تحت الرعاية السامية لمعالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي

SOUS LE HAUT PATRONAGE DE MONSIEUR, LE MINISTRE DE L' ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

الجـامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية - أدرار

L'UNIVERSITE COLONEl AHMED DRAYA-ADRAR

تنظـــــــم

ORGANISE

الملتقى الدولي الحادي عشر

Onziéme Colloque International

التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة

Le Soufisme en Islam et Les défis contemporains

أيام: ٩-١٠-١١ نوفمبر ٢٠٠٨

المحور الثالث:

العلاقة بين أهل التصوف وغيرهم

الدوغمائية الصوفية وحركة الإصلاح السلفي في الجزائر: مقاربة من أجل التجديد.

أ. محفوظ رموم

جامعة بأدرار.

الملخص:

بفعل اختلاط التصوف بالمفاهيم الوراثية انحط المستوى الفلسفي والفكري للتصوف وأصبح له دورا سلبيا على الثقافة النيرة. وزاد امتداد أدوار المتصوفة داخل البنية الاجتماعية والفكرية والأدبية من تمفصلهم الكلي في بنية الفكر الديني، واستحواذهم على العقلية العلمية، مما استوجب قيام حركة إصلاح استمر وجودها إلى يومنا هذا.

من زاوية الفينومونولوجيا الدينية، فإن تصوف الحواضر يشكل بديلا لإسلام الفقهاء، بينما تصوف البوادي يقوم مقامه، بحكم أن التصور الحرفي الذي يحمله الفقهاء غير قابل للتطبيق. وأمام التوتر الحاصل بين الاتجاهين، فإن المشروعية تتحول من الكتاب والسنة إلى مشروعية بالوراثة.

بدأت حملة الفقهاء على الاتجاه الصوفي في الجزائر مبكرا، وتشكل أنصار المعسكرين من عبد الرحمن الوغليسي وابن مرزوق الحفيد من جهة، وعبد الرحمن الثعالبي ومحمد السنوسي من جهة أخرى، واستمر الاستقطاب بين الجناحين إلى أن تدعم الاتجاه السلفي بشخصية أحمد الزروق، الذي خلص إلى أن انحراف التصوف يستدرك برأب الصدع بين الحقيقة والشريعة، فصار حجة عند المتصوفة والفقهاء، وصارت مدرسته مصدرا لحركات التجديد في الجزائر.

لقد جاءت هذه المقاربة لتبحث في صيرورة إحدى حركات التجديد الديني في الجزائر من خلال الصراع بين المتصوفة والفقهاء أو ما اصطلح عليه بالصراع التاريخي بين المدرسة الصوفية والمدرسة السلفية، ودورها في ترشيد مسيرة الفكر الديني وذلك من خلال البحث في العناصر الآتية:

1- **الدوغمائية الصوفية وبنية الفكر الديني المحلي.**
2- **الصراع بين الفقهاء والصوفية في الجزائر.**
3- **الحركة الإصلاحية الحديثة وأثر الفكر الوهابي عليها.**

Le résume

Au moyen age le lot civilisatrice musulman fut de connaissances et de lumiers, la religion considère comme une affaire de société, donc ces limergence des rites et des écoles philosophiques de l'islam.

Pour nous il ne s'agit pas uniquement de soufisme et de salafisme, il est injuste de culpabiliser l'islam populaire ou l'islam orthodoxe, mais il s'agit dun effort spécial pour évité la décadence de niveau philosophique et moral de l'islam, et l'influence négative de la pensée religieuse sur la socite. dans ce cadre un mouvement réformiste et renaissancionel se pose. Aussi tout le monde doit sy mettre pour gagner la bataille pacifique de la coexistence pour le retour aux premières messages de l'islam.

