الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي كليـــــة الآداب والفنـــــــون

جامـعة الحاج لخضر - باتنة 01 قسـم اللغـة العربيـة وآدابـــها

حضور التصوف في الخطاب الروائي العربي المعاصر

- بعض الروايات العربية أنموذجا –

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في نظرية الأدب وقضايا النقد

إعداد :

عبد الرشيد هميسي

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة	الصفة
01	أ.د/ معمر حجيج	أ. التعليم العالي	جامعة باتنة 1	رئيسا
02	أ.د/ عبد السلام ضيف	أ. التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
03	أ.د/ كمال عجالي	أ. التعليم العالي	جامعة باتنة 1	عضوا
04	أ.د/ السعيد خضراوي	أ. التعليم العالي	جامعة باتنة 2	عضوا
05	أ.د/ صالح مفقودة	أ. التعليم العالي	جامعة بسكرة	عضوا
06	أ.د/ عباس بن يحي	أ. التعليم العالي	جامعة المسيلة	عضوا

السنة الجامعية : 2018/2017

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـداء

إلى أمي الواقفة ضد الريح ، وضد الزمن..

إلى أحمد وزينب ، جدّين رائعين.

إلى زوجتي.

إلى ابني أويس " فلتكن ثورةً "

إلى العائلة الكبيرة ..

إلى كل من أحبّ.

المقدمة

مقـــــدمة

إن التصوف يُعدّ مرحلة فكرية خصبة في التاريخ الإسلامي إذْ إنه حركة إيقاظ للقدرة التأويلية في التفكير الإنساني لمواجهة المجاهيل؛ الكون، خفايا الإنسان، الذات الإلهية...

إن النتائج – المغايرة لكل نتائج المناهج الأخرى – التي وصل إليها الفكر الصّوفي ما كانت لتكون لولا اجتراحه لطريق جديدة في المعرفة والإدراك، وهي طريق العرفان الذي جعل القلب(الحدس والذوق) أُسَّهُ في البحث والوصول إلى المجاهيل والمغيبات. رافضاً بذلك أن يكون العقل أو الحسّ أداتين للوصول بهما إلى تلك المغيبات، على أنه لا يرفضهما رفضا مطلقاً، بل يراهما قاصرين على بلوغ ما يبلغه الذوق، فالعقل والحسّ لهما حقل الحقائق الظاهرية، أما الذوق فحقله الحقائق الباطنية.

ومثل هذه الحقائق – الباطنية – تستهوي الأدب لما لها من وثيق الصلة بالوجدان، والوجدان عنصر أساسي مكين في الأدب، لذلك كانت الصلة وكان القران.

فطلع على الشعر العربي شعراء من مثل: ابن عربي – ابن الفارض – جلال الدّين الرّومي – فريد الدين العطار... وأغنوا الشعر العربي بموضوعات جديدة، فكانت في الشوق والذوق وصقل النفس والتنقيب عن الألطاف...، واِتسم شعرهم بالوجدان الفائض واللغة الرامزة، وكان من وراء ترميزهم إخفاء بعض معانيهم عَمَّن ليس منهم، وحذراً أن يُفهموا على غير مقصدهم.

ونستطيع أن نقول أن المضامين الصّوفية القديمة اِنحصرت – أدبياً – في قالب الشعر، بالإضافة إلى الحكاية الصّوفية. أمَّا مُعاصَراً فقد ظهرت تلك المضامين في قالب الرّواية وذلك يعود في نظرنا إلى انتشار وذيوع هذا الجنس الأدبي مقروئيةً ، الأمر الذي شجع البعض إلى الكتابة فيه.

ولقد ظهرت هذه المضامين بشكل جزئي في روايات الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي، أمَّا في القرن الواحد والعشرين فإنها استقلت بنصوص روائية لها وحدها، مثل روايات عبد الإله بن عرفة.

جدَّة هذا الحدث الأدبي استهوتني، وأثارت في روح البحث والتنقيب، فعسى أطلع على القارئ بشيء جديد، لأن أغلب الدراسات التي تناولت التصوف، كانت من وجهة دينية أو فكرية فلسفية، أمَّا الدراسات الأدبية والنقدية فقد اِنصبت على الشعر، وبقي النثر – الرِّواية أقصد – يعاني من قلة الدراسات التي اشتغلت عليه.

ودفعني إلى هذا البحث رغبتي في معرفة مدى تأثير التراث – الصّوفي خاصة – في الأدب المعاصر، وفي معرفة تمثلاته فيه. وفوق هذا فقد أغراني الفكر الصّوفي بالولوج إلى بحره، وفهم عميق معانيه وأفكاره، وفهم السّرّ الذي شدّ بعض الرّوائيين والكثير من الشعراء إلى تمثله في نصوصهم، أو توظيفهم لمقولاته.

هذا الفضول المعرفي كوّن لديّ إشكالية مركزية هي أُمُّ البحث وأُسُّه:

ما مدى وما شكل تأثير التصوف في البنيتين الدلالية والشكلية في الخطاب الرّوائي العربي المعاصر؟

وعن هذه الإشكالية الأُم تفرعت أسئلة أخرى:

- ما المضامين التي أمدّها التصوف للرِّواية العربية المعاصرة؟

- ما المضامين الصّوفية التي كانت الأكثر حضوراً في الرِّواية العربية؟

- هل اِستطاعت الرواية العربية المعاصرة – بما لها من إمكانات فنية – أن تنقل التصوف للقارئ في صورته الحقيقة أم أنها شوهته؟

- ما الجماليات النصية التي حققها الحضور الصوفي في الخطاب الروائي.

وقد رام الباحث من خلال بحثه في هذه الإشكالات أن يصل إلى عدّة أشياء منها:

- المساهمة في إيضاح بعض القضايا الغامضة وحلّ الاشكالات العالقة بها.

- المبادرة إلى تقزيم الفراغ الذي خلفته الدراسات الأدبية والنقدية، بتوجهها إلى المتون الشعرية دون النثر.

- محاولة معرفة وتحديد المضامين الصّوفية التي استهوت الروائيين، فوظفوها في نصوصهم الرّوائية.

- معرفة مدى توظيف المضامين الصوفية في الرواية العربية المعاصرة.

قد تبدو هذه المرامي جديدة في مثل هذا الموضوع، إلا أن الموضوع الذي تطرقتُ إليه ليس بالجديد، فقد سبقني إليه باحثون؛ لقد تطرق الدكتور عبد الإله بن عرفة ومعه باحثون آخرون لمثل هذا الموضوع في كتابهم الموسوم بـ(جمالية السّرد في الرِّواية العرفانية) وخُصّص هذا المؤلَّف لروايات عبد الإله بن عرفة فقط، دون أن يتوسع ويشمل الروايات العربية الأخرى شأن بحثي هذا.

وأمَّا كتاب الدكتور مصطفى عبد الغني (نجيب محفوظ، الثورة والتصوف) فقد قرن فيه بين الثورة والتصوف قاصراً دراسته على نجيب محفوظ الأمر الذي دفعنا إلى تجاوز نصوص هذا الروائي لتجنب الوقوع في التكرار.

وأما كتاب ناهضة ستار (بنية السرد في القصص الصوفي المكونات والوظائف والتقنيات) فقد قصرت دراستها على القصص والحكايات الصوفية دون أن تتعرض للرواية.

ولقد اخترت في مسيرة بحثي منهجاً أراه مناسباً للوصول إلى النتائج التي رسمتها، ألا وهو المنهج الوصفي، إذْ به أستطيع الكشف عن المضامين الصوفية الواردة في النص الرّوائي وردِّها إلى أصلها، ومعرفة نوعها وحدّها وكمّها وجمالية توظيفها.

وقد استعنت في مواضع من بحثي بالمنهج المقارن الذي ساعدني في تجلية بعض المفاهيم ورفع اللّبس عنها، وفي دحض أو إثبات قضية ما.

ولقد أسعفني -أحيانا- المنهج السّيميائي، الذي أفدت منه في تحليل بعض الرموز والمغاليق المبثوثة في ثنايا النصّ أوفي عتباته.

وحرصاً مني أن يكون بحثي منظماً ومرتباً، أدرجته ضمن خطة مكونة من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

أمَّا الفصل الأول فقد خصصته للقضايا النظرية الخاصة بالتصوف، ففيه ماهية التصوف ومصادره ومنشؤه وتسميته، كما تعرضت فيه لشرح منهج التصوف، وقضيه المصطلح، وأيضا طرقت فيه للقضايا الكبرى للتصوف كالأحوال والمقامات، والإنسان الكامل، وحدة الوجود، والشطح الصّوفي، والولاية والنبوة، والكرامة. وقصدت بهذا الفصل تأسيس نظرة – ولو عامة أحياناً – عن التصوف وفكره.

أمَّا الفصل الثاني فقد درست فيه الرواية المغاربية واخترت رواية جزائرية وهي(الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي) للطاهر وطار، ورواية مغربية وهي(جبل قاف) لعبد الإله بن عرفة، وقد لخصتهما وحللتهما مستخرجاً عناصر التصوف المبثوثة فيهما: كالكرامة، ومفهوم الحلول والزمن الصّوفي، والعلم اللَّدني، وثيمة الأولياء وغيرها.... وأَبَنْتُ أثر توظيف هذه العناصر في السّرد الرّوائي دلالياً وجمالياً.

أمّا الفصل الثالث فدرست فيه الرِّواية المشرقية ولقد وقع اختياري على رواية مصرية، وهي (شجرة العابد) لعمار علي حسن، ورواية عراقية عنوانها (سابع أيام الخلق) لعبد الخالق الركابي. ولقد لخصتهما وحللتهما مستخرجاً ومبيّناً عناصر التصوف فيهما: كصوفية العنوان والعتبات، والتناص الديني – ومركزية الكشف والإلهام – والكرامة وعناصر صوفية أخرى. وصنعت فيه ما صنعت في الفصل الثاني، فقد أَبَنْتُ الأثر الدلالي والجمالي من توظيف هذه العناصر.

ولقد كان القصد من اختيار أربع روايات من أربع بلدان عربية مختلفة مشرقاً ومغرباً، أن تكون دراستي أشمل – عربياً – من حصرها في بلد واحد.

ولقد اعتمدت في بحثي على عدّة مصادر ومراجع، أهمها: (الرسالة القشرية) للقشيري. (التعرف لمذهب أهل التصوف) للكلاباذي. (اللّمع) للطوسي، (إحياء علوم الدين) للغزالي، (اِصطلاحات الصوفية) للقشاني. (الفتوحات المكية) ابن عربي، (مجموع الرسائل والمسائل) ابن تيمية. (عوارف المعارف) للسّهروردي. (الطبقات الكبرى) للشعراني. (التعريفات) الجرجاني. (الإنسان الكامل) للجيلي. (التصوف، الثورة الروحية في الإسلام) أبو العلا عفيفي.

(التصوف المنشأ والمصادر إحسان) إلهي ظهير.(في التصوف الإسلامي وتاريخه) نيكلسون.(شطحات الصوفية) عبد الرحمان بدوي.(التصوف الإسلامي) فيصل بدير عون.(دراسات في التصوف الإسلامي) محمد جلال شرف.(موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي) رفيق العجم. (معجم مصطلحات الصوفية) عبد المنعم الحفني.(أبعاد التجربة الصوفية) عبد الحق منصف.(جامع كرامات الأولياء) النبهاني.(معجم الصوفية) حسن الشرقاوي.(المعجم الصوفي) سعاد الحكيم.(تحليل الخطاب الشعري) محمد مفتاح.(جمالية السرد في الرواية العرفانية) عبد الإله بن عرفة وآخرون. (بنية السرد في القصص الصوفي) ناهضة ستار.(بنية النص السردي) حميد لحميداني.(الكرامة الصوفية) علي زيعور.

وبما إنه لكل بحث عقبات، فإن بحثي هذا قد لقي أربعاً منها:

- تشعب موضوع التصوف؛ فالتآليف فيه كثيرة ومذاهبه أيضاً كثيرة، ففيه التصوف السني، والفلسفي، والطرقي و... الأمر الذي يوقع الباحث أحياناً في شَرَك التعميم.

- تداخل بعض مفاهيمه، وتقاربها – أحياناً – إلى درجة التطابق. وخطورة هذا تكمن في صعوبة الفرز والتحديد ودقة التوظيف.

- صعوبة فهم بعض المقاطع من نصوص الرِّوايات لأنها محمّلة بالنَفَس الصّوفي العميق، وبالمصطلحات الشائكة.

- قلة المراجع التي تناولت السرد الصّوفي المعاصر وخاصة في الرِّواية.

وأخيراً أشكر الدكتور المشرف: عبد السلام ضيف على إشرافه وحسن تعامله معي، كما أشكر كلّ الذين أمدوني بيد العون .

إن كان في هذا البحث صوابٌ فمن الله وحدة، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان.

والحمد لله ربي العالمين.

2017-02-12م

حاسي خليفة.

الفصل الأول

الفصل الأول : ماهية التصوف ومفاهيمه وقضاياه.

1/ التصوف : الماهية المصادر النشوء التسمية.

1- في الماهية .

2 - في المصادر .

3 - في النشوء .

4- في التسمية.

2/ التصوف: المنهج والمصطلح.

1- في المنهج.

2- الحقيقة والشريعة .

3- الكشف والذوق والوجد اجتراحا صوفيا.

4- في المصطلح.

3/ كبرى قضايا التصوف:

1- الأحوال والمقامات .

2- الإنسان الكامل.

3- وحدة الوجود.

4- الكرامة .

5 - الشطح الصوفي.

6- الولاية والنبوة.

1/ التصوف : الماهية المصادر النشوء التسمية.

1- في الماهية :

كثيراً ما تعرّض المتصوفة لتعريف التصوف وذلك لجدَّة المصطلح، ومحاولة ربطه بالدِّين وصبغه الصّبغة الشرعية، وفي هذا قال الشيخ زروق: "وقد حُدَّ التصوف ورُسم وفُسِّر بوجوه تبلغ الألفين مرجعها كله لصدق التوجه إلى الله تعالى، وإنما هي وجوه فيه والله أعلم ".[1]

ومردّ هذه الكثرة في تعريف التصوف راجع إلى أن الصّوفي حين يعرّفه قد يتكلم بحكم الوقت والحال الذي هو فيه، فإذا تغيّر الوقت والحال تكلم بحكم وقته وحاله الجديد،[2] بل إنّ مردّ بعض الاضطرابات في التعاريف راجع إلى هذا السبب .

لو حاولنا تقسيم التعريفات التي سنذكرها سنجدها تنقسم إلى : تعاريف من جهة المتصوف تجاه الله، تعاريف تتناول مكونات التصوف وأجزاءه، وتعاريف ركزت على منزلة التصوف بين العلوم، وتعاريف راعت شروط وحدود التصوف، وتعاريف راعت المقصد والهدف من التصوف . وهكذا...

يعرّفهُ الجنيد – سيد الطائفة - :"أن تكون مع الله بلا علاقة"[3]. أمّا رُويم بن أحمد فقد قال : "استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده"[4].وأبو سليمان الداراني يقول فيه: "أن تجري على الصّوفي أعمال لا يعلمها إلاّ الحق وأن يكون دائماً مع الحق على حال لا يعلمها إلاّ هو"[5].

---

[1] أحمد زروق – قواعد التصوف- تح: عبد المجيد خيّالي. دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط2 2005. ص21.

[2] عبد الكريم القشيري – الرسالة القشيرية- دار الكتب الحديثة – القاهرة مصر- 1974- ص217.

[3] الطوسي - اللمع- تح : ع الحليم محمود. و طه عبد الباقي سرور. دار الكتب الحديثة بمصر ط 1960 ص45.

[4] المرجع نفسه ص ن .

[5] فيصل بدير عون – التصوف الإسلامي الطريق والرجال – مكتبة سعيد رأفت جامعة عين شمس ،مصر ط1983- ص 18.

وقال الجنيد أيضاً : "التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به "[6].

إن الفكرة المركزية الجامعة لهذه التعريفات الأربعة هي : الإستسلام التّام لله تعالى ولما يُجريه عليه من أقدار ولما يفيضه عليه من إمدادات، وقطع أيّة علاقة مع غيره.

أمّا التعاريف التي ركزت على مكونات التصوف وأجزائه فهي:

- قال أبو الحسن محمد بن أحمد الفارسي: أركان التصوف عشرة: أوّلها تجريد التوحيد، ثم فهم السَّماع وحسن العشرة وإيثار الإيثار، وترك الاختيار وسرعة الوجد، والكشف عن الخواطر، وكثرة الأسفار وترك الاكتساب، وتحريم الادخار.[7] وشرح الكلاباذي هذا التعريف بهذا الفهم:

تجريد التوحيد: ألاّ يشوبه خاطر تشبيه الذات الإلهية أو تعطيل صفاتها.

فهم السَّماع : أن لا يسمع بحاله لا بالعلم فقط.

إيثار الإيثار : أن يؤثر على نفسه بالإيثار ليكون فضل الإيثار لغيره.

سرعة الوجد: ألاّ يكون فارغ السّرّ مما يثير الوجد ولا ممتلئ السّرّ مما يمتنع من سماع زواجر الحق.

والكشف عن الخواطر: أن يبحث عن كل ما يخطر على سره فيتابع ما للحق ويدع ما ليس له.

وكثرة الأسفار: لشهود اعتبار في الآفاق والأقطار.

وترك الاكتساب: لمطالبة النفوس بالتوكل.

وتحريم الادخار: في حاله لا في واجب العلم.[8]

أمّا الجنيد فقد قال: "التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي، ومفارقة أخلاق الطبيعة، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة نزوات

---

[6] المرجع السابق ص 190.

[7] ينظر: الكلاباذي – التعرف لمذهب أهل التصوف- دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. ضبط : أحمد شمس الدين. ط1 1993ص 103.

[8] ينظر: المرجع نفسه . ص103.

النفس ومنازلة الصّفات الرّوحية والتعلق بعلوم الحقيقة، وعمل ما هو خير إلى الأبد، والنصح الخالص لجميع الأمة والإخلاص في مراعاة الحقيقة، واتباع النبي ﷺ في الشريعة "[9].

وتعريف الجنيد – هذا – من أكمل التعاريف وأسلمها من الطعن والنقد، لأنه يجتمع فيه أن يكون المسلم صوفياً متعلقاً بالله زاهداً فيما عند الناس باحثاً عن الحقائق الرّوحانية وهو مع ذلك كلّه يؤثِر في الناس نصحاً وإرشاداً مراعياً للشريعة الإسلامية لا يحيد عنها.

أمّا التعاريف التي راعت الشروط والحدود فمنها تعريف السّري السّقطي – رحمه الله - : "التصوف اسم لثلاث معانٍ : هو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسُّنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله "[10].

ويلاحظ الباحث أن هذا التعريف جاء كردّ فعل على التصوف الذي انحرف وخرق الشريعة بدعوى الحقيقة، وخالف ظاهر الإسلام بدعوى سلامة الباطن. وشاع فيه الكرامات والخوارق التي لا تراعي محارم الله.

ومن التعريفات التي وردت لتحفظ الشريعة وتردّ لها منزلتها ومكانتها التي كانت عليها، وتجعلها المنطلق الأول للتصوف في زمن قلّل الناس من قيمة الشريعة اتكاءً على الحقيقة قول الشعراني: "هو علم انقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسُّنة، والتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة "[11]. ويقول الشيخ زروق في هذا المضمار : "فلا تصوف إلاّ بفقه إذْ لا تُعرف أحكام الله الظاهرة إلاّ منه، ولا فقه إلاّ بتصوف إذْ لا عمل إلاّ بصدق وتوجه ولا هما إلاّ بإيمان "[12]؛ أراد الشيخ زروق كغيره من المتصوفة الكبار أن يحفظ التصوف من الانزلاقات التي تؤدي به إلى الخروج عن الشريعة، فضبط التصوف بالفقه/الشريعة.

---

[9] التصوف الإسلامي – فيصل بدير عون. ص 20.
[10] المرجع نفسه ص.19.
[11] الشعراني – الطبقات الكبرى. ج1 ط 1343هـ ص4.
[12] أحمد زروق الفاسي – قواعد التصوف. ص 22.

أمّا التعريفات التي تشبه إلى حدٍّ كبير تعريف الزهد. فهي : يقول ابن خلدون: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصَّحابة والتابعين من بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسلف "[13].

ويقول الجنيد رحمه الله : "التصوف هو الخُلُق. فمن زاد عليك في الخُلُق فقد زاد عليك بالتصوف "[14].

ويمكن في الأخير أن نورد عدّة ملاحظات على هذه التعاريف:

- أغلبها تعريفات جزئية غير شاملة، فبعض التعريفات تركز على المآل. وأخرى تركز على المنطلقات وأخرى على الشروط...

- الجامع بين هذه التعريفات هو توجّه الصّوفي إلى الله تعالى توجهاً عميقاً خاصًّا .

- بعض التعاريف تتصادم ظاهرياً مع الشريعة الإسلامية الداعية إلى التوكل لا إلى الترك. وإلى اليقظة لا إلى السُّكر وإلى مخالطة الناس والصّبر على أذاهم لا إلى اِعتزالهم كما يقول أبو عثمان المغربي: "التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واِتصال الحقائق"[15]. بينما نبي هذه الأمة -وهو قدوة المتصوفة- لم يروى عنه السُّكْر(الروحي) ،ولا ترْك الناس وقطع العلاقة معهم، بل كان يمازح الأطفال بَلَهَ الرِّجال، وكانت تأخذ بيده الجارية فيقضي حوائجها.

وفي الأخير نستطيع أن نحصر هذه التعريفات في محاور ثلاثة: الصوفي – علاقته بالله – علاقته ببقية المخلوقات.

---

[13] ابن خلدون – المقدمة – دار المصحف القاهرة مصر.دت- ص33.

[14] الجامي – نفحات الأنس- طبعة دار الكتب العلمية بيروت - دت ج1-ص442.

[15] فيصل بدير عون – التصوف الإسلامي – ص 21.

الصوفي
- الايثار – كثرة الأسفار- ترك الاكتساب.
- تحريم الادخار – الإعراض عن الملذات – إعمال الفكر
- التمسك بالفقر والافتقار – سرعة الوجد

علاقته بالمخلوقات
- التجرد من الملك – إيثار الإيثار .
- اليأس مما في أيدي الخلائق.
- مفارقة أخلاق الطبيعة.
- النصح للأمة.

علاقته بالله
- الخضوع لإرادة الله – توحيده.
- مقام الإحسان.
- إيثار الله عز وجل . الذلّ لله.

2- مصادر التصوف:

وقع جدل عنيف في مسألة ردّ التصوف إلى أصوله الأولى ومصادره التي اِستقى منها منهجه ومقولاته. واِنقسم الدارسون إلى ثلاث فرق. فرقة ردّت التصوف إلى مصادر أجنبية بحتة وهؤلاء هم المستشرقون، وفرقة أصروا على أصالته الإسلامية وأن كل ما في التصوف هو من الإسلام وفرقة كانت وسطاً أقرّت بأن الإسلام هو الذي أفرز التصوف وجذوره الأولى ولكن دخلت التصوفَ في عصوره المتأخرة عناصرٌ أجنبية لا تمتّ للإسلام بصلة.

أ- الفرقة الأولى:

اِتفق أصحاب هذا الاتجاه على أن التصوف أجنبيٌّ على الإسلام، واختلفوا في ردّه إلى الديانة التي انحدر منها إلى الإسلام.

يقول **كرادي فو** :"إن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذي استطاع مبدئياً أن يجتذب الصّوفية نحوه كثيراً لأنه متعلق بالظواهر الخارجية وليس فيه الحنوّ الدَّاخلي والرّوحي حقيقة "[16]. ولا يتطلب هذا القول ردًّا لأن القرآن حافل بالرّقائق وحديث الرّوح. وأمّا قوله أنه متعلق بالظواهر الخارجية، فالظاهر أن **كرادي فو** لم يقرأ تفسير ابن عربي الإشاري الذي يغوص بالنصوص القرآنية إلى بواطن المعاني.

يقول **هانز هينريخ شيدر**: "إنَّ الجانب الباطني من الإسلام – أعني تقواه – نتيجة للتأثر بالنموذج المسيحي وإن الصّورة للتقوى الجديدة، هي التصوف الإسلامي "[17]. وكأن الإسلام لا يدعو إلى التقوى وتزكية النفس والحرص على طهارة القلوب.

وقال **كولد تسيهر**: "إن الزهد المسيحي كان في بداية اِنتشار الإسلام أو في نماذج الزهد للمسلمين وأقربها إلى حسِّهم بما كان فيه من تطبيق لفكرة الزهد تطبيقا عملياً في الحياة "[18].

بل كان في القرآن والحديث النبوي وسيرة النبي ﷺ ما يُغني عن الالتفات إلى ديانة أخرى.

ويذهب **نيكلسون** بعيداً في تحليله لمكونات التصوف الإسلامي والظروف التي أحاطت بنشأته: "ولكنني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق، اِستحال علينا أن نردّ أصله إلى عامل هندي أو فارسي ولزم أن نعتبره وليداً لاِتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية أو بعبارة أدق: وليداً لاتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والدّيانة المسيحية والمذهب الغنوصي "[19].

---

[16] كرادي فو – مفكرو الإسلام. ج2. ص219.
[17] كولد تسيهر – العقيدة والشريعة في الإسلام. ص 152.
[18] المرجع نفسه ص 147.
[19] نيكلسون – في التصوف الإسلامي وتاريخه- تر: أبو الوفاء عفيفي ط القاهرة - ص 18.

لا أدري لماذا اِستثنى **نيكلسون** التأثر بالعامل الفارسي مع أن بلاد فارس قد شملها الفتح الإسلامي وبرز منها متصوفة كبار**!**

وقد خالف **ثولوك** رأي **نيكلسون** وقال أن التصوف "مأخوذ عن أصل مجوسي محتجا بأن عددًا كبيراً من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمال إيران بعد الفتح الإسلامي، وإن كثيرين من كبار مشايخ الصّوفية ظهروا في الشمال من إقليم خرسان، وأن الأفكار الهندية التي نسمع صداها في أقوال بعض متصوفة المسلمين قد تسربت إليهم عن طريق هذا الجزء من إيران. وعزّز هذه الفكرة أيضاً أن مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي أو على الأقل على علم بالمجوسية. "[20].

ونظرة سريعة إلى كبار مشايخ التصوف يُبطل هذا الزعم: فمعروف الكرخي والحارث المحاسبي والسَّري السقطي والجنيد كلهم كانوا من بغداد وغيرهم كثير. ولم ترد الإشارة إلى أنهم كانوا على علم بالمجوسية وذلك من خلال تقصي سيرهم. وإن كتاب "إحياء علوم الدين" للإمام أبي حامد الغزالي لخير دليل على أن التصوف مأخوذ من القرآن والسُّنة؛ لأن الإمام قد بذل جهده في الاتيان بالدليل لكل ما ذهب إليه المتصوفة.

وقد ردّ **تريمنغام** على هذه المزاعم قائلا: ".... وعلى الرغم من خضوع التصوف لإشاعات فكرية صادرة عن الحياة الزهدية – الصّوفية والفكرية المسيحية الشرقية – فإن النتاج كان نسيجاً إسلامياً يتبع طرازا إسلامياً متمايزاً "[21].

ب- الفرقة الثانية:

حرصت هذه الفرقة على نفي المصادر الأجنبية للتصوف والقول بأنه خالص للإسلام، فهذا ماسينيون يقول: "إنّ في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة، وهذه البذور كفيلة وحدها بتنميته في اِستقلال عن أي غذاء أجنبي... كل بيئة دينية يتوافر لأبنائها الإخلاص والتفكير، تصلح

---

[20] عرفان عبد الحميد فتاح – نشأة الفلسفة الصّوفية . دار الجيل – بيروت. ط1 1993. ص43.

[21] المرجع نفسه ص 45.

لأن يظهر فيها روح التصوف، فليس التصوف إذن من خصائص عنصر أو لغة أو أمة بل هو مظهر روحي لا تحدّه مثل هذه الحدود المادية "[22] .

ومن الآيات التي تعتبر بذوراً – حسب تعبير ماسينيون – الآتي:

﴿ قُلۡ مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا قَلِيلٞ وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظۡلَمُونَ فَتِيلًا ﴾ (النساء 77)

﴿ اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا ۖ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۚ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾(الحديد 20)

وهاتين الآيتين في الترغيب في الآخرة والتزهيد في الحياة الدنيا.

وبعض الآيات تؤصّل للمصطلح الصّوفي مثل:

﴿وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِى وَخَافَ وَعِيدِ﴾(إبراهيم 14) ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٞ مَّعْلُومٞ﴾ (الصافات 164). وهما في مصطلح (المقام).

أمَّا في المسألة مجاهدة النفس فنجد : ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى. فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النازعات 41/40). والتقوى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّـهِ أَتْقَاكُمْ ﴾(الحجرات 13). والتوكل:﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّـهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ (الطلاق3). والشكر:﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ﴾ (إبراهيم7).وغير ذلك كثير.

ويدعّم **مرغليوث** هذا الرأي حين تحدث عن وحدة الوجود قائلاً :"من المحتمل أن تكون هذه الفكرة قد وصلت إلى الإسلام من مصدر خارجي ولكن يظهر من ناحية أخرى أن البحث النظري في عقيدة التوحيد كافٍ في تفسير نشأتها وتطورها "[23].

ج- الفرقة الثالثة:

---

[22] لويس ماسينيون – أخبار الحلاج - دار بيبليون 2008- ص 480.

[23] عرفان عبد الحميد فتاح – نشأة الفلسفة الصّوفية. ص47.

ترى هذه الفرقة أن أصل التصوف إسلاميٌّ صميم لكن دخل العنصر الأجنبي فيه بعد قرنين أو ثلاثة منذ ظهوره. وأشهر من قال بهذا الإمام بن تيمية والإمام الشوكاني وغيرهما كثير.

وقد ذكر الدكتور فيصل بدير عون تبريراً لذلك إذْ يقول: "...والصّوفية أنفسهم كانوا واعين من حيث المذاق والسَّليقة ولم يتقيدوا بقيدٍ معين بحيث أنهم بمجرد أن كانوا يشاهدون أمراً موافقاً لعقيدتهم وذوقهم يسارعون إلى الأخذ به رغم أنه قد ينتمي إلى مصدر غريب عنهم تماماً وكان قولهم في هذا الصَّدد أنّ غصن الورد أينما ينبت فهو ورد"[24].

إذا كان الدكتور فيصل بدير عون قد عمَّمَ مقولته على الصّوفية كلهم ولم يخصص منهم فئة ولا زماناً، فقد خالفه التفتازاني الذي خصّ المتصوفة الفلاسفة بهذا الأمر، حاصراً هذا التلاقح في أواخر القرن الثالث الهجري فما بعد: "فنحن لا ننكر تأثر بعض الصُّوفية المتفلسفين بالمسيحية على نحو ما نجد عند الحلاج الذي استخدم في تصوفه اصطلاحات مسيحية كالكلمة واللاهوت والناسوت وما إليها، ولكن هذا لم يظهر إلاّ في وقت متأخر (أواخر القرن الثالث الهجري) "[25].

أمَّا الأستاذ أحمد أمين فلا يرى هذا الرأي، فهو يقول أن الذي حصل هو تطور طبيعي، كما تطور الحب البسيط الذي كان عند صُهيب إلى حبّ مفلسف عند رابعة.[26]

والآن نأتي على سرد العناصر الأجنبية التي تأثر بها التصوف أو حاكاها:

- **مع العنصر الهندي:**

تقوم الفلسفة الهندوكية على فكرة مركزية ألا وهي (التناسخ) وملخّصها هو مجيء النفس (الرّوح) الواحدة إلى الحياة مرات متعددة في أشخاص

مختلفين حتى تتهذب، فإذا كمُل تهذيب النفس لم يبق لها حاجة إلى المجيء مرّة أخرى إلى هذه الحياة، فتدخل حينئذٍ في (النرفانا)، وهذه الأخيرة

---

[24] فيصل بدير عون – مدخل إلى التصوف الإسلامي. ص61.

[25] أبو الوفا التفتازاني – مدخل إلى التصوف الإسلامي. ص29.

[26] أحمد أمين – ظهر الإسلام – مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. مصر 2013. ص849.

تعني: الإمّحاء – السّكون – الانعدام... والمعنى الرّوحي منها أنها حال من فقدان الشعور تتخلّص النفس في أثنائه من الإحساس بالألم الذي يسببه لها اتصالها بالأجسام، وهي في الأخير تخلّصٌ من الوجود المؤلم .

وما يقابل (النرفانا) في التصوف هو (الفناء)، لكن الاختلاف يقع في أن المتصوفة جعلوها في طريقهم إلى الاتصال بالله عز وجلّ.

والبرهميّ يعتقد أن السَّعادة المطلقة في أن يتحقق وجوده في آتمان (براهم، أو الله)، ولكن ليس على أنه جزء من آتمان (الله) بل على أنه هو، أبداً ومطلقاً، وكثيراً ما ينطق البرهمي بمثل قوله: (ذلك الذي هو أنت).

وهذا يقابله في التصوف قول الحلاج : أنا الحق .[27]

●مع العنصر الصيني:

للفيلسوف الصّيني (لاوتسه) كتاب اسمه (تآو) أي (الطريق) وهذه الكلمة (تآو) عند الصينيين أقدم من السَّماوات والأرض وهي الحقيقة القصوى، وكل شيء بدأ منها وهو موجود فيها، ولا يحيط بها وصف ولا تدرك بالبصر ولا بالسّمع ولا بالعقل، أمَّا الحصول على (تآو) أو الاتصال بها فيكون إذا نجا الإنسان من شَرَك المادة (الجسد) ومن حواجز الزمان والمكان، بأن ينصرف بِعقله عن الدنيا (بترك الزهو وهجر الشهوات وبالتواضع وترك الثروة...) . ويمرّ التآوي بثلاث مراحل:

1 – يبدأ بتزكية نفسه حتى يتجرَّد من جميع شهواته.

2 – ثم يصل إلى الإشراق حينما يصبح إتيان الفضائل فيه سجية.

3 – ثم يتم له الاتصال بالتآو فيتّحد بالوجود، ويستطيع حينئذ أن يعرف كل ما في العالم من غير أن يخرج من بيته.[28]

---

[27] ينظر عمر فرّوخ- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون – دار العلم للملايين – بيروت ط4 1972. ص 474.

[28] المرجع السَّابق ص 475.

ويقابل هذا عند الصّوفية مجاهداتهم الرّوحية للوصول إلى مقام المكاشفة والمشاهدة حين ذلك يهبهم الله من علمه اللّدني ما شاء الله، فيحصلون على العلوم دون الرّحيل من أماكنهم إلى مظان العلم وحلقاته. وهذا الذي يسميه ابن عربي: الوهب الإلهي.

●مع العنصر المسيحي:

يتجلَّى التأثر بالعنصر المسيحي بالتطبع بطباع الرهبان كترك الزَّواج والحرص على لبس الصّوف (الخشن)، بل إن "المسحيين القدامى كانوا يعدّون ترك الزواج من الأمور الواجبة والمحببة إلى الله والمقرّبة إلى ملكوته "[29].

وإن نظرنا في بعض مصادر التصوف نجد عجباً في مسألة الزواج فهذا السّهروردي يقول : "التزوج اِنحطاط من العزيمة إلى الرّخص، وجوع من الترمح إلى النقص، وتقييداً بالأولاد والأزواج، ودوران حول مظان الاعوجاج، والتفات إلى الدنيا بعد الزهادة، واِنعطاف على الهوى بمقتضى الطبيعة والعادة "[30] . ثم ذكر السّهروردي حديثاً موضوعاً يدعّم به ما ذهب إليه، والحديث هو قول رسول الله صلى عليه وسلم : (خيركم بعد المائتين رجل خفيف الحاذ، قