

الأنا والآخر في فكر الشيخ ماء العينين

د. خضر عيد السرحان* د. أسماء جاد الله الخصاونة**

تاريخ وصول البحث: 2024/5/26 م تاريخ قبول البحث: 2024/9/17 م

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على فكر الشيخ ماء العينين والوقوف على رؤيته وموقفه ومنهجه من الآخر، واعتمد الباحثان المنهج التاريخي، والوصفي التحليلي، والاستقرائي، للإحاطة بهذا الموضوع، حيث أظهرت هذه الدراسة أن شخصية الشيخ ماء العينين مثلت حالة من حالات الوعي المتميزة والتي ظهرت في المغرب العربي مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث جمعت هذه الشخصية صفات العالم والقائد والمربي النموذج مما أدى إلى التفاف المجتمع حوله ليتبنى بعد ذلك حركة الدينية والفكرية والتي أثرت بشكل واسع في تلك المنطقة.

وخلصت الدراسة إلى كون الآخر في فكر الشيخ ماء العينين ليس ضدًا، أو خصمًا، فالدين الإسلامي اعترف بالآخر حينما أنكره الآخرون، معتبرًا أن الخلاف يمكن تجاوزه من خلال وحدة الطرق الصوفية؛ عبر نبذ العصبية وإحلال التسامح، وهذه هي دلالة "المؤاخاة"، باعتبارها نهجًا يقود إلى الله ليس إلا، وأن اختلاف النهج لا يجب أن يخلق الصراع. لذلك رأت الدراسة ضرورة الحد من ظاهرة التكفير بقصد التحريض على الآخر.

الكلمات المفتاحية: الشيخ ماء العينين، التصوف، المؤاخاة، المغرب.

* أستاذ مساعد، كلية الآداب، جامعة آل البيت.

** أستاذ دكتور، كلية الآداب واللغات، جامعة جدارا.

The Ego and the Other According to Sheikh Ma'-Al-Eyenein Perspective

Abstract

This study highlights the mindset of the late Sheikh Ma'-Al-Eyenein to examine his vision, attitude and approach on the Other i.e. the non-followers, where his conscious character represents a state of awareness that emerged in Morocco at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century. This personality combined the qualities of a scholar, a leader, and a model educator, leading the community to rally around him and subsequently adopt his religious and intellectual movement—one that had a wide-ranging impact on that region. The study has relied on historical, analytical-descriptive and inductive approach. The study concluded that the 'Other' in the thought of Sheikh Ma'-Al-Eyenein is not viewed as an adversary or opponent; rather, Islam acknowledged the Other at a time when others denied them, maintaining that disagreement can be overcome through the unity of Sufi orders, by rejecting sectarianism and embracing tolerance—this being the significance of 'brotherhood,' understood as a path leading solely to Allah, and that differences in approach should not create conflict. Therefore, the study emphasized the need to curb the phenomenon of takfir when used as a means of inciting hostility toward the Other.

Keywords: Sheikh Ma'-Al-Eyenein, Sufism, Brotherhood, Morocco

المقدمة:

قد يبدو للوهلة الأولى أن الحديث عن شخصية ما في علاقتها مع الآخر هو حديث ذو طابع اجتماعي ليس إلا، لكن المسألة أكثر تعقيداً مما يتصور، لا سيما إذا تعلق الأمر بشخصية "تاريخية". في هذه الحال يحضر "الآخر المتعدد"، وفي هذا التعدد لا بد من تحديد ما يمكن أن نسميه بـ "الآخر المركزي"، وهذا يتطلب منا إما البحث في السياق التاريخي الزمن/ مكاني من أجل تحديد "الهوية الشخصية"، أو البحث فيها هي نفسها من خلال الفعل الصادر عنها. ولأن "الآخر" و"الذات" من الموضوعات المتقابلة منطقياً- كما يرى أهل المنطق- فلا بد من تحديد معنى الذات كي يتضح لنا معنى الآخر¹، وهنا لا بد من خطوتين ضروريتين هما: الفصل على مستوى التحديد بين "الأنا" و"الذات" من جهة، و"الأنا" و"الآخر" من جهة ثانية، وهو ما يستدعي استحضار الأطر المرجعية، لا سيما أن المسألة تتعلق بشخصية تاريخية بالفعل، هي شخصية الشيخ ماء العينين.

أولاً: الأنا والآخر:

1- "الأنا" مفهوم ملتبس مع مفهوم "الذات"، لذا كان لزاماً علينا أن نحاول تحديد دلالة كل مفهوم. وهنا نستحضر ما قام به إغور كون، فقد رأى أن الفرق بين الأنا والذات هو أن الأولى تعبر عن وعي الثانية². وبهذا تكون الذات في الإنسان هي الجامع والمنظم والمقرر والمحاسب والموجه والفاعل والممثل والمحاسب والمجازي والمسؤول، وهي أيضاً الجهاز العام المشترك والمركزي لكل الأنشطة الواعية لقوى الإنسان، في حين أن الأنا فهي "إما نواة الشخصية الداخلية أو أنها بداية الوعي... ونظام تصورات الإنسان عن نفسه"³.

والمأمل في التعريف الأخير يرى ذلك الارتباط بين "الأنا" والوعي، وبعبارة أخرى يستنتج أنها المحرك لأفعال الذات، لتصبح الذات مجرد أداة للفعل، في حين أن الأنا هي كل الحالات الوجدانية وعمليات التفكير التي تكون وراء ذلك الفعل. إنها بعبارة أخرى المحرك الواعي بما تقوم به الذات انطلاقاً من أوامر واعية من الأنا. وهذا الفهم نجده أيضاً عند الفلاسفة العرب، فقد استخلص جميل صليبا أن مفهوم "الأنا" عندهم يعني الإشارة إلى النفس المدركة⁴، ولا أحد يخفى عليه أن صفة "المدركة" كانت تحمل عند الفلاسفة العرب معنى قريباً من صفة "الواعية" التي نطلقها نحن اليوم عن النفس. كما لا تختلف الفلسفة الحديثة كثيراً عن جوهر هذا التعريف بحيث يرى صليبا أن في الفلسفة الحديثة تشير عبارة "أنا" في معناها النفسي والأخلاقي إلى الشعور الفردي الواقعي، وإلى ما يهتم به الفرد من أفعال معتادة ينسبها إلى نفسه الشخص

المفكر⁵. ورغم ما يمكن أن نلاحظه من تدقيق في التعريف، إلا أن الأمر يتعلق في نهاية المطاف بالتفكير الناتج عن مستوى الوعي والإدراك لدى النفس. هكذا تكون الأنا مركز إحساس، يخضع للتأثير الخارجي، كما أنه شعور بالوجود، وهذا ما نفهمه من واحد من رواد علم النفس، سيجموند فرويد، الذي رأى أن الأنا هو ذلك القسم من الـ"هو" الذي تعدّل نتيجة تأثير العالم الخارجي من تأثير مباشر بوساطة جهاز الإدراك الحسي⁶. والملاحظ أن ما يضيفه فرويد هنا هو أن الأنا لا تتشكل من تلقاء نفسها، وإنما بفعل تأثير خارجي، لكنه (فرويد) لا يخرج عن كونها ترتبط بالإدراك. هذا على مستوى الفلسفة وعلم النفس، أما من الناحية الفنية، فلا أحد ينفي أن نقاد الأدب أخذوا من علماء النفس مفاهيمهم، ليلتقي بذلك علم النفس وعلم الأدب. لقد زحرت بالتحليل النفسي الدراسات النقدية، ولا زالت حتى الآن، وهو أمر طبيعي بعد أن حل التداخل النوعي للعلوم والمعارف وللأدب بتنوعاته، محل استقلال العلوم والآداب، وهو أمر أغنى الدراسات الأدبية، وزادها ثراء، وفسر كثيرًا من القضايا. هذا من جهة، من جهة أخرى فالأنا- حسب المعجم الفني- هو اكتمال الخصائص الإنسانية العامة والفردية في الفنان أو الأديب، وبروزها بوضوح، وتعبير متميز من خلال الآثار التي يبدعها، ولا يتحقق ذلك إلا بالغوص في الأعماق، واكتشاف ما بها من كنوز عبقرية، وعرضها فنيًا⁷. بمعنى أن الأنا هي عنصر داخلي غير مرئي، لكنه يظهر من خلال ما تنتجه الذات وتبدعه، وهذا لا يتناقض تمامًا مع التصورين السابقين، إذ الفعل الإبداعي هو نتيجة حتمية للخيال الذي يعتبر الطاقة المحركة للعقل، ومن ثم يبقى مفهوم الأنا مرتبطًا بما هو فكري من جهة، والمسؤول عن أفعال الذات من جهة أخرى، سواء كانت تلك الأفعال سلوكيات اجتماعية، أو إنتاجات فكرية، أو إبداعات فنية. ليست الأنا هي القائم بالفعل بل الأمر بالفعل- إن صح التعبير- وإليها ترد أفعال الشعور جميعها؛ وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية⁸. وعلى هذا الأساس فإن هذا الأنا يبقى دائمًا واحدًا ومطابقًا لنفسه، وليس من اليسير فصله عن أعراضه، ويقابل الغير والعالم الخارجي، ويحاول فرض نفسه على الآخرين، وهو أساس الحساب والمسؤولية⁹.

هكذا لا تحاسب الذات عن أفعالها وإنما الأنا، لأنها مصدر تلك الأفعال، والدافع إلى القيام بها، وهذا الأمر أصبح الآن في غاية الوضوح. لكن ما ورد عن (مذكور) يحدث توترًا معرفيًا، بحيث يحضر عنصران اثنان مقابلان للأنا هما الغير والعالم الخارجي. وإذا كان هذا الأخير يحتاج هو الآخر إلى تحديد، إلا أن التوتر المعرفي الأكبر، والذي يهم موضوعنا هو حضور الغير مقابلًا للأنا،

وبالتالي فإن ثنائية الأنا/الآخر قد تختلط مع ثنائيتين أخريين هما: الأنا/الغير، والذات/الآخر، الأمر الذي يمكن القول معه إن هذا "الأنا" الذي نحن بصدد البحث فيه للخروج منه نحو الآخر، لم يعد عقبة في حد ذاته، بل العقبة هي ما يقابله، (الغير أو الآخر)، لا سيما إذا وضعنا في الاعتبار دخول المفهوم في مشاركة كبيرة في أغلب فروع العلوم الإنسانية: الفلسفة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والعلوم السياسية.. وغيرها، وكذا مشكلة اختلاف اللغات، ذلك أن المفهوم ليس مجرد لفظة اعتباطية، لأنه ليس مجرد دال لغوي على عنصر خارجي مثل شجرة وسماء، وإنما هو دال فكري مع ما يطرحه ذلك من اختلاف المرجعيات والثقافات. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فكل حديث عن "الأنا" هو في الحقيقة حديث عن الآخر، حين يصبح هذا الأخير ذاته، معنى ذلك أن كل تعريف يطلق على الأنا يمكن أن يطلق على الآخر بشرط أن ترتبط الأنا بعلاقة اختلاف مع "أنا" أخرى، سواء في الجنس أو العمر، أو في العرق أو الفكر، أو في الثقافة والدين، أو في الانتماء أو اللغة... إلخ.

وقبل الخروج نحو "الآخر"، يمكننا القول مع جبور عبد النور إن الأنا شعور بالوجود الذاتي المستمر والمتطور بالاتصال مع العالم الخارجي والاختبارات والتنقّف، ثم بالتأمل والاستبطان. وهذا الأنا هو مركز البواعث والأعمال التي تؤقلم الإنسان في محيطه، وتحقق رغباته، وتحل النزاعات المتولدة عن تعارض رغباته¹⁰. وبهذا يقودنا هذا القول إلى العنصر الثاني، وهو مفهوم "الآخر".