أولا:الدوغمائية[1] الصوفية وبنية الفكر الديني المحلي:

انحط المستوى الفلسفي والفكري للتصوف بفعل اختلاط التصوف بالمفاهيم الوراثية حتى أصبح له دورا سلبيا على الثقافة النيرة. وأمام تشعب وامتداد أدوار المتصوفة داخل البنية الاجتماعية والفكرية والأدبية ازداد تمفصلهم الكلي في بنية الفكر الديني، مما سمح لهم الاستحواذ على العقلية العلمية، واستوجب قيام حركة إصلاح استمر وجودها إلى يومنا هذا.

1-نشأة سلطة السلالات المبجلة[2]:

لقد ظلت الأسطورة تبجل دور العلماء في التأسيس والإحياء والاكتشاف من خلال الساقية الحمراء منطلقا للانتشار، وأمام التحولات في الأشكال الاجتماعية والانهيار الاقتصادي والبحث عن الخلاص سمح بانبثاق دور مهم للمرابطين...

ثم ما لبثت أن دخلت الزوايا كعنصر في البنية الدينية، حيث عملت على تطوير تراثها الخاص عن طريق إعادة إنتاج تعاليم مؤسسيها بشكل حرفي، مما أدى إلى قراءة متكررة للتراث الإسلامي، ومن ثم نشوب المحاكاتية بين رؤساء الزوايا المتنافسة، ما دام الهدف واحد، ألا وهو توسيع مجال السيطرة الدينية والسياسية.[3]

من زاوية الفينومونولوجيا الدينية، فإن تصوف الحواضر يشكل بديلا لإسلام الفقهاء، بينما تصوف البوادي يقوم مقامه، بحكم أن التصور الحرفي الذي يحمله الفقهاء غير قابل للتطبيق. وأمام التوتر الحاصل بين الاتجاهين، فإن المشروعية تتحول من الكتاب والسنة إلى مشروعية بالوراثة. ولم تكن الجزائر بعيدة عن دلك، فخلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين جاء المد الصوفي من البوادي كدليل عن تحول هام في الحياة الاجتماعية، وليتحول التصوف بذلك إلى كيانات قبلية.[4]

لقد كان لسيطرة الذهنية الخرافية على عقلية السلطة السياسية دورا في توجيه الثقافة، فأركون مثلا يرى أنه من سمات التقليد في التراث أن تضامنا قائما بين السلطة والتراث والثقافة الرسمية التي تدعمها. بل كثيرا ما تكون السلالات المرابطية والدينية(الزوايا) جزء من ثقافة السلطة. ولذلك يرى البعض أن محاولة إحياء الإسلام لدى الطرق والزوايا لم تكن تهدف إلى تعويض السياسة بالإسلام،[5] بقدر ما كانت تبحث عن مصالح آنية، وولاء ذاتي، على حساب المصلحة العامة.

إن هذا التداخل بين مصالح دينية ثقافية، وأخرى سياسية مصلحية تفككها بن سالم بكون"سلطة الولي تقوم على البركة وتحظى بقيمة رمزية وبفعالية على مستوى الممارسات الاجتماعية الماورائية. بيما يرى كلينر ضرورة الفصل بين الولي الفعلي(الحاكم السياسي) والولي الكامل(الولي الصالح)، إذ لا يحظى بالبركة في وقت معين إلا ولي واحد من بين أبناء الجد الصالح".[6] وهذا ما يفسر ظاهرة التقارب والتنافر بين السلطتين الدينية والزمنية، ولذلك فإن لجوء الثانية إلى الأولى نابع من اعتبارها المرابط الممثل لثقافة المجتمع(الثقافة الشعبية) من جهة، ومعرفتها الدقيقة بأن العلاقات الضمنية للإسلام كدين والخلافة

كسلطة كانت تقوي مبدأ الاستقرار في مفهوم الدولة، ومن ثم لم يكن اعتقادها في الأولياء "إلا من باب طقوس العبور لتسهيل الوصول إلى أهداف سياسية".7

2-المؤثرات في التصوف الجزائري:

