

مجلة أنثروبولوجية (الأوبان) المجلد 16 (العدد 02 بتاريخ 2020/06/15)

ISSN/2353-0197

EISSN/2676-2102

التصوف في الجزائر دراسة اجتماعية لبعض ظواهر الاعتدال والتطرف وطرق معالجتها.

**Sufism in Algeria, A Sociological study of some
phenomena of moderation and extremism, And Methods to
treat this phenomenon.**

ملليكة مذكور¹

¹ malika medkour

¹ جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف

² University of Hassiba Benbouali- Chlef

Medkour.malika@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2020/06/09

تاريخ الارسال: 2019/09/02

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل ظاهرة التطرف في التصوف والوقوف على مختلف آثارها الاجتماعية، ذلك لأن الدين الإسلامي هو دين الوسطية في الفكر والسلوك، غير أن الفكر الإسلامي قد ارتبطت به بعض أشكال التطرف في التفكير، كما نجد ذلك عند بعض المتصوفة الذين ارتبط فكرهم بفهم معين للدين، يقوم على مقارنة معينة لعلاقة الظاهر والباطن والتصوف في الجزائر كنموذج قد تعددت طرقه ومناهجه بين معتدل ومغال، ولهذا فقد اقترنت بعض الطرق الصوفية بالشعوذة والرقص واللعب بالنار والقيام بأعمال مخالفة للعقل والمنطق كشفاء الأمراض العويصة، وغيرها من الممارسات التي دفعت العديد من علمائنا إلى التنبيه إلى خطر هذه الظاهرة والتصدي لمحاربتها، لأن هذه الطريقة ساهمت في انتشار البدع وسلب أموال العامة وتخدير عقولها، وهو ما أدى إلى انتشار التواكل بدل التوكل، وأفقد الفكر الفاعلية والقدرة على التغيير والتغير.

¹ المؤلف المرسل : الدكتورة مليكة مذكور : medkour.malika@yahoo.fr

الإشكالية: ما طبيعة التصوف في الجزائر بين الاعتدال و التطرف؟ ، ما هي الأسباب الكامنة وراء الثورة على التصوف والطرقية في الجزائر؟ ما مدى تأثير التصوف والطرق الصوفية في المشهد الثقافي الجزائري بإيجابياته وسلبياته؟ فيما تمثلت جهود جمعية العلماء المسلمين في محاربة التطرف في التصوف؟. **كلمات مفتاحية:** التصوف، التطرف، الاعتدال، المجتمع الجزائري.

Abstract:

This study aims to analyze the phenomenon of extremism in Sufism, and to identify its various social effects , because the Islamic religion is the religion of moderation in thought and behavior, However, Islamic thought has been associated with some forms of thinkin, As we find it in Sufism, whose thought was linked to a specific understanding of religion based on a certain approach to the relationship of Outward and inward.

But Sufism in Algeria has varied in ways, and methods, Between moderate and Exaggerating, Therefore some Sufi methods were associated with sorcery, dancing, playing with fire, and doing acts contrary to reason and logic, such as treatment of incurable diseases, And other attitudes, Which led intellectuals in Algeria to alert to the danger of this phenomenon and Confront them, Because this thought contributed to the spread of heresies and fraud, and numbing Minds, as well led to the spread of dependency and the inability to change.

Problematic :What is the nature of Sufism in Algeria between moderation and extremism?What are the reasons of the revolution against Sufi extremism? What is the impact of Sufism on the Algerian cultural scene, its advantages and inconveniences ? What are the efforts of the Association of Algerian Muslim Ulemas to combat extremism in sufism ?

Key words: Sufism; radicalism; moderation ; Algerian society.

مقدمة:

إن الإسلام دين الاعتدال والتوسط، يدعو المسلمين إلى انتهاج نهج الوسطية فلا إفراط ولا تفريط في سلوكهم الحياتي، ودعوة واضحة إلى الجمع بين الدين والدنيا والعمل لهما معا والموازنة بين الفعلين، وهذا الاعتدال يظهر في التوسط الذي نجده في كثير من الآيات القرآنية، كما حثت عليه السنة النبوية المطهرة، يقول الحق سبحانه وتعالى ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

﴿ (سورة الاسراء، الآية 29)، وقوله تعالى "﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (سورة القصص، الآية 77)، كل هذه الآيات هي دعوة واضحة من الحق سبحانه وتعالى إلى الاعتدال في السلوك والممارسات والمعاملات والحياة برمتها، وهو ما يجعل التطرف في أحدهما إفراطا والابتعاد عن أحدهما تفريطا.

وإلى جانب هذه الدعوة تقف السنة المطهرة داعية إلى الاعتدال في المعاملات والعبادات، وقد ذكر الإمام البخاري في "صحيحه" قال حدثنا سعيد بن أبي مريم أخبرنا محمد بن جعفر أخبرنا حميد بن أبي حميد الطويل أنه سمع أنس بن مالك رضي الله عنه يقول جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم فلما أخبروا كأنهم تقالوها فقالوا وأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم أما أنا فإني أصلي الليل أبدا، وقال آخر أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم فقال: (أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأحسأكم به وأثأكم له، لكي أصوم وأفطر وأصلي وأزفد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني) (البخاري 1312هـ، 2).

وهو ما يبين لنا أن الشريعة الإلهية مؤسسة على التوازن والعدل والتوسط في كافة شؤون الحياة، بما في ذلك العبادات، التي ينبغي التقيد في ممارستها بالكتاب والسنة، سواء تعلق الأمر بعبادة الله عز وجل والتقرب منه، أو بالمعاملات وهو ما تعلق بسلوكات المسلم مع إخوانه وذويه، وهو ما يبين أن الإخلال بأحدهما أو كلاهما يؤدي حتما بالإنسان إلى الضلال، فلا كتاب الله تعالى ولا سنة رسولنا الكريم دعت إلى تعذيب النفس وقهرها، ولا إلى التمادي في بحث الشهوات، ولهذا فالاعتدال كما الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه.

وهنا ينبغي أن نسجل وقفة تميز فيها بين الزهد والتصوف، فالزهد: عبارة عن ترجيح الآخرة على الدنيا، والتصوف ترك للدنيا تماما، والزهد هو تجنب الحرام والاقتصاد في الحلال، والتمتع بنعم الله بالكفاف، وإشراك الآخرين في آلاء الله ونعمه وخدمة أهل الأهل والإخوان والخلان (ظهير 1986، ص 9) وهو ما عرف عن النبي وصحابته الكرام.

وقد ميز ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف، في مقامات العارفين حيث يقول: إن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطبائعها، والعابد هو المواظب على القيام بالعبادات من صلاة وصيام وقيام وغيرها،

أما العارف فهو ذلك الإنسان المنصرف بفكره إلى الله مستديماً لشروق نور الحق في سره" (ابن سينا دت، ص56-57)، والنتيجة التي توصل إليها ابن سينا هي إمكانية اجتماع الزهد والعبادة في التصوف، فكل صوفي زاهد وعابد، ولكن ليس كل زاهد أو عابد صوفي بالضرورة.

لكن الزهد الذي قد عرف في الرعيل الأول من الصحابة والذي تميّز بالإعتدال الذي جاء به الإسلام سرعان ما توارى وحل محله التصوف، وحدث ذلك كرد فعل لكثير من العوامل والظروف التي جعلت بعض المسلمين يحددون عن الإعتدال الذي كان قائماً في الصدر الأول من الإسلام، ويغالون في النزوع إلى الدنيا والانكباب عليها، فقابلهم البعض الآخر ممن أفرغتهم تلك النزعة الدنيوية بالإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة، ولهذا فالتصوف كنزعة روحية نشأ كرد فعل للنزعة المادية التي انغمس فيها بعض المسلمين منذ العصر الأموي (البيلي 1993، ص16)، وإن كانت بعض الدراسات تنظر إليه على أنه ظاهرة اجتماعية إيديولوجية كما ذهب إلى هذا حسين مروة (1910-1987) في كتابه "النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" عندما نظر إلى التصوف على أنه ليس محصلة لتأثير عوامل فكرية ودينية داخلية وخارجية فحسب، بل "هو ردة فعل وانعكاس لظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية مرت بها مجتمعاتنا كان التصوف أحد انعكاساتها الفكرية" (مروة 2008، ص45)، وهذا معناه أن التصوف كان شكلاً من أشكال المعارضة السياسية والاجتماعية نتيجة ما شهدته المجتمع المسلم آنذاك من ظلم واستبداد.

وهو ما أدى بالطرفين إلى الانحراف عن الإعتدال والتوسط، وهذا الانحراف ظهر في صورتين: صورة من اتخذ الحياة لهواً ولعباً وجرياً وراء الملذات، وصورة من تخلّى عن الدنيا تماماً وانقطع عنها، وعليه فكما أن الإقبال على الدنيا والانغماس فيها إفراط، فإن الإدبار عنها تفريط، وكلاهما لا اعتدال فيه.

