



جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه
في علم الاجتماع

الكتابة الصوفية والممارسة الصوفية
مقاربات أنثربولوجية الاتصال
في المصطلح، الشعر، الزاوية والسمع

إشراف الأستاذ الدكتور:
أحمد العلاوي

إعداد الطالبة:
زاوي خديجة

لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة وهران 2	أستاذ التعليم العالي	أبيلزي بن عمر
مقررا	جامعة وهران 2	أستاذ التعليم العالي	أ.العلاوي أحمد
مناقشا	جامعة وهران 2	استاذ التعليم العالي	أ.بن شهيدة أحمد
مناقشا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.مزوار بلخضر
مناقشا	جامعة مستغانم	أستاذ التعليم العالي	أ.سيكوك قويدر
مناقشا	جامعة سيدي بلعباس	أستاذ محاضر "أ"	أ.بوعناني إبراهيم

الموسم الجامعي : 20019/2018

إهداء

الى

الوالدين الكريمين على مساندتهما الدائمة لي

و الى

زوجي الذي لولاه ما كتبت حرفا و ما اتممت عملا

شكر وتقدير

اتقدم بالشكر الجزيل و التقدير الكبير الى الذي يرجع له الفضل العلمي في انهاء هذا العمل

استاذي الذي رافقتني في كل مراحل مشواري الجامعي

الاستاذ الفاضل احمد العلاوي استاذ التعليم العالي في علم الاجتماع

وأتقدم بالشكر الجزيل إلى أساتذتي الموقرين في لجنة المناقشة لتفضلهم على قبول مناقشة هذه الأطروحة

فهم أهلا لتقويم نقائصها وهفواتها وإثراء باطنها وظاهرها

شكرا على نصائحكم و ارشاداتكم و على رحابة صدركم

و اشكر شيخ الطريقة البوعمامية سيدي حمزة على استقبالنا في زاويته

كما أتقدم بالشكر إلى الانثروبولوجي consten Hemes على كل مساعداته العلمية و الانسانية

والى الموسوعة في التصوف و الطرق و احوالها مقدم الطريقة القادرية السيد ميلود بوكراع

و الى مقدم الطريقة الشيخية مصطفى حاكمي على المعلومات الخاصة بالشيخية ، و مقدم الزاوية العلوية

بوهران

إلى أخواتي الغاليات يمينة و أم الخير وصفا والاخ ابراهيم و كل الأساتذة الذين شجعوني على انجاز

هذا العمل و إلى الاخنت كنزة التي ساهمت في اخراج هذه الأطروحة.

الباب الأول : الإطار المنهجي والنظري للدراسة

الفصل الأول: الإطار المنهجي

1-أسباب إختيار الموضوع واهداف الدراسة.....16

2-الإشكالية19

3- تحديد المفاهيم32

4-المنهجية المستعملة41

الفصل الثاني: الإطار النظري للدراسة

1-تعريف مفاهيم الاتصال والتصوف الطرقي والإتصال الصوفي.....55

1-1الاتصال55

1-2التصوف الطرقي.....64

1-3الاتصال الصوفي.....70

2-المقاربات76

1-2المقاربات السيميائية76

2-2المقاربات النسقية86

3-2 مقاربات في أنثربولوجيا الاتصال.....91

الباب الثاني أبعاد الاتصال في المصطلحات الصوفية وعتبات الكتابة الصوفية (العنوان نموذجاً).

الفصل الثالث أبعاد الاتصال في دلالات المصطلحات الصوفية

1-1 مصطلحات الاتصال والتصوف والإنسان الكامل.....103

1-1 مصطلحات الاتصال بالمعنى الصوفي.....103

2-1 أبعاد الاتصال في المصطلح التصوف والصوفي.....103

3-1 الاتصال في مصطلح الإنسان الكامل.....116

2-أبعاد الاتصال في المصطلحات الخمرية والرحلة والحسية والجوارية.....124

1-2 مصطلحات الخمريات : السكر،الصحو،الذوق.....124

2-2 الاتصال في المصطلحات الحسية.....130

3-2 الاتصال في مصطلحات الرحلة.....135

4-2 الاتصال في المصطلحات الجوارية.....140

الفصل الرابع البعد الاتصالي في عتبات الكتابة الصوفية

1- البعد الاتصالي في عنوان الكتاب الرسالة القشيرية.....148

2- البعد الاتصالي في عنوان كتاب احياء علوم الدين.....155

الباب الثالث أبعاد الاتصال في الشعر الصوفي

الفصل الخامس ابعاد الاتصال في بنيوية الشعر الصوفي الياقوتة مثالا

1- تعريف الشعر الصوفي و شعر الياقوتة.....166

1-1 تعريف الشعر الصوفي و خصائصه.....166

2-1التعريف بناظم قصيدة الياقوتة.....175

3-1التعريف بالياقوتة النظم الشعري لسيدي الشيخ.....181

187.....	4-1 نسق الاتصال في بناء الياقوتة
193.....	2- كلمات الاتصال في الياقوتة
193.....	1-2 المصطلحات الصوفية و العلائقية و الاتصالية
197.....	2-2 المصطلحات الحسية و الجوارية و الرحلة
201.....	3-2 مصطلحات الفاعل الصوفي القائم بالاتصال
203.....	4-2 وسائل الاتصال الفاعل الصوفي
206.....	5-2 حدود الاتصال و كلمات اللاتصال

الفصل السادس مستويات و وظيفة الاتصال في شعر الياقوتة

213.....	1- مستويات الاتصال للفاعل الصوفي وأساليبه
213.....	1-1 الاتصال الإلهي في التجربة الصوفية
215.....	2-1 رسائل الفاعل الصوفي للمتلقى
218.....	3-1 اتصال النخبة الصوفية
219.....	4-1 أساليب تأثير الفاعل الصوفي على المتلقى
223.....	2- الوظيفة الاتصالية في منظومة الياقوتة

الباب الرابع أشكال الاتصال داخل الزاوية

الفصل السابع تعريف الزاوية مؤسسة التصوف الطرقي

234.....	1- تاريخ نشأة مصطلح الزاوية
234.....	1-1 في المشرق الإسلامي
239.....	2-1 في المغرب الإسلامي
242.....	3-1 تعريف بمؤسسة الزاوية حسب المكان الوظيفة واسم المؤسس
248.....	2- مؤسسة الزاوية مقارنة أنثربولوجية

249..... 1-2 الزاوية المؤسسة

250..... 2-2 أنثربولوجية مؤسسة الزاوية

الفصل الثامن الاتصال داخل مؤسسة الزاوية حسب الاتجاه والرسمية

257..... 1-التنظيم الهيكلي لمؤسسة الزاوية

257..... 1-1 الشيخ

260..... 2-1 المقدم

261..... 3-1 المرید

265..... 2- أشكال الاتصال في الزاوية

265..... 1-2الاتصال حسب الاتجاه

275..... 2-2 الاتصال الرسمي والملا رسمي

الباب الخامس الوظيفة الاتصالية لطقس السماع الصوفي

الفصل التاسع طقس السماع الصوفي و خصائصه

287..... 1- تعريف الطقس و الذكر

287..... 1-1 الطقس و الدين

289..... 2-1 التعريف الصوفي للذكر

293..... 3-1 الذكر كطقس، أنواعه و علاقته بالسماع

298..... 2- تعريف طقس السماع

298..... 1-2 التعريف الصوفي للسماع

300..... 2-2 السماع كطقس عند الصوفية

304..... 3-2 خصائص الاتصال طقس السماع

الفصل العاشر نسق الاتصال في طقس الياقوتة و وظيفته

323 1- رمزية المكان والزمان و المشاركون في طقس الياقوتة

323	1-1 المكان
329	2-1 الزمان
332	3-1 المشاركون
336	2- كيفية أداء الطقس
336	1-2 الحلقية (الدائرية) والجلوس
339	2-2 الزبي
345	3-2 السبحة
349	3-النسق النغمي الموسيقي في طقس الياقوتة ووظيفته الاتصالية
350	1-3 الخصائص الموسيقية في طقس السماع
356	2-3 بناء الموسيقى الصوتية في الأداء الجماعي
359	3-3 التحليل الموسيقي للأداء الجماعي لسماع الياقوتة
366	النتائج
384	خاتمة
389	الملاحق
392	ملحق قصيدة الياقوتة
415	ملحق الصور
428	المصادر و المراجع

فهرس المخططات

الصفحة	عنوان المخطط	رقم المخطط
80	العملية الاتصاية	1
107	تعريف وسائط العبد بالله	2
108	واسطة الانسان الكامل	3
114	تعريف الصوفي و المتصوف في الطريق الصوفي	4
116	الانسان الصوفي	5
151	العملية الاتصالية في كتاب الرسالة القشيرية	6
157	رجع الصدى في كتاب احياء علوم الدين	7
186	الاستفتاح	8
191	الإنهاء	9

فهرس الجداول التحليل الدلالي لقصيدة الياقوتة

الصفحة	عنوان الجدول	رقم الجدول
187	العرض النظر والإثبات	1
194	مصطلحات الاتصال الروحي	2
195	مصطلحات الاتصال الروحي العلائقي	3
196	مصطلحات العملية الاتصالية	4
197	مصطلحات (الكلمات) الحسية	5
198	مصطلحات (الكلمات) الجوارية	6
199	سيرورة الاتصال الروحي	7
201	كلمات الاتصال باسم الفاعل الصوفي	8
202	سرعة اتصال الفاعل الصوفي	9
203	الوسائل الرمزية للاتصال الصوفي	10
204	الوسائل السلوكية للاتصال الصوفي	11
205	الوسائل الإنسانية للاتصال الصوفي	12
205	الوسائل الرسمية والعرفية للاتصال الصوفي	13
206	الحدود النسبية للاتصال	14
207	الكلمات اللاعلائقية	15
207	الكلمات اللاجوارية	16
207	الكلمات اللاحسية	17
208	الكلمات اللارحلة	18
208	وسائل اللااتصال	19
309	أنواع التأليف والإيقاعات وتأثيرها على النفس	20

فهرس الصور

رقم الصورة	عنوان الصورة	الصفحة
1	قبة الضريح سيدي الشيخ بالفرعة	414
2	المدرسة القرآنية " وديار لالة ربعة" يتوسطهما سيدي الشيخ بالفرعة	414
3	المنصب التذكاري المكتوب عليها أبيات من قصيدة الياقوتة	415
4	الغرفة المركزية لضريح سيدي الشيخ داخل القبة	416
5	الغرفة المركزية لضريح سيدي الشيخ	416
6	الغرفة اليسرى داخل القبة	417
7	مكان أداء الياقوتة داخل زاوية سيدي الشيخ المتواجدة في الحي الغربي	417
8	اجتماع أتباع ومحبي سيدي الشيخ في ركب سيدي الشيخ جوان 2015	418
9	اجتماع أتباع ومحبي سيدي الشيخ في ركب سيدي الشيخ جوان 2015	418
10	اجتماع أتباع ومحبي سيدي الشيخ في ركب سيدي الشيخ جوان 2015	419
11	طقس الياقوتة في الزاوية الشيخية البوعمامية برقم	419
12	الزاوية الشيخية البوعمامية	420
13	إحتفالات داخل الزاوية العلوية بمستغانم	420
14	احتفالات داخل الزاوية العلوية بمستغانم	421
15	أماكن ممارسة طقوس الزاوية الشيخية البوعمامية	421

422	أماكن ممارسة طقوس الزاوية الشيخية البوعمامية	16
422	خيمة شيخية قرب قبة سيدي الحاج بن الشيخ	17
423	خيمة شيخية قرب قبة سيدي الحاج بن الشيخ	18
423	خيمة سيدي الحاج الحاكم وجدة	19
424	زاوية سيد الحاج عبد الحاكم	20
424	مشاركة الأطفال في طقس الياقوتة	21
425	مشاركة الأطفال في طقس الياقوتة	22
425	مشاركة الأطفال في طقس الياقوتة	23
426	سبحة الطريقة الشيخية	24
426	سبحة الطريقة الشيخية	25
427	سبحة الطريقة الشيخية	26

مقدمة

الإنسان ذلك المجهول كما يقول أليكس كاريل والمتعدد في تركيبته الطبيعية الحيوانية والقابلة للحياة وبطبيعته المفكرة والعاقلة والمنتجة وبطبيعته الحسية والوجدانية... هذه التركيبة لم تخرج الإنسان من طبيعته الثنائية المادية والروحية. إذا اعتبرنا الجانب الروحي يمثله الإنسان الديني أقدم إنسان عرفته البشرية بالمنظور الدوركامي، و الدين هو البعد الباطني للإنسان نستطيع أن نقول أن التصوف يمثل البعد الباطني له. هذا يعني أن التصوف ليس مقصورا على الإسلام بل هو ظاهرة عالمية في جميع الأديان.

التصوف كظاهرة دينية هي ظاهرة معقدة يكمن تفسير هذا التعقد في التصوف الإسلامي بحضور الدائم لله في الإنسان، فهو الذي يعطي الجدلية الصوفية في بعض الأحيان وبعض الغرابة، مما جعل من تجربة الصوفي شديدة الخصوصية بمصطلحاتها وكتاباتها وممارستها.

لعلنا نغفل كثيرا من جوانب الفكر الصوفي إذا وصفنا هذا الفكر بانشغاله بهذه العلاقة بين الإنسان والله وأنه لا يأبه بحياة الإنسان ويشغله بقضية فوق طاقته... وصف يحكم على التصوف بالضعف والانحطاط.

إنما التصوف الإسلامي كظاهرة دينية تعقدها يمكننا من تناولها من زوايا متعددة: فلسفية، تاريخية، دينية، أدبية، اجتماعية... وأنثربولوجية. وبغض النظر عن اختلاف آراء العلماء في التصوف بحسب اختلاف المجال الذي يبحثونه في إطاره، فإننا نشير أننا سندرس التصوف في إطار أنثربولوجي باعتبار التصوف بوجه عام يمثل طريقة حياة معينة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كماله العقلائي والأخلاقي. والتصوف الإسلامي يعد جانبا من أخصب جوانب الحياة الروحية في المجتمع الإسلامي ويشكل ما أنتجته تجربة الإنسان الصوفي من مصطلحات وكتابات وممارسات نسقا مهما في الثقافة الإسلامية يساهم في حياة هذا النسق الصوفي وفي إستمراريته (خاصة التصوف الطرقي) بخاصيته الاتصالية التي تميز كل نسق مكون للجسم الصوفي تعد الكتابة والممارسة الصوفية جزءا منه. لأن مفهوم التصوف

مرتبط بفكرة الاتصال، اتصال روحي يتجلى في كل تجربة صوفية خاضها الإنسان الصوفي من خلال المقامات والأحوال التي عرجها بهدف الاتصال بالعالم العلوي.

هذا الاتصال الروحي في التجربة الصوفية إنبنى عليه الاتصال الصوفي بصفة عامة والتصوف بحد ذاته. وبالمقاربة الأنثربولوجية للاتصال التي تبحث في كل شيء له أبعاد وقيمة اتصالية لدى الفرد أو الجماعات، هذه الدراسة تعتبر أن الكتابة الصوفية الاصطلاحية والشعرية، والممارسة الصوفية داخل الزاوية مؤسسة التصوف الطرقي وطقس السماع الممارس فيها، لها أبعاد و وظائف اتصالية.

هذه الأمثلة توضح معالم أو طبيعة الاتصال في التصوف وعند فاعله ألا وهو الصوفي الذي يمثل مركز ومحرك هذا الاتصال، في نفس الوقت توضح طبيعة التصوف كمنظومة للطبيعة المتناسقة بنيويا ووظيفيا للعناصر المكونة للتصوف أو الجسم الصوفي.

يعد الاتصال نسقا أساسيا في منظومة التصوف خاصة أن الاتصال بالمعنى الأنثربولوجي هو سيرورة من خلالها الثقافة تتولد وتتأصل، والكتابة الصوفية والممارسة الصوفية هي عناصر مكونة للثقافة الصوفية الناتجة من التجربة الصوفية الفردية و الجماعية التي تزامنت مع انتشار التصوف الطرقي.

من هنا نستشف أهمية دراسة هذا الموضوع الهادف إلى فهم طبيعة الاتصال في الحياة الروحية وفي التصوف بالخصوص، بمقاربة أنثربولوجية قد تكون ضئيلة التناول مقارنة مع الدراسات الفلسفية والدينية والأدبية والسيميولوجية.

في هذه الدراسة حاولنا الخوض في حقل صعب أردنا من خلاله التطرق إلى فكرة جديدة بالاهتمام وهي محاولة لتأسيس فكرة الاتصال الصوفي بالمنظور الأنثربولوجي تساهم فيه المقاربة السيميائية والنسقية، نستشف ذلك من فهم الأبعاد والقيمة الاتصالية التي تظهر في الوظيفة الاتصالية في بعض ما أنتجته التجربة

الصوفية، أين العملية الاتصالية الموجودة كالمرسل والمتلقي والرسالة ما هي إلا جزء أو طرف من منظومة اتصالية متعددة ومتشابكة.

المقاربة الأنثربولوجية هذه تساهم في إعادة تحديد مفهوم الاتصال والاتصال الصوفي المتمسم بالروحانية بالاستعانة بعلوم أخرى و ببعض مجالات الأنثربولوجيا المختلفة، لأن دراسة الاتصال بالأنثربولوجيا تتطلب نظرة شاملة للموضوع كما يقول واينكين، تستدعي التطرق إلى عدة جوانب للكشف عن خصوصية وطبيعة الاتصال الصوفي.

وانطلاقاً من ذلك قسمنا هذه الدراسة إلى خمسة أبواب الباب الأول يتكون من فصلين: الفصل الأول يتطرق إلى الإطار المنهجي للدراسة يعرض إشكالية البحث وطريقة تناولها المنهجي والفصل الثاني يعرض المقاربات النظرية المتمثلة في المقاربات السيميائية والنسقية والأنثربولوجية.

- الباب الثاني حول أبعاد الاتصال في الكتابة الصوفية يتكون من الفصل الثالث يبحث في أبعاد الاتصال في دلالة المصطلح الصوفي والفصل الرابع حول ابعاد الاتصال في العتبات الكتابة الصوفية العنوان مثالا.

- الباب الثالث يدرس أبعاد الاتصال في الشعر الصوفي وهو بدوره يتكون من الفصل الخامس يعرف الشعر الصوفي وشعر الياقوتة و الفصل السادس يبحث في مستويات ووظيفة الاتصال في شعر الياقوتة.

- الباب الرابع خصص لدراسة الاتصال الداخلي في مؤسسة الزاوية في فصلين الفصل السابع يقدم نظرة تاريخية وتعريفية بمنظور اثروبولوجي للزاوية والفصل الثامن يحلل خصائص الهيكل التنظيمي لمؤسسة الزاوية وأشكال الاتصال حسب الاتجاه والرسمية.

- الباب الخامس يعالج الوظيفة الاتصالية لطقس السماع في فصلين: الفصل التاسع يتطرق إلى طقس السماع وخصائصه البنائية والفصل العاشر يتناول نسق الاتصال في طقس السماع ووظيفته.

الباب الأول
الإطار المنهجي والنظري للدراسة

الفصل الأول الإطار المنهجي

1-أسباب اختيار الموضوع وأهداف الدراسة

إن مرحلة اختيار الموضوع رغم الاعتقاد الظاهر ببساطتها في خطوات البحث، إلا أنها تعد أصعب مرحلة خاصة في حقل العلوم الإنسانية، لتعقد الظاهرة الإنسانية من جهة، ولأنها الخطوة التي تبنى عليها كل خطوات البحث العلمي من جهة ثانية، ومدى تقاطع موضوع البحث مع المهام البيداغوجية للأستاذ الباحث من جهة أخرى.

ففي البداية وقع اختيارنا على موضوع الشعر الشفهي الديني النسائي يندرج ضمن الأنثربولوجيا الثقافية، إلا أننا لم نجد تجاوبا مع هذا الموضوع لكثرة الدراسات التي تناولته، فوقع اختيارنا على موضوع الاتصال في المصطلح الصوفي والكتابة والممارسة الصوفية بمقاربات أنثربولوجية للدوافع التالية:

أولاً- لدافع بيداغوجي كوننا ندرس في قسم علوم الإعلام والاتصال وكنا من أحد الأوائل الذين واكبوا نشأة هذا القسم الفتي في جامعة وهران، فكان علينا مهمة التأطير في هذا الحقل الذي يتقاطع مع كل العلوم وعلى رأسها علم الاجتماع والأنثربولوجيا، مما أوجب علينا البحث في جسر يربط انشغالاتنا البيداغوجية باهتماماتنا البحثية، فجاءت هذه الدراسة كمحاولة للربط بين الجانب الديني الذي يمثله التصوف والجانب الاتصالي بمقاربة أنثربولوجية.

ثانياً- تعتبر الباحثة عنصرا ينتمي إلى حقل صوفي طرقي يمثله الولي والصوفي سيدي الشيخ مؤسس المنطقة الشيخية وما جاورها.

هذه الشخصية الصوفية كان لها أثر على مجتمع هذه المنطقة في الماضي والحاضر، ويتمظهر هذا الأثر في المخبال الشيعي والذاكرة الشيعية التي تشكلت

عند أهل المنطقة والتي ترمز إلى مدى ارتباط الذاكرة الجماعية بشيخهم الصوفي وبالتصوف الطريقي بصفة عامة.

وبالتالي انتمائنا لهذه الشخصية كان لها أثر في توجيه اهتماماتنا إلى البحث في الحقل الديني الذي يعد التصوف وطرقه جزءاً أساسياً ونسقاً مهماً من النظام الديني للمجتمع الجزائري والمغربي.

كما أن موضوع هذا البحث هو منبثق من اهتمامات سابقة في حقل الأنثروبولوجية الدينية، إلا أن هذا البحث يختلف عنها من حيث الأهداف والمقاربات، بتركيزه على الجانب الاتصالي لما أنتجه الإنسان الصوفي بصفة عامة وشعر الصوفي لسيدي الشيخ أحد نماذج المدروسة في هذا البحث.

ثالثاً- اختيارنا تناول هذا الموضوع من إشكالية متعددة للأسباب الموضوعية الآتية:

أ- الحقل الصوفي: يعد نسقاً متشعباً من أنظمة متكاملة العناصر -بالتحليل الماكروصوفي - تشكل هذه الأنظمة هوية وخصوصية هذا الحقل الديني الصوفي الإسلامي، والمتمثلة في: الكتابة الصوفية والممارسة الصوفية هذه الدراسة استندت على أمثلة من هذه الأنظمة المكونة للحقل الصوفي قد لا تمثل هذه النماذج المنظومة الصوفية بعينها وفي مطلقها إلا أن هذه الأمثلة نعتبرها بداية لسيرورة بحثية سيتم مواصلتها والغوص فيها بالتحليل والتأويل.

ب- حقل الاتصال: هو بدوره يمثل الحقل الذي تتقاطع فيه كل العلوم الإنسانية منها أو الطبيعية باعتبار الاتصال ظاهرة إنسانية، طبيعية ومادية.....نتج عن هذا التقاطع تعدد الدراسات والمقاربات في الاتصال إلا أن دراسات الاتصال عبر وسائل الاتصال والإعلام وعبر التكنولوجيا الحديثة (حالياً) أخذت حصة الأسد في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية لذلك ارتأينا أن ندرج هذه الدراسة ضمن حقل الاتصال الديني بصفة عامة والاتصال الصوفي بصفة خاصة من منطلق أن إشكالية الاتصال

الديني الصوفي لم تشغل كثيرا البحوث في حقل الاتصال الذي ظل نسبيا ينظر إليه بنظرة تلغرافية لا تخرج كثيرا عن وسائل الإعلام والاتصال.

ج-الحقل الأنثربولوجي: هو أيضا حقلًا متشعبًا ونقطة التقاء باقي العلوم كون موضوع دراسته الرئيسي هو الإنسان في كل تعدده.

وقد ساهمت الأنثربولوجيا أو علم الإنسان إلى حد كبير في دراسة الإنسان الديني الذي نعتبر الصوفي أحد نماذج هذا الإنسان، ان دراسة الاتصال لهذا الإنسان الصوفي هو من الأسباب الموضوعية الأساسية في اختيارنا لهذا الموضوع لاعتبارين:

لأن أنثربولوجيا الاتصال تعد حقلًا جديدًا لم يستثمر بحثيًا كثيرًا ولم تحدد معالمها بصفة كاملة وبذلك ستكون هذه الدراسة محاولة إضافية في هذا الحقل الفتي من الناحية العلمية أو الإبتيمولوجية هذا من جهة، ومن جهة أخرى دراسة الاتصال الصوفي في ما أنتجه هذا الإنسان: الكتابة والممارسة تعد مقارنة جديدة مقارنة مع الدراسات الغزيرة حول التصوف إن كانت فلسفية، لسانية، سيكولوجية، شرعية...

1-2 أهداف الدراسة

كان اختيارنا لدراسة هذا الموضوع للبلوغ إلى أهداف خاصة وأخرى عامة تتمثل في ما يلي:

- معرفة خصائص الاتصال الصوفي في أهم الأنساق المكونة للمنظومة الصوفية التي أنتجها الإنسان الصوفي والمتمثلة في الكتابة (المصطلح و الشعر) والممارسة الصوفية (المؤسسة والطقوس).

- معرفة الوظيفة الاتصالية للمصطلح والكتابة والممارسة الصوفية من خلال النماذج المختارة لدراسة هذا الموضوع.

-الكشف عن طبيعة أنثربولوجية الاتصال الصوفي مقارنة مع مقاربات أنثربولوجيا الاتصال الأخرى.

-معرفة طبيعة تداخل العلوم الإنسانية في دراسة حقل الاتصال الصوفي بالمقاربات الأنثربولوجية المتعددة والحقول المعرفية العلمية الأخرى.

2-الإشكالية

يعد التصوف ظاهرة دينية إنسانية عرفت الكثير من المجتمعات القديمة الهيلينية و الشرقية إلا أن التصوف الإسلامي لخصوصيته جعلت الكثير من الباحثين باختلاف مشاربهم الفكرية والإيديولوجية والمعرفية يتجهون وباهتمام إلى البحث في عمق هذا التصوف الإسلامي وتطوراته، من بينها الدراسات الإستشراقية لتاريخ التصوف الإسلامي التي كانت بدايتها حول الإسلام والفرق الإسلامية، ثم اتجهت بحوثها إلى دراسة التصوف بوجهات نظر وأهداف مختلفة، فمنها من أرجعت أصول التصوف الإسلامي إلى المسيحية والهندية والفارسية والأفلاطونية الحديثة¹، ودراسات أخرى قدمت التصوف الإسلامي على أنه تصوف روحاني يتميز وينفرد عن التصوف الشرقي والغربي مع انتقاد للروحانية الغربية التي تزعم أن التصوف لا يعتمد على ديانة معينة، معتبرة أن التصوف الإسلامي هو تصوف أصيل وأن «التصوف ليس سوى الإسلام الروحاني وهذا يعني انه التيار الرئيسي والأقوى....»².

رغم الانتقادات والاستفهامات التي تظل تطرح حول أفكار وأهداف الدراسات الاستشراقية إلا أنها تمثل مادة فكرية التي أعطت اهتماما كبيرا للتصوف الإسلامي

¹ أنظر رينولد، أنيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1959 .

- ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، ترجمة إبراهيم حور رشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة، بيروت 1984 ص48-49.

² مارتن لينجر، ما هو التصوف، ترجمة توفيق محفوظ، أشرف شودة، آفاق للنشر، القاهرة 2015 ص15.

وقدمت مجهودات في الكشف عن مصادر صوفية بالإضافة إلى دورها في مد الجسور الفكرية بين الشرق والغرب.

كما أن الدراسات الكولونيلية التي ميزت نهاية القرن 19 م وبداية القرن 20 م مع الدخول الاستعماري للبلدان المغاربية، أنتجت دراسات¹ غزيرة حول الطرق الصوفية والزوايا التي واجهت وقاومت الاستعمار الغربي لبلدانها، جعلت هذا الاستعمار يسخر العلوم الاجتماعية وعلى رأسها الأنثروبولوجيا- معتمدة على الدراسات الإستشراقية- لدراسة الطرق الصوفية دراسة تشريحية لتاريخها وفعاليتها ونظامها وعددها وأموالها... لسبب رئيسي لان هذه الطرق كانت تمثل القاعدة الأساسية لكيان هذه البلدان ولهويتها الثقافية ولأركيولوجيتها التاريخية.

لذلك تعتبر الدراسات الكولونيلية الأنثروبولوجية مادة لها مكانتها في حقل الدراسات المتعلقة بالتصوف الإسلامي الذي تندرج ضمنه الطرق الصوفية مع اخذ بعين الاعتبار نسبية معطياتها الأثنوغرافية بالحدز الإبيستيمولوجي عند تناولها في البحوث.

ومن بين دراسات الفلسفة الإسلامية التي قدمت تفسيراً مختلفاً* حول نشأة وعوامل التي ساعدت على نشأة التصوف والزهد في الإسلام والمدارس الصوفية، كتاب التصوف الثورة الروحية في الإسلام لأبي العلا عفيفي² الذي يفسر أن التصوف الإسلامي هو وليد تاريخ الإسلام الديني والسياسي والعقلي وأنه كان ثورة على نظام غير عادل سياسي واقتصاديا واجتماعيا، سبب هذه الثورة الروحية الصوفية الثراء والحروب الأهلية التي عاشها وشهدها القرن الأول من صدر الإسلام ويرى أن

¹ من بين الدراسات الكولونيلية:

Octave Depont, Xavier coppolani, les confréries religieuses musulmanes, Adolphe jourdan Alger 1897.

-louis Rinn, khouan et marabout ,Adolphe jourdan 1884.

* مختلفاً عن تفسير نشأة التصوف الإسلامي عند المستشرقين والمنتقدين لشرعية التصوف في الإسلام.

² أنظر : أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام دار المعارف، القاهرة 1963.

التصوف في الإسلام تصوفا أصيلا وليس وليد تراثا خارجيا أو ثقافيا دينيا وفي نفس الوقت هو نقطة التقاء الإسلام مع الديانات الأخرى.

نستنتج من هذا التحليل والتفسير لنشأة التصوف في الإسلام عند أبي العلاء عفيفي أنه يحمل الصبغة المادية وحتى اشتراكية: ثورة روحية أسبابها مادية (الغنى، الحروب....) تفسير يدخل ضمن الاتجاهات الفكرية التي كانت سائدة في الفكر العربي في بداية وصدور القرن العشرين.

هذه الدراسات السالفة الذكر ما هي إلا نماذج التي تبين الأهمية التي أولها الفكر العربي والغربي للتصوف الإسلامي بين القرنين التاسع عشر والعشرين.

واستمر مسار الدراسات حول هذا الحقل الديني بإشكاليات ومقاربات متعددة، حيث حظي التصوف الإسلامي باهتمام واسع لدى الكثير من الباحثين باختلاف مشاربهم الفكرية وتخصصاتهم المعرفية والعلمية إلى درجة أنه يصعب تحديد حجم هذه الدراسات في : الفلسفة والعلوم الشرعية والأدب واللسانيات وعلم النفس وعلم الاجتماع.... وصولا إلى علم الأناسة الأنثروبولوجيا.

موضوع هذا البحث لا يتعلق بدراسات أصول الدين النقدية والهادفة إلى تبيان الخلاف القائم بين الإسلام والصوفية حيث تموضع التصوف في الطرف المقابل للإسلام.¹

ولا تتعلق بالدراسات التاريخية حول عوامل وظروف نشأة التصوف الإسلامي في الجزائر الذي ظهر بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر ميلاديين أي بين الفترة الموحدية وبداية العهد العثماني في الجزائر، نشأة واكبت اضطراب

¹ استند الباحث عبد الباسط الناثي في نقده للتصوف على مقاييس شرعية لما كتبه الصوفية وعلى ملاحظاته وحواراته مع بعض مريدي التصوف مستنتجا أن التصوف هو انقلاب على الثقافة الإسلامية وناقدا منهج الصوفية في نشر التصوف:

عبد الباسط الناثي، موسوعة التصوف دراسة تحليلية نقدية جامعة للتصوف، الدار التونسية للكتاب، تونس 2011 ص 281-289.

لأنظر كذلك: عبد القادر رمزي، الظواهر الصوفية والنسقية الإسلامية رؤية إسلامية مقارنة، «إسلامية المعرفة»، السنة التاسعة العدد 36 2004 ص 41-86.

سياسي وركود اقتصادي مسا المغرب الإسلامي بكامله ساهم التصوف في حل عديد من المعضلات السياسية والاجتماعية والتعليمية.....¹.

إذا كان جزء من موضوع هذا البحث يدرس نموذجاً من الشعر الصوفي إلا أنه ليس بدراسة أدبية بحثة للشعر الصوفي لخصائصه البنائية² والمعجمية كمعجم الرحلة ومعجم الخمر....³ ولا بدراسة تهدف إلى اكتشاف أغراض وأسلوب بلاغي ورموز أشعار لنماذج من أقطاب الصوفية⁴، والدراسات اللسانية للتصوف لا تعد ولا تحصى.

أما الدراسات السوسولوجية والأنثروبولوجية هي الأخرى ساهمت في هذا الحقل الديني من ابن خلدون في مقدمته، إلى الدراسات بعد الحقبة الاستعمارية فما نجد من دراسة للمجتمع الإسلامي إلا وكل ما تعلق بالتصوف أخذ حيزاً منها بصفة عامة أو بصفة خاصة. ككتاب "الإسلام الملاحظ"⁵ لغيترز C. Geertz المقارن للإسلام في اندونيسيا والإسلام في المغرب أين لاحظ أن مجتمعات الإسلام لا تشكل كياناً متجانساً ويعتبر هذا الكتاب إضافة نظرية ومنهجية جديدة في الأنثروبولوجيا البنائية الدلالية للدين وللرموز الثقافية. وكذلك دراسة غلنر E. Gellner حول نموذج المجتمع الإسلامي الذي يدرج الصوفية كأحد العناصر المكونة لهذا النموذج المجتمعي في كتابه « ما بعد الحداثة والعقل والدين ».⁶

¹ أنظر بالتفصيل: بوداود عبيد، ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين (13م-15م)، رسالة لنيل شهادة الماجستير، للإشراف غازي مهدي جاسم، قسم التاريخ وعلم الآثار كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية جامعة وهران 1999-2000.

² وفيق سليطين، الزمن الأبدى الشعر الصوفي، الزمان الفضاء، الرؤيا، دار نون للدراسات والنشر اللاذقية 1997.

³ مختار حبار «سيميائية الخطاب الشعري عند الصوفية»، مجلة الحداثة العدد 02 جوان 1993.

⁴ يحي بعطيش، دراسات في الخطاب الصوفي عند أقطاب الطريقة العلوية، جمعية الشيخ العلوي للتربية والثقافة الصوفية، برج بوعريبيج 2009.

⁵ Clifford Greetz, observer l'islam, changements religieux au Maroc et en indonisie, Traduit Jean –Bapiste Grasset, la découverte paris 1992.

⁶ Ernest Gellner, postmodernisme, Reason and Religion, London and New York 1992.

وقد حظيت الزوايا مؤسسة التصوف الطرقي في الدراسات السوسولوجية والأنثروبولوجية الأكاديمية باهتمام كبير في السنوات الأخيرة، دراسات بأبعاد تاريخية¹ وتنظيمية اجتماعية². وإثنوغرافية طقسية³ تصف ممارسة الطقوس الاحتفالية

لنموذج أو نماذج من الطرق الصوفية التي تمارس في الزوايا كطقس الجذب والذكر والسماع.....، وخاصة بأبعاد سياسية⁴، فبعد التهميش الذي عانت منه الزوايا في

¹ مثل الدراسة التي قام بها كمال شاشوا بعنوان زواوة والزوايا تهدف إلى دراسة الإسلام في بلاد القبائل بالجزائر من خلال تحليل رسالة ابن زكري حول ضرورة إصلاح الزوايا في بداية القرن 20 م مقارنة مع الكتابات الإصلاحية الراضية لمؤسسة الزوايا:

Kamel CHACHOUA ;ZWAWA et ZAWAYA ,l'islam la question Kabyle et l'état en Algérie ;Autour de la Rissala (épître) les plus clairs arguments qui nécessitent la réforme des zawaya kabyles ;d'Ibnou Zakri ,thèse nouveau régime de sociologie ,sous la direction de Fauny COLONNA ,EHESS ;paris 2000.

أنظر كذلك: بوداود عبيد، مرجع سبق ذكره.

² دراسة رشيدة شيخ للطرق الصوفية المعاصرة في مصر حيث سجلت العدد المتزايد لتابعي الطرق الصوفية، يقدر ست ملايين موزعين على 120 طريقة صوفية حالية في مصر، فجاءت هذه الدراسة تبحث في نشأة وتطور الطرق وفي طريقة اشتغالها في الوقت المعاصر مستندة على كتابات وعلى عمل إميرقي قائم على المقابلات:

Rachida CHIH, soufi et confréries mystiques dans l'Egypte contemporaine, doctorat sous la direction M.ILBERT, Université de Provence AIX-Marseille 1996.

³ الأبحاث التي ركزت على الطرق الصوفية معتمدة على المنهج الإثنوغرافي عديدة نذكر منها:

- دراسة نابتي مهدي حول شعرة الجذب في الطريقة العساوية تطرق فيها إلى تاريخ الطريقة وعلى سندها ونسبها الصوفي وعلى أذكارها مركزا على تنظيم طائفة (حلقة) الجذب أثناء الذكر أو الحضرة في الزمان والمكان مستعينا بالملاحظة والمقابلة:

Mehdi NABTI, les Aissawa citadin du Maroc ; Rituel de transe et représentation ; transformation de l'esthétique d'une culture ; Institut Maghreb Europe ; paris 2002.

-دراسة فخر الدين الجبار "الموسيقى، الشعائر والطرق في المغرب، تبحث في الشعائر الموسيقية عند عيساوة والحمادشة وقناة تناول الباحث فيها التصوف والولاية والشعائر الموسيقية ذات الأبعاد الدينية. وختم الدراسة حول الحداثة والانتقالية التي تعيشها الطرق الصوفية:

Fakheddine ELABAR, Musique, rituel et confréries au Maroc ; les Issawa, les Hamadèches et les graves ,thèse pour obtenir le grade de docteur de l'HESS ,Discipline Anthropologie directeur de thèse Mare GABORIE Au.

-دراسة حول السماع الصوفي في الزاوية المامشواوية بتلمسان للباحثة المحسنية أمثير ناولت فيها تطور التصوف الإسلامي كتمهيد ثم تعريف الطريق والطريقة والطرق الصوفية التي تستند إليها الزاوية المامشواوية وعن شعائرها واحتفالاتها، كما خصصت الباحثة جزء للشعر الصوفي وشعر الطريقة المامشواوية وجزء آخر للسماع الصوفي في المولد النبوي في الزاوية المامشواوية كنموذج للدراسة:

الحسنية أمثير، السماع الصوفي والحضرة في الزاوية المامشواوية بتلمسان دراسة ميدانية وصفية، إشراف عبد الحميد حاجيات رسالة لنيل شهادة الماجستير تخصص فنون شعبية قسم الثقافة الشعبية كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية جامعة بوبر بلكايد بتلمسان 2004-2004.

⁴ من بين الدراسات السوسولوجية والأنثروبولوجية التي حاولت سلط الضوء على الزوايا في أبعادها السياسية:

دراسة بلخير حول تجديد الزوايا في الجزائر دراسة تبحث في إشكالية مكانة ودور البنيات ومنها الزوايا في مسار نماذج التنظيم واشتغال الشعوب الإسلامية والعربية منها المغاربية قبل نشأة الدولة الأمة وكما هي عليه الآن.

من بين أهم الأسباب اختياره لدراسة هذا الموضوع : اكتشاف ظاهرة الطريقة كواقع اجتماعي ومصدر سياسي في ظل تصاعد التيار الإسلامي السياسي. وظهور طلبات لمساعدة الزوايا المرسخة والمتجذرة في المجتمع ذات التأثير الهائل على الجماهير.... هذا الموضوع تناوله الباحث من عدة زوايا :

أ.تاريخ وسياقات نشأة الزوايا، ب.أهم الزوايا في الجزائر ج.المواقف السياسية والدينية تجاه الزوايا، ه.التأهيل السياسي للزوايا وأثرها الداخلي والخارجي، أنقل بالتفصيل:

Belkheir GHALI, le renouveau des Zaouia en Algérie , thèse de doctorat directeur de thèse Jean –Robert HENRY

في الجزائر بعد الاستقلال، أولت السلطة السياسية في السنوات الأخيرة اهتماما كبيرا لمؤسسة الطرق الصوفية، حيث نظمت العديد من الملتقيات تحت رعاية رسمية وتغطية إعلامية لها وظهرت منظمات جديدة للزوايا (الجمعية الوطنية للزوايا)... هذا الاهتمام السياسي ساهم في العودة الرسمية لهذه المؤسسة الدينية التقليدية على الساحة الوطنية بسبب التغيرات السياسية التي شهدتها البلاد في التسعينات. هذا مدفع الباحثين إلى دراسة علاقة الزوايا بالسلطة السياسية أو تحول الزوايا من سلطة دينية إلى سلطة زمنية.

إن تعدد الدراسات والمقاربات السالفة الذكر حول التصوف لدليل على أن الحقل الصوفي هو الحقل الذي تتقاطع فيه تلك العلوم وبذلك يكون الحقل الصوفي

نموذج للظاهرة الإنسانية المعقدة بامتياز، هذه السمة الأساسية تجعلنا نقول أن البحث في حقل التصوف لا يزال ميدانيا يطرح إشكاليات وتساؤلات عدة رغم المجهودات التي بذلت من طرف الباحثين والمهتمين بالتصوف وما يتعلق به، فما زالت الكثير من مصادر وتراجم التصوف و مؤسساته و ممارساته تبحث عن مساءلتها من منطلقات فكرية وعلمية جديدة لم تأخذ مكانتها ضمن زخم الدراسات المتعلقة بالتصوف كإشكالية البحث في التصوف من زاوية اتصالية وبمقاربة أنثربولوجية.

إذا كانت الدراسات السالفة الذكر التي تبحث في التصوف لا تعد ولا تحصى في حقل العلوم الإنسانية أو الاجتماعية والتاريخية والشرعية والفلسفية، ان البحوث المتعلقة بموضوع الاتصال والتصوف مازال لم يستثمر علميا مقارنة مع المواضيع الأخرى.

أولا- لأن الدراسات المهمة بالاتصال في حقل علوم الإعلام والاتصال تنصب بحوثها على المحاور التالية:

-الإعلام والاتصال الجماهيري.

-التكنولوجيات الحديثة اشتغالها وأثارها

-الاتصال في المؤسسات الحديثة

-سيمائية الأنساق البصرية:السينما،الأفلام...

كانت هذه المحاور الأرضية التي تأسست عليها نشأة علوم الإعلام والاتصال في الجزائر والتي تناولها الباحثون من خلال مقاربات متعددة و اختزل الاتصال في "الرسالة - الكلمة" وما يربط بها من عناصر اتصالية أخرى.

ثانيا:الدراسات التي تناولت موضوع الاتصال والتصوف كان تناوله أكثر،من الناحية الفلسفية والشرعية والسيمائية،مثل دراسة "مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية"لمجدي محمد إبراهيم تناول فيها بالتحليل أبعاد فكرة الاتصال وطبيعة موضوع الاتصال بين الفلسفة العقلية والتصوف بدون مفاضلة بينهما،مستدلا على فلسفة ابن رشد للاتصال وتحليل طرق الاتصال عند الصوفية،هذه الدراسة ميزت بين الاتصال كفكرة بمعناه الفلسفي العقلي والاتصال كحالة بمعناه الصوفي الوجداني،حيث يقر الباحث « أن موضوع الاتصال منزوع من التصوف ومفهوم على الفلسفة العقلية»¹ مما يدل على خصوصية الاتصال عند الصوفية.

أما دراسة «نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام»² هي تمثل الدراسة التي عالجت موضوع الاتصال في التصوف من الناحية الشرعية،ومن بين أسباب اختيار الباحثة لهذا الموضوع هو انحراف مسار التصوف بين القرنين الثاني والثالث الهجريين بعد بدايته الصحيحة بسبب امتزاج الثقافة الإسلامية بغيرها من الثقافات الوافدة عليها،ولأن أغلبية الناس في الغرب أصبحوا ينظرون للإسلام من

¹مجدي إبراهيم،مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية،مكتبة الثقافة الدينية،الفاخرة 2001ص3.

² سارة آل سعود، نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام،ماجستير ،طبعة دار المنارة 2001 انظر:

خلال التصوف معتبرينه الوجه الحقيقي للإسلام فجاءت هذه الدراسة لتبين ما هو مقبول وغير مقبول من نظرية الاتصال عند الصوفية من خلال التطرق إلى التعريف الاتصال الشرعي والاتصال الصوفي هذا الأخير يتكون (حسب دراسته) الاتصال الكوني العام له علاقة بالتصوف الفلسفي ومن الاتصال الإنساني الخاص القائم على وسائل الاتصال (الشيخ والمجاهدة...) وعلى حالات الاتصال النفسية ونتائجها،

وختمت الدراسة بمواقف الإسلام التقويمية لنظرية الاتصال عند الصوفية وعن مصادر التأثير الأجنبي (الهندية والفارسية....) في نظرية الاتصال عند الصوفية.

ثالث دراسة "التصوف والفن المرئي"¹ هي نموذج للدراسات السيميائية للتصوف، التي تبحث في الأيقونات الصوفية، هذه الدراسة تندرج ضمن التحليل الأيقونوغرافي للمقدس حيث قام الكاتب بتحليل حروف وأشكال الطلاسم وتحليل الدلالات الرمزية للألوان في التصوف معتبرا أن هذه النماذج من الأيقونات الصوفية تمثل فنا إسلاميا يدخل في جماليات التصوف.

هذا الموضوع تشابكت أطرافه وتمددت خيوطه إلى عدة حقوق شملت الفلسفة والدين والسيميولوجيا إلا أن موضوعنا كما نتصوره ، هو يبحث في الاتصال في التصوف من منظور أنثربولوجي وذلك من منطلقين: المنطلق الأول لأن التصوف هو تجربة أنثربولوجية منفردة بدايتها كانت فردية في ظاهرها إلا أن في عمقها هي تجربة متعددة لتعدد تجربة الفاعل الصوفي «بصيغة الفرد» فهو العارف والمحب والصامت والواصل². الصوفي الذي يمثل الإنسان الكامل خاصيته أن غايته هي الاتصال (الإلهي). ثم أصبحت تجربة جماعية مجتمعية تزامنت مع نشأة التصوف الطرقي ومؤسسته الزاوية فالتصوف إذن هو تجربة أنثربولوجية لتعدد مكوناتها المعرفية والإبداعية والدينية والتنظيمية.... والإنسانية.

¹ Shaker laibi, soufisme et art visuel, iconographie du sacré, l'Hamattan, paris1998.

² عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية الحب، الإنصات، الحكاية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2006 ص 6.

والاتصال في حقل أنثربولوجيا الاتصال هو كذلك تجربة أنثربولوجية كمنطلق ثاني، باعتبار الاتصال كظاهرة ثقافية. فلا يمكن أن لا نتصل ولا توجد حياة

إنسانية فردية أو جماعية بدون اتصال، فمن خلال هذا الاتصال تتشكل الأنساق الثقافية لكونه (الاتصال) البعد الفعلي للبنية الثقافية.¹ وبالتالي لا يوجد اتصال بغياب الآخر، وخصوصية الاتصال عند الصوفي أن الآخر هو مقدس غايته من الاتصال الوصول إلى الله والفناء فيه وجد في الكتابة وسيلة يعبر فيها عن تجربته، ومن جهة أخرى الآخر هو إنساني يتجلى في اتصال الصوفي مع جماعته اتصال أسس لمؤسسة التصوف الطريقي والمتمثلة في الزاوية.

فهذا الموضوع هو محاولة لمعرفة طبيعة الاتصال في التصوف باعتباره نموذجاً ثقافياً. ولأن الاتصال في التصوف متشعب ومتنوع ولأن التصوف هو كذلك شبكة معقدة من الأنساق ترتبط ارتباطاً تجانسياً وتكاملياً، جاءت هذه الدراسة لفهم طبيعة الاتصال في أهم العناصر المكونة للجسم الصوفي أو ما أنتجته التجربة الذوقية الصوفية، وجاء طرح الإشكالية على النحو الآتي:

ما هي طبيعة الاتصال الصوفي من خلال أبعاد الاتصال ووظيفته في الكتابة والممارسة الصوفية بالمقاربة الأنثربولوجية؟

ونعتبر في هذه الدراسة أن المصطلح والشعر الصوفي والزاوية مؤسسة التصوف الطريقي وطقس السماع من العناصر الأساسية للتصوف الإسلامي بصفة عامة والتصوف الطريقي بصفة خاصة.

أ- المصطلح الصوفي: لقد أحدثت الصوفية ثورة لغوية أسست إلى هوية التصوف وخطابه، فكان افتتاحهم باللغة الحد الجنون فـ« لم تكن اللغة عند الصوفية مجرد مجال للتخاطب والتحاور، إنها الأفق الذي منه يتم الاتصال بالآخر

¹ مجدي إبراهيم، مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 2001 ص3.

باللامتناهي، بالمطلق داخل التجربة الصوفية تصبح اللغة القيمة الأساسية... وليس مجرد أداة التواصل... إنها لديه كائن...»¹.

وأساس كينونة اللغة الصوفية مصطلحاتها الكل متفق عليها أنها مصطلحات الوجدان والإشارة وليس العقل والعبارة « وصحيح أن الصوفية لا يحسنون اللغة التي ينطق بها العقل، إحصان الفلاسفة لها، لأن منهجهم الذوقي يوجب عليهم أن يتذوقوا لغته وأن يفهموا اللغة التي ينطق بها منهج الوجدان...»². فاستخدام الصوفي لغة الرموز التي تمثلها الكتابة المعجمية (المصطلحات) كان بهدف الاتصال والمعرفة، وتأويل دلالاتها سيكشف عن أبعادها الاتصالية.

هذه المصطلحات مرت بمراحل متجانسة مع مراحل تطور التصوف وهذا يدل كذلك على القيمة الاتصالية للمصطلح الصوفي.

ب- الكتابة الشعرية: إن اللغة الصوفية في مجملها لغة شعرية، والشعر الصوفي هو عنصرا من هذه الشعرية وعنصرا أساسيا مكون للنظام الصوفي ونسق أساسي في الثقافة الصوفية، فكل الصوفية عرفوا بأشعارهم وبدواوينهم الشعرية (ابن فارسي، بن عربي، الجيلاني، ابو مدين بن شعيب، جلال الدين الرومي،...) كان الشعر الوسيلة التي يعبر فيها الصوفي عن تجربته الوجدانية العرفانية وفي نفس الوقت كان الشعر الصوفي وسيلة اتصال وإعلام. إذا كانت الكتابة بصفة عامة سوسولوجيا هي رابطة اجتماعية فالشعر الصوفي هو رابطة روحية مقدسة ورابطة صوفية يشترك فيها أهل التصوف لغويا ويتصل بها (أهل التصوف) اجتماعيا، بالإضافة إلى ذلك فخصوصية الشعر الصوفي جعلته يتمتع بأبعاد وقيمة اتصالية مميزة. تدخل ضمن

¹ عبد الحق المنصف، مرجع سبق ذكره، ص219.

² مجدي محمد إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص88.

الوظيفة الاتصالية والمرجعية حسب رومان جاكيسون¹ لأن الشعر الصوفي ليس بنتاج فردي فما ينتجه كذلك للآخرين.

ج- الزاوية مؤسسة التصوف الطريقي: لعبت الزوايا دورا مهما في التاريخ الإسلامي خاصة المغاربي، حيث شهد المغرب الإسلامي انتشارا للتصوف الطريقي بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر مما استلزم نشأة مؤسسة الزاوية لتأطير التصوف الطريقي الجماعي وتجذريه مجتمعيًا. وهذا يعني أن الزوايا هي عامل نسيج تنظيم داخلي (كمؤسسته) واجتماعي (أثرها على المجتمع)، وهذا يدل أيضا على أنها تتميز بنسق اتصالي جعلها تحافظ على كينونتها رغم الديناميكية التي تشهدها في كل مرحلة تاريخية وسياقاتها.

د- الطقوس: تعتبر الطقوس سمة إنسانية كونها تندرج ضمن الحياة الاجتماعية في مجمل مجالاتها، والطقوس مرتبطة ارتباطا تلازميا ووظيفيا مع الدين باعتبارها تمثل فاعلية الدين، للوظيفة الممارساتية والتطبيقية التي تضطلع بها لتجسيد الدين.

لذلك ركز الصوفية على هذا العنصر الذي يتجلى في طقوس التصوف العملي الطريقي الممارسة في مؤسسة الزاوية، لأنها تشكل نسقا أساسيا يلعب دورا اتصاليا ساهم في سيرورة التصوف الطريقي والتصوف.

للإجابة على هذه الإشكالية، صغنا تساؤلات تتفرع منها تساؤلات فرعية توحى إلى مقاربات نظرية حسب أبعاد الاتصال وخصائصه ووظائفه للعناصر المكونة للنسق أو الجسم الصوفي: المصطلح، الشعر، الزاوية

وطقس السماع.* لعدم وجود نموذجا نظريا أنثروبولوجية الاتصال تمكننا من صياغة فرضيات.

¹ Yves winkin, Anthropologie de la communication de la théorie au terrain, Seuil p71.

* صياغة هذه التساؤلات جاءت على أساس أنها تهدف إلى فهم الظاهرة المدروسة، من خلال الربط بين بعض عناصر المقترحة للإجابة على الإشكالية، من منطلق أن هذه الدراسة تدخل ضمن الدراسات الإستنتاجية الوصفية التي تهدف إلى فهم و وصف الخصائص والوظائف والتي تتطلب تساؤلات أو فرضيات عكس الدراسات السببية القائمة على المتغيرات المسببة للظاهرة، أنظر:

التساؤل الأول: ما معنى الاتصال الصوفي؟

- ما هي الحقول المعرفية المساهمة في دراسة أنثربولوجية الاتصال الصوفي؟

التساؤل الثاني: ما هي أبعاد الاتصال في دلالات المصطلح الصوفي؟

- ما هي المصطلحات التي تحمل خصائص الاتصال عند الصوفي الإنسان؟

- ما هي الدلالات التي تحملها عناوين الكتابة الصوفية وما هي أهدافها؟

- ما هي وظيفتها الاتصالية؟

التساؤل الثالث: ما هي أبعاد الاتصال في الشعر الصوفي المعبر عن التجربة

الصوفية؟

- ما هي البنية المعجمية التي لها دلالة اتصالية؟

- ما هي أبعاد الاتصال للفاعل الصوفي الشاعر في قصيدته؟

- ما هي الوظيفة الاتصالية للشعر الصوفي؟

التساؤل الرابع: ما هو نموذج نسق الاتصال داخل مؤسسة الزاوية؟

- ما هي خصائص التنظيم الهيكلي لمؤسسة الزاوية؟

- ما هي خصائص أشكال الاتصال في مؤسسة الزاوية:

- حسب الاتجاه؟

- حسب الرسمية؟

شيماء ذو الفقار زغيب، مناهج البحث في الاستخدامات الإحصائية في الدراسات الإعلامية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2009 ص 89.

- عند اتصالنا عبر الإيميل مع إيفنس واينكين اعتبر أنه موضوع جديد ومقاربة جديدة جديرة للاهتمام.

التساؤل الخامس: ما هي خصائص نسق طقس السماع وما هي الوظيفة الاتصالية؟

- ما هي العناصر التي يتكون منها طقس السماع؟

- ما هي أنماط الاتصال لطقس السماع؟

- وما هي الوظيفة الاتصالية لهذا الطقس؟

تدرج هذه الإشكالية في أنثربولوجيا الاتصال الذي يقول عنها وينكين y.wikin أنها ليست بموضوعاتية تهتم بموضوع أو جانب معين، إنما هي دراسة شاملة تقرأ العالم الاجتماعي¹ يمثله في هذه الدراسة العالم الصوفي، وعلى ذلك استندت هذه الدراسة المقارنة الأنثربولوجية الاتصالية على عدة حقول أنثربولوجية منها:

- الأنثربولوجيا الروحية (الاتصال الروحي).

- الأنثربولوجيا الدينية (الطقوس الدينية).

- الأنثربولوجيا الموسيقى (طقس السماع).

- الأنثربولوجيا الاجتماعية وثقافية (مؤسسة الزاوية).

- الأنثربولوجيا اللسانية (المصطلح والشعر).

- الأنثربولوجيا الشعرية (شعرية النصوص).

- الأنثربولوجيا الرمزية (رمزية عناصر الطقس).

وبصفة عامة استعانت هذه الدراسة بمقاربة حقول أخرى على رأسها:- الحقل

الديني (التصوف).

¹ Yves Winkin, Anthropologies de la communication. P297.

- حقل الاتصال(العملية الاتصالية ، أشكال الاتصال المؤسسي،الاتصال الروحي...).

- اللسانيات(الكتابة الشعرية،وظيفة اللغة...).

-الحقل السيميائي (المعنى،الرمز...) والتاريخي والسيكولوجي والفلسفي كانت مساهمة بدرجة أقل في هذه الدراسة.

ومن أهم النظريات التي استندت عليها هذه الإشكالية كانت نظريات من الحقل السيميائي متمثلة في التأويلية والسيميائية البنيوية وسيميولوجية التواصل ونظريات نسقية "النسق الاجتماعي لبارسونز وريكارت" والنظريات الأنثربولوجية البنيوية الوظيفية وبنيوية عند كلود ستروس وإثنوغرافية الاتصال عند هايمس القائمة على قاعدة أن كل سلوك وكل شيء يتم تنظيمه واستعماله وانتقائه وتأويله وفق قيمته الاتصالية،وأن كل سلوك وكل شيء يمكن أن يكون اتصالي...¹ وهي نظرة اتصالية (حسب وينكين) الناقدة للنظريات التي تدرس الاتصال بالطريقة التليغرافية.

3-تحديد المفاهيم:

تعد المفاهيم من الوحدات الرئيسية لكل بحث، فهي عناصر أساسية تنبني عليها كل الدراسات مهما اختلفت أنواعها وأهدافها.

هذه المفاهيم، هناك من يسميها بالتعريفات الإجرائية لكونها أدوات أساسية يستعين بها الباحث ويوظفها في نطاق الإجراء التنفيذي للدراسة.²

وقد حفلت، إشكالية الدراسة وتساؤلاتها بمجموعة من المفاهيم* بعضها تحمل دلالات واسعة تتطلب تحديدا وتعرفا لمعانيها في إطار هذه الدراسة، وهي كالتالي:

¹ Collectif, la communication Etat des savoirs, Editions sciences Humaines, Auxerre cedex 1998 p112.

² شريف درويش اللبان، هشام عطية عبد المقصود، مقدمة في مناهج البحث الإعلامي، الدار العربية للنشر والتوزيع، ط2، القاهرة 2012 ص60.

* هذه المفاهيم الإجرائية ليست بمفاهيم قابلة للقياس والكم وإنما هي مفاهيم تحليلية من خلالها قمنا بالتحليل الكيفي للمعطيات المرتبطة بفرضيات الدراسة.

3-1 الكتابة الصوفية: تصنف الكاتبة إلى ثلاث أنظمة¹ حسب الطريقة التي تعمل بها، ومن ذلك تكون الكتابة الصوفية من ناحية الشكل من صنف الكتابة الألفبائية التي تندرج تحتها الكتابة العربية، وفي نفس الوقت هي كتابة رمزية للمعاني: الألفبائية التي تحملها وليس لرمزية شكلها.

وبما أن ظهور الكتابة كان له بعدا حضاريا، حيث كان ظهورها مع الحضارات القديمة، حضارات المدينة: بين النهرين، مصر، الصين...

« وفي الوقت الذي ظهرت فيه تمركزات السلطة وتشكل الإمبراطوريات الكبرى²، نستطيع أن نقول أن الكتابة الصوفية هي مصطلح يمثل عنصرا من هوية سلطة التصوف الذي ساد وشاع في العالم الإسلامي، ويعبر عن مكانه لسانية وإبداعية ذات بعد حضاري، لما أحدثته من ثورة في اللغة العربية باعتراف الكثير من المهتمين بهذا المجال.

ومن ذلك جاء اختيارنا لهذا المفهوم، الذي هو أحد الأساسيين اللذين تركزت عليهما هذه الدراسة والكتابة الصوفية- المنتج الفكري العرفاني والأدبي الفني الذي خلفه الصوفية - تنقسم إلى:

الكتابة المعجمية، والكتابة الشارحة للفقهاء الإسلامي بمنظور صوفي، والكتابة السردية لسير الصوفية وتجاربهم، والكتابة الشعرية، والكتابة النثرية، والنوع المختلط الذي يخلط بين أنواع الكتابات السالفة الذكر.³

وهذه الدراسة تخص نوعين من الكتابة الصوفية.

¹ صنفنا الكتابة إلى ثلاث أنظمة:

أ- الكتابة الرمزية: تمثل كل علامة معنى للكلمة

ب- الكتابة المقطعية: تستخدم الرموز للتعبير عن المقاطع

ج- الكتابة الألفبائية: تقوم على عدد محدد جدا من العلاقات الضرورية

أنظر: جان فرنسوا دورتييه، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، كلمة-مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، أبو ظبي، بيروت، 2009، ص 885.

² نفس المرجع نفسه.

³ محمد زايد، أدبية النص الأدبي بين الإبلاغ النفعي والإبلاغ الفني، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، 2011، ص 122-125.

- الكتابة المعجمية المتمثلة في المصطلحات الصوفية التي انفرد بها أهل العرفان، الذين إن اختلفوا في تجربة الذوق بحسب درجة الاستعداد الروحي إلا أنهم» متفقون من جهة الاصطلاح فهناك توحّد كبير بينهم عبر الأقطار والعصور في نوع المصطلحات المستعملة»¹. وفي إطار الكتابة المعجمية، استعنا بعنوانين لمصدرين في التصوف، الأول من نوع الكتابة الشارحة والثاني من النوع المختلط.

- الكتابة الشعرية التي تخص الشعر الصوفي الذي يعد نسقا أساسيا في التصوف الإسلامي ومن جهة أخرى هو رسالة ووسيلة التجربة الصوفية، الفردية (الصوفي الشاعر) والجماعية (السالكون في الطريقة الصوفي).

2-3 الممارسة الصوفية: مفهوم الممارسة يعرف لغويا حسب معجم المعاني الجامع من فعل مارس الشيء مارسا، ممارسة: عالجه وزواله²، أي أنها تدل على الأداء لنشاط معين.

ولقد ساد استخدام هذا المفهوم لدى الفلاسفة والعلماء بمعاني من منطلقات فكرية مختلفة، فمفهوم الممارسة عند كارل ماركس طابعه مادي أنبى من جدلية الفكرة / النشاط العملي، كون التحليل الماركسي يربط وعي الإنسان بالظروف التي يعيش فيها، على عكس الفكر المثالي الهيجلي الذي يتأسس على أن الفكرة سابقة عن الواقع أي أن الفكرة هي التي تحدد الممارسة.

ومن بين المفكرين الذي ساهموا في تقديم مفهوم للممارسة من منظور معرفي بيار بورديو P.Bourdieu صاحب نظرية الممارسة³ التي يعرفها بالفعل الاجتماعي الذي يقوم به الفاعل الاجتماعي من خلال المشاركة في إنتاج البناء الاجتماعي، هذه النظرية أعادت الاعتبار للفاعل الاجتماعي، بأنه فاعل داخل البناء الاجتماعي والذي به تتجدد البنية وتعيد إنتاجها. خلافا للنظرية البنوية التي تعتقد أن الفاعل الاجتماعي

¹ نفس المرجع، ص25.

² أنظر: ممارسة www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/

³ Pierre Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, Droz, paris, 1972.

خاضع للبناء الذي أنتجه، من منطلق أن البناء الاجتماعي يعمل بدون إرادة ووعي الفاعلين فيه. ومفهوم الممارسة عند بورديو مرتبط بمفهومين أساسيين: الهابيتوس * Habitus والبنية، بالإضافة على مفاهيم مكملة لتحليل نظرية الممارسة مثل مفهوم الحقل ومفهوم الرأس مال. بالهابيتوس الفاعلين داخل البنية تنتج الممارسات القابلة لإعادة إنتاج البناء.¹ بما أن الممارسة استخدمت أيضا للدلالة على النشاط المستمر الذي توضع من خلاله مبادئ العلوم موضع التطبيق² , نستطيع أن نصف أو نضع الممارسة الصوفية على أنها الجانب التطبيقي العملي للعلم العرفاني الذي صنفه ابن خلدون فرع من فروع علوم الشريعة الإسلامية.

لكن بصفة عامة الممارسة « هي مرادفة للنشاط العملي ومنه جاء تعبير الممارسة praxis المشتق من اليونانية، أيضا يراد منه أن يكون مقابلا للعلم النظري أو التأملية»³.

ومن هذا المنطلق، ربطنا مفهوم الممارسة في هذه الدراسة بالجانب العملي للتصوف، خاصة وأن الكثير من المهتمين بالشأن الصوفي يقسمون التصوف إلى تصوف نظري أو الفلسفي، وتصوف عملي.

ومن جهة ثانية تعتبر هذه الدراسة أن التصوف العملي يتجلى في التصوف الطريقي الذي شاع بعد انتشار الطريقة القادرية لعبد القادر الجيلاني، وأن الممارسة الصوفية في التصوف الطريقي تتجسد في عنصرين:

- الزاوية مؤسسة التصوف الطريقي التي حولت التصوف من تجربة فردية إلى تجربة جماعية ثم إلى مؤسسة دينية ضمن النسيج المجتمعي.

* الهابيتوس Habitus: اختلف الدارسون في تعريب هذا المفهوم فلقد ترجم إلى عدة مصطلحات: التطبع، العقلية، الوسيط المعيشي، الملكة، الخصائص الاجتماعية النفسية... أي لا يوجد له مصطلح موحد باللغة العربية.

¹ Pierre Bourdieu, le sens pratique, Minuit, paris1980 ; p87-110.

² سلمان الضاه "الممارسة".

-الطقوس التي يمارسها أهل التصوف وعلى رأسها طقس السماع،الطقس الجماعي الروحي،تعتبره هذه الممارسة نسقا أساسيا في الممارسات الصوفية.

3-3 أبعاد الاتصال: إن الاتصال ظاهرة مركبة ومعقدة الفهم « تبدو كلمة الاتصال بمنزلة الكلمة الأسفنجية التي تشير إلى وقائع مختلفة.....»¹.والاتصال يعد من أقدم الظواهر الإنسانية، لأنها رافقت ظهور الإنسان منذ لحظة نشأته الأولى،وقد استخدمته الجماعات البشرية لكي يفهموا بعضهم البعض ويفهموا ما يحيطوا بهم.سابقا اتخذ الاتصال أشكالا بسيطة واليوم يعرف من خلال أنظمة تكنولوجية حديثة،تلعب دورا كبيرا في تعديل أو تغيير بنية التبادلات،والتي خلقت ديناميكية اجتماعية جديدة للاتصال.

إذن فكرة الاتصال نفسها تتغير بشدة من خلال التطور المجتمعي والإنساني،مما يؤكد أن ظاهرة الاتصال الإنسانية لها طبيعة معقدة وأوجه متعددة.

هذا التعدد يظهر في تعدد دراسات الاتصال التي تحتوي على حقل له علاقة بنظريات: الإعلام،السيمولوجيا،اللسانيات،السوسيولوجية...بالإضافة إلى الدراسات التجريبية.ومن جهة أخرى،يتجلى تعدد أوجه الاتصال في تعدد تعاريف الاتصال التي ترتبط إبستيمولوجيا بتقاطع موضوع الاتصال بالحقول المعرفية.

ولقد ظل تعريف ودراسة الاتصال لمدة طويلة مرتبط بالمجال التلغرافي*،أي

دراسة الاتصال بمعنى:

¹ جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية ص279.

* التلغراف: مبدأ الاتصال من الاتصال بالتلغراف أو الهاتف (بال) القائمة على المرسل والرسالة والمستقبل والقناة والتشويش...

من بين التعاريف المتعلقة بهذا المجال:

-تعريف نادل هوفلا: الاتصال هو عملية التي ينقل بمقتضاها الفرد"المرسل" المنبهات رموز لغوية عادة لكي يعدل سلوك الأفراد الآخرين المستقبلين.

-تعريف برتون Breton : يميز ثلاث مجالات للاتصال :

أ-الاتصال عبر وسائل الإعلام والاتصال أي انتقال الرسائل إلى المجموعات.

ب-الاتصال الشخصي اتصال مباشر بين الأشخاص

ج-الاتصال بمعنى وسائل النقل الفيزيقي للأفراد.

- نقل المعلومة

- العلمية الاتصالية: المرسل، المستقبل، الرسالة، القناة.

- مستويات الاتصال: الذاتي، الشخصي، الجماعي، والجماهيري.

ثم اتجه البحث ينحو إلى دراسة الاتصال بمعنى التبادل والتفاعل الاجتماعي، الفعل الإجماعي بالمقاربة النسقية خاصة مع تطور دراسة الاتصال غير اللفظي مع مدرسة شيكاغو، ومدرسة بالوالتو وباتيسون Bateson، هال Hall... ومع

غوفمان E.Goffman وهايمز D.Hymes كانت بداية دراسة الاتصال بالأنثروبولوجيا.

أما الآن فاتجه الاتصال إلى دراسة تكنولوجيا الاتصال الحديثة التي أحدثت "ثورة" أو تغييرا على الاتصال الإنساني، وعلى إثر هذا التطور التكنولوجي أصبح الاتصال يدرس في إطار مجتمع المعلومات الذي يمثل المجتمع التكنولوجي الجديد بمقاربات مختلفة. ما نستنتجه مما سبق، أن تعاريف الاتصال واتجاهات دراسته* اختلافها وتعددتها يعود إلى اختلاف آراء الباحثين وإلى تطور النظريات المعرفية - باعتبار الاتصال موضوع يتقاطع الكثير من الحقول المعرفية- وإلى تطور المجتمع الإنساني.

أما الاتصال في هذه الدراسة، فيقصد به عملية الصلة أو الربط والمعايشة بين الأطراف، الذي نوجزه بكلمة الوصل. وهو اتصال المشاركة بالمعلومات والأفكار والاتجاهات والمشاعر، أي أن هدف الاتصال هو التواصل الذي يعبر عن وصل

-تعريف إيريك Erik NEUVEU : الاتصال يشمل الكل، الوسائل، الشبكات التي تنقل الناس، المعلومات والمعارف بطريقة وسانلية.

* التعاريف الاتصال المختلفة التي تعبر عن اتجاهات المتعددة في دراسة الاتصال أنظر بالتفصيل:

-Daniel Bougneux, science de l'information et de la communication, Larousse, paris,1995.

-collectif, la communication Etat des savoris.

-Pascal Fortin introduction à la notion de la communication : www.uzine.net/article556.html

الشيء بالشيء أو الربط بمعناها إيجاد علاقة من نوع معين لبلوغ الغاية معينة من تلك الصلة.¹ وهو المعنى الاصطلاحي العام للاتصال في التصوف*.

واستخدامنا لمصطلح الأبعاد لفهم الاتصال لأنه يشير إلى:

- السمات أو الخصائص وهو الهدف الرئيسي من تساؤلات هذه الدراسة.

- الأهمية التي ربطناها بالوظيفة الاتصالية للعناصر المدروسة والمحددة في

التساؤلات.

- إلى أهداف دراسة الاتصال بالمقاربة الأنثربولوجية.

- مدى الاتصال الذي يتجلى في مراحل اتصال الصوفي في تجربته خاصة

في المقامات والأحوال التي يعرجها للوصول إلى الله، بالإضافة إلى درجة اتصال السالكين في الطريق الصوفي بشيخهم.

- أبعاد الاتصال في المصطلح الصوفي: يتسم المصطلح الصوفي بخصائص

الاتصال الصوفي، فالمصطلح الصوفي هو نتاج تجربة صوفية فريدة من نوعها، تجربة اتصالية روحية غايتها الجوهرية هي الوصول إلى الله، فاتسمت أبعاد المصطلحات بخصائص الصوفي والإنسان صاحب هذه التجربة الاتصالية الروحية.

وقد ربطنا سمة خصائص الاتصال الصوفي والإنسان بمفهوم "إنساني"

المشتق من كلمة إنسان هذا الآخر الذي تعددت الدراسات في تعريفه^{واختلفت} باختلاف المدارس والمذاهب الفكرية.

وانطبع هذا الاختلاف كذلك على تعريف المصطلح "إنساني" الذي يحمل

دلالات معقدة منها:

¹ جودت شاكر محمود، الاتصال في علم النفس، دار صفاء للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، 2013، ص38-40.

* سيتم تحليل وتأويل مفهوم الاتصال عند الصوفية (في التصوف) في الفصل الخاص بأبعاد الاتصال في المصطلح الصوفي.

-تدل على صفة أو طبيعة الإنسان ككائن بشري مقارنة مع الكائنات الأخرى صفة توحي على أنها صفة ثابتة إلا أن الدراسات بينت نسبية هذه الطبيعة بداية من الصفة الفطرية والغريزية للإنسان.

وتدل كذلك على أفضل خصائص الجنس الإنساني التي ترتبط بالفضائل¹..

3-4 الشعر الصوفي: الشعر هو أحد أنواع المنظومة الأدبية، الذي شاعت

به الحضارة العربية على العموم والتصوف الإسلامي على الخصوص.

وارتباط التصوف بالشعر أكثر من نوع أدبي آخر يدل على أهمية عند الصوفية، خاصة القصيدة التائية التي اتخذها الكثير من الصوفية كإبن الفارض² وسيلة للتعبير عن تجربتهم الصوفية، لأن في التائيات الصوفية درجة عالية من كيمياء الشعر، عالية الكثافة، تولد خطابا منفرد رؤية وتجربة وإيقاع.

وقصيدة الياقوتة التائية مثال هذه الدراسة. فالتعبير عن مثل التجربة الصوفية

يتطلب استعمال الأسلوب العاطف والوجداني والإيقاعي والبلاغي...

والشعر النوع الأدبي يتبين لماذا اختاره الصوفية وسيلة للتعبير عن تجربتهم الصوفية الساعية إلى الاتصال مع المطلق (الله) والمتمثل في الاتصال الإلهي. وبذلك يكون الشعر الصوفي وسيلة اتصال يحمل أشكالاً ورسائل ووسائل اتصال شتى تعبر عن وظيفته الاتصالية.

3-5 مؤسسة الزاوية: مفهوم الزاوية يحمل دلالات ويغطي ظواهر

وسيرورات تاريخية مختلفة، من مكان منزوي للعبادة والتعليم، ومكان تجمع المريدين حول الشيخ أو الولي، إلى مجال جغرافي ديني ذو طبيعة ودور اجتماعي³.

¹ طوني بنيت الورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ت: سعيد الغانمي، مركز الدراسات الوحدة للعربية، بيروت، 2010، ص 19-120.

² قصيدة "نعم بالصبا قلبي صبا" التائية أنظر: ديوان ابن الفارض، شرح هيثم هلال، دار المعرفة، ط3، بيروت، 2008، ص 16-17.

³ هذا التعريف يشترك بصفة عامة مع تعريف الزاوية من حيث المفهوم والنشأة (بين المشرق والمغرب) والتطور والوظيفة المفصل في الفصل المتعلق بالزاوية والاتصال. إلا أنه في المرجعين التاليين هناك تعريف يعطي للزاوية من الناحية الهندسية صفة مشتركة مع المسيحية، باعتبار أن مكان الراهب بني على أساس زاوية ثم طيق على المسجد الصغير في زوايا شمال إفريقيا وتعريف آخر يقارن مفهوم الزاوية بالزوايا في العهد العثماني أنظر:

الزاوية هي مؤسسة التصوف الطرفي تتكون من العناصر البنائية المكونة لكل مؤسسة، إن كانت منظمة أو هيئة رسمية:

- عنصر معنوي يتمثل في القواعد والقوانين واللوائح...

- مجموعة أعضاء تتكون من الشيخ والمقدم والمريد

- تنظيم هيكلي تسلسلي ينتظم بداخله الأعضاء حسب قواعد منظمة ذات طابع روحي، في هذه الدراسة يمثله الاتصال حسب الاتجاه و الرسمية.

- عنصر مادي يتمثل في ما تمتلكه الزوايا من مقرات وأدوات تقليدية وحديثة، ومن ثروة طبيعية (حيوانية أو زراعية) أو ما يعود عليها من نشاطها التعليمي، إلا أن مداخل الزوايا مازالت مداخل تقليدية من الصدقة والزيارات والمساعدات* والوقف

- نشاطات يقوم بها أعضاء مؤسسة الزوايا حسب موقعهم في السلم التنظيمي.

- أهداف دينية بأبعاد أخلاقية واجتماعية وقانونية وثقافية... و اتصالية.

3-6 طقس السماع: الطقوس تشير إلى عدة ممارسات يومية، اجتماعية،

دينية... قد تكون شفوية أو حركية، هي «الأفعال تمتاز بتصرفات متكررة ومقوننة»¹، والطقوس تشير أيضا إلى كل ما له بعد دلالي²، لذلك ارتبطت بالدين ارتباطا وظيفيا حيث يظهر الطقس في لحظة ممارسة وظيفته في تفعيل الدين. وبذلك يكون الطقس من التعبيرات التجربة الدينية في جانبها الممارساتي.

M.Th.Houlsma et autres, Encyclopédie de l'Islam dictionnaire géographie, Ethnographie, et Biographique des peuples musulmans, Tome IV S-Z, LEYDE librairie et imprimerie E.J.BPILL, paris librairie C.KLINCKSIE Lille 1934 p1289.

-Dominique et Janine Soudel, dictionnaire historique de l'Islam .puf, paris 1996p864.

* أو من بعض المساعدات الرسمية باعتبار أن جلها اليوم ينتظم رسميا ضمن الجمعيات الدينية.

¹ جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية ص548.

² نفس المرجع ص551.

والسمع هو طقس ديني من الممارسات الصوفية التي تعرف بالجانب العملي للتصوف الإسلامي وهو نسق من المنظومة الصوفية وهويتها.

وتعود هذه الأهمية للسمع لأهمية السمع عند الصوفية، الذي يعتبر الحواس الخمسة أبواباً للقلب، وكل علم مرتبط بواحد منها، يقدم السمع بعلم الأصوات والإخبار على بقية الحواس والعلوم المرتبطة بها.¹ وعن تفضيله للسمع عن البصر يقول «إننا بالسمع نعلم أن الرؤية سوف تكون في الجنة لأنه جواز الرؤية بالعقل لا يكون الحجاب أولى من كشف، وبالخبر علمنا أن الله يجعل المؤمنين مكاشفين، ويرفع الحجاب عن أسرارهم حتى يروا الله عز وجل فصار السمع أفضل من البصر»².

ومن قول الهجويري نستطيع أن نفهم ما يلي:

- ينظر للشريعة من الناحية الصوفية على أنها مبنية على السمع.

- وإنكار السماع المباح* كإنكار الشريعة³.

- أن مفهوم السماع الصوفي جاء من مفهوم السمع الصوفي.

والسمع الصوفي في هذه الدراسة يتعلق بالجانب العملي أو الممارساتي والمتمثل في سلوك ونشاط السامع أو المسموع أثناء سماع طقس الياقوتة الجماعي.

4- المنهجية المستخدمة

4-1- المنهج: تعددت المناهج في هذه الدراسة لخصوصية هذا الموضوع

المتعدد المقاربات وهي كالتالي:

¹ يصنف الهجويري الحواس حسب أهميتها عند الصوفية: السمع، البصر، الذوق، الشم، اللمس.

أبو الحين علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، ترجمة وتحقيق إسعاد عبد الهادي قنديل، القاهرة 2016 ص 517.

² المرجع السابق ص 517.

* يشرح ويستدل الهجويري من القرآن والسنة وأقوال الصوفية على أن السماع مباح في الشريعة مقارنة مع السماع المحرم أنظر: نفس المرجع ص 518-540.

³ نفس المرجع والصفحة.

المنهج السيميائي: الذي يدرس العلامات والإشارات ويدرس الأنظمة الرمزية في كل الإشارات الدالة¹ بهدف الكشف واستكشاف العلاقات الدلالية غير المرئية، والتصوف هو عالم العلامات، عالم باطني مؤسس على الرموز والإشارات يتطلب السيمياء لكشف الدلالة الضمنية لرموزه، ينقسم بدوره إلى منهج تأويلي (نظرية تأويلية لبول ريكور) للبحث في دلالة المصطلحات الصوفية ومنهج بنيوي لساني استعمل في وصف قصيدة الشعر الصوفي (الياقوتة) وفي شرحها وتصنيف بنائها وأغراضها وتحديد حركية الفاعلين فيها.

وكذلك في شرح البنية المعجمية في الكتابة الصوفية والمتمثلة في المصطلح الصوفي.

ومقاربة في سيميولوجية التواصل لرومان جاكبسون لدراسة الوظيفة الاتصالية للشعر الصوفي.

المنهج النسقي : استخدم في دراسة الاتصال الداخلي للزاوية معتمدين على مقاربة النسق الاجتماعي لبارسونز وليكارت. ثم المنهج البنيوي الأنثربولوجي استعمل في تحليل مؤسسة الزاوية مؤسسة التصوف الطريقي من خلال مقاربة مالفينوفسكي للمؤسسة، و لان المنهج البنيوي يبحث في العلاقات الباطنية لكل موضوع، فأستخدم هذا المنهج في الكشف عن نموذج البنية الصورية لمؤسسة الزاوية حسب كلود ليفي ستروس و بعض الرموز اللغوية أو الطقسية بهدف اكتشاف قيمتها ووظيفته الاتصالية لذلك جاء هذا المنهج مساعد للمناهج الأخرى والمتمثلة في المنهج البنيوي السيميائي اللساني أثناء دراسة المصطلح والشعر الصوفي والمنهج البنيوي الوظيفي عند تحليل مؤسسة الزاوية والطقس السماع.

¹ فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم ناشروه ص18.

كما قمنا بمقاربة جزئية* للمنهج البنائي الذي استخدمه غيرتز Geertz الذي يقترح التعمق في تشعبات الظاهرة المدروسة لاكتشاف التشابكات المعقدة والمتحركة التي تشكل إيقاعات مجتمع ما¹ من خلال التعمق في العلاقة التي تربط أهم العناصر المكونة لمنظومة التصوف بتحليل هذه العناصر. هذه الطريقة هي أيضا من مستلزمات التي يجب أن يستلزم بها الباحث في أنثربولوجيا الاتصال حسب جوال شيرزير Joël SHERZER بمراعاة العلاقات المتبادلة بين الطرق والوسائل وأنواع الخطابات وأنواع التفاعل² ونعتقد أن العناصر الأربعة المكونة لمنظومة التصوف تمثل ذلك.

المنهج البنائي الوظيفي: إذا كان غيرتز قد انتقد الوظيفيين باعتماده على الوقائع الإمبريقية المكثفة في دراسته البنائية لمعاني الظاهرة الدينية، هذه الدراسة ارتكزت على المنهج البنائي الوظيفي لتنوع معطيات عناصر الموضوع، تمثل المعطيات الإمبريقية إلا جزءا من المعطيات الكلية للدراسة.

وكذلك لارتباط نماذج عناصر التصوف المدروسة ارتباطا وظيفيا من مبدأ وظيفي أن الكل يمكن أن يمثله الجزء هذا الأخير هو تعبير عن البناء ككل. جزء يتضمن وظيفة الحفاظ على هذا الكل، وبالتالي أي جزء أو عنصر يختار للدراسة يمكن أن ينجم منه فهم الثقافة أو المجتمع ككل.

وبصفة خاصة استخدم هذا المنهج في تحليل العناصر المكونة لطقس السماع وتحليل الوظيفة الاتصالية التي يقوم بها نسق طقس السماع.

* مقاربة جزئية تقصد بها استخدام مبدأ طريقة غيرتز البنائية وليس الطريقة بحد ذاتها.

¹ محمد إبراهيم صالحى "الدين بوصفه شبكة دلالية: مقاربة كليفرورد غيرتز" ترجمة مصطفة مرضي، إنسانيات عدد 50، 2010 ص 27.

² رضوان بوجمعة « أنثربولوجيا الاتصال من الكلام إلى الفعل الاتصالي للمألوف » مجلة الفكر والمجتمع العدد 02، أبريل 2009 ص 42.

المنهج الإثنوغرافي: ساهم هذا المنهج في تحديد موضوع الدراسة بقيامنا بجمع بعض المعطيات الميدانية المتعلقة بالممارسات والطقوس التي تمارس في بعض الزوايا التي قمنا بزيارتها عند مشاركتنا في بعض احتفالاتها.

كما استعملنا بعض خطوات¹ البحث الإثنوغرافي للاتصال التي حددها العالم هيمس D.Hymes عند تحليلنا لمواد طقس سماع الياقوتة والمتمثلة في:

- الفاعلون المشاركون
- الزمان والمكان
- السلوكات والوضعيات
- اللغة أو الكلام المستخدم
- الوسائل والأدوات
- نوع الخطاب
- معايير الاتصال

كما قمنا بإضافة عناصر أخرى لخصوصية الطقس الصوفي المدروس.

4-2-تقنيات البحث تدخل هذه الدراسة ضمن الدراسات الوصفية الكيفية

لذلك كانت تقنية الملاحظة التقنية الرئيسية في جمع بعض المعطيات المتعلقة بأحد جوانب الموضوع:

- **الملاحظة بالمشاركة** التقنية التي ترتبط بكل عمل إثنوغرافي والتي تقوم

على تسجيل سلوك الناس في الوضعية الراهنة بدون هدف تغيير الوضعية التي

¹ رضوان بوجمعة، المرجع السابق ص44-45.

يتواجدون فيها، وقد تم استخدامها في حضور احتفالات بعض الزوايا:
الزاوية العلوية والزاوية الشيخية والزاوية الطيبية وقد ارتكز تسجيل المعطيات على ما هو ملاحظ أكثر مع بعض الأحاديث الميدانية وليس على مقابلات إثنوغرافية حين يتكلم الباحث مع مجتمع البحث في إطار أنه يشاركهم نشاطهم بتبادل عفوي تسيره المواقف لأن هذا النوع من الملاحظة الإثنوغرافية كما يقول مالمينوفسكي تساعد الباحث على التفريق بين ما هو واقعي كما هو ملاحظ في الواقع، وبين ما هو مثالي كما يقوله مجتمع البحث .

وبذلك يكون قد استعملنا تقنية الملاحظة بالمشاركة المحيطة، هي تقنية قريبة من التي وصفها واكن بأنها تتطلب " قلما ودفترًا".

كما قمنا بملاحظة طقس السماع الياقوتة المسجلة في فيديوهات بطريقة أثنوغرافيا الموسيقى التي تعتبر المواد والوثائق المتعلقة بموسيقى جماعة أو مجتمع من المعطيات الأساسية في حقل إنثربولوجيا الموسيقى وهي طريقة مشابهة للتي استخدمها باتيزون Batison في دراسته للسلوكات غير الشفاهية للآباء والأطفال في بالي وذلك بواسطة الفيلم والتصوير.

4-3- العينة او بالاحرى امثلة جاءت على حسب طبيعة الموضوع تتكون من نماذج من المصطلح الصوفي والشعر الصوفي والطقس الصوفي، لا ترتكز إلا على بعض المعطيات الميدانية جمعت عن طريق الملاحظة للتدليل على خصائص الاتصال في مؤسسة الزاوية بصفة عامة وأخرى خاصة بطقس السماع، هذه العينة هي كالتالي:

أ- عينة المصطلح الصوفي: المصطلحات الصوفية الحاملة للرموز والإشارات -والتي تعددت الدراسات في رمزيته- هذه المصطلحات تنوعت وتعددت إلى : مصطلحات الحب والرحلة والخمريات والمصطلحات الفلسفية...، إلا أن هذه

الدراسة اعتمدت على نماذج من المصطلحات الصوفية -رغم رمزيته- في
ظاها لها أبعاد إنسانية للتركيز على الماهية الإنسانية للإنسان الصوفي "الكامل"
،صنفت عينة المصطلحات المختارة للدراسة كالتالي:

- مصطلحات الاتصال في التصوف: الاتصال، الوصل، الوصول، الرسالة و
الواسطة.

- مصطلحات التصوف، الصوفي والإنسان الكامل.

- المصطلحات الحسية: البصيرة، المشاهدة و السمع.

- مصطلحات الخمرية: السكر، والصحو.

- مصطلحات الرحلة (الطريق الصوفي): الطريقة، السفر و السالك.

- المصطلحات الجوارية: القرب، البعد و الخلوة.

- المصطلحات الطقسية: الذكر و السماع.

هذه المصطلحات التي قمنا بالبحث في أبعادها وقيمتها الاتصالية كانت من
المعايير التي صنفت عليها البنيات المعجمية في قصيدة الياقوتة لسيدى الشيخ.

ب- عينة عتبات(أو عناوين) المصادر الصوفية التي تعرف بالتصوف
ومبادئه وتصنفه ضمن العلوم الإسلامية، ولان هناك كم هائل من مصادر وتراجم
التصوف والصوفية في هذا الشأن وقع اختيارنا على نموذجيين:

أولا - كتاب " الرسالة القشيرية" وسبب اختيار عنوان الرسالة القشيرية لأن
معظم عتبات أو عناوين مصادر التصوف تشمل على كلمة "الرسالة" التي تعد
عنصرا مهما في كل عملية اتصالية¹، كما أن هذه الرسالة التي كتبها القشيري تعد من

¹قمنا بتطبيق عناصر العملية الاتصالية على عتباتي أو عنواني الرسالة القشيرية وإحياء علوم الدين.

أهم المصادر المعرفة بالتصوف ومبادئه التي يستند إليها الكثير من الباحثين في تعريفهم للتصوف.

ثانيا- كتاب "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي وسبب اختياره كنموذج لتحليل عتبته لأنه كتاب الذي أثر في انتشار التصوف في الأندلس والمغرب الإسلامي، كتاب يوفق ويقرب بين العلم الظاهر والعلم الباطن أي يوفق بين علماء الفقه والشريعة وعلماء العرفان، وقد كان هذا الكتاب من وسائل الاتصال الفكري (الصوفي) بين المشرق والمغرب¹ وهذا المصدر أيضا كان يمثل مرجعية التصوف في بلاد المغرب والأندلس ومحل اهتمام الكثير من صوفية هذه البلاد ومنهم الصوفي سيدي الشيخ الذي يذكر أبا حامد الغزالي في قصيدة الياقوتة ضمن سلسلة شيوخه وسند طريقته الشيخية.

ج- عينة الشعر الصوفي: إن الشعر الصوفي يشكل عنصرا ونسقا أساسيا في منظومة التصوف إلى درجة أننا لا نستطيع أن نتصور التصوف بدون الشعر. كان الشعر الوسيلة والرسالة للصوفي والتصوف على حد سواء وقد نظم الصوفية العديد من الدواوين والقصائد² الشعرية كان لها صدها الصوفي والأدبي شغلت اهتمام الكثير من الباحثين.

في هذه الدراسة وقع اختيارنا على قصيدة "الياقوتة" لناظمها الصوفي سيدي الشيخ للأسباب التالية:

- لأنها المرجع الأساسي للطريقة الشيخية التي تأسست مع نهاية القرن سادس عشر في الجنوب الغربي الجزائري.

- هي أهم مصدرا تركه الصوفي سيدي الشيخ وأول نص يقترن مع اسم مؤسس الطريقة الشيخية كما يعد هذا النظم الشعري "الياقوتة" الطريقة بحد ذاتها.

¹ بوداود عبيد، مرجع سبق ذكره، ص28.

² مثل أشعار الحلاج، وابن عربي، ورابعة العدوية، وابن فارض وعبد القادر الجيلاني الذي كان له تأثير لا نظير له في العالم الإسلام، يومدين الغوث وجلال الدين الرومي... وصولا إلى صوفي القرن العشرين الشيخ مصطفى العلوي المستغانمي.

الخاصية الاستثنائية لقصيدة الياقوتة أنها مصدر شعري فريد من نوعه، فهي القصيدة الوحيدة للصوفي سيدي الشيخ باللغة العربية الفصحى (بالإضافة لقصيدة الحضرة باللغة العربية العامية) وفي نفس الوقت هي تمثل الطريقة الشيخية بأكملها فهي مصدر ومرجعية الطريقة وللمكانة التي تحتلها في الذاكرة الشيخية والجماعية.

د- عينة طقس السماع: طقوس السماع التي تمارس في زوايا الطرق الصوفية كثيرة ومن أهمها طقوس الطريقة المولوية والطريقة العيساوية...

كان اختيارنا لطقس سماع الياقوتة للأسباب التالية:

-لأن التحليل الأنثروبولوجي لطقس سماع الياقوتة يكمل التحليل البنيوي السيميائي لنص الياقوتة وبذلك ستقدم هذه الدراسة من خلال هذا النموذج فكرة عن الشعر الصوفي كشعر وكطقس ممارس في أبعادهما الاتصالية ووظيفتهما الاتصالية.

-لتبيان أن طقس "قراءة الياقوتة" الذي يمارسه الرجال في الأماكن الشيخية هو طقس سماع، لوجود معطيات وملاحظات ميدانية حوله، منها معطيات جمعناها سابقا لم نقم باستخدامها وإستثمارها.

كما استعنا بصور، وكذلك بخمسة فيديوهات¹ لهذا الطقس الرجالي عبر مراحل زمنية متباعدة: 1988، 2006، 2009، 2012، 2015. قمنا بتحليلها على أساس أنثروبولوجيا الموسيقى، لأن الهدف من دراسة هذا الطقس هو لماذا استخدم ووظف

السماع في الممارسات الصوفية من خلال أبعاده ووظيفته الاتصالية، وطقس السماع ما هو إلا نموذج لهذا التوظيف.

- أما في ما يخص عينة الزوايا فقد استعنا ببعض الملاحظات من الزاوية الشيخية ذات البعد التقليدي لانتمائنا للحقل الشيخية* وملاحظات من الزاوية العلاوية ذات البعد الحدائي لحضورنا لعدة تظاهرات نظمتها الزاوية العلاوية بمستغانم. هدف

¹ بالإضافة لأقراص مضغوطة (cd) للسماع الصوفي للطريقة العلوية.

* بالأبيض سيدي الشيخ، وكذلك في برقم أين توجد الزاوية الشيخية البوعمامية.

من هذين المثالين هو الكشف عن خصائص الاتصال المؤسسي داخل الزوايا بصفة عامة (و ليس لزواية معينة) ولماذا التصوف الطريقي أسس لمؤسسة الزاوية التي ظلت لحد الآن محافظة على إستمراريتها في شكلها البنائي رغم التغيرات التي طرأت عليها.

إن اختيارنا لهذه الأمثلة لا يمثل نظاما بعينه وليست بحالات نموذجية كاملة تمثل منظومة التصوف بعينها بل هذه الأمثلة ما هي إلا بداية سلسلة يمكن استكمالها مستقبلا بالعديد من الدراسات الأخرى. فما هي إلا أمثلة حاولنا بها فتح حقل بحث -قد يكون جديدا- يقرب بين التصوف والاتصال والأنثروبولوجيا وبما أن الأنثروبولوجي في مطلق الأحوال يجتهد لتعريف معنى الشيء عن المجتمع الذي يستعمله¹، هنا حاولنا التعريف بأمثلة عن العالم الصوفي.

4-4-المجال الزماني والمكاني للدراسة: من خصائص عينة هذا البحث تظهر

خصوصية مجال هذه الدراسة، فهذا البحث لا يدخل ضمن الدراسات الميدانية المحضة القائمة على الاستمارة أو المقابلة... والتي تتطلب مكان وزمان معينين أو محددين مثل الدراسة التي قمنا بها سابقا، ومثل ما هو شائع في الدراسات الحالية.

هذه الدراسة تندرج ضمن إشكالية تتفرع إلى مشكلات فرعية لتعقد الموضوع وتتعقد مقارنته، أي تعقد موضوع التصوف والاتصال والدراسة الأنثروبولوجية.

فجاءت المعطيات حسب ما تتطلبه تساؤلات الإشكالية معطيات غير مباشرة تتمثل في ما ينتجه مجتمع البحث من كتب، وثائق، صور، مواد إعلامية... ساهمت في تحقيق أهداف الدراسة.

بصفة كانت بداية اهتمامنا بهذا الموضوع مع نهاية سنة 2006 بعد حضورنا لموسم سيدي الشيخ الثاني على إثر هذه المشاركة بدأ التفكير في تعديل

¹ فليب لايبورت تولر، فارنيه إثنولوجيا أنثروبولوجيا ص 251.

الموضوع الذي انطلقنا منه*، ووضحت معالم هذا الموضوع بعد حضورنا إلى المناسبة والذكر المئوية للطريقة العلوية سنة 2009 بمستغانم، التي ميزتها محاضرات في التصوف : مصادره، رواده، الزوايا، الممارسات الصوفية.....

من ذلك ربطنا أهم العناصر المكونة للتصوف (المصطلح، الشعر، المؤسسة والطقس) بالاتصال لانشغالاتنا البيداغوجية وبالأنثربولوجيا لاهتماماتنا البحثية، وانتهينا من جمع وتحليل المصادر والمعطيات هذه الدراسة في سنة 2015.

من حيث المكان: بالنسبة لنا زيارة الزوايا أصبحت سلوكا مألوفا فنحن على اتصال بها منذ دخولنا مجال البحث خلال هذه السنوات قمنا بزيارة عدة زوايا من خارج وداخل الجزائر، إلا أن اتصالنا بالزاوية العلوية والشيخية في فترة الدراسة كان الأبرز.

الصعوبات

مثل كل الدراسات فقد واجهتنا صعوبات لتعقد عناصر الموضوع المدروس:

أولا- لأن التصوف في حد ذاته مثل ما هو طريق وعر للسالك فيه، فهو أيضا وعر المسالك بالنسبة للباحث فيه. فاختيارنا وقع على موضوع شاق بشهادة الباحثين الذين غاصوا فيه، مقارنة مع المواضيع المألوفة الأيسرة والسهلة التناول والوصول.

فاللغة الصوفية التي حاولنا فهمها حافلة بالرموز والأسرار، يتطلب فهمها جهدا وعناء كبيرين كما يتطلب زادا صوفيا للدخول في معالم هذه اللغة.

ثانيا- تعد الدراسة أو المقاربة في أنثربولوجيا الاتصال حقلا جديد النشأة و محدود التناول في بحوثنا، حقل يتطلب حقول معرفية أخرى لشساعة حقل الأنثربولوجيا وحقل الاتصال. بالإضافة إلى أن تناول أنثربولوجيا الاتصال يختلف باختلاف طبيعة المجتمعات المدروسة.

* الموضوع كان حول الأشعار الغنائية الشفهية الخاصة بالأولياء والشعر الصوفي.

تطبيق مقارنة أنثربولوجيا الاتصال على التصوف كان أصعب خاصة وأن هذه الدراسة لا تركز فقط على المعطيات الأمبريقية (الملاحظة) فكانت محاولة حتى لا نقول جراً بتقريب هذه المقاربة (أنثربولوجيا الاتصال) على مواد أو وثائق صوفية اعتاد دراستها من الناحية الأدبية واللسانية والسيميولوجية وزخم هذه الدراسات يؤكد ذلك.

- صعوبة التنسيق بين النظريات وكيفية إعطاء الطابع الأنثربولوجي لهذه الدراسة.

إشكالية تكيف المفاهيم و مناهج العلمية في تحليل الاتصال في التجربة العرفانية.

- صعوبة التنسيق بين المراجع المستخدمة في الدراسة.