مع حلول القرن السادس عشر الميلادي، ودخول الجزائر مرحلة الصراع مع الغرب المسيحي، وتفسخ منظومة السياسة الجزائرية، انفتح المجال أمام الطرق الصوفية لتعويض السلطة المترهلة، فكان تحالفها مع العثمانيين، وكان رد الجميل أن شجعت الأخيرة الحركة الصوفية والطرق كحلفاء ومؤيدين، حتى وصل التصوف الشعبي-كحركة جماهيرية منظمة في نقابات وجمعيات إخوانية- قمة نضجه، وفتح الباب أمام اللافكر والضعف الاجتماعي باطراد.8

لقد كان التصوف الجزائري، في معظمه، خاضعا لمؤثرات خارجية بحكم ظاهرة الهجرة. فكان للطريقة القادرية تأثيراتها الواضحة، حيث دخلت الجزائر على يد أبي مدين الغوث(1126-1198هـ)، لتصل إفريقيا جنوب الصحراء لاحقا، وكان الشيخ عبد الكريم المغيلي أحد أتباعها...9

أما الطريقة الشاذلية التي نشأت في فاس، وذات الفلسفة الصوفية الإشراقية، والتي لم تطلب من أتباعها نظاما خاصا وأورادا معينة، فقد سمح لأتباعها بإنشاء طرق أخرى كالطيبية والجزولية والدرقاوية، والملیانية التي أخذ شيخها الطريقة على الشيخ أحمد الزروق الشاذلي، مما جعل فلسفتها في اعتماد الذكر والرقص الصوفي ومخالطة الأمراء وتقبل الهدايا على الطريقة الشاذلية، وقد كان تأثيرها كبيرا في الجزائر...10

أما النقشبندية والبكتاشية اللتين لم تتحدث المصادر كثيرا عن تأثيراتهما في الجزائر، فإننا لا نشك في دخولهما مع دخول العثمانيين، كما أن موقعها في التكوين العقدي للجيش الإنكشاري يجعلنا لا نستبعد أن تكون قد دخلت معهم، كتنظيم جمعوي...

أفي حين لعبت الطريقة الشابية التونسية دورا فكريا غلب عليه الجانب السياسي في شرق البلاد، حيث قادت ثورات عدة ضد الوجود التركي.11أما منطقة الغرب فزواياها وطرقها كثيرة لقربها من مصدر التصوف بالمغرب الأقصى، واستمرار حركة الجهاد ضد الوجود الإسباني بالمنطقة والتي امتد إلى غاية 1792م.

لقد كانت الجزائر إذن مفتوحة على كل المؤثرات الثقافية المشرقية والمغربية من خلال حركة العلماء االمهاجرين أو الوافدين الدين استقر معظمهم نهائيا بالجزائر، وبذلك أصبحت خريطة الانتشار الصوفي كالأتي: الشرق تتقاسمه الطريقة التيجانية والرحمانية والحنصالية، والغرب تسيطر عليه الطريقة العيساوية والشيخية والقادرية والدرقاوية والزيانية، ومعظمها تأسس بطريقة انتشارية عن أصول أهمها الشاذلية والقادرية،12 مع الإشارة إلى أن خط سيرها من الغرب إلى الشرق، عدا الرحمانية والحنصالية، ودلك بسبب أن إدعاء الانتساب الشريفي كان مقطوعا إلا من جهة الغرب.

ثانيا:الصراع بين الفقهاء والصوفية في الجزائر:

مع مطلع القرن الخامس عشر الميلادي تحول الزهد من سلوك تهذيبي إلى ملجأ حماية وهروب من الواقع الاجتماعي المر. ورغم وقوف الفكر الشرعي الصارم(الفقهاء) بقوة ضد هذه الحركة، إلا أنه فشل في استئصال الظاهرة الصوفية بسبب المنطلقات التجريدية والروحية للفكر والثقافة الصوفيين.

