

دوائر أنثروبولوجيا الأديان والتصوف وإرهاصات الأنثروبولوجيا المغاربية

The Circles of Anthropology of Religions and Sufism and
the Predictions of Maghreb Anthropology

تاريخ النشر: 2022/ 06 /10

تاريخ القبول: 2022/ 02 / 13

تاريخ الإرسال: 2021 /06/ 30

علال لجرب

Email : sdarm427@gmail.com ، لونيبي علي ، الجزائر ، جامعة البليدة 2،

الملخص:

حاولنا في هذه الورقة البحثية المتواضعة، التطرق إلى مفهوم فكرة الأنثروبولوجيا العربية كطرح فكري عربي مغربي، نادى به الكثير من أنثروبولوجيين مغاربة على شاكلة عبد الله الحمودي، كمحاولة للخروج من الضيم الإيديولوجي الكولونيالي إلى الخصوصية المغاربية وذلك من خلال أنثروبولوجيا إجتماعية للأديان، ودور الدين كبناء ثقافي وحضاري وتطرق إلى التصوف كإرث عالمي ومشترك، وخصوصية التصوف المغربي لبناء الحلقات الحضارية والتبادل الثقافي في الغرب الإفريقي.

الكلمات المفتاحية: أنثروبولوجيا إجتماعية للأديان؛ التصوف؛ التصوف المغاربي.

المؤلف المرسل: علال لجرب، Email : sdarm427@gmail.com

Abstract:

In this modest research paper, we attempted to address the concept of the idea of Arab anthropology, as an Arab-Maghreb intellectual proposition advocated by many Maghreb anthropologists, such as Abdullah Al-Hamoudi, to get out of colonial ideological grievance to Maghreb privacy through a social anthropology of religions, and the role of religion as a cultural and civilizational construct, as well as addressing Sufism as a common global heritage taking into consideration the specificity of Maghreb Sufism to build civilizational circles and cultural exchange in Africa West. Keywords: Social anthropology of religions - Sufism - Maghreb .mysticism.

مقدمة:

إن الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان (من العلوم العريقة عراقية الإنسان وعلى الرغم من ظهور هذا العلم في منتصف القرن التاسع عشر ميلادي، إلا أن إرهاباته وبوادره ظهرت مع ظهور الإنسان عبر حضارات الإنسان الأول، مروراً بيهودوت، والرحلات الفرعونية والكشافة العرب المسلمين.

ونظراً لمرحلة مأسسة هذا العلم التي تزامنت مع الحقبة الكولونيالية، وقد وسم بأنه علم إستعماري حتى قيل في حقه، حتى تضمن إستعمار جيد عليك بأنثروبولوجيا جيدة. ناهيك عن تأصيل المفاهيمي، كمفهوم الإنسان البدائي الإنسان البربري ومجتمعات البدائية، التي أثقلت كاهل أنثروبولوجيا، وعلى رغم محاولات تصحيح هذه المفاهيم من خلال تحديدها في طابعها المفاهيمي التقني، لأنه وإلى فترة ليست بالبعيدة تم إنكار هذا العلم من طرف دوائر حضارية، أستغلت من طرف الحركة الإستعمارية ومنها العالم العربي والمغاربي الإفريقي بالأخص.



ومحاولة منا لإدراك أهمية هذا التخصص، كونه علما يهتم بالإنسان وإنتاجه الحضاري ودوره في بناء الحضارة العالمية المشتركة، حيث تنبه الكثير من الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع العرب عامة والمغاربة خاصة إلى هذه النقطة المفصلية في محاولتهم الخروج من متاهات الإتهام والنأي بالأنثروبولوجيا من خلال تصحيح المسار، والإشارة إلى إمكانية ظهور بوادر أنثروبولوجيا عربية ضمن دائرة المغاربية ايمانا بمفاهيم الدوائر الحضارية، والتأثير والتأثر كون أنثروبولوجيا علم الأناسة، الذي يفسر الثقافة كظاهرة سائلة إتجاهها الإنتشاري (قد تنطلق من المركز الحضاري الواحد إلى دوائر الثقافية الأخرى وإرتأينا في محاولة متواضعة الإشارة إلى أنثروبولوجيا إجتماعية للأديان، كون الدين مشترك وهاجس الإنسان الأول في البحث عن الحقيقة، من خلال مفاهيم حددتها أنثروبولوجيا الدين كالطقس والشعيرة والتضحية....، وإرتأينا تضيق دائرة البحث من خلال التطرق إلى التصوف كإرث عالمي مشترك في الديانات السماوية (ديانات الخلاص أو الوضعية منها كونه يمثل علاقة الإنسان بالسمو والصفاء .

ومحاولة منا بالرجوع إلى مأمّل مفكرين عرب والمغاربة خصوصا في محاولة التأصيل لأنثروبولوجيا عربية مغاربية أصيلة.دفعنا للخصوصية الثقافية كون الدين يشكل بناء ثقافي إجتماعي فإن حلقة التصوف المغاربي، تعتبر مدخل إلى هذا الطرح نظرا لدوره كمركز إشعاع مغاربي، وتداخله مع دوائر التماس ثقافي الأخر في الغرب الإفريقي.

2. التصوف

لغة :تعددت الأقوال في الأصل اللغوي كلمة الصوفية (فمنهم من قال إنها ليست عربية ذكر القشيري في كتابه الرسالة ،،وأنه ليس لهذا الإسم أصل في اللغة العربية. وقد أرجعها الباحثون والمؤرخون والمختصون في علوم الديانات، إلى الأصل اليوناني وهو كلمة صوفيا ومعناها الحكمة وأول من عرف بهذا الرأي البيروني (البيروني، 1958).

وذكر محمد جميل غازي الذي قال " الصوفية كما نعلم إسم يوناني مأخوذ من الحكمة صوفيا وليس كما يقولون إسم مأخوذ من الصوف، وذكر المستشرقون بأن كلمة الثيوصوفيا الكلمة اليونانية يقولون هذه هي الأصل كما ينقل كاتبها ماسينيون عن عدد

المستشرقين بأن أصل التصوف مشتق من الثيوصوفية، وهذه الثيوصوفية كما يذكر أيضا عبد الرحمان بدوي وينقل عن مستشرق ألماني قول فول هومر قوله "إن هناك علاقة بين الصوفية وبين الحكماء العراة من الهنود، ويكتب باللغة الانجليزية جانيو سوفستفز ليس الصوفيين هؤلاء إذا ربطنا هذه مع الثيوصوفية، أي الصوفية التي نقول معناها في لغتهم الله.

