



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة قاصدي مرباح بورقثة

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي



بنية التّشاكل والتّضاد في نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية

عنوان الدراسة - البستان - منشور الهداية -
المناقب المرزوقية - عيّنات -

مقاربة في السيمياء السردية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللغة والأدب العربي

تخص: أدب جزائري قديم

إشراف الدكتور:

مشري بن خليفة

إعداد الطالبة:

فائزة زيتوني

السنة الجامعية: 2017 / 2018 م

1438 / 1439 هـ



جامعة قاصدي مرباح بورقلة
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي



بنية التشاكل والتضاد في نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية

عنوان الدراية - البستان - منشور الهداية - المناقب
المرزوقية - عينات -

مقاربة في السيمياء السردية

إشراف الدكتور: مشري بن خليفة

إعداد الطالبة: فائزة زيتوني

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللغة والأدب العربي تخصص: أدب جزائري قديم

أمام اللجنة المكونة من:

نوقشت يوم: الثلاثاء 2018/03/06 م

الصفة	مؤسسة الإلتقاء	الدرجة العلمية	اسم ولقب عضو اللجنة
رئيساً	جامعة ورقلة	أستاذ التعليم العالي	أ. د. العيد جلوي
مشرفاً ومقرراً	جامعة الجزائر (2)	أستاذ التعليم العالي	أ. د. مشري بن خليفة
مناقشاً	جامعة ورقلة	أستاذ التعليم العالي	أ. د. أحمد حاجي
مناقشاً	جامعة الوادي	أستاذ محاضر (أ)	أ. د. علا عبد الرزاق
مناقشاً	جامعة الوادي	أستاذ محاضر (أ)	أ. د. يوسف العايب
مناقشاً	المدرسة العليا ورقلة	أستاذ التعليم العالي	أ. د. بلقاسم مالكية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا

خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ

يَحْزَنُونَ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

السورة
بوتلر

الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا

إهداء

إليهما :

- إلى التي تحت أقدامها الجنة * أمي *

- إلى الذي بين كفيه الرحمة * أبي *

إليهم :

- إلى اللواتي يُشاركنني حياتي * كريمة ، خولة ، فاطمة الزهراء *

- إلى اللذين يُزينون دنياي * محمد أنور، عبد العزيز، عبد الحليم، أسامة،

عماد الدين، أحمد منير *

- إلى ملائكة الرحمان وهبة المنان لقلبي وروحي وعالمي * يحيى، أكرم، روان،

منار *

إليك :

- إلى الذي أعيش في كوكبه، يُهون همومي، ويبعث أفراحي * زوجي *

* إليكم جميعاً- حفظكم الله - أهدي ذلكم المجهود المتواضع *

فائزة زيتوني

تكميل

” لِعظمتنا كلها كرامات ، وليس هنالك كرامة
أفضل من كرامة العظم ”

الشيخ محمد الطيب الحسني

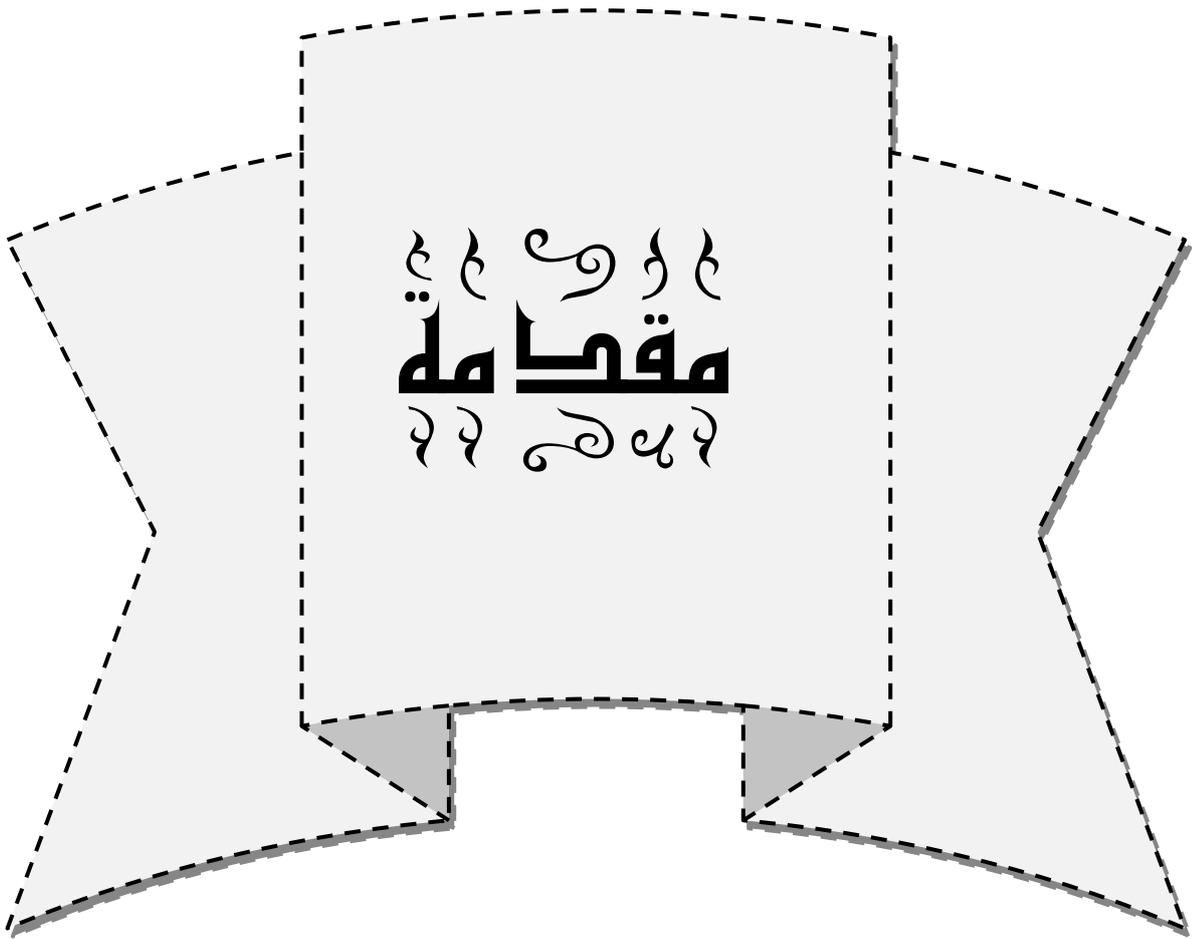
”إذا لم يكن العلماء أولياء الله ، فليس لله ولي“

الإمام الشافعي

اللهم ، أفضني بالعلم ، وزيني بالعلم ،
وكرمني بالتقوى ، وجملي بالعافية

آمين





مقدمة:

لقد تطوّرت أساليب الكتابة الصوفية، وتتوّعت بين الابداع الشعري والنثري، لكنّها اتّفتت في ملامسة العاطفة الصادقة والتجربة العميقة، والوجدان الحي، والذوق السليم، المُتّقد بإشراقات الوجدان وابتهالات الحب ومناجاة العشق الإلهي، كلُّ ذلك جاء في جمال العبارة، وروعة الأسلوب ورشاقة التعبير وجِدّة المعاني ونصوع الدلالة وحداثه الرؤيا، خاصة إنّ تعلق الأمر بتجاربيهم ومغامراتهم الخارقة، فقد كان السرد الصوفي مرآة للذات الصوفيّة، انعكس فيه الفكر بالتجربة، فنتج عن ذلك نصوص وإنّ تشابهت مع بقية السرد الأدبيّة في النَّفس السردية إلا أنّ لها من الخصائص والمقومات البنائية والإيحائية والتّخييلية ما يجعلها نمطاً يتّسم بالفُرادة والتّميّز عنها جميعاً .

قاربت الكرامة -كمنجز أدبي صوفي خاصّ- القصّة، بمفهومها الحكائي العربي القديم، ولكنّها كوّنت لنفسها كياناً مستقلاً خرج من عباءة التّصوّف والقصص الديني، لترتقي بالتجربة الصوفية إلى أبعد مدأ لها، إنّها قصص مغلقة ذات نواة مركزية متفجرة، حدثها البؤري ما يُنجزه بطلها الولي الصوفي "الشيخ" من أفعال خارقة لنواميس الواقع وسنن الطبيعة وعوائد الطّبائع والأحوال، أما عوالمها فمثيرة متوهّجة سحرية ومغرية، مادتها الإبهار والمباغطة والخرق والانتهاك، وغايتها المغامرة والتجريب والتجاوز والتّخطي، وعناصرها الأولية الإمتاع والإثارة والتشويق والحيرة، أمّا مكسبها الحقيقي فهو الفتنة والصدمة والإدهاش ومنه تصل بمتلقيها إلى الاستمالة والانصهار والإتباع، وعليه كان السرد في هذه النصوص يقوم على مبدأ الحافز، إذ ليست مجرد كلام في المواعظ، إنّما تتضافر الهندسة السردية فيها مع الهندسة الصوفية لترسم معالم النص الكراماتي .

وأمام غنى تلك التجارب الصوفية بكلّ ما سبق من دلالات سيصعب علينا حتماً انتقاء الأداة الإجرائية المناسبة لمقاربتها دون خدش جمالها وسحرها وانتهاك تميّزها وخصوصيّتها .

ولأنّ التّشاكل فرعيّة من فروع السيميائيات الحديثة، غايته تتلخّص في خدمة الدلالة عبر الجُمْل ومقولات النصّ وُصولاً إلى الخطاب الأدبي فيه، بمعنى أنّه ينطلق من الاجراءات التحليلية ليكشف عن العلاقات الدلالية في النصّ. ولأنّ العلائق اللغوية والدلالية المحتواة في النصوص تتربط فيما بينها إمّا على سبيل التّشاكل والتآلف والتماثل أو على سبيل التّضاد والاختلاف والتباين؛ فقد لاحظت أنّه يمكن لهذه الأداة الاجرائية الجامعة المُوحدة لتلايف المتن الحكائي

السردية، والتي جاء بها الدرس السيميائي الباريسي، أن تُلمم شتات تلك النصوص وأن تُخضعها لبُنى سردية مركزية لا يستقيم نصُّ الكرامة إلا بها.

سنحاول إذن التماس وجوه التشاكل والتضاد في الكرامات الصوفية الجزائرية، والذي يحصل أساساً من تعدد للوحدات اللغوية، يُنتج عنه مجموعة أصناف دلالية متكررة تسمح بقراءة متجانسة للنص، أما التضاد فيقوم على التأليف بين أطراف متباينة ويرصد العلاقات المتنافرة أو المتناقضة التي تقضي إلى تحديد أكثر للدلالة السيميائية ووضوح المعنى، فلا يمكن الفصل بينهما، لأنَّ مثل هذه التماثلات و التشاكلات - السلبية والإيجابية - تنهض بالقيم الجمالية، وتحقق الوظيفة التأثيرية في القارئ، وتقف على مظاهر الاتساق في النص الأدبي وصور الانسجام داخله، على اعتبار أنَّ النص السردية: مجموعة متجانسة من الجمل المستقلة التي تحقق القدرة على مطابقة التوالي النصي وبناء تشاكل مشترك .

إنَّ الغاية الأولى والأخيرة من هذه الدراسة التشاكلية، تهدف إلى البحث عن بُنى التشاكل والتضاد في نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية، حيث أن الكشف عن تلك البُنى من شأنه أن يقربنا من المعين اللغوي والمعجمي للكاتب لحظة إخراجها للنص، كما وتوصلنا إلى الأفكار التي اخترنت في وعيه والأحاسيس التي انتابته، لأن الألفاظ عبارة عن شحنات دلالية وإيحائية قادرة على نقل الأحاسيس والمشاعر والأفكار نقلاً أميناً يتخطى حدود الزمان والمكان، رغم ما يعتري مثل هذه الدراسة من مشاق ومزالق لا حصر لها، فالكرامة باعتبارها جزء من المنظومة المعرفية الصوفية بشقيها العالمية والشعبية لا تتأتى قراءتها قراءة صائبة إلا بتأمين الفهم السليم لإستراتيجيات التأليف أي وفق المنظور الصوفي .

انطلاقاً من هذا التصور، راودتني فكرة دراسة نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية الكثيرة والمبثوثة في ثنايا الكثير من المصنّفات الصوفية القديمة لعلِّي بمثل هذه الدراسة أحاول الاقتراب من النواة المعنوية المركزية في تلك النصوص من جهة أولى، ومن جهة ثانية تتكشف لي الخيوط الخفية أو "المقومات" التي حققت الاشتراك بين مختلف تلك النصوص الكراماتية، وعلى هذا الأساس سأقف عند استراتيجيات الكتاب (أو المریدين) ومنطلقاتهم الصوفية ودرجة تشبّعهم بها، وكذا مدى أصالة كتاباتهم وتفردتها أم تُراها مجرد نسخ مكرورة تتقاطع مع بعض وتتشارك في الكثير من المقومات، هذا من ناحية مدى انسجامها مع جنسها الأدبي ضمن الخطاب الصوفي، ومن ناحية ثالثة أخلص إلى مدى انسجام ذلك الخطاب مع ثقافة الأمة ووعيتها وفكرها في تلك الفترة ككل، وعليه كان عنوان أطروحتي هو: "بنية التشاكل والتضاد في نصوص الكرامات

الصوفية الجزائرية: عنوان الدراية - البستان - المناقب المرزوقية - منشور الهداية (عينات) مقارنة في السيمياء السردية" .

ولكل مؤلف من المؤلفات المنقبية السابقة أي:

- عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية" لأبي العباس أحمد الغبريني.

- و"المناقب المرزوقية" لأبي عبد الله محمد بن مرزوق التلمساني.

- و"البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان" لصاحبه ابن مريم الشريف.

- و"منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية" لشيخ الإسلام عبد الكريم الفكون.

خصوصيته المكانية (الجغرافية) والزمانية (التاريخية) وتميزه المعرفي (المحتوى) رغم اشتراكهم جميعا في سرد فيض من الكرامات الصوفية . أما عن دوافع اختيارنا لتلك العينات بالذات فكانت: لتضافر مقومات محددة فيها أدرجتها في خانة جنس معلوم ومأثور ومخصوص في نظام الأدب والثقافة بعامة، وهو جنس: تراجم وسير أعلام التصوف، وهو جنس يخضع للقوانين الفاعلة في إنشاء الكتابة الأدبية المراوحة بين التوثيق والفنية، وبين الموضوعية والذاتية، وبين الألفة والغربة، وبين الواقع والخيال، إنها كتابات تفضح آليات التفكير لدى هؤلاء وتكشف مستويات الوعي ودرجات المعرفة عندهم .

وامتلاء الساحة الصوفية الجزائرية بمثل تلك المدونات المنقبية التي تزخر بخوارق القوم،

كان من أهم الدوافع التي حفزتني للإقبال على هذا الباب من تاريخ الأدب الجزائري القديم خاصة وأن طرقها لا يزال مُحْتَشَمًا، إضافة إلى دوافع أخرى ألخص أهمها وأكثرها الحاحاً فيما يأتي من النقاط:

1. من المسلّم به أن تقدم البحث في تراث أمّة من الأمم مرهونٌ بمدى إسهام باحثها في الحفر داخل ذلك التراث وتحقيقه ودراسته دراسة علمية مجدية تُمكن من الإفادة منه ، وتقويمه بالشكل الصحيح، وهو ما دفعني حقيقة إلى الانفتاح على تراثنا واقتحامه من خلال نخبة من المصادر هي من أمهات المؤلفات الصوفية المنقبية في مغربنا الأوسط ، اختلط فيها التاريخ بالتصوّف، والمعرفة بالموعظة ، والإبداع الأدبي بالإلهام الصوفي .

2. استدراك النقص، ونفض الغبار عن مرحلة مهمة من تاريخنا العريق .
3. الاقتراب من هذه العوالم الغيبية المتجاوزة للواقع، والمتحررة من قبضته، وقوانينه الصارمة ونُظمه المعتادة.
4. اشباع هذا الموضوع بالدراسة، والاحاطة به من جوانب مختلفة ووفق آليات وأطر عدّة، كميدان خصب، ومجال بكر، يفتح مصرعيه لكلّ مقارنة تروم تحليليه وفق مناهج نقدية حديثة، خاصة أمام كثافة مادته وتنوع مصادرها.
5. الانفتاح أكثر والتعمّق في نفس الوقت، من خلال توسيع دائرة المدونات، لتشمل أكبر فترة ممكنة من تاريخ الأدب الكراماتي في المغرب الأوسط، فتغطي حقب متفاوتة-حمادية، حفصية، مرينية، زيانية، عثمانية- وللوقوف على مختلف استراتيجيات التأليف في تلك المرجعيات المختلفة من تاريخ المنطقة.
6. وبمناشدة ذلك التّوّع نرصد التطوّر والتجديد الحاصل على مستوى الكتابات الكراماتية الصوفية الجزائرية.
7. أنّ الدراسة المجدية لا تؤتي ثمارها ما لم تنقّص تلك الأشكال التعبيرية اللّصيقة بالعمامة، البعيدة عن أدب البلاط، الذي لا يُقدّم الصورة المكتملة عن الواقع الفكري والمعرفي والأدبي لشعب من الشعوب.
8. بيان جودة وأصالة الأدب الصوفي الجزائري، والوقوف على مدى تشاكل الخصائص الأسلوبية والتنويعات التعبيرية لرجالته.
9. الوقوف على الملامح السردية الكلية، والسّمات الشكلية المؤسسة والجامعة لأدب الكرامات الصوفية الجزائرية .

هي دوافع حفّزتني لحلّ جملة من الإشكالات المطروحة، أهمها:

- ما المقصود بالمصطلحات الإجرائية السيميائية: التّشاكل / التّضاد ؟
- كيف ترجمها النقاد العرب ؟ وما هي الأسباب الكامنة وراء هذا الخلط الكبير في المقابل الاصطلاحي العربي لها ؟
- ما هي التّشاكلات التعبيرية والدلالية التي يمكنها أن توحد كرامات المدونات ؟
- هل احتكم المریدون في تدوينهم لخوارق مشايخهم وكراماتهم استراتيجيات محددة؟
- هل توفّر في تلك النصوص أساليب القص وأدوات السرد وبواعث الخطاب المقنن؟
- وهل كان لتلك النصوص قوالب مضبوطة ونمط محدد سارت وفقه كل نصوصها؟

▪ هل يمكن لنظرة كليّة شمولية لتلك النصوص المبتوثة في ثنايا العديد من المؤلفات المنقبة الجزائرية أن تستقيم وتكون ذات جدوى ؟

▪ بما امتازت لغتها وما هي خصائصها الأسلوبية وطريقة عرضها للمادة المنقبة ؟

▪ هل يمكن للتشاكل كآلية سيميائية أن تكشف عن الخيط الرفيع الرابط بين الكرامات الصوفية الجزائرية جميعاً إن على صعيد العتبة أو المتن الحكائي، وهل بإمكان مثل هذه الدراسة أن تتوحد فيها البنى السردية لتلك النصوص فتفصح وتوحد وتعالق المكونات السردية للكرامات رغم اختلاف مؤلفيها وتنوع مشاربهم الصوفية وبيئاتهم ومرجعياتهم البيئية والعلمية ؟

أسئلة كثيرة تناسلت من رحم الإشكالية المركزية المؤطرة للأطروحة وهي: هل حوت تلك النصوص بنيات كليّة موحدة، سواء حملت تلك البنيات معاني التشاكل والتماثل أو التّضاد والتباين ؟

وللإجابة عن كل ذلك، اتكأت على جملة من المصادر والمراجع المّهمة في هذا الموضوع، منها: معجم مصطلحات التصوّف الفلسفي لمحمد العدلوني الإدريسي، أدبيات الكرامة الصوفية، دراسة في الشكل والمضمون لمحمد أبو الفضل بدران، تحليل الخطاب الصوفي، في ضوء المناهج النقدية المعاصرة لآمنة بلعلي، الدراسة الأدبية للكرامة الصوفية ، أسسها إجراءاتها رهاناتها لفرج بن رمضان، المعجم الصوفي ، الحكمة في حدود الكلمة لسعاد الحكيم، الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، لعبد الله حمودي، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاوعي في الذات العربية لعلي زيعور، الرسالة القشيرية في علم التصوف للإمام القشيري، السيميولوجيا ، بين النظرية والتطبيق لجميل حمداوي، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص لمحمد مفتاح، التحليل السيميائي للخطاب الشعري لعبد الملك مرتاض...

إنّ الإشكال الأوّل الذي يطرح نفسه، في هذه النصوص، هو صعوبة فكّ شفراتها واستقراء بنياتها ووُعورة تحليل مضامينها؛ كونها تحمل تعاليم دينية أخلاقية، وأبطالها لهم مُسوحات قُديسة بالغت الكرامات في إطرائهم ونسب شتى أنواع الخرق لهم، بل غدت غايتها الأولى إشاعة وتخليد أفعال وأقوال شيوخ التصوّف كنموذج مثالي للسلوكات البشرية السويّة على أرض الواقع .

فكان من الضروري، التحلّي بالموضوعيّة العلميّة - قدر الإمكان - في دراستي لموضوع شائك وعر مثل الكرامة الصوفية فلا أنزلق إلى تقديسه وتعظيمه والتشهير به "من منطلق صوفي"

ولا إلى تكفيره وتسفييهه ونبذه "من منطلق عقلائي"، سأحاول الوقوف وسطاً فلا أتية في غياهب هذا الطريق أو ذاك .

وأشير بداية أن حديثنا عن "البنية" ضمن هذا البحث سيتجاوز حتماً دلالتها الضيقة المحدودة، إلى استعمالها المفتوح والعميق الذي وظفتها فيه السيميولوجيا السردية، معتبرة إياها هيئة أساسية للمسار التوليدي الشامل للدلالة ، والذي يُسهم في إنتاج الخطاب، أي أننا نقصد بالبنية السردية : كل بنية سيميائية عميقة تتحكم في توليد المعنى، وتنظيم دلالة الخطاب .

وعلى الرغم من أن هذا البحث يُحاول التّموّج في كنف السيميائيات وتوظيف أدواتها الإجرائية واستقراء البنية التركيبية السردية والخطابية للكرامة في تشاكلها واختلافها، إلا أن طبيعة المعالجة للموضوع استدعت حضور بعض المناهج كُما ارتأينا ضرورة لذلك من أجل إشباع تلك النصوص بالإحاطة والتحليل - انطلاقاً من مبدأ وحتمية انعدام الكمال في المنهج الواحد - وتبعاً للبعد المعرفي المتميّز والمعطيات الخطابية المتفرّدة للكرامة ، كان انفتاحنا على مستويات التأويل والتوليد الدلالي للمرجعيات السوسيوثقافية المنتجة لها . فكان تركيزنا على معطيات الدرس السيميائي الغريماسي لا يعني أبداً اقصاءً واستبعاداً للقراءات السوسولوجية والمقاربات التاريخية والنفسية ، لأنه بتداخلها وتفاعلها جميعاً يكون إثراء وتفعيل وتكامل للتجربة الاستقرائية للنص، ومنه سنجد ملامح **للمنهج التاريخي**، تتبعت من خلاله ظهور التصوف وتطوره في أدبنا المغربي والجزائري على وجه الخصوص، وكذا بيان العوامل التاريخية التي دفعت نحو وجود الكرامة الصوفية وأدب المناقب، كما تتبعت من خلاله التطورات والتحوّلات السياسية للدول والممالك التي ساهمت في إفراز المدونات المدروسة وتحكمت في ظروف انتاجها. كما سنجد ظللاً **للمنهج النفسي**، خاصة حين الخوض في تحليل مواقف الشيخ الولي وردود فعله وتعلق المرید الشديد به، أو حين الغوص في نفسية الإنسان البسيط وانبهاره وتعجبه لما يحدث حوله من خوارق للعادة .

وقد قسمت هذا العمل إلى مدخل يليه خمسة فصول، وتوّجت الكلّ بخاتمة لأهمّ نتائج البحث ثمّ الفهارس . أمّا **المدخل** فكان موضوعه: بين خصوصية الخطاب الصوفي الكراماتي وحرفية المقاربة السيميائية السردية: تدرّجت فيه في عرض مبادئ الابداع الصوفي وتفرّده على باقي الخطابات إلى غاية ظهور الأشكال السردية الكراماتية كقوالب حكائية مميزة وبديلة وخطابات سردية فريدة محمّلة بقوة الفعل والحركة، وصولاً إلى تعريف الكرامة الصوفية ومن ثمة تبدى لنا

مدى خصوصيتها وحساسيتها عند مقاربتها بأي منهج نقدي علمي حديث يروم سبر أغوارها واستكناه بواطنها وكشف آليات تدوينها .

وتناولت في الفصل الأول: ضبطاً للأدوات الإجرائية السيميائية، فحدّدت أولاً مفهوم التشاكل، ثم تتبّعنا مهد المصطلح عند الغرب، وأهم التّصورات الغربية والعربية التي عالجتة وقعدت لأسس تطبيقه على النّصوص، خاصّة الدرس الغريماسي المؤسس لها، ثم عرّفنا بمصطلح التّضاد والذي كان أقل اشكالاً من الأول .

وفي الفصل الثاني : ركّزت الحديث عن عيّات الدراسة، فمهّدت بالحديث عن التّصوّف في المغرب العربي ثمّ المغرب الأوسط لأصل بالحديث إلى ألمع وأبرز نماذج هذا الأدب الصوفي من مدونات هي أمهات ما ألفه المريدون في هذا الباب، فأحطت بكل مؤلّف من المدونات بالضبط والتحديد لصاحبه وبيئته الزمنية والمكانية التي احتضنته وكذا أهم المحطّات المعرفية والأطر الصوفية التي احتواها، ولأننا ندرك ما للزمان والمكان وماضي الأمّة وحاضرها من دور في تكوين الكرامة الصوفية وفهمها ولشعورنا بحجم المادة العلمية الدّسمة التي تفيض بها هذه المصادر حاولنا النهل منها قدر المستطاع وذلك بتقديم إطلالة على الأبعاد والأطر الزمانية والمكانية والمعرفية لتلك المدونات وتقديم مسحاً ولو مختصراً عن الظروف المصاحبة لتأليفها، ويدخل هذا المسعى في التعرّف على تراثنا، وتعزيزاً لمقوماته التاريخية والجغرافية والمعرفية التي تساهم في ترسيخ الانتماء الوطني من جهة، ومحاولة منّا لفهمه بموضوعية أكثر بالعودة إلى ما أحاط به وتهيأ لأصحابه من عوامل ظهور وبزوغ . وختمته بإضاءات وقفت فيها على أهم ما ميّز تلك المدونات الجزائرية الصوفية عن غيرها، مشيرة إلى القواسم المشتركة بينها جميعاً في المحتوى والشكل واللغة وكذا المعارف الأدبية والاجتماعية والسياسية والدينية ...

يليه الفصل الثالث وعالجت فيه: تشاكل العتبة والنوع في نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية (الشكل والمضمون)؛ فانطلقت من تشاكل العتبات في تلك النصوص ووقفت على ظاهرة الإسناد أولاً باعتبارها الخصيصة الافتتاحية أو العتبة المميزة لتلك النصوص، فعرّفت الاسناد ثم استخرجت أنماطه وأشكاله وطرقه، مصطلحات الأداء ومراتب التّحمّل مؤكدة في كل عنصر على

تشاكل تلك الكرامات الموثقة في العينات في طرق وأساليب إسنادها، بعدها التفت إلى العتبة الثانية والمتمثلة في الصيغ التعريفية للولي أو الشيخ، وقد لاحظت تشاكلاً في التعابير والعبارات الوصفية المدحية بينها جميعاً، ثم درست تشاكل النوع في تلك النصوص أو أنواع الخرق للعوائد حيث تبدو أنواع بعينها كثيفة الحضور كثيرة التكرار وغزيرة التواتر أكثر من غيرها، ثم فسرنا وجود أنواع أخرى تتعارض أصلاً مع مضمون التصوّف وتعاليم مشايخه الأوائل في إضاءات هذا الفصل؛ كما أشرنا إلى ما آلت إليه الكرامات كقوالب متناسلة ونصوص متوالدة احترف أصحابها النسيج على منوالها واجترار محتواها .

أمّا الفصل الرابع المعنون بـ: تشاكل الشخص والزمان والمكان في الكرامات الصوفية الجزائرية فتناولت فيه تشاكل الشخص وقد أدرجتها في الوحدات الثنائية الآتية:

الشيخ والمريد / الشيخ وعلماء الظاهر / الشيخ والعامّة / الشيخ والسلطان / الشيخ وباقي المخلوقات، محددةً نمط وطبيعة العلاقة الرابطة بين كل ثنائية وصفة البنية النازمة لها، ثم درست تشاكل الزمان والمكان في تلك النصوص، وكان الأهم تشاكلها في تجارب خرقية صوفية معينة مكرسة للآزمان والآمكن (الآلزامان). لأختم الفصل بإضاءات لأهم ما يمكن الوقوف عليه فيما يخصّ مركزية شخصية الشيخ الصوفي في نصوص الكرامات وانشطار ذاته بين عدة تناقضات انعكست على الكتابات الصوفية ككل .

وقمت في الفصل الخامس والأخير: بدراسة تحليلية استقرائية لنصين من الكرامة تقصّدت اختيار الأولى موجزة موحية مكثّفة وسريعة السرد، والثانية طويلة وتحمل الكثير من التفاصيل الحكائية والبرامج السردية الرئيسية والثانوية أو الجزئية مؤكدة بذلك أن القوالب الكراماتية قد ترد وفق النمطين؛ أي المفصل المطول أو المختصر الموجز .

وأنهيت الأطروحة بخاتمة تضمّنت حوصلة لأهم النتائج المتوصّل إليها من تحليلنا للبنية الخطابية والسردية الداخلية والخارجية للنص الكراماتي الصوفي الجزائري القديم .

ووضعت في الختام فهرس: للمصادر والمراجع المعتمدة في البحث، ووجد للمحتويات، وكذا المصطلحات السيميائية، والمصطلحات الصوفية المحورية فيه، يليها ملخصات باللغة العربية والفرنسية والانجليزية .

وفي الأخير أشكر وأقدر المساعدة والدعم والتشجيع المعنوي والعلمي من ثلة من الأساتذة الباحثين ذوي الفضل عليّ وعلى أطروحتي ، وفي مقدّمهم الأستاذ الدكتور مشري بن خليفة ، الذي قبل الاشراف عليها بصدر رحب ، وتواضع علمي جمّ ، كما لا أنكر ما لأساتذتي الكرام من بصفة وأثر طيب في هذا العمل وأذكر منهم خاصة : أ د . مالكية بالقاسم ، أ د . عبد الحميد هيمة، أ د . أحمد قيطون ، أ د . إسماعيل سيبوكر... وغيرهم ، أسأل الله العظيم أن يجعل دعمكم لي ولكلّ من هو بطريق البحث مثلي في ميزان حسناتهم .

كما لا أنسى الاقرار بفضل كلّ عضو من الأساتذة ضمن لجنة المناقشة لتكبّدهم عناء القراءة وتجشمهم مشقّة التصويب والتوجيه والتقويم .

هذا جهدنا نضعه بين أيديكم، نسأل الله تعالى له: القبول، والإفادة، وأن يُثيبنا أجر المجتهد، فما كان من تقصير فمرّدّه إلينا وما كان من سداد فمن الله عزّ وجلّ، وأسأله لي ولكم العلم النافع والعمل الصالح، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه .

فائزة زيتوني

ورقلة في: 11 / 04 / 2017م.

مَجَال: بين الصوفية

الخطاب الصوفي

الكرامات وحرفية المقاربة

السيميائية السريرية

مدخل:

بين خصوصية الخطاب الصوفي الكراماتي وحرفية المقاربة السيميائية السردية :

راحت السيميائيات في بداياتها الأولى تصبُّ اهتماماتها نحو هيكل النص كبنية كبيرة ذات مستويات متعدّدة داخلية وخارجية محيطية، ثمّ ما لبثت أن تجاوزت ذلك إلى الغوص في التجليات الباطنية التي لا يقولها النص ولا يُفصح عنها إنّما تتمظهر حول الخطاب الذي يمتلك القدرة على التجليّ بأكثر من بُعد ودلالة ويتراءى في أبعد من إمكان تأويلي واحد .

وعليه سعت المقاربات السيميائية النقدية المعاصرة بخُطأ حثيثة نحو قراءة النصوص كمدخل تأملي تفسيري يُحاول تفكيك النصّ الأدبي وما ينطوي عليه من رموز ودلالات متوالدة لا متناهية، كما ولم تهمل شبكة العلاقات المتمركزة بين مختلف وحدات النص، حيث أنّ رصدها والكشف عنها كفيل بإخصاب فضاء القراءة وإثراء تلافيف المغزى وسبك خلايا المعنى.

وبما أنّ الكون ، والسلوكات الإنسانية ككل يحتكمان إلى مبدئين أساسيين هما : **التشاكل والتضاد**، فالأمر ينسحب أيضاً على النصوص الأدبية باعتبارها نوع من الإنتاج أو النشاط الإنساني .

وعليه سنتكئ على إجرائي **التشاكل والتضاد** ضمن تلك المنظومة النقدية السيميائية باعتبارهما أحد أبرز الأدوات المقارباتية المجدية المتمكنة فعلاً من الاحاطة بتلك العلائق النصية وتجميع تلك الرموز الغامضة المبتوثة في النص وإعادة تفكيكها وقراءتها من جديد بما يتناغم وإفرازات الخطاب ومعطياته ومقولاته .

إنّها قراءات تروم الاقتراب من النصّ اقتراباً عينياً تنبؤياً ، واختزال طاقاته الدلالية والإيحائية المستعصية الهلامية والتي لا تلين ولا تنقاد للقارئ المتسرّع ما لم يخض في سبيل الظفر بها جولات وجولات حتّى تبوح ببعض مكنوناتها .

إذن ستحاول هذه الدراسة توظيف إجرائي **التشاكل والتضاد** على خطاب له ما له من الخصوصية والتميز والنقرد علنا مبرزين في الأخير مدى فاعلية تلك الأدوات السيميائية في

محاصرة التمهصلات اللغوية والمسارات السردية والتمظهرات الأسلوبية والأبعاد الدلالية واستجلاء مختلف التعالقات النصية بين جزئيات النص الصوفي الواحد وبين نصوص مشابهة مماثلة تنتمي إلى نفس الجنس - سابقة ولاحقة- ضمن منظومة صوفية تحقّق لها الانسجام مع معطيات الخطاب وإفرازاته . فعينة الدراسة هي إذن قطرة من بحر التصوف الإسلامي الذي يُعتبر في جوهره : إنجازاً فكرياً، دينياً، أخلاقياً، معرفياً، وسلوكياً، يعكس مرحلة راقية هي من أنضج مراحل ازدهار و تطور الفكر الديني الإسلامي، فالتصوّف هو المظهر الرُّوحي للدين عند المسلمين « فإذا أردنا أن نبحث عن العاطفة الدينية الإسلامية في صفاتها ونقائنها وعنفها وحرارتها، وجدناها عند الصوفيّة، وإذا أردنا أن نعرف شيئاً عن الصلة الروحية بين المسلم وربّه: كيف يُصوّر هذه الصلة وكيف يُجاهد طول حياته في توكيدها وتدعيمها، وكيف يُضحّي بكلّ عزيز لديه-بما في ذلك نفسه- محافظة وغيره عليها، وجب أن نقرأ سير الصوفيّة المسلمين ونتدبّر أقوالهم... إنّ العوامل الروحية الحقيقية كان لها أثر فعّال في تنمية العاطفة الدينية والحياة الروحيّة عند المسلمين»¹.

ومادام التصوّف يروم بلوغ الحقيقة القابعة في ما هو باطن غيبي للشرع، لا فيما هو ظاهرّ منه، فقد كانت وسائلها لبلوغ ذلك المجهول الغامض مختلفة متميزة ، فقد أنتج الفكر الصوفي طريقاً جديداً للمعرفة والإدراك والوجود، تتجاوز حدود العقل، بمقاييسه المنطقية، وكذلك قيود الحسّ، بمعاييره الماديّة، واجتروا آليات ومسالك مغايرة عمادها : الرؤية القلبية، والحدس ، الإلهام، الفيض الروحي، الذوق الفطري السليم ، الإشراف، الكشف... في سبيل التوجه إلى الذات الإلهية والإنخراط بها وإليها، والتجرد عمّا سواها. وعليه كانت له طرائقه الخاصّة في التعبير ونظراته المتميّزة للواقع والمستقبل ، إنّه ظاهرة وليدة تركيبية تاريخية وبنية مجتمعية ومساحات جغرافية بعينها وأصول دينية وترسبات ذهنية ... لا يُفهم إلا بالعودة إليها جميعاً .

وللتصوّف بعدُ انسانيّ شامل فهو ظاهرة لا ترتبط بدين أو حضارة معينة أو بزمان ومكان محددين، إنّه « التجربة التي تختلف أسماؤها عند الصوفية، مع إدراكهم التام بوحدة مدلولها ومعناها

¹ أبو العلاء عفيفي: التّصوّف، الثورة الروحيّة في الاسلام، دار المعارف، الاسكندرية- مصر، ط: 1، 1963م،

الخارج عن حدود الوعي الإنساني العادي، وبالتالي خارج حدود دائرة اللغة والفكر»¹ فهو نظرة كونية شمولية وحدث إنساني مرتبط بالطبيعة الانسانية أينما وجدت .

لقد تعددت تعريفات التصوف - طريقاً ومنهجاً وأشخاصاً- ولكن تُجمع كلها أنّ التصوف: توجه يرمي إلى بلوغ الحقيقة التي لا تكمن في الجانب الظاهر من الفقه والشّرع، إنما في الجانب الغيبي المجهول منه. ومادامت كذلك فإن وسائلها وسبلها المتبّعة في الوصول إلى ذلك الغيبي المجهول الباطني، من البديهي أن تختلف عن الوسائل المستخدمة في الوصول إلى القضايا الشرعية الظاهرة .

وهكذا شقّ المتصوفة طريقهم في الوصول إلى غاياتهم وبلوغ مراميهم بخطى حثيثة ، يقول في ذلك "ابن خلدون" : « هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عن سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذة ومالٍ وجاهٍ، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامّاً في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوّفة»².

التصوّف إذن: علمٌ يعرف به كيفية سلوك الطريق الموصل للحقيقة، مع تصفية للبواطن من الرذائل، وتحليلتها بأنواع الفضائل فأوله علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة ربانية. وكان منهجهم في التصوف يقوم على : صفاء النفس ومحاسبتها ، والحرص على طهارتها بالداخل و الخارج، قصد وجه الله تعالى في الأمور كلها، التمسك بالفقر والافتقار والزهد في الحياة، إصلاح حالة القلب وتوطينه بالرحمة والمحبة، التجمل بمكارم الأخلاق والتحلي بالآداب الشرعية ظاهراً وباطناً إقتداء بما جاء به النبي الأمين عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، مجاهدة النفس والأهواء،

¹ حسن السّمان : التّمائل والخطاب الصوفي، نظرية في كونية البنية وشمولية الوعي، رؤية للنشر والتوزيع، ط: 1، 2011 م، 20 .

² ابن خلدون: المقدمة، تحقيق : درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا . بيروت، 1425 هـ . 2005م، ص: 449.

الخشية من الله، والخضوع له، إخراج الشوائب من النفوس وتهيئتها لمعرفة الحضرة القدسية، تقسيم الدين إلى شريعة تلزم العامة، و**حقيقة** تلزم **الخاصة**، وإذا كان الزهد بعدد عن الدنيا لكسب ثواب الآخرة، فإن التصوف زهداً في الدنيا لكسب رضا الله ومحبته وقربه .

لقد كان **التصوف** خير ممثل للذات العربية ومُميّز لها عن غيرها ، نقل وعبر ومثل مبادئها وقيمها ومكبوتاتها ، نظراتها وتطلعاتها، عاداتها همومها وآمالها ، انتصاراتها وانتكاساتها ، افتقارها وغناها ، وعيها ولا وعيها ، راحتها وقلقها ، جذبها وعطائها...

واستناداً لكل ذلك كان لزاماً أن يكون **للمنجز الأدبي الصوفي خصوصية** كنتيجة طبيعية لخصوصية هذه التجربة المتميزة المنفردة في كينونتها ومنهجها ومحتواها.

بل قل أن **التعبير الأدبي**، "مزمارة داوود" الذي باح من خلاله المتصوفة عن تجاربهم الخاصة، من جهة، كما واستطاعوا به، التأثير في غيرهم وكسب تبعيتهم، من جهة أخرى . فلمهم عليه واجب التعبير الصادق عن تجاربهم، وتحقيق التواصل مع متلقيهم ، وله عليهم حق التجديد في معانيه وأساليبه ، وتطوير آلياته الفنية وترويض تراكيبه اللغوية.

وكان أن **أوجدوا لنا أدباً إسلامياً رفيعاً**، تجمعت فيه كل الخصائص والميزات الفنية التي جعلته يتربّع على منزلة عالية ، إذ فيه: العاطفة الصادقة ، والتجربة العميقة، والوجدان الحي، والذوق السليم المتّقد بإشراقات الوجد وابتهالات الحب ومناجاة العشق الإلهي، إضافة إلى جمال العبارة، وروعة الأسلوب وجِدّة المعاني .

ومع اقتناعهم التام بقصور الناس وعجزهم عن إدراك صنعهم، أو تفهّم فنّهم واستيعاب طريقتهم عبر القوالب الشعرية، فما بين مكفّر ومسفّه ومكذّب -شطحات "الحلاج" ونهايته المؤلمة- أعلن المتصوفة فشلهم في أحداث التواصل الناجح مع المتلقين، لذا كان عليهم إيجاد حلول وبدائل كفيلة لإعادة الثقة بينهم وبين الناس؛ من مثل:

1. التحول نحو الكتابة ليتجنّب الصوفي الصدام المباشر مع المتلقي والذي قد يؤدي في كثير من الأحيان إلى ردة فعل عنيفة، والتوجه أكثر إلى تقييد الشفهي بالمنظومة الكتابية يُخرجهم» من

ضيق العبارة التي يمكن ربطها بالشفهي والمنطوق، في حين يرتبط الاسترسال بالكتابة»¹، كما وأنّ التدوين يتبعه اتساع أكبر في الرؤية .

2. الانتقال من سلطة الشعر إلى سلطة النثر، ومن ثقافة البديهية والارتجال إلى ثقافة الكتابة والتروي والتأمل، وفتح الباب واسعاً على مصراعيه أمام النثر الصوفي، الذي نهل من الأدب العربي لا محالة، وغنم من الموروث الفلسفي والأدبي، ومن الثقافات الدخيلة والمترجمة إلى العربية... ناهيك وأنّ فنون النثر الصوفي قد عرفت منذ القرون الثلاثة الأولى تنوعاً خصبياً تجلّى في : المناجاة والحكم والمواعظ المتبادلة بين الشيوخ ومريديهم وخواطر المناجاة والتضرّع، وحكايات الخوارق والكرامات وأخبار الصوفية وألوان التعبير عن المعارف الربانية والعلوم الدينية والأحوال القلبية والمقامات الروحية، بأساليب يتجاوز فيها المصطلح الفلسفي والتعبير الأدبي في محاولة للإحاطة بالمعاني الصوفية الغزيرة والعميقة وبجمال التجربة الصوفية التي تعبر عنها وعن فرادتها»². كما كان من مبرراتهم لاختيار النثر أنّ تبادل الخطاب مع الله مثلاً «لا يستطيع فضاء القصيدة وطبيعة الشعر احتواءه»³.

إذن وجب البحث عن شكل تعبيرى أدبي آخر يحقق لهم التواصل أكثر مع الناس، وفي نفس الوقت يتمتع بالمرونة الكافية التي يحتاجونها لنقل تجاربهم. وفعلاً تمكن المتصوفة من استغلال إفرزات الخطاب النثري، الذي يكشف عن إمكانات هائلة للتفاعل مع المتلقي، فالمتصوفة «شأنهم شأن أصحاب الخطابات الأخرى كانوا يفضلون لو كان لخطاباتهم فعالية وسلطة وإحداث أثر، لكسب أكبر عدد ممكن من المتجاوبين، حتى وإن تظاهروا بتوجههم إلى الخاصة من أهل المعرفة... حاول المتصوفة تفعيل العقد التواصلية، وبآليات تبدو وكأنّها تدخل ضمن إستراتيجية مدروسة ناتجة عن إدراك مقاصد المتلقين، ومحاولة التموّج ضمن منطلقات

¹ آمنة بلعلّ: تحليل الخطاب الصوفي، في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط:1، 2002 م، ص: 159.

² أسماء خوالدية: الفكّه في قصص كرامات الصوفية، بين التقديس والتحميق، دراسات في التصوف، منشورات صفاف، ط: 1، 1436هـ/ 2015 م، ص: 61-64-65 .

³ المرجع نفسه، ص: 159.

مشتركة بينهم تدور حول وظيفة تأثيرية تقوم على إثارة العواطف والانفعالات والخضوع لسلطة **الحكي ومتعته**¹.

ومع تلك البدائل النثرية الجديدة في التعبير جنح المتصوفة إلى التلميح بدل التصريح، ولالإشارة عوض العبارة، فاحتفظوا بالمعاني التي وصلوا إليها لأنفسهم للتستر «على مَنْ باينهم في طريقتهم، ولتكون معاني الألفاظ مستبهمة على الأجانب، غيراً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها»²، وتجنباً للفتنة التي قد يقع فيها هؤلاء لسوء فهمهم من قبل الفقهاء أو العامة .

وأضحت القصة الأداة التعبيرية التي يكتفي من خلالها المتصوفة عن مقاصدهم، ويوصلون عبرها مضامينهم ومعانيهم الخاصة إلى العامة، تدرّ دموع المريدين، وتأثر في قلوب العرفين. وكان زادهم في ذلك وديدهم القصص القرآني، وما بثّه في خلجاتهم وأشاعه في دواخلهم من فيوضات إيحائية، فكان بمثابة المنبع الذي ترسّب في حوافظهم وهذب نفوسهم، والمعين الذي تربّت عليه أذواقهم، وتعودت عليه أسماعهم.

لدرجة بات فيها القصص الصوفي القالب التعبيري المثالي لكل ما يتصل بالصوفي: «حياته، ومظهره، وفعله، وكراماته، وسياحاته، ورياضاته»³. وقد أطلقوا على كل ما يحمل حكاياتهم الغريبة ويُخلّد بطولاتهم الخارقة ومناقبهم العجيبة: كرامة! فما هي الكرامة الصوفية؟

الكرامة: « ظهورُ أمرٍ خارقٍ للعادة، على يد الوليِّ مقروناً بالطاعةِ والعرفانِ، بلا دعوى نبوة، وتكون للدلالة على صدقه وفضله، أو لقوة يقين صاحبها أو غيره، وهي جائزة وواقعة عند

¹ آمنة بلعلی: تحليل الخطاب الصوفي، ص: 168.

² أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، وعليه هوامش من شرح: زكريا الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، د ط، د ت ط، ص: 130 .

³ أسماء خوالدية: الفكة في قصص كرامات الصوفية، ص: 82 .

أهل السنّة... وهي من جنس المعجزات لشمول القدرة الإلهية... حسبما نصّ به النصّ القرآني والحديث النبوي»¹.

والكرامة: قصّة صوفية، تعتبر أحد أبرز أشكال السرد الصوفي المُحمّل بمبادئه وأفكاره ومفاهيمه، خاصة ما يتعلق بالقدرات الهائلة للولي على الفعل الخارق، وتصاغ في سياق سردي عماده الحركة والفعل والتمثيل والحوار والمجاز والتخييل والاعراب وعليه كان لها ذلك الرواج الكبير وتلك المقبولية الواسعة لدى الخاصّة والعامة لما فيها من تقاطعات مع القصص الشعبي .

وإذا كان الشعب أو عامة الناس هم من احتضنوا التراث الكراماتي إلا أنّ هذا التراث استطاع وبجدارة أن يرتقي ويتفوق على التراث الشعبي ويتجاوزه من منطلق خصوصية اللغة الصوفية وتميُّزها .

ويؤكد الدكتور "علي زيعور" أن الكرامة الصوفية غرض وموضوع لعلم خاص هو: علم الكرامة ، واعتبرها فرع علمي له مفاهيمه الخاصّة وموضوعاته ومنهجه ، أما في تعريفه لها فقد انتهج طريقة مختلفة ، إذ بدأ أولاً بنفي كل ما له صلة من قريب أو بعيد بالكرامة للوصول إلى خصوصية هذه الظاهرة وتميزها وتفردتها عن كلّ ما سواها: فميزها عن الدين والمعجزة ثمّ عن الأدب الشعبي الشفهي والقصص على لسان الحيوان وعن الأسطورة والسحر والتعاويذ وعن الحلم والمنطق وعن الاختلاق والتخريف وعن القصص والأساطير الدينية ، ليصل في الأخير إلى الماهية الحقيقية للكرامة؛ فوسمها بأنّها أقصوصة : « تحكي القدرات الخارقة والخالقة للظواهر الكونية عند البطل المتدين في طريقه من السلوك البشري حتى التحقق. ويتمّ تحقق البطل بطرائق وممارسات ، تجعله- في سلوكه ومعتقده- يقترب من الله ، وبالتالي يكتسب طبيعة فوق بشرية تضاف إلى طبيعته الأولى أو تمحوها »².

¹ زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي: الكواكب الذرية، في تراجم السادة الصوفية، الطبقات الكبرى، تحقيق:

محمد أديب الجادر، جزء: 1، قسم: 1، دار صادر ، بيروت، ص: 5 .

² علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاوعي في الذات العربية، سلسلة: التحليل النفسي والأناسي للذات العربية 2 ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 2 ، جانفي 1984م ، ص: 33 .

والكرامة نتاج طبيعي للعطاء الفكري والسلوكي الصوفي، وانتشارها دلالة على نجاحها. وهي ابنة المجتمع، ارتبطت بتطوره ووقائعه، فلا تؤخذ بمعزل عن شروطه الجغرافية والتاريخية والدينية والثقافية والفكرية والأدبية والفلسفية والسلوكية... لقد قدمت البديل الصوفي للظروف المجتمعية القاسية، والأوضاع السياسية القاهرة .

إنها قصص قصيرة النفس، عميقة المحتوى، تقتضب في كلمات قليلة تجارب غنية واسعة وخصبة ونظرات مكثفة وثريّة ومركّزة بواسطة التقنّع والترميز والكثافة الدلالية، وتقدم نماذج بشرية خارقة تمكنت من تخطي سنن الحياة وكسر السّير المعتاد لظواهر الكون وتجاوز قوانين الطبيعة ونواميسها الرائجة المألوفة .

ولقد اتخذت الكرامة الصوفية عبر كتب التراث العربي الصوفي عدّة تسميات : كرامات ، سير الأولياء ، المناقب ، الشطحات ، النّفحات الأعاجيب ، الخوارق ، المدد ، البركة ، بل وأحياناً معجزات الأولياء¹ . فقبول المعجزة يهَيئ نفسياً وعقلياً لتقبّل الكرامة لأنّها على شاكلتها، بل إن التصديق بأنبياء الله ورسله يُحتم علينا الإيمان بأوليائه ومن ثمة فهناك محتوى ديني عميق وأسس عريضة تصب كلها في سبيل تحقيق المقبولية للأولياء ومشايخ التصوف وما ينجم عنهم من خرق للعوائد .

إنّ إغفال الدرس النقدي لقصص الكرامات الصوفية وتركيزه على المنتج الشعري لا ينفى بأي حال من الأحوال الأدبية عن تلك القصص، بل إنّنا على يقين تام ونحن نقرّ « بأدبية قصص الكرامات لما تزخر به من خصائص سردية² ». بأنّها شكل تعبيرى سردي غاية في الأدبية والإبداعية، يتكرر عند أغلب المريدين الذين تعاطوا فعل الكتابة والتدوين المنقبي الصوفي .

ذلك أنّ انتقال الكرامة من حيزها الصوفي الخاص، ودخولها إلى حيز القص والمشاهدة وحديث المجالس، ثم استقرارها أخيراً عند عتبات الكتابة والتدوين كيفها وطورها ونقحها وبدلها وقواها، وأسهم بفعل التراكم والتداول في « تخصيصها أيّما تخصيص فاتخذت خصائص القص

¹ يُنظر: محمد أبو الفضل بدران : أدبيات الكرامة الصوفيّة ، دراسة في الشكل والمضمون، ص: 12 .

² أسماء خوالدية: الفكّة في قصص كرامات الصوفية، بين التقديس والتحقيق، ص: 65 .

ولوازمه، وما عاد يُؤبَهُ كثيراً بصدقته الوقائع فيها بقدر الاستجابة إلى آفاق التوقع وإحداث التعجب في النفوس، وهذا تحديداً ما خفف من بعدها التقديسي وضخم بعدها القصصي»¹ الأدبي، كما ضخّم من عناصر الصنعة والتفنن فيها، وعمّق من مغريات السرد الفني كالإثارة والتشويق طلباً للمزيد من التأثير في المتلقين وسعيّاً لإيهام أكبر بقديسية الولي وتميزه .

وقد تعددت توظيفات الكرامة وتنوعت، باعتبارها قالب حكاية لئلاّ قابل للتشكل المعنوي والتبطين الدلالي، فالكرامة هي مادة الحديث في المسامرات ، وهي وسيلة الوعظ والتوجيه في المساجد والزوايا ، والأداة الوحيدة للترقي في المقامات لدى معظم الطرق الصوفية ولا تقتصر بكونها القاسم المشترك بين الأولياء، بل والأدباء أيضاً، إذ وظفها الكثير منهم في إبداعاتهم الأدبية الشعرية منها والسردية الروائية أيضاً، كما كانت الكرامة الصوفية منهلاً خصباً للأدب العالمي بتوظيفاتها المتنوعة فيه، وهو ما ساهم في انتشار الأدب من التقريرية والمباشرة إلى الخيال اللامحدود والاستشراقات الرؤيوية العميقة، كل ذلك ترك بصمة واضحة على أسلوب الأعمال الأدبية المتأثرة بجماليات الخطاب الصوفي .

وهو ما دفع بالكثير من المؤرخين للقول بأنّه يعود إليها الفضل في ظهور وانتشار الفن القصصي والروائي فيما بعد ورواجهما، يُشير الدكتور "محمد أبو الفضل بدران" إلى ذلك فيقول: « إنّ النص الكراماتي هو نصّ روائي لا متناهٍ ، يستطيع أن يواكب العصور كي يتجاوزها وهو التدوين الشعبي للأحداث والدّول، والتأريخ الهلامي لسيرة الأولياء أو ما يُطلق عليه Hagiographie حيث يُبدع الشعب في تخليد حياة أوليائه وكتابة سير حياتهم وفق رؤيته لهم ، ولهذا فقد أخطأ المؤرخون كثيراً عندما أراحوا الكرامات الصوفية جانباً إذ أهملوا بذلك جانباً خصباً من طرائق البحث في الوجه الآخر للمجتمع أشبه بالتأريخ الشعبي للحياة كما يتصورونها ويتمنونها»².

¹ المرجع السابق، ص: 92 .

² محمد أبو الفضل بدران : أدبيات الكرامة الصوفية ، دراسة في الشكل والمضمون، ص: 13 .

وفي هذا البحث سنحاول دراسة الكرامة الصوفية باعتبارها نبعاً أدبياً تتفوق بعض النصوص الأدبية أدبيةً، دون أن نلج مغارة التساؤل عن تأكيد وقوعها من عدمه، متجاوزين ذلك إلى الممارسة النقدية السيميائية السردية المجدية عليها؛ باعتبارها تراثاً أدبياً جديراً بالدراسة وحريراً بالنقد والتحليل.

إذن سننطلق من فرضية أن الكرامة جنسٌ أدبيٌّ مستقلٌ بذاته « يتلامس مع القصة بل ربما يكون أساساً لها، بيد أنه يختلف عنها في كون الكرامة حكاية مقدّسة لدى الصوفيين »¹. ومادامت كذلك فإنها - مثلها مثل أي نص أدبي - تعد ملتقى تأويلات وأشكال من الفهم يطرحها القارئ بغية الكشف عن المعنى ومعنى المعنى، ذلك أن النص على حد تعبير أحد الباحثين بنية متحولة موضوعة في مفترق الدلالات، مفتوحة على معاني لا حصر لها، وعليه سيظل النص مجالاً للانتهاك ونسيجا لا نهاية له من تقاطعات القوى الفاعلة داخلية كانت أم خارجية، وهو ملتقى لعدد من المكونات، لذا فمحاورته قد خلقت جدلاً واسعاً لدى القراء في كيفية القبض على مكنونه وفك مغاليقه².

مؤكدین أنّ تحلیل الخطاب الصوفي الكراماتي وفق أسس نقدية سيميائية، لا يُوجب الخضوع التام لتفاصيل المنهج ومقولاته، خاصة أمام استحالة تطبيق تلكم الأدوات السيميائية الفرنسية تطبيقاً حرفياً كلياً على نصوص تحمل خصوصية وتقرّد على باقي الخطابات والنصوص الأخرى .

فهي حتى وإن تقاطعت في أحيان كثيرة مع خطابات روحية عالمية تظل مع ذلك محافظة على تميّزها شكلاً ومحتواً ، بما يفرض علينا مراعاة خاصّة لهذا الجانب ، وإقراراً بالبعد المغاربي

¹ المرجع السابق، ص: 11 .

² يُنظر : السعيد بوسقطة : مقارنة سيميائية لقصيدة "تشيد الجبار أو هكذا غنى برومثيروس لأبي القاسم الشابي ، مجلة التواصل في اللغات والثقافة والآداب ، قسم اللغة العربية وآدابها ، جامعة: باجي مختار، عناية ، العدد:

31 ، سبتمبر 2012 ، ص: 76 .

المتجذّر للخطاب الصوفي الكراماتي ، مؤكدين دوماً على مرجعيتها التاريخية والفكرية والجمالية والروحية الضاربة في عمق الرؤية الصوفية المغاربية¹.

سنحاول الانحراف بالتحليل السيميائي إلى دائرة الإجراء الفعّال المرن المقرّ بالخصائص الفريدة الكامنة في خطاب الكرامة الصوفية « مع الاستناد أيضاً إلى الحسّ الوظيفي في تخريج استنتاجات، تجد حُجَّتْها من الخطاب ذاته ، في محاولة الوصول إلى الخصائص النّاطمة للخطاب الكراماتي »².

فهدف هذه الدراسة: الوقوف على التّشاكلات والتجانسات المختلفة سواء على مستوى بُنى الشكل والمضمون أي عتبات النص وموضوعاته أو على صعيد الشخوص الكراماتية أو بُنى الزمان والمكان أو على مستوى التماثلات و التواترات المتناسلة للمسارات التصويرية والبرامج السردية المتلاحقة والمتابعة التي تسعى للتكّيف والتلوّن من أجل رسم صورة متناسقة منسجمة للخطاب الكراماتي مع المنظومة الصوفيّة . أمّا مأتى وقوفنا على المتضادات فيها فمرجعه أنّ ينابيع الحياة ضاجة بقيم التناقض ومبادئ المفارقة والازدواجيات المسلكيّة، وهو ما يُشكّل روح العصر ككلّ، ومنه كان التّضاد نظرة عامّة للحياة لا مجرد جملة اعتراضية أو صفحة قابلة للطّي إلى ما لا نهاية، إنّها نظرة كليّة شموليّة تدرك تماماً أنّ وجود المتناقضات والمتناقضات جزء لا يتجزأ من بنية الوجود، وأيّ نقي للتضاد والمفارقة يُعادل ببساطة نقياً « للواقع نفسه الذي ما هو إلّا جماعٌ تناقضات غريبة، خلاقّة وخصيبيّة أيضاً لا يخفى وجودها وأثرها حتّى على العقول المتواضعة »³ . سنجلي كلّ ذلك طالما أنّ الكرامات أشكال تعبيرية مذهشة تتحدر من أزمنتها المنتجة لها، ابتكرها المجتمع واحترف انتاجها واجتراره لتلبي وظائف جديدة تضمن له التّكّيف مع مقتضيات العصر .

¹ يُنظر: مجموعة باحثين : الكرامات الصوفية المغربية دراسات سيميائية، تقديم وتنسيق: حسن مسكين ، جذور للنشر، الرباط - المغرب، ط: 1 ، 2006 م ، ص: 6 .

² مجموعة باحثين : الكرامات الصوفية المغربية دراسات سيميائية، ص: 6 .

³ عبد الله زارو: الشيخ والمريد، البنية المارقة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، 2014 م، ص: 56 .

إنّ التمثّل العميق لحقائق الثقافة الصوفية مشروط بإدراكنا لكيفية جمعها بين الضدين «فالجمع بين الضدين هو قدر المطلق . والتصوّف أحد تجلّياته الروحيّة الكبرى، فأبداعه مقيد بمعايير المطلق الإسلامي، من هنا قيمة انتمائه التام للثقافة الإسلامية وإبداعه فيها»¹ .

ومنه نعتبر الكرامة الصوفيّة نسقٌ مبنيٌّ على علاقات تشاكلية وخلافيّة بين مختلف وحداته ومستوياته، أما غاية التحليل فتروم رصد وكشف تلك التّشاكلات والاختلافات النصيّة والدلاليّة التي يبنّي عليها النص الكراماتي، إنّها محاولة لتعرية المعنى والبنى العميقة من خلال الشكل الذي يؤطرها ويهندس جنباتها، ومن شأن مثل هذه الدراسة توليد الدلالة وخلق الانسجام والتناسق في النص، كما يترتّب عليها تفكيك المعنى، وسد فراغات الفهم، وربط الأبنية اللغوية بعضها ببعض، في سبيل الغوص إلى العمق الدلالي، عندها فقط ستتكشّف الأبنية المهيمنة والإركام الدلالي.

ولأنّنا أفصنا الحديث في رسالة الماجستير عن الجانب النظري المعرفي للكرامة الصوفية، فكنا قد وقفنا على: تعريف الكرامة الصوفية: لغة /اصطلاحاً، عبر المعاجم العربية القديمة والموسوعات وكذا المؤلفات الصوفية، ثمّ فرقنا بينها وبين المعجزة والسحر، وبينها وبين القصص العجائبي، وبعدها تحدثنا مطوّلاً عن أنواع الكرامات الصوفية لنصل إلى سرد نماذج من الكرامات الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وانتقلت بعدها إلى ضبط مصطلح الولي أو الشيخ الصوفي ووقفت على العناصر التالية: الولي : لغة / اصطلاحاً ، طبقات الأولياء، ومراتبهم، وأخيراً علاقة الكرامة بالولي² ، وعليه سنتحوّل هنا مباشرة إلى ضبط المصطلحات السيميائية الإجرائية المعمول بها في البحث وبالتحديد سيكون الحديث مفصلاً عن مصطلحي التّشاكل والتضاد محاولين الإجابة عن الإشكاليات الآتية:

- ما المقصود بمصطلح التّشاكل ؟

- ما أصل المصطلح ؟ وما المقابلات الاصطلاحية له في النقد العربي المعاصر ؟

¹ ميثم الجنابي: حكمة الروح الصوفي ، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا- لبنان - العراق، ط: 2، 2007 م، ص: 9 .

² لمزيد من الاطلاع يُرجى العودة إلى رسالة الماجستير بعنوان: نصوص الكرامات في كتاب "البستان" لابن مريم الشريف، إعداد زيتوني فائزة ، إشراف الدكتور: مشري بن خليفة، ص: 28 - 66 .

- من أقبل عليه من النقاد العرب بالدراسة التنظيرية والتطبيقية له ؟
- وماذا نعني بمصطلح التّضاد ؟
- هل مرّ هو الآخر بمعترك اصطلاحي ؟
- كيف يحفظ البحث في "التشاكل والتّضاد" للخطاب المكتوب تناسقه وانسجامه ؟

المفرد الأول

ضبط الأدوات الإجرائية السيميائية

المبحث الأول: مفهوم التشاكل

أ/ التشاكل لغة

ب / التشاكل في البلاغة العربية القديمة

ج / التشاكل اصطلاحا

1/ مهد المصطلح

2/ أصول المصطلح عند الغرب

(1) تصور غريماس للتشاكل

(2) تصور فرانسوا راستيي (F.Rastier)

(3) تصور جوزيف كورتيس / Josef Courtés

(4) تصور جماعة " مو Groupe M "

(5) تصور "جماعة أنتروفيرن Groupe D'Entrevernes"

(6) تصور دانيال تشاندلر / Daniel Chandler

إضاءات

الفصل الأول : ضبط الأدوات الإجرائية السيميائية (التشاكل / التضاد):

سعت السيميائيات في سبيل مقارنة النصوص وصبر أغوارها إلى الكشف عن شبكة العلاقات المترتبة عن تواتر الوحدات اللغوية داخل النص الواحد أو عبر نصوص مشابهه، من أجل ملامسة أعمق المعاني وأبطنها، واستعملت من أجل بلوغ هدفها وتحقيق غاياتها وسائل عدة وأدوات إجرائية مختلفة لعل أهمها آليتي : التشاكل والتضاد . فما هي الدلالات التي يُشيعها التشاكل والتضاد في اللغة ثم كمصطلحات سيميائية غريبة ثم كأداة إجرائية نقدية تُقارب بها النصوص الأدبية.

المبحث الأول: مفهوم التشاكل**أ/ التشاكل لغة :**

عرّفه "ابن منظور" في باب مادة شكل بقوله: «الشكل بالفتح: الشبه والمثل، والجمع أشكال و شكول... و قد تشاكل الشيطان و شاكل كل واحد منهما صاحبه... والشكل: المثل، نقول: هذا على شكل هذا أي على مثاله، و فلان شكل فلان أي مثله في حالاته، ويقال : هذا من شكل هذا أي من ضربه و نحوه، وهذا أشكل بهذا أي أشبهه، والمشاكله الموافقة، والتشاكل مثله»¹.
وقال عنه "الفيروز أبادي": «المشاكلة: الموافقة كالتشاكل وفيه أشكله من أبيه، وشكله، بالضم . وشاكل، أي شبهه، و هذا أشكل به، أي أشبهه»².
أما القزويني فقد عرّف المشاكلة بأنها: «ذِكْرُ الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً»³.

أما معنى التشاكل في معجم المعاني الجامع :

- 1 تشاكلَ: (فعل) تشاكلَ يتشاكل ، تشاكلاً ، فهو مُتشاكل
- تشاكلَ الولدانِ : تشابهها ، تماثلاً ، توافقاً ، تشاكلَ المنظرانِ
- تشاكل الرجلان : تعاركا وتخاصما
- 2 تشاكلَ: (اسم)
- مصدر تشاكلَ : تشاكلُ الولدينِ : تشابهُهُمَا ، تماثلُهُمَا تشاكلُ المشهدينِ
- 3 تشاكلَ: (اسم) : تشاكلُ : مصدر تشاكلَ
- 4 شاكلَ: (فعل: خماسي لازم) تشاكلَ ، يتشاكلُ ، مصدر تشاكلُ

¹ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان، ط: 3، 1994م، المجلد: 11، ص: 356-357 .

² الفيروزابادي : القاموس المحيط ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان، ج:3 ، ص: 550 .

³ القزويني: الايضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار ومكتبة الهلال، بيروت - لبنان، 2000 م، ص: 296 .

شاكل يشاكل ، مُشاكلَةٌ ، فهو مُشاكلٌ ، والمفعول مُشاكلٌ

شاكل فلانًا : شابهه ، ماثله ، وافقه . تشاكل المنظران

(5) تشاكل: (مصدر شاكل): لَأَحْظَ مُشَاكَلَةً فِي مَوَادِّ الصِّنَاعَةِ التَّقْلِيدِيَّةِ: مُشَابَهَةً، مُمَاتَلَةً. وما

شاكل ذلك : ما كان على نمطه.

ومنه نقول: استَشَكَلْ، استَشَكَلَ، إِشْكَالٌ، إِشْكَالِيَّةٌ، أَشْكَلٌ، أَشْكَالٌ، تَشَكَّلَ، تَشَكَّلَ، تَشَكَّلٌ، تَشَكُّلٌ، تَشَكُّلٌ،

تشكيلات، تشكيلية، تشكيلية، شَكَلٌ، شَكَلَةٌ، شَكْلَاءٌ، شَكْلَانِيٌّ، شَكْلَانِيَّةٌ، شَكْلِيٌّ، شَوَاكِلٌ، شُكُولٌ، شِكَالٌ،

شاكل، شاكلَةٌ...¹

وفي معجم: اللغة العربية المعاصر

1. مُشَاكَلَةٌ: (اسم) مصدر شاكل والمُشَاكَلَةُ : المُشَابَهَةُ ، المماتَلَةُ .

2. المُشَاكَلَةُ : (بلاغة) أن يُذْكَرَ الشَّيْءُ بلفظ غيره لوقوعه في صحبته .

3. مُشَاكَلَةٌ: (اسم) مُشَاكَلَةٌ : مصدر شاكل

4. شاكل: (فعل) شاكل يشاكل ، مُشَاكَلَةٌ ، فهو مُشاكلٌ ، والمفعول مُشاكلٌ

5. شاكل فلانًا : شابهه ، ماثله ، وما شاكل ذلك : ما كان على نمطه

6. مُشَاكَلٌ: (اسم) مُشَاكَلٌ : اسم المفعول من شاكل

7. مُشَاكِلٌ: (اسم) مُشَاكِلٌ : فاعل من شاكل².

وفي المعجم: الرائد

المُشَاكَلَةُ : المماتَلَةُ .

و المُشَاكَلَةُ (عند أهل البديع) : أن يُذْكَرَ الشَّيْءُ بلفظ غيره لوقوعه في صُحْبَتِهِ ، كقوله تعالى:

﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾³، وقوله : ﴿ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ ﴾⁴.

شاكل يشاكل ، مُشاكلَةٌ ، فهو مُشاكلٌ ، والمفعول مُشاكلٌ .

• شاكل فلانًا شابهه، ماثله، وافقه: أنت تشاكل أباك في فضله وعلمه .

• وما شاكل ذلك : ما كان على نمطه⁵ .

¹ معجم المعاني الجامع: قاموس عربي - عربي

<https://play.google.com/store/apps/details?id=com.almaany.arar&hl=ar>

² أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب القاهرة، 1429هـ-2008م، ط:1، ص:881.

³ سورة التوبة، الآية: 67 .

⁴ سورة آل عمران، الآية: 54 .

⁵ جبران مسعود: الرائد، معجم لغوي عصري رتبت مفرداته وفقاً لحروفه الأولى، دار العلم للملايين، ط: 7، مارس 1992م،

ص: 478 .

يذكر "ابن فارس" في مقاييسه في باب (ش ك ل) :

شَكَلَ: الشين والكاف واللام معظم بابه المماثلة. تقول هذا شكل هذا، أي مثله، ومن ذلك يقال أمر مُشَكَّل، كما يقال أمرٌ مُشْتَبِهٌ، أي هذا شابه هذا، وهذا دخل في شكل هذا. ثم يُحْمَلُ على ذلك، فيقال شَكَلَتِ الدابة بِشِكاله وذلك أنه يجمع بين إحدى قوائمها.

والشُّكْلَة: هي حمرة يخالطها بياض، وقال الكسائي: أشكل النخل: إذا طاب رُطْبُهُ وأدرك. وهذا أيضا من الباب لأنه قد شاكل التمر في حلاوته ورطوبته وحمرة¹.

فالملاحظ للدلالة المعجمية لمادة (شكل) يجدها قد أجمعت على معنى: المشابهة والتماثل والتوافق والمصاحبة والاشتراك في شيء واحد بين أمرين .

وهو المعنى الذي يؤكد الوزن الصرفي لمصطلح التشاكل حيث تدل المعاني التي لها ألف بين الفاء والعين: على المشاركة: بمعنى أن الفعل حادث من الفاعل والمفعول معا، فأنت إذا قلت مثلا: ضرب زيد عمرا، كان معنى هذا الجملة أن زيدا ضرب عمرا، أي أن الضرب حادث من زيد وحده، أما إذا قلت: ضارب زيدٌ عمرا، كان معنى الجملة أن زيدا ضرب عمرا كما أن عمرا ضرب زيدا .

إن المعاني الواردة في المعاجم العربية، قديمها وحديثها، دلّ التشاكل فيها على: الاشتراك والتجانس، وإجماع الأمور على وجه واحد، فالشُّكْلَة: هي اجتماع الحُمرة بالبياض، وأشكل النخل: أي طاب رطبه حيث شابه التمر، واجتمع معه في حلاوته، فحتى قولهم أمرٌ مُشَكَّلٌ: إذا التبس بغيره، والالتباس يحصل بتداخل أمرين أو أكثر ببعضهما البعض، فاللبس ناتج عن اشتراك هذه الأمور في وجه واحد أو أكثر.

ب / التشاكل في البلاغة العربية القديمة:

بدأت ملامح مصطلح المشاكلة بالظهور على أيدي بعض البلاغيين العرب، وكان يقابلها مصطلحات عديدة منها : المزوجة والتصدير وردّ الاعجاز على الصدور، والترديد، والمماثلة، كما وقصد بها البعض أيضا: التناسب في النظم و التلاؤم في الألفاظ مع السياق² .
و قد جعلها "ابن طباطبا" عنصرا من عناصر الخلق الفني، الذي يعتمد على المراجعة والتدبير، ووافقه في ذلك ابن الأثير وابن سنان الخفاجي³ .

¹ يُنظر: ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، منشورات إتحاد الكتاب العرب، جزء: 3، 1423هـ - 2002م، ص: 216 - 217 .

² ينظر: صالح لحلوجي: التشاكل والتباين في شعر مصطفى الغماري، مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرياح ورقلة، العدد: السابع عشر، جانفي 2013 م، ص: 124 .

³ يُنظر: المقال نفسه، ص: 124 .

أما "ابن رشيق" فيطلق على المشاكلة مصطلح **التصدير**، ويذهب في تعريفه بأنه: «رُدُّ أعجاز الكلام على صدورهم، فيدل بعضه على بعض... ويكسب البيت الذي فيه أبهةً، ويكسوه رونقا وديباجة، ويزيده مائبة وطلاوة»¹.

وقد تناول "ابن الأثير" المصطلحات السابقة الذكر في باب واحد وهو: **المشاكلة** فقال: «...وهذه الأبواب مادتها واحدة، لكن فَرَّقَ أهل البديع بينها بفروق، و قالوا : **الترديد**: ما تردد لفظه في البيت سواء كان أولاً أو آخرًا، و**التصدير** : ما كان أحد اللفظين في صدر البيت والآخر في عجزه، وهو أيضا المسمى "رُدُّ الإعجاز إلى الصدور"، أما **التعطف** : فهو أن تكون إحدى الكلمتين في المصراع الأول، والأخرى في المصراع الثاني، وكذلك **المشاكلة**، وحاصل الأمر، أن هذه الأنواع كأنها مادة واحدة، وشواهدا متقاربة، وهي باب واحد»².

وقد أسهب "منير سلطان" في تعقيبه على جهود القدماء؛ فخلَّصَ إلى أنه يمكن تقسيم **المشاكلة** إلى نوعين اثنين؛ **مشاكلة عامة** : وهي تلك التي تُعنى بتحقيق الانسجام والتوافق بين عناصر العمل الفني؛ حتى يحصل التناغم بين الشكل والمضمون؛ لذلك سمَّاها "منير سلطان" **بالمشاكلة الفنية**، أما النوع الثاني فهو: **مشاكلة خاصة**، والتي يتكرر فيها اللفظ في العبارة مرتين، مع إمكانية استبدالها في المرّات اللاحقة بمرادفاتها، مع الإبقاء على الإيقاع الناتج عن التردد؛ وقد سماها **بالمشاكلة الإيقاعية**³ .

لكن يبدو أن هذه النظرة لم تظفر بالعمق المعرفي للتراث العلمي العربي الذي أضفى على هذه المسألة أبعادا شتى تتجاوز المعطيات اللغوية في حدود تقابلاتها المعنوية والمفرداتية والصوتية الى تخوم المعرفة العميقة بالوعي الانساني المحلَّق على حدِّ ما جاء لدى العلامة "عمر بن مسعود بن ساعد المنذري"(ت 1160 هـ) في مخطوطه القيم "كشف الأسرار المحنية في علم الأجرام السماوية والرقوم الحرفية" ، فيقول: « وأعلم أن الأشياء المتشاكلة على ثلاث مراتب. إحداها أن تكون متشاكلة في الكيفيتين أعني **الفاعلة والمنفعلة** معا كالحار اليابس مع الحار اليابس وهذا أقوى أنواع المشاكلة. والثانية أن تكون متشاكلة في الفاعلتين فقط مثل الحار الرطب والحار اليابس وهذه المرتبة دون المرتبة الثانية لأن المنفعل يكون أضعف في الفاعل. وأما الأشياء المتقابلة أيضا على ثلاث مراتب. فالأولى وهي أقواها أن تكون متقابلة في الكيفيتين معا مثل الحار اليابس والبارد الرطب، والثانية وهي أوسطها أن تكون متقابلة في الفاعلتين مثل الحار الرطب...

¹ ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الجيل، ص:05.

² القزويني: الايضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار ومكتبة الهلال، بيروت - لبنان، 2000م، ص: 493 .

³ ينظر: صالح لحوحي: التَّشاكل والتباين في شعر مصطفى الغماري ، ص:124 .

وأدناها أن تكون متقابلة في المنفعلتين معا مثل الحار اليابس والحار الرطب والبارد اليابس والبارد الرطب¹ .»

من شأن هذه الرؤية التي تنظر الى المشاكلة والمقابلة على أساس من مشاكلة المتنافيات بين ما هو حسي وما هو مادي، وما هو سماوي، وما هو أرضي، وما هو باطن- أي ما يؤسس جوهر الانسان في علاقته بالكون- من شأن هذه الرؤية إذن، إن هي أحيطت بالتفحص، وحظيت بالتأمل التفكيكي والتأويلي، أن تتحول الى إجراء نقدي في ميدان سيمياء التشاكل ضمن مجال تحليل الخطاب الأدبي وليس مجرد أداة لترجمة المعاني الى رموز ودلالات لا عمق دلالي لها². ويصف "عبد الملك مرتاض" تعريف المنذري: « وكان العرب تعاملوا مع مفهومي التشاكل والتقابل بوعي منهجي واضح؛ كما يمثل ذلك، تنظيرات عمر بن مسعود بن ساعد المنذري المتوفى سنة 1160 للهجرة في كتابه كشف الأسرار المخفية واتخاذ إجراء منهجياً في تصنيف معاني الأشياء سواء بما تشاكرت، أم بما تقابلت، لا يعدو كونه تجسيدا لمساع ذهنية كانت تتردد على ألسنة البلاغيين، وفي إجراءات بعض الفلكيين العرب البارعين كما أومأنا إلى ذلك لدى "عمر بن مسعود المنذري"، وكل ما في الأمر أن المساعي المعاصرة تتسم بتقنيات أدق، ومنهجية أصرم³ .»

ونجد هذا المصطلح متداولاً بشكل كبير في المصنفات البلاغية، ومصطلح "المشاكلة" البلاغي يختلف مفهومه عن مصطلح التشاكل السيميائي، فالأول يُعرّفه البلاغيون بأنه: ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في مصاحبه. فهذا المفهوم البلاغي لا يقترن بالمفهوم السيميائي للتشاكل القائم على تكرار مقومات تركيبية ومعنوية متماثلة .

إلا أن المتتبع لمصطلحات أخرى يلمس فيها تجانسا مع مفهوم التشاكل ومن هذه المصطلحات: الطباق؛ والمقابلة؛ واللف؛ والنشر، التي يظهر فيها التعالق بين المقومات المعنوية، فيعتبر هذا إرھاصا لمفهوم التشاكل لدى الكثير من النقاد المعاصرين .

بعد هذا الطرح يمكننا التساؤل: هل يمكن نقل التشاكل بحمولاته الدلالية اللغوية والبلاغية القائمة على الاشتراك إلى دراسة النصوص الأدبية؟ ثم هل التشاكل القائم مفهومه على التماثل والتشابه والاشتراك وُجد أصلا باللغة والبلاغة وحدهما أم أنه مستعار من حقل معرفي آخر؟ كيف اكتشف الغرب

¹ ينظر: خيرة حمر العين: سيمياء التشاكل منتديات تخاطب، ملتقى اللسانيين واللغويين والأدباء والمثقفين والفلاسفة، اللسانيات النظرية، السيميائيات : www.ta5atub.com.

² ينظر: الموقع نفسه .

³ عبد الملك مرتاض: التحليل السيميائي للخطاب الشعري، تحليل بالإجراء المستوياتي لقصيدة شنائيل إبنة الجليبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005، ص: 9 .

هذا المصطلح وكيف وظفوه في دراساتهم النقدية؟ ثم ما هو حظ العرب منه وكيف ترجموه الى العربية وما هي وجهات نظرهم وتبريراتهم لترجماته المتعددة؟

ج / التشاكل اصطلاحاً:

1/ مهد المصطلح:

التشاكل مصطلح ذو أصول مفاهيمية كيميائية وفيزيائية، أُستعير للتعبير عن مفهوم سيميائي حديث. والتشاكل كيميائياً يحمل مفهوماً خاصاً وهو: وجود مركبات ذات صيغ جزيئية واحدة، لكنها تختلف في التركيب أو في توزيع الذرات، أو المجموعات في الفراغ، ونظراً لهذا الاختلاف توصف هذه المركبات الكيميائية بالمتشاكلية، فمثلاً يوجد مركبان كيميائيان يحملان نفس الصيغة الجزيئية التالية: C_2H_6O لكن خواصهما مختلفة تماماً فأحدهما هو ثنائي ميثيل إيثر CH_3OCH_3 والثاني هو الإيثانول: CH_3CH_2OH ¹.

وتبسيطا لما ذكرنا نقول: يقصد بالتشاكل في مجال الكيمياء تماثل أو تشابه مركبية كيميائيين في جنس الذرات المكونة لها، واختلافهما فقط في طريقة اتصال هذه الذرات فيما بينها، فكلما اختلفت كيفية اتصال هذه الذرات تكونت مركبات جديدة مختلفة عن بعضها البعض.

أما دلالاته الكيميائية في التصنيف الشهير - 1869 - للعالم الروسي "إيفانوفيتش مندليف" فتُحيل إلى: « ذرات العنصر الكيميائي الواحد، التي لا تختلف إلا في عددها أو كتلتها الذرية »².

ثم إن المصطلح في بعض المعاجم غير المختصة يُعدّ الخاصية التي تمتاز بها بعض الدوال ذوات التناظر المعنوي، وقد ورد في معجم "لاروس الفرنسي" بلفظة (Isotope) أي متشاكل (بكسر الكاف) في حدود 1922 حكراً على حقل الفيزياء والكيمياء ليعبر بها عما يلي:

1- عن عناصر كيميائية متماثلة لا تختلف فيما بينها إلا من حيث كتل ذرتها.

2- المتشاكل الإشعاعي ويستعمل في الطبّ لتشخيص ومعالجة بعض الأمراض.

وفي نفس القاموس نجد لفظة: (la cohésion - la cohérence) وهي بمعنى الانتظام المنطقي للوحدات اللغوية أو الاتساق¹.

¹ يُنظر: نسرین بن الشیخ: التشاكل بين المفهوم الغربي والعربي، نشر في الموقع بتاريخ: الثلاثاء 13 رمضان 1436 هـ الموافق لـ: 2015-06-30، الموقع: www.aswat-elchamal.com/ar/?p=98&a=48232

² يوسف وغليسي: اشكالية المصطلح، في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، ط: 1، 1430 هـ - 2009 م، ص: 264.

ولقد عدت إلى المراجع المتخصصة في الكيمياء العضوية للبحث عن المصطلح والتأكد من مدلوله ومعناه ، ووجدت الآتي: «يمكن لصيغة جزئية معينة أن تمثل أكثر من مركب كيميائي واحد، والإختلاف في تتابع الذرات المرتبطة تساهمياً ، وهو ما يؤدي إلى وجود متشاكلات بنائية لها خواص فيزيائية مختلفة ... والمركبات التي تمثلها صيغة جزئية واحدة وفيها نفس تتابع الذرات المرتبطة تساهمياً ولكنها تختلف في توزيعها في الفراغ - هذه المركبات تسمى بالمتشاكلات الفراغية . وتقسّم المتشاكلات الفراغية إلى قسمين رئيسيين : المتشاكلات التي يمكن أن يتحول بعضها إلى البعض الآخر في درجة حرارة الغرفة ... وتسمى هذه بمتشاكلات الأشكال الفراغية . أما المتشاكلات الفراغية التي يتحول أحدها للآخر بصعوبة ... فتسمى متشاكلات فراغية تشكيلية...²» .

إذن للمصطلح دلالة كيميائية فيزيائية مرتبطة بتشاكل وتمائل عدد من المركبات الكيميائية في الصيغة الجزئية لها، وهو بهذا المعنى مقارب لمدلوله السيميائي، وكنت قد سألت بعض الأساتذة في الميدان - الكيمياء - إذا ما كان المصطلح لا يزال يُستعمل إلى اليوم، بهذا المعنى، فأكدوا لي ذلك مع وجود مصطلح آخر مرادف له وهو : التماكب الفراغي ، والمتماكبات الفراغية، وأظنها تدور في نفس الدلالة لأنّ التماكب من المواكبة والآنية الزمانية والمكانية لمركبين كيميائيين.

ويعود الفضل للسانّي الفرنسي "جوليان ألجيرادس غريماس (A.J. Greimas)" - عام 1966- في استعارة هذا المصطلح الكيميائي وإدخاله الى حقل الدراسات النقدية الأدبية ، فحمله دلالة سيميائية جديدة، تقوم على: التواتر، والتكرارية (Iterativité)، الوحدة؛ والتوازي؛ والتجانس؛ والتناظر؛ والتشابه؛ والتماثل؛ كما يدل على على تساوي الخصائص في جميع الجهات. إنّ رائد المدرسة الباريسية "غريماس" اقتبس المصطلح من حقل الكيمياء مستثمراً إيّاه في حقل السيميائية السردية. وجعله من أهم المفاهيم المركزية في تحليل الخطاب، وبناء المعنى، وتحقيق الاتساق والانسجام، واستكناه الدلالة مهما عمقت بنياتها .

ولئن كان "غريماس" صاحب السبق في تبني المصطلح وإدخاله حقل الدراسات اللغوية، فإننا لا نعدم وجود محاولات عربية سابقة من طرف البلاغيين الذين حاموا حول المفهوم دون أن يُلامسوا جوهره ولُبّه³ .

¹ Larousse : Dictionnaire du Français , Paris , 1999 , P: 77 .

² ستانلي هـ. باين ، دونالد ج. كرام ، جيمس ب. هندريكسون ، جورج س. هاموند : الكيمياء العضوية ، ترجمة: أحمدى عبد العزيز ياسين، جمال حسن تمام ،محمد علي خليفة ، مراجعة: محمد إبراهيم علي، عبد الحميد السيد حرحش، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط : 5 ، 1998، مج: 1 ، ص: 122.

³ يوسف وغيليسي : اشكالية المصطلح ، في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص: 236 .

2/ أصول المصطلح عند الغرب :

يقابل مصطلح التشاكل المصطلح الأجنبي: Isotopie وهو مصطلح إغريقي يوناني قديم يتكون من: (Isos) وتعني: يساوي (égale)، و (Topos) وتعني المكان أو الموضع (lieu) فأريد بالمصطلح إذن تساوي المكان، أو نفس الموقع والمجال .

ثم تحوّل بمرور الوقت للدلالة على الحال في المكان، من باب إلتماس علاقة المجاورة، أو علاقة الحالية ذاتها، أي مكان الكلام وكأنّهم يُريدون به «كل ما استوى من المقومات الظاهرة المعنى، والباطنية المتجسدة في التعبير، أو في الصياغة الواردة في نسج الكلام، متشابهة أو متماثلة، أو متقاربة على نحو ما، مورفولوجياً، أو نحويّاً، أو إيقاعياً، أو تراكيبياً، أو معنوياً، عبر شبكة الاستدلالات والتبائنات، بحكم علاقة سياقية تحدد موقع الدلالة»¹ .

في حين أن مصطلح إيزوتوبي أو إيزوتوبيا (Isotopie) في قراءة بعض الألسنيين هو "الميزة الخصوصية لوحد دلالية ما"، والتي تسمح بضبط خطاب ما على اعتباره دلالة كلية (Tout signification). وبذلك تتعدّد التشاكلات في الخطاب الواحد².

فالتشاكل إما على مستوى الجملة أو على مستوى الخطاب أو على مستوى المضمون والدلالة، أو لعله يكون على مستوى الشكل التعبيري، أو حتّى على المستوى التداولي المقاصدي.

أما المصطلح كاسم (تشاكل) (Isotopie)، وكصفة (تشاكلي) (Isotopique) : فيُحيل إلى مجموعة من الأصناف الدلالية المتكررة، التي تسمح بقراءة متجانسة للنص. وحين البحث عن أصول المصطلح في الثقافة الغربية المصطلحية، نجد أن المصطلح يقترن بلفظ آخر هو (Isomorphisme)، الذي يعني التشاكل والتماثل في الشكل على حين أن (Isotopie) هو تكرار أو معاودة لفئات دلالية³.

ثمّة مجموعة من النظريات والتعاريف والتصورات المختلفة المتعلقة بمصطلح التشاكل السيميائي عند الغرب ، سنحاول استقصائها وتتبعها بالترتيب واحدة تلو الأخرى لمعرفة مفاهيمها النظرية ، وتفصيلاتها الاجرائية : وسنبتدئ طبعاً بالرائد المؤسس له :

¹ فيصل الأحمر : معجم السيميائيات ، منشورات الإختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون الجزائر العاصمة - الجزائر ، ط: 1 ، 1431 هـ - 2010 م ، ص : 235 .

² ينظر: تشاكل/ تبائن:التناص: منتديات مكتبتنا العربية، المكتبة الأدبية، قسم اللغة العربية علومها وآدابها، www.almaktabah.net/2012/05/27 .

³ ينظر: الموقع نفسه .

(1) تصور "غريماس" (A.J. Greimas) للتشاكل:

هنالك إجماع أن غريماس (A.J. Greimas) هو أول من نقل هذا المصطلح الكيميائي واستثمره في حقل الدراسة السيميائية السردية، واعتبره من المفاهيم المركزية لتحليل الخطاب، يحيل إلى التواتر والتكرارية: *Iterativité* ، وذلك عام 1966 ، عند تأليفه لكتابه التنظيري "علم الدلالة البنيوي / La Sémantique structurale " حيث يُعرّفه بأنّه: « مجموعة متراكمة من المقولات المعنوية (أي المقومات) التي تجعل قراءة متشاكلة للحكاية ، كما نتجت عن قراءات جزئية للأقوال بعد حلّ إبهامها، هذا الحلّ نفسه موجه بالبحث عن القراءة المنسجمة »¹.

إنّ هذا التعريف يشير أنّ: التشاكل يكون في الجملة كما يكون في الخطاب، أي في تراكم المقومات المعجمية والمقومات السياقية كذلك، ومنه يحقق هذا التشاكل انسجام الحكاية وسهولة مقروئيتها ، ويعمل على إزالة أي غموض أو إبهام أو التباس أثناء عملية التلقي² . إنّها إزالة من شأنها أن تقودنا إلى المعنى الذي لا يتأتى في بداية النصّ ولا في نهايته ، وإنّما يتمّ الامساك به من خلال النصّ كلّهُ³ .

وبعد أن حصر مجال اشتغال المفهوم وهو التحليل الدلالي وفحص مدى انسجامه في الخطاب ككل ، يقوم تالياً بتحديد مركزاً على الآليات التي يعتمدها: « التشاكل هو استمرارية قاعدة سليمة للمقومات السياقية التي تمكّن، نتيجة انفتاح المركبات الاستبدالية التي هي المقولات السياقية، من تحقيق تغييرات وحدات التظاهر، وهي تغييرات، عوض أن تهدم التشاكل، لا تعمل إلا على تأكيده »⁴ .

يتضمن النص الإشارة إلى مسألتين تتعلقان بتحديد التشاكل :

الأولى: يوصف التشاكل في نص ما باعتباره استمرارية لقاعدة مقومات سياقية، ومفاد هذا التحديد أنّ التشاكل يتحقق على مستوى الخطاب بالتوارد الحشوي لمجموعة من المقومات السياقية التي تنتمي في الأخير لمقومات سياقية كلية وجامعة لها ككل « بمعنى أنّ العنصر الذي يتوقف عليه تحديد التشاكل هو

¹ Greimas (A, J): La Sémantique structurale, presse Universitaire de France, Paris 1970,p:96.

² ينظر: جميل حمداوي: السيميولوجيا ، بين النظرية والتطبيق، ط:1، 2011، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع ،عمان - الأردن، ص:544 .

³ يُنظر: فليب هامون: سيميولوجيا الشخصيات الروائية، ترجمة: سعيد بنكراد، بقديم: عبد الفتاح كيليطو، الرباط-المغرب، 1990 م، ص: 9 .

⁴ عبد المجيد نوسي : التحليل السيميائي للخطاب الروائي، البنيات الخطابية- التركيب - الدلالة ، شركة النشر والتوزيع المدارس ، الدار البيضاء - المغرب، ط: 1 ، 1423 هـ -2002 م ، ص: 94 .

تراكم المقومات السياقية التي يمكن أن تختلف، بشرط أن تكون متساوقة دلاليًا مع قاعدة المقومات السياقية»¹.

الثانية: أن ما يُشير إليه النص من "تغيرات وحدات التّمظهر" لا تفضي أبداً إلى تصدّع استمرارية وسيرورة الدلالة المتشاكلة، فهي في الأخير تندرج ضمن نفس قاعدة المقومات السياقية، وعليه تعمل تلك التّعيرات على تأكيد التشاكل وإثباته بدلا من تقويضه .

إذن ، يتأسس التشاكل على مستوى الخطاب بفعل التوارد المتكرر والحشوي لمجموعة من "المقولات الدلالية" و التي يعنى بها "المقومات السياقية" على اعتبار أنّ "المقوم / Sème" أصغر وحدة دلالية . وليتضح الأمر أكثر نأخذ المثال الآتي: ولتكن الوحدة المعجمية " اللجنة "، التي نجدها تُحيل إلى مقومات دلالية مختلفة من مثل: مجموعة /أناس /عاقلون/أفراد/أحياء...

إن هذا المقوم لا تكون له دلالة إلا من منظور إختلافي، إذا انطلقنا من بنية تشتمل على وحدتين: اللجنة / الفرد ، فإنّ دلالة اللجنة لا تتحدد إلا في علاقتها بالفرد، فرغم اشتراكهما في المقومات التالية : حيّ / عاقل / ذكر / أنثى ...

فإنّهما يتميّزان ويختلفان في مقومات دلالية أخرى من مثل :

- جماعة/ أناس، بالنسبة "للجنة"

- الفردية ، بالنسبة "للفرد"

ومنه فإنّ دلالة الوحدة المعجمية "اللجنة" ، تتحدد نتيجة كل المقومات التي تُكوّنها².

ويختلف المقوم المعجمي الدلالي عن المقوم السياقي، الذي يتحدد من خلال السياق، ويُعدّ اعتباراً لذلك قاسماً مشتركاً لمقولة من السياقات الناجمة عن تراكم مجموعة من الوحدات المعجمية.

لنلاحظ مثلاً الوحدات المعجمية التالية المتعلقة بالأساس بالوحدة المعجمية "اللجنة" :

- ليس ثمة قاعدة محددة لعمل اللجنة .

- وجدت ستارا من السرية المحكمة قد أسدل على أسمائهم ومهنتهم .

¹ عبد المجيد نوسي: التحليل السيميائي للخطاب الروائي، ص: 94 .

² ينظر: المرجع نفسه ، ص: 95 .

- وأغلبهم يضع عينات سوداء .

- ملف يضم ولا شك التقارير السرية بشأنى .

إنّ هذه الوحدات المعجمية تُحيل إلى مقولة سياقية هي: وصف وضعية ونظام اللجنة، حيث أنّها تُخلف وبشكل حشوي ومتراكم مقولات سياقية تُحيل إلى آثار المعنى :

- غياب قاعدة واضحة لعمل اللجنة .

- هنالك ستار من السرية يلف أسماء ومهن أعضاء تلك اللجنة .

- يُخفون أعينهم وراء عينات سوداء .

- يعملون بالاعتماد على تقارير سرية¹ .

إنّ هذه المقومات السياقية المترابطة تُحيل إلى مقوم سياقي واحد تنتمي إليه جميعاً هو: **الوضع السريّ الذي تعمل به اللجنة**، أي أنّه أدى وظيفة متساوقة مع النواة الدلالية المؤطرة "للمعنى" في النص، وبالتالي ضمّن ذلك التعدد والتراكم للمقولات السياقية إزالة كل أنواع الغموض واللبس والابهام الذي قد يشوب مقولات الخطاب، وهو ما ينبج من قراءة منسجمة وموحدة للخطاب ككل.

إذا تأملنا تعريف **غريماس** للتشاكل وحاولنا مقارنته بمفهومه الكيميائي، نجد تطابقاً بينهما، فالمركبات الكيميائية باعتبارها مجموعة من الذرات بعد معرفتنا لطريقة توزيعها نتمكن من تحديد تشاكلها وتجانسها من عدمه، وهو الأمر ذاته بالنسبة للمقولات المترابطة فتحليلها يوضح انسجامها وتجانسها من عدمه، فالقراءة المنسجمة تحدد الصيغة الجزئية الموحدة للمقولات المترابطة والمختلفة، فنجد أنّ هناك تقارباً أو بالأحرى تطابقاً بين رؤية **غريماس** للتشاكل كمفهوم وبين أصوله الكيميائية التي أخذها عنها.

يقول **غريماس**: «كيف يمكن أن نفسر بأنّ مجموعة سليمة من الدلالات تنتج إرسالية متشاكلية؟ لأنّ هناك شيئاً أكيد: سواء بدأنا بتحليل الخطاب من فوق، أي بالانطلاق من وحدة معجمية، تتحدد بصفقتها وحدة معنى، أو قمنا بتحليل الوحدات الدنيا المكونة، فإنّ مسألة وحدة الإرسالية التي تفهم بصفقتها كلاً دالاً، تعدّ أمراً مطروحاً بالضرورة»².

¹ ينظر: عبد المجيد نوسي: التحليل السيميائي للخطاب الروائي، ص: 96 .

² المرجع نفسه، ص: 92 .

والتحليل السيميائي لمدرسة باريس غالباً ما ينصب على تناول المعنى النصي من خلال زاويتين منهجيتين: الزاوية السطحية التي يتم فيها الاعتماد على المكون السردي الذي ينظم تتابع تسلسل حالات الشخصيات وتحولاتها، والمكون الخطابى الذي يتحكم في تسلسل الصور وأثار المعاني. وفي الزاوية العميقة تُرصد شبكة العلاقات التي تنظم قيم المعنى حسب العلاقات التي تقيمها، وكذلك تبين نظام العمليات التي تنظم الانتقال من قيمة إلى أخرى.

وللتبسيط أكثر فإن السيميوطيقي في تعامله مع النص الحكائي أو السردى يدرس على المستوى السطحي البرنامج السردى ومكوناته الأساسية كالتحفيز والكفاءة والإنجاز والتقويم مع التركيز على صيغ الجهات ودراسة الصور باعتبارها وحدات دلالية وصور معجمية مع إبراز مساراتها وربطها بالبنية العاملة الإطار الوصفي¹.

وعلى المستوى العميق يدرس المكون الدلالي والمكون المنطقي باستقراء التشاكلات (isotopies) والمربع السيميائي (carée semiotique) الذي يولد التظاهرات النصية السطحية سرداً وحكياً. ويقوم هذا المربع السيميائي على تشخيص علاقات التضاد والتناقض والاستلزام. ومن خلال الاختلاف والتضاد والتناقض يولد المعنى في أشكال مختلفة و يتمظهر على مستوى السطح بصيغ تعبيرية مختلفة ومتنوعة. فمعيار التشاكل يعتبر إذن من أهم المعايير التي يتم من خلالها تقطيع النصوص على مستوى الوحدات المعجمية وخلق الدلالة في النص.

ولقد «مَيَّز غريماس - بناء على المسار التوليدي للخطاب وتوزع مكوناته - بين "تشاكلات نحوية" (أو تركيبية) تقوم على تواتر المقولات، و"تشاكلات دلالية" تمكن من القراءة المتسقة للخطاب و"تشاكلات الأدوار الحركية" (Actorielle) التي تنهض على الممثلين (Acteurs) وتتجلى بمساعدة التكرار الاستهلاكي (Anaphorisation)، مثلما ميز - اعتباراً بأبعاد التشاكل - بين تشاكلات جزئية وأخرى شاملة. وعلى ما يكتنف هذه الأنماط من غموض، فإن غريماس - في مقام آخر - قد ترك الحبل على الغارب حين أعلن أن "التشابه Analogie" يُستخدم أيضاً نقطة انطلاق لتفسير طبيعة التشاكلات وانتشارها»².

إن الخطاب، في نظره، يحمل عناصر تبدو ظاهرياً متناقضة لكنها متشاكلة دلالياً بفضل مبدأ التوسيع الذي يرتبط بالتعريف الخطابى، حيث مكونات الخطاب يشرح بعضها بعضاً، تارة عن طريق التوسيع والتكثيف، وتارة أخرى بواسطة التعريف والتحديد.

¹ ينظر: نسرين بن الشيخ: التشاكل بين المفهوم الغربي والعربي، نشر في الموقع بتاريخ: الثلاثاء 13 رمضان 1436هـ.

الموافق ل: 2015-06-30، الموقع: www.aswat-elchamal.com/ar/?p=98&a=48232.

² يوسف وغيليسى: اشكالية المصطلح، في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص: 264.

وتظهر النظرية السيميائية - مع مدرسة باريس على وجه التحديد- أن هناك متسعاً للاستزادة الدائمة من مختلف المباحث العلمية، وبالخصوص تلك التي عرفت مناهجها ومفاهيمها قبولاً واعترافاً بين الأوساط العلمية بدقة مناهجها، فالإطار المفهومي اللساني سواء لدى دي سوسير بداية أو يلمسيلف، أو جاكسون، أو مورفولوجيا بروب. والنماذج المنطقية والرياضية المختلفة -كالمربع السيميائي- تمثل الشاهد والدليل البين على الأفق النظري السيميائي المفتوح .

وفيما بعد، عرّف التشاكل على يد تلاميذ غريماس: جوزيف كورتيس (Josef Courtés) ، و ميشيل أريفي (m.arrive) ، و شابرول، جان كلود كوكي، و فرانسوا راستي (F.Rastier) توسيعاً هائلاً، ليشمل عند هؤلاء الشكل والدلالة والمقصدية على حد سواء .

فرؤية غريماس إتهمها من جاء بعده من السيميائيين بالضيق، حيث حصرها على المحتوى الدلالي السردي فقط، دون أن يلتفت إلى التشاكل على مستوى الشكل أو الصياغة التعبيرية، مثلما هو بارز في النصوص الشعرية ، وسينتبه إلى ذلك فيما بعد "راستي"، الذي أصبح الحديث معه عن تشاكل في الدلالة ، وتشاكل على مستوى الشكل والصياغة أيضاً¹.

(2) تصور فرانسوا راستي (F.Rastier):

في مقاله "منظومة التشاكلات / Systématique Des Isotopies" الصادر عام 1972م يوسع راستي مفهوم التشاكل ليشمل عنده إضافة إلى التشاكلات الدلالية تشاكلات أخرى : صوتية، وصرفية ، وإيقاعية، ونبرية، وتركيبية، ومنطقية، ومعنوية...²

يُعرّف فرانسوا راستي التشاكل بأنه: «كلُّ تكرار لوحدّة لغوية مهما كانت»³.

يُحيل هذا التحديد الذي قدّمه "راستي" إلى توسيع مفهوم التشاكل بناء على ما يلي :

- فهو يربطه بمستوى العبارة حين يُشير إلى إمكانية تحققه بتراكم الوحدات التركيبية .

- كما يتحقق التشاكل عنده بتراكم الوحدات اللغوية إلى جانب المقومات السياقية .

- عدد الوحدات المكوّنة للتشاكل يُعدُّ غير محدود نظرياً ، بحيث يشمل تراكم المقومات السياقية (المحددة عن طريق السياق) ، والوحدات اللغوية (المحددة على مستوى العبارة) ، وما يصطلح عليه

¹ ينظر: جميل حمداوي: السيميولوجيا ، بين النظرية والتطبيق، ص: 544 .

² يُنظر: المرجع نفسه ، ص: 546 .

³ محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعري ، استراتيجية التناص ، ص: 21 .

"راستيي" بالمقومات الخاصة ، التي ترادف المقومات النووية Sémes nucléaires عند غريماس ، كما أنّ المقومات السياقية لا تتحصر في تكرارها بعينها ، بل تشمل أيضا المقومات السياقية المنتمية إليها .¹ Base classématique /

يظهر جليا الفرق بين التعريفين ومدى التوسيع الذي عرفه مفهوم المصطلح على يد "راستيي" فهو يرى أن التشاكل يوجد على مستوى كل متتالية لغوية قد تساوي الجملة أو أكبر منها. بل حدّد راستيي مستويات تواجد التشاكل، فيرى أنه بالإمكان أن يظهر على المستوى الصوتي كتجانس وتوافق الصوائت كالفافية، أو المستوى الدلالي أو التركيبي . واقتصار "غريماس" على تشاكل المضمون، تبعه تعميم من قبل "راستيي" ليشمل **التعبير والمضمون معاً**² . والسبب في هذا التوسيع هو اقتصار دراسة أو تطبيق التشاكل عند غريماس على الحكاية فقط، بينما طبق راستيي التشاكل إجرائيا على الشعر، وتحديدًا بتحليله لقصيدة سلام (salut) لمالارمييه، مركزا في دراسته على المستوى الصوتي خاصة التعادلات والتوازنات التركيبية منه، ذلك أن الشعر تعبير ومضمون ، بل إنّ التعبير فيه أهم من المضمون، ثم سارت على خطاه جماعة "مو³ / Mu" .

وعلى الرغم من هذا الفرق المفاهيمي بين الناقد (غريماس/راستيي)، إلا أنّ هنالك قاسما مشتركا جمع بين تعريفيهما: ويظهر لنا في كون التشاكل لا يحصل إلا من خلال تعدد للوحدات اللغوية المختلفة، وكذا في إيمان الناقد بدور التشاكل كأداة إجرائية في فهم النص وتحليله، وأنه بواسطته يتمّ التماس الوضوح والابتعاد عن اللبس خاصة في النصوص التي تحتل قراءات متعددة .

(3) تصور جوزيف كورتيس / Josef Courtés :

تحدّث جوزيف كورتيس عن التشاكل عند حديثه عن المكون الصرفي والسميات - أي عناصر الدلالة الأدبية التي لا تظهر إلا من خلال علاقتها مع عناصر أخرى - وميّز في السيمات بين نوعين :

1- النواة السيمية أو الصورة النووية .

¹ يُنظر: عبد المجيد نوسي: التحليل السيميائي للخطاب الروائي، ص: 100 .

² ينظر: نسرين بن الشيخ: التشاكل بين المفهوم الغربي والعربي، نشر في الموقع بتاريخ : الثلاثاء 13 رمضان 1436هـ الموافق لـ : 30-06-2015، الموقع: www.aswat-elchamal.com/ar/?p=98&a=48232

³ ينظر: محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط:4، 2005 م، ص: 21 .

2- والكلاسيكات أو عناصر مستوى التمظهر¹.

ثم ينتقل الى تعريف التشاكل فنجده يقول: « تحدد السيمات السياقية أو الكلاسيكات في نص ما التشاكل أو التشاكلات التي تضمن انسجامه : فيقال بأن مقطعاً خطابياً ما متشاكل إذا كان له كلاسيم أو عدة كلاسيمات متكررة ، فالمركب الذي يجمع على الأقل صورتين سيميتين ... يمكن أن يُعتبر سياقاً أدني يسمح بإقامة تشاكل .

إنّ المدلول الأساسي للتشاكل يجب أن يُفهم كمجموعة متكررة من المقولات الدلالية (= كلاسيمية) تجعل قراءة موحدة للحكاية ممكنة ، مثلما تنتج عن قراءات جزئية للملفوظات وعن حلّ ملاسباتها ... بهذا المعنى نستطيع بسهولة بفضل مفهوم التشاكل أن نبيّن كيف أنّ نصوصاً كاملة تقع في مستويات دلالية متجانسة ، أي كيف أنّ مدلولاً كلياً لمجموع دال عوض أن يُصادر عليه مسبقاً ... يمكن أن يُفسّر كحقيقة بنوية للتمظهر اللساني² .

وعليه يعتبر التشاكل استمرار لقاعدة كلاسيمية متراتبية ، تسمح بتغييرات لوحداث التمظهر بفضل انفتاح الإبدالات التي لا تهدم التشاكل بقدر ما تؤكد وتثبته³.

وفي نهاية حديثه عن التشاكل يؤكد على ملاحظتين مهمتين :

الأولى: يُأيد ما ذهب إليه "غريماس" من أن التشاكل يؤدي إلى تجلية الغموض في الملفوظات، حيث أن الصور النووية لا تبدو غريبة عن بعضها البعض فوضوية بل تنحو نحو الارتباط والتشاكل المشترك، وهو ما يضمن تجانس الرسالة والقضاء على الإلتباس فيها .

والثانية : أن معظم التشاكلات الظاهرة ذات طبيعة مفهومية، أي تشاكلات دلالية، تحيل إلى البعد التداخلي خاصة على مستوى السرد⁴.

ومنه نلاحظ مدى قربه من التصور الغريماسي بل وتطابقه معه: من حيث أن التشاكل يزيل غموض وإبهام ولبس الملفوظات اللغوية ، وكونه يركز خاصّة على تجلية التشاكلات الدلالية المشتركة

¹ ينظر : جوزيف كورتيس : مدخل الى السيميائية السردية والخطابية ، ترجمة : جمال حضري ، منشورات الاختلاف،

الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر العاصمة - الجزائر ، ص : 72 - 81 .

² المرجع نفسه، ص : 81 .

³ ينظر : المرجع نفسه ، ص : 81 .

⁴ ينظر : المرجع نفسه ، ص : 82 - 83 .

داخل الخطاب الأدبي، وتحديدًا الخطاب السردي أو النص الحكائي .
(4) تصور جماعة " مو Groupe M " :

تُمكِّن المفهوم ذاته - التشاكل - بالتوسيع على يد جماعة (M) ولكن درسته هذه المرة من وجهة منطقية تركيبية، وذلك في كتاب: " بلاغة الشعر / La rhétorique de la poésie " ويعرفه أصحابها بأنه: « تكرار مقنن لوحدات الدال نفسها (ظاهرة أو غير ظاهرة)، صوتية أو كتابية أو تكرار لنفس البنيات التركيبية (عميقة أو سطحية) على مدى امتداد القول»¹ .
 وأول ما يُشار إليه هو توسيع جماعة (M) لمفهوم التشاكل، ليتعدى الدلالة إلى الوحدات اللغوية الصوتية والصرفية والبلاغية والتركيبية والمنطقية ، سواء كانت تلك الوحدات المكررة تقع على مستوى السطح أم على مستوى العمق في النص ، ويشمل التعريف كافة أنواع الخطابات بما فيها العلمية والأدبية والسياسية والفنية والإقتصادية والإجتماعية...

وعليه وضعت جماعة "مو" شرطين محددتين لوجود التشاكل وهما:
 1- وجود تراكم معنوي لرفع إبهام القول وإزالت غموضه، وليتسنى ظهور التشاكل.
 2- صحة القواعد التركيبية المنطقية² .

وبناء على هذين الشرطين حددت الجماعة تعريفاً جديداً للتشاكل فهو: « مجموعات محددة من وحدات الدلالة المؤلفة من تكرار لمقومات متماثلة، ومن غياب مقومات مبعدة في موقع تركيبى تحديدي³ »³ فالتعريف جامع للشرطين السابقين . إلا أنه بالشرط الثاني يخرج من دائرته الخطاب الشعري، فاشتراطهم للتركيب المنطقي، ومراعاة ثنائية (الصدق والكذب) يتناقض مع ما قد يأتي به -بل ويتعمده- الشعر من غرابة في التركيب والتي تعتبر غايةً في ذاتها ومن الشعرية وجمال الخطاب الشعري⁴ .

وليتضح التصور أكثر نقدم المثال الآتي : لاحظ الجملة التالية : الليل هو النهار .

- بالنسبة لتصور غريماس يتوفر في الجملة تشاكل مادام هناك قاسم مشترك بين الطرفين: (الليل) و (النهار) وهو عنصر الزمن أو الوقت .

¹ جميل حمداوي: السيميولوجيا ، بين النظرية والتطبيق، ص: 548 .

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 549 .

³ المرجع نفسه ، ص: 549 .

⁴ ينظر: نسرين بن الشيخ: التشاكل بين المفهوم الغربي والعربي، نشر في الموقع بتاريخ : الثلاثاء 13 رمضان 1436 هـ. الموافق لـ : 2015-06-30، الموقع: www.aswat-elchamal.com/ar/?p=98&a=48232

- أما تصور جماعة "مو" فيُلغى وجود أي تشاكل في الجملة السابقة، لأنها متناقضة تركيبياً ومنطقياً.

نفس الكلام نقوله بالنسبة للعبارة : **الماء يُشرب**

فلا تشاكل موجود في العبارة لتناقضها تركيبياً ومنطقياً ، فلا شيء يجمع بين اللّاحي (الماء) والحي (يشرب) حسب تصور جماعة "مو".

وإذا ما أردنا أن نجعل في العبارة السابقة تشاكل قلنا مثلاً: **الماء يجري** . فهنا يتوفر التشاكل لوجود عنصر **الميوعة** / سائل كمقوم مشترك بين الطرفين (الماء) و (يجري)¹.

5) تصور "جماعة أنتروفيرن Groupe D'Entrevernes" :

ترى جماعة أنتروفيرن بأنّ التشاكل: يحقق وحدة الرسالة أو الخطاب . ويتحدد أيضاً بأنه المستوى المشترك الذي يمكن أن يُحقق انسجام المعطى . ويُحيل المستوى المشترك على وجود بعض السمات الصغرى الدائمة والثابتة² .

وعليه وحسب تعريف جماعة "أنتروفيرن" يمكن الحديث عن نوعين من التشاكل: « تشاكل دلالي وتشاكل سيميولوجي ، فالتشاكل الدلالي يتحدد بتواتر المقولات التصنيفية الكليسيماطيكية ، ويحقق الاتساق والانسجام داخل الخطاب المعروض ، ويُزيل كل غموض والتباس... أما التشاكل السيميولوجي في الخطاب أو الجملة ، فيتحقق عبر تواتر أو تردد المقولات النووية ، أي ما يُسمى أيضاً بالسمات النووية ، والتي تساهم في تقريب الصور من بعضها البعض ، وتحقيق لعبة الكلمات والاستعارات³ . وليتضح تصور الجماعة أكثر نلاحظ المثال الآتي :

كلمة " كنز " يمكن أن تحقق تشاكلات دلالية وأخرى سيميولوجية على النحو التالي :

- نواة سيمية (سيمة نووية) = ثمين .

- تشاكلات سيميولوجية : ثمين / اقتصادي / مجموع / صرفي / نقدي / فعال / مرغوب /

- تشاكلات دلالية : شيئي / أي عكس / إنساني .

¹ ينظر: جميل حمداوي: السيميولوجيا ، بين النظرية والتطبيق ، ص: 549 .

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 550 .

³ Groupe d'entrevernes : Analyse Semiotique des texte,presse Universitaire de Lyon, 1984, 3

- ويساهم الاختيار بين هذين الكلاسيمين أي (شيئي/ إنساني) في تحقيق تشاكلات سيميولوجية متنوعة من مثل : (الشيء / اقتصادي) - (إنساني / فعال) ...¹.

(6) تصور دانيال تشاندلر / Daniel Chandler :

يعرّف "دانيال تشاندلر" التشاكل من وجهة بنويّة فيقول: «التشاكل / Isomorphism ، يُستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى جوانب الإتّفاق، أو التوازي، أو التشابه في الخصائص والعلاقات بين :

أ- بنيتين مختلفتين .

ب- عناصر بنيوية موجودة في بنيتين مختلفتين .

ت- العناصر البنيوية الموجودة عند مستويات مختلفة داخل البنية نفسها»² .

ولعل ما يقصده "دانيال" بالمستوى الثالث ما سنقوم به من تحليل لبُنى التشاكل الموجودة في نصوص الكرامات المختلفة، أي أننا ندرس التشاكل المتوفر في بُنى نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية المتعددة المرجعيّات تاريخياً وإقليمياً ، وكلّ ذلك داخل بنية كليّة كبرى هي : بنية الخطاب السردي الصوفي الجزائري القديم .

ثم يستأنف "تشاندر" حديثه بالقول: «ويستخدم بعض المنظرين مصطلح تماثل التشكيل Homology ، للإشارة إلى المعنى نفسه، ويسعى البنيويون إلى تحديد مثل تلك الأنماط المتشاكلية ، وإلى رصد جوانب التماثل في التشكيل بين البنى (البنيات) الموجودة على كل المستويات داخل نظام معين ، وذلك لأنّ كل تلك الوحدات البنيوية تتولد من خلال قواعد التحويل الأساسية نفسها»³ .

ثم يتحدث الباحث عن العلاقات التشاكلية بين "الدال" وما يتعلق به من خصائص بنيوية معينة ، وخصائص أخرى تتعلق "بالمدلول" الذي يُشير إليه هذا الدال ، وبهذا المعنى تتضمن "الإقونية / Iconicity" نوعاً من التشاكل بين اللغة من ناحية، والعالم الذي نعيش فيه من ناحية أخرى ، أي تشاكل (اللغة - العالم) ، بمعنى أنّ عناصر اللغة وفئاتها تعكس مرآةً بنية العالم الطبيعي⁴ .

ثم نجده يربط بين بُنى التشاكل وتكريس بعض الممارسات الثقافية باعتبارها موجودة فعلاً داخل وخارج النص الأدبي، فنجده يقول: «ويرى بعضهم أنّ بعض الممارسات الثقافية المعيّنة تقوم بوظيفة

¹ ينظر: جميل حمداوي: السيميولوجيا ، بين النظرية والتطبيق، ص: 551 - 552 .

² دانيال تشاندلر: معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات (السيميوطيقا) ، ترجمة وتقديم : شاعر عبد الحميد، مراجعة : نهاد صليحة ، تصدير : فوزي فهمي ، أكاديمية الفنون ، دراسات نقدية (3)، ص: 95 .

³ المرجع نفسه، ص: 95 - 96 .

⁴ ينظر: المرجع نفسه ص: 96 .

إرساء أو ترسيخ بعض جوانب التماثل بين البنيات الثقافية، وبين تلك البنيات التي يتم إدراكها حسياً باعتبارها موجودة داخل الطبيعة»¹ .

ولعل ذلك ما يؤكد ذلك الارتباط الوثيق بين نصوص الكرامات الصوفية - كممارسة إبداعية سردية صوفية أدبية - وما ترسيه و تؤكد عليه من تماثلات على مستوى الثقافة الصوفية أو المعرفة الصوفية ككل، والاعتقاد الراسخ لديهم الذي لا يشوبه شكٌ أو ريب بالولي الصوفي أو الشيخ وسلطته المطلقة على كل ما يحيط به وسلوكاته الخارقة التي تجعله إنسان من بُعدٍ مختلف.

3 / التشاكل عند العرب:

لننتقل الآن لمنظور النقد العربي المعاصر لمصطلح التشاكل السيميائي ومدى حضوره لدى النقاد، وبطبيعة الحال سيكون الحديث مقتصرًا على النقاد الأكثر استعمالًا للمصطلح في منجزاتهم النقدية تنظيرًا أو تطبيقًا. حتى نضمن عدم دخولنا في متاهة الحديث عن هذا المصطلح لدى كل النقاد المعاصرين الذين قد كانت لهم فرصة الحديث عنه لكنهم لم يغوصوا في استعماله.

إنَّ مصطلحات أي إختصاص كيفما كان نوعه، تكتسب دلالتها الخاصة من الإختصاص نفسه، إنَّه يُحددها وفق ما يُمليه عليه النسق العام والسياق الذي يضعها فيه ، والحقيقة أنَّ هذا هو مردُّ الإختلاف الحاصل في دلالات المصطلح الواحد ، أي إختلاف في الإختصاصات والتصورات العامة لأصحابه² .

وفي إطار المثاقفة الحاصلة بين الفكرين العربي والغربي، عن طريق الترجمة التي نشطت في الوطن العربي بشكل ملفت، يمكن رصد طابع هذه المثاقفة في المنجز النقدي العربي الحديث وتحديدًا سنركز حديثنا هنا حول مصطلح التشاكل عند ثلة من النقاد أبرزهم: محمد مفتاح (المغرب)؛ عبد الملك مرتاض (الجزائر)؛ عبد القادر فيدوح (الجزائر) وغيرهم .

إن أول ما يسترعي الانتباه هو الكم الهائل الذي قوبل به مصطلح Isotopie الأجنبي في المنجز النقدي العربي فالإختلاف سمة بارزة بين النقاد ، إلا أنَّنا نجد شبه توافق حول مصطلح تشاكل و **مشاكلة**. وقبل الإختلاف في المفهوم ، اختلفوا في ترجمة المصطلح ؛ فنجد:

"التناظر" عند سعيد علوش .

¹ دانيال تشاندر: معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات (السيميوطيقا)، ص: 96 .

² يُنظر : سعيد يقطين : السرديات والتحليل السردى ، الشكل والدلالة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب، ط: 1، 2012، ص: 164 - 165 .

و"الإيزوتوبيا" عند أنور المرتجي.

و"الإيزوتوبيا" عند رشيد بن مالك .

و"مشاكله"، "تشاكل"، "إيزوتوبيا"، "مجانسة"، "مشابهة"، "الإنتشار" عند عبد الملك مرتاض .

و"القطب الدلالي" في مجمل الكتابات التونسية السردية خاصة والتي نستثني منها صنيع،

المنصف عاشور الذي يترجمه إلى "أطراد" و"متناثرات" .

و"التناظر الموضوعي أو التناظر الدلالي" عند محمد عناني .

و"تشاكل" عند كل من محمد مفتاح و عبد القادر فيدوح و ميشال جوزيف شريم، وغيرهم الكثير

و"تكرار" أو "معاودة لفئات دلالية" أو "تماثل في الشكل" عند بسام بركة .

و"تكرار وحدات لغوية" عند مبارك مبارك .

و"النظائر الدلالية"، أو "المتجانسات الدلالية" عند خولة الإبراهيمي

و"محور التواتر" عند محمد القاضي...¹

ومما لا مفرّ منه أنّ الدال السردية الواحد أو المصطلح السردية له: «مدلولات سردية (اصطلاحات علمية) متعددة بتعدد النظريات والاجتهادات . ويقتضي هذا ، إذا ما حصل التسليم بذلك، أنّ أيّ مصطلح من المصطلحات السردية لا يمكن أن نضع له مقابله المناسب ما لم نفهمه جيّداً ، ونستوعب جيّداً مدلوله داخل الإطار النظري الموظف في نطاقه»² .

وعلى هذا الأساس وجدنا تلك الاختلافات الشاسعة على صعيد المصطلح والمفهوم ، النابع أصلا من فهم هؤلاء المتفاوت للمصطلح في لغته الأم، ثم اختلافهم وتباعدهم في ترجمته وإيجاد البديل الإصطلاحي المناسب له. والأهم هنا، أن ننتقل للحديث عن المنجز النقدي الذي طبق أصحابه بشكل

¹ ينظر : يوسف واغليسي : اشكالية المصطلح ، في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص: 265 . ويُنظر كذلك: تشاكل/ تباين: التناسل: منتديات مكتبتنا العربية، المكتبة الأدبية، قسم اللغة العربية علومها وآدابها، 2012/05/27 . www.almaktabah.net .

² سعيد يقطين : السرديات والتحليل السردية ، الشكل والدلالة ، ص: 165 .

لافت التشاكل واستعملوه بشكل عميق في تحليلهم للخطاب الأدبي كأداة إجرائية غاية في الأهمية والعمق الاستقرائي، يُطالعنا أولاً الدور الفعال للناقد المغربي:

(1) محمد مفتاح:

يقدم الباحث المغربي محمد مفتاح في كتابه "تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناس" (1985م) والذي قسّمه إلى قسمين: القسم الأوّل من الكتاب كان تنظيراً ، عنوانه بـ "عناصر لتحليل الخطاب الشعري" وقد ضم ثمانية فصول، تناول في أولها مفهومي "التشاكل والتباين" ، والثاني: تطبيق لإجراء "التشاكل" و"التناس" على رؤية الشاعر ابن عبدون، وفي مؤلفه يقدم تصوراً موسعاً جديداً للتشاكل يشتمل على جوانب عدّة : معنوية وشكلية ومنطقية وتداولية .

فبعد عرضه لتعاريف كل من "غريماس، وراستيي، وجماعة مو(M)" ، ومناقشتها، وبيان ما فيها من قصور، وتخصيص وتعميم وتضييق وتوسيع ، يقترح تعريفه الشخصي "للتشاكل" محاولاً تجنب نقائص وثغرات التعاريف السابقة ، تعريفاً يكون أكثر دقةً واتساعاً « إذ الملاحظ أنّ كل التعاريف السابقة المشار إليها محلية أي تتعلق بالقول - الخطاب في انغلاقه على نفسه - مُغفلةً تناسله»¹ .

والتعريف المقترح من طرفه هو أنّ التشاكل: « تنميةً لنواةٍ معنويةٍ سلبياً أو إيجابياً بإحكام قسري أو اختياري لعناصر صوتية ومعجمية وتركيبية ومعنوية وتداولية ضماناً لانسجام الرسالة»² .

فالتعريف إذا ما فُورن بتعاريف أصحاب مدرسة باريس وجماعة (M) ، نجد فيه إضافات أهمها:

- الإضافة الأولى:

إشارته إلى عنصر التداول الغائب في التعاريف الغربية السابقة، و أراد محمد مفتاح بالتداول: « ونعني هنا التداول بمعناه العام أي علاقة المتكلم باستعماله اللغة وعلاقته بالمخاطب وبالسياق الضامن لنجاعة عملية التواصل ووجهتها»³ .

يعزز الباحث تنميته لمفهوم التشاكل بواسطة الاهتمام البارز "بالتشاكل التداولي" الذي أصبح يحتل موقعا هاما في التعريف مكسباً إياه أبعاداً سوسيوولوجية ، وقد أرجع مفتاح ، وفق منظوره الدينامي،

¹ محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري ، استراتيجية التناس ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط: 4، 2005 ، ص: 25 .

² المرجع نفسه، ص: 25 .

³ المرجع نفسه ، ص: 25 .

التشاكل التداولي إلى نواة دلالية واحدة هي: **الحياة / والممات**، لأن التحليل التشاكلي، في نظره، القائم على التحليل بالمقومات يكشف عن بعض الثوابت الأنتروبولوجية الكونية. وهو ما ينسجم مع التصور المعرفي التجريبي الذي دافعنا من خلاله سابقاً عن وجود مقومات كلية بمثابة نواة تؤطرها التجارب الإنسانية المشتركة دون أي تجاهل لما قد يتفرع عنها من مقومات سياقية خاصة بكل ثقافة.

- الإضافة الثانية:

كما أضاف إشارة أخرى جديدة وهي أنّ النصوص إركام أو تكرار لنواة معنوية موجودة نتيجة التناص فنجد الباحث "محمد مفتاح" يقول: «على أنّ أهم ما يضيفه التعريف هو ادماج عنصر التناص، فأني نصّ مهما كان ليس إلا إركاماً وتكراراً لنواة معنوية موجودة قبل. ومعنى هذا أنّ ... عملية الاشتراك في مقوم أو عدّة مقومات ضرورية لتجنيس الخطاب اللاحق مع السابق، فكلماً قلّ الاشتراك في المقومات زادت فُرادة الخطاب التالي وأصالته، وكلماً اشترك النص في كثير من المقومات مع سابقه كاد أن يصبح نسخة مكررة فاقدة للأصالة، وبهذا التوسيع فإننا تجاوزنا انسجام القول في حدّ ذاته إلى انسجامه مع جنسه الأدبي ومع ثقافة الأمة التي استقى من تقاليد مادته وصورته»¹.

ثم يضيف مفتاح: «عندما قلت في التعريف إركاماً قسرياً، فأنا أقصد بذلك فعل الذاكرة، أما الإركام الاختياري، فنلاحظه عندما يُبدّل المبدع هذا العنصر بذلك، معنى ذلك أنّ الوعي واللاوعي، ضروريان في كلّ عمليّة إبداعية»².