1- أثر تقديس الأولياء على الذهنية العامة:

من الصعوبة بمكان رصد البدايات التي تظهر فيه آثار الانحراف، والذي قد يكون ثمرة لأعمال سابقة على العصر، ولكن ذلك لا ينفي تحمل الإنسان مسؤولياته في محيطه الزمكاني وفق قاعدة السببية التي اعتمدنا عليها في تحليل ظاهرة الانحراف الصوفي.

لقد كثر أدعياء التصوف وغلوا فيه واتخذوا من المشيخة وسيلة للكسب واللعب بعقول العامة. وإذا كان دور الشيوخ-بما أحاطوا به أنفسهم من العظمة والولاية، ومما جعلوه لأنفسهم من سلطان على العقول والنفوس- كبيرا في انتصابهم مرجعا على مستوى التفكير الشعبي، فإن العامة تتحمل شيوع الخرافة وتأكيدها والارتهان لها، حتى وصل الانحراف مداه حينما فصل بين الحقيقة والشريعة، وألحق الفقراء بطرق إخوانية، تحولت مع الوقت إلى جماعات ومؤسسات ضغط اتخذت من الرقص والحضرة عبادة، وقدست الشيخ وجعلته في مصاف المعصومين.13

2-الصراع بين أهل الشريعة وأنصار الحقيقة:

بدأت حملة الفقهاء على الاتجاه الصوفي مبكرا حتى كاد يختفي، لولا حركة التوفيق التي تزعمها أبو حامد الغزالي في القرن الثالث عشر الميلادي، فخفت الصراع إلى حين. ثم استعاد الاتجاه السلفي ببلاد المغرب تفوقه بقيادة الفقيه أبو الحسن الزرويلي، وبذلك تشكل أنصار المعسكرين في الجزائر من جديد، حيث مثل عبد الرحمن الوغليسي وابن مرزوق الحفيد مدرسة الفقهاء، وعبد الرحمن الثعالبي ومحمد السنوسي مدرسة التصوف.14

استمر الاستقطاب بين الجناحين إلى أن تدعم الاتجاه السلفي بشخصية أحمد الزروق، الذي خلص إلى أن انحراف التصوف يستدرك برأب الصدع بين الحقيقة والشريعة، فصار حجة عند المتصوفة والفقهاء على حد سواء،15 وصارت مدرسته مصدر إلهام لكثير من حركات التجديد في الجزائر، ومثلت بذلك موقفا وسطا. فتأثر بها في الجزائر كل من محمد الخروبي وعبد الرحمن الأخضري وعبد الكريم الفكون كما سنرى، إذ عملوا على نشر المذهب الجديد، الذي دخل حلبة المواجهة مع الصوفية بآليات وأفكار جديدة، تراجعت خلالها المدرسة السلفية لحساب مقربيها من التوفيقيين أو ما نسميهم بأصحاب التصوف السني، إن شئت، كمحاولة أخيرة لصد التيار الصوفي المنحرف، وتتجلى حدة هذا الصراع بين الفريقين من عناوين مؤلفاتهم التي ردوا بها على بعضهم البعض، والتي أوردها المازوني في نوازله، والونشريسي في كتابه المعيار، والتي حملت مصطلحات "المنشور-المحدد- السيف" وهي إن دلت على

شيء فإنما تدل على شراسة السجالات المتبادلة بين الطرفين. مع دلك كان هذا الصراع علة الانهيار الذي لحق المجتمع، حيث لم يتمكن "الزروقيون"، إن صح التعبير، من ترشيد مسيرة الفكر والثقافة.

ثالثا: الحركة الإصلاحية الحديثة وأثر الوهابية عليها:

انطلقت حركة التجديد في الجزائر بالقوة في الأداء والسطحية في الطرح، حيث اقتصرت في نقدها لتصوف العصر باعتباره المسؤول عن تضعضع المستوى الأخلاقي والفكري للمجتمع بدل نقد الأسس العقائدية التي قامت عليها ظاهرة التصوف.

