وفي ظل ظروف التفكك والتراجع الذي عرفته المدينة بفقدانها عامل الأمن تأثرت باقي الأنساق الاجتماعية والاقتصادية فانهارت مقوماتها الحضرية للمدينة التي كانت تتمتع بها مستغانم لعدة قرون، وركدت أنشطتها الزراعية والتجارية، إلى درجة أنها وصفت بمجموعة من "الدويرات" حسب وصف سيدي عبد الله ابن محمد بن الشارف عند مجيئ سيدي عبد الله الخطابي الإدريسي. وأمام هذا الوضع يتضح جلياً ما قام به سيدي عبد الله الخطابي الإدريسي والي مجاهر، من حيث إعادة تأسيس المدينة، كتأسيس عمران صوفي، فعمرها بإشارة على تلميذه أحميدة العبد شيخ قبيلة سويد في أواخر القرن 10هـ، فكثرت عمرانها واتسع البناء ونمت تجارتها وتزاحمت على السكن فيها ومجاورة الشريف الخطابي سيدي عبد الله. ومن هنا يبرز أهمية البعد الصوفي الذي لعب الدور المباشر في إعادة عمارة ونماء المدينة بتشكيل عامل جذب مهم وهو قصد ومجاورة الشريف الخطابي الذي وفر الامن والاستقرار داخل المدينة وهذا ما أدى إلى وفود واستقطاب قبائل مختلفة.

ومن خلال العرض التاريخي تبين في جلاء خصوصية النشأة وكذا المراحل التي تعاقبت ذات الصلة بالتصوف، ابتداءً من الرباطات الى الولي، كلها مراحل تحقب لأهمية التصوف في نشوء ونمو المدينة، حيث لعبت الحاجة للقداسة دوراً هاماً في الاجتماع والاستيطان من خلال التنازل والتساكن حولها ابتغاء نيل البركة التي تفيض عن شخص الولي لتشمل البشر والأرض.

لقد أوضح ابن خلدون دور الدين كعامل للاجتماع فيقول: « فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم ». ¹

الفرضية الثانية:

يتسم التصوف بحركية ودينامية مدنية تجعل منه فاعلاً في المجتمع المدني، التنمية والفن.

1/ المجتمع المدني

من خلال نتائج الجداول المندرجة تحت هذا البعد، تبين جلياً إسهام الطرق الصوفية لمدينة مستغانم في الحركة الجموعية من خلال مختلف النشاطات، وتعتبر الطريقة العلوية أهم فاعل من

1- ابن خلدون، مرجع سابق، ص180.

خلال جمعياتها ونشاطاتها. كما اتضح جلياً أن الظاهرة الصوفية بمدينة مستغانم قاعدة للعيش في كنف المجتمع ومع الآخرين؛ فهذا البعد الجماعي الذي يتسم بالتنظيم الداخلي والخارجي من خلال قيامها بالوظائف التي تسهم في الحفاظ على البناء الاجتماعي ككل بامتلاكها للأسس والدعائم الضرورية لقيام تصوف جماعي في شكل طرق منظمة داخلياً ببناء اجتماعي (تنظيم الأدوار والوظائف) وخارجياً من خلال علاقاتها مع بقية النظم والأنساق الاجتماعية التي يقوم عليها البناء الاجتماعي وهذا ما ضمن لها التماسك والاستمرار.

وكذلك في إيجابية نشاطهم الاجتماعي من حيث الغوص في قضايا المجتمع والتفاعل معها بفاعلية من حيث الحلول والمساهمة الناجعة، وبهذا نجد أن الطرق الصوفية تمتلك أهم ركن من الأركان التي يقوم عليها المجتمع المدني وهو الركن الأخلاقي السلوكي بقبول الاختلاف والتنوع والمشاركة وثقافة الحوار والتسامح والتضامن.

كما ترجع فعالية الجمعيات الصوفية خاصة العلوية إلى نجاحها في التطور في اتجاه ممارسات إدارية، وتنظيمية، وتكنولوجية متقدمة إلى حد كبير، كما أنها تتميز بالتخطيط الإستراتيجي والاستدامة، والتراكم في عملها وجهودها حيث ساهمت الطريقة العلوية في إنشاء عدة جمعيات ومنظمات على المستوى الوطني، وتعزى فعالية المشاركة الجموعية للمريدين لطبيعة التنشئة القيمية الأخلاقية التي يتلقاها المرید، القائمة على عملية مران الفرد على السلوك الاجتماعي (المنطوي على قبول الاختلاف والتنوع والتسامح والحوار ونبذ الإقصاء والتطرف) وتمرسه على ذلك السلوك وخاصة التضامن الاجتماعي من خلال الأعمال الخيرية، والتي تلعب دوراً فعالاً في حل كثير من مشاكل المجتمع.

2/ أفرزت الظاهرة الصوفية قيماً تساهم في التنمية الاقتصادية

أفضت الشواهد الميدانية إلى الكشف عن التأثير الفعال للطرق الصوفية في السلوك المهني للمريد من خلال الأخلاق والقيم الروحية التي تركز قيم الانضباط والبذل والإتقان وهي بذلك قيم تنمي الجانب الشخصي ودوافع الذات البشرية وهذا ما يجعل من التدين الصوفي "دين حركي دينامي" حسب تمييز كل من هنري برجسون وماكس فيبر لنمطي التدين الحركي والساكن؛ فقد تبين أن القيم والمبادئ الصوفية تؤدي إلى دفع الأفراد من أجل عالمهم القائم حيث إن الإشباع الروحي يؤدي إلى انبثاق ونمو طاقات المریدين للنشاط المهني وبالتالي تساهم في تحقيق إشباع مادي وما يتطلبه من نشاط على المستوى الاقتصادي من خلال انعكاس الأخلاق والقيم الصوفية الداعية للتعمير والعمل. ولقد تبين ذلك في فعالية الطريقة العلوية من خلال إسهامها المباشر في الأعمال التنموية من خلال النشاطات

التكوينية في مختلف المجالات خاصة تربية النحل، النجارة، الميكانيك، والإعانة في المشاريع المصغرة والقروض الفلاحية.

3/ تعتبر الظاهرة الصوفية محركاً أساسياً للفن والثقافة والأدب

إن ما تزخر به اليوم مدينة مستغانم من إرث ثقافي والذي شكّل المشهد الفني للمدينة حاضراً وماضياً، هو نتاج الإرث الصوفي المتراكم الذي رسم المشهد الفني الحالي للمدينة والذي أمدّها بهوية وخصوصية ذات صلة مباشرة بالظاهرة الصوفية؛ فقد استفاد الفن الشعبي بمستغانم بمختلف أطيافه من الموروث الصوفي في تشكيله وامتداده، وهذا راجع للتشابه البنيوي بين التصوف والفن والذي يبرر طبيعة علاقات التأثير والتأثير المتبادلة بينهما والتي يغلب عليهما الطابع الذوقي العاطفي الوجداني. وباعتبار التصوف هو عمق العاطفة الدينية، فقد أبان التراث الصوفي على هذا الارتباط بوجود مادة الالتقاء التي هي "الخيال" باعتباره أصل الوجود حسب المنظور الصوفي، والخيال هو أهم دافع للإنتاج الفني، فالفن قرين الخيال ونتاج له، وهذا ما يفسر طبيعة العلاقة العضوية بين المنتج الصوفي وبقية الفنون التي ظهرت بالمدينة، كالمحون والبدوي والمسرح، والتي استقرت على ضفاف التصوف؛ فقد جاءت إجابات المبحوثين مؤكدة لتلك العلاقة بوجود تلك الألوان الفنية بالمدينة بنسبة 70%، وكذا ما أدلي به في المقابلات التي أجريت مع مشايخ الطريقتين السنوسية والعلاوية، ولهذا يمكن اعتبار الإنتاج الصوفي هو القاعدة التي رست عليها بقية الفنون التي ظهرت بالمدينة.

من جانب آخر، أفضى تحليل البيانات الميدانية إلى تبيان طبيعة العناصر المكونة للنسق الثقافي الفني لمدينة مستغانم من غناء شعبي ومسرح وغيرها باعتبارها فنون ذات مشارب صوفية خالصة، مكونة بذلك ذوقاً جمعياً والذي أكسب المدينة هويتها الخاصة. ولعل أهم شاهد على ذلك المسرح الصوفي -كلون مسرحي- اقتصت به مدينة مستغانم دون غيرها من المدن الأخرى. وبما أن المسرح قضية حضارية أساساً، فإنه ينشأ ويتطور في المدينة الحضارية تحتمه تكاملية المجتمع المدني بامتزاج المفاهيم الدينية والجمالية بالحياة الاجتماعية.

يتضح من خلال ذلك أهمية المعطى الفني كونه أهم نسق اجتماعي يستبغ به البناء الاجتماعي ككل، وباعتباره أيضاً معياراً حضارياً يُقاس به مدى تقدم الشعوب ويقرأ من خلاله تطورها وروحها، ومن ثم يمكن الحديث عن بناء اجتماعي صوفي. هذا ويعتبر حي تيجديت العريق الحاضن الأكبر لمختلف الفنون باعتباره "حياً صوفياً" بامتياز والذي يمثل القلب النابض لهذه المدينة الصوفية: منه انبثق الشعر الملحون والمسرح ومختلف الفنون، والملاحظ أيضاً انتشار كثير من أدعية المتصوفة

وأشكال التعبير اللفظي على السنة غالبية السكان ك تداول تلقائي يعكس عملية الاكتساب الثقافي للسلوك الصوفي.

إن الجمال والفن -بوصفهما طريقين للوصول إلى ينبوع الإلهي الأبدي- يلعبان دوراً ثقافياً وحضارياً غاية في الخطورة. إن تأثير الفن والجمال في تشكل ثقافة حضارة ما نابع من كون التأسيس الثقافي والتثاقف عبارة عن عملية عاطفية ونفسية، وفي هذا الإطار، يلعب الفن والجمال دوراً فريداً على الصعيد النفسي والروحي في إتمام هذه العملية العاطفية. وبهذا يكون التصوف محركاً أساسياً للفن والثقافة والأدب في مدينة مستغانم مثلما كان محركاً أساسياً ومؤثراً في سائر أنماط الحياة.

الفرضية الثالثة:

إن التعبير عن السلوكيات الصوفية في المجال العام يحدث من خلال أشكال مختلفة من الأداء الأخلاقي، أي من خلال التأكيد العام على المبادئ الدينية المتضمنة كأطر للممارسات الاجتماعية. هذه التعبئة المستمرة للمبادئ الدينية التي أدمجها الصوفيون لها تأثير وضعها في العمليات التي تشكل وتشكل الهوية الحضرية لمدينة مستغانم.

توصلنا إلى أن القيم والمبادئ الصوفية للطريقتين محل الدراسة لها أثر بالغ الأهمية في تشكل رأس المال الاجتماعي، ومن ثم تأثير هذا رأس المال في الفضاء العام لمدينة مستغانم. حيث تبين أن الطريقة الصوفية (العلاوية والسنوسية) تتيح الانتقال من رأس المال الاجتماعي المترابط (حيث أن التشارك في قيم دينية يؤدي إلى تكوين رأس مال اجتماعي مترابط) إلى رأس المال الاجتماعي الرابطة، من خلال توسيع شبكة العلاقات الاجتماعية خارج الجماعة، وهذا استناداً على مبدأ "القبول الاجتماعي" الذي يتسم به التوجه الصوفي عموماً، والذي يعتبر عاملاً رئيسياً في بناء واتساع شبكة العلاقات الاجتماعية.

إذاً فعلاقة التصوف برأس المال الاجتماعي تتجسد من حيث نسق القيم والمعايير الأخلاقية التي تقوم عليها الطريقة الصوفية، والتي تعمل على توجيه وتفعيل العلاقات والتفاعلات المتبادلة والتعاون ومستويات الثقة الفردية والجماعية التي تحكم إطار التنظيمات والروابط وشبكة العلاقات الاجتماعية كمورد لتمكين وتقوية الناس لتحقيق الأهداف المجتمعية. ولهذا استمر تاريخياً بحمولة معرفية وتراثية توثق وترسخ قيم التسامح والحوار وثقافة التعايش ومحبة الآخر والإيمان بالاختلاف والتعدد وتتمنها باعتبارها مقومات المنهج الصوفي، ومن خلالها تؤسس لتواصل اجتماعي فاعل ومثمر بين الناس

لارتباط التسامح بأبعاد اجتماعية أخرى تعتبر سندا لها؛ فالتسامح هو الذي يحقق السلم الاجتماعي والتماسك الاجتماعي والانسجام، ومن ثم الرفع من مستوى رأس المال الاجتماعي. فالخلفية القيمة الصوفية هي التي تقف وراء تشكيل منظومة الآداب والأخلاق لدى المريد، باعتبارها خصال اجتماعية تهدف إلى التحلي بالفضائل، ومن ثم تحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تستجيب لتلك القيم، والتي تظهر آثارها على الفرد في تصرفاته الاجتماعية، مما يؤدي إلى تدعيم التماسك الاجتماعي وتعزيز الثقة في عملية التفاعل الاجتماعي.

وفيما يتعلق بالبيانات المتعلقة بمدى حضور التصوف في الفضاء العام، باعتباره العنصر الرئيسي الذي يستمد منه الناس تمثلهم للمدينة، مع إثبات إمكانية الولوج إليه، حيث أن إمكانية الولوج إليه هي ما يسمح بظهور التمثيلات الاجتماعية التي يتم من خلالها إنتاج صور المدينة، فقد قمنا بتحليل العناصر المكونة للفضاء العام كأبعاد مادية وأخرى معنوية ذات الارتباط المباشر بالطرق الصوفية، حيث خلصنا إلى النتائج التالية:

- توفر مؤشر كمي من حيث كثرة عدد الأولياء وأضرحتهم وقببهم ومزاراتهم وسيرهم وما خلفوه من طرق وزوايا لا تزال راسخة ومستمرة في ذاكرة وهوية المدينة، فلا يخلو حي من أحياء المدينة وحتى ضواحيها من اسم ولي، وهذا ما تدخل في التكوين الشكلي والفضائي للمدينة في بعده الفيزيقي، وكون أن الإنسان يتفاعل مع بيئته الطبيعية والثقافية سيؤدي بالضرورة إلى التعبير عن خصوصية الهوية الثقافية الجمعية، لأن نمط العلاقة بين الجانب المادي والجانب الروحي المعنوي تؤثر لنمط العلاقة بين الإنسان والمجتمع.
- الأبعاد الرمزية للفضاء العام من عادات وتقاليد ولغة وممارسات اجتماعية ذات صلة بالثقافة الصوفية؛ فقد ظهر جلياً أنها تدخل كمكون عضوي داخل الفضاء العام لمدينة مستغانم، حيث تعد الآداب والتقاليد والممارسات الصوفية من أهم الموروثات الثقافية والدينية في مستغانم. يتجلى ذلك من خلال الجمع بين الروحي والسلوكي، كما نجد الأناشيد الدينية والمدايح الصوفية ذات حضور دائم في مختلف المناسبات الاجتماعية ومتجذرة في الوعي والذاكرة الجمعية بوصفها متوناً أساسية راسخة في الذاكرة الجمعية، وأيضاً تبيّن أن الاحتفالات الدينية التي تحييها الطرق الصوفية في مختلف المناسبات تندرج ضمن التقاليد والعادات التي لعبت دوراً هاماً في التكوين الاجتماعي والسلوك الأخلاقي للأفراد والجماعات.

- بنفس الأهمية تبين أن المسرح والفنون ذات مشارب صوفية، باعتبارها وحدة تاريخية ساهمت في تشكيل الفضاء العمومي. ولعلّ أهم ما يؤكد هذا الطرح هو تأسيس المسرح الصوفي بمدينة مستغانم، مما يؤشر للخصوصية الصوفية ضمن النسيج الحضري لمدينة مستغانم.
- من جانب آخر، تم التأكيد على هوية مدينة مستغانم من وجهة نظر مشايخ الطريقتين العلوية والسنوسية وكذا مريديها، حيث أجمعت استجاباتهم على الخصوصية الصوفية لمدينة مستغانم. تأسيساً على كل ما تقدم، يمكن التأكيد من صدق الفرضية من حيث أثر التصوف على تشكيل رأس المال الاجتماعي ومن ثم حضوره في الفضاء العام، لنخلص في الأخير إلى إثبات هوية المدينة الصوفية لمدينة مستغانم.

