ملف العدد
ISSN: 2090 – 0449 Online
ISI International Scientific Indexing, [8140].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.3].

الكتابة المناقبية في الغرب الإسلامي
دراسة في بعض الملامح

د. رشيد اليملولي
دكتوراه وطنية في التاريخ الوسيط
أستاذ الثانوي التأهيلي
مكناس – المملكة المغربية

مُلَخّص

تُعَدّ الكتابة المناقبية، خاصةً تلك التي تهتم بتراجم الرجال من القضايا الإشكالية الجديرة بالاهتمام، بالنظر إلى طبيعة المادة المعرفية والمنهجية والتاريخية التي تقدمها، كما تعزى أهميتها الإشكالية أيضًا إلى طبيعة الكتابة نفسها، والتي وإن بدت متباينة في قيمتها مع باقي أصناف الكتابة في المجال الحضاري الإسلامي، فإنها في جوهرها امتداد طبيعي لمسار الكتابة عمومًا، في قدرتها على التعبير عن تطلعاتها وحاجاتها الاجتماعية والسياسية والقيمية، والدفاع عن خصوصيتها "الذاتية"، في خضم الصراع ضد باقي القوى الفاعلة في التاريخ الإسلامي. لذا لم تكن هذه الكتابة في حقيقتها إلا واجهة للدفاع عن شرعية الوجود والاختلاف معًا، أي أنها كباقي نظيراتها لا تدخر جهدًا ووسعًا في التعامل مع مناقبها وأخبارها، بالطريقة المعهودة عمومًا في الكتابة المُنافحة عن تيار أو فكرة وذلك باعتماد الطمس والإخفاء والانتقاء، وتصيد المناقب والإعراض عن المثالب. من هذا المنطلق تخوض هذه المحاولة في معرفة خصائص هذه الكتابة التي ميزنا فيها بين أنواع ثلاثة؛ مجالية، ورمزية، ونخبوية، كما تسعى معرفة منحى تطور هذه الكتابة ورصد سماتها، في أفق رصد الخلفيات الثاوية وراء كل نوع، والوحدة التي تؤلف فيما بين هذه الأنواع. إن إحالة النظر في هذه الكتابة يسمح لنا بالقول أننا إزاء تطور خاص ونوعي، قامت في مستواها الأول على الترجمة المجالية للحواضر المشهورة في الغرب الإسلامي، لتعبر في تقديرنا عن قاعدة اجتماعية لها هوية صوفية أصبح امتدادها واقعا ملموسا، لتعني المرحلة الثانية ارتقاء القاعدة الاجتماعية لإنتاج رموزها و"قادتها" سواء كانوا أسماء شائعة كأبي يعزى أو أبي مدين، أو الانتظام في سلك طائفة أو جماعة تنتظم نحو مؤسس يصيغ لها مبادئها وطقوسها، والكتابة في هذا المستوى هي محاولة إصلاحية وتصحيحية لما شاب ممارسات القاعدة الصوفية من شوائب اقتضت الضرورة إعادة تصويب المسار وتقويمه، لتتحول المرحلة الأخيرة إلى إدخال الممارسة الصوفية إلى عالم النخبة والفقه معا ليتجاوب مع قضاياها وهواجسها.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ١٢ مايو ٢٠٢١
تاريخ قبـول النشـر: ٣٠ مايو ٢٠٢١

كلمات مفتاحية:

التصوف المجالي؛ التصوف الكاريزماتي؛ تصوف النخبة؛ الطائفة الماجرية والغماتية

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.21608/KAN.2021.232613

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

رشيد اليملولي. "الكتابة المناقبية في الغرب الإسلامي: دراسة في بعض الملامح".- دورية كان التاريخية.- السنة الرابعة عشرة- العدد الثاني والخمسون؛ يونيو ٢٠٢١. ص ٢٣٨ – ٢٥٦.

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

Corresponding author: rachidyamlouli@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

Open Access This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

نُشرت هذه الدراسة في دَّورِيةُ كَان التَّارِيْخية للأغراض العلمية والبحثية فقط، وغير مسموح بإعادة النسخ والنشر والتوزيع لأغراض تجارية أو ربحية.

مُقدِّمَةٌ

يعتقد الجابري[1] أن الحضارة الإسلامية حضارة فقه بامتياز بالنظر إلى حجم منتوجها ونوعيته، في حين يرى دارس مهتم[2] أن التصوف الإسلامي يبدو وكأنه المجال الإبداعي الذي انفرد بخاصية التنوع والتعدد، بل والخصوبة التي قل نظيرها. وإذا كانت هذه السمة عامل قوة فإنها بالمقابل تمثل عقبة أمام إمكانية دراسة هذا المجال دراسة علمية تستوفي كل النصوص المعبرة عن هذا المجال، سواء من حيث طبيعتها وخصوصيتها ومكوناتها، والضوابط الحاكمة والمنظمة لها قولاً وفعلاً.

انخرط الغرب الإسلامي مبكرًا في إنتاج أدبه الصوفي سعيًا منه لإثبات استمرارية هذا المتن في هذا الجناح الخاص به، ورغبة في تأكيد أحقيته وجدارته في التعبير عن خصوصيته وأصالته، وإن لم يكن في فلسفته غير منفصل عن مثيله في المشرق انفصالاً حديًا واضحًا، والحال أن التأليف المناقبي وعلى الرغم من أصالته وقدرته في تغطية بعض الجوانب من تاريخ الغرب الإسلامي، فإنه ظل مسكونًا بعطل لازمه منذ البداية، حيث جاء تاليا للتجربة غير مزامن لها، يحاول جاهدًا إعادة صياغة "الحدث" المناقبي بما يتساوق وهواجس المؤلف وضوابط الكتابة، أي أن تجربة التصوف العملية والتاريخية قد تفيد أنها تجاوزت التأليف واحتوته، حتى وإن سجل أعلامه ورموزه ومريديه، فقد كان قاصرًا عن الإحاطة الشاملة بمجمل الكتلة الصوفية، وما أخبار صلحاء رجراجة للمؤلف المجهول، والسر المصون للصدفي، ومستفاد التميمي (٦٠٣هـ أو٦٠٤هـ / ١٢٠٦م أو١٢٠٧هـ)، وتشوف التادلي (ت ٦٢٧هـ / ١٢٣٠م)، ودعامة العزفي (ت ٦٣٣هـ / ١٢٣٥م)، إلا عناوين لا تختزل الظاهرة وتحيط بها، ولكن تقدم صورة مصغرة عن ظاهرة " فشلت " الكتابة في احتوائها في مؤلفات بعينها واختزالها في مجالات محددة وأسماء معينة.

تشير بعض الدراسات المتخصصة[3] أن القرن (٦هـ / ١٢م) امتاز بوجود نوعين من الكتابة المناقبية؛ تهدف الأولى إلى تقديم مبادئ التصوف وقواعده وتبسيطها، في الوقت الذي ترصد الثانية مناقب وتراجم أهل هذا المجال، يمثل العينة الأولى أبومدين (ت. ٥٩٤هـ/ ١١٩٨م) وأبو محمد صالح (ت. ٦٣١هـ/ ١٢٣٤م)، ويدخل في خانة النموذج الثاني كل من التميمي وابن الزيات، وعلى خلاف ذلك ترى حلمية فرحات [4] أن المصادر المناقبية نوعان يضم الأول منها السر المصون، والمستفاد، والتشوف، ويدخل في النوع الثاني كل من المنهاج الواضح، والمقصد، والوسيلة، والسلسل، وتحفة المغترب، ويضاف إليهم كل من أنس الفقير، والمسند الصحيح.

تنتمي المجموعة الأولى -حسب الدارسة ذاتها-إلى العصر الموحدي وتترجم لآثار العقاب باستثناء السر المصون، ومن سمات هذه المجموعة تأثرها بمدرسة ألمرية، وبالأجيال الأولى لمريدي ابن العريف (ت. ٥٣٦ هـ ١١٤١م)، كما تشترك غالبيتها في علاقة التوتر مع السلطة المرابطية فيما سمي بعملية الإشخاص والتغريب. ونحسب أن الدارسة لم توفق في هذا التصنيف؛ إذ السر المصون للصدفي ومستفاد التميمي لا يعبران عن الآثار الناجمة للعقاب (٦٠٩هـ/ ١٢١٢م)، وحتى مستفاد التميمي لا يعكس بالدرجة الأولى التوتر مع السلطة المرابطية، إذ الاعتراض السياسي لأولياء المستفاد لا يرقى إلى درجة الاقتناع بوجود مواقف ثابتة ومناهضة للسلطة القائمة مثلما هو الأمر بالنسبة لأولياء التشوف مثلاً مع السلطة المرابطية والموحدية. أما القسم الثاني من هذه المؤلفات (أواخر القرن ٧هـ/ ١٣م والقرن ٨هـ / ١٤م) فلا تشكل وحدة متكاملة تنفصل بموجبها عن المجموعة الأولى، إذ سارت على خط التذكير بالأولياء الأموات ومعجزاتهم وحياتهم المتألقة.

وصورة التجديد التي طبعتها هي تركيزها إما على إحدى الشخصيات الصوفية أو المجموعة الإثنية أو العائلة الروحية[5]، واستطاعت هذه العينة على خلاف النموذج الأول أن تصدح بمحاباتها للسلطة السياسية مثلما هو الشأن في مشروع السلسل العذب ورسالته، أومن خلال فلسفة المسند ومراميه المعلنة والخفية لعل أهمها الرفع من الرمزية "المناقبية" لسلطان سياسي إذا جارينا القول بإسناد هذا المؤلف التاريخي إلى كتب المناقب من خلال نوعية كتابته الميالة من حيث طبيعتها إلى هذا النوع من الأدب. وهذا التحول في مرامي الكتابة وأهدافها إنما يعزى إلى بداية الوعي بأهمية الكتابة ليس في منحاها العام الدال على كثرة المريدين والأتباع وتشعب انتماءاتهم، وإنما الدفاع عن خصوصية الخصوبة في امتداد المجال الصوفي وتحوله نحو الدور الذي لا يمكن تجاهله في حلبة الصراع الاجتماعي، وذلك إذا نظرنا إلى نوعية هذه الكتابة وطبيعة خطابها المباين في الكثير من الملامح لباقي أنواع الكتابة المعروفة في الثقافة الإسلامية والمختلف في نسق تشكله ورسالته.

وسيرًا على تقسيم التصوف سار دارس مهتم[6] على هدي التمييز في القرن (٨هـ/ ١٤م) بين تيارين؛ تمتد جذور الأول منهما إلى مدرسة أبي مدين (ت. ٥٩٤هـ / ١١٩٨م)، وتنبني على البعد

الأخلاقي القائم على محاسبة النفس وتقويم السلوك وفق ما يوصي به الدين، وضمنه تدخل جملة الطوائف منها الساحلية، والخزاعية، والبلفيقية، والأشعرية، والشاذلية وغيرها، وينتمي أنصار التيار الثاني إلى الصيغة الفلسفية في التصوف التي تؤمن بالتجلي والوحدة المطلقة، والرياضة الروحية للمعرفة والمكاشفة داخل حقل ما يسمى بالتصوف العرفاني ورموزه المعروفة كابن مسرة (ت ٣١٩هـ/ ٩٣٢مم)، وابن العريف (٥٣٦هـ/ ١١٤١م)، وابن برجان (٥٣٦هـ/ ١١٤١م)، وابن قسي (٥٤٦هـ/ ١١٥١م)، وابن العربي الحاتمي (ت. ٦٣٨هـ /١٢٤٠م)، والشوذي (القرن ٧ هـ/ ١٣م)، وابن سبعين (٦٦٩هـ / ١٢٧٠م)، والششتري (٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م).

إلا أن هذه التقسيمات المعرفية والمنهجية وإن كانت مفيدة ودالة، لا تستطيع بحكم طبيعتها أن تختزل الكتابة المناقبية وتقحمها في أقسام ذات سمات محددة وفاصلة قد تحجب إمكانية النظر إليها في إطار سياقات ظهورها سواء كانت معلنة أو مضمرة، تجعل من الكتابة تعبيرًا عن مطالب اجتماعية أسماها الدفاع عن شرعية الوجود، ومشروعية الصراع وفق تصورها لهذا الصراع لضمان أحقية قيادة المجتمع ولو رمزيًا بعد أن استعصى الأمر ماديًا، ومنافسة باقي القوى ومنها السلطة والفقهاء. فالناظر إلى المؤلفات المناقبية يلاحظ أنها انتقلت من مستوى الترجمة المجالية لبعض الحواضر من خلال تركيز التشوف على مراكش وأعمالها، والتميمي على فاس وما والاها، والمقصد على الريف وما تبعه، نحو الدفاع عن تيار صوفي أو رمز للأولياء، أو جماعة معينة، أو الإشادة بطائفة كالماجريين والغماتيين على سبيل المثال لا الحصر، وهذا التحول لا يخلو في تقديرنا من رسالة وأفق مرهون بطبيعة الوجود الثقافي ضمن حظيرة الثقافة الإسلامية عموما وشرعنته، أو التركيز على الأحقية في الصراع من جانب الأدوات والوسائل التي ابتدعها هذا الأدب لتمرير خطابه والذود عنه.

ويبدو أن مسار ومنحى هذا التطور يعكس من وجه وعيا بتنامي الكتلة الصوفية واندراجها ضمن مصاف القوى الحية والمدافعة عن تيار اجتماعي، ويعني من جهة ثانية دفاعا عن شرعية رأي مخالف للفقهاء والسلطة معا، لترقى هذه الهواجس باسم الكتابة إلى "مؤسسة" لها جهازها النظري والعملي المنافح عنها، سواء بالتركيز على الامتداد الجماعي، أو الاهتمام بالرموز الصوفية منذ العزفي ومرورًا بابن قنفذ (ت. ٨٠٧هـ/ ١٤٠٧- ١٤٠٨م) وصولاً إلى الصومعي، وهما عمليتان متوازيتان تخدمان الغرض ذاته في الدفاع عن هوية فكرية لها مرجعيتها الاجتماعية ووزنها العددي، ولها أيضًا رموز قيادتها ومنهم على وجه التحديد العزفي وأبو مدين.

أولاً: التصوف المجالي أو التغطية الإقليمية

إن النصوص التي تتحدث عن التصوف المجالي أو الترجمة "الإقليمية" عديدة، ومن سماتها الكبرى تفاوتها الزمني أي أنها لا تقتصر على فترة دون أخرى، والدال أن غالبيتها تتأطر زمنيًا في الفترة الوسيطة ومن أشهرها الصدفي في السر المصون، والمستفاد للتميمي، والتشوف للتادلي، والمقصد للبادسي (كان حيًا سنة ٧٢٢هـ/ ١٣٢٢م)، وعنوان الدراية للغبريني (ت. ٧١٤هـ ١٣١٥م)، وهناك نصوص خارج هذه الفترة ومنها الروض العطر الأنفاس لابن عيشون (١١٠٩هـ / ١٦٩٧م) الذي ترجم لشخصيات انفردت بالعلم والعمل والصلاح اشتملت على مائة ترجمة من شيوخ القرن (١١هـ / ١٧م)[٧]، لذا سنركز على النصوص الخاصة بالعصر الوسيط دون أن يعني الأمر تجاهلا لما يوجد خارجها، فالأمر مرهون بطبيعة هذه الورقة التي تنبوعن الإحاطة بكل هذه المصادر ومنها الموجودة خارج مجال الدراسة.