1-حركة نقد المبجلين أو حركة التصوف الإيجابي:

لقد كان بالإمكان تعميق الأفكار التي طرحها أحمد الزروق، إلا أن استمرارها في اتجاه أفقي جعل الحركة تبدو وكأنها محاولات فردية لا تواصلية. مع ذلك أمكننا الترتيب الكرونولوجي من إيجاد سلسلة قادت حركة التجديد بشكل يبدو متواصلا على الأقل تاريخيا.

لقد كان عبد الكريم المغيلي(ت909هـ/1503م) أحد أكبر فقهاء عصره فاتحة العهد بمواقفه الاجتهادية، إلا أن عبد الرحمن الأخضري في قصيدته "القدسية" يعتبر مرجعا للمدرسة الزروقية السلفية في الجزائر، وإلى ذلك يشير ويوثق آرائه:

ومن يرد معرفة بالبدع وما أسا عليه أصل المدع

ففي كتاب شيخنا الزروق فوائد بديعة الفتوق.

ويصف التصوف الذي اختلط بالدجل متأسفا:

وأسفا على الطريقة السابلة أفسدها طائفة الدجاجلة.

وبعد أن يشنع بمتصوفة زمانه يؤكد على الطريقة الصحيحة التي عليها مدار التصوف الحق:

من ادعى مراتب الجمال ولم يقم بأدب الجلال

فأرفضه إنما الفتى دجال ليس له التحقيق والكمال.16

ولم يتوان الأخضري تحميل الفقهاء مسؤولية الانحراف بما أصبحوا عليه من تكالب على الدنيا، وعدم اضطلاعهم بمهمتهم ففسحوا المجال للرداءة فهم:

لا يكسبون العلم سوى لرياء الناس وللجدل

طمس الأقوال تملقهم لولاة السوء دوي الخلل.17

لقد كان للصراع بين الاتجاهين أثرا بالغا على الفكر الفلسفي الديني والكتابات العلمية، وأصبحت المناقشات والمساجلات جزء من الحياة العلمية، وهنا لا يمكن أن نتجاوز منشور الهداية الذي جاء به عبد الكريم الفكون في صورة منهجية، حاول من خلاله تصنيف الفئات الاجتماعية والدينية إلى من أسماهم بأدعياء الولاية وأصحاب المعرفة، فأشاد بالصنف الأول، وكشف الصنف الثاني، فاضحا أخلاقهم

وصراعاتهم واتخاذهم من القصص الخرافية، واستغلال الأتباع للدعاية، والتحالف مع المتلصصة،وسائل لتنفيذ مخططاتهم.

حاول الفكون من كل هذا الخروج برأي شرعي واضح في هؤلاء، ولذلك وجدناه يرصد أقوال من سبقه من أهل التصوف الإيجابي ليعطي بذلك مقاربة ممكنة ذات مصداقية، لا على المستوى التاريخي فحسب، بل على المستوى الجغرافي، حين انتقد المشارقة وعلمائهم، وعلى المستوى المعرفي، حينما انتقد الجمود وظاهرة الحفظ.

إن كتاب"المنشور" إضافة إلى كتاب"محدد السنان" يعبران بحق عن خلاصة أفكار الفكون الإصلاحية التي لم يكتب لها إلا نجاحا محدودا. ذلك أن النقد كان على متصوفة زمانه لا على التصوف في ذاته. فقراءة لما بين سطور الكتابين نلمس محاولات الفكون تجنب مناقشة أراء جهابذة التصوف الأوائل، في نفس الوقت كان يتألم لواقع مر سيطر عليه الفكر الخرافي. من هنا نفهم تموقع أفكار الفكون ومن سبقه وسطا، بدعوته إلى التصوف الإيجابي، فكان بدلك واقعيا، ذلك أن البيئة والمنظومة الفكرية التي تشرب منها الفكون تركت آثارها بوضوح، ومارست عليه جذبا سيكولاستيكيا غير محسوس، فهو نفسه لم يسلم من الخرافة.18