ومنه كان تركيز الباحث محمد مفتاح على التشاكلات داخل النص وخارجه:

داخله: باعتباره تنمية لنواة معنوية محددة، ويُحيلنا هذا المفهوم إلى خاصية: توالد وتناسل الخطاب إنطلاقاً من عنصر مركزي هو النواة التي حددها بصفحتها البؤرة التي يتمّ التوليد منها، ويمكن أن تكون عنواناً للنص أو بيتاً أولياً في القصيدة، أو مقطعاً إستهلالياً في خطاب روائي، وذلك بالتخصيص أو بإضافة العناصر. وتدلّ التنمية على أنّ التوالد يعتمد على التراكم للعناصر³.

وآلية التوالد حاصلة بفضل ذلك التراكم القسري أو الإختياري لمجموعة من الوحدات على مستوى الخطاب إنطلاقاً من النواة المركزية الأولى.

¹ محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، ص: 25 - 26.

² مولاي علي بوخاتم: الدرس السيميائي المغاربي، دراسة وصفية نقدية احصائية في نموذجي عبد الملك مرتاض ومحمد مفتاح، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون - الجزائر، 2005 م، ص: 149.

³ يُنظر: عبد المجيد نوسي: التحليل السيميائي للخطاب الروائي، ص: 104 - 105.

أما العناصر التي تتراكم فلا تنحصر في : العناصر الدلالية أو المقومات السياقية (كما هي عند غريماس) ، أو المعجمية التعبيرية (كما هو الأمر عند راستي) ، ولكن التعريف هنا يشمل عناصر أخرى : صوتية، تركيبية ، تداولية .

ففي قراءته لرأية "ابن عبدون" يخلص إلى أن النواة المعنوية التي تمت تنميتها في هذا النص ككل هي (الدهر/ حرب) ويرى أن كل الأبيات كانت تنمية لهذه النواة المعنوية.

وخارجه: يقدم توسيعاً أشمل، بحيث يعتبر التشاكل متضمناً لتشاكل النصوص وتتاسلها مع بعضها البعض ومع ثقافة الأمة بما يخدم استراتيجية الكاتب .

وانطلاقاً من هذا التصور راودتني فكرة دراسة نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية الكثيرة والمبثوثة في ثنايا الكثير من المصنّفات الصوفية القديمة لعلّي بمثل هذه الدراسة أحاول الاقتراب من النواة المعنوية المركزية في تلك النصوص من جهة أولى ، ومن جهة ثانية تتكشف لي الخيوط الخفية أو كما يُسميها محمد مفتاح "المقومات" التي حققت الاشتراك بين مختلف تلك النصوص الكرامتية ، وعلى هذا الأساس سأقف على استراتيجيات الكتاب (أو المريدين) ومنطلقاتهم الصوفية ودرجة تشبّعهم بها ، وكذا مدى أصالة كتاباتهم وتفردا أم أنّها مجرد نسخ مكرورة على حدّ تعبير "مفتاح" تتقاطع مع بعض وتتشارك في الكثير من المقومات، هذا من ناحية مدى انسجامها مع جنسها الأدبي الذي يُمثله الخطاب السردي الصوفي ، ومن ناحية ثالثة أخلص إلى مدى انسجام ذلك الخطاب مع ثقافة الأمة ووعيها وفكرها في تلك الفترة .

- الإضافة الثالثة:

أن إهتمامه الجوهرى وانشغاله الأساسى كان للتشاكل على صعيد المعنى والدلالة ، فهو : « شىء له وجاهته، إذ مهما أعرنا الاهتمام إلى التعبير، فإنّ المضمون يبقى قطب العملية التواصلية ... والتشاكل المعنوي يقوم بوظائف عديدة ... ومن أهمها ضمان نوع من التشاكل المعنوي الذي يجعل المتلقي يفهم الخطاب - القول- وهو ينتج عن تكرار المقومات السياقية »¹ .
ويذكرنا قوله بالتصور الغريماسي، بل ويتفق معه تماماً .

- الإضافة الرابعة:

كما تحدث محمد مفتاح عن "تعدد التشاكل" ، فقد يحوي التشاكل الواحد عدّة تشاكلات فرعية محلية تكون بمثابة ظلالاً له، إنّ النص يمكن أن يُقرأ قراءات متعددة ، بناءً على ألفاظ لها عدّة معانٍ وهو

¹ محمد مفتاح :تحليل الخطاب الشعري ، استراتيجية التناص ، ص: 27 .

ما ينجم عنه مجموعة من التشاكلات الناتجة عن تعدد تلك القراءات ، ومن الأدوات اللغوية المؤدية إلى تعدد التشاكل ذكر محمد مفتاح : التشبيه ، والاستعارة الكثيفة المتنوعة .

- الإضافة الخامسة :

يرى محمد مفتاح أنّ مفهوم التشاكل أُستعير من الميدان العلمي إلى ميدان تحليل الخطاب ، لضبط أطراد المعنى بعد تفكيكه خدمة للترجمة الآلية ، وقد عُمِّم - فيما بعد - ليشمل الشكل أيضاً. إنّ هذا المفهوم بحسب ما استقرَّ عليه هو أكثر فعالية في تحليل الخطاب ، وقدرة إجرائية من مفاهيم بالغة التعميم أو التخصص وقاصرة إجرائياً على أداء المعنى بدقة ، كما أنّها لطالما كانت لصيقة منذ القدم بالآداب العالمية والخطابات السياسية والدينية ... ونقصد بها خاصة : التكرار ، والتجنيس ، والتوازي .

- الإضافة السادسة :

أراد محمد مفتاح لتعريفه أن يكون أكثر إماماً بمفهوم التشاكل ، وأكثر شمولاً ، وعلى أساسه يمكننا استخلاص ثلاث مستويات من التشاكلات :

أ- **مستوى تشاكل التعبير** : ويكون في الغالب في صورته التركيبية النحوية ، وهذا المستوى يخدم وظيفة : شعرية - جمالية - إبلاغية .

ب- **مستوى تشاكل المعنى** : أين يكون التركيز على المشترك الدلالي لكل من المحمول والموضوع ، وهو ما يُسميه مفتاح " تشاكل الرسالة " ، ويجعل فاعليته الدلالية كامنة في فاعليته التواصلية « ويُشكل رسالة قصدية إفهامية، مما يجعل هذا النوع عاملاً أساسياً في ضمان وحدة الخطاب، وفي تصوّر الناقد أنّ التشاكلات المعنوية غالباً ما تكون مبنوثة عبر انتشار الملفوظ »¹.

ت- **مستوى تشاكل الإيقاع** : وقسّمه إلى ثلاثة أقسام

- تشاكل الصوت : من خلال القيمة التعبيرية للصوت .

- تشاكل الكلمة : من حيث سيميائية التقارب، التباعد، التكرار .

- اللعب بالكلمة : وذلك بالاشتقاق ، والإبدال ، والتقليب، والتغيير².

وكان في دراسته التطبيقية لرؤية "ابن عبدون" قد توصل إلى استخراج كل تلك التشاكلات بمستوياتها المختلفة ، وأكد أنه لا بدّ من : « مراعاة الجانب الإيحائي للخطاب الشعري، وذلك من خلال مراعاة تعالق كل العناصر السابقة (أنواع التشاكلات) التي تكثف من حضور الجوهر الدلالي لفهم العمل الإبداعي الخلاق . لهذا السبب فإنّ "سيميائية التشاكل" لا تفصل عناصر النص، وإنّما تصهرها في وحدة تركيبية تظهر من خلالها البنيات المخفية لمجمل التشاكلات التي تتماهى ولغة الشاعر الاختراقية »³ .

¹ فيصل الأحمر : معجم السيميائيات ، منشورات الإختلاف، ص : 240 .

² يُنظر : المرجع نفسه، ص : 241 .

³ المرجع نفسه، ص : 241 .

- الإضافة السابعة :

استقرّ محمد مفتاح" على اصطناع مصطلح "تشاكل" مقابلاً للفظ الأجنبي (Isotopie)، ومفهوم اللاتشاكل ترجمة عن اللفظتين (Allotopie) و (Hétératopie). والمفهومان في اعتقاده منقولان عن ف. راستيي (F.Rastier)، وكلاهما إجراءان مهمان في تحليل الخطاب .
وعليه، رفض الباحث التسليم بالدلالة التي كان عليها هذا المصطلح ، فنعتت تحديدهات "غريماس" بالتخصيص، وتحديدهات راستي بالتعميم والتوسيع، واقفاً على مناقشة الرأيين معاً، ومستقراً في الأخير على حقيقة أن "التشاكل لا يحدث إلا بتعدد الوحدات اللغوية أي بالتباين". ثم مشترباً عنصرين أساسيين، يتحقق بهما التشاكل هما:

1. التكرار المعنوي لرفع إبهام القول.

2. صحّة القواعد التركيبية المنطوقة، بما فيها من مساواة وجمل.

وهو تعريف، قرأ فيه بعض النقاد أبعاداً أهمها: أن التشاكل يتولد عنه تراكم تعبيرى ومضمونى تحتمه طبيعة اللغة، ذلك أن هناك تشاكلات زمنية، ومكانية، وابستيمولوجية، واستيطيقية، تعمل على تحقيق أبعاد جمالية وانفعالية، وتؤثر فيه ضمن مناخات حرّة تساند المستقبل في أن يتفاعل مع المعنى، وفق رؤياوية التأويلية...¹

ثم حاول توسيع مجال بحثه سعياً وراء رفع اللبس عن بعض المغالطات التي عدّت تعريفاته من أنّها مجرد استتساخاً لما اعتقده "غريماس" وعليه، أثار ثلاثة آراء مختلفة :

أولها: رأي "ميرل" (F.Merrell) الذي يرى بأن التحليل بالمقومات يقتصر على التحديدهات المعجمية، وخصوصاً تحديد المفردات.

وثانيها: رأي "أمبرطو إيكو" (U. Ecco) الذي أرجع التحليل المتوالى أو المقوماتى إلى جذوره الطبيعية في القدم، وتجاوز في وضع التفرقة بين مفهومين هما: المعجم والموسوعة.

وثالثها: مفارقة السيميائيين الفرنسيين، ومن اتّبعهم مثل "راستيي" (F.Rastier) ومن خلال ذلك خلص "محمد مفتاح" إلى القول بأنّ « التحليل بالمقومات مستعملٌ جداً في تحليل الخطاب على مختلف

¹ ينظر: تشاكل/ تباين:التناص: منتديات مكتبتنا العربية، المكتبة الأدبية، قسم اللغة العربية علومها وآدابها،

. www.almaktabah.net2012/05/27

اتجاهاته، وفي علم التربية، وفي الشعرية، وفي السيميائيات، وفي المعجميات، ثم في الذكاء الاصطناعي»¹.

- الإضافة الثامنة :

بيد أنّ اللافت للنظر عند "مفتاح" في سياق حديثه عن التشاكل اشارته إلى مصطلح "تناظر" "Isomorphisme" كمصطلح يختلف عند السيميائيين عن مفهوم التشاكل، وهما مختلفان عن معانيهما في الأصل الكيميائي والفيزيائي الذي أخذتا عنه².

(2) عبد القادر فيدوح:

أما إذا انتقلنا إلى مفهوم التشاكل عند الناقد "عبد القادر فيدوح" والموجود في كتابه الموسوم بـ: "دلائلية النص الأدبي" فهو ينحو نحواً مغايراً بمصطلح التشاكل إلى أدبية التأويل أو بحسب إملاءات الفهم التأويلي، مستمداً توجهه تحليله من التراث الفلسفي، والموقف التاريخي ليضيف إلى رصيد المعرفة بالنص منحي تأملياً يغوص لباطن النص.

وفيدوح بعد إحاطته بما جاء به "غريماس" وتلاميذه أراد هو أيضاً توسيع مفهوم التشاكل لينفتح به على أفق التأويل الواسع في نطاق من التلقي الحرّ الذي لا يحدد مقصدية معينة للمتلقي، وإنما يترك له الحرية في استجابة خاصة تخضع لمعارفه وأفق تقبله ووفق ما ينسجم مع رؤيته.

لقد علق عبد القادر فيدوح على التعريف المقترح من قبل محمد مفتاح ، وأعطى هو الآخر تعريفه للتشاكل بقوله : « التشاكل يتولد عنه تراكم : تعبيرى و مضمونى تُحتمه طبيعة اللغة والكلام، ذلك أن هناك تشاكلات زمنية، ومكانية، وابستومولوجية، واستطبيقية تعمل على تحقيق أبعاد جمالية وانفعالية وتأثيرية ضمن مناخات حرّة تساعد المتقبل في أن يتفاعل مع المعنى وفق رؤياوية التأويلية التي تمنح العمل الفني نوعاً من الحرية »³.

هذه الحرية تتجلى وظيفتها خاصة في الخطاب الشعري، الذي من شأنه أن يجمع بين المتناقضين، و في ذلك الجمع غرابة هي سرُّ قبول الشعر والتلذذ به⁴.

¹ مولاي علي بوخاتم : الدرس السيميائي المغربي ، ص : 150 .

² يُنظر المرجع نفسه ، ص: 149 .

³ عبد القادر فيدوح : دلائلية النص الأدبي ، دراسة سيميائية للشعر الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية ، الجزائر، ط: 1 ، 1993 ، ص: 97 - 98 .

⁴ ينظر : صالح لحوحي: التشاكل والتباين في شعر مصطفى الغماري ، ص:125 .

فالتشاكل لديه إذن يجمع بين الوظائف: الجمالية والتأثيرية والانفعالية ، ضمن مناخات حُرّة تساعد المستقبل في أن يتفاعل مع المعنى وفق رؤياوية التأويل.

وقد صاغ مصطلح (تشاكل) نقلاً عن اتجاهين سيميولوجيين هما: اتجاه "غريماس" واتجاه "راستي". في حين نجده يستخدم مصطلح (التقابل) بديلاً عن لفظ (التباين).

أمّا فيما يخص أنواع التشاكل وتقسيماته فنجدده يقول: « وقد يطول بنا الأمر لو رُحنا نتتبع المعاني التي شاركت في تكوين مفهوم التشاكل ، غير أنّ الذي نريد أن نصل إليه هو تباين أنماط التشاكل وما وراءها من ارتباطات تركيبية لوحداث ألسونية في ظلها الدلالية بالقدر الذي تتوافر فيه... جملة من التشاكلات المنتشرة ، على أنّ كلّ قراءة تشاكيّة تفرض عدّة تأويلات في أحوال تشاكلها المتعددة لفضاء النصّ المحتمل¹ .

وعليه تحدث من خلال نماذجه التطبيقية من الشعر الجزائري عن تشاكلات على المستوى: التركيبي، والصوتي، والمعنوي .

(3) عبد الملك مرتاض:

ومن أكثر النقاد استعمالاً وتنظيراً لمصطلح التشاكل ، الناقد الجزائري "عبد الملك مرتاض" الذي يعتبر التشاكل كإجراء سيميائي: نواة مركزية في قراءة النص الأدبي مهما كانت طبيعته . لدرجة جعلت الباحث "يوسف وغليسي" يصف حالة نهمة للمصطلح بأنه تلقفه « بشراهة علمية عجيبة ، فكان - في حدود ما اطلعنا عليه - أكثر السيميائيين العرب تعاطياً لهذا المفهوم ، وأجراًهم تصرفاً في دلالاته، حيث أعاد عجنه وشحنه بمحمول تراثي زاخر ؛ اقتبسه من العهد البلاغي القديم (المشاكله ، المقابلة ، مراعاة النظر ، الجناس ، الطباق ، الجمع ، اللف والنشر...) اعتقاداً منه أنّ هذا المفهوم لا يبرح مرجاً مضطرباً ، وهو في تصورنا مفتقر -بحكم حداثة نشأته- إلى بلورة وصل وتدقيق . ولعل من أجل ذلك اجتهدنا نحن في التصرف فيه، فذهبنا إلى أقصى ما يمكن الذهاب إليه لدى التطبيق² .

ذلك أنّ "عبد الملك مرتاض" أكثر النقاد الجزائريين إهتماماً بالمصطلح اللسانياتي، يُحاول التعامل معه بكل ما أوتي من ثروة لغوية هائلة تمتد قواعدا إلى التراث العربي القديم ببلاغته وموروثه الأدبي الزاخر، ويخوض في تفرعاته محكوما بالحدود العامة التي حددها البلاغيون والنقاد القدماء ، أو كما هو

¹ عبد القادر فيدوح : دلالاتية النص الأدبي ، دراسة سيميائية للشعر الجزائري ، ص: 98 .

² يوسف واغليسي : إشكالية المصطلح ، في الخطاب النقدي العربي الجديد ، ص: 265-266 .

في المعاجم اللسانية الغربية ، كما ونجده ينحت مصطلحاته باستمرار بلغته الأدبية الخارقة وخصوصيته المتفردة ، وقاموسه اللغوي الثري، بما يتّم عن مبدع مطّلع على خبايا لغته العربية وأسرارها .

وهو بهذا الإمتياز يتناول المصطلحات السيميائية بكل جُرأة أدبية ، فلا يتحدث عنها كألفاظ ميّنة خالية من الدلالات، بل يثريها كمصطلحات سيميائية دقيقة وحيّة¹ .

فكان من أبرز المصطلحات السيميائية التي افتتن بها "التشاكل" ، وبغية رفع البس الحاصل في ترجمة هذا المصطلح، ونقله إلى اللغة العربية بشكل سليم وصحيح، عاد إلى الكثير من المعاجم الغربية باحثاً عن المقاربة الأمثل له .

وبعدها كان أكثر إحتكاماً للمصطلح بمعناه الغربي الأصلي، « وشدّد على الاعتداد به في جُلّ كتبه الحدائثية ، سواء في مجال التنظير أو الممارسة التطبيقية ، قبل أن يُقابله بمصطلحات متقابلة ومتغايرة في آنٍ واحد معتبراً اللغة العربية سخية وقادرة على أن تُنتج ألوفاً من المصطلحات السيميائية، بالنظر إلى خزّانها المعرفي »² .

ويرى "مرتاض" أنّ الأصل في مصطلح (التشاكل) مأخوذ من اللغتين الفرنسية والإنجليزية معاً، ومن جذرين إغريقيين وهما : (Isos) ومعناه يساوي أو التساوي؛ و (Topos) ومعناه المكان، ثم جُمع بينهما في لفظ واحد مركب من جذرين أثنين فقيل : (Isotopie , Isotopy) .

حيث يقول: « لقد كان وضع هذا المصطلح، في اللغة الفرنسية، لمفهوم من مفاهيم الكيمياء، وقد اصطنع هذا الحرف لأول مرة عام ثلاثة وثلاثين وتسعمائة وألف معجم لاروس؛ وهو منحوت، في أصله، من جذرين اثنين إغريقيين : (Isos) ومعناه يساوي، أو مساوٍ، و (Topos) ومعناه المكان، فكأنّ هذه التركيبة تعني المكان المتساوي، أو تساوي المكان؛ ثم أطلق هذا اللفظ المركّب على الحالّ في المكان؛ أي في مكان الكلام؛ فُقصد به إلى كلّ ما استوى من المقومات الظاهرة المعنى، والباطنة؛ والمتمثلة في التعبير أو الصياغة؛ وتأتي متشابهةً مرفولوجياً، أو نحوياً، أو إيقاعياً، أو تراكبياً، عبر شبكة من الاستبدالات والتباينات؛ وذلك بفضل علاقة سياقية تحدد معنى الكلام.

ويبدو أن هذا المصطلح لم يجر في العربية إلاّ في بداية الأعوام الثمانين من هذا القرن؛ ولا نعرف معجماً عربياً مما نملك نحن على الأقلّ، عرض لهذا المفهوم السيميائي الذي لا يبرح طرياً

¹ مولاي علي بوخاتم : الدرس السيميائي المغربي ، ص: 121 - 122 .

² المرجع نفسه، ص: 132 .

الإهاب، قشيب الثياب؛ حيث لم يجر في لغة السيميائيين إلا منذ أن اصطنعه قريماس آخذاً إيَّاه من مصطلحات الكيمائيين، فوَّقره بدلالة اصطلاحية جديدة»¹.

و قد أورد "مرتاض" تعاريفاً لكل من راستيي (F.Rastier) وميشال أريفي (m.arrive) اللذين يعرفان التشاكل على أنه: «نواة تركيبية [Itérativité] لوحدات لسانياتية، ظاهرة أو غير ظاهرة، منتمية إما إلى التعبير، وإما إلى المضمون، أو هو بوجه عام تكرار لوحدات لسانياتية»².
على حين أن دولاص (DELAS) عرّفه على أنه جملة من إسهامات لوحدات لسانياتية غير ظاهرة بالتناقض مع تنوع لوحدات لسانياتية أخرى ظاهرة³.

وصولاً إلى التعريف الذي استحدثه محمد مفتاح ، والذي علّق عليه بقوله : « ونحن على اعتزازنا الشديد بأن يتصدى دارس عربيّ إلى هذه التعريفات السيمائية فيحاول استكمال نقصها، وتوضيح غامضها، إلا أن تعريفه هذا، على طوله وإلحاحه في الطول، يظل غامضاً لدى القارئ؛ بالإضافة إلى اصطناع ألفاظ لا صلة لها بالسيميائية، ولا بالتنظير للخطاب الأدبي مثل "تنمية" و"ضماماً". كما أن عبارة "سلبيا وإيجابياً" قد لا تليق بلغة النقد؛ وقد تنشر أمام الذوق الأدبي العام؛ ولعل الناقد أن يكون قد اقتبسها من مصطلحات المربع السيمائي لغريماس . وإذا كنا نؤمن بضرورة الاجتهاد والتطلع إلى التطوير فإن ذلك ما كان ليحظر علينا الميل إلى التأني والتثبت قبل الإقدام على تعريف مثل هذه المفاهيم الزئبقية»⁴.

ويذهب عبد الملك مرتاض في تحليله السيميائي-أثناء قراءته الأدبية- أن نظرية القراءة تنهض على جملة من الأسئلة:

- ارتباط النص الأدبي بمجموعة من العناصر الأدبية (السمات) التي تجعل من تلك السمات اللفظية ترتبط ببعضها البعض عن طريق التشاكل أو التباين.
- قيام النص الأدبي في أحوال تشاكله وتباينه، وتمائله، على تراكم الانتشار والامتداد أكثر مما يقوم على تراكم الانحصار والانجاز .
- الاجتهاد في قراءة النص الأدبي داخل التشاكل اللفظي والمعنوي معا.

¹ عبد الملك مرتاض : التحليل السيميائي للخطاب الشعري، ص : 21 .

² عبد الملك مرتاض: نظرية القراءة، تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية ، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران- الجزائر ، 2003 م ، ص: 122 - 123 .

³ يُنظر: عبد الملك مرتاض : التحليل السيميائي للخطاب الشعري، ص : 22 .

⁴ المرجع نفسه، ص : 22 .

- إعطاء العناية اللازمة لإجراء التباين أثناء تحليل نص أدبي؛ لأجل الكشف عن مقدار الاختلاف الواقع بين السمات اللفظية لتحديد الدلالة¹.

ومنه يعرّج إلى تعريف التشاكل انطلاقاً من نظريته إلى الدراسات الغربية، ومتأثراً بتصور "غريماس" حيث يذكر في العديد من كتبه -التي حل فيها نصوصاً بإجراء التشاكل- تعاريف رواد مدرسة باريس ويورد مثلاً تعريفاً مطولاً لأحد تلاميذ "غريماس" ومنه ينحت ويستخرج لنفسه تعريفاً للتشاكل يقول فيه: « يمكن بناء على هذا التمثل العام للإشكالية لدى المنظرين الغربيين، أن نُعرّف التشاكل تعريفاً مؤقتاً على الأقل في انتظار تبلور أوجه هذه المسألة، بأنّه: كُلم ما استوى من المقومات الظاهرة المعنى والباطنة، والمتمثلة في التعبير أو الصياغة، وهي متمثلة في المضمون، تأتي متشابهة مورفولوجياً أو نحوياً أو إيقاعياً أو تراكيبياً عبر شبكة من الاستدلالات والتباينات، وذلك بفضل علاقة سياقية، تحدد معنى الكلام² . ثم يختزل هذا التعريف في مفهوم أكثر اختزالاً وتركيزاً في كتاباته الأخيرة، فيقول إنّه - أي التشاكل - « تشابه العلاقات الدلالية عبر وحدة ألسنية إما بالتكرار أو التماثل أو بالتعارض سطحاً وعمقاً و سلباً و إيجاباً³ .

إنّ التشاكل حين يقوم على تكرار سمات عبر التركيب، يؤدي هذا التكرار إلى انسجام الجملة وعدم الالتباس، ويقوم التركيب بعملية إضمار سمات وتنشيط أخرى قصد تحقيق هذا الانسجام⁴. استطاع "مرتاض" الإحاطة بجوانب عدة من المشاكلة، واجتهد في تحديد تفرعاته بفضل دراسات تطبيقية مكثفة له كأداة إجرائية على مدونات مختلفة نذكر منها: قصيدة "شناشيل ابنة الحلبي" لبدور شاكر السيّاب، ونص من القرآن الكريم "سورة الرحمن"، وتحليله المركب لقصيدة "أشجان يمانية" ... إن تعريف مرتاض يمكن أن نلمح فيه العديد من الملاحظات أهمّها اعتماده على المفهوم الغربي كأساس، خاصة من ناحية دور التشاكل في خدمته للدلالة، إلا أن هذا لا ينفي اجتهاد مرتاض في مفهوم التشاكل. حيث يظهر في إشارته إلى أمر لم يُشر إليه أصحاب مدرسة باريس ألا وهو: طريقة إنشاء التشاكل أو مسببات وجوده في الخطاب الأدبي الأمر الذي أطلق عليه مرتاض: التكرار، التماثل، الاتفاق،.....إلخ.

ويبلغ هذا التصرف أقصاه في كتابه "نظرية القراءة"، في الفصل الثاني من القسم الثاني تحديداً؛ حيث يعرض لقراءة قصيدة "قلب الشاعر" لأبي القاسم الشّابي، وفقاً للتشاكلات المرفولوجية القائمة بين

¹ يُنظر : عبد الملك مرتاض : نظرية القراءة ، تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية ، ص: 126 - 127 .

² مولاي علي بوخاتم : الدرس السيميائي المغربي ، ص: 132 - 133 .

³ عبد الملك مرتاض: شعرية القصيدة، قصيدة القراءة، تحليل مركب لقصيدة أشجان يمانية، دار المنتخب العربي، بيروت- لبنان ، 1994 م ، ص: 43 .

⁴ ينظر: صالح لحوحي: التشاكل والتباين في شعر مصطفى الغماري، ص: 125 .

وحداتها اللغوية التي تتنوع وتتوزع في هندسة إيقاعية عجيبة جعلت الناقد يسعى إلى الإحاطة بهذا السحر الإيقاعي التشاكلي من خلال نظام إجرائي سماه "الدورة التوزيعية"، يقوم هذا النظام على "مُشاكِلِ موزَعٍ"، يتحكم في سائر المُشاكِلات الموزعة (المنسوجة على منواله المرفولوجي)، ضمن حركة تبادلية وتعاقدية، يطلق عليها مرتاض مصطلح (الدورة التوزيعية الكبرى)، ثم يفرعها إلى (دورات توزيعية صغرى)، تتكون كل واحدة منها من مُشاكِلِ موزَعٍ (بكسر الزاي) ومشاكِلات موزعة (بفتح الزاي)، تتبادل المواقع فيما بينها...¹ .

إن هذا المفهوم الإجرائي "المرتاضي" المستحدث هو تصور تجريدي خاص بالدكتور مرتاض من حيث تشريبه الشخصي لمفهوم التشاكل في العُرف السيميائي عموماً والغريماسي على وجه الخصوص.

ولعل هذا ما جعل الباحثة "خيرة حمر العين" تحكم على التشاكل - في تطبيقات محمد مفتاح وعبد الملك مرتاض وينسحب الحكم على صنيع عبد القادر فيدوح أيضاً - بأنه، لا ينتمي إلى المفهوم الغريماسي، بل هو - في رأيها - أدنى إلى المستوى الصوتي للتشاكل، والذي أبرزه "فرانسوا راسيني"، وربما أدنى إلى المفاهيم البلاغية القديمة².

حيث انشغل عبد المالك مرتاض مطولاً بالتأصيل للمصطلح من خلال البلاغة العربية القديمة، فتوازياً مع هذا المفهوم أورد مصطلحات من بينها (تشاكل) و(مجانسة) و(مشابهة)، معتقداً أن البلاغيين كانوا قد حاولوا الإلمام بهذه المسألة، ولكنهم حاموا من حولها، ولم يقعوا عليها قط على النحو الذي وقع به عليها "غريماس"، حيث ظلوا ينظرون إليها لا على أساس أنها ظاهرة أسلوبية كلية، ولكن من حيث هي جزئيات وأطراف متشعبة تحت مصطلحات مختلفة أهمها: "الطباق" و"المقابلة" و"اللف" و"النشر" و"الجمع".

لقد أقرَّ عبد الملك مرتاض بأولوية البلاغة العربية القديمة كمرجعية أمثل في التنظير لمثل هذه المصطلحات قائلاً: «إنَّ قُصار ما نطمح فيه ولا أقول ما نطمح إليه أن ننقل من الغربيين نقلاً فجاً... ونحفظ شيئاً من نظرياتهم حفظاً فطيراً، ثم نحاول من بعد ذلك أن نطبّق ذلك على ما لدينا من ظواهر أسلوبية، فيستحيل مسعانا الرزي إلى ما يُشبه الكساء المرّقع، والوجه المحرّز، ولبئس الحال حالنا، وساء ما نفعل»³.

¹ ينظر: يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح، في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص: 266 .

² يُنظر: المرجع نفسه، ص: 267 .

³ عبد الملك مرتاض: شعرية القصيدة، قصيدة القراءة، ص: 35 .

وعليه وجدناه يُؤثر استخدام وتوظيف مصطلح "مشاكلة" على "تشاكل"، قائلاً: « إنَّ المشاكلة أو التشاكل فرعٌ من فروع السيميائية، وغايتها تتمخض لخدمة الدلالة عبر الجملة، وبالتالي عبر النص وبالتالي عبر الخطاب الأدبي، فهي إذن تستخدم في الكشف عن العلاقات الدلالية بواسطة الإجراءات التحليلية... والتشاكل يتكون من مكررات (Iterativités) أو متواترات عبر سلسلة تراكيبية، كما يتألف من أصناف سيميائية، تحفظ للخطاب الملفوظ تناسقه»¹.

والحقيقة أن الباحث، حينما أورد مصطلح (مشاكلة) إعتقد أن المفهوم يشيع في بعض كتابات النقاد والبلاغيين الأوائل مثل "الجاحظ"، لكن هذا الأخير اصطنعه في غير المعنى الذي نريده اليوم.

وعند تأمل هذه المصطلحات التي أثارها الباحث ومحاولة مقارنتها بأخرى من المفاهيم اللسانياتية والسيميائية، يستشف أن "عبد الملك مرتاض" أورد تعريفات كثيرة للتشاكل أهمها أنه: كل ما استوى من المقومات الظاهرة المعنى والباطنة والمتمثلة في التعبير أو الصياغة، وهي متمثلة في المضمون، تأتي متشابهة مورفولوجياً أو نحوياً أو إيقاعياً أو تركيبياً، عبر شبكة من الاستدلالات والتباينات، وذلك بفضل علاقة سياقية، تحدّد معنى الكلام².

أما إذا حاولنا المقارنة بين تعريف "عبد الملك مرتاض" و"محمد مفتاح" للتشاكل فيمكننا الوقوف على الفروق الجوهرية الآتية:

* لا نجد أي إشارة لعنصر التداولية عند "عبد الملك مرتاض"، بينما أكد عليها "محمد مفتاح" كثيراً.

* التشاكل الصوتي والإيقاعي حضوره قوي وفعال لدى "مفتاح"، وكان له بالغ الأثر في تشكيل الدلالة، بينما لا نجد ذلك عند "مرتاض" إلا نادراً.

* يُقارب "عبد الملك مرتاض" بين (التشاكل - التباين) من جانب يُطلق عليه هو بـ: زاوية الإنحصار والإنتشار، ويسعى من خلاله إلى الانتقال من مستوى الأداة إلى مستوى الإجراء.

فجده يؤكد أن النص عادة تحكمه «بنيان اثنتان: بنية انتشارية، وبنية انحصارية». وهذه الازدواجية هي نفسها أيضاً شأن من شؤون الحياة حيث ظلت الازدواجية تهيمن على الفكر الإنساني منذ

¹ المرجع السابق، ص: 24.

² يُنظر: تشاكل/ تباين:التناص: منتديات مكتبتنا العربية، المكتبة الأدبية، قسم اللغة العربية علومها وآدابها،
www.almaktabah.net/2012/05/27

خمس وعشرين قرناً على الأقل: حيث الليل والنهار، أو الظلام والنور، والخير والشر، والذكورة والأنوثة، والموت والحياة، والشباب والشيخوخة، والكفر والإيمان، والعلم والجهل وما إلى هذه الثنائيات التي لا تكاد تحصر في الذهن الإنسانية . فكأن البنيتين الاثنتين معاً تجسّدان واقع الحياة الإنسانية، وسيرة نظام الكون¹.

* قام " مرتاض " بالتفصيل كثيراً في أنواع التشاكل ودرجاته المتنوعة ، وجّهز لذلك قاموساً إصطلاحياً تراوح بين القديم والمبتكر، ومن تلك الإطلاقات التي تبناها نذكر: التشاكل المعنوي، التلاؤمي، الإنتشاري ، الإحتيازي ، المورفولوجي ، الخبري ، الإنشائي...

* يُشير " عبد الملك مرتاض " إلى إمكانية فصل التشاكل عن التباين .

* ثم نجد " مرتاض " يقترح نموذجاً يعتبره صالحاً لكل ممارسة سيميائية تتبنى المغايرة والإختلاف، ويُطلق على هذا النموذج " التشاكل الإحتيازي "، ويقول عن المفهوم أنه لا ينبغي أن يكون غريباً لأنه آتٍ من حاز ، يحوز الشيء : إذا امتلكه ، وآل إليه ، فيكون الإحتياز هنا مرادفاً للإمتلاك، هذا على الصعيد اللغوي للمفهوم أما من حيث الاصطلاح : فإن الإحتياز يقوم على النزعة الذاتية، والتي تتجسّد في "الأنا المفترسة" الكامنة داخل كلّ نفس بشرية².

ويؤكد مرتاض أنّ هذا الإجراء من شأنه الكشف عن مغاليق النصوص، وفك رموزها، ويرى بأنّه ليس من المستبعد أن يكون هذا المصطلح "الإحتياز" فرعاً من فروع المشاكلة فيما بعد³.

* كما نجده يصطنع مصطلح "التقاين" [التماثل] لأوّل مرّة في العربية ويقيسه على التشاكل ، على أساس أن النص الشعري في معظم الأطوار يمنحنا مظاهر مماثلية إقونية [ICONIQUES] لا تتجلى في الأثر المتروك على الحيز (المريّيات)؛ ولكنها تتجلى أيضاً في الأثر المسموع عبر الحيز (المسموعات من الأصوات المتشكّلة هي في ذاتها من عدّة أصناف صوتية: خافتة، ومتوسطة، ومدوية)؛ وفي الأثر الملموس (كالحرائر، وكلّ ذوات الملمس الناعم الطري ...)؛ وفي الأثر المشموم (كالشذى للطر، وكالتضوع الذي تشتمه...) فيقول: «وأما بالقياس إلى أمر التقاين فإننا ربما نكون أول من اصطنع هذا المصطلح السيميائي على هذه الصورة مجرّبه في الصياغة العربية وذلك قبل أن نهتدي السبيل إلى إيجاد بديل عربي سليم يعادل معنى هذا المصطلح الذي نقترح له "التماثل" [كلّ مماثل - إقونة - يتبادل العلاقة الدلالية القائمة على الإجراء السيميائي مع صنوه...].

¹ عبد الملك مرتاض: التحليل السيميائي للخطاب الشعري، ص: 18 .

² فيصل الأحمر : معجم السيميائيات، ص: 242 .

³ يُنظر: المرجع نفسه، ص: 242 .

والأصل في الاستعمال الدارج لهذا المصطلح السيميائي، لدى النقاد العرب الحدائين، هو "الإقونة"؛ أي أنهم يصطنعونه كما جاء على أصله في اللغات الغربية (Eicon)، وقد انحدر هذا المصطلح، في أصله، من اللغة الإغريقية (Ikona)؛ ثم استعمل في اللغة الروسية تحت لفظ (eikona)

والمماثل [أي الشيء الذي يماثل الآخر في العالم الخارجي؛ أي الصورة الحاضرة المطابقة للصورة الغائبة] هو كل أثر متروك على شيء آخر؛ أو قل إنه هو كل شيء حاضر في الذهن، أو في العين، أو في السمع، أو في الشم، وربما في اللمس أيضاً: مطابق لما في الخارج؛ بقصد أو دون قصد؛ وذلك كانعكاس وجه في صفحة عين من الماء، أو في مرآة؛ أو أثر قدم مرسوم فوق رمل أو ثلج؛ أو وجود صور لشخص نعرفه، أو لا نعرفه، من قبل، وهلم جرا... فكل هذه الانعكاسات أو الاستحضارات أو التماثلات تعدُّ **مماثلية** ¹.

أما الغاية من استحداث إجراء **المماثل** في الفكر السيميائي فهي التمكين من استحضار شيء بعيد، أو غائب، أو متعذر، أو خارجي، بما يطابقه لا بما يشابهه: رؤية، وذوقاً، وشمّاً، وسمعاً، ولمساً؛ أو الاستظهار به على تمثّل الأشياء بتجسيد طرائق كانت في الحقيقة معروفة في سيرة العالم الطبيعي كمعرفتنا لحضور شخص، دون أن نستعمل النظر، لمجرد سماع صوته؛ فالصوت، هنا، (تقديم التحية مثلاً) هو التماثل لذلك الشخص غير المنظور؛ فحاسة السمع، هنا، حلت محلّ حاسة البصر بفضل الصوت المُميّز الصادر عن ذلك الشخص.

ثم يقول أنه يُريد أن يُعطي لهذه الأداة الإجرائية السيميائية دلالة جديدة بحيث لا يغتدي المماثل مجرد شيء له قابلية الاستقبال والخضوع فقط؛ ولكنه شيء مقتدر على التفاعل والتخايب خاصة مع العناصر السيميائية الأخرى الفاعلة .

ثم نجده ينتقل إلى بيان مدى اللبس الحاصل بين المفهومين "المماثل" و"القرينة"، حيث يقول: « إن التمييز بين **المماثلية** التي تقوم على مبدأ التماثل بين الأشياء؛ وبين الحاضر والغائب؛ وبين **القرينة** التي تقوم على مبدأ السببية، أو الشرطية: هو تمييز غير مقنع من الوجهة المنطقية حيث إن السببية يمكن أن تكون مبدأً تخضع له كلّ الأشياء في حدوثها، أي إنّ أي مماثل (Icône)، كيفما كان شأنه، يخضع هو أيضاً للسببية؛ مثله مثل القرينة (Indice) حذو النعل بالنعل» ².

¹ عبد الملك مرتاض: التحليل السيميائي للخطاب الشعري، ص: 25 - 26 .

² المرجع نفسه، ص: 27 .

في الأخير نؤيد ما ذهب إليه "مرتاض" من ضرورة التأني والتريث والتثبت في ترجمة ونقل وتعريف مثل هذه المصطلحات الزئبقية .

(4) ميشال زكريا :

أما من الوجهة اللسانياتية، فيمكن الإشارة إلى ما قدّمه الباحث "ميشال زكريا" بخصوص هذا المصطلح، في سياق مناقشاته لأفكار غريماس (A.J. Greimas) فأورد مصطلح المشاكلة مقابلاً للفظ (Isomorphisme) وهي النظرية التي تسمح بالنظر إلى بنية المعنى وكأنها تلفظ (Sémes) أي (السمات) وما يقابلها من سمات مميزة على مستوى التعيين (Phémes) ¹.

(5) عبد القادر الفاسي الفهري :

وانطلاقاً من المعاجم اللغوية ، عرّف "عبد القادر الفاسي الفهري" مصطلح: (Isomorphisme) في اللغة الإنكليزية بـ: (وحدة الصيغة) مشيراً إلى كل ما هو إصداري بلفظ (Antonym (Antonyme)، في سياق حديثه عن سمة النظرية العلاقية في المعنى ثم عرّف لفظ (les uniformities) بالمتشاكلات أو الثوابت في هذه النظرية، وهي: الأفراد والخصائص والعلائق والأمكنة، فنفس الأفراد والعلائق تتكرر باستمرار في أمكنة مختلفة ².

(6) رشيد بن مالك :

ونعثر في الجزائر على محاولات سيميائية جادة أخرى، اختص أصحابها في الترجمة نقلاً عن السيميولوجية الفرنسية وأعلامها في بيئتها الأصلية، أبرزهم، "رشيد بن مالك" الذي أورد مصطلح التشاكل نقلاً عن اللفظ: (Isomorphisme) كفرضية تتحدّد بين صعيدي، "التعيين والمضمون"، للبنية الدلالية ³.

واشتغل على هذه الآلية مع مفاهيم أخرى في إنجاز ترسانة مصطلحية سيميائية عربية لإعداد قاموس مختصّ وبصياغة مغايرة ، قوامها إشارته إلى لفظة "إيزوتوبيا" بشكليها الدلالي والسيميولوجي، وفي صيغتها الفرنسية والإنجليزية .

¹ يُنظر : تشاكل/ تباين:التناص: منتديات مكتبتنا العربية، المكتبة الأدبية، قسم اللغة العربية علومها وآدابها،
www.almaktabah.net/2012/05/27 .

² يُنظر : الموقع نفسه .

³ يُنظر : الموقع نفسه .

تكلم رشيد بن مالك إذن عن التشاكل تحت مصطلح : إيزوتوبيا (Isotopy /Isotopie)، حيث قال : « تضمن الإيزوتوبيا التحام الرسالة أو الخطاب، وهي بمثابة المستوى المشترك الذي يرد ممكنا اتساق المضامين، ينبغي أن يفهم من المستوى المشترك ثبات بعض الأدلة على مستوى الجملة، يمكن أن يتجدد ثبات دلالة واحدة أكثر من مرة على امتداد السلسلة الجمالية ليعطي إيزوتوبيا تؤدي إلى التحام مجموعة من السيميومات التي تشكل الجملة »¹. والإيزوتوبيا عنده نوعان : الإيزوتوبيا الدلالية ، والإيزوتوبيا السيميولوجية .

(7) عبد الله الغدامي :

أما "عبد الله الغدامي"، وإن جعل التشاكل عنوانا لكتابه "المشكلة والاختلاف"، فإنه لم يدع العودة للمفهوم الغربي، لأنه لم يومية - أصلا - إلى مصطلح (Isotopie) على امتداد الكتاب كله، وعلى هذا فالمشكلة هنا هو إبداع "غدامي" بحت ، يمكننا إعادة بلورته بإدراجه في نطاق الموقف من التقاليد الأدبية ؛ أي الاختلاف إليها أو الاختلاف عنها².

وكان "عمود الشعر" مفهوم مركزي في هذا الكتاب ، تتحدد به - وعليه - مواقف "المشكلة" و"الاختلاف" و"التشابه المختلف" ؛ فالبحثري (حسب النتائج التي توصل إليها الغدامي) شاعر "متشاكل" مع التقاليد الشعرية السائدة ، لأنه لم يفارق أبواب عمود الشعر، وأبو تمام "مختلف" لأنه خرج عليها ، بينما يسلك المتنبي موقف "الشبيه المختلف" بينهما سيلا ، لأنه قلّد النظام الشعري ثم كسر الطوق وأطلق قيد النص . وعلى طرفة هذه الأفكار "الغدامية" في ذاتها أو في سياق فلسفة التقليد الأدبي، وبداعة صياغتها، واتساق فرعياتها الاصطلاحية، فإن من الجور عليها والاجترأ أن نربطها بالمصطلح الغربي الذي لا يناسبها ولا "يتشاكل" معها حتما!..³.

والملاحظ أنّ الغدامي كان اهتمامه بالاختلاف (التباين) أكبر وأقوى، على اعتبار أنّ الفضل يعود إليه في خلق جمالية النص الأدبي، وكونه أدعى للمزية، ويساهم في استنزاف المتعة القرائية، كما سيأتي الحديث عنه في قسم التباين .

¹ رشيد بن مالك : قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص ، عربي - إنجليزي - فرنسي ، دار الحكمة ، الجزائر، فيفري 2000 م ، ص: 93 - 94 .

² ينظر: يوسف وغلبيسي : إشكالية المصطلح ، في الخطاب النقدي العربي الجديد ، ص: 267 .

³ ينظر: المرجع نفسه، ص: 267 - 268 .

إضاءات:

انطلاقاً من استعراضنا لكل تلك التصورات والآراء الغربية والعربية حول مفهوم التشاكل واللفظ الاصطلاحي الأنسب المقابل له ، يُمكننا أن نستخلص النتائج الختامية الآتية :

(1) يرتبط مفهوم التشاكل في سيميوطيقا السرد بالتحليل الدلالي، حيث يُعدُّ مفهوماً إجرائياً لحلِّ إشكال الإنسجام في الخطاب، ويستند أساساً إلى التحليل بالمقومات بكل أنواعها: الدلالية والسيميولوجية والسياقية ...

(2) يتحقق التشاكل بفعل التراكم المتكرر لنفس المقومات السياقية أو لمقومات سياقية متغايرة ولكنها مرتبطة بقاعدة سياقية موحدة، ثم أدت المقاربات المفاهيمية اللاحقة بتوسيع المفهوم وجعله يشمل تراكم كل الوحدات اللغوية التي تعمل على تأكيد وإثبات دلالة موحدة ومتشكلة.

(3) التشاكل إذن هو **تمطيط وتوسيع وتكرار لنواة دلالية معينة** ، وذلك بترديدها وتواترها داخل النص ، ضمن مقومات دلالية وسيميائية متكررة .

(4) إنَّ هذا التراكم والترديد قد يكون إختيارياً خاضع لحرية المبدع، أو قسرياً إجبارياً تُحتمه ضرورات اللغة وإمكاناتها المحدودة من جهة، وكذا مقتضيات الخطاب ومتطلباته النوعية من جهة أخرى .

(5) أنَّ قراءة موحدة لكل تلك التراكمات للوحدات اللغوية والسياقية والدلالية يُزيح كل أنواع اللبس والغموض عن النص .

(6) صحيح أن الإنطلاقة تكون بتتبع الملفوظات الجزئية في النص، وأقواله ومقوماته ووحداته الصغرى، ولكن كل ذلك في سبيل الوصول إلى قراءة موحدة وشاملة تتسحب على النص كافة، وتضمن كلية الخطاب واتساقه ووحدته، وانسجام مقروئته .

(7) إنَّ الشرطين المنطقي والتركيبي، لا يُسَعفان في تحديد التشاكل الدلالي الذي ينبغي أن يعتمد تحليله على أساس دلالي بالدرجة الأولى، وليس على مقاييس منطقية تحتكم إلى معياري: الصدق والكذب .

(8) إنَّ دراسة التشاكلات وتحديدتها يؤدي إلى إبراز آليات نمو الخطاب وتوالده، وذلك عن طريق تتبع التراكم القسري والإختياري للوحدات والمقومات المترابطة داخل المسارات التصويرية للخطاب¹ .

(9) يشمل التشاكل : **البنية، والدلالة، والوظيفة**، أي أننا أمام تشاكلات : **صوتية، وصرفية، وإيقاعية، وتركيبية، وبلاغية**، وكذا تشاكلات **دلالية** ، **وتداولية** تتعلّق بالمقصدية .

¹ يُنظر: عبد المجيد نوسي: التحليل السيميائي للخطاب الروائي، ص: 108 .

(10) بيد أنه قد يُصيح التشاكل لا تشاكلاً / Allotopie ، وخاصّة في الاستعارات الشعرية الكثيفة والمتنوعة ، وكما هو الحال في الشعر الحدائي، والرمزي، والسريالي، والنصوص اللاعقلانية ...¹

كان هذا غيضاً من فيض مما عالجه النقاد العرب المعاصرون في مفهوم التشاكل، والملاحظ على كل هذه الدراسات والتعاريف البعد السيميائي الغربي فيها، ويظهر التأثر بالمفهوم الغربي واضحاً وجلياً كما اتضح اختلافهم المعهود حول ترجمة المصطلح ونقله من موطنه الغربي حيث لاحظنا تشتت النقاد المعاصرين بين مترجم ومعرّب (تشاكل، مشاكلة، إيزوطوبيا، تناظر...).

وأخيراً، وأمام هذا الزخم الاصطلاحي الكبير لا يسعنا إلا رده إلى سعة اللغة العربية وثراء جهازها المعجمي، واحتماله أكثر من وجهة، هذا إذا كانت نظرتنا ملفوفة بمسحة ايجابية ، لأنه وللأسف إذا زاد الأمر تفاقمًا غداً مظهرًا سلبيًا، علاوةً على أنه « يخلق ارتباكاً لدى المشتغلين، لأنهم يصبحون غير قادرين على التواصل فيما بينهم، رغم أنّ الموضوع الذي يشتغلون به واحد، ويؤثر بشكل أكثر سلبية على القارئ الذي يجد نفسه بصدد كل دراسة أمام ترسانة من المصطلحات السردية المتضاربة، والمختلطة، التي تتكرر أحياناً، ولكنها في كلّ مرّة تظهر له بوجهٍ ... »² .

¹ ينظر: جميل حمداوي: السيميولوجيا، بين النظرية والتطبيق، ص: 553 .

² سعيد يقطين: السرديات والتحليل السردى، الشكل والدلالة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط: 1، 2012 م، ص: 166 .

المبحث الثاني : مفهوم التضاد أو التباين

أ / التضاد والتباين لغة

ب / التضاد أو التباين اصطلاحا

1/ عبد الملك مرتاض

2/ عبد الله الغدامي

3/ عبد القادر فيدوح

4/ محمد رشاد الحمزاوي

5/ محمد مفتاح

إضاءات

المبحث الثاني : مفهوم التضاد أو التباين**أ / التضاد والتباين لغة :**

التضاد، في اللغة، له معنيان:

أولاً: أن يُطلق على كلمة واحدة لها معنيان متضادان، نحو كلمة: "المختار" فهي تعني الذي اختار والذي أختير معاً، وكلمة "السُدفة" التي تعني الضوء والظلمة معاً .

ثانياً: أن يُطلق على كلمتين لهما معنيان متضادان، نحو: كبير وصغير، أبيض وأسود، بارد وحار. وقد عرف العرب المعنيين، لكنهم ألفوا في المعنى الأول دون الثاني، فكتب ومعاجم الأضداد كثيرة، لكن في المعنى الثاني فلا نعرف لهم كتباً، إلا حديثاً¹.

في معجم الوسيط:

1. تضادّ: (اسم) مصدر تَضَادَّ

تَضَادُّ الْأَوْلَادِ : تَعَاكُسُهُمْ

2. تضادّ: (فعل)

تضادّ يتضادّ ، تَضَادَدُ / تَضَادَّ ، تضادّاً ، فهو مُتضادّ

تضادّ الأمران : كان أحدهما مخالفاً ومعاكساً للآخر

3. تضادّ: (اسم) الجمع : تضادّات

تضادّ الأمران : كان أحدهما ضدّ الآخر

4. وفي (البلاغة) يسمى **طباق** ، وهو الجمع بين معنيين متضادين في جملة واحدة مثل : أضحك وأبكى .

5. وفي (العلوم اللغوية) **دلالة اللفظ الواحد على معنيين متقابلين**: كدلالة المولى على السيّد والعبد . أو هو : **دلالة اللفظين على معنيين متقابلين**: كالأبيض والأسود .

¹ يُنظر: مجيد طراد: المعجم المفصّل في المتضادّات في اللغة العربية، دار الكتب العلمية، ط: 1، بيروت- لبنان، 2010م ، ص: 5 .

4. ضَادٌّ: (فعل) ضَادًّا يُضَادُّ ، ضَائِدٌ / ضَادٌّ ، مُضَادَّةٌ ، فهو مُضَادٌّ ، والمفعول مُضَادٌّ - للمتعدّي ، ضَادَّةٌ : كان له ضِدًّا وضَادًّا بين الشَّيْئَيْنِ : جعل أحدهما ضِدًّا للآخر .

ضَادٌّ منافسَه : خالفه ، باينه ، كان له ضِدًّا¹.

من الكلمات ذات الصلة : أَضَدَّ ، أَضْدَادٌ ، تَضَادَّ ، تَضَادَاتٌ ، ضَدَّ ، ضَدِيدٌ ، ضُدَّدَ ، ضِدِّيَّةٌ ، ضاد ، مُتَضَادٌّ ، مُتَضَادَّاتٌ ، مُضَادٌّ ، مُضَادَّاتٌ ، مُضَادَّةٌ ، مُتَضَادَّانٌ...

وبعد هذه التحديدات اللغوية والمعجمية للمصطلح التَّضَادِّ، منتبهين إلى مدى التقارب الدلالي بينه وبين مفهوم التَّبَايُنِ، فهما يدوران في فلك معاني لغوية واحدة تتكرر في كلِّ منهما، ففي:

معجم اللغة العربية المعاصر: نجد

1. تَبَايُنٌ: (اسم) مصدر تَبَايَنَ

بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ فِي الرَّأْيِ : اِخْتِلَافٌ ، أَي كُلُّ وَاحِدٍ لَهُ رَأْيٌ مُخَالِفٌ لِلْآخَرِ . بمعنى: تضادٌّ، تناقضٌ.

تباینُ الصُّورة : حالة يختلف فيها شكل وحجم الصورة في كل عين .

في (الآداب) جمع الأفكار والصُّور الشِّعْرِيَّةِ المختلفة بعضها بجانب بعض لِيُبرز كلٌّ منها دلالة الأخریات .

وفي (الفلسفة والتصوُّف) حال موضوعين متساويين في الذهن أو متعاقبين يتقابلان وفي تقابلهما ما يُبرز كلاً منهما في الشعور .

وفي (الاقتصاد) الفرق بين سعر الطَّلب وسعر العرض للسلعة .

2. تَبَايَنَ: (فعل) تَبَايَنَ يَتَبَايَنُ ، تَبَايُنًا ، فهو مُتَبَايِنٌ .

تَبَايَنَ الوَلَدَانِ : اِخْتَلَفَا فِيمَا بَيْنَهُمَا .

تَبَايَنَ الصَّدِيقَانِ بَعْدَ مَعَاشِرَةٍ طَوِيلَةٍ : اِفْتَرَقَا ، تَهَاجَرَا .

تباین الأمران : تغايرا واختلفا .

¹ إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار: المعجم الوسيط، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، 1989 م، ص: 536 .

تباينت الأسباب : اختلفت ، تباعدت وتفاوتت .

تباين اللفظان (عند المناطقة) : اختلف مفهوم مدلوليهما ، كالإنسان والفرس .

باين ب يباين ، مباينةً ، فهو مُباين ، والمفعول مُباين وبأينته : فارقه وهجره .

باين الشيء: خالفه وغيّره، يُباين الإسلام كلّ المذاهب والأفكار الوضيعة اعتقاداً وتصوراً ومنهجاً¹.

وسنحاول تالياً تقصي دلالتيهما كمصطلحين إجرائيين سيميائيين كثيراً الحضور في تحليلات النقاد للخطاب الأدبي .

ب / التضاد أو التباين اصطلاحاً:

لقد أفرز علم البديع مصطلحات كثيرة لهذه الوحدة (التباين)، كما هو ظاهر في كتب البلاغيين العرب على غرار ما سموه ب: الطباق، المقابلة، التضاد، وغيرها من المصطلحات فنأخذ على سبيل المثال : "المقابلة" لنجد أن "القيرواني" أفرد باباً لها قائلاً : « المقابلة بين التقسيم و الطباق، وهي تتصرف في أنواع كثيرة، وأصلها ترتيب الكلام على ما يجب فيعطى أول الكلام ما يليق به أولاً، وآخره ما يليق به آخره، و يأتي في الموافقة بما يوافق وفي المخالف بما يخالفه، وأكثر ما تجيء المقابلة في الأضداد فإن جاوز الطباق ضدين كان مقابلة، مثال ذلك: ما أنشده قدامة لبعض الشعراء وهو:

فياً عجباً كيف اتقنا فناصحٍ وفيّ و مطوي على الغلّ غادر؟

فقابل بين النصح والوفاء، بالغلّ والغدر، وهكذا يجب أن تكون المقابلة صحيحة²» .

ولاستجلاء المصطلح أكثر، والتعرّف على ممارساته الاجرائية، سنحاول الوقوف عند النقاد:

1/ عبد الملك مرتاض :

ويذهب "عبد الملك مرتاض" إلى أنّ التباين لا يكون إلاً على أساس من التشابه الذي يعتبر بمثابة دعامة يرتكز عليها، وهذا لا يكون إلاً بالانزياح بين وحدتين اثنتين، أو جملة من الوحدات؛ فيكون

¹ أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، القاهرة، 1429 هـ - 2008 م، ط:1 ، ص: 968 - 969 .

² ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ص: 23 .

ذلك أول الشروط لظهور المعنى، وعليه يعرفه - أي التباين - على أنه: « مفهوم سميائي يقوم على إدراك العلاقة الدلالية بين الموضوع والمحمول بحيث يمكن أن يقع القارئ في خديعة الألفاظ كقولنا مثلاً: "الصباح هو المساء"، فهناك دالان يبدوان متباينين إذ أحدهما يعني الصباح، و أحدهما الآخر يعني المساء، بيد أن لفظ العلاقة " هو" هنا، هو الذي أفضى إلى تفاعل هذه العلاقة بينهما فجعلهما شيئاً واحداً¹. وهو ما أفضى بهما إلى التساوي المطلق؛ فإذا الصباح فعلاً، في هذا التمثل، مساء؛ ونتيجة لذلك؛ فإذا المساء أيضاً صباح؛ فكأن الأمر واحد. ولكن ما يبدو بظاهر الدلالة أن هناك دالين اثنين: أحدهما يعني زمناً معيناً من النهار (الطرف الأول)؛ وأحدهما يعني زمناً آخر معيناً (الطرف الآخر) من هذا النهار .

إن النظرة الساذجة لهذا التركيب قد تتخدد له، وذلك على الرغم من وجود العلاقة النافية لهذه الخدعة المحتملة؛ فتصنّفه لأول وهلة في سياق "التباين" حيث إن المساء، فعلاً، مختلف عن الصباح. ولكننا بقراءة متأنية، وانطلاقاً من اعتبار العمق؛ أي من مراعاة العلاقة الزمنية التي تجمع بين الموضوع والمحمول من جهة، ثم من اعتبار طرف العلاقة الذي يوحد بينهما أدبياً؛ فإن الدلالة تتحول إلى سياق "التشاكل" الصراح. فالاختلاف في اللفظ لم يُجزئ لقراءة هذين المقومين في سياق التباين الذي أتاح هذه العلاقة الدلالية الجديدة الماثلة في خروجها نحو الانزياح .

وعند تعريفه "التباين"، أشار الباحث إليه كمرادف لمصطلح "اللاتشاكل": وهو أن يقوم الكلام على أساس التأليف بين أطراف متناقضة، ولما كانت رغبته قوية، في استجلاء جميع الفروق بين المصطلحين: "تشاكل واللاتشاكل" أو تباين أضاف قائلاً: إذا كان التشاكل يرصد العلاقات المتقاربة أو المتشابهة بين معاني نص من النصوص ونسوح خطاب من الخطابات، فإن التباين يرصد العلاقات المتنافرة، أو المتناقضة المتعارضة التي تقضي فيما تقضي إليه، في حقيقة الأمر، إلى تحديد الدلالة السيميائية للمعنى عبر انصهارها أو أثناء انصهاره في مساحة النص المطروح للتحليل المجهري أو الشبيه به...²

وفي إطار مستحدثاته المفاهيمية التي لطالما دأب على اقتراحها مع كل مصطلح لساني أو سيميائي، نجده يضيف إلى جانب ثنائية "تشاكل / تباين" ثنائية جديدة هي: "الانتشار / الانحصار"،

¹ صالح لحوحي: التشاكل والتباين في شعر مصطفى الغماري، ص: 127 .

² يُنظر: مولاي علي بوخاتم: الدرس السيميائي المغربي، ص: 133.

ليرى أنّ هذا الثنائي يتسلط على كلّ عنصر في اللغة، فيجعله منصرفاً معنوياً إمّا بمعنى الانتشار ، أو بمعنى الانحصار¹.

وفي مساق تفرقة بين المصطلحين: تشاكل ولا تشاكل (تباين) كترجمةً للفظتين (Isotopie) و (Hétérotopie)، سعى الباحث إلى نبش التراث البلاغي قصد تظهير هذين المفهومين، مثيراً مفاهيم مثل (الخبر والإنشاء) ثم (الطباق والمقابلة) كأسماء مثيلة للتباين، وهو المصطلح الذي ارتضاه "محمد رشاد الحمزاوي" باسم (La Dissimilation)².

يقول "مرتاض" في كتابه التحليل السيميائي للخطاب الشعري: «وأما بالقياس إلى مفهوم التباين الذي يقترّب مفهومه من مفهوم "الاختلاف" (Différence) ، فهو مصطلح قديم من مصطلحات المناطقة الذين يقيمونه على مثال بينهم شهير، وهو أن "الغريبة" مقابل "الهوية" أو "الإنيّة" (# Altérité Identité) . ويشترطون في تركيب التباين وجود طرف ثالث، ما يحدد العلاقة بين الموضوع والمحمول، أو المسند والمسند إليه؛ وهو الذي يمكن أن يقوم على حد أدنى من الكلام متمثلاً في بنية ما، حيث إن أدنى ما تحتل هذه البنية؛ كما يذهب إلى ذلك قريماس، هي "وجود لفظين وعلاقة بينهما" ، ولابد من أن يكون بين هذين اللفظين معاً شيء يربط بينهما، وشيء آخر يباين بينهما»³.

ثمّ يفصل أكثر في المفهوم: «وإنّه لمعروف لدى السيميائيين أن التباين يكون موقراً بشيء من الانزياح بين وحدتين اثنتين، أو جملة من الوحدات؛ فيكون ذلك أول الشروط لظهور المعنى. "وأياً ما يكن الشأن، فإنّ التباين لا يكون إلّا على أساس من التشابه الذي يكون له بمنزلة دعامة يقوم عليها؛ وبافتراض أن التباين والتشابه هما اللذان يكوّنان علاقات (...) جديرة بأن تجتمع وتتشكّل في مقولة خالصة لها؛ وهي مقولة الغريبة/ الإنيّة التي يمكن أن تبنى منها بنية أوليّة للمعنى؛ فتكون لذلك نموذجاً منطقياً .

وعلى أن مثل هذا الاختلاف المتحدث عنه لا يشكّل صميم ما نرمي إليه من وراء العنوان حيث إنه إذا كان التشاكل يعني في أصل الاشتقاق الغربي تساوي المكان؛ فإن هذا "التباين" الذي نريد هو ما يطلق عليه باللغة الفرنسية (Hétérotopie) ، حيث أن هذا المصطلح منحوت من لفظين إغريقيين، هو

¹ يُنظر: المرجع السابق: ص: 134.

² يُنظر: تشاكل/ تباين: التناص: منتديات مكتبتنا العربية، المكتبة الأدبية، قسم اللغة العربية علومها وآدابها،

www.almaktabah.net2012/05/27

³ عبد الملك مرتاض : التحليل السيميائي للخطاب الشعري ، ص: 23 - 24 .

أيضاً، هما : (Hetéros) ومعناه "غير" أو "آخر"؛ و (TOPOS)، ومعناه كما كنا ذكرنا ذلك من قبل، "مكان". فكان "الإيزو طوبي" إنما هي "المكان الآخر"، في مقابل "تساوي المكان" ¹.

وعليه يرى "مرتاض" - أننا بعد أن أعدنا هذا المصطلح الغربي إلى أصوله الإغريقية التي انحدر منها - جاز لنا أن نترجمه بـ: "التباين" كما نترجمه "بالاختلاف"؛ كما يمكن أن نستعمله تحت المصطلح التراثي الذي كان اصطنعه الفلكي العربي عمر المنذري وهو "التقابل"، بل يؤكد أنه من الواضح أن التباين المعنوي سيرة تعتور سلوك كل المبدعين، وهذه السيرة تكون اعتباطية عفوية في أحوال، وموظفة قصديّة في أحوال أخرى. ففي النصوص الأدبية العربية التي اشتهرت بكثرة التنغن في اللغة والعمل بها؛ ككثير من المقامات (من الحريري إلى اليازجي)، وككثير من الرسائل الأدبية مثل الرسائل الهزليّة والجدية لابن زيدون: نظفر فيها بنماذج، لا تكاد تحصى ولا تحصر، تركض في سياق التباين المعنوي ².

ويُضيف "مرتاض" تفاصيل أكثر في الربط بين المصطلح وجذوره في التراث العربي: وقد ورد "التباين" تحت تصنيفات مختلفة، وبمصطلحات بلاغية كثيرة مثل: "الخبر والإشياء" (ولكن دون العناية المنهجية بهذا الضرب من التباين) عبر نصوص أدبية معينة؛ كأن تُدرَس دراسة تطبيقية في قصيدة من القصائد لينظر في مدى قدرتها على التحوار والتلاؤم في علاقة تنهض على التماس الجمالي الفني، والتطلع إلى التأثير في المتلقي وافتكاك إعجابه؛ وهو شأن يجتهد محلّو الخطاب الأدبي من المعاصرين صنعه اليوم .

ومثل ما كانوا يطلقون عليه "الطباق" (الليل والنهار مثلاً)؛ ومثل: "المقابلة" التي يمكن التمثيل لها بقول أحد البلغاء العرب: (ليس له صديق في السرِّ، ولا عدوٌّ في العلانية) ³.

والتباين عنده واسع متشعب، يتخذ له طرائق قديداً؛ من العسير حصرها كلّها هنا، المهمُّ أنّه مفهوم سيميائي يقوم على إدراك العلاقة الدلالية بين الموضوع والمحمول بحيث يمكن أن يقع القارئ في خديعة الألفاظ . بيد أن هذه القراءة إنّما تنهض على التأويل المجازي المحض، ولكن لا يستطيع المجاز أن يلحق دلالة الموضوع بدلالة المحمول في كلّ الأحوال؛ « فحين نقول: "هذا الرجل بحر" فذلك لا يعني، بأيّ وجه، إلحاق هذا بذاك، ولا ذاك بهذا؛ إذ يستحيل أن يغتدي الرجل، أيّ رجلٍ، بحراً من البحار مهما أوتي من الكرم والثراء؛ وإذا فتصور "أ = ب" تصور لا ينهض على المنطق الحقيقي للأشياء؛ ولكنه

¹ عبد الملك مرتاض: التحليل السيميائي للخطاب الشعري، ص: 23 .

² يُنظر: المرجع نفسه، ص: 23 - 24 .

³ يُنظر: المرجع نفسه، ص: 24 .

يقوم على المنطق الدلالي الذي يقوم، هو أيضاً، على إدراك علاقة لغوية خفية في تراكم مقومين اثنين متجاورين بحيث ينتقل معنى المحمول إلى معنى الموضوع ليحدث بينهما التساوي¹.

2/ عبد الله الغدّامي :

نلمس هنا تضامناً للغدّامي مع موقف الجرجاني الذي يخرق القاعدة ، ويضع "الاختلاف" أساساً جمالياً للغة الأدب بكل مقوماتها، بحيث يجعل: التباعد في التشبيه أدعى للمزية والفضل، وكلما اشتد التباعد كانت النفوس به أعجب، إذ يقيم علاقات بين الأشياء، لم تكن من قبل، وهو ما يُحرك المتعة القرائية ويستقرّها².

إذن يضع عبد الله الغدّامي مصطلح الاختلاف كمقابل لمصطلح المشاكلة، حيث يقول: «ومن هنا يتّضح أنّ مبدأ الاختلاف بوصفه أساساً جمالياً يُقابل مبدأ المشاكلة ويُعارضه من حيث أنّ النص الأدبي يأتي كإضافة دلالية وسياقية إلى اللغة بأن يُعيد صياغة هذه اللغة بتأليف جديد يعقد القرائن بين ما كان متنافراً ومتضاداً ومتبايناً من قبل، على نقيض مفهوم المشاكلة، الذي ينظر إلى النص على أنّه انعكاس لعلاقات كانت قائمة ومشتهرة عقلياً وعُرفياً قبل نشوء النص»³.

إنّ دراسة ورصد التآلف والاختلاف في التعبير عند الغدّامي، عن طريق تتبع واستقصاء العلاقات اللغوية المختلفة ثمّ مقارنتها بعضها ببعض من شأنه الكشف عن عمق الارتباط بين الانفعال والقدرة التعبيرية لدى الكاتب .

3/ عبد القادر فيدوح :

أطلق عليه فيدوح "النقابل" في إطار حديثه عن "القصيد السمة" ، والتي اعتبرها فضاء دلالي « تتوحد فيه الأنا الشعرية بنظام الدلالات الإشارية في استبطان ملامح الفكر وقيمه الاجتماعية في نسيج علاقاته وفرضياته . بقصد تفجير دلالة المعنى واستكناهه الداخل والتوغّل في قاع البرهة، حيث يتمّ تعطيل الوعي وتفنيت الزمن، فيصير تقصي المعنى الباطني خاضعاً لقيم جمالية مختلفة، واحتمالات ممغنطة، متعددة، قد لا تخضع للتعبير بقدر ما تخضع للبصيرة ... لذلك كانت القراءة السيميائية انتقال من النظرة

¹ المرجع السابق ، ص: 24 - 25 .

² يُنظر: عبد الله الغدّامي: المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية، بحث في الشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي ، بيروت - لبنان /الدار البيضاء - المغرب ، ط : 1 ، 1994 م، ص: 65.

³ المرجع نفسه ، ص: 67 .

السطحية في ظاهرة الأدب القصديّة إلى الرؤية في صورتها اللانهائية... في صورتها التأمليّة وفق تحريّيات التّأويل الاحتمالي»¹.

وبعد هذا الحديث عن اللغة الشعرية وما تفيض به من دلالات ومعاني وأبعاد تُباغت القارئ أحياناً وتداعبه أخرى، ينتقل الناقد للحديث عن واحدة من الآليات التي قد يتسلّح بها القارئ المتمرس للإمساك بالمعنى الخفي والذي يُحيل إلى العلاقات المتشابكة لنسيج النص، ونقصد بها "آلية التقابل".

حيث يقول: «ومما لا شكّ فيه أنّ التقابل في النصوص هو انعكاس لنقائض الذات ، وخصاصة جدلها بالواقع والزمن في تحديد علاقتها بتشخيص الحياة ، ولذلك فقد جاءت هذه الإبداعات صورة لتقابل التّضاد لهذا الوجود المعبر عن نزعة الانسان التي توسّع من دائرة مفهوم الحياة إلى أقصى الحدود بقصد التحرر والرغبة في الانطلاق والتخليق بعيداً عن ضوابط الكون ونواميس الطبيعة»².

ومن خلال النماذج التي درسها عبد القادر فيدوح أكد أنّ التقابل لا يكتفي بتقصي الحقائق السطحية لبنية الألفاظ ، وإنّما يتجاوز ذلك إلى المستويات الطازجة عبر اختراق الطبقات المطمورة والمكتنفة للنص، عندها فقط نتمكن من احداث « تماس فعلي مع جوهريّتها التي لا تُحيل على مدلول تقابل الحدود بقدر ما تُحيل على مدلول تقابل القضايا»³.

وقد لاحظ في المقاطع المحلّلة وضوح صوت "التقابل" والذي تجسّد من خلال التناقضات المشكّلة لنسيج النصوص المحلّلة برمّتها ، إذ تحيل بنية النص دوماً إلى: عالمين أحدهما في مواجهة الآخر ، وغالباً ما تكون المواجهة مستمرة : بين العالم الضيق وبين العالم الخارجي اللامحدود ، أي بين عجز الذات ولا محدوديّة قدراتها ، كما قد يتجسد التقابل بين حيّز الظلام والإنحطاط والاختناق والاستسلام وبين حيّز الرفعة والسمو والمقاومة ، كما من الممكن أن تكمن الوظيفة الدلاليّة للتقابل في الصراع بين زمن الثبات والسكون والظلام والغفوة، مع زمن الحركة وكل ما له علاقة بالتطور والتّوهج واليقظة والارتقاء بالذات والتعالّي والسمو بها . كلّها حالات تقابل لمسها عبد القادر فيدوح من خلال النصوص الشعرية الجزائرية التي درسها .

¹ عبد القادر فيدوح : دلالية النص الأدبي ، دراسة سيميائية للشعر الجزائري ، ص: 90 .

² المرجع نفسه، ص: 90 .

³ المرجع نفسه، ص: 90 - 91 .

4/ محمد رشاد الحمزاوي:

يُعدّ "محمد رشاد الحمزاوي" من النقاد القليلين الذين أشاروا إلى مسألة (التباين) كمصطلح نقيض للتشاكل، محدداً المصطلح في اللفظ (la Dissimilation) وهو عكس الإدغام أي نزعة صوتين متماثلين أو متقاربين إلى التباين والتباعد. ويكثر ذلك خاصة في معالجة الكلمات الدخيلة في نطق العامة للكلمات العربية الأصل. ومثل هذا التحديد، يختلف تماماً عن "اللاتشاكل أو الاختلاف أو التباين" التي جعلها "قريماس" بدائل لمصطلح (Hétérotopie).

وهو مفهوم سيميائي يقوم على إدراك العلاقة الدلالية بين الموضوع والمحمول¹.

5/ محمد مفتاح :

أما في المغرب، فإن "محمد مفتاح" قد أحاط هذا المصطلح بكم هائل من التعريفات مستقراً على اصطناع مصطلح "تشاكل" مقابلاً للفظ الأجنبي (Isotopie)، ومفهوم اللاتشاكل ترجمة عن اللفظتين (Allotopie) و (Hétérotopie) والمفهوم، في اعتقاده، منقولان عن ف. راستي (F. Rastier) وهما إجراءان مهمان في تحليل الخطاب، وعليه، رفض الباحث التسليم بدلالة هذا المصطلح مطلقاً، فنعت تحديدات "قريماس" بالتخصيص، وتحديدات راستي بالتعميم والتوسيع، واقفاً على مناقشة الرأيين معاً، ومستقراً في الأخير على حقيقة أن التشاكل في تصور العالمين لا يحدث إلا بتعدد الوحدات اللغوية أي بالتباين.

يقول محمد مفتاح عن مفهوم "التباين" أنه أحد أهم «المكونات الأساسية لكل ظاهرة إنسانية ومنها اللغوية، وقد يكون مختلفاً لا يرى إلا وراء حجاب، وقد يكون واضحاً كل الوضوح حينما يكون هناك صراع وتوتر بين طرفين أو أطراف متعددة، ولكن لا يخلو منه أي وجود إنساني، ونشاطه»². ومن خلال نموده المحلل أدرك أنّ صراع الأضداد يهيمن تركيبياً على أقسام كبيرة من النص، ما بين :

الخبر / الإنشاء

الجملة الاسمية / الجملة الفعلية

الخطاب / الغيبة

الإثبات / النفي

¹ يُنظر: تشاكل/ تباين:التناص: منتديات مكتبتنا العربية، المكتبة الأدبية، قسم اللغة العربية علومها وآدابها، www.almaktabah.net2012/05/27.

² محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعري ، إستراتيجية التناص، ص : 71 .

النهي / الأمر

الشيء / مقابله (و... إن... لكن)¹.

ويؤكد مفتاح في الأخير أنّ كلّ تشاكل في حقيقة أمره لا يخلو من تباين، حيث نجده يقول: «على أنّ التشاكل يتضمن، بالضرورة، تبايناً وتوتراً، فلا تُشاكل لفظة أختها تماماً، وإن ظهر أنّهما متطابقتان»².

هذا الكلام يقارب ما ذهب إليه "غريماس"، الذي يشترط في تركيب التباين وجود طرف ثالث، يقوم بتحدد العلاقة بين الموضوع والمحمول، أو المسند والمسند إليه، ويعتمد على حدّ أدنى من الكلام متمثلاً في بنية ما؛ فيكون أدنى ما تحتمل هذه البنية هو وجود لفظين وعلاقة بينهما، على أن يكون بين هذين اللفظين معاً شيء يربط بينهما، و شيء آخر يُباين ما بينهما³.

وفي الأخير أكد فأقول: أنّ ما تسعى إليه هذه الأطروحة إبراز أهم القيم التشاكلية على المستوى التركيبي التعبيري والدلالي والتداولي لنصوص الكرامات الصوفية الجزائرية، داخلياً وخارجياً، أي داخل البنية السردية للنص الكراماتي، وبينه وبين نصوص أخرى من جنسه، وعلى شلوكاته ضمن مؤلفات منقبية جزائرية قديمة عدّة، زخرت بتلك النصوص، لأكشف في الأخير كيف حقّق ذلك التماثل والتكرار والتمطيط طابعاً سحرياً وملمحاً أسلوبياً وسمة جمالية ومنتقساً عقائدياً وإيدولوجياً لهذا السرد الصوفي.

إضاءات:

* إذا كان تركيزي في عنوان الأطروحة على دراسة وتحليل بُنى التشاكل و "التضاد" بدلا من "التباين"، فإنّ القصد من وراء ذلك، أنّ الكتابات الصوفية عانت المفارقات والإنشطار والتّمزّق بين المتناقضات، فكان حضور التضاد والتناقض والتقابل العكسي في المعاني والدلالات - كما سنلاحظ - أكثر تجسيدا وإلحاحاً من مجرّد التباين أو الاختلاف - بإعتبار التباين لا يُحيل لمعنى التضاد دوماً - ومنه سنركز على ثنائيات متضادة أسست للمعنى ودعمت أركان الدلالة كلها سواء داخل النص الكراماتي الواحد أو عبر نصوص متنوعة منه.

¹ يُنظر: المرجع السابق، ص: 71.

² المرجع نفسه، ص: 71.

³ يُنظر: صالح لحلوجي: التشاكل والتباين في شعر مصطفى الغماري، ص: 128.

أي أنّ التّضاد يحوي التباين ضمناً، ولكن ليس كل تباين يساوي تضاد، وعليه نتفهم موقف الغدامي حين ترجمه بالاختلاف ففيه دلالة أكفاً على المعنى المطلوب .

* ولا ينبغي أن يفهم من الطرح السابق أنّ "التشاكل" و "التضاد" ؛ بوصفها مصطلحين سيميائيين يُنمّيان معاً فعلاً تناقضياً، أي أنّ وجود الأول يستدعي إبعاد الثاني وإلغاءه ، و إنّما حضورهما الدائم جنباً إلى جنب هو عين الصواب، على اعتبار أن الحياة لا معنى لها مثلاً إلا بوجود " الحياة والموت" معاً.

* ولكن لماذا هذا الجدل والتعدد الاصطلاحي لمفهوم التشاكل، إذا ما قورن بمصطلح التّضاد أو التباين ؟

من الصعب على الباحث أن يُبلور "التشاكل" مفهوماً واضحاً وموحداً يخترق السيميائيات الغربية والعربية معاً ، ولعل أبرز الأسباب التي جعلتنا أمام هذا الوضع العائم :

1- أنّ هذه المصطلحات السردية الجديدة لسنا نحن من أنتجها، وعليه كان لكلّ باحث مقترحه واجتهاده الخاص لما يُقابلها في لغتنا بما يُناسب ثقافته الغربية وفهمه واستيعابه لموضوعه، ومدى تمكنه من المحتوى والحدود الاصطلاحية وكذا من الترجمة .

2- أنّ المصطلح "Isotopie" ذو مرجعية علمية (كيميائية / فيزيائية)، غير أدبية في الأصل.

3- أنّ مصطلح "التشاكل" حتى في لغته الأم أُخْتلف في أمره، وقد لاحظنا سابقاً تلك التصورات المتعددة له عند الغرب أنفسهم .

4 - اقترانه بمصطلحات أخرى ، قد لا يقوم إلا بها أو عليها ، كالتقابل (أو اللاتشاكل)، والتباين (Allotopie , Hétérotopie) .

5 - التباسه بمصطلح آخر مماثل له هو " Isomorphisme " و « الذي وجدنا بعض السيميائيين العرب يترجمه - كسابقه - إلى "التشاكل" ، وأحياناً إلى "التشاكلية" و"التناظر" و"موازاة النظائر" و"وحدة الصيغة"... وهو - كسابقه - مستمد من علوم الكيمياء والرياضيات والمعادن ، لكنه أصبح يحيل على التناظر بين بنيتين لنظامين من الأحداث مختلفين، بحيث تمثلان - معا - نفس النمط من العلاقات التوافقية...

ولولا أن المعيار التداولي للمصطلح قد فعل فعله، لدعونا -ثانية- إلى إعادة النظر في ترجمة هذين المصطلحين بهذا المقترح الجديد: (التناظر = Isomorphisme، والتشاكل = Isotopie).

وحجتنا في ذلك - فضلا على المفهوم المبسوط منذ قليل - هي أن تأصيل المصطلح الثاني مشتق من الكلمتين الإغريقيتين: (Isos) بمعنى: "يساوي" و (Morphe) التي تحولت - في اللاتينية - إلى (Forma) بمعنى: "الشكل" « Forme » أو القالب « Moule » ، فيكون معنى الكلمة إذن: التساوي في الشكل ، أو الأشكال المتساوية وإذن فإن المشاكلة أو التشاكل أو التشاكلية هي أدنى إلى هذا المصطلح منه إلى صنوه (Isotopie) الذي سنعرض له - حينها - مصطلح "التناظر". ومن المفيد إذ نود التمييز بين المصطلحين أن نستحضر الفروق الكيميائية بينهما¹.

- 6 - شيوع "التشاكل" و "المشاكلة" في البلاغة العربية القديمة ، ولا سيما علم البديع، بمفاهيم الإعادة اللفظية والاشتراك اللفظي أو المعنوي واقترانها بمعاني بلاغية مشابهة .
- 7 - شيوع المصطلح في الدراسات الشعرية والسردية على السواء ، وبمعنيين متميزين نسبيا .
- 8 - طغيان التعامل الإجرائي الذاتي للمصطلح عربياً وغربياً للدلالة الاصطلاحية الغربية ، والذهاب به كل مذهبا من مثل: "القطب الدلالي"، "السمات السيميوطيقية المتماثلة"، "التشاكلية" ، و "التناظر" ، "موازاة النظائر" ، "حدة الصيغة"...

عموماً نقول: لقد مرَّ هذا المصطلح بمُعتركٍ دلالي عسير ، جعله يرتحل من دلالاته الكمية في جدول النظائر الكيميائية إلى التساوي في المكان أو المجال عند الإغريق ، ثم إلى دلالة التكرارية في محتوى النص عند غريماس ، ومنها إلى كل تواتر لغوي على مستوى المحتوى والتعبير معا عند راستي ، ثم إلى بدع واجتهادات دلالية أخرى عند السيميائيين العرب المعاصرين، حتى بات من الصعب الوقوع على قاسم دلالي مشترك يؤسس لمحتوى إصطلاحي مضبوط له .

وبعد هذا العرض التفصيلي للأدوات الاجرائية المعتمدة في البحث سننتقل الآن إلى الفصل الموالي للخوض في الأطر الزمانية والمكانية والمعرفية التي أفرزت مدونات الدراسة وشكّلت الخلفية الإبداعية للإنتاج الصوفي والأدبي في حقب متفاوتة من التاريخ القديم للمغرب الأوسط .

¹ يوسف وغليسي : إشكالية المصطلح ، في الخطاب النقدي العربي الجديد ، ص: 268 - 269 .

الفصل الثاني

ضبط عينات الدراسة

تمهيد : تأليف المناقب في المغرب الأوسط

1- كتاب "عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية" لأبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني

2- كتاب "المناقب المرزوقية" لأبي عبد الله محمد بن مرزوق التلمساني

3- كتاب "البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان"، لصاحبه ابن مريم الشريف

4- كتاب "منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية" لشيخ الإسلام عبد الكريم الفكون

إضاءات:

الفصل الثاني : ضبط عُتِنَات الدِرَاسَة :**تمهيد : تَأَلِيف المِنَاقِب فِي المَغْرِب الأَوْسَط**

عرفت أقطار المغرب العربي التصوّف خلال « الخمسية الهجرية الثانية ... وتجاوب رجالها وعلمائها مع هذا التيار الذي وصل إليهم بواسطة النُزُوحات ونسخ المخطوطات أو إرسالها إلى هذه الربوع أو إحضارها عن طريق قوافل التجارة ... وفي رحلاتهم إلى الديار المقدّسة بغية أداء مناسك الحج ... وذلكم كلّه أتاح لهم الالتقاء بشيوخ أجلاء اتّخذوا من التصوف مذهباً ومن الزّهد لباساً¹ وإذا كان لا يُمكننا أن نحدّد بدقّة البداية الفعلية للتّصوف بالمغرب الإسلامي ، إذ تتقصّنا الأدلّة والبراهين على ذلك فالحقيقة أنّه كان في بداياته الأولى عبارة عن حركات زهديّة بدت بواكيرها منذ الفتوحات الإسلامية للمنطقة » وقد اعتبر الباحثون "أبا عمران الفاسي" أول من أدخل تعاليم "الجنيد" إلى إفريقيا². ولقد كان للغزو الصليبي الإسباني والبرتغالي على بلاد الإسلام عامة، وعلى بلاد المغرب العربي والأندلس على وجه الخصوص خلال القرن السادس للهجرة أثر بالغ في دفع الحياة الروحيّة الدينية من جديد، بعد أن غرق المغرب في دوامة اللهو والمجون والتناحر من أجل السلطة والحكم، باعتبارها القوة الفعلية التي لها وزنها في التصدي لهذا العدو الذي تهاوت على يديه الأقاليم الإسلامية المفتوحة الواحدة تلو الأخرى. وكان ذلك إنذاراً بعجز الدولة، بتنظيماتها السياسية، وقوتها العسكرية، عن القيام بواجبها لحماية أراضيها، ومواجهة التقدم النصراني الزاحف نحوها بكل قوّة وشراسة.

وأمام هذا التآزم ظهرت ردّة فعل معاكسة حاولت تحمّل أعباء الدفاع عن أراضي المسلمين بالمغرب والتصدي لأيّ عدو قادم، إذ: « نهض الشعب المغربي بنفسه، وفتح عينيه على الخطر، وأخذ يتجمّع لردّ العادية، وكان ظهوره على أيدي تنظيمات شعبية إسلامية خالصة في تنظيمات رجال الطرق

¹ محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية بن عكنون - الجزائر، 03 - 2009 م، ص: 8 - 9 .

² عبد المنعم القاسمي الحسني: المؤلفات الصوفية في الجزائر، تقديم: عمارة جيدل، دار الخليل للنشر والتوزيع، بوسعادة - الجزائر، ط: 1، 1426 هـ - 2005 م، ص: 33.

والمرابطين الصوفية متمثلين في أشخاص الشرفاء، وعلى أيديهم كانت نجاة المغرب من خطر الغزو المحيق»¹.

إنطلاقاً من هذا أمكننا تفسير تلك النهضة الروحية الدينية التي عمّت أقطار المغرب العربي، والتي أدّت فيما بعد إلى تحولات هامة في نشاط المريدين من أتباع الطرق الصوفية ومن تجمّع تحت لوائهم من أصحاب الميول الزهدية. حيث أعانتهم الظروف السياسية والاجتماعية إلى التوجه لما تصبوا إليه نفوسهم من الزهد في الدنيا الفانية والانصراف إلى العبادات والمجاهدات والنسك، وقد ساعد على تعميق انتشار هذا التيار الروحي القادم من المشرق في أصله الأول وسائل أربع هي: الحجّ، رحلات طلب العلم، الكتب والمؤلفات الصوفية، الرحلات التجارية نحو أقطار المشرق. وعندما فقد الناس إيمانهم بمدى إمكانية النظم السياسية على حمايتهم ولعجزها وضعفها واستسلامها أمام الخطر المحقق، فُتح المنفذ واسعاً في قلوب الناس للطرق الصوفية التي حلّت محلّها.

بل أكثر من ذلك: « فقد تمكّنت الحركة الصوفية بالمغرب عن طريق إنشاء الزوايا، وتجمع الناس حولهم لقراءة الأحزاب والذكر، ولوائهم لشيخ معين... من أن تحلّ في نفوس الناس محلّ العصبية القبلية إلى حدّ كبير. فقد كانت هذه العصبية قد ضعفت... وهلك الألوّف بعد الألوّف من أهل هذه القبائل في الحروب التي دارت بين الدول بعضها مع بعض»².

كما لا يمكننا أن نتجاهل الاستعداد الفطري لرجال المغرب للتشرب من تلك الينابيع الدينية لطبائع نفوسهم الهادئة وأرواحهم الصافية « علماً بأنّ الاستعداد ضروري لكل امرئ يُقبل على حرفة، أو يُقدم على وظيفة، وهو شأن المتصوفة الذين لولا استعدادهم الفطري وتقبّلهم الذاتي لهذا الفن لما نجحوا في دعوتهم، أو أثروا في مريديهم. والمتفق عليه أن المتصوفة في المغرب العربي كثروا إلى درجة اعتياص تعدادهم وتعدّد إحصائهم»³.

إذن استناداً إلى المعطيات التاريخية والمعرفية يمكننا التأريخ للتصوف في المغرب العربي بأنّه كان على النحو التالي:

¹ حسين مؤنس: تاريخ المغرب، وحضارته، من قبيل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي، المجلد الثاني، ج:3، دار العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط:1، 1412 هـ - 1992 م، ص: 61.

² المرجع نفسه، مج: 2، ج: 3، ص: 89.

³ محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسة الهجرية الثانية، ص: 9 - 10.

- بداية التصوف كان في عهد المرابطين بالمغرب الأقصى: (472هـ - 542هـ/1326م - 1554م)
- وعلى عهد الحفصيين بتونس كان خلال الفترة الممتدة: (627هـ - 748هـ / 123م - 1347م).
- وعلى عهد الزيانيين في الجزائر حوالي: (633هـ - 962هـ / 1236م - 1554م) ¹.

إنَّ السرَّ وراء هذا الانتشار الكبير للتصوف وطرقه في بلاد المغرب العربي، عزوف أهله وقنوطهم من الفتن والحروب الداخلية والخارجية التي أثقلت كاهلهم وأدخلتهم في دوامة وحيرة وقلق. فباتت نفوسهم تنزوا إلى الاطمئنان النفسي، والاستقرار الروحي والأمل في النجاة. أي أن التصوف أضحي مطلبا جماعياً ملحاً، وتوجَّهًا عامًا حتمياً يحقِّق الغاية المنشودة لدى العامة، « وهكذا حلَّت الزاوية محلَّ الدولة، والطريقة محلَّ النظام السياسي، والعهد الذي يربط المرید بالشيخ محلَّ الولاء للدولة، وشيخ الطريقة محلَّ رجل الدولة، في اعتبار المریدين»².

وكان من أبرز أشكال هذا الولاء، وأنماط تلك التبعية للشيخ هي أن يقوم المرید بتأليف كتاب يجمع في ثناياه: مفاخر الأعمال ومكارم الأفعال، وأحسن الخلال وأسمى الخصال التي يتحلَّى بها شيخه تعبيراً عن ولاءه الخالص له، وتكثيراً لأتباعه، وجلباً لمریديه. وهو ما يُسمَّى بأدب المناقب الصوفية التي ارتبطت خاصة ببلاد المغرب العربي، خاصة وأن هنالك من الأحاديث النبوية الشريفة ما يُعلي من الجانب الروحي لأبناء المغرب، وتدلل على صلاح أهله واستقامتهم، من ذلك: «حدثنا يحيى بن يحيى أخبرنا هُشَيْمٌ عن داوُدَ بن أبي هُنْدٍ عن أبي عثمان عن سعد بن أبي وقاصٍ قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يزال أهلُ العَرَبِ ظَاهِرِينَ على الحقِّ حتى تقوم الساعة"»³.

واقترنت المناقب بالكرامات بل أصبحت تدل عليها إذ لا بدَّ لأيِّ كتاب في المناقب أن يَحْتَفِي بالكثير من كرامات الأولياء وشيوخ الطرق الصوفية، وكان أن جعلت الكرامات عنواناً لها: المناقب الصوفية، ولفظ (منقبة) يُحيل مباشرة إلى ضروب من خوارق العادة والكرامات المختلفة. وقد لعبت كتب المناقب تلك أو النصوص الكراماتية على وجه التحديد دوراً هاماً في خدمة ونشر التيار الصوفي وتمير

¹ المرجع السابق، ص: 12.

² حسين مؤنس: تاريخ المغرب، وحضارته، ص: 90.

³ أبي الحسين مسلم بن الحجاج: الجامع الصحيح، المسمى صحيح مسلم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، مج: 3، ج: 6، باب: بيان الشهداء، ص: 54.

خطاباته الإصلاحية؛ لما للكرامة من خصائص وميزات تتيح لها تحقيق الغرض المنوط بها والرسالة الموكلة إليها بكل نجاح، وسرّ نجاحها يتأتى من كونها:

1- قالب أو شكل تعبيرى مرتبط بالدين، وارتباطها بالمقدس يكفل لها القبول لدى العامة والخاصة، كما أنّها قالب تعبيرى قريب من القلوب والأذهان ويحمل في الوقت نفسه المتعة والتشويق والإثارة.

2- ولأنّها نصّ ملتبس يملك القدرة على التموه والتستر والترميز؛ وظفها الصوفية لتمرير خطاباتهم إلى المجتمع دونما التعرض المباشر لمقارعة السلطة، أو الإعلان الصريح عن التمرّد على قراراتها، فهي بذلك تحقق لهم السلامة من القمع والاضطهاد.

انطلاقاً من وعي المريدين بهذه الأهمية، وهذا الدور الذي تلعبه الكرامة داخل مجتمعاتهم، فهي تنجح في تمرير ما عجزت عنه الكثير من أنواع الخطابات الأخرى وفي فترة زمنية قياسية، تسابقوا وتنافسوا من أجل جمع أكبر قدر ممكن منها وترتيب أحداثها وتنظيم وقائعها والسرد على منوالها وتقييدها وتدوينها ضمن مصنّفات تعرف بكتب المناقب الصوفية. وكان من أهم كتب المناقب الصوفية بالمغرب العربي، أو المصنّفات الجامعة لأنواع الكرامات المغاربية نذكر:

1- كتاب المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس، وما يليها من البلاد لأبي عبد الله محمد

التميمي الفاسي¹: يُعدّ هذا الكتاب أقدم ما أُلّف في المناقب المغربية، فهو يؤرخ للمتصوفة وأولياء وعُباد فاس وما والاها، ما بين القرن الرابع إلى نهاية القرن السادس الهجريين.

2- كتاب رياض النفوس: في طبقات علماء القيروان وإفريقية، وزهادهم ونسّاكهم وسير من

أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم من تأليف: أبي بكر عبد الله بن محمد المالكي²: وترجم "المالكي" لنحو

¹ هو: أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الرحمان بن عبد الكريم التميمي الفاسي، ينتمي إلى قبيلة تميم التي دخلت المغرب والأندلس في وقت مبكر، ولد ما بين (535هـ-540هـ) من شيوخه: أبي مدين، أبي يعزى،... رحل إلى المشرق رغبة في طلب العلم، وهناك اكتملت شخصيته، وبدأت ميوله الصوفية تتوطد، وبعد رجوعه لفاس انكب على التأليف إلى أن وافته المنية عام 603هـ-1207م، له عدة آثار تزيد عن 14 عنواناً منها: المستفاد، أدب المرید السالك، الطريق إلى الواحد المالك، الإيضاح عن طريق أهل الصلاح... يُنظر ترجمته: أحمد التوفيق: معالم من تاريخ التصوف بالمغرب، المصدر: وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية في المغرب www.islam-Maroc-.ma/ar/print.aspx

² هو: أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، وكان والده فقيهاً ومحدثاً، ومؤرخاً له عدّة تأليف في المناقب منها: مناقب أبي الحسن القابسي، مناقب محرز بن خلف، واقتفى الابن أثر أبيه. ولد أبو بكر في العقد الأول من القرن الخامس الهجري،

270 عالمًا وفقهيا وعابداً مغربياً، تواجدوا بالقيروان خلال القرون الثاني والثالث والرابع الهجري وقد كانت آنذاك قبلة العلماء ببلاد المغرب.

3 - كتاب التّشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي: لأبي يعقوب يوسف بن يحي التادلي، المعروف بابن الزيات¹: شرع "ابن الزيات" في تأليف كتابه عام 617 هـ، وذكر فيه أخبار 279 من الرجال والنساء المترجم لهم مع إيراد الكثير من عجائب كراماتهم، وهو في أسلوبه يسير على درب كتاب "المستفاد للتميمي" لأنه سابق له. وفيه استدرك فيه بعض النقائص التي غابت عن "التميمي". فيقول عن ترجم لهم: « فإنه لم يخل زمان من ولي من أولياء الله تعالى، يحفظ الله به البلاد ويرحم به العباد. كانت منهم طائفة عظيمة بأقصى المغرب أهملت أخبارهم وجُهِلت آثارهم، حتى ظن من لا علم له بهم أنه لم يكن منهم بأقصى المغرب أحد، وإنه استبعد أن يكون به وليٌّ أو وتد. وهيهات، هيهات ! ليس الأمر كذلك، فاطلب تجد، وكيف يكون ذلك كذلك ! و قد جاء في الحديث الصحيح من فضل أهل المغرب ما لا يدفعه دافع، ولا يُنازع في ثبوته منازع... قال الرسول-صلى الله عليه وسلم-:(لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة)»².

4 - كتاب المقصد الشريف، والمنزعة اللطيف في التعريف بصلحاء الريف لعبد الحق البادسي:³ إذ كان "ابن الزيات" قد اهتم في كتابه بذكر مناقب الصلحاء بالمغرب الأقصى وركز على الجنوب حتى عام (517هـ-1123م) فإن "عبد الحق البادسي" ضمن هذا المؤلف عرّف برجال التصوف في شمال المغرب الأقصى خلال الفترة الممتدة ما بين منتصف القرن السادس الهجري إلى أوائل القرن الثامن

أقام مدة بصقلية ثم رحل إلى القيروان قبلة العلماء، ومكث بها حتى عقب نكبة تحزيبها، توفي عام 484هـ-1091م، له أثر واحد مشهور هو رياض النفوس. يُنظر ترجمته رياض النفوس، المقدمة.

¹ هو: أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي، المعروف بابن الزيات، توفي بركركة سنة 627 هـ أو سنة 628 هـ - 1220م ألف التادلي كتابه هذا بعد مرور أكثر من عقد على وفاة التميمي في كتابه المستفاد، إلا أنه لم يشير إليه. يُنظر: ابن الزيات: التشوف، مقدمة الكتاب.

² ابن الزيات: التشوف إلى رجال التصوف، وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط:2، 1997م، ص: 31.

³ هو: عبد الحق بن إسماعيل بن أحمد بن محمد بن الخضر البادسي الغرناطي، ولد بببادس سنة (650 هـ/1252م). أخذ عن جماعة من الشيوخ وسمع منهم، ومن أبرزهم: أبو إبراهيم الأعرج الورياغلي. كان الباديسي عالما ومحدثا ومؤرخا لا يعرف من آثاره إلا كتابان: طبقات الأولياء، والمقصد الشريف. يُنظر ترجمته: أحمد التوفيق: معالم من تاريخ التصوف بالمغرب، المصدر: وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية في المغرب www.islam-maroc.ma/ar/print.aspx، ص:3.

الهجري (من القرن 12م إلى أوائل القرن 14م). فقصدُه من التأليف استدراك النقص الذي وقع فيه "ابن الزيات" خاصة وأنه أهمل صلحاء الريف .

5 - دعامة اليقين في زعامة المتقين (مناقب الشيخ أبي يعزى) لأبي العباس العزفي (557هـ - 633هـ): ويُعتبر الكتاب ثالث كتاب ضمن سلسلة الكتب المعروفة التي ألفها المغاربة في مناقب صلحاء المغرب بعد كتابي "المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد" للتميمي، وكتاب "التشوف إلى رجال التصوف" لابن الزيات التادلي . وقد قصد المؤلف من الكتاب "دعامة اليقين"، ذكر أخبار الشيخ الشهير أبي يعزى يلنور، فتوسع في ذكر أخباره، وتزامن تأليفه وظرفية تاريخية صعبة، إذ كانت فترة تراجع المدّ الموحي بعد هزيمة الجيش الموحي في موقعة العقاب بالأندلس (609هـ) .

وغيرها من المؤلفات الغزيرة. فكيف كان نصيب المغرب الأوسط من حركة التدوين المنقبيّة الصوفية تلك؟ وما حظّه فيها؟ وما هي خصوصيّة التأليف في المناقب والكرامات الصوفية الجزائرية ضمن هذا الزخم الكبير والإرث الضخم؟ تساؤلات سيتمّ الاجابة عنها في ما هو آتٍ .

سبق حركة التصوف في مغربنا الأوسط موجة من تجارب الزهد والتسكك، ففي كل مجتمع « نجد فئة تضع القيم الروحية في أعلى السلم، وتعرض طوعاً عن اللذائذ والعالم الحسي... والنزوع إلى العالم المطلق، أو الحقيقة العليا. هذا إذا توفرت، بالطبع، بعض العوامل الاقتصادية أو الشخصية أو الثقافية والاجتماعية التي تدفع بالمزاج الاستعدادي إلى أن يصبح سلوكاً واعياً مستمراً في تميزه بالوجدانيات والروحانيات والتأمل والنظر إلى الداخل»¹، وقد امتدت تلك الحركة من القرن 3 هـ / 9 م إلى القرن 6 هـ / 12 م، وأحيكت خيوطها الأولى مع الشاعر "بكر بن حماد التيهرتي"² (ت 295هـ) الذي تأثر بحركة الزهد والتعبّد والتصوف بالمشرق عند رحلته الطويلة لطلب العلم وخاصة بأستاذه الإمام "سحنون"، الذي كان شديد التأثر به، وبدأ الحديث عن التجارب الروحية التي تجوب بواطن النفس البشرية لتعكس الوجدان

¹ علي زيعور : العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، نحو الاتزانة إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية: التحليل

النفسي للذات العربية، رقم : 5، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط: 1 ، ديسمبر 1979 م، ص: 204.

² هو: أبو عبد الرحمان بكر بن حماد بن سهل بن أبي إسماعيل الزناتي، ولد بتيهرت حوالي 200 هـ (816 م) ونشأ بها، انكب منذ صغره على الدرس، ولم يلبث أن توجه نحو القيروان طالبا للعلم والأدب ثم رحل إلى المشرق وقصد بغداد غداة كانت زاخرة بالعلماء والأدباء فكان من ألمعهم، اتصل بالخلفاء العباسيين، ثم قفل راجعا إلى مريع صباه، وهناك هجم عليه اللصوص فقتلوا ابنه وضربوه، وبقي متأثرا بجراحه إلى أن مات عام (296 هـ 909 م)، يُنظر ترجمته: محمد الطمار: تاريخ الأدب الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ص: 32-33.

الحي والمشاعر المتقدّدة بنور المحبّة الإلهية . وضمن هذه البواكير نجد أيضا الزاهد "أحمد بن نصر الداودي المسيلي"¹ الذي شارك فقهاء القيروان في الردّ على الطائفة البكرية التي مثلها " عبد الرحمان بن محمد بن عبد الله البكري" بتأليفه كتابا بعنوان "الردّ على البكرية" اقتفى فيه أثر "ابن أبي زيد القيرواني" (ت 389 هـ -999 م) في الجدل حول إثبات كرامات الأولياء فكان هذا المصنف أول كتاب من نوعه في الأدب الصوفي بالمغرب الأوسط، ولم يُنكر فيه "الدواودي" كرامات الأولياء، كما لا نتجاهل الدور الذي لعبه المتصوف: "أبو مدين شعيب" حيث يمكن أن نقول «أن الحركة الصوفية ظهرت بالجزائر وقوي نشاطها منذ حلّ الشيخ "أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلسي التلمساني" ببجاية وإقامته بها في القرن السادس الهجري»²، إضافة إلى الكثير من الأسماء الجزائرية التي لمعت في سماء الزهد والتصوف والبعث عن الدنيا والاعتكاف على المجاهدة والمكابدة في العبادات.

وفي المقابل تلقى أدب الزهد بالمغرب الأوسط جرعة قويّة على يد النزلاء من الزهاد الأندلسيين الذين أسسوا رباطات خاصّة لدراسة العلم والمجاهدة العملية وأقاموا على الثغور والسواحل لحراستها من خطر العدو .

إذن نشأ الأدب الصوفي في المغرب الأوسط إستنادا إلى مصادر متنوعة: مشرقية، مغربية أندلسية، وقد اتكأ على جملة من المصنفات في التصوف السني يعود لها الفضل في تشكيل نواته الأولى منها على وجه الخصوص: كتاب "الرعاية لحقوق الله" للحارث بن أسد المحاسبي (ت 243 هـ-858 م) وكتاب "قوت القلوب" لأبي طالب المكي (ت3هـ-9 م) و"الرسالة القيشرية" لأبي القاسم القيشري (ت 465هـ-1072 م) وكتاب "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي (ت505هـ-1111 م)، حيث أصبحت هذه المصنفات وغيرها منذ النصف الثاني من القرن 5هـ-11 م متداولة بين القراء في حلقات الدرس بتلمسان وشرع التلمسانيون في نسخ "الإحياء" وحفظه وتلقيه في حلقات العلم وشرح وتبسيط محتوياته

¹ هو: أحمد بن نصر الداودي الأسدي التلمساني، أبو جعفر عالم من أئمة المالكية بالمغرب في عصره، أهله من المسيلة، أقام بطرابلس الغرب مدة طلبا للعلم، ثم انتقل إلى تلمسان إلى أن توفي عام (402 هـ 1011 م)، له عدة مؤلفات منها: الأموال،النامي، الواعي، الإيضاح، النصيحة. يُنظر ترجمته: عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت لبنان، ط: 2، 1400هـ-1980 م، ص: 141.

² عبد الرحمان بن محمد الجيلالي: تاريخ الجزائر العام، ج: 2، دار الثقافة بيروت- لبنان، 1400 هـ- 1980 م، ص:

لجمهور الطلبة والمهتمين بتقويم النفس وتهذيبها عن طريق الإرادة والرياضة للبلوغ بها إلى مرتبة الصديقين والصالحين والأولياء .

ويمكن أن نرجع عوامل انتشار التصوف بالجزائر إلى الأسباب التالية:

1. أسباب فكرية: تعود للجهود الحثيثة لأعلام ومقامات الصوفية المشاركة، حيث عملوا على نشر هذه الطريقة (علماً وسلوكاً وتأليفاً) بكامل المغرب الإسلامي .
2. أسباب سياسية: كسقوط الدولة الموحدية: التي كانت تمثل دولة قوية واجهت الغزو الإسباني، وكسقوط الأندلس: نتيجة التدهور السياسي الذي أصابها عقب سقوط الدولة الأموية ونتج عن سقوط الأندلس أمران: الغزو الإسباني لمعظم سواحل المغرب الإسلامي، الأمر الثاني: هجرة الكثير من صوفية الأندلس إلى الأراضي الجزائرية.

3. أسباب اجتماعية: منها انتشار البذخ والترف عند طبقات معينة، نتيجة الثراء الفاحش، وتراجع القيم الدينية والأخلاقية حيث أهمل الكثير مبادئ الدين وسلوكه القويم، وقد حارب الصوفية هذا الانحراف، وقاوموا بكل السبل والطرق هذه الاختلالات، مما أدى إلى انتشار مذهبهم.

وقد مرّ التصوف في الجزائر بمرحلتين أساسيتين هما :

1. **فترة التصوف النخبوي:** وذلك خلال القرون السادس والسابع والثامن الهجرية: وهي الفترة التي بقي فيها التصوف يُدرّس في المدارس الخاصّة، ويقتصر على طبقة معينة من المتعلمين، دون انتشاره بين الطبقات الشعبية، وانحصر خاصة في الحواضر الكبرى: تلمسان، بجاية، وهران ...
2. **فترة التصوف الشعبي:** أو ما تعرف بفترة الانتقال من التصوف الفكري إلى التصوف الشعبي، وقد وقع ذلك في القرن التاسع الهجري، وفيها انتقل التصوف من الجانب النظري إلى الجانب العملي، ومثله الانتشار الكبير للزوايا والرباطات في الريف والمدن، وانضواء الآلاف من الناس تحت لوائه، والتركيز على الذكر والخلوّة، وآداب الصحبة وما إليها من مظاهر التصوف الشعبي؛ « وبفتح باب التصوف

للعامّة وأهل الريف، انتقل من النخبة إلى العامّة، من المدينة إلى الريف، وظهرت الطرق الصوفية الكبرى وانتشرت في مختلف أرجاء القطر»¹.

وراجت سوق المؤلفات الصوفية، وتسبق المريدون في تبسيط مضامين أمهات المصنفات الأساسية للتصوف، ثم انتقلوا إلى مرحلة الإنتاج ونجحوا في تشكيل اتجاهات ومذاهب صوفية لم تكن معروفة إلا بالمغرب الأوسط، من هنا انطلق تشكيل الخصوصية الصوفية لمتصوفة الجزائر بعد أن تشبعوا بمبادئ التصوف عبر مصادره المختلفة كما سبق وأشرنا.

واستمر ذلك حتى بدايات العهد العثماني بالمنطقة، بل إن روح التصوف سيطرت على الحياة العلمية والفكرية والدينية والاجتماعية في هذا العصر، وكثر إنتاج الكتب والرسائل والتقاييد والمنظومات والمناقب والمواعظ والحكم وشروح الرسائل والقصائد الصوفية، والأذكار والأوراد والردود والمدائح النبوية التي تسلط الضوء على الجانب الصوفي الروحاني في سيرة النبي عليه أفضل الصلاة والسلام... وغير ذلك من الأجناس والقوالب التي احتكرها المريدون وشيوخ التصوف لنقل تجاربهم وتجارب سابقهم، حيث أصبح «المؤلفون لا يؤلفون إلا وفي أذهانهم أهل التصوف سواء كانوا معاصرين لهم أو متقدمين عنهم»² لدرجة أن التأليف في التصوف -عكس العلوم الأخرى- كان أكثر بكثير من تدريسه ونشر تعاليمه. خاصة كتب المناقب الصوفية التي جعلت من حياة المتصوفة وسيرهم وتعداد فضائلهم وسرد كراماتهم وخوارقهم موضوعاً رئيساً لها.

إن تقييد خزانات المغرب الأوسط بالمخطوطات التراثية الصوفية النفيسة، والتي لم يُحقق منها إلا النزر اليسير: ومن أشهر ما أُلّف في هذا المجال:

1- المواهب القدسيّة في المناقب السنوسية: ألفه " محمد بن إبراهيم بن عمر الماللي

التلمساني" (ت 897هـ-1492م). والكتاب ترجمة واسعة لشيخه الشيخ "محمد بن يوسف السنوسي"، وقد جعله في مقدمة عشرة أبواب هي: أشياخ السنوسي، كراماته، مكاشفه، زهده، تأليفه، جملة من الآيات

¹ عبد المنعم القاسمي الحسني: عن التصوف والصوفية في الجزائر، مقارنة موضوعية (2/1)، موقع: الشهاب للاعلام

http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1548 ، تاريخ

الدخول للموقع: 15 - 11 - 2007 م، ص: 1.

² أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، (من القرن العاشر إلى 14 هجري 16- 20 م)، ج: 2 الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1401هـ-1981م، ص: 118.

التي فسرها، جملة من الأحاديث التي فسرها، تفسيره لكلام أهل الله، وأوراده، ووفاته . كثرت نُسخه لشهرة السنوسي، انتصر فيه المؤلف لأهل الحقيقة في رده على الحسن الصغير¹. وكانت مصادره ما سمعه من بعض المعاصرين له ومن أخيه "علي السنوسي". وقد بدأ أحاديثه بمقدمة بسط فيها الحديث عن أحوال الأولياء ومقاماتهم في الدنيا حتى يُنشِط النفوس لسماع ما سيأتي من الحديث وبالتالي تقبله².

2- بستان الأزهار في مناقب زمزم الأبرار، ومعدن الأنوار، سيدي أحمد بن يوسف الراشدي

النسب والدار، لمحمد الصباغ القلعي، ولد حوالي سنة 923هـ جمع في كتابه أخبار الملياني « وكان الصباغ فيه لا يكاد يفصل التاريخ والوقائع عن الحكايات والأساطير»³.

3- كتاب ربح التجارة، للشيخ علي بن موسى الجزائري، والذي تناول فيه حياة أحمد بن يوسف

الملياني كذلك معتمدا على تأليف الصباغ القلعي-السابق الذكر.

4- الفلك الكواكبي في أولياء منطقة الشلف، ويسمى أيضاً بالفلك الكواكبي وسلم الراقي إلى

المراتب لمحمد بن عيسى بن فكون الشلفي، أبو عبد الله المعروف بـ: المغوفل الذي توفي عام 1023هـ بالشلف، ويعتبر هذا العمل الأهم الذي عالج مثل هذه المواضيع بعد كتاب صلحاء وادي الشلف لموسى بن عيسى المازوني، ولأهميته حاول العثمانيون الاستفادة من نفوذه الروحي لتثبيت نفوذهم وإحكام سيطرتهم على المجتمع في أول عهدهم. كان ابن المغوفل روحانيا وصاحب كرامات، وضم كتابه أخبار الصلحاء بمدينة الشلف من القرن السادس للهجرة إلى القرن التاسع، وتحدث عن أخبارهم ومناقبهم وخصائص المريدين منهم والأولياء ودرجات كل منهم وسلوكهم، وكان غرضه من وراء ذلك: «هو التبرك بهم لينتبه الغافل ويتوب المذنب»⁴، وعلى الرغم من أن عمله محشو بالخرفات والأساطير، والتقاليد الشعبية إلا أنه يعكس روح عصره .

¹ يُنظر: عبد المنعم القاسمي الحسني : المؤلفات الصوفية في الجزائر ، منذ ظهورها إلى غاية الحرب العالمية الأولى ،

دراسة إحصائية تحليلية، دار الخليل للنشر والتوزيع ، ط: 1، 1426هـ - 2005م، ص: 155.

² يُنظر: أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ص: 102.

³ المرجع نفسه، ص: 122.

⁴ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج:2، ص: 124.

5- **مطلب الفوز والفلاح في أدب طريق أهل الفضل والصلاح**، لعيسى البطيوي¹، ولم يكن هذا الكتاب من كتب المناقب بالمعنى التقليدي للكلمة إنَّما كان في آداب طريق أهل الفضل والفلاح، وهو موسوعة هامة عن الحياة الدينية والاجتماعية لذلك العصر، وجعله في جزأين أَلْفَه لما رأى « شعائر الإسلام قد كثرت، والهمم قد قصرت، وانحراف الناس عن الدين الصحيح قد أصبح واضحا وتجنُّبهم عن الآخرة قد بات واقعا، لذلك تاقنت نفسه إلى وضع تأليف يجمع فيه من الديانات والآداب ما يحتاجه المرید السالك...»². وقد قسّمه إلى مقدمة وثمانية أبواب وخاتمة، تكلم فيها عن أساتذته وشيوخه ببطيوية وفاس وتلمسان، وأشهر مناقبهم³.

6- **كعبة الطائفين** لمحمد بن سليمان.

7- **لواء النصر في فضلاء العصر**، لأحمد بن عمار.

8- **عقد الجمان النفيس في ذكر الأعيان من أشرف أغريس**، لعبد الرحمان التجاني.

9 - **المرائي الكبرى والصغرى**، للثعالبي، ضمّنه مجموعة المرائي التي رآها له سيدي عيسى بن داود الوزاني، تلميذه⁴.

10 - **أنس الغريب وروضة الأديب** لأبو العباس أحمد بن أحمد البجائي (ت حوالي 865 هـ - 1460 م) ، بسط الحديث في أبوابه عن التبتل في العبادات وأسرار الطاعات ، وضمّنه شذرات ونبذ من الشعر والأخبار ومناقب شيوخ التصوف ، وآدابهم وعقائدهم⁵.

¹ هو: عيسى بن محمد يحيوي الراسي البطيوي، كان من تلاميذ ابن مريم الشريف، من جملة من ترجم لهم في كتابه أستاذه ابن مريم الذي يقول فيه: «شيخنا وبركتنا ووسيلتنا إلى ربنا السيد الإمام، الحسن النظام... محمد بن محمد المكنى بابن مريم» وفي موضع آخر: الإمام الصوفي الهام درة أقرانه، وسنوسي زمانه أبي عبد الله المذكور بيانه، فجمعت النفس والعين من مشاهدته، ومن جميل لقائه، وتزودت منه ما ينفعني الله به دنيا وآخرة»، عاش البطيوي خلال القرن الحادي عشر الهجري، وكان من العلماء المنكبين على دراسة التصوف والزهد المحرومين من الوظائف العامة. يُنظَر ترجمته: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج: 2، ص: 126-128، ويُنظَر: عبد المنعم القاسمي الحسني: المؤلفات الصوفية في الجزائر، ص: 146 .

² أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج: 2، ص: 130.

³ يُنظَر: عبد المنعم القاسمي الحسني: المؤلفات الصوفية في الجزائر، ص: 146.

⁴ يُنظَر: المرجع نفسه، ص: 144.

⁵ يُنظَر: المرجع نفسه، ص: 47 .

11- الدرّة المصونة في علماء وصلحاء بونة، لأحمد بن القاسم البوني، تناول فيه علماء وصلحاء مدينة عنابة والمغرب وتونس .

12- سبيكة العقيان فيمن بمستغانم وأحوازها من الأعيان، لمحمد بن محمد الموفق المعروف بابن حوا، وفيه تناول صلحاء مدينة الشلف.

13- التعريف بالأخبار المالكين الأخيار، لمحمد السعيد بن علي الشريف الشلاطي ، أبو الفضل (ت 1314 هـ) وهو في التصوف والمناقب الصوفية¹.

وفي المقابل اتجه البعض إلى تخصيص مصنف كامل في ذكر كرامات وخوارق ومآثر شيخ من شيوخ الطرق الصوفية من ذلك:

1- طهارة الأنفاس والأرواح الجسمانية في الطريقة الزيانية الشاذلية، لمصطفى بن الحاج بشير .

2- فتح المنان، في سيرة الشيخ سيدي الحاج محمد بن أبي زيان، وهو مجهول المؤلف.

3- كنز الأسرار، في مناقب مولانا العربي الدرقاوي وبعض أصحابه الأخيار، لمحمد بن محمد الغريسي المعسكري الملقب أبو زيان (ت 1271 هـ - 1854 م) ترجم فيه لشيخ الطريقة الدرقاوية " محمد العربي الدرقاوي " .

4- رفع الهوان عن بعض الإخوان المتوسلين بالقطب سيدي أبي مروان، لأحمد بن القاسم البوني (ت 1139 هـ).

5- روض المحب الفاني في مناقب الشريف التجاني، لمحمد بن المشري الأغواطي (ت 1224 هـ).

والكثير من الرسائل منها :

(1) رسالة الحور المقصورات في الخيام في شرح جوهرة الكمال، لمحمد البخاري العقبي (ت 1334 هـ 1916 م).

¹ يُنظَر: المرجع السابق ، ص: 62.

- (2) رسالة دائرة الأولياء، لمحمد الصادق بن رمضان البسكري (ت 1276هـ 1859 م).
- (3) رسالة في الرد على بعض ما جاء في مرآتي العالم الولي سيدي محمد بن أبي القاسم ، لحمد بن الخمار البسكري (ت 1327هـ 1910 م).
- (4) رسالة السرّ الكريم في فضل بسم الله الرحمن الرحيم، لأحمد بن علي البوني (ت 622 هـ 1235 م).
- (5) رسالة في القصد إلى الله تعالى ، لطاهر بن زيان الزواوي القسنطيني (ت 940هـ 1535 م).
- (6) رسالة المرید في قواطع الطريق وسوالبه وأصوله وأمّهاته، لبن عزوز البرجي (ت 1233هـ 1818 م).
- (7) رسالة في مناقب الشيخ أبي مدين الغوث ، لمحمد بن الجندي ... وغيرها الكثير¹.

كما وأحصى "عبد المنعم القاسمي" أزيد من 25 مؤلفاً جزائرياً في الصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، بل إنّ من المؤلفين من اختصّ في الكتابة في هذا المجال دون غيره . نذكر منها مثلاً: وسيلة المتوسلين في الصلاة على سيد المرسلين، لبركات العروسي القسنطيني، وكتاب تحفة الأخيار في فضل الصلاة والسلام على النبي المختار، لمحمد بن قاسم الرصاع التلمساني، وكتاب تنبيه الأنام في علو مقام النبي عليه أفضل الصلاة والسلام لعبد الجليل بن محمد القيرواني...

أما الشروح فكانت أكثر من أن تُحصى (أزيد من 100 شرح) ، ويأتي في طليعتها: شروح أسماء الله الحسنى، ويأتي بالدرجة الثانية شرح قصيدة البردة للبصيري، ثم شرح الحكم العطائية ، ثم شرح المتون والمؤلفات والمنظومات والأوراد ، وشرح سبل سلوك الطريقة أي التصوف « وهي شروح تتميز في الغالب بالنمط التقليدي الكلاسيكي : شرح الألفاظ، المعاني، البديع، استخراج المعاني الصوفية ... ويسير معظمها على هذا النمط »² .

¹ ولمزيد من الاطلاع والتوسع في تلك المؤلفات والرسائل يُنظر كتاب: المؤلفات الصوفية في الجزائر، لعبد المنعم القاسمي الحسني .

² عبد المنعم القاسمي الحسني: المؤلفات الصوفية في الجزائر، ص: 180.

وفي هذا البحث وقع إختياري على المؤلفات الصوفية التالية : عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية - البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان - منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية - المناقب المرزوقية، والتي تُعتبر من أشهر المصنفات في ذكر تراجم الصلحاء من متصوفة المغرب الأوسط وعلمائه عبر أماكن وعصور متنوعة . وللحديث أكثر عن هذه المؤلفات خصصنا الحديث القادم للخوض في تساؤلات تتعلق بـ:

1- ما هي خصوصية تلك المدونات، أمام هذا التراث الضخم من كتب المناقب الصوفية الجزائرية التي تزخر كلها بأنواع شتى من الكرامات، وألوان متنوعة من خوارق القوم ؟

2- من أصحابها ، ومن أي المناطق هم بالجزائر، وفي أي الفترات التاريخية ظهوروا ؟

3- وما هي الظروف التي أحاطت بهم فترة التدوين ؟

4- كيف كان منهجهم في التأليف ؟

5- ماهي العلوم والمعارف التي احتواها كل مؤلف ؟

كل هذه الأسئلة وغيرها ستكون محور حديثنا فيما هو قادم، إن شاء الله تعالى .

من المعلوم أنّ التراث الصوفي والمؤلفات المناقبية أصبحت تثير اهتمام الباحثين منذ مدة ، لما تُنتجه تلك المؤلفات من إمكانات لفهم التاريخ الاجتماعي والواقع الديني والأدبي وكذا تشفُّ عن المخيال وتفضح العقليّات، وتصور صراع فئات المجتمع وتناقضاته ومكبواته وعاداته وطموحاته وأزماته الطبيعية (كالجوع والفقر والابوثة)، والأخلاقية (كالبدع والآفات السلوكية) التي أخذت تنتشر أكثر فأكثر، باختصار: هي المادة المثالية لمعرفة واقع المغرب العربي الأوسط في تلك الفترات .

ولأننا ندرك ما للزمان والمكان واستراتيجيات المدونين من دور في تكوين الكرامة الصوفية وفهمها، ولشعورنا بحجم المادة العلمية الدسمة والخصب التي تفيض بها هذه المصادر؛ حاولنا النهل منها قدر المستطاع وذلك بتقديم إطلالة على الأبعاد والأطر الزمانية والمكانية والمعرفية لتلك المدونات وتقديم مسحاّ ولو مختصراً عن الظروف المصاحبة لتأليفها، غير أنّنا على تراثنا وتعزيزاً لمقوماته التاريخية والجغرافية

والمعرفية التي تساهم في ترسيخ ثوابت الإلتزام الوطني من جهة، ومحاولة لفهمه بموضوعية أكثر بالعودة إلى ما أحاط به وتهيأ لأصحابه من عوامل ظهور وبزوغ.

1- كتاب "عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية" لأبي العباس أحمد

بن أحمد الغبريني¹:

الخلفية المكانية:

* بجاية بكسر الباء وفتح الجيم، مدينة بشاطئ البحر كانت تابعة لإقليم قسنطينة، بُنيت على شكل مدرج فوق المنحدرات السفلية بجبل "قورايا".

* أسسها "الناصر بن علّاس"، سنة 460 هـ ، «على مقربة من صلداي الفينيقية، ثمّ انتقل إليها ورغّب الناس في سكناها، برفع المكوس عن أهلها وجلب المرافق إليها، قال "الإدريسي" عنها : مدينة بجاية هي مدينة الغرب الأوسط، وعين بلاد بني حمّاد ، والسفن إليها مقلعة وبها القوافل منحطة، والأمتعة إليها براً وبحراً مجلوبة، والبضائع بها نافقة، وأهلها مياسير تجار، وبها من الصناعات والصنّاع ما ليس بكثير من البلاد، وأهلها يُجانسون تجار المغرب الأقصى وتجار الصحراء والمشرق، وبها تحلّ الشدود وتباع البضائع بالأموال المقنطرة، ولها بوادٍ ومزارع ... وبها دار صناعة لإنشاء الأساطيل ومعادن كثيرة، وبها من الصناعات كل غريبة ولطيفة»².

* يذكر "فيرود Feraud " أنّ بجاية عبارة عن ربوة ويقع فوقها "قورايا" والتي تعني الجبل بلغة الوندال، وهي عبارة عن حصن قديم ، تتخلله طرق عدّة مؤدية إلى الجبال ، وتبدو المدينة في السفح وكأنّها بحيرة تحيطها الجبال من كل الجهات³ .

¹ هو: أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني ولد ببجاية عام 644 هـ ، قاضي ومؤرخ له مشاركات في علوم الحديث والتفسير والعربية والمنطق من كبار فقهاء المالكية. نسبته إلى بني غبري بطن من قبائل الأمازيغ، بلغ عدد شيوخه نحو 70 شيخاً، ولي القضاء ببجاية، توفي 12 ذي القعدة عام 714 هـ .أنظر ترجمته: عادل نويهيض: معجم أعلام الجزائر، ص: 248- 249. الغبريني: عنوان الدراية، تحقيق الأستاذ رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1389هـ-1970م، ص: 12-24.

² رابح بونار: المغرب العربي ، تاريخه وثقافته، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط: 2 ، 1981 م ، ص: 285- 286.

³ يُنظر: عنوان الدراية ، ص: 9 .

* وتاريخ إطلاق التسمية على تلك المنطقة غير محدد زمنياً، يقول "عبد الرحمن بن خلدون" عن ذلك أنّ موقع بجاية كان قرية تسكنها قبيلة بربرية تُسمى "بجاية أو بقاية"، ثم أُطلق الاسم على المدينة ونعتت به .

* ومدينة بجاية قديمة جداً تاريخياً، أُطلق عليها القرطاجيين "سليدا أو سلاي"، حوالي القرن الثامن قبل الميلاد، ثم استولى عليها الرومان، فالوندال، ليتّم فتحها من المسلمين حوالي 708 م .

* أُطلق عليها مؤسسها ومشيد عمرانها "الناصر بن علّاس" اسم النّاصرية نسبةً إليه، وبها تغنى الكثير من الأدباء، ومن أشهر ما قيل فيها ما وردنا عن "أبي علي حسن بن الفكون" القسنطيني:

دع العراق وبغداد وشامها	فالناصرية ما إنّ مثلها بلد
برّ وبحرّ وموج للعيون به	مسارح بان عنها الهمّ والنكد
حيث الهوى والهواء الطلق مجتمع	حيث الغنى والمُنَى والعيشة الرغد
والنهر كالصلّ والجّنات مشرفة	والنهر والبحر كالمرآة وهو يدُ
فحيثما نظرت راقّت وكلّ نوا	حي الدار للفكر للأبصار تتقدّ
إن تنظر البرّ فالأزهار يانعة	أو تنظر البحر فالأمواج تطرّد
يا طالباً وصفها إن كنت ذا نصف	قل جنة الخلد فيها الأهل والولد ¹

إلا أنّ التسمية التي غلبت عليها هي "بجاية"، لأنّ أهلها أصرّوا على نعتها بهذه التسمية التاريخية لها . ودامت بجاية كذلك من عزّ وازدهار وريقي وتحصّر، إلى أن احتلها الاسبان سنة 915 هـ لتتدهور أحوالها ويتراجع عمرانها وتحضرها .

* بالنسبة لتركيبية المجتمع في تلك المنطقة وخلال تلك الفترة، كانت تشتمل على طبقات من الأمة البربرية المتشابهة في أجناسها وعروقها، ولكنها مختلفة في منازعها السياسية : كصنهاجة وكتامة وزناتة، إضافة إلى طبقات واسعة جداً من العرب الذين استقروا بالمغرب الاوسط خلال العهود الماضية

¹ محمد الطمار : تاريخ الأدب الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د ط، د ت ط، ص: 77 .

