

شعرية اللغة في المتون السردية الصوفية

د. مصطفى عسوق/أستاذ مساعد

جامعة بشار – الجزائر

د. بن دحان شريف /أستاذ محاضر

جامعة بشار – الجزائر

الملخص

يسعى هذا البحث إلى تسليط الضوء على نمط متفرد من أنماط الكتابة التي تتخذ من اللغة العرفانية وسيلة لتخليق النصوص، وصياغة الأفكار في قالب سردي؛ إذ لطالما عبّر عنها رجالات التصوّف في مدوناتهم الشعرية المنتشرة انتشارا واسعا، سواء المكتوبة أو الشفهية منها؛ وهذا ما أسهم في انتشار المفاهيم الصوفية العرفانية بحكم اتّساع رقعة مقروئية الأعمال الرّوائية التي صارت بمثابة ملحمة العصر، وهنا يقف البحث لتبيين طرائق التعبير التي يتخذها هذا النمط السردية، كما يفصّل في أهم المفاهيم والأفكار المتعلقة بهذا المجال بالإضافة إلى إبراز أهم النواحي الجمالية المشكّلة لمعمارية النصوص السردية ذات الطابع الصوفي العرفاني بكل ما تحمله من قيم أخلاقية، ومبادئ إنسانية كونية تطلّ على هذا العالم عبر نافذة اللغة المحمّلة بشحنات الشعاعية والجمال.

الكلمات المفتاحية: الشعرية، الجمالية، الخطاب الصوفي، السرد.

ABSTRACT

**ASSOUK Mostefa: Assistant Professor at tahri Mohamed University –
BECHAR- ALGERIA**

**BENDAHANE cherif : Lecturer professor at tahri Mohamed University –
BECHAR-ALGERIA**

This research focuses light on a unique style of writing that is used from the Sufi language as a way to create texts and formulate ideas in a narrative template As men of mysticism have long expressed it in their widely circulated poetry blogs, both written and oral.. This is what contributed to the spread of Sufi concepts due to the

breadth of readability of this gender of writing , the novel works that became the epic of the present era, and here the research comes to show the methods of expression that this narrative pattern takes. It also details the most important concepts and ideas related to this field in addition to highlighting the most important aesthetic aspects of the architecture of the narrative texts of a mystical nature.

Key words: poetic, aesthetic, mystical discourse, narration.

يعيش قارئ مدونات السرد العرفاني تجربة قرائية فريدة ومتميّزة نتيجة لتلك اللغة التي تنبعث من عالم أشبه بعالم السحر. لغة، وإن كانت تعتمد الحروف الهجائية والمفردات المعجمية والقواعد التركيبية ذاتها، إلا أنها لا تؤدي الأغراض التخاطبية المعتادة بين الناس. إذ كل كلمة من كلام القوم تنحو نحوها الخاص بها في السياق الذي اشتغلت به. فيصبح معناها المعجمي التعيني مُتجاوزاً، لأنها في سيرورة دلالية مستمرة استمرارية اشتغالها كأساس ونواة للعمل الروائي ذي الطابع الصوفي.

تختلف أشكال التعبير اللغوي من عمل روائي لآخر، وحتى ضمن العمل الواحد، قد تجد مجموعة من المستويات التعبيرية المعبرة عن تنوع واختلاف الطبقات والفتات الاجتماعية. كما تدل أيضاً على التفاوت في الكفاءات والمعارف والاختصاصات، بالإضافة إلى المجالات المعرفية المتعددة. لهذا يتضمن معجم المفردات ثراء واضحاً، وأطرافاً كثيرة من الأساليب والتراكيب التي تمتاز ببقائها واكتنازها بمعانٍ ما تفتأ تتكشف كلما قلبت النص من زاوية قرائية معينة، أو - حتى - باختلاف زمن القراءة. إن هذه اللغة (أي لغة الرواية العرفانية) ولادة بحق.

فراة الخطاب الصوفي:

يستمد الخطاب الصوفي خصوصيته وفرادته، شكلاً ومضموناً، شعراً ونثراً، من لغة قوامها الرمز والإيجاء والتلميح والإشارة، بدل التصريح والعبارة، حتى صار لهذه الطائفة لغتهم التي يكاد من لم ينتم إليهم ألا يتقبلها ناهيك عن أن يستوعبها أو يشرحها. وهذا الغموض في اللغة والتعظيم في الاستعمال كان مقصوداً منهم، فهاهو القشيري يؤكد على أن «هذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر على من باينهم في طريقهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمّة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها»^١ فغيرتهم على علومهم الذوقية التي لا تقدر - في نظرهم - بئمن جعلهم يتحفظون في أقوالهم، ويقتصدون في عباراتهم مع من لم يكن

على مشربهم. وهذا التكتّم لم يكن فقط بسبب خوف المتصوفة على علومهم وغيرتهم عليها، بل كان أيضا تعمية على من ناصبهم العداة وقتلهم تحت كلّ حجر ومدّر، ورماهم بكلّ تهمّة شنيعة من مثل: إشاعة الإلحاد والزندقة وهدم أركان الدين ممّا أسهم في استغلاق النصّ الصوفي على الفهم، لفئات من الناس، ما حملهم على قلبه وهجرانه، بالرغم من جزالة أسلوبه، وثرأ موضوعاته، وفرادة طرحه، وهي مميّزات - في الأصل - جاذبة لا طاردة.

ينبني الخطاب الروائي - عموما - على مجموعة من المستويات اللغوية المتباينة بحسب ثيمات النصوص وكذا بحسب قدرة الروائي على توظيف مقدرته الإبداعية في التأليف. كما أنّ المتون السردية تشتغل على مجموعة واسعة من القضايا والموضوعات التي تتطلب سعة أفق لدى المؤلف للإحاطة بأكبر قدر من جوانب هذا الموضوع أو ذاك. وفيما يلي أعرّض لمجموعة من المستويات التي تتكرّر في عدد كبير من الأعمال الروائية ذات النفس الصوفي.

(١) لغة الحبّ الكونية:

ينزع الصوفية في خطاباتهم الإخوانية أو مناجاتهم العلوية إلى تغليب لغة ميسمها المحبة والمودة التي تتطلّب طهارة القلب وصفاء السريرة، وحسن الخلق وليونة العريكة. إنّ هذه اللغة إنّما هي انعكاس وتعبير بالكلمات عن طبيعة الشخصية التي تستعملها وتصدح بها في لغتها اليومية، إنّها ترجمان حقيقي عن تلك الدّوات العلوية المحجوزة في صورة الأشباح البشرية؛ فنفسهم لازالت محافظة على صفاء أصلها الذي منه تخلّقت وعنه انبثقت مصداقا لقول الباري تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ ٢ هذه النفوس البشرية ذات الهمم العالية لا زالت محافظة على ارتباطها بنفخة الرّوح الأصلية، التي هي سبب في كلّ جمال وخير ومحبة في هذه الدّنيا الفانية.

لقد قسم ابن عربي الحب إلى ثلاثة مراتب: الحبّ الطبيعي، الحبّ الرّوحاني النّفسي، والحبّ الإلهي. والأوّل منها يشترك فيه الإنسان والحيوان معا. غير أنّ هذه المرتبة (الحبّ الطّبيعي) تأخذ نفسا جديدا في الفلسفة العرفانية. فإذا كانت في صورتها العادية تعني أنّ «الحبّ إلّا لما هو فيه من النّعيم به واللذّة، فيحبّه لنفسه لا لعين المحبوب... فاتصاله اتّصال محسوس بمحسوس، أو هو قولنا "جثماننا بجثمان" فهذا هو غاية الحبّ الطّبيعي» ٣ فإنّنا مع رجالات العرفان - فضلا على ما سلف ذكره - تصبّ - بشكل من الأشكال - في خانة التّعبد والتّقرب إلى الله.

(أ) الحبّ الطبيعي: تطّح الروايات الصوفية بأمثلة شتى من المحبة الطبيعية التي تؤكّد على أن هؤلاء القوم لم يفقدوا صفاتهم وطبائعهم البشرية التي ترنو إلى جمال الحسّ، وأيّ جمال ذاك الذي ينافس طلعة الحسناء الهيفاء التي يرى فيها المتصوّفة جمال وكمال القدرة الإلهية. إنّ اكتمال بناء ذات المرید لا تتمّ بالخلوات والأوراد والأذكار وحدها، فمخالطة

بنات حواء لها أثرها البارز في تحريك بعض الأوتار التي لا تتحرك إلا بهذا السبب الزهيف «ناولني الكأس أولاً فنظرت إليها وهي مطرقة لا ترفع رأسها وكانت بادية الجمال... كانت العادة أن تخدم المخطوبة عريسها أولاً وتخطبه أمام الجالسين» ٤؛ إنَّ هذا المقطع يبرز ذلكم اللقاء الشرعي الذي يلتقي فيه الخاطب بخطيبته على مرأى ومسمع من الأهل، حيث يخضع لقاء الخطيبين إلى عادات تختلف باختلاف الأمصار. ففي هذا تخضع الأجساد لسلطة الدين والعرف. بينما تضطرم المشاعر وتفيض العواطف وتنفلت من سطوة عين الرقيب؛ لأنَّ الإيماءة والإشارة هي الرسالة الملمغة التي لا تعطي مفاتيح مغاليقها إلا للحبيب «... تباطأتُ في احتسائه، أختلسُ بعض النَّظرات إليها وقوس حاجبها يرميني بسهام من كَنِّ كَنانيتها، فكان الحاجب سفيرها إلى قلبي وخلصتُ الكأس قد انصبغ بجمرة تلك الدَّيباجتين، ثمَّ تناولت رطباً من يدها فلامستُ يدي أطرافَ أناملها فأحسستُ بردها» ٥

يتعامل الصوفي مع المرأة من وجهة نظر مخالفة لمحيطه العربي التقليدي الذي كان لا يرى فيها إلا مؤثلاً لقضاء الوطر؛ فهي الجسم البضّ، والقَدَّ الفارع، والتهد التّافر. غير أنّ أهل العرفان يترقّعون عن هذا المنطق البهيمي الاستهلاكي للمرأة، فيكفي عندهم النطق باسم المحبوب لينفعل عندهم الإحساس المرهف، ويتفاعل مع هذه الكلمة التي تصبح نائبة عن الذات «... هنينا لك هذه الحذاقة والرقة يا مريم. هكذا خاطبتها وأطلقت اسمها فكان لذكره على لساني وقع عجيب. فكما أحسست بمتعة لذيدة لورود هذا الاسم، كنت أرى آثار إكسیره وسريانه في مخاطبتي» ٦ هنا يمتزج الجمال المادي بالصفاء الروحي، وتصبح الأجساد والأشباح قناطر تسلك عبرها المواجيد، وترتقي عندها الأرواح.

إنَّ غاية الحبّ الطبيعي هو ذلك الاتّصال الجسماني الشّبحي بين معدن الخشونة ومظهر الرقة؛ ففيه تكتمل صورة هذا النوع من الحب (الطبيعي) ولا يتخلّف العرفاء عنه. فهم يعتبرون تلك العلاقة نوعاً من الاتصال بالرحمة الإلهية إذا كان قائماً على حدود الضوابط والمواثيق الشرعية المغلّظة في هذا الباب. إنَّ التذاذ الجسد بالجسد هو نوع من الارتقاء بالذات وتصفيتها عن طريق النّكاح. فهذه العلاقة الحميمة التي تجمع الرّجل بجمال الصنع البديع المتمثّل في المرأة، يعمل - حسب اعتقاد القوم - على ترقيق حجب النّفس؛ لذلك هم يحتفون به أيّما احتفاء «دخلت الخدر خدر مريم بعد سنة من الإبطاء فأسلكت مرودي في مكحلة الرّحمة فكان ما كان مما لست أذكره فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر» ٧ إنه نوع من الاتصال بالرحمة في ثوب اللذة.

(ب) الحبّ الروحاني: تأتي مرتبة الحبّ الروحاني كواسطة بين الحبّ الطبيعي والحبّ الإلهي. ويذهب ابن عربي إلى أنّ «الحبّ الروحاني التّفسي غايته التّشبه بالمحجوب، مع القيام بحق المحجوب ومعرفة قدره... الحبّ الروحاني خارج عن الحدّ وبعيد عن المقدار والشّكل، وذلك أن القوى الروحانية لها التفات نسبي، فمتى عمت النسبة إلى الالتفات بين الحبّ

والمحبيب، عن نظر أو سماع أو علم، كان ذلك الحبّ « ٨. إنّ هذه الدّرجة من الحب تربو قليلا عن الحبّ الطبيعي. فإذا كان هذا الأخير مشاعا بين الإنسان والحيوان فإنّ الحبّ الروحاني النفسي يختصّ ببني البشر وذلك مرجعه إلى أنّ القاعدة التي ينبني عليها هي الروحانية التي ينفرد بها الإنسان دون غيره.

يقوم الحبّ الروحاني على مبدأ الجمع بين المحبّ ومحبوبه وإن نأت بهم الدّيار وتباعدت بهم الأقطار؛ لأنّه لا يرتبط بحضور الأجساد بقدر ما يرتبط بتخاطر الأرواح. وفي هذا الحبّ يصبح المحبوب عاكسا لصفات المحبّ بفعل العلاقة الوطيدة الرّابطة بين الطرفين. فإرادة المحبوب نابعة من إرادة المحبّ وتابعة له، فالمحبيب ذائب بالكلية في ذات محبّه مستسلم له لا بالجبر إذ: «المجبور لا حبّ له» ٩ كما يقول جلال الدّين الرومي وهذا معناه أنّ محبة المحبّ لها تأثير سحري على إرادة المحبوب بحيث تتحوّل أفكاره وتنقلب إرادته لتسير في فلك إرادة المحبّ ولو لم تكن بينهما كلمات. وفي هذا يقول ابن عربي: «لا يحبّ المحبّ محبوبه إلّا لنفسه، أعني لنفس المحبّ لا لمحبوبه، فإنّ محبوبه غير موصوف بأنّ له محبة في شيء أو غرضا، لكن الذي يوجد فيه هذا المحبوب قد يكون ذا إرادة، فيتعيّن على المحبّ أن يحبّ محبوب ذلك الموجود، فيحبّه له ولكن بحكم التّبع» ١٠

تقدّم رواية جبل قاف لعبد الإله بن عرفة صورة واضحة على هذه العلاقة التي يمكن أن تجسّد الحبّ الروحي. وكيف يمكن لإرادة المحبّ أن تؤثر على اختيار المحبوب، ولو بعد حين. فإذا كانت العلاقة الجامعة بين الابن وأبيه داخلية في إطار الحبّ الطّبيعي بداية، فهذا لا يمنع من أن يداخلها الحب الروحاني على سبيل الشّفع. إنّ الأب الذي كان يقف موقف الاحتراس والريبة من سلوك القوم الجانح إلى التّبطل والعزلة، والرّهد والانقطاع عن الخلق لتفرغ للحقّ قد انقلب حاله رأسا على عقب في الأخير. فابنه نجح في جعله يدرج إلى أهل العرفان بقدميه بعد طول تردّد: «قد لحق بي الوالد في تونس حين ظهر أمر الأشل في بلاد الرّاب... وكانت فرصة التقينا فيها وعزّفته بالشيخ عبد العزيز المهدي... أحسست بسعادة كبيرة لأني تمكّنت بعون الله من ترفيته وإلحاقه بدوائر الصالحين بعدما كان يصدّني أمري عن هذا الأمر. وهكذا ترقى إلى أن أصبح من رجال نفس الرّحمن» 11 إنّ حب الابن (الشيخ الأكبر) لأبيه جعل إرادة هذا الابن غالبية على إرادة الأب؛ لا بالجبر والإكراه، بل بالمحبة والرّحمة.