فمثلا حكم ثيوقراطي يعني الحكم الإلهي، والثيوصوفية أي عشاق الله، وذكر أبو الريحان البيروني وهو أحد العلماء الذين ذهبوا الهند وكتبوا عن جغرافيتها وأدينها وعلومها، أن أصل الكلمة مأخوذ من الهندية والهندية أخذتها من اليونانية، فقال ومنه كان يرى الوجود الحقيقي لليلة الأولى فقط لإستغنائها بذاتها فيه وحاجة غيرها إليه وأن ماهو مفتقر في الوجود لغيره فوجوده كالخيال غير حق، والحق هو الواحد الأول فقط. وهذا رأي السوفية كتبها بالسين، وهم الحكماء فإن سوف باليونانية الحكمة وبها سعي الفيلسوف بيلاسوفا أي محب الحكمة، وذكر أيضا أن الصوفية هم حكماء الهند، وان اسم هم السوفية وأن ما يطلق عليهم من الأسماء أو ما حدث للاسم من التصحيف فقليل إنه من الصوف أو غير ذلك هذا ليس من الحقيقة (زكي، سنوي).

وقال البعض بأنها عربية الأصل وهي على عدة أقوال أشهرها (القيشيري).

أنه من الصوفية لأن الصوفي مع الله كالصوفة المطروحة لإستسلامه لله

أنه من الصفة: إذ أن التصوف هو إتصاف بمحاسن الأخلاق وترك المذموم منها.

أنه من الصفة لأن صاحبه تابع لأهل الصفة، وهم مجموعة من المساكين الفقراء كانوا يقيمون في المسجد النبوي الشريف، ويعطيهم رسول الله ص (من الصدقات والزكاة طعامهم ولباسهم).

أنه من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث حضورهم مع الله، وتسابقهم في سائر الطاعات.



أنه من الصوف: لأنهم كانوا يؤثرون لبس الصوف الخشن (عيسى، 1993). أنه من الصفاء
فلفظة صوفي على وزن عوفي، أي عافاه الله فعوفي وقال أبو الفتح البستي

تنازع الناس في الصوفي وأختلفوا وظنه البعض مشتقا من الصوف

ولست أمنحو هذا الإسم غير فتى صفا فصوفي حتى سمي الصوفي

وسئل الشبلي لما سميت الصوفية بهذا الإسم فقال هذا الإسم الذي أطلق عليهم أختلف في أصله، وفي مصدر اشتقاقه ولم ينتهي الرأي فيه إلى نتيجة حاسمة بعد (عبدالحليم، الارناؤوط). و يقول القشيري وليس لهذا الإسم من حيث العربية قياس، ولا إشتقاق والأظهر فيه أنه كاللقب (محمود)، وقال محمد متولي الشعراوي أن الصوفية من أصل صافي وصوفي إليه، أي بادلته بالإخاء والمودة وتكون بتقرب العبد لربه بالحب والطاعة ويصافيه لله يقربه وكرامته، فنقول الذي صوفي من لله (القشيري).

من حيث الإصطلاح

كثرة الأقوال أيضا في تعريف التصوف إصطلاحا على أراء متقاربة، كل منها يشير إلى جانب رئيس في التصوف والتي منها

قول زكريا الأشعاري، التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية (القشيري، 1970) وقول الشيخ أحمد زروق: التصوف علم قصد إصلاح القلوب وإفرادها لله عما سواه والعفة إصلاح العمل وحفظ النظام وظهور الحكمة والأصول علم التوحيد (لتحقيق المقدمات بالبراهين وتحليل الإيمان باليقين. (الفاسي، 2005) وقال أيضا وقد حد التصوف ورسم فسر بوجوده تبلغ نحو الألفين مرجع كلها لصدق التوجه إلى الله وإنما هي وجوه فيه (القشيري، 1970) قول الجنيد: التصوف إستعمال كل خلق سني وترك كل خلق دني (المدني)، الشاذلي التصوف تدريب النفس على العبودية وردها لأحكام الربوبية (الشاذلي، 1970).

قول ابن عجيبة: التصوف هو علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك وتصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل وأولها علم ووسطه عمل وآخره موهبة (الحسيني، 2007).

الصوفية أو التصوف هو مذهب إسلامي لكن وفق الرؤية الصوفية ليس مذهباً وإنما هو مراتب الدين الثلاثة.

الإسلام الإيمان والإحسان فمثلاً إهتم الفقه بتعاليم الشريعة الإسلامية، وعلم العقيدة بالإيمان فإن التصوف إهتم بتحقيق مقام الإحسان، مقام التزكية والسلوك مقام ترقية النفس والقلب وتطهيرهما من الرذائل وتحليتهما بالفضائل الذي هو الركن الثالث من أركان الإسلام الكامل بعد ركني الإسلام والإيمان، وقد جمعهما حديث جبرائيل وذكرهما ابن عاشر في منظومته) المرشد المعين على الضروري من علوم الدين (وحت أكثر على مقام الإحسان لما له من عظيم القدر والشأن في الإسلام (العمrani، 2008).

قال أحمد بن عجيبة ومقام الإسلام يعبر عنه بالشريعة ومقام الإيمان بالطريقة ومقام الإحسان الحقيقة فالشريعة تكليف الظواهر والطريقة تصفية الضمائر والحقيقة شهود الحق تجليات المظاهر فالشريعة أن تعبده والطريقة أن تقصده والحقيقة أن تشهده (العمrani، 2004).

وقال أيضاً مذهب الصوفية أن العمل إذا كان حده الجوارح الظاهرة يسمى مقام الإسلام وإذا إنتقل لتصفية البواطن بالرياضة والمجاهدة يسمى مقام، الإيمان وإذا فتح على العبد بأسرار الحقيقة يسمى مقام الإحسان (التلمساني، الكيالي، 2005).

والإحسان كما تضمنه حديث جبريل هو " أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك' (الشامي، 2011). وهو منهج أو طريق يسلكه العبد للوصول إلى الله إلى الوصول إلى معرفته والعلم به (العمrani، 2009) يستمد أصوله وفروعه من القرآن والسنة النبوية وإجتهد العلماء فيما لم يرد فيه نص فهو علم كعلم الفقه له مذاهبه ومدارسه ومجتهديه وأئمتهم الذين شيدوا أركانه وقواعده كغيره من العلوم، جيلاً بعد جيل حتى جعلوه علماً سموه علم التصوف وعلم التزكية وعلم الأخلاق وعلم السلوك وعلم السالكين إلى الله



(لسكندري) فألفوا فيه الكتب الكثيرة يبينوا فيها أصوله وفروعه وقواعده، ومن أشهر الكتب الحكم العطائية لابن عطا الله السكندري قواعد التصوف للشيخ أحمد زروق أحياء علوم الدين للإمام الغزالي، والرسالة القشيرية للإمام القشيري والتعرف لمذهب أهل التصوف للإمام أبي بكر الكلاباني وغيرها. ومعنى التصوف الحقيقي كان الصدد الأول من عصر الصحابة فالخلفاء الأربعة كانوا صوفيين معنى ويؤكد ذلك كتاب حيلة الأولياء للحافظ أبي نعيم الأصبهاني، أحد مشاهير المحدثين. فقد بدأ كتابه الحيلة بصوفية الصحابة، ثم أتبعهم بصوفية التابعين وهكذا (الحسيني، 2002).