اتبع الصدفي أسلوب التغطية المجالية، أي الترجمة لمجال يجمع بيئات ثلاثة هي المغرب والأندلس والحجاز، وقد سار وفق تحديد الأصول الاجتماعية والمشاغل المهنية لرجاله دون تجاهل تكوينهم العلمي[٨]، ومما يسترعي الانتباه أن الصدفي لا يعير اهتمامًا كبيرًا للزمن من خلال غياب سنوات الميلاد أو الوفاة أو غيرها من المعطيات المتعلقة بذلك، وذلك طيلة التراجم المبثوثة في السر المصون، وقد استعاض عن هذا الغياب بإيراد نماذج ترجمته وفق المجايلة، حيث أن جل المتصوفة الذين ذكرهم إما عايشهم أو سمع عنهم، كما استقى " مادتهم " من الرواية المباشرة سندنا في ذلك أن الصدفي استعمل صيغًا دالة على ذلك مثل "أخبرني من أثق به" [٩] ، أو "ذكر لي بعض أصحابه" [١٠]، إضافة إلى المعاينة المباشرة التي تدل عليها أفعال "لقيته" [١١]، أو "فارقته"[١٢]، أو "صحبته برهة"[١٣]، و "سمعته"[١٤].

توضح الصيغ المشار إليها آنفا أن الصدفي نهل من المصادر الشفوية المباشرة عن أسماء شيوخ، يصعب معرفة ثقلهم الروحي أو الصوفي أو إرثهم في هذا المجال، وإن أفصح في بعض الأحيان عن ذلك، فإن الصيغة المعبر بها تظل مبهمة، ولا أدل على ذلك من "حدثني بعض الصالحين"[١٥]، و"أخبرني بعض أصحابه وقال بعض أصحابه"[١٦]، مما يعني أننا بصدد مصادر إخبارية قوامها الذاكرة الخاصة بالمؤلف والناتجة أساسا عن تجواله وسياحته، وفي ذلك صدق رأي حليمة فرحات[١٧] حين

حسبت السر المصون التقاطا لذكريات سمعها الصدفي من شهود مشهود لهم بالإيمان، دون التفصيل في أي معطى تاريخي خاص بهم، وهو ما يجعل الكتابة المناقبية ومنها السر المصون كتابة ماهرة في استعمال الرواية الشفوية بما يلبي حاجتها ورغبتها في تأكيد روايتها[١٨]، وذلك الذي يدفع إلى افتراض أن الصدفي إنما جعل من الرواية الشفوية ومن مخبريه أصلاً خبريًا موثوقًا به وسندًا وحجة له في رواية تراجم رجاله.

ينطوي النص السالف على عطب منهجي يكمن في غياب مقدمة تفصح عن المنهجية في التبويب والفهرسة، إضافة إلى الدوافع أو الدافع الذي حركه للكتابة، ومرد هذا الغياب في تقديرنا وبناء على طبيعة النص المحقق أننا حيال نص مباشر يهتم قسرًا بالرجال وتراجمهم دون أي هاجس آخر سواء تعلق الأمر بالجانب الكلامي في التصوف، أو جوانبه الشرعية الخاصة بالأصول الشرعية للكرامة أو الولاية مثلاً. وتلازم السر المصون سمة أخرى هي الإعراض عن ذكر صاحب الإحياء وقضية الإحراق، وتعتقد دارسة مهتمة[١٩] أن هذا السكوت مستغرب ومن الصعب أن يكون صدفة، كما يعرض الصدفي إعراضًا تامًا عن ذكر الألقاب الخاصة بالسلطة مثل أمير أو سلطان فلاني، ونزعم أن هذا التجاهل وإن كان سمة تميز الكتابة المناقبية عمومًا، فلا يعكس إلا رغبة مؤطرة بخلفية موقف معين على الرغم من أن المؤشرات الدالة على ذلك من النص غائبة بشكل مباشر.

ومن بين أهم النصوص التي أسهمت في تأطير الحركة الصوفية في الغرب الإسلامي نص المستفاد للتميمي، الذي رنا ببصره نحو المتصوفة الذين عاشوا ما بين القرن (الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، في فاس ومحيطها حسب ما يشي به عنوان القطعة. ينطلق التميمي من المكان على حساب الزمن لصيغ خريطة حاضرة فاس وما يليها من الناحية الصوفية، إذ يعدد من مناقب رجاله من حيث التنشئة الاجتماعية والسلوك الشخصي، والانخراط في قضايا المجتمع[٢٠]، على أن السمة الغالبة على المستفاد هي عدم الانضباط لقاعدة زمنية أو مجالية محددة، على الرغم من أن العنوان يشير إلى حاضرة فاس وأعمالها، كما أن هوية الأولياء والزهاد غامضة ومبهمة[٢١].

اعتمد التميمي في عرض مترجميه على الأشياخ الصوفية بدرجة كبيرة؛ حيث سادت أساليب أخبرني/ حدثني الشيخ الفلاني، دون أن يعني ذلك أنها كانت مصدره الوحيد، فقد أخذ عن طريق السماع أيضًا[٢٢]، واستقى أيضًا من الجيران[٢٣]، والأصحاب[٢٤]، والتجار[٢٥]، وبعض أهل الرباط[٢٦]، أو من أبيه[٢٧]، أو أحد أبناء الولي[٢٨]، أو التقاة من الرواة[٢٩]، ونادرًا ما يبني أخباره للمجهول "أخبرت عنه"[٣٠]، وهناك أخبار أخذها بشكل مباشر مثلما هو الأمر بالنسبة للشيخ أبي يعزى: "وإنما أذكر في هذا الباب ما شاهدت منه إلا حكايتين عن غيري."[٣١] كل ذلك يفيد أن التميمي استباح كل المصادر الممكنة للرقي بترجماته نحو الحجية المأمولة مضفيًا عليها صبغة المصدر الموثوق به، وقد أجاد دارس نابه[٣٢] في تحديد مصادر المستفاد والتي شكلت فيها مشاهدات المؤلف ومعايشته نسبة ٥٧،٤٥% أي مائة وثمانية وخمسون ترجمة، والرواية الشفوية نسبة ٠٩،٣٧% أي ما يعادل مائة واثنان ترجمة، في حين قدمت المصادر الكتابية خمسة عشر ترجمة أي نسبة ٥،٤٦%.

يوصف التشوف بالمصدر المناقبي الذي يختزن العديد من سمات هذا الأدب، وترتد هذه الأهمية لطبيعة المصدر؛ فهو تتويج لمسار الكتابة التي أرساها الصدفي والتميمي وأضرابهما، ولخصوصيته في توجيه الكتابة المناقبية التي جاءت فيما بعد، ونسجت على شاكلة التادلي إن تكملة أو نقدًا وتصويبًا، وإن وجدت تباينات فهي تخص سياق التأليف والدوافع الكامنة وراءه، أما نسق الكتابة فقد ظل ثابتًا. يغطي التشوف مجال مراكش وأعمالها ومن قدم إليها من الفضلاء، كما يذكر أهل هذه البلدة وإن ماتوا بغيرها[٣٣]، وقد وصل عدد المترجم لهم مائتان وتسعة وسبعون وليًا منهم تسعة عشر مجهولاً: "وقد ذكرت من جملة المجهولين والمجهولات، إذ المقصود إيراد عجائب أخبارهم لعل الله أن ينفع بها"[٣٤].

تعتقد حليمة فرحات[٣٥] أن التشوف أهمل ثقافة أوليائه، وترى على المنوال ذاته نيللي سلامة العامري[٣٦] أن التادلي لم يميز بين الأولياء في العرق أو السلم الاجتماعي أو الثقافي، وذلك حين جمع في خانة واحدة الهويات المضبوطة وغير المضبوطة، ونميل إلى الاعتقاد أن ابن الزيات انطلق في هذا المستوى من قاعدة اجتماعية تؤطر عموم الفئات التي اعتنقت التصوف في إشارة إلى حجمها وكتلتها وليس نوعيتها، والتفصيل الدقيق في تراجمها، لذلك زاوج ابن الزيات حسب أحد الدارسين[٣٧] في ترجماته بين الولي الوافد والأصيل بصرف النظر عن الفروق الثقافية بينهم، إذ كان هاجسه التعبير عن هوية المكان من الناحية الصوفية، وحتى الزمان الذي وإن كان حضوره أقل بالمقارنة مع المكان، فهو حاضر من خلال التركيز أحيانًا على سنة الوفاة التي غالبًا ما كانت قبل سنة التأليف (٦١٧هـ/١٢٢٠م).[٣٨]

تحرى ابن الزيات النقل عن أهل الثقة والأمانة والصلاح والخير: "وربما ذكرت بإسنادي ما نقلته من ذلك، وربما سمعت الخبر من عدة طرق بألفاظ كثيرة، فاعتمدت على أصحها سندًا، وأقربها إلى الصواب لفظًا، ونبهت عند ذكر كل رجل ذكرته على مقامه المعلوم له"[٣٩]، وقد حاول الاقتصار على مَنْ عاصرهم أو سمع عنهم خاصةً الأموات دون الأحياء[٤٠]، واشتمل هذا التحديد على أفاضل العلماء والفقهاء والزهاد والورعين الذي يسري عليهم اسم الصوفي[٤١]. وظف صاحب التشوف العديد من الصيغ المعبرة عن مرجعيته في تقديم رجاله، وهو ما سماه الألفاظ الكثيرة، والذي يطالعنا في كل ترجمة بشكل خاص "حدثنا وأخبرنا"، وإرفاق ذلك بالشخصية الصوفية التي نقل منها الخبر، كما استعان بالسماع أيضًا من الشخصيات التي ذكرها بالاسم.[٤٢] لقد اتخذ النهل من الرواية القريبة أصنافًا عديدة سواء من الأب[٤٣]، أو من مخبر[٤٤] يبقى اسمه مجهولاً، أو حدثني غير واحد من التقاة[٤٥]، وحدثني وأخبرني الثقة[٤٦]، وسمعت جماعة من خاصته[٤٧]، وحدثني بعض المريدين[٤٨]، وحضرت مجلسه[٤٩]، وحدثتني امرأة[٥٠]، وبعض الجيران.[٥١]

يفيد الحرص على توثيق الترجمة التزامًا من جانب صاحبه على المصداقية سواء في نقل الترجمة أوفي الكتابة، ولعل المزاوجة بين الرواية عن مصادر محددة، وعن رواية شفوية هوما يضفي طابعًا تاريخيًا على الرواية المنقبية، ويجعل منها مصدرًا لتقوية الشهادات والقرائن القادرة على تقوية الحقيقة التاريخية، إذا ما تم استثمار المنقبة بالقراءة الواعية واليقظة. ولا نشك في هذا السياق أن التشوف يحتفظ بقيمة رمزية واعتبارية قوتها المحاولات التي جاءت في عقبه وأثره تنسج مؤلفاتها على منواله وطريقته[٥٢]، ونزعم أن التشوف ومن قبله الصدفي والتميمي قد قدموا صورة اجتماعية وثقافية وذهنية تعبر عن مرجعية اجتماعية لتيار بدأ يرسي دعائم وجوده ويقويها بالوسائل التي يراها كفيلة بذلك[٥٣]، وبهذا المعنى نحن أمام مستويين متلازمين؛ مستوى القاعدة الاجتماعية التي يدعمها عدد المترجم لهم، والكتابة بوصفها إطارا للتعبير عن هموم وتطلعات وخصائص هذه الفئات، وهوما يدفع إلى القول أننا أمام منحى تطوري انتقل من شرعية الوجود العلمي عبر الاهتمام بأسانيد وأصول التصوف ومرجعياته، إلى الدفاع عن تيار وقوة اجتماعية يعبر عنها عدد المترجم لها في المصنفات قيد الدراسة.

زاوج ابن الزيات بين الزمان والمكان في وصف تراجم الرجال[٥٤]، ولا يفيد هذا الأمر إهمالاً للجانب الكلامي لعلم التصوف حسب ما جاءت به بعض الرؤى[٥٥]، إذ إن النظر إلى الأبواب الأولى من التشوف يعكس وعيًا بأهمية الدفاع عن علم التصوف، وتحديدًا في أحد جوانبه الخاصة بالكرامة، التي حشد لها العديد من النصوص الدالة على شرعيتها وحقيقتها[٥٦]، لدرجة تدفع إلى التأكيد أن إيراد الأمر بهذا الأسلوب إنما هو في جوهره دفاع عن مرتكز أساس ضد خصوم ومنكرين، فهو بذلك خطاب للإثبات وللإقناع معا للخصوم والمريدين. وكأي عمل يقدم التشوف مادة تاريخية إشكالية، إذ تفصح بالقدر الذي تسكت وتبين بالمستوى الذي تلغز، وآية ذلك سكوت جل الروايات المنقبية الواردة في التشوف عن ذكر أي مصطلح سياسي موحدي من مثيل لقب خليفة وأمير أو أسم أي سلطان وتكتفي بالمصامدة، ويأخذ هذا السكوت طابعًا مفارقًا حين نعلم أن ابن الزيات كان مسؤولاً موحديًا؛ فكيف يستقيم الأمر عن مسؤول دولة يصمت عن ألقابها وشاراتها ورموزها؟، ومما له دلالته أيضًا إعراضه أيضًا عن ذكر القاضي عياض المعروف بمناهضته للسلطة الموحدية[٥٧] من خلال دوره المحوري في ثورة سبتة. وهنا نقف أمام سؤال إشكالي قد يفت فيما أعلنه في بداية استعراضه لتراجم الرجال حين أدرج تحت اسم صوفي أضراب العلماء والفقهاء والعباد والزهاد والورعين[٥٨]، إلا إذا كان في الأمر موقف معين من القاضي عياض نفسه، وفي أقصى الأحوال عدم الاعتراف بعلمه أو فقهه أو مجاهداته ومن ثم نفيه عن عالم المتصوفة.

يتأسس المقصد الشريف على اقتناع صاحبه بضرورة تتميم ما أغفله ابن الزيات حسب ما جاء في مقدمة المؤلف: "ثم إن الأديب المحسن المتفنن يوسف ابن الزيات أتى في كتابه الموسوم بـ "التشوف إلى رجال التصوف" بآيات وذكر أن الحامل له على تأليف ذلك الكتاب ما أهمله من تقدم من المصنفين والكتاب من ذكر صلحاء المغرب الأقصى.... وغفل فيما آثره من الحسن والإحسان عن الريف الكائن ما بين مدينتي سبتة وتلمسان.... فرأيت تتميم صلته وتنظيم فيصلته بذكر من كان ببلاد الريف من ولي يجب به التعريف حتى يعلم أنه كان بريفنا المهمل من أحسن في الطاعة وأجمل"[٥٩]، ويتضح أن هذا النص هو استجابة لنزعة إقليمية رامت التعريف بالمنطقة في المجال الصوفي، فهي بذلك امتداد للنسق الذي أرساه التميمي وزاده رسوخًا التادلي، كما يعني مركزية الريف ودوره الحيوي الذي لا يقل أهمية في الحركة الصوفية وانتشارها الواسع في

جل ربوع المجال الوسيط، وإن نحن سايرنا حليمة فرحات[٦٠] ينضاف إلى المقصد نص الوسيلة للأوربي الذي اعتنى أيضًا بمجال الريف في الفترة الممتدة بين نهاية القرن الثاني عشر الميلادي وبداية القرن الرابع عشر الميلادي، وتعتقد الدارسة ذاتها أن البادسي يختلف عن التادلي؛ ففي الوقت الذي صرف التشوف نظره للاهتمامات الشخصية للتصوف وأفعاله تجاه الجماعة، منح المقصد عنايته للحقائق والمعطيات المحلية.