ب-الآخر: الآخر في لسان العرب اسم على أفعال، والأنثى أخرى، إلا أن فيه معنى الصفة، لأن أفعال من كذا لا يكون إلا في الصفة، وتصغير آخر : أُؤْيِرٌ¹¹. هكذا يجمع "الآخر" - حسب ابن منظور- الاسم والصفة في الوقت نفسه، لكن من ناحية ثانية فالآخر هو أحد الشئيين، ويكونان من جنس واحد، قال المتنبي:

ودع كل صوت غير صوتي فإنني أنا الصائح المحكي والآخر الصدى¹².

هنا يضاف عنصر جديد إلى "الآخر"، فهو ليس بالضرورة أن يكون شخصاً، فقد يكون شيئاً، لكن لا يطلق إلا بين الأجناس المتماثلة، فلا يمكن أن يكون الأسد آخر لإنسان مثلاً، لكن يمكن أن يكون الثعلب آخر للأسد، مثلما يكون الطين آخر للرمل وهكذا.

وإذا كان الآخر هو المختلف المغاير، أي ذلك الغير المقابل لمفردة أخرى الذي يعني أحد الشئيين، ويكونان من جنس واحد¹³؛ فهذا التحديد يحدد المعنى بضده. بعبارة أخرى أنه إذا

تعلق الأمر بالإنسان مثلاً، فإن فهم أي إنسان لذاته وتعريفه لها لن يكون إلا من خلال فهمه للإنسان الآخر. والسؤال هو: كيف يمكن أن نحدد صورة هذا الآخر؟

إن الجواب الذي يتبادر إلى الذهن هو أنه لا شك أن الإنسان في حاجة إلى تكوين صورة لذاته معتمداً على انتماءاته وخصائصه النفسية والاجتماعية والثقافية والفكرية، من خلال الاندماج مع الوسط الذي ينتمي إليه، ومن هنا يبدأ العقل في تمييز من يقابله بين منتمٍ إلى الذات منسجم مع خصائصها، أو آخر مخالف لها يتصف بصفات مغايرة لها¹⁴. بمعنى أن الذات مثلما هي صنعت صورتها الشخصية من المعتقدات والانتماءات والخصائص التي تميزها، وتميز مجتمعيها وبيئتها عن غيرها، فهي كذلك تعتمد إلى صنع صورة عامة من المعتقدات والأفكار والسلوك لهذا الآخر المخالف، ولذا يعرف علم النفس الآخر بأنه مجموعة السمات والسلوكيات الاجتماعية والنفسية والفكرية التي ينسبها فرد/ ذات أو جماعة إلى الآخرين¹⁵.

نحن -إذاً- في صلب الموضوع، أي إذا كانت الأنا ترتبط بالفكر فالآخر هو أيضاً يرتبط به. لذا نجد عبد العلي علام يرى أن الآخر عبارة عن مركب من صفات وخصائص النفس البشرية والاجتماعية والسلوكية والفكرية، ينسبها فرد ما إلى الآخرين، وكل تعريف يطلق على "الأنا" من شأنه أن يطلق على الآخر أيضاً، أي في حالة أن تكون الأنا ترتبط بعلاقة اختلاف- سواء في الجنس أو الفكر أو الانتماء- مع أنا أخرى تكون الأخيرة هي الآخر¹⁶.

هكذا يمثل الآخر قيمة ذات مكانة قوية نظراً لارتباطها الجدلي بالأنا، والذات والهوية، ذلك أن صورة الآخر تستدعي الأنا، كما أن صورتنا لذواتنا تستلزم حضور الآخر، وكأنهما مولودان معا، ولا يمكن عزلهما عن بعض، وبهذا يتشظى مفهوم الآخر لتتسع دائرة معناه فيشمل حمولات فكرية تتشابك في علاقتها مع الذات.

دائماً في إطار النظرة الفلسفية للمفهوم؛ يعتبر الآخر اسماً خاصاً للمغاير بالشخص وبعبارة أخرى: اسم مغاير بالعدد، وقد يطلق على المغاير بالماهية أيضاً¹⁷، أي أن الآخر كل ما هو غيري، كل ما هو خارج نطاق الذات¹⁸. لكن لا وجود لهذا الآخر دون وجود الأنا، غير أنه لا بد من شرط الاختلاف والتمايز، حتى يمكن التفريق بينهما، فكلاهما يحدده غيره ويحيل إليه¹⁹. وإذا كان من الواضح أن التحديدات السابقة تستقي تصورها من الفلسفة، فنظرة علم النفس إلى المفهوم لا تحيد عن جوهره، فالآخر في نظر علماء النفس يشير إلى مجموعة من السمات والسلوكيات الاجتماعية والنفسية والفكرية التي ينسبها فرد/ذات أو جماعة إلى الآخرين، مما يحيل إلى أن

الآخر حاضر في المجال العام للهوية، فالأنا هي التي تستطيع أن تميز الآخر، وتصوره لنفسها كما ترضى، فإذا كان هذا الآخر صورة عنها كان مقبولاً، وإذا ما تحول عنها صار مرفوضاً ومستقبلاً. وبناء على ما سبق يقسم الآخر إلى حسب نوع الاختلاف فهناك المختلف فلسفياً وفكرياً أو حتى نفسياً، أو في الثقافة والاعتقاد، والتمدن والحضارة، وهو ما يتم الحديث عنه في الآخر الفلسفي أو الفكري، والآخر النفساني، والآخر الإبداعي، والآخر الثقافي: الديني، الشعبي، الحضاري²⁰، وهو تماماً ما رأيناه بخصوص مفهوم الأنا، وهو ما يدفعنا إلا القول إن ثنائية: الأنا/ الآخر هي التعبير الأنسب من أية ثنائية أخرى (كثنائية الأنا/الغير على سبيل المثال)، لأن الحمولة الدلالية المشتركة بينهما هي الفكر.

يرى محمد طاهر تربي أن الآخر يشير إلى المغايرة في جانب أو أكثر بين (الذات) أو (الأنا)، وطرف آخر ذي وجود موضوعي في الذهن أو الفن، وهو مرتبط بمصطلح (الغير) الذي يعني وضع الشيء، أو المرء موضع الآخر، أو المختلف، أو الخارج عن الانتماء إلينا²¹.

لكن إذا كانت المغايرة هي المحدد الأساس للتقابل فإن تربي يعيدنا إلى إشكال التقابل: بين الأنا/الآخر، أو بين الأنا/الغير، هنا يوضح تربي أن الآخر يضم كل ما يقع خارج هذه الذات أو يكون مغايراً عنها من مادة ومعنى، فيقدم لنا صورتها منطلقاً من تبئيره -جمع في معنى واحد بدل الاتساع والتشتيت- لها من شتى الجوانب، فهو بذلك مصطلح واسع الدلالة، لن نتمكن من كبح حدوده²². هل أشكل علينا الأمر حتى بلغنا "اليأس المريح"؟ كلا. إن هذا يدفعنا إلى تناول مفهوم الغير لتحديد الاختلاف بينه وبين الآخر، إن كان هناك اختلاف أصلاً.

يرى حسن شحاتة أن معنى الغير والآخر واحد في التمثل الشائع²³، وهذه إشارة واضحة على أنهما مختلفان على مستوى التحديد العلمي، رغم أن شحاتة يقر بأنه على مستوى اللغة العربية لا فرق، (أما) على مستوى اللغة الفرنسية فالآخر أعم والغير أخص باعتباره خاصاً بالإنسان فقط²⁴. لكن ماذا يقول علم النفس في هذا الأمر؟ نقرأ في كتاب "الغير" أن لفظ الغير في علم النفس مقابل للفظ الأنا، فكل ما كان موجوداً خارج الذات المدركة أو مستقلاً عنها كان غيرها، ونحن نطلق على الشيء الموجود خارج الأنا اسم الأنا أو الآخر، فالأنا إذن هو الذات المفكرة والموضوع الخارجي هو الآخر²⁵.

لقد بات واضحاً أن المسألة تتعلق بعنصرين اثنين هما: المغاير من جهة، والخارج عن الذات من جهة ثانية. أي أن الأنا -في ما هو خارج عنها- تدخل في علاقيتين اثنتين: مع الآخر والغير، والفرق بين الأمرين أن علاقتهما مع الغير هي علاقة مع الشخص فقط، باعتباره أحد الأشياء التي نميزها

بواسطة الإحالة المعينة للهوية²⁶، في حين أن علاقتها مع الآخر هي علاقة مزدوجة مع الشخص والعالم الخارجي معاً، أي مع المادة والمعنى في الوقت نفسه، ومن ثم لا يغدو الآخر أن يكون هو ذاك المخالف للأنا الأوسع من الغير.

بصورة أوضح نقول إن التعامل المباشر مع أفراد المجتمع هو تعامل في إطار علاقة الأنا بالغير، في حين أن التعامل ما ينتجه هذا المجتمع من أفكار وسلوكات وأدب وفن وغير ذلك... يدخل في إطار تعامل الفرد مع الآخر. ولعل هذا ما يجعل العناية بالآخر، وطبيعة الاتصال به، والفائدة منه، والحوار معه تمثيلاً لذاتنا الثقافية، وما أحرزته من وعي يناط به القدرة على الحوار مع الآخر، واستيعاب ثقافته والتأثر به، محاولاً رصد إنتاج الآخر، والأخذ من ثقافته ومعرفة طبيعة ما يدور في ذهنه، ليستعير منه أفكاراً ونماذج جاهزة، بيد أنه يمكن أن يضيف عليها أسلوبه الممتع الأخاذ²⁷.

هكذا لا يمكن اختزال العلاقة مع الغير في علاقة معرفية من أي نوع، إن العلاقة مع الغير يمكن أن تكون علاقة قيمية، تحكمها ضوابط أخلاقية كالأنانية والغيرية والظلم والتسامح²⁸، وعلى هذا الأساس تدخل في نطاق هذه العلاقة الكثير من الأمور من قبيل الاعتراف، والإنكار والرفض، والإيثار، والصداقة والرفقة والصحبة، والمسؤولية، والحوار والاختلاف، والإحساس، والسلطة، والعيش جنباً إلى جنب، والتماهي مع الجماعة، وغير ذلك مما يؤصل لعلاقات الحياة في إطارها المباشر.

ولما كان الأمر كذلك، فلم يعد مفهوم الأنا ذا طبيعة فردية فحسب، وكذا مفهوم الآخر، لأن المسألة تتعلق بالأفكار، وعليه فيقدر ما الآخر مختلف عن الأنا بقدر ما هو مختلف بشكل أساسي عن "النحن"²⁹.

بعد هذا التأسيس النظري يمكن القول إن تناولنا لعلاقة الشيخ ماء العينين مع الآخر لا يمكن النظر إليها إلا من خلال اعتبار الشيخ "أنا" بالمفهوم الذي فصلنا فيه القول سابقاً، ولا يمكن اعتبار الآخر إلا ذلك المغاير بصفته الفكرية، وبعبارة أوضح فإننا نخرج "أنا" الشيخ من علاقتها مع مجرد الغير إلى علاقتها ما أنتجه هذا الغير من أفكار وسلوكات.

وإذا كنا نعلم أن ما تنتجه "الأنا" يرتبط بموضوع أو أكثر من مواضيع المعرفة، أمكننا تحديد ذلك "الآخر المركزي" الذي نطمح إلى تحديد علاقة "أنا" الشيخ معه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، ولما كانت المعرفة -أية معرفة- عديمة القيمة، مهما أصابت من الحقيقة، مالم يرافقها

وينتج عنها سلوك عملي على أرض الواقع³⁰، فإن البحث في سلوك الشيخ يوصلنا أيضاً إلى طبيعة علاقته مع الآخر. هذا مع العلم أنه لا يجب النظر إلى تلك العلاقة إلا ضمن السياقين الزمني والمكاني اللذين كانا يؤطراها. وهذا ما يسعى إليه المحور الثاني من هذا البحث.

ثانياً: الشيخ ماء العينين و"الآخر المركزي":

قبل الحديث عن موقف ومنهج ماء العينين من الآخر لا بد من الحديث بشكل مختصر عن الشيخ ماء العينين. فهو مصطفى بن محمد فاضل بن مامين الملقب بابي الأنوار ماء العينين القلقعي الشنقيطي ولد بمنطقة الحوض الغربي الموريتاني يوم الحادي والعشرين من شعبان 1246هـ/ 1831م وكان الابن الثاني لوالديه في الثلاثينات من القرن التاسع عشر³¹. ويعد أحد أبرز رجالات العلم والتصوف والدين في الصحراء، وقد زادت استقامته وورعه في نشر العلم والتصوف القادري الفاضلي في الفضاء الصحراوي، من السودان الغربي حتى الصحراء المغربية، وذلك نهاية القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين. ومن أبرز ما يذكر به الشيخ اليوم زاويته العلمية المعينية التي أسسها بمدينة السمارة الواقعة في الجنوب الشرقي للمملكة المغربية، والتي قاد منها حركته الجهادية ضد إسبانيا وفرنسا أثناء محاولتهم لاحتلال المنطقة في أواخر القرن التاسع عشر³². وقد عمل من خلال هذا الصرح الديني على نشر العلم وبث الإشعاع الديني في الصحراء الغربية والمناطق المجاورة لها، وكان لموقع الزاوية في الشمال الشرقي من الصحراء الغربية، قرب مرور القوافل التجارية المتنقلة بين الشمال والجنوب دوراً في أن يصبح للشيخ أتباع ومريدون لطريقته الصوفية في الصحراء وبلاد المغرب العربي عامة³³. وقد أسس الشيخ ماء العينين مشروعه الفكري على مبدأ توحيد المجتمع بكامل أطيافه وتنوعاته، فتميز طريقته الصوفية بمؤاخاته بين جميع أتباع الطرق الصوفية فكان يرحب بالمنحدرين من طرق صوفية مختلفة وامتدت هذه الطبيعة التوفيقية إلى المجال القبلي فكانت القبائل على اختلافها تلجأ إليه لحل خلافاتها³⁴. تتسم فتاواه بقدر كبير من الاستقلالية عن المذاهب وكان يراعي في اجتهاداته المتنوعة السياق الاجتماعي المحلي.

كانت رحلته للديار المقدسة لأداء فريضة الحج مناسبة لزيارته بعض الأقطار العربية والإسلامية، وكان من الطبيعي أيضاً أن تفرز تلك الرحلة أشكالا من العلاقات خارج إقليم الصحراء، وخارج المغرب أيضاً. ترك الشيخ ماء العينين مؤلفات كثيرة، تمّ إتلاف وحرق الكثير منها في الهجوم الفرنسي والإسباني على مدينة السمارة، نذكر من مؤلفاته الخالدة: "دليل الرفاق على شمس الاتفاق" ونظم الحكم العطائية و"المقاصد النورانية" و"مفيد النساء والرجال"

و"كتاب في فضل الصلاة" و"سهل المرتقى في الحث على التقى" و"ضبط الأخوان والخوات لمن يعرفهم من البنين والبنات" و"مفيد السامع والمتكلم" و"المرافق على الموافق" و"الإيضاح في معنى الاصطلاح". ومن أشهرها: نعت البدايات وتوصيف النهايات³⁵، كما أسس مكتبة من أكبر مكتبات شمال إفريقيا، ويؤكد الشيخ المختار السوسي في معرض حديثه عن كبار علماء المغرب أن كتب خزانة الشيخ ماء العينين أغرقت منطقة سوس التي هاجر إليها بعد اضطراره إلى مغادرة السمارة وأن المكتبة الوحيدة التي كانت تضاهي مكتبة ماء العينين هي مكتبة الزاوية السنوسية بليبيا. هذه الفقرات المركزة التي اعتمدنا في صياغتها على مجموعة من المصادر لا نبتغي أن نفيد منها تعريفاً بالشيخ، إذ المعرف لا يعرف أصلاً، لكن غايتنا منها رسم صورة عامة عن "الأنا" من أجل تحديد ذاك "الآخر المركزي" الذي يهمننا في هذه الورقة. والحقيقة أن ذلك "الآخر" متعدد، لكن يمكن تحديده في الفضاءات التي كان يتعامل معها الشيخ ماء العينين ومنها:

1- السلطة:

تذكر المصادر أن الشيخ التقى بالسلطان المولى عبد الرحمن بن هشام، وقد قدم هذا الأخير للشيخ وأصحابه مجموعة من العطايا تعينه على السفر إلى بيت الله الحرام، فقد ذكر في الرحلة المعينية (1858م) أن السلطان "أرسل إلى وكيله بطنجة أن يحملنا في البابور... ويعطي لكل واحد من قومي مائتين وخمسين درهماً، ويعطيني لنفسي خمسمائة درهم، ويعطينا من الزاد ما يوصلنا إلى مكة، ففعل بل وزاد جزاه الله بخير"³⁶.

وقد نفذ عامل طنجة هذه الوصية، وكان آنذاك هو ابن الخطيب الذي أكرم وفادة الشيخ وأعانه على السفر عبر البحر³⁷. وإن كانت من دلالة تستخلص من هذه القصة فهي الاحترام الكبير الذي كان يكتنه رجال السلطة المغاربة للشيخ، وذلك على أعلى مستوى.

2- العلماء:

كان الشيخ ماء العينين رجل علم كسب "من العلوم الجمّة الغزيرة والمفاخر التليدة والمآثر الشديدة ما ينبو عنه لسان اليراع وما ليس تعداده وحصره بمستطاع"³⁸. وقد أخذ علمه في المحضرة عن والده العلم، فبدأ بحفظ القرآن الكريم، ثم انتقل إلى العلوم الشرعية، "ولما قرأ جميع المتون وتفنن في العلم، انتصب للإقراء والتعليم بمحضرة أبيه"³⁹. وقد ورد عن المختار السوسي أن الشيخ "لازم والده ملازمة المريد لشيخه لا ملازمة الولد لأبيه ولا التلميذ لأستاذه فبذلك نال ما نال من العلوم العجيبة"⁴⁰.

لقد جمع الشيخ "الفنون كلها من لغة ونحو وتصريف وبيان ومنطق وحساب"⁴¹. وهذا يعني أنه لم يكتف بعلم الشرع فقط، أو ما يصطلح عليه بالعلوم النقلية، وإنما درس أيضًا العلوم العقلية والبلاغية، خاصة المنطق والبيان والبديع⁴². كل ذلك في محاضرة أبيه، فرغم "طول جولانه في البلاد وكثرة محاورته للعلماء ومطالعتة للكتب لم ينتفع بكثير فائدة زيادة على ما أخذه من العلم قبل مسيره عن أبيه"⁴³.

غير أن هذا لا ينفي أنه في رحلته إلى الحج قد احتك بالعديد من العلماء في المغرب والمشرق، واستفاد منهم، وما يتبع ذلك من مناقشة ما جد واستجد في ميدان العلم، وهو ما أفاده كثيرًا سواء في مجال التأليف، بحيث بلغت تأليفه حوالي 450 كتابًا في جل العلوم الشرعية وباقي العلوم الأخرى نظمًا ونثرًا⁴⁴. غير أن هذا الزخم الكبير من المؤلفات تعرض للنهب على يد عملاء الاستعمار زمن نجله الشيخ أحمد الهيبة، إذ بيعت الكتب بأبخس الأثمان⁴⁵. وكان شغف الشيخ بالعلم أن جعله ينفق أموالًا كثيرة على شراء الكتب، فقد كان يشتري منها الأحمال الثقيلة بالأعداد الكثيرة من الإبل وغيرها في يوم واحد⁴⁶.

3- طلاب العلم:

لقد مكن العلم الغزير الشيخ ماء العينين من تربية عدد كبير من المريدين من أبناء الصحراء والسودان الغربي. فقد التف الناس حوله من مختلف القبائل الصحراوية التي مر بمناطق انتجاعها في بلاد تكنة والساقية الحمراء، وطلبوا منه تعليم أبنائهم، فاستجاب لهم حتى قبل تأسيسه لمدرسته بالسمارة⁴⁷، والذي كان عام 1864م. ومن المعلوم أن منطقة الساقية الحمراء كانت مشهورة بكونها أرض الأولياء والصلحاء⁴⁸. هكذا أقبلت على الشيخ القبائل من كل حذب وصوب⁴⁹.

وقد تولى الشيخ النفقة عليهم وإكرامهم⁵⁰، وفي هذا السياق يقول صاحب الوسيط: "رأيت منه ما حيرني، لأنني أقدر من معه في وادي السمار من الساقية الحمراء بعشرة آلاف شخص، ما بين أرملة ومزمن، وصحيح البنية، وكل أصناف الناس، وكل هؤلاء في أرغد عيشة، كاسيًا من ذلك الشيخ، ويزوج الشخص ويدفع المهر من عنده، ويجهز المرأة من عنده، مع حسن معاشرته لهم، لا فرق عنده بين ولده والمحسوب عليه"⁵¹.

4- المتصوفة:

كان الشيخ ماء العينين كثير الاطلاع على الطرق الصوفية وأورادها. وقد تجلّى له الاختلاف بينها من جهة، وخروج بعضها عن الطريق القويم من جهة ثانية، فأسس نتيجة لذلك حركة إصلاحية قامت على مبدأين اثنين هما: المؤاخاة بين الطرق الصوفية من جهة، ومحاربة ما شاب بعضها من البدع من جهة ثانية. وقد رأى أن هذا الأمر لن يتحقق إلا بترسيخ التصوف السني والمتمثل في أحياء السنن ومحاربة البدع والظلالات⁵².

وأما طريقته فقد كانت تقوم على أن يرفع المريدون الصوت بالتهليل لطرده الشيطان، وعدم الفتور عن ذكر الله في القيام والجلوس وسائر الأحوال... إلى درجة أن القادم على الحضرة المعينية كان يسمع دويهم كصوت الرعد من نحو فرسخ أو فرسخين⁵³.

من ناحية أخرى دعا الشيخ في طريقته إلى الإتيان لا الابتداء، لأن هذا الأخير يؤدي إلى الابتعاد عن الدين⁵⁴. ولنشر هذه الطريقة على أوسع نطاق ألف الشيخ عدة كتب دافع فيها عن طريقته، ودعا من خلالها إلى التسامح والأخوة، رافضاً أشكال التعصب والخلاف، وأهم هذه الكتب: "مبصر المتشوف على منتخب التصوف"، و"نعت البدايات"، و"مفيد الراوي على أي مخاوي"، و"الإيضاح لبعض الاصطلاح"، و"سهل المرتقى في الحث على التقى".

5- المريدون:

إن مكانة الشيخ العلمية والاجتماعية والروحية جعلت المريدون يتقاطرون عليه من كل الأنحاء، لاتباع طريقته والأخذ عنه أورادها الصوفية، فانتشرت بذلك انتشاراً واسعاً، ويرجع ذلك بالأساس إلى مرونة منهجه الصوفي كما رأينا؛ المنهج النابذ للتعصب المذهبي، والداعي إلى المؤاخاة والتسامح. وقد نهج الشيخ سلوكاً إنسانياً رفيعاً في تعامله مع مريديه يجسد من خلاله سلامة طريقته، ويكسب عبره الكثير من الأتباع، فقد كان "ينظر في حال المريد، فإن كان ذا قلب متعلق بالله تعالى لا همة له إلا إليه كان عوناً له على مراده وهادياً له إلى ربه... وإن كان المريد متشوقاً إلى المجاهدات والرياضات، سواء كانت نيته صادقة أم لا، أقامه فيما تشوقت إليه نفسه حتى يحصل له المطلوب وتصدق نيته... وإن كان المريد جامعاً بين الأمرين فهذا هو المطلوب عنده"⁵⁵.