من قبائل بنو هلال وبنو سليم، وكذا من طبقة متنوعة من الجاليات الرومية والزنجية وغيرها، والذين استقروا بها كعبيد أو أجراء، وأثروا في المجتمع بشكل أو بآخر¹.

* أما اللغة، فكانت العربية هي اللغة الرسمية للدولة، ولا ننكر هنا الفضل الذي لعبته القبائل العربية الوافدة والزاحفة على المنطقة في تعريب لسانها وتوحيد لغته، فرغم ما قيل عنهم من افسادهم لمظاهر الرقي والعمران وتخريب للبنية الاقتصادية بالسلب والنهب والتدمير، وزعزعتهم للأمن والهدوء في كل مكان يحلون فيه، إلا أنهم نفَعوا البلاد في تعريب قبائلها البربرية الأصل واللغة .

* وعلى مستوى العقيدة فالملاحظ ارتفاع الروح الدينية وسيطرة السنية المالكية على كل التيارات الاجتماعية والسياسية والدينية الأخرى خاصة خلال الدولة الحفصية أين اختفت العصبية البربرية منها - الصنهاجية والزناطية - وحتى العربية الهلالية .

* ونشط التصوف والتقى الناس حول مشايخ الصوفية الذين كانوا بالفعل القوّة المعنوية الحقيقية للحياة والدين والسياسة والعلم في بلدانهم . أما الطرق الصوفية فقد ازدادت شبكتها اتساعاً، « فضمت الشاذلية قطاعات كبيرة من الناس ، وكذلك التجانية والقادرية ، وظهرت الولية الصوفية "عائشة المنوفية"، واتسع نطاق الطرق الصوفية حتى عمّ معظم الناس »² .

* أما العلم والثقافة والأدب في بجاية فقد بلغت القمم، فمنذ تعميرها على يد الحماديين عكف هؤلاء على « تقريبهم للعلماء ورعايتهم للعلم بجلب الكثير من عباقرة تونس والأندلس والشام والحجاز والعراق وصقلية والعجم، فتقاطروا على "القلعة" و"بجاية" ... فبلغ من إقبال الناس على العلم أنه كان يجتمع مع الأستاذ الواحد ما يزيد على مائة طالب »³ .

* وبالنسبة للفنون فقد اشتهرت شأنها شأن العلوم فتعاطى الناس فنّ التصوير والتزييق والنحت والنقش وصنع الأواني الرائعة المطعمة بالذهب والمزينة بالخط العربي ...

* أما العمران ورقيه فيعكسه كثرة القلاع والقصور والتي كانت تضاهي قصور حواضر المشرق حلّة بهاءً ورونقاً، حيث تفنن الأمراء الحماديين في تشييدها، ومنهم خاصة "المنصور بن الناصر بن

¹ يُنظر: رايح بونار: المغرب العربي ، تاريخه وثقافته، ص: 215 .

² حسين مؤنس: تاريخ المغرب، وحضارته، ص: 299 .

³ محمد الطمار : تاريخ الأدب الجزائري، ص: 46 .

عَلَّاس" والذي وصفه ابن خلدون أنه كان مولعاً بالبناء، وأنه السبب في تحضير ورقي العمارة الحمادية، وقد « تأتق في اختطاط المباني وتشبيد المصانع واتخاذ القصور وإجراء المياه في الرياض والبساتين ، فبنى في القلعة قصور الملك والمنار والكوكب وقصر السلام، وفي بجاية قصر اللؤلؤة وقصر أميمون»¹.

يتغنى "ابن حمديس" بجمال قصر المنصور الذي لا نظير له فيقول:

قصرٌ لو أنك قد كحلت بنوره أعمى لعاد إلى المقام بصيرا
نسير الصبيح مع المليح بذكره وسمما ففاق خورتقا وسريرا

ويقول :

فإذا نظرت إلى مراتب ملكه وبدت إليك شواهد البرهان
أوجبت للمنصور سابقه العلي وعدلت عن كسرى أبو شروان²

* أما تحصين العواصم بالأسوار فقد بلغ الذروة في بجاية ، فكان سمك السور الذي يُحيطها يتراوح ما بين 1.70 متر إلى المترين والنصف، أما علوه فكان ما بين 4 و6 أمتار، وقد فُتح في جدار الواجهة الممتدة على طول الساحل باب يُدعى "باب البحر" يُطلّ على سفن المرفأ ، مازال يُثير العجب حتى يومنا هذا³.

من كل ذلك ندرك أنّ بجاية كانت بحقّ حاضرة وعاصمة للجزائر بل والمغرب العربي ككل في ذلك العصر، تتمتع بمستوى رفيع من ملامح الحضارة ومظاهر الرقي في شتى النواحي الحياتية .

¹ رشيد بورويبة، موسى لقبال، عبد الحميد حاجيات، عطاء الله دهينة، محمد بلقراد : الجزائر في التاريخ ، العهد الاسلامي، من الفتح إلى بداية العهد العثماني، وزارة الثقافة والسياحة ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984 م ، ج: 3 ، ص: 212 .

² يُنظر : المرجع نفسه ، ص: 273 .

³ يُنظر : المرجع نفسه، ص: 271 .

الخلفية الزمانية:

* كانت مدن المغرب الأوسط عدا الحواضر "تیهرت" و"تلمسان" مجرد قرى بربرية صغيرة وكبيرة، إلى أن قامت الدولة الصنهاجية، ومعها بدأ تمدن المغرب الأوسط ككل . لقد انقسمت دولة بني زيري إلى فرعين « أحدهما في إفريقية وعلى رأسها "بنو زيري بن مناد الصنهاجي" ، والأخرى في المغرب الأوسط يتولّاها "بنو حماد" أبناء عمومة بني زيري ، وقد اتخذ بنو حماد مدينة "أشير"¹ عاصمة لهم ، ثم ابتنوا إلى جنوبها قلعة ضخمة أشبه بالمدينة الصغيرة عرفت بـ "قلعة بني حماد"، وكانت هذه القلعة هي حصن أمراء بني حماد الذين يلجئون إليه وقت الخطر، كما كانت الحال مع المهديّة والمنصورية بالنسبة للفاطميين²»

* وتعتبر "قلعة بني حماد"³ من أعظم القلاع التي أنشأها المسلمون في تاريخهم، ذلك أنّ الظروف التي عايشوها من حروب مستمرة وانقسامات وتمرد وقلق وفتن جعلتهم خاصة خلال النصف الأول من القرن الثاني الهجري يعتمدون على الحصون المنيعة والجند والسلاح أكثر من اعتمادهم على السياسة . حيث أنّ أول ما فكر فيه حماد هو تأسيس عاصمة جديدة لملكه، فاختار لها موقعا استراتيجيا هاما بجبل منيع يعرف بجبل "كياته" على مقربة من مناء بجاية ومسيلة التي كانت وقتئذٍ ملتقى طرق القوافل الآتية من مالي والسودان والذاهبة إلى تيهرت والقيروان والجزائر ووهران ، وسمى عاصمته تلك

¹ أشير: تقع بإشير أو أشير بالجنوب الشرقي للبرواقية ، مؤسسها هو زيري بن مناد سنة 324 هـ ، أحاطها بسور حصين ابنه "بلكين" سنة 367 هـ ، سمكه مترين ، فكانت مدينة حصينة ، قامت مكان قرية صغيرة بنفس الاسم، أمر بتعميرها الخليفة الفاطمي المنصور، لتكون قاعدة عسكريّة لجنده بالمغرب الأوسط، ومكانها اليوم موضع يُسمى: منزه بنت السلطان على السفوح الجنوبية لجبال طيطري . يُنظر: رابح بونار: المغرب العربي ، تاريخه وثقافته، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط: 2 ، 1981 م ، ص: 285 . ويُنظر: حسين مؤنس: تاريخ المغرب، وحضارته، من قبيل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي، المجلد الأول، ج: 2، ص: 675 - 676 .

² حسين مؤنس: تاريخ المغرب، وحضارته، ص: 616 .

³ مكانها اليوم يدعى بقلعة أبي طويل جنوب مدينة برج بو عرييج ، وتقع القلعة جنوب ثلاث كتل جبليّة هي: جبال الأوراس أو جبال الجرجرة، وجبال البابور، وجبال منطقة القبائل، ويجري بقرنها وادي السمّام، أسسها "حماد بن بلكين" سنة 398 هـ وحصنها بسورٍ عظيم ، فزحف إليها الناس من كل صوب من تجار وأرباب علم خاصة بعدما ضرب الهلاليون القيروان والمنصورية، فازدادت توسعاً وازدهاراً ورقياً حضارة . يُنظر: حسين مؤنس: تاريخ المغرب، وحضارته، من قبيل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي، المجلد الأول، ج: 2، ص: 678 - 680 . ويُنظر: رابح بونار: المغرب العربي ، تاريخه وثقافته، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط: 2 ، 1981 م، ص: 285 .

بالقلعة¹ . وكان "حماد بن يوسف بلكين بن زيري" أول أمراء هذه الأسرة قد نجح في مدّ سلطانه حتى ساد المغرب الأوسط كلّه من نهر شلف إلى نهر الملووية .

وفي سنة 454 هـ / 1062 م صار عرش دولة بني حمّاد إلى "الناصر بن علّاس بن حماد" أعظم أمرائهم ، واتّخذ من بجاية عاصمة له؛ حيث في عام 457 هـ الموافق لـ 1065 م انهزم "الناصر بن علّاس" أمام العرب الهلاليين واستولوا منه على امارّة "أشير" ، وهددوا قلعة بني حمّاد ، فانقل الرجل إلى بجاية بعد أن أعاد بناءها وتجديدها وجعل منها عاصمة لأمارته وظل يحكم المغرب الأوسط من خلالها حتى سنة 481 هـ / 1088 م .

ثمّ خلفه من بعده ابنه "المنصور بن الناصر بن علّاس" ، وقد بلغت الدولة أوجّها في عصره، حيث عُني بالمنشآت والقصور، وفي أيامه أصبحت بجاية أعظم مدن إفريقيا والمغرب الأوسط وأوسعها عمراناً² .

سعى الفاطميون لنشر مذهب الشيعة الإسماعلية بين مختلف دويلات الشمال الإفريقي ومحو مذهب أهل السنة والخوارج، فأخذت به كل من "كتامة" و"صنهاجة" ورفضته "زناتة" التي ظلت متمسكة بمذهب الخوارج، ولكن حماداً لم يلبث أن أعلن إلغاء مذهب الشيعة، ليفرض على الرعيّة كلّها مذهب أهل السنة، فانتشر المذهب المالكي بين جميع طبقات الشعب .

ثار الخليفة الفاطمي لهذا الانقلاب الديني السياسي بالشمال الإفريقي - لأن "المعز بن باديس" هو الآخر انفصل عن الدولة الفاطمية وأعلن المذهب السنّي المالكي في تونس - ولأنّه لم يقدر على محاربتهم بالسيف أرسل إليهم قبائل عربية من بنو هلال وسليم وزغبة ورياح ومعقل فعاثوا في بلاد المغرب خراباً ودماراً وسلباً ونهباً³ .

* وكانت اللغة العربية هي اللسان الرسمي للدولة الحمّادية مع أنّ رؤساءها كانوا برابرة ، إلا أنّها بُجّلت لكونها لغة القرآن والدين . من أشهر علماء تلك الفترة نذكر:

¹ يُنظر: محمد الطّمّار : تاريخ الأدب الجزائري، ص: 43 .

² حسين مؤنس: تاريخ المغرب، وحضارته، ص: 617 .

³ يُنظر: محمد الطّمّار: تاريخ الأدب الجزائري، ص: 43 .

- المحدث أبو بكر بن يحيى القرشي الجمحي الوهراني
- العلم أبو القاسم يوسف بن علي جبارة بن محمد بن عقيل الهندي البسكري
- الفقيه عبد الملك مروان بن علي لأسدي القطناب البوني
- الحكيم الرياضي أبو محمد عبد الله بن يونس بن طلحة ابن عمرو الوهراني
- واللغوي النحوي الحسن بن علي بن طريف التيهرتي
- والأديب الناقد أبو علي الحسن بن رشيق المسيلي القيرواني ...

* ومن آخر أمراء هذه الدولة "يحيى بن العزيز بن المنصور بن الناصر بن علّاس"، إذ دخل العرب الهلاليين المغرب الأوسط ككل وأكملوا القضاء على عمرانته، فلم يستطع هذا الأمير إعادة الدولة إلى ما كانت عليه من رقي وتحضر ثقافي وعمراني، إلى أن تمكّن أول خلفاء الموحدين وهو "عبد المؤمن بن علي" من دخول بجاية سنة 547 هـ / 1152 م .

* وبذلك ينتهي حكم دولة بني حماد ليبدأ حكم الموحدين الذي توسّع وامتدّ، فبعد ثمان سنوات من استقراره ببجاية تمكن "عبد المؤمن بن علي" من دخول إفريقية واستعادة المهديّة من النورمان، وقد امتدّ ملكه إلى طرابلس، وبذلك يتوحّد المغرب العربي كلّه من طرابلس إلى المحيط الأطلسي تحت الحكم المطلق للموحدين لا يُنازعهم فيه منازع، ولا يهدد سلطانهم عدو، إذ استطاعوا التصدي للنورمان المسيحيين وطردتهم كما تمكنوا من ردّ هجمة العرب الهلاليين وصدّهم

حافظ الموحدون على جوهر الدين بنشر أصوله العقلية والنقلية، وأعطوا الحرية للفكر، فتآخت في عصرهم الفلسفة والشريعة، ولم يعلّ شأن التصوف مثلما كان عليه في هذه الدولة، وظهر من الصوفية رجال دَوّو علم وفلسفة تمكنوا من التغلب على السلطة والعامّة عندما ضعفت الدولة وتنازع الأمراء فيما بينهم¹، فظهر من أشهر فلاسفة الاسلام بالمنطقة وخاصة ببجاية :

- أبو عبد الله محمد بن سحنون الكرمي الندرومي

¹ يُنظر: محمد الطّمار : تاريخ الأدب الجزائري ، ص: 145 .

- أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الفهري

- وممن اشتهر في الفقه أبو عبد الله عبد الله محمد بن يخلف بن يوسف بن سحنون الجزائري

- واشتهر بأصول الدين والتفسير الامام موسى بن الحجاج بن بكر الأشيري

- وفي الأدب الشاعر أبو عبد الله محمد بن يحيى بن عبد السلام

- والأديب أبو علي الحسن بن الفكون

- والأديب محمد الأريسي الجزائري

* ونتيجة لانتساع رقعة الدولة الموحدية على يد "عبد المؤمن بن علي الكومي" ولأن هذا الأخير لم يجد من ينوبه على خلافة ولايات المغرب العربي ليقبض بقبضة من حديد على المتمردين، لذلك كلفه ضعفت شوكته في المنطقة، ففي أواخر أيامه خرج عليه في الأندلس "علي ابن غانية المسوفي" من كبار رجال المرابطين، وطالت الحروب بينهما واحتدمت، وانضمت الى ولايته الكثير من عرب إفريقيا ومماليك قراقوش ببرقة، فكان أن عجز الولاة الموحدون عن ضبط الأمور، خاصة عندما تمكن "يحيى بن علي بن غانية" من الاستيلاء على المهديّة وتونس في أواخر سنة 599 هـ، وهو ما جعل حاجة الموحدين ماسة إلى رجل قوي شجاع يتمتع بحنكة عسكرية تمكنه من مواجهة المتمردين وحلفائهم بكل حزم لإرجاع الأمور إلى نصابها .

فوجهوا إليهم أحد أصلح رجالهم وهو "أبو محمد عبد الواحد بن أبي حفص عمر إينتي"، والذي أثبت أنه رجل الموقف، إذ استطاع أن يلحق بقوات "يحيى بن علي بن غانية" هزيمة قاصمة في موقعة "تاجرا" جنوب قفصة قُتل فيها خيرة رجالهم ومن حالفهم من العرب، فغنم محلّتهم، إذ كان العرب الهلالية يخرجون للمعارك بكل ما يملكون من متاع، حتى إذا دارت عليهم الدوائر هربوا بكل ما معهم إلى الصحراء .

* عندها عرض أمير الموحدين في تلك الفترة "محمد الناصر" على "محمد عبد الواحد بن أبي حفص" أن يُقيمه على إفريقيا لیسّد ثغرها ويُرِيحه من ناحيتها، فقبل واستقرّ في تونس والياً ونائباً للخليفة بها سنة 603 هـ 1206 م، فأمنت البلاد ورخيت أحولها، واستكثر هو ومن خلفه من ولده من الجنود والأولاد حتي وصل الأمر إلى "أبو زكريا يحيى بن أبي محمد عبد الواحد بن أبي حفص" والذي بتوليه

الحكم كانت الإنطلاقة الرسمية لحكم الأسرة الحفصية بإفريقية في 27 ذي القعدة 623 هـ / 1226 م ، بايعه أهل البلاد حتى الموحدون منهم، وبدأ العمل بنشاط واسع لكسب محبة الناس، فأحسن معاملتهم وخفف الضرائب عنهم وقرب منه الفقهاء واستعان بهم، فاستقرت هيئته في النفوس، وبعد أن أرسى وثبت حكمه بتونس التفت إلى المغرب الأوسط لتوسيع سلطانه، فدخل قسنطينة دون صعوبة، بل سرعان ما خرج أهلها وبايعوه خلال عام 626 هـ ، وفعل نفس الشيء ببجاية، وأدخل في طاعته كل القبائل الضاربة في حوض نهر الشلف البربرية منها والعربية، طلب البيعة له فلم يتخلف عنها أحد، وصار يُخطب له وباسمه في كلِّ البلاد، وفي شوال من عام 639 هـ نهض نحو الغرب، فدخل تلمسان وأرغم صاحبها "يغمراسن" الدخول في طاعته ففعل دون مقاومة . وهكذا كان "أبو زكريا الحفصي" في حدود سنة 637 هـ / 1240 م أكبر حاكم مسلم للغرب الإسلامي كله ، وكان جديرا بذلك وأهلاً له كما تذكر مصادر التاريخ¹.

* وقد اتخذ من بجاية مركزاً للأسطول البحري، يقول "حسين مؤنس": «وكان بحر بجاية هو أكبر ميدانٍ لعملهم، ومن هناك كانوا يخرجون إلى عرض البحر ينتظرون سفن الإفرنج ويُهاجمونها»².

* لقد كانت بجاية العاصمة الحفصية بالجزائر، ولكن لما كثرت عليها الغارات خاصة من زناتة، صارت الأهمية نحو قسنطينة .

* وعلى غرار الموحدين اهتم الحفصيون بالعلم والعلماء، فانتشرت الكتابات والمساجد التي كانت بمثابة معاهد علمية، يقول "أبو علي المسيلي" عن ذلك: «أدركت بجاية ما ينيف عن تسعين مفتياً... فما ظنك بالأدباء والنحاة والمحدثين وغيرهم»³.

والملاحظ أنّ الفلسفة والعلوم العقلية كانت قليلة، إذا ما قورنت بما كانت عليه في عصر الموحدين، فلا نكاد نعثر إلا "على القاضي محمد بن ابراهيم الأصولي" وبعض طلبته، ويعود سبب ذلك إلى اضطهادهم من قبل علماء النقل الجامدين .

¹ حسين مؤنس: تاريخ المغرب، وحضارته، ص: 216 - 221.

² المرجع نفسه، ص: 297 .

³ محمد الطمار : تاريخ الأدب الجزائري، ص: 90 .

* أما حركة التأليف فقد كانت قويّة كما تشهد بذلك نسبة المخطوطات المحققة منها والتي لم تحقق بعد، ومن أراد أن يطلع بتوسّع عن حركة العلم والثقافة والأدب والدين فعليه بكتاب: عنوان الدراية للغبريني الذي كان خير مرآة عاكسة لكل ذلك في عهد الجزائر الحفصية .

أما عن أشهر علمائهم وأدبائهم فنذكر :

- في الفقه اشتهر أبو عبد الله بن حجاج بن عبد الله بن يوسف بن السكات.

- وفي الحديث أبو عبد الله محمد بن قاسم بن منداس الأشيري.

- وفي الأدب محمد بن الحسن القلعي، وكذا الأديب أحمد بن أبي القاسم الخلوف ...

* ظلت بجاية إذن في قمة السمو الفكري والثقافي والتطور العلمي والأدبي والرقي الحضاري والعمراني والعطاء الصوفي والروحي على مرّ العصور والدول التي تناوبت عليها، والتي كانت كالاتي:

* دولة الحمّاديين (405 هـ / 1014م إلى نحو 547 هـ / 1153 م) .

* دولة الموحدين (547 هـ / 1153 م إلى نحو 626 هـ / 1226 م) .

* دولة الحفصيين (623 هـ / 1226 م إلى نحو 943 هـ / 1526 م) .

المحتوى :

* يصف المحقق "محمد بن أبي شنب" الكتاب فيقول: « فَإِنَّ الكِتَابَ المَسْمَى "عنوان الدراية فيمن عُرِف من العلماء في المائة السابعة ببجاية" للعلامة المحقق، والفهامة المدقق، الجامع بين الدراية والرواية، قاضي القضاة ببجاية، الشيخ "أبي العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني" رحمه الله ورضي عنه، كتاب تلوح أنوار الحقائق من سبل عباراته، ويعبق شذا عُرِف المعارف من بيان إشارته، أورد فيه مؤلفه من تراجم علماء عصره، وأخبار أحبار مصره، ما يحتاجه المتشوق إلى فرائد الفوائد، والمتشوّف إلى أوابد العوائد، مع ذكره وفياتهم، ومؤلفاتهم وسيرهم ومذاهبهم وعاداتهم، واستطراد الأحاديث الشريفة ،

والآثار الصالحة المنيفة، والمباحث الفقهية، والفتاوى الشرعية، وغير ذلك مما لا يُحصى، ولا من غيره يُستسقى»¹.

* أما صاحب الكتاب "الغبريني" فيقول عن مؤلفه: «وإني قد رأيت أن أذكر في هذا التقييد مَنْ عُرِفَ من العلماء ببجاية في هذه المائة السابعة التي نحن في بقية العاشر الذي هو خاتمتها ختمها الله بالخيرات، وجعل ما بعدها مبدءاً للمسرات، أَذْكَرُ منهم مَنْ اشتهر نكره، ونبل قدره، وظهert جلالته، وعرفت مرتبته في العلم ومكانته»².

وقد بدأ كتابه بذكر الأشياخ الثلاثة ومن يستطرده ذكرهم معهم، ويقصد بهم الشيخ: (أبو مدين شعيب و أبي علي المسيلي وأبي محمد عبد الحق الإشبيلي)، فرغم أنهم ليسوا من المائة السابع إلا أنّ الكاتب رأى في الافتتاح بهم خيراً ومسكاً في الاستهلال، لطيب ذكراهم وعبق بركاتهم، يقول عن ذلك: « وقد رأيت أن أصل بذكر علماء هذه المائة ذكر الشيخ أبي مدين والشيخ أبي علي المسيلي والفقير أبي محمد عبد الحق الإشبيلي - رحمهم الله ورضي عنهم - لقرب عهدهم بهذه المائة، لأنهم كانوا في أعقاب المائة السادسة للتبرك بذكرهم، ولانتشار فخرهم، وأبدأ بهم رضي الله عنهم ثم أتلوهم بذكر مشيختي وأعلام إفادتي، ثم أتلوهم بمن سواهم إلى أن يقع الاتيان علي جميعهم رحمهم الله »³.

* يُبَيِّن "الغبريني" هدفه من التأليف بكل وضوح في مقدم كتابه، فيؤكد أنه إنّما يقصد خدمة دينه وطاعة ربّه والتقرب منه بذكر الصالحين من عباده فيقول: « وأن يكون القصد في هذا إنّما هو ما يتعلّق بالأمر الدينيّة، ويوصل إلى السبيل المرصيّة، والله تعالى متولى صلاح النية والطوية، وذلك بحيث يعلم طالب العلم الأئمة الذين بهم يُقتدى، وبسلوك سننهم السوي يُهتدى »⁴.

* لم يُميّز "الغبريني" في تأليفه بين العلماء الفقهاء منهم والقضاة والمُفتين وبين مشايخ الطريقة الصوفية بل وذكر الأدباء أيضاً، وجاد بالكثير من أشعارهم التي حفظتها قريحته، ويُعد الكتاب مصدراً

¹ أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني: عنوان الدراية، فيمن عُرِفَ من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق الأستاذ :

محمد بن أبي شنب، دار البصائر للنشر والتوزيع، حسين داي- الجزائر، ط: 1 ، 2007م، ص: 5.

² المصدر نفسه، ص: 6 - 7.

³ المصدر نفسه، ص: 7 .

⁴ المصدر نفسه، ص: 6 .

هاماً لأدباء بجاية مثلما هو لعلمائها وشيوخها، خاصة في آخر الكتاب أين تكثر النماذج الشعرية وتطول القصائد النظميّة .

ومن مثل ذلك قصيدة مطولة للشيخ "أبو عبد الله محمد بن محمد" المعروف "بابن الجنان"، والذي يصفه بأنه: فقيه جليل خطيب كاتب بارع حافل أديب من أهل الرواية والدراية والحفظ والإتقان وجودة الخط وحسن الضبط... ونثره ونظمه كلّه حسن ... ومن مستحسن نظمه هذه القصيدة الدالية التي مطلعها:

يا حادي الركب قف بالله يا حادي وارحم صباية ذي نأيٍ وإبعاد
ما ينبغي عنك إلا أن تصيخ له سمعاً ليسأل عمّن حلّ بالوادي
فهل لديك عن الأحباب من خيرٍ وهل نزلت بذاك الريح والنّادي¹.

ولأنّ الغبريني تقصد الإكثار من النماذج الشعرية نجده يقول بعد أن يأتي عليها جميعاً « وليس القصد في هذا الأنموذج الاستكثار من كتب الكتّاب وشعر الشعراء، وإنما القصد الإيذان والإعلام بما يُدلُّ به على أنّ المرء من العلماء وفي أعداد الفضلاء »².

* أما في ختام مؤلفه فنجد "الغبريني" يتحدث عن برنامج مشيخته، وطُرق استفادته منهم، وسُبل تحصيله عنهم، وأوجه تلقّيه العلم عنهم وروايته، وقد قسّم ذلك إلى نوعين أولهما: "علم الدراية"، وثانيهما "علم الرواية".

أما القسم الأول أي علم الدراية فأورد فيه طائفة من المشايخ الذين تلقى عنهم: علم الفقه، وعلم الأصولين (أصول الدين وأصول الفقه) ، وعلم العربية وعلم التصوف، وعلم المنطق .

فذكر مثلاً من المشايخ الذين تلقن وتعلّم وتفهم وتبسّط على أيديهم في علم الفقه: "أبي محمد عبد العزيز القيسي" و"أبي محمد عبد الله بن عبادة" ... منهم من لقيه ببجاية، ومنهم من إلتقاه بإفريقيا "تونس". وأما علم العربية: فأخذ عن الشيخ "أبي عبد الله التميمي" و"أبي الحجاج ابن سعيد" و"أبي عبد الله الكناني" ... وهكذا يسترسل في سرده لطائفة الشيوخ الذين تلقى عنهم علوم الدراية الأخرى من علوم

¹ المصدر السابق ، ص: 170 - 171.

² المصدر نفسه، ص: 172 .

الفقه وعلوم العربية، وعلم التصوف والتذكير، وعلم أصول الدين وأصول الفقه، في تفسير القرآن والحديث، إلى أن يأتي على ذكرهم جميعاً، وقد اعتبرهم أيضاً مصادرهم المهمة في علم الرواية، فهم في نظره « عمدة مَنْ تقع الرواية عنهم فيما نذكر بحول الله ... وها أنا أذكر من ذلك بعض ما هو ضروري من اتّصال أسانيدي وروايتي عنهم رحمهم الله تعالى»¹. أي أنه يُلح ويؤكد دائماً أن أصول أسانيده ومروياته تلقاها مباشرة من شيوخ عصره بدون وسائط .

* بلغ عدد التراجم الواردة في الكتاب 149 ترجمة .

* لم يلتزم "الغبريني" طريقة معيّنة في تراجمه، فكان يُطيل في سيرة البعض لتستغرق الترجمة الواحدة عدّة صفحات، وتراجم أخرى لا تستغرق سوى بضعة أسطر في الصفحة الواحدة .

* تنوعت تخصصات المترجم لهم ما بين: شيوخ طريقة في التصوف (أقطاب وأولياء ومريدين وعبّاد وزهاد...) وعلماء دين (في الفقه والحديث وأصول الدين...) وعلماء لغة (نحاة، بلاغيين، فصحاء...) وأصحاب مناصب في الدولة (أئمّة وقضاة ومفتيين...) أدباء وشعراء، مدرسين ومشتغلين في تعليم الصبية وإلقاء الدروس، رواة، حفظة، قُراء، مؤرخين، رياضيين، كتّاب وخطاطين ...

* ترجم للعلماء البجائيين مولداً ونشأةً وتحصيلاً، وشملت تراجمه أيضاً من وفد أو مرّ أو حلّ ببجاية منهم أيضاً، من دخل المغرب الأوسط (من وهران، مليانة، سطيف، بسكرة، الجزائر، قسنطينة، القلعة...) أو من الخارج : (القيروان ، الأندلس ، المغرب ...) .

* عكس كتابه انتشار التصوّف السنيّ في بجاية، وكثرت الأولياء السنيين المالكيين بها، وتصوّف هؤلاء قائم أساساً على الإلتزام بالكتاب والسنة والفرائض والأوراد اليومية والذكر والتسبيح والزهد والأخلاق الحميدة، أما التصوّف الفلسفي فهو قليل جداً قلّة شيوخه، وأشهرهم "أبو الحسن علي بن أحمد الحسن بن ابراهيم الحرالي التجيبي" ، يقول عنه الغبريني: «... وهو ممّن جمع العلم والعمل، أمّا علمه رحمه الله فإنّه قد جمع فنون العلم بجملتها واستولى على كليّتها، أما علم الأصول فأصول الدين وأصول

¹ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 175.

الفقه هو أعلم النَّاسِ بها وقد صَنَّفَ فيها، وأمَّا معقولات الحكماء فهو أعلم النَّاسِ بالمنطق وله فيه تصنيف سمّاه بالمعقولات الأول، وأمَّا علم الطبيعيات والإلهيات فكان أعلم النَّاسِ بها ...¹ .

* لم يلتزم في روايته لسير علمائه منهجية ثابتة أو تراتبية بعينها، بحيث يمكننا التقديم والتأخير فيما بينهم .

* وكما تكثر النصوص الشعرية في الكتاب، تكثر أيضاً النصوص السردية والتي جسدتها كرامات الأولياء وخوارقهم، إذ يحفل الكتاب بالعديد منها .

* يبدو أن الغبريني كان كثير الإطلاع على أمهات الكتب الصوفية وشديد التأثر بها، وكان كلما ترجم لأحد العلماء أو الأولياء يسرد له طائفة كبيرة من الكرامات والخوارق تكشف بكل وضوح إيمانه بالكرامات وتسليمه بكل ما ينسب إلى العباد، خاصة عند ترجمته لأبي مدين شعيب أين ألحق بترجمته ألوانا عديدة من الكرامات، وصنوف شتى من الخوارق .

¹ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 69 .

2- كتاب "المناقب المرزوقية" لأبي عبد الله محمد بن مرزوق التلمساني¹:

¹ هو: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي بكر ابن مرزوق ابن الحاج القيرواني العجيسي التلمساني المعروف: بالخطيب ، وبالجد ، وبالرئيس، وبشمس الدين . ينحدر ابن مرزوق مؤلف المناقب المرزوقية من أسرة عريقة في العلم ، قيروانية الأصل ، استقرت بتلمسان أواخر القرن الخامس الهجري الحادي عشر للميلاد ، ارتبط سلفه بخدمة الولي الشهير "أبي مدين شعيب" ، أنجبت أسرة المرزوقية عدداً مهماً من الأدباء والفقهاء والعلماء الفطاحل منهم: ابن مرزوق الكفيف، و ابن مرزوق الحفيد ، و ابن مرزوق حفيد الحفيد ...

قدم ابن مرزوق (الجد) مع أخويه "خُوف" و"معافى" من القيروان إلى تلمسان ، تاركين موطنهم الأصلي وممتلكاتهم ، ويُرجَّح الباحثين أنَّ للزحف الهلالي على القيروان اليد العليا في هذا الفرار منها، وكان ورودهم على تلمسان أيام حصار "لمتونة" لها أي منتصف القرن الخامس الهجري الحادي عشر للميلاد . كانوا يعرفون بأولاد الحاج، وكان "ابن مرزوق العجيسي التلمساني" مشغلاً بالبادية بفلاحة وحرافته وابتنى داراً بتلمسان بالموضع المسمى "مرسى الطلبة". كان جدّه "أبو عبد الله محمد بن محمد" الشخص الأقرب للمؤلف، إذ كان يعتبره بركة البيت ووسيلتهم وإمام أهل وقته وقديوتهم، واشتغل جدّه بالقراءة والحديث ثم فنَّ في آخر عمره بالمؤلفات الصوفية فانقطع وتجرّد للعبادة، ويتحدث الكتاب عن العلاقة الجيدة التي جمعت الجدَّ بالسلطان "يغمراسن بن زيان" وكيف أوصى هذا الأخير بنيه أن يدفنوه بجواره . أما والده "أبو العباس أحمد بن محمد" فقد خصص له المؤلف حيزاً هاماً من كتابه بسط فيه سيرته - مولده ونشأته شيوخه طعامه لباسه ومركبه صفاته وكراماته وتواضعه وبركاته في اجابة الدعاء ...- رحل الوالد حاجاً إلى المشرق ومكث ربع قرن إلى أن توفي بمكة سنة 741هـ/1431م .

ولد ابن مرزوق (المؤلف) بتلمسان في أوائل ذي قعدة 711هـ/فبراير 1312م ، تلقى دراسته الأولى تحت رعاية والده الذي اشتهر بين أقرانه بغزارة علمه وبصلاية رأيه وبورعه ووقاره ، وقرأ كتاب الله على الشيخ الفقيه "أبي زيد عبد الرحمن بن يعقوب بن علي" وقد أثنى المرزوقي عليه وسرد جملة من كراماته وتنبؤاته، كما قرأ على الخطيب "أبي عبد الله المجاصي" ، وعلى الفقيه "أبي عمر ميمون بن سعيد السرعيني"، ومن الأولياء الذين لقيهم بصغره وأخذ عنهم الولي "أبي عبد الله محمد بن علي بن قطرال" ،والولي "أبي عبد الله بن حريث العبدري"، "والحاج أبي عبد الله المصمودي" . رافق المرزوقي والده في بعض رحلاته إلى المشرق وهو ما أتاح له زيارة أكبر الحواضر الاسلامية هنالك (المدينة ومكة والقدس ودمشق والإسكندرية والقاهرة) وتلمذ على يد أشهر علمائهم وشيوخهم - يذكر المرزوقي أن عدد شيوخه بتلك الحواضر يتجاوز المائة والخمسين شيخاً - ظهرت المواهب الخطابية لابن مرزوق لما خطب بجامع الاسكندرية سنة 729هـ/1328م ، وهناك اشتهر أمره وعُدَّ من خطباء الاسلام - ويُقال أنه خطب على ثمانية وأربعين منبراً في الاسلام شرقاً وغرباً وأندلساً - عاش ابن مرزوق في عصر كثرت فيه المجالس والتأليف العلمية والدينية والأدبية ، وكان هو بغزارة علمه ووفرة انتاجه وأصاله فكره وجزالة أسلوبه من أعظم ما أنتجه الغرب الإسلامي خلال القرن الثامن الهجري. خلف ثروة علمية ضخمة، وتوزعت آثاره بين الأدب والفقه والشعر والتاريخ والتراجم، من أهمها :

1 " المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن " .

2 "جنى الجنّتين في فضل الليلتين ليلة القدر وليلة المولد النبوي" .

3 "عجالة المستوفز (أو المستوفي) المستجاز ، في ذكر من سمع من المشايخ دون من أجاز ، من أئمّة المغرب والشام والحجاز" .

الخلفية المكانية:

* " تلمسان" مدينة الملوك، تلك المملكة التي حُصِبَ الأدب فيها وراجت سوقه وشرفت مكانته وعلا قدره، وقد سجّل التاريخ قصائد خالدة صدح بها الشعراء عن عشقهم لجمال المدينة وسحرها ، من ذلك ما قاله "ابن خميس" والذي نقطف من مطولته الأبيات الآتية:

تلمسان لو أنّ الزمان بها يسخو	مُنَى النفس لا دار السلام ولا الكرخ
وداري بها الأولى التي حلّ دونها	مثار الأسى لو أمكن الحق اللبخ
وحسبي منها عدلها واعتدالها	وأجرها العظمى وأريافها النفخ
وروضات آداب إذا ما تأرجحت	تضائل في أفياء أفنائها الرمح
مجامر ند في حدائق نرجس	نم ولا لفح يصيب ولا دخ
رياسة أختيار ومالك أفاضل	كرام لهم في كلّ صالحة رضخ ¹

* يقول "ابن خلدون" في مقدمته عن موقع تلمسان: « وعلى ساحل البحر المحيط منها بلدان: أصيلا؛ والعرايش. وفي سِمَتِ هذه البلاد شرقا بلاد المغرب الأوسط وقاعدتها تلمسان، وفي سواحلها على البحر الرومي بلد هُنَيْنٌ ووهران والجزائر»². ويقال أنّ تلمسان اسم بربري مرگب من كلمتين اثنتين: أولهما: "تلم" بكسر التاء؛ ومعناها: تجمع، وثانيهما: "سان"؛ ومعناها: اثنتين، إشارة إلى موقع المدينة الطبيعي الجامع بين طبيعتين وأرضين مختلفتين: الصحراء والتل³. ويقول "ابن خلدون" أنّهم يعنون بذلك جمعها للبرّ والبحر، كما كانت نقطة التقاء المغرب الأوسط بالمغرب الأقصى. وعليه كانت «مملكة كبيرة،

4 " تيسير المرام في شرح عمدة الاحكام" .

5 "الأحاديث الأربعون النبوية من مرويات الخلافة العلوية" .

6 والكثير من " الخطب المرتبة على حروف المعجم" ، وكذا قصائد مطولة ألفها احتفالاً بالمولد النبوي ...

7 وكتاب " المناقب المرزوقية" ، أحد عيناتنا في الدراسة .

8 والكثير من الشروح منها شرح النفيس على الشفاء للقاضي عياض ، وشرح ابن الحاجب الفرعي سماه "إزالة الحاجب عن فروع ابن الحاجب" .

9 وكتاب "الإمامة وايضاح المرشد فيما تشتمل عليه الخلافة من الحكم والقواعد" .

10 وكتاب في التنجيم ... يُنظر ترجمته: مقدمة كتاب المناقب المرزوقية، وفي خاتمة الكتاب، ومحمد الطمار: تاريخ الأدب الجزائري، ص: 197 وما بعدها.

¹ محمد الطمار: تاريخ الأدب الجزائري، ، ص: 129 - 131 .

² ابن خلدون: المقدمة، ص: 62.

³ عبد الرحمان بن محمد الجيلالي: تاريخ الجزائر العام، ج: 2، ص: 141.

وسلطنة جليلة قريب الثلثين من مملكة بر العدو، وهي وسيدة المدى، كثيرة الخيرات ذات حاضرة وبادية وبرّ وبحر... استمرت حدود هذه الدولة ما بين مدّ وجزر بحسب ما تواتتها الظروف»¹.

* أما الشيخ "أحمد المقرّي" صاحب كتاب "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب" فيقول عن تلمسان: «وتلمسان هذه، هي مدينتنا التي علّقت بها التمام، وقد نزلها من سلفنا الصالح عبد الرحمن بن أبي بكر المقرّي ابن علي صاحب الشيخ أبي مدين، الذي دعا له ولذريته بما ظهر فيهم قبوله وتبين... وهي من أحسن مدائن المغرب ماءً وهواءً حسبما قال ابن مرزوق: "يكفيك منها مؤها وهواؤها"»²، وفي محاولة لتفكيك معنى الاسم المركّب من جزئين يواصل فيقول: «ويقال تلمسان، هو أيضاً مركب من "تلم" ومعناه: لها، و"شان" أي لها شأن»³، ثم يعود مرّة أخرى ليستأنف الحديث عن جمال المدينة وعراقتها: «وهي مدينة عريقة في التمدن، لذيدة الهواء، وعذبة الماء، كريمة المنبت، اقتعدت بسفح جبل... عروساً فوق منصّة، والشماريخ مشرفة عليها اشرف التاج على الجبين، وبها للملك قصور زاهرات...»⁴ وهكذا يُبدع المقرّي في وصف روعة الخالق في المدينة، وابداع المخلوق فيها، وبتلك الأيقونة الطبيعية والصناعية غدّت تلمسان دوماً فتنةً لكل من رآها ومطمعاً لكل من ملك لها .

* أما "يحيى بن خلدون" فيقول في وصفها الكثير من ذلك: «بها قصور زاهرات اشتملت على المصانع الفائقة، والصروح الشاهقة، والبساتين الزائقة، ممّا زُخرفت عُروشهنّ، ونُمّقت عُروسه، وتناسبت أطواله وعروضه... فهي التي سحرت الألباب رُواءً، وأصبّت النُهي جمالاً...»⁵. فقد أحسن الوصف وأجاد الرصف لهذه المدينة التي بلغت ذروة الجمال وقمة المجد ومنتهى المثال .

* جَعَلَ منها خلفاء الدولة الموحدية عاصمة بلاد المغرب الأوسط، وازدادت في عهدهم منشآتُها وعمرت أسواقها بالتجارة والصناعة، ولما كان بنو عبد الواد من أنصار الموحدين، عهدوا إليهم إدارة تلمسان، فازدادت روعة وبهاء في العهد الزياني، ولتحصينها من الأعداء - الحفصيين والمرينيين خاصة -

¹ المرجع السابق، ص: 146.

² أحمد بن محمد المقرّي التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ط، 1408هـ/1988م، مج: 7، ص: 133 .

³ المرجع نفسه، ص: 134 .

⁴ المرجع نفسه، ص: 134 .

⁵ يحيى بن خلدون: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تحقيق: عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، د ط، 1400هـ/1980م، مج: 1، ص: 86 .

أُحِيطَتْ بِأَسْوَارٍ مُضَاعَفَةٍ بِحُدُودِهَا الْخَارِجِيَّةِ، وَيُقَالُ أَنَّهَا بَلَغَتْ السَّبْعَةَ أَدْوَارَ مِنَ السُّورِ، وَبِهَا خَمْسَةُ أَبْوَابٍ كَبِيرَةٍ مَدْعَمَةٌ بِحِصُونٍ قَوِيَّةٍ وَبَارِزَةٍ، وَرِغْمَ ذَلِكَ كَانَ سُكَّانُهَا لَا يَهْنَأُونَ بِالنَّوْمِ لَيْلًا وَلَا نَهَارًا.

* كَانَ يُحِيطُ بِهَا الْأَعْدَاءُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، وَلِطَالَمَا كَانَتْ مَطْمَعًا لِجِيرَانِهَا لِأَنَّهَا بَلَدٌ زَاهِرٌ، خَاصَّةً وَأَنَّهَا خَلَّالَ الْقَرْنِ السَّابِعِ الْهَجْرِيِّ/ الثَّلَاثِ عَشَرَ الْمِيلَادِيِّ، كَانَتْ تَعَدُّ مِنْ أَكْبَرِ أَسْوَاقِ السَّلَاحِ الْقَادِمِ مِنْ أُرُوبِيَا، وَهُوَ مَا جَعَلَ تَارِيخَهَا بِطَوْلِهِ عَسْكَرِيَا كُلَّهُ حُرُوبٍ وَمَنَازَعَاتٍ وَمَكَائِدَ بَيْنَ انْقِسَامَاتٍ وَانْشِقَاقَاتٍ، وَسَيْطَرَةٍ وَبَسْطِ نَفُوذِ.

* وَلِأَنَّهَا إِقْلِيمٌ ثَرِيٌّ وَغَنِيٌّ بِالثَّرَوَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ فَقَدَ حَرَصَ أَمْرَاءُ بَنِي مَرِينٍ لِأَجْلِ ضَمِّهِ إِلَى مَلِكِهِمْ، وَبَعْدَ صَرَاعَاتٍ طَوِيلَةٍ وَحُرُوبٍ مَرِيرَةٍ، وَحِصَارَاتٍ خَانِقَةٍ- حَيْثُ بَلَغَ الْحِصَارُ الْأَخِيرَ لَهَا أَكْثَرَ مِنْ ثَمَانِي سَنَوَاتٍ- تَمَكَّنُوا فِعْلًا مِنْ ضَمِّهَا لِلدَّوْلَةِ الْمَرِينِيَّةِ عَلَى أَيَّامِ السُّلْطَانِ "أَبِي الْحَسَنِ الْمَرِينِيِّ" فِي 28 رَمَضَانَ 737 هـ الْمَوَافِقَ لـ1337م، وَظَلَّتْ تَلْمَسَانَ تَحْتَ حُكْمِ بَنِي مَرِينٍ خَمْسًا وَعِشْرِينَ سَنَةً مِنْ 1337 م إِلَى 1359 م، وَخَلَالَ هَذِهِ الْفَتْرَةِ « وَصَلَ السُّلْطَانُ أَبُو الْحَسَنِ الْمَرِينِيُّ بِتَلْمَسَانَ إِلَى ذُرُوعِ غَنَاهَا، وَاتَّجَهَتْ هَمَّتَهُ إِلَى إِنْشَاءِ مَدِينَةٍ مَلُوكِيَّةٍ لَهُ إِلَى غَرْبِي تَلْمَسَانَ، وَاتَّخَذَ فِيهَا قَصْرًا سَمَّاهُ قَصْرَ الْفَتْحِ، وَبَنَى مَسْجِدًا جَامِعًا، ثُمَّ أَحْيَا مَدِينَةَ الْمَنْصُورَةَ ... وَأَنْشَأَ فِي تَلْمَسَانَ نَفْسَهَا الْمَسْجِدَ الْجَامِعَ الْكَبِيرَ الْمَنْسُوبَ إِلَى سَيِّدِي أَبِي مَدِينِ شَعِيبِ كَبِيرِ صُوفِيَّةِ الْمَغْرِبِ الْأَوْسَطِ »¹. وَفِي كِتَابِ الْمَنَاقِبِ الْمَرْزُوقِيَّةِ الْكَثِيرِ مِنَ التَّفَاصِيلِ وَالْعَدِيدِ مِنَ الْأَحْدَاثِ الَّتِي وَصَفَتْ لِحَظَّتْ دُخُولَ سُلْطَانِ بَنِي مَرِينٍ تَلْمَسَانَ، وَكَيْفَ كَاشَفَ وَالِدَ الْمُؤَلَّفِ "أَبُو الْعَبَّاسِ الْمَرْزُوقِي" هَذَا الْحَدِيثَ وَأَخْبَرَ وَلَدَهُ (الْمُؤَلَّفِ) عَنْهُ قَبْلَ وَقُوعِهِ فِي رِسَالَةٍ بَعَثَهَا إِلَيْهِ مِنْ مَدِينَةِ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى تَلْمَسَانَ فِي كَرَامَةٍ مَطْوَلَةٍ لَهُ، وَوَصَفَ اسْتِبْشَارَ الْمَرَازِقَةَ وَتَوْسِمَهُمْ خَيْرًا فِي السُّلْطَانِ الْمَرِينِيِّ "أَبِي الْحَسَنِ" الَّذِي خَصَّصَهُمْ بِمَكَانَةٍ مَرْمُوقَةٍ، يَقُولُ "ابْنُ مَرْزُوقٍ" عَنْ تِلْكَ الْوَقَائِعِ: « فَلَمَّا دَخَلْتَ عَلَى السُّلْطَانِ "أَبِي الْحَسَنِ" رَحِمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، أَنْسَنِي وَخَاطَبَنِي، وَاسْتَخْبَرَنِي عَنِ الْقِصَّةِ، فَأَخْبَرْتَهُ بِهَا، فَقَالَ لِي: قَدْ قَبِلْتُ وَأَيَّقَنْتُ الْآنَ بِأَخْذِ هَذِهِ الْبَلَدَةِ ... فَأَيَّقَنَ السُّلْطَانُ رَحِمَهُ اللَّهُ بِالْإِسْتِيْلَاءِ عَلَى الْبَلَدِ، وَسُرَّ وَاسْتَبْشَرَ، فَلَمَّا كَانَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ وَالْعِشْرِينَ، اسْتَوْلَى عَلَى الْمَلْعَبِ²، وَهُوَ مَوْضِعٌ مَتَّصِلٌ بِالْبَلَدِ، وَفِي

¹ حَسِينُ مَوْسَى: تَارِيخُ الْمَغْرِبِ، وَحَضَارَتُهُ، مَج: 2، جِزء: 3، ص: 134 - 135 .

² كَانَ بِتَلْمَسَانَ حِينَهَا عِدَّةُ مَلْعَبَاتٍ تَقَعُ خَارِجَ أَسْوَارِهَا يَتَوَافَدُ عَلَيْهَا النَّاسُ أَيَّامَ الْأَعْيَادِ وَالْإِحْتِفَالَاتِ الْبِلْطَانِيَّةِ لِلتَّرَجُّحِ عَلَى سِبَاقَاتِ الْخَيْلِ وَالرَّمَايَةِ وَالْإِسْتِعْرَاضَاتِ الْعَسْكَرِيَّةِ، وَالْأَطْفَالُ يَلْعَبُونَ وَيَمْرِحُونَ، وَمِنْ أَشْهُرِ هَذِهِ الْمَلْعَبَاتِ: مَلْعَبُ بَرَجِ الْكَيْفَانِ بِشَمَالِ الْمَدِينَةِ، وَمَلْعَبُ بَابِ الْقَرْمَادِينَ وَالَّذِي دَخَلَ مِنْهُ السُّلْطَانُ لِلْمَدِينَةِ.

اليوم الثامن والعشرين، دخلها، فبحث عني، وأحسن وتلطّف، وقرب وأدنى، وكان قد ولّاني الخطابة بجامع العباد يوم قدومي عليه، فمن يومئذ لازمت السلطان¹.

* وكان الجامع الأعظم بتلمسان والذي أمر ببنائه السلطان المريني "أبو الحسن" كمنظريه القرويين والزيتونة، وظل مكاناً يستقطب الكثير من طلبة العلم ينهلون منه شتى العلوم النقلية والعقلية بوفرة وتعمق وتفصيل .

الخلفية الزمانية :

* ارتبط تأليف المناقب المرزوقية بالمرحلة الأخيرة من حياة "ابن مرزوق" ، فقد انتهى من تأليفه في أوائل سنة 763 هـ / أواخر عام 1361 م ، وتشير المصادر أنه كان مسجوناً آنذاك .

ولعل الطابع العام الذي ميّز بلاد المغرب العربي بل والمشرق أيضاً هو الفوضى وعدم الاستقرار، وتدهور في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وذلك خلال القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، حيث تفككت الوحدات والتكتلات السياسية الكبرى التي لطالما حملت بتوحيدها لواء الحضارة الإسلامية، أما الضغط المسيحي فأخذ في الانتشار وافتكاك الدويلات والحواضر الأندلسية خاصة .

* إلى جانب كلّ ذلك شهد القرن عينه الكثير من المجاعات والأوبئة» وأمّا لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهده وتبدّلت بالجملة... هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً غرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف، الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلّص من ظلّها وفلّ من حدّها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع ، ودُرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدولة والقبائل ...².

* عرفت مساحة المغرب العربي في تلك الفترة توسّعاً ملحوظاً وترامت أطرافها، وبناءً على ذلك، ونظراً لاختلاف الطبيعة الجغرافية للمنطقة ما بين سهول وهضاب وجبال عالية وصحار رملية وصخرية،

¹ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 256 .

² يُنظر : ابن خلدون: المقدمة، ص: 373 .

وكذا تفرّعت تركيبته البشرية إلى بربر وعرب وانقسم الاثنيين إلى بدو ورّحل وأنصاف رّحل وحصّـر مستقرين ؛ فكان الانقسام والتفرقة السياسية هو العنوان الأبرز في تاريخه القديم .

* أما بدايات الحكم المريني بالمنطقة فيعود إلى انتهاء سلطان الدولة الموحدية على أيدي المرينيين، فهم الذين جعلوا دأبهم وضع نهاية لما بقي من أبناء "محمد بن تومرت" و"عبد المؤمن بن علي"، ففي «العام الثالث لخلافة "أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن" خامس خلفاء الموحدين أي في سنة 613 هـ / 1216 م ظهرت في أحواز فاس طلائع تحالف قبلي بربري يُعرف ببني مرين، وهم من بطون بني واسين من أفخاذ (فروع) الزناتية ... وأصل بني مرين من إقليم الزاب، فقد كانوا ينزلون هناك بدواً طواعن قريباً من موقع واحة بسكرة ، وفي أواخر القرن التاسع دفعهم العرب الهالليون إلى الغرب، فانطلقوا إلى منطقة وهران»¹ .

لما أحسّ بنو مرين أنّ قوى الموحدين قد وهنت قرّروا الانتشار غرباً نحو فاس وانتهاب كلّ ما يُلاقونه من فُرى في الطريق، فأرسل إليهم "المستنصر أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن" قوّة للقضاء عليهم بقيادة "علي بن وانودين" ، فاننصر بنو مرين وغنموا كلّ ما كان مع الجيش الموحيدي .

حاول الموحدون كثيراً بعد هذا النّصر العظيم للمرينيين ولكن دون جدوى، خاصّة بعد أن تولّى رئاسة أمور بني مرين "أبو يحيى أبو بكر بن عبد الحق" 642 - 656 هـ / 1244 - 1258 م والذي كشف عن مواهب فدّة في الحكم والإدارة وقيادة الدولة وتوجيه الرجال، « وكان أوّل ما بدأ به أن أعاد تنظيم قبائل بني مرين وأصلح ما بينها من الخلاف وجعلها صفّاً واحداً ، ثمّ أعلن لرؤسائها أنّهم سيستولون على المغرب الأقصى كلّهُ عن قريب »² . وفعلاً تمكّن من ضم مكناس إلى ملكه، وبايعه أهلها سنة 645 هـ / 1248 م، وبعدها مدينة فاس، وبذلك بسط المرينيون سيطرتهم على كامل شمال التراب المغربي، ليتوجهوا إثر ذلك إلى بلاد فازاز لتأكيد سلطانهم عليها ، ثمّ استولوا على سجلماسة وسبّـة ووادي درعة « وبذلك ضاع الجنوب من الموحدين كما ضاع منهم الشمال وانحصر ملكهم في سهل مراكش »³، وككلّ دولة مسلمة ناشئة يُظهر أميرها العدل بين النّاس ويبسط النّظام ويُشيع الاستقرار،

¹ حسين مؤنس: تاريخ المغرب، وحضارته، مج: 2، جزء: 3 ، ص: 12- 13 .

² المرجع نفسه، ص : 15 - 16 .

³ المرجع نفسه، ص : 19 .

يُسارع عامة النَّاس إلى مبايعته والترحيب بقدمه . وفي صفر من عام 674 هـ توجه المرينيون نحو الأندلس أين حازوا نصراً مؤزرًا على النصارى.

ويُعتبر حكم السلطان "أبي الحسن علي بن أبي سعيد عثمان المريني" ذروة مجد بني مرين، وأوج رقي دولتهم، فقد كان على مستوى عالي من الذكاء والنشاط والطموح، وأرسى دعائم دولة قوية، وهو ما جعل صاحبنا "محمد بن مرزوق التلمساني" يُخلد ذكره في مؤلفه الشهير "المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن"، وكان من أكثر ما أهتمَّ السلطان "أبا الحسن" تحصُّن قبائل بنو زِيان بإقليم تلمسان واستفرادهم بها بزعامة "تاشفين بن يغمراسن" والذي لم يكفَّ عن مباغته جيرانه المرينيين في الغرب، وفي الشرق أيضاً الحفصيين بزعامة "أبي بكر الحفصي" الذي استغلَّ رابط المصاهرة الذي يجمعه بالسلطان "أبي الحسن" ليطلب منه القضاء على الحكم الزياني بتلمسان، فكان الأمر كذلك إذ سار إليها "أبي الحسن" بجيش كبير ولازم حصارها سنتين 786 هـ / 1335 م ، واستبسل "تاشفين بن زيان" في الدفاع عن عاصمته ولكنها سقطت في النهاية في 11 مايو 1337 م ودخلها بنو مرين وأزالوا ملك بني زيان فيها إلى حين ...

أغرى هذا النجاح والظفر السلطان "أبا الحسن" بالمزيد، وطمحت نفسه لإعادة حلم الموحدين في وحدة المغرب العربي ككل تحت حكم واحد، وفعلاً تمكن من جعل الدولة الحفصية دولة تابعة لبني مرين، وبلغ أقصى ما يطمح إليه حين استقرَّ أميراً لإفريقيا عام 1347 م بعد وفاة "أبي بكر الحفصي" ، لتبدأ بعدها شمسها في الأفول لعظم ملكه، حيث أنّ من أهمّ أسباب سقوط الدول وتدهور أوضاعها ؛ شساعة مساحتها وتباعد أطرافها بما يصعب معه توحيد الحكم وضبط النظام وحفظ الأمان، أضف إلى ذلك أنّ ابن السلطان "أبي الحسن" وولي عهده "أبا عنان فارس" استغلَّ غياب والده بإفريقيا وخلفه في فاس، وأعلن نفسه سلطاناً لبني مرين بالمغرب، وكان حينئذ في سنّ التاسعة عشر، متهور وأهوج لا يستمع لنصيحة ولا يُصغي لرأي؛ ففضى على ما بقي من حكم المرينيين وانحلت خلافتهم دفعة واحدة ، وهو ما أتاح الفرصة لبني عبد الواد أو الزيانيين من جديد لللممة شتاتهم وبسط نفوذهم وتأكيد حكمهم لتلمسان مرّة أخرى .

* وكان من أهم ظواهر العصر في المغرب العربي والأقصى منه خاصّة التحوّل الهام الذي شهدته أنشطة المريدين المتصوفة والمتمثلة في ظهور ونهضة الطرق الصوفية، والواضح أنّ الخطر الذي بات يهدد الإسلام في المغرب من إسبان وبرتغاليين، مع عجز المرينيين عن التصدي للخطر، نبّه

شيوخ التصوّف ومريديهم إلى ضرورة القيام بعمل إيجابي لإنقاذ الاسلام بدلاً من الاكتفاء بالدعاء وتلاوة الأحزاب والذكر في الزوايا .

وإذا كانت ظاهرة الطرق الصوفية قديمة في بلاد المغرب العربي، فظهرت بداية من تلك التنظيمات السياسية الدينية التي أنشأها "عبد الله بن ياسين" و"محمد بن تومرت" والمتمثلة في حركتي المرابطين والموحدين، فهذه التي ظهرت في هذا العصر مختلفة عن تلك لكونها تنظيمات دينية بحتة » لا هدف لها إلا هداية مريدي الشيخ - أي أتباعه - إلى طريق العبادة الخالصة، والانصراف إلى أعمال الزهد¹.

لقد التقى الناس حول تلك الطرق الصوفيّة، فقد وجدوا في العشيّة الصوفية البديل لكل العصبية القبلية القديمة - العربية منها والبربرية - وبها تمّ بناء روابط إنسانية واجتماعية جديدة قائمة على أساس ديني محض قادرة على الثبات في وجه العواصف السياسية وخاصة أمام تهاوي الدويلات واحدة تلو الأخرى وعجزها عن الذود عن حمى الاسلام والمسلمين وعليه وجدنا الناس « يفقدون الايمان في النظم السياسية القائمة في هذه العصور، واتجهت قلوبهم إلى هذه الروابط الصوفيّة الجديدة التي كانت بالفعل تقدّم للمريد اطمئناناً نفسياً، وأملاً في النجاة، وتهيئ له جماعة إنسانيّة ينتسب إليها ويستعين بها وقت الشدة . وهكذا حلّت الزاوية محلّ الدولة، والطريقة محلّ النظام السياسي، والعهد الذي يربط المرید بالشيخ محلّ الولاء للدولة، وشيخ الطريقة محلّ رجل الدولة في اعتبار المریدين، وحلّت الأحزاب والأذكار والأوراد محلّ العصب القبلي . ولقد تكاثرت الطرق الصوفية وتوالد بعضها من بعض بصورة جديرة بالدراسة² .

انصرفت هذه الطرق إذن للعبادات والمجاهدات والتقى والورع فسارع إليها العامّة يطلبون البركة³ ، وكان من أشهرها : الطريقة المدينية طريقة أتباع الشيخ "أبي مدين شعيب بن الحسن" (1126 / 1197 م)، والطريقة الجزولية لأتباع الشيخ "أبو عبد الله محمد بن سليمان الجزولي الصنهاجي" (1465م) ، والطريقة التجانية لمؤسسها "أبي العباس أحمد بن محمد بن المختار التيجاني" (1150 / 1737 م)،

¹ حسين مؤنس: تاريخ المغرب، وحضارته، مج: 2، جزء: 3، ص: 83 .

² المرجع نفسه، ص: 89 - 90 .

³ اشتهر هذا المصطلح كثيرا مع شيوخ الطريقة الصوفية أصحاب الخوارق؛ أين كان الناس يقصدونهم ويقدمون إليهم الصدقات والأموال والعطايا مقابل حلول البركة عليهم ، وهي بمثابة قوّة معنويّة تدبّ فيهم تُشعرهم بالأمان خاصة أمام الظروف المُهلكة التي كانت تحيط بالإنسان المغربي .

والطريقة الدرقاوية التي أنشأها "أبو حامد أحمد العلوي الدرقاوي" (1760 / 1823) ، والطريقة الشاذلية وشيخها "أبي الحسن الشاذلي"...

المحتوى :

* أَلَّفَ "ابن مرزوق العجيسي"¹ التلمساني كتابه "المناقب المرزوقية" خلال القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي . أي أنه أنهى تأليفه سنة 763هـ / نوفمبر 1361م بإشارة منه إلى ذلك في خاتمة الكتاب .

* أمّا عن عنوان الكتاب، فتؤكد المحققة الأستاذة "سلوى الزاهري" أنه من اختيارها ، إذ لم يرد المخطوط بهذا العنوان، حيث بادرت إلى القول منذ مقدمة الكتاب أنّ العنوان: « ليس من وضع "ابن مرزوق" ، وإنما هو من اختيارنا، وهو اختيار لا يستند على قرائن مصدرية، أو يقوم على انتقاء صيغ عنوان من بين صيغ أخرى قد تكون وردت في المصادر التاريخية، وإنما هو اختيار اجتهادي، يستند إلى طبيعة مادة التأليف ذاتها »².

وقد فضّل "ابن مرزوق" إطلاق كلمة **تعليق** على هذا الكتاب، حيث عنون الخاتمة أو الفصل الذي ضمّنه سيرته الذاتية من هذا الكتاب بـ "خاتمة لهذا **التعليق**، أذكر فيها، إن شاء الله، مولدي وتاريخ رحلتي..."، كما ويصفه أحياناً بـ **المجموع** ، حيث يقول: « رأيت أن أثبت في هذا **المجموع** سيرة من سلف لي من الصالحين »³ ، وهو النعت نفسه الذي يُطلقه عليه حفيد المؤلف والذي وضع خطبة الكتاب ، بينما يُضيف ناسخ المخطوط نعتاً آخر له هو: **الديوان** ، فيقول: « انتهى، بحمد الله ، جميع هذا **الديوان** المبارك، من أوله إلى آخره »⁴.

* أمّا عن **منهج** التأليف فيُحدده ابن مرزوق قائلاً: « ورأيت، بحول الله، أن أصلَ بذكر الجدّ، رحمه الله، منْ عَاصِرُهُ وعَاشِرُهُ من صلحاء وقته، وعلماء زمانه ، على سبيل الاختصار، وكذلك لمولاي الوالد ، رحمه الله، ذكراً جُملياً ، لأنّ معرفة المواليد والوفيات، وتعيين الأشياخ وغير ذلك مما يجب ذكره ،

¹ نسبة إلى قبيلة "عجيسة" الزناتية البربرية التي استقر أفرادها ببلاد المغرب العربي وبالأندلس .

² أبو عبد الله محمد بن مرزوق التلمساني : المناقب المرزوقية ، دراسة وتحقيق: سلوى الزاهري ، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الدار البيضاء - المملكة المغربية ، ط: 1 ، 1429هـ / 2008 م ، ص: 95 .

³ المصدر نفسه، ص: 140 .

⁴ المصدر نفسه، ص: 321 .

لم أجد لمعرفة ذلك سبيلاً، لما أنا عليه من الثقاف، ومفارقة ما كسبته من الكتب وكتبته ، ومفارقة جميع الأهل وذهاب سائر ما ملكته، وأنا في حالة لا يعلمها إلا من قضاها... ورتبته على فصول¹ . وعليه وجدنا ابن مرزوق يطنب في ترجمته لوالده وجدّه ، فهما البيت القصيد من التأليف ، وما غيرهما من التراجم - للشيوخ والمعاصرين - فقد ذكر باعتباره تنمّة أو تكملة للموضوع الأساس .

* وعليه جاءت ترجمته لبعض الشيوخ في الكتاب مختصرة جدّاً، لأسباب ذكر بعضها في الاقتباس السابق؛ من كونه ، خلال فترة التدوين، كان بعيداً عن مكتبته ومدوناتها وأهله، إضافة إلى ما كان يُعانيه من ظروف بالغة السوء .

* أما عن دوافع التأليف فنجد المرزوقي يُشير في مستهل كتابه إلى جملة من العوامل التي جعلته يُقدم على هذا التأليف فيقول: « وكان لي سلفٌ صالحاً متجرّداً لطريق الآخرة ، ومُرتقع بهمّته الكبيرة عن زينة الدنيا الدنيّة الفانية ... ورأيت أن أثبت في هذا المجموع سيرة من سلف لي من الصالحين، على الاختصار، لينزاح الاحتقار بالاعتبار... تأكّد عندي أن أثبت لهم من ذلك ما يعرفون به من سلف لهم، واقتديت في ذلك بفعل جماعة من أمّتنا، رضي الله عنهم² » إذن ثمة دواعٍ تربويّة دفعت بابن مرزوق لتدوين هذا الكتاب تصب في مجملها في كونه أرادته نبراساً ومرشداً ودليلاً لكل من بعده ممّن يجهل مكانة أجداده وفضلهم وسيرة صلاحهم وانقطاعهم للعبادة وابتعادهم عن السلطة ونفوذها، وهو يروم من كلّ ذلك الابتعاد عن جو التبرّم والكآبة المارق فيه والاستئناس بكتابتته للهروب من النكبات والمحن، والكروب المتّصلة-كما يقول- التي كان يمرُّ بها، وعليه وجدنا النزعة الأخلاقيّة حاضرة وبقوّة في إظهاره لمكانة سلفه داخل المجتمع الإسلامي عامة والتلمساني على وجه الخصوص . وهو يُقرّ في تقديمه للكتاب بأنّه ليس سباقاً في هذا الباب بل سار على منوال أئمة سبقوه وعاصروه ويُعطي أمثلة عنهم.

* غير أنني ومن خلال مطالعتي لمحتوى الكتاب إلتمست السبب الحقيقي وراء التأليف والذي حاولت الدراسة والمحققة "سلوى الزاهري" تجاوزه وتعتيم الإشارة إليه، سهواً أم عمداً- الله أعلم بالنيّات- أنّ المؤلف بذكر أجداده وسلفه الصالح إنّما يؤكد ندمه الشديد وتوبته النصوح من خروجه على طريقهم وسلوكهم، حيث درج هؤلاء على الابتعاد والنفور من السلاطين والحكام وتجنّب مخالطتهم أو قبول مناصبهم في الدولة أو حتى الأكل من طعامهم وأخذ الأرزاق منهم، وفي تلافيف الكتاب عديد الاشارات

¹ المصدر السابق، ص: 143 .

² ابن مرزوق التلمساني : المناقب المرزوقيّة ، ص: 140 - 141 .

لذلك منها: قوله في أحد وصايا والده له « يا بُنَيَّ! إِنَّكَ تُبْتَلَى بِمَخَالَطَةِ السُّلْطَانِ...أوصيك بتقوى الله وبالخمول، وإيّاك والدنيا... وإيّاك وخطّة القضاء...»¹ . وقوله في إحدى كرامات جدّه: « فقال لي السلطان "أبو حمو": تخيّرت للمسلمين أربعة، أنت أحدهم، تجلس للنّاس لعقد الشروط والشهادة بينهم، فقلت لهم: هذا شيءٌ لا أعمله، وشغلي بنفسي»² .

وتأكد لي هذا السبب من جملة وردت في كلام "ابن مرزوق" عند حديثه عن تبشيره للسلطان المريني "أبي الحسن" بالدخول إلى تلمسان حيث قال: « فمن يومئذ لازمت السلطان، رحمه الله عزّ وجلّ . وكان من شأنني في الخروج عن وطني، وسلوك سبيل غير سلفي، ما كان. فإنّا لله وإنّا إليه راجعون. اللهمّ ردني إليك باقي العمر، يا رحمان يا رحيم»³ . فمن حين ملازمته للسلطان المريني ودخوله في معترك السياسة والکاتب يشعر بتلوّث جوهره وانحرافه عن طريقة سلفه، فكان الكاتب يستغرب كثيراً في قول والده له : أحوّف ما أخاف عليك مخالطة السلطان - على سبيل المكاشفات- فيسرد لنا عن ذلك: « يكاد يُكرّر هذا الكلام كلّ يوم، وأنا أعجب من هذا لصغر سنّي، وبعدي من هذا، فكان ما قال، رحمه الله تعالى . فها أنا في بحر الوحلة مرتبط، وفي خصرها مشتبك، وبسببها ممتحن، ومن أجلها -بعد العزّة بجانب الله- ممتهن ... اللهمّ أجرني في مصيبي واعقبني خيراً منها»⁴ . وقوله في موضع آخر بعد ذكره لحظ أسلافه من التلاوة الذكر وملازمة العبادات والطاعات: « فإنّا لله وإنّا إليه راجعون، على مفارقة هذه المواضع، والردّ على العقب، والطرّد للخبث،...وتبديل هذه الحالات الشريفة بما أنا عليه من الحالات الخسيسة، والارتباط في وحل العصيان، والارتباط بأهل سوق الخسران...اللهمّ إنّي رفعتُ أمري إليك ... خلّصني ممّا أنا فيه، وأنقذ وحلتي وذريتي...»⁵ .

* واللافت للانتباه هو الاستعمال النادر للآيات القرآنية والأحاديث النبوية في الكتاب .

* كما لاحظنا الغياب المطلق للشعر في متن الكتاب ، علماً أنّ قريحة ابن مرزوق الشعرية لم

تكن جافة .

¹ المصدر السابق، ص: 152 .

² ابن مرزوق التلمساني : المناقب المرزوقية ، ص: 137 - 138 .

³ المصدر نفسه، ص: 256 .

⁴ المصدر نفسه، ص: 240 .

⁵ المصدر نفسه ، ص: 221 .

* لم يكن تنظيم المحتوى في الكتاب محكماً أو منظماً بالنظر إلى ما صرح به في مقدمته - ورتبته على فصول - وهو ما دفع المحققة للقول عن ترتيب الكتاب وتبويبه : « يبدو أنّ العمل كتب على عجل ، ولم يكن ثمرة اختبار فكري ناضج ... بل إنّ هناك مؤشرات تدلّ على أنّه استعجل تدوين مؤلفه دون مراجعته ، ... فإننا لا نعثر ، بعد المقدمة و الفصل الأول ، الذي خصّصه للحديث عن " النسبة والقبيل الذي يرجع إليه " ، على فصل ثاني وفصل ثالث ، وهلم جزاً . فهو لا يُثبت عناوين الفصول الأخرى ، وإن أثبتتها فمن غير ترتيب لها . ويكتفي في كثير من الأحيان بإطلاق نعت " فصل" مجرداً من كل بيان لمحتواه ، أو يكتفي بتسميته " فصل غريب" ، بل إنّ لم يعنون حتى الباب الذي خصّصه لوالده ...»¹ ، رغم أنّه أكبر الأبواب حجماً .

* التأليف من أربعة أبواب رئيسية، تندرج تحتها فصول وأنواع متعددة، وهذه الأبواب هي:

- الباب الأول : باب من فصلين أرخ فيهما ابن مرزوق لسلفه .

- الباب الثاني : وخصّصه لترجمة جدّه لأبيه ، ويقع هذا الباب في عشرين فصلاً متفاوتة الطول ويضمّ الباب ترجمة لثمانية عشر علم من أصحاب جدّه ومعاشريه .

- الباب الثالث : وخصّصه للحديث عن أبيه، وهو أطول أبواب الكتاب وأغزرها مادة تاريخية ، ويضم ثمانية عشر فصلاً ، وفيه ترجمة لثلاثة وعشرون علماً .

- الباب الرابع : وضمّنه الحديث عن جدّه لأمه ، ويحتوي على إثني عشر فصلاً ، وبه تسع تراجم لشيوخ عاصروه .

- أما الخاتمة فقد عنونها ب: "خاتمة لهذا التعليق، أذكر فيها، إن شاء الله، مولدي وتاريخ رحلتي، واستيطاني، وبعض من لقيت من الأولياء ، ذكراً جميلاً " ² ، فكما يدلّ عنوانه ؛ هو مخصّص لترجمته الذاتية ، بكلّ تفاصيلها المركّزة ومعلوماتها المكثّفة .

* اختلف طول الفصول داخل الكتاب ، فهناك من الفصول من لا يتجاوز الفقرة الواحدة ، في حين تجاوز بعضها العشر صفحات .

¹ ابن مرزوق التلمساني : المناقب المرزوقية ، ص: 98 - 99 .

² يُنظر : المصدر نفسه، ص: 298 .

* أمّا لغة الكتاب فقد جاءت نثرية مرسلة ومبسّطة ، خالية من التكلّف والتعابير المسجوعة والحذلقات الأسلوبية ، وقطعاً لا يعود سبب ذلك إلى عقم الكاتب فنياً وضعف رصيده لغوياً ، بل عقلت المحققة عن سبب ذلك وعلّته بالقول: « فالرجل كان خطيباً مفوّهاً، وشاعراً وأديباً مرموقاً ...؛ وإنّما نعتقد أنّ الأمر مرتبط بطبيعة موضوع التّأليف الذي يدخل ضمن الأدب المناقبي، وهو أدب يتوخى أسلوب البساطة عموماً¹ .

* تكمن أهميّة الكتاب في أنّه يُعدّ « في الوقت الحالي المصدر الأوّل والأساس لدراسة سيرة المؤلّف، ومعرفة جذور سلالته وأعلامها. ولولا هذا المصدر لبقى الغموض يُلْفُ الكثير من أعلام هذه الأسرة، ودورها في تاريخ الغرب الإسلامي²، أي أنّه أدقّ المصادر وأصدقها وأصحها عن سيرته وسيرة أجداده .

3- كتاب "البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان"، لصاحبه ابن مريم الشريف³:

¹ أبو عبد الله محمد بن مرزوق التلمساني : المناقب المرزوقية ، ص: 100 .

² المصدر السابق، ص: 125 .

³ - هو: الشيخ الإمام العلامة القدوة الهمام أبو عبد الله محمد بن محمد بن احمد الملقب بابن مريم الشريف الملبتي المديوني التلمساني، كان حياً حتى عام 1044 (هـ 1605م) وهو من منطقة الحنايا بالقرب من تلمسان، احترف التعليم وسار على خطى أبيه في ذلك حيث كان والده معلماً للصبيان بالمكتب وكان أن أمره والده قبل موته أن يأخذ مكانه ويواصل تعليم الصبية القرآن، وأحكام الشريعة ودعا له فتمكن من ذلك فعلا وتخرج على يديه الكثير من التلاميذ والتابعين كان لمعظمهم دوراً بارزاً في الحياة الفكرية والعلمية والروحية بتلمسان فجمعوا بين علوم الظاهر والباطن ويقال أن عددهم أزيد من أربعين طالب، منهم خاصة عيسى البطيوي الذي سار على خطى أستاذه في تأليف كتب المناقب من خلال كتابه (مطلب الفوز) وصف البطيوي شيخه ابن مريم بأنه لم يرى مثله في قيام الليل وتلاوة القرآن والحرص على نشر العلوم وأنه كان كثير المطالعة للكتب وأنه كان يقول: « ما أردت كتاباً إلا ومكنني الله منه دون تعب». كان ابن مريم يبدي إعجاباً شديداً بشيوخه وأساتذته الطريقة من كبار الصوفية كالمقري، والسنوسي، ويُنظر إليهم نظرة القداسة لذلك أكثر من سرد كراماتهم وخوارقهم، والتأليف فيهم. ترك ابن مريم عند وفاته نحو ستمائة كتاب(600) لكن معظمها للأسف قد أفتتة أيدي النسيان، وأذهبت به عوادي الأيام، ولم يكد يسلم من الضياع سوى كتابه الشهير الموسوم بالبستان وقد ذكر منها في خاتمة كتابه اثنا عشر 12 مؤلفاً له كلها في العقائد والأذكار، والأحاديث النبوية، وحكايات الصالحين، وسير الأولياء والإيمان بكراماتهم وبركات دعائهم منها:

1- تحفة الأبرار وشعار الخيار في الوظائف والأذكار المستحبة في الليل والنهار .

2- فتح الجليل في أدوية العليل لعبد الرحمان السنوسي.

3- كشف اللبس والتعقيد عن عقيدة أهل التوحيد.

4- تعليق مختصر على الرسالة في ضبطها وتفسيرها بعض ألفاظها.

الخلفية المكانية :

* بنو عبد الواد أو بنو زيان نسبة إلى منشئ دولتهم " يغمراسن بن زيان"¹ ، وهم فرعٌ من قبيلة زناتة، أصولهم من طرابلس، اندفعوا غرباً إثر الغزو الهلالي للمنطقة ، واستقروا بنواحي وهران ، أين عاشوا حياة بدو وقفر، وكانت تلمسان قبل "يغمراسن" « تتكوّن من بلديتين: تلمسان: وهي الحصن أو القسبة ، وتاجرات: وكانت فيها مساكن النَّاس. فضمَّ يغمراسن الإثنتين إحداهما إلى الأخرى وحصّنها معاً، وجعل تلمسان الجديدة هذه قاعدة المغرب الأوسط كلّهُ »². وظلّت عاصمة الزيانيين تلك معتممة ومدرّعة بمختلف المرافق الدفاعيّة ومحاطة بالأسوار والأبراج والساحات العسكرية المستنقفة دوماً، ورغم كلّ تلك التحصينات ظل سكان تلمسان لا يثقون إلاّ بحراسة الأولياء الصالحين لها فعينوا لكل باب من أبوابها المنيعة ولي يحرس مدخله .

* وتلمسان وما حولها إقليم فسيح من أوفر أقاليم المغرب بالخيرات ووسائل الرخاء، فهي منطقة سهول وهضاب كثيرة الوديان وافرة الأمطار في الشتاء، وهي تؤدي إلى ممرّ تازا ، وهو المدخل إلى المغرب الأقصى، ولهذا كانت عناية الرومان بها عظيمة، وبها أقاموا معقلاً حصيناً يُسمى Pomaria وهو الاسم القديم للبلد ومعناه الحدائق، وبعد الفتح الإسلامي للمنطقة وقفت حدود دولة بني العباس عند وادي الشلف، فقامت في إقليم تلمسان دولة خارجيّة هي دولة "أبي قرّة اليفرنّي أو المغيلي"، وهو في ما يقول الرواة من أعطى تلمسان هذا الإسم، واستمرت إمامته كذلك على المذهب الإباضي نحو أربعين سنة إلى أن قضى عليها المرابطون في ثورتهم لتوحيد بلاد المغرب العربي ككل تحت السنيّة المالكية³.

* إهتمّ بإقليم تلمسان خلفاء بني أميّة الأندلسيون، وأفاضوا الأموال على رؤساء قبائلها، فتحوّلت تلمسان إلى مركز للسنة ومعقلاً لأهلها .

5- بغنية المرید لشرح مسائل أبي الوليد.

6- فتح العلام لشرح النصح التام للخاص والعام لسيدى إبراهيم التازي.

7- التعليقة السنيّة على الأرجوزة القرطبية...ومنها هذا التّأليف-أي البستان-« المشتمل على عدد أولياء تلمسان وفقهائها في حوزها وعمالتها الأحياء منهم والأموات هذا ما أمكنني جمعه أما الإحصاء فلا أقدر على إحصائهم». ينظر: البستان، ص: 3- 9.

¹ فبعد تفكك الدولة الموحدية ، قام هذا القائد النشط وأعلن نفسه قائدا في تلمسان وحصّنها ، وقد طال عمره فحكمها نحو الخمسين سنة 1236 - 1282 تثبت خلالها قواعد هذه الإمارة الزناتية.

² حسين مؤنس: تاريخ المغرب، وحصارته، مج: 2، الجزء: 3 ص: 122 .

³ يُنظر : المرجع نفسه ، مج: 2، الجزء: 3، ص: 120 .

* إنَّ طول تاريخ بني عبد الواد بتلمسان - حوالي ثلاثة قرون - لا يرجع إلى صلابتهم وقوتهم بقدر ما يعود السبب في ذلك إلى حصانة موقعها الذي ساقهم الحظ إليه، وقدرة هذا الموقع على مقاومة عوامل الانهيار، فهي تقع في طريق وعر يحكم قلب الصحراء إلى البحر، «وقوافل التجارة لا بدَّ أن تمرَّ بها، والهضبة التي تقوم عليها تزيد من مناعتها، والسهل المحيط بها يُقدم لها موارد العيش في وفرة، ولقد تدهور بنو عبد الواد ثمَّ عادوا إلى النُّهوض أكثر من مرّة، واختفوا ثمَّ عادوا إلى الظهور أكثر من مرّة كذلك، والفضل في ذلك لتلمسان»¹.

* لم تكن حدود تلمسان عاصمة الدولة الزيانية كما هي اليوم إنما كانت أوسع من ذلك بكثير فهي تمتد غربا إلى تاويرت التي هي الآن داخل التراب المراكشي، وتمتد شرقا إلى أعمال قسنطينة ودرلس وبجاية، وذلك بحسب تقدم الدولة ونفوذها وانتصارها على منافسيها ومزاحميتها من بني حفص وبني مرين، وبلغت حدودها الجنوبية الغربية إلى سجماصة-تافيلالت- وشمالا إلى البحر المتوسط .

* كان حكامها خاصّة "أبو تاشفين" مولعاً بالعمارة «لأنَّ العمارة رمز القوّة والازدهار، وهي من واجبات ومهام السلاطين الأقوياء ... وقد تعدّى أسلافه من حيث الاعتناء بتشيد البنايات والعمارات، حتّى صار عصره عصر ازدهار العمران في تلمسان، بلغ عدد دورها ومنازلها في عهده نحو ستة عشر ألف دار»².

* وأوّل مدرسة تأسس في المغرب الأوسط هي تلك التي أمر أمير بني عبد الواد "أبي حمو موسى الأوّل" ببنائها في تلمسان وقد عيّن للتدريس فيها الأخوين "إبني الإمام"³، فسميت باسميهما، ثمَّ بنى ابنه "أبو تاشفين" المدرسة التاشفينية بجانب الجامع الأعظم، أما "أبو حمو موسى الثاني" فترك أعظم بناء في تلمسان وهو المدرسة اليعقوبية ليتتالي بعدها بناء المدارس، ووصل عددها إلى سبع مدارس

¹ حسين مؤنس: تاريخ المغرب، مج: 2، الجزء: 3، ص: 123 .

² عبد العزيز فيلاي: تلمسان في العهد الزياني، دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية وثقافية، ج: 1، موفم للنشر، الجزائر، 2011 م، ص: 116 .

³ أنجبت هذه الأسرة طائفة من العلماء الأفاضل، وكان أهمهم المدرّسين: "إبراهيم بن عبد الرحمن بن الإمام" ت 797هـ/1394م، وكذا المدرّس "أبو زيد بن الإمام" ت 743هـ/1342م . يُنظر ترجمتهما: محمد مرتاض: من أعلام الأساتذة المدرّسين بتلمسان، في الخمسة الهجريّة الثّانية، مجلّة الفضاء المغاربي، جامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان، العدد: 5، صفر 1430 هـ/ فيراير 2009م، ص: 19 - 20 .

كبرى¹، تميّزت بمستواها التحصيلي العالي وهو ما ساهم في دفع وتفعيل الحركة العلمية والتربوية والثقافية في ذلك العصر الشيء الذي دفع "يحيى بن خلدون" إلى وصف تلك المدارس: بالمعاهد الكريمة؛ « ويعني بقوله هذا بأنّها حسنة، جيّدة البناء، مزخرفة بالفسيفساء وغيرها من الأشغال الفنية، بالإضافة إلى مستواها التعليمي العالي »².

أما عن طريقة التحصيل الجاري العمل بها آنذاك، فكانت « الإلقاء والشرح، يقوم أحد الطلبة النجباء بقراءة نص من كتاب مشهور في المادّة المدروسة، ويتولّى الأستاذ شرحه فقرة بعد فقرة، حسب ما يتيّسر له من غزارة حفظه وسعة اطلاعه، والطلبة يُقَيّدون في كراريسهم ما يسترعي انتباههم من شرح الأستاذ وأجوبته على أسئلة الطلبة »³.

* حدث في الفترة العبد وادية تطور فكري ملحوظ نتيجة الحوافز والدعم الذي قدّمه أمرائها للعلماء وطلبة العلم، وتعددت علوم التدريس ما بين علوم اللغة: من نحو ولغة وأدب وبلاغة... وعلوم الدين: من قراءات وتفسير وحديث وفقه وأصول... وعلوم العقل والمنطق، وعلوم الطبيعة: من تنجيم ورياضيات وطب وكيمياء... فكانت بذلك عهداً حافلاً بالأمجاد التاريخية والفكرية، وأضحت تلمسان بحق إمارة قوية تنهض بالعلوم وتشجع الطلبة وتقرب العلماء على اختلاف ميادينهم ويُغدقون عليهم المنح والعطايا ويُولونهم مناصب سامية في الدولة كالتدريس والقضاء والديوان... فكان منهم الوزير والسفير وقائد الجيش.

¹ وهي : مدرسة إبنّي الإمام، والمدرسة التاشفينيّة ، ومدرسة سيدي أبو مدين، ومدرسة سيدي الحلوي، والمدرسة اليعقوبية ومدرسة سيدي الحسن بن مخلوف الراشدي، ومدرسة منشّر الجلد . ولمزيد من التفاصيل حول نشأة تلك المدارس وأهم الأعلام التلمسانيين المدرّسين بها ؛ يُنظر: محمد مرتاض: من أعلام الأساتذة المدرّسين بتلمسان ، في الخمسة الهجرية الثمانية ، مجلّة الفضاء المغاربي، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، العدد: 5 ، صفر 1430 هـ/ فبراير 2009م ، ص: 14 وما بعدها .

² أحمد طالب : تلمسان على عهد أبي حمو موسى الثاني، مجلّة الفضاء المغاربي، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، العدد: 4 ، رمضان 1428 هـ/ أكتوبر 2007م ، ص: 228 .

³ رشيد بورويبة، موسى لقبال، عبد الحميد حاجيات، عطاء الله دهينة، محمد بلقراد : الجزائر في التاريخ ، العهد الاسلامي، من الفتح إلى بداية العهد العثماني، وزارة الثقافة والسياحة ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984 م ، ج: 3 ، ص: 438 .

* ومن أشهر علماء تلمسان الزيانية نذكر على سبيل المثال:

- أبو اسحاق التنسي، وأبو زيد بن الإمام، وأبو عبد الله المقرئ... في علوم الدين .

- أبو عبد الله التميمي القلعي، ووابن العطار الجزائري، وأحمد بن العباس النقاوسي... في علوم اللغة واللسان .

- وفي باب الأدب فمن أشهر شعراء العصر: ابن خميس التلمساني، أبو عبد الله التاليسي، أبو عبد الله الثغري...

- وفي التصوف: أبو زكياء السطيفي، الهواري، ابن سعد التلمساني، عبد الحق البجائي.

- وفي علم التاريخ والاجتماع: ابن قنفذ القسنطيني، محمد بن أبي بكر الأنصاري، ابن الأستاذ الندرومي...

- وفي العلوم الطبيعية: أبو عبد الله بن النجار التلمساني، الآبلي، ابن الفحام، علي البجائي، أبو الحسن القلصادي.

* أما في مجال العمران فقد قطعت تلمسان الزيانية أشواطاً بعيدة في مجال الفنون والعمران وكان تأثرهم بالحضارة الأندلسية شديداً وبارزاً خاصة في طراز بناء المساجد والقصور، حيث أخذوا عن الصناع الأندلسيين فن النحت على الرخام والنقش على الخشب والكتابات الفنية والزركشة وصناعة النحاس ...

وكان "يغمراسن" قد أمر « ببناء مئذنة الجامع الأعظم بتاجرارت، ومئذنة جامع أجادير، ولا تزال الصومعتان إلى عهدنا هذا، تشهدان على قوة الفن العبد الوادي ورشاقته، وتناسب الأجزاء فيه وتناسقها »¹

وعموماً لقد انتشر في مملكة بني زيّان: المساجد-وهي أهم عمران يُشيد- ثمّ القصور ، والفنادق والحوانيت والحمامات، ودور الصناعة ودور سكّ العملة... وهو ما يؤكد الرخاء والازدهار الذي عاشه المجتمع الزياني .

¹ عبد الحميد حاجيات : أبو حمو موسى الزياني ، حياته وآثاره ، ذخائر المغرب العربي: 11 ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط: 2 ، الجزائر، 1982 م، ص: 58 .

* بالنسبة للمجتمع الزياني فقد كان مقسم إلى ست طبقات هي: 1 - طبقة الحكّام والأمراء والوزراء والولاة 2- طبقة رجال الدين من خطباء وفقهاء وقضاة وشهود 3- طبقة أرباب السيوف: وهم المحاربون والخيالة 4- طبقة أرباب الأقلام: وهم الكتّاب في الدواوين وغيرها 5- طبقة أصحاب المهن وذوي الحرف وأرباب التجارة 6- طبقة الفلاحين والزراع .

الخلفية الزمانية :

* توقفنا في تاريخ بني مرين - سابقاً - عند تنازل السلطان "أبي الحسن" مكرهاً عن الحكم، ليتوج ابنه "أبو عنان" نفسه السلطان الشرعي للدولة المرينية ، وأتمّ هذا الأخير صراعه مع أعدائه من بني عبد الواد الزيانيين، وتمكن فعلاً من القضاء عليهم وهزيمتهم في عدّة مواقع حربية وفتك بأمريرهم¹ "أبي سعيد" و "أبي ثابت" من أبناء "أبي تاشفين" ، فغلب « بنو عبد الواد على أمرهم ثانية ، واستولى بنو مرين من جديد على تلمسان وسائر بلاد المغرب الأوسط »² .

* لم يتوقف "أبا عنان" عند هذا الحد بل واصل زحفه نحو الشرق لكنّ جنوده سئموا الحرب وأصابهم الإرهاق ونال منهم التعب والعناء، فانفضّ الكثير منهم من حوله، ومن بقي نادى بالعودة إلى المغرب الأقصى، وبعدها بقليل إشتدّ المرض بـ"أبي عنان" « وتوفي في 27 ذي الحجة 759 هـ / 30 نوفمبر 1358 م، وكان لنبا وفاته أثر بليغ في سائر أقطار المغرب، ولا شك أنّ فرسان بني عبد الواد تلقوه بارتياح كبير، وأنّ أمل إحياء دولتهم من جديد أصبح يُراودهم مرّة أخرى، فكان من نصيب "أبي حمو موسى الثاني" تحقيق هذه الأمنية »³ .

* كان همّ " أبو حمو موسى الثاني" الحفاظ على ملكه وسلطانه في تلمسان، حيث كان الإقليم نهياً مستباحاً موزعاً بين بني حفص حيناً وبني مرين في معظم الأحوال .

* إنّ ذكاء مؤسسها الأول يغمراسن وحنكته الساسية وعبقريته في إنشاء المدن وتعميرها هو الذي أوصل بني عبد الواد إلى تلك المكانة المرموقة التي حضيت بها، لقد أدرك منذ البداية أنه يملك الأرض

¹ هُما مُجَدِّداً الدولة الزيانية ، وهما أبو سعيد عثمان الثاني بن عبد الرحمن بن يحيى بن يغمراسن، وكان شيخاً محتكاً ذا عبادة ونسك، وأخوه أبا ثابت الزعيم الشجاع المعروف بالبسالة والفتوة ، قتلها السلطان المريني "أبو عنان" في جمادى الأولى سنة 753 هـ .

² عبد الحميد حاجيات : أبو حمو موسى الزياني ، حياته وآثاره ، ص: 32 .

³ المرجع نفسه، ص: 34 .

المناسبة ويملك المال ولكن ينقصه الجند لكون بني عبد الواد قلة يعجزون عن حماية كل ذلك الاقليم الشاسع، فتنبّه بذكائه إلى أهمية التجارة والتّجار، فشملتهم حمايته وخفّف عنهم الجبايات وعاملهم بأمانة وعدل وشارك هو نفسه في التجارة ورخّب بالتّجار الأجانب وأكرم وفودهم ... وبعد توفر الأموال الطائلة لديه تغنن في بناء مدينة جديدة متألّقة، ولشدة تديّنه أكثر من بناء المساجد والمدارس والأسبلة، فتوافد العلماء على المدينة من كلّ صوب، ولما استقرّ أمر دولته غير اسمها القديم من تاجرارت إلى تلمسان، فعُدّت لكل ذلك تلمسان جوهرة من ألمع جواهر الحضارة العربية الإسلامية .

* يمكن حصر الإطار الزمني لتراجم كتاب البستان ما بين القرنين التاسع والعاشر للهجرة، وعلى الرغم من أن هذه الفترة ليست طويلة جداً إلا إنها شكلت انعطافات هامة، وتحولات كبرى في تاريخ تلمسان خصوصاً والجزائر عموماً، فهي مرحلة تشكّل عهدين، أو سلطتين: أيام الفترة الزيانية العبودية في آخر أيامها. والفترة العلوية العثمانية بالمغرب الأوسط -في بداياتها- وسبب ضعف الدولة الزيانية هو الصراعات الداخلية والخارجية بينها وبين جيرانها حيث أنّ وجود تلمسان « عاصمة المملكة الزيانية في الطريق الواصل بين البحر وما وراءه من أقطار، وبين الصحراء عن طريق سجلماسة ووحدات توات وما خلفها من بلاد الزنوج ... جرّ عليها الولايات والدّمار لأنّها قامت في قطر محصور بين دولتين منافستين لها، الدولة الحفصية في الشرق ... والدولة المرينية من الغرب ... فتوالت عليها الاعتداءات والمحن ، ثلاثيتها مرّة من الغرب ومرّة من الشرق، وفي بعض المرّات من كلتا الوجهتين في آنٍ واحد ¹. هذا من جهة، ثم العدو الذي كان يتربص من خلف البحار في انتظار الانقضاض على أراضي المغرب العربي، عندها استنجد سكان المغرب العربي بالدولة العلوية العثمانية التي كانت في تمام قوتها آنذاك فتدخلوا في سياسة البلاد خاصّة في إمارة بني زيان وهو ما أدى إلى قيام دولة الشرفاء السعديين أولاً ثم العلويين.

إن الأخطار التي أحاطت بالبلد « جعلت الناس يتجهون بقلوبهم إلى الله سبحانه ملتسبين منه المنّ والحماية، وجعلتهم يزدادون تعظيماً لأهل الله وأوليائه ². وهو ما أكسب كتاب "البستان" أهمية كبرى، ووضعه في مكانة مرموقة، إذ أنّه شفا غليل الكثيرين في الإطلاع على سيرّ الصالحين من عبّاد تلمسان والتّزود من أخبارهم وكراماتهم بزيادٍ روحيّ يجعلهم قادرين على مواجهة واقعهم المادي والاجتماعي المزري، وانهزامهم السياسي والعسكري المخزي.

¹ محمود بو عبّاد: جوانب من الحياة في المغرب الأوسط، في القرن التاسع الهجري (15 م)، الشركة الوطنية للنشر

والتوزيع، الجزائر، 1982 م، ص: 15 .

² حسين مؤنس: تاريخ المغرب وحضارته، مج: 2، جزء: 2، ص: 147.

المحتوى:

* ترجم "ابن مريم" من خلال البستان لإثنين وثمانين ومائة (182) وليّ وعالم، كانوا على اتصال قريب بتلمسان، إما عن طريق الولادة، وإما عن طريق النشأة أو الوفاة .

* انتهى من تأليفه 1011هـ بمدينة تلمسان، واستفاد فيه من تأليف عدّة، يقول في خاتمته: «وقد انتخبته من نيل الابتهاج بتطريز الديباج للشيخ أحمد بابا السوداني، وبغية الرواد في أخبار الملوك من بني عبد الواد، ومن تقييد سيدي محمد السنوسي في مناقب الأربعة ومن روضة النسرين في مناقب الأربعة المتأخرين، ومن النجم الثاقب، ومن الكواكب الوقّادة فيمن كان نسبه من العلماء والصالحين والقادة، ومن كتب عديدة...»¹.

* أما عن سبب التأليف وغايته فنجده يقول في مقدمة كتابه عن ذلك: «أن ذكر العلماء وحكايات الصالحين واقتصاص أحوالهم أنفع للنفس بكثير من مجرد الوعظ والتذكير بالقول... لأن الصالحين إذا ذكروا نزلت الرحمة، وفيه عدّة لكم وأوثق عروة وأقرب وسيلة في الدارين لأنّه إذا كان مجرد حب الأولياء ولاية وثبت لأن المرء مع من أحبّ، فكيف بمن زاد على مجرد المحبة بموالاتة أولياء الله تعالى وعلمائه وخدمتهم ظاهرا وباطنا بتسطير أحوالهم ونشر محاسنهم وأقوالهم وأفعالهم... نشرا يبقى على ممرّ الزمان ويزرع المودّة لهم والحبّ في صدور المؤمنين للاقتداء بهم بحسب الإمكان»².

لقد أعرب "ابن مريم" عن غايته من التأليف فهو من جهة يبغى رضاء أشياخه ومحبة أولياء الله وقربة علمائه، ومن جهة أخرى يروم نشر فضائل هؤلاء وحفظ كراماتهم وتقييد خوارقهم حتى يقتدي بها مقتدي، ويزدجر مزدجر.

* أما منهجه في التاريخ للأعلام وترتيبهم فقد كان على حسب الترتيب الهجائي لأسمائهم فابتدأ بمن اسمه أحمد، وختم بمن اسمه يحي.

* والملاحظ أن تراجمه كانت تطول وتقتصر فهناك من الشيوخ من يوجز ترجمته في السطر أو السطرين، وهناك من يفصل فيها لتستغرق أكثر من خمسة عشر صفحة، وكان محك ذلك ما بلغه من كرامات هؤلاء، فأصحاب الكرامات المشهورة والمقامات المرضية تطول تراجمهم والعكس بالعكس.

¹ ابن مريم: "البستان"، الخاتمة، ص: 314.

² المصدر نفسه، المقدمة، ص: 5 - 6.

4- كتاب "منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية" لشيخ الإسلام عبد الكريم

الفكون¹ :

¹ هو : عبد الكريم الفكون بن محمد بن عبد الكريم الفكون التميمي القسنطيني المتوفى سنة 1073 هـ / 1662 م، (كثيراً ما يشتهر على بعض الباحثين بجدة عبد الكريم المتوفى 988 هـ السنة التي ولد فيها المؤلف)، فهو ابن عائلة الفكون ذات التاريخ العريق من أصول قبيلة تميم العربية ، ومن العائلة شعراء وبارعين وعلماء ومتصوفة وقضاة ، بل منهم من نال الشهادة أثناء الغزو الإسباني لتونس سنة 1935 هـ ، ويعتبر مؤلف كتاب "منشور الهداية" من أبرز أفراد العائلة علماً وعملاً وسمعاً، وفي عهده بلغت عائلة الفكون أوج قوتها المادية والمعنوية ذات أموال طائلة ونفوذ روحي كبير، كانوا يقودون ركب الحجيج إلى الحجاز ، وكانت لهم مدرسة باسمهم. هو ابن قسنطينة ، فأجداده الأقدمون مدفونون بها ، ولهم فيها زاوية تحمل اسمهم ، ولد بها سنة 988 هـ / 1580 م ، تتقف ثقافة محلية عصامية ، لا تذكر المصادر أنه ذهب إلى أي وجهة طلباً للعلم غير بلده قسنطينة ، ذلك أنه في عهده قلت العلاقات بين تونس والجزائر لأسباب سياسية ، أما رحيله إلى المشرق فكان وهو كبير كأمر لركب الحجيج وليس كطالب علم ، وفي كتابه "منشور الهداية" معلومات وافية عن شيوخه بما فيهم والده ، وما قرأ على كل منهم ، من تحفيظ للقرآن الكريم وفقه وفرائض وكلام ونحو وقد أفاض في الحديث عن شيوخه في النحو وتفوقه فيه حتى على مشايخه ، أما عن سبب ميله للنحو فيبهره الفكون تبريراً صوفياً ، حيث يذكر أنه رأى رؤيا عن جده وقد ناوله في المنام ورقة مكتوب عليها (كان : فعل ماضٍ) ففهم الفكون من ذلك أن جده ينصح بدراسة النحو والتبحر فيه ، والكتاب ثري بالمواقف التي تدل على تفوقه وحنكته الدينية واللغوية وحتى السياسية، إذ كثيراً ما كان يُلجأ إليه في حلّ عويص المسائل، وبعدهما نهل الكثير من شيوخه عكف على مكتبة العائلة الغنية لينال حظاً وافراً منها ، وهو ما أهله للتدريس بالجامع الكبير بقسنطينة وبزاوية العائلة فكان يتقاطر عليه الطلبة من كل قطر، وفي الكتاب ذكر لبعض الإجازات التي منحها لطلبه المتفوقين في النحو والتفسير والفقه وابن الحاجب وعلم الكلام وصحيح البخاري وغيرها ، كما ساهم الفكون مساهمة فعالة في حركة التأليف لم يتفوق عليه فيها إلا معاصره "أحمد المقرئ" صاحب كتاب "فتح الطيب" ، أما شعره فكثير ومواضيعه متنوعة منه ما فيه معارضة وردّ على أقرانه المرسلين له من مثل "المقرئ وتاج العارفين العثماني والسوسي " ومنه ما نظم في المدح النبوي...

لم تتأتى شهرة الفكون من التأليف والتدريس فحسب ، إنما من الوظائف التي شغلها في الدولة أيضاً، فبمجرد وفاة والده عام 1045 هـ / 1635 م تولى الفكون كل الوظائف التي كان يشغلها والده، وهو ما جعله شخصية دينية سياسية مرموقة لا على مستوى الجزائر فحسب إنما على مستوى العالم الإسلامي ككل وخصوصاً البلدان التي كان يمرّ بركب الحجيج بها مثل : تونس ومصر وطرابلس والحجاز والقدس .

أما عن عقيدة الفكون فهي عقيدة المسلم السنّي المتمسك بأحكام الشرع والجماعة ، فهو سلفي محافظ منكر للبدعة والخروج عن الجماعة ، واتخاذ أساليب ملتوية في التصوف لم يعدها المسلمون الأوائل . من أشهر مؤلفاته: منشور الهداية 1046 هـ، فتح اللطيف 1048 هـ، والكثير من الرسائل والأجوبة التي يرد فيها الفكون على أقرانه وخاصة المقرئ وتاج العارفين العثماني، وفي خاتمة الكتاب اشارات لكل ذلك. يُنظر ترجمته: منشور الهداية، بقلم المحقق: أبو القاسم سعد الله ، الجزائر 3 يناير 1987 م ، ص: 7 - 14 .

الخلفية المكانية :

* كانت قسنطينة عبر مختلف العهود عاصمة إقليمية كبيرة ، خصوصاً العصر الحفصي والعثماني يقول "أبو القاسم سعد الله" عنها: « كان أعيانها في العهد الأول يتجهون نحو تونس، ويتلقون العلم في جامعها الأعظم (الزيتونة) ويستلمون المناصب الإدارية والمخزنية من أمرائها . بالإضافة إلى أن بضائع تونس والشرق كانت تجد لها سوقاً رائجة في قسنطينة . وكان علماء تونس بدورهم يتولون بها الوظائف المختلفة ويتصاهرون مع عائلاتها، ويحملون إليها الكتب والأفكار . وفي العهد العثماني استمرت قسنطينة على مكانتها كعاصمةٍ لأكبر إقليم في الجزائر وأغناه وأكثره ثقافة وتحضراً . وإذا كانت قد شهدت فتناً وتنافساً بين العائلات وحتى بعض الحروب بين جيشها وجيش تونس فذلك كله يدلُّ على المكانة التي كانت لها في نظر المعاصرين »¹ .

* يقدم الكتاب معلومات قيمة وهامة حول الحياة الاجتماعية في عاصمة الإقليم "قسنطينة" من حيث علاقة العائلات بعضها ببعض ، ثم علاقة هذه العائلات بالسلطة المحلية والوطنية من جهة، وعلاقتهم بطبقة العلماء والأولياء من جهة أخرى، وما هيئته لامتلاك مثل تلك المعطيات أن بيته في تلك الفترة « بيت علم وقيادة روحية بقسنطينة من بداية القرن السابع الهجري إلى أواخر العهد العثماني »² .

الخلفية الزمانية :

* شهد القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين صراعاً مريراً بين الإسلام الذي تمثله الدولة العثمانية وبين المسيحية التي تمثلها الدولة الإسبانية أما مسرح الصراع فكان البحر الأبيض المتوسط بشواطئه الشمالية والجنوبية « وقد لعبت الجزائر في ذلك الصراع الميرير دوراً طليعياً تمثل في عمليات الجهاد البحري التي يصفها الأروبيون بالقرصنة . والمعروف أن قوة الأسطول الجزائري قد بلغت قمتها في القرن السابع عشر حين خرج ذلك الأسطول إلى المحيط الأطلسي أيضاً وهدد شواطئ أوروبا الغربية بما في ذلك إيرلندا وحتى ايسلندا ونيوفونلند . ومع هذا التوسع العسكري والسياسي جاءت الغنائم

¹ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، ص: 8 .

² ناصر الدين سعيدوني، الشيخ المهدي بو عبدلي : الجزائر في التاريخ ، العهد العثماني، ص: 153 .

والثروات . وحين توفي الفكون سنة 1073 هـ 1662 م كان وضع الأسطول ما يزال على ما هو من القوة والثروة»¹.

* ويمتاز تأليف منشور الهداية بأنه كان شهادة حيّة عن بداية العهد العثماني بقسنطينة ، وذكر بالتفصيل « الظروف التي اجتازتها البلاد، إذ كانت قسنطينة تابعة لتونس التي كانت تحت حكم الدولة الحفصية، وقد تعرّضت تونس للغزو الصليبي الذي تبنته إسبانيا، وعندما ظهر في الأفق "عروج وخير الدين" واحتلوا الجزائر التي اتخذوها قاعدة للدولة العثمانية الناشئة ، احتلّ "خير الدين" في مسيرته تونس ، فحينئذ تمردّ عليه آخر الملوك الحفصيين " الحسن الحفصي" ، واستعان على طرد "خير الدين" بالطاغية الإسباني "شارلكان" ووقعت الواقعة بتونس، ويمتاز تأليف ابن الفكون بتعرّضه لأحداثها إذ كان من جملة ضحايا هذه الأحداث جدّه "يحيى بن الفكون" الذي قُتل في حلقة درس بضواحي جامع الزيتونة»².

وإثر دخول العثمانيين لقسنطينة انقسم سكان القطاع القسنطيني إلى قسمين طيلة سنتين من الزمن، قسم أيّد الحفصيين، وكان يترأسه المفتي "ابن عبد المؤمن" ، والقسم الثاني المنتصر للعثمانيين ، وكان يترأسه المفتي "عبد الكريم بن الفكون"، وهو جدّ المؤلف المتوفى 988 هـ ، وقد تولى حمل بيعة سكان قسنطينة سنة 975 هـ وكان من أنصار الأتراك ولعب دورا حاسما في دخولهم إلى قسنطينة ، وفي المقابل إعترف الأتراك لأسرة ابن الفكون بالفضل والمريّة فخصصوا لهم المناصب السامية كمشيخة الاسلام، ومشیخة إمارة ركب الحجاج للمشرق طيلة حكمهم بالجزائر، وهو ما مكّن لمؤلفنا من امتلاك معطيات ومعلومات نادرة قد لا تتوفر عند غيره ، حيث أرخ في كتابه لقضية احتلال قسنطينة بالكثير من الضبط والبيان والتفاصيل الحصريّة .

* فتح "الفكون" عينيه على زمن كثرت فيه البدع والمستحدثات الدينية والعقائدية، حكّم على معظمها بالباطل، يقول: «وأما طائفة زمننا وجماعة بدع قطرنا، فيما أعلمه، فقد تمخّضت أمورهم في خالص البدع المحرّمة ونقضوا عرى السنّة بمعاول أهوائهم الفاسدة، فلا تجد لهم في سيرتهم ما يلّم أو يُقارب حمى الله ورسوله في أوامره، بل لا تراهم خائضين إلّا في بحار المناهي والمنكرات، والتكالب على الدنيا والتفاخر بالشهوات، والتسبب في كثرة الأتباع السوء لاقتناص رتب الرئاسات»³.

¹ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية ، ص: 8 .

² ناصر الدين سعيدوني، الشيخ المهدي بو عبدلي : الجزائر في التاريخ ، العهد العثماني، ص: 153 .

³ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية ص: 145 .

* وفي الكتاب إشارات متنوعة إلى الفتن والثورات التي شهدتها قسنطينة والأوراس، وجهات نقاوس، وأحوال الحرابة والمتلصصة في جهات سطيف وبجاية وعنابة وزواوة ونواحي الغرب، وفيه ذكرٌ للكثير من العروش والقبائل في المنطقة حينئذ من مثل: غمريان، وريغة، والعبابسة، وأولاد عيسى، وجندل، وخمير، والسبعة، والعلمة، وأرار... .

* وفيه ملامح هامة عن علاقة الريف بالمدينة، وعلاقة بعض الأولياء بالنساء وخاصة أصحاب العقائد المنحرفة وأدعياء التصوف والمشعوذين والحضر - أصحاب الحضرة الصوفية - وال دراويش و الدجالين الكذابين والمتشدقة والمبتدعة الضالين والمضلين...

* ورغم كل تلك العقائد المنحرفة؛ ظلّ المذهب الديني الفقهي السائد في البلاد هو "المالكي"، أمّا السلطة الدينية الروحية للبلاد فقد تقاسمها الفقهاء ومشايخ الطرق الصوفية وفي الكتاب ملامح للصراع بينهما « فبعد استيلاء العثمانيين على الجزائر اثر غزوات الصليبيين الذين سقطت في أيديهم جُلّ مدن الشواطئ الجزائريّة، كوهان، وبجاية، احتفظت الجزائر بنخبة فقهاؤها المالكيين، رغم أنّ مذهب الدولة العثمانية الرسمي هو المذهب الحنفي ... فإنّ الفقهاء المالكيين حافظوا على مكانتهم، حيث كانوا يُمثلون أغلبية السكان ... كما نجد العثمانيين عيّنوا العالم الفقيه الشيخ "عبد الكريم بن الفكون" الجدّ، شيخ الاسلام بقسنطينة وورثوا هذه الخطة لأبنائه فأحفاده، طيلة مدّتهم بحكم الجزائر، وقسنطينة كانت إذ ذاك دار علمٍ وهي العاصمة الغربية للدولة الحفصية»¹.

* إمتاز المؤلف بشجاعة نادرة وحصانة رأي فريدة، حيث استطاع تجسيم المنكر في مجموع إطرارات الدولة ودعائمها رغم كونه رجل دين، وكان في طليعة المستفيدين من نظام الحكم العثماني، فقد جرت العادة أن يُسنَّع رجال الدين المبتدعة أو المتمزمتين فقط، ويتغافلون عن المناكر المتفشية في الطائفة الحاكمة وأعوانهم من قضاة ومفتين وتجار وولاة ومرتشين، أما هو فهاجم كلّ منحرف عن الصواب مهما كانت وظيفته ومهما علا شأنه بين الناس، وكان يُطلق عليهم أوصافاً .

المحتوى :

* أُلّف الفكون "منشور الهداية" على فترات متباعدة، في شكل مذكرات، ويُقدر المحقق إنطلاقه في التأليف خلال العشريّة الثانية من القرن السادس عشر، وفرغ منه عقب وفاة والده أي بعد عام

¹ ناصر الدين سعيدوني، الشيخ المهدي بو عبدلي : الجزائر في التاريخ، ج: 4 ، ص: 137 - 138 .

1045هـ / 1635 م ، ودليل المحقق على ذلك كثرة الاستطرادات، والتكرارات، والانقطاع ثم العودة بعبارة (ولنرجع إلى ما نحن بصدده) ، وتعدد ذكر الشخصية الواحدة في عدّة مواضع، وذكره لثورات وفتن وقعت في أزمنة مختلفة ومتفرقة ...

* ومما يؤكد ما ذهب إليه المحقق أيضاً أنّ الفكون في كتابه "منشور الهداية" نجده ينعته أحياناً تأليفاً، وأحياناً تقييداً، وأخرى ديواناً .

* أما حياة الناس الذين تعرّض لهم فيسميها تارة ترجمة، وتارة فهرسة، وأخرى سيرة .

ويمكن أن نلخص المحتوى ومنهج التأليف في النقاط الآتية :

* لم يلتزم الفكون طريقة معيّنة في تراجمه، فكان يُطيل في سيرة البعض لتستغرق الترجمة الواحدة عدّة صفحات، وتراجم أخرى لا تستغرق سوى بضعة أسطر في الصفحة الواحدة .

* بلغت التراجم في الكتاب نحو خمساً وسبعين ترجمة، أما إذا أضفنا التراجم الجانبية المبتوثة في ثنايا الترجمة الرئيسية أي التي وردت استطراداً فسيُصبح عددها أزيد من تسعين ترجمة

* وضع الفكون خطة واضحة للكتاب ولكن لم يلتزم بها حرفياً لكثرة التكرار والاستطراد، وقد قسمه إلى مقدّمة وثلاث فصول وخاتمة .

عنوان الفصل الأول: "في منّ لقيناه من العلماء والصلحاء المقتدى بهم ومن قبل زمنهم ممن نُقلت إلينا أحوالهم وصفاتهم تواتراً" . أي أنّهم علماء وأولياء ثقة في نظره .

وعنوان الفصل الثاني: "فيمن تعاطى المنصب الشرعي لادعائه العلم، وهم كلّ من ادعى ما لا يصلح له من خطة وتدرّيس وغيرها إلا قليلاً وفي الحديث كلابس ثوب زور" . وهم من تولوا مناصب علمية مهمّة كالقضاء والإفتاء والتدرّيس من غير استحقاق لعدم كفاءتهم العلمية لذلك .

أمّا الفصل الثالث فهو بعنوان: "فيمن ادعى الولاية من الدجاجلة الكذابين والمتشدقة والمبتدعة الضالين والمضلين" .

ويمكن اعتبار الخاتمة فصلاً رابعاً، حيث أطال الحديث فيها عن إخوانه في العصر كما يُسميهم، ومراسلاته معهم .

* يذكر "الفكون" في مقدمة كتابه دوافع تأليفه له، فيقول: «... فلما رأيت الزمان بأهله تعثر، وسفائن النجاة من أمواج البدع تتكسر، وسحائب الجهل قد أطلت، وأسواق العلم قد كسدت، فصار الجاهل رئيساً، والعالم في منزلة يُدعى من أجلها خسيساً، وصاحب أهل الطريقة قد أصبح وأعلام الزندقة على رأسه لائحة... كل ذلك والقلب مني يتقطع غيرة على حزب الله العلماء أن يُنسب جماعة الجهلة المعاندين الضالين المضلين، لهم أو يُذكروا في معرضهم، وغيره على جناب السادة الأولياء الصوفية أن تكون أزدال العامة وأذال الحمقى المغرورين أن يتسموا بأسمائهم أو يُظنَّ بهم للحوق بآثارهم... فشرح الله صدري في أن أعتكف على تقييد يُبدي عوارهم¹، ويفضح أسرارهم، ويكون وسيلة إلى الله في الدنيا والأخرى²».

* لم يتعرض "منشور الهداية" لأي إشارة عن الوضع السياسي الخارجي المتأزم، واكتفى الفكون بالإشارة إلى الصلح التاريخي بين الجزائر وتونس سنة 1037 هـ، ولعل سبب هذا النقص في المعلومات عن السياسة الخارجية للجزائر أو المكانة الدولية لها - خاصة وهو رجل يشغل مناصب في الدولة - يعود إلى:

- تركيزه على الأوضاع الداخلية، وما هو حاصل في إقليم قسنطينة خاصة من ثورات وفتن وتنافس للعلماء على الوظائف، والممارسات المنحرفة لشيخ الدروشة والحضرة والخرافات والمتاجرة بالدين.

- كما يمكن أن يعود سبب ذلك إلى رؤيته الذاتية والخاصة لرجل الدين والعلم والذي يُفضل عدم تدخله في أمور السياسة والحكم، فهي أمور دنيوية على رجل الدين والعلم عدم الانشغال بها؛ حفاظاً على مكانته وهيبته ووقاره بين الناس.

- انشغاله بإصلاح حال المسلمين وحثهم على التخلص من الشعوذة والخرافات التي شابت عقيدتهم، فصب اهتمامه على الدعوة الإصلاحية الداخلية لأوضاع بلده، لما لاحظته من ملامح انحطاط عقلي وأخلاقي وديني بين قومه.

¹ ويقصد بهم: الجهلة من العلماء، والمنحرفة الضالين من المتصوفة.

² عبد الكريم الفكون: منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، ص: 32.

- أنّه كان ثائراً أشدّ الثورة على الذين لم يسيروا في الطريق الصحيح والمنهج المعتدل للدين ، فهو ضد الخوارج لعدم ارتباطهم بالجماعة ، وضد الشيعة لنفس السبب، وضد المعتزلة لتطرفهم في المعتقدات العقلية، أمّا عدوّه اللدود فهم أصحاب البدع، والكتاب الذي بين أيدينا هو السلاح الذي حاربهم به؛ عن طريق كشف حالهم وضلالاتهم وممارساتهم وكأنّه بذلك يحارب من الداخل لاستكمال أسباب القوّة لصدّ العدو المسيحي المتربص بالخارج . ويؤكد ذلك قوله في مقدمة الكتاب: « فهذا الجهاد الذي هو أحدٌ من السيف في نحور أعداء الله ، وناهيك بهم أعداء »¹ .

* كان كثيراً ما يُناقش قضايا دينية وأخرى صوفية وأحياناً نحوية ولغوية، فيجعل لها عناوين فرعية منفصلة ، أو حتى بدون عنوان هكذا اعتباطاً دون أن يكون لذلك أي علاقة بالشخصية المترجم لها الواردة ضمنها .

* تستغرق أحياناً تراجم بعض الشخصيات الجليل أو الجليلين والثلاثة، ولكن لا يوردها متواليّة متصلة بل يفصل بينها بتراجم أخرى ، مثل ترجمته المنقطعة لعائلة الشيخ: الغربي ابن باديس، والقطار، ونعمون...والكتاب من هذه الناحية « يُعطي صورة عن توارث العلم أو التصوف في الأسرة الواحدة، وليس ذلك مقصوراً على قسنطينة ولكن بالنسبة للأقاليم والأرياف الأخرى أيضاً»².

* إذا كان التركيز الأكبر على علماء ومتصوفة قسنطينة والشرق الجزائري عموماً في الكتاب، فإننا نجد إلى جانبهم بعض علماء المغرب، وبعض علماء تونس .

* كان الفكون كثيراً ما يستشهد بأقوال المتصوف الأوائل ويعتدّ بأرائهم ومنهم خاصّة: أحمد زروق، عبد الرحمن الأخضر، الطرطوشي، أبو حامد الغزالي ، وابن عربي ...

* إنّ القارئ للكتاب يلاحظ كيف أن كان الفكون كثير التمرّكز حول نفسه وعائلته، باعتبارهما المقياس الصحيح للحب والبغص « فالذين يُحبّون عائلته ويلتجئون إليها قومٌ خيرون، والذين لهم فيها رأي أو مستقلّون عنها قوم لا خير فيهم »³ .

¹ المصدر السابق، ص: 33 .

² عبد الكريم الفكون: منشور الهداية في كشف حال من ادّعى العلم والولاية، ص: 16 .

³ المصدر نفسه ، ص: 13 .

* رغم ما يبدو عليه الفكون من عقلانية إلا أننا لا نجد يرفض التصوف ولا يعترض على ظهور بعض الكرامات والخوارق على يد الأولياء، ولكنه يحدّها بمقياس؛ يقول: «والطريق الحقّ والقسطاس المستقيم في كلّ من أُشير إليه بإشارة الولاية أو ظهرت على يديه الخوارق أنّ تعتبره بمعيّار الشرع: فمن رأيته على الجادة قولاً وفعلاً واعتقاداً، عارفاً برّبّه وبما جاءه عنه على لسان نبيّه - صلى الله عليه وسلّم - مجانِباً للحرام وتناولهُ، تاركاً للشبهات، محافظاً على دينه لا يدّعي دعوى التي هي أصل كلّ بلوى ولا يرضى بنسبتها إليه، مباحداً للصّووص ومخالطتهم ... فهذا إذا ظهرت عليه لوايح الخوارق أو تحدّث بها على طريق إظهار النعمة وشكرها ، فيعتدّ في صاحب ذلك. وأمّا من خالف هذه الأوصاف التي ذكرناها فالزندقة أقرب إليه من الإسلام»¹.

* أمّا موقفه من أصحاب الزوايا والطرق والحضرة، فكان كثيراً ما يستشهد بأقوال شيخه "أحمد الزروق" في هذه المسألة خاصة ما قاله في "كتاب البدع" : « لقد تتبعت بفكري بالطرق الاصلاحية الموجودة بأيدي الناس الآن فلم أجد عند أهلها نفحة ولا نوراً ولا حقيقة ولا علماً ولا ذوقاً ولا فهماً جارياً عن القياس الأوّل إلا لذة نفسانية غالبها من استشعار الرئاسة والالتذاذ بالامتياز والاختصاص بالنسبة ونحوها، قال هذا ما وجدت في صادقهم ، فأما غيره فلم أر منه إلا لعباً ولهواً وفخراً وكبراً وتعصباً وخروجاً عن عز الإضمار»². ثمّ يُعلّق الفكون على حديث شيخه فيقول: « هذا كلامه رحمه الله في أهل زمنه وهو بين أظهرهم وأنوار الولاية لم تسقط كلّ السقوط، فكيف بزمننا الذي انقلبت فيه السنّة بدعةً وجُعلت البدعة سنّة يعضون عليها بالنواجذ»³.

لقد كان "الفكون" في كتابه فعلاً كما وصفه الدكتور "أبو القاسم سعد الله" في مقدّمة الكتاب: لقد رفع معوله القوي وأخذ يهوي به على المنحرفين في الدين، ولم يترك في قلمه قطرة حبر إلا أرهقها من أجل ذلك الهدف، ولم يترك كلمة ردع ونصح إلا صدع بها، ولم يترك وسيلة تشنيع وتعرية إلا لجأ إليها، بل إنّه التجأ في ذلك أيضاً إلى الله يطلبه تسليط أقصى العذاب على هؤلاء في الدنيا قبل الآخرة، وقد جمع في ذلك بين منحرفة العلماء ومنحرفة المتصوّفة.⁴

¹ المصدر السابق، ص: 148 .

² عبد الكريم الفكون: منشور الهداية في كشف حال من ادّعى العلم والولاية ، ص: 143 .

³ المصدر نفسه، ص: 143 .

⁴ يُنظر: المصدر نفسه، ص: 13 .

إضاءات:

بعد كل الاحاطة بالأطر الجغرافية و التاريخية و المعرفية لعينات الدراسة جاز لنا أن نتساءل:

ماهي القيمة الصوفية والميزة المعرفية لتلك العينات ؟

إنّ النظرة الفاحصة لتلك العينات المتنوعة من مصادر التصوّف في الأدب الجزائري القديم أفضت بنا للوقوف على بعض التّشاكلات و التماثلات العامّة لمحتواها من مثل:

❖ إثبات وجود تراث صوفي على درجة عالية من **القيمة الأدبية** وذو مستوى رفيع من **الإبداع الصوفي** المعتدل الذي يُضاهي أصحابه كبار متصوفة المشرق .

❖ الكرامة الصوفية هي العنصر المحوري في كل تلك المؤلفات ، و حضورها هو الطابع المميز لكتب المناقب ككل .

❖ كثيراً ما ترادف ذكر **العلماء والأولياء** في المدونات الصوفية الجزائرية القديمة ، سواء على مستوى التسمية أو العنوان : البستان في ذكر **العلماء والأولياء** بتلمسان - منشور الهداية في كشف حال من ادعى **العلم والولاية** - عنوان الدراية فيمن عُرف من **العلماء** ببجاية ، أو على صعيد المحتوى الذي يُثبت أنّ أغلبية العلماء الجزائريين شاركوا وساهموا في هذا المجال المعرفي الصوفي مشاركة فعّالة وهو ما يُؤكد عدم وجود ذلك الخلاف الذي كان محتدماً بين متصوفة المشرق و علمائهم من فقهاء وقضاة ونحاة ... « وربما يعود سبب ذلك إلى أنّ معظم الصوفيّة بالجزائر كانوا فقهاء ومحدثين ... وكانت مشاركة العلماء الجزائريين في التأليف و الكتابة في التصوف ، لإبراز قدراتهم العلمية والفكرية على أساس أنّ التصوف كان يحظى بمكانة محترمة ¹ ، يقول الدكتور "محمد مرتاض" عن هذه القضية: « والملاحظ أنّ تصوف المغرب العربي في القرون الأولى كان في معظمه سُنِّيّاً ، وهو ما يُفسر التعايش السليم الذي كان بينه وبين الفقه ، ولم يلق معارضة أو محاربة إلاّ من عدد قليل من الفقهاء في هذه الدّيار ، وهذا ما تؤيده كثرة أسماء الصّوفية الذين حفلت بهم كُتب الفكر والأدب والشعر ² .

❖ ومن خلال تلك المدونات الصوفية أضاءت لنا وبنور ساطع حقب من العهود الجزائرية القديمة لم نكن نعرف عنها الكثير ، فبعيدا عن التاريخ السياسي والحربي ظل التاريخ الفكري والأدبي

¹ عبد المنعم القاسمي الحسني : المؤلفات الصوفية في الجزائر ، ص: 171 .

² محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسة الهجرية الثانية، ص: 13 - 14 .

والمعرفي بل والتاريخي للجزائر ردها طويلاً من الزمن تحت طي النسيان والتعتيم، فأخذنا تصوراً عاماً وفكرة دقيقة عن مستوى متصوفة الجزائر وعلمائها من نحاة وقضاة ومفتيين وفقهاء ومحدثين وحتى أدباء وشعراء وبلاغيين .

❖ التعرف على العديد من المتصوفة الجزائريين الذين « لم نكن نعلم عنهم شيئاً ولا عن إنتاجهم الفكري ، وربما ظهر إنتاجهم هنا لأول مرة »¹.

❖ إنّ أغلب تلك المدونات كانت لكتّاب نشأوا في جوّ تصوف وزهد وعلم ودين، وعليه كان أول ما دونوه كرامات ومقامات وأحوال وأخبار آبائهم وأجدادهم مثلما هو الحال في "منشور الهداية" و"البستان" ، ومنهم من خصّص المؤلف كلّهُ للحديث عن صلاح سلفه واستقامتهم ومناقبهم التي لا حصر لها وكراماتهم التي لا تخفى على أحد، ومن عاصرهم من العلماء والأولياء واحتكّ بهم، كما في "المناقب المرزوقية".

❖ تأثير بعض المؤلفات الصوفية الجزائرية في متصوفة الخارج بما تنقله خاصة عن شيوخ الطريقة ذوو المقامات العالية .

❖ سيطرة التصوف السني المالكي على معظم المؤلفات الصوفية الجزائرية، أي أنّ تصوفهم قائم على كتاب الله وسنة نبيّه محمد صلى الله عليه وسلم ، ويسلك أصحابه طريق التعبّد لله والإخلاص له دونما استرسال في النظريات الفلسفية، عن طريق قطع عقبات النفس، والاهتمام بأعمال الباطن أكثر من أعمال الظاهر، ومحاسبة النفس البشرية والتخلي بالسمو الأخلاقي الذي يوصل صاحبه إلى السمو والصفاء الروحي وهو الغاية والمبتغى. إنّ هدفهم « الوصول إلى درجة الإحسان التي وصفها النبي صلى الله عليه وسلم أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فأثمه يراك »²، وفي المدونات عديد الاشارات إلى مبادئ وأصول سلوك الطريق، من ذلك: « أصلح لقمّتك، وامسك لسانك، وحسن ظنّك، واستعمل السنّة في جميع تصرّفك، فأثمه يتّضح لك نور الهدى »³، وكذا في النص السابق "العبد الكريم الفكون" في ضرورة ردّ كل من ظهرت على يده الكرامات والخوارق إلى « أن تعتبره بمعيار الشرع : فمن

¹ عبد المنعم القاسمي الحسني : المؤلفات الصوفيّة في الجزائر ، ص: 172 .

² المرجع نفسه، ص: 175 .

³ ابن مرزوق: المناقب، ص: 289 .

رأيته على الجادة قولاً وفعلاً واعتقاداً، عارفاً بربه وبما جاءه عنه على لسان نبيه - صلى الله عليه وسلم - مجاناً للحرام وتناوله، تاركاً للشبهات¹، فهو من دون شك على جادة الطريق الصوفي.

❖ ممارسة أصحابها النقد والتحليل إلى جانب التأليف في التصوف، فنجدهم كثيراً ما يتدخلون في المحتوى سواء بالرفض والهجوم أو بالاستحسان والتمثين إزاء شخصية صوفية معينة أو طريقة صوفية ما . و "عبد الكريم الفكون" في منشور الهداية خير مثال لذلك : نجده مثلاً يصف حال زمانه بأنه « شديدٌ وشيطانهٌ مريدٌ، سلطانهٌ عنيدٌ ، وعلماءُه علماءٌ سوءٍ يطلبون ما يأكلون وأمرأه سوء يحكمون بما لا يعلمون ، وصوفيةٌ سوء بأغراض الدنيا موسخون، عظمت الدنيا في قلوبهم فأسرعوا إليها طلباً ... وصغر الحق في قلوبهم فأعجلوا عنه هرباً، لا علم على الحرام يردّهم، ولا ورع عن الشبهات يصدّهم، ولا زهد عن الرغبة في الدنيا يصرفهم، حافظوا على السجّادات والمرقعات والعكاكز ، وأظهروا السبّح المزيّنة كالعجائز ... »² .

وكان كثيراً ما يشرح ويبرهن ويحلل ويناقش مختلف القضايا التي يطرحها في مؤلفه أو يخوض ويدل على أمور مستحدثات في عصره بالاستحسان تارة أو الذم والاستهجان أخرى ، وإذا عرض كرامة لولي مشبوه أو مدّعي للولاية كما يقول يسارع إلى التشكيك في صحتها ليصل إلى تأكيد خطأها وعدم وقوعها، ونفي حدوثها لأمثاله؛ وأمثلة ذلك في الكتاب كثيرة ، منها كرامة للشيخ "أبو مهدي عيسى الديندي" الذي يبرر إنكار الفقهاء له - باعتباره وليّ - فيقول أنهم معذورون في ذلك، فالملك له دار جعل عليها العلماء يحرسونها فلا يتركون من يدخل إليها فغفا العلماء وناموا ، فدخل الأولياء للدار ففتشوها وعرفوا ما فيها وخرجوا ... وبمجرد فراغه من سرد الكرامة ينقدها المدوّن قائلاً: « فانظر - رحمك الله - هذا التخليط العظيم ، وما احتوى عليه هذا اللفظ من المفاصد التي تؤدي إلى الكفر والعياذ بالله أو هي كفرٌ بعينها ... فاتا لله وإنا إليه راجعون... هذا الرجل القائل نَسَبَ العصيان لكل علماء الدين، والغفلة عن حمل شرع سيد المرسلين، لأنّ نومهم كلهم تركّ لما أمرهم به المولى من مراعاة داره وحفظها عن الدخول إليها... فتركوا الأمر واشتغلوا بالراحة فناموا فضيّعوا الحراسة ... وهل هذا إلا نسبة الضلال لأئمة المسلمين وعلمائهم ونور بصائرهم ؟ ولو علم المحروم³ أنّ نومهم إضلال له ولفريقه، لما تكلم بهذا »¹ .

¹ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية في كشف حال من ادّعى العلم والولاية ، ص: 148 .

² المصدر نفسه ، ص: 134 - 135 .

³ ويقصد به الشيخ المدّعي الولاية.

ثم يواصل ويخوض في هذه المسألة مطولاً ولكن هذه المرّة من وجهة أخرى فيقول: « ثم إنّه جعل العالم غير الولي ، ففرّق بين القسمين، وبايّن بين التّوعين ، وهما سيانٌ . فالعالم وليّ الله والوليّ لا يكون إلّا عالماً . وقد قال الشافعي : إذا لم يكن العلماء أولياء الله فليس لله وليّ ... فانظر ما بين هذا المثال والمقالة الصادرة من ذلك الرجل تعرف جرأة الرجل على التفوه بذلك الكلام المشعر والعياذ بالله ، بالبُعد عن حضرة الحقائق ، والطرّد من باب الخالق . ويكفي في ذمّه و ذمّ من كان على شاكلته ما أهّله الله للتّطوّر به والإقرار على نفسه أنّهم محجوبون عن دار الملك ومطرودون بالعلماء البوابيين ، فلم يدخلوها إلا في حال غفلة البوابيين ونوم الحارسين . وهل هؤلاء إلّا مثل الشياطين الذين أعدّ الله لهم الشُّهُبُ رُجوماً ² . ويسترسل عبد الكريم الفكون في ذكر براهينه والتدليل على مواقفه من مقولة الرجل التي كان يُفاخر بأنّها كرامة له ، فيطرح عليه السؤال : هل كان دخول المرابطين لدار الملك بإذنٍ من الملك أم لا ؟ ليوصل ذكر حُججه على بطلان هذه الكرامة وعدم جواز قول مثل تلك الأقاويل ، وقد استغرق منه ذلك نحو الست (06) صفحات، ولمن أراد أن يتوسع فيها أكثر فعليه بالرجوع إلى الكتاب .

❖ تقدم المدونات تصورا عاما للتاريخ السياسي والديني الصوفي وكذا الأدبي للمغرب الأوسط على مرّ عصوره وتنوعها ، وعبر مختلف حواضره ومدنه شرقا وغربا وهو ما يُقدم صورة شبه مكتملة عن تراثنا الأدبي والاجتماعي والديني والثقافي واللغوي وحتى العمراني و

❖ لم تكن هنالك منهجية واضحة وموحدة في تلك العينات يلتزم بها الكاتب من أوّل الكتاب إلى آخره .

❖ تباين حجم التراجم الموجودة في العينات ، فمنها ما استغرق الكثير من الصفحات، ومنها ما كان بضعة أسطر، ومبعث هذا الاختلاف الكبير، التفاوت في: حجم الترجمة، ووصياغتها، وعدد الكرامات المدرجة تحتها، وكذا بتنوّع المعلومات التّرجميّة المسوقة لها، بما يُتيح للمؤلف التصرّف كيفما شاء أو كيفما تشاء المصادر التي نقل عنها .

❖ لغة التّأليف تكاد تكون واحدة عبر تلك المدونات ككل، فهي في الغالب تجنح نحو البساطة والوضوح والمباشرة التي تقترب في الكثير من الأحيان من اللهجة العامية ، وهو ما يؤكد الطبقة أو الفئة المعنوية من تلك التّأليفات الصوفية فهي لصيقة بالعامية وإليهم موجهة .

¹ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية في كشف حال من ادّعى العلم والولاية، ص: 149 - 150 .

² المصدر نفسه، ص: 150 .

فلم يكن الوصول إلى أكبر قدر ممكن من أسماع وقلوب وأذواق المريدين والعامّة من الناس متاحاً إلا باختيار لغة قريبة من لغتهم اليومية وأساليب بسيطة لا تستعص على الفهم والإدراك، بما يُحقق الغاية المنشودة، ويخدم التوجه الصوفي العام خدمة جليّة، ويمارس سلطة عليهم لا حدود لها . بمعنى أنهم كانوا أقرب إلى عوالم الحياة الإنسانية، وأميل إلى إشراكهم وجدانياً في تلافيف خطاب الحكيم ، وهذا في حدّ ذاته أحد أهمّ الديناميات النفسية للثقافة الشفاهية¹.

ذلك أنّ لغة الكرامات تُحيلنا مباشرة إلى ملامحها الأولى كقالب شفاهي، يحمل ترسبات لخصائص الشفاهية التي لم تقدر الكرامة على التملّص منها خاصّةً وأنّ « البنيات الشفاهية تحقق غالباً ما هو عملي: مثل راحة المتكلم ... بينما البنيات الكتابية فأكثر اهتماماً بالتركيب، تنظيم الخطاب ... وتطوير قواعد نحوية أكثر دقة وثباتاً »².

فقد كان بإمكان "الغبريني" و"ابن مرزوق" و"ابن مريم" و"عبد الكريم الفكون" أن يكتبوا بلغة عربية فصيحة وراقية، خاصة وأنه لا يخفى على أحد:

- إبداعاتهم الأدبية الراقية سواء في الشعر ونظم القصائد أو في النثر بأنواعه من خطب ورسائل .
- كثرة حفظهم ومطالعاتهم .
- اشتغالهم بالتدريس وتعليم الأولاد وهذه المهنة تتطلب مستوى لغوي وأدبي عالٍ .
- كانوا مكثرين من الكتابة والتأليف، فكلّ منهم عدّة مصنّفات .

إلى غير ذلك من الأسباب التي تجعلهم متمكنين من العربية الفصيحة ومع هذا؛ تعمدوا الكتابة بلغة قريبة من العامية، بل واستخدموا بعض التراكيب والأساليب الدارجة، بما يدل على أنهم لم يتمكنوا فعلاً من التخلّص من الخصائص الشفاهية للكرامة. والأمثلة على تلك اللغة العامية كثيرة ففي كرامات البستان مثلاً نذكر منها: (خديمة- هرّي - القديد -الحداء- خليه - حنش - د وار - سباطك - معزة -

¹ يُنظر: والتر أونج: الشفاهية والكتابية، ترجمة: حسن البنا عز الدين ، مراجعة: محمد عصفور ، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، العدد : 182 ، فبراير 1994 م، ص: 86.

² المرجع نفسه، ص: 81.

التلايس - حوائج - لحم شارف - مفرطح - في غدوة ذلك اليوم - بحذاء داره - يا لا لا مريم - عُرمة من الذهب - ما يعطونك إلا الوجع - بالك الحصان...¹ . وفي منشور الهداية يوظف المؤلف أساليب بسيطة وعبارات سهلة الفهم على العامة: (سيأتي أقوامٌ يستبدعون البدائع ويحلقون رؤوسهم ويُسمون أنفسهم مرابطين يلبسون الدفافيس، ويجعلون في أعناقهم القناديس، ويلبسون التلايس، ويأكلون أموال الناس بالبدائع، ويجعلون لهم البنادير، ويشطحون ويرقصون...)²، ومن العبارات الواردة في المناقب المرزوقية: (أنتم غالطون، ملوخية بفراريج، لا يستطيعون أكلها لشدة سخانتها، وإثما طوّلت بأخبار هذا الشيخ، عندي برنيسات بيض صغار، ضرب قيطونه حذاء المصلّى...)³ .

إنّ اندثار الكرامة إلى هذه اللغة له علاقة بالتداول اليومي بين أفراد المجتمع، وهذه خاصية من خصائص الأنواع البسيطة كما يُسميها "يولس" A.Yules، إذ يؤكد أنّ الشفويّة وعاميّة اللغة لا تعيب هذه الأشكال، بل تُعدُّ مصدرًا يُرَوِّدها بالحيويّة وإمكانية التحوّل في كلّ لحظة، لتُشكل نواة أساسية لأنواع مركّبة في المستقبل⁴ . إنّ سلطة النموذج الشفهي الأصلي للكرامات جعل من مقابلها المكتوب خاضعاً لكثيرٍ من البنيات المترسّبة عن ذلك الأصل، من مثل

- الإكثار من عطف الجمل بدلاً من تداخلها وانسجامها وترابطها عضويّاً ومنطقياً .
- غلبة أسلوب تجميع الأحداث والمواقف بدلاً من تحليلها وتفسيرها تفسيراً قائماً على المحاجة العقلية التي تتميز بها الكتابة .
- استخدام الأسلوب المحافظ أو التقليدي لخطاب المتلقين، ويكون من الأنسب هنا أن نطلق عليهم لفظ الجمهور، لأنّهم كذلك، فاعتمادهم في عملية التلقي في بادئ الأمر كان على السماع لا على القراءة .

¹ يُنظر : ابن مريم: "البستان" .

² يُنظر : عبد الكريم الفكون: منشور الهداية في كشف حال من ادّعى العلم والولاية، ص: 192 .

³ يُنظر: ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 260 - 262 - 263 - 271 - 276 - 279 على التوالي.

⁴ يُنظر: بنية النص في جامع كرامات الأولياء، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير، إعداد الطالبة: عفاق نورة، اشراف

الأستاذة: أمنة بلعلی، تاريخ المناقشة: 09 - 06 - 2011 م، جامعة مولود معمري، تيزي وزو. نقلًا عن كتاب:

الأشكال البسيطة، ليوليس .

❖ إنَّ الغاية من الكتب المناقبيّة تلك وأهدافها المعلنة هي التعرّض لحياة من سلف من الشيوخ والعلماء والوقوف على أحوالهم والتبرّك بكراماتهم والاقتراء بزهدهم وتديّنهم وصلاتهم، وإبراز مكانتهم الاجتماعيّة والإعلاء من مرتبتهم الدينيّة، وعليه كانت مصادر فريدة من نوعها، مكتتزة بالمعلومات الجديدة والمفضّلة والحصرية، والأخبار الخسبة والدسمة والدقيقة عن تراجم علماء وأولياء سبقوهم أو عايشوهم بكل ما تحمله تلك التراجم من زخم في المعطيات التاريخيّة والاجتماعيّة والثقافية والحضارية والفكرية لتلك العصور .

❖ وهي بذلك -العينات- تُعدّ وثائق تاريخية اجتماعية دينية أدبية مهمّة جدّاً تعكس روح العصر، وتشفّ عن خصائص الذهنية الصوفية آنذاك بكلّ أمانة وصدق؛ إذ تقدّم لوحات رائعة عن أنشطة الفقهاء في بجاية وقسنطينة وتلمسان، وتعطينا فكرة عن الانتشار الهائل للفكر الصوفي عبر تعدد رجالاته، ومختلف الأدوار التي أنيطت بهم داخل مجتمعاتهم، وعلاقاتهم بالسلطة المركزية وأعوانها، وفيها أيضاً رصد للكثير من العادات والتقاليد وأنماط غذاء وأطعمة وأشكال لباس ومنشآت عمرانية - أبواب، مساجد، أزقة، أضرحة، قبور - وصناعات وحرف تقليدية وأهوال ومحن وحروب ومعارك وأوبئة ومجاعات وفتن و... بل ونجدها تعكس حتى الهواجس والمخاوف التي كانت تعكّر صفو حياتهم اليومية. وبعد استشعار ذلك كله من خلال المدونات سننتقل لاحقاً للخوض في مسائل أدقّ وأخصّ تتعلق باكتشاف السمات البنائية العامة والملاحم الموضوعية المشتركة لنصوص الكرامات الصوفية الجزائرية كسرود مميزة وخاصّة لا تشبه بقية السرود المبنوثة في كتب الأدب والتاريخ.

الفصل الثالث

تشاكل العتبة والنوع في نصوص الكرامات
الصوفية الجزائرية (الشكل والمضمون)

المبحث الأول: تشاكل العتبات في نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية

أولاً: تشاكل الإسناد في نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية

- 1- تعريف الإسناد.
- 2- طرق الإسناد في الكرامات الصوفية الجزائرية
- 3- مراتب التحمل ومصطلحات الأداء
- 4- السند المزيّف (السند المنسوب لمجهول)
- 5- مراتب التحمل
- 6- وظائف (المؤلف/ الرّأوي) في سند الكرامات الصوفية
- 7- السند النسوي
- 8- وظائف الإسناد في الكرامات الصوفية الجزائرية

ثانياً: تشاكل الصيغ التعريفية للولي أو الشيخ

وظائف الصيغ المدحية

الفصل الثالث : تشاكل العتبة والنوع في نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية (الشكل

والمضمون)

الراوي في القديم هو المصدر الأول للمعرفة، أما المشافهة فكانت الطريقة التي تؤخذ بها مختلف العلوم، وهي عبارة عن « فن لفظي يعتمد على الأقوال الصادرة عن راو يُرسلها إلى متلق»¹، من هنا كان للراوي تلك المكانة والحظوة في التراث الأدبي العربي. وبما أنّ الثقافة الشفاهية تُمثل ما يُسمى بثقافة الأذن، ولا يُنكر أحد أنّ الكرامة، قبل أن تُقَيّد وتُدوّن وتحفظ في أثرٍ يجمعها، كانت جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الشفوية، فمن المؤكد أنّ لهذا التحول من ثقافة الأذن - حاسة النقل والمباشرة والقرب والاتصال والحفظ والذاكرة - إلى ثقافة العين -حاسة التأمل والتدبر والقراءة- أسبابه، مثلما كان له أيضاً تأثيراته ونتائج على الخطاب ألكراماتي إذ سلكت مساراً من التحولات الداخلية والخارجية حتى وصلت إلى الشكل الذي بين أيدينا.

إنّها لصيرورة عجيبة تلك التي مرّت بها الكرامة الصوفية من صورة المشافهة إلى صورة الكتابة، مع أنّ الكتابة لم تقض على ملامح المشافهة. وإنما هما يتعانقان ويتعايشان، فمع استمرار الجدل بينهما، لا يمكننا القول أن نمطاً معيناً (كتابة، مشافهة) قد انفرد بنقل المعرفة في مجتمع ما خلال عصر من العصور، لأن المشافهة لم تفقد دورها، وظلّت تسير جنباً إلى جنب مع الكتابة، بل تجاوزت العلاقة بينهما من مجرد التواجد في إطار زمني ومكاني موحد إلى « تعاقبهما وتتاليهما في سلسلة متصلة الحلقات فكما أن المنطوق يصبح مكتوباً، كذلك يصبح المكتوب منطوقاً»².

إنّ الأصول الشفوية للكرامة الصوفية هي أول وأهم ما يجدر استدعاؤه ها هنا كونها معطاً ثابت ملازم لوجودها عبر مختلف المحطات السردية التي مرّت بها بدءاً من نشأتها إلى غاية تدوينها .

إن دراسة الكرامات من هذه الوجهة عسيرة، وكثيرة المزالق، لأنّ هذا الأدب مشدود من جهة إلى الأدب الشعبي خاضع لقوانينه وسننه الشفاهية، ومتصل من جهة أخرى بالأدب المكتوب المنفرد بسماته التي تكونت عبر الزمن .

¹ عبد الله إبراهيم: السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، دار البيضاء - المغرب، ط: 1، يوليو 1992، ص: 22 .

² محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، دراسة في السردية العربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، كلية الآداب منوبة - تونس، ط: 1، 1419 هـ - 1998 م، ص: 154.

الحديث هنا يطول، ولعل غايته من هذا اللفتة فتح شهية الباحثين للخوض في مثل هذه المسألة المهمة، لأنقل إلى موضوع هو أحد أبرز إفرزات الصبغة الشفاهية المبكرة للكرامة الصوفية والتي ظلت لصيقة بها حتى في مراحل تدوينها المتأخرة، وأقصد بها ظاهرة الإسناد .

المبحث الأول: تشاكل العتبات في نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية :

يؤكد "جيرار جينيت" أن مكونات النص العتبي تتسم بقدر كبير من المرونة في البنى، بما يجعلها مفتوحة لاحتواء ما لا يكاد يُحدّد من أشكال الممارسات القولية وضروب الخطاب، ومنه كانت دراستها ومقاربتها رهين بالممارسة الخيرية المخصصة لكل أثر، « إن ترصيف الكلمات وتنضيد الجمل، واصطفاف البنيات اللفظية عملية بناء، وبحسب نوع العمليات المختلفة يمكننا الحديث عن معمار النص¹ . وعليه يتكوّن النص في الحقيقة من بنيات متعاقبة مترابطة مصطفة تخلق بتعالقها وتفاعلها وتآلفها « طابعاً خاصاً يتمثل في كميّات تأثيث فضاء النص وتوزيع مكوناتها وترتيبها² .

كما وتتسم عتبات النصوص بالإنسجام والتجانس، إذ مهما تنوعت مكوناتها وتباينت واختلطت موقعاً وحجماً وهيئةً، فإنّها لا تخرج عن وظيفة واحدة محددة هي: خدمة النص³ .

وأول عتبة تطالعنا في نصّ الكرامة الصوفية هي بالتأكيد السند، إذ غالباً ما يرتبط المتن الحكائي الكراماتي بسند يُرجع النص إلى صاحبه، وهو جزء لا يتجزأ من نص الكرامة الذي ينقسم إلى: سند و متن ولا غناً لأحدهما عن الآخر. وسنتبين فيما يأتي حقيقة السند ووظيفته ومدى تشاكل الأسانيد الحكائية في الكرامات الصوفية الجزائرية، بعد أن نكون أجبنا عن الاشكالية التالية: لماذا اتخذت الكرامة من السند تقليداً وفتاحة لا بدّ منها قبل الولوج إلى عالمها ؟ ثمّ ما مدى حفاظها أو زعزعتها لهذا التقليد ؟

أولاً: تشاكل الإسناد في نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية:

خلال القرنين الثالث والرابع الهجري كان الأولياء يتسوّرون على كراماتهم، ولا يُفشون بأمرها لأحد من الخاصّة أو العامّة، ولكن خلال القرون الموالية تخلّت الكرامة عن تلك السريّة والتكتم، ومنه قلّت

¹ عبد الحق بلعابد: عتبات، جيرار جينيت من النصّ إلى المناص، تقديم: سعيد يقطين، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، ط: 1 ، 1429 هـ / 2008 م ، ص: 15 .

² المرجع نفسه، ص: 15 .

³ يُنظر: فرج بن رمضان: الدراسة الأدبية للكرامة الصوفية ، أسسها إجراءاتها رهاناتها ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس ، وحدة البحث في المتخيل، الجزء: 1 ، الكرامة من التصوف إلى الأدب، 2006 - 2007 م، ص: 150 .

حرمته التي تمنعها من الوقوع في الزيادة والتحريف، حينها اقتربت من التداول الشعبي، وابتعدت عن الفلك الديني المقدس¹.

إنّ قسماً كبيراً من تلك الكرامات والأخبار مُستمدة من روايات شعبية كانت دائرة فيما مضى على الألسن، ينشرها المريدون ويتناقلها التلاميذ عن شيوخهم دون أن تتجاوز حدود الزاوية أو المسجد، حتى قُيِّض لها رُواة محترفون، استغلُّوها، حذفوا منها وأضافوا إليها، ولكن عملهم كان متوقفاً على الرواية الشفوية، ثمّ جاء بعدهم من أخذوا على عاتقهم تثبيت تلك الروايات والكرامات المتنوعة بالكتابة، ومنهُ استمدّ المريدون² دورهم المميّز كمؤلفين لكتب المناقب الصوفية، وحضي هؤلاء بمكانة رفيعة للجهد الذي بذلوه في مرحلة حاسمة انزلت فيها الكرامات من تلقائية الأدب الشعبي إلى تقنين واحترافية الكتابة، ومن حرية القول والمشافهة، إلى قيود التدوين.

إن ارتباط كرامات الأولياء بالإسناد كان إعلاناً للتحوّل ونتيجة طبيعية للانتقال من المشافهة إلى الكتابة، لأنّه يؤكّد أنّ المتن الذي يردفه قد مرّ بمراحل مختلفة وتعاوره أشخاص متعدّدون، وتغيّرت صياغته فجاءت في صور مختلفة، وغيابه أو حضوره مرتبط بغياب أو حضور الرواة أنفسهم. فالسند لم يكن مجرد تقليد اعتاده التابعين في افتتاح كرامات الأولياء، إنّما كان حتمية اقتضاها التحوّل من التقاليد الشفوية إلى التقاليد الكتابية والتي من مستلزماتها الضبط، التحديد ودقّة المصادر، والتنبّث من صحّتها. فصحة النقل مقدّمة على صحّة المنقول في هذا المجال، وهو ما يؤكّد الإسناد تلك المكانة المميزة.

ولعلّ من أبرز علامات النص الشفوي السردية، أن يؤدّن بابتداء الحكّي فيه بالنطق بالفعل الماضي: **حدثنا، يحكى، روي،...** فهذه الألفاظ وغيرها تشدّنا مباشرة إلى نمط المشافهة الذي طالما سيطر على الحكّي العربي. وفيها تأكيدات مباشرة على الأصل الشفوي للكرامات التي تزخر بتلك البدايات في نصوصها.

يُعبّر عن هذا التحوّل "بلاشير" فيقول: «لقد تمّ الانتقال من الطريق الشفوية إلى الرسم الكتابي في أطوار متعدّدة. فانطلاقاً من رصيد جماعي وشعبي، أخذ جيل من الرواة يُقنون هذا السيل، ويخضعون

¹ يُنظر: بنية النص في جامع كرامات الأولياء، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير، إعداد الطالبة: عقاق نورة، اشراف الأستاذة: أمنة بلعلّ، تاريخ المناقشة: 09 - 06 - 2011 م، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، ص: 31.

² المريدي: إصطلاح صوفي يُطلق على من دخل تحت تربية المشايخ، وتعلّق قلبه بالله واجتهد في الوصول إليه، ولذلك يُسمى مريداً للوصول، مثلما أنّ الشيخ: واصل.

بعض الشيء هذا الحجم المبهم من القصص أو الحكايات لجملة من التغيرات...¹ « من هنا يتعيّن علينا ألا نتردّد في إثبات الطابع الشعبي لأدب الكرامات.

لقد أحدثت قصص الكرامات تغيرات مهمّة في الوظائف البنائية العامّة لأشكال القصص العربيّ آنذاك، ولعل أهمها: التأكيد على ذكر الإسناد، محاولةً بذلك لفّ نصوصها بطابع من القدسيّة المستمدّة من تلك الصيغة الدينية أساساً المكتسبة من تدوين الأحاديث النبوية الشريفة. لدرجة أصبح فيها الإسناد في جلّ الكرامات عنصراً ثابتاً وقاراً أو لنقل مقوماً أساسياً من مقوماتها، وعليه فإنّ أيّة دراسة للكرامات بالاقتران على متونها وحسب ليس أمراً مجانباً لطبيعة النص الكراماتي فقط، وإنّما هو أيضاً مُخلّ بدراسة الكرامة وتحليلها، لأنّه يُهمل مدخلاً مهماً من المداخل التي تؤدي إلى فهم هذا الضرب من الإبداع الصوفي السردّي.

لقد كانت الحاجة إلى الإسناد في الكرامات الصوفية تتجاذبها أولويات أهمها :

أولاً : بما أنّ الكرامة ثمرة من ثمرات العبادة، وهي تحكي عن تجربة ذاتية صوفية، بالتالي فهي تركّز على الرؤية القلبية لا العينية، فالحاجة إلى الإقناع فيها ترتفعة من أجل إثبات صحّة وقوعها، لمتلقٍ مشكك غير واثق. فالسند بهذا المعنى تأشيرة العبور الضامنة لأن يتلقى القارئ المتن الحكائي الكراماتي على أنّه حقائق ووقائع ثابتة .

ثانياً : كما وأنّ إسناد فعل خارق غير معقول لشخصية واقعية تاريخية معروفة - تنتسب لمذهب ما أو طريقة وزاوية معينة- يولّد حاجة ماسّة للتوثيق، يتمّ على أساسها الحرص على ذكر أسماء الرواة، والعناية بسلسلة السند المتّصل.

ثالثاً : السند مزينة وخصوصيّة للأمة الإسلامية، وارتباطه بالنصوص المقدّسة - الحديث النبوي- أضفى مسحة من القداسة على الكرامات، ولقّها بشيء من قيمة تلك النصوص العالية في النفوس .

إذن فإسناد مكوّن عتبي بنوي ثابت في النص الكراماتي، وهو كاف للتدليل على المحطّات السردية الشفوية التي مرّت بها الكرامة الصوفية كمروي قبل أن تستقر مدونةً.

¹ محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص: 201.

ولا بأس أن نقف هنا قليلاً عند مصطلح **الإسناد** لبيان مفهومه وأبعاده ومعانيه وقاموسه الاصطلاحي حتى يسهل علينا الحديث عنه ضمن الكرامات الصوفية واكتشاف طرق توظيفه وتقنيات استثماره فيها:

1- تعريف الإسناد: إذا رجعنا إلى لسان العرب استوقفنا من جملة المعاني المثبتة فيه تحت المادة (س ن د) اثنان: **الدعم** و **الارتقاء** أو **الرفع**، وهو نفس المعنى الاصطلاحي للكلمة إذ أن: إسناد الحديث بمعنى رفعه إلى قائله، وقد تطور وقُنن في قواعد خاصة إلى أن أصبح: «**علمٌ يُعرف به حال الراوي والمروي من حيث القبول والردّ أما فائدته : معرفة ما يُقبل ويُردُّ من الراوي والمروي**»¹. لقد أفضت القواعد التي تنظم أحوال السند، إلى ظهور علم رواية الحديث النبوي الذي يبحث ويتثبت من صحّة انتساب الحديث إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، من حيث أحوال زواته ضبطاً وعدالةً واتصالاً وانقطاعاً ... وكذا بخصوص رواية أقوال النبي - صلى الله عليه وسلم - وأفعاله، وتقريراته، وصفاته، وضبطها وتحريروها ألفاظها.²

فالمراد بالسند عند المُحدّثين: «**حكاية رجال الحديث الذين رَوَوْهُ واحداً عن واحد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**».

أما **الإسناد** : فهو إضافة الحديث إلى قائله ونسبته إليه...

وأحوال السند: هي ما يطرأ عليه من اتصال أو انقطاع، أو تدليس، أو تساهل بعض رجاله في السماع أو غير ذلك.

أما **المتن**: فهو ما ينتهي إليه السند من الكلام»³.

وقادت القواعد التي تُعنى بأحوال المتن «إلى ظهور علم "دراية الحديث" ، الذي يبحث عن المعاني الكامنة في أحاديث الرسول، وما تنطوي عليه من مرام، وأهداف، وأغراض»¹.

¹ محمد بن صالح العثيمين: مصطلح الحديث، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، موقع التصميم، www. Attasmeem .com

² يُنظر: ابن الصلاح: علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عنتر، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان ، 1401 هـ - 1981 م، ص: 12.

³ المرجع نفسه، ص: 12 - 13.

فالسند، في ظل المشافهة، السبيل الوحيد للثبوت من صحّة ما نُسب للرسول من أحاديث، ومنه اكتسب سمة دينية شأنه شأن الحديث النبوي، ومنه عني هؤلاء بالسند وأحواله نفس اهتمامهم بالمتن، كونه حاملاً له، وبالغوا في ذلك حتى عُدَّ فرضاً من الفروض الدينية، وأُعتبر أيضاً من أبرز خصائص هذه الأمة، فالله تعالى «أكرم هذه الأمة وشرفها وفضلها بالإسناد، وليس لأحد من الأمم كُلمها، قديمها وحديثها إسناد»².

ولأن الله تعالى جعل هذا الدين خاتمة الرسالات والأديان، تعهّد بحفظه وصونه، وخصّ هذه الأمة بأن وقّعها إلى هذا العلم الحافظ لأحاديث نبيها. بعد أن بدأت بعض الأحاديث الكاذبة والمغلوبة والموضوعة تتغلغل وتنتشر بين العامة، فهي إذن سابقة لم تحفل بها الأمم المتقدمة إذ لم تُعنّ بالتحري في معرفة رجالات السند ودرجاتهم من العدالة والضبط حتى مجيء الإسلام. أما في العصر الحديث فقد اعترف الباحثون الأجانب للمحدثين بدقّة عملهم وأقروا بحسن صنيعهم، واتخذ علماء التاريخ من قواعدهم أصولاً يتبعونها في تقصي الحقائق التاريخية ووجدوا فيها خير ميزان تُوزن به وثائق التاريخ»³.

ولأنّ الإسناد يُعرف به الحديث الموضوع من غيره، كانت معرفته من فروض الكفاية، وصار التلازم بين السند والمتن أصلاً لا يمكن نقضه، وسرعان ما صار الإسناد جزء من تقاليد البنية الثقافية العربية الإسلامية.

فالإسناد إذن خصيصة أهل الإسلام دون غيرهم، وسنّة فاضلة من سننهم، تميزت به اللغة العربية وحدها قروناً متطاولة دون سواها، حتى إذا ما أراد الناس حفظ الأخبار أو المتون أو القصص حصل في أذهانهم السند أولاً، ثم المتن بعد ذلك، باعتباره دليلاً على الصدق في القول، والواقعية في الحدث.

والإسناد عملية يقوم بها الراوي؛ تتمثل في إنشاء خيطٍ واصل بينه وبين مصدر الخبر، وهذا الخيط هو السند. وقد حاولت الكثير من الميادين الأدبية والفنية والتاريخية توظيف تلك الخصيصة، واستغلالها في روايتها للأحاديث والأخبار. لكن على الرغم من أن هذه الظاهرة في مجال علوم الحديث أفردت لها مؤلفات عديدة وطُرحت قضاياها في أجزاء كثيرة من الكتب، وحددت لها شروط وضبط لها

¹ عبد الله إبراهيم: السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب، ط: 1، يوليو 1992، ص: 43.

² المرجع السابق، ص: 43.

³ ابن الصلاح، علوم الحديث، ص: 13.

مراتب وأسّس لها جهاز اصطلاحي قائم بذاته، إلا أنّها في مجال الأدب والكتب التاريخية، مع أنّها لم تخلُ من الإسناد، إلا أنّهُ لم ينل نصيباً من الاهتمام والحظوة ضمن هذه الضروب جميعاً.

ولعلّ هذا التوثيق وتوخي الدقّة في مصادر الرواية، يُعدّ محاولة جادة ومقصودة لتأسيس رؤية أكثر رصانة تجاه القصص الصوفي، فببدا فكرة أن يكون هذا القصص الصوفي ضرباً من التسلية وفنّ لترجية أوقات الفراغ، وعليه عُدّ الإسناد أحد وسائل دعم الثقة في المضامين الكراماتية ونفي الاعتباطية أو التخريف أو الوضع عنها، بل هي قصص صوفي قيّم وفريد من نوعه وله غايات تعليمية أخلاقية جليّة، يبيّنها الشيوخ إلى تلامذتهم لهدايتهم إلى معالم الطريق القويم والإرتقاء في معراج الرحلة الصوفية الشاقة والمضنية .

حاول المتصوفة إستثمار هذا المصطلح بجهازه المفاهيمي ذو الصبغة الخاصّة استثماراً بالغاً، وتميزوا في ذلك، وسنحاول الآن الإمساك بالكيفيات التي وُظّف بها الإسناد والطرق التي استغلّها مُدوّنوا المؤلفات الصوفية الجزائرية لتمرير أخبار ومناقب شيوخهم وسرد كراماتهم.

2- طرق الإسناد في الكرامات الصوفية الجزائرية:

يتفاوت الإسناد في الكرامات الصوفية بين الطول والقصر والبساطة والتركيب، واشتغل الإسناد في الكرامات الجزائرية وفق آليات مختلفة وتجليات متنوعة، تُحيل جُلّها إلى:

تشاكل الكرامات الصوفية الجزائرية في الحفاظ على النظام التقليدي في الإسناد:

والقائم أساساً على سند مركّب من عدّة رواة، ومتمنّ مُقيد بذلك السند، وقد كانت صيغة العنعنة هي الصيغة الأصلية لإسناد الحديث، والتي حاول رواة قصص الكرامات التوظيف المباشر لها، حتى أنّها اتّسمت « أحياناً بنوع من المبالغة يصبح فيها أكثر حجماً من الخارقة، وقد يؤكده الراوي بالتواريخ والأمكنة وعشرات الأسماء المرتبطة بها»¹. وكل ذلك يؤكّد أن السند لم يأتي اعتباراً في مستهلّ الكرامات الصوفية، ولا جاء تماشياً مع نمطٍ عام أو عُرفٍ إصطلاح عليه مُدوّنوا التراجم الصوفية من مرّيين وأتباع، وإنّما كان نابعا عن استراتيجية مدروسة تخدم الكرامة خدمة جليّة، بل والفكر الصوفي ككل .

¹ أمانة بلعلّ: تحليل الخطاب الصوفي، في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط:1، 2002م، ص:

وسنحاول استجلاء بعض مظاهر تلك الخدمة، حتى ندرك مدى أهمية السند في رواية الكرامة أو تدوينها، ومدى احتياج الكرامة إلى سندٍ تُرفع إليه يدعم خوارقها، ويؤكد غرائبها ويثبت عجائبها.

ثم هنالك قضية أخرى ضمن هذا العنصر يجب الإشارة إليها، وهي التأكيد على مسألة الثقة، وكأن المؤلفين يُحيون من خلالها خاصيةً ضرورية في إسناد الحديث النبوي، إذ كان رجاله يُلحون على ضرورة الأخذ عن الرجل: العدل، والضابط، والثقة، وجعلوا ذلك فاصلاً بين الصحيح من الضعيف من الحديث.

يقول ابن الصلاح: « اعلم عَلمك الله... أن الحديث عند أهله ينقسم إلى: صحيح، حسن، وضعيف، أما الحديث الصحيح: فهو الحديث المسند الذي يتصل إسنادُه بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه... فهذا هو الحديث الذي يُحكم له بالصحة بلا خلاف بين أهل الحديث¹. فمن خلال تأكيدهم على عنصر الثقة باستمرار في رواية الكرامات حققوا الامتيازات التالية:

أ- التماسي مع أسلوب ونمط رواية الحديث النبوي الشريف، ومن ثمة صبغ الإسناد بنوع من القدسية والشرف، وفي ذلك إثبات لشرعيتها وصحتها، وبرهان ساطع على سلامة نقلها وجواز تداولها، وإعلاناً من لدن المدون على إتباعه لا ابتداعه لنصّها، وأتته كان فعلاً يعود إلى الأصول والمصادر؛ ليستشهد بالسلف في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم وهذا يعني الاندراج ضمن الجماعة ايدولوجياً، والبرهنة بذلك على حقيقة ما يُقال وما يُفعل².

ب- يُؤكّد أيضاً من خلال هذا الموضوع - الثقة - على صرامة ودقة النقل، فهم لا يأخذون إلاّ عن النُّقات غير المشكوك في علمهم وعملهم ودينهم وخلقهم، وما على المتلقي إلاّ الثقة في كل ما يُروى له، لأن مصادر الكرامة موثوقة وسليمة، ورؤاها معلومٌ فضلهم مشهورٌ قدرهم بين الناس.

ج- جعل منها ورقة ضغط رابحة، لا يُرجى من ورائها مجرد التصديق بالكرامة، إنّما التسليم المطلق بصحة مجرياتها ووقوع أحداثها، فكانت تُوظف كلّما دعت ضرورة لذلك، أي لما يحسّ المدون أنّ اهتمام المتلقي وتصديقه لحوادث الخرق قد بدأ يتضاءل، ليعيد بها شدّ خيط التواصل وتقوية ميثاق الثقة

¹ ابن الصلاح، علوم الحديث، ص: 10.

² يُنظر: محمد مفتاح: دينامية النص، تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، دط، 1987م، ص: 131.

والإيهام بالواقعية فيما يروي بمجرد النطق بتلك المفردة البسيطة التركيب اللغوي العميقة التأثير النفسي . ويتأكد لنا ذلك حين نلاحظ وُرودها بشكل ملفت ضمن إسناد كرامات المدونات كلها ، منها على سبيل المثال نجد في "البستان":

- « ومن كراماته ما حدثني به من يوثق به...»¹.

- « وأخبرني من أثق به من الفقهاء الصالحين... »².

وفي "المناقب المرزوقية" نعثر على نماذج كثر منها:

- « وحدثني الشيخ الثقة، أبو محمد الشريشي، رحمة الله عليه، قال... »³.

- « وأخبرني أبو عبد الله ابن السني، وكان ثقة، أن أحد أصحاب الشيخ رآه في... »⁴.

أما "عنوان الدراية" فنقتطف منه:

- « وأخبرني بعض من وثقت به أن رجلاً ممن عرضت له ضرورة قوت أتاه يسأله...»⁵.

- « سمعت ممن أثق به أن وليين من أولياء الله تعالى وردا على منزله ضيفين... »⁶.

وهكذا جعل من التأكيد على عنصر الثقة في اختيار الرواة المأخوذ عنهم وسيلة تهيئ

المتلقي سلفاً من أجل تقبل الكرامة وتصديقها مهما عظم الخرق الذي تحتويه .

3- مراتب التحمل ومصطلحات الأداء:

لقد خاض علماء الحديث كثيرا في مراتب التحمل، وطوروا جهازا اصطلاحياً خاصاً للأداء، وتحرروا في ذلك الدقة، والصرامة اللازمة، والاعتناء بكل تفاصيل الإسناد، لدرجة يمكننا أن نقول معها أن الإسناد هو الذي أدخل الكرامة في حيز الأجناس التي تنهض على قواعد مضبوطة وأسس مدروسة . ولا

¹ ابن مريم : البستان ، ص: 136 .

² المصدر نفسه، ص: 32 .

³ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 258 .

⁴ المصدر نفسه، ص: 258 .

⁵ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 61 .

⁶ المصدر نفسه، ص: 65 .

يمكننا الكشف عن ذلك ما لم نتعرف على هذا الجهاز المفاهيمي الاصطلاحي في أصله الأول (أي رواية الحديث)، حيث جعل علماء الحديث للتحمل ثمانية مراتب منها:

- 1- السماع من لفظ الشيخ: وهو أرفع الأقسام عند جمهور أهل الحديث.
- 2- القراءة على الشيخ
- 3- الإجازة: أي أن يُجيز العالم للطالب الرواية عنه من دون قراءة أو سماع.
- 4- المناولة: وهي جزء من الإجازة.
- 5- المكاتبه: وهي أن يكتب الشيخ للطالب وهو غائب شيئاً من حديثه بخطه.
- 6- الوصية: أن يُوصى الراوي بكتاب يُروى عند موته أو سفره لشخص...¹

ووفقاً لهذه المراتب حددت مصطلحات للأداء خاصة بكل منها تشير مباشرة إلى الطريقة التي توصل بها الراوي إلى الخبر مثل (سمعت، حدثني، حدثنا، أخبرني، أخبرنا، ذكر لـ، روى لـ، حكى لـ، قال، عن...). . والمؤكد أن مدونو الكرامات الصوفية الجزائرية تشاكلوا أيضاً في توظيف تلك المصطلحات مثلما تشاكلوا في افتتاح كراماتهم بالسند، وجُلّ الكرامات لا يخلوا إسنادها من واحدة من تلك الصيغ، إدراكاً منهم بمدى أهمية توظيف الجهاز الاصطلاحي للإسناد، تبعاً لتوظيفاته في أصوله الأولى، بما يبعث على الأمانة ويُحيل إلى الثقة، بل وكانوا أذكيا في استثماره، فغالباً ما يجنحون نحو الصيغ والمصطلحات الأكثر انتشاراً في رواية الحديث والأعمق تأثيراً، ووقعا في نفوس المتلقين.

ونجد أنّ أكثر مصطلحات الأداء الإسنادي توظيفاً في كرامات الصوفية الجزائرية ما يأتي:

1- صيغة حدثنا وحدثني/أخبرنا وأخبرني: والأصل في هذه الصيغة أنه إذا خصّ وقصد المُحدّث

بروايته الراوي جاز للراوي أن يقول حدثنا وأخبرنا/أخبرني وحدثني والفرق بينهما:

- أ- إذا قال الراوي حدثني/أخبرني: فهو ما سمعه من العالم أو مصدر الخبر لوحدته دون حضور أحد.

¹ يُنظر: محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص: 231-236.

ب- أما إذا قال حدثنا/أخبرنا: فهو ما سمعته مع الجماعة¹.

والملاحظ أن جلّ الكرامات تجانست في الإفتتاح بهذه الصيغة. وكان المصطلح الأكثر وروداً هو: **حدثني**، وكأن المدونون -المؤلفون- كانوا يُخَصُّون بالرواية لوحدهم، فالحديث موجه إليهم والخبر مقتصر عليهم، والرواية حكراً لهم، ثم يتكفل هؤلاء بالنقل الحصري للخبر إلى الجميع، وفق إستراتيجية مدروسة، وكفاءة وحنكة وثقة إلتمسها فيهم المشايخ والأولياء تجعلهم الأكفأ في القيام بهذه المهمة الجليلة الحساسة؛ والمتمثلة في نقل سيرهم وسرد خوارقهم وذكر كراماتهم وما من الله عليهم به من أمور مذهلة. والأمثلة كثيرة جداً في هذا الباب، وما علينا سوى العودة إلى المدونات: «ومن كراماته ما أخبرني به...»، «وحدثنا الشيخ...»، «وأخبرني أخي...»، «وأخبرني الشيخ...»، «حدثني من يوثق به...»، «وله كرامات كثيرة منها ما حدث به ابن القطان...»، «وقد حدثني يوماً بعض من الشطار...».

وأغلب كرامات "المناقب المرزوقية" مسبوقة بمصطلح الأداء: **حدثني / أخبرني**.

ونفس الشيء يُقال على "عنوان الدراية" إما بسند بسيط أو مركب كقوله: «قال: **حدثني** أحمد بن حسن قال: **حدثني** يعيش بن شعيب السقطي قال: أتيت من باب ايلان فلما قرّبت...»².

ويشكل انتماء الفعل **حدثني** إلى الزمن الماضي، تحفيزاً وتحييناً وتأكيداً لهذا الجو القصصي عند العرب لأنّ «القصص عند العرب... يُعنى بالماضي، ويقع فيه خطابه ومنتته على السواء. خاصة وأن كلمة الحديث قد وردت في القرآن الكريم بمعنى القصة، وجاءت مرتبطة بالزمن الماضي»³. من ذلك قوله تعالى: «**وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى** ﴿١٠١﴾ إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدًى»⁴. وقوله: «**هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى**»

¹ يُنظَر: المرجع نفسه، ص: 244.

² الغبريني: عنوان الدراية، ص: 24.

³ عمر عبد الواحد: السرد والشفاوية، دراسة في مقامات بديع الزمان الهمداني، دار الهدى للنشر والتوزيع، ط: 2003، ص: 106.

⁴ سورة طه، الآية: 9 - 10.

﴿ إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِاللَّوَادِ الْمُقَدَّسِ طُؤَى ﴾¹. وعليه كان المصطلح "حدّثني" الأكثر تشاكلاً لغزارة توظيفه في سند الكرامات الصوفية الجزائرية ككل .

2- صيغة روى - ذكر - حكى:

وجميعها تفيد معنى واحد وهو السماع من الراوي مباشرة، ونعثر في المدونات على الكثير منها، ومن ذلك قوله: «ومن كراماته ما ذكر بعض جيران داره»، «ومن كراماته... ما ذكره...»، «ومن كراماته ما ذكر...»، «وروي أن الشيخ رحمه الله...»، «وحكى لي أخي...»، «ومن خوارقه أيضا ما حكى لي أخي...»، «ومنها ما ذكره الشيخ»، «ونكر لي بعض من أثق به...»، «من هذا ما ذكره...» ...

إنّ اختزال الإسناد في هذه الصيغ البسيطة، الخاصّة بسرد التاريخ وحكايته كان له عميق الأثر، إذ يُحيل إلى الفعل الماضي المجرد من العلامات الدالة على المتكلم، وكأنّ الخطاب يسرد نفسه بنفسه فيكون حصيلته جملاً حكاية محايدة، مما يُطمئن القارئ بل يخدعه بأن المؤلف محايد وموضوعي، فيقبل ذلك الخطاب بدون تردد، وفي هذا تتجلى إستراتيجية الخطاب التاريخي الماهر إذ تهدف إلى الإقناع باستدلالات خاصّة².

والصيغ الثلاثة وما قبلها مرتبطة أكثر بالإسناد في الأحاديث النبويّة والقصص العربي والتاريخ بصفة عامة، أما عن التوظيف الآخر المتوفر في المدونات فهو:

3- صيغة "عن": وحرف الجرّ "عن" يكون في قول القائل: «حدّثنا فلان عن فلان»، والذي اعتبر في عُرف علماء الحديث دليلاً على وجود فجوة في سلسلة السند، وذلك بسقوط حلقة أو أكثر من حلقاتها.³

ولإدراكهم العميق لهذا المعنى، تجنب هؤلاء توظيف هذه الصيغة، عدا بعض من النماذج المعدودة، من مثل:

¹ سورة النازعات، الآية: 15 - 16 .

² يُنظر: محمد مفتاح: دينامية النص، ص: 132.

³ يُنظر: محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص: 245.

- « وعن العارف عبد الرحيم المغربي... »¹
- « وكان ممن ظهرت له الكرامات وعُرف بالأحوال السابقة، أخبرني غير واحد عن الفقيه أبي يوسف الزواوي أنه قال: مشيت إلى الفقيه أبي الحسن ... »² .
- « أخبرنا شيخنا أبو محمد عبد الحق عمن أخبره أنّ الشيخ أبا علي المسيلي كان... »³ .
- « وسمعت عنه أنه قال: أدركت ببجاية... »⁴ .
- « ونقل الشيخ أبو طالب المكي... عن أبي حامد الغزالي، والنص له فيما حكاه عنه ابن عباد في رسائله عن بعض العارفين قال: ظهر لي الملك فسألني... »⁵ .
- وربما كان القصد من وراء توظيفها التنويع في صيغ الأداء ومصطلحاته، لا أكثر.

4- السند المزيف (السند المنسوب لمجهول):

والذي غدا سنة ضمن هذا الأدب الصوفي خاصة المتأخر منه، باعتباره عاملاً يُبيح للمريد الخلق والتزويد، إذ يتنقح المدون أو الراوي خلف غيره، فيترك المجال مفتوحاً في السند باستخدام الفعل المبني للمجهول: قيل، يُروى، نُكر... أو يعدد في مصادر قصته، مما يشتت ذهن القارئ، كأن يقول: «حدثني غير واحد من أصحابي...»، «أخبرني بعض جيران داره...» « وذكر لي بعض من أثق به...»، « وقد حدثني يوماً بعض من الشطار... » والأمثلة في هذا المجال كثيرة، فحتى إن كان مؤلف كتب المناقب الصوفية مبدعاً لهذه الكرامة أو تلك فينبغي أن يتظاهر بأنه نقلها عن غيره، ولكنه لا يذكر بالضبط والتحديد من هو .

إن هذه العبارات وما جرى مجراها « ليس لها في ظاهر الأمر من قوة الحجّة ما يدفع القارئ إلى التسليم بصحتها، ولكنها رغم ذلك تأتي لإشاعة الاطمئنان في نفسه. فهي بمثابة العقد الانتمائي La contrat fiduciaire الذي يُصدّق فيه المرء لمجرد نطقه بفكرة أو زعمه بحقيقة. ولا يمكن لهذا العقد

¹ ابن مريم : البستان ، ص: 110 .

² الغبريني: عنوان الدراية، ص: 66- 67 .

³ المصدر نفسه، ص: 14 .

⁴ المصدر نفسه، ص: 15 .

⁵ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 146- 147 .

الانتمائي أن يوجد إلا إذا قامت بين طرفين علاقة مخصوصة... فحين يقول المؤلف إنه سمع الخبر ممن يثق به أو من أحد أصحابه فإن سُمعة المؤلف هي التي تفعل فعلها في القارئ وتجعله يصدق المؤلف»¹.

إن دور مدونوا الكرامات الصوفية بهذا المعنى يتمثل في الاندراج ضمن هذه السنّة التي تتخذ من النقل عن الرواة شكلاً ظاهرياً لحقيقة باطنية تكاد لا تُمسك هي الإبداع والإضافة والترديد. ولعلها الضريبة التي ينبغي أن يدفعها أي جنس أدبي أو فني إذا ما أعلن تحوله من حرية المشافهة إلى قيد الكتابة.

والسند المجهول إعلان مبدئي أنه إنما وضع كتقليد شكلي فقط تُفتتح به الكرامة ، أما المدونين فاعتقادهم راسخ مطلق بكرامات الأولياء مسندة أو غير مسندة وكيفما كان السند قوياً أو ضعيفاً ، والمنتن الكراماتي ليس رهيناً للسند على أي وجه من الوجوه ، وهو لا يُضيف شيئاً إلى الحقيقة ولا يُنقص منها شيئاً .

أما توظيفه في المدونات فكثير جداً، إذ لا يتبرم أي مؤلف منهم عن تحمّل مصدر الخبر لمجهولين، لأنه أصبح شبه ثابت ومُسلم به عندهم أن القارئ « لا يستمد الثقة في صحّة الخبر من أمانة رواته، وإنما يستمدها من ثقته بالمؤلف، الذي يُمثل الحجّة التي لا تُردّ على أن مُخبريه أهل أن يُوثق بهم. وهذه السطوة النافذة، وهذا السلطان المطلق هما اللذان يجيزان للمؤلف أن يسند أخباره إلى أشخاص غير معروفين، لا يُسميهم، وإنما يكتفي بإبراز علاقته بهم »². والتشاكل في ذلك كثير والأمثلة الموالية تؤكد هذا : ففي مدونة "البستان" ، نجد:

- « ومنها ما روي عنه أنه... »³.

- « وروي أن الشيخ سيدي أحمد بن زكري من أصحاب... »⁴.

- « وذكّر عنه انه قال: كنت في أول أمري... »⁵.

¹ محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص: 280 .

² المرجع السابق ، ص: 280.

³ ابن مريم: البستان، ص: 138.

⁴ المصدر نفسه، ص: 40 .

⁵ المصدر نفسه، ص: 109 .

- « له مناقب كثيرة، ذكر أن السراق دخلوا روضته...»¹.

وفي "عنوان الدراية" نعثر على أمثلة كثيرة أيضاً منها:

- « وحكي أنّ رجلاً من العباد أضاف الشيخ رحمه الله، فبات عنده، فلما حان... »².

- « وحكي أنّ الفقيه أبا عبد الله محمد بن إبراهيم الوغليسي كان جالساً... »³.

- « ومن كراماته رضي الله عنه ما سمعت عن غير واحد ممن أتق به أنّه كان... »⁴.

- « ومن كراماته رضي الله عنه: ما حدّثني به غير واحد من أشياخي عنه أنّه... »⁵.

أمّا في "المناقب المرزوقية" فنجد :

- « حدّثني غير واحد... »⁶.

- « أخبرني جماعة من أهل العباد... »⁷.

- « أخبرني جماعة لا أحصيهم كثرة... »⁸.

- « وأخبرني جماعة من أهل تونس أنّهم... »⁹.

- « سمعت الناس يوماً يتحدثون عنه، فقالوا: أحواله اليوم غريبة... »¹⁰.

- « ومن الغريب الذي يتحدث به أهل الحجاز، ويعجبون منه، وهو من هذا النمط، أنّه، رضي

الله عنه، كان يُكثر الطواف في شدة الحرّ... »¹.

¹ المصدر نفسه، ص: 26 .

² الغبريني: عنوان الدراية، ص: 18 .

³ المصدر نفسه، ص: 18 .

⁴ المصدر نفسه، ص: 73 .

⁵ المصدر نفسه ، ص: 74 .

⁶ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ونعثر على هذه الصيغة في الصفحات: 56-199-182-286.

⁷ المصدر نفسه، ص: 160 .

⁸ المصدر نفسه، ص: 165 - 151 .

⁹ المصدر نفسه ، ص: 274 .

¹⁰ المصدر نفسه ، ص: 180 .

وفي "منشور الهداية" نعثر على النماذج الآتية:

- « وحكى لي جماعة من الناس أن ما اشتهر تلك الليلة، أعني ليلة دفنه... »² .
- « فمن ذلك ما نُكر لنا أنه كان ذات يوم بمحلّ إقرائه... »³ .
- « ومن كراماته، رضي الله عنه، ما يُتحدّث به، أنه خرج ذات يوم في قيلولة... »⁴ .
- « ولقد حُكي عن هذا الرجل المُدّعي قاسم بن أم هاني أنه نصب خباه عند بعض... »⁵

ونلاحظ دوماً تشاكل المصطلحات والعبارات التي يُوظفها هؤلاء في إسناد كراماتهم للمبني للمجهول أو لعدة مصادر لا يتسع المقام لذكرها جميعاً، وهذا كل ما أمكن قوله عن مصطلحات الأداء في إسناد الكرامات الصوفية الجزائرية، لننتقل الآن إلى مراتب التحمل.

5- مراتب التحمل :

ونقصد بها حركة إسناد الكرامة والطريق التي مرّت بها وصولاً إلى صاحب التأليف، وما تعاور هذه الحركة من أشخاص ووسائل أسهمت في نقل الخبر ووصوله إلينا .

وغالبا ما نجدهم في تراجمهم لأتباع الطريقة الصوفية وسادتها يصفون تلك المصادر وينعتونها - عبر كلّ المدونات - ب: **الثقة ، والتحقق، والنزاهة، والتجرد، والعدل ...**

وتحرّيبهم في اختيارهم أصحّ الأسانيد، خاصة من الرواة الشيوخ المشهورين بالنزاهة والصدق و التثبت يضمن لهم كفاءة أعلى في إحداث الأثر المرغوب ونجاعة أكمل في الوصول إلى المصدقية، « ففعالية الخطاب إذن وسلطته وإحداثه التأثير المرغوب تتوقف على معرفة منطلقات المتكلم(المرسل) والمخاطب(المرسل إليه). ولهذا كلما كانت المنطلقات المشتركة كثيرة أو موحّدة كانت فرصة التقاهم أكثر

¹ المصدر نفسه، ص: 226 .

² عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 51 .

³ المصدر السابق، ص: 70 .

⁴ المصدر نفسه، ص: 37 .

⁵ المصدر نفسه، ص: 125 .

وفعالية الخطاب أعمق»¹. وعليه، يُمكننا وضع المراتب التالية لتحمل نص الكرامة الصوفية انطلاقاً من الأكثر تشاكلاً فالأقل :

1-الأخذ عن الشيخ:

لقد تسابق المدونون إلى التأكيد دوماً أن وسائطهم كانت شديدة الاتصال بالشيخ أو الولي صاحب الخرق أو الكرامة، إن لم يكن هو نفسه صاحب الرواية ومنبع الحديث، بل ويُعيدون ذلك في مقدمات كتبهم، من ذلك ما ذكره "الغبريني" إذ يقول: « وكان التلقي إمّا بمباشرةٍ ، أو عن سندٍ ذي اتصال، وكان المباشر تكفي معرفته، والمسند عنه لا بدّ أن تعرف صفته ، فلذلك اهتمّ العلماء بذكر الرجال، واستعملوا في تمييز أحوالهم الفكر والبال وقد اختلفت في ذلك مصادرهم ومواردهم »².

وفي "المناقب المرزوقية" تؤكد المحققة من البداية الحقيقة المولية: « والجدير بالإشارة أنّ أغلب الروايات الشفوية عند ابن مرزوق هي روايات سندها مباشر، ونجدها مسبوقة بقوله: "أخبرني فلان، قال" وقليل منها ذات السند القريب، أي تلك التي استمدّ "ابن مرزوق" أخباره بشأنها من أفراد عائلته الذين سمعوا بدورهم من طبقة أخرى من الرواة، وتكون مسبوقة بقوله: "أخبرني فلان عن فلان قال" . وحتى في هذه الحالة نجد للرواة علاقة عائلية ما مع "ابن مرزوق" ... »³. أي أنّ أغلب اعتماده كان على المصادر الشفاهية مباشرة، وظل اعتماده على المكتوب بسيط وجزئي ، وأغلب ما دونه من كرامات إمّا عايشها أو سمع عنها مباشرة أو شارك فيها ، وهو ما يُبرر توظيفه لضمير المتكلم دوماً من مثل: "أخبرني، حدّثني، قال لي، اجتمعت بـ ، شاهدت، عاينت... وغيرها من العبارات والألفاظ « الدالة على المعاشة الحيّة، وهو الأمر الذي يُجنّب الباحث، بصفة تكاد تكون تلقائية، مشكلة البحث في أصالة ومصداقية المعلومات التي يُقدّمها، ويسم الكتاب بصيغة "الأصل الذي لا مصدر له" سوى شهادة المؤلف»⁴، وهو في هذه النقطة بالذات يتفق مع الكثير من الكتب التي اتّخذت من المناقب الصوفية وكرامات الأولياء موضوعاً لها.

¹ محمد مفتاح: دينامية النص، ص: 132.

² الغبريني: عنوان الدراية، فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، ص: 6.

³ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية ، ص: 102 .

⁴ المصدر نفسه، ص: 101 - 102 .

أمّا "ابن مريم" في مؤلفه فقد رسم إستراتيجية واضحة للعيان، يقتضي من خلالها أثر أسلافه من المريدين، خاصة عند تركيزه على النقل من **الثقة**، وعليه كانت أغلب كرامات "البستان" مأخوذة عن الشيخ مباشرة من دون واسطة، وهو أمر بديهي لأنّه عاصر الكثير منهم، فقد كانت "تلمسان" حينها، قبلتهم ومركز طريقتهم ومنبع أفكارهم ومذاهبهم ومنطلق توجهاتهم، وأغلب الذين أخذ عنهم مشايخ متضلعين في العلم والدين في زمانهم، وهو بذلك يكشف لنا عن صفحات مضيئة من صفحات التاريخ التلمساني الثقافي والعقائدي والأدبي الزاهر، أو كأنه يُلقي أضواء كاشفة عن أحوال هؤلاء النُّقاة رواة العلوم والفنون والآداب.

أما التأكيد دوماً في رواية الكرامة على الشيخ-إضافة إلى الأسباب السابقة الذكر- فهو لأنّ الشيخ أعلم من غيره وأكثر دراية، وأصدق قولاً « إذ ليس له ما يدعو إلى الكذب لأنّه قضى من الحياة وطره »¹، وهو ما يُشيع الاطمئنان في نفس القارئ نتيجة السلطة والفاعلية التي مارسها عليه لفظ الشيخ بكل ما يحمله من معاني ودلالات إيجابية؛ من مثل **الخبرة والمعرفة والتجربة العميقة والزهد والاتزان والصرامة والثبات** ...

لقد كان لشخصية الشيخ بدءاً من سند الكرامة، وزنها وتأثيرها الخاص، فهؤلاء قد شهدوا الكرامة أو فعل الخرق بأنفسهم، وأمام ثقل هذه الشخصية ومكانتها العالية الرفيعة لدى العامة، فمن المؤكّد أن القارئ أو المستمع سيظمن ويصدق كل ما يُقال عقب ذكر اسم الشيخ الرّئان، والتأثير حتماً سيكون أبلغ وأعمق إذا عقب ذلك شيء من جمال صفاته وكمال أخلاقه، والأمثلة في ذلك كثيرة، ففي "البستان" نجد:

- « ومن كراماته ما أخبر به الشيخ الولي العلامة العلم سيدي سليمان بن عيسى... »².

- « وحدثنا الشيخ الولي العلامة آية الله تعالى في الكرم والرحمة للمساكين سيدي عبد الحميد العصنوني... »³.

- « واخبرني الشيخ الصالح الحاج الأبرك سيدي منصور بن عمر الديلمي... »⁴.

¹ محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص: 233.

² ابن مريم: البستان، ص 229.

³ المصدر نفسه، ص 230 - 231.

⁴ المصدر نفسه، ص 234 - 235.

وفي "المناقب المرزوقية" نماذج لا حصر لها:

- « حدّثني الشيخ المعظم، كبير بني عبد الواد، وشيخ دولتهم، أبا سليمان داود بن علي "...»¹.

- « أخبرني شيخنا الكاتب صاحب العلامة وكاتب الخلافة ، أبو محمد عبد المهيمن الحضرمي ... »².

- « حدّثني الشيخ أبو العباس ابن القطان، رحمه الله، عن سيدنا الشيخ الولي، الخطيب الصالح العارف، أبي العباس أحمد بن منصور... »³.

أما "عنوان الدراية" فالأمثلة كثر منها:

- « حدّثنا شيخنا الفقيه أبو عبد الله التجيبي قال: اجتمعنا في مدة قراءتنا عليه... »⁴.

- « ومن كراماته: ما حدّثني شيخنا الفقيه أبو محمد عبد الحق بن ربيع رحمه الله قال... »⁵.

وفي "منشور الهداية" نجد:

- « وسمعت من الشيخ الفقيه أبي عبد الله المذكور أنّه يقول غير مرّة... »⁶.

- « وكذا سمعت شيخنا التواتي ... »⁷.

حتى إذا لم تكن الكرامة مأخوذة عن الشيخ نفسه فهي منقولةً بمحضره وتواجده، والمدون يحقق من وراء ذلك الاسناد الجماعي الحماية والحصانة من إثم التزيّد والتحريف، ويجعله مجرد ناقل للحادث وكاتب لتفاصيله وجزئياته بكلّ أمانة وتحقق .

¹ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية ، ص: 16 .

² ابن مريم : البستان ، ص: 292 .

³ المصدر نفسه، ص: 174 .

⁴ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 72 .

⁵ المصدر نفسه ، ص: 73 .

⁶ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 82 .

⁷ المصدر نفسه ، ص: 118 .

2-الأخذ عن ابن صاحب الكرامة:

لا يأخذ المدونون كراماتهم عن مصادر بعيدة، إنما هي في أغلبها على صلة وثيقة بصاحب الكرامة فإما أن يكون صديق أو شيخ أو تلميذ أو تابع، أو يكون ابن أو خادم...

والأخذ عن الإبن شائع كذلك في سند الكرامات الصوفية من ذلك:

- « وله مكاشفات حدثني بها **ولده سيدي محمد...**»¹ .
- « وأخبرني **والدي** أنه قال له يوم الثلاثاء أحضر الدواة والقرطاس ...»² .
- « وله كرامات لا تحصي، ومن كراماته رضي الله عنه، ما ذكره لنا **ولده** شيخنا سيدي محمد...»³ .
- « أخبرني الشيخ أبو محمد عبد الحق بن ربيع عن **أبيه... أن والده** كان ...»⁴ .
- « وسمعت من **ولده** أبي العباس أحمد قال: اطلع **والدي** على نحو ممّا ذكر...»⁵ .
- « ومن كراماته ما ذكره لنا **ولده** أيضاً ...»⁶ .
- « وحدّثني الفقيه الفاضل الحسيب...ابن الفقيه الصدر الأوحّد، أبي محمد عبد الله بن أبي مدين، رحمة الله تعالى عليه، عن **أبيه** أبي محمد قال «⁷ .
- « من جملة ما أخبرني به **والدي**، رحمه الله، قال...»⁸ .

¹ ابن مريم : البستان ، ص 24 - 25 .

² عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 49 .

³ ابن مريم : البستان ، ص 306 .

⁴ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 9 .

⁵ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 55 .

⁶ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية ، ص: 175 .

⁷ المصدر نفسه، ص: 293 .

⁸ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية ، ص: 258 .

وقد تخبر الإبنة أيضا عن والدها كرامات من مثل:

- « وأخبرتني الصالحة المباركة، فاطمة، بنت الشيخ العالم، أبي عبد الله محمد بن عبد العزيز...»¹.

3-الأخذ عن جماعة من (الأصحاب / الطلبة / الأتباع / الخدم) :

وهؤلاء لا يخفي ولائهم الشديد لشييوخهم، واحتكاكهم المباشر بهم، لذلك يُعدّون من أهم مصادر التّحمل وأصدقها نقلاً وأمانة، بمعنى أنّ المدوّن غير حاضر، وغير شاهد على الأحداث، بل تلقى القصة عن راوي حاضر أو عن رُواة تناقلوها بينهم، ووفقاً لذلك قد يكون :

أ- عالماً بكلّ المجريات والأحداث، فيتدخلُ محلاً مسقطاً المسافة بينه وبين الأحداث التي يرويها.

ب- كما يمكنه أن يُبقي على مسافة بينه وبين الأحداث التي يرويها، ويتسنى له ذلك من خلال لجوئه « إلى رُواة آخرين ثانويين، أو شخصيات تروي، أو إلى مصادر أخرى سماعية أو كتابية ينقلُ عنها »².

ويبدو أن مؤلفي المناقب الصوفية وقصص الكرامات اتّخذوا من هذه الطريقة ديدناً لهم، فهم غالباً متخفين وراء رُواة آخرين أقرب للشيخ يأخذون عنهم الأخبار، ويُوردونها بأصواتهم ولكن وفق رؤيتهم ومنظورهم، أي أنّ لهم السلطة المطلقة على كلّ ما يُروى حتّى وإن بدا الحكي على لسان الرُواة وخاضع لمنطقهم في القول .

وهنا يكون الخطاب الملفوظ منقولاً بأسلوب غير مباشر أومازاً عبر قناة ناقلة وبصوتها لا بصوت المؤلف أو المدوّن، وقد تتداخل الأصوات في هذا النوع، فمرة المؤلف الواقعي هو الممسك بزمام الأحداث ومحرك الشخص من دون أن يتماها في مرويّه أو شخصياته الحكائية، ومرة يطغى صوت الرّاوي ناقلاً القصة من منظوره، ومرة أخرى يعلو صوت وسيط بينهما. إن تعدد تلك الأصوات وتداخلها يجعل من

¹ المصدر السابق ، ص: 175 .

² يمنى العيد: تقنيات السرد الروائي، في ضوء المنهج البنوي، دار الفرابي ، بيروت- لبنان ، ط:2 ، 1999 م، ص: 91.

الصعب معها فرزها و معرفة صوت الشخصية من الراوي من المؤلف، وعليه يستحيل تتبّع صدق مجريات الأحداث أو الإطمئنان على الأمانة الحرفية لصحة الخرق الكراماتي .

إنّ توظيف وإدراج لفظ الرواية الجماعية في سند الكرامة يجعلها حاملة لدلالات أخرى غير دلالة وصف الحال، ففيه إثبات لوجود شهود عاينوا الحادثة وحضروا الخرق، وهو ما يُعطي من مصداقية الراوي في نقل الكرامة وصحة وقوعها بحجة ودليل قطعي جماعي يوثق ما جرى، ممّا لا يدع مجالاً للشك عند المروري لهم .

ومن نماذج الكرامات المُحيلة إلى هذه المصادر في الرواية نذكر:

- « وكان رضي الله عنه مجاب الدعوة، وقد حدثنا بعض الطلبة...»¹ .

- « ومن كراماته أنه دخل عليه بعض تلامذته...»² .

- « وحدثني بعض صالحى أصحابه ... »³ .

- « وقد حدثني يوماً بعض من الشطار ، ومن يرى بالشجاعة بمحضر شيخنا سيدي محمد بن تومرت... »⁴ .

- « وحدثني غير واحد من الشيوخ، أنّ شيخنا الفقيه القاضي الخطيب، أبا عبد الله محمد بن منصور... »⁵ .

والأمثلة كثيرة أيضاً في "عنوان الدراية":

- « أخبرني بعض المشيخة، رضي الله عنهم، أنّ ... »⁶ .

- « أخبرني بعض الأصحاب أنّ بعض الطلبة وقع بينهم نزاع ... »¹ .

¹ ابن مريم : البستان ، ص: 16 .

² المصدر نفسه ، ص: 26 .

³ المصدر نفسه ، ص: 65 .

⁴ المصدر نفسه، ص 34

⁵ المصدر نفسه، ص 34

⁶ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 8 .

- « ولقد أخبرني بعض الطلبة الذين توجهوا إلى المشرق برسوم الحج، أنّه قال ... »².

- « وأخبرني بعض الطلبة أصحابنا أنّه لَمَّا وصل إليها ... »³.

أما "منشور الهداية" فنعثر فيه:

- « وسمعت من الطالب محمد النقاوسي... أنّه قال لي ... »⁴.

4 - حضور المؤلف بنفسه لوقع الخرق:

وتكون المشاهدة هنا عينية، وبذلك يُقحم المؤلف نفسه في الكرامة « وهو إقحام يفيد مزيد تأكيد على الحقيقة، ونوعاً من البرهان عليها فلا يُطعن فيها»⁵، ومن ذلك نجد الكرامات الآتية:

- « ومما جرى لي معه في ابتداء قراءتي عليه في صغر سني... »⁶.

- « ... وسبب ذلك ما سمعنا منه كثيرا مباشرة لا بواسطته... »⁷.

- « ولقد شاهدت عجائب، وذلك أنه لما أردنا السفر من عنده إلى تلمسان... »⁸.

- « وكنت قد لازمته، وحصل لي حظ منه كاشفني بما نزل باسلطان المعظم أبي الحسن

المريني، وقبل، بما نزل بتلمسان وما وقع فيها، وبما وقع لي في الطريق... »⁹.

- « وكان من سكان رباط موفق، الشيخ الإمام، ولي الله تعالى، المُجمَع على ولايته، سعادة

الجوابي... ما لقيته قط إلا تبسم في وجهي، ويُعطيني يده كي أُقبلها، ويفرح بي، وجرت لي معه غريبة، وذلك أنّ ... »¹.

¹ المصدر السابق ، ص: 9 .

² الغبريني: عنوان الدراية ، ص: 93 .

³ المصدر نفسه ، ص: 111 .

⁴ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 55 .

⁵ يمني العيد: تقنيات السرد الروائي، ص: 132 .

⁶ ابن مريم : البستان ، ص 25 .

⁷ المصدر نفسه ، ص 34 .

⁸ المصدر نفسه ، ص 235 .

⁹ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 211 .

- « كنت في صغري كثير الأمراض، وأكثرها الدماميل والأورام العظيمة، فإذا إشتد عليّ الألم، قصدته، فبتقل عليه ويرقيه، ويدعو لي، فيتدارك الله بالشفاء العاجل، من غير أذى... »² .
- « ولما أقمت المدّة التي أقمتها بتونس، وأردت الانفصال إلى بجاية جئت لوداعه فودّعته وتبرّكت به، ولما أردت الانصراف قال لي:... »³ .
- « وظهر بذلك مصداق ما كنت رأيته في عالم النوم، وذلك أنّي رأيت الشيخ الصالح... »⁴ .
- « فحكى لي أنّه ذات مرّة عنده زائر على عادته، والفقراء بين يديه يتلون القرآن... »⁵ .
- « ونذرتني هذه الواقعة واقعة وقعت بيني وبين الفقيه أبي إسحاق إبراهيم الفلاري... »⁶ .
- وهنا نذكر أنّ الكثير من الكرامات في "البستان" وفي "المناقب المرزوقية" و"منشور الهداية" حضر فيها المدوّن حضوراً فعلياً فعل الخرق لكون أغلبها مأخوذة عن الآباء والأجداد، فهو: راويها، ومدوّنها، وناقلها للناس، والحاضر فيها، والشاهد عليها، وأحد أبطال أحداثها أيضاً، كلّها أدوار سرديّة يترأسها المدوّن للكرامة الصوفية، وعليه كانت تلك الكرامات تبدأ مباشرة من دون سلسلة سند أو مصدر نقل أي أننا نجد أنفسنا أمام أحاديّة الصيغة من مثل:
- « ولوالدي كرامات، رضي الله عنه، منها... »⁷ .
- « ومن كراماته أيضاً قلت له: يا والدي... »⁸ .
- « ومن كراماته رضي الله عنه كان لنا اصطبل خارج دارنا نربط فيه خيلنا... »⁹ .

¹ المصدر السابق ، ص: 258 .

² المصدر نفسه ، ص: 231 .

³ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 49 .

⁴ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 76 .

⁵ المصدر نفسه ، ص: 146 .

⁶ المصدر نفسه، ص: 110 .

⁷ ابن مريم : البستان ، ص 268 .

⁸ المصدر نفسه ، ص 269 .

⁹ المصدر نفسه ، ص 270 .

- « وحدثني أبي وعمي، رحمهما الله، قالا ... »¹ .
- « أخبرني أنه كاشف بي مرّات، وأمّا أنا فقد وقع لي هذا منه مرّات لا أحصيها... »² .
- « ومثله أنّي لما كنت معه في الديار المصرية... »³ .
- « ورأيت الجدّ رضي الله عنه، في التّوم مرّتين أو أكثر. وفي إحداها كأنني بمدرسة... »⁴ .
- « وأخبرني والدي أنّ بعض الفقهاء راودوه على أن يجعل ... »⁵ .

فالسرد هنا ذاتي للكرامة، والمؤلف هو الموجّه للأحداث والمحور الذي تدور وتتبلور حوله جميع عناصر الحكيم، فما كان إلا أن يُمارس سلطته عبر كامل تضاعيف حكيه للكرامة. بمعنى: المؤلف هو مشاركٌ وشاهدٌ يروي ويحلل، مُسقطاً المسافة بينه وبين الأحداث إسقاطاً مُبرّراً، بما أنّه أحد الشخوص الأساسية، إلا أننا نلمس في هذا النوع مسافة من نوع آخر هي ذات حدّين:

1- **مسافة زمنية:** تنهض بين ما كان عليه كالشخصية حاضرة في الكرامة، وما أصبح عليه من رآو لأحداثها، أو بين "المدوّن" الشخصية (زمن ماضي) وبين "المدوّن" الرّأوي السارد للكرامة (الزّمن الحاضر للكتابة) «إنّ المسافة الزمنية هي مسافة التحوّل، وهي أيضاً مسافة العين التي تنظر في ما تجعله موضوعاً لرؤيتها ولكلامها، وهي... مسافة تنهض عليها الذاكرة»⁶.

2- **مسافة معرفية:** تسمح لنا التمييز بين "المدوّن" كمشارك في جميع أحداث الكرامة بينما هو في حقيقة الأمر شخصية أدنى معرفة وأقلّ خبرة وأبسط علماً بالطريقة الصوفية، وبين "المدوّن" الرّأوي الثّقة المتمكّن المتحقّق من الرّواية والتّدوين لمناقب المتصوفة وكراماتهم السالك لطريقهم، المتأثرّ بمذهبهم، المؤيّد لتوجّههم، ذي المعرفة والدراية والخبرة الكافية بعد معاشرته للأولياء والشيوخ، وهذه المسافة هي مبدأ السرد وحافزه الأساسي، فلولا هذا التغيير والتحوّل الطارئ على شخصية المؤلف لما كان هنالك من سبب

¹ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 296 .

² المصدر نفسه ، ص: 210 .

³ المصدر السابق ، ص: 231 .

⁴ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 52 .

⁵ المصدر نفسه ، ص: 50 .

⁶ يمني العيد: تقنيات السرد الروائي، ص: 94 .

يدفعه لرواية الكرامة وتقدير وتثمين فعل الخرق فيها وتعظيمه واستشعار ضرورة نقله وبثه للغير قصد استكثار أتباع الشيخ وتلاميذه .

لقد كان هذا التنوع في مصادر النقل مرتبط بغياب وحضور الرواة أنفسهم، كما يعود لصاحب الخرق أو البطل، إذ كلما كانت شهرة الولي أوسع ومكانته أرفع وقيمه أجلّ بين الناس، كلما وقفنا على صيغ متنوعة من الأسانيد، إضافة إلى أنها صيغ يحكمها القرب العاطفي، والعلاقة التي تجمع المؤلف بالولي نفسه ومدى الميل والإعجاب به، وعلى هذا مدار اجتهاد الرواة في فرز وانتقاء مصادر نقلهم وأخبارهم ثم انتقاء الكرامات الخاصّة بكلّ شيخ، فمنهم من يُفيضون في سرد خوارقهم، ومنهم من لا يناله إلا الحظ الزهيد في ذلك .

كما لا ننسى العامل الزمني وما له من تأثيرات في طول أو قصر سلسلة الرواة وتنوعها.

ولا بأس أن نقف هنا على الوظائف التي تحققت للراوي- المدوّن- في سند الكرامات الصوفية والأهمية التي حظي بها دوره كجزء استهلاكي مهم لا يتجزأ عن متن أي كرامة .

6- وظائف (المؤلف/ الراوي) في سند الكرامات الصوفية :

كما هو من المعلوم، أنّ من أدنى قواعد الخطاب الأدبي قدرة مُنشئه على أن يشتقّ من ذاته كائناً متخيلاً ورقياً، يتولى التلّفظ نيابته عنه في النص وإدارة مختلف العمليّات المتعلقة به؛ فهو السارد أو الراوي في "القصص" ، وهو الذات الشاعرة في "النظم" ، وهو الجامع أو المدوّن في "نصوص الكرامات الصوفية" .

واستناداً إلى ما تقدم من صور وأدوار تقمّصها المدوّن ضمن سند الكرامات الصوفية (مرّة كراو لأحداثها ومرّة كمروي له أوّل ينقلها إلى مروي له ثان ومرّة كقطب من أقطاب شخصها) ونظراً للتشاكل الملحوظ بين جميع العينات على اختلاف تمفصلات أسانيدها ومراتب التحمل فيها وتعدد مصطلحات الأداء، أمكننا أخيراً تحديد الوظائف التالية للمؤلفين كرواة فعليين لأحداث الكرامة وناقلين حقيقيين لمجرياتهما:

1. الوظيفة السريّة :، أي أن يروي القصة الكراماتية، هي وظيفة أساسية، ومتوقّرة طبعاً في

رواية أي كرامة أو نص سردي ككل .

2. **وظيفة إدارة النص السري:** ووظيفة الإدارة موجودة ضمناً في أي سرد يقوم به راوٍ، فهو ينظم ويدير شؤون سرده ويضبط أركانه، ويحدد مجريات أحداثه، ويراعي تمفصلات الفضاء الزماني والمكاني، وكل ذلك من دون شك موجود في سرد أي كرامة، فلا يأخذ الراوي أحداث قصة الكرامة وينقلها كما هي بل يعمد إلى التحوير والتغيير النابع عن إستراتيجية سردية صوفية محددة سلفاً. ويمكننا القول أن المدونين كراوة كانوا متحكمين في الشروط الأدائية التي تمكنهم بأن يرووا كما لو أنهم فعلاً سمعوا ورأوا ما يروونه .

والكاتب هو الذي يخلق الراوي مثلما يخلق باقي أدوار سرده وينسق فيما بينها كتقنيات سردية يمارس إعادة إنتاجها في إبداع جديد مطبوع ببصمته الخاصة. وتكمن عبقريته الفذة في إبداع شخصيات حية قادرة على النطق بصوتها هي لا بصوت الكاتب، أي متمتعة بوجودها غير خاضعة - ظاهرياً- لسلطة الكاتب ولا واقعة تحت سطوته سواء كانت هذه الشخص (رواة، أو شخوص حكائية متنوعة). وضمن هذه الوظيفة سيحقق حتماً :

أولاً: وظيفة تنسيق: فهو ينسق بين روايات الرواة ويجعلها متماسكة حتى يكون محورها شخصية الولي.

ثانياً: وظيفة استباق: بأن يعلن الروي عن أحداث لم تحصل بعد .

ثالثاً: وظيفة إلحاق: بأن يستدرك الراوي حدثاً أو وصفاً يلحقه بالحكي بعد أن كان قدّم جزءاً منه.

رابعاً: وظيفة توزيع: يوزع الروي محاور الأحداث حسب زمن وقوعها أو حسب علاقتها بالشخوص، فيتحدث عن حدث ثم يلحقه الآخر بالترتيب .

وهذه الوظائف الأربعة مرتبطة بأي عمل سردي يقوم به الراوي، مهما كان سرده فهو ينسق ويلحق ويستبق ويحسن توزيع أحداثه.

3. **وظيفة الوضع السري نفسه:** الذي طرفاه ومحركاه المسرود له -الحاضر أو الغائب أو الضمني- والسارد نفسه، « فتوجه السارد إلى المسرود له واهتمامه بإقامة صلة به، بل حوار معه

(حقيقي... أو تخيلي...) أو الحفاظ عليه ¹ يدخله ضمناً في وضع سردي منضوي تحته، خاضع له، فكلاً وجد سرد يقوم به سارد كان لا بدّ حتماً أن يتوجّه إلى مسرود له حتى تكتمل حلقة الخطاب السردية ويتمّ وضعه بشكل صحيح وتام.

4. الوظيفة الانتباهية التواصلية: التي تهدف إلى دعم التواصل مع المروري لهم وتدعيم أواصر العلاقة بينهم، حتى يصير حضور المرسل إليه الغائب العنصر الخطابي المهيمن على السرد كلّ، وفيه يكون اهتمام الرواة كبيراً جداً بجمهورهم من المهتمين بالخطاب الصوفي، وقد تعلق هذه الوظيفة في بعض الكرامات بشكل طافح جداً يتكشف فيه الراوي عن قصده في ربط الصلة وتدعيم العلاقة بينه وبين مستمعيه وقرائه، فترتفع النبرة الخطابية الموجهة وتُهيمن خاصة على خواتم الكرامات. فعندما يقول في نهاية كرامته « نعوذُ بالله من غضب أولياءه » أو غير ذلك من مثل « نفعنا الله ببركاتهم » فهو يقصد نفسه كما يشمل في ذلك المروري لهم، إقحاماً لهم وإدخالاً في دائرة المغفرة والرحمة، وجلباً لبركات الشيخ الولي عليه وعليهم كافة، وفي ذلك خير دليل على رغبته في كسب ودهم وتحصيل رضاهم خصوصاً وهو يدعو لهم بالصّلاح والهداية، والكل يعلم مكانة الدعاء في نفوس العامة والخاصة .

5. الوظيفة الإيديولوجية (تعليلية): إذا كان الراوي ينوي فعلاً إقامة علاقة تأثيرية عاطفية مع المروري له، فهذا لا ينفي أن تكون علاقة أخلاقية فكرية ومذهبية صوفية، في الوقت نفسه، ونحن نعلم إلى أي مدى تهيم هذه الوظيفة على باقي الوظائف في الخطاب الصوفي، إذ أنّ البعد الإيديولوجي واضح جداً. كيف لا والكرامات كلها في الأصل إفرازات لخطاب إيديولوجي موجّه، مما أدى إلى طغيان هذه الوظيفة وهيمتها، بل كانت هي الموجة لعناصر القص، والمدير لآليات السرد، والمعرب عن نيات الرواة، وحتى تكتسب الوظيفة الإيديولوجية بعدها الإقناعي وتُسهم في تبني الفكر الصوفي والمحتوى الروحي الوجداني العرفاني من لدن المريدين وغيرهم، لطالما ارتبطت بالوظيفة التواصلية بفضل انسجامهما وتفاعلهما عند الراوي للكرامات، أطرّاً معاً للفكر الصوفي، ورسمتا القيمة الجمالية للحكي الكراماتي . إنّ الحديث عن كرامات الأولياء من لدن المدونين يزيد في قوّة الإيمان بما يُوقعه في القلب من تعاطف ودهشة، فيجعل المتلقين منخرطين في صفوفهم، وعليه كان مشروع المؤلفين لكتب المناقب الصوفية

¹ يُنظر: جيارر جينيت: خطاب الحكاية، بحث في المنهج، ترجمة: محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر الحلبي، منشورات الاختلاف، الجزائر ، ط:3، 2003م ، ص: 264 - 265.

دعواً دينياً خالصاً، وهم ينتهجون سبيلاً مخصوصاً في الدعوة بتعويلهم على كرامات الشيوخ وخوارق الأولياء وبركة أفعالهم وأقوالهم .

ورغم أن جميع مدونو العينات المدروسة ذوو توجه صوفي واضح إلا أنهم كانوا متحفظين معتدلين متزنين إلى أبعد حدّ، في سردهم لكرامات شيوخهم فلم يُظهروا تطرفاً في القول أو أمور تدلّ على ذلك التّصوف المفرط الموعّل الذي تعدّى كل معقول، بل نلمس تشاكل آخر في الإعتدال والنظرة الوسطية رغم الحمولات الإيديولوجية الواضحة لهم .

6. وظيفة تأويلية: يقوم فيها الرّاي بربط ما يروي ببنية ثقافية واجتماعية مرجعية، تشحن النصوص بالدلالات الزمنية المناسبة لزمان الحكيم، والفضاءات المكانية المرافقة له، ولعلّ ما يعطيه حقّ تلك الإضافات التأويلية شيان: الأول: أنّه أول من دونها وجمعها في كتاب، فأغلب الكرامات لا توجد إلاّ في هذا المصنّف ولا وجود لها في مؤلّفات سابقة، يعطيه الحقّ في الإضافة من دون حرج. الثاني: التداول الشفهي للكرامات كان متواتراً مما يدفع بالرّاي إلى إجراء إضافات لتلك المرويّات حتّى يجعلها أكثر مناسبة للظروف المحيطة، ويعطيها صيغة موضوعية لزمان روايتها¹، من ذلك مانجده في قول (المؤلف/ الرّاي): « وعرفت أن الله سبحانه لطف به وغيبه عن فتنة الجوع ومشاهدة ما أحاط بالناس فيها كما غيب أهل الكهف، وذلك من الخوارق العظام»²، حيث انعطف يُحلل ويؤول ما حدث للوليّ من خرق للعوائد، وفق تصوره الخاص واستناداً إلى ثقافته الصوفية الذاتية .

7. الوظيفة التوثيقية: وتبرز خاصّة في توثيق الرّوايات وتدقيق سندها، وربطه بمصادره التاريخية الأصليّة، والوظيفة التوثيقية بارزة جداً في استهلال الكرامات، إذ لا كرامة تفتتح هكذا من دون الإشارة إلى مصدرها حتى وإن كان مجهولاً، وهي ميزت انفردت بها الكرامات كسرد دون غيرها من أنواع السرد العربية، بل إنّ الرّاي يمضي في تفاصيل أخرى دقيقة في سنده كالزمان ومكان التقائه بالرّاي الشاهد للكرامة وأوصاف هذا الأخير من ذلك: « ومنها ما ذكره الشيخ السنوسي أيضاً، قال حدّثني الوليّ العلامة سيدي سعيد بن عبد الحميد العصنوني بمنزله من ونشريس، قال: وكان من أصحابه القدمات»³ أي أصحاب الشّيخ حتى تزداد ثقة المروي له بما يقوله.

¹ يُنظر: عبد الله إبراهيم: السردية العربية، ص: 143 - 148.

² ابن مريم: البستان، ص: 33 .

³ المصدر نفسه، ص: 75 .

8. الوظيفة التعليمية (الوعظية): تشاكلت العديد من الكرامات في كون سندها وكذا متنها يحمل خطاباً تعليمياً إرشادياً مباشراً، يكشف عن خبرة في مجال التعليم، وينم عن دربة في ميدان التدريس، بل ونجدهم يؤكدون على ذلك في مقدّمات دواوينهم، حيث بيّنوا كمعلمين منكبين على العلم ومتجردين لطلبه، ومنشغلين بتلقين الصبية « أن ذكر العلماء وحكايات الصالحين واقتصاص أحوالهم أنفع للنفس بكثير من مجرد الوعظ والتذكير بالقول»¹، ونعثر على إشارات تدلّ على ذلك في مصنّفاتهم، «... وعلمتهم فرائض الوضوء وسننه، وفرائض الصلاة وسننها، وفرائض الغسل وسننه، وفرائض التيمم وسننه، وفرائض الزكاة وسننها، وفرائض الصوم وسننه، وفرائض الحجّ وسننه... فتخرّج عليّ... أزيد من أربعين ولداً كلهم يحفظون القرآن، وبعضهم علماء يدرسون العلم في كلّ فنّ من العلوم الظاهرة و الباطنة و الحمد لله «²، وفي هذا دليلٌ على جدوى منهجه وصحة مبدئه وجودة طريقته التعليمية.

هذا كلّ ما يمكن قوله عن الوظائف التي تَمّصها المؤلفين كمدونين ورواة للكرامات الصوفية وقصص خوارق الأولياء، وقد لاحظنا كيف تشاكلوا جميعاً فيها .

7- السند النسوي: النساء شقائق الرجال - كما يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم - وعليه كنّ في التصوّف ينلن ما يناله الرجال من المقامات والمراتب والصفات حتى مقام القطبية . فالحقيقة الإنسانية واحدة تطلق بكافة مقتضياتها وأحكامها على الذكر والأنثى على السواء، حتى في خرق العوائد ومختلف المقامات والأحوال يشترك الرجال والنساء³ .

وقد بلغت المرأة في التصوف عامة مكانة لم تبلغها لا في الفقه ولا في علم الكلام ، ولا في الفلسفة، وغيرها، حيث « سمح التصوف للمرأة أن تحقق ذاتها. ووفر لها الشروط المناسبة كي تتطور وترتفع، بواسطة التدين والإخلاص والسلوكات الصوفية من الطبيعة البشرية العادية إلى مستوى الإنسان المتألّه (الرياني، الإلهي) . رفض التصوف أن يضع المرأة في مستويات متدنية، وآمن بقدرتها على الارتقاء ، وعلى التحقق وبلوغ الكمال ... حتى أننا نستطيع القول بأنّها مأخوذة في التصوف كمساوية للرجل ، بل ومتفوقة على الرجل العادي ، وقادرة على تجاوز أوضاعها في المجتمع وأمام النظر العامي

¹ ابن مريم: البستان ، ص: 5 - 6.

² المصدر السابق، ص: 269 .

³ يُنظر: سعاد الحكيم: المعجم الصوفي ، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط: 1،

1401هـ/ 1981م ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص: 143 .

لها¹. وعليه جاءت الرواية النسوية لبعض الكرامات محققة لهذا التوجه ومؤكدة عليه ، إذ تواتر ذكر المرأة الخارقة المكاشفة التي تنهض بمهمات موازية لمهمات الشيخ ، وتملك قدرات لا تقل خرقاً عليه .

ورغم الحضور المحتشم للنساء في الكرامات الصوفية الجزائرية إلا أنها إذا ذكرت كراوية للكرامة أو بطلّة في مجرياتها الخارقة فإنه تنسب لها أرقى الدرجات وأجمل الصفات وأسمى المقامات، بما يشف عن مكانتها وحظوتها في ذلك الزمان، فنجدهنّ الأكثر حضوراً في المناقب المرزوقية، ليؤكد "ابن مرزوق" بذلك شرف ورفعة وعلوّ نسبه وسلالته وسلفه نساؤهم ورجالهم على السواء، وأسند "ابن مرزوق" الكثير من أخباره للنساء من أفراد عائلته، وقد كان يصفهنّ بالصالح والبركة والزهد، ومن النساء اللواتي ذكرهنّ كمصادر لكراماته نذكر:

- خالة والده، وأسند إليها ثلاث مرّات .

- ستم بنت الشيخ أبي علي حسين بن الجلاب .

- فاطمة بنت الشيخ العالم أبي عبد الله ، وكان يصفها بالمرأة الصالحة المباركة

- أمّ الفتح المدعوّة بفتحون ، وهي جدّته لأمه، ونعته بالصالحة، المعظّمة، المجابة، الزاهدة

ونماذج ذلك كثيرة منها:

- « حدّثتني الشّيخة الصّالحة، عائشة بنت ابن الأكل، وكانت من خيار الصّالحات »².

- « وحدّثتني الحاجّة المباركة، ستّ الملوك، بنت يعقوب الهوّاري، زوجة عمّي ، رحمه الله

تعالى ، قالت لي... »³.

- « وكانت أمّ خالي من الصّالحات، وهي أمّ الفتح المتقدّمت الذكر، سألت الله أن تموت في

بيت المقدس ليلة سبع وعشرين من رمضان، فقضى الله تعالى حاجتها، فحجّت وزارت، ثمّ توجّهت نحو

بيت المقدس، فمنّ الله عليها بما طلبت منه سنة أربع وعشرين وسبعمئة، وهي التي ربّتني، فإنّ أمّي،

¹ علي زيعور: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، ص: 194 - 195.

² ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 235 .

³ المصدر نفسه ، ص: 236 .

رحمها الله تعالى، توفيت وخلفتني إثر الفطام، فريبتني إلى أن حججت صحبتها في العام المذكور، لا أعرف غيرها في التربية»¹.

كما ويروي "عبد الكريم الفكون" في منشور الهداية بعض الكرامات والأخبار عن جدته، ولكن دون أن يذكر اسمها أو نسبها أو ينعته بأي صفة من الصفات كما كان يفعل المرزوقي دوماً. ومن الكرامات التي حكاها على لسان جدته نذكر:

- « وكان رضي الله عنه ممن أعلم بوفاته قبل موته، فكان في مرض موته يقول لهم: ليلة الجمعة الاختصار، فيما أخبرني به جدتي عنه ... »².

- « وذكرت جدتي أنّ سيدي يحيى بن سليمان دخل عليه فقبل يديه وبكى وقال له... »³.

- « ومما أخبرني به جدتي زوجها - رحمها الله - أنه كان يقوم بالليل، فقام ليلة على عادته... »⁴.

إضاءات:

نقول عموماً أنّ سرد الكرامة بتلك الأسانيد المختلفة، والأساليب المتنوعة، كشف عن إمكانيات مناورة هائلة في التحكم بطرائق السرد المتعددة، والتي تصب في النهاية، وتخدم في محصلة الحكي الغايات الاستقبالية لدى المروي له.

ونستطيع أن نجمل بعض تلك المرامي التي يحققها المدون بتنويعاته في الصيغ الإسنادية لرواية كراماته وحشده للعديد من الآليات السردية فيما يلي:

1. تعدد الأصوات وتعدد الصيغ والرؤى يجعله يُناور ويُراوغ، حتى لا تأتي صيغ الإسناد مُبعثه للملل ودافعة للسأم، إذا ما أُستتحت كل الكرامات من الرواة ذاتهم ووفق نمط واحد. وهو ما يمنح تلك النصوص نضجاً خطابياً وكثافة دلالية.

¹ المصدر نفسه، ص: 292.

² عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 49.

³ المصدر نفسه، ص: 50.

⁴ المصدر نفسه، ص: 53.

2. يسعى لكسب تصديق المروي له (المتلقي) من خلال ما يتخلل السند من رواة واقعيين، وصيغ مباشرة وغير مباشرة للرواية، بما يزيد من شعبية هذا الشيخ أو ذاك ويكثر من أتباعه .

3. بلوغ غاية جمالية، وقيمة تذوقية، فالتعدد أدعى بنجاح عملية الإسناد، ويثبت تفوق خطاب الكرامة الصوفية فنياً وذوقياً، استناداً إلى خصوصية التجربة الصوفية ذاتها، التي تترجم لفلسفة حياة يتبنّاها الإنسان لبلوغ الكمال الأخلاقي والوصول إلى السعادة الروحية ومعرفة الحقيقة الأبدية .

4. يُوحى تعدد صيغ الإسناد كذلك إلى سعة إطلاع المدون وثقافته وتضلّعه في التصوف ورجالاته، وشعبيته وحسن سيرته وطيب أخلاقه بما يجعله كُفماً لأن يستودعه الشيخو كراماتهم، وكذا قدرته على الحفظ والتذكّر والاستحضار .

5. شعبية المدون واحتكاكه المباشر بمختلف الفئات وعديد طبقات المجتمع، فرواته ليسوا جميعاً شيوخ تصوّف بل رجال يشغلون وظائف شتى في الدولة: علماء، وفقهاء، وقضاة، وأطباء، وأئمة، وخطباء... ويكرّس ذكر مهنهم في سند الكرامة، إثبات وقوع الخرق للعوائد على يد أولئك الشيوخ، خاصّة وأنّ من قام بنقله أناس يتحلّون: بالعلمية والمصدقية والموضوعية والصدق والتديّن والتعلّل والتثبت... من ذلك نقتبس النماذج الآتية:

- « ومثلها، ما حدّثني الطبيب المبارك الصالح، أبو القاسم محمد بن أبي القاسم الشاطبي التلمساني... »¹ .

- « ومثل ذلك ما كتب لي به الشيخ الإمام مدرّس المالكية، ونائب الحكم الشرعي بالحرم الشريف، النبوي، على ساكنه السلام، أبو محمد عبد الله بن محمّد بن فرحون، في كتاب عزّفني فيه بوفاة والدي، وما حفظ من كراماته، قال... »² .

- « وحدثني سيدنا شيخنا، قاضي القضاة، شيخ الشيوخ، علم الأعلام... تقي الدين أبو عبد الله محمد السعدي ... »³ .

¹ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 230 .

² المصدر نفسه ، ص: 230 .

³ المصدر نفسه ، ص: 259 .

- « وحدثني شيخنا، **خطيب الخطباء**، بقية العلماء، ناصر الدين أبو عبد الله محمد بن صاحب...»¹ .

- « ومن كراماته رضي الله عنه: ما ذكره من أمره **الفقيه الصالح** أبو عبد الله السلاوي قال»².

كما قد يكون المصدر من **علية القوم وخاصتهم** كالأمرء والوزراء والسلاطين من مثل:

- « حدثني **السلطان الكبير**، **ملك المغرب** وخاتمة الملوك وإمامهم، السلطان أبو الحسن»³

- « ومن ذلك ما حكاه **الشيخ والوزير أحمد بن يعقوب**، قال... »⁴.

وهؤلاء لا يخفى شأنهم ورفعتهم وقدرهم وأثر قولهم عند العامة والخاصة، وهو ما يمنح الكرامة مقبولة أكثر.

ومنه أمكننا الجزم فعلاً بتشاكل كراماتهم من حيث أسانيدهما (مراتب التحمل، ومصطلحات الأداء، تنوع مصادر رواية الكرامة؛ من حيث جنسها وتحصيلها العلمي وطبقتها الاجتماعية ومستواها الصوفي...) ، وعليه سنجمل التشاكل الوظيفي الآتي والذي نهضت به أسانيد كراماتهم الصوفية :

8- وظائف الإسناد في الكرامات الصوفية الجزائرية :

من الواضح تماما أن ظاهرة **السند** باتت خاصية ثابتة وعنصرا قارراً في قصص الكرامات الصوفية الجزائرية، وتؤكد على الصلة الوثيقة بين المؤلف وما ينقله ويحكيه من كرامات، ولكن:

- كيف خدم الإسناد الكرامات الصوفية ؟

- هل تمكّن مؤلفوها من التمتع خلفه والإيهام بحقيقتها ؟

- وما مدى نجاحهم في استثمار أسانيد كراماتهم وتطويعها لتكون خير حامل للمعنى، وأحسن

وسيلة تضمن لهم التصديق ؟

¹ المصدر نفسه ، ص: 258 .

² الغبريني: عنوان الدراية، ص: 73 .

³ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية ، ص: 165 .

⁴ ابن مريم : البستان ، ص: 75.

- هل نلمس تشاكلاً على مستوى الوظيفة التي أدتها الأسانيد في تلك الكرامات ؟

يمكننا إيجاز الإجابة عن تلك الأسئلة في الإضاءات التالية:

أولاً: أبرز وظائف الإسناد، والتي تكاد تكون بديهية، أنه يقوم بدور الشاهد على أن الكرامات ضمن هذا المؤلف هي مروية غير مخترعة ولا مختلقة بما ينفي التزيد والإضافة ويبرئ ذمة المؤلف ويكون ذلك بمثابة ميثاق الثقة والصدق بين المدون والقارئ. إن توظيف المدونين للسند بما تُتيحه بنيته اللغوية من تنويعات في الصيغ وتفنن في مواضع الإحالة وقولبها، كل ذلك كان توظيفه مدبراً ليكون كفيلاً بتحقيق الاستراتيجية الخطابية الصوفية .

ثانياً: ثم إن الإسناد يقوم بدور آخر، هو توثيق المتن الحكائي الكراماتي، في عمل يجوز أن يشبه بالببليوغرافيا، أي نهض كموجه خطابي ذو الوظيفة التأصيلية الإحالية المرجعية ضمن التصديق بعالم الكرامات كواقع تاريخي حقيقي لا جدال عليه .

ثالثاً: وظيفة أخرى للسند، تتمثل في إلقاء روايتها- مؤلف الكتاب - عهدة الحديث على غيره، فلا يتحمل مسؤولية أي خروج عن الحقيقة، أو ما لُقِّقَ فيها من الأكاذيب والتجاوزات، بل تمّ نقلها بأمانة كما هي، وسلسلة الشيوخ رواة الكرامة شهوداً على ذلك، فالمدونون هنا على طرف محايد وما هم إلا ناقلون لما بلغهم ، وهو ما يُعزز مصداقيتهم

رابعاً: استطاع المؤلفون من خلال إسناد كراماتهم أن يقدموا جملة من المعلومات المهمة عن الرواة الذين أخذوا عنهم ونقلوا لهم، وبينوا ظروفهم، وأحوالهم، ومراتب علمهم، ودرجات تحصيلهم، فكانوا بذلك يقومون بدور مزدوج: الترجمة للولي من خلال سرد كراماته ، والتعريف برواة كراماته، من خلال الموجز الذي يقدمه عنهم في سند الكرامة مثل أسانيد الكرامات التالية:

- « واخبرني الشيخ [الصابر على خدمة الفقه وملازمة العبادة إلى أن توفى] سيدي أحمد بن عمر التالوتي الأنصاري»¹ .

- « ومن ذلك ما حكاه الشيخ [الصالح الذاكر لله تعالى، التالي لكتابه على الدوام] سيدي أحمد الحصيني...»¹ .

¹ ابن مريم : البستان ، ص: 233 .

- « ومن بركاته، وكراماته رضي الله عنه في طريق المكاشفة ما حكى لنا [شيخنا العلامة المشارك، المجتهد في إفادة العلوم للصغير والكبير ليلاً ونهاراً] سيدي عبد الرحمان بن تومرت... »² .

- « ومن كراماته رضي الله عنه في طريق المكاشفة ما حكى لنا شيخنا [المتجرد للعبادة المجتهد فيها ليلاً ونهاراً حتى قبضه الله تعالى] وهو سيدي نصر الزواوي »³ .

خامساً: ومن الوظائف التي حقّقها الإسناد أيضاً، التأكيد على سعة إطلاع المدونين ودرجة علمهم، ومدى احتكاكهم المباشر بالمشايخ والأولياء، وانغماسهم في جوّ مليءٍ بالعلم والدين. فكانوا لا يُخفون، منذ الإسناد، إعجابهم الشديد بهم، وتأثيرهم البالغ في نفوسهم.

سادساً: كما وينهض بوظيفةٍ أخرى لا تقلُّ أهميّةً تُشبه إلى حدِّ كبير وظيفه الطقوس الأولية التي توجد في حالات التّعبّد والسّحر، وكأنّه أداة سحرية لإيجاد حالة فنية تستفز في القارئ حساسيّة جمالية وتجعله مستعداً للإندراج في عالم النصّ وفتنته، والدخول معه في جميع الخلفيات الخيالية، والفضاءات الغيبية التي يخلقها.

ولو أن الكرامات جاءت عاريةً من الإسناد لخفي من أمرها الشيء الكثير، حيث يرى الكثير من الباحثين أن الأسانيد هي التي تُيسّر على الدارس استغلال الكرامات والبحث فيها. والكرامة من دونها منغلقة مستعصية متمنعة.

سابعاً: لم يذكر المدونون كل حلقات أسانيدهم، بل كانوا ينتقون منها أهمّها وأشهرها وأفيدها خدمة للأبعاد الصوفية والتوجهات الإيديولوجية، فكان لا يذكر إلا من يحسّ أنّه يمثل التصوف خير تمثيل، بما يخدم في الوقت نفسه، التوجه العام السائد حينها (أي تبعيتهم لطريقة صوفية معيّنة أو زاوية محددة) . ذلك أنّ وجوده في « صدر النّص لا سيما إذا تضمّن أعلاماً مثاليين ومن ذوي المقامات الخاصّة، يمكن أن يُساهم في كسب القارئ إلى طريقها »⁴ .

¹ المصدر نفسه ، ص: 76 .

² المصدر نفسه، ص: 80 .

³ المصدر السابق ، ص: 82 .

⁴ فرج بن رمضان: الدراسة الأدبية للكرامة الصوفية، ص: 180 .

ثامناً: وتبقى أهم وظيفة للسند في الكرامة- كما هو الحال في أسانيد الحديث النبوي الشريف- استهداف عنصر الثقة والمصداقية في صحّة الكرامة المنقولة إلينا، وبهيننا إلى حد بعيد للدخول في فضاء الصدق والحقيقة والخروج من فضاء الوهم والتخييل. أين يُسفر السند عن وظيفته الأخطر « من حيث ينكشف مبلغ إسهامه في تحويل المستحيل إلى ممكن متحقّق متعيّن، واللواقح إلى واقع أصلب وأقوى وأقدر على التأثير من الوقائع والحقائق اليقينيّة الثابتة »¹. ومنه ندرك أن الإسناد كان مقوم من مقومات النص أكراماتي وجزءاً لا يتجزأ من استراتيجياته التواصلية، وكان بمثابة التقليد الكتابي الذي ينهض بعدة وظائف: تاريخية، مرجعية، فنية، معرفية، ذوقية، تأصيلية، توثيقية، تعريفية، تقديمية، استهلاكية. وهو أجلّ وأخطر من أن يُعدّ مجرد ظاهرة شكلية تقنية لا غير، بل هو: الآلية المؤسسة للحقيقة والصدق، بما يُعزز إنتشار الكرامة ويضمن تواترها ودُيوعها وتوسيع دائرة الإجماع حولها بانخراط القراء في المنظومة الصوفية.

طبعاً لا يُشترط توفّر كل تلك الوظائف السابقة في الكرامة الواحدة بصفة جامعة مانعة، ولكننا كما لاحظنا أنّ مجمل الكرامات تشاكلت فعلاً عبر تعدد المدونات في حضور تلك الوظائف، ممّا يدلّ على نسق معين أو نظام خاص درج المریدون على الكتابة وفق منواله ولكن يفسح لهم المجال في الوقت نفسه لبعض التنويعات الخطابية التي تروّج فكرة حرّية المؤلّف في تأدية مهامه السردية المتنوعة، وهو ما رفع مستوى نصوص الكرامات إلى مستوى النصوص المفتوحة التي تقبل التأويلات المتعددة وترخّب بالمقاربات المختلفة.

ولكن هل حافظت كل الكرامات الصوفية الجزائرية على تلك المنظومة التقليدية للسند بكلّ ظوابطها وجهازها الاصطلاحي والمفاهيمي، أم أنّ هنالك محاولات أخرى سعت جاهدة من أجل تفنيده وتحطيمه؟ سؤال سيجد إجابته في ما هو آت:

تشاكل الكرامات الصوفية الجزائرية في زعرة الإسناد (تحطيم السند):

لقد كانت القاعدة في الكرامات أن تُفتتح بسند، والذي أُعتبر إثباتاً لصحّة الكرامة وشاهداً على مصداقيتها و مُبرئاً للمدوّن من تُهمة الوضع والتزيّد، وإلقاء اللعنة على غيره من الشيوخ الرواة. ولكن مثلما حاول المتصوفة الحفاظ على الإسناد كنظام إفتتاحي تقليدي للكرامة، حاولوا تارة أخرى زعزعة

¹ المرجع نفسه، ص: 179 .

وتجاوز جهازه والتحرر من نظامه الاصطلاحي الصارم، فلم يتقيدوا به في كل كراماتهم، وهو ما نجده في الكثير من النماذج ضمن العيّنات نفسها باعتبار أصحابها أحد أهم وأبرز مؤسسي الخطاب الصوفي الجزائري .

ولو تساءلنا عن حقيقة هذه المفارقة؛ أي لماذا كان الحرص شديد على التقيد بكل تفاصيل السند الصحيح المضبوط - أي النظام التقليدي للإسناد- وفي نفس الوقت التمرد عليه، وتجاوزه والتحرر والإنفلات من قبضته ؟

حاولنا الإجابة عن ذلك بردها إلى أبعاد متنوعة هي :

أ- اختلاف مضمون الكرامات في حدّ ذاتها؛ فمنها ما يتطلب إسناداً يؤكد ما يدعم متنها، ومنها ما درج عليه الناس وتعودت عليه مسامعهم وتقبلته ذائقتهم على مرّ الزمان وكثرة النماذج وتوالدها على نفس الشاكلة .

ب- أنّ الإكثار من ذكر وضبط حلقات الرواية « تضعف الثقة في صحّة النقل وتمازج الحدث ؛ فاننتقال الرواية عبر أزمان معينة، وأشخاص متباينين»¹ أكيد أنّه سيُعرض النص المنقول للتخريب والتشويه .

ج- التعجيل في إحداث شعور الدهشة ووقوع الاستغراب لدى المتلقي من دون أن تُكلفه عناء القراءة أو الاستماع إلى سلسلة السند الطويلة المركبة .

د- ولعلّ ظاهرة تحطيم السند واعتماد الاستهلال القصير قد وسّع الأفق التداولي للكرامة الصوفية، والتمهيد للتحوّل في بنيتها، والتطور في شكلها، حيث أنّ هذا التجاوز للإسناد سمح للكرامة بالانتشار، فأصبحت روايتها مسموحاً بها لكلّ من سمعها وهَمَّ بنقلها، وعليه أمكننا القول: « إنّ الكرامة الصوفية إعتدت السند المركب في مرحلة كانت لا تزال تبحث عن مكانتها بين النصوص الأخرى التي انتشرت في القرنين الثاني والثالث للهجرة، وعن شريحة من المتلقين المتقبلين لها»²؛ ولكن بمجرد أن

¹ ناهضة ستار: بنية السرد في القصص الصوفي ، المكونات والوظائف والتقنيات، دراسة ، إتحاد الكتاب العرب، دمشق - سوريا، 2003 م، ص: 89 .

² عقاق نورة: بنية النص في جامع كرامات الأولياء، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير ، ص: 33 .

أثبتت وجودها ووسعت من شريحة متلقيها، على صعيد الانتاج والتلقي، بدأت في الابتعاد عن تفاصيل السند وتحطيم قيوده وتحرير متنها منه .

هـ - الخروج عن المألوف وتكوين نوع من الخصوصية لسرد متون الكرامات، فطريقة إسنادها التقليدية تجعلها قريبة من سند الأخبار والأحاديث، أي أنها تحاول أن تصنع لنفسها خصوصية تميّزها عن غيرها من الخطابات .

و - إن الإسناد بمثابة الدعامة التي تستند إليها الكرامة، وليس يحتاج إلى الدعامة إلا من كان مزعزع الأركان، متهافت البناء، وكأنهم بهذا يقولون - ونقصد بهم مدونوا الكرامة من مريدين وأتباع - أنهم قد أصبحت لهم في مجال رواية الكرامات وسردها قدمٌ راسخٌ، وصيتٌ رفيعٌ، وباتت منزلتهم بين العلماء والشيخوخة معروفة مشهورة، ومنه كانوا يسندون حيناً ويهملون أو يحذف الإسناد عمداً حيناً آخر، واثقين مطمئنين أن ذلك لن يضرّ ولن يُقلّل من مصداقية الكرامة.

ز - كثرة الكرامات، إذ للشيخ الواحد طائفة كبيرة منها، ولو وقف المدون عند إسناد كلّ منها بالثبّت والدقة لطال وشقّ عليه أمرها .

ح - حسب الظروف والمناسبات التي يعيشها المريد، وحسب معرفته لمصادر كراماته، فإنّ جهلها، فلا بأس أن يأتي بالكرامة حتى من غير سند خدمة لشيخه وإرضاء لتوحه الصوفي .

بمعنى أنّ خلو الكرامة من الإسناد لا يبعث دائماً على عدم الثقة بها، بل يكون دليلاً على أن مدونها قد تزلّج في العلم وتمكن من الرواية، حتى غداً مصدرها ينهل منه الطلبة، فلا يوضع قوله موضع الشك أبداً. وعليه كنّا في الكثير من الكرامات نلج مباشرة إلى مجريات الحكي وندخل لبّ الوقائع وقلب الأحداث، دونما تقديم أو استهلال إسنادي، من مثل:

- « وسبب توبته أنه ركب فرسا وهي حامل... »¹.

- « ومرض مرّة مرضاً شديداً بالكبد، فدخل عليه... »².

- « كان، رحمه الله تعالى، لا يأكل الفاكهة الخضرة على الإطلاق... »¹.

¹ ابن مريم الشريف : البستان ، ص: 94 .

² ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 223 .

- « كان بتلمسان رجل يُعرف بيحيى بن إبراهيم بن علي العطار، وكان عاملاً...»²

- « نزلت نازلة كانت سبب رحلته، وهي أن...»³ .

- « ومن كراماته رحمه الله أنه كانت له بنات...»⁴ .

- « وكان رضي الله عنه كثيراً ما يركب قسبة كما يفعل الصبيان ستراً منه لحاله، ولقد وصل في بعض... »⁵ .

- « ومن كراماته رضي الله عنه أن رجلين كانا متصاحبين وكان أحدهما على حالة لا تُرضي...»⁶ .

- « وخرج مرة لنواحي البلدة بقصد حاجة عرضت لمن كلف عليه الخروج... »⁷ .

- « ولقد رأى عاقبة أمره مناماً ولم يتقطن لها ... فكان يقول لهم رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في النوم... »⁸ . وما إلى ذلك من النماذج التي يتحول مركز الثقل فيها من الإسناد وسلسلة الرواة وحظ كلٍ منهم من العدالة والثقة والضبط ، إلى شخص المُدَوّن لتلك الكرامات .

ومثلما خدم الإسناد الكرامات بدرجة بالغة فإن زعرته منحته كذلك العديد من الإيجابيات والفضائل في بنائها وتقبلها عند متلقيها، بل وأسهمت في « تكاثر الكرامات، وتطور بنيتها، وانتقالها، في مراحل معينة من تاريخ المتصوفة، من هيمنة الحدث اللفظي البحث إلى الحدث الفعلي، وبرز شخصيات متعددة تسهم في تطور الأحداث وتعقد بنيتها... وهذا لا شك أسهم في تعدد الرواة ووجهات

¹ المصدر نفسه ، ص: 222 .

² المصدر نفسه ، ص: 228 .

³ المصدر نفسه ، ص: 291 .

⁴ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 67 .

⁵ المصدر السابق ، ص: 24 .

⁶ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 24 .

⁷ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 49 .

⁸ المصدر نفسه ، ص: 89 .

النظر... ممّا يؤهلها لتأسيس جنس قصصي قائم بذاته¹ ورافداً مهماً من روافد السردية العربية، لا يصل إلى صنعة المقامات وتكلف لغتها، ولا ينزل إلى ركافة أسلوب الأدب الشعبي .

إذن يجدر الإشارة إلى أنّ السند فيما بعد بات مجرد تقليداً فنياً تُفتتح به الكرامات للولوج إلى عوالمها السحرية ولا يشفّ بحقّ عن صحة النقل وأمانة الرواية وصدق الكرامة؛ فمن وجهة نظر نقدية داخلية للسند كوسيلة لنقل المعرفة فإنّ أسانيد الكرامات الصوفية هي أسانيد «ضعيفة لا يُعتدّ بها ليس بمقاييس الضعف والقوة في مبحث "الجرح والتعديل" في علوم الدين عامّة فحسب، وإنما بأدنى مقاييس العلم ونواميسه»²، خاصة وقد غلب عليها بناؤها للفعل المبني للمجهول "قيل، يُحكى، يُروى.." التي هي من قبيل إعادة إنتاج وتمطيط لقوالب نمطيّة جاهزة مأثورة عن منظومة القصص الشعبي، فهي أفعال منسوبة لأسماء أعلام نكرات لا علاقة لهم بالعلم والمعرفة، وهو ما شكّل إحالات تفتقر لأدنى شروط الدقّة والأمانة ولا تساعد بأي حال من الأحوال على التنبّث والتحقّق العلمي للرحلة التي قطعها المتن عبر مساره السردية إلى غاية وصوله كنص مدوّن في تلك المؤلفات الصوفية المنقّبية، أما ما يدعونه في أسانيدهم من دقّة وتحريّ وصرامة وأمانة يبقى مجرد وهم وافتعال مقصود مدبر عن وعي وإدراك .

إنّه في الواقع إيقاعٌ للقارئ في أحابيل لعبة كبرى أو في شرك إستراتيجية خطابية صوفية، ينشط بمقتضاها المدونون كمفعولين وفاعلين في آن واحد .

إذن فكل ذلك التفنّن والتمويه والايهام بالأمانة والصحة والمطابقة والصدق والحقيقة باصطناع السند ما هو إلا تقليد أو علامة مقصودة لذاتها لا غير³.

من جهة أخرى إنّ السند كمكوّن ثابت للنصّ الكراماتي، ومقومٌ أساسي في بنيته، كاف للدلالة على العديد من المحطّات السردية الشفوية التي مرّ بها المتن قبل أن يستقرّ مدوّناً ؛ فإن ثبتت الشفوية من هذه الوجهة ثبت معها بالضرورة الصبغة التحريفية التخيلية التزيّدية للمتن الحكائي الكراماتي، فبغضّ النظر عن «مدى صدق الراوي الأوّل أي مدى مطابقة روايته للمرويّ، فمن الثابت، علمياً وعملياً، أنّ أي ملفوظ شفوي ما إن يأخذ في الارتحال عبر مساره السردية والانتقال بالتالي من محطة سردية إلى أخرى حتّى يأخذ في التّعرض إلى ما لا يمكن حصره من ضروب التحويل والتغيير... إنّ النقل "الصادق"

¹ أمانة بلعلي: تحليل الخطاب الصوفي، ص: 210.

² فرج بن رمضان: الدراسة الأدبية للكرامة الصوفية، ص: 180 .

³ يُنظر: فرج بن رمضان: الدراسة الأدبية للكرامة الصوفية، ص: 181 .

الأمين المطابق مطابقة تامّة لأيّ ملفوظ أمرّ مستحيل، لأنّ في أي تكرار، في كلّ الأحوال، قليل من التّأويل أو كثير، لا بفعل العوامل الإرادية المُدبّرة فحسب بل أيضاً وبالخصوص بمقتضى الضّرورة الناشئة عن طبيعة العوامل والأطراف المتدخّلة في تحديد سياق التّداول ... إذ ليس ما يتعرّض له المروريّ من تحويل وتغيير وتأويل وتحوير وهلمّ جزاً إلّا من أثر تلك العوامل والتي تعبر عن أثر المتخيّل الفردي والجمعي وما يضطرب فيهما، أو يُقيم ثابتاً راسخاً، من رغبات وأهواء ومعتقدات وهواجس، وما يفدُ إليهما من حاجات الحياة اليومية وملابسات الأوضاع التاريخية»¹.

ثانياً - تشاكل الصيغ التعريفية للولي أو الشيخ :

بما أنّ "السند" و"الصيغ المدحية" للولي تعدّ "موازيات نصيّة"² مهمّة، لذلك نجدها مفعمة ومحمّلة ومشبّعة بالكثير من الموجهات الخطابية الصوفية، وهو ما يسمح لنا بتقصي قصديّة المؤلف، وبضمان قراءة جيّدة للنص الذي يليها، حيث تتوضح الخطة الخطابية أو الإستراتيجية التي يرسمها المؤلف سلفاً للوصول إلى الهدف وتحقيق الغايات المرجوّة .

إذن فالعتبة الثانية والتي تكاد لا تخلو منها كرامة صوفية هي: الاستهلال بعبارات المدح والإشادة والمبالغة في وصف حال الولي وعلو قدره ورفعة شأنه بين النّاس وأخلاقه وأمانته ومرتبته في سلم الطريق الصوفية ...

وقد حفّلت المدونات، في مُستهل ومُقدم نصوص كراماتها الصوفية المبيّنة في ثناياها، بتعريفات مقتضبة، وأوصاف موجزة، وعبارات مدحية متواترة، كُرّرت بشكل لافت لمشايخ الصوفية كشخصيات بظلة محدثة لفعل الخرق .

والأمثلة كثيرة لا حصر لها، ومنها:

¹ فرج بن رمضان: الدراسة الأدبية للكرامة الصوفية، ص: 175 - 176 .

² أي نصوص موازية ، أوعتبات مهمة للنص .

- « وكان الولي [الصالح ذو الأخبار العجيبة والفتوحات الغريبة العرفانية سيدي عبد الرحمان السنوسي رحمه الله تعالى ونفعنا به يعظم سيدي أحمد بن الحسن كثيرا ويروي عنه وكان من أصحاب طي الأرض والطيران في الهواء...]¹ .

- « ومن معاصريه، وهو في عدد مشايخه، [العالم الصالح، الولي العارف... إمام وقته زهداً وورعاً، صاحب كرامات وأحوال. أخذ في أول عصره، وفي شبابة عمره، ثم تخلى وتبتل، وكان أكثر ملازمة للمقابر والمساجد الخربة، خارج البلد. وكان محدثاً، انتفع به كثير من صلحاء تلمسان وعلمائها]² .

- « والولي [الكبير العارف، الشهير القدوة، المجاب الدعوة، صاحب المقامات المشهورة، والكرامات الماثورة، والأخبار المسطورة ... وكان من كبار الأولياء الصادقين، آحاد العلماء العارفين، لا مزية في ولايته، وعلو قدره، وعظيم مكانته، ولا يشك في ذلك إلا مكابر أو جاهل، أو ممال في طريق غيره، وله أتباع صادقون، أولياء محققون، وذرية سالحة] حفظت طريقته، وحمت منصبه، نفع الله بهم، وحفظ مكانتهم...³ .

- « ومن كبار أصحابه [الشيخ الصالح العارف، العابد القنت الفاضل... أحد أولياء الله البدلاء الخاشعين الأتقياء ، صاحب كرامات وأحوال ومقامات، أحد المتصوفين الطاهرين، وخاتمة الأولياء المتقين، لم يُر مثله أبداً في المغرب]⁴ .

- « ومنهم [الشيخ الفقيه الفاضل العلم العامل العابد المحقق المتقن المحصل المجتهد الإمام ... جمع بين العلم والعمل والورع وبين علمي الظاهر والباطن، له المصنّفات الحسنة والقصص العجيبة المستحسنة]⁵ .

- « ومنهم [الشيخ المبارك الصالح الفضل الواصل أبو عبد الله العربي كان من أولياء الله المقربين . ومن عباد الله الذين هم لمعالم العلى أخصّ الوارثين]¹ .

¹ ابن مريم: البستان ، ص: 34 .

² ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 173 .

³ المصدر نفسه ، ص: 207 - 208 .

⁴ المصدر نفسه ، ص: 210 .

⁵ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 13 .

- « ومنهم شيخنا [الشيخ الفقيه الولي الصالح العابد الزاهد الموقف المنقطع المتخلي ... كان على سنن الفقهاء وعلى طريق المتعبدين الصلحاء، له علم ووقار وعمل مرضي مختار. إذا رآه الناظر تبيّنت له ولايته . وظهر له أنّ خير السعاية سعايته... وله دعاء مستجاب، وكرامات يستحسن ذكرها ويُستطاب ... وكان متنزهاً عن مقالة المتلبّسين وشعوذة المشعوذين]...»² .

- « ومنهم شيخنا [الشيخ العابد الزاهد المتقي الولي لله تعالى ... من جملة الأعلام المتقين ومن الأكابر الذين يجب اعتقادهم في الدين، له عبادة وديانة وصلاح وانقطاع وزهد وولاية وكانت له كرامات ظاهرة متواترة، وكان على سنن السلف الصالح ... ليس عنده من التحريف ولا من التبديل ولا من خزعبلات المتلبّسين شيء]...»³ .

- « كان مشتغلاً بما يعنيه [ديناً ودنيا معتكفاً على الإقراء والتدريس، وكان إماماً بالجامع الأعظم وخطيبه، ومتمن يُرجع إلى قوله في النوازل والأحكام وكانت الولاية أغلب عليه، مواظباً على الأذكار وقيام الليل إلى أن مات ... وكان متمن لا تأخذه في الله لومة لائم] أمتحن زمان الفتنة...»⁴ .

- « كان من نجباء تلامذة الشيخ الوزان [ذا ذهن ثاقب وعلو همة وفطنة ونباهة، ومتمن له البحث الرائق وإدراك الحقائق]...»⁵ .

- « فلنبداً من أهله بـ [شيخ الزمان، وياقوتة العصر والأوان، العالم العارف بالله الرباني... كان بحراً لا يُجارى في العلوم فقهاً وأصولاً ونحواً وحديثاً، وله في طريق القوم اليد الطولى] ويُقال إنّه دعوة الشيخ الصالح القطب الغوث أبي العباس أحمد زروق...»⁶ .

ويمكننا أن نُسند هذه الخاصية الكراماتية وهذا الملمح الخطابي الصوفي إلى ترسبات البنية الشفاهية للكرامات، فكلمًا « زاد الفكر المنمّط شفاهياً تعقيداً زاد اعتماده على العبارات الجاهزة المستخدمة بمهارة ... وهكذا يُحمّل التعبير الشفهي زاداً من النعوت ... ترفضه الكتابية العالية بصفته إطناباً ثقيلاً

¹ المصدر السابق، ص: 23 .

² الغبريني: عنوان الدراية، ص: 51- 52 .

³ المصدر نفسه ، ص: 60- 61 .

⁴ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 48 .

⁵ المصدر نفسه ، ص: 53 .

⁶ المصدر نفسه ، ص: 35 .

ومضجراً¹ . وقد بالغ أولئك المدونون في صبّ وتوظيف تلك القوالب والعبارات والصيغ والأوصاف الجاهزة في فاتحة كراماتهم تجاه : شيوخهم أصحاب الكرامة وفعل الخرق ، أو شيوخهم أصحاب روايتها ونقلها إليهم.