انتشرت حركة التصوف في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري كنزاعات فردية تدعو إلى الزهد وشدة العبادة، ثم تطورت لكل النزاعات بعد ذلك حتى صارت طرقا مميزة متنوعة معروفة بإسم الطرق الصوفية، والتاريخ الإسلامي زاخرا بعلماء مسلمين إنتسبوا للتصوف مثل الجنيد البغدادي، وأحمد الرفاعي، وعبد القادر الجيلاني وأبو الحسن الشاذلي، أبو مدين الغيث ومحي الدين بن عربي، وشمس الدين التبريزي، وجلال الدين الرومي، والنووي والغزالي والعز بن عبد السلام، كما القادة مثل صلاح الدين الأيوبي، ومحمد الفاتح و الأمير عبد القادر، وعمر المختار وعز الدين القسام (جريدة الوطن المصرية، 2019).

ظهور التصوف كطرق ومدارس.

يرجع أصل الطرق الصوفية إلى عهد الرسول الإسلام محمد بن عبد الله، أما الصحابي أبو بكر فقد أخذ عنه الذكر بالإسم المرفد "الله"، أما الصحابي علي بن أبي طالب أخذ من النبي الذكر بالني والاثبات وهو لا إله إلا الله.

ثم أخذ عنهما التابعين هذه الأذكار وسميت الطريقتين بالبكرية والعلوية، حتى إلتقتا عند العالم أبو القاسم الجنيد ثم تفرعتا إلى الخلوتية والنقشبندية وإستمر الحال كذلك حتى جاء الأقطاب الأربعة السيد أحمد الرفاعي، والسيد عبد القادر، الجيلاني والسيد أحمد البدوي والسيد إبراهيم الدسوقي، وشيدوا طرقهم الرئيسية الأربعة وأضافوا إليها أورادهم وأدعيتهم وتوجد اليوم طرق عديدة في أنحاء العالم، ولكنها كلها مستمدة من

طرق الأربعة ، إضافة إلى أوراد السيد أبو الحسن الشاذلي صاحب الطريقة الشاذلية والتي تعتبر أورادها جزءا من أي موجودة اليوم. الطريقة لغة هي السيرة وطريقة الرجل منهجه ويقال هو طريقة حسنة أو طريقة سيئة وإصطلاحا إسم المنهج أحد العارفين في التزكية والتربية والأذكار والأوراد أخذ بها نفسه حتى وصل إلى معرفة الله، فنسب هذا المنهج إليه ويعرف بإسمه فيقال الطريقة الشاذلية والقادرية والرفاعية تسمية لرجالها.

وقد أخذ إسم الطريقة من القرآن "وإن إستقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غد'قا(الجبرتي) .

3. الصوفية المغاربية بين التاريخانية والإنتشارية

ما يناهز الخمسمائة سنة هي مجهود مشايخ التصوف في نشر الإسلام في إفريقيا وفي ترسيخه بين السكان الأصليين، وكم هي المهمة مضيئة وشاقة حين يصعب الولوج إلى مجتمعات بدائية بالمفهوم التقني للأنثروبولوجيا يحتاج لمتبصر حاذق في حل شفرات البناء الإجتماعي القبلي وفهم مكامن السلطة، والبناء الإجتماعية والسلطة العائلية والمعتقد الديني الوضعي، ناهيك عن تأثير المد الإستعماري الأوروبي وتسخير إمكانات علمية وعملية تحقيقا لمشروعه التبشيري.

وعلى رغم ذلك تؤكد الإحصائيات الأخيرة، التي تعدها بعض الطرق الصوفية في القارة السمراء، وصول مريدي الصوفية إلى مائة مليون مريد صوفي. مما يؤكد صدارة الصوفية في هذه القارة للمشهد السياسي والمشهد الديني (موقع امان، 2018) .

التصوف المغاربي:

لقد عرف المغاربة معتقدات عتيقة تدور حول تقديس ما بعد الموت ، وإعلاء الأضرحة ونجد في كتابات الأسقف أوغسطين القديس أغسطينيوس (augstin,1914) وأبوليوسالمدواي أفولاي نمداوروش (Valette ، 2001).

والنقوش على الأضرحة هنا وهناك في الفضاء المغاربي، وكذا الفسيفساء والصور الجدارية والأثاث الجنائزي ما يؤكد شيوع تقديس ما بعد الموت عند الأوائل مما يمكننا من



القول إن بعض طقوس الأضرحة والمزارات السائدة إلى يومنا هنا، تعتبر امتداد لعادات كانت سائدة قبل للإسلام (Pierre، Waltzing، 1971).

وبغض النظر عن الإختلافات في أصول الصوفية وجذورها فإن التأصيل لها يكاد يستبعد أي دور مغاربي أو إفريقي في مراحل التصوف الأولى فلا نفع في ذكر ذلك إلا في مراحل لاحقة مع القرنين السادس والسابع الهجريين، وذلك لدى الذين إلى ربط التصوف بالتحشيع والتصوف بالحلول والإتحاد وفي ذلك ما فيه من تجاهل الصلات القديمة بين التصوف والأشعرية (ابن عبد المؤمن، 2012).

التي دخلت البلاد المغاربية في النصف الأول من القرن الرابع الهجري على يد القلانسي كان محرز بن خلف (413-340) هـ (المعروف بسلطان تونس" يلبس الصوف ويلزمه "وكان إذا ذكر الصوفي عنده يضحك ويقول الصوفي من لبس الصوف على الصفا ورمي الدنيا خلف القفى) (بن محمد، 1983).

مهما يكن من أمر فإن التصوف في البلاد المغاربية كان في مبدأ إنتشاره مرتبطا بعلم الكلام وليس مقصدا في نفسه لأن أصحابه الأوائل كانوا في محنة وبلاء شديدين مع الشيعة الفاطميين، وظل كذلك لغاية القرن السادس الهجري أو قبله بقليل، عندما بدأت تنشر كتب الغزالي الذي وجد فيه الموحدون مرجعية وصاروا له أنصار، لأن أبي تومرت كان قد تتلمذ على الغزالي. (السكندري) وهكذا تميز التصوف المغاربي في مراحل الأولى بالتصوف العلمي، يقول الشيخ مبارك الميلي "فجاءت الدولة المؤمنة ونشرت المعارف ونصرت الفلسفة فظهر من التصوف رجال طار سيتهم في الأفق، ولعل من أبرز هؤلاء أبامدين شعيب الأندلسي (سعد الله، 1991).

الذين دشّنوا مرحلة الطرقية في البلاد المغاربية بإستجلاب الطريقة القادرية وعنه أخذها عبد السلام بن سليمان المعروف بإبن مشيش المتوفى في سنة 625 هـ الموافق 1221م ولم ينتشر ما أ صطلح على تسميته التصوف العلمي أو الطريقي إلا لاحقا حيث إستفحل في ظل الوجود العثماني في البلاد المغاربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري إلى غاية القرن الثالث عشر هجري (الميلي، 1986). وتحولت الصوفية من نتاج علمي إلى نتاج

سلوكي، حيث أخذت الطرق الصوفية في التمرد والتكاثر حتى بلغت في الجزائر وحدها 32 طريقة موزعة إلى 934 زاوية (بن غلاب الصديقي، 2019)،

القواسم المشتركة والتاريخ.