يتفرع المقصد إلى ثلاثة أقسام يعنى الأول بالمقامات والكرامات، ويهدف الثاني إلى إثبات حياة الخضر، ويهتم الثالث بالمشايخ[٦١]. يعتمد في القسم الأول على المصادر المتداولة في مجال التصوف كأبي طالب المكي (ت. ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م)، وأبو عبد الرحمن السلمي، والقشيري (ت. ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، والغزالي (ت. ٥٠٥هـ/ ١١١٢م)، والاسفرايني (ت. ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م)، وأبي زيد النفري القيرواني (ت. ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م)، وأبو بكر بن عربي (ت. ٥٤٣هـ/ ١١٤٨م)، والباقلاني (ت. ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م)[٦٢]، كما اعتمد في بناء هندسة المقصد على ما صنعه أبو النعيم الأصفهاني (ت. ٤٣٠ هـ/ ١٠١٨م) في الحلية[٦٣]، ولم يفوت الفرصة دون الرد على ابن سبعين (ت. ٦٦٩ هـ/ ١٢٧٠م)[٦٤]، مما قد يفيد وبناء على المصادر المعتمدة في المقصد أنه يرفض التصوف الفلسفي على شاكلة النموذج الذي قدمه ابن سبعين، ويتبنى التصوف الذي دافع عنه رموز التصوف السني المعتدل، ومما له دلالته أن إشارة البادسي إلى التشوف في البداية، زكاها بإشارة ثانية إلى أبي محمد صالح صاحب الطائفة الماجرية: "وألف الشيخ أبو محمد صالح كتابًا في التصوف حسن الترتيب، كثير الإفادة نقله عن كتب التصوف سماه تلقين المريدين".[٦٥] وعلى غرار سابقيه قدم لرجال الريف وصلحائه من خلال الرواية الشفوية التي أخذها عما سماهم الشيوخ في العديد من الحالات[٦٦]، أو ما سمعه من بعض أهل بادس[٦٧]، أو الخدام[٦٨]، أو الجمهور[٦٩]، أو من النساء[٧٠]، أو من أبيه[٧١]، ومن النادر أن نقف عند ترجمة اعتمد فيها على مجهول.[٧٢]

يوحي كل ذلك أننا أمام تراجم عايشها المؤلف مسايرين في ذلك ما ذهبت إليه إحدى الدراسات[٧٣] وصلت إلى تسعة وأربعين وليا يغطون فترة تمتد من القرن (الثاني عشر الميلادي/ السادي الهجري) إلى القرن (الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي) خاصةً إذا علمنا أن البادسي ألف المقصد سنة (٧١١هـ/ ١٣١١م).

لقد كان رهان البادسي مبنيا على حقيقة مجالية لا تقل أصالة وقيمة عن باقي المجالات التي خصها التميمي والتادلي بالاهتمام والتتبع، جعلها تتفرد بخصائص هذا الإقليم المحايث للخطر النصراني والتحرشات الإيبيرية، ولن نجانب الصواب إذا ما حسبنا المقصد وثيقة "أمنية" تتحدث عن تجاوزات الأعراب وعمليات الأسر والقرصنة التي يطفح بها هذا المؤلف، وذلك ما يدفعنا إلى القول أن المقصد لا يعبر عن حاجة إقليمية أو جهوية "جوفاء"، بقدر ما يعكس هموم المجال ومشاكله، ورجاله الذين تصدوا لكل ما من شأنه أن يرقى بإقليمهم، ذلك ما يفسر أن المقصد إضافة نوعية في مجال المعطيات التاريخية وميدان التأليف المناقبي، لأنه تراكم قوى من متن التميمي والتادلي على صعيد تغطية مجالات المغرب الأقصى. وكغيره من النصوص يثير المقصد سؤالا يتعلق بمسألة سياسية أجادت بعض الدراسات المهمة[٧٤] في الكشف عنها، وهي تغاضي وتجاهل صاحب المقصد عن مقتل عبد السلام بن مشيش سنة (٦٢٥هـ/ ١٢٢٧ -١٢٢٨م)، حيث لا يشير لأي إشارة أو مجرد تلميح، وهو بهذا لا يختلف عن سابقيه إذ تغاضى الصدفي عن الغزالي وإحراق إحيائه، والتادلي وعن ذكر القاضي عياض زعيم ثورة سبتة، وهي إشارات دالة على طبيعة العلاقة بين هذا الأدب وبعض الرموز المشهورة التي تستحق الوقوف عندها في محاولة مستقبلية.

وتماشيًا مع خط الترجمة المجالية والإقليمية يندرج الغبريني وعمله الموسوم بعنوان الدراية، نقطة التمايز تتجلى في حضور هاجس الزمن عند الغبريني منذ اللحظة الأولى مقارنة مع سابقيه، أي أنه جمع بين خصوصية مجال بجاية وعلماء المائة السابعة، والحال أن مصطلح العلماء غير منسجم مع مضمون النص، حيث لا نستطيع التمييز في الأسماء بين المتصوف (علم الباطن) والعالم الفقيه (عالم الظاهر)، إلا إذا كان الغبريني يعني أن كل عالم متصوف وكل متصوف عالم، يقول في هذا الصدد: "وإني قد رأيت أن أذكر في هذا التقييد من عرف من العلماء ببجاية في هذه المائة السابعة التي نحن في بقية العشر الذي هو خاتمتها ختمها الله بالخيرات.... وأذكر منهم من اشتهر ذكره، ونبل قدره، وظهرت جلالته، وعرفت مرتبته في العلم ومكانته" [٧٥]، إضافة إلى أن صاحب الدراية لم يلتزم بالإطار الزمني الذي رسمه، إذ وسع من دائرة زمنه بالانفتاح على علماء خارج المائة السابعة: "وقد رأيت أن أصل بذكر علماء المائة ذكر الشيخ أبي مدين والشيخ أبي علي المسيلي والفقيه أبي محمد عبد الحق الاشبيلي رحمهم الله ورضي عنهم، لقرب عهدهم بهذه

المائة، لأنهم كانوا في أعقاب المائة السادسة للتبرك بذكرهم ولانتشار فخرهم"[٧٦]، فهل يعزى عدم الانضباط هذا إلى دعم رمزية المجال بإيجاد نماذج خارج العصر لإضفاء القدسية اللازمة، والتغني بالإرث الخاص بمجال بجاية حسب ما يعنيه استحضار أبي مدين الغوث؟ أم أن الأمر يتعلق فقط بإحصاء للعلماء في مجال معين؟، والحال أن الغبريني أراد وصف مجال بجاية من خلال الدعامة التي يقدمها علماءها، بوصفها إرثًا دينيًا وصوفيًا يضاهي فاس التميمي ومراكش التادلي وريف البادسي، أي أن عنوان الدراية هو صورة معبرة عن طغيان ظاهرة الولاية واستكمال صورتها وأسمائها في عموم بلاد المغارب في العصر الوسيط.

يلاحظ محقق نص الغبريني أن هناك تشابهًا بين متن الغبريني وابن قنفذ إلى درجة الاعتقاد في وجود تطابق جوهري مع وجود اختلاف لا يسمو إلا إلى علامات شكلية[٧٧]، وهي سمة تطغى على جل التأليف المناقبي الذي يكاد يكون نصا واحدا مع اختلاف المجال والأسماء، وإذا رمنا النظر في الأطر المرجعية التي نهل منها صاحب الدراية فسنجدها غير متباينة مع باقي المصادر الأخرى؛ إذ استقى مادته من مصادر مكتوبة عبر عنها بـ "رأيت في فهرسة فلان"[٧٨]، و"رأيت نسخة من نسخه"[٧٩]، أو "ومن نقل من أثق بنقله"[٨٠]، أو "وقفت على مثل هذا المعنى".[٨١] وعن الشيوخ يتردد في عنوان الدراية وبشكل مستمر قوله: "أخبرنا شيخنا"[٨٢]، و"سمعت عن فلان"[٨٣]، ونادرًا ما كانت روايته القريبة مصدرًا لأخباره[٨٤]: "وصحبته كثيرًا وأخذت عنه"، على أن الغبرين كان أمينًا في نقل أخباره بدليل ما أورده في ترجمته لبعض الشيوخ في قوله: "ولم يصلني من أخبار أبي عبد الله" ولا "أعرف من أخبار أبي عبد الله".[٨٥]

ليس خافيًا أن الغبريني ما هو إلا استمرار للأسلوب الذي سنه سابقوه وفي طليعتهم التميمي والتادلي، ولم يكن عنوان الدراية إلى توسيعا لصورة الامتداد الصوفي في المائة السابعة لمجال معين هو بجاية، واستكمالاً للخريطة الصوفية في بلاد المغرب، حيث لم يكن لا أسلوبه وعرض علمائه ليشكل تحولا نوعيا في مجال الرؤية والتصور في الأدب المناقبي، بل كان استنساخًا لسابقيه أو مجايليه، وحتى "معطياته" عن أبي مدين ما هي إلا استيراد لمنتوج سابقيه وفي مقدمتهم التادلي.

إن قراءة متأنية للسر المصون، والمستفاد، والتشوف، وعنوان الدراية، توضح أننا أمام نصوص تكاد تتطابق في العديد من الخصائص على صعيد الأسلوب والمنهجية المتبعة في إيراد التراجم، وفي عرض السلوك الصوفي ومقوماته الدينية والاجتماعية، وكأن هذه النصوص على اختلافها في الاهتمام بأسماء الحواضر صورة لخريطة صوفية واحدة، يشكل كل نص امتدادًا للآخر وتتميما له، ومحافظًا على هويته وطباعه. إلا أن هذه القواسم المشتركة لا تجعل من هذه النصوص بالضرورة نصًا واحدًا يعيد ذاته، إذ يطال الاختلاف جملة من السمات وفي مقدمتها درجة التمايز في إيراد نماذج الاعتراض السياسي والتي تحضر بشكل أكثر حجمًا وعددًا وقوة في التشوف مقارنة مع التميمي والمقصد وعنوان الدراية، ومرد ذلك إلى طبيعة مجال تراجم التشوف (منطقة رجراجة) التي سارت على خط المعارضة السياسية للمشروع الموحدي، مقارنة بالحواضر الأخرى التي كانت أقل احتجاجا، لأن بناء المشروع لم يتم على حسابها، أو أنها تنتمي إلى فترات ضعف الدولة وبداية تراجعها كالمقصد وعنوان الدراية، أو بعدها عن العاصمة مراكش كما هو الحال بالنسبة للتميمي.

السمة السياسية الأخرى هي أن الإعراض عن السلطة شكل ثابتًا في جلّ النصوص، مع التأكيد أيضًا على الاختلاف؛ ففي الوقت الذي أعرض صاحب السر المصون عن ذكر صاحب الإحياء والقضية المرتبطة به (الإحراق)، تجاهل ابن الزيات القاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م) وهو الفقيه الذي عرف بمعارضته للسلطة الموحدية. أما السمة التي تلتقي فيها جل هذه النصوص فهي الإعراض "التام" عن ذكر أسماء السلاطين (السلطان الفلاني-الأمير الفلاني)، ونخال أن هذا الإعراض لا يمكن أن يكون مجرد موقف طبيعي عابر، بل له دلالته وأهدافه التي قد تدل على وجود معالم معارضة "صامتة".

إضافة إلى ذلك تعتمد المصادر المشار إليها بدرجة كبيرة على الرواية الشفوية سواء كانت مباشرة عن طريق شيوخ يعرفهم صاحب النص، أوعن سبيل التواتر في نقل الأخبار، والذي يسترعي الانتباه في هذه الرواية هو رفعها إلى درجة المصدر المميز والنوعي لدى كل النماذج التي سقناها، وذلك على حساب الرواية المكتوبة التي كان الاستناد عليها مبنيا على الحجاج والدفاع عن بعض قضايا التصوف كالكرامة والولاية، أو إيجاد أصل لسلسة التصوف لدى النبي الكريم أو بعض الصحابة، أي أنها تدخل في إطار الحاجة إلى تقوية سبل الشرعية والممارسة المرتبطة بها، مع العلم أن "الأخبار الصوفية" يقين لا يطاله الشك ما دامت مأخوذة عن شيوخ لا تحتفظ كتب الطبقات بأسمائهم، أو متصلة بسند ممتد إلى النبي الكريم، والرواية الشفوية بهذا المعنى ليست نصا مكتوبا وإنما هو نص مستمد من قوة ذاكرة الأولياء والمتصوفة، والحال أن هذه

المرجعية قادرة على إغناء تاريخ الهامش والمهمشين الذي تجاهله المتن الرسمي بمختلف أصنافه.

ومن الإشكالات الكبرى التي تطبع جل هذه النصوص هي الاهتمام المتزايد بالمكان على حساب الزمن الذي كان حضوره خافتًا وضعيفًا، مع اختلاف طفيف بين جل هذه النصوص، وقد يعزى الأمر إلى طبيعة الكتابة المناقبية التي استعاضت عن الزمن والحدث الزمني بالكرامة التي لا تؤمن لا بالحدود الزمنية أو المكانية ما دام المتصوف متعاليًا على كل هذه التصنيفات. ونحدس أن نصوص التغطية المجالية تتشابه إلى حد كبير، أفصح بعضها عن ذكر مصادره ولاذ الآخر بالصمت، واللافت أن المقصد وعنوان الدراية أبانوا عن حس علمي في التصريح بمصادرهم، على عكس التادلي الذي اعتمد على التميمي ولم يصرح بذلك وإن وسع من رؤيته وأضفى عليها أسلوبه الخاص. إن جلّ هذه النصوص تلتقي عند نقطة جوهرية وهي الترجمة لقاعدة اجتماعية تنامى حجمها، ووصلت إلى درجة التعريف به وبخصائصه، وفي هذا يكمن سر قوته في التعبير عن التاريخ من أسفل وإمكانية إعادة كتابته. لذا نحن أمام مجال له نظامه الخاص وفلسفته المنافحة عنه سواء ضد المشككين والناكرين، أو ضد القوى المضادة والمنافسة ومنها الفقهاء والسلطة التي حاولت تهميش هذه الفئات ماديا ورمزيا بتوجيه الكتابة الرسمية لتجاهلها أو تسفيه قولها وفعلها.

ثانيًا: التصوف الكاريزماتي أو الطائفي

يُقصد بالتصوف الرمزي كل كتابة مناقبية سعت إلى إبراز خصائص أحد رموز التصوف وشخصياته في منحاها التعبدي والسلوكي ومسارها الزهدي، ويمتد هذا النوع إلى الطائفة التي تنبني على أحد رموز هذا المجال، ونحسب أن الطائفة في عمقها تعبير عن رمز من الرموز إذ تترجم للجماعة وسلوكها الصوفي من خلال دعامة صوفية واسم مشهور في عالم الولاية، لذا فالطائفة هي وجه لعالم ورمز صوفي وصورة له وشكل مجسد لتعاليم هذا الرمز أو ذاك.

