ظاهرة التصوف النسائي في المغرب الأوسط
خلال العصر الوسيط

د.الطاهر بونابي قسم التاريخ –جامعة المسيلة–

مقدمة:

يندرج موضوع ظاهرة التصوف النسائي في المغرب الأوسط خلال العصر الوسيط ضمن طابع المساهمة النسائية في الحياة الاجتماعية والدينية، وهي ليست من الموضوعات الجاهزة كي تمكن الباحث من الخوض فيها بسهولة، وذلك لضعف تجلياتها ضمن مختلف نصوص الكتابة الوسيطية بتأثير عوامل شتى.

ومن هنا نأمل أن تساهم هذه الالتفاتة في الكشف عن سر هذا التكتم الاستوغرافي حول هذه الظاهرة، وكذلك في التأسيس لمسارات قراءة الحضور النسائي في النص الوسيطي، والتنبيه إلى الظروف التي استغلتها النساء، والمستويات التي ولجناها لإثبات مساهماتهن في تيارات التصوف واتجاهاته، وفي التأكيد على موقعها ضمن التراتب الاجتماعي المشكل لبنية الحركة الصوفية.(1)

1– معوقات التصوف النسائي:

نعنى بمعوقات التصوف النسائي كل العقبات الاجتماعية والممارسات من جانب الفعاليات الاجتماعية والدينية كأرباب الأسر وشيوخ القبائل والفقهاء الذين كانوا يحدون من نشاط النساء ويمنعهن من المشاركة في مظاهر التدين الجماعي، ويغمطون حقوقهن في اختياراتهن الدينية بما في ذلك منعهن من ولوج حقل التصوف والمشاركة في طقوسه.

فقد اتسم مجتمع المغرب الأوسط في العصر الوسيط بسمته الرجالية أي سيطرة الرجال على مظاهر الحياة الدينية والفكرية والثقافية، وتعدى ذلك إلى تقويض الحضور النسائي في الاختصاصات النسائية بما في ذلك صناعة الحاكة(2)، وممارسة طب الولادة، فقد كان يمارسه في مدينة بجاية خلال القرن 7هـ/13م، خواص من الأطباء على حد تعبير أبي العباس أحمد الغبريني ت704هـ(3)

---

(1) سبق للباحثة الفاضلة: دحماني سهام أن خاضت مغامرة البحث في موضوع المرأة والتصوف في المغرب الإسلامي من القرن السادس إلى القرن التاسع الهجري، تحت إشراف الدكتورة مجاني بوبة.

(2) حول حرفة الخياطة وحياكة الصوف التي كان يمارسها الرجال بسوق الصوافين في بجاية . أنظر: أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 177.

(3) نفسه، ص 102.

فضلا على تغييب أصحاب كتب الطبقات والتراجم للمساهمة النسائية في شتى الميادين(1)، وإن ساقوها على سبيل الإستدلال فهي في صورتها المحتشمة التي لا تفي بالغرض، وإذا كانت النساء في المجتمع الصنهاجي قد نالت حظهن من المشاركة في قضايا مجتمعهن، ولهن هامش من الحرية في الحضور بالأسواق والأماكن العامة وفي لباس ما يكشف عن زينتهن كما تردد في المصادر.(2)

فإن الحضور الهلالي بالمغرب الأوسط منذ أواخر النصف الأول من القرن الخامس الهجري /14م قد ساهم في التضييق من حرية النساء اللاتي كن من أفضل المتاع المستهدف في أثناء الغارات، وأعمال الحرابة التي كانت القبائل الهلالية تمارسه على مدار أزيد من ثلاثة قرون(3)، وحتى داخل المجتمع الهلالي كان هامش حرية النسوة ضيق يعكسه لباس الهلاليات اللواتي كن يلبسن البرقع ويضعن فوق رؤوسهن القطيب.(4)

---

(1) ترى الباحثة الفاضلة دحماني سهام أن القهر الاجتماعي الممارس على المرأة في بلاد المغرب الإسلامي من القرن الثالث إلى القرن الرابع، هو عادة سيئة متجذرة في ذهنية الإنسان المغربي منذ العهد الوثني . المرأة والتصوف في المغرب الإسلامي من القرن 6 إلى القرن 9 هـ/ 12 إلى15 م، مذكرة ماجستير في التاريخ الاجتماعي لدول المغرب العربي، كلية الآداب، قسم التاريخ، جامعة قسنطينة، 2007/2006 ، ص 28.

(2) حول اختلاط الرجال بالنساء في الأسواق والأماكن العامة بالمجتمع الصنهاجي . أنظر : أبو بكر الصنهاجي (البيدق) ت أواخر 6هـ/12م: أخبار المهدي بن تومرت، تقديم وتحقيق عبد الحميد حاجيات، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1788، ص 33 ؛ وكذلك، الغبريني: عنوان الدراية، ص 165 ؛ حول الصورة القاتمة التي قدمها عبد الواحد المراكشي في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م عن النساء المرابطات . أنظر: المعجب في تلخيص أخبار المغرب تحقيق سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، مطبعة الاستقامة، 1368هـ/1949م، ص 177.

(3) حول سبي الحريم والأبكار والثيب من طرف الفرسان الهلالية . أنظر أحمد بن أحمد بن يحيى الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والمغرب، ج6، تحقيق محمد حجي وآخرون، مطبوعات الدار الإسلامي، 1981، ص 153.

(4) ورد شكل لباس النساء الهلاليات في سياق وصف الكفيف الزرهوني للنساء الهلاليات أثناء معركة بني هلال في مواجهة التوسع المريني بقيادة أبي الحسن المريني سنة 749هـ/1348م، وفيها يقول باللهجة العامية:

مَا تشهيك غير براقع العُذرا كف تسقط مع عمايم الفرسان

فإذا لحقم وحركم تقوم وتحمي النار بين شاشية وقطيب . ملعبة الكفيف الزرهوني، تحقيق محمد بن شريفة، المطبعة الملكية، الرباط، 1987، ص 93.