المجال المغاربي عموما من موريتانيا إلى ليبيا مجال تشارك وإختلاط للحضارات والثقافات والأجناس، وإن كان للإنتماء الإفريقي نوعا من الأولوية بحكم منطق الجغرافيا والتاريخ ويعتبر تصوف جنيدا البغدادي واحدا من بين القواسم المشتركة للدول المغاربية، ودول غربي إفريقيا إضافة إلى العقيدة الأشعرية والمذهب المالكي

لقد إتسعت العلاقات بين البلاد المغاربية وبلاد السودان الغربي منذ بداياتها الأولى، وخاصة على المستوى العقدي والفكري بجاذبية التأثير وقد ألقى ذلك بظلاله على الطريقتين القادرية والتجانية (ولد الأمير، 2018). الجهاد ومرجعية الحاكم في نفس الوقت الذي كانت فيه الطريقتان وقودا للحركة الجهادية في السودان الغربي شكلتا كذلك مرجعية لحل المشاكل المتعلقة بممارسة الحكم فالأفارقة بطبيعتهم يتوجسون خيفة من السلطة، والصوفية راعت هذا التقليد الأفريقي العتيق الذي يتجسد في أن الزعيم الحقيقي في نظر الأفارقة هو ذلك الذي يتسم بالمرونة في ممارسة الحكم، فلا يتعسف ولا يجور ولا يكثر الأموال إلا رجاء تفريقها على الرعية (شكراوي، 2014).

لقد حطمت الصوفية الحواجز بين الراعي والرعية، وأتاحت تواصلًا بين المريدين البسطاء وبين الشيخ، وذلك حيث مهدت لهم السبل ليرتقوا أعلى درجات سلمها بأمانة عن علم أو من رصيد.

وهكذا تشكل الإسلام الصوفي ثورة وملاذا بما يبدد مخاوف أولئك الذين تحاصرهم الريبة ويعتريهم الحذر إزاء السلطة (تاوشيك، 2012).

فلسفة التسامح والتفاعل: رغم أن الزيادة الممنوعة لدى التجانية هي زيادة التبرك والإستجداء حيث ينص عليها شرط الطريقة التجانية الرابع من أصل تسع وعشرين شرطا المعدودة في شروط الصحة (تاوشيك، 2012). فان سيدي إبراهيم الرفاعي

التونسي وهو رابع الأخذين عن سيدي أحمد التجاني توسل بشيخ قادري من البكائية الكنتية. هذا ويؤثر عن أقطاب التجانية أخذهم عن نظرائهم من الطريقة القادرية، كما هي حال الحاج عمر الفتوي التجاني الذي أخذ في طريقه إلى الحج عن قطب القادرية الشيخ سيدي أحمد البكاي ابن المتوسل به في قصيدة الرياحي (Suret, 1961).

وأفاد الإمام الشيخ ابن العلامة سيدي محمد بن بادي وهو حفيد المتوسل به، أن الشيخ باي الكنتي القادري حفيد المتوسل به أيضا توفي سنة 1927 م، كان أوفد تلامذته إلى مدينة النعيمة بموريتانيا ليأخذ له الورد التجاني من العلامة محمد يحيى بن سليمة السنوسي النعماني (تال الفتوي).

ونقل عن الحاج عمر الفتوي أنه كانت تربطه علاقات مع السنوسية، فإنه زار الجغبوب حيث كانت الزاوية السنوسية⁽⁴¹⁾ في ليبيا وقد تواتر عن الشيخ كمرا مؤلف كتاب زهر البساتين في التاريخ السوادين " أنه كان يجمع بين الطريقتين التجانية والقادرية (ولد الأمير، 2018).

التفاعل المتبادل : ما من شك أن القوافل التجارية كانت مسالكها القديمة تصل غربي أفريقيا بشمالها، وكانت عامل ربط بين المنطقتين. وينقل أبو القاسم سعد الله عن المشرف الفرنسي دوفيرييه " ان للبكائية القادرية الكنتية أملاكا عظيمة في توات.... والبكائية هي مفتاح الطريق من الجزائر إلى توات إلى تمبكتو، كما نقل عن الرحالة الألماني هنريش باوش قوله " إنك لا تكاد تعرف هل البكائيون من تمبكتو أو من توات لكثرت أملاكهم وترددهم هنا وهناك (أرسلان، نوبيض، 1971) "

وكانت أربعة من المسالك الستة للقوافل الصحراوية التي تعبر الصحراء الكبرى، تمر بالطرق الكنتية كالمبروك في أزواد وأقبلي ووالن في جنوب غربي الجزائر، والمسالك المذكورة تخرج قوافلها من فاس ومكناس عن طريق الساورة ومن مدينة الجزائر عن طريق مدينة الأغواط ومن بسكرة وتقرتوروقلة ومن طرابلس وغدامس.

يضاف إليها مسلكان آخران على الأقل تمثل الحواضر الكنتية في تكانت بموريتانيا منطلقا لها أو مركزا للعبور عن طريق مدينة قصر البركة، كذلك كانت القصور الكنتية لفترة طويلة قبلة الأركاب الجميع ومنطلقا لهم (الودغيري، 2011).

هذا وقد تبين عدد كبير من سكان حواضر كشنقيط وتجكجة في موريتانيا ومن سكان غربي مالي وجنوبي شرق موريتانيا التجانية بفرعها الحافظي والحموي وأغلبها من قبائل ذات إمتدادات هنا وهناك ، وكذلك تبين أجزاء كبيرة من فوتاتورو عن ضفة نهر السنغال بين موريتانيا والسنغال وفوتاجالون في غينيا وخاصة من شعب الفلان ذي الإمتدادات العريضة جغرافيا وأنضووا تحت لواء الحاج عمر الفوتي، فكانوا خلال أربعين عاما أسياد بلاد السودان من تمبكتوا إلى المحيط الأطلسي .

يقول أندريه أرسين مؤلف كتاب غينيا الفرنسية إن التقدم الذي أحرزه الإسلام يعود الفضل فيه إلى شعب الفلان، وإلى الحاج عمر الفوتي إضافة إلى نفوذ الطريق الصوفية فهي أنجع وسائل النضال، ولقد أقام مشايخ الطريقة التجانية المدارس الثانوية في كاتكان وكذلك الابتدائية . وبرز علماء لهم الفضل الكبير في نشر الإسلام في إفريقيا الغربية الشمالية (يحي، 2009) .