وهناك العديد من هذه النماذج منها تحفة المغترب لأحمد بن إبراهيم بن يحيى الأزدي القشتالي الذي تعرض فيه لحياة أبي مروان من دراسة وسياحة في المغرب والأندلس والمشرق ولطريقته الصوفية[٨٦]، وابن مرزوق (ت. ٧٨١هـ/ ١٣٧٩م) في المناقب المرزوقية الذي يقدم فيه مناقب مجموعة من صلحاء بجاية وتلمسان، ويمزج بين هذه الترجمات وبين الأحداث العامة والترجمة الشخصية لعائلة ابن مرزوق[٨٧] التي تم التركيز عليها بشكل خاص، وهناك أيضًا ابن عبد العظيم الأزموري في مؤلفه المعروف بهجة الناظرين، الذي حاول فيه التعريف بأسرة تيط وإشعاعها الصوفي[٨٨]، ويضاف إلى هذه الأنواع مؤلف الوسيلة إلى المرغوب في كرامات المولى أبي يعقوب لمحمد الأوربي (٧٠١ -٧٨١هـ/ ١٣٠٢- ١٣٧٩م)) الذي عرف بأبي يعقوب يوسف الزهيلي (ت. ٧٣٤هـ/ ١٣٣٤م).

وإلى جانب هذه المؤلفات هناك نوع آخر وإن كان غرضه صلحاء فاس ومكناسة وسلا، فهولا يستطيع إخفاء طابعه الرسمي واهتمامه بإرضاء السلطة السياسية ممثلة في السلطان المريني أبو فارس عبد العزيز الذي أهدي له هذا المؤلف، حيث رتب الصلحاء في ثلاث طبقات رئيسة، عنوانها الرئيس اختيار متصوفة موزونين ومعروفين بالمسالمة ومعاداة الفوضى والاعتراض، وهذا ديدن الحضرمي في السلسل العذب والمنهل الأحلى [٨٩]، وفيما يخص المسند الصحيح الحسن لابن مرزوق، فإذا جاز لنا أن نساير رأي دارس حصيف [٩٠] القائل بأن أسلوب هذه النص أقرب إلى أسلوب أدب المناقب حين يشيد بالإنجازات ولا يحدد أي موقع أو تاريخ، أمكننا إدراج هذا النص في الترجمة الرمزية المخصصة لشخصية أبي الحسن المريني (٧٣١- ٧٥٢هـ/ ١٣٣١- ١٣٥١م) الذي أراد لها ابن مرزوق أن تنافس زعماء ورموز التصوف ة تتجاوزهم. ودون الخوض في تفاصيل هذه النوع بإيراد نماذج هذا الصنف جميعها، نقف عند نموذجين دالين أصبح علمين في التصوف وفي عموم المجال المناقبي إن رمزية أو شهرة، وفي طليعتهما أبو يعزى وأبو مدين، الأول اعتنى بالترجمة له دعامة اليقين للعزفي، والمعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى للصومعي، والثاني لابن قنفذ الذي وقف عند أبي مدين وتلامذته وأصحابه في بلاد المغرب.

ينتصب نموذج آخر للكتابة المناقبية يوازي الأعمال السابقة الخاصة بما سميناه التغطية المجالية للحواضر كفاس ومراكش والريف وبجاية، أو المتعلقة بالمجال المتنوع وفق الصيغة التي قدمها الصدفي، ليضفي عليه القوة اللازمة ليس في كتلتها وحجمها العددي فقط، وإنما في الإعلاء من رموزها وشخصياتها الكاريزماتية، ويتجلى ذلك في دعامة اليقين للعزفي (٥٥٧ - ٦٣٣هـ/ ١١٦٢ -١٢٣٥م) الذي خصص عمله لشخصية أبي يعزى الرمزية، والتي تستمد من الإشعاع والأهمية التي طبعت مساره.

يستهل العزفي دعامته بالتأكيد على الدافع الذي حركه للكتابة عن أبي يعزى: "أشار علي من أمرهما رشيد متمثل وسرورهما وفضلهما بضرب المثل، أن أجمع من كرامات الشيخ الصالح بقية الأولياء السابق في حلبة الأصفياء أبي يعزى

يلنور"[٩١]، ودافع جمع كرامات هذا الشيخ لا يأتي فيه على ذكر الشخصيات التي حركته لتسجيل كرامات هذا الشيخ الدالة على تسنمه تلك المرتبة، وقبل أن يلج موضوعه آثر الوقوف عند دلالة الولي والولاية[٩٢]، وخصص الفاتحة/ المقدمة للتمييز بين خبر الآحاد وخبر التواتر[٩٣]، وذلك لغاية أساس هي ضبط الأسس الشرعية للكتابة بغية إضفاء الحجية اللازمة على الشخصية المراد الترجمة لها. إذا كانت المقدمة الأولى تروم الدفاع عن الكرامة وجوازها، فإن الذي يمكن استنتاجه أن الدعامة تجمع بين الدفاع عن نموذج الزعامة الأمية التي تفضل عن باقي الزعامات المعروفة في المجال السياسي والاجتماعي، والمنافحة عن "الأستاذية" التي وصلت إليها هذه الزعامة من خلال تتلمذ العديد من الشيوخ وبمختلف مشاربهم على يديها.

كما تنطوي هذه المقدمة على طابع سجالي/ دفاعي ينتصب ضد المنكرين لإثبات الزعامة الدينية الصوفية، وربما السياسية والدينية المعروفة، ونرجح أن هذه الخلفية كانت حاضرة في ذهنية العزفي إذا ما استحضرنا السياق العام الذي جاءت فيه الدعامة؛ إذ بناء على ما ورد في تقديم أحمد التوفيق يمكن أن يكون العمل قد جاء في الفترة الممتدة ما بين (٦٠٩هـ/ ١٢١٢م) عام العقاب الشهير، وعام (٦٢١هـ / ١٢٢٤م) تاريخ اغتيال السلطان الموحدي محمد بن عبد الواحد (ت. ٦٢١هـ / ١٢٢٤م) وتنصيب العادل (ت. ٦٢٤هـ/ ١٢٢٧م) مكانه من قبل أشياخ الموحدين، وهي فترة قد تفصح عن مشروع الدعامة بوصفه نقدًا معلنا لمسار الإجبار الديني الذي ارتبط بمرحلة التمهيد الموحدية عسكريا، مؤطرة بالعنف الذي صاغته مبادئ التومرتية ومبدأ العصمة، وما آلت إليه سياستها من فشل لعل من علاماتها توالي الثورات طيلة مراحل الدولة، والتي وفرت الأرضية المناسبة لهزيمة العقاب، أو سياسيًا من خلال غياب نموذج للسلطة القادرة على توفير الأمن والسكينة لعموم الفئات الاجتماعية.

إن الدعامة واستنادًا إلى الإرث الذي قدمه التميمي وابن الزيات، إنما تعني في خلفياتها المضمرة وعيا بأهمية الثورة على النموذج السياسي والعقدي المبني على الإجبار والإكراه، وموجه أساسًا لبناء النموذج القادر على الإلهام والبناء من خلال أبي يعزى، وما الأمية التي تلتصق بهذه الشخصية والمدى الذي وصلت له إلا كنز ثمين يجد سنده في عملية تحيين أمية النبي الكريم وبساطته التي قادته إلى الزعامة السياسية في توحيد القبائل العربية المتناحرة، وإقامة دولة تجمع بين الزعامة الدينية والسياسية، أي الكتلة المعبر عنها في التميمي والتادلي، إنما تجد أسسها القيادية في دعامة اليقين وزعامة المتقين، ونفترض أن هذه الزعامة الدينية ما هي إلا مقدمة لزعامة سياسية.

أما من حيث الأطر المرجعية التي صاغت أخبار الدعامة؛ فيمكن أن نميز فيها بين الرواية الشفوية التي تفهم من صيغ "سمعت من الشيخ الفلاني"[٩٤]، و"حدثني الشيخ الفلاني"[٩٥]، أو "حدثني ابنه"[٩٦]، وهو في هذا إنما يقتفي آثار من سبقه في الاعتماد بشكل خاص على الرواية الشفوية. أما المصادر المكتوبة فهمت الآيات القرآنية وبعض نصوص السنة النبوية، وفي مرتبة ثالثة رموز الأدب الصوفي ومنهم أبو يزيد البسطامي، واستنادًا إلى المرجعيتين نستطيع القول إن العزفي حاول إضفاء مصداقية على ترجمته التي قد تجعل منها مصدرًا له أهميته التاريخية.

واستمرارًا على النهج نفسه يمكن أن ندمج المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى والذي نصنفه ضمن الاستعادة ولكن في قالب جديد، حيث لم تكن المادة المقدمة من قبل الصومعي (ت. ١٠١٣هـ/ ١٦٠٨م) إلا تجميعًا للأخبار الخاصة بهذه الشخصية من المصادر المؤسسة كالتادلي على سبيل المثال، وتعبيرًا عن تكنيز للمعطيات المتراكمة التي حققها الأدب المناقبي في هذا المجال، ونعد الصومعي مجددًا فقط في استفادته من الرصيد الذي جمعه من خلال قراءته في مكتبة الصومعة.

افتتح صاحب المعزى عمله بتحديد الغاية من العمل مؤكدا:" قصدت التعريف ببعض مآثره والتنبيه على العشر من مفاخره.....فقد ألح علي بعض الإخوان ممن ينتسب إلى هذا الإمام أن أقيد له ما صح عندنا وبان واتضح من كرائمه وما نقل إلينا من مفاخره ومآثره وسلسلته في عدة أشياخه" [٩٧]، ويعتقد محقق هذا النص أن هناك دوافع أخرى لا تقف عند ما أعلنه الصومعي، ومنها أن المؤلف شعر بالرغبة في تقييد أخبار كبار المتصوفة، سعيا لتسهيل تدريسها وتلقينها للمريدين وفق خطة تروم تأكيد ارتباطهم بالشيوخ، والنهل من المنهج الصوفي الذي أسسه هؤلاء الشيوخ، ولا يقتصر الأمر على ذلك فحسب، بل هناك دافع سياسي يجد مبرره في تسجيل موقف بعض السلاطين المتشدد من أرباب الزوايا ومشايخ الطرق الصوفية، وتأكيد مناقبهم في إشارة إلى ما يلحق السلاطين من عقاب، فتتحول الكتابة هنا إلى وسيلة للتحذير والتنبه من المآل الذي قد يلحق بمن يسيء لرموز التصوف.[٩٨] هذا العمل الذي انتهى من تبييضه ضحى يوم الأحد تاسع الأيام من شوال عام عشر مائة[٩٩]، يضم سبعة أبواب وكلها تتعلق بالشيخ سواء كراماته،

أو شيوخه، أو إخوانه، أو اتصال سلسلته بالنبي الكريم، أوفي أدبه زيارته[١٠٠]، ويعتقد المحقق أن الكتاب يمكن اختزاله في ثلاث مستويات، الأصول المشرقية للصوف المغربي، ومعالم الحركة الصوفية بالمغرب في عصر أبي يعزى، والتصوف المغربي انطلاقًا من القرن (٦هـ/ ١٢م) إلى نهاية القرن (١٠هـ/ ١٦م).

اقتفى الصومعي آثار سابقيه في جمع المادة الخاصة بأبي يعزى، والملاحظ أن المصادر المكتوبة تشكل الأساس الذي اعتمد عليه في سابقة اختلف بها عن باقي المؤلفين، ويرجع ذلك إلى المكتبة الهامة التي كانت بزاوية الصومعة[١٠١]، والمثير للانتباه اعتماده الكبير على ابن الزيات[١٠٢]، وعلى العزفي[١٠٣]، وصاحب النجم الثاقب[١٠٤]، وأحيانًا يذكر هذه المصادر مجتمعة في سرده لبعض الأخبار[١٠٥]، ويضيف إليها الشيخ أبو العباس زروق[١٠٦]، ويذكر أحيانًا أخرى ابن باديس وابن الخطيب[١٠٧]، وأبو العباس إبراهيم الأزدي[١٠٨]، وأبو العباس أحمد بن محمد الورنيدي[١٠٩]، وأبي سعيد الأعرابي[١١٠]، والجنيد[١١١]، وأحمد بن الحسين النوري[١١٢]، والأصفهاني[١١٣]، والغزالي[١١٤]، وبدرجة أقل صاحب إثمد العينين[١١٥]، وأبو عبد الله الساحلي[١١٦]، وابن قنفذ[١١٧]، والغبريني[١١٨].

أما المصادر الشفوية فقد أخذها عن الشيوخ الذين ذكرهم بالاسم[١١٩]، ولا يعزب عن البال أنه تحرى الدقة في قوله "قال" و"روى" و"حكى" وكثيرًا ما ينهي النقل بفعل "انتهى"، ويميز هذه النقول بعبارة "قلت"[١٢٠]، وهو ما نجده في جملة من سياقات الترجمة[١٢١]، ويرفق بعض تراجمه بتحديد زمنها[١٢٢]، وعلى خلاف سابقيه يذكر أحيانًا سلاطين الدول التي سبقت الدولة السعدية[١٢٣]. وبالمقابل لم يأت على ذكر أي سلطان سعدي باستثناء أحمد الأعرج عند كلامه على نقل رفات الشيخ الجزولي كما لاحظ الدارس.[١٢٤]

تبين أن الصومعي وسع من أخبار أبي يعزى فقط، ولم يقدم جديدًا أو إضافة على مستوى الكتابة بوجه عام أو على مستوى أخبار أبي يعزى، والصورة التي يحيل عليها المعزى هو أننا بصدد عالم جمع مادة سابقيه وأخرجها في النص المسمى المعزى، دون أن يكون لذلك أثر في توجيه أو تغيير الرؤية عن أبي يعزى، والدال أن استعادة هذا الشيخ في هذا السياق وتخصيص ترجمة له، إنما يجد سنده في رسالة لا تخلو من غاية مفادها وجود أنداد للسلطة قادرين على مجابهتها ومضاهاتها ومنافستها في سلطة الزعامة، بالإضافة إلى غاية تربوية تحض المريدين على ضرورة الاقتداء بالسلف الصوفي. وفي إطار نسق الكتابة المهتم برموز التصوف الكاريزماتي يأتي ابن قنفذ في عمله المعروف بأنس الفقير وعز الحقير، إذ يحاول صاحبه الذي ألفه في عام (٧٨٧هـ/ ١٣٨٥م) أن يعرف بابن مدين الغوث وتلامذته وأصحابه، وهو بذلك صورة عن طبيعة الروابط بين الشيخ وتلامذته، أسس لها عبر الرحلة التي قام بها في بلاد المغرب في الفترة الممتدة بين سنتي (٧٦٠ -٧٧٠هـ/ ١٣٥٨-١٣٦٩م)[١٢٥].