لم يكن الفكون الوحيد في نقد عصره كما يذهب إلى ذلك فايسات، فقد كللت هذه المجهودات بظهور أحمد المقري(ت1041هـ) وسعيد قدورة(ت1066هـ) وعيسى الثعالبي(ت 1080) ويحي الشاوي(ت1096هـ)- وهم أقران الفكون- الدين كونوا قطبا واحدا، فهل كان ذلك صدفة أم خلاصة تنسيق فعلية جمعت هؤلاء العمالقة؟ من الصعوبة بمكان الخروج بتفسير واضح سوى أن هذه الشخصيات جمعها علمها الغزير، وذكاءها الحاد، وطموحها السياسي.

لقد تدعم تيار التجديد في القرن الثامن عشر الميلادي بشخصية عبد الله بن عزوز(ت1205هـ) حيث تميزت أفكاره بالتحرر والعمق، فتحالف عليه القضاة ومدعي الولاية وفقراء الوقت مما زاد في تراجع الفكر الصحيح بشكل أكبر.19

2-حركة التجديد والدعوة الوهابية:

لم تتمكن حركة التصوف الإيجابي من الصمود طويلا، حيث انحنت أمام المد الجارف للتصوف بسبب غياب علماء كبار مثلما تجمع في منتصف القرن السابع عشر الميلادي، وكدا جنوح أنصار المدرسة الفقهية نحو الآراء التوفيقية التي كثيرا ما كانت حلولا مؤقتة لظواهر متأصلة.

كان على حركة نقد التصوف أن تنتظر القرن الثامن عشر الميلادي وقيام الدعوة الوهابية بالمشرق لتتزود بنفس جديد. ويبدو أن الرسالة20 التي وجهها محمد ابن عبد الوهاب إلى علماء تونس والتي وصلت إلى المغرب- وإن لم تشر المصادر إلى موقف علماء الجزائر منها- فإننا لا نشك في أنها

بلغتهم، إذ أن الرسالة وجهت مع ركب الحج المختلط، إضافة إلى الجدل الواسع الذي خلفته بمنطقة المغرب.21

لقد دخلت أفكار الوهابيين على يد أبي راس الناصر(ت1238هـ) الذي جاوز المدرسة الزروقية إلى الظاهرية الوهابية، حيث التقى بالشيخ ابن عبد الوهاب في حجته سنة 1226هـ، وتذاكر معه بحضور الوفد المغربي أنذاك، خلاف محمد الأزهري مؤسس الطريقة الرحمانية، الذي رغم تواجده بالمشرق، ومعاصرته لابن عبد الوهاب، إلا أننا لم نعثر لأي أثر لهذه الدعوة قي تكوين الرجل.

أما أبو راس الناصر فقد كان من المؤيدين والمقتنعين بضرورة التجديد والإصلاح بسبب زخم الحياة السياسية في عصره.22 ولو أننا نأخذ عليه نظرته السلبية وثقافته العامية الأدبية، مما لم يسمح له بتعميق أفكار المدرسة الزروقية، ولا بتصدير الأفكار الوهابية إلى المنطقة.