ومن هذا المنطلق جاء اختيارنا لموضوع التصوف بين الإعتدال والتطرف، لأن التصوف بني على الإفراط والتفريط، الإفراط في العبادة والتفريط في الدنيا، ولعل هذا الإفراط والتفريط بالإضافة إلى ما اندس في الطرق الصوفية من بدع وخرافات كان سبباً وجيهاً لثورة كاسحة قادها علماء هذه الأمة كعبد الرحمن الأخرسي وعبد الكريم الفكون في القرن السادس عشر، كما قادتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بكل أقطابها من ابن باديس (ت1358هـ، 1940م) إلى البشير الإبراهيمي (ت1385هـ، 1965م) إلى مبارك الملي (ت1975م) إلى مالك بن نبي (1905-1973م) في القرن العشرين، التقت مواقفهم في مواجهة أدعياء التصوف بعدما لمسوه من خطر هذه الظاهرة على المجتمع، خاصة أمام ما خلفته من تشتت وتخاذل

في المواقف، وتحديد للعقول، وكل هذا يتعارض مع مواقفها في الإصلاح والتغيير الذي يتطلبه هذا العصر للخروج من سبات التخلف الذي دام طويلا، خاصة بعد أن تبين لهم أن التصوف قد استغل كوسيلة من طرف الاستعمار الفرنسي لتبرير وإدامة وجوده، وتبرير الوضع للجزائريين على أنه قضاء وقدر. وعلى الرغم من أننا في القرن الحادي والعشرين إلا أن الكثير من تداعيات بعض الطرق الصوفية مازالت تنخر عقول العامة هنا وهناك، تستغل ضعفهم وجهلهم، ولأجل هذا كان لابد من استحضار ما قامت به جمعية العلماء المسلمين من دعوة إلى الفطنة والاعتماد على العقل في تحري الحقائق. وهو ما دفعنا إلى اختيار هذا البحث للتعريف بآثار الانحراف والتطرف في الظاهرة الصوفية على المجتمع.

ومن هنا فالباحث ينطلق من إشكالية أساسية هي: ما طبيعة التصوف في الجزائر بين الاعتدال والتطرف؟ ويتفرع عن هذه الإشكالية جملة من التساؤلات: ما هي عوامل التطرف والانحراف في الظاهرة الصوفية؟، ما هي الأسباب الكامنة وراء الثورة على التصوف والطريقة في الجزائر؟ ما مدى تأثير التصوف والطرق الصوفية في المشهد الثقافي الجزائري بإيجابياته وسلبياته؟ وفيما تمثلت جهود جمعية العلماء المسلمين في محاربة تطرف هذه الظاهرة؟.

قبل الإجابة على هذا الإشكال لا بد من الإشارة أولا إلى أننا حاولنا من خلال هذا البحث معالجة قضية التصوف باعتبارها ظاهرة اجتماعية ودينية عرفت الكثير من المجتمعات المسلمة وغير المسلمة بما في ذلك الجزائر، لأن التصوف على حد تعبير حسين مروة "ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين" (مروة 2008، ص43).

ولا يكاد يخلو منها أي مجتمع من المجتمعات، غير أن استفحال هذه الظاهرة وتأثيرها يختلف من مجتمع لآخر، ومن طريقة إلى أخرى، وقد ركزنا هنا على آثار التصوف على المجتمع لا على التصوف في حد ذاته كظاهرة، ذلك لأن هذه الظاهرة في حد ذاتها لا يمكن دراستها دراسة علمية، لأنها ترتبط بتجارب فردية تحاط عادة بالسرية والتكتم ولا يفصح عنها إلا للخاصة، كما أن كونها معرفة ذوقية قلبية جعل هذه التجربة تحوم حولها الكثير من الأسرار وتحاط بالكرامات والغرائب، مما يثير استغراب وحيرة أي عاقل، وهو ما يصعب الحكم عليها بكل موضوعية، لأن التصوف ليس علما له قوانينه ومناهجه، وإنما تتعدد مناهجه بتعدد الطرق

الصوفية واختلافها، ولهذا ما أرغب الوصول إليه ليس نقد طريقة صوفية بحد ذاتها بل تحليل ما أسفر عن المغالاة في التصوف عموما من آثار على المجتمع الجزائري.

والتصوف في الجزائر شأنه شأن التصوف في الإسلام عموما منه ما تشبث بالكتاب والسنة، ومنه من خالطه الكثير من أفكار وفلسفات الحضارات المجاورة، ولهذا سنحاول التركيز على التصوف كظاهرة نشأت في المجتمع الجزائري، وكمناهج للعبادة كان له تأثيره الواضح على المجتمع، وانعكس في قيمه وعاداته وتقاليد ومواقفه من قضايا ومشاكل مجتمعه، فكيف عُرِفَ التصوف في الجزائر؟، وكيف انتقلت هذه الظاهرة من المشرق إلى المغرب؟.

1- تعريف التصوف ونشأته.

التصوف كما أشار إليه الجرجاني (ت816هـ، 1413م) هو "الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، وباطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال" (الجرجاني 2004، ص54)

وقد عرّفه مالك بن نبي بقوله: "التصوف علم يبحث عن المجهول، لكن كل علم هو في جوهره الجهد الذي يبذله الإنسان من أجل اكتشاف ما يجهل، فالتصوف هو باحث عن الحقيقة الخفية، بل هو أحيانا أكثر الباحثين حرارة وروعة في بحثه عن الحقيقة، يبحث عنها في خفايا نفسه الحميمة، وأبعد من هذا المجال النسبي في سر ذلك الأفق النائي الذي تسبح فيه الحقائق المطلقة" (بن نبي، في مهب المعركة 2002، ص167)

ويضيف مالك بن نبي في إعطاء مفهوم التصوف بعده الإنساني، مبيّنا أن تجربة المتصوف مهما تكن قيمتها الروحية، فإنها تخص مجالا تقاس وقائعه غالبا بالمقياس الأخلاقي، وأحيانا بالمقياس الجمالي (بن نبي، في مهب المعركة 2002، ص167)، كما حدث على سبيل المثال لأبي حامد الغزالي وعمر الخيام.

وقد أحاط بنشأة هذه الظاهرة في الفكر الإسلامي عموما الكثير من الغموض وعدم الدقة، سواء ما تعلق بأصل وتداول هذه التسمية أو بالعوامل التي أدت إلى نشأتها أو بالاتجاهات الفكرية والدينية التي تأثرت بها، إذ نجد الكثير من التذبذب حول وجود أو غياب هذه الظاهرة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكننا نرجح ما أجمع عليه ابن تيمية وابن خلدون من الإشارة إلى حداثة هذا الاسم، إذ أشار ابن تيمية (ت728هـ، 1328م) إلى أن "لفظ الصوفية لم يكن مشهورا في القرون الثلاثة الأولى، وإنما اشتهر

التكلم به بعد ذلك" (ابن تيمية دت، ص13) ويمثل ذلك قال ابن خلدون (ت808هـ، 1406م) إذ أشار بدوره إلى أن التصوف من "العلوم الشرعية الحادثة في الملة" (ابن خلدون، المقدمة 2001، ص611). وإن كنا لا نجد نخبه يميز بين الزهد والتصوف، ولهذا كثيرا ما يشير إلى أن ما يقوم به المتصوفة من عبادات هو ما كان فاشيا بين الصحابة والتابعين الذين تميزوا بالعكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، وهو ما يعني أن التصوف السليم قد يلتقي مع زهد الصحابة ولا يختلف عنه.

كما نجد الغموض ذاته قد أحاط بمسألة الاتجاهات التي تأثرت بها ظاهرة التصوف في الإسلام، وهل هذه الظاهرة ولدت في الإسلام أم أنها خليط من المذاهب والأفكار الهندية والفارسية والمسيحية والبوذية واليونانية؟.

ولهذا فهناك من يربط بين نشأة التصوف في الفكر الإسلامي وبين المسيحية والأفلاطونية المحدثة، وهناك من يراها أقرب إلى البوذية، وعلى العموم يمكن القول إن هذه الظاهرة -شأنها شأن الفكر الإسلامي عموما- تشربت من مشارب شتى خاصة بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية واتصالها بمراكز الفكر الأرامية والمسيحية والأفلاطونية والبراهمة الهندوكية، وتوافد الكثير منهم على الإسلام بعد الفتوحات الإسلامية ساهم في نشر هذه الظاهرة أو التأثير فيها، ولهذا فقد ارتبطت ظاهرة التصوف ببعض الممارسات والطقوس التي أخذتها عنهم، وهو ما يؤدي بنا إلى القول إن الإسلام إذا كان المعين الأول الذي تأثر به المتصوفة في دعوتهم إلى الزهد في الدنيا وأنها دار الغرور والعمل للآخرة، فإن هذه الظاهرة قد نمت وتطورت بالاعتماد على عناصر أجنبية ساهمت الثقافات الأخرى في إثرائها وتطعيمها.

2- انتقال التصوف من المشرق إلى المغرب وبعض مظاهره:

أ - عوامل انتقال التصوف من المشرق إلى المغرب:

إذا كان التصوف قد ظهرت بداياته الأولى في المشرق الإسلامي إذ ظهر متصوفة كأمثال الحسن البصري (ت110هـ، 728م) و رابعة العدوية (ت185هـ)، وأبي يزيد طيفور البسطامي الفاسي (ت261هـ)، وأبي القاسم الجنيد العراقي (ت297هـ) في القرن (3هـ، 9م) والحلاج (309هـ) في القرن الرابع الهجري، وأبي حامد الغزالي (ت505هـ) في ق05هـ، ومحي الدين بن عربي الأندلسي (ت638هـ) في

ق07هـ، فإن المغرب الإسلامي لم يكن يبعد عما كان يجري في المشرق، فسرعان ما انتقلت ظاهرة التصوف إلى علمائه، وظهر ما يعرف بالمتصوفة والزهاد.

ويرجع بعض الباحثين انتقال التصوف إلى المغرب الإسلامي إلى تأثير إفريقية "تونس" وعاصمتها القيروان التي كانت المنطلق لانتشار الثقافة العربية الإسلامية إلى المغرب الإسلامي كله بما في ذلك الأندلس، باعتبارها كانت نقطة عبور للمغاربة والأندلسيين إلى المشرق (حميدي 2011، ص17)، وهكذا انتقل الزهد والتصوف إلى بلاد المغرب وانتشر بها، ومن أبرز الكتب التي كانت متداولة في التصوف: كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، وكتاب المقصد الأسنى لأسماء الله الحسنى، وكتاب الرسالة القشيرية في التصوف لعبد الكريم القشيري (ت465هـ)، وكتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا (ت427هـ، 1037م)، حكمة الإشراف للسهرودي (ت586هـ)، وغيرها من الكتب الأخرى.