وترى نيللي سلامة العامري[١٢٦] أن الأنس دليل التصوف المغربي خلال المائة الثامنة، وصورة عن الوضعية الدينية في مغرب القرن (الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي) بتعبير حليمة فرحات[١٢٧]، ولعل قيمة الأنس تتجلى في التأكيد على ما وصلت إليه الحركة الصوفية من تنظيم وتشعب تؤكده الطوائف الستة التي ذكرها[١٢٨]، وذلك ما يفسر هيمنة التصوف ورجحان كفته عددًا وتنظيمًا، ويحسب أحد الدارسين[١٢٩] أن هذه الطوائف تستند إلى المرجعية الزمنية الموحدية، حيث أن أغلب شيوخها عاشوا في العصر الموحدي، دون أن يعني ذلك أن تأسيسها قد تم في العصر نفسه، باستثناء طائفتي الأمغاريين والماجريين، ويضيف أن مجال تأسيس هذه الطوائف ينحصر بين دكالة وجبل درن، أي المنطقة التي شملها التشوف واحتضنت أكبر عدد من الرباطات، وتكمن أهمية الأنس في إلهام الأوربي الذي أضاف إلى معطيات ابن قنفذ حول الطوائف في نهاية القرن (الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي)، وذلك بتوسيعها نحو أقصى شمال المغرب.[١٣٠]

إن المجهود الذي قدمه ابن قنفذ يرتبط بمشاهداته واتصالاته الشخصية وذكر أخبار ومجاهدات أوليائه حسب ما ورد في تقديم التحقيق، ولا تشكل المعلومات التي قدمها عن دفين العباد أي قيمة تذكر لأنها مجرد استعادة لما ورد في التشوف، وإذا أمعنا النظر في هذا النقد الموجه لابن قنفذ فإننا نجده وجيها، حيث أن النهل من المصادر المباشرة الشفوية يؤكدها الأفعال التي وظفها من مثيل "رأيت"[١٣١]، و"حضرت"[١٣٢]، و"لقيت ورأيت"[١٣٣]، و"أدركت"[١٣٤]، أو النقل عن الشيوخ وهي التي تتردد بفعل أخبرني وحدثني[١٣٥].

أما دافع الكتابة، فقد أملته رغبة بعض أصحابه ومن الأكيد أن يكونوا من مريدي الشيخ: "رغب إلي من يكرم علي من بعض إخواني في الدين في تقييد شيء من كلام الشيخ أبي مدين نفع الله به وبأمثاله المسلمين"[١٣٦]، فكان ذلك حافزًا حركه: "إلى ذكر هذا الشيخ والتعريف به وما وصل إلي من خبره ونسبه"[١٣٧]، ونخال في هذا السياق أن محاولة ابن قنفذ ما هي إلا استنساخ وتحيين للمحاولة التي قام بها العزفي، وإن كان من تمايز أو

اختلاف فهو اختلاف في الدرجة لا المبدأ، أي التأكيد على أهمية وقيمة الرموز الصوفية ذات الشخصية الإشعاعية، وبصرف النظر عن أي تمايز يخص الشخصيتين والسياقات التاريخية والمعطيات المتعلقة بها، فإننا أمام نص وحيد يعيد إنتاج قيمة رموز التصوف المغربي وخصائص مسارهما الصوفي. إلا أن تساؤلاً كبيرًا يظل قائمًا وهو لماذا تأخر التعريف بأبي مدين الغوث إلى أواخر القرن (الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي) وهو من الأسماء الوازنة في تاريخ التصوف في العصر الوسيط؟ نرجح أن ابن قنفذ إنما راغ بمحاولته تلك التركيز على دور المغرب الأوسط في بناء الصرح الصوفي لبلاد المغرب، يضاهي به مكانة المغربين الأقصى والأدنى في إشارة إلى علاقة التأثير والتأثر بين هذه المناطق، وتبادل علاقات التفاعل والانسيابية بين مناطقه في المجال الثقافي إذا ما قورن بالمجال السياسي والعسكري الذي كان في الكثير من ملامحه مبنيًا على الاحتواء والضم والصراع والمكائد التي تؤكد مستوى معينًا من "القطيعة".

واستمرارًا على النهج نفسه، يمكن أن ندمج المنهاج الواضح في إطار الشكل الذي أسسه العزفي بالترجمة لرمز من رموز التصوف، على الرغم من الفروق الجوهرية بين الدعامة والمنهاج، من حيث الظرفية التاريخية وفلسفة الترجمة، فإذا كانت الدعامة محاولة للإعلاء من نموذجية أبي يعزى وصفاته الصوفية، فإن المنهاج دفاع عن شخصية مؤسسة لإحدى أهم وأشهر الطوائف، بعد الذي شاب مسارها من خلال غياب السلف الصوفي، وطغيان البدع والانحراف على الطريقة، وفي الوقت الذي استعادت فيه الدعامة شخصية محددة، حاول المنهاج الدفاع عن الطائفة من خلال استعادة الشخص السلف، وكأن بؤرة الاهتمام هي ذاتها شخصية صوفية رمزية، ومع ذلك يصنف النصان معًا في سياق الاستجابة للوضعية السياسية المهترئة، التي أفرزها التفكك الذي استشرى في أوصال دولة بني عبد المؤمن، ليعني النصان تقديم "بدائل" جادة لتجاوز الوضع بالإعلاء سواء من شخصية أبي يعزى أو أبي محمد صالح على الأقل في المستوى الديني.

يفصح المؤلف في البداية عن هدفه من المنهاج قائلاً: "أخذت في جميع فوائده ندبني العزم والحمية الحنفية إلى جمعها من كرامات شيخنا رحمه الله تعالى بعد وقوفي على بركتها في حفظها وسمعها لأصون بها ذكره، نفع الله به عن تأويل الجهالة من متعسفي العصر"[١٣٨]، ويتضح أن هدف المنهاج محاولة تصحيحية لإزالة ما علق بالطائفة، انبرى لها أحمد بن إبراهيم الماجري لتوضيح أهدافه ومراميه في نبعها الأصلي ومصدرها القح الذي كاد أن يندرس أثره ويطويه النسيان بفعل تكالب الجهل، لذا جاء توضيح الماجري: "لما نظرت بعين البصيرة في معظم بلاد المغرب قد أفل منها طريق التصوف أفول المغرب، وكانت به طائفة شيخنا أعظم الطوائف في المتابعة سنة وشرعا، وأزكاهم وأفضلهم توكلا وزهدًا وورعًا، ثم انقرض من هذه الطائفة سلفها، وكثر فيمن بقي من خلفها بالمخالفة تخلفها، خشيت مع اندراس هذه الطريق أن ينسب شيخنا رحمه الله إلى غير التحقيق".[١٣٩]

جعل أحمد بن إبراهيم مدار الكتاب على صدر وثلاثة أقطاب، رتب لها فصولاً محكمة دون حشو واحتطاب[١٤٠]، مستندًا في ذلك على حصيلة مصدرية قال عنها: "واعتمدت فيما ذكرت منها مرسلاً عن الثقات بشرط التواتر والاستفاضة"[١٤١]، ومشيرا أيضًا في هذا التوضيح إلى أنه استفاد من العزفي[١٤٢]، وما ألفه أبو محمد عبد اللطيف البغدادي في كتابه المسمى المنهاج الناظر في كرامات أبي الشيخ عبد القادر.[١٤٣] وفي إطار التصريح بروافده لم يتورع عن استخدام الرواية الشفوية التي اقتفى فيها أثر سابقيه سواء الصدفي أو التميمي، أو التادلي والعزفي، عبر الصيغ التي تكاد تسود صفحات المنهاج وفي طليعتها أخبرنا وحدثنا الشيخ الذي يذكره بالاسم، أو من خلال النهل من مصادر مكتوبة حسب ما تفيده عبارة: "منها ما نقلته من التأليف المذكور"[١٤٤]، أو من خلال أسماء محددة كالغزالي[١٤٥]، أوالقشيري.[١٤٦]

إن سمة الإعلان من المصادر المؤسسة للمنهاج إنما يدل على مستوى متقدم في الحجية وبناء التراجم الخاصة بزعيم الطائفة بواسطة الرواية الشفوية، أو بتقوية السند الشرعي للممارسة الصوفية بالاعتماد على مصادر شرعية محددة، وهذه المزاوجة لا تعني إلا هوسًا واحدًا ووحيدًا هو رص الروابط بين نموذج كاد يضيع، ونماذج يفترض بها الرجوع إلى الأصل في السلوك والتربية الصوفية وهو زعيم الطائفة في هذا المستوى. يتفرع المنهاج في تبويبه إلى ثلاث مراتب، الصدر ويضم خمسة فصول، والقطب الأول ويحتوي ثمانية فصول:" جلعت مدار هذا الكتاب على صدر وثلاثة أقطاب، ورتبت لها فصولا محكمة دون حشوا واحتطاب".[١٤٧]

أما القطب الثاني والثالث فهما سدة العمل، إذ خصصا للمترجم له من حيث أسرته، وشيوخه، وسيرته، وخاتمة ذات طابع أخلاقي من خلال الحض على الحج والإسهام في تنظيم قوافله. إن النظر إلى هذا التقسيم يجعلنا أمام منحى حاول بناء شرعية الطائفة على النصوص المؤيدة من الكتاب والسنة، وآثار

السلف الصالح وكبار شيوخ التصوف الإسلامي، إلى عصر الشيخ حسب ما جاء عند صاحب التحقيق، وفيما يخص الأبواب المتعلقة بالشيخ المؤسس (القطب الثاني والثالث)، فلا تنفصل عن رفع شأو هذا الشيخ وإظهار كراماته التي تجعل منه قطبًا صوفيًا كبيرًا وجب الاقتداء به والسير على خطاه.

ترتكز وثيقة المنهاج على أزمتين؛ أزمة الطريقة الماجرية بفعل الانحراف في العادات والتقاليد والطقوس والمبادئ التي شابت مسارها من قبل مريديها، وانتصاب أحد رموز سلالة الشيخ المؤسس لإحياء مرجعيتها في التربية الصوفية حتى تكتسي الطريقة الحلة والشرعية المناسبة لها، وتأخذ إشعاعها الذي تستحقه في خريطة التصوف المغربي. وأزمة سياسية من علاماتها الكبرى غياب سلطة سياسية قادرة على فرض النظام والأمن وإشاعة العدل، وكأن الارتكان إلى إحياء نموذج أبي محمد صالح هو في عمقه رغبة في تقديم نموذج لا على مستوى التعبد وارتياد عالم الفضيلة فقط، وإنما على مستوى نموذج السلطة أيضًا، وهكذا يمكن افتراض أن الدعامة والمنهاج وإن اتخذا نزوعا صوفيا على صعيد السلوك الصوفي، فقد كانا يلوذان بالنموذج الغائب غير الحاضر في الواقع السياسي، والعيش في كنفه على مستوى الرغبة والأفق، وما منهجية إضفاء الرمزية والقطبانية والإعلاء منها والمغالاة فيها إلا دليل على التماس النموذجية السياسية في السلوك الصوفي.

وسيرًا على المنهاج الواضح يدخل الإثمد في التعبير عن هواجس الطائفة الهزميرية عبر إعادة صياغة أسس ومبادئ هذه الطائفة بما يتماشى ومناقب الأخوين، وفي هذا يعد الإثمد محاولة لتجاوز أزمة الطائفة ما دام التعريف بالأخوين لا يمكن أن يكون مجرد الإعلام بمناقب الأخوين، إذ يتجاوزه إلى تقدير أهمية السير على منوال سلوك صوفي محدد يمثله نوع معين من الشخصيات الرمزية. لم يحد ابن تجلات عن الإطار العام لبنية الكتب المناقبية سواء تعلق الأمر بتراجم الرجال، أو تراجم الشخصيات الرمزية إن أفرادا أو طوائفًا، حيث ركز على تحديد مواضيع الأبواب المتكونة من اثنان وعشرون بابًا، تراوحت ما بين مبادئ عامة للتصوف (الباب الأول والثاني والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر)، أو التفصيل في قضايا الكرامات والدعاء والفقر والتمايز بين الغني والفقير(الباب الثاني والثالث، والثالث عشر، والخامس عشر)، وقد خصص الباب الحادي عشر والثاني عشر لمجاهدات الشيخين وكرامتهما التي تصل إلى ثمانين كرامة لكل واحد منهما أربعين كرامة.[١٤٨]

يطغى على أسلوب تنظيم الإثمد الآداب والسلوك الصوفي بالمقارنة مع الغاية من الإثمد والترجمة الشخصية لرمزي الطائفة، وهوما يدل على أننا أمام نص مهووس بتفاصيل التصوف وآدابه، والتي تجلت في شخصيتي الإثمد لغاية أساس هي التوجيه والتأطير في أفق استقطاب المزيد من الأنصار والمريدين، والكتابة وفق هذا الاتجاه هي تجاوز لفراغ أو أزمة تعرضت لها الطائفة أو تتعرض لها، وصون مكتسبات الطائفة باتخاذ أبي زيد وأخيه نموذجا للاقتداء، فالإثمد بهذا المعنى تجاوز لوضعية ما تطلبت من ابن تجلات إظهار تقاليد الطائفة والإلحاح على ذكر طقوسها وعاداتها كالمصافحة، والخلوة، جواز السماع، والإطعام، والسياحة.[١٤٩] سار ابن تجلات على خطى سابقيه في التصريح بمصادره، ويعتقد محقق العمل أن نسبة هامة من المادة أخذت عن طريق الرواية الشفوية، والمخبرون من عامة الناس الذين "لا صيت علمي أو رسمي" لهم[١٥٠]، وعلى صعيد المشاهدة المباشرة تندر الصيغ الدالة عليها، والتي وردت بشكل متعدد مثل "زرت".

أما الرواية الشفوية، وهي الغالبة فقد جمعت نوعين من الرواية، الرواية ذات السند القريب والتي غالبا ما تكون مسبوقة بقوله "حدثني فلان"، والرواية ذات السند البعيد وتكون مسبوقة غالبًا بقوله "حدثني فلان عن فلان عن فلان"[١٥١]، وهناك أيضًا أخبار من دون مصدر نسبتها محدودة جدًا.[١٥٢] أما على صعيد الصيغة الاجتماعية فلم تكن الطائفة بعيدة عن التقاليد التي ارتبطت بالشخصيات الصوفية أو الطوائف، كالتدخل لحل أزمات المجاعة والأمراض، أو تقوية أواصر التضامن بين المريدين من خلال بث قيم المساعدة سواء في حل مشاكل الزواج أو الإرث.[١٥٣] لكل ذلك نعد رأي الدارس وجيها حين وسم أسلوب ابن تجلات في تأطير الإثمد، أسلوبًا لا يكتسي أصالة فريدة، إذ يدخل في إطار التقليد الذي سارت عليه الكتابة الصوفية[١٥٤]، ونخال أن الإثمد هو امتداد من حيث الطبيعة والتصور لنموذج الكتابة الساعي إلى الدفاع عن "قيم" الطائفة، ورمزيتها الدينية التي تجسدت في المنهاج الواضح عمل الإثمد على اقتفاء أثرها.

يدخل هذا الصنف من الأدب الصوفي في إطار الترجمة لشخصيات صوفية سواء تلك التي اتخذت من بعض النماذج مقياسا للكتابة، أو تلك التي حاولت "الترجمة " لهذه الطائفة أو تلك، ومن الجائز افتراض أن النموذجين صيغة لنموذج واحد هو الإعلاء من الشخص أو الطائفة، وإعادة إحياء سلوكها الصوفي.

يلتقي العزفي وابن قنفذ عند دافع الكتابة الذي لم يكن نتيجة إرادة ذاتية أملتها اقتناعات معينة، وإنما حركتها رغبة بعض الإخوان الذين أشاروا إليهما بالتأليف، أو تقييد كلام الشيخ ومجاهداته وأدبه الخاص، على خلاف الصومعي الذي قصد التعريف بمآثر ومفاخر هذا الشيخ، وما اتضح منها بناء على رغبته الذاتية واقتناعه الشخصي الذي استمده من مطالعاته الكثيرة التي تفصح عنها مختلف التراجم التي اعتمدها. أما التصوف الخاص بالطائفة الماجرية أو الغماتية، فيدخل في إعادة الاعتبار لرموز الطائفتين، وإظهار منحاهما الصوفي، والذي لم يكن إلا بغرض تقوية الطائفتين وتكريس سلوكها الديني، بعد الذي اعترى الظرفية العامة من غياب النموذج نتيجة الأزمة الأخلاقية والسياسية معا، وفي كلا النموذجين يبدو الدافع الشخصي واضحًا.

أما منهجية بناء هذه المصادر فغالبيتها تفصح عن الهندسة الخاصة بكل مصدر، وتتباين في الاعتماد على الأطر المؤسسة لمجمل التراجم، حين تتسنم الرواية الشفوية موقع الريادة في جل المصادر، باستثناء الصومعي، الذي وظف بشكل كبير الرواية الكتابية مستفيدًا من اطلاعه على العديد منها، بالإضافة إلى أنه كان غير مزامن للفترة مدار الرصد والتتبع، وهي القيمة الممنوحة للرواية الشفوية المستقاة ممن تسميهم الرواية المناقبية "شيوخًا" في التصوف وهم المعروفون فقط في كتب المناقب ، تدفع إلى الاعتقاد بأهميتها وبالقدر نفسه تتساءل عن حجيتها ومصداقيتها.

وتتقاسم هذه الكتابة طابعًا مؤسسًا هو فلسفتها في توظيف واستثمار العدة الشرعية للكتاب والسنة وأعمال السلف الصالح، والتي لا تقتصر فقط على إيجاد شرعية مؤسسة للسلوك الصوفي تمتد إلى تأويل معين للقرآن الكريم ولأفعال الرسول الكريم، وإنما تتعداها إلى نسج الشرعية القادرة على إيجاد موقع "شرعي" ضمن الثقافة الإسلامية في عموميتها، والبحث عن شرعية الوجود الفعلي باستثمار آليات الصراع داخل الحقل الاجتماعي ضد منافسين فعليين أو محتملين.

أما إذا صوبنا النظر إلى الخلفيات غير المعلنة لهذه النصوص، فلن نعدم الحجة الدالة على وجود غاية تتجاوز التعريف والإطراء والتمجيد، والرفع من شأنها الشخصيات والطوائف، إلى طرح الأنا الخاصة في التصور والفعل ضد السلطة والفقهاء معا، حيث تخترق كل هذه النصوص نزعة الإعراض والاعتراض على السلطة سواء من خلال تجاهلها للأسماء والصفات الدالة على السلطة السياسية القائمة، أومن خلال طرح انتصارها الأبدي والدائم على كل أنواع الظلم السياسي الصادر من السلطة، وفي أقل الأحوال إدخالها في كنف السلطة والسير على منوال المتصوفة، لنرجح بذلك أن الكتابة المناقبية كانت تعبر عن "حاجة ما" في صراعها ضد السلطة، لذلك اختارت مسلك تجاهل اختيارات السلطة وإدانتها بشكل أحيانا علني وفي غالبيته مضمرًا، ومن الصعب فصل هذا الموقف من السلطة عن سياق تشكل الدولة، حيث تتعالى صور ذلك في الفترات المتعلقة بتراجع ظل الدولة وتنامي الأزمة الحضارية التي تمر بها هذه الدولة أو تلك، وهذا التلازم لا يعني بشكل آلي أن تطور التصوف يرتبط بأزمة الدولة.

ثالثًا: تصوف النخبة

إذا كانت الحركة الصوفية قد اعتمدت في مرحلتها التأسيسية على قاعدة اجتماعية تتكون وحداتها من مختلف الأصول والمهن، استطاعت في إطار تطورها الخاص أن تنتج لها رموزا وأسماء وجهت الحركة وأرست لها قواعد الممارسة والإلهام، فإنها نجحت في اقتحام مواقع كانت إلى عهد قريب تناصبها العداء، وتقف من طقوسها وممارساتها موقفًا معارضًا، وهذا الموقع هو موقع النخبة بشكله الفقهي الواضح لدى ابن خلدون في شفاء السائل، وموقع الأديب والشاعر ابن الخطيب.

بداية لا نساير القول بأن ابن الخطيب وابن خلدون يمثلان نموذجًا للتصوف الفكري[100]، إذ إن تفحص العملين معا يبرز أن مضمون الشفاء والروضة لا يناقشان الأطر المفاهيمية والمنهجية والفكرية للتصوف، بقدر ما يستعرض ابن خلدون مسار التصوف السني دون باقي الأنواع الأخرى، في الوقت الذي يحاول ابن الخطيب الدفاع عن الهدف نفسه بعدة تجمع بين النص الديني والفلسفي والشعري، ومختلف مصادر الحكمة التي أسسها القدماء، ويتضح التباين أيضًا بين النصين على مستوى الأسلوب الفقهي والمنهجي الحاضر بقوة عن ابن خلدون، على عكس اللغة الأدبية المتسمة بالسجع الكثير واختيار الألفاظ الملغزة لدى ابن الخطيب، على أن هذا التباين لا يحجب إمكانية الحديث عن المشروع ذاته لابن خلدون وابن الخطيب، فكلاهما أراد الانتصار لتصوف محدد مبني على السنة وأعمال السلف الصالح، والذي توافق في مبناه مع المنحى الصوفي الذي تبغيه السلطة وترتضيه منهاجا وطريقة.[101] والملاحظ أيضًا في هذا السياق وحسب الدارس ذاته أن أصحاب الفتوى في ضرورة الشيخ من عدمه هم من الفئة المقربة من السلطة، لذا يرجح أن تكون الرسالة المندسة هي احتواء خطر الطوائف الشعبية

خاصة في البوادي، وتقزيم دورها على أمل إضعاف امتدادها الاجتماعي وسيادته، بهدف سياسي واضح هو تحييد أي منافس حقيقي أو محتمل للسلطة.[١٥٧]

إن المحاولة التي خطها ابن خلدون تنتمي من حيث ظرفيتها التاريخية إلى تلك النزعة التي سادت العصر المريني بالخصوص، وتكمن في المحاولات الجادة للتقارب بين المتصوفة والفقهاء[١٥٨] في سعي لعقل الممارسة الصوفية، وإدراج تعبدها ضمن أطر الشرعية الدينية التي أوصى بها الدين، ورغبة في تليين الفقه وإضفاء اللمسة الصوفية عليه، وقد انخرط في هذا التقارب العديد من الفقهاء كأبي العباس القباب (ت. ٧٩٩هـ/ ١٣٧٧م)، وابن عباد الرندي (ت. ٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م)، والشاطبي (ت. ٧٩٠ هـ/ ١٣٨٨م)، وابن خلدون (ت. ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) في الشفاء.[١٥٩]

والظاهر أن هذا التقارب لم يدم طويلاً، إذ سرعان ما تجدد في قضيتي السماع واتخاذ الشيخ [١٦٠]، ولن نجافي الصواب إذا ما حسبنا أن العصر الذي جاءت فيه محاولات التوفيق بين التصوف والفقه، ينتمي على مستوى الفعل الاجتماعي إلى تصاعد وثيرة البدع وسريان مفعولها في الممارسة الصوفية، لذا أجاد دارس مهتم[١٦١] في تفسير الأسباب الكامنة وراء ذلك، ومنها انحسار نفوذ الطوائف وضعف إشعاعها، ومن هنا يفهم تقريب التيار الشاذلي للوقوف في وجه التيار الطائفي المتجذر في الجنوب، وهوما أدى إلى توحيد المواقف بين نوعية محددة من الفقهاء المترهدين، ورجال التصوف المتمسكين بالسلم واحترام الشريعة، ولم يكن ابن خلدون وابن الخطيب الوحيدان فقط، بل انضاف إليهما أحمد زروق (ت. ٨٩٩هـ/ ١٤٩٤م) في قواعد التصوف وعدة المريد الصادق، وابن الحاج والرجراجي.[١٦٢]

يستهل ابن خلدون شفاءه بالحديث عن الغاية التي حفزته للكتابة في موضوع التصوف قائلاً: "فقد وقفني بعض الإخوان - أبقاهم الله-على تقييد وصل من عدوة الأندلس وطن الرباط..... يخاطب بعض الأعلام من أهل مدينة فاس حيث الملك يزأر وبحار العلم والدين تزخر .....طالبا كشف الغطاء في طريق الصوفية أهل التحقق في التوحيد الذوقي والمعرفة الوجدانية، هل يصح سلوكه والوصول به إلى المعرفة الذوقية ورفع الحجاب عن العالم الروحاني تعلما من الكتب الموضوعة لأهله".[١٦٣]

وهكذا انبرى لتوضيح موقفه الفقهي من هذه المسألة واستدعى منه ذلك: "تحقيق طريق الصوفية وتمييزها من بين سائر الطرق وكيف استقرت عند الصدر الأول"[١٦٤]، ودون الدخول في تفاصيل الشفاء يمكن أن نكتشف بسهولة مشروع ابن خلدون بعيدا عما صرح به في دوافع التأليف؛ إذ الشفاء هو محاولة جادة لإيجاد سند شرعي عبر البحث في جينيالوجيا (Genealogy) التصوف وتحديدًا لدى النبي الكريم وصحابته وتابعيه، وهذه المحاولة لا تخلو من "إسقاط" يحاول إقحام تعبد السلف الصالح في خانة التصوف، أي أن ابن خلدون يعيد بناء التصوف على قواعد الشرع الإسلامي، داخل السياق السني دون غيره[١٦٥]، ومن الدعامات الدالة على تسنين التصوف هو أن الرعاية والإحياء تصنف في تقدير صاحب الشفاء ضمن كتب الهداية الوافية بشروط النهاية والبداية[١٦٦]، فقد انفرد خواص السنة المحافظون -حسب زعمه- على أعمال القلوب وهم المقتدون بالسلف الصالح في أعمالهم الباطنة والظاهرة لذلك استحقوا لقب المتصوفة[١٦٧] بعد أن صنفوا في ذلك وكتبوا: "مصنفات هي أمهات الإفادة، وإن كانت لا تتعدد كما فعله ابن عطاء الله والمحاسبي في كتاب (الرعاية) وتبعهما الغزالي في كتاب الإحياء".[١٦٨]

وبالمقابل، وفي إطار الدفاع عن سنية التصوف يقف ابن خلدون موقفًا حديًا من أي تصوف لا يساير النموذج المحتفى به؛ حيث إن: "رأي أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والحضرات وهو رأي غريب فيلسوفي إشارة ومن أشهر المتمذهبين به ابن الفارض، وابن برجان، وابن قوسي (قسي) والبوني، والحاتمي، وابن سودكين".[١٦٩] ويضيف أيضًا في إطار الدفاع عن التصوف السني أن رأي أصحاب الوحدة هو رأي أغرب من الأول في مفهومه وتعقله، ومن أشهر القائلين به ابن دهاق وابن سبعين والششتري وأصحابهم[١٧٠]، ولا ضير هنا أن يدعم ابن خلدون رأيه بآراء القشيري ويعده أستاذًا[١٧١]، ومن أراد الاستفاضة والمزيد فعليه بكتب الغزالي[١٧٢]، وغيره مثل الجنيد[١٧٣]، وابن عطاء الله[١٧٤]، وذو النون[١٧٥]، وهي مرجعيات لا تعكس فقط مرجعية التصوف المثال والنموذج، وإنما حجية لا يرقى إليها الشك.

ونحسب في كل هذا أن الغاية من الشفاء ليست إبداء الرأي في التقييد الذي وصله، من أجل البث في ضرورة الشيخ من عدمه، وإنما إقرار وضع عام وبفتوى فقهية دلالتها المباشرة لا توصف يعلو تصوف السنة وأكثر تحديدا تصوف السلطة واختياراتها، واستبعاد أي أساس شرعي لأي ممارسة صوفية لا تنهل من هذه المرجعية الصوفية التي قعد أسسها الفقهاء/ المتصوفة السالف ذكرهم، وهوما يرجح أن شفاء السائل واجهة فقهية لمشروع سياسي يكمن في توحيد الممارسة الصوفية وفق القالب السني فقط (وحدة الأمة على مستوى التعبد)، واستبعاد أي خطر مهما كانت طبيعته طبعا ضد

السلطة و"الدين". أما ابن الخطيب، فيعتقد دارس حصيف[١٧٦] أن الروضة لا تنفصل عن الاهتمام بإضفاء الطابع السني على التصوف، ومهاجمة التيار المتفلسف منه والتقرب من التيار الشعبي، وقد يصل الأمر في تقدير الدارس إلى حد وضع تعاليم صوفية ترضي الذوق المترف للفئة التي ينتمي إليها، وتنحية كل التيارات المبتدعة[١٧٧]، وهو في هذا المنحى لا ينماز في مشروعه عما رامه ابن خلدون، ونحسب أن تدقيقًا في الأمر يمكننا من إيجاد فوارق جوهرية بين الشفاء والروضة وإن اتحدا في المشروع.

يتضح منذ البداية أن دافع ابن الخطيب كان مختلفًا عن ابن خلدون؛ فقد صدر أمر الكتابة من السلطان أبو عبد الله بن أبي الحجاج يوسف إلى ابن الخطيب: "فصدرت إليّ منه الإشارة الكريمة بالإملاء في فنه والمنادمة على بنت دنه"[١٧٨]. قد تكون الدعوة إلى التأليف من قبل السلطة دعامة قوية للحديث عن مشروع سلطوي يستهدف تبيان حقيقة التصوف من منظورها، ما دام قد تم الأمر تحت رعايتها وبتوجيه منها، لذا لم يحد ابن الخطيب عن خط ابن خلدون في التقليل من التيارات الصوفية غير السنية والهجوم عليها، يقول في هذا السياق عن تيار الاتحاد والحلول: "وهما من مقالات النصارى وأن الإلهية حلت في عيسى أو اتحدت به"[١٧٩]، وهو باطل حسب زعمه بناء على الأدلة التي ساقها لهذا الغرض، ويردف قائلاً أن كثيرًا: "من الطوائف تدعي الحلول والاتحاد والكل متفقون على أنه لا يبقى في ذلك المقام إلا الله ومن كلف الحادثات للعبارة عن هذا المقام فقد ظلمه وعرضه للفصيحة الدائرة بين الكفر والحماقة".[١٨٠]

أما المقام الآخر الذي هاجم فيه أهل الوحدة المتوغلين، ومنهم الشوذي، وابن دهاق، وابن سبعين، وأبو الحسن الششتري، وابن مطرف الأعمى، وابن أحلى، والحاج المغربي والجم الغفير من أهل شرق الأندلس ووادي رقوط، فقد "ارتكبت هذه الطائفة الشوذية والسبعينية وأصحابهم مرتكبًا غريبًا من القول بالوحدة المطلقة، وهاموا به وموهوا ورمزوه واحتقروا الناس من أجله، وتقريره على سبيل الإطالة لا فائدة فيه".[١٨١] وفي هذا يلتقي ابن الخطيب مع ابن خلدون في استبعاد التصوف المغالي والمتطرف واستحضار النموذج السني فقط، بشكل قد يجعل من مشروعهما استجابة أمينة للعصر الذي عاشوا فيه، وحاولوا الدفاع عن اختياراته الصوفية والسياسية معًا، إن نحن ربطنا ذلك بالمسار السياسي لكلا الرجلين وتقلبهما في بلاط الحكم في العديد من "الأنظمة".