خاتمة

خاتمة:

لما كان بلوغ هدف الدراسة يقتضي بحثه عبر بعدين **التاريخي** والميداني، تضمن البعد الأول تتبع التاريخي لنشأة و تطور مدينة مستغانم على مختلف الفترات الزمنية المتعاقبة ودراسة الطرق الصوفية في محتواها ومضامينها الاجتماعية الحضرية، وكذا قراءة لتاريخ الاتجاه الصوفي من خلال طرقه ورجالاته ومؤسسته، لغرض كشف العلاقات التاريخية والراهنة بين الظاهرتين الصوفية و الحضرية في ضوء المقاربة الوظيفية و المقاربة القيمة في تفسير عملية التحضر، من خلال تتبع مختلف العلاقات البنائية والوظيفية التي نسجتها تفاعلات الظاهرتين الصوفية والحضرية.

حيث تبين من خلال العرض التاريخي الدور الذي لعبه العامل الصوفي كإسهام مباشر في نشوء وعمارة ونماء مدينة مستغانم، حيث يُعتبر إنشاء الحصن أو البرج "برج الامحال" خلال الفترة المرابطية في القرن الحادي عشر الميلادي مرحلة تشكل النواة الأولى التي تركزت حولها حامية من الرباطات التي ساهمت في تنشئة العباد على التربية الصوفية وتوفر لهم ظروف الانقطاع و التأمل، ثم مرحلة إعادة بناء المدينة بمجيء الولي سيدي عبد الله الخطابي الإدريسي خلال القرن الخامس عشر الميلادي، الذي وفر الأمن والاستقرار داخل المدينة، بتحقيقه لسلطة روحية جمعت شتات القبائل التي كانت خاضعة لسلطة مشايخها فقط، فأصبحت خاضعة لسلطة واحدة هي السلطة الروحية لسيدي عبد الله الخطابي. كما أدى ذلك أيضاً إلى وفود واستقطاب قبائل مختلفة، مما أدى إلى إعادة بناء المدينة الذي شكل تأسيس حقيقي لمدينة مستغانم تحت قيادة الولي سيدي عبد الله الخطابي الإدريسي ، لذلك يعتبره المؤرخون مؤسس مدينة مستغانم، والذي يرجع له الفضل في عمارة المدينة التي كانت قبل مجيئه مجموعة من الدويرات المشكلة من رباطات للمجاهدين، فكثرت عمرانها واتسع البناء فيها ونمى نشاطها التجاري وتزاحمت العرب على السكنى فيها. إنَّ الولي خلال مساره الروحي يسعى إلى تثبيت قداسته؛ فبعد مرحلة الزهد -التي اقتضت الانعزال عن الناس لطبيعة الحياة الزهدية- ينتقل في مرحلة لاحقة تقتضي استقراره حيث يتم مواجهة الفئات الاجتماعية ونقل القداسة إلى المجتمع من خلال ممارسة القداسة في الفضاء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والاستعانة برأس المال الرمزي لبناء مجاله الاجتماعي ككل.

كما استمر هذا التأثير الروحي من خلال استقطاب مدينة مستغانم لأهم الطرق الصوفية، حيث مثل هذا الاحتواء للاتجاه الصوفي استمراراً من الوجهة التاريخية للمدرسة العلمية الموروثة، حيث يعكس

خاتمة

المؤشر الكمي لعدد الزوايا والأولياء والصلحاء وارتباطهم بالطرق الصوفية الأكثر شهرة في العالم الإسلامي -مثل الشاذلية والقادرية والدرقاوية والتيجانية وما تفرع عنهم من طرق- وهذا ما جعل المدينة تزخر بكثير من العباد والصلحاء والأولياء، ومن هنا تبرز هيمنة الثقافة الصوفية كهوية لمدينة مستغانم في بعدها الكمي.

وقد تبين وظيفياً أهمية مفهوم البركة (كمفهوم وظيفي تفسيري)، التي يعتبر المقدس أهم مصدر لها، حيث تتمظهر عملياً عدة طقوس وشعائر لتعاطي هذه البركة من خلال عملية " التبرك " كسلوكات رمزية ذات معاني ودلالات وأهدافه كالتوسل والمبيت داخل الضريح، أخذ أو التمسح بأحد مكونات الضريح من تربة أو قماش، بالإضافة إلى إقامة الاحتفالات الجماعية (الوعدة أو الطعم) ، وقد توصلنا من خلال بحثنا إلى أن أهم طقس لتعاطي البركة هو " التنازل والتساكن " حول المقدس كممارسة جماعية تبركية عمرانية تمثل في مضمونها عقد رمزي يشكل صلة بين الفرد و المقدس، كما يتجلى من جانب آخر في التعبير عن التسليم والخضوع لسلطة الولاية. والهدف من هذا التبرك تلبية حاجيات دنيوية "عمرانية" شاملة لكل مناحي الحياة، وأخرى دينية تهدف إلى تحقيق الرضا الإلهي من خلال رضا الولي، ومن ثم فإن الظاهرة العمرانية هي أهم تجسيدات وتمظهرات المقدس وفي آن استمراريتها.

وقد مكن تحليل أثر المقدس على الظاهرة العمرانية مروراً بالبركة -التي تلعب دور المتغير الوسيط في العلاقة الجدلية بين الظاهرتين الصوفية والعمرانية- في قول ابن خلدون في تبيانها لأثر العامل الروحي على الاجتماع الإنساني، حيث يقول: « فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خُلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشمُّلهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبيُّ أو الوليُّ الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهبُ عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم ».¹

من هذا المنطلق انبثقت الزوايا والطرق الصوفية من ذلك الفكر الإيماري كخلايا ذات درجة عالية من التنظيم للقبيلة وللسلطة الروحية الصرفة من حيث مساهمتها في بروز إيديولوجية جديدة على المستوى المجتمعي، عندما أرسى نمط علاقات تجمع بين ما هو روحي وما هو مادي، بتأكيد

1- ابن خلدون، مرجع سابق، ص180.

خاتمة

الربط بين العلاقة الاجتماعية والبعد الأخروي¹. وهذا ما يمكن تعميمه على كثير من المدن الجزائرية التي عرفت نفس التجربة بارتباطها بمقدس الأولياء الصالحين الذين عاشوا أو ماتوا فيها، وتنسب إليهم ويُسمون حراسها من الشرور والأشرار، فالجزائر العاصمة تسمى مدينة سيدي عبد الرحمن نسبة للعلامة عبد الرحمن الثعالبي، المتوفى عام 1384، ووهران تسمى مدينة سيدي الهواري نسبة للعلامة محمد بن عمر الهواري، المتوفى عام 1439، وقسنطينة تسمى مدينة سيدي راشد نسبة لولي مختلف في أصله وسطيف تسمى مدينة سيدي الخير، المتوفى عام 1845 وتلمسان تسمى مدينة سيدي بومدين نسبة للمتصوف أبي مدين شعيب، المتوفى فيها عام 1198، ومدينة سيدي بلعباس التي ارتبطت بالولي سيدي بلعباس البوزيدي.

من خلال هذا الربط بين البركة والعمران، يتضح سعي الإنسان وراء المقدس لالتماس البركة، بارتباطها بحاجة نفسية اجتماعية إلى تنظيم التوترات الداخلية عن الفرد وعن دافع جماعي حينما يكون المقصود العمل الجماعي الذي يُشكل الاجتماع أولى مراحلها، والذي يمكن تصنيفه على أنه اجتماع ديني (صوفي). وبذلك لعبت الحاجة للقداسة دوراً هاماً في الاجتماع والاستيطان من خلال التنازل و التساكن حولها ابتغاء نيل البركة التي تفيض عن شخص الولي لتشمل البشر والأرض، وبالتالي كانت بمثابة "قطب المغناطيس" باجذاب الناس إليها، فالقداسة تفضي إلى البركة وهي ممارسة ملموسة لها، يتم من خلالها تفسير مدى الارتباط بالمقدس ودرجة الاعتقاد به. وهذا ما يفسر كثير من التجارب العمرانية عامة والحضرية خاصة بتأثرها بالظاهرة الصوفية (بمكوناتها الولي، الولاية، البركة) باعتبارها مقدساً كان بمثابة المحرك الأساسي للظاهرة العمرانية، فكانت نتاجاً له وشرطاً له، فلا نكاد نجد مدينة إلا وارتبطت بولي إما تأسيساً أو مباركة وإزدهراً .

إذن تُشكل مرحلة تأسيس المكان بالمقدس من خلال استقرار مصدر المقدس "الولي الصوفي" بالمكان وتثبيت المقدس، خلال هذه المرحلة ينتقل المقدس إلى الممارسة إلى داخل المجال الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية؛ فالإدراك القدسي يعتمد على أحكام تفاضلية تجاه المكان، مشبعة بالمعايير والقيم، ووسيلته إلى ذلك المنطق الرمزي والروحي.

من منطلق الاطار العام لبحثنا هذا والذي تحركنا ضمنه، فقد تفاعلت الشواهد الميدانية والتاريخية مع نتائج الدراسات السابقة التي أوصلتنا إلى العناصر التالية في تحديد علاقة الصوفي بالعمراني:

1- عبد السلام فيلالي، مرجع سابق، ص 103.

خاتمة

✓ ارتبط المقدس بالظاهرة العمرانية بعد تحول المقدس من الفرد -ك تجربة شخصية- إلى المؤسسة كالولي المؤسس للقبيلة أو القطب مؤسس الطريقة الصوفية، مما أدى إلى تركيز مجال فعالية المقدس داخل التشكيلات والبنى الاجتماعية.

✓ تشكل النظام الاجتماعي الحضري المحلي من خلال التأكيد العام على المبادئ الدينية المتضمنة كأطر للممارسات الاجتماعية، وبذلك تؤثر في العمليات التي تشكل الهوية الحضرية.

✓ تراوحت وظيفة الظاهرة الصوفية في المدن التي تم دراستها بين التأسيس أو إعادة التأسيس أو المباركة لضمان الحماية والاستقرار.

أما البعد الميداني ويمثل اسقاط وتطبيق الاطار التصوري للدراسة ميدانياً للكشف عن طبيعة العلاقة بين الظاهرتين الصوفية والحضرية من وجهة نظر مشايخ الطرق الصوفية و مرديها لتبيان دور الصوفي ضمن النسيج الاجتماعي للمدينة، وقد وقع الاختيار على الطريقتين العلوية والسنوسية باعتبارهما أهم الطرق بمدينة مستغانم، للتعرف على طبيعة الرؤى والتوجهات والممارسات لتحقيق اهتماماتهم في ضوء علاقاتهم الاجتماعية والأسرية والوظيفية والتي تعكس طبيعة المبادئ والقيم الصوفية التي يتلقاها الفرد. خاصة تلك التي تصب في المنحى الحضري والتي اعتمدنا عليها كمؤشرات المشاركة في المجتمع المدني، التنمية الاقتصادية والفن، باعتبار أن فهم الظاهرة الصوفية داخل المجال الحضري يمر عبر التعرف على الممارسات اليومية لمريدي الطرق الصوفية آخذين بعين الاعتبار أن كل مدينة هي في الآن نفسه متفردة وشاهدة من حيث أنها تأليفاً لأفعال مشتركة.¹

تبيين إسهام الاتجاه الصوفي من خلال طرقه ومريديه في المجتمع المدني، حيث تُعزى فعالية المشاركة الجموعية للمريدين لطبيعة التنشئة القيمية الأخلاقية التي يتلقاها المرید القائمة على عملية تمرين الفرد على السلوك الاجتماعي المنفتح على المجتمع وقضاياها (المنطوي على قبول الاختلاف والتنوع والتسامح والحوار ونبذ الإقصاء والتطرف) وتمرسه على ذلك السلوك وخاصة التضامن الاجتماعي من خلال الأعمال الخيرية، والتي تلعب دوراً فعالاً في حل كثير من مشاكل المجتمع.

ومن هنا يمكن الربط بين العمارة الروحية(الحضرة) والعمارة الاجتماعية الاستخلافية، بأسبقية الأولى وأهميتها في تحقيق الثانية، حيث أن العمارة تستهدف بناء الانسان قيمياً ابتداءً من باطنه من خلال

¹ علي نابتي، المقدس والفضاء العمومي: مقارنة الكائن والكامن في فضاءات منطقة العين الصفراء، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة وهران، 2012، ص292.

خاتمة

جملة الطقوس التي يمارسها من ذكر وأوراد وتربية روحية ليكون بذلك فرداً مؤهلاً للعملية الاستخلافية العمرانية في جميع مناحي الحياة.

وكذلك في إيجابية نشاطهم الاجتماعي من حيث الغوص في قضايا المجتمع والتفاعل معها بفاعلية من حيث الحلول والمساهمة الناجعة، وبهذا نجد أن الطرق الصوفية تمتلك أهم ركن من الأركان التي يقوم عليها المجتمع المدني وهو الركن الاخلاقي السلوكي بقبول الاختلاف والتنوع والمشاركة وثقافة الحوار والتسامح والتضامن.

أما الإرث الثقافي الذي تزخر به اليوم مدينة مستغانم والذي شكّل المشهد الفني للمدينة راهناً وماضياً، هو نتاج الإرث الصوفي المتراكم الذي رسم المشهد الثقافي والفني الحالي للمدينة والذي أمدها بهوية وخصوصية ذات صلة مباشرة بالظاهرة الصوفية من فن شعبي ومسرح، باعتبارها فنون ذات مشارب صوفية خالصة، مكونة بذلك ذوقاً جمعياً، والذي أكسب المدينة هويتها الخاصة. يعتبر حي تجديت العريق الحاضن الأكبر لمختلف الفنون باعتباره "حياً صوفياً" بامتياز والذي يمثل القلب النابض لهذه المدينة الصوفية، منه انبثق الشعر الملحون والمسرح ومختلف الفنون. ولعل أهم شاهد على تلك الخصوصية الصوفية للمدينة انبثاق المسرح الصوفي كلون مسرحي اقتصت به مدينة مستغانم دون غيرها من المدن الأخرى، وبما أن المسرح قضية حضارية أساساً فإنه ينشأ ويتطور في المدينة الحضارية تحتمه تكاملية المجتمع المدني، بامتزاج المفاهيم الدينية والجمالية بالحياة الاجتماعية.

أما الجانب الاقتصادي، فتؤدي القيم والمبادئ الصوفية إلى دفع الأفراد من أجل عالمهم القائم حيث أن الإشباع الروحي يؤدي إلى انبثاق ونمو طاقات المريدين للنشاط المهني وبالتالي تساهم في تحقيق الإشباع المادي وما يتطلبه من نشاط على المستوى الاقتصادي من خلال انعكاس الأخلاق والقيم الصوفية الداعية للتعمير والعمل. ويعتبر نموذج الطريقة العلوية - من خلال تجسيد تلك المبادئ من خلال مشروع جنة العارف بمختلف نشاطاتها وفروعها - النموذج الفعال للدور الصوفي في المجال التنموي الاقتصادي. ويعزى هذا الإسهام إلى انفتاح الطريقة العلوية على خدمة قضايا المجتمع، بخدمة الدين والوطن وترسيخ قيم النهوض والبناء والإنتاج.

نخلص إلى أن التصوف قد اتخذ مسارات في التفاعل الاجتماعي بالغة العمق، بتغلغله داخل مختلف البنى الاجتماعية، وتمكّن عبر إسهاماته المهمة في الحياة الحضارية اليومية للأفراد وتلبية

خاتمة

حاجياتهم الروحية والمادية والنفسية من نحت مكانته نحتاً عميقاً، حتى تجذّر في الهوية الحضريّة لمدينة مستغانم وشكّل ركناً من أركانها، وجزءاً لا يتجزأ من خصوصيتها الدينية. فلما كان البناء الثقافي لأي مجتمع يتعلق بمجموع المعتقدات والقيم والعادات والتقاليد الموجهة للسلوك الجمعي، فقد تضمن البناء الثقافي لمدينة مستغانم حمولة صوفية والتي يعاد إنتاجها من خلال الممارسات الصوفية والتي تشكل في الأخير هوية للمدينة. حيث إنّ التعبير عن السلوكيات الصوفية في المجال العام يحدث من خلال أشكال مختلفة من الأداء الأخلاقي، أي من خلال التأكيد العام على المبادئ الدينية المتضمنة كأطر للممارسات الاجتماعية. هذه التعبئة المستمرة للمبادئ الدينية التي أدمجها الصوفيون لها تأثير وضعها في العمليات التي تشكل الهوية الحضريّة لمدينة مستغانم.

تؤشر الأمثلة التي سقناها لمدن ارتبطت بمقدس الولي للتدليل على خصوصية التجارب الحضريّة الصوفية، كهويات حضريّة تمثل نموذجاً حضرياً مميزاً ومخالفاً لتلك النماذج الحضريّة الغربيّة التي هيمنت، من خلال نظرياتها وتصوراتها ومنطقاتها الفكرية على البناء النظري لعلم الاجتماع الحضري، في تفسيرها لعمليات التحضر وكذا فهم الواقع الاجتماعي الحضري في المجتمعات الأوروبية والأمريكية في ظل التطورات التي أحدثتها عمليات التحول الرأسمالي التي شهدتها تلك المجتمعات خلال القرن التاسع عشر، وبالتالي يشوبها القصور في تفسير النماذج الحضريّة للمدن الإسلامية إذا ما استثنينا الاتجاه القيمي الحضري خاصة إسهام فون جرينبايم Grunebaum الذي أكد على أهمية القيم الدينية في تفسير الظاهرة الحضريّة من خلال دراسته للمدن الإسلامية، والذي اعتمدها كتوجه لبحثنا لتفسير العلاقة بين الظاهرتين محل الدراسة.

حيث نجد أن المقدس قد لعب دوراً حاسماً بارتباطه العضوي بخصوصية كثير من المدن الإسلامية، وبالتالي كان تأثيره واضحاً على طبيعة العملية الحضريّة والعمرانية بصفة عامة وهذا ما يجعل منه عاملاً محورياً في تفسير التجارب الحضريّة التي شهدتها تلك المدن. لذلك اختلفت خصوصية المدينة الإسلامية مقارنةً بالمدينة الغربيّة من حيث أسبقية القيم على نمط الحياة الحضريّة؛ فالمدينة الإسلامية كانت نتاج القيم الإسلامية وليست سبباً لها، على عكس ما عرفته التجربة الحضريّة الغربيّة من تأثير المدينة - كسبب ومصدر - لبروز قيم و أنماط وسلوكيات جديدة فرضتها طبيعة الحياة الحضريّة، ومن ثم كانت المدينة الإسلامية إحدى صور تشكّل حياة المسلمين الذين استنبطوا وتمثلوا تلك القيم الراقية التي كانت العقيدة الإسلامية مصدراً لها.

خاتمة

بناءً على كل ما تقدّم، فإنّنا نخلص إلى أن الظاهرة الصوفية من خلال قيمها ومبادئها شكّلت أحد أهمّ المشارب والروافد التي استلهمت منها الظاهرة الحضريّة أهمّ مقوماتها وأطرها، على عكس ما عرفته التجربة الحضريّة في المجتمعات الغربيّة التي جاءت كنتاج للتحوّلات الاقتصاديّة التي ارتبطت بالتصنيع وما خلفته من تغييرات لحقت بأبنيتها الاجتماعيّة.

الملاحق

جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع

استمارة استبيان حول

المدينة الصوفية: مدينة مستغانم نموذجاً

في إطار تحضير أطروحة دكتوراه حول "المدينة الصوفية: مدينة مستغانم نموذجاً

"نرجو من سيادتكم ملئ هذه الاستمارة بدقة ووضوح ، بالإجابة على الأسئلة

بوضع علامة X على الاجابة المناسبة.

وأحيطكم علماً ان كل المعلومات التي تدلون بها تبقى سرية ولن يتعدى استعمالها إلا

في اطار هذا البحث الاكاديمي. ولكم منا جزيل الشكر والاحترام على تعاونكم .

ملاحظة: تتضمن الاستمارة خمس صفحات (ثلاث أوراق)

الملاحق

أولاً: المتغيرات الوصفية						
الجنس:		ذكر <input type="checkbox"/>		أنثى <input type="checkbox"/>		
العمر:		35-25 <input type="checkbox"/>	45-35 <input type="checkbox"/>	55-45 <input type="checkbox"/>	65-55 <input type="checkbox"/>	75-65 <input type="checkbox"/>
الحالة الزوجية:		متزوج <input type="checkbox"/>		أعزب <input type="checkbox"/>	مطلق <input type="checkbox"/>	أرمل <input type="checkbox"/>
عدد الأبناء:					
المستوى التعليمي:		دون تعليم <input type="checkbox"/>	تعليم ديني <input type="checkbox"/>	ابتدائي <input type="checkbox"/>	متوسط <input type="checkbox"/>	ثانوي <input type="checkbox"/>
الوظيفة:					
الدخل الشهري:		أقل من 15000 <input type="checkbox"/>	من 15000 الى 40000 <input type="checkbox"/>	من 40000 الى 70000 <input type="checkbox"/>	من 70000 الى 100000 <input type="checkbox"/>	أكثر من 100000 <input type="checkbox"/>
الحي:					
ثانياً: الخصائص الحضرية والبناء الاجتماعي (قياس الحضرية)						
النسق الاجتماعي الاقتصادي						
1_ هل نشأت في مستغانم: <input type="checkbox"/> نعم <input type="checkbox"/> مهاجر: منذ سنة :..... من مدينة:.....						
2_ في حالة مهاجر ما هو سبب اختيار مدينة مستغانم:.....						
3_ نوع المسكن: <input type="checkbox"/> في عمارة <input type="checkbox"/> مسكن مستقل <input type="checkbox"/> فيلا <input type="checkbox"/> حوش <input type="checkbox"/>						
4_ هل تمتلك: <input type="checkbox"/> الإنترنت <input type="checkbox"/> أجهزة كهربومنزلية <input type="checkbox"/> سيارة <input type="checkbox"/> تأثيث عصري للمنزل <input type="checkbox"/>						
5_ نوع العائلة: <input type="checkbox"/> صغيرة (أسكن مع الزوجة والأبناء) <input type="checkbox"/> كبيرة (أسكن مع الوالدين والزوجة و الأبناء) <input type="checkbox"/>						
6_ شكل الزواج: <input type="checkbox"/> الزوجة من الاقارب <input type="checkbox"/> الزوجة ليست من الاقارب <input type="checkbox"/>						
7_ طبيعة الزواج: <input type="checkbox"/> زوجة من عائلة طرقية <input type="checkbox"/> الزوجة من عائلة غير طرقية <input type="checkbox"/>						
8_ المستوى التعليمي للزوجة: <input type="checkbox"/> تعليم لاني <input type="checkbox"/> ابتدائي <input type="checkbox"/> متوسط <input type="checkbox"/> ثانوي <input type="checkbox"/> جامعي <input type="checkbox"/> ما بعد تخرج <input type="checkbox"/>						
9_ أصل الزوجة: <input type="checkbox"/> اصل ريفي <input type="checkbox"/> من مدينة مستغانم <input type="checkbox"/> من مدينة أخرى <input type="checkbox"/>						
10_ نشاط الزوجة: <input type="checkbox"/> عاملة <input type="checkbox"/> ماكثة في البيت						
11_ موقفك من عمل المرأة خارج المنزل: <input type="checkbox"/> موافق <input type="checkbox"/> جداً <input type="checkbox"/> موافق <input type="checkbox"/> قليلاً <input type="checkbox"/> معارض <input type="checkbox"/> جداً <input type="checkbox"/>						
12_ كيف هي علاقاتك مع أسرتك: <input type="checkbox"/> ممتازة <input type="checkbox"/> جيدة <input type="checkbox"/> سيئة <input type="checkbox"/>						
13_ كيف هي علاقاتك مع أقبائك: <input type="checkbox"/> ممتازة <input type="checkbox"/> جيدة <input type="checkbox"/> سيئة <input type="checkbox"/>						
14_ كيف هي علاقاتك مع جيرانك: <input type="checkbox"/> ممتازة <input type="checkbox"/> جيدة <input type="checkbox"/> سيئة <input type="checkbox"/>						

الملاحق

15_ العلاقات القوية بين الأفراد هي التي تعتمد على تبادل المنافع والمصالح الاقتصادية:	<input type="checkbox"/> موافق جداً	<input type="checkbox"/> موافق	<input type="checkbox"/> محايد	<input type="checkbox"/> معارض	<input type="checkbox"/> معارض جداً
16_ هل يوجد تضامن اجتماعي بحَيِّكم: موجود بقوة	<input type="checkbox"/> موجود الى حد ما	<input type="checkbox"/> قليل	<input type="checkbox"/> قليل جداً	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/> منعدم
17_ الانفاق ونمط الاستهلاك العائلي:	<input type="checkbox"/> الضروري	<input type="checkbox"/> الكمال	<input type="checkbox"/> حسب الحاجة	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
18_ شبكة النقل بالمدينة:	<input type="checkbox"/> ممتازة	<input type="checkbox"/> جيدة	<input type="checkbox"/> حسنة	<input type="checkbox"/> سيئة	<input type="checkbox"/>
19_ الانضباط المهني (الوقت والآداء):	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
20_ طبيعة العلاقات المهنية:	<input type="checkbox"/> ممتازة	<input type="checkbox"/> جيدة	<input type="checkbox"/> حسنة	<input type="checkbox"/> سيئة	<input type="checkbox"/>
21_ مامعنى أن تكون (مستغانميا) في نظرك؟	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
النسق القيمي الثقافي					
22_ هل لك عضوية أو مشاركة في أي نشاط بالمدينة: لا	<input type="checkbox"/> لجنة الحي	<input type="checkbox"/> جمعية	<input type="checkbox"/> فريق	<input type="checkbox"/> نادي	<input type="checkbox"/>
23_ هل انت عضو في جمعية خيرية:	<input type="checkbox"/> نعم	<input type="checkbox"/> لا	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
24_ هل تساهم في الجمعيات الخيرية:	<input type="checkbox"/> دائما	<input type="checkbox"/> أحيانا	<input type="checkbox"/> نادراً	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
25_ هل تساهم في نظافة حيِّكم:	<input type="checkbox"/> دائما	<input type="checkbox"/> أحيانا	<input type="checkbox"/> نادراً	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
26_ ما مدى نظافة حيِّكم:	<input type="checkbox"/> ممتازة	<input type="checkbox"/> جيدة	<input type="checkbox"/> متوسطة	<input type="checkbox"/> ضعيفة	<input type="checkbox"/>
27_ ما مدى التعاون والتكافل الاجتماعي في حيِّكم:	<input type="checkbox"/> قوي	<input type="checkbox"/> متوسط	<input type="checkbox"/> ضعيف	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
28_ استغلال وقت الفراغ في:	<input type="checkbox"/> الترفيه	<input type="checkbox"/> لمطالعة	<input type="checkbox"/> في طاعات	<input type="checkbox"/> المقهى	<input type="checkbox"/> دخل مادي اضافي
29_ هل توجد قيم موحدة في المدينة:	<input type="checkbox"/> بشكل كبير	<input type="checkbox"/> متوسط	<input type="checkbox"/> ضعيف	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
30_ هل التزامك بالنظم الادارية و القانونية:	<input type="checkbox"/> قوي	<input type="checkbox"/> متوسط	<input type="checkbox"/> ضعيف	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
31_ هل التزامك بالنظم الدينية والتقليدية:	<input type="checkbox"/> قوي	<input type="checkbox"/> متوسط	<input type="checkbox"/> ضعيف	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
32_ ما مستوى الثقافة المرورية واحترام قانون المرور:	<input type="checkbox"/> مرتفع	<input type="checkbox"/> جيد	<input type="checkbox"/> متوسط	<input type="checkbox"/> ضعيف	<input type="checkbox"/>
33- حث الابناء على اتباع السلوك الصوفي:	<input type="checkbox"/> دائما	<input type="checkbox"/> أحيانا	<input type="checkbox"/> نادراً	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
34- هل التحصيل الدراسي لأبنائك:	<input type="checkbox"/> مرتفع	<input type="checkbox"/> جيد	<input type="checkbox"/> متوسط	<input type="checkbox"/> ضعيف	<input type="checkbox"/>
35- هل توفر الزاوية خدمات تعليمية للاطفال: دروس دعم	<input type="checkbox"/> حفظ القرآن	<input type="checkbox"/> دار حضانة	<input type="checkbox"/> آخر	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
36_ الانحرافات الاخلاقية و الاجرامية : موجودة بكثرة	<input type="checkbox"/> موجود الى حد ما	<input type="checkbox"/> قليلة	<input type="checkbox"/> قليلة جداً	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
37_ مامدى رضاك عن المستوى الاخلاقي لمدينة مستغانم: راض جداً	<input type="checkbox"/> راض	<input type="checkbox"/> غير راض	<input type="checkbox"/> غير راض جداً	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
38_ هل ترى ان هناك مساواة اجتماعية في مدينة مستغانم: موافق	<input type="checkbox"/> موافق	<input type="checkbox"/> معارض	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

الملاحق

39_ هل تتابع القنوات أو البرامج الدينية (الاعلام الديني): المشوية	المغالية	الجزالية	لا اتبع
40_ أي نوع من الفن تتابع: العاء	المسرح	الفن الشعبي (الشعر الملحون)	لا اتبع
41- بأي فن تشتهر مدينة مستغانم:.....			
النسق السياسي			
42_ هل تتابع الشؤون والأحداث السياسية:	دائمًا	أحيانًا	نادرًا
43_ هل تناقش القضايا السياسية مع الاصدقاء:	دائمًا	أحيانًا	نادرًا
44_ هل تشارك في الانتخابات:	دائمًا	أحيانًا	نادرًا
45_ هل لديك العضوية في حزب سياسي:	نعم	لا	<input type="checkbox"/>
46_ هل لديك الرغبة في السلطة :	نعم	لا	<input type="checkbox"/>
47_ الاعتبارات التي يتم مراعاتها أثناء الانتخاب:برنامج الاحتراب	صلاح المترشحين	القراية والعروية	<input type="checkbox"/>
48_ العضوية في نقابة:	نعم	لا	
49_ مدى رضاك عن أداء المسؤولين والمنتخبين تجاه المدينة:راض-بدأ	نعم	غير راض	غير راض
ثانيا: قياس التدين الصوفي			
1. الاعتقاد			
01_ كم عدد الطرق الصوفية الموجودة بمدينة مستغانم:.....			
02_ كم عدد الاولياء الموجودين بمدينة مستغانم:.....			
03_ هل تعتقد ان عدد الاولياء والطرق الصوفية في مدينة مستغانم مقارنة بالمدن الأخرى هو أكثر <input type="checkbox"/> مشابه <input type="checkbox"/> أقل <input type="checkbox"/>			
04_ هل اعتقادك في الأولياء:	اعتقاد مطلق <input type="checkbox"/>	اعتقاد نسبي <input type="checkbox"/>	
05_ هل اعتقادك في الشيخ:	اعتقاد مطلق <input type="checkbox"/>	اعتقاد نسبي <input type="checkbox"/>	
06_ هل اعتقادك في الكرامة:	اعتقاد مطلق <input type="checkbox"/>	اعتقاد نسبي <input type="checkbox"/>	
07_ هل اعتقادك في البركة:	اعتقاد مطلق <input type="checkbox"/>	اعتقاد نسبي <input type="checkbox"/>	
08_ هل اعتقادك في التوسل:	اعتقاد مطلق <input type="checkbox"/>	اعتقاد نسبي <input type="checkbox"/>	
09_ هل اعتقادك في الشفاعة:	اعتقاد مطلق <input type="checkbox"/>	اعتقاد نسبي <input type="checkbox"/>	
10_ هل اعتقادك في الطاعة و التسليم:	اعتقاد مطلق <input type="checkbox"/>	اعتقاد نسبي <input type="checkbox"/>	
11_ هل اعتقادك في أفضلية الولي:	اعتقاد مطلق <input type="checkbox"/>	اعتقاد نسبي <input type="checkbox"/>	