إنّ هذه المقدمات الاستهلالية والبطاقات التعريفية لمشاخة التصوف جديدة بالدراسة لوحدها، وكفيلة لأن توصل الباحث المدقق فيها بالوصول إلى نتائج تحليلية مثيرة ، فهي لا تزال نصوص خصبة ومنابع ثرية تنتظر من يغرف منها ليُفيد ويستفيد .

وظائف الصيغ المدحية: أمّا عن الوظائف التي نهضت بها فنجمها في:

1- إعلان مبدئي للمدوّن بحقيقة كل ما هو آت من القول، بمجرد وقوفه تلك الوقفة الإنبهارية التبجيلية للشيوخ .

2- إيمانه بوجود الكرامات وخوارق العادة فعلاً على يد أولئك الأولياء إنطلاقاً من تلك الوقفة التعريفية المكثفة والثريّة للشيخ.

3- تبنيّه العلني للتصوف قولاً وسلوكاً وأخلاقاً وطريقاً ومذهباً...

4- تباهي المرید - صاحب التدوين - بشيوخه وتفاخره بالانتساب إليهم، وإعلان تبعيته المطلقة لهم وسط تلك الزحمة في التوجهات والطرق الصوفية الراهنة.

5- نيل البركة والشفاعة والتقرب من الله عزّ وجلّ والارتقاء بدرجات في سلم الطريق الصوفية عن طريق خدمة الدين بالإخلاص لأوليائه وإحياء ذكركم وإعلاء مقامهم والتبرّك بأخبارهم وآثارهم .

6- تعمل تلك الصفات والنُّعوت التي يُطلقها الكاتب على الشيوخ على التمهيد والتحفيز لما هو آت من خوارق عادة تستعصي على عقل الإنسان العادي، أي أنّ ذلك الفرش التعريفي الذي يضعه الكاتب أولاً يجعل القارئ يتهيأ سلفاً لتقبل وتفهم كل ما سيصدر عن ذلك الولي الصالح والشيخ العابد المتّقّي لله من كرامات مذهلة، مكافأة له من الله تعالى على حسن سيرته وطيب أخلاقه ومقام قربه .

¹ والتر أونج: الشفاهية والكتابية، العدد : 182 ، فبراير 1994 م، ص: 78 - 82.

7- كما تُعدّ الصيغ والنوعت المنوّهة بأولياء مداراً أسلوبياً أو بنية خطابية إفتتاحية جانبية تتشاكل مع ما سيأتي من بؤر دلالية ومحاور معنوية تحملها الكرامة، أي أنّها بمثابة إضاءات دلالية وتوجيهات سياقية للمضامين الآتية في الكرامة وإيدان للحدث المقبل؛ فإذا كان نوع الخرق في الكرامة مثلاً مكاشفات أو إجابة الدعاء: نجد في الصيغ الاستهلالية المدحية ما يُشيد بقدرة الولي وحظوته في هذا الباب " وله عدّة مكاشفات، مجاب الدعاء... " وهكذا. وعليه كان اختيار المدوّن واع لكلّ كلمه وصفية ينعت بها الولي، بمعنى أنّ هذه الوظيفة هي التي تنهض وتحدد ملامح العلاقة بين النص العتبي والنص المتّني للكرامة الصوفية.

8- إنّ **السند والصيغ المدحية** تلك، تعدّ في الأخير مفصلاً مهماً من مفاصل النص الكراماتي وموجهاً خطابياً قيماً، وقد شكّلت متحدةً مع بعض امتيازات ضمنّت للمدوّن تصديق القارئ لكل ما سيُقبل عليه من سرد لكرامات وخوارق العادة ومؤشر على صدق ونزاهة روايتها.

بل إنّ تلك العتبات بدت وكأنها الشبكة الآسرة أو الحصن المنيع الملتف على الحكايات الكراماتية حرصاً على الاستئثار بها والانفراد بتفاصيلها واستثمار إمكاناتها في سوق التداول للمنتجات الاجتماعية وُصُولاً في نهاية المطاف إلى إقامة "مدينة الأولياء" واستتباب الأمر فيها والريادة: للأولياء والأقطاب والمشايخ والمريدين وأنصار الطريقة .

وخلاصة القول في تشاكلات النصوص العتبية التي مررنا بها للمتن الحكائي الكراماتي، أنّ بنيتها اللغوية وما تتطوي عليه من برامج حقيقية كانت أو مفتعلة، يتظافران معاً على تأمين وضمان الوظيفة التداولية المركزية المقصودة، والتي غايتها العظمى: **تنشيط جهاز التلقي المناسب**، الذي يُقبل من خلاله القارئ على مطالعة كل النصوص الكراماتية بنهم وشغف عجيبين، وهو ما يجعله رهين توجه معين، ومنخرط في مجموعة محددة، وتابع لعالم خاص، جندّ له الباطن الصوفي كل الاجراءات اللازمة والآليات المطلوبة للإصابة في تحقيقه والذي جوهره الأساس: **التعامل المخصوص مع نصوص الكرامات الصوفية**، باعتبارها أحداث ووقائع خارقة للعادة وخارجة عن المألوف، نسلم بوقوعها فعلياً ونصدق بقدرات أصحابها ونؤمن ببركاتهم، رغم ما في مُتونها من تجاوزات للدارج والمألوف وهدم لنواميس الطبيعة وسطو على مسلمات العقل والمنطق . وهكذا تتضافر فنون الخطاب الصوفي وصوره القولية والكتابية من أجل « ترويض القارئ وتحجيم وقمع كل ما قد يُخامر من تحفّظ أو نقد ليقتاد طبعاً ذلولاً إلى حيث

يُراد له من استراتيجيّة الكتابة وما وراءها ¹. وكانت تلك التّشاكلات الاستهلاكية الممهدة للمتن مفجراً فيما بعد لتشاكلات لاحقة سوف يتمّ بناؤها وفق منظور جماعة الصوفية .

بهذا نكون قد طوينا صفحة وفتحنا أخرى. فأما التي طويناها فتلك التي حاولنا فيها أن نستجلي تشاكل الكرامات الصوفية الجزائرية في وقاتها العتبية الإفتتاحية لمتن الكرامة سواء كانت إسناداً أو صيغ مدحية، وبيّنا أهمية كل ذلك وأشكاله والوظائف التي خدمها الخطاب الصوفي من تمريره لتلك العتبات النصيّة أولاً قبل المتن الحكائي، و أما الصفحة التي نفتحها الآن فهي:

¹ فرج بن رمضان: الدراسة الأدبية للكرامة الصوفية ، أسسها إجراءاتها رهاناتها ، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس ، وحدة البحث في المتخيّل، الجزء: 1 ، الكرامة من التصوف إلى الأدب، 2006 - 2007 م، ص: 160 - 161 .

المبحث الثاني: تشاكل المحتوى أو النوع الخوارقي للكرامات

الصوفية الجزائرية

1- أنواع الكرامات الصوفية

2- تشاكل نوع الخرق في الكرامات الصوفية الجزائرية:

إضاءات

المبحث الثاني: تشاكل المحتوى أو النوع الخوارقي للكرامات الصوفية الجزائرية:

الكرامة خرق للعادة، يقع لأولياء الله بما خرقوا عادة خلقه في مجاهدة النفس والتقرب من الله عز وجل، وقد اتخذ هذا الخرق للعوائد أشكالاً كثيرة الحديث عنها يطول، ولعلنا بهذه المحاولة، نردّ الكثرة إلى قلة والتشتت والتفرّع إلى بؤر معنوية وموضوعية نووية أساسية ومركزية .

أما "النبهاني" فجعلها في "جامعه"، خمس وعشرين نوعاً أصلياً ، وما لا حصر له من الأنواع الفرعية سنتعرّف عليها إجمالاً في هذا الفرش النظري .

1- أنواع الكرامات الصوفية:

للكرامات أنواع كثيرة، ويعد كتاب " الطبقات الكبرى " للجاحظ "التاج السبكي" الخلفية المعرفية لهذه الأنواع، وأهمها:

النوع الأول: إحياء الموتى: وقد استشهد بقصص كثيرة وكرامات لا حصر لها لأولياء دعوا الله فأحى لهم ما شاءوا؛ ولكنه يستأنف فيقول: « ولم يثبت عندي أن ولياً حي له ميت مات من أزمان كثيرة بعدما صار عظاماً رميماً، ثم عاش بعد ما حيي زماناً كثيراً، هذا القدر لم يبلغنا، ولا أعتقده وقع لأحد من الأولياء، ولا شك في وقوع مثله للأنبياء عليهم الصلاة والسلام قبل، وهذا يكون معجزة ولا تنتهي إليه الكرامة »¹.

وهنا نعود إلى قضية الحدود الفاصلة بين المعجزة والكرامة أو إن شئت قل خصوصية المعجزة وانفرادها بجملة وطائفة من الخوارق لا يمكن أن يشترك معها أي نوع آخر من الخوارق سواء أكان كرامة، أو سحر، أو كهانة وتنجيم أو...

ولعل ذلك ما أشار إليه "ابن خلدون" منذ البداية حيث يقول: « وفارقها عن الكرامة أن خوارق النبي مخصوصة بالصعود إلى السماء، والنفوذ في الأجسام الكثيفة، وإحياء الموتى، وتكليم الملائكة، والطيران في الهواء؛ وخوارق الولي دون ذلك: كتكثير القليل، والحديث عن بعض المستقبل، وأمثاله مما هو قاصر عن تصريف الأنبياء. ويأتي النبي بجميع خوارقه، ولا يقدر هو على مثل خوارق الأنبياء »².

¹ النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ج:1 ، اعتنى به: سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، د ط ،

1426هـ -2005 م ، ص: 36.

² ابن خلدون: المقدمة، ص: 92.

أي أن النبيّ يمكنه القيام بجميع خوارق الولي، بينما العكس غير ممكن، لحدود خوارق هؤلاء، واختصاصهم بأمر هي أقل من خوارق المعجزات بكثير.

النوع الثاني: كلام الموتى: وهو أكثر تواجداً من النوع السابق.

النوع الثالث: انفلاق البحر، وجفافه، والمشي على الماء: وفيها الكثير من الكرامات.

النوع الرابع: انقلاب الأعيان: كأن ينقلب الخمر سمناً أو لبناً أو عسل...

النوع الخامس: إنزواء¹ الأرض لهم: وهناك قدر كبير من هذا النوع متواتراً عن الأولياء. ومما قيل في حكم هذا النوع: «الطيّ الحقيقي أن تطوي مسافة الدنيا عنك حتى ترى الآخرة هي أقرب إليك منك»². ذلك أن طي الأرض لمن أكرم به ليس بطي لها في ذاتها، إذ لو كان الأمر كذلك لشعر به المارّ عليها من غيره، ولكن طويت عنه مسافتها بقوة يجدها من نفسه.

النوع السادس: كلام الجمادات والحيوانات: ولا شك في كثرته.

النوع السابع: إبراء العلل بإذن الله تعالى: بمختلف أنواعها.

النوع الثامن: طاعة الحيوانات لهم: خاصة الأسد الذي هو سيد الحيوانات وأشرسها .

النوع التاسع: طي الزمان.

النوع العاشر: نشر الزمان.

النوع الحادي عشر: استجابة الدعاء: وهو بكثير جداً، وسهل التقبل لدى الناس.

النوع الثاني عشر: إمساك اللسان عن الكلام وانطلاقه.

النوع الثالث عشر: جذب بعض القلوب في مجلس، كان فيها غاية النفرة.

النوع الرابع عشر: الإخبار ببعض المغيبات أو الكشف: ومثل هذا النوع لا حصر له.

¹ انزواء: هنا بمعنى قبض الأرض وجمعها فيتمكن الولي من الانتقال بين المشرق والمغرب في لحظة.

² أحمد زروق الفاسي: شرح الحكم العطائية، أو مفتاح الإفادة لذوي العقول والهمم على معاني ألفاظ كتاب الحكم، تحقيق:

مصطفى مرزوقي، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، 2003م، ص: 151.

النوع الخامس عشر: الصبر على عدم الأكل والشرب فترات طويلة من الزمن.

النوع السادس عشر: مقام التصريف: أي أن تكون ظاهرة من ظواهر الكون هذه مسخرة تحت تصرفه وخاصة إنزال المطر فالحكايات في ذلك كثير.

النوع السابع عشر: القدرة على تناول الكثير من الغذاء.

النوع الثامن عشر: الامتناع عن الأكل الحرام: بمختلف مصادره.

النوع التاسع عشر: رؤية المكان البعيد من وراء الحجب: خاصة الكعبة المشرفة جل قلوب الأولياء متعلقة بها وأبصارهم شاخصة إليها حيثما كانوا، وكذا بيت المقدس .

النوع العشرون: الهيبة التي يتحلى بها بعضهم

النوع الحادي والعشرون: كفاية الله تعالى إياهم شرّ كلّ من يريدهم بسوء: وحفظه لهم، بل أكثر من ذلك، ينقلب ذلك السوء والشرّ إلى خير جزيل للولي.

النوع الثاني والعشرون: التصوّر بأطوار مختلفة:» وهذا الذي تسميه الصوفية بعالم المثال، ويثبتون عالما متوسطا بين عالمي الأجسام والأرواح سموه عالم المثال: وقالوا: هو أطف من عالم الأجسام، وأكثر من عالم الأرواح و بنوا عليه تجسد الأرواح وظهورها في صور مختلفة من عالم المثال»¹. واستأنسوا بقوله تعالى: ﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾².

النوع الثالث والعشرون: إطلاع الله إياهم على نخائر الأرض .

النوع الرابع والعشرون: تسهيل التصنيف والكتابة لكثير من العلماء في ظرف زمني يسير: بحيث لو وزعنا تصنيفاتهم ومؤلفاتهم على زمان انشغالهم بالعلم إلى أن ماتوا، لوجدنا أن الزمن لا يفي حتى بنسخها فضلا عن تصنيفها، وهو نوع يدخل ضمن قسم نشر الزمان.

النوع الخامس والعشرون: عدم تأثير المسمومات وأنواع المتلفات فيهم

¹ النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ص: 49.

² سورة مريم، الآية: 17.

هذه الأصول، أما الفروع فلا حصر لها ، فمن لطائف المكاشفات :

- أن يخطر له خاطر يخبره بفعل ذلك الأمر أو الكف عنه، كما وقع "لأبي مدين" رحمه الله تعالى: حين خطر له أن يطلق زوجته، فرأى وليا صالحا يقول له أمسك عليك زوجك. ففعل.¹
 - ومنهم من يُكشَف له عالم الحسّ عن الغائب عنهم، فلا تحجبه الجدران ولا الظلمات عما يفعله الخلق بعيدا عنهم، أو أن يعرف الزائر له قبل قدومه من مسافة بعيدة.
 - ومنهم من إذا دخل عليه رجُلٌ عصى الله تعالى، أو ارتكب معصية في أنه، يعرف ذلك منه فور دخوله عليه من دون أن يعترف له بذلك.
 - ومنهم من يساق إليه في اليقظة مشروبات من عسل ولبن وماء فيشربها.
 - ومنهم من يقف على أسرار الأحجار المعدنية وغيرها، فيعرف خاصية كل حجر وسره ومضاره.
 - ومنهم من يرزق مقام الفهم، فيسمع نطق الجمادات.
 - ومنهم من يكشف له عن عالم النباتات فتتاديه كل شجرة ونبتة وعشبه بما تحمله من خواص سواء كانت نافعة أم ضارة، ولأي داء تنفع بالضبط .
 - ومنهم من يرزق مقام الفهم عن الحيوانات، فتسلم عليه وتكلمه.
 - ومنهم من يُكشَف له عن تلقي العلوم الإلهية، أو مراتب العلوم النظرية .
 - ومنهم من يُعطى معرفة الرموز والوهم.
 - ومنهم من يرفع له عن عالم الوقار والسكينة والثبات، وما شاكل ذلك.
 - ومنهم من رزق مقام تكثير الطعام والشراب، بلمس القليل فيصير كثيرا.
- وهناك الشيء الكثير من الأنواع والأصناف التي لا مجال لحصرها لشدة تنوعها، وكلها تشهد بآيات الله في خلقه، وهو ما يزيد الولي رغبة في مقامه، وقوة فيما هو بصدده، ويميزه عن سائر الخلق لتميزه في الطاعة ومجاهدة النفس لإرضاء مولاه.

¹ يُنظر: النبهاني: جامع الكرامات الأولياء، ص: 52.

وبعد هذا العرض الموجز للأنواع والفروع نتساءل: مامدى تشاكل الكرامات الصوفية الجزائرية في ملاحظتها لتلك الأنواع، والنسج على منوالها ؟

وهل تجسدت كل الأنواع - الأصول - السابقة الذكر فيها ؟

2- تشاكل نوع الخرق في الكرامات الصوفية الجزائرية:

من خلال تتبعنا لأشكال وصور الكرامات في المدونات الصوفية الجزائرية نلمح تشاكل ملحوظاً في محتواها العام، حيث تتمحور وتتبلور في صور وأنماط محددة لا تتجاوزها إلا نادراً . فبالنسبة لـ :

1. النوع الأول: أحياء الموتى: لا نكاد نعثر على كرامة واحدة عبر كل المدونات تتخذ من إحياء الأولياء لأرواح الموتى موضوعاً لها، رغم شيوع هذا النوع من الكرامات في ذلك العصر وما سبق، ولعل ذلك يضيف نوعاً من الواقعية لقصص الكرامات ويجعل المتلقي أقل دهشة، ويبعده عن الدخول في دوامة التصديق أو التكذيب .

2. النوع الثاني: كلام الموتى: ووجود هذا النوع من الكرامات قليل جداً إذا لم نقل نادر، ففي "البستان" نعثر على نموذج واحد؛ حين تكلم الولي عبد الرحمان اليعقوبي مع الولي الميت حينها سيدي أبي مدين شعيب شيخه « فصلّى الشيخ هناك ما شاء الله من النوافل، و قام وخرج من الجامع لضريح سيدي أبي مدين، ووقف بالباب وصاح: خديمك يا أبا مدين عبد الرحمان اليعقوبي يستأذذك في الدخول إن أذنت، و إلا رجّع . ثم إنّه دخل على سيدي أبي مدين، وصاراً يتكلمان، وشاوره في عزل الترك...»¹، أما في "عنوان الدراية" فتطالعنا الكثير من الكرامات عن الكلام مع الأولياء الموتى ولكن في النوم وليس في الحقيقة، وغيرها الكثير عن حلول بركاتهم على الأموات لدفنهم بجانبهم²، وعلى الأحياء بمجرد إقترابهم من ضريح الشيخ، أو إجابة طلباتهم لدعاءهم قرب قبره: « وقبره هناك مُعَمَّر مشهود، وحوضٌ مورود، والدعاء عنده مستجاب، وهو أحد المعالم التي عُرف بالتجربة استجابة الدعاء عندها...»³. وقلة هذا النوع أيضاً تحيلنا إلى وسطية التفكير الصوفي المغربي واعتداله عند هؤلاء، وأنه لا ينزع إلى التطرف في

¹ ابن مريم: البستان، ص: 134-135 .

² والكرامات عديدة في هذا الباب في عنوان الدراية، من ذلك ما حكاه الشيخ أبا عبد الله الوغليسي عن الرجل الذي جلس متبركاً بإزاء قبر الشيخ "أبا علي المسيلي" فتضرّع وبكى لكونه رأى في المنام صديقه وصاحبه قد عُفّر له جميع ذنوبه بمجرد مجاورة قبره لقبر الولي المذكور. يُنظر: عنوان الدراية، ص: 18.

³ الغبريني: عنوان الدراية: ص: 11 .

الاعتقاد بكرامات الأولياء، ولا يُبالغ في إلباسها بالمعجزات مذنباً كل الفوارق بينهما. فالكرامات التي دوّنها في مصنفاتهم يقف وراءها حتماً عامل الاختيار، والانتقاء، فلم يدونوا كلّ ما كان متداولاً على ألسنة المريدين وعامة الناس .

3. النوع الثالث: انغلاق البحر، والمشي على الماء: أما هذا النوع فأحصيت له نموذجان

في "البستان" من مثل: «ومن كراماته ما حدثني من يوثق به أنه عقد الصلح بين أولاد طلحة و إذا بفارس من أولاد طلحة قال له: لا نصطّح، فاغتاظ الشيخ، ووادي تافنه حامل، ودخل فيه، وانقسم الوادي حتى جاز الشيخ وأصحابه، رجالاً قطعوا الوادي بسبّاطهم، وانحصر الوادي حتى جاز هو وأصحابه وتبعه الناس وقطعوا خلفه، حتى وردوه و صار الوادي يجري»¹. أما بقية المدونات فلا أثر لهذا النوع فيها.

4. النوع الرابع: انقلاب الأعيان: وهو قليل أيضاً، من ذلك ما نجد في الكرامة: « فنزع عنه

السكين التي شأن الملك أن يجعلها في ذراعه، ثم قلبها إلى أسفل وصار يفضها بعنف لتتسل وتخرج وحدها من الغمد، فلم يخرج منها شيء. ثم قال لهم: انظروا قوة ثبات هذه السكين في غمدها؛ ومع ذلك فقد كنت معدوماً في هذه الساعة لولا فضل مولانا تبارك وتعالى، وذلك أتى كنت في صلاة الجمعة و لما انحطت للسجود خَرَجَت هذه السكين من غمدها مع قوة ثباتها فيه، وكأن مخرجاً أخرجها من الغمد من ذراعي، وجعلها منصرفة إلى جهة حلقي لتتحرنى وتقطع جميع أوداجي، فتحاملت عليها بقوة، وأنا لا أشعر، فحرفها الله سبحانه بلطفه تحريفاً يسيراً ودخلت من الطرف الذي يماس الحلق من العمامة، ونفدت في جميع ذلك... فخلّف الله تعالى في قلبي تلك الساعة أن الذي أصابني إنما هو بسبب هذا المسجون، وما عزمت عليه من تعذيبه وضربه وأخذ ماله بعد أن شفّع فيه ذلك الرجل الصالح...»². كما نحصي نحو ثلاث كرامات من هذا النوع في "المناقب المرزوقية" من مثل ما يُروى عن الشيخ "أبو زكريّا يحيى بن الصيّقل" عند خروجه من تلمسان لتبدّل أحوالها ولكثر المنكر فيها فلامه في الخروج الشيخ "أبو العباس ابن القطن" فردّ الولي عليه: «قال لي: يا أبا العباس! أتومني على الخروج منها؟ انظر إلى ورق الزيتون، ففيه جوابك. قال: فالتفتُ إلى ورق الزيتون، فإذا على كلّ ورقة مكتوب بخطّ أصفر بين : هذه بلدة غضب عليها. قال: فرجعت عنه وأمسكت»³.

¹ ابن مريم: البستان، ص: 133-134 .

² المصدر نفسه، ص: 76-79 .

³ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 174 .

5. النوع الخامس: انزواء الأرض لهم: أو ما يُسمى بطي الأرض والمشى على الهواء، ونحصى ضمن هذا الباب نحو ثماني كرامات في "البستان" من ذلك: « اذهب معنا على بركة الله لنحجّ، قال: فذهبت معهما، فصرنا نظير ساعة وتطوى لنا الأرض ساعة، وإذا جئنا إلى بحر يلتقي طرفاه، فنجتازه بقدم واحدة، وقد جزنا على "مصر" بالليل ونحن في الهواء وهي تحتنا مملوءة بالمصابيح. فقضينا الحجّ، ورجعنا إلى موضعنا من تلمسان...»¹. أمّا في "عنوان الدراية" فنحصى أربع كرامات؛ كقوله في إحداها عند مرافقة الراوي لوليّ في ركب الحجّ: « إذا اشتدّ مشي الركب وألحوا في السير واشتدّوا، كنت لا أراه يزيد على نقل قدمه على الثّاني شيئاً، وأنا أكّد وراءه جرياً فلا أدركه إلّا بتعب ومشقة ونصب...»². أمّا في "المناقب المرزوقية" فمن هذا النوع كرامتان إحداها شهدها المؤلّف بنفسه: «... هذه الأقدام المباركة تمشي من فاس إلى توزر في ساعة واحدة...»³.

6. النوع السادس: تكليم الجمادات والحيوانات : ومن ذلك نجد كرامتان في "البستان" مثل: « فقلت في نفسي: هل تعود هذه القرية عامرة أم لا ؟ فرفع الكلب رأسه وقال لي بلسان فصيح : " إلى يوم يبعثون "...»⁴. فليس العجب أن يكلم وليّ حيوانا ما أو يسأله عن أمور، ولكنّ العجب كلّ العجب في أن يكلمه الحيوان، فذلك ما لا يتيسر إلّا لأشخاص قلائل من الأنبياء والمرسلين المصطفين الأخيار، كالنبي سليمان الذي خاطبه الهدهد، وتوجّهت إليه النملة بالقول البيّن الفصيح⁵.

7. النوع السابع: إبراء العلل بإذن الله تعالى : ورغم أنّ النّاس يدركون تماماً أنّ الشافي هو الله « ولكنهم يرون أنّهم بذنوبهم غير جديرين بأن يطلبوا ذلك من الله فيتبركون بأوليائه »⁶، وقد تواتر هذا النوع عبر المدونات بشكل كثير جدّاً، من ذلك في "البستان": « حَرَجْتُ لِي أَكْلَةً فِي الْخَدِّ وَطَالَ أَمْرُهَا وَصَارَتْ تَتَزَايِدُ، وَأَيَسْتُ مِنَ الْبَرِّ، فَلَقِيتُ الشَّيْخَ سَيِّدِي الْحَسَنَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ... فَتَعَرَّضْتُ لَهُ وَسَلِمْتُ عَلَيْهِ ثُمَّ شَكَوْتُ لَهُ ذَلِكَ الْأَمْرَ الَّذِي خَرَجَ فِي خَدِّي ، فَنَظَرَ فِيهِ الشَّيْخُ فَرَأَى أَمْرًا عَظِيمًا مُهْلَكًا، فَقَالَ لِي: ابْسُطْ

¹ ابن مريم: البستان، ص: 34-35 .

² الغبريني: عنوان الدراية: ص: 93 .

³ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 219 .

⁴ ابن مريم: البستان، ص: 75 .

⁵ يُنظَر: عبد الفتاح كيليطو: الحكاية والتأويل، دراسة في السرد العربي ، سلسلة: المعرفة الأدبية ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب ، ط: 2 ، 1999 م، ص: 60.

⁶ محمد أبو الفضل بدران: أدبيات الكرامة الصوفية ، دراسة في الشكل والمضمون، إصدارات مركز زايد للتراث والتاريخ، دولة الإمارات العربية المتحدة - العين ، ط: 1 ، 1421 هـ - 2001 م، ص: 142 .

كفك فبسطته، فبصق فيه، ثم قال لي: **ضع ذلك على تلك الأكلة**، ثم ذهب سائراً ولم يزد على ذلك، ولا رأيت له قراءة قبل البصاق ولا تحريك الشفتين، فوضعت ذلك البصاق عليها، فدخلها البرء على الفور، فلم تأتي عليّ أيام قليلة إلا ولم يبق لها أثر...»¹. أما في "المناقب المرزوقية" فهذا النوع حضور لافت أيضاً إذ نصي ست كرامات منها ما وقع للمؤلف نفسه: «وفصدني الفاصد مرّة فأخطأ موضع الفصادة، وتورّم يدي كُلّه، وأشرفت منه على الهلاك... فرفعت رأسي وأنا أبكي من الوجع الذي أصابني في موضع الألم، فرقّ لحالي وأشفق عليّ، فبصق على الورم، وقام وقد دمعت عيناه... فما جاء العشيّ إلا وأنا آكلٌ بيدي، وأكتب بها...»².

8. النوع الثامن: طاعة الحيوانات وصحبته لهم واستئناسها بهم، وحمايتها لهم: وخاصة

الأسود والشعابين من ذلك نجد نحو سبع كرامات في "البستان": «كان يتوضأ في صحراء يوماً، فإذا بأسد عظيم قد أقبل فبرك على سبّاطه³، فلما فرغ من وضوئه التفت إلى الأسد، فقال له: تبارك الله أحسن الخالقين، ثلاثاً، فأطرف الأسد برأسه إلى الأرض كالمستحي، ثم قام ومضى...»⁴. ومن هذا النوع نصي أيضاً ثلاث كرامات في "المناقب المرزوقية"، منها ما حدث لوالد المؤلف مع الفيل: «فسمع والدي جلبة الناس، فخرج، فرأى الفيل، فقرب منه، فقال له الخديم: يا شيخ... احذر الفيل، فإنّنا لا نأمن على من يقرب منه، فتغافل والدي عن كلامه... فقرب من الفيل حتّى وضع يده على كفله... حيّز أطراف أذنيه، والفيل عند ذلك كلّه يحنّ إليه، ويقرب إليه... والناس يصيحون، وأنا كاد عقلي يتلف خوفاً عليه...»⁵.

9. النوع التاسع: طي الزمان ونشره: ويطوى الزمان عادة وينشر بطي المكان ونشره أيضاً

وما قيل عن الأولى يقال على الثانية، أما الفلسفة المكرسة في هذا النوع من الكرامات أنّ الولي «لا يرى الأشياء بعيون دأبت على القياس في معرفة الأمكنة والأزمنة بل يتجاوز هذا وذاك حيث يرى أنّه قد جُمع المشرق والمغرب طوع يديه»⁶ من مثل: «أهديت يوماً للشيخ سيدي الحسن عنباً في شكاره وكان فيها أربعة دنانير، فأفرغت ما فيها في بيت الشيخ فلما أتيت داري تذكرت الدنانير التي كانت في الشكاره مع

¹ ابن مريم: البستان، ص: 80 .

² ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 231 .

³ السباط هو : الحذاء باللهجة العامية الجزائرية.

⁴ ابن مريم: البستان، ص: 74 .

⁵ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 247 .

⁶ محمد أبو الفضل بدران: أدبيات الكرامة الصوفية، ص: 127 .

العنب، فقلبت الشكارة فلم أجد فيها شيئاً فعرفت أنني فرغتها مع العنب في بيت الشيخ واستحييت أن أرجع إليه أطلبها، وبقيت في حيرة عظيمة وندمت على تركها ثم بعد ذلك نظرت في الشكارة فوجدت الدراهم كما هي فيها، فتعجبت من هذا وعرفت أن الشيخ ردها إلى الشكارة من بيته خرق عادة...»¹.

10. النوع العاشر: استجابة الدعاء : وإجابة الدعاء من أبرز علامات الولاية لدى الصوفي وأولها، فهو تعويذة لفظية قادرة على إحداث فعل الخرق حتى وأن تكتم عليها الولي ولم يبخ بها. ويدخل ضمن هذا النوع الكثير من الكرامات عبر كامل المدونات، فنحصى في "البستان" نحو **إثنا عشر** كرامة من ذلك: « أن رجلاً اشترى لحماً من السوق. فسمع الإقامة في المسجد. فدخل واللحم في قننه²، فخاف من طرحه فوات ركعة، وكبر كذلك فلما سلم ذهب لداره فطبخت أهله اللحم فبقي إلى صلاة العشاء فأرادوا طرح اللحم فإذا هو بدمه لم يتغير عن حاله فقالوا لعله لحم شارف³. فباتوا يوقدون عليه إلى الصبح فلم يتغير عن حاله حين وضعوه. فتذكر الرجل فذهب إلى الشيخ فأعلمه فقال له: يا بني أرجوا الله تعالى أن كل من صلى ورائي لا تعدوا عليه النار، ولعل هذا اللحم كان معك حين صليت معي...»⁴.

ومن "عنوان الدراية" نمثل لهذا النوع بكرامة للولي "أبو الحسن علي بن أحمد بن الحسن بن إبراهيم الحرالي التجيبي" وفيها أنه لما أصاب الناس جفاف عظيم ببجاية أمر الشيخ أحد أصحابه بسقاية الفقراء: « وأمرني رضي الله عنه أن أسوق منها الماء للفقراء يشربون، قال فامتعت كريمة⁵ وانتهرتني فسمع كلامها، فقال لي: قل لها يا كريمة و الله لأشربن من ماء المطر الساعة وهو قائم بالمسجد، مسجد الإمام المهدي رضي الله عنه، قال فرمق السماء بصره و دعا الله تعالى، ورفع يديه وشرع المؤذن في الأذان فانعدت السحب وتراكت ولم يختم المؤذن، إذ أنه بقوله: "لا اله إلا الله" حتى كان المطر كأفواه القرب، وروي الناس وأغدقوا فرأيته قال ينصب يديه المباركة في المطر ويشرب ويغسل وجهه ويقول: مرحبا بقريب عهد من ربه »⁶. وفي "المناقب المرزوقية" أزيد من **سبع عشر** كرامة، من مثل: « كان رجل من أهل تلمسان يقتحم عليه بالطلب والسؤال... وربما أساء عليه، المرة بعد المرة، وربما هم بأن

¹ ابن مريم: البستان، ص: 81 .

² زاوية من الفقة التي تحمل فيها الأغراض عند التسوق .

³ بالعامية يعني كبير في السن مما يؤكل من الحيوانات، لحمه قاسي، لا ينضج بسرعة .

⁴ ابن مريم: البستان، ص: 74 .

⁵ كريمة: جاريته وأم ابنه، وكانت سيئة الخلق، يُنظر : الغبريني: عنوان الدراية ، ص: 150.

⁶ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 151 .

يرمي يده فيه، فقال: اللهم اكفنيه، فأصبح وقد شلت يده، ثم مات بعد أيام...¹ . وعليه كان أدنى وأبسط ما يمكن أن يتحلّى به الولي من مواهب ربانية وخوارق عادة إجابة دعائه، في حياته وحتى بعد موته تبقى هذه الكرامة مصبوغة عليه، حيث تُطالعنا كرامات لا حصر لها عن إجابة الدعاء عند أضرحة وقبور الأولياء، أو قد يأتي غيره- خاصة المكروبين- في المنام فيستبشر برؤيته للشيخ لكون ذلك حلاً وبركته وبمثابة إجابة للدعاء وتفريج للكربة.

11. النوع الحادي عشر: أن يُساق له في اليقظة أصنافاً من الطعام، وأنواعاً من

المشروبات : خاصة في زمن الغلاء والشدة والجفاف، ذلك أنّ مجتمع كالمجتمع المغربي ذو الطقس الحار يُعدّ الحصول على الماء في صحرائه كرامة، وأمام القاعدة العريضة للفقراء فيه يُعتبر الحصول على كسرة الخبز كرامة أيضاً، مثل الكرامة: « حدثني من يوثق به أنه جاءه الزوار من بلاد المغرب ، وذلك في عام مسغبة نزلوا عنده و لم يجدوا عنده طعاما و الناس في أمر عظيم من الجوع فقالت له زوجته ك ما عندنا ما نطعم الضياف ، وهم ركب عظيم ما كان ما يغذيهم . قال لها : يأتيهم رزقهم فصلى بهم الظهر... فإذا برجل بتليس قمح على حمار، وقصعة سمن و معزة . فوقف على الخيمة، وقال لهم: يا أهل الخيمة عندكم تليس أفرغوه وأدخلوا القصعة وأربطوا المعزة، ثم أمر الشيخ بطحن القمح ، وذبح المعزة ، فقالت له زوجته: ومن أين هذا ؟ قال هذا من فضل الله »².

12. النوع الثاني عشر: جذب قلوب المنكرين وكسب ودهم في المجالس: بعدما كانوا في

غاية النفور منه والكره له من مثل الكرامة: « وذكر التادلي... أن رجلاً جاءه ليعترض عليه، فجلس في الحلقة، فأخذ صاحب الدولة في القراءة، فقال له أبو مدين: أمهل قليلاً، ثم التفت للرجل، و قال له : لم جئت ؟ فقال: لأقتبس من نورك . فقال له: ما الذي في كمك ؟ فقال له: مصحف. فقال له: افتحه و اقرأ في أول سطر يخرج لك، ففتحه وقرأ أول سطر فإذا فيه: ﴿ الَّذِينَ كَذَبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا

¹ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 247 .

² ابن مريم : البستان ، ص 287 - 288 .

فِيهَا الَّذِينَ كَذَبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ ﴿١﴾¹ فقال له أبو مدين: أما يكفيك هذا؟
فاعترف الرجل وتاب و صلح حاله «².

وفي "المناقب المرزوقية" « قال: يا محمد قم! وقلت - بسم الله... وانطلق لساني بما لا أدري ما هو، إلا أنني كنت أنظر إلى الناس وهم ينظرون إليّ، ويتخشعون ويبكون، من موعظتي. فأكملت الخطبة... فازدحم الناس عليّ، بين مقبل رجلي، وومقبل يدي، ومقبل رأسي...»³.

وأيضاً قوله في كرامة أخرى: « فلما إجتمعوا بين يديّ، استحضرت بركة الشيخ، فانطلق لساني بالحمد والثناء، وخطبة بليغة من غير ترو، ثم قرأ القارئ آية، فخلق الله من الكلام عليها ما لم يكن لي في الحفظ، ولا جرى لي على ذهن، ثم كذلك على الحديث والمسائل الفقهيّة...»⁴.

13. النوع الثالث عشر: الأخبار ببعض المغيبات من باب الكشف أو المكاشفة: والغيب»

قسمان: قسم متقرر في نفسه و للعقول الوصول إليه ... ولكن لا يسمى في الاصطلاح كشفاً، وقسم مرجعه الموهبة، ولا مجال فيه للعقول، ويكون إما بلا تقدم سبب يناسبه... وإلا مع تقدم سبب من رياضة وصفاء... ثم هذا القسم إما أن يكون مناما أو شبه منام ... وأما اليقظة بأن يرى الشيء بعينه... أو يراه بقلبه... وقد يرى الشيء مكتوبا في اللوح المحفوظ... وهو ما يراد بالكشف والمكاشفة . ولما كان أمراً معشوقاً للإنسان... والعبد مرتاح إلى ذلك كارتياحه إلى القدرة والعلو، فكان للناس ولوعٌ بذلك وتشوق إليه... لاستلذاذ الغرائب واستعظام العجائب واستتجاج المآرب، حتى إن العامة مطبقون على جعل ذلك آية لثبوت ولاية الولي...»⁵ وكان هذا النوع من الخرق للعوائد الأكثر حضوراً في كامل المدونات وخاصة فيما يتعلّق بمكاشفة الشيوخ ليوم وساعة وفاتهم ومكانها، وقد اعتبر "علي زيعور" ذلك وسيلة دفاعية في صراعهم الدائم مع الموت، حيث أن الكرامة المتحدثة عن الموت هدفها ووظيفتها أن تجعله مقبولاً سهلاً مستساغاً، فهو أخفّ وقعاً على الصوفي إذ كثيراً ما يواجهونها بالإبتسام والضحك وهو على فراش الموت،

¹ سورة الأعراف الآية: 92.

² ابن مريم : البستان ، ص 111 .

³ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 259 .

⁴ المصدر نفسه، ص: 261 .

⁵ لطفي عيسى: مدخل لدراسة مميزات الذهنية المغاربية، خلال القرن السابع عشر، سراس للنشر ، تونس، د ط، 1994 م، ص: 119.

فخوفهم وهواجسهم الرهيبة خشية الوقوع في المعصية، وتفضيلهم للراحة من الهموم الواقع والمجتمع، وكذا توقعهم لملاقاة محبوبهم الأول والأخير الحقّ تعالى، يجعلهم يتمنون الموت، ويتحقق أمنيتهم يسعدون.

والأمثلة عديدة جداً في باب المكاشفات، نعثر ضمن "البستان" على نحو ثلاثة وعشرون كرامة من مثل: «...تشاجرت مع رجل من جيراني في خلاء، ولم يطلع عليّ أحدٌ إلاّ الله، ثم جئته فوجدته في المسجد جالسا، فسلمت عليه فنهزني، وقال: كيف تشاجر مع فلان جارك، حاشاك من هذا. فقلت له: يا سيدي ظلمني. فقال لي: قال الله العظيم: والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس¹، وإن لم تكن ديانة تكن صيانة، والصيانة ثوب الديانة²».

ونحصى أزيد من أربعة وعشرين كرامة في "المناقب المرزوقية" ضمن هذا النوع، مثل: «وكان لا يأتيه أحدٌ إلاّ أجابه عن مسألته، وكاشفه عن حاجته قبل سؤاله...»³، ومنه أيضاً: «... دخل في صغره يُصلي التراويح في الجامع الأعظم... فجاء الشيخ وقال له: يا بُني! دع الصلاة فيه للشيخ حتى يأتي وقت تكون خطيبه وقاضيه والنّاظر فيه. فكان كذلك...»⁴.

أمّا "عنوان الدرّاية" فيحوي متن الكتاب على كرامات عديدة من تلك الشاكلة من مثل: مكاشفات الشيخ "أبو الحسن بن ابراهيم الحرالي" حين أتته امرأة تشكو إليه ابنها شارب الخمر فقال لها: اجعليه يشرب بالكؤوس الكبار بدلاً من الصغار، استغربت الأم لسماها ذلك من الشيخ وقالت في نفسها: «أسأله ليدعو لي ليخفف أمره فيأمره بالاكثار... وحقيقة هذه المسألة أنّ الشيخ كُشف له عن أمره وعن حقيقة خبره... ولم يمض من المدة إلا مقدار يسير ثمّ إنّ الشاب قد تاب وحسن حاله ببركة الشيخ»⁵.

وأخيراً في "منشور الهداية" تطالعنا النماذج الآتية: في ترجمته للشيخ "يحيى بن سليمان" ذكر كرامة مكاشفته لمكر أعدائه به «وبقي كذلك إلى أن قُتل -رحمه الله- بحالة غدر... إنّه علم المكر به

¹ مأخوذ من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَبَظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ

تُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾، سورة: آل عمران، الآية 134.

² ابن مريم: البستان، ص 25.

³ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 209.

⁴ المصدر نفسه، ص: 175.

⁵ الغبريني: عنوان الدرّاية، ص: 74.

منهم قبل نزوله ...»¹، ومكاشفة أخرى لجد المؤلف الشيخ "الفكون" حين كاشف يوم ووقت وفاته، واخباره لأهله بذلك رغم حاله الصحية الجيدة، فكانت جدته: «تستهزئ بكلامه لما رأت من حاله ومُبايئتها للمحتضر قريباً»² ولكن كانت تلك فعلاً ليلة وفاته كما أخبر وكاشف .

14. النوع الرابع عشر: عدم الأكل والشرب لفترات طويلة : أو النوم مدّة طويلة من الزمن

بحيث تتقاطع مع كرامة أصحاب الكهف من ذلك الكرامة الآتية: «فقال لي: يا أخي إذا خرجت فأغلق عليّ ذلك الباب فإنّي أريد أن أنام هنا شيئاً. قال : فخرجت وأغلقت عليه الباب. وأهمل ذلك المسجد لاشتغال الناس بأمر الجوع ، فبقيت مدة طويلة حتى فتح الله تعالى على الناس فذهبت إلى ذلك المسجد وفتحته، فلما دخلته وجدت سيدي أحمد بن الحسن فيه نائماً على ما تركته فيه، فاستفاق عند دخولي عليه، وظن أنه إنما نام ساعة أو نحوها. فقام وخرج وعرفت أن الله سبحانه لطف به وغيبه عن فتنة الجوع ومشاهدة ما أحاط بالناس فيها، كما غيب أهل الكهف ، وذلك من الخوارق العظام»³. ومن شاكلة هذا أربع كرامات في نفس التأليف تؤكد القدرة الخارقة لهؤلاء على تحمل الجوع والعطش» فالتحمل هنا خرق لعادة البشر الذين يأكلون ويشربون، ولذا فالنص الكراماتي المميز للولي من خلال قدرته على التحمّل يجعل صفات البطل/ الولي أقرب إلى المتلقي وأوضح تشكيلاً في مخيلته، ويوصل الولي إلى التفرّد بصفات لا توجد في غيره، وهذا التحمّل إختياري بمحض إرادته؛ وهذه الصورة من الكرامات نجدها في معظم البلدان العربية حيث ينتشر الفقر والعوز وحاجة الناس إلى المأكل والمشرب»⁴.

15. النوع الخامس عشر: مقام التصريف في ظواهر الكون، وذخائر الأرض، وزمام الأشياء:

من مثل الكرامة الواردة في "البستان": «الشيخ بالجامع جالس وسلطان تلمسان أبو عبد الله خرج يصطاد ... ويفرش له أصحابه الملاحف يمشي عليها حتى وصل للجامع فوجد الشيخ في الجامع. فقال للسلطان: تكبرت. تمشي على الملاحف، فقال له السلطان: أنا تائب لله، فقال له الشيخ: من تائب، تاب الله عليه. والسلطان على غير وضوء حين دخل الجامع، ووجد البئر لم تكن فيه نقطة ماء بل غار في

¹ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 55 .

² المصدر نفسه ، ص: 50 .

³ ابن مريم : البستان ، ص 33 .

⁴ محمد أبو الفضل بدران: أدبيات الكرامة الصوفية، ص: 126 .

الأرض، وحين تاب السلطان، فقال له الشيخ: اذهب فتوضاً فأتى إلى البئر فوجد الماء يخرج من البئر فتوضاً ...¹ وغيرها ثلاث كرامات.

16. النوع السادس عشر: رؤية الأماكن البعيدة من وراء الحجب : من ذلك: « كان قد آذاه عمارة الزردالي، وكان يكثر الشكاية للشيخ به، فزاره يوماً فسأله الشيخ عن حاله، وقال: ما بلغكم خبر عن هذا الإنسان يعني عمارة الزردالي ؟ فقال: لا يا سيدي. فأدخل الشيخ رأسه تحته، وصار يقول أي يضعف حتى كأنه لم يبقى إلا ثيابه بالموضع فغاب كذلك ساعة والسلطان جالس ثم أخرج رأسه وقال له اذهب إلى موضعك، فقد قضى الله الحاجة . فطلع السلطان إلى موضعه فأتاه البشير من فوره برأس الشيخ عمارة وأنه أجرى فرسه في معركة بينه وبين جيش السلطان فسقط عنه وأدركوه فقطعوا رأسه»².

17. النوع السادس السابع عشر: الهيبة التي يتحلى بها بعض الأولياء : والتي تكون في الغالب عامل ردع قوي يساعد الولي على الزجر والنهي عن الباطل بمجرد رؤيته أو سماع صوته من ذلك نجد الكرامة: «... أنه حين صعد إلى الحج، وذهب له "ببرقه" حمار جيد، فحازه عنه العرب، وقال: أنا أضيع إن لم يرجع إليّ الحمار لشدة احتياجي إليه، فصرت أستغيث بالشيخ سيدي الحسن... قال: فرأيت الشيخ عياناً بصورته ولباسه، فصاح على العرب الذين حازوا حماري صيحة عظيمة، فدهشوا، ورفعوا أيديهم عن الحمار، فجري إلى جهتي حتى وصل إليّ، وجئت به»³. ومن ذلك أيضاً: « قال: سمعت السلطان أبا يعقوب المريني... يقول: ما صافحني أحد قط إلا حسست بارتعاش يده، لهيبة السلطان، إلا الفقيه أبو إسحاق التنسي؛ عندما صافحني، أدركتني منه مهابة، فكانت يدي ترتعش من هيبته »⁴.

18. النوع الثامن عشر: كفاية الله تعالى لهم من الشرور كلها: وحمائيتهم ممن يريدهم بسوء وانقلاب ذلك السوء خيراً جزياً على الولي، وذلك بانجذاب القلوب إليه وتصديقهم بولايته، ومن هذا النوع نذكر: « ازدحم الناس على الشيخ في المجلس...حتى ضاقت الشوارع... فوشى قومٌ إلى السلطان بذلك... فوقف على الناس وقال: فرقوا هذا المصدع ... فلما جاء الشيخ ... تقدّم إليه بعض أصحابه وأخبره

¹ ابن مريم: البستان، ص: 139 .

² المصدر نفسه، ص: 80 - 81 .

³ المصدر نفسه ، ص: 75 .

⁴ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 293 .

الخبر، فقال: اللهم هنه، وسلط عليه مخدومه، واجعله عبرة. فوالله ما تمت جمعة إلا وهو يُعذَّب بأنواع العذاب»¹.

19. النوع التاسع عشر: انكشاف عالم الجن لهم: ومنه نجد أزيد من أربع كرامات في "البستان" مثل: «مكاشف يقرئ الإنس والجن بمسجده، والناس يسمعون صوت الجن، فبينما هو ذات يوم يقرئ الطلبة إذ دخل عليه من باب المسجد حنش ففرَّ الحاصرون من هيئته، فقال الشيخ: دعوه دعوه، فقربه فناوله من فيه براءة فيها كتاب، فاستدعى الشيخ القلم والدواة، وكتب بأسفل البطاقة وردّها إليه والناس ينظرون، فأخذها الحنش في فيه، وسار عن الشيخ بعد ما تمرغ بين يديه، وكأنه يطلب منه الدعاء، وانصرف راجعا من حيث أتى فقال الطلبة للشيخ: ما هذا الأمر الذي لم نعرفه قط؟ فقال: هذا رسول بعثته قبيلة من الجن من أرض العراق، سألوني فأجبتهم عن مسألتهم»².

20. النوع عشرون: سماعهم للهاتف: تتحدث بعض النماذج الكراماتية عن تعامل الولي مع كائنات لا منظورة من عالم غيبي، ويسمع أصواتاً ما ورائية عاقلة وخواطر قلبية، وللهاتف حضور قوي في التصوف، «فهو الإلهام الداخلي والصوت الخارجي المنقذ والمعين والمراقب، وكونه صوتاً بلا جسم ساعد على إيجاد بُعد بينه وبين المتلقي، فلا يُبحث عن كينونته بل يُبحث عن كنه مقولته؛ وفي الكرامات نجد أنّ الهاتف مسؤول عن تصحيح مسار عدد كبير من الأولياء حيث إنّ سماعه يقلب حياتهم رأساً على عقب»³، ومن ذلك الكرامة الآتية: «لما دخلت مكّة وطُفْتُ بالبيت ذكرت قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾⁴ فقلت في نفسي: تعارضت الأقوال واختلفت المذاهب في معنى الأمن، فصرت أكرر وأقول: آمنا، آمنا، آمنا ممّادا؟ فسمعت هاتفاً خلف ظهري يصوت: آمنا من النار يا إبراهيم ثلاث مرات أو مرتين»⁵.

21. النوع الواحد والعشرون: صدق الرؤى والأحلام لديهم: يعتمد هذا النوع من الكرامات على عوالم الرؤى والأحلام الساحرة واللامحدودة، أي أنّ هذا الفضاء يتحرّك في أوقات النوم، ولأنّ لغة

¹ المصدر السابق، ص: 284 .

² ابن مريم : البستان ، ص: 296 .

³ محمد أبو الفضل بدران: أدبيات الكرامة الصوفية، ص: 191-192 .

⁴ سورة آل عمران، الآية: 97.

⁵ ابن مريم: البستان، ص : 67 .

الحلم تمتاز بالكثافة والرمزية والتشعب، ولأنّ الحلم لا يخضع للمنطق والطبيعي والعادي، ويقفز فوق كل مألوف من إكراهات مجتمعية، وعليه كثيراً ما كان العطاء الصوفي يلجأ له ويهرب إليه كفضاء أمثل في نقل تلك التجربة الغرائبية العجيبة، وفيه يكون الشاهد الوحيد على تلك الحكايات الخُلمية الراوي الرائي لها، أما الجهاز الاستقبالي لهذه العوالم لدى المتلقي فيتجاذبه ثلاث ركائز أساسية، **الأولى**: مدى ثقة المستقبل بالباط، وقناعاته بصدقه في القول، **والثانية**: مجريات الحكاية الحلمية ومدى مقبولية أحداثها القصصية. **والثالثة**: الرصيد الثقافي والمعرفي والديني للمتلقي بخصوص هذه العوالم ومدى تشبّعه بها، انطلاقاً من قصص الأنبياء والسلف الصالح الذين يوفر ذكرهم « توطئة نفسية للمتلقي لتوقع مضمون الرؤيا»¹ وتصديقه .

إنطلاقاً من هذه الأهمية المنوطة بالراوي الرائي لهذه القصص، فهو بحاجة ماسة إلى توظيف وسائل تدعمه وتجعل من صحّة المروي أمراً لا يقبل الجدل، ومن ذلك ما يلي:

* استحضار شخصيات دينية إسلامية مهمة كالأنبياء والرسل، وخاصة شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، والأولياء الصالحين وشيوخ الطريقة ممن لا يُخالط الشك والتردد واللبس في سيرهم، فهؤلاء جزء هام من ذاكرة المستقبلين العامة منهم والخاصة، فتكون أسماؤهم بذلك باعثاً على التصديق والمقبولية وتحقيق القصد .

* الحرص على أن يكون المحور الدلالي للرؤى والأحلام دينياً أخلاقياً صوفياً .

* تعمّد المدونون تغييب الاسم الحقيقي للرائي الفعلي لذلك المنام، بحيث ينتقل مركز الثقل من: من قال؟ وعمّن قال؟ وكيف قال؟ ... إلى ماذا قال؟

* الانتصار والتشيع لفكر معين ومذهب ما وطريقة صوفية بذاتها يتبناها الراوي لتلك المنامات ويُصدر عنها، باعتبار هذا النوع الكراماتي وسيلة فعّالة ومحررة من قيود الواقع والحقيقة تكرّس تثبيت قلوب المريدين .

* التعمّد دوماً في هذه الرؤى رسم النهايات الخيرة والخواتم السعيدة لأولياء التصوّف وشيوخه بعد انتقالهم للرفيق الأعلى، فهم من تتلمذ المدونون والرواة على أيديهم، وتشربوا من أفكارهم ونهلوا من مواعظهم واقتدوا بأفعالهم وتأثروا بمقاماتهم وأحوالهم وكراماتهم، ويؤكد ذلك أننا « لا نجد في هذا اللون من

¹ ناهضة ستار: بنية السرد في القصص الصوفي ، ص: 102

القصص الرؤيوية ما يُشير إلى خاتمة مأساوية لحقت مصير أيّ من الشيوخ المرثيين في الحلم، معنى ذلك، أنّ صياغة هذا النّمط من القصص ورد بدافع نفسيّ تطميني «¹ .

ومن وجهة نفسية نقول في تفسير هذا النوع: أنّ قوى اللاوعي ينفسح المجال أمامها دوماً لتخزين كمّ هائل من الأفكار والمفردات والتعاليم والطُروحات لرافد من الروافد الدينية أو السياسية أو الاجتماعية أو... التي تنتمي إليها النفس الإنسانية وتستمدّ منه وجودها ومكانتها وقيمتها وانتماءها «فتطفو في الرؤى والأحلام كمحاولة استرجاعية توفّر لذة للحالم بمصاحبة من يُحبّ، أو استعجال الثواب الذي قرأ عنه وتثقف عليه من لدن شيوخه، أو حتّى الإطمئنان إلى صحّة المبدأ الذي اعتقده»². من ذلك في "البستان": «فتمت تلك الليلة فرأيت أتاني آتٍ في المنام، فقال لي: إذهب إلى الشيخ سيدي الحسن واقرأ عليه من أول مختصر ابن الحاجب الفرعي إلى موضع سماه عنه. فلما أصبحت ذهبت إلى الشيخ وطلبت في قراءة ابن الحاجب عليه فأذن لي ولم أعلمه بالرؤيا، فكانت أقرأ عليه في كل يوم حتى بلغت الموضوع الذي سماه في النوم، فبنفس ما بلغته قال لي الشيخ مكاشفاً: هذا حدّ القراءة بيننا وامتنع من الزيادة على ذلك الحدّ»³. وكانت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في المنام موضوع عديد الكرامات في "المناقب المرزوقية" - أكثر من أربع كرامات - من أصل ست كرامات ضمن هذا الباب .

22. النوع الثاني والعشرون: نُصرت المستغيثين بهم، وردّ الحاجات إلى أصحابها: ومن ذلك

الكثير من الكرامات ولا يُشترط في هذا النوع التواجد الفعلي للولي في الكرامة حتى يرتفع الضيم عمّن استغاث به، بل قد يكون غائب ويكفي أن يستحضر المستغيث اسم الولي بأن يقول: بجاه سيدي فلان، أو أن يقصد قبره إن كان الولي في ذمّة الله ويصرّح له بكرمه فمؤكّد سترسم الكرامة تحقيقاً للغرض وردّ للمظالم وتفريج للكروب في ختامها؛ من ذلك في "البستان": «كان رضي الله عنه يقول: من كانت له إلى الله حاجة فليتوسل بنا و ليقدمنا، وروي أن امرأة ضاع لها مفتاح بيتها وحاولته بكل حيلة ثم أنها وضعت يدها على الفرخة* و نادت يا جاه سيدي محمد بن يوسف السنوسي . فجذبته وانحل البيت»⁴.

¹ ناهضة ستار: بنية السرد في القصص الصوفي ، المكونات والوظائف والتقنيات، ص: 104 .

² المرجع نفسه، ص: 101 .

³ ابن مريم: البستان، ص: 82 - 83 .

* المقصود بها: الفُتحة: أي فتحة قفل الباب .

⁴ ابن مريم: البستان، ص: 245 .

ويدخل ضمن هذا النوع أيضا ، نصرت مُدُنهم وحمايتهم من الأعداء وردّ الكيد عنها، إذ كثيرا ما كان يلجأ العامة إلى الأولياء لحماية أقاليمهم من أطماع جيرانهم المتكالبين عليها، وهنا يدخل الولي في صراع مباشر مع السلاطين والملوك وجيوشهم من ذلك: «أنَّ سلطان تلمسان طلب رؤوس أهل البلد في السلف، ورمى عليهم مالا عظيما، والناس في أمر عظيم، ثم أنهم ذهبوا للشيخ سيدي عبد الله بن منصور يشتكون ما نزل بهم فركب على دابته و طلع من عين الحوت، فوجد الناس مجتمعين في الجامع الأعظم وهم في أمر عظيم مما نزل بهم، ثم طلع للسلطان في المشوار يطلبه العفو عن الناس مما رمى عليهم، فامتنع. وقال له الشيخ أفسدت بيت مال المسلمين... والله ما يعطونك إلا الوجع، وركب على دابته و خرج و بنفس خروج الشيخ أخذ السلطان الوجع، وصار يصيح: بطني، بطني، ظهري، ظهري. فتبع وزراء السلطان الشيخ... فلما بلغ للسلطان وضع يده على بطنه ومسح فبرئ من حينه»¹.

إضاءات : ماهي الملاحظات العامة لكل تلك الأنواع ؟

من خلال التقريرات والأنواع السابقة نستنتج الآتي:

1- هنالك تشاكل ملحوظ وواضح في تنويعات الخرق عبر قصص الكرامات تلك، يجعلنا نقول: أنّ جهد المدونين تمثل في تفرغ الأشخاص في الكرامة من محتوهم الفعلي وإعادة إنتاجهم في ثوب جديد كل مرة، بصفة تتغير معها صفاتهم المعتادة وملاهمم المعهودة وطبائعهم الدارجة . ومنه نتضح لنا الاستراتيجية التي ينمو بها الخطاب الكراماتي، حيث أنّ أهم آليات صناعتها، هي: الاستناد إلى واقعة معينة، ثمّ التحليق بها في عالم الخيال عبر عملية تراكمية من التطوير الفانتازي للواقعة الأصلية وهو ما لا سبيل للتوصل إليه إلا عبر التحليل الداخلي الدقيق للنص الكرامي وسياقات إنتاجه وتداوله .

2- النسج على منوال القصص القرآني، والقصص المأثور عن أحاديث الأنبياء والرسول، فنتقاطع بعض الكرامات مع الكثير من آياته ونماذجه المقدسة بعمومها أو بتفاصيلها . ويعكس ذلك تعلق المتصوفة بالنماذج القرآنية واقتنائهم بها وهو ما وُدد الكثير من النماذج الصوفية المتماهية أو المتقمصة لتلك النماذج الدينية العليا؛ لقد « تعلق الصوفيون بالنماذج القرآنية، فاقتدوا بها . وذهب تقليدهم إلى حدّ دمج وامتصاص البطل في الذات الصوفية ، أو إلى حد تماهي هذه بالنموذج المختار...وأنتج ذلك التطابق - التقمص والتوحد- مع النموذج القرآني من قبل البطل الصوفي الكثير من الاستعارات ولاسيما

¹ المصدر السابق ، ص: 137 .

الخوارق التي يحفل بها الفكر الكرامي ... بغية بلوغ التجلي أي الكمال، ويسعى هذا لازالة الفروق بينه وبين مثله الأعلى، يقلده في أقواله وسلوكه ويطمح بتحقيق نفس ما حققه النموذج¹. وعليه كان هذا **التناص والتداعي** مقصود في ذاته، « ولذلك فإن النص الكراماتي ليس نصاً منعزلاً بذاته بل هو نصٌ متكىٌّ على نصوص تراثية تستدعيها الذاكرة »².

3- قد يتداخل في الكرامة الواحدة أكثر من نوع واحد من الخرق للعوائد، من أجل تكثيف الفعل الخوارقي، والوصول إلى أقصى درجات الإذهال والتعجب، مما يجعلنا في حيرة أمام تصنيفها النوعي بدقة

4- تكون الكرامة مجملة أو مفصلة، بمعنى هنالك من الكرامات الصوفية من يستغرق سردها السطر أو السطين من الكتابة، بينما أخرى تستغرق العديد من الصفحات، بحيث يأتي المدون على جميع جزئياتها وتفاصيلها التي يراها مهمة وتساهم في رسم خطوط وملاح مقصديته الصوفية الأولى والأساسية

5- أما أسلوب كتابتها فينصف عامة بـ « تكثيف الصورة ، وصياغة الحوادث في أسلوب سهل مناسب لا يشكو الثرهل؛ بحيث لا يستخدم الراوي اللفظ الغريب أو التعبير المستغرب، الذي من شأنه أن يستوقف المتلقي أمام اللغة، فيحول دون الاستسلام التام للمضمون والمحتوى المراد إيصاله»³. إن توفر أسلوبها على جملة من المقومات القابعة في باب الأدب من مثل: الاستعارات، السجع، والجناس، والموازنات، الخيال، الإنشائية... والتي تتضافر جميعاً في جعل الخطاب الكرامي « من أهم مساحات تجلي الأدبية في المعنى الإنشائي الدقيق حسب خطاطة "ياكسون" المأثورة بفعل غلبة الوظيفة الإنشائية مما يجعل الكلام يبدو كالمقصود لذاته لا وظيفة له إلاّ متعة التلّفظ به من جهة الباطن والاستمتاع من جهة المتلقي »⁴. بمعنى أننا بإزاء صنّاع يجيدون الألاعيب الكتابية بمختلف جوانبها إنشاءً وبناءً وتداولاً ويجدون في توظيفها بتحيين مختلف آليات الخطاب تحقيقاً لاستراتيجيات التأليف بمختلف أبعادها .

6- رغم العدد الهائل للكرامات الصوفية تلك إلا أنه يمكننا قراءتها قراءة تناسخية نسقية موحدة باعتبارها صيغ نمطية متكررة كلياً أو جزئياً متشاكلة ومترادفة ومتناظرة وأحياناً متقاربة قابلة لتبادل

¹ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 120 .

² محمد أبو الفضل بدران: أدبيات الكرامة الصوفية، ص: 86 .

³ يوسف زيدان: المتواليات، دراسة في التصوف، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة- مصر ، ط : 1، رمضان 1418 هـ -

يناير 1998 م، ص: 64.

⁴ فرج بن رمضان: الدراسة الأدبية للكرامة الصوفية، ص: 158 .

الأدوار والمواقع وحتى الأولياء باعتبارهم مصادر وأبطال لها. وهو ما جعل منها قوالب تكاد تكون متكسفة أملتتها تشاكلات في بُناها اللغوية والخطابية وجنسها الحكائي التراجمي وكذا سُنن التأليف الكراماتي المنقبي الصوفي، إنها قوالب مكرورة حيث «أخذ الصوفيون يجتزؤونها، وصار الواحد يأكل كرامات الآخر، فتتداخل هذه، وتتكرر بتعديلات أو باختلافات يسيرة»¹. إن إمكانية إستبدال الشخوص والشهود والمكان والزمان في الكرامة الصوفية جعل منها قالباً مطواعاً سهلاً، إمتطاه حتى العامة في أحيان كثيرة لسهولة إبداعه .

7- رغم التشاكل الملحوظ عبر المدونات في النوع، إلا أننا نلمس تفاوت وتمايز طفيف فيما بينها، خاصة في محتوى كرامات "البستان" الذي كان الأكثر تنوعاً وثراءً، بما يدل على تقصّد من المدون في التفتن والتنوع في مواضيع كراماته وأفعالها الخرقية، لغاية أجد ما يُبررها في تلك الحقبة بالذات من تاريخ التصوّف الجزائري الذي بلغ أوجه ومداه، وعلى غرار المصنّفات الصوفية حينها بالمشرق والمغرب، أمّا بقية العينات فكانت حدود النوع فيها تقف خاصة عند إجابة الدعاء والمكاشفات .

8- أن الكرامة الصوفية الجزائرية كانت أكثر إلتزاماً وعقلانية ومقاربة للشرع بعدم إنزياحها إلى الأنواع الخرقية المبالغ فيها- إن جاز التعبير من مثل إحياء الموتى- والتي هي أقرب إلى حقل المعجزة من الكرامة، وهو ما يشفّ فعلاً عمّا ذكرناه في بداية الفصل من كون التصوّف الجزائري سنيّ محافظ مُجانِب لكل ما هو بدعة وعجيب وغريب تتردد العقلية والذائقة المؤمنة بقبوله أو تصديقه .

9- أن أكثر أنواع الكرامات شيوعاً في العينات- وفقاً لهذا التصنيف الموضوعاتي- يأتي في الدرجة الأولى ما موضوعه: الكشف أو الإخبار ببعض الأمور الغيبية ، ثم يأتي في المقام الثاني: الكرامات الخاصة ب: حماية الله تعالى لأوليائه وكفايته لهم ، بإبعادهم عن أنواع الشرور التي تكون بسبب الإنسان أو الطبيعة، ثم تأتي الكرامات التي موضوعها إستجابة دعاء الشيخ ، وحتمية وقوعه على الفور، تلك الأصول الأكثر حضوراً، والبقية تتوزع على الأنواع الأخرى بأعداد قليلة ومتفاوتة.

10- من خلال ما سبق نلاحظ أن تلك الكرامات ترسم لنا صورة ولو موجزة عن ملامح وصفات الولي الصوفي وميزاته عند كُتابها - فالاختيار ينم عن مواقفهم تجاه ما يروونه - فهو الشيخ القادر

¹ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ، ص: 99 .

على الإخبار بالمغيبات التي لا يدركها غيره ، وهو محمي بالضرورة من الله تعالى فلا يتعدى عليه أحد ولا على ما يملك، وهو مجاب الدعوة، ملبي لمن لاذ واستغاث به.

11- إنطلاقاً من صعوبة نسب الكرامة لأحد الأنواع السابقة لتعدد النوع في الكرامة الواحدة فيها، دفع ذلك البعض من الباحثين إلى البحث عن تصنيف مغاير يردّها إلى أنماط ثلاثة من القصص الصوفي مؤسسة على ضوء موقع الراوي وصوته في الحكيم وهي:

أ- قصص ذاتي: مروى بلسان البطل نفسه عن نفسه، فهو البطل والراوي معاً، أو مروى عن شيخ البطل، فيكون الراوي فيه شاهداً على الحدث أو مشاركاً فيه أو مُخبراً عن مضمونه.

ب- قصص موضوعي: هي قصص يرويها راوٍ مفارق لمروية تماماً، فهو يصف ويسرد ويستخلص الحكمة .

ج- قصص استرجاعي: أي القصص الصوفي التخيلي، يقوم على استرجاع أحداث جرت تفاصيلها في عالم الرؤى والأحلام، لشخص وأفكار لها تجسيدات في عالم الحس¹ .

أما هذا التقسيم فيدخل أغلب الكرامات الصوفية الجزائرية ضمن نمط "القصص الذاتي" فعنصر الذاتية يبدو بارزاً في روايتها، خاصة وأن أصحاب تلك المدونات كثيراً ما يروون كرامات لأبائهم وأجدادهم وأقربائهم وشيوخهم وأصحابهم وكثيراً ما يكونون أبطال أو شهود على حدث الخرق .

12- لا بدّ من البحث عن مكون داخلي يسمح لنا برّد هذا الكمّ الكبير من أنواع الكرامات الموجودة في كتب المناقب الصوفية الجزائرية إلى وحدات قليلة، لا شك أن الأمر غاية في الصعوبة ذلك أن المنجز الحكائي الذي بين أيدينا يتوفر على تنوع في الرؤيا، وفنية في الطرح، ومراوغة في التعبير. إنّ نظرة فاحصة للكرامات تحيلنا إلى إمكانية تصنيفها استناداً لنمط الخرق فيها، ليس من حيث موضوعه، إنما من حيث طبيعته الحكائية هذه المرّة، فهي إما كرامة تحمل خرقاً لفظياً قولياً، وإما ذات خرق فعلي حركي.

¹ لمزيد من التفاصيل عن الأنواع الثلاث ؛ يُنظر: ناهضة ستار: بنية السرد في القصص الصوفي، ص: 82 - 83 .

1- الخارقة اللفظية:

قد تحمل الكرامة خارقة قوليه كهبة من الله تعالى للولي بعد حصوله على المعرفة، وذلك أن يكون فعل البطل الصوفي في الكرامة مجرد: كلام أو إشارة أو دعاء أو تمتمة أو سماع الهاتف ... وجميعها أسلوب التحول فيها ووقع الخرق يكون بتوظيف جديد ومختلف وبطريقة سحرية فوق عادية للفظ أو الكلام، تُغيّر الأشياء، وتبدد الكروب وتحيي الضمائر، وكأنّه تعويذة لفظية يصدرها الولي، تؤكد أنّ علاقته باللغة أو بالكلام علاقة غير عادية في أغلب الأحيان، وشكلت تلك الكرامات من خلال عوالمها اللفظية المكثفة ذات الجو الخوارقي «متنفساً للمتصوفة حققوا من خلاله كل الرغبات المكبوتة في فرض الذات وتحدي قوانين الكون بواسطة الكلمة والإشارة، مما أسهم في تكاثرها وتداول أخبار أصحابها»¹.

2- الخارقة الحركية (الفعلية):

يسهم هذا الصنف من الكرامات بشكل كبير في إشاعة جوّ الحكي وتطوير البنية السردية لحكايات المتصوفة، ففيه تسلسل لأحداث طبيعية وأخرى فوق طبيعية، مما يولد رغبة ملحة لدى المتلقي في متابعة ما يحدث من خرق أو ما يحدثونه بأنفسهم وبارادتهم من أمور مدهشة وثرية بالحركة والوقائع تنضوي تحتها عدة برامج سردية رئيسية وثانوية، ومسارات حكاية تنمو وتتطور وفقاً لمشروع سردي صوفي مدروس سلفاً.

13- هنالك ارتباط وثيق بين الكرامة الصوفية والبيئة الحاضنة لها، حيث توافق بنيات المجتمع وترافق تطوره الفكري وأنماط سلوكه وذهنيته وترتبط بالأحداث التاريخية والجغرافية والاقتصادية والثقافية، فالكرامة «إبنة مجتمع، إرتبطت بتطوره، وما انفصلت قط عن الظواهر والحوادث الاجتماعية والاقتصادي...»².

14- من خلال بعض الكرامات والأنواع المتواترة التي كان خرق العوائد فيها يلمس مواضيع بعينها ومسائل بذاتها في حياة الولي الصوفي؛ يمكننا القول أن الكرامة كثيراً ما شكّلت: **نصاً مضاداً للتصوّف**، فكيف تکرّس ذلك؟

¹ أمنة بلعلی: تحليل الخطاب الصوفي، ص: 202.

² علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 23.

* كان من أبرز الأنواع الأصلية والفرعية الحديث عن: (القدرة على تناول الكثير من الطعام أو الإتيان بالطعام في غير موسمه) : والأمثلة كثيرة على ذلك، من مثل الكرامات الآتية: «... فاشتهدت... تقاحاً... وذلك في غير إبانه... وأخرج لي من كُمَّه تقاحاً»¹ ويواصل المُدَوِّن تعداد جملة من الكرامات على نفس الشاكلة «وحدّثنا... مثلها في سفرجلة، وكذلك... في بطيخة، والشيخ... في نوع من التين يُعرف بالشريحة، إلى غير ذلك مما كثر تعداده واشتهر»²، وقوله في كرامة أخرى: «ثمّ دعا بالطعام، فأحضر خديمه سفرة عليها قصعة فيها طعام، ما فينا من عرفه، يشبه الأرز وليس هو ، والله ما استطعت طعاماً مثله، ولا أطمع منه...»³، وفي غيرها: «فقال له إنّي أشمّ رائحة السفرجل ... وليس هذا وقته... فالتفتُ فرأيت حداه سفرجلاً لم أر مثله قط في الدنيا...»⁴، «فلما وصلت إليه وقربت منه، قلت في نفسي: من المستفيض أنّه من انتهى طعاماً ، على أي وجه كان، يعطيه الشيخ إياه، قال: فقلت في نفسي: أشتهي ملوخيّة بفراريج، وكان في غير وقت الملوخيّة... ودعا بخديمه، أحضر لهذا ما طلب، فأحضر لي...»⁵، بل هنالك من الكرامات ما كان موضوعها اشتراط سخونة الطعام وكأنه مباشرة من الموقد: «... أنهم كانوا يُسافرون في البريّة فيشتهدون الطعام السخن، فيُخرج لهم خديمه من المحارة الطعام الحار، حتّى الجبن المقلو والزلابية، لا يستطيعون أكلها لشدّة سخانتها، وكأنّها من المقلّى...»⁶ .

وهو ما يتقاطع مع الركيزة العامّة للتصوّف القائمة أساساً على الزهد في الطعام وغيره من الملذات الدنيوية، في سبيل مجاهدة النفس البشرية، بل إنّ هنالك مدرسة كاملة في التصوف، أسسها "أبو سليمان الداراني" بالشام تعرف باسم الجوعيّة⁷، حيث كان «الجوع من صفات القوم، وهو أحد أركان المجاهدة، فإنّ أرباب السلوك تدرجوا إلى إعتياد الجوع والامسك عن الأكل، ووجدوا ينابيع الحكمة في الجوع وكثرت الحكايات عنهم في ذلك»⁸. أما "الإمام الغزالي" فقد أورد في باب "بيان فضيلة الجوع وذمّ الشبع" الكثير

¹ ابن مرزوق: المناقب المرزوقيّة، ص: 235 .

² المصدر نفسه، ص: 236 .

³ المصدر نفسه، ص: 267 .

⁴ المصدر نفسه، ص: 286 .

⁵ المصدر نفسه، ص: 262 .

⁶ المصدر نفسه ، ص: 263 .

⁷ يوسف زيدان: المتواليات ، دراسة في التصوّف ، ص: 60 .

⁸ أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوّف، وعليه هوامش من شرح : زكريا الأنصاري ، دار

الكتاب العربي، بيروت - لبنان، د ط ، د ت ط، ص: 66 .

من الأحاديث النبوية التي تبين فضائل الجوع وفوائده للجسم والعقل، وثَمَّنَ ذلك بأحاديث السالكين الأوائل الذين اتخذوا الجوع منهج حياة ليصل إلى القول: « إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا صَافَى أَحَدًا إِلَّا بِالْجُوعِ وَلَا مَشَاوَى عَلَى الْمَاءِ إِلَّا بِهِ وَلَا طَوَيْتَ لَهُمُ الْأَرْضَ إِلَّا بِالْجُوعِ ، وَلَا تَوَلَّاهُمْ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا بِالْجُوعِ »¹ ؛ فكيف تسنى للكرامة إذن أن تُسرف في الحديث عن الطعام والأكل، ولماذا يدخل الطعام في البناء المركزي البؤري للكثير من الكرامات الصوفية أصلاً ؟

* ومنها ما كان موضوعها (وفرة النقود والدراهم بيد الشيخ فيمنحها لمن شاء) مثل: «...أته كان أيام مقامه بمكة ، يزدحم الناس عليه، فيناولهم صُرر الذهب والدراهم ...»².

* ومنها ما تحدثت عن (التَّجَمُّلُ والتباهي باللباس) : « وكان يتجَمَّلُ في لباسه، فلباسه الجربي، والمثني الرفيع التلمساني، وأكثر ألوان لباسه الأخضر المسني، والزرعي والهندي، وكان يعتَمِّمُ مَقْلَةً ، ويلبس الحازر الإسكندرانية، والإحارم التونسية... »³. فكيف يحلُّ للصوفي أن يمتلك صرر النقود والذهب، وكيف له أن يتجَمَّلُ بأفخم الثياب وأرقاها وهنالك من يُوَصِّلُ لمنبع التسمية إلى لبس الصوف الخشن؟ كيف لهم أن تصورهم كراماتهم بأنهم أصحاب ممتلكات من بيوت وجنان وبساتين وطالما كان « الفقر شعار الأولياء وحلية الأصفياء واختيار الحقِّ سُبحانه لخواصه من الأتقياء والأنبياء، والفقراء صفوة الله عزَّ وجلَّ من عباده، ومواضع أسرارهِ بين خلقه »⁴ ؟

* ومنها ما تحدثت موضوعها عن (زهد الشيخ عن القراءة ومراجعة الكتب) من مثل الكرامة الآتية: «...ولقد زهد رضي الله عنه حتى في المَكْتَبِ فإنَّه لم يكن عنده منها شيء، وكان لا يفتقر في مواعيده إلى مطالعة ولا مراجعة شيء لإحاطته وتحصيله وجميع ما صنَّفه من الكتب ما كان يُراجع فيه كتاباً ولا يُطالع فيه سوى مجرد فكره وتسديد نظره »⁵ . فلم توجد كرامة كهذه ؟ وطالما حث سلف الطريقة منهم على طلب العلم ووضروته تحصيله « فإنَّ تعلُّمه لله خشية، وطلبه عبادة، ومدارسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه من لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربي، وهو الأنييس في الوحدة، والصاحب في الخلوة... لأنَّ العلم حياة القلوب من العمى، ونور الأبصار من الظلم، وقوَّة الأبدان من الضعف، يبلغ به

¹ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج:3، ص: 108-109.

² ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 263 .

³ المرجع نفسه، ص: 224 .

⁴ القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص: 122 .

⁵ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 71-72 .

العبد منازل الأبرار والدرجات العلى...¹ «؛ وسيرة الأوائل منهم تؤكد تفانيهم في طلب العلم واستزادة المعرفة والتحصيل، لأن المعرفة لديهم» تُوجب السكنية في القلب، كما أنّ العلم يُوجب السكن، فمن ازدادت معرفته ازدادت سكنيته²؟! «

إنّ هذه التساؤلات تقودنا إلى التأكيد بأنّ الكرامة الصوفية لم تؤسس كنص متشاكل متساوق مع مفهوم التصوف منسجم مع معطياته الأخلاقية والدينية فحسب، بل كانت أيضاً نصاً مستقلاً عن التصوّف، تحوّل بالتدريج إلى نص مضاف للتصوّف، ومأتى التّضاد هنا أنّ بعض الكرامات تخالف مبادئ وركائز التصوف وقواعد نشوءه وغايات تكوّنه الأولى.

ولكن هذه المفارقة للنص الكراماتي مع تعاليم التصوف يُقابله توافق لها مع السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي السائد في العصر³ «في أزمنة الفقر والجوع؛ حيث تدهورت الأحوال الاقتصادية في ديار المسلمين وانتشرت الأوبئة والمجاعات... جاءت الكرامات تجسيداً للحلم الجماعي في ابراء العلل، وتوفير الطعام، وتحقيق القدرة الخارقة في تناوله...»³.

وفي الوقت نفسه صبّت الكرامات في الوسط الاجتماعي «سيلا جارفاً من اللاعقلانية والالتزامية، كما حفزت أخايد عميقة من التواكلية والانتصارات السهلة الوهميّة على المحيط النفسي الاجتماعي»⁴.

وتناقض نصوص الكرامة مع أشهر حقائق التصوف وتجاوزها لها يجعلها تؤسس لنفسها كياناً حكائياً خاصاً، لا يُعوّل فيه كثيراً على الصدق الخارجي، ولا الإتساق التاريخي، ولا الانسجام مع المبدأ الصوفي؛ ذلك أنّ تمرّد الكرامة على قوانين الواقع ونواميس العقل جعلها في الأخير تتمرّد على مبادئ وأسس التصوّف نفسه كمؤسسة شرعية أنشأتها وأفرزت خطابها الحكائي ووجهته. وكلّ ذلك دفع الباحث "فرج بن رمضان" في الحقيقة إلى «إخراج الكرامة، بل تحريرها من قبضة الخطاب الصوفي، وإدراجها في مجال الأدب... واستدعاؤها إلى حقله، وفتح مداخلها كافة وشتى مستوياتها للتفاعل مع

¹ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج:1، ص: 23.

² القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوّف، ص: 66.

³ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 61.

⁴ المرجع نفسه، ص: 99.

أدوات الدرس الأدبي وممكناته اللامحدودة»¹، وهو يُقرّ أن هذا الإخراج لها، ليس بمحض قرار أسقط عليها إسقاطاً بل توصل إليه عبر التفكير الداخلي للخطاب الكراماتي الصوفي المطيح للعقيدة أو المنظومة الصوفية المتماسكة المؤسسة له أصلاً والمتحكمة فيه بدايةً .

لقد أسقطت الوقائع الاجتماعية والظروف السياسية والأزمات الطبيعية والكوارث المناخية... مُسوحات لا تُلائم طبيعتها ومنبتها وأقحمتها في مسارات سلوكية وإملاءات ذهنية وأنماط شعورية ثار التصوّف ضدّها في بداياته الأولى، وعليه وجدناها مزدهرة بالمسالك الموازية للمشهد الإجتماعي، وهو ما يُفسّر خلود الكرامة وقدرتها على التكيف والتأقلم مع متطلبات كل عصر، فمسيرة حياتها مستمرة بالدوران ومياه بركتها بالانسياب ودماء شرايينها في الجريان رغم كل التحولات والطوارئ والمستجدات .

ولمزيد من الفيوضات المعنوية ننتقل الآن للغوص أكثر في أركان البناء السردي لقصص الكرامات الصوفية من خلال الإمساك بالبؤر الدلالية والإحائية للشخص والزمان والمكان فيها ، من أجل بيان إلى أي مدى تشاقلت الكرامات الصوفية الجزائرية في نسج خيوطها جميعاً ؟

¹ فرج بن رمضان: الدراسة الأدبية للكرامة الصوفية، ص: 169 .

المفصل الرابع

تشاكل الشخص والزمان والمكان في الكرامات
الصوفية الجزائرية

المبحث الأول: التشاكل والتضاد في الشخص في الكرامات
الصوفية الجزائرية

1/ بين الشيخ والمريد أ - الشيخ

ب - المريد

2/ بين الشيخ وعلماء الظاهر

3/ بين الشيخ والعامية

4/ بين الشيخ والسلطان

5/ بين الشيخ وباقي المخلوقات

إضاءات

الفصل الرابع: تشاكل الشخص والزمان والمكان في الكرامات الصوفية الجزائرية:

تستدعي هذه النصوص من الباحث أو المتلقي أن يقف عندها أكثر من وقفة لسبر أغوارها، وكشف دلالاتها، ومعرفة رموزها، وسر كلماتها، والمهيمانات التي تسيطر عليها، ورصد شخصيتها، واستبيان زمكانيتها، وكشف آليات إشتغالها باستكناه لغتها وسحرها الدلالي .

إنّ تحليل الكرامة الصوفية وفق إجرائي التشاكل والتضاد يجعل منها صفيحة حساسة - على حد تعبير عبد الملك مرتاض- قادرة وقابلة معاً على التّحرك في أي اتجاه شئناه لها، وتطبيقه إثراء وتوسيع للقراءة وإخراج لها من الوجهة الأحادية إلى الشبكة المركبة المتداخلة المتماسكة والمنسجمة في إرساء دلالات النص الكراماتي والقبض على بُناه المعنوية العميقة، وهي في الوقت نفسه تلقي بظلال نظرة موحدة تتسحب تحتها كافة النصوص من نفس النوع والجنس بما يجعلها منسجمة من جهة ثانية مع الخطاب الصوفي المنتج لها والذي يدخل في انسجام من مستوى ثالث مع المرجعية التاريخية والاجتماعية والخلفية الدينية والفكرية والرقعة المكانية والجغرافية التي ترعرعت تلك الخطابات في كنفها.

المبحث الأول: التشاكل والتضاد في شخص الكرامات الصوفية الجزائرية

إنفرد موضوع الشخصية الحكائية بأهمية خاصّة ضمن البحث السيميائي للبنية السردية لأي نوع حكائي « كونه أحد مكونات العمل الحكائي وأهمها، فهي العنصر الحيوي الذي ينهض بالأفعال التي تترايط وتتكامل في الحكوي... وصار فيما بعد يُنظر إلى العمل الدرامي والروائي في مدى قدرته على خلق الشخصيات¹، وعليه جاز لنا التساؤل: ما أهمية الشخصية إذا لم تكن تحديد لأفعال وإثارة لحوافز؟ وما أهمية الفعل إذا لم يُجلي الشخصية ويرسم ملامحها بدقة ويبيّن دوافعها...؟

ونحن إذ نُقرُّ منذ البداية بتشاكل الشخص في الكرامات الصوفية الجزائرية لا نتحرّج من التأكيد أنّ بالإمكان إدراجها في الوحدات الثنائية الآتية: الشيخ والمرید / الشيخ وعلماء الظاهر / الشيخ والعامّة / الشيخ والسلطان / الشيخ وباقي المخلوقات .

سنتحدث بالتفصيل عن كلّ منها، ولكن هذه المرّة من وجهة مختلفة تسعى للبحث في طبيعة العلاقة الرابطة بين كل ثنائية من تلك، وسبر أغوارها وكشف كوامنها واستجلاء غوامضها، سنلاحظ كيف

¹ ناهضة ستار: بنية السرد، ص:10.ش.

أن الشيخ لطالماً كان الشخصية المركزية أما ما يربطه بباقي الشخص فـعلاقات محددة تكررت وتواترة بشكل مُمنهج مخصوص لتكريس فكر ديني معين وتوجه صوفي مقصود .

أولاً: بين الشيخ والمريد:

نستطيع القول أن العلاقة بينهما توصف بكونها بنية مارقة في التبعية والتأثر الدائم والاستلاب والاندماج ، هي علاقة من نوع خاص، لا تشبه علاقة التلميذ بمعلمه وملقنه الدروس، كما هو الحال في التراث العربي الإسلامي بل هي أكثر خصوصية وروحانية، ذلك أن أول خطوة في طريق المريد لسلوك الدرب الصوفي تعلقه الشديد ومحبه المتفانية الخالصة للشيخ الذي ينوي اتّباعه وأخذ طريقته واقتباس منهجه الصوفي، إذ عليه أن يرمي بنفسه بين يديه ويُسلم له زمام القيادة ولا يعارضه في ما يقول ويفعل لا باللسان ولا بالقلب . وما ينتج عن تلك العلاقة هو حتماً شخص مسلوب الإرادة مكبل العزيمة، يذوب ويفنى في شيخه كلياً . ولم يتردد " عبد الله زارو " منذ بداية كتابه "الشيخ والمريد" في اعتبار ووصف البنية الناسجة لعلاقة الشيخ بالمريد بالبنية المارقة، مشدداً على المعنى المعجمي للمروق وهو: خروج شيء من شيء آخر، فيقول : «إنها» بنية عصية ليس فقط على الاختفاء بل على إرادات شتى تروم كبح تشكّلاتها المتناسلة وتحولاتها المتلاحقة وقدراتها الذاتية على التلون والتكيف الذاتي . تكيف مع جملة حيثيات وملابس وأنظمة إشراف ذاتية وموضوعية فردية، وجماعية، نظامية ولا نظامية ...¹ .

ولن ندرك لبّ ذلك المروق وسرّ تلك التبعية المفرطة ما لم نستجلي بحقّ ونتعرّف على شخصية الشيخ كما ترسمها الكرامة وكما يعتقدها المريد ويتصوّرها بذلك فقط سيزول كل غموض ويمحي أي لبس. قد يلف شخصيتيهما، ومن جهة أخرى فيه انصاف لمشاعر المريدين اتجاه شيوخهم .

الشيخ أو الولي:

الشيخ لغة هو الذي استبانته فيه السنّ، وظهر عليه الشيب وأثر السنين، بينما عند القوم - المتصوفة- فهو الذي: سلك طريق الحقّ ، وعرف المخاوف والمهالك، وهو الانسان الكامل في علوم

¹ عبد الله زارو: الشيخ والمريد، البنية المارقة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء- المغرب، 2014 م، ص: 6 .

الشريعة والطريقة والحقيقة، البالغ إلى حدّ التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس وأمراضها وأدوائها ، ومعرفته بدوائها وقدرته على شفائها والقيام بهداها، فهو قدسيّ الذات والصفات ¹.

رسالته إلى الناس : أن يُحبب عباد الله في الله . أما رسالته للمريدين وهي الأهم والأعمق في شريعة التصوّف: فهي تعليمهم وتربيتهم وإرشادهم إلى النهج الروحي الباطني القويم والأخذ بيدهم لسلوك الطريق وإذابت مشقاته وتهوين عذاباته، «وقد اعتبر صوفيّة المغرب الإسلامي المتأخرون المشيخة الصوفية من أعلى المراتب الروحيّة ولذا أكّدوا عليها، واعتبروا اتّخاذ الشيخ شرطاً أساسياً للسلوك في الطريق الصوفي ، لأنّ من لا شيخ له فشيخه الشيطان» ².

وإذا كانت الشيخوخة هي المصير المحتوم لكلّ كيان حيّ، فإنّ الشيخ في العقيدة الصوفيّة هو: ألمع وأنصع وأكمل ملامح التجلّي الإنساني لاستظهار الحقّ» فكما أنّ المصير يُظهر الشيخ على حقيقته، كذلك يُظهر الشيخ حقيقة المصير... إذن ما بين شيخوخة الصوفية وشيخوخة الكيانات الأخرى بؤنّ شاسع... وأعطى ذلك للشيخوخة وهجها الأخلاقي المناقض للشيخوخة العاديّة. فإذا كانت الشيخوخة تحتوي على شعور اليأس والتشاؤم والحيرة على ما مضى... فإنّ كينونتها في عالم التصوّف تقوم في تحوّلها إلى نائب الحقّ في العالم... فالشيخوخة الصوفية لم تكس نفسها لباس "خليفة الله" إلاّ بالمعنى الذي يُعبّر عن مستوى التخلّق بأخلاقه. أي التحلّي الأمثل للأمثل في الطريق، مما أعطى للشيخوخة في الشيخ أهمية استجمعت عناصر القوّة في تساميتها ، والسّمو في قوّتها» ³.

وإذا كان الشيخ بطل الكرامة دوماً؛ فإنّ مفهوم البطل من أقدم المفاهيم الموظفة في حقل الأدب، إذ ظهر في الملاحم والأساطير اليونانية وفي الخرافات والسير الشعبية التي درجت على تصويره باعتباره الشخص القوي، ذي الفعل الخارق؛ بل إنّ كلّ ما في الكرامة من سرد وحوادث وحكمة وشخوص وزمان

¹ يُنظر: محمد العدلوني الإدريسي: معجم مصطلحات التصوّف الفلسفي، مصطلحات التصوّف كما تداولها خاصّة

المتأخرون من صوفية الغرب الإسلامي، سلسلة تصوف الغرب الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء - المغرب، ط: 1، 1423 هـ - 2002 م ، ص: 137 .

² المرجع نفسه، ص: 137 .

³ ميثم الجنابي: حكمة الروح الصوفي، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا- لبنان - العراق، ط: 2، 2007 م، ص: 51-

ومكان جاء لغاية واحدة مدروسة لا تحيد عنها: هي إعطاء الولي الصوفي الدور البطولي المبهر والقدرات الخارقة لسنن الكون، ومنه « لا دور لبقية الشخصيات إلا التمهيد لهذا الدور والانبهار به »¹.

إنّه أكثر أنماط الشخصيات وروداً وحضوراً في الكرامات الصوفية، حيث تتمحور وقائع الكرامة الصوفية ككل حول أعلام الصوفية المشهورين، « ممن ثبت لهم حضور مرجعي في مظان التاريخ الإسلامي ومصنفات التصوّف ورسائله، على أن القصص لا تتناول أحوالهم وتاريخ حياتهم، إنّما تتجوهر الحكاية حول حدث مهمّ روي عن شخصيّة الحكائيّة المرجعية، وتداولته الألسن بوصفها إحدى وسائل التربية الصوفية في الاقتداء بالمشايخ وأقطاب التصوّف وأعلامه المشهورين»²، ففي كل الكرامات الصوفية الجزائرية تجري الوقائع الحكائيّة لصالح هذا النوع من الشخصيات، فهي تذكر محاسنه، وتتغافل عن مساوئه، وهي تمجده وتعظمه دون غيره، وهي تعلي من قدره وترفع من شأنه إلى درجة لا يمكن بلوغها .

وهو كذات فاعلة في الكرامة، يتحقق فيها شروط الكفاءة كما تطالعنا به السرديات الحديثة، وتمتلك مجموعة من الموجهات Les modalités هي : وجوب الفعل / الرغبة في الفعل / معرفة الفعل / القدرة على الفعل³ .

وشخصيّة الولي الصّوفي هي دائماً وأبداً محور التجربة ومركز الكرامة ومحكها ورهانها الأساسي، وتقوم كلّ كرامة على أحادية البطل الصوفي المقدس، بينما إن تواجد بها إثنان أو أكثر فسيكونون إمّا ضحايا أو شهوداً أو رواة لها .

وإذا أردنا تعريفه (الشيخ) فيمكن القول عنه: هو ذلك الشخص الذي يرى نفسه وقد وسعت كل شيء ، ويرى الطبيعة كما لو أنّها جزء منه ، الزمن يجري في عروقه ، ولا صدام بينه وبين الحياة والواقع والموت، يقيم صلحا ، ويعيش انسجاماً دائماً مع الكون والموت والله ، تجاوز مخاوف البشر

¹ أسماء خوالدية: الفكّه في قصص كرامات الصوفية، بين التقديس والتحميق، دراسات في التصوف، منشورات ضفاف، ط: 1، 1436هـ/ 2015 م، ص: 99 .

² ناهضة ستار: بنية السرد، ص: 3.

³ لمزيد من الاطلاع عن تلك الموجهات الأربعة وامتلاكها موجهاتها اللامحدود من الولي كذات فاعلة ، يُرجى العودة إلى: نصوص الكرامات في كتاب البستان لابن مريم الشريف، مقارنة سيميائية، اعداد: زيتوني فائزة، اشراف: مشري بن خليفة، ص: 192 وما بعدها.

العاديين¹ ، فلا يقيدده شيء، يحس أن له سلطة على الطبيعة والكون ، مكنته من تجاوزهما ، بل واستعملهما في خدمة ذاته وأفكاره ونظراته ...

وكانت سماته وملامحه في الأصل مستلهمة من :

1 . بطولات القصص الشعبي الشفهية والمكتوبة.

2 . بطولات الرسل والأنبياء في القرآن والسنة .

وكل ما فعله المتصوفة هو حياكتها وإعادة صياغتها من جديد وترميزها لتكون أجدر بحمل وتبطين الوظائف الإيديولوجية المخصصة للتجربة الصوفية .

وأطلق على الشيخ الصوفي عدّة تسميات ونُعتت منها: الشيخ، ولي الله، الزاهد، الورع، الصالح، الصوفي، صاحب الكرامات، صاحب الخلوة، صاحب الزاوية، المتجرد، البركة، المتعبّد، العابد، الفاضل، شيخ المشايخ، الملامتي، الناسك، البهلول، المجذوب، الفقير، البدل، القطب، المنقطع، صاحب الحال، صاحب الفيض، ذو الحُظوة...أما الأكثر تداولاً واستعمالاً على الإطلاق لفظ : الشيخ .

وبالنظر إلى كثافة هذه التجربة الصوفية وعمقها وتشكلها من رحم الدين الإسلامي وحضنه، فإنّ صفة الشيخ ما عادت لقباً محصوراً على أولياء التصوّف وأقطابه، « بل تعمّت هذه الصفة وصارت تُطلق على كلّ من يجترح هذا السلوك النمطي بالمجالات المتعدّدة للمجتمع. إذ بات يدلّ على كلّ من يحظى ببعض رفعة وعلو مقام وفضل . هكذا يُتحدّث عن شيخ علوم الظاهر والباطن، والشيخ الصانع وشيخ القبيلة، وشيخ الحيّ، وشيخ المرأة أي زوجها، والشيخ بمعنى القيدوم الذي يحوز السلطة وحقوق الاستغلال الأخرى في التجمّعات البشريّة ... وهذا التمطّط للقب وقر له كلّ مواصفات الأنموذج المرشد والقالب الذهني المتأصل ... وهذا التعدّد الدلالي للقب الشيخ يُوسّع لائحة المقولات العامّة على نشر القوالب والصيغ الطريقيّة والصوفيّة في الحياة الاجتماعيّة بل والسياسية العاديّة² .

وبدا لنا هذا الشيخ الصوفي من خلال الكرامات المبتوثة في العينات متحلي بسمات، وخصائص، وسلوكيات، وتفكير، ووعي، ونشاطات نمطية متشاكلة متكررة، أهمها:

¹ يُنظر: علي زيعور: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، نحو الاتزانة إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية، ص: 184.

² عبد الله زارو: الشيخ والمريد، البنية المارقة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، 2014 م، ص: 41 .

(1) أن تجري على يديه الكرامات أو خوارق العادة، فالكرامة هي إعلان عن تحوّل المتصوف من مجرد مريد أو سالك إلى ذات أسمى وأكمل، ليصبح بمثابة الكائن الأسطوري الذي لا حدّ لقدراته وخوارقه ويكتسب طبيعة فوق بشرية قادرة على التأثير في الواقع والإنسان .

(2) وغالباً ما يحاول من خلال تلك الكرامات **تقمص معجزات النبوة** : إنّه يجاف خصائص النبوة « فيتحوّل إلى ماصّ لأدوارها في المجتمع ، وفي العلائق مع الألوهية. ثم يرتفع، كما يفكر هو، فيمتص قدرات الألوهية بحكم علائقه الحميمة مع تلك الألوهية، وبالتالي يسيطر، يرى أنّه يسيطر على الحجر والشجر والماء وسائر الموجودات »¹ . ويمضي "على زيعور" في الحديث عن **تقمص الولي** لدور النبي إلى أبعد من ذلك فيقول: « كما وتنم البطولة تلك عن عقدة هي **حسد النبوة**، والرغبة العارمة في تحقيق الأمل المشترك، كمرحلة أولية، ثم إلى القفز الرمزي فوقها وتجاوزها... إنّ الصراع داخل الصوفي بين ميلين، بين الرغبة بالنبوة والخوف من إعلان ذلك. فمن جهة أولى يود البطل أن يكون نبياً... إلا أنّه يكبت رغبته، إذ لا يستطيع إظهارها. لأنّ إظهارها إجهاضها »² ، هي رغبة محرّمة لذلك يضطر الأنا الأعلى للصوفي إلى قمعها، لأنّ المجتمع ينكرها ، والسلطة تعاقب عليها. رغم ذلك لا تموت في نفسه بل يَتَمَكَّن من التنفيس عنها والبوح بها بطرائق متنوعة ، فتطفو إلى السطح بإسقاطات تعبيرية مختلفة ، ولا يوجد أفضل من الكرامات كقوالب تعبيرية مثالية للتنفيس عن تلك النجوى الروحية الصوفية المكبوتة .

(3) **الانطوائية** : الميل نحو **الداخل** شديد البروز، حيث تهتم الشخصية الصوفية **بالجواني**، **بالباطن**، بقيم القلب، والوجدان، والروح، والصفاء، والسكينة، والاختلاء بالنفس من أجل التأمل والتدبر، وبلوغ المقامات العرفانية، إنّه « يمارس **الاستبطان**، يتعرّف على نفسه بنفسه، ينقسم إلى **موضوع** وإلى **دارس ذات** »³، لذلك كان يعيش البطل الصوفي في الغالب غربة على مستويين:

* **غربة مادية** : للجوئهم إلى المغارات والرياطات على حواف المدن وعيشهم في الخلاء والجبال وخارج أماكن العامة.

¹ علي زيعور: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ، ص: 185.

² المرجع نفسه، ص: 186.

³ المرجع نفسه، ص: 202.

* غربة روحية : لعجزهم عن نقل ما يحدث لهم من مواهب إلهية وألطف ربانية، وما توصلوا إليه من أحوال صوفية ومقامات أنس وشطح يصعب التعبير عنها (لكونها تجربة أكبر من أن تحيط بها لغة).

(4) موقف متفرد واستثنائي إزاء الحياة والواقع والمجتمع والآخر والطبيعة والزمن والموت : تحاول الشخصية الصوفية أن تتسلخ من التاريخ ، إنها تطمح إلى استمرارية لا حدود لها، تمنح البركة وتحل المشكلات ، حتى وهي في القبر ، وبعد زوال جسدها ، تبقى للجثة قداستها، وسلطتها، ودورها ، على الأقل في خدمة أتباعها .

(5) العلم بأمر غيبية أو المكاشفة: أي الرغبة في التسلط حتى على المجهول والغائب .

(6) إجابة الدعاء ، وتحقيق الرجاء .

(7) القدرة على التحكم بالظواهر الطبيعية (خاصة الأمطار عند الرغبة)، والتحكم في أنواع الطعام أيضا، وإحضاره حسب الرغبة مهما كان الزمان والمكان.

(8) إذا كان البطل في الحكايات الخرافية شخصية نبيلة منحدر من سلالات عريقة ، فإن البطل في الكرامات تقوده أفعاله الخارقة ، وبطولاته الفذة للوصول إلى أعلى مراتب النبل والشرف .

(9) إن البطل في الكرامات مثل البطل الخرافي « يعيش حلما متوصلا، ولا يحسُ بالزمن الذي يترك أثره في الأشياء المحيطة به، فيرحل إلى أمكنة بعيدة، ويعيش في ممالك نائية، ويُبحر في بحار مجهولة، ويسحر، أو يسجن... ثم يعود إلى مسقط رأسه كأن الزمن لم يؤثر فيه، سوى أنه رجع مكللاً بالغار، لمخاطر خاضها بمعونة مساعدين من الجن والإنس، يوفرون له سبل الخلاص وإنهاء الخصوم دون أن يبذل من الجهد إلا أقله »¹ .

(10) يلعب عنصر المصادفة ، وعامل القدرة دورا لا يُستهان به في حياة هذا البطل الصوفي شأنه في ذلك شأن أبطال الخرافات والعجائب، وهي أمور تحدث في الغالب لصالح إرادة الولي وتماشيا ورغبته.

¹ عبد الله إبراهيم: السردية العربية، ص: 119 .

(11) طريقة دخول البطل لمسرح الأحداث تتخذ أشكالاً متباينة، إذا قد يتدخل الشيخ استناداً لحوافز معينة تدفعه في خضمّ الأحداث لقلب الوقائع، كأن تستنجد به شخصية ثانوية، أو أن تكون الضحية أحد أقربائه أو أصدقائه أو أعوانه ... وقد تنتدب الشخصية الفاعلة نفسها وتتدخل في الأحداث بدافع التعاطف ودفع الظلم والأذى عن العامة.

(12) إنّ متن الكرامة كلّها متكون من سلسلة من الوحدات الحكائية المتعاقبة التي تمثل أفعال البطل، وهي في الحقيقة خاضعة لمنطق خاص يحكم مكونات أجزائها هو المنطق الصوفي.

(13) إن البطل في الكرامات شخصية سكونية مكتملة لا تتغير صفاتها ولا تتبدل مواقفها عبر كامل الكرامة . فليست شخصيات دينامية متغيرة، ولعل سبب ثبات مواقفها منذ مطلع الكرامة وصدق نبوءاتها وتوسمها في الغير، أنها تعلم ما لا يعلمه أحد، وقادرة على اختراق حجب الظاهر والغوص إلى قلب الحقائق وجوهر الأشياء، وعليه كان نادراً ما ينخدع في الناس أو يغترّ بمظاهرم طالما أنّه قادر على استشفاف بواطنهم واستجلاء كوامنهم.

(14) البطل في الكرامة هو لبّ المتن ومركز الأحداث، وإليه تتجذب مجريات الحكي ووقائعه رغم وجود العديد من الشخصيات إلا أنّها في الحقيقة شخصيات هامشية ليس لها من الحظ في الكرامة سوى أنها تسدّ فراغات الحكي فقط وتقدم العون للبطل الصوفي كشخصية محورية .

(15) إنّ البطل في الكرامات هو مزيج متقن من البطل الدرامي، في السير الشعبية، والبطل الملحمي، في الملاحم والأساطير، حيث تمتزج قضاياها الخاصة وهمومه الشخصية بقضايا أمته وهمومها، ورغم أنه قليل الاحتكاك بالناس، ونادراً ما يعاشرهم إلا أنه لا يرضى لهم الظلم ويتعاطف معهم في أوقات الشدة . وعليه أصبح الولي كبطل، فردّ متلاحم مع البطل الرمز الحامل لهموم الأمة العاكس لواقع تاريخي ومرحلة واقعية، بكل صراعاتها وتطلعاتها وفكرها .

(16) إن المظهر الأساس الذي يشكل البنية السردية للكرامة هو فعل البطل الخارق أو المدد، وإذا كان الولي البطل من منطق الامتلاء الدلالي والمعرفي والتكتم الديني والورع الصوفي يبغي نفسه من رواية ما حدث له من خوارق وكرامات؛ فإنّ هناك دوماً من يتكفل بتلك المهمة من المريدين وغالبا ما يكون هو صاحب التأليف .

17) يبعث الصوفي في الكلمة العادية روحاً جديدة ، ويُعطيها حمولات مختلفة مغايرة للمألوف، ومنه كانت اللغة التي يستخدمها الصوفي لغة مثيرة للدهشة والاستغراب تصدم الحسّ المألوف، فليست المصطلحات وحدها جديدة ، بل إنّ الكلمات تأخذ أيضاً وظائف مختلفة ومعاني مستحدثة مخصصة.

18) أما الموضوع العام المحوري لمجمل الكرامات هو أن يبلغ الشيخ الصوفي الدرجات العلى، وأن يسلك الطريق حتى آخره، ليحلّ مقام الولاية، ويكشف له عن جوهر الأشياء ورموز الكون، والمعرفة الحقّة المطلقة، ويتعرف على أبجدية الخلق والقدرة ... هذا هو المحور الرئيسي الذي تبغي كل ذات صوفية بلوغه .

19) بالنسبة لأبرز القيم الأخلاقية التي كرسها البطل الصوفي في الكرامات باستمرار فوجد أهمها: تمجيد الفقر والزهّد: لمحنا من خلال الكرامات التي بين أيدينا التأكيد على ضرورة محاربة احتكار الثروة وطغيانها لدى فئة معينة، والدعوة لنبذ المال وإبراز مساوئه والتحرر من سلطانه وركزوا على « فكرة الصدقة والإحسان باعتبارها حلولا قد تخفف من طغيان الثروة وتكدهسها في يد أقلية من المجتمع »¹. من المواضيع الأخلاقية أيضا نبذ السرقة والظلم والاعتداء على الغير، ورفض الغش والحسد والبغض، وإحتقار الجهل ونبذ القهر السياسي من طرف السلطان للعامة المستضعفين، كما نلمح نظرة عدائية واضحة تجاه جباة الضرائب في المدن والبوادي، ومنها أيضا ما موضوعه: تمجيد الإيثار، والتضحية ، والوفاء، والمداومة على الذكر والورد اليومي والحفاظ على الصلوات، التقشف، التطهر من الخطايا... والتسامي في سلم الأخلاق الحميدة والقيم الراقية التي يُوصي بها ديننا الحنيف . وكذا نبذ عوامل الفرقة والفتنة بين الأشخاص والقبائل وتقزيم العوامل التي تؤدي إلى التشتت والعداء حتى لا يكون ذلك سبيلا لإشعال فتيل الحروب أو طريقا ومنفذاً وثغرة تتيح للعدو المتربص السطو عليهم . ودعوة الشيوخ واضحة من خلال الكرامات لوحدة القبائل واتحادها من خلال قيامهم بالكثير من محاولات الصلح بينها .

20) أما المواضيع الفلسفية التي ساهم الولي الصوفي في ترسيخها في الأذهان فأهمها: فكرة الموت، والبعث، إذ كانت معظم الكرامات تهيي الأذهان لتقبل فكرة الموت ، والعمل الجاد والمجاهدة المضنية من أجل بناء الحياة الثانية، وإقامة علاقات ودية مع الموتى ، وإعداد النفس للرضا بما هو قادم

¹ إبراهيم القادري بوتشيش: تاريخ الغرب الإسلامي، المجتمع - الذهنيات - الأولياء، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط: 1، بيروت- لبنان، 1993 ، ص: 118.

من الفناء المادي والخلود الروحي، والكرامة غالباً ما تجعل الشيخ على شفا حفرة من الموت بل يستعجلها ليثبت لنفسه ولغيره صلاح توجهه نحو طلب الإنعتاق من العالم الأرضي الحسّي الذي يسجن الروح، لذلك نجد أن الكثير من العارفين أدركوا قرب الأجل، واستشعروا وقت الموت ورحبوا به .

(21) والملاحظ أن الكرامات تحمل طياتها خطاباً اجتماعياً يطمح إلى إعادة تحقيق التوازن الاجتماعي الذي اختل بواسطة الأزمات والحروب والكوارث الطبيعية والاقتصادية مما أدى إلى تردّي الأخلاق والسلوكيات الإنسانية ونقص القيم والمبادئ السمحة. والواضح أيضاً أن الأولياء ومن خلال كراماتهم تبنا مشروعاً إصلاحياً للفرد والمجتمع ، وقد ساعدتهم على ذلك ما يمتلكونه من إمكانيات التنبؤ والاستبطان، والرؤية القلبية التي تخرق الظاهر لتصل إلى ما يكتمه الإنسان ويتستر عليه من أخلاق سيئة (الإظهار والتطهير) .

(22) ومن المواضيع كذلك التي تبناها الأولياء وتعمقوا في طرح مدلولاتها:

- التأكيد على صحة المبدأ الروحي والطريقة الصوفية وجدواها في خلق عالم مثالي، ومجتمع متخلّق متدين تسمو فيه الفضائل والقيم .
- الحث على طلب العلم ونشره والحد من الجهل ، إذ كان من أشدّ أعداء الصّوفي العارف، الإنسان الجاهل الغافل .
- في كرامات أخرى يكون الموضوع الرئيسي إعلام الولي بالحماية والخلاص والتحسين الإلهي والحفظ من الجوع والعطش والأعداء ومن الشرور كلّها... مكافأة وتكريماً لهم جزاء تقانيهم في العبادة واجتهادهم في إرضاء الله تعالى والتزام حدوده .
- تمرير رسائل إلى المريدين أو السالكين من المبتدئين في انتهاج الطريق الصوفية المحتاجين إلى دلائل وبراهين تؤكد صحة الطريق وسلامة المنهج المتّبع وتثبت أقدامهم عليه وتدعوهم إلى التقاني في الاخلاص لمشايخهم زرعاً للنقّة في ذواتهم وتثبيتاً لهم على سواء السبيل .
- وقد يكون المغزى الوصول بسائر الخلق وعامة الناس - من خلال رواية الكرامات ونشرها وتدوينها - دعم وتحقيق التواصل مع المتلقي، والتصعيد من قدراته وكفاءته على استقبال المعرفة

الباطنية الروحية، وحسن التفاعل مع العوالم الخارقة والأفعال الفائقة التي يقوم بها الأولياء وبالتالي تحقيق مقروية أفضل للإبداع أو الإنتاج الصوفي...

وعليه يمكننا رسم الملامح النمطية الموجزة الآتية لأغلب شيوخ الكرامات الصوفية الجزائرية كقوالب متشاكلة متناصلة من رحم دلالية واحدة، نستنبطها من خلال أفعالهم وأدوارهم الحكائية، ومعاملاتهم ونظرة بقية الشخص لهم، وتعاملهم معها :

1 - في الغالب الأعم هم كبار في السن (شيوخ) .

2 - مواظبين على الطاعة والعبادة ليلا ونهارا سرّاً وعلانية، إذ امتازوا بالمبالغة في التعبّد، وكان لهم أوراذاً يومية خاصّة، والورد في اصطلاح التّصوف: « مجموع أذكار وأدعية وتوجّهات، وضعت للذكر والتذكير والتّعوذ من الشرّ وطلب الخير، واستفتاح طلب المعارف »¹ .

3 - منهم من تقلد وظائف مهمّة في مجتمعاتهم فمنهم المدرّسون، والخطباء، والأئمّة، ومنهم من كرّس حياته كلها من أجل الدفاع عن الوطن وحماية أهله من أطماع الجيران وأقاموا في رباطات على حدود المدينة. كما فيهم من يشتغل لحسابه فيملك قطعيا من الغنم فهو راعي، أو صاحب أرض (روض) علّمهم بذلك يقتنون آثار الأنبياء والرسل، تشبهاً بهم حتى في كسب معاش يومهم . كما كان منهم من لا يملك حتى قوت يومه .

4 - لا يخافون ولا يهابون ملك أو سلطانا مهما كان طاغية متجبراً .

5 - علاقاتهم بالغير تحكمها شروط كثيرة، فهي محدودة جدا . ينبذون الكثير من الأخلاق السيئة في معيبيهم و أتباعهم ومعارفهم مثل: الكبر، الكذب، السرقة، التجسس، الخيانة ...

6 - لا يحبون بهرج الحياة الدنيا وزخرفها وبيتعدون عن متاعها وبيغون رضا الله والفوز في الدار الآخرة .

7 - يتحلون بقدر كبير من الأخلاق الحميدة والصلاح والورع والفضل مثل : الصبر، الشكر، التوكل على الله، الصراحة، إجارة المستغيث، الكرم والوجود (رغم عسر الحال) ... وكم تصغر أمامهم

¹ عبد اللطيف الشاذلي التّصوف والمجتمع، نماذج من القرن العاشر الهجري، منشورات جامعة الحسن الثاني، مطابع سلا، 1989 م ، ص: 80 .

العظائم، وكم تعظم في نفوسهم السقطات وهفوات الذنوب وصغائرها، كيف لا! « والأخلاق هي جوهر التّصوّف»¹ .

8 - يحبون الخلوة أو الابتعاد عن أماكن الزحمة للصفاء بربهم ومناجاته والتجرّد والنسك والانقطاع . فهم وإن كانوا يعيشون وسط المجتمع إلا أنّهم يشعرون بالغربة بين النّاس، وبالوحدة داخل الجماعة، وبالعزلة النفسية للذات ضمن محيطها الفسيح .

9 - أصحاب خوارق، وأمور تفوق الواقع والمعتاد . وهي طبعاً لا يُتوصل إليها ولا تتحقق إلاّ بعد رياضاتهم الروحية ومجاهداتهم الشاقّة للبدن من أجل تحرير الروح من سلطته وسجنه، وتهذيبها وتصفيتها وتنقيتها من شوائب الدنيا وملذاتها وشهواتها؛ إنهم « دوماً في حالة حرب ضدّ الملذات الدنيويّة»² .

10- لا يحبون المزاح واللهو، ويبغضون النفاق والتجبر، وحياتهم كلّها جدّ واجتهاد ومجاهدة للنفس والأهواء .

11- على قدر من العلم والمعرفة، ويحفظون الكثير من كتب ورسائل التّصوّف (مختصر ابن الحاجب، كتاب الإحياء...) .

12 - يحبون كتاب الله حبا واضحا، ويولون عناية بالغة بحفظه وتحفيظه لطلاب الأنس والجنّ .

13 - قادرين على التعامل مع كل الكائنات ولهم سلطة على عوالم الجنّ والحيوانات .

14 - أصحاب رؤى ومنامات صادقة ، ومصادفات وأقدار غريبة .

15 - لا تفتر ألسنتهم عن ذكر الله تعالى .

16 - لهم خدم وأتباع غاية في الإخلاص والولاء لهم .

17- إنّ البطل الصوفي متميز على باقي أقرانه من النّاس العاديين، من حيث تنبؤه بولادته وطفولته وتعليمه وتوجهه الصوفي وأفعاله وأوصافه وحتّى وفاته - زمانها ومكانها - بل وتستمرّ روحه

¹ عبد اللطيف الشاذلي التّصوف والمجتمع، ص: 83 .

² عبد الله حمودي: الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، يليه مقالة في النقد والتأويل، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط: 4، 2010، الدار البيضاء - المغرب، ص: 128 .

المقدّسة الطاهرة قادرة على منح البركة والمدد حتّى وهو في قبره ؛ تطالعنا إحدى الكرامات بأمنية السلطان بأن يدفن إلى جوار الشيخ "أبو عبد الله بن مرزوق" « ليس لي إليكم حاجة إلا... إذا مات تدفونه إلى جانبي، لعلّ الله أن يرحمني بجواره »¹.

18- إنّ للشيخ الصوفي طاقة وحضور وجاذبية، ونجاحه في كلّ ما يقول ويفعل ساطع، له همّة عالية، ونشاط وطموح ونبل وقوّة وحماس، تحلّ البركة أينما حلّ .

19- هو ذو هيبة وعزيمة يمتلك سلطة قراراته، وبقوّة وعزيمة يتغلب الولي على « العداوة الخفيّة أو الظاهرة التي تأتي من الأسياد المحليين أو من ممثلي السلطة المركزية . إنّ العزيمة تقف في وجه الضعف البشري والانتقاد والتهكم، إنّها تنتصر على كلّ التقلبات والصروف ... وتمحق كل الارتياحات والتشكيكات »² .

وأخيراً نقول : لقد كانت الكرامة إعلاناً عن تحوّل المتصوف من مجرد مرید أو سالك إلى ذات أسمى وأكمل، ليصبح بمثابة الكائن الأسطوري الذي لا حدّ لقدراته وخوارقه ويكتسب طبيعة فوق بشرية قادرة على التأثير في الواقع والإنسان . إنّها حالة نفسية وتجربة شخصيّة تتسع دائرتها لتؤكد على إمكانياتها الهائلة في خلق التفاعل والتواصل مع المتلقي بفضل الطاقة التخيلية الكبيرة التي تحوي عليها، والطابع الحكائي الذي تتشكل به وتعرض وفقه، والذي يستجيب لمتطلبات أفق انتظار واسع المدى يمسّ مختلف شرائح المتلقين، بما يمنحه الحكي من متعة قد لا تمنحها أشكال تعبيرية أخرى³ .

المرید:

إذا كان التصوف عند الصوفيّة: فراراً إلى الله تعالى، وتزكية للنفس والجوارح عن منكرات الأخلاق والأعمال وبذلك يقرب العبد من حضرة الله قريباً معنوياً، وكلّما كان أذكى وأطيب، كان أدنى وأقرب، فإنّ السالك أو المرید: هو المسافر، سالك طريق القوم (الصوفيّة) وكي يجتازها مرحلة بعد مرحلة، لا بدّ له من شيخ أو مرشد، فالشيخ بمثابة الأستاذ للمرید، والمرید كالتالب، والتالب لا يستطيع أن يتقدم في دروسه بدون موجه ومرشد. فهو الذي يحدد لمریده طرق الوصول إلى الله ويساعده على السير. والشيخ

¹ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 167 .

² عبد الله حمودي: الشيخ والمرید، ص: 131 .

³ يُنظر: أمنة بلعلی: تحليل الخطاب الصوفي، ص: 175.

السالك أو الواصل هو: الذى سلك الطريق الصوفى على يد شيخ واصل أيضاً، فترقى فى المقامات من مقام التوبة الى مقام المشاهدة، فلا بد للمريد من شيخ مرشد الى الحق يوجهه ويلقنه العلوم الشرعية والمعارف القلبية ليصل .

وفعل هذه الشخصية فى الكرامة موازي لفعل الشخصية السابقة وملازم لها، ودورها يتجلى خاصة فى مستويين:

- مستوى المساهمة فى الحدث الكراماتي كشخصيات ثانوية فاعلة لها وجود مستقل ضمن الحكى.

- مستوى رواية الأحداث ونقلها، وهنا لعبت تلك الشخصيات الدور الجوهرى فى نقل حكايات الكرامات، فإذا كان مركز الثقل فى الحدث الكراماتي للشيخ، فإن مركز الثقل وقطبه ينزاح فى عملية نقل الكرامة وتدوينها لصالح المريد، إذ كان من هؤلاء من ساهم فى الترويج لتلك القوالب القصصية والكرامات الصوفية والتشهير لها والتحديث بها فى كل وقت وحين، ومنهم من عكف على تدوينها فى مصنفات خاصة علمهم بهذا المجهود الجبار يخطون خطوات حثيثة فى سلوك الطريق الصوفية .

وحضور هذه الشخصيات فى الكرامات عبر "المدونات" تشاكل عبر أدوار بعينها خاصة: التلاميذ والطلبة، والأتباع والأصحاب، والأعوان...

وعلى مستوى الواقع الاجتماعى الصوفى العلاقة بين الشيخ والمريد تشبه إلى حد كبير علاقة الأب بابنه، لكونها تحمل صفات : التلقين والاحتواء معا لكن يؤول ذلك لاحقاً إلى المنافسة والمزاحمة والاستخلاف أو الانبثاق والإشراق من جديد ، « فعلى المريرين أن يخضعوا ويرضخوا فيما يحوزون خصال الشيخ فى شكلها السامى، ولكن بشرط أن ألا تظهر فعالية هذه الخصال إلا بعد أن يتحرروا بانفصالهم عن الشيخ أو بوفاته »¹ . حيث أن الانفصال عن الشيخ شرط لتفتق شخصية الشيخ الجديد الصاعد من الرحم الروحية للشيخ القديم .

ثم إن هذا التحرر والانطلاق لا يخلوا من العنف والتمرد أحياناً والفرق والتفاوت والتباعد أحياناً أخرى، وهى صور كثيرة التردد والتواتر فى الكرامات الصوفية بحيث نقف على الكثير من صور التوترات المتكررة فى العلاقة بين الشيخ والمريد : من ذلك ما ذكره المرزوقي فى "مناقبه" من تدمره من طلبات

¹ عبد الله حمودي: الشيخ والمريد، ص: 131 .

والده وشيخه "أبو العباس أحمد ابن مرزوق" « دخلت يوماً إلى زاوية العباد... فقال لي الخدم: طلب مني اليوم خديم الشيخ كذا من القيق، وكذا من الإدام. فاستكثرت هذا ، وقلت: أَلزَمْتَنِي كُفَّةَ هَذَا الشَّيْخِ وَأَتْبَاعَهُ! فعندما خرجت من الموضع...سمعت من يصيح: يا محمد ! هكذا يقول من هو ابن الفقراء؟ فقلت وما ذاك يا سيدي؟ فقال لي: ألم يقل لك الخديم بكذا ، وأجبتة بكذا ؟ «¹ ومنها أيضاً ما حدث للمريد - فخر الدين عثمان بن محمد التكروري - حين قصد الشيخ "سيدي محمد المرشدي" « فقال لي: يا عثمان! كيف أخطأت الطريق وارتكبت هذا الذنب؟ فقلت له: وما هو، يا سيدي؟ فقال لي: تركت التوسل بضريح محمد صلى الله عليه وسلم مولى محمد المرشدي، وتتوسل بمحمد الذي هو لا شيء! وسب نفسه بما كرهت ذكره... فقلت له: يا سيدي! توسلت بك إليه. فقال: قم الآن وانصرف «² . ومنها ما حدث للمدوّن مع الشيخ "أبو زيد عبد الرحمان الواسطي"، حيث كان أيام دراسته بمكة يزدهم الناس لتقبيل يد الشيخ « فيناولهم إيّاها، ولا يمنع أحداً من ذلك . فكنت أجد في نفسي ما يحدث للطلبة المتسرعين للانتقاد، من إنكار تعرضه لهذا، حتّى إنّ النَّاسَ يزدهمون عليه ، ويده للجميع منصوبة ، وإذا مررت به، ينظر إليّ مبتسماً»³ .

إذن يُشكّل الأمر من منطق التّضاد والمفارقة خضوعٌ « حابلٌ أيضاً بانفجارات وأزمات عصيان وتمرد تتخذ شكل سحابة صيف في السماء الصافية للإذعان»⁴.

وللمريد بصفته تابعٌ للشيخ آداب عليه التحلّي بها، إذ لم يترك الصوفيّة هذه العملية المعقدة أسيرة السلوك العفوي الفردي التلقائي، بل أخضعوها بفعل عمق وتسامي أفكارهم وجدية تجاربهم المصيرية إلى آداب ومبادئ وأخلاقيات هي قوانين وقواعد لتربية المريد، أبرزها:

- على المريدين وغيرهم من الأتباع أن « يَلزَمُوا في حضور الشيخ ، وضع الإجلال، ويُبَدُوا الخشوع التّام . وتُسْتَعْمَل في ذلك الأوضاع الجسديّة أولاً: الإطراق التّام . وحين يتحلّقون حوله ينبغي أن

¹ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 211 .

² المصدر نفسه، ص: 263 .

³ المصدر نفسه، ص: 251 .

⁴ عبد الله زارو: الشيخ والمريد، ص: 82 .

يُقَرَّفُصُوا، وَيَمْتَنَعُ عَلَيْهِمُ التَّرْبُوعُ . فهذا الامتياز للسيد وحده . ولا يُقبلُ المُزاح، لأنَّه... ليس ثمة ما هو أذمُّ من الضحك في حضرة الولي «¹ .

- وعلى المرید أيضاً أن يمتنع عن الكلام بدون إذن من الشيخ فلا يبادر في الحديث عن أي موضوع ما لم يُسمح له بذلك؛ «فالتابع لا يُوجَّه الكلام إلى الشيخ، عليه أن ينتظر حتَّى يتكلم هذا الأخير، فيقتصر هو على أجوبة قصيرة»² .

- أن يقبل بمشاعر الهيمنة والسيطرة عليه من لدن شيخه، أينما كانوا وحيثما حلوا في السفر أو في البيت أو الزاوية، والمرید لا يصل إلى تلك الحالة من التبعية والرضوخ ما لم يستشعر أولاً في نفسه أفضلية الولي عليه وتميزه عنه .

- التَّحَفُّظُ في القول والفعل ، والحياء في السلوكات التي يقوم بها كلها أمام الشيخ .

- التَّقَانِي في الخدمة، وإبداء الخشوع والإخلاص والتبعية للشيخ .

- عدم المشاركة بينهما في الأكل من نفس الإناء؛ «فالتابعون لا يمكن أن يُشاركوا الشيخ في أكله، إنَّه "الطَّابو" على المؤكلة»³ .

- وأن لا يُشاركه في المركوب والمطية؛ «إذ لا يُمكن امتطاء مطيته ، أو امتطاؤها رفقة»⁴ .

- أن ينزل عنه في فضاء النوم، فلا يجوز له أن ينام مع الولي في مكان واحد...

- يُسَلِّمُ أمره بيد الشيخ ، ويتخلَّى عن كلِّ ما يملك من «الموارد والمكاسب ، وعن الانتماءات الطبيعية للأهل أو لأيِّ مجموعة أخرى . إنَّه التجرُّد والانقطاع اللذان يُحدثهما النداء الباطني»⁵ . بمعنى «عدم التصرّف بالنفس والمال إلا بمراجعة الشيخ وأمره»⁶ ، فالشيخ يسعى لقطع علاقة المرید بالأشياء

¹ عبد الله حمودي: الشيخ والمرید، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ص: 127 .

² عبد الله حمودي: الشيخ والمرید ، ص: 127 .

³ المرجع نفسه، ص: 127 .

⁴ المرجع نفسه، ص: 127 .

⁵ المرجع نفسه، ص: 128 .

⁶ ميثم الجنابي: حكمة الروح الصوفي، ص: 73 .

العرضة للزوال؛ لكي يُوصله إلى حقيقة العلاقة الواجبة اللازمة لسلوك الطريق، وذلك غير ممكن طبعاً بدون شيخ مرشد وموجه .

- يداوم على الصلاة والصيام والذكر ، ويلتزم بالطهارة ونظافة الجسم والثوب...

- كما عليه التنازل عن إرادته؛ « لَأَنَّ كَلَّ إِرَادَةٍ فَرْدِيَّةٍ يَتَعَيَّنُ عَلَيْهَا الْإِنْمَاءُ فِي إِرَادَةِ الشَّيْخِ »¹؛ فلا يوجد بين الأدب والإرادة الصوفية سوى تباين الكلمات، وهو ما يُحدد أهميّة التجربة التي ينبغي على المرید أن يقطعها من أجل استكمال إرادته².