وفي مستوى آخر يتباين الشفاء مع الروضة في منهجية البناء وتصميم الموضوع، فابن خلدون يبدو أكثر وضوحًا وتدقيقًا في مقاربة موضوعه، على خلاف ابن الخطيب الذي يؤكد أنه ذهب في ترتيب الروضة أغرب المذاهب[١٨٢]، حين اجتلب: "الكثير من الحكايات وهي نوافل فروض الحقائق" ونقل شواهد من الحديث والخبر تجري صحائحها مجرى الزكاة من الأموال... وذلك لغاية أن: "يكون هذا الكتاب بعموم خيره مسرحًا للفاره وغيره"[١٨٣]، وقد صاغ كل ذلك في قالب يبدو فيها أديبًا أكثر منه فيلسوفًا أو فقيهًا أو متكلمًا أو مؤرخًا[١٨٤]، سار فيه على التفصيل في أنواع النفس ومراتبها[١٨٥]، وجدول العقل[١٨٦]، وأنواع الصحبة[١٨٧]، والحب[١٨٨]، وأهمية الذكر[١٨٩]، والولاية[١٩٠]، والصوفية.[١٩١]

هذه الهندسة تمت بناء على هاجس أساس عبر عنه بقوله: "وكنت وقفت من الكتب المؤلفة في المحبة على جملة منها... فكنت بما ذكر لا أقنع وأقول ما أصنع" [١٩٢]، جمع فيها بين العديد من المرجعيات المتباينة كالشيخ ابن سينا[١٩٣]، والطيب البغدادي[١٩٤]، وذو النون[١٩٥]، ويحيى بن معاذ الرازي[١٩٦]، والشبلي[١٩٧]، والدقاق[١٩٨]، وابن سبعين[١٩٩]، والمحاسبي[٢٠٠]، ومحي الدين بن عربي[٢٠١]، السهروردي[٢٠٢]، والحلاج[٢٠٣]، والبسطامي[٢٠٤]، والقشيري[٢٠٥]، وأبو مدين الغوث الذي يسميه شيخ العارفين[٢٠٦]، ولم يقتصر على ذلك فحسب، بل اعتمد على الحكماء من خارج دائرة المجال الحضاري الإسلامي كأرسطو[٢٠٧]، وأصناف من الحكماء من مختلف الأقوام.[٢٠٨]

ويلاحظ أنه جمع بين الفلاسفة والمتكلمين، ونوع من مصادر حجته، مما جعل من روضته نصًا غنيًا بالإحالات التي من المحتمل أن تكون سببًا في إدانته وإحراق كتبه واغتياله، بإيعاز من غياب الوحدة في صياغة مضمون الموضوع، وتقلل من إمكانية الحديث من داخل روضة التعريف عن نسق سني ينتصر لنفسه، ويهاجم باقي الطوائف والتيارات، بقدر ما هو موسوعة تجمع العديد من الآراء ذات حلة سنية وبعدة كلامية وفلسفية وكلامية وحكمية.

خَاتِمَةٌ

يعتقد أدونيس[٢٠٩] أن التجربة الصوفية فكرًا وكتابة تمثل انقلابًا معرفيًا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ونحسب بناء على ما جاء في هذه الدراسة أن الرأي السالف ينظر إلى هذه الكتابة من الناحية الأدبية الصرفة، ولكن من الوجهة التاريخية يصعب علينا مجاراة هذا الرأي تبعًا للمؤشرات التي استخلصناها من بعض نماذج الكتابة المناقبية. يتنزل هذا المجهود في إطار معرفة الكتابة المناقبية الخاصة بتراجم الرجال، دون الكتابة الفلسفية والكلامية وذلك في مستواها التاريخي والمنهجي.

إن إجالة النظر في هذه الكتابة يسمح لنا بالقول أننا إزاء تطور خاص ونوعي، قامت في مستواها الأول على الترجمة المجالية للحواضر المشهورة في الغرب الإسلامي، لتعبر في تقديرنا عن قاعدة اجتماعية لها هوية صوفية أصبح امتدادها واقعا ملموسا، لتعني المرحلة الثانية ارتقاء القاعدة الاجتماعية لإنتاج رموزها و"قادتها" سواء كانوا أسماء شائعة كأبي يعزى أو أبي مدين، أو الانتظام في سلك طائفة أو جماعة تنتظم نحو مؤسس يصيغ لها مبادئها وطقوسها، والكتابة في هذا المستوى هي محاولة إصلاحية وتصحيحية لما شاب ممارسات القاعدة الصوفية من شوائب اقتضت الضرورة إعادة تصويب المسار وتقويمه، لتتحول المرحلة الأخيرة إلى إدخال الممارسة الصوفية إلى عالم النخبة والفقه معا ليتجاوب مع قضاياها وهواجسها.

إن منحى هذا التطور التدريجي في الكتابة يدل على أن الكتابة المناقبية كانت مسكونة بتأكيد شرعيتها في الحقل الثقافي والاجتماعي، من خلال التأكيد على وجودها الفعلي والرمزي، وبناء قسماتها الخاصة في إطار الصراع الاجتماعي مع مختلف القوى التي تتفاعل معها سلبًا وإيجابًا، وكأنها في هذا المنحى أسلوب لإدارة الصراع وتوجيهه نحو خدمة أفكارها وتصوراتها، والمثير في هذا المنحى أيضًا هو الجمع بين الترجمة لرجال التصوف ورموزه، والدفاع عن قضاياه وفي طليعتها الكرامة والولاية، وإن تباين ذلك بين المؤلفات فهو تباين في درجة الاهتمام لا في مبدئه، ولا أدل على ذلك من حضور المتن الصوفي المؤسس في غالبية هذه النصوص، ونعني بذلك الرسالة القشيرية وإحياء الغزالي وغيرها من النصوص التي تم تداولها في الغرب الإسلامي.

ظهرت الحركة الصوفية خلال القرن (٦هـ / ١٢م) وانتظمت أفكارها في تيارات خلال القرن (٧هـ / ١٣م)، واستطاعت أن تقحم الفقه الذي كان إلى وقت قريب "رافضًا" في صيرورة مناقشة أفكارها أو "بدعها". مسار الكتابة هذا جاء ليصنع تاريخًا، ينبني على إعادة إنتاج نموذج أسمى، ومن الطبيعي أن يرافق هذه العملية الأسلوب " المهذب " الذي يتورع عن ذكر المثالب ويغالي في ذكر المناقب، ويسهل كشف هذا الأمر في الكتابة، حين يحاول رموزها بمختلف أطيافهم المطابقة بين الولي المتصوف والنماذج التي قدمها الإسلام المؤسس سواء من خلال استعادة ممارستها، والتي يرفعها صاحب هذه المصدر أو ذاك "قسرًا" إلى درجة التصوف، أو من خلال التأويل الصوفي للآيات والأحاديث، والتي ترفع تعبد السلف الصالح إلى درجة التصوف دون أي حرج المهم أن يكون تصوفًا.

لذا تقتضي القراءة الواعية لهذه النصوص الحذر مما تقدمه القوالب الجاهزة والمتكررة التي صيغت على نمطها تراجم الرجال، والقائمة على الإطناب والإسهاب في إسبال الإطراء والتضخيم على الرموز، والمغالاة في وصف الأدوار الاجتماعية والسياسية أحيانًا، في ظل ضعف الحجة والدليل وكأن هذه المصادر لا تختلف عما تقدمه مثلاً الحوليات التاريخية، فمقابل الإطراء على الولي في كتب المناقب، ينتصب تضخيم السلطان وأفعاله ومنجزاته، ونظير شهرة السلطة تقف شهرة الولاية، وكأننا أمام صورة واحدة لخطابين مختلفين.

تقوم هذه الكتابة على الاختصار وهذا الأسلوب يفترض انتقاء للأحداث والمناقب وإقصاء لأخرى، وهذه العملية من شأنها أن تحول الكتابة المناقبية إلى مظهر آخر من مظاهر طمس الحقيقة التاريخية، فالتشوف باعتباره عمدة الكتابة المناقبية لا يتورع في تجاهل القاضي عياض وهومن الأسماء التي أسهمت في ثورة سبتة ضد الموحدين، كما لم يترجم للسهيلي صاحب الروض الأنف، في الوقت الذي تغاضى فيه عن عبد الله ابن ياسين وترجم لأستاذه وجاج بن زلو اللمطي، كما أن التميمي لم يذكر الغزالي وعملية الإحراق.

أما البادسي، فلا يشير إلى أي ملمح أو إشارة حول مقتل عبد السلام بن مشيش سنة (٦٢٥هـ/ ١٢٢٧ - ١٢٢٨م)، وعلى شاكلته سار الحضرمي في تجاهل دفين تلمسان أبي مدين الغوث، واقتفى صاحب السلسل هذه الخطى حيث انتقى "أولياءه" ممن اختاروا مسايرة السلطة والسير في ركابها، كما لم يساير المؤشرات غير الطبيعية والتدخلات غير العادية. ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك خاصة إذا علمنا أن الحضرمي أهدى سلسله إلى السلطان المريني أبو فارس عبد العزيز (٧٦٨ - ٧٧٤هـ/ ١٣٦٧ - ١٣٧٢م)، وعلى المنوال ذاته ليس هناك

بالمغرب إلا رباطان وفق ما جاء عند صاحب المسند، هما رباط أبي محمد صالح، ورباط أبي زكرياء الحاحي شيخ ابن عاشر وهو مسعى غير بريء ينفي وجود طوائف أخرى ويلغيها من حساباته، وهنا مكمن "التواطؤ في نصه".

كل هذه المؤشرات تجعل النص المناقبي نصًا لا يختلف في بنيته وطبيعته عن باقي النصوص، لأنه وإن صرح بمصادره ومرجعياته في صوغ تراجمه، وحاول الرفع من قيمة الرواية الشفوية، فقد كان استمرارا لنزعة الانتقاء والتغاضي والتجاهل عن بعض الأسماء الصوفية الشهيرة، ليبني مشروعية الكتابة على تأويله الخاص للرجال والرموز معًا، وهو في هذا لا يشكل انقلابًا أو تحولاً جذريًا حسب زعم أدونيس، بل كانت السياقات استجابة لتطور الحركة الصوفية، حيث أن استعادة العزفي والصومعي مثلاً لم تكن بغاية التعريف بأبي يعزى، وإنما كانت تعبيرًا عن التراجع وغياب الأسماء الصوفية (الأعلام الكبار) وقلة الشيوخ، حتى العصر السعدي حين ظهر الحسن الشاذلي والجزولي وأحمد زروق.

الاحالات المرجعية:

(١) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١٠، بيروت ٢٠١٠، ص ٩٦.
(٢) الميلودي شغموم، **المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي: الحكاية والبركة**، منشورات المجلس البلدي مكناس ١٩٩١، ص٢٧.
(٣) عبد الجليل لحمنات، **التصوف المغربي في القرن ٦هـ مقدمة لدراسة تاريخ التصوف بالمغرب**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠م، رسالة مرقونة، ص ٢١٧.
(4) Halima Ferhat, le Maghreb aux XII et XIII siècles, les siècles de la foi, Wallada Casablanca, p 14
(5) Halima Ferhat, le Maghreb ..... p 22
(٦) الساحلي، أبو عبد الله المالقي، **بغية السالك في أشرف المسالك**، تحقيق عبد الرحيم العلمي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ج١، المملكة المغربية ٢٠٠٣، ص ١٥.
(٧) ابن عيشون، أبو عبد الله الشراط، **الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس**، دراسة وتحقيق زهراء النظام، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة رسائل وأطروحات رقم ٣٥، ط١، الرباط ١٩٩٧، ص ١١.
(٨) الصدفي، طاهر بن محمد، **السر المصون في ما أكرم به المخلصون**، تحقيق وتقديم حليمة فرحات، دار الغرب الإسلامي، ط١، دار الغرب الإسلامي ١٩٩٨، ص ٢٧.
(٩) نفسه، ص ٤٨.
(١٠) نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٦ ـ ٧٣.
(١١) نفسه، ص ٨٦.
(١٢) نفسه، ص ٨٧ ـ ٧٩ ـ ٨١.
(١٣) نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.
(١٤) نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٣ ـ ٦٢ ـ ٧٣ ـ ٨٢.
(١٥) نفسه، ٩٢.
(١٦) نفسه، ص ٦٣ ـ ٧٣ ـ ٧٦ ـ ٨١.
(17) Halima Ferhat, soufisme et les zaouayas au Maghreb: mérite individuel et patrimoine sacré: les éditions Toubkal, Casablanca 2003, p.13
(١٨) الصدفي، المصدر السابق، ص٣٥.
(١٩) من مقدمة تحقيق السر المصون للصدفي، ص ٢٩ ـ ٣٠.
(٢٠) التميمي، محمد بن عبد الكريم، **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من العباد**، تحقيق محمد الشريف، ط١، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان ٢٠٠٢، ص ٢٢١.
(٢١) نفسه، ص١٧٠.
(٢٢) نفسه، ص ٤٨ ـ ٥٠ ـ ٧٣.
(٢٣) نفسه، ص ٥٨.
(٢٤) نفسه، ص٦٥.
(٢٥) نفسه، ص٦٥.
(٢٦) نفسه، ص٨٠.
(٢٧) نفسه، ص ٨٨.
(٢٨) نفسه، ص ١٦٣.
(٢٩) نفسه، ص ١٠١.
(٣٠) نفسه، ص ٩٣.
(٣١) نفسه، ص ٢٨.
(٣٢) نفسه، ص ١٤٦.
(٣٣) ابن الزيات، التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب الرباط، ط٢، ١٩٩٧، ص٣٣.
(٣٤) نفسه، ص ٣٨.
(35) Halima Ferhat, le Maghreb..... p 19