في حين تأثر حمدان خوجه23 بأفكار الثورة الفرنسية، مما ساعده على تكوين أراء متفتحه على الديموقراطية وحقوق الإنسان والحرية واحترام القانون والدعوة للإصلاح الاقتصادي، وهي حركة تجديد مغايرة لمن سبقوه، فكانت موجهة ضد التيارات الدينية على السواء، لكن لم يكتب لها النجاح والاستمرار

الخاتمة:

لم تتمكن حركة التصوف الإيجابي من تطوير ذاتها، وتكوين اتجاه عقلاني يعوض الاتجاه السلفي في صد الانحدار الحضاري، رغم محاولتها استغلال ارتباطاتها مع السلطة في شرق البلاد، لغياب الفعالية، ووجود تحالف سلطوي مرابطي قوي في غرب البلاد، وبالتالي اقتصر الإصلاح على محاولات أبي راس التاصر وابن حمادوش الدين عملا على إحياء بعض العلوم العقلية، أو على دعاة التجديد كابن العنابي وحمدان خوجه الدين ظلت أفكارهم معزولة لم تسندها السلطة، ولم تتجاوب معها الحركة الشعبية، ومن ثم ظلت حبيسة الأطر التي تفرضها الأنماط السائدة. إن المنطق المقارن الذي ميز الإصلاح كان خطأ، حيث انكب المصلحون على إظهار نماذج تمجد الماضي مقابل استهجان الواقع، فكانت كتاباتهم لعنا للحاضر، ومقارنته بالماضي تحصرا، دون التوجه نحو المستقبل، مما أنتج صورة مثالية، وأخرى واقعية، أثرت على التوازن الفكري والنفسي لدعاة الإصلاح.

كان من الصعب نجاح هذه الحركة كون القائمين عليها يتجاذبهم بريق التغيير، والارتهان للواقع. ففي الوقت الذي نجد فيه الأخضري والفكون والشاوي ينتقدون أدعياء التصوف في كتاباتهم وخطبهم، نجدهم منغمسون في ممارسات صوفية وانتماءات شاذلية أو زروقية، مما يعني أنهم يرفضون ما يسمى بالعقلانية الماورائية.

إن أفكار الإصلاح ذات تبعات ثقيلة، حيث تلقت معارضة شرسة من النخب المثقفة ذاتها، يؤكد ذلك الكتابات السجالية المعاصرة. ثم إن رجال الإصلاح أنفسهم قد غلب عليهم طابع النقد دون عمق، ومن ثم لم تكن أفكارهم تؤسس لمدرسة نهضوية، بقدر ما كانت حركة زهد إيجابية(الفكون) أو إعجاب وتقليد للآخر (حمدان خوجه).

مع ذلك فقد كان لصراع الفرق الدينية أثره البالغ في التاريخ الثقافي للجزائر، حيث وجه الثقافة الدينية وكتاباتها، وأثرى الفكر الفلسفي الديني والكتابات العلمية الأخرى، وأصبحت المنازعات الكلامية الشغل الشاغل بين مختلف الأطراف النخبوية

1الدوغمائية نظام من العقائد ترتكز على ثنائية ضدية حادة، أي ترتبط بصرامة بمجموعة من المبادئ والعقائد وترفض أخرى بنفس الصرامة، حيث تدخلها في دائرة اللامفكر فيه.

2ارتئينا استخدام مصطلح السلالات المبجلة لأن اصطفائهم وراثي دون اعتبار للصفاء الديني، ثم إن حاجة العامة لهم كانت لأغراض دنيوية، حتى أنهم كانوا مبجلين أكثر من الفقهاء(الأقرب للشرع)، فهم إذن ليسوا صلحاء بقدر ما كانوا سلالات مبجلة.

3محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ط1987، ص79.

4حول الطرق ككيان محلي قبلي أنظر: جاك بارك، في مدلول القبيلة بشمال إفريقيا، بحث نشر في الأنثربولوجيا والتاريخ:حالة المغرب العربي، دار توبقال، المغرب 1982، ص124.

5 Matin , Heper, state and religion in the ottoman turkish politic, in revue dhistoire maghrebin, N59-60/ 1990, p.90.

6ليليا بن سالم، المقاربة الانقسامية لمجتمعات المغرب الكبير حصيلة وتقييم، بحث نشر في الأنثربولوجيا والتاريخ، مرجع سابق، ص26. وكلينر، السلطة السياسية والوظيفة الدينية، بحث نشر في الأنثروبولوجيا، المرجع السابق، ص450.