وليس هذا هو المشهد الوحيد على المستوى القبلي، فقد كانت نساء زناتة ملزمات بارتداء العجار والنقاب أيضا(1)، نظرًا للتشابه في نمط الحياة والأنثروبولوجيا بين العرب وزناتة وفق منظور عبد الرحمان بن خلدون.(2)

وإلى جانب ذلك تطفح كتب النوازل بأشكال الإكراه الاجتماعي المسلط على النساء شفيعنا في ذلك أن نوازل أحمد الونشريسي التي أوردها حول هذه الظاهرة، وشملت مرحلة طويلة من التاريخ الاجتماعي لبلاد المغرب الإسلامي تمتد من القرن الخامس الهجري/ 10 م إلى القرن التاسع الهجري/15م(3)، قد عكست حرمان النساء من ميراثهن خاصة في المجتمعات القبلية، وفي الكثير من الأسر كان الآباء يلجؤون إلى إخفاء صداق بناتهم(4)، فضلا على ما كانت النساء تلقاه من أكراه بدني من طرف أزواجهن.(5)

وزاد من تضييق الخناق عليها أن حرَّم عليها الفقهاء حضور حلقات الذكر والرقص والغناء(6)، والاجتماع بالرجال ليلة الجمعة وعاشوراء(7)، وعدم السماح لهن بأداء صلاة الفريضة جماعة «لأن النساء في رأيهم لسن من أهل الجماعة في صلاة الفريضة، وبالتالي فإن تأديتهن للصلاة في بيوتهن أفضل لهن والقعود في بيوتهن على مغازلهن أفضل لهن من الخروج شيء من العبادات الظاهرة».(8)

فشكل هذا المناخ خنق لحريتها الاجتماعية والدينية ومحاولة لعزلهن عن موجة التدين الشعبي، وقد أدركت النساء أهمية حقل التصوف ومؤسساته في حمايتهن من أشكال الإكراه، مما جعلهن تعتبرنه الخلاص، فهذه امرأة

---

(1) ورد في ملعبة الكفيف الزرهوني: وصفا لنداء أبي الحسن المريني باللهجة الزناتية موجهًا إلى النساء الزناتيات المرافقات له في حملته على تونس عندما انهزم أمام العرب الهلالية في الجولة الأخيرة بالقيروان سنة 749هـ/1348م .

قال لنساه: أَنْسَاسَتْ لغيَاد مافيها اليَوم نْقَب ولاَ مَعجَرْ . ملعبة الكفيف الزرهوني، ص 135

(2) يبدوا أن تقارب وضع النساء الهلاليات بنظيراتهن الزناتيات له ما يبرره في نظر عبد الرحمان بن خلدون الذي يرى أن زناتة كانت آخذة بشعائر العرب في سكنى الخيام واتخاذ الإبل وركوب الخيل والتغلب في الأرض وإلاف الرحلتين وتخطف الناس من العمران والإباية عن الانقياد للنصفة. العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، ج7، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983، ص3.

(3) حول تاريخية هذه النوازل ومضمونها أنظر: المعيار: ج11، ص 293 وما بعدها.

(4) أبو القاسم البرزلي: جامع مسائل الأحكام لما نزل بالقضايا من المفتيين والأحكام، ج4، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000، ص 154.

(5) يدل على ذلك تلك المرأة التي جاءت إلى الفقيه وهي تدمي . المعيار، ج10، ص 230.

(6) نفسه، ج11، ص 42.

(7) نفسه، ج11، ص 228.

(8) نفسه، ج11، ص 227.

شكت قلة النفقة من زوجها والتضييق عليها في الخروج إلى الحمام(1)، وأخرى أجبرت على الزواج بأحد شيوخ القبائل المتنفذين على الرغم مسلك أسرتها المتدين(2)، مما جعلهن يطالبن بوضعهن في كفالة الصوفية والأولياء(3)، بل أن المرأة التي أُكرِهت على الزواج فرت إلى الزاوية واحتمت بها.(4)

2- مستويات ظاهرة التصرف النسائي

رغم أن ظاهرة التصوف النسائي بالمغرب الأوسط قد ورد حضورها في أشعار العرفانيين منذ القرن السابع الهجري، إلا أنها جاءت محتشمة ضمن نصوص كتب التاريخ والمناقب والطبقات والتصوف العائدة إلى المرحلة الممتدة من القرن السابع إلى القرن التاسع الهجري، بل وفي أحيان كثيرة كانت مغيبة, بما في ذلك كتابات النخبة الكاتبة والعالمة مثل ابن مرزوق الخطيب ت781هـ/1379م، ويحي بن خلدون ت780هـ/ 1378م، وأخيه عبد الرحمن ت808هـ/1405م ومعاصرة ابن القنفذ القسنطيني ت810هـ/1407م الذين وردت مساهماتهم في هذا المضمار مجرد عبارات قصيرة وكلمات تجريدية، لكنها دقيقة ومفعمة بالمعاني الصوفية، لذلك هي عدت المؤرخ الاجتماعي في تكوين تصور حول هذه الظاهرة الدينية والاجتماعية والتاريخية في آن واحد، وتفسير ذلك أن تجاهل أخبار التصوف النسائي كان عن قصد تحكم فيه اعتبارات منها:

أن الموضوع في حد ذاته يرمز إلى حرمة البيوتات التي لا يجوز الحديث فيها، لذلك جاءت رواياتهم محدودة ومضبوطة بخطوط العرف والحشمة، وإذا كان ابن مرزوق الخطيب قد أظهر لينًا نوعا ما في الكشف عن أسماء الصالحات من بيت المرازقة(5)، فإن ابن القنفذ القسنطيني تكتم عن ذكر الأسماء بما في ذلك اسم والدته، ولم يفصح عنه(6)، بينما تجنب عبد الرحمان بن خلدون الخبير بأوضاع وثقافة عصره الخوض في ظاهرة التصوف النسائي في كتابيه: «شفاء السائل» و «المقدمة»، ولم يعرج على هذه الظاهرة سوى في سياق الأحداث التاريخية ضمن كتابه «العبر».

---

(1) نفسه، ج11، ص 131.

(2) يحي بن أبي عمران موسى بن عيسى المازوني: الدرر المكنونة في نوازل مازونة، القسم الأول، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم1335، ورقة 240.

(3) الونشريسي: المعيار، ج3، ص 131.

(4) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الأول، ورقة 240.

(5) من أسماء صوفيات بيت المرازقة اللائي ذكرهم محمد بن مرزوق الخطيب: أم جده محمد بن أبي بكر وهي زينب بنت أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الدلايلي، وزوجة جده فاطمة من بيت بني النجار وأمها مني بنت ابن الحسين. المناقب المرزوقية، تحقيق: سلوى الزاهري، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 2008، ص ص 149، 168، 188.