الملاحق

12_ هل اعتقادك في امكانيات الولي: <input type="checkbox"/> اعتقاد مطلق <input type="checkbox"/> اعتقاد نسبي
13_ شيخ الطريقة صاحب: <input type="checkbox"/> كرامات <input type="checkbox"/> تقوى وصلاح <input type="checkbox"/> نسب شريف <input type="checkbox"/>
14_ أولياء الله حراس ورجال المدينة: موافق جداً <input type="checkbox"/> موافق <input type="checkbox"/> محايد <input type="checkbox"/> معارض <input type="checkbox"/> معارض جداً <input type="checkbox"/>
2. الطقوس والممارسات (الفعل الديني الصوفي)
15_ اسم الطريقة صوفية التي تنتمي إليها:
16_ سبب اختيارها: بالوراثة <input type="checkbox"/> الأكثر شهرة <input type="checkbox"/> نسب الشيخ <input type="checkbox"/> آخر:
17_ طبيعة انتمائك: <input type="checkbox"/> مرید <input type="checkbox"/> محب (مشاركة جزئية في نشاط الطريقة دون اخذ العلم)
18_ كيف انتميت إلى الطريقة: <input type="checkbox"/> عن طريق الاقارب <input type="checkbox"/> الأصدقاء <input type="checkbox"/> الجيران <input type="checkbox"/> الاعلام <input type="checkbox"/> الدعوة <input type="checkbox"/> الصوفية
19_ تاريخ الانتماء للطريقة:
20_ هل سبق لأحد أفراد أسرتك (أب، عم، جد) الانتماء لطريقة صوفية: <input type="checkbox"/> نعم <input type="checkbox"/> لا <input type="checkbox"/>
21_ عدد أفراد العائلة المنتمين للطرق الصوفية:
22_ الطريقة المتبعة من طرف اعضاء الأسرة: <input type="checkbox"/> اتباع نفس طريقة الأهل <input type="checkbox"/> اختيار حر <input type="checkbox"/>
23_ هل تربي وتنشئ أبناءك على القيم والقواعد الصوفية: <input type="checkbox"/> دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
24_ هل تعلم زوجتك القيم والقواعد الصوفية: <input type="checkbox"/> دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
25_ كيف يتم الانتماء (اجراءات الانتماء):
26_ كيف يتم اجراء العهد (صيغة العهد):
27_ ماهي طقوس الطريقة:
28_ هل تلتزم بتأدية الطقوس: <input type="checkbox"/> دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
29_ ماذا يتضمن الورد والذكر الخاص بالطريقة:
30_ ماهي أهمية الحضرة لديك:
31_ متى تقام الحضرة: <input type="checkbox"/> يومياً <input type="checkbox"/> أسبوعياً <input type="checkbox"/> شهرياً
32_ الالتزام بحضور الحضرة: <input type="checkbox"/> دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً
33_ هل يشارك في الحضرة غير المنتمين للطريقة: <input type="checkbox"/> نعم <input type="checkbox"/> لا
34_ محبتي لمحمد صلى الله عليه وسلم: أكثر من محبتي لنفسي <input type="checkbox"/> مثل محبتي لنفسي <input type="checkbox"/> أكثر من أهلي <input type="checkbox"/>
35_ الاحتفال بالمولد النبوي: <input type="checkbox"/> مع الاسرة <input type="checkbox"/> في الزاوية <input type="checkbox"/> في الحي

36_ الاحتفال بمناسبات أخرى:.....
37_ مشاركة غير المنتمين للطريقة في الاحتفالات التي تقام في الزاوية: دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
38_ ما هي مكانة الشيخ لديك :.....
39_ هل ستشير و تسترشد بالشيخ: الأمور الدينية <input type="checkbox"/> الاسرية <input type="checkbox"/> المهنية <input type="checkbox"/> في كل الامور <input type="checkbox"/>
40_ ما نوع السماع الذي يميز الطريقة: <input type="checkbox"/> شعر ملحون <input type="checkbox"/> إنشاد <input type="checkbox"/> المدح <input type="checkbox"/> آخر <input type="checkbox"/>
41_ هل تتميز الطريقة بلبس معي: لا <input type="checkbox"/> نعم، أذكره:.....
42_ اعتماد الزاوية في نشاطاتها على وسائل المعرفة والمعلوماتية: دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
43_ هل تشعر أن الطقوس والشعائر تنعكس ايجابا على حياتك الاجتماعية: <input type="checkbox"/> موافق جداً <input type="checkbox"/> موافق <input type="checkbox"/> معارض <input type="checkbox"/> معارض جداً
44_ ماهي الوسائل التي تتبعها الطريقة في الضبط الاجتماعي للمريدين:.....
3. الأخلاق والمعاملات
45_ طبيعة العلاقات داخل الطريقة: <input type="checkbox"/> ممتازة <input type="checkbox"/> جيدة <input type="checkbox"/> متوسطة <input type="checkbox"/> ضعيفة
46_ أشعر بالولاء للجماعة : دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
47_ نقوم بأداء جماعي للشعائر والطقوس: دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
48_ أشعر بالضبط الاجتماعي للطريقة (الضبط الباطني): دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
49_ أراعي في الصداقة الانتماء لنفس الطريقة: دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
50_ ألتقي ببقية المريدين خارج الزاوية: دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
51_ أماكن الالتقاء: البيت <input type="checkbox"/> الحي <input type="checkbox"/> المسجد <input type="checkbox"/> المقهى <input type="checkbox"/> آخر <input type="checkbox"/>
52_ اتواصل معهم الكترونياً: <input type="checkbox"/> الهاتف <input type="checkbox"/> لمننديات الالكترونية <input type="checkbox"/> شبكات التواصل الاجتماعي <input type="checkbox"/> لا أتواصل <input type="checkbox"/>
53_ الاستعانة بهم في قضاء الحاجيات اليومية: دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
54_ اتعامل مع غير أقاربي وأصدقائي: دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
55_ إفشاء السلام: على الأصدقاء والمعارف <input type="checkbox"/> على الجميع <input type="checkbox"/>
56_ أتكافل وأتضامن مع الآخرين : دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
57_ أشعر ان القواعد والقيم الصوفية تنعكس ايجابياً على أداء عملي: دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
58_ أشعر أنني منفتح في معملاتي مع الآخرين: دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
59_ أتسامح في معملاتي مع الآخرين: دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
60_ أراعي العدالة في معملاتي: دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>
61_ أقوم باطعام الفقراء والمحتاجين: دائماً <input type="checkbox"/> أحياناً <input type="checkbox"/> نادراً <input type="checkbox"/>

الملاحق

62_ أتصدق وأعين المحتاج:	دائماً <input type="checkbox"/>	أحياناً <input type="checkbox"/>	نادراً <input type="checkbox"/>
63_ أساهم في قضاء حوائج الناس:	دائماً <input type="checkbox"/>	أحياناً <input type="checkbox"/>	نادراً <input type="checkbox"/>
64_ ألجئ للزاوية لحل الخلافات والخصومات:	دائماً <input type="checkbox"/>	أحياناً <input type="checkbox"/>	نادراً <input type="checkbox"/>
65_ لجوء الناس (غير منتمين للطريقة) للزاوية من أجل: <input type="checkbox"/> العلاج <input type="checkbox"/> المشاكل <input type="checkbox"/> اجتماعية <input type="checkbox"/> المالية <input type="checkbox"/> الراحة و الترفيه			
66_ أشعر ان التزامي بقواعد وآداب الطريقة تؤطر كل جوانب حياتي: موافق جداً <input type="checkbox"/> موافق <input type="checkbox"/> معارض <input type="checkbox"/> معارض جداً <input type="checkbox"/>			
67_ تدعو قيم ومبادئ الطريقة الى المساهمة في البناء والتعمير: موافق جداً <input type="checkbox"/> موافق <input type="checkbox"/> معارض <input type="checkbox"/> معارض جداً <input type="checkbox"/>			
68_ تدعو قيم الطريقة عدم التمييز بين الناس: موافق جداً <input type="checkbox"/> موافق <input type="checkbox"/> معارض <input type="checkbox"/> معارض جداً <input type="checkbox"/>			
69_ تحت قيم الطريقة على التألف وحسن التعايش مع الآخرين: موافق جداً <input type="checkbox"/> موافق <input type="checkbox"/> معارض <input type="checkbox"/> معارض جداً <input type="checkbox"/>			
70_ تكرر الطريقة مقومات الامن الاجتماعي والحضاري: موافق جداً <input type="checkbox"/> موافق <input type="checkbox"/> معارض <input type="checkbox"/> معارض جداً <input type="checkbox"/>			
71_ يساهم الانتماء للطريقة الصوفية في الاندماج الاجتماعي: موافق جداً <input type="checkbox"/> موافق <input type="checkbox"/> معارض <input type="checkbox"/> معارض جداً <input type="checkbox"/>			
72_ تتبذ مبادئ الطريقة التنازع والخلاف المذهبي والعرقى: موافق جداً <input type="checkbox"/> موافق <input type="checkbox"/> معارض <input type="checkbox"/> معارض جداً <input type="checkbox"/>			
73_ تحافظ الطريقة على تراث و هوية المدينة: موافق جداً <input type="checkbox"/> موافق <input type="checkbox"/> معارض <input type="checkbox"/> معارض جداً <input type="checkbox"/>			

هل لديك شئ مهم تريد اضافته؟:

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....شكرا على صبركم وحسن تعاونكم

استمارة مقابلة

التعريف بالطريقة:

اسم الطريقة:.....الطريقة الأم.....
اسم شيخ الطريقة:.....مقدم الطريقة:.....
العمر:.....مدة الخلافة:.....
تاريخ الزاوية(الطريقة):.....
التاريخ والتأسيس:.....
عدد الاتباع:.....
تقييم وتيرة الاتساع والانتشار:.....

خصائص الطريقة:

كيفية تحديد خليفة الشيخ: (توارث / انتخاب / وصاية الشيخ):.....
.....
التسلسل الوظيفي داخل الطريقة: (الشيخ/الخليفة/النواب)
.....
مدار الولاية: (النسب الشريف /التقوى والإخلاص/الكرامة)
أوراد وأذكار الطريقة:.....

النشاط الديني:

انتشار الطريقة والدعوة لها: الوسائل المتبعة.....
كيف يتم الانتماء (اجراءات الانتماء):.....
.....
كيف يتم اجراء العهد(صيغة العهد):.....
.....

ماذا يتضمن الورد والذكر الخاص بالطريقة:.....

.....

.....

ماهي طقوس وشعائر الطريقة:.....

.....

.....

أولياء الله هم حراس ورجال المدينة:.....

هل يستشير و يسترشد بك المردين في كل قضاياهم:.....

.....

تحديث الطريقة:.....

.....

.....

.....

ماهي الوظائف التي تؤديها الزاوية:.....

.....

.....

.....

النشاط المدني:

هل تتكيف الطريقة مع متطلبات العصر؟ كيف ذلك.....

.....

.....

الاهتمام بالقضايا المحلية اقتصادية سياسية ثقافية:.....

.....

.....

التعامل مع الجمعيات المدنية:.....

مشاركة غير المنتمين للطريقة في الاحتفالات التي تقام في الزاوية:.....

لجوء الناس (غير منتمين للطريقة) للزاوية لتلبية حاجات معينة:.....

ما نوع السماع الذي يميز الطريقة:.....

ما هي الوسائل التي تتبعها الطريقة في الضبط الاجتماعي للمريدين:.....

هل ينعكس ذلك على حياة المرید الاجتماعية:.....

حياة المریدين داخل الفضاء الحضري :.....

طبيعة العلاقات مع الطرق الأخرى: تنافس تكامل صراع خاصة فيما يخص القضايا

التي ترتبط بالمدينة والشأن العام؟:.....

قضية التوعية والتوجيه لغير المریدين (هل هناك نشاط للزاوية لغير المریدين)؟:.....

كيف تساهم الطريقة في القضايا المجتمعية؟:.....

طبيعة التواصل (قنوات الاتصال) بين الطريقة والمجتمع؟ المجتمع المدني والدولة من خلال

مؤسساتها:.....

كيف تتعامل الطريقة مع قضية الإصلاح (الآفات الاجتماعية/الجريمة):.....

هل تساهم الطريقة في انتاج معرفي معين كتب مجلات ملتقيات:.....

هل هناك اطارات من المريرين؟ وكيف ينعكس ذلك على أداء وظائفهم:.....

هل تستعين الدولة بالطريقة في تحقيق مشاريع معينة؟ التوعية ضد آفات اجتماعية/العنف/الطلاق/.....

هل تعتبر الزاوية شريك فعال للدولة:.....

الشيخ ياخذ على عاتقه تلبية حاجات الجماعة: (الوظيفة/الزواج/.....)

.....
.....
.....

هل تحافظ الزاوية من خلال نشاطاتها على خصوصية وهوية مدينة مستغانم:.....

.....
.....
.....
.....

..... الحياة الاسرية للمريد:.....

.....
.....
.....

..... الحياة المهنية للمريد (الانضباط /والآداء/العلاقات):.....

.....
.....
.....

..... تقييم فاعلية المريد في الفضاء الحضري:.....

.....
.....
.....

..... القيم والقواعد التي تحت الطريقة لها(حضارية/بيئية/اقتصادية):.....

.....
.....
.....

هل ترون ان هناك تجسيد فعلي لتلك القيم.....

هل ينعكس ذلك على خصوصية المدينة (القيم والقواعد الصوفية):.....

هل يمكن اعتبار مدينة مستغانم نموذجاً للمدينة الصوفية:.....

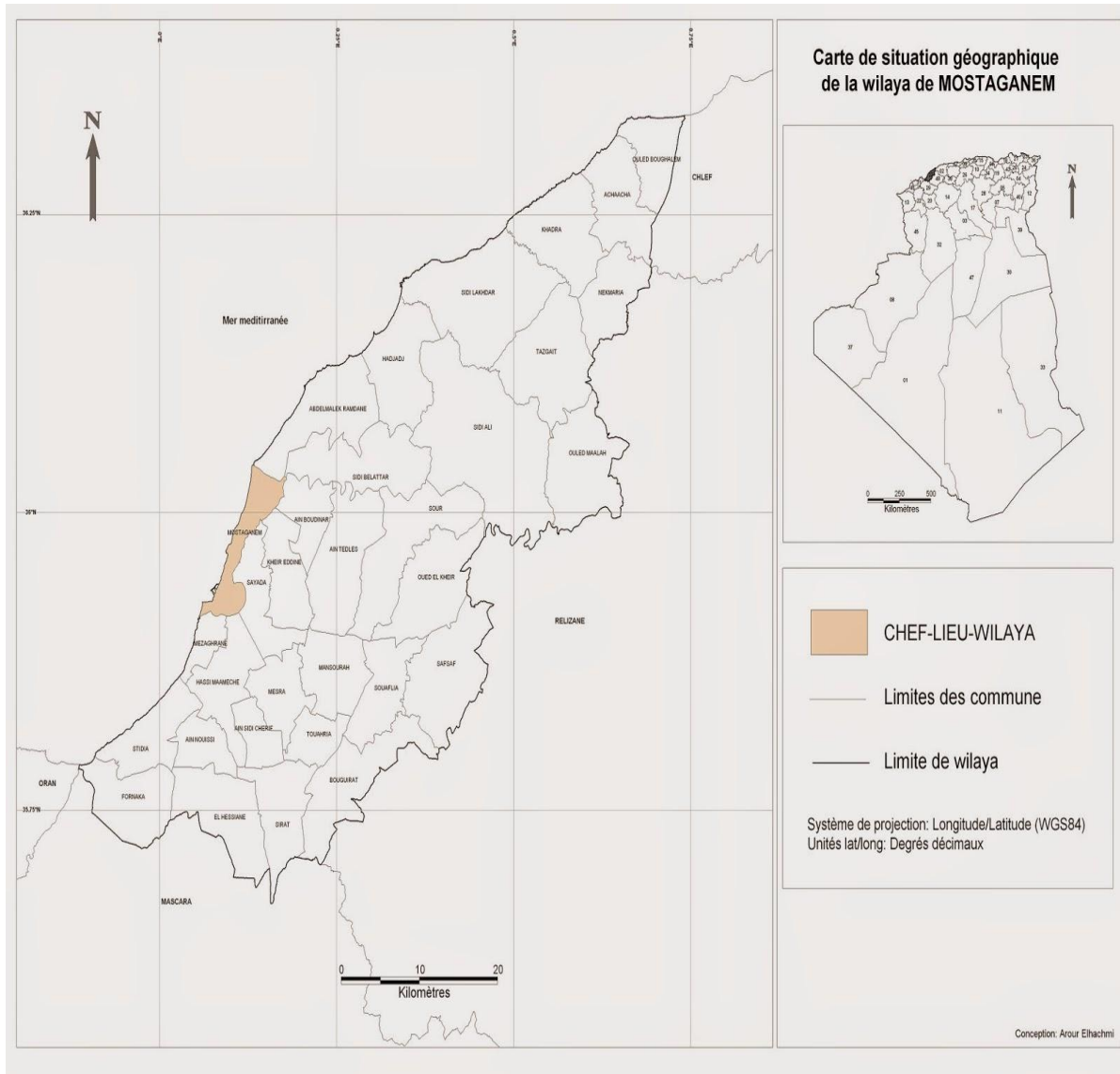
هل ساهمت الطرق الصوفية في نماء وازدهار مدينة مستغانم(عمارة المدينة):

هل تعتقد أن عدد الأولياء والطرق في مدينة مستغانم مقارنة بالمدن

الأخرى:.....