7لوسي مير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة علياء شكري وآخر، دار المعرفة، مصر ط1994، ص288.

8هاملتون جيب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت1964، ص282.

9عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية، مكتبة مدبولي، القاهرة دت، ص36. ومؤسس القادرية هو عبد القادر الجيلاني الصوفي(1078-1166هـ) أنظر الزركلي، الأعلام، م4، ص47.

10أبو سالم العياشي، الرحلة،الطبعة الحجرية،فاس 1316هـ،ج1،ص207. وتنسب الشاذلية إلى أبو الحسن الشاذلي(1195-1258هـ)أنظر الزركلي،الأعلام،م4، ص305. وحول الشاذلية أنظر:

Joly, etude sur les chadouliyas, in revue Algerienne, N 50/1906, p.344.

11علي الشابي،"مصادر جديدة لدراسة تاريخ الشابية"، المجلة التاريخية المغاربية، ع خاص، جانفي1979، ص63.

12 Louis, Rinn, Marabouts et khouanne , i ;p adolphe, alger, 1884, p.333 et suit.

13عد الفكون في فصل مدعي الولاية 17 شيخا على رأسهم قاسم بن أم هانئ وسليمان المجدوب وغيرهما. أنظر: عبد الكريم الفكون، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تحقيق أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1987، ص، ص،197،165،117.

14والزرويلي هو علي بن عبد الحق الشهير بالصغير(ت719هـ/1319م) والوغليسي عالم فقيه متكلم من بجاية(ت786هـ/1384م) ومحمد ابن مرزوق محدث فقيه (766-842هـ) أما الثعالبي(785-875هـ) فكان وليا مفسرا وكان السنوسي(ت895هـ/1489م) متصوفا متكلما أنظر الكتاني، فهرس الفهارس، ج1، ص524. والزركلي، الأعلام، م3، ص331 وم7، ص154.

15المهدي البوعبدلي"عبد الرحمن الأخضري وأطوار السلفية في الجزائر"، مجلة الأصالة، ع53، 1978، ص-ص،24-25. والزروق(846-899هـ) كان فقيها صوفيا.

16اعتمدنا في إيراد أبيات القدسية على ما أورده الفكون في منشور الهداية، المرجع السابق، ص-ص 122-140.

17هاذين البيتين أخذنهما من مقال المهدي البوعبدلي، المرجع سابق، ص28.

18كان للفكون –داعية السلفية في الجزائر كما يسميه أبو القاسم سعد الله –إعتقاد في الشيخ القشاش، وأن اسم النبي صلعم في الجنة موافق لاسمه، وأنه لم يهتم بالنحو إلا بعد رؤية رآها. أنظر: المنشور، مرجع سابق، ص،ص، 52، 163، 200.

19عبد الله بن عزوز المراكشي، إظهار البدع وإرهاط المبتدعة، مخطوط بالمكتبة الوطنية، رقم2146، مجموع من الورقة1–18، أنظر الورقة 1 ظهر.

20أنظر النص الكامل للرسالة في: أبو القاسم الزياني، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمورة برا وبحرا، تعليق عبد الكريم الفيلالي، ط1967، ص–ص 394–396.

21حول الردود التي تركتها دعوة الوهابيين بالمغرب الإسلامي أنظر: عباس المرااكشي، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام،، مطبعة فاس، ط1937،1،ج1، ص، ص196،129.

22حول أراء أبو راس أنظر: أبو القاسم سعد الله، " الحملة الفرنسية على مصر والشام في رأي المؤرخ أبي رأس الناصر الجزائري"، المجلة التاريخية المغاربية، ع21–22، 1981، ص45 وما يليها.

23 Tamimi, abdeldjalil, sidi hamadan bin khuja 1773- 1842, in revue historique maghribinne, N 25-26, A1982, p.83 et suit.