- أن يُبدي المرید أخلاق الولاء والطاعة العمياء والتعلق الفريد الكلي للشيخ وفي كل الأحوال حتى تحلّ عليه شفاعته وبركاته ويخضاً بالقبول؛ « وقبول قلوب المشايخ للمرید أصدق شاهد لسعادته، ومن رَدَّه قلبُ شيخ من الشيوخ فلا محالة يرى غبَّ ذلك ولو بعد حين، ومن خُذَلْ بتزك حرمته الشيوخ فقد أظهر رقم شفاوته وذلك لا يُخطئ »³. كل ذلك يرسم بمعايير صوفية أخلاقية مضمون الأهمية الروحية للشيخ في حياة المرید ومصيره الروحي ؛ فلا وجود لمرید بدون شيخ، لأنّه الوحيد الذي يقوده بعلمه وعمله ومعرفته بمبادئ الطريق وأدبها ، وهو الذي يجعله مریداً حقاً، يعينه على تجنّب مشاق الطريق ويُحرره من دهاليزها ويأخذ بيدها، وعليه اعتبر المتصوفة قبول قلب المشايخ للمرید أصدق شهادة على سعادته في الدنيا وفوزه في الآخرة .

وغير ذلك من الآداب الواجب التحلي بها والأخذ بحذافيرها، فمن شأن ذلك أن يحفظ المسافة الفاصلة بينهما، ثم من شأن تلك الآداب أيضاً أن تُكوّن المرید وتوصله للمكانة التي يسعى إليها مستقبلاً - كمشروع ولي - حلمه في نهاية المطاف أن تنجح وتثمر تجربته الروحية الصوفية ويحصل على حُسْن الجزاء وتتحقق له الهبة والعطاء ، والمؤكد أنّه لن يحوز ذلك كلّ ما لم يُحسن الأدب مع مشايخه التصوف وأوليائه؛ « فنجاحُ التلقين رهينٌ بمراعاة الأدب »⁴ . إنّ هذه الآداب التي تحكم علاقة الشيخ بالمرید تقدّم البديل المطلق لكل علاقة سيّد بمسود، لأنّه أدب يُحرر المرید من رقّ الأغيار ويُنهض قلبه في طلب الحقّ والفناء فيه بعد تفرّغه من شوائب الدنيا ، إنّه الصفة الأكثر سموّاً بالنسبة

¹ عبد الله حمودي: الشيخ والمرید، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ص: 128 .

² يُنظر: ميثم الجنابي: حكمة الروح الصوفي، ص: 38 .

³ القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص: 184 .

⁴ عبد الله حمودي: الشيخ والمرید، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ص: 127 .

إليه من أجل بناء الصرح الأخلاقي الروحي للمريد ونجاح إرادته في إخضاع الظاهر للباطن والعاير للدائم والعرضي للجوهري ...

وشكّلت سلسلة المهامّ تلك وغيرها التي صاغها التصوّف باعتبارها آداباً للمريد استمراراً وامتداداً لما هو سائد في الأدب الصوفي منذ بواكيره الأولى، وتشابهُه آراء المتصوفة في آدابهم ينبع من انتهاجهم لنفس الطريق العام .

والمؤكد أنّه من باب التأدب مع الأولياء والثقة واليقين فيهم وتقديم فروض الطاعة والولاء والاذعان لهم أن يتقانى المريد في تقييد كرامات شيخه، فلا يدّخر أي جهد أو وسيلة وسبيل في ذلك، وعليه كان المريد الصوفي عند كتابته للكرامات « كاتب من نوع غير معروف في الأدب العربي، يظهر سبّاقاً ؛ بل وغريباً يرفض مبادئ التعبير التي تحكمت في عطاءات الشعراء والنثريين ومقمشي الأخبار والسير، وكتّاب المرايا والأحكام... فنجد الألفاظ عند الصوفي وسيلة، لا الأفضل ولا الوحيدة، من وسائل التعبير والتوصيل . ونلقى الغموض والوضوح معاً، الغريب والمألوف، المرارة والأمل، رفض الوجود والانفلات إلى العالم الآخر، ونجد موضوعات... تتبع من احتقار للواقع ، ومن بحث عن معنى الحياة وتخبط الزمن ونظر في القلق واللاجدوى من الحياة، وقدرة الانسان ومصيره، ولكنّ هذا الواقع المهيم، في نظره، يُزينه بالكرامة؛ إذ يعود الصوفي إليه لئنيّره، فالذات الصوفية تنطلق من الواقع المحتقر وترتفع حتّى بلوغ المطلق ثمّ ترجع إلى منطلقها أقوى وأعرف، إيجابية وسعيدة: تنتقل بين العالمين: التاريخي والراهن، الكوني والفردى، الأسطوري والواقعي، الديني وغير الديني، الاجتماعي والفردى، العام والخاص، المجرد والحسي، المقدّس والتّجس ... الحياة والموت»¹ .

ويمكن تلخيص الأدوار والوظائف التي لعبها المريد من خلال روايته وتدوينه لكرامات شيوخه في

الآتي:

- انطلاقاً من مبدأ الاخلاص في التبعية للولي، لعب المريد دوراً رئيسياً في رواية وتدوين كرامات شيوخهم ، وعليه كان السبب وراء كثرة الكرامات المنسوبة إلى شيوخ بعينهم دون غيرهم مرجعه إلى كثرة الأتباع وتلاميذ أولئك الشيوخ، والذين تنافسوا في سرد أكبر عدد ممكن من كرامات الشيخ طمعا

¹ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 46 .

في قربه ونيلاً لرضاه وحلول بركاته عليهم. وبالتالي ذاع صيت هؤلاء بعكس غيرهم من المشايخ المغمورين .

• كما أثرت تلك العلاقة الوطيدة بين المرید والولي في التنظيم الداخلي لمجريات الحكي، باعتبار المرید الراوي القاص والشاهد المراقب وكذا المشارك الفعلي في تفاصيل الحدث الحكائي .

• إن المرید يشعر في حقيقة الأمر باندماج نفسي وتقمص وتماهي وتقليد وتبعية للشيخ كبطل صوفي، فيدمجه في ذاته فكراً ويصبحان واحد، وهو ما يجعله يُغرق في «تقدیس مثله الأعلى وفي إزالة الفروق بينه وبين بطله هذا»¹ .

• إنهم من خلال كراماتهم المكتوبة يُوجدون عطاءً فنياً، يؤمن بالكشف والإلهام ، وبطاقة الإنسان على استكشاف المجهول، وتخطي قيود علماء الظاهر ويفرون من اللغة المجانية المشاعة والقوانين الشكلية العمومية ويتحررون من كل ما هو تقليدي يعرقل سيرهم وانعتاقهم وتحليقهم وشطحهم .

• إن ذات المرید - بما يحكمها من اعجاب وانبهار - تعمل على التنزيه المستمر للبطل الصوفي وحذف وإمطة كل المثالب والشوائب عن مثاله - ذاتاً وجسداً - في سبيل إلباسه ثوب الرفعة والقداسة والمثالية والكمال الخُلقي والخُلقي، وعليه كان المرید في الكرامة يصور الشيخ الصوفي كما يرغب هو أن يكون، لا كما هو كائن في الواقع .

• إن الكرامة في الأخير تعبير عن التحولات الداخلية واستشفاف للتغيرات ومراحل التطور الروحي التي يمز بها الصوفي عبر مساره لبلوغ الكمال والصفاء والمطلق، وفيها صور لمكابداته ومجاهداته وأحواله الداخلية وهمومه الذاتية وصراعه الأبدي بين القيم العليا ومستلزماته البدنية (شهوته) والواقعية (الحقل الاجتماعي والنفسي الذي يعيشه)، إنها تكييف وإعادة للتوازن.

• إن المرید سواء كان راوي شفهي أو مدون لكرامات شيوخ التصوف سيجد نفسه إزاء رهانات عدة أهمها:

أولاً: أنه يقوم بنقل ما وجب ستره والتكتم عنه - أي فضح الكرامة كمنحة ربانية الأصل فيها التعتيم والتستر - وهو ما ينافي ويعارض رغبة الولي عموماً.

¹ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 94 .

ثانياً: في البداية إذن كانت الكرامة على غرار النثر الصوفي تكتب على نحو رمزي لا يأبه بإفهام الناس وطُرق أذهانهم، ولكن بعد أن نالت موافقة الولي على النشر ومقبولية العامة على الاستقبال أخذت الكرامة تحظى بموافقة الكثير من العارفين ، « بل إنها كانت تتبلور وتتمو تلقائياً في استجابة تتوزعها العفوية والحنمية لرغبات العامة»¹ .

ثالثاً: على المرید أن ينقل بكل أمانة ما يَعُسر نقله باللغة؛ خاصة أمام عجز لغة التواصل العادية عن احتواء التجربة الصوفية الثرية والعميقة والمتجاوزة لكل مألوف² .

رابعاً: أن ينتقي من اللغة ومن ذاكرته وخياله ورصيده التراثي الديني والشعبي الشفهي والمكتوب كل ما من شأنه إثراء نسيج تلك التجربة ويُعطي للحادثة الكراماتية والمشهد الخرقى حقه دون تقصير مع مراعاة العناصر المقامية والمقالية والسياقية والانفعالية التي تُسهم بجذب أكبر نسبة ممكنة من قلوب العامة وتونس ميولاتهم .

خامساً: دون أن نتجاهل الحرج والضيق والجهد الذي يبذله مدون الكرامة لتحويل هذه القصة من خصوصية الذات، إلى عمومية التداول والانتشار ، ومن مقام المشاهدة والمعاناة والمشاهدة إلى مقام الكتابة والقيود والضبط والتدوين .

سادساً: إنَّ مدونو الكرامة الصوفية مثلهم مثل كتاب أي خطاب من الخطابات لا حدود لفعله وسلطته على السرد الذي يبثه ولا ضمانات لحسه الانتقائي القصدي بالأساس، فهو يَنْتقي الترتيب المثالي والتوطئة المناسبة بل والتعبير الأصح « ويضع كلماته في مواضع مختارة ومحددة... بما يقتضيه ذوقه وبنية السرد التي انتقاها، حتّى يمنحها شكلاً فنياً ناجحاً ومؤثراً في نفس القارئ»³ .

سابعاً: إنَّ تعدد الرواة في الكرامة قد يحيل إلى تداخلهم وتماهيهم مع مرويتهم لحدّ يصعب معه الفصل بينهم وبين صوت كلّ منهم داخل المتن الحكائي، ولكن الكرامة كمروي تنسب في الحقيقة إلى

¹ أسماء خوالدية: الفكّة في قصص كرامات الصوفية، بين التقديس والتحميق، ص: 73 .

² وهو ما يوافق النمط الثالث من الأنماط الثلاثة الثابتة التي تربط نقل الخبر أو الكلام بالتجربة الانسانية، حيث يكون

الخبر أقل من التجربة ، وحينها يتم الخروج عن عوالم التجربة الواقعية العادية، وهو ما يحدث في المغامرة الأدبية الصوفية ، يُنظر: سعيد يقطين: الكلام والخبر ، مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي ، لبنان - الدار البيضاء، 1997م ، ص: 199 .

³ أسماء خوالدية: الفكّة في قصص كرامات الصوفية، ص: 67 .

صائغها الأخير - المدوّن - فهو من ينهض بمواءمتها وتنظيمها حتى تغدو نصاً واضح السمات وجليّ الحدود ومتكامل المعالم .

ثامناً: إنّ غاية المرید من صياغة الكرامة ليس نيل قابلية واستحسان المروري لهم فحسب، بل أضحى همّه احتراف انتاجها وتكليفها وصقلها لتظفر برضى المتلقين تماماً عن محتواها فبذلك فقط سيكونون على استعداد تام وبكامل إرادتهم : **للتبعية الكلية والإخلاص المطلق والانتماء اللامشروط للمنظومة الصوفية .**

ثمّ ما لبث أن أصبحت الكرامة خير سبيل لاستبطان التجربة الصوفية واستخلاص سماتها الدينية والاجتماعية والمعرفية، وضمان بثّها وإيصالها إلى المریدين - كطلاب تصوف - والمتلقين بعامة، بل وأضحت: «حاجة فكرية، وثقافية، يستوعبها - في سهولة ويسر - عقل المرید والتابع، فيصيرها أداة فعلية، وفعالة، لفهم سلوك الشيخ المربي، والسائر على نهجه وهُدهاء ... وزاداً معرفياً ووقوداً روحياً، لتنشيط الوجدان الديني، وترويض نفوس الأتباع على فضائل الخير... وهي على تعدّدها وغزارة مضامينها تعكس الواقع المعيش لزمان أبطالها، حاملة لواء كلّ طور من أطوارها... وتصوّر المصير الجماعي لعامة الناس»¹، وما يميزها شكلها التعبيري المتميّز المدهش ، الذي يتراوح من الناحية الفنية بين الاسلوب المباشر والأسلوب الرمزي الإيحائي ومن الناحية الموضوعاتية التزمت الدفاع عن الأهداف الصوفية المذهبية والدينية والأخلاقية، وظلت كذلك، أمينة في رسالتها رغم أهواء الرواة المختلفة واجتهاداتهم في صياغة تلك الكرامات - زيادة أو نقصان - بعيداً عن أصحابها من مشايخه تصوف .

ثانياً : بين الشيخ وعلماء الظاهر :

وخاصّة الفقهاء منهم، والغالب أنّهم علماء ظاهر مهما كانت وظيفتهم ضمن منظومة علوم الشريعة من: فتوى أو فقه أو قضاء أو عالم دين أو حديث... المهم أن العلاقة بينه وبين الشيخ الصوفي تحكمها بنية مفارقة تباين وتوتر بل وعداء -في أحيان كثيرة- على صعيد المنهج والمحتوى والنتائج ، وكذلك على صعيد علاقتهم بالسلطة الحاكمة فكان الفقهاء أقرب للسلطين والحكام فقربوهم وأغدقوا عليهم العطاء وسخّوا لهم بالثناء بعكس حال الأولياء الذين كانوا أبعد وأبين وأجفى . إنّ العلاقة بين الولي والفقهاء مريرة ، فالأول يغوص في حقائق الأمور والشرائع ويهتم بالنية ويركز على البعد

¹ عبد الرحمن الملحوني: الحكاية الشعبية الصوفية، اشراقات من أدب السلوك، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع،

الرباط، الجزء: 2، 2000م ، ص: 3 - 4 .

الجواني الجوهري الصممي للتدين، أما الفقهاء فيكتفون بالظاهر والوقوف عند الحد البراني ، وتقسيم الطقوس الدينية وإلزامها وتبريرها... وغالباً ما كانت الغلبة للفقهاء، فلا يتوانى هؤلاء في تأليب السلطات على المتصوفة . أما المتصوفة فجابوهم بالقوالب الحكائية الكرامتية المشبعة والمبطنة بالاستعارات و الرموز المخفية.

وإذا كنا في مغربنا العربي لا نشهد مثل تلك الحدة وذلك العنف في الصراع بينهما إلا أن ذلك لا يعني أن الأمور بينهما كانت في صفاء ووثام وأمن مستتب، فكثيراً ما تطالنا كرامة هنا وهناك لتذكرنا بالعلاقة المتوترة المشحونة بينهما المحملة بالكثير من المعاني والاستدلالات، مثل:

• **اعتداد الصوفي بنفسه واحتقاره الدائم لطائفة الفقهاء والقضاة:** إن الصورة المثالية الرائعة التي تقدمها لنا الكرامة الصوفية عن الشيخ - وجماعته - كبطل من نوع خاص « متميز بوعي فوق المؤلف، وحدث يقفز إلى قلب الزمن ويتجاوزه ، وعقل هو فوق العقول، وهكذا تغدو الكرامة وسيلة لا للدفاع عن الشخصية؛ بل لتمجيدها أيضاً وتمييزها بأخلاق رفيعة، وخاصة بإرادة مطلقة، وتنظيم ذاتي للواقع وفق اللابسيية في الكون والمجتمع، في عبارة أسمى أن البطل في الكرامات هو أكبر وأسمى »¹. والعديد من الكرامات تثبت النظرة الاستعلاتية من الشيوخ على باقي علماء الظاهر، ولأن طريقتهم متباين مختلف في الدنيا نجد الشيخ يترفع فلا يرضى حتى بالدفن قرب أحد علماء الظاهر، وهو ما يُحيل - إستناداً لنظرة صوفية- إلى تباين في المصير والعاقبة أيضاً: «... فاستخبروه في الدفن، فقالوا: نرى أن تُدفن عند... وأظن أنه فرّ من مخالطة دفنه قائلاً: إن سيدي...سامحه الله، كان قاضياً ، ولا أحبّ الدفن هناك»² .

• **رفض المتصوفة الدائم للمناصب الشرعية في الدولة خوفاً وازدراء ورهبة :** فهذا المرزوقي في وصية والده له يقول: «لا تترك طلب العلم والتمسك به... وإيّاك وخطة القضاء، فإنك إن قبلتها مختاراً كنت غير راض عنك... »³. وفي كرامة أخرى: «...ماشياً على قدميه، وأخيار الأُمراء يرغبون أن يحملوه على رؤوسهم، وهو يمتنع عن ذلك »⁴ .

¹ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 123 .

² عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 50 .

³ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 252 .

⁴ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 93 .

• النهايات المأساوية للكثير من الفقهاء الموالون للحكام المتآمرين على مشايخ

التصوف: فهذه كرامة في "البستان" تؤكد أن الخلاف مرفوض تماماً لأولياء الله حتى إن كان من لدن عالم جليل في أحكام تجويد القرآن حيث دعا عليه الشيخ بعد أن عارضه في أحد أحكام قراءة الحروف القرآنية فقال له « سيدي أحمد: طير الله عينك، فطارت عينه في الحين . نعوذ بالله من غضب أوليائه »¹.

ولعل ما يشد الانتباه هو الاستدامة المدهشة والمتواترة لبنيات الخرق لدى الأولياء، فهي بنيات لها القدرة الدائمة على الانبعاث من الرماد كلما قوي الاعتقاد في أوساط الفقهاء والعامّة بأنها ولّت وضمرت ولكنها أمام حيرة هؤلاء سرعان ما تتبعث في هيئات وامتدادات تحاكي معجزات الأنبياء .

• إثبات عدم جدوى العلوم العقلية الظاهرية في مجابهة عمق التجربة ورهانات الواقع:

يحذر الصوفي دوماً من العقل والعلوم العقلية، ويُرغّب في المقابل بـ« قيم القلب والوجدان، ويؤمن بقدرات الخيال وبطاقات أخرى في الانسان أرفع من العقل، ويرى الانسان وجوداً هُشاً مأساوياً خلاصه ممكن بالتصوف فقط »². وسبب محاربتها للعلوم والعقل أنّ الالتفات إلى الأقيسة والبراهين والتركيز على الاستدلال العقلي يقوم ضد علة وجودها خاصّة وأنها تعتمد على العرفان والاستسلام الانفعالي والحدسي . وفي النصوص الكراماتية نجد آثاراً لتلك المعاني كلّها من مثل: « ... فتكلّم كثيراً إلى أن أخذ في شرح أقاويل الشيخ: إنّ العارف فوق ما يقول، وإنّ العالم دون ما يقول، فخطر ببالي أنّه من خواصّ العارفين، فالتفت إليّ وقصدني بنظرة وهو يبتسم، فقال: نعم يا أحمد هو كما قلت ونويت »³ . والحقيقة أنّ المتصوفة لم يرفضوا نتائج التفكير العقلي، ومعطيات المعرفة العلمية والفلسفية، لقد تمثلوا أكثر من غيرهم لإبداعات الحرية الإنسانية، ولكن لأنّ التصوّف في جوهره عملٌ لا فكر أو لنقل أنّه فكرٌ عملي أخلاقي، ومنه تعاملوا مع معطيات المعرفة وفقاً لمقولات الطريق .

ثالثاً: بين الشيخ والعامّة:

وبفضل هذه الشخصيات العادية برزت خوارق غرائبية وشخصية الصوفية، إذ تتضح وتتميّز الأمور أكثر بأضدادها، فما بين إنسان عاجز لا يملك أي نوع من القوى، بسيط ضعيف ليس له سلطة حتى على نفسه، مُسَيّر، يُظلم ويُهان ويُؤذى وبين ذات صوفية فاعلة خارقة ليس لها ندٌّ ولا يُعجزها

¹ ابن مريم: البستان ، ص: 16 .

² علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 81 .

³ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 80 .

شيء مهما كانت طبيعته (بشرية، حيوانية، طبيعية)؛ فالشخصيات العادية إذن تمّ توظيفها لتجسيد المفارقة وتعميق الهوية بينها وبين الشخصيات الخارقة (غير العادية).

ومن نماذج تلك الشخصيات نذكر: الطلبة، الأبناء، الخدم، أناس يصادفهم الشيخ في الطرق، والأسواق، والمساجد، المقابر، المدارس القرآنية، الزوايا، ...

وأدوارهم تختلف حسب البرنامج السردى المسطر لكل كرامة، إذ يقومون عادة ببرامج سردية ثانوية موازية لمسعى الولي وانجازاته (بعرقلته وصدّه أو لصالحه بالتأييد والاتباع) .

ورغم كونها شخصيات عادة ثانوية في الحكى إلا أنّها في الغالب شخصيات دينامية متحوّلة تتغيّر عادةً وجهة نظرها للولي (الشخصية الرئيسية) فإذا كان من المعجبين الإتياع زاد انبهاره وإعجابه في نهاية القص أضعافاً مضاعفة، وإذا كان من الكارهين الحاقدين تحول هذا الشعور إلى النقيض تماماً مع نهاية الكرامة بأن يصبح من المخلصين الموالين لما شاهده من غرائب خرق وعجائب مدد تفوق كل تصور .

أما البنية هنا فيحكمها القطيعة والتبعية من جهة والتقديس والتهميش من جهة أخرى، بمعنى أدق علاقة أكثر تعقيداً وتناقضاً وعدم ثبات، فحسب الظروف التي يعيشها المجتمع، وحسب درجة الشيخ وتمكنه من الولاية وقدرته على الخرق وقضاء حوائج الناس، وحسب أحواله الظاهرة للعيان أيضاً، ثم حسب مدى انتشار تعاليم التصوف ومبادئه ومقبوليّتها لدى العامة...

لمزيد من التوضيح سنحاول تجزئياً تلك البنية إلى:

بنية فوقية: تحكم علاقة الشيخ بالعامي وقوامها

● **القطيعة :** نلمسها في تعمد الكثير من الأولياء الابتعاد عن الخلق فلا يفتنه شيء ولا يحول بينه وبين تعبد ونسكه كائن: « فكان لا يأكل طعامهم، وأمرهم بإخلاء بيت صغير له للخلو به والعكوف، فلازم العكوف فيه، فكان الأعراب يقولون: ما بال سيدي عبد الكريم مختلياً بنفسه؟ »¹ ، « فكان الشيخ الصالح، الولي المجاب، أبو محمد عبد الله الزواوي...تخلّى وآثر الآخرة على الأولى، فعكف على العبادة... وكان من المكاشفين المنقبضين عن الناس... يفرّ ممن يقصده... ولا يُخالط أحداً من

¹ عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 49 .

الناس»¹، « من الصلحاء الأولياء "الشيخ أبو الحسن العجمي" من كبار أولياء الله المنقطعين، مجرداً منقبضاً عن الناس، مقبلاً على شأنه... صامتاً عن جميع الكلام...»². وكان منهم مَنْ يتجنّب طعامهم خوفاً من أن يكون خالطه شيء من الرزق الحرام والمكاسب غير المشروعة: «كان لا يأكل عند أحد إلاّ من عرف مكسبه... وإذا حضر عند أحد أوهم بالأكل، ولم يأكل... فإذا جاء إلى دارهم يجيئ بالخبز في كُمّه، فإذا حضروا عشاءهم، أخرج خبزه وأكل منه...»³.

● **النصرة والاعانة والعون** : والغالب الأعم من محتوى الكرامات يقع ضمن هذه الطائفة أين يسارع الولي لخدمة الفقراء ونجدتهم وتلبية حاجاتهم : «وكان هذا الرجل من كبار أولياء الله عزّ وجلّ... وكان لا يأتيه أحد إلاّ أجابه عن مسألته...»⁴. ومن ذلك أيضاً: «... فإذا صلّى الضحى وارتفع النهار، خرج لمواساة الضعفاء...»⁵. بل إنّه يلقاهم بالطلاقة والبشاشة واليسر مهما كانت صفتهم وحالهم اقتداء بسيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلّم، مثلما نجد في كرامات أحد الشيوخ: «... ما رايت أحسن صوت منه ولا أشجى ولا افعل في القلوب، لا تلقاه أبداً إلاّ مبتسماً ضاحكاً، يتودّد لكلّ من يدخل إليه لزيارة أو لقضاء حاجة...»⁶. ومنها أيضاً: «... كان لا يقصده أحد للتوسّل به في قضاء حاجة إلاّ قام معه...»⁷.

وبنية تحتية: تحكم علاقة العامي بالشيخ، أما نظرة الانسان العادي للشيخ فألفيتها تتمركز عبر الكرامات في شعورين متناقضين يُحيلان في الأخير إلى شعور موحد، فنجد إما:

● **التقديس**: هنالك من الناس العاديين من ينظر للولي بعين الإجلال والتقدير والهيبة ويطال التقديس الكثير من الأولياء في الكرامات الجزائرية، والقداسة لا تلفّ الشيخ فقط بل كلّ متعلقاته ومكانه وزمانه وبيته وضريحه و...، فروحه المقدّسة الطاهرة تظلّ مهتمة بقضاء حوائج الأحياء والتدخل في مصالح الخلق حتى وإن كان جسده المبارك تحت التراب. أي أنّ قبور أغلب الأولياء «تشفي،

¹ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 217 - 218 .

² المصدر السابق، ص: 217 .

³ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 222 - 223 .

⁴ المصدر نفسه، ص: 209 .

⁵ المصدر نفسه، ص: 212 .

⁶ المصدر نفسه، ص: 225 .

⁷ المصدر نفسه، ص: 180.

وتحفظ، وتصون من الخوف، وتقضي الحاجات، إنَّ لقبور هؤلاء أفاعيل... فسلطانها على النفوس - في اليقظة أم في الأحلام- بعيد الجذور وشديد»¹.

وتتحدث كرامات عدّة عن الاعجاب الشديد والتبعية العميقة من عامة الناس للولي وتصديق كل أقواله وتمجيد مطلق لأفعاله .

• **أو التهميش:** ومأتاه يعود إلى نقص في المعرفة والعلم الباطن لدى العامي يُحيل إلى سوء تقدير وقصور في إدراك وفهم حقيقة الشيخ فتفكيرهم ساذج واعتقادهم سطحي ظاهري لحقائق الأمور ، ولكن قد يكون سببه أيضاً بعض السلوكيات الطائشة للشيخ التي دفعت العامة لنعتهم: بالجنون والخرف والهبل والبهلول والموله وساقط التكليف والهائم والغائب والعتة والغافل والغريب والأحمق²، وهو ما نلمحه في نزر من الكرامات حين يتعمد الولي إخفاء حاله وستر مقامه عن العامة، ولأنّهم سطحيين لا يؤمنون سوى بما هو ظاهر جلي يفوتهم إدراك مقامه ويعتم عليهم بيان حاله ، اللهمّ الخاصّة ممن سلكوا طريق التصوف وغالبا ما يكونون مدونو تلك الكرامات . حيث تصور كثير من الكرامات تعرض الصوفيون للسخرية والرفض من قبل العامة، مثل: « وكان رضي الله عنه، كثيراً ما يركب قسبة، كما يفعل الصبيان ستراً منه لحاله»³ . وفي أخرى: «... ولما كان في عام الأركش احتزم في يوم من الأيام وركب قسبة ومسك قسبة أخرى في يده ... وجعل يكرّ ويفرّ وهو يتصدّ عرقاً»⁴ .

وفي كرامة أخرى نلاحظ كيف أنّ الشيخ: كان مبتلى بإطلاق الناس عليه وإسماعهم ما لا يليق في جهته، فجاءه رجل يوما وسكين نصله في يده ، فقال له: جنّت لقتاك ... »⁵ .

ومنه تأتي الكرامات « تصويراً لعمليات دفاعية تُظهر الصوفي المجنون - الذي يلحقه الناس بالحجارة- بمستوى من الحكمة أرفع منهم... يُدهش الناس بحكمته وأقواله، ويُذهلهم بمعرفته... فهو مجنون ليس كالمجانين »⁶. وتاريخ هؤلاء مشهور معلوم في كتب التصوف ، ونُعتوا بألقاب وأوصاف عدة: مجانين، دراويش، بهاليل، البركة ... فقليل عنهم: «ومن الأولياء العديّد من البهاليل، وغيرهم من

¹ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 125 .

² يُنظر: عبد اللطيف الشاذلي التّصوف والمجتمع، نماذج من القرن العاشر الهجري، ص: 84 .

³ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 24 .

⁴ المصدر نفسه، ص: 24 .

⁵ المصدر نفسه، ص: 71 .

⁶ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 121-122 .

الذين حققوا الاحترام والتقدير بأساليب أخرى غير تلك التي نجد في تراجم فحول الولاية»¹ . وفي الحقيقة كانت تلك أحد وسائلهم التي درأ بها الصوفي سوء التأويل وانحراف الإفهام خاصة وأن التاريخ الصوفي يقدم لنا نماذج كثيرة لمتصوفين أسيئ فهمهم لوضوحهم وصراحتهم ومباشرتهم في التعبير عن أحوالهم ومقاماتهم ، وهو ما عرضهم لدفع الكثير من طرف أناس السياسة وأهل الظاهر .

إن تلك الفئة التي تستهين بأفعال الأولياء وتدحض أدلتهم، ولا تؤمن بطريقتهم، وتكذب أحوالهم وتشكك في مقاماتهم... نماذجها عديدة ، وكثيراً ما يُصوّر الإنسان الجاهل الذي لا حظ له في المعرفة ولا نصيب له في العلم بكونه مضاداً معيقاً ومعاكساً وجاحد للذات الصوفية الفاعلة في الكرامات .

إذ كان من الأسباب التي دفعت بـ "ابن مريم" لجمع كتابه "البستان" مثلاً ما لاحظته من أن أهل زمانه لا يولون اهتماماً بشيوخهم، ولا يتوانون عن انتهاك حرمتهم في ذريتهم وأصحابهم، أو فيمن تعلق بهم وبخدمتهم. يقول في مقدّمة كتابه عن هذا الخلق الذي كان عليه «أهل الزمان من القدر بمن عاصروهم من الصالحين... وهذا خلق ذميم جداً وقد نال منه أهل المغرب خصوصاً أهل بلدنا حظاً أوفر مما نال غيرهم ... ويرحم الله المشاركة ما أكثر اعتناءهم بمشائخهم وبالصالحين منهم»².

ولكن حتماً لن ينتهي السرد في الكرامة؛ إلا والشخص العادية المعارضة لرغبة الولي والمعطلة لمساره السري وقد آمنت بولايته وبايعت قربه من ربه وأسلمت لخوارقه في آخرها: «... فجدد الرجل إيماناً بين يدي الشيخ، وتاب على يديه، وصار من تلامذته»³ . «كانت امرأة من معارف الشيخ رحمه الله، وكان لها ولد يشرب الخمر ويجني على نفسه فكانت تشكو للشيخ رحمه الله، فكان يقول لها قولي له: يشرب بالكؤوس الكبار، لماذا يشرب بالكؤوس الصغار؟ فكانت تجد من ذلك في نفسها، وتقول: أسأله ليدعو لي ليخفف أمره فيأمره بالإكثار؟ ... وحقيقة هذه المسألة أن الشيخ رحمه الله كُشف له عن أمره وعن حقيقة خبره، قال ولم يمض من المدة إلا مقدار يسير، ثم إن الشاب قد تاب وحسن حاله ببركة الشيخ رحمه الله»⁴.

¹ عبد الله حمودي: الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ص: 114 .

² ابن مريم: البستان، ص: 7.

³ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 71 .

⁴ المصدر نفسه، ص: 152.

في آخر الكرامة لا بدّ أن يزول أي لبس بخصوص شخصية الولي ويتبدد الشك عن حاله: « فكانا يتعجبان ، ويكادان يُحيلان ما عنه يسمعان ، فاتفق رأيهم على الاجتماع معه و الاطلاع على ما عنده، فسارا إليه إلى أحد مسجديه اللذين كانا يجلس فيهما مع بعض خواص أصحابه ،فدخلنا فألفياه يفيض في أمور ويستخرج الدرر من قيعان البحور ، فجلسا إلى أن فرغ من كلامه ... ثم التفت إليهما مخاطباً بنزعة صوفية ،مشيراً عن يمينه ويساره، وهو يقول : "بي قل وعليّ دل ، فأنا الكل" . فانفصلا عنه ، وقد تأكد العلم عندهما بأن لله مواهب لا تسعها المكاسب ، وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء»¹ .

وفي أخرى: «خرجنا مع الشيخ ... وركبنا البحر ، وحملنا آلة الصيد للحوث ، ولم نزل نتصيد إلى قريب الظهر فلم يُفتح لنا بشيء ثم نظر إلينا وسكت ساعة... فقال الآن يفتح لكم به قال فرأينا على وجه الماء حيتاناً قد أخرجت رؤوسها من الماء كالمصابيح ثم صارت تترامى علينا في الزورق حتى امتلأ حوتاً، فله ما أطيب وقتنا حينئذٍ وما أبركه ، لقد خشعنا وبكينا ، وتواجد بعضنا وجددنا التوبة مع الله والاعتقاد والعهد مع الشيخ رضي الله عنه في الاستغفار والثناء على الله»²، وغيرها الكثير من النماذج التي تؤكد كلها التسليم للشيخ بالولاية وبالقدرات الخارقة .

رابعاً : بين الشيخ والسلطان

يمكن وصف هذه البنية الثنائية بـ: بنية البديل ، فالولي الذي حرصت الكرامة على تقديمه كان دوماً يشكل البديل الأنسب والأمثل للسلطة الحاكمة العاجزة عن حلّ أزمات المجتمع ورهانات الواقع التاريخي المتأزم ومجابهة الأعداء والذود عن حمى الأمة الإسلامية المهتدد على الدوام ودفع الأخطار الطبيعية من مجاعات وجراد وجفاف و... ، خاصة وأنّ التصوف « يشدّ عوده إبان الأزمات حيث يشدّ الضعف في كيان الدولة المركزية وتشتري الفتن وتحدث المجاعات والأوبئة والكوارث، فيصبح تدخل الأولياء، آنذاك، بديلاً ضرورياً لإعادة التوازن السياسي والاجتماعي»³ .

المؤكد أن جلّ المؤلفات المنقبية الجزائرية كتبت في فترات شهدت عديد الأزمات وعلى أصعدة شتى برزت خطوطها العريضة في:

¹ المصدر السابق، ص: 57.

² الغبريني: عنوان الدراية، ص: 162.

³ إبراهيم القادري بودشيش: المغرب والأندلس في عهد المرابطين، ص: 12 .

(1) استفحال الفشل الذي منيت به السلطة الحاكمة آنذاك في فرض سيطرتها وحكمها على كامل ترابها وما بحوزتها من أقاليم، وتعرضها الدائم للهجوم والإغارة من جيرانها المتكالبين في الاستيلاء عليها .

(2) اتساع الهوة بين السلطة والمجتمع، وانعدام الثقة في تلك السلطة الفاشلة في تحقيق العدالة الاجتماعية، والمساواة التي يطمح إليها أفراد أي مجتمع، فكن الواقع يُسفر عن حالات قهر وظلم وظروف اجتماعية واقتصادية متدنية، وضمن وضع كهذا تتعالى عادةً تيمات التدين الشعبي وتعلو نسب الروحانيات، حينها « تتجسد قدسيّة الولي (حيّاً أو ميتاً) ويظهر الغيبي، الذي يُقابله العجز الاجتماعي عن تفعيل التحوّل الاجتماعي، لكي يخلعه على فرد أسطوري له القدرة الخارقة على أحداث التغيير وإشاعة البركة»¹ .

(3) احتكار السلطة لكل القرارات مع تهميش مطلق لكل القوى السياسية والدينية الأخرى

(4) ازدياد الرفاه المادي لطبقة دون أخرى وتفاقم التباين الاجتماعي والاقتصادي بين أفراد المجتمع الواحد .

(5) تفشي الانحلال الأخلاقي والديني، وحدّة التوتر الاجتماعي الناتج عن تلك الوضعية .

(6) تفاقم خطر الغزو الهلالي للمغرب العربي، وتصاعد المدّ المسيحي، وعدم نجاح السلطة المركزية في رده وردّ عدوانه .

هذه العوامل مجتمعة « كانت وراء ظهور الكتابات الكرامية التي وُظفّت للإعراب عن جملة من المواقف، وللتخفيف من حدّة الصراع الاجتماعي، بل وتقديم مشروع إصلاحية² ، بمعنى أنه لم يعزل مدونو تلك الكرامات عن هموم عصرهم وأزمات مجتمعاتهم بل عايشوها وتفاعلوا معها، بل وحاولوا توجيه الوضع وخلق البدائل والترويج لها وفق ما تمليه عليه إيديولوجيته وتوجهه الصوفي، متّخذين من الكرامة الصوفيّة الأداة الأكثر فعالية والخطاب الأكفأ رمزيّةً ليُراهن الأزمة ويؤكد المجتمع، وفي الوقت ذاته يُمرّر مشروعاً الإصلاحية ويُعمّق جدواه ويُثبت جدارته. وإذا ما تساءلنا : لماذا قلب الكرامة بالذات كأداة لتمير المشروع الصوفي ؟

¹ شحاته صيام: الطهر والكرامات، قداسة الأولياء، روافد للنشر والتوزيع، ط: 1 ، القاهرة- مصر، 2011م، ص: 31 .

² إبراهيم القادري بوتشيش: تاريخ الغرب الإسلامي، ص: 107.

لكانت الإجابة لأنها :

(1) أكثر الخطابات إلتواءً ومناورة وتسترًا وترميرًا، تُعبّر عن الأزمة وتطرح تصورات تجاوزها وتخطيها وإصلاحها من دون تضحيات قد يتعرّض لها أصحابها وأبطالهم (مشايخ التصوف)، فهو خطاب ينزح إلى السلم .

(2) أكثر الأساليب متعة ومقروئية لما يكفله السرد من متعة الحكيم .

(3) الارتباط الوثيق للكرامة بالدين ومحاسنها لنصوص مقدّسة وقصص الأنبياء والرسل والصالحين ضمن لها الاستمرارية وكفل لها الذبوع وفرض على الجميع احترامها حتّى من طرف السّلطة، وهياً في نفس الوقت ذهن الجمهور لتلقيها، ودوام سريانها على الألسن والشفاه .

فكان الحلّ الذي تقدّمه الكرامات للخروج من الأزمات والمحن هو الاستسلام للسّلطة الروحيّة بزعامة الشيوخ والأولياء، ولن يكون الخلاص إلا بترك دقّة القيادة بأيديهم، لأنّ في ذلك جلبٌ لبركاتهم ومددٌ لهم مدعومون من الخالق مؤيدون بنصره .

ومنه لا تستثني مختلف نصوص الكرامات ميداناً من الميادين السياسية والاجتماعية « إلاّ وتَدخّل فيه الولي، ومارس فيه تأثيره، وكان فيه صاحب سلطة، تظهرها بعض المصادر في علاقة منافسة مع سلطة الحكم، وكأنا بالفعل أمام إشكاليّة: من سيجسّد السياسي في المجتمع؟ هل هي السلطة السياسية أم هل هم الأولياء؟ لما يُنسب إليهم من سلطة ومن تدخّل فعّال ومن تأثير في كلّ مجالات الحياة العامّة - علاوة على الخاصّة- وعلى مختلف الأصعدة: السياسي، منها والاقتصادي، والاجتماعي، والديني، والتربوي، والعمراني»¹ .

تتوفر الكرامات على أنواع شتى من الشخصيات التي لها علاقة بالسلطان والحكم، والخلافة والقضاء والوزارة، وعادة ذكر شخصية السلطان يرافقه دوماً بعض من الشخصيات التابعة له من: الحاشية، الجنود، الدولة، المحلّة، الوزراء، المستشارين، الأعوان،...

¹ نللي سلامة العامري: الولاية والمجتمع، مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقيّة في العهد الحفصي، تقديم: هشام جعيط، مج:12، منشورات كلية الآداب، منوبة- تونس، 2001م، ص: 271-272 .

أما الأدوار المختلفة التي تطالعنا بها هذه الشخصية السياسية فقد تراوحت عاطفتها بين تعظيم أو تحقير ، إعتداد أو تجاوز للشيخ:

• فإذا كانت السلطة الحاكمة جائرة ظالمة مستبدّة، في هذه الحال سيكون على حكايات الكرامة أن تحمل في طياتها خطابا سياسيا واضح المعالم ، فهي دعوة لنصرة المظلومين ضد الظلم والطغيان ، «... أنّ السلطان... خرج في بعض أسفاره ، فبلغه أنّ بعض قبائل البرابر أرادوا الخروج عن الطاعة، فأمر بستباحتهم، قال: فخرج له الشيخ، فوجده واقفا في الموضع الذي أراد أن يوقع بهم فيه، فوعظه وذكره وخوفه، وأطمعه في ثواب العفو، فلم يجد عنده شيئا ، فكأّنه استكثر كلام الشيخ، وطال عليه، فأراد أن يُعرض عن كلامه، فتركه الشيخ وولّى من دون أن يُسلم، وانصرف، فأصابه مرض شديد، سقط بسببه في حينه عن فرسه، فبعث له ، واستردّه واسترضاه بقضاء حاجته في العفو عن أولئك القوم ، فشفي»¹. وتوظف الكرامة عدّة طرق للانتصار على الظلم والقهر بدون هواده فتستعمل الاستعارة والكناية والتضمين غالبا وتضعها لردع وتوجيه السلطة، ، وكان سلاح أصحاب الكرامة متجها خاصة نحو عمال المدن و القضاة و رؤساء البلد .

والملاحظ أنّ كلّ المجتمعات الإسلامية في المشرق والمغرب التي أنتجت الكرامة أو قبلتها كانت مهياة لها تاريخياً واجتماعياً، خاصة وأنّ استبداد أنظمة الحكم وقسوة ظروف المعيشة وتدهور الحياة الاقتصادية إضافة إلى الشعور الدائم بالخيبة والإحباط ... كلّ ذلك خلف مناخاً مناسباً لنمو الكرامة واستفحال أمرها بين الأفراد والجماعات، إذ فيها تعليل وتغطية وقرّض عن السلطة القمعية، والواقع المتأزم، والعقل ألمكبل، والإرادة المقيدة المكبوتة، وتحدي للطبيعة وقوانينها السببية المنطقية، ومن خلالها ردّ الصوفي على تحديات الواقع ردّاً فيه اجتثاث لجذور الأزمة وقطع لرأس الظلم .

• ولكن هنالك من الكرامات ما تُدرج سُخوص الحكم والسلطة ضمن منظومة أتباع ومريدي الشيخ، ففي إحدى الكرامات يقول السلطان "أبو يعقوب المريني" : « ما صافحني أحد قطّ، إلاّ حسستُ بارتعاش يده ، لهيبة السلطان »². ورغم ذلك فإنّ هذا السلطان الذي تتحني له الرقاب كان يستصغر نفسه ويحتقرها إذا ما صافح شيوخ البلد وخاصة الشيخ "أبو إسحاق التنسي" الذي كلّمها صافحه: « أدركتني

¹ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 283- 284 .

² المصدر نفسه، ص: 293 .

منه مهابة، فكانت يدي ترتعش من هيئته»¹، وحينها تنتشط مشاعر فحواها الترفع والاستعلاء من لدن الشيخ تجاه تلك الشخص خوفًا من وقوع الشيخ في شرك الفتنة والكبر وتعظيم الذات وتجايفًا لكل ما من شأنه أن يشغلهم أو أن يحيد بهم خطوة عن سواء الطريق. وكان من أبرز الشيخ إتقافًا بالسلطان وقربًا منه المرزوقي الذي ذكر في الكثير من كراماته ووالده علاقته بالسلطان "أبو الحسن" وحضوته منه: «وفي اليوم الثامن والعشرين دخلها»²، فبحث عني، وأحسن وتلطّف، وقرب وأدنى... فمن يومئذ لازمت السلطان، رحمه الله عزّ وجلّ، وكان في الخروج عن وطني، وسلوك سبيل غير سلفي، ما كان، فإنا لله وإنا إليه راجعون، اللهم رُدني إليك باقي العمر...»³.

وفي كلتا الحالتين يُعتبر معايشة السلاطين والملوك بلائًا يحيد بالصوفي عن سواء الطريقة، يقول المرزوقي "الأب" في أحد مكاشفاته لحال ابنه: «يا بني! إنك تُبتلى بمخالطة السلطان والملوك، فإياك أن تضرّ أحدًا...»⁴.

خامساً : بين الشيخ و باقي المخلوقات

يلجأ الراوي إلى خلق مثل هذه الشخص، من أجل تعزيز موقف الشخصية المركزية في الكرامات وهي الولي، أو من أجل غايات حكائية فنية إبداعية متنوعة بحسب مقتضى السرد وآلياته. إنَّ الفكرة التي يسعى التراث الكراماتي إلى إثباتها والتأكيد عليها هي: «أنَّ المخلوقات مسخّرة للولي، فالحيوانات المفترسة طوع أمره، ولديه معها حوار، فهو يعرف لغتها وهي تلبّي أمره، حيث أوتي من القدرة أن يعرف جميع اللغات»⁵.

وتوظّفُ القصص الكراماتية تلك الكائنات لأغراض صوفية حكمية أخلاقية فلسفية وفكرية متعددة، «حتى لا يهّم معه كون شخصيات الحكاية حقيقية أم خيالية، بل إنّ الطابع الخيالي... لهذه الحكايات وفر لها متعة استقبالية، لأن نفس الإنسان تميل إلى ما هو مغيب عنها مستور، ولاسيما إذا كان

¹ المصدر السابق، ص: 293.

² يعني دخول السلطان المريني "أبي الحسن" مدينة تلمسان، يوم 28 رمضان 737 هـ - 1337 م، يُنظر: المناقب المرزوقية، ص: 256.

³ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 256.

⁴ المصدر نفسه، ص: 252 - 257.

⁵ محمد أبو الفضل بدران: أدبيات الكرامة الصوفية، ص: 128.

الإنسان في مراحل نضجه المبكرة... وكذلك الأمر ينطبق على الشعوب في مراحل تكوينها الأولى حيث يشيع في آداب وأساطير الأمم والشعوب روح الغيب ، وعوالم السحر والجن والحيوانات المتكلمة»¹ .

والحضور الحافل لتلك العوالم يتناسب مع مستوى العقل البشري في بداية نضوجه، حيث تكون الغلبة للإحساس والمشاعر على المقاييس العقلية والمنطقية، ولأن الإحساس مرتبط بمخاوف الإنسان وآماله في نفسه الوقت، فهو يتقي شرَّ الأولى ويسعى لتحقيق الثانية، فهذا أساس تلك الحكايات الخارقة وبه « يصدق ذلك القول : تاريخ الخارق هو تاريخ الخوف»² ، حيث أن الإنسان كان يعتمد إلى خلق شخصيات تُقرب له هذا العالم المجهول البعيد الذي يحكم مصيره وقدراته وأحلامه . ويدخل ضمن هذا النوع

أولاً: الشخص الحيوانية

تقيم الكرامة علاقة مودّة بين الانسان والحيوان، وتسقط عليها وعياً وإرادة، فهذا العالم كلّ مسخر لخدمة الولي حتى وإن تطلب الأمر تغيير وتحوير لقواها الغريزية وطبيعتها البيولوجية، فالحيوانات المفترسة والطيور الكاسرة والحشرات والزواحف السامة تُصوّر في الكرامة على أنها مخلوقات أليفة وديعة عند اقترانها بشخصية البطل الصوفي لأنها في حقيقة الامر مسخرة لخدمته، ورهن إشارته وطوع أمره . كما ويُنسب إليها أفعال إنسانية، وتفكيراً بشرياً، فتقوم بصنع أحداث وإنجاز مهام والنطق بمحاورات، مما يساهم في تصعيد الحكائية وتطور الوظائف السردية وبلوغها الغاية المنشودة .

فالحيوانات المتعادية تتألف على يد الشيخ، والحمار قد ينطق بالحكمة، و... فإذا كان السرد القديم يؤكد أن الانسان سيد الطبيعة فإن منطق الكرامة الصوفية هو السيادة المطلقة للشيخ على كل موجود، فأبى مكان يسكن إليه الولي تحلّ فيه البركة ويعمّه السلام والأمن والاتزان؛ « كان يتوضأ في صحراء يوما، فإذا بأسد عظيم قد أقبل فبرك على سبّاطه³، فلما فرغ من وضوئه التقت إلى الأسد، فقال له: تبارك الله أحسن الخالقين ، ثلاثا، فأطرف الأسد برأسه إلى الأرض كالمستحي، ثم قام ومضى »⁴.

¹ ناهضة ستار: بنية السرد، ص: 3.

² محمد مفتاح: دينامية النص، ص: 147.

³ السباط هو : الحذاء بلهجة العامية .

⁴ ابن مريم : البستان ، ص 74 .

إن قراءة متحصصة للكرامات تتيح لنا معرفة تصور المتصوفة للمجتمع المثالي المنشود «الذي هو مجتمع خال من كل التناقضات، يعيش فيه الإنسان والحيوان والنبات في علاقة حميمية لا تتفصل عرهما، وينعدم فيها الاستغلال والروح العدوانية بين الإنسان والإنسان أو الإنسان والحيوان، وفي هذا الصدد تكشف بعض الكرامات مدى استئناس الإنسان بالحيوانات المفترسة كقاعدة سائدة داخل الكيان الصوفي... بل إن الحيوانات المتنافرة نفسها تجد مناخ التعايش السلمي مع بعضها في هذا العالم الذي رسمه المتصوفة»¹ ، فلنلاحظ مثلاً الكرامة: «...قال: بينما أصلي صلاة المغرب في سفر، وذلك في نواحي تلمسان، إذ سمعت أصوات الناس يصيحون، فلما أتممت صلاتي وسلّمت، وقفت وبقيت بموضعي أذكر الذكر الذي يُذكر عقب الصلاة، فاستخبرت الصوت، فسمعت: يا أيها الرجل الذي يُصلي، الأسد واقف خلفك . فبقيت على حالي، وقلت: اللهم إكفنيه، حتى أكملت الذكر، فالتفتُ فرأيت أسداً واقفاً حذاء فرسي، والفرس لم يتحرك، وعنان اللجام بالأرض، فولّى عني منصرفاً ، ولا ظهر عند الفرس نفور ولا خوف، ومن عادته النفور عند أقلّ من هذا»² .

إنّ الكرامات التي يكون الخرق فيها الكلام على لسان الحيوانات، ويجعل فيها الحيوان الأعجم يفصح في الكلام، ويحاور ويفكر ويشعر ويحسّ ما هي إلاّ شخصيات حكاية سردية تأخذ أبعاداً أسطورية رمزية خالصة، ولعلنا نرجعها في الكرامات إلى:

1/ طريقة للتعبير عن هموم الإنسان ومشاكله الوجودية والأخلاقية اتجاه ما حوله من مخلوقات. إذ تعددت توظيفات تلك العوالم عبر الثقافات الإنسانية المختلفة، منها أنها وظفت أدبياً « للتعبير بها ومن خلالها عن معتقداتها وأوهامها وهمومها وطموحها وآمالها وأحلامها ، وقد يجد المهتمّ ذلك التوظيف لدى الأمم ... من أقدم العصور إلى أحدثها، في حكاياتها الشعبية وخرافاتها وأساطيرها وآدابها الراقية ورسومها وتماثيلها .

¹ إبراهيم القادري بوتشيش: تاريخ الغرب الإسلامي، ص: 114.

² ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 230 .

والثقافة العربية ليست مستثناة من هذا الوضع ، فقد ورد التعبير بالحيوانات في أشعارها الجاهلية وفي حكاياتها ... وفي كتابها المقدس القرآن الكريم ، وفي أحاديث رسولها صلى الله عليه وسلم ، وفي آدابها الشعبية والراقية وفي كرامات صوفيّتها...»¹.

2/ وسيلة يدرأ بها الصّوفي سوء التأويل وانحراف الفهم من الخاصة والعامّة ، حيث أنها قوالب شخصية مطاطية مرنة قادرة على التشكل والطواعية حسب رغبة المرید في رسم وظيفتها الأدائية في الكرامة الصوفية، فتضمن له الترميز التمويه والتضليل من جهة وتبقى مفتوحة على ما لا نهاية من الاحتمالات التفسيرية والأدوار التأويلية من لدن المتلقي من جهة أخرى.

3/ فضلا عن أنها أسلوب أدبي، وملح فني حكائي لطرح الفكر الصّوفي المجرد وفلسفته في لغة حوارية جميلة تدور أحداثها بين كائنات من مختلف الأجناس والأنواع ، وهو ما يوسع من دائرة الرسالة الصوفية ويزيد من حجم وكثافة مقبوليتها في الأوساط الإنسانية واللائسانية (إنسان/حيوان/جن/نبات) . فوجود مثل تلك الشخصيات ، هو من أجل تعزيز الشخصية المرجعية وإثرائها، و خدمة غير مباشرة للفكر الصّوفي ودعمه قويا لشرعيته وأحقّيته أن يسود ويحكم مختلف الكائنات لأنه الوحيد الذي يكفل الحياة الهادئة المستقرة لهم جميعا.

4/ إذا كان الراوي محكوم في الشخصيات المرجعية بصرامة التاريخ، ومرجعية الواقع، والأوصاف الفعلية الحقيقية لتلك الشخصيات، فإنّ توظيفه لمختلف المخلوقات والكائنات الأخرى يفتح الباب على مصراعيه أمام المؤلف (المرید) من أجل الإبداع الفني والخلق الأدبي والتزيّد المراوغ « لإسناد وظائف جديدة وأدوار متنوعة تملأ فجوات الحكاية، وهو ما عرف مجازا بعملية: التأيّث أي خلق شخصيات ثانوية لها أهمية في اغناء الحكاية بأدوار إضافية جديدة ومشوقة، يفتح المجال واسعا أمام حرية التعامل مع الشخصيات المرجعية التي استقر لها وضع تاريخي خاص»²

5/ أن توظيف مثل تلك العوالم فيه تكريس وتقاطع وتناصّ مع الخلفية المعرفية الاسلامية لتقصص الأنبياء والرسول، فالحيوانات التي تحكّم فيها الولي وسيّرها وأخضعها وروضها وعرف أسرارها على

¹ محمد مفتاح: التلقي والتأويل، مقارنة نسقية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، ط : 2 ، 2001 م ، ص: 173.

² ناهضة ستار: بنية السرد، ص: 4.

غرار فعل الأنبياء والرسل من قبله فيه مزيد من التأكيد أنه امتداد طبيعي لهم وفعله فيها قبس من فعلهم، فهي توازنات يطمح المرید الصوفي تسريبها لذهن المتلقي رويدا رويدا .

أما الحيوانات الواردة في الكرامات المدروسة فتوزعت بين : الكلاب ، الثعابين ، الأسد ، الغزال ، الخنازير ، الحمار ، طائر الحداة، المعز، العجول، الثور، الحصان، الجمل، البغال، البقر، الفيل... من المؤكد أنها كانت كلها بدون استثناء مخلوقات تابعة مطيعة مجتدة لخدمة الولي، والسهر على راحته وسلامته « مثلما كانت من قبل جنوداً مجتدة في خدمة الأنبياء والرسل»¹.

ثانياً : الجمادات

وما فعلته شيخصية الشيخ بالحيوان تفعله أيضاً بالجماد فتصبغ عليه روحاً « وتخاطبه وتخضعه للمشيئة البشرية، وتجعله غائياً وحاملاً لصفات خاصة بالانسان، إنها باختصار تقيم روابط عقلانية ووديّة بينه وبين البشر، تماماً كما فعلت بالنسبة للحيوان »².

ثالثاً: عوالم الجن

وكذا عالم الجن المسلمة وغير المسلمة، وقبائلهم، ومراسليهم وطلابهم الذين يتلقون دروس تحفيظ القرآن الكريم وتجويده من لدن الشيوخ، والشيطان، بصورته التي هو عليها، وكرامات من هذا النوع شديدة التواتر؛ منها كرامة للولي "أبو الفضل قاسم بن محمد القرشي القرطبي" بعنوان الدراية: « وذكر معاوية الزواوي وهو من خدامه قال جئت يوماً لأراه فلما وقفت عند باب الزاوية أصابتنني هيبة وسمعت كلاماً بداخلها، ومذاكرة فتأديت ووقفت ثم بعد ساعة سكنت الأصوات فلما أردت الاستئذان عليه ناداني: ادخل يا معاوية ، فمسست الباب فوجدته مفتوحاً فدخلت عليه وسلمت ونظرت فلم أر أحداً فتعجبت من ذلك، وجلست فرأيت شيئاً من خبز وتين فنظر إليّ وتبسم، وقال لي: كل من هذا فانه بقية قوم صالحين »³. وكثيرة هي الكرامات التي اتخذت من مكاشفة الجن موضوعاً لها؛ خاصة عند الحديث عن الذين شاع عنهم إقراء مؤمني الجان القرآن، بمعنى مثلما يُرشد ويُعلم بني البشر، فهو يفعل مع عالم الجن أيضاً فهو يعلمهم القرآن ويحفظهم آياته، وله في ذلك سلطة دينية وفضل عليهم، استناداً لأحاديث رسول الله صلي

¹ محمد مفتاح: دينامية النص، ص: 140.

² علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 147 .

³ الغبريني: عنوان الدراية، ص: 163.

الله عليه وسلم: «حدثنا حفص بن عمر، عن علقمة بن مرثد، عن سعد بن عبيدة، عن أبي عبد الرحمن، عن عثمان، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "خيركم من تعلم القرآن وعلمه"»¹. وقوله: «حدثنا أبو عاصم الضحاك بن مخلد: أخبرنا الأوزاعي: حدثنا حسان بن عطية، عن أبي كبشة، عن عبد الله بن عمرو: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "بَلِّغُوا عني ولو آية...»².

فلم يقتصر تعليمه على بني جنسه فقط بل كانت له من المؤهلات ما يخوّله لأن يتولى مهمة التدريس والتتوير والهداية للجنّ أيضاً، بل إن فضله يتعدى ذلك إلى إشراكه في اهتماماتهم اليومية واستقتائه في مشكلاتهم الفقهية؛ فما هي كرامة: تخبر عن الولي "سيدي يعقوب التقريسي" المكاشف للجنّ والمقرئ لهم بمسجده، بينما هو ذات يوم يقرئ طلبة الإنس دخل عليه من باب المسجد حنش، فرّ الحاضرون من هيئته ولكن الشيخ قربه إليه فناوله الحنش من فيه كتاب، طلب الشيخ قلم ودواة وكتب بأسفل الكتاب وأرجعه إلى الحنش، والناس يشاهدون الموقف بكل دهشة وتعجب أخذ الحنش الكتاب في فمه مثلما جاء به وتمرغ بين يدي الشيخ وانصرف من حيث أتى، لما طلب تلاميذ الشيخ تفسيراً لما حدث أمامهم، أجابهم: "هذا رسول بعثته قبيلة من الجنّ من أرض العراق سألوني فأجابتهم عن مسألتهم"³.

¹ أبو داود: موسوعة الحديث النبوي الشريف، الصحاح، والسنن، والمسانيد، موقع روح الإسلام، الإصدار الثاني، باب: 349 في ثواب قراءة القرآن، حديث: 1452، www.Islamspirit.com.

² البخاري: موسوعة الحديث النبوي الشريف، الصحاح، والسنن، والمسانيد، موقع روح الإسلام، الإصدار الثاني، باب: 51 في بيان ما ذكر عن بني إسرائيل، الحديث: 3274، www.Islamspirit.com.

³ ينظر: ابن مريم: البستان، ص: 296.

إضاءات:

* كان وصف الشخص الحكائي في الكرامات الجزائرية نمطياً متقاطعا داخليا وخارجياً مع المتن الحكائي الكراماتي والأدب المنقبي الصوفي ككل، فالأوصاف جاهزة وتكرر مع شخصية كل شيخ جديد (ولي، شيخ، قطب، غوث، مجاب الدعوة، لا يفتر لسانه عن الذكر، متعبد...) وهو ما يرجع إلى خصائص الثقافة الشفاهية، كما سبق وأشرنا .

* نستطيع القول أن التشاكلات الوظيفية المكثفة التي لعبتها الشخصية المركزية في الكرامات الصوفية كانت:

1. تؤكد دوما على انتصار الذات الفاعلة أو العامل الصوفي « وهكذا ينسى الفرد أحزان الواقع، وينتشي بالقوة والسلطة مما يُعيد إلى الذات استقرارها، ويقضي على مشاعرها بالخصاء والقلق المتنوع، ويُنفّس عن مكبوتاتها، ويعمل على تصريف العدوانية وعلى شتى أحاسيس العجز والنقص»¹.
2. كما أمدتنا الكرامة من خلال تسجيلها لبطولات المتصوفة بمسحة عن الجانب المنسي المهمم اللاواعي للذات العربية أو الجوانب التي طمحت إليها الجماعة في ذلك العصر ولم تتحقق .
3. قدّمت الكرامات نماذج غليا للعالم المثالي وللسلطة المثالية وللمجتمع المثالي وللنموذجي الأكمل ولشئى الفضائل والقيم العليا كما يتمّنها الصوفي ويتصورها ويتخيّلها.
4. تثبيت للنفوس وخاصة السالكين منها في الطريق الصوفية على الدين وتشجع على إقامة طقوسه ومجاهدة النفس في سبيل إرساء شرائعه .
5. تقدّم الكرامة خدمات جلية داخل المجتمع، خاصة تلك التي حرّضت على التضحية بالنفس والرباط من أجل حفظ أمنه واستقراره .
6. كانت بمثابة التعويض والتنفيس والإبدال والتغطية والتبرير لما عاناه الانسان في تلك العصور من أزمات ونكبات وركود عقلي وروحي وإنتاجي ... فكانت عطاء أدبي من نوع خاص فيه فراراً من واقع المجتمعات العربية المغلوبة المهزومة المتناحرة .

¹ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 35 .

7. **تُوجد الكرامة إنساناً يُصبح بالتصوّف من مستوى غير عادي،** وبذلك فهي تشرح وتثبت وتعقلن وتقدم تفسيرات لما يحصل للأولياء من خرق لعوائد الكون وتجاوزات لنواميس الطبيعة والحياة ، وهي بذلك **ترفع الحواجز بين الماضي والحاضر** بتكرار تنفيذ الأعمال الدينية حيث تعيد مراراً إنتاج معجزات الأنبياء « والخلاصة، الكرامة ممارسة لمعتقد ديني، وتأكيد لهذا المعتقد، وربط مستمر للعمل الحاضر بالنموذج الديني المقدّس والقديم، وهي أحياناً نسجٌ على منوال تلك النماذج ... وهي تبرر الطقوس، وتُظهر نفع الشعائر وبذلك فالصوفي ... يحفظ الدين، ويحرس الدنيا، يُمدّن شعبه، ... ويقوم بدور الأجداد الذين أسسوا ¹».

8. وللكرامة وظائف أخرى نفسية، ففيها « **إظهارٌ لصدق الولي بخرقها للعادة... وتحافظ على صحّة الصوفي الانفعالية، وتقويه من المرض النفسي،** وتعبّر عن كوامنه، وتقود إلى لا وعيه... وتحلّ توتره مع الحقل الاجتماعي، وبذلك تؤمن له توازنه المهدد دائماً بفعل عوامل صراعية مع ذاته، أم مع الغير، أم مع القيم والمجتمع ... من هنا تأتي الكرامة لتقدّم البديل، وتكيّف المجتمع، وتغطي النقص، وتلغي التوتر، وتؤكد الذات الصوفية... ومشبّعة بالكلام وحده رغبتها بالقوّة والاقْتدار ²».

* **لإنّ الكرامة تعبير عن تعجّر من قلب الكبت والقهر،** تعجّرنا مشحوناً بالرفض لكلّ مألوف والثورة على الطبيعي ، ومن ثمّ كان مسعاها خلق توازن داخل ذات الصوفي من شأنه أن يضمن وجوده واستمراره ويحدد علاقاته بين ميوله من جهة وبين طائفته من جهة أخرى، فقد لاحظنا الحضور المكثف للمتناقضات في حياة الفرد الصوفي « ومن هنا تتبع ضرورة الاهتمام بقيمة الصراع بين المتناقضات داخل نفس الصوفي، وفي علاقاته الجدلية مع مجتمعه، فذلك الصراع قادر أن يشرح لنا الكثير مما قد يبدو مغلقاً أو أنّه تجاوز البطل لقوانين الطبيعة وتحديه العلية والسببية والموضوعية ³» .

* **أما إن أردنا الغوص أكثر والتنقيب عن تلك المحاور المتناقضة في ذات الصوفي من خلال ما تصوره الكرامة الصوفية فيتناسمه وفق نظرة الثنائيات الضدية المتنافرة، قطاعان وعالمان واتجاهان واشتياقان ومنهجان ولغتان؛** قد يتوازنان دون رجحان كفة وقد يتصارعان ولكن يبقى أنّ كليهما نتاج لذات فاعلة واحدة ؛

¹ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 83 .

² المرجع نفسه ، ص: 117 - 119 .

³ المرجع نفسه ، ص: 34 .

أما **القطاعان**: فالواعي، ويسوده الفكر والوضوح ، **واللاواعي** ، حيث المضمرة والمقنعة والرمزي.

والعالمان: عالم أرضي، للوقائع الخارجية الواقعة فعلاً، وعالم روحي ، هو عالم المحتوى كقراءة صميمية للتجارب الحاصلة يسيران بالتوازي معاً .

أما **الاتجاهان**: فالأول، يرفض ويحتقر المجتمع ويُحارب ويُجاهد شهوات الجسد باستمرار ، وثاني، كمرحلة تالية لتلك، ينصرف عنهما ليعود إليها أقوى وأكمل وأمثل فيعيد بناءهما وفق معطيات وتصورات جديدة .

بالنسبة **للإشتياقان** فهما: توقُّ إلى **الخلود والمطلق** واللامحدود من جهة، وأخرى إلى **نسيان قهر الواقع** واضطهاد الانسان فيه.

والمنهجان: **منهج عملي**، يمارس الرياضات ويكابد الجسد ويُروِّض البدن كطريقة للعيش، **ومنهج فلسفي فكري**، قائم على صقل النفس بالتأمل والتدبير في الخلق والموجودات واستخلاص العبرة والحكمة للخلاص وحلّ مشكلات حياته .

أما **اللغتان**: فلغة **الإقناع والحجاج** والكلام المنطقي والصراحة، ولغة **الايحاء والرمز** والإشارة والتلميح والأداء .

المبحث الثاني: التّشاكل والتضاد في الزمان والمكان

أولاً: التّشاكل الزمني:

أولاً : يوم الجمعة :

ثانياً: وقت العصر

ثانياً: التّشاكل المكاني

1/ الأماكن الروحيّة المقدّسة: 1 - البقاع المقدّسة:

2- المقصورة - المغارة - المحراب

3- الصحراء

4- الزاوية، المحلّة، المكتب، الحلقة،

الدولة

2/ الأماكن الماديّة

1- المجالس

2- البيت، الدار، الغرف، البستان، الغرس

3- المدن والحواضر

ثالثاً: التّشاكل اللازمكاني

1 - تجربة الموت

2 - تجربة الرؤيا:

3 - تجربة المكاشفات

4 - تجربة طي الزمان والمكان

5 - تجربة السفر الروحي

إضاءات

المبحث الثاني: تشاكل الزمن والمكان في الكرامات الصوفية الجزائرية :

يلعب الزمان والمكان، دوراً مهماً ضمن أي عملٍ سرديّ، وإذا كانت الكرامة نقلاً لأحداث خارقة، وتصويراً لوضعيات فوق عادية، تتعلق بشخصيات متميزة، فإنه لا يُعقل أن ندرس تلك الأحداث ولا نرصد تلك الشخصيات من دون الحديث عن إطارين متلازمين، أحدهما مكاني والآخر زماني، وإن كان «التزمين Temporalisation داخل بنية النص هو برمجة مُسبقة لمجموعة من الأحداث، فإن الفضاء لا يمكن النظر إليه إلا بهذه الصّفة»¹.

إنّ دلالة الزمان والمكان في هذه الحكايات ثرية بكثافتها الرمزية، وغنية بأجوائها الطقوسية، ومتنوعة في ملامحها وقسماتها الظاهرة والخفية، تجمع بين العالم الحسي والغيبى، والحيز الزماني المكاني والحيز اللازمكاني وهو ما يؤول للتسليم بإمكانية التحول من حالة إلى حالة أخرى، ويؤجل حتمية الحيز المكاني والزماني لاستمرار السرد، ففي الغالب تحرر الكرامات من المكان والزمان، وجودها في عالم افتراضي أقرب إلى الحلم والخرافة، وهذه إحدى أهمّ الإشكاليات الجوهرية لهذه الحكايات التي تتحرى الدقة الموضوعية للأحداث والأخبار بالشكل الخارجي للحكاية لكن دلالة عناصر بنائها تذهب في الاتجاه المعاكس للمحتوى، وهذا يمثل تناصاً ذاتياً متضاداً داخلياً.

للمتصوفة وعي خاص بالزمن والمكان تبعاً لخصوصية تجربتهم، وأكد منذ البداية أنّ كافة المدونات قد تشاكلت في تصويرها واستثمارها للطاقات الزمانية والمكانية وكذا اللازمكانية في تلك التجارب الصوفية المتميزة وسنقف عند كلٍّ منها بالتوضيح والشرح والتمثيل :

أولاً: التشاكل الزمني:

إنّ التقسيم الأنسب والأسلم للزمن في خطاب الكرامة الصوفية يُفضي حتماً إلى حقلين زمنيين، أحدهما مركزي بؤري والثاني جاء اتساقاً ومراعاة وإيهاما بواقعية الأحداث وهما: زمن مقدّس، وزمن عادي، لكن وفقاً لتجلياتهما في النصوص الكراماتية نلاحظ سطوة وهيمنة كلية للزمن الديني المقدّس مقابل نظيره العادي، انطلاقاً من النزعة الدينية لخطابها والتوجه الإسلامي لكُتابها ومدونيتها وأبطالها من مشايخة التصوف.

¹ سعيد بنكراد: مدخل إلى السيميائيات السردية، منشورات الاختلاف، ط: 2، 2003 م، ص: 87.

وفي الزمن المقدس يلتفت ويركز تزمين الأحداث والوقائع الكراماتية على خصوصية الزمن الصوفي الذي يُعدُّ المرجعية الأساسية التي يحتكم إليها زمن الأحداث، ومبعث تلك الخصوصية مأتاه أصلاً الصبغة الدينية الإسلامية لزمن تلك الخوارق، إذ يطغى الزمن الديني بشكل جد ملحوظ ليحكم سلطته ونفوذه على زمن الوقائع داخل مجريات الحكي كله، ويقرّم باقي الأزمنة الدنيوية المحدودة.

وسنلاحظ حتماً وقطعاً تشاكل لهذا النوع من الزمن عبر جلّ الكرامات الصوفية الموثقة في مختلف المدونات الجزائرية خاصة فيما يتعلق بـ :

1 : يوم الجمعة : اليوم الذي له من الخصوصية الدينية دون سائر أيام الأسبوع الشيء الكثير، ويدلّ تواتره الملفت للانتباه وتكرار توظيفه في الكرامات على احتفاء خاص به، استناداً إلى المرجعية الدينية التي تُعدُّه يوم عيدٍ وأعظم أيام الأسبوع كافة، كيف لا !

وفيه جرت « أعظم الأمور، وأهم الأحداث، ففي يوم الجمعة استتمت الروح في جسد آدم خمسمائة عام عند زوال الشمس، وسجد جميع الملائكة لآدم في يوم الجمعة، وبقوا في سجودهم إلى العصر، فجعل الله ذلك اليوم عيداً لآدم ولأولاده إلى يوم القيامة، وكما خلق الله آدم يوم الجمعة فهو يقبض روحه في يوم الجمعة أيضاً. ويأمر الله الملائكة أن تحمل البيت الحرام إلى السماء وذلك في يوم الجمعة . وفي يوم الجمعة يولد أكثر الأنبياء كإبراهيم وإسحاق وغيرهما. ويرى يوسف رؤياه في يوم الجمعة، وعندما يعلم أبوه يعقوب بوجود ابنه يوسف في أرض مصر يأتي إليه بكل آله ويدخلون عليه أرض مصر يوم الجمعة... فأنت ترى أن العالم كله وُجد يوم الجمعة، وأن العالم كله سيزول في يوم الجمعة¹ . ولارتباط هذا اليوم بمسيرة الروح - خروجها وزوالها وأهم مراحل نضوجها وارتقائها- كان له مكانة بارزة في تجارب المتصوفة القائمة أساساً على تتبع حركات الروح وسكناتها ورحلاتها ورصد أحوالها المتغيرة، ومدارج مقاماتها، إضافة إلى قدسيته الدينية لارتباطه الوثيق بأهم الوقائع والأحداث التي جرت للأنبياء عموماً وللرسول صلى الله عليه وسلم خصوصاً.

¹ موسى سليمان: الأدب القصصي عند العرب، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط: 3، 1960، ص:

وعليه كانت الجمعة زمن مثالي لحلول الفرج وزوال البلوى والشفاء من العلل « وأيست من البرء، فالتقيت الشيخ سيدي الحسن يوم الجمعة ... شكوت له ذلك الأمر ... فدخلها البرء على الفور ...»¹.

يوم عظيم يشهد لقاء روح الأولياء بخالقهم: « وكان -رضي الله عنه- ممن أعلم بوفاته قبل موته، فكان في مرض موته يقول: ليلة الجمعة الاحتضار ... وأوصى أن يهيا له جامة من ماء الورد »².

وليلة الجمعة زمن مثالي للرؤى الصادقة، ومنامات الشيوخ المبشرة بالخير.

ويوم الجمعة هو زمن مناسب جداً للتمهيد للفعل الخوارقي مثل : « وحكى الشيخ أنه كان مع أبيه سيدي مخلوف بالروض المذكور ... فلما قرئت صلاة لجمعة وأراد أبي أن يذهب إلى الصلاة أمرني أن أمكث في الروض حتى يقضي الصلاة ويرجع إلي، فلما ذهب أبي وبقيت في الروض وحدي دخل علي إنسان ... قاصد الخيانة والثعبان قد استكن لإحساسه...»³.

نجده في كرامة أخرى « وإن أردت أن تراه فبكر يوم الجمعة ... وانظر خلف المقصورة فإن سيدي احمد ينتقل هناك حتى يفتح الباب ... فيذهب حينئذ لصلاة الجمعة في موضع كذا لا أدري بيت المقدس أو غيره »⁴.

ويوم الجمعة زمن ممتاز للتوبة وردع المخطئين وإعلان توبتهم - بتدخل من الشيوخ- وهو ما تحكيه الكرامة: « ومنها ما روي عنه أنه مشى يوم الجمعة يصلي الجمعة بالحنايا ... فقال للسلطان : تكبرت تمشي على الملاحف! فقال له السلطان : أنا تائب لله. فقال له الشيخ : من تاب تاب الله عليه»⁵.

وهي الزمن الأالصق لحدوث الخوارق وإغاثة الشيوخ ونصرتهم على من عاداهم: «فلما طلعت الشمس من الغد، يعني يوم الجمعة، وقع النداء علي بالخروج إلى الضرب ، فشددت السراويل في وسطي وجعلت الحرز تحت الشد، وقدموني متجردا، وربطوني وأحضروني ووقفت للسياط .

¹ ابن مريم : البستان ، ص: 80 .

² عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 49 .

³ ابن مريم : البستان ، ص 83 - 84 .

⁴ المصدر نفسه، ص 35 - 36 .

⁵ المصدر نفسه، ص: 139 .

فلما أرادوا ضربي سمعت الصياح من داخل دار السلطان، أن ردوه للدويرة ، حتى نصلي الجمعة، فردوني وأنا في أمر عظيم من انتظار العذاب ... حتى وقفت بين يدي السلطان، فلما رأني فال (كذا)*: أخرج لدارك آما لا خوف عليك ولا غرامة...¹.

وعليه أمكننا وصفه بالزمن المحيّن للخوارق بامتياز في الكرامات الصوفية الجزائرية .

2: وقت العصر : هو ثاني أكثر زمن حضوراً وتواتراً في الكرامات فإذا كانت الجمعة أفضل أيام الأسبوع، فإن العصر هو أحسن أوقات اليوم كله، وأكثر فترة تجري فيه الأحداث الكراماتية الخارقة خلال اليوم، وهو أمرٌ مرتبط أيضاً بخصوصيته الدينية، يكفيه فضلاً أنه زمن أقسم الله تعالى به في سورة باسمه² .

وعليه فقد كثر أيضاً تكرار هذا الوقت في الكرامات احتفاءً بهذه الخصوصية الدينية المميزة له، من أمثلة ذلك :

كوقتٍ مناسبٍ للبشارة، وتلقي الأخبار السارة بعد طول عناء ومشقةً مثلما نجده في كرامة:

« فهبط بعد صلاة العصر ... وأعلمه بما قال الشيخ ... ففرح فرحاً عظيماً وأعطى للشيخ ... عشرين ديناراً على تبليغه البشارة وتسببه فيها»³.

زمن مثالي للالتقاء بالشيوخ والأولياء والتسليم عليهم وأداء الصلاة معهم والأخذ والاستزادة من فيضهم وحلول بركاتهم، كما نجده في الكرامة: « فقال لي: أما صليت العصر ؟ فقلت له :لا.

فقال لي: نصلي العصر، فأقام الصلاة وصلينا العصر... »⁴.

كما أنه زمن الحمد والشكر الله على نعمه: « فحمد الله واستقبل القبلة في ذلك الموضع... وبقي في سجوده إلى أن أذن مؤذن صلاة العصر»⁵

* خطأ مطبعي لأن المفروض : قال .

¹ ابن مريم : البستان ، ص 76 - 77 - 78 - 79 .

² ونقصد بها سورة العصر .

³ ابن مريم : البستان ، ص 231 - 232 .

⁴ المصدر نفسه ، ص: 268 .

⁵ المصدر نفسه ، ص: 79 .

وأنسب زمن في اليوم كله لحلول البركات وإتيان الأرزاق: « فصلّى بهم العصر، فإذا برجل بتليس قمح على حمار، وقصعة سمن ومعزة... فقالت له زوجته: ومن أين هذا؟ قال: هذا من فضل الله »¹.

وهو الوقت الأنسب الذي يختاره الشيخ بارادته لقبض روحه ولقاء ربه: « فأمرهم أن يحفروا قبره في موضع اختاره، ثم قال لهم: إذا أذن العصر أموت... فلما كان آخر الأذان توفي رحمة الله عليه »².

وإذا كان - من الناحية الدينية - أقدس وقت في اليوم هو العصر، وأقدس يوم في الأسبوع هو يوم الجمعة، فإن أقدس الشهور شهر رمضان، وأفضل المواسم موسم الحج... قياساً طبعاً بالمرجعية الدينية والتراثية الزمنية الإسلامية لأفضل الأوقات والأزمنة، والتي تتناصّ مع تجارب الأنبياء والسلف الصالح، وهو ما يُلّفها بجوٍ من الفيوضات الروحانية يشترك في استشعارها كلٌّ من المرسل والمتلقي، فبمجرد أن يؤكد المؤلف في سرد كرامته على ذكر هذه الأوقات ويحكم ضبطها وحكها في مسار الأحداث بدقة، يجعل المتلقي مهيباً ضمناً للدخول في جوٍ روحي يعينه على تقبل الآتي من الأحداث واستيعابها مهما كانت خارقة وغريبة، لأن الزمن الذي قُدمت من خلاله له قدسيته وخصوصيته وسلطته التي تتجاوز الزمن العادي، بمعنى أنّ مجرياته أيضاً تتخطى الأحداث العادية وتفوقها.

ثانياً: التشاكل المكاني

إنّ أي دراسة أومقاربة سيميائية سردية للمكان تنطلق « من فرضية مفادها أن الفضاء نظام دال يمكن أن نحلّه بإحداثيات التعالق بين شكلي التعبير والمضمون »³. بمعنى أنّ دراسة المكان أو التقضيء (Spatialisation) يقتضي تخطيباً لسلسلة من الأماكن التي أسندت إليها مجموعة من المواصفات لكي تتحول إلى فضاء، وبهذا يُعدّ التقضيء برمجة مسبقة للأحداث وتحديدًا لطبيعتها، لأنّ الفضاء يحدد طبيعة الفعل المنجز به.

فهو ليس مجرد إطار فارغ تصبُّ فيه التجارب الإنسانية⁴.

¹ المصدر السابق، ص 287 - 288.

² الغبريني: عنوان الدراية، ص: 76.

³ رشيد بن مالك: مقدمة في السيميائيات السردية، دار القصة للنشر، 2000 م، ص: 97.

⁴ يُنظر: سعيد بنكراد: مدخل إلى السيميائيات السردية، ص: 87.

أن الدور الذي لعبه المكان في دفع عجلة الأحداث ورصد الدلالات، وتكثيف الشفرات الرمزية، دور لم ينهض به غيره من العناصر . والكلام عنه يطول، إذ لم تكن الأمكنة مجرد إطارات خارجية أو ديكور جاف تصب فيه تجارب المتصوفة الخارقة فيه صبا مبتدلاً، بل كان القضاء المكاني جزءاً لا يتجزأ من المكونات الجوهرية للتجربة الصوفية، وفي بعض الأحيان كان هو التجربة ذاتها شكلاً ومحتوى وغاية. خاصة تلك الأمكنة مملوءة بالقيم المعنوية، والدلالات الأخلاقية، والقدسية الدينية، والتي أثرت إيجاباً في بناء وتطور الأحداث الكراماتية.

ونحن إذ نفرُّ سلفاً بتشاكل الأمكنة الواردة في الكرامات الصوفية الجزائرية فإننا نؤكد أيضاً بتفاوتها وتباينها شكلاً وصفة ودلالة بل قد يحيل المكان الواحد لأكثر من دلالة، تربطها ببنى ضدية متقابلة ولكنها لا تحيل في صميمها إلى تجربة مضطربة متناقضة في ذاتها، بل تجارب خصبة عميقة ومتنوعة تتوّع التجربة الصوفية نفسها .

وإذا كان الانطباع الأولي الذي رافقنا طيلة هذا البحث هو أن الصوفي إنسان انطوائي يميل إلى التفرد والوحدة، فإنّه من خلال دراسة المكان تبين لنا أنه مثلما كان يميل إلى الوحدة والخلوة في الغار أو الصحراء... كان يعيش ضمن قاعدة إنسانية عريضة من أبناء، أحفاد، أتباع، ومريدين، وتلاميذ، وطلاب، خدم... عبر أوساط مختلفة: البيوت المجالس والمساجد والحج... وكان بالصوفي المتأخر - صوفي تلك الأزمنة المتأخرة- قد أدرك الخطأ الذي وقع فيه المتصوفة المتقدمين في ابتعادهم عن العامة، فلم يجدوا فيما بعد سناً وعوناً يؤيد فكرهم ويثبت مواقفهم، فلجأوا إلى توسيع دائرة تواصلهم وانفتحوا على مجتمعاتهم كضمان لنشر مذهبهم واستمرار طريقتهم ودوام آدابهم.

فَعَمِدَ المتصوفة المتأخرين إلى تغيير الأسلوب والطريقة : فمن الخطاب الشعري إلى الخطاب السردي، ومن التواجد في أماكن الوحدة والخلوة إلى أماكن تعجُّ بالعامة وتحتكُّ أكثر بالناس، فبذلك حققوا مشروعية مذهبهم، وقاعدة لفكرهم، وسنداً لتوجههم يؤمن لهم الحماية والدعم عند الخطر ويُفَعِّلُ عقد الشراكة والتواصل مع فئة عريضة من المتلقين.

حاولنا اتباع تصنيف مغاير، نوعاً ما، يراعي خصوصية قصص الكرامات، كقصص صوفية يغلب عليها الطابع الديني، وكل ذلك وفق مبدأ التقاطب المكاني، ذلك المفهوم الذي جاء به يوري لوتمان في كتابه "بنية النص الفني" عام 1973م، حيث بيني « داسته على مجموعة من التقاطبات المكانية التي ظهرت على شكل ثنائيات ضدية، تجمع بين عناصر متعارضة، وتعبّر عن العلاقات

والتوترات التي تحدث عن اتصال الرأوي أو الشخصيات بأماكن الأحداث»¹، وعليه قمنا برصد فضاءين مركزيين متضادين في الكرامات وما يتفرع عنهما من محاور وتصنيفات مكانية جزئية أخرى، وما تحيل إليه من دلالات وصفات معنوية، وهما :

- أماكن روحية مقدّسة .

- أماكن مادية مدتّسة .

فهذان القطبان الأساسيان تتجمّع عندهما كل الخطوط المكانية المشكلة لنسيج الكرامات الصوفية، ونشتق من هذين القطبين مفاهيم وأبعاداً فضائية متعارضة تشغل داخل النص القصصي الكراماتي وفق الآتي :

1/ الأماكن الروحية المقدّسة: مثلما انسحب الطابع القدسي على أحداث وشخوص الكرامة وزمانها فإنّه ينسحب أيضاً على البنية المكانية لها ويلفّها بمسوحات دينية كما سبق ورأينا مع البنى الزمانية .

وكان من أهم صفاتها تلكم الأماكن الروحية:

- 1) أنها ذات أبعاد خارقة، فوق عادية مهينة سلفاً لحتواء أي فعل خارق فيه انتهاك لسنن الكون .
- 2) ذات بعد طبيوي فاضل، ترغّب في الانتقال لعالم آخر، غير العالم المعيش، والاتصال بفضاء مغاير لا نهائي غيبي خارج عن نطاق الزمان والمكان بمفهومها المادي المحسوس .
- 3) مكان عال (يحمل صفة العلو والرفعة) .
- 4) يقود الصوفي نحو الأمام فهو يُفضي إلى خلاصه من واقعه المأزوم .
- 5) يجعله من أصحاب اليمين (صفة الفوز والفلاح في الدنيا والآخرة) .
- 6) أماكن بعيدة المنال فهي تتطلب ارتحال، وخوض غمار تجربة مضنية للتوصل إلى الحقيقة .
- 7) أماكن كبيرة، و فضاءات رحبة واسعة، حيزها مطلق .

¹ محمد عزام: شعرية الخطاب السردي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط ، 2005 م، ص: 68 - 69.

8) تتحرك في اتجاه عمودي مستقيم نحو الأعلى .

9) منفتحة / منغلقة ؛ منفتحة أمام مكاشفات المتصوفة وشطحاتهم ومستعصية منغلقة عن غيرهم، فالروح تلزمها الحركة، دائماً وأبداً، فإن سَكَنتْ كان في ذلك موتها، أي تُحال إلى جسد يقابلها على الأرض، المكان الذي يدخل معها في علاقة ضديّة.

11) مسكون/ مهجورة ؛ عامرة بأرواح المتصوفة وأجسادهم الطاهرة مهجورة منيعة عن بقية الخلق.

12) لا يحدّها شيء، ولا يحجبها شيء تجعله متحفّزاً من أجل امتلاك منافذ الصعود، وقطع عتبات مدارج العالم العلوي، عالم النور، والحقيقة والتوحد ...

13) مضاءة بيضاء منطلقة تحقق « الانفلات من الجاذبية الأرضية نحو فضاء الكون، وهو أيضا انفلات من ظلم جهل الإنسان بنفسه إلى فضاء المعرفة بهذه النفس»¹.

14) عوالم للحقيقة والتوحد والمعرفة المطلقة تؤكد الذات وتقدها بعيداً عن المظاهر الخادعة .

15) محيية/ مميتة (جدلية الفناء والبقاء لأرواح المتصوفة) يخوض فيها الصوفي حرب ارتدادية نحو ذاته، من أجل قتل ذلك الشيطان الذي سيكنها ويتملكها...

أما أبرز الأنواع الفضائية المقدسة في الكرامات فكانت خاصة :

1 - البقاع المقدسة: ويُعدُّ الحجّ في الكرامة « بمثابة تجديد لقوى روحية، ومرحلة تطور نحو النضج، وهو في الوقت ذاته وجه وثوب لتجربة التكامل ورحيل عن الذنوب، رحيل إلى الله ، إلى التطهّر، وطمع بانبعاث جديد أو تجديد لقوى روحية ومرحلة تطور نحو الكمال»² .

وقد أفرغ المتصوفة هذه الرحلة من كل محتواها المادي ومتعلقاتها الدنيوية، وصبّوها في قالب ديني صوفي وبصموا عليها بطابع رمزي، يُحِين الخرق، ويُحِيل إلى الهجرة الكبرى إلى الله كمسألة أساسية تنتعق فيها الروح من أجل التمهيد للدخول في عالم جديد، مع مقاومة كل المعوقات التي تحول دون تحقيقه . ولكونه تجربة جماعية عامة لا يمكن فيها الخلوة ويستحيل معها التفرّد، كان حضور الغير في

¹ أمنة بلعلي: تحليل الخطاب الصوفي، ص: 244.

² إبراهيم القادري بوتشيش: تاريخ الغرب الإسلامي، ص: 112 .

هذه التجربة غالباً ما يفضح كرامات الأولياء وخوارق عوائدهم، ونلمس الكثير منها في "المناقب المرزوقية" و"البُستَان".

إن تواتر ذكر الكعبة في تلك الكرامات وتكرار توظيفها كبنية مكانية أساسية ذات أبعاد روحية وارتباطات جماعية لم يكن عبثاً، بل إنه سعيٌّ من أجل ملامسة تجربة تتناص خيوطها مع جذور التجربة المحمدية المنبثقة من تلك البقعة المباركة. وطقس الحجّ داخل الكرامة الصوفيّة هو بمثابة تجديد لقوى روحية، ومرحلة تطور نحو النضج والكمال، إنّه رحيل إلى الله، إلى التّطهر والانبعاث من جديد، فليس من الغريب إذن أن يحظى الأولياء والصلحاء بكل ذلك التقدير وتلك الهيبة داخل المجتمع، ورجاء بركاتهم ودعواتهم، لكونهم نهلوا من ذلك النور، الذي هو بمثابة الهبة الإلهية يمنحها الله لأوليائه الصالحين، تجعل منهم وسائط نورانية بين الله والبشر .

ولعل رحلة الصّوفي إلى الحجّ تجربة عامة يخوضها الشّيوخ يحاول بها إحياء حنينه وشوقه لتجاربه الخاصة للعالم المطلق، حيث وجدناهم « يتوّفون لشدّ الرحال إليه توقم لشدّ الرّحال إلى العالم المطلق، لأنه حيّز مقدس... وهي بقاع ليست مقدّسة في ذاتها، لولا أنها كانت مهبط الوحي، فصارت لذلك مقصد المسلمين في موسم الحجّ والعمرة، فلا حجّ ولا عمرة إلا إلى هذا البقيع، ولا تُشدّ الرّحال المقدسة من أجلهما إلا إليه »¹.

ومثلما أن الصّوفي يتجاوز التكاليف الشرعية المادية، ويعطيها معناً خاصاً، فيه حرارة وعمق وإخلاص وجوانية، معنى بعيد عن الحسيّ والمألوف والمادي: إنّه قريب إلى الجوهر منه إلى الشكل أقرب إلى التنزيه منه إلى الطقس المادي المعروف، وعليه يكون الحجّ، بالفكر أو الروح أو الرمز لا بالجسد فقط².

2- المقصورة - المغارة - المحراب: وتوحي بتداخل وتقاطع بين عالمين متناقضين، بصفاتها المتقابلة ضدّيّاً فما بين: (الروح ≠ المادة)، (الظلام ≠ النور)، (التحت ≠ فوق)، (الداخل ≠ الخارج)، (الانغلاق ≠ الانفتاح)، (الصمت ≠ المناجاة)، (الحركة ≠ السكون) ...

¹ مختار جبار: شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا والتشكيل، ص: 129 .

² يُنظر: علي زيعور: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، ص: 203.

إلى غير ذلك من التّقابلات التي تتوحد جميعاً لرسم بنية هذا المكان وملامحه التقضيئية، وفيها جوٌّ مثالي لخلوة الصّوفي، فيؤدّي دوراً آخر أكثر رمزيّة هو: دور الرّحم الذي يحتضن ذلك المولود الجديد خلال سعيه الدّءوب لبلوغ التجدد والانبعاث « هناك إذن ولادة رمزية مسبقة بتكرار طقوسي للحمل، وذلك عن طريق الانكفاء إلى رحم رمزي »¹.

ومقام **المشاهدة** هو التتويج الفعلي لذلك المخاض والخروج إلى النور بعد الظلام. حيث تتكشف له الحجب، وتفيض عليه أنوار الكمال وأشراقات القلب، ولن تكون هذه الولادة إلا للولي الصالح الذي تولاه الله، وكشف له سرّ الملكوت، وأوصله إلى مقام المنتهين (مقام القرب)، إنّ توظيف تلك الأماكن يكرّس لمرحلة تهيئيه، تمهّد لنزول البركات وتلقي الإلهام، والتناص بذلك مع التجربة المحمّدية، (الوحي الذي هبط على الرسول صلى الله عليه وسلم في غار "حراء" بعد تعبّد وتأمل وتدبر).

لقد خدمت هذه الأماكن أبعاداً غاية في الرمزية والأسطورية والسحر، فكانت بمثابة بوابة الزّمن التي تأخذ الولي حيث يريد، كما هو الأمر في الأساطير والقصص الشعبي؛ « فلما جاء الشيخ سيدي أحمد للمقصورة يتهدج فيها، ذهبت فأردت أن أدخل عليه في المقصورة، فلما دخلت قدمت رجلي للدخول فبقيت معلقة في الهواء، لا أستطيع أن أضعها بالأرض ساعة، فصرت أحاول الرجوع إلى ورائي حتى بعدت عن المقصورة، فتبت وهربت من تلك الناحية »².

3- الصحراء: هو فضاء يوحى بثنائيات متقابلة عديدة ورغم صفتها الامتدادية اللامحدودة، فهي تجسيد لفكرة النقاء السماء بالأرض والالتصاق بينهما « مما يجعل هذا المجال التجسيد الرمزي لذلك التقاطع بين عالمين متناقضين: عالم الأرض (الدنيا) وعالم السماء (الغيب). وقد تشغل نفس الدلالة الرمزية أيضاً بالنسبة للجبل، باعتباره ذلك الإمداد العمودي نحو السماء؛ والذي يوحى برغبة ما في الالتحام بالفوق، كتجسيد لرغبة ذلك الإنسان نفسه في السمو واستعادة فردوسه المفقود»³.

لقد كانت هذه الفضاءات متنفس للشيوخ، وحافضة أسرارهم، ملائمة للمناجاة والتأمل والتدبر والمجاهدة والعمل بما فتح الله عليهم من مواهب ربانية، كما ووفرت لهم الهدوء والسكينة الذي تفتقده العديد

¹ محمد حجاج: الرمزي والمتخيل في بنية واشتغال الحقل الصوفي، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع: 97، السنة الرابعة والعشرون، آذار 2005-1425هـ، ص: 6.

² ابن مريم: البستان، ص 34.

³ محمد حجاج: الرمزي والمتخيل في بنية واشتغال الحقل الصوفي، ص: 6.

من الأماكن الأخرى، وساعد هدوءها على تركيزه وبلوغه مناه وإخلاص مناجاته، كما وساعدت خلوتها على الصفاء بربهم والتواجد بقربه .

4- الزاوية، المحلة، المكتب، الحلقة، الدولة،... أماكن تعج بتعليم الصبية، من الإنس والجن، القرآن الكريم وقيام الشيخ بهذه الوظيفة التي لا تضاهيها وظيفة من الناحية الدينية يجعله يشعر بالكامل الروحي والصفاء الوجداني، ويُشرك جميع من معه في هذا الجو، فتعم السكينة والهدوء رغم الاكتظاظ والزحمة . كما وأنها الفضاءات التي يتخذها الولي محلاً يقصده الناس فيه طلباً للأمان على دينهم وأنفسهم وأموالهم .

أما ما أشرت إليه من تشعبها بالمعاني المتضادة والدلالات المتقابلة فلكونها تتحرك أساساً في اتجاهين متباينين:

- تحقّق الفضل عن الناس من أجل الوصل بالله ، فتحمل معنى البعد والقرب معاً
- ولأنّها تحيل إلى الطمأنينة والهدوء والسكينة والراحة والامتلاء المعرفي والإشباع القيمي الذي لا يتأتى طبعاً إلا بعد مجاهدة وعذابات للنفس وثورات داخلية وصراع مع متطلبات الجسد وشهواته.
- ولكونها أيضاً فضاءات سفلى أرضية ولكن من شأنها أن تطفو وتسمو وتصفو بالروح إلى الأعلى .
- ولأنّها فضاءات خارجية مادية برانية فهي تحيل إلى الداخل والباطن والجوهر .
- فضاءات موحشة مقفرة خالية ولكنها ترقى بالصوفي إلى مقام الأنس والقرب والتحلي... وغير ذلك من التقابلات المشتملة عليها .

2/ الأماكن المادية : يمكن وصفها بالأماكن المادية المدنسة لكن ليست مدنسة في حقيقتها بل بالفعل المنجز فيها ، والذي غالباً ما يكون معارضاً ومضاداً لرغبة الذات الصوفية البطلة في الكرامة، وبما أنّ الذات الصوفية لا تألف إلا ما هو روعي، كانت تلك الأماكن بماديتها تضيق على الولي وتأسر روحه وتحّد فضائها.

وربط الكرامات بأماكن واقعية وتوظيفها لفضاءات حقيقية معروفة تاريخياً وجغرافياً جعلها متّصفة بالصدق أكثر، وبالأمانة في نقل الوقائع وسردها، وكانت تلك الغاية الأساسية من توظيفها في الحقيقة .

يُسمى هذا النوع في اصطلاح "مبيك بال" بـ: «المكان المَعْبَر، وتعلّل هذه التسمية بقولها: إنها ليست أماكن عيش عادة بل مجرد نقاط انتقال سريع أو توقف مؤقت. وتشتمل على الشوارع والساحات والحوانيت والأسواق وما في حكمها»¹، أما الملامح العامّة لهذه الأماكن فهي كالآتي:

- 1- أماكن ذات أبعاد مادّيّة عادية، وهو عالم البشر وبيئتهم الطبيعية .
- 2- وهي أماكن دنيوية معاشة معمورة في العالم الأرضي السفلي التحتي .
- 3- مظلمة (معنوياً).
- 4- تقود الإنسان نحو الأسفل، مدنّسة في الغالب ومطرح للخطيئة والآثام .
- 5- قريبة جداً من الإنسان وهي سهلة المنال في نفس الوقت (خوض غمار تجاربها سهل).
- 6- تجعل الإنسان من أصحاب الشمال .

7- فضاءات مغلقة مظلمة قهرية تقهر الروح مثلما تقهر البدن، وتمارس ضغطاً وسلطة عليهما، فتجعل الانسان حبيس تلك الأماكن، فهي فضاء معيق مشبّع بقيم المنع والقهر والظلم والجور والقسوة...

8- ضيقة محدودة مُقيّدة، وعليه سمّاها "غريماس" بالفضاء العدواني الذي يتضاد مع مسعى البطل الصوفي ويحدّ من تحقيقه لإنجازاته المقررة ويعيق اتّصاله بموضوعه، وعليه نعتبره فضاء معيقاً.

9- أغلبها مسكونة تعجّ الحركة والضوضاء والتشويش .

10- ذات حركة دائرية مغلقة لا تطور فيها وتغيير ولا ارتقاء .

وقد تعدت التسميات والأنواع التي تصبّ كلها ضمن هذا الفضاء فنجد في الكرامات :

1- **المجالس:** وكان المجلس محلاً للكثير من حوادث الكرامات، وهي أماكن يلتقي فيها الشيخ مع تلاميذه أو مجالس السياسة وأهل الشورى، أو مجالس تجمعهم بالفقهاء وعلماء الظاهر... ويمكن أن

¹ عمر عبد الواحد: السرد والشفاهية، دراسة في مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص: 49.

يتلقى فيها بأناس أعداء يكيدون للولي، ولكن سرعان ما ينقلب كيدهم إلى ولاء ومحبة، ليدخلوا كوكبة الأتباع، وعليه أمكننا اعتبار هذا المكان بحق النمط الأكثر تواتراً في الكرامات كفضاء أمثل محفز للأحداث، والمسرح الأصلح لحبك القصص الكراماتية، أين يلتقي الولي مباشرة بأتباعه الذين يشهدون مباشرة الخرق ليكون ذلك أدعى للتصديق وأفضل سبيل للتسليم ببلوغ الشيخ درج أصحاب المقامات والأحوال، ورسوخ قدمه في الولاية .

2- البيت، الدار، الغرف، البستان، الغرس... ليست مجرد أشكال هندسية فارغة وإنما عناصر دالة قد تكون فاعلة ضدّ رغبة الولي، مثلما قد تكون فاعلة مع تلك الرغبة مكرّسة لها. إلا أنّها في الغالب تُطالعا ببرامج سردية مُحفزة ضدّياً لرغبته .

3- المدن والحواضر: ويمكن أن ندخل في هذا المجال المدن التي اتخذها الشيخ أماكن عبور ومسرحاً للأحداث من مثل: مصر، العراق، فاس، الأندلس، بزقة، بجاية، تلمسان، قسنطينة، الجزائر... وبعض القرى مثل: لترارة، العباد الفوقي، ونشريس، تسالة، قرى متصلة بفاس، الجمعة...

ثالثاً: التشاكل اللازمكاني

إذا كان أقصى ما أحدثته الصبغة الدينية الإسلامية على الزمن الكراماتي هو تقديسها لأيام وأوقات وأزمنة محدّدة، وإغراقها في جوّ من الروحانية والتسامي الوجداني، فإن الصبغة الصوفية تقوم بفعل التجاوز المطلق، والتخطي المستمر والتحوّل الجذري للزمن الميقاتي التاريخي التعاقبي الطبيعي، لتخلق ميقاتها الخاصّ ذي المشروعية الصوفية والطبيعية الخوارقية فوق العادية. إذ بدا أنّ للتجربة الصوفية موقفاً خاصاً من الزمن ظهر واضحاً في الكرامات بأنواع مختلفة وأشكال متعددة « وكلّها لها موقف ضمّني من الزمن هو الشعور باللازم حين يرتقي الإحساس والحدث فوق الحواجز المادية من نفس ومكان ومحددات الزمان الميقاتي يصبح الصوفي إزاء إحساس لازمني يقع في نقطة الصفر، وكأنّه يحيى من مركز الكون»¹ .

إن المتصوفة جميعاً أصحاب وقتٍ « فإمّا أن تكون الذات الصوفية متمكنة من وقتها، وإمّا أن يكون الوقت متمكناً منها، فالوقت المتمكن منها هو خضوع الذات الصوفية للوقت الزائل المعروف، والذي يخضع له كلّ الناس، يلاحقه الصوفي ولا يلحقه، ولذلك هو في نظر الذات الصوفية وقتٌ مَقْتٌ، فإذا

¹ ناهضة ستار: بنية السرد، ص: 2.

لحقت به وتمكّنت منه وعاشت (أنأ) من آتائه، أو لحظة من لحظاته، تكون قد لحقت بالمطلق أو بالسرمدى من الوقت، والذي يتم فيه التجلي الحقاني»¹ ، لذلك قيل :

- الصوفي بحكم وقته .
- الصوفي ابن وقته .
- الصوفية عبّاد الوقت .

وليس معنى ذلك أن الصوفية يعبدون الوقت في حدّ ذاته « بل يعبدون الحق المتجلي في تلك اللحظة، وفي ذلك الآن، فإذا ما خرج الصوفي من ذلك الآن أو اللحظة الأبدية عاد إلى حكم الوقت المقيد الحسي والزائل»² .

سنحاول من خلال ما سيأتي الكشف عن التشاكلات المتواترة لتجارب اللازمكان والتجليات اللاميقاتية عند المتصوفة، ومختلف امتداداتها الدلالية في قصصهم .

وباعتبار أرواح الأولياء أرواح متمرّدة مخترقة للزمان والمكان فهي لا تخضع في ذاتها لزمان معين بل هي تتبنى اللازمان، « وهذا البعد اللازماني له أهميته القصوى في بنية الكرامة التي تقوم على عمل خارق؛ وحيث هو خارق إذن فالزمان يجب أن يكون خارقاً للدوال الزمنية المتعارفة عليها»³ .

تجعل الكرامة كل الموجودات موظفة كما تودّه هي، ليكون في خدمة البطل الصوفي ومكرسا لإرادته . فالولي الواصل أو القطب حاضر في كل مكان وزمان، ماسكاً للعالم على الوقوع أو الزوال، وهو - من وجهة نفسية - ببطولاته الخارقة وبقدراته فوق الطبيعية المتحدية لسننها على الدوام، شخصية تغطي في الفرد العادي « كلّ انجراح ويستتر فيه الشعور بالنقص والمهانة والفشل والعجز... فالكرامات علاج وهمي للذات المصابة بقلق الخصاص وقلق الهجر والانتراك وفيها تعويض وابدال الواقع بعالم خيالي أفضل، وتخفيف توتر، وإقامة توازن داخل الذات»⁴ .

¹ مختار حنّار: شعر أبي مدين، ص: 31.

² المرجع نفسه، ص: 31.

³ محمد أبو الفضل بدران: أدبيات الكرامة الصوفية، ص: 74 .

⁴ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 34 .

تسعى الكرامة الصوفية إلى السمو بالشيخ من وضعه الطبيعي والإنساني إلى مرتبة الولاية وتحريره من الضرورات والتحديدات الدنيوية (قبضة الزمان والمكان والجسد) إلى مرتبة القدسية.

وإذا كانت رمزية اللازمكان تحيلُ إلى تجسيد لمرحلة ما قبل الولادة وفترة ما قبل البدء، حيث لا وجود للزمن التاريخي ولا البعد الجغرافي المحدد المعالم، فإنَّ الممارسة الصوفية تتركس من خلاله نمطاً زمنياً خاصاً، من المؤكد أنه بعدُ يختلف عن زمن الناس المعروف، إذ لا مجال لإخضاعه لمقاييس الزمان والمكان الخطي، فهو زمان: نفسي، باطني، غيبي، يخضع لخلجات الصوفي وشطحاته وفحوى تجاربه الفريدة، وعبر هذا الإيقاع الخاص للزمان كان الولي الصوفي يحاول دوماً أن يستعيد حميمية الزمان والمكان الأصل، منبع وأصل وجوده المتجدد .

إذن، يحقُّ للشيخ الصوفي الانفلات الإرادي من الزمن وصرامته وسطوته، ومن قبضة المكان وجغرافيته وتضاريسه الحتمية النافذة على الانسان العادي والمتكّمة في مصيره، ويتجلى ذلك في الكرامات بصور متشاكلة، وتجارب وأنماط متواترة، لعل أهمها :

1 - تجربة الموت :

يبدو أنّ الموت في النص الكراماتي طريقاً وسبيلاً مخلصاً من همّ العشق لله ومكابدات الشوق، وعليه كانت كل جزئيات الحكي في الكرامة مبرمجة ومجهزة لاستقباله واستساغته، كونه إختيار الولي ورغبته الجامحة وملاذه مما يعانیه من تأزم دنيوي بعيداً عن محبوبه الأول . كل ذلك أمام انبهار وذهول شديد للمتلقّي لعظم الموقف، وهو ما ينفث في قلبه سيلاً من مشاعر الاستغراب والتعجب، ويتصاعد الأمر حدّة ويبلغ ذروته عند تحقق الرّغبة الدرامية للولي وتقع أمنيته كما ارتأها بخصوص وقت موته وساعته ومكانه؛ « وكان يخرج... فيترحم على من به من الأموات ، ويتمنى الكون معهم، فبلغه الله أمنيته...»¹ .

وقد اعتبرتُ الموت تجربة لازمكانية لأن الموت عند الولي كما تصوره الكرامات مغامرة مختلفة ، فهو إذا ما مات « انتقل إلى الضياء الأول حيث يُشاهد ما لم يكن يقدر على مشاهدته، ويرتقي إلى معارج لم يكن بوسعه الوصول إليها وهو في مرابع الدنيا الفانية »² . فتكون روح الولي بعد موته بمثابة

¹ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 216 .

² محمد أبو الفضل بدران: أدبيات الكرامة الصوفية، ص: 173 .

الوسيط بين العباد والله ، تشفع لهم لديه لقضاء حوائجهم خاصة مع شعور العباد الدائم بأن زلّاتهم وعثراتهم في الدنيا تحول بينهم وبين صعود رجائهم إلى السماء .

لا تتعدم الكرامات ولا ينقطع المدد الربّاني عند موت الشيخ ، بل إنّ الحقيقة التي تكشفها لنا الكرامات تؤكد أن الموت تجرية لا تقف حائلاً أبداً بين الولي وخرق العوائد ، فالخرق ذو صفة أزلية حتى على قبور هؤلاء ، فتبقى له السلطة والحضور الدائم رغم فناء جسده، ولعل السبب أنّ الصوفي شديد الوعي بالموت نفسه، وهو مدرك تماماً أنّه كائن متجه نحو الموت باستمرار، ولكنه فناء يبعثه على التجدد، بل إنّ سرّ مأساته في الحياة مأثاه « وعيّه الحاد بالموت، وبأنّه يعمل للموت لا للحياة، إنّهُ يقود سلوكه وشخصيته وكل ما فيه نحو ما وراء الحياة، نحو المجهول الذي يقض مضجعه، كأنّ الصوفي يستعجل الموت ليثبت لنفسه صلاح توجهه نحو طلب الانعتاق من العالم الحسي، مأساته أنّه يعيش كي يموت، ويموت كي يعيش، من هنا تتأتى للموت تلك الضجّة والركيزة في الكرامات... يتجرأ البطل على الموت فلا يخشاه، ثمّ تتطور هذه الجرأة حتى تصبح سلطة عليه: يطلبه ساعة يشاء، فيموت الصوفي عندما يودُّ »¹.

ونعثرُ في الكرامة « وقام وخرج من الجامع لضريح سيدي أبي مدين، ووقف بالباب وصاح: خديك يا أبا مدين عبد الرحمان اليعقوبي يستأذّنك في الدخول إنّ أذنت، و إلاّ رجّع . ثم إنه دخل على سيدي أبي مدين، وصارا يتكلمان، وشاوره في عزل الترك، فقال له: ما كان شيء تُبدّلهم به ؟ إن أردت أن نجعلك في موضعهم ؟ ...»². ومثيلاتها، على تجلي آخر للآزمان، حيث روح الشيخ لا تقيدها حدود الزّمن ونهاياته، وموتها لا يعني فناءها فهي موجودة دائماً وأبداً، وامتدادها العضوي والروحي كائنٌ لا محال غير خاضع لمقاييس الزّمن التاريخي حسب ما يحيلنا عليه مجال : الأضرحة، المقابر، المقامات، الزوايا، والتي تقام للأولياء أحياء كانوا أو أمواتاً، ذلك أن الولي الصّوفي الصالح يظلّ حياً بروحه وسط مجموعته، وهي سمة لا يُخصّص بها إلا من غلب الجانب الروحي فيه على المادي، ولأن من مقاييس الروح الثبات وعدم التحول، أو المسخ والتّسخ، مارست تجاوزها على الزّمن العادي نحو زمن أكثر قدسية،

¹ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 136 .

² ابن مريم: البستان ، ص 134 – 135 .

لَهُ صفات ومعايير مغايرة للزمن الأول تماماً، « وأخبرني جماعة من أهل تونس أنهم لم يزالوا يستسقون بقبوره، فيمطرون... »¹ .

كل ما سبق يؤكد أنّ الولاية لدى المتصوفة تجربة فكرية لا تزول بزوال الشيخ من الدنيا بل تظلّ لصيقة بجثمانه « فإنّها بعد وفاته تجعل من مقامه مكاناً لتجسيد شوق الوجدان الاجتماعي للمطلق القادر على تفعيل المعجزات والكرامات والخوارق، فالولاية على هذا الحدّ لا تكون إنساناً فقط، وإنّما هي فكرة ومكان، ومجموعة من التصورات الاجتماعية »² .

2 - تجربة الرؤيا:

إنّ القصص الرؤيوي: باعتباره نمط مهم من أنماط الكرامة الصوفية ذاتي التجربة بحيث لا شهود عليها ، وهي تستند إلى دالتين زمنيّتين متمزجان معا لتفرزا لنا زمنا من بعد ثالث يجمع بين :

أولاً: دلالة الزمن الماضي: بما يقوم به الرائي من استرجاعات واجترارات ، تحقّق له لذّة، وتجلب له إطمئناناً لما يعتقد، وتُشيع فيه استقراراً وثباتاً عليه .

ثانياً: دلالة الزمن المستقبل: بإعتبار الأحلام تنبؤات واستشرافات لما هو آت من أحداث ومقدورات في المستقبل القريب والبعيد دنيويّاً وأخرويّاً، ثمّ أنّها قابلة للتفسير والتأويل والتعبير استناداً إلى منظومة إسلامية مضبوطة تكفل تعبير الرؤى والأحلام .

ولنلاحظ معاً التجسيد الفعلي للآزمان واللامكان في كرامات الرؤى والأحلام: «أخبرني عمّي، رحمه الله، أنّ أحد أصحابه رآه في النوم، فقال له يا سيدي! متى أردنا زيارتك وجدنا الموضع محجوراً، فقال: من أراد زيارتي منكم فليقف عند الشجرة الكائنة بالعباد... ويجعلها عن يساره، ويستقبلني ويزورني، فإنّي أراه وأسمعه . فكان عمّي، رحمه الله، لا يكاد يتخلّف عنها يوماً واحداً »³. لقد ضربت لهم روح الشيخ في المنام موعداً على سبيل اللازمان واللامكان المحددين على أرض الواقع، ولكنّه واقع روحي غيبي يستشعره الزائر بحواسه الحديسيّة وقواه التخيلية .

¹ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 274 .

² شحاته صيام: الطهر والكرامات، قداسة الأولياء، روافد للنشر والتوزيع، ط: 1 ، القاهرة- مصر، 2011 م، ص: 30 .

³ ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 167 - 168 .

3 - تجربة المكاشفات:

الكشف عند الصوفي أن يطلع بما تهيئه له معرفته الباطنية على ما هو مستور من معاني غيبية وأسرار إلهية ، ولأنّ فيها استشفاف للمستقبل وتنبؤ بمجرياته إضافة إلى الحاضر الذي يعيشه الصوفي فقد صنفتها ضمن التجارب اللازمكانية لاشتمالها على بعدين في نفس اللحظة (حاضر ومستقبل) .

وأمثلتها لا حصر لها عبر كلّ المدونات المدروسة من ذلك: كرامة للولي "أبو الحسن علي بن أحمد بن الحسن بن إبراهيم الحرالي التجيبي" رضي الله عنه : « ما حدثني به غير واحد من أشياخي عنه أنّه وصف كل واحد منهم بوصفه ، ووسمه بوسمه من حظه وتحصيل وغير ذلك ممن انتهت إليه أحوالهم ، وسمت إليه آمالهم ، فمن وصفه بالقضاء رقي إليه ، ومن خصه بالتدريس والفتيا ظهر عليه ، ومن خصه بالزهد واستجابة الدعوة عرف ذلك منه... وهذا من مكاشفاته رضي الله عنه»¹ .

4 - تجربة طي الزمان والمكان:

أمّا التجربة اللازمكانية الأكثر حضوراً في كرامات المدونات - على غرار مثيلاتها من مصنّفات المناقب الصوفية- هي تجربة طي الأرض، والمشى في الهواء، وعلى الماء، وهنا لا يمكننا بأي حال من الأحوال الحديث عن الزمن الميقاتي المعروف، إذ أننا أمام تجربة لا زمانية ولا مكانية في الحين ذاته، يختلط فيها الزمن المقدس بالزمن الأسطوري اللذين فيهما تحطيم وتجاوز للمفاهيم الزمنية المتعارف عليها، لا بداية له ولا نهاية، ولا تقويم محدد معلوم، فقد يصل الولي من تلمسان إلى مكة « في وقت يسير جداً تعجز عن القيام به حتى الطائرات النفاثة الآن »² ، إننا أمام انضغاط هائل للزمن وبلوغه سرعة قصوى هي في الأصل مجاوزة للنظام الزماني والمكاني الطبيعي .

فطي المكان ينتج عنه طي للزمان أيضاً ، كأن يتواجد الصوفي في مكانين متباينين في الوقت ذاته، فلا سلطة لزمان ولا لمكان على روح الولي ولا لجسده المبارك الذي له أن ينتقل ويخرق ويوقف ويُسرّع وينشر ويُجمل ... متى وكيفما شاء، من مثل: «... نظرت إلى الرجل فلم أرى إلا موضعه ولم أدر هل الأرض ابتلعتة أو السماء رفعتة»³ . وفي أخرى «... فنزل فلم يجد له أثراً وإنما وجد له قدما في

¹ الغبريني: عنوان الدراية ، ص: 152 - 153.

² محمد مفتاح: دينامية النص، ص: 142.

³ ابن مريم: البستان ، ص 35 - 36 .

الباب وقدم في المحراب الأخضر ووجد الشيخ سيدي أحمد ركع الفجر، والأبواب كلها مغلقة، وهذا دليل على طي الأرض»¹.

5 - تجربة السفر الروحي :

إنَّ السَّفر والارتحال تجربة غاية في الروحية، وهي لهذه الخصوصية لن تتهيأ للصوفي ما لم تلقها السريّة ويلتزم صاحبها بالخلوة والاعتكاف بعيداً عن الخلق لأنَّ في هذا الجو يتحين الفعل الخارق ، دون أن ننسى ارتفاع مستوى الروحانية ضمنها ، حيث تعمل على « شفافية النفس وتسهيل اتّصالها بعوالم الغيبات والصوفية ينشدون في خلوتهم اتّصلاً بالله ومشاهدة لجلاله وجماله ومعرفة كاملة به، والصوفي الذي انقطع في خلوته عن الخلق فإنّه يأنس بالوحدة التي تقرّبه إلى الله وتبعده عن شهوات الدنيا وأطماع الخلائق»² . ومن ثمة يتهيأ له الجوّ المناسب للسياحة والسفر ، وهو غالباً سفر روعي حيث يغوص الصوفي في أعماق نفسه ويسبر أغوارها « ويرى عجائبه ويشهد الحيّ القيوم في أعماق نفسه ، لذلك فإنّ تأمل عوالم النفس أعظم سياحة »³ .

وقد اعتبرت السفر والسياحة الصوفية تجربة لا زمكانية لأنها لا تتم في الحيز الزماني المعهود والمكاني المألوف، ومن ثمة كان الفضاء الزماني والمكاني السريديين المؤطرين للأحداث في الكرامة الصوفية فضاء « غير ثابت ومستقر، إنّه مكان متحرّك، أو على الأصح متغيّر ومتجدّد. فليس هناك مكان واحد بل أمكنة ولوحات . لكل لحظة (لكل وقت) مكانها تماماً مثلما أنّ لكل صورة معانيها المتميّزة . ولا تشابه مطلقاً بين الأمكنة»⁴ .

والحقيقة أنّ خطاب السفر والارتحال وما يُلاقيه المتصوفة من قسوة ووعورة، يتقاطع ويتشاكل مع رحلة السالك الصوفي في معراج الصوفي وارتحاله من مقام إلى آخر ضمن مذهب القوم، وعليه كان الزمن في الرحلة الصوفية تلك تلقّه الخصوصية ويطوّل الخرق « بإعتباره زمناً خارج إدراك الانسان ، حيث يسقط المكان فينشأ الفعل الفائق ، فيعلو الحدث الخارق بالفعل »⁵ .

¹ المصدر السابق ، ص 40 - 41 .

² بشرى قانت: الخبر والحكاية، التشكل الدلالي في الامتاع والموانسة لأبي حيان التوحيدي، ص: 330 - 331.

³ المرجع نفسه، ص: 332 .

⁴ المرجع نفسه، ص: 333 .

⁵ المرجع نفسه، ص: 335 .

ولأنّ السفر انتقال من مكان إلى آخر « وفي انتقال أي حيز انتشار¹ له عبر حيز آخر معلوم²، بمعنى أنّ السفر عبر فضاء الكرامة ينشأ معه كلّ معنى للانتشاريّة والامتدادات الدلالية اللامحدودة مثلما يكرّس معنى الانطلاق والشساعة الزمانية والمكانية .

إنها لحظات لا قياس لمُدَّتْها، فهي "عبارة عن برهة لا سمك لها" دهرية سرمدية لا متناهية، ويعيش الصوفي حينها وقت « انسٍ وطمأنينة، لأنه يعيش في حال (الجمع) ولحظة (الآن) السرمدية في مقام الوقوف بالحق للحق مع الحق، وفي ذلك يقول النفري : لا ديمومة إلا لواقف، ولا وقفة إلا لدائم³ . أما "أبو مدين شعيب" فنجدّه يعبر عن تلك اللحظة اللازمنية بقوله: « هو إزالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدّث، لأنه لما انجذبت بصيرة الروح إلى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الأشياء في غلبة نور الذات القديمة، وارتفع التمييز بين القدم والحدث لزهوق الباطل عند مجيء الحق...»⁴ .

إنّها لحظة يصبح فيه مؤشر الزّمن على الدرجة الصفر، ويصير أقرب إلى الفناء والعدم منه إلى البقاء والوجود، لذلك يُقال أنّ : « الفناء هو شهود حقّ بلا خلق... أو وحدة الشهود، امتصاص التجليات في مبدئها، المبدأ يمتصّ تجلياته ويشفطها، أو هو اختزال الدائرة في نقطة المركز⁵ .

بمعنى أنّ أيّ نقطة أو ذرّة في الوجود تعود إلى نبعها وأصلها الأول، فتتلاشى الكثرة في الوحدة، إنها حال التجمع والتمركز حيث اللاوقت واللازمن، وحيث الديمومة الأبدية، والسرمدية المطلقة لذات الصوفي في آنٍ محدد لا وطأة للزمن عليه ولا سلطة ولا قياس.

إنّ التجارب السابقة كلها تحيل إلى تنويعات مختلفة لشيءٍ واحد هو تجاوز الزّمان والمكان العاديين من قبل المتصوفة، والتي أفرغت من محتواها المتواضع عليه، لتبدو كأنّها منتمية لتفضيئ خاص

¹ عالج عبد الملك مرتاض مفهومي الانتشار والانحصار كمعاني مرادفة وموازية للتشاكل والتباين ، انظر كُتبه: التحليل

السيمائي للخطاب الشعري، مقامات السيوطي، شعرية القصيدة - قصيدة القراءة، التحليل السيميائي للخطاب الشعري .

² عبد الملك مرتاض: التحليل السيميائي للخطاب الشعري، تحليل بالإجراء المستوياتي لقصيدة شناسيل إبنة الحلبي،

منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق - سوريا، 2005 م، ص: 53 .

³ مختار حبار: شعر أبي مدين التلمساني ، الرؤيا و التشكيل ، دراسة، ص: 31.

⁴ المرجع نفسه، ص: 31.

⁵ نهاد خياطة: مدخل إلى فكر محي الدين بن عربي، التصوف الإسلامي بين وحدة الشهود ووحدة الوجود،

موقع: www.diwanaalarab.com، تاريخ الدخول: 09 - 11 - 2006 م. ص: 1 - 7.

غير الذي نعيشه، يجمع صفات : التجاوز، التخطي، عدم المحدودية، الثبات، السرمدية، الديمومة، المدى، الاتساع، الشمولية، عدم التجزيء ...

إضاءات:

* تشاقلت نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية في البنيات الداخلية للمعنى والتي شملت بنى الشخص وبنيات الزمان والمكان واللازمكان، وقد انتظمت تلك التشاكلات عبر وحدات متضادة ضمناً تبعاً لانشطار الحقول الدلالية وتنافرها في التجربة الصوفية .

* تجري وقائع الكرامة الصوفية غالباً دون الخضوع لمقولتي الزمان والمكان، وتفضل دوماً التموّج في أوساط جغرافية وأبعاد زمانية مغايرة لما هو معروف وشائع .

* إذا كان الواقع يُشير إلى صوفيٍّ أكثر تفاعل بالزمن الميقاتي ، إلا أنه تمرّ عليه فترات يفقد فيها احساسه بالزمن تماماً خاصة أوقات التعبد والخلوة، وإذا كان الزمن في بعض الكرامات جزء من البناء السردي للأحداث ؛ فإنه في كرامات أخرى يُمثل المقصد والمغزى السردى الكراماتي نفسه .

* بتعدد قراءتنا لتلك النصوص تتعدد أزمقتها وأمكنتها، وتتغير الأنواع والصفات والتجليات وهو ما يُشير إلى الطاقات الايحائية الرهيبة لها ويضعنا أمام انفتاحها الحقيقي كمنص سردي واستمراريتها الدائمة في ارسال مختلف الدلالات وبعث عديد الومضات الايحائية .

* شكّلت الكرامات نماذج لقصص فريدة أصّلت لمرحة من مراحل تاريخ المغرب العربي، وفترة مهمّة من فترات فن القصّ العربي عموماً والمغربي خصوصاً، كل ذلك يوجب علينا التوقف عندها بنوعية مغاير من القراءة المتأنّية الفاحصة التي تحترم من جهة، ذلك الجهد الذي بذله المدونون فيها من (جمع، وتدوين ، وسردٍ، ورواية ...)، و تقدّر وتثمن من جهة أخرى، كلُّ من ساهم في كتابة ونشر وحفظ هذا الموروث الأصيل الحافل بماضينا ومرجعيتنا وسلفنا وتاريخنا ومعتقداتنا ورجالنا... لتتاح لنا فرصة كهذه للتعرف عليه ودراسته .

* دون أن ننسى أننا إزاء منجز حكائي خاص جداً بوعيه المختزل وبمرجعياته الفكرية، وتجلياته السلوكية القابلة للحالات والتأويل، الأمر الذي يجعله نسيجاً فريداً في ذاته وبيئته وفكره وتوجهه الديني، وهيكل قصصه تم تأليفه على نحو سببي متوافق لا ترهل في مكوناته ولا تنافر في عناصره ولا تقويض في بنائه .

وللغوص أكثر في العناصر البنائية لذلك الهيكل سننتقل مباشرة إلى الفصل الخامس والأخير؛ أين سنحاول تفكيك عناصر ومقومات البنية السردية الكراماتية من خلال تحليلنا لنموذجين مختلفين من حيث البناء الشكلي والمسارات التصويرية والكثافة السردية، وذلك وفق آليتي التشاكل والتضاد، فكيف ستساهم تلك الأدوات الإجرائية في القبض على المعنى واستثمار الدلالة بغية تكثيفها وتبئيرها وتناسلها ؟ وهل من شأنه أن يقود إلى التماس الجمال الفني ؛ والتمكين للوظيفة التعبيرية بالنهوض، وتبليغ الرسالة الأدبية في أجمل صورة وأنصعها وأشدّها إشتحانا بالأدبية ؟

الفصل الخامس

نماذج تحليلية للكرامة الصوفية الجزائرية وفق آيتي التشاكل
والتضاد

تمهيد: كيف يُوظف التشاكل كأداة إجرائية على النُصوص ؟

أبجديات التحليل

النموذج التحليلي الأول

نص الكرامة

التحليل

النموذج التحليلي الثاني

نص الكرامة

التحليل

إضاءات

الفصل الخامس : نماذج تحليلية للكرامة الصوفية الجزائرية وفق آلتي التشاكل والتضاد

تمهيد: كيف يُوظفُ التشاكل كأداة إجرائية لتحليل النصوص ؟

ما تزال السيميائيات السردية في سعيٍ دعوب من أجل الكشف عن شبكة العلاقات المترتبة عن الوحدات اللغوية وما تحدثه من دلالات لا متناهية داخل مختلف النصوص السردية ومن أهم وأبرز الوسائل الإجرائية التي وظفتها لبلوغ تلك الغاية : التشاكل والتباين أو التضاد ، تباهما الكثير من السيميائيين في تحليلاتهم أنواع شتى من الخطابات لما يمتلكان من قدرة على تجميع الرموز المبنوثة على امتداد نسوج النص المتوارية ، وإعادة تفكيكها ، وبهما يضمن الباحث الفهم الموحد لكامل النص وانسجام أجزائه وإتلافها وترابطها، إنهما استراتيجيّة تحليلية لفك الكثير من الشفرات الغامضة في النص، وتفسير ذلك التراكم المضموني والتعبيري الذي تحتمه طبيعة الإبداع الأدبي .

إنّ التشاكل كما تصوّره (A.J. Greimas) عبارة عن سلاسل طويلة ومكثّفة من الملفوظات التي تضمن للخطاب انسجامه¹ ، بمعنى أنّ الوحدات اللغوية تتكاثف فيما بينها وتلتف وتتحد من أجل أن تعطي للخطاب الملفوظ معنى واضحاً ودلالة مركّزة وجليّة ، إنّ تلك الوشائج والعلائق المتولدة من تعالقتها فيما بينها هو ما يمنح الخطاب الاتساق والانسجام . وعليه تتلاحم بُنى النص ووحدهاته المعجمية والمعنوية فلا وجود لكلمة بمعزل عن سابقتها ولاحقتها وتتواتر لتولد الدلالة الكلية للنص .

إذن القارئ هو المسؤول عن تحديد التشاكل والتضاد في النصوص عن طريق رصد التكرارات أو التواردات أو التراكمات سواء المتشاكل منها أو المتضادة ، وعليه لا يتحققان في أي خطاب ما لم نعثر على مقومات لغوية دلالية مشتركة .