4- الأنثروبولوجيا الإجتماعية للأديان بكل تأكيد لدينا جميعا فكرة عن الأديان لكن أي فكرة؟ وعن أي دين في الواقع لا يمثل الدين أولوية لدى كثير من الغربيين ولا يعنى ذلك أن الدين ليس له أهمية كبرى عند الفرد الإفريقي السريلانكي من جهة نظر المؤمن اليهودي والمسيحي والمسلم والهندوسي، لا تضم الكتب المقدسة في طياتها أساطير بل تشمل حقائق فقط كما لو كانت لأسطورة وسيلة لا تعبر بطريقة خيالية عما نعتبره حقيقة. وبعد الاطلاع على أعمال ستراوش ليفي *Levi Strauss*

لوحظ أن أساطير الشعوب التي عاشت لفترات طويلة حياة بدائية ليست أقل قيمة من نظيرتها في اليونان وروما القديمة، أولئك الذين حازوا إحترام الإنسانيين *humanistes* ورغم ذلك وحين نتحدث عن ثقافات تختلف عنا فإننا لا نسأل أنفسنا عما إذا كانت التعددية في أشكال الأديان تتناسب مع فكرة الحق والخير والجمال، تلك المبادئ



المشتركة والسامية المنقولة عن أفلاطون وسقراط، وفي هذا الصدد نتساءل هل هناك أصل إلهي يمكن أن تنصب فيه المعتقدات المتعددة؟ ألا يمكن للفيلسوف أو لرجل الدين أن يستخلص اجابة مطلقة؟

تأني كبير يفرض نفسه ليس من المجدي أن نقول ديني حقيقي ورأينا الرب يتجلى (يقر كل دين حالات الوحي والتجليات والمعجزات والنشوة (...وأن نعتقد أيضا أن الدين ماهوإلا سحابة إيديولوجية تصهرها العقلانية والتكنولوجيا الحديثة، كما لو كان القرن الواحد والعشرون يمثل نهاية التاريخ العلمي والتكنولوجي، وكما العلم يقدم تفسيراً لكل ما هو موجود على وجه البسيطة بما في ذلك خيارتنا وأفعالنا (ريفير، 2005). هل يمكن أن يبقى المعنى والجوهر في وضع إستقرار؟ يدعي كل دين الإستناد إلى إرث يمنحه سلطة مطلقة إن كل إرث لكونه إنسانيا يحتوي على قدرة فاعلة وخلاقة قادرة على التكيف والتجديد وعلى إعادة تفسيره بطريقة براغماتية، لذا يستعمل الإستقرار والحركة بصورة دائمة من أجل الخداع ويعمل كذاكرة جماعية لكن من خلال مستودع الإشارات رمزية وجدت بطريقة مهمة وأعيد بناؤها وتنشيطها ، بطريقة انتقائية وكلما زادت المواجهة بين الأديان في العالم الحديث إزداد توجه الأفراد نحو إنتقاد ما تعظمه من إشارات مقدسة ولم يعد السمو الروحي يلتبس بالسمو الديني، وتبحث جماعات صغيرة عن الخلاص من خلال نصوص وكلمات وطقوس وأماكن وبنائيات وأزمنة أو حتى أشخاص لتعيد تكوين سمو روحي أدنى موجه للفرد أو سمو متوسط) تدين دنيوي وشعبي وسياسي (الذي يلي متطلبات روحانية معتقدات تبحث عن المدينة الفاضلة، غير أن الإلحاد والإرتباط بالعلم أو فلسفة العصر لا ينكر البحث المستمر عن معنى الحياة. ونجد في مقولة علماء الإجتماع خلاصة مختزلة عن الدين الضمني أو الدين الإستعاري أليس هو مكون للدينية المعاصرة، كما دانيال ايرفيو daniel eherieu حين تحدث عن جون سيجي j.Sejuy (ريفير، 2005).

علم الأديان يهتم كثير من التخصصات بشؤون الدين، وذلك أدعى لتبين منهجها من التخصصات الأخرى.

لا تقتصر أنثروبولوجيا الدين عن وصف الأمور الدينية وتنفيذها وتصنيفها، بل ترى أن الدين جزء من الثقافة ويبحث عن تفسير أوجه الشبه والاختلاف بين المظاهر الدينية عن المجتمعات المختلفة، دون أن تميز مؤسسة التوحيد التي شكلت ضمائرنا في الغرب ولا يقتصر ذلك على دراسة العهود القديمة أو العالم الثالث، بل يهتم أيضا بالطقوس النيبالية والأساطير الأفريقية في غينيا وشمالية السيبيرية وسحرة اقليم بريطانيا. وتركز الأنثروبولوجيا على المجتمعات الصغيرة الحجم ذات الثقافة المحدودة والعتيقة أحياننا.

والتي تنصهر فيها العادات القبلية والدين، ويعتمد هنا العلم بطبيعة الحال على تبادل المعلومات ووجهات النظر مع تخصصات مشابهة تبحث جميعها عن فهم الأمور الدينية⁽⁴⁷⁾.

يتناول علم الاجتماع الديني الذي بدأه ماكس ويبر. Max Weber دراسة الأديان السماوية في الحضارات الكبيرة، وبحثا محدودا عن ناحية الكم يتعلق بالعقائد والممارسات وأشكال التنظيم الديني في المجتمعات المعقدة والحضرية.

-علم نفس الأديان: يشمل تفسيرات نفسية، ويتناول أمورا دينية كما هي طرق التعبير عن المقدس في الانسان، طبقا للعمر الجنس أو السمات الأساسية، وتنوع الانتماءات وتجربة المعاشة للطقس.

-تنطلق فينومينولوجيا الأديان من مبدأ أن المقدس يشعر به الإنسان كمصدر تحول الداخلي وليس فقط لتوضيح الخارج عن إرادة الانسان، لكن باعتباره شهادة على علاقة مع بعض القوى العليا التي تستثمر حاسة الادراك والتي تركز بها الحب والخشية والاحترام.

تدرس فلسفة الأديان الترابط المنطقي للنظم الدينية المختلفة، وتقدر أفكار عن نظريات الشارحة لها مثل معنى الألفاظ الرئيسية والموضوعات المتكررة وقوالب التفكير وتأثيرات طريقة الفكر على المتدين وجماعة التي تحيط به.

-يأتي علم اللاهوت لديانات التوحيد كعلم معياري يحكمه الايمان في حقيقته كما أنزلها الإله فهو علم شامل يجيب عن سؤال التالي: فيما يتعين علينا الاعتقاد.
(ريفيير، 2005)،

قراءة في مجال الأنثروبولوجية الدينية

*الدين والمقدس :

ظهر قبل العصر اليوناني بكثير في سومر sumer وفي مصر بعض الظواهر التي تفترض وجود آله، وفي العصر الروماني قصد بلفظ دين relegio المجال المستقل عن الدولة الذي يعمل على تنظيم الممارسات والعقائد المتعلقة بالمقدس.
(ريفيير، 2005).