ملحق الصور

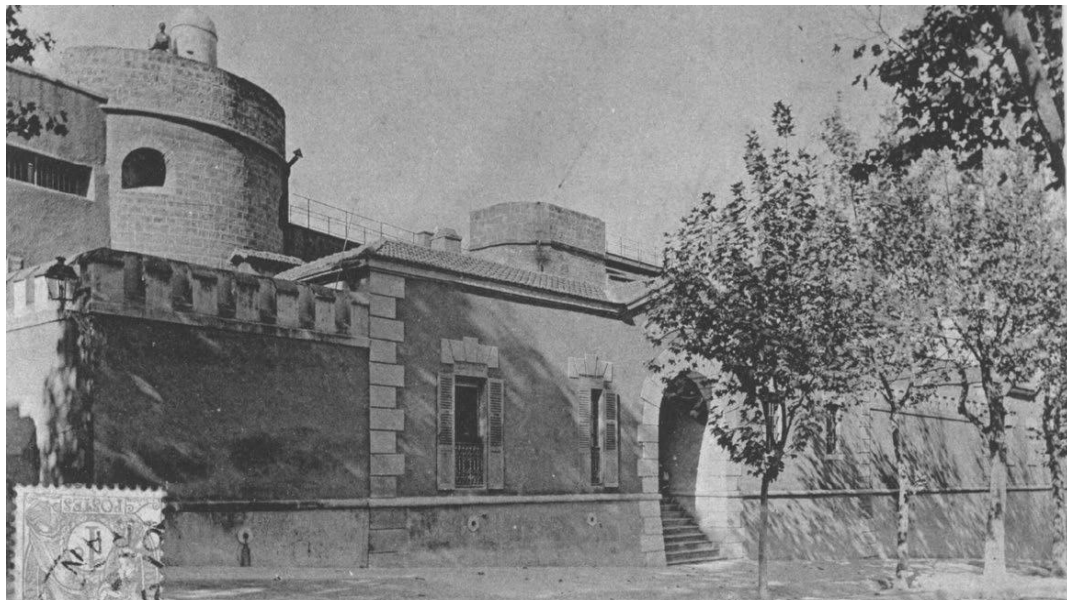
صورة رقم: 01 خارطة مستغانم



صورة رقم 02: عروش قبيلة مجاهر



الصورة رقم (03): برج الامحال



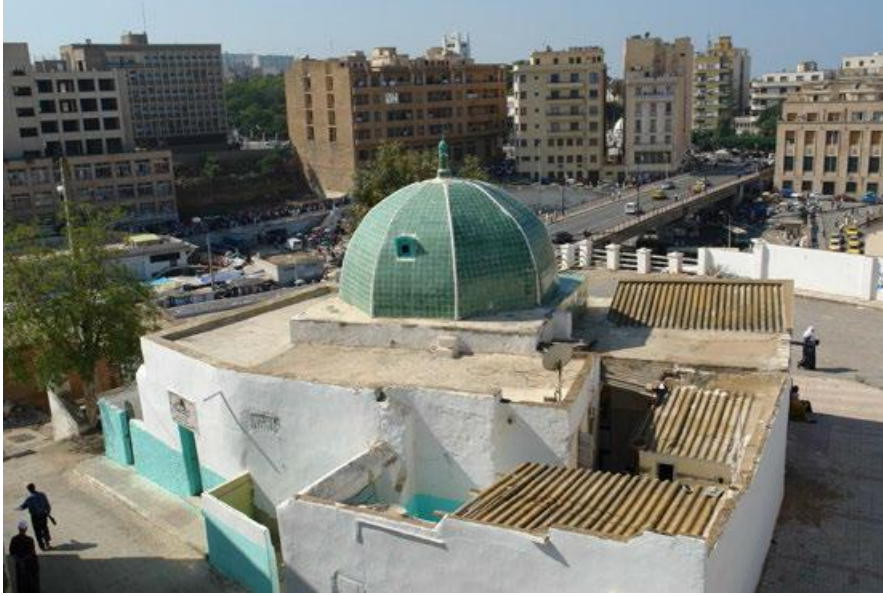
صورة رقم (04): المسجد المريني (جامع أبي حسن المريني)



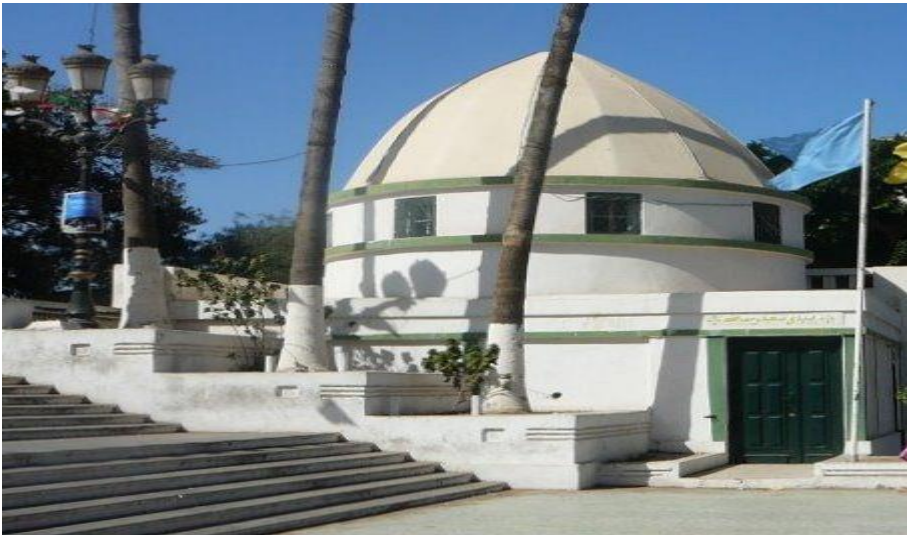
صورة رقم (05): برج الترك قديماً وحالياً



الصورة رقم (06): ضريح سيدي عبد الله



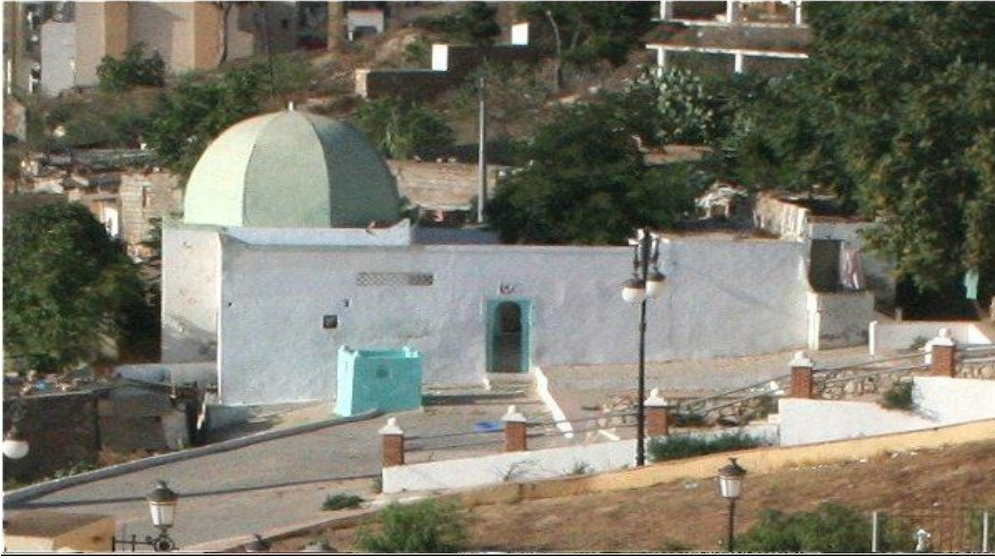
الصورة رقم (07): ضريح سيدي سعيد



الصورة رقم (08): ضريح سيدي منصور



الصورة رقم (09): ضريح سيدي عبد القادر



الصورة رقم (10): ضريح سيدي حراق



الصورة رقم(11): ضريح سيدي بن حوى



الصورة رقم(12): ضريح سيدي حمدوش



الصورة رقم(13): ضريح الباى بوشلاغم وزوجته لالة عيشوش



الصورة رقم(14): ضريح الباي مصطفى الاحمر



ملحق أولياء وصلحاء مدينة مستغانم

1. **الولي الصالح سيدي بلقاسم بوعسرية:** بداية القرن 8هـ
يقع قرب مدينة مستغانم بـ كيلومترين. (قرية مزگران)
2. **الولي سيدي بختي وأمه لالا ستي:** عرف بخدمته لسيدي محمد الهواري، يوجد ضريحه بممر على انحدار لحي السويقة التحتانية قبل الوصول الى الزاوية العيساوية.
3. **الولي سيدي الاخضر بن خلوف :** بين القرنين 9-10هـ: اسمه الحقيقي سيدي لكحل بن عبد الله بن خلوف، يوجد ضريحه ببلدية تحمل اسمه سيدي الأخضر عرف بالشعر والمدح، كما كان مجاهداً ضد الاسبان.
4. **الولي سيدي يحي بن ستي الراشدي:** توفي في 981هـ،
يقع ضريحه بمسجد يحمل اسمه "مسجد سيدي يحي" بحي القرية بشارع عبد الله ، اعتمد كمسجد رئيسي لشؤون المسلمين طيلة الفترة التي اغتصب فيها المسجد الكبير من طرف الاحتلال الفرنسي.
5. **الولي سيدي سعيد البوزيدي:** القرن 10هـ
عاش في أوائل القرن السادس عشر، وهو من تلاميذ سيدي أحمد بن يوسف دفين مليانة، يقع ضريحه قرب بلدية مستغانم أسفل الحديقة العمومية التي كانت تعرف قديماً "جنينة بنت الراي" والتي كان يدرس ويتعبد بها ، كما يعتبر ايضاً حامياً البلاد.
6. **الولي سيدي عبد الله :** القرن 11هـ والمعروف بسيدي عبد الله بوقبرين حيث يوجد قبر له بحي "المطمر" وقبر آخر بـ "يناروا" ضاحية مستغانم . كما يعتبر سيدي عبد الله الجد الأكبر للشيخ (علي السنوسي) مؤسس الطريقة السنوسية.
7. **الولي سيدي علي الشريف:** القرن 11هـ من أعيان القرن 11هـ ، يوجد ضريحه قرب جسر وادي الشلف.
8. **سيدي محمد بن حواء :** القرن 18م
سيدي محمد بن قدار بن الجبلاني بن عبد الله بن احمد التوجيني المستغانمي، كان رجل علم من فرسان الفكر والقلم ،ألم بأصول الدين والأدب والتاريخ، له منظومة "الغوثة الكبرى" و"سبيكة العقيان فيمن بمستغانم من العلماء والأعيان" وكتاب "فن الحكمة". تشير بعض المصادر الى تاريخ وفاته سنة 1176هـ. يوجد ضريحه محاطة بالقبور على مشارف وادي الجننا(الدبابة).

9. الولي سيدي بن ناصر: القرن 18م

تاريخه غير معروف بالضبط ويرجح انه عاصر سيدي محمد بن حوى ، تقع قبته بالمقبرة القديمة بتجديت تعرف بقبة سيدي بن صابر .

10. الولي سيدي محمد بالسايح: القرن 18م

ضريحه موجود بتجديت بعد نقله من تحت باب الجراد(الثكنة قديماً)

11. الولي سيدي معزوز البحري:

هو الولي الصالح سيدي الشيخ معزوز المستغانمي، لقب بالبحري لوجود متعبده ومدفنه على جبل بشاطئ البحر(قرب المقبرة القديمة المجاورة لميناء مستغانم عند مصب وادي عين الصفراء) ، ثم تم نقل جثمانه اثر توسيع الميناء من طرف الاستعمار الفرنسي عام 1890م الى مقبرة البلد بالجهة الموالية للبحر بحي تجديت . له مؤلفات كثيرة شرحة على متن السنوسية ، ونظمه لمتن السنوسية ، وشرحه على متن السلم في المنطق للعلامة الشيخ عبد الرحمن الاخضري . أما وفاته فكانت في حدود أواسط القرن الثاني عشر الهجري.

12. الولي سيدي عثمان المالفي: القرن 18م

كان معاصراً للباي (محمد لكحل) المدعو الكبير الذي حكم وهران بعد خروج الاسبان منها سنة 1729م. يقع ضريحه بحي يسمى باسمه ، وتوجد زاويته على الطريق المؤدي الى صيادة على الجهة اليمنى من خروج مستغانم.

13. الولي سيدي بوعجاج: القرن 18م

14. الولي سيدي بومهون: يرجح أنه عاش في العهد التركي، يوجد ضريحه قرب المسجد الذي يحمل اسمه "مسجد سيدي بومهون " في أعلى قمة حي المقصر.

15. الولي سيدي حمادوش:

كان رجل علم وعبادة كما درس البلاغة والتفسير لعدد كبير من الطلبة ، كما عرف بسخائه وحبه للفقراء، يقع مزاره بين قبة الباي مصطفى الاحمر وحصن برج الترك.

16. الولي سيدي علي القصوري: عرف بكراماته لدى سكان مستغانم التي ارتبطت بشفاء المرضى

من الحمى، وذلك باستخدام ماء العين الموجودة بجانب قبره الذي يقع على الشاطئ الايسر لوادي عين الصفراء نهلية الجسر الذي يربط بين تجديت والبلد.

17. **الولي سيدي علال أحمد:** يوجد ضريحه بجانب مسجد يحمل اسمه " مسجد سيدي علال أحمد" في نفس الشارع "شارع المقصر" ويدعى أيضا شارع "باروباي" الذي يوجد به سيدي بومهيون وسيدي بسنوسي .
18. **الولي سيدي يعقوب:** يقع مزاره ومصلى له بحي "تطلقين" في منحدر تجاه "السويقة التحتانية" على اليمين ، عرف بكراماته بالاضافة لوجود عين عذبة بجانبه.
19. **الولي سيدي معمر بوليلة:** الملقب بأبي ليلة ضريحه يقع بين حي "الخرياشة" والمقبرة القديمة
20. **الولي الصالح سيدي السايح:** هو والد سيدي السايح دفين حي السويقة بتجديت، يقع مسجده في شارع درب اليهود .
21. **الولي سيدي بلحلوش:** شهد له بالعلم والصلاح ، لقب في صغره بابن الحنوش (حيث أنه لم يكن يتأذى من الأفاعي) فتحول بعد ذلك الى بلحلوش ، يقع ضريحه في الشارع الرئيسي قرب البلدية شارع الشهيد بن يحي بلقاسم حالياً.
22. **الولي سيدي الحراق:** ابن سيدي بلقاسم ، يوجد ضريحه بجانب ضريح والده بقرية مزگران.
23. **الولي سيدي بسنوسي:** يوجد ضريحه على مقربة من ضريح سيدي بومهيون.
24. **الولي سيدي الزواوي:** يوجد ضريحه بقرية الحشم قرب مدينة مستغانم .
25. **الولي سيدي منصور:** يوجد ضريحه بقرية مزگران ، كان يتعبد في خلوته في غابة المقطع.
26. **الولي سيدي عبد الإله:** يوجد مسجده بساحة السويقة الفوقانية .
27. **الولي سيدي أحمد المجذوب:** من بين الثلاثة أولياء الذين يدعون بحراس البحر من طرف سكان مستغانم "سيدي خرشوش" و"سيدي معروز" ، قبته تقع بشاطئ معروف باسمه "شاطئ سيدي المجذوب" في خروبة.
28. **الولي سيدي خرشوش:** مزاره على شاطئ البحر المعروف ب"لاكريك" .
29. **الولي سيدي لحسن:** انتقل من عين ماضي الى مستغانم بأمر من شيخ الطريقة التيجانية ليكون على رأس الجماعة التيجانية .يقع ضريحه في الجهة الشمالية الغربية على مرتفع خروبة.
30. **الولي سيدي الناصر :** توجد قبته بقرية الحشم التي تبعد حوالي كيلومترين عن مستغانم.
31. **الولي الصالح بن ذهبية:** يوجد ضريحه بقرية ماسرة ، وعرف بكراماته في شفاء المجانين.
32. **الولي سيدي بن هجي:** يوجد مزاره بحي الشارة "تجديت" .