فالخطوة الأولى إذن تكون بقراءة جزئية لمقولات النص الصغرى وتفكيكها وتحليلها وردّها إلى أصلها الدلالي أو التعبيري الذي تلتف حوله جميعاً أو كما سماها محمد مفتاح "النواة" ، وحتماً سيكون من شأن هذه الدراسة إزالة غموض وإبهام النص، ثم رده في الأخير إلى كلّ منسجم ووحدة متماسكة .

¹ Greimas (A, J) Courtés(J) : Sémiotique Dictionnaire raisonné De La Théorien Du Langage, P : 332 .

كما تؤدي هذه الدراسة إلى إبراز آليات نمو مقاطع الخطاب وتوالده . وقد لاحظنا كيف تعددت التعاريف واختلفت التصورات بين الباحثين السيميائيين الغرب منهم والعرب حول المفهومين، أما اختلافهم في الأنواع والتقسيمات فكان أوضح وأشد :

1/ فلاحظنا كيف يقع التشاكل على مستوى الدلالة (بمعنى التمطيط الدلالي والتواتر المعجمي)، وعلى مستوى البنية (أي بُنى : الإيقاع ، والأصوات ، والتركيب ، والصرف ، والبلاغة) ، وثالثاً على المستوى التداولي (أي الوظيفة والمقصدية) .

2/ وهناك من قسمها إلى تشاكلات دلالية وتشاكلات سيميولوجية ، على اعتبار أنّ التشاكل: «تكرار لأي وحدة لسانية أو لغوية سواء أكان صوتاً أم سمة أم بنية جمالية . ويدلُّ التشاكل الدلالي على تكرار السمات التي تؤمن الوحدة الدلالية للمتواليّة النصية المتمظهرة ، سواء أكانت تلك السمة تقريرية أم إيحائية ، عامة أم خاصة »¹.

3/ ثم هنالك من يجعل التشاكل يتحقق عبر الجملة ، والخطاب ، فيحللها منفصلين أو متّصلين معاً .

4/ كما يمكن الحديث عن التشاكل البسيط : والمتمثل في

تشاكل الوحدات الصوتية .

وتشاكل الوحدات الصرفية .

وتشاكل الوحدات المعجمية.

وتشاكل الوحدات الدلالية .

وعلى الطرف الآخر نجد التشاكل المعقّد : الذي يتمثل في الجمع بين كل تلك التشاكلات الأربعة، داخل مختلف التمظهرات النصية .

¹ جميل حمداوي: السيميولوجيا ، بين النظرية والتطبيق، ط:1، 2011، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع ، عمان - الأردن، ص: 555 .

5/ كما يمكن الحديث عن أنواع من التشاكلات : التشاكل الصوتي ، والتشاكل الإيقاعي ، والتشاكل الدلالي ، والتشاكل السردي ، والتشاكل التلغظي ، والتشاكل التركيبي ...

6/ وهناك أيضاً : التشاكل الحرفي التقريبي ، والتشاكل الإيحائي المجازي .

7/ أما التقسيم الأكثر شيوعاً فهو القائم على رصد التشاكلات الآتية:

1. رصد التشاكلات التعبيرية.

2. رصد التشاكلات الدلالية.

3. رصد التشاكلات التداولية .

ضمن التشاكل التعبيري سنقف على مقولات السرد، والخطط الحكائية المدروسة التي انتهجها المریدون للترويج لكرامات شيوخهم، والتأثير البالغ في جماعة المتلقين، والمؤكد أننا سنقف أولاً عند التراكيب النحوية والبلاغية بكل ما تشعُّ به من حمولات إيحائية، تستثمر فيما بعد في البعد التداولي.

ويرتبط التشاكل الدلالي على الخصوص بالحقل المعجمي الذي يرد في شكل تيمات وحوافز موسعة داخل النص. فحقل الطبيعة يتكون من الكلمات التالية: النبات، الأرض، الشجرة، الطيور - الأضرار المطر ... إنه مجموعة من الكلمات التي تتضمن نفس التيمة أو الحافز أو المحور، ولكن عبر لعبة الإحالات والمعاني المضمرة أو الثانوية أو المجازية أو التي لا تفهم إلا عبر السياق الكلي للنص. وهناك من يرى أن الحقل المعجمي بالمفهوم الدقيق ليس إلا تشاكلاً معجمياً ودلالياً. لكن التشاكل يختلف عن الحقل المعجمي ، لكونه يبحث عن المعاني الإيحائية والصور البلاغية والمعاني الثابوية وراء الأسطر. ويمكن أن يتحقق التشاكل حتى في غياب الكلمات والمفاهيم الظاهرة التي تحيل عليه، كما نجد ذلك في قصيدة (نوم الوادي) Le Dormeur du val d'A. RIMBAUD ، حيث نلفي تشاكل الموت، وذلك في غياب مطلق للكلمات الدالة على الموت ، بل يبقى هذا ما يحدده السياق النصي ، فالتشاكل الدلالي هو الذي يساهم في إزالة هذا الغموض الدلالي¹ .

إن تفكيك نص إلى وحدات لسانية مؤلفة من عناصر متشاكلة في مستواها المعجمي، يقودنا إلى تبين التماثل بين عدة أقطاب دلالية تهيمن على شكل المعنى في النص الخطابي

¹ ينظر: جميل حمداوي: السيميولوجيا ، بين النظرية والتطبيق ، ص: 556 .

ويتم ذلك على صعيد السرد والحكاية، بتقطيع العمل إلى متواليات ومقاطع نصية. وبعد، يتم الحديث على المستوى التركيبي، وذلك من خلال التركيز على التحولات الإنجازية لفاعل الفعل وفاعل الحالة، وتحديد البرامج السردية من خلال الإشارة إلى التحفيز، والتأهيل، والإنجاز، والتقويم. و من ثم الانتقال ، إلى البنية العاملية، ورصد أدوار الفاعل العاملية والغرضية والمعجمية والانفعالية والكلامية والتفكيرية على مستوى المسارات التصويرية ضمن البنية الخطابية .

وعلى مستوى البنية العميقة، تحدد الحقول المعجمية، ويرصد التشاكل الدلالي القائم على المقومات السياقية أو المقولات التصنيفية المتواترة (الكلاسيكات). كما يحدد بعد ذلك التشاكل السيميولوجي ، وذلك بالتركيز على القيم الخلفية والسمات النووية المتواترة ، وكذا الثنائيات المتقابلة دلاليًا .

ليتم الانتقال إلى المربع السيميائي لنضبط عليه مستخلصات التشاكل في شكل عمليات منطقية أصولية تأسيسية تتمثل في علاقات التّضاد، وشبه التّضاد، وعلاقات التناقض، والتضمّن¹.

إن الجانب المعنوي هو المقوم الرئيسي في القراءة التشاكلية، ذلك أن المعنى: قطب العملية التوصيلية، وبتكرار المقاومات الدلالية ينكتف المعنى بما يضمن للكاتب ظفر القارئ به .

على أننا ينبغي أن نتفق منذ البدء أنّ دراستنا للبنية في هذا البحث سيتجاوز حتماً دلالتها الضيقة، إنما القصد استعمالها المفتوح والعميق الذي وظفتها فيه السيميولوجيا السردية ، معتبرة إيّاها هيئة أساسية للمسار التوليدي الشامل ، الذي يسهم في إنتاج الخطاب ، أي أنني أقصد بالبنية السردية : كل بنية سيميائية عميقة تتحكم في توليد المعنى ، وتساهم في تنظيم الخطاب².

وفي التشاكلات التداولية ننتعمق في رسالة الكرامة ومقصديتها المباشرة وغير المباشرة، ونبحث في الأغراض التي خدمتها نصوص الكرامات و التي ستتجمع خيوطها في الأخير لتتسج لنا تشاكلات تنسحب على كافة النصوص الكراماتية عبر بنى مركزية بؤرية للتشاكل تحمل في طياتها ثنائيات ضدية . ذلك أنّ البؤر الخطابية والدلالية متعلقة بقصدية الكاتب ونوايا القارئ ، أي أنه لا حدود فاصلة بين ما هو

¹ ينظر: المرجع السابق ، ص: 557 .

² يُنظر: رشيد بن مالك : قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، عربي - إنجليزي - فرنسي، دار الحكمة،

الجزائر، فيفري 2000 م ، ص:204 .

تعبيري وتركيبى وخطابي وبين ما هو دلالي وتداولي، وإلا كانت تراكيب النصوص ميتة لا تحمل المعنى ومن ثم تفقد الملمح الجمالي أيضاً .

على الرغم من تلك التصنيفات والتقسيمات المتنوعة للتشاكل يبقى الاتفاق قائماً على أنه: مفهوم سيميائي إجرائي يسعف الباحث على تحليل الخطاب دلالة وصياغة ومقصدية، قصد توفير مقروئية منسجمة للنص، وعملية تحديد التشاكلات ستؤدي حتماً إلى إبراز آليات نمو الخطاب الروائي وتوالده، فالخطاب حينما يُحدد إطاراً متشاكلاً، يعمل على تنمية مقاطعه الأخرى اعتماداً على هذا الإطار الأولي بمراكمة الوحدات المعجمية التي تنتشر داخل المسارات التصويرية¹. وأمام تلك التقسيمات المختلفة، يبقى على الباحث أن يتمتع بالحسّ الانتقائي حتى لا يقع في شرك حرفية المنهج ، بل له مساحة مشروعة من الحرية يتحرك ضمنها بكفاءة وذكاء أثناء توظيفه لمقولات أي منهج وآلياته ، وأدواته الإجرائية ، بما يخدم أغراضه بكل ليونة وطواعية من جهة ، وبما يتماشى وخصوصية الأثر الأدبي المدروس وطبيعته من جهة أخرى .

ينبغي الانتباه للكرامة كخطاب مخصوص داخل خطاب أعمّ هو الخطاب الصوفي، «لأنّ أي تحليل شكلي للمحكي القداسي قد يلحق بالمضمون شرخاً ستكون تبعاته جسيمة، وعض تقديم جديد في هذا الباب سنكون قد انتقصنا من حقّ هذا الخطاب وسلبناه بعض ما وُسم به منذ قرون»²، إذن ينبغي توخي الحذر في التعامل معى هذا النوع من الخطابات لطابعها الديني وسماتها القدسية وتمفصلاتها الصوفية الصرفة، ومنه كان التطبيق المنطقي الحرفي لأبجديات المنهج لا يُلائم بتاتاً الكرامة الصوفية؛ لكونها «تشبه الرؤى الميتافيزيقية التي لم تتلّ تحقّقاً أو إثباتاً علمياً، بسبب تعاليها عن الدائرة الحسية وانفصالها عن المشاهد والبراهين التجريبية العامة»³. وعليه نقول بداية: ونحن على مشارف التحليل والاستقراء أننا نتوسّم أنّ لا نُخلّ بخصوصية الكرامة كخطاب صوفي ولعل المسعف في ذلك أنّ أدبيات المنهج تقتضي منّا الانقلاب أساساً على شكل المعنى ، وليس على محتواه .

¹ ينظر: جميل حمداوي: السيميولوجيا ، بين النظرية والتطبيق، ص: 556 .

² حمداوي علوي مولاي الزاهر: الخطاب الكراماتي، وتفعيل الآليات السيميائية ، الكرامات الصوفية المغربية، دراسات

سيميائية ، تأطير وتقديم: حسن مسكين، ط: 1 ، 2006 م ، ص: 114 .

³ المقال نفسه ، ص: 114 .

سننطلق من اعتبار الكرامة الصوفيّة نسقٌ مبنّيٌّ على علاقات تشاكلية وخلافية بين مختلف وحداته ومستوياته، ومنه كان تحليلنا يروم رصد وكشف تلك التّشاكلات والاختلافات النصيّة والدلاليّة التي يبنّي عليها النص الكراماتي، إنّها محاولة لتعرية المعنى والبنى العميقة من خلال الشكل الذي يُوّطرها ويُهندس جنباتها .

إنّ من شأن مثل هذه الدراسة توليد الدلالة وخلق الانسجام والتناسق في النص، كما يترتّب عليها تفكيك المعنى الظاهر، وسدّ فراغات الفهم، وربط الأبنية اللغوية بعضها ببعض، في سبيل الغوص إلى العمق الدلالي والتحوّل من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن، عندها فقط ستتكشّف الأبنية المهيمنة والإركام الدلالي، والتقابلات الضدية التي ستضيء لنا جوانب لطالما لّفها الظلام والستر والغموض في نصوص الكرامات الصوفيّة على اختلاف مُدُونيها و عصورهم .

أبجديات التحليل:

الكرامة خطاب سردي دال، بمعنى أنّها تتجلّى عبر مستويات وبنى خطابية محدّدة، وقبل الخوض في استقراء خطابها لا بأس أن نذكر بأهمّ أبجديات التحليل السيميائي السردية في هذا الخصوص من مثل:

1- المقاطع السردية: إنّ الخطوة الأساسية الأولى في تحليل أي نص سردي تبدأ من عملية "التقطيع السردية" Découpage Narrative . ويتميّز المقطع Séquence بكونه « قادر على أن يكون لوحده حكاية مستقلة ، وأن تكون له غايته الخاصّة به ، كما يتميّز بقدرته على الاندماج داخل حكاية أكبر، توسعاً مؤدياً وظيفة خاصّة بداخلها »¹ ، فلا بدّ أن يكون المقطع مندمج ضمن نصّ سردي بإعتباره وحدة تؤدي إلى تكامل النصّ . ويتمّ تعيين المقاطع السردية تلك في نصّ ما تبعاً لمحددات نصيّة منها : الفضاء النصّي ، والعتبات النصيّة (كالتزقيم ، والتبوغرافيا، انتظام الفقرات، والفصول، أنواع الروابط التركيبية والنحوية...) والتي تسمح بإبراز وظائف خاصة لكل مقطع سردي، أو من خلال المعيار الدلالي : والذي يتحقّق عندما تكون الملفوظات السردية énoncés narrative التي تكوّن كل مقطع ، مرتكزة على تيمة خلافية معيّنة .

¹ GREIMAS (A.J.) : Du Sens , Ed Seuil , Paris , 1970 , P: 268 .

2- المسارات التصويرية: les paecours figuralifs يعود المسار أو البعد التصويري في المضامين إلى الحواس الخمس، أي إلى كل ما يمكن إدراكه كمعطى مباشر قابل للمعينة في العالم الخارجي¹ ، والكرامة كوحدة دلالية تتجلى خطابياً عبر مجموعة من المسارات التصويرية المختلفة.

3- المسار الثيمي: أما الثيمي فيتحدّد ككون مجرد ، أي بصفته مضمون لا رابط له مع العالم الخارجي، إذ « لا وجود للثيمي إلا من خلال النسخ المتولّدة عنه: إنّه موجود بالنباية، إنّه ذو مظهر مفهومي بحث² » .

4- المسار التوليدي: إنّ النص في تصور السيميائيات السردية يُبنى من خلال إسقاط "مسار توليدي" Parcours Génératif يحدّد المستويات التي تحتضن السيرورة المولّدة للمعنى، فلا وجود للمعنى إلا من خلال سيرورة ما³ .

5- ملفوظ حالة: énoncé d'état وهو الذي يُبرز وضعيّة الذات في علاقتها بموضوعها، ما بين علاقة انفصال وعلاقة اتّصال بموضوع الرغبة ، من ثمة فهو قسمين:

. ملفوظ حالة انفصال énoncé d'état disjonctif

. ملفوظ حالة اتّصال énoncé d'état conjonctif

6- ملفوظ فعل: énoncé de faire وهو الضامن للتحوّل ، حيث تنتقل الذات بمقتضاه من حالة الاتصال إلى حالة الانفصال أو العكس ، وضمن هذا الملفوظ يُشترط تدخل ذات فاعلة يوكل إليها أمر إنجاز التحوّل .

7- تحوّل اتّصال: transformation conjonctif وغالبا ما تُختتم الكرامة بتحوّل اتصال للذات الفاعلة مع موضوعها .

8- تحوّل انفصال: transformation disjonctif هو عكس الحالة السابقة .

¹ يُنظر: ليلي أحمياني: التفصيل السردى والخطابى في الكرامة الصوفية، الكرامات الصوفية المغربية، دراسات سيميائية ، تأطير وتقديم: حسن مسكين، ط: 1 ، 2006 م ، ص: 54 .

² المقال نفسه، ص: 54 .

³ يُنظر: حسناء أحمين، التشكّل الدلالي في الكرامة، الكرامات الصوفية المغربية ، ص: 108 .

9- التشاكل السيميائي والتشاكل الدلالي: بما أنّ التشاكل قطب دلالي متداخل ومتقابل

لمجموعة من السيمات السياقية أو الكلاسيكات المتكررة والمتردة بشكل متواتر داخل النص، فهو نوعان:

أولاً: السيمات السيميولوجية:

نعني بالسيمات السيميولوجية تقسيم الكلاسيكات السياقية إلى مجموعة من المقومات أو السمات النووية الجوهرية والعرضية التي تتكون منها الصورة الدلالية أو السياقية، كما كان يفعل رومان جاكبسون (R.Jackobson) مع الأصوات، وذلك باستعمال الموجب والسالب، كما يتضح لنا ذلك بجلاء في مثالنا هذا: " الرجل ينبج".

- " الرجل": /حي/+ /مذكر/+ /عاقل/+ /بالغ/

- " ينبج": /فعل/+ /صوت/+ /حي/+ /يسند إلى حيوان/- /عقل/

وهكذا، فقد فككنا الصورتين أو الكلاسيمين إلى مجموعة من السمات النووية أو المقومات الجوهرية والعرضية. وبالتالي، فهما يتشاركان في صفة الحياة، ويختلفان في الكثير من الصفات المميزة، وخاصة صفة العقل¹.

ثانياً: السيمات الدلالية :

نعني بالسيمات الدلالية المقولات التصنيفية أو المقولات الفكرية والكونية الخارجية التي تحدد مجموعة من السيمات السيميولوجية أو النووية. وتحيل هذه السيمات المقولاتية التصنيفية على القيم الكونية والفكرية والذهنية الفلسفية الخارجية والإيديولوجيا النصية. ففي المثال السابق، يمكن الحديث عن مقولتين: /إنساني/ + /حيواني/ + /طبيعي/ + /جنس/... ويمكن الحديث في أمثلة نصية أخرى عن الاقتصادي والاجتماعي والنفسي والأخلاقي، والعقائدي... وغير ذلك، من مقولات فكرية تصنيفية يستوجبها التحليل السيميائي للسيمات النووية والسياقية².

¹ ينظر: جميل حمداوي: المقاربة السيميوطيقية: النظرية والتطبيق، الموقع:

http://nasershehan.blogspot.com/2011/09/blog-post_827.html، الاثنين، 5 سبتمبر، 2011 .

² ينظر: الموقع نفسه .

10- المربع السيميائي: ويمثل المستوى المنطقي من التحليل السيميائي بكل جلاء ، فيعدُّ بمثابة جهاز منطقي صرفي يحوي مجموعة من العلاقات المنطقية المضمرّة، كعلاقات التناقض، وعلاقات التّضاد، وعلاقات التضمين. وهذه العلاقات هي التي تحرك النص فعلا على مستوى الظاهر والسطح. ومن هنا، يُسمى المربع السيميائي **بمربع الصدق**. فبالإضافة إلى التحكم في ثنائية الكينونة والظهور. يحدد المربع السيميائي علاقات النص الصادقة والكاذبة والواهمة والسريّة، ومن فحوى استكشاف البنيات الدلالية البسيطة المولدة لمختلف التظاهرات السطحية للنص نرصد شبكة **علاقات التّضاد وشبه التّضاد، وعلاقات التناقض، وعلاقات التضمن والاستلزام اتصالا وانفصالا**. ويشكل المربع السيميائي كذلك جملة من الأزواج الدلالية البسيطة التي تشكل العالم الدلالي الإنساني وما المربع السيميائي إذن سوى معطى ثابت منظم للبنية الأصوليّة المعنويّة وشكلٌ لتنظيم الجوهر الدلالي في النّص الأدبي¹.

النموذج التحليلي الأوّل:

نصّ الكرامة:

كرامة لولي "أبو الفضل قاسم بن محمد القرشي القرطبي"² نصّها: « وحدثني أبو محمد عبد الله بن علي بن عبد المعطي بتدلس قال : خرجنا مع الشيخ - نفع الله به - وركبنا البحر ، وحملنا آلة الصيد للحوت ، ولم نزل نتصيد إلى قريب الظهر فلم يُفتح لنا بشيء ، ثم نظر إلينا وسكت ساعة ، ثم أخذ في الكلام في الأحوال والمعارف إلى أن انهماك فيها وتمكن وقت الصلاة ، ثم رجع إلى حاله فصلينا الفريضة بالساحل ثم عدنا نتصيد ؛ فقال: الآن يُفتح لكم به، قال: فرأينا على وجه الماء حيتاناً قد أخرجت رءوسها من الماء كالمصابيح ثم صارت تترامى علينا في الزورق حتى امتلأ حوتاً ، فلله ما أطيب وقتنا حينئذٍ وما أبركه ، لقد خشعنا وبكينا ، وتواجد بعضنا وجددنا التوبة مع الله والاعتقاد والعهد مع الشيخ رضي الله عنه في الاستغفار والثناء على الله »³.

¹ ينظر: الموقع السابق .

² هو: الشيخ الفقيه المنقطع الصالح الزاهد الورع المتعبّد المستجاب الدعوة أبو الفضل قاسم بن محمد القرشي القرطبي، مولده بقرطبة و بها نشأ ، حبّب إليه العمل الصالح، وبغضت له الدنيا، فخرج من بلده دون العشرة الأعوام مهاجراً إلى الله مقبلاً على العبادة ... توفي ضحى يوم الإثنين الثاني عشر لربيع الأول من عام إثنين وستين وستمئة . يُنظر ترجمته:

الغبريني: عنون الدراية، ص: 79 - 82 .

³ المصدر نفسه، ص: 162.

التحليل:

الحكي تقنية متميزة من تقنيات الكتابة الادبية، استثمرها المتصوفة فأبدعوا فيها، وصهروا من خلال قوالبه تجاربههم الجوانية بالتجربة الحكائية الأدبية، ومزجوا ذلك مزجاً عجبياً، امتاز بكثافة الرمز وتبئير التجربة، فتنازل من ذلك أدب سردي صوفي غاية في العمق، توصل به الصوفية علاوة على كونه « آلية ديناميّة فعّالة تكفل إمكانيّة نقل التجارب العرفانيّة الخاضعة لمبدأ التنوّع والتّعّدّد، وهو مبدأ أرساه الصوفية وحاولوا ترسيخه من خلال توظيف الأشكال التعبيرية للكشف عن خصوصيات تجربة الذوق»¹.

قد تبدو هذه الكرامة للوهلة الأولى قالباً سرديّ: بسيطاً ، سريعاً ، وسطحياً، ولكنها أعقد من ذلك بكثير؛ ففيها استحضار لمعتقدات دينية وهضم لنظرات صوفية وفلسفية وظلال لأنماط اجتماعية وانعكاس لبنيات نفسية...إنّها سردٌ غنيّ بالتتويجات الخطابية، ثريٌّ بالأساليب التعبيرية، التي تتأخّم حدود الانتمائات الواقعية والتخييلية ، بدت كالحلم الذي يتهادى فيه الزمن التاريخي لصالح زمن سرمدى مطلق.

يقوم النموذج السيميوطيقي، على دراسة الكرامة من مستوى السطح، إلى مستوى العمق، وذلك بتقطيع النص إلى مقاطع سردية مرقمة بشكل متسلسل، وبعد ذلك، يتم تقطيع المقطع السردى إلى ملفوظات سردية متعاقبة في شكل جمل وعبارات سردية، فيتم دراستها على ضوء المكون السردى من جهة، والمكون الخطابى من جهة أخرى. ومن ثم، ننتقل إلى المستوى السيميولوجى والدلالى بدراسة السيمات النووية والسيمات السياقية، وتحديد التّشاكل السيميولوجى والدلالى. وبعد ذلك، نبيّن المستوى المنطقى، وذلك بتحديد أقطاب المربع السيميائى، واستخلاص علاقاته الثاوية، واستجلاء عملياته المضمرة.

فأولى الخطوات في مثل هذا النوع من الدراسة تقتضي منّا تقسيم هذا النصّ السردى الكراماتى إلى مقاطع سردية رئيسية لتسهيل عملية مقاربتها ومقارنتها ببعض ، بحيث لا يمكن لأيّ مقطع أن يُحقق تشاكلاً مع آخر إلاّ إذا توفّر على جملة من المقومّات التعبيرية والتركيبية والسياقية والتداولية المشتركة التي تجعل المعنى ينمو ويتنازل ويتضاعف من خلال تواتر جملة من المسارات التصويرية التي تنظم في وحدات معجمية متكررة ومتسلسلة ومتشابهة .

¹ محمد زايد: أدبية النص الصوفى، بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، عالم الكتب الحديث، أربد - الأردن، 2011 م،

تقسيم الكرامة إلى مقاطع سردية :

المقطع السردى الأول: يبتدئ من قوله : « خرجنا مع الشيخ - نفع لله به - وركبنا البحر ... فلم يُفتح لنا بشيء » .

المقطع السردى الثاني: ينطلق المقطع الثاني من قوله: « ثم نظر إلينا وسكت ساعة ... ثم رجع إلى حاله فصلينا الفريضة بالساحل ثم عدنا نتصيد » .

المقطع السردى الثالث : « فقال: الآن يُفتح لكم به، قال: فرأينا على وجه الماء حيتاناً ... صارت تتراعى علينا في الزورق حتى امتلأ حوتاً » .

المقطع السردى الرابع : « فلله ما أطيب وقتنا حينئذٍ وما أبركه ... والعهد مع الشيخ رضي الله عنه في الاستغفار والثناء على الله » .

وإذا كانت تلك هي المقاطع السردية الرئيسية في الكرامة فإنّ كلّ مقطع منها مرّكب من مجموعة من المسارات التصويرية ، سنحاول فيما يأتي جردها لاستخراج التّشاكل فيها إن وُجد في مقوماتها التركيبية والدلالية والسياقية ؟ ومنه سنكشف إن تمّ اخضاعها لسلسلة من التّشاكلات المقطعية المرحلية السلمية التصاعدية المرتهنة بتشاكل نووي جوهرى معوّل على إنتاجه وتسريبه من خطاب الكرامة ككل ؟

المقطع السردى الأول: بالنسبة للمقطع الأول حوى مسارين تصويريين:

مقولات المسار التصويرى الأول كانت:

- خرجنا مع الشيخ
- ركبنا البحر
- حملنا آلة الصيد

ولنا أن نلاحظ التّشاكل التركيبى الأسلوبى التعبيري بين مختلف صيغته، فهي من جهة جمل فعلية، ومن أخرى مركبة من :

(خرجنا - ركبنا - حملنا)

فعل ماضٍ / + / ضمير متصل : هو (نا) للدلالة على جماعة المتكلمين ، وهو لا يستقلُّ نطقاً أو كتابة بل يُشترط فيه أن يأتي متصلاً بكلمة قبله؛ إسماءً أو فعلاً أو حرفاً ، وجاء هنا في الجمل الثلاث متصلاً بالأفعال الماضية على التوالي: (خرج - ركب - حمل) .

هي ملفوظات فعل تحيل بداية إلى انفصال للذات عن موضوعها ورغبة جامحة للاتصال به مع أخذ كل التدابير والاجراءات اللازمة لذلك، ولكن إذا كان الملمح الجامع لمقولات المسار التصويري الاول هو الإثبات، فإن الملمح العام لمقولات المسار التصويري الثاني ضمن المقطع نفسه هو النفي .

حيث كانت مقولات المسار التصويري الثاني كالاتي:

- لم نزل نتصيّد
 - لم يُفتح لنا بشيء
- وضمن هذا المسار نلمح تشاكلاً أيضاً فجميعها تشكل: ملفوظات حالة انفصال

(لم نزل - لم يُفتح) مركبة من :

أداة النفي "لم" / + / فعل مضارع

وإذا كُنّت قد استغربت للتحوّل في زمن الفعل بين المسارين الأول والثاني (من الماضي إلى المضارع) ! فيكفي أن تعرف أنّ: من الخصائص النحوية الدلالية لحرف النفي والجزم "لم" القلب؛ بمعنى أنّها تقلب زمن الفعل المضارع المقترن بها إلى الزمن الماضي وتتفیه ليفيد الفعل المضارع معها النفي في الماضي .

ومن ثمة فنحن نلاحظ من مقولات المسارين التصويريين الأوليين تكرارات وتشاكلات داخلية وخارجية:

داخلياً : في توحيد الملفوظات المركب منها كل مسار نحوياً وتركيبياً .

وخارجياً : وحد مقولات وملفوظات المقطع السردى الأول ككل من حيث:

- التركيب : فعل / + / ضمير متصل أو حرف .
- الزمن : فعل ماضٍ أو فعل مضارع انقلب للدلالة على الماضي .

- نحوياً : كُلهَا جمل فعلية تغيد (حركة ، انطلاقة ، انتشار ، نشاط ، جهد...).

إنّ هذه التّشاكلات التعبيرية التركيبية المتعاقبة وفق نمط موحد أعطى لتلك التراكيب النحوية طابع جمالي ووظيفة تأثيرية إلى جانب طبيعتها ووظيفتها اللغوية المعنوية والعلائقية المتواضع عليها، وأفاد تماسك المعنى انطلاقاً من تماسك المبنى وتشاكله وانسجامه .

ورغم التّضاد بين وحدتي المسارين السريدين السابقين - من حيث الاثبات ≠ والنفي - إلا أنّ ذلك لم يمنع من قيام تشاكلات متنوعة تركيبية ونحوية أفضت إلى تشاكلات دلالية وحققت ما يُسمّى: بالتوارد الحشوي العمدي المقصود له من لدن السارد.

نقف من خلال هذا الوضع الأوّلي في الكرامة على انطلاقة المسار السريدي، وهو مسار افتتح بمقطع سردي ابتدائي تتسم حالته الأولية بعلاقة انفصال بين الذات وموضوعها - وهي حالة تميّز جل النصوص الكراماتية- وهو ما يوجب حدوث فعل، ويكون في جلّ الكرامات فعل خرق للعوائد ومدد إلهي، لتتجاوز الذات علاقة الانفصال تلك إلى حالة الاتّصال. سيستثمر المؤلف هذا التصدير والاستهلال لخلق أفق توقع للمتلقي تكون معه المفاجأة أكبر والصدمة أوقع في النفس ، وقد اعتاد المدونون في سرد الكرامة الصوفية عادة بالاستهلال بوضعية مبدئية مناقضة؛ كسمة أسلوبية دارجة ومقصودة، تضخم من فعل الكرامة وتجعل من حادث الخرق والانتهاك أعجوبة فوق كلّ توقع وعكس أي تصوّر .

وبمقاربة تأويلية نلمس أن من التّشاكلات السياقية التداولية التي يطالعنا بها هذا المقطع من خلال جملة الفعلية: (خرجنا - ركبنا - حملنا) ثيمة الارتحال والسفر، وهو موضوع شديد التواتر في الكرامات الصوفية وفي الابداعات الصوفية بعامّة، فهم في الغالب ما يرتحلون روحياً وجسدياً بل هم في سياحة دائمة جعلتهم يشعرون بالاغتراب النفسي والاجتماعي كنتيجة لاغترابهم الفكري والثقافي والنفسي والروحي، وتشكل هذه الثيمة ملمحاً من ملامح المواجهة وردّة الفعل العكسية وأسلوباً ثائراً على القهر والتضييق ضمن الوسط الاجتماعي والسياسي المحيط بهم، فحقق لهم السفر والاغتراب دوماً العيش وفق منطقهم وتصوراتهم وحسب الشروط الموضوعية التي ارتضوها لأنفسهم بعيداً عن كلّ المنغصات .

ودال البحر في الثقافة الشعبية، أصلاً، شديد الارتباط بمعاني الارتحال والمغامرة والتجريب وخوض الغمار وركوب الأهوال، خاصة من خلال الدلالات التي تقعم بها "مغامرات السندباد البحري" في

حكايات "ألف ليلة وليلة" ، ومنه كان البحر مثيراً للغرائبية ومستقراً للعجائبية في المخيال الشعبي، يفتن المتلقي ويسحره ويجعله مشدوداً لتقبّل كل خرق للعوائد قد يأتي لاحقاً ضمن تلافيف السرد .

ثم إن "البحر" نفسه، كفضاءٍ للسياحة والارتحال السردى والفعلية في الكرامة يعدُّ من الرموز **العرفانية** التي تتمتع بدلالات جدُّ موحية ، وقد تفرّد ابن عربي في اعتباره يحيل إلى دلالات العلوم والأسرار¹ . فالبحر في العرف الصوفي يرمز إلى العلم ، وظلمة البحر تكني عن ظلام الجهل، يقول ابن عربي في الفتوحات المكيّة: « إنّ البحر عبارة عن العلم... وظلمة البحر ظلمة الجهل، وهو فقد العلم...»².

طالعنا المقومات الدلالية والتداولية للمقطع السردى الأول في الكرامة: اعتزام الذات الفاعلة فيها (من سارد وصيادين و شيخ) ركوب البحر، ومحاولاتهم الجاهدة للالتصاق بموضوع الرغبة أو القيمة والمتمثل في الحصول على الصيد الوفير سواء فهمناه بمعناه **المادي الظاهر** أي الحصول على الثروة السمكية أو الرزق، أم بمعناها **الرمزي الصوفي الغيبي** الذي يُفضي إلى الاعتراف من بحر العلوم وتحقيق الامتلاء المعرفي والإشباع التحصيلي العلمي، وعليه قامت الذات الفاعلة بالترتيبات المطلوبة وأحاطت بكل التدابير اللازمة والتحضيرات المادية والروحية التي من شأنها بكل تأكيد التمكين لهم من الالتصاق بموضوع القيمة ؛ فكان من

التحضيرات المادية: الأخذ بأسباب الصيد وأدواته وآلياته من تجهيز آلة الصيد ، اعتزام الصيد ، ركوب الزورق، الابحار... بينما كان من:

التحضيرات الروحية: تسلحهم بالثقل الروحي والسند المعنوي المتجسّد في صحبة ومرافقة "الشيخ" لهم، بمدده وبركاته وكراماته، كشخصية تضمن لهم تحقق الانجاز والنجاح في مهمّة العودة من تلك الرحلة بالصيد الوفير (مادياً وروحياً) .

كلُّ أسباب الحصول على **موضوع القيمة** متوفرة ومستنفرة وجاهزة لتحقيق اتّصال الذات به وادراكها له، ولكن ما يُطالعنا به المسار التصويري الثاني ضمن المقطع السردى الأول هو العكس تماماً،

¹ سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، ط: 1 ، 1401 هـ - 1981 م، بيروت- لبنان، ص: 184 .

² المرجع نفسه . نقلاً عن : ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر: 5 "البحر والعلم"، فق: 560 .

حيث تتفاجأ الذات بنتيجة عكسيّة، حيث (لم يُفتح لهم بشيء) وهنا نشير إلى نجاح السارد في التوظيف المقصود لهذا الفعل (يفتح) بكلّ حملاته الصوفية وهو ما يؤكد المسعى الروحي للذوات إلى جانب مسعاهم المادي - كما سبق وأشرنا- "فالفتح" لغة: هو النصر والظفر، أما صوفياً: فهو نظرة عرفانيّة وجودية تحيل إلى التجليات والفيوضات الإلهيّة، وهو سعيٌّ لإظهار المغيبات أو المستورات « فثمّ مفتاح وفَتْحٌ ومفتوح يُظهر عند فَتْحِهِ ما كان هذا الفُتُوح حجاباً عنه»¹. وفي كل ذلك تأكيد للمسعى الروحي والمادي لتلك الرحلة .

المقطع السردى الثاني: وكانت مقولاته وفق المسار التوليدي الثيمي الآتي:

- ثم نظر إلينا وسكت ساعة
- ثم أخذ في الكلام في الأحوال والمعارف إلى أن انهمك فيها وتمكن وقت الصلاة
- ثم رجع إلى حاله فصلينا الفريضة بالساحل
- ثم عدنا نتصيد

ولنا أن نلاحظ التشاكل التركيبي والنحوي ضمن تلك الملفوظات المكوّن أساساً من:

(ثم نظر - ثم أخذ - ثم رجع - ثم عدنا) المركّب من:

(حرف عطف "ثم" / + / فعل ماضي) .

فتواتر وتكرر حرف العطف "ثم" : وهو حرف يُفيد الترتيب مع التراخي بمعنى استغراق مدّة زمنية لا بأس بها في كلّ فعل من الأفعال المقترنة بها .

ونلمس على مستوى التركيب أيضاً تشاكل في الفعل: حيث تعاقبت أربعة أفعال، فالإلى جانب كونها أفعال فهي ذات إطارٍ دلالي واحد؛(كونها أفعال ماضية دالة على الغائب العاقل).

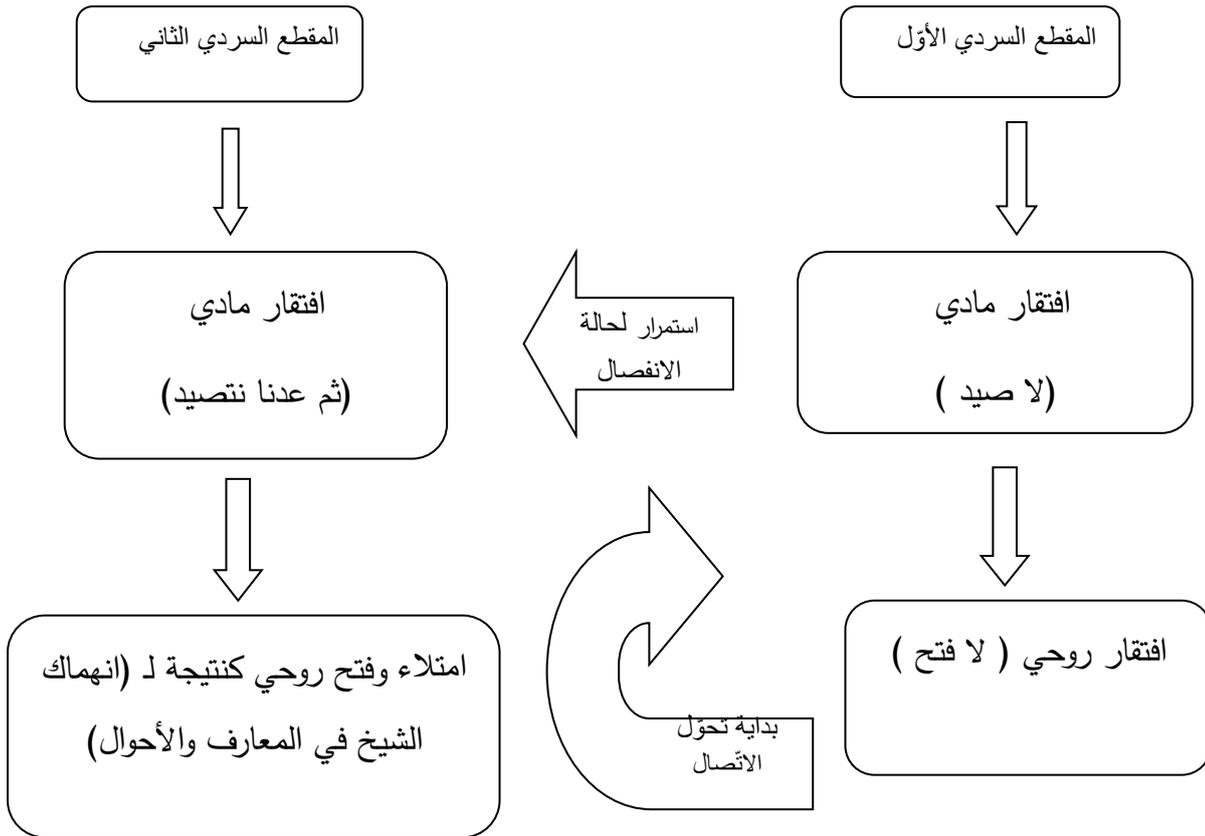
إنّ الملاحظة الأولى على أفعال هذا المسار السردى إذا ما قورنت بأفعال المقطع السردى الأول هي: أنّه إذا كان المقطعان يتشاكلان في زمن الفعل (الماضي) فإنّهما يفترقان في كون الأفعال في المقطع السردى الأول منسوبة إلى جماعة الصيادين "نا الجماعة": (خرجنا - ركبنا - حملنا - نزل -

¹ سعاد الحكيم : المعجم الصوفي، ص: 865 .

نصيّد - يُفتح) ، بينما هي في المقطع السردي الثاني منسوبة في مجملها للشيخ (نظر - سكت - أخذ - انهمك - رجع) .

وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلُّ على استلام الشيخ لزمام الأمور وتقدّم شخصه للتحكّم في دقة القيادة خاصّة أمام وضع الافتقار والحال الحرجة التي آلت إليها تلك الدّوات من الخواء والافتقار: المادي (لا صيد ولا غنيمة) والروحي (القلق والحزن والتدنُّر ونفاذ الصبر) .

ولأنّ الشيخ استلم زمام الأمور كان لازماً أن تطالعنا الكرامة ببداية انقشاع غيوم الافتقار السوداء، حيث لاحت بشائر نوع من التحوّل في المسار السردى نحو الالتصاق بموضوع القيمة وتحقيق الامتلاءات والاشباع الروحية للدّوات، فإذا كان المقطع السردى الأوّل يُشاكل المقطع الثانى في الافتقار الماديّ، إلّا أنّه يناقضه ويضاده من حيث الامتلاء الروحي الذي تحقق بتدخّل من شخصية الشيخ حيث أغرقهم بفيض من الكلام في المواهب والمعارف والأحوال الصوفية .



ولأنّ المعنى يبقى قطب العملية التوصيلية والمقوم الرئيسي في القراءة التّشاكلية فسنتهم بشبكة المعاني والدلالات داخل نص الكرامة، وبمختلف مقوماتها السياقية وأبعادها التداولية التي تجّمت خيوطها حول ألفاظ بعينها ضمن الحقل الصوفي، يقودنا الى استشفاف التماثل بين عدة أقطاب دلالية تهيمن على شكل المعنى في الكرامة؛ فقد تشاكل المقطع الثاني من خلال ما حواه من ملفوظات بكلّ حمولاتها ومقومات الدلالية والتداولية مع مبادئ التصوّف وأدبيات القوم، وبرز ذلك خاصّة في المقولتين اللسانيتين:

- نظر إلينا وسكت ساعة .

- أخذ في الكلام في الأحوال والمعارف ... رجع إلى حاله .

أولاً: فلنتحدث أولاً عن دلالات الصمت وأهميّة السكوت والإحجام عن الكلام لدى المتصوفة: فقد فصل الامام "القشيري" في رسالته ضمن باب "الصمت" أنواع الصمت والسكوت ووجههما، وقسمها إلى أربعة أبواب: صمت أدب - صمت بسبب - صمت عبادة - صمت رياضة:

صمت أدب : لآتته من أهم آداب الصوفية وأخلاقهم « الصمت من آداب الحضرة »¹ .

صمت بسبب: إذ ربّما كان صمت المرید سببه فيضٌ أو كشفٌ إلهي أخرس لسانه فلا نطق ولا كلام ولا بيان وطمست الشواهد فلا علم ولا حسّ.

صمت عبادة: وهو صمت الإنسان عندما يأخذ قومٌ في الغيبة والنميمة، ولا تصح توبة العبد حتى يُلزم نفسه الصمت.

صمت رياضة : فلا يصلح لأحد الصمت حتى يلزم نفسه الخلوة، نسبة لقول "بشر بن الحارث": إذا أعجبك الكلام فاصمت ، وإذا أعجبك الصمت فتكلم² .

أمّا درجات الصمت فهي ثلاث : صمت اللسان، وصمت القلب، وصمت السرّ: « سكوت بالظاهر وسكوت بالقلب والضمائر... والصمت ليس بمخصوص على اللسان لكنّه على القلب والجوارح كلها... وصمت السرّ ترك الاشتغال بالماضي والمستقبل »³ .

¹ القشيري: الرسالة القشيرية ، ص: 57 .

² يُنظر: المرجع نفسه ، ص: 58 .

³ المرجع نفسه ، ص: 58 .

المتصوفة قليلوا الكلام كثيروا الصمت، ويُرجع الكثير من الباحثين سبب ذلك إلى اتساع رؤيتهم التي تشمل الكون وعمق تجاربهم الغيبية ومغامراتهم الروحية ولحظاتهم العرفانية ولطائفهم المتجاوزة للغة الاستعمالاتية بمحدوديتها وقواعدها، التي تقلصت عن استيعابها وضافت عباراتها عن الاحاطة بكثافتها الإيحائية وثقلها الدلالي، "فكيف للمحدود أن يُحيط باللا محدود"؟ وعيه لاذ الكثير منهم للصمت وإدامة السكوت، واحترافه فناً وأدباً وسلوكاً محققين به ومن خلاله:

1- احالات وتقاطعات مع المرجعية الدينية الإسلامية، لما يحويه القرآن الكريم عن الكثير من التجارب المشابهة للأنبياء والصالحين أمروا بالصمت والكف عن مخاطبة الخلق .

2- واجهوا بالصمت فشل المنظومة اللغوية في نقل تجاربهم، خاصة إزاء قصور وانغلاق اللغة وضيق دلالاتها .

3- يُجنّبهم الصمت الكثير من سوء الفهم وخطأ التفسير والمواجهات المباشرة العنيفة مع المتلقين المتربصين .

وعليه غدا الصمت أبلغ وأجدى بكثير لديهم من الكلام . لقد تكاثف وتشاكل رمز الصمت والسكوت مع الرمز السابق للبحر في مضاعفة وتكثيف دلالات فضاء العزلة والخلوة والسفر واللا كلام واللاحتكاك بالبشر، وهي من الأبجديات الأساسية للتصوّف، فهم يدركون تماماً أهمية الخلوة واعتزال الناس في حياتهم « لأنها تخدم الجانب العملي والذوقي معاً فهي تهذب النفس التي هي أعدى أعداء الانسان وتصفيتها وترويضها على الامتناع وصرف النفس عن الأشياء التي اعتادتها ومقاومة أهوائها وهدم كبريائها ، وتوقّر عليها كثيراً من أخلاق السوء التي تنشأ عن مخالطة الخلائق»¹ . فالنزعة الاغترابية والخلوة تربية لنفوسهم وتحطيم لنزوع الانسان الفطري للسلطة والامتلاك وتحرر لها وانفلات من عُقال الدنيا وشهواتها الفانية .

ثانياً: أمّا ملفوظ الحال والذي ورد مرتين: (الكلام في الأحوال) و(عاد إلى حاله) كإشارة إلى الحال التي تَمَّصها الشيخ وانهمك فيها أمام ذهول الحاضرين، فهي صفة مشهورة عند المتصوفة الأوائل فضبطوا تعريفها وبيّنوا أنواعها وفصلوا في درجاتها ، فنجدهم يقولون عنها:

¹ بشرى قانت: الخبر والحكاية، التشكل الدلالي في الامتاع والموانسة لأبي حيان التوحيدي، ص: 327.

والحال، عند الصوفية: « معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم»¹، فهي مواهب ربانية علوية ومنح إلهية سماوية تأتي على الجود بدون بذل المجهود وهي غير المقام الذي لا يتأتى إلا بالمجاهدات والمكاسب وبذل المجهود، من الأحوال المشهورات: الطرب أو الحزن، والقبض أو البسط، والشوق أو الانزعاج، والهيبة أو الأُنس، والاحتياج أو التواجد أو الوجد أو الوجود، والجمع أو الفرق، والفناء أو البقاء، والغيبة أو الحضور، والصحو أو السكر، والستر أو التجلي، والمحاضرة أو المكاشفة أو المشاهدة، والتلوين أو التمكين، والقرب أو البعد، والهيبة والإجلال أو الإذلال، والطمأنينة أو القلق² ... إنها لحظات كالبرق تنزل بالقلوب فلا تدوم، ونسمات خاطفة تهبُّ على السالك ثم تمرُّ تاركة عطرا في قلبه وعقله وجسده، فينتعش بها ويطرب روحه.

لقد مرَّ الشيخ بحال الفيض والعطاء الإلهي لما ورد على قلبه من مواهب ومكاسب ربانية، ثم عاد إلى حاله الطبيعي، وقد حاول السارد أن يجعل من هذا الحال الصوفية التي انتابت الشيخ المركز الذي انفجر منه التحول في المسار السردي للكرامة وهو ما شَبَّع فضاء النص بزخم دلالي صوفي كبير .

المقطع السري الثالث: أما وحدات هذا المقطع اللسانية ومقولاته اللفظية فهي:

- فقال: الآن يُفْتَح لكم به .
- قال: فرأينا على وجه الماء حيتاناً قد أخرجت رءوسها من الماء كالمصابيح .
- ثم صارت تترامى علينا في الزورق حتى امتلأ حوتاً .

لقد تعاقبت كرامتان في رسم النهاية وتحديد النتيجة التي آلت إليها تلك المقدمات السابقة: **أولاً:** حيث كاشف الشيخ رُفقاءه في رحلة الصيد بأنه سيُفتح لهم بما سمعوا ووعوا من أحوال الشيخ الظاهرة وبما فاض عليهم من المعارف النورانية (فقال: الآن يُفْتَح لكم به).

ثانياً: ثم يأتي المدد وخرق العوائد مباشرة بعد مكاشفة الشيخ (فرأينا على وجه الماء حيتاناً ... صارت تترامى علينا في الزورق حتى امتلأ حوتاً) ويأتي المدد دائماً في الكرامة الصوفية كعنصر ثابت

¹ القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 32 .

² المرجع نفسه، ص: 33 وما بعدها .

وصفة قارة في الحكي ، بإعتباره المساعدة المفاجئة والمدد غير المتوقع الذي يحصلُ لشخص ما عند الحاجة والافتقار فيتحقق عنصر الكرامة بالتالي .

وقد تضافرت جملة من الصيغ التعبيرية لتأكيد الامتلاء الروحي المقصود أولاً وأخيراً في الكرامة إلى جانب الامتلاء المادي، حيث وجدنا السارد يؤكد دوماً على لفظة (الفتح) ولأن الفتح - كما سبق وأشرنا - تجربة روحية خاصة بأصحابها المفتوح عليهم. فقد فُتح لهم وارتفعت الحجب الحائلة بينهم وبين المعرفة العيانية بالضرورة وفاض عليهم بحر اليقين الكلي، وهم في تمام الصحو والعقل . لقد عقلوا وفهموا وأحسنوا وأدركوا الحقائق الصوفية الغيبية الراسخة، وفُتح لهم ما كان مُغلقاً عليهم من النعم الظاهرة والباطنة والأرزاق والعبادات والعلوم والمعارف والمكاشفات، فانقل حالهم من النقيض إلى النقيض، طبعاً، بما فتح الله لهم لأنّ الفتح يؤدي إلى المعرفة بل هو شرطها وبابها، وعليه قال المتصوفة: "إن المعرفة مع الفتح متلازمان"¹

كما كرّست لفظة (الماء) ذلك الامتلاء والاشباع الروحي، خاصة وأنّ الماء عند القوم: الرمز الأكبر للحياة، ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾².

وكل رمز يُشتقُّ منه، كالمحيط، والبحر، والنهر، والنبع، رمزُ حياةٍ ووجود، والماء أحد العناصر الرئيسية، ليس في الحياة الدنيا وحسب، بل في الحياة الآخرة، فهو عنصرٌ من عناصر الجنة، وفي الجنة أشجارٌ وبساتين تُسقى من ماء الأنهار والعيون، ومن الرموز المشتقة من رمز الماء، رمز البحر الذي وظّفه الصوفيون ليعبّروا به غالباً عن اتساع المعرفة والعلم الإلهيين أو ليعبّر عن اتساع النور والبهاء الإلهيين اللذين يُسببان للصوفي الوجد.

ثم تأتي لفظة (إمتلاء) في هذا المقطع لتؤكد التشاكل والتقاطع مع كل ما عنيناه من معاني "الامتلاء" المعرفي الروحي الصوفي كثيمة نووية في الكرامة وكمستوى عميق خفي باطني ثاو خلف مجريات الحكي في مستواها السطحي الظاهر .

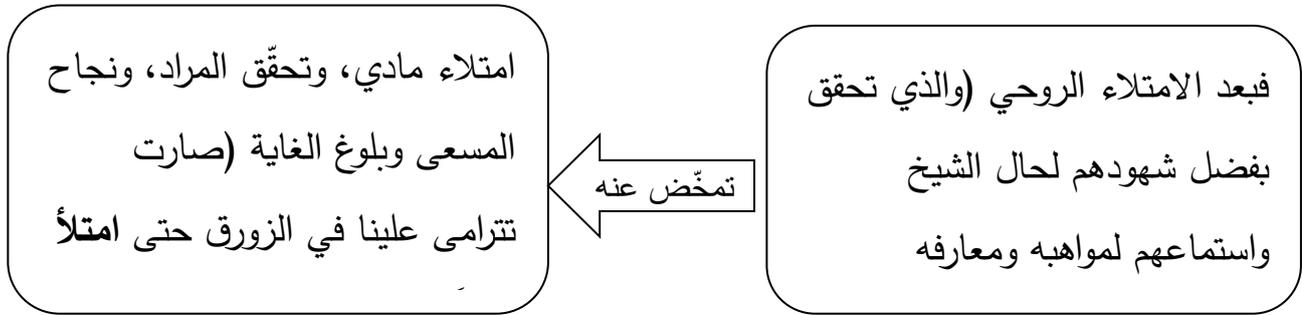
¹ يُنظر: محمد العراقي الحسيني : الفتح الصوفي كما بينه وعاشه شيخنا أبو العباس أحمد التجاني رضي الله عنها،

http://www.tidjania.fr/articles/262-afatho-assofi ، ذو القعدة 1430 - أكتوبر 2009 .

² سورة الأنبياء ، الآية: 30.

وبقراءة أعمق أيضا لرمز "السّمك" يتبّار المعنى النووي أكثر ويستوضح، فدالّ "السّمك" ذو مدلولات دينية خصبة عميقة وأصيلة قديمة، فهو في عُرف "الديانة المسيحية" مرتبط بمياة المعمودية، وهو عندهم رمزٌ للمؤمن الذي ينال الحياة الأبدية، وهو حسب "يونغ" - دائماً في إطار الرموز الدينية القديمة- رمزٌ للانبعاث والتجدّد ، كما أنّه في حضارات "وادي النيل" عبارة عن مخلوقات غامضة صامته، تبرق بحسن الحظ والحماية القادمة من الآلهة¹. وكلها معاني ومدلولات متشاكله مع ما وُظف السمك من أجله في سرد الكرامة من إحياءات متوارية وخفية .

لقد فاضت عليهم بركات الشيخ بما تهيئ لهم سلفاً من اشباكات لأرواحهم المتعطشة، المنكرة، الجاهلة، المتدمّرة، الجاحدة، غير الراضية بالافتقار المادي الحاصل في بداية الكرامة .



من خلال تلك الخطاظة ومن خلال المعنى الذي بطّنه السارد في كرامته تكّرس تصور هو أحد مبادئ الفكر الصوفي، لطالما حاول المتصوفة تلقينه لسالكين الطريق من المريدين مفاده أنّ:

- امتلاء روحي ← يُحيل حتماً إلى ← امتلاء مادي
- خواء روحي ← يُحيل حتماً إلى ← خواء مادي
- امتلاء مادي ← لا يُحيل بالضرورة إلى ← امتلاء روحي

فأساس وجود النفس البشرية وحقيقة نشوئها وغاية تكوينها أن تمتلئ وتتشبع روحياً وتغوص في بحر المعارف العرفانية الربّانية والأنوار القدسيّة، ولا يكون ذلك غالباً، وفق ما تعرضه الكرامات، إلا

¹ مكلي شامة: الأبعاد الدلالية للمصاحبا النصيّة في رواية "السّمك لا يبالى" ، مجلة الخطاب، دورية أكاديمية محكّمة تعنى بالدراسات والبحوث العلمية في اللغة والأدب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري-تيزي وزو، العدد: السابع، جوان 2010م، ص: 207- 208 .

بالتشبع بالمبادئ الصوفية وأصولها المعرفية، حينها فقط سيأتيها رزقها إلى غاية يديها من دون جهد أو مشقة أو تكلف، لقد حاولت الكرامة أن تأسس لمقام من أهم المقامات الصوفية ألا وهو مقام التوكل. والتوكل: محلُّ القلب وتصدقه بالظاهر الحركة والبدن، وهو من تمام العبودية والانقياد للربوبية فإن أعطى شكر وإن منع صبر، وحقيقة التوكل عند المتصوفة أن لا يظهر لك انزعاج إلى الأسباب مع شدة فافتك إليها، والتسليم المطلق بأنه « ما تعسر شيء فبتقديره وإن اتفق شيء فبتيسيره تعالى »¹.

كانت الكرامة بمثابة الرحلة التعليمية والسياسة التربوية الصوفية لغرس القيم وتثبيت الهمم على أصول الطريق وآداب الحضرة، من أجل اكتساب مقام من أهم مقامات القلب وهو: التوكل. فهو أول المقامات، ويقتضي أن يكون العبد بين يدي خالقه كالميت، يقلبه كيف أراد، « فإذا كان العلم كله باب من التعبد، والتعبد كله باب من الورع، والورع كله باب من الزهد؛ فما الزهد إلا باب من التوكل »².

من خلال تراكم كل تلك الوحدات والمقولات السابقة ومن خلال الاستراتيجية البنائية المقصودة في تركيبها وتسلسلها وفق وتيرة سردية مضبوطة ومسارات سردية محكمة، تمكن المريد (السارد) من اركام وتنمية نواة دلالية لدى القارئ، وعمد في كل مرة عبر تنامي السرد إلى تغذيتها ومضاعفتها والتأكيد عليها والاستغراق في جزئياتها وتفصيلها من خلال تشاكل وتواتر للدلالات المتولدة عن الجمل والمتناسلة من المقولات المتتابعة في سرد خطاب الكرامة، وقد خلق هذا التشاكل الانسجام في النص الكراماتي وألف بين جنباته وسبك مقطوعاته وجزئياته.

المقطع السردى الرابع: وحوى هذا المقطع من الملفوظات السردية الآتي

- فلله ما أطيب وقتنا حينئذٍ
- وما أبركه
- لقد خشعنا
- وبكينا

¹ القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 76.

² ينظر: أبو بكر عبد الله بن شاهور الرازي، منارات السائرين ومقامات الطائرين، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م، ص: 366.

- وتواجد بعضنا
- وجددنا التوبة مع الله
- والاعتقاد والعهد مع الشيخ رضي الله عنه في الاستغفار والثناء على الله .

تبتدئ هذه الوحدة السردية بتشاكل نحوي في صيغتي (ما أطيب!) (ما أبرك!) على وزن صيغة التعجب القياسية (ما أفعال!) لتجعلنا أمام فيض من معاني: الدهشة وانفعالات التعجب والاستغراب والاستعظام... لما يحدث معهم من الأمور الخارقة والعجائب العظام .

وسبقت صيغتي التعجب تلك بعبارة (فلله) وهي صيغة تأتي على سبيل الإستفهام لإنشاء التّعجب أيضاً، فتضافرت تلك الصيغ الثلاث وتشاكلت من أجل خلق واستثمار أقصى طاقات الاندهاش والصدمة .

وقد سبق لفظ الجلالة في (فلله) بفاء العطف والترتيب لتؤكد وتجزم أنّ ما يحدث لهم من خوارق المدد وعجائب الكرامات إنّما حدث كنتيجة حتمية للمقدمات السابقة، فأفادت التراتبية والمنطقية في استرسال الأحداث وتعاقبها بهذا النمط ووفق ذلك السرد . ولأنّ فعل الخرق غاية في العجائبية ومستعصي على التصديق والتقبّل من لدن القارئ عمد السارد إلى توظيف حزمة من الأدوات التوكيدية لتأكيد ما حصل فعلاً وقطعاً وتوثيقه بكل أمانة ومصداقية عند كلّ جاحد أو منكر لتقبّل حقيقة ما جرى معهم، فنجد حرف التحقيق (قد) ، ونجد لام التوكيد (لـ) كعلامات مؤكدة لوقوع الامتلاء وتحقق الإشباع الروحي والمادي لهم فعلاً .

لقد شكّل حضور الشيخ اختلالاً وقلباً لمسار السرد كلّ في الكرامة ، كما وشكل وجوده عنصراً يدعم حدوث تطور كفاءة السارد مع الحاضرين والظفر بالامتلاء المعرفي اللازم لهم . ولمزيد من البيان حول تفاصيل ذلك الامتلاء والوعي به وإدراكه أكثر عمد السارد أيضاً إلى حزمة أخرى من المشاعر الفيّاضة والأحاسيس الجياشة التي تمّ بها التطهير الحقيقي لنفوس أولئك السالكين وصفاء أرواحهم وارتقاؤهم في درجات الطريق الصوفي .

فقد تعاقبت مشاعر (الخشوع - البكاء - الوجد) لعظم ما غمرهم من المنن والعطايا الربانية ببركة الشيخ ، وكل منها يحقق تشاكلاً سياقياً مع معنى من معاني التصوّف :

فالشعور: هو الانقياد للحق، والتواضع والاستسلام له، وترك الاعتراض على حكمه . فمحلّه القلب أيضاً يقول الامام "القشيري" : «الشعور الخوف الدائم اللازم للقلب، وسئل "الجنيد" عن الشعور فقال: تذللّ القلوب لعلاّم الغيوب»¹ . فمتى خشع القلب وانقادت السريرة خشعت تبعاً له الجوارح واستسلمت وأطرقت هي الأخرى . والأهم أنّ الشعور حالّ « وقشعريرة ترد على القلب بغتةً عند مفاجأة كشف الحقيقة »² وهو الحاصل للقوم هنا، فقد زهقت أرواحهم خجلاً وذابت قلوبهم وجلاً لهول ما رأوا من فيض ومنح وعطايا ربانية عظيمة ومفاجئة .

أما الوجد: في فلسفة التصوّف فهو ما يُصادف القلب ويردّ عليه من أحوال دون تكلف وتصنّع ، من فزع أو غمّ أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، أو هو لهب يتأجج من شهود عارض القلق، وللوجد مراتب هي: التواجد، والوجد، والوجود «التواجد بداية والوجود نهاية، والوجد واسطة بين البداية والنّهاية... فهو كمن شهد البحر، ثم ركب البحر، ثم غرق في البحر...»³ .

ولأنّ فعل الخرق في الكرامة أهمّ ما يُميّز هذا النوع من السرد « ففيه يكتسب البطل بطولته، ويُدّل على خصوصيّته، ويكثر أتباعه، ويعظم في أعين الناس عامّة وخاصّة... فالخارقة إذن ميثاق بين الصوفيّ وأتباعه، وسدىّ ولُحمة تضامنهم»⁴، فقد انقلب حالهم من افتقار إلى امتلاء وتشبّع وفيوضات من المدد والمنح الإلهية التي غمرتهم مادياً وروحياً .

إنّ ما تُحيل إليه الكرامة من خلال التحوّل - في العواطف - من حالة إلى أخرى يؤكد أملاً في نفس الصوفي بتغيير مسار حياته نحو الأفضل نحو الامتلاءات والاشباعات الروحية « من حيث كون الكرامة تحويلاً إلى أرفع ... تجد أملاً في الارتفاع إلى فئة أسعد »⁵.

وكنتيجة لعملية التطهر تلك والتصفية والتحوّل الإيجابي نحو الأفضل والأرقى والأحسن، جاءت التحلية والتكريم والمكافئة وحضي المریدين بمقام التوبة وجدّدوا الاعتقاد والعهد مع الشيخ، وفي ذلك أيضاً تشاكالات ختامية مهمّة مع أعراف التصوّف وأبجدياته في تحلية النفس وارتقائها :

¹ القشيري: الرسالة القشيرية ، ص: 68 .

² المرجع نفسه، ص: 69 .

³ المرجع نفسه، ص: 34 .

⁴ محمد مفتاح: دينامية النص، ص: 141.

⁵ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 77 .

فالتوبة: هي «أول ما يدخل به العبد حضرات القرب من جناب الرب»¹ . وتعني الإقلاع عن الذنوب «وعقد النية على عدم العودة إليها، وتصفية القلب وإخلائه من كل الآثام حتى يغمره الورع، إنها أول المقامات وقوامها وأصلها، كما أنه مفتاح كل حال، إنها بمثابة الأرض للبناء، فمن لا أرض له لا بناء له، ومن لا توبة له لا حال له ولا مقام له ... هي تنبيه للروح من غفلة الجهل بحقيقة الوجود، وبها يبدأ السالك طريقه في معراج الحق، تائباً عن كل شيء سوى الله»² .

لم يحض ذلك الشيخ بتلك الكرامات والمنح؛ إلاً باجتهاده في العبادات ومجاهدة النفس، فوصل إلى مقام القرب والتمكين ويستوجب ذلك حصول الكرامات على يديه، وكل ذلك يجعله وسيطاً إيجابياً لتقوية صلة السالكين بالله والتوبة والإنابة له، وهنا جاز لنا أن نتساءل: مما كانت توبة هؤلاء في الكرامة وهل أحدثوا ما يستوجب ذلك؟

إنها توبة من عدم إخلاص النية في التوكل على الله وسوء ضنهم واعتقادهم بالشيخ، توبة من تدمرهم ونفاذ صبرهم إزاء ضيق رزقهم وقلة حيلتهم، فلم يستشعروا مقامين من أهم مقامات التصوف هما: التوكل والصبر، ولأن الشيخ لمس فيهم ذلك ولأنه المرشد والمعلم؛ هم بتأديبهم وتلقينهم آداب الطريق .

أما تجديد العهد والاعتقاد مع الشيخ ، فملفوظ ختامي لعدد هائل من الكرامات الصوفية ويشكل قيمة نووية ودلالة مركزية في التصوف، إذ يدخل ضمن أحد أهم أركان ومبادئ التوجه العملي الصوفي في تلقين السالكين وتأديب المريدين، ولاشك أن الممارسة العملية تلك تُعدُّ من أهم العوامل التي ساعدت على بقاء التصوف واستمراريته ، ذلك أن الممارسات العملية تقوي باطن المتدين أو الصوفي المبتدئ وتطهر سلوكه، وتجعل الفكرة الدينية الصوفية حقيقة قابلة للنمو وللتأثر والتأثير في البيئة التي يعيش فيها، وقد اهتم الصوفية بصفة خاصة بهذه الممارسات أو الشعائر الدينية لما لها من أهمية في ترقية المريد والوصول به لأسمى مقامات اليقين، كما تمُدُّ المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط حيث إنها تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم، ومن أولى هذه الشعائر والممارسات: **العهد أو ما يُسمى بالبيعة**.

¹ عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق تقديم تعليق: عبد العالي شاهين، دار المنار للطباعة والنشر

والتوزيع، القاهرة - مصر، ط: 1 ، 1413 هـ - 1992 م ، ص: 62 .

² محمد العدلوني الإدريسي: معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، ص: 72 .

فإذا كان الطريق الصوفي يتشكل ويتكون من شيخ ومريد، فإن الذي يربط بينهما: **العهد أو البيعة**، والعهد هو أوثق رباط بين رجلين تحابا في الله وتعاهدا على طاعته، إنها بيعة لله، وفي الله، وبالله. قال تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾¹. والعهد أو ما يسمى بالمبايعة للشيخ معناه: الأخذ والتلقي عنه، ومبايعة الشيخ هي تجديد لمبايعة رسول الله صلى الله عليه وسلم. إذ المشيخة في الدين ورثة النبوة. والبيعة عقد إلزامي يلزم المتعاقدين بالوفاء بالعهد لقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾². والمناخ العملي للبيعة الصوفية هو السلوك والأخلاق، كمعنى متحقق في العهد عند الصوفية، حيث يقصد بأخذ العهد على المريد أن يحافظ على الواجبات والآداب الشرعية، ويراعي ما يلقنه له شيخه من الأذكار والأوراد والمجاهدات حالا بعد حال، ولا يهملها ولا يغفل عنها، فالمقصود بالعهد عند الصوفية هو التأكيد على السالك والمريد بالانتقال من حياة الغفلة وغلبة الشهوات إلى حياة التوبة ومراجعة النفس، وإصلاح عيوبها، والإقبال على الله، فيتحقق بهذا العهد التأكيد على الانتقال من حال إلى أخرى، ومن مرحلة إلى مرحلة جديدة. وبالتالي فإن العهد الصوفي بين الشيخ والمريد معاهدة يلتزم بمقتضاها المريد بفعل المأمورات (العبادات)، وترك المعاصي، والتلذذ للشيخ واتباع طريقته والالتزام بقواعد وآداب الطريق، والمداومة على الأذكار والأوراد، والحقيقة الراسخة عند الصوفية أن هذا العهد يمثل رمزا لبيعة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي قال فيها سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾³. فالعهد رباط مقدس لا يستطيع المريد أن يتحلل منه، وصلة

¹ سورة الفتح، الآية: 18.

² سورة النحل، الآية: 91.

³ سورة الفتح، الآية: 10.

دنيوية رمزية بين المرید والشيخ، لذلك يتوخى المشايخ عدم التسرع في إعطاء العهود للمريدين حتى يتأكدوا من عزمهم وصدقهم وإخلاصهم وجديتهم في سلوك الطريق¹.

إن هذه التسلسلات التمثالية والامتدادات التشاكلية تصبّ كلّها في نفس المجال المعرفي، كونها تيمات دلالية مجالية يحملها أعضاء من نفس المجال، أي تدور في فلك واحد؛ هو التصوّف، وتم ذلك، في ختام الكرامة، بتواتر لثلاث حُزم تشاكلية سيميولوجية هيمنت على المعنى وخلقت بامتداداتها وظلالها الدلالية انسجاماً شاع في كامل ملفوظات الكرامة؛ وهي:

- **تشاكل الدهشة:** تحقّق عبر المقولات: (فله)، (ما أطيب)، (ما أبرك) .
- **تشاكل التأثر والانفعال:** من خلال المقومات الجوهرية للمقولات: (خشعنا)، (بكيننا)، (تواجد بعضنا) .
- **تشاكل الصفاء والتطهير:** عبر المقولات السردية: (التوبة)، (الاعتقاد والعهد مع الشيخ)، (الاستغفار والثناء على الله) .

لقد نجحت الذات الفاعلة في الكرامة في حيازة موضوع القيمة ، ونالت مرادها وحققت برنامجها، وحصلت على الامتلاء المادي والروحي المرغوب عبر مسارات الحكي، فبعد التشويش المرحلي والتوتر الضمني والحيرة المؤقتة، وصلنا إلى صفاء الفهم ووضوح الرؤية وثبات القلب وانغماسه كلياً في دروب التصوّف والانخراط المطلق لهم كمريدين ضمن أتباع الشيخ وطائفته، والأكيد أنّ كل ذلك ما كان ليحصل لولا حضور الشيخ، الذي كان: المرشد الروحي لهم في تلك الرحلة الصوفية الباطنية، وهو المحور الذي دار عليه أمرهم وآل إليه تطورهم الحزوني في معارج التصوّف، ودوام اتصالهم المغناطيسي به يضمن لهم حلول « البركة: أي ذلك التأثير العجيب الذي يستمدّ قوّته الروحية من الشيخ وينقل خلفاً عن سلف على جهة التواتر، ومحافظاً على تلك الطاقة المؤسسة فيما يعقب من الأجيال، ولو انعدم مثل هذا المصدر وهذا السند لطاقة هي أشدّ قوّة من الموت لتعرّضت الجماعة وتعليم الشيخ إلى تفكّك وزوال سريع»² .

¹ ينظر: حورية بن قادة: العهد أو ما يسمى بالبيعة عند الصوفية ، مركز الإمام الجنيّد للدراسات والبحوث الصوفية

المتخصصة، 20 فبراير 2017، www.aljounaid.ma/article.aspx?c=5865

² جان شوقلي: التصوّف والمتصوفة، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، 1999م، ص: 100.

إنّ تلك القراءة الجزئية التفصيلية للوحدات السردية والمسارات التصويرية مكنتنا فعلاً من استنساخ التشاكلات السيميولوجية التي هي في الأصل آثار للمعنى في بُناه المركزية (الجوهرية) والفرعية (المرحلية) والسياقية ، ويمكن استقطابها في المقومين المعرفيين: **الشيخ والمريد**، لتكون ترسيمها كالاتي:

• **مقوم الشيخ:** يُحيل إلى السيمات السيميولوجية الآتية: /ولي/+ /مذكر/+ /عاقل/+ /بالغ/+ /حي/+ /أو ميت/+ /مرشد/+ /ذو مقامات/+ /سفر/+ /خلوة/+ /وأحوال/+ /صاحب كرامات/+ /صبر/+ /توكل/+ /مدد/+ /مواهب ريانية/+ /متمكن/+ /واصل/+ /صمت وسكوت/+ /يحقّق الامتلاء/.

• **مقوم مريد:** ويحيل إلى السيمات السيميولوجية الآتية: /حي/+ /مذكر/+ /عاقل/+ /بالغ/+ /سالك/+ /متعلم/+ /مبايعة/+ /طائفة/+ /تبعية/+ /قلق/+ /مشقّة/+ /تعب/+ /قلّة صبر/+ /عجز/- /الارتقاء والوصول/- /التّحلية/- /توبة/- /بكاء وندم/- /خشوع/- /مفتقر للإشباع/- /بحاجة إلى البركة/.

فالشيخ حقق الامتلاء الروحي والجسدي والنفسي وهو في غنى عن كل ما حوله مادامت علاقته بخالقه قوية، بينما المريد يظل بحاجة لتقوية صلته بالشيخ وإتباع تعاليمه لتحلّ عليه البركة وينول الرضى ويظفر هو الآخر بالتحلية والوصل والامتلاء .

إنّ هذه الكرامة بتجانس عناصرها، وتشاكل مقوماتها السيميولوجية والدلالية تقدّم لنا رحلة من البرّ إلى البحر؛ بمعنى، من الجهل - جهل النفس - إلى المعرفة - المعرفة الصوفية - من الافتقار إلى الإشباع الروحي، هي خطوة في الطريق ترفع المريد درجات وتدفع به مسافات نحو الامتلاك والوصول، بدعم وإرشاد من شيخ واصل متمكّن .

التشاكلات الدلالية في الكرامة:

تتيح لنا التشاكلات الدلالية القراءة الموحدة لمقولات السرد في الكرامة كلها باعتبارها تواتر وتكرار للمقولات الفكرية والكونية الخارجية ، والتشاكل الدلالي أعمّ وأشمل من التشاكل السيميولوجي، إذ تنضوي تحته جميع التشاكلات السيميولوجية والسياقية، وهو ما يمنح النص تلكم القراءة الموحدة المنسجمة . وتبعاً لتواتر السيمات النووية في الكرامة يمكن توصيف المقومات الدلالية في معنمين مركزيين هما معنم الافتقار ومعنم الامتلاء:

(1) يحيل المعنم "امتلاء" في التّشاكل الدلالي /عقائدي/ إلى كل ما له علاقة بعقيدة التصوف ومذهبه من تعاليم فحواها: أنّ الشيخ الصوفي منصور من الله لنصرته لدين الله مصداقا لقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾¹. وتحيين امتلاء الشيخ يقتضي إكرامه من الله وتأييده وحفظه وحمايته... أما تجليات ذلك الامتلاء العقدي في الكرامة وصوره فكانت في دلالات: أن يرزقه الله ما يشاء من دون حساب - تعليم وارشاد المريدين - ظهور الكرامات وخوارق العادة - أحوال - مقام القرب - معارف ربانية - حفاظ على العبادات والطاعات (الصلاة) - السفر - الخلوة - المكاشفات - الفتح والتأييد والنصرة من الله بمبايعته والاعتقاد بولايته من لدن المريدين. ومقولات كل ذلك في الكرامة هي: الكلام في الأحوال والمعارف، انهمك فيها، صلينا الفريضة بالساحل، قال الآن يفتح لكم، حيثانا قد أخرجت رؤوسها، صارت تترامى علينا ...

بينما معنم "افتقار" في التّشاكل الدلالي /عقائدي/ فيحيل إلى انعدام كل المنح والعطايا الربانية السابقة، لانعدام الامتلاك الفعلي للعقيدة الصوفية ولعدم رسوخ قدمهم في الطريق، ومنه تشيع معاني الافتقار والخواء والروحي والنفسي والجسدي والمادي، وغلب على المريدين التشتت والضياع والقلق ونفاذ الصبر ...

(2) ويحيل المعنم "امتلاء" في التّشاكل الدلالي /نفسية/ إلى معاني: الصمت - السكينة - الثبات - الصبر - الراحة - حسن الظن، من صورته في الكرامة: سكت ساعة، نظر إلينا، انهمك فيها...

بينما معنم "افتقار" في التّشاكل الدلالي /نفسية/ فيحيل إلى دلالات: التدمر - القلق - نفاذ الصبر - السطحية - كثرة المحاولات دون جدوى ومن غير بلوغ المراد، ومن مقولاته في الكرامة: فلم يفتح لنا، لم نزل نتصيّد، عدنا نتصيّد...

(3) كما يحيل المعنم "امتلاء" في التّشاكل الدلالي /معرفة/ إلى علوم الباطن - الحدس - الامتلاء الروحي والجسدي - العرفان - اليقين - الوراثة - السند - الحقيقة - الشهود - الفتح - الكفاءة المعرفية ... أما مقولاته من خلال خطاب الكرامة فكانت: الآن يفتح لكم، أخذ في الكلام في الأحوال والمعارف، رجع إلى حاله...

¹ سورة يونس، الآية: 62.

بينما معنم "افتقار" في التّشاكل الدلالي / معرفة / فيُحيل إلى دلالات السطحية والظاهر -
القصور عن الغوص إلى العمق - الجهل - الخطأ - الذنب ... من مقولاته: نظر إلينا وسكت، بكينا،
جددنا التوبة...

(4) ويحيل المعنم "امتلاء" في التّشاكل الدلالي / جسدي / إلى كل ما في جسد الشيخ الصوفي
من ملامح: كبر السن - الحنكة - التحمل - قلة الكلام الحفاظ على العبادات - الإمامة والرئاسة والزعامة
والقيادة...

بينما معنم "افتقار" في التّشاكل الدلالي / جسدي / فيُحيل إلى الفاعلية والقوة والكفاءة الجسدية غير
المثمرة بمعنى حاجتهم إلى التوجيه والقيادة لفعل الصواب، ومقولات ذلك: ركبنا البحر، حملنا آلة الصيد،
لم نزل نتصيد، ثم عدنا نتصيد...

(5) بينما يحيل المعنم "امتلاء" في التّشاكل الدلالي / فضائي / إلى الفضاءات النورانية -
فضاءات التجاوز والتخطي والخرق - فضاءات اللازمان واللامكان - فضاءات طيبة ومباركة وإيجابية -
فضاءات ساحرة - ومكرّسة ومشجعة على الخرق واحتواء الكرامات - عوالم تلفت فعل الخرق وتسربل
حيثياته - فضاءات طُهر وعبادة وطاعة - فضاء مشجّع على السفر والسياحة الروحية الصوفية... ومن
وحداته التعبيرية الخطابية في الكرامة: إلى قريب الظهر، تمكّن وقت الصلاة، فله ما أطيب وقتنا حينئذ،
وما أبركه...

في حين معنم "افتقار" في التّشاكل الدلالي / فضائي / يُحيل إلى معاني الفضاء المادي الطبيعي
الميقاتي - العادي في تراتبيته الزمانية والمكانية - فضاء محسوب - ممل - متعب - مجحف، لا غنيمة فيه
ولا امتلاء...

(6) ويحيل المعنم "امتلاء" في التّشاكل الدلالي / أخلاقي / إلى المشاهد الأخلاقية الآتية:
الأمر بالمعروف - الارشاد إلى الحق - سمو الروح - السكون - الوقار - الصمت - الخشوع - التوبة -
المبايعة - التوكل - التدبّر - الاخلاص...

بينما معنم "افتقار" في التّشاكل الدلالي / أخلاقي / فيُحيل إلى دلالات: التسرع - الحكم على
الظاهر - الدهشة - ألتنبهار - العجب - التغير والتحول الكلي في المشاعر والأحاسيس - سطوة
الجسد - نقص وضعف في التدبّر...

وهذه الازدواجية بين الروحية والمادة، الامتلاء والافتقار، العجز والمدد أو الكرامة، وهذا الجدل بين المتناقضات، يعود أساساً إلى العقيدة الصوفية الممزقة بين « الروح والجسد ، النفس والعالم، الله والخلقة . فالحركة بين الأقطاب المتناقضة على ما يعتقدون تؤول إلى خروج الانسان من التناقض إلى الانسجام ، من الجزئية إلى الكلية، من التعدد إلى الوحدة، ومن الفناء إلى البقاء »¹ . ويبدو أنّ التناقض والجدل كان من أبرز سمات الفكر الصوفي، حيث بدا لنا ساطعاً جلياً، فكثير ما يُعبّر هؤلاء عن الصراع الروحي المرير والتحوّلات الدراميّة بين « الصحو والسكر، الفقر والغنى، العبودية والحرية، الفناء والبقاء، فعودة المخلوق إلى الخالق تترجم بمصطلحي الفناء والبقاء ، ففناء الإنسان في الله بقاءً له، والانفصال عن الأنا اتّحاداً به ، وبقاء الإنسان فناء في الانفصال عن الله وهكذا»² .

لتظل الرحلة الملحمة للصوفي البطل في الكرامات متأرجحة روحياً بين تلك الأقطاب المتضادة بنيةً وغايةً ، ولكنّه - حسب عقيدتهم - سيخرج منها حتماً أكثر تجديداً وعطاءً وعمقاً وتحرراً وانفلاتاً ويقيناً ... جباراً قوياً في رؤاه ونظراته ومساراته وأفعاله واستشرفاته ومكاشفاته... وعليه سيتعاطى بمزيد من الحربة والاستعلاء مع قيود الانسان والكون .

وبناء على التحليل المحايد لتلك المتقابلات الضدية التي أفرزها خطاب الكرامة، ومن خلال الدراسة التّشاكلية لبنائها السيميائية والدلالية والسياقية في مستواها العميق، وصلنا الآن إلى رصد أقطاب المربع السيميائي.

المربع السيميائي: بعد محاصرة البنية العميقة ودراسة السيمات النووية السيميولوجية والسيمات السياقية والدلالية. نقف الآن على تخوم البنية المنطقية التأسيسية للنص من خلال ما يسمى بالمربع السيميائي أو مربع الصدق، على أساس العلاقات الأصولية: (تضاد - تناقض - تضمّن)، كما يمكن تصور الدلالة ككيان متحرك ينتج عنه توليد المعاني وتحريك المربع السيميائي.

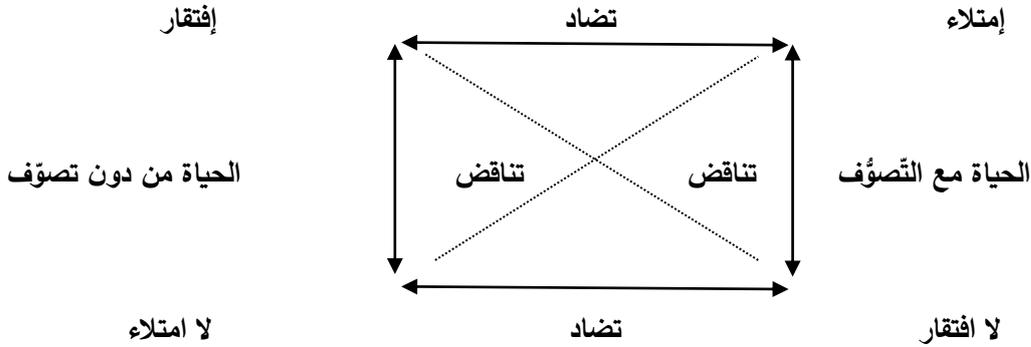
فالتناقض كعلاقة شكلية أو منطقية تصلح لبناء أزواج دلالية متناقضة العناصر يصبح عملية قصصية أو دلالية، على مستوى التركيب، يترتب عنها نفي عنصر وإثبات أو إقرار عنصر آخر هو نقيض للعنصر المرفوض أو المنفي. وإذا طبقت هذه العملية على مربع علامي مشحون بالقيم ينتج عنها

¹ نذير العظمة: المعراج والرمز الصوفي، قراءة ثانية للتراث، دار الباحث للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1، 1982م-

1402 هـ ، ص: 52 .

² المرجع نفسه، ص: 52- 53 .

حتمًا نفسي دلالات وإبراز دلالات أخرى بصيغة الإيجاب والجزم¹.
وعليه سيكون الشكل النهائي للمربع السيميائي في تلك الكرامة وفق الآتي:



لقد أفرزت تلك التنويعات الخطابية للمسارات السردية المتشاكلة منها (أي ذات الخلفية الدلالية الصوفية المشتركة والمهيمنة) أو المتضادة (التي ولّدت تناقض وتوتر مرحلي جزئي مع مفاهيم التصوّف) عمقاً في المعنى وانسجاماً في النص وربطاً منسّقاً لكافة حُزمه الدلالية .

سيسمح لنا هذا المربع بتبئير دلالة النص وتكثيف مركزية الحدث الرئيسي فيها، وترتيب العلاقات والعمليات الكامنة في البنية التحتية للمعنى في خطاب الكرامة، وتحديد التّشاكل المفصلي والدلالة القاعدية من خلال ما يُحيل إليه من علاقات ناجمة عن أقطابه الأربعة ، ثمّ ما تقضي إليه التفريعات الدلالية والاستنتاجات المنطقية المتولدة عن ذلك النسيج المركزي في شكل مسارات دلالية متصاعدة موازية لها .

لقد ضمن المربع استنباعاً لكافة الدلالات المنطقية المترتبة عن الثنائية الضدية (امتلاء ≠ افتقار) من المعاني الفرعية المتنامية، فلا يتحقق الامتلاء في حياتنا إلا في جوّ يعمّه التصوف أدباً وسلوكاً و عقيدة وتعاليماً ومشايخاً... حينها سيتقلّص كل افتقار وجذب وضعف وانكسار وصعوبات مهما كان نوعها وأبعادها في حياتنا: نفسية، روحية، جسدية، طبيعية، سياسية، اجتماعية ...

¹ جميل حمداوي: المقاربة السيميوطيقية: النظرية والتطبيق ، الموقع:

http://nasershehan.blogspot.com/2011/09/blog-post_827.html ، 5 سبتمبر، 2011 .

فقد تراكمت حول تلك الكتلتين الدلالتين المتناقضتين مضاعفات لا حصر لها من آثار المعنى وتوالاته المنطقية المترابطة، أفرزتها تلك الدراسة التَّشاكليّة لبني النص الكراماتي، وهو ما منحه القراءة النسقية المنسجمة والموحدة لأقصى تقاطبات المعنى فيه .

النموذج التحليلي الثاني:

نص الكرامة:

كرامة للولي "عبد الكريم الفكون(الجدّ)": هي كرامة لجدّ المؤلف ذكرها في سياق ترجمته للفقير "أبو زكرياء يحيى بن محمد"¹ سماها بقضية المختاري اليهودي، ونصّها: « وكان قبل أن يُسلمَ يهودياً، ثمّ إنّه أسلم فخدم في جملة شرط الأمير²، فوقع في ذات يوم مع بعض أناس له مشاجرة إلى أن تعاطى فيها/ جناب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلّم تسليماً، فحُبِسَ وسُجِنَ، واستفتى في أمره أهل الشورى، وبلغ الأمر إلى الجدّ فقال بموته، واشتهر الأمر إلى غيره، منهم "أبو زكرياء يحيى" المذكور، وكان إذ ذاك مخالطاً للولاة³، ولهم معه مشورة في أحوال الرعايا واستجلاب فوائدهم.

وتعصّب جنّد الشرط وحُرّاسُ باب قصب⁴ البلد المذكورة ورفعوا أمرهم إلى الوالي وسلخوا أنفسهم من وظيف الحراسة وغيرها ممّا لديهم⁵، وقالوا في اعتذارهم: إن يمت صاحبهم المُختاري يُتَجَاسِرَ على جماعتنا ولا يبقى لنا بين أهل البلد حرّم ولا عزٌّ، وعضوا ممن شهد عليه⁶، وقالوا إنّ أهل البلد يبغضون في جنابنا ونحو ذلك من تقولاتهم المُلقّنة لهم. فأمر الوالي بإحضار أهل الشورى وانعقد بهم مجلس بالجامع الأعظم بمحضره القاضي وغيره وأكابر الدولة وغيرها، وحضر الجدّ - رحمه الله - وقرئ سجلّ القائل المذكور، فكلّ منهم قائل بقول "أبي زكرياء"، وأنّه لا يلزمه قتل على ما أفتى به "أبو

¹ هو: أوّل شخصيّة يُترجم لها الفكون في الفصل الثاني من كتابه المعنون بـ: فيمن تعاطى المنصب الشرعي لادعائه العلم، ويقول في ترجمته هو: أبو زكرياء يحيى بن محمد بن محبوب، وهو ممن حاز في زمنه رئاسة الفتوى، وكان له صيت في بلده، أغرم مراراً وتكراراً، تولّى القضاء. يُنظر ترجمته: عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 63-67.

² أي باي قسنطينة.

³ ويقصد بهم الحكام والبايات.

⁴ والمقصود بالقصبة: مقرّ الحكم، أو دار الإمارة.

⁵ أي استقالوا من وظائف الشرطة والحراسة.

⁶ بمعنى أنّهم هَدَدُوا من شهد ضدّ المختاري.

زكرياء" وجلب لهم من الأنفال وأتى بعدة كتب كالشفاء¹ وغيره ... وكلّ جندها يُنادون على رؤوس الملا: أنا خرجنا من الحراسة، ويقولون للوالي والقاضي: انظروا من يحرسكم، نحن خرجنا من ذلك الوظيف إن مات صاحبنا. وكلّ ذلك و"أبو زكرياء" ناصرهم وشادّ عضدهم والمجلس منعقد، وقد أبدى ما عنده في القضية كما ذكر ولم يغيّر عليه أحد من أهل الشورى وليس لهم إلا متابعتة، والجدّ صامت لا يلوي على أحد، أعطى الأذن الصماء لكل الجمع، على عادته في حضور مجالس الشورى . فلما أن رأوا من حاله ما ذكر نادوه مستخبرين ما عنده: ما تقول في هذه القضية ؟ فأجابهم: ليس عندي في هذا إلا موت القائل وإهدار دمه، فيقول له "أبو زكرياء" يا سيدي لا يلزمه الموت، وربّما يقسم بالله أنّ الحكم في القضية أنّ لا موت تلزم القائل، ويعلن بذلك ويتناول، فينادي الجَمْعُ بنداثة: لا موت لا موت يلزمه ! فيسكت لهم الجدّ إلى أن يفرغ صياحهم ولغظهم، ثمّ يُعيدون عليه السؤال فيجيبهم: إنّه لا بدّ من قتله، فيقول له "أبو زكرياء" : يا سيدي اقرأ هذه النصوص وتأمّلها ، فيجيبه الجدّ بأنّه يعرفها ومطعّ عليها، وحكي لي أنّه ربّما يضرب الجدّ بسبّابته على جبهته ويقول هي هنا يعني أنّ نصوص الكتب / عنده في رأسه محفوظة- رحمه الله وغفر له- فلما رأوا من حاله ما ذكر أرادوا فصل الموطن² لتقع لهم فسحة في خلاصه، فجعل الوالي نفسه أنّه قام غضباناً إذ لم يوافقهم على مطلبهم، وناداه القاضي: يا فلان أنت القاضي أو أنا هو القاضي؟ فقال له: في هذه القضية أنا هو القاضي أو كلاماً هذا معناه، فخرج هو أيضاً غضباناً. فعندما رأى الجدّ من أحوالهم ما ذكر وأنّهم غير منتصرين للدين ولا قائمين بواجب سيّد المرسلين حلف وأقسم أنّه لا ينتقل من مجلسه ذاك إلاّ أن يُقام حقّ الله في ذلك الشقيّ، وقال لهم: استفتوا أهل العلم والمعرفة، فإن أخطأت في قولي العهدة علي... وربّما يقول له ناصح نصح: إنك عرضت نفسك لأمر صعب من حنق الأمير والقاضي والعامّة، فلا يزيدك ذلك إلاّ شدة في ذات الله وحرصاً على إنفاذ حكم الله . فلما رأى أهل الشورى شدّته في الأمر وانتصاره وعدم اكتراثه بمن قام أو قعد أراد "أبو زكرياء" قطع حجّته فقال له: يا سيدي هذه من الأمور المهمّة وحيث ظهر لك قتله فلا يكون بالقول فقط بل لا بدّ من خطك في القضية وإبداء ذلك بالبنان لا باللسان، فعند ذلك أجابه الجدّ بأن قال له أما هذا فنعم! وبادر لما أرادوه منه من الكتابة وأخذ بطاقة فورياً وسطرها بما وفّقه الله إليه بديهياً من غير تروّ ولا تفكّر ولا تذكّر . ثمّ بعد فراغها قام على قدميه وقرأها على العامّ والخاص، فحكي لي أنّ كلّ من سمعها خشع واغرورقت عيناه دموعاً، ونادى الجَمْعُ بالصلاة والسلام

¹ ويُقصد به كتاب الشفاء للقاضي عياض .

² بمعنى إنهاء الإجتماع .

على سيدنا محمد وآله، وبُهِتَ القوم وأُخْرِصَ أهل الشورى ولم يقدر أحدٌ يردّ كلاماً ولا يخالف في مسألة بل بادر الجمع، أعني أهل الشورى، إلى موافقته ببناهم وأفصحوا بأنّ هذا هو الحقّ بلسانهم وناولوا "أبا زكرياء" البطاقة للموافقة، فحكى أنّه من انصافه أقسم أنّ لا يضع خطّه إلاّ أخيراً، وسارع إلى تقبيل يدّ الشيخ الجدّ... ووضع خطّه أخيراً، ولم ينفصل المجلس إلاّ عن قتل ذلك الشقيّ، وصدّق الله يمين الجدّ وبرّ قسمه في حلفه أنّ لا يقوم من محلّه إلاّ أنّ يُنفذ حكم الله في ذلك الشقيّ، ورجع الوالي وحكم القاضي بفتواه¹، ورجع "أبو زكرياء" إلى قوله وأفصح بالثناء والانقياد إليه، لله درّ الجدّ ما أشدّ قيامه في ذات الله! والله درّ "أبي زكرياء" ما أنصفه! ².

التحليل:

هيمنت في هذه الكرامة الموافقات (التشاكل) والمفارقات (التضاد) وهو ما جعل منها صورة مصغرة للكون، وعملت المقاربات الدلالية على تكثيف المعنى ومضاعفت سطوعه وإيحائه، في حين عملت المفارقات على توضيح المعنى وتقريبه للذهن أكثر، وفيها تركيبة معقدة جداً من الأحداث والبرامج السردية، والحركية الحكائية الفاعلية المتنامية والمتصاعدة نحو الحبكة المرسومة لها، وسننطلق في تحليلنا لها كما سبق وفعلنا إلى عملية تقطيعها إلى مقاطع سردية محدّدة مضبوطة .

تقسيم الكرامة إلى مقاطع سردية :

المقطع السردى الأول: يبتدىء من قوله: « وكان قبل أن يُسلمَ يهودياً، ثمّ إنّه أسلم ... وبلغ الأمر إلى الجدّ فقال بموته، واشتهر الأمر إلى غيره، منهم "أبو زكرياء يحيى" المذكور، وكان إذ ذاك مخالطاً للولاءة، ولهم معه مشورة في أحوال الرعايا واستجلاب فوائدهم» .

المقطع السردى الثاني: « وتعصّب جنّد الشرط وحُرّاسُ باب قسبة البلد ... ونحو ذلك من تقولاتهم المُلقّنة لهم »

المقطع السردى الثالث: « فأمر الوالي بإحضار أهل الشورى وانهقد بهم مجلس بالجامع الأعظم بمحضره القاضي وغيره وأكابر الدولة وغيرها... وأخذ بطاقة فورياً وسطرها بما وُفقّه الله إليه بديهياً من غير تروّ ولا تفكّر ولا تنكّر . ثمّ بعد فراغها قام على قدميه وقرأها على العامّ والخاصّ»

¹ أي بحكم فتوى الفكون "الجدّ" القائلة بوجوب قتل المختاري .

² عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص: 64- 65 - 66 - 67 .

المقطع السري الرابع: « فحكي لي أنّ كلّ من سمعها خشع واغرورقت عيناه دموعاً ... ورجع الوالي وحكم القاضي بفتواه، ورجع أبو زكرياء " إلى قوله وأفصح بالثناء والانقياد إليه، لله درّ الجدّ ما أشدّ قيامه في ذات الله ! والله درّ "أبي زكرياء" ما أنصفه ! » .

يطمح المرید(المدوّن) دوماً إلى إدهاش القارئ؛ من خلال تأليفاته واختياراته التعبيرية والأسلوبية الواعية التي تتسحب على خطاب الكرامة ككلّ، لأنّ ذلك من دون شكّ يخضع لقوانين داخلية يقتضيها نظامها الدقيق كنص أدبي، « فالحقيقة العلميّة في الاختيارات الكتابيّة خاضعة للتطوّر الذاتي والمعرفي، الذي يجعل من الخطاب في كُليّته لغة واحدة، ويصنع فيه محسناً لغويّاً يقوم على اللعب»¹ . وقد جعلت هذه الكرامة مسرحاً مقنعاً للصراع الفعلي المرير بين : أهل الظاهر وأهل الباطن وكل مقطع من هذه المقاطع يستدعي من المتلقي وقفة متأنية تتسم بعمق التأمل، وصولاً لاستقراء ثيماته المبتوثة عبر كل مسار تصويري ومعانيه وصوره وأساليبه .

وتشكل نوعاً من القصص الصوفي المتميز بكثرة الحركة وتعدد المسارات السردية والمستويات التصويرية، وقد قامت على أربع وحدات سردية أساسية، في جو حكائي مكثف وسريع. سنعمد إلى تفكيك هذا الخطاب النصي وتشریح وحداته اللسانية والمعجمية وصولاً إلى العلاقة الدلالية التي أرست الاتساق و التماثل داخله ، أو ما يُعرف في السيميائية بالتشاكل .

المقطع السري الأول:

- وكان قبل أن يُسلمَ يهودياً، ثمّ إنّه أسلم
- فخدم في جملة شرط الأمير
- إلى أن تعاطى فيها/ جناب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلّم تسليماً
- فحُبِسَ وسُجِنَ، واستفتى في أمره أهل الشورى
- وبلغ الأمر إلى الجدّ فقال بموته

¹ أحمد مداس: التشاكل والتباين في الخطاب الشعري، قراءة في الوضع التركيبي لقراءة الفنجان، الملتقى الوطني الرابع للسمياء والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر، بسكرة - الجزائر، نوفمبر 2006م، ص: 16 .

■ واشتهر الأمر "أبو زكرياء يحيى" المذكور، وكان إذ ذاك مخالطاً للولاءة

من اللحظة الأولى لهذا المقطع السردى تشكل لدينا كيان ذات فاعلة امتلكت القوة الموجهة للفعل، والمهيمنة على مصائر الشخص ضمن الكرامة، ويبدو أن هذه الذات الفاعلة تتمتع بالصفات التالية : وجوب الفعل، الرغبة في إنجازه، القدرة على تحقيقه، فهو يعرف تماماً كيف يتصرف، وتلك الشروط السابقة تشكّل جميعاً أهلية الذات للقيام بالفعل¹، والفعل أو المسعى المفصلي للذات هنا في هذه الكرامة هو: مشروع قتل الرجل الذي سبّ الرسول صلى الله عليه وسلم ، في مقابل المسعى الثاني المضاد الذي تقانى الفقيه "أبو زكرياء" ومن حوله (من علماء الظاهر ورجال الحكم والسلطة والعامّة) من أجل تحقيقه، وهو مشروع: العفو عن الرجل وتبرئته من القتل.

إنّ مسعى الشيخ له ما يُبرره في عقيدة التّصوّف، إذ يُعدُّ ذكره، عليه الصلاة والسلام، عند القوم، من أجلّ الأمور وأعظمها، فهو المشرّع الأول للمعرفة لديهم، ولطالما نوه مشايخه التّصوّف إلى دوام المحافظة على ذكره صلى الله عليه وسلم مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴾² لما في ذلك من التنبيه « على عظيم السلطان الذي أُعطيّه صلى الله عليه وسلم ولم يُعْطَهُ أحدٌ قبله ولا بعده، حيث قرّن اسمه مع اسم مولاه الملك الدّيان... لوساطته في كلّ خيرٍ خصّص أو عمّ ، وكونه الوسيلة الكبرى لكلّ سعادة ، والباب الأعظم لكلّ كرامة³ ، هو صلى الله عليه وسلم أكرم خلق الله تعالى، وأعلام رتبة، وأجلاهم قدراً، سيّد المرسلين في الأخلاق والأحوال وسائر معالم الدين، جامع محاسن الأخلاق والآداب والشّيم كلّها⁴ . فالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم هو الشخصية الراسخة في قلوب وعقول المتصوفة، والقُدوة والمثال النابض بأسمى المعاني المقدّسة التي جمعت علم السماء والأرض، وهو المشرب العذب الذي استقى منه المتصوفة حالهم ومقاماتهم وآداب سلوكهم وشرائع معارفهم... فما عقاب من يتعاطى في جنبه بسوء وبما لا يليق بحضرته صلى الله عليه وسلم عندهم ؟ الجزء قطعاً: القتل بلا تردد .

¹ يُنظر: عبد الحميد بورايو : تحليل خطاب الحكاية الشعبية، مقارنة منهجية، ملتقى السيميائية والنص الأدبي، جامعة باجي مختار عنابة، 12-17 ماي 1995م، ص: 89.

² سورة الشّرح ، الآية: 4 .

³ محمّد العربي بن السائح الشرقي العُمري: بغية المستفيد لشرح منية المرید، ص: 237 .

⁴ يُنظر: أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج: 2، ص: 451 .

فحكم الإسلام في مَنْ سَبَّ أو شَتَّمَ الرسول صلى الله عليه وسلم أنه كافر زنديق ويُقتل ولا تقبل له توبة ، وهذا مقرر بالأدلة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وعليه إجماع الأمة ، لم يختلف اثنان من أهل العلم في وجوب قتله ، وهناك كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية "الصارم المسلول" لمن أراد الزيادة¹.

بهذا الجو المشحون بالتوتر والصراع افتتحت الكرامة، وسينمو الصراع أكثر ويستقل الخلاف في:

المقطع السردي الثاني:

- وتعصّب جنّد الشرط وحُرّاسُ باب قصبَة البلد المذكورة
- ورفعوا أمرهم إلى الوالي
- وسلّخوا أنفسهم من وظيف الحراسة
- وقالوا: إن يمّت صاحبهم المُختارُ يُتَجاسر على جماعتنا ولا يبقى لنا بين أهل البلد حرّم ولا عزٌّ

إنّ دائرة المسعى أو المشروع المضاد آخذة في الانتشار والتضخم والزيادة الرهيبة والضغط الفعّال على صنّاع القرار، في مقابل تقلص وانحصار مشروع الذات الصوفيّة . ومن خلال تكررت جملة من الملفوظات وبتواتر سمات دلالية يطفو إلى السطح التّشاكل الدلالي الأكبر والأوضح، وتجلّى في الأبعاد الدلالية المتباينة بين أهل الظاهر وأهل الباطن: حيث تُصوّر هذه الكرامة صراعا مريرا بين الشيخ بمقاماته وأحواله ومواهبه الربانية ومرجعيتّه العرفانيّة الصوفيّة وبين السلطة والتي تجاذبها هنا طرفان رئيسيان:

1. السلطة السياسية: بسطوتها ونفوذها وقوتها وجبروتها وتحكّمها في مصائر الناس.
2. السلطة العلمية: بمنظومتها الجليّة المعروفة، ومايمثلها من علماء الظاهر، أصحاب الحظوة والقرب من السلطة، وقد مثّل لها هنا في الكرامة بشخص: (الفقيه "أبي زكرياء" والقاضي وأهل الشورى ورجال الفتوى) وكلّهم أصحاب العلم الذنوي الظاهري، والمعرفة السطحية التي تقف عند حدود

¹ محمد سعد عبد الدايم : حكم الإسلام فيمن سب النبي صلى الله عليه وسلم، موقع صيد الفوائد، مارس 2017 ،

. <http://www.saaaid.net/mohamed/342.htm>

الرسم الخارجي للحقائق العلمية من دون الغوص إلى الجوهر واللب، أو بتعبير آخر هو صراع بين:
الجاه الدنيوي، وبين الولاية الإلهية¹.



إنّ البنية الأساسية للصراع ركزت على التعارض والتضاد بين الثنائية الضدية (شيخ ≠ فقيه)،
ولكن هذه البنية المركزية ولدت تعالق ضدي آخر محيط أو ثانوي (شيخ ≠ حاكم) كان نتيجة استلزامية
لتعارض الطرفين الأساسيين للصراع في الكرامة .

ولئن بدا هذا الصراع غير متكافئ ظاهرياً بين طرفيه المتنازعين والنصر فيه محسوم، لكن لمن
ستصوّر الكرامة العَلْبَة والظفر في الآخر يا ترى ؟ هل هو لصالح الذات الصوفية على وحدتها وتجردها
وضآلتها ويقينها أم هو لصالح جماعة أهل الدنيا بكل منظومتهم وترسانتهم السياسية والعسكرية والعلمية ؟
هل هو من نصيب علوم الظاهر أم ستحوزه المعرفة الباطنية، وعلم الغيب والمكاشفات والقدرات الخارقة ؟
المؤكد أنّ الجواب تحمله المقاطع السردية اللاحقة، ولكن أقف هنا أولاً لأوضح قضية مهمة عن حقيقة
هذا الصراع المركزي بين (الشيخ ≠ الفقيه) وأنبش في أصله وأميط اللثام عن بواعثه ، فأقول: أنّ علم
الشريعة ينقسم إلى قسمين:

1. علم ظاهر الشريعة أو الفقه ، وغايته الوقوف على الأحكام، « ويدرس الأعمال التي
تجري على الجوارح، وهي العبادات كالصلاة والصوم والحجّ، والمعاملات مثل الحدود والزواج والطلاق
والعتق والبيع، وقد سمي كذلك "علم الفقه" وهو علم الفقهاء وأهل الفتيا »¹ . ويُسمّون كذلك بأهل الرسوم .

¹ يُنظر: محمد مفتاح: التلقي والتأويل، ص: 178 .

2. علم باطن الشريعة أو التّصوّف ، أو "علم أعمال القلوب"، أو "علم أرباب الحقائق"، "علم الكشف والأسرار" ، وغايته الأساسية التقرب والزلّقى إلى الله تعالى بالتفسير الباطني والفهم الروحاني لأحكام الشريعة .

إذن كان من الطبيعي أن يقع الصدام بينهما لاختلافهما في: المبدأ والفكرة والمنهج والعاطفة والنتائج . وتعود جذور الاختلاف والصراع بين الفقه والتّصوّف في بداياته الأولى، إلى أن «أحكام الشريعة في أول عهد الاسلام تؤخذ بالرواية -أي بالتواتر- لا فرق في ذلك بين عبادات واعتقادات أو معاملات، ولكن ما لبث المسلمون أن بدءوا يُناقشون في مسائل الدين ويتدارسونها ، ويبحثون عن علل الأحكام على نمط علمي، ثمّ يُدونون ما يتناقشون فيه، وكان أول ما اتجهت الهمم إلى النظر فيه مسائل الشريعة: أي الأحكام العملية التي يدرسها علم الفقه... غير أنّ هذه الحال لم تدم طويلاً : فقد بدأ بعض المسلمين ينظرون إلى كمال ديني آخر غير هذا الكمال الذي هو استنباط الأحكام الشرعية، والعمل بمقتضاها، ذلك الكمال الديني الآخر هو البحث في المعاني الباطنة للأحكام بالاضافة إلى معانيها الظاهرة، وكان ذلك إيداناً بظهور علم جديد هو التّصوّف ... بدأ الفقهاء يتوجّسون منهم خيفة مدّة من الزمن، ثمّ ما لبثوا أن ناصبوهم العداة علانية واضطهدوهم ... وشقّة الخلاف بينهم قد اتّسعت على مرّ الزمن، وأصبح لكلّ من الطائفتين وجهة نظر خاصّة في ماهيّة الدين نفسه»² . هذا باختصار كيف تشكلت الخلفية الأساسية للصراع بين الفقه والتّصوّف .

المقطع السردى الثالث: ولكتافة مقولاته السردية والخطابية قسّمناه إلى أربع مسارات تصويرية هي

وفق الآتي:

المسار التصويرى الأول

- فأمر الوالى بإحضار أهل الشورى
- وانعقد بهم مجلس بالجامع الأعظم
- بمحضره القاضى وغيره وأكابر الدولة وغيرها

¹ أبو العلاء عفيفي: التّصوّف، الثورة الروحية في الاسلام، دار المعارف، الاسكندرية- مصر، ط: 1، 1963 م، ص:

. 114

² المرجع نفسه، ص: 112 - 113 .

- وحضر الجدّ - رحمه الله -
 - وقرئ سجلّ القائل المذكور، فكلّ منهم قائل بقول "أبي زكرياء"، أنّه لا يلزمه قتل على ما أفتى به .
 - وجلب لهم من الأنفال وأتى بعدّة كتب كالشفاء¹ وغيره .
- إنّ هذه الوحدات المعجمية تُحيل إلى مقولة سياقية هي : وصف وضعية النظام المعمول به في تسيير شؤون الرعيّة، حيث أنّها تُخلّف وبشكل حشوي ومتراكم مقولات سياقية تُحيل إلى آثار المعنى :
- أين يُقدّم رأي أهل الشورى، والعلم الظاهر .
 - ويكون بمحضر أكابر البلد ونخبة من أصحاب النفوذ والمادة .
 - يلتفتُ كل الحضور حول رأي ومشورة الفقيه .
 - الحضور الشرفي للجدّ .
 - التفسير الظاهر للمرجعيات الدينية من أمهات كتب الفقه الإسلامي، لأنّها كما سنعرف فيما بعد، نفس الكتب التي استقى منها الجدّ حكمه الباطن المعاكس تماماً لحكم الفقيه .
- إنّ هذه المقومات السياقية المترابطة تُحيل إلى مقوم سياقي واحد تنتمي إليه جميعاً هو : الصراع الواضح بين حكم الجدّ وبين حكم الفقيه بكلّ من خلفه من منظومة أهل الظاهر والمادة، أي أنّه أدى وظيفة متساوقة مع النواة الدلالية المؤطرة "للمعنى" في النص، وبالتالي ضمّن ذلك التعدد والتراكم للمقولات السياقية إزالة كل أنواع الغموض واللبس والابهام الذي قد يشوب مقولات الخطاب، وهو ما ينجم عنه قراءة منسجمة وموحدة للخطاب ككل .
- ثمّ إنّ مجرد لجوء الوالي أو الحاكم إلى استدعاء الشيخ وتحكيمه في مثل تلك القضايا المصيرية في الدولة يحمل دلالات هامّة بالنسبة لطبيعة الدور الفعّال الذي تبوّءه الشيخ كقوّة لها وزنها وثقلها وكفاءتها ورصيدها الشعبي -طائفتها وأتباعها- والعلمي والمعرفي والأخلاقي... النَّاجع في مثل تلك الأمور

¹ ويُقصد به كتاب الشفاء للقاضي عياض .

الشائكة والقضايا الحاسمة، وكأننا بسلطة الشيخ» أصبحت في علاقة منافسة مع سلطة السلطان، وفي هذه المنافسة، تبدو علاقة القوى لفائدة الولي، الذي لا تستطيع السلطة السياسية أن تتراحمه»¹.

المسار التصوري الثاني:

- **والجدّ صامت لا يلوي على أحد، على عادته في حضور مجالس الشورى**
 - **فلما أن رأوا من حاله ما ذكر نادوه مستخبرين ما عنده: ما تقول في هذه القضية؟**
 - **فأجابهم: ليس عندي في هذا إلا موت القائل وإهدار دمه**
 - **فيقول له "أبو زكرياء" يا سيدي لا يلزمه الموت،**
 - **فينادي الجَمْعُ بندائه: لا موت لا موت يلزمه !**
 - **فيسكت لهم الجدّ إلى أن يفرغ صياحهم ولغظهم،**
 - **فيقول له "أبو زكرياء" : يا سيدي اقرأ هذه النصوص وتأملها**
 - **فيجيبه الجدّ بأنه يعرفها ومطّلعٌ عليها ويقول هي هنا يعني أنّ نصوص الكتب في رأسه**
- يعود مقوم الصمت والسكوت مرّة أخرى في هذه الكرامة ليؤكد أنّه ظاهرة وسلوك متجذر في العُرف الصوفي ويحتاج إلى وقفة مطوّلة، كما يُثبت أنّ كلا المدونين - الغبريني والفكون - وغيرهما من المريدين يعرفون من نفس البحر وينهلون من المعين الصوفي ذاته، أمّا صمت الشيخ هنا، فكان سياسة اعتاد الجدّ أن ينتهجها في حضوره لمجالس الشورى، فحين يتحول الكلام هنا إلى مجرد فضلة لا طائفة منها، وحين تتأرجح روح الصوفي بين البوح والستر، بين ما يمكنه أن يُقال وبين ما هو مستعصي عن القول، هنا سيكون الصوفي ممتعاً عن الكلام لاجئاً إلى خيار الصمت، ولكن هذا إن دلّ على شيء فيدل على: أنّه كلما زادت الأنا لديهم « اتساعاً، ضاقت العبارة، وتقلّصت مساحة اللغة، وإمكانية القول،

¹ نللي سلامة العامري: الولاية والمجتمع، مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقيّة في العهد الحفصي، تقديم: هشام جعيط، مج:12، منشورات كلية الآداب، منوبة- تونس، 2001م، ص: 266.

حتى تتعلق تماماً دائرتها»¹. لذا ستظل اللغة هي العدو والإشكالية الكبرى في النظام المعرفي الصوفي ومنه كثيراً ما كان يستعاض عنها بالصمت .

في هذا المسار بدا الصراع واضحاً وعنيفاً بين علم الباطن وعلم الظاهر ، خاصة عندما تُطالعا شخصية الشيخ بقمص كبير وانغماس كلي لشرائع أهل الباطن، بنوعيتها: «أصول علم المُعاملة: وحقيقته النظر في تصفية القلب وتهذيب النفس، بانتهاء الأخلاق الذميمة التي ذمها الشرع، كالرياء والعجب وحب العلوّ والثناء والفخر، ليتَّصف بالأخلاق الحميدة كالإخلاص والشكر والصبر والزهد والتقوى والقناعة ... وأما النوع الثاني فهو: علم المكَاشفة: وهو نورٌ يظهرُ في القلب عند تزكية النفس، فتظهر به المعاني المُجملة، فتحصل لصاحبه المعرفة بالله تعالى وبأسمائه وصفاته وكتبه ورُسله، وتتكشف له الأستار عن مُحَبَّات الأسرار ... وهذا النوع هو الذي قال فيه بعض العارفين: من لم يكن له نصيبٌ من هذا العلم أخشى عليه سوء الخاتمة»²، ففيه الحكمة والسُرُّ والمعرفة الحقّة والمواهب الربانية والعطايا القدسية والمنح النورانية، وطريقه محفوف بالكشوفات القلبية الحدسية ويكون في الكرامة في جوِّ يعجُّ بالخوارق والبنيات العجائبية، بينما علم الظاهر هو العلم المحكوم بالشروط الظاهرة المادية، يتم بالعمل بالأدلة الشرعية الظاهرة على ما جاء به رسم حروفها . ثم إنَّ علم الباطن بنوعيه: «هو غاية العمل بعلم الظاهر وُزِدَتْهُ ونتيجته المقصودة منه وثمرته، ذلك أنّ العبد إذا عمل بالشرعية ووقف عند حدودها المرسومة، بالمحافظة على سُروطها المشرطة وآدابها المعلومة، يستضيئ قلبه لا مَحَالَة من فضل الله تعالى بأنوار الإيمان، فينقذُ له في الباطن ما لا يُكَيَّفُ من غرائب العلوم والآداب، وعجائب أسرار الحقائق والعرفان، فيطَّلُعُ من علوم الشرعية وآدابها على ما لا تُحيطُ به الأفكار، ويتحقَّقُ من المعارف الإلهية والأسرار الربانية بما يُحيرُ أذهان النُّظار»³.

إنَّه صراع بين المعرفة الصوفية المُدرَكة بالقلب وبين المعرفة الظاهرة التي لا تقبل إلا طريق العقل سبيلاً للمعرفة؛ فالقلب لدى المتصوفة هو: محلّ الذوق، وهو موضع الإلهام والحدس والكشف والمشاهدة، المكان الأنسب لتلقي الفيوضات العرفانية والتجليات الإلهية، وهو مرادف للروح .

¹ أحمد بوزيان: بلاغة الصمت في الخطاب الصوفي، قراءة في مذاق البدايات، مجلة مقاليد، مجلة جامعية محكمة في الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرياح، ورقلة، العدد: 9، ديسمبر 2015م، ص: 15 .

² محمد العربي بن السائح الشرقي العمري: بغية المستفيد لشرح مئبة المريد، تحقيق: محمد الراضي كنون الحسني الإدريسي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط- المغرب، رمضان 1435هـ - 2014م، ص: 56 - 57 .

³ المرجع نفسه، ص: 58 .

ومع أنّ كُلَّ منهما مستنبط من نصوص الشريعة ذاتها أحكامهم ووقائعهم « الكُلُّ من طريق الإجتهد الصحيح، فالاجتهاد واقع في دَوْلَة الباطن كما هو واقع في دَوْلَة الظاهر، ولا غنى بإحدى الدّولتين عن الأخرى، فحقيقة بلا شريعة باطلة، وشريعة بلا حقيقة عاطلة أي ناقصة»¹. فرغم توحد الخلفية المعرفية العلمية لكلّ من الشيخ والفقهاء، بمعنى انتهالهما من ذات المرجعية الدينية واغترافهما من نفس أمهات المؤلفات الفقهية الإسلامية، إلا أنّ حُكْميهما وفتواهما في الأخير اختلفت بل وتناقضت ! (يا سيدي إقرأ هذه النصوص وتأمّلها . فيجيبه الجدّ بأنّه يعرفها ومطلّع عليها) ، فما هو السرُّ في ذلك التناقض؟ هل توحد المرجعية المعرفية بينهما سيؤول إلى توحد في الرؤيا والموقف؟ المؤكد أن الاجابة كانت: لا . والسبب يرجع إلى قضيتين أساسيتين:

1. أنّ الشيخ شارك « العلماء في علومهم، لكن تميّز عنهم بعلوم زائدة هي علوم الباطن...رسخوا بأرواحهم في غيب الغيب، وفي سرّ السرّ، فعزّفهم الحقّ سبحانه وتعالى ما عزّفهم، وأراد منهم من مقتضى الآيات ما لم يُرْده من غيرهم، فحاضوا بحر العلم بالفهم لطلب الزيادات، فانكشف لهم من معاني الخزائن والمخزون ما تحت كلّ حرف وآية، فاستخرجوا الدرر والجواهر ونطقوا بالحكمة»² .

2. وأنّه رغم انطلاق الصوفي والفقهاء من المنظومة العلمية نفسها، إلا أن أداة ووسيلة الدراسة والتحصيل تختلف وهو ما أدى إلى هذا التنوع في النتائج فيما بعد . فعلماء الظاهر يقفون عند حدود العقل كأداة وحيدة للدراسة والمعرفة والتحصيل، في حين يركز المتصوفة على القلب بكلّ حملاته: الذوقية والشعورية والإدراكية والوجدانية والحدسية والكشافية والرؤياوية.

إنّ معرفة البنية الفاعلية للقلب في النظام المعرفي الصوفي تنطلق من كونه السرّ وراء إدراك الانسان لحقائق الأمور وجوهرها وبواطنها وخفاياها وتجلياتها النورانية وأعمق مستوياتها، وعليه رفضوا العقل كأساس لتلقي المعرفة لعجزه عن الإحاطة بكل ذلك « ومن ثمة وقع التّضاد في العالم الإسلامي بين منهجين: العقل والقلب ، النظر والذوق»³ . والحقيقة خلف إقبال المتصوفة على القلب كأداة وحيدة للمعرفة يكمن في تحوّل وتقلّب أحوال هؤلاء « حيث تجتمع فيه الأضداد والمتناقضات، على خلاف العقل الذي لا يقبل بمبدأ التناقض، وبذلك فإنّ التّصوّف يقوم على: التوحيد بين المميزات ...

¹ المرجع السابق، ص: 60 .

² محمّد العربي بن السائح الشرقي العُمري: بغية المستفيد لشرح منية المرید، ص: 62 - 63 .

³ أحمد بوزيان: بلاغة الصمت في الخطاب الصوفي، ص: 17 .

سيظل العقل قاصراً لا يدلّ إلا على ما هو محدود من المحسوس الماديّ العياني، ولهذا رفض المتصوفة العقل والمعقول... رفضوه وأقصوا آلياته، وأدواته، ومنهجه، ولغته واستعاضوا عنه بالقلب، من حيث تقبله للتجليات التي لا تثبت ولا تقرأ¹.

المسار التصوري الثالث:

- فلما رأوا من حاله ما ذكر أرادوا فصل الموطن² لتقع لهم فُسحة في خلاصه
 - فجعل الوالي نفسه أنه قام غضباناً إذ لم يوافقهم على مطلبهم
 - وناداه القاضي: يا فلان أنت القاضي أو أنا هو القاضي؟
 - فقال له: في هذه القضية أنا هو القاضي
 - فخرج هو أيضاً غضباناً .
 - فعندما رأى الجدّ أنهم غير منتصرين للدين ولا قائمين بواجب سيّد المرسلين حلف وأقسم أنه لا ينتقل من مجلسه ذاك إلا أن يُقام حقّ الله في ذلك الشقيّ
 - وقال لهم: استفتوا أهل العلم والمعرفة
 - يقول له ناصح نصح: إنك عرّضت نفسك لأمر صعب من حنق الأمير والقاضي والعامّة
 - فلا يزيده ذلك إلا شدة في ذات الله وحرصاً على إنفاذ حكم الله .
- يمكن اعتبار المسارات الثلاث السابقة مسارات توليدية تناسل منها معنى : تكالب أهل الدنيا وأصحاب الظاهر واستقوائهم على الشيخ الذي بدا وحيداً ضعيفاً أمام جبروتهم وسطوتهم وإسراهم على تمرير وانجاح مشروعهم السردي القاضي بالعفو عن المختاري .

أمّا في هذا المسار فقد بدا التّشاكل واضحاً وجليّاً في موقف كل من الوالي والقاضي: (فجعل الوالي نفسه أنه قام غضباناً) ، (فخرج هو أيضاً غضباناً)، حيث تشاكلت مشاعر الغضب والسخط والتدّمّر من صلابة الشيخ واصراره على موقفه، من دون أن يعبأ أو يخاف أو يتردد من محاولاتهم المكثفة

¹ المقال السابق، ص: 17 .

² بمعنى إنهاء الإجتماع .

الفاشلة في الضغط عليه، فلم يتأثر ولم يُعزَّ انتباهاً أو يغير موقفاً رغم ما يقومون به من سلوكيات (المغادرة + وترك المجلس) ولا لما يُبدونه من مشاعر (غاضبا + غاضباً).

وبنظرة فاحصة لبقية مقولات المسار لمسنا مقومان خطابين أتاحا تجسيد محطات تشاكيّة محورية مهمّة، وأقاما توافقاً دلاليّاً مبنياً أساساً على ركائز الطريق ومبادئ القوم، وذلك بتوارد سمات معجمية مُلازمة دالة على:

* **تشاكل صوفي:** لمسناه يقينا ساطعا للشيخ وإسراّر على فتواه ومشورته، ليتشاكل مع ما يجب توفره في شخصية الصوفي الفعلي، الذي ينبغي له أن يكون ثابتاً واثقاً، على يقين تام مما يفعل أو يقول: (فحلّف وأقسم أنّه لا ينتقل من مجلسه ذاك إلا أن يُقام حقُّ الله في ذلك الشقيّ)، فما **اليقين** عند القوم؟ « واعلم أنّ اليقين نورٌ قذفه الله تعالى في المؤمنين والأولياء والأنبياء، عليهم السلام، بحسب مقاماتهم في المعرفة، وذلك أنّ الله تعالى إذا اطّلع على قلوب عباده المخصوصين بالعناية اطلع الكرم عند توجيههم إلى الحضرة بالصدق، وتولّهم بالشوق راجعين بقطع التعلّقات، سطعت أنوار الغيب فيملاً القلوب المصفّاة شروق الأنوار التي بها كشف الأسرار، فكلُّ قلب يرى بإراءة الحقّ تعالى إيّاه ما يراه بنور اليقين حقيقة غير مثبّة بالريب... ولليقين زيادة ونقصان، وضعفٌ وقوّة، يزيد بقدر تصفية القلب عن كدورات صفات النفس وتطهيره عن تلؤنات الأخلاق الذميمة¹ .

كما نلمس التّشاكل الصوفي في مقولة الشيخ: (استفتوا أهل **العلم والمعرفة**) في إشارة واضحة جليّة إلى الوجهة العلمية التي ينبغي الأخذ برأيها والإذعن لفتواها، وهي المرجعية الصوفية القائمة على (**العلم + المعرفة**) أو التي تجمع بين (**الظاهر + الباطن**) فلا غنى لأحدهما عن الأخرى، وإلا وقعوا في الشطط والظلال، والصوفي كما سبق وأشرنا جمع إلى جانب إمامه بعلوم الظاهر زاد عليها علمه بالباطن وغوصه إلى الجوهر والعمق المعرفي، بمعنى أنّه الأكثر علماً وأعمق معرفة من غيره.

* **تشاكل ديني:** تجسّد في خطاب الرجل الناصح (يقول له ناصح نصح: إنك عرضت نفسك لأمر صعب من حنق الأمير والقاضي والعامّة) والذي يتناصّ مع خطاب الرجل الصالح الذي نصح سيدنا موسى، في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ

¹ أبو بكر عبد الله بن شاهور الرازي، منارات السائرين ومقامات الطائرين، ص: 374 .

أَمَلًا يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ ﴿٢٠﴾¹. فحضور هذا الشخص الناصح يشكّل برنامج سردي جانبي سعياً للخروج من الأزمة وتفريج الكربة التي يمرُّ بها الصوفي . وكان جواب الشيخ: (فلا يزيدُه ذلك إلا شِدَّة في ذات الله وحرصاً على إنفاذ حكم الله) وهو يتناصُّ مع أية أخرى من آي القرآن، في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴾².

أي لم يزداهم ذلك إلا تصديقاً لله، و يقيناً وحرصاً وشِدَّة، وهو الحاصل هنا مع الشيخ الذي وقف كلُّ من حوله من الخلائق ضدّه ورفضوا فتواه وزجروا رأيه، وأرادوا به سوءً، لدرجة جعلت الناصحين يتدخلون ليردّوه ويكفّونه عن موقفه ويخوّفونه؛ فلم يزدّه ذلك التّخويف إلا إيماناً برأيه و يقيناً بفتواه وصلابة بموقفه، ولم يُثني ذلك من عزّمه شيئاً .

والتّشاكل الديني بارز أيضاً في ملفوظ الحال: (أنهم غير منتصرين للدين ولا قائمين بواجب سيّد المرسلين) مؤكداً هذا الخطاب رُكُوزَ وصلابة الأرضية الدينية الإسلامية الصحيحة التي ينطلق منها الشيخ ويذوذ عنها .

وعن طريق تفاعل التّشاكلين: الديني والصوفي؛ حصلت دورة تشاكلية لولبية متنامية متناصلة ممتدّة ومضاعفة وموحية في ذهن المتلقي ووجدانه .

إنّ تلك المسارات تأتي أحياناً كمحاولات لتمديد الحدث الكرامي وتمطيّطه، حتى بلوغه مرحلة الذروة ، ومنه يأتي الحلُّ أو المدد الرباني الذي لا يخضع لتفسير علمي ولكنه حقيقي و يقيني لدى المتصوفة . حيث يُطالعا المسار السري الموالي بالمقولات الخطابية التالية :

المسار التصويري الرابع :

▪ أراد "أبو زكرياء" قطع حجّته فقال له: يا سيدي هذه من الأمور المهمّة لا يكون بالقول فقط بل لا بدّ من خطّك في القضية وإبداء ذلك بالبنان لا باللسان

¹ سورة القصص ، الآية: 20.

² سورة آل عمران ، الآية: 173.

- أجابه الجدّ بأن قال له أمّا هذا فنعم!
- وبادر لما أرادوه منه من الكتابة.
- وأخذ بطاقة فورياً وسطرها بما وقّعه الله إليه بديهياً من غير ترقّ ولا تفكّر ولا تذكّر.
- ثمّ بعد فراغها قام على قدميه وقرأها على العامّ والخاص.