-تساؤل الأنثروبولوجيا عن الدين

دين وأديان:وفقا لأفكار لوكريس lucrée الأبيقوري محب اللذات (في كتابه ناتوراروريوم de naturareumr يتوجس الانسان من قدرة الأله التي تصور أنها أصل النظام في العالم، وقد أظهر من خلال الطقوس وطقس التضحية على وجه الخصوص اشارات إلى التبعية والخضوع بدلا من أن يكتسب المعرفة الفلسفية الحقيقية وعن سيديرون الزنوني) متبع مبدأ العقلانية (يقصد بأن الدين مشتق من اللفظ relegere أي التأمل بدقة الاهتمام والنقيض) meglegere أي الاهمال (عبادة الآله الذين هم المنظمون الحقيقيون للعالم) دي ناتوراديورام . de naturadéoorum (أما عن الاشتقاق المزعوم عن اللفظ religare معناه يعيد الربط فهو معنى من صياغة مسيحية لاحقة أعدها ترتولين terlullien لاكتناس lactance المدافعين عن العقيدة النصرانية في القرنين الثالث والرابع ميلادي، وفي القرن الثالث ميلادي كانت تطبق صفة متدين فقط على المعمرين والنساك والرهبان الذين نذروا أنفسهم للرهبة(ريفيير، 2005)،

شهد مدلول كلمة دين عبر القرون تنوع ولم يستقر إلى في عصر النهضة عندما أكد نيكولاي كو niclas de cues عالمية الوضع الديني (ورع وشعائر) وتنوع الأنطولوجي للأديان طبقا

للثقافات في آن واحد، وذلك في كتابه سلام الايمان 1453 م la pix de la foi وتبين أنه لا يوجد عند شعوب كثيرة مقابلة كلمة دين على رغم من وجود ممارسات دينية منفصلة عن مؤسسات اجتماعية أخرى، وفي القرن السابع عشر ميلادي لكي يؤكد علو شأن الوحي ثم ابراز التعارف بين الدين السماوي والدين الطبيعي ذلك الدين الذي يقر بعبادة الكائن الأسى والايمان بخلود النفس و الأمل في الخلاص.

تبدو لنا فكرة الدين واضحة لكن التعريف بالدينية مازال صعبا، لأنه لم يتم الاتفاق على معاييرها الحاكمة هل هي القوى العليا؟

كما يفترضه السحر أيضا أما الآلهة يؤكد دوركاهيم dorkhiem أن البوذية ديانة دون اله وماذا عن الأرواح توجد بوفرة في المعتقدات الشعبية ولا تكفي العقيدة في تحديد ديانة تتعلق بأي ايدولوجية دنيوية أم بمجتمع سري، ومن الصعب أيضا عزل الواقع الديني حتى في المجتمعات البدائية هل يحق لنا اختصار الدين في الطوطمية (dorkhiem) أو في العقلية الصوفية ليفي برول léuybruhl هل يمكننا اعتبار المؤسسات والطقوس التي تعالج المرض هل يمكننا اعتبارها منتمية للظاهرة الدينية؟

وإذا ميزنا في المجتمعات الحديثة دون صعوبة كبيرة بين الوسط الأسري والاقتصادي والسياسي والمجال الديني يتبين أن المجال الديني لا يتمتع بنفس القدر من الاستقلالية في المجتمعات التقليدية (ريفيير، 2005).

كان مفهوم الدين بالنسبة للرحالة الذين اكتشفوا العالم عبر العصور أنه مجموعة من العبادات والعقائد والمواقف العقلية والطقسية والايمانية توجه مفاهيم تتعلق بالعالم الآخر وللإنسان الغريب عن نظام ما، تتصف الديانات من خلال تعبير عملي أي من خلال العبادات ومجمل السلوكيات ذات المغزى الرمزي الكبير عند الجمهور، ومجمل العلاقات التي تجمع الإنسان بواقع يعتبره أسى وأعلى، ولكن في هذا المقام نحن أمام أسلوب تعبير بطريقة تعبيرية يشير إلى البحث الإنساني عن شيء صعب المنال ولا يتحقق إلا من خلال عقيدة (ريفيير، 2005).

البحث عن اليقين :

ظلت أسئلة كثيرة دون ايجابية تؤرق الأنثروبولوجيا الأديان حتى صدور الدراسات التجريبية بعد عام 1945 م ماهي الديانة الأكثر بساطة ؟ هل الأصل ديانة التوحيد أم تعدد الآلهة ؟

هل يوجد تصور منظور يتجاوز فكرة الدين ويكون على المستوى العالمي ؟ هل ترتبط المشاعر دائما بشعيرة ؟ هل المجهول الغامض سابق عن فكرة الاله ؟ هل توجد ديانة غير تلك التي تستند إلى تقاليد ؟ هل تعتبر الأديان السماوية أرقى من الديانات الأخرى ؟ لتفحص كل سؤال على حدى.

المجال الخاص بالشعائر الدينية

تعريف أنثروبولوجيا الأديان كمجال رمزي لا يحرز تقدما كبير حيث أن التبادل الاقتصادي والسياسي واللغوي محمل برموز تضيف قيما للخبرة الانسانية ، وبطريقة مبسطة يمكن فهم المجال الديني من زوايا مختلفة.

-يمكن موضوع الدين من جانب ابراز القوى مثل (قوة الإله وعبقريات وقوة الطبيعة وتمائم والسلف والشياطين)....ومن جانب آخر في الأوساط المقدسة حيث تخبأ القوى مثل الحجر، المياه، الحيوانات الخ

-يعتبر الإنسان المقدس محل اهتمام الدين بكل تأكيد، على سبيل المثال الملك الكاهن الصديق الساحر، ويهتم أيضا بمجتمعات العبادة) العشيرة – الكنسية -الطائفة - الجماعة الدينية وكذلك بعناصر الروحانية في الإنسان النفس القراء والأرواح (.ريفيير،2005).

-يهدف استخدام تعبيرات الخبرة الدينية إلى مقاصد نظرية العقيدة الأساطير المذاهب وعملية العبادات، والشعائر والأعياد والأعمال السحرية والثقافية، المتغير طبقا لمجالات والأشكال الاقتصادية الحاكمة) دين محارب- التاجر-المزارع (وتاريخية. كما أن هناك متغيرات تحدث في الحياة الدينية.

-ربما من المناسب الاصرار على الجوانب الخيالية والعاطفية، ويرى كليفور دجيترز clifordgeertz في الدين نظام يعمل لرموز، بطريقة توقف في الإنسان الدوافع وحالات قوى عميقة ومستمرة يصاغ من خلالها مفاهيم ذات طابع عام عن الوجود.

-وظائف الدين : من زاوية الوظائف الرئيسية للدين نقول عن الدين بإيجاز ما يلي:

شارح فهو يخفف وطأة معرفة تجريبية لها أوجه نقصها، ومنظم فهو يسبب النظام الذي يفترضه ويهدف إلى حماية الكون، مؤمن يقلل الشعور بالخوف والتوتر النفسي إلى المستوى الذي يمكن احتماله بفضل الإيمان والأمل في العدل.

متكامل لفاعلية كآلية تحكم اجتماعية ولا ترتباطه ليس فقط بأخلاق الاحترام والجزاء، ولكن أيضا لأنه أساس وحدة شعور المؤمنين (ريفيير 2005).