أما الطرق الصوفية في الجزائر فيرجع تاريخ ظهورها حسب أحد المؤرخين إلى بداية القرن السادس عشر الميلادي وازداد أتباعها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي وبداية القرن التاسع عشر، وأهم هذه الطرق هي: القادرية والرحمانية والتجانية والشاذلية والدرقاوية والعلوية، الخنصالية، والكرزائية، والطيبية (الحسني 2005، ص24 وما بعدها).

وقد ارتبطت هذه الظاهرة بظهور الربط الذي كان يمثل الحصون الأولى للدفاع كما ارتبطت أيضا بنشأة الزوايا في مطلع العصر الوسيط والحديث، وظهرت بشكل مكثف في القرن السابع عشر، وما بعده خاصة خلال الزحف الاستعماري في القرنين التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ويطلعنا د/عمار طالبي (ولد سنة 1934م) في تقديمه لكتاب آثار ابن باديس مشيرا إلى توسع هذه الظاهرة وكثرة عدد الزوايا قائلا: "لقد سيطرت الطرق الصوفية على الفكر الإسلامي والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، سيطرة مذهلة، فبلغ عدد الزوايا في الجزائر 349 زاوية وعدد المريدين أو الإخوان 295000 مريد، والفقهاء الذين عرفوا بمعارضتهم الصوفية أصبحوا بدورهم "طريقين" فساد الظلام وخيم الجمود، وكثرت البدع، واستسلم الناس للقدر، وهذه الظاهرة الاجتماعية أدت إلى تعطيل الفكر وشل جميع الطاقات الاجتماعية الأخرى" (طالبي 1997، ص18)، وكان هذا الانتقال في البداية بفضل جهود الفاتحين في التعليم ونشر الدين الإسلامي، ثم ساهمت بعد ذلك الرحلات العلمية بين المغرب والمشرق في نشر التصوف، هذا بالإضافة إلى رحلات الحج التي كانت تستغل أيضا لطلب العلم وتحصيله، وجمع الكتب في طريق الذهاب والإياب، وقد شكلت

بغداد ومصر والشام محطات رئيسية لأغلب هذه الرحلات، ومن المعروف أن هذه المناطق كانت كلها مواضع إشعاع فكري وثقافي.

هذا بالإضافة إلى تأثير متصوفة الأندلس، يتقدمهم أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسي (ت 594هـ، 1197م) الذي استوطن بجاية وسلك طريقة أبي يعزى المتوفى سنة 572هـ التي انتشرت في بجاية (الغبريني 1997، ص 22-23).

يضاف إلى هذا تأثير محي الدين ابن عربي (ت 638هـ، 1240م)، وابن سبعين (ت 669هـ، 1269م) وابن مسرة (ت 318هـ، 931م) فتأثيرهم ثابت في متصوفة الجزائر، إذ من الثابت أن محي الدين ابن عربي قد زار الجزائر في رحلته وتلمذ على يد علماء بجاية التي دخلها سنة 597هـ واستقر بها بعض الوقت، ودرس على عدد من علمائها وعلى رأسهم أبو مدين شعيب بن الحسين الإشبيلي (ت 594هـ) الذي عاد من المشرق بتصوف الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ) مؤسس الطريقة القادرية وتأثر بعلمه وتصوفه (الغبريني 1997، ص 23-157-158).

ولم يمض وقت طويل حتى أصبحت الجزائر تموج بكل ألوان التصوف وطرقه، من تصوف سني إلى تصوف فلسفي، إلى القائلين بوحدة الوجود بالنسبة إلى من سار على خطى ابن عربي وابن سبعين، بل وأصبحت الجزائر من المنتجين لهذا الفكر مثلما يظهر من أعلامه: الحسن بن علي المسيلي (ت 580هـ) الذي لقب بأبي حامد الصغير، لسلوكه مسلك أبي حامد الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين، أبو مدين الغوث (ت 596هـ)، محمد بن يوسف السنوسي (ت 895هـ) عبد الرحمان الثعالبي (ت 872هـ)، أحمد بن عبد الله الزواوي (ت 884هـ، 1479م) إبراهيم التازي (ت 866هـ) (القاسمي 2006) وغيرهم.

ب - مظاهر الاعتدال والتطرف في التصوف.

إن المتأمل لظاهرة التصوف في الجزائر (أو ما كان يعرف آنذاك بالمغرب الأوسط) - في القرن الثالث والرابع عشر - يدرك بوضوح أننا أصبحنا أمام ظاهرة استفحل أمرها وعلا شأنها بحيث من شهرتها أصبح كل عالم يريد أن يعرف بها أو يكون من المنتسبين إليها، ولهذا كثيرا ما يطلعنا الغبريني (ت 714هـ، 1315م) وابن مريم (ت بين 1025هـ، 1028هـ) عن علماء تميزوا بالتصوف إلى جانب تفوقهم في علوم المعقول والمنقول، فكانوا من الأولياء أصحاب الكرامات، وكانوا من الزهاد والعارفين أصحاب المقامات والأحوال،

الأمر الذي يؤكد أنه إلى جانب الاهتمام بعلوم الظاهر، فإن هذه القرون قد تميزت بالاهتمام بعلم الباطن أيضا.

وعلى العموم يمكن القول إن الجو الفكري في الجزائر كان يجمع بين الاهتمام بعلم الظاهر وعلم الباطن، حيث كان العلماء يجمعون بين التصوف والعلوم العقلية والدراسات الفقهية، فكانت الحياة العقلية والروحية كل لا يتجزأ، ذلك لأن التصوف كان يُدرس ضمن البرامج التي كانت تقدم للطلبة، وقد أشار إلى ذلك القلصادي (ت891هـ، 1487م) أثناء رحلته إلى تلمسان التي دامت ثمانية أعوام حضر مجالس علمائها والتقى بشيوخها، ولازم العلامة أحمد بن ابن زاغو التلمساني مع الجماعة في المدرسة اليعقوبية حيث بين أنه كان يدرس عليه التفسير والحديث والفقه والأصول شتاء، والعربية والبيان والفرائض والهندسة صيفا، وفي الخميس والجمعة يدرسون التصوف (ابن مريم 1908، ص43).

وهذا ما يدل على العناية الكبيرة التي كان يلقاها التصوف سواء كعلم يدرس، أو سلوك يتبع، ومن المعروف تاريخيا أن التصوف قد ارتبطت به ظاهرتان أساسيتان هما: الاعتدال والتطرف، وكان لكل منهما آثار واضحة على المجتمع .

ب-1 بعض مظاهر التطرف الصوفي:

ارتبطت ظاهرة التطرف بالتصوف بعد أن تعددت شيوخه وطرقه، وأصبح لكل شيخ طريقته وأسراره وورده، وانحدر به بعض أتباعه إلى الدرك الأسفل نتيجة دخول من لا يفقه فيه، وامتزاجه بشتى ألوان الخرافة والدجل والشعوذة، ولهذا فبدل أن يكون منهجا لتهذيب الشهوات ومدرسة لتوجيه الناس وتربيتهم على الفضائل والقيم، استغل للاستزاق واستغلال أموال العامة، وإيهامها بكرامات تفوق في بعض الأحيان ما جاء به الأنبياء من معجزات لإحكام السيطرة على عقولهم وزرع الأوهام فيها، وضمان ولاء الناس وتقديرهم واحترامهم.

ولهذا فكثيرا ما كان يطلعنا كتاب التراجم والسير كالغبريني وابن مريم عن ما آل إليه حال التصوف والمتصوفة، وكيف أن الخرافة قد طبعت على عقول الناس، وقد شملت أوساط العامة و حتى طبقة العلماء ممن لهم قدم راسخة في العلوم الدينية والثقافية، يقول ابن مريم في كتابه "البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان": في ترجمته لسيدي أحمد بن الحسن الغماري (ت874هـ، 1469م) قال: لا خفاء أنه كان من أكابر أولياء الله تعالى المنقطعين لعبادته وتلاوة آياته في آناء الليل وأطراف النهار مع الصبر على ملازمة

الخلوات وترك جميع الشهوات، أخبرني من أثق به من الفقهاء الصالحين أن الشيخ سيدي أحمد بن الحسن كان في سوق ندرومة يوم الخميس مملأً إبريقاً له بالماء في زمان الحر ويدور على الناس في السوق يسقيهم الماء إلى أن يفترقوا من غير أن يجدد فيه الماء، فرد الناس إليه بالهم فأروا ذلك الإبريق ينبع من قعره ماء كالعين فذكروا ذلك للشيخ سيدي أحمد المستدراقي فجاء إلى السوق بنفسه ومقصوده اختبار ما ذكر له من الخوارق، فرأى الإبريق على ما حكى له، فعرف من حينئذ أن سيدي أحمد من أهل الكرامات، وذكر بعض من أثق به أنه سمع من بعض الناس أنه كان بتلمسان فيما تقدم من الزمان غلاء شديداً، وفي أثناء هذا الغلاء نام سيدي أحمد بن الحسن كأصحاب الكهف في أحد المساجد ولم يستفق إلى أن مرت المجاعة، معتقداً أنه إنما نام ساعة أو نحوها، وعرفت حينها أن الله سبحانه لطف به وغيبه عن فتنة الجوع ومشاهدة ما أحاط بالناس فيها، كما غيب أهل الكهف وذلك من الخوارق العظام، وقد حكى التادلي نحو هذا عن بعض الأولياء (ابن مريم 1908، ص 31-32-33)، كما ذكر في نفس السياق أن سيدي عبد الرحمن السنوسي ذو الأخبار العجيبة والفتوحات الغريبة العرفانية نفعنا به أنه كان يعظم سيدي أحمد بن الحسن وكثيراً ما يروى عنه أنه من أصحاب طي الأرض والطيران في الهواء، هذا بالإضافة إلى ما يرويه عن الشيخ الصالح سيدي بوبدير بن السنوسي وكيف أنه ذهب مع شخصين صالحين إلى الحج فصاروا يطبرون ساعة وتطوى لهم الأرض ساعة، وإذا وصلوا إلى بحر يلتقي طرفاه فيجتازوه بقدم واحدة، وقد مروا على مصر بالليل وهم في الهواء وهي تحتهم مملزة بالمصابيح، ففقدوا الحج ورجعوا إلى موضعهم من تلمسان (ابن مريم 1908، ص 34-35).