هو مسار ثيمي حمل في تلافيفه ثيمات مهمّة جداً نجم عنها فيما بعد تحويل مسار الكرامة ككل وقلب لمجرياتها:

وأول ما نلاحظه: كثافة السرد وتسارع في الحكي، فتوالى في هذا المقطع أحداث كثيرة متعاقبة سردت وفق وتيرة سريعة جدا تتقلص فيها المسافة بين الفعل كحافز وردّ الفعل، كما نلاحظ علاقة فورية بين الفعل والقول فلا وجود لوسائط لغوية أو سردية (ملفوظات وسطية) تجعل الشيخ يتهيأ للقول بعد الفعل أو للفعل بعد القول، بمعنى « إمحاء العلامات والمبررات النفسية، أي أن القول يقود إلى فعل والفعل إلى قول، دون أن تكون هناك راحة سردية، وتقودنا هذه النوعية البنائية إلى القول بأنها آيلة إلى شيء من السرد السريع »¹. فنجد الشيخ مباشرة ينهمك في كتابة الرسالة بخطّ يده، بعدما طلب منه الفقيه ذلك، الأمر الذي لا يفسح مجالا واسعا لفعل النشاط التأولي من لدى المتلقي، حيث أن سرعة السرد أنتجت لنا سرعة التلقي .

ولأنّ فعل الكتابة ذلك كان سبباً في انقلاب مسار الكرامة وبداية للتحوّل من الانغلاق نحو الانفراج، وهو ما بعث فينا الفضول لمعرفة مكونات هذا الرمز وتفكيك شفراته من خلال النسيج السياقي والعلامات التداولية لدال: **الكتابة** في التصوف .

فظاهرة الكتابة عند المتصوفة مهمّة جدا ولعلها مركزية في نصوصهم العرفانية، وأقل ما يمكن أن تُوصف به تلك الكتابة أنّ فيها تهجين لمكونات الكون المتنافرة، وهي تعني الممارسة الحرّة والفنية والواعية أيضاً للغة وللمكتسب اللساني، الذي يرتبط بهم عمقياً، ليصبح موضوع الكتابة موضوعاً جمالياً، خاصة لما يكون ذا علاقة بالوجود والمصير بشكل عام، بما في ذلك الوجود الإنساني، ويدخل في حلقة رمزية تجعله موضوعاً لا يقتصر على فعل فيزيائي هو التسطير أو التدوين أو التثبيث كما تقرره طبيعة

¹ آمنة بلعلی: تحليل الخطاب الصوفي، ص : 197.

الأشياء، بل يتعداه إلى فعل رمزي يحتاج إلى قراءة وتأويل وفهم . إن معنى الدلالة قائم أساساً على ما تشكله الكتابة من أهمية عملية في الحياة الصوفية أو العرفانية. وأيضاً ما تعنيه في مضمونها العام وما يمكنها أن تدلّ عليه في بُعدها الخاص. وما دامت الكتابة نتاج للكلام، فلا بدّ من معرفة دلالة الكلام، لأن المقصود من المفهومين واحدٌ، فضلاً عن كون الكتابة تمثل الصورة الثانية للكلام من حيث هو نتاج تعبير إنساني عن مقاصد وأغراض مختلفة. وتكمن الدلالة في الوجود ذاته للكلام أو للكتابة، إذ عبّر عنها ابن عربي بلفظ المعنى أو الحقيقة، حيث لا نجد الكلام أو الكتابة منفصلين عن المعنى وعدم الفصل بين الكلام والكتابة أو البحث عن الفواصل الدقيقة التي تفصل بينهما هو من لوازم البحث الجمالي في التصوف، فالكلام في حقيقته هو الذي يتحول بفعل التثبيت إلى كتابة، لكن حال التلفظ ليس كحال الكتابة، وصفة اليد ليست صفة النّفس، فكونه كلاماً كصورة الظاهر والشهادة، وكونه مكتوباً كصورة الباطن والغيب، والحروف على كلّ وجهٍ كثيف بالنسبة إلى ما يحمله من الدلالة على المعنى الموضوع له، بمعنى أن من المعالم الجمالية فيما يتعلق بدلالة الكلام والكتابة :

الكلام/ الكتابة

صفة النّفس/ صفة اليد

الظاهر/ الباطن

الشهادة/ الغيب¹ .

إنّ الصوفي لا يتعامل مع الكلمات المكتوبة «كأشكال تعبيرية ولكن كهندسة أو كفضاء هندسي رمزي مقدّس، يحمل في إلتواءاته. وتموجاته وإمتداداته سرّ المعاني الإلهية... إنّها تعيد تقييم العلاقة بين الإنسان وبين العالم، وفعلاً أنّ تفهم الكتابة... يعني أن نخرج عن ذواتها، وأن نكشف عن ثغرات ذواتنا، أن نصل إلى تلك الحالة التي يُطلق عليها الصوفي اسم: "الحيرة" التي تتضاءل فيها المعرفة أمام لانهاية الصورة الرمزية، إنّها حالة اللامعرفة... وهي لا تعني الجهل بالمفهوم المبتذل للكلمة، وإنّما

¹ ينظر: مفهوم الكتابة عند محيي الدين بن عربي <http://www.nizwa.com>

الذهاب بالمعرفة إلى أقصى حدودها، إنها ذلك الاحساس الذي يجعل الانسان يكشف عن تهاة ذلك الاعتقاد الذي يصنع منه الكثير سلطة معرفية: أي الاعتقاد بامتلاك المعرفة والحقيقة»¹.

ولأن المعرفة والتجربة الصوفية سفر نحو الأقصى فقد ضاقت عنها العبارة العادية المألوفة التي كانت عاجزة عن التكفل بمعناها والنهوض بدلالاتها، فاضطروا للانشقاق عنها وتجاوزها باستمرار لملاحقة أجواء الخرق المذهلة في الكرامة.

ثم إن عملية قراءة ما كتبه الشيخ على الورق (ثم بعد فراغها قام على قدميه وقراها على العام والخاص) لوحدها تنهض بتكثيف الدلالة والانتشار على المحور التراكمي للمعنى: فهو يُفعم السمع جمالاً، والقلب ارتياحاً، والنفوس سكوناً وسلاماً، بما يُكرسه من بتّ للأنوار العرفانية والمواهب الصوفية تتلقاها الأذن مباشرة من فم الشيخ لا واسطة ولا مسافات زمنية أو مكانية فاصلة بين الملفوظ والمسموع.

لم يصل الحضور إلى هذا التسليم والنعقاب من برنامج سردي للإضمام إلى البرنامج المضاد لمجرد استماعهم وحسن اصغائهم لما كتبه الشيخ، بل كان هذا التحوّل الجذري في نفوسهم ومواقفهم بفضل مدد إلهي وكرامة ربانية ألانت قلوبهم وأحدثت الخرق والفرق، خاصة وأنه «مما يزيد الدلالة الصوفية تشعباً وتعقيداً أنها لا تتصورها العقول إلا بالمرشد، ولا تتألف النفوس لا بالجهد ولا بالتجدد، بل بالنفحات الإلهية، حتى يُبصر الإنسان ما لم يُبصر ويعلم ما لم يعلم»².

المقطع السردي الرابع:

- فحكي لي أنّ كل من سمعها خشع واغرورقت عيناه دموعاً
- ونادى الجَمْعُ بالصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله
- وبُهِتَ القوم وأخْرَصَ أهل الشورى ولم يقدر أحدٌ يردّ كلاماً ولا يخالف في مسألة
- بل بادر الجمع، أعني أهل الشورى، إلى موافقته ببنانهم وأفصحوا بأنّ هذا هو الحق

بلسانهم

¹ منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين بن عربي، مطبعة عكاظ، الرباط- المغرب، ط:1، 1988م، ص: 95.

² محمد زايد: أدبية النص الصوفي، بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، عالم الكتب الحديث، أريد - الأردن، 2011 م، ص: 122-123.

- وناولوا "أبا زكرياء" البطاقة ومن انصافه أقسم أن لا يضع خطه إلاً أخيراً
- وسارع إلى تقبيل يد الشيخ الجدّ ، ووضع خطه أخيراً
- ولم ينفصل المجلس إلاً عن قتل ذلك الشقيّ
- وصدّق الله يمين الجدّ وبرّ قسمه في حلفه أن لا يقوم من محله إلاً أن يُنفذ حكم الله
- ورجع الوالي وحكم القاضي بفتواه¹
- ورجع "أبو زكرياء" إلى قوله وأفصح بالثناء والانقياد إليه .

يُعتبر الملفوظ: (كلّ من سمعها خشع واغرورقت عيناه) الذي افتتح به المقطع السردي الرابع: ملفوظ حالة اتصال سمح بالتحول من حالة انفصال الذات عن موضوع القيمة إلى تحوّل اتصال به، وتُسمى هذه العملية بالإنجاز ، ولتأكيد ظفر الذات في حيازة الإنجاز استتبع ملفوظ الحالة ذلك، بملفوظ فعل هو (ونادى الجُمع بالصلاة والسلام على سيدنا محمّد وآله) ليتظافرا معا في تأكيد نجاح الذات في برنامجها السردي من أجل الاتصال بموضوع القيمة: (قتل المختاري).

من خلال جردٍ، لكافة المسارات التصويرية السابقة، هنا، ونحن نقف على المقطع السردي الختامي للكرامة ومع انغلاق السرد فيها، تكشّفت خيوط البنيات التّشاكلية الجوهرية للكرامة؛ والمتمثلة في الآتي:

أولاً: تشاكل المشروع الناجح: فمن المقولات التي عمّقت الفوز والظفر الذي مُنيت به ذات الشيخ (كلّ من سمعها خشع واغرورقت عيناه دموعاً- ونادى الجُمع- وسارع إلى تقبيل يد الشيخ الجدّ- ولم ينفصل المجلس إلاً عن قتل ذلك الشقيّ - وصدّق الله يمين الجدّ- وبرّ قسمه في حلفه -وحكم القاضي بفتواه- وأفصح بالثناء والانقياد إليه) لقد تظافرت تلك المقولات مشكلة نسيجا متينا من دلالات الفوز في اتصال الذات بموضوع القيمة وتحقيقها لرغبتها، ونجاح مسعاها وانتصار برنامجها بكل كفاءة وجدارة، رغم ما مرّت به من عتبات وعراقيل كادت أن تحوّل دون تحقيقها لمقاصدها، ومع كل مقولة منها يتكثّف المعنى النووي ويتعمّق أكثر وينمو ليعطي أكله في ذهن القارئ ووجدانه، إذ لم يترك لنا السارد أي مجال للشك والتخمين بل أحاط واستحضر هذا المشهد الاحتفالي بالذات المنتصرة بكل جزئياته وتفاصيله

¹ أي بحكم فتوى الفكون "الجدّ" الفائزة بوجوب قتل المختاري .

وكأنه يُمثّل أمامك: فما هي الجُموع الحاضرة من العامّة والجند خاشعة مطرقة تهتف بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وهاهم أهل الشورى ينكصون رؤوسهم ويوقعون على وثيقة قتل الشقي بعد توقيع الشيخ، وهاهو الفقيه يقبل يد الشيخ ويوقع في آخر الوثيقة - ككناية وإشارة إلى أن تحصيله العلمي وحظّه المعرفي كان قاصراً متأخراً وناقصاً، وأنّ شخصية الشيخ الصوفي وجب تقديمها عليه في كل مشورة ورأي دنيوي أو آخروي- وهاهو القاضي يصدر الحكم النهائي بالقتل، والوالي يُقرّ بوقوفه في الطرف الخطأ ويرجع عن موقفه مبدئياً الندم على ما بدر منه من تصرفات أو سلوكات لا تليق بمقام الشيخ ... في ذلك كلّه فعلاً استحضار مشهدي درامي دقيق وناجح سردياً .

لم تحقق الذات انتصاراً في مشروعها فحسب بل روجت للمنظومة المعرفية الصوفية وأكدت على انتصار خيارها في أي معترك قد يواجهها في المستقبل؛ فحين يقول: (ولم يقدر أحدٌ يردّ كلاماً ولا يخالف في مسألة) فمعناه أنّ الغلبة باتت محسومةً للطرف المنتصر في كل زمان وفي أي مكان .

ويُعمّق المعنى أكثر بقوله في صيغة تشاكلية توكيدية تكرارية لفظية ومعنوية: (أقسم أنّ لا يضع خطّه إلاّ أخيراً - ووضع خطّه أخيراً) .

لقد حدث المدد وحصلت الكرامة وتحقق الخرق بمقولة: (كلّ من سمعها خشع) وفي ذلك تأكيد على الدور الهام والفضيلة المميزة "حسن الاستماع" عند المتصوفة، فهو أحد مطالبهم الموصلة إلى كمال الفضل ومنة الانتفاع، يقولون: «إعلم أنّ هذا المطلب في طريق أهل الله تعالى من أجلّ المطالب قدراً، وأعظمها فائدةً، وأسناها فخراً، وذلك لأنّ حسن الإستماع كما قيل أساسٌ كلّ خيرٍ وسعادةٌ ومزقاةٌ ساميةٌ لإدراكِ كلّ كرامةٍ وإفادَةٍ ، فما أجدره بالتقديم أمام جميع الوسائل والمطالب، وما أحقّه بأنّ تُنشط به جميع مباحث المقاصد والرغائب ... قال العارف بالله تعالى الشيخ "أبو حفص السُّهْرَوْردي" ...أولّ العلم الإستماع ثمّ الفهم، ثمّ المحفظ ثمّ العمل ثمّ النشر ... يُريد أنّ أولّ العلم حسنُ الإستماع بدليل ترتّب الفهم عليه، إذ الفهم إنّما يحصل بحسن الإستماع لا بمجرّد الإستماع»¹. فالإستماع عندهم من أرقى آداب فهم العلم، وبه يصلح الظاهر والباطن «فأمّا كمال الأدب في الباطن فيكون بإخلاص النية في القصد إلى الإستماع، وتبّطهير المحلّ بالتوبة والإستغفار وتحقيق الإفتقار إلى الله تعالى...»². هي شروط وآداب للإستماع عندّ القوم حتّى يُحقق الفائدة ويحوز العلم، ويحدث الخرق فتحصل الكرامة، ويبدو أنّها توفّرت

¹ محمّد العربي بن السائح الشرقي العمري: بغية المستفيد لشرح منية المريد، ص: 153 - 154 .

² المرجع نفسه ، ص: 155 .

في حضور الكرامة وشخصها، إذ تبدل حالهم بعد حُسنِ استماعهم لكلام الشيخ المكتوب وانقلب موقفهم من النقيض إلى النقيض .

وكان من مظاهر الإذعان للشيخ وقرار فوزه وسداد رأيه؛ أن بادر الفقهاء والحضور إلى تقبيل يده، ويُعدّ تقبيل اليدّ مظهراً من مظاهر تعظيم الأولياء، وهي أيضاً من طقوس المبايعة، والاعتقاد في الشيخ، «ومن المنافع التي تُجنى من تقبيل يد الولي علاوة على التبرُّك هنالك منحُ الطمأنينة والراحة النفسية للنَّاس»¹، زيادة على الارتباط الجسدي؛ فمن خلال تقبيل يد الشيخ نلحظ رباط روحي يقع بين المرید والشيخ الذي يأخذ على يده البيعة، فيتزكى على يد ذلك الشيخ، وتصفى روحه وقلبه، ما كان مُراعياً لذلك العهد، وإنما مراعاة العهد بالتمسك بالشريعة والعمل بها. فيحصل تركية للروح وتصفيته وسلامة القلب من كدورات الدنيا، فإذا وقع ذلك للعبد، وقع له القرب من الحضرة الإلهية، لكنه لا يقع إلا بعد تركية القلب والنفس، وهما لا يأتیان إلا ببيعة شيخ عارف بالله، له خبرة بتركية القلوب وتطهيرها².

وفي نظرة عامّة تشاكلية تجمع بين الكرامتين المحللتين؛ نجد أنّ الكثير من المقولات التعبيرية والمقومات السياقية متشاكلة متماثلة بين ختام هذه الكرامة وختام الكرامة المحللة سابقاً، بما يؤكد أنّ تلك الملفوظات: كانت بمثابة التقليد السردي النهائي والسمة الحكائية الختامية الكثيرة التوظيف في نصوص الكرامات، التي قطعاً يظفر فيها الشيخ بما ينوي ويعتزم أو يشرع ويريد فعله، فغالباً ما كانت تنتهي نصوصهم بصيغ يرجون من ورائها : ذرّ دموع المریدین، والتأثير في قلوب العارفين، وتهييج موجد المحبين³.

وسيتوضح التشاكل أكثر في انغلاق سرد الكرامتين (الجمل الختامية) من خلال هذه المقولات المتشاكلية في معناها ومبناها الآتية:

- كرامة 1: خشعنا - بكينا - وجددنا التوبة - والاعتقاد والعهد مع الشيخ - الاستغفار والثناء .
- كرامة 2: خشع - واغرورقت عيناه دموعاً - قبل يد الشيخ الجدّ - وأفصح بالثناء والانقياد إليه .

¹ نللي سلامة العامري: الولاية والمجتمع، ص: 380 .

² ينظر: حورية بن قادة: العهد أو ما يسمى بالبيعة عند الصوفية، مركز الاماما الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية

المتخصصة، 20 فبراير 2017، www.aljounaid.ma/article.aspx?c=5865،

³ يُنظر: محمد مفتاح: دينامية النص، ص: 134 - 135.

فبعدها مرّت ذات الشيخ (الذات الفاعلة في الكرامة) بالعديد من الأقوال والأفعال والمقطوعات السردية المعرّقة لمساعها في حيازة موضوع القيمة، ها هي الآن في ختام الكرامة تحضى بالكفاءة الإستحقاقية والمنح والعطاء الدائم، إنّها لحظة عرفانية بثبوت قدمه في مراتب الأولياء وحظوته في مقامات السائرين، ورغم أنها أخفت في تحقيق انجازها في الحلقات السردية السابقة إلا أنّها تعود وبكل قوّة وثبات إلى الالتصاق بموضوع القيمة - تحوّل اتصال - للحيازة عليه بعد التخلص من كل ما يحول بينها وبينه من العقبات الفواعيلية والنفسية والذهنية والمعرفية، لتؤكد أخيراً انتصار المعرفة الباطنية الحدسية، ومنه نقول: أنّ الذات حققت الامتلاء الذي يؤهلها لحيازة موضوعها الهادف أساساً إلى الدعوة للمعرفة الصوفية الباطنية الغيبية كخلاص ومشروع ناجح للحياة الانسانية ككل .

ثانياً: تشاكل المشروع الفاشل: ومن المقولات التي كرّست وعمّقت معناه: (وضع خطّه أخيراً - وبُهِتَ القوم - وأُخْرِصَ أهل الشورى - ولم يقدر أحدٌ يردّ كلاماً ولا يخالف في مسألة - بادر أهل الشورى، إلى موافقته بينانهم وأفصحوا بأنّ هذا هو الحقّ بلسانهم - ووضع خطّه أخيراً - ورجع الوالي وحكم القاضي بفتواه - ورجع "أبو زكرياء" إلى قوله وأفصح بالثناء والانتقاد إليه) ونفس الشيء يُقال عن هذا المشروع أيضاً فقد جاءت كل مقولة فيه وكلّ تشكيل لغوي ليطالعنا بزيادة في المعنى، وليُمنّي نواة دلالية جديدة فيها تعميق للنواة الأم أو البؤرة: وهي تأكيد فشل الفقيه في مسعاه بكل منظومته: العلمية والمعرفية (العلم الظاهر السطحي) والإنسانية الطائفية (من أهل شورى وفتوى، قاضي، والي، حرس، جموع النَّاس).

وضمن هذا التشاكل الفاشل؛ نقف للحديث عن تشاكل الصيغ : (بُهِتَ - أُخْرِصَ - ولم يقدر أحدٌ يردّ كلاماً - ولا يخالف في مسألة) لقد أحالت كلّها إلى معنى واحد بل وأوهمت بتكراره عبر كلّ منها، والواقع أنّه مع كل واحدة منها تُضاف جزئية معنوية، وتفصيلى دلالية لا تحملها غيرها من الملفوظات، إنّ تعدد المتشابهات الدلالية والمتلازمات في المعنى يزيد المعنى رسوخاً ويضعفه، ويدخلها في حقل تشاكلي دلالي واحد، كما يُفضي إلى تماسك لفظي معجمي **Cohésion Lexical** للنص، والذي يتجسّد عامّة من خلال «الربط بواسطة التكرار، بإعادة الكلمة نفسها أو بأنواعها الأخرى، يحصل عندما يُحيل اللفظ الثاني المكرر إلى اللفظ الأول، مما يُحدث نوعاً من الربط بين الجملتين اللتين حدثت فيهما التكرار في إطار النص، وهو نوعٌ من الربط البديهي الذي يقوم في حقيقته على مبدأ التشابه أو التماثل،

حين تلحق المتشابهات أو المتماثلات من الأشياء ببعضها»¹، فحققت تلك المقولات تشاكلاً دلاليًا جزئياً في النص، أحال إلى الفشل وأكد الخيبة وسوء التقدير وقصور المعرفة، وهو ما يُكرس معنى الإنسجام والتضام المعنوي بين جنبات النص في الأخير، ويُفضي للتماسك اللفظي المعجمي الشكلي لمفوضات البداية والنهاية، كما يُسهم ذلك في تقوية الروابط السردية والدلالية بين مختلف الوحدات الحكائية في الكرامة .

وكمضاعفة للمعنى وانظماط له؛ لا ننسى أن نُشير إلى ما تحيل إليه الملقظة: (بُهِتَ) من تناصّ مباشرة مع النصّ القرآني، حيث تتقاطع دلاليًا مع قصة سيدنا إبراهيم مع النمرود؛ في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾².

وجاء في تفسير "ابن كثير" للآية: «أي إذا كنت كما تدّعي من أنك تحيي وتميت، فالذي يُحيي ويميت هو الذي يتصرف في الوجود في خلق ذواته وتسخير كواكبه وحركاته... فلما علم عجزه وانقطاعه، وأنه لا يقدر على المكابرة في هذا المقام، بُهِتَ، أي أخرس، فلا يتكلم، وقامت عليه الحجة، والله لا يُلهم القوم الظالمين حجة ولا برهاناً، بل حُجَّتْهم داحضة عند ربهم»³. وبهذه الإحالة الدينية القرآنية تعمق المعنى وتشبع أكثر بالدلالات المرجعية الكثيفة والنابضة بالحياة .

لقد تشاكلت شخصية الشيخ في الكرامة تشاكلاً تاماً وكلياً ومطلقاً ولصيقاً بالتصوّف، إذ تطلّع التصوف من خلال إبداعات ومواقف وآراء رجالته إلى نوع جديد من المعرفة «تختلف كثيراً في نوعها عن تلك التي نجدها عند الفلاسفة والمتكلمين بل والفقهاء أيضاً، فالتصوّف يعتمد على الكشف والإلهام والحدس الباطني الذي يسبقه جانب جلي يعتمد على المجاهدات والرياضات البدنية والنفسية حتى ينتهياً

¹ بشرى قانت: الخبر والحكاية، ص: 358 - 359 .

² سورة البقرة ، الآية: 258.

³ ابن كثير القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، مج: 1 ، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط: 1389، 2،

هـ- 1970 م، ص: 556.

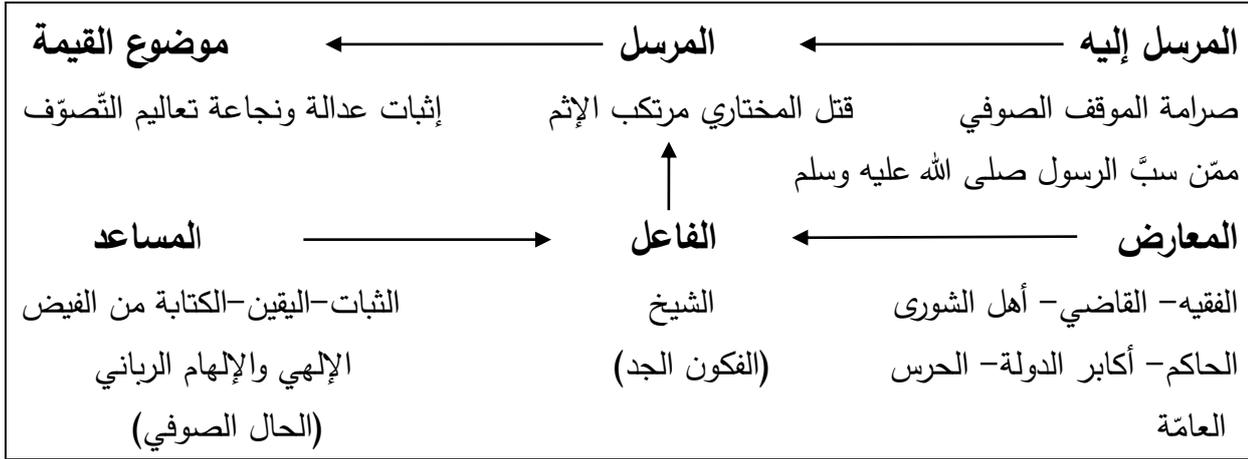
القلب لاستقبال العلم اللدني الذي يهبه الله تعالى لخاصة عباده ويقذفه في قلوبهم مباشرة، فيُنير أمامهم الطريق إلى الحق والوصول إلى الحقيقة التي ينشدها كل صوفي صادق، وهذه المعرفة الذوقية المباشرة لا تتم إلا على أساس المحبة المتبادلة بين العبد وربّه¹؛ فالرؤيا الصوفية رؤية كونية جعلت من المعرفة والممارسة الصوفية فناً للحياة، وليس مجرد إدراك ومعرفة، إنها اندفاع وانفعال: وجودي، حيوي، معرفي، إدراكي، سلوكي، واعي للذات العارفة تجاه الكون .

كل تلك التجاذبات الدلالية تُحيل إلى ثيمة تشاكلية واحدة: هي الصراع الثلاثي الأطراف أو الجبهات، جبهة واحدة (الشيخ) في مواجهة جبهتين (الفقيه) و (الحاكم) اللذين غالباً ما تصورهما الكرامات الصوفية في ودٍ وتحالف وتكاثف لمجابهة الطرف الأول وقهره وانتزاع هيئته وافتكاك سلطته الروحية على العامة . إذ صوّرت في الكرامة كمسارات سردية مضادة للتصوّف ومناقضة للشيخ ومعركة لمساعيه وداحضة لمواقفه، وهو تشاكل ارتهن بالفهم العميق والمعرفة الباطنية للحقيقة الصوفية ولم يتجلى ذلك طبعاً إلا بكرامة وخرق للعوائد حولهم جميعاً من أصدقاء وأنداد إلى أتباع ومريدين ومبايعين للشيخ الصوفي ومنتصرين لمشورته ومقدمين افتواه . كل ذلك أفرز تنويعات حكائية للمسارات السردية المتشاكلة منها والمتضادة، وقدم لنا خطاب الكرامة في حُزم دلالية متناسقة ومنسجمة . وترسم الكرامة عادة نهايتين لمثل تلك الشخوص المعرضة لا ثالث لهما: فإما أن تتوب الشخوص المناوئة وتؤوب عمّا اعتقدته في صحّة ولاية الشيخ ، حينها يكتب لها السعادة ويشملها المدد وتعمّها البركة، وإما أن تُصِرَّ على موقفها المضاد ورأيها المعاكس للشيخ، وحينها تطالعنا الكرامة بنهايتها المأساوية وسوء خاتمتها .

إذن كان الصراع في الكرامة بين برنامجين سرديين متناقضين ، فالبرنامج الأول (برنامج الشيخ) يُعيق تحقيقه البرنامج الثاني (برنامج الفقيه والحاكم) بمعنى أنّ هنالك « بطلاً إيجابياً وبطلاً سلبياً مضاداً، بينهما صراع جدلي محقّر بتحقيق الذات، وتحصيل الكينونة، وكسب الانتصار والظفر على حساب الآخر»²، وعليه سترسم البنية العاملية وستتشكّل أدوارها الفاعلة وفق ما يأتي:

¹ سليمان المدني: سرُّ النشوة الصوفية، المنارة، بيروت، دمشق، ط: 1، 1416هـ - 1996م، ص: 19 .

² جميل حمداوي: السيميولوجيا، بين النظرية والتطبيق، ص: 558 .



لقد تولدت مجموعة من التَّشاكلات الفرعية من رحم التَّشاكل المركزي في الكرامة، وهو ما أكسبها طابع التفرُّع تبعاً لاختلاف مواقف الشخصيات في الكرامة، اختلافاً خلق تشاكلات مرحليّة متراكمة، وكأنَّه انفجار نووي للنَّواة التَّشاكلية الجوهرية المركزية، ولكن تذوب في النهاية جميعاً في نهر التَّشاكل البؤري المؤطر للمعنى في الكرامة . كما وتشاكلت مواقف الشخصيات في ختام الكرامة بعدما كانت قد مرّت بتبائنات مرحليّة على طول المسارات السردية .

كما وبداء، تتابع الأحداث والبرامج السردية وتطورها يسير وفق تسلسل منطقي سببي منطقي، تبعاً لتسلسل وتراثبية ملفوظات السرد دون تكسير للخطة الزمنية أو المكانية أو الدلالية، إلى غاية حدوث فعل الخرق أين تنقلب كل المقاييس وتتبدل كل المعايير فصار: المغلوب منتصراً، والضعيف الوحيد قوياً مدعوماً مؤيداً جماهيرياً، والمخطئ مصيباً، والفاشل ناجحاً والعكس. وهو ما أحال التناقض والتباين في الآراء والمواقف بين أهل الظاهر والباطن إلى تشاكل كُلي، وكان لنجاح الشيخ في التَّشاكل العرضي البديل (الرسالة المكتوبة) سبباً في تجاوز ذلك التَّضاد والتباين العرضي، للدخول في جوِّ يعمّه التَّشاكل والاتساق والاتحاد في المواقف الاجمالية النهائية، ومنه يمكن اعتبار ذلك التَّشاكل الجزئي جسراً خطابياً ودلالياً للعبور إلى التَّشاكل المركزي وتجاوز السقوط في هوة التباين، وعليه نقول: أن مسعى الشيخ لتصحيح المسار الدلالي والمعرفي للخطاب في الكرامة قد نجح في الأخير، واستطاع أن يُشيع الانسجام والتساوق بين جميع أطراف الصراع .

وفي هذه الكرامة؛ تأخر الحلُّ وطال انتظار المدد ونمت العقدة إلى غايتها، حتى انحبست أنفاس المتلقين، وتشوّقوا أكثر إلى الخاتمة، حينها جاءت الكرامة وأتى الخرق ووهب الله الشيخ المدد ليُنبتته

ويُنصفه، وهو ما جعل المتلقي يغرق في لذة داخلية وإشباع عاطفي وإرضاء لقواه الاستقبالية، وهنا تقوم الكرامة بدور إبداعي يجعل المتلقي طرفاً في نصها الحكائي - على اختلاف أنماطه: مريداً أو شاهداً أو حتى ناقل شفهي للكرامة بالتواتر - وهو ما يجعل المبدع يحوز على انبساط ذاتي من لدن المتلقي، الذي كان قد انفعل لحوادثها ومجرياتها وتعقيداتها فيزيد شوقه وتلهفه لحدوث كرامة تغير نوااميس الطبيعة وتريحه وتحقق العدل وتثبت المدد المنجز للأمنيات عندها ينبعث الرضا في نفسه ويكون الانبساط، وفي الحقيقة يمثل هذا الشعور قاسماً مشتركاً بين مُدَوّن النص الكراماتي أو مبدعه وبين مُتلقيه .

وقد شغّل الحوار مساحة واسعة في هذه الكرامة، وتعدد الأصوات في الحكاية يوهّم بواقعيته ويثير فيها الكثير من الجزئيات والتفاصيل التي تطرحها الشخص ببنفسها، كما يجعل القارئ يعيش الحدث في حينه وكأنه يجري أمامه في الوقت الراهن، فيغيب الراوي ويتوارى خلف الشخصيات وكأنه استدعاء مشهدي لعرض مسرحي . إنّ كرامات من هذا القبيل، تثبت فعلاً العطاء الصوفي المتقرّد الذي قام به المريدين المدوّنين لها وأعمال كتلك « يمكن النظر إليها على أنها نوع راقٍ من الأدب العربي، اجتمعت فيه عملية السرد الروائي، مع الحوار (الديالوج) الخارجي والباطني، مع الخطاب النفسي (المونولوج) ... ليصير هذا المزيج إطاراً لإبداع من نوع خاص، لا نجد فيه الركاكة التي تحفل بها ألف ليلة وليلة، ولا الرداءة والصنعة اللتين نلمحهما في المقامات، ولا الجمود البادي في الشعر العربي إبّان القرون الأخيرة من التاريخ العربي الإسلامي»¹.

التشاكل السيميولوجي: تتحوّل كل تلك الدلالات المعجمية التعبيرية إلى تشاكلات سياقية تتضمّن مجموعة من الدلالات الإيحائية والصور البلاغية تصبّ في ثلاثية: الشيخ / الفقيه / الحاكم، لتحيل إلى المقومات السيميائية الآتية:

• **مُقوم الشيخ:** يُحيل إلى السيمات السيميولوجية الآتية: /ولي/+ /مذكر/+ /عاقل/+ /بالغ/+ /حي/+ /أو ميت/+ /مرشد ومعلم/+ /الأسرار/+ /الكشف/+ /يقين/+ /الصبر/+ /الصمت/+ /أحوال/+ /صاحب كرامات/+ /مدد/+ /مواهب ربانية/+ /أهل الباطن/+

¹ يوسف زيدان: المتواليات، دراسة في التصوف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة - مصر، ط: 1، رمضان 1418هـ -

يناير 1998م، ص: 71.

الجوهر/+ المعرفة /+ الروح الذوق /+ علم الحقائق/+ المعرفة القلبية/+ الحدس/+ تجليات/+ التقرّد /+ الانتصار والنجاح.

• **مَقْوَمُ فقيه:** ويحيل إلى السمات السيميولوجية الآتية: حي/+ مذكر/+ عاقل /+ بالغ /+ معرفة عقلية/+ منظومة أهل الظاهر/+ أهل الرسوم/+ المادة/+ الإلتفاف حول السلطة/+ الأكثرية /+ الفشل /+ المشقّة/+ التذبذب/+ سوء الفهم والادراك والتقدير /+ التراجع والندم /- المعرفة الشرعية- /الارتقاء /- توبة /- تراجع وندم /- خشوع /- حسن الاستماع /- يقين /- /بحاجة إلى البركة/.

• **مَقْوَمُ حاكم:** ويحيل إلى السمات السيميولوجية الآتية: حي/+ مذكر/+ عاقل /+ بالغ /+ معرفة سياسية/+ منظومة أصحاب القرار والحكم/+ انغماس كلي في الماديات/+ السلطة /+ الغلبة /+ الجبروت/+ القوّة /+ الظلم /+ الخدم /+ الحراس /+ الرعيّة /+ الراحة /+ سوء الفهم والادراك والتقدير /+ التراجع والندم /- التحالف مع المعرفة الظاهرية /- الاعتراف /- القوّة الالهية /- السلطة الروحية /- توبة /- تراجع وندم /- خشوع /- حسن الاستماع /- يقين /- /بحاجة إلى البركة/.

كل تلك المقومات السيميولوجية والسياقية ولّدتها وحدات القول في تعالقها وتواترها ووتراكمها وتشاكلها سلباً أو إيجاباً وهو ما أفضى في الأخير إلى تشكيل دلالة منسجمة تنسحب على النص الكراماتي ككلّ، هكذا وقد كان التصوّف القوّة التي غدّت جلّ تلك المقومات ورسمت معالمها، و دفعتها للوجود، وهي قراءات عميقة لا تتأتى إلاّ عند نبش المعنى العميق لخطاب الكرامة.

التشاكل الدلالي: هي تشاكلات ذات طبيعة مفهومية تُحيل إلى بُعد تداخلي، يُتيح لنا الغوص أكثر في آثار المعنى، حيث نخلص من خلال التحليل السابق للكرامة؛ أنّ بناء المعنى فيها وتشبيد الدلالة تأسس من الصراع والمواجهة بين برنامجين سرديين متضادين: **البرنامج السري الفاشل** المتعلّق بمسعى الفقيه "أبو زكرياء يحيى"، و**البرنامج السري الناجح** المتعلّق بالمواقف الثابتة والصارمة للشيخ " الفكون الجّد"، وفي انتصار هذا الأخير توصلنا إلى الحلّ الأمثل الذي لطالما تركزه الكرامة الصوفية وتؤسس له لتجاوز تلك الجدلية التاريخية الواقعية المؤرّقة والمريرة بين (الشيخ / الفقيه) من جهة، وبين (الشيخ / الحاكم) من جهة أخرى.

وتبعاً لتواتر السيمات النووية في الكرامة يمكن توصيف المقومات الدلالية في معنيين مركزيين هما معنم الظاهر ومعنم الباطن، باعتبارهما أهم ثنائية دلالية ضدية مهيمنة، لنستخرج التّشاكلات الدلالية الآتية:

(1) يحيل المعنم "الباطن" في التّشاكل الدلالي /عقائدي/ إلى كل ما له علاقة بعقيدة التصوف ومذهبه من تعاليم فحواها: أنّ التجربة الصوفية تجربة ذوقية وجدانية حدسية كشفية يعيشها المرید السالك في رحلته الروحانية من أجل تحقيق الوصال أو اللقاء الرباني. وأنّ الشيخ مؤيد منصور من الله طالما ثبت على الحق وأيقن الحقيقة بقلبه وروحه... أما تجليات ذلك الامتلاء العقدي في الكرامة وصوره فكانت في دلالات: ظهور الكرامات وخوارق العادة- مقام اليقين - مقام القرب- إدراكه لجوهر الحقيقة- الثبات على الرأي والصرامة في الموقف- الكتابة الصوفية الوجودية - النصر والتأييد من الله تعالى بتحقيق قسم الشيخ وبرّه، ثم بمبايعته والاعتقاد بصوابه وبولايته من لدن الفقيه والقاضي وأهل الفتوى والحاكم والحرس وجمهور الحاضرين.

أمّا مقولات كل ذلك في الكرامة فهي: وبلغ الأمر إلى الجدّ فقال بموته، حلف وأقسم أنّه لا ينتقل من مجلسه ذاك إلاّ أن يُقام حقُّ الله في ذلك الشقيّ، وقال لهم: استنقوا أهل العلم والمعرفة، فلا يزيد ذلك إلاّ شدّة في ذات الله وحرصاً على إنفاذ حكم الله، وبادر لما أرادوه منه من الكتابة، وصدّق الله يمين الجدّ وبرّ قسمه في حلفه، ما أشدّ قيامه في ذات الله...

بينما معنم "الظاهر" في التّشاكل الدلالي /عقائدي/ فيحيل إلى المعرفة السطحية الظاهرة المادية لرسوم الشريعة وأحكامها الخارجية، ومنه تشيع معاني الخطأ والشطط ومجانبة الصواب وعدم امتلاك سداد الرأي ولا اليقين بالموقف ولا العزيمة في الفتوى، من مقولات ذلك التردد والانحراف عن معالم الحقيقة في الكرامة: أراد "أبو زكرياء" قطع حجّته، لا بدّ من خطك في القضية

(2) ويحيل المعنم "الباطن" في التّشاكل الدلالي /نفسية/ إلى معاني: الصمت - السكينة- الثبات- الصبر - اليقين، عدم الاكتراث أو التّأثر بحجم وقوّة الخصم، ومن صورته في الكرامة: والجدّ صامت لا يلوي على أحد، ليس عندي في هذا إلاّ موت القائل وإهدار دمه، إنّه لا بدّ من قتله، ...

بينما معنم "الظاهر" في التّشاكل الدلالي /نفسية/ فيحيل إلى دلالات: الغضب- التردد- نفاذ الصبر - السطحية-الحكم على المظاهر والتّأثر بها. ومن مقولاته في الكرامة:...

(3) كما يحيل المعنم "الباطن" في التّشاكل الدلالي / معرفة/ إلى علوم الباطن- الحدس- الامتلاء الروحي والجسدي- الممارسة العرفانية الذوقية لأحكام- امتلاك قبس الحقيقة الإشراقية- الشريعة- اليقين- الوراثة- السند- الحقيقة- الشهود- السيطرة على مفاتيح الحضرة اللدنية- القدرة على استكناه التجليات الربانية- الارتشاف من معين الاشراق الإلهي والكشف النوراني- خاصة عندما فاض عليه الفتح والتأييد والنصرة بعد تجربة الكتابة - وبالتالي تحقّق في الشيخ الكفاءة المعرفية في أعرق صورها وأجلاها سطوعاً... أما مقولاته من خلال نص الكرامة فكانت: فيجيبه الجدّ بأنّه يعرفها ومطلّع عليها، في هذه القضية أنا هو القاضي، وقال لهم: استقتوا أهل العلم والمعرفة، وأخذ بطاقة فورياً وسطّرها بما وّفقه الله إليه بديهياً من غير تروٍّ ولا تفكّر ولا تدكّر، ولم ينفصل المجلس إلّا عن قتل ذلك الشقيّ،...

بينما معنم "الظاهر" في التّشاكل الدلالي / معرفة / يحيل إلى دلالات السطحية والظاهر - الاكتفاء بالرسوم الخاجية والمعنى الحرفي لأحكام الشرع - والقصور عن الغوص إلى العمق - الجهل - الخطأ والانحراف عن الصواب - الذنب - التضليل - موالاتة ومحاباة السلطة الحاكمة... من مقولاته: وكان إذ ذاك مخالطاً للولاة، وأنّه لا يلزمه قتل على ما أفتى به "أبو زكرياء"، غير منتصرين للدين ولا قائمين بواجب سيّد المرسلين...

(4) ويحيل المعنم "الباطن" في التّشاكل الدلالي / جسدي/ إلى الجارحة الحسية التي يتّخذ منها الشيخ الصوفي وسيلة وسبيلاً للمعرفة ألا وهي: جارحة القلب وهو مرادف لدى المتصوفة للروح .

بينما معنم "الظاهر" في التّشاكل الدلالي / جسدي/ فيحيل في المقابل إلى العقل كأداة لمعرفة الظاهر .

(5) بينما يحيل المعنم "الباطن" في التّشاكل الدلالي / اجتماعي- سياسي/ إلى الانصاف - العدل- المساواة- تطبيق القانون الشرعي على الجميع- القرار الصائب- المشور - الصلاح - السداد- البديل الروحي للسلطة - ومن وحداته التعبيرية الخطابية في الكرامة:

في حين معنم "الظاهر" في التّشاكل الدلالي / اجتماعي- سياسي/ يُحيل إلى معاني: الفوضى- العبث - تفاوت البشر وعدم تساويهم في تطبيق أحكام الشرع- الخذلان - عزوف الناس والجماهير عنهم-الضغط والترهيب - التهديد - طغيان المادة ... من أبرز مقولاته: ولهم معه مشورة في أحوال

الرعايا واستجلاب فوائدهم ، أبو زكرياء " ناصرهم وشادّ عضدهم، عرّضت نفسك لأمر صعب من حنق الأمير والقاضي والعامّة، وبُهِتَ القوم وأخْرَصَ أهل الشورى .

(6) ويحيل المعنم " الباطن " في التّشاكل الدلالي / أخلاقي/ إلى الصور الأخلاقية الآتية: الرفعة والسمو الروحي - السكون - الوقار - الصمت - الخشوع - القوّة والحسم - الثبات - المبايعة - التوكل - التدين - الاخلاص - الاطلاع وتوسع المدارك والمعارف الظاهرة والباطنة للشرع - التواضع، من أهم مقولاته: قام على قدميه وقرأها على العامّ والخاص...

بينما معنم " الظاهر " في التّشاكل الدلالي / أخلاقي / فيُحيل إلى دلالات: التسرّع - الحكم على الظاهر - الغضب - ألغرور - الفوضى - المؤامرات - الطبقيّة - العنصرية والتعصّب - التغيّر والتحول الكلي في المشاعر والأحاسيس - السطوة والقمع - نقص وضعف في التدين... ومن مقولاته: وتعصّب جنّد الشرط وحُرّاسُ باب قسبة البلد ، وسلخوا أنفسهم من وظيف الحراسة، إن يمّت صاحبهم المُختارِي يُتجاسر على جماعتنا ولا يبقى لنا بين أهل البلد حرّم ولا عزّ، أهل البلد يبغضون في جنابنا، خرجنا من الحراسة، وليس لهم إلاّ متابعتة، ويعلن بذلك ويتناول، فينادي الجَمْعُ بنداؤه، صياحهم ولغظهم، لتقع لهم فُسحة في حَلّاصه، قام غضباناً...

إنّ صهر قوالب النص السردية ومقولاته التعبيرية في تلك الاشتراكات الثيمية والإمتدادات التّشاكلية زوّدتنا بجرعة دلالية كثيفة وأشاعت جواً من التواتر الإيحائي المستمر، كما وساهمت في تعرية بُنى النص العميقة وأسست للدلالة الحقيقية الباطنية فيه، ونجدها من ناحية ثالثة حققت الاستمالة والإقناع للمتلقّي ورغبتة في التنزوع الصوفي .

المربع السيميائي: ولأنّ المربع السيميائي، أو النموذج التأسيسي¹، شكلنة للمعنى وهيكلنة للمفصلات الدلالية المبنية أساساً على العلاقات المنطقية الثابتة التالية:

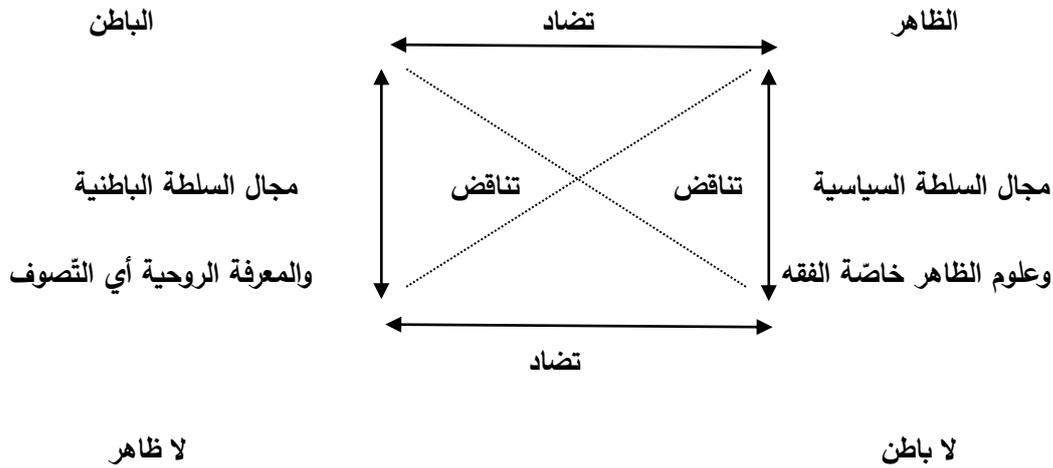
- علاقة التّضاد : contrariété
- علاقة التناقض : contradiction
- علاقة التضمين : présupposition

¹ يُنظر: جوزيف كورتيس : مدخل الى السيميائية السردية والخطابية ، ترجمة : جمال حضري ، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر العاصمة - الجزائر ، ص : 91 .

هذا، ويهدف تحريك المربع السيميائي إلى تغيير المعاني المدرجة ضمن محاوره أو أقطابه وتقديم صورة العالم ضمن شبكات دلالية إيديولوجية قائمة على التعارض والاختلاف، وتتحدد إيديولوجيا النص من الداخل النصي لا من خارجه، وذلك عبر استخلاص التشاكلات الممكنة والبنى الدلالية البسيطة الثابوية في المربع السيميائي. بمعنى أن تحريك المربع السيميائي : يكون بتوجيه العمليات في إطار سلاسل منطقية تنتج عنها إيديولوجية النص، أي تغيير المضامين والقيم حسب علاقات ومسار معين¹.

إنّ الأمر يتعلّق بترسيمة شكلية موجودة وقارة قبل أي استثمار دلالي، فإذا كان (البحث في الظاهر) نظاماً سيميائياً دالاً في كُليته على كل ما له علاقة بحياة الظاهر والمادة من (علوم الظاهر) بكل صورها ووجوهها ورجالاتها، ومن (سلطان الظاهر أو السلطة الحاكمة) السطحية المادية التي ليس لها إلا الأخذ بالظاهر، فإنّ المقابل النقيض لها والمُسفر عن غياب مطلق للدلالات الأولى هو (البحث في الباطن) باعتباره توصيف وتحديد لتجليات ومفاهيم صوفية ترسخ الدعوة لـ (علوم الباطن) وتثبت أن الفعالية الحقيقية في إدارة الحكم وتسيير الرعيّة لا يستقيم إلا بين يدي شيخ صوفي، صاحب قرار تآفذ، ويقين ساطع، وإحاطة علمية، وعمق عرفاني ...

وهكذا تدرج وتتأسس العلاقات التراتبية بين أقطاب هذا المربع وفق الآتي:



¹ جميل حمداوي: المقاربة السيميوطيقية: النظرية والتطبيق ، الموقع:

http://nasershehan.blogspot.com/2011/09/blog-post_827.html ، 5 سبتمبر، 2011 .

إذن تمركزت الكرامة على التشاكل الدلالي الكلي المرتسم في الثنائية المتضادة:

ظاهر/ باطن.

لتؤول العلاقات بين أقطابها كالاتي:

علاقة التّضاد: الظاهر ≠ الباطن .

علاقة شبه التّضاد: اللاظاهر ≠ اللابطن .

علاقة التّناقض: الظاهر ≠ اللاظاهر / الباطن ≠ اللابطن .

علاقة التّضمّن: الظاهر = اللابطن / الباطن = اللاظاهر .

إنّ الباطن، أو الغيب، في التجربة الصوفية هو الأكثر عمقاً، لأنّه هو الأصل، لذلك فإنّ الوقوف على الظاهر، ليس إلّا وقوفاً عند السّطح والقشرة « وليست النّفْس سطحاً، إنّما هي امتدادٌ بلا نهاية، في العمق وفي الأفق معاً...والخلاصة أنّ الظاهر في المجاز ليس هو الذي يتكلم بل الباطن... وهذه العلاقة بين الداخل والخارج، الباطن والظاهر، هي مصدر رؤيا الأحداث الداخليّة، الأكثر عمقاً¹ . لقد وُلدت تلك الثنائيات الضديّة فضاء مائزاً للنّص الكراماتي، إذ تجتمع فيها جملة من العلاقات على أكثر من محور « تلتقي وتتصادم وتتقاطع وتتوازي، فتُغني النّص، وتُعدّد إمكانيات الدلالة فيه، فالتّضاد... يشكّل عالماً من جدل الواقع والذات في صراعها مع الحياة، ووفرة الثنائيات الضديّة في النّص دليل انسجام ايقاعاته، وانفتاحه على أكثر من محور...وتضفي مزيداً من الحيويّة والحركة، وهذه الأنساق المتضادة ذات صلة بالكون الذي تُصوّره سواء أكان ذلك الأمر بالتّضاد أم بالتكامل؛ لذا تجتمع فيها الخصائص الجمالية². خاصّة وأنّ طبيعة البنية الجدليّة للتّصوف تستدعي مثل هذه التقابلات لرصد مجمل العلائق التّضادية والتنافرية فيها المصقولة بشكل فعّال لتكشف بدورها عن فكرة الكليّة والشموليّة للموقف الصوفي والقدرة الأسلوبية والحكمة السردية للسارد في إيصال الفكرة وتحفيز القارئ للإيمان بها .

¹ أدونيس: الصوفية والسورياليّة، دار الساقي، بيروت - لبنان، ط: 4، 2010 م، ص: 162 - 163 .

² سمر الديوب: الثنائيات الضديّة، دراسات في الشعر العربي القديم، وزارة الثقافة، مطابع الهيئة العامّة السورية للكتاب،

دمشق، 2009م، ص: 12 .

ظلَّ عالم الكرامة الصوفية مفتوحاً في الامتداد والانتشار والانطلاق رغم انتهاء عملية السردى والتلقي « وهو انفتاح موصول بطبيعة الحكاية الصوفية، فعالمها يبقى وينتصر حتى حينما يُغلق السرد، أي حينما تتغلق لغة الحكاية وتنظيمها السردى»¹، أما عن مكان بقاء هذا العالم واستمراره؟ فهو: خيال المتلقي . حيث تبقى الكرامة الصوفية تمارس الاستلاب والفتنة والاستهواء لعقل المتلقي ووجدانه أو لنقل أنها تمنحه حياة أخرى داخل عالمها ، بل الأصح أنها « تمنح عالمها حياة دائمة داخل خيال المتلقي»². وعليه كان تلقي الكرامة الصوفية جزءاً لا يتجزأ من عملية انتاجها وتبطينها بالمعاني والدلالات المقصودة، وذهن المتلقي ومخيلته هو التربة الخصب التي تنبت تلك الدلالات وتستثمرها . وعلى المتلقي أن يدرك تماماً أنه بحاجة إلى استيعاب « مدى سعة وتشعب وعمق الدائرة التأويلية التي يقع فيها النص الصوفي، ولم يكن هذا الخرق الذي أحدثه الصوفية في أفق انتظار التلقي مسموحاً به في الأعراف الصوفية التقليدية، لأنه أسرار الطائفة لا ينبغي الكشف عنها والبوح بها لغير أهلها، ومن باح فقد شطح»³.

وكتريك واستنتاج : نقول أن تلك المقاربة السيميولوجية، منهجية للتحليل تقوم على لعبة التفكيك والتركيب، وتبحث عن المعنى، ومعنى المعنى، من وراء بنية التشاكل والاختلاف، وتحاول تصيد الدلالة سطحا وعمقا، مروراً بالتمظهرات النصية المباشرة وغير المباشرة . وتبحث عن البنيات المنطقية والدلالية البسيطة التي تولد مختلف النصوص والخطابات اللامتناهية العدد، وذلك بالانتقال من بنية السطح إلى بنية العمق، عبر مجموعة من الخطوات المحورية والمراحل التحليلية التشاكلية: التقطيعية والسيميولوجية والدلالية والتداولية والمنطقية .

¹ بشرى قانت: الخير والحكاية، التشكل الدلالي في الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، ص: 340.

² المرجع نفسه ، ص: 340 .

³ محمد زايد: أدبية النص الصوفي، بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، ص: 209 .

إضاءات:

* ليس لخطاب الكرامة قالب نصي شكلي موحد مضبوط ، تنتظم وينبني عليه كيانها عموماً؛ فقد تأتي مطولة مفصلة متفرعة تقف على الجزئيات وتورد الكثير من التفاصيل وما يُصاحبها من أحداث ثانوية، لتستغرق العديد من الصفحات ، وهذا النوع يحضر بكثرة في كرامات "البستان" و"المناقب المرزوقية" خاصة حين يتعمق المرزوقي في ذكر ما جرى له من أهوال في الحج الأخير الذي فارق فيه والده، والكثير من القصص والحوادث والكرامات والمكاشفات الثانوية التي أخبره بها والده وشهد تحققها بنفسه كما قال له، وينهض بمجرباته العديد من الشخوص الرئيسية والثانوية¹.

وفي مثل هذا النوع يبرز السرد أكثر ، حيث تنمو الحبكة الحكائية ويتضخم أمرها إلى غاية حصول المنّة و الإلهام والمدد الإلهي فينكشف الأمر على حقيقته ، ويُشعّ جوهر الولي.

وقد تكون الكرامة في أحيان كثيرة مجرد خبر شديد الإيجاز خال من كل التفاصيل ، فلا مقدمة ولا عقدة ولا نهاية ، فقط جملة واحدة مشحونة ومركزة بفيوضات من المعاني والإيحاءات، وهنا تُصاغ مقولاتها في شكل ومضات مكثفة أسلوبياً ودلالياً، تكتفي بالتلميح وذكر الحدث البؤري في الكرامة وهو غالباً فعل الخرق . ويكون على المدون حينها أن يتخير «بُعداً واحداً من هذه الحياة أو جزئية واحدة تقوم بإبرازها، لذا فهي موجزة وملخصة لا تسمح بالاستطراد أو التلكؤ في المسارات الجانبية ممّا يجعلها أكثر حسية وتأثيراً وتحديداً للهدف، وأكثر حدة في العرض . ينصاغ ذلك بُغية جعلها تعبيراً بكاراً غير مسبوق»². وأمثلة هذا النوع كثيرة جداً عبر كلّ المدونات.

* إننا بانطلاقنا التحليلية من الحدس التّشاكلي ، وقفنا على أهم التنويعات التّشاكلية والتضادية في الكرامات المدروسة ، سعياً ممّا للكشف عن التجاذبات الدلالية والتعالقات الخطابية وما أفرزته من إمتدادات دلالية وتقاطعات سردية استناداً إلى البنى المعجمية والمؤولات النصيّة التي يُفضي إليها السياق النصي (الكرامة) أو السياق الخارجي (الصوفي)، وتمكّننا من القبض على التّشاكل البؤري والموضوعة المركزية في كلّ كرامة من خلال تحليل لسماتها الدلالية والمعجمية المتواترة .

¹ استغرقت هذه الكرامة الطويلة نحو سبع صفحات، يُنظر ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 301- 307 .

² أسماء خوالدية: الفكاهة في قصص الكرامات الصوفية، ص: 104 .

* وفي تتبعنا للمسارات الدلالية ألفينا أن كل نص كراماتي يُكرّس تشاكلاً دلاليّاً أحاديّاً لازماً تؤسسه مجموعة من السمات المتواترة ، قد يُقاطعها تشاكل نقيض متعلّق بوحداث معجمية ودلالية مضادّة، ولكن المؤكّد أنّ التّشاكل العام الأكبر **ISOTOPIE MACROGénéRIQUE** هو الذي ينتزع سلطة الحكي ويهيمن على تفاصيله ويقبض على جزئياته ويرهن أبعاده الدلالية جميعها ، فيتأسس ويترسّخ، مقابل تكشّف وهميّة المسارات الجانبية المضادّة وتسقط أقنعتها الواهية أرضاً .

* كان ثمة تشاكلات إلزامية حتمية اقتضتها الطبيعة السردية لنصوص الكرامات (كقالب حكائي) من جهة ، وخصوصيتها الإيديولوجية الصوفية من جهة أخرى، وجب أن تتواتر كسمات لازمة في كلّ حكي ، خاصة حين تركز على الدور البطولي للشيخ وانتصاراته على جميع أعدائه ، وقدراته اللامحدودة على الخرق والانتهاك ، كما نلمس بعضاً من المسارات التّشاكلية العرضية أو الجانبية تواترت على مدار السرد الكراماتي بمختلف مراحلها وجزئياته وضمنت التنويع والتغيير والانتقالات الفاتنة بين مستويات الحدث الحكائي .

* نلاحظ جنوحاً في تلك النصوص للتباين ورصد التناقضات أكثر من ميلها إلى التّشاكل في ألفاظها ومعانيها . حيث فضحت الكرامات إذن مواقف خطابية متباينة، فالى جنب التّشاكلات نعثر على التناقضات، وهو تجاوز يُعزي في الحقيقة إلى التردد والحيرة وهيمنتها كشرط أولي يمهّد لظهور الفعل العجائبي ويصدم بالحدث أالنتهاكي . ومنه تأرجحت الكرامة الصوفية بين الخيالي والواقعي، والكوني والفردى فهي كتعبير صوفي ليس مثلها أداة تزواج بين « العياني والمجرّد، المطلق والخاص، العام والفردى، الخالد والفانى، عالم الغيب وعالم الشهادة، الدنيا والآخرة، الأرضى والروحى فى الانسان، السحر والواقع، الذات والموضوع، الانسان والأشياء، التجربة الجزئية الآنية والرؤية الكونية اللامتزمكة ... وكل تلك الثنائيات الجدلية يلفها الخيال ويُغذيها »¹.

* أنّ تلك النصوص فى أحوال تباينها وأطوار تشاكلها كثيراً ما كانت تتقاطع وتتشاكل فيما بينها. وهو ما يؤكده الدكتور "أبو الفضل بدران" حين لاحظ تشاكلاً فعلياً فى تلك القوالب الكراماتية بعد مقارنة المتماثل منها، وخلص إلى القول: « إنّ الكرامة الصوفية جنس أدبى قائم بذاته يتنامى وتختلف شخصياته دون اختلاف فى الشكل أو الوظائف»²، فالوظائف واحدة، والاختلاف يكون على مستوى

¹ علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 49 .

² محمد أبو الفضل بدران: أدبيات الكرامة الصوفية، ص: 74 .

التوصيفات والتنويعات والتفاصيل السردية، وتلك الاختلافات الوصفية الشكلية تثبت أنّ النص الكراماتي قابل « للمغايرة الابداعية، وفق رؤية المبدع وحسّه الأدبي وخياله»¹.

* وكنتيجة لذلك - أي لكون الكرامة الصوفية نصوص لينة ومطواعة - كانت قوالب تنمو وتتجدد وتتكيف عبر العصور - وهو ما يثبت استمرارها وذيوعها حتى في عصرنا الحالي - لكونها أشكال تعبيرية مرنة ومطاطية ، تقبل الزيادة والمغايرة، لاحتوائها على دوال أساسية ثابتة وأخرى متغيرة متحولة خاضعة لمحور التوزيع والاختيار والاستبدال حسب مؤثرات شتى من مثل : الراوي - المدون - الولي أو الشيخ - العصر - المكان - الموسم - المتلقين...

* وقيام الكرامة على نظرية الاستبدال والتوالد يعني أنها قائمة على وحدات صغيرة متبادلة « لا يؤثر تغير صفاتها وأشكالها وأشخاصها في وحدة البناء أو الشكل»² العام لها، وهو ما يجعل النص الكراماتي بنية أحادية يسهل توليد أنماط عدّة مشابهة لها، ولكنها في الوقت ذاته تسير في فلكه ولا تتجاوزه، وعلى هذا الأساس لاحظنا تلك التكرارات في الكثير من الوحدات النصية والمعنوية الكراماتية، ومع ذلك لا ننكر أنّه لكل مدون ومبدع حاسة إبداعية وحظ في الابتكار والتنويعات النصية التي انتشلت الكرامة من النمطية المملة والتناسخية الفجة، لتحط بها الرحال في عالم التفرد والتميز والخصوصية .

* الملاحظة الأخرى هي الطابع الاختزالي الكبير في أحداث الكرامات ومساراتها السردية التصويرية، والتركيز على سرد المهمّ منها والمؤثر، والذي يخدم المقصدية، لكن هذا لا يمنع من أن البناء القصصي والهيكل الحكائي متآلف على نحوٍ سببي متوافق لا ترهل فيه ولا ثغرات . فكل حدث متعلق بما سبقه، ومهياً لحدث مقبل يأتي بعده، واستتبع ذلك اختزال آخر في شخصيات الكرامة، لكن جاء البناء القصصي عموماً مكثف متراسف مترابط أصاب غاية القول، وبلغ منتهى الحكمة .

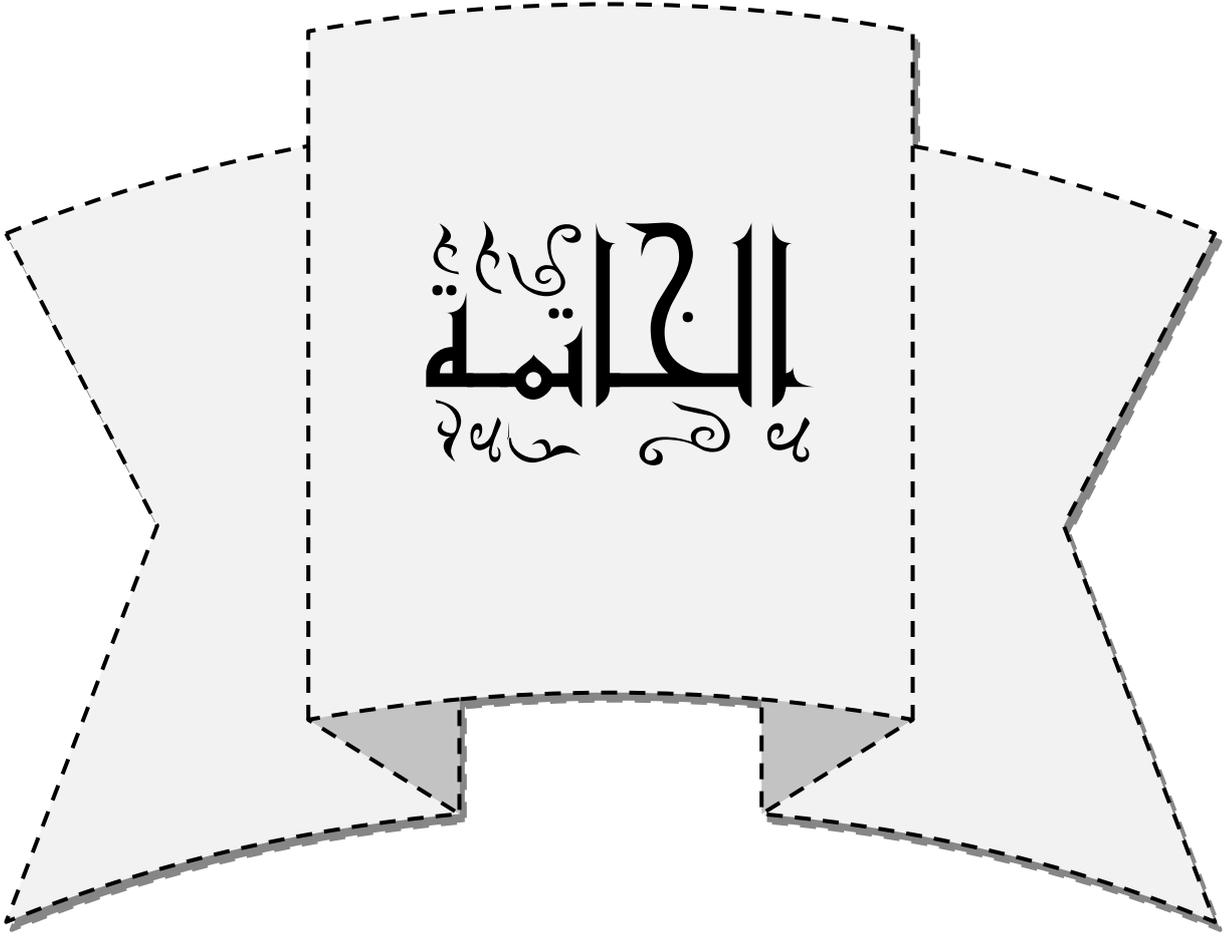
* إنّ الصوفي هو فنان كلمة وعلاقته بها محورية، بل هي ركن مهمّ من أركان ودعائم فهم المنظومة الصوفية ككل، وهو لا ينخرط ضمن من يعبر بطرائقها الشائعة العمومية والمجانية الجاهزة بل يجعل من اللغة عالماً خاصاً، وكياناً متفرداً، تبعا لخصوصية وفردة المغامرة الصوفية.

¹ المرجع السابق، ص: 131.

² المرجع نفسه ، ص: 77.

* لقد أصبحت الكرامة وسيلة لإعادة خلق إنسان جديد خَلَّصَهُ الوَحي بالتصوف، لن يتدرج في سلم قيم الكمال والحكمة والبطولة، ولن يحقق الامتلاء الروحي والاشباع المادي، ويصعد إلى المطلق، ويحضى بالتَّحلي؛ ما لم يهتد ويقتد بسبل وأقوال وأفعال السلف الصالح من مشايخ التصوف ويرسو على الخيار الصوفي كمنفذ وحيد له من كل افتقار في حياته .

* ختاماً نقول: أن المنهج السيميائي كان قادراً فعلاً على رصد جميع الحثيات الشكلية للمعنى في الكرامة الصوفية كمحكي يستقطب ثيمة نووية مركزية هي إثبات ولاية الشيخ وحصانته الإلهية، ولكونها خطاب للمعجزات والفضائل **discours de miracles et de vertus** وَجَبَ علينا توخي الحذر في التعامل معها، وفي مقاربتها وملاستها حتى لا نخدش خصوصيتها كخطاب صوفي متعالى على باقي الخطابات.



خاتمة :

تندرج هذه المقاربة في سياق دراسة الخطاب الكراماتي وتحليل مكوناته وآليات اشتغاله استناداً إلى ما توصل إليه الدرس السيميائي السردى المرتكز أساساً على المنجزات النظرية والتطبيقية التي توصلت إليها المدرسة الفرنسية "الغريماسية"، حاولنا استشفاف التعالقات والتشاكلات السلمية بين مختلف المكونات السردية لنصوص الكرامات الصوفية الجزائرية للإمساك بالمعنى في بنياته العميقة وحمولاته الدلالية الباطنية .

وفي الأخير أقول وأنا على مشارف إنهاء هذا العمل :

❖ أن الخطاب الصوفي، إنجاز أدبي متميز، ولون خطابي متفرد، نشأ مواكباً لأنماط متنوعة للإبداع الأدبي العربي الإسلامي في مراحل المتقدمة، وقد تفرّد بخصائصه المنهجية والفكرية واللغوية والجمالية والتصويرية والخطابية ... المتعالية على باقي الإنتاجات الإبداعية الأخرى، بما يحفّزه من حواس استقبالية وما يبثّه من طاقات تأويلية وما يبعثه من ومضات رمزية مشفرة مبطنّة بالحمولات المعرفية المضغوطة ، تُثير شهية الباحث الذي يهوى ركوب الوعر وخوض غمار الصعب ويروم المعاني العميقة ويهوى النماذج الخصبة ...

❖ إنّ الكرامة باعتبارها صناعة لغوية وخطاب فكري وإبداع أدبي أفرزته المؤسسة الصوفية، تُعتبر منتجاً مُحكم الصنع، مطواع قادر على نقل سُحنات دلالية مضاعفة ومكثّفة، لكونها نُسجت خيوطها من لدن ذوات متميزة مشبّعة بالفكر الصوفي، امتلكت قدرة هائلة على لفت الأنظار وجُرة خارقة في سبر الأغوار، فجعلوا منها نماذج خطابية حيّة معطاءة على الدوام متحركة باستمرار ... وهو ما يجعل محاولتنا لمقاربتها وتحليلها تتسم بالحيلة والحذر، وأعين تماماً أنّ مثل تلك النصوص يستلزم لفك شفراتها اللغوية والمعنوية دخولاً إلى عوالمها وأسرارها الخاصة وتصوراتها الغريبة وطاقاتها الرهيبة في إثارة الدهشة من خلال خرق العوائد، خوفاً من إسقاطات قد تفقد النص خصوصيته وروحه وسرّ تشكّله .

❖ أما أهمّ وأبرز ما توصل إليه البحث من نتائج فهي الآتي:

(1) على صعيد المصطلح الإجرائي لاحظنا كيف يعود الفضل للسانى الفرنسي "جوليان أجيرادس غريماس" (Greimas) عام 1966 في استعارة هذا المصطلح من ميدان الكيمياء وإدخاله الى حقل الدراسات النقدية الأدبية، وحمله دلالة سيميائية جديدة، تقوم على التواتر والتكرارية: Iterativité .

(2) ثمّ شهدنا كيف مرّ هذا المصطلح بمُعتركٍ دلالي عسير، جعله يرتحل من دلالاته الكميّة في جدول النظائر الكيميائية إلى التساوي في المكان أو المجال عند الإغريق، ثم إلى دلالة التكرارية في محتوى النص عند "غريماس"، ومنها إلى كل تواتر لغوي على مستوى المحتوى والتعبير معاً عند "راستي"، ثم إلى بدع واجتهادات دلالية أخرى عند النقاد العرب المعاصرين، حتى بات من الصعب الوقوع على قاسم دلالي مشترك يؤسس لمحتوى اصطلاحي مضبوط له.

(3) كما وأشرنا إلى الكمّ الهائل الذي قُوبل به مصطلح Isotopie الأجنبي في المنجز النقدي العربي الحديث، فالاختلاف سمة بارزة بين النقاد، رغم أننا نجد شبه توافق حول مصطلح التّشاكل والمشاكل. وقبل الاختلاف في المفهوم، اختلفوا في ترجمة المصطلح؛ بين "التناظر" عند سعيد علوش، و"الإيزوتوبيا" عند أنور المرتجي، و"الإيزوتوبيا" عند رشيد بن مالك، و"مشاكل، تشاكل، إيزوتوبيا، مجانسة، مشابهة" عند عبد الملك مرتاض، و"القطب الدلالي" في معظم الكتابات التونسية السردية ...

(4) يرتبط مفهوم التّشاكل في سيميوتيقا السرد بالتحليل الدلالي، وهو تمطيط وتوسيع وتكرار لنواة دلالية معيّنة، وذلك بترديدها وتواترها داخل النصّ، ويُعدّ مفهوماً إجرائياً لحلّ إشكال الانسجام في الخطاب، ويستند أساساً إلى التحليل بالمقومات، أي بفضل التراكم المتكرر لنفس المقومات بكل أنواعها: السيميائية والدلالية والسياقية والتداولية... إنّ دراسة التّشاكلات وتحديدتها يؤدي إلى إبراز آليات نمو الخطاب وتوالده في النصّ الادبي .

(5) ثمّ لاحظنا كيف بات السند مجرد تقليد فنّي تُفتتح به الكرامات للولوج إلى عوالمها السحرية ولا يشفّ بحق عن صحة النقل وأمانة الرواية وصدق الكرامة، ومن أهم المرامي التي يحققها المدوّن بتنويحاته في الصيغ الإسنادية لرواية كراماته: يُناور ويُراوغ، حتى لا تأتي صيغ الإسناد على نمط واحد، مُبعثة للملل ودافعة للسأم. يسعى لكسب تصديق المروي له (المتلقي) من خلال ما يتخلل السند من رواة واقعيين. بلوغ غاية جمالية، وقيمة تذوقية، ويثبت تفوق خطاب الكرامة الصوفية فنياً وذوقياً. كما ويُوحي تعدد صيغ الإسناد لسعة إطلاع المدوّن وثقافته وتضلّعه في التصوف ورجالاته ...

6) ومنه لمس التّشاكل في الكرامات الصوفية الجزائرية جوانب بنائية ونصيّة شتى، أهمها:

* **تشاكل خطابي:** إذ تتفق جميع المدونات المدروسة في الدعوة للأداب القوم وترسيخ تعاليم التّصوّف، والترويج لأخلاق شيوخ الطريقة، بل أضحت الكرامة وسيلة لإعادة خلق إنسان جديد خلاصه الوحيد بالتصوف، لن يتدرج في سلّم قيم الكمال والحكمة والبطولة ويصعد إلى المطلق؛ ما لم يهتد ويقتدي بسبل وأقوال وأفعال السلف الصالح من مشايخ التصوف، وينال رضاهم ويحضى ببركتهم ويكسب عهدهم ويبادر للاعتقاد بولايتهم .

* **تشاكل العتبات:** تجسّد في تشاكلات الجهاز الإسناد، وكذا الصيغ التعريفية للشيوخ.

* **تشاكل المتن أو تماثل نوع الخرق:** إذ لاحظنا أنواعاً بعينها كثيفة الحضور شديدة التواتر، مقابل أنواع أخرى لا نعثر لها على مثال أو نموذج حكائي عبر كل المدونات .

* **تشاكل على مستوى أركان السرد:** من شخوص، وزمان ومكان وخاصة اللازمكان .

* **تشاكل بصري:** إذ تبدو أغلب نصوص الكرامة قوالب سردية: موجزة وبسيطة ، سريعة، سطحية، ولكنها في الحقيقة أعقد من ذلك بكثير؛ ففيها استحضار لمعتقدات دينية وهضم لنظرات فلسفية وظلال لأنماط اجتماعية وانعكاس لبنيات نفسية ...

* **تشاكل سردي:** فالتقنية السردية في تلك الخطابات مستغلة بحرفيّة عالية، والنّفس السردي حاضرٌ فيها وبقوّة .

* **تشاكل داخلي وخارجي:** أما الداخلي فتكشّفت خيوطه التّشاكلية من خلال تحليلنا لنماذج كراماتية، أمّا الخارجي فتجلّى من خلال عملية الاشتراك والتماثل في جلّ المقومات السردية والخطابية لنص الكرامة- بين النص الكراماتي السابق واللاحق- أدى بنا إلى القول بكُلّ ثبات: أنّ الكرامة نمط يكاد يكون متراكم مستنسخ وبنية تكاد تكون موحدة متناسلة مكرورة فاقدة للأصالة والتفرد عبر جلّ المؤلفات المنقبية الصوفية الجزائرية على الرغم من اختلاف مصادرها التاريخية والجغرافية وتعدد مدونيتها، والباقي ما هو إلا زيادات وإضافات من نسج المخيلة الإبداعية لمدونيتها ورواتها ، فنواتها الأولى بسيطة موحدة مركزية، لكن عمد المریدون إلى اجترارها ونسخها - متناً وسنداً - فأصبحت جُلّها صوراً متشاكلّة متماثلة مع جنسها الأدبي الصوفي السردي- تكراراً أو زيادة أو نقصان أو تحريف - أو أنّها نسخٌ طبقاً لأصل واحد.

* **تشاكل بنائي:** لمسناه حقيقة من خلال التحليل؛ في انتظام تشاكل الوحدات التعبيرية والمعجمية والتركييبية للمسارات التصويرية والمقاطع السردية في الكرامة، وتوالدها وتناميها وتعالقلها مع بعض، في سبيل خلق الانسجام والتناسق بين ثنايا الحدث السردي الكراماتي .

* تشاكل في البنية الضدية لجلّ الكرامات: كان للتضاد حضوره القويّ والفعال عبر تلافيف كل البحث، انطلاقاً من تواجده الفعلي الملحوظ في كل جزئيات الكرامة من عتباتها إلى متنها ومن شكلها إلى مضمونها ودلالاتها، وهو ما يتناسب أصلاً مع ما تعيشه الذات الصوفية وتعاينه من تمزقات وانشطارات بين المتناقضات سواء نفسياً - بين ذات الصوفي بكل أخايدها في مقابل الآخر - أو جسدياً - بين مكابدات الجسد وانجراحاته في سبيل تطهّره وصفائه وبالتالي خلاصه - أو اجتماعياً أيضاً - بشعور الصوفي المضمّن بالوحدة والقطيعة وأنّه بإزاء جماعة وعصر لا يفهم رُقيّ فكره ولا يقدر عظم تجربته ولا يستوعب عمق لغته وينكر شذوذ تصرفاته ويكفّر تطرّف سلوكياته - دون أن نستثني اشارتنا إلى بعض النماذج الكراماتية التي قدمت لنا محتوى وسلوكاً مضاداً للتصوّف يحتاج إلى دراسة أعمق ووقفة أطول لبيان تداعياته وتفسير أسبابه .

(7) لقد أسعف المنهج السيميائي وفق إجراء التشاكل النصوص الكراماتية وحافظ على خصوصية متنها، وفكك الشفرات المعنوية لخطابها، فعبر كل محاور البحث ومحطاته ما فتئنا نؤكد: أن من شأن مثل هذه الدراسة توليد الدلالة وخلق الانسجام والتناسق في النص، كما يترتّب عليها تفكيك المعنى الظاهر، وسد فراغات الفهم، وربط الأبنية اللغوية بعضها ببعض، في سبيل الغوص إلى العمق الدلالي، والتحوّل من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن، عندها فقط تكشّفت الأبنية المهيمنة والإركام الدلالي، والتقابلات الضدية التي أضاءت لنا جوانب لطالما لَقَّها الستر والغموض في نصوص الكرامات على اختلاف مدونيتها و عصورهم .

فَلْيُرْسِرِ الْمَطَّارِ

وَالْمَرَّاجِ

المصادر والمراجع:

- القرآن العظيم برواية ورش .

المصادر :

1. ابن مرزوق، أبو عبد الله محمد التلمساني : المناقب المرزوقية ، دراسة وتحقيق: سلوى الزاهري ، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الدار البيضاء - المملكة المغربية ، ط: 1 ، 1429هـ / 2008 م .
2. الشريف ، ابن مريم : البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 1986 م .
3. الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد: عنوان الدراية، فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق الأستاذ : محمد بن أبي شنب، دار البصائر للنشر والتوزيع،حسين داي- الجزائر، ط: 1 ، 2007م .
4. الفكون، عبد الكريم: منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تقديم وتحقيق وتعليق: أبو القاسم سعد الله ، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط:1408، 1 هـ - 1987م .

المراجع :المراجع العربية :

5. إبراهيم ، عبد الله: السردية العربية ، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، المركز الثقافي العربي ، بيروت - لبنان ، الدار البيضاء - المغرب، ط : 1 ، يوليو 1992 م .
6. الأحمر، فيصل: معجم السيميائيات ، منشورات الإختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون الجزائر العاصمة - الجزائر ، ط: 1 ، 1431 هـ - 2010 م .
7. الإدريسي، محمد العدلوني: معجم مصطلحات التصوّف الفلسفي، مصطلحات التصوّف كما تداولها خاصّة المتأخرون من صوفية الغرب الإسلامي، سلسلة تصوف الغرب الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء -المغرب، ط: 1، 1423 هـ - 2002 م .
8. أدونيس: الصوفية والسوريالية، دار الساقى، بيروت - لبنان، ط: 4، 2010 م .
9. ابن خلدون ، عبد الرحمان : المقدمة، تحقيق : درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا. بيروت ، د ط ، 1425 هـ . 2005 م .
10. ابن خلدون، يحيى: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تحقيق: عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر ، د ط، 1400هـ/1980م، مج: 1 .

11. ابن الزيات ، أبو يعقوب يوسف بن يحيى: **التشوف إلى رجال التصوف**، وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد توفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط:2 ، 1997م .
12. ابن الصلاح: **علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عنتر، المكتبة العلمية، بيروت- لبنان، 1401 هـ - 1981 م .
13. ابن فارس، أبي الحسن أحمد زكريا: **مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، منشورات إتحاد الكتاب العرب، جزء:3 ، 1423 هـ - 2002 م .
14. ابن كثير القرشي الدمشقي : **تفسير القرآن العظيم**، مج: 1 ، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط: 2 ، 1389 هـ - 1970 م .
15. ابن منظور: **لسان العرب**، دار الحديث ، القاهرة - مصر ، المجلد: 11، د ط ، 1423 هـ - 2003 م .
16. بلعابد، عبد الحق: **عتبات ، جيران جنيت من النص إلى المناص**، تقديم: سعيد يقطين، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، ط: 1 ، 1429 هـ / 2008 م .
17. بدران، محمد أبو الفضل: **أدبيات الكرامة الصوفية** ، دراسة في الشكل والمضمون، إصدارات مركز زايد للتراث والتاريخ، دولة الإمارات العربية المتحدة - العين ، ط: 1 ، 1421 هـ - 2001 م .
18. بلعلي، آمنة: **تحليل الخطاب الصوفي**، في ضوء المناهج النقدية المعاصرة ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط:1، 2002 م .
19. بن رمضان، فرج: **الدراسة الأدبية للكرامة الصوفية** ، أسسها إجراءاتها رهاناتها ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس ، وحدة البحث في المتخيل، الجزء:1 ، الكرامة من التصوف إلى الأدب، 2006 - 2007 م .
20. بن السائح، محمد العربي الشرقي العمري: **بغية المستفيد لشرح مئة المرید**، تحقيق: محمد الرازي كنون الحسني الإدريسي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط- المغرب، رمضان 1435 هـ - 2014 م .
21. بنكراد، سعيد: **مدخل إلى السيميائيات السردية**، منشورات الاختلاف، ط: 2 ، 2003 م .
22. بن مالك ، رشيد: **مقدمة في السيميائيات السردية** ، دار القصة للنشر ، الجزائر ، د ط ، 2000 م .
23. بن مالك، رشيد: **قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للتصووس** ، عربي - إنجليزي - فرنسي، دار الحكمة ، الجزائر ، 2000 م .
24. بوخاتم، مولاي علي: **الدرس السيميائي المغاربي** ، دراسة وصفية نقدية احصائية في نموذجي عبد الملك مرتاض ومحمد مفتاح ، ديوان المطبوعات الجامعية ، بن عكنون - الجزائر ، 2005 م .

25. بوتشيش ، إبراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي ، قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ط : 1 ، سبتمبر 1994 م .
26. بوتشيش، إبراهيم القادري: المغرب والأندلس في عهد المرابطين، المجتمع - الذهنيات - الأولياء، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط: 1، بيروت-لبنان، 1993م .
27. بورويبة رشيد ، لقبال موسى ، حاجيات عبد الحميد ، دهينة عطاء الله ، بلقراد محمد: الجزائر في التاريخ ، العهد الاسلامي، من الفتح إلى بداية العهد العثماني، وزارة الثقافة والسياحة ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984 م ، ج: 3 .
28. بوعيّاد : جوانب من الحياة في المغرب الأوسط ، في القرن التاسع الهجري (15 م)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر، 1982 م .
29. بونار، رابح: المغرب العربي ، تاريخه وثقافته، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط: 2 ، 1981 م .
30. الجنابي، ميثم: حكمة الروح الصوفي ، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا- لبنان -العراق، ط: 2، 2007 م .
31. الجيلالي ، عبد الرحمان بن محمد: تاريخ الجزائر العام، ج:2، دار الثقافة بيروت - لبنان، ط:4، 1400 هـ - 1980 م .
32. حاجيات، عبد الحميد: أبو حمو موسى الزياتي ، حياته وآثاره ، ذخائر المغرب العربي: 11 ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط: 2 ، الجزائر، 1982 م .
33. حبار ، مختار : شعر أبي مدين التلمساني : الرؤيا و التشكيل ، دراسة .
34. الحكيم، سعاد: المعجم الصوفي ، الحكمة في حدود الكلمة، ندرة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط: 1، 1401هـ/ 1981م .
35. حمداوي، جميل: السيميولوجيا ، بين النظرية والتطبيق، ط: 1، 2011 ، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع ، عمان - الأردن .
36. حمودي، عبد الله: الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، يليه مقالة في النقد والتأويل، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط: 4، 2010، الدار البيضاء-المغرب.
37. خوالدية، أسماء: الفكة في قصص كرامات الصوفية، بين التقديس والتحقيق، دراسات في التصوف، منشورات ضفاف، ط: 1، 1436هـ/ 2015 م .
38. الديوب، سمر: الثنائيات الضدية، دراسات في الشعر العربي القديم، وزارة الثقافة، مطابع الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2009 م .

39. الرازي، أبو بكر عبد الله بن شاهور : منارات السائرين ومقامات الطائرين، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتّاح، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1999م .
40. زارو، عبد الله: الشيخ والمريد، البنية المارقة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، 2014م.
41. زايد، محمد: أدبية النص الصوفي، بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، عالم الكتب الحديث، أريد - الأردن، 2011 م .
42. زيدان ، يوسف : المتواليات ، دراسة في التصوّف ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة- مصر ، ط:1 ، رمضان 1418 هـ - يناير 1998 م .
43. زيعور ، علي: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ، نحو الاتزانة إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية، سلسلة : التحليل النفسي للذات العربية ، رقم : 5 ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت- لبنان ، ط: 1 ، ديسمبر 1979 م .
44. زيعور، علي: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاوعي في الذات العربية، سلسلة: التحليل النفسي والأناسي للذات العربية 2 ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 2 ، جانفي 1984م .
45. ستار، ناهضة: بنية السرد في القصص الصوفي ، المكونات والوظائف والتقنيات، دراسة ، إتحاد الكتاب العرب، دمشق - سوريا، 2003 م .
46. سعد الله ، أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي ، (من القرن العاشر إلى 14 هجري 16- 20 م)، ج:2 الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ، د ط ، 1401هـ-1981م.
47. سعيدوني ناصر الدين ، بو عبدلي الشيخ المهدي: الجزائر في التاريخ ، العهد العثماني، وزارة الثقافة والسياحة ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984 م ، ج: 4 .
48. سليمان ، موسى: الأدب القصصي عند العرب، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط : 3، 1960 م .
49. السّمّان، حسن: الثّمائل والخطاب الصوفي، نظرية في كونيّة البنية وشموليّة الوعي، رؤية للنشر والتوزيع، ط: 1 ، 2011 م .
50. الشاذلي، عبد اللطيف: التّصوف والمجتمع، نماذج من القرن العاشر الهجري، منشورات جامعة الحسن الثاني، مطابع سلا، 1989 م .
51. صيام، شحاته: الطّهر والكرامات، قداسة الأولياء، روافد للنّشر والتوزيع، ط: 1 ، القاهرة- مصر، 2011 م .
52. طراد، مجيد: المعجم المفصّل في المتضادّات في اللغة العربية، دار الكتب العلمية، ط: 1، بيروت- لبنان، 2010 م .
53. الطّمّار ، محمد: تاريخ الأدب الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، د ط ، د ت ط.

54. العامري، نللي سلامة: **الولاية والمجتمع**، مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، تقديم: هشام جعيط ، مج:12، منشورات كلية الآداب، منوبة- تونس، 2001م.
55. عبد الحق، منصف: **الكتابة والتجربة الصوفية**، نموذج محي الدين بن عربي، مطبعة عكاظ، الرباط- المغرب، ط:1، 1988 م .
56. عبد الواحد ، عمر: **السرد والشفاهية**، دراسة في مقامات بديع الزمان الهمذاني، دار الهدى للنشر والتوزيع، ط: 2 ، 2003 م .
57. عزام ، محمد: **شعرية الخطاب السردى** ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط ، 2005 م.
58. عفيفي، أبو العلاء: **التصوّف، الثورة الروحية في الإسلام**، دار المعارف، الاسكندرية- مصر، ط:1، 1963 م .
59. العظمة، نذير: **المعراج والرمز الصوفي**، قراءة ثانية للتراث، دار الباحث للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1، 1402 هـ - 1982م .
60. العيد ، يمنى: **تقنيات السرد الروائي**، في ضوء المنهج البنيوي، دار الفرابي ، بيروت- لبنان ، ط:2، 1999 م .
61. عيسى ، لطفي: **مدخل لدراسة مميزات الذهنية المغاربية**، خلال القرن السابع عشر، سراس للنشر ، تونس، د ط، 1994 م .
62. الغدّامي، عبد الله: **المشاكله والاختلاف ، قراءة في النظرية النقدية العربية** ، بحث في الشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان / الدار البيضاء- المغرب، ط : 1 ، 1994م .
63. الغزالي ، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، ج:1-2-3 ، تحقيق: سيّد عمران، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، د ط ، 1425هـ -2004م .
64. الفاسي ، أحمد رزوق: **شرح الحكم العطائية**، أو مفتاح الإفادة لذوي العقول والهمم على معاني ألفاظ كتاب الحكم ، تحقيق : مصطفى مرزوقي ، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة - الجزائر ، د ط ، 2003 م .
65. فيدوح، عبد القادر: **دلالية النص الأدبي** ، دراسة سيميائية للشعر الجزائري ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية ، الجزائر ، ط: 1 ، 1993 م .
66. الفيروز ابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب : **القاموس المحيط** ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان، ج:3 .
67. فيالي، عبد العزيز: **تلمسان في العهد الزياني** ، دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية وثقافية، ج:1، موفم للنشر ، الجزائر، 2011 م .
68. القاسمي ، عبد المنعم الحسني : **المؤلفات الصوفية في الجزائر** ، منذ ظهورها إلى غاية الحرب العالمية الأولى، دراسة إحصائية تحليلية ، دار الخليل للنشر والتوزيع ، ط: 1 ، 1426 هـ - 2005م .

69. القاضي ، محمد: **الخبر في الأدب العربي**، دراسة في السردية العربية، دار الغرب الإسلامي ، بيروت، كلية الآداب منوبة - تونس، ط : 1 ، 1419 هـ - 1998 م .
70. قانت، بشرى: **الخبر والحكاية**، التشكّل الدلالي في الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، سلسلة السرد العربي، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، 2013 م .
71. القزويني: **الإيضاح في علوم البلاغة**، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار ومكتبة الهلال، بيروت- لبنان، 2000 م .
72. القشيري ، أبي القاسم عبد الكريم: **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، وعليه هوامش من شرح: زكريا الأنصاري ، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، د ط ، د ت ط .
73. القيرواني، ابن رشيق: **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الجيل، ص:5 ، 1401 هـ - 1981 م .
74. الكاشاني، عبد الرزاق: **معجم اصطلاحات الصوفية**، تحقيق تقديم تعليق: عبد العالي شاهين، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط: 1 ، 1413 هـ - 1992 م .
75. كيليطو ، عبد الفتاح: **الحكاية والتأويل** ، دراسة في السرد العربي ، سلسلة: المعرفة الأدبية ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب ، ط: 2 ، 1999 م .
76. المالكي ، أبي بكر: **رياض النفوس**، في طبقات علماء القيروان وإفريقية، وزهادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، ج: 1 ، تحقيق: بشير بكوش، مراجعة: محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1403هـ- 1983م .
77. مختار ، أحمد عمر: **معجم اللغة العربية المعاصر**، عالم الكتب القاهرة، ط:1، 1429 هـ - 2008 م .
78. المدني، سليمان: **سرّ النشوة الصوفية**، المنارة، بيروت، دمشق، ط: 1 ، 1416 هـ - 1996 م .
79. مرتاض، عبد الملك: **التحليل السيميائي للخطاب الشعري**، تحليل بالإجراء المستوياتي لقصيدة شنائيل إبنة الحلبي، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق - سوريا، 2005 م .
80. مرتاض، عبد الملك: **نظرية القراءة** ، تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية ، دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران - الجزائر ، 2003 م .
81. مرتاض، عبد الملك: **شعرية القصيدة** ، قصيدة القراءة ، تحليل مركب لقصيدة أشجان يمانية ، دار المنتخب العربي ، بيروت - لبنان ، 1994 م .
82. مرتاض، محمد: **التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسة الهجرية الثانية**، ديوان المطبوعات الجامعية ، الساحة المركزية بن عكنون - الجزائر، 03 - 2009 م .
83. مسعود، جبران: **الرائد**، معجم لغوي عصري، رتبت مفرداته وفقاً لحروفه الأولى، دار العلم للملايين، ط: 7، مارس 1992م .

84. مسلم بن الحجاج ، أبي الحسين: **الجامع الصحيح** ، المسمى صحيح مسلم ، مج:3 ، ج : 6 ، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان ، د ط ، د ت ط .
85. مصطفى إبراهيم ، الزيات أحمد حسن ، حامد عبد القادر، النجار محمد علي: **المعجم الوسيط**، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، 1989 م .
86. مفتاح ، محمد : **التلقي والتأويل** ، مقارنة نسقية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب، ط : 2 ، 2001 م .
87. مفتاح ، محمد : **دينامية النص**، تنظير وإنجاز ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، د ط، 1987م .
88. مفتاح، محمد: **تحليل الخطاب الشعري** ، استراتيجية التناص ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، ط: 4 ، 2005 م .
89. المقري، أحمد بن محمد التلمساني: **نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ط، 1408هـ/1988م، مج:7 .
90. الملحوني، عبد الرحمن: **الحكاية الشعبية الصوفية**، اشراقات من أدب السلوك، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، الجزء:2 ، 2000 م .
91. المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف: **الكواكب الذرية**، في تراجم السادة الصوفية، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد أديب الجادر، جزء: 1، قسم: 1، دار صادر ، بيروت .
92. مؤنس ، حسين: **تاريخ المغرب، وحضارته**، من قبيل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي، المجلد الأول والثاني، بجزأيهما ، دار العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط:1، 1412 هـ - 1992م .
93. النبهاني ، يوسف بن إسماعيل: **جامع كرامات الأولياء**، ج:1 ، اعتنى به: سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، د ط ، 1426هـ - 2005 م .
94. نوسي، عبد المجيد: **التحليل السيميائي للخطاب الروائي**، البنيات الخطابية- التركيب - الدلالة ، شركة النشر والتوزيع المدارس ، الدار البيضاء - المغرب، ط: 1 ، 1423 هـ - 2002 م .
95. نويهض ، عادل: **معجم أعلام الجزائر**، من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت- لبنان، ط:2، 1400 هـ - 1980 م .
96. واغليسي، يوسف: **اشكالية المصطلح** ، في الخطاب النقدي العربي الجديد ، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة - الجزائر ، ط: 1 ، 1430 هـ - 2009 م .
97. يقطين ، سعيد: **الكلام والخبر**، مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت ، الدار البيضاء، د ط، 1997م .
98. يقطين، سعيد: **السرديات والتحليل السردية** ، الشكل والدلالة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، ط: 1، 2012 م .

المراجع الأجنبية:

99. Larousse : **Dictionnaire du Français** , Paris 1999 .
100. Greimas (A, J): **La Sémantique structurale**, presse Universitaire de France, Paris ,1970.
101. Greimas (Algirdas, Julien), Courtés(Joséphe): **Dictionnaire raisonné De La Théorien Du Langage** , Hachette , Paris ,1979 .
102. Groupe d'entrevernes : **Analyse Sémiotique des texte**, presse Universitaires de Lyon, édition: 4, 1984.
103. GREIMAS (A.J.) : **Du Sens** , Ed Seuil , Paris , 1970.

المراجع الإلكترونية :

104. تشااكل/ تباين/ التناص: منتديات مكتبتنا العربية، المكتبة الأدبية، قسم اللغة العربية علومها وآدابها، www.almaktabah.net/2012/05/27 .
105. حمداوي، جميل: **المقاربة السيميوطيقية: النظرية والتطبيق** ، 5 سبتمبر، 2011، http://nasershehan.blogspot.com/2011/09/blog-post_827.html .
106. بن الشيخ، نسرین: **التشاكل بين المفهوم الغربي والعربي**، نشر في الموقع بتاريخ : الثلاثاء 13 رمضان 1436 هـ الموافق لـ : 2015-06-30، الموقع: www.aswat-elchamal.com/ar/?p=98&a=48232 .
107. حمر العين، خيرة: **سيميائ التشاكل**، منتديات تخاطب، ملتقى اللسانيين واللغويين والأدباء والمتقنين والفلاسفة ، اللسانيات النظرية، السيميائيات : www.ta5atub.com .
108. بن قادة، حورية: **العهد أو ما يسمى بالبيعة عند الصوفية**، مركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة، 20 فبراير 2017، www.aljounaid.ma/article.aspx?c=5865 .
109. الحسيني، محمد العراقي: **الفتح الصوفي كما بينه وعاشه شيخنا أبو العباس أحمد التجاني رضي الله عنها**، <http://www.tidjania.fr/articles/262-afatho-assofo> ، ذو القعدة 1430 - أكتوبر 2009 .

110. عبد الدايم، محمد سعد: حكم الإسلام فيمن سب النبي صلى الله عليه وسلم، موقع صيد الفوائد، مارس 2017، <http://www.saaid.net/mohamed/342.htm>.
111. معجم المعاني الجامع: قاموس عربي - عربي <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.almaany.arar&hl=ar>
112. مفهوم الكتابة عند محيي الدين بن عربي <http://www.nizwa.com>
113. خياطة، نهاد: مدخل إلى فكر محي الدين بن عربي، التصوف الإسلامي بين وحدة الشهود ووحدة الوجود، موقع: www.diwanalarab.com، تاريخ الدخول: 09 - 11 - 2006 م.
114. ستار، ناهضة: بنية السرد في القصص الصوفي، المكونات، الوظائف، التقنيات، دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003 م، <http://www.awu-dam.org//book/03/study03/25-N-S/book03-sd001.htm> تاريخ الدخول: 10 - 10 - 2006 م.
115. العثيمين، محمد بن صالح: مصطلح الحديث، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، المكتبة الإسلامية، موقع التصميم، www.Attasmeem.com.
116. القاسمي، عبد المنعم الحسني: عن التصوف والصوفية في الجزائر، مقاربة موضوعية، 1 / 2، موقع الشهاب للإعلام: تاريخ الدخول: 15 - 11 - 2007 م، <http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1548>.
117. أبو داود: موسوعة الحديث النبوي الشريف، الصحاح، والسنن، والمسانيد، موقع روح الإسلام، الإصدار الثاني، باب: 349 في ثواب قراءة القرآن www.Islamspirit.com
118. البخاري: موسوعة الحديث النبوي الشريف، الصحاح، والسنن، والمسانيد، موقع روح الإسلام، www.Islamspirit.com الإصدار الثاني، باب: 51 في بيان ما ذكر عن بني إسرائيل.
119. أحمد التوفيق: معالم من تاريخ التصوف بالمغرب، المصدر: وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية في المغرب www.islam-Maroc-.ma/ar/print.asp

المراجع المترجمة:

120. أونج ، والتر: **الشفاهية والكتابية**، ترجمة : حسن البنا عز الدين ، مراجعة : محمد عصفور ، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد : 182 ، فبراير 1994 م .
121. تشاندر، دانيال: **معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات (السيميوطيقا)** ، ترجمة وتقديم: شاعر عبد الحميد ، مراجعة : نهاد صليحة ، تصدير : فوزي فهمي، أكاديمية الفنون ، دراسات نقدية (3) .
122. جينيت ، جيرار: **خطاب الحكاية**، بحث في المنهج، ترجمة: محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر الحلبي، منشورات الاختلاف، الجزائر ، ط:3، 2003 م .
123. ستانلي هـ. باين ، دونالد ج. كرام ، جيمس ب. هندريكسون ، جورج س. هاموند : **الكيمياء العضوية** ، ترجمة : أحمدى عبد العزيز ياسين ، جمال حسن تمام ، محمد علي خليفة ، مراجعة : محمد إبراهيم علي ، عبد الحميد السيد حرحش، الدار الدولية للنشر والتوزيع ، القاهرة - مصر ، ط : 1998، 5، مج: 1 .
124. شوقلي، جان: **التصوّف والمتصوفة**، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، 1999.
125. كورتيس، جوزيف: **مدخل الى السيميائية السردية والخطابية** ، ترجمة : جمال حضري ، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر العاصمة - الجزائر ، ص : 81 .
126. هامون، فليب: **سيميولوجيا الشخصيات الروائية**، ترجمة: سعيد بنكراد، يقدم: عبد الفتاح كيليطو، الرباط- المغرب ، 1990 م .

المجلات والدوريات :

127. أحمياني، ليلي: **التمفصل السردى والخطابى فى الكرامة الصوفية**، الكرامات الصوفية المغربية، دراسات سيميائية ، دراسات سيميائية، تأطير وتقديم: حسن مسكين، ط: 1 ، 2006 م .
128. أحمين، حسناء ، **التشكّل الدلالي فى الكرامة**، الكرامات الصوفية المغربية، دراسات سيميائية ، دراسات سيميائية ، تأطير وتقديم: حسن مسكين، ط: 1 ، 2006 م .

129. بورايو، عبد الحميد : تحليل خطاب الحكاية الشعبية، مقارنة منهجية، ملتقى السيميائية والنص الأدبي، جامعة باجي مختار عنابة، 12- 17 ماي 1995 م .
130. بوزيان، أحمد: بلاغة الصمت في الخطاب الصوفي، قراءة في مذاق البدايات، مجلة مقاليد، مجلة جامعية محكمة في الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، العدد: 9، ديسمبر 2015 م .
131. بوسقطة، السعيد: مقارنة سيميائية لقصيدة "تشيد الجبار أو هكذا غنى برومثيروس لأبي القاسم الشابي ، مجلة التواصل في اللغات والثقافة والآداب ، قسم اللغة العربية وآدابها ، جامعة: باجي مختار، عنابة ، العدد: 31 ، سبتمبر 2012 م .
132. حجاج ، محمد: الرمزي والمتخيل في بنية واشتغال الحقل الصوفي، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع: 97، السنة الرابعة والعشرون، آذار 2005-1425 هـ .
133. حمداوي، علوي مولاي الزاهر: الخطاب الكراماتي، وتفعيل الآليات السيميائية ، الكرامات الصوفية المغربية، دراسات سيميائية ، تأطير وتقديم: حسن مسكين، ط: 1، 2006 م .
134. شامة، مكلي: الأبعاد الدلالية للمصاحبات النصية في رواية "السمك لا يبالي" ، مجلة الخطاب، دورية أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث العلمية في اللغة والأدب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري- تيزي وزو، العدد: السابع، جوان 2010 م .
135. طالب، أحمد: تلمسان على عهد أبي حمو موسى الثاني، مجلة الفضاء المغربي، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، العدد: 4 ، رمضان 1428 هـ/ أكتوبر 2007 م .
136. لحوحي، صالح: التشاكل والتباين في شعر مصطفى الغماري، مجلة الأثر ، جامعة قاصدي مرباح ورقلة ، العدد: السابع عشر، جانفي 2013 .
137. مداس، أحمد: التشاكل والتباين في الخطاب الشعري، قراءة في الوضع التركيبي لقارئه الفنجان، الملتقى الوطني الرابع للسيميائية والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر، بسكرة - الجزائر، نوفمبر 2006م.
138. مرتاض، محمد: من أعلام الأساتذة المدرسين بتلمسان ، في الخمسة الهجرية الثانية ، مجلة الفضاء المغربي، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، العدد: 5 ، صفر 1430 هـ/ فبراير 2009 م .
139. مرتاض، محمد: من أعلام الأساتذة المدرسين بتلمسان ، في الخمسة الهجرية الثانية ، مجلة الفضاء المغربي، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، العدد: 5 ، صفر 1430 هـ/ فبراير 2009 م .

الرسائل والأطروحات:

140. **بنية النص في جامع كرامات الأولياء**، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير ، إعداد الطالبة: عقاق نورة، اشراف الأستاذة: آمنة بلعلى، تاريخ المناقشة: 09 - 06 - 2011 م ، جامعة مولود معمري، تيزي وزو .

141. **نصوص الكرامات في كتاب "البستان" لابن مريم الشريف**، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير ، إعداد الطالبة: فائزة زيتوني، اشراف الأستاذ: مشري بن خليفة، تاريخ المناقشة: 2008م، جامعة قاصدي مرياح ، ورقلة .

خطة البحث

المقدمة	أ .. ط
مدخل: بين خصوصية الخطاب الصوفي الكراماتي وحرفية المقاربة السيميائية السردية	10
الفصل الأول: ضبط الأدوات الإجرائية السيميائية	23
المبحث الأول: مفهوم التشاكل	24
أ/ التشاكل لغة	24
ب / التشاكل في البلاغة العربية القديمة	26
ج / التشاكل اصطلاحا	29
1/ مهد المصطلح	29
2/ أصول المصطلح عند الغرب	31
1) تصور غريماس للتشاكل	32
2) تصور فرانسوا راستي (F.Rastier)	36
3) تصور جوزيف كورتيس / Josef Courtés	37
4) تصور جماعة " مو " Groupe M	39
5) تصور "جماعة أنتروفيرن " Groupe D'Entrevernes	40
6) تصور دانيال تشاندلر / Daniel Chandler	41
3 / التشاكل عند العرب	42
1) محمد مفتاح	44
2) عبد القادر فيدوح	49
3) عبد الملك مرتاض	50
4) ميشال زكريا	58
5) عبد القادر الفاسي الفهري	58
6) رشيد بن مالك	58
7) عبد الله الغدامي	59
إضاءات	60
المبحث الثاني : مفهوم التّضاد أو التّباین	62

- أ / التّضاد والتباين لغة 63
- ب / التّضاد أو التباين اصطلاحاً 65
- 1/ عبد الملك مرتاض 65
- 2/ عبد الله الغدامي 69
- 3/ عبد القادر فيدوح 69
- 4/ محمد رشاد الحمزاوي 71
- 5/ محمد مفتاح 71
- إضاءات 72
- الفصل الثاني : ضبط عينات الدراسة 75
- تمهيد : تأليف المناقب في المغرب الأوسط 76
- 1- كتاب "عنوان الدّراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية" لأبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني 90
1. الخلفية المكانية 90
2. الخلفية الزمانية 94
3. المحتوى 99
- 2- كتاب "المناقب المرزوقية" لأبي عبد الله محمد بن مرزوق التلمساني 104
1. الخلفية المكانية 105
2. الخلفية الزمانية 108
3. المحتوى 112
- 3- كتاب "البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان" لصاحبه ابن مريم الشريف 116
1. الخلفية المكانية 117
2. الخلفية الزمانية 121
3. المحتوى 123
- 4- كتاب "منشور الهداية في كشف حال من ادّعى العلم والولاية" لشيخ الإسلام عبد الكريم الفكون 124
1. الخلفية المكانية 125
2. الخلفية الزمانية 125

127.....	3.المحتوى
132.....	إضاءات
139.....	الفصل الثالث: تشاكل العتبة والنوع في نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية
141.....	المبحث الأول: تشاكل العتبات في نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية
141.....	أولاً: تشاكل الإسناد في نصوص الكرامات الصوفية الجزائرية
144.....	1- تعريف الإسناد
146.....	2- طرق الإسناد في الكرامات الصوفية الجزائرية
146.....	تشاكل الكرامات الصوفية الجزائرية في الحفاظ على النظام التقليدي في الإسناد
148.....	3- مراتب التحمل ومصطلحات الأداء
149.....	1-صيغة حدثنا وحدثني/أخبرنا وأخبرني
151.....	2-صيغة روى - ذكر - حكى
151.....	3-صيغة " عن "
152.....	4- السند المزيف (السند المنسوب لمجهول)
155.....	5- مراتب التحمل
156.....	1-الأخذ عن الشيوخ
158.....	2-الأخذ عن ابن صاحب الكرامة
160.....	3-الأخذ عن جماعة من (الأصحاب / الطلبة / الأتباع / الخدم)
162.....	4 - حضور المؤلف بنفسه لوقع الخرق
165.....	6- وظائف (المؤلف/ الراوي) في سند الكرامات الصوفية
169.....	7- السند النسوي
173.....	8- وظائف الإسناد في الكرامات الصوفية الجزائرية
176.....	تشاكل الكرامات الصوفية الجزائرية في زعزعة الإسناد (تحطيم السند)
181.....	ثانياً: تشاكل الصيغ التعريفية للولي أو الشيخ (راوي الكرامة / صاحب الكرامة)
183.....	وظائف الصيغ المدحية
186.....	المبحث الثاني: تشاكل المحتوى أو النوع الخوارقي للكرامات الصوفية الجزائرية
187.....	1- أنواع الكرامات الصوفية
191.....	2- تشاكل نوع الخرق في الكرامات الصوفية الجزائرية

- إضاءات.....204
- الفصل الرابع: تشاكل الشخص والزمان والمكان في الكرامات الصوفية الجزائرية.....213
- المبحث الأول: التشاكل والتضاد في شخص الكرامات الصوفية الجزائرية.....214
- 1/ بين الشيخ والمريد أ- الشيخ.....215
- ب - المريد.....226
- 2/ بين الشيخ وعلماء الظاهر.....234
- 3/ بين الشيخ والعامّة.....236
- 4/ بين الشيخ والسلطان.....241
- 5/ بين الشيخ وباقي المخلوقات.....245
- أ- الشخص الحيوانية.....246
- ب- الجمادات.....249
- ج- عوالم الجن.....249
- إضاءات.....251
- المبحث الثاني: تشاكل الزمان والمكان في الكرامات الصوفية الجزائرية.....254
- أولاً: التشاكل الزمني.....255
- * يوم الجمعة.....256
- * وقت العصر.....258
- ثانياً: التشاكل المكاني.....259
- 1/ الأماكن الروحية المقدّسة:.....261
- 1 - البقاع المقدّسة.....262
- 2- المقصورة - المغارة - المحراب.....263
- 3- الصحراء.....264
- 4- الزاوية، المحلّة، المكتب، الحلقة، الدولة.....265
- 2/ الأماكن الماديّة.....265
- 1- المجالس.....266
- 2- البيت، الدار، الغرف، البستان، الغرس.....267
- 3- المدن والحواضر.....267

267	ثالثاً: التّشاكل اللازمكاني
269	1 - تجربة الموت
271	2 - تجربة الرؤيا
272	3 - تجربة المكاشفات
272	4 - تجربة طي الزمان والمكان
273	5 - تجربة السفر الروحي
275	إضاءات
277	الفصل الخامس: نماذج تحليلية للكرامة الصوفية الجزائرية وفق آليتي التّشاكل والتّضاد
278	تمهيد: كيف يُوظّف التّشاكل كأداة إجرائية على النّصوص؟
283	أبجديات التحليل
286	النموذج التحليلي الأول
286	نص الكرامة
287	التحليل
310	النموذج التحليلي الثاني
310	نص الكرامة
312	التحليل
343	إضاءات
347	الخاتمة
352	فهرس المصادر والمراجع
365	خطة البحث (الفهرس)
371	فهرس المصطلحات السيمائية
374	فهرس المصطلحات الصوفية
377	ملخّص البحث بالعربية
378	ملخّص البحث بالفرنسية
380	ملخّص البحث بالإنجليزية

فهرس المصطلات

السبب

فهرس المصطلحات السيميائية:

répétitive	التكراري
Iterativité	تكرارية ، تواترية
enchaînement ، succession	التسلسل
Personnification	تشخيص
Classification	تصنيف
Dénudation	تعرية
Spatialisation	التفضيء
Découpage Narrative	التقطيع السردى
Cohésion Lexical	تماسك معجمي
Isomorphisme	تناظر
	-ج-
Sanction	الجزاء
	-ح-
Motif	حافز
Événement	حدث
Diégèse,récit	الحكى
	-خ-
Discours	خطاب
Discours Racontant	خطاب راوي
Discours Raconté	خطاب مروى
Discours narrativisé	خطاب مسرود
Discours rapporté	خطاب منقول
Schéma	خطاطة
	-د-
Rôle	دور
Rôle actantiel	دور عاملى
Tout signification	دلالة كلية

	-أ-
la cohésion , la cohérence	إتساق
littéarité	أدبية
Vouloir faire	إرادة الفعل
Méfait	إساءة
Paradigmatique	استبدالى
Iconicity	الإقونية
Performanace	الإنجاز
Compétence	الأهلية (الكفاءة)
	-ب-
Programmation	برمجة
Programme	برنامج
Programme nartif	برنامج سردى
Anti-programm narratif	برنامج سردى ضدى
	-ت-
Focalisation	تبئير
Manifestation	تجلي
Manipulation	التحرك
Actualisation	تحيين
transformations narratives	التحويلات الحكائية
Hiérarchie	تراتبية
Syntaxe narrative	التركيب السردى
Syntaxe actantielle	التركيب العاملى
Temporalisation	التزمين
Isotopie; Isomorphism, Homology	التشاكل
Hétératopie Allotopie	اللاتشاكل
Systématique Des Isotopies	منظومة التشاكلات
fréquence	التواتر
Analogie	تشابه

Valeur	القيم	-ذ-	
	-ك-	Sujet	ذات
Compétence	كفاءة		-ر-
Compétence culturelle	كفاءة معرفية	narrateur	الراوي
	-م-	narrataire	المروي له
Corpus	متن	vision narrative	الرؤية السردية
Englobé	محتوى		-ز-
Schéma narratif	مخطط سردي	Couple	زوج
Destinateur	مرسل		-س-
Destinataire	مرسل إليه	Narration	سرد
Narrataire	مروي له (مسرود له)	Narrativité	السردية
carée semiotique	المربع السيميائي	Etiquette	سمة
Parcours	مسار		-ش-
Parcours Génératif	مسار توليدي	Personnage	شخصية
Parcours narratif	مسار سردي		-ص-
Adjuvant	المساعد	Voix narratif	صوت سردي
Niveau	مستوى	Modalité	صيغ
Aspect inchoatif	المظهر البدئي		-ع-
Opposant	معارض	Actant	عامل
Savoir faire	معرفة الفعل	contrariété	علاقة التّضاد
Opposant	المعيق	contradiction	علاقة التناقض
Enoncé	ملفوظ	présupposition	علاقة التضمين
Enoncé du faire	ملفوظ تحول		-ف-
Enoncé d'état	ملفوظ حالة	Espace	فضاء
disjonctif énon d'état	ملفوظ حالة انفصال	Espace utopique	فضاء طوباوي
conjonctif énonc d'état	ملفوظ حالة اتّصال	Acte narratif	الفعل السردية
énoncés narrative	الملفوظات السردية	Interprétatif	فعل تأويلي
Séquence	المقطع		-ق-
Séme	مقوم	Pouvoir Faire	قدرة الفعل
les paecoures figuralifs	المسارات التصويرية	Intentionnalité	قصدية

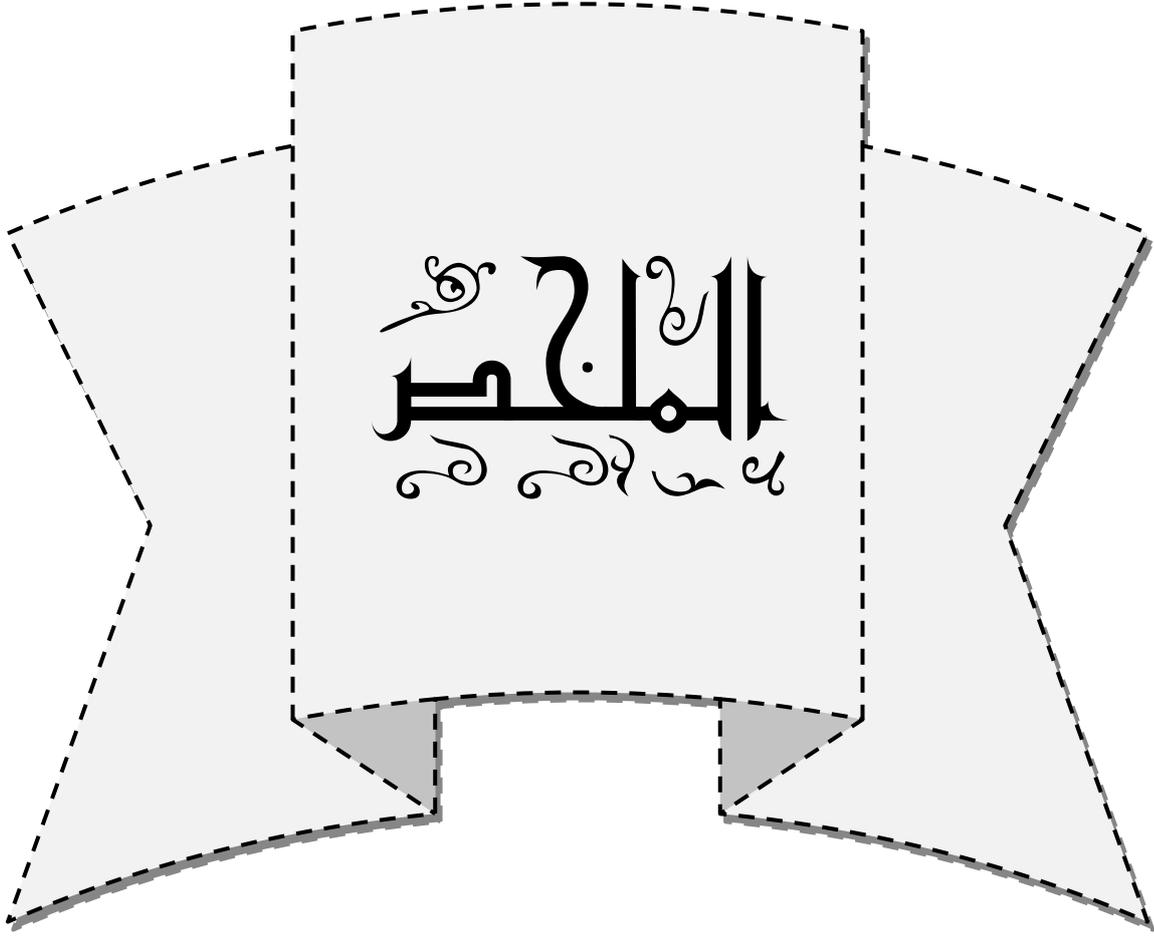
<u>Noyau</u>	<u>نواة</u>	<u>Acteur</u>	<u>ممثل</u>
<u>Sémes nucléaires</u>	<u>المقومات النوويّة</u>	<u>Attribution</u>	<u>منح</u>
	<u>-ه-</u>	<u>Objet</u>	<u>موضوع</u>
<u>Dominance</u>	<u>هيمنة</u>	<u>Itérative</u>	<u>المتشابه</u>
	<u>-و-</u>		<u>-ن-</u>
<u>Devoir faire</u>	<u>وجوب الفعل</u>	<u>Mode</u>	<u>نمط</u>
<u>Unités narrativ</u>	<u>وحدات سردية</u>	<u>type narratif</u>	<u>النمط السردى</u>
		<u>Modèle</u>	<u>نموذج</u>

فهرس المصطلحات
المصطلحات

المصوفيه

فهرس المصطلحات الصوفية :

القاطعين	الخلود	الكرامة
القرب	الذوق	المدد
العهد والبيعة	الرؤية القلبية	الأحوال
حيّر مقدس	الرحلة المعراجية	أحوال النفس
المجاهدة	الرمز	الإرادة
المحبة	الرهبنة	المقام
المعجزة	الشيخ	الإشراق
المعرفة المطلقة	الزهد	الإلهام
المعونة	السالكين	الانقطاع
مقام الأنس	السرّ	الأولياء
آداب السلوك	السرائر	الباطن
المكاشفة	السرمدى	التجربة
المناقب	السفر	التحلي
الموهبة الربانية	السطح	التخلي
المريد السالك	الواصل	التقرد
الهيبة	الطريق	الجوهر
الواصلين	الظاهر	الحدس
الوئد	العالم المطلق	الحس
الوجد	العشق الإلهي	الحضرة القدسية
الوحدة الإشرافية	علم الباطن	الحق
الروح	العيب	الحقيقة
الوحدة والكلية والشمولية	الغوث القطب	الحكمة الأبدية
المعارف الربانية	الفقر	الذوق
الخشوع	الفيض	خرق العادة
التوبة	التوكل	الخلوة
الصمت	الصبر	المعرفة القلبية



الملخص:

تندرج هذه المقاربة في سياق دراسة الخطاب الكراماتي وتحليل مكوناته وآليات اشتغاله استناداً إلى ما توصل إليه الدرس السيميائي السردى المرتكز أساساً على المنجزات النظرية والتطبيقية التي توصلت إليها المدرسة الفرنسية "الغريماشية"، حاولنا استشفاف العلاقات والتشاكلات السلمية بين مختلف المكونات السردية لنصوص الكرامات الصوفية الجزائرية للإمساك بالمعنى في بنياته العميقة وحمولاته الدلالية الباطنية، وقد لمسنا التشاكل في الجوانب السردية والنصية الآتية:

- * تشاكل العتبات: تجسد في تشاكلات الجهاز الإسناد، وكذا الصيغ التعريفية للشيوخ.
- * تشاكل المتن أو تماثل نوع الخرق: إذ لاحظنا أنواعاً بعينها كثيفة الحضور شديدة التواتر، مقابل أنواع أخرى لا نعثر لها على مثال عبر كل المدونات .
- * تشاكل على مستوى أركان السرد: من شخوص، وزمان ومكان وخاصةً اللازمكان .
- * تشاكل بصري: إذ تبدو أغلب نصوص الكرامة قوالب سردية: موجزة وبسيطة ، سريعة، سطحية، ولكنها في الحقيقة أعقد من ذلك بكثير .
- * تشاكل صوفي: إذ تتفق جميعها في الدعوة للأداب القوم وترسيخ تعاليم التصوف .
- * تشاكل سردي: فالتقنية السردية في تلك الخطابات مستغلة بحرفية عالية .
- * تشاكل داخلي وخارجي: أما الداخلي فتكشفت خيوطه التشاكلية من خلال تحليلنا لنماذج كراماتية، والخارجي فتجلى من خلال عملية الاشتراك والتماثل في جلّ المقومات السردية والخطابية لنص الكرامة- بين النص السابق واللاحق- أدى بنا إلى القول بكُلّ ثبات: أنّ الكرامة نمط يكاد يكون متراكم مستنسخ وبنية تكاد تكون موحدة متناسلة مكرورة فاقدة للأصالة والتفرد عبر جلّ المؤلفات المنقبية الصوفية الجزائرية على الرغم من اختلاف مصادرها، فنوائها الأولى بسيطة موحدة مركزية، لكن عمد المريدون إلى اجترارها ونسخها، متناً وسنداً.
- * تشاكل في البنية الضدية: كان للتضاد حضوره القوي والفعال عبر تلافيف كل البحث، انطلاقاً من تواجده الفعلي الملحوظ في الكرامة من عتباتها إلى منتها ومن شكلها إلى مضمونها، وهو ما يتناسب مع ما تعيشه الذات الصوفية وتعاينيه من تمزقات وانشطارات بين المتناقضات .

الكلمات المفتاحية: التشاكل - التضاد - الكرامة - التصوف - الجزائري - البنية -

الانسجام.

Résumé:

L'objectif de ce travail est d'étudier le discours des thaumaturges et d'analyser ses composantes et mécanismes ont fonctionné sur la base des conclusions de la leçon narrative sémiologique est principalement basée sur les résultats théoriques et pratiques obtenus par l'Ecole Française (**Greimas**).

nous avons essayé Traceurs Altaalqat pacifique Alchaclat entre les différentes composantes narratives des textes du dignités sens de la constipation soufi algérien Dans ses structures profondes et sa sémantique interne, et nous avons remarqué d'isotopies dans les aspects narratifs et textuels suivants:

* **L'isotopie des Seuils:** incarnés dans les parallèles de l'attribution de l'appareil, ainsi que les définitions des aînés.

* **L'isotopie Metn ou violation semblable au type:** ils ont remarqué certains types fréquence de présence très dense, par rapport à d'autres types ne trouvent pas l'exemple dans tous les blogs.

* **L'isotopie narrative:** des caractères, du temps, du lieu et des besoins spéciaux.

* **L'isotopie visuelle:** comme la plupart des textes de la dignité semblent des modèles narratifs: concis, simples, rapides, superficielles, mais en fait est beaucoup plus compliqué.

* **L'isotopie Sophie:** tous acceptent l'appel de la littérature nationale et la consolidation des enseignements du soufisme.

***L'isotopie intérieur et extérieur:** Les cordes Vtkhevc interne Alchaklah grâce à l'analyse des modèles Kramatih et Vtjly externe par le biais du processus de souscription et l'uniformité dans la masse des ingrédients narratifs et texte rhétorique Alkramh– entre le texte précédent et Allahak– nous a conduit à dire fermement: que la dignité du motif est presque accumulé cloné la structure est presque uniforme Mtanash Mkrorh manque d'originalité et le caractère unique à travers la plus grande partie de la littérature soufie algérienne Almnaqbih Bien que différentes sources, le premier Vnoadtha central unifié simple, mais délibérément aux dévots Ajtararha et copiés, sont morts et un lien.

***Allotopie dans la structure antisérums:** il était Allotopie présence forte et efficace dans convolutions chaque recherche, basée sur la présence réelle observée dans toutes les molécules de la dignité de sa porte à la carte et sous forme de son contenu et la signification, qui est déjà en rapport avec l'auto–Soufisme expérimenté et souffrant de lacérations et fissions entre les extrêmes.

les Mots-clés: L'isotopie – Allotopie – thaumaturges – Soufisme – algérienne – Structure – Harmonie.

Summary:

This approach comes in the context of the study of the discourse of dignity and the analysis of its components and mechanisms of operation based on the conclusions of the lesson Simeï narrative based on the theoretical and practical achievements reached by the French school, "**Grimassia**", we tried to explore the peaceful interrelations and conflicts between the various components of the text of the texts of the Sufism of the Algerian Sufism sense sense In its deep structures and its internal semantics, and we have noticed the Isomorphism in the following narrative and textual aspects:

***Isomorphism of the thresholds:** embodied in the parallels of the device attribution, as well as the definitions of the elders.

***Isomorphism or similarity of the type of breach:** we have observed that certain types of attendance are very frequent, compared to other types that we do not find an example across all blogs.

***Isomorphism at the level of the corners of the narration:** of the characters, time, place and special necessities.

***Visual Metamorphosis:** Most of the texts of dignity appear to be narrative forms: concise, simple, quick, superficial, but in fact much more complex.

***Sophie Isomorphism:** all agree to the call of the national literature and the consolidation of the teachings of Sufism.

***Sardi pattern Isomorphism:** The narrative technique in these letters is exploited in a highly professional manner.

***Internal and external Isomorphism:** The internal revealed the threads of the analysis through our analysis of the models of dignity, and external reflected through the process of participation and symmetry in most of the elements of the narrative and the text of the text of dignity – between the previous text and the subsequent – led us to say firmly: dignity is almost a cumulative pattern reproduced. And the structure is almost uniform, repeated, lost, lost, of originality and uniqueness through the majority of the Algerian Sufian epigraphic writings, despite their different sources, the first of which is simple, unified and central, but which the devotees to liberate and copy, died and supported.

***The formation of the counter-structure:** The antagonism of his presence was powerful and effective through the winding up of all research, from the presence of the actual observed in all parts of dignity from the thresholds to the board and its form to the content and significance, which is already proportional to the life of the Sufi self and suffer from the ruptures and breaks between contradictions.

Keywords: Isomorphism – Contradiction – Dignity – Algerian – Sufism – Structure – Harmony.