33. **الولي سيدي يحي العتيق**: يوجد مسجده "مسجد سيدي يحي العتيق" بمدخل حي "الطبانة" ، بالإضافة لوجود ضريح القاضي الحنفي (ابن عليوة) داخل مسجد سيدي يحي العتيق.
34. **الولي بالمهل**: توجد قبته بقرية الحشم التي تبعد حوالي كيلومترين عن مستغانم.
35. **الولي سيدي حمو الشيخ**: وهو السيد الشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي من قرية "بوزيد" بدائرة مسنغانم، شريف النسب، تتلمذ علي يد شيخه سيدي محمد بن قدور الوكيل صااحب زاوية "كركر" بالمغرب الاقصى ، عاد الى مستغانم حوالي 1869م بعد وفات شيخه الذي لازمه ثلاثون عاماً بعد أن أذن له بالتربية و الارشاد فكرس حياته في تربية المريدين وتلقين أورااد الطريقة الدرقاوية الشاذلية ، تخرج على يده كثير من الشيوخ ، سيدي الحاج ابن عودة بن سليمان، وسيدي الحاج أحمد بن اسماعيل ، وسيدي حمادي بقارة مصطفى، وسيدي احمد بن ثريا، و سيدي عبد القادر القناوي، والشيخ سيدي محمد بن يلس، وخليفته من بعده سيدي أحمد بن مصطفى العلوي.
- وبعد مرض طويل انتقل سيدي الشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي الى رحمة الله سنة 1909م ودفن بزوايته بتجديت .
36. **الولي سيدي أحميدة**: من الاولياء الصالحين المشهود لهم بالكرامات.
37. **الولي سيدي عبد الرحمن بوحميدي**: يرجح أنه عاش في بداية العهد التركي، عرف بلقب "حامي مستغانم" ، يوجد ضريحه بالمقبرة العتيقة التي كانت تسمى بـ" مقبرة بن صابر" .
38. **الولي سيدي أحمد بن عاشر**: استقر بمستغانم بعدما هجر بلاد الاندلس اثر سقوط غرناطة، حيث أنشأ بمستغانم مدرسة لتعليم القرآن والتفسير والحديث والفقہ. ويرجح أنه قد عاش حتى بداية القرن التاسع عشر ميلادي، يوجد ضريحه قرب مقبرة بن ناصر محاذياً لضريح "ابن هجي" بتجديت.
39. **الولي سيدي محمد بخي المجذوب** : ينتمي سيدي محمد الى نسب شريف من أنبل الاسر المستغانمية ، عاش في بداية القرن التاسع عشر ميلادي ، اتخذ خلوة له للعبادة في مغارة في أعلى قمة " كدية الهم" بحي قصر بنت السلطان، دفن بمقبرة سيدي بن صابر بحي تجديت.
40. **الولي سيدي القائد أمحمد**: عاش سيدي امحمد في فترة الحكم التركي ، يوجد ضريحه على الضفة اليمنى لوادي العين الصفراء أسفل برج الترك ، التي اتخذ منها مكانا لخلوته وعزلته.
41. **الولي سيدي حسن بوشليل**: ستوطن الولي الصالح سيدي حسن بوشليل بلدة عين تادلس في القرن العاشر هجري مهاجرا من الساقية الحمراء والتف من حوله قبائل مجاهر بعد تحققهم من شرفه

دينا ونسبا واتصال نسبه بسيد خلق الله محمد صلى الله عليه وسلم . بسط الله لسيدى حسن من الخيرات في الارض والمال ما مكنه من امتلاك العديد من الاراضي والخييل رغم كونه وليا صوفيا زاهدا . لكن عرف عنه تعلقه بجواد من الجياد التي كان يمتلكها فسئل يوما عن سر تعلقه بذلك الحصان فأجاب لانه "شليل" فمن يومها لقبه اهل المنطقة بسيدى حسن " بو شليل" ومن بعده لقب ابناؤه واحفاده بالشلايلية.

تزوج سيدى حسن بوشليل من تسع نساء بين بكر وثيب ، فخلف منهن خمسة ذكور نال كل واحد منهم حظا من الولاية وهم سيدى محمد ، سيدى جلول ، سيدى بلقاسم ، سيدى عبو ، وسيدى المكى . وسبعة بنات.

24. محمد بن سليمان المستغامي: هو أبو محمد محمد بن عودة بن سليمان بن عبد الله المستغامي مولداً ومنشأً ، ينحدر من عائلة أصيلة بمدينة مستغانم ، وكان جدّه الأول صاحب منصب سياسي راق بالإيالة الغربية ، فهو خليفة الباى حسن آخر بيك الغرب في العهد العثماني بالجزائر ويدعى هذا الخليفة بـ"خليفة الكرسي" وهو مرجع العائلي الحالي -خليفة-. ولد الشيخ "محمد بن سليمان" بمدينة مستغانم بحيّها العربي العتيق -تجددت- الذي كان مساحة مكانية وزمنية لحركة علمية وثقافية نشيطة أنجبت العديد من العلماء والصلحاء والمفكرين، وتمثلت خاصة في حركة الطريقة الصوفية الشاذلية منها والقادرية والعيساوية . في هذا الفضاء الروحي نشط الشيخ "محمد بن سليمان" في وسط ثقافي رفيع المستوى.

قد كانت أسرته على جانب كبير من العلم والصلاح والتقوى ، كابن عمه الصوفي الشهير الشيخ "قدور بن سليمان" وخاله الإمام "قارة مصطفى" مفتي بلدة مستغانم. حفظ في بدايته القرآن العظيم ثم تآقت نفسه إلى تحصيل العلوم الشرعية فأخذ نصيبه منها على يد خاله السالف الذكر قارة مصطفى المتوفى سنة 1957.

قائمة المراجع والمصادر

أولاً - المصادر:

1. ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في اخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور، الرباط، 1972.
2. ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ج 2، تحقيق علي سامي النشار، دار السلام، القاهرة، 2008.
3. ابن عربي، التدبيرات الالهية في اصلاح المملكة الانسانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.
4. أبو العباس أحمد بن محمد زروق، قواعد التصوف، ط2، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005.
5. أبو القاسم الحنفاوي، تعريف الخلف برجال السلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
6. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشرية في علم التصوف، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد، ط2، دار الخير، 1995.
7. أبو حامد الغزالي، تهذيب إحياء علوم الدين، ج1، دار القلم، دمشق، 1993.
8. أبو عبيد الله البكري، كتاب المسالك و الممالك، ج2، تحقيق وتقديم: أدريان فان ليوفن وأندري فيري، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقق والدراسات، بيت الحكمة، 1992 .
9. أبي الحسن الماوردي، آداب الدنيا والدين، ط04، شرح وتعليق محمد كريم راجح، دار اقرأ، بيروت، 1985.
10. عبد القادر الجيلاني، فتوح الغيب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1973.
11. عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، منشورات الجمل، بغداد، 2017.
12. زكرياء بن محمد بن محمود القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تحقيق محمود عبد الإله، دار الكتب العلمية، بيروت، 2013.
13. سيدي عبد الله ابن محمد بن الشارف ابن سيدي علي حشلاف، سلسلة الاصول في شجرة أبناء الرسول، المطبعة التونسية، تونس، 1929.
14. الشريف الإدريسي، وصف إفريقيا الشمالية و الصحراوية، مأخوذ من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تصحيح و نشر هينري بيراس، الجزائر، 1957 .
15. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، اعتناء ودراسة أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، 2001.
16. عبد الكريم التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس ومايلها من البلاد، ج1. تحقيق محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2002.
17. علي حرازم ابن العربي برادة، من كتاب جواهر المعاني وبلوغ الاماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني، المطبعة المحمودية، مصر، 1318 هـ.
18. الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ط2، مكتبة الحانجي، القاهرة، 1994.

19. محمد بن ابي الفضل بن سعيد بن سعد التلمساني، النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المناقب، مكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء.

ثانياً- المراجع باللغة العربية:

1- الكتب:

1. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2003.
2. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1 و ج6، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998.
3. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل الى التصوف الاسلامي، ط3، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1979.
4. أبو اليسر رشيد، العمران الاسلامي: دراسة تأصيلية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، دار الحكمة، القاهرة، 2013.
5. أحمد القصير، منهجية البحث في علم الاجتماع بين الماركسية والظيفية والبنوية، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ت.
6. أحمد الكشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد الخالق محمود، دار المعارف، القاهرة، 1984.
7. أحمد بوكاري، الاحياء والتجديد الصوفي في المغرب: التجانية والشاذلية والمختارية القادرية، ج2، منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، المغرب، 2006.
8. أحمد كمال وكرم حبيب، علم الاجتماع الحضري، دراسة بنائية ووظيفية لمجتمع الحضري، دار الجيل، القاهرة، 1985.
9. أحمد كوال، التحضر، التحديث الحداثي في المجتمع المغربي الحديث، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2012.
10. إدريس عزام وآخرون، المجتمع الريفي والحضري والبدوي، الشركة العربية المتحدة، القاهرة، 2010.
11. أشرف منصور، الرمز والوعي الجمعي، دراسات في سوسيولوجيا الاديان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010.
12. أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد اسماعيل السيد و رضا حامد قطب منشورات الجمل، بغداد، 2006.
13. أندريه ريمون، التنظيم المكاني للمدينة، المدينة في العالم الإسلامي ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2014.
14. إيريك جوفروا، التصوف طريق الاسلام الجوانية، ترجمة عبد الحق الزموري، دار كلمة، ابوظبي، 2009.
15. بدر عبد الهادي سلامة التجاني، الهداية المحمدية في طريقة الختم التجانية، دار الاتحاد الشرقي. 1916.

16. براد فورد فيرتر، ترجمة طارق عثمان، الرأسمال الروحي: التنظير السوسولوجي للدين مع بورديو ضد بورديو، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017 .
17. بسام محمد بارود، مجموعة رسائل مولاي العربي الدرقاوي الحسني،المجمع الثقافي، أبو ظبي،1999.
18. بشير مقييس، مدينة وهران : دراسة في جغرافية العمران، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.
19. بن بكار بلهاشمي، مجموع النسب والحسب والفضائل والتاريخ والأدب في أربعة كتب، مطبعة ابن خلدون، تلمسان، الجزائر، 1381هـ / 1961م.
20. تور أندريه، التصوف الاسلامي، ترجمة عدنان عباس، منشورات الجمل، ألمانيا،2002.
21. جاك هارمان، خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية، تر العياشي عنصر، دار المسيرة، عمان، 2010.
22. جانيت وولف، علم الجمالية وعلم اجتماع الفن، ت ، ماري تريز عبد المسيح، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2000.
23. جمال الدين فالح الكيلاني، ثورة الروح: استقراءات تفكيكية غي الفلسفة الصوفية عند الشيخ عبد القادر الكيلاني، دار الزنبقة، القاهرة، 2014.
24. جمال حمدان، جغرافية المدن، ط2، دار عالم الكتب، القاهرة، د.ت.
25. جميل حمداوي ، التصوف الإسلامي من خلال قضاياها وظواهره ، المغرب، 216.
26. جوليا أناليندا نغليا، ملاحظات تاريخية-بيانية حول المدينة الإسلامية، المدينة في العالم الإسلامي ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2014.
27. جون ديفينيو، سوسولوجيا المسرح، دراسة على الظلال الجمعية، ت، حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة والآثار القومي، دمشق ، 1965.
28. جي.ر. فيرمان، الجذور التطورية للإيمان والدين، ترجمة شاكِر عبد الحميد،المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.
29. جيلالي بوبكر، الاصلاح والتجديد لدى محمد إقبال ومالك بن نبي: بين النظرة الصوفية والتفسير العلمي، دار المعرفة، الجزائر، 2010.
30. جينيفر م. ليمن، تفكيك دور كايم: نقد ما بعد بعد بنيوي، تر محمود أحمد عبد الله ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013.
31. حبيب الله بابائي، جدلية النظر والعمل في التأسيس الإسلامي لإلهيات الحضارة، ت حسين صافي، بيروت، 2014.
32. حسن الدين خان، الهوية والعولمة والمدينة الاسلامية، المدينة في العالم الإسلامي ج2، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2014.
33. الحسن بن محمد الوزان، وصف إفريقيا، ج2 ، ط2 ، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، 1983 .

34. حسن مرزوق ، الإسلام الطريقي ومستويات أتأصيل المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2012.
35. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، مشكلات المدينة: دراسة في علم الاجتماع الحضري ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية، 2005.
36. حميدي خميسي، نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الاسلامي الوسيط: اتجاهاته، مدارسه، أعلامه، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011.
37. خالد عبد الرحمن ، الضبط الاجتماعي والتماسك الأسري، مكتبة القانون و الاقتصاد، الرياض، 2000.
38. دلندة الأرقش وآخرون، المغرب العربي الحديث من خلال مصادره، مركز النشر الجامعي ميدياكوم، 2003.
39. الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، دار النجاح الجديدة، الرباط، المغرب، 1997.
40. رشيد محمد الهادي بن تونس، نيل المغانم من تاريخ وتقاليد مستغانم، المطبعة العالوية، 1998.
41. روجيه كايوا، الانسان و المقدس، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010.
42. زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، سلسلة مشكلات فلسفية، رقم 3، مكتبة مصر، مصر، 1979.
43. سايبينواكوافيفا و إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، تر: عز الدين عناية، دار كلمة، أبو ظبي، 2011.
44. سعيد أحمد هيكل ،علم الاجتماع الحضري، دار أسامة للنشر، الأردن، 2011.
45. سعيد عيادي، ترخيص القواعد الثقافية لإعادة البناء الحضاري، دار قرطبة، الجزائر، 2009.
46. سعيد ناصف، علم الاجتماع الحضري: المفاهيم والقضايا والمشكلات، دار الكتاب، 2006.
47. السيد الحسيني، المدينة، مطابع سجل العرب، ط1، القاهرة، 1980.
48. السيد عبد العاطي السيد، علم الاجتماع الحضري، مدخل نظري، دار المعرفة، الاسكندرية، 1984.
49. شمس الدين الكيلاني، رمزية القدس الروحية: قداسة المكان، منشورات اتحاد الكتاب، دمشق، 2005.
50. الشيخ أحمد فريد المزدي، موسوعة مصطلحات عبد الحق ابن سبعين الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2017.
51. صلاح مؤيد العقبى، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر: تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، 2002.
52. طوالي نور الدين، الدين والطقوس والتغيرات، تر: وجيه البعيني، منشورات عويدات، بيروت، 1988.
53. الطيب بن براهيم، إمارة الأبيض سيد الشيخ، دار صبحي للطباعة والنشر، غرداية، 2016.
54. عبد الأحد السببتي و حليلة فرحات، المدينة في العصر الوسيط، قضايا ووثائق من تاريخ الغرب الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994.
55. عبد الباسط محمد محسن، أصول البحث الاجتماعي، ط12، مكتبة وهبة، القاهرة، 1998.

56. عبد الجبار ناجي، دراسات في تاريخ المدن العربية الاسلامية، مراجعة نوري عباس العلواني، بغداد، 1986.
57. عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية (الحب الانصات ، الحكاية) ، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2007.
58. عبد الحلیم محمود ، قطبا المغرب، سيدي عبد السلام بن مشيش، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1990.
59. عبد الحلیم محمود، قضية التصوف: المدرسة الشاذلية، دار المعارف، القاهرة، دت، ص44.
60. عبد الحميد أبو سليمان وآخرون، محاضرة عن مفهوم التزكية في القرآن، مركز الدراسات المعرفية، 2008.
61. عبد الحميد بوقصاص، النماذج الريفية الحضرية لمجتمعات العالم الثالث في ضوء المتصل الريفي الحضري ، د.م.ج ، الجزائر، د.ت.
62. عبد الحميد دلمي، دراسة في العمران، دار الهدى ، عين مليلة. 2007.
63. عبد الرحمن بن محمد الجليلي، تاريخ الجزائر العام، ط2، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965.
64. عبد الرؤوف الضبع، علم الاجتماع الحضري، قضايا وإشكاليات، دار الوفاء، الاسكندرية، مصر، 2003.
65. عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر دراسة نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، دار النشر المدارس، دار البيضاء، 2000.
66. عبد السلام فيلاي، الجزائر: الدولة والمجتمع، دار الوسام العربي، الجزائر، 2013.
67. عبد العزيز بن عبد الله، معلمة التصوف الاسلامي، ج3، دار نشر المعرفة، الرباط، 2001.
68. عبد العزيز خواجه، العلاقات الاجتماعية في النص القرآني ، دار صفحات للدراسة والنشر، دمشق، 2007.
69. عبد العزيز رأس مال، الحراك الاجتماعي في الجزائر، معهد العلوم الاجتماعية، الجزائر، 1983.
70. عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، دار الطليعة، بيروت، 2007.
71. عبد الغني مغربي، الفكر السوسيولوجي عند ابن خلدون، تعريب محمد الشريف بن دالي حسين، دار القصة، الجزائر، 2006، ص131.
72. عبد الغني منديب، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.
73. عبد الفتاح محمد، في جغرافيا العمران، دار النهضة العربية، بيروت، 1980.
74. عبد القادر بن عيسى المستغانمي، مستغانم وأحوازها عبر العصور تاريخياً وثقافياً وفنياً، المطبعة العلوية، مستغانم، 1996.
75. عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، 2007.
76. عبد اللطيف بن أشنهو، الهجرة الريفية في الجزائر، ترجمة عبد الحميد اتاسي، المطبعة التجارية، الجزائر، د.ت.