فإذا كانت الكرامات والخوارق تصل عند المتصوفة إلى حد يبرأون فيه الأكهم والأبرص ويجيون ويميتون، فما الذي يمنعهم من إدعاء النبوة بعد ذلك، ثم إن الحديث عن أولياء ناموا كأصحاب الكهف، وبما كانهم الطيران وأن البحار تطوى لهم بخطوة واحدة من الأمور التي لا يصدقها عاقل لأنها لا تحدث إلا للأنبياء كمعجزات.

وهو ما يبين كيف كان أدعياء التصوف يحيطون أنفسهم بحالة من الكرامات التي تبهر الناس وتزرع في نفوسهم تقدير وتبجيل هؤلاء المتصوفة، وما وقفنا على هذه الأمثلة إلا لنعرف عقلية الناس آنذاك ولنذكر انزلاق العقل إلى الحضيض الأسفل.

ولهذا نجد أن ابن خلدون (ت 808هـ، 1406) على الرغم من أنه يوافق المتصوفة على معرفتهم الذوقية كما يتجلى في قوله: "العلم لذيد وأن ألد العلوم معرفة الله وصفاته وأفعاله وتدبير مملكته بالعلم الإلهامي اللدني...ولسيما من طال فكره في ذلك وحرصه على الاطلاع على أسرار الملكوت، فإنه يعظم فرحه عند الكشف بما يكاد يطير له" (ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل 1996، ص66)، إلا أنه مع ذلك يثور عليهم لتعظيمهم شأن الكرامات وخرقهم للعادات، وتأثيرهم على عامة الشعب الذي أصبح مفتونا بهم، مشيراً بذلك إلى أن التصوف قد خالطه كثير من فكر الأفلاطونية المحدثة و كيف امتزج بفكر الروافض من الإسماعيلية.

ب-2. بعض مظاهر الاعتدال في التصوف:

غير أنه وفي هذا الجو الذي انتشرت فيه العادات السيئة التي ألصقت بالدين حتى كاد المجتمع أن يصبح زاوية صوفية فيها الحضرة والرقص والإيمان بالغيبات والروحانيات، ظهر في المجتمع الجزائري من تصدى لهذه الخرافات والبدع وعلى سبيل المثال لا الحصر شخصية عبد الرحمان الأخصري (920هـ، 983هـ) الذي رغم تصوفه هاجم البدع ومن ستمهم علماء السوء، ودعا إلى العمل بالكتاب والسنة، كما انتقد الإنحراف الصوفي ووصف المنحرفين والأدعياء بالمزيفين الذين يستعملون جميع الوسائل لاستغلال العامة ونشر الجهل والخرافة، وانتقد المتصوفة من أهل البدع والمندسين في صفوف المتدينين، ورمي بعضهم بالزندقة لاتخاذهم التصوف وسيلة إلى الدنيا (الدراجي 2009، ص151)

وهناك شخصية علمية ثانية انتقدت ما شاع في التصوف من خرافات وبدع سادت المجتمع الجزائري خلال القرن السابع عشر، هي شخصية عبد الكريم الفكون (ت 1073هـ، 1662م) وذلك في كتابه "منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية" ذكر فيه أسماء المنحرفين (الدجاجلة الكذابين والمتشدقة والمبتدعة الضالين المضلين) ولم يثنه تصوفه عن نقد المتصوفة الذين أساءوا فهم التصوف، وحولوه إلى حضرة فيها الرقص والموسيقى والإنشاد وغيرها من البدع والمنكرات، كما استغلوه في سلب أموال العامة وتخدير عقولها، ولهذا لم يترك في الرد عليهم وكشف عثرتهم سبيلا إلا انتهجه، ولم يترك وسيلة تشنيع وتعريه إلا لجأ إليها، في وقت انتشر فيه الفكر الخرافي حتى أصبح المجتمع الجزائري على حد تعبير أبو القاسم سعد الله أشبه بـ "زاوية صوفية تشيع فيها الحضرة، والرقص العصبي والإيمان بالغيبات والروحانيات، وكثر الدراويش

الدجاجة فأصبحوا مهتدين للحياة العقلية في البلاد بأسرها، وهو ما يهدد وجود الإسلام ولغته " (أبو القاسم 1986، ص 5-29).

ولهذا انتقد عبد الكريم الفكون المتصوفة لسببين: لأنهم سيطروا على عقول العامة من الناس و أوهموهم بإمكانياتهم الخارقة في حل المشاكل وشفاء الأمراض، وكشف الضر، وإمكانية إلحاق الضرر بالغير، ولأنهم أحاطوا أنفسهم بمالة من الصفات والخوارق والقدرات التي من شأنها أن تعظمهم في نظر العامة فتجعلهم مزارا ومهوى يلجأ إليه الناس في حياتهم أو حتى بعد مماتهم، ومن مظاهر سعيهم إلى التميز أن من مات منهم بينوا عليه ويشيدوا ببناءات، ويجعلوا عليها قبابا من العود وألواحاً منقوشة بأسمائهم وما اختاروا لهم من الألقاب التي لا تصلح لهم، وهو ما أشار إليه الفكون في الفصل الثالث حيث وضّح خزعبلات المتصوفة ودجلهم تحت عنوان "فيمن ادعى الولاية من الدجاجة الكذابين والمتشدقة والمبتدعة الظالمين المظلمين"، حيث يقول بشأن أحد هؤلاء المبتدعة: " وجعل تلامذة سمائم الفقراء، على طريق أهل البدع، واتخذوا الحضرة، وهي لعبة يتخذونها يراؤون بها الناس ولا يستخفون من الله، بما يأكلون ومنها يتمولون، وعليها في قضاء أوطارهم يعولون، يجتمعون لذكر المولى جل جلاله فيغيرون اسمه ويشطحون ويرقصون" (الفكون 1987، ص 33-119-120).

وما سبق يظهر جليا أن نقد الحالة التي آل إليها التصوف وما ارتبط به من بدع كان متواصلا، إذ يظهر في كل زمان من العلماء من يكشف عثرائهم وادعاءاتهم، غير أن هذه البدع والخرافات لم تختف بل عمل الاستعمار الفرنسي في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على ترسيخها والاستفادة منها كوسيلة لتبرير وجوده والرضى به، كما تستغل حتى في وقتنا الحالي من قبل رجال السياسة الذين يعولون على بعض الفرق الصوفية من أجل توجيه الناس فكريا أو حتى سياسيا، مقابل الدعم المادي والحماية التي يلقونها.

3. جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في محاربة التطرف الصوفي:

إذا كانت بعض الطرق الصوفية قد ارتبطت تعاليمها بكثير من الخزعبلات والخرافات والدجل، فإنه وللأمانة أيضا لابد من القول أن الكثير من الطرق الصوفية كان لها دورا تعليميا وتوعويا، تجلّى في نشر الدين الإسلامي وتعليم اللغة العربية، كما كان للبعض منها دورا هاما في الجهاد ومحاربة الاستعمار الفرنسي، ومن أهم الطرق الصوفية التي كان لها تأثيرا إيجابيا في الحياة العامة نجد الطريقة القادرية التي أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ) والتي كانت من بين الطرق الصوفية التي "تؤمن بالجهاد في سبيل الله تعالى،

واشتهر من علمائها أفاضل وأكابر في العالم الإسلامي وفي بلاد المغرب وتوارثتها الأجيال واستفادت من تعاليمها ومناهجها التربوية، وكان من المتقدمين فيها السيد محيي الدين بن مصطفى الحسني والد الأمير عبد القادر الجزائري " (الصلابي دت، ص 346)

وقد سار الشيخ الشريف محيي الدين وابنه الأمير عبد القادر الجزائري (ت1300هـ، 1883م) على ملامح ومعالم الطريقة القادرية في قيادة الجهاد ضد الاحتلال الفرنسي، فساهمت هذه الطريقة الصوفية في خروج الزهد من عزلته التي كان فيها، والإسهام في مواجهة التحديات التي تجابه العالم الإسلامي، ولهذا فقد عرف عن الأمير عبد القادر محاربته للخزعات والبدع وأشكال الدجل التي تشوه الإسلام، وعمل على تنقية التصوف مما طرأ عليه من انحرافات في الفكر والممارسة وردة إلى وظيفته الأصلية كمدرسة تربوية هدفها التجرد الخالص والزهد الصحيح (الصلابي دت، ص 344)

كما ساهمت الطريقة السنوسية التي أسسها محمد بن علي السنوسي (ت1296هـ، 1859م) في الجهاد ضد الاستعمار الفرنسي، وكانت من الطرق الصوفية العصبية على إغراءات الاستعمار الفرنسي ومحاولاته المتعددة لاحتوائها، فكانت موضع ثناء من قبل جمعية العلماء المسلمين ومن ابن باديس خاصة، حيث أثنى على جهوده مشيراً إليه بقوله: "أما الصوفي السني فهو المجاهد السيد أحمد الشريف السنوسي... فقد كان على جانب عظيم من التمسك بالكتاب والسنة والتخلق بأخلاق السلف الصالح... وكانت تربيته لأتباعه مبنية على التفقه في الدين والتزام العمل به والزهد والصبر وحفظ الكرامة" (باديس 1997، ص 48)، فكانت هذه الطريقة من الطرق التي تؤمن بالجهاد والدعوة الأخلاقية، ولهذا فقد تركت أثراً بعيد المدى في المغرب الإسلامي برمته.

إلا أن الكثير من الطرق الصوفية الأخرى قد ارتبط بعض شيوخها ومريديها بالشعوذة والدجل وهو ما عمل الاستعمار الفرنسي على تقويته واستغلاله، وتقوية روح الاستسلام والرضا بالقضاء والقدر، وقد استطاع الاستعمار الفرنسي بأساليب مختلفة استمالة بعض الفرق والجماعات وتحييد دورها، بل ونشر الاستسلام و الرضا بالحالة التي وصلوا إليها على أساس أنها قضاء وقدر، وقد دخلت هذه الطرق الصوفية في صراع مع زعماء حركة الإصلاح الديني في الجزائر ومن بينهم "الطائفة العليوية التي يرأسها الشيخ أحمد بن عليوة في مستغانم وهي طائفة متشعبة عن الطريقة الدرقاوية" (ابن باديس ، آثار ابن باديس 1997، ص 53)

ولهذا فقد ثارت جمعية العلماء المسلمين على الطرق الصوفية، و اتجهت هذه الثورة في اتجاهين: اتجاه سعى لمحاربة الخرافات والدجل والشعوذة التي تمارسها بعض الطرق الصوفية نتيجة خطرها على الشعب الجزائري، وكلامهم عن العبادات المجردة عن الثواب والعقاب، وتوجه شيوخ بعض الطرائق إلى التضرع للأموات من شيوخهم، بطلب قضاء الحاجات حيث يقول ابن باديس: "الإسلام في تلك البلاد تغير عن أصله، منذ وقت طويل، إذ غطته طبقة من الخرافات غير المعقولة، ودخل فيه تقديس الأولياء والقبور الذي يناقض الدين" (ابن باديس، آثار ابن باديس 1997، ص237)

أما الاتجاه الثاني فقد عمل على تحييد دور بعض الطرق الصوفية نتيجة استسلامها لأهداف الاستعمار الفرنسي وانزوائها بعيدا عن الجهاد، بل وتعاونها مع الاستعمار الفرنسي، وبالتالي كانت بالنسبة لهم عقبة أمام التغيير والإصلاح الاجتماعي، لأنها كانت تقدم حقن تخدير للمجتمع، وهو ما أدى إلى غياب الإحساس بالمسؤولية أمام ما يمر به المجتمع من محن وما يحاك له من مكائد، وهو ما أدى بالمجتمع إلى الانحطاط العقلي والديني، فحل الذوق محل العقل والاستدلال، والتواكل بدل التوكل والأخذ بالأسباب، وهو ما سهّل النيل منه، وهو ما عبّر عنه مالك بن نبي بمصلح القابلية للاستعمار، أي أن بعض الطرق الصوفية عملت على تهيئة الأرضية الذهنية والنفسية للمجتمع لتقبل الاستعمار كقضاء وقدر، فكان من الطبيعي أن تتور جمعية العلماء المسلمين على هذه المظاهر، لتبين أسباب هذا الفهم الخاطئ للإسلام ونتائجه، ذلك لأن الإسلام دين العبادات والمعاملات، فالإنسان لا يصح دينه بالتفرغ للعبادات كالصلاة والصوم والتهجد والذكر فحسب، بل إن الانشغال بأمور المجتمع وأحواله وحل مشاكله والانخراط في تغييره، هي مهمة العلماء بالدرجة الأولى، إذ يقع على عاتقهم مهمة إصلاح المجتمع وتقويم اعوجاجه، وتغييره نحو الأفضل وتخليصه من الأفكار والسلوكات الخاطئة والخروج به من دائرة التخلف والاستغلال إلى دائرة التقدم والعمل.

وإذا كانت جهود العلماء في القرون السابقة على القرن التاسع عشر جهود منفردة غير منظمة، فإن جمعية العلماء المسلمين في القرن العشرين كان عملها منظما وجهود علمائها متواصلا، بل واتخذ طرقا مختلفة للإصلاح إذ اعتمدت في نشر أفكارها على الجرائد والمجلات والوعظ والإرشاد في المساجد، والتعليم في المدارس والنوادي التي كانت ملتقى العلماء والمفكرين الجزائريين حتى تستطيع أفكارها أن تصل إلى كل أفراد المجتمع.

ومما سبق يمكن القول إن ثورة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على الطرق الصوفية بنيت على مآخذ عدة من بينها:

- أ تشويه الدين وخلق الفرق بين المسلمين:

انتقد البشير الإبراهيمي (1889-1965) المبتدعة من المتصوفة لمتاجرتهم باسم الدين، ولهذا فقد عمل على كشف خرافاتهم، مرجعا الاختلاف والتفرق في الدين إلى سببين هما: ظهور علم الكلام و التصوف ذلك " لأن المتكلمين يزعمون أن علومهم هي أساس الدين، والصوفية يقولون إن علومهم هي لباب الشريعة وحقيقتها " (الإبراهيمي 2008، ص 27).

ورغم خطر كل من علم الكلام والتصوف على الأمة، إلا أن البشير الإبراهيمي يجعل خطر التصوف أكبر وأشد، ذلك لأن خطر علماء الكلام محدود محصور بين الخاصة، فهو وإن ساهم في تفرق المسلمين وتمزق شملهم إلا أن خصوصية موضوعه جعلته بمنأى عن العامة التي لم تستطع أن تخوض فيه لما يرتبط به من الجدل والحاجة، وبالتالي بقيت آثار التفرقة فيه بين الخاصة فقط، ولم يتغلغل بين العامة كما تغلغل التصوف، وعلى خلاف هذا فإن طريق التصوف سهل فهو لا يحتاج إلى عقل نير أو قريحة وذكاء، وهو ما جعل تأثيره يستفحل بسرعة وبكثرة على العامة من الناس ذلك لأن " التصوف شيء غامض يسعى إليه بوسائل غامضة، ويسهل على كل واحد ادعائه والتلبس به، فإن خاف مدعيه الفضيحة لم يعدم سلاحا من الجمجمة والرمز وتسمية الأشياء بغير أسمائها، ثم الفرع إلى لزوم السمات والتدرج بالصمت و الإعراض عن الخلق والانقطاع والهروب منهم، مادام هذا كله معدودا في التصوف وداخلا في حدوده " (الإبراهيمي 2008، ص 29).

وهو ما جعل خطره على الأمة أكبر فهو أبعد أثرا في تشويه حقائق الدين وأشد منافاة لروحه وأقوى تأثيرا في تفريق كلمة المسلمين، لما ينطوي عليه ويندس فيه من تأثير للديانات الأخرى كالمسيحية والبراهمية، ولهذا كان البشير الإبراهيمي يقوم بتعرية أصولها وأهدافها حيث يقول: إن التصوف يرجع في أصله إلى " نزعة غامضة مبهمه تسترت في أول أمرها بالانقطاع للعبادة والتجرد من الأسباب والعزوف عن اللذات الجسدية والتظاهر بالخصوصية، وكانت تأخذ منتحليها بشيء من مظاهر المسيحية وهي التسليم المطلق، وشيء من مظاهر البرهمية وهو تعذيب الجسد إرهافا لكمال الروح... ولم يتبين الناس خيرها من شرها لما كان يسودها

من التكنم والاحتراس حتى جرت على السنة بعض منتحليها كلمات كانت ترجمة لبعض ما تحمله من أوزار" (الإبراهيمي 2008، ص33).

وهو المسعى ذاته الذي نلمسه مع ابن باديس فعلى الرغم من كونه صوفي زاهد إلا أن تصوفه يختلف عن تصوف أهل زمانه، بل واجتهد بفكره وقلمه فكان من أشد المفكرين الجزائريين في محاربة دجل المتصوفة وما أدخلوه على الدين من انحراف وضلال وبدع وخرافات، ولهذا فقد كان دائم السعي إلى التمييز بين الدين والتصوف، وبين التصوف الحقيقي وما يدعيه أصحاب الطرق بأنه من الدين، لأن التصوف الحقيقي هو التصوف السني، الذي يقوم على أصول ثابتة وواضحة من القرآن والسنة، ويتطلب تحقيقه قراءة القرآن وفهم معانيه واستيعاب أحكامه وتطبيقه، ولا يقف عند غاية الوصول إلى الله أو المعرفة بالله عن طريق المجاهدة، بل يجب أن يتعدى ذلك ليكون أسلوباً للحياة وأداة لبناء الإنسان وتحقيق سعادته وتوازنه المادي والروحي، ولهذا فقد حارب ابن باديس كل صور الغلو في التصوف بين العامة أو الخاصة، وعمل على بيان خطر انتشاره على الدين والمجتمع، يقول ابن باديس: "ليس المقصود بالفرار من الدنيا ترك السعي والعمل وتعاطي الأسباب المشروعة، لتحصيل القوت ورغد العيش وتوسيع العمران وتشبيد المدنية، بل المقصود الفرار من شرورها وفتنها، وتناول ذلك كله على الوجه المشروع هو من الفرار إليه والدخول تحت شرعه كما قدمنا، وقد ضل قوم فزعوا ذلك طاعة وعبادة، فعطلوا الأسباب وخالفوا الشريعة وحادوا عما ثبت من سنة" (ابن باديس، آثار ابن باديس 1997، ص89).

ولهذا فخطر التصوف يكمن في أن الناس أصبحوا يربطون بين الإسلام والطريقة، خاصة بعد انتساب بعض العلماء لها وتأيدهم لشيخوخا، وقد زاد ضلالهم بعد أن طال زمان أضاليلهم، ورسخها الجهل، وأيدها السلطان، وقد ساهم الشيخ ابن باديس في محاربة هذه الظاهرة من خلال مجلتي "الشهاب" و"المنتقد" حيث عمل على كشف ما أدخلته الطريقة على القلوب من فساد في العقائد وعلى العقول من أباطيل وأوهام، وعلى "الإسلام من زور وتحريف وتشويه... بما نصبت من أنصاب، وشتت من كلماتها، بما اختلفت من ألقاب.... حتى حقت للحق على باطلها الغلبة، فهي اليوم معروفة عند أكثر الأمة حقيقتها، معلومة غايتها، مفضوحة دوافعها إذا دعاها داعي السلطان لبث خاضعة مندفعة، وإذا دعاها داعي الأمة ولت على أعقابها مدبرة" (ابن باديس، آثار ابن باديس 1997، ص369).

ب- العمالة للاحتلال الفرنسي :

إن أكثر ما يعاب على أدعياء التصوف في القرن العشرين هو مهادنتهم للاستعمار الفرنسي واستعمالهم كوسيلة لزرع الرضى والتسليم به كقدر محتوم مثل ما أشار إلى ذلك ليون روش (Léon Roche) (1809-1900) الذي كلف في عهد حكومة "توماس بجو" بالجزائر عام 1841 بمهمة إضعاف القوة الحربية للأمير عبد القادر، وتفتيت عزيمة الجهاد عند المسلمين، حيث قامت السلطات الفرنسية باتفاق مع بعض مقدمي الطرق الصوفية بصياغة فتوى شرعية تبيح لمسلمي الجزائر العيش تحت الحكم الفرنسي المسيحي، إذا احترمت مؤسساتهم الدينية والقضائية، وتدعوهم إلى ترك الجهاد الذي يعد حينئذ إلقاء النفس في التهلكة، حيث ذكر روش أن شيخ الزاوية التيجانية في عين ماضي محمد الصغير التيجاني دعا إلى اجتماع حضره مقدمو الطريقة الطيبية والطريقة الشيعية وغيرهم وافقوا على صياغة الفتوى، ثم اتفقوا على حملها إلى علماء القبروان والأزهر لمباركتها (روش 2011، ص21-22).

وهذا الأمر لم يرتبط بالتصوف في القرن العشرين فحسب، بل كان قبله أيضا، فكثيرا ما كان يعاب على أبي حامد الغزالي الذي شهد القدس تسقط في أيدي الفرنجة الصليبيين، وعاش اثني عشرة سنة بعد ذلك، لكنه لم يشر إلى هذا الحادث العظيم، ولم يدع إلى تغييره ولو "أنه أهاب بسكان العراق وفارس وبلاد الترك لنصرة إخوانهم في الشام لنفر مئات الألوف منهم للجهاد في سبيل الله، ولوفروا إذن على العرب والإسلام عصورا مملوءة بالكفاح وقرونا زاخرة بالجهل والدمار، ما غفل الغزالي عن ذلك إلا لأنه كان في ذلك الحين انقلب صوفيا، أو اقتنع على الأقل بأن الصوفية سبيل من سبل الحياة، بل هي أسد تلك السبل وأسعدها" (فروخ 1947، ص9-10)

ج-تخدير المجتمع واستغلاله وزرع البدع و الخرافات، و ثقافة الخنوع والحمول:

يمكن القول بشكل عام إن انزواء المتصوفة بعيدا عن المجتمع وفهمهم الخاص للعبادة واستغلال البعض منهم العامة من الناس كان السر وراء نقد جمعية العلماء المسلمين للمتصوفة، لأنهم كانوا خارج مجال التغيير وداعين إلى عكسه أيضا، ولهذا اتجهت جهود جمعية العلماء المسلمين إلى محاربة هذا الجانب من خلال جهود ابن باديس والبشير الإبراهيمي، ثم أكمل مالك بن نبي هذا المشروع من خلال مواقفه الداعمة لهذا الاتجاه، لأنه قد بدت له أن حركة ابن باديس تختلف عن الحركات الإصلاحية السابقة بدعوتها إلى التغيير معتمدة على قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (سورة الرعد، الآية 11)، وهو ما جعل حركة الإصلاح التي قام بها العلماء الجزائريون أقرب الحركات إلى النفوس وأدخلها في

القلوب، لأن الإصلاح بالنسبة لمالك بن نبي تبدأ خطواته الأولى من الفرد ببناء الإنسان، لأن مشكلة تخلفنا هي بالأساس هي مشكلة اجتماعية.

ولهذا يشيد مالك بن نبي بتلك اليقظة الفكرية التي أحدثتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بعد طول سبات، مشبها إياها بمعجزة البعث التي يمكن اعتبارها استمرارا لحركة الإصلاح التي نادى بها جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) مستلهمة منها قوتها الباعثة على التغيير، بل كأنها صدى لصوته البعيد، حيث يقول: " لقد بدأت معجزة البعث تتدفق من كلمات ابن باديس فكانت تلك ساعة اليقظة، وبدأ الشعب الجزائري المخدر يتحرك ويا لها من يقظة جميلة مباركة، يقظة شعب مازالت مقلته مشحونتين بالنوم، فتحولت المناجاة إلى خطب ومحادثات ومناقشات وجدل، وهكذا استيقظ المعنى الجماعي، وتحولت مناجاة الفرد إلى حديث شعب (بن نبي، شروط النهضة 1986، ص24).

وهذا الموقف التأييدي الذي اتخذه مالك بن نبي من جمعية العلماء المسلمين مرده أن الرجل كان يؤمن أن حركة الإصلاح التي بدأها محمد عبده (1849م، 1905م) وجمال الدين الأفغاني، لا تكتمل إلا إذا بدأت خطواتها الأولى من الإنسان بتغييره وتخليصه من رواسب الماضي والأفكار الميتة والميتة التي تعيق الفكر والمجتمع عن التغيير والتغير، وهو تحديدا ما قام به العلامة ابن باديس.

غير أن ما كان يختلف فيه مالك بن نبي عن محمد عبده ومحمد إقبال هو أن إصلاح الإنسان المسلم لا يمر عن طريق إصلاح علم الكلام، لأن علم الكلام وإن كان في الحقيقة أول جهد بذله الفكر الإسلامي للتخلص من نومه المزمّن، إلا أن الإنسان المسلم - بالنسبة لمالك بن نبي - ليس بحاجة إلى من يعلمه وجود الله، بل هو بحاجة إلى إعادة القوة والفعالية والدافعية للعقيدة لكي تدفع المجتمع المسلم ليخرج من دائرة التخلف، يقول مالك بن نبي: " ليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي " (بن نبي، وجهة العالم الإسلامي 2002، ص54).

وكما أن التغيير وإصلاح الأنفس لا يمكن أن يتم عن طريق إصلاح علم الكلام، فهو لا يتم أيضا عن طريق التصوف، لأن التصوف الذي قاد إلى " دروشة المرابطين وشعوذتهم، لا يمكن أن يقدم لنا الأساس الضروري للإصلاح، عندما نحث جهودنا إلى النهضة، فهو لا يستهدف سوى تطهير بعض الأنفس من الخطايا، على حين يهدف الإصلاح إلى توفير الدافع الداخلي لدى جماهير الشعب، تلك الجماهير المتعطشة إلى انتفاضة القلب، كي تنتصر على ما أصابها من خمود " (بن نبي، وجهة العالم الإسلامي 2002، ص54).

ولهذا فالطريق الأمثل للتغيير هو أن تجمع الحركة الإصلاحية بين الطريق الذي يقوم على إصلاح العقيدة والتغيير الاجتماعي والسياسي، وذلك بتركيب أفكارها وتجميع عناصرها للتوحيد ما بين الأفكار والأصول التي ذهب إليها محمد عبده، وبين الآراء السياسية والاجتماعية التي نادى بها جمال الدين الأفغاني، الأمر الذي كان يؤدي حتما إلى طريق أفضل من مجرد إصلاح مبادئ العقيدة، لأن التغيير يتطلب إعادة بعث الروح في المجتمع " فموسى وعيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، لم يكونوا علماء كلام، ينطقون أفكارا مجردة، ولكنهم في الحق كانوا مجتمعين لتلك الطاقة الأخلاقية التي أوصلوها إلى نفوس فطرية" (بن نبي، وجهة العالم الإسلامي 2002، ص54-55).

لكن المشكلة التي واجهت الحركة الإصلاحية تكمن في أن هذا الفكر الإسلامي الذي بدأ ينشط في الحقل الفسيح الذي مهدته له حركة الإصلاح، وجد الكثير من العوائق الفكرية من أجل انطلاقة حقيقية بسبب الأفكار الميتة والثنية التي ترسبت في أفكار الناس، والتي ساهمت في نشرها الطرق الصوفية بشكل كبير لأن " هذا الحقل الذي ظل بورا قرونا طويلة، كان قد أعشب بالنباتات الطفيلية في المجال الفكري، إن لم يكن في المجال الروحي، ولذلك كان من الضروري إزالة الأنقاض قبل البدء في عملية البناء " (بن نبي، وجهة العالم الإسلامي 2002، ص56).

ولهذا كان أول ما ينبغي فعله هو التخلص من أوثان وأصنام الفكر التي ساهمت الطرق الصوفية المغالية في زرعها في عقول الناس من خرافات واعتقاد بالكرامات وازدهار للتمائم بدل الطب، والهروب من المشكلات عن طريق التماس البركات واقتناء الحروز ذات الخوارق والمعجزات بدل مواجهتها، وما كان لهذه الأفكار الهدامة أن تنتشر أو تزدهر إلا لغياب الأفكار الإصلاحية البناءة لأنه "من سنن الله في خلقه أنه عندما تغرب الفكرة يبرز الصنم، والعكس صحيح " (بن نبي، شروط النهضة 1986، ص25)

ولهذا يرى مالك بن نبي أنه ليس من باب الصدفة أن تسمى المرحلة الجاهلية مرحلة وثنية، لأن الجهل لا يغرس أفكارا بل ينصب أصناما، وهذا هو شأن الجاهلية، ولهذا لم يكن من باب الصدفة المحضة أن تكون الشعوب البدائية وثنية، ولم يكن عجيبا أيضا أن مر الشعب العربي بتلك المرحلة حين شيد معبدا للأقطاب (الدرأويش) المتصرفين في الكون، وهكذا كان شأن الجزائر، فإنها كانت حتى عام 1925 - على الرغم من إسلامها- تدين بالوثنية، التي قامت نصبها في الزوايا، هناك حيث كانت تذهب الأرواح لالتماس البركات، ولاقتناء الحروز ذات الخوارق والمعجزات (بن نبي، شروط النهضة 1986، ص28).

غير أنه ما إن سطع نور الفكرة الإصلاحية حتى تحطم ذلك المعبد، فخرت الأوثان و خمدت نيران أهل الزردة وزالت عن البلاد حمى الدراويش وتخلصت الجماهير بعد أن ظلت طوال خمسة قرون ترقص على دقات البنادير، وتبتلع العقارب والمسامير مع الخرافات والأوهام، كما ذهبت بذهابهم تلك اللجنة التي وعدوا المريدون بلاكد ولا عمل، إلا ما يتلمسون من رضا الشيخ ودعواته، وحلت مكانها جنة الله التي وعدوا المتقين العاملين، هكذا أتيح للاصطلاح أن يمسك مقاليد النهضة الجزائرية، وأمكنه أن يبعثها خلقا آخر بالروح الإسلامية التي تخلصت من كابوس الأوثان (بن نبي، شروط النهضة 1986، ص28-29).

ولهذا كان هذا التطهير الفكري للعقل المسلم بحاجة إلى القيام بفكر ثوري يدعو إلى الهدم من أجل البناء، للتخلص من أوزار تلك المقدسات الوهمية التي تسمى تقاليد وتميز "خبثتها من طيبتها، لأن لكلمة تقاليد في اللغة العربية سحرا آسرا، فهي تستر خرافات المتصوفة وخزعبلاتهم بستر الإسلام الجليل" (بن نبي، وجهة العالم الإسلامي 2002، ص57)

وهو ما يتطلب الوقوف على هذه الأفكار السلبية التي زرعها التصوف في المجتمع، وهو ما يؤدي بنا إلى التساؤل كيف حلّ مالك بن نبي هذه الظاهرة، وما تأثيرها على المجتمع في تصوره ؟.

يرى مالك بن نبي أن التصوف ظاهرة سلبية في المجتمع فهي تظهر عندما يفقد الإنسان والمجتمع المسوغات الضرورية للبناء، لأن التصوف يؤدي في كثير من الأحيان إلى كارثة عندما ينتهي إلى فكرة "وحدة الوجود" وهي الكارثة التي تنتظر المتصوف عندما تضيق معالم الطرق أمامه، في حالة من أحواله، فيفقد فيها الاتزان النفسي، فيصبح لا يفرق بين الحقيقة النسبية التي تكنها نفسه في عالم الـ "أنا" المحدود، والحقيقة المطلقة التي يكنها ملكوت السموات والأرض في عالم لا حدود له، هكذا يخلط بين هاتين الحقيقتين كما حدث لمؤسس فرقة البايية الذي وقع في مثل هذا الخط فخرج به عن الجادة إلى أحقر صور الكفر (بن نبي، في مهبط المعركة 2002، ص167).

ولأن مالك بن نبي اعتمد على فلسفة عقلانية في مشروعه الفكري فقد انتقد بشدة نماذج الصوفية المعروفة في شمال إفريقيا من الدراويش، واعتبرهم مؤشرا من مؤشرات التخلف، فهو يربط بصورة واضحة بين ظاهرة التخلف والأفول وظهور وازدهار التصوف كظاهرة حيث يقول: "عندما يكون الفكر الإسلامي في حالة أفوله كما هو شأنه اليوم، فإن المغالاة تدفعه إلى التصوف والمبهم والغامض، وعدم الدقة، والتقليد الأعمى، والافتتان بأشياء الغرب" (بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي 2002، ص24)، وهذه

المغالاة في التصوف ظهرت نتيجة لفساد الأخلاق وتفكك المجتمع نتيجة انحياز كثير من الناس إليهم و الهروب من الواقع الاجتماعي المتعفن، والانقطاع للخلوة والعبادة والزهد في الدنيا بدل إصلاحها، فكان من نتيجة ذلك أن "أصبح كل درويش مغفل يعتبر وليا وصاحب كرامات، وكل مستغفل للعامة باسم الدين، ومتقرب للسلطان باسم الطريقة تأتيه الجبايات ويقصده الناس بالرشى والقربان ويقصده الحكام بالعطايا والهدايا" (بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي 2002، ص24).

وقد كان مالك بن نبي شاهدا على هذا الوضع المتعفن ومعاصرا لبعض جوانبه مثلما أشار إلى هذا في مواضع عديدة من كتابه "مذكرات شاهد على القرن" حيث يصف كيف كان الناس ما يزالون خاضعين للروح (المرابطة) و يقيمون الاستقبالات الحاشدة لممثليها حينما يأتون كل عام ليأخذوا حصتهم السنوية من زكاة سائر المنطقة التي هي كثيرة الغنى والكرم معا، وكيف كان يتم استغلال سداجة الناس بالاعتماد على الحيل (بن نبي، مذكرات شاهد على القرن 1984، ص180-181).

والسبب وراء ارتباط التخلف بالتصوف في تصور مالك بن نبي أن التصوف يؤدي إلى إفراز طاقة سلبية في المجتمع أي نشر توتر سلبي، لأن التوتر أو الدافعية عند مالك بن نبي "حالة نفسية اجتماعية دل التاريخ على أنها تنشأ في ظروف معينة ثم تزول في ظروف أخرى" (بن نبي، تأملات 2002، ص42)، وأن المسوغات هي التي تكون الدوافع الإنسانية التي تدفع إلى النشاط أو تثبطه، مميزا بين نوعين من التوتر: توتر إيجابي أو توتر خلاق يدفع إلى العمل والاجتهاد، وهو ما ظهر في الصدر الأول للإسلام عندما قدم المسلمون للإنسانية الحديثة نتاجه العقلي من علوم وتشريع ووضعوا أسس ومعلم حضارة جديدة، مندفعين في ذلك بالمسوغات التي أتى بها الإسلام عندما وضعوها في حياتهم، فأدى هذا بهم إلى صنع المعجزات.

أما التوتر السلبي فينتج عن زوال المسوغات التي تدفع للنشاط، وفي غيابها يندفع الفرد أو المجتمع إلى الانتحار أو الانعزال و الهروب من المشكلات بدل مواجهتها.

ويظهر التوتر السلبي بشكله الواقعي في صورتين: في صورة الفرد المنتحر فعلا والذي لم يستطع أن يحتمل حياة فقد كل مسوغاتها نتيجة مروره بظروف نفسية أو اجتماعية أو اقتصادية معينة، وقد تظهر هذه الظاهرة في سياق ظروف خاصة تحيط بالأسرة أو الفرد، أو في سياق أحداث عامة تغير مجرى حياة المجتمع،

ويكون تأثير هذه الظاهرة في بعض الأفراد أشد عمقا، لأنهم يشعرون خلال هذه الأحداث أنهم فقدوا كل مسؤوليات الحياة.

أما الصورة الثانية من التوتر السلبي فتظهر في المجتمعات التي فقدت مسؤولياتها وهو ما يؤدي بها إلى تغيرات تاريخية عميقة، مثلما حدث للمجتمع المسلم بعد معركة الصفين التي أدت إلى نشأة الدوافع السلبية التي بدأت في النمو يوما بعد يوم إلى أن أتى القرن الثامن الهجري، فأخذت الحضارة الإسلامية في الأفول، وبدأت الظلمات تغمرها في الأندلس، لأنها فقدت مسؤولياتها فلم تستطع أن تدفع من جديد طاقاتها الاجتماعية، وانطفأت تدريجيا جذوتها الدافعة للضمير واليد والعقل، وأصبحت دوافع الحياة فاترة، وفقدت المصلحة سموها تدريجيا، وهي التي تهدف إليها الطاقات الاجتماعية، حتى أصبحت مسؤوليات المجتمع الإسلامي حيوانية عليها غلاف من الإنسانية بسيط، تعبر عنه فلسفة ساذجة أفرغت حكمتها الميتة في العبارة التي ترددها الجماهير بالشمال الإفريقي، حيث يقول الفرد: عندما يسأل عن مهمة حياته " نأكل القوت وننتظر الموت"، ولا يوجد تعبير أكثر وضوحا من هذا التعبير عن مجتمع فقد تماما مسؤوليات الوجود (بن نبي، تأملات 2002، ص 43-44).

ولذلك عندما رجع مالك بن نبي في تحليله لمفهوم التوتر السلبي إلى تاريخ المجتمع الإسلامي وجد أن التصوف هو صورة من صور هذا الانتحار الذي ظهر كردة فعل لفقدان المسؤوليات، ولهذا يعتبر مالك بن نبي أن ظهور الحركات الإصلاحية، وظهور التصوف كلاهما تعبير عن هذه الأزمة التي واجهت المجتمع المسلم، لكن الحركات الإصلاحية تحمل توترا ودوافع إيجابية إلى التغيير والتغير والخروج من الأزمة، بينما التصوف يعبر "إلى حد ما عن الدوافع السلبية، التي تدفع إلى انتحار الفرد الذي فقد مسؤوليات حياته، فالصوفي يخرج أيضا عن النظام الطبيعي للحياة، ويتخلص من مسؤولياتها عن طريق الأوراد والسبحة، وكما أن المنتحر العادي يتخلص من مسؤولياته بوسيلة الخنجر، فإن الصوفي ينتحر أيضا لكن بوسائل الروح" (بن نبي، تأملات 2002، ص 44).

وصورة هذا الانتحار الجماعي - للمجتمع الذي فقد مسؤولياته بلجونه إلى التصوف - ظهرت عبر مراحل عدة مرت بها المجتمعات الإسلامية، بحيث تجلت صورتها الأولى في الأزمة التي عاناها المجتمع الإسلامي منذ زمن مبكر، والتي أدت إلى انتشار التصوف بكثرة في القرن الخامس والسادس الهجري (11-12م)، وذلك ما تجلى من خلال لجوء بعض مفكري وفلاسفة هذا العصر إلى التصوف كأبي حامد الغزالي الذي

عبر عن أزمة فقدان المسوغات في المجتمع من خلال كتابه "إحياء علوم الدين" والذي أراد من خلاله أن يقدم للمجتمع أو يعيد له المسوغات الضرورية، لكن هل إحياء الهمم و رد الدوافع الإيجابية يكون عن طريق التصوف أي عن طريق السبحة والأوراد أم عن طريق العمل والتغيير؟.

يجيبنا مالك بن نبي بوضوح أن المجتمع المسلم لا يمكن أن يخرج من تخلفه ومن أزمة فقدان المسوغات بالاعتماد على منهج التصوف، دليل ذلك أن العالم الإسلامي لم يستعيد مسوغاته المفقودة عن طريق التصوف أو عن طريق كتاب "إحياء علوم الدين" "لأن المجتمع الإسلامي استمر في طريقه نحو الفتور، نحو الإفلاس سواء في الصورة الصوفية أو في الصورة الفوضوية" (بن نبي، تأملات 2002، ص46).

لأن الحضارة عند مالك بن نبي تنشأ بتضافر جهود العقل والقلب واليد، بالإضافة إلى التوتر أو الدافع، وتوفر هذا الشرط هو الذي أدى إلى تقدم المجتمع المسلم في الصدر الأول للإسلام، واتجاهه للعلم والعمل وتأسيس الحضارة، كما أن توفر هذه الثلاثية أيضا في أوروبا كانت- وإن اختلفت طبيعتها- وراء اتجاهها إلى التقدم العلمي والتقني، فكان إيمانها بالتقدم العلمي وبالحضارة وبالاستعمار كرسالة حضارية مسؤغات تحرك وتوجه كل الطاقات الاجتماعية وتوحد صفوفها نحو التغيير والتطور.

وقد كان بإمكان حركة الإصلاح في الجزائر أن تمسك بمقاليده التغيير وأن يكون لها دورا كبيرا في الدفع بالمجتمع نحو التقدم بعد أن تخلصت من كابوس الأوثان التي زرعها أذعياء التصوف لو لم يشعر العلماء المصلحون بمركب النقص إزاء قادة السياسة في ذلك العهد، فمالؤوهم وسايروهم، ظنا منهم أنهم سوف يذودون عنهم نواب الحكومة (بن نبي، شروط النهضة 1986، ص29). وهو ما يبين أن زلة علماء الإصلاح ترجع بالأساس إلى إنخراطهم في السياسة، لأن هذا الإنخراط كان من شأنه العودة بهم مرة أخرى إلى الأفكار الوثنية، ولكن تحت مسمى آخر. ولهذا كانت رسالة مالك بن نبي في كتابه: "دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين" أن يجمع بين الحضارة المادية و الروحية، بين العلم والعمل، بين التقوى والورع، وإذا أتى المسلم بهذا "لا بلسانه ولا بشطحاته الصوفية، وإنما بوصفه إنسانا معاصرا للناس شاهدا عليهم بالتقوى والورع، بنزاهة الشاهد الصادق، الواعي لقيمة شهادته...إذا أتى المسلم هكذا في صورة الإنسان المتحضر الذي اكتملت حضارته بالبعد الذي يضيفه الإسلام إلى الحضارة (وهو بعد السماء)، سيخرج لا محالة من حالة التيه والضباب إلى مرحلة البناء والتشييد (بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من

القرن العشرين (1991، ص40)، وعندها فقط بإمكان المجتمع تحقيق الخطوة الأولى نحو البناء والتشييد والتطور الفكري والحضاري.

الخاتمة:

على الرغم من أن المتصوفة في الجزائر ساهموا في نشر التعاليم الدينية والمحافظة عليها، من خلال المساجد والزوايا والمدارس القرآنية التي أصبحت مواضع للذكر ونشر العبادة وتعليم القرآن، مثل الدور البارز الذي قامت به الطريقة القادرية والطريقة السنوسية التي كان نضال شيوخها نموذجاً مشرفاً، وينبوعاً للفكر الإسلامي الصحيح، فكانت مثلاً في تمسكها بالفضائل واهتمامها بالأمر الديني فضلاً عن اهتمامها بالأمر الديني والأخروية وجمعها بين العلم والعمل، والإهتمام بنشر الإسلام وإقامة المجتمع المسلم، هذا ناهيك عن دعوتها إلى تنقية الطرق الصوفية من البدع والخزعبلات، وهو ما ساهم في انتشار هاتين الطريقتين في شمال إفريقيا وجنوبها، إلا أن بعض الطرق الصوفية الأخرى قد انحرفت عن جادة الصواب فساهمت بذلك في هدم المجتمع بدل بنائه. ولهذا يمكن القول ينبغي للتصوف كظاهرة لكي تكون فعالة أن تتوسط بين الإفراط والتفريط، وهو ما كان يعرف بالزهد، وهو ما عرف عن النبي وصحابته الكرام.

قائمة المراجع:

1. الإبراهيمي، محمد البشير. (2008). الطرق الصوفية" مقتطفات من تصدير نشرة"جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. (ط1). الجزائر: مكتبة الغرباء الأثرية.
2. ابن باديس، عبد الحميد. (1997). آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف عمار طالي، المجلد 1، 2، ج1، ج2. (ط3). الجزائر: الشركة الجزائرية لصاحبها عبد القادر بودادوا.
3. ابن تيمية، تقي الدين. (دت). الصوفية والفقراء، تقديم محمد جميل غازي. (دط). المملكة العربية السعودية: دار المدني للطباعة والنشر.
4. ابن خلدون، عبد الرحمن. (2001). المقدمة، ضبط المتن ووضع الهواشي خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار. (دط). بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر.
5. ابن خلدون، عبد الرحمن. (1996). شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ. (ط1). بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.

6. ابن سينا، أبو علي.(دت). الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ج4.(دط).مصر: دار المعارف.
7. ابن مريم، محمد المديوني.(1908). البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان.(دط).الجزائر: المطبعة الثعالبية.
8. أبو القاسم، سعد الله.(1986). شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية.(ط1).بيروت: دار الغرب الإسلامي.
9. البخاري، محمد ابن اسماعيل.(1312هـ). الجامع الصحيح، اعتنى به محمد زهير بن ناصر الناصر، ج7، كتاب النكاح، حديث رقم 5063.(دط).مصر: المطبعة الكبرى الأميرية.
10. بن نبي، مالك.(1986). شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين.(دط).دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر.
11. بن نبي، مالك.(1984). مذكرات شاهد على القرن.(ط2). بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.
12. بن نبي، مالك(2002). مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة، وأحمد شعبو، إشراف وتقديم عمر مسقاوي.(ط2).بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر .
13. بن نبي، مالك(2002). تأملات.(ط2).بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.
14. بن نبي، مالك.(1991). دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين.(ط1). الجزائر: دار الفكر، دمشق: دار الفكر.
15. بن نبي، مالك.(2002). وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصابور شاهين.دمشق: دار الفكر.
16. بن نبي، مالك.(2002). في مهب المعركة.(ط4).بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.
17. البيلي، محمد بركات.(1993). الزهاد والمتصوفة في المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري.(دط).القاهرة: دار النهضة العربية.

18. الجرجاني، السيد الشريف.(2004). كتاب التعريفات، تحقيق محمد الصديق المنشاوي.(دط).القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع.
19. حميدي، خميسي.(2011).نشأة التصوف في المغرب الإسلامي الوسيط اتجاهاته، مدارسه، أعلامه.(دط). الأردن: عالم الكتب الحديث.
20. الدراجي، بوزياني.(2009). عبد الرحمن الأخضري، العالم الصوفي الذي تفوق في عصره.(ط2).الجزائر: مؤسسة "Bled Edition" بدعم من وزارة الثقافة.
21. روش، ليون.(2011). إثنان وثلاثون سنة في رحاب الإسلام، ترجمة وتعليق محمد خير محمود البقاعي.(ط1).لبنان: جداول للنشر والتوزيع.
22. الصلاحي، علي.(دت). كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي.(دط).بيروت: دار المعرفة، بيروت.
23. ظهير، إحسان إلهي.(1986). التصوف المنشأ والمصادر.(ط1).لاهور باكستان: إدارة ترجمان السنة..
24. الغبريني، أبو العباس.(1979). عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة،بيجاية،تحقيق عادل نويهض.(ط2).بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة.
25. فروخ، عمر.(1947). المتصوفة في الإسلام.(ط1).بيروت: دار الكتاب العربي.
26. الفكون، عبد الكريم.(1987). منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تحقيق أبو القاسم سعد الله.(ط1).بيروت: دار الغرب الاسلامي.
27. القاسمي الحسني، عبد المنعم.(2005). أعلام التصوف في الجزائر من البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى.(دط).الجزائر: دار الخليل القاسمي للنشر.
28. مروة، حسين.(2008). النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج3، (ط2). لبنان: دار الفارابي.