المبالغة في مفهوم المقدس: لم يتم استبعاد كلمة المقدس قطعيا منذ اشتقاقها عن مصدرها اللغوي، ومن المهم أن نعرف اللفظ ساك sak وهو أصل يوناني الذي يعبر عن فكرة الحقيقة المصنوعة من نسيج خشن من وبر الماعز المستخدم في التأطير ساكيد وفقا هيرودوت hérodate يتخلص الماء المصفى من الدنس يقصد في اللغة العبرية باللفظ كادوش kadoch مقدس ومنفصل، وفي اللغة العربية يقصد به حرام التي قمنا بترجمتها للغة الفرنسية sacre- الذي يعني المستبعد والممنوع، والمشتقة من اللغة العربية حريم معناه البنائة الخاصة بنساء. وشأن لفظ sacre يأتي معنى الموهوب للآلهة وهو يصنف أشخاصا (sacredos) وملوكا (impertor) وهو يمارسون فعلا يستوجب العقاب.

وفي ايجاز إن فكرة المقدس) الحرام (تفرض فكرة التفوق) السمو (علاقة متبادلة بين الاستقلال والخضوع) (ريفيير 2005).

تقدم الأديان الكبيرة



دون التطرق للحديث عن الأصوليات والتي قام بتحليلها عدد من المؤرخين وعلماء اجتماع الأديان، تقرر في الواقع أن كثيرا من التحول يرجع إلى أديان الخلاص المسيحية، والإسلام في افريقيا، والبوذية في شرق والتي يرافقها حماس المعتنقين الجدد.

حتى افريقيا السوداء 1895 حتى 1990 م زاد عدد كاثوليك من مليون إلى مئة مليون ويعلم الافريقي الرسالة مع الكنيسة والمدرسة والمؤسسة الخيرية وورش العمل وأماكن الزراعة كانت مكان للتبشير بالإنجيل والحضارة ورغم بعض الحماسة المعادية ممن يعطون روح للأشياء فإن المبشرين كانوا غالبا محافظين على لغات محلية ترجمة إليها أجزاء من الكتاب المقدس وقد قام البعض بتجميع كتابة العادات ودراسة مؤسسات مجتمعات محلية، وبكل تأكيد تعتبر هذه تحولات مهمة لأنها كانت تسهل الحصول على الرعاية والخدمات والتربية، أما عن اعضاء الصبغة الإفريقية قد حدث بعد الاستقلال بين عام 1990 و 2000 م أي أنشأت ستون أبرشية كاهن جديدة في افريقيا وتتواصل عملية التثقيف أي تكيف الرسالة انجيلية وشعائر مع العادات الأصلية، وعلاوة على ذلك ظهر الكهنة الأفارقة منذ 1995م كزعماء في عملية احلال الديمقراطية في الأنظمة السياسية (ريفير، 2005).

إذا ما موقف بالنسبة للدعوة الاسلامية؟

كان الاسلام في افريقيا الساحلية من القرن الحادي عشر إلى القرن السابع عشر ميلادي دين الأمراء وكبار التجار، ويمثل الاسلام العربي الحضارة الأكثر تقدما، يرتبط نجاحه الشعبي في القرن التاسع عشر بحركات اعادة هيكلة دينية من السنغال إلى نيجيريا، قادها الحاجان عمر وعثمان دان على وجه الخصوص، وكذلك دخول التجار وعلماء الدعوى الذين ينتمون إلى طرق مثل القادرية والتجانية والمريدية والمدنية الذين يضمنون حياة خالدة عن طريق الايمان بوحدانية الله ورسالة النبي.

وسبب استناده إلى الميل الافريقي للشعائر والسماح بتعدد الزوجات، فإن الاسلام يرتقي اجتماعيا من خلال المكانة الثقافية والكتابة والتعليم والقانون والملبس ونمط الحياة أما في ظل قد أقام حاجزا ثقافيا ورمزيا أمام الغرب الغازي وتؤكد كدين صحيح لإفريقيا

خلافًا للمسيحية المستوردة، نجد أن الاحساس بالأخوة الإسلامية عند أفريقي المسلم يجنبه الاعترا ب وهكذا فإن العبيد القدامى والنساء يجدون فيه عامل تميز اجتماعي لاسيما بعد الحج إلى مكة وإلى الذي لا جذور له يقدم الإسلام مجالاً للتضامن، أما في السودان الذي أصبح عربياً فقد فرض الإسلام قانونه في الجنوب المسيحي الذي يؤمن باعطاء روح للأشياء وكنيا وتنازانيا ذات الأغلبية المسيحية أوجد الوجود العربي الإسلامي ثقافة سواحلية مختلفة ومزال الاختلاط الديني أكثر وضوحاً في التوليفات ذات الطابع الديني (ريفيير، 2005).

خاتمة:

على الرغم من اهتمام أنثروبولوجين الغربيين بما يدعى أنثروبولوجيا الإسلام التي تبقى أغلبها ذات اهتمام سياسي، متناولة مفهوم الإسلام إلا أن أنثروبولوجيا تحت وطئت التحليل المفهومي للإسلام كحقل للدراسة الأنثروبولوجية، ليس أمراً محدد الصياغة المفاهيمية للأسباب منها السلام ليس موضوع نظري، الإسلام يحمل كغيره من أديان الخلاص والأديان الوضعية.

مصطلحات يعتد بها كإرث عقدي إسلامي خالص، وكذا تاريخية الإسلام وبنائها الحياة الاجتماعية، ومن هذا المنطلق وبناء على التحليل المتواضع في طرحنا خلصنا إلى:

-تناول دراسة الدين وبالأحرى الأنثروبولوجيا للأديان من جانب التصوف ببعده الإنساني المتجذر في تاريخ الحضارات الإنسانية، وبحثه المستمر عن السمو والصفاء إنه اجابة عن هاجس الإنسان وهذا بتداخل الأنثروبولوجي والديني.

-كون التصوف إرث عالمي مشترك للإنسانية جمعاء، وأنثروبولوجيا كعلم يهتم بالإنسان وأكثر تحديد مفهوم الدين أنثروبولوجيا كثقافة اجتماعية تحقق نظرية الانتشارية تأكيداً لمقولة الثقافة ظاهرة سائلة في علاقة تبادلية حين يكون المشترك (التصوف) هاجس لأديان الخلاص الإسلام، المسيحية، واليهودية، وعميقاً في التجربة الإنسانية، الممتدة للأديان والوضعية كالبودية التي قيل عنها إن لم تكن ديناً فإنها تحمل فكراً دينياً.



والتجربة الصوفية في الفكر الإسلامي عامة والمغربي خاصة جديرة بالاهتمام والدراسة بدورها في تأكيد مبدأ التثاقف بين الحضارات، والقوميات لدورها في نشر الإسلام عامة والتصوف خاصة في إفريقيا يعتبر أرث أنثروبولوجي إسلامي مغربي أصيل، حين أكد رسالة التصوف في بعدها الثقافي والإنساني وهو الإحسان والتسامح، الأمر الذي ساعد في فهم البناءات الاجتماعية في إفريقيا الوثنية إلى حد ما، وتقاطعها إلى كل ما هو بناء حضاري إنساني تأكيداً لموضوع أنثروبولوجيا أولاً وأصيلاً الإنسان وهو ما ترجمه حملات التبشير الغربية في إفريقيا لأجل تنصيرها حين ظهر التصوف كمقاومة ثقافية داخل ثقافة المركز المغرب العربي ونقاط التماس الثقافي في إفريقيا حين تنازل الغرب عن مشروعاتهم التبشيرية أمام الإسلام الصوفي وفضلوا أن تبقى الوثنية أمام هذا المد الحضاري.