كان ذلك هو "الآخر" المتعدد الذي دخلت معه "أنا" الشيخ ماء العينين في علاقة قامت على ثلاثة عناصر: فكرية ووجدانية وروحية، ليبقى السؤال: أي من هذا المتعدد يمثل "الآخر المركزي"؟

ولعل الجواب في ذلك التأطير النظري الذي صدرنا به هذه الورقة، وعلينا هنا أن نتذكر ما وصلنا إليه من استنتاجات حول "الأنا" و"الآخر"، فبخصوص "أنا" الشيخ ركزنا على كل ما له طبيعة فكرية، غاضين الطرف عن علاقاته الاجتماعية مع أسرته وأصحابه وأبناء قبيلته والقبائل الأخرى التي تشكل مجتمع البيضان⁵⁶، وأما بخصوص الآخر فقد ركزنا أيضاً على كل ما يتصل بالفكر، فتحدثنا عن السلطة والعلماء، والمتصوفة، والطلاب، والمريدين.

هذا من جهة، من جهة أخرى، وبالعودة ثانياً إلى التأطير النظري الذي استنتجنا منه أن "الآخر" هو ذلك المختلف المغاير فكرياً؛ نستطيع الآن أن نحدد "الآخر المركزي" بالنسبة إلى "أنا" الشيخ. وبالنظر إلى ذلك التعدد فلم يدخل الشيخ في علاقة المغايرة والاختلاف الفكريين لا مع الطلاب ولا مع المريدين ولا مع السلطة، وإنما كان الاختلاف مع الطرق الصوفية، إنها بحق "الآخر المركزي" المقابل لـ "أنا" الشيخ.

وبعد هذا التحديد لم يبق لنا سوى معرفة كيف تعامل الشيخ مع هذه الطرق، لنخلص إلى حقيقة "الأنا" من المنظور الذي تبنيناه، وهو أن "الآخر" بقدر ما هو مغاير للأنا بقدر ما يحددها أيضاً، ونرى من جهة ثانية ما الذي بقي من تلك "الأنا"، وبعبارة السؤال: ألا يزال الشيخ ماء العينين معاصراً لنا؟

ثالثاً: "أنا" المؤاخاة عند الشيخ ماء العينين ونقد عصبية "الآخر":

رغم المؤلفات العديدة التي ألفها الشيخ ماء العينين عن طريقته الصوفية، فنحن نعتقد أن تفحص كتابه "مفيد الراوي" كفيل بإعطاء صورة واضحة عن علاقة الشيخ بمتصوفة عصره. من ناحية ثانية فنحن نرى أيضاً أن الدراسات التي أقيمت حول بعض أعماله؛ سواء كانت كتباً مستقلة أو ندوات علمية هي الأخرى كفيلاً بالجواب.

فلنبداً أولاً بما رأيناه أفيد في هذا المقام من "مفيد الراوي". يقول الشيخ: "فتعجبت مما فيه الناس، وتعوذت مما فيه الوسواس، وقلت للمريد أن لا اختلاف بين هذه الأجناس، لأن الطريق طريق واحدة لأشرف ذوي الأنفاس، لثبوت أخوة أهلها بالكتاب الذي لا يغيره يقاس، ولذلك قلت: غفر الله لي ما قلت:

إني مخاول لجميع الطرق أخوة الإيمان عند المتقي

ولا أفرق للأولياء كمن يفرق للأنبياء

قال تعالى المومنون إخوة وعدم التفريق فيه أسوة"⁵⁷.

على طريقة عصره في الكتابة المعتمدة على السجع، باعتبارها أطرق للنفس والأذن معاً، يبدي الشيخ عجبه من اختلاف طرق التصوف، والملاحظ أيضاً في هذا المقتطف أن الشيخ لا يوجه الرسالة إلى أية فرقة، بل يتجاهل أقطابها، ويتوجه فقط إلى المريدين، مؤكداً لهم أن الطريق إلى الله واحدة مهما تعددت الطرق واختلفت، فقط أن يكون الإنسان شريفاً، ولأن الشرف في اللغة يختلف معناه باختلاف سياقاته التداولية؛ فإن الشيخ يحدده في الأخوة التي تجمع أهل الكتاب الواحد، وهو القرآن الكريم هنا، وفي ذلك كناية عن الدين الإسلامي.

المسلمون إخوة في الله، إنها الفكرة الواضحة التي أراد الشيخ أن يوصلها إلى الصوفي "الآخر" الذي حين يتحول إلى "أنا" يدخل في صراع مع "أنا" الآخر، متجاهلاً أنهما يسيران معاً في طريق واحد، فكيف يكون الوصول ونحن أثناء الرحلة على خلاف؟

لم يقف الشيخ عند هذا الحد، بل ربط أخوة الإيمان بالتقوى، وفي هذا أمران اثنان: أولهما: أنه يتحدث عن أخوة الإيمان لا أخوة الإسلام، وهذا التعبير يحمل دلالتين: واحدة مباشرة، وهي أنه يخاطب المتصوفة باعتبارهم فرقة تجاوزت مرحلة الإسلام إلى مرحلة الإيمان حسب التراتبية المعروفة (إسلام، إيمان، إحسان)، والإيمان هو أكثر ما شدد الدين على بلوغه، لأنه يحقق الغاية الكبرى وهي إثبات الوجدانية، وما يأتي بعده يدخل في إطار الإحسان الذي يرفع الدرجات، ونحن نقرأ قوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الإيمان إلى قلوبكم﴾⁵⁸. أما الدلالة غير المباشرة فتوحي بما يشبه التأنيب، والذي خفف الشيخ من لهجته نثرًا فسماه "عجباً". فهؤلاء المؤمنون هم أدعى إلى توحيد المسلمين وليس العكس، فإن اختلفوا وتصارعوا فإن هذه العدوى تنتقل إلى عموم المسلمين، ليكونوا بذلك أساس التفرقة لا التوحد، فكيف يدعون الإيمان وهم يفرقون بين الناس، والقرآن يقول: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾⁵⁹.

ثانيهما: أنه يستحضر الدرجة الأولى في الخلقية الإسلامية وهي "التقوى"، بمعنى ذلك أن معمار الدين كله مبني على أساس هذه القيمة. والحقيقة أن كل السياقات التي وردت فيها كلمة "التقوى" في القرآن الكريم -بغض النظر عن معناها اللغوي- تشير إلى دلالة استحضر الذات أو الشيء في الذهن، إما لما يفيض عنه من خير وطمأنينة وسعادة فمحبة ما يفضي إليه، وإما لما يمثله من شر أو هول أو فزع فكره ما يوصل إليه. وأما التقوى المرتبطة بالذات فتتعلق بالله كونه صورة الخير المطلق، وأما المرتبطة بالشيء فكالنار مثلاً في قوله تعالى: ﴿فاتقوا النار التي وقودها الناس

والحجارة أعدت للكافرين»⁶⁰. وإذا كان الأمر كذلك فجمع كلمة المسلمين هي باب التقوى لأنها دعوة من الله الخَيْر، فكيف نعتبر أنفسنا تقاة ونحن نفرق بين الناس؟

الطرق الصوفية تفرق بين الناس ولا تجمعهم، هكذا تظهر "أنا" الشيخ ناقدة لوضع ديني مأزوم، به خلل كبير، لأنه يحقق عكس الغايات التي أراد الله من عباده المؤمنين، ولما كان هذا النقد خطيراً لأنه يمس جوهر العقيدة عند الصوفية، وهو أنهم أبعد عن الإيمان انطلاقاً من سلوكهم ودعواتهم، ولأن نقداً مباشراً لن يحقق إلا مزيداً من التفرقة والصراع، ومن ثم مزيداً من الابتعاد عن الصراط القويم؛ لما كان كل ذلك كذلك، فقد سلك الشيخ سبيل الحكمة، وذلك بعدم التوجه إلى هذه الطرق بالنقد المباشر كما فعل بعض أسلاف الصوفية، فدخلوا في صراعات لازالت تداعياتها العقدية والسياسية حتى اليوم؛ وإنما توجه الشيخ إلى المريدين مؤكداً لهم أن طريق الله واحد رغم اختلاف نوع السير.

في نص آخر من "مفيد الراوي" تظهر لنا أمور أخرى تحدد علاقة "أنا" الشيخ الصوفي بـ"الآخر" الصوفي أيضاً، يقول: "إني لما تفضل الله علي بأوراد الأولياء المروية عن خير الأنبياء، عن شيخي أبي قرة عين الأصفياء، وأعطاني الإذن في إعطائها لمن شاءها من أوليائها، صار من لم تكن له خبرة باتحاد طرق أهل الله يتعجب من ذلك، ويقول سبحانه الله فلان يعطي الطريقة الفلانية، ويعطي الطريقة الفلانية، أهذا يمكن؟ مستهتماً، وبعضهم يقول: هذا لا يمكن مُنكراً"⁶¹.

أشار الشيخ إلى أن طريقته أجازته والده فيها، واصفاً هذا الوالد بقرة عين الأصفياء، في إشارة إلى أن الصوفي لا يمكن أن يجيز على منكر، لأن "صفة" الصفي من "الصفاء"، وهذه أعلى الدرجات عند الصوفية، لأنها تحقق ما يسمى عندهم بـ"التجليات" التي هي أساس المعرفة عندهم، وهذه المعرفة لا تأتي عن طريق البحث، وإنما هي تفضل من الله، أي إنها كرم إضافي جزاء منه على بلوغ الإنسان تلك الدرجة التي أصبح بها قريباً من الله دون غيره من المؤمنين.

إن معرفة الله الحق لا يصل إليها إلا الصوفي، لأنها هبة من الله على مجاهدته. ولأن هذه المعرفة من الله فلا يمكن أن تكون إلا معرفة يقينية، وبعودتنا إلى نص الشيخ فإن أوراد طريقته هي مستقاة من أوراد الأولياء والأنبياء، لكن بإلهام من الله تعالى وليس اجتهداً منه. والحقيقة أن هذا المعطى يشترك فيه كل المتصوفة دون استثناء. لكن الذي يهمننا في هذا النص ليس مصدر الأوراد، وإنما تصريح تلك الأوراد بين مجتمع الصوفية، وهنا تحضر علاقة الشيخ بالمريدين والشيوخ.

وأما المريدون؛ فالشيخ لا يلزم بطريقته أحدًا منهم كما تفعل الطرق الصوفية الأخرى، فوالده منحه الإذن بإعطائها "لمن شاء من أوليائها"، معنى ذلك أنها ليست سوى نهج، أما الطريق فواحد، ليبقى الشيخ منسجمًا مع طرحه الذي فصلنا القول فيه سابقًا.

وأما شيوخ الطرق الأخرى فيعمق الشيخ ماء العينين من نقده غير المباشر لهم، بحيث يتجنب الإشارة إليهم ويذكرهم فقط بقليلي "الخبرة". وهنا علينا أن نوضح هذه المسألة أكثر. أهل الله - كما يطلق ذلك على أنفسهم المتصوفة جميعهم - لهم طرق شتى للوصول إلى الله، هنا الطريق واحد والنهج مختلف، لكن "الخير" هو الذي يدرك أن تعدد النهج لا يعني أن نهجًا ما على صواب والآخر غير ذلك، وإذا كان الأمر هكذا فما المانع من يأخذ المريد من كل نهج، ومن ثم أن يجمع بين طرق شتى تحقيقًا لغاية الوصول.

هذا التصور الذي يطرحه الشيخ ماء العينين هو في الحقيقة مختلف تمامًا عن أي طرح آخر تتبناه الفرق الصوفية، على اعتبار أن كل واحدة تعتبر نفسها هي "الفرقة الناجية"، وهنا مرتبط الفرس، ذلك أن الشيخ يكشف من خلال هذه الدعوة إلى عنصر التعصب الذي يطبع الظاهرة الصوفية، وكأن التعصب إلى القبلية والذي وسم ولا زال يسم المجتمع العربي انتقل إلى العقيدة، فأصبحنا أمام عصبية مذهبية أو قل عصبية صوفية. وإذا علمنا أن العصبية الأولى كانت وراء ما شهده المجتمع العربي والإسلامي من فتن وصراعات على مر تاريخه، فهنا الشيخ يوحى بأن هذه العصبية الصوفية لا يمكن إلا أن تزيد من تلك الفتن والصراعات.