77. عبد الله حمودي، الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ط5، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 2014.
78. عبد الله شلبي، التدين الشعبي لفقراء الحضر في مصر، مركز المحروسة للنشر، القاهرة، 2008.
79. عبد المالك بن عبد القادر بن علي، الفوائد الجليلة في تاريخ العائلة السنوسية الحاكمة بليبيا، القسم الأول، مطبعة دار الجزائر العربية، دمشق، 1966.
80. عبد المجيد الصغير، التصوف كوعي وممارسة: دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد عجيبة (1224هـ-1809) دار الثقافة، الدار البيضاء، 1999.
81. عبير عادل، الأنثروبولوجيا والفنون التشكيلية الشعبية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2010.
82. عدنان أبو مصلح، معجم علم الاجتماع، دار أسامة المشرق الثقافي، عمان، 2006.
82. عدة بن تونس، الروضة السنية في المآثر العلاوية، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، د.ت.
83. علي بن محمد، التيجانية، دراسة لأهم عقائد التيجانية على ضوء الكتاب والسنة، ط2، دار العاصمة، الرياض، 1998.
84. علي شود كيفيتش، الولاية والنبوة عند ابن عربي، ترجمة أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء، المغرب، 1998.
85. علي ليلي، النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع "قضايا التحديث والتنمية المستدامة" ج1، المكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 2015.
86. عمارة نجيب، الانسان في ظل الأديان: المعتقدات والأديان القديمة، مكتبة المعارف، الرياض، 1979.
87. فتحي حسن مكاي، منظومة القيم العليا: التوحيد التزكية العمران، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، عمان، 2013.
88. فراس السواح، دين الإنسان؛ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، 2002.
89. فهمي سليم العزوي وآخرون، المدخل إلى علم الاجتماع، دار الشروق، عمان، 2006.
90. فؤاد بن غضبان، مدخل الى الجغرافيا الاجتماعية، دار اليازوري العلمية، عمان، 2013.
91. فيلاي مختار، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن القرافيكي للنشر، باتنة، 1976.
92. فيليب كابان و جان فرانسوا، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، تر: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، 2010.
93. كاري مارسيل، ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1987.
94. كامل مصطفى الشبيبي، صفحات مكتفة من تاريخ التصوف الاسلامي، دار المناهل، بيروت، 1997.
95. كامل مصطفى الشليبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1982.
96. كايد خالد عبد السلام، جغرافيا المدن، دار الجنادرية، عمان، 2017.

97. كلايف بل، المدنية، ترجمة محمود محمود، المركز القومي للترجمة ، القاهرة، 2009.
98. لطفي عيسى، الولاية والمجتمع، ط 2، دار الفارابي، بيروت ، 2002 .
99. لويس مفورد، المدينة على مر العصور: أصلها وتطورها، ج1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016.
100. ماسينيوس ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984.
101. مبارك الملي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث ،ج3، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، د ت.
102. مبارك بن محمد الملي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
103. محمد ابن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريّا خيسوس بيغيرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
104. محمد إقبال ، تجديد الفكر الديني في الاسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011.
105. محمد السويدي، مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1990.
106. محمد السيد محمد أبو رحاب، العمائر الدينية والجنائزية بالمغرب في عصر الأشراف السعديين، دراسة آثارية معمارية، دار القاهرة للطباعة، القاهرة، 2008.
107. محمد الشريف سحلي، الأمير عبد القادر، المؤسسة الوطنية للاشهار، الجزائر، 2008.
108. محمد العبد، طارق عبد الحليم، دراسات في الفرق الصوفية: نشأتها وتطورها، ط4، دار الأرقم، الكويت، 2001.
109. محمد الكحلوي ، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، دار الطليعة، بيروت، 2008.
110. محمد بن عمارة، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة المدارس، الدار البيضاء، 2001.
111. محمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها العلمي والسياسي، ط2، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 1988.
112. محمد حلمي عبد الوهاب، ولاة و أولياء السلطة والمنصوفة في إسلام العصر الوسيط، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.
113. محمد ضريف، مؤسسة الزوايا بالمغرب، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مكتبة الأمة الدار البيضاء، 1992.
114. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 6، بيروت، د.ت، ص 146.
115. محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2006.
116. محمد عباس ابراهيم، التنمية والعشوائيات الحضرية، دار المعرفة، الإسكندرية، 2008.
117. محمد عبد الستار، المدينة الاسلامية، عالم المعرفة، الكويت، 1988.

118. محمد عبد الفتاح محمد، الجمعيات الأهلية النسائية وتنمية المجتمع، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، 2006.
119. محمد فؤاد شكري، السنوسية: دين ودولة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1948.
120. محمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، دار الكتب الجامعية، القاهرة، 1970.
121. محمد مفتاح، الخطاب الصوفي في الغرب الإسلامي مقاربات وظيفية، دار رؤية، القاهرة، 2014.
122. محمد ياسر الخواجة، علم الاجتماع الحضري بين الرؤية النظرية والتحليل الواقعي، دار الإسراء، 2008.
123. محمود عبد الرشيد بدران، التنظيمات الصوفية وتنمية المجتمع، دراسة من منظور علم الاجتماع الديني، دار فرحة، المنيا، 2006.
124. محمود علي عامر، محمد خير فارس، تاريخ المغرب العربي الحديث: المغرب الاقصى - ليبيا، منشورات جامعة دمشق، 1999.
125. المدخل الى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 9 هـ/15م (التصوف)، ج1، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2000.
126. مرسيا إلياد، المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير، بيروت، 2009.
127. مرسيليا إلياد، المقدس والديني: رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دمشق، 1987.
128. مسفر بن علي القحطاني، الوعي الحضاري: مقاربات مقاصدية لفقہ العمران الاسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، د.ت.
129. مصطفى أحمد بن حموش، فقه العمران الاسلامي من خلال الارشيف العثماني 1830/1549م، دار البحوث للدراسات الاسلامية، دبي، الامارات، 2000.
130. مصطفى التواتي، التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام، ط2، دار الفرابي، بيروت، 2003.
131. مصطفى عباس الموسوي، العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1982.
132. مصطفى عبد الرزاق ولويس ماسينيون، الاسلام والتصوف، دار المعارف، القاهرة، 1979.
133. مكحلي محمد، سيدي بلعباس البوزيدي: ولي وولاية، دراسة تاريخية انثروبولوجية، دار القدس، وهران، 2018.
134. منال عبد المنعم، التصوف في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1997.
135. منصور إبراهيم، الشعر والتصوف، دار الامين، القاهرة، 1999.
136. المهدي البوعبدلي، تاريخ المدن، جمع وإعداد عبد الرحمن دويب، عالم المعرفة، الجزائر، 2013.
137. المهدي بن شهرة، الطرق الصوفية في الجزائر السنية، دار الأديب، وهران، 2004.
138. ميشيل شوكيفيتش، الولاية، ترجمة أحمد الطيب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2000.

139. ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، دار الهادي، بيروت، 2006.
140. ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000.
141. ناصر الدين سعيدوني، مظاهر التأثير الإيبيري والوجود الأندلسي بالجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003.
142. نصر محمد عارف، الحضارة -الثقافة- المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ط2، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1994.
143. نللي سلامة، الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الاجتماعي والديني لإفريقية في العهد الحفصي، ط2، دار الفرابي، تونس، 2006.
144. نور الدين الزاهي، الزاوية والحزب: الاسلام والسياسة في المجتمع المغربي، ط3، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.
145. هادي العلوي، مدارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق، دار المدى، بيروت، 1997.
146. هيجل، المدخل الى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ، بيروت، 1988.
147. يوسف بن اسماعيل النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ج1، تحقيق ابراهيم عطوة عوض، مركز أهل سنت، الهند، 2001.
148. يوسف زيدان، دوامات التدين، دار الشروق، القاهرة، 2013.
149. يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب: قبل الاسلام وبعده، دار الطليعة ، بيروت، 1996.
150. يوسف محمد طه زيدان ، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، دار الجيل ، بيروت، 1991.
151. بونابي الطاهر، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين/12و13 الميلادين، دار الهدى، عين مليلة، 2004.

II- المجلات والدوريات:

1. التصوف والفن والقدرة على توليد المتعة الاستيطيقية (الجمالية)، من موقع مجلة شفق.
<http://www.shafaaq.com>
2. ابراهيم الموسى، دراسة المدينة الإسلامية في ضوء علم الاجتماع الحضري، من موقع:
<http://www.swmsa.net>
3. أحمد أبو زيد، المدينة الإسلامية، مجلة عالم الفكر، المجلد الحادي عشر، العدد الأول، ماي 1980، الكويت.
4. أحمد الشرقاوي، أصداء الحركة الوطنية والمقاومة في المدن الصغرى "مدينة أبي الجعد نموذجاً"،
<https://boujaad.net>

5. احمد غاني، الرؤية للتصوف بين النظر التاريخي الاجتماعي والنظر الأصولي الشرعي،
<http://www.aljounaid.ma>
6. أماني قنديل، تقييم دور منظمات المجتمع المدني، جريدة الأهرام. www.ahram.org.eg
7. أمين الزواري، جدلية الافتراق والاجتماع في الزوايا الصوفية: نظرة سوسيو أنتروبولوجية،
www.mominoun.com/articles/4004
8. براين تيرنر، بير بورديو وسوسيولوجيا الدين، ت طارق عثمان، مجلة نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية،
العدد 03، 2017، <http://www.nama-journal.com>
9. بلجوزي عبد الله، المظاهر الحضارية لمدينة مستغانم في الفترة الإسلامية من خلال المصادر التاريخية،
مجلة عصور، العدد 27/26، ديسمبر 2015.
10. بوعلام مباركي، لغة المسرح الجزائري بين الهوية والتغير، مجلة حوليات التراث، العدد 06/2006.
11. جريدة البلاغ الجزائري، ج 1، ط 1، 1406 هـ / 1986 م، ص 1.
12. جمال بامي، دور العلماء الصوفية في ازدهار العمران. ج 1، علم وعمران، www.oloum-omran.ma
13. جمال بامي، مقاصد العمران الصوفي: 01، ميثاق الرابطة، العدد 238، أكتوبر 2016،
<http://www.mithaqarrabita.ma/?p=26634>
14. جمال بامي، مقاصدُ العمران: مقارنة فلسفية- تاريخية، مجلة الأحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة
المغربية، <http://www.alihyaa.ma>
15. حسن مرزوقي، الإسلام الطريقي ومستويات التأصيل، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
www.dohainstitute.org
16. حمزة عبد الرحيم سي فضيل، علماء مستغانم، سيدي ابن حواء التوجيني المستغانمي.
www.manhal.net/art/s/19069
17. خالد محمد، الفن في الممارسة الصوفية الزاوية المختارية الرحمانية بأولاد جلال نموذجاً
<https://glycines.hypotheses.org/1128>
18. خليف مصطفى غرابية، منهجية الفكر الاسلامي في تخطيط المدينة العربية الاسلامية، المجلة الردينية
للعلوم الاجتماعية، المجلد 8، العدد 01، 2015، ص 188. (183-199)
19. د. الغيلاني: التصوف يخترق بنية المجتمع المغربي www.hespress.com
20. دخول الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية إلى الغرب، <http://alalawi.1934.free.fr>
21. سعيد جاب الخير، العلاقة بين التصوف وشعراء الملحون (الشعر الشعبي) في الجزائر "محمد بن مسايب"
نموذجاً. إيلاف العدد 6196 . <http://elaph.com>
22. شهاب اليحياوي، المفاهيم الأساسية لمقاربة الفضاء المدني والتغير الاجتماعي، www.anfasse.org
23. صالح بن طاهر، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته، <http://epistemeg.com>

24. صالح علواني، انتشار الولاية في بلاد القبائل الرحل و تشكّل قبائل مرابطية ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين، مجلة إنسانيات، العدد 60-61، أبريل، سبتمبر، 2013، ص111،124
25. ضياء يوسف العظمة، جيش رجال الطريقة النقشبندية بالعراق، <https://books.google.fr/books?isbn=9772768291>
26. طارق عجال، خطاب الاخاء الديني، أعمال الندوة العلمية: الامير عبد القادر وتيارات فكرية غير عربية إسلامية في الجزائر، منشورات مخبر البحث في الدراسات الأدبية والانسانية، 2006، ص123.
27. الطرق العابرة للإقليم: مؤتمر " كيفية تفعيل الدور الصوفي في حماية الأمن القومي العربي " باريس في 4 نوفمبر 2013 [/http://www.siyassa.org.eg](http://www.siyassa.org.eg)
28. عبد الإله فرح، مقدمة في علم الاجتماع الحضري، <http://www.almothaqaf.com>
29. عبد الباقي ابراهيم، رحلة البحث عن الذات و أصول العمارة الاسلامية (النشأة ، العقيدة، المنهج والنظرية) 1999، <http://www.cpas-egypt.com/Articles/Baki/Study/33.html> ،
30. عبد الحفيظ بن جلولي، الرمزي والصوفي في مأساة الحلاج، مجاة عود الند، العدد 90، [/www.oudnad.net](http://www.oudnad.net)
31. عبد العزيز برغوث، نحو مقارنة حضارية لمفهوم الأمة الوسط وشهودها الاستخلافي، مجلة المسلم المعاصر، العدد 121، 2006، <http://almuslimalmuaser.org>
32. عبد الكريم برشيد، مجلة البيان، العدد 189. ديسمبر 1981.
33. عبد الناصر سلطان محسن ، المفهوم الوجودي للمقدس والمدنس في الإسلام، <http://www.gjat.my>.
34. العمران والحضارة في النظرية الخلدونية. <https://www.encyclopedie-humanisme.com>.
35. العيد علاوي، "التصوف من اشكالية الفهم الى تيه الممارسة"، مجلة المخبر : أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، العدد الثامن، 1012.
36. غرس الله عبد الحفيظ. 2003. "المؤسسة التقليدية والتحديث، الزاوية العلوية نموذجاً" مجلة إنسانيات: 99-106. <http://insaniyat.revues.org/6103>
37. فاضل سوداني ، جدلية العلاقة بين المسرح والمدينة العربية، الحوار المتمدن-العدد: 175 - 2002 / 6 / <http://www.ahewar.org> ، 16:17 - 29
38. فاضل عبد القادر، مستغانم تاريخ وحضارة، [/http://www.mostaghanem.com](http://www.mostaghanem.com)
39. فاطمة طهراوي، التحولات المرفولوجية والوظيفية للسكن وآثارها على المحيط العمراني في الجزائر، مجلة إنسانيات، عدد5، ماي 1998.

40. محمد أسليم، حول مفهوم الأشكال ما قبل المسرحية: نحو إثنولوجيا للمسرح المغربي <http://aslimnet.free.fr>
41. محمد العمراني، الاعتقاد في الكرامات الصوفية، قضايا في تاريخ الزوايا، مجلة أمل، العدد 35.
42. محمد المعتصم، المدينة الإسلامية وخصائصها، حولية كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد 02، 1980، جامعة قطر.
43. محمد بن ساعو، حضور التصوف الفلسفي في جزائر العصر الوسيط، مؤمنون بلا حدود للدراسات، الرباط، المغرب، 2016.
44. محمد سالم محمد، الأبعاد الاجتماعية للتصوف في غرب إفريقيا: البنى والوظائف والعلاقات، 26 سبتمبر 2018 <http://studies.aljazeera.net>
45. محمد عمارة، الإسلام والسياسة، منبر الحوار، العدد 26، بيروت، 1992.
46. محمد غالم، مدينة في أزمة: مستغانم في مواجهة الاحتلال الفرنسي 1830/1833، مجلة إنسانيات، 1998/5
47. محمود عبود حروق، مفهوم الخاصة في التصوف الإسلامي مجلة حوليات فرع الآداب العربية، بيروت.
48. مراد جدّي، التدين الصوفي في طبعته النسوية ورهان النوع الاجتماعي: لالة ميمونة رمز الصلاح الإنثوي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2016.
49. معالم من تاريخ التصوف في المغرب <http://www.aljounaid.ma/Article.aspx?C=5654>
50. منى علام، النساء والتصوف: خصوصية التجربة وإشكاليات التاريخ <http://assafirarabi.com>
51. ولد عبد الرحمان كاكي <http://www.m-culture-mostaganem.dz>
52. <http://www.alukah.net/sharia/0/26943>
53. <http://djanatualarif.net>
54. الجمعية www.ar.asso-alawi.org
55. 16 mai: La journée internationale du vivre ensemble en paix ,DOSSIER DE PRESSE. www.16mai.org.
56. Dossier d'inscription au secteur sauvegardé de l'ancienne ville de Mostaganem, Fondation Méditerranéenne du Développement Durable, Djanatu-al-Arif. Mostaghanem, Novembre 2013.
57. <https://www.wikiwand.com/Mostaganem>
58. <http://www.dsp-mostaganem.dz>

III - الندوات العلمية:

1. أحمد الحراق، إعداد المجال إعداد الأفكار، الملتقى الوطني الثاني لجغرافي المدن، النظم الحضرية وإنتاج المجال المدني بالمغرب، 28/27 يناير 1995، جامعة بنمسك الدار البيضاء، ص 21.