وفي الأخير إذا شبهنا طريقة التناول المتعارف عليها في إنجاز البحوث على أنها خط مستقيم يبدأ بنقطة انطلاق وينتهي بأخرى، خط ينقسم إلى قسم نظري وآخر تطبيقي، إلا أن هذا الموضوع المتعدد العناصر يتسم بديناميكية تحرك الخط المستقيم كديناميكية الصوفي وديناميكية الاتصال باعتبار أن الموضوع في تناوله هو كائن حي عضوي وليس بمجسد ستاتيكي منسوخ.

هذه الطريقة بدون شك تحمل صعوبات وتطرح ملاحظات وفي نفس الوقت هي طريقة تناول قد تعبر عن اختلاف الباحثين وعن نسبية المنهجية في حد ذاتها.

الفصل الثاني الإطار النظري

الهدف من هذا الفصل النظري هو التعريف بالمفاهيم الأساسية التي ارتكز عليها موضوع الدراسة والمتمثلة في:

الاتصال المفهوم الذي يطرح تساؤلات إبستمولوجية عن تحديد تعريفه في كل دراسة. ومفهوم التصوف وبالأحرى التصوف الإسلامي وامتداده المتمثل في الطرق الصوفية. وأخيرا مفهوم الاتصال الصوفي الذي هو الآخر من المفاهيم التي يصعب تحديدها، لأنه يجمع بين مفهومين وظاهرتين يتفق الكثير على أنهما، يتسمان بالتعقد والغموض خاصة من ناحية كيفية تناولها في الدراسة هذا من جهة.

ومن جهة أخرى وبما أن تحديد تعريف الاتصال يتطلب تحديد الإطار النظري أو الحقل الذي سيتناول بحثه، فهذا الفصل يقدم المقاربات النظرية التي استندت عليها هذه الدراسة والمتمثلة في المقاربات السيميائية والنسقية والأنثروبولوجية.

1- تعريف مفاهيم الاتصال، التصوف الطريقي والاتصال الصوفي:

1-1 الاتصال

المتفحص للكتابات والدراسات المتعلقة بالاتصال يتبين له مدى تعدد تعاريف الاتصال وتعدد نماذج تحليله، هذا ما يفسر صعوبة تحديد تعريف الفعل الاتصالي الذي يهيمن على مختلف مناحي الحياة.

إذ أنه ينطوي على وضوح وغموض لا محدود «فهو واضح بما فيه الكفاية في حالة استخدامه الاصطلاحي لكنه غامض عندما يبحث عن حدود استعماله»¹.

هذا التعدد والغموض لمفهوم الاتصال يدل على الإشكالية الإبستمولوجية التي يعاني منها علم أو علوم الإعلام والاتصال (حسب التسمية الأكاديمية الفرنسية) كونه موضوعا أو عنصرا عابرا للتقسيمات والتخصصات البحوث

¹ محمد عابد الجابري (باشراف)، التواصل النظريات والتطبيقات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2010 ص 63.

العلمية. وما زالت التساؤلات الإستمولوجية لحد الآن تطرح حول الاتصال إذا هو موضوع بحث للعلوم: الاجتماعية، الطبيعية، المادية... أم أنه علم أو علوم متعددة المكونات؟

لذا جاءت تعاريف الاتصال مرتبطة بالمجالات البحثية التي تناولته أي في المدارس والتيارات الفكرية المتعددة التخصصات وتطور فيها باعتبار الاتصال موضوعا أو مبحثا متداخل التخصصات.

مقاربات الاتصال:

وعلى سبيل المثال لا الحصر لذلك مقاربات الاتصال لبيرنار مييج¹ Bernard Miège، هي مقاربات تفصيلية كرونولوجية* للمدارس والتيارات الفكرية التي عالجت الظاهرة الاتصالية كان الهدف منها تحليل سيرورة " علوم الاتصال" - حسب تعبيره- ضمن الحقول المعرفية للعلوم المتعلقة بالمجتمع أو المادة، حددها مييج كالاتي:

أولا - المقاربات التي يعتبرها أنها أسست الفكر الاتصالي² على رأسها السبيرنطيقا ونماذجها المتعددة للعملية الاتصالية بداية من شانون وويفر .

والمقاربة التجريبية الوظيفية للوسائط الجماهيرية من خلال دراسات علماء الاجتماع والسياسة لبول لازار سفيلد وهوفلاند ولاسويل حول وظيفة وسائل الإعلام وتأثيرها على الجمهور. ثم النظرية البنوية وتطبيقاتها اللسانية وتأثيرها على الحقل الأنثربولوجي وتطور الحقل السيميولوجي، تجلى هذا التأثير في الأنثربولوجية

¹ بيرنار مييج، الفكر الاتصالي، ترجمة أحمد القصور، دار توبقال الدار البيضاء، 2011.

* قسم مراحل مقاربات الاتصال التي ساهمت في تأسيس وتطور " علوم الاتصال " إلى:

- الخمسينات والستينات مرحلة التيارات المؤسسة.

- السبعينات والثمانينات مرحلة توسع الإشكاليات

- الألفية الثالثة تمثلها الإشكاليات الراهنة.

² نفس المرجع ص16-33.

البنوية لكلود ليفي ستروس، وفي سيميولوجيا رولان بارث بتطبيقها على السمعى البصرى.

- بالإضافة لهذه التيارات الثلاثة التى ركز عليها مبيج باعتبارها أسست للبحث فى " علوم الاتصال" أشار إلى مدارس فكرية¹ أخرى تزامنت مع هذه المرحلة التأسيسية وهى مقارنة علم الاجتماع الثقافة الجماهيرية لإدغار موران Edgard MORIN مقاربتة للثقافة الجماهيرية على أنها نسق خاص فى علاقة مع المجتمع والتاريخ وليس كأثر للوسائط الجماهيرية. والتيار النقدي لمدرسة فرانكفورت الناقدة للمجتمع الصناعى الواحدى القائم على الآلة. والمقاربة السيكولوجية التفاعلية لباتزون Bateson الإثنولوجى التى حاول من خلالها فهم سيرورة كيف يصبح الطفل عضوا فى جماعته. وآخر مقارنة أو تيار لهذه المرحلة يتمثل فى الفكر الماكلوهانى صاحب مقولة القرية الكونية، والقناة هى الرسالة المقاربة التى تركز على الوسائط المادية وامتداداتها لحواس الإنسان.

ثانيا- المقاربات التى رآها مبيج أنها وسعت الإشكاليات المتعلقة بالاتصال² على راسها مدرسة بالو ألو أو المدرسة اللامرئية التى تركز على مقولة « لا يمكننا أن لا نتواصل" والتي أسست إلى نظرية التداوليات Pragmatisme المستلهمة من أعمال باتيزون Bateson، ومقاربة الاقتصاد السياسى النقدي للاتصال مع محاولات الاقتصاديين الجدد مثل مشلوب Mechlup وهربرت شيلر Shiler وزالو Zallo وغيرهم ربط البعد الإقتصادى فى دراسة الظواهر الإعلامية والاتصالية، كأثر العالم الإقتصادى للاتصال فى تكوين المجموعات الإقتصادية وآثار اختراق الصناعات الحديثة للإعلام المتصاعد فى البلدان.

¹ المرجع السابق ص33-37.

² نفس المرجع ص39-70.

-مقاربات إثنوغرافيا الاتصال والإثنوية المنهجية وعلم الاجتماع التفاعل الاجتماعي مع دال هيمس D.Hymes وهارولد غارفينكل وإرفين غومان وقبله جورج هربرت ميد...تشارك ثلاثتها في دراسة الفعل الاجتماعي للأفراد أو ما يسمى بالميكرواجتماعي بدراسة الأفراد أثناء تفاعلهم في الوضعيات الاجتماعية مع اختلاف طريقة التحليل من مقارنة إلى أخرى.

- مقارنة علم الاجتماع التقنية والوساطة الاجتماعية والثقافية تدرس الاتصال بهدف معرفة التغيرات التي تطرأ داخل الوساطة بسبب تطور التقنيات الجديدة للإعلام والاتصال.

وفي نفس السياق ظهرت مقارنة تلقي الرسائل لتبحث في التلقي الذي ظل لمدة مختزلا في الدراسات المتعلقة بالاتصال الوصفي بداية من البحث في دور القارئ والسياقات الاجتماعية والثقافية وصولا إلى دور المتلقي تكنولوجيا الإعلام والاتصال.

وأخرها المقاربات الفلسفية للاتصال من الفيلسوف الأمريكي البرغماتي بيرس Pierce المساهم في تطور الدراسات السيميولوجية من خلال مصطلحاته " ماثول،مؤول والموضوع" وصولا إلى لوسيان سفيز Lucien Sfez الذي يتنبأ باتصال جديد يتشكل من ذاته وإلى ذاته.

ثالثا- الإشكاليات الراهنة¹ في الأفنية الثالثة انبثقت من المقاربات السالفة الذكر ، فهناك من وصفها بالغموض وعدم الانسجام النظري الذي يحول أو يعيق إلى بناء نظرية جديدة قادرة على الإحاطة بالممارسات المعاصرة.ونظرة أخرى ترى في هذه المقاربات إغناء للفكر الاتصالي.

والإشكاليات الراهنة المطروحة حول الاتصال باعتباره موضوع لـ " علوم الإعلام والاتصال" هي تساؤلات إبستمولوجية طرحها الكاتب حول مفهوم الاتصال

¹ المرجع السابق ص71-94.

والإعلام وإشكالية التمييز بينهما، وحول تعدد مباحث دراسة الظاهرة الاتصالية/ الإعلامية في إطار مباحث متداخلة التخصصات وعن إمكانية تطور نظرية عامة للاتصال.

وآخر إشكالية تتعلق بما يسمى اليوم مجتمع الإعلام / المعلومات في مجتمع ما بعد الحداثة.

ناقش مبيح هذه الإشكاليات الراهنة بالتحليل والنقد مستنتجا منها الطابع العرضاني transversalité للفكر الاتصالي والتطور الديناميكي له.

أما في كتاب "علم الاتصال" لجوديت لازار J-Lazar فإنه يفرق بين تاريخ البحث في الاتصال واتجاهاته¹ وبين المقاربات الاتصالية التي حددها في المقاربات² الآتية:

-السيبرنطيقا

-الأنثروبولوجيا بمقاربة باتزون وهال....

-علم النفس وتفاعلية غوفمان العالم الأنثروبولوجي.

-السيمولوجيا والبنوية لكلود ليفي ستروس ورولان بارث.

¹ مراحل تطور البحث في الاتصال يقسمها إلى:

-مرحلة ما قبل التأسيس تمثلها مدرسة شيكاغو مع ج. هربرت ميد وجون دبوي ولوين.

-مرحلة التأسيس مع بول لازارسفيد ولاسويل.

-مرحلة التأصيل والبناء مع هوفلاند وكاتز وبريلسون.

-مرحلة تحليل الدراسات وضرورة التنظير (الربع الأخير من القرن 20م).

أما اتجاهات البحث في الاتصال: الإمبريقية، النقدية، التأويلية والثقافية والتعدد الثقافي أنظر:

Judith Lazar ; la science de la communication ;Deuxième édition Edition DAHLEB ;Alger ;1993 p-7-32.

² Judith Lazar ; la science de la communication ;Deuxième édition Edition DAHLEB ;Alger ;1993 p34-47.

ما نستنتجه من هذين المثالين ويفسر ما طرحناه، أن تعريف العلماء -مثل مييج ولازار- "الحقل" الاتصال مبني على تحليل لتاريخ البحث الاتصالي ومقارباته واتجاهاته المتعددة بمعاني وتحديدات مختلفة تبين الإشكال الإستمولوجي لطبيعة

الظاهرة الاتصالية وطريقة تناولها مقارنة مع العلوم الأخرى التي تتميز بنسقتها العلمي الخاص بها في هذا السياق يقول بونيو Daniel Bougnoux "الاتصال يحيط بنا : في البيت، التلفزة، الهاتف، الكتاب... يتواجد في المدرسة، والمؤسسة، في العالم السياسي أو عالم الحيوان، فكيف يمكن تقديم تخصص دراسته لحقل واسع كهذا؟"¹ الذي يعتبره تحدي كبير. وهذا ما يفسر تعدد تعاريف الاتصال لتعدد نماذج تحليل الظاهرة الاتصالية المتداخلة التخصصات.

محاور تعريف الاتصال:

ومن جهة أخرى هناك تحديد للاتصال من خلال محاور تندرج ضمنها تعاريف الاتصال للمقاربات المتعددة نذكر منها:

- تحديد على أنه اتصال مباشر واتصال غير مباشر، اتصال مباشر يقصد به حضور المتصلين أثناء الاتصال أو ما يسمى بالاتصال وجها لوجه أما الاتصال غير المباشر وهو عكس المعنى الأول. اتصال يغيب فيه المتصلون، وهنا يلعب الوسيط دور الاتصال بين المتصلين وقد يكون طابع هذا الوسيط ماديا أو غير ماديا.

هذا التحديد للاتصال عبر هذين المحورين في شكله ومضمونه هو تحديد عام ومفتوح لكل أنواع الاتصال ومقارباته.

- تحديد الاتصال الإنساني من خلال محورين، الأول: "عام وشامل لكل نشاطات الإنسان بارتباط مع محيطه الحياتي (نبات، حيوان، جماد، آلات)، الثاني

¹ Philippe Cabain(cordonné par) ; la communication Etat des savoirs. P25.

يتعلق بالروابط الجامعة بين بني البشر بما يتضمنه من قصد وتأويل وترميز وتفكيك السنن"¹.

يتميز هذا التحديد مثل سابقه بالعمومية ويتداخل معه في أن الاتصال المباشر والوسائطي هو موجود ضمناً داخل اتصال الإنسان مع محيطه واتصال الإنسان مع الإنسان. ويختلف عنه في تحديده للاتصال الإنساني بدل من الاتصال كمفهوم عام.

- تحديد الاتصال الإنساني حسب مستوياته فقد حدد مكويل Mcquail هرم لمستويات الاتصال من الأسفل إلى الأعلى: مستوى فردي، مستوى شخصي، ومستوى ما بين المجموعات، مستوى تنظيمي ومستوى متعلق بالمجتمع ككل². وهذه المستويات تمثل سيرورة الاتصال الإنساني والمتمثلة في :

*الاتصال الذاتي: بني الفرد ونفسه.

*الاتصال الشخصي أو البيشخصي: ما بين شخصين أو أكثر.

*الاتصال في الجماعات أو الجماعي : اتصال رسمي أو اللارسمي.

*الاتصال الجماهيري: المستقطب لمستخدمي وسائل الإعلام.

- التحديد اللغوي للاتصال الإنساني أثناء تفاعل الأفراد باعتبار اللغة وسيلة إنسانية واجتماعية وأداة اتصال لنقل وتبادل الأفكار والمعاني والمشاعر.... وكل ما يريد إرساله للآخرين يتخذ هذا الاتصال شكلين : الاتصال اللفظي كالكلام والكتابة والقراءة ،ينقسم إلى اتصال شفهي واتصال مكتوب.

الاتصال غير اللفظي من خلال التعبيرات والعناصر التي يتضمنها سلوك الأفراد: الانفعالات وتعبيرات الوجه والإيماءات ونبرات الصوت والأوضاع الحركية للأشخاص والعلاقات المكانية هي إشارات غير لفظية اجتماعية تتربط بالبيئة الثقافية والحضارية التي يعيش فيها. واليوم تشكلت لغة تكنولوجية سيطرت على اتصال

¹ محامد عابد الجابري (باشراف)، التواصل النظريات والتطبيقات، ص63.

² Judith Lazar ; la science de la communication ;Deuxième édition Edition DAHLEB ;Alger ;1993 p.5

الاجتماعي في كل مجالاته، لغة أسست إلى اتصال الاجتماعي في كل مجالاته، لغة أسست إلى اتصال وسائطي جديد أين المكتوب والمقروء والمسموع والسمعي البصري أخذوا طابعا تكنولوجيا بما فيه الاتصال اليومي المألوف وصولا إلى عولمة اتصالية بسبب انتشار التكنولوجيا الاتصال والإعلام الجديدة ميزة مجتمعات ما بعد الحداثة.

ما نستنتجه من الاتصال اللغوي أنه المجال الذي انطلقت منه الكثير من المقاربات و التي خلصت إلى أبعاد الاتصال المتعددة فتحت المجال إلى دراستها بمقاربات متعددة. أي من دراسة اللغة المكتوبة أو المنطوقة وصولا إلى دراسة تكنولوجيا الإعلام والاتصال كلغة أو ما يسمى " الفديوسفير" الذي يعطي للسمعي البصري سلطة في الاتصال " الحداثي"، المشروع العلمي الذي يدافع عنه روجيه دوربراى R.Debray مشروع لعلم اتصال قائم على الوسائطية¹ خارج العلوم الاجتماعية والإنسانية، مشروع وجهت له انتقادات إبستيمولوجية كثيرة.

- آخر تحديد لتعريف الاتصال، هي الدراسة الإبستيمولوجية التي قام بها إيفيس وينكين Y.Winkin حول طريقة تناول الدراسات للاتصال فلاحظ:

- أن مصطلح الاتصال ظل معناه لمدة طويلة يدور حول نقل Transmission بسبب مزج المصطلحات التقنية المأخوذة من نظرية الإعلام بمصطلحات علم النفس، الأخلاق...².

- كانت الإشكالية العلمية للاتصال مبنية على هدف حل المشاكل العلائقية والتنظيمية والتي أعاققت تأسيس " علم الاتصال" وإدخاله ضمن نسق العلوم.³

- استنتج أن الدراسات تناولت الاتصال من منظورين:

¹ Régis Debray. Cours de médiologie générale, Gallimard, paris.1992.

² Yves Winkin ; Anthropologie de la communication. p19.

³ Yves Winkin, Ibid. ; p19.

-اتصال تلغرافي القائم من الدراسات السبيرنطيقية ومن نظرية الإعلام والذي ظل لمدة طويلة يطغى على الدراسات الاتصالية في حقل العلوم الإنسانية اتصال يركز على عناصر العملية الاتصالية ونماذجها المتعددة¹ كما ذكرنا سالفًا.

ب-اتصال جوقي² Orchestrale الذي ظهر مع مدرسة بالو الطو Palo Alto التي ارتكز اهتمامها على الاتصال الالفاظي أي دراسة الاتصال عن طريق حركة الجسم مع باتزون G.Bateson الذي عرف الاتصال على أنه سيرورة من خلالها يؤثر المتصلون على بعضهم البعض بصفة مستمرة،ومن هنا جاءت مسلمة هذه المدرسة التي تقول لا نستطيع أن لا نتواصل وبالنسبة لهذه المدرسة أن كل حدث يعطي أبعادا اتصالية وكل فرد يساهم في الاتصال،وقد ساهمت هذه المدرسة في دراسة الاتصال التفاعلي مع Bidhistell وكرست للمدرسة التداولية التي يسميها وينكين بالاتصال الجديد³ أين الاتصال هو كل مندمج ولا يوجد تناقض أو تعارض بين الاتصال الشفهي والاتصال غير الشفهي.

أما الاتصال عند وينكين فهو يندرج ضمن حقل أنثربولوجيا الاتصال بمقاربة جديدة مقارنة مع سابقه وعلى رأسهم د.هيمس D.Hymes (الاتصال في أفعال الكلام) وإ.غوفمان E. Goffman (الاتصال في مشهدية تفاعل الأفراد)،حيث درس الاتصال المؤلف ،اتصال الأفراد في الحياة اليومية باستخدام المنهج الأنثوغرافي.مع ملاحظة ،أن ثلاثتهم ينتمون إلى الحقل الميكرو اجتماعي بدراستهم للفعل الاتصالي للأفراد.

ما نستنتجه مما سبق أن معظم محاور الاتصال تدخل ضمن : الاتصال الإخباري أو الإبلاغي الذي يركز على الرسالة.

- الاتصال بالمشاركة بالمعنى الجوقي أين كل فرد يساهم في الاتصال.

¹ Yves winkin, anthropologie de la communication, p27-53.

² Yves winkin, Ibid, p55-87.

³ Yves winkin,(sous direction de)la nouvelle communication ,le seuil, paris 1981.

- الاتصال التفاعلي بالمنظور السيكلولوجي أو الأنتربولوجي التفاعل ضمن
وضعية أو سياق ما. ويبقى البحث في طابع الاتصال الصوفي، فما هو التصوف
الإسلامي؟

1-2 التصوف الإسلامي: التصوف يعد ظاهرة دينية إنسانية وجدت في الكثير
من الأديان وفي نفس الوقت فهو يحمل خصوصية لكل تصوف على حدى في
مضمونه مثل التصوف الإسلامي حيث بعض من الدراسات استخلصت أن التصوف
الإسلامي نشأته إسلامية خالصة «إنه من غير المقبول أن يقال بأن نشأته إنما كانت
تحت مؤثرات أجنبية... وإن المؤثرات الخارجية إنما كانت في تطوراته اللاحقة»¹
باعتبار إن هناك من أرجع التصوف إلى مصدر مسيحي لمشابهة الصوفية في حياتهم
وعزلتهم ولبسهم للتصوف بالرهبان والمسيح وحوارييه حسب ما أشار إليه مؤرخي
التصوف الإسلامي على رأسهم ابن خلدون والطوسي وكذلك البصيري.²

قد يفسر نشأة التصوف الإسلامية إلى:

أ. اشتقاق لفظ التصوف أو الصوفية من ألفاظ اللغة العربية مع الإشارة أن
القشيري نفى أن يكون لهذه التسمية قياس أو اشتقاق في اللغة العربية وأنها تكون لقب
أطلق على هذه الطائفة لتمييزها عن غيرها.³

والمتمثلة في : الصوف، الصفة، الصفاء، الصف، الصفوة تدل على اختلاف
الآراء في تجديد اشتقاقه اللفظي وكذلك الاصطلاح « كثر حتى في تعريفه إلى
درجة أن أكد أحد الشيوخ هذا الفن أن التصوف قد حد ورسم وفسر بوجهه تبلغ نحو
الألفين...»⁴ هذا القول يشير مرة أخرى إلى خصوصية هذا اللفظ من حيث اصطلاحه
الذي تعددت تعاريفه ومعانيه من عالم ومتصوف إلى آخر.

¹ إبراهيم تركي، التصوف الإسلامي أصوله، وتطورات، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية 2007 ص 11.

² المرجع نفسه ص 25-26.

³ عبد الكريم بن هوزان القشيري النيسابوري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، المكتبة العصرية، صيدا بيروت 2008 ص 279.

⁴ محمد مرياض، التجربة الصوفية عند الشعراء المغرب العربي، في الخمسة الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 2009.

والميزة الثانية الدالة على إسلامية التصوف هي كلمة التصوف في حد ذاتها التي لا يمكن ترجمتها حرفيا إلى آية لغة أجنبية*فتسمية التصوف الإسلامي باللغة الأجنبية*لفظ لا يطلق إلا على التصوف الإسلامي.¹

ب.نشأة التصوف الإسلامية تتبين في تزامن ظهور التصوف مع ظهور الإسلام في قرونه الأولى في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، التصوف في بداية نشأته كان زهدا وتقسفا ثم انتشر وأصبح علما خالصا على أفراد لهم مذهبها خاصا في الزهد في نهاية القرن الثاني للهجرة.²

فتصوف قبل أن يكون اتجاه إسلامي هو علم شرعي حسب تعبير ابن خلدون شأنه شأن العلوم الإسلامية الأخرى» هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة الملة واصله أن طريقه هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقه الحق والهداية.و اصلها العكوف على العبادة و الانقطاع الى الله...»³ من هذا التعريف نستخلص ما يلي:

.أن التصوف في نظر ابن خلدون علما.

.علم من العلوم الشرعية كفرع جديد منها.

.هو طريقة اتبعها السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقه أساسها

الحق والهداية.

.الطريقة تعتمد على العبادة الدائمة والاتصال بالله الدائم والزهد في الدنيا

والخلوة.

* ملاحظة: إلى جانب الألفاظ: الصوف، الصف، الصفة، الصفاء، الصفة، هناك اشتقاق آخر أرجع على كلمة سوفوس اليونانية التي تعني الحكمة لكن أغلبية يرجعون اسم التصوف إلى كلمة الصوف مثل ابن خلدون.

أنظر : محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية، مدخل إلى التصوف الإسلامي الجزء 9، دار الحكمة، الجزائر 2009 ص31.

¹ إبراهيم تركي، التصوف الإسلامي ص31.

² المرجع نفسه، ص35.

³ عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الإسلام شادي، الجزء 3، بيت الفنون والعلوم والأدب دار البيضاء 2005 ص49.

. التصوف كان منتشرًا في فترة الصحابة وسلفهم لكن عند إقبال الناس على الدنيا أكثر من الدين بعد القرن الثاني من ظهور الإسلام اختص الذين يتبعون هذه الطريقة تسمية الصوفية. و منذ القرن الرابع هجري أصبح الصوفي جزءًا من الفضاء المذهبي الإسلامي أين فرض وجوده و نبغ فيه رجالًا اختصوا بهذا العلم العرفاني أمثال القشيري.

وانتشار اسم التصوف حسب مارتن لينجر لتناسب هذا اللفظ في ظاهره وباطنه مع النظام الصوفي، لأن لفظ التصوف بالنسبة لأغلبية الناس هو لفظ إلى حد ما غامض ولذلك " يتطلب اسما جزئيا غامضا"¹، وفي نفس الوقت هذا النظام يجب اسمه أن يتضمن معاني عميقة أو باطنية « فأصل كلمة الصوفي يتكون من ثلاثة أحرف ص.ف.و ولها تبعًا لعلم الحروف ذاتية سرية...معناها الأساسي نقاء...ومعناه تم اختياره كصديق حميم... »².

وبالتحليل السيميائي للعبات (العناوين كمثال) نستطيع أن نقول أن اسم التصوف في ظاهره وباطنه ملائمًا للنظام الصوفي (فكرا وممارسة).

نستنتج أن مفهوم التصوف والاتصال، كلاهما من المفاهيم المعقدة لتعدد معانيها ومقاصدها عند البحث فيها.

الطريقة الصوفية، الطريقة الصوفية هي نتيجة مؤسسية لسيرورة وصيرورة التصوف الإسلامي، هي المرحلة التي انتظم فيها التصوف في مؤسسته، المرحلة الثالثة في تاريخ التصوف الإسلامي بعد المرحلة الزهدية والمرحلة العرفانية.

والطريقة الصوفية تمثل الإسلام الطريقي المؤسس على تصور إسلامي قائم على الشريعة والحقيقة والطريقة.

¹ مارتن لينجر، ما هو التصوف، ص46.

² نفس المرجع والصفحة.

- الطريقة الصوفية هي مجموعة المعايير والقواعد التي يصنعها شيوخ الطرق المنظمة لسلوك السالكين في الطرق الصوفية، حيث تعكف الطريقة على ترسيخ وتكريس قيم أخلاقية واتجاهات تربوية وروحية يسعى من خلالها الشيخ إلى تقريب المسافة بين المرید والله.¹

والطريقة حسب الشيخ العلوي " هي " محاولة تطبيق أحوال المكلف الظاهرة والباطنة على ما جاء به الشرع أنه مسلم بكل معنى والواقع بالنظر لأحواله وأفعاله يصدقه... «².

مع القرن الخامس الهجري تبلورت الطرق الصوفية في اتجاهاتها وفي طقوسها ثم انتشرت الطرق في كامل البقاع الإسلامية واستمرت حتى العصر الحديث وخلال سيرورتها طرأت عليها تغيرات وظيفية بنيوية متأثرة بكل مرحلة تاريخية وفي نفس الوقت استطاعت أن تحافظ على شكلها البنائي في ديناميكيتها.

تتداخل الطريقة الصوفية في مفهومها مع الشريعة فهي « تشمل على أحكام الشريعة والأعمال القلبية والرياضيات والمقاصد المختصة بأعضائها»³ فالطريقة الصوفية عبارة عن ورد يتكون من آيات قرآنية وهيللة وتصلية وأدعية، يختلف من طريقة إلى أخرى، يمارس حسب القواعد التي يحددها كل شيخ طريقة. كما تشترك كل الطرق الصوفية في هدف مشترك يتمثل في الوصول إلى الله «... طريق موصل إلى الله عز وجل وتأمل من كل مؤمن سلوكه».⁴

- وقد تزامن ظهور التصوف الطريقي في البلاد المغاربية مع ظهور التصوف العملي الجماعي في القرن 5هـ/11م وكان انتشاره واكتساحه للجغرافية المغاربية بين قرنين 7هـ-8هـ / 13م-14م.

¹ عبد الحفيظ غرس الله، المؤسسة التقليدية والتحديث (الزاوية العلوية نموذجاً)، رسالة ماجستير في علم الاجتماع والتنمية قسم علم الاجتماع جامعة وهران 2000/1999، ص96.

² أضماميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري تحقيق عبد السلام بن أحمد الكونوني، الجزء الأول، شركة نشر المهديّة طنجة 1986، ص302.

³ عبد المنعم الحنفي، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة مديولي القاهرة، 2003، ص153.

⁴ أضماميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري، المرجع سبق ذكره، ص302.

حيث أصبحت الطرق الصوفية تضطلع بوظائف متعددة جعلتها نسقا ضمن النسيج المجتمعي، إلى درجة أنها أصبحت تمثل الأركولوجية الدينية للبلدان المغاربية سميت مقرات هذه الطرق بالرباطات ثم بالزوايا.*

أي أن الطريقة الصوفية هي ممارسة الأذكار شيخ الطريقة والزوايا هي المكان الذي تمارس فيه الطريقة، لذلك يقرن اسم الزاوية بمؤسس الطريقة الصوفية.

بعدها مهد التصوف النخبوي للاعتراف بالتصوف وعلى رأسهم الجنيدي الملقب بشيخ الشيوخ وشيخ الطائفة وصولا إلى أبي حامد الغزالي صاحب كتاب إحياء علوم الدين الجامع بين علم العبارة وعلم الإشارة والذي كان له الفضل في انتشار الفكر الصوفي في العالم الإسلامي ظهرت طرق صوفية أم تفرعت منها العديد من الطرق المنتشرة على بقاع العالم الإسلامي وعلى رأسها:

- الطريقة القادرية لمؤسسها عبد القادر الجيلاني المتوفى سنة 1188م/561هـ ببغداد.

- الطريقة السهرودية التي أسسها السهروردي 1167 م ببغداد.

- الطريقة الرفاعية مؤسسها أحمد الرفاعي المتوفى سنة 1175 بالعراق.

وعلى آثار هذه الطرق الثلاثة ظهرت طرق صوفية رئيسية يصنفها البعض على أنها طرق أم هي:

- الطريقة الشاذلية لأبي الحسن الشاذلي 1258 والطريقة المولوية لمؤسسها

جلال الدين الرومي 1273 والطريقة الأحمدية لأحمد البدوي 1276.

تعتبر الطريقة القادرية لعبد القادر الجيلاني الملقب بسلطان العارفين والذي عاصر أبا حامد الغزالي كان عمره 33 سنة عند وفاة الغزالي، وأسس طريقته من

* في القرن 12 م سميت " بدار الكرامة" وفي القرن 13م " بدار الضيف" ثم الارتباطات فالزوايا أنظر:

عبد العزيز شعبي، الزوايا والصوفية والغرابية والاحتلال الفرنسي في الجزائر، دار الغرب، وهران 2007 ص 14-15.

مبادئ الجنيديّة، وقد كانت سلطته الروحية امتدت إلى أغلب مناطق العالم الإسلامي من خلال جيل واحد من وفاته. ةمارس في حياته نفوذا روحيا بخطبه الروحانية تأثر بها المسلمين وغير المسلمين أسلم على إثرها العديد من المسيحيين واليهود.¹

ومن بين السادة الصوفية الذين استلهموا الطريقة القادرية: أبو مدين شعيب الذي ألبسه خرقة أثناء زيارته لبغداد، وبن عربي عن طريق أبي مدين، جلال الدين الرومي، وعبد السلام بن مشيش الوريث الروحي لأبي مدين شعيب ثم أبي الحسن الشاذلي الذي هو أفضل شخصية يمكن أن يقارن مع طريقة عبد القادر الجيلاني

لانتشار الغزير والواسع للطريقة الشاذلية في المشرق والمغرب الإسلامي وهي دليل على السلسلة الروحية القادرية في البلدان المغاربية.

ثم توال ظهور كاسح للطرق الصوفية، منها ما تفرع من الطرق الأم ومنها طرق جديدة بسند جديد أبرزها الطريقة التيجانية لمؤسسها الشيخ أبي العباس أحمد التجاني المتوفى في سنة 1814، سند طريقته من رؤية للرسول حسب التجانيين وليس عن طريق سلسلة النخبة الصوفية، و الجزائر تزخر بالعديد من هذه الطرق على غرار الطريقة القادرية و الشاذلية و تفرعاتها و الرحمانية و السونوسية و التيجانية و غيرها من الطرق الصوفية².

وفي الأخير نقول أن مع القرن الخامس الهجري تبلورت الطرق الصوفية في اتجاهاتها وفي طقوسها³ ثم انتشرت الطرق في كامل البقاع الإسلامية واستمرت حتى الآن وخلال سيرورتها طرأت عليها تغيرات وظيفية بنيوية متأثرة بسياقات كل مرحلة تاريخية، وفي نفس الوقت استطاعت أن تحافظ في ديناميكيتها على شكلها البنائي.

¹ مارتن لينجر، مرجع سابق ص106.

² هناك مصادر ومراجع كثيرة تناولت الطرق الصوفية في الجزائر من بينها:

-بن شهرة المهدي، الطرق الصوفية في الجزائر السنية، دار أديب للنشر والتوزيع، وهران2004.

-بودواية بلحيا، التصوف في بلاد المغرب العربي، دار القدس العربي، وهران،2009.

³ عبد الله الركبي، الشعر الديني الجزائري الحديث، الشعر الديني الصوفي، الجزء الأول، دار الكتاب العربي، الجزائر 2009 ص239.

3-1 الاتصال الصوفي

الاتصال نشاط إنساني قد رافق ظهور البشرية منذ لحظة نشأتها الأولى، هذه الخاصية الإنسانية للاتصال جعلت الانسان يحمل إشكالية في تحديد مفهومه لا تخرج من إشكالية الاتصال التي تحمل هي الاخرى الكثير من التعارضات بين الباحثين المنتمين إلى حقول عدة¹، ومن إشكالية تعدد الإنسان العلائقي الذي يندرج ضمنه الإنسان الصوفي الهادف إلى الوصول إلى الله. يعني ذلك إن تعريف الاتصال الصوفي هو الآخر يحمل عدة دلالات، دلالات الاتصال المتعددة- كما سبق استنتاجه- ودلالات التصوف أو الصوفي التي تنتمي إلى عالم الإشارات والرموز.

فمن ناحية المعرفية يرى مجدي محمد إبراهيم أن مشكلة الاتصال تمثل أهمية بالغة وشائكة في الفكر الإسلامي بين ميدان التصوف والفلسفة وذلك لاتفاق البحث في الموضوع واختلاف المنهج بين الميدانين ومن جهة أخرى لاختلاف الخلفية الفكرية والثقافية ولارتباط هذه المشكلة بالأبعاد الميتافيزيقية والجوانب المعرفية².

الغاية عند الفلاسفة الصوفية واحدة، وهي الاتصال بالله لنشد السعادة والكمال، ويختلفان في الوسيلة المشروطة بالمنهج المفروض تطبيقه لكي يتم الاتصال، الاتصال بالله عند الفلاسفة بالمنهج العقلي البرهاني واتباع الطريق الصاعد بالعقل وبدون معونة.

وعند الصوفية الاتصال بالله بالمنهج الذوقي الوجداني وأداته القلب التي يقول عنها الغزالي اللطيفة الروحانية التي هي حقيقة الإنسان، وطريق الاتصال يكون نازلاً بمعونة ومدد إلهي.

ما نستنتجه من ذلك أن الصوفي يعرف من خلال طريقة اتصاله بالله ف«إذا كان الإنسان يؤمن من وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل منها آخر للمعرفة

¹ رمان وميشال ماتلار، تاريخ نظريات الاتصال، ص21.

² مي محمد إبراهيم، مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية، ص17.

بالحقيقة يسميه كشافاً أو ذوقاً أو ما شابه ذلك من التسميات فهو في هذه الحالة صوفي بالمعنى الدقيق للكلمة»¹.

هذه المعرفة هي معرفة فوق العقل، ولأنها معرفة لا يدركها العقل، الصوفي لا يستطيع التعبير عنها فجاءت لغته رمزية باطنية محفوفة بالإشارات والرموز لذلك سمي قوم الصوفية بقوم الإشارة.

إذن موضوع الاتصال هو من أخص خصائص الصوفية كما يقول مجدي محمد إبراهيم « فإنني أيضاً أؤمن بأنه ليس من المتاح للفلاسفة أن ينزعوا من التصوف موضوع الاتصال ليدعوا أن العقل وحده كفيلاً بإمارة اللثام عن حقائق الكشف والمشاهدة بغير معونة وبلا إحالة»²

فكل موضوع من الموضوعات التي تطرق إليها الصوفية على اختلاف مشاربهم وأذواقهم كانت غايتها الاتصال بالله والاتحادية والفناء فيه. ومفهوم الإنسان الكامل في التصوف أفضل دليل على ذلك. يتجلى الاتصال الصوفي في تجربة الصوفي الذوقية الهادفة إلى الاتصال بالله، تجربة يعرج فيها الصوفي مقامات العبادات والاتصاف بها لأن إذا لم يستوف الصوفي الحقوق المتمثلة في العبادات لا يصح له الترقى إلى ما فوق، وبالتالي لا كشف ولا معرفة لدنية ولا اتصال بالإتحاد والفناء في الله.

تتحدد المقامات الصوفية بثلاث محاطات مركزية متدرجة تبدأ بالسعي والسير وتتوسطها القربة وتنتهي بالمشاهدة محطة الاتصال بالله³.

هذه المقامات تتبعها أحوال التي هي ثمرة المجاهدات والعبادات الموهبة التي يسبغها الله على السالكين في طريقه الناشدين الاتصال به.

¹ المرجع السابق ص 43.

² المرجع السابق نفس الصفحة.

³ نفس المرجع ص 121-122.

تجربة الصوفي الاتصالية عبر المقامات والأحوال والتي تبدأ بالمجاهدة وتنتهي بالمشاهدة، نستنتج منها أن الاتصال الصوفي هو حالة تمس من العمق مباشرة «حركة الروح وخفقة وأغوار الفؤاد، سعياً لتوكيد العلاقة بين الله والعبد»¹.

والحالة لا تدرك إلا بالذوق لذلك وصف الصوفية تجربتهم الهادفة إلى الاتصال الإلهي على أنها تجربة ذوقية هي شكل من أشكال الإرادة والوجدان وليست عملاً من أعمال العقل الواعي.

إنه من المستحيل الإطلاع على التجربة الصوفية من خلال معطيات معروفة ووضعية، فوصفت هذه التجربة بالذوق لتعبير عن خصوصيتها.

والصوفية حين يتحدثون عن التجربة الذوقية يتحدثون كذلك عن المعرفة، حيث يوصف الصوفي بالعارف والتصوف في مجمله بالعرفان، حيث يرى L.SFEZ أن العبارات الثلاث: العارف والعرفان والمعرفة هي كلمات من أصل واحد يعرف بها التصوف والصوفي لأنها مرتبطة بمفهوم الذوق، وبالمعرفة والذوق يفهم الاتصال الصوفي.

فصورة الذوق في نظام الإحساس من صعب وصفه إذا لم يتذوق، وهذا ما ينطبق كذلك على المعرفة الذوقية للصوفي.²

واستخدام الصوفية لمصطلح الذوق كتقنية لأنه له علاقة مباشرة بالمعرفة، لأن مصطلح المعرفة يتضمن الاتصال مادام القاعدة تقول أن لا يمكننا أن نعرف بدون أن نتصل.³

وبذلك تكون المعرفة الذوقية الصوفية قائمة على الاتصال اتصال منهجه ذوقي لمعرفة الله أو اللامتناهي.

¹ المرجع السابق ص125.

² Lucien Sfez (sous direction de), dictionnaire critique de la communication, Tome I, pud, paris, 1993 p1596.

³ Lucien Sfez (sous direction de), dictionnaire critique de la communication, Tome I, pud, paris, 1993 p1596.

إنثربولوجيا دراسة الاتصال الصوفي يدخل في حقل الأنثربولوجيا الروحية، الحقل اللامادي واللاجسدي... أي كل ما يتعلق بالروح والانبعث أو الانعكاس للمبادئ السامية و الإلهية في الشخص الإنساني خاصة في مساره الروحي، أي توضيح مسار الأشخاص في البحث عن الله.¹

والاتصال الصوفي هو مظهر من مظاهر الاتصال الروحي هو أشبه بالاتصال البدني لاستخدام الصوفي مصطلحات حسية وجسدية رمزية في وصفه لتجربته الذوقية الاتصالية.

الاتصال الصوفي هو اتصال روحي فهو حالة روحية غنية تستند على تجربة تتحرك فيها الروح والقلب لغاية سامية ألا وهي الاتصال بالله وبذلك يكون الاتصال من ارفع درجات التصوف وأحواله مكانة عند الواصلين العارفين، فالاتصال الروحي الصوفي هو لحظة الوصل بين الصوفي وخالقه، لحظة الكشف والمشاهدة والإتحاد والفاء.ومما سبق نستطيع أن نقول أن الاتصال الصوفي بالمنظور الأنثربولوجي هو اتصال روحي لأنه يدخل ضمن إطار أو مجالات الممارسة الروحية للحياة.

الاتصال الروحي الصوفي ينقسم إلى:

أ- الاتصال الروحي الأعلى يسمى كذلك بالاتصال الروحي الإلهي يقصد به اتصال الصوفي بالله اتصالا روحيا صاعدا، يرتقي فيه الصوفي مقامات وأحوال الكشف والمشاهدة (العرفان) والإتحاد والفاء (الوصول والوصل). ويمثل الإنسان الكامل (الصوفي) نموذج الاتصال الروحي الأعلى (سيأتي الحديث عنه في الفصل التالي).

¹ Jean des clos (sous direction de) l'Anthropologie spirituelles. MEDIAPAU, paris, 2001, p29.

والاتصال الروحي الأعلى حسب مستويات الاتصال يدخل ضمن الاتصال الذاتي، الاتصال الذي يحدث بين الصوفي ونفسه يتجلى في الأحوال التي يعيشها الصوفي في تجربته الذوقية الفردية أثناء ترقية الروحي الهادف للاتصال بالله.

ب- الاتصال الروحي الأسفل هو الاتصال الذي يحدث بين الصوفي والمريد، الصوفي في هذا الاتصال هو الشيخ الروحي بامتياز، المعلم صاحب التعليم الكامل آتٍ من الأعلى والذي خصه الله بالمواهب والعلوم اللدنية، فهو المؤهل عرفانياً لتعليم المریدين ودليل السالكين في طريقه.

اتصال روحي لأن تعليم الصوفي هو تعليم كامل تلقاه مباشرة من الله أو عن طريق الأذكار.¹

في هذه العملية التعليمية الاتصالية يقوم الصوفي بتعليم موريديه المعارف ويحضرهم إلى نهاية عرفانية ذوقية يتحقق فيها الاتصال بالله.

- والاتصال الأسفل يدخل كذلك في الاتصال الشخصي أو الاتصال بين الأشخاص، لأنه اتصال يجمع بين الشيخ وموريديه السالكين في طريقه الصوفي الروحي.

كما يدخل أيضاً في الاتصال الجماعي المنظم، يتجلى في الاتصال داخل الزوايا محل مؤسسة الطرق الصوفية التي تضطلع بتنظيم مؤسسي قائم على موثيق وقواعد روحية منبثقة من طريقة الشيخ الصوفية والتي هي الأخرى نابعة من تجربته الذوقية، وبذلك يكون أساس التنظيم المؤسسي للزوايا من الاتصال الروحي الأعلى.

كما يتجلى الاتصال الجماعي في الممارسات الجماعية للطرق الصوفية وعلى رأسها حلقات الذكر والسماع.

الاتصال الصوفي هو اتصال رمزي للاعتبارات الآتية:

¹ Lucien Sfez (sous direction de), dictionnaire critique de la communication, p1598.

-لان الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على ممارسة السلوك الرمزي.

ترى نظرية الأشكال الرمزية والأنثربولوجيا، الدين نوع من النظام الرمزي، وبإسقاط ذلك يكون التصوف الإسلامي ظاهرة دينية ونظاما رمزيا فكريا وممارسة، وعليه نستطيع القول أن التصوف، نموذج يلائم هذه المقاربة الدينية الرمزية.

- الرموز تهدف إلى المعرفة والاتصال، والتجربة الصوفية الذوقية هدفها الأسمى هو المعرفة، والاتصال بالله الذي يحصل في لحظة أو وقت (الوقت غير مستمر بالمعنى الصوفي) الكشف والمشاهدة والفناء، وهذا يفسر استخدام الصوفية للرموز والإشارات ويفسر وصفهم بأهل أو قوم الإشارة لا العبارة.

تتجلى السمة الرمزية للاتصال الروحي الصوفي في المعنى الرمزي ووظيفته الرمزية¹: المعنى الرمزي يتجلى في معنى الأنظمة الرمزية للتصوف في بعدها التعبيري أو الفكري، والتي استخدمها الصوفية بهدف المعرفة والاتصال.

ولأن استخدام الرموز «تكسب أساليب جديدة للتعبير وتساعد الإنسان في تلخيص أساليب السلوك التي تعلمها ونقل هذه الأساليب إلى الأجيال الجديدة»² الصوفي استخدم الرموز للتعبير عن تجربته الذوقية الهادفة إلى الاتصال بالله ومن جهة أخرى عمل الصوفي على نقل ما تعلمه إلى السالكين في طريقه الصوفي وفي نفس الوقت تعبر هذه الأنظمة الرمزية الصوفية : المصطلح الصوفي والكتابة الشارحة والكتابة الشعرية والنثرية... عن الفكر الصوفي مقارنة مع أشكال الفكر الإسلامي الأخرى.

اما وظيفته الرمزية تتمثل في الممارسات الصوفية الرمزية التي تأتي على طليعتها الطقوس مثل طقس الذكر والسماع.

¹ بيار بونت، ميشال إيزار، معجم الإثنولوجيا والأنثربولوجيا ص 503-505.

² فاروق أحمد مصطفى، الأنثربولوجيا ودراسة التراث الشعبي دراسة ميدانية، كلية الآداب جامعة الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية 2008 ص 64.

يعني ذلك أن الاتصال الروحي الصوفي رمزته تجمع بين معناه ووظيفته « فلو لم يكن النشاط الرمزي يسمح بالمعرفة والتواصل عبر مختلف الأشكال المحددة ثقافيا التي يقتبسها لم يكن ليمارس أية مهمة....»¹ كون الرمزية نتاج معنوي ومادي.

وبما أن الاتصال الروحي الصوفي هو اتصال يدخل في الحقل الديني فيصبح بذلك فعلا رمزيا وأيضا مقدسا لأنه يشير إلى موضوع له قيمة مقدسة هو الله.

نستنتج مما سبق أن الاتصال الصوفي هو اتصال روحي ورمزته تسمح بالاتصال وتؤدي وظيفة اتصالية في نفس الوقت.

2-المقاربات النظرية

لقد استندت هذه الدراسة على مقاربات نظرية من بعض حقول العلوم الإنسانية، لدراسة الاتصال الصوفي من منظور إنثربولوجي من خلال نماذج من منظومة متشابكة للتصوف والمتمثلة في الكتابة الصوفية والممارسة الصوفية، هذه النظريات نعتقد أنها ترتبط فيما بينها سيميائيا ونسقيا.

2-1 المقاربات السيميائية:

تتجلى هذه المقاربات السيميائية في دراسة البعد الاتصالي في المعنى والبناء والوظيفة الاتصالية لبعض نماذج الكتابة الصوفية وهي كالآتي:

التأويلية: يعود أصل النظرية التأويلية إلى الهرمنيوطيقا وهو مصطلح لاهوتي « كما أشار إلى ذلك معظم الباحثين، فلقد بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني، ويعود قدمه إلى سنة 1654 ولازال مستمرا إلى يومنا هذا، خاصة في الأواسط البروتستانتية² واتسع مفهوم الهرمنيوطيقا لينتقل إلى عدة مجالات كالتاريخ

¹ بيار بونت، ميشال إيزار، معجم الإنثربولوجيا والأنثربولوجيا، ص506.

² نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط7، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005 ص13.

وعلم الاجتماع والفلسفة (الجمال) والنقد الأدبي... وصولاً إلى الأنثروبولوجيا التي استلهمت من التأويلية في بناء حقل الأنثروبولوجيا الرمزية.

تركز التأويلية على ثلاث مفاهيم هي : النص والقراءة والمفسر، التي ترتبط ببعضها البعض نظرياً بعلم النص ونظرية القراءة والتلقي.

التأويلية أو الهرمنيوطيقا تبحث في العلاقة المتشابكة بين هذه المفاهيم الثلاثة، أي في طبيعة النص وعلاقته بمؤلفه وعلاقته بالقارئ المفسر له.

والتركيز على علاقة المفسر أو القارئ بالنص حسب أبو زيد « هي نقطة البدء والقضية الملحة عند الفلاسفة الهرمنيوطيقا»¹.

هذا يعني أن التأويلية تبحث في المعنى من خلال فهم المفسر للنص وخاصة المكتوب، حيث يعرف بول ريكور التأويل « حالة خاصة من حالات الفهم، هو الفهم حين يطبق على تعبيرات الحياة المكتوبة»². كما يعتبر شيلر ماخر أول من نقل هذا المصطلح إلى علم أو فن لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص (...). ووصل بالتأويلية أن تكون علماً بذاتها يؤسس إلى عملية الفهم وبالتالي إلى التفسير»³.

الهرمنيوطيقا أو التأويلية (باللغة العربية) هي رؤية تفسيرية كما اختص بها الفكر الغربي من أفلاطون إلى شلير ماخر وديلثي وهايدغر وغادامر وصولاً إلى القرن العشرين مع بول ريكور، هي كذلك قضية لها وجودها في التراث العربي في إطار تفسير النص الديني (القرآن)، ميزة هذا التفسير أنه ينقسم إلى اتجاهين، التفسير بالمأثور وصف أنه فهما موضوعياً يمثله أهل السنة والسلف الصالح، أما الثاني فهو التفسير بالرأي وصف أنه فهما غير موضوعياً وأصحاب هذا الاتجاه هم الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والصوفية.⁴

¹ المرجع السابق نفس الصفحة.

² بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المغي، ترجمة سعيد الغانمي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006 ص121.

³ نصر حماد أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص20.

⁴ نصر حماد أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص15.

وخير مثال على التأويل في الفكر الصوفي بن عربي الذي يمثل التصوف الفلسفي الإسلامي.

المقاربة التأويلية في هذه الدراسة لها علاقة بالتأويل عند غادامر بصفة عامة وريكور بصفة خاصة لاعتبارات منهجية (حسب اعتقادنا) قبل أن تكون انفتاحية على الفكر التأويلي بدل من التأويل الصوفي:

- بالنسبة لغادامر يرى أن الكتابة أساسية بالنسبة للظاهرة التأويلية، لأن انفصالها عن كل من الكاتب والقارئ يضيء عليها حياة قائمة بذاتها، وبالنسبة له لا يوجد قارئ أصلي¹، وهذا ما يسمح تأويلات النصوص المكتوبة من قارئ إلى آخر، ويسمح كذلك لهذا القارئ المتعدد حسب الزمان والمكان أن يبتدع فهما جديدا لنهاية له وفهم المصطلحات الصوفية في هذه الدراسة كان من هذا المنطلق.

أما بول ريكور لأن نظريته التأويلية نعتقد أن بعض جوانبها مناسبة لتأويل المصطلحات الصوفية :

أ- لأنه فرق بين علم الدلالة Semantics الذي يدرس الخطاب والجملة وبين السيميائية simiotics، أو علم العلامة الذي يدرس العلامات، علم شكلي صوري يعتمد على تجزئة اللغة إلى أجزائها المكونة لها.² والمصطلحات الصوفية هي جزء مكون للكتابة الصوفية.

كما يعرف السيميائية « أنها النظرية التي تربط التكوين الداخلي أو المحايث للمغزى بالقصد المتعالي للإحالة»³ وهو الهدف العام من تأويل المصطلحات الصوفية.

¹ فيصل الأحمر، مرجع سبق ذكره، ص187.

² بول ريكور، مرجع سبق ذكره، ص10.

³ نفس المرجع ص52.

ب- اهتمام بول ريكور بالرمز اللغوي – الذي هو علم العلامة-في نظريته التأويلية، يفتح المجال لتطبيق رؤيته التأويلية للرمز على رمزية المصطلح الصوفي والمتمثلة في:

- الرمز بالنسبة لريكور مفهوم يجمع بين بعدين أحدهما لغوي والآخر غير لغوي، أين يحيل العنصر اللغوي في الرمز إلى شيء آخر (غير لغوي) وبالنسبة له اللحظة الدلالية للرمز تقدم العلاقة بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي.¹

- يعمل الرمز بمعناه العام بصفته فائض دلالة عندما يكون التعرف على المعنى الحرفي هو الذي يتيح للقارئ أو المفسر أن يرى أن الرمز مازال يحتفظ بمزيد من التأويل الحرفي²، هذا يعني أن دلالة واحدة تنتقل من الدلالة الأولية الحرفية إلى الدلالة الثانوية الرمزية ذات الفائض المعنى أو معنى المعنى. وهذا ما حاولنا تطبيقه إجرائيا على المصطلح الصوفي ذا السمة الرمزية.

العتبات النصية ونظرية الإعلام:

تعد سيميائيات العتبات النصية من المواضيع التي تناولتها السيميولوجيا المعاصرة والتي تتلخص في « مجموع النصوص التي تخفر المتن وتحيط به من عناوين، وأسماء المؤلفين والإهداءات، والمقدمات، والخاتمات، والفهارس، والجواشي، وكل بيانات النشر التي توجد على صفحة غلاف الكتاب وعلى ظهره»³ وبعد كتاب " العتبات " les seuils للكاتب جيرار جينيت من أهم المراجع التي أسست لسيمياء العتبات بصفة وعتبة العنوان بصفة خاصة. وسميت عتبات النص نسبة إلى عتبة البيت دلالة على مدخله الرئيسي، لذلك العنوان هو من العتبات ذات أهمية لفهم دلالة أي نص.

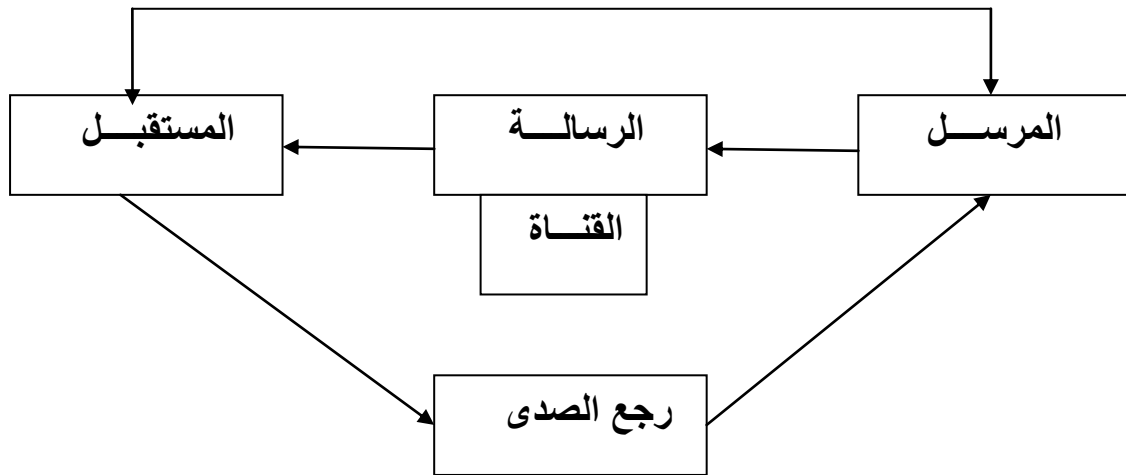
¹ المرجع السابق ص95.

² نفس المرجع ص97.

³ فيصل الأحر، مرجع سبق ذكره، ص223.

لذلك وقع اختيارنا على دراسة بعض عناوين الكتابة الصوفية (المفسرة والمختلطة) كعينة مكملة لدراسة دلالة المصطلح الصوفي، لأهمية عنوان النص المكتوب الذي «يختصر الكل، ويعطي اللمحة الدالة على النص المغلق، ويصبح نصا مفتوحا على كافة التأويلات»¹ ولفهم هذه العلامات الدالة لعناوين الكتابة الصوفية، استخدمنا نموذج العملية الاتصالية المتكونة : المرسل ، المستقبل ، القناة، الرسالة، والأثر ورجع الصدى المبنية من نظرية الإعلام لدراسة بعد الاتصال

في عناوين الكتب الصوفية من منطلق أن الاتصال عملية يتم عن طريقها إرسال رسالة معينة في قناة اتصال إلى المستقبل مع النتائج المترتبة². وهي بشكل عام تمثل بكل ما يقال أو يكتب أو يقرأ.



مخطط (1) العملية الاتصالية

- المرسل ويسمى بالمصدر وهو العنصر الأساسي في عملية الاتصال، هو الطرف الذي تنطلق منه الرسالة والنقطة التي تبدأ عندها عملية الإتصال، وفي هذه الدراسة هو الصوفي المختص بالكتابة الشارحة.

¹ المرجع السابق ص226.

² عبد العزيز شرف، في الفنون والإعلام والتعليم وإدارة الأعمال، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 2002، ص22.

- الرسالة هي المنبه أو المؤثر الذي ينقله المرسل إلى المستقبل وهي عبارة عن مواقف وأفكار واتجاهات صوفية للفقهاء والشريعة للتأكيد على شرعية التصوف.

موضوع الدراسة هي رسالة مكتوبة تمثل في الكتب الصوفية التي كانت الوسيلة الأساسية للإعلام الصوفي باعتبارها وسيلة إعلامية للتصوف الإسلامي، تدل على النخوة وعلى الوظيفة الاتصالية.

- المستقبل هو المتلقي وهو الهدف الذي يريد المرسل الوصول إليه أي الشخص المستهدف بمحتوى الرسالة والمستقبل الرسالة من خلال الكتب الصوفية هو الجمهور القارئ من الصوفية أو المعارض للصوفية.

- رجوع الصدى أو التغذية المرتدة هي العملية التي نتعرف من خلالها على مدى فعالية عملية الاتصال في تحقيق الأهداف ومدى أثر المرسل على المستقبل من خلال ردة فعل المستقبل على الرسالة يتدخل ظروف وأفكار المتلقي وإطاره المرجعي، أي ردة فعل القارئ غير منتمي للاتجاه الصوفي في هذه الدراسة للسنن وفك الشفرة : كل رسالة تحمل سننا ورموزا ويقصد بها كذلك الترميز الذي هو ترجمة أفكار الناقل (المرسل) إلى مجموعة من الرموز تعبر عن هدف المرسل بأقل عدد من المعلومات والعتبات النصية مثال على ذلك.

- دراسة دلالة العتبات النصية في بعدها الاتصالي للنص المكتوب، خاصة إذا كان هذا النص وسيلة من وسائل الإعلام تعتبر الآن كلاسيكية ألا وهو الكتاب (في هذه الدراسة كتب مفسرة للتصوف) تطلب توظيف نظرية الإعلام المؤسسة على عناصر العملية الاتصالية، هي الاقتراب الذي طور مولز Moles من خلال أعمال شانون ووينز Wiener 1947 هذا الأخير عرفها « كنظرية الأنظمة المعقدة مستقلة المراقبة ذاتياً، ونظرية الاتصالات مثلما عند الحيوانات هي كذلك في الآلات » سمي Wiener انتقال المعلومات في أية قناة اتصالية بالسبرنطيقا قام مولز بتدقيق التعاريف الاتصال المتعلق بالإعلام والسيبرنطيقا تولد عنها ما أسماه أبراهام مولز " بالخطاطة المعيارية

للاتصال"¹، نظريته تركز على مفهوم الإعلام الذي يشمل ليس فقط اللغات المكتوبة أو المنطوقة بل كذلك العلامات أو الشفرات. مخطط الاتصال يركز على مسار نقل المعلومة الذي يشمل على أربع مبادئ:

- الناقل: الذي يشكل المعلومة ويجعلها شفرة.

- المستقبل (المعلومة).

- المبادئ المشتركة التي تسمح لناقل والمستقبل أن يشكل الرسالة ويتعرف عليها تحديد طبيعتها.

- التحليل البنيوي السيميائي:

يرجع أصل هذا التحليل إلى الحقل اللساني وبالضبط إلى النظرية البنيوية القائمة على التقطيع والاستبدال في اللغة.² وقد كانت هذه النظرية محور استقطاب واستلهام الكثير من العلماء وعلى رأسهم:

- دي سوسور اللساني مؤسس السيميولوجيا ورؤيته البنيوية للغويات التي يقسم فيها اللغويات إلى اللغويات الخارجية (ارتباطها بالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية...) واللغويات الداخلية « في هذا المستوى تدرس اللغة دراسة بنيوية وصفية ويهتم بها كواقع معطى، ليس في علاقاته الخارجية بل في علاقاته الداخلية التي تحكم في اللغة كمنظومة أو نسق مثله في ذلك مثل لعبة الشطرنج... »³.

يعني ذلك أن التحليل البنيوي يستوجب الدراسة الوصفية الداخلية للنص ومقاربة شكل المضمون وبناء الهيكلية والمعمارية ويعتبر التحليل البنيوي من المستويات الثلاثة لمنهجية السيميوطيقا « يكتسي المعنى وجوده بالاختلاف وفي الاختلاف، ومن ثم إدراك المعنى الأقوال والنصوص يفترض وجود نظام مبنى على

¹ Abraham Moles, théorie structurale de la communication et société ; Masson, paris 1986.

² التواتي بن التواتي، المدارس اللسانية في العصر الحديث ومناهجها في البحث، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر 2008، ص10.

³ عبد الجليل مرتاض، في مناهج البحث اللغوي، دار القصبة، الجزائر، 2003، ص102.

مجموعة من العلاقات وهذا بدوره يؤدي بنا إلى التسليم بأن عناصر النص لا دلالة لها إلا عبر شبكة من العلاقات القائمة بينها»¹.

هذا التحليل يخص موضوعا تطبيقيا، مثل الشعر في إطار سيميوطيقا الشعر- يكون الشعر الصوفي نموذجا لها - لتحليل البنية الشكلية المعجمية والبنائية، وتحليل البنية الضمنية على المستوى الدلالي من جهة وعلى المستوى الإبلاغي تمثله سيميولوجيا التواصل.

- كلود ليفي- ستروس الذي اعترف بنجاح علماء اللغة و بأنه تعلم منهم» أود أن أقول للغويين أنني تعلمت منهم أمور كثيرة»² وجزم من زاوية نظرية بوجود علاقة ما بين اللغة والثقافة، التي تجسدت فيها بعد في الأنثروبولوجيا اللسانية أو الألسنة يهتم علماءها ليس فقط « بكيفية استعمال اللغة....ولكن بتركيزهم على اللغة كمجموعة من وسائل رمزية تدخل في مكونات المجتمع وفي تصورات الأفراد للعالم كما هو أو كما يمكن أن يكون»³.

كما تساءل ليفي- ستروس حول « هل ينطوي معرفة اللغة على معرفة الثقافة أو على الأقل بعض جوانبها» هذا السؤال هو من بين أهداف دراسة قصيدة الياقوتة للصوفي سيدي الشيخ باعتبارها جزء من الثقافة الصوفية.

كتابه الانثروبولوجيا البنيوية و منهجيته التي جربها من قبل في أطروحته البني الأولية للقرابة سنة 1949 كان لها أثرا ودورا محوريا في شهرة النموذج اللساني وفي التحليل الأنثروبولوجي البنيوي للأساطير ،شكلا ومضمونا، التحليل المبني على قواعد علم اللغة والنظرية البنيوية.⁴

¹ محمد عابد الجابري (إشراف)،مرجع سبق ذكره،ص56.

² كلود ليفي-ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية،ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي،دمشق، 1977، ص91-92.

³ ألسندرو دوراني، الأنثروبولوجيا الألسنية،ترجمة فرانك درويش،مركز الدراسات الوحدة العربية،بيروت 2013،ص23.

⁴ أرمان وميشال ماتلاز، تاريخ نظريات الاتصال،ص100.

كما شغل الاتصال موقعا مركزيا في فكر ليفي ستروس حيث يقول « يشغل التواصل داخل المج على ثلاث مستويات على الأقل: تبادل النساء وتبادل الخبرات والخدمات وتبادل الرسائل، وبالتالي فإن دراسة نسق القرابة والنسق الاقتصادي والنسق اللساني تخلص إلى وجود بعض التشابهات»¹. أي أن كل عنصر من العناصر الثلاثة هي نسق اتصالي قائم على التبادل وفي نفس الوقت تشكل النسق الاتصالي العام للمجتمع أو للنظام الاجتماعي المتكون من الأنساق الثلاثة : القرابة الاقتصادية واللساني.

- ويعود الفضل في رؤية ليفي ستروس اللغوية البنيوية للعالم رومان جاكبسون حيث اعترف بأهمية لقائه به سنة 1942 في نيويورك، حيث تتلمذ عليه خلال فترة المنفى التي قضاها هناك. ويعتبر جاكوبسون ذو الأصل الروسي أول من استخدم مصطلح "البنية" مع روسيين آخرين كارسفسكي Karcevsky وتروبيتسكوى Troubetsky, جاكبسون R.JAKOBSON الذي استحدث نموذج اتصال- ضمن العملية الاتصالية- يتكون من ستة عناصر تؤدي ست وظائف اقترح على الأنثربولوجيا تطبيقه.² هذا النموذج الاتصالي ووظائفه يدخل ضمن سيميولوجيا الاتصال.

سيميولوجيا التواصل حسب ر. جاكوبسون:

تهدف سيميولوجيا الاتصال عبر علاماتها وإشاراتهما إلى الإبلاغ والتأثير على الغير عن وعي أو غير وعي حيث تستعمل السيميولوجيا مجموعة من الوسائل اللغوية وغير اللغوية لتنبيه الآخر والتأثير فيه عن طريق إرسال رسالة وتبليغه إياها.³ ويعتبر الاتصال عند جاكوبسون المتكون من الستة العناصر تؤدي وظائف أبلاغية مثال على ذلك وهي :

¹بيرنار مبيج، الفكر الاتصالي، ص29.

² أرمان وميشال ماتلار، مرجع سبق ذكره ص100.

³ محمد عابد الجابري، (الإشراف)، مرجع سبق ذكره ص57.

-المرسل ← الوظيفة التعبيرية

- المتلقي ← الوظيفة الإفهامية

-الرسالة ← الوظيفة الشعرية

-السياق ← الوظيفة المرجعية

-الاتصال ← الوظيفة الإنتباهية

-الشفرة ← الوظيفة الميتالسانية

وهذه الوظائف الاتصالية تبين أن نموذج جاكوبسون يدخل ضمن الإبلاغ والقصدية الوظيفية وبالتالي يندرج في سيميولوجيا الاتصال، وإنبريقيا سيميائية الاتصال الشعر الصوفي. فهي تكون من مجموعة من الفواعل المنظمة لعملية الاتصال، هذه العملية تقوم بين مرسل ومرسل إليه وذلك بواسطة رسالة، ولأجل أن تكتسب الرسالة فاعليتهما المتوخاة منها يجب أن تستند إلى سياق يفهمه المرسل والمرسل إليه فهما جيدا، وتقوم الرسالة على شفرة مشتركة إجمالا- أو على الأقل- ويربط بين الطرفين (المرسل والمتلقي) قناة فيزيائية هي أداة الاتصال التي تسمح لهما بربط الاتصال.¹

- فالوظيفة عن موقفه تتعلق بالمرسل الذي يهدف إلى التعبير عن موقفه تجاه موضوع ما.

- الوظيفة الإفهامية تعلق بالمرسل ،كما تجلى في صيغتها النحوية الأكثر دلالة... أو في الأساليب الجبرية أو النشائية.

- الوظيفة المرجعية هي قاعدة الاتصال فهي تعلق بالسياق وتحدد موضوع الرسالة.

¹ عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، أفريقيا الشرق، ط2، الدار البيضاء 1994 ص91.

- الوظيفة الإنتباهية تهدف إلى إقامة الاتصال وتمديده وفهمه والتأكد من فهم واتجاه المستقبل بإثارته.

- الوظيفة الميتاليسية تركز على اللغة ووظيفة شفرتها وسننها.

- الوظيفة الشعرية تتعلق بالرسالة ذاتها ويؤخرها جاكبسون مقارنة مع الوظائف الأخرى.¹

وقد تم تطبيق نموذج جاكبسون في تحليل الوظيفة الاتصالية لشعر الصوفي " الياقوتة مثالا".

2-2 المقاربات النسقية

النماذج النسقية لدراسة الاتصال كثيرة، منها النموذج السوسيومترى لمورينو Morino الذي يدرس العلاقات الإيجابية والسلبية داخل الجماعات الأولية، والنموذج التفاعلي النسقي يبحث في مشاركة الفرد في نظام التفاعلات الذي يربطه مع الآخرين مثل الأداء البيروقراطي، إلى النموذج الجوقي Orchestral الذي يعتبر الاتصال نشاط اجتماعي يربط الأفراد بقواعد داخل المنظمات الخ.

والمقاربة النسقية التي اعتمدت عليها هذه الدراسة تعلق بنظرية النسق الاجتماعي التي تتأسس على رؤية الأحداث الاجتماعية بأنها متكونة من أجزاء مترابطة بنائياً ووظيفياً، بحيث يكون كل جزء مكمل للآخر من ناحية البناء والوظيفة، وبهذا التكامل الموحد تتحقق استمرارية النسق.

هذا هو معنى « النسق الذي ينتعش ويحيا وجوديا ووظيفيا من خلال تكامل وظائف أجزائه المترابطة »².

هذه النظرية بينت أن علاقة الأفراد ناتجة عن عدم التشابه بينهم يؤدي إلى تجاذبهم، لأن علاقة الأفراد داخل النسق مبنية على تباينهم واختلافهم، لذلك تعتبر

¹ نفس المرجع والصفحة.

² معن خليل عمر، نظريات معاصرة في علم الاجتماع، دار الشروق، رام الله، 1997 ص 80.

نظرية النسق الاجتماعي من النظريات المستخدمة في دراسة الاتصال التنظيمي داخل المؤسسات القائمة على التراتبية والهيكلية التنظيمية، مثل الزاوية مؤسسة التصوف الطريقي.

كما نعلم نظريات النسق الاجتماعي متعددة، وهذه الدراسة في مقاربتها النسقية لدراسة الاتصال الصوفي في الزاوية، استندت على:

أ- نظرية النسق الفعل الاجتماعي لتالكوت بارسونز، يقصد هذا العالم بمصطلح الفعل الاجتماعي بالسلوك الاجتماعي، والفاعل الاجتماعي هو الفرد والفواعل هم الأفراد.

- نظرية بارسونز تبدأ من تفاعل الفرد الفاعل الاجتماعي مع الأفراد داخل المؤسسات الاجتماعية، تفاعل يكسب به الفرد قواعد ومعايير تحدد سلوكه. أي أن سلوك الفرد هو ناتج من فاعله مع الآخرين يقسم بارسونز المؤسسات التي تقولب الفرد الاجتماعي إلى:

- المؤسسات العلائقية: تعلم الفرد دوره وما يتوقعه الآخرين منه أي تعلمه ما هو مطلوب منه من سلوكيات وكيفية تعامله مع الآخرين حسب مكانته المؤسسة.
- المؤسسات المنظمة: توجه وتضبط فعل الفاعل الاجتماعي ضمن حدود ضوابط أخلاقية ودينية وعرفية بمعنى توجيه دور الفرد نحو أهداف انضباطية وهذه المؤسسات مكملة للمؤسسات الأولى.

- المؤسسات الثقافية: تقدم التوجيهات والضوابط الرمزية والتعبيرات الخاصة بثقافة المجتمع لتصنع فعل الفاعل الاجتماعي في إطار ثقافي، أي تعجبه بعجينة ثقافية تعطيه المذاق المعنوي والتصور والرمزي.¹

وهذه المؤسسات الثلاث تقوم ببناء فعل (سلوك) اجتماعي يحمل معظم معاييرها وضوابطها وتوجيهاتها الدورية (الدور) والنمطية والثقافية.²

¹ المرجع السابق ص 81.

² جودت شاكر محمود، مرجع سبق ذكره.

نستطيع أن نقول أن الزاوية هي مؤسسة علائقية ومنظمة وثقافية تتجلى في علاقة الشيخ أو المقدم مع المريدين الذين يتقولون أثناء سلكهم الطريق

الصوفي لطريقة الزاوية بطابعها من خلال اكتسابهم فعل صوفي طريقي (سالك) القائم على معايير وضوابط الطريقة الصوفية التي توجهه دوريا ونمطيا وثقافيا.

ب-نموذج النسق عند ليكارت likert،يطلق على هذا النموذج بنموذج الدافعية الذي يؤكد على أهمية العنصر البشري في الإنتاج وتأثير السلوك الإنساني داخل التنظيم على فاعليته وإنجازاته،كما يقوم على أساس توفير قدر كاف من التنسيق والتجانس بين أعمال التنظيم المختلفين من خلال التفاعل المستمر بينهم ومحاولات التأثير المتبادل ويتم هذا التفاعل في ظل تحقيق الشروط الآتية:

-التدفق الكامل والمستمر للاتصالات والمعلومات اللازمة بين كل مستويات التنظيم وخلالها، أي أن يكون الاتصالات أفقية ورأسية وفي كل الاتجاهات عن طريق توفر شبكات اتصال.

-إتاحة الفرصة لكل عضو من أعضاء التنظيم لتأثير على سلوك الآخرين بسبل تتفق مع خبرته ومعرفته بالأمور.

- القرارات يكون اتخاذها على أساس الاستخدام الكامل للمعلومات المتاحة بطريقة تضمن إقبال الأعضاء على تنفيذها.

- تعتبر الجماعة وحدة أساسية للمنظمة ترتبط أجزائها بعلاقات تواصلية في كل الاتجاهات.

- العضو يشكل حلقة وصل بين مجموعتين فهو مشرفا في مجموعة دنيا وعضوا في مجموعة أعلى منها بذلك فهو ينقل المعلومات مرة إلى الأسفل ومرة إلى الأعلى بحيث هذه الحلقة وصل تحقق الرابط والتنسيق بين المستويات التنظيمية.¹

¹ المرجع السابق.

هذه الشروط تلامس خصائص الاتصال التنظيمي في مؤسسة الزاوية وعلاقتها بفروعها. ويجسد علاقة الزاوية الأم بفروعها المقدم (أو المقاديم) فهو بمثل حلقة وصل في تنظيم الزوايا.

2-3 المقاربات الأنثربولوجية

في هذه الدراسة يتعلق الأمر بالنظرية البنوية والوظيفية التي احتلت مكانة كبيرة في التحليل الأنثربولوجي مند منتصف القرن العشرين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى بإطار نظري لحقل جديد متمثل في أنثربولوجيا الاتصال من خلال مقاربات بعض العلماء وعلى رأسهم ديل هايمز وإيفيس واينكين.

-المقاربة البنوية والوظيفية:-

أولا يجب الإشارة إلى أن الفصل بين النظرية البنوية والوظيفية، والنسق الاجتماعي صعب الفصل بينها فالبنوية تستدعي الوظيفة وهذه الأخيرة لا تدرك إلا من خلال بنية تشتغل فيها وعليها. ونفس الشيء بالنسبة للنسق الذي يحتوي على البنية والوظيفة وما يحيط بها و« عليه يمكن القول أن مفاهيم البنية والوظيفة والنسق تشكل عناصر رئيسية لمنهج تحليلي واحد هو التحليل البنوي – الوظيفي في نسخته القديمة والحديثة-النسقية...»¹ من منطلق أن البنية والوظيفة تساوي النسق.

إلا أن هذه الدراسة استدعت أولا: مقاربة بنوية في تحليل الزاوية من منظور أنثربولوجي في إطار الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية للمؤسسة عند مالمينوفسكي الذي يعتبر من مؤسسي الأنثربولوجيا المجتمعية في بريطانيا، أبحاثه انصبت على الوظيفة والثقافة-مقارنة مع رادكليف براون وبنيته المجتمعية- ومقاربة هذه الدراسة بأنثربولوجية مالمينوفسكي تجلى في :

- ربطه لمفهوم المؤسسات بالحاجات لفهم الثقافة.

¹ إبراهيم إبراش، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، الشروق، عمان، 2009، ص114.

- يرى أن المؤسسة في أساس الثقافة، وإنما يدرس المجتمع انطلاقاً منها¹.

- تحديده للعناصر التي يتم بها تحليل المؤسسات التي تم تطبيقها على مؤسسة الزاوية: ميثاق المؤسسة (نظامها القيمي)، أعضائها، قواعدها ومعاييرها، جوانبها المادية، نشاطاتها وأخيراً وظيفتها.

أما المقاربة البنوية الثانية فيه متعلقة بمقاربة منهجية للبنوية عند كلود ليفي ستروس²

تتجلى في:

- يرى أن العلاقات الاجتماعية هي المادة الأولية تستعمل لتكوين نماذج تبين وتظهر البنية الاجتماعية.

- البنية هي نسقا سوريا حاضرا في الموضوع، والعالم أو الباحث ملزم بالتدخل لاكتشافها بعملية بناء استنباطي لبعض النماذج المجردة.

وهذه الدراسة حاولت أن تصل إلى تحديد نموذج اتصالي داخل مؤسسة الزاوية البنوية ساهمت في إضفاء طابع خاص في مجالات البحث في العلوم الإنسانية من خلال تركيزها على عنصر الاتصال والاعتماد المتبادل بين أجزاء الظاهرة.

كما ساهمت في إدخال أسلوب تحليلي للواقع يشكل حلا وسطا ما بين هيمنة التنظير المحض من جهة والنزعة التجريبية من جهة أخرى.

- ثانيا مقاربة وظيفية لدراسة الوظيفة الاتصالية لطقس السماع في إطار أنثربولوجيا الموسيقى.

¹ جاك لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997، ص169.

² إبراهيم إبراش، مرجع سبق ذكره، ص118.

وتتجلى المقاربة الوظيفية في هذه الدراسة في بعض الأفكار التي تأسس عليها الاتجاه الوظيفي في علم الاجتماع والأنثربولوجيا وهي:

- ينظر هذا الاتجاه إلى الجماعة أو التنظيم أو الممارسة... على أنها نسق وهذا النسق يتكون من عناصر مترابطة وتعتمد على بعضها البعض.

- كل نسق يلبي حاجات أو احتياجات أساسية.

- النسق متوازن بفضل توازن العناصر في أدائها واعتمادها المتبادل.

- وحدة التحليل بالنسبة للوظيفة هي النشاطات أو النماذج المتكررة.

الوظيفة في إطار الدراسة هي التبعية المتبادلة أي أن النسق الاجتماعي، عناصره تؤدي وظائف أساسية لتحفظ توازن واستمرار الكل.

-المقاربات في الأنثربولوجيا الاتصال

كما ذكرنا سالفًا إن موضوع الاتصال هو متلقي الكثير من العلوم الخاصة بالمجتمع أو الخاصة بالمادة، وتعتبر الأنثربولوجيا من العلوم التي ساهمت في تطور الفكر الاتصالي على مستوى المفهوم والمنهج.

يرى علماء الأنثربولوجيا أن الاتصال لا يقتصر على الاتصال الشفهي أو الإعلامي (عبر وسائل الإعلام)¹ ولا على المقاربة التلغرافية (العملية الاتصالية الخطية) التي ظلت لمدة طويلة تطبع طريقة تناول دراسة الاتصال.

فالاتصال هو تجربة أنثربولوجية قبل كل شيء « الاتصال هو حقيقة في الواقع، ونموذج ثقافي في حد ذاته» فلا يوجد أفراد بدون مجتمعات هذا يعني لا يوجد مجتمعات بدون اتصال، أي أنه لا يوجد حياة فردية أو جماعية بدون الاتصال.

هذا الاتصال تتحدد قواعده من التجربة الشخصية والجماعية لكل مجتمع.الاتصال تجربة أنثربولوجية لتأكيد علماء الأنثربولوجيا « أنه لم يسبق وأن

¹ رضوان بوجمعة "أنثربولوجيا الاتصال" مرجع سبق ذكره ص44.

كان اتصال لذاته، فالإتصال كان دائما مرتبطا بنموذج ثقافي، بمعنى عبر تماثل الآخر»¹ حسب دومينيك وولتون Dominique Wolton.

أي أن الإتصال هو كل مندمج في سيرورة اجتماعية دائمة التي تشمل مختلف نماذج السلوك: الكلمة، السلوك الجسدي والحركات الإرادية واللاإرادية كالنظرة والحركة والإيماءة... كذلك في الموسيقى، الرقص، المسرح، الهندسة المعمارية وكل سلوكيات الحياة الاجتماعية والثقافية أي يتعلق الأمر بسيرورة اتصال أكثر تعقيدا والذي به تتكون الثقافة وتتطور ولقد كان لمدرسة شيكاغو دورا مهما في مدرسة الإتصال كظاهرة ثقافية.

ومن بين العلماء الذين ساهموا في تأسيس أنثربولوجيا الإتصال بعض علماء الأثربولوجيا الأمريكيين وعلى رأسهم G.Bateson وبريدويستيل R.Bridwhistell، وهال E. Hall من العلماء الذين بحثوا في تشكيل نظرية عامة للإتصال خلال تحليلهم للإتصال البيشخصي (ما بين الأشخاص)، مرتكزين على تجارب مختلفة: لسانية، حركية، وجوارية (المساحة أثناء الإتصال). دراستهم محاولة لتأسيس لفكرة مفادها أن هناك شفرة سلوكية خاصة لكل ثقافة، يعني ذلك أن كل فعل إنساني منظم حسب شفرات السلوك الثقافي المحدد.²

- بريدوويستيل R.Bridwhistell يقترح تحليل الذي تجري فيه سيرورة الإتصال، ولمعرفة هذه السيرورة على الباحث فهم المعاني المختلفة لأنماط السلوك في سياق معين (وليس تحليل مضمون الرسالة حسب شانون) حاول تبيان المعنى الخفي للجسد والحركات المرتبط حسبه بالسياق الثقافي.

- باتزون G,Bateson اتجه إلى الميدان لملاحظة الثقافة وسلوك الأهالي، في كتابه Naven (1936) يلخص الفكر المتعلق بتحليل الثقافة وسيرورة التفاعل كان اهتمامه منصبا على السيرورة التي تساهم في أن يكون الطفل عضوا في جماعته.

¹ نفس المرجع والصفحة.

² Judith lazar, la science de la communication p.37.

تبين له من دراسة السلوكيات غير الشفوية داخل العلاقات بين الآباء والأطفال في بالي، أن المحادثات الشفوية كانت أقل أهمية من الدمج غير الواعي والتدريجي للسنن الثقافي الخاص بمجموعة الانتماء من طرف شباب بالي¹.

حاول فهم ما هي الشروط الضرورية وحدود تجربة الاتصال للبنية والنظام من خلال الاتصال اللاشعوري .

- بالنسبة لباتزون « لا يمكن وقوع التواصل الإشاري، كما ينتج على المستوى البشري إلا بعد تطور مجموعة من القواعد الميتاليسانية... التي تحدد العلاقات التي يربطها الكلمات والجمع مع الموضوعات أو الأحداث».

- هال E.Hall انصبت جل أعماله حول دراسة اللغة الصامتة أو الكلام الصامت، وعلى التنظيم الاجتماعي للمكان (المجال المكاني) بين الأفراد من خلال سنن أو شفرات الاتصال الثقافي، حيث اهتم بالشفرات التي تحكم في استعمال المجال المكاني بين الأشخاص في كتابه « البعد الخفي».

هال ينظر للثقافة كنظام اتصال قابلة للتحليل "الاتصالي" يقصد بذلك أن الشفرات التي تتحكم في استعمال وتسيير المجال المكاني بين المتصلين أنها تحرك بفعل بعض القواعد التي هي نتاج للثقافة التي ينتمي إليها الأشخاص (المتصلين). حيث سجل ولاحظ أن الأفراد المنتمين لثقافات مختلفة يستعملون المجال المكاني بطريقة مختلفة أثناء لقاءاتهم المباشرة (وجها لوجه)².

- غوفمان E.Goffman يعد من أشهر الممثلين للنظرية التفاعلية، أبحاثه هدفت إلى الكشف عن نظرية سوسولوجية للاتصال التفاعلي في إطار الميكروسوسولوجي اهتم بالتفاعلات الأفراد في الحياة اليومية، هذه التفاعلات التي يراها الناس أنها غير مهمة، بالنسبة لإفرين غوفمان أنها تنسج لحمة النظام الاجتماعي

¹ بيرنار مبيج، مرجع سبق ذكره ص

² Judith lazar, la science de la communication p.40.

كونها مؤسسة على معايير. من كل التفاعلات الاجتماعية، يفضل غوفمان اللقاءات اليومية للأفراد التي يعتبرها دليل للتفاعلات الاجتماعية.¹

تركز نزعه التفاعلية على الدور الفاعل في تشييد اليومي، وأن العالم الاجتماعي يمثل مشهدية تشبه المسرح أين الأدوار الاجتماعية موزعة بين الأفراد.²

تحليله التفاعلي يقترح بواسطة ترتيباً لآثار المعنى داخل التفاعلات اليومية ومن ثمة فإن السياق المحادثات بالنسبة له لا يسمح دائماً بتدقيق معنى العلاقة ذلك أن إعادة تأطير بنيات العلاقة الثنائية للاتصال تمكن وحدها من الوصول إلى معرفة تعقيد التفاعلات.

العلماء الذين كانت لهم مساهمة في حقل أنثربولوجيا الاتصال كثر مثل gooly-sherzy-goodenough- waatzlawick وغيرهم.

وهذه الدراسة استندت مقاربتها على كل من:

- موريس هويس Maurice Houis قام بدراسة حول " حضارة المشافهة"³، دراسة في الأنثربولوجيا اللسانية بإقتراب اتصالي، لاحظ هذا العالم أن هناك أسلوب شفهي يمثل "حضارة المشافهة" خاصة فقدتها المجتمع الأوربي. حضارة المشافهة هي تقنية اتصال الشعوب التي لا تكتب ولا تقرأ وصف الاتصال الشفهي لهذه الشعوب بحضارة المشافهة لأنها تتميز بما يلي:

- علاقات الاتصال: الاتصال اللساني عن طريق الصوت الإنساني هو اتصال سمعي، معروف الهوية للفرد والجماعة، خصائصه تؤسس إلى علاقات مباشرة.

- الذاكرة المؤسسة: الاتصال الشفهي الناقل للثقافة في مجتمعات اللاكتابة يركز على أشخاص يمثلون مؤسسة ثقافية مثل الشعراء والمؤرخين...

¹ Judith lazar, p.43

² Jean Nizet, Natalie Rigaux, la sociologie de Erving Goffman, la découverte, Paris ,2005.

³ أنظر بالتفصيل: Maurice Houis, l'anthropologie linguistique, 197 p46-60

- الكلمة الملفوظة: النصوص الشفهية لها حياة مستمرة وتظهر الهوية الخاصة بالمجتمع، وترتبط القائل بالسامع.

- للكلمة قوة حسب هاليس، الكلمة التي تقال جيدا وفي الوقت المناسب لها قيمة الفعل بحد ذاته، ومن جهة أخرى الكلمة الملفوظة تحمل وظيفة الاندماج الاجتماعي ووظيفة إعلامية.

- بنية النص الإيقاعية: بنية النص الشفهي منظمة ورتمية تعمل على تسهيل الذاكرة وعلى جلب الانتباه مثل النصوص الشفهية الاحتفالية.

يعتبر طقس السماع جزء من هذه المشافهة له وظيفة اتصالية شفهية.

- دال هايمنس¹ Dell Hymes الذي اشتهر بدوره المؤسس في إثنوغرافيا الاتصال. اقترح مصطلح إثنوغرافيا التكلم speaking ثم غيرها على ما يعرف الآن بإثنوغرافيا الاتصال، الوصف مقاربة جديدة لفهم استعمال اللغة (1962) كتاباته أسست لتخصص أنثروبولوجيا الاتصال في أمريكا من خلال إثنوغرافيا الاتصال أراد دال هايمنز أن يبتعد عن اعتبار الكلام أو الحديث مجرد نموذج حسي أو معنوي ونحو تحليل التنوع في الحديث الذي يواجهه مجال عمل إثنوغرافي.

حاول إثنوغرافيو الاتصال وأولهم Hymes و Grumperz تمييز أنثروبولوجيا الاتصال عن المقاربات اللسانية المهينة وكذلك عن الدراسات السوسiolسانية « فما يهم هو أفعال الكلام بما هي تشكل الوحدة الأساس للتواصل الشفوي وعنصرا مركزيا في السلوكات البشرية»²

¹ كان لدال هايمنز دور مميز في كل من إثنوغرافيا الاتصال والأنثروبولوجيا وإثنوغرافيا التربية، واهتمام شخصي وأكاديمي دائم للتنوع الثقافي واللساني للهنود الأمريكيين حيث ناقش من لخال نطاق واسع للسانيات بدءا من التنوع والاختلاف. وفي سنة 1975 أسس مع رجاكيسون جمعية ساهمت في تقديم الوظيفة للخوض في فكرة وظائف الكلام "الحديث" التي تبين كيف يستعمل الأشخاص اللغة كتمهيد لعلم الاجتماع اللساني انظر:

² بيرنار مبيج، مرجع سبق ذكره، ص52.

حاولوا ضبط هذه الأفعال (الكلام) بعمل صارم للملاحظة الإثنوغرافية الخاصة بمواقف الاتصال. وهذا ما حولنا تطبيقه في دراسة طقس السماع الصوفي للياقوتة.

- يبرهن Hymes أن دراسة اللغة يجب أن تهتم بالكفاءة الاتصالية بدل من الكفاءة اللسانية كفاءة اتصالية تهتم بذات وجوهر اللغة مع وصف وتحليل قدرة المتحدث أو المتكلم الأصلي للغة على استعمالها للاتصال في الحالات والمواقف الحقيقية.¹ وهي المعارف التي يكتسبها الفرد ليصبح فردا في مجتمع الكلام.

- الكفاءة اللسانية تركز على تحديد اللغة وحصرها لوصف قدرة المتكلم الأصلي في خلق وإنتاج جمل صحيحة من ناحية القواعد اللغوية (النحو والصرف)².

اقترح هنا Hymes " طرق أو وسائل الكلام " مثل دراسة اللسانيات من فكرة اللغة كقواعد طرق الكلام بديلة لفكرة اللغة كقواعد الصرف والنحو أو كمجموعة من القواعد المعينة.

- طرق (وسائل) الكلام متوفرة للمتكلمين وهي الأجزاء أو العناصر التي تدخل في أساليب الكلام والأساليب في حد ذاتها.

- اقتصاد الكلام الذي يشترك فيه المتكلمون، هو مجموعة من العلاقات و الروابط ضمن الأفراد في المجتمع. المشتركون في الحديث يتبادلون مخزونهم الكلامي (مستخدمين طرقهم ووسائلهم للكلام) في عملية أشبه بالاقتصاد حيث يتبادل الناس السلع.³

وبهذا يقدم Hymes مبادئ نظرية لدراسة اللغة آخذا بعين الاعتبار التنوع اللساني والفهم اللساني المناسب للبعد الاجتماعي.

¹ Barbara johnstone, William Marcellino Dell Hymes and the Ethnography of communication;p4.

² (ibid),p4.

³ B. Johnstone, w marcellino,op,cit,p5

من بين مفاهيم أنثربولوجيا الاتصال لهايمس Hymes : جماعة أو مجتمع الكلام Speech community لا يقصد به لغة مشتركة بل مجتمع ذو معايير لسانية مشتركة ،مجتمع يتشارك قواعد لتحكم وتفسير وتأويل الحديث وقواعد للتفسير على الأقل تنوع لساني واحد أو لغة معينة¹.

المساهمة الأخرى التي قدمها Hymes في حقل أنثربولوجيا الاتصال، اقتراحه توسيع البحث عن كل ماله « قيمة اتصالية» في السلوكيات النوعية وبعض المواقف والحركات والموضوعات أو الرسائل داخل جماعة أو مجتمع معين².

مفهوم القيمة الاتصالية لهايمس Hymes أفادت هذه الدراسة في :

-عناصر الموضوع المطروحة للدراسة لها قيمتها الاتصالية.

-انه يوجد إمكانية مقاربتها أنثربولوجيا بمساعدة حقولا علمية أخرى.

إذن القاعدة النظرية لأنثربولوجيا الاتصال حسب Hymes هي استعمال أنثوغرافيا السلوكيات والوضعيات والأشياء الموجودة عند جماعة معينة على أساس أنها لها قيمة اتصالية.

- إيفيس وينكين Yves Winkin الأنثربولوجي المعاصر صاحب كتاب "أنثربولوجيا الاتصال من النظرية إلى الميدان"³ يمثل مرحلة نوعية لانتقال أنثربولوجيا الاتصال التي ركزت على الكلام (Hymes) إلى أنثربولوجيا الاتصال الحياة اليومية.

¹ (Ibid),p7.

² Barbara johnstone, william Marcellino ;Dell Hymes and the ethnology of communication Department of English Dietrich college of Humanities and social science, January 2010 <http:// repository.cnu.edu/English>

Published In:the sage handbook of sociolinguistics.

³ Yves winkin ; l'anthropologie de la communication de la théorie au terrain ;op.cit.

الاتصال يعرفه هذا الأخير، على أنه كل ما ينتجه الإنسان في أية وضعية اجتماعية، هو التعبيرات الناتجة عن كل الفاعلين الاجتماعيين. حسب Winkin أن هناك الكثير من يهتم بالاتصال، لكن الأقلية منهم من قام ببناء نظرية بالرجوع إلى ميدان الحياة المجتمعية، أين لاحظ الاتصال على أصله وواقعه بالفعل، سماه برهان الأنثربولوجيا الاتصال، تعلم مشاهدة الاتصال في الكلام، الحركات، والنظرات في الحياة اليومية كما هي.

فأنثربولوجيا الاتصال عنده هي قبل كل شيء نظرة معمقة للمجتمع تركز على الأعمال الميدانية المتعددة المفتوحة مثل دراسة الاتصال في الأسفار، التظاهرات، زيارة المتاحف، المقاهي، حدائق العامة، الموسيقى، الرقص، القرابة... اقتراجه مؤسس على الاثنوغرافيا لا اللسانيات وعلى الاتصال التفاعلي لا على اللغة، كون الاتصال لا يقتصر على الرسالة، التبادل والتقابل بل كذلك على نسق عام مكون لسيرورة الحياة اليومية.¹

أما فيما يخص علاقة أنثربولوجيا الاتصال عند Winkin بهذه الدراسة، فنقول أنها إبستيمولوجية باعتبار هذه الدراسة تدرس مواضيع ليس لها علاقة بالاتصال في الحياة اليومية أو بدراسة ميدانية محضة نلخصها في ما يلي:

- نظرتة الموسعة لمفهوم الاتصال الذي تحول من مرحلة إلى أخرى. المفهوم (الاتصال) الذي ظل لمدة طويلة ينطوي تحت براديجما (حسب رأينا) النقل والإخبار، وفي أنثربولوجيا الاتصال من براديجما الاتصال اللغوي الى براديجما الاتصال في الحياة اليومية.

وهذه الدراسة تهدف إلى تعريف آخر للاتصال (الصوفي) تعريف قد يؤسس الى بحث عن براديجما جديد لتناول الاتصال بمنظور سيميائي نسقي انثربولوجي.

¹ أنظر بالتفصيل (IBID)

- يعزز Winkin اقتراح Hymes أن يتناول البحث في أنثربولوجيا الاتصال كل السلوكيات والوضعيات والأشياء الموجودة عند جماعة معينة على أنها لها قيمة اتصالية» في كل ثقافة أو جماعة، فإن السلوك والأشياء يتم تنظيمها واستعمالها والتردد عليها وتأويلها بشكل انتقائي وفق قيمتها الاتصالية»¹ ومفهوم القيمة الاتصالية يدل على التحول الذي طرأ على سيرورة أنثربولوجيا الاتصال.

- خصوصية أنثربولوجيا الاتصال كما يراها Winkin² ليس في موضوعها ولكن في نظرتها وتناولها يقصد بذلك اعتبار الاتصال كإطار أولي تحليلي، الأنثربولوجيا بالنسبة لـ Winkin تقترح نظرة أو بعدا للاتصال، ويكون ذلك الاتصال إطارا تحليليا وليس موضوعا: هي أنثربولوجيا اتصالية مماثلة للأنثربولوجيا الرمزية و الإدراكية... و على عكس الإنثربولوجيات الموضوعاتية مثل أنثربولوجيا القرابة والدين والمجال... هي تدخل في أنثربولوجيا perspective التي تقترح قراءة معينة للعالم الاجتماعي، تنطلق من إطار أولي تحليلي.³

ومن جهة يرى winkin انه أجلا أو عاجلا ستصبح أنثربولوجيا الاتصال موضوعاتية عندما ستركز على ظواهر معينة أو مجتمعات معينة.

الأنثربولوجيا التي يقترحها winkin يستعمل تعريفا شاملا للاتصال، هذا يعني أنها أنثربولوجيا لا موضوعاتية وعلى أنها قادرة على قراءة العالم الاجتماعي بنظرة اتصالية، كاتجاه أو موقف وليس كحتمية لتفسير كلي للعالم.⁴

دراسة الاتصال الصوفي هي محاولة تجمع بين أنثربولوجية اتصالية ذات النظرة أو البعد الاتصالي للعالم الصوفي (الكتابة والممارسة)، وفي نفس الوقت وبدرجة أكبر هي مقارنة لمعرفة طبيعة الاتصال الصوفي.

¹ رضوان بوجمعة، مرجع سبق ذكره ص44.

² YVES WINKIN ; op.cit,p277-278.

³ YVES WINKIN; op.cit,p279.

⁴ (Ibid) p279-280.

الباب الثاني

أبعاد الاتصال في دلالات المصطلحات وعتبات الكتابة الصوفية

الفصل الثالث

أبعاد الاتصال في دلالات المصطلحات الصوفية

ما يعرف عن المصطلحات الصوفية أنها مصطلحات خاصة بأهل التصوف وفي نفس الوقت هي وسيلة اتصال فيما بينهم عرفت بأنها لغة التي يصعب تشفيرها على الذين لا ينتمون إلى الدائرة الصوفية (أو الوسط الصوفي) وذلك منذ انتشار التصوف والفاعلين فيه.

ففي القرن 9 هـ ذكر الكلاباذي المتوفى في القرن 380 هـ قول بعض المتكلمين لأبي العباس ابن عطاء» ما بكم أيها المتصوفة قد اشتقتكم ألفاظا اعتبرتهم بها عن السامعين وخرجتم عن اللسان المعتاد»¹ وفي هذا الإطار ومن بين الصوفية الذين تنبهوا إلى أهمية المصطلح الصوفي وخصوصيته وقاموا بجمعه وتصنيفه وشرحها الصوفي بن عربي والقشاني وكذلك القشيري.

ففي كتاب اصطلاح الصوفية لابن عربي يتحدث هذا الصوفي على نفس الإشكالية المتعلقة بغموض اللغة الصوفية لغير أهل الصوفية، وفي إحدى رسائله يجيب فيها عن السائلين الذين طلبوا منه شرح الألفاظ التي تداولها الصوفية " فانك اشرت الينا بشرح الالفاظ التي تداولها الصوفية المحققون من أهل الله بينهم لما رأيت كثيرا من علماء الرسوم قد سألونا في مطالبة مصنفاتنا ومصنفات أهل طريقنا مع عدم معرفتهم بما تواطأنا عليه من الألفاظ التي بها نفهم بعضا عن بعض كما جرت عادة أهل كل فن من العلوم فأجبتك إلى ذلك... «².

هذه المصطلحات يقول بن عربي أنها ألفاظ يفهم بها الصوفية بعضهم البعض وشفرة مشتركة، وكانت هذه الإشكالية الملحة لشرح اللغة الصوفية دافعا لكتابة اصطلاح الصوفية الذي شرح فيه أهم المصطلحات أهل الطريق الصوفي.

¹ رفیق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون 1999 ص XIII.

² رسائل بن عربي، تقديم محمود محمد العزاب، ضبط محمد شهاب الدين الولي، دار صادر، بيروت 1997، ص 529.

ونفس الشيء بالنسبة للقشاني الذي كتب كتاب الاصطلاحات الصوفية (730هـ) وشرح فيه المصطلحات الصوفية مرتبة أبجدياً ومقسمة إلى أبواب حسب المعنى والممارسة الصوفية¹، إلى جانب كتاب الرسالة القشيرية في علم التصوف لعبد الكريم بن هوزان القشيري الذي خصص فيه الفصل الأول لشرح المصطلحات الصوفية حددها في 27 مصطلحاً.²

وقد مر المصطلح الصوفي بسيرورة تطور عبر مراحل حددها كتاب موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي إلى أربعة مراحل.³

أ- مرحلة الظهور والنشأة في القرن الثاني للهجرة كانت معاني المصطلح الصوفي منحصرة على الحب والزهد والمجاهدة.

ب- مرحلة النضج وتبلور معاني وأغراض المصطلح الصوفي، معاني وأغراض مست مجالات فلسفية وكشافية بألفاظ غريبة عن الألفاظ المعتادة استهجنها البعض.

ج- مرحلة اتسمت بجفاف الإبداع في الاصطلاح الصوفي بتكرار ما سبق إبداعه.

د- مرحلة ظهور الطرق الصوفية واستحداث مصطلحات متعلقة بالطرق وتسميتها ميزت تعريف كل طريقة بخاصية سلسلة الإسناد الصوفي متكونة من علماء وصوفية نهلت منهم كل طريقة.

تبين هذه السيرورة أن المصطلحات الصوفية ظهرت وتطورت ونمت من مرحلة إلى أخرى.

¹ كمال الدين عبد الرازق القشاني، اصطلاحات الصوفية، ضبطه وعلق عليه موقف فوزي الجبر، الحكمة، دمشق، بدون سنة.

² عبد الكريم بن هوزان القشيري النيسابوري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة المصرية، بيروت، 2008، ص51.

³ أنظر بالتفصيل: رفيع العجم، موسوعة التصوف الإسلامي، ص15، 16، 17.

ورغم إستتباب المصطلح الصوفي في مرحلة معينة (مرحلة التكرار والإسناد) ظل المصطلح الصوفي يطرح إستفهامات عديدة ولا متناهية تتطلب إقترابات فكرية (في العلوم الاجتماعية أو الإنسانية أو الدينية) لمحاولة الإجابة عليها. فما هي الدلالات الاتصالية التي تحتويها المصطلحات الصوفية؟

1- مصطلحات الاتصال والتصوف والإنسان الكامل

المصطلح الصوفي تعددت معانيه ودلالاته التي تحمل في مضامينها المتعددة كذلك معاني ودلالات اتصالية يصعب حصرها وفي هذا الإطار قمنا بتأويل لبعض المصطلحات الصوفية سيميوطيقيا بقاربة تأويلية لبول ريكور من بينها مصطلحات اتصالية صوفية حددناها كما يلي:

1-1 مصطلحات الاتصال بالمعنى الصوفي

الاتصال: المعنى الصوفي للاتصال " أن ينفصل بسره عما سوى الله فلا يرى بسره بمعنى التعظيم غيره، ولا يسمع إلا منه والاتصال أن لا يشهد العبد غير خالقه ولا يتصل بسره خاطر لغير صانعه"¹.

ويعرفه القشاني «هو ملاحظة العبد عينه متصلا بالوجود الأحدي قطع النظر من تقيد وجوده بعينه وإسقاط إضافته إليه فيرى اتصال مدد الوجود ونفس الرحمان إليه على الدوام بلا انقطاع حتى يبقى موجودا به»².

وحسب النوري للاتصال "مكاشفات القلوب ومشاهدات الأسرار « مع الذكر أن بن عربي لم يشر إلى هذا المصطلح وحسب التعاريف فالالاتصال عند الصوفية هو اتصال محدد الأطراف بين الصوفي والله وحده ،خالقه ومركز إحساسه وتجلياته ووجوده.

¹ رفیق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ص7.

² ككمال الدين عبد الرازق القشاني، اصطلاحات الصوفية، ص13.

وبالتالي استخدام مصطلح الاتصال ضمن المصطلحات الصوفية وعلى مقدمتهم (بالترتيب الأبجدي) يدل على أن أساس التصوف وهو الاتصال الموصل الصوفي (أو سالك الطريق) إلا مع الله وهي قاعدة أساسية بني عليها التصوف» الانقطاع عما سوى الحق».

وفي تحديد مفهوم الاتصال هناك من يفرق بين مصطلح الاتصال والتواصل فالالاتصال لا محالة ميكانيكي يكون عبر وسيط مادي أما التواصل يعبر عن التفاعل الإنساني المباشر بين البشر.

إلا أن الصوفية استخدموا مصطلح الاتصال المعبر عن الاتصال الروحي بين الإنسان الصوفي والله خالقه وصانعه ومعبوده، وفي نفس الوقت استخدم الصوفية مصطلحات مرادفة للاتصال وهي الوصل، الوصال والواصل.

أ-الوصل: عند الصوفية الوصل هو إدراك الغائب¹، وكذلك هو الإقبال على الله دائماً إقبال لا يقبل الفصل، بتعريف مرادف لتعريف الاتصال في التصوف « هذا هو الحق فإن الحق سبحانه لا يقبل وصله انفصال ولا تجلى لشيء ثم أنحجب عنه»².

وعند القشاني قد«يعبر بالوصل عن فناء العبد بأوصافه في أوصاف الحق...والوصل هو أن لا يشهد العبد غير خالقه ولا يتصل بسره خاطر لغير صانعه، وقال بعضهم هو أن يكون همه الله وشغله في الله ورجوعه إلى الله عز وجل...»³. وهو نفس تعريف الاتصال عند الصوفية الذي أدرجناه سابقاً.

¹ محي الدين بن عربي، اصطلاحات الصوفية، تقديم عبد الحميد صلاح حمدان، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999 ص16.

² رفيع العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ص1043.

³ المرجع نفسه ص1044، أنظر كذلك

كمال الدين القشاني، اصطلاحات الصوفية ص111.

غير أن تعريف الوصل عند الصوفية مقارنة مع تعريف الاتصال يربطونه بمصطلح الفصل المضاد لمصطلح الوصل ومن ذلك نستطيع أن نستنتج أن الاتصال لا يشهد أما الوصل فهو اتصال بعد فصل بإعتباراً أن الاتصال لا متناهي (دائم) بين الصوفي وخالقه وبالتالي فسمه الاتصال الصوفي هي مستمرة ودائمة أما الوصل فهو بداية الاتصال الصوفي.

وهذا ما يؤكد تعريف الوصل في كتاب لسان العرب «الوصل خلاف الفصل»¹

و «ووصل الشيء إلى الشيء وصولاً وتوصل إليه، انتهى إليه وبلغه»²

يعني ذلك أن الوصل هو اتصال بعد فصل ووصل كذلك هو «اتصل الشيء بالشيء لم ينقطع»³ بمعنى أن الاتصال هو وصل متواصل كما شرحنا سالفاً.

ب- الوصال : عند الصوفية مرادف الوصل والاتصال، وهو الاتصال مع الله بدون انقطاع «وقالوا هو الانقطاع كما سوى الحق»⁴ وهو نفس تعريف مصطلح الاتصال الصوفي، ولا يقصد بالوصال عند الصوفية باتصال الذات الصوفية بالذات الإلهية بل إنما وصال روحي مر بدرجات مقامية ونفحات حالية اختص به أهل الطريق «وليس المراد به اتصال الذات بالذات لأن ذلك إنما يكون بين جسمين وهذا التوهم في حق تعالى كفر»⁵.

وبالتالي الوصال هو معنى صوفي آخر للاتصال عند الصوفية.

ج- الواصل: هو القائم بالاتصال الصوفي " صاحب الاتصال في حضرة الوصال الذي خدمته المقامات وطاوعته الحالات»⁶ الذي سلك الأحوال وعجز المقامات

¹ ابن منظور، لسان العرب، ص4850.

² نفس المرجع ونفس الصفحة.

³ المرجع نفسه ص4851.

⁴ عبد المنعم حنفي، معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة بيروت، 1980 ص267.

⁵ عبد المنعم حنفي، معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة بيروت، 1980 ص267.

⁶ رفيق العجم، موسوعة اصطلاحات التصوف الإسلامي ص1023.

في طريق الوصال، وكانت هذه الأحوال والمقامات الموصل بين الواصل وبين هدف الاتصال وفوائده على الواصلين الذين وصلوا إلى المشاهدة في سائر حضراتهم.¹

والواصل يتقلد الدرجة العليا في سلم الطريق الصوفي «عن يحيى بن معاذ رضي الله عنه» العلماء أربع تائب وزاهد ومشتاق... والواصل لا يحجبه عن الحق شيء.²

د- الوصول: مرتبط بمصطلحات الاتصال والوصل والواصل بالاتصال يصل الواصل إلى الوصول الذي يتسم به أهل الطريق الواصلين.

وكذلك يسمى في الاصطلاح الصوفي بالوصول إلى الله بمعنى الفناء» خروجك عن الخلق والهوى والإرادة... فهي حالة فناء يعبر عنها بالوصول.³

فالوصول هي مرحلة نهاية السالك في الطريق الصوفي مرحلة القرب والمشاهدة والفناء والعرفان، وفي نفس الوقت بداية الواصل المتواصلة مع الله.

الوسائط والرسالة: يستخدم الصوفية كذلك مصطلحات متعلقة بالعملية الاتصالية القائمة على الوسيط (الوسائط) ومن بين الأطراف التي تحدد هذه العملية الوسيط والرسالة معانيها في الاصطلاح الصوفي يتسمان بصبغة صوفية.

أ- الوسائط: «الأسباب التي بين الله تعالى وبين العبد من أسباب الدنيا والآخرة: وسائط مواصلات هي بوادي الحق، ووسائط متصلات بالعبادات، ووسائط منفصلات هي حظوظ النفس».⁴

الوسائط هي الأسباب التي توصل بين الخالق والمخلوق بين الله والعبد، منها وسائط إلهية من فضل الله على خاصة من عباده، ووسائط متعلقة بالعبادات (صلاة،

¹ رفيق العجم، موسوعة اصطلاحات التصوف الإسلامي ص 1023.

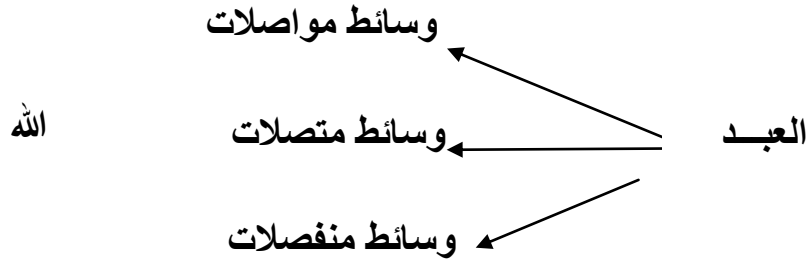
² المرجع نفسه ص 1045.

³ المرجع نفسه ص 1045.

⁴ عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، ص 266.

زكاة، حج...)(أسباب تقرب بين العبد والله، أما عن الحديث عن الأسباب الدنيوية المتعلقة بالنفس فيستخدم الصوفية مصطلح الأسباب أو الوسائط المنفصلات مقارنة مع الوسائط السابقة التي نعتت بمصطلحات مشتقة من الاتصال كما هو مثبت في التعريف: وسائط – مواصلات – ووسائط - متصلات....).

وهنا تكمن خصوصية المصطلح الصوفي فهو يعبر عن الجوانب الروحية في العلاقة الرابطة بين الصوفي وخالقه بمصطلحات اتصالية، وبمصطلحات الانفصال فيما يخص الأسباب المتعلقة بالجوانب الدنيوية.



مخطط (2) تعريف وسائط اتصال العبد بالله

ومنه نستنتج أن الوسائط حسب هذا التعريف الصوفي هي الأسباب الروحية التي توصل المخلوق بالخالق ومنه الصوفي بالله، أسباب الإلهية تنقسم إلى أسباب متعلقة بالعبادات يقوم بها العبد، وأخرى التي حاز بها الواصلون بالوصال من فضل الخالق أما الصنف الثالث من الوسائط حسب الصوفية فهي الأسباب الدنيوية هي كذلك وسائط بين العبد والله وصفها الصوفية بوسائط أو أسباب منفصلات.

وهناك نمط ثاني من الوسائط التي تربط بين الله وبين العبد تتمثل في الوسائط الإنسانية التي تربط الخلق بالخالق:

الخالق (الله)



مخطط (3) واسطة الإنسان الكامل

هذه الواسطة في الاصطلاح الصوفي تسمى بواسطة الفيض وواسطة المدد«وهو الإنسان الكامل الذي هو الرابطة بين الحث والخلق....»¹.

فالإنسان الكامل مثلما هو يرمز إلى الأنبياء والرسل وأصحاب الرسائل ووسائط الله في الأرض، فهو يرمز كذلك عند الصوفية إلى الصوفي الواصل، فهو الواسطة بين السالكين (المريدين) وبين الخالق في الطريق الصوفي.

إذن الوسائط عند الصوفية أنماط وأصناف :

النمط الأول: الوسائط هي الأسباب التي تربط بين الله وبين العبد تنفرع إلى أسباب روحية (إلهية وشرعية) وأخرى دنيوية.

النمط الثاني: الوسائط هي إنسانية من خاصة البشر يرمز إليهم بالإنسان الكامل، إلى جانب الأنبياء والرسل فالصوفي الواصل صاحب المدد والفيض هو ذلك الواسطة التي تربط الخلق بالخالق، أي الوسيط الإنساني المباشر في العملية الاتصالية الصوفية. أما في النمط الأول فالأسباب الروحية أو الدنيوية لكل عبد (صوفي أو غير صوفي) هي الوسائط المباشرة في العملية الاتصالية التي تربط مباشرة العبد بخالقه.

وتشترك هذه الوسائط في أنها غير مادية، أهدافها روحية وقد تكون لغاية

دنيوية.

¹ كمال الدين القشاني، اصطلاحات الصوفية، ص 109.

ب-الرسالة: تعبر الرسالة في التصوف عن مضامينها وعن أصلها وعن حاملها من أنبياء وأولياء وهناك تعاريف للرسالة عند الصوفية نسردها منها:

الرسالة «النبوة قبول النفس القدسية حقائق تبليغ تلك المعلومات إلى المستفيدين والقابلين»¹. والرسالة عند الصوفية حسب هذا التعريف تحمل معلومات (هنا هي حقائق عرفانية) من الله (جوهر العقل الأول) هدف هذه الرسالة تبليغ تلك المعلومات إلى من تتوجه له هذه الرسالة، وفي هذا التعريف النبوة هي الرسالة والوسيلة في نفس الوقت.

والرسالة «...خصوص مقام في الولاية والرسالة في الملائكة دنيا والآخرة لأنهم سراء الحق لبعضهم وصنفهم ولمن سواهم من البشر في الدنيا والآخرة، والرسالة في البشر لا تكون إلا في الدنيا وينقطع حكمها في الآخرة.... وأصل الرسالة في الأسماء الإلهية وحقيقة الرسالة إبلاغ كلام من متكلم إلى سامع فهي حال لا مقام ولا بقاء لها بعد انقضاء التبليغ وهي تتجدد»².

يحدد هذا التعريف الصوفي للرسالة الفئة المختصة بالرسالة تتمثل في:

- فئة أهل الصوفية أصحاب مقام الولاية.

- فئة الملائكة باعتبارها سفراء الخالق في الدنيا والآخرة أي أن رسالة الملائكة مستمرة.

- فئة البشر تكون رسالتها إلا في الدنيا، تنتهي بإقضاء هذه الفئة.

- ويختتم هذا التعريف الصوفي بتعريف عام للرسالة مشابه للتعريف العلمي للعملية الاتصالية، بأن الرسالة إبلاغ كلام من متكلم إلى سامع بذلك وصفها أنها حال باللفظ الصوفي لتمييزه بالنسبة التي تظهر في انتهاءه وتجده مقارنة مع المقام المتميز بالثبات والبقاء.

¹ رفيق العجم، موسوعة التصوف الإسلامي، 397.

² نفس المرجع والصفحة.

وتعريف صوفي آخر يربط مصطلح الرسالة بمصطلحي الولاية والنبوة، يبين خصوصية الرسالة في الصوفية وفي النبوة والرسالة في حد ذاتها.

«الولاية اسم للوجه الخاص الذي بين العبد وبين ربه نبوة الولاية اسم للوجه المشترك بين الخلق والحق في الولي ونبوة التشريع اسم لوجه الاستقلال في متعبداته بنفسه من غير احتياج إلى أحد، والرسالة اسم للوجه الذي بين العبد وبين سار الخلق، فعلم من هذا أن ولاية النبي أفضل من نبوته مطلقا ونبوة ولايته أفضل من نبوة تشريعه ونبوة تشريعه أفضل من رسالته لأن نبوة التشريع مختصة به والرسالة عامة بغيره، وما اختص به من التعبدات كان أفضل مما تعلق بغيره»¹.

التعريف الصوفي الأخير قبل تعريفه للرسالة حدد معنى الولاية التي يختص بها بعض العباد من الله، والولاية ترمز إلى أهل الصوفية في علاقتهم مع خالقهم (علاقة بين الولي وبين الله) أما نبوة الولاية فهي القاسم المشترك وهمزة الوصل بين الخلق والخالق وهذا الاشتراك تعبر عنه النبوة في الولاية.

ونبوة التشريع تتميز بالاستقلالية بحيث لا يحتاج التشريع لأي أي أحد.

من هذا التحديد لمعاني الولاية والنبوة والتشريع وعلاقتها يقدم هذا التعريف الصوفي تعريفا للرسالة للذي بين العبد وسائر الخلق أي أن ميزة الرسالة ميزتها بشرية تكون بين البشر، والتبليغ باختلافه يكون دائما عبر واسطة إنسانية يمثلها الأنبياء والرسل والصوفية والعباد في تواصلهم المعتاد المتضمن على رسائل.

ومن كل هذا نستنتج التعريف أن الرسالة عامة إنسانية.

فالتعريف الآخر للرسالة يختلف عن السابقين فهو يرى أن الرسالة خاصة إنسانية تعبر عن التبليغ في عملية التواصل بين المتكلم والسامع.

¹ المرجع السابق، نفس الصفحة.

أما الولاية ونبوة الولاية ونبوة التشريع التي يفاضل التعريف فيما بينها ميزتها مقارنة مع الرسالة أنها ليست عامة بل أوجه خاصة ومستقلة.

ومما سبق كله نستنتج أن المنظومة الصوفية في تعريفها للرسالة لم يختلف عن مفهومها العلمي الظاهري العام في العملية الاتصالية ويختلف تعريفها الصوفي في عمقها وتفصيلها، يظهر ذلك في خصائص وأنماط الرسالة في التصوف.

- الرسالة في الأسماء الإلهية، أسماء حاملة لرسائل ربانية.

- الرسالة تكون بين العبد وبين سائر الخلق بذلك هي خاصية بشرية.

- الرسالة هي عامة

- الرسالة إبلاغ كلام من متكلم إلى سامع وهو التعريف العام للرسالة في العملية الاتصالية.

- الرسالة حال المقام ولإبقاء بعد انقضاء التبليغ، والمبلغ وهي تتجدد وهي خاصة أساسية للرسالة ووظيفتها المتعددة لتعدد الرسائل بني المتصلين والمتصلين في التصوف هم الفاعلين من الأنبياء والرسل، والملائكة وأهل مقام الولاية وهم الصوفيين.

1-2 أبعاد الاتصال في مصطلح التصوف والصوفي

اللغة الصوفية غنية بمصطلحات متعددة المعاني والدلالات، اخترنا عينة منها لتحليل مظاهر وإبعاد الاتصال فيها، وقد تم تصنيف هذه المصطلحات حسب أبعادها وتجلياتها الاتصالية المشتركة وستكون البداية بتحليل البعد الاتصالي لمصطلح التصوف:

التصوف: يمكن اعتبار التصوف ظاهرة إنسانية مؤسسة على الاتصال بمختلف أشكاله وأنماطه وأدواته ونستطيع أن نستشف ذلك من تعاريف التصوف عند الصوفية:

يقول بن عربي التصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا وهي الأخلاق الإلهية، وقد يقال بإزاء إتيان المكارم والأخلاق وتجنب فسيفسائها، لتجلي الصفات الإلهية، وعندنا الاتصاف بأخلاق العبودية وهو الصحيح فإنه أتم¹ وعند القشاني هو « هو التخلق بالأخلاق الإلهية»² وبالتالي التصوف هو الاتصال بالاتصاف بالأخلاق والآداب الشرعية والتجلي بالصفات الإلهية، القائمة على العبادة.

وبشكل عام التصوف هو سلوك روعي يسلكه سالك الطريق الصوفي تقربا لخالقه، ومن زاوية أخرى وحسب تعريف المعاجم فالتصوف علم وعمل³ هذا يتوافق مع تعريف ابن خلدون الذي يعتبر التصوف « علم من العلوم الشرعية الحادثة من

الملة، واصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والأعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة»⁴ فتعريف ابن خلدون يوضح أن التصوف علم وعمل علم من العلوم الشرعية وعمل من خلال الأفعال والممارسات الصوفية التي تبين خصوصية أهل التصوف القائم على الزهد والخلوة والانقطاع إلى الله ميل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية⁵ يفسر أن العمل هو نقطة الانطلاق في الاتصال الروحي مع الله والعلم هو نقطة وصول بالوصول وإذا قمنا بتحليل اتصالي للتصوف علم وعمل عند ابن خلدون، للعلم أو المعرفة* التي قسمها إلى :

أ. معرفة حسية قائمة على العقل بدراسة المادة عن طريق العلم والبرهان.

¹ عبد الحميد حمدان، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي اصطلاحات الصوفية ص25.

² كمال الدين عبد الرزاق القشاني، اصطلاحات صوفية ص22.

³ مجموعة مؤلفين ،موسوعة الأديان الميسرة، دار النفائس، بيروت، 2002 ص340.

⁴ ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد السلام شداوي، الجزء 3، بيت الفنون والعلوم والآداب الدار البيضاء 2005 ص49.

⁵ رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص117.

* ملاحظة : ابن خلدون أقر بعقم الفلسفة وفساد منتحليها (الفيلسوف).

ب. معرفة إلهية قائمة على الإيمان ولا يمكن الوصول إليها بالعلم والبرهان لان الوجود أوسع أن يتوصل إليه العقل، كذلك فالمعرفة الإلهية لا تكون إلا بإيمان الروحي هو خصوصية التواصل الروحي الصوفي.

« فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها وهذا الإدراك لا يحصل بنظر أو علم»¹.

في هذا النص ابن خلدون يوافق المتصوفة على طريقتهم في المعرفة الذوقية التي تتم عن طريق المجاهدة وإماتة القوى الجسمانية ومداركها.²

ثم إدراك الأحوال والمعارف وعروج المقامات وصولاً للوصول بالاتصال والوصال.

ومن التصوف نشأت كلمة الصوفية التي تأخذ معنيين:

معنى مرادف للتصوف ومعنى يشير إلى أهل التصوف أو الواصلين من السالكين في الطريق الصوفي.

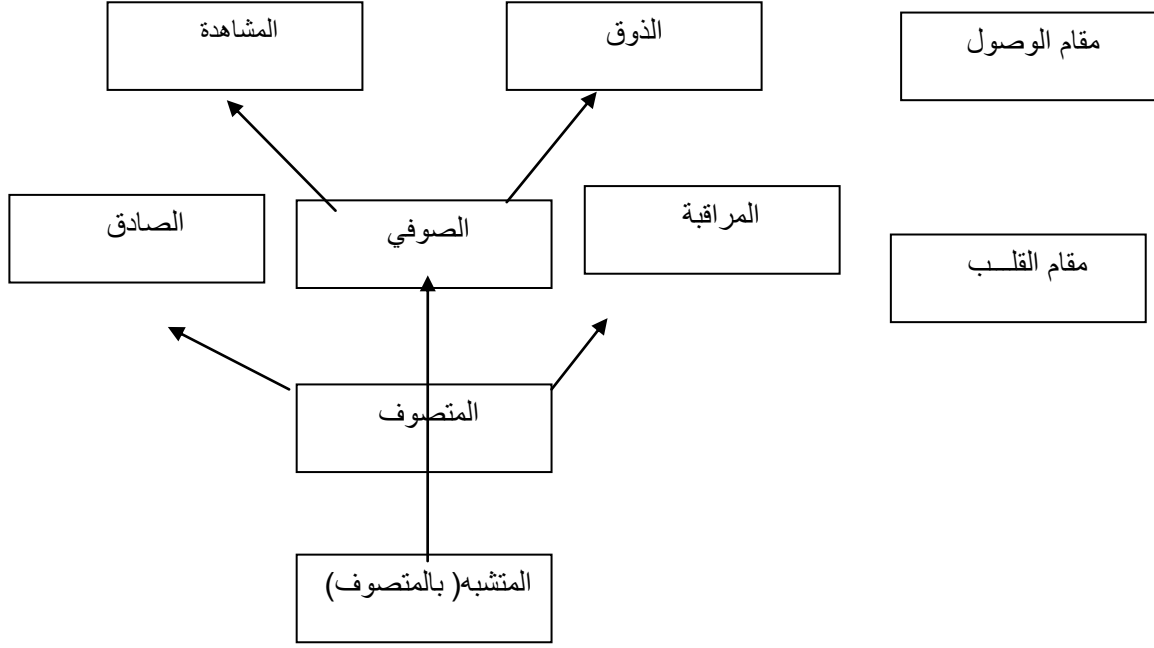
وقد وظفنا مصطلح الصوفية للإشارة لأهل التصوف وفاعلية بدل من مفهوم المتصوفة الذي «هو المتطلع إلى حال الصوفي، وهي في مرتبة متوسطة بين المتشبه

والصوفي فالصوفي صاحب الذوق والمتصوف الصادق نصيب من حال الصوفي، وللمتشبه نصيب من حال المتصوف والصوفي في مقام المفردين المستترين بذكر الله، والمتصوف في مقام السائرين والصوفي في مقام القلب صاحب مراقبة»³.

¹ يحي هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، الجزء الأول في الشمال الإفريقي مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1965 ص345.

² نفس المرجع والصفحة.

³ عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، ص235.



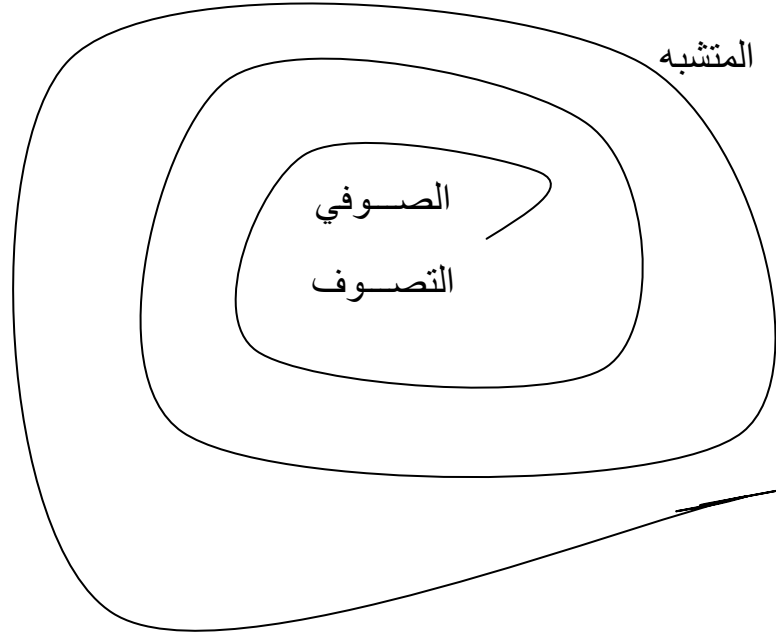
مخطط (4) تعريف الصوفي والمتصوف في الطريق الصوفي

هذا المخطط يوضح مسار الإنسان الصوفي وفي نفس الوقت يوضح كذلك السيرورة الاتصالية لاسم مصطلح أهل التصوف (الصوفية) مبنية على عملية التقليد،تقليد الصفات الصوفية (من طرف المتشبهه والمتصوف) وهنا التقليد عبارة عن تفاعل روحي وحسي يبدأ بالاتصاف بالصفات المتصوفة ثم بالصفات الصوفية وصولاً إلى صفات مقام الوصول.

وهذا المخطط نستطيع أن نستنتج منه أن مصطلح الصوفي والصوفية مقارنة مع مصطلحي المتصوف والمتشبهه أنه إنه إنسان يتموقع في القاعدة والقمة فلا يوجد متشبهه بدون متصوف ولا متصوف بدون صوفي والصوفي من بدل التصوف حاله.¹

وهذا يفسر لنا أن التصوف الإسلامي أصله الصحابة وسلفهم ويمكن تفسير ذلك بطريقة حلزونية:

¹ موسوعة الأديان الميسرة ص340.



مخطط (5) الإنسان الصوفي

فالتصوف كان منتشرًا في فترة الصحابة وسلفهم، لكن عند إقبال الناس على الحياة أكثر من الدين بعد القرن 2 هـ من ظهور الإسلام اختص الذين يتبعون هذه الطريقة تسمية الصوفية¹.

وتسميتهم بالصوفية لتمييزهم بالاتصال بالله الدائم « هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم إلا الله... قيل إنما سموا صوفية كذلك لأنهم من الصف الأول بين يدي الله تعالى عز وجل، بارتفاع همهم إليه وإقبالهم بقلوبهم إليه...»².

ومن نسبهم (الصوفية) نسبة للصوف مثل القشيري وابن خلدون، لاشتراكهم في لبس الصوف فهو يرمز على زهدهم وعلى انقطاعهم عن متاع الدنيا.

ويدل كذلك على وحدتهم المظهرية ورمز يختص به الصوفية مقارنة مع من هم خارج التصوف.

¹ ابن خلدون، المقدمة ص49.

² عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية ص157.

وإن سموا بالصوفية الصوفية نسبة إلى أهل الصفة الزاهدة التي ظهرت في عهد الرسول فهو يشير إلى سيرورة التصوف الإسلامي وإلى عملية الاتصال التاريخي بين أجيال أهل التصوف « وأما من نسبهم إلى الصفة والصوف فإنه عبر عن ظاهر أحوالهم وذلك أنهم قد تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان....»¹.

من كل هذا نستنتج من مصطلح التصوف في تعريفه الاصطلاحي وفي معانيه وفي التعريف بأهله يوضح أنه ظاهرة إنسانية اتصالية اختصت بها فئة صفة من فئات المجتمع الإسلامي.

والمصطلحات المتفرعة منه ستؤكد ذلك.

3-1 الاتصال في مصطلح الإنسان الكامل

الإنسان ذلك الكائن الغامض والمجهول كان وما زال مصدر بحث المدارس والفكرية في العلوم الإنسانية وغيرها من العلوم إشكالياتها تمحورت حول ماهية الإنسان لهذا الكائن ووجوده وكل من هذه المدارس تقدم تعريفا وتصورا لهذا الكائن في ماهيته وعلاقته مع بني جنسه وبيئته وكذلك بعلاقته مع العالم الخارجي العام، من زوايا ومقاربات ومناهج مختلفة ومتعددة فلسفيته، نفسية واجتماعية وثقافية وسياسية ودينية، اقتصاد، اتصالية.... صنفت الإنسان إلى:

الإنسان العاقل والصانع والحدائي والتقليدي والفردى والجماعى والغافل والمقهور والبيئى والفطرى والرأسمالي والاشتراكي.... الخ أنتجت تعاريف وتصورات « أن البحث في الإنسان كمجهول من مجاهيل مفردات الكون وموجوداته لم يكن على المستوى الأبيستيمولوجي والمنهجي في علوم الحدائة متفق حوله من حيث ماهيته ومفهومه بل كان مساحة واسعة للاختلاف والتباين الشديد على حد التناقض في

¹ نفس المرجع والصفحة.

الحركة العلمية الحديثة¹ وفي سيرورة الحركة الفكرية والعلمية عبر التاريخ الإنساني.

هذا الإنسان يعرفه ابن منظور: بإنسان آدم ثم يربطه مباشرة بأية قرآنية «وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً»² مما بين ويفسر اختلاف وتعدد إشكالية الإنسان من الماضي إلى الحاضر، هذا الحاضر الذي يقول عنه شيلر ومن منطلق إنترولوجي « أن الإنسان لم يكن في أي زمن من تاريخه أكثر إشكالية مما هو عليه في الحاضر»³. والفكر الإسلامي بدوره لم يخرج عن إشكالية هذا الإنسان في تعددها وتباينها، فمن ناحية الشكل « عند المسلمين لا يخرج مفهوم الإنسان عن ثنائية الجسد والروح التي هي كوحدة تمثل ماهية الإنسان وجوهره...»⁴.

لكن من ناحية المضمون فهذه التعاريف مختلفة ومتشعبة ومتقاطبة حول ماهية وموقع الإنسان في الإسلام كالإنسان الجسد، الروح والمسير/المخير... وصولاً إلى الإنسان الكامل وغير الكامل في الفكر الصوفي.

مما سبق بعكس الإشكالية الثنائية الجدلية للإنسان في الفكر الإسلامي ومنها إشكالية الإنسان في الفكر الصوفي.

أ- الإنسان الكامل في الفكر الصوفي وبعده الاتصالي: عرف الفكر الإنسان تعريف مختلفاً وبدلالة جديدة مقارنة مع التيارات الإسلامية الأخرى.

حيث قام الفكر الصوفي ببناء جديد لمعرفة الإنسان من مبادئ المنظومة الصوفية.

¹ العربي فرحاتي « هوية الإنسان في فضاء الثقافة المعلوماتي الإلكتروني المعولم» مجموعة من المؤلفين، التواصل والثقافة منشورات عالم التربية، الدار البيضاء 2010 ص 85.

² ابن منظور، لسان العرب، ص 147.

³ كريستوف فولف، علم الأناسة والتاريخ والثقافة والفلسفة، ترجمة أبو يعقوب المرزوقي، دار المتوسطية للنشر، كلمة أبو ظبي، 2009، ص 65.

⁴ ناجم مولاي "مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية العدد 07، جانفي 2012. www.univ-ouargle.dz/pages web /presse universitaire/doc/.../s07/s0710pdf.

وجوهر الفكر الصوفي حول معرفة الإنسان يتمثل في مصطلح "الإنسان الكامل".

بادئ بدء يجدر الإشارة أن تحليل الإنسان الكامل من وجهة صوفية إسلامية يحمل صعوبات باعتبارها موضوعا شائكا على عدة مستويات حددنا اثنين منها وهما:

أ-المستوى الأول هو تقييمي إسلامي يتمثل في ما مدى توافق فكرة الإنسان الكامل عند الصوفية مع القرآن الكريم والإسلام بصفة عامة حيث ظهرت عدة كتابات* مفنّدة وناقدة لفكرة الإنسان الصوفي عند الصوفية، ونحن في هذه الدراسة لسنا بصدد تقييم فكرة الإنسان الكامل بين التصوف والشريعة.

ب-المستوى الثاني فهو بحثي فدراسة موضوع الإنسان الكامل تتداخل فيه عدة مقاربات ودراسات علمية في حقل العلوم الإنسانية، ونحن سنقتصر بمحاولة فهم معنى الإنسان الكامل عند الصوفية، كفكر إنساني أولا وتحليل بعده الاتصالي ثانيا.

هناك تعريف صوفي للإنسان يعرفه على أن الإنسان نسختان « نسخة ظاهرة ونسخة باطنة، فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره.... والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية»¹ هو تعريف يرتكز على التقسيم الثنائي للإنسان الظاهر والباطن، الجسد والروح، الخارجي والداخلي تدخل في تقسيم خصائص الإنسان الثنائية المتقاطبة والمشاركة (خاصة ثالثة) في نفس الوقت حسب المقاربة الأناسية التاريخية والفلسفية للإنسان الذي « له جسد يجرب به عالما خارجيا مقابلا له، وهو

*فحسب لطف الله أن جوهر الخلاف بين الإسلام والفكر الصوفي هو الإنسان، في نظره فكرة الإنسان الكامل عند الصوفية، تقوم على تألية الإنسان، المخالفة حسب رأيه للإنسان في السلام أنظر: لطف الله بن ملا عبد العظيم خوجة « الإنسان بين الإسلام والفكر الصوفي». www.saaid.net/Doat/khojah/78.htm

وهناك من أجمع أصول فكرة الإنسان الكامل « إلى الثقافات الفارسية والهندية واليونانية، مع تطوير قام بها المتصوفة في حواشي الفكرة دون أصلها» أنظر: الإنسان الكامل، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، وكذلك لم يتفق مصطفى عشوي مع الصوفية في مقال عنوانه «الإنسان الكامل في الفكر الصوفي دراسة نقدية» في فكرة الإنسان الكامل محللا أفكار عينية من شيوخ الصوفية حسب ارتباطهم بهذه الفكرة وهم: بن عربي صاحب فكرة وحدة الوجود والإنسان الكامل (وكذلك الجيلي) والغزالي الواسطي ثم المحاسبي الزهدي (بدون فكرة الإنسان الكامل). وقد فسر عدم اتفاقية مع الفكر الصوفي بالقرآن الكريم الذي « لا يدلنا أبدا على أية صورة كاملة للإنسان» معللا ذلك لضعف الجانب العقلي والجسمي والروحي الذي يتصف به الإنسان كما تشير إليه بعض الآيات القرآنية حسب مصطفى عشوي أنظر: مصطفى عشوي « الإنسان الكامل في الفكر الصوفي دراسة نقدية»، مجلة التجديد مجلة فكرية نصف سنوية للجامعة الإسلامية العالمية بالمغرب، العدد 07، فبراير 2000 ص 11-51: [الانسان الكامل.htm](http://users/hp/Desktop/51-11:الانسان الكامل.htm).

¹ رفيق عجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، 1949 ص 104.

يوجد في الجسد وله نفس وحياة باطنية وله من خارج الجسد نقطة (زاوية) نظر إلى الخارج والداخل ويمكن أن يدرك الضربين الآخرين والمراوحة بين الداخل والخارج¹ والمطابق لتقسيم العالم الإنساني المكون من « العالم الخارجي والعالم الداخلي والعالم المشترك بين الذات والآخرين....»² لكن هذا العالم المشترك في العالم الصوفي بنيته تتكون من الإنسان الصوفي والحق أو الإنسان الكامل والحق في إطار "الحضرة الالهية" الرامزة للاتصال الروحي في التجربة الصوفية والفكر الصوفي بصفة عامة. وكذلك هناك ميزة أخرى يتميز بها الإنسان عند بعض الصوفية تتمثل في التكامل النسبي بين الظاهر* والباطن بأسبعية الباطن الذي يتأسس عليه الفكر الصوفي والقائم على الاتصال الروحي.

وبالنسختين الظاهرة والباطنة للإنسان يصبح « الإنسان هو الكلي على الطلاق والحقيقة إذ هو قابل لجميع الموجودات»³ تعريف يوحى إلى كمال الإنسان عند الصوفية لجمع هذا الإنسان بين ما هو ظاهر وباطن أو الجامع بين صفات العالم وصفات الحق حسب بن عربي. ومن هنا يقودنا الحديث عن الإنسان الكامل عند الصوفية وخاصة في التصوف الفلسفي وعلى رأسه تعريف بن عربي: « الإنسان الكامل أقامه الحق برزخا بين الحق والعالم فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حق ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا»⁴.

هذا التعريف ذو دلالة اتصالية باعتبار الإنسان الكامل برزخا أي واسطة بين العالم الروحاني (الحق) والخارجي (الخلق) فالبرزخ هو الحائل بين شيئين ويعبر به

¹ كرسطوف فولف، علم الأناسة والتاريخ والثقافة والفلسفة ص72.

² نفس المرجع ص73.

* رياضة الجسد (الظاهر) لهدف روحي (باطني).

³ رفيق عجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص104.

⁴ محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية، الاتصال والبيان لمصطلح أهل العرفان المعجم الصغير، الجزء الأول دار الحكمة، الجزائر 2006 ص190.

عن علم المثال (أعني) الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المجرة أعني الدنيا والآخرة ومنه الكشف الصوري»¹.

فالإنسان الكامل هو الوسيط الذي يلعب دورا أساسيا في عملية الاتصال إن كان الوسيط وسيلة مادية أو هيئة أو مؤسسة... الخ.

وفي التصوف الإسلامي الإنسان الكامل هو وسيط إنساني ورمزي خاصيتين لهما أهميتهما في عملية الاتصال.

فالإنسان عندما يكون وسيطا (بدل الوسيط المادي) يكون تأثيره في الاتصال أعمق لخصوصية الاتصال عند الإنسان الذي يتمتع بشبكة من قنوات اتصال: وجدانية وعقلية وحسية وجسمانية... تكون أنماطا وبنية اتصالية يتميز بها الإنسان عن غيره.

وخاصية الوسيط الرمزي للإنسان الكامل هي ميزة التي يتأسس عليها الاتصال الصوفي القائم على الرمزية وهي نستشفها في اللغة الصوفية وفي السلوك الصوفي من خلال التجربة الصوفية المؤسسة على الاتصال والهادفة للاتصال الروحي الذي يظهر في الفناء والحضرة الإلهية... وغيرها من المصطلحات الصوفية. وقد اختص الحق (الله) الإنسان بهذه الوساطة كون الإنسان «... الإنسان أكمل الموجودات...»² حسب ابن عربي، وهنا يظهر تقارب الفكر الصوفي مع التحليل الأناسي (الأنتربولوجي) التاريخي للإنسان فحسب كريستوف فولف « تتميز الدرجة الأخيرة عند الإنسان بوصفها مجال الروح والعقل والفكر، وهو المجال الذي لا يلج به إلا الإنسان ذلك أنه يتجاوز به تبعيته للطبيعة، فليس الإنسان مثل الحيوانات رهن النوازع والمحيط بل هو متحرر من المحيط ومنفتح على العالم»³.

¹ كمال الدين عبد الرزاق القشاني، المصطلحات الصوفية، 19.

² محمد بن بريك، موسوعة الطرق الصوفية، الجزء الأول، ص 191.

³ كريستوف غولف، علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة ص 67.

عند بن عربي الإنسان الكامل هو وسيط بين الحق والعالم (بما فيه الخلق) لأنه صورة جامعة للحقائق الإلهية وحقائق العالم « الإنسان الكامل قوة كل موجود في العالم فله جميع المراتب ولهذا اختص وحده بالصورة فجمع بين الحقائق الإلهية وهي الأسماء وحقائق العالم»¹ فبصفاته بالأسماء الإلهية والعالمية (الخلقية) سماه بن عربي بإنسان الكامل.

ومنه تصبح الوساطة المعبرة على مكانة الإنسان في الوصل والاتصال بين العالمين مستحقة لهذا الإنسان الكامل.

والسؤال الذي تطرحه لماذا وضمف الصوفية مصطلح الإنسان (الكامل) بدل من المؤمن أو المسمى أو القطب إلى غير ذلك من المصطلحات.

بدون شك توظيف الإنسان بدل من مصطلح أو اسم آخر، يندرج ضمن الأهداف الصوفية، وإذا انطلقنا من أن الهدف الصوفي في أساسه هو اتصالي إذن فتوظيف الإنسان كان لغاية اتصالية، نفسره بالمعنى الاصطلاحي للإنسان الذي يخدم الهدف الاتصالي الصوفي.

فمن بين تعاريف الإنسان، الأئس الذي يعرفه ابن منظور " الأئس خلاف الوحشة... " ².

توقفت وبالتالي خاصية الإنسان تكمن بأنه مخلوق اتصالي يستأنس بالآخر والخلق.

ويعرفه ابن الأعرابي «...أنسته (بفلان) إذا أحسسته ووجدته في نفسك»³ هذا التعريف يفسر ميزة الإنسان الوجدانية. ميزة أنبنى عليها اتصال الروحي

¹ محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية، الجزء الأول، ص191.

² ابن منظور، لسان العرب، ص148.

³ ابن منظور، لسان العرب، ص150.

عند الصوفية و« فلسفتها العرفانية القائمة على دوافع الحب إلى الوحدة الاندماجية بالخالق...»¹.

وهذا التعريف كذلك مشابه بتعريف الأُنس في التصوف مثل تعريف ذو النون حين سئل عن الأُنس « فقال: هو انبساط المحب إلى المحبوب....»².

وقيل « الأُنس إنس لأنهم يؤنسون أي يبصرون »³ و« أنس الشيء :أحسبه وأنس الشخص وستأنسه رآه وأبصره ونظر إليه»⁴.

فالبصر مثل ما هو حسي يشير إلى حاسة الرؤية وهو كذلك بصر روعي واللغة الصوفية وخلفت مصطلح البصر بصر روعي واللغة الصوفية وخلفت مصطلح البصر في التجربة الصوفية المعبرة على الاتصال الروحي بين الصوفي والخالق.

مما سبق نستطيع القول أن توظيف الصوفية لمصطلح الإنسان (الكامل) قد يكون:

أولا لطبيعة هذا الإنسان الأُنس والمستأنس التي تشير إلى ميزة وخاصة الاتصال الوجداني للإنسان مع مؤنسه أو محبوبه.

ثانيا لارتباط مصطلح الإنسان بمصطلح صوفي آخر هو الأُنس الذي يعد أحد أحوال التصوف الذي يعيشه السالك في الطريق الصوفي في اتصاله الروحي مع خالقه، وحسب بعض الصوفية يزيد استئناسه (الصوفي) واتصاله بالأنكار « هو أن

¹ منير حافظ، مظاهر الدراما الشعائرية، ص171.

² رفيق عجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص100.

³ ابن منظور، لسان العرب، ص150.

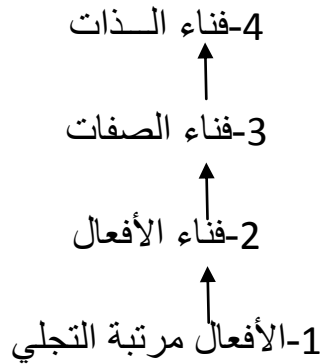
⁴ نفس المرجع والصفحة.

يستأنس بالأذى فيغيب به عن رؤية الأغيار»¹. والذكر بنية أساسية من شعائر النظام الصوفي الهادف للاتصال الإنسان مع خالقه يتجسد في الاتصال الأعلى.

ب-الاتصال الأعلى: ويسمى كذلك بالاتصال الروحي الإلهي لان الهدف الأول والأساسي من الطريق الصوفي هو وصول العبد غلى الحق (الله) ، وهذا الاتصال يتطلب فيه الصوفي مراتب ودرجات للوصول غلى الحق ف«الاتصال عند الصوفية يتعدد حسب المدارج ويتلون بتلون المراتب التي يصعدون فيها إلى الله سبحانه صعودا تجيئ فيهِ أحكام المقامات والأحوال لازمة من لوازم الطريقة»²

فهو اتصال روحي صاعد ينتقل فيه الصوفي من العالم المحسوس (الدنيوي) إلى العالم الروحاني(الإلهي)أي عروج الصوفي من الأسفل غلى الأعلى.

هذا الاتصال الصاعد غير الأحوال والمقامات يحلله السهروردي بمفهوم الوصول فحسبه « كل من وصل إلى صفو اليقين بطريق الذوق والوجدان فهو في مرتبة الوصول»³ ومرتبة الوصول هي الأخرى مندرجة غلى أربعة⁴ مراتب من الأدنى غلى الأعلى حسب السهروردي:



¹ رفیق عجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص100.

² مجدي محمد إبراهيم، مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية، الثقافة الدينية، القاهرة، ص171.

³ السهروردي، مرجع سبق ذكره، ص303.

⁴ نفس المرجع والصفحة.

وبذلك تعد مرتبة "فناء الذات" أعلى مرتبة للوصول إلى الحق هي مرتبة يختص بها الخواص من سادة التصوف الذين يحضون بنور المشاهدة « وفرق هذا حق اليقين ويكون ذلك في الدنيا للخواص لمح وهو سريان نور المشاهدة في كلية العبد حتى يحظى به روحه وقلبه ونفسه حتى قالبه وهذا من أعلى مراتب الوصول»¹. لسالك الطريق الصوفي إلى طريق الحق بمجاهدة النفس على الطريقة أو بالمعايير الصوفية، إلى فناء الأفعال (الخروج من الدنيوي إلى الروحاني) إلى فناء الصفات (مع الصفات الإلهية) على فناء الذات (بالكشف والمشاهدة) فهذا الوصول هو بحد ذاته اتصال مندرج تصاعدي انبنت عليه التجربة الصوفية التي كانت في بدايتها تجربة فردية.

ويبقى الخطاب الصوفي بصفة عامة خطاب إنساني قبل كل شيء هو مقارنة لفهم الإنسان في انفتاحه مع ذاته ومع محيطه الخارجي ومع العالم الروحاني، يتطلب مقارنة أنثربولوجية لهذا الإنسان الصوفي.

2- أبعاد الاتصال في المصطلحات الخمرية الحسية والرحلة والجوارية

مثلما الإنسان العادي الذي يسكر ويحس وينتقل ويجاور الصوفي كذلك يسلكها في إطار رمزي وروحي والذوق.

1-2 مصطلحات الخمریات السكر والصحو والذوق

اولا- السكر: نقيض الصحو، عند ابن منظور السكر ثلاث:

سكر الشباب وسكر المال وسكر السلطان² تدرج في حب المال والسلطة وريعان الشباب.

¹ المرجع السابق ص303.

² ابن منظور، لسان العرب، ص2047.

أما عند الصوفية فالسكر يرمز إلى شكل من أشكال أو حال من أحوال الاتصال الروحي يعبر عن اتصال الصوفي مع خالقه.

فعند بن عربي السكر « غيبة بوارد قوي»¹ والوارد «ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة من غير تحمل ويطلق بإزاء كل ما يرد على كل اسم على القلب»².

هنا السكر يرمز إلى الاتصال الذوقي الوجداني النابع من المحبة الروحية وهو حال من الأحوال التي تنتاب الصوفي يصوره بن عربي على أنه غيبة عن المحسوس بسبب وارد قوي يرد على قلب الصوفي في اتصاله مع الله والقشيري يشرح أكثر علاقة الغيبة بالسكر فبالنسبة إليه السكر زيادة على الغيبة أي غيبة مع وارد، وذلك أن صاحب السكر الذي لم يستوفه الوارد يكون في حال المتساكر³، أي أن المتساكر هو صاحب غيبة، وصاحب السكر هو أشد غيبة بتقوية سكره وحسب القشيري الغيبة قد تكون للغباء الغالب على قلوبهم الخوف والرجاء أما «السكر فلا يكون إلا لأصحاب المواجيد لكشفهم لصفات الجمال فيهمون ويسكرون لحظة الكشف أو الشهود»⁴.

أما عند القشاني السكر « هو حيرة بين الفناء والوجود في مقام المحبة الواقعة بين أحكام الشهود والعلم إذ الشهود يحكم بالفناء والعلم يحكم بالوجود»⁵.

في هذا التعريف السكر هو حال حيرة بين الفناء والوجود أي بين التجلي والعلم.

¹ عبد الحميد صالح حمدان، الشيخ الأكبر، محي الدين بن عربي، إصلاحات الصوفية ص10.

² المرجع نفسه، ص11.

³ القشيري، الرسالة القشيرية، العصرية، صدا بيروت، 2008، ص71.

⁴ القشيري، الرسالة القشيرية، العصرية، صدا بيروت، 2008، ص71.

⁵ القشاني، إصلاحات الصوفية، ص206.

السكر هو حال في مقام المحبة وفي عتبة الوصول بالوصول يعبر عنه الصوفي بالسكر لأنه حالة حيرة « ودهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة... وذهل الحس عند المحسوس وألم بالباطن فرح ونشاط وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة، وأصاب السر دهش وهيجان لتحير نظره في شهود جمال الحق وتسمى هذه الحالة سكرًا...»¹.

يجمع هذا التعريف ما تقدم من تعاريف أهل الصوفية للسكر نستطيع أن نحددها في ما يلي:

أ. مصدر الحال في مقام المحبة.

ب. مصدر الحال هذا هو القلب.

ج. السكر هو حيرة ودهش وبالتالي هو غيبة بوارد قوي بتعريف بن عربي ثم القشيري.

د. بسبب الغيبة أو الحيرة هو الوصول بالشهود.

هـ. على إثر ذلك يكون السكر بالهيام في جمال الحق.

و. ذهول الحس (العقل) عن المحسوس (جمال الحق) يشير إلى محدودية العقل بالنسبة للروح يفسره سبب « استتار نور العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود... كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس»².

فحال الصوفي في السكر المعنوي في مقام المحبة هو حال من الاتصال الروحي الذي يختص أهل التصوف وهو اتصال عرضي ووقي لأن بعد كل سكر هناك صحو.

¹ عبد المنعم الجفني، معجم مصطلحات الصوفية 131-132.

² المرجع نفسه، ص 132.

ثانيا-الصحو: الصحو كما سبق هو نقيض السكر اصطلاحا هو « ذهاب الغيم
«¹ وذهاب السكر بمعنى صحو قلب السكران من سكره.²

وهذا يتوافق مع التعريف الصوفي للسكر والصحو باعتبار أن المصطلحين
متقابلان وفي نفس الوقت مرتبطان فلا يمكن فهم وتفسير أحدهما عن الآخر.

فالقشيري يربط بينهما لدرجة المساواة « اعلم أن الصحو حسب السكر، فمن
كان سكره بحق كان صحوه بحق، ومن كان سكره مشوبا بحظ كان صحوه مصحوبا
بحظ صحيح، ومن كان محقا في حاله كان محفوظا في سكره»³

فالصحو يوازي السكر حسب هذا التعريف:

الصحو بحق يوازي السكر بحق.

الصحو بحظ يوازي السكر بحظ.

فالقشيري يرى أن حسب السكر يكون الصحو، فإذا كان سكر الصوفي بحق
خالصا لخالقه يكون صحوه كذلك بحق ونفس الشيء بالنسبة لصاحب سكر بحظ أو
حاجة له فيكون صحوه مصحوبا بحظ.

وبالرجوع إلى التحليل الاتصالي للسكر السابق فإن السكر هو اتصال روحي
وبالتالي الصحو هو كذلك اتصال روحي باعتبار السكر والصحو متوازيين ومتساويين
وفي نفس الوقت هما متصلين لأن لا سكر بدون صحو.

أما ما يميز مضمونا السكر عن الصحو حسب القشيري: «والعبد في حال
سكره يشاهد الحال وفي حال صحوه يشاهد العلم»⁴.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ص2406.

² نفس المرجع والصفحة.

³ القشيري، الرسالة القشيرية، ص72.

⁴ نفس المرجع والصفحة.

بالمعنى السيميائي السكر المعنوي الصوفي هو الدخول في الاتصال الروحي والصحو هو وصول مرحلي وليس نهائي أين يتماهى الصوفي في مشاهدة جمال الحق. وهذا ما يفسره قول الواسطي عندما يتحدث عن «مقامات الوجد أربعة الذهول ثم حيرة ثم السكر ثم لا صحو كمن سمع بالبحر ثم دنا منه ثم دخل فيه ثم أخذته بالأمواج...» وهذا ما يشرح تعريف القشيري.¹

إن اتصاليا السكر والصحو الصوفي هما حالين من الاتصال الروحي والوصول الروحي المقامي (في مقام الوجد) سمتهما: التوازي بالتساوي (حسب السكر يكون لا صحو) والارتباط والاتصال (لا سكر بدون صحو)، وبخصوصية كل واحد منهما.

مع الإشارة أن السكر والصحو لا يكون إلا بعد الذوق والشرب حسب القشيري الذي يبين ارتباط هذه الأحوال فيما بينها «فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشرب سكران، وصاحب الارتواء صاح...صاحيا بالحق فانيا عن كل حظ».²

ثالثا- الذوق: الذوق والشرب والسكر والصحو ترمز إلى الدرجات الوجدانية الصوفية، فالذوق يمثل الدرجة الأولى والصحو آخر درجة فهو ذروة الوجد الصوفي بعد درجة الشرب الوسطى «الذوق هو أول درجات الشهود الحق بالحق في أثناء البوارق المتوالية عند أدنى لبث من التجلي البرقي، وإذا زاد وبلغ أوسط مقام الشهود سمي "مشربا فإذا بلغ النهاية يسمر:ويا...».³

الذوق الصوفي هو أول درجات الوجد والشهود في الاتصال الروحي بهدف الوصول إلى مقام الكشف والشهود واختيار الصوفية لهذا المصطلح (الذوق) الحسي

¹ السهرودي، عوارف المعارف، ص310.

² القشيري، الرسالة القشيرية، ص72.

³ القشاني، اصطلاحات الصوفية، ص33.

والمعنوي الإنساني جاء موافق في معناها الاصطلاحي ومعناها الصوفي "عند ابن منظور ذقت فلانا، وذقت ما عنده خبرته"¹ فكلمة خبرته وعلمته تشير إلى المعنى

الرمزي للاتصال الصوفي الأولي مع خالقه (بداية الانقطاع عن العالم المحسوس وبداية التعرف على العالم الجديد الروحاني).

وتوظيف الصوفية لمصطلح الذوق يدخل في التوظيف الفني والجمالي الذي تختص به اللغة الصوفية الشعرية المؤثرة في الاتصال مع المتلقي إن كان داخل النخبة الصوفية أو خارجها.

ونفس الشيء بالنسبة لتوظيف كلمة الشرب التي في معناها الصوفي الرمزي تلقى المتصل الصوفي أنوار المشاهدة على قلب² وهنا كذلك رمزية عالية على المستوى اللغوي وعلى المستوى الاتصالي الروحي عند الصوفية.

2-2 الاتصال في المصطلحات الصوفية الحسية البصرية والسمعية

وظف الصوفية في لغتهم وفي منظومة خطابهم كذلك مصطلحات من حواس الإنسان وكان اختيارهم على الحواس الأكثر دورا في عملية التواصل الإنساني هي: البصيرة، المشاهدة والسمع.

أولا- البصيرة: من البصر ومعناه الرؤية باعتبار «البصر حاسة الرؤية»³ وأبصرت الشيء: رأيت⁴.

ومن البصر البصير وهو من أسماء الله تعالى «هو الذي يشاهد الأنبياء كلها ظاهرها وخافئها بغير جارحة والبصر عبارة في حقه عن الصفة التي ينكشف بها كمال النعوت المبصرات»⁵.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ص1572.

² عبد المنعم الحنفي، مصطلحات الصوفية، ص140.

³ ابن منظور، لسان العرب، ص290.

⁴ نفس المرجع والصفحة.

⁵ نفس المرجع والصفحة.

ومن هذه التعاريف نستنتج أن البصيرة لها علاقة بـ:

- البصر حاسة الرؤية.

- البصر من صفات الكمال والكشف.

- البصير (التي تعود إلى الله) بمعنى مشاهدة الظاهر والباطن بدون عين

جارحة.

من المفاهيم السابقة نستشف لماذا كان الاختيار على توظيف مصطلح ديني ينتمي إلى المعجم الإسلامي (القرآن والسنة)، مصطلح يعبر عن الرؤية الرمزية النافذة من قلب المؤمن.

وهذا ما يتوافق مع تعريف الصوفية للبصيرة، فحسب القشاني البصيرة «قوة القلب منورة بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الأشياء وظواهرها وهي القوة التي يسميها الحكماء بالقوة العاقلة النظر به أما إذا تنورت بنور القدس وأنكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم: القوة القدسية»¹.

البصيرة إذن هي ميزة يختص بها الخاصة من أهل الإيمان ومنهم أهل التصوف، ترمز إلى الكشف والعلم والمعرفة لذلك صنفها القشاني في قسم الأودية² القسم المخصص لمصطلحات العلم والمعرفة.

الحقائق والمعارف التي يتحصل عليها الصوفي في اتصاله الروحي مع الله، تكون في مرحلة الوصول لحظة كشف الحجاب بالأنوار القدسية الربانية، وفي نفس الوقت هذه البصيرة هي قوة قلبية قناتها ووسيلتها القلب مصدر الإيمان والعقيدة

¹القشاني، إصلاحات الصوفية، ص19.

²القشاني، إصلاحات الصوفية، ص173.

والنظر لأن «البصيرة هي اسم لما أعتقد في القلب من الدين وتحقيق الأمر وقيل: البصيرة الفطنة»¹

القلب النوراني هو قناة ومصدر (قوة)الاتصال الروحي وبه يتم الاتصال والوصول الصوفي.

كل هذا بفعل قوة البصيرة الرؤية الرمزية الفاعلة في عملية الاتصال الروحي، مثلما البصر هو فاعل في الاتصال الإنساني المباشر، باعتبار أن الرؤية متعددة القنوات في الاتصال نلاحظ الثابت والمتحرك، وترسل عدة إشارات إيمائية رمزية غير منطوقة، مقارنة مع الاتصال الإنساني المباشر.

وفي هذا الإطار هناك مصطلح يتقاطع مع مصطلح البصيرة في اللغة الصوفية هو مصطلح المشاهدة.

ثانيا- المشاهدة: معناها المعاينة والحضور² والحضور في التصوف هو بداية المشاهدة «المحاضرة حضور القلب ثم بعدها المكاشفة وهي حضوره بنعت البيان ثم المشاهدة وهي حضور الحق من غير بقاء تهمة..»³.

يصف القشيري المشاهدة بحضور الحق مثل صحو السماء عن غيوم التي تستر⁴ها وتغيثها إشارة إلى نور الحق الذي لا بعده نور بالتحليل الديني.

أما بن عربي فالمشاهدة عنده «يطلق على رؤية الأشياء بدلائل وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك»⁵.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ص291.

² نفس المرجع، ص2348.

³ القشيري، الرسالة القشيرية، ص75.

⁴ المرجع السابق، ص75.

⁵ عبد الحميد صالح حمدان، بن عربي اصطلاحات الصوفية، ص14.

يختلف تعريف بن عربي بتوظيفه مصطلح الرؤية (رؤية الحق) مقارنة مع مصطلح حضور الحق الذي وظفه القشيري وكذلك القشاني «في البدايات اعتقاد حضور الحق بذاته لكل شيء والإيمان بذلك...»¹.

فهنا الحضور يعني الرؤية التي تعني المشاهدة المصطلح الحسي في الاتصال الإنساني والصوفي الرمزي في الاتصال الروحي الصوفي.

المشاهدة بمعنى حضور أو رؤية الحق ترمز على الاتصال الروحي في الوصول هذا الحضور وهذه الرؤية تكون بمشاهدة الشهود «رؤية الحق بالحق»² شواهدا³ هي آثار ما يحضر على القلب أثناء المشاهدة حسب القشاني.

خصوصية مفهوم المشاهدة انه متفرع ومترايط مع مصطلحات أخرى من نفس المصدر ألا وهي الشهود والشاهد بنيت ووظفت في اللغة الصوفية لأداء مهمة الاتصال وفي نفس الوقت تعبر عن الاتصال الرمزي عند الصوفية.

ثالثا-السمع : السمع هي كلمة ومصدر من حواس الإنسان وهو «حس الأذن»⁴.

والكثير من الصوفية حين حديثهم عن تجاربهم الصوفية في منظوماتهم الشعرية والشعرية يعبرون ويصفون اتصالهم الروحي من خلال الصمت والإصغاء والسمع وهذا ما سنجده في منظومة الياقوتة لسيدي الشيخ التي سنقوم بدراستها في فصل لاحق.

¹ القشاني، اصطلاحات الصوفية، ص202.

² نفس المرجع، ص44.

³ نفس المرجع والصفحة.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ص2025.

والسمع عند الصوفية حال أساسي ومقام في نفس الوقت للتواصل المستمر بين الصوفي والله، هو سمع رمزي وبدون وسيط وواسطة وهو الشرط الأساسي في هذا السمع حسب أحمد بن مصطفى العلوي:

«الكل يعتقد أنه كلام الله وما فاتته إلا أن يسمعه من الله ولا يسمعه من الله إلا إذا كان سمعه سمع الله، فإذا أحببته كنت سمعه إلى آخر حديث. والصفة لا تنفك عن موضوعها ولا تظهر إلا من وراء حجاب ***»¹ وبصفة عامة السمع سمة وسلوك أساسي في التصوف الذي يفاضل السمع عن الكلام بما يؤكد ميزة الاتصال عند الصوفية.

2-3 الاتصال في مصطلحات الرحلة

من بين المصطلحات الصوفية التي تشير إلى حقل الرحلة:

أولاً-الطريقة: الطريقة في التصوف لها معنيين: بمعنى السبيل الذي يختص به السالكين يف الطريق الصوفي « طريق موصل إلى الله تعالى، كما أن الشريعة طريق موصل إلى الجنة، وهي أخص من الشريعة لاشتمالها على أحكام الشريعة من الأعمال الصالحة البدنية والانتهاة عن المحارم والمكراه العامة وعلى أحكام خاصة من الأعمال القلبية والرياضيات والعقائد المختصة بالسالكين إلى الله تعالى»².

أي الطريقة هي السبيل الموصل على الله فهو إذن سيرورة متطورة من الأخلاق الشرعية ومن الأحوال والمقامات الذوقية التي يسلكها ويعرجها السالكين في الطريق الصوفي.

¹ محمد بن بركة، موسوعة الطرق الصوفية، الجزء 1، ص406.

² عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، ص168.

والطريقة بمعنى السيرة فحسب ابن منظور الطريقة هي السيرة والطريقة الرجل مذهبه.¹

وهو نفس المعنى في التصوف ولكن بصيغة صوفية فعند القشاني الطريقة هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل والترقي في المقامات.²

هذا التعريف يتقاطع مع تعريف الطريق السابق شرحه ويعبر في نفس الوقت عن الطريق في التصوف على أنها اتجاه وأسلوب على شكل مذهب (باعتبار أن التصوف ليس بمذهب) سلوكي روعي غايته الاتصال والوصول مع الله.

ومن جانب آخر الطريقة « عند الصوفية مصطلح يعني مدرسة صوفية تنسب إلى مؤسس لها، وكان بانتظام الطرق الصوفية بعد القرن 4هـ، والطريقة لها منهاجها في الأوراد والأذكار وتنظيم الموالد والسماع والتعامل مع شيخ الطريقة، كما أن لكل طريقة أسلوب في قبول المريدين وتوزيع المرشدين وإجازة السالكين وهذا ما عرف باسم : الطرق الصوفية، كرفاعية والجيلانية...»³

هنا الطريقة عبارة عن مؤسسة روحية تشير إلى ظهور الطرق الصوفية التي ظهرت مع نشأة التصوف العملي بين القرن 4هـ و6هـ فظهرت الطرق الأم بتسميات نسبة لمؤسسها (كالقادرية الجيلانية) أصبحت مصدر كل الطرق المتفرعة التي تلتها، حيث ظهرت عدة طرق سميت كل طريقة باسم مؤسسها، وفي إطار هذه السيرورة ظهرت الزاوية وأصبحت تمثل مؤسسته كل طريقة صوفية، مؤسسة تتمتع بجانب تنظيمي وجانب بشري وآخر مادي مثل كل مؤسسية أو منظمة مجتمعية ساهمت هذه المؤسسة الطرقية في انتشار التصوف في الكثير من الأوطان وفي بناء شبكة مجتمعية كان لها دورا كبيرا والذي يفسر الدور الاتصالي الذي قامت به الطرق الصوفية ولحد الآن.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ص2665.

² القشاني، اصطلاحات الصوفية ص50.

³ موسوعة الأديان الميسرة، ص349.

وحتى اختيار الصوفية في عهد متأخر للتصوف (بظهور الطرق) إلى
توظيف مصطلح الطريقة كان في محله، من منطلق أن الطريقة في معناها
الاصطلاحي في لسان العرب معنيين:

المعنى الأول يشرح " الأخفش " " بطريقتكم المثلى " أي بسنتكم ودينكم وما
أتم عليه"¹ وهنا توظيف الصوفية لمصطلح الطريقة للتأكيد على أنها طريقة شرعية
وسنية طريقة صوفية متصلة وقائمة على الدين.

والمعنى الثاني متعلق برجال التصوف أصحاب الطريقة ومؤسسيها " جاء
في التفسير : أن الطريقة الرجال الأشراف معناه بجماعتكم الأشراف، والعرب تقول
للرجل الفاضل : هذا طريقة قومه، وطريقة القوم أمثالهم وخيارهم... يجعله قومه قدوة
ويسلكوا طريقته"².

هذا التعريف يقدم الهوية الإيجابية للفاعل الصوفي صاحب الطريقة المنبثقة
من الشخصية العربية القائمة على ثقافة الشرف وبالتالي فأصحاب الطريقة هم يمثلون
صفوة المجتمع هذه الهوية لها دور في التأثير المجتمعي وبالتالي في اتصال أصحاب
الطريقة نخبة القوم وأخيارهم وقدوتهم، والقدوة سمة وسلوك اتصالي تفاعلي على
المستوى النفسي الاجتماعي والمجتمعي ومن ذلك فأصحاب الطريقة هم قادة الطريق
وقادة المجتمع وبالتالي انتشار الطرق الصوفية الشيء الذي حدث فعلا وتعداد الطرق
الصوفية يصعب تعدادها في المجتمعات الإسلامية وغيرها.

ثانيا- السفر: هناك من أطلق على الطريقة الصوفية اسم سفر لأن المرید بعد
أن يبایع شیخ الطريقة یصبح وكأنه قد بدأ رحلة حياة جديدة عمادها مقامات التوبة
والزهد إلى آخر ما هناك من المقامات والأحوال"³.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ص 2665.

² نفس المرجع ونفس الصفحة.

³ موسوعة الأديان الميسرة ص 349.

فالسفر هو معنى آخر للطريقة الصوفية أين يسافر السالك في الطريق الصوفي.

وحتى المعنى الاصطلاحي للسفر يعني قطع مسافة.¹ وهذا ما يقوم به المرید بدخوله في الطريق الصوفي بقطعه لمقامات وأحوال التصوف.

وفي معانيه الأخرى السفر هو الوضوح من سفر الصبح.² معنى يتقارب مع التعريف الصوفي للسفر لبن عربي « السفر الفجر ».³

هذه المعاني تدل على توافق مفهوم السفر في معناه الاصطلاحي والصوفي دليلاً آخرًا على دراسة الصوفية في اختيارهم لمصطلحاتهم.

ومن جهة أخرى هذا المصطلح كذلك له أبعاده الاتصالية تتمثل في :

أ. السفر سبيل الاتصال الروحي بين السالك وخالقه.

ب. السفر عبارة عن سيرورة تراتبية عمودية ينتقل أو يسافر من خلالها السالك أو المرید من مقام إلى آخر ترميز إلى سيرورة اتصالية تهدف إلى الوصول بالاتصال والوصول (مع الله).

ج. السفر هو منهاج ودليل يساعد المرید في الاتصال مع الله ومع نفسه ومع الآخر لذلك كان السفر الصوفي يعبر عن النور والوضوح.

د. ومن كل هذا، اختيار الصوفية لهذا المصطلح جاء ليبين أن السفر هو الكشف « السفر أصله الكشف »⁴ والكشف يمثل مرحلة الوصول الصوفي بالاتصال

¹ ابن منظور، لسان العرب، ص 2665.

² المرجع نفسه ص 2665.

³ عبد الحميد صالح حمدان، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي اصطلاحات الصوفية ص 5.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ص 2024.

والواصل وبالتالي الصوفي هو إنسان مسفر¹، الكثير الأسفار وسفير الطريقة الصوفية وكلتا الخاصيتين تحملان أبعاد اتصالية كثيرة.

ثالثا-**السالك**: يسمى كذلك المسافر في الطريق الصوفي بالسالك، ومفهوم السالك مرتبط بمفهوم السلوك الاصطلاحي الذي "هو مصدر سلك طريقاً"² وكذلك الصوفي فالسالك هو الذي يسلك السلوك الصوفي وهذا ما يوضحه تعريف القشاني للسالك « هو السائر إلى الله المتوسط بين المرید والمنتهي مادام في السير»³.

والسالك هو المرید السائر في قطع المقامات والأحوال بهدف الوصول إلى الله فعن النجار « السالك أو مرید هو المسافر فعلى المسافر أن يسلك طريق القوم وأن يجتازها مرحلة بعد مرحلة، أما من أدركته عناية الله فجذبته العناية على الله جذبا فهذا ما يسمونه المجذوب الذي طويت له الطريق، طيا في سفر خاطف بفعل الله ومنتها»⁴ كذلك بن عربي يعرف السالك بالذي يسير على المقامات بحاله....⁵

فتعريف النجار يعرف النموذجين من السالكين في التواصل الصوفي الروحي:

أ. السالك الذي يمر بسيرورة اتصالية (مراحلية) من خلال قطعه المقامات والأحوال بهدف الوصول إلى الله وهو السالك المسافر المرید.

ب. السالك الواصل بعناية الله، اتصاله الروحي لم يمر بمراحل ولم يسلك طريقا بل عناية الله طويت له الطريق وسبب الوصل والوصول هو فضل الذات الإلهية، هذا النموذج من السالكين هو السالك المجذوب الذي جذبته العناية الإلهية.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ص2073.

² نفس المرجع ونفس الصفحة

³ القشاني، اصطلاحات الصوفية ص40.

⁴ محمد بن بركة، موسوعة الطرق الصوفية، الجزء الأول، ص400

⁵ عبد الحميد صالح حمدان، ابن عربي اصطلاحات الصوفية، ص5.

في نموذج السالك المرید أو المسافر الفاعل في الاتصال هو هذا، السالك الذي يقطع مراحل وحالات الوصول إلى الله.

وفي النموذج الثاني الفاعل في الاتصال هو الفضل الإلهي مع عباده والمتمثل في المجذوب لله هذا الجذب الروحي كان له أثر ونتائج في الاتصال والوصول بالاستجابة الإلهية.

2-4 الاتصال في المصطلحات الجوارية (المكان)

وظف التصوف في فسيفساء لغته مصطلحات متعلقة بالمسافة المكانية كالقرب والدنو والبعد.

مصطلحات تفسير تسيير المسافة في عملية الاتصال الإنساني وفي التصوف يتمثل في الاتصال الروحي الرمزي.

أولاً-القرب: هو الدنو و نقيض البعد¹ وفي التصوف وظفت كلمة القرب ليس بمعنى قرب الصوفي من الحق جسمانيا ومكانيا ولكنه قرب رمزي مثل باقي المصطلحات الصوفية: « المراد يقرب العبد من الله عز وجل القرب بالذكر والعمل الصالح، الأقرب الذات والمكان لأن ذلك من صفات الأجسام... والمراد بقرب الله تعالى من العبد، قرب نعمه وألطفه منه وبره وإحسانه إليه، وترادف منه عنده، وفيض مواهبه عليه»².

أ. القرب الصوفي: الصوفي هو قرب الطاعة، التعريف الاصطلاحي هذا جاء جامع لمعنى القرب الصوفي من الله في شكله العام، فعند بن عربي « القرب: القيام بالطاعة...»³ والقشيري يقول: « أول رتبة في القرب هي القرب من طاعته والالتزام

¹ ابن منظور، لسان العرب، ص3566.

² نفس المرجع، ص3567.

³ عبد الحميد صالح حمدان، بن عربي اصطلاحات الصوفية، ص10.

في جميع الأوقات بعبادته....»¹ وقال نصر الأباذي: «....بأداء الفرائض تنال القربة»²

فالقرب الصوفي هو قرب الطاعة وقرب الفرائض، قرب يفسر اتصال الصوفي مع خالقه بأدائه لعباداته وفرائضه، هذا القرب (الفرائض) هو حال يختص به أهل التصوف الخصوصية تكمن في أن القرب عند الصوفية ليس بأداء يومي للواجب ولا بأداء ميكانيكي ولا بأداء شائع عند العوام، بل قرب الفرائض هو الفناء الصوفي «فناء العبد بالكلية عن الشعور بجميع الموجودات حتى نفسه أيضا، لأن يبقى نظره إلا وجود الحق سبحانه....»³.

فقرب الفرائض وكذلك قرب النوافل⁴ هي وسائل اتصال تقرب الصوفي من الحق وفي نفس الوقت القرب هو اتصال ووصال «قرب العبد من الحق سبحانه بالمكاشفة والمشاهدة والانقطاع عما دون الله»⁵.

يصنف القشيري أسباب وسائل قرب الصوفي من الحق إلى :

- قرب بالإيمان والتصديق

- قرب بالإحسان والتحقيق

- قرب بالبعد عن الخلق

وسيلة القرب الأولى والثانية هي روحية رمزية أساسها الإيمان والإحسان.

أما الوسيلة القرب الثالثة هي جسمانية مكانية ويعتبر البعد (الإنساني) شرطا أساسيا لتحقيق القرب الروحي الرمزي: الابتعاد عن الخلق للقرب من الحق

¹ القشيري الرسالة القشيرية، ص82.

² شهاب الدين السهرودي، عوارف المعارف، ص302.

³ عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، ص216.

⁴ قرب النوافل « هو زوال الصفات البشرية وظهور صفاته تعالى على البشرية وظهور صفاته تعالى على البشر» نفس المرجع والصفحة.

⁵ نفس المرجع والصفحة.

الخالق» فلا يكون قرب العبد من الحق إلا ببعده عن الخلق.....¹ أفالاتصال الروحي لا يكون إلا بالانفصال الإنساني (الخلق).

القرب الصوفي من الحق، الفاعل في الاتصال فيه هو الصوفي الذي يلعب دور المحب ندلل ذلك من المعنى الاصطلاحي ففعل «اقترب من القرب»²,

وإذا دعي أحداً بالاقتراب «فإنك المحب ليس الحبيب، ولهذا قال لك: أقترب ولو كنت محبوباً لقال لك: تقرب»³.

هذا القرب هو البنية الأولى في اتصال الصوفي المحب مع الحق وعليها يبني الاتصال الروحي التبادلي في مرحلة الوصول.

القرب الصوفي اتصال روحي يمكن الصوفي المحب من قربه⁴ يقارب بها الحق ببعض صفاته (الحق) تقربه منه ليكون هذا المحب محبوباً أي كلما زاد قرباً زاد المحب وصالاً.

ومن صفات الحق أنه القريب لذلك القرب منه واجب « والقرب هو واجب في نعته»⁵.

وتشير هذه الصفة (القريب) كذلك إلى أن الحق قريب من خلقه ويخص بعض عبادته بقربه لهم يسمى هذا القرب بقرب الحق.

ب. قرب الحق: حسب القشيري⁶ يكون للكافة وللخاصة من خلقه قرب واتصال يتمثل فيما يمنحه لعباده:

¹ القشيري، الرسالة القشيرية، ص81.

² ابن منظور، لسان العرب، ص3567.

³ رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص76.

⁴ عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، ص216.

⁵ القشيري، الرسالة القشيرية، ص82.

⁶ نفس المرجع، ص81.

- قربه العام بالعلم للكافة.

- قربه باللفظ والنصرة خاص بالمؤمنين.

- قربه بالتأنيس خاص بالأولياء

وما يميز اتصال الحق بخلق قربه الخاص بالأولياء و فئة الأولياء تشير إلى اتصال الحق بالصوفي المحبوب في بداية قربه واتصاله الروحي مع الحق لأن قرب الحق بالصوفي بالتأنيس ترمز إلى اللقاء والإحساس والأنس ويرمز هذا القرب أيضا إلى الاتصال والإحساس الروحي الذي هو قرب واتصال رمزي متبادل* موجه هو قرب الحق.

ج. القرب بمعنى الجوار والمكان الصوفي: والفكرة الأخرى التي نحللها بها لاتصال الرمزي في القرب الصوفي هي من زاوية جوارية فالقرب مرتبط بالمكان، ومسافة المكان التي تجمع أطراف الاتصال تعتبر عامل في الاتصال الإنساني يظهر في الجوار الذي يزيد بنقص المسافة المكانية بين المتصلين.

وقد استعار الصوفية معنى القرب الجوارى في التجربة الصوفية وتوظيفه رمزيا إشارة إلى تقرب وقرب الصوفي من الحق بقرب متزايد بالعبادات والنوافل والاتصاف بصفاته، وبذلك يصير الصوفي « في جوار الله تعالى فهذا القرب هو الجوار»¹

ومعنى القرب عند الصوفية قد يفسر كذلك بمعنى المكان بالمفهوم الصوفي الذي يعني وصول الصوفي، فالمكان عند الصوفية يكون فقط لأهل الكمال والتمكين والنهاية، الذين عبروا المقامات والأحوال فيكونون بذلك من أصحاب المكان².

* نفسر ذلك بما استدلل به القشيري تعريفه للقرب بقول الرسول «ولا يزال العبد يتقرب إلى نوافل حتى يجنبي وأحبه فإذا أحبته كنت له سمعا وبصرا، فيبيصر وبي يسمع» القشيري، الرسالة القشيرية، ص80.

¹ عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، ص216

² رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص932.

نستنتج من هذا التحليل الاتصالي للقرب الصوفي هو استعارة معاني المكان والجوار (الفيزيقيين) بمعاني صوفية رمزية للتعبير عن الاتصال الروحي والوصول الروحي. فحسب نظرنا القرب بمعنى الجوار يعبر عن الصوفي المحب والقرب بمعنى المكان يعبر ويرمز إلى الصوفي المحبوب.

ثانيا- البعد: فهم وتفسير القرب الصوفي لا يكون إلا بمعرفة مقابله ونقيضه ألا وهو البعد.

تحقيق القرب الصوفي لا يكون إلا بالبعد عن ما يعيق أو يقطع مسار من يسلك في الطريق الصوفي في كل مقاماته وأحواله.

وبصفة عامة، السبب الذي يؤدي إلى البعد بدل من القرب عند الصوفية هو ابتعاد العبد عن الحق ومخالفته وهذا ما نجده في تعريف بن عربي الذي يعرف البعد بـ: « الإقامة على المخالفة...»¹.

ومن بين أسباب الابتعاد عن الحق:

- عدم أداء العبادات (القرائض والنوافل...)

- النفس (بعدم مخالفتها)

- الخلق (الانغماس مع الناس ودنياهم).

هذه الأسباب يوجزها القشيري في مصطلح أساسي يشير إلى البعد وهو مصطلح المندس Le profane في تعريفه للبعد « فهو التدنس بمخالفته »².

ومن هنا نستطيع أن نستنتج:

- أن القرب (الصوفي) هو مقدس.

¹ عبد الحميد صالح حمدان، بن عربي اصطلاحات الصوفية، ص10.

² القشيري، الرسالة القشيرية، ص80.

- والبعد هو مدنس.

- والمدنس هو كل ما هو دنيوي.

- والدنيوي في تحليل البعد عند الصوفية هو:

أ. النفس الإنسانية.

ب. الضمير العام.

واستخدمنا لمفهوم النفس الإنسانية من منطلق أن النفس في التجربة الصوفية هي مقابل ونقيض القلب مصدر الوجدان والعرفان ومحرك الاتصال الروحي، وبالتالي هي تعتبر من أسباب البعد ومن عوائق الاتصال الروحي.

أما الضمير العام نقصد الضمير الجمعي المجتمعي أو بالتعبير الديني الخلق وليس بالضمير الجمعي الصوفي، لأن من خصائص السلوك الصوفي انتهاجهم للخلوة والعزلة في اتصالهم مع الحق وبعدهم عن الضمير العام يحقق هذا الهدف.

ومن هنا تكمن خصوصية الاتصال الروحي عند الصوفي بتوظيفه كلمة القرب المعبرة عن الحق بمعنى رمزي وكلمة البعد المعبرة عن الخلق (ونفسه).

ثالثا- الخلوة: ان اختيارنا لتحليل سلوك الخلوة في الحياة الصوفية لأنه سلوك ذو جانبين ففي ظاهره سلوك عملي وفي باطنه هو روحي، ومن هنا تكمن أهمية الاتصال في الخلوة في بعده العملي الطقسي وبعده الروحي الذوقي.

أ. الاتصال في الجانب العملي الطقسي للخلوة يظهر في البعد عن الخلق من خلال ممارسة الاستتار والإنفراد¹ والتفرغ لمجاهدة النفس للتحضير للاتصال مع الحق. بالنسبة للصوفية هناك الكثير من السلوكات التي تعيق الاتصال الروحي لذلك لجؤوا إلى ترويض النفس على الامتناع، والابتعاد عن الخلق من خلال الخلوة التي

¹ ابن منظور، لسان العرب، ص1255.

مارسها ويمارسها أهل التصوف حتى الآن لذلك نجد الصوفي يتسم بالعزلة في أوقات معينة، ويختلي اجتماعيا في أماكن يحددها كل صوفي خارج أو داخل إقامته.

«وكان المقصود منها توفير الوقت للعبادة، والبعد عن شواغل الدنيا، وصيانة النفس عن تتبعها والتعمق بها»¹ وهذه الخلوة هي كمية حسب عبد الحكيم حسان يشترك فيها المتدينين وأهل الطريق الصوفي، أما الخلوة الكيفية هي ميزة الصوفية والتي تنطوي تحتها الاتصال الروحي بهدف الوصول.

ب. الاتصال في الجانب الروحي الذوقي للخلوة يكمن في الخلوة الصوفية التي هي «محادثة السر مع الحق حيث «ملك ولا أحد سواه»² وهو نفس تعريف القشاني لحقيقة ومعنى الخلوة «محادثة السر مع الحق بحيث لا يرى غيره...»³ هذه المحادثة السرية هي جوهر الاتصال الروحي والذي يرمز في نفس الوقت إلى الوصول الروحي من خلال كلمة المحادثة التي تشير إلى حوار رمزي بين الصوفي والحق. فالعزلة وسيلة حوار متفرد يتحدد فقط في طرفي الاتصال الروحي والذي يكون فيه الصوفي الفاعل يهدف إلى الإجابة وإلى الوصول فالعزلة الروحية «...فهي بمثابة الأجنحة التي تصعد بها النفس في عالم الملكوت وهي التي تعمل على شفافية النفس وتسهل اتصالها بعوالم المغيبات»⁴.

فاتخاذ الصوفي الخلوة في سلوكه الصوفي قدوة بالرسول وبالتالي كبيان على شرعية التصوف من جهة، ومن جهة أخرى اتخاذها كسلوك عملي وحال مميز) مقارنة مع المتدينين) في بعدها الروحي والذوقي، لإدراك أهل التصوف مدى الأثر المطلق⁵ الذي تحدثه على الجانب العملي (المجاهدة) وعلى الجانب الروحي في

¹ عبد الحكيم، حسان، التصوف في الشعر العربي الإسلامي، ص267.

² عبد الحميد صالح حمدان، بن عربي اصطلاحات الصوفية، ص19.

³ القشاني، اصطلاحات الصوفية، ص31.

⁴ عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي الإسلامي ص267.

⁵ نفس المرجع والصفحة.

الاتصال الروحي كما قال الشعراني: «من أحكم معنى الخلوة صار الوجود له جلوة وصار يخاطب سر الحق تعالى»¹

فالخلوة إذن هي وسيلة انفصال واتصال وانفصال عن الخلق وشرور النفس بالاتصال بالعبادة ووسيلة اتصال فردي بمعنى اتصال سري لا يشهده إلا الفاعل الصوفي في وصالة مع الحق.

وما نستنتجه من التحليل الدلالي لأبعاد الاتصال في المصطلحات الصوفية المدروسة أن انتقاء الصوفية لها هو انتقاء وظيفي لأنها تحمل أبعاد اتصالية تفسر طبيعة الاتصال عند الصوفي "الإنسان الكامل" وهذه المصطلحات الحافلة بالأسرار والرموز بمثابة إشهار لغوي للتصوف واللغة الصوفية المتميزة عن المصطلحات الأخرى وبالتالي هذه المصطلحات التي تجمع بين الظاهر والباطن بين ما هو مقدس ودنيوي أنها أسست هوية التصوف.

نفسر هذه الهوية التي أضفتها الوظيفة الاتصالية للمصطلح الصوفي من مبدئين:

-مبدأ الوحدة: كما سبق وذكرنا إن الصوفية اتفقوا عبر الأقطار والعصور على نوع المصطلحات المستعملة في لغتهم الصوفية. هذا الإجماع الاصطلاحي أسس إلى توحيد النسق اللغوي وتوحيد قوم التصوف، فالمصطلح الصوفي "لفظ معين بين قوم معينين" حسب الجرجاني، يعني أن المصطلح الصوفي وحد الجماعة الصوفية وأضفى عليها هوية جماعة الإشارة لا عبارة جماعة الذوق والعرفان وجماعة الباطن لا الظاهر.... هذا يؤكد أن " النص يوجد هويته بواسطة شفرته...." ².

¹ محمد بن بركة، موسوعة الطرق الصوفية، الجزء الأول، ص331.

² عبد الله محمد الغدامي، الخطبة والتكفير من البنيوية إلى التشرحية، نظرية وتطبيق، المركز الثقافي العربي، ط6، الدار البيضاء، 2006، ص14.

وشفرات التصوف اصطلاحاته في لغته التي تعبر عن هويته. إذا كانت اللغة هي نسق من هوية الجماعات، فإن المصطلح الصوفي هو هوية لغة الجماعة الصوفية.

- مبدأ الاستمرارية: هذا الجهاز المفهوماتي المنفرد بمصطلحاته الإشارية والرمزية يتميز بقوة التوليد وقوة التأثير¹، هذه الميزة التوليدية والتأثرية هي دلالة على استمرارية المصطلح الصوفي والجماعة الصوفية ضمن المنظومة المعرفية.

في الأخير نتساءل عن ابعاد الاتصال الاخرى في دلالات مصطلحات عناوين الكتابة الصوفية؟

¹ محمد مصطفى عزام، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل.

الفصل الرابع

البعد الاتصالي في عتبات الكتابة الصوفية [العنوان نموذجاً]

ولت الدراسات السيميائية المعاصرة اهتماماً لكل ما يتعلق ويحيط بالنص من عناوين ومقدمات وهوامش وإحالات وتنبيهات... باعتبارها تمثل المفاتيح المهمة للوصول في أعماق أي نص لفك كل ما يحمله من شرفات وغموض.

وقد ولت هذه الدراسات اهتماماً خاصاً بالعنوان باعتباره العتبة الرئيسية التي تفرض على الباحث أن يستنطقها قبل الدخول إلى أغوص أي نص.

ولأهمية العنوان في الكتابات الصوفية وتتمة لتحليل أبعاد الاتصال في المصطلحات الصوفية اخترنا كتابي الرسالة القشيرية، وإحياء علوم الدين للغزالي لتحليل أول عتباتهما وهو العنوان الذي يتصدر كتاب القشيري والغزالي لسببين:

أولاً- لأن الكثير من مصادر الصوفية تحمل عنوان الرسالة أو العلم خاصة بين القرن العاشر والسادس عشر ميلادي.

ثانياً- لأن هذين الكتابين جاءا لتقريب التصوف العرفاني بالعلوم الشرعية البيانية بعد الانتقادات التي وجهت لتصوف وأهله خاصة أن كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي كان سبباً في انتشار التصوف في الأندلس والمغرب الإسلامي مما يبين الدور الاتصالي الذي حققه هذا النص وصاحبه على المتلقي في البلاد الإسلامية.

1- البعد الاتصالي في عنوان كتاب الرسالة القشيرية

كتاب الرسالة القشيرية: لأبي قاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري النابيسوري، كان صوفياً ومدافعاً عن التصوف في كتابه الرسالة القشيرية رغم أنه كان أشعرياً إلا أن تصوفه على أشعريته¹.

¹ الرسالة القشيرية في علم التصوف، أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن النابيسوري، تحقيق وإعداد معروف رزيق وعلي عبد الحميد الخير-الطبعة 2-دار الخير دمشق 1995 ص 13.

كان اختيارنا على هذا الكتاب لأسباب اتصالية سنشرحها لاحقاً من حيث العنوان.

ومضمون هذا الكتاب يتلخص في رسالة مفصلة يشرح فيها صاحب الكتاب التصوف أصوله ومصطلحاته ومدارجه وعلماءه حيث قسم هذه الرسالة إلى مدخل حدد فيه أصول التوحيد¹ وفصول تتكون من :

الفصل الأول: يشرح المصطلحات الصوفية.

الفصل الثاني: يشرح فيه المقامات ومدارج أرباب السلوك.

الفصل الثالث: حول الأصول والكرامات منها كرامات الأولياء الواردة في القرآن والسنة.

الفصل الرابع: خاص بأعلام التصوف.

الرسالة القشيرية جاءت مدافعه على التصوف الذي عاصره صاحب الكتاب حيث قدم الأسباب التي دفعته لكتابة هذه الرسالة كانت كما يلي:

أ. هي رسالة وجهها القشيري إلى أعداء التصوف معتبراً أن عداءهم راجع لعدم الدراسة الحقيقية لأصول التصوف وغيره على هذه الطريقة. «... غيرة لهذه الطريقة أن يذكر أهلها بسوء...» وللمخالفين لهذه الطريقة والمنكرين عليها²

فكانت الرسالة رسالة موجهة إلى الذين أخطأوا في حق التصوف يعرفهم فيها على الجانب العملي و الروحي الذي لا يحيد عن الكتاب والسنة، وكذلك

¹ حدد أصول التوحيد في : معرفة الله تعالى، الإيمان، الكفر، العرش، الحق سبحانه وتعالى.

² الرسالة القشيرية ص19، ص37.

يعرفهم بنخبة وصفوة المجتمع الإسلامي بعد الرسل والأنبياء والمتمثلة في المتصوفة وأهل الولاية « لقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه وفضلهم على كافة عباد»¹ مبرزاً أهميتهم* على المستوى الديني والدنيوي.

ب.رسالة موجهة أيضاً إلى أهل التصوف بسبب الانحرافات التي مسته بفعل بعض ممارسات أتباع الطريقة التي أساءت للتصوف وأهله مفسراً هذا الانحراف إلى:

1. إهمال الجانب السلوكي² لبعض المتصوفة فوضح لهم حقيقة التصوف المجسدة في الإسلام والتي لا تزيد على ما في القرآن والسنة،مدلاً ذلك أن الجانب السلوكي للتصوف سلكه الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

2. الابتعاد عن الدين والشرع وانتشار الطمع وزوال الورع³ كلها ممارسات تبين انحراف المسلمين عن الدين والطريقة لذلك كتب هذه الرسالة خوفاً من ضياع آداب التصوف وغيره عليه ورداً على منتقديه وشارحاً لسالكيه.

فكانت بذلك الرسالة القشيرية جامعة ومكتملة الأهداف وعاكسته في نفس الوقت لواقع التصوف في القرن 10م.

¹ الرسالة القشيرية ص36.

* يتذكر سير الشيوخ للتصوف في آدابهم وأخلاقهم ومعاملاتهم وعقائدهم وقلوبهم وكيفية ترفيتهم وتكون موردي الطريقة بقوة نفس المرجع ص38.

² الجانب السلوكي للتصوف الذي اتبعه الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يتبعه السلف من تبعهم الذين تعاملوا في فروع الفقه فحسب رأيه فلو اتبعوه لما انقسم التصوف إلى مدرستين فقهية وكلامه أنظر: الرسالة القشيرية ص20.

³ الجانب السلوكي للتصوف الذي اتبعه الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يتبعه السلف من تبعهم الذين تعاملوا في فروع الفقه فحسب رأيه فلو اتبعوه لما انقسم التصوف إلى مدرستين فقهية وكلامه أنظر: الرسالة القشيرية ص38.

قراءة اتصالية لدلالة عنوان الرسالة القشيرية:

لاشك في أن الرسالة القشيرية يستشهد بها الكثير من المهتمين في حق التصوف والطريقة.

ونحاول في هذا الصدد القيام بقراءتها من جانب آخر باستخراج واستنتاج دلالتها الاتصالية. مركزين على عنوانها فمن العنوان نستطيع القيام بقراءة اتصالية لهذا الكتاب وحتى مضمونه.

يتكون العنوان من ثلاث مصطلحات أساسية :

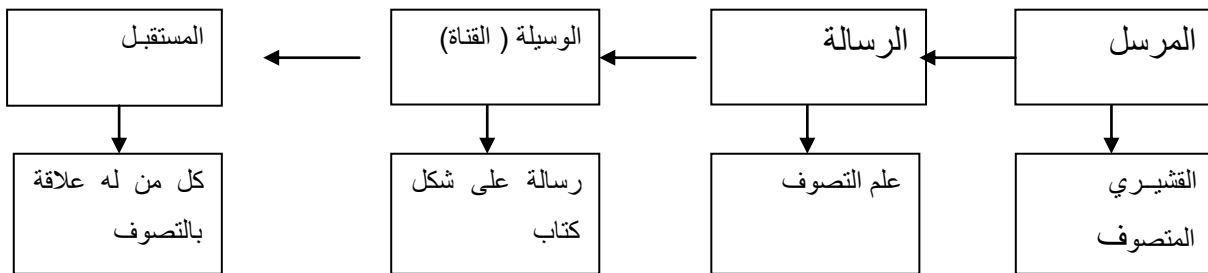
1. الرسالة

2. القشيرية

3. علم التصوف

بتطبيق عناصر العملية الاتصالية¹ المتعلقة بالاتصال الجماهيري على هذا

العنوان فسندج:



مخطط (6) العملية الاتصالية لكتاب الرسالة القشيرية

¹ بدون تحديد أي نموذج من النماذج المختلفة لعملية الاتصال حيث قمنا بتطبيق العناصر التقليدية الأولى ومتمثلة في النموذج الخطي المباشر الذي يرى أن تلك العناصر هي: المرسل، الرسالة، المستقبل، ولحضوره ظهرت عدة نماذج أخرى تطبق على حسب موضوع الدراسة. أنظر ميرفت الطرابيش، عبد العزيز السيد، نظريات الاتصال، دار النهضة العربية، القاهرة، ص26.

أ. المرسل:

يسمى كذلك بالمصدر وفي نماذج أخرى من عناصر العملية الاتصالية بحارس البوابة - وفي هذا التحليل هو صاحب الكتاب الذي يعرف بنفسه فيه بقوله « كتبها الفقير إلى الله تعالى عبد الكريم بن هوزان القشيري، إلى جماعة الصوفية ببلدان الإسلام سنة 437هـ¹ » الموافق لـ 1045م.

القشيري في هذه الفقرة يعرف بشخصه وبالمتلقي وكذلك يحدد المكان والزمان كلها عوامل أساسية في الاتصال.

وفي ما يخص شخصيته الصوفية والدينية والعلمية فقد كان القشيري أستاذاً وشيخاً و متكلماً حافظاً محدثاً نحويًا لغويًا وأديبًا، كاتبًا شاعرًا، خطاطًا، فارسًا شجاعًا ومتصوفًا في الغالب وكان:

- فقيهاً شافعيًا

- إمام مجالس الإملاء.

- إمام مجالس التذكير.

وذكر أنه كان لكلامه أثر بالغ على الناس وأيضاً كان يتميز بحسن

الموعظة.²

من كل هذه الصفات والمهام المعبرة عن سيرته الذاتية الدينية الصوفية والتعليمية نستنتج أن هذا المرسل أو المصدر كان يمتلك على أدوات التواصل وأساليب الإقناع الناجعة جعلت منه شخصاً كريزماًتياً تقليدياً مؤثراً بالتعبير الفييري (ماكس فيير) والمتمثلة في الدين والتصوف واللغة زيادة على الشجاعة.

¹ الرسالة القشيرية ص 36.

² الرسالة القشيرية ص 10.

ب.الرسالة. هي مضمون كتاب الرسالة القشيرية والمتمثل في علم التصوف الموجه إلى الصوفية وأعداء الصوفية، قدم هذا العلم الذي يعد في حد ذاته رجوع صدى بالتعبير الاتصالي في شكل فصول حدد فيها حسب رأيه هذا العلم على الشكل الآتي:

- مدخل حول أصول التوحيد رابطاً علاقتها بعلم التصوف مبيناً أن التصوف لا يخرج عن نهج الكتاب والسنة.

- تعريف بطائفة الصوفية التي تمثل له صفوة المجتمع الإسلامي بالمعيار الدنيوي وصفوة الأولياء بالمعيار الإلهي بعد الرسل والأنبياء¹. موضحاً صفاتهم وفضائلهم.

- شرح مصطلحات الصوفية حيث يرى أن لكل طائفة من العلماء ألفاظاً يستعملونها وينفردون بها، تكون معانيها غامضة بالنسبة إلى الأجانب عن الحقل الصوفي.²

- تعريف وتفسير مقامات ومدارج السالكين في الطريق الصوفي من القاعدة المريدية إلى الهرمية القطبية.

- تعريف وتأكيد الكرامات لدى الصوفية مدعماً ذلك بأمثلة من القرآن والسنة المحمدية.

- وفي آخر فصل سرد لأمثلة من أعلام التصوف على رأسهم الجنيد الذي يسميه بسيد الطريقة.

¹ الرسالة القشيرية ص10.

² الرسالة القشيرية ص53.

تراتبية الفصول هذه تؤثر على أنها مؤسسة على منطق هادف يتسم بالتدرج من العام إلى الخاص من التوحيد إلى تقديم نماذج من أعلام الصوفية لتأكيد أصحية هذا العلم (التصوف) في الإسلام.

وكذلك مواضعه متعددة الوجهات موجهة إلى الصوفية وغير الصوفية وإلى المشكك بالصوفية. وبالتالي استعماله لكلمة العلم كانت في محلها وعاكسة لهذه الوجهات المختلفة الأقطاب. وتأكيداً منه لموضوعيته في هذا الكتاب.

ج. المستقبل: هو ضمني في العنوان وظاهر في المتن فالرسالة دائماً توجه إلى مستقبل، والرسالة هذه موجهة إلى أهل الصوفية بهدف ترسيخها وبهدف توجيهها إلى الطريق الصوفي وإلى المشككين بها رادا على إساءتهم وإبطالهم لها ليعرفهم في هذه الرسالة بعلم التصوف المتوافق مع نهج القرآن والسنة « اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطريقة بنوا قواعدهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن البدع....»¹

فشرحه لأصول التوحيد وتدلليها بسايشهادات كثيرة ليبرهن أنه لا مجال للمعارضة لمؤيد السنة محمد صلى الله عليه وسلم.²

وبالتالي كانت هذه الرسالة موجهة إلى كل الذين لهم علاقة بالتصوف عن قرب أو بعد.

د. الوسيلة:

كتاب يقدمه على شكل رسالة مكتوبة، بصفة عامة هذا النوع من الرسائل يبقى من وسائل الاتصال الجماهيرية الأساسية المستخدمة إن كانت تقليدية (شكل

¹ الرسالة القشيرية ص 41.

² الرسالة القشيرية ص 49.

كتاب أو أي مكتوب) أو حديثه (شبكة العنكبوتية)زيادة على هذا فمصطلح الرسالة - هنا كتاب القشيري - من المفاهيم القاعدية في الاتصال.

والشيء الملفت للانتباه استخدام كلمة الرسالة بدلا من كلمة أخرى « فالرسالة بحث أو موضوع أو دراسة يكون ردا على سؤال أو حلا لمشكلة أو علاج لتساؤل»¹ وعليه فالعنوان الرسالة القشيرية في علم التصوف يشير إلى بعد اتصالي محظ، كأنها رسالة اتصالية إعلامية موجهة إلى كل المعنيين بالتصوف، هي رسالة أيضا للباحثين والناشرين الذين نسبوا الرسالة إلى مؤلفها وأطلقوا عليها اسم الرسالة القشيرية.²

مع الإشارة أن للقشيري مثله مثل كل أهل الصوفية كان له نظم شعريا موجود في طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي الجزء الثالث ص243.

2- البعد الاتصالي في عنوان كتاب إحياء علوم الدين

كتاب لأبي حامد الغزالي³ متصوف وعالم اشتهر في عصره بالعلم والتصوف وتزامن مع بداية انتشار التصوف الطريقي الذي وصل إلى بلاد المغرب وقد كان لهذا الكتاب أثرا كبيرا على أهل التصوف ومعارضيه، فكان له المرحب والمنتقد في نفس الوقت سميئا سيميولوجيا بقراءة اتصالية هذا الاثر برجع الصدى الإيجابي والسلبى سنتطرق إلى هذا العنصر بعد التعريف بهذا الكتاب.

¹ الرسالة القشيرية ص 19.

² الرسالة القشيرية ص 33

³ الغزالي هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب بحجة الإسلام زين الدين الطلوسي ولد بطلوس 450هـ كان فقيها شافعيًا سمي الغزالي،إما نسبة إلى غزاة من قرى طلوس أو لان والده كان غزال صوفيا،درس الفقه وأخذ من العالم الجويني في نيسابور الذي تأثر به كثيرا،عمل مدرسا في المدرسة النظامية ببغداد ثم سلك طريق الزهد والتصوف انتقل إلى الشام ثم رجع إلى طلوس وصنف عدة كتب: إحياء علوم الدين،الاقتصاد في الاعتقاد،جواهر القرآن،مفصل****أنظر أبو حامد الغزالي-إحياء علوم الدين-تحقيق سيد عمران الجزء الأول،دار الحديث القاهرة،2004 ص3-5.

التعريف بكتاب إحياء علوم الدين:

يرى محقق الكتاب مستعينا برأي بدوي طبانة أنه كتاب يجمع بين ثلاث جوانب وعقليات¹.

1. جانب شرعي: حول الفقه وأصوله معتمداً على القرآن وأحاديث الرسول وأقوال الصحابة والتابعين ومن مذاهب الأئمة وأقوال فقهاء وعلماء الشرع والحديث.

2. جانب فلسفي: مستخدماً العقل والتعمق في فهم الكون والكتاب ودراسة تخضع لأحكام العقل والتفكير والمنطق.

3. جانب صوفي: بتأكيد أن الطريق الصوفي هو الطريق الصحيح للوصول إلى التقوى وإلى الله مستشهداً بعدة حكايات في الزهد والتوكل ونجد في طيات أجزاء الكتاب الكثير من الفصول المتعلقة بالتصوف مثل:

الذكر، سماع، الشطح، الطريق، السفر، والأحوال إلى آخره من مصطلحات التصوف. فكتاب الغزالي هذا يجمع بين عدة علوم وألفاظ العلم عنده هي خمسة: الفقه، العلم، التوحيد، التذكير والحكمة².

وتتمثل هذه العلوم في علوم الشرع والعقيدة وأصولها وفي علوم التربية والأخلاق وفي علم التصوف ويظهر ذلك من خلال تقسيمه لهذا الكتاب الذي قسمه إلى أربعة أقسام « ولقد أسسته على أربع أرباع: ربع للعبادات*، وربع للعبادات**، وربع للمهلكات*** وربع للمنجيات****»¹

¹ نفس المرجع ص 6.

² أبو حامد الغزالي- إحياء علوم الدين-تحقيق السيد عمران الجزء الأول ص 48.

* ربع العبادات تشتمل على 10 كتب: العلم، قواعد العقائد، أسرار الطهارة وصلاة وزكاة وصيام والحج، وتلاوة القرآن والأذكار والدعوات، ترتيب الأوراد في الأوقات.

** ربع العبادات 10 كتب حول: آداب الأكل والنكاح والمكسب، الحلال وحارم، آداب الصحبة، العزلة، آداب السفر، آداب السماع والود، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أخلاق النبوة.

**** ربع المهلكات 10 كتب حول: شرح عجائب القلب، رياضة النفس آفة الشهوتين : البطن والفرج، آفة السان، آفة الغضب، والحقد والجسد، ذم الدنيا ذم المال، والبخل، ذم الجان والرياء، الكبر والعجب، الغرور

**** ربع منجيات 10 كتب حول: التوبة، الصبر، والشكر، الخوف والرجاء الفقر والزهد، التوحيد والتوكل، المحبة والشوق، والرضا والنية والإخلاص الصدق، المراقبة والمحاسبة، التفكير وذكر الموت.

وقد ختم محقق هذا الكتاب (إحياء علوم الدين) بإضافة كتابين يرى أنهما لهما علاقة بكتاب الأحياء وهما:

- كتاب الغزالي-الإملاء في إشكالات الإحياء يرد فيه على منتقدي كتاب إحياء علوم الدين.

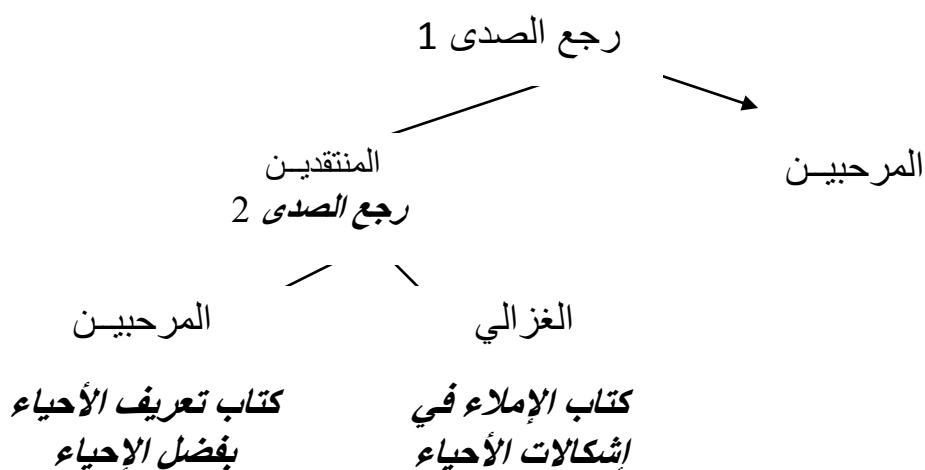
- كتاب تعريف الأحياء بفضل الإحياء للعلامة محمد عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العبدروس.

هذين الكتابين سنركز عليهما من خلال قراءة إتصالية لأنهما يعكسان أهمية الكتاب وصاحبه الذي لقب بحجة الإسلام دليل على المكانة الدينية التي وصل إليها في عصره وماتلاه، وعلى الأثر البالغ لعلومه وتصوفه وحتى المحققون في تصانيف الغزالي تحدثوا عن فضله للشريعة وللتصوف، وكذلك وجدنا فيه ربطاً مع كتاب الرسالة القشيرية، فالقشيري كتب رسالته للرد على أعداء التصوف والغزالي كان عالم صوفي تعرضت كتاباته للنقد مثل كتاب إحياء علوم الدين فكتب في الدين والتصوف ورد على منتقديه إلى جانب رد مدافعين عن كتاب الإحياء.

قراءة اتصالية لكتابي الإملاء وتعريف الأحياء:

سننصب قراءتنا الاتصالية على عنصر واحد من عناصر عملية الاتصال وهو رجع الصدى.

الغزالي (المرسل): ← كتاب إحياء علوم الدين (الرسالة) ← المهتمين بالتصوف ومعاديه ← المستقبل ← كتاب (الوسيلة).



المخطوط رقم (7) رجع الصدى في كتاب إحياء علوم الدين

نفس المرجع ص235-236.

¹ المرجع نفسه الجزء 5 ص235.

ومن هذا المخطط للعملية الاتصالية لكتاب إحياء علوم الدين اخترنا عنصراً واحداً والمتمثل في رجوع الصدى الثاني الذي يمثل الرد الفعل الإيجابي المدافع عن هذا الكتاب بعد رد فعل سلبي لمنتقديه من خلال كتابي تعريف الأحياء وكتاب الإملاء. أكتب تعريف الأحياء بفضل الإحياء للشيخ العبدروس¹ من عنوان الكتاب يتبين أنه موجه إلى الأحياء رمزا إلى الناس وخاصة المنتقدين الذين هاجموا كتاب الغزالي.

فحسب العنوان جاء ليعرف أهمية كتاب إحياء علوم الدين وفضله إشارة إلى قصر علم المعارضين له والذي تضمن على حقائق تعمق فيها الغزالي والتي لم يتفطن إليها علماء آخرون². حيث أثنى صاحب تعريف الأحياء على كتاب الإحياء بلغة بليغة في المدح « فسما إلى سماء المعاني فلم يصطف من كواكبها إلا السيادة»³. أما مضمون الكتاب فلا يعكس تماماً العنوان ويظهر ذلك من المحاور الثلاثة التي تضمنها:

1. شهادات من علماء⁴ ومتصوفة الذين أثنوا على كتاب إحياء علوم الدين ومنهم والده عبد الله العبدروس⁵.

2. موجز عن أسباب انتقاد كتاب الإحياء ومؤلفه التي أرجعها إلى قصر الفهم والحسد والجهل وقلة الدين واصفا الطاعنين بعدة أوصاف، واستشهد بالعلماء الذين ردوا على الانتقادات التي وجهت لكتاب إحياء علوم الدين وكتابه⁶.

¹ محمد عبد القادر بن الشيخ بن عبد الله العبدروس، تعريف الأحياء بفضل الإحياء، في كتاب أبو حامد الغزالي - إحياء علوم الدين، تحقيق سعد عمران، الجزء 5، دار الحديث، القاهرة 2004.

² المرجع نفسه ص 236.

³ المرجع نفسه ص 236.

⁴ العالم إسماعيل بن محمد الحضرمي الذي صنف الغزالي في المرتبة الثالثة بعد الرسول و الشافعي، شهادة النووي والفقير سعد بن علي بن أبي هريرة الإسفرائيني وأبو الفضل العراقي، وعبد الغفار الفارسي، وأبي الحسن الشاذلي، وثناء علماء المالكية في علوم الغزالي، وأبي بكر بن الشيخ عبد الرحمان السقا نفس المرجع ص 237-239.

⁵ كان والده متعلقاً بكتاب الإحياء إلى درجة الحفظ والذي كان له الفضل في نسخ كتاب إحياء علوم الدين إلى نسخ كثيرة، وثناءه جسده في كتاب الجوهر المتلالي من كلام الشيخ عبد الله في الغزالي ص 240.

⁶ نفس المرجع ص 242-243.

3. جاء المحور الثالث في هذا الكتاب على شكل خاتمة تطرق فيها عن ترجمة المصنف بتعريف شخصية الغزالي العلمية والدينية والأخلاقية وكذلك عن كراماته وتصوفه مستشهداً بشهادات العلماء والمتصوفة فيه.¹ وكذلك تحدث عن أسباب سلوك الغزالي إلى الطريق الصوفي مستنداً إلى كتاب الغزالي " المنقذ من الضلال " الذي يشرح فيه الغزالي تصوفه بعدما تعمق في العلوم (علوم الدين والكلام) والمعارف والقضايا التي عاصرها ودرس المذاهب والفرق المتباينة , كانت النتيجة رضاه عن طرق أهل التصوف التي وجد فيها الطريقة المثلى للوصول إلى اليقين وإلى الله « إن

الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة وأن سيرتهم أحسن سير وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق»² كما ذكرنا سابقاً فالمحاور الثلاثة لمضمون الكتاب لا تعكس عنوانه تعريف الأحياء بفضل الإحياء فلم يشرحه ولم يقدم إجابات للتساؤلات والانتقادات التي وجهت لهذا الكتاب إحياء علوم الدين فمضمون الكتاب هو حماسي دفاعي جاء ليبين ولاء وحب هذا الشيخ للغزالي وكتابه.

ب. كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء للغزالي:

كتاب رد فيه الغزالي على المنكرين والمعارضين لكتابه إحياء علوم الدين وعنوان الكتاب يبين ذلك.

« كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء يقدم فيه المعنى الدقيق لحقيقة كتاب الإحياء الذي واجه انتقادات كثيرة. ويرجع أسباب هذه الإشكالات التي خلفها كتاب الإحياء إلى قصر فهم وعلم، وجهل وحسد واعتبرها إشكالات كاذبة غير قائمة على حجج صادقة.

¹ نفس المرجع ص 243.

² المرجع نفسه ص 248.

« لم ينالوا أحوال النقباء ومراتب النجباء وخصوصية البدلاء وكرامة الأوتاد وقوائد الأقطاب»¹

حيث أجاب الغزالي على التساؤلات المتعلقة بالتوحيد و أقسامه والنبوة، وحول الفهم المحسوس والفهم الرباني وعن معنى الطريق² وجاءت إجاباته على هذه الاشكالات في أقسام الكتاب كالتالي:

مقدمة : بين فيها مصطلحات انفرد بها أهل الطريق والتي لا يفهمها أهل القصور شارحاً معناها ومقاصدها عند أهلها مثل السفر، الطريق، الحال، الشطح... الخ³. ونلاحظ هنا أن اغلب المصطلحات هذه لها أبعاد اتصالية في جانبها الروحي، الاجتماعي، والسيكولوجي...

القاعدة: حيث تطرق إلى صلب الموضوع والمتمثل في العلوم والمقاصد وربطها بالأقوال والأعمال والأحوال.

وصية: كخاتمة يوصي فيها كل قارئ أو مطلع أن لا يحكم على ظاهر الكلام مثلما فعل منتقديه خاصة إذا كان كلام عارف أو العالم.⁴

« إذا نظرت في كلام أحد من الناس من قد شهر بالعلم وفلا ننظره بازدراء»⁵ فالحكم على الظاهر بدون معرفة الباطن باطل بالنسبة للغزالي محبذاً أن يكون كل نظر من أبواب الترحيب.

فهذه الوصية تدخل في تعليم كيفية الحوار والاتصال والتواصل، فقدم القواعد التي تساعد على فتح الاتصال وليس غلقه مستخدماً الغزالي هنا أحد الرهانات النفسية والاجتماعية للاتصال وهو رهان العلاقة الذي يعتمد على فتح العلاقة منذ البداية مع وجود نية بناء علاقة لانجاح الاتصال بين طرفي العلاقة. هي قاعدة تنقص من

¹ نفس المرجع ص253.

² نفس المرجع ص254.

³ نفس المرجع ص255.

⁴ نفس المرجع ص260.

⁵ نفس المرجع ص260.

النزاعات والتصادمات و تمثل حذراً ابستمولوجياً من الأفكار والأحكام المسبقة في وجهات النظر المختلفة.

وما نستنتج من هذين الردين اللذين يمثلان رجوع الصدى في العملية الاتصالية لكتاب إحياء علوم الدين أنه ورغم التلاسنات والاحتدامات والصراعات التي

وصلت إلى حد المقاضاة بين أهل الصوفية ونظائرهم الفقهاء في المشرق الإسلامي إلا أن الردود كانت أغلبها مؤسسة على وسيلة اتصال وإعلام دائمة هي الكتاب.

لهذا السبب اخترنا نموذج الكتابات الصوفية من المشرق الإسلامي التي تميزت بالصراع بين المختلفين في قضايا الفقه والدين مقارنة مع التصوف في بلاد المغرب* « العارفين القائمين به السالكين فيه لم ينشأ بينهم وبين الفقهاء ذلك الصراع المشهور الذي احتدم في المشرق»¹ بينما في بلدان المغرب « كانت هناك معايشة سلمية بين التصوف والعلوم العقلية والدراسات الفقهية في شمال إفريقيا².

فالاختلافات والإشكالات الدينية دفعت المختلفين في المشرق وحتى في المغرب إلى الاجتهاد والإنتاج ولدت منظومة في التصوف الإسلامي باتجاهاته المتقاطبة عكس ما تعيشه المعرفة الإسلامية الحالية فرغم انفتاحها على الاتجاهات الفكرية المتعددة إلا إنها تعاني من عوائق ابستمولوجية كثيرة ضمن المعرفة العلمية أو الفلسفية.

* عدى التصوف النظري الفلسفي عند ابن العربي، بن عريف وابن السبعين في القرن 7، 8، 9 هـ فقد تميز التصوف في البلدان المغاربية بتصوف عملي نتج عنه طرق صوفية متعددة وزوايا غطت كل هذه البلدان ومنها الجزائر والتي سيأتي الحديث عنها في الفصول القادمة.

¹ يحي هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية، الجزء الأول في الشمال الأفريقي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1965 ص 297.

² يحي هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية، الجزء الأول في الشمال الأفريقي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1965 ص 297.

وفي الأخير نقول أن المصطلح الصوفي ومبتدعه ظل و سيزل محور تساؤلات معرفية وممارساتية متواصلة، وهذا يدل على أنه (المصطلح والكتابة الصوفية) عملاً مفتوحاً «فالعامل المفتوح عمل معطاء...»¹

بالرغم من هذه الرمزية التي يتحلّى بها المصطلح الصوفي والتي تحيل إلى الغموض، لكن لغة الإشارة هذه، هي التي أسست إلى علم العرفان-أساس كل علم مفاهيمه - ومن جهة أخرى أضفت الهوية على جماعة التصوف وعلى كتاباتهم المختلفة:

الشارحة، السردية، النثرية، المختلطة وعلى رأسها الكتابة الشعرية فما هي أبعاد الاتصال في الشعر الصوفي؟

¹ عبد الله محمد الغدامي، الخطبة والتكفير، ص113.

الباب الثالث
أبعاد الاتصال في الشعر الصوفي

الفصل الخامس

أبعاد الاتصال في بنيوية الشعر الصوفي الياقوتية مثلاً

انطلاقا من نشأة الإسلام في البيئة العربية البيئية التي تتميز بخاصيتها الشعرية الخالصة مقارنة مع باقي البيئات الحضارية الأخرى، نستطيع أن نفسر النشأة الإسلامية للتصوف وذلك لارتباط التصوف بالشعر.

فلا يمكن الحديث عن التصوف بدون الشعر، فقد اتخذ التصوف من الشعر قاعدة معرفية ووسيلة اتصالية وتواصلية لدرجة لا يمكن تصور تصوف بدون شعر إنني لا يصعب على تصور الإسلام بدون صوفية وقد يصير من الأصعب تصور الصوفية بدون شعر»¹.

وإذا تسائلنا لماذا هذا الالتصاق والارتباط بين التصوف الإسلامي والشعر نجيب حسب منظورنا إلى :

أن المجتمع العربي الذي كان المهدي نشأ فيه الإسلام كان مجتمع الشعر فالعربي يولد شاعرا وهويته هي شعره « أن العربي يتماهى مع شعره إنه شاعر ويولد شاعر»².

فإذا كان ثمة شعور تفوق العرب على حضارات أخرى كان تفوقا شعريا لقدم الشعر عند العرب³، ولغة العرب (العربية) المتميزة بشعرها ونثرها وكذلك بالجمالية والشعرية الأسلوبية المؤثرة على المتلقي.

إضافة إلى مكانة الشعر الجاهلي في المجتمع العربي والذي يعد مرجعا أساسيا للحياة الاجتماعية لهذا المجتمع، زد على ذلك فالشعر الجاهلي يمثل منبرا إعلاميا للمجتمع الجاهلي وخير مثال على ذلك سوق عكاظ الذي كانت تذاق فيه الأخبار وتطرح وتناقش فيه كل القضايا المجتمعية» والإسلام قد اتخذ من الفن سلاحا

¹ محمد عزب، الحب والخمر من الشعر الدنيوي إلى الشعر الصوفي، دراسته نقدية تحليلية، هلا، الجيزة، 2005 ص7.

² طاهر لبيب، سوسولوجيا الغزل العربي الشعر العذري نموذجا، ترجمة مصطفى المسناوي، دار الطليعة ط2 بيروت 1988 ص48.

³ المرجع السابق ص44.

من أسلحة دعوته، فالشعر كان بمثابة الصحافة والإذاعة في وقتنا¹ وكذلك بالنسبة للتصوف فهو أداة اتصال فعالة مثلما سنشرحه في الفصول القادمة.

وأخيرا هناك من يعتبر أن الشعر العذري في الحب والغزل وكذلك شعر الخمریات هما الأرضية والنموذج الذي تأسس عليهما الشعر الصوفي وقد لجأ المتصوفة إلى هذا الأسلوب الإنساني خشية على معانيهم أن تضيع عند غير أهلها ممن لا يفهمونها... أو أنهم لجأوا إلى هذه الأساليب لأنهم لم يجدوا وسيلة لشرح معانيهم وتقريبها إلى الأذهان خيرا منها².

1- تعريف الشعر الصوفي وشعر الياقوتة

كما ذكرنا سالفا من مميزات النشأة الإسلامية للتصوف ارتباط التصوف بالشعر انطلاقا أن الشعر يعد ركنا أساسيا في حضارة العرب الثقافية ومصدر تفوقها الأدبي مقارنة مع شعوب أخرى والشعر الصوفي أضاف للشعر العربي تفوقا آخر في البلاغة والبيان « وقارئ الأدب الصوفي يتجلى له بوضوح مدى تفوق الصوفية في عالم البيان»³ مما أدى إلى ريادة الشعر الصوفي وشعرائه « لا يستطيع أن ينكر كم كانت القصيدة الصوفية قصيدة ريادية وكم كان المتصوفة رواد حقيقيين»⁴ سنستدل بقصيدة الياقوتة مثالا على ذلك.

1-1 تعريف الشعر الصوفي وخصائصه

وكانت بداية الأولى لظهور الشعر الصوفي مع القرن الأول للهجرة وخاصة مع نهايته، لأن بدايته التي تزامت مع ظهور الإسلام شهد فيه الشعر ركودا وضعفا

¹ عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي الإسلامي ص 88.

² المرجع نفسه ص 289.

³ عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي الإسلامي ص 26.

⁴ المرجع نفسه ص 14.

« لأن خطأ تسرب إلى أذهان العامة من فهم بعض النصوص التي تناولت الشعر فهما خاطئا»¹.

فهم يحرم الشعر إلا أن الإسلام جاء ليغير مفهومه الذي كان سائدا في الجاهلية « وهذا المفهوم الجديد كان بداية ظهور الشعر الإسلامي.

أما نهاية القرن الأول الهجري فقد شهدا الشعر فيها نهضة وأخذ صبغة الحياة الإسلامية ومنها « نشأ شعر التدين » تلبية للمجتمع الجديد شعر قام على الوعظ والأخلاق والحكمة الدينية² « ولأول مرة في تاريخ الشعر العربي يقوم على التعبير عن الحياة الروحية فن شعري »³.

في القرن الثاني للهجرة 7م تطور شعر التدين وسار في طريق الروحانية واكتسى بمعاني شمولية للزهد و من بين شعراء هذه الفترة أبي العتاهية الذي لم يدخل في الصوفية إلا أنه كان الشاعر الذي انفرد بغزارة الشعر الزهدي الذي تأثر به شعراء التصوف القرن الثالث هجري وكان كذلك عاملا أساسيا في نشر الشعر الزهدي بين عامة الناس وخاصتهم⁴، لتواصل شعراء الزهد مع أفراد المجتمع بمختلف فئاتهم بما فيهم الشعراء « انتشار المعاني الزهدية على السنة الشعراء بصفة عامة نتيجة الاتصال بين الزهاد والحياة العامة لذلك العهد، فأصبح الشعر الزهدي فنا مشتركا بين الزاهدين وغيرهم من الشعراء»⁵.

وجاء القرن الثالث هجري ليؤسس وبصفة واضحة للشعر الصوفي الممتد من شعر التدين والشعر الزهدي، شعر ظهر مع نشأة الاتجاه الصوفي في الشعر العربي

¹ المرجع نفسه ص168.

² المرجع نفسه ص168.

³ المرجع نفسه ص168.

⁴ المرجع نفسه ص229.

⁵ المرجع نفسه ص230.

شعر صور مبادئ الصوفية ونظامهم وآرائهم¹، هؤلاء الصوفية أخذوا مكانة وتميزا في الحياة الاجتماعية والدينية بسبب التطورات والتغيرات التي طرأت على المجتمع الإسلامي في هذا القرن وبعده²، ومن أشهر شعراء الصوفية لهذه الحقبة ابن فارض والحلاج والسهروردي.

إن القرن الثالث للهجرة بظروفه ومستجداته شهد نشأة الشعر الصوفي بالسمة الصوفية مع ظهور التصوف مما يبين أن التصوف كان له الفضل في إنتاج هذا الغرض الشعري فالظروف الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية الحاصلة ساهمت في إنتاج هذا الطابع الشعري الجديد على الشعر العربي، مما يدل على أن « الأغراض الشعرية هي نتاج حضاري كما هي نتاج تتوجه تحت عامل التأثير أو الحساسية الجديدة بلغة العصر النابع من قلب الحدث الثقافي والسياسي والاجتماعي والديني»³ زيادة على ذلك فالأغراض الشعرية ظهورها كان متزامنا مع كل تطور حضاري شهده المجتمع العربي عبر مراحلها التاريخية* دليل على أن حضارة فاعلة هي مؤثرة على كل عمل إبداعي، والثقافة الصوفية كانت متميزة في القرن الثالث هجري والقرون التي تلتها حيث أصبح التصوف سلطة مجتمعية أسست إلى أقاليم بنظام صوفي كانت الزوايا مؤسساته الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية... والتاريخ الصوفي الإسلامي يثبت ذلك ف> تغيير المفاهيم لا يتحقق إلا بسلطة ثقافية سائدة وأن سلطة الزوايا استطاعت أن توجه وجهتها نحو دور الكلمة في الإصلاح التربوي المنشود، وفق إيديولوجية فكرية يعد التصوف أهم أركانها»⁴.

ودراسة أحمد الطربيق للأديب الصوفي أحمد بن عبد القادر التستاوتي « كبرهان على أن الخطاب الصوفي أخذ استقلالته الأدبية على يد أدياء وشعراء

¹ المرجع نفسه ص 265.

² وقد ساعد التطور الذي سارت فيه حياة المجتمعات الإسلامية آنذاك على تميز بدأ يظهر بين الحياة الدينية والحياة العامة وأخذ يزداد على الأيام حتى ظهر العباد في مظهر يغاير الطابع الذي كان يطبع الحياة العامة... انتهى بهم الأمر إلى تنظيم الخلوة وترتيب القواعد لها على أيدي صوفية منذ ابتداء القرن الثالث هجري وبعده المرجع نفسه ص 267.

³ أحمد الطربيق أحمد، الخطاب الصوفي الأدب المغربي على عهد السلطان المولى إسماعيل (الرسائل والشعر) الجزء 2، دار نشر سليتي إخوان طنجة 2008 ص 550.

⁴ شعر التدين، الزهدي، التصوف، المديح، الفتوحات.....

تخرجوا من الزوايا الصوفية...وتشربوا المعين الروحاني فتغلغل في نفوسهم وأذواقهم ثم انعكس جليا في كتاباتهم»¹.

مما يبين مرة أخرى ارتباط التصوف بالشعر باستخدام الصوفية للشعر أكثر من نوع أدبي آخر من منطلق أن « الصوفية يتواجدون على الشعر أكثر مما يتواجدون على القرآن»² لخصائص الشعر التأثيرية، وكذلك لارتباط الشعر بالتصوف، فالتصوف أخذ به العديد من العلماء والأدباء والشعراء وأبدعوا قصائد ومنظومات زاخرة بالمعاني، متنوعة القوافي طافقة بالسمو الروحي والوجد الصوفي»³، والتجربة الشعرية للإفزاني تثبت « إن التصوف لديه أمتزج بالشعر والشعر أتخذ بالتصوف حتى إنهما وجهان لعملية واحدة»⁴.

-الخصائص

كل هذا يجعلنا نستنتج أن الشعر الصوفي (وشعرائه) يتميز بريادة بيانية وروحانية ظل محافظا عليها ولحد الآن، لخصائص اختص بها الخطاب الصوفي بصفة عامة والشعر الصوفي بصفة خاصة، تتأسس هذه الخصائص حسب احمد الطربيق على قواعد أساسية متجانسة: «1. التجربة الصوفية 2. التعبير عن هذه التجربة، 3. باللغة الخاصة بكل خطاب صوفي»⁵.

فالتجربة الصوفية التي عاشها الصوفي في شعره الروحي بين المقام والحال لا يعيشها» لتظل فيه صامته وحبيسة الذات الهائمة وهو إن لم يعبر عنها داخل التجربة لاستحالة ذلك، فإنه يستبطن الزمن حتى تهدأ فيه اللوامع والطواع

¹ المرجع نفسه ص 698.

² عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي الإسلامي ص 92.

³ عبد الحي بن محمد السعيد الشعر والتصوف عند شعراء المغرب الطاهر بن الغفراني مثلا 1284-1374 هـ مناهل العدد 82-83 السنة 2008 ص 315.

⁴ المرجع نفسه ص 316.

⁵ أحمد الطربيق أحمد، الخطاب الصوفي الأدب المغربي على عهد المولى إسماعيل، الجزء الأول، ص 21.

واللوائح... ليستقبل زمن الواردات فيسجلها بلغة الإشارة والدلالات الرمزية¹ فجل رجال الصوفية الذين عرفهم التاريخ الإسلامي سجلوا تجربتهم الصوفية في منظومات شعرية أو أدبية أخرى.

التعبير عن هذه التجربة عند الصوفية يتميز باستعمالهم الأسلوب العاطفي الوجداني والفكري التأملي متخذين المنظومات الشعرية والأدبية الأخرى من نشر رسائل ومناقب وسائل يعبرون فيها عن تجربتهم الصوفية والأمثلة وما خلفه الصوفية عن تجربتهم الصوفية لا تحصى ولا تعد.

اللغة الصوفية لها مصطلحاتها ومعجمها الخاص بها، ورمزية اختصت بها عن باقي اللغات الأدبية الأخرى» لقد أستعمل الصوفية لغة خاصة في التعبير عن مواجدهم² هي لغة التصوف الإسلامي... فقد كان الصوفية مصطلحهم الصوفي».

واستعمالهم لهذه اللغة الخاصة بهم كونهم شعروا «بنسبية اللغة التي يمكن لها احتواء ما يمكن احتواءه من الأشواق والمواجيد»³.

لذلك لجؤوا إلى الإشارة بدل العبارة، وحسب أبي الغزيم» عن العبارة لاتفي ببيان تذوق النفس منها على قدر ما وهبها الله إذ العبارة لا تكشف الحقيقة»⁴ فكان استخدام الصوفية لهذه اللغة الإشارية المبنية على الرمز والخيال والإيماء والتعقيد حسب بن بريكة.

واغلب الدارسون للتراث الصوفي» يجمعون على أن وراء هذه اللغة الإشارية مقاصد وغايات»⁵.

¹ المرجع نفسه ص22.

² محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية، المدخل إلى التصوف الإسلامي جزء 9 ص58.

³ أحمد الطربيق أحمد، الخطاب الصوفي في الأدب المغربي، الجزء الأول، ص22.

⁴ محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية الجزء 9 ص61.

⁵ أحمد الطربيق أحمد، الخطاب الصوفي في الأدب المغربي، الجزء الأول، ص23.

من مقاصد استخدام الصوفية للإشارة و الرمز تقريب الفهم للصوفية أنفسهم لإبقاء على أسرارهم فهم يستعملون ألفاظا في ما بينهم, قصدوا الكشف عن معانيهم لأنفسهم¹ والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مشتبهة على الأجانب من غير الصوفية»² اتفق الصوفية على مصطلحات انتجوها لستر أسرارهم الربانية، و مآثر الصوفية المعبرة عن تجاربهم الصوفية تتحدث عن ذلك (سنجد هذا أيضا في القصيدة الصوفية التي سنقوم بدراستها لاحقا).

إضافة إلى ذلك هناك من استنتج أن الاصطلاح الصوفي المبني على الإشارة ناتج « عن عظمة الحقائق الذوقية الواصلة إلى العبد من الحق سبحانه»³، وكذلك ناتج عن عبقرية أدبية في علم البيان والإشارة ومن المقاصد الأخرى من استعمال الإشارة والرمز في اللغة الصوفية مقاصد فنية ومعرفية جعلت من الخطاب الصوفي يسمو على الخطابات الأخرى.⁴

ويعتبر الشعر الصوفي جزءا مهما من اللغة الصوفية وخطابها، فهو لغة رامزة للتجربة الصوفية يتميز مثل كل أدب صوفي بخرقه لقانون اللغة العادية ومنه اكتسب صفته الإبداعية، شعر يتكون من معجم ومصطلح وتركيب وإيقاع وأساليب تحمل دلالة رمزية وتشير إلى أحوال ومقامات التجربة⁵. الأشعار الصوفية من ألوان الشعر العربي» إذ هي امتازت بالرمز والمصطلح واستخدام أسلوب معين يتضمن تلك المعاني الخاصة بالمتصوفة»⁶ تتطلب معرفة للعالم الصوفي لكشفها. والشعر الصوفي بألفاظه ومصطلحاته الرمزية المعبرة عن الحب الإلهي.

¹ محمد بن بريكة، المرجع السابق ص59.

² أحمد الطرييق أحمد، المرجع السابق ص23.

³ أحمد الطرييق أحمد، المرجع السابق ص23.

⁴ محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية، الجزء 9 ص59.

⁵ عبد الوهاب فيلالي " ظاهرة اللذة في اللغة عند الصوفية أصول وتجليات وبواعث " المناهل العدد 82-83 سنة 2007 ص286-287.

⁶ عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي الإسلامي ص92.

-أنواع الشعر الصوفي

كما أسلفنا يبقى الشعر الجاهلي وشعر صدر الإسلام مصدرا للشعر الصوفي مع الإشارة أن هناك إشكالية في علاقة شعر الحب والخمر الإنساني بشعر الحب والخمر الصوفي، فهناك من يؤكد العلاقة بينهما ورأي ثاني يجمع ويفرق بينهما في نفس الوقت (شعر الحب والخمر).

أ- شعر الحب الصوفي*¹:

سيرورة الشعر من العصر الجاهلي والإسلامي ثم الصوفي يرسمها شعر الحب الصوفي الذي يمتد من شعر أمروء القيس وطرفة ابن العبد وعمرو بن كلثوم ثم زهير ابن أبي سلمى وصولا إلى شعر ابن فارض والحلاج وابن العربي. وهناك من يربط علاقة الشعر الجاهلي بشعر الحب الإلهي الصوفي في الكثير من صور الحب التي رسمت في شعرهم عن المرأة² ثم تطور هذا الحب بتطور الشعر في الإسلام وصولا إلى الحب الصوفي برمزيتته وبيانه المميز عن باقي الأغراض الشعرية الأخرى.

من حيث الفاعلين أو المنتجين للشعر الحب الصوفي هناك من ينسب هذا الشعر إلى « شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية» بشعرها الحاوي لمفردات الحب التي لا تختلف عن مفردات الحب الإنساني³ ثم تلاها الجنيد الذي تميز شعره بتعمقه العشقي و إلى ابن فارض في فرطه لحب الله وتحيره الشديد فيه مثله مثل شعر ابن العربي.⁴

* محمد عزب، الحب والخمر من الشعر الدنيوي إلى الشعر الصوفي ص9.

¹ هناك من يسميه بشعر الحب الإلهي وشعر الغزل الصوفي.

² الحديث عن المرأة ورحيلها عند الجاهلين كان يرافقه حديث ذو ملامح أخرى منها الوقوف على الأطلال...وكان يتضمن في داخله موقفا من المرأة والحب هو موقف الحنين واسترجاع صورة يوم الرحيل ثم وصف معالم دروب السفر من وديان وجبال وقمم وسهول وسفوح وبطاح ونباتات وحيوانات...غن هذه اللوحات تعود للظهور بشكل جميل ودقيق وبحس وشعور عميقين عند مطالع قصائد سلطان العاشقين عمر بن الخطاب فارض والشيخ الأكبر محي الدين بن العربي المرجع نفسه ص20.

³ المرجع نفسه ص44-45.

⁴ المرجع نفسه ص47.

نستنتج من هذا أن هناك تدرج في شعر الحب الصوفي، يؤكد تطور هذا الغرض من ناحية المضمون، إضافة لما قدمه الشعر العذري¹ في ظهور شعر الحب الصوفي، ففي بداية ظهور الإسلام كان الحب الإلهي " حبا نفعيا"² رغبة في الثواب وخوفا من العقاب، وفي القرن الثاني هجري استعمل الحب بمعنى الرضا والتسليم واستخدمت لفظة الحب بدل من العشق، وفي أواخر القرن الثاني تطورت الحياة الروحية بالتعمق في أغوار النفس وارتبطت لفظة الحب بالمعرفة وأصبح الحب يطلق على الحب الإلهي الذي انتشر لدى صوفية القرن الثالث هجري³، وصوفية القرون المتتالية.

الحب عن الصوفية ليس مجرد شعورا اتجاه المحبوب وإنما هو حال من أحوال الصوفية وأساس أحوالهم ومقاماتهم⁴ حب معبرا عنه شعريا بأساليب صريحة ومرموزة⁵ نتناول معاني روحية ورمزية للحب والعشق والوجد والإتحاد⁶.... إلى غير ذلك من الألفاظ والمصطلحات الخاصة بالحب الصوفي.

ب- شعر الخمر الصوفي:

مثلما كان يسمو شعر الحب بالمشاعر والوجدان بسبب الظروف المجتمعية التي اتسمت باتساع العيش والشهوات والترف⁷ كذلك كان الأمر بالنسبة للخمر، فالخمر للخمر، فالخمر في العصر الأموي والعباسي « لم تعد شرابا مسكرا للترويح عن النفس يتخفى بها شاربها ويتستر خشية العقاب الديني أو اللوم الاجتماعي كما كانت في

¹ « الشعراء العذريين مجموعة من ذوي العفة الدينية أكثر الشعراء إمثالية والدليل كما يقال هو أنهم يتغنون بحب قصي ويبتعدون عن تحقيق مآثر جنسية محظورة» طاهر لبيب، سوسولوجيا الغزل العربي الشعر العذري نموذجاً، ص6.

² عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي الإسلامي ص279.

³ المرجع نفسه ص280.

⁴ المرجع نفسه ص287.

⁵ المرجع نفسه ص321.

⁶ المرجع نفسه ص47.

⁷ محمد عزب، الحب في الشعر الديني إلى الشعر الصوفي ص29.

صدر الإسلام»¹ فالخمر في أواخر العصر الأموي وخلال العصر العباسي* سمت وانتقلت

إلى بلاط الخلفاء والوزراء في حواضر الإسلام في بغداد وقرطبة... وصار لها جلساؤها وشاربيها.²

ازدهر شعر الخمر في العصر العباسي ازدهارا كبيرا مثل شعر أبي نواس في خمرياته تزامنا مع ازدهار الحضارة العربية الإسلامية في جميع مجالاتها ، مثلما مهد الشعر العذري ظهور شعر الغزل الصوفي (أو الحب الصوفي) حدث مثل ذلك مع شعر الخمر، حيث استخدم الصوفية الألفاظ ذاتها التي استخدمها شعراء الجاهلية وخاصة شعراء الخمر الأموية والعباسية نذكر من هذه الألفاظ : الشرب، السكر، الكأس، الساقى، الدنان.³

من هذه الكلمات يظهر أن هناك تداخل بين المفردات إلا أن المعاني والأغراض مختلفة تماما توجد في شعر ابن فارض وشعر أبي نواس كمثال على ذلك.⁴

إلى جانب لفظة الصحو والغيبة والنشوة، تعتبر كلمة السكر من أهم مصطلحات الخمر الصوفية « و كثرة استعمال الصوفية لكلمة السكر أخرجتها عن أن تكون رمزا إلى دائرة المصطلحات الفنية الخاصة بالتصوف، لذا أثبتوها ضمن هذه المصطلحات وشرحوا حقيقتها وبنوا الفرق بينها وبين الغيبة»⁵

من شعر الحب والخمر الصوفي يتبين لنا ما يلي:

¹ المرجع نفسه ص34.

* يقال أن الغرب قد أخذ عن عرب الشام وبغداد كثير من آداب الشراب والمجالسة المرجع نفسه ص35.

² المرجع نفسه ص35.

³ المرجع نفسه ص 77.

⁴ المرجع نفسه ص77.

⁵ عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي الإسلامي ص308.

- الرمزية في الشعر الصوفي تمتد من عنصرين أساسيين دنيويين هما الحب أو الغزل الإنساني، والخمرات وعالمها.

- الخمر هو رمز من رمزية الحب الصوفي هذا الآخر الذي يحوي لوحة فسيفسائية من الرموز الصوفية، انطلاقا من أن الخمر الصوفي وليد الحب الصوفي، فالصوفية من حبهـم الإلهي» تكلموا عن كؤوس الحب المترعة وسكرهم بهذه الكؤوس»¹.

وكل هذا يجعلنا نستنتج أن الشعر الصوفي يمثل اللغة الصوفية التي أحدثت ثورة لغوية² في اللغة العربية وفي التاريخ العربي حسب تعبير عبد الحكيم حسان، ثورة على مستوى البيان والكلمات والحروف.

. وبما أن الشعر وخاصة الشعر الصوفي هو وسيلة اتصال وتواصل بدون منازع، اخترنا قصيدة الياقوتة النظم الشعري الصوفي لعبد القادر بن محمد الملقب بسيدي الشيخ ك نموذج للدراسة.

1-2 التعريف بناظم قصيدة الياقوتة

اسمه الحقيقي عبد القادر بن محمد سليمان بن أبي سماحة* وتسمية سيدي الشيخ كونه كان يعرف يلقب : شيخ الشيوخ أو ولي الأولياء³ نسبه ينحدر إلى أول خليفة في الإسلام أبي بكر الصديق، صاحب وصهر الرسول وهناك شجرة عائلية

توضح ذلك لما غادر الأجداد الأوائل مكة أثر الاضطرابات الدينية- بعد وفاة أبي بكر- التي كانت سائدة آنذاك، قطنوا مصر ثم تونس وفي القرن 14 حلوا بفجاج

¹ المرجع نفسه ص 287.

² المرجع نفسه ص 5.

* يعرف س/ش نفسه في الياقوتة في البيت 89.

فإني عبد القادر بن محمد لسلسل أبي الربيع نجل السماحة في: H, Boubakeur-S/C un soufi algérien p08.

³ وهناك من يقول سمي هذا الاسم للتفرقة بينه وبين المتصرف المشهور عبد القادر الجيلاني وهناك حكاية في هذا الشأن.

وادي القليعة¹ تحت قيادة سي معمر بالعالية² حيث مكثوا فيها مدة تقارب أربعة أجيال (حتى مولد س.ش) ففي منطقة بدوية بين أربوات والشلالة* الظهرانية وفي خيمة أبيه: سيدي محمد بن سليمان بن أبي سماحة، بن يحي، بن عيسى أبو ليلى، بن معمر، أبو العالية، من عائلة عرفت بنسبها وسلطانها وبالعلم والدين في هذه المنطقة.³

الشجرة العائلية لسيدى الشيخ

الأسهم تشير إلى البنوة المباشرة

أ. أبو بكر الصديق---أبو عبد الرحمان-محمد---سفيان---زغران---أزراو AZRAW-
المديو ALMADYU---طفيل---زيد---زيدان---عيسى---محمد---أشعبي---ذاري (الذودي)---
عيسى---أحمد---زيد---عسكر---حفيظ---حرمة الله---عقيل---سعد---سليمان---معمر---عيسى---
أبو يحي---أبو ليلى---أبو سماحة---سليمان.

ب. هذا الأخير سليمان كان له ولدان و بنت

---صفية

---أحمد المجذوب

---أحمد

ج. ومحمد بدوره وكان له ستة أبناء

1

² يوضح بوبكر حمزة في كتابه أن وجود أولاد سيدى الشيخ في هذه المنطقة من الجنوب الوهراني أرجع إلى سدي معمر بن المعراج المسمى أبو العالية تسمية تكون قد أعطيت له صرامته في المعارك حيث كان هذا الأخير وحسب المناقب على رأس القبائل العربية الراحلة التي طردت من تلمسان من طرف الزبانيين وفي إحدى المخطوطات وجدت إشارة لهؤلاء الرحالة:

تحت اسم الطانفتان : طانفة بني هلال كان على رأبها سيدي معمر بالعالية وطانفة أخرى متعلقة بسويد كان على رأسها الشيخ ماضي جد المواظين Muhaid i والشعابنة الذي أستقر في منطقة الأغواط وأنشأ المدينة التي تأخذ اسمه " عين ماضي " واستقر معمر أبو العالية في منطقة أربوات التي كانت تحت سيطرة الخوارج من البربر " بوسمغون ،شلالة،أربوات،الغاسول،بريزينية،واستطاع أن يفرض المذهب السني عليها كانت لعائلته مكانة كبيرة عند البربر كون نسبها يرجع إلى الخليفة أبو بكر.

Hamza Boubekeur –s/c un soufi Algérien p10-12.

* أربوات وشلالة الظهرانية بلديتان على نواحي دائرة الأبيض س/ش (توضيح في الخريطة)

3

Hamza Boubekeur –s/c un soufi Algérien p10-12.

Lamartine et Lacroix –étude descriptive de la région comprise entre le teniet et Gourara par le Gt Gel de L'Algérie T11896. وكذلك أنظر:

---بودربالة

---إبراهيم

---عبد الرحمان

---طاهر

---أحمد

---عبد القادر المعروف: ب سيدي الشيخ

مولده

في ما يخص سنة ميلاده وسنة وفاته لا توجد معلومات دقيقة عدة بعض المخطوطات المتوفرة عند بوبكر حمزة وميلاد عيسى اللذان وجدا اختلافات تعطي نوعا من الاستنتاجات الصحيحة فهناك صعوبة في تحديد زمن مكان أهل البداوة لحياتهم الحركية المتنقلة والمرتبطة بنموذج حياتهم المعيشية،الاقتصادية والسياسية وحسب المخطوطات وبعض الايات الشفهية،تؤكد كلها سنة وفاته 1025/1616 أعلى سنة 85 عام وبالتالي يكون قد ولد في سنة 980/1533هـ¹ في هذه العائلة وفي هذه الفترة التاريخية الدينية المتميزة ولد عبد القادر (س/ش) ومنذ صغره أظهر رغبته الخاصة لدراسة العلوم الدينية،فدرس في فقيق* التي كانت مركز الثقافي الروحي للدين، وتلمذ على يد الأستاذ محمد بن عبد الرحمان السهلي² الذي كان أستاذا للصوفية أكثر من متصوف،وكان هذا الأستاذ تلميذا لسيد أحمد بن يوسف³ المتصوف

¹ نفس المرجع ص9 كذلك أنظر طواهرية عبد الله-الياقوتة نظما لعلامة الولي الصالح س/ش محاولة في رمزيتها التعريف مصطلحاتها مطبوعة وجدة 1992.

* فقيق : منطقة على الحدود الجزائرية المغربية وتبعد عن عين الصفراء بـ 30 كلم.

² عبد الرحمان السهلي كان متأثرا بمذهب الشاذلي كانت له زاوية عرفت بالعلم في السهول قرب بoudib توفي سنة 1990/1582 بالسهلي أين توفي فيه وكان تلميذ الفيلالي علي عبد الله قبل أحمد بن يوسف Hamza Boubekeur –s/c un soufi Algérien p16-17.

³ سيد أحمد بن يوسف الملباني (سيد مليانة) الراشدي نسبة لبني إمام متصوف الذي برز في هذه الفترة التاريخية ق(17م) من أقطاب الطريقة الشاذلية لشمال إفريقيا كان له تأثير على دول المغرب خاصة في الجزائر وقد ذكره س/ش في الياقوتة.وعن طريقه ظهرت عدة مذاهب صوفية مستوحاة من الشاذلية : مثل الناصرية للشيخ محمد بن ناصر في أقصى الجنوب المغربي،الشابية لأحمد بن مخلوف : الطيبية لمولاي عبد الله الشريف ثم على حفيده مولاي الطيب الذي أخذت اسمه في وازان الجنوب الغربي لطانجة (لحد الآن هناك أغاني يتغنون به في المغرب والجزائر).

الرحمان الدرقاوي لمولاي العربي ببوبريش شمال فاس المدينة لمحمد بن حمزة بمسراة لبيبا والشيخية لعبد القادر بن محمد الملقب سيد الشيخ نفس المرجع ص13.

الجزائري صاحب الطريقة الشاذلية إلى جانب أساتذة آخرين وهم كثرة ذكرهم س/ش في ياقوتته¹ ومع القرن 17 م ف س/ش مثل فقهاء الأندلس وشرفاء المغرب درس

في زوايا ذات شهرة في عصره، وتعمق في دراسته للمذاهب الصوفية التي انتشرت في هذه الفترة في شمال إفريقيا كالشاذلية، وبعد التحصيل أكد على العبادة والخلوة كون طريقة صوفية جديدة مستوحاة من الشاذلية سميت بالطريقة الشيعية² نسبة لاسمه وبعد تنقلات " طويلة" متعددة استقر وأسس زاوية³.

في الأبيض، بها فقط عرفت منطقة الأبيض س/ش وقد بلغ صيت هذه الزاوية من فقيق إلى تلمسان ووهران، الأمر الذي أدى ببعض أعدائه برميته بالبدعة والزندقة.⁴

¹ ذكر سيد الشيخ في الياقوتة معظم أساتذته والمشايخ الذين تأثر بهم في قسم خاص بسلسلة المشايخ والأساتذة أنظر: بوداوية بلحيا-الياقوتة قصيدة صوفية من نظم الولي الصالح س/ش شلف 1992 ص90.

² الشيعية ترتبط بالشاذلية مذهب الشيخ أو الحسن الشاذلي 656/1258 والتي تميز باحترامها لما جاء في الدين الحنيف من قرآن وكانت في نفس مرتبة الطريقة القادرية-لعبد القادر الجيلاني-لها سلسلة نقل مذهبية وفي نفس الوقت تختلف من متصوف أو مذهب لآخر تسمى في قاموس الصوفية بالسلسلة الذهبية وجدت في الياقوتة التي نظمها س/ش وما يميز هذه الطريقة:

أ. قراءة 300 مرة في الصلوات الخمسة.

ب. قراءة 300 مرة للشهادة.

د. 100 مرة لوحداية الله.

ج. 1000 مرة لوحداية الله.

و. قراءة شعرية وتمجيد الله تسمى بالجلالة حيث بعد كل بيت يردد الأتباع الله 3 مرات تمثل قراءة للياقوتة.

Hamza Boubekeur –s/c un soufi Algérien p18

وكذلك أنظر إلى الياقوتة س/ش الشعرية بها أبيات تشرح مراحل تصوفه ورتب الصوفية وتحديد للمرتبة الصوفية التي وصل إليها كونه قطب من أقطاب الصوفية وهي آخر مرتبة.

ورتب الصوفية وتحديد للمرتبة الصوفية التي وصل إليها كونه قطب من أقطاب الصوفية وهي آخر مرتبة.

بوداوية بلحيا-الياقوتة ص 88-89 الأبيات.

³ بعد وفاة أساتذة تصدر للتدريس والتربية وأسس زاوية بالعباد لا تزال أطلالها بالهضبة المطللة على السنوات ثم رجع إلى حياته المترحلة السنوات مع زاويته إلى أن استقر قصر " زناتة" بقيق لبعض وأسس زاوية بالأبيض عرفت بمكثاتها ولمعت بسرعة بفضل المقادير الذين كانوا يمثلون طريقته في العديد من المناطق كمقدم كان يمثل في الجزائر فكانت تصله إمدادات وتوافد عليه جماعات كبيرة من الزائرين أو الحجاج وطالبيين العلم والتابعين من الشمال إلى الجنوب من الشرق إلى الغرب من كامل منطقة فقيق وخارجها حي ضواحي تلمسان ووهران.

Hamza Boubekeur –s/c un soufi Algérien p18.

وبلحيا بوداوية،الياقوتة،ص7.

⁴ على رأسهم أبو محلي الفيلاي صاحب زاوية بني عباس 1593م الذي ألف ضده كتابا سماه المنجنيق وهو نفسه الذي ادعى بأنه المهدي المنتظر قبل قتله بأمر من السلطان مولاي زيدان 1613م.

بلحيا بوداوية ص8 كذلك Hamza Boubekeur –s/c un soufi Algérien p18.

عبد القادر خليفي، الطريقة الشيعية، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، ص 27، 2010.

سيدي الشيخ أفنى حياته مسافرا لطلب العلم فزار عدة زوايا خاصة بالمغرب الأقصى والجنوب الجزائري، ثم تلمسان ووهران « أين يكون قد شارك في معركة ضد الأسباب أصيب على إثرها بجروح قيل أنها كانت هب سب في وفاته بعد رجوعه إلى مسقط رأسه (بين الشلالة الظهرانية وأربوات) وبطلب منه دفنه* أبناء في الأبيض أين بنيت قبة أصبحت بعد ذلك مركز حج أو زيارات مباركة لمسلمي شمال إفريقيا، وبعد وفاة سدي الشيخ تفرق الأبناء باتجاه مناطق¹ مختلفة، ومن الأبناء الذين كان لهم بصمات تاريخية على هذه المنطقة، وكان لهم تواجد في الكتابات التي اهتمت بهذه العائلة الممتدة: الحاج بوحفص، الحاج عبد الحاكم وحفيده الأول سي بن الدين² فهم يمثلون الشخصيات التي انتقلت إليها بركة سيدي الشيخ.

وبانتقال هذه البركة من الفرع الأول الأكبر إلى الفرع الأصغر ومن الفرع الأصغر إلى الفرع الأكبر، انقسم أولاد سيدي الشيخ إلى الغرابة والشراقة³، انقسام له علاقة بالزاوية وعلى إثر ذلك، فروع من الغرابة انتقلوا إلى المغرب خاصة في شرق بنواحي وجدة والمتواجد لحد الآن فيها.

من أهم ما خلفه سيدي الشيخ في تاريخه الصوفي:

* فيما يخص مكان دفنه فحسب بوبكر حمزة تختلف الآراء حول مكان دفنه الأصلي عدد الروايات الشعبية التي تؤكد ما ذكرناه أعلى وكما كتبه ميلاد عيسى في ملخصه حول سيدي الشيخ ومحاربه للأسباب أنظر:

Hamza Boubekeur –s/c un soufi Algérien p25.

¹ المناطق: فقيق، الهضاب العليا، الصحراء، المغرب الأقصى، حسب ميلاد عيسى في مقاله حول الأبيض سيدي الشيخ.

² فقيل وفاة س/ش عين ابنه الثالث سي الحاج بحوص كخليفة له وورثه بركته حيث انتعشت زاويته وتوسعت وبلغ صيتها إلى عدة قبائل مجاورة: أولاد حي، مواظبين، الشعانية، فكانت له سلطة كبيرة على المناطق المجاورة، مع الإشارة إلى أن أمه ابنة عم س/ش الزوجة الوحيدة ابوبكرية ثم انتقلت البركة إلى أخيه سي الحاج عبد الحاكم الابن رابع وفي الأخير إلى الحفيد الأول سي بن الدين الذي يعود له الفضل في بناء بعض القبب لأجداده الموجودة في الأبيض سيدي الشيخ ونواحيه:

Hamza Boubekeur –s/c un soufi Algérien p31.

³ بعد موت سي بن الدين طرح إشكال حول تقسيم مداخيل الزاوية بين أبناء سيدي الشيخ: بين الشراقة (أحفاد سي الحاج بحوص المتواجدين في القصر الشرقي وبين الغرابة بالقصر الغربي) منهم أحفاد سي الحاج عبد الحاكم حيث طلب الغرابة بحقهم في كل ما يأتي به الزوار، التلاميذ، والتابعين من الغفارة، الهبات، والهدايا وقد جرت عدة حروب بينهم وانقسمت الزاوية إلى زاوية س/ش للشرافة والأخرى للغرابة، وزاوية الحاج بحوص، وعاودت للحرب مرات أخرى بينهم حتى سنة 1830: نفس المرجع والصفحة.

أنظر كذلك:

أولاً- طريقته الشيخية المسماة على اسمه باعتباره مؤسس هذه الطريقة التي ذاع صيتها رغم الظروف التي نشأت فيها، كما من المفروض أن تكون هذه الظروف أسباباً تحد من ازدهارها وانتشارها وتتمثل هذه الظروف في:

أ. الوسط الذي نشأت فيها الطريقة الشيخية والمتمثل في مدينة فقيق كانت تزخر بالزوايا وبالطرق الصوفية المحلية ذات مستوى عالي ورفيع¹، وكانت قبلة العديد من العلماء والفقهاء²، ففقيق كانت مركز إشعاع علمي وديني وصوفي يحول دون بروز طرق جديدة، والطريقة الشيخية استطاعت أن تنمو ويذاع صيتها وتنتشر في ظل هذا الزخم الصوفي.

ب. بما كان معترف به في بلاد المغرب أن الولاية والبركة مؤسسة إضافة على الكرامات وعلى النسابة الشريفة تنسب فقط لمن يعود نسبه إلى الرسول(ص) وسيدي الشيخ كان من الذين فرضوا ولايتهم وتصوفهم وهو بوبكري النسب (نسبة إلى الخليفة أبي بكر الصديق) ويعتبره تواتي هواري أنه يمثل نموذجاً آخر لأشكال الولاية في بلاد المغرب في القرن 17 م³.

ج. العداة والاتهامات التي تعرض إليها سيدي الشيخ من خصومه.

فقد تعرض سيدي الشيخ وطريقته إلى اتهامات ومواقف عدائية من بعض علماء وفقهاء وكان على رأسهم بن أبي المحلي⁴ كما ذكرنا سابقاً زيادة إلى ظروف أخرى متعلقة بأهل فقيق ومراسم الاجتماعي وأخرى متعلقة بالتوتر السياسي والحروب الداخلية التي كانت تعيشها بلاد المغرب⁵.

¹ أحمد بن نعمان حاكمي، الطريقة الشيخية في ميزان السنة ص41.

² من بينهم : سيدي علي بن عيسى البرونزي، سيدي عبد الباقي بن أحمد، سيدي عبد الحق بن محمد بن عبد الحق السكوني، والفقير سدي عبد الرحمان بن محمد بن أبي بكر السكوني، سيدي بن إبراهيم الأنصاري إمام المسجد العتيق، وسيدي منصور بن أبي القاسم بن ناصر الفيكيكي: المرجع نفسه ص44.

Houari TOUATI, entre dieu et les hommes, lettrés, saints, et sorciers en Maghreb (17 siècle), EHESS, PARIS ,1994P193-194.³

⁴ كان بارعا في الدعاية وصاحب إشهار من المستوى العالي مجتهدا في توظيفها لتحقيق طموحاته السياسية...» المرجع السابق ص45.

⁵ المرجع نفسه ص48-50.

إلا أن الطريقة الشيخية استطاعت أن تتحدى كل هذه الظروف لقوة التأثير والنفوذ اللذين كان يتمتع بهما سيدي الشيخ، الذي جمع بين نسبه البوكري وبين علمه وتقواه وتزعمه للطريقة جعله يكتسب مكانة بارزة بني سكان المنطقة وخارجها من أتباع ومحبين.

ثانيا- ما خلفه سيدي الشيخ كذلك نظم شعري هو بمثابة وثيقة ثمينة للطريقة الشيخية الشاذلية ومؤسسها ولمحيطه الذي عاش فيه، هذا النظم الشعري سماه بالياقوتة تسمية تفسر القيمة التاريخية والصوفية لهذا الشعر الذي يحمل عدة دلالات ورموز ورسائل يمكن دراستها من عدة إقترابات علمية، وقد اخترنا هذه القصيدة كعينة لدراسة الشعر الصوفي بتحليل اتصالي.

1-3 التعريف بالياقوتة النظم الشعري لسيدي الشيخ

قام ميلاد عيسى¹ في كتابه الياقوتة شعر صوفي لسيدي الشيخ بإحصاء² النصوص المتعلقة بالياقوتة قبل القيام بترجمتها وشرحها، فأحصى العشرات من هذا النظم الشعري تتكون من مخطوطات منقولة عن الأصل، ونسخ لمخطوطات ومطبوعات وبذلك يكون الكاتب قد استخدم الحذر الإبتيمي التاريخي معتمدا على المقارنة والتصنيف لتأكد من أصالة القصيدة، وعلى إثر ذلك قام ميلاد عيسى بترجمة الياقوتة وشرحها باللغة الفرنسية.

وقد اعتمد على نص لمخطوط المناقب المتواجد في وجدة ببني مطهر (المغرب) أخذا بالعين الاعتبار قراءات بعض الفقهاء للقصيدة³ مثل مخطوط الفقيه أبو طالب الزين وهناك من يعتبر كتاب ميلاد عيسى بأنه « أول دراسة جادة أنجزت في حق الياقوتة⁴ والقصيدة المعتمد عليها هي التي طبعت في سنة 1925 بالمطبعة

¹ ميلاد عيسى: أب مسيحي عاش وتوفي في الأبيض سدس الشيخ.

² Aisa Milad ;El yaquota p11-19.

ميلاد عيسى

³ المرجع نفسه ص19.

⁴ بودواية بلحيا، الياقوتة، شلف 1992 ص9.

التونسية لحساب المكتبة الصحراوية بالأغواط، نشرت تحت مسؤولية المرحوم مولاي عبد الله بن محمد من أولاد سيدي الحاج بن عامر وبمصادقة أولاد سيدي الشيخ الشراقة.¹

للشعر الصوفي ناظمين كثر ظهورا بظهور التصوف وفي كل مراحل التاريخ انطلقا من أن التصوف تأسس على اللغة الشعرية ومن أهم شعراء التصوف الذين خلدتهم التاريخ الصوفي ابن عربي ابن فارض والحلاج من الذين أسسوا لسلسلة الصوفي الشاعر شهدها ويشهدا التاريخ الصوفي.

وفي هذا المسار اخترنا قصيدة لصوفي ظهر في القرن 16م، وهي الياقوتة النظم الشعري لعبد القادر بن محمد المعروف باسم سدي الشيخ وصاحب الطريقة الشيخية وأسباب اختيارنا لهذا النظم الشعري كالاتي:

1. لأنها تعتبر المرجع الأساسي للطريقة الشيخية، هذه الطريقة التي كان لها دورا دينيا وسياسيا في الجنوب الغربي الجزائري و الكتابات الخاصة بأولاد سيدي الشيخ وطريقة الأب المؤسس عديدة في هذا الشأن.

2. تعتبر أهم مرجع² تركه صاحبها وأول نص يقترن مع اسم مؤسس الطريقة، ويعد هذا النظم الشعري الطريقة بحد ذاتها.

3. هذه القصيدة لدينا معطيات وملاحظات ميدانية عنها باعتبارنا ننتمي إلى حقل مؤسس الطريقة الشيخية.

4. يحتوي هذا النظم الشعري على دلالات تواصلية سنقوم بدراستها بطريقة كيفية وكمية.

¹ نفس المرجع والصفحة.

² لسدي الشيخ شعر باللغة العربية و عامية تسمى بالحضرة.

الياقوتة كانت محل حقل لدراسات سابقة، كانت نقطة اشتراك هذه الدراسات في الهدف من دراسة هذه المنظومة والمتمثل في شرحها وتختلف في تناولها الديني والصوفي والتاريخي.

أ. كتاب ميلاد عيسى " الياقوتة شعر صوفي لسيدي الشيخ " قام بترجمة الياقوتة للغة الفرنسية وقسمها إلى أجزاء حسب المواضيع المتناولة في هذا الشعر وقام بشرحها باعتبارها شعر صوفي ينتمي إلى الطريقة الشاذلية التي انتشرت في بلاد المغرب فكانت قراءة تاريخية للتصوف.

ب. كتاب أحمد بن عثمان حاكمي " الطريقة الشيخية في ميزان السنة " هي شرح للياقوتة باعتبارها مرجعا أساسيا للطريقة الشيخية مفسرا ما جاء فيها بأنها قائمة على أسس الشريعة والسنة لتأكيد شرعية وسنية الطريقة الشيخية ومؤسسها سيدي الشيخ.

ج. طواهرية عبد الله " إمتاع القراء بشرحي الياقوتة والحضرة الغراء نظم العلامة الشيخ سيدنا عبد القادر بن محمد " ركز في دراسته على الرمز الصوفي الواردة في المنظومة، وكذلك بإيراد تراجم الإعلام من رجال السند الصوفي المثبتة في الياقوتة.

د. بودواية بولحيا " الياقوتة " هي محاولة من الكاتب لشرح هذا النظم الشعري باعتباره مدونة لشخصية صوفية، يرى الكاتب أن هذا الشعر لم يعره الباحثين اهتماما، معتبرا أن كتاب ميلاد عيسى من أهم الدراسات الجادة في شأنها كما ذكرنا سالفًا.

¹ طواهرية عبد الله، إمتاع القراء بشرحي الياقوتة والحضرة الغراء نظم العلامة الشيخ أبي محمد سيدنا عبد القادر بن محمد بن سليمان بن أبي سماحة البكري الصديقي المتوفي سنة 1025 هـ-1616م طبعة ثانية منشورات دار الأديب، وهران 2007.

هـ.بوبر بن مازوزي آل سيد "الياقوتة: نظم الشيخ سيدي عبد القادر بن محمد"، هي محاولة أخرى لشرح الياقوتة معتمدا على تفسير ميلاد عيسى ومستعينا ببعض استفسارات شيوخ أولاد سيدي الشيخ وأتباع الطريقة الشيعية ومريديها¹.

النظم الشعري الياقوتة:

القصيدة من البحر الطويل تألف من 178 بين أغراض نظم هذه المنظومة متعددة وتجتمع في غرض صوفي وغرض متعلق بناظم القصيدة، وقد لخصها عبد الله طواهرية إلى غرضين²:

-غرض عام دليل لسلوك المتصوف من بدايته إلى نهايته وما يحتاجه من قطع للعقبات وما يتحلى به من أوصاف معينة المؤدية به إلى اكتساب أحوال ومعارف.

-غرض خاص أثبت بها الرد على الانتقادات للأعداء الياقوتة واعتبرته من أهم أغراض نظمها.

وفي نفس الوقت هي بطاقة تعريف هوية أظهر فيها الناظم عقيدته السنية، وذكر فيها السلسلة كبيرة من العلماء والمشايخ الذين تأثر بهم، ويقرر فيها كذلك قواعد السلوك التي ورثها من شيوخه.

-غرض تواصل يكرس امتداد الطريقة الشاذلية فالياقوتة هي حلقة من سلسلة الطريقة الشاذلية التي انتشرت انتشارا واسعا مقارنة مع الطرق الأخرى.

بنية نص الياقوتة*:

بنيت الياقوتة من عدة أقسام تراست في بنائها لتشكل منظومة شعرية صوفية تواصلية إنسانية ز اتفق الدارسون سيق ذكرهم لهذه المنظومة في الكثير من البنيات

¹ بوبر بن مازوزي آل سيد، الياقوتة نظم الشيخ سيدي عبد القادر بن محمد، دار الغرب، وهران 2004 ص7.

² عبد الله طواهرية، الياقوتة نظم العلامة الولي الصالح سيدي الشيخ، مطبعة الهلال وجدة 1992 ص11.

* ملاحظة: قصيدة الياقوتة موجودة في الملاحق ص 392.

واختلفوا جزئيا في عدد منها وفي عنونة البعض من هذه البنىات أو الأقسام انظر الملاحق صفحة 389-391.

بنية القصيدة تتكون من:

-الافتتاحية: من البيت 1 إلى 6

-التجربة الصوفية للناظم: من البيت 7 إلى 48.

-دعوة إلى إتباع الطريقة الصوفية : 49-66.

-الترغيب والترهيب: من البيت 67 إلى 85.

-التعريف بنسبه والرد على خصومه: من البيت 86 إلى 99.

-مراحل الطريقة الصوفية والمحطات الروحية: من البيت 100-114.

-سلم مراتب الصوفية: من البيت 115-124

-الإسناد الصوفي (سلسلة المشايخ): من البيت 125 إلى 158.

-الخاتمة: من البيت 159 إلى 178.

هذه البنية هي مقسمة حسب المواضيع التي احتوتها الياقوتة، وبما أن الدراسات السابقة حاولت جميعها تفسيرها من جوانب دينية وصوفية وتاريخية كما أسلفنا آنفاً، فسنقوم بتحليلها بمقاربة سيميولوجية اتصالية من عدة نواحي.

4-1 نسق الاتصال في بناء الياقوتة

بنية كل نص إن كان مكتوبا أو منطوقا مؤسس بصفة عامة على ثلاث محطات أو بنىات أساسية هي:

- مقدمة

- عرض متعدد المنازل والأغراض والأساليب

- خاتمة.

وكل بنية أو محطة من هذه المحطات تتضمن على عدة منازل متموضعة حسب كل محطة وبتسلسل منطقي ومدروس، يظهر متانة البناء الذي يهدف منه أولا وأخيرا وصول الرسالة إلى المتلقي بصورة ملائمة ومؤثرة. مع الإشارة انه في اختلاف في استخدام منازل ومحطات الكلام من نص إلى آخر، باختلاف جنس النص إن كان شعرا، نثرا، حوارا... وباختلاف الكاتب والمتكلم، وهنا تدخل قدرة صاحب النص على حسب اختيار محطات ومنازل الحديث وعلى إيجاد الكلمات المفتاحية المناسبة لما يريد أن يرسله.

ولتحليل البنية التواصلية لمنظومة الياقوتة، استعنا بمخططات محطات ومنازل الحديث من موسوعة مفاتيح الكلام للكاتب مهدي الدجاني¹ وقد استخدمنا مصطلح البنية بدل المحطة والبنية الفرعية.

1 - بنية الاستفتاح²:



مقدمة الياقوتة عبارة عن استفتاح شمل على منزلتين أو بنيتين فرعيتين:

¹ مهدي الدجاني، موسوعة مفاتيح الكلام، دار العلم للملايين، بيروت 2010.

² المرجع نفسه ص 37.

أ-بنية التحميدة والتصلية: من البيت الثالث وهي منزلة استفتاحية نجدها عند كل المتصوفة وفي النصوص الدينية الإسلامية.

ب-بنية التوطئة : يتحدث فيها ناظم الياقوتة في البيت الرابع والخامس عن فضل الله على عباده فضل يخصه لمن يشاء.

وبالتالي فقد حصر مقدمة القصيدة في استفتاح متعارف عليه في تقاليد الكتابة الدينية والصوفية في هذه القصيدة تمثل البنية الأولى في بناء الياقوتة.

2.بنية العرض: تسمى بنية النظر والثبات ويشرحها المخطط الآتي من خلال البنيات الفرعية المكونة لها:

الاستعراض	الإجازة	الموافقة
الاستقراء	التأييد	القبول
المقابلة	مورد النزاع	القدح
النظر	النقل	نقص الدليل
الملاحظة	الدعوي ذات الصلة	الاعتراض
التبيين	الاستشهاد	المنع
التصور	التدليل	المعارضة
التوسيع	الإستشفاق	الرفض
التعليل	الاستدلال	الفصل في الدعوي
الاستنتاج	الاستنباط	ارتفاع الأشكال

جدول العرض رقم (1) (النظر والثبات)¹

فيما يخص هذه البنية فقد احتوت على عدة بنيات فرعية ترتبها إنبنى على هدف ودور جعل من هذه البنية العرضية بنية رئيسها لما تحتويه من أسس بنائية تواصلية ورسائل لها دورها التواصلي وتمثل هذه البنيات الفرعية في :

¹ المرجع نفسه ص66.

بنية الاستعراض: يتطرق الناظم فيها إلى تجربته الصوفية بطريقة إستقرائية مسردا من خلالها مراحل الطريق الصوفي من البيت 6 إلى البيت 28.

بنية التدليل : من البيت 29 إلى البيت 34 يدلل فيها على ما عاناه الناظم في مراحل طريقه الصوفي، وعن خصوصية هذا الطريق الذي لا يسلكه إلا من كانوا من نخبته.

بنية البرهان : من البيت 35 إلى البيت 36 بنية لها علاقة ببنية التدليل، يبرهن فيها ناظم المنظومة عن تجربته وعن المعارف والقدرات اللدنية المكتسبة بدون إعطاء صورة مفصلة لهذه المنح الربانية هي أسرار اتفق جميع الصوفية على عدم إفشائها.

بنية الاستعراض: من البيت 37 إلى البيت 49 يستعرض فيها مرة أخرى وبطريقة استقرائية مفصلة ما أكتسبه من حب ورفعة وولاية وحقيقة وعلوم... وهي في نفس الوقت تمثل استشهاد للتجربة الصوفية على ما حازه من الحب والتواصل الإلهي.

بنية البرهان: من البيت 50 إلى البيت 52 يخاطب فيها صاحب الياقوتة المتلقي من مريدين ومستجدين، خطاب برهاني عن علومه وكراماته الخارقة التي تدخل في المنح اللدنية الخاصة بأهل الصوفية.

بنية التأييد: من البيت 53-55 هي دعوة من الناظم المرسل إلى المتلقي للاستجابة لدعائه أو رسالته والمتمثلة في إتباع طريقه الصوفي القائم على المحبة والذكر طريق بصفه بأنه سني وليس بمدعى وبالتالي هي بنية بيان ما يعده المرسل صوابا.

بنية المقابلة والموازنة: من البيت 56 على البيت 80، قام ناظم الياقوتة بمقابلة أو مواجهة بين قضيتين متناقضتين بين السالك في الطريق الصوفي وبين

تارك هذا الطريق ثم وازن بينهما من خلال قياس الترغيب للطريق الصوفي القائم على المحبة والذكر، وقياس الترهيب لتارك الطريق الصوفي.

بنية الاستنتاج: من البيت 81 إلى البيت 88 بعد المقابلة والموازنة استنتج في الآخر أن السائر في الطريق الصوفي يتوصل على الرفعة ويفوز بالقرب الإلهي.

بنية التعريف: أخذت حيزا معتبرا من هذه المنظومة من خلال بنيات فرعية هي كالآتي:

أ. التعريف بناظم القصيدة من البيت 89 على البيت 90، تعريف بهويته الاسمية والنسبية، بجده العالم أبي سماحة الذي عرف بعلمه بهويته الصوفية التي انتقد فيها ناظم الياقوتة.

ب. التعريف بهويته الصوفية والدينية من البيت 91 إلى البيت 92 وبصفة متواضعة باعتبار أن التواضع سمة العلماء هذا التعريف يأتي في سياق القصيدة ملما على البناء المؤسس للياقوتة.

ج. بنية الاعتراض بهدف التعريف من البيت 93 إلى 99 يحذر ناظم الياقوتة المتلقي من القول بقول منازع محذرا تصديق ما يدعيه منتقديه. وفي نفس الوقت هي رسالة للرد على خصومه وأعدائه وتعريف بشرعية وسنية طريقته الصوفية.

د. بنية التعريف بالأسس من البيت 100 على البيت 113 يتحدث فيها الشاعر الصوفي عن قواعد وأسس الطريق الصوفي والمتمثلة في: التوبة، النصح، الطيب، التعظيم، الشكر، الصبر، الزهد، التسليم، الوجد، الصوم، السهر، محو الذات، الصمت، العزلة، الشغف، الذوق، سكر، الذوق، الذكر.....

هـ. بنية التعريف بالمراتب الصوفية من البيت 114 على البيت 117 يعرف فيها تراتبية أهل التصوف والتي تبدأ بمرتبة الولي وتنتهي بمرتبة القطب كأسمى درجة صوفية وهذه البنية لها دور ثاني يتمثل في ربط النص ببعضها البعض فجاء

هذه البنية لإكمال ماهية الطريقة الصوفية وكذلك للتعريف بالمرتبة السامية (القطب) لناظم المنظومة.

بنية الربط: تتكون من:

أ.بنية التهيئة من البيت 118 إلى البيت122 مرتبطة بالبنية التي سبقتها فمن ذكر مراتب الصوفية إلى الإشارة إلى مزايا المشايخ الذين تأثر بهم ناظم القصيدة وأدوارهم وتواصلهم...

ب.بنية العود في البيت123 يعود ناظم الياقوتة إلى دعوة المتلقي الصوفي للتواصل مع أهل الصوفية لاستجابتهم السريعة لمن يناديهم ويتواصل معهم.

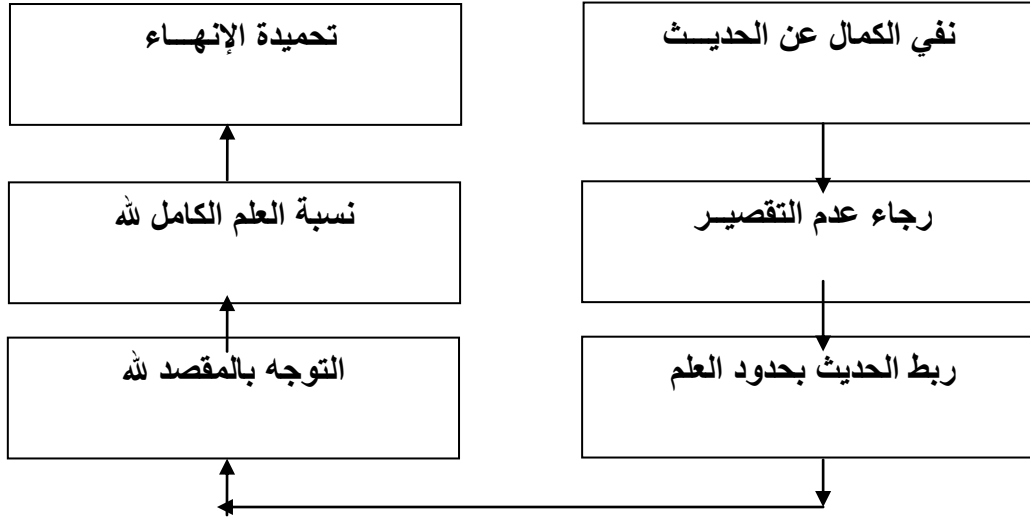
وبالتالي فإن بنية التهيئة وبنية العود بنيتين لهما دور الربط بين ما تقدم وبين البنية التالية أي بنية التعريف وبنية الإسناد التي يذكر فيها الشاعر سلسلة المشايخ التي استمد منها طريقته الصوفية.

بنية الإسناد: من البيت 124 إلى البيت 158 يسرد الناظم في هذه المنظومة سلسلة المشايخ والعلماء الذين تعلم واستمد من علومهم ومعارفهم،وهذه السلسلة تمثل سند الطريقة الشاذلية.

وهذه البنية الفرعية هي آخر بنية من بنيات العرض فكان ختامها مقصودا وبهدف بنائي لهذه المنظومة التي سماها بالياقوتة لتواجد هذه السلسلة الصوفية.

3.بنية الختام والإنهاء:

هي آخر حلقة من بناء منظومة الياقوتة،تضمنت على عدة بنيات فرعية وهي تبني علاقة مع أهم ما جاء في البنيات السابقة من المنظومة هذا من جهة،ومن جهة أخرى تلعب دور إنهاء بناء هذه المنظومة الشعرية وقد اعتمدنا على بعض بنيات هذا المخطط لتحليل هذه البنية الختامية والإنهائية في منظومة الياقوتة.



مخطط (9) الإنهاء¹

والبنيات المتفرعة من بنية الختام والإنهاء هي كالاتي:

-بنية نفي الكمال عن الحديث: في البيت 159 يبدي فيها الناظم تواضعه وهي إقرار بعدم الكمال باعتبار أن كل شيء بقضاء الله.

بنية صفوة القول: من البيت 160 إلى البيت 162 تتضمن التحذير من الحسد، فحسب الناظم فتهاطل المواهب والمعارف هي فضل إلهي يخص الله بعض عباده ومنهم سالكين الطريق الصوفي بنية تلخص أهم أغراض نظم قصيدته:

أ. التجربة الصوفية والمنح العرفانية اللدنية.

ب. الرد على منتقديه.

وبنية صفوة القول هي بنية فرعية من بنية (محطة) الخاتمة² حسب مهدي الدجاني اعتبرناها كبنية ختامية فرعية داخل بنية الإنهاء.

¹ المرجع السابق ص 269.

² أنظر المخطط الخاص بمحطة الخاتمة: المرجع نفسه ص 245.

بنية الرجاء عدم التقصير: من البيت 163 على البيت 166 يوضح فيها الناظم أن التقصير وارد في نصه وفي لغته النحوية راجيا الانتقاد الإيجابي القائم على الصدق والعلم تشير هذه البنية إلى تواضع وتواصل سالك الطريق الصوفي.

بنية ربط الحديث بحدود العلم: من البيت 167 إلى البيت 168 استخدامها لتبيان أن ما تطرق إليه هو في نطاق ما منحه الله من معارف وأسرار وهي تكمل البنية التي سبقتها.

بنية التحميدة: في البيتين 169 و 170 تحميدة بحمد الله وشكره لتحصيله هذه المنظومة تبرز أهمية هذا النظم بالنسبة لناظمه.

بنية التعريف: من البيت 171 على البيت 172 هي البنية ما قبل الأخيرة والمكملة لسابقتها حيث يعرف فيها الناظم باسم الذي سمي به منظومته وهو الياقوتة، لقيمة المشايخ المذكورين في القصيدة. واستخدامها في هذه المرتبة البنائية لها مدلولها البنائي والتواصل.

بنية التصلية: من البيت 173 إلى البيت 178 تصلية على النبي وآل صحبه وجميع من اتبع نهجه كانت آخر بنية في بناء منظومة الياقوتة.

من هذه البنيات الأساسية الثلاثة وبنياتها الفرعية التي إنبتت عليها الياقوتة نستنتج أن بناءها بني على أساس علاقات بنىوية وظيفية، وليست الياقوتة عبارة عن بناء تركيبى أو عن بناء مضطرب.

بنيتها (الياقوتة) مؤسسة على اختيار بنيات المناسبة لها ويظهر ذلك من خلال نوعية البنيات الفرعية التي إنبتت عليها البنيات الأساسية الثلاثة خاصة بنية العرض وبنية الختام والإنهاء.

وبناء القصيدة كان بناءا استقرائيا ينتقل من الخاص على العام في أكثر من مرة (من الحديث عن تجربته الصوفية الخاصة، على الترغيب إلى الطريق الصوفي...) لكنه استقرأ قائم على استبطان من منطلق أن ناظم الياقوتة هو عضو

من أعضاء النخبة الصوفية الذين اقتدى بسيرهم وبخطابهم باعتبار التصوف والتجارب الصوفية نظاما مجسدا فكريا وواقعيًا.

وبالتالي بنية الياقوتة مبنية على تسلسل مترابط الحلقات وظيفته تحقيق أغراض هذه القصيدة فكانت رسالة شاملة متعددة الرسائل حول الطريقة وصاحب الطريقة الصوفية.

لذلك سمينها بالمنظومة بدل من القصيدة لاحتوائها على عدة بنيات متناسقة العلاقة والرسالة والأهداف:

-التعريف الصوفي لناظم الياقوتة.

-التعريف بالطريقة الشيخية.

-نشر الطريقة الصوفية الشاذلي

2- كلمات الاتصال في الياقوتة

ميكروبنية النص الشعري هي الكلمة أو العبارة، وما يميز الكلمات الصوفية (الشعرية) هي دلالاتها الرمزية المتعددة هذه الرمزية تعد من أهم الخصائص التواصلية في التصوف لأنها تستلزم وتتطلب التأويل الذي يعد هو الآخر من أهم وسائل شد المتلقي.

2-1 المصطلحات الصوفية والعلائقية والاتصالية

ومن بين الدلالات التواصلية للبنية الدقيقة (الكلمات) في الشعر الصوفي هي توظيف الكلمات الاتصالية والتواصلية أو كلمات ذات بعد الاتصالي، ومن هنا قمنا بعملية إحصائية للكلمات والمصطلحات التي لها علاقة بالاتصال والتواصل التي تضمنتها منظومة الياقوتة، حيث قمنا بتوزيعها في جداول على أساس تحديد نمط الاتصال الروحي ووسائله، وتوزيع هذه الكلمات والمصطلحات في الجداول جاء كما يلي:

الاتصال الروحي في المصطلحات صوفية:

المصطلح	البيت
النشوة (نشاوي)	15
الغياب (غاب مرادي كله)	19
الفناء (فنيت)	22
الحضرة	37
الأنس (أنست)	43
السكر (السكره)	108-78
جمع الجمع	114
الاتحاد (إتحادنا)	114
الغيبه	108-17
الإفاقة	17-9

الجدول (2)

هي مصطلحات رمزية مشتركة عند أهل التصوف والنخبة الصوفية¹، ومصطلحات ترمز لقمة الاتصال الروحي القائم بين الصوفي والله، مصطلحات تحتوي على أسرار لا متناهية ستظل تورق المتذوق والمتلقي، تجعل من هذه المصطلحات أن تكون فضاء فكريا له قيمته ومكانته في الفكر الإنساني، والتصوف في عمقه مفتوح الفكر والمكان والزمان عكس ما يظهر في ظاهره. هذه المصطلحات الموظفة في الياقوتة هي من مصطلحات المرحلة الثالثة من تطور المصطلح الصوفي التي تتميز بتكرارية.

¹ أنظر: القشيري، الرسالة القشيرية.

عبد الحميد صالح حمدان، اصطلاحات الصوفية (الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي)، مكتبة مدبولي، القاهرة 1999.

الاتصال الروحي العلائقي:

الكلمات	البيت
تعلقت (التعلق،العلاقة)	8
لشركة	9
تفاوضنا(التفاوض)	10
تبايعنا(المبايعة)	11
اجتمعنا(الاجتماع)	23
نلتقي(اللقاء)	15

الجدول 3

كلمات العلاقة أو التعلق، الشركة، التفاوض، المبايعة، اللقاء، الاجتماع، تعبر عن علاقة متبادلة مفتوحة وإيجابية بين طرفي التواصل الروحي فكلمة: " تعلقت" تشير على معنيين:

أ. " تعلقت" بمعنى التعلق هو مصطلح نفسي اجتماعي يعني العلاقة المبنية على العاطفة والاهتمام المتبادل بين طرفين وبالتالي استخدامه في المنظومة يشير إلى تواصل روحي متبادل ناجح بين الصوفي والله. وكذلك يؤسس (التعلق) لمراحل التواصل الروحي المتتالية لسالك الطريق الصوفي باعتبار أن التعلق في علم النفس الاجتماعي هو المرحلة الأولى في بداية تكوين العلاقات الاجتماعية للفرد والتي تبدأ في مرحلة الطفولة في اللحظة التي يتعلق فيها الطفل مع أمه مباشرة بعد ولادته. وبالتالي في الصوفية مرحلة التعلق تمثلها بداية تعلق الصوفي بربه وقد تمثل المقام والحال الأول في مساره الصوفي وفي تواصله الروحي.

ب. " تعلقت" بمعنى العلاقة وهي في الإطار الصوفي علاقة روحية ورمزية وبناء الصوفي لعلاقة مع خالقه هي رهان تواصلية يتطلب سلوكيات وقواعد لفتح العلاقة ولتكريس استمرارية العلاقة لتصبح علاقة تفاعل وتبادل. فنوع العلاقة وكيفية

بناء العلاقة هي رهان يلعب دورا في مدى إنجاح العلاقة خاصة بالنسبة للمتصل الصوفي.

وإضافة لذلك استخدم الناظم كلمات اجتماعية مثل اللقاء والاجتماع دلالة على اجتماعية الاتصال الروحي واجتماعية المتصلين، و مصطلحات سياسية كالتفاوض والمبايعة والشركة، استخدامها سياسية كالتفاوض والمبايعة والشركة، استخدامها رمزي تبين درجة النضوج الروحي مبني على عقد بين الطرفين والعقد يدل على الرسمية وعلى المسؤولية.

إن نستطيع أن نستنتج أن كل الكلمات والمصطلحات السابقة تدل على تواصل روحي علائقي مبني على علاقة يقوم بها الصوفي. فمن جهة هي علاقة غير رسمية ووجدانية اجتماعية ومن جهة أخرى هي علاقة رسمية (تفاوض، مبايعة....).

مصطلحات العملية الاتصالية:

المصطلحات	البيت
الخبر (أخبركم)	54
الرسالة	55
نقل	62
الوسيلة	90
المبعوث	176

الجدول (4)

المصطلحات المثبتة في الجدول هي مصطلحات أساسية للاتصال بصفة عامة، ومصطلحات العملية الاتصالية بصفة خاصة في النظريات المتعلقة بالاتصال الجماهيري، هناك من فسر كل اتصال على أساس الوسيلة مثل ماكلوهان الذي يقول

أن الوسيلة هي الرسالة¹ وعليه الياقوتة هي رسالة ووسيلة كما أسلفنا وكلمة المبعوث لها علاقة بعملية الإرسال فاعلها هو المرسل الذي ينقل خبرا.

وكلمة " أخبركم " هي فعل لاسم الخبر الذي هو مصطلح مرتبط مع مصطلح الإعلام انطلاقا من أن كل وسيلة إعلامية ترسل خبرا أو تنقله.

من خلال ما سبق فمنظومة الياقوتة هي وسيلة إعلامية تقليدية تحمل رسائل وتنقل أخبارا من مرسلها الفاعل الصوفي (الناظم) وكذلك من طرف كل مرید لطريقة الناظم كون المرید يعد في حد ذاته مرسولا ومبعوثا يعمل على حفظ ونشر طريقة شيخه.

2-2 المصطلحات الحسية والجوارية والرحلة

الاتصال الروحي باستخدام كلمات حسية:

الكلمة	البيت
رأيت	7
استمعت	18
رأى رضائي	21
شاهدت بعين	24
البصيرة	24
رؤية	25
رأيتها	44
أصغ سمعا	139
فاه منا	167

جدول (5)

¹ La communication état des savoris ; coordonné par Philippe cabin : éditions sciences humaines ;Auxerre ;1998 :p298.

تعتبر الحواس من قنوات التواصل التي يستخدم في عمليات التواصل والاتصال وتأتي في الدرجة الأولى قناة العين (الرؤية) كون العين حاسة تحتوي على عدة إشارات: إشارات ثابتة، ومتحركة، وإشارات متعددة الرسائل من خلال رؤية المتصلين وقد استخدمها الناظم عدة مرات وبنسبة 70% كما هو موضح في الجدول دليل على وعي الصوفي بأهمية هذه القناة في التواصل.

كلمة السمع والإصغاء كذلك من قنوات التي يبني عليها نجاح التواصل الذي يشير إلى الانتباه ومحاولة فهم الطرف الآخر في العلاقة، وقد استخدمها ناظم المنظومة بنسبة 20% وترتيبها الثاني جاء مطابق مع الدرجة التي يحتلها السمع كقناة تواصلية ضمن قنوات الحواس الأخرى.

كلمة "فاه منا" تعبر عن الكلام استخدمها مرة واحدة، فالصوفي يستخدم المنطوق إلا للضرورة فكثير الكلام تتعرضه عدة عوائق في التواصل ودليل على اهتمام واعتماد الصوفي على الحواس الأكثر تواسلا وهي الرؤية والإصغاء. و الدراسات بينت أن الكلام لا يمثل إلا 30% في عملية التواصل المباشر بين الأفراد.

الاتصال الروحي الجوّاري

نقصد بذلك، توظيف الناظم في منظومته الياقوتة مصطلحات تعبر عن المساحة والجوار.

الكلمة	البيت
لقربه (القرب)	5
أدناي منه الدنو	19
كساني رداء قربه	21
قربه	81
سأدرکه ببعده المسافة	52

جدول (6)

فبين المتصلين تسيير المساحة يلعب دورا في درجة التواصل وفي مدى تفاعل وتبادل طرفي التواصل. فكما قلت المساحة بين المتصلين زاد قربهم، وتقاربهم يؤدي ويعبر عن تواصلهم، وقد بيت الدراسات أن كل ما نقصت المساحة الجغرافية (المسافة) بين الناس زادت علاقاتهم وألفتهم. وقد عبر الناظم عن تواصله الروحي مع الله بمصطلح القرب أكثر من مرة، وعبر عن اتصال الله مع الصوفي الناظم بمصطلح الدنو دلالة على فضل الله على بعض عباده.

واستخدم مصطلح البعد مرة واحدة بمعنى القرب وليس الابتعاد " سأدركه ببعد المسافة" معبرا به عن تواصله مع مرديه أو مستجديه.

نشير أيضا أن المحرك الأساسي في عملية التقارب حسب ما جاء في المنظومة هو الخالق كدليل على الرضى وعلى المقام الذي يمنحه الله للفاعل الصوفي. وبصفة عامة توظيف الصوفي لمصطلح القرب يفسر مرة أخرى الميزة التواصلية للنخبة التصوفية.

مصطلحات الرحلة

-كلمات سيرورة الاتصال الروحي

الكلمات	البيت
سلكت	33
طريق	65.33
قفونا أثرهم	33
الحبل	50
الوصول	67
سيرنا	88
بالإتباع	91
نهج طريقنا	99
جد السير	103
الطريقة	118
تسلسلت	119
تسلسل	171
قفا نهجه	177
مقتفين النهج	92

جدول (7)

وظف الناظم كلمات ومصطلحات الرحلة تعبر عن اتصال روعي في شكل سيرورة مترابطة ومستمرة، سيرورة مبنية على: محطات مثل سير السالك في الطريق الصوفي بمختلف مراحل ومقاماته.

ب. أو على أطراف من الفضاء الصوفي مثل كلمات الإتياع، التسلسل....

هذه السيرورة الاتصالية لا تنتهي بانتهاء الموقف (الوصول إلى مرحلة معينة، أو الارتباط بطرف من الفضاء الصوفي وإنما تدل على فعل صوفي متواصل وتظهر سيرورة التواصل في ما يلي:

- اتصال الصوفي المستمر مع الخالق تواصل تخلته مراحل فرمزيا تصل السيرورة التواصلية للتصوف مفتوحة ببقاء التصوف.

- تواصل الصوفي مع نخبته من خلال اتصال النخبة الصوفية في سلسلة مقدسة مفتوحة على كل صوفي يسجل وجوده في التاريخ الصوفي.

- تواصل الصوفي مع مريديه الآنيين والمستقبلين.

2-3 مصطلحات الفاعل الصوفي القائم بالاتصال

الاتصال الروحي باسم الفاعل الصوفي:

الكلمات	البيت
دعيت	18
لبيته	18
اخترته	20
ندعو	53
دعوت	86
أقر بفضلته	137
أقتدي	130
مقتدي	88
نصيحكم	66

جدول (8)

نقصد بالتواصل الروحي باسم الفاعل الصوفي هو أن الطرف الأساسي في التواصل هو الناظم الصوفي حينما يتحدث بضمير أنا فالمرسل هنا هو الصوفي والفاعل في عملية التواصل مع الله وفي نفس الوقت الخاضع للإرادة الإلهية تظهر في الكلمات التي وظفها الناظم، كلمات مرتبطة بمصطلحات التواصل والمتمثلة في أسماء الأفعال الموجودة في الجدول: دعوة، دعاء، الاختيار، التلبية، الإقرار.

وهناك كذلك مصطلحين آخرين يعبران عن اتصال الفاعل الصوفي مع أهل الصوفية: مع نخبة الشيوخ، ومع المريدين، يتجلى هذا التواصل الصوفي في كلمتي الإقتداء (النخبة) والدعوة.

سرعة اتصال الفاعل الصوفي:

الكلمات	البيت
حسن الإجابة	18
أهل الإجابة	87
سريع الإجابة	96

جدول (9)

حسب النظرية السلوكية في علم النفس أن لكل منبه استجابة وبالتالي لكل مرسل المرید أو المستند مستقبل الصوفي تلي هذه العملية استجابة المستقبل الصوفي للمرسل المرید أو المستند.

ميزة هذه العملية التواصلية بين الصوفي والمستند (أو طالبه):

-ان استجابة الصوفي سريعة وعلى إثر هذه السرعة في الإجابة يصبح الفاعل الصوفي مرسلا قويا

-يتميز الصوفي والصوفية بصفة عامة بأنهم فئة تواصل تستجيب لمن يطلبهم وهم بذلك أهل إجابة يحققون إنتظارات طالبيهم بحسن إجابتهم وسرعتها معنى هذا أن أهل الصوفية فئة تتسم بالسمة العلائقية مبنية على العلاقة المفتوحة مما يفسر كذلك الميزة التواصلية الصوفية.

التعريف بالمتصل الفاعل الصوفي:

في آخر المنظومة يعرف الفاعل الصوفي بهويته الاسمية والنسبية في البيت 89 " بأنني عبد القادر"....سليل أبي السماحة وكذلك بهويته الصوفية الشرعية السنية.وتأخيره (الناظم) في التعريف عن هويته له دلالاته البنائية (النصية) والتواصلية كما شرحنا سابقا وقد احتوت كذلك منظومة الياقوتة على كلمات تبين

الصوفي في علاقته مع الآخرين¹ أنه يمثل مركز التواصل نسبة للمتصلين المستغيثين أو المحبين... وهي ميزة تعزز التعريف بكل فاعل صوفي متصل..

4-2 وسائل الاتصال الفاعل الصوفي

الوسائل الرمزية للاتصال الروحي الصوفي:

الكلمات	البيت
الموائد	13
الأباريق	14
الكؤوس	14
الأواني	15
الخمير	15

جدول (10)

يستخدم الصوفي في تواصله الروحي وسوائل وأدوات طبيعتها مادية لكن توظيفها يوظف رمزيا للتعبير عن هذا التواصل الروحي القائم بين الصوفي والله، والكلمات الموجودة في الجدول توضح ذلك: الموائد، الأباريق، الكؤوس، هي أدوات تستخدم للغذاء الفيزيقي الإنساني، توظف هنا عند الصوفية كأدوات للغذاء الروحاني، أما الخمير فهو الغذاء الروحي الدال على التواصل الصوفي مع خالقه.

¹ أنظر البيت 140 و144.

الوسائل السلوكية للاتصال الروحي الصوفي:

الكلمات	البيت
صمت	106
عزلة	106
توسل	123
التحية	124

جدول(11)

هناك وسائل سلوكية يسلكها السالك الصوفي في تواصله مع الله، والتمثلة في الصمت والعزلة هتين الوسيلتين تدخل في إطار الاتصال اللاشعبي الذي بينت الدراسات أنه يأخذ نسبة 70%، والنسبة المتبقية 30% يشغلها الاتصال الشعبي بالإصغاء والتأمل، واعتماد الصوفية على هذا السلوك نعيده إلى:

- قد يكون الفعل الصامت أنجع من الفعل المنطوق.

- زيادة على ذلك الصمت سلوك إنساني موحد أما النطق (اللغة) فهو متعدد اللسان.

تعد العزلة (الخلوة) من وسائل الاتصال الصوفي الأساسية فكل التجارب الصوفية يذكرون فيها عزلتهم أو خلوتهم وتعد نقطة اشتراك الصوفية وهي بذلك وسيلة أساسية يسلكها السالك في الطريق الصوفي للوصول إلى مبتغاه الروحي.

والتوسل هو كذلك وسيلة سلوكية يقوم بها الصوفي بهدف التقرب من الله هي وسيلة مكملة للوسيلتين السابقتين (العزلة والصمت) في التواصل الروحي الصوفي.

إلى جانب ذلك هناك وسيلة سلوكية مشتركة ما بين الناس وتلعب دورا في التواصل والتفاعل هي التحية، وحتى تسمية المسلمين (نسبة الإسلام) تسمية تتقارب في المعنى مع التحية انطلاقا من أن تحية الاسلام هي السلام.

الوسائل الإنسانية للاتصال الروحي:

الكلمات	البيت
اليدين	15
اللغات	128

جدول(12)

كلا من اليدين واللغة هما من الوسائل التي يستخدمها الإنسان في تواصله، خاصة الإنسان أنه كائن عاقل يستخدم اللغة المنطوقة في التواصل اللفظي ومن هنا ظهرت لغات متعددة فاختلف اللسان من مجتمع إلى آخر، دليل على أن اللغة هي نتاج تعاقدات اجتماعية ومصطلح التعاقدات يفسر الخاصية التواصلية للغة.

اليدين هي كذلك من الأعضاء المميزة للكائن الإنساني مثلما هي ترمز للعمل فهي كذلك تلعب دورا رئيسيا في التواصل فعبر هذه الوسيلة ترسل عدة رموز أثناء عملية التواصل وهي بذلك تمثل وسيلة اللغة اللاشفهية.

الوسائل الرسمية والعرفية للاتصال الصوفي:

الكلمات	البيت
عقدا	10
عهودا	10

جدول(13)

العقود والعهود هي الأخرى من وسائل التواصل والاتصال لكن استخدامها (في الاتصال الروحي الصوفي) هو رمزي، حيث يصور الصوفي تواصله مع الله على أنه عقد مبرما بين طرفي هذا الاتصال الروحي، تعاقد يعبر عن الصفة الرسمية لهذا الاتصال، والوسيلة الأخرى التي تكمل وتعزز متانة هذا التواصل هي العهود التي يقطعها الصوفي مع خالقه.

العقود والعهود هما مصطلحين يرمزان إلى صلابة الاتصال الروحي بين الصوفي وخالقه المبنية على أسس وجدانية وعقلية وعرفانية.

5-2 حدود الاتصال وكلمات اللاتصال

-الحدود النسبية للاتصال الروحي:

الكلمات	البيت
دخول	50
الوصول	50
بدايتها	100
نهايتها	108
انتهت فنون الطريقة	118
النهى والنهاية	147
انتهى	16

جدول (14)

استخدم الناظم في هذه المنظومة (الياقوتة) الكلمات المعبرة عن حدود الاتصال في التجربة الصوفية من خلال مراحل السالك في الطريق الصوفي ،طريق له بداية وينتهي بوصول السالك أو الصوفي هذه الحدود بداية/نهاية دخول/وصول، هي حدود نسبية لأن التجربة الصوفية (التواصلية الروحية) لها بداية انطلاق والنهاية تمثل مرحلة وصول وليس نقطة انتهاء،وكذلك التواصل الصوفي هو تواصل متجدد ومستمر انطلاقاً من أن الصوفي شخصية تواصلية لا تضع حدود بمعنى الاكتفاء أو الغلق الاتصال.

- كلمات اللاتصال

رصدنا 5 أنواع من الكلمات التي تدل على اللاتصال او الانفصال في منظومة الياقوتة، كلمات مباينة لبعض النماذج السابقة الدالة على الاتصال وهي:

. اللاتصالية

الكلمات	البيت
يمنع	6
يحرم	6
تارك	67
مناع	79

جدول (15)

. اللاتصالية

الكلمات	البيت
بعيدنا	68
ببعدنا	69

جدول (16)

. اللاتصالية

الكلمات	البيت
لم أره بلمحة	26
عمى، صم	67
لا تسمعن	93

جدول (17)

. اللارحلة :

الكلمات	البيت
لم يسلكها غيرنا	33
لم يبلغ إنتهاها	45

جدول (18)

. وسائل اللاتصال

الكلمات	البيت
الإقالة	11
حاجبا	22
القطيعة	67
التعنيت	160

جدول (19)

بصفة عامة هذه الكلمات لا تعبر عن اللاتصال الصوفي الروحي (الصوفي بالله) و اللاتصال الصوفي (مع أهل الصوفية) ولا عن اللاتصال الصوفي المجتمعي (المجتمع بمختلف فئاته) بل هي مصطلحات تعبر عن انفصال وعدم اتصال الناقدين والناقمين مع التصوف وأهل الصوفية بمعنى أن الفئة الناقمة والمنقذة هي فئة لا تتواصل. ومن كل ما سبق رصده من كلمات ومصطلحات المعبرة على الاتصال واللاتصال استنتجنا أنها تعبر وتمثل عن أهم مفاهيم الاتصال النظرية:

-المتصل

-المتلقي

-وسيلة التواصل

-الرسالة

-أنماط التواصل

فمنظومة الياقوتة هي بحد ذاتها رسالة ممتدة عبر الزمان والمكان فهي حامية الطريقة وهي مؤسسها مما جعلها تتصف بقداسة ودلالة أكثر باعتبارها أنها أهم ما خلفه ناظمها سيدي الشيخ.

الياقوتة رسالة تحتوي في متنها على اغلب مقومات عملية الاتصالية وكذلك على مصطلحات تواصلية مما يبين أهمية النص الشعري عند الصوفية بصفة عامة.

وحتى فيما يخص الكلمات اللاتصالية التي تضمنتها منظومة الياقوتة فعددتها قليل (حسب رصدنا) مقارنة مع المتعلقة بكلمات الاتصال, التي تعبر عن عدم تواصل بعض الفئات الناقدة والناقمة من التصوف وأهله وليس معناها عدم التواصل الصوفية بمن يعارضونهم مما يزيد من تفسير تواصلية¹ التصوف بصفة عامة والصوفية بصفة خاصة.

¹ التواصلية تقصد بها أن التصوف يتميز ومؤسس على التواصل.

الفصل السادس

مستويات ووظيفة الإتصال في شعر الياقوتة

الشعر الصوفي هو صورة يرسمها الصوفي عن الحب الإلهي والذي يرمز للاتصال الروحي الذي يربط الصوفي مع الله فالشعر اختاره الصوفية كأهم وسيلة للتعبير عن تجربتهم الصوفية وعن اتصالهم الروحي، ومنظومة الياقوتة تمثل هي كذلك نموذجا لهذا الاتصال ويتجلى ذلك فيما يلي:

1-مستويات اتصال الفاعل الصوفي وأسابيه

تعددت مستويات اتصال الفاعل الصوفي الذي نقصد به ناظم القصيدة ومن بينها:

1-1 الإتصال الالهي في التجربة الصوفية

-**فضل الله في تواصله مع الإنسان:** يتجلى في فضل الله, من البيت 4 إلى البيت 6 الإنسان يرمز إلى الصوفي المحب لله وعلى هذا الأساس يفضل الله هذا المحب عن إنسانا آخر، فبداية المنظومة تعبر عن مقدمة عامة عن الاتصال الروحي.

-الاتصال الروحي للفاعل الصوفي ومراحله:

من البيت 7 إلى البيت 24 والبيت 27 يصف الناظم تجربته الصوفية، وصف يعبر عن الفاعل الصوفي في تواصله الروحي الذي مر بعدة مراحل بدأت من الأسفل إلى الأعلى ومن الملموس وصولا الى الروحي أي من التواصل الإنساني إلى الاتصال الروحي الإلهي فالبداية كانت من تأثره بالصوفيين والنهاية كانت باتصاله مع الله , مر الناظم تقريبا بسبع مراحل عبر أحوال وأدوات متسلسلة توجت بالاتصال الإلهي (التفاوض، الشرب، النشوة، السكر، القرب، الفناء، والمشاهدة، الوصول إلى المقام العالي في سلم الولاية).

الاتصال الروحي في مراحل السالك في الطريق الصوفي:

من البيت 100 على البيت 114 هي مراحل وجدانية متسلسلة ومرتبطة ببعضها البعض تتمثل في الأحوال التي يعيشها الفاعل الصوفي في تواصله الروحي مع الله من:

توبة، شوق، حب، التسليم، وجد، صوم، عزلة، شغف، ذوق، سكر، غيبة، حضرة....

مراحل تنطلق ببداية وتنتهي بنهاية مفتوحة باعتبار أن التواصل الروحي الصوفي عبارة عن صيرورة مستمرة.

المراتب الصوفية ودرجة التواصل الروحي:

البعد التواصل الروحي في الأبيات الياقوتة (من البيت 115 إلى البيت 117) تتمثل في تراتبية الصوفية المبنية على أساس درجة التواصل الروحي للصوفي مع الله.

سلم مراتب الصوفية كما جاء في منظومة الياقوتة:

القطب

الأوتاد

الأخيار

الإبدال

الوالي

يوضح هذا السلم الفئات الصوفية المصنفة في مراتب أو مقامات محددة حسب درجة أو الشدة التواصلية والتفاعلية في التواصل الروحي بين كل فئة مع الله.

فالسالك في الطريق الصوفي ليصل إلى المقام القطبي يتطلب عليه المرور بعدة مراتب ومراحل يتخللها سلوكات تواصلية روحية متتالية تميز كل مرتبة صوفية عن الأخرى مع الإشارة أن هذه المراتب هي مقامات متواصلة فيما بينها ولا توجد قطائع بينها وتعتبر مرتبة الولي مرتبة مشتركة باعتبارها نقطة انطلاق وكذلك بالنسبة إلى مراتب التي تليها.

ويفسر هذا السلم المسافة الروحية بين الله وكل مرتبة صوفية فالمسافة هي محدد أساسي في عملية تواصلية باعتبار أن كلما نقصت المسافة زاد تواصل بين المتصلين.

سلوك الفاعل الصوفي في تواصله الروحي:

من البيت 28 إلى البيت 31، تشير إلى أن الصوفي يمر بمراحل من مقامات وأحوال تتطلب مجاهدة ومعاناة وصبر وصدق للوصول إلى الذوق الصوفي، والناظم لا يستثنى في تجربته الصوفية من ذلك، فالفاعل الصوفي هو سالك طريق ينتقل فيها من مقام إلى آخر هي ميزة أخرى اتصالية للإنسان الصوفي.

التصوف طريق اتصالي مشترك:

من البيت 32 إلى البيت 36 جاء في هذه الأبيات أن الطريق الذي سلكه الناظم طريق مشترك يسلكه إلا أهل الطريق من سلف وخلف الصوفية، مما يدل على تواصل الصوفيين في سلسلة صوفية متكونة من حلقات تمثل ارتباط النخبة الصوفية ووسائل روحية تواصلية عديدة يتخذها السالك للولوج في الطريق الصوفي سبيل المنح الربانية والمراتب السامية (مثل أحوال والمقامات).

التفاعل المتبادل في الاتصال الصوفي:

من البيت 37 على البيت 48 يشير إلى التفاعل المتبادل في عملية الاتصال الروحي بين الصوفي والله. يظهر ذلك في الحوار الرمزي بين الطرفين (البيت 39)، وفي ما يبذله الصوفي من سلوكيات روحية لمحبيه وما يبادله الله له من منح لدنية: علوم، معارف، محبة، مرتبة، وحضرة التي تمثل قمة التفاعل المتبادل الرمزي في التواصل الصوفي.

2-1 رسائل الفاعل الصوفي للمتلقي

الرسائل الموجهة تنسم بمسحة قيادية صوفية بمخاطبة المتلقي باسم الشيخ الصوفي صاحب القدرات والكرامات الممنوحة من الله الذي لا إرادة بعد إرادته (الله) والذي يفضل من عباده من يشاء هذا الخطاب يحمل عدة رسائل موجهة إلى اتباع وسالك الطريق الصوفي، وتتمثل في ما يلي:

أ. من البيت 49 إلى 50 خطاب أو رسالة للمريدين والراغبين في السير في الطريق الصوفي الذي لا يكون إلا بشيخ يرافق السالك في هذا الطريق، وناظم المنظومة يؤكد بدوره في هذا الشأن.

ب. من البيت 51 إلى البيت 52 رسالة يخاطب فيها الفاعل الصوفي المتلقي ومنه المستغيث به بسرعة إجابته هذه الرسالة تعبر عن سرعة التواصل عند الفاعل الصوفي فهو يعد متلقي للخطاب (عند الاستجداء به) فقط ليصبح بعدها مرسلًا فاعلاً.

ج. رسالة داعية لإتباع الطريقة الصوفية في الأبيات 53 إلى البيت 80 يدعو الفاعل الصوفي (المرسل) كل متلقي بإتباع الطريقة الصوفية وبالتواصل معها، مستخدماً أساليب للإقناع وهي:

المصداقية¹: مؤكداً على شرعية وسنية طريقته الصوفية.

الترغيب²: أسلوب يرغب ويحبب المتلقي الطريق الصوفي الذي يتميز بالذكر والصدق... مشيراً إلى أهمية ودور الفاعل الصوفي (الشيخ) في مساعدة ومرافقة السالك في الطريق الصوفي هذه الرسالة نجدها مرسخة كثيراً في هذه المنظومة.

الترهيب³: يستعمل هذا الأسلوب لترهيب تارك الطريقة الصوفية مقدماً صورة ونهاية سلبية بتارك الطريق الصوفي مستخدماً التخويف.

¹ من البيت 53 إلى البيت 55.

² من البيت 56 على البيت 66.

³ من البيت 67 إلى البيت 81.

ملاحظة : من البيت 82 إلى البيت 84 يتحدث عن المقامات التي تتمتع بها سالك الطريق الصوفي لزيادة الترغيب وفي البيت 85 يشير ما يؤول إليه تارك الطريق.

عدم التسوية: لإتباع الطريقة الصوفية وهي ميزة تواصلية مهمة يختص بها أهل التصوف. ويدل على منطوق مدروس لاستخدامه باعتبار أن كل تسوية يقابله مقاومة ورفض. إذن كان استخدام الترهيب بدون تسوية لتحقيق الترغيب.

د.رسالة الفاعل الصوفي للإقتداء به: من البيت 86 على البيت 88 دعوة مباشرة لكل متلقي للإقتداء به والاستجابة لدعوته دعوة ستعود عليه (المتلقي) بمقام المودة الروحية الإلهية.

وهنا كذلك يظهر الجانب التواصلية المستمر للتصوف عبر الصوفي فهي دعوة ورسالة تتصف بالديمومة فهي موجهة لكل إنسان في كل زمان، دعوة لانتشار الشيخية والشاذلية.

-تعريف المرسل (الفاعل الصوفي):-

جاء تعريف الناظم بهويته مباشرة بعد دعوته للإقتداء به واتباع طريقته لتزيد من التأثير على المتلقي.

أ.تعريف بهويته النسبية¹ فهو صديقي (نسبة لأبي بكر الصديق) وسليل جده أبي سماحة العالم والإمام مدينة فقيق وتلميذ الصوفي أحمد الراشدي الملياني وأستاذ العديد من علماء ومتصوفة هذه المدينة كما ذكرنا سالفًا.

ب.تعريف بهويته الصوفية الشرعية والسنية² وعلى مراتبه وعلومه التي حاز عليها بسلوكه في الطريق الصوفي.

رسالة لخصومه:

كذلك هنا نلاحظ تسلسلا منطوقيا في بناء هذه القصيدة لأجل خدمة وظيفة هذه المنظومة فالتعريف بهويته كانت تمهيدا للرد على خصومه ومنتقديه فمن البيت 93

¹ من البيت 89 إلى البيت 90.

² من البيت 91 إلى البيت 92.

إلى البيت 99 يطلب الفاعل الصوفي من المتلقي عدم تصديق ادعاءات خصومهم (ينعتهم بالحساد) محذرا كل من يعاديه مستخدما أسلوب التخويف في الرد على الطرف المعارض بألفاظ مختلفة على التي استعملها في دعوته للإتباع الطريق الصوفي لأن هذه الرسالة هي رسالة محددة المضمون ومحددة التوجيه فهي موجهة إلى فئة معينة هي فئة الخصوم.

رسالة تحذير:

رسالة غير مباشرة لخصومه يحذر فيها من الحسد والتعنيت، ويؤكد فيها مرة أخرى عن مواهبه ومعارفه وعلومه فهي رسالة من الفاعل الصوفي مستخدما فيها أسلوب التحذير موجهة إلى كل منتقد الآني منه أو الآتي مستقبلا وجاءت هذه الرسالة في البيتين 160 و161 بمنظومة الياقوتة.

3-1 اتصال النخبة الصوفية :

يتحدث ناظم الياقوتة في البيت 118 إلى البيت 122 عن تواصل الشيوخ الذين ينعتهم بالنخبة الصوفية فيما بينهم، تواصل على شكل سلسلة حلقاتها شيوخ النخبة الصوفية. اتصالهم الروحي الإلهي والمواهب الدنية هي من بين النقاط المشتركة المؤسسة لتواصل النخبة الصوفية بطريقة متسلسلة ومسترة.

-اتصال النخبة الصوفية مع العباد:

في البيت 123 يتحدث الناظم عن تواصل النخبة الصوفية مع العباد من سالكين الطريق أو غيرهم.... وذلك من خلال دعوة العباد بالتوصل إلى أهل الصوفية مبينا أن النخبة الصوفية سريعة الإجابة لمن يتواصل معهم، وهنا يظهر الناظم دور الصوفية القوى كمستقبل ومرسل.

ومن ناحية الزمن تواصل الصوفية مع الآخر المرید، المحب، والمستنجد، مدته قصيرة لردهم السريع على من يتواصل معهم وفي نفس الوقت هو تواصل دائم لارتباط المتصل بهم.

-اتصال الفاعل الصوفي مع مشايخه:

بعد تمهيد عام حول العلماء والشيوخ تطرق ناظم الياقوتة في البيت 127 على البيت 159 إلى خاصية تواصلية تميز مشايخ الصوفية وتتمثل في سلسلته الصوفية التي تأثر بها ونهل من علومها قدمها كنموذج لتواصل وارتباط النخبة الصوفية. وحتى مصطلح السلسلة يدل على التواصل كما ذكرنا سابقا ففقدان أية حلقة يؤثر على الحلقات الأخرى فالمعارف أخذ وعطاء وليس باحتكار هذا التبادل والسيروة التواصلية من أهم ميزات المنظومة أو الفكر الصوفي.

1-4 أساليب تأثير الفاعل الصوفي على المتلقي

البيت 163 على البيت 166 تشير هذه الأبيات إلى استخدام الفاعل الصوفي إلى أسلوب تأثير آخر في بداية الأبيات الأخيرة من منظومته، يتمثل في أسلوب التواضع ويتجلى هذا الأسلوب في اعتذاره المسبق للمتلقي في احتمال تضمن رسالته من تقصير في لغة وبيان منظومة الياقوتة، وهذا الناظم قدم أهم الصفات أو الميزات الإنسانية والصوفية للصوفي هي كما يلي :

-صفة الإنسان غير الكامل بمنطلق أن الكمال إلا الله.

-ميزة أو صفة التواضع عند العلماء.

-تواضع يرجع كذلك للمعرفة السرية التي اتفق عليها أهل الصوفية في تصوفهم والمتمثلة في عدم بوحهم لمعارفهم الربانية لذلك وكما ذكرنا سالفًا استخدم الصوفية الرمز في رسائلهم المتعلقة بتجاربهم الصوفية.

وفي نفس الوقت يقول الناظم أنه ا هذه المعارف والعلوم كانت السبب في الإتصال مع المتلقي فجاءت هذه الأبيات للتأثير على المتلقي بهدف تأكيد هويته الصوفية المتواضعة والعارفة وهي كذلك رسالة لرد على كل مشكك أو منتقد.

عنوان الرسالة (القصيدة):

يدلل الناظم في البيتين 171 و172 لماذا سمي منظومته بالياقوتة رفعة لما ذكره من أسماء علماء ومشايخ صوفيين نهل من علمهم ومن طريقتهم، واسم الياقوتة هي اسم لحجر كريم يرمز لقيمة العلماء ولقيمة المنظومة وبما أن هذا الحجر الكريم يتميز بحفاظه على خصائصه مع طول الزمن يعني أن اختيار هذا الاسم يرمز لديمومة هذه المنظومة وبالتالي إلى استمرارية طريقته الصوفية ومن هنا نستخلص الخاصية التواصلية لاختيار الناظم اسم الياقوتة كعنوان لمنظومته.

ومن خلال ما تقدم نستطيع أن نستنتج أهم تجليات مستوياته الإتصال واساليبه في منظومة الياقوتة كما يلي:

-الاتصال الصوفي مع الله هو اتصال روحي:

وغايته روحية إيمانية ومعرفية، أساس هذا الإتصال القلب مصدر الإيمان والبصيرة يستخدم فيه (الإتصال) سلوكات وجدانية هي من أهم محركات الإتصال الصوفي الروحي:

حب، شوق، توسل، ترجي، تسليم،... والاتصال الروحي يظهر في:

أ. سلوك الفاعل الصوفي في تواصله مع الله.

ب. هذا السلوك هو متدرج ويتطلب مراحل للوصول إلى غاية هذا الإتصال

الروحي.

ج. مبني على التفاعل المتبادل بين الصوفي والله (بين الذات الصوفية والذات الإلهية رمزياً)

د. هذا الإتصال الروحي قبل كل شيء مبني على الإرادة الإلهية، فرغم أن الفاعل الصوفي في الإتصال الروحي يلعب دوراً جماً ابتغاء المحبة والمعرفة الإلهية لكنه يبقى هذا الفاعل مفعولاً به تحت الإرادة الإلهية.

الصوفي في الإتصال الروحي هو فاعل (الفاعل الصوفي) في هذه العملية بأفعال تواصلية تظهر في سيرورة وصيرورة طريقه الصوفي وفي علاقاته مع أهل الطريق الصوفي ومع منهم خارجه.

سمة التصوف هي سمة تواصلية تظهر في:

أ. الطريق الصوفي سبيلاً مشتركاً لكل سالكي الطريق ونخبته.

ب. تواصل النخبة الصوفية فيما بينهم من خلال السلسلة الصوفية والتي ترمز إلى ترابط علمائها وشيوخها.

ج. تواصل الفاعل الصوفي مع مشايخه ونقصد هنا ناظم الياقوتة الذي يمثل حلقة تواصل مع سلسلة مشايخه.

د. تواصل الصوفية مع باقي العباد من مريدين ومحبيهم ومستنجدين وغيرهم...

هـ. درجة التواصل الروحي تحدد كل مرتبة من المراتب الصوفية.

-رسائل القصيدة الياقوتة:

تعتبر الياقوتة قبل كل شيء خطاب ورسالة عامة كما أسلفنا الذكر لأغراض أهمها الطريقة الصوفية الشيخية وإستمراريتها خاصة وأنها تعد من أهم ما ترك ناظمها سيدي الشيخ¹ وتركيز صاحب المنظومة على الشعريدل كذلك على رؤيته

¹ ترك شعر الحضرة ورسائل ويقال كتب باسم عبد القادر بن محمد في فيكيك بالمغرب.

المستقبلية باعتبار أن الشعر يلعب دورا بارزا في التواصل بين الأجيال، خاصة إذا كان هذا الشعر يمثل أحد أسس الطريقة الصوفية مثل الطريقة الشيعية.¹

وفي نفس الوقت هذه المنظومة أو الرسالة العامة (الياقوتة) تحتوي على رسائل فرعية:

أ. رسائل الفاعل الصوفي للمتلقى من مریدين ومحبين الطريق وغيرهم.

ب. رسالة الفاعل الصوفي (سيدي الشيخ) لخصومه ومنتقديه.

ج. رسالة تحذير للمتلقى الآتي والآتي وخاصة المنتقد.

- اساليب تاثير الفاعل الصوفي على المتلقي:

استخدم ناظم الياقوتة عدة أساليب مؤثرة على المتلقي لغاية تحقيق أغراض الرسالة (المنظومة) ومن بين هذه الأساليب : الترغيب، الترهيب، عدم التسوية بهدف التأثير على المتلقي لدخول في الطريق الصوفي واستخدام أسلوب التحذير مع خصومه ومن أهم الأساليب كذلك أسلوب التواضع الذي وظفه في الجزء الأخير من المنظومة لدليل على الهدف التأثيري على المتلقي، أسلوب يتميز به أهل العلوم والعرفان.

- التعريف بالمرسل الفاعل الصوفي وهو عبد القادر بن محمد المعروف بسيدي الشيخ بنسبه العائلي والعلمي والصوفي وتعريف بعنوان الرسالة (المنظومة) بالياقوتة الذي يحمل دلالة رمزية وتواصلية كما ذكرنا سابقا.

وكل هذا يدل على أهمية الشعر الصوفي في التواصل الروحي والإنساني هذا الشعر لا يعكس المحيط وإنما يحمل فاعلين وأفعال ورسائل تعمل على تجسيد الفعل التواصل الصوفي.

¹ الياقوتة هي طقس أساسي في الطريقة الشيعية تقرأ بصفة دائمة.

2- الوظيفة الاتصالية لشعر الياقوتة

من التحليل المعجمي والبنائي لقصيدة الياقوتة، تتجلى الوظيفة الاتصالية للشعر الصوفي، التي تندرج ضمن الوظائف اللغوية والتي تسمى كذلك بالوظائف الاتصالية» تلك العمليات التي تؤديها اللغة وتسمح بأدائها عن طريق الاستعمال اللغوي...¹.

ويعتبر رومان جاكسون من الذين ساهموا في دراسة الوظيفة الاتصالية للغة، وتطبيق نموذجه الوظيفي اللغوي² المتكون من ست وظائف على قصيدة الياقوتة، هو نموذجا مناسباً لدراسة وظيفتها الاتصالية نحلها على النحو الآتي:

-الوظيفة المرجعية وهي أكثر وظائف اللغة أهمية في عملية الاتصال ذاتها، التي تركز على المضمون الأصلي أو المرجعي لخطاب المتكلم يهدف هذا الأخير إلى إيصاله إلى متلقيه.

وقصيدة الياقوتة تحمل مجموعة من الأخبار تعبر عن المرجعية الشاعر الصوفي سيدي الشيخ مرجعية صوفية تتكون من:

أولاً-المرجعية الصوفية القائمة على التجربة الصوفية لشاعر الياقوتة، تجربة روحية ورمزية لحياة خارج حدود التناهي البشري مع اللامتناهي، تجربة تمثل أساس هذه المرجعية وأساس الذي إنبتت عليه الياقوتة، فكانت أول غرض تطرق له الشاعر في بداية بناء القصيدة³، وهذا التوقع العالي في شعر الياقوتة يرمز لأهمية مرجعية التجربة الفردية الصوفية للتصوف الإسلامي وفاعليه.

ثانياً-قصيدة الياقوتة تمثل مرجعية الطريقة الشيخية وسندها الروحي والرسمي، فهي تحمل مبادئ طريقة الصوفي سيدي الشيخ، المنبثقة من المبادئ

¹ الحسين الزاهدي، التواصل، نحو مقاربة تكاملية للشهفي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص37.

² Roman Jac

³ من البيت 7 إلى البيت 48 وكذلك من البيت 100 إلى البيت 114.

السنية*، ومبادئ شيوخه من جاء ذكرهم في القصيدة، وبصفة خاصة من مبادئ الطريقة الشاذلية لأبي الحسن الشاذلي الذي انتشرت طريقته انتشارا واسعا في بلاد المغرب الوسيط العهد، وعليها تأسست الطريقة الشاذلية الصوفية التي تجمع بين ما هو ديني وديني التي تميز مبادئ الطريقة الشاذلية الصوفية.

كما أن قصيدة الياقوتة هي المصدر الصوفي الأهم إن لم نقل الوحيد الذي خلفه شاعر الياقوتة لطريقته الصوفية (بالإضافة الى مصادر مكملة لها)، فالياقوتة هي مصدر وسند ورسالة وطريقة تتأسس عليها مرجعية الطريقة الصوفية الشاذلية.

ثالثا- هوية سيدي الشيخ هي الأخرى تمثل مرجعيته التي تحملها الياقوتة حين يتحدث عن هويته النسبية البوكرية والسماحية¹.

-البوكرية نسبة إلى أبي بكر الصديق صاحب الرسالة المحمدية، نسب له رمزيته الدينية في الإسلام.

-السماحية نسبة لجد سيدي سليمان ابن أبي سماحة الشخصية الدينية والعلمية التي شهدتها المنطقة بين القرن الخامس عشر والسادس عشر ميلادي.

هذا التصريح المباشر لهويته النسبية يحمل كذلك رمزية أخرى، تتمثل في الهوية الدينية الجامعة التي تجمع بين الهوية الدينية التاريخية (أبو بكر الصديق) والهوية الدينية المحلية (سليمان بن أبي سماحة) هوية تجمع بين المشرق والمغرب تأسست عليها أيضا مرجعية الخطاب الصوفي لسيدي الشيخ في ياقوته.

-الوظيفة التعبيرية وهي ما تشير إليه اللغة وتظهره من مواقف وجدانية، والتي تعبر عن مواقف المرسل من مختلف القضايا التي تكتب أو يتحدث عنها والتي يجسدها من خلال السياق، وهي تحدد العلاقة بين المرسل والرسالة وموقعها منها، لأن

* في ذكره للسلسلة الروحية لطريقته يصنف ويحدد منع طريقته من الرسول ثم علي ثم الحسن ثم المشايخ والعلماء من الصوفية، تنهي ***سلسلة تؤكد أو تبين أن الرسول هو أصل مبادئ طريقته الصوفية والرسالة الإسلامية المحمدية من البيت 91-92 ومن البيت 127-159.

¹ البيت 89-90.

الرسالة تعبر عن مرسلها وتعكس حالتها، بالإضافة لما تحمله من أفكار تتعلق به أو بشيء ما.

وياقوتة سيدي الشيخ، رسالة يعبر فيها عن ذاته وعن مشاعر ذوقية وعن أفكار وقضايا، تتحدد في المواضيع التي تحملها قصيدته والمتمثلة في:

أولاً- التعريف بتجربته الفردية والحالة الوجدانية الذوقية التي عاشها في اتصاله الإلهي المتوج بالمنح اللدنية والعلوم العرفانية، تعريف يعبر عن موقفه الصوفي للتصوف القائم على التجربة الصوفية.

ثانياً- التعريف بذاته (تجربته الفردية) وبنسبه موقف يعبر فيه عن هويته الدينية الصوفية ويعبر بالخصوص على مركزية الشيخ الصوفي في النظام والفكر الصوفي.

ثالثاً- موقفه من الطريق الصوفي ومراحله والمحطات الروحية للسالك في طريق المحبة والذكر، يؤكد على خصائص الاتصال الروحي الصوفي والطرق الصوفي بصفة عامة والطريقة الشيخية الشاذلية بصفة خاصة.

بذلك تكون قصيدة الياقوتة رسالة تبليغية لطريقته (سيدي الشيخ) وللتصوف الطريقي.

رابعاً- الرد على خصومه ومنتقديه، هو الرد على العاذل المتنوع المظاهر في أشعار الصوفية فهو: الحاسد، الحاقد، المتربص، الواشي، اللائم الجاهل...¹ فهذا العذل هو دلالة على موقفه الصوفي من العذل الديني الذي تمثله السلطة الدينية التقليدية (علماء الشريعة والفقهاء) ومن العذل الفلسفي ممثلاً في الفكر الفلسفي البرهاني المناهضين للفكر الصوفي²، المؤسس على التجربة الفردية الذوقية.

¹ عباس يوسف حداد، العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي، دار الحوار، ط2، اللاذقية 2009 ص11.

² نفس المرجع ص13-14.

-الوظيفة التأثيرية هناك من يسميها بالوظيفة الندائية هي ما يظهر من صور ومعاني يتوجه الكاتب إلى المتلقي بقصد لفت انتباهه إلى أمر ما أو الطلب منه القيام بعمل ما، أي للتأثير في هذا المتلقي بهدف إحداث ردة فعل ما لديه يظهرها الكاتب عبر استخدام أساليب تنبيهية مثل الأمر، النداء، المناجاة، المجاملة...

وقصيدة الياقوتة محفوة ومتحفة بهذه الأساليب التنبيهية في معظم المحطات البنائية لهذه القصيدة المتكونة من 178 بيتاً، أين يظهر شاعر الياقوتة كأنه في اتصال مباشر مع من يوجه لهم رسائله التنبيهية نلخصها في ما يلي:

- دعوة للمريدين والراغبين في السير في طريقته يكون مرافقتهم ودليلهم في هذا الطريق.¹

- يخاطب شاعر الياقوتة المتلقي المريد والمستغيث بخطاب برهاني عن علومه وكراماته والمنح اللدنية التي اختص بها الله أهل التصوف.²

- تنبيه المتلقي المستنجد المستغيث بسرعة إجابته.³

- دعوة لإتباع طريقه الصوفي مستخدماً في هذه الدعوة أساليب الإقناع والشرعية السنية والرغيب، والتخويف لتارك الطريقة.⁴

- نداء ودعوة للإقتداء به والاستجابة لدعوته ستعود على المتلقي المجيب بمنحه مقام المحبة.⁵

- تحذير لخصومه ومنتقديه باستخدام أسلوب التخويف.⁶

¹ البيت 49-50.

² البيت 50-52.

³ البيت 51-52.

⁴ البيت 53-80.

⁵ البيت 86-88.

⁶ البيت 93-99.

- دعوة إلى التواصل مع أهل التصوف بأسلوب إقناع الإجابة السريعة.¹
- تحذير غير مباشر لمنتقديه مستشهدا بعلمه اللدنية هي ردا على المتلقي المنتقد والخصوم.²
- استخدامه لأسلوب التواضع يعتذر به على احتمال تضمن قصيدته تقصر بياني.³
- تنبيه وتعليل لماذا عنون قصيدته الشعرية بالياقوتة.⁴
- نلاحظ مما سبق أن شاعر الياقوتة أضاف على قصيدته أساليب تنبيهيه متعددة من ناحية الكم والكيف، هذه الاستفاضة لهذه الأساليب تدل على هدف الشاعر الصوفي الأساسي والمتمثل في التأثير على المتلقي على اختلاف أطيافه واتجاهاته.
- هذه الأساليب التنبيهية تصور الشاعر على أنه في اتصال وحوار وجها لوجه مع القارئ ومع من توجه له رسائله، فهو حاضر ومتحرك، والكلمات والنص لم يقيدان صاحب وكتب القصيدة عكس ما تراه البنيوية اللسانية الكلاسيكية.
- وهذا ما يبين أن الشاعر الصوفي هو فاعل داخل نصه الشعري وخارجه (تفاعله مع القارئ) هذه الميزة السردية والحكاية وخطابية وتحذيرية الفاعلة للشاعر الصوفي هي التي تفسر الديناميكية الاتصالية التي يقوم بها الفاعل الصوفي الشاعر.
- من خلال أشكال الاتصال الذي يقوم بها المتلقي مع الله ومع النخبة الصوفية ومع المرید ومع العاذل... تحمل رسائل تأثيرية متعددة الأساليب ما نستنتج من ذلك أن الفاعل الصوفي الشاعر جعل من شعره فضاءا اتصاليا ديناميكيا بالفعل والحركة.

¹ البيت 123.

² البيت 160.

³ البيت 163-166.

⁴ البيت 171-172.

- الوظيفة ما وراء اللغة (الوراسنية) وهي ما يتمحور حول اللغة ذاتها من معاني واصطلاحات نحوية ولسانية تركز على الرمز الذي توفره اللغة وتوضح وظائفه.

وإذا كان الإنسان اختصاصه إضفاء المعاني والدلالات على الأشياء دون آخر، نستطيع أن نقول أن الصوفي قد أبدع في اختصاصه. فهو الذي يوصف بصاحب الإشارة لا العبارة. واستخدام الصوفية للرموز لأنها وسيلة لإثارة العواطف والأحاسيس وحث الناس على الفعل فالرمز هو اختيار إستراتيجي لتفعيل التأثير على المتلقي، والكتابة الشعرية الصوفية زاخرة بالرموز التي تحملها المصطلحات الصوفية، وشعر الياقوتة لم تحد عن هذا الإطار الرمزي الصوفي.

الرموز التي تضمنتها الياقوتة جاءت في المصطلحات المتعلقة بـ:

- التجربة الصوفية: الكشف، المشاهدة، الرؤيا، الفناء...

- الطريق الصوفي: الطريق، السلوك، الحج، المقام، السير، الوصول، الارتقاء (المعراج)...

- المذهب الصوفي: الولاية، الشيوخ، الخلافة، الحضرة، الإرادة، الحضرة، الفيض، الجذب، الحقيقة.

- المقام: الصبر، التوكل، الرضى، الزهد.

- الحال والتعين: الأنس، المحبة، الشوق، الطمأنينة، المشاهدة والتعين.

أما المصطلحات الرمزية الصوفية المشتقة من المرجعيات الشرعية والفكرية والطبيعية.

تصنيف منابع المصطلحات الصوفية أنظر:

جميل حمداوي "المصطلح الصوفي"

- من القرآن

الكريم: الله، الحق، الخلق، اليقين، العلم، الإخلاص، الرضى، القلب، الذكر، السر، الإصطفاء...

- الحديث النبوي الشريف: الرداء، الأبدال و الأوتاد والغوث والنجباء والنقباء...

- المرجعية الفقهية: الصوم، الحج، الطهارة...

- التصوف الفلسفي: جمع الجمع، الإتحاد، النفس الفيض.

- من النحو: الغياب والحضور، المعرفة، العلة، الصفة، الإشارة، الواحد والجمع.

بالإضافة إلى المصطلحات المتعلقة بالطبيعة (الشمس، والبحر والجبال....) و
المأخوذة من علم الكلام لدى الأشاعرة وغيرهم (الذات، التنزيه، الوجود والأزل....).

كما سبق يظهر أن الفاعل الصوفي الشاعر وظف المصطلحات الصوفية المتعارف عليها بصفة عامة من جهة، ومن جهة ثانية يظهر أنه ركز على المصطلحات التي توحى وترمز إلى:

أ- التجربة الصوفية والأحوال والمقامات التي عاشها في تجربته الاتصالية الإلهية.

ب- المذهب الصوفي والمتمثل في الطريقة الصوفية والتي يمثلها التصوف الطرقي.

ج- شرعية وسنية طريقه الصوفي الذي يمثلها التصوف العملي السني الذي شاع في بلاد المغرب الإسلامي وفي الفترة التي عاش فيها شاعر الياقوتة الصوفي سيدي الشيخ.

- الوظيفة الشعرية هي القيم الدلالية والمعاني والأصوات والإيقاعات والأوزان، التي توظف خلال النص الأدبي والتي توفرها اللغة، بهدف جعل مادة ذلك النص كأداة للتأمل أو التفكير أو وسيلة لإحداث المتعة، بهدف جعل العمل إبداعا يترسخ في عقول المتلقين، وهي من الوظائف الأساسية للغة لما دخله من حركية في حياتها وبدونها تصبح اللغة جامدة.¹

وقصيدة الياقوتة تنتمي إلى الثنائيات الصوفية من البحر الطويل التي عمد الصوفية على نظمها، لما لها من مميزات تأثيرية على المتلقي، وقد بينت الدراسات² أن الثنائية (الشعر الصوفي) لها درجة عالية من الشعرية سميت أدبيا بكيمايا الشعر، جعلها تكون خطابا منفردا في الإيقاع والوزن وبالتالي في التأثير.

وسيدي الشيخ قد قفي على تقليد سابقه، فجاءت قصيدة الياقوتة تائية من البحر الطويل وعن قصد لتؤدي هذا الدور الاتصالي، وهذا ما سنلاحظه في الفصل الآخر الذي سيتطرق إلى طقس سماع الياقوتة أين تظهر شعرية الياقوتة قولاً وفعلاً، نصاً وطقساً، هي من إستراتيجيات التأثير عند الصوفي سيدي الشيخ.

-الوظيفة الاتصالية تعد هذه الوظيفة إطار تتحرك ضمن شروطه بقية وظائف اللغة ووظائف الشعر الصوفي على العموم هي وظائف اتصالية والدراسات المتعلقة بالخطاب الصوفي تبرهن ذلك.

من خلال التحليل السابق لوظائف قصيدة الياقوتة نعتقد أن الوظيفة التعبيرية والتأثيرية والمرجعية بالإضافة إلى الشعرية التي يأتي الحديث عنها لاحقاً هي الوظائف التي تجسدت فيها الوظيفة الاتصالية لشعر الياقوتة والإستراتيجية الاتصالية للفاعل الصوفية الشاعر.

¹ نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في اللسانيات ص146.

² عبد الفتاح الإدريسي البوزيدي، بلاغة الخطاب الشعري في الثنائيات الصوفية دراسة الظواهر والقضايا: تائية ابن الفارض ومحمد الحراق نموذجان، أطروحة دكتوراة، إشراف عبد الوهاب الفيلاي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس.

www.aljounaid.ma/article.c=6169.

قد ينظر إلى الشعر والعمل الأدبي (المكتوب) على أنه تختفي الوظيفة التعبيرية والتأثيرية فيه، لغياب المرسل والمتلقي، إلا أن هذه الدراسة بينت أن هاتين الوظيفتين من الوظائف الاتصالية الأساسية في الشعر الصوفي للياقوتة وعلى رأسها الوظيفة التعبيرية.

والوظيفة التعبيرية تظهر في الإستراتيجيات التعبيرية التي قصد بها المرسل (الشامل الصوفي) التأثير على المتلقي، منها الإستراتيجية الحكائية¹ التي تميز بها الشعر الصوفي « ولعل مشروع الصوفي في هذا النوع من الخطابات أنه أصبح هو الفاعل داخل المجرى الحكائي وحسب إستراتيجية في تحقق المسار الحركي في

النص كما في الواقع الذي يعيشه أو يتخيله، وجعلها بالتالي إستراتيجية لتفعيل العقد التواصلي بينه وبين المتلقي.²

بالإضافة إلى إستراتيجية الإقناع والإرشاد والتحذير التي حفوت بها قصيدة الياقوتة.

أما الوظيفة التأثيرية التي تظهر في ما تتضمنه الرسالة من خيارات راعي فيها المرسل (الوظيفة التعبيرية) ما يتوقع أن يؤثر على المتلقي (الوظيفة التأثيرية) بفعل الإستراتيجيات التعبيرية ستنعكس على المتلقي وتحدث عملية الاتصال مع مختلف شرائح المتلقين إستراتيجية قائمة على إثارة العواطف والانفعالات المتلقي بهدف التأثير.

الوظيفة الاتصالية للمرسل للصوفي للمرسل الصوفي (الوظيفة التعبيرية) الهادفة للتأثير على المتلقي (الوظيفة التأثيرية) تكون ضمن مرجعية ما تحمله الرسالة (الوظيفة المرجعية) من تصورات وقضايا (المرسل).

¹ تظهر في حديث الصوفي عن تجربته الصوفية الهادفة إلى الاتصال مع اللامتناهي هذه الإستراتيجية التي اتبعتها أهل التصوف في كتاباتهم.

² أمانة بلعلي، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص 175.

باعتبار الرسالة هي السياق التي تتحدد به الوظيفة التعبيرية والتأثيرية وبالتالي تتحدد الوظيفة الاتصالية.

ما نستنتجه من هذا التحليل هو أن في الكتابات الصوفية (منها الشعرية) المبنية على التجربة الفردية للصوفي، التجربة الاتصالية مع الله، تتحدد إستراتيجية التأثير للمرسل الصوفي على المتلقي، هي إستراتيجية لغوية بلغة صوفية صرفة، تمثل إستراتيجية سلطة الصوفي الرمزية عبر خطابه، وتبين وترسخ سلطة ومركزية الصوفي الواصل صاحب التجربة الروحية في الفكر الصوفي.

الباب الرابع أشكال الاتصال داخل الزاوية

الفصل السابع تعريف الزاوية مؤسسة التصوف الطريقي

مرت سيرورة التصوف حسب مراحل التصوف الإسلامي من الزهد إلى التصوف السني فالتصوف الفلسفي ثم التصوف الطريقي، و من المشرق مع القرن التاسع إلى المغرب خاصة مع نهاية القرون الوسطى. هذا الانتقال للتصوف من المشرق إلى المغرب يعبر عنه بعض الباحثين على أنه حدث ديني جديد ظهر في بلاد المغرب الإسلامي والمتمثل في انفتاح هذه البلاد على الصوف القادم من المشرق، حيث شهد المغرب الإسلامي خلال القرن 11م حتى القرن 15م دخول التصوف الطريقي الذي ساهم في تفعيل طقوس الولاية (الأولياء الصالحين) حيث بظهور التصوف عرفت الولاية تطورا هاما وكانت السبب في انتشار الطرق الصوفية في كل بلدان المغرب الإسلامي خاصة في القرن 15 فكل أجزاء المغرب والأندلس وبكل أطرافه لامتد التوسع الصوفي وظاهرة الولاية في آن واحد.¹

هذا الانتشار للتصوف الطريقي الجماعي تطلب تراتبية لتنظيم هذه الجماعات، بها و عليها تأسست مؤسسة التصوف الطريقي ألا وهي الزوايا والتي تعتبر في نفس الوقت المركز المكاني لهذا التصوف.

1- تاريخ نشأة مصطلح الزاوية (المسار التاريخي)

عبر تاريخ نشأتها في المشرق والمغرب تعددت تسمية مؤسسة التصوف الطريقي من: الخانقاة، التكتية، الرباط وصولا إلى الزاوية المصطلح الشائع حاليا فما هو المسار التاريخي لنشأة مصطلح الزاوية في المشرق والمغرب؟

1-1 في المشرق الإسلامي:

أخذت الزاوية في المشرق الإسلامي تسميات مثل "الخانقاة" و"التكتية" للاحتكاك التاريخي للبلدان العربية بالبلدان الإسلامية المجاورة لها وغير الناطقة باللغة

¹ Atallah DHINA, les états de l'occident musulman aux XII, XIV et XV siècles institutions –ENAL –ALGER P301-302, 1984.

العربية والتي انتشرت فيها الطرق الصوفية كان لها أثر على المشرق العربي وآثارها في مصر والشام والعراق تشهد بذلك.

أ-تعريف الخانقاة: (بالجمع الخانقاوات)

بالفارسية "خانقاة" هي كلمة فارسية عربت إلى خانقاة¹، معناها « محل اجتماع الدواوين وهي لفظ مركبة من مقطعين (خانة+ كاة) ...»².

- وهناك معنى آخر للخانقاة يحمل بعدا مكانيا اجتماعيا لهذا اللفظ مؤداه أن هذا اللفظ الفارسي « معناه في الأصل المائدة أو المكان الذي يأكل فيه الملك، ثم أطلق بعد ذلك على الخوانق والخانقاوات أو الدور التي قام على إنشائها الملوك والأمراء الراغبون في القرب والمبررات لأغراض كثيرة أهمها إيواء الغرباء من المسلمين الوافدين إلى ديارهم والقيام بمعيشتهم وتنقيفهم....»³ إلى جانب تأدية الصلوات المفروضة فيها.

هذا التعريف يدلنا على أن الكلمة في تطورات وتحولات معانيها لها دلالاتها الاجتماعية التي من خلالها نستطيع تفسير وفهم التاريخ الاجتماعي للأفراد والمؤسسات والمجتمعات.

فمن الوظيفة الاجتماعية التي تأسست عليها هذه المنشآت تطورت وتحولت إلى وظيفة دينية حين أصبحت الخانقاة مؤسسة صوفية وأصبحت مؤسسة التصوف الطرقي في المنطقة الفارسية ثم في المشرق في القرن 4هـ.

والتعريف الديني للخانقاة يظهر أولا في اتفاق كل من المقرئزي وعلي باشا مبارك أنها منشأة معمارية دينية.⁴

¹ عاصم محمد رزق، خانقاوات الصوفية في مصر في العصرين الأيوبي والمماليك، الجزء الأول، مكتبة متولي، القاهرة، 1997 ص22.

² نفس المرجع والصفحة.

³ المرجع السابق ص22.

⁴ نفس المرجع والصفحة.

ثانيا في المعنى الصوفي للخانقاوات من خلال ما ذكره في القرن (8هـ/14م) معتبرا أن الخانقاة هي الزاوية « وأما الزوايا فهي كثيرة وهم يسمونها الخوانق وحدثها خانقاة»¹.

وكذلك ما قاله المقرئزي في القرن 14 و 15 م بعد تعريفه لأصل هذه الكلمة الفارسية أن «...الخوانق حدثت في الاسلام في حدود الأربعمئة من سنة الهجرة وجعلت لتخلى الصوفية فيها لعبادة الله تعالى»².

أما معجم المصطلحات الصوفية فيعرف الخانقاة: « لفظ مأخوذ من الفارسية معناها البيت الذي ينزل فيه الصوفية، وقيل سمي خانقاة من الخنق لتضييقهم على أنفسهم»³.

إذا إستقرأنا إبعاد هذه التعاريف الثلاثة للخانقاة بعلاقتها بالتصوف الإسلامي نستشف ما يلي:

- مؤسسة الخانقاة نشأتها في الإسلام حديثة فحسب ما سبق فقد ظهرت مع القرن الرابع الهجري رغم تجدرها التاريخي في المجتمع الفارسي.

- في أصلها هي منشأة اجتماعية بالدرجة الأولى ثم تحولت إلى مؤسسة دينية وبالضبط صوفية أين أصبحت الخانقاوات مكان عبادة الصوفيين.

- مؤسسة الخانقاة في ديناميكتها تحولت إلى مركز للتعليم الصوفي وكذلك مركزا تربويا⁴

¹ المرجع السابق ص21.

² المرجع السابق ص21.

³ عبد المنعم الحنفي، معجم المصطلحات الصوفية، ص78.

⁴ عاصم محمد رزق، خانقاوات الصوفية في مصر، ص27.

- تحولت الخانقاة إلى مؤسسة صوفية لم يقض على وظيفتها الأولى التي تأسست عليها ألا وهي وظيفتها الاجتماعية، مما يبين أن التصوف في بلاد المشرق الإسلامي وجد المحيط (المكان) الملائم له لنشأته ولانتشاره.

- إضافة إلى التعريف السابقة بالخانقاة، فهناك من يقدم تعريفها مماثل لتعريف الزوايا، المصطلح الشائع في بلاد المغرب الإسلامي، سيأتي الحديث عنه لاحقاً.

ب- التكية:

التكية أو التكايا هي اسم آخر لمؤسسة التصوف الطرقي الذي ظهر في الشرق الإسلامي. وقد اختلفت الآراء كذلك حول معاني كلمة التكية في بعدها الصوفي والاجتماعي:

- فمن الناحية اللغوية هناك من يرى أن التكية، أصلها اللغوي يرجع إلى مقطعين مركبين: « (تاك كاه) معنى المقطع (تاك) يعني باللغة الكردية (الواحد أو الفرد) والمقطع الثاني (كاه) يعني (المكان أو المحل) وعليه يكون معنى المقطعين مكان التوحيد»¹.

ومن هذا يتضح أن صاحب التعريف يقر بالمعنى اللغوي للتكية من المعنى الصوفي باعتبارها مؤسسة التصوف الطرقي في الشرق الإسلامي.

- والمفهوم العامي الشائع «أن التكية ملجأ للكسالى والمتعطلين عن العمل، وكذلك من يرجعها إلى العقل العربي اتكأ بمعنى استند أو اعتمد خاصة وأن معاني التكية بالتركية تعني التكاء أو الاستناد إلى شيء للراحة والاسترخاء وبهذا المعنى تكون التكية مكان للراحة والاعتكاف»².

هذا التعريف نستنتج منه معنيين متقاطعين :

¹ إجابة جعفر عبد الحسين لمعنى كلمة التكية

/ejabat/thread ;tid www.ejabat.google.com

² شاهد يحيى وحيد " التكايا في المدن الإسلامية الشواهد التكافل الاجتماعي والقيمة التراتبية أنظر: www.arrafid.ae/arrafid/p16-1-2011.html

أولاً : تعتبر التكية مكان أو مؤسسة خاصة بالفئة الاجتماعية الراغبة في الراحة والاسترخاء وكذلك الاعتكاف-مثل حال بعض المؤسسات الإجتماعية المعاصرة المهيأة لهذا الدور-وفي نفس الوقت كانت المكان الذي أقامه الموسورون لإيواء الفقراء والمسافرين وهي الوظيفة المشتركة التي كانت تضطلع بها كلا من الخانقاة والزاوية حيث تعتبر هذه الوظيفة الإجتماعية القاسم المشترك بين المؤسسات الثلاث: الخانقاة،التكية،والزاوية.

- ثانياً:التكية هي مكان أو ملجأ للفئة العاطلة وغير فاعلة مجتمعياً حسب المعنى اللغوي للتكية في اللغة التركية التي تعني التكاء.وهذا ما يفسر نقد معارضي التصوف لمؤسسة التكية بعد تحولها إلى مؤسسة صوفية في الشرق الإسلامي بوصفها مؤسسة للكسالى والعاطلين.

-التكية في معناها الصوفي هي مؤسسة صوفية،كما يعرفها يوسف فرحان»
بناء خاص بالصوفية ينزلها من اجل التعبد وممارسته الطقوس الصوفية والرياضيات الروحية برئاسة شيخ يرعى شؤون الدراويش»¹.

والدراويش هي كلمة تركية تطلق على مريدي التصوف الطرقي في الشرق الإسلامي.

وهناك من يعتبر أن مصطلح التكية لا يتجاوز القرنين في نشأته،اقترن ظهوره بالصوفية مع ازدهار التصوف الإسلامي بعد سقوط الدولة العثمانية-في مناطق الشرق الإسلامي كالعراق والكرديستان وإيران وخاصة عند الأكراد*الذين تأثروا به كثيراً وقد تجلى هذا التأثير في دخول مصطلح التكية ضمن المصطلحات الصوفية².وهذا ما قد يفسر المعنى اللغوي الذي قدمه الأكراد للتكية بمعنى مكان للتوحيد أي مكان أهل

¹ إجابة جعفر عبد الحسين لمعنى التكية،موقع سبق ذكره.

² إجابة جعفر عبد الحسين لمعنى التكية.

الصوفية كما ذكرنا سالفاً، ومن جهته أخرى هناك وحسب شاهد يحي وحيد أن التكايا في مفهومها الاجتماعية ظهرت في وقت مبكر من العصر الإسلامي¹.

وبذلك تبقى التكية مثل الخانقاة في معناها مرتبطة بتاريخ سياقها الاجتماعي والصوفي.

1-2 في المغرب الإسلامي

لقد شهد المغرب الإسلامي بدوره انتشار التصوف وطرقه في القرون الوسطى، هذا الانتشار كان له ظروف وبيئة مختلفة عن التي نشأ فيها التصوف الطرقي في المشرق الإسلامي. ويظهر ذلك في المسار التاريخي الذي نشأت فيه مؤسسة التصوف الطرقي والمتمثل في الرباطات وصولاً إلى الزوايا الاسم الشائع لمؤسسة التصوف في المغرب الإسلامي والمشرق الإسلامي.

أ- الرباطات الجهادية²

فمع القرن التاسع تكونت العديد من الرباطات على الضفاف المتوسطية كانت مهمتها إبعاد المعتدين وحماية البلاد من التهديدات، وبذلك تميزت الرباطات في بدايتها بسمة عسكرية محضة ثم أصبحت هذه الميزة ذات صبغة دينية لارتباطها بمهمة الجهاد ضد الهجمات المسيحية، حيث كانت هذه المهمة دافعا لبناء عدة رباطات في بداية القرن الحادي عشر.

لعبت هذه الرباطات دوراً مهماً في الحياة الدينية والعسكرية في المغرب الإسلامي حيث في هذه الرباطات ترعرعت الخلوة والصلاة وفي نفس الوقت كانت مكاناً ومركزاً لتحضير الحروب، وقد انتشرت هذه الرباطات من القرن 13 م حتى

¹ شاهد يحي وحيد" التكايا في المدن الإسلامية، شواهد التكافل الاجتماعي والقيمة التراثية" موقع سبق ذكره.

القرن 15 م حينها تحولت وتطورت إلى رباطات دينية بفعل التصوف والولاية محافظة على وظيفتها.

الرباطات الدينية:

في هذا السياق وحسب نللي العامري، ظهرت في المغرب الإسلامي وبالتحديد في الفترة الموحدية مؤسسة قبل نشأة الزوايا هي مؤسسة الرابطة، وسميت بالرابطة لأنها المكان الذي يجتمع فيه الصالحون، وقد يكون هذا المكان مسجداً أو مقراً سكنياً أو ضريحاً لولي صالح.¹

حسب هذا التعريف التاريخي فالرابطة هذه هي المؤسسة الدينية (بالتصوف والولاية) التي انتشرت مع وبعد القرن 13 م وهناك من ظهرت حتى قبل العصر المرابطي حسب ابن الزيات صاحب " كتاب التشوف إلى رجال التصوف" الذي يعد شاهد على عصر انتشار الرباطات في بلاد المغرب الإسلامي إبان العهد الموحدي، فكتابة يعد مدونة لإعلام التصوف الذين طبعوا تلك المرحلة التي تزامن معها ابن الزيات مثل رباط " تيطنطر" الذي يعد من أقدم رباطات المغرب الأقصى والذي كان من أعلامه أبو عبد الله محمد المعروف بابن أمغاز². كما يوثق هذا الكتاب لأكثر من 18 رابطة دينية منتشرة في المغرب الإسلامي³. وحسب ابن بطوطة فقد وجدت هذه الرابطة أيضاً في المشرق الإسلامي كمؤسسة مستقلة ومعاصرة للزاوية في القرن 14م.⁴

¹ نللي العامري، الولاية والمجتمع مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، منشورات كلية الآداب ببنوية، تونس 2001 ص 98-99.

² ابن الزيان (يوسف التادلي)، التشوق إلى رجال التصوف، وأخبار أبي العباس السبتي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2011 ص 209.

³ نفس المصدر: مثل رابطة (أبي إسحاق ص 305) (أنيدور ص 412)، تامرنوت، ص 433) (التونسي نص 110، (تامنغظت، ص 166)، زر هون، ص 368)، الزيات، ص 330)، (أوجدام، ص 227)، (القدم، ص 207).....

⁴ نللي العامري، الولاية والمجتمع، ص 100.

هذه السيرورة للرباطات من جهادية إلى دينية نستنتج منها الوظائف التي كانت تضطلع بها المؤسسات والتي حددتها ظروف تلك المرحلة التاريخية، نلخصها في ما يلي:

أولاً: الرباطات "الجهادية" كما أسلفنا في بدايتها كانت سمتها عسكرية وظيفتها تلخصت في الدفاع عن الثغور والتصدي للاعتداءات الخارجية، ثم أخذت المهمة الجهادية عند تصديها للهجمات المسيحية وبذلك أصبحت هذه المؤسسة تجمع بين الوظيفة العسكرية والدينية. ويفسر عبد المجيد الصغير الوظيفة الجهادية التي اضطلعت بها الرباطات، بضعف الدولة الموحدية، ضعف يبرز في نفس الوقت أهمية النشاط الذي كانت تقوم به مؤسسة الرابطة في حراستها للثغور ودفعها للخطر الخارجي الأمر الذي لم تستطع الدولة الموحدية مواجهته¹. وقد ساهم التصوف العملي في تعميق قيمة الجهاد بين أتباعه وإعلاء فضيلة الرباط على الثغور والسواحل² هذه المساهمة كانت بداية لتطور الرباطات إلى مؤسسة دينية للتصوف والولاية (الأولياء الصالحين).

ثانياً: لعبت الرباطات الدينية بعد انتشارها في القرن 13 م في كامل المغرب الإسلامي وحتى في المشرق دوراً هاماً في ترسيخ وانتشار التصوف الطرقي وظاهرة الولاية. والذي يساعدها على القيام بهذا الدور هو أنها كانت مؤسسة على درجة من الحيوية³ سمحت لها بان تأقلم مع الظروف الجديدة التي شهدتها المغرب الإسلامي والمتمثلة في دخول التصوف الإسلامي إلى هذه البلاد.

فإلى جانب وظيفتها الجهادية فقد طغت السمة الصوفية لهذه المؤسسة وحيب نللي العامري أن من أهم وظائف الرباطات أنها كانت المكان الذي يجتمع فيه

¹ عبد المجيد الصغير «من أجل إعادة تقييم الحث الصوفي في المغرب»، الرباطات والزاوية في تاريخ المغرب، دراسات تاريخية مهداة للأستاذ إبراهيم حركات، سلسلة: نوات ومناظرات رقم 69 منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 1997، ص 274، بالتصرف.

² نفس المرجع ص

³ نللي العامري، الولاية والمجتمع، ص 103.

الصالحون للتعبد والصلاة وتلاوة الأوراد¹: هي وظيفة روحية واتصالية تعمل على توطيد العلاقة بين أتباع أو أعضاء المؤسسة وعلى توحيد الجماعة الصوفية ومن ذلك تتحقق استمرارية التصوف الطرقي ودوره في التأطير المجتمعي ككل خاصة وأنها كانت تمثل محطات للمسافرين والحجاج وبذلك تكون همزة وصل بين الداخل والخارج.

تعدد واختلاف مقرات مؤسسة الرباطات من مسجد أو مقر سكني أو ضريح لولي يشير إلى مرونتها على اختيار إستراتيجي للمجال المكاني لهذه المؤسسة والتي ساعدها على الانتشار في كامل أنحاء المغرب الإسلامي. وفي هذه المرحلة ظهرت مؤسسة الزاوية فما علاقتها بالرباطات؟

1-3 تعريف بمؤسسة الزاوية حسب المكان، الوظيفة واسم المؤسس

من الناحية التاريخية هناك رأي يذهب إلى أن الزوايا في نشأتها ظهرت كمؤسسة مستقلة² في المغرب الإسلامي وكذلك في المشرق الإسلامي باعتبار الزاوية ليست تطوير لمؤسسة الرابطة «نرجح أنه لم يقع تطوير للرباطات ولم تحول هي نفسها إلى زوايا، بل أن بروز هذه الأخيرة يمثل ظاهرة جديدة»³ وشيئا فشيئا أخذت الزاوية معنى الرباط في الكلام المتداول في بلاد المغرب الإسلامي حتى استطاع المصطلح الجديد "الزاوية" أن يقضي على مصطلح الرباط أو الرابطة⁴، وقد يفسر هذا:

أ- بالتراجع الحاد لعدد الرباطات مقارنة مع مؤسسة الزاوية الجديدة في المشرق كما في المغرب خاصة في القرن 14م⁵.

¹ نفس المرجع ص99.

² المرجع السابق، ص100.

³ نفس المرجع ص102.

⁴ Atallah DHINA, Op.cit. ;p304.

⁵ نللي العامري، الولاية والمجتمع، ص102...

ب-بتعايش مؤسسة الرابطة ومؤسسة الزاوية في مرحلة ما إلى حين اندثار الرابطة التي كانت تندثر بمجرد موت مؤسسها¹.

وكل ما سبق «يدل على وجود هياكل مشتركة وتطور متجانس إلى حد ما بين شطري العالم الإسلامي» إذن الرباطات والزوايا هي مؤسسات مشتركة في نشأتها وانتشارها في العالم الإسلامي، تعبر عن الحركة الدينية بين المشرق والمغرب في طابعها الصوفي، إلا أن مصطلح الرباطات ثم الزوايا هم اللذان ميزا مؤسسة التصوف الطرقي في المغرب الإسلامي مقارنة مع المصطلحات التي شاعت في المشرق الإسلامي كما أشرنا إليها سابقا.

أولا-تعريف الزاوية لغويا: الزاوية من زوي ومعنى كلمة زوي في لسان العرب لها معاني مترابطة مع التصوف هي كما يلي:

أ-«الذي مصدر زوي الشيء يزويه زيا وزويا فانزوي، نحاه فتنحى»²، ومن هذا التعريف فكلمة زوي قريبة في معناها من خصائص التصوف الطرقي والمتمثلة في تنحية الأشياء المادية والتنحي عنها باعتبار التصوف مؤسس على الجانب الروحي واللاغي للجانب المادي.

ب-المعنى السابق يكمل كذلك التعريف اللغوي الثاني لكلمة زوي «العدول من الشيء إلى الشيء»³ كون التصوف هو العدول من الأشياء الدنيوية ومغرياتها إلى الأشياء الروحية القائمة على الزهد لغاية روحية هدفها الوصول إلى الحق.

ج-المعنى الآخر للزاوية من كلمة "زوي جمع"⁴ وفي الحديث « إن الله تعالى زوي لي الأرض...جمعت ومنه دعاء السفر»⁵، هو إشارة إلى السالك في

¹ نللي العامري، الولاية والمجتمع، ص102..

² ابن منظور، لسان العرب، ص1894.

³ نفس المرجع ص1895.

⁴ نفس المرجع والصفحة.

⁵ نفس المرجع والصفحة، ص1894.

الطرق الصوفي الراغب للوصول إلى الحق، فبالمنظور الصوفي يعد الطريق الصوفي وسيلة سريعة لتحقيق الاتصال بين السالك في الطريق الصوفي والحق مقارنة مع العابد اللاصوفي.

د- معنى زاوية البيت: "ركنة، والجمع زوايا وتزوي صار فيها"¹ هذا المعنى يعبر عن الهندسة الصوفية، فالزاوية الصوفية الطرقية من الناحية الهندسية هي الزاوية أو الركن الذي ينزوي فيه الصوفي للاتصال مع خالقه في خلوته هذا على المستوى الفردي، أما على المستوى الجماعي فالركن (الزاوية) يمكن الصوفي من التحكم والاتصال بأعضاء جماعته من أهل التصوف ومحبيه ضمن حيز مكاني سمي بالزاوية هي المكان المركزي للتصوف الطريقي، وبذلك أصبحت الزاوية المؤسسة المضطلة بوظيفة التأطير الصوفي والمجتمعي.

ومن هذه التعاريف نستطيع أن نستنتج لماذا اختير مصطلح الزاوية لتسمية مؤسسة التصوف الطريقي الذي شاع واستمر تداوله ولحد الآن.

ثانياً: تعريف الزاوية المؤسسة الصوفية

تعددت تعاريف الزوايا عند المهتمين بمجال التصوف، غير أن أغلبيتها تشترك في أن الزاوية هي المكان المركزي للتصوف الذي يتميز بممارسات وظيفية يقوم بها الفاعلون الصوفيون، ومن ذلك صنفنا تعاريفه الزاوية على حسب المكان والوظيفة والفاعل الصوفي، التي هي بحد ذاتها البنيات الرئيسية المكونة لمؤسسة الزاوية.

أ- المكان ما تتميز به التعاريف الاصطلاحية للزوايا أنها تبدأ بمصطلح المكان وما شابهه، ليأتي الحديث في ما بعد على الوظائف والفاعلين القائمين على هذه الوظائف المتعددة المستمدة من القواعد الصوفية:

¹ المرجع السابق، ص 1895.

فالزوايا في تعريفها المكاني" عبارة عن مجمعات من البيوت والمنازل مختلفة الأشكال والأحجام...¹ قد يختلف نمطها المعماري نوعا ما بين المشرق والمغرب، إلا أن كل منها ينقسم إلى أماكن كل واحد منها مخصص لأداء وظيفة محددة ضمن الحيز المكاني العام، فكل زاوية تحتوي²: على مصلى، ومدرسة لتعليم الدين واللغة وكذلك للذكر، كما تحتوي على مرقد (للطلبة، الضيوف، الحجاج، المسافرين...) وعلى بيوت الطعام والتخزين وحتى أماكن

للحيوانات وللغراس خاصة في الزوايا التقليدية - كما يلحق معمار الزاوية بضريح لولي صالح في الغالب يكون مؤسس الزاوية، قد تعلق الضريح قبة مثل ما هو الحال في أضرحة الزوايا المغاربية. وبهذا الضريح يأخذ المكان اسم هذا المؤسس ليصبح بوصلة كل قاصديه (المؤسس الصوفي) وما يثري ما سبق أن أول كلمة في تعريف الزاوية في موسوعة المصطلحات الصوفية هي « مكان لإقامة شعائر الدين...»³.

وكذلك في تعاريف الزوايا المتزامنة مع نشأتها وازدهارها في القرن 13م، كتعريف ابن مرزوق الخطيب الذي يعرفها بأنها المواضع المعدة لإرفاق الواردين وإطعام المحتاجين من القاصدين فكلمة المواضع تشير إلى المكان الذي كان معد لأهل التصوف وكذلك للوافدين إليه من باقي الفئات الاجتماعية.

ب. الوظيفة: لكل مؤسسة وظيفة تضطلع بها، والهدف من تأسيس الزاوية كان لتأدية عدة وظائف أهمها:

- الوظيفة الدينية متمثلة في العبادة وتلاوة الأذكار والأوراد⁴.

¹ يحي بوعزيز، مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية والدولية، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر 1991 ص131.

² أنظر: نفس المرجع والصفحة

- عبد العزيز شهبي، الزوايا والصوفية والعزابة والاحتلال الفرنسي في الجزائر، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران 2007 ص14.

³ رفيق العجم، موسوعة المصطلحات الصوفية، ص435.

⁴ أنظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي الجزء الأول ص262.

-الوظيفة التربوية ترتكز على التربية الروحية والأخلاقية بالدرجة الأولى النابعة من الكتاب والسنة والمؤسسة على التصوف.

-الوظيفة التعليمية تتمثل في تعليم المبادئ الدينية والبلاغية، وتلقين الأوراد والأذكار، فقد لعبت الزوايا دور المدرسة وحلت محلها خاصة بعد انتشار الزوايا وتقلص المدارس في الجزائر أثناء العهد العثماني والاستعماري، حيث لعبت دورا في نشر تعاليم الدين ونشر التعليم بجميع أنواعه خاصة الثانوي.... وكانت بعض المدارس ملحقة بالزوايا.....¹.

مع الإشارة إلى أن بعض الزوايا شهدت واحتضنت حركة علمية هامة تخرج منها العديد من العلماء ومنها من اكتفت بتلقين بعض مبادئ الدين.

-الوظيفة الاجتماعية لا تقل أهمية عن الوظيفة الدينية والتعليمية فالزاوية هي المركز لإيواء الفقراء والمساكن والعجزة والمرضى وعابرين السبيل... من الرجال والنساء.²

-الوظيفة القضائية من خلال التوسط في الصراعات بين الأفراد والجماعات والصلح بين ذات البين وهنا الزاوية تلعب دور الوساطة بني الناس المتنازعين.

-الوظيفة السياسية والجهادية حيث كانت تمثل السلطة المركزية في أقاليمها، كما أنها أنتجت قادة وزعماء تقليديين بالمعنى الفيبييري. كان لهم دورا دينيا وسياسيا وجهاديا من خلال رد الاعتداءات الخارجية ومقاومة الاستعمار.

ولتأدية كل هذه الأدوار والمهام قامت الزوايا بتأسيس المساجد وفضاءات للتدريس وبعض المرافق الاجتماعية لتصبح الزوايا بذلك مؤسسة مجتمعية أكثر ضرورة عندما يتعلق الأمر بحجم الخدمات التي تقدمها في محيطها وبنوع الأدوار الموكلة إليها.

¹ نفس المرجع ص280.

² رفيق العجم، موسوعة المصطلحات الصوفية، ص435.

ج-الفاعل الصوفي هو الصوفي المؤسس الذي يعود إليه الفضل في تأسيس الزاوية فلا توجد زاوية إلا واقترن اسمها بمؤسسها، فعند ظهور التصوف الطريقي وظاهرة المرابط انتشرت هذه الزوايا حاملة كل واحدة منها اسم مؤسسها وفي هذا السياق.

يرى أبو القاسم سعد الله¹ أن سبب انتشار هذه المؤسسات عندما يشتهر متصوفة بين الناس يؤسس مركزا لاستقبال الزوار والأتباع.... ثم يصبح اسم* المتصوف دليل على المكان وهذا المكان يصبح اسمه زاوية فلان أين يدفن فيه

المؤسس ويصبح الضريح علامة على هذه الزاوية، لذلك ارتبط اسم كل زاوية بصاحب طريقة اشتهر في زمانه، فأهمية الزاوية لا تعود إلى شكلها وبناءها وإنما لعظمة مؤسسها والمتمثل في الفاعل الصوفي ألا وهو صاحب الطريقة الصوفية « تكون عظمة الزاوية ليست بفخامة بناءها ومظهرها وإنما على قدر رفعة شيخها ومقامه في المراتب الإلهية.....»².

فحسب علم تاريخ أسماء الأماكن فتسمية الزوايا تعود إلى الأشياء النسقية التي تمثلها أسماء شخصيات تاريخية هم أسماء أصحاب الطرق الصوفية المشهورة الذين في تراتبية الزاوية هم شيوخها.

وشيوخ الزوايا ينقسمون إلى نموذجين، نموذج الشيخ المؤسس ونموذج الشيخ البركة من خلفاء الشيخ المؤسس.³

فسميائيا لكل مؤسسة علامة ترمز لها وتعبّر عنها والشيخ المؤسس أو شيخ البركة هو علامة الزاوية علامة لها دلالتها ووظيفتها التبليغية الاتصالية التي ساهمت على انتشار هذه الزوايا.

¹ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الأول، ص226.

* مثلا اسم الزاوية الشيخية يعود إلى الصوفي سيدي الشيخ، والرحمانية إلى سيدي عبد الرحمان التعالي، العلوية إلى سيدي مصطفى العلوي.

² رفيق العجم، موسوعة المصطلحات الصوفية، ص643.

³ مجموعة من المؤلفين، التاريخ وأدب المناقب، ص41.

وبصفة عامة الزوايا مفهوما « يحمل عدة دلالات ويغطي ظواهر اجتماعية وسيرورات تاريخية متباينة من مكان منزو للتعليم والتلقين مرورا بمكان تجمع لموردين حول ولي باحثين عن الخلاص الديني والروحي إلى مجال جغرافي ديني ذي وظيفة ودور اجتماعي مؤثر»¹.

هذه الدلالات المتعددة للزاوية جعلتها تلعب أدوارا كثيرة ومهمة في فترات من التاريخ الإسلامي ومنه المغربي، أدوار اجتماعية ودينية وسياسية وحتى اقتصادية.

وما كلمة الزاوية بالمعنى الهندسي السوسولوجي إلا مؤسسة لرؤية المجتمع والعالم ومؤسسة للتأطير المجتمعي في الكثير من نواحيه، وهذا ما يجعلنا نتساءل عن مميزات الاتصال لمؤسسة الزاوية المنبثقة من حقلها الإسلامي الصوفي التي جعلتها تستمر في كينونتها رغم التغييرات التي طرأت عليها مع كل مرحلة مرت بها مجتمعاتها؟

2- مؤسسة الزاوية مقارنة انثربولوجية

لقد لعبت الزوايا دورا هاما في التاريخ المغربي والإسلامي خاصة بعد القرن 13 م إلا أن الدراسات التي تناولت هذه المؤسسة ركزت أكثرها على الجانب المونوغرافي إن كان في الكتابات الكولونيالية أو في الكتابات المغربية بعد الاستقلال حيث اقتصر على الوصف دون التحليل والتعليل²، مع التذكير أن المونوغرافيات الكولونيالية كانت أهدافها استعمارية محضة.

هذا ما يجعلنا نتساءل حول هذه المؤسسة بمقاربة أخرى، مقاربة أنثربولوجية اتصالية بهدف معرفة ماهية هذه المؤسسة وماهية الاتصال في هذه المؤسسة التقليدية

¹ رحال بوبريك « الزوايا بين الكتاب والسيف » مجلة أمل العدد 22-23 دار البيضاء 2001 ص132.

² محمد ضريف، مؤسسة الزوايا بالمغرب، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الدار البيضاء، 1992، ص9.

التي رغم التغييرات التي طرأت عليها في سيرورتها، فالزاويا مازالت مؤسسة وظيفية.

2-1 الزاوية المؤسسة:

فالزاويا ليست بمؤسسة ستاتيكية شينئية¹ وإنما مؤسسة ديناميكية السيورة² استطاعت في أهم مراحل تأسيسها أن تقوم بتنظيم المجتمع وتجذر فيه لتصبح بعد ذلك التعبير الكامل لهذا النظام الاجتماعي حسب دور كايم³ خاصة بين القرن 13 م والقرن 19م نفسر ما سبق بالمراحل التي مرت بها مؤسسة الزوايا في نشأتها في البلاد السلامية. ومنها المغرب الإسلامي الذي تعد الجزائر جزءا منه.

مرحلة النشأة: بعد تراجع الرباطات مع القرن 13 م نشأت مؤسسة الزوايا في المشرق والمغرب الإسلامي بعد انتشار التصوف العملي الذي صاحبه ظهور الطرق الصوفية ثم ظاهرة الصلحاء (المرابطين) وبذلك أصبحت الزوايا مؤسسة التصوف الطرقي.

مرحلة الاندماج والمواجهة مع النظام المجتمعي، حيث واجه التصوف الطرقي مقاومة من بعض النخب المجتمعية وعلى رأسها منتقدي التصوف من العلماء الدين، فقد واجه التصوف النظري أو العملي انتقادات كثيرة، أحدث صراعا بين الصوفية ومعارضيه. وفي لحظة تاريخية سياسية حاسمة كانت مع بداية انحطاط الدولة السلامية في الأندلس ونشوب الحروب الصليبية.... وجد التصوف الطرقي مكانته في المجتمع.

- مرحلة الاستقرار والتأسيس، في ظروف تاريخية وسياسية ودينية التي تزامنت مع القرن 14م، مرحلة استتباب التصوف الطرقي ومؤسسته الزاوية في

¹ Maurice grawitz, T.loca, traite des sciences politique, Vn04, puf, paris, 1983, p62.

² Maurice grawitz, T.loca, traite des sciences politique, Vn04, puf, paris, 1983, p62.

³ نفس المرجع ص63.

المشرق والمغرب، وهذا ما تفسره أطروحة التمايز للاقتراب الأنتربولوجي التي ترى أن الزاوية تأسس في اللحظة التي يفقد فيها المجتمع ثقته بـ "سلطة غير قادرة على توفير الأمن والعدالة"¹.

وانتشار الزوايا في البلاد الإسلامية خاصة في المغرب الإسلامي تعبر عن مرحلة الاستقرار وتجذر الزوايا في هذه البلاد ولحد الآن.

تتكون المؤسسات التقليدية أو الحديثة من عنصرين أساسيين، إحداهما معنوي يتمثل في القواعد أو القوانين واللوائح، ومن سلطة تقليدية أو عقلانية وقد تكون حتى كاريزماتية حسب المنظور، وكذلك كل ما يتعلق بالتنظيم الذي تركز عليه المؤسسات في أدائها لوظائفها.

أما العنصر الثاني فهو بشري يتمثل في الأعضاء القائمين عليها، الفاعلين فيها ومع محيطها. والزوايا لا تخرج عن هذا التكوين العام للمؤسسات التي هي جزءا منها، وإذا كانت المؤسسات هي كل ما هو مجسد للدولة بقوة القانون حسب لابساد lapasade فقد أصبح للزوايا تجسيد قانوني من خلال الجمعيات* والمنظمات** والتنسيقيات الخاصة بالزوايا في الدولة الإسلامية ومنها الجزائر.

2-2 أنثربولوجية مؤسسة الزاوية

حسب مالمينوفسكي المؤسسة هي أساس ثقافة المجتمع، والزوايا تاريخيا تمثل أركيلوجية المغرب الإسلامي وأنتربولوجيا ثقافته التي مازالت حاضرة رغم التغييرات المجتمعية التي طرأت على هذه البلاد.

¹ محمد ضريف، مؤسسة الزوايا بالمغرب، ص19.

* الجمعية الوطنية للزوايا الجزائرية التي تأسست في التسعينات.

** المنظمة الوطنية للزوايا في قيد التأسيس برئاسة السيد عبد القادر ياسين ابن شيخ زاوية سيدي محمد بن مرزوق يعين وسارة أول مؤتمرها كان في نوفمبر 2013.

والمؤسسة حسب مالمينوفسكي تكون من ستة عناصر¹:

أولاً-النظام قيم المؤسسة وما يميز الزوايا هو ميثاقها الروحي القائم على القيم الصوفية المنبثقة من القيم الدينية الإسلامية والإنسانية باعتبار مؤسسة الزوايا مؤسسة منفتحة على الإنسان باختلاف ثقافته واجتماعيته، فهذه القيم الإنسانية للصوفية نعتبرها عنصراً أساسياً كان سبباً من أسباب انتشار هذه المؤسسة الطرقية.

كما تستند كل زاوية في طريقتها الصوفية على سلسلة صوفية روحية، هي سلسلة سادة التصوف والولاية (الأولياء الصالحين) للتأكيد على شرعيتها الدينية والعلمية.

ثانياً-أعضاء المؤسسة هو العنصر البشري والمكون الأساسي لكل مؤسسة ومنها الزوايا. بصفة عامة فالشيخ والمقدم والمريد هم الأعضاء البارزين الفاعلين في كل زاوية من الزوايا الطرقية.

بنظرة أنثربولوجية اجتماعية الزاوية مؤسسة متعددة المجالات والأدوار، فهي مؤسسة تتكون من عدة مصالح قائمة على تنظيم خاص بها، مصالح دينية واجتماعية واقتصادية يضطلع بها عدة أعضاء:

-الخليفة الذي يخلف الشيخ عند غيابه وعادة يكون من نسل الشيخ وفي حالات أخرى ينوبه المقدم.

-الإمام الذي يؤم المصلين في مساجد الزوايا.

-المدرسين: الذين يقومون على تعليم طلبة الزوايا.

-القائم على الأمور المالية هناك من يسميه بالوكيل.

- القائمين على الزراعة وعلى تربية الحيوانات.

¹ جاك لومبار، مدخل إلى الأنثربولوجيا، ترجمة حسن قبسي، المركز الثقافي العربي، بيروت 1997، ص 169.

- والآن القائمين على الإعلام والاتصال بالطرق الحديثة عبر الجمعيات*مواقع الانترنت** حيث أصبح لكل طريقة وزاوية عدة مواقع إلكترونية على شبكة الانترنت.

ثالثا-قواعد المؤسسة ومعاييرها الملزمة على أعضاء المؤسسة بالنقد بها.والزاويا تتمتع بمعاييرها وضوابطها الخاصة بها والتي عملت منذ نشأتها على تماسك هذه المؤسسة وعلى فاعليتها من خلال تقيد أعضاء الزوايا بهذه القواعد الملزمة على حسب تراتبية كل عضو في هذه الزوايا من هرمها (الشيخ) إلى قاعدتها (المريد)وبالعكس تجلى في:

- الانخراط إلى الزاوية كمريد يتطلب قبولاً روحياً من طرف الشيخ وفي بعض الحالات من طرف مقدم الشيخ للوافد الجديد ليصبح فيما بعد قبولاً روحياً متبادلاً بين الشيخ والسالك في الطريق الجديد.

- طاعة الأوامر انقياد السالك في الطريق لشيخه.

- تأدية الأدوار حسب مكانة كل عضو في الزاوية.

- الاحترام المتبادل المبني على الأخوة والعطاء.

- تعد الأذكار والأوراد شهادة رمزية معنوية حسب رين RINN التي تدل

على الانتماء إلى الطريقة وزاويتها.

لأن ما يميز كل طريقة وبالتالي زاوية عن أخرى هي أذكارها وأورادها،مثلا أوراد الطريقة الشيخية سرية أما الطريقة القادرية أو العلوية فهي معلنة وهذه الأذكار والأوراد عبارة عن سور أو آيات قرآنية إضافة إلى استغفارات وتَهليلات وتكبيرات وصلاة على النبي وأدعية... أنظر الملاحق.

* مثل الجمعية الثقافية العلوية التي أصبحت منظمة غير حكومية في الأمم المتحدة،2014.

**تعددت المواقع الإلكترونية الخاصة بالطرق الصوفية في كل العالم الإسلامي.

رابعاً- الجانب المادي للمؤسسة والمتمثل في الموارد المالية والمادية والأدوات... التي تمتع بها المؤسسة ونشأة الزوايا في التصوف الطرقي كان من بين أهدافه التحكم والتنظيم في الموارد المالية للطريقة بسبب انتشار الطرق واستقطابها لكم هائل من الناس وخاصة عامة المجتمع التي تمثل الشريحة الكبرى لكل مجتمع.

وتتمثل المداخل المالية للزوايا: الصدقة، الغفارة، الزيارة، الوقف من المدارس والزراعة وتربية الحيوانات وقد اعتبر دبون، Depont، وكوبولاني coppolani أن النظام المالي والمداخل الوفرة للطرق جعلتها دولة داخل دولة وعزز من قوة هذه الطرق.¹

فالمال عصب كينونة كل مؤسسة وحتى كل مجتمع في إطاره السياسي والاقتصادي، والمداخل المالية الوفرة للزوايا كانت عنصراً أساسياً في حياة وبقاء هذه المؤسسة ونستشف كذلك من الموارد المالية والمادية للزوايا أن مصدرها وبالمعنى الاقتصادي ممولها هي فئات المجتمع الغنية منها والفقيرة، وهذا ما يدل على مساهمة المجتمع الذي ظهرت فيه الزوايا والطرق في تجديدها وانتشاره واستمرار وجودها رغم التغييرات التي طرأت على الزوايا بسبب التغييرات والتحويلات المجتمعية الحاضرة.

وقد ظلت الزوايا ولحد الآن تعتمد بالدرجة الأولى على المداخل المالية التقليدية من الزيارة، الغفارة التي تأسست عليها مؤسسة الزوايا.

أما في ما يخص الأدوات الموجودة في المؤسسة والتي يعتبرها مالىنوفسكي مؤشر وعامل أساسي لفهم ثقافة المؤسسة والمجتمع ككل، فقد لاحظنا في بعض الزوايا في الجزائر ومنها الشيخية والعلوية (بمستغانم) أن الأولى أدواتها تقليدية والثانية حديثة.

¹ Octave Depont, Xavier coppolani, les confréries religieuses musulmanes, Adolphe Jourdan, Alger 1897, p225-256.

يظهر ذلك في الأدوات المستخدمة في الإطعام والإقامة وكذلك في الهندسة المعمارية للزاويتين* ومنها يتحلى نمط كل زاوية، فالزاوية الشيخية زاوية تقليدية في عمقها رغم بعض التحولات التي فرضها العصر كاستخدام الانترنت والهواتف النقالة، والزاوية العلوية نمطها نوعا ما حدثي من الناحية الفكرية والمادية ومقر الزاوية الجديد يعكس حدثية هذه الزاوية في جانبها المادي والطقوسي.

خامسا-النشاطات: للزاويا مناشط متعددة باعتبارها مؤسسة دينية وتربوية واجتماعية وثقافية وسياسية وفي فترات تاريخية كانت لها أدوار عسكرية تمثلت في محاربتها للأعداء وفي مقاومتها للاستعمار، إضافة إلى نشاطها الاقتصادي والمتمثل في الزراعة والفلاحة وفي تربية الحيوانات (بهدف الاكتفاء الذاتي) كما شرحنا في تعريف الزاوية. ومن ما سبق تظهر الزاوية كمؤسسة مجتمعية لتعدد النشاطات التي تقوم بها وبالمعنى الأنثروبولوجي لمالينوفسكي هي بذلك تمثل ثقافة أصلانية نابغة من محيطها المجتمعي.

سادسا-الوظيفة التي تضطلع بها في المجتمع، من خلال نشاطاتها السالفة الذكر فالزاويا في مرحلة إشعاعها كانت لها وظيفة مجتمعية مست أهم أنظمتها لذلك الزاوية بالمعنى السوسيولوجي تعد مؤسسة للتأطير الاجتماعي إلا أن هذه الوظيفة تظهر أنها تراجعت بفعل التغيرات التي طرأت على المجتمع المعاصر، عكس ما تراه الباحثة السويسرية إيزابيل ورونفولس¹ isabelle werenfels أن الزاويا مازالت مؤسسة وظيفية. فحسب هذه الباحثة أن الزاويا

* فالزاوية الشيخية في الجزائر ومنها زاوية الأبيض سيدي الشيخ وكذلك في وجدة بالمغرب تستخدم أدوات الإطعام التقليدية إن كانت قديمة أو حديثة الصنع والإطعام يكون بالطريقة التقليدية في صحنون جماعية متوسطة الحجم أو كبيرة الحجم (القصعة) تقدم على موائد تقليدية غير عالية أو في "الطبق" المصنوع من الحلفة. وتظهر تقليدها كذلك في الهندسة المعمارية التي تفصل الرجال والنساء وفي أثاثها التقليدي ومقر الزاوية هو بيت شيخ الزاوية.

أما مقر الزاوية العلوية الجديد في مستغانم فهو يمثل النموذج الحديث للزاوية من الناحية المادية من ناحية الأدوات والتقنيات والبناء المعماري لهذه الزاوية التي تمتع بإقامة عصرية وكذلك بإطعام (مطعم) حيث يتكون من الطاولات والكراسي يكون الإطعام فيه الرجال والنساء الإطعام الجماعي وفي نفس الوقت فردي ومجال يجمع الرجال والنساء في آن واحد.

¹ إيزابيل ورونفولس isabelle werenfels سياسية وباحثة في مؤسسة العلوم والسياسة ببرلين، مختصة بالبلدان المغاربية وفي السنوات الأخيرة أنصب اهتمامها على دراسة النظام السياسي الجزائري.

متجذرة كثيرا في المجتمع الجزائري حيث تلعب الزوايا وظيفه الوساطة في الصراعات الاجتماعية في ظل نظام مجتمعه المدني يواجه صعوبات البروز, وزوايا أصبح لها تابعين من الفئات المثقفة عكس ما يظن معارضي الزوايا بسبب غياب البحوث المتعلقة بالتجذر الاجتماعي للزوايا المعاصرة في الجزائر.¹

وتبقى الوظيفة الدينية هي الوظيفة الأساسية التي تأسست عليها هذه المؤسسة منذ نشأتها وهذا ما يفسره الاقتراب الأنثروبولوجي والسوسيولوجي لمحمد ضريف الذي يعتبر أن البداية الأولى للزاوية هي بداية دينية². وبداية المجتمع الإنساني بمقاربة دوركايمة هي أيضا بداية دينية ومن ذلك نستطيع أن نصل على نتيجة مفادها أن دراسة مؤسسة الزاوية هي بمثابة دراسة ثقافة المجتمع والمجتمع ككل.

وما نستنتجه أيضا أن الزاوية كمؤسسة لا تدخل في جدلية المؤسس والمؤسس التي تعاني منها المؤسسات الحديثة باعتبار هذه الأخيرة مؤسسات مستوردة لغياب المؤسس.

¹مقابلة أجرتها جريدة المساء الناطقة بالفرنسية مع إيزابيل ورونفلز isabelle werenfels، أنظر :

الفصل الثامن

الاتصال داخل مؤسسة الزاوية

1- التنظيم الهيكلي في مؤسسة الزاوية

التصوف في أصله وأساسه بني من تجربة صوفية، وبسيرورته وصيرورته أصبح التصوف ذا طابع جماعي تزامن مع نشأة التصوف الطريقي الذي أحدث انتشارا واسعا في الكثير من الأقاليم، وما تعدد الطرق الصوفية في العالم الإسلامي وخارجه لدليل على ذلك.

هذا الانتشار للتصوف الجماعي تطلب تنظيم وتراتبية لهذه الجماعة عليهما تأسست مؤسسة التصوف الطريقي ألا وهي الزاوية.

تراتبية أعضاء مؤسسة الزاوية في التصوف الطريقي تعبر عن المكانات والأدوار التي يقوم بها كل عضو داخل هذه المؤسسة، وفي نفس الوقت هي تعبر أيضا عن طبيعة الاتصال الذي يضطلع به كل عضو ضمن هذه التراتبية لمؤسسة الزاوية، والمتمثلة في :

1-1 الشيخ

الشيخ في معناه العام يشير إلى تقدم سن الإنسان، وفي معناه الاجتماعي الشيخ هو موضع ومقام احترام وتقدير وطاعة.... وتبجيل معنى كلمة شيخية¹ في كتاب لسان العرب.

وكذلك حسب ابن منظور الشيخ من الأشياخ وأشياخ النجوم هي الكواكب الثابتة وهي كذلك أصول النجوم التي عليها مدار الكواكب وسيرها² من هذا التعريف الاصطلاحي نستشف لماذا وظف أهل التصوف مصطلح الشيخ كتسمية لمن هو في قمة هرم التصوف الطريقي بدل من مصطلح آخر.

ومن ذلك أصبح الشيخ المصطلح الشائع لكل صوفي صاحب طريقة.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ص4237.

² المرجع السابق نفس الصفحة.

والشيخ تبدأ بحرف الشين الذي يعني في التصوف « سبعة أسرار لما عقلا وكل من ناولها يوما فقد وصلا والصفات والأفعال....له الخلق والأحوال والكرامات»¹.

والشيخ في التصوف هو الفاعل وصاحب أسرار ويختص بالصفات والكرامات، وهو الواصل (رمزيا وروحيا) على الله الهدف الأسمر لكل سالك في الطريق الصوفي.

ويعرف القشاني الشيخ « هو الإنسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، البالغ إلى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس وأمراضها وأدوائها ومعرفته بذوايتها وقدرته على شفائها والقيام، إن استعدت ووقفت لاهتدائها»².

فالشيخ صوفيا هو الإنسان الكامل (الذي سبق التطرق إليه) العالم العارف بالشريعة والحقيقة والفاعل في أهل التصوف فهو مركز الجماعة الصوفية والمؤثر الروحي فيها.

الشيخ عند الصوفية هو الطريق إلى الله³ فهو المعلم والمربي والمرشد للمريدين والسالكين في الطريق الصوفي السبيل الموصل إلى الحق، فكل مرید أو سالك ولا بد له من شيخ⁴، يرشده بطريقته إلى الله. هي قاعدة أساسية في التصوف الطريقي فلا مرید أو سالك للطريق بدون شيخ الطريق «فالشيوخ هم الأدلاء وهم العارفون بمسالك القرب إلى الله، لهم الفراسة....ولهم معرفة بالغارقين في بحر الغفلات... وهم الناظرون نور الله المتنهون بعناية الأزلية السابقة فيهم»⁵.

¹ محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية، الجزء الأول، ص411.

² القشاني، اصطلاحات الصوفية، ص45.

³ محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية، الجزء الأول ص424.

⁴ نفس المرجع ص426.

⁵ يوسف محمد طه زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، دار الجبل، بيروت 1991 ص43.

والشيخ عند الصوفية أصناف مختلفة وليس بمعنى أحادي فعند الصوفي عبد القادر الجيلاني الشيخ يختلف عن علماء الظاهر أو علماء الشرع، فالسالك أو المرید يستطيع أن يتلقى علوم الشريعة من مجموعة علماء الشريعة (علماء الظاهر) لكن لا يستطيع المرید أن ينهل من العلوم العرفانية الباطنية لطريقة صوفية إلا من شيخ واحد هو شيخ الطريقة.¹

هنا الجيلاني يصنف الشيوخ حسب الحجم وحسب الوظيفة الدينية وحسب العمق الروحي، بالمنظور الصوفي: الشيخ الصوفي هو عالم الباطن وشيخ الطريقة ويقابله علماء الظاهر وهم علماء الشريعة.

ويصنف الصوفي زروق الشيوخ إلى ثلاثة أصناف:

أ- شيخ التعليم الحاذق بموارد العلم تكفي عنه الكتب

ب- شيخ التربية تكفي عنه صحبة عاقل ناصح.

ج- شيخ الترقية وهو الشيخ الصوفي، شيخ الطريقة الصوفية يكفي عنه اللقاء والتبرك.²

والترقية وظيفة شاملة تتضمن على التعليم والتربية، وكذلك وظيفة روحية أخرى وأسمى يرتقي فيها السالك بصحبة الشيخ من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام أعلى بهدف الوصول إلى الحق.

وتبقى القاعدة الأساسية أن لكل طريقة صوفية شيخا واحد هو مؤسسها وقائدها الروحي وصاحب البركة والواسطة بين الحق والخلق.

¹ أنظر: نفس المرجع ص46.

² أنظر: محمد بن بركة، موسوعة الطرق الصوفية، الجزء الأول ص425.

باعتبار الشيخ هو الواصل، فهو مركز الاتصال الروحي في عدة اتجاهات، اتصال روحي مع الحق، اتصال روحي مع الإنسان الصوفي (مقدم، مرید أو محب) واتصال روحي مجتمعي مع المحيط العام بصفة عامة.

2-1-2 المقدم

مع ديناميكية التصوف وخاصة مع ظهور التصوف الطرقي ومؤسسة الزاوية ظهرت مكانة جديدة في تراتبية هذه المؤسسة تربط الشيخ بالمرید هي المقدم فمن هو المقدم؟

حسب ابن منظور في كتابه لسان العرب «في أسماء الله تعالى المقدم: هو الذي يقدم الأشياء ويضعها في موضعها فمن استحق التقديم قدمه»¹ والمقدم من القدم «وقدم الصدق (كما جاء في آية قرآنية) المنزلة الرفيعة والسابقة والمعنى انه قد سبق لهم عند الله الخير»² وقال الأخفش عن القدم «هو التقديم كأنه قدم خيرا وكان له فيه خير»³ ويقول ابن قتيبة "أن لهم قدم صدق" يعني عملا صالحا قدموه"⁴.

ومن هذه المعاني نستشف لماذا اختير المقدم مكانة مهمة في تراتبية مؤسسته الزاوية فهو المنزلة الرفيعة وهو المختار للتقديم ومتقدم الصفوف دلالة على الدور القيادي ومن جهة أخرى المقدم أو المقدمة في معناه الروحي هو الخبر بما فضله الله عليه من خير وهو الفاعل الصالح ومن هنا يصبح المقدم أو المقدمة صاحب المكانة الروحية والقيادية باعتبار المقدم هو الوسيط بين القمة والقاعدة أي بين الشيخ والمرید في التسلسل الهرمي في مؤسسة الزاوية.

¹ ابن منظور، لسان العرب ص352.

² ابن منظور، لسان العرب ص352.

³ ابن منظور، لسان العرب ص352.

⁴ ابن منظور، لسان العرب ص352.

3-1 المرید

المرید من إرادة المحب للتصوف بالولوج في الطريق الصوفي، وهناك من يعتبر المرید هو مرادف لمصطلح السالك في الطريق الصوفي تحت عناية وقيادة شيخ الطريقة.

فالمرید «حينما يتهيأ السالك للدخول في حرم الشيخ المرید، يسمى آنذاك بلغة القوم مریدا...وهي تسمية مشتقة من الإرادة التي هي ترك ما جرت عليه العادة،ومفارقة حظوظ النفس،ونهوض القلب في طلب الحق فبهذه الإرادة يتجه المرید إلى صحبة شيخ الطريق»¹.

فالمرید هو المبتدئ في الطريق الصوفي،والقاعدة الصوفية مؤسسة على ضرورة صحبة الشيخ للمرید السالك في طريقته،فلا وصول لتلميذ بدون أستاذ حسب هذه القاعدة،فمن أبي علي الدقاق « الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق ولكنها لا تثمر،كذلك المرید إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسا فنفسا فهو عابد هواه لا يجد نفاذا....»².

وحسب الغزالي المرید«.....والذي فتح له بياض الأسماء ودخل في جملة المتوصلين إلى الله بالاسم»³ بهذا الاسم (المرید) تمنح له العضوية في زمرة الصوفية السالكة في الطريق الصوفي وتحت رعاية المتوصلين بغاية الوصول إلى المراد.

المراد الذي اشتق منه الصوفية كذلك كلمة المرید والذي « هو المتجرد من الإرادة.....»⁴ إرادة كلمة ممنوحة للحق وحده.

¹ يوسف محمد طه زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية في مصر، ص44.

² القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، المكتبة العصرية صيدا، بيروت 2008 ص380.

³ محي الدين بن عربي، اصطلاح الصوفية في كتاب رسائل بن عربي، تقديم محمود محمود ص529.

⁴ المرجع السابق نفس الصفحة.

فالمراد «العارف الذي لم تبق له إرادة، وقد وصل إلى النهايات عبر الأحوال والمقامات والمقاصد والإرادات، فهو مراد أريد به ما أريد ولا يريد إلا ما يريد.....»¹.

فالمراد هو المرید الذي سلك الطريق الصوفي وقطع كل الأحوال والمقامات ووصل إلى النهايات أو الوصول الروحي إلى الحق بالتعبير الصوفي.

ومن هنا نستطيع أن نقول أن المرید هو المبتدئ في الطريق الصوفي (السالك) والمراد هو المرید الواصل هو الشيخ وهذا ما يوضحه تعريف الجنيد حين سئل عن المرید والمراد «المرید تتولاه سياسة العلم والمراد تتولاه رعاية الحق لان المرید يسير والمراد يطير، فمتى يلحق السائر الطائر.... المرید ينظر بنور الله والمراد ينظر بالله»².

يحتل المریدون قاعدة هرم مؤسسته الزاوية بمساحة شاسعة من حيث أعدادهم فهم يمثلون الشريحة الأكبر في كل طريقة من طرق التصوف.

بظهور التصوف العملي وتعدد الطرق الصوفية أخذ المرید عدة تسميات أهمها الفقير والخواني.

في الأخير نشير إلى فئة أخرى لها علاقة غير مباشرة بتراتبية مؤسسة التصوف الطرقي هي فئة المحبين (المحب للطريقة) لطريقة ما بدون الانخراط فيها وهذه العلاقة العاطفية الروحية قد تكون من أسباب انتشار الطرق الصوفية وكذلك في استمرارية وجودها في النسيج الاجتماعي للمجتمع خاصة وأن فئة المحبين تمثل شريحة كبيرة يصعب تعدادها.

أما فيما يخص خاصية الاتصال عند المرید فنظهر من خلال تجرده من إرادته لشيخه بغية رعايتها وقيادتها للوصول إلى المراد أي لمنحها إلى الحق، حينها تصبح

¹ عبد المنعم الحنفي، معجم المصطلحات الصوفية، ص 240.

² محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية، الجزء الثاني ص 286.

إرادة المرید تحت الرعاية والقيادة الإلهية إذا صح التعبير، ومنه يصبح الشيخ الوسيط بين المرید والحق حسب المنظومة الصوفية. ومنه نستطيع أن نستنتج أن الاتصال عند المرید هو اتصال إنساني روعي بهدف الوصول إلى اتصال روعي إلهي.

وتوصيف المرید بمصطلح الفقير في الكثير من الطرق الصوفية في الجزائر (كالعلوية والشيخية) يدل على احتياج الإنسان الدائم يتعلق الأمر هنا بالسالك في الطريق الصوفي، إلى الاتصال الروحي الإلهي بواسطة الشيخ، يكون بترك المرید الفقير لما هو دنيوي للوصول إلى ما هو روعي ومقدس.

أما توصيف المرید بالخواني في الطرق الصوفية* يرمز إلى الاتصال الاجتماعي المؤسس على النسب الروحي، باعتبار أن فئة المریدين الخوانيين يمثلون علاقة متساوية فيما بينهم تدخل في إطار الاتصال الأفقي لفئة المریدين.

يظهر هذا الاتصال الروحي الاجتماعي المتساوي الرابط للمریدين المنتسبين في الطرق الصوفية في آداب الإخوان في التصوف فللمرید آداب يسلكها مع أخوانه من مریدی شيخ طريقته من بين هذه الآداب عند عبد القادر الجيلاني: المحبة، الفتوة، الصفا، عدم النظر إلى عيوب أخوانه، الشفقة عليهم، أسبقية حقوق المریدين عليه وعدم التقصير في حقهم...»¹.

ومن آداب المرید عند القشيري: الصدق، الصفاء، نفي الغفلة عن قلب المرید، مجاهدة النفس وإخلاء خواطره...² فحسب القشيري «...رأسمال المرید الاحتمال عن كل واحد بطيبة النفس»³.

* في الكتابات الكولونالية وظفت كلمة الخواني أو الإخوان كثيرا والمأخوذة من دراستهم الإثنوغرافية للطرق الصوفية في الجزائر مثل كتابات رين RINN وديبون DEPONT وكتوبولاني copolani.....

¹ أنظر : يوسف محمد طه زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية في مصر ص54.

² القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص384.

³ نفس المرجع والصفحة.

ومن أهم آداب المرید عند الصوفية الإيثار « من شرط الحب في الله إيثار الأخ بكل ما يقدر عليه من أمر الدين والدنيا»¹.

بهذه الآداب التي يتوجب على المرید أن يتحلى بها، تنسج رابطة اجتماعية وروحية متينة بين الإخوة المریدین، تتمثل في الصداقة التي تعتبر من أسمى العلاقات الاجتماعية في حقل علم النفس الاجتماعي كونها تتميز: بالاحترام، التفاهم، الاتصال، التبادل في المودة والمسؤوليات، والتفاعل، يحددها هذا العلم على أنها (الصداقة) علاقة تساوي d'égalité بين الأفراد الذين تجمعهم.

وهذا ما إستنتجناه من مميزات آداب المریدین في التصوف نلخصه في قول السهروردي « الصداقة لحمة كلحمة النسب»².

ومن كل ما سبق فآداب المرید تندمج ضمن الآداب الصوفية الروحية والآداب الإنسانية الواصلة التي تعمل على نسج العلاقات بين الإنسان والحق، وبين الإنسان والخلق.

للاتصال داخل المؤسسات أشكالاً يقوم عليها تنظيم المؤسسات³ لتحقيق أهدافها ولتأدية وظائفها ومن بين أشكال الاتصال الداخلي: الاتصال حسب الاتجاه وحسب الرسمية وحسب الوسائل المستخدمة في الاتصال والزاوية مؤسسة كالمؤسسات المجتمعية الأخرى وخاصة الحديثة تتشابه معها في أشكال الاتصال الداخلي في شكلها العام وتختلف فيما بينها ضمناً لخصوصية كل مؤسسة عن الأخرى، فالشكل البنائي للاتصال داخل المؤسسات وداخل الزوايا واحد بالتحليل البنوي لرادكليف براون والبنية تختلف.

¹ السهروردي، عوارف المعارف ص253.

² نفس المرجع والصفحة.

³ المعلومات المتعلقة بالاتصال داخل المؤسسة حسب الاتجاه والرسمية أنظر: مصطفى عشوي، أهمية الاتصال في تسيير المؤسسات، في كتاب: عالم الاتصال، مجموعة من الأساتذة ص22-26.

2- أشكال الاتصال في الزاوية

1-2 الاتصال حسب الاتجاه

أول شكل في نظرنا الذي أنبنى عليه الاتصال في مؤسسة الزاوية هو الاتصال حسب الاتجاه، لأن أصل الاتصال الروحي الصوفي هو تدرجي تصاعدي يهدف إلى الوصول إلى الحق ويلزمه أحوال ومقامات للعروج إلى مرحلة الوصول يتمثل هذا الاتصال في الاتصال الأعلى أو الإلهي الذي تطرقنا إليه في تحديد المفاهيم وبالتالي فأول اتصال تأسس عليه التصوف أو الاتصال الروحي الصوفي هو الاتصال حسب الاتجاه في شكله التصاعدي.

أهمية الاتصال الأعلى (الاتصال الروحي الإلهي) أنه تتكون منه أول لبنة من بنية الاتصال داخل مؤسسة الزاوية وهو الشيخ، الإنسان الكامل بالمصطلح الصوفي، والذي يمثل هرم الهيكل التنظيمي لمؤسسة الزاوية الذي يتكون من الشيخ والمقدم والمريد.

أولاً-الاتصال الأسفل:

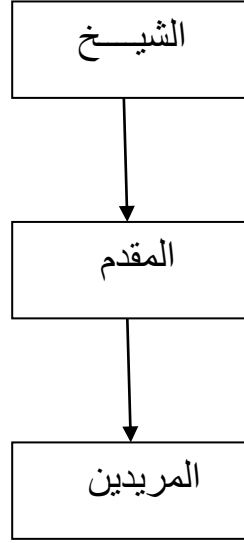
هو اتصال بين أهل التصوف في تراتبيتهم، والذي يربط الشيخ بتابعيه داخل الزاوية، يسمى بالأسفل حسب تحليلنا لأنه:

-يعبر عن العالم الدنيوي المحسوس.

-اتصال إنساني بين أهل التصوف

-يتميز بالتدرج التنازلي حسب تراتبية أعضاء التصوف في مؤسسة الزاوية

على الشكل التالي :



يعد هذا الاتصال نموذجاً أساسياً لدراسة الاتصال المؤسسي داخل الزوايا كون تنظيمها يرتكز على هذا الاتصال التراتبي الهابط بين أعضائها خاصة الفاعلين في التصوف الطريقي.

ما زالت الزوايا لحد الآن محافظة على هذا الشكل من الاتصال النازل، الذي يشير إلى الأوامر والتوجيهات والقرارات التي يصدرها الشيخ إلى المقاديم والمريدين وفي نفس الوقت هذا الاتصال يعكس الهيكل التنظيمي للزوايا وهذا ما لاحظناه في الزاوية العلوية التي تنجو إلى الحدثة وخاصة في الزاوية الشيخية البوعمامية التي ما زالت تحافظ على تقليديتها.

اتصال الشيخ بالمقدم والمريد يأخذ مستويات وأشكال تحدد الاتصال الهابط هي كما يلي:

-المستوى المباشر وينقسم إلى شكلين:

أ- اتصال الشيخ مع المقدم والمريدين بصفة مباشرة وبالتالي حضور الشيخ مع المقدم (أو المقاديم) والمريدين هو محدد لمستوى هذا الاتصال الأسفل، مثل حضور الأطراف الثلاثة برئاسة الشيخ في الاحتفالات المخددة للطريقة وكذلك في المناسبات الدينية مثل المولد النبوي.

ب- اتصال الشيخ بالمقدم بدون حضور المريدين يتحكم الهدف والظروف في هذا المستوى من الاتصال المباشر النازل الذي لا يستدعي حضور قاعدة الطريقة الزاوية والمتمثلة في المريدين. مثل زيارة الشيخ إلى الزوايا التابعة للزاوية الأم داخل وخارج البلاد، أين يتطلب الاتصال فقط بالمقاديم القائمين على هذه الزوايا المتوزعة جغرافيا في الداخل والخارج

هي خاصية مشتركة للكثير من الطرق الصوفية التي ذاع صيتها مثل القادرية والتجانية... وكذلك الطريقة الشيخية¹ والعلوية².

-المستوى غير مباشر

أ- يتمثل في اتصال المقدم أو المقاديم بالمريدين، هنا يخلف المقدم الشيخ، وهذا الاتصال يعد اتصالا مكملا لاتصال الشيخ وحسب الهيكل التنظيمي للزاوية الذي يفسر الاتصال الأسفل في الزاوية والطريقة بصفة عامة.

فالمقدم أو المقاديم يؤدون دور الوساطة بين الشيخ والمريدين فلم حلقة وصل بين الهرم والقاعدة كما أسلفنا.

ومن جهة أخرى اتصال المقدم بالمريدين هو شكل ثاني (مكمل) من الاتصال الأسفل.

¹ زوايا الشيخية في المغرب : هناك العشرات من الزوايا التابعة للطريقة الشيخية يشرف عليها مقاديم منها: زاوية سدي الحاج عبد الحاكم، زاوية سيدي إبراهيم، زاوية سيدي أحمد عبد الله، زاوية سيدي الحاج بن الحاكم، زاوية الدار البيضاء، زاوية شيخ سيدي الشيخ على اسم أستاذ سيدي الشيخ العالم محمد بن عبد الرحمان السهلي يخدم هذه الزاوية مقدم الطريقة الشيخية سيدي الحاج محمد، زاوية بمدينة مهاية بمشروع العمور، زاوية مدينة التلهوي، زاوية بالعيون الشرقية قرب ضريح الشيخ بوعمامة زاوية مدينة البركان، زاوية بتبولي، وعلى رأسها الزاوية البوعمامية الشيخية أسسها الشيخ بوعمامة سنة 1867 تحت إشراف الشيخ سيدي حمزة.

معلومات من طرف مقدم الطريقة الشيخية مصطفى حاكمي في باريس أنظر:

Sidiclikh.yoo7.com/t1588-opic

إضافة إلى الزوايا الشيخية المتواجدة في الجزائر في البيض والسعيدة وسيدي بلعباس وأدرار وورقلة.... وعلى رأسها الزاوية الأم في الأبيض سيدي الشيخ زاوية سيدي الشيخ.

هناك زوايا شيخية في باريس واسبانيا والولايات المتحدة الأمريكية، تابعة للطريقة الشيخية البوعمامية: معلومات استبقاها من الزاوية الشيخية بوجدة.

² الزوايا العلوية: إلى جانب الزاوية الأم بمستغانم، زاوية وهران، وتلمسان وغليران، وبرج بوغريج، سيدي بلعباس وعنابة.... في سوريا ومصر والعراق تونس وغليران.... وفرنسا، إسبانيا، ألمانيا، الهند، البرازيل، الولايات المتحدة....

ب-وفي حالات أخرى ينوب شيخ الزاوية، أحد مقربيه المتصفين بصفاته وعادة ما يكون من عائلة الشيخ¹، كأحد أبنائه مثلا، يكون بمثابة خليفته ليس بالصفة الرسمية بل حسب حاجة الشيخ إليه.

نستنتج من هذه المقاربة التحليلية للاتصال الأسفل، أنه بين مركزية الشيخ في مؤسسة الزاوية.

ثانيا-الاتصال الصاعد:

في المؤسسات والمنظمات،الاتصال الصاعد فيها يعبر عن الاقتراحات،صعوبات تنفيذ القرارات(اتصال الأسفل) وكذلك عن الشكاوي،يتجسد الاتصال في :

-التقارير

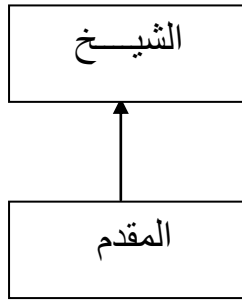
-الطلبات

-الشكاوي

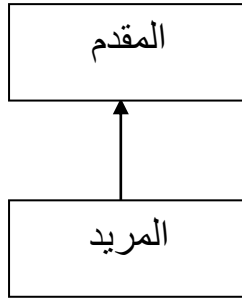
أما الاتصال الصاعد في مؤسسة الزوايا هو أيضا له مستوى مباشر وغير مباشر يحددها حضور الشيخ وعدم حضوره -كما فسرنا في الاتصال الأسفل -كما أن لهذا الاتصال الصاعد أشكال تمثل في :

¹ مثل ابن الشيخ الزاوية البوعمامية الشبخية سيدي بلجرمة الذي ينتقل معه وينوب عنه في بعض الحالات.

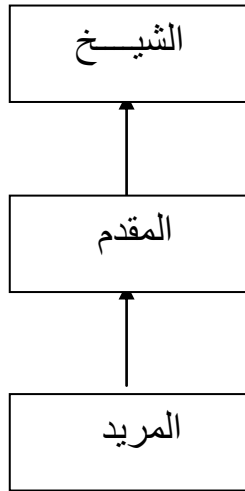
- اتصال المقدم بالشيخ:



- اتصال المرید بالمقدم:

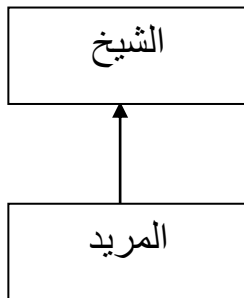


- اتصال المرید والمقدم والشيخ:



هي العملية الاتصالية التصاعدية الكاملة الأطراف

- اتصال المرید بالشيخ مباشرة



الاتصال الصاعد مقارنة مع الاتصال الأسفل يتحدد بخصائص أو رسائل هي: الاقتراح والاستشارة والنصح.

أ- الاقتراحات والاستشارات:

يتجلى الاتصال الصاعد القائم على اقتراحات واستشارات المقدم والمريد في القضايا المتعلقة بتسيير هياكل الزوايا في أبعادها التنظيمية والمادية حينها يتدخل المقدم لاستشارة شيخه كما يتدخل المريد باقتراحات لمقدمه وقد يرفع اقتراح المريد إلى الشيخ من طرف المقدم أو بطريقة مباشرة عند تواجد الشيخ.

يظهر هذا الشكل من الاتصال في التحضير للاحتفالات والمناسبات التي تقيمها وتنظمها الزوايا والذي يترتب عنه لجان¹ مختلفة تعمل على تنظيم الاحتفالات الخاصة بالزاوية، أو بالمناسبات الدينية والوطنية الأخرى، إلى جانب المحاضرات والندوات.....

وتعد الاجتماعات الدورية لمناقشة تسيير الهياكل التابعة للزوايا مجالاً للاتصال الصاعد عبر الاستشارة والاقتراحات، فالزوايا كما ذكرنا سابقاً تتمتع بهياكل تقليدية من مساجد ومدارس للتعليم، ومكتبات وأماكن للإيواء والإطعام وأراضي للزراعة والرعي، والآن لها جمعيات تنشط في المجتمع المدني في الداخل والخارج وخير مثال على ذلك الزاوية العلوية² لمستغانم، هو مؤشر لتحول الزوايا إلى مؤسسات حديثة

¹ اللجان: لجنة الاحتفال، لجنة المراقبة، لجنة الإعلام، لجنة الاستقبال، لجنة الإيواء، لجنة الإطعام.....

ما لحظناه في احتفالات الزاوية البوعمامية الشبخية والعلوية

أ- عدة سيدي الشيخ ب- الذكرى المئوية للزاوية العلوية.

² جمعيات الطريقة العلوية:

*-أصدقاء إسلام أوروبا 1981.

*-جمعية الشيخ العلوي للتربية والثقافة الصوفية 1991.

*-جمعية الكشافة الإسلامية بفرنسا 1991.

*-جمعية الشيخ العلوي للنهضة بالتراث الصوفي 1998.

*-الجمعية الدولية الصوفية العلوية 2001 التي أصبحت منظمة غير حكومية في منظمة الأمم المتحدة 14 جانفي 2014.

ورسمية الموازي للتحويلات المجتمعية التي تطراً على مجتمع التصوف الطرقي في عصر العولمة، العصر القائم على تغيير وتغيير العالم الثالث ومنه العالم الإسلامي .

ب- النصيحة:

الاتصال الصاعد الذي يحركه المرید والمقدم هدفه وجوهره اتصال روعي وتربوي، فعندما يتعرض المرید (السالك في الطريق) أو المقدم لمشكلة أو قضية ما لها علاقة بمسار الطريق فيتوجه المرید إلى مقدمه أو إلى شيخه مباشرة بطلب النصيحة كما أن المقدم لا يستطيع الاستغناء عن نصائح شيخه المتعلقة بسلوكيات الطريق له ولمريديه الذين يقودهم روحياً واجتماعياً بناية عن الشيخ فلا طريق صوفي بدون مرافق أو معلم روعي يدل السالك في الطريق ألا وهو الشيخ صاحب الطريقة الصوفية ومن هنا يتحقق هدف تكوين مؤسسة الزاوية المتمثل في التربية الروحية للمريدين وبها تتحقق استمرارية الطريقة.

نستنتج من الاتصال الصاعد داخل الزاوية القائم على الاقتراحات والاستشارة هو في نفس الوقت اتصال جماعي يحدث بين عدة فاعلين (خاصة المریدين) داخل الزوايا يظهر ذلك في الاجتماعات وفي عمليات تنظيم المناسبات والتظاهرات ومنه نستطيع أن نصفه بأنه اتصال " دنيوي" يهتم بالأمور التسييرية والتنظيمية للزوايا في سياق صوفي تمثله الطريقة الصوفية للزاوية.

أما الاتصال الصاعد المستند على النصيحة والاستشارة فهو اتصال شخصي، يكون الفاعلون فيه أقل عدداً، بين المرید (أو بعض المریدين) والمقدم والشيخ، اتصال يهدف إلى التربية والتنمية الروحية للمرید السالك في الطريق الصوفي

*- المؤسسة المتوسطة للتنمية المستدامة "جنة المعارف" 2004.

*- thérapie de l'âme –Europe 2006

*- فيدرالية الكشافة الإسلامية بأوروبا 2008.

*- الفيدرالية الدولية لصوفية العلوية بكان (فرنسا) 2012.

لذلك يعد هذا الاتصال روحيا "مقدسا" لقدسية الشخصية الروحية العارفة شيخ الطريقة والزاوية، المعلم الروحي للسالك في الطريق.

كما أن القرارات والأوامر التي تصدر من الشيخ وبالنيابة مقدمة في الاتصال الأسفل تختلف دلالاتها مقارنة مع الاتصال الأسفل في المؤسسات الأخرى، لرمزية الشيخ والعلاقة الروحية المقدسة التي تربط المقادير والمريدين لشيخهم وهذا ما يفسر كذلك إيجابية رجوع الصدى في هذا الشكل من الاتصال.

تميز الاتصال الصاعد بالاقتراح والاستشارة والنصيحة يرجع الاختلاف الوظيفي والبنوي مقارنة مع المؤسسات الأخرى مما جعل الاتصال الصاعد في السياق العام للزاوية، يلغي خاصية الشكاوي التي تلازم هذا الاتصال في المؤسسات الحديثة خاصة الرسمية منها، وهذا الاختلاف يكمن في:

-أسباب وكيفية الانتماء إلى الزاوية.

-قبول السالك في الطريق (المريد) لمرافقة الشيخ الكاملة له وذوبانه في شخصية شيخه الروحية من المنطلق الصوفي "لا وصول بدون شيخ.

-مفهوم الخدمة في التصوف -الزاوية- قائم على خدمة الغير من أجل تحقيق الذات روحيا وإنسانيا.

-المناخ الروحي الجماعي يحول من النزاعات والصراعات* داخل مؤسسة الزوايا.

* لا نقصد بالنزاعات القائمة بين بعض الطرق أو حتى بني بعض الزوايا من طريقة واحدة.

ثالثا-الاتصال الأفقي:¹

الاتصال القائم بين الفاعلين الذين يحتلون نفس المكانة في تراتبية المؤسسة والذين يضطلعون بنفي الدور ضمن هذه المرتبة:

المريدون ————— للمريدون

وهذا الشكل من الاتصال تمثله فئة المريرين (الفقاري) الذين يحتلون قاعدة الزاوية ويتجلى هذا الاتصال خاصة في التأدية الجماعية للأوراد والأذكار داخل الزاوية إلى جانب المهام التي يقوم بها المريرين والتي ذكرناها في الاتصال الأعلى وفي آداب المرير.

أ-تأدية الأوراد والأذكار

أ-وما يميز هذا الاتصال مقارنة مع الاتصال الأسفل والصاعد أنه يمثل علاقة المساواة التي تجمع بين أفراد فئة المريرين في الزاوية.ويترجم علم النفس الاجتماعي علاقة المساواة بأنها علاقة الصادقة المبنية على التبادل لتبادل العواطف والآراء والمسؤوليات.....وبذلك تكون علاقة المساواة هي علاقة عاطفية واجتماعية (بمعناها المتعدد) وكذلك روحية بالنسبة لمريري الطرق الصوفية.

ب-تعتبر الأوراد والأذكار في تأديتها الجماعية من الوسائل الاتصالية التي تعمل على: توطيد العلاقة الروحية والعاطفية والاجتماعية بين المريرين.

وتوطيد الاتصال بين المرير والحق.

ب-آداب المرير

يتجلى الاتصال الأفقي في آداب المرير، الآداب والسلوكات التي تنظم وتوصل علاقة المرير بشيخه ومقدمه من جهة ومن جهة أخرى الآداب التي تنسج الرابطة بين

¹ الاتصال الأفقي في المؤسسات الرسمية يعرف « يتم الاتصال الأفقي بإرسال المعلومات وتبادلها بين مختلف زملاء العمل الذين ينشغلون نفس المراكز ومناصب العمل في النظام الإداري....»

مصطفى عشوي، أهمية الاتصال في تسيير المؤسسات، مرجع سابق ص24.

المريد والمريد أو بين المريدين الذين يشكلون الحيز الأكبر والأوسع في الطريقة الصوفية المنتمين إليها، والمتواجدين في قاعدة التنظيم الهيكل للزاوية هذه الآداب¹ متعلقة بأهم القيم والمعايير التي يجب أن يتقيد بها السالك في الطريق الصوفي، والمنبثقة من طريقة الشيخ والتي هي الأخرى مسندة من شيوخ الشيخ ومن بين هذه الآداب الإيثار، الصفح، النجدة، الكرم، المحبة...».

من هذه الآداب التي تضبط وتغذي العلاقة بين المريدين والتي تشكل اتصلاً أفقياً، نستطيع أن نصف آداب المريد بأنها آداب الصحبة وهو نفس المفهوم الذي استعمله السهروردي.

يتميز الاتصال الأفقي بآداب الصحبة بين المريدين بـ:

- اتصال مبني على الصداقة والأخوة الذي يترجم علاقة المساواة بين هذه الفئة.
- الصحبة في الآداب الصوفية تولد رابطة قرابية رمزية ينسجها الاتصال الروحي بين المريدين فقل « الصداقة لحمة كلحمية النسب»².
- آداب الصحبة يخلق جنسية المريد أو السالك في الطريق جنسية روحية صوفية حسب الطريقة التي ينتمي إليها في « المقتضي للصحبة وجود جنسية...»³.

جنسيته ناتجة من صحبته و صحبة المريد هم السالكين في الطريق الصوفي، وفي علم النفس الاجتماعي صحبة الفرد معيار يحدد شخصيته وبالتالي جنسيته الاجتماعية والنفسية.

وبالتعبير الصوفي فما الاتصال الأفقي إلا الخط الأفقي في الطريق الصوفي الذي « يكون بمعاملة الخلق بالآداب »⁴ بعد الخط الأول العلوي المتمثل في علاقة السالك في الطريق بالخالق.

¹ السهروردي، عوارف المعارف ص 246-255.

² نفس المرجع ص 253.

³ نفس المرجع ص 246.

⁴ يوسف زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر ص 53.

2-2 الاتصال الرسمي واللا رسمي

من أشكال الاتصال داخل المؤسسات الاتصال الرسمي واللا رسمي في شكلية المنظم(المقنن) والتلقائي و الاتصال الرسمي يحدد طبيعة العمل ونوع العلاقات التي تربط الأفراد داخل المؤسسة في إطارها الرسمي ومن خصائص الاتصال الرسمي:

-تحديد أهداف المؤسسة

-توزيع العمل والسلطات

-نقل الأوامر حسب تراتبية المؤسسة

-نقل التقارير والاقتراحات بشكل رسمي

وبالتالي يعد التنظيم الرسمي في شكل الاتصال الرسمي أساس تكوين ووظيفة المؤسسات ،فهو بمثابة العمود الفقري الذي تبنى عليه المؤسسات في هيكلها وفي تحديد أهدافها ومناشطها.

أما الاتصال الرسمي في مؤسسة الزوايا، فمن ناحية الشكل يتشابه مع باقي المؤسسات بما فيها الحديثة القائمة على التنظيم المقنن.

فالزوايا هي الأخرى قائمة على هيكل تنظيمي يحدد السلطات والمهام وبالتالي الأوامر والاقتراحات... الذي ساهم في استمرارية الزوايا، وبالإضافة لذلك فهذه المؤسسة تأسست من نسقها الديني الاجتماعي وفي سياق مجتمعي مميز ويميز مجتمعات التصوف العملي الذي تحول إلى تصوف طرقي خاصة لا تتمتع بعض المؤسسات الحديثة التي تعيش إشكالية المؤسس والمؤسس كما حللنا سابقا.

أما من ناحية المضمون، فمن خاصية التصوف يتبين علامات الاتصال الرسمي في مؤسسة الزاوية التي تميزه عن الاتصال الرسمي الشائع في المؤسسات الرسمية نوردتها في ما يلي:

أولاً-اتصال العهد وينقسم إلى شكلين متكاملين :

- اتصال العهد الإلهي ويتمثل في حفظ عهد الخالق «هو الوقوف عند ما حده الله تعالى لعباده فلا يفقد حيثما أمر، ولا يوجد حيث ما نهي»¹.

هذا الاتصال يدخل ضمن الاتصال الإلهي (الأعلى)، باتصال السالك والصوفي مع الحق يكون ذلك بالتقيد بنواميسه وبتابع أوامره ونواهيه.

-اتصال العهد الصوفي الذي يربط وينسب ويجذب المرید والمقدم بالشيخ، فالرابطة والانتساب والانجذاب أفعال يبنى عليها العهد الذي يربط الفاعلين في الهيكل التنظيمي لمؤسسة الزاوية.

أ-الرابطة:

تنسج علاقة المرید فالمقدم بالشيخ آليات الرابطة والمتمثلة في قيم ومعايير الطريقة الصوفية داخل الزاوية التي توجه وتكيف المریدين والمقدم بالشيخ وطريقته الهادفة إلى وصل رابطة مع الحق. هي رابطة صوفية إلهية وسيطها الشيخ الذي «هو الإنسان الكامل الذي هو الرابطة بين الحق والخلق بمناسبته للطرفين»² فالشيخ هو داعي الحق³ الملزم على المرید والمقدم طاعته بالتخلق بأوامر ونواهي الحق، فالرابطة هنا هي عهدا صوفيا غايته عهدا إلهيا.

ب-الانتساب

أو الانتماء هو أساس الرابطة الروحية الصوفية، يعبر عن حاجة الاعتماد على الشيخ في الطريق الصوفي وقاعدة التصوف تقول أن السالك في الطريق الصوفي بدون مرافق أو معلم ألا وهو الشيخ الذي يمثل مركزية التصوف وقمة الهيكل التنظيمي في الزوايا.

¹ القشاني، اصطلاحات الصوفية، ص27.

² نفس المرجع ص109.

³ نفس المرجع ص123.

الانتماء إلى الزوايا له خصائصه مقارنة مع الانتماء إلى المؤسسات الأخرى خاصة الرسمية التي يكون الانتساب إليها بعقود رسمية وملفات متعلقة بمناشط كل مؤسسة.

فالانتماء إلى مؤسسة الزوايا يتميز:

- برغبة المريد في الانخراط أو الانتساب إلى طريقة الزاوية.

- قبول الشيخ أو نائبه المقدم.

--طريقة انتماء المريد في الكثير من الطرق الصوفية تستند على الطريقة التقليدية» إما بروية منام أو الأخذ برأي المقدم¹ فالمنام يعد أهم طقس يستخدمه المريد وكذا الشيخ أو المقدم في عملية القبول المريد في طريقة الزوايا. وهذا القبول للانتماء هو في جوهره عهدا روحيا.

أما الجانب الرسمي في عملية الانتماء إلى الزوايا يظهر :

- في المدارس القرآنية للزوايا والتي يتخرج منها الطلبة وفي بعض الجمعيات المدنية التابعة للزوايا مثل جمعيات الطريقة العلوية.

- يظهر الجانب الرسمي التعاقدى لمؤسسة الزوايا مع المنتميين فيها، في شهادة المقدم (أو المقدمة) التي يتحصل عليها من شيخه.

شهادة ودرجة المقدم في طريقة من طرق الصوفية مختومة بطوابع أو خواتم كل خاتم مكتوب عليها اسم صوفي من سلسلة الشيوخ التي تستند عليها الطريقة المنتمي فيها (صفحة 413).

مراتب أهل التصوف في الطرق الصوفية أساسها روحي لطبيعة التصوف الهادف إلى الاتصال مع حق عبر معارج روحية، وترمز الروحية هنا إلى العهد الصوفي بين الفاعلين الصوفيين الهادف هو أيضا إلى تحقيق العهد الإلهي.

¹ حسب مقادير الطريقة الشيخية.

وقد يكون إصدار شهادات للمنتميين في الطرق الصوفية (مثل شهادة المقدم) هدفه تجسيد الزاوية كمؤسسة مثل باقي المؤسسات الأخرى.

ج- الانجذاب:

الإنجاب الروحي محركه الانفعالات التي تجذب المرید بالشیخ أو بالمقدم وبكل طريقة صوفية.

هذا الانجذاب مصدره وجدانية التصوف القائم على الذوقية القلبية وخاصة على الأُنس والحب.

وتعد المحبة من الآليات الانفعالية الوجدانية في عهد الاتصال الصوفي الذي هو اتصال المحب مع المحبوب لذلك فمحبه أهل التصوف هي من محبة الحق الخالق.

تتمثل أشكال العهد في انجذاب المحب بالمحبوب في الزاوية وفي التصوف فيما يلي:

-انجذاب الصوفي مع المحبوب المقدس هو العهد الصوفي مع الحق ويتمثل في الاتصال الإلهي الصاعد.

انجذاب المرید مع المحبوب الوسيط مع المحبوب المقدس ألا وهو الشيخ صاحب الطريقة الصوفية التي يتبعها. هو عهد اتصال السالك¹ في الطريق مع الشيخ وطريقته بمحركات وجدانية، هذا العهد بنية تساهم في استمرارية طريقة الشيخ و زاويته في حضوره وغيابه.

الانجذاب الجماعي بين السالكين في الطريق الصوفي ونقصد هنا بالسالكين المریدين الذين يمثلون قاعدة الزاوية وشريحتها الواسعة في هرميه هذه المؤسسة، وهذا الانجذاب الجماعي القائم على المحبة يشكل العهد آداب الصحبة والذي يغذي الاتصال الأفقي والذي يعمل كذلك على توطيد الاتصال في هذه المؤسسة الطرقية الصوفية. هذا

¹ قد يكون انجذاب المرید بالمقدم الذي ينوب الشيخ وفي نفس الوقت هناك انجذاب المقدم بشيخه

الانجذاب روحي وسيكولوجي نستطيع أن نفسره بمصطلح التماسك الذي يعبر عن محصلة تجاذب الأفراد داخل الجماعة الاجتماعية، وبذلك تكون الزاوية من المؤسسات التي تتميز بالتماسك الناتج عن عملية انجذاب المحبين (الفاعلين) بداخلها.

وبصفة عامة وبمعناها الصوفي الزاوية هي فضاء للمحبة والأنس الروحي في بعده الصوفي والإلهي، يتجلى ذلك في الانجذاب الوجداني بين المريدين والمقدم والشيخ صعودا ونزولا و الذي كذلك يدخل في آداب الصوفية وفي عهدهم الواصل بينهم وفي عهدهم الواصل مع الحق، ففي الزاوية الصوفي «...يذكر المحبوب، ويتوجه إليه وفاء بعهد» عهد مع الحق ومع شيخه وطريقته.

نفسر استمرارية مؤسسة الزوايا وبقائها كجسم مجتمعي في البلاد الإسلامية ومنها المغاربية بهذه العهود التي تمثل الاتصال الرسمي في المؤسسات الحديثة، عهود من ميزتها أنها تجدد وتعمل داخل مؤسسة الزوايا ببعض الطرق منها:

*- العهد السري ونقصد به الورد السري¹ الذي يربط كل مرید بطريقة الزاوية وشيخها. فكل طريقة صوفية وردا خاصا بها يمنح الشيخ أو المقدم للمريد المنتمي للطريقة وهي تمثل عقد دخول المرید الجديد الوافد لطريقة ما وبذلك يصبح هذا الورد بمثابة ميثاق بين المريدين والطريقة داخل مؤسسة الزوايا.

- في المواسم السنوية أو الفصلية خاصة بكل طريقة صوفية حينها تجدد العهود بين المنتمين في طريقة الزاوية وقد تكون هي مناسبة كذلك لإبرام عهود جديدة بدخول مريدين جدد للطريقة.

- تلاوة الأذكار وأوراد الطريقة بصفة دورية جماعية وفردية باعتبار أن الذكر في التصوف الطريقي يتصف بالإلزامية في بعدها الروحي والعلائقي.

اتصال العهد مع من هم خارج تنظيم مؤسسة الزاوية كالمعلقين والمعتقدين بالزوايا وبالأولياء كذلك كان له دور في استمرارية الزاوية يتجلى هذا العهد في:

¹ مثل الطريقة الشيخية لها ورد سري لا يعلمها إلى المنتمين إلى هذه الطريقة.

أ- التحالفات السياسية والاجتماعية:

التي كانت قائمة بين الزوايا المؤثرة كالتيجانية والشيخية.... مع القبائل، تحالفات بقيت آثارها وبصفة ممارساتية في الطقوس التي مازال بعض أحفاد حلفاء الزوايا مستمرين في ممارستها كالزيارات التي يقومون بها للزوايا وكذلك مشاركتهم في المواسم السنوية التي تنظمها الزوايا المتحالفة معها مثل موسم سيدي الشيخ المسمى «بركب سيدي الشيخ» الذي يعد مناسبة لالتقاء كل القبائل التي كانت متحالفة مع أولاد سيدي الشيخ في الماضي. وبالتالي ممارسته هذه الطقوس بصفة منتظمة ومستمرة تعد وسيلة لتجديد العهد بين المتحالفين.

ب- الأسطورة: يظهر العهد كذلك بين الزاوية والمعتقدين من الناس بالتصوف الطرقي وبالولاية من الأتباع المحبين (بالمعنى الروحي المقدس)*، الذين

ظلوا يحافظون على علاقاتهم مع الزوايا الطرق الصوفية منذ تاريخ إبرام العهد الذي ربطهم. تاريخ هذا العهد في الكثير من الأحيان يعود إلى زمن بعيد، زمن مؤسس الطريقة.

وبسبب بقاء واستمرار هذا العهد كونه مستقر ضمن بنية صلبة من الذاكرة الجماعية ألا وهي الكرامات التي تحملها الأسطورة هذه الأخيرة تعد هي أيضا وسيلة اتصال واستمرار ضمن مجتمع يتداول أساطير أهل الطريق والصلاح في هذه المجتمعات مؤشرا على ذلك، لأن الأساطير تؤدي وظيفة الميثاق¹، ولأنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالسياق² الاجتماعي لمعتقدات الزوايا.

ثانيا- السند:

السند هو سمة أساسية لكل طريقة صوفية، فهو سلسلة الشيوخ التي تمثل العلوم الصوفية والشرعية التي تستند عليها الطرق الصوفية.

* مثل ارتباط بعض قبائل التل والهضاب الغربي بأولاد سيدي شيخ لإنقاذ أحد أبناء سيدي الشيخ أسلافهم.

¹ ديل إيكلمان، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعيف، دار تقبال الدار البيضاء، 1991 ص53.

² نفس المرجع والصفحة.

وتكمن أهمية السند أنه المعيار الذي يؤكد شرعية ومصداقية كل طريقة تنتسب إلى التصوف الطريقي العرفاني كما يقول الشيخ مصطفى العلوي:

« لما كان مشرب القوم رضوان الله عليهم أبلغ المشارب في التحقيق وأسنى المدارج في التدقيق، تعين على كل منتسب إليهم أن يحقق مستنده على وجه أحق، لأن الحقائق لا تؤخذ من كل ذي دعوة إلا بعد تحقيق انتسابه على الوجه الأكمل كما ستراه إن شاء الله في هذه السلسلة المرتبطة خلفا عن سلف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم»¹.

لذلك نجد كل طريقة تعرف بسندها قبل أن تعرف بخصوصية طريقها الصوفي، باعتبار السند هو الميثاق أو العقد الرسمي الذي يدمج الطريقة الصوفية بصفة رسمية في التصوف العرفاني ويكسبها الشرعية الدينية الإسلامية من جهة أخرى، وهذا ما تعتمد عليه كل الطرق.

بصفة عامة تبدأ سلسلة السند من الأستاذ والعالم الذي تتلمذ عنده صاحب الطريقة، ثم علماء شيوخه وصولا إلى الرسول محمد (ص) على قمة السلسلة.

فعلى سبيل المثال تتكون سلسلة سند الطريقة الشيخية من 27 شيخا²، تبدأ بأستاذ سيدي الشيخ العالم سيدي أحمد بن عبد الرحمان السهلي الجرجري مرورا بأبي الحسن الشاذلي وصولا إلى الرسول (ص).

وبنفس الكيفية تبدأ سلسلة سند الطريقة العلوية التي تتكون من 42 شيخا³، بأستاذ الشيخ العلوي محمد بن الحبي البوزيدي وتنتهي هي الأخرى بالرسول (ص) ويبقى سند الطريقة التجانية نموذجا خاصا كونه يستند إلى الرسول مباشرة بدون وساطة شيوخ أو صحابة هي ميزة الطريقة التجانية مقارنة مع الطرق الأخرى.

¹ أضماميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري، تحقيق عبد السلام بن أحمد الكونوني، الجزء الأول، الطبعة الأولى، المطبعة العلوية مستغانم 1986 ص4.

² أنظر سلسلة السند المفصلة للطريقة الشيخية:

أحمد بن عثمان حاكمي، الطريقة الشيخية في ميزان السنة مكاتب القدس، وجدة 1996 ص26-40، أنظر كذلك الياقوتة.

³ أضماميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري، ص5.

خصائص الاتصال الرسمي للسند:

- تأكيد السند يحقق رسمية طريقة الزاوية وشرعيتها ومن ذلك تجذر كينونتها كجسم قائم داخل المجتمع، لأن عدم إثبات إسناد الطريقة يهددها بالزوال وعدم الاعتراف بها والتشكيك بها.¹

- تشترك وتلتقي الكثير من الطرق الصوفية في سلسلة سندها على الكثير من الشيوخ مثل الطريقة الشيخية والعلوية يشتركان في سندهما في بعض الشيوخ كأبي العباس المرسي وأبي الحسن الشاذلي وعبد السلام بن مشيش.... هذا الالتقاء في السند ويجسد التواصل بين الطرق ويؤكد أصالتها وفي نفس الوقت هذا الالتقاء في السند يفعل استمرارية التصوف الطريقي ومؤسسته الزاوية، وكذلك السند بحد ذاتها هي رمز للاتصال بين أهل التصوف.

- تشترك كل الطرق الصوفية في أن سلسلة سندها تنتهي عند شخصية الرسول (ص) لأن هذا السند الرسولي هو المصدر الأساسي الذي يمنح لكل طريقة صوفية الشرعية الدينية وشرعية التصوف العرفاني بصفة عامة وكذلك مصدرا في مؤسسة التصوف الطريقي داخل الزوايا وضمن النسيج المجتمعي الإسلامي..... يمثل الانتساب إلى الرسول وأهله وصحابته « مصدرا دينيا مهما لبروز أي جسم سياسي أو اجتماعي في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. وهو سمة أساسية في تأسيس الطرق والظاهرة الأوليائية....»².

- تتشكل سلسلة السند في شكل شجرة ترتبط فروعا بأصولها والتي تفسر انتقال الطريقة وعلومها من شيخ إلى آخر، وهي بذلك تشكل صورة رمزية للاتصال الذي يظهر على شكل شبكة قائمة على جذور شرعية والمتمثلة في القرآن والسنة (الرسول). وبذلك يكون السند عنصر من الاتصال الرسمي الذي أدى إلى تأسيس الطرق الصوفية وقاعدة لتأصيلها شرعيا.

¹ نفس المرجع ص4.

² حسن مرزوقي « الإسلام الطريقي ومستويات التأصيل المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة ديسمبر 2012 ص7 أنظر:

ما نستنتج من الاتصال الرسمي في مؤسسة الزاوية الذي حددناه في العهد بأشكاله وطرق تجده وكذلك في السند الذي يعد الميثاق الرسمي والشرعي الذي تتأسس عليه كل طريقة صوفية فيما يلي:

أولاً-الاتصال الرسمي العهد والسند داخل مؤسسة الطريقة الصوفية(الزاوية) يعدان عمودا الاتصال حسب الاتجاه، وبالعهد والسند استطاعت الزوايا أن تتأسس وتستمر كجسم ديني واجتماعي....في المجتمعات العربية الإسلامية والمغربية.

ثانياً-العهد والسند هي من السمات الأساسية للاتصال الرسمي في الزوايا خاصيتها أنها تميزها عن الاتصال الرسمي في المؤسسات الأخرى خاصة المؤسسات الرسمية الحديثة، فالزوايا تتشابه مع المؤسسات الحديثة في شكلها البنائي وتختلف عنها في المحتوى أي في بنيتها الحقيقية وكذلك تختلف عنها في السياق الاجتماعي والديني والسياسي والتاريخي....الذي ظهرت فيه.

ثالثاً-الاتصال اللارسمي الذي يظهر في الاتصال العفوي الذي يحدث بين أعضاء المؤسسة خارج التخطيط والتنظيم المؤسسي وبه يتكون نسق من العلاقات الشخصية بصفة تلقائية أثناء تفاعل الأفراد داخل التنظيم الرسمي للمؤسسة، نجده بعمق ضمن العهد (الاتصال الرسمي) يتجلى خاصة في الانجذاب الذي ينسج علاقة وجدانية واجتماعية بين أعضاء مؤسسته الطريقة، انجذاب تغذيه آداب الصحبة وبذلك يحقق العهد الإشباع السيكولوجي¹ الذي يتميز به الاتصال اللارسمي.

رابعاً- وأخيراً نستنتج من هذا التحليل أن الاتصال الرسمي والارسمي يتجلى في اتصال العهد والسند في مؤسسة الزاوية مقارنة مع المؤسسات الأخرى.وبذلك يكون مصطلحا العهد والسند هما مفتاحي تحليل الاتصال الرسمي والارسمي في المؤسسات وبالتحليل الأنثروبولوجي فمصطلحي العهد والسند هما من المصطلحات الجديدة في حقل الاتصال لأنها مصطلحات نابعة من هوية مؤسسة الزاوية ومن الفكر الصوفي وممارساته بصفة عامة.

¹ مصطفى عشو، أهمية الاتصال في تسيير المؤسسات، ص25.

خامسا - إذا كانت للاتصال الداخلي في مؤسسة الزاوية مميزات التي يختص بها مقارنة مع المؤسسات الأخرى فكذلك الاتصال الخارجي لا يخرج على هذه المميزات ومنها ميزة متعلقة بالاتصال العهد.

من بين الوسائل التقليدية للاتصال الخارجي التي تستخدمها الزوايا في اتصالها بالزوايا التابعة لها أو بمعتقدي (محببي) التصوف الطرقي من الناس هي:

- الرسائل فالشيخ أو المقدم يبعث برسائل إلى المقدمين القائمين بعيدا عن الزاوية الأم خاصة المتواجدة خارج البلاد رسالة المقدم إلى المقاديم الزوايا الفرعية.

-الرحلات التي يقودها الشيخ الفصلية أو السنوية حسب الطقوس الدورية للطريق.

-الملتقيات حول الطريقة والزوايا كما تستخدم الن التكنولوجيا الحديثة المتمثلة في المواقع الإلكترونية الخاصة بالزوايا وأخيرا يبقى الشعر الصوفي من أهم وسائل الاتصال المهمة في الاتصال الصوفي وخاصة الأشعار التي تمارس في طقس السماع موضوع الفصل القادم.

الزاوية هي من المؤسسات المجتمعية التي ظهرت في مجتمعات الشرق والغرب الإسلامي ضمن سياق تاريخي واجتماعي وديني وسياسي...ومن فكر صوفي له خصوصيته المعرفية والممارساتية وكانت نشأة الزاوية لتأسس التصوف وبذلك كانت الزاوية السبب في إدماج التصوف الطرقي في المجتمعات الإسلامية وكجسم مختلف وفي نفس الوقت متناغم مع الأنساق الاجتماعية والدينية الأخرى وبصفة متجددة ومستمرة رغم التغيرات التي طرأت عليها وعلى المجتمعات التي تأسست فيها.

ومن ذلك نستنتج أن مؤسسة التصوف الطرقي في الزوايا لم يكن اعتباريا فبالتحليل الأنثروبولوجي للاتصال داخل الزاوية تبين أن مميزات التنظيم الهيكلي (تراتبية أعضاء الزاوية) ومميزات اتصال العهد والسند وكذلك مميزات الاتصال

حسب الاتجاه كانت من الأسباب ومن العناصر الفعالة التي ساهمت في استمرارية التصوف الطرقي واستمرارية كينونة هذه المؤسسة التي نشأت من فكرها (الديني) وسياقها أي من بينتها الدينية والاجتماعية والسياسية... مقارنة مع المؤسسات الرسمية الحديثة.

الباب الخامس
طقس السماع الصوفي ووظيفته الاتصالية

الفصل التاسع طقس السماع وخصائصه

تتمة لتحليلنا الخاص باتصال في الممارسة الصوفية والذي انطلق من تحليل الاتصال في مؤسسة التصوف الطريقي والمتمثلة في الزاوية هذه المؤسسة تمارس فيها طقوس تعمل على تفعيل الاندماج الجماعي. وإعادة تجديد العلاقات الصوفية بين كل أنساق الطريقة الصوفية ويعد السماع الصوفي أساس الطقوس الصوفية.

1- تعريف الطقس و الذكر

تعتبر الطقوس سمة أساسية لكل الثقافات الإنسانية، باعتبار الطقوس تدرج ضمن الحياة الاجتماعية، وبما أن الطقس مستمر "بعودة الظروف التي تستدعي إعادة القيام به"¹، تكون بذلك استمرارية الثقافة مرهونة باستمرارية ممارسته بهذه الطقوس، وفي نفس الوقت تبيين السمة الطقسية للإنسان.

تعددت واختلفت الطقوس في أنواعها ونماذجها²، بالمنظور الأنثروبولوجي الطقوس يرتبط بها الدين ارتباطا وظيفيا» ولا يلامس الطقس دائرة الميدان الديني أبدا ولكن هذه الدائرة هي التي تبقى متمسكة به لكونها تظهر من خلاله وتمتلك حصرية تفعيله³ وبذلك يكون الطقس لحظة ممارسة وظيفته في تفعيل الدين.

1-1 الطقس والدين

بالتحليل الأنثروبولوجي نستطيع أن نلخص هذه العلاقة العضوية بين الدين والطقس والتي شكلت ما يسمى بالطقوس الدينية في ما يلي:

- الدين يحدد ملامح ثقافة الشعوب مثل الشعوب البدائية التي طبعت عليها المسحة الدينية والطقسية أنتجت وعيا روحيا للإنسان البدائي « وأحسب أن الديانات المتعددة التي عرفها ومارس طقوسها وشعائرها... شكلت ثوابت مقدسة وارتقى بها

¹ بيار بونت، ميشال إيزار، معجم الأنثروبولوجيا والأنتولوجيا، ترجمة مجد مصباح الصمد، معهد العالم العربي للترجمة، بيروت 2006 ص 631.

² Claude Rievire, socio-anthropologie des religions, ARMAND COLIN, paris, 1997 p.81.

³ بيار بونت، ميشال إيزار، معجم الأنثروبولوجيا والأنتولوجيا، ص 631.

نحو الإيمانية بخالق الكونية»¹ هذه الثوابت المقدسة إنبتت عليها القيم والمعايير المجتمعية المكونة لثقافته (الروحية).

- تعتبر الطقوس من التعبيرات التجربة الدينية² في جانبها الممارساتي تتمثل هذه الممارسة الطقسية الدينية في أدائها الطقوسي بحالته الحركي والنطقي: الحركي هو كل ما يقوم به الفاعلون من طقس، أما النطقي فيعلق بالأناشيد والغناء والتراتيل والشعر.....³ (بالتصرف).

- وإن اختلفت المقاربات والدراسات السوسيوأنثروبولوجية "للدين" عند: مالمينوفسكي، دوركايم، فيبر، جاك بيرك، بورديو، جيرتر كلفورد، ليفي ستروس...

يظل الدين يضطلع بالوظيفة المنظمة (للكون والعالم) والوظيفة المؤمنة (تحقيق الآمان بالإيمان) والوظيفة الإدماجية⁴ باعتباره مصدر للقيم والممارسات السلوكية بما فيها الطقسية في المجتمعات ما قبل الحداثة وكذا في المجتمعات ما بعد الحداثة.

وبذلك يكون للطقس الديني -حسب ما سبق عن علاقة الدين بالطقس - له وظيفة تطبيقية وتجسيدية لوظيفة الدين كون "الطقس يهدف إلى تأدية مهمة وإعطاء نتيجة...»⁵ لما تتميز به الطقوس من وظائف اجتماعية ونفسانية ووجدانية ومن طاقة تعبيرية⁶. هي بحد ذاتها (وظائف الطقوس) تمثل الخاصة الرمزية التي تختص بها الطقوس الدينية التي تعمل على تفعيل الحقل الديني بهدف تنظيمه واستمراره، ومن هنا تتجلى العلاقة الوظيفية بين الدين والطقس والرمزية.

¹ منير حافظ، مظاهر الدراما الشعائرية، التجسيد الجمالي في رمضان المقدس ومنظومة التقاليد الأناسية، ألنايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2009، ص 06.

² Claude Rivière, socio-anthropologie , p16.

³ منير حافظ، مظاهر الدراما الشعائرية، ص 07.

⁴ Claude Rivière, socio-anthropologie des religions, p16-17.

⁵ بيار بونت، ميشال إيزار، معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا، ص 631.

⁶ نفس المرجع ص 632.

لا يختلف أهل التصوف عن بقية الشعوب "الدينية" وعن باقي المسلمين، أن لهم ممارسات يختص بها أهل الطريق الصوفي وعلى رأس هذه الممارسات الذكر الذي لا يخرج من ناحية العامة عن معنى الطقس الديني.

فالعلاقة العضوية بين "الدين" والطقس – كما شرحنا سالفًا-تنطبق على الذكر وبذلك يكون الذكر طقسًا دينيًا بصيغة صوفية يظهر ذلك في:

أ-في المسحة الإيمانية (الروحية) التي تميزه.

ب-أن الذكر يعبر عن تجربة دينية صوفية مؤسسة على ممارسة الأداء فيها يجمع ويتضمن على الجانب الحركي والنطقي لكل أداء.

ج-الوظيفة الرمزية التي يلعبها الذكر في تجسيد التصوف الطريقي وتفعيله وفي تجذره في الواقع .

بصفة عامة تشكلت الطقوس الصوفية من الذكر وبذلك نستطيع أن نقول أن الذكر يعد نسقًا أساسيًا ضمن أنظمة التصوف والذي عليه بنيت الممارسة الصوفية فمن الذكر ولد السماع هذا الأخير يتمظهر في الاحتفالات الجماعية لأهل التصوف الطريقي.

فما هو الذكر؟ وكيف تحول إلى طقس السماع أو ما هو طقس السماع؟

2-1 التعريف الصوفي للذكر

يستند اهتمام أهل التصوف بالذكر على القرآن والسنة*، وهذا ما يفسر لماذا احتل الذكر عند الصوفية ركنًا أساسيًا في الطريق الصوفي ف«الذكر ركن قوي في

* مثلًا: يخصص أبو حامد الغزالي باب في فضيلة الذكر في كتاب الأذكار والدعوات أين يستشهد بعدة آيات قرآنية وأحاديث نبوية أنظر:

أبو حامد الغزالي، علوم الدين، الجزء الأول، ص 386-398

-القشيري – يبدأ الفصل الخاص بالذكر بالآية 41 من سورة الأحزاب وبثلاث أحاديث نبوية ثم يستشهد بأقوال الصوفية في الذكر أنظر:

-التعاريف الصوفية للذكر أنظر:

محمد بن بركة، موسوعة الطرق الصوفية، الإيضاح والبيان لمصطلح أهل العرفان المعجم الصغير ج 1 ص 341-351.

طريق الحق سبحانه وتعالى بل هو العمدة في هذا الطريق، ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر»¹، وحسب الغزالي الذكر هو أول مبادئ السالك في الطريق الصوفي والذي أصله الحق»².

وتعود أهمية الذكر عند الصوفية كذلك لأحقيته الذكر من الفكر باعتبار الذكر من صفات الله الحق فحسب رواية أبي علي الدقاق أنه سال شيخه أبي عبد الرحمان إذا كان الذكر أتم أم الفكر فأجابه «عندي أن الذكر أتم من الفكر، الآن الحق سبحانه يوصف الذكر ولا يوصف بالفكر وما وصف به الحق سبحانه أتم مما أختص به الخلق....»³.

ومما سبق يكون الذكر بالمعنى الصوفي هو قاعدة يرتكز عليها كل سالك في الطريق الصوفي، كون:

- الذكر هو الوسيلة الأساسية التي تؤدي وظيفته الاتصال الروحي الهادف إلى وصل الصوفي بالحق .

- الذكر الوسيلة التي لا يستطيع أي سالك في الطريق الاستغناء عنها أو إقصاءها في طريقه المؤدي إلى الله.

- الذكر الوسيلة الموصلة إلى العرفان وبذلك يكون الذكر الخاصية التي تميز العارف الباطني عن العالم البياني أو البرهاني.

انواع الذكر: الذكر في التصوف ينقسم إلى نوعين أساسيين:

ذكر القلب وذكر اللسان، وحسب التعاريف الصوفية للذكر بنمطية وما تفرع منهما من أنماط أخرى، نستنتج بعض الخصائص نلخصها في ما يلي:

¹ القشيري، الرسالة القشيرية، ص221.

² القشاني، اصطلاحات الصوفية، ص165.

³ القشيري، الرسالة القشيرية، ص223.

- عند الصوفية ذكر اللسان يعمل على ديمومة ذكر القلب « فذكر اللسان يصل به العبد إلى استدامة ذكر القلب والتأثر لذكر القلب»¹ ويكون بذلك ذكر اللسان وسيلة لاستدامة الاتصال الصوفي بالله.

- ذكر اللسان مع ذكر القلب يمثل كمال الذكر وكمال الذاكر الصوفي « فإذا كان العبد ذاكرا بلسانه وقلبه فهو الكامل في وصفه في حال سلوكه»² يعني ذلك أن الذاكر الكامل هي صفة الإنسان الكامل الذي تركز عليه كل منظومة التصوف.

حسب الغزالي ذكر الروح يحتل المكانة الأسمى حينها يسكن ذكر السر وذكر القلب وذكر اللسان، لأن ذكر الروح يحقق أسمى الاتصال الروحي ألا وهو اتصال المشاهدة، لذلك يسمي الغزالي ذكر الروح أنه ذكر مشاهدة³ وهذا التصنيف للذكر يعبر عن مقامات العارج في الطريق.

- الذكر في كتاب اللطائف⁴ للقشيري أنواع أخرى تتحدد بعملية التبادل الروحي الواصل بين الذاكر والله حيث كل صنف من الأذكار يقابله مكافأة روحية من الله الحق للذاكر الصوفي.

¹ المرجع السابق، ص 221.

² نفس المرجع والصفحة.

³ محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية، ج 1، ص 341-342.

⁴ أنواع الأذكار في كتاب اللطائف للقشيري هي:

"ويقال «أذكروني أذكركم» بالتثنية «أذكركم» بالتفصيل:

«أذكروني أذكركم» بالانكسار «أذكركم». بالمبار

«أذكروني أذكركم» باللسان «أذكركم». بالجنان

«أذكروني أذكركم» بقلوبكم «أذكركم». بتحقيق مطلوبكم

«أذكروني أذكركم» على الباب من حيث الخدمة «أذكركم» بالإيجاب على بساط القرية بإكمال النعمة.

«أذكروني أذكركم» بتصفية السر «أذكركم». بتوفير البر.

«أذكروني أذكركم» بالجهد والعناء «أذكركم». بالجوود والعطاء.

«أذكروني أذكركم» بوصف السلامة «أذكركم». يوم القيامة يوم لا تنفع الندامة

«أذكروني أذكركم» بالرغبة «أذكركم». بتحقيق الرغبة.

الأذكار خاصيتها أنها متدرجة تعبر على معارج السالك في الطريق الصوفي وهذا ما يؤكد أن الذكر الوسيلة الأساسية في الاتصال الروحي الإلهي خلال ارتقاء الصوفي من مقام إلى آخر. وفي نفس الوقت يكون الذكر الواسطة الوحيدة التي تربط الذاكر بربه» فلا يعلم أحد قدر ما يتحفه الحق تعالى من العلوم والأسرار كلما ذكر لأنها حضرة لا يرد عليها أحد ويفارقها مدد»¹.

ونستنتج بصفة عامة أن للذكر وظيفة اتصالية محضة، هذه الوظيفة تتكون من عدة أبعاد اتصالية تتجلى في أن الذكر:

أ- وسيلة اتصال لارتقاء السالك في الطريق الصوفي الموصل إلى الله.

ب- واسطة (حسب الشعراني) بين الذاكر والله.

ج- وسيلة انفصال ذات الذاكر على ما سوى الله كما يقول النجار«.....وسيلة لانفصال الذات عن كل موضوع خارجي أو عن التعلق برغبة ما»².

د- من جهة أخرى هو وسيلة اتصال بين المرید وشيخه الذي أمده بأوراد طريقته».....فإن كل شيخ قد جعل الله مدده وسره وسر طريقته في أوراده التي يأمر بها المرید فمن ترك ورده فقد نكث عهد شيخه.....³ هذا العهد الوردی هو الذي تأسست عليه الطرق (الشيوخ) ومؤسستها الزاوية. وفي نفس الوقت هذه الأوراد هي وسيلة اتصال لكل سالك في طريقة الشيوخ مع الله.

إذن الذكر من الناحية الصوفية والاتصالية يمثل نسق أساسيا في منظومة التصوف أين يؤدي وظيفة اتصالية لها دور مع باقي الأنساق الصوفية الأخرى إضافة

¹ نفس المرجع ص 346.

² المرجع السابق ص 345.

³ هي مقولة للشعراني: نفس المرجع والصفحة.

إلى أن الذكر فوائد نفسية واجتماعية وصحية من بينها: زوال الهم ودوام السرور وإخماد الأمراض الباطنية والشيطانية ودفع كيد الأعداء....¹

3-1 الذكر كطقس، أنواعه وعلاقته بالسماع

الذكر من الناحية الأنثروبولوجية يعد طقسا الذي تشكلت منه الممارسات الصوفية وبالخصوص ممارسات الطرق الصوفية داخل الزوايا فحسب حسن مرزوقي الذكر « يعتبر المصطلح الجامح للطقوس الطريقة حتى جعلوه من اختصاصهم من دون غيرهم كما أكسبوه من فنون الأداء وتفريغ وأوقات وهيئات سلوكية²».

ويعرف جيرارد بويرينغ Gérard Bowering الذكر كممارسة على أنه دعاء بكلمة أو جملة مقدسة يتم تكرارها سرا (بصمت) أو جهرا (بشفهية)، بالمصطلح الصوفي بالقلب أو باللسان وتكون ممارسة هذين الشكلين من الذكر بصفة فردية أو جماعية³.

من خلال التعريفين يكون الذكر طقسا، لتطابق خصائص الذكر مع خصائص الطقس والمتمثلة في: الارتباط بالدين، الوظيفة، التكرارية، والأداء كما شرحنا في مقدمة هذا الفصل.

-أنواع طقوس الذكر في الطريقة الصوفية:

يمارس السالك في الطريق الصوفي- وفي زاوية مؤسسته التصوف الطريقي- مجموعة من العبادات فإلى جانب الصلاة وقراءة القرآن، يؤدي أيضا عبادات يختص بها اهل التصوف وهي ممارسات متفرعة من الذكر وهي كالآتي:

¹ الشيخ سعيد بلبل، أحكام الذكر والسماع عند الصوفية، تحقيق وتقديم فرحان بلبل المعهد الفرنسي للدراسات العربية دمشق 2001، ص43-44.

² حسن مرزوقي، الإسلام الطريقي ومستويات التأصيل، ص8.

³ Colleatif, les voies d'Allah, les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui ,Fayard ,paris ,1996,p162.

أ-الورد: لكل طريقة صوفية أورادها حيث يعتبر سر الطريقة ونبضها، والورد هو فتح رباني لكل شيخ وسنده، فإله جعل مدده وسره وسر طريقته في أوراد كل شيخ (الشعراني)، تمنح هذه الأوراد "المقدسة" لكل شيخ وصل إلى مقام الولاية والقطبية وتكون هذه المنحة إما بالهام رباني أو عن الرسول برؤية أو بالمشاهدة¹.

والورد الذي هو مجموعة من الآيات والأذكار التي يختص بها كل شيخ عن آخر، يأمر الشيخ مريده بالالتزام بورده في أوقات معلومة² أو ينوبه مقدمه في ذلك ولأهمية هذا الورد لذلك يعد بمثابة عهد وميثاق يربط المرید وشيخ الطريقة.

والأوراد قد تكون علنية وقد تكون سرية مثل الطريقة الشيخية «الورد الشيخي ورد سري ولا يسمح بأي حال أن يبوح به المرید لأي كان»³ هذه السرية تساهم في توطيد الاتصال والرابطة بين المرید وطريقة شيخه وفي الحفاظ على الطابع المقدس للورد.

ومن جهة أخرى السرية هي وسيلة لتدريب المرید وإعداده للحفاظ على كتمان الأسرار⁴. والقاعدة السائدة تقول أن كل ما هو عظيم يخضع للسرية.

ب-الوظيفة: عبارة عن مجموعة من الأدعية لكل دعاء إسم⁵ حسب طريقة كل شيخ يتم ممارستها مرتين في اليوم صباحا ومساء. فمثلا الوظيفة في الطريقة الشيخية اسمها حزب الفلاح عبارة عن أدعية وأذكار (أنظر الملاحق) يؤدي في وقتين رئيسيين بعد صلاة الصبح وبعد صلاة المغرب من كل يوم لذلك «هو أميل إلى الورد من الحزب»⁶.

¹ حسن مرزوقي، الإسلام الطريقي ومستويات التأصيل، ص10.

² نفس المرجع والصفحة (بالتصرف).

³ أحمد بن عثمان حاكمي، الطريقة الشيخية في ميزان السنة، ص262.

⁴ نفس المرجع، ص18.

⁵ الوظيفة في الطريقة التيجانية تسمى بصلاة الفاتح.

⁶ أحمد بن عثمان حاكمي، نفس المرجع ص125.

يسمى حزب الفلاح بالوظيفة الصغرى أنه يمارس يوميا وبدون الحضرة (الجمعة). ومن مميزاته كطقس أنه يمارس جهرا وبصفة فردية أو جماعية.

أما الوظيفة الكاملة¹ عند الشيخيين هي:

- حزب الفلاح

- الحضرة التي تقام عند حلول كل فصل أو مناسبة

- الياقوتة الأسبوعية

معنى ذلك أن الوظيفة هي ما قدمه أو أضافه الشيخ لطريقته التي سيتوارثها مقاديمه أو مريدية فالوظيفة هي «اختصاص كل شيخ في الطريق الصوفي يتحلى به مقدميه أو من ينوبون عنهم من مريدين وبذلك تكون الوظيفة دائمة بوجود الشيخ أو غيابه»².

كلمة الوظيفة ترمز إلى الاتصال الدائم مع الشيخ (صاحب الوظيفة) و إلى الاستمرارية كون الكلمة تدل على الاستقرار والاستمرار حسب مفهوم النظرية الوظيفية وممارسته طقس الوظيفة هو الوسيلة التي تجسد وتفعل هذا الاتصال وهذه الاستمرارية.

وبالتالي توظيف الوظيفة مصطلحا وطقسا في التصوف الطريقي كان اختيارها وظيفيا يخدم ويكمل منظومة التصوف الطريقي.

ج. الهيللة: هي طقس مشترك عند كل الصوفية وبقية طرقها ونقطة الاشتراك تتعلق بذكر جملة مقدسة «لا إله إلا الله» يقول الشعراني «الأفضل في ذكر السالكين ذكر لا إله إلا الله»³، ومن خصائص هذا الطقس أنه:

¹ المرجع السابق ص262.

² مقابلة مع مقدم الطريقة القادرية.

³ محمد بن ريكة، موسوعة الطرق الصوفية، ج1، ص348.

-أداءه يكون بطريقة فردية أو جماعية.

-الهيئة الجماعية في بعض الطرق الصوفية هي دورية،مثل الطريقة التيجانية حيث تقام أسبوعيا ومرتين في الأسبوع في الطريقة القاسمية.

- قد يمارس مع بقية أذكار الطريقة (الورد والوظيفة) وبالتالي هو طقس يتسم بالمرونة الزمنية (الدورية) مقارنة مع زمن طقس الورد وطقس الوظيفة.

- تأدية هذا الذكر يكون على نحو تكراري،فكل طريقة تحدد عدد المرات التي تكرر فيها لا إله إلا الله" وفي الطريقة الشيخية الهيئة الجماعية2 بعد حزب الفلاح عددها 102 مرة ومحمد رسول الله 17 مرة يكررها الفريقين اللذين يؤديانها بصفة جهرية كالآتي:

لا إله إلا الله لا إله إلا الله لا إله إلا الله لا إله إلا الله

لا إله إلا الله لا إله إلا الله لا إله إلا الله لا إله إلا الله

لا إله إلا الله لا إله إلا الله لا إله إلا الله لا إله إلا الله

الخاصية الجماعية والتكرارية في أداء الهيئة هي موجودة بدرجات كذلك في طقوس الذكر الأخرى تجعل من هذا الطقس أنه يأخذ الطابع الإيقاعي الذي يساهم في الدخول إلى الحضرة الإلهية « يسميها أهل الطريق التخمر (أي غياب الوعي) ويلتزم فيه المریدون حركات جسمانية وصوتية منسجمة»¹.

الإيقاع في طقس الهيئة يجعله يأخذ طابع السماع الذي يعد من مميزات طقوس الإسلام الطريقي،فما علاقة الذكر بالسماع؟

أنظر: الشيخ سعيد بلبل: أحكام الذكر والسماع عند الصوفية الصفحة الأولى من مقدمة المحقق.

¹ حسن مرزوقي، الإسلام الطريقي ومستويات التأصيل،ص11.

تعريف الذكر كطقس وأنواعه وعلاقته بالسماع

من بين أنواع الذكر¹، ذكر اللسان الذي نستطيع ربطه بما سماه بعض الصوفية بالذكر الظاهر أو ذكر الجهر لممارسة طقس الذكر بطريقة مسموعة وهنا تكمن بداية علاقة الذكر بالسماع.

والعلاقة الثانية بينهما تتجلى في تكرارية الكلمة أو الجملة المقدسة² لمرات محددة وبأداء معين حسب كل طريقة صوفية تخلق في الذكر السمة الإيقاعية التي هي من خصائص السماع.

وأخيرا الذكر الجماعي هو بنية مكملة لنسق السماع، حيث ينتظم الجموع الحاضرة بحركات جسمانية وأصوات لحنية تخلق طقسا إيقاعيا منسجما قولاً وحركة.

نستنتج من ذلك العلاقة الوطيدة بين الذكر والسماع كونهما مرتبطين ببعضهما البعض، حيث هناك صعوبة في فصل مبدأ الذكر عن مبدأ السماع. وهناك صعوبة أخرى حول إشكالية أسبقية الذكر أم السماع، حيث هناك من يرى أن الذكر لاحق للسماع وأن ظروف متعددة جعلت من مفهوم السماع يذوب بسرعة وحل محل اليوم كلمة الذكر أو المجلس أو المحفل أو الحضرة أو الجمع.....³.

تحليلنا لإشكالية الذكر السماع يميل من الناحية النظرية أكثر إلى أسبقية الذكر عن السماع باعتبار الذكر بنية أساسية في النسق الصوفي كما أسلفنا، وبذلك يكون الذكر أصل ومصدر السماع.

أما من الناحية الممارستية فبداية السماع تزامنت مع بداية ممارسة الذكر، هذه البداية تجلت في طقوس الذكر خاصة الذكر الجهر⁴ ومنه الذكر الجماعي المسموع

¹ أنواع الذكر: ذكر القلب، الروح، الصدر، الخفي، السري....

² الكلمة أو الجملة المقدسة قد تكون: آية قرآنية، دعاء، هيللة، بسملة (بسم الله الرحمن الرحيم) أو اسم الجلالة (الله)، حوقلة (لا حول ولا قوة إلا بالله)، تصلية على الرسول.....

³ Collectif, les voies d'Allah, p162-164.

⁴ «وقالوا: يجب على المرید أن يذكر بقوة تامة بحيث لا يبقى فيه متسع ويهتز من فوق رأسه إلى أصبع قدميه» سعيد بلبل، أحكام الذكر والسماع عند الصوفية، ص54.

الذي يتسم بالإيقاعية الموسيقية¹ حسب جيرارد بويرينغ G.Bowering نستنتج من ذلك أن الذكر الجماعي أسس إلى طقس السماع الصوفي.

2- تعريف طقس السماع

السماع هو كذلك بنية متكاملة وظيفيا مع الذكر لهذه البنية أهمية في التصوف والاتصال وللسماع كالذكر تعاريف صوفية كثيرة، تعاريف لها أبعاد روحية وأخرى ممارسية، تدخل السماع في إطار الطقس الذي أدمجه الصوفية في ممارساتهم الذكرية، رغم الاختلافات الفكرية التي نشبت حول مدى مشروعية السماع في الممارسات الدينية خاصة عند علماء الدين الشرعيين أو ما يسميهم الجابري بعلماء البيان (إشكالية لا تدخل في موضوع هذه الدراسة).

2-1 التعريف الصوفي للسماع

ينقسم السماع الصوفي حسب عينة من تعاريف السماع لبعض الصوفية إلى:

-**السماع الإلهي:** هو سماع روحي واصل بين الصوفي والله « هذا السماع هو سماع الحق الذي لا يختلف فيه اثنان من أهل الإيمان محكوم لصاحبه بالهداية واللب....»².

هذا التعريف يوجهنا لمعرفة أصل السماع الصوفي وتطوراته المتتالية، والمتمثل في سماع إتباع الحق «....وسماع خطاب إتباع الحبيب في قوله تعالى "فاتبعوني يحببكم الله"³ هذا الإتباع يتحصل منه السامع للحق على مكافأة روحية هي الأخرى متتالية تصاعديا لملازمتها للإتباع أو الاتصال التصاعدي للصوفي السامع العارج إلى الحق وللحق.

سماع إتباع الحق صنفناه حسب تعريف القشاني إلى:

¹ Collectif, les voies d'Allah, p164.

² الشهرودي، عوارف المعارف، ص104.

³ القشاني، اصطلاحات الصوفية، 126.

- سماع" أخبار الكتاب والسنة"¹ يحقق ويؤسس إلى شرط أساسي في الإسلام ألا وهو التوحيد بالله

- السماع إلى" داعي الحق والتخلق بأخلاقه والرضا بأحكامه"² هنا تظهر خصوصي التصوف القائمة على مركزية الشيخ الوسيط الروحي الواصل بين المرید والحق هذا السماع يحقق للسامع المبتدئ في إتباع الحق اتصال روعي مزدوج ،اتصال مع شيخه دليله ومرشده واتصال مع الحق المحب لمن اتبعه.

- سماع القلب لخطاب الرب³، هو سماع موصل إلى الحق باعتبار القلب مصدر العرفان في التصوف وهو أيضا القناة الرئيسية في الاتصال الروحي الصوفي.وبذلك يكون سماع القلب سماع منفصل عن النفس التي يعتبرها الصوفية مصدر الشهوات والهواجس وأيضا هي قناة للشيطان الخصيم لكل من يتبع الحق.نستنتج من ذلك أن سماع القلب هو سماع اتصال أما سماع النفس فهو سماع انفصال.

- سماع « إنني أنا الله من سره ثم من كل شيء»⁴ هو سماع يرمز إلى السماع الإلهي في أعلى مقامات اتصال السماع الصوفي أين سمع الحق، هذا السماع يمثل صورة لأسمر السماع الإلهي للسامع الصوفي والمتمثل في الإنسان الكامل ألا وهو الشيخ.

- سماع الاستجابة عند السماع⁵، هو سماع إلهي أيضا كونه يأتي بعد السماع السالف الذكر، أي سماع الصوفي لسماع الحق الذي يمثل أسمى السماع الإلهي فسماع الاستجابة هو ما يتحصل عليه وما يحقق السامع الصوفي بعد سماع الحق وبالاستجابة

¹ نفس المرجع،ص125.

² نفس المرجع،ص125.

³ المرجع السابق، ص125.

⁴ نفس المرجع،ص125.

⁵ نفس المرجع،ص125.

يكتمل الاتصال الأعلى للصوفي بسماعه للحق ويكتمل السماع الإلهي الروحي القائم بين الصوفي والحق، والقائم على التبادل (الصوفي والحق) في نهاية هذا السماع الإلهي الذي يمثل في نفس الوقت بداية غاية لكل سماع صوفي.

2-2 السماع كطقس عند الصوفية

يعد السماع طقساً في الممارسات الصوفية يظهر ذلك جلياً في الجوانب من الكتابات الصوفية:

أولاً- تطرقت الكتابات الصوفية النظرية منها والعملية (الممارسية) على إباحة السماع في الإسلام رداً على من أنكر أو حرم السماع في الشريعة الإسلامية فقد افرد الكثير من الصوفية مساحة خاصة بالسماع للتأكيد على صحته مستندين على الكثير من الأحاديث النبوية وبعض الآيات القرآنية¹ لإثبات شرعية السماع في الممارسات الإسلامية وقد تطرق بعض الباحثين² في السماع الصوفي كذلك إلى إباحتها في الإسلام.

نعتبر أن إسناد الصوفية للأحاديث النبوية والقرآن لتأكيد على إباحة وصحة السماع هو دليل على طقسية السماع في الممارسات الصوفية الإسلامية. لذلك تم التطرق إلى هذا الجانب من الكتابات الصوفية لتعريف السماع كطقس.

¹ أنظر إلى: -القشيري، الرسالة القشيرية.

-السهرودي، عوارف المعارف.

-كتاب السماع لأبي عبد الرحمن السلمي.

-سعيد بلبل، أحكام الذكر والسماع عند الصوفية.

-بن عربي، الفتوحات المكية.

² أنظر: حورية بن قادة، فن السماع الصوفي www.aljoumaid.ma/article.aspx?c=5878 (13/06/2015)

ثانيا : يميز الصوفية في كتاباتهم التي تعرف السماع بين شكلين من السماع: السماع الصحيح المباح«...إنما يطلق السماع أو مباح لأهله ولمن أدب ظاهرة قبل ذلك بالرياضيات والمجاهدات وباطنه بالمراعاة وغمر أوقاته بالتأدب بأداب السنن.....»¹.

السماع المحرم هو السماع الذي يهدف للهو بالغرائز وبالشهوات الإنسانية.ومن هنا نستنتج أن في التصوف يشترط على السامع أن يكون سماعه روحيا لا شهوانيا ويكون ذلك إلا إذا كان السامع سماعه بالقلب لا بالنفس «إنما يحل السماع لمن كان قلبه حيا ونفسه ميتا فأما من كان قلبه ميتا ونفسه حيا فلا يحل له السماع»².

باعتبار القلب الوسيلة المركزية للإنسان الصوفي فهو الوسيلة الأساسية للعرفان اللدني والاتصال الروحي الإلهي. فالقلب في التصوف عكس النفس الشهوانية التي تعد الوسيلة المانعة والفاصلة بين السالك في الطريق والحق(الله).

هذا التصنيف الصوفي للسماع المقدس (المباح) المناقض للسماع الدنيوي (المحرم)، تصنيف قائم على معيار سلوكي يحدد حركات وسكون المستمعين للسماع، وهذا ما يؤكد مرة أخرى طقسية السماع حيث يقول عبد الرحمن السلمي« ومن العارضين بالسماع من قدم حال من يؤثر فيه السماع ويحركه ومنهم من قدم حال الساكنين والتمكنين»³.

فهناك من يرى أن السماع بالحركة هي صفة تميز المبتدئين أو السالكين من المريدين في الطريق الصوفي أما السكون في السماع فهو من سمات المتمكنين ألا وهم الشيوخ، و البعض الآخر من العارفين بالسماع من يرى أن الحركات والسكون في

¹ أنظر: عبد الرحمن السلمي، كتاب السماع، ص2 موقع موسوعة السماع الصوفي والروحي العالمي

عبد الرحمن الس / <https://sama3ro.Word press/>

² نفس المرجع والصفحة.

³ عبد الرحمن السلمي، كتاب السماع ص6 مرجع سبق ذكره.

السماع تكون حسب الواردات التي تصل السامع بالخالق فمنها ما توجب الحركة ومنها ما توجب السكون.¹

من آداب السماع أن يحكم المستمع في مجلس السماع على اية حركة واردة على السامع، حيث تعد هذه الحركة الظاهرة المقدسة عند الصوفية رمزا لحركة الحقائق التي تصل بين السامع وبين الحق ورمزا لحركة الوجود.

السماع ليس مجرد طقس إيقاعي بالهز والتمايل.... بل هو « حقائق بين الله تعالى وبين العبد فإذا ورد في السماع وارد شاكل حاله تحركت الحقائق التي بينه وبين الله وأوردت مع تحريكها الوجود»² بمعنى أن السماع يجمع بين الظاهر والباطن مما يجعله طقسا إيقاعيا روحيا.

وما يهمننا من هذا التحليل هو أن تعريف الصوفية للسماع هو تعريف طقسي يتجلى في سلوك السامع أثناء السماع، والسهرودي يشرح بنوع من التفصيل مراحل سلوك السامع من خلال أحواله التي ترد عليه أثناء السماع.³

ثالثا- وأخيرا يتحدث الصوفية في كتاباتهم عن وظيفة السماع، وهذا ما يفسر مرة أخرى طقسية السماع عند الصوفية، باعتبار الوظيفة خاصة أساسية من خصائص الطقوس، خاصة الطقوس الدينية لحاجة الدين للطقس هذا الآخر الذي يفعل الدين ويجسده، وبذلك تتحقق الوظيفة الدينية المنوطة للطقس كما أسلفنا .

وظيفة طقس السماع عبر حركات وكلمات (إن كانت أذكارا أو أشعارا....) الفاعلين السامعين (المسمعين) تتمثل في تفعيل الاتصال الروحي بين الصوفي والحق»

¹ نفس المرجع ص5-6

² المرجع السابق، ص5.

³ «--- وهذا السماع ترد حرارته على برد اليقين فتفيض العين بالدمع لأنه تارة يثير حزنا والحزن حار وتارة يثير شوقا والشوق حار وتارة يثير ندما والندم حار، فإذا أثار السماع هذه الصفات من صاحب القلب مملوء ببرد اليقين أبكى وأدمع لأن الحرارة والبرودة إذا اصطدما عصيرا ماء، فإذا لم السماع بالقلب تارة يخف الإمامه فيظهر أثره في الجسد ويقشعر منه الجلد، وتارة يعظم وقعه ويتصوب أثره إلى فوق نحو الدماغ كالمحب العقل فيعظم وقع المتجدد الحادث فتندفق منه العين بالدمع وتارة يتصوب أثره إلى الروح فيتموج منه الروح موجا يكاد تضيف عنه نطاق القلب فيكون من ذلك الصباح والاضطراب وهذه كلها أحوال يجدها أربابها من أصحاب الحال أنظر:

السهرودي، عوارف المعارف، ص104-105.

وسماع أهل الحقائق والمعارف هو استرواح لهم.... إذا اشتد عليهم أحوالهم وغلب عليهم أوقاتهم وخافوا العجز عن حمل ما يرد عليهم استراحوا إلى حال السماع، فربما خفف عنهم ما هم فيه وربما زاد وجدا ووجودا»¹.

فالسماع أداة فعالة يستعين بها الصوفية في تذليل شدائد الارتقاء الروحي الواصل إلى الحق. لذلك السماع هو كذلك درجات، كل درجة منه ملازمة لكل حال ومقام يصل إليه السامع الصوفي في معرجه:

-السماع الطبيعي يكون فيه السامع بطبعه.

-السماع الروحاني يكون فيه السامع بقلبه.

-السماع الإلهي يكون في السامع (العارف) بربه.

وفي نفس السياق رتب أهل التصوف السماع إلى ثلاث مواجيد التي ترمز إلى درجة حال العاشق الصوفي في سماعه إلى ثلاث مراتب: التواجد والوجد والوجود « تتوزع على هذه المراتب طبقات المتلقين الثلاث: المستمع بطبعه، المستمع بقلبه، والمستمع بربه»² هذا التقسيم اتفق عليه الكثير من الصوفية ومن بينهم بن عربي.

وبالتالي كل وسيلة أو أداة تحقق الوصل الروحي هي مطلوبة عند الصوفية «..... فإن الوسائل إلى المطلوب مطلوبة والطرق الموصلة إلى المحبوب محبوبة»³ والسماع هو وسيلة من الوسائل التي يستعين بها الصوفية في تحقيق محبتهم الإلهية.

لأن الهدف الأساسي عند أهل التصوف من تحريك المشاعر والأحوال عبر السماع هو المحبة « لأن السماع هو محرك المحبة ومثيرها»⁴.

¹ عبد الرحمن السلمي، كتاب السماع ص1.

² محمد مصطفى عزام «التغريد عند أهل التقريد» مجلة عوارف العدد03 طنجة 2006 ص40.

³ سعيد بلبل، أحكام الذكر والسماع، ص59.

⁴ محمد مصطفى عزام«التغريد عند أهل التقريد»، ص40.

وكذلك السماع طقس يؤدي وظيفة تربوية يوظف في عملية الاندماج الصوفي فهي من وسائل التأهيل التي لها أثر فعال على المتعلم والوافد الجديد في الطريق الصوفي ألا وهو المرید حيث يعمل السماع على تمثين رابطته مع الجماعة الصوفية أثناء حلقات تلقين الذكر الجماعية أو الثنائية مع شيخه أو مقدمه.

بهذا التحليل يكون السماع طقساً له وظيفة اتصالية بامتياز توصل الصوفي بالصوفي والصوفي بربه» لما كان السماع عند القوم أداة سلوكية يكتسب بها المستمع تخلق على قدر تحققه بسماعه فإنه إذا حسن استعمال هذه الأداة ارتفعت عند الوسائط فأخذ يسمع بربه.....»¹.

وفي الأخير نستطيع أن نقول أن طقس السماع أداة وصل إنسانية وإلهية.

2-3 خصائص الاتصال طقس السماع

إن الكتابات الصوفية التي أحلت ودافعت عن السماع بداية من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر²، ساهمت في دخول طقس السماع في الممارسات الصوفية خاصة بعد تحول التصوف من تجربة فردية إلى تجربة جماعية فكان طقس السماع سبباً في انتشار التصوف وتحوله إلى طرق صوفية (متعددة) معتمدة على الاحتفالية الجماعية في ممارساتها الذكرية باستخدام أداة طقس السماع.

هناك من اعتبر أن السماع ظهر كظاهرة مشرقية³، في ديناميكيته عبر الزمان والمكان - بين المشرق والمغرب وباقي البقاع التي وصل إليها التصوف الإسلامي -

¹ المرجع السابق، ص41.

² جون دورينغ قسم الصوفية الذين تناولوا السماع دفاعاً أو تأكيداً إلى ثلاث حقوب:

أ- القرن 10م: كتابات عبد الرحمن السلمي والمكي وأبو منصور..... كانت عبارة عن أحاديث تدافع عن السماع.

ب- القرن 11م: القشيري، البوخاري، الغزالي كتابات دافعت عن السماع وأصبح لهم اليوم الحق لموقعهم الاجتماعي والسياسي.

ج- القرن 13-14م: نجم الدين كوبرا، شيرازي، البغدادي، القشاني، الطوسي، كتاباتهم أخذت في الحساب البعد الاجتماعي والطقوس مستخدمة حجج عقلانية وبعد القرن 14 م أصبح السماع من الأخلاق الصوفية بدون أن يكون موضوع شك.

أخذ أشكالاً مختلفة خاصة بعد القرن 14 م أين أصبح السماع تقليداً وطقساً أساسياً في الممارسات الصوفية.

هذا الاختلاف يعود إلى اختلاف الطرق المنتشرة في الشرق والغرب الإسلامي، فهناك طرق تتميز بالسماع المجرد¹ وأخرى تتميز بالسماع الموسيقي المصحوب بالآلات الموسيقية وعلى رأسها الطريقة المولوية للشيخ جلال الدين الرومي.

هذه اللحنية النغمية للسماع إن كانت صوتية أو مصاحبة بالآلات ومعازف موسيقية هي من أهم خصائص السماع الصوفي إلى جانب خصائص أخرى.

بمقاربة لأنثربولوجيا الموسيقى² لطقس السماع نستشف أهم خصائصه الاتصالية، باعتبار السماع قبل كل شيء طقساً يؤدي وظيفة أساسية في نسق الممارسات الصوفية، تمثل هذه الممارسات بالمنظور الأنثربولوجي حدثاً إنسانياً له وظيفة واستخدامات.

وأهم وظيفة يقوم بها طقس السماع هي الوظيفة الاتصالية تتمثل خصائصها في ما يلي:

أ- **النغمية (الموسيقى):** السماع في تعريفه الطقسي العام هو أداء أو غناء لمنظومات صوفية إن كانت شعرية أو ذكرية تتغنى بالحق ورسوله في إطار موسيقى روعي غايته اتصالية محضة.

¹ نقصد بالمجرد هو السماع غير المصحوب بالآلات موسيقية ولو أن هناك من يقسم السماع إلى سماع نبوي يمثله المديح النبوي وسماع مجرد يمثله السماع الصوفي أنظر:

محمد التهامي الحراق، موسيقى المواجد، مقاربات في الفن السماع الصوفي المغربي، منشورات الزمن الدار البيضاء 2010 ص 41-42.

² أنثربولوجيا الموسيقى تدرس ثلاث مجالات متكاملة باعتبار الموسيقى حدثاً اجتماعياً (استخداماتها ووظائفها وتصوراتها) وتدرس الموسيقى من الناحية التركيبية الموسيقية (الآلات...) وفي الآخر دراسة منهجية الموسيقى. وفي هذا العنصر استخدمنا المتقاربة الوظيفية لأنثربولوجيا الموسيقى في دراسة طقس السماع أنظر:

بيار بونت، ميشال إيزار، معجم الأنثولوجيا والأنثربولوجيا ترجمة مجد مصباح الصمد، معهد العالم العربي للترجمة، بيروت 2006.

من هذا التعريف وبالمقاربة الأنثروبولوجية نستخرج أهم خاصية للسمع والتي تلعب دورا أساسيا في الاتصال الروحي والإلهي هي النغمية التي تمثل الاتصال الموسيقي الذي أدخله أول مرة الصوفية في الإسلام.

وهذه اللحنية النغمية لها شكلين:

أولا- النغم الصوتي: اللحن النغمي الصوتي « الموسيقى الصوتية» هي شكل من الموسيقى الغنائية الإنشادية تقتصر على الغناء بالأصوات أو الحناجر بدون استخدام الآلات الموسيقية¹.

الصوت المؤدي والمنشد والمتمثل في صوت الصوفي بصفة عامة والمريد في طريقته بصفة خاصة هو الأداة أو الآلة اللحنية النغمية الوحيدة. وقد أعطى الصوفية للأصوات الحسنة أهمية في هذا السماع الشفهي لدورها في الاتصال الصوفي في كل مقاماته « وقد عد الصوفية الصوت الحسن... آلة لحكمة مثيرة إلى الحق» مع الذكر أن الأصوات الحسنة هي كذلك معيار في تجويد القرآن.

ثانيا- النغم الآلاتي: اللحن النغمي المصحوب بالآلات الموسيقية « الموسيقى بالآلات» السماع في هذا الشكل إيقاعاته اللحنية الآتية لاستخدامه الآلات الموسيقية التي حرّمها الصوفية في أوج الصراع بين أهل البيان وأهل العرفان تحاشيا للانتقادات اللاذعة². ومن بين الآلات التي تصاحب طقس السماع:

-الدف: في بداية استخدام الآلات الموسيقية في طقس السماع أبيض استعمال إلا لبعضها وعلى رأسها: الدف أو ما يسمى كذلك بالبندير- هي آلة مقبولة كذلك عند علماء وفقهاء الشريعة، كانت من الآلات الأولى التي كانت مصاحبة للسمع، فحسب ما ذكره

¹ محمد مصطفى عزام "التفريد عند أهل التفريد" ص37.

² Collectif, les voies d'Allah ,p166.

أبو بكر المقري « الغناء والشعر والدف أخبار سابقة تقضي بجوازه وإباحية ما عدى العود والآلات التي أخذت للهو فقط»¹.

ولحد الآن ظل الدف من الآلات المستخدمة في الموسيقى «المقدسة» الدينية في العالم الإسلامي، سواء تعلق الأمر بالمدائح النبوية وبالآغاني التقليدية في بعدها الشعبي أو الزواياتي.²

-الناي: تعد الناي من الآلات النغمية أو الموسيقية التي أخذت شرعية في بعض الطرق الصوفية، لخاصية هذه الآلة من حيث طبيعتها الأصلية المستخرجة من الطبيعة (الملهمة) ،ومن حيث نغمتيها المحركة والمشيجة للعواطف ومشاعر الأنين والعشق.

وقد أعطت الطريقة المولوية (التركية) في القرن 13م لجمال الدين الرومي الناي مكانة مركزية ورمزية في النظام الطقوسي للطريقة.

وكدليل لذلك هو افتتاح جمال الدين الرومي في كتابه الشهير المثنوي³ شعره حديثه عن الناي واصفا آثاره عليه في البيتين الأول والعاشر:

استمع إلى الناي يأخذ في الشكاية

ومن الفرقات يمضي في الحكاية

ونار العشق هي التي نشبت في الناي

وغلجان العشق هو الذي سرى في الخمر

بمركزية مكانة الناي في السماع المولوي «أصبح العزف والموسيقى عند المولويين نوعا من العبادة والصلاة»⁴.

¹ سعيد بلبل، أحكام الذكر والسماع، ص58.

² شعبي نقصد به الأهازيج الشعبية المتعلقة بكل ما هو مقدس: الله والرسول وأصحاب الولاية.

³ جلال الدين الرومي، مثنوي، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، دون مطبعة، ص35.

⁴ محمد التهامي الحراق، موسيقى المواجيد، ص146.

ومع التطور الآلاتي للموسيقى، تطور السماع في القرن 19 م بدخول القانون والطنبور كآلات موسيقية في سماع الشرق الإسلامي ومنه السماع المولوي الذي كان من الأوائل من وضع ألحان موسيقية وعمل على تدوين موسيقى السماع بهدف الحفاظ على السماع الصوفي.

كما أنظمت آلة الغايطة والرنة¹ في سماع الغرب الإسلامي (شمال إفريقيا) وآلات سماع الطريقة العيساوية والقادرية أمثلة على ذلك إضافة إلى ذلك هو ضم بعض الزوايا المغاربية الموسيقية الأندلسية في سماعها وحلقها" كما هو الشأن مع الزوايا الدرقاوية والحراقية والوزانية².

واليوم الجمعيات الموسيقية الأندلسية باختلاف مدارسها تحتضن السماع الصوفي مع المديح النبوي مستخدمة الكثير من الآلات الموسيقية، وفي نفس الوقت هناك زوايا لها جمعيات موسيقية تفعل سماع طريقها كالزواوية العلاوية بمستغانم.

ب-البناءات اللحنية لنغم السماع:

السماع لا يخرج عن القواعد الموسيقية العامة التي يبنى عليها كل نمط من الموسيقى، وأهمها أنواع التأليف وبناءه اللحني.

والنغم في السماع بشكله الصوتي أو الآلاتي يتكون من بناءات نغمية لها علاقة بنوع من أنواع التأليف.

في رسالة "خبر صناعة التأليف" ليعقوب ابن إسحاق الكندي الذي تنسب إليه أهم النصوص³ الموسيقية في التراث الموسيقي العربي. يتحدث فيها عن ثلاث أنواع

¹ Collectif, les voies d'Allah ,p166

² محمد التهامي الحراق، موسيقى المواجيد، ص147.

* الزاوية الوزانية من بين الزوايا التي يتسم سماعها بطابع الآلاتي المحظ أنظر:

محمد عمراني «ممارسة السماع عند الزاوية الوزانية» مجلة عوارف العدد 3 طنجة 2006 ص46-59.

³ تنسب للكندي أربع نصوص موسيقية هي:

-رسالة في خبر صناعة التأليف

من التأليف وتثيرها على النفس فحسبه التأليف إما أن يكون "بسطي" وإما أن يكون "قبضي" وإما أن يكون "معتدل"¹.

تتميز هذه التأليف بثلاث إيقاعات هي الأخرى قد تكون "خفيفة" أو "ثقيلة" أو "معتدلة" وطابع ألحانها² إما "مطلوبة" وإما "شجية" وإما "جريئة" مرتبطة ومتناسقة بأنواع التأليف الثلاثة والإيقاعات الثلاثة.

الجدول 20 التالي يوضح لها أنواع التأليف والإيقاعات وتأثيرها على النفس:

نوع التأليف	نوع الإيقاع	نوع الألحان	التأثير على النفس
البسطي	خفيف	مطلوبة	مطرب ومفرح، لهوي تُلذذي
القبضي	ثقل	شجية	محزن ومشجن (البكاء والحزن)
المعتدل	معتدل	جريئة	الجرأة والنجدة والإقدام الكرم الجلالة، المدح الجميل المستجاد

الجدول (20)

هذه الأنواع من التأليف المتلائمة مع إيقاعاتها وألحانها المؤثرة لكل موسيقي لها بناءات لحنية تتكون حسب الكندي من قسمين:

أولاً-التأليف المتتالي: «هو تسلسل لحن متتالي» كالأبتداء من نغمة ثم تزيد في الحدة أو الثقل على الاستقامة»³.

-كتاب مصوتات الوترية من ذات الوتر الواحد إلى ذات العشرة أوتار

-رسالة في أجزاء خبرية في الموسيقى

-رسالة في اللحن والنغم

¹ يعقوب بن إسحاق الكندي، رسالة خبر صناعة التأليف أنظر:

² أنظر كذلك: أنس عزاب « مؤلفات الكندي الموسيقية ومعطيات أولية حول علاقتها بالمصادر الإغريقية، ندوة الكندي ومدرسته، كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة ص 5-10.

www.saramusik.org

³ يعقوب بن إسحاق الكندي، رسالة خبر صناعة التأليف، المرجع السابق.

ثانيا- التآليف اللامتناهية: هو تسلسل لحنى "ينقسم على قسمين إحداهما اللولبي والآخر الموشح"¹، هذا الأخير يسميه كذلك بالمظفر.

إذا كان النغم من ناحية الشكل في شكله الصوتي والآلاتي يلعب دورا في الاتصال داخل حلقات الذكر والسماع.

كذلك مضمونه المتمثل في تأليفه اللحني الموسيقي الذي لا يختلف فيه الفلاسفة وعلماء الموسيقى في تأثيره على الطبيعة والحيوان والأثر الأكبر على نفس الإنسان «أما تأثيرها في الإنسان فواضح أكثر هناك الألحان المفرحة والمحزنة ومنها ما يبعث في النفس الشجاعة والإقدام ومنها ما يبعث بالهدوء»² فالنغم يخلق جمالية روحية عالية لدى المستمعين الصوفيين.

وبذلك نستنتج أن الصوفية وظفت السماع باعتباره أداة تمثل الاتصال النغمي أو الموسيقي الذي يهدف لتحقيق الاتصال الصوفي إبعاده المختلفة: الاتصال بين أهل التصوف والاتصال الروحي والاتصال الإلهي والذي ساهم أيضا في سيرورة وكيونة التصوف خاصة التصوف الطرقي ومؤسسته الزاوية.

ج- الشعر: يعتبر الشعر نسقا أساسيا في التصوف كما في طقس السماع والذي يضيف عليه جمالية شعرية تفعل الوظيفة الاتصالية .

فما يرتل أو ينشد في محافل السماع-إضافة إلى الأذكار-هي أشعار صوفية لسادة التصوف وطرقه، باعتبار الكتابة الشعرية الصوفية ظاهرة فنية أثرت وأغنت التراث الأدبي برمزياتها وبآلياتها الشعرية الجمالية المؤثرة... لذلك يفهم لماذا عزم الصوفية على نظم وزخما من الأشعار³ تم توظيفها في الخطاب الصوفي في أبعاده المعرفية والممارساتية.

¹ الولبي:فأن يبتدىء بنغمة ثم يثنى بنهاية البعد ثم يثلث بالتى تلي النغمة المبداء ثم بربع بالتى تلي النغمة الأخيرة:

² - الضنفر أو الموشح «فهو المبتدأ من نغمة ثم ينتقل إلى أخرى وهو نوعان الضنفر المشتبك والمنفصل» نفس المرجع.

³ أشعار: الحلاج، ابن فارض، بن عربي، الجيلاني، مدين بن شعيب، الجنيد، الشاذلي، الرومي....

إن توظيف الشعر في طقس السماع يضيف مرة ثانية الجانب الموسيقي النغمي الذي يختص به السماع.

ونستطيع القول أن هذه الموسيقى التي يختصر بها السماع أساسها الشعر المرتل في هذا الطقس للأسباب التالية:

أولاً-يتفق أهل الشعر والمهتمين به كالسياب وأدونيس ونزار قباني ومايكوفسكي...كل «الخاصية الموسيقية لمطلع القصيدة خاصة أساسية في العملية الشعرية في كل الآداب»¹ هذه الموسيقى تبنى عليها إقاعية كامل القصيدة كما يقول مايكوفسكي «ذلك الإيقاع الذي هو أساس كل شيء شاعري»².

وبذلك تضيف موسيقى الشعر فعالية جمالية على طقس السماع(الصوتي أو الآلاتي) التي يكون لها أثر على المتلقي من المستمعين والمسمعين.

ومن ذلك نستنتج مدى أهمية توظيف الشعر في طقس السماع والمتمثل في الاتصال الصوفي باختلاف أبعاده وأشكاله والذي ساهم في استمرارية التصوف ومؤسسته.

ثانياً-ارتباط الشعر بالموسيقى، فالموسيقى في تعريفها الاصطلاحي لها علاقة مباشرة بالشعر لأن النغم هو مقترن بمنظومات حروف الكلام الدال على المعاني.³

ثالثاً-هناك تعاريف تعرف السماع بالشعر، مثل ابن عربي الذي يقول «لا ينبغي لواظ أن ينشد إلا الشعر» الذي قصد منه ذكر الله بلسان الغزل..⁴ فهو يرجع السماع للشعر الذي يتغزل فيه الصوفي المحب بالمحبوب الحق، وفي نفس الوقت

¹ عبد الله العيشي، أسئلة شعرية، بحث في آلية الإبداع الشعري، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009 ص30.

² نفس المرجع نفسه.

³ غطاس عبد الملك خشبة، معجم الموسيقى الكبير، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة 2003، ص3.

⁴ عبد الباقي مفتاح «السماع عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي»، مجلة عوارف العدد3 طنجة 2006 ص27.

يرجع ابن عربي إيقاعية السماع إلى الشعر في مقدمة ديوانه الكبير «...فقل ما هذا الإيقاع فقل السماع، فقلت مالي وللشعر فقل هو أصل هذا الأمر، النظم هو

الجوهر الثابت والنثر الفرع الثابت أليس الشعر عين المقادير والأوزان»¹، هذه الإيقاعية التي تدرج ضمن موسيقية الشعر الداخلية هي سمة مركزية في الشعر الصوفي وهذا ما أكدته الدراسة السميائية لبعض قصائد شيوخ الطريقة العلوية.²

إذن الشعر يكمل إن لم نقل أنه يجسد الوظيفة المنشودة للسماع وللتصوف، كون الشعر يؤدي وظائف متعددة: نفسية واجتماعية وإنسانية وجمالية ومعرفية جميعها أهدافها اتصالية.

د-النص (الموضوع)، المكان والزمان المقدس:

ننطلق من الافتراض السوسيلوجي والآنثربولوجي لتصور العالم القائم على التمييز بين المقدس والدنيوي.³

بما أن طقس السماع ينتمي إلى الحقل الديني حقل العالم المقدس، فإن السماع إصطبغ بدوره بصبغة المقدس الذي يشكل «.....خاصيته ثابتة أو عابرة لبعض الأشياء (أدوات عبادة) أو الكائنات (الملك والكهان) أو الأمكنة (المعبد والكنيسة والمزار) أو الأزمنة (يوم الأحد، عيد الفصح....)⁴ من خلال العطية السرية⁵ التي يضيفها على الأشياء والكائنات والأماكن والأزمنة.

ومن ذلك اعتبرنا أن الكلام الذي يرتل في السماع والمكان والزمان احتفال هذا الطقس من العناصر ذات السمة المقدسة والتي تفعل الاتصال في طقس السماع.

¹ نفس المرجع ص18.

² أنظر: يحي بعلوش، دراسات في الخطاب الصوفي عند أقطاب الطريقة العلوية، جمعية الشيخ العلوي للتربية والثقافة الصوفية، برج بو عريريج 2009، ص109-110.

³ روجيه كايو، الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشاء، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت 2010، ص35.

⁴ نفس المرجع ص37.

⁵ نفس المرجع والصفحة.

أولاً-النص المقدس: نقصد به ما يرتل وينشد في طقس السماع من القرآن والأذكار والأشعار التي تتغنى بالحق ورسوله وسادات الصوفية وطرقها«...تلاوة القرآن والاستغفار والصلاة على النبي ثم ذكر الهيلة أو اسم أسماء الله الحسنى أو الاسم المنفرد، كما يلحق به ما يساد بين القوم من نصوص يستحضرون بها عظمة الحق...»¹.

نلخص فحوى أهم النصوص المقدسة في ما يلي:

-القرآن عند افتتاح أو ختام السماع في بعض أذكار كل طريقة صوفية.

-الهيلة ترتيل «لا إله إلا الله»

-الاستغفار «أستغفر الله»

-اسم الحق المنفرد«الله»

-التصليية على النبي بتغني شمائله ومكارم أخلاقه والاستشفاع به.

-أشعار تتغنى بالحق

-أشعار تغنى بالرسول

-أشعار تتغزل بشيوخ التصوف وطرقه

مع الإشارة أن كل "نص مقدس" مما سبق ذكره يختلف من طريقة إلى أخرى فكل طريقة صوفية سماعها، يتدخل في هذا الاختلاف خصوصية ذكر كل طريقة وخصوصية الأشعار التي تنشدها في طقس سماعها.

إذا كان النغم والشعر من خصائص الاتصال الموسيقي في طقس السماع، فإن ترتيل النصوص المقدسة يزيد من تفعيل الاتصال في هذا الطقس باعتبار هذه

¹ محمد التهامي الحراف، موسيقى المواجه، ص24.

النصوص من "العناصر التي تغذي مشاعر الورع أو التقديس...."¹ في نفوس المسمعين والمستمعين. ومن جهة أخرى وحسب هالس Halls الكلمة المنطوقة قوة إذا قيلت جيدا وفي الوقت المناسب تكون لها قيمة الفعل بحد ذاته.

وكلمة النص "المقدس" المرتل في طقس السماع نستطيع أن نصفها أنها قوة وفعل لقيمتها "المقدسة" بها تؤدي وظيفة اتصالية إنسانية (جماعية) وروحية.... وبها تحافظ على كينونة وسيرورة الطريقة الصوفية ومؤسستها الزاوية.

ثانيا- المكان المقدس: كل الطقوس تمارس ضمن أو في حيز مكاني (espace) حسب كل ثقافة، وبما أن كل ثقافة رموزها فان لهذه الرموز انعكاس أيضا على المكان.

المكان له رمزيته ففي بعض المجتمعات المنزل «وقد يمثل نظام الكون.... وخيمة الطوارق تمثل قبة السماء».²

والمكان عند "الإنسان الديني"³ ليس متجانسا ويعتقد أن هناك أجزاء من الحيز المكاني (espace) لها نوعية مختلفة عن الأماكن الأخرى⁴. ومنها المكان المقدس الذي يعد حسب إلياد ميرسا مركز العالم ومؤسسه.

ونعتبر المكان الذي يمارس فيه طقس السماع مكانا مقدسا كونه جزءا من طقوس "الإنسان الديني" الصوفي، مكان له رمزيته المقدسة ترجع إلى أن هذا المكان هو مكان شيوخ السادة الصوفية بكل ما يحملونه من رمزية "مقدسة" حيث تقام احتفالات السماع في:

- زاوية شيخ الطريقة الصوفية والزوايا التابعة لها.

¹ انتوني غدنر، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005 ص 763.

² فيليب لايبورت تولرا، جان بيار فارنييه، إثنولوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد، بيروت 2004 ص 108.

³ Mircea Eliade, le sacré et le profane, Grallimard, paris 1965, p25.

⁴ نفس المرجع والصفحة.

-بيت شيخ الطريقة الصوفية.

-بيت مقادير الطريقة.

-كل مكان له علاقة بالشيخ الصوفي وطريقته.

نستنتج من ذلك أن مركزية الشيخ في التصوف والطرق الصوفية أضفت السمة المقدسة على المكان الذي يمارس فيه السماع والتي هي بدورها تفعل الاتصال في هذا الطقس.

ثالثاً- الزمان المقدس، ما ينطبق على المكان وعلاقته بالمقدس، ينطبق على الزمان، انطلاقاً من أن المكان والزمان متلازمان وكلاهما يقيمهما الإنسان.

مع خصوصية أن الزمان ينشأ ويتأسس من أول لحظة ظهوره¹، لذلك يحرص الإنسان إلى إعادة تحيينه دورياً مستخدماً وسائل طقوسية.²

خاصة إذا تعلق الأمر بالإنسان "الديني" الذي تميز بين العادي والمقدس، هذا المقدس يتماهى كذلك في الزمان الذي يتمظهر في الأيام والأعياد والمواسم... فيوم الجمعة أو يوم الأحد «يوم مكرس للإلهي»³، ويعتبر يوم العيد فترة تألق للمقدس⁴ والإنسان الصوفي بدوره خلق ممارسات فترات لها تعد زماً مقدساً، ويمثل وقت طقس السمع هذا الزمان المقدس الذي نقسمه إلى:

-الزمان المقدس "الملموس" يتحلى في فترة ممارسته طقس السماع.

-الزمان (الوقت) المقدس "الروحي" تمثله الحاضرة الإلهية هي لحظة الغناء أي لحظة الاتصال الإلهي الذي يجمع بين الحق والصوفي.

¹ المرجع السابق ص76.

² نفس المرجع والصفحة.

³ روجيه كايو، مرجع سابق ص144.

⁴ نفس المرجع والصفحة.

نستنتج من ذلك أن المقدس في الطقوس الدينية هو مصدر كل فعالية¹ وطقس السماع يستمد فعاليته من هذا المقدس الذي يتماهى في النص(النص القرآني،النبوي،ونص الشيخ) والمكان والزمان وتظهر فعالية المقدس في الوظيفة الاتصالية(الاندماجية،الروحية،الإلهية) لهذا الطقس.

ونستنتج أيضا أن الطقوس الدينية والمقدس بينهما علاقة تداخلية أين كينونة المقدس مرتبطة بالطقوس الدينية كون هذه الطقوس تولى وظيفة تنظيم العلاقات بدقة بين العالم المقدس والعالم الدنيوي.²

وفي الأخير وفي إطار التحليل الزمني لطقس السماع نشير إلى أن هذا الطقس مثله مثل كل الطقوس يحمل في داخله مظهر التكرار الذي يعبر عن إعادة تحيين فترة الطقس بشكل دوري،منظم توقيته محدد حسب كل طريقة صوفية. هذه الدورية الناتجة من التكرار تساهم في تكريس الزمن المقدس،وفي تفعيل الذاكرة الصوفية التي تنتج من الأداء الجماعي لطقس السماع.

ه-الأداء الجماعي:نعبر الأداء الجماعي في طقس السماع آخر عنصر من عناصر الطقس وخصائصه الاتصالية.والطقس المتعدد الوظائف مثل الطقوس الدينية يتميز بالخاصية الجماعية في أداء الطقس .هذه الجماعية مثل العناصر السالفة الذكر لها لها مميزات ووظائف نلخصها كالتالي:

-الأداء الجماعي في طقس السماع هو عنصر من عناصر الذاكرة الإنسانية"الصوفية" القائمة على الاتصال الجماعي هذه الذاكرة تكون فقط من خلال اشتراك الإنسان (الفرد) في التفاعلات مع الآخرين (المجموعة) حسب يان أسمن³ «تنشأ اللغة وينشأ التفاهم عند الإنسان بالتبادل مع الآخرين أي بالأداء الجماعي

¹المرجع السابق ص39.

² نفس المرجع ص10.

³ يان اسمن،الذاكرة الحضارية (الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الأولى،ترجمة عبد الحليم عبد الغني رجب،المجلس الأعلى للثقافة القاهرة 2005 ص37.

المشترك الدائري أو المنعكس لكل من الداخل والخارج»¹ وبالتالي الأداء الجماعي في طقس السماع هو مؤسس ومحافظ على الذاكرة الصوفية التي رغم الفجوات وتقطعات في مسارها عبر الزمن إلا أنها حافظت على إستمراريتها بفعل هذا الطقس الجماعي الذي يظهر أنه له وظيفة اتصالية "أنية" ووظيفة اتصالية "ثقافية" من خلال الذاكرة الاتصالية.

تختلف طريقة الأداء الجماعي لطقس السماع من طريقة (الصوفية) إلى أخرى، ومن أهمها الأداء الدائري والأداء بالصفوف المتقابلة. الاتصال في طريقة الأداء الجماعي يتحدد بالحيز المكاني الذي يعتبر من العناصر المؤثرة على طابع الاتصال فالاتصال الدائري الحلقي له وظيفته ورمزيته الخاصة مقارنة مع الاتصال التقابلي.

يمثل طقس السماع مشهدية جماعية جمالية متكاملة البنية والمتكونة من:

-الفاعلين(المستمعين).

-الحركات الجسدية للفاعلين

-الشعر والأنكار

-الزي

-النغمية أو موسيقية السماع

-الألوان

-رمزية المكان والزمان

هذه المشهدية لطقس السماع نستطيع أن نقول على أنها صورة رمزية لهذا الطقس وللوظيفة الاتصالية التي تؤديها فما هو طابع الاتصال في سماع "الياقوتة"؟.

¹ نفس المرجع ص36.

الفصل العاشر

نسق الاتصال في طقس الياقوتة ووظيفته

انبثقت الطريقة الشيخية من الطريقة الشاذلية لأبي الحسن الشاذلي* ،حيث تعد من الطرق الصوفية الأكثر انتشارا في شمال إفريقيا وغربها مقارنة مع الطرق الوافدة من المشرق.

ويعود سبب هذا الانتشار للطريقة الشاذلية لما قيل عن مؤسسها" انه مسهل الطريقة على الخليفة، لأن طريقته أسهل الطرق وأقربها"¹، و لأنها تجمع بين الكتاب والسنة والدنيا والتصوف.²

من هنا نستشف أسباب انتشار هذه الطريقة"المغربية" من أنها تجمع بين"الإنسان الدنيوي" والإنسان الديني" الصوفي.

هذا التركيز على الجانب الإنساني يعبر عن "الإستراتيجية الاتصالية لصاحب هذه الطريقة التي جعلت منها الطريقة الأكثر تواجدا وانتشارا في بلاد الغرب الإسلامي.

ومن ذلك نفهم لماذا الطريقة الشيخية تأثرت بالطريقة الشاذلية التي هي بدورها (الشيخية) ذاع صيتها في الجزائر وخارجها.

وللطريقة الشيخية كباقي كل الطرق الصوفية لها أذكارها الخاصة بها هي عماد طريقته وعنوان هويتها الصوفية.

تتمثل أذكار الشيخية بصفة عامة في :

أ-حزب الفلاح* وهو ذكر يومي يمارس بعد صلاة الصبح وصلاة المغرب يسمى بالوظيفة اليومية الصغرى.

* أبو الحسن الشاذلي (16 م) أخذ طريقته من شيخه عبد السلام بن مشيش.

¹ عبد القادر خليفي، مرجع سابق ص 14.

² أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق ص 501.

*مضمون حزب الفلاح بالتفصيل أنظر الملاحق .

ب-الحضرة** : هي ترتيل قصيدة شيخ الطريقة تسمى بالحضرة منظومة بلغة عربية " مدرجة " بداية الحضرة بسور قرآنية ثم هيلة مستمرة وملازمة لإنشاد القصيدة وختامها دعاء على شكل أبيات شعرية.

تقرأ الحضرة بعد حزب الفلاح في فصل الشتاء وبدلك تكون الحضرة موسمية الوظيفة.

ج-الياقوتة: ترتل أسبوعيا وهي قصيدة شعرية تمثل أساس الطريقة الشيخية.وأداء الياقوتة الجماعي هو محور دراسة الفصل التالي.

قراءة نظم الياقوتة لشيخ الطريقة الشيخية سيدي عبد القادر بن محمد المعروف بسيدي الشيخ والتي تعرضنا لدراسة بنيتها ومصطلحاتها الاتصالية باعتبارها نموذجا للكتابة عند الإنسان الصوفي.

طقس الياقوتة في التداول العام بمناطق* الطريقة الشيخية لا ينعت بالسماع،ما هو سائد هو "قراءة الياقوتة" أو "الياقوتة" مع تحديد المكان والزمان،مثل "الياقوتة في سيدي الشيخ يوم الجمعة".

في هذه الدراسة نعتبر قراءة الياقوتة جماعيا شكلا من أشكال السماع الصوفي.وأداة من أدوات الاتصال الفعالة للتصوف وطرقه التي مازالت لحد الآن كائنة،للأسباب التالية:

ناظم** الياقوتة صوفيا أسس طريقته أخذت اسمه "الشيخية" التي ذاع صيتها رغم العداء الذي واجهه ورغم الزخم الطرق التي كانت سائدة في وقته.

-الياقوتة هي مصدر وعماد الطريقة الشيخية باعتبارها الإرث الروحي الأساسي الذي تركه ناظم الياقوتة، وبالتالي هذا الطقس يعد سندا رئيسيا لهذه الطريقة

**أنظر الملاحق.

* مثل منطقة الأبيض سيدي الشيخ.

** هو عبد القادر بن محمد أو سيدي الشيخ تم التعريف به في فصل سابق.

-يتسم طقس الياقوتة بكل سمات السماع الصوفي فهو طقس ديني مبني على السمة النغمية الموسيقية وعلى نصه "المقدس" الجامع بين النص القرآني والنص الصوفي الشعري وكذلك على أدائه الجماعي في مكان وزمان محددين.

طقس سماع الياقوتة من الطقوس الدينية التي انتجها أو ابتدعها الإنسان الصوفي تحمل رمزية وتؤدي وظائف على رأسها الوظيفة الاتصالية وهذا ما سنتطرق إليه بالتحليل في هذا الفصل.

يتكون طقس الياقوتة - كمثل باقي طقوس السماع الصوفي الأخرى - من مجموعة أنساق يكون فيها نسق الاتصال عنصر من عناصرها، النسق الذي يربط عناصر بنية الطقس ببعضها البعض و في نفس الوقت كل عنصر من مكونات الطقس يلعب دورا اتصاليا باعتبار أن الاتصال نسق "تكويني" أو "تأسيسي" لا يمكن تصور جماعة إنسانية تعيش بدونه، حيث تنتظم كل الطقوس الصوفية مكانيا وزمانيا.

1- رمزية المكان والزمان والمشاركين في طقس الياقوتة

نعتبر المكان والزمان و المشاركون في الطقوس الدينية عناصر لها رمزيتها ووظيفتها الاتصالية وليست مجرد أبعاد في الأنساق المكونة للطقس الديني ومنه طقس السماع الصوفي.

1-1 المكان

يمارس طقس الياقوتة في أماكن مرتبطة بمؤسس الطريقة وناظم قصيدة الياقوتة "سيدي الشيخ" وبمؤسسة الزوايا التابعة لطريقته الشيخية. وارتباط مكان الممارسة الطقوس بمؤسس الطريقة الصوفية هي سمة مشتركة عند كل الطرق الصوفية.

يتمثل مكان ممارسة طقس الياقوتة في :

أولاً - قبة الضريح سيدي الشيخ :الذي يتركز ضريحه في مركز مدينة الأبيض سيدي الشيخ والذي بنيت وتأسست عليه المدينة ككل بأحيائها وسكانها ومكان تركز قبة الضريح يسمى " بالفرعة".صورة رقم(1) في الملاحق صفحة 416.

الفرعة مكان فسيح يتوسط عليه قبة الضريح سيدي الشيخ التي تتموقع على مساحة معتبرة*.كما يتواجد قرب القبة المدرسة القرآنية جنوباً،وشمالاً الزاوية التي تستقبل الزوار خاصة في ركب سيدي الشيخ والمناسبات الدينية الأخرى تسمى " بديار لالة ربعة" لقربها من مقام لالة ربعة زوجة الشيخ بوعمامة.الصورة رقم (2) صفحة 416.

كما بنيت في السنوات الأخيرة مكتبة تحمل اسم مؤسس الطريقة ومنصب تذكاري مكتوب عليه البيت رقم 89 من قصيدة الياقوتة والذي يعرف فيه سيدي الشيخ بنسبه.صورة رقم (3) صفحة 417.

وعلى محيط هذه الفرعة توجد قبب أولياء أبناء سيدي الشيخ منها توزعت الأحياء السكنية القديمة والجديدة للمدينة التي تسمى على اسم مؤسس الطريقة الشيخية "الأبيض سيدي الشيخ".*

وبذلك يكون سيدي الشيخ مؤسس للطريقة ومؤسس للمدينة ،التي تعد بالمنظور الأنثروبولوجي الديني من مدن الولاية la sainteté كالكثير من المدن التي أخذت أسماء الأولياء في بقاع البلدان التي انتشرت فيها الطرق الصوفية وطاهرة الولاية.

هذه الفرعة هي مكان الذي تمارس فيه كل الطقوس والاحتفالات الخاصة بالمؤسس سيدي الشيخ وأبنائه وكذلك تقام فيها الاحتفالات الدينية والرسمية**.

* تتكون قبة الضريح :قبة الضريح في الوسط وعلى غربها بيوت الاستقبال ومساحة مغروسة بالنخيل أما شرقاً فتوجد مقبرة.

* كلمة الأبيض ترجع إلى أن هذه المنطقة قبل أن يؤسسها أولاد سيدي الشيخ كانت تسمى: بالحاسي الأبيض (أو البئر الأبيض).

** الطقوس والاحتفالات تتمثل في : موسم ركب سيدي الشيخ والوعادات باسم أولياء أبناء سيدي الشيخ،الاحتفال بالمولد النبوي واستقبال الشخصيات الحكومية.

-أما المكان الذي يمارس فيه طقس الياقوتة فهو في داخل قبة الضريح (سراش) بعينها، هذه القبة لها بابا رئيسي تتكون من غرفتين يفصل بينهما باب مشترك الغرفة اليمنى يتواجد في مركزها أيضا غرفة ضريح الولي الصوفي سيدي الشيخ مصنوعة من أصوار خشبية مزخرفة ومن أعلام أغلبها باللون الأخضر اللون المشترك لأهل الولاية.

غرفة الضريح المركزية داخل غرفة اليمنى لها باب واحد مساحتها محددة بمساحة الضريح لذلك يشعر الزائر لهذا الضريح بحميمية أو باتصال وجداني وروحي مع هذا الصوفي (سيدي الشيخ) الغائب الحاضر لقرب المساحة التي تربط الزائر أو المرید بالصوفي داخل غرفة ضريحه المركزية. الصورة رقم(4) صفحة 417 و(5) صفحة418.

أما الغرفة اليسرى والتي تأخذ شكلا مستطيلا نوعا ما هي المكان الذي يمارس فيه طقس الياقوتة كل يوم اثنين وجمعة، في نهاية هذه الغرفة يوجد باب لغرفة صغيرة تحتوي على رمل يتبرك به حسب معتقدات أهل المنطقة والصورة رقم (6) صفحة 419 تبين ذلك.

نلاحظ أن الحيز المكاني لأداء طقس الياقوتة لا يتسع إلا لعدد محدود من الفاعلين لهذا الطقس عادة هم من أتباع ومريدي الطريقة الشيخية لزوايا سيدي الشيخ المتواجدة في غرب قبة سيدي الشيخ (الحي الغربي) أو في شرقها (الحي الشرقي) إضافة إلى محبي هذا الصوفي.

ثانيا- يمارس طقس الياقوتة في زوايا الطريقة الشيخية في منطقة الأبيض سيدي الشيخ وخارجها.

ما لاحظناه أن زوايا هذه الطريقة أغلبها هي جزء من مسكن أو بيت القائمين على إدارتها بحيث تخصص في كل زاوية مساحة للغرف لاستقبال الزوار وقاعات أو ساحات (في فصل الصيف) لأداء أذكار الطريقة. كما لاحظنا أن القائمين على إدارة

هذه الزوايا نقطة اشتراكهم أنهم تابعين للطريقة الشيخية غن كانوا من أولاد صاحب الطريقة أو من أتباع الطريقة خاصة المقاديم القائمين على تنظيم الاحتفالات المتعلقة بطريقة شيخهم سيدي الشيخ.

الصورة رقم (7) صفحة 420 تبين مكان أداء طقس الياقوتة في زاوية سيدي الشيخ المتواجدة في الحي الغربي، عبارة عن قاعة واسعة تستطيع استقطاب العشرات من الفاعلين لهذا الطقس وعلى سطحها مساحة أكبر تقام بها قراءة الياقوتة أو السلكة* مثل ما هو موضح في الصورة رقم (8) صفحة 420 والصورة رقم (9 و 10) صفحة 421 لاجتماع أتباع ومحبي الصوفي سيدي الشيخ في ركب سيدي الشيخ (جوان 2015) الأخير.

أما الصورة رقم (11) صفحة 422 هي لطقس الياقوتة في الزاوية الشيخية البوعمامية في برقم (وجدة) هذه الزاوية تقع في منطقة نائية على الحدود المغربية الجزائرية. صورة رقم (12) صفحة 422.

الزاوية تتكون من بيوت قديمة البناء (منذ عهد الشيخ بوعمامة) وبعض البيوت جديدة الإنشاء ويترأسها شيخ الزاوية البوعمامية سيدي حمزة وأبناءه.

هي زاوية مازالت تحافظ على طابعها التقليدي في ممارستها وفي عمرانها وأدواتها رغم التطور أو التغيير الذي طرأ على بعض بناها المادية.

يقرب هذه الزاوية مسجد الشيخ بوعمامة وقبة ضريح سي الطيب ابن الشيخ بوعمامة، وأراضي زراعية.

تمارس طقوس الطريقة في الزاوية البوعمامية في ساحات وغرف مخصصة للرجال وأخرى مخصصة للنساء فهناك فصل بين الرجال والنساء أثناء الاحتفالات

* قراءة 30 حزب من القرآن يليها دعاء كما تمارس بعد كل وحدة في فرعة سراش وفي خاتمة موسم ركب سيدي الشيخ.

فصل له علاقة بالنظام التقليدي للزاوية مقارنة مع الزوايا التي تنحو إلى النظام الحدائي مثل الزاوية العلوية أنظر الصورة رقم (13) و(14) صفحة 420 و421.

تمارس النساء طقوسهن خاصة في مواسم الطريقة في السياحة المتواجدة في داخل الزاوية تحيط بها بيوت القديمة وسقفها من أعمدة قصبية تأخذ شكلا تقليديا.

كما أرفقت الزاوية بقاعة شاسعة جديدة الإنشاء خاصة للنساء.

أما الرجال فيمارسون طقوسهم إما في المسجد أو في قاعة استقبال واسعة وجديدة الإنشاء أو في الساحات المتواجدة بين المسجد والزاوية وأطرافها. أنظر الصورة رقم (15) و(16) صفحة 421 و 422.

ثالثا_ خيم الطريقة الشيخية

طقس السماع يمارس كذلك في خيم شيخية مثل خيمة سيدي الحاج بن الشيخ الصورة رقم (17) و(18) صفحة 422 و 423 الابن الأكبر لسيدي الشيخ ضريحه على تلة شمال قبة الضريح الصوفي الأب يبعد عنه ببعض عشرات الميترات. وممارسة طقس الياقوتة في خيمة وفي فصل بارد له رمزته الدالة على الاتصال بين المسمعين وشيخهم صاحب القصيدة والطريقة.

خيمة سيدي الحاج عبد الحاكم (وجدة) زاوية مترامية الأطراف في الخلاء ذات طابع بدوي سيدي الحاج عبد الحاكم هو كذلك احد أبناء سيدي الشيخ الذي انتقلت له البركة بعد أخيه سيدي الحاج بحوص ذريته تتمركز بين الأبيض وبرقم ووجدة المغربية. أنظر الصورة رقم 19 صفحة 423.

تتكون الزاوية مسجد سيدي الحاج عبد الحاكم ومنزل القائم بالزاوية سيدي من وجهاء شيوخ أولاد سيدي عبد الحاكم بوجدة الصورة رقم (20) صفحة 424 وخيمة تقليدية قديمة الصنع فسيحة نوعا ما أرضيتها على طبيعتها الرملية منصوبة

على أعمدة خشبية صلبة هذه الخيمة تمثل زاوية الطريقة الشيخية البوعمامية وفي نفس الوقت ترمز لتاريخ أولاد سيدي الحاج عبد الحاكم وتشبثهم بشيخهم.

في موسم سيدي الشيخ يلتقي أبناء أولاد سيدي الحاج عبد الحاكم الرجال وبعض النساء منهم من يعيشون في المهجر، في هذه الزاوية لممارسة أذكار الطريقة.

رابعاً- كما تمارس مريدات الطريقة الشيخية طقس الياقوتة في بيوت مقدمات* الطريقة أين الحضور يكون محددًا بسبب محدودية مساحة بيوت المقدمات مقارنة مع الزوايا.

كما تفضل بعض مقدمات الطريقة الشيخية قراءة الياقوتة مع المريدات والمحبات على المستوى قبب الأولياء " الصالحين" في منطقة الأبيض تكون فيها المشاركة النساء أكثر.

ما نستنتجه من المكان الذي يمارس فيه طقس الياقوتة أنه مكان له رمزية مرتبطة مباشرة بالصوفي المؤسس للطريقة (سيدي الشيخ) فكل الأماكن التي تقام فيها الأذكار والياقوتة لها علاقة به والمتمثلة في:

-مركزه المتمثل في قبة ضريحه

-زوايا طريقته

-أولاده (قبب ومقامات أولاد سيدي الشيخ)

كما أن هذه الأمكنة مازالت محافظة على تقليديتها وارتباط الزوايا العمراني بمؤسسيها وبالقائمين عليها)، هذا ما يساهم في تعزيز واستمرار الذاكرة الجماعية الشيخية وفي تفعيل ارتباطها بمؤسسها الصوفي هي خاصية تشترك فيها كذلك باقي

* بيت المقدمة الحاجة غنية وبيت لالة ربيعة.

الطرق الصوفية التي تعتبر أن الزوايا وأضرحة أهل التصوف والولاية أماكن "مقدسة" و"طاهرة" لأداء الطقوس الصوفية.

1-2 الزمان

كما تنظم طقوس التصوف الطريقي مكانيا، تنتظم كذلك زمانيا : يوميا وأسبوعيا وسنوويا والطريقة الشيخية لا تخرج عن القاعدة والبنية الزمنية للتصوف الطريقي تمارس أذكراها وطقوسها بالشكل الآتي :

أ-يومية: أداء الأوراد السرية للطريقة، وأداء حزب الفلاح بعد صلا المغرب وصلاة الصبح يسمى بالوظيفة اليومية الصغرى، مع الإشارة أن هذه الطقوس اليومية تمارس بعد أداء العبادات الرسمية (الصلوات).

ب-أسبوعية: على رأسها أداء طقس الياقوتة يوم الاثنين ويوم الجمعة صباحا.

ج-موسمية: أداء حزب الفلاح والحضرة في فصل الشتاء** ويباح أداءهما في المناسبات الأخرى.

د-سنوية: هي الطقوس المواكبة للاحتفال بموسم ركب سيدي الشيخ الذي صنفته اليونسكو سنة 2014 ضمن التراث الإنساني اللامادي. خلاله تمارس كل طقوس* الطريقة الشيخية ويبرمج الاحتفال بهذا الطقس السنوي للصوفي المؤسس سيدي الشيخ في بداية جوان من كل سنة في مركز مكانه " المقدس" وهو قبة ضريحه في الأبيض سيدي الشيخ ومنذ سنة 2005 بدأت زاوية الطريقة الشيخية البوعمامية بالاحتفال بموسمه سنويا مع بداية شهر أوت في مركز الزاوية المتواجدة في برقم (وجدة المغربية).

**يقوم المقاديم في كل الزوايا " بإدخال فصل الشتاء.

* الأوراد، حزب الفلاح، الحضرة والياقوتة بالإضافة إلى طقوس احتفالية أخرى.

وبالتالي ركب سيدي الشيخ السنوي يحتفل به مرتين كل سنة في منطقتين شيخيتين متباعدين حدوديا(الجزائر،المغرب).

هذا ما يزيد من تكريس طقوس الطريقة الشيعية في المخيال الاجتماعي الشيعي (بمختلف انتماءاته) وتجذير مركزية الشيخ الصوفي (سيدي الشيخ) في هذا المخيال وذاكرته الجماعية كون الموسم السنوي مناسبة للزائرين والمريدين من إعادة تفعيل رابطتهم وتجديد العهد مع شيخهم الغائب الحاضر. كما هو مناسبة جديدة معه باعتبار الموسم السنوي مناسبة مفتوحة على كل المجتمع، والطقوس هي أفضل وسيلة لأداء هذا الدور.

كما تتدرج الطقوس السنوية لركب سيدي الشيخ ضمن طقوس الحج الطريقي، فما زالت الذاكرة الجماعية لسكان المنطقة وعند أتباع الطريقة يعدونه بمثابة الحج الأصغر بعد الحج الأكبر أي بعد حج مكة الرسمي.

مما سبق فطقس الياقوتة هو طقس أسبوعي يؤدي فيه أتباع الطريقة قراءة قصيدة شيخهم سيدي الشيخ.

واختيار يومي الاثنين وخاصة الجمعة زمن تأدية هذا الطقس لهما رمزيتها الدينية باعتبار:

-يوم الاثنين هو اليوم الذي ولد فيه الرسول وهو يوم مفضل عند المسلمين إقتداء بسنة رسولهم (كان يفضل صيامه ويفصل السفر فيه.....).

-يوم الجمعة يعد عيد أسبوعي في الإسلام يوم الصلاة الجماعية الكبرى ويوم الاجتماع والتضامن والتسامح إلى جانب عيد الفطر وعيد الأضحى السنويين.

الزمن الديني ليومي الاثنين والجمعة يضيف على طقس الياقوتة الطابع "المقدس" في بعده الرسمي والصوفي، وبذلك يصبح لهذا الطقس مشروعية دينية صوفية.

بالإضافة إلى زمن ركب سيدي الشيخ السنوي وزمن فصل الشتاء الموسمي (الفصلي) أثناءهما يمارس فيهما طقس الياقوتة، كلا الزمنين لهما أثرهما على هذا الطقس.

حيث نستطيع أن نقول أنثربولوجيا أن فصل الشتاء عند الطريقة الشيخية فصلا دينيا مقدسا بسمه صوفية.فهو الفصل الذي يجتمع فيه الأتباع ليلا (طول الليل) لممارسة طقوس الطريقة من أذكار ملزمة يتخللها قراءة الياقوتة الأسبوعية.

حتى اختيار الصور لطقس الياقوتة اخذ بعين الاعتبار البعد الزمني: الأسبوعي الشتائي السنوي.

خلال فترات زمنية متعاقبة ومتباعدة نوعا ما: 1988 و 1998 و 2006، 2008، 2015.

كما هو موضح في الصور.

ما نستنتجه من بنية الزمن لطقس الياقوتة انه مثل الطقوس التصوف الأخرى يخضع إلى ترتيب وتنظيم يجعل منه طقسا دوريا محدد الزمان، دورية تشابه دورية الطقوس الدينية بما فيها دورية العبادات الإسلامية (الصلاة اليومية، النوافل، الأعياد.....)" هناك تماثل بين بنية الزمن الديني بين الإسلام الطريقي والإسلام الرسمي كلاهما يعتمدان الدورية الزمنية في إطار التصور الديني للزمن"¹.

هذه الدورية الزمنية لها وظيفة في ترسيخ الطريقة الصوفية وفي استمرارية وجودها فهي تعبر عن الاتصال الدوري الزمني في الطريقة الصوفية عبر طقوسها الجماعية،يسمح هذا النمط من الاتصال للطريقة ومؤسسها (الشيخ) البقاء والانتقال من جيل إلى آخر.

¹ حسن المرزوقي"الإسلام الطريقي ومستويات التأصيل" ص12.

1-3 المشاركون

المسمعون أو القارئون لقصيدة سيدي الشيخ الياقوتة حددت هويتهم الطقسية حسب جنسهم وسنهم وانتمائهم للطريقة الشيخية:

الجنس : الياقوتة هي طقس رجالي أكثر منه نسائي نرجع ذلك إلى أن :

- أداء الياقوتة الذي كان يمارس منذ البداية (قبل وفاة الصوفي سيدي الشيخ) في زاويته المتنقلة هذا التنقل يكون له أثر على طبيعة المشاركين في طقوس الطريقة الشيخية في تلك المرحلة.

- ممارسة طقس الياقوتة في قبة ضريحه "المكان المركزي" وهنا بعد وفاته أداءه رجالي حسب بعض المعلومات وحسب الصور المتعاقبة زمنيا تبين الأداء الرجالي في حيز مكاني لا يتسع إلا لعدد محدد قد لا يتعدى العشرين مشاركا.

- مشاركة النساء في طقس الياقوتة مرتبط بالأساس بالحيز المكاني لبيت مقدمات الطريقة الشيخية يكون حضور النساء مكثف نسبيا خاصة في طقوس الموسمية كطقس "إدخال الشتاء أو صيف" حسب المعطيات الميدانية * يتعدد في العشرات من المشاركات.

- مشاركة النساء في طقوس الطريقة الشيخية داخل الزوايا التي يديرها الشيوخون (الرجال) تكون في المواسم الكبرى (سيدي الشيخ) في قاعات أو مساحات قريبة من الفضاء النسوي للبيت القائم على إدارة الزاوية. أما الرجال فمخصصة لهم مساحات داخلية وخارجية.

ما نستنتجه ما سبق هو أن الطريقة الشيخية مازالت محافظة على التصور التقليدي للنوع الاجتماعي القائم على الفصل بين الفضاء العام (الرجل) والفضاء الخاص (المرأة).

* بالملاحظة إضافة إلى معلومات من بعض مريدات مقدمة الطريقة الشيخية.

وان حضور النساء في طقوس الزوايا الشيخية يتحكم فيه الحيز المكاني الذي يلعب دورا في الاتصال بين المتقاربين والمتجاورين في نفس المكان.

مشاركة النساء البارزة تكون أكبر في الفضاءات المكانية المفتوحة أو الأكبر مساحة والمتمثلة في :

-قرب أضرحة الأولياء الموجودة في المناطق الشيخية وعلى رأسها قبة سيدي الحاج بن الشيخ الابن الأكبر لسيدي الشيخ القريب من قبة ضريحه (سيدي الشيخ) تطل على مركز المدينة (الأبيض سيدي الشيخ) ومركز الصوفي المؤسس سيدي الشيخ الأوهي .

-في ديار "لالة ربيعة" تمثل الجانب الاجتماعي للزاوية لاستقبالها الزوار والجانب الطقوسي أين تمارس فيها النساء طقوسهن التقليدية المتعلقة بأهل الولاية (إلى جانب احتفالات الديوانة الطقس الرجالي).

مع ملاحظة أن مشاركة النساء الفعالة في هذه الأماكن المفتوحة أو شبه المفتوحة تتسم أكثر بممارسة طقس الحضرة (الغناء الشفهي النسائي الخاص بالأولياء الصالحين) من ممارسة طقس الياقوتة المرتبطة أكثر بالمقدمة ومريداتها.

-السن:

ما يجلب الانتباه بالملاحظة المباشرة للمشاركين والمشاركات على حد سواء في طقس الياقوتة الأسبوعي الذي تكون فيه المشاركة محدودة مقارنة مع نسبة المشاركة في طقس الياقوتة الفصلي أو السنوي، أنهم ينتمون إلى الفئة العمرية التي يتراوح سنها من أربعين سنة فما فوق والصور السابقة تظهر ذلك.

هذه الفئة العمرية ترمز إلى سن المسؤولية الاجتماعية وإلى النضج النفسي والروحي ومشاركة الشباب والأطفال فهي رمزية في هذا الطقس الأسبوعي، لكن إذا نظرنا إلى الحجم المحدود للمشاركين في هذا الطقس فنستطيع أن نقول أن كل الفئات العمرية ممثلة في طقس الياقوتة الأسبوعي.

أما في طقس الياقوتة الفصلي أو السنوي تزيد فيهما نسبة المشاركة للفئات العمرية.

بتزايد عدد المشاركين الكثير مقارنة مع الطقس الأسبوعي حيث تتضاعف فيها مشاركة الفئة العمرية المركزية التي يتراوح سنها من أربعين فما فوق مع زيادة لافتة للشباب. أما مشاركة الأطفال فتبقى رمزية الصور انظر صورة رقم (21) و(22) صفحة 424 و 425 و(23) صفحة 425 عادة ما يكون الأطفال من سكنة الزوايا.

انتماء المشاركون:

ينتمي المشاركون المسمعين الذين يؤدون طقس الياقوتة إلى فئتين: فئة الطريقة الشيخية وفئة المحبة للطريقة الشيخية.

أ-فئة الطريقة الشيخية نقصد بها الأعضاء المنخرطين في هذه الطريقة أو السالكين في الطريقة الشيخية،تتمثل هذه الفئة في المقاديم والقائمين على الزوايا ومريدي هذه الطريقة الصوفية.

مفهوم الانتماء في هذا السياق له معنيين،المعنى الأول هو أنثربولوجي يحدد انتماء المشاركين كأعضاء في مؤسسة الزاوية(الشيخية) التي مازالت تحافظ على تنظيمها التقليدي القائم على التسلسل التنظيمي :

-شيخ الطريقة*

-المقدم

-المريد

-المحب

* بعد وفاة سيدي الشيخ،انتقلت المشيخة بالنيابة بالمعنى المؤسسي والبركة بالمعنى الصوفي إلى أبناءه كان أولهم سيدي الحاج بحوص ثم سيدي عبد الحاكم ثم سيدي بن الدين ثم أحفاد سيدي بن الدين.

في هذه الحالة الانتماء هو انتماء مؤسسي والاتصال بين المقاديم والمريدين يأخذ الطابع الاتصالي المؤسسي من ناحية الشكل، أما من الناحية المضمون فأدواته لها خصوصية نابعة من خصوصية التصوف.

المعنى الثاني هو صوفي، الانتماء قائم على العهد الروحي الذي ينسج رابطة روحية بين المريد والشيخ وطريقته أو بين المريد ومقدم الطريقة العهد الروحي يتجلى في التزام المريد بمبادئ طريقة شيخه وهو شكل أو نمط من أنماط الاتصال الصوفي.

الشيء الملاحظ في طقس الياقوتة أن المشاركة في الطقس الأسبوعي أو السنوي غير قائمة على معيار قرابي وإنما على معيار قرابي (شيعي). فليس أغلب المشاركين من العائلة البوشيخية وإنما المشاركة متعددة الانتماءات القرابية حيث نقطة اشتراكهم أنهم ينتمون إلى طريقة شيخهم الغائب الحاضر وتتوضح (عددياً) هذه الملاحظة في طقس الياقوتة ركب سيدي الشيخ أين يشارك كذلك أتباع بعض الطرق الصوفية الأخرى فيه

ب- الفئة الثانية هي الفئة المحبة لصاحب الطريقة الشيعية سيدي الشيخ، فهذه الفئة لا تنتمي رسمياً أو مؤسسياً للطريقة كمقاديم أو مريدين.

يأخذ هذا الانتماء الصبغة الوجدانية تظهر محبة هذه الفئة لشيخ الطريقة من خلال مشاركتهم لبعض طقوس الطريقة منها قراءة الياقوتة الجماعية وفي زيارة قبة ضريح سيدي الشيخ المكان المركزي المقدس.

بذلك تكون الطريقة الشيعية عبر طقس الياقوتة الجماعي بمثابة رابطة قرابية توصل بين جميع المشاركين باختلاف انتماءاتهم ومشاركة الفاعلين في طقس الياقوتة تعبر عن المخيال الاجتماعي للشيخ الصوفي (سيدي الشيخ) مخيال يخترن صوراً تعكس التاريخ الديني والثقافي بصفة عامة لهذه المنطقة الولائية مخيال تفعله الذاكرة الجماعية عبر الطقوس الجماعية.

2- كيفية أداء الطقس

يعتبر الأداء الحلقي الجماعي، والجلوس على الأرض، والهيئة والزبي من أهم العناصر المفسرة لكيفية أداء طقس الياقوتة

2-1 الحلقيّة (الدائرية) و الجلوس

1- الحلقيّة تشترك فيها الكثير من الطرق الصوفية عند أدائها لطقوسها وسماعها وطقس الياقوتة لا يخرج عن الكيفية الحلقيّة عند أدائه الأسبوعي وكذلك الموسمي.

هذه الحلقيّة أو الدائرية هي رمز لدائرية الطواف على الكعبة وعلى جلسات الدائرية لسماع الشعر التي كانت تقام على مساحات الكعبة بمكة منذ الجاهلية.

مقارنة مع الأداء التقابلي للسماع في بعض الطرق الصوفية المصرية الذي يفسره الباحث صفوت كمال في الفنون الشعبية بالقاهرة"..... لاهتمام المصريين بالخطوط والمثلثات وتشبيد المباني على خط النيل"¹

الأداء الدائري لطقس الياقوتة كما توضحه الصور (7 حتى 10) وغيرها يترجم انه يندرج ضمن الأداء السائد في معظم الطرق الصوفية، فأصبحت حلقيّة الأداء سمة أساسي في المنظومة الاتصالية التي تؤديها في الطقس الحلقي الأداء.

حسب الصور إن الأداء الشبه الدائري تتدخل فيه شكل مساحة المكان الذي يمارس فيه طقس الياقوتة، فالغرفة الثانية من قبة ضريح سيدي الشيخ التي يمارس فيها الطقس الأسبوعي للياقوتة، شكلها المستطيلي جعل الأداء يأخذ شكلا شبه حلقي. كما يتوسط حلقة السماع شيخ الطريقة أو من ينوب* عنه أو احد مقاديمه الخاصة في الطقوس الموسمية والسنوية أين يكون حضورهم له تأثير على الطقس ككل باعتبارهم

¹ عباس لسليمان حامد السباعي، مرجع سبق ذكره، ص76.

* الصورة رقم للشيخ بالحرمة ابن الشيخ الطريقة الشبخية البوعامية وهو يتوسط طقس الياقوتة في الم0سم السنوي لسيدي الشيخ في الزاوية البوعامية الأم ببرغم (وجدة).

يمثلون سلطة رمزية روحية لها اثر على روح الجماعة للمشاركين ككل وبالتالي على الاتصال في الطقس الصوفي.

نستنتج من ذلك أن حلقية الأداء في طقس السماع لها عدة وظائف على رأسها أن تجمع النوايا والطاقات وتولد الهمة وتوحد قوة التوجه الصوفي المؤدي إلى الحق عبر منظومة شيخ الطريقة.

والحلقية بالمعنى الاتصالي ترمز إلى الاتحاد القائم على ترابط التجاوري الروحي، الذي يخلق أحادية الجمع الحلقي بذوبان الفرديات (المشاركة) سبب اجتماعهم واحد (شيخ وطريقه) والهدف منه واحد (صوفي وإلهي).

ب-الجلوس

طقس الياقوتة مثل أغلب طقوس السماع الأخرى يؤدي فيه المشاركون قراءة الياقوتة وهم جالسين على الأرض.

والجلوس على الأرض خاصة تتميز بها المجتمعات البدوية (بالمعنى الخلدوني) أو الجماعات التي مازالت تحافظ على بعض عناصر نمطها التقليدي. ففي مجتمع طقس الياقوتة مازالت اغلب العائلات تمارس طقوسها اليومية بالجلوس على الأرض *كتناول الطعام،مشاهدة التلفزة....) رغم التطورات المادية الحاصلة على البناء المعماري (العمارات) وعلى المقننات المعيشية المستخدمة داخل بيوت سكان المنطقة.

من الناحية الصوفية،يرجع أداء السماع بالجلوس إلى ما يسميه الصوفية عند حديثهم عن السماع وعن الحضرة الإلهية "بالمجالس" التي يقسمها بن العربي إلى اثني عشرة مجلسا¹.

* رغم اقتناء الطاولات والكراسي والأرائك إلا أن أغلب الساكنة تفضل الجلوس على الأرض.

¹ لن العربي،الفتوحات المكية،ص951.

الجلوس على الأرض بالتربيع أو على العاقبين في طقس السماع الصوفي له رمزية متعددة والمعاني:

-الجلوس السماعي يرمز إلى الجلوس الجماعي للمسلمين داخل المساجد وفي باحاتها أثناء تأدية الصلوات والأذكار. وهذا ما يحقق التوافق الصوفي مع التوافق الفقهي.

-الجلوس على الأرض يرمز إلى التواضع، هذا التواضع الصوفي يحمل عدة أبعاد نحددها كالتالي:

-البعد المادي يتحلى في جلوس الصوفية على أفرشة منبسطة على الأرض وبسيطة الثمن تختلف نوعيتها من منطقة إلى أخرى. البعد المادي مرتبط كذلك بمصطلح الفقر الصوفي الذي يرمز إلى الفقر المادي والفقر الروحي والفقر الإلهي هذا الأخير هو الدافع في حب الصوفي للحق.

- البعد الاتصالي للتواضع الصوفي يرتبط بماهية أو خصوصية الاتصال الصوفي الذي يركز على الاتصال الصاعد والجلوس على أرض لمناجاة الحق ووسيطه الشيخ الصوفي "الإنسان الكامل" يكرس هذه الخصوصية التصاعدية للاتصال في الفكر الصوفي بصفة عامة.

- البعد الكينوني* يكمن في رجوع وارتباط الصوفي وأهل التصوف بالأصل فجلوس وتماس الإنسان بالأرض يرمز إلى تماس وارتباط الفرع بالأصل، الأصل الترابي الذي يجلس عليه الفرع الإنساني.

نستنتج من رمزية الجلوس على الأرض في الطقوس الصوفية في كل أبعادها ترمز إلى تواضع الصوفي لله بوصلة كل سالك في الطريق الصوفي.

* الكينوني يقصد به الكائن وأصل وجوده، وتكوينه.

ومما سبق نستشف الوظيفة الاتصالية لجلوس على الأرض أثناء تأدية السماع والتي تتجلى في الاتصال الصاعد أو الاتصال الإلهي الذي يجمع أو يوصل الصوفي بالحق،

وقد يظهر كذلك في الاتصال بين المرید وشيخه الصوفي.

وثانياً يتجلى في الاتصال الأفقي الواصل بين أفراد الجماعة المشاركة في أداء الطقس الحقلّي للسماع الذي يعد طقس الياقوتة جزءاً منه.

2-2 الزي

يعتبر اللباس بصفة عامة خاصية الإنسان فهو جزء من الثقافة التي يصنعها هذا المخلوق الإنساني.

إذا كان اللباس هو ما يستر وما يلبسه الإنسان على جسده، فإن الزي نسق من المنظومة الثقافية للمجتمعات البشرية المختلفة، يكون في هذه المنظومة الزي عنصراً محدداً للنسبية الثقافية.

لقد واكب اللباس المراحل التاريخية للمجتمعات كافة ومن خلاله نستطيع « أن نقرأ التاريخ الاجتماعي الاقتصادي لأي شعب من خلال تحليل مكونات زيّه التقليدي»¹ فكانت تعرف هوية المجتمعات من الزي الذي يرتدونه « حتى أصبح اللباس جزءاً من الشخص الذي يرتديه»² من هنا تظهر أهمية دلالة مفهوم الزي التقليدي اليوم، فأصبح الزي وتوابعه مادة أساسية لدراسات الأثنوغرافية والسيمولوجية الهادفة إلى فهم ثقافة الإنسان في ثقافتها وفي اختلافها.

¹ فرديك معتوق، «سوسيولوجيا التراث»، شبكة المعارف، بيروت 2010 ص137.

² نفس المرجع ص147.

النسبية في السلوك الثيابي (الذي وكيفية ارتدائه) للجماعات تتدخل فيها العناصر الثقافية المكونة للنمط المعيشي لهذه الجماعات البشرية مثل النظام الديني وطقوسه، يشكل الزي في هذه الطقوس نسقا له معنى ودلالة ووظيفة يؤديها.

أولاً: نسق الزي الصوفي

يعتبر الطقس الصوفي النموذج لنسق الزي للاعتبارات التالية:

- تعريف مصطلح التصوف أو الصوفية هناك من يرجعه إلى نوعية الزي المصنوع من الصوف الذي كان يرتديه الصوفية الأوائل. وهذا ما يؤكد أن الزي يرمز ويعرف عن هوية لابسه.

- عرف التصوف وأهله بلباسهم للخرقة الذي أصبح مصطلحا من المصطلحات الصوفية¹، كنوع من الزي الذي يميز أهل التصوف خاصة هذا الزي تظهر من معنى كلمة الخرقه التي تشير إلى اللباس الصوفي والمرقع وهو المعنى الظاهري للخرقة الذي يرمز إلى التخلي المادي.

أما المعنى الضمني للخرقة فهو يرمز إلى الزهد الصوفي وإلى الفقر إلى الحق الذي يكون بالتخلي بصفات الحق ليتجلى الحق على الصوفي بالتحقق² والعرفان.

كانت الخرقه أو العباءة بصفة عامة بمثابة شهادة انخراط المرید في الطريقة فكان الشيخ يقدم للمرید الجديد الزي الخاص بطريقته لإظهار وإعلان دخوله فيها.³

ولحد الآن الطلبة الذين يزاولون دراستهم القرآنية في الزوايا يلبسون أزياء تقليدية لوظيفة دينية تتمثل عادة في شاش وعباءة باللون الأبيض.

¹ أنظر رفيق العجم مرجع سبق ذكره، ص321.

² أمين يوسف عودة، التصوف: شهودا وحبا وخطابا، ص15.

³ Collectif. les voies dAllah, p143.

- ومن جهة أخرى معاكسة اتجه بعض شيوخ الصوفية على ارتداء اللباس الحسن والجميل اقتداء بالحديث النبوي « إن الله جميل يحب الجمال » وعلى رأس هؤلاء الشيوخ أبي الحسن الشاذلي يقال أنه كان يلبس زي الملوك لتقديم صورة جميلة لهيئة السالك في الطريق الصوفي لاعتباره أن الزي رمز للاكتفاء والنعمة وطريقة لحمد الحق¹. وقد تأثرت الطريقة الشاذلية بالسلوك الثيابي للطريقة الشاذلية فقد عرف ناظم الياقوتة سيدي الشيخ وأولاده ومن تلاهم بارتدائهم للملابس الجميلة وحتى الفاخرة. مما سبق نستطيع أن نقول أن الطريقة الشاذلية (ومن تأثر بها) بأنها تمثل نموذج لديناميكية التصوف الطريقي وأثرها الذي طرأ على مفهوم الإنسان الصوفي.

- في مراحل انتعاش وانتشار التصوف الطريقي أولت الطرق الصوفية اهتماما كبيرا بلباس وهيئة السالك في طرقهم. فكان لكل طريقة زيا يميزها يحمل هذا الزي رموزا لها علاقة بالطريقة التي ينتمي إليها.²

وما زالت بعض الطرق الصوفية اليوم تحافظ على أزياءها التي عرفت بها مثل زي الطريقة المولوية* لجلال الدين الموسمي الرومي نموذج طريقة السماع الصوفي. أما اليوم فقد أصبح الزي في منظومة الطرق الصوفية الحالية نسقا مهما خاصة في الاحتفالات الطقسية الكبرى لهذه الطرق وهذا ما سنلاحظه في طقس الياقوتة.

ثانيا- الزي في طقس الياقوتة

ما هو ملاحظ على الزي الذي يلبس أثناء تأدية طقس قراءة الياقوتة الرجالي، أنه يندرج ضمن الزي التقليدي المعروف به سكان الجنوب الغربي الجزائري المتموقعة فيه منطقة الأبيض سيدي الشيخ، وهذا الزي يتكون من:

¹ محمد بن بركة، حصة وقفات حضارية قناة الجزائرية يوم الجمعة 2015/11/13.

² أنظر بالتفصيل:

* الطربوش، القميص وخاصة التتورة الدائرية.

-العمامة

-العباءة

-الجلابة

-سروال تقليدي*

-البرنوس

الجلابة والبرنوس: هناك نوعان من هذا الزي، لهما علاقة بمناخ وجغرافية

المنطقة

أ-الجلابة والبرنوس اللباس الخاص بفصل البرودة , اللباس الرجالي " الشتوي" المصنوع من الصوف أو شعر الأنعام والإبل بحياكة حرفية تقليدية لذلك هذا النوع من الزي الرجالي "الشتوي" له قيمة مادية وثقافية وحتى صوفية لمادة الصوف المصنوع منها، انطلاقاً من تفضيل الصوفية لباس الصوف. أما اللون السائد والشائع لهذا الزي الشتوي (الجلابة والبرنوس) عند أهل المنطقة فهو اللون الأبيض والبنّي بتدرجاتهما.

ب-الجلابة والبرنوس الزي الخاص بفصل الحرارة كل واحد منهما له خاصيته، فالجلابة منسوجة من صوف ناعم غير خشن صالح لأوقات الحارة هذه الجلابة ذات طراز مغربي وهي تمثل عملية تآقف الزي المغربي المتشابه والمختلف في آن واحد.

أما البرنوس الذي يلبس في الأوقات الحارة والمعتدلة فهو منسوج من حرير ناعم وهو من الأزياء التي تعكس المكانة الاجتماعية لصاحبه وعادة ما يكون لون هذا النوع من البرنوس أبيض اللون المفضل في الثقافة الإسلامية.

* السروال التقليدي يسمى بسروال بوبو عند مجتمع البحث، هناك من يسميه بسروال العروبي، اللوبية... في المناطق الأخرى.

-**العباءة** : تنقسم إلى نوعين،العباءة المصنوعة من قطن أو كتان مطرزة بطريقة تقليدية خاصة بالمنطقة لونها أبيض.والعباءة المصنوعة من " التيسور" لونه بين الأبيض والأصفر الذهبي الفاتح،وهو نسيج حريري غالي ثمن نوعا ما يلبس في المناسبات الاحتفالية وهذه العباءة لها قيمة جمالية ومادية واجتماعية عند رجال المنطقة.هذه العباءة بنوعها قد تلبس صيفا،وشتاءا تحت الجلابة أو البرنوس الشتوي.

-**السروال التقليدي** لونه ابيض مصنوع من قطن أو كتان يلبس مع العباءة أو الجلابة صيفا وشتاء خاصة عند فئة المسنين الذين مازالوا يحافظون على هذا النوع من الأزياء.

-**العمامة**:هي الغطاء الذي يوضع على الرأس الرجل، العمامة هي سمة الزي العربي وكذلك الإسلامي تختلف ألوانها وأشكالها وطبيعة نسيجها وطريقة ارتدائها من مجتمع إلى آخر.

العمامة* في منطقة الطقس لونها أبيض وقد يزيد طولها إلى عشرة أمتار تلف على رأس الرجل وعمامة الرجل في الثقافة العربية لها رمزيها فالعمائم تيجان العرب حسب قول الجاحظ فهي إذن تاج الرجل الذي يرمز إلى الرفعة والاحترام لذلك مازال رجال المنطقة متمسكين بارتداء العمامة عند المتقدمين في السن وكذلك عند الفئات العمرية الأخرى المتوسطة العمر والشابة هذه الفئة الأخيرة يفضل بعض أفرادها ارتدائها في المناسبات الدينية.

حسب صور طقس الياقوتة الرجالي،الزي الذي يلبسه المشاركون يعكس زي المنطقة والتغيرات التي طرأت على الزي والزي في الطقس:

- في الطقس الأسبوعي المتزامن مع برودة الطقس (فصل الشتاء) في فترات سابقة (الثمانينات) الكل يرتدي الزي التقليدي الشتوي:الجلابة والبرنوس والعمامة كما هو موضح في الصورة(6).

* العمامة تسمى كذلك بالحواق في منطقة الأبيض سيدي الشيخ يسمى قائد المقاومة الشعبية الشيخ بوعمامة لارتدائه عمامة وعلى أثر ذلك ساد اسم بوعمامة في المنطقة.

-أما الصورة رقم(7) يلبس فيها المشاركين في الطقس في العشرية الأولى
للألفية الثالثة زيا يعكس التغيرات التي طرأت على المجتمع والطقس يتمثل في :

-زي تقليدي (العمامة،الجلابة،البرنوس)

-زي تقليدي بدون عمامة

-زي حديث

-في الطقس السنوي الذي يتزامن مع الحرارة (فصل الصيف) يكون الزي
تقليديا يطغى عليه اللون الأبيض كما تعبر فيه الصور (8-9-10) لركب سيدي الشيخ
في الزاوية.

والشيخ الذي يجدر الإشارة إليه أن الزي الذي يلبس أثناء أداء الياقوتة في
الزاوية البوعمامية بوجدة في الموسم السنوي لسيدي الشيخ الذي يقام في بداية شهر
أوت من كل سنة مشابه لزي منطقة الأبيض سيدي الشيخ عاصمة الطريقة الشيخية
والتي يتمركز فيها ضريح الشيخ المؤسس قد يعود إلى التقارب الجغرافي وكذلك
لتشبههم بنموذجهم التقليدي الشخي كوسيلة اتصال مع جدهم سيدي الشيخ أنظر
الصورة (11).

ما نستنتجه من زي طقس الياقوتة كنموذج لزي الطقس الصوفي الآني أنه:

هو زي الذي يمثل نسقا من الثقافة المادية للمنطقة ،فهذا الزي ليس محتكرا فقط
على الذين يمارسون أو يشاركون في احتفالات أو طقوس الطريقة الشيخية فهو لباس
يعبر عن هوية المجتمع ككل.

هذا الزي يعكس التغيرات التي طرأت على الزي الصوفي الذي كان يمثل نسقا
أساسيا في منظومة التصوف الذي ازدهر بين القرن 12 م والقرن 17 م فاللباس
وبعض قواعد السلوك التي عرفتها هذه القرون اختلفت أهميتها مع الوقت وأصبحت
الطقوس الجماعية وشعائر الطرق التي تعمل على تفعيل عملية الانتماء والاندماج

المحور الرئيسي في منظومة التصوف الطرقي الحالي¹. وهذا ما لاحظناه في طقس الياقوتة الشيعي. الذي يزاوج في بعض طقوسه بين الزي التقليدي والزي الحديث.

ومع ذلك يبقى الطقس الصوفي في المرحلة الراهنة له وظيفة المحافظة على الزي التقليدي الذي يعد عنصرا مكونا لثقافة المجتمع الذي تنتمي اليه الجماعة الصوفية والمتمثلة في الزوايا.

والجانب الاتصالي يعد الزي لغة الاتصال «اللباس يحمل عدة دلالات نسقية فهو يخفي ويستر وفي الوقت ذاته يكشف ويعلن»² عن هوية وثقافة الجماعة البشرية، بواسطة لغة الزي يدخل ويندمج الفرد في الجماعة»³ وتتصل الأجيال مع بعضها البعض وثبات واستمرار ارتداء الموحد للباس التقليدي في الطقوس الدينية السنوية الصوفية أو الشرعية (عيد الفطر، الأضحى...) يدل على الوظيفة الاتصالية للزي الواصل بين الأجيال بحكم ديناميكية الثقافة والوظيفة الدينية التي يقوم بها الزي «وهذا ما يشير إلى أهمية كلغة تنقل الأذواق الثقافية والتميزات...»⁴.

ودخول الزي الحديث على الزي التقليدي في الطقوس الصوفية الأسبوعية (كطقس الياقوتة) يشير إلى عملية التثاقف الذي تعيشه كل المجتمعات فهو «يعبر عن نمط عيش سابق ونمط عيش لاحق... فاللباس أغنى الحقوق تجددا وتجديدا»⁵.

2-3 السبحة

بعيدا عن النقاش القائم حول شرعية استعمال السبحة* من عدمها في الإسلام بين علماء الفقه والشريعة (علماء البيان) وعلماء الصوفية (علماء العرفان)، السبحة

¹ Collectif, les voies d'Allah. P156.

² عبد الله الغدامي، الثقافة التلفزيونية سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2005، ص99.

³ نفي المرجع ص102.

⁴ مجموعة من المؤلفين، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع ترجمة سعيد الغانمي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ص378.

⁵ فرد ربك معتوق، مرجع سبق ذكره، ص159-106.

* استند علماء الفقه والشرع (كابن الجوزي) في عدم شرعية السبحة في الإسلام التي شرعها الصوفية (كالمسيوطي) على:

من الناحية الممارساتية هي وسيلة تعين الذاكر على ضبط عد الأذكار بدل من عدها بالأنامل، وتسمى كذلك المسبحة، جمع مسابح أو مسابيح.

السبحة عبارة عن خيط ينظم فيه عددا من الخرز وماشاكلها، هي مصنوعة من مواد** مختلفة اختلفت حسب السياق الزماني والمكاني والاجتماعي والإسلامي. فسبحة تمثل ديناميكية وسيلة الذكر التي جاءت في السنة النبوية ثم تطورت عبر الزمن في العالم الإسلامي:

-عد الذكر بالأنامل

-عد الذكر بالحصى والنوى

-عد الذكر بالسبحة

-عد الذكر بآلة رقمية مصنعة حديثا توضع كالخاتم عادة في السبابة

إلا أن هذه الوسيلة الجديدة لم تستطع أن تأخذ مكانة السبحة التي يظل استعمالها سائد واليوم تعد السبحة من توابع اللباس في بعض المجتمعات العربية ونوعيتها تعكس الفئة الاجتماعية التي تنتمي إليها مستعمل السبحة.

وتختلف السبحة حسب حجمها وحسب عدد خرزها أو أحجارها فهناك:

-السبحة المتكونة من 33خرزة

-السبحة المتكونة من 99خرزة

-استناد الصوفية على أحاديث ضعيفة.

- عدم استخدام الصحابة لهذه الوسيلة

-أنها تقليد يعود إلى ديانات أخرى كالهندوسية والمسيحية

انظر: ابن الجوزي

السيوطي، المنحة في السبحة

** مواد من الحصى، النوى، الأحجار الكريمة، العاج، الخشب، الفضة، الذهب....

-السبحة المتكونة من 100 خرزة

-السبحة المتكونة من 1000 خرزة

والسبحة السائدة الآن هي السبحة ذات المائة خرزة استنادا إلى السنة النبوية التي تحدد عدد الذكر* من تسبيح وتكبير إلى 100 مرة والسبحة الشيعية هي من هذا النموذج المئوي بخرزة واحدة من المرجان. أنظر الصورة رقم (24) صفحة 426 والصورة رقم (25-26) صفحة 426 و 427.

تعتبر السبحة رمزا من رموز الطرق الصوفية ويرجع البعض انتشارها بانتشار الطرق الصوفية التي ازدهرت في صدر القرون الوسطى.

وتكمن رمزية السبحة في معناها وفي وظيفتها الاتصاليين.

يعرف الصوفية السبحة برابطة القلوب وبحبل الوصل (بالإضافة إلى سوط الشيطان) تعريف يرمز للسبحة كوسيلة للاتصال بين أهل التصوف وبين الصوفي وخالقه.

تعد السبحة في بعض الطرق وسيلة إشهار للتعريف عن طريقتهم والطريقة الدرقاوية لأبي حامد محمد العربي بن أحمد الدرقاوي نسبة بجده أبو درقة نموذجا تتجلى ميزتها الإشهارية في وضع مريدي الطريقة الدرقاوية السبحة في أعناقهم تشبها بالملائكة التي شاهدها شيخهم في الحضرة الإلهية، وفي نفس الوقت السبحة هي شعار التصوف الطرقي فهي عنصر من العناصر المادية في المنظومة الصوفية.

والسبحة في شكلها وفي استخدامها تكرر الخاصية الحلقية والدورية والعديد للتصوف الطرقي:

-الخاصية الحلقية أو الدائرية للارتباط بين حبات السبحة يرمز للاتصال بين الصوفي والله وبين المريد والصوفي حيث يبدأ الذكر بالحبّة الكبرى وينتهي إليها، هذه

* عدد ذكر سبحان الله 33 مرة، الحمد لله 33 مرة والله أكبر 34 مرة.

النهاية ترمز إلى العودة إلى الأصل أي إلى الله، وإلى الشيخ الوسيط بين المرید والله. ومن جهة أخرى تعد بنية السبحة الحلقية شبيهة ببنية حلقة الذكر الجماعي مما يكرس الخاصية الحلقية في الممارسة الصوفية.

ففي حلقة الذكر يحضر الشيخ بروحه أو جسده أو من ينوبه، وفي الذكر الفردي السبحة ترمز إلى الذكر الجماعي الدائري أين الحبة الكبرى ترمز للشيخ وترمز الحبات الصغيرة إلى المریدين¹.

حركة حبات السبحة المتعاقبة في الذكر تكرر هي الأخرى الخاصية الدورية للطقوس الصوفية والطقوس الدينية بصفة عامة. والدورية في السبحة سمتها أنها دورية يومية وأسبوعية وموسمية في الممارسة الفردية أو الجماعية، بذلك تكون السبحة وسيلة اتصال تتسم بالديمومة.

العديدية هي الخاصة الثالثة المتكاملة مع الخاصية الحلقية والخاصية الدورية للذكر بالسبحة:

الحبة الكبرى تمثل علامة الانطلاق تتعاقب عليها 33 حبة صغيرة ثم حبة صغيرة على شكل قبة تنتظم بعدها 33 حبة تليها قبة ثانية صغيرة تتعاقبها 33 حبة تنتهي إلى حبة الانطلاق الكبرى المشابهة في شكلها لمنارة المسجد.

هذا التحديد لعدد الحبات يعطي السمة العديدية لوسيلة السبحة ذات الوظيفة العديدية في الطقوس الطرق الصوفية المتسمة هي الأخرى بالعديدية التي تعتبر من معايير اختلاف الطرق حيث كل طريقة صوفية تتميز بعدد أذكارها الذي يميزها عن الطرق الأخرى. في عدد الهيلة، الاستغفار و التصلية.... وعدد أذكار الطريقة الشيخية في طقس حزب الفلاح والحضرة والياقوتة* مثال على ذلك أين تستخدم السبحة لضبط عدد أذكار الطريقة الشيخية.

¹ حسن مرزوقي، مرجع سبق ذكره، ص33.

* في طقس الياقوتة عدد ذكر الله خمس مرات، ومرة واحدة رسول الله بعد كل بيتين من قصيدة الياقوتة.

ما يجب الإشارة إليه أن في طقس الياقوتة يستعين بعض المشاركين الذين لا يحفظون القصيدة بكتاب الياقوتة الذي يوزع أثناء أداء طقس الياقوتة كما هو ملاحظ في الصور.

يرجع ذلك لطول هذه القصيدة التي تتكون من 178 بيتا، وللمشاركة غير مستمرة للبعض في الطقس الأسبوعي خاصة الفئة المحبة لشيخ الطريقة.

ما نستنتجه من الزي الصوفي والسبحة بصفة عامة أنهما يمثلان شعار وإشعار التصوف الطريقي.

حين يقول الهجويري في كتابه كشف المحجوب أن لبس المرقعة هي شعائر التصوف¹، هنا تتبين وظيفة الخرقة كزي في تمييز الفئة الصوفية عن الفئات الاجتماعية الأخرى. وفي نفس الوقت الخرقة (الآن اللباس التقليدي "الرجالي") هي إعلان وإشعار بدخول المرید إلى الطريقة الصوفية فهي تمثل عتبة الدخول التي تعكس مبايعة المرید الجديد للشيخ الطريقة باعتبارها الخرقة الصوفية هي خرقه إرادة وخرقة تبرك " حسب السهروردي"².

والسبحة جاءت لتكمل عملية الإشهار في التصوف بصفة عامة والإشهار بكل طريقة صوفية بصفة خاصة من خلال ميزتها العددية التي تختلف من طريقة إلى الأخرى.

3- النسق النغمي (الموسيقي) في طقس الياقوتة ووظيفته الاتصالية

إن الجانب الموسيقي النغمي في الإسلام بدايته كانت بترتيل القرآن وتفضيل الصوت الحسن كأداة لتفعيل الموسيقية في تجويد القرآن ورفع الأذان لتحقيق الوظيفة الإبلاغية والاتصالية.

¹ ابو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، ترجمة و تحقيق اسعاد عبد الهادي قنديل، إفاق، القاهرة 2016، ص 198-210

² السهروردي، مرع سبق ذكره ص

تبقى الصوفية لها الفضل في توظيف القيم الجمالية في العموم والتوظيف المباشر للموسيقى في طقوسهم، موسيقى صوتية أو آلاتية تعتبر نسقا رئيسيا في السماع الصوفي.

ويتجلى النسق الموسيقي في طقس الياقوتة في العناصر الآتية الذكر.

3-1 الخصائص الموسيقية في طقس السماع

أ- النغم الموسيقي بالصوت

يعتمد طقس الياقوتة كليا على صوت المسمعين المشاركين في أدائه، بدون استخدام لآلة موسيقية.

واستخدام صوت المستمع في كل أذكار الطريقة الشيخية وعلى رأسها طقس الياقوتة يعتبر سمة التي تميز هذه الطريقة مقارنة مع الطرق التي تستخدم الموسيقي الآلاتية في سماعها مثل الطريقة الملوية والعيساوية والوزانية....

ويمكن تقسيم أصوات المسمعين الفاعلين في أداء الطقس إلى ثلاث فئات:

-المسمعين الحافظين لقصيدة الياقوتة

-المسمعين القارئ المستعنين بكتاب الياقوتة

-المسمعين الذين يرتلون الهيئلة والتصلية-بعدد محدد- بعد إنشاد الحافظين والقارئ لكل بيتين من القصيدة.

وتكون محصلة الصوت الموسيقي في طقس الياقوتة بانسجام أصوات المسمعين الحافظ والقارئ مع المسمعين بذكر الهيئلة والتصلية الذي يعد بنية أساسية لازمة عند

أداء أبيات قصيدة الياقوتة. انسجام كل أصوات المسمعين يشكل عنصرا من عناصر النغمية الموسيقية التي يتميز بها إيقاع طقس الياقوتة.

ب-الموسيقى الشعرية

إذا كان بعض الصوفية في العهد الأندلسي قد استحسنوا استخدام الموشحات والأزجال في أشعارهم الروحانية متأثرين بالبيئة الفنية لمجتمعهم، مثل ابن عربي وششتري وصولا إلى الشيخ مصطفى العلوي صوفي القرن العشرين.

إلا أن منظومة الياقوتة لم تحيد عن القصيدة الكلاسيكية، فهي من الشعر الموزون والمقفى الذي تتكون أبياته من شطرين (الصدر والعجز).

وبالتالي الموسيقى الشعرية في شعر الياقوتة تنتمي إلى الموسيقى الشعرية للشعر العمودي المقفى والموزون بهوية صوفية. تتجلى هذه الموسيقى في ما يلي:

أ-الصور البيانية من جناس وتشبيه وخاصة الاستعارة التي إنبنى عليها الشعر الصوفي للياقوتة واهتمام الشعر الصوفي بصفة عامة بالصور البيانية « كونها تحتوي على بعد تأثيري ينطلق من تلك الموسيقى التي يحدثها ذلك التناغم والانسجام بين الأصوات.....»¹ حيث تظهر الموسيقى الشعرية للصور البيانية عند أداء القصيدة حينها تنسجم نغمة الصورة البيانية مع نغمة الصوت المؤدي للقصيدة. ومن بين الصور البيانية التي وظفها الناظم في قصيدته:

ملاحظة: الطقوس التي تستخدم الآلات الموسيقية في مجتمع البحث هي أفرقة الديوانة الخاصة بالرجال تتغنى بالرسول والأولياء في الاحتفالات الدينية والاجتماعية والرسمية وفي ركب سيدي الشيخ مستخدمة البندير (الدف) والغايطة.

ب-القول: طقس غنائي شفهي نساني بامتياز يتغنى بالأولياء الصالحين، وكذلك بالإحداث الاجتماعية والسياسية.....

النابعة من المجتمع في الاحتفالات الاجتماعية وعند قيب الأولياء تستخدم النساء لأداء هذا الطقس البندير.

¹ أحمد عبيدلي، الخطاب الشعر الصوفي المغربي في القرنين السادس والسابع الهجريين، دراسة موضوعاتية فنية ماجستير في الأدب المغربي القديم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر باتنة 2004-2005 ص127.

-الجناس¹ من خلال تكرار الكلمات أو الألفاظ لمالها من وقع على القارئ والسامع فالموسيقى الشعرية تولد بفعل تكرار ألفاظ مؤتلفة في اللفظ ومختلفة في المعنى.

-الاستعارة² أخذت في قصيدة الياقوتة حيزا واسعا مثل باقي الأشعار الصوفية كون الاستعارة من الصور البيانية التي تأسس عليها الأدب الصوفي فكانت الوسيلة التي استطاع بها الصوفي أن يعبر عن تجربته الروحية وأن يبدع معجما³ رمزيا أنتج أدبا مميذا أحدث ثورة في الأدب العربي. فكان الرمز (عبر الاستعارة) بمثابة ميلاد هوية أدبية جديدة، ومن جهة أخرى توظيف الرموز في الشعر الصوفي له وظيفة موسيقية تبليغية لما يحدثه من أثر على القارئ والسامع بسبب زخرفة الألفاظ الرمزية وإيهام والإبهام الذي تحمله الرموز الصوفية فالرمز في ظاهره غامض لكن في باطنه هو أداة تفاعل ووصل يوصل بين صاحب الرمز ومتلقي الرمز من خلال محاولة المتلقي لفهم الرمز أو بطرح تساؤل.

ج-الإيقاع في قافية الياقوتة:

ما يميز الشعر عن النثر هو الإيقاع الذي يتشكل من الوزن والقافية وعلى أساسه يتم هندسة وبناء النص الشعري حيث هناك علاقة تلازمية بين الإيقاع واللغة.

القافية عبارة وحدة صوتية منتظمة طرديا في نهاية الأبيات، تساهم في ضبط وتوازن الإيقاع وتساعد الوزن على إحداث الانسجام الصوتي النغمي في القصيدة⁴،

ويعتبر الروي المنطلق لكل تصنيف للقافية لذلك يركز الشعراء على الروي بهدف ضبط الإيقاع وضبط بناء القصيدة ككل.

¹ نماذج من الجناس في الياقوتة في الأبيات: 11، 47، 114، 124، 136.....

² نماذج من الاستعارة في الأبيات: 11، 13، 17، 56.....

³ مثل المعجم الخمري، معجم العزل، المعجم الصوفي.

⁴ احمد عبيدلي، مرجع سبق ذكره ص136.

قصيدة الياقوتة تائية الروي، واختيار الناظم لحرف التاء كروي لمنظومته قد يكون اختيار قائم على معيار موسيقي ف "ت" في علم الموسيقى «فإنما يستعمل عادة مقرونا بالحركة التي تدل على اصغر الأزمنة في أدوار الإيقاعات اللحنية مشتقة من لفظة تن»¹

التاء في قصيدة الياقوتة بحركة الكسرة حركة لها معنى موسيقي.

د- الإيقاع في وزن القصيدة:

إذا كان إيقاع القصيدة حسب وزنها العروضي فقصيدة الياقوتة وزنت على البحر الطويل، وبذلك سيكون إيقاعها بالإيقاع الطويل.

واختيار ناظم الياقوتة لهذا الإيقاع لم يكن اعتباطيا فهو الإيقاع الذي طغى على الشعر العربي الكلاسيكي وصوفي للاعتبارات التالية:

الإيقاع الطويل يرمز إلى الشموخ والفخامة لذلك كان يلجأ إليه الشعراء عند عزمهم لنظم قصيدة عصماء² وهذا ما يفسر اختيار ناظم الياقوتة لهذا الإيقاع، فالياقوتة هي نموذج للقائد العصماء باعتبارها القصيدة الموزونة والمقفاة الوحيدة لناظمها الصوفي تحمل مبادئ وقواعد طريقته الشيخية وتمثل مرجعيتها الأساسية، لذلك فشموخ وفخامة هذه القصيدة تتطلب هذا الشكل من الإيقاعات أي الإيقاع الطويل.

استخدام هذا الإيقاع هو أحد الأشكال الإيقاعية تستوفي الكثير من الشروط الموسيقية³ وهذا ما يفسر اكتفاء أداة القصيدة الياقوتة بالصوت بدون الاستعانة ببعض الآلات الموسيقية المعروفة في مجتمع الناظم، أو حتى في المغالاة في أصوات المؤديين هذا ما سنشرحه في العنوان التالي.

¹ غطاس عبد المالك خشبة، مرجع سبق ذكره ص32.

تن: لفظ موسيقي قديم «دالا على حركات دور الإيقاع مفردا في ذاته» تستخدم لمن كان صوته حادا أو ليئا، المحدثون يستعملون "د م-تك" بدل تن.

نفس المرجع ص64.

² أحمد عبيدلي، مرجع سبق ذكره، ص133.

³ نفس المرجع والصفحة.

2-3 بناء الموسيقى الصوتية في الاداء الجماعي

يقصد به الموسيقى الصوتية الناتجة عن الأداء الجماعي لطقس الياقوتة، والذي يتكون من أربع بنيات هي:

-مقدمة قرآنية

-الهيئة والتصلية محددة تكويننا وعددا

-أبيات القصيدة المقسمة أدائيا إلى بيتين تفصل بين كل بيتين نفس الهيئة والتصلية.

-الهيئة والتصلية بعدد أكبر تختتم بالدعاء

-المقدمة القرآنية: تعتبر تلاوة القرآن لازمة أساسية قبل كل سماع وفي كل طقوس الطرق الصوفية السور والآيات القرآنية التي تلي جماعيا على طريقة ورش قبل أداء أبيات القصيدة هي:

-سورة يس

-سورة الإخلاص(ثلاث مرات)

-سورة الفلق

-سورة الناس

هذه السور القرآنية تعتبر لازمة رئيسية في طقس الياقوتة، كما تتلى آيات من سورة البقرة بعد السور الأربعة السابقة وهي:

-الآيات الخمسة الأولى

-آية الكرسي

-الآيات الثلاثة الأخيرة من هذه السورة (284، 285، 286).

كل طريقة صوفية تحدد سورا وآيات بعينها ترتل في طقوسها، مثل السور والآيات القرآنية التي تقدم قراءة أبيات قصيدة الياقوتة.

هذا الاختيار والتحديد له رمزيته ووظيفته، فمن جهة هو يجسد هوية كل طريقة مقارنة مع طريقة صوفية أخرى* كما أن القرآن نسقا رئيسيا ترتكز عليه منظومة كل الطرق الصوفية.

ومن جهة أخرى هو يفعل الانطلاقة الموسيقية الجمالية (على طريقة ورش)** ويكرس الاتصال الروحي الجماعي لطقس السماع على العموم.

البداية بترتيل القرآن هو العتبة الأولى في بناء المناخ الروحاني والإيقاعي للسماع، وهو تمهيدا للإيقاع الموسيقي الذي سينطلق منه أداء ذكر وقصيدة كل سماع صوفي.

-الهيلة والتصلية: تظهر الموسيقية الصوتية في الأداء الجماعي للياقوتة-بعد ترتيل السور والآيات القرآنية بذكر:

-لا إله إلا الله ثلاث مرات

-محمد رسول الله مرة واحدة

هي لازمة أساسية في طقس السماع الياقوتة حيث يتم إنشاد هذه اللازمة "الذكرية" بتكوينها المحدد(ثلاث هيلة وتصلية واحدة) بين كل بيتين من القصيدة، وبدايتها تكون قبل أداء البيتين الأوليين من الياقوتة على الشكل التالي:

-لا إله إلا الله لا إله إلا الله

لا إله إلا الله محمد رسول الله

* في بعض سماع الطريقة العلوية البداية تكون من سورة النور، حسب الأقرص المضغوطة للسماع العلوي.

** بالنسبة لطقس الياقوتة.

1-بدأت بحمد الله قصدا لنجح ما

أروم من استفتاح نظم القصيدة

وأهدي صلاة ثم أركى تحية

على المجتبي الهادي شفيع البريئة

لا إله إلا الله لا إله إلا الله

لا إله إلا الله محمد رسول الله

ثم يتوالى الأداء بنفس التقسيم والطريقة، وصولاً إلى آخر بيتين (177-178) من القصيدة، وينتهي الأداء بنفس الهيلة والتصلية.

أداء هذه اللازمة "الذكرية" يتأسس عليها إيقاع سماع الياقوتة مع اختلاف له علاقة بالخاصية الشعرية لأبيات القصيدة.

3-3 التحليل الموسيقي للأداء الجماعي لسماع الياقوتة

بالتحليل الموسيقي للكندي لأداء اللازمة الذكرية (الهيلة والتصلية) نستشف ما

يلي:

-أنها تدخل ضمن التسلسل اللحني المتتالي

-تأليفها معتدل

-إيقاعها معتدل

والنتيجة حسب نسبة هذا التحليل أن هناك تناسق بين اللحن والتأليف والإيقاع.

حيث لاحظنا أن الأداء الجماعي للآزمة الذكرية وللأبيات يتسم بالانحاز والاعتدال، ولو أنه في بعض حلقات طقس الياقوتة الأسبوعي يتصف بالتسريع من أول آزمة ذكرية إلى البيت 154 من الياقوتة، تسريع معياره زمني لطول القصيدة.

ومن البيت 155 إلى آخر بيت من هذا النظم يؤدي بنفس الإيقاع والتأليف واللحن لكن بشكل ثقيل نوعاً ما، هذا الثقل يعبر عن الاعتدال الموسيقي الذي إنبت عليه القصيدة بلازميتها الذكرية.

- موسيقية أداء أبيات الياقوتة هي الأساس الذي تشكلت منه المعايير الموسيقية للآزمة الذكرية (الهيلة والتصلية) والقصيدة بكاملها لاعتبارين:

أن موسيقية كل قصيدة شعرية بداية من بيتها الأول مرتبطة بطبيعة عروضها، لارتباط النص الشعري بإيقاعه الموسيقية.

- تعتبر الآزمة الذكرية في طقس الياقوتة بنية تابعة مكملة للقصيدة أثناء تأديتها جماعياً.

الأداء الجماعي لأبيات القصيدة والآزمة الذكرية متناسقين موسيقياً مع اختلاف متعلق بعروض وبعدهد معجم (الكلمات) كل مقطع من أبيات القصيدة وطريقة تأديتها الجماعية.

أما الأداء الموسيقي لأبيات القصيدة في طقس الياقوتة على الشكل التالي:

ملاحظة: تمثل قراءة القائم على الزاوية الشيخية بالسخونة (سعيدة) سيدي حمو الطيب نموذج قراءة الياقوتة المتسمة بالتأليف والإيقاع المعتدل.

أنظر موقع الطريقة الشيخية يحتوي على هذا الشريط المسموع للياقوتة www.chekhiya.fr

فكم آية رأيتها في ارتقائنا
↓
نغمة ممددة صاعدة نغمة ممددة صاعدة
مع وقف متوسط مع وقف متوسط

ولم تغني عن دونه كل آية¹

↓
نغمة ممددة صاعدة
مع وقف متوسط

بالتحليل الموسيقي* لطريقة أداء القصيدة، يمكن القول أن أغلب أبيات القصيدة وزنت موسيقيتها المعتدلة إيقاعاً وتأليفا على ثلاث وقف متوسط مصحوب بنغمة ممددة في جلها صاعدة بالفتحة، أو بالضممة أو بالكسرة بلحن متتالي.

وفي أبيات أخرى لاحظنا أن الوقف الموسيقي المتوسط يتكرر مرتين فقط كما هو الحال في البيت 48:

فليس سوانا بأعدنا بمعبر
↓
نغمة ممددة صاعدة
مع وقف متوسط

عن الحضرة العليا بأحلى عبارة
↓
نغمة ممددة صاعدة
مع وقف متوسط

يكون هذا الشكل عندما ينقص عدد معجم المقطع الأول من البيت بدون أن يخل من النظام الموسيقي لأداء القصيدة.

¹ البيت 44 من قصيدة الياقوتة.

* هذا التحليل الموسيقي هو محاولة نسبية قامت بها الباحثة.

ما نستنتجه أن سماع طقس الياقوتة هو سماع معتدل في تأليفه وإيقاعه الموسيقي.

واختيار الشيخ الصوفي ناظم القصيدة لهذا النمط الموسيقي كان مقصودا وليس اعتباطيا، فالإيقاع المعتدل القائم على التأليف المعتدل عند الكندي من حيث تأثيره على السامع «هو محرك الجلالة والكرم والمدح الجميل المستجاد»¹.

وبتحليل وقع هذا المحرك للإيقاع المعتدل على في الأداء الجماعي الموسيقي الذي يعتمد عليه طقس الياقوتة من خلال ما يحركه هذا الإيقاع من جلاله وكرمه ومدح جميل على مسمع وسماع الياقوتة، تحليله على النحو التالي:

محرك الجلالة: يظهر في أثر هذا الإيقاع المعتدل في تفعيل الاتصال الإلهي أي الاتصال القائم بين الصوفي والمريد مع الحق والذي يعتبر هدف تجربة كل صوفي سلك طريق التصوف، وبالتالي هذا النمط الموسيقي يشتغل على تفعيل التوصيل "المباشر" بين الفاعل في طقس السماع وسماعه وبين الله، بدون الاستعانة بآليات الإيقاع السريع أو الثقيل والتوابع الموسيقية. والجلالة في معانيها الرامزة إلى التسامي الروحي الإلهي تعوض ما سبق ذكره (الآليات والتوابع).

محرك الكرم: يتجلى في أثر هذا الإيقاع المعتدل على العلاقة التي تربط الشيخ بمريديه ومحبيه، حيث تنسج رابطة إيقاعية تمتن الاتصال بين الشيخ والمريد والمسمعين الفاعلين في طقس السماع.

وكرم هذا الإيقاع المعتدل يظهر كذلك في توطيد الاتصال الجماعي بين الفاعلين المسمعين في طقس السماع وسماعهم.

- **محرك المدح الجميل:** يرمز إلى الجمالية الموسيقية لطقس سماع الياقوتة وجديته من جانبين:

¹ الكندي، مرجع سبق ذكره.

وطبيعة هذه الموسيقى المعتدلة انعكست على الحركات الجسدية المصاحبة للأداء الجماعي لطقس الياقوتة.

ما يميز هذه الحركات التي تعبر عن الاتصال الجسدي الواصل بين الفاعلين في هذا الطقس أنها تتصف بالاعتدال يظهر بالخصوص في التمايل المعتدل شمالا ويمينا لأجساد ورؤوس المؤدبين لطقس الياقوتة وفي النبرات الصوتية المعتدلة مع الإشارة أن حسب عينة مادة طقس الياقوتة التي قمنا بدراستها تظهر أن الطريقة الشيخية في طقس الياقوتة الأسبوعي تركز على الأداء الجماعي للمشاركين أكثر من طبيعة الأصوات، يكون الاهتمام للصاحب للطريقة سيدي الشيخ وموسم سيدي الشيخ في الزاوية الشيخية البوعمامية نموذجاً لذلك.

ويرجع هذا التركيز على الأداء الجماعي لطبيعة وزن القصيدة (الطويل) وإلى إيقاع أدائها المعتدل» فهذا الشكل هو أحد الأشكال الإيقاعية الفخمة التي تستوفي في ميقعتها كثيراً من الشروط الموسيقية التي لا يسعها غيرها¹ وهذا ما يؤكد قصدية ناظم الياقوتة في شكل عروض ووزن قصيدته وإيقاعها.

وبهذا الإيقاع الموسيقي للقصيدة والإيقاع الموسيقي في أدائها (في الطقس الجماعي) وبروح ناظم القصيدة وصاحب الطريقة، تبرز هوية صوت السماع طقس الياقوتة الشيخية.

بساطة موسيقى طقس الياقوتة التي يتسم بها ظاهره مقارنة مع نماذج أخرى من السماع التحليل البنيوي (المكونات) والسيميائي الموسيقي (الإيقاع) يظهر شبكية موسيقى هذا الطقس.

حيث كشف التحليل عن العلاقة العضوية التي تربط موسيقى الأداء الجماعي مع الموسيقى الشعرية لقصيدة الياقوتة هذه الأخيرة ومثل كل القصائد الكلاسيكية كانت الأساس الذي إنبنى عليه كل الإيقاع الموسيقي للطقس.

¹ أحمد عبيدلي، سبق ذكره، ص 133.

أي أن طبيعة الموسيقى في طقس الياقوتة المتكونة من الحالة النفسية الموسيقية التي تسيطر على كل شاعر في بداية كتابة القصيدة، والموسيقية الشعرية القصيدة، والموسيقى الصوتية وموسيقى الأداء الجماعي لطقس سماع الياقوتة هي عناصر تشكل نسقا مترابط بعلاقة تنسيقية بين هذه الأجزاء المكونة له، أنتجت هوية موسيقية تخص وتميز أهم طقس في الطريقة الشيعية.

هذا النسق الموسيقي يشكل عنصرا أساسيا في طقس السماع للوظيفة الإتصالية والتبليغية التي تقوم بها الموسيقى التي ترتبط هي الأخرى بطقسية المجال الديني لحاجة الطقس الديني لها، لان الموسيقى ليست مجرد حامل صوتي إيقاعي لتدين ما، بل هي تشكل جوهر الفعل التعبد¹ جوهر هذا الفعل يتجلى في الفعل الصوفي القائم على القيم الجمالية إن كان في الكتابة أو الممارسة الصوفية.

فالموسيقى هي جزء من جماليات التصوف التي لعبت وتلعب دورا كبيرا في الاستمرارية التصوف الطرقي عبر السماع الصوفي (والأنكار) الذي يعتبر طقس الياقوتة جزءا منه والذي يساهم في توطيد المشاعر الجماعية وتوحيد الطاقة الروحية الجماعية باتجاه الشيخ مركز التصوف ومنه إلى الله الحق.

كما يساهم طقس السماع في إعادة إنتاج الثقافة الصوفية (الشيعية) لارتكاز السماع على الموسيقى التي تكرر الاتصال بين الأجيال وفي نفس الوقت تحافظ على ثقافة الجماعة الصوفية، من خلال دورية الطقوس وكننتيجة عامة نستطيع أن نقول أن استمرارية طقس سماع الياقوتة كانت بنسقه الاتصالي المتعدد الآليات التي تخص كل بنية من طقس سماع الياقوتة (المكان، المقدس، الدورية، الفاعلين، مسمعين، الصوت، النص المقدس، القصيدة، الموسيقى) وقد أضفى المقدس لهذا الطقس الديني الصوفي على الموسيقى بعدا روحانيا جعل منها

¹ Bernard Lorat –Jacob, Miriam Rovsing Olsen «musique, anthropologie, la conjonction nécessaire» l'homme N-171 -172 éd ETHESS Paris 2004, p14.

فعلا اتصاليا(موسيقيا) يعمل على تلحيم كل بنية من طقس السماع وحتى تلحيم كل النسق الصوفي المكون لكل طريقة صوفية.

الْفَتْحُ

النتائج

خلصت هذه الدراسة إلى نتائج نعتبر أنها لها دلالة وأهمية على مستوى الموضوع والمقاربة نحددها في النقاط الآتية:

أولاً- على مستوى مفهوم الاتصال: الدراسات (باللغة العربية) المتعلقة بالاتصال الإنساني تفرق بين مفهوم الاتصال ومفهوم التواصل من مبدئين:

المبدأ الأول يحدد مفهوم الاتصال بالظواهر التي يتم فيها الاتصال عبر وسيط تقني.

المبدأ الثاني وبالمقابل يحدد مفهوم التواصل بالظواهر التي يتفاعل فيها الأشخاص وجها لوجه.

إلا أن الصوفية وظفوا مصطلح الاتصال كدلالة عن الاتصال الروحي الذي يجمع أو يصل الصوفي بالله، ومن جهة أخرى استخدموا مصطلحات مرادفة ومكاملة لمفهوم الاتصال وهي الوصل والوصال والواصل.

-الوصل هو اتصال بعد فصل.

-الوصال هو سيرورة اتصال الصوفي في معراجه -عبر درجات مقامية ونفحات حالية-الهادف إلى الاتصال بالله.

-أما الواصل هو القائم بالاتصال،الصوفي الإنسان الكامل.هذا يعني أن مفهوم الاتصال هو المفهوم المركزي عند الصوفية مقارنة مع المفاهيم الأخرى , و من جانب اخر لأهميته في تحليل التجربة الذوقية العرفانية فحسب ابن رشد و Sfez بالذوق تكون المعرفة ولا معرفة بدون اتصال .

كما نستنتج من ذلك أن المصطلح الصوفي حسب سيميائيات بيرس pierce

هو مصطلح إشاري رمزي :

- مصطلح إشاري لأنه يشير إلى المعنى اللفظي للموضوع، لوجود علاقة تقارب بين المؤشر الذي يتجلى في المعنى الظاهري والموضوع (المصطلح).

- مصطلح رمزي لأنه يدل على معنى كما تفهم دلالاته، المعنى الذي يبتدعه أو يفسره القارئ المفسر.

ثانيا على مستوى المصطلح الصوفي: نفس نتائج أبعاد الاتصال في المصطلح الصوفي وفي عناوين الكتابة الصوفية على أنها تدل على خصائص الاتصال الصوفي الفاعل وصفناها على انها:

أ- فوق إنسانية تدل على خصائص الاتصال الإنسان الصوفي من منطلق أن مصطلح "فوق إنساني" super human أو " أرقى من الإنسان «يشير إلى فاعلية ينظر إليها بوصفها إستثنائية أو ترتفع فوق الملكات الإنسانية الاعتيادية»¹.

والصوفي يعتبر إنسانا صاحب تجربة اتصالية تصاعدية فريدة، غايتها الوصول إلى الله. وهذا العروج الروحي جعله يتسم بخصائص تميزه، وتتجلى أبعاد الاتصال فوق إنسانية في مصطلح:

-الاتصال عند الصوفية

-التصوف وتفرعاته

-الإنسان الكامل

-ومفهوم فوق إنساني أو أرقى من الإنسان نراه مصطلحا مناسباً لتحديد خصائص الاتصال الإنسان الصوفي المسلم لاعتباريين:

¹ نفس المرجع ص121.

ملاحظة: لقد تجنبنا استخدام مصطلح: ما بعد إنساني" الذي يشير إلى «الشخص الذي يعمل خارج مقاييس الوجود الإنساني».

لأن هذه الدراسة تنظر إلى الصوفي الإنسان قبل كل شيء، ومميزيته التي لا يختلف الدارسين عليها التي يتميز بها في الكتابة أو الممارسة تعد خاصية إنسانية تدرس ضمن إطار الإنسان **** حتى لا نحول الإنسان الصوفي شخصية إلهية أو ميتافيزيقية.

-من تعريف الإنسان في القرآن الذي يراه البعض أنه يتحدد بثلاث معايير:
العقل، النفس، الروح.¹

هذا التحديد يميل أو يندرج ضمن المعرفة الإسلامية البرهانية، التي تتقاطع معه المعرفة العرفانية في النفس والروح وتختلف عنه في القلب الذي يأخذ مكان العقل في التجربة الصوفية الوجدانية.

-والاتصال الصوفي هو اتصال روحي يصارع النفس التي تعوق اتصال الإنسان الصوفي مع الله. أي تحقيق الوصل بالاتصال الروحي يكون بفصل النفس.

فالنفس في التصوف تعد المعوق الرئيسي في الاتصال الإلهي. وهذا الصراع يعبر عن الرياضة والمجاهدة القلبية الاستثنائية في التجربة الصوفية الاتصالية والمتمثلة في الأحوال التي يعيشها ويسلكها الصوفي أثناء ارتقائه المقامات الروحية.

ب-إنسانية تدل على خصائص الاتصال الصوفي الإنسان أي خصائص لها علاقة بحواس الإنسان وبالعلاقة هذا الإنسان بالفضاء المكاني وتتجلى في المصطلحات الآتية:

-الحسية السمعية والبصرية وتفرعاتها.

-الحسية الذوقية: الشرب والسكر وصحو الذوق

-الجوارية: القرب والبعد

من المعروف أن أهل التصوف هم أهل الباطن وأهل الإشارة لا العبارة فجاءت كتاباتهم محتفية بالرمزية وبإشارات معقدة الدلالات. والدراسات في هذا الإطار لا تعد ولا تحصى.

نعتقد أن النتيجة التي توصلت إليها هذه الدراسة في وصف دلالة الاتصال في المصطلح الصوفي بخصائص الاتصال الإنسان، جاء على أساس ظاهرها:

¹عبد الكريم غلاب، أزمة المفاهيم وانحراف التفكير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998 ص25.

-لأن ظاهر العبارة هو أساس باطن الإشارة من الناحية الشكلية،ظاهر العبارة في الكتابة الصوفية يندرج في رؤية الصوفية للإنسان بصفة عامة،خاصة هذا الإنسان القديم والوسيط والحديث يتصل من خلال قنواته الحسية (السمع،البصر،الشم،اللمس)ويتدخل المكان* أو الفضاء المكاني في كل إتصالته باعتباره رهان من رهانات الاتصال الإنساني (الاجتماعي النفسي).

-المصطلحات الصوفية ليست بمفاهيم مجردة و« إنما هي منظومة سلوكية يتدرج الصوفي في تجربته من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام.....»¹.

لذلك وظف الصوفي عبارات حسية، بسيطة في ظاهرها لتعبر عن الإنسان (في الواقع الحسي)السالك في الطريق الصوفي (الروحي الباطني).

-كما أن المصطلحات الصوفية لا تخضع إلى معايير واحدة أو جامدة لتأويلها «فهي تمتلك دينامية وقدرة على التقلت والتشكل في الأشكال ما يمكنها من ضمان البقاء»²،ولهذه الخاصية الدينامية التأويلية للمصطلح الصوفي،وقع اختيارنا على تلك المصطلحات السابقة الذكر.

ج -إعلامية: تتضمنها الكتابة الصوفية خاصة المصادر المتعلقة بالكتابة الشارحة التي تأسست على تفسير القرآن أو التشريع الإسلامي بمنظور الصوفي الصرف الذي (التفسير) تزامن مع بداية القرن السادس الهجري،حين طرأ على الفكر الصوفي «تحولا نوعيا بمعنى أن التحول طرأ على نظام الفكر فتحول التفسير الصوفي تبعا لذلك من تفسير صوفي عملي إلى تفسير نظري فلسفي»³ بعد سيرورة تكوينية مر بها ليؤسس بعدها إلى نسق خاص به والمنفصل عن التفسير الأخرى.⁴

* مصطلح الوقت أو الزمن سيحيء الحديث عليه في الفصل المتعلق بطقس السماع.

¹ محمد زايد، أدبية النص الصوفي، ص25.

² نفس المرجع ص16.

³ مختار الفجاري، حفريات في التأويل الإسلامي دراسة المجال المعرفي الأصولي الأول للتفسير الصوفي، عالم الكتب الحديث أريد-الأردن ودارا للكتاب العالمي عمان-الأردن، 2008 ص17.

⁴ لقد مر التفسير الصوفي بالمراحل الآتية:الجينية والنشأة ثم التأصيل المنفصل حدها مختار الفجاري إلى مرحلتين :

لأن هذه الكتابات الصوفية الشارحة (المفسرة) واجهت انتقادات وهجوما حادا من طرف علماء الفقه (علماء البرهان)، من اعتقاد أنه لا توجد علاقة بين القرآن والتصوف « القرآن يدعو إلى الحياة ويهتم بأمر المسلمين في دنياهم، إذ الدنيا في تقديرهم منبوذة عند الصوفية»¹ متهمين الصوفية أنهم «لم يستخدموا بذور نظرياتهم مطلقا من القرآن بل جاءوا بالنظريات وحاولوا التلفيق والتوفيق بينها وبين الآيات القرآنية»².

وبالتالي جاءت بعض مصادر الكتابة الصوفية الشارحة للفقه تهدف إلى إقناع الخصوم بشرعية هذا التفسير.

تتجلى الأبعاد الإعلامية للاتصال في المصطلح الصوفي من خلال عناوين مصادر الكتابة الصوفية الشارحة للفقه، وتتحدد هذه الأبعاد الإعلامية في :

- أن هذه المصادر المكتوبة هي وسيلة إعلامية* مثل أية وسيلة إعلامية أخرى، تسعى إلى نشر أفكارها واتجاهاتها بهدف التفاهم والإقناع والتأثير وكسب التأييد. فهي تدخل في إطار أو مجال الإعلام النشاط الهادف المقصود والمخطط له، وعناوينه تتضمن هذه الأهداف المقصودة.

- بعض عناوين مصادر الكتابة الصوفية الشارحة (المفسرة للفقه) تحمل دلالات إعلامية بأهداف إقناعية، عناوين لها مكانة صوفية لحرص الصوفية على صياغة عناوين ناطقة لمضامين كتابتهم، مكانة مرتبطة بالمكانة البنائية التي تحتلها العناوين في النصوص حسب التحليل السيميولوجي المعاصر، الذي يعتبر عتبات

-مرحلة مشتركة: اشتركت الخطابات التفسيرية الإسلامية في مجموعة من المبادئ بحكم تداخلها البيوي.

- مرحلة منفصلة: استقل فيها الفكر الصوفي نهائيا وأسس ****خالصا مع السهروردي وبن عربي في خطاب فلسفي مكتمل:

نفس المرجع ص 17-18.

¹ محمد زايد، أدبية النص الصوفي، ص15.

² مختار الفجاري، حفريات في التأويل الإسلامي، ص16.

* المصادر الصوفية المكتوبة هي وسيلة إعلامية تقليدية نخبوية موجهة إلى النخبة الدينية والنخب الأخرى.

النصوص وعلى رأسها عتبة العنوان، أنها تحمل دلالات النص في حد ذاته بالإضافة إلى دلالتها التبليغية والاتصالية...

وهذا ما اكتشفناه عند تصفحنا لعينة من عناوين المخطوطات¹ الصوفية، لاحظنا أن العناوين المتعلقة بالكتابة الصوفية الشارحة تحمل أو تتضمن على كلمة "الرسالة" بالدرجة الأولى وكلمة "العلم" بالدرجة الثانية. من ظاهر هاتين الكلمتين أي الرسالة والعلم تظهر الدلالة الإعلامية والاتصالية، لذلك وقع اختيارنا على دراسة عنوان الرسالة القشيرية (للقشيري) وعنوان إحياء علوم الدين (الغزالي).

د-وظيفية: تتجلى في إضفاء هوية (الهوية الصوفية) على الصوفي والجماعة الصوفية والتصوف كنظام معرفي.

مفهوم الهوية مفهوم واسع وغير ثابت، خاصة وأنه مفهوم ظل لمدة طويلة مهماشا في حقل العلوم الإنسانية، دخوله المكثف كان مع بداية التسعينات².

مفهوم الهوية الذي توصل إليه تحليل هذه الدراسة ينطلق من مفهوم الهوية المرتبط بثلاث مجالات: الهوية الشخصية والهوية الجماعية والهوية الاجتماعية « للهوية علاقة بالتطابق مع الذات عند شخص ما أو جماعة اجتماعية ما في جميع الأزمنة وجميع الأحوال فهي تتعلق بكون شخص ما أو كون جماعة ما قادرا أو قدرة على الاستمرار في أن تكون ذاتها، وليس شخصا أو شيئا آخر»³.

بينت الدراسة أن مفهوم الهوية هو مؤشر صريح للبعد الوظيفي للاتصال في المصطلح الصوفي ومرتبطة بالمجال الذي يفضله علماء الأنثروبولوجيا وهو هوية الجماعة، ومن مبدئي الوحدة والاستمرارية اللذين ترتكز عليهما إشكالية الهوية «يرتكز سؤال الهوية على تأكيد مبادئ الوحدة في مقابل التعدد والكثرة والاستمرار

¹ فهرس مخطوطات التصوف، مراجعة وتقديم أحمد شوقي بنين، ج1 و 2، منشورات الخزنة الحسنية القصر الملكي الرباط، والوراقة الوطنية، الداوديات، مراكش 2010.

² جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، ص1108.

³ طوني بنيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص700.

في مقابل التغيير والتحول... في حالة الهوية الجمعية، نستطيع القول أيضا إن مبادئ الوحدة والاستمرارية قد وضعت في الصدارة....¹

ثالثا على مستوى الشعر الصوفي:

ابعاد الاتصال من خلال التحليل الدلالي البنائي والوظيفي للاتصال في منظومة الياقوتة المعبرة عن تجربة الصوفي سيدي الشيخ صاحب الطريقة الصوفية الشيخية تتمثل في الأبعاد التالية:

أ- البنية المعجمية: رصد التحليل الكلمات المتعلقة بالاتصال، وبخصائص الاتصال الإنسان الصوفي بالإضافة إلى كلمات اللاتصال التي تتضمنها القصيدة، هي كالاتي:

- كلمات العملية الاتصالية الرسالة، الوسيلة، الخبر....

- الكلمات الحسية، الجوارية، العلائقية، و الصوفية

بينت الدراسة أن الكلمات الدالة على الاتصال كانت أكثر عددا من الكلمات الدالة على اللاتصال (منع و الترك). يفسر سياق الاتصال الفاعل الصوفي في قصيدته أنه ينحو إلى الاتصال لا للانفصال.

ب- دراسة الاتصال في بنوية القصيدة "النظام التركيب والهيكله والشكل"² والعلاقة التي تربط هذا البناء المتعدد العناصر اظهرت نسق الاتصال الذي إنبتت عليه أغراض القصيدة الصوفية.

ج- مستويات الاتصال الفاعل الصوفي داخل قصيدته تظهر في نشاط وحركية العلاقة القائمة بين الفاعل الصوفي والله، والصوفية والمتلقي السالك في الطريق والمتلقي المنتقد، إلى جانب الأساليب والرسائل والوسائل التي يستخدمها الفاعل الصوفي في هذه الديناميكية الاتصالية.

¹ نفس المرجع ص701.

² نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في اللسانيات النص وتحليل الخطاب دراسة معجمية جدارا للكتاب العالمي، عمان-الأردن، 2009، ص94.

د- الوظيفة الاتصالية للشعر الصوفي، تجلت في الوظيفة المرجعية، مرجعية قائمة على التجربة الصوفية في التصوف بشكل عام والتصوف الطرقي بشكل خاص وفي الوظيفة التعبيرية أين عبر الصوفي في قصيدته على مواقف تمثل مجموعة من الرسائل، وفي الوظيفة التأثيرية استخدم الصوفي معاني وأساليب هدفها التأثير على المتلقي، بالإضافة المصطلحات والشعرية التي تتميز بها القصيدة الصوفية.

بصفة عامة استنتجنا أن قصيدة الياقوتة تتكون من:

- المرسل الصوفي الفاعل، المتلقي (الأتباع، المريدين، عامة الناس، المنتقد...)، وسائل الاتصال، أنماط الاتصال ودور الفاعل الصوفي داخل قصيدته، الرسائل التي تتضمنها والأساليب المستخدمة بهدف التأثير هذا من جهة، ومن جهة أخرى منظومة الياقوتة هي بحد ذاتها رسالة ممتدة عبر الزمان والمكان مثل كل نظم شعري خاصة إذا تعلق الأمر بأشعار شيوخ الطرق الصوفية هي حامية وحاملة الطريقة ومؤسسها الحاضر الغائب « الإنسان هو دائما في وسط نصوصه، ينسج رابطة بصفة عامة ودائمة مع الآخرين ومع نفسه تسميها الأثرولوجيا الشعرية باللحمة النصية.¹ هذا يفسر إستراتيجية الصوفي في الاعتماد على الكتابة الشعرية والمصطلح.

والحياة المستمرة للصوفي في قصيدته (مثل الياقوتة) القصيدة الطريقة تؤكد على أن الإنسان موجود إلا في النصوص والفرد ما هو إلا ما يقول.

بينت وظائف النص الشعري على الإستراتيجية التعبيرية التي يوظفها الشاعر الفاعل الصوفي بهدف التأثير على مختلف أنماط المتلقي، هي إستراتيجية تدل على حضور ووجود الإنسان الصوفي.

رابعا على مستوى مؤسسة الزاوية

الاتصال داخل الزاوية يندرج ضمن العمليات الاتصالية التي تجري داخل المؤسسة والتي بها تنتظم المؤسسة تنظيميا وممارساتيا، حسب الاتجاه أو بطريقة

¹ Daniel Dubuisson, Anthropologie poétique prolégomènes à une anthropologie du texte, homme N°11-112 juillet-Décembre paris 1989 ;p223-224.

رسمية أو غير رسمية، تستخدم فيها وسائل اتصال قد تكون تقليدية (اتصال لفظي، وغير لفظي، رسائل....) أو حديثة (تكنولوجية مثل ما هي عليه اليوم من تواصل اجتماعي وأنترنت....).

أ-الاتصال حسب الاتجاه: في الزاوية والذي يشير إلى الهيكل التنظيمي الذي يسير في ثلاث اتجاهات بين أعضاء المؤسسة يتكون من ثلاث اتجاهات:

الاتصال النازل: يعني اتجاه الاتصال يبدأ من هرم المؤسسة إلى قاعدتها أي من الرئيس إلى المرؤوس وفي الزاوية يتجه الاتصال من الشيخ إلى المقدم ، من الشيخ إلى المريدين أو من المقدم إلى المريدين هذا الاتصال يكون على شكل أوامر أو توجيهات تمتن العلاقة أو الاتصال التراتبي داخل مؤسسة الزاوية.

الاتصال الصاعد: هو عملية عكسية للاتصال النازل ومكمل لها(من المرؤوس إلى الرئيس)، يكون هذا الشكل من الاتصال من المرید إلى الشيخ و من المقدم إلى الشيخ وتكون عملية التصاعد في الزاوية على شكل اقتراحات وخاصة استشارات ونصائح يتجه بها المرید إلى شيخه ليساعده على تثبيت سيره في طريقته الروحية وتدل على تفاعل المريدين مع شيخهم،فهو يختلف من ناحية المضمون عن الاتصال صاعد في المؤسسات الحديثة الرسمية.¹

-الاتصال الأفقي: يكون بين الأفراد أو الأعضاء الذين هم على نفس المستوى في التنظيم الهيكلي للمؤسسة، الاتصال الذي يشارك فيه الأعضاء الذين ينتمون إلى نفس الرتبة من سلم المؤسسة، وهو يتم نسق الاتصال حسب الاتجاه داخل المؤسسة.

داخل الزاوية يمثله اتصال المريدين فيما بينهم، هي الفئة التي تشكل الشريحة الأكبر في التنظيم الهيكلي لمؤسسة الزاوية، لذلك اتخذته هذه الدراسة كمثال على

¹ في المؤسسات الرسمية يتمثل الاتصال الصاعد في التقارير والشكاوي.

الاتصال الأفقي* يتمظهر في آداب وسلوك المريدين المنبثقة من طريقة شيخهم وكيفية التعامل مع بعضهم البعض.

ب-الاتصال حسب الرسمية: يحدد السلطات وتراتيبات وتقييم العمل ويضبط العلاقات بين الأعضاء حسب الهيكل التنظيمي للمؤسسة، هذا الاتصال ينقسم إلى:

-الاتصال الرسمي: الذي يتم بطريقة رسمية لأنه اتصال منبثق من القوانين المنظمة للمؤسسة والتي تضيف على المؤسسة السمة الرسمية، هذا الاتصال يحدد العلاقة بين مختلف أعضاء المؤسسة حسب توزيعهم في الهيكل التنظيمي (الرسمي) لها.

وأظهرت هذه الدراسة أن الاتصال الرسمي يتحدد في مؤسسة الزاوية ويقصد به :

أولاً- اتصال العهد الروحي:

-اتصال العهد الإلهي عهد السالك في الطريق مع الله.

-اتصال العهد الصوفي (الشيخ) عهد المرید والمقدم مع شيخهم يظهر في الرابطة الروحية التي تربطهم، وفي الانتساب وأخيراً في الانجذاب، في التحالفات الاجتماعية والسياسية وأخيراً في الأسطورة التي تربط الناس ارتباطاً وثيقاً مع الشيخ ومؤسسة الزاوية.

ثانياً-السند: كل طريقة صوفية لها سندها القائم على سلسلة الشيوخ التي شرب من منابعها الصوفي وأسس عليها طريقته فالسند يؤكد على شرعية المؤسسة الطرقية الزاوية فهو معيارها العلمي والعرفاني.

-الاتصال غير الرسمي: هو الذي يتم خارج العلاقات الرسمية التي يحددها التنظيم الهيكلي للمؤسسة يظهر في العلاقات الشخصية التي تنمو بفعل تفاعل

* أما الاتصال بين المقادير يكون في المناسبات الكبرى على مستوى الزاوية وعادة ما يكون اجتماعهم مع الشيخ أو نائبه في بعض الحالات (مثل الزاوية الشيخية البوعمامية).

الأعضاء داخل التنظيم الرسمي¹ وفي الزاوية يمثله العلاقات العفوية التي تربط الأعضاء داخل اتصال العهد الصوفي متجليا في الانجذاب.

المقاربة النسقية في تحليل الاتصال في مؤسسة الزاوية أظهرت أن الزاوية مؤسسة :

-علائقية: تعلم أعضائها الدور الذي يجب أن يضطلع المرید بعد انتسابه في سلك السالكين في الطريق الصوفي الذي يحتل القاعدة الواسعة في التنظيم الهيكلي للزاوية والمقدم الذي يلعب الدور الوسيط بين الشيخ والمرید.

دور تحركه حالة وجدانية إنجابية منبثقة من الاتصال الروحي الذي يتمتع به شيخ الزاوية.

-منظمة : تضبط فعل الفاعلين من المقادير والمریدين بقواعد روحية رمزية.قواعد الفاعل الصوفي الشيخ المحددة في طريقته ومن غاية تجربته الذوقية الهادفة إلى الاتصال بالله،تتمثل هذه القواعد الروحية الرمزية في العهد الإلهي (المرید/الله) والعهد الصوفي (المرید/الشيخ).

-ثقافية: تقدم الزاوية توجيهات وضوابط رمزية خاصة بثقافة جماعة التصوف تكسب المرید وتعجبه بثقافة الزاوية مؤسسة التصوف الطريقي.

كما حاولت هذه الدراسة أن تقدم نموذجا من منظور بنيوية كلود ليفي ستروس للبنية غير واعية يقترح النسقا السوري الذي تنتظم فيه مؤسسة الزاوية حسب الرسمية (العهد الروحي، السند الصوفي، الأسطورة) وحسب اتجاه الاتصال،تنتظم يؤكد العنصر البشري وعلى السلوك الرمزي والروحي تساهم في تنسيق وتجانس أعمال أعضاء تنظيم الزاوية المؤسس على مركزية الشيخ.

رابعا على مستوى طقس السماع: الطقس الديني هو من طقوس التفاعل التي تؤدي حسب دوركائيم إلى إثراء وتفعيل المشاعر الجماعية وإلى إدماج

¹ غياث بوتلجة، مبادئ التسيير البشري، دار الغرب، وهران.

الفرد في الجماعة، كذلك طقس السماع له هذه الوظيفة الإدماجية والتفاعلية متمثلة في هذه الدراسة بالوظيفة الاتصالية لطقس السماع الياقوتة، يؤديها كل عنصر من العناصر المكونة لهذا الطقس المتكون من:

-النجمية هي الإيقاع الموسيقي بالصوت (المسمع)** أو بالآلات الموسيقية

وسماع الياقوتة تغميته بصوت المسمعين بدون استخدام لأية آلة موسيقية.

-الشعر فأغلب طقوس السماع الصوفي يتغنون بالأشعار الصوفية وشعر الياقوتة في هذه الدراسة مثال على ذلك، الشعر الذي يضيف على السماع جمالية شعرية إيقاعية أخرى قائمة على إيقاع الوزن والقافية.

-النص المقدس هو ما يرتل أو ما يتغنى به المسمع في طقس الياقوتة من

بسملة وهيللة (لا إله إلا الله)وتصلية(الصلاة على الرسول) وأسماء الإعلام والسادات الصوفية وكتاباتهم.

- ولوجود علاقة تداخلية بين الطقوس الدينية والمقدس , هذه الدراسة بينت أن

مكان و زمان ممارسة الطقس (السماع) لهما سمة المقدس .

- مكان طقس السماع الياقوتة في زوايا الصوفي شيخ الطريقة (سيدي

الشيخ) وناظم القصيدة، وكل مكان له علاقة بشيخ الطريقة، أما الزمان فهو وقت وفترة ممارسة طقس السماع الذي يتسم بالدورية بمعنى أنه يتكرر في توقيت معين محدد من طرف شيخ كل طريقة ومن هنا تظهر رمزية توقيت ممارسة طقس السماع.

- الأداء الجماعي في طقس السماع الياقوتة المتكون من الفاعلين

المسمعين،الزي والألوان،طريقة ممارسة الفاعلين للطقس.

** الذي يمارس أو يؤدي طقس السماع هناك من يسميه بالسامع وهناك من يطلق عليه إسم المسمع.

-نستنتج من ذلك أن التصوف كان له الفضل في إدخال القيم الجمالية في الإسلام، والتمثلة في الموسيقى المستعملة أو الموظفة في الممارسات الصوفية الهادفة إلى تحقيق المحبة الإلهية الممارسة في السماع وحلقات الذكر والخضرة...

هذه الموسيقى في شكلها النظمي (الشعر) أو النغمي (بالآلات أو الصوت الإنساني)، أضافت للسمع قيمة جمالية وقوة تأثيرية، لوقع الموسيقى المباشر والفعال على النفس الإنسانية. فالموسيقى هي من العوامل الجامعة التي تخترق الحدود المجتمعية المختلفة، وتعد من أهم وسائل الاتصال (الناقلة لرسائل الثقافات) ووسائل الإعلام (انتشار الإسلام الطريقي والتصوف).

وإذا كانت الموسيقى الشعرية والنغمية من الخصائص البنائية للسمع ووظائفه الاتصالية، فإن الكلام الشفهي (المنشد) هو عنصر آخر من نسق طقس السماع الذي يتمتع بدوره البنيوي والوظيفي المكمل للنسق الاتصالي للسمع، فالكلام الشفهي إذا قيل جيدا وفي وقت مناسب هو فعلا اجتماعيا حسب Houis وفي حالة السماع هو فعلا اجتماعيا ومقدسا وبذلك يكون كلام السماع فعلا يحمل عدة أفعالا روحية (الله/ الرسول/الشيخ) وفعلا اجتماعيا (جماعة التصوف الطريقي) ومجتمعيا (إرتباط المسمعين بمحيطهم العام).

فعل يحمل وظيفة الاتصال الروحي والاجتماعي ووظيفة إعلامية للشيخ وطريقته وفعل (شفهي) يحفظ الذاكرة خاصة بطريقته الرسمية التي تعمل على تسهيل الذاكرة وعلى جلب الانتباه.

نسق الاتصال في طقس السماع هو اتصال موسيقي، سمعي بفعل الذاكرة الجماعية، هو اتصال مشهدي يجمع بين الأنساق الغير بصرية السالفة الذكر والأنساق البصرية: المشاركون، طريقة الأداء، اللباس، المكان.

هذا النسق يدخل الاتصال الروحي المنبثق من الشيخ مركز الاتصال الروحي صاحب التجربة الذوقية.

النتائج العامة

-آلت نتيجة تحليل الاتصال الصوفي في الكتابة الصوفية والممارسة الصوفية، أنه اتصال تعددت أشكاله وأنماطه: لسانی، تنظيمي، مشهدي بكل تفرعاته التي خلصت إليها التحليل.

ومن خلال نتائج هذه الدراسة بينت أولاً: أن دراسة الاتصال في التصوف الإسلامي ينطلق من دراسة الصوفي:

-لأن الصوفي يعرف من خلال طريقة اتصاله بالله من تجربته الذوقية الفردية الهادفة إلى الاتصال بالله.

-لأن الاتصال حسب ابن رشد (عالم البرهان) موضوع اختص به الصوفية. وكل الموضوعات التي تطرق إليها جموع الصوفية كانت أهدافها واحدة تلخصت في غاية واحدة هي الاتصال بالله.

ثانياً-الاتصال الصوفي هو اتصال روحي ، فهو حالة يعيشها الصوفي، حالة وجدانية تمس حركة الروح وخفقات القلب، فهي شكلا من أشكال الوجدان وليست شكلا من أعمال العقل.

هذه الحالة قابلة للمقاربة بالأنثروبولوجيا الروحية الحقل الذي يخص كل ما تعلق بالروح والمبادئ السامية والإلهية في الإنسان، وخاصة في مساره الروحي في البحث عن الله.

والاتصال الصوفي هو مظهر من مظاهر الاتصال الروحي في الإسلام والذي ينقسم إلى اتصال أعلى يترجم في لحظة وصال الصوفي بالله ثم لحظة الاتحاد والفناء.

واتصال أسفل يكون مع أهل التصوف ومحيطه العالم كما أظهره تحليل الكتابة والممارسة الصوفية.

ثالثا-الاتصال الصوفي رمزي لأنه روعي ولان منهجه ذوقي ووجداني لا يدركه العقل فجاءت لغته رمزية محفوفة بالإشارات والرموز الهادفة هي الأخرى للمعرفة والاتصال.

إذا كان الإنسان الكائن الوحيد على ممارسة السلوك الرمزي، نستطيع أن نقول أن الإنسان الصوفي نموذجاً للإنسان الرمزي.

وبصفة عامة نصف طبيعة الاتصال الصوفي بأنه فعلا روحيا ورمزيا ومقدسا لأنه يشير إلى قيمة مقدسة هو الله أو لوساطته الصوفي الإنسان الكامل.

رابعا-نتائج تحليل تظهر مركزية الصوفي الفاعل في الكتابة والممارسة تتجلى في ما يلي:

-الإنسان الكامل الوسيط بين الحق (الله) والعبد (المريد)،المتميز بخصائص اتصالية " إنسانية" و" ما فوق إنسانية" تدل على المركزية التي تأسس عليها التصوف والفكر الصوفي.

-يتمتع الصوفي بإستراتيجية لغوية صوفية صرفة تمثل إستراتيجية سلطة الصوفي عبر خطابه المكتوب أو المنطوق (الكتابة والممارسة).

-الصوفي أو الشيخ هو مركز الاتصال الروحي الرمزي « الشيخوخ أهل وصال والناس أهل استبدال » كما يقول القشيري،الواصل بعد الاتصال.الاتصال الإلهي ثم الاتصال الروحي مع أهل التصوف ومحيطهم المجتمعي على السواء.

-الطابع الروحي والرمزي للاتصال الصوفي، أعطى للصوفي سلطة روحية ورمزية، سلطة لا مرئية لأنه الواصل صاحب التجربة الذوقية أي أن سلطة الصوفي نابعة من تجربته الوجدانية بالتحليل الاتصالي من الاتصال الإلهي.ومن جهة أخرى التجربة الصوفية أنتجت منظومة رمزية (كتابة وممارسة) جسدت سلطة الصوفي كونها أدوات تواصل وبنيات تمارس سلطة¹.

¹ بيير بورديو، الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بن العالي ط3، دار توقيال للنشر الدار البيضاء، 2007 ص49.

-خامسا: نستطيع أن نشبه الكتابة الصوفية " بجماعة اللغة"، وممارسة الكلام في طقوس الصوفية " بجماعة الكلام: مفهوم Hymes الذي يقصد به المجتمع أو الجماعة التي تتميز بمعايير لسانية مشتركة تخصها مقارنة مع جماعة أخرى، وظيفة ممارسة الكلام هي إعادة إحياء الثقافة الصوفية عبر الطقوس الشفهية ونقلها بين الأجيال.

سادسا-إذا كانت الفكرة عند بعض الفلاسفة هي أساس النشاط العملي، والهابيتوس Habitus الفاعلين هو منتج للممارسات القابلة لإعادة إنتاج البناء تقترح هذه الدراسة أن يكون الحال في التجربة الصوفية هو أساس الممارسة الصوفية التي تتجسد فيها الثقافة الصوفية الروحية، والممارسات الصوفية الجماعية كانت ومازالت وسائل إعلام واتصال للتصوف الطرقي.

المقاربات

تعتقد هذه الدراسة أن التصوف الإسلامي عبارة عن منظومة متسقة ومتناسقة العناصر من الناحية البنيوية والوظيفية. ودراسة طبيعة الاتصال الصوفي بدون رجوع إلى مكوناتها - تتفق بعض الدراسات على أنها تتكون من : المصطلح، الكتابة والممارسة - ستواجه صعوبات في فهم أبعاد هذا الموضوع، لذلك اعتمدت الدراسة على بعض عناصر المكونة للتصوف أو ما أنتجته التجربة الصوفية الذوقية للصوفي: أمثلة من الكتابة (عينة مصطلحات و عناوين الكتابة الشارحة، ومثالا للشعر الصوفي) وأمثلة من الممارسة الصوفية (الزاوية وطقس السماع).

-دراسة هذه العناصر الهادفة إلى كشف عن طبيعة الاتصال الصوفي بمقاربة أنثروبولوجية (هي محاولة بحد ذاتها) تطلبت مقاربات من حقول علمية أخرى فرضها الموضوع:

مقاربات سيميائية على أمثلة الكتابة الصوفية(المصطلح و الشعر)، مقاربات نسقية للممارسة الصوفية (تحليل الاتصال داخل المؤسسة) و مقاربات أنثروبولوجية

للكتاباة الصوفية والممارسة الصوفية (في المؤسسة و الطقس الصوفي), مقاربات
تداخلت في ما بينها للوصول الى أهداف الدراسة:

المتتمثلة في فهم طبيعة الاتصال الصوفي أنثربولوجيا وكانت النتيجة أنه (الاتصال الصوفي) هو اتصال روحي رمزي ونظريا اتصال نسقي شبكي مركزه الصوفي صاحب التجربة الذوقية, نسقي لأن التصوف أو عناصر ما أنتجته تجربة الصوفي الوجدانية تتكون من عناصر متسقة ومتناسقة بنائيا ووظيفيا وفي نفس الوقت كل عنصر من عناصر نسق الاتصال الصوفي هي أنساق فرعية متشابكة فيما بينها وكلها تنطلق من مركز النسق العام مركز الاتصال الإنسان الصوفي.

-إبستمولوجيا فهم طبيعة الاتصال الصوفي أنثربولوجيا يتطلب حسب هذه الدراسة عدة فروع أنثربولوجية: الأنثربولوجية الاجتماعية ,الثقافية،الدينية،الروحية،اللسانية،الشعرية،الموسيقية،الرمزية،وإنثوغرافيا الاتصال،بالإضافة إلى نظريات سيميائية وأخرى نسقية.

هذا يعني أن التأسيس لأنثربولوجيا الاتصال الصوفي يبني من عدة مباحث أنثربولوجية التي هي بدورها تتقاطع مع حقوق معرفية أخرى (السيميولوجيا،الدين،اللسانيات،الموسيقى،الثقافة....).

-وهذا يعبر على قدرة أو سمة أنثربولوجيا الاتصال الصوفي على الإدماج والوصل بين إشكاليات منبثقة من عدة نظريات.

-انطلقت هذه الدراسة بإشكالية تقترح نظرة أو بعدا اتصاليا للعالم الصوفي (الكتاباة والممارسة) في إطار أنثربولوجيا الاتصال البعدية كما يراها Winkin باستخدام الاتصال كإطار تحليلي للعالم الاجتماعي (وليس كموضوع).

لتنتهي إلى " اقتراح " معالم أنثربولوجيا الاتصال موضوعاتية في هذه الدراسة موضوعها الاتصال الصوفي.

خاتمة

خاتمة

من هذه المحاولة الهادفة إلى فهم طبيعة الاتصال الصوفي من خلال بعض العناصر المكونة لمنظومة التصوف عناصر مكونة لبنائها ومساهمة في بقائها لأبعادها ووظيفتها الاتصالية.

أول ما نستنتجه من تحليل أبعاد الاتصال في المصطلحات الصوفية أن انتقاء الصوفي لها كان متناسقا مع معناها اللغوي فكل المصطلحات "الإنسانية" ** في ظاهرها المرمز التي قمنا بتحليل أبعادها الاتصالية، وجدنا أن الصوفي أسسها وأبدعها من معاني بنيتها المعجمية في اللغة العربية هذه المعاني أعطت لهذه المصطلحات أبعادها الاتصالية: الإنسان الكامل الوسيط الذي يعبر عن أن الإنسان لا يستطيع أن لا يتصل هو مبدأ الأنثروبولوجيا الاتصال، والسمع والبصيرة من أهم وسائل الاتصال...

هذا يعني أن المصطلح الصوفي الحافل بالرموز والأسرار معناه الباطني (دلالته) هو معنى ظاهري، منه نستشف إبداعية الصوفي للغة المبنية من كلمات غامضة واضحة في نفس الوقت، جعلتها تكون لغة فريدة بما تتأسس عليه بنائها من وحدات ذات معنى تشكلها الكلمات كما يقول أندريه مارتيني (Andret Martinet).

بذلك يكون الصوفي قد حافظ على الهوية العربية للغة التي لا يمكن شرحها أو تأويلها إلا من ذاتها العربية، وأسس كذلك لهويته الصوفية بالمصطلح الصوفي كعنصر أساسي في الجسم الصوفي (التصوف) وهو بمثابة إشارات لغوي للتصوف يعرف عن المصطلحات الصوفية المحققة بالإشارات والإمارات المتميزة عن غيرها من المصطلحات ونفس الشيء بالنسبة للعبثات التي تقنن الصوفية في صياغة عناوين مصادرهم المعرفة للتصوف.

* الإنسانية: كلمات يتكلمها ويوظفها كل إنسان في سياقات مختلفة، كذلك هي مصطلحات مرتبطة بالإنسان وليست بمصطلحات ماور السانية

(ما فوق اللغة) المتعلقة بالمصطلحات الصوفية الفلسفية.

وبصفة عامة نقول أن المصطلح الصوفي هو إنتاج معرفي أسس لعلم العرفان ولثقافة الصوفية. هذه الأخيرة التي تتكون من أساس آخر نعهده أنه بمثابة عمود التصوف الإسلامي وهو الشعر الصوفي الذي تأسس منه المصطلح الصوفي.

إن اللغة الصوفية في مجملها لغة شعرية «وشعرية هذه اللغة تتمثل في أن كل شيء فيها يبدوا رمزا»¹ ومن جهة أخرى تفسر هذه الشعرية من الشعر الصوفي فهو الوسيلة والرسالة لكل تجربة خاضها الصوفية في اتصالهم الإلهي والروحي لدرجة نستطيع أن نقول بالشعر نتجت التجربة الصوفية الفردية ثم التصوف كظاهرة دينية جماعية، فالأدب منتج اجتماعي كما يقول سارتر، بالرغم من أنه نتاج فردي، فما ينتجه ليس لذاته وإنما للآخرين.

وتوظيف الصوفية للشعر كذلك لأنه جزء من ثقافة المجتمع العربي الذي اشتهر به العرب من قبل الإسلام، فكان الشعر بمثابة المؤسسة الثقافية والإعلامية للمجتمع العربي، ويعتبر الإنجاز الأدبي الذي قدمه العرب في مجال الأدب الإنساني.

مما سبق نفسر لماذا هذه الاستعانة والتوظيف للشعر عند الصوفية وبالتالي لماذا اعتمد ناظم قصيدة الياقوتة الصوفي سيدي الشيخ على هذا النظم الشعري بضبط لتمثل الطريقة التي أسسها (الشيخية) فكانت الياقوتة هي الطريقة بحد ذاتها باعتبارها أهم ما تركه الصوفي سيدي الشيخ.

تحليلنا لبناء هذه القصيدة وجدناه أنه مبني على تسلسل مترابط البنيات، فتحرك كل بنية من البناء خلقت اتصالا من منظور البنيوية التكوينية (جورج لوكاش) هذا الاتصال خلق نسقا وظيفيا حقق الوظيفة هذا النص الشعري الصوفي.

كانت القصيدة رسالة شاملة متعددة الرسائل: التعريف بالصوفي، التعريف بالطريقة ونشر الطريقة كما أن الياقوتة من خلال البنية المعجمية التي تحتوي عليها وجدنا أن غالبيتها تتكون من كلمات أو مصطلحات ذات أبعاد اتصالية بالإضافة إلى تعدد أنماط الاتصال ووسائله للفاعل الصوفي (الناظم) داخل قصيدته.

¹ أدونيس، الصوفية والسوربالية، دار الساقي، ط4، بيروت، 201، ص23.

هذه الخصائص جعلت قصيدة الياقوتة ممتدة في الزمان المكان كونها الإرث والذاكرة الفريدة التي خلفها الصوفي سيدي الشيخ مما زادت في رمزيتها وفي فعاليتها الاتصالية حين سماعها أو قراءتها. لذلك وصفنا قصيدة الياقوتة بعد تحليلها بأنها المنظومة الشيعية فهي : الصوفي الشيخ وهي الطريقة الشيعية بعينها.

الطريقة بمعناها العام التي استلزمت مؤسسته لتأطيرها جماعيا (أهل التصوف) ومجتمعيا، ولتحافظ على كينونتها وبقائها.

هي مؤسسة الزاوية مؤسسة التصوف الطريقي تتوفر على مقومات المؤسسة النابعة من ثقافة المجتمع/مؤسسة لا تدخل في جدلية المؤسس والمؤسس التي تعاني منها المؤسسات "الحديثة" في المجتمع الذي تنتمي إليه الزوايا هذا ما توصلنا إليه من التحليل الأنثروبولوجيا لمؤسسة الزاوية.

استنتجنا منه أيضا أن مأسسة التصوف الطريقي في الزوايا لم يكن اعتباطيا، فمميزات التنظيم الهيكلي (الشيخ والمقدم والمريد) وخصائص الاتصال الرسمي واللا رسمي المتمثل في العهد والسند، وما يتضمنه من اتصال أفقي وهابط وصاعد من أسباب فعالية الاتصال بأنماطه الروحية والإنسانية داخل الزاوية ومن أسباب إستمراريتها وأبرز استنتاج هو مصطلحي اتصال العهد واتصال السند هما مفتاحي تحليل الاتصال الرسمي واللا رسمي داخل مؤسسة الزاوية، لأنهما من المصطلحات النابعة من هوية هذه المؤسسة ومن الفكر الصوفي وممارسته.

كما أن تأسيس الزاوية كان السبب في انتشار التصوف الطريقي واندماجه كجسم ديني متناغم مع الأنساق الدينية الأخرى في المجتمع.

هذا الانتشار والاندماج ساهمت فيه الطقوس الصوفية بقسط كبير لما يلعبه الطقس في تجسيد وتفعيل كل ما هو ديني ودور طقس السماع الصوفي نموذجاً لذلك.

طقس سماع الياقوتة الذي قمنا بتحليله استنتجنا منه أنه في ظاهره بسيط وفي باطنه هو طقس متشابك العناصر كل عنصر منه يؤدي وظيفة اتصالية ساهمت في بقاء واستمرارية الطريقة الشيعية والتصوف الطرقي بصفة عامة.

المكونات البنائية ذات الوظيفة الاتصالية في الطقس المدروس: صوت (المستمعون) المسمعون بدون استخدام الآلات الموسيقية التقليدية منها أو الحديثة، قصيدة الياقوتة الشعر العمودي المقفى الموزون من البحور (البحر الطويل) التي كان يفضلها شعراء العرب قبل الإسلام (كشعر المعلقات) لمميزات إيقاعها الذي يرمز الى العظمة والثقافة، هذه القصيدة أيضا تتخللها أذكار من الهيلة والتصلية أثناء تأديتها في الطقس مما أعطاه الطابع المقدس، القصيدة تائية الروى الذي يعد من الحروف الموسيقية الكلاسيكية، كما يتكون هذا الطقس من مكان له رمزيته مكان شيعي حيث يمارس طقس سماع الياقوتة في الأماكن لها علاقة بسيدي السيخ وطريقته، وزمان كذلك شيعي يتميز بالدورية والتكرارية كما تحددها الطريقة الشيعية، وأداءه جماعي رجالي خاصة الفاعلين فيه من الطريقة الشيعية أو من محبي الطريقة الشيعية، تستخدم فيه أدوات تقليدية: سبحة، ألبسة، أفرشة أرضية، وأخيرا إيقاع هذا السماع هو معتدل وحركات مسمعية متزنة هذا الاعتدال والاتزان ناتج من شعرية القصيدة وتقليدية الطريقة.

كل العناصر التي ذكرت سالفا كانت لها وظيفة اتصالية ترابطها شكل نسقا للاتصال خاص بطقس السماع الصوفي هو الاتصال الموسيقي.

أضافت هذه الموسيقية للسماع قيمة جمالية وقوة تأثيرية لوقع الموسيقى المباشر والفعال على النفس الإنسانية، لذلك وظف الصوفية الطابع الموسيقي في ممارستهم الصوفية بهدف تحقيق: المحبة الإلهية تحقق الاتصال الإلهي، والمحبة الجماعية تحقق الاتصال الروحي (القلبي) بين أعضاء الطريقة الصوفية يؤدي الى تفعيل الاتصال المؤسسي داخل الزاوية وأخيرا المحبة المجتمعية باستقطاب المحبين تحقق الاتصال الاجتماعي.

بصفة عامة المقاربة بأنثربولوجيا الاتصال على بعض عناصر المكونة للكتابة الصوفية والممارسة الصوفية أظهرت أن طابع الاتصال الصوفي هو اتصال روحي سيميائي الرمز (فك شفرات الكتابة الصوفية) وأنثربولوجي الرمزية) فهم وظيفة الممارسة الصوفية) و أن التصوف منظومة اتصالية بكاملها ابتدع ووظف الصوفي عناصر ذات أبعاد اتصالية ووظائف اتصالية من وسائل ورسائل وأنماط ساهمت في بناء الثقافة الصوفية وفي بقائها وإستمراريتها عبر التصوف الطرقي المتجذر في المجتمعات الإسلامية.

وفي الأخير نتساءل على التغيرات التي طرأت على عناصر الممارسة الصوفية و على دور التكنولوجيات الجديدة اليوم الحاملة للثقافة الصوفية في المحافظة والتأثير في ظل بروز مواقع إلكترونية كثيرة تمثل الطرق الصوفية وتدافع على التصوف؟

«... لا أدعي إطلاقاً بأنني مخول للاستنتاج بان البشرية تفكر وفق تلك الطريقة أيضاً, لكني على يقين بان الطريقة التي يفكر ويكتب بها كل باحث أو كاتب تفتح رؤية جديدة صوب البشرية » كلود ليفي ستروس

الملاحق

بنية أقسام الياقوتة

حسب بعض دارسيها

ميلاد عيسى:

-مقدمة

-دعوة لإتباع طريقته الصوفية

-تأسفه على الذين يمتنعون عن الطريق الصوفي ونهايتهم

-تبرير طريقته والإجابة على منتقديه

-تراتبية الأولياء

-سلسلة مشايخ الطريقة

-خاتمة

أحمد بن عثمان حاكمي:

-موضوع العقيدة التي تنبني عليها مختلف العلوم الشرعية (القضاء والقدر)

-التجربة الشخصية

-تفضيل عن مرتبة الوصول التي بلغها الشيخ ومختلف العلوم

-أصول مجموعة من العلوم ومواضيع أخرى كالدعوة والأخلاق

-أسلوب وكيفية التعامل مع الطريقة الشيخية

-مجموع الأحوال والمقامات والأخلاق التي تقوم عليها الطريقة

-سلم مراتب الصوفية

-سلسلة المشايخ

-النهاية عن اللزوم والاعتراف بفضل الله.

طواهرية عبد الله:

الافتتاح

-تجربة الناظم السلوكية

-الرد على المنتقدين

-أصول وأدوات الطريق

-الإسناد الصوفي

-النصح

-الخاتمة

بوداية بلحيا:

-الافتتاحية

-التجربة الصوفية في العالم الروحي

-نداء إلى إتباع الطريقة الصوفية

-الترغيب والترهيب

-التعريف بنسب الشيخ والرد على أعدائه

-الرتب والمناصب الصوفية

-سلسلة المشايخ والأساتذة

-خاتمة

بوبكر بن المازوزي آل سيد

-الافتتاحية

التجربة الصوفية في العالم الروحي

-مريدي الطريقة الصوفية

-الترغيب والترهيب

-التعريف بنسب الشيخ والرد على أعدائه

-مراحل طريق الصوفيين

سلسلة المشايخ والأساتذة

الخاتمة

الياقوتة

نظم الشيخ

سيدي عبد القادر بن محمد

الياقوتة للعارف بالله العلامة الولي الصالح والقطب الواضح الشيخ الكامل سيدي عبد القادر ابن محمد بن سليمان بن أبي سماحة البكري الصدقي ولد رحمه الله عام 940هـ وأخذ عن العلامة المرابي الولي الشريف سيدي محمد بن عبد الرحمن دفين السهلي. واشتهر رحمه الله بكثرة العبادة، وكان كريما مجاهدا وتوفي رحمه الله شهيدا سنة 1025 هجرية.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله

1- بدأت بحمد الله قصدا أنجح ما

أروم من استفتاح نظم القصيدة

2- وأهدي صلاة ثم أركى تحية

على المجتبي الهادي شفيع البريئة

3- صلاة وتسليما كثيرا مجددا

إحاطة علم الله في كل لحظة

4- وبعد فضل الله يؤتية من يشاء

بمحض تفضل ومن ورحمة

5- ومهما إجتبي عبدا سعيدا لقربه

تخيرته وذاك ليس لعله

6- ويمنع من يشاء جل بعدله

ويحرم فيض الفضل من غير قلة

- 7-ولما رأيت القوم جدوا في سيرهم
إلى المقعد الأسنى بصدق العزيمة
- 8-جرت للتأسي نفسي ثم علقت
بأذيال أرباب النفوس الأبية
- 9-وحامت على حماهم ثم خيمت
بقربهم فزاحمتهم لشركة
- 10-ولما تفاوضنا المشورة بيننا
برمنا عقودا بالعهود الوثيقة
- 11-تبايعنا بيع البت ليس كبيع من
يرى البخس ثم ينتني بالإقالة
- 12-صرنا وصاروا حلف صدق وودنا
وداد النهي ذوي الصدور السليمة
- 13-وبعد تعاطينا الموائد نبتغي
فنون العلوم يا لها من عطية
- 14-فلما أديرت الأباريق بيننا
من الشوق تتلوها كؤوس المحبة
- 15- ونحن نشاوى نلتقي شرب خمرها
بكلتا اليدين في الأواني المعدة
- 16- وحين انتهى بنا الشراب على الذي
قضاه لنا الرحمن وفق المشيئة
- 17- سكرنا وهمنا بالشراب فبينما
أنا بين حالي غيبة وإفاقة

18-دعيت هلم فاستمتعت نداءه

فلبيته إذن بحسن الإجابة

19- وأدنانني منه إذ فهمت مراده

و غاب مرادي كله في الإرادة

20-وأشهدني عوالم الخلق كلها

وخيرني فاخترته دون مرية

21-فلما رأى رضائي ليس بدونه

كساني رداء قربه والخلافة

22-فنييت فلم يغن الفنا عن بقائنا

وليس البقاء حاجبا عن فناية

23-ولا الفرق أيضا حاجب لاجتماعنا

ولا الجمع لي عن ذلك جاء بعكسه

24-فغبت عن الأكوان طرا بأسرها

وشاهدت ربنا بعين البصيرة

25-ومنذ عرفت الحق غبت عن السوي

ولم تطب النفوس إلا بروية

26-ومهما نظرت كائنا ما بعيد ما

عرفته لم أعره مني بلمحة

27-رقيت فما الذي يفوق مقامنا

سوى السلف الأخيار أهل الولاية

28-ا صحب خير الخلق فازوا برتبة

تقاعس عنها الغير من غير مرية

- 29-وعانيت مالو عاين الغير جزأه
لذاب وطاش ماله من قريحة
- 30-وحملت نفسي مالو معشاره على
عنان الجبال الراسيات لدكت
- 31-ولولا فشو السر كفر بعينه
لبحث به ولكن أولى التصمت
- 32-ولكنني أغضي حياء واقتفي
سبيل ذوي النهى في صوت السريرة
- 33-سلكت طريقا لم يطأها خلفنا
ولم يسلكنها غيرنا من خليفة
- 34- سوى سلف لنا قفونا آثارهم
وهم قدوة من الشيوخ الأجلة
- 35-ولو شئت قول كن لكان الذي أنا أقول
ويجري الأمر وفق الإرادة
- 36-ولكن جلباب الحيا وتأدبي
-مع الله يحجبان تلك المقالة
- 37-وردت بحور الحب فازداد صحوها
فغبت فزاد الغيب صفوا لحضرة
- 38-فلما عرفت وصفي وامتاز وصفه
وأجلسني بباب صدق العبودة
- 39-بدلت له نفسي بجد وقال لي
رويدك خذ مقام عز ورفعة

- 40- ففاض على جوده متوافرا
ومن وولاني لواء الولاية
- 41- وما من مقام شئت فيه إقامة
إلا وهواتف النداء بالحقيقة
- 42- تنادى هلم فاخلع النعل وأدخلن
لك الحكم أو بك المكارم حفت
- 43- حويت لكم وكم مراتب حزتها
ولا أنست بدون غيره همة
- 44- فكم آية رأيتها في ارتقائنا
ولم تغنني عن دونه كل آية
- 45- حفظت علوما لم تسعها سماؤها
ولم يبلغ انتهائها أهل الإشارة
- 46- فعمت وخصت في الأنام منارها
وفي حضرة كماله مستمرة
- 47- سرى سريانا سرنا في السرائر
ولم يدركن بالإفهام المعدة
- 48- فليس سوانا بعدنا بمعبر
عن الحضرة العليا بأحلى عبارة
- 49- بعزته أقسمت ثم جلاله
لما طاب وقت القوم إلا ببيعة
- 50- فأى وصول كان من غير بابنا
وأى دخول منه دون إشارة

- 51-ومن يستغث بنا اضطرارا لغوثنا
يغاث ولو بقعر بحر وظلمة
- 52-ومستنشد بأسمى لكشف ملمة
سأدركه ولو ببعد المسافة
- 53-فيا أهل عصرنا أجيئوا دعائنا
فغننا ندعوا للهدى عن بصيرة
- 54-أحذركم بما النبي قد أتى به
وأخبركم بما أتى من بشارة
- 55-ولست بمدعى الرسالة غيرما
تحصل لي من إرث علم وحكمة
- 56-فيا عجا لعاطش بإزائه
بحور وماؤها شراب المودة
- 57-فدونك فاشرب وارثو من بحورنا
ففيها شفا من الأهواء المضلة
- 58-وأى طبيب للقلوب من العمى
أطب من الذكر القوي الإشارة
- 59-وأى معد للذنوب ومحوها
أشد من اسم ذي الصفات الجليلة
- 60-وما الحج والجهاد من غير فرضنا
بأفضل من ذكر الأسماء العظيمة
- 61-بل الذكر أقوى ثم أولى لاسيما
إذا استشعر القلب النعوت الحميدة

- 62-بذا صداع المختار أعني نبينا
وصح بنقل في الآثار الصحيحة
- 63-وأي سلوك كامل دون صحبة
وأي اهتداء شامل دون منحة
- 64-وأي طريق راشد غير رشدنا
وأي اهتمام الوقت من غير همة
- 65-فصدق فإن الصدق أرفع رتبة
لمن يبتغي وصولا فاحفظ مقالي
- 66- لقد شهد المولى بأني نصيحكم
وإني على نصح جدير بخيرة
- 67-فوا أسفا لتارك حبل عهدنا
عمي وصم وارثد بالقطيعة
- 68-ويا خيبة المشغول عنا بلهوه
وأضحى بعيدنا سريع الندامة
- 69-ويا حسرة الذين دانوا ببعدنا
إلى أن تجرعوا كؤوس المنية
- 70-سيسقطوا في أيدي الخوالم بعدنا
لما فرطوا في أخذهم للطريقة
- 71-وما أقبح التسوييف عن قرب بابنا
وما أحسن التشمير قبل الإمامة
- 72-فأنى لباطل يظل مثبطا
حليف الكرى غرا بطئ الإفاقة

- 73-ينال مقام القوم أو يدرك المنى
ويفهم عنهم وهو صاحب سكرة
- 74-أم كيف رضاء الله يدركه
الذي يساخط ربه
- 75-ويرأم كيف لمغتاب الورى ذي نميمة
يموت شهيدا أو على خير ملة
- 76- أم كيف لمسرف الطعام وشربه
يذوق مذاقا أو يفوز بشمة
- 77-كذا من عرف بالفسوق ونحوها
يجازي بفعله القبيح ولعنة
- 78-فلم يمتثل أمرا ولم يجتنب نهيا
ولم يذكر المولى خبيث السريرة
- 79-حريص على دنياه لاه مكثر
مناخ للخير معتد ذو عتلة
- 80-فكيف يكون للعلوم مناسبا
أخو الكسل والتفريط في خر خلة
- 81-إذا ما امتطى القوم الدجى للتجهد
وحازوا مقام قربه بالمزية
- 82-بمقعد صدق فازوا والرتب العلى
وأسمى فراديس الجنان الرفيعة
- 83-فأعلى مقام العارفين بربهم
رضوان الإله ثم زائد نظرة

84- وذلك كله بفضل إلهنا

ينال بمن لا بكد وحيلة

85- وأما أسير ذنبه يوم حشره

فهالك إن لم ينجينه برحمة

86- دعوت إلى باب الكريم عباده

دعاء مأذون لم يزل عن بصيرة

87- وقد جاء " ولتكن " بمحكم ذكره

إلى " المفلحون " أين أهل الإجابة

88- فكُن مقتد بنا وثق بكلامنا

وجد بسيرنا تفر بالمودة

89- فإنني عبد القادر بن محمد

سليل أبي الربيع نجل السماحة

90- ولا فخر غير أني عبد للقادر

وأحمد تاج الرسل أقوى وسيلة

91- فبالإتباع نلنا مرتبة العلى

فبا لله ماحدنا عن شرع وسنة

92- ومنذ عقلنا سدده الله سعينا

وما زلنا مقتفين نهج الشريعة

93- ولا تسمعن قول عاد معاند

حسود لفضل الله بادي التعنت

94- ومن ينسبنا إلينا غير مقولنا

تصبه بحول الله أكبر علة

- 95-وموت على خلاف دين محمد
وبيتله المولى بفقر وقلة
- 96-وبطش وشدة انتقام وذلة
ويردعه ردعا سريع الإجابة
- 97-بلعن الإله باء من رام نسبنا
عنادا إلى فعل نكير وبدعة
- 98-كذاك الذي يرمي كريم جنابنا
وينسب قدرنا لأقبح سيرة
- 99-فكيف وباسم الحق نهج طريقنا
يعود إلى ضلال أهل الدناءة
- 100-بدايتها للغافلين بتوبة
وأشراتها محصورة بالثبوت
- 101-ونصح لدين الله ثم رسوله
وخاصته والمؤمنين بجملة
- 102-وتطيب لقامة وتعظيم حرمة
وشكر لنعمة ورفع لهمة
- 103-قواعدها شوق وعين يقينها
محبة جد السير دأبا لحضرة
- 104-وكف الأذى وحمله وتصبر
ولا تهمل الرضى بأدهى المصيبة
- 105-وزهد وتسليم وعفو وعفة
وتفويض أمر والشهود بمنة

- 106-وجد قوي واجتهاد موافق
وصوم وسهر ثم صمت وعزلة
- 107-وحزن ودمع ساكب ثم لوعة
وشغف القلوب الوالهيين بزفرة
- 108-نهايتها شم وذوق شرابها
به رى خمر ثم سكر بغيبية
- 109-فأمطارها فكر وذكر وعبرة
ومحو ذواتهم للذات العظيمة
- 110-ومن بعد غيم جاء صحو سمائها
بإشراق شمس بالمعارف حفت
- 111-فجذب له عزم انتهى دون حاجب
إلى حضرة القدوس زج بسرعة
- 112-وحوال لها حوى الأصول بأسرها
طريقة أسلاف بيضاء نقية
- 113-فهذي فصولها وشرط كمالها
منوط بعلم ثم حلم وحكمة
- 114-لها الجمع جمع الجمع إتحادها
أصول لها شهود في كل لمحة
- 115-فأولها ولي ثم نقيبها
نجيب كذا الإبدال فاقوا برتبة
- 116-عمادهم الأخيار أوتادهم حبوا
بخاصية المولى هم أهل الخصاصة

- 117-و غوث استغاث ثم جرس علومها
وقطب له أعلى مقام الولاية
- 118-فشيخ الشيوخ ذاك شيخ زماننا
إليه انتهت فنون هذي الطريقة
- 119-فمن شيخنا عن شيخه عن شيوخه
تسلسلت الأشياخ أهل العناية
- 120-كذا نسية الأبرار مع صفوة الملا
لها شرف ينمى لعز ورفعة
- 121-فمن قدوة على إلى نخبة سمي
ومن صفوة رقى الأسماء الخالصة
- 122-وتلكم من بحر النبوة أنشئت
ومنه استمدت الفحول الدراية
- 123-عليك بهم في كل شأن تشاؤه
توسل بهم تتل سريع الإجابة
- 124-فخذهم بنظم واحدا بعد واحد
عليهم من الإله أركى تحية
- 125-فأولهم في الذكر شمس وجودنا
وقطب نهى علومنا اللدنية
- 126-إليه انتهت رئاسة القوم فارتقى
على صهوات المجد من غير مرية
- 127-أبو عابد الإله يسمى محمدا
إلى عابد الرحمن يعزى في نسبه

128-عليه سلام الله ما ذر شارق

وما حن طير باللغات الحنينة

129-فعنه أخذنا أعنى عن قمر الدجى

ورثنا طريق القوم دون إستراية

130-فبالراشدي اقتدى وعن زروق اهتدى

عن الحضرمي ثم شيخ القرافة

131-عن ابن عطاء الله بحر علومنا

عن المرتضى المرسي أحمد حلة

132-معارف منه للورى ومواهب

فحاز بها مجد العلى والجلالة

133-إلى الشاذلي السامي أبي الحسن الذي

بحوز الكمال أضحى بحر الحقيقة

134-عن ابن مشيش قطب دائرة العلى

عبيد السلام ذي العلوم الرفيعة

135-عن المدني المرضى غوث زمانه

أبي يزيد النحرير تاج الأحبة

136-عن الشيخ شيخه مرتد شعبيتهم

أبي أحمد السني بدر السعادة

137-عن السيد الذي أقر بفضلته

أئمة من مضى من أهل الولاية

138-ومع ذاك أن الله أشهر بذكره

كشهرة هذي الشمس من كل بلدة

- 139-أخي لذ به وأصغ سمعا لاسمه
- أبي مدين إمام هذي الطريقة
- 140-لقد أخذ الأسرار عن قطب غربنا
- الإمام أبي يعزى نور البصيرة
- 141-عن السيد الأسنى الهمام الذي سمي
- أبي الحسن ابن حرزهم ذي الإغاةة
- 142-عن الشيخ فخر الدين ناهيك فخره
- أبي بكرهم يحي سراج الأئمة
- 143-عن الشيخ شيخ الكل سر هداتهم
- إمام كفيض البحر من خير قدوة
- 144- به يستغيث الكل شرقا ومغربا
- أبي حامد الغزالي عين العناية
- 145-عن السيد أبي المعالي لأنه
- إمام إليه ينتهي في الفراسة
- 146-عن الشيخ شمس الدين ذي النصح للورى
- أبي طالب المكي نور الولاية
- 147-عن السيد المرضي في كل سيرة
- الإمام الجريري ذي النهى والنهاية
- 148-عن الشيخ تاج العارفين رئيستهم
- أبي القاسم الجنيد روح المجادة
- 149-عن الشيخ سري السقطي بخل مغلص
- عن المعروف الكرخي نجم الدلالة

- 150- إلى داوود الطائي الذي فاض علمه
عن العجمي حبيبهم ذي الإنابة
- 151- عن الحسن البصري الذي ضاء نوره
نجوم الدجى ونور كل منيرة
- 152- إلى سيف ربنا المهند للعدا
وباب المدينة العلوم الجلييلة
- 153- أبي الحسن علي صهر نبينا
عليه رضاء الله في كل لمحة
- 154- إلى تاج من أوفى القيامة جملة
ونوره عين الكون من غير مرية
- 155- محمد الهادي إلى الناس رحمة
ومعدن أسرار وعنصر نعمة
- 156- عليه صلاة الله ثم سلامه
بدال دوام الملك في كل لحظة
- 157- فعن جبريل الأمين عن إسرافيل قد
تلقاها من لوح محفوظ الأمانة
- 158- عن القلم المأمور بالخط للذي
قد كان وما يكون من كل ذرة
- 159- وكل بأمر ربنا وقضائه
فسلم وصدقن واحكم بصحة
- 160- وإياك والتعنيت والحسد الذي
ينافي الكمال عن صميم العقيدة

- 161- فإن مواهب الكريم تعاضمت
لدينا من غير حول منا وقوة
- 162- وإن قلت ما الذي أنالك فضله
ففضل الإله لا ينال بحيلة
- 163- على أني للتقصير والعجز حيثما
حللت ملازما وفي كل حالة
- 164- ولست بذب نحو ولا عروض لما
يرومه من قريضا ذو الدراية
- 165- فعذرا لمن رام انتقاد ظاهرنا
فلم نعد عن أوصافنا البشرية
- 166- ومن رأى من عيوبنا فليداركها
بحلم وليصلحها بعد التثبت
- 167- ولولا الكريم جاد منا بفضله
لما فاه منا ذو العلوم بقوله
- 168- ولكن ستر من مساوينا جملة
وأظهر ما به النفوس اطمأنت
- 169- له الحمد أولا وآخرا مثلما
له الشكر على ما أسدى من فضيلة
- 170- قد انتهى بنا القول نظما في كل ما
نحاول من تحصيل جمع القصيدة
- 171- وسميتها الياقوت رفعا لقدر ما
تسلسل فيها من شيوخ عديدة

172- معرفة لشانهم وطريقهم

وأسمائهم ذوي الأحوال الشريفة

173- عليهم برضاء رب العرش بملأ ما

أحاط به علما وأزكى تحية

174- واهدي الصلاة والسلام مسرمدًا

على كل رسل الله أهل النبوءة

175- وأضعافها على النبي محمد

إمام الرسل المجتبي بالوسيلة

176- هو النبي المبعوث للخلق كلهم

وحامل اللواء كامل الشفاعة

177- وإله والأصحاب ثم جميع من

قفي نهجه القويم في كل وجهة

178- صلاة تملؤه الكون عدد وزنه

كذا ما فوق الفوق وأسفل ظلمة

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

الحضرة

يا الله خلخل قلبي

في هوى ذكرك لهواك قلنتها يا ربي

للمرصاد لقاك

خلقتني للتعريف

عبيدا لك ضعيف أطف بنا يا لطيف

بالرضي يوم لقائك

وقفنتي للحساب

ولا أعرف الجواب يا الله يا وهاب

أجعل مهوانا رضاك

لا تعبدوا يا ذاكرين

غير حضرة العشاق هي وهب الفاكيرين

تضوي القلوب بالإشراق

راه وقتها مشهور

بعد فرض مولاك قبل سراج الطلوع

عالج بها هواك

ثم بعد الغروب

كن في ذكرها مرغوب تأتيك من الغيوب

مواهبها تضوي

سندها معقول

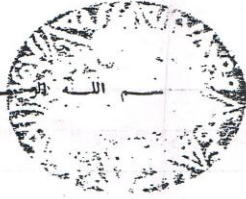
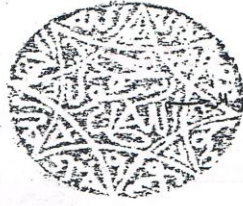
عن الحضرمي منقول سندها فحول

عن الحبيب تروي
أهل السلوك ملوك
فرسان في الحضرة يسبغوك بغير لكوك
من شافهم يبرى
بسر حضرتهم يأتوك
والعاشق فيهم يضوي بنور همتهم يسقوك
من جا الهيكلهم يروى
بدايتها بروق
روائح القلب تجلى نهايتها شروق
في علم الغيب تضوي
التسليم لك رضا
والأدب فيها يوالي لعلها لهواك
تصفى بها حوالي
يا الله طلبتك
بأحمد الحبيب بجاهه قصدتك
تغفر لنا يا مجيب
محمدنا الرسول
جا بالحق بشير وبالوعد يقول
وبالوعد نذير
محمدنا الشفيع
جا بالحق بشير وبالوعد يقول
راه بالوعد نذير
صلى عليه الإله

بسلام كثير ما احتوى علم الله
بالجلال كثير يسير
هو فضل الإله
من نوره يقدر رحمة لمن سواه
به الجنان يفتح
يا الله وصفك عالي
يا الله فلا يدرك يا الله زين حالي
يا الله فلا يهلك
تعاليت يا تعال
تنزهت بالتقديس واحد في الأزل
لا أنس ولا أنيس
يا الله يا ذا الجلال
والجمال والكمال تحيرت العقول
في كنهك ولا مثال
يا الله أنت ربي
يا الله مالي غيرك يا الله نور قلبي
يا الله برحمتك
وجهت لك قلبي
يشتغل بك يا جواد أسقنا من بطون الغيب
ووقفنا للمراد
يا الله تغفر ذنبي
يا الله يوم حشري يا الله استر عيبي
سيدي برحمتك

أنظر فينا نظرة
يا لطيف بالعباد جدد لنا الحضرة
واسقنا كأس الوداد
يا الله طب المعلول
يا الله بجاه الرسول يا الله واشف المضرور
يا الله وف ذي القول

الصور



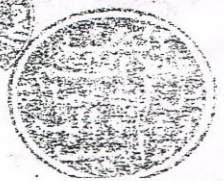
حمزة بن عبد الحاكم بن الطيب
شيخ الزاوية
الشيخية البوعمامية
ركنت (المغرب)

الحمد لله الموحدة والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله
وبعد فلما بعول الله وقوتنا أذننا الأمر لله الموحدة
الجليلة السيرة مغنيتنا بمتة بحوصه فينا تلقينا المبريات
أوراد طريقتنا شيخنا الأكرم وأستاذنا الأشهر سيدنا عبد
القادر بن محمد فآمره بنفسي وأمر المقدسة الكسورة
المحترمة الليرة اتباع سنتنا الليرة الليرة وسبحه الطالحين
الإلهة هادفة أعمالنا البهوية الإحصانية والأمر بما عرفت والتهي
عفا الماتكر والأمر بالخير وما فعله وما لا يضر النزل والشكر لله
واجتناب المحرمات، كما تأمر الكريبات بالامتثال لأمر
المقدسة فيما أمرت ما دامت على الكتاب والسنن (وما أتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم ممنه فاجتنبوه) وفقها الله لنا أمير
المخير والصليح



وما توثقني إلا بالله عليكم توكلت وبالير
أنيب والهدوم

خادم دار الأوقاف عبد ربه حمزة بن
عبد الحاكم لطف الله به



كتب في النيس عشر ربيع الأول سنة 1414

نسخة من مخطوط شهادة المقدم (ة)



الصورة رقم (1) قبة الضريح سيدي الشيخ (صورة من فيديو)



الصورة رقم (2) فرعة سيدي الشيخ



الصورة رقم (3) أبيات من قصيدة الياقوتة



الصورة رقم (4) الغرفة المركزية لضريح سيدي الشيخ داخل القبّة



الصورة رقم (5) جانب من غرفة ضريح سيدي الشيخ داخل القبّة



صورة رقم (6) الغرفة اليسرى داخل قبة الضريح سيدي الشيخ

فيديو الياقوتة 1988



صورة رقم (7) أداء الياقوتة داخل زاوية سيدي الشيخ (الحي الغربي)



صورة رقم (8) اجتماع أتباع ومحبي الطريقة في ركب سيدي الشيخ جوان
2015



صورة رقم (9) اجتماع أتباع ومحبي الطريقة في ركب سيدي الشيخ ليلا



صورة رقم (10) اجتماع أتباع ومحبي الطريقة في ركب سيدي الشيخ في زاوية



صورة رقم (11) طقس الياقوتة في الزاوية الشيخية البوعمامية



صورة رقم (12) الزاوية الشيخية البوعمامية



صورة رقم (13) احتفالات منوية داخل الزاوية العلوية بمستغانم



صورة رقم (14) احتفالات منوية داخل الزاوية العلوية بمستغانم



صورة رقم (15) أماكن ممارسة الطقوس في الزاوية الشيخية البوعمامية
(صور فيديو)



صورة رقم (16) أماكن ممارسة الطقوس في الزاوية الشيخية
البوعمامية (صور فيديو)



صورة رقم (17) خيمة شيخية قرب قبة سيدي الحاج بن الشيخ



صورة رقم (18) خيمة شيخية قرب قبة سيدي الحاج بن الشيخ



صورة رقم (19) خيمة سيدي الحاج عبد الحاكم برقم



صورة رقم (20) سيدي محمد وسيدي أحمد (زاوية سيدي الحاج عبد الحاكم)



صورة رقم (21) مشاركة الأطفال في طقس الياقوتة



| صورة رقم (22) مشاركة الأطفال في طقس الياقوتة



صورة رقم (23) مشاركة الأطفال في طقس الياقوتة من فيديو



صورة رقم (24) سبحة الطريقة الشيخية



صورة رقم (25) سبحة الطريقة الشيخية



صورة رقم (26) سبحة الطريقة الشيخية

المصادر والمراجع

المراجع بالعربية

- 1- الأحمر فيصل ،معجم السيميائيات،الدار العربية للعلوم الناشر، منشورات الاختلاف، الجزائر2010
- 2- إبراهيم إبراهيم، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، الشروق، عمان،2009.
- 3- ابن خلدون عبد الرحمن ،المقدمة،تحقيق عبد السلام شداوي،الجزء03،بيت الفنون والعلوم والأدب،دار البيضاء،2005.
- 4- أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل،ص7،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء 2005.
- 5- أحمد الطرييق أحمد،الخطاب الصوفي في الأدب المغربي على عهد المولى إسماعيل،الجزء الأول،نفس الطبعة و السنة
- 6- أحمد الطرييق أحمد،الخطاب الصوفي الأدب المغربي على عهد المولى إسماعيل (الرسائل والشعر) الجزء02،دار نشر سليتي إخوان،طنجة 2008.
- 7- أدونيس،الصوفية والسوريالية،دار الساقى،ط4،بيروت،2010.
- 8- أضاميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائر،تحقيق عبد السلام بن أحمد الكونى،الجزء الأول،المطبعة العلوية مستغانم1986.
- 9- آل سعود سارة ،نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام طبعة 1 دار المنارة.2011
- 10- آل سيد الشيخ،بوبكر بن مازوزي،الياقوتة نظم سيدي عبد القادر بن محمد،دار الغرب،وهران2004.

- 11- التادلي ابن زيان يوسف ،التشوف إلى رجال التصوف،وأخبار أبي العباس السبتي،الهيئة العامة لقصور الثقافة،القاهرة2011.
- 12- الزاهدي الحسين،التواصل نحو مقاربة تكاملية للشفهي،إفريقيا الشرق،الدار البيضاء،2011.
- 13- السهروردي شهاب الدين ،عوارف المعارف،ضبطه و صححه محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتاب العلمية، بيروت .1999
- 14- السيوطي، المنحة في السبحة
- 15- الصغير عبد المجيد ،من أجل إعادة تقويم البحث الصوفي في المغرب،الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب،مهدةة للأستاذ إبراهيم حركات،سلسلة ندوات ومناظرات رقم 69 منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 1997.
- 16- الطرابيش ميرفت ،عبد العزيز السيد،نظريات الاتصال،دار النهضة العربية،القاهرة.
- 17- العامري نللي،الولاية والمجتمع مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لأفريقية في العهد الحفصي، منشورات كلية الآداب بمنوبة،تونس2001.
- 18- العيدروس محمد عبد القادر بن الشيخ بن عبد الله ،تعريف الأحياء بفضل الإحياء،في كتاب أبو حامد الغزالي،وإحياء علوم الدين،تحقيق سعد عمران الجزء5،دار الحديث،القاهرة2004.
- 19- الغدامي عبد الله ،الثقافة التلفزيونية سقوط النخبة وبروز شعبي،المركز الثقافي العربي.ص2،دار البيضاء 2005.
- 20- الغزالي أبو حامد ،إحياء علوم الدين،تحقيق سيد عمران،الجزء الأول والخامس،دار الحديث القاهرة2004.

- 21- الفجاري مختار، حفريات في التأويل الإسلامي دراسة المجال المعرفي الأصولي الأول للتفسير الصوفي عالم الكتب الحديث إربد-الأردن و جدار الكتاب العالمي عمان-الأردن، 2008.
- 22- القشاني كمال الدين عبد الرزاق ، اصطلاحات الصوفية، ضبطه وعلق عليه موفق فوزي الجبر، الحكمة، دمشق .
- 23- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان ، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت 2008.
- 24- اللبان شريف درويش، عبد المقصود عطية شهام، مقدمة في مناهج البحث الإعلامي، الدار العربية، ط2، القاهرة، 2012.
- 25- المهدي بن شهرة، الطرق الصوفية في الجزائر ****، دار الأديب، وهران 2004.
- 26- النابسيوري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري ، الرسالة القشيرية ففي علم التصوف، تحقيق وإعداد معروف زريق وعلي عبد الحميد الخير، ط2، دار الخير، دمشق 1995.
- 27- الناشر بد الباسط ، موسوعة التصوف، دراسة تحليلية نقدية جامعة للتصوف، الدار التونسية للكتاب تونس 2011.
- 28- الهجيري، كشف المحجوب، ترجمة اسعاد عبد الهادي قنديل، افاقا القاهرة 2016
- 29- إيكلمان ديل، الإسلام في المغرب، دار تقبال الدار البيضاء، 1991.
- 30- بعطيش يحي ،دراسات في الخطاب الصوفي عند أقطاب الطريقة العلاوية، جمعية الشيخ العلوي للتربية والثقافة الصوفية، برج بو عريريج 2009.
- 31- بلحيا بودواية، التصوف في بلاد المغرب العربي، دار القدس العربي، وهران 2009.

- 32- بلعلی أمينة، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، 2010.
- 33- بن التواتي التواتي، المدارس اللسانية في العصر الحديث ومناهجها في البحث، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر 2008.
- 34- بن عربي محي الدين، اصطلاحات الصوفية، تقديم عبد الحميد صلاح حمدان، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.
- 35- بن عربي، رسائل بن عربي، تقديم محمود محمد العزاب، ضبط محمد شهاب الدين الولي، دار صادر، بيروت 1997.
- 36- بوتلجة غياث، مبادئ التسيير البشري، دار الغرب، وهران.
- 37- بودواية بلحيا، الياقوتة، قصيدة صوفية من نظم الولي الصالح سيدي الشيخ، الشلف 1992.
- 38- بوعزيز يحي، مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية والدولية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، الجزائر 1991.
- 39- بوقرة نعمان، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب دراسة معجمية، جدار الكتاب العالمي، عمان-الأردن، 2009.
- 40- تركي إبراهيم، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية 2007.
- 41- حافظ منير، مظاهر الدراما الشعائرية، التجسيد الجمالي في مظان المقدس ومنظومة التقاليد الإنسانية، ألانيا للدراسات والنشر والتوزيع دمشق 2009.
- 42- حاكمي أحمد بن نعمان، الطريقة الشيخية في ميزان السنة، مكاتب القدس، وجدة 1996.

- 43- حداد يوسف عباس، العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي، دار الحوار، ط2، اللاذقية 2009.
- 44- خليفي عبد القادر، الطريقة الشيخية، منشورات المجلس الأعلى الإسلامي، الجزائر 2010.
- 45- دورانتى ألسندرو، الأنثروبولوجيا الألسنية، ترجمة فرانك، درويش مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت 2013.
- 46- دورتيه جان فرنسوا، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، كلمة-مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، أبو ظبي-بيروت، 2009.
- 47- ذو الفقار زغيب شيماء، مناهج البحث واستخدامات الإحصائية في الدراسات الإعلامية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 2009.
- 48- ريكور بول، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.
- 49- زايد محمد، أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن 2011.
- 50- زيدان يوسف محمد طه، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، دار الجيل، بيروت 1991.
- 51- زينولد، أنيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة، أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة القاهرة 1959.
- 52- سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الأول الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر 1981
- 53- سليطين و فيق، الزمن الأبدي الشعر الصوفي، الزمان الفضاء، الرؤيا، دار نون للدراسات والنشر اللاذقية 1997.

- 54- ضريف محمد ،مؤسسة الزوايا بالمغرب، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي،الدار البيضاء1992.
- 55- طواهرية عبد الله ،الياقوتة نظم الولي الصالح سيدي الشيخ،مطبعة الهلال،وجدة1992.
- 56- طواهرية عبد الله،إمتاع القراء بشرحي الياقوتة والحضرة الغراء نظم العلامة الشيخ أبي محمد سيدنا عبد القادر بن محمد بن سليمان بن أبي سماحة البكري الصديقي المتوفي سنة 1025هـ-1616 طبعة 02 منشورات دار الأديب،وهران2007.
- 57- عبد الحق منصف ،أبعاد التجربة الصوفية،الحب الإنصات الحكاية،إفريقيا الشرق،الدار البيضاء 2006.
- 58- عبد الحكيم حسان،التصوف في الشعر العربي الإسلامي،دار العراب دار نور للدراسات والنشر والترجمة،دمشق 2010.
- 59- عبد الله ركيبي ، الشعر الديني الجزائري الحديث،الشعر الديني الصوفي،الجزء الأول،دار الكتاب العربي،الجزائر 2009.
- 60- عزب محمد،الحب والخمر من الشعر الدنيوي إلى الشعر الصوفي دراسة نقدية تحليلية،هلا،الجيزة 2005.
- 61- عشوي مصطفى ،أهمية الاتصال في تسيير المؤسسات في كتاب علم الاتصال،لمجموعة من المؤلفين.
- 62- عفيفي أبو العلا ع، التصوف الثورة الروحية في الإسلام،دار المعارف،القاهرة1963.
- 63- عمر خليل معن،نظريات في علم الاجتماع،دار الشروق،الأردن-رام الله،1997.

- 64- عودة أمين يوسف ،التصوف شهودا وحبا وخطابا،عالم الكتب الحديث،اربد-الأردن 2012
- 65- غلاب عبد الكريم، أزمة المفاهيم وانحراف التفكير مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت1998.
- 66- فاروق أحمد مصطفى، الأنثربولوجيا ودراسة التراث الشعبي،دراسة ميدانية،كلية الآداب جامعة الإسكندرية،دار المعرفة الجامعية،2008.
- 67- فهرس مخطوطات التصوف،مراجعة وتقديم أحمد شوقي بنبين ج 1 و 2 ،المطبعة والوراقة الوطنية الداوديات،مراكش 2010.
- 68- فولف كريستوف ،علم الأناسة والتاريخ والثقافة والفلسفة،ترجمة أبو يعقوب المرزوقي،دار المتوسطة للنشر،كلمة أبو ظبي،2009.
- 69- لبيب طاهر ، سوسيولوجيا الغزل العربي الشعر العذري نموذجا،ترجمة مصطفى المسناوي،دار الطليعة ،بيروت 1988.
- 70- لومبار جاك ،مدخل إلى الأنثربولوجيا،ترجمة حسن قبسي،المركز الثقافي العربي،بيروت1997.
- 71- ليفي-ستروس كلود،الأنثربولوجيا البنيوية،ترجمة مصطفى صالح،منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي،دمشق 1977.
- 72- لينجر مارتن ،ما هو التصوف،ترجمة توفيق محفوظ،أشرف شودة،آفاق للنشر،القاهرة 2015.
- 73- ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق،التصوف،ترجمة إبراهيم حور رشيد،عبد الحميد يونس،حسن عثمان،دار الكتاب اللبناني،مكتبة المدرسة،بيروت1984
- 74- مجموعة من المؤلفين، التاريخ وأدب المناقب،منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي منشورات عكاظ 1984

75- مجموعة من المؤلفين، التواصل والتثاقف، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء 2010.

76- محمد عابد الجابري، (بإشراف)، التواصل النظريات والتطبيقات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

77- محمود شاكر جودت، الاتصال في علم النفس دار صفاء، عمان 2013.

78- مرتاض عبد الجليل، في مناهج البحث اللغوي، دار القصبية الجزائر، 2003.

79- مرتاض محمد، التجربة الصوفية عند الشعراء المغرب في الخمسية الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2009.

80- من منشورات الخزانة الحسنية القصر الملكي الرباط.

81- مبيج بيرنار، الفكر الاتصالي، ترجمة أحمد القصور، دار توقيال للنشر، الدار البيضاء 2011.

82- نيكولسون زينولد، أ، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة، أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة القاهرة 1959.

83- هلال هيثم، ديوان ابن القارض، دار المعرفة ط3، بيروت، 2008.

84- هويدي يحي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، الجزء الأول في الشمال الأفريقي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1965.

الدراسات الأكاديمية

85- أمثير الحسنية، السماع الصوفي والحضرة في الزاوية المامشواوية بتلمسان، دراسة ميدانية وصفية، إشراف عبد الحميد حاجيات، رسالة لنيل شهادة الماجستير تخصص فنون شعبية قسم الثقافة الشعبية كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة بلقايد بوبكر تلمسان 2004-2005.

86- عبيدلي أحمد، الخطاب الشعري الصوفي المغربي في القرنين السادس والسابع هجريين، دراسة موضوعاتية فنية، ماجستير في الأدب المغربي القديم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر باتنة 2004-2005.

87- عبيد بوداود، ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين (13م-15م) رسالة لنيل شهادة الماجستير، الإشراف غازي مهدي جاسم، قسم التاريخ وعلم الآثار، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية جامعة وهران 1999-2000.

88- غرس الله عبد الحفيظ، المؤسسة التقليدية والتحديث (الزاوية العلوية نموذجا) رسالة ماجستير في علم الاجتماع والتنمية، قسم علم الاجتماع جامعة وهران 1999-2000.

المجلات

89- المناهل العدد 82-83 السنة 2008.

90- السباعي عباس سليمان حامد "جماليات الموسيقى الروحية و الدينية و الدنيوية في السودان" الملتقى الدولي جويلية 2007 ، أنثروبولوجيا و موسيقى العدد 6 المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ و علم الانسان و التاريخ، وزارة الثقافة الجزائر. 2008.

91- السعيد عبد الحي بن محمد " الشعر والتصوف عند شعراء المغرب الطاهر بن الغفراني مثلا(1284-1374هـ) المناهل العدد 82-83 السنة 2008.

92- العماري الطيب "الزوايا والطرق الصوفية في الجزائر التحول من الديني غلى الدنيوي ومن المقدس إلى السياسي دراسة أنثروبولوجية " مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية العدد 15 جوان 2014 جامعة ورقلة.

- 93-المرزوقي حسن " الإسلامى الطرقي فى مستويات التأصيل " عمران العدد الثانى ،المركز العربى للأبحاث و دراسة السياسات الدوحة،2012.
- 94- بوبريك رحال "الزوايا بين الكتاب والسيف" مجلة أمل العدد 22-23 ،دار البيضاء.2001
- 95- بوجمعة رضوان "أنثربولوجيا الاتصال من الكلام إلى الفعل الاتصالي المؤلف"مجلة الفكر والمجتمع العدد 02 أبريل.2009
- 96-حبار مختار "سيميائية الخطاب الشعري عند الصوفية"مجلة الحداثة العدد 02 جوان.1993
- 97-رمزي عبد القادر "الظواهر الصوفية والنسقية الإسلامية " رؤية إسلامية مقارنة"إسلامية المعرفة العدد36 السنة التاسعة.2004
- 98-عزام محمد مصطفى "التغريد عند أهل التفريد" مجلة عوارف العدد 03 طنجة 2006.
- 99-عشوي مصطفى "الإنسان الكامل فى الفكر الصوفى دراسة نقدية" مجلة التجديد العدد السابع الجامعة الإسلامية العالمية بالمغرب .2000
- 100-عمرانى محمد "ممارسة السماع عند الزاوية الوزانية " نفس المجلة و العدد.
- 101-فيلالى عبد الوهاب "ظاهرة اللذة فى اللغة عند الصوفية أصول وتجليات وبواعث"
- 102-مولاي ناجم " مفهوم الإنسان الكامل فى الفكر الصوفى"مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية العدد 07 جانفى 2012 جامعة ورقلة.
- 103-مجلة التجديد،مجلة فكرية نصف سنوية العدد السابع،الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا فبراير2000.

104-مفتاح بد الباقي "السماع عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي" نفس المجلة و العدد.

105-صالحى محمد إبراهيم " الدين بوصفة شبكة دلالية :مقاربة كليفوردي غيرتز" ترجمة مصطفى مرضي،إنسانيات عدد 50 سنة2010.

المعاجم:

106- ابن منظور،لسان العرب،مجموعة من المحققين،دار المعارف القاهرة(بدون سنة).

107- الحنفي عبد المنعم ،معجم مصطلحات الصوفية،دار المسيرة،بيروت.198

108- بونت بيار،إيزار ميشال،معجم الأنثروبولوجيا،ترجمة مجد مصباح الصمد،معهد العالم العربي للترجمة بيروت .2006

109- خشبة غطاس عبد الملك ، معجم الموسيقى الكبير،المجلس الأعلى للثقافة القاهرة .2003

110- مجموعة من المؤلفين،معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع،ترجمة سعيد الغانمي،مركز الدراسات الوحدة العربية،بيروت 2010.

الموسوعات :

111- العجم رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي،مكتبة لبنان ناشرون.1999

112-الدجاني مهدي ،موسوعة مفاتيح الكلام،دار العلم للملايين،بيروت .2010

113-بن بريكة محمد،موسوعة الطرق الصوفية،الاتصال والبيان لمصطلح أهل العرفان المعجم الصغير،الجزء الأول،دار الحكمة،الجزائر 2006 .

114-بن بريكة،موسوعة الطرق الصوفية الجزء الثاني .

115-بن بريكة،موسوعة الطرق الصوفية الجزء السابع.

116- مجموعة مؤلفين، موسوعة الأديان،المسيرة،دار النفائس بيروت 2002.

المراجع باللغة الأجنبية

117- Boubakeur H., Sidi cheikh un soufi Algérien, Maisonneuve et la Rose,paris 1990.

118-Bougnoux D., science de l'information et de la communication, Larousse, paris, 1993.

119-Bourdieu P., Esquisse d'une théorie de la pratique, Droz, paris1972.

120-Bourdieu P., le sens pratique, Minuit ; paris 1980

121- Collectif, La communication Etat des savoris, Edition sciences Humaines, Auxerre cedex 1998.

122-Collectif, les voies d'Allah, les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui, Fayard, paris 1996.

123-Debray R., cours de médiologie générale, Gallimard, paris 1992.

124-DHINA A., les Etate de l'occident musulman du XIV et XV siècles institutions, ENAL, Alger1984.

125-Dépond O., copollani Xavier, les confréries religieuses musulmanes, Adolphe Jourdan ; Alger 1897.

126- Des clos J(sous la direction), l'anthropologie spituelles ,MDIAPPAUL, paris,2001.

- 127- ELIADE M., le sacré et le profane ; Gallimard, paris 1965.
- 128- GEERTZ C., observer l'Islam, changements religieux au Maroc et en Indonésie, traduit Jean-Baptiste GRASSET, la decouverte.paris1992.
- 129- GELLNER E., postmodernism, Reason and Religion ,Route DGE, London and New work 1992.
- 130- GRAWITZ M., LOCA.T, Traité des sciences politique, V.N04, puf, paris1982.
- 131- Houtsman M.TH et autres, Encyclopédie de l'Islam dictionnaire géographie ethnographie Biographique, Tome IV, LEYDE librairie et imprimerie E.J.BRILL, paris librairie C.KLINCKSIECK, LILLE, 1934.
- 132- JAKOBSON R., essais de linguistique Reed Edition de minuit paris1981.
- 133- LAIBI S., soufisme et l'art Visual, iconographie du sacré, l'Harmattan, paris 1998.
- 134- Lamartine et Lacroix, Etude descriptive de la région entre le tiniet et Gourara, par le gouvernement général de l'Algérie T1, 1986.
- 135- Lazar J., la science de la communication 2 éme édition DAHLAB, Alger 1993.
- 136- Milad A., El yaquota poème mystique de sidi cheikh (1533-1616), entreprise nationale du livre, Alger 1986.
- 137- Moles A., théorie structurale de la communication et société, Masson, paris 1986.
- 138- Rivière C., Socio-anthropologie des religions, ARMAND COLIN, paris ,1997

139- Sfez L (sous direction de) dictionnaire critique de la communication, Tome, pud, paris 1993.

140- Sourdel D. et Janine, Dictionnaire historique de l'Islam, PUF, PARIS1996.

141-TOUATI H., entre dieu et les hommes ; lettrés ; saints, et sorciers en Maghreb (17 siècle) EHSS, paris 1994.

142- WINKIN Y., Anthropologie de la communication de la théorie au terrain, Seuil, 2001.

143- Winkin (sous direction de) la nouvelle communication, le seuil, paris, 1981.

الدراسات الأكاديمية باللغة الأجنبية

144-CHACHOA Kamel, Zwawa et ZAWAYA, l'Islam la question Kabyle et l'Etat en Algérie Autour de la Rissala (épitee) les clairs arguments qui nécessite la reforme des zawaya Kabyle, d'Ibnou Zakri, thèse nouveau régime de sociologie, sous la direction de Fanny COLONNA EHESS, paris 2000.

145--CHIH R., Soufi et confréries mystiques dans l'Egypte contemporaine, doctorat sous la direction M.Robert ILBERT université de Provence Aix-Marseille 1996.

146-ELABAR F., Musique, rituel et confréries au Maroc ; les Issawa, les Hamadcha et les gnawa, thèse pour obtenir le grade de docteur de l'EHESS, Discipline Anthropologie directeur de thèse marc GABORIEAU.

147-GHALI B., le renouveau des zaouia en Algérie, thèse de doctorat directeur de thèse Jean-Robert HENRY.

-<http://www.iep.univ-cezanne.fr/media/ghali.pdf>.23/10/2009.

148-Houist M.l'anthropologie linguistique (sans Edition)1971.

149-Johnstone B,Marcellino W ;Dell Hymes and the Ethnography of communication Département of English, Dietrich collège of Humanities and social sciences, January 2010,published in the sage Handbook of sociolinguistics.

<http://repository.cmu.edu/english>

150-NABTI M., les Aissawa citadin du Maroc, rituel de transe et représentation transformation de l'esterique d'une culture, Institut Maghreb Europe, paris 2002.

المجلات باللغة الأجنبية

151-Dubuisson D. ,Anthropologie poétique in l'homme N°111-112 JUILLET –DECEMBRE 1989.

152-les ouled sidi cheikh, Revue Tunisienne, T16 1909/T17-1910.

153-LORAI-J., ROVSING OLSEN mirian « musique anthropologie, la conjonction nécessaire l'homme N°171-172, Ed EHESS, paris 2004.

الصحف

154-Le soir d'Algérie samedi 28 mars2009.

المواقع الالكترونية

155-[www.Univ-ouargla.dz/pages web/press universitaire /doc...s07/s07_10pdf](http://www.Univ-ouargla.dz/pages_web/press_universitaire/doc...s07/s07_10pdf).

156-www.iep.Univ-cezanne.Fr/ media/ Ghali .pdf.23/10/2009.

-لطف الله بن ملا عبد العظيم خوجة « الإنسان بين الإسلام والفكر الصوفي :

www.Saaid.net /Doat/Khojah /78.htm.

157-شاهد يحي وحيد" التكايا في المدن الإسلامية الشواهد التكافل الاجتماعي والقيمة التراثية" :

www.arrafid.ae / arrafid /p16-1-2011.

158-بن قادة حورية "فن السماع الصوف":

[www.aljounaid.ma / article.aspx.c=5878\(13/06/2015\)](http://www.aljounaid.ma / article.aspx.c=5878(13/06/2015)).

159-عبد الرحمان السلمي، كتاب السماع، موقع موسوعة السماع الصوفي والروحي العالمي:

<http://Sama3ro.word press/>عبد الرحمان

160-يعقوب بن إسحاق الكندي، رسالة خبر صناعة التأليف:

www.Saramusik.org

161-بن عربي، الفتوحات المكية :

[www.almostapha.com/\(1\) arabi.pdf](http://www.almostapha.com/(1) arabi.pdf)

162-الطريقة الشيخية

www.cheikhiya.Fr

مواقع الإنترنت:

www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/

www.arthropos.com/

556-html.www.uzine.net/article

المخلص

تهدف هذه الدراسة إلى فهم طبيعة الاتصال في الحياة الروحية الصوفية، بمقاربة انثروبولوجية و مساهمة سمبائية و نسقية قد تكون قليلة التداول إذا ما قورنت بدراسة التصوف في الحقول المعرفية الأخرى. هذه الدراسة هي محاولة خوض في حقل يراه الكثير انه حقلا معقدا إن تعلق الأمر بالتصوف أو الاتصال، أردنا من خلاله التطرق إلى فكرة جديرة بالاهتمام و هي محاولة لتأسيس فكرة الاتصال الصوفي بالمنظور الانثروبولوجي بالبحث في الأبعاد و القيمة الاتصالية التي تظهر في أبعاد الاتصال و الوظيفة الاتصالية في بعض ما أنتجته التجربة الصوفية :

- المصطلح الصوفي
 - العتبات (العناوين) الكتابة الصوفية الشارحة
 - الشعر الصوفي الياقوتة مثالا
 - الزاوية مؤسسة التصوف الطريقي
 - طقس السماع الصوفي
- لدراسة هذا الموضوع اعتمدت على عدة مناهج لها علاقة بالمناهج السيميائية و النسقية و الانثروبولوجية لدراسة هذا الاتصال الصوفي الروحي الرمزي المتعدد الأبعاد و الوظائف.

Résumé :

Cette étude vise à comprendre la nature de la communication dans la vie spirituelle soufie, avec une approche anthropologique et une contribution sémiotique et systémique qui peut être peu traitée par rapport à l'étude du soufisme dans d'autres domaines de la connaissance. La présente étude tente d'aborder un champ considéré comme étant très complexe, quand il s'agit du soufisme ou de la communication, à travers lequel nous voulions aborder une idée très intéressante qui serait une tentative d'élaboration d'un concept de la communication mystique par une vision anthropologique en examinant les perspectives et la valeur communicative qui apparaissent dans des dimensions de la communication et la fonction communicative dans une partie de ce qui a été produit par l'expérience soufie:

- La terminologie Soufie
- Les Seuils (titres) de l'écriture soufie explicative
- La poésie Soufie : Exemple de la YaQout'tah
- La Zaouia : institution de soufisme confrérique
- Le rite de Samaa (l'écoute) mystique soufi

Pour étudier ce sujet, on s'est appuyé sur plusieurs méthodes liées aux approches sémiotique, systémique et anthropologique pour mettre en évidence cette communication spirituelle mystique, symbolique, multidimensionnelle et multifonctionnelle.

The summary

This study is designed to understand the nature of the spiritual and sufis (mystical) communication with an anthropological approach and semiotic and systemic contribution which could be less dealt with in comparison to the study of Sufism (mysticism) in other cognitive fields.

This study is an attempt to get involved in a field which is perceived by many researchers as a complicated one when it is related to Sufism or spiritual communication ; thus we aimed to deal with a worthwhile thought (idea) through this study which is also an attempt to set up the idea of sufis or mystical communication with an anthropological perspective through a research in the communicative value which appears in the communicative dimensions and function in some of what have been resulted by the sufis experience.

- The sufis term (mystical vocabulary)
- The doorsills (titles) The metatheoric or interpretive sufis writing.
- The Sufis Poem (like Yakuta)
- El-zaouia (sufis institution for 'confrerie' Tariqa sufism)
- El-Samaa (The sufis audition ritual)

To pursue this theme, we used many methodological processes related to the semiotic, systemic and anthropological methods so as to study this spiritual sufis and symbolic communication of multi- dimensions and functions.