لقد استوعب الشيخ أساس المشكلة، فكانت دعوته الأخذ بكل الطرق، وهذه الدعوة لا يمكن أن تنبثق إلا من رجل خبر الوضع بشكل دقيق، وهذه الخبرة هي التي تفتقدها الطرق الصوفية السائدة في عصره، ومن ثم مبعث عجبها من دعوة الشيخ.

يتجسد هذا العجب في مستويين: مجرد الاستفهام، والإنكار. لكن سواء كان ذلك بصيغة "أهذا ممكن؟" أو "هذا لا يمكن؟" فالمسألة تعود في نهاية المطاف إلى ضعف الخبرة، والخبرة في تصور الشيخ تعني أن طريق الله واحد، ونهج السير مثلما يختلف من فرد إلى آخر فهو يختلف أيضًا من جماعة إلى أخرى، فقط أن نستحضر الله في أقوالنا وأفعالنا، وهذا هو معنى التقوى. واتباع هذه الطريقة يحقق غايتين: أخروية القرب من الله، ودينية الحفاظ على تماسك المجتمع، وهل الدين من أوله إلى آخره غير هذا؟!

في نص ثالث من النصوص التي توضح علاقة "أنا" الشيخ الصوفي بـ"الآخر" المتعدد المتمثل في الطرق الصوفية؛ يعمق الشيخ رؤيته إلى المؤاخاة بين أهل الله، يقول إنه: "مخاو جميع الطرق التي تنسب لله أخوة الإيمان عند الشخص المتقي لله، بمعنى أنني جاعل لها كمنزلة الإخوة الذين هم كالشيء الواحد، وأني لا أفرق بين الأنبياء عليهم السلام في طرقهم"⁶².

واضح جداً أنه يقصد بالشخص المتقي الله الشيخ المتصوف، ونحن نلاحظ تجديد الشيخ ماء العينين دعوته إلى الأخوة بين أقطاب أهل الصوفية، وهذا معنى قوله "مخاو جميع الطرق"، ويستحضر الشيخ قول الرسول صلى الله عليه وسلم حين شبه أعضاء الجسم بالعضو الواحد، إذا مرض عضو واحد "تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"، ويظهر هذا الاقتباس المعنوي في تعبير الشيخ "منزلة الإخوة الذين هم كالشيء الواحد".

غير أن الجديد في هذا النص هو أن الطريق إلى الله طريق واحد رغم اختلاف أهل الكتاب، وليس فقط بين أهل الكتاب الواحد. وسنقف عند هذه النقطة لمزيد من التفصيل، ونطرح السؤال: ما معنى أن الشيخ لا يفرق "بين الأنبياء عليهم السلام في طرقهم"؟

اسمان كلاهما جمع: الأنبياء والطرق، ما يعني أن لكل نبي طريقته في علاقته مع الله، ولما كان الأنبياء يوحى إليهم من إله واحد، فهذا يعني أن اختلافهم في الطرق لا يعني بأي حال من الأحوال أن طريقة أحدهم هي أفضل عند الله من طريقة الآخر، تتعدد الطرق والغاية واحدة، مما يدل على أن دين الله واحد، وليس ثمة أديان إذا تعلق الأمر بدين الله. ولا شك أن الشيخ يستحضر في هذا السياق قول الله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط، وما أوتي موسى وعيسى، وما أوتي النبيون من ربهم، لا نفرق بين أحد منهم، ونحن له مسلمون﴾⁶³. فالدين عند الله واحد هو الإسلام، ومعناه أن يسلم الإنسان أمره إلى الله، وله في ذلك ما يشاء من الطرق.

إذا كان الله في القرآن يؤكد على اختلاف الأنبياء في طريقة وصولهم إلى الله، فكيف يختلف فيه من هم أقل منهم درجة وشأنًا؟ وليست الصوفية ولا أقطابها ولا من يطلقون على أنفسهم "أهل الله" يبلغون درجة القرب من الله، رغم أنهم يدعون أن معرفتهم تنال بالتجلي، لأن العلم بالوحي لا يضاهيه أي علم مهما ادعى أصحابه أنه إلهام رباني. وإذا كان الأمر كذلك فإن في خطاب الشيخ نقد باطني واضح لأهل الشطح من الصوفية الذين وصفهم في نص سابق بأهل الابتداع.

لقد اختلفت طريق الأنبياء في عبادة الله، وهذا أمر مفهوم لاختلاف شخصياتهم أولاً، واختلاف زمانهم والظروف المحيطة بدعوتهم، لذا فمن الطبيعي أن يختار كل نبي أنسب الطرق إلى العبادة والتعبد للتقرب، وهذا ما لا يدركه هؤلاء المتصوفة المستفهمون والمنكرون لقلّة خبرتهم بالدين. وهكذا نصل إلى مركز الإشكال، وهو أن التصوف والتدرج في مقاماته لا يأتي بمجرد أخذ الأوراد وحفظها وترديدها، وإنما يبدأ من المعرفة السليمة بمقاصد الدين، وهو ما سماه الشيخ بـ"الخبرة". وهذه رسالة إلى المريدين بأن يخبروا دينهم أولاً، ويختاروا من الأوراد ما يقرهم من الله، وإن كانت تلك الأوراد مستقاة من طرق صوفية مختلفة، فغاية التصوف هي التقرب إلى الله، وفرض طريقة على أخرى إنما يعاكس المراد جملة وتفصيلاً.

هذه المرونة الخلاقة يظهر الشيخ الجوهر الصافي للتصوف، فيبني دعوته على المؤاخاة بين الطرق المختلفة، وبهذا يمكننا نحن تحديد علاقة "الأنبا" بـ"الآخر" في دعوة واضحة صريحة إلى التسامح ونبد التعصب، وظف فيها الشيخ الاستدلال العقلي والنقلي، بخطاب إشاري غير مباشر، ينتصر إلى الحكمة في القول. بمعنى آخر فقد مثلت "أنا" الشيخ ذلك المفاير المختلف الإيجابي عن "الآخر" السليبي. وفي اعتقادنا أن في هذه الدعوة تكمن أصالة "الأنبا" وتاريخيتها أيضاً، لأنها وقفت على إشكال تاريخي عند المسلمين لم ينته بوفاة الشيخ، وإنما لا زال مستمراً حتى اليوم، مثلما كان قائماً قبله.

كانت تلك قراءتنا الخاصة لبعض نصوص الشيخ التي اعتبرناها جوهر رؤيته لمسألة التصوف في عصره، لكن هذا لا يمنع -لمزيد من الضوء- من إدراج ما توصلت إليه قراءات بعض الباحثين حول رؤية الشيخ لمتصوفة عصره، وحول التصوف المعيني بشكل عام باعتباره "أنا" مغايرة لتصوف عصره.

رابعاً: أفق الطريقة المعينية:

ذكر صاحب "المعسول" أن الشيخ ماء العينين عمل جاهداً على إرساء منهجه الصوفي بالصحراء، عبر مجموعة من الأسس، منها محاربة كل العادات والأعراف القبلية البعيدة عن الشرع، والمؤاخاة والمساواة بين جميع القبائل، ومصاهرة بعض القبائل بالمنطقة كتجكانت والعروسيين⁶⁴.

ثلاثة أسس كانت سبيل الشيخ إلى إرساء منهجه الصوفي، والجامع أو المشترك بين هذه الأسس هو "القبيلة".

فانطلاقاً من قول المختار السوسي، تعامل الشيخ ماء العينين مع المشكلة القبلية من ثلاث زوايا: دينية وإنسانية واجتماعية، وكأننا أمام قراءة نقدية لتاريخ المجتمع العربي، أدرك الشيخ من خلالها مكمّن الخلل الذي تعيشه الطرق الصوفية في عصره، وبعبارة أخرى فقد أدرك أن عصره يعيش "صوفية قبلية" إن صح التعبير، أو قل إن كل قبيلة تدعو إلى طريقة شيخها، وتتعصب إليها تمامًا كما تتعصب إلى نسبها، وهذا ما نفهمه من سعي الشيخ إلى محاربة الأعراف والعادات البعيدة عن الشرع، ذلك أن الدين جاء ليوحد الناس وينبذ كل أشكال الاختلاف في اللون والجنس وغير ذلك. إن كل الناس من آدم، وآدم من تراب، ولا فضل لعربي على عجمي، ولا لأبيض على أحمر إلا بالتقوى.

وأما الطريق العملي للعودة بالناس إلى هذا "الشرع" السليم هو المؤاخاة بين القبائل، والعمل على تحقيق المصاهرة بينها. والحقيقة أن رفض بعض القبائل المصاهرة من قبائل أخرى لم تكن قضية تهم المجتمع القبلي في مجتمع البيضان فقط، وإنما كانت ولا زالت مشكلة القبيلة العربية عمومًا، رغم دعوة الإسلام إلى رفض عبية الجاهلية وتعاضلها بأبائها، ورغم سلوك الرسول صلى الله عليه وسلم بالزواج من قبائل مختلفة. هكذا تظهر "أنا" الشيخ أكثر تقدمًا ووعيًا، فلحل المشكلة المذهبية وجب أولاً حل المشكلة الاجتماعية.

لقد أحيى الشيخ السنن، وحارب البدع، وأنشأ المدارس، فعمرها بمجالس الذكر وتدريس العلوم، فاستنارت القلوب، واستقام السلوك⁶⁵. أي أن عصر الشيخ كان عصر البدع، هذا "الآخر" الضال كان لا بد للأنا التي ترى نفسها على الطريق السليم من أن تواجهه، والسبيل إلى ذلك هو إحياء السنن، وكلمة إحياء تفيد بموجود كان واختفى، ونحن نعتقد أن الأمر يتعلق بما يسمى "التصوف السني"، وهو ذلك النوع من التصوف الذي يرفض الشطح والتصوف الفلسفي. يؤكد "الطالب أخيار" ما ذهبنا إليه من أن النهج الذي اتبعه الشيخ هو النقد الإيجابي الهادئ المرن الذي يتفادى المواجهة، بحيث اعتمد نظام المدارس لتعليم العلوم، ومنها كان السبيل إلى الدعوة إلى طريقته، وهذا السلوك "الحكيم" نتج عنه حسب -حسب الباحث- أن استنارت القلوب واستقام السلوك.

من ناحية أخرى يرى المتخصص في الجماعات الإسلامية محمد الظريف أن زاوية الشيخ ماء العينين ركزت أساسًا على مصادر الشريعة الإسلامية من كتاب وسنة، واهتمت بتربية المريدين تربية دينية أساسها مجاهدة النفس والإكثار من الأذكار⁶⁶، مما يعني أن طريقة الشيخ ماء العينين لم تكن نهجها على طريقة معدة سلفًا، وهو ما يجعلها طريقة جديدة، ويجعل من الشيخ

مؤسسًا لا متبعا. والملاحظ أن الظريف أشار إلى أن هذه الطريقة ركزت على مصادر الشريعة بصيغة الجمع، إلا أنه لم يذكر في سياق حديثه سوى مصدرين هما الكتاب والسنة، ولم يذكر لا ما أجمع عليه علماء المسلمين ولا القياس على سابق، ولعل الأمر يتعلق بكون المصدرين غير المذكورين يرتبطان بالأحكام أكثر من ارتباطهما بالعقيدة.