2. طارق عجال، خطاب الاخاء الديني، أعمال الندوة العلمية: الامير عبد القادر وتيارات فكرية غير عربية إسلامية في الجزائر، منشورات مخبر البحث في الدراسات الأدبية والانسانية، 2006.
3. مصطفى الشويكي، الأبعاد الاجتماعية للتحويلات المجالية بالدار البيضاء، المدينة في تاريخ المغرب العربي، أشغال الندوة المنظمة من 24 إلى 26 نوفمبر 1988، مطابع سلا، المغرب.
4. علاوة عمارة، الهجرة الأندلسية إلى بلاد المغرب الأوسط وأثرها في العمران، أعمال ملتقى الهجرة المغاربية المغربية وأبعدها السوسيوثقافية، ديسمبر 2014، جامعة قسنطينة.

IV- الرسائل الجامعية:

1. بلجوزي عبد الله، دراسة أثرية لنماذج من العمارة العثمانية في مدينة مستغانم، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2006.
2. بن ققة سعاد، المشاركة السياسية في الجزائر، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2012 .
3. بوغديري كمال، الطرق الصوفية في الجزائر الطريقة التجانية نموذجاً بمنطقة بسكرة، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة سطيف، 2015/2014.
4. خليفة عبد القادر، تحولات البنى الاجتماعية وعلاقتها بالمجال العمراني في مدن الصحراء الجزائرية، دراسة سوسيو-أنثروبولوجية لمدينة تقرت، أطروحة دكتوراه، جامعة بسكرة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية، 2011.
5. راجعي مصطفى، التدين وثقافة النمو الاقتصادي في الجزائر، اطروحة دكتوراه علم الاجتماع والتنمية، جامعة وهران، 2010/2009.
6. الطاهر بونابي، الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرنين 8 و 9 الهجريين، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2009.
7. عبد الكريم بزاز، علم الاجتماع ببار بورديو، أطروحة دكتوراه علوم، قسم علم الاجتماع والديمقراطية، جامعة منتوري قسنطينة، 2007/2006.
8. عبد المنعم، منال. 1990. "أثر الصوفية في الحياة الاجتماعية لأعضائها"، رسالة دكتوراه، قسم الأنثروبولوجيا، جامعة الاسكندرية، مصر.
9. علي نابتي، المقدس والفضاء العمومي، مقارنة الكائن والكامن في فضاءات منطقة العين الصفراء، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة وهران، 2012.

10. محمد الامين بلغيث، الربط بالمغرب الاسلامي ودورها في عصر المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير في التاريخ الاسلامي، جامعة الجزائر، 1987.
11. محمد ذرذاري، التحضر وأثره على الاندماج الاجتماعي بين القبائل في مدينة آفلو، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2008.
12. مداح عبد القادر، التواصل الصوفي بين الطرق الصوفية في المغرب الأقصى وغرب الجزائر، 1830/1518، الطريقة الهبرية نموذجاً، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة سيدي بلعباس، 2017/2016.

ثالثاً: المراجع باللغة الأجنبية

1. Adriana Piga, Islam et villes en Afrique au Sud du Sahara: entre soufisme et fondamentalisme, édition Karthala, Paris, 2003.
2. Carr Stephen, Mark Francis, Leanne Rivlin, and Andrew Stone. Public Space, Cambridge University Press, New York, 1992.
3. Castell, Vers une théorie de la planification urbaine, Maspero, Paris, 1997.
4. Catherine Colliote-Théle, La sociologie de Max Weber, La Découverte, coll. « Repères », 2006.
5. Cherif Rahmani, Croissance Urbaine en Algérie, OPU, Alger, 1982.
6. Chombart de Lauw, Paris et l'agglomération parisienne, Revue de Géographie Alpine, PP 196-198, 1954.
7. Chombart de Lauw, Transformation de l'environnement des aspirations et des valeurs, CNRS, Paris, 1976.
8. Daniel Pipes, La montée en puissance des Saadiens ou Sa'dides au Maroc, [http://fr.danielpipes.org/9663/saadiens-sadides-maroc]
9. Emile Dermenghem, Vie Des Saints Musulmans, édition Sinbad, Parid, 1989.
10. Esterhazy Walsin, De La domination Turque dans L'ancienne régence d'Alger, Librairie de charles gosselin, Paris, 1840.
11. Ethel Sara Wolper, Cities and Saints: Soufism and the transformation of urban Space in Medieval Anatolia, Pennsylvania State University Press, États-Unis, 2003.
12. Evans-Pritchard, the Sanusi of Cyrenaica, Oxford, 1949.
13. Hassan Elboudrari, Quant les saints font des villes: Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint Marocain du XVIIe siècle. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 40^e année, N. 3, 1985.

14. Hülya Kúçük, Dervishes Make a City: The Sufi Culture in Konya, *Journal of Middle East Critique*, Vol. 16, N3.
15. Jacob M, *L'Algérie pittoresque ou histoire de la régence d'Alger*, Toulouse, 1845.
16. Jean-Marc Stébé, *La sociologie urbaine*, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je? Paris, 2007.
17. Lahouari Adi, *Espace public et société en Algérie*, le quotidien d'Oran, N°23/24/25/2004.
18. Lahsen Sbai El Idrissi, *Soufisme et développement économique*, PP 99-112 [www.cairn.info/revue-finance-et-bien-commun-2005-2-page-99.htm]
19. Le Robert, *Dictionnaire de sociologie*, édition du seuil, Paris, 1999.
20. Lefebvre H, *La production de l'espace*, Edition-Enthropos, Paris, 1981.
21. Louis Rinn, *Marabouts et khouans: étude sur l'islam en Algérie*, Adolphe Jourdan, libraire-éditeur MMtMEUR-UBRAME, Alger, 1884.
22. Michel Bassand et Anne Compagnon, *Vivre et créer l'espace public*, EPFL Press, Paris, 2001.
23. Moussaoui Abdelrrahmane, *Espace et sacré au Sahara: Ksour et Oasis du Sud-Ouest Algérien*, CNRS Editions, Paris, 2002.
24. Paulo Pinto, *Le sacré dans la ville: soufisme, subjectivités religieuses et identité urbaine à Alep*, Dans : *Maghreb - Machrek* 2008/4 (N° 198), PP 43-52.
25. Rémy J et Voyé L, *Ville, ordre et violence, formes spatiales et transactions sociales*, PUF, Paris, 1981.
26. Veschambre V, *L'appropriation de l'espace: sur la dimension spatiale des inégalités sociales et des rapports pouvoirs*, In : *Revue Norois*, N 195, Presse Universitaires de Rennes, 2015.
27. Yankel Fijalkow, *Sociologie des villes*, éditions La découverte, Paris, 2007.

الفهارس

فهرس الجداول

فهرس الاشكال

فهرس المحتويات

فهرس الجداول

الصفحة	عنوان الجدول	الرقم
172	المقاربات النظرية الرئيسية في موضوع الدين والاقتصاد	01
200	المبادلات التجارية بين اسبانيا ومستغانم سنة 1378م	02
208	الجمعيات العلاوية حسب المؤسس وتاريخ التأسيس	03
230	توزيع المبحوثين حسب العمر	03
232	توزيع المبحوثين حسب النوع	04
234	توزيع المبحوثين حسب المستوى التعليمي	05
235	توزيع المبحوثين حسب الحالة الاجتماعية	06
236	توزيع المبحوثين حسب الوظيفة	07
239	توزيع المبحوثين حسب النشاط المدني	08
242	توزيع المبحوثين حسب المشاركة في الانتخابات	09
246	توزيع المبحوثين حسب دعوة قيم الطريقة الى المساهمة في البناء والتعمير	10
251	توزيع المبحوثين حسب انعكاس القيم الصوفية على أداء العمل	11
252	توزيع المبحوثين حسب الانضباط المهني	12
254	توزيع المبحوثين حسب الفن الذي تشتهر به مدينة مستغانم	13
263	توزيع المبحوثين حسب طبيعة العلاقات الاجتماعية	14
265	توزيع المبحوثين حسب التعامل مع غير الأقارب و الأصدقاء	15
265	توزيع المبحوثين حسب إفشاء السلام	16
267	توزيع المبحوثين حسب التسامح في المعاملات مع الآخرين	17
269	توزيع المبحوثين حسب تكريس الطريقة لمقومات الامن الاجتماعي والحضاري	18
270	توزيع المبحوثين حسب نبذ الطريقة للتنازع والخلاف	19
271	توزيع المبحوثين حسب مساهمة الطريقة في الاندماج الاجتماعي	20
277	توزيع المبحوثين حسب مكان الاحتفال	21
279	توزيع المبحوثين حسب الشعور بالضبط الاجتماعي للطريقة	22
280	توزيع المبحوثين حسب وسائل الضبط	23
281	العلاقة الإحصائية بين مؤشرات الانضباط الاجتماعي	24
282	توزيع المبحوثين حسب اللجوء إلى الزاوية لحل الخلافات والخصومات	25

283	توزيع المبحوثين حسب انعكاسات الطقوس والشعائر على الحياة الاجتماعية	26
284	توزيع المبحوثين حسب وجود قيم موحدة في المدينة	27
286	توزيع المبحوثين حسب تمثلهم لمدينة مستغانم	28
287	توزيع المبحوثين حسب تمثلهم لمدينة مستغانم مقارنة مع المدن الأخرى	29
288	أولياء الله هم حراس ورجال المدينة	30
289	توزيع المبحوثين حسب محافظة الطريقة الصوفية على هوية المدينة	31

فهرس الأشكال

الصفحة	عنوان الشكل	الرقم
126	المقصود بالعمران	01
261	أثر القيم على رأس المال الاجتماعي والفضاء العم	02

فهرس المحتويات

مقدمة.....أ- ح

الفصل الأول: موضوع الدراسة

- أولاً: الإشكالية.....09
- ثانياً: الفرضيات.....11
- ثانياً: أسباب إختيار الموضوع.....11
- ثانياً: أهداف الدراسة.....12
- ثالثاً: أهمية الدراسة.....13
- خامساً: الدراسات السابقة.....14

الفصل الثاني: المدينة والعمران

- تمهيد.....23
- أولاً- مفاهيم العمران والحضرية.....24
- ثانياً- عوامل نشأة المدن وتطورها.....28
- ثالثاً- وظائف المدن أنواع المدن.....30
- رابعاً- العمران والمدينة في الفكر العربي الاسلامي.....34
1. اسهامات المفكرين العرب.....34
2. طبيعة وخصائص المدينة الاسلامية.....40
3. مورفولوجيا المدينة الاسلامية.....41
4. الدراسات الاستشراقية للمدينة الاسلامية.....42
5. المدينة المغاربية.....43
- خامساً- العمران والمدينة في الفكر الغربي.....46
1. التصورات والمدخل الحضري.....46
2. الاتجاهات النظرية الحضريية.....51
3. التحليل البنائي الوظيفي للظواهر الحضريية.....60

61.....	4. الخصائص الحضريّة
64.....	سادساً- المجال الحضري
69.....	سابعاً - التحضر في الجزائر.....
71.....	1. عوامل خصائص التحضر في الجزائر
74.....	2. خصائص التحضر في الجزائر
76.....	خلاصة.....

الفصل الثالث: حركة التصوف

78.....	تمهيد.....
79.....	أولاً - مفاهيم التصوف.....
81.....	ثانياً - الحركة الصوفية النشأة والتطور
78.....	ثالثاً - المراحل الكبرى للتصوف.....
97.....	رابعاً- حركة التصوف في المغرب الأوسط.....
99.....	خامساً - الطرق الصوفية بغرب الجزائر.....

الفصل الرابع: التصوف والعمران

122.....	تمهيد.....
123.....	أولاً: العمران الإسلامي
127.....	ثانياً: البعد العمراني للتصوف.....
129.....	1. الفكر الإصلاحى الصوفى وفقه العمران.....
130.....	2. من عمران المدينة الجوانية إلى عمران المدينة البرانية.....
135.....	3. الفكر الصوفى العمرانى.....
138.....	ثالثاً: الولي وكاريزما الولاية الصوفية.....
145.....	رابعاً: الاستقرار الصوفى.....
151.....	خامساً: المكان المقدس الصوفى.....
154.....	سادساً: البركة وأثرها على العمران.....

159.....سابعاً: الاجتماع الصوفي.....

167.....ثامناً: المدينة الصوفية.....

الفصل الخامس: مدينة مستغانم

180.....تمهيد.....

181.....أولاً: الخلفية التاريخية لنشأة مدينة مستغانم.....

185.....ثانياً: مراحل تطور المدينة.....

193.....ثالثاً: المعالم الحضرية الأولى للمدينة.....

198.....رابعاً: عوامل تحضر المدينة.....

204.....خامساً: التركيبة البشرية.....

207.....سادساً: خارطة التصوف لمدينة مستغانم.....

الفصل السادس: عرض وتفسير نتائج الدراسة الميدانية

224.....أولاً : الأسس المنهجية للدراسة.....

230.....ثانياً: عرض وتفسير نتائج الدراسة.....

230.....1. خصائص العينة.....

238.....ثالثاً . عرض وتفسير نتائج الدراسة.....

238.....دور الطرق الصوفية في المجتمع المدني.....

245.....دور الطرق الصوفية في التنمية.....

253.....دور الطرق الصوفية في النسق الثقافي والفني.....

261.....رأس المال الاجتماعي الصوفي.....

272.....الفضاء العام للمدينة.....

285.....هوية مدينة مستغانم.....

291.....نتائج البحث ومناقشة الفرضيات.....

300.....الخاتمة.....

307.....الملاحق.....

335.....قائمة المراجع

351.....الفهارس

ملخص:

نحاول من خلال هذه الدراسة التعرف على خصوصية الحياة الحضرية لمدينة مستغانم، ضمن علاقاتها التفاعلية مع الظاهرة الصوفية، كون مدينة مستغانم تنتمي إلى مجال حضري ارتبط بسيادة وملازمة التوجه الصوفي، والذي لا يزال قائماً ومستمراً من خلال مؤسساته داخل النسيج الحضري للمدينة. وقد اتخذنا من الطريقتين العلوية والسنوسية كعينة للدراسة، وذلك باعتبارهما طريقتان متجذرتان في المجتمع المحلي.

واعتماداً على المقاربة القيمية الحضرية تسعى الدراسة الى رصد وتحديد أنماط التنظيم الاجتماعي الذي يأخذ الأشكال والأساليب الحضرية، في علاقتها التفاعلية متأثراً وتأثيراً مع الظاهرة الصوفية، استناداً على المبادئ الدينية الصوفية المتضمنة كأطر للممارسات الاجتماعية، من خلال تحليل أهم الأنساق والنظم الاجتماعية الفرعية تحليلاً بنائياً ووظيفياً، وما تتضمنه من سلوكيات وأنماط علاقات ضمن الممارسات اليومية داخل الفضاء الحضري واستخداماته، وكذا المجتمع المدني والتنمية والفن، والذي تعكسه طبيعة الحاجات الاجتماعية والقيم والعناصر الثقافية التي عن طريقها تنتظم الحياة الاجتماعية الحضرية بكل مظاهرها ومكوناتها، ومن ثم نتحدد هوية المدينة.

الكلمات المفتاحية:

المدينة، الحضرية، التصوف، الطرق الصوفية، مستغانم، الطريقة العلوية، الطريقة السنوسية.

Résumé :

A travers cette étude, nous essayons d'identifier la spécificité de la vie urbaine dans la ville de Mostaganem, dans le cadre de ses relations interactives avec le phénomène soufi, parce que la ville de Mostaganem appartient à un champ urbain très attaché avec le soufisme, qui continue à travers ses institutions dans le tissu urbain de la ville. Nous avons pris les confréries El alaouiya et El senoussiya comme un échantillon de l'étude, parce que les deux confréries sont enracinées dans la société locale.

Basée sur l'approche de la valeur urbaine, l'étude vise à déterminer les types d'organisation sociale qui prennent des formes et des modèles urbains, dans leur rapport interactif avec le phénomène soufi, fondé sur des principes religieux soufis comme cadres pour les pratiques sociales. En analysant les systèmes et sous-systèmes sociaux les plus importants, par l'analyse structuro-fonctionnelle, par tout ce qu'ils comportent de comportements et de types des relations au sein des pratiques quotidiennes dans l'espace urbain et ses usages. Ainsi que la société civile, le développement et l'art, reflétés dans la nature des besoins sociaux, des valeurs et des éléments culturels à travers lesquels la vie sociale et urbaine s'organisée dans toutes Ses formes et ses composantes, par lesquelles s'identifier la ville.

Mots-clés : La Ville, l'Urbanisme, Soufisme, Mostaganem, la confrérie El alaouiya, la confrérie El senoussiya.