(6) أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور ، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي الرباط، 1965، ص 50.

وبعد تجميع وفرز مختلف هذه العبارات والكلمات تبين أن ظاهرة التصوف النسائي قد وردت في أشكال من الممارسات الصوفية، يمكن تصنيفها إلي أربع مستويات هي:

أولاً: مستوى الحضور النسائي في النص العرفاني.

ثانيًا: مستوى الصلاح السني وممارسة الطريقة الصوفية.

ثالثًا: مستوى تجربة التصوف العملي والتصوف العرفاني.

رابعًا: مستوى تفعيل الحركة الصوفية.

أ– الحضور النسائي في النص العرفاني

تجسد الحضور النسائي في النص العرفاني بالمغرب الأوسط خلال القرن 7هـ/13م في أعمال كوكبة من صوفية التصوف الفلسفي في كل من بجاية وتلمسان، والذين اتخذوا من النساء رموزًا لتمثيلاتهم وتشبيهاتهم في التعبير عن مجاهداتهم ومراتب الوصول وحالات السكر والمشاهدة نحو الكشف واكتساب العلوم اللّدنية وتحقيق الوحدة والإتحاد بالله، فقد أثرى صوفية الاتجاه الإشراقي في بجاية النص الصوفي المنظوم بقصائد في الغزل الصوفي، صبوا فيها تجربتهم في التصوف الإشراقي متخذين من المرأة مصدر إلهام في وصف منظومتهم ومراتبها، حيث يعد أبو الحسن محمد الحرالي ت638هـ/1239م شيخ الاتجاه الإشراقي في بجاية أول من أشاع هذا اللّون من الغرض الصوفي بالمغرب الأوسط كقوله:

جَلتْ لكَ ليلَى من مُثنىً نِقَابَهَا طريقًا وأبْدَتْ لمعَةً من جَمَالهَا

فَطبتَ بهَا عيشًا وتِهتَ لذَاذَةً وفَيأكَ الإلَمَاعُ بردَ ظلالهَا.(1)

وقد حذى حذوهُ تلامذته مثل: تلميذه أبي محمد عبد الحق بن الربيع البجائي ت675هـ/1276م في قصيدته الطويلة التي يصف فيها حالة الكشف بقوله:

سَفَرتْ عَلى وَجهِ الجَمِيل فأَسفَرَا وبدَا هِلالُ الحُسنِ منْهَا مقمرَا

ودنتْ فَكاشفت القلوبَ بسِّرهَا وسَقتْ شَرابَ الأنْسِ منْهَا كَوثرَا(2)

وفي نفس الاتجاه استخدم أبو زكريا يحي بن محجوبة القرشي السطيفي ت677هـ/1238م أيضا المرأة في وصفه لمجاهداته النفسية أثناء الليل بقوله:

أتتْ واللَّيلُ مَمْدودُ الجَنَاح تَعُود مُسَّهدًا رَطبَ الجرَاحِ

فقَالتْ كَيفَ و[3]أنتَ ولاَ جَنَاحَ فقلتُ العُودُ يَذهُبُ بالجَنَاح.(1)

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 119.

(2) يذكر الغبريني أن هذه القصيدة تتألف من خمسمائة بيت وقد نظمها قائلها أثناء قراءته على شيخ الاتجاه الإشراقي في بجاية أبي الحسن الحرالي، الذي قام بدوره بتلخيص هذه القصيدة الإشراقية . المصدر السابق، ص87.

3

غير أن قمة توظيف العنصر النسائي في القصائد العرفانية ورد ضمن أشعار صوفية تلمسان، فقد وظف عفيف الدين التلمساني ت690هـ/1291م المرأة إلى جانب الخمر والحب والمكان والمناول في ديوانه ليظهر تصوفه في وحدة الوجود لقوله:

ولمْ نرَ للغِيدِ الحسانِ بهِ سَنَا وهم من بُدور التَّم في حُسنها أسنى
بسنابلِ بناتِ الحمَى عن قُدودهم ولا سيمَا في لينهَا البانة الغنا
ونلثُم منهم التُربَ أن قد مشَتْ به سليمَى ولبنى لا سلمى ولا لبنا(2)

وكذلك نعثر في أشعار بلديه أبي عبد الله محمد بن الخميس ت708هـ/1309م، نزوعا إلى توظيف الغزل النسائي والخمريات في التعبير عن اتجاهه في الوحدة المطلقة في قوله على سبيل المثال:

ولو لم يكُن خمرًا سُلافًا ريقهَا تزري وتلعبُ بالنهي لمْ تُحْظَر
وكذاكَ ساجَي جفنُها لو لـمْ يكن فيه مُهَندَ لحظلها لـم يُحذرِ
لو عجَتْ طرفك في حديقة خَدتَهَا وأمنْتَ سطوةَ صَدغِهَا المتنمِّرِ.(3)

ومن هذه القرائن يتضح أن النساء كن مادة التصوف العرفاني الفلسفي في التعبير عن مقاماته ومنازله وتجريديته العالية.

ب– مستوى الصلاح السني وممارسة الطريقة الصوفية.

أظهرت إشارات أبي مرزوق الخطيب ويحي بن خلدون وأخيه عبد الرحمان من أن نشأة البيوتات الصوفية في المغرب الأوسط وتحديدا بتلمسان يعود إلى العهدين المرابطي والموحدي في القرنيين الخامس والسادس الهجريين /11 و12 الميلاديين(4) والتي صارت الحقل الطبيعي ومنبتَ التصوف النسائي بفضل المناخ الملائم الذي وفره

---

(1) نفسه، ص 120.

(2) شمس الدين ابن عبد الله محمد الجزري: حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه، دراسة وتحقيق خضير عباس ومحمد خليفة المشداوي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1408هـ/1988م، ص 351.

(3) يحي بن خلدون: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، ج1، تقديم وتحقيق عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1980، ص 111.