ومهما يكن من أمر؛ فإن أي طريقة صوفية تعتمد على الكتاب والسنة فقط إنما تدرج في إطار التصوف السني الذي أشرنا إليه سابقًا، وهو تصوف ترجع جذوره إلى الجنيد، ويقوم على ركيزتين هما مجاهدة النفس والإكثار من الأذكار، غير أن الملاحظ في الطرق الصوفية جميعها أنها تشترك في هذين العنصرين، وخطابها يقوم عليهما، أما جوهر الفرق فيكمن في الشطح والعصبية، وهما اللذان وقف الشيخ ماء العينين في وجههما باعتبارهما زيغًا عن الدين إما عقيدة أو سلوكًا. وإذا كانت الطريقة الفاضلية لا تدعو إلى التشدد في ذكر الأوراد، وإنما تنحو نحو التيسير مع الجهر بالذكر⁶⁷، وهو ما أكدناه في قراءتنا السابقة، فإن الشيخ يدعو إلى الأخذ بها، معللاً ذلك بصيغة اليقين أنها من مستحسن الشرع لا سواه، وهذا ما يفهم من هذا البيت الشعري الذي يقول فيه:

وذي طريقتنا خذها وضابطها مستحسن الشرع لا سواه فاتبعني⁶⁸:

نحن الآن بصدد حركة تصحيحية يقوم بها الشيخ ليس في المجال الصوفي فحسب، وإنما في المجال العلمي أيضًا، إنها حركة فكرية تجعل من العلم أساسًا للدين، وهذا ما نستشفه من قوله أن الله جعل "أئمة المسلمين مجددين، لأنهم ينظرون في مصالح الأمة نظره صلى الله عليه وسلم، ويفعلون به من سنته ما هو موافق لحالهم في ذاك الزمن"⁶⁹. هنا يرفع الشيخ "أنه" إلى مقام الإمام، ومعلوم أن هذه الصفة في السياق الثقافي الإسلامي جماع لصفتي العالم والفقير معًا. والتجديد الذي يدعو إليه الشيخ إنما غايته مصلحة الأمة التي تضيق بالتفرقة والصراع بين الطرق الصوفية للعلاقة الوطيدة بينها وبين المجتمع في تلك الفترة.

يبقى أمامنا سؤال آخر يتعلق بأفق هذه الدعوة، إذ إن أفقها يحدد بدرجة كبيرة "أنا" الشيخ في علاقته مع "الآخر". فأأي أفق كان لهذه الدعوة؟

يقول عبد الوهاب التازي إن طريقة الشيخ حققت ما عجزت عنه بعض الطرق الصوفية الأخرى، إذ تجلّى إشعاعها في انتشار وردها بين القبائل والمدن والقرى ووحدات الصحراء⁷⁰،

ويضيف التازي أن سر انتشار هذه الطريقة يكمن في دعوتها إلى التقريب والمواخاة والتعاون بين جميع الطرق الصوفية لتوحيد صفها، وجمع كلمتها على توحيد لا إله إلا الله⁷¹.

والسؤال: هل كان انتشار هذه الطريقة في فضاء الصحراء فقط؟

يجيب محمد الظريف قائلاً إن طلبة ومريدي الشيخ لما حصلوا منه على إجازاتهم العلمية والروحية أصبحوا رسل علم ودين عن زاويته بمختلف الأقطار شمالاً وجنوباً، فأسسوا فروعاً للزاوية المعينية في مناطق استقرارهم⁷²، ويضيف الظريف أنه كان على رأس هؤلاء الأتباع الطاهر الإفرائي، والوزير أحمد بن موسى، ومحمد الجرسيفي، والضوء السباعي البقاري، وابن عمه الدراكي⁷³.

هكذا وجدت الطريقة المعينية فروعها في تيرس من جهة الجنوب، ومن جهة الشمال في سوس ومراكش وفاس، حيث أسس الفرع فيها أحمد بن الشمس الحاجي، وهو من أصول بيضانية⁷⁴، أضف إلى ذلك منطقة الحوز، ووجدة، التي أسس فيها فرع الزاوية المعينية الحاج عبد الرحمن الوجدي.

هذا على مستوى الفروع، أما على مستوى الشخصيات السياسية والعلمية، فيذكر المختار السوسي أن السلطان المولى عبد العزيز أخذ الورد عن الشيخ بإيعاز من الوزير أحمد بن موسى⁷⁵، ومعلوم أن هذا الأخير كان وزيراً عند السلطان ومن تلامذة الشيخ⁷⁶.

يذكر الطالب اخيار أيضاً ثلة من علماء فاس ممن أخذوا عن الشيخ ورده، ومنهم أحمد البوعزاوي، وأحمد بن عبد الواحد، وإبراهيم بن محمد الجدميوي⁷⁷. ويضيف إليهم في مكان آخر التهامي المكناسي⁷⁸، ويورد الباحث في مكان آخر كلاً من أحمد بن المأمون البلغيثي، والحسن بن الطيب اليماني بوعشرين الخزرجي المكناسي⁷⁹.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل لما حل الشيخ بمدينة تيزنيت بسوس تقاطر عليه رؤساء الطرق الصوفية؛ درقاوين وتجانين وناصرين، إذ لم يكن يفرق بين هذه الطرق جميعاً بقدر ما عمل على المواخاة بين أنصارها⁸⁰.

خاتمة:

ما يمكن تسجيله من كل ما سبق ما يلي:

- 1- إن الطريقة المعينية في التصوف بقدر ما انتشرت فروعها شمالاً وجنوباً؛ بقدر ما أخذ أورادها العامة والخاصة، بل وخاصة الخاصة، فقد أخذ بأورادها الساسة والعلماء والعامة على حد سواء، بل لقد حل بمدرسة تيزنيت أقطاب التصوف من طرق أخرى لاستكشاف المنهج الجديد. وإذ كنا لا نستطيع أن نجزم بتسرب بعض

مبادئ هذه الطريقة إلى الطرق الأخرى، لأن البحث في الأمر متعلق بذوي الاختصاص في الجماعات الإسلامية. وخاصة الطرق الصوفية.

2- شكل الشيخ ماء العينين "أنا فردية" في مقابل "آخر متعدد" في تلك الفترة، ورغم هذه المعادلة غير المتكافئة فقد استطاع أن يبصم على "أنا" فرد بصيغة الجمع، والسر في ذلك هو فهمه الدقيق لما كانت تعيشه أوضاع التصوف من صراع، بحيث استوعب أن المسألة تتعلق بقبليّة صوفيه، قاداته خبرته العلمية إلى طرح البديل لحل المشكلة، ولم يكن هذا البديل سوى المواخاة بين الطرق، باعتبارها نهجاً يقود إلى الله ليس إلا، وأن اختلاف النهج لا يجب أن يخلق الصراع، لأنه ضرورة كونية ووجودية، هم الفرد مثلما هم الجماعة، بل هي إرادة إلهية للحياة والبقاء معاً، لذا يمكن استثمار هذه السنة الكونية في الدعوة إلى الله والتقرب منه من خلال الوحدة، ورأى الشيخ أن السبيل إلى ذلك هو وحدة الطرق الصوفية أولاً، عبر نبذ العصبية وإحلال التسامح، وهذه هي دلالة "المواخاة".

وبهذا فنحن نعتقد أن أدق وصف يمكن أن يطلق على "أنا" الشيخ ماء العينين هو "أنا المواخاة".

الهوامش:

- 1 حسن مجيد العبيدي. من الآخر إلى الذات، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر. دار الطليعة. بيروت. لبنان. ط1. 2008. ص 5.
- 2 إغور كون. البحث عن الذات، دراسة في الشخصية ووعي الذات. ترجمة: غسان نصر. دار معد للنشر والتوزيع. دمشق. سورية. (د-ت). ص 13.
- 3 المرجع نفسه. ص 5.
- 4 جميل صليبا. المعجم الفلسفي. ج 1. دار الكتاب اللبناني. بيروت. لبنان. 1986. ص 14.
- 5 المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- 6 سيجمند فرويد. الأنا والهو. ت: محمد عثمان نجاتي. دار الشروق. ط4. 1982. ص 42.
- 7 جبور عبد النور. المعجم الأدبي. دار العلم للملايين. بيروت. لبنان. 1979. ص 116.
- 8 إبراهيم مذكور. المعجم الفلسفي. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة. مصر. 1983. ص 23.
- 9 المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- 10 جبور عبد النور. المعجم الأدبي. ص 36.
- 11 ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري. لسان العرب. المجلد 15. بيروت، دار صادر. 2003. مادة (ا خ ر)
- 12 المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر. ط 4. 2008. ص 8
- 13 نفسه. ص 8.
- 14 محمد نور الدين أفاية. الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي والإسلامي الوسيط. منشورات المركز الثقافي العربي. ط1. 2000. ص 18.
- 15 المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- 16 عمرو عبد العلي علام. الأنا والآخر، الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر. دار العلوم للنشر والتوزيع والمعلومات. ط 1. 2005. ص 17.

- 17 محمد علي التهامي. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. (ج1/أ-ش). مكتبة لبنان ناشرون. ط1. 1996. ص 62.
- 18 سمير الخليل. دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة. در الكتب العلمية. بيروت. لبنان (د-ت) ص:9. ينظر أيضًا: ميجان الرويلي وسعد البازعي. دليل الناقد الأدبي. المركز الثقافي العربي. ط3. 2002. ص 21.
- 19 سعد البازعي. الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف. المركز الثقافي العربي. بيروت - لبنان ، ط1. 2008. ص37.
- 20 المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- 21 انظر تفاصيل أوفي في: عبدالله بن محمد طاهر ترسي. ثنائية الأنا والآخر (الصعاليك والمجتمع الجاهلي). مجلة التراث العربي. عدد مزدوج: 122/121. كانون الثاني-نيسان 2011. ص 162 وما بعدها.
- 22 عبدالله بن محمد طاهر ترسي. ثنائية الأنا والآخر (الصعاليك والمجتمع الجاهلي). مجلة التراث العربي. عدد مزدوج: 122/121. كانون الثاني-نيسان 2011. ص 173 .
- 23 حسن شحاتة. الذات والآخر في الشرق والغرب، صور ودلالات وإشكاليات. دار العالم العربي. ط1. 2008. ص 17.
- 24 المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- 25 محمد هلال وعزيز لزرقي (إعداد وترجمة). الغير. دار توبقال للنشر. ط1. 2010. ص 09.
- 26 بول ريكور. الذات عينها كآخر. ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي. المنظمة العربية للترجمة. توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية. ط1.
- بيروت. 2005. ص 109.
- 27 طوني بينيت وآخرون. مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغالي. الطبعة 1. بيروت. 2010. ص 3.
- 28 حسن شحاتة. الذات والآخر في الشرق والغرب. ص 21
- 29 الطاهر ليب. صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط1. 1999. ص 54.
- 30 رامي سمير أبو نفاع. الآخر وجوديًا ومعرفيًا، إضاءات فلسفية على حتمية التنوع. منشورات وزارة الثقافة. المملكة الأردنية الهاشمية. ط1. 2021. ص 93.
- 31 موقع الشيخ ماء العينين متاح على الرابط <https://www.cheikh-maelainin.com/>. تم الاطلاع عليه بتاريخ 2024/3/22م
- 32 نور الدين حمادو؛ ومبارك جعفري: الشيخ ماء العينين ودوره الجهادي في الصحراء الغربية 1931-1910. رسالة دكتوراه ، جامعة إدراة، الجزائر، 2021. ص: 53 منشورة على الرابط : <https://dspace.univ-adrar.edu.dz/jspui/handle/123456789/5978> .
- 33 موقع الشيخ ماء العينين: السيرة والنشأة رابط https://www.cheikh-maelainin.com/?page_id=344
- 34 مها محمد أحمد عبد القادر وآخرون : ملامح التربية الأخلاقية عند العلامة عبدالله محمد مصطفى بن فاضل "الملقب بماء العينين" من خلال مخطوطه مغري الناظر والسامع على تعلم العلم النافع. العلوم التربوية مج 28، ع 2 . مسترجع <http://search.mandumah.com/Record/1122009>.
- 35 موقع الشيخ ماء العينين : إنتاجه العلمي والأدبي رابط https://www.cheikh-maelainin.com/?page_id=342
- 36 الطالب أخيار بن الشيخ مامين. الشيخ ماء العينين علماء وأمرء في مواجهة الاستعمار الأوروبي. (ج1). مؤسسة الشيخ مربيته ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي. مطبعة بني يزناسن. سلا. 2005. ص 19.
- 37 نفسه، ص 42.
- 38 نفسه، ص 21.
- 39 نفسه، ص 17.
- 40 محمد المختار السوسي. المعسول. (ج4) مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. 1961. ص96.
- 41 نفسه، ص- ص 19- 20.

- 42 حمداتي شبيها ماء العينين. الشيخ ماء العينين وجهاده العلمي والوطني. منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسكو). مطبعة المعارف الجديدة. الرباط. 1995. ص 23.
- 43 الطالب أخيار بن الشيخ مامينا : الشيخ ماء العينين علماء وأمرء في مواجهة الاستعمار الأوروبي (م.م). ص: 21. وانظر أيضًا: ماء العينين ماء العينين. في الأدب والمقاومة نماذج من زاوية السمارة المعينية في الصحراء. دار وليلي للطباعة والنشر. مراكش. منشورات: مركز البحث والتواصل الثقافي. 1996. ص 30.
- 44 في الأدب والمقاومة نماذج من زاوية السمارة المعينية في الصحراء (مرجع مذكور). ص: 34.
- 45 الطالب أخيار بن الشيخ مامينا. الشيخ ماء العينين علماء وأمرء في مواجهة الاستعمار الأوروبي. (م.م). ص-ص 130/131.
- 46 ماء العينين ماء العينين. في الأدب والمقاومة نماذج من زاوية السمارة المعينية في الصحراء. ص 31.
- 47 نفسه. ص 19.
- 48 رجال بوبريك. الساقية الحمراء أرض الأولياء. ندوة: الصحراء جدلية الإنسان والمجال. (يناير: 2013). منشورات: جمعية الشعلة للتربية والثقافة. ص-ص: 107_123.
- 49 ماء العينين ماء العينين. في الأدب والمقاومة نماذج من زاوية السمارة المعينية في الصحراء. ص 65.
- 50 الطالب أخيار بن الشيخ مامينا. الشيخ ماء العينين علماء وأمرء في مواجهة الاستعمار الأوروبي. ص-ص: 80_84.
- 51 أحمد بن الأمين الشنقيطي. الوسيط في تراجم أدياء شنقيط. بعناية فؤاد سيد. ط2. مكتبة الخانجي- القاهرة، ومكتبة الوحدة العربية- الدار البيضاء. 1958. ص-ص: 365-366.
- 52 عبد الحفيظ الفاسي. مفيد الراوي على أني مخاوي. تحقيق: محمد الطريف. منشورات: مؤسسة مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي. ط1. مطبعة المعارف الجديدة. الرباط. 1999. ص: 21.
- 53 الطالب أخيار بن الشيخ مامينا. الشيخ ماء العينين علماء وأمرء في مواجهة الاستعمار الأوروبي. ص 126.
- 54 ماء العينين ماء العينين. في الأدب والمقاومة نماذج من زاوية السمارة المعينية في الصحراء. ص 35.
- 55 الطالب أخيار بن الشيخ مامينا. الشيخ ماء العينين علماء وأمرء في مواجهة الاستعمار الأوروبي. ص-ص: 125-126.
- 56 حتى يبقى هذا البحث في سياقه، يمكن للمهتم بمجتمع البيضان (أو البيضان) مراجعة على سبيل المثال لا الحصر: محمود بن محمذن. المجتمع البيضاني في القرن التاسع عشر. قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية. منشورات: معهد الدراسات الإفريقية. جامعة محمد الخامس. الرباط. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. 2001، ص 21. وكذلك: المختار ولد حامد. حياة موريتانيا الجفرافيا. منشورات: معهد الدراسات الإفريقية. جامعة محمد الخامس. الرباط. طبعة: دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان. 1994م. ص 09.
- 57 عبد الحفيظ الفاسي. مفيد الراوي على أني مخاوي. ص 44.
- 58 قرآن كريم. سورة الحجرات. الآية 14
- 59 قرآن كريم. سورة آل عمران. الآية 105
- 60 قرآن كريم. سورة البقرة. الآية 24
- 61 عبد الحفيظ الفاسي. مفيد الراوي على أني مخاوي. ص 42.
- 62 المرجع نفسه، والصفحة نفسها
- 63 قرآن كريم. سورة البقرة. الآية 136.
- 64 محمد المختار السوسي. المعسول. (ج 4). ص 92.
- 65 الطالب أخيار بن الشيخ مامينا. الشيخ ماء العينين علماء وأمرء في مواجهة الاستعمار الأوروبي. ص: 78.

- 66 محمد الظريف. الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء المغربية (1800-1956). منشورات: كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة الحسن الثاني. المحمدية. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. 2002. ص 133.
- 67 نفسه. ص 132.
- 68 عبد الله عبد الرزاق إبراهيم. الطرق الصوفية في القارة الإفريقية. دار الثقافة للنشر والتوزيع. 2004. ص 203.
- 69 أحمدو ولد حمين. التجديد أو النظر الفقهي عند علماء الصحراء. ندوة: لجنة القيم الروحية والفكرية (مارس 2002). مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية. مطبعة المعارف الجديدة. الرباط. 2003. ص-ص 187-188.
- 70 عبد الوهاب النازي سعود. الشيخ ماء العينين، فصل من فصول إشعاعات الصحراء، مجلة جامعة القرويين. ع: 12-2000. ص 18.
- 71 المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- 72 محمد الظريف. الحركة الصوفية. ص-ص 135-136.
- 73 نفسه. ص: 136.
- 74 عبد الحفيظ الفاسي. رياض الجنة. (ج1). طبعة رأس الشراطين. فاس. 1350 هـ. ص 126.
- 75 محمد المختار السوسي، المعسول. ج4 ص- ص 89-90.
- 76 عبد الحفيظ الفاسي. رياض الجنة (ج2). ص 39.
- 77 الشيخ ماء العينين علماء وأمرء في مواجهة الاستعمار الأوربي. ص-ص: 68-82.
- 78 المرجع نفسه. ص 185.
- 79 المرجع نفسه ص 255.
- 80 أحمد بن مبارك أبو القاسم. مراكز التواصل العلمي والروحي والاجتماعي بين سوس وصحرائه. ندوة: الصحراء وسوس من خلال الوثائق والمخطوطات، التواصل والافاق. منشورات: كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة. 2001. ص 175.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: القرآن الكريم:

ثانياً: الكتب:

- إبراهيم مذكور. المعجم الفلسفي. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة. مصر. 1983.
- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم اللينساري. لسان العرب. المجلد 15. بيروت، دار صادر. 2003.
- أحمد الوارث. التجربة المعينية في المواخاة بين الطرق الصوفية. ندوة: السمارة الحاضرة الروحية والجهادية للصحراء المغربية. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. أكادير. مطبعة المعارف الجديدة. الرباط. 2002.
- أحمد بن الأمين الشنقيطي. الوسيط في تراجم أدباء شنقيط. بعناية فؤاد سيد. ط2. مكتبة الخانجي - القاهرة، ومكتبة الوحدة العربية - الدار البيضاء. 1958.

- أحمد بن مبارك أبو القاسم. مراكز التواصل العلمي والروحي والاجتماعي بين سوس وصحرائه. ندوة: الصحراء وسوس من خلال الوثائق والمخطوطات، التواصل والآفاق. منشورات: كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة. 2001.
- أحمدمو ولد حمين. التجديد أو النظر الفقهي عند علماء الصحراء. ندوة: لجنة القيم الروحية والفكرية (مارس 2002). مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية. مطبعة المعارف الجديدة. الرباط. 2003.
- إيغور كون. البحث عن الذات، دراسة في الشخصية ووعي الذات. ترجمة: غسان نصر. دار معد للنشر والتوزيع. دمشق. سورية. (د-ت).
- بول ريكور. الذات عينها كآخر. ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي. المنظمة العربية للترجمة. توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. بيروت. 2005.
- جبور عبد النور. المعجم الأدبي. دار العلم للملايين. بيروت. لبنان. 1979.
- جميل صليبا. المعجم الفلسفي. ج 1. دار الكتاب اللبناني. بيروت. لبنان. 1986.
- حسن شحاتة. الذات والآخر في الشرق والغرب، صور ودلالات وإشكاليات. دار العالم العربي. ط1. 2008.
- حسن مجيد العبيدي. من الآخر إلى الذات، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر. دار الطليعة. بيروت. لبنان. ط1. 2008.
- حمداتي شبيها ماء العينين. الشيخ ماء العينين وجهاده العلمي والوطني. منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسكو). مطبعة المعارف الجديدة. الرباط. 1995.
- حمداتي شبيها ماء العينين. قبسات من حياة الشيخ ماء العينين. ندوة: الشيخ ماء العينين فكر وجهاد. (تزنيت). مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. 2001.
- رامي سمير أبو نفاع. الآخر وجوديا ومعرفيا، إضاءات فلسفية على حتمية التنوع. منشورات وزارة الثقافة. المملكة الأردنية الهاشمية. ط1. 2021.

- رجال بوبريك. الساقية الحمراء أرض الأولياء. ندوة: الصحراء جدلية الإنسان والمجال. (يناير: 2013). منشورات: جمعية الشعلة للتربية والثقافة.
- سعد البازعي. الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف. المركز الثقافي العربي. بيروت- لبنان. ط1. 2008.
- سمير الخليل. دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان (د-ت).
- سيجمند فرويد. الأنا والهو. ت: محمد عثمان نجاتي. دار الشروق. ط4. 1982.
- الشيخ ماء العينين. الرحلة الحجازية. تحقيق: ماء العينين مربيه ربه. منشورات: مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتنمية. مطبعة المعارف الجديدة. الرباط. 2010.
- الشيخ ماء العينين. مفيد الراوي على أني مخاوي. تحقيق: محمد الظريف. منشورات: مؤسسة مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي. ط1. مطبعة المعارف الجديدة. الرباط. 1999.
- الطالب أخيار بن الشيخ مامينا. الشيخ ماء العينين علماء وأمرء في مواجهة الاستعمار الأوربي. (ج1). مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي. مطبعة بني يزناسن. سلا. 2005.
- الطاهر لبیب. صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط 1. 1999.
- طوني بينيت وآخرون. مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع. ترجمة: سعيد الغالمي. الطبعة 1. بيروت. 2010.
- عبد الحفيظ الفاسي. رياض الجنة. (ج1). طبعة رأس الشراطين. فاس. 1350هـ.
- عبد الله بن محمد طاهر تريس. ثنائية الأنا والآخر (الصعاليك والمجتمع الجاهلي). مجلة التراث العربي. عدد مزدوج: 121/122. كانون الثاني-نيسان 2011.
- عبد الله عبد الرزاق إبراهيم. الطرق الصوفية في القارة الإفريقية. دار الثقافة للنشر والتوزيع. 2004.
- عبد الوهاب التازي سعود. الشيخ ماء العينين، فصل من فصول إشعاعات الصحراء، مجلة جامعة القرويين. ع: 12- 2000.

- عمرو عبد العلي علام. الأنا والآخر، الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر. دار العلوم للنشر والتوزيع والمعلومات. ط 1. 2005.
- ماء العينين ماء العينين. في الأدب والمقاومة نماذج من زاوية السمارة المعينية في الصحراء. دار وليلي للطباعة والنشر. مراكش. منشورات: مركز البحث والتواصل الثقافي. 1996.
- مجموعة من المؤلفين. المعجم الوسيط. دار الشروق الدولية. مصر. ط 4. 2008.
- محمد الظريف. الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء المغربية (1800-1956). منشورات: كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة الحسن الثاني. المحمدية. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. 2002.
- محمد المختار السوسي. المعسول. (ج4) مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. 1961.
- محمد علي التهاوني. كشف اصطلاحات الفنون والعلوم. (ج1). مكتبة لبنان ناشرون. ط 1. 1996.
- محمد نور الدين أفاية. الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي والإسلامي الوسيط، منشورات المركز الثقافي العربي. ط 1. 2000.
- محمد هلاي وعزيز لزرقي (إعداد وترجمة). الغير. دار توبقال للنشر. ط 1. 2010.
- محمد يحيى الولاتي. الرحلة الحجازية. تخريج وتعليق: محمد حجي. دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان. 1990.
- محمّد بن محمّذن. المجتمع البيضاوي في القرن التاسع عشر، قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية. منشورات: معهد الدراسات الإفريقية. جامعة محمد الخامس. الرباط. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. 2001.
- المختار ولد حامد. حياة موريتانيا الجغرافيا. منشورات: معهد الدراسات الإفريقية. جامعة محمد الخامس. الرباط. طبعة: دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان. 1994.
- مها محمد أحمد عبد القادر وآخرون: ملامح التربية الأخلاقية عند العلامة عبد الله محمد مصطفى بن فاضل "الملقب بماء العينين" من خلال مخطوطه مغري الناظر والسامع على

تعلم العلم النافع. العلوم التربوية مج 28، ع 2. مسترجع <http://search.mandumah.com/Record/1122009>.

• موقع الشيخ ماء العينين: إنتاجه العلمي والأدبي رابط https://www.cheikh-maelainin.com/?page_id=342

- ميجان الرويلي وسعد البازعي. دليل الناقد الأدبي. المركز الثقافي العربي. ط3. 2002.
- نور الدين حمادو؛ ومبارك جعفري: الشيخ ماء العينين ودوره الجهادي في الصحراء الغربية 1910-1931. رسالة دكتوراة، جامعة أدرار، الجزائر، 2021. ص: 53 منشورة على الرابط

<https://dspace.univ-adrar.edu.dz/jspui/handle/123456789/5978>

References:

- alquran alkarim
- Ahmad alwartha. altajribat almueayniat fi almuakhaat bayn alturuq alsuwfiati. nadwata: alsamarat alhadiat alruwhiat waljihadiat lilsahra' almaghribati. manshurat kuliyat aladab waleulum al'iinsaniati. 'akadir. matbaeat almaearif aljadidati. alribati. 2002.
- Ahmad bin al'amin alshanqiti. alwasit fi tarajim 'udaba' shanqiti. bieinayat fuad sayid. ta2. maktabat alkhajji- alqahirati, wamaktabat alwahdat alearabiati- aldaar albayda'. 1958.
- Ahmad bin ambarak 'abu alqasima. marakiz altawasul aleilmii walruwhii walajtimaeii bayn sus wasahrayihi. nadwatu: alsahra' wasaws min khilal alwathayiq walmakhtutati, altawasul walafaq. manshurati: kuliyat aladab waleulum al'iinsaniati. alribati. altabeat al'uwlaa, matbaeat alnajah aljadidati. 2001.
- Ahmadu wld hamin. altajdid 'aw alnazar alfiqhiu eind eulama' alsahra'i. nadwatu: lajnat alqiam alruwhiat walfikria (mars 2002). matbaeat 'akadimiati alamlakat almaghribati. matbaeat almaearif aljadidati. alribati. 2003.
- Aibn manzur. 'abu alfadl jamal aldiyn muhamad bin makram aliansarii . lisan alearbi. vol 15. bayrut, dar sadir . 2003 .
- al'akhlaqiat eind alealaamat eabdallah muhamad mustafaa bin fadil "almulaqab bima' aleayniyn" min khilal makhtutih mughri alnaazir

- walsaamie ealaa taalum aleilam alnaafiei. aleulum altarbawiat maj 28, ea2 . <http://search.mandumah.com/Record/1122009>.
- Almukhtar wulid hamid. hayaat muritania aljighrafya. manshurati: maehad aldirasat al'iifriqiati. jamieat muhamad alkhamis. alribati. tabeat: dar algharb al'iislami. bayrut. lubnan. 1994.
 - Alshaykh ma' aleaynayni. alrihlat alhijaziatu. tahqiqu: ma' aleaynayn murabiyh rabahu. manshurati: muasasat alshaykh murabiyh rabah li'iihya' alturath waltanmiati. matbaeat almaearif aljadidati. alribati. 2010.
 - Alshaykh ma' aleaynayni. mufid alraawy ealaa 'aniy makhawi. tahqiqu: ---muhamad alzarif. manshuratin: muasasat murabiyh rabah li'iihya' alturath waltabadul althaqafii. ta1. matbaeat almaearif aljadidati. alribati. 1999.
 - Altaahir libib. surat alakhar alearabii naziran wamanzuran 'iilayhi. markaz dirasat alwahdat alearabiati. bayrut. t 1. 1999.
 - Altaalib 'akhyar bin alshaykh mamina. alshaykh ma' aleaynayn eulama' wa'umara' fi muajahat alaistiemar al'uwrbi. (ja1). muasasat alshaykh murabiyh rabah li'iihya' alturath waltabadul althaqafii. matbaeat bani yaznasin. sla. 2005.
 - Bul rikur. aldhaat eayanaha kakhar. tarjamat wataqdim wataeliqi: jurj zinati. almunazamat alearabiat liltarjamati. tawziei: markaz dirasat alwahdat alearabiati. ta1. bayrut. 2005.
 - Eabd alhafiz alfasi. riad aljinati. (ju1). tabeat ras alsharatin. fas. 1350h.
 - Eabd allah bin muhamad tahir tirisi. thunayiyat al'ana walakhir (alsaealik walmujtamae aljahiliu). majalat alturath alearabii. eadad muzdawiji:121/122. kanun althaani-nisan 2011.
 - Eabd allah eabd alrazaaq 'iibrahim. alturuq alsuwfiat fi alqarat al'iifriqiati. dar althaqafat lilnashr waltawzie. 2004.
 - Eabd alwahaab altaazi saeud. alshaykh ma' aleaynayni, fasl min fusul 'iisheaeat alsahra'i, majalat jamieat alqarawiiyna. ea: 12-2000.
 - Eamrw eabd aleali ealam. al'ana walakhar, alshshkhsyt alearabiat walshakhsiat alasarayiyliat fi alfikr al'iisrayiylil almueasiri. dar aleulum lilnashr waltawzie walmaelumati. t 1.2005.

- Hamaadu nur aldiyn . alshaykh ma' aleiniynuduruh aleilmiu waljihadiu fi alsahra' almaghribiat 1831-1910 . aljazayir 2020 risalat dukaturat manshurat ealaa alraabit :
 - Hamdati shabihuna ma' aleaynayni. alshaykh ma' aleaynayn wajihaduh aleilmiu walwatanii. manshurat almunazamat al'iislatiat liltarbiat waleulum walthaqafa ('iissku). matbaeat almaearif aljadidati. alribati. 1995.
 - Hamdati shabihuna ma' aleaynayni. qabasat min hayaat alshaykh ma' aleaynayni. nadwata: alshaykh ma' aleaynayn fakar wajihad.(tiznit). matbaeat alnajah aljadidati. aldaar albayda'. 2001.
 - Hasan majid aleubaydii. min alakhir 'iila aldhaati, dirasat fi alfalsafat alhadithat walmueasirat walfikr alfalsafii alearabii almueasiru. dar altalieati. bayrut. lubnan. ta1. 2008.
- <https://dspace.univ-adrar.edu.dz/jspui/handle/123456789/5978>
https://www.cheikh-maelainin.com/?page_id=342
- iibrahim madhkuri. *almuejam alfalsafi*. alhayyat aleamat lishuwn almatable al'amiriati. alqahirata. masr. 1983.
 - Ighur kun. albahth ean aldhaati, dirasat fi alshakhsiat wawaey aldhaati
 - Jabuwr eabd alnuwr. *almuejam al'adbi*. dar aleilm lilmalayini. bayrut. lubnan. 1979.
 - Jamil saliba. *almuejam alfalsafi*. j 1. dar alkitaab allubnani. bayrut. lubnan. 1986.
 - Ma' aleaynayn ma' aleaynayni. fi al'adab walmuqawamat namadhij min zawiat alsamarat almueayniat fi alsahra'i. dar walayliun liltibaat walnashri. marakish. manshurati: markaz albahth waltawasul althaqafii. 1996.
 - maha muhamad 'ahmad eabd alqadir wakhrun : malamih altarbiat
 - Majmueat min almualifina. *almuejam alwasiti*. dar alshuruq alduwliati. masr. t 4. 2008.
 - mawqie alshaykh ma' aleayniyn : antajuh aleilmiu wal'adabiu rabit:
 - Mijan alruwili wasaed albaziei. dalil alnaaqid al'adbi. almarkaz althaqafii alearabia. ta3. 2002.
 - Muhammad almukhtar alsuwsi. *almaesul*. (ji4) matbaeat alnajah aljadidati. aldaar albayda'.1961.
 - Muhammad alzurayf. alharakat alsuwfiat wa'atharuha fi 'adab alsahra' almaghribia (1800- 1956). manshurati: kuliyyat aladab

- waleulum al'iinsaniati. jamieat alhasan althaani. almuhamadiati. matbaeat alnajah aljadidati. aldaar albayda'. 2002.
- Muhamad eali altahawuni. kashaaf astilahat alfunun waleulumi. (ja1). maktabat lubnan nashiruna. ta1. 1996.
 - Muhamad halaliun waeaziz lizarq ('iiedad watarjamatu). alghayra. dar tubaqal lilnashri. ta1. 2010.
 - Muhamad nur alduyn 'afaytu. algharb almutakhayl surat alakhir fi alfikr alearabii wal'iislamii alwasiyti, manshurat almarkaz althaqafii alearabii. ta1. 2000.
 - Muhamad yahyaa alwalati. alrihlat alhijaziati. takhrij wataeliqi: muhamad haji. dar algharb al'iislamii. bayrut. lubnan. 1990.
 - Muhamadu bin muhammadhani. almujtamae albaydani fi alqarn altaasie eashra, qira'atan fi alrihlat alaistikshafiat alfaransiati. manshurati: maehad aldirasat al'iifriqiati. jamieat muhamad alkhamis. alribati. matbaeat alnajah aljadidati. aldaar albayda'. 2001.
 - nur aldiyn hamadu; wamubarak jaefari: alshaykh ma' aleayniyin wadawrih aljihadiu fi alsahra' algharbiat 1931-1910. risalat dukturat , jamieat adrar, aljazayar, 2021. s: 53 manshurat ealaa alraabit:
 - Rahaal bubrik. alsaaqiat alhamra' 'ard al'awlia'i. nadwatu: alsahra' jadaliat al'iinsan walmajali. (ynayir: 2013). manshurati: jameiat alshuelat liltarbiat walthaqafati.
 - Rami samir 'abu nafae. alakhar wujudiana wamierifia, 'iida'at falsafiat ealaa hatmiat altanawueu. manshurat wizarat althaqafati. almamlakat al'urduniyat alhashimiati. ta1. 2021.
 - Saed albaziei. alaikhtilaf althaqafiu wathaqafat alaikhtilafi. almarkaz althaqafiu alearabia. bayrut -lubnan. ta1. 2008.
 - Samir alkhalil. dalil mustalahat aldirasat althaqafiat walnaqd althaqafii, 'iida'atan tawthiqiathan lilmafahim althaqafiat almutadawalati. dir alkutub aleilmiati. bayrut. lubnan (d-t).
 - Sijmand firuyid. al'ana walhaw. ti: muhamad euthman najati. dar alshuruq. ta4. 1982.
 - Tarjamata: ghasaan nasra. dar maeadin lilnashr waltawziei. dimashq. suria. (di-t).

- Tuni binit wakhrun. mafatih aistilahiat jadidatin, muejam mustalahat althaqafat walmujtamaei. tarjamata: saeid alghalmi. altabeatu1. bayrut. 2010.