ج) الحبّ الإلهي: إنّ مرتبة الحب الإلهي هي الأخيرة في الترتيب والأولى في الفضل، وإتّما جاء ذكرها متأخرة عن سابقتيها لأنّ مطلبها عزيز، والواصل إليها قليل. فهذه المرتبة وإن تأخرت ترتيبا فهي سابقة رتبة وظاهرة فضلا ورفعة وفيها يقول ابن عربي: «الحبّ الإلهي حبّ الله العبد وحب العبد ربّه: كما قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ ونهاية من الطرفين أن يشهد العبد كونه مظهرا للحقّ، وهو لذلك الحقّ الظاهر كالروح للجسم، باطنه غيب فيه لا يدرك أبدا، ولا يشهده إلّا

«المحبّ» 12 ويقول أيضا: «فحبّ الله تعالى هو أن يحبنا لنا ولنفسه، وهو يقول: «أحبت أن أعرف فخلقت الخلق، فتعرّفت إليهم فعرفوني» فما خلقنا إلّا لنفسه حتى نعرفه» ١٣ فإذا عرف العبد ربّه ذاق حلاوة قربه وغاية خلقه خرج من نعوت البشرية، ليرتقي إلى عالم الملكوت والقرب من حضرة ربّ العالمين.

يكاد الإنسان لا يصدّق بعض الأخبار عن رجالات هذا الطّريق لولا تعدّد طرق روايتها، وكثرة التّراوين لها عن كيفية عزوف القوم عن الدّنيا وزهرتها وبهرجتها لما ذاقوه من حلاوة الوصل، وهذا ما يظهره هذا المقطع من رواية جبل قاف: «أتاني ابن بقي وبلّغني سلام أمير المؤمنين وطلب مني أن أدخل في خدمة الخليفة ولكني رفضت بلطف. فلا يمكن أن أذوق الخلّ بعدما ذقت العسل كما قال الشيخ صالح البربري» ١٤ إنّ أئمة الدخول في خدمة السلطان وكون المرء من خاصته لدرجة أن يطلب الخليفة قربه بنفسه، بكلّ ما لها من بريق وجاذبية لأهل الدّنيا وحبّ الظهور والرئاسة، تُعدّ بمثابة تجرّع الخلّ بعد ارتشاف العسل، وشتان بينهما. إنّ حلاوة المواجيد والمكاشفات العلوية الحاصلة لأهل التّصوف تحجبهم عن عارض سفلي مهما عظمت رتبته الدّنيوية لأنهم لا يرون فيه إلّا حجابا غليظا عن الحضرة الإلهية، التي ما انفتحت إليهم أبوابها ولا سلّمت إليهم أزمتها إلّا بعد تخفّفهم من أعباء الطين والتراب، ليرتقوا إلى العلياء وينافسوا السحاب.

يظهر من خلال المقطع السّابق أن المتصوّفة لم يكونوا متفوقين على أنفسهم منعزلين عزلة تامة عن العالم المحيط بهم. فعزلتهم - إن وجدت - تكون آتية بغرض التفكّر والتدبّر. فهم باقون في بؤرة الحدث وعمق المشهد وإن سكنوا القفار والفلوات، فأحوال الأئمة وأمانة تبليغ الرّسالة والنصح للعامة والخاصة منوطة بهم متعلّقة بدمهم.

إنّ التّفور الذي يجده المرء عند المتصوفة من كلّ ما يمتّ إلى زخرف الدّنيا، وإن كانت هذه الأخيرة في يد بعضهم لا في قلبه، ينعكس تماما عندما يصبح الهارب من أئمة الحكم والسلطان مبحثا عنه مطلوبا له ومرغوبا فيه عنده: «وكانوا لا يتكلّمون إلّا إذا أذنت لهم بل لم تكن هذه المجالس تعقد إلّا من أجلي ولا يتكلّم في أمور الطّريق أحد سواي» ١٥ وهذا من جراء اشتغالهم بمحبّة خالقهم، ونكرانهم لكلّ حبيب أو قريب ما عدا الحبيب الأعلى. فإنهم لما أوقفوا أنفسهم على خدمة الحقّ وإظهار سرّ جماله وكماله عند الخلق حاشّ لهم الدّنيا حوشا وهي صاغرة، فما زادهم منها إلّا نفورا وبعدا.

يجد الإنسان البعيد عن دائرة المعارف الرّبانية نفسه أمام سؤال وجيه مفاده؛ لماذا يطرح الصّوفي الدّنيا وملذاتها ومغرياتها بالكليّة ويرضى بالكسرة اليابسة من الخبز وأشباهاها وهو في قمّة السّعادة؟ ولماذا لا ينعكس شطف العيش عنده حسرة وحرزنا؟ إنّ الملاصقة للقوم ومخالطتهم كفيّلة بأن تزيل هذه الحيرة إذا علّم هذا المتسائل أنّ كلّ ما يراه من ضمور أو

فاقة أو مشقة عند آحاد القوم وعامتهم لا يثبت إذا ما قورن بالمواجد والمعارف اللدنية والرقائق الرّحمانية. فشقاء الأشباح وعذابها لا يثبت مع نعيم الأرواح ورخائها. إنّ أجسامهم وإن كانت ضامرة بسبب قلة النوم والطعام، وأجسادهم وإن كانت عارية بسبب رثاثة الثوب وخلق الأسمال إلا أنّ قريحهم من محبوبهم الذي هو غاية رغبتهم ومطلبهم يجعلهم ملوك السعادة والإسعاد، لا ينغصها عليهم إلا الحجب أو الإبعاد.

يدرك المتتبع لأدبيات القوم أنّهم يحتفون بالخلوة، وينفرون من الظهور والجلوة؛ إذ إنّهم في خلوتهم مستأنسون بمعارفهم التي اختصوا بها دون غيرهم، فرقتها وتجدها وحداتها عهدا من مصدر النور الأصلي (الله) تشغلهم عما سواها، فهي - في نظرهم - الكنز المكنون والجوهر المصون؛ إنّ العلم اللدني الذي يلج بصاحبه إلى بحر الحقائق المجردة؛ إذ تزول عنها حجبها لتتكشف حاسرة سافرة أمام قلب هذا الولي أو ذاك. تلك المعارف التي لا تُنال إلا بسهر الليل وضئ الجسم وفراغ البطن ودوام الذكر والفكر. فبناء الأرواح لا يتم ولا يستقيم إلا بإضمار الأشباح.

يواصل ابن عربي في تفصيل العلاقة القائمة بين العبد وربّه في الحب الإلهي، ولكن هذه المرّة من وجهة نظر العبد لا من وجهة المعبود فيقول: «فمننا من أحبّ الله تعالى له، ومننا من يحبّه لنفسه، ومننا من يحبه للمجموع وهو أتمّ في المحبة، لأنّه أتمّ في المعرفة بالله والشهود، لأنّ منا من عرفه في الشهود فأحبّه للمجموع، ومننا من عرفه لا في الشهود ولكن في الخبر فأحبّه له، ومننا من عرفه في النعم فأحبّه لنفسه» ١٦ إنّ هذا القول لابن عربي يكشف عن تفصيل غاية في الدقة في أحوال المحبّين لرب العالمين. فمع أنّ المحبة متوجّهة من العبد إلى الله إلا أنّها متفاوتة من حيث المبعث والقوة.

يكشف ابن عربي عن أنّ بعض المحبّين سائرون في محبتهم إلى الله عبر الرّفّل في النعم والعبّ من أنواع المذات وأصنافها. وأصحاب هذا الحبّ يحبّون الله لأنّه المنعم والمتفضّل عليهم بما هم فيه، فحبّهم إياه على قدر إنعامه عليهم. وصنف آخر من المحبّين يحبّه لأنّه تلقى الأخبار التي تحثّ على ذلك، فهو في سعي حثيث ليقتني الأثر انطلاقا من يقينه بصدق الخبر. وصنف آخر ما أحبّ الله للأغراض، ولا لصدق الأخبار، بل لأنّ الله عزّ وجلّ قد ملأ عليه كيانه، فالله مشهود عنده بصفاته وإن غابت عنه صورة ذاته. إنّ هذا الحبّ يحمل صاحبه على تحمّل ما لا تستطيع الجبال الرّواسي حمله في سبيل تحقيق لحظة الوصل مع النور الأسمى. وفي رواية "زمن ابن عجيبة" صورة واضحة عن المشاق والتحديات التي يصادفها المرید في طريق سيره إلى الله وهو مطالب بقهرها لا بالانكسار أمامها «كان شيخي سيدي أحمد البوزيدي وشيخي سيدي العربي الدرقاوي يحثّاني على الخروج من تطوان... وكانا يريان أنّ المدن لا تساعد المرید على التّركيز على النّضال ضدّ نفسه... لكنّ كثرة عيالي كانت تمنعني من ذلك فهم لم يعرفوا غير المدينة موطنا ولم يكونوا ليتعودوا على عيش

البوادي» ١٧

هذه صورة من الصّور التي يمكن للمريد أن يواجهها في طرق السّلوک. فإذا كان هو مقتنعا بمسلكه الذي ارتضاه لنفسه، فليس بالضرورة أن يشاركه الأولاد والزّوجة هذا التّوجه أو القرار. وهو من جهته ليس من حقّه أن يكره عياله على تقفّي أثره أو الاقتداء بأعماله. من هنا تبدّى للرّائي بعين البصيرة كيف يجازي الله هؤلاء العباد الجزاء الأوفى، فالله عزّ وجلّ هو القائل عن ذاته العليّة: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرًا مِنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ ١٨ بهذا تتحقّق مقولة "الجزاء من جنس العمل" فخرج الصوفي عن ذاته وإرادته، ومفارقته لأهله وأوطانه لا يعوّضه إلاّ القرب من ربّه والاستئناس بقربه، والعبّ من بحار أنواره ومعارفه التي ادّخرها لخواصه من العبد.

(٢) لغة التّسامح:

لقد اختطّ المتصوّفة لأنفسهم مسلكا متفرّدا في التعامل مع الله، أولا، فدخلوا حضرته من باب المحبّة لأنهم نظروا إلى معبودهم بعين الجمال؛ إنّه الجمال المطلق الذي يُحبُّ قبل أن يُخشى. ثم في تعاملهم مع الخلق، ثانيا إذ انعكست معاملاتهم مع الله، والتي تمتاز بالرفقة والمحبّة والشوق والتولّه؛ وهي صفات إنسانية راقية، على تعاملهم الذي يمتاز بالرفقة والرّحمة مع الخلق. فكلّ المخلوقات - عندهم - ما هي إلاّ صورة مصغّرة من صور الإبداع الإلهي الكامل ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ﴾ ١٩، فهم لا يرون في المخلوق ذاته بقدر ما يرون فيه صنعة من أفنوا ذواتهم لأجله، وهجروا طيب العيش وقرب الحبيب طلبا لقربه.

إنّ هذا السّلوک الصوفي المتفرّد هو خير دليل على ذلك الفهم المخالف للسائد في التعامل مع النصوص الدّينية. فتجد الفقهاء يتعاملون مع المخالف لهم في الدّين والمعتقد بمنطق الجزية، وإكراهه على ارتداء لباس معيّن لتمييز عن المسلمين، ويكون ذلك بمثابة إيجاد لجدار غير مرئي بين المسلمين وغيرهم من الرعايا القاطنين بينهم. بينما تجد الفهم الصوفي يتوتّب على بعض الفهوم الحروفية ويعتبرها (أي الفهوم) قاصرة عن إدراك مرامي النصوص الحقيقية. فهم يعتقدون أنّ الدّين الذي أوصى بأن لا تقطع شجرة وألا يهدم بيت حتّى في حالة الحرب، لا يمكن أن يضيق على الإنسان - ولو كان مخالفا - في حالة السّلم. إنّ هذا التّسامح والقبول للآخر «يؤسّس للموقف الإنساني بالتعدّدية الفكرية والحوار والقبول بهذا الجو، وهو ما كان سائدا في فجر الإسلام وضحاها، ويشير محمد أركون إلى المناظرات الفكرية والفلسفية التي كانت منتشرة، وتجري بين مفكرين كبار ينتمون إلى مذاهب مختلفة، بل ويعتقدون أديانا متعدّدة أو متنافسة» ٢٠

جاءت الكتابات الصوفية بما تحمله من فلسفات وأفكار لتقطع الصلة مع ذلك الخطاب السائد؛ ذي الطرح الأحادي النظرة، والتمسك بالتفسير الظاهري لمجمل النصوص الشرعية، حيث مثل هذا الجانب الفقهاء المتحكمون في دقة القضاء. ولأن الخطاب الصوفي يشكّل «بدعة كتابية تتجاوز الأطر الدينية بالمعنى الحرفي أو المؤسسي. إنها تجربة في الكشف عن الباطن - الغيب، وفي التعبير عنه... هي من طور يتجاوز الشريعة ويتجاوز العقل الفقهي أو الشرعي المؤسس على الظاهر» ٢١ فقد تعرض أصحاب هذا الخطاب المتمرد للملاحقة والتضييق والتصفية الجسدية. وربما هذا الذي جعلهم يعاملون غيرهم من المخالفين لمنهجهم التديني الخاص بشكل مخالف لما تعرضوا له؛ إذ لم يريدوا إذافة غيرهم مرارة الإقصاء والرفض والحرمان غير المبرّر أو المؤسس على معرفة موضوعية رصينة، ولا حتى فطرة إنسانية سليمة.

مقولة محمد أركون السابقة والمتمثلة في قبول الصوفي لغيره ممن يعتقد مذهباً غير مذهبه أو ديناً غير دينه وتأكيديه على أنّ هذا هو الأصل الذي كان سائداً في صدر الإسلام الأوّل، وذلك عبر استقراء الأحداث التاريخية التي بيّنت، بما لا يترك مجالاً للشك، أنّ الرسول صلى الله عليه وسلّم وخلفاءه الراشدين كانوا في قمة التعامل الإنساني - الذي هو أساس ديننا الحنيف - مع غير المسلمين، فمع أنّ السلطة الكاملة كانت بيد المسلمين إلا أنّ المتديّنين بدين يخالف الإسلام كانوا يعيشون في أمن وحرية تامة مكنتهم من ممارسة معتقداتهم. وكان الصوفية ينظرون إليهم على أنّهم متعبّدون إلى الله بدينهم الخاص، ولا يحاولون إبطال صحة تعبدهم لأنهم يرجعون إلى الآية الكريمة ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَادَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾ ٢٢ فالآية الكريمة تثبت أنّ أماكن عبادة اليهود والنصارى يذكر فيها اسم الله كثيراً. وهدمها أو التضييق عليها يعدّ إفساداً في الأرض.

وهناك من يذهب إلى أكثر من ذلك حيث يعتبر بأن كلّ الديانات يجب احترامها لأنها تقصد إلى تقديس الله وعبادته، وهذا ما نجده عند عبد الكريم الجيلي إذ يقول: «الكفار والطبائعية والفلاسفة، والثاوية والمجوس والبراهمة، والدهرية واليهود والنصارى والمسلمون... فكلّ هذه الطوائف عابدون لله تعالى كما ينبغي أن يعبد لأنه خلقهم لنفسه لا لهم، فهم له كما يستحق، ثمّ إنّه سبحانه وتعالى أظهر في هذه الملل حقائق أسمائه وصفاته، فتجلى في جميعها بذاته فعبدته جميع الطوائف» ٢٣ وهذا المعنى قد سبق إليه الجيلي من بعض أساطين التصوف من أمثال ابن عربي إذ يقول ٢٤:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحبّ أنّي توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيماني

(أ) مصادقة المخالف الديني:

تحتفي الرواية الصوفية بكل ما يوحي بالتعدّد والتّنوع والاختلاف؛ إذ فيه تجسيد لطلاقة القدرة الإلهية وحكمتها البالغة في عدم جعل الخلق في شاكلة واحدة. وقبول الآخر - مهما كانت حالته أو مشربه - هو سمة من سمات التصوف الإسلامي، لا بل مصادقته ومصاحبته وإقامة علاقة وطيدة معه في إطار الأخوة الإنسانية إن تعدّد ذلك في إطار الدين «لا بدّ أن نبدل المال والأنفس في سبيل هذه البلاد التي استطعنا أن نلقن العالم من خلالها درسا في التسامح والمدنية والإنسانية، كنّا نعيش جميعا مع بعض، يهودا ومسيحيين ومسلمين»^{٢٥} وحتى الترتيب الذي أورده الكاتب للديانات في احترام بالغ لأسبقية الديانة - تاريخيا - على الأخرى، فبدأ باليهودية وثنى بالمسيحية، وختم بالإسلام.

تتكرّر الأحداث التي تجمع بين مسلم ومسيحي، أو بين مسلم ويهودي في الروايات العرفانية وذلك تجسيدا للحياة التي كانوا يعيشونها جنبا إلى جنب في مواءمة وانسجام، ما أسهم بشكل فاعل في بناء الحواضر الإسلامية المزدهرة شرقا وغربا، وهذا يأتي نتيجة حتمية لاتّساع الأفق المعرفي ورحابة الصّدر، بالإضافة إلى البيئة العلمية الملائمة لبناء شخصية إنسانية متوازنة ترى في التعدد والاختلاف علامة صحّية على قوّة المجتمع المتأثية من تنوعه واختلاف مشاربه لا من تماثله. وربما يرجع سبب ذلك إلى فهم المسلمين لدينهم فهما صحيحا وأخذهم بكلّ آية تحمل التّاس على التآلف والتعاون ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^{٢٦}

في ظلّ هذا الجوّ من التسامح وقبول الآخر كانت صحبة المسلم لغير المسلم أمرا عاديا، خاصة في الأندلس التي كانت تعيش أبهى عصورها وتجسّد أرقى الصور الإنسانية المتمثلة في التعايش السلمي والتكافل الإنساني. وهذا ما تجسّده رواية "جبل قاف" في كثير من مقاطعها، عندما تصور للقارئ العلاقة القائمة بين ابن عربي (الشيخ الأكبر) في فترة شبابه وبين بعض أصدقائه من اليهود، وكيف كانت الحياة إذ ذاك بعيدة كلّ البعد عن التّزمت والعنت والتّحجّر الفكري «خرجنا إلى ظاهر إشبيلية رفقة الأصدقاء للتّرويح عن التّفس والاستماع بالهواء النّقي والمنتزهات الخضراء وسماع الألحان الرّقيقة... كان والد صديقي اليهودي من تلك المدينة وقد خلف هناك بعضا من أقاربه وخصوصا أحد أبناء عمومته وكان من علماء اليهود يقال له ابن يمين بن بونة التّطيلي»^{٢٧} يكشف هذا النّص - على وجازته - ذلك الانفتاح الذي يبدو غريبا في هذا العصر إذا ما أخذنا بالاعتبار نمط التفكير السطحي، والتحرّز والفتوية. وزيادة على صحبة المسلم لليهودي كان حضورهم لمجالس الأّانس وإنشاد الموشّحات سببا في تلاقح الأفكار وتلاقح التّثقافات.

يذهب الأمر إلى ما هو أبعد من ذلك حيث تصل سماحة الإسلام إلى حضور اليهود والمسيحيين جنباً إلى جنب إلى حلق التدريس مع نظرائهم المسلمين عند فطاحلة العلماء المسلمين الذين لم يجدوا غضاضة في نقل معارفهم للآخر مهما كانت صفته أو ديانتهم: «إن أبا الوليد من أنبغ رجالات الدنيا، بل إن علماء اليهود أنفسهم يأخذون عنه، فهذا موسى بن ميمون أكبر العلماء الذين أنجبتهم الملة اليهودية يتلمذ على أبي الوليد بل إنك إن سمعته يتكلم حسبته ترجمانه» ٢٨ وفي هذا دليل صارخ على المكانة العلمية والدرجة العلية لإنسانية ومدنية العلماء المسلمين.

إن من الصور المشرقة لسماحة وصفاء الدين الإسلامي عندما يكون رجالته على قدر من المعرفة الراسخة والآداب الحميدة ما تنقله رواية "طوق سرّ المحبة" عندما تقدّم أخلاق العربي المسلم مع غيره حتى وهو في حالة الحرب، وكيف يرمى الحقوق ويحفظ الدم لأصحابها «تقدّم المنصور حتى وصل إلى قبر شانت يا قب فأشار إلى بعض رجاله بهدمه، فتدخل أبو عمر مرة أخرى وقال: يا مولاي أرجوك لا تفعل، فليس لنا حاجة في نقض هذا القبر، وهو لأحد الحواريين الذي صحبوا سيّدنا عيسى عليه السلام، فلا نتعرض له بسوء. ولم يكن من عادة المسلمين أن ينقضوا معبداً أو قبورا لأقوام آخرين، فقد دخل الصحابة بلاد الشام ومصر وغيرها وهي تعجّ بمدافن وتراث أمم أخرى فلم يتعرضوا لها بسوء» ٢٩. هذا المقطع يبرز تلك الصورة المضيئة لرعاية حقوق الآخر حتى والزّمان والأسنة متشابكة.

يستعرض المقطع السابق - بشكل غير مباشر - مجموعة من الدواعي التي يراعيها المسلم في تعامله مع الغير، ومن بين تلك الدواعي حفظ حقوق الصحبة؛ فالأدّ القديس شانت يا قب كان صديقا مصاحبا لسيّدنا عيسى عليه السلام فقبره مستوجب للاحترام لأجل ذلك. وإن لم يكن ذلك كافيا فعمل السلف الصالح وعلى رأسهم الصحابة رضوان الله تعالى عنهم خير مثال يقتدى به في التعامل مع تراث من يخالفنا في الدين والعقيدة.

(ب) التسامح طريق للمثاقفة:

لقد كان للأديرة المنتشرة في البلاد العربية والأندلس بالغ الأثر في التقريب بين المسلمين والمسيحيين لأنّها كانت بمثابة المواقف التي يحطّ فيها المسافر رحاله بغرض الراحة من مشقة الطريق. وبحكم أنّها لم تكن حكرا على المنتسبين إلى الديانة المسيحية فإنّها كانت تجمع الرّحالة وعابري السبيل من كلّ مضرّب ومشرب، ومن هنا بدأت الاتصالات تقع بين المسلمين والمسيحيين، حيث كانت تنعقد بينهم المناقشات الفكرية والفلسفية المعمّقة داخل تلك الأديرة، في جوّ من الحفاوة والاحترام والتقدير. وهذا ما يتلمّسه القارئ لرواية "طوق سرّ المحبة" التي تريد أن ترسم صورة واضحة للعلاقة السائدة بين المسلمين والمسيحيين داخل تلك الأديرة المخصّصة للعبادة أصالة، ولاستقبال الضيوف بالتبعية.

تحكي هذه الرواية قصّة شاب (ابن حزم) مسلم من عليّة القوم، كان أبوه وزيراً مكيناً لدى الخليفة الذي أهداه طفلة صغيرة بعد فتح أحد البلدان وفقدِها لأهلها، فتكبر هذه الطفلة في أحضان هذه العائلة المسلمة مع ابنها المجتهد في طلب العلوم المختلفة حيث يجمع بينهما حبّ صادق. وفجأةً يكتشف هذا الشاب بأن والد محبوبته التي صارت مسلمة الآن، لا زال على قيد الحياة، وهو شخصية مسيحية بارزة (الكونت ألفونسو) استقرّ به المقام في أحد الأديرة فقطع الشاب عهداً على نفسه أن يوصل خبر البنت إلى أبيها، وأن يجمع بينهما بعد طول فراق لما يمليه عليه ضميره الدّيني والإنساني. وفي خضم هذه الأحداث يستعرض بعض الأمور التي كانت تتم في هذه الأماكن.

إنّ دخول الشاب المسلم إلى الدّير يعدّ فرصة سانحة لمعرفة ما يجري بين المسلمين والمسيحيين في مكان تعود السيادة فيه للأهل الصّليب: «...بمجرّد ما اجتزنا الباب، ارتفع الجسر مرّة أخرى وعزلنا داخل الدّير مع الرّهبان» ٣٠ فالآن صار الشاب ومرافقه معزولان أعزلان في الدّير مع الرّهبان، ولكن ذلك لم يكن لي طرح مشكلة، إذ أنّهما كانا يفكران في قدر الرّاحة الذي سيوفّره لهما هذا الدّير: «وما أن جزنا رواق المدخل حتى سمعنا طرقة متتابعاً على الحديد.. وقلت: لعلّ هذا الطّرق يشوّش سكينه الدّير؟ فقال: إنّ الأخوة الرّهبان منهمكون في فرن الحدادة لإنجاز أجراس كنيسة تهمّت. لكن اطمئنّ، فإن الطّرق لا يسمع من داخل الدّير» ٣١ ومن ذلك يلمس القارئ أن الإنسان المسلم لم يكن يشعر بأي نوع من الخوف أو الحرج من التّواجد في مثل هذا المكان الذي يرتبط أساساً بعبادة المسيحيين، وخدمة أمور دينهم وتوفير مستلزماته ومقتنيات كنائسهم ودور عبادتهم.

تستمر الأحداث بعد الدّخول إلى الدّير والتقاء الشاب بوالد الفتاة وإطلاعه على أمرها وطمأنته على حالها فيستعدّ الرّاهب بدوره ليردّ الجميل بطريقته الخاصة حيث يفتح مغاليق أسرار الدّير المتمنّعة حتى على بعض الرّهبان أمام هذا الوافد المسلم «.. الفكرة كانت مثيرة وستمكّني من الاطلاع على أسرار هذا الدّير من دون أن ينكشف أمرى، وتذكّرت أن لي تجربة سابقة مع هذا الأمر لما دخلت إلى الكنيسة في قرطبة. سكنت نفسي المتقلّبة إلى الأمر وحرّضتني عليه» ٣٢. إنّ هذا المقطع يحكي تجربة فريدة في تبادل المعارف والأسرار بين رجلين من ملّتين مختلفتين ومردّ ذلك كلّهُ إلى استحكام منطق التّسامح وحاكمية العقل.

لقد كان ذلك الانفتاح الذي شهدته الأمة العربية والإسلامية - في مرحلة ما من تاريخها - على باقي الشعوب والتّقافات سبباً في ثراء رّصيد الموروث الإنساني المتعدّد الجوانب والمستويات؛ حيث تداخلت العادات وتعدّدت الآراء ووجهات النظر، كما انفتح التاريخ الإسلامي على أسباب الاشتراك والتّشافع واضعاً جانباً أسباب التناطح والتّدافع. إنّ اجتماعاً يضم مسلماً ومسيحياً ويهودياً في حوار راق ورائق - مما يصعب تصديقه حاضراً - كان أمراً اعتيادياً حيث

يجلس الجميع مع بعضهم البعض ويتذكرون فيما بينهم: «.. فقلت له: ماذا عن قريبك يا إسحاق؟... فقال لنا: إنّ الربّي بن يامين قد كتب هذه الرحلة باللسان العبري وقد دامت رحلته تلك ثماني سنوات». ٣٣ إنّ ذكر عدد السنوات التي استغرقتها الرحلة يعد بمثابة المحفّز والدافع للآخرين لمعرفة مجريات هذا السفر الطويل والذي يُتوقّع أن يكون حافلا بالأخبار والطرائف والمغامرات.

تستمر الرواية في سرد أحداث هذه الرحلة اليهودية الخالصة على أسماع رفقة السمر من المسلمين «... لقد انطلق من تطيلة إلى الشمال حيث زار جنوب فرنسا والتقى بعثرة النبي داود عليه السلام... إنّه يخبر فيها عن علماء اليهود في هذه البقاع وأعداد المنتسبين لهذه الملة... ولقد ذكر أنّ اليهود بدؤوا يظهرون في بيت المقدس بعد مرور جيلين على إبادتهم من طرف الأفرنجية في أول حملاته الصليبية». ٣٤ يصبح هذا النص مجالا رحبا لتبادل المعارف والخبرات والتجارب الحياتية التي تصبّ في كلّ أحوالها في إثراء التجربة الإنسانية وتغليبيها على كل اعتبار.

ج) التسامح؛ من التعارف إلى الإحسان: يسجّل التاريخ الإنساني أزهى عصوره وأنصع فصوله إبان العصر الذهبي لقيام حضرة الأندلس؛ حضرة العلم والفن والجمال، ومضرب الأمثال في الرقي والمدنية وحسن الحوار والتعايش السلمي بين مختلف الشعوب والطوائف. وقد استمر الأمر على حاله إلى أن انبثقت نزعات الدّعوة إلى التفرقة على أساس الدين والطائفية فبدأ صحو الجوّ يتعكّر وصفاء النفوس يتكدّر. وحتى في هذه المرحلة من الصراع الديني لم تعدم صورا من صور صفاء الرّوح البشرية وصدق الأخوة والإنسانية. وها هي رواية "الحواميم" تأتي لتقدّم للقارئ صورة مشرقة عن هذا الصفاء الرّوحاني لبعض الناس. فتحكي قصّة راهب مصلح يدخل السّجن مع شيخ صالح من المسلمين وكيف تتطوّر العلاقة بينهما لتصبح أكبر من أن تُصدّق.

إنّ هذا المقطع السّردي يجمع بين صاحبي ملتين في السّجن بعدما كان اجتماعهما في الرياض وبجنب الأنهار: «أنا يا سيدي موركسي، اسمي كاسيدورو دو لارينا أجدادي كانوا مسلمين لكنني لم أعرف الإسلام... ربّاني قسّ قشتالي أحسن إليّ كثيرا وجعلني مثل ولده وعلمني المسيحية ثمّ جعلني راهبا كاثوليكيا، لكنني لما كبرت التقيت ببعض أتباع الإصلاحيين المسيحيين فأقنعني بالمذهب الجديد وانشرح له صدري». ٣٥ إنّ هذا الاعتراف الذي لم تنجح أبشع طرق التعذيب الكنسية في انتزاعه من الرّاهب المصلح وأمثاله ها هو ييوح به عن طيب نفس وخاطر لرجل من غير ملّته، وما هذا إلّا دليل على ما غمره به الرّجل المسلم من رحمة وحبّ وإحسان.

إنَّ إحسان الشيخ الصالح للراهب المسيحي ليس غريبا على الإنسان المسلم؛ لأنَّه - في الحقيقة - جوهر دينه، حيث يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ٣٦ إنَّ هذه الروح الإنسانية التي كان يتحلَّى بها الإنسان المسلم، والتابعة من صميم الدين الحنيف كان لها بالغ الأثر في لفت انتباه الزاهد وحتى عتاة المجرمين المشاركين للشيخ في زناناته: «تعلم السجناء مع الوقت أن يحترموا غربة هذا الشيخ الهرم صاحب الشبيبة المباركة وإصراره على عبادته وسط هذا اليأس القاتل وانتقلت إليهم خيريته شيئا فشيئا فصاروا يخدمونه ويقدمونه ويستمعون إليه. وكان فيهم ولد الزنى واليتيم وكلّ نماذج الإخفاق الإنساني التي تتحوّل إلى شرّ قاتل إن لم تجد من يأخذ بها» ٣٧ إنَّه حقا روح الإنسان الطاهر التي تبعث الخير حتى وهي محاطة بسور الشرّ القاتل.

(٣) لغة الرّحيل وأدبيات السفر:

يبدو أنّه من المستحيل أن تقرأ نصا من نصوص السرد العرفاني وتجده يخلو من تلحم الاحتفالية بالرحلة والتشوق إلى السفر، هذا الأخير الذي أصبح ملازما لأدبيات القوم لا يتخلّف عنه أي مرید لدخول هذا المسلك التّعبدي المتفرّد الذي يجرّج الإنسان من الاحتباس في بوتقة التّاسوت ليسلك مراقي الصّعود بغرض الوصال مع صفات اللاهوت. وهذا - بطبيعة الحال - لا يتمّ إلاّ عبر قطع هذا المرید لمراحل ومفاوز لا يقدر على اجتيازها إلاّ من اتّضح عنده المقصد وخلصت النّيّة، وحسنت السيرة، ووصفت السّيرة.

يستند الصوفية في احتفائهم الكبير بالرحلة والحركة الدائمة في الأرض على أساس ديني قويّ جدا ويتمثّل في عديد الآيات القرآنية التي تحثّ على السفر والسّعي في الأرض؛ وذلك لأغراض ودواعٍ متعدّدة مثل التأمل في خلق الله وعظمة المصوّر في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ٣٨ وكذلك في حث القرآن الكريم على البحث في آثار الأمم البائدة بغرض التدبّر وأخذ العبرة ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ ٣٩ وغيرها من الآيات الكثيرة التي تحثّ على الضرب في الأرض لأغراض دينية ودينية.

تفاوت الآيات القرآنية في موضوع الحثّ على السّير في الأرض. فإذا كانت في بعضها تترك الخيار للقارئ في الفعل أو التّرك؛ كما ورد في الآيتين السّابقتين، فإنّها تشدّد على هذا العمل وتلزم به في مواضع أخرى كما يتبيّن من قوله تعالى في الآية الآتية من سورة النساء: ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ

مَصِيرًا ﴿٤٠﴾ فيتبين من خلال الآية السابقة، وأمثالها إلزامية الرّحيل والانتقال. وهذا ما يدلّ على فضل هذا الأخير في ترقية الإنسان المسلم نفسيا وعقليا وروحيا؛ لأنّ السّكون والبقاء في بيئة عفنة تشكّل على صاحبها خطرا كبيرا حتّى وإن كان مسلما، ومن أجل هذا شدّدت الآية الثانية والسبعون من سورة الأنفال على عدم تولّي الصّحابة لمن رفض الهجرة حتى وهو مسلم.

إذا كان السّفر يتمّ عبر الانتقال «من مكان إلى مكان آخر، لمقاصد مختلفة، وأسباب متعدّدة» ٤١ بشكل عام، فإنّ المتصوّفة لهم أسبابهم الدافعة إلى سلوك الرّحلة كوسيلة لبلوغ غاياتهم المتعدّدة بتعدّد مقاصدهم المرجوة. ولعلّ من الممكن تلخيص الأسباب الدافعة إلى السّياحة إلى ثلاثة مقاصد هي:

أ- السّفر لطلب العلم:

كثيرة هي النصوص الشّرعية، والآثار التي تحثّ المسلم على طلب العلم. فالله عزّ وجلّ أمر فئة من المسلمين بأن تنبري لتحصيل العلم والتّفقه في الدّين، على الرغم من حاجة المسلمين لمشاركة كلّ رجل قادر على حمل السّلاح بالنظر إلى قلة عددهم أمام أعدائهم، وعلى الرّغم من ذلك إلّا أن القرآن جاء حاثا للمسلمين على عدم التّخلّي عن هذه الفريضة لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدّينِ وَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ ٤٢ ففريضة الجهاد بطلب العلم والتّفقه في الدين لا تقلّ شأنًا عن فريضة القتال في ساح الوغى، بل إنّ الجهاد بالسّيف يفقد كلّ معنى من معاني الإنسانية والروحانية إذا كان مقصودا لذاته؛ إذ يصبح الإنسان -بذلك- مجرد آلة للقتل والتّخريب، فالعلم موجه لكلّ مناحي الحياة ولشرفه وعلوّ مكانته في الإسلام جاءت أوّل آية قرآنية لتحثّ الرّسول على الله عليه وسلّم على القراءة والتّعلّم.

إنّ ما يدفع المرید الصوفي إلى الاجتهاد في التّعلّم والتّفقه في الدّين هو ذلك الإلزام والحثّ الشّدید من قبل مشايخهم، لأنّهم يعتبرون السّير إلى الله من غير باب الشّريعة ضرب من الزّندقة، وهذا هو رأي كبار شيوخ الصوفية كالجنيد، وسري السّقطي ومعروف الكرخي. ولعلّ أبيات الإمام الشّافعي في هذا الغرض هي خير مثال على ذلك حيث يقول ٤٣:

اصبر على مرّ الجفا من معلّم فإنّ رسوب العلم في نفراته

ومن لم يذق مرّ التّعلم ساعة تجرّع ذلّ الجهل طول حياته

وذاذ الفتى والله بالعلم والتقى وإذا لم يكونا لا اعتبا لذاته

هذا المعنى الذي وجد طريقه للتوظيف الفني في مجال السرد العرفاني، حيث يتوجب على المرید أن يسلك سبيل التعلّم كأول درجة من درجات السير إلى الله، وهذا المقطع من رواية جبل قاف يلخص تلك العلاقة الراقية القائمة بين الشيوخ ومريديهم في حلق العلم، والتي كانت حافزا للتلميذ للاستزادة من معين المعارف الظاهرة والباطنة «..وبدأت أقبل على دروس العلم وخصوصا علم القراءات والحديث والعربية. وكانت كثير من المسائل التي يتعرّض لها الشيوخ مفيدة، وكان نهمي كبير في الإقبال على هذه الدروس المختلفة، فزاد فضولي العلمي وكنت أقارع الشيوخ الحجّة بالحجّة في أدب شديد، وأطلب منهم الدليل على ما استشكل واستشعب» ٤٤. وهذا الجو كان دافعا للتنافس في تحصيل العلوم المختلفة عند علماء مصر من الأمصار، ولما يستوفي الطالب حظّه من معرفة شيوخ بلد معيّن يدفعه نهمه المعرفي إلى الترحال بغية اللقاء بمشايع أمصار أخرى علّه يظفر بنصيب آخر من العلوم المختلفة.

لقد كان التلميذ يتحين الفرص وأنصاف الفرص من أجل تعلّم مسألة أو مسألتين. وحتى أثناء سفرهم من بلد إلى آخر كانوا يستغلّون كلّ لحظة يلتقون فيها مع شيخ من الشيوخ ليتذكروا معه فيما يشغل بالهم من المسائل: «وضعت يدي على ركاب فرسه وهو راكب فجعل يحدثني عن أب مدين وفضائله وكراماته وأخباره حتى فنيت عن حسيّ والأرض تطوى لنا وكان يهزم فرسه بين الفينة والأخرى فيسرع الفرس فأسرع أنا لذلك وأنا غائب عن ذلك حاضر مع كلامه الرائق والرقراق» ٤٥ إنّ هذه الصورة التي تكاد تبدو خيالية في عناية العرب بالعلم واحترام أهله وتوقيرهم تفسر التقدّم والترقي والازدهار الذي عاشوه في تلك العصور التي كان فيها العلم أساس حياة الناس باختلاف طبقاتهم وأجناسهم. فالمتعلّم يمشي على الأرض وهو يمسك بزمام الفرس لشيخه في الوقت الذي تقوم هذا الأخير بتدريسه وتعليمه، إنّها قمة الحرص على الأدب والعلم والوقت في آن.

ب - السفر بحثا عن الشيخ المرّي:

يؤكد أهل التصوّف على ضرورة صحبة التلميذ لشيخ عارف بأحوال النفس البشرية ونزواتها ليستقيم له الطريق، فالعلم وحده دون تزكية أو أخلاق ربّما انقلب على صاحبه فأورده المهالك عوض أن ينتفع بها لما قد يداخله (أي العلم) من مداخل للشيطان (الرياء، والعصمة، طلب الرئاسة...) لذلك يصبح دور الشيخ ذا أهمية بالغة في تسليك المرید. وهذا ما يلمسه الدّارس في كتب التصوّف والعرفان من تشديد على البحث عن الشيخ الذي تتوقّر فيه شروط التربية. يقول ابن عاشر في باب التصوّف ٤٦:

يصحب شيخا عارف المسالك يقيه في طريقه المهالك
يذكره الله إذا نساه ويوصل العبد إلى مولاه

إنّ هذا النوع من الشيوخ يعدّ مثل الكبريت الأحمر لدى القوم، لذلك تجدهم يجتهدون في طلبه والبحث عنه نظرا إلى انزوائه وتستره على حاله مع الله فإذا ظفر الواحد منهم بصحبته فإنّك تجده مطوعا له حافظا للآداب الجمّة معه، لا يخالفه ولا يعارضه لأنهم يقولون: «بدء كلّ فرقةٍ المخالفةُ يعني به أنّ من خالف شيخه لم يبق على طريقه وانقطعت العلاقة بينهما» ٤٧ فلا مجال لقطع سبل الوصال مع مثل هؤلاء الرجال الذين خرجوا عن طور البشرية ليتاخوا حدود الملائكية في أخلاقهم ومعاملاتهم مع الحقّ ومع الخلق، ومع أنفسهم وخاصّتهم حتى صاروا دالّين على الله بأقوالهم وأفعالهم.

كان الصّوفية يدأبون على البحث عن مثل هؤلاء المرّين حتّى إذا علموا بوجودهم في بقعة -قربت أو بعدت- ألفتهم يهرعون إلى الارتحال في طلبهم، منفقين في ذلك الجهد والمال والعمر لعلّهم يقابلوهم. فإذا تمّ لهم ذلك دخلوا في مرحلة جديدة في إعادة استكشاف ذواتهم لرؤيتها كما لم يروها من قبل، ولتتمّ هذه المعرفة على أصولها يتوجّب على المرید الاطلاع على أدقّ خبايا نفسه؛ لأنّها العدوّ القابع بين جنبيه، وهذا ما يفسّر كثرة التنبيه من لدن العارفين على خطر النفس على أصحابها، وما يمكن أن تحدّثه من ضرر لا يُصلح أو كسر لا يُجبر؛ لذلك يقول البوصيري في برده ٤٨:

والنفس كالطفل إن تمّله شبّ على حبّ الرّضاع وإن تفضمه ينفطم
فاصرف هواها وحاذر أن تولّيه إنّ الهوى ما تولّى يصم أو يصم
وراعها وهي في الأعمال سائمة وإن هي استحلت المرعى فلا تسم
كم حسنت لذّة للمرء قاتلة من حيث لم يدر أنّ السّم في الدّسم

ولأنّ أحوال النفس البشرية شديدة التعقيد والتقلّب، فكذلك علاجاتها تبدو شديدة الغرابة والخروج عن المألوف. من أجل ذلك كان بعض المشايخ يلزمون تلاميذهم بلبس المرقعات أو التسوّل إرغاما لأنفسهم وإذلالا لها «ومما أمرني به شيخني البوزيدي حفظه الله أن أخرج راكبا على حمار وأسير به في الأسواق إمعانا في إماتة النفس وإذلالها. فكنت أدور في الحوانيت والدكاكين للسؤال فأقصد خاصة الذين أعرف انتقادهم لحالي وإنكارهم على الدّراويش والفقراء

عامّة... فكان بعضهم ينظر إليّ بنظرات الاندهاش والتّريبة ويشزرنى شزرا... وكان البعض الآخر يقربني إليه ويستعطفني أن أكفّ عما أنا فيه مذكّرا إياي بما كنت فيه من مكانة وما كان لي من سمعة وصيت» ٤٩.

إنّ هذه الحالة التي يمكن للبعض أن ينفر من مجرّد التّفكير فيها، يجدها أهل الطّريق إلى الله - على مرارتها وقسوتها - السّبيل المنجي من غواية النّفس، والدّواء الأنجع في اجتثاث أمراض النّفوس حسب الوصفة التي توصّل إليها شيوخ التّربية. والعجيب في الأمر أنّ هذه المطالب التي تبدو قاسية لا تزيد المريدين إلّا تعلقا بأشياخهم وحبّا وتوقيرا لهم، لأنهم يعتقدون أنّ «خدمة الشّيخ وصحبته هي سبب الظفر بالسرّ الأكبر» ٥٠ ويستدلّون على ذلك بقولهم: «هل رأيت صائغا أو بناء أو طبيبا أو صاحب مهنة دقيقة قد تعلّم أسرارها من دون صحبة شيخ أو معلّم في تلك الحرفة يأخذ بيده وينفض عنه غبار جهله ويبصره بمواطن دقيقة في سيره ووسائل فعالة في نهجه» ٥١ ولذلك فعلو مطلبهم سهّل عليهم كلّ صعب - في نظر غيرهم - لهم.

تزداد العلاقة الرابطة بين الشّيخ المرّي ومريده لتبلغ درجة لا تصدق من التوقير والتّعظيم والمحبة، فتتحوّل الرّابطة الجامعة بينهما من مرحلة التّوجيه والأمر والإرشاد لتدخل إلى طور آخر يتعدّى حدود السّمع والطّاعة النّابعين من مبدأ التّوجيه والتّعليم إلى علاقة من نوع آخر تحكمها المحبة وصدق القرب وخالص الخدمة التي تدلّ على المكانة التي يشغلها الشّيخ من قلب مريده، ويستصغر هذا الأخير كلّ عمل - وإن عظم - قدّمه إلى شيخه: «لا يمكن أن أقارن خدمتي لشيخي بما قضاه شيخي نفسه في خدمة شيخه سيدي العربي الدّرقاوي فقد قضى زهاء ستة عشر سنة وهو بقربه لا يفارقه، ولما رسخ وتحقّق أذن له سيدي العربي بالرحيل فنفع الله به خلقا كثيرا كنت أنا في طليعتهم» ٥٢.

تستمر تلك العلاقة الرّبانية الجامعة بين أشياخ هذا الطّريق الرّوحاني وبين تلامذتهم؛ والمبنيّة على المحبة والإجلال في الحياة، والإخلاص والوفاء بعد الممات. فيكون من مظاهر تلك المحبة الخالصة زيارة المرید لقبر شيخه بعد رحيله عن عالم الدنيا، وهذا ما تذكره رواية جبل قاف عن ابن عربي وهو يتكلّم عن زيارته لقبر شيخه: «لم أتمكّن من رؤية الشّيخ أبي مدين الذي درج في آخر هذه السنّة فزرت قبره في تلمسان بداية عام ٥٩٠ وهناك التقيت بالشّاعر الصّوفي أبي يزيد الفزازي والولي الصّالح عبد العزيز الطرطوسي» ٥٣. إنّ هذا النّص يدلّ - ولو من طرف خفي - أنّ قبور هؤلاء القوم كانت بمثابة الموائد العرفانية التي يجتمع عندها العلماء والعرفاء، والمريدون وحتّى العامة والدّراويش. والدّافع من وراء ذلك روحاني محض ليس للدّنيا فيه حظ في الغالب.

وكخلاصة عن العلاقة الجامعة بين الشيخ والمريد - وعلى العكس مما تذهب إليه بعض الرؤى المتزمتة - تجسد هذه العلاقة قمة الروح الإنسانية التي تسمو بصاحبها لتصل به إلى سماء الملائكية، إنَّها العلاقة التي يحكمها منطق الدوام والاستمرار لأنَّها تشع بنور الروح الدائمة، ولا تتلبس بها أو تتلبس هي بأعراض الدنيا الفانية. إنَّ الصلة الواصلة بين طرفي المعادلة هي محبة الله الحي الذي لا يموت، فحياتها باقية بقاء الله لأنَّ ما كن لله فله الدوام بدوام من كان له الأمر.

ج - رحلة البحث عن القرب: يبدو أنَّ الهاجس الذي يشغل على الصوفي وجدانه، ويسلب منه ذاته ويخرجه عن طوعه هو الوسيلة التي توصله إلى القرب من مولاه، فتجده يستجمع كلَّ ما في وسعه فعله حتى يصبح ذلك همَّه ومبتغاه ولا يمكن لهذا القرب أن يتحقَّق حتى يعرف السائر إلى الله صفات مطلوبه ومحبوبه الموسومة بالجلال والكمال، كما يدرك هو نفسه نعوته وصفاته البشرية الموصومة بالضعف والتقصان.

إنَّ المرحتين السالفتي الذكر (بحث التلميذ عن سبل التعلُّم والبحث عن الشيخ المري) ما هما إلَّا وسيلة للوصول إلى درجة القرب من الله عزَّ وجلَّ، هذه الدرجة التي يقول عنها العارفون: «هو قرب العبد من الله تعالى بكلِّ ما تعطيه السعادة، لا قرب الحقِّ من العبد فإنَّه من حيث دلالة هو معكم أينما كنتم قرب عام سواء كان العبد سعيدا أو شقيًا» ٥٤ وعلى هذا كان الصوفية يجتهدون ليتقربوا من الله بكلِّ ما شرع من الفرائض والسنن والرغائب، لا يفترون في ذلك ولا يستكثرون.

يبدو أنَّ ثمرة السير الدؤوب إلى الله، والمتمثلة في مقام القرب، من الصَّعوبة بما كان بالنظر إلى المكارة النفسية والجسدية التي تعترض سبيل المريد، وأشدَّ هذه العقبات التي تمنع صاحبها من الاتصال بالحضرة الإلهية هي النفس البشرية إذ «لولا ميادين النفوس ما تحقَّق سير السائرين، وما تميَّزت العموم من الخصوص إلَّا بمجاهدة النفوس وأعظم العوائد التي يجب خرقها على النفس العزَّ والمال، فيبدل العزَّ بالدلَّ والغنى بالفقر فالذل والفقر بابان عظيمان للدخول على الله والوصول إلى حضرته». ٥٥ وهذا ما يفسر - ربَّما - خلوّ هذا الباب التعبدي من التنافس إذا ما قورن بالصلاة والصيام والإنفاق. والسبب في ذلك واضح؛ لأنَّ هذه العبادات قد يكون للنفس فيها حظوظ وفيرة، بينما باب الدل والانكسار يذهب بالنفس إلى أبعد حدِّ في الإذلال والترويض الذي تنفر منه بطبيعة خلقها وتكوينها.

لا شكَّ أنَّ السالك الصوفي، وعلى الرغم من كلِّ العقبات والحن التي تعترض سبيله، يشعر بالراحة التامة بعد وصوله إلى بغيته المتمثلة في اتصال حبله بجبل مولاه، فبعد لقاء الحبيب بمحبوبه تزول أسباب التعب والسقم، لتحلَّ محلَّها أسباب الراحة والسعادة الغامرة التي تسكن روح المريد فتملأها نورا، وإن كان جسده قد اشتعل نارا.

٤ - لغة الشرع:

لقد تأسس المشروع العرفاني - عند أصحابه - على أساس شرعي مبني على نصوص دينية (قرآنية، حديثية) تجعله يدور في فلك الإسلام الرّحب والفسيح، بالرّغم من كلّ الادّعاءات التي يكيلها لهم خصومهم بالجملة؛ ومفادها أنّ الصوفية خارجون عن ربة الدّين وغير ملتزمين بتعاليم الشرع الحنيف. وهذا مردّه إلى أنّ هؤلاء القوم (الفقهاء) يتمسّكون بوجهة نظرهم الخاصّة للنصوص التشريعية ولا يقبلون أيّ تفسير أو وجهة نظر أخرى تخالف ما دأبوا على تقديمه للعوام على أنّه القول الفصل الذي لا قول بعده ولا دونه. بينما يذهب أهل العرفان إلى أنّ بعض النصوص الشرعية تحتمل أكثر من تفسير أو تأويل، مستدلّين بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ ٥٦ على قراءة من وصل (وما يعلم تأويله إلا الله والرّاسخون في العِلْم) أي أنّ هناك بعض الآيات التي تحتوي على فقه لا يتسّى لكلّ مشتغل بالعلم تحصيله.

يؤكّد أهل التّصوّف، في كلّ فرصة سانحة، على التزامهم التّام بكلّ التعاليم التي جاء بها الشرع الحنيف ولكبرائهم أقوالا لا تحصى في هذا المعنى أورد بعضها على سبيل الاستشهاد والاستئناس:

أ) فيما يخص أصول الاعتقاد:

يجد المتتبّع للفكر وفلسفات العرفان الإسلامي ذلك التأكيد من لدن أصحاب هذا الطّريق على اتّباعهم للتّهج القويم في مجال العقيدة والذي ورثه عن أسلافهم كما يقول القشيري: «اعلموا رحمكم الله أنّ شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع ودانوا بما وجدوا عليه السلف الصالح وأهل السنّة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل وعرفوا ما هو حقّ القدم...» ٥٧ وما يدلّ على ذلك هو كثرة المتون التي وضعها علماءهم، والتي تتناول موضوع العقيدة؛ إمّا إجمالاً أو تفصيلاً. وهم يبدؤون به ويؤكّدون على تعليمه لمريديهم لأنّه لا وصول إلى الله عزّ وجلّ من غير معرفة صحيحة وعقيدة راسخة.

ب) العبادات والمعاملات:

لقد جعل أهل الطّريق باب المعاملات، الدنيوية والأخروية، من أكد الأبواب التي يحرصون على أدائها على أحسن وأكمل وجه؛ إذ منها تنطلق مسيرتهم إلى الله، فإن صحّت وسلّمت البدايات حسنت وكمّلت الغايات

والنّهيات. من هنا تظهر أهمية هذا المنطلق في تسليك الطالب (طالب الوصول إلى الله) في أمان من كيد الشيطان. ولعله من نافلة القول أنّ التقرب إلى الله يجب أن يكون موافقا لمقاصد الشريعة وتعاليمها، فالله لا يُعبد بمعصية أو مخالفة شرعية، بل على العكس من ذا وذلك يجب أن توافق أعمال المرید الكتاب والسنة كما يقول الجنيد رحمة الله عليه: «من لم يحفظ القرآن ومن لم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأنّ علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة» ٥٨ وفي السياق نفسه يردّ الجنيد على رجل ادّعى أنّ أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركة من باب البرّ فأجابه الجنيد: «إنّ هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهو عندي عظيمة والذي يسرق ويزني أحسن حالا من الذي يقول هذا فإنّ العرفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البرّ ذرة إلا أن يُحال بيني وبينها» ٥٩.

إنّ قوله: بأنّ الذي يسرق ويزني أحسن حالا ممن يدّعي إسقاط الأعمال والتكاليف عن المسلم يعني أنّ هذا العاصي وهو على معصيته معترف بتقصيره في حقّ الله ومعترف بكلّ المفروضات وإن كان منه التقصير فيها أفضل حالا ممن أنكرها أو أنكر بعضها، لأنّ الأول يضرب نفسه بمعصيته أمّا الثاني فيسيء إلى دين الله بدعواه الباطلة.

يبدو - من خلال استقراء النصوص العرفانية - أنّ فهم القوم للنصوص الشرعية الحائثة على العمل والسير إلى الله يختلف عن فهم الفقهاء (فقهاء الظاهر) فعلى سبيل المثال تجدهم يفهمون آية مثل قوله تعالى: ﴿وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ ٦٠ أو قوله تعالى: ﴿يَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ ٦١ على أنّها دعوة للتجرد من حظوظ الدنيا وبريقها، ويعتبرونه عرضا زائفا سرعان ما ينقشع انقشاع السراب.

فالمعاملة مع الله - عندهم - ستلزم الانقطاع التام عن غير الحقّ استعدادا للقاء بالمحبوب عبر مسلك يجده من لم ينتم إلى حوزتهم بالغ الصعوبة والمشقة تلخصها القولة الشهيرة لأحد أساطين هذه الطائفة وهو أبو إسحاق إبراهيم بن أدهم: «...اعلم أنّك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات: أولها: تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة، والثانية: تغلق باب العزّ وتفتح باب الدّل، والثالثة: تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد، والرابعة: تغلق باب النوم وتفتح باب السهر، والخامسة: تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر، والسادسة: تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت» ٦٢. إنّ هذا النصّ - على قصر حجمه - يلخص فلسفة القوم للحياة ونظرهم للعمل (العبادة) فيها، وكيف

تمثل الحياة الدنيا الفانية قنطرة قصيرة تؤدي إلى الأخرى الباقية. لذلك يهون كلّ صعب فيها ويسهل تحمّله في سبيل الوصول إلى المقام الأسمى.

استطاعت الرواية العرفانية أن تضيء العديد من الجوانب التي بقيت في الظل لمدة ليست باليسيرة، فيما يخص أمور العلم والعبادة وحتى الحياة الخاصة المتعلقة بهذه الطائفة، كما استطاعت أن تجلب الأنظار للفلسفة العميقة التي يقوم عليها مفهوم التّصوّف، كما أنّها طرقت وجهة نظر المتصوّفة - التي فرض عليها التّعتيم - لأمور العبادات والمعاملات، واستعرضت تلك المعارف الموسوعية التي كان يتحلّى بها أصحاب هذا الطّريق نتيجة اجتهادهم في طلب مختلف العلوم النقيلة والعقلية: «قرأتُ كتابَ الموطأ لمالك... لكنّ طبيعتي المتأرجحة لم تكن تأنس بمذهب واحد يمشي عليه كلّ النّاس، بل كنت أشربُ إلى أخذ المذاهب الأخرى، فاطلعت على مذهب الشّافعي وقرأت كتاب "اختلاف مالك" وأعجبني قول محمّد بن إدريس الشّافعي "أحبّ مالكا لكن محبّي للحقّ أكثر من محبّي لمالك" محاكيا بذل نفس ما قاله أرسطو عن أستاذه أفلاطون «٦٣. يتّضح من هذا النصّ تلكم الرّحابة وسعة الأفق المعرفي التي كانت تميّز الكثير من العباد، حيث لم تكن عبادتهم محض تقليد أعمى للغير، بل كانت مبنية على أسس معرفية راسخة وقويّة. كما يُظهر هذا المقطع ذلك الفهم الفلسفي العميق لمعنى الاحترام والتّقدير، والفرق بينه وبين التّفاق العلمي والمداهنة على حساب قول الحقّ.

ومن صور الالتزام الشرعي الواضحة التي نقلتها رواية "طوق سرّ المحبّة" ما تكلم به ابن حزم وشهد به في فقهاء المذهب المالكي حيث يقول: «وقد نفحني ما ذكره الشّافعي لأستقلّ بنفسي عن تعصّب فقهاء المالكية لمذهبهم في بلدنا»٦٤، وهذه المقولة كانت في جوّ يسيطر عليه فقهاء المالكية أصحاب اليد الطّولى في الفقه والقضاء والوزارة والاستشارة، ولكنّ قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الشّهَادَةَ لِلّهِ﴾٦٥ كان يلزم هذا الرّجل الفاضل بأن يصطفّ إلى جانب الحقّ ويدافع عنه لأنّ ذلك هو الطّريق السّوي الذي يدعو له ديننا الحنيف.

يبدو أنّ السرد العرفاني قد نجح - بشكل ملحوظ - في تجلية تلك الصورة الضبابية، أو حتّى القائمة التي كانت مستقرّة في أذهان البعض فيما يتعلّق بالتّصوّف والمتصوّفة؛ حيث ألصق بهم خصومهم تهما شتى من مثل الجهل والابتداع، ووصل الأمر ببعض مناوئهم إلى حدّ رميهم بإسقاط التكاليف. ولهذا كثيرا ما حاولت هذه الرّواية أن تبرز مظاهر الالتزام الدّيني من صلاة وحج وعمل بمختلف أنواع البرّ والإحسان.

إنّ من بين تلك الصور التي تثبت التزام القوم بظاهر الشريعة ما ورد في رواية "بجر نون" لعبد الإله بن عرفة وهي خير دليل على ذلك «عندما استوى عودي ونيقت على الأربعين بقليل يمت صوب المشرق أبغي حجّ بيت الله الحرام.

أدّيت ما عليّ من ديون وتخيّرت رفقة سالحة... وصلنا البيت الحرام وأدّيت الفرض وزرت قبر الرسول «٦٦ إنّ اختيار هذا النصّ ليس وليدا للصدفة أو الاعتبارية إنّما هو مقصود لأنّه يتناول فريضة من أشقّ الفرائض على المسلم، لما تتطلبه من عمل جسدي وصبر على المكاره (الإنفاق، التعب، قطاع الطرق...) بالإضافة إلى ضباية الحالة المعيشية لعائلته من بعده، مما يدل على اهتمام القوم بأمر دينهم. يشير المقطع السابق إلى أمر شرعي آخر هو أداء حقوق العباد قبل أداء حقّ رب العباد، لأنّ صفاء المعاملة مع الحق تبدأ من صفائها مع الخلق.

يؤكد الصوّفية الحقيقيون على تمسّكهم بالكتاب والسنة دراية ورواية وتطبيقا على أرض الواقع عبر تصرفاتهم ومعاملاتهم اليومية مع العامة والخاصة. ومن بين هذه المواقف التي تطرحها الرواية الصوفية الواقع المعيشي للمرأة في المجتمعات العربية في مقابل النظرة الخاصة والمعاملة المتميّزة التي يخصّ بها أصحاب هذا المسلك العرفاني المرأة، معتبرين أنّ هذه المعاملة الحسنة المبنية على التقدير والاحترام هي عين الالتزام بأمر الشارع الحكيم، ورسوله الكريم. يصرح الشيخ الجليل في رواية زمن بن عجيبة قائلا: «فأنا يشهد الله لست من الذين يزرون بزوجاتهم أو يبخسونهن حقوقهن، وما كنت يوما مضيفا لهن ولا مهيفا لأجنحتهن، بل كنت دائما مستبظنا لقول الرسول صلى الله عليه وسلّم لا يكرمهن إلّا كريم ولا يهينهنّ إلّا لئيم، وكانت وصيّته في حجة الوداع دائما ملء سمعي فؤادي، لكّي والله ما أدركت عمق هذه الوصايا ولا سرّ إصرار النبي على تكرارها على مسامع صحبه إلّا بعدما خبرت عن قرب تعقّد معاملة النساء» ٦٧.

يجد المتأمل لهذا النصّ مجموعة من الإشارات الدقيقة والتلميحات الخفيّة. فعلاوة على إظهار نظرة المتصوّف للمرأة ومنطلقه الديني والإنساني في التعامل معها من منطلق التديّة "النساء شقائق الرجال" فإنّها من جهة ثانية تعمل على إدانة الواقع المرير الذي تزج فيه المرأة وتعريّ الحجج الواهية التي يحتبئ خلفها أصحاب هذا الطرح، وتثبت بالدليل القاطع أنّ هذه النظرة التحقيرية لا تمتّ إلى أخلاق الرسول بصلة لا من قريب ولا من بعيد، بل هي - في الواقع - تخالف مخالفة جليّة للوصايا التي أكّد عليها سيّد الإنسانية عليه الصلّاة والسّلام. كما أنّ هذا المقطع يلفت الانتباه إلى صفة أخرى هي عمل المتصوّف بمقتضى النصّ الحديثي حتّى قبل أن تنكشف له مقاصده ومدلولاته، وهذا يدلّ على قمّة الأدب لدى المرید الصوفي.

إنّ السالك لطرق التّصوّف شديد التحري في أمور الشّرع. ولذلك تجده لا يقف عند النصوص التّشريعية فحسب، بل يجعل من المواقف والتّصرفات الثابتة عن النبي نبراسا يُتخذى به. وفي سياق التعامل مع المرأة كانت حياة الرسول صلى الله عليه وسلّم خير كتاب يقرأ للبشرية حيث بلغ صبره على تصرّفات زوجاته حدّا يناهز الخيال* فكان دأب الصوفية أن يقتدوا بأخلاق الرسول العالمة وأن يرأفوا بالنساء حتّى ولو بالغن في الأذية.

يحاول الروائي عبد الواحد المومني استعراض بعض من تلك الأمثلة الشائخة التي ترسخ مفهوم الإنسانية في الإسلام الحقيقي؛ الإسلام الذي يؤطره العلم ويسيره الإحسان: «إنّ من عجائب ما كان يحدث لي مع رحيمو أنني لما عرفت سرعة هيجان مزاجها ومداه كنت ألتزم الصمت فلا أردد على كلامها البذيء الجارح في حقّي... وما أكثر ما رجعت متأخرا من خلوتي فوجدت الباب مغلقا دوني وبت في الدويرة، فاحتسبت ذلك عند ربي» ٦٨. إنّ هذه الفلسفة والمنطق الرّاقبي في التّعامل مع المرأة في بيئة متمزّنة همها حجب المرأة قلبا وقالبا والبحث عن كيفية ضربها، مع أنّ الرسول الكريم لم يثبت عنه أنّه ضرب امرأة قطّ، أمر أشبه بالحلم أو الخيال، إنّ مثل إقامة مسرحية تمثيلية وسط حشد من العميان.

يتأكد التزام هذه الطائفة الإسلامية بالشريعة والحرص على تأدية فرائضها على أكمل وجه من خلال مجموعة من المظاهر الدّينية والاجتماعية الثقافية. وعبد الوهاب بن منصور اختار مظهرا يمتثل في الحمّام الذي يعتبر محطة للطّهارة الجسدية، وكيف يلتصق هذا المكان بمكان آخر هو محطة للطّهارة الروحية ألا وهو الخلوّة: «.. الباب يربط عبر دهليز طويل وملتو بمقام سيدي سلطان، وأنّ هذا الطّريق كان يعبره الأمير أبو يعقوب يوسف الرّياني للاغتسال يوميا حتى لا يخرج للنّاس وقد اعتزلهم ليتفرّغ للصلاة والعبادة بمقامه بعد أن ترك الملك لأخيه الأصغر» ٦٩. يدلّ هذا الاعتناء بشروط النظافة والاستعداد لأداء العبادات على أنّ صورة على ذلك الحرص الشديد من لدن القوم على أمور دينهم وإن كان الثّمّن المدفوع في ذلك هو ذهاب دنياهم.

لقد قامت الرواية العرفانية بفتح أفق جديد لتلقّي الفلسفة الصوفية التي لم يُفسح لها المجال لتعبّر عن ذاتها، وتظهر إلى النّاس في زيّها وأصلها، فكان باب السرد هو المخرج والمنتقّس الذي انبثقت منه التجارب الرّوحانية، والتّفحات الرّحمانية التي لطالما وُثدت في مهدها، وأجهضت قبل إبصارها النور وبهذا تكون الرواية بمثابة حصان طروادة للمفاهيم العرفانية العميقة التي ضاقت عنها عقوق أشباه الفقهاء لتستوعبها تجربة الرّوائي السردية الإنسانية، تجربة الصّفاء والارتقاء، تجربة أن تكون صوفيا ولو لأيام أو سويعات من نهار.

٥ - شعرية اللغة التّراثية:

لقد أصبح التّاريخ رافدا أساسيا يلجأ إليه الكتاب والمبدعون ليؤثّثوا نصوصهم الإبداعية بما يسعفهم به تاريخ هذه الأمة الحافل بالوقائع والأحداث الجسام، حيث يصبح التّراث بمثابة المادة الخام التي تُحتاج لأن يشكّلها المبدع ويكثّفها بما تقتضيه ظروف وشروط الكتابة الإبداعية، وخاصة السردية منها، ممّا يضيف على النّصوص المنجزّة مسحة من

الشاعرية المستمدّة من عقب التّاريخ السّالف بأفراحه ومسراته، أو نكباته وعثراته. بالإضافة إلى إطلاع القارئ على بعض الأحداث والحقائق التاريخية المجهولة لديه.

يظهر استلهام الكاتب للتراث في عمله السّردى من خلال توظيفه «تلك العبارات والنصوص التاريخية التي استخدمت قديماً في كتابة التّاريخ وتدوين الحوادث، أو حفظ أخبار الملوك والسّلاطين» ٧٠ غير أنّ هذا التّوظيف لا يتّسم بالجمود والنقل الخطي لحوادث التّاريخ حتى يصبح فيه العمل الإبداعي عبارة عن وثائق تاريخية بل تخضع تلك المعطيات والأحداث والشخصيات التّراثية لمنطق الخيال والإبداع والتّوظيف الفني الذي يخرجها من خطية ونمطية العرض التّاريخي إلى تحولات ودينامكية السّرد، إذ تتلوّن تلك الأحداث وتحوّل من سياق إلى آخر، ما يبعث فيها الحياة المتجدّدة بتجدّد النصوص وسياقات الاستعمال / القراءة .

لقد اعتمد الرّوائيون المشتغلون بالسّرد الصوفي على استلهام التراث وتوظيفه بشكل مكثّف في تجارهم الإبداعية، ومرجع ذلك يعود إلى ارتباط الكتابة في موضوعة التّصوّف بالجانب التّاريخي أكثر من أيّ جانب آخر؛ إذ لا يمكن للمبدع في هذا المجال (السّرد العرفاني) - مهما بلغت عبقريته - أن يتجاوز البعد التّراثي الذي يعدّ المصدر والمورد الذي لا مندوحة للخائض في غمار تجربة الكتابة الصوفية من التّهل من معينه، والرّجوع إلى أصوله، والتّشبع بفلسفته ومنطقه، والتّسلّح بمعرفة خصائص مصطلحاته؛ كيما يصل ركب السّرد إلى موئل السلامة بعد رحلة السّياحة في عوالم التّصوّف الرّوحانية والسّحرية .

تعدّدت أشكال وأساليب توظيف التّراث العربي خاصة والإنساني عامة في مدونات السّرد العرفاني بحسب خلفيات الكتّاب، وسياقات الكتابة، وتأثيرات المجتمع والسياسة والتّاريخ وكذا الخلفية المعرفية لذلك يجد الباحث نفسه أمام مجموعة متنوّعة من النّصوص الرّوائية المكتنزة باللغة التّراثية إلى حدّ التّجشؤ، غير أنّ الملاحظة على هذا الحضور الكبير للمواقف التّاريخية هو أنّه ليس من قبيل اجترار التّاريخ بخطّيته، ولكنّ عبر مساءلة هذه الوقائع وكشفها وتعريفها ممّا فتح أمام المبدعين آفاقاً ومداخل لم تكن لتُفتح من غير باب الإبداع الرّوائي..

(أ) اللغة: من التّاريخ إلى النّقد: استغلّ الكثير من المبدعين ساحة السّرد التي تحفّ فيها الرقابة ليبيدي آراءه في بعض المسائل التّاريخية التي ظلّت طيّ الكتمان؛ خوفاً من التصنيف أو السّجن أو حتّى التّصفية الجسدية. حيث كانت بعض المواضيع عصيّة على الطّرق وبمناوبة الباب الذي لا يجوز طرده ناهيك عن فتحه مثل: موضوع قتال الصّحابة، والفتنة

الكبرى، وصراع المذاهب والطوائف إلى أن جاء الفن الروائي ليكون بمثابة سفينة نوح لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من الوعي التاريخي الغائب لدى أمة كثيرة مؤلفاتها التاريخية، ضعيفٌ وغيها التاريخي.

تعدّ قضية مقتل شيخ فلسفة الإشراق شهاب الدين يحيى السهروردي من بين القضايا التي طال السكوت عنها، لأنّ تناولها يفتح على صاحبه أبواباً لا يسهل عليه إغلاقها أو مواجهة ما يأتي من قبلها، إذ إنّ مقتل هذا الشيخ الجليل كان بأمر من إنسان فاضل آخر ألا وهو؛ فاتح بيت المقدس السلطان صلاح الدين الأيوبي، غير أن الآليات التي تتيحها الكتابة الروائية جعلت المبدع يطرق هذا المحذور دون أن يثير حوله التساؤلات والشبهات، بعد أن أظهر وجهة نظره فيما قام به صلاح الدين في حقّ الرّجل. يستعرض الروائي ابن عرفة الظروف التي أدت إلى مقتل السهروردي: «كانت الشيعة الإسماعيلية متهمّة بتفكيك وحدة المسلمين ضد أعدائهم من النصارى وحملاتهم الصليبية. وقد فهم الفقهاء مؤلفات شيخ الإشراق في سياق مذهب الإمامية الإسماعيلية، ولهذا اتهموه بالزندقة وأمروا بقتله» ٧١ غير أنّ استعراضه للأسباب التي دفعت صلاح الدين إلى قتله، وعلى رأسها ضغط الفقهاء عليه لم يمنعه من إبداء موقفه الرافض لهذا الفعل: «ومع ذلك فقد أساء حين لجّ عليه الفقهاء فأمر بقتل شيخ الإشراق شهاب الدين يحيى السهروردي صاحب الحكمة الإشراقية وما يقرب من خمسين كتاباً» ٧٢. إنّ هذه الرواية قدّمت للقارئ الذي - ربّما يعرف أو يسمع بالسهروردي ولكن لا يعرف الظروف المتحكمة في إنهاء حياته - طرف الخيط الذي يمكن أن يتبّع للوصول إلى الحقيقة في أمر هذا العالم الذي ذنبه أنّ عقله سبق زمانه، وعلماء عصره لم يعرفوا له قدره ولا مكانته.

وفي السياق ذاته تسير رواية "طوق سرّ المحبّة" عندما تعرّضت للمحنة التي عاشها ابن حزم الظاهري مع فقهاء المالكية ٧٣ الذين تحالفوا مع السلطة لأجل القضاء على خصمهم لما لم تسعفهم الحجج والبراهين في الوقوف أمامه والتصدّي له. وفي هذه الرواية تظهر قوّة الحجّة والبيان لدى ابن حزم، وكيف وقف منفرداً في مواجهة خصومه من الفقهاء والحكام من جهة، ومعاناته من جرّاء سياسة التّجويج والتّهجير المسلّطة عليه. ومع هذا بقي الرّجل وفيّاً لمعتقداته منافحاً عنها إلى آخر رمق في حياته. ومن هنا تظهر أهميّة الرواية في نقد التاريخ وكشف الجوانب المظلمة منها لا مجرد سرد أحداثه أو استعراض الشخصيات البارزة فيه من خلال تلوينها بلون واحد فقط.

لعلّ من بين أهمّ المسائل التي أتاح السرد للكتاب معالجتها موضوع العنصرية في المجتمعات العربية، فإيراد حادثة تاريخية تصبّ في هذا الاتجاه يفسح المجال أمام نقد الظاهرة ووضعها موضع التّقاش والمساءلة مهما اختلفت وجهات النّظر فيها. تلك المسائل مسألة زواج البيضاء من زنجي أو العكس: «لكنّ حكيم جبّالة الذي تربطه بمقدّم زاوية قناوة علاقة مصاهرة، حيث زوّج ابنته زليخة لابن المقدّم، وهو الزّواج الذي أثار زوبعة من التّساؤلات والشّائعات، فلم يهضم

أهل جبالة قبول الشيخ الحكيم زواج ابنته التي تضاهي القمر في جمالها من زنجي» ٧٤ فالروائي طرح المسألة ولم يبد رأيه صراحة فيها، غير أنه وبشكل غير مباشر أبدى شيئاً من رأيه من خلال جعل الشيخ الذي يساعد الابن على الوصول إلى مطلبه زنجياً «وجدت نفسي أمام شيخ زنجي طاعن في السن، لحيته بيضاء طويلة ممشوفة عليها آثار الحناء، يلتحف عباءة بيضاء ويضع على رأسه عمامة صفراء. في يده اليمنى يمسك سبحة حبّاتها من نوى حبّ الزيتون» ٧٥ وحتى هذه الطريقة في إبداء الرأي تطرح مجموعة من علامات الاستفهام حول هذه الظاهرة وحجم وصور انتشارها في المجتمعات العربية.

(ب) لغة التاريخ الكاشفة: لقد استطاعت بعض النصوص الروائية الإجابة عن الكثير من المسائل العويصة والشائكة التي حاول بها أصحابها - كما هي عادت على مرّ التاريخ - أن يزرعوا بذور الشك والريبة ضدّ بعض أساطين هذا الطّريق، فانبرت هذه الأعمال الروائية للإجابة عن تلك التساؤلات، وكشف تلك الشبهات في قالب فني رائق وراق في الوقت نفسه. وعلى الرّغم من أنّ الشخصيات التي تعرّضت لمثل هذا التشويه كثيرة جداً إلا أنني سأسلط الضوء على شخصية واحدة هي شخصية؛ الأمير عبد القادر الجزائري الذي لم يجد له خصوم العصر الحاضر تهمة الزّندقة مناسبة فرموه بالماسونية. لماذا؟ لأنّه كان كثير الاتّصال برجال الفكر الأوروبي، ولأنّه أنقذ مسيحي سوريا من الدّبح على يد المسلمين، ولأنّ أمريكا سمّت مدينة باسمه.

إنّ مقولة "ربّ ضارة نافعة" تجد طريقها في الواقع عندما يتحوّل القذف والتّجني على الآخرين من عمل لا أخلاقي ولا مسؤول إلى دافع ومحفّز لأهل الفكر والإبداع على تقديم منتج فكري إنساني يشتمل على المتعة والشّعرية والجمال، كما يتضمّن المعرفة الرّصينة والأسلوب الراقي. إنّ رواية "يس قلب الخلافة" استطاعت أن تقدّم للقارئ مجموعة من الإجابات المؤسّسة معرفياً والمعزّدة تاريخياً والمنضدة فنياً حول شخصية الأمير عبد القادر، والملابسات التي حقّت بلقاءاته مع بعض الماسونيين أو المتعاطفين معهم، وكيف كان يتجنّب اللقاء مع زعماء الماسونية بعد أن تنبّه لمخطّطاتهم السريّة على الرّغم من إصرارهم على مقابله، ومحاولاتهم المستميتة في جلب اهتمامه وكسب مودّته في كلّ فرصة سانحة.

إنّ أوّل ما تكشفه الرواية عن الأمير عبد القادر - قبل الولوج في موضوع علاقته المزعومة بالماسونية - هو ذلك الوصف الخارجي الذي يخالف تماماً الصور المرسومة عنه والراسخة في أذهان الغالبية عن أنه أسمر ذو عينين سوداوين. غير أن الوصف الوارد في الرواية على العكس تماماً من هذا «ومن أذكره الأمير عبد القادر الجزائري...ولما دخل علينا قاعة السلا ملك، وجدته قطعة من نور رغم أنّه كان شاحب اللون؛ قامته متوسّطة، لحيته كثة سوداء خضبها الشيب، جبينه عريضة وعينه رزقاوان لا تستطيع أن تديم إليه النّظر» ٧٦.

تنقل هذه الرواية تلك الصورة السطحية التي كانت مرتسمة في ذهن الأمير عبد القادر عن الماسون والماسونية؛ كأى إنسان عادي من خلال هذا المقطع: «وكان في المجلس مدحت باشا، الصدر الأعظم، فسأل الأمير يريد بذلك كسب التأييد لماسونيته، قائلاً: ما قولك في هذه الجمعيات الماسونية التي دخلت بلاد المسلمين؟ فقال الأمير: لا أعرف عنها الكثير» ٧٧. إنّ هذه البداية التي اختارها الكاتب للتعبير عن موقف الأمير من هذه المنظمة السرية يوحى بالشيء الكثير، ومن بين الدلالات الثانوية لهذا المقطع؛ تحفّر الأمير للبحث في سرّ الماسونية بعد تلقيه لهذا السؤال، إذا؛ فبشكل من الأشكال سوف تكون تلك المعرفة كنتيجة بحثية للإجابة عن ذلك السؤال، لا بالأصالة.

تستمرّ الرواية في تجلية العلاقة التي كانت تجمع بين الأمير وبعض رموز الماسونية، وتبيّن كيف استغلّ الماسون العمل الخيري والإنساني الذي قام به الأمير عبد القادر تجاه المسيحيين ليحاولوا استمالته إلى صفّهم، مع العلم أنّهم لم يكونوا الوحيدين الذين أثنوا على فعلته وهذا ما يظهره هذا المقطع من الرواية: «..قمت بما يمليه عليّ واجبي الدّيني بحماية المسيحيين المستضعفين، فأويتهم ونصرتهم... وبعد أن خمدت نار تلك الفتنة راسلني جلّ كبراء العالم بمن فيهم القسّ الأعظم في روميّة وقصر روسيا وإمبراطور فرنسا نابوليون الثالث وغيرهم. وفي خضمّ هذه المراسلات جاءني رسائل من جمعيات الماسون تنوّه بما قمت به وتشرفّ بدعوتي إلى الانضمام إلى محافلهم التي تمجّد الأخوة الإنسانية. وفي البداية لم أر عيباً في هذا الذي يعدون إليه من الأخوة الإنسانية". ٧٨ من هنا يظهر أن هؤلاء ركبوا موجة المجاملة والإنسانية ليجتذبوا الأمير. والأمير - ربما عن حسن نيّة - لم يشكّ في أمر ادّعائهم بحمل لواء التسامح والإنسانية، فالإنسان الفاضل ليس من شيمه الشكّ والارتياب في دعوى الآخرين، فيبقى أمر صدقها أو كذبها (أي الدعوى) مناط بالواقع والتّجربة تصدّقه أو تكذّبه، وهذا ليس عيباً، إذ حتى نبي الله سليمان الذي علّم منطق الطير والحيوانات قال للهدهد: ﴿سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ ٧٩ فالأيام وحدها كفيلة بكشف الصادق من الكاذب والصّحيح من الرّائف.

إنّ معاملة الأمير لأولئك الماسونيين بطريقة حضارية، ووقوفه أمام دعواهم المبهرجة موقف المصدّق لا يعني اقتناعه بأفكارهم وآرائهم، لأنّه وبمجرّد أن تبينّت له حقيقة معتقداتهم الدّهرية رام مناظرهم في عقر دارهم وهذا يتبيّن من خلال النّص الآتي: «ثم تبينّ لي بعدما وقفت على رسائلهم وتفصيل بعض أجوبتهم أنّهم من الطّبيعيين والدّهريين... فهم لا يؤمنون بالمعاد ولا بيوم القيامة... ولهذا قرّرت الوقوف على أفكارهم خلال زيارتي إلى باريس ومناظرهم» ٨٠ ولعلّ تهمة الماسونية التي رمي بها الأمير عبد القادر ناشئة عن هذه اللقاءات العلمية التي كانت تجتمع مع هؤلاء القوم، وإذا كان الأمر على هذا النحو فالأمير لم يلتق بالماسونيين فقط، بل كان يلتقي المسيحيين واللاذنيين والأرمن والدروز، فهل كان الأمير عبد القادر يتبيّن رؤى وعقائد كلّ هؤلاء؟ وخلاصة القول في هذا الصّدّد أن السرد العرفاني قد قام بتقديم خدمة

جليلة؛ سواء للفلسفة الصوفية الإشراقية وللفكر الإنساني بشكل عام، أو لهؤلاء الرموز الذين صمتوا ولم يدافعوا عن أنفسهم حتى قيضت لهم هذه الأقلام لتنافح عنهم.

ج) التاريخ بصبغة شعبية: يكمن القول: إنه لا وجود لمجتمع يعيش دون ثقافة شعبية مهما بلغ به الحال في مجال التقدّم والحضارة، لأنها تمثل جزءا لا يمكن الاستغناء عنه أو تجاهله من تاريخ أمة ما، بحيث يحدث انقطاع بين السّابق واللاحق إذا تمّ ذلك؛ لأن هذا التراث هو «المادة التي تنتقل من جيل إلى آخر سواء عن طريق الكلمة المنطوقة أو العادة، أو الممارسة» ٨١ وبما أنّ هذه الثقافة خاضعة للمشاهدة في غالبيتها فإنّها تخضع للزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير والتّحريف. إنّ التاريخ في هذا السياق سيخضع لرغبات وخلجات وأهواء الفئات الشعبيّة في تكييفه حسب هواها إيجابا لمن تحبّ وسلبا على من تكره.

إنّ هذا التّصور النظري يجد مصداقه في رواية "فصوص التّيه" حيث يقوم الوعي الشعبي بنسج قصة حول مقدم الأمير عبد القادر ودعوته على قبيلة معيّنة في تلك المنطقة (نضرومة) والقصة مفادها أنّ أهل هذه المدينة تعوّدوا «تسليم أنفسهم لناس الزّاوية عند تحطّيم الباب عند أول خطوة بإشارة من اليد اليمنى باتجاهها ثمّ تقبيلها، خوفا من أن تصيبهم اللعنة. ويروي كبار الشيوخ أن الأمير عبد القادر حين دخل ندرومة، وكان مرفوقا بأحد أبنائه لم يتجاوز العاشرة من عمره، لتنصيب قاض عليها أيام قيام دولته، لم يشر بيده ولم ينتظر إشارة المسير فأصابته لعنتهم فمات ابنه في يوم دخوله المدينة. غضب الأمير الذي قام بدوره بلعن زاوية قناوة ومريديها وينذرهم بزوال زاويتهم وسلطانهم بعد سبعة قرون» ٨٢

إنّ هذه القصّة التي لا تظفر بها في كتب التاريخ الرسمية، تجدها تعرض نفسها في التّقاليد الشعبيّة التي حرّرت نفسها من قيود الضّبط والإثبات، وهي بذلك تحمل عديد الدلالات حول الخلفيات التّقافية والإثنية والاجتماعية التي تشكّل تركيبة مجتمع معيّن. ومهما كان الحكم على مثل هذه القصص فإنّه يبقى رافدا يدلّ على غنى التّجربة الإنسانية لمجتمع معيّن.

٦. لغة الموروث الشعبي:

يجد الرّوائيّ نفسه - إراديا أو لا إراديا - يستحضر النّصوص أو الموروثات الشعبيّة في أعماله الرّواية؛ لأنّه لا يستطيع تحاشيها أو صرف نظره عنها وإن حاول كما يعتقد سعيد يقطين من خلال نظريته إلى التّراث نظرة احترام وتقدير، إذ يصرّح أنّنا: «مهما حاولنا القطيعة معه، أو إعلان موته نظريا أو شعوريا، تظلّ خطاطاته وأنساقه وأنماطه العليا مترسّخة في الوجدان ومتركّزة في المخيلة» ٨٣ أي أنّه يشكّل جزءا من واقعنا الحاضر الذي يعدّ امتدادا للماضي، وفي هذا

السِّيَاق يضيف أنه (أي التراث): « ليس لباسا نخلعه وقت الحاجة، ونرتديه يوم الجمعة، كما نحبّ ونشتهي » ٨٤ وهذا أمر طبيعي ومعقول؛ لأنّ ثقافات المجتمعات البشرية هي التراكمية والتّطوُّر، وبناء اللحظة لا يتأسّس إلّا على بناء الماضي، وهكذا دواليك.

لقد فسحت الرواية العرفانية، بوصفها رواية بوليفونية، المجال - على مصراعيه - أمام مختلف صور الحكيم وأشكال التعبير، ومستويات الخطاب، لتستوعب بذلك أكبر قدر من طبقات المجتمع ولأنّ هذا النوع من الروايات ينأى بنفسه عن المونولوجية فإنّه يشكّل نافذة تطلّ عبرها كلّ الأصوات المغيّبة والمحكوم عليها بالتّهميش. ومن هنا تجد اللغة الشّعبية متنقّسا ومطلّا على الآخر بقصد الإسهام في إثراء المدوّنة السردية بتجربة جديدة، وإضافة فريدة مثريّة تزيد من جمالية النصّ السردية وتعدّد موارده المعرفية. تتعدّد صور التعبير عن الموروثات الشّعبية وتختلف باختلاف التجارب الإبداعية، إذ تركز كلّ مدوّنة سردية على جانب معيّن من جوانب الثقافة الشّعبية، وفيما يلي ذكر لأهم العناصر التي شغلت حيّزا معتبرا في هذا النوع من الكتابات:

(أ) لغة الأمثال والحكم: تكتسي الأمثال والحكم الشّعبية أهميّة بالغة في دول المغرب العربي؛ كونها تُعتبر «عصارة الحياة التي عاشها أسلافنا. فهي تربّي في نفوسنا كيفية التّعامل مع غيرنا في الحياة الاجتماعية المعقّدة التي نعيشها» ٨٥ ولأجل قيمتها الجمالية والمعرفية كثر استخدامها في الروايات الصوفية، ومن أمثلة هذه المثل الشّعبية « قالوا زمان - بزار وحرور الدّار، و للخيمة وتاد وعماد» ٨٦ وهذا المثل الذي أورده الكاتب بالعامية المغربية يتكلّم عن أهميّة وجود الأبناء والبنات في أي أسرة من الأسر، بما يضيفونه على البيت من بهجة وحيويّة. وكما أنّ طبق الطّعام لا يحسن طعمه إلّا بالتّوابل فكذلك المنزل لا تتمّ الفرحة فيه إلّا بالأولاد.

تدخل الأمثال الشّعبية في إطار ترقية الوعي والحسّ الإنساني بالقضايا العادلة والمواقف النبيلة من إحقاق الحقّ والمنافحة عنه، والسّعي الحثيث لنشر قيم العدل. وهذه مواضيع يكثر طرحها عبر نافذة الحكم، ومن أمثلة ذلك «الحكرة حكرة* على راجل كانت ولا على مرا» ٨٧ إنّ هذه الحكمة تصبّ في مصبّ القيم الإنسانية الكونية والمشاعة بين كلّ بني البشر، إذ لو تُرجمت لأيّ لغة من اللغات لوجدت القبول الحسن لأنّها تنقّر من سلوك مشين ألا وهو: احتقار النّاس والإزراء بها.

(٧) لغة الحجب وبلاغة الصمت:

ربّما يثير هذا العنوان بعض التساؤلات لدى من لا احتكاك له بفلسفة التصوف ومنطق التعبير عندهم (أي الصّوفية) إذ كيف يكون للحجْب لُغَةً؟ واللغة تقتضي البوح. وكيف يكون للصّمت بلاغة؟ والبلاغة تستدعي الإبانة والإفصاح. ولا يمكن فهم هذا المنطق الذي يبدو غريبا للوهلة الأولى إذا لم يُوضع في إطاره المعرفي والفلسفي الذي ينحو إلى الاقتصاد والإقلال في كلّ ما هو مادي؛ نظرا لثخانتها. ويكتفي بما كان روحيا على قلّته وندرته.

يعيش الصّوفي جَوْا مليئا بالرفائق والروحانيات النّابعة من العلاقة الوطيدة التي رسّخها أهل هذا الطّريق مع خالقهم (بالأذكار، والصّوم، والمجاهدة النّفسية والجسدية...) ولما أثمرت جهودهم الأحوال التي وصلوا إليها صار من الصّعوبة بمكان التّعبير عنها لمن هو على غير طريقتهم بلسان المقال نظرا لاستغلاقتها وصعوبة الوصول إلى كنهها ومراميتها البعيدة الغور. ولما كان «الصّمت ذاته كلام» ٨٨ كما يذهب إلى ذلك بلانشو، لأجل هذا فإنّ المتصوّفة احتفوا به أيّما احتفاء، وجعلوه من صميم معاملاتهم ووسيلة من وسائل الوصول إلى غاياتهم، بل يذهبون إلى أكثر من ذلك حيث يقول القشيري: «والصمت سلامة وهو الأصل وعليه ندامة إذا ورد عنه الرّجوع... والصّمت من آداب الحضرة... والسكوت على قسمين سكوت بالظّاهر وسكوت بالقلب والسّرائر» ٨٩ ولهذا صار الصمت - بحكم العادة عندهم - لغة تكشف أكثر ممّا تكشفه الكلمات والجمل الطّوال.

يستغني المتصوّف - عند بلوغه مرحلة متقدّمة في هذا الطّريق - عن لغة اللّسان ويكتفي عند ذلك بلغة الرّوح والجنان، إذ تتخاطب القلوب بفصيح المقال، والصّمتُ عامٌّ ومطبّقٌ على المكان. ويقول الحلاج في هذا المعنى:

قلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرون

عباد أخلصوا في السّرّ حتى دنوا منه فصاروا واصلين ٩٠

ولقد حاولت الروايات العرفانية معالجة هذه الظاهرة المشتهرة عن أهل الله، وتبيين كيفية تمظهرها على أرض الواقع، بالإضافة إلى الأشكال التي تأخذها - وما أكثرها - عندهم.

أ- بلاغة الصّمت: يبحث النّاس - غالبا - عن الاستثناس بالآخرين ومسامرتهم ومبادلتهم أطراف الحديث، ولذلك تجد البعض يقضي الساعات الطوال في المقاهي والأماكن العامة بحثا عن متعة الحوار، وهروبا من وحشة الصّمت. غير أنّ هذه الوضعية تنعكس تماما عند الصوفية؛ فهم إذ تكفّ ألسنتهم عن التّلق - ظاهريا - فإنّهم يستطيعون التّواصل فيما بينهم في ظلّ هذا الصّمت المطبق الذي صار مألّوفا فيما بينهم: «قدّرت أنّ لغة الصّمت والشّرد التي ينتهجها العياشي لا يمكن أن تقابلها إلّا لغة صمت مثلها وأعماق منها، فنويت الصّيّام صمتا منذ ذلك اليوم. ولقد كنت أجيده

منذ أيام خلوتي... كنت إذا أردت منه شيء أخذ بيده وأسحبه إلى حيث أريده أن يكون، فإذا جاء وقت الصلاة أسحبه إلى الميضأة ثم إلى الصلاة، وإذا أردته أن يذكر وضعت المسبحة بين يديه وأجلسه قدامي دون أن أكلّمه لا صوتاً ولا إشارة» ٩١. وقد يتساءل البعض عن مقبولية هذه الحالة، ونجاعة هذه الإستراتيجية (الصمت) لدى أفراد هذه الطائفة. ويأتي الجواب من الرواية نفسها: «سرعان ما انسجم مع برنامجي اليومي فأكل حين أكل ويصلي حين أصلي... نذكر في صمت لا ينظر أحدنا إلى الآخر» ٩٢.

ب- الخلوّة؛ بين الصمت (الظاهر) والكلام (الباطن): يأخذ مفهوم الخلوّة عند القوم حيزاً كبيراً من فلسفتهم وواقعهم التعبدي وهم في ذلك يستندون إلى مجموعة من النصوص الشرعية، والوقائع التاريخية العائدة إلى السيرة النبوية. وإذا كان من نتائج الخلوّة المترتبة عليها البعد عن الخلق وكلّ ما يتبع ذلك من انقطاع عن الكلام، وأي نوع من الاتصال الجسدي من الغير، فإنّ نوعاً آخر من الاتصال يدخل على الخط ألا وهو التواصل الروحاني والوجداني؛ إمّا مع الذات، وإمّا مع السماء. ونص رواية "جبل قاف" خير مثال على ذلك: «بدأت تتابني في بعض الأوقات فترات أدخل فيها إلى الاختلاء بنفسي والتفكير في الملكوت. وكثيراً ما كنت أختلي في الروضات أو المقابر التي كانت متصلة بمسجد اليتيم فكنت أجلس بين القبور وتحدث لي مرء عجيبة لم أكن أبوح بها مخافة أن يظن بي السّفه أو الجنون، فكنت أتحدّث مع الأرواح هناك» ٩٣. إنّ هذا المشهد الروائي يصوّر تلك الحالة العصية على الوصف، وتبرز كيف يشعر المتصوّف بالوحشة والجفوة من الحواضر والأحياء، ويستأنس بملازمة المقابر والأموات وما يتولّد عن ذلك من مواجيد تدخل المرید الصوفي في نوع آخر من التواصل الروحاني العلوي، والصفاء الداخلي الناتج عن التبتّع المستمر لهنات النفس وعوراتها وتقويمها.

ج- الكشف؛ كلام القلوب: إنّ مرتبة (الكشف) من أعلى وأعزّ المراتب التي يصل إليها المتصوّف في رحلته الطويلة، ومسيره المتصل إلى حضرة الله. والكشف هو «بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي عين» ٩٤ وهذا المقام لا يتم لصاحبه إلاّ بالالتزام التام بالشرعية الإسلامية، وكما قال أبو محمد الحريري: «من لم يعمل فيما بينه وبين الله تعالى بالتقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة» ٩٥ وأرباب المقامات العالية إذا سكنت ألسنتهم فإن قلوبهم تتخاطب فيما بينها بلغة حروفها شفافة ورقيقة رقة أحوالهم وأرواحهم.

يحاول الروائي عبد الإله بن عرفة نقل هذه التجربة الروحانية العميقة لقرائه ليعيشوها ولو فكراً مادامت صعبة المنال فعلياً. ففي رواية "يس قلب الخلافة" ورد مقطع يبيّن ما لقلب العارف من فضيلة ومزية ينفرد بها عن غيره، مع أنّ العضلة الصنوبرية ووظيفتها لا تختلف من إنسان لآخر، وفي معرض وصف الأمير عبد القادر الجزائري، في هذه الرواية، تظهر مزية الكشف التي اختصّ بها الله عباده الصالحين «عيناه زرقاوان لا تستطيع أن تديم إليه النظر لأنّه يكشف عن

ضميرك بمجرد التقاء النظرات « ٩٦ فالكشف لا يتم عبر العينين، وإنما يتم عبر القلب إذا صفى من أكنار الذنوب، وتحقق من ثقل أحوال الدنيا، واشتغل بالمولى عز وجل، فيصبح (أي القلب) مرآة صافية لا تشوبها شائبة تنقل لصاحبها ما لا تستطيعه العيون والأذان.

خاتمة

وفي نهاية هذا البحث يمكن القول: إن اللغة التي تتمظهر بها الأعمال السردية ذات النفس الصوفي تتميز بسمية خاصة من حيث معجمها اللغوي، وكذا من حيث فريدة أسلوبها، وعضوية تراكيبها، ورقة تصويرها لذلك العالم الرقيق الذي انبثقت عنه أفكارها، وعبرت عنه ألفاظها. إن هذه اللغة تعدّ التجسيد الأمثل لمفهوم "الشعرية" ذلك أنّها تدخل التجربة اللغوية في تمثلات جديدة ومتفردة، مما يخلع على هذه التجربة الإبداعية نوعاً من السحر، والجمالية الناتجة عن خرق المألوف، وكسر السائد.

تراهن لغة هذا الشكل الروائي، بشكل كبير جداً، على التجربة القرائية القبليّة للقارئ (المتلقي) إذ إنه كلما كان الأفق المعرفي لهذا الأخير واسعاً، زاد احتمال تفاعله، واستكناحه لبواطن هذه التصوص العرفانية التي تعتمد أساساً على اللعب على وتر الإخفاء، والتلميح، وتناهى عن فجاجة الإسفار والتصريح. من هاهنا؛ يتوجب على مقتحم هذه التجربة القرائية أن يمتلك أفقاً معرفياً واسعاً، واستعداداً وجرأة لتقبّل أفكار هذه المتون السردية المتوثبة على السائد، والمخالفة للعوائد؛ إنّها، بشكل من الأشكال، نوع من الاستسلام أمام رفعة المعاني، ورقة المباني في الكتابة العرفانية بما تحويه من عوالم معرفية متعدّدة، ومتناقضة في الكثير من الأحيان، وربما هذا ما يضيف تلك المسحة الجمالية على السرد الصوفي.

الحواشي

١ - القشيري عبد الملك : الرسالة القشيرية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٤، ٢٠١٠. ص ٣٨

٢ - سورة ص: الآية ٧٢.

٣ - محمود محمود الغراب: الحبّ والمحبة الإلهية، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، دمشق، ط ٢، ١٩٩٢ ص ٦٤.

٤ - عبد الإله بن عرفة: جبل قاف، مطبعة عكراش، الزنات-المغرب، ط ١، ٢٠٠٢، ص ١٦٨.

٥ - المصدر السابق: ص ١٦٩.

٦ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٧ - نفسه: ص ١٦٩.

- ٨- محمود محمود الغراب: الحب والمحبة الإلهية، ص ٦٧.
- ٩- ينظر؛ أحمد بهجت: بحار الحب عند الصوفية، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط ٢، ١٩٨٤ ص ١٨٧.
- ١٠- محمود محمود الغراب: الحب والمحبة الإلهية، ص ٦٧.
- 11- رواية جبل قاف، مصدر سابق، ص ١٩١-١٩٢.
- 12- محمود محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية، ص ٧١-٧٢.
- ١٣- المرجع نفسه : ص ٧٢.
- ١٤- رواية جبل قاف: ص ٢٠٦.
- ١٥- المصدر السابق: ص ٢٠٩.
- ١٦- الحب والمحبة الإلهية: مرجع سابق، ص ٧٢.
- ١٧- عبد الواحد العلمي : زمن ابن عجيبة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، د ط، ٢٠١٣ ص ٧٣.
- ١٨- سورة الكهف: الآية ٣٠.
- ١٩- سورة الملك: الآية ٣.
- ٢٠- عبد الله إدالكوس: مجلّة ذوات، أكّدال - الزّياط، العدد ٣٥ - ٢٠١٧، ص ٩٢.
- ٢١- ينظر؛ أدونيس على محمد سعيد: الصوفية والسّريالية، دار الساقى، ط ٣، دت، ص ١٧٣.
- ٢٢- سورة الحج: الآية ٤٠.
- ٢٣- الجيلي؛ عبد الكريم بن إبراهيم، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق وتعليق بن عويضة، أبو عبد الرحمن، بيروت-لبنان، ط ١، دت، ص ٢٥٥.
- ٢٤- ابن عربي؛ محي الدين بن محمد بن علي الحاتمي: ديوان ترجمان الأشواق، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠٠٥ ص ٤٣.
- ٢٥- عبد الإله بن عرفة: الحواميم، المركز الثقافي، الدار البيضاء-المغرب، ط ١، ٢٠١٠، ص ٢٨.
- ٢٦- سورة الحجرات: الآية ١٣.
- ٢٧- رواية جبل قاف: مصدر سابق، ص ٨١-٨٢.
- ٢٨- المصدر نفسه: ص ٨٧-٨٨.
- ٢٩- رواية طوق سرّ المحبة: مصدر سابق، ص ٣٢.
- ٣٠- المصدر نفسه: ص ٩٢.
- ٣١- المصدر نفسه : الصّفحة نفسها.

- ٣٢- نفسه، ص ١٠٣.
- ٣٣- رواية جبل قاف، مصدر سابق : ص ٨٢-٨٣.
- ٣٤- المصدر نفسه: ص ٨٣.
- ٣٥- رواية الحواميم: مصدر سابق، ص ٦٦.
- ٣٦- سورة الممتحنة: الآية ٨.
- ٣٧- رواية الحواميم: ص ٩٢.
- ٣٨- سورة العنكبوت: الآية ٢٠.
- ٣٩- سورة الزّوم : الآية ٩.
- ٤٠- سورة النساء : الآية ٩٧.
- ٤١- ينظر؛ ناصر عبد الرزاق الموائى: الرحلة في الأدب العربي (حتى نهاية القرن الرابع الهجري) دار النشر للجامعات المصرية، د ط، ١٩٩٤، ص ٢٤.
- ٤٢- سورة التّوبة : الآية ١٢٢.
- ٤٣- الشّافعي؛ محمّد بن إدريس: الدّيون، دار المعرفة للطباعة والنشر والتّوزيع، بيروت- لبنان، ط ٣، ٢٠٠٥ ص ٣٧.
- ٤٤- عبد الإله بن عرفة : جبل قاف، ص ٩٠.
- ٤٥- المصدر نفسه، ص ٩٩-١٠٠.
- ٤٦- ابن عاشر؛ عبد الواحد: المرشد المعين على الضروي من أمور الدّين، دار الهدى للطباعة والتّشتر والتّوزيع، عين مليلة- الجزائر، د ط، د ت، ص ٢٤.
- ٤٧- القشيري، أبي القاسم عبد الكرم: الرّسالة القشيرية، مصدر سابق، ص ١٧٩.
- ٤٨- الجازولي؛ أحمد بن سليمان: دلائل الخيرات، المطبعة الثعالبية، دط، ص ٢٧٤.
- ٤٩- عبد الواحد العلمي : زمن ابن عجيبة، مصدر سابق، ص ٢٣.
- ٥٠- المصدر نفسه : ص ١١٣.
- ٥١- نفسه: ص ١١٣.
- ٥٢- نفسه: ص ١١٥.
- ٥٣- عبد الإله بن عرفة : جبل قاف، ص ١٨٧.
- ٥٤- أنور فؤاد أبي خزام: معجم مصطلحات الصّوفية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٩٣، ص ١٤٢.
- ٥٥- عبد الواحد العلمي: زمن ابن عجيبة، ص ١٥١.
- ٥٦- سورة آل عمران: الآية ٧.

- ٥٧- القشيري؛ عبد الملك، الرسالة القشيرية، ص ٤ .
- ٥٨- المصدر نفسه: ص ٢٤ .
- ٥٩- المصدر نفسه : ص ٢٣ .
- ٦٠- سورة التوبة: الآية ١٠٥ .
- ٦١- سورة آل عمران: الآية ٣٠ .
- ٦٢- الرسالة القشيرية: مصدر سابق، ص ١٠-١١ .
- ٦٣- عبد الإله بن عرفة: طوق سرّ المحبّة، ص ١٤٢-١٤٣ .
- ٦٤- المصدر نفسه، ص ١٤٣ .
- ٦٥- سورة الطّلاق : من الآية ٢ .
- ٦٦- عبد الإله بن عرفة: بحر نون، ص ١٩ .
- ٦٧- عبد الواحد العلمي: زمن ابن عجيبة، ص ١٠٢ .
- * يُرجع إلى سبب نزول سورة التّحريم.
- ٦٨- عبد الواحد العلمي: زمن بن عجيبة، ص ١٠٤-١٠٥ .
- ٦٩- عبد الوهاب بن منصور، فصوص التّيه، ص ٣٧ .
- ٧٠- حسن علي المخلف: التّراث والسّرد، إصدارات إدارة البحوث والدراسات الثّقافية، الدّوحة - قطر، ط ١، ٢٠١٠ ص ٩٩ .
- ٧١- عبد الإله بن عرفة: جبل قاف، ص ١٧٧ .
- ٧٢- المصدر نفسه: الصّفحة نفسها .
- ٧٣- عبد الإله بن عرفة: طوق سرّ المحبّة، دار الآداب، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٥ . ص ٢٣٨ وما بعدها .
- ٧٤- عبد الوهاب بن منصور : فصوص التّيه، ص ١٤ .
- ٧٥- المصدر نفسه : ص ٢٧ .
- ٧٦- عبد الإله بن عرفة: يس قلب الخلافة، دار الآداب للنّشر والتّوزيع، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٣، ص ٤٣ .
- ٧٧- المصدر نفسه : ص ٤٣-٤٤ .
- ٧٨- المصدر نفسه : ص ٤٤ .
- ٧٩- سورة التّمّل: الآية ٢٧ .
- ٨٠- عبد الإله بن عرفة : يس قلب الخلافة، ص ٤٥ .

- ٨١- محمد عبد السلام: أبحاث مؤتمر ديرب نجم الأدب، الأدب وموروثاتنا الشعبية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، د ط، ٢٠٠٧ ص ١٧.
- ٨٢- عبد الوهاب بن منصور: فصوص التّيه، ص ١٣-١٤.
- ٨٣- سعيد يقطين: الرواية والتراث السردى، من أجل وعي جديد بالتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط ١، ١٩٩٢، ص ١٢٥.
- ٨٤- المرجع نفسه : الصّفحة نفسها.
- ٨٥- إدريس دادون، الأمثال الشعبيّة المغربي، مكتبة السلام الجديد، الدار البيضاء- المغرب، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٥.
- ٨٦- عبد المالك المومني: خضرا والمجنون، كلمات للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، ٢٠١٥، ص ٩.
- ٨٧- المصدر السابق: ص ١٤٢.
- ٨٨- ينظر؛ خالد بلقاسم: الصوفية والفرغ الكتابة عند التفرّي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط ١، ٢٠١٢ ص ٢٣٩.
- ٨٩- ينظر؛ سعاد الحكيم: المعجم الصوّفي، ص ٧٠١.
- ٩٠- أحمد بوزيان: بلاغة الصمت في الخطاب الصوفي، قراءة في مذاق البدايات، مجلّة الأثر، العدد ١٨، ٢٠١٣ ص ٩١.
- ٩١- عبد الواحد المومني: زمن ابن عجيبة، ص ٨٨.
- ٩٢- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.
- ٩٣- جبل قاف، مصدر سابق، ص ٧٢.
- ٩٤- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التّصوّف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت- لبنان، ط ١٩٩٩ ص ٧٩٠.
- ٩٥- المصدر نفسه : الصّفحة نفسها.
- ٩٦- عبد الإله بن عرفة : يس قلب الخلافة، ص ٤٣.

المصادر والمراجع

١. ابن عاشر؛ عبد الواحد: المرشد المعين على الضروري من أمور الدّين، دار الهدى للطباعة والنّشر والتّوزيع، عين مليلة- الجزائر، د ط، د ت.
٢. ابن عربي؛ محي الدين بن محمد بن علي الحاتمي: ديوان ترجمان الأشواق، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط ١، د ت.
٣. أحمد بيجت: بحار الحبّ عند الصوفية، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط ٢، ١٩٨٤.
٤. أدونيس على محمد سعيد: الصوفية والسريالية، دار الساقى، ط ٣، د ت.
٥. أحمد بوزيان: بلاغة الصمت في الخطاب الصوفي، قراءة في مذاق البدايات، مجلّة الأثر، العدد ١٨، ٢٠١٣.
٦. الجازولي؛ أحمد بن سليمان: دلائل الخيرات، المطبعة الثعالبية، د ط، د ت.

٧. حسن علي المخلف: التراث والسرد، إصدارات إدارة البحوث والدراسات الثقافية، الدوحة - قطر، ط ١، ٢٠١٠.
٨. خالد بلقاسم: الصوفية والفراغ الكتابة عند النَّقْرِي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط ١ ٢٠١٢.
٩. رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، ط ١٩٩٩.
١٠. سعيد يقطين: الرواية والتراث السردية، من أجل وعي جديد بالتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط ١ ١٩٩٢.
١١. الشّافعي؛ محمد بن إدريس: الديوان، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط ٣، ٢٠٠٥.
١٢. عبد الإله بن عرفة: الحواميم، المركز الثقافي، الدار البيضاء-المغرب، ط ١، ٢٠١٠.
١٣. عبد الإله بن عرفة: طوق سرّ المحبّة، دار الآداب، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٥.
١٤. عبد الإله بن عرفة: يس قلب الخلافة، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٣.
١٥. عبد الإله بن عرفة: جبل قاف، مطبعة عكراش، الرباط-المغرب، ط ١، ٢٠٠٢.
١٦. عبد الكريم بن إبراهيم، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق وتعليق بن عويضة، أبو عبد الرحمن، بيروت-لبنان، ط ١، د ت.
١٧. عبد الله إدالكوس: مجلّة ذوات، أكّدال - الرباط، العدد ٣٥ - ٢٠١٧.
١٨. عبد المالك المومني: خضرا والمجدوب، كلمات للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، ٢٠١٥.
١٩. عبد الواحد العلمي: زمن ابن عجيبة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، د ط، ٢٠١٣.
٢٠. عبد الوهاب بن منصور، في ضيافة إبليس، مجموعة قصصية، منشورات قصر الثقافة والفنون، وهران، د ت.
٢١. القشيري عبد الملك: الرسالة القشيرية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٤، ٢٠١٠.
٢٢. محمد عبد السلام: أبحاث مؤتمر ديرب نجم الأدب، الأدب وموروثاتنا الشعبية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، د ط، ٢٠٠٧.
٢٣. محمود محمود الغراب: الحبّ والمحبة الإلهية، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، دمشق، ط ٢، ١٩٩٢.
٢٤. ناصر عبد الرزاق الموائي: الرحلة في الأدب العربي (حتى نهاية القرن الرابع الهجري) دار النشر للجامعات المصرية، د ط، ١٩٩٤.