(4) يرمز لفظ البيوتات في العصر الوسيط الإسلامي الوسيط الإسلامي إلى مميزات شتى تكسبها أسرة معينة ويستمر فيها على مدار ثلاثة أو أربعة آباء في حقول العلم والتصوف والثروة والجاه والفروسية أو هي أيضا من الألفاظ التي شاع استعمالها في القرن 8هـ/14م من طرف نخبة المغرب الأوسط الذين كتبوا في مناقب أسرهم الصوفية أو في البيوتات التي عاصروا أحفادها وأرخوا لها، فبينما استعمل ابن مرزوق الخطيب لفظ البيتات في عرض حديثه عن بيوتات التصوف بتلمسان، استخدم بلديهُ يحي بن خلدون لفظ البيوتات وفيها يظهر التواصل لدى الأسرة الواحدة في حقل التصوف بصفة شبه دائمة تكون خلالها الأسرة مرتبطة بتيار أو طريقة صوفية معينة كان الأول قد اختارها مسلكا تعبديا له ثم يتوارثها أفرادها ويعتكفون على قراءة مؤلفاتها وممارسة طقوسها فيكسبون من ذلك سند الطريقة

شيوخ هذه البيوتات –الفقهاء والصوفية والعلماء–، عن قصد أو غير قصد للمرأة التي تندمج في منظومة التصوف وطرقه وطقوسه. فعلى المستوى الشرعي صارت المرأة داخل هذه البيوتات ملزمة بالمحافظة على الشريعة ومستفيدة من مقرراتها القانونية فكانت لا تستثني من ميراث والدها(1)، وغير ملزمة بإلزامات الفقهاء الذين سلم بعضهم بجواز شهادة الصالحات من النساء، وهذا ما حررها من أشكال الإكراه الاجتماعي الذي كان يمارسه الرجل على المرأة العادية, أضف إلى ذلك استفادتها كغيرها من أعضاء البيت الصوفي من الامتيازات المخزنية المتمثلة في أعطيات السلاطين وإدراراتهم(2)، الأمر الذي جعلها تتشبث بالتصوف منهجًا في الحياة، وحتى تستمر المرأة المنتمية إلى البيوتات الصوفية محافظةً على منظومتها الصوفية وانتمائها إلى الطريقة الصوفية، كان كبراء هذه البيوتات يعمدُون إلى تعزيز علاقاتهم الصوفية وأخوتهم وصحبتهم في الطريقة بالمصاهرة، وحسبنا من النماذج في تلمسان مصاهرة بيت بني النجار لبيت المرازقة وبيت ابن صاحب الصلاة لبيت بني العزيز «الحزين»(3)، وفي قسنطينة مصاهرة بيت يعقوب بن يوسف الملاري لبيت ابن القنفذ(4)؛ الأمر الذي جعل المرأة الصوفية تغادر بيت أبيها إلى بيت زوجها فتعيش في ذات الوسط الروحي الذي غادرتهُ، وهذا ما عناه الصوفي أبو الهادي مصباح بن سعيد الصنهاجي ت748هـ/1347م عندما سألهُ الخطيب حسن بن علي بن القنفذ عن زوجته بنت الشيخ يعقوب بن يوسف الملاري بقوله: «كيف هي بنتُ الشيخ مازالت فقيرة أم رجعت فقيهة؟»، إشارة إلى تتبع وضع المرأة المنتمية إلى البيت الصوفي بعد انتقالها من بيت أبيها.(5)

ومن هذا المنظور تلون تصوف المرأة باختيارات البيت الذي تعيش فيه، ونعتقد أن ذلك لم يؤثر في المسار الصوفي للمرأة المتزوجة طالما أن المصاهرة كانت تتم بين البيوتات المنتمية إلى نفس الطريقة، فقد كانت البيوتات السابقة الذكر منذ القرنين السادس والسابع الهجريين على نهج الطريقتين المدينية والشاذلية، مما جعل الزوجة في وضع روحي ثابت، وفي الوقت نفسه يكشفُ عن رغبة هذه البيوتات في تعزيز طريقتها الصوفية التي تنتمي إليها بروابط دموية تعزز من نفوذها في تماثلها مع الصورة العصبية القبلية.

ولما صارت البيوتات الصوفية من البنى الأساسية للحركة الصوفية والخزان الذي يمدها بالأطر بالصوفية وكذلك كونها راعية للطريقة الصوفية ومنظوماتها طقوسها من الغزالية والمدينية والشاذلية وفق ما يلائم مركزها

ويصبحون بدورهم من شيوخها ويلبسون الخرقة عن بعضهم البعض، ويتصافحون فيثبت لهم سند الاتصال بالخرقة . المناقب المرزوقية، ص 175 ؛ بغية الرواد، ج1، ص 116.

(1) المازوني: المصدر السابق، القسم الثاني، رقم 1331، ورقة 31.

(2) الونشريسي: المصدر السابق، ج6، ص 172.

(3) ابن مرزوق الخطيب: المصدر السابق، ص ص 161، 163.

(4) ابن القنفذ: المصدر السابق، ص 50.

(5) نفسه، ص 50.

الاجتماعي، فأدرجوا الطقوس في نظام الطريقة بعد أن أعادوا لها مشاريع في التأصيل والتقعيد، فأسندوها إلى السنة وسيرة الصحابة والسلف.

فصارت بذلك حلقات الذكر الجماعي ومظاهر الإنشاد والتواجد والرقص وأشكال التراتيب في القول بالعهد والمصافحة، ولباس الخرقة الوجه البارز في الحركة الصوفية من القرن السابع إلى القرن التاسع الهجري(1)، فشكل كل ذلك مناخًا مناسبًا أخروج المرأة للمشاركة في اجتماعات الصوفية وحلقات الذكر وحضور احتفالات المواسم الدينية(2)، ويعزى إلى أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن مرزوق ت629-681هـ/1231-1282م الفضل في وضع بيت المرازقة على خط الطريقة المدينية وإدماج النساء في حقل الطريقة الصوفية، فقد أسكن في دويرة ملحقة نساء أندلسيات من أهل مرسية كن من الصالحات وجعل معاشهن على نفقته وكان يزورهن كل ليلة ويتذاكر معهن في أمور الدين والتصوف.(3)

لكن السؤال الذي يفرض نفسه بإلحاح هو: ما هو نوع التصوف الذي مارسته النساء داخل هذه البيوتات؟ خصوصًا وأن النخبة الكاتبة العالمة التي أشارت إلى التصوف النسائي في القرن 8هـ/14م قد وصفت النساء الصوفيات بالصالحات وتبعهم في ذلك أصحاب كتب المناقب والتصوف في القرن 9هـ/15م، ويزداد الموقف حيرة في ظل غياب الكتابة الصوفية النسائية المنظومة والمنثورة، ما عدى تأليف عائشة بنت الفقيه أحمد بن الحسن المديويني لكتاب «في الأدعية الصوفية»(4)، مما أثار شكوك الباحثين في وجود بنية فكرية وسلوكية مستقلة خاصة بالتصوف النسائي.