و عليه قمنا بهذه الورقة البحثية المتواضعة تأكيداً للإرث المغربي الأصيل في مجال التصوف ودوره كعمل أنثروبولوجي أصيل في فهم الإنسان الآخر، وبناءاته الفكرية والعقائدية والاجتماعية والسلطوية ومن خلال هذا الفهم الذي يجسد لمفهوم أنثروبولوجيا التطبيقية من خلال فهم أنثروبولوجيا اجتماعية الأديان من خلال فهم مجتمعات المختلفة والتي نشترك معها في موضوع الانثروبولوجيا الأصيل وهو الإنسان، وكذا محورية كل دين وخاصة من جانب الإحسان كوجه من وجوه التصوف.

قائمة المراجع:

1. لعمراني، ع. ا. (2019). الأقمار المشرقة لأهل الشريعة والحقيقة. بيروت: دار الكتب العلمية.
2. عقي، ص. م. (2002). طرق الصوفية والزوايا بالجزائر تريخها نشاطها. بيروت: دار البرق.
3. العمراني، ع. ا. (2004). وسائل النور الهادي. بيروت: دار الكتب العلمية.
4. الهاشمي التلمساني، م. (2005). شرح شطرنج العارفين وأنيس الخائفين وسمير العاكفين. بيروت: دار الكتب العلمية.

5. كلود، ر. & نبيل، أ. (2005). الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

6. valette, paul. (2001). **apulée apologie**. paris: les belles lettres.

7. الحسيني، ج. ح. (2002). التشرف بذكر أهل التصوف. بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع.

8. ابن تيمية، ت. ا. (2010). الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. بيروت: دار الكتب العلمية.

9. رمضان، ع. ا. (1998). تاريخ عجائب الأخبار في التراجم والآثار. القاهرة: دار الكتب المصرية.

10. عبد القادر، ع. (1993). حقائق عن التصوف (ط6). سوريا: دار الفرقان.

11. بن عجيبة الحسني، أ. & خيالي، ع. ا. (2007). معراج التشوق إلى حقائق التصوف. الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي.

12. ولد سيدي أحمد، ي. (2009). ديوان الصحراء الكبرى المدرسة الكنتية والقصائد النيرات. الجزائر: دار المعرفة.

13. لوثروب، س. & عجاج، ن. حاضر العالم الإسلامي. سوريا: دار الفكر.

14. محمود، ع. ا. (1988). قية التصوف المنقذ من الضلال. القاهرة: دار المعارف.

15. تال، ع. رماح حزب الرحيم على محور حزب الرحيم. تنبكتو/ مالي: مكتبة مما حيدرة للمخطوطات والوثائق.

16. القشيري، ع. ا. ب. ه. (1970). على هامش الرسالة القشيرية. بيروت: دار الكتاب العربي.

17. تاوشخت، ل. (2012). علماء من تنبكت في المغرب الأقصى. دورية كان التاريخية، (15).



18. waltzing, jean pierre. (1971). **turtullien, apologetique** (3 Edi). paris: belles lettres.
19. tidjani, muhamed al hafiz, & dumonte, fernand. (1983). **sultan de l'état tidjanite de l'afrique occidentale**. dakar: les nouvelles editions africaine.
20. العمراني , ع. ا. ا. (2009). **صرح العبارة باهر الاشارة في جرد المعاني البحر** المديد الغزيرة. بيروت: دار الكتب العلمية.
21. زروق الفاسي, ا. & خيالي , ع. ا. (2005). **قواعد التصوف (ط2)**. بيروت: دار الكتب العلمية.
22. بن محمد , ا. (1983). **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين**. بيروت: عالم الكتب .
23. الميلي , م. ب. م. (1986). **تاريخ في القديم والحديث (ج1)**. لبنان: المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر بالا شتراك مع المغرب الا سلامي.
24. ابن علان الصديقي, ا. (2019). **شرح الحكم الغوثية**. بيروت لبنان: دار الكتب العلمية.
25. العقبي , ص. م. (2002). **الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر**. بيروت لبنان: دار البرق .
26. السكندري, ا. ع. ل. & البدري, ر. م. **الحكم العطابية**. بيروت لبنان: دار الكتب العلمية.
27. سعد الله, ا. ا. (1991). **تاريخ الجزائر الثقافي**. بيروت لبنان: دار الغرب الا سلامي.

28. الودغيري , ع. ا. (2011). اللغة العربية والثقافة الاسلامية بالغرب الا فريقي وملاحم التأثير المغربي. الرباط المغرب: منشورات كلية الاداب والعلوم الاسلامية.

29. الشامي, ص. ا. (2011). الجامع بين الصحيحين للامامين البخاري ومسلم (ط2). دمشق سوريا: دار القلم.

30. الشاذلي, ح. ا. (1970). نور التحقيق في صحة اعمال الطريق (ط2). مصر: دار التاليف .

31. زكي ابراهيم, م., & سنوي, م. ا. ح. ي. السلفية المعاصرة إلى أين ومن هم أهل السنة (ط2). سنة إحياء التراث الصوفي.

32. القشيري, ع. ا. ب. ه. (1970). على هامش الرسالة القشيرية. بيروت لبنان: دار الكتاب العربي.

33. ابن عبد المؤمن, م. (2012). عقائد ما بعد الموت عند سكان بلاد المغرب القديم (أطروحة دكتوراة). كلية العلوم الانسانية والحضارة الاسلامية، جامعة وهران الجزائر.

34. valette, P. (2001). Apulée Apologie. PARIS: le belles lettres.

35. augustine, saint. (1959). le confession de saint augustine. PARIS: ERNES FLAMMARION.

36. ولد الامير, س. ا. (2018, سبتمبر 18). مركز الجزيرة للدراسات. استرجع في 10 مارس، 2021، من <https://studies.Aljazeera.net/>

37. البيروني , م. ب. ا. ا. (1958). تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. باريس: المطبعة الاهلية.



38. رمضان, ع. ا., & عبد الرحيم, ع. ا. (1991). تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأثار. القاهرة مصر: دار الكتب المصرية .

39. المدني , م. (1898). كتاب النصرة النبوية. مصر: مطبعة القاهرة الشرفية .

40. suret, jean. (1961). *Afrique noir accidentale* (ط 3). PARIS: edition social.

41. الشكراوي, خ. (2017, أغسطس7). السياسة المغاربية في افريقيا المصالح الحيوية والصدمات الاقليمية. استرجع في 20 أبريل، 2021، من مركز الجزيرة للدراسات - <http://b-2mis.ly/>