(٣٦) نيللي سلامة العامري، **الولاية والمجتمع مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي**، دار الفارابي، ط٢، ٢٠٠٦، ص ٣٤ ـ ٣٥.
(٣٧) محمد مفتاح، **الخطاب الصوفي: مقاربة وظيفية**، ط١، مكتبة الرشاد الدار البيضاء ١٩٩٧، ص١١.
(٣٨) ابن الزيات، المصدر السابق، ص ٤١.
(٣٩) نفسه، ص ٣٣.
(٤٠) نفسه، ص ٤١.
(٤١) نفسه، ص ٣٤.
(٤٢) ابن الزيات، ص ٨٩ ـ ٢٣٣ ـ ٢١٦ ـ ٢٢٣ ـ ٢٢٨ ـ ٢٣٠.
(٤٣) نفسه، ص ١٦٨ ـ ٢٢٧.
(٤٤) نفسه، ص ٢٦٧ ـ ٢٧٣ ـ ٢٧٤ ـ ٣٣٤ ـ ٣٧٨.
(٤٥) نفسه، ١٦٩ ـ ١٧٠ ـ ١٧٥ أ ٢٠٦ ـ ٢١٥ ـ ٢١٩.
(٤٦) نفسه، ص ١٧١ ـ ٢٦٧ ـ ٣٦١ ـ ٣٦٤ ـ ٤٣٧ ـ ٤٠١ ـ ٤١٣ ـ ٤٢٠ ـ ٤٣٨.
(٤٧) نفسه، ص ٤٦٨.
(٤٨) نفسه، ص ١٨٢ ـ ٣٤٤ ـ ٣٧٤.
(٤٩) نفسه، ص ٤٥٣.
(٥٠) نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.
(٥١) نفسه، ص ٣٥٩.
(٥٢) من مقدمة التحقيق ص٧.
(٥٣) عبد الجليل لحمنات، المرجع السابق، ص ٢١٤.
(٥٤) ابن الزيات، المصدر السابق، ص ٣٦.
(٥٥) عبد الجليل لحمنات، المرجع السابق، ص ١٨٢.
ابن الزيات، المصدر السابق، الباب العاشر ص ٥٤ (٥٦)
(57) Halima Ferhat, le Maghreb..... p 17
(٥٨) ابن الزيات، المصدر السابق، ص ٣٤.
(٥٩) البادسي، عبد الحق بن إسماعيل، **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تحقيق سعيد أعراب، المطبعة الملكية ط٢، الرباط ١٩٩٣، ص ١٤ـ ١٥.
(60) Halima Ferhat, soufisme..... p 137
(٦١) البادسي، المصدر السابق، ص ١٦.
(٦٢) نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨ ـ ٣٠ـ ٣١ ـ ٣٣ ـ ٤٥ ـ ٣٩.
(٦٣) نفسه، ص ٥٠.
(٦٤) نفسه، ص ٣٢.
(٦٥) نفسه، ص ١٠٢.
(٦٦) نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣ ـ ٥٦ ـ ٥٩ ـ ٦٠ ـ ٦١ ـ ٦٥ ـ ٦٨ ـ ٦٩ ـ ٧٢ ـ ٧٣ ـ ٧٤ ـ ٧٥ ـ ٨٩ ـ ٩٢.
(٦٧) نفسه، ص ٩٩.
(٦٨) نفسه، ص ١١٩ ـ ١٣٨.
(٦٩) نفسه، ص ٩٣.
(٧٠) نفسه، ص ٧١ ـ ١٢٧.
(٧١) نفسه، ص ٧٣.
(٧٢) نفسه، ص ٩٠.
(73) Halima Ferhat et Hamid Triki,Hagiographie et religion au Maroc médiéval, Héspéris Tamuda, vol XXIV, 1986, (17-51) p. 31
(74) Halima Ferhat, soufisme .....p. 140
(٧٥) الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، تحقيق وتعليق عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة ط٢، بيروت ١٩٧٩، ص ٢٠.
(٧٦) نفسه والصفحة.
(٧٧) من مقدمة التحقيق، ص٢٩.
(٧٨) الغبريني، المصدر السابق، ص ٢٩.
(٧٩) نفسه، ص ٣٤.
(٨٠) نفسه، ص ٤٢.
(٨١) نفسه، ص ٥٠.
(٨٢) نفسه، ص ٣٤ ـ ٥٣ ـ ١٤٤.
(٨٣) نفسه، ص ٣٦ ـ ١٣٥ أ ١٣٨ ـ ١٤٨.
(٨٤) نفسه، ص ١٢٤.
(٨٥) نفسه، ص ٣٧.
(٨٦) محمد مفتاح، المرجع السابق، ص ١٨.
(٨٧) ابن مرزوق، أبو عبد الله محمد التلمساني، **المناقب المرزوقية**، دراسة وتحقيق سلوى الزاهري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية ٢٠٠٨، ص ١٢٤.
(88) Halima Ferhat, soufisme..... P. 110
(89) Ibid p. 150.
محمد مفتاح، المرجع السابق، ص ١٧
(٩٠) السبتي، عبد الأحد، **بين الزطاط وقاطع الطريق أمن الطرقات في مغرب ما قبل الاستعمار**، ط١، دار توبقال ٢٠٠٩، ص ٢٧.
(٩١) العزفي، أبو العباس، **دعامة اليقين وزعامة المتقين مناقب الشيخ أبي يعزى**، تحقيق أحمد التوفيق، مكتبة خدمة الكتاب ١٩٨٩، ص١.
(٩٢) نفسه، ص٢.
(٩٣) نفسه، ص ٣.
(٩٤) نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨ ـ ٤٠.
(٩٥) نفسه، ص ٤٨ ـ ٥١ ـ ٦٠ ـ ٦١ ـ ٦٢.
(٩٦) نفسه، ص ٥٦.
(٩٧) الصومعي، أحمد التادلي، **كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، تحقيق علي الجاوي، جامعة ابن زهر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير ١٩٩٦، ص ٦١.
(٩٨) من مقدمة التحقيق، ص ٢٦ ـ ٢٧.
(٩٩) نفسه، ص ٤٣٠
(١٠٠) نفسه، ص ٦٢
(١٠١) نفسه، ص ٣٩
(١٠٢) نفسه، ص ٦٨ ـ ٧١ ـ ٧٤ ـ ٧٦ ـ ٧٧ ـ ١١٧ ـ ١٢٠ ـ ١٢٤ ـ ١٢٦ ـ ١٣٨ ـ ١٤٢ ـ ١٢٢ ـ ١٣٥.
(١٠٣) نفسه، ص ٦٧ ـ ١١٢ ـ ١١٦ ـ ١١٧ ـ ١٢١ ـ ١٢٢ـ ١٢٧ ـ ١٢٨ ـ ١٥٠.
(١٠٤) نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٧ ـ ١٢١ ـ ١٢٢ ـ ١٢٧ ـ ١٢٨ ـ ١٣٨ ـ ١٥٨.
(١٠٥) نفسه، ص ٦٧ ـ ١٢٢ ـ ١٢٧ ـ ١٢٨.
(١٠٦) نفسه، ص ١١٢ ـ ١٣٢ ـ ١٣٣ ـ ١٣٨.
(١٠٧) نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٥٠.
(١٠٨) نفسه، ص ١٢٨.
(١٠٩) نفسه، ص ٧٠ ـ ١١٥ ـ ١٥٥.
(١١٠) نفسه، ص ١٠١.
(١١١) نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٩.
(١١٢) نفسه، ص ٨٥.
(١١٣) نفسه والصفحة.
(١١٤) نفسه، ص ٨٥ ـ ٩٠.
(١١٥) نفسه، ص ١٦٤.
(١١٦) نفسه، ص ١٨١.
(١١٧) نفسه، ص ٤٠.
(١١٨) نفسه، ص ٤٢.
(١١٩) نفسه، ص ٦٧ـ ١١٢ـ ١١٦ـ ١٢٣ ـ ١٢٨ ـ ١٣٢ـ ١٤٠ ـ ١٤٢ ـ ١٥٢ ـ ١٥٣ـ ١٥٦ـ ١٦٣ـ ١٧٢ـ ١٨٦ـ ١٩٧.
(١٢٠) نقلاً عن المحقق ص ٤٥.
(١٢١) نفسه، ص ٦٩ ـ٧٥ ـ ٧٦ـ ٧٧ ـ ٧٩ ـ ٨٠ ـ ٨٧ ـ ١١٦ ـ ١٢٦ ـ ١٣١ ـ ١٣٤ ـ ١٣٥.
(١٢٢) نفسه، ص ٧٧ ـ ٧٨ ـ ١٨٠ ـ ١٨٥ ـ ١٨٦ ـ ٢٠٠.
(١٢٣) نفسه، ص ١١٥ ـ ١٦٤.
(١٢٤) نفسه، ص ٢٠.
(125) Halima Ferhat et Hamid Triki, Hagiographie ..... p 38
(١٢٦) نيللي سلامة العامري، المرجع السابق، ص٣٥

(127) Halima Ferhat, soufisme .... p 26

(١٢٨) ابن قنفذ، القسنطيني أبو العباس، **أنس الفقير وعز الحقير**، اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس كلية الآداب الرباط، ص٦٣- ٦٤.

(١٢٩) أحمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة في عصر الموحدين**، رسالة لنيل دكتوره دولة، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ٢٠٠١ـ ٢٠٠٢، رسالة مرقونة، ص ٣٣٠.

(130) Halima Ferhat et Hamid Triki, Hagiographie ...p 38

(١٣١) ابن قنفذ، المصدر السابق، ص ٧٣ ـ ٨٤.

(١٣٢) نفسه، ص ٧١.

(١٣٣) نفسه، ص ٦٤.

(١٣٤) نفسه، ص ٦٧.

(١٣٥) نفسه، ص ٦٦.

(١٣٦) نفسه، ص١.

(١٣٧) نفسه، ص ٢.

(١٣٨) الماجري، أحمد بن إبراهيم، **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح**، تحقيق عبد السلام، ج١، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط١، ٢٠١٣، ص ٦٦.

(١٣٩) نفسه، ص٨٧.

(١٤٠) نفسه، ص ٦٧.

(١٤١) نفسه والصفحة.

(١٤٢) نفسه، ص ٦٨.

(١٤٣) نفسه، ص ٦٩.

(١٤٤) نفسه، ص ٤٨١ ـ ٥٢٣.

(١٤٥) نفسه، ص ١٧٣ ـ ٥١٢.

(١٤٦) نفسه، ص ١٩٨.

(١٤٧) نفسه، ص ٦٧.

(١٤٨) ابن تجلات، أبو عبد الله، **إثمد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين**، تحقيق محمد رابطة الدين، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ج١، الرباط، ١٩٨٦، ص ٦.

(١٤٩) نفسه والصفحة.

(١٥٠) نفسه، ص ٢٢.

(١٥١) نفسه والصفحة.

(١٥٢) حول مزيد من التفاصيل يرجى النظر إلى مقدمة التحقيق من ص ٢٢ إلى ص ٢٥.

(١٥٣) نفسه، ص٦.

(١٥٤) نفسه، ص٢.

(١٥٥) أحمد بوزيدي، **العلماء والسلطة والمجتمع بالمغرب المريني**، رسالة لنيل دكتوراه الدولة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس ٢٠٠٧ـ ٢٠٠٨، رسالة مرقونة، ص ٦٢.

(١٥٦) محمد مفتاح، المرجع السابق، ص٢٧٧.

(١٥٧) نفسه، ١٢٦ ـ ١٢٧.

(١٥٨) محمد القبلي، **المجتمع والحكم والدين بالمغرب في نهاية "العصر الوسيط"**، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، مطبعة المعارف الجديدة، ط١، الرباط المغرب ٢٠١٧، ص ٣٨١- ٣٨٢.

(١٥٩) انظر: ملحق الشفاء السائل الذي يتضمن ثلاث رسائل هي أجوبة للفقيه ابن عباد، والقباب، واليوسي، ص ١٦٧.

(١٦٠) أحمد بوزيدي، المرجع السابق، ص ١٩٣ وما بعدها.

(١٦١) محمد القبلي، المرجع السابق، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٦.

(١٦٢) أحمد بوزيدي، المرجع السابق، ص٦٣.

(١٦٣) ابن خلدون، عبد الرحمن، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، تحقيق محمد مطيع الحافظ، ط١، دار الفكر دمشق، ودار الفكر المعاصر بيروت ١٩٩٦، ص٣٣ - ٣٤.

(١٦٤) نفسه، ص ٣٦.

(١٦٥) نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩ ـ ٤٠.

(١٦٦) نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(١٦٧) نفسه، ص ٤٣.

(١٦٨) نفسه، ص ٤٥.

(١٦٩) نفسه، ص ١٠٧.

(١٧٠) نفسه، ص ١١١.

(١٧١) نفسه، ص ٧٠ ـ ٧٢ ـ ٤٣ ـ ٧٩ ـ ١٢٣ ـ ١٢٧ ـ ١٣٠.

(١٧٢) نفسه، ص ٥٥.

(١٧٣) نفسه، ص ٦٩ ـ ٩٣.

(١٧٤) نفسه، ص ٧٥.

(١٧٥) نفسه، ص ٩٠.

(١٧٦) محمد مفتاح، المرجع السابق، ص ٢٠ـ ٢٨٩.

(١٧٧) نفسه، ص ٢٩١.

(١٧٨) ابن الخطيب، لسان الدين، **روضة التعريف بالحب الشريف**، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، ط١، دار الفكر العربي (من دون سنة)، ص٨٣.

(١٧٩) نفسه، ص ٢٠١.

(١٨٠) نفسه، ص ٥١١.

(١٨١) نفسه، ص ٦٠٢.

(١٨٢) نفسه، ص ٨٨.

(١٨٣) نفسه، ص ٩٠.

(١٨٤) انظر تصميم الكتاب من ص ٩٨ إلى ص ١٠٥.

(١٨٥) نفسه، ص ١٤١ـ ١٤٨ ـ ١٢٦ ـ ١٢٧.

(١٨٦) نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨٧.

(١٨٧) نفسه، ص ٢٢٣.

(١٨٨) نفسه، ص ٢٣٤.

(١٨٩) نفسه، من ص ٥٠٣ إلى ص ٥٠٤.

(١٩٠) نفسه، ص ٥١٩.

(١٩١) نفسه، ص ٦١٣ إلى ٦٧١.

(١٩٢) نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(١٩٣) نفسه، ١١٤ـ ٤٣٥ـ ٤٦٤ـ ٤٦٨.

(١٩٤) نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٧٣.

(١٩٥) نفسه، ص ٣٥٤ـ ٤٢٦ـ ٦٧٣.

(١٩٦) نفسه، ص ٤١٤ـ ٤٣٧.

(١٩٧) نفسه، ص ٤١٩ـ ٤٢٣ـ ٤٢٤.

(١٩٨) نفسه، ص ٤١٩ـ ٦٧١.

(١٩٩) نفسه، ص ٦٠٦.

(٢٠٠) نفسه، ص ٦٨٧.

(٢٠١) نفسه، ص ٥١٧ـ ٥٤٠.

(٢٠٢) نفسه، ص ٥١٧.

(٢٠٣) نفسه، ص ٣٧٩ـ ٤٢٧.

(٢٠٤) نفسه، ص ٦٧٥.

(٢٠٥) نفسه، ص ٢٣٥ـ ٣٥٠ـ ٤٢٠ـ ٥١٥ـ ٦١٦.

(٢٠٦) نفسه، ص ٥٠٧ـ ٥٠٨ـ ٥١٦.

(٢٠٧) نفسه، ص ٥٥٩.

(٢٠٨) نفسه، من ص ٥٤٢ إلى ص ٥٥٠.

(٢٠٩) أدونيس، **الصوفية والسريالية**، ط ٣، دار الساقي بيروت لبنان ١٩٩١، ص١٧١.