والواقع أن مصطلح «الصلاح» أو «الصلحاء» قد أطلقه أصحاب كتب الطبقات في القرنين 3 و4 الهجريين 9 و10 الميلاديين على العلماء والفقهاء والزهاد الذين مارسوا تجربة الزهد والتعبد المقرون بالشريعة ثم ما لبث بعد ذلك في القرنين 6 و7 الهجريين/ 12 و13 الميلاديين أن عرف اتساعًا في مجاله الدلالي، وصار يرمز إلى عدة أنماط من المعرفة والتدين هي الفقه والتصوف السني والتصوف الفلسفي، وارتبط بأدوار اقتصادية واجتماعية وسياسية شتى تُجَسد في نشاطهم الفلاحي والتجاري وفي مساعدة المجتمع على تجاوز ظروف الأزمات وكذلك في

---

(1) من أبرز مشاريع التأصيل والتقعيد لمجالس الذكر الجماعي أثناء القرن 9هـ/15م ذلك العمل الذي قام به شيخ بيت ابن زاغو، أحمد بن زاغو ت845هـ/1441م من خلال كتابه الموسوم «جلاء الظلام عن طريقة أولياء الله الكرام ومن شاركهم في شيء من أعمالهم من الخواص والعوام»، وفيه دعى إلى الذكر الجماعي وبين فوائده وآثاره الروحية والتعليمية . مخطوط ضمن مجموع، الخزانة الحسنية، رقم 12343، ورقة 44 وما بعدها.

(2) البرزلي: المصدر السابق، ج4، ص 188.

(3) ابن مرزوق: المصدر السابق، ص 156.

(4) أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ج2، ط1، تحقيق على عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2004، ص 182.

التوسط عند السلطة لقضاء حوائج العامة، لذلك خص أبوا العباس أحمد الغبريني ت704هـ/1304م صوفية التصوف السني والتصوف الفلسفي والفقهاء وعلماء العلوم العقلية بالصلاح واستعمل في خطابه للدلالة على ذلك ألفاظ «الفقيه الصالح» و «الولي الصالح» و«الفقيه الصالح الزاهد» و «الفقيه الولي الصالح».(1)

كذلك لم يبتعد يحي بن خلدون ت780هـ/1478م عن هذا التركيب المعرفي والديني والاجتماعي في وصفه لصوفية تلمسان في القرن 8هـ/14م على نحو «الولي الصالح» و «الصالح الوالي» و «الصالح الفقيه» و «الصالح الزاهد» و «الصالح الولي الفقيه»(2)، وتبعه في ذلك بلديهُ ابن مرزوق الخطيب ت781هـ/1379م، حيث وصف الصوفية السنة والصوفية المتجردين الذين كانوا يحضرون مجلس جده محمد بن أبي بكر بن مرزوق في القرن السابع الهجري بصلحاء البلد، بل أنه اعتبر طريق التصوف هو طريق الصلاح(3)، في حين شرح ابن القنفذ القسنطيني ت810هـ/1407م لفظ الصالح وحدد ماهيته ومراتبه فاعتبر الصالح كل «من امتثل لأوامر الله واجتنب نواهيهُ ورزق الخوف من الله تعالي لا من خلقه واجتهد في طاعته جل وعلا وبحث عن أم كسبه ووقف عند حدود ما حد له ورجع عن كل ما لا يعلم حكمه ...»(4)، وبالتالي فإن الصالح في القرن 8هـ/14م هو من التزم الشريعة واجتهد في الطاعة واشتغل في طلب الرزق، وهو أيضا درجات وأعلى درجة من هذا المفهوم في رأيه «حصول الورع وترك الطمع وبفض الدنيا وما تمسك بها والفرار من دواعيها ومن أهلها والقناعة باليسير منها»(5).

ومن هنا يتضح اتساع وعاء الصالح ليشمل الشريعة والزهد والتصوف، ومع ذلك يبقى الصلاح بالنسبة إليه درجات تختلف بالترقي في ذلك على حسب العناية من الله تعالى في المماليك.(6)

الأمر الذي يفسر استخدامه للفظ الصالح مرافقا لألفاظ الفقيه والعالم والعارف والسالك على نحو «الفقيه الصالح» «العالم الصالح» و«الصالح العالم الوالي» و «الصالح العارف» و «الصالح السالك»(7)، أما في القرن9هـ/15م فقد وقع تبسيط مفهوم الصلحاء فعرف أحمد زروق ت899هـ/1493م الصالح بأنه من كان «بريء من باطل أهلها».(8)

---

(1) عنوان الدراية، ص ص 104، 121، 132، 221، 251.

(2) بغية الرواد، ج1، ص ص 122، 199، 118، 106، 115، 121.

(3) المناقب المرزوقية، ص 157.

(4) أنس الفقير، ص 3.

(5) نفسه، ص 3.

(6) نفسه، ص 3.

(7) نفسه، ص ص 26، 30، 32، 34، 49، 73، 77.

(8) قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005، ص 96.

أي باطل الدنيا وحمّل ابن صعد التلمساني ت901هـ/1495م مفهوم الصالح دلالات ولائية فقال في الصلحاء بأنهم «الذين صلحت أحوالهم فيما بينهم وبين الناس وأخلصوا لله الدين والدعوى بصدق الإتباع للسلف الصالح وخاصة الأولياء الزاهدين بقصر الأمل على الاجتماع بلا أمر والنهي والعمل بالمعرفة واليقين والبصيرة»(1)، وبذلك يتضح امتزاج صفات الصلاح بصفات الولاية.

مما يعنى في مجموع هذه الآراء أن لفظ الصلاح أو الصلحاء ظاهرة دينية وسلوكية وزهدية واجتماعية، ليست مقترنة بفئة اجتماعية دون غيرها بل وعاء اتسع لكل الأنماط التعبدية والمعرفية والزهدية والصوفية عن حد تعبير محمد حسن(2)، بما في ذلك الصلاح النسائي، فقد اهتم ابن مرزوق الخطيب برصد صالحات تلمسان داخل البيوتات الصوفية ووصفهن بأنهن كن من أهل الزهد والتقشف والمجاهدات، منهن إحدى بنات الفقيه أبي عبد الله الكتاني بتلمسان خلال العهد الموحدي، والتي كانت مؤثرة للخلوة بموضع كهف الضحاك، ولما تزوجت من الصوفي أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن مرزوق ت681هـ/1282م صارت ملازمة للتقشف والعبادة على الطريقة المدينية مثل زوجها و «مقتصرة على ما يقتصر عليه من القوت»(3)، فقد كان متقشفا إلى الغاية في مأكله مقتصرا على القوت الذي لا يكاد يحفظ البنية ويكثر من الصوم ولا يفطر إلا أحيانا، في حين كان يلبس اللباس الجميل ويركب الفاره من الدواب.(4)

وقد اعتبر الأستاذ فيلالي عبد العزيز ذلك ثورة على المفهوم السطحي للتصوف(5)، وعلى خطاه كانت زوجته متوخية الحلال من القوت، متورعة عن أكل طعام أبيها لأن رزقه كان من المخزن الموحدي.(6)

وكذلك كانت فاطمة بنت أبي زيد بن النجار زوجة أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن مرزوق، الثانية أيضا من الصالحات(7)، وعائشة والدة محمد بن مرزوق الحفيد ت842هـ/1438م بصيرة تفسير الرؤية ومهتمة

---

(1) النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب، ج1، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 1910/ د، ورقة 35.

(2) الفقراء والزوايا بوسط إفريقيا من أواسط القرن السادس الهجري إلى نهاية القرن الثامن الهجري، مأخوذ من كتاب المغيبون في تاريخ تونس الاجتماعي، تنسيق الهادي التيمومي، ط1، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 1999، ص 313.

(3) ابن مرزوق: المصدر السابق، ص 150.

(4) نفسه، ص ص 159، 160.

(5) تلمسان في العهد الزياني «دراسة سياسية وعمرانية واجتماعية وثقافية»، ج2، دكتوراه دولة، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1995، ص 397.

(6) كان والدها الفقيه أبو عبد الله الكتاني من كبراء فقهاء دولة الموحدين بتلمسان وصاحب المشورة والمفوض من قبلهم على المدينة . ابن مرزوق: المصدر السابق، ص 149.

(7) ابن مرزوق: المصدر السابق، ص 168.

بمطالعة الكتب(1)، ومن بيت أبي إسحاق إبراهيم التنسي كانت أمه أم الفتح المدعوة بفتحون مجابة الدعوة، وقد تمنت الموت في بيت المقدس، فكان لها ذلك ليلة سبع وعشرين من رمضان سنة 724 هجري.(2)

بالإضافة إلى ابنته زوجة الفقيه أبي العباس أحمد بن القاضي بن أبي عمران الزرهوني التي كانت من خيار الصالحات على حد تعبير بن مرزوق الخطيب.(3)

ومن بيت بني الجلاب المرأة الصالحة يستُم بنت الشيخ أبي علي حسين بن الجلاب ومن بيت بني عبد العزيز اشتهرت الصالحة المباركة فاطمة بنت العالم أبي عبد الله محمد بن عبد العزيز(4)، ومن بيت ابن القنفذ والدة الخطيب القسنطيني(5)، وفي القرن 9هـ/15م استمرت هذه الظاهرة ممثلة في والدة الحسن أبركان من بيت أبركان(6)، ومن بيت السنوسي ابنة محمد بن يوسف السنوسي(7)، بل أن الخادمات في هذه البيوتات كن يتأثرن بالمناخ التعبدي السائد وحسبنا أن مملوكة الصوفي علي التالوتي المدعوة بسعيدة المملوكة كانت تقول بالمرائي الصوفية.(8)

وإذا كانت مساهمة النساء الصالحات في الكتابة الصوفية ضعيفة فإن دورهن على مستوى الكتابة المناقبية وفي الجانب الاجتماعي كان فاعلا، فقد أدى قربهن من مشهد الحركة الصوفية والمشاركة في تفعيلها إلى تحولهن إلى أحد المصادر الأساسية في رواية أخبار الصوفية والكشف عن تفاصيل حياتهم الاجتماعية، وحسبنا أن بن مرزوق الخطيب اعتمد في رصد أخبار ومناقب أسرته وكذا بيوتات التصوف في تلمسان على روايات النساء الصالحات يدل على ذلك استخدامه لعبارات : «أخبرتني الصالحة المباركة فاطمة بنت الشيخ العالم أبي عبد الله محمد بن عبد العزيز الحزين»(9) و «حدثتني الشيخة الصالحة عائشة بنت الأكحل»(1) و «حدثتني الشيخة الصالحة أم الفتح»(2) و«أخبرني هو والمرأة الصالحة يستم بنت الشيخ أبي علي حسين بن الجلاب».(3)

---

(1) نفسه، ص ص 277، 292.

(2) نفسه، ص 228.

(3) نفسه، ص 228.

(4) نفسه، ص ص 162، 175.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 48 وما بعدها.

(6) محمد بن صعد التلمساني: روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، مراجعة وتحقيق يحيى بوعزيز، ط1، مشورات A.N.E.P الجزائر، 2002، ص 126.

(7) محمد بن عمر الملالي: المواهب القدسية في المناقب السنوسية، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 15354، ص 10.

(8) أحمد بابا التنبكتي: اللآلئ السندسية في الفضائل السنوسية، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 471/د، ص 97.

(9) أحمد بابا التنبكتي: المصدر السابق، ص 175.

في حين تمثل دورهن الاجتماعي في التأثير على منطق العلاقات داخل التراتب الاجتماعي فإذا كان تغلغل التصوف في البنية الاجتماعية قد فرض تراتبا اجتماعيا أساسه القيمة الروحية لا التفاوت الطبقي، فإن النساء الصالحات عمقن من هذا التراتب بأن قبلن الزواج من الصوفي بصرف النظر عن موقعه الاجتماعي، فأسقطن اعتبارات المال والجاه في شروط اختيار الزوج وعززنا من القيمة الروحية كأساس ثابت في معادلة التراتب الاجتماعي وحسبنا من القرائن أن أبا عامر في تلمسان كان من الأولياء الصلحاء الخطباء وبنته معروفة بالدين والصلاح بتلمسان لكنه زوج ابنته لأبي العباس بن القطان الضعيف المحتاج.(4)

وقبول فاطمة بنت أبي زيد بن النجار وهي من بيت ثري يمارس أفراده حرفة صناعة الثياب، الزواج من الصوفي محمد بن أبي بكر بن مرزوق بل أن أمها منى بنت حسين كانت تخدمه وتبره وقد استمر ذلك ثمانية سنوات(5)، وغيرها من القرائن التي لا يتسع المقام لذكرها.

ج- تجربة التصوف العملي والتصوف العرفاني.

إلى جانب تجربة التصوف النسائي داخل البيوتات الصوفية مارست النساء كذلك أسلوب المجاهدات العملية الفردية القائم على الزهد والتقشف في المأكل والملبس والانقطاع في الخلوة بالصيام والقيام المتواصلين مع النزوع إلى الكشف، كما خضعت مجتمعات أيضا إلى تجربة التصوف العرفاني، ومن النماذج النسائية في هذا السياق تمكن حضيبة والدة سعادة الرياحي خلال القرن السابع الهجري من داخل الوسط الهلالي بمنطقة طولقة نواحي الزاب من أن تصل إلى أعلى مقامات العبادة والورع على حد قول عبد الرحمان بن خلدون.(6)

كما لا نستبعد أن تكون هناك نساء هلاليات تمارسن نفس تجربة حضيبة خصوصا وأن المرحلة الممتدة من القرن السادس إلى التاسع الهجري قد شهدت تغلغل أشكال من تصوف القبائل الهلالية منها في وسط قبيلة زغبة التي استقرت بالقرب من مدينة نواحي تلمسان، والتي تسرب منها بنو عامر إلى داخل المدينة، واشتهر بيتهم بالدين والصلاح(7)، وكذلك الشأن مع قبائل سويد في ممارستها لتجربة الرباط نواحي الشلف(8)، وانبثاث تجربة

---

(1) نفسه، ص 235.

(2) نفسه، ص 277.

(3) نفسه، ص 162.

(4) نفسه، ص ص 161، 162.

(5) ابن مرزوق: المصدر السابق، ص 168.

(6) تزعم سعادة الرياحي حركة المرابطين السنة لمنطقة الزاب بين 703-750هـ/1303-1305م والتي استمر نشاطها العسكري ضد الحكم الحفصي حتى سنة 740هـ/1339م . العبر، ج6، ص ص 81، 85.

(7) ابن مرزوق: المصدر السابق، ص ص 161، 276.

(8) ابن خلدون: العبر، ج7، ص 335.

المرابط من قبائل الرياح في السهول الداخلية الشرقية(1)، فلا يعقل أن تبقى النساء خارج هذا المناخ ولا تتأثر بأفكاره وطقوسه.

وإلى جانب ذلك عكست تجربة المجاهدات والغربة عن الأوطان عند مؤمنة التلمسانية في القرن الثامن الهجري نموذجا بارزا في ولوج النساء مجالا كان حكرا على الصوفية الرجال فقد كانت بشهادة معاصرها ابن القنفذ القسنطيني تتميز بالورع والزهد والانقطاع، خصوصا في أشهر رجب وشعبان ورمضان، وقد انتقلت من تلمسان إلى فأس، فكانت «لا تساكن أحد ولا يراها في زمن انقطاعها أحد من الناس ولا تكلمه».(2)

وكان قوتها من عمل الغزل الذي كانت تمارسه وتقتني بثمنه ما تحتاج إليه، وهي في ذلك تتحرى الحلال في مأكلها، لذلك كانت تمتنع عن أكل طعام الناس(3)، وقد عادت بعد رحلة سياحتها إلى وطنها بتلمسان وتوفيت به.(4)

ولما صار علم التوحيد في المغرب الأوسط خلال القرن 9هـ/15م طريقًا للوصول إلى كشف حجاب الحسن واكتساب العلوم اللدنية والعطايا والمواهب الإلهية(5)، واتخذ الصوفية المعرفة بأسماء الله الحسنى الخاصة لهم بالبراهين أساسًا للمعرفة الذوقية بواسطة سلوك طريق الذكر(6)، انخرطت النساء في هذه الموجة حيث تفيد رواية أبي حامد محمد العربي ت988 هـ/1052م بأن أحمد بن يوسف الملياني الراشدي ت931هـ/1524م، صاحب الطريقة الراشدية، قد رتب الذكر الجماعي بأسماء الله الحسنى للنساء في زاويته بسهل الشلف مما يعكس

(1) حول نماذج من تجربة المرابط عند قبائل رياح في السهول الداخلية الشرقية من المغرب الأوسط . أنظر: إبراهيم بن عبد الله بن الحاج النميري: فيض العباب وإفاضة قداح الأدب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، تحقيق محمد بن شقرون، الرباط، بدون تاريخ، ص 112.

(2) أنس الفقير، ص 81.

(3) نفسه، ص 81.

(4) محمد بن الطيب القادري: الإكليل والتاج في كفاية المحتاج، تحقيق ماريا دادي، ط1، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، مطبعة شمس وجدة، 2009، ص 581.

(5) ظهر علم التوحيد في المغرب الأوسط كطريق للوصول إلى الكشف واكتساب المواهب والعطايا الإلهية ضمن نشاط فقهاء مدرسة بجاية خلال القرن السابع الهجري/13م . الغبريني: المصدر السابق، ص ص 100، 104، 170، 321.

(6) على حمدان أحمد: فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي، دبلوم دراسات العليا في الفلسفة، جامعة محمد الخامس، كلية الأدب، الرباط، 1978، 1979، ص ص 279، 280.

ممارسة النساء للتصوف العرفاني السني عبر المعرفة الذوقية، لأسماء الله الحسنى بواسطة الذكر بصيغة «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، والتي لا تتحقق بدورها إلا بالمعرفة الرسمية لأسماء الله وأوصافه الجمالية والجلالية.(1)

ورغم أنها الرواية الشاهدة الفريدة التي تظهر اقتحام النساء مجال التصوف التوحيدي العرفاني السني، إلا أنها تكشف عن الدور الاجتماعي والأخلاقي الذي كان يقوم به كبار الصوفية في احتواء أزمة النساء اللائي كن بدون مأوى عبر إدماجهن في طريق التربية الصوفية.

د- مستوى تفعيل الحركة الصوفية

وإلى جانب المستويات السابقة ساهمت النساء أيضا في تفعيل الحركة الصوفية ونشر التصوف الشعبي من خلال حضور حلقات الذكر الجماعي وتنشيط عنصري الغناء والرقص فيها(2)، خصوصا في البوادي حيث سلطة الفقهاء ومراقبتهم ضعيفة، ورغم ذلك فقد طالت انتقادات فقهاء المدن لهذه الظواهر لما كان يتخللها من الخروج عن قاعدة الشرع لذلك وصفوا أدعياء الرباط المنظمين لهذه الحلقات بالجهل وحرّموا حضورها وتنظيمها.(3)

فظلا على مواظبتهن في زيارة الأضرحة والقبور والتبرك بها(4)، بعد أن استحسن قطاع واسع من الفقهاء مبدأ الزيارة(5)، وتشديدهم في طقوسها كطريقة الصلاة على القبر ووضع اليد على القبر ومسح الوجه بها وتقبيل القبر وأخذ ترابه للاستشفاء به فقد عد ذلك من الممارسات البدعية خصوصا في القرنين 8 و9 الهجريين.(6)

إلى جانب هذه المساهمات الطقوسية ورد أيضا في نوازل الونشريسي ما يفيد مساهمة المرأة في أوجه الصلاح مثل تأسيسها للزاوية(7)، وحبس الأرض المزروعة كي يقدم قمحها للصوفية الفقراء في ليلة المولد النبوي(8)، ناهيك على أشكال الهبات التي كانت تقدمها في أوجه الخير وخدمة الدين بشكل هباتها للمسجد والزاوية وعتقها للعبيد(9)، وافتدائها للأسرى(1)، وهذه الأعمال لا يمكن للمرأة القيام بها إلا إذا كانت من بيوتات

---

(1) مرآة المحسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن، تحقيق محمد حمزة الكتاني، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، ص 292.

(2) الونشريسي: المعيار، ج11، ص 30.

(3) حول هذه الظاهرة التي كان ينظمها مرابطوا الطقوس بالبوادي . أنظر أحمد زروق: الرد على أهل البدعة، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 8172، ورقة 94.

(4) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 499 ؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 73.

(5) أحمد زروق: عدة المريد الصادق، تحقيق إدريس عزوزي، ط1، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب،1998، ص353.

(6) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 490.

(7) حول نماذج من تأسيس المرأة للزاوية . أنظر: المعيار، ج7، ص ص 115، 118.

(8) نفسه، ج7، ص 114.

(9) نفسه، ج9، ص ص 237، 253.

الثراء أو من كانت في وضع مادي مريح يسمح لها بهذا النوع من النشاط، وقد يكون النشاط في مجموعه نوعا من رد الفعل على تيار المجون واللهو النسائي الذي تصاعدت موجته في هذه المرحلة التي أشار إليها الونشريسي ورصد ظواهرها في استفحال موضة تسمين النساء وتبرجهن واجتماعهن بالرجال في أسواق الغزل والصوف والمشي في الأزقة عاليات الأصوات باديات الوجوه.(2)

ورغم أن فهم النساء للتصوف ورد في مستويات مختلفة إلا أنهن يتقاطعن في إشاعة كرامات الصوفية وخوارقهم وحكاياتهم وكان ما يشغفه ينتقل من جيل إلى جيل مكونا ثقافة شعبية هي عزاء مجتمع المغرب الأوسط في ظروفه الصعبة.

ويجدر التنبيه إلى أن هذه الإطلالة حول ظاهرة التصوف النسائي بالمغرب الأوسط قد كشفت عن ضعف مساهمة السلطة في الإحكام بشأن الصوفيات من النساء في المجتمع حلم تتحرك إلى تأطيرهن أو الاهتمام بهن بصفة مستقلة كما هو الحال في تجارب اهتمام السلطة في المشرق بالتصوف النسائي.

حيث شيدت أماكن تجمع النساء وتدار من قبل شخصيات نسوية، فقد شيد الخليفة المستعصم العباسي ت656هـ/1258م رباط للنساء يدعى «رباط الشط» كانت تديره بنت المهدي(3)، وقيام «تذكار ياي خاتون» بنت الملك الظاهر بيبرس سنة 684هـ/1285م بتشييد رباط البغدادية في القاهرة للمرشدة زينب بنت أبي بركات(4)، وهذا ما لم نعثر عليه ضمن المشروع السياسي في المغرب الأوسط، وربما يكون ذلك خلف ظهور المبادرات الفردية الحرة من جانب كبار الصوفية كما تتبعناه في نشاط كل من أبي بكر محمد بن مرزوق في القرن 7هـ / 14 م ومحمد بن يوسف المليانى الراشدي ت9 هـ / 15 م.

لكن مع نهاية العصر الوسيط واختفاء نظام التراتب الصوفي والطريقة الصوفية من مجتمع المدينة والبادية واكتساح المرابطية للساحة الدينية، صارت النساء مادة خصبة في نشاط المرابطين تساهمن في نشر ثقافة دينية شعبية بالية لا تمدُ إلى التصوف والشريعة بصلة.

---

(1) يتحدث الونشريسي عن ظاهرة افتداء المرأة للأسرى بمقياس الذهب . المعيار، ج8، ص 253.

(2) نفسه، ج2، ص ص 488، 499، 500.

(3) فروزان الراسخي: المرأة في العرفان الإسلامي والمسيحي، تعريب عبد الرحمان العلوي، ط1، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، 1435هـ/2004م، ص ص 249، 255، 256.

(4) يذكر تقي الدين أبوا العباس محمد المقريزي بأن رباط تذكار ياي خاتون كانت له شيخة دائمة تعض النساء وتذكرهن وتفقههن وفي القرن الثامن الهجري/14م، صارت تودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتى يتزوجن أو يرجعن لأزواجهن صيانة لهن . المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاعتبار (الخطط المقريزية)، ج4، تحقيق خليل المنصور ط1، دار الكتب العلمية، 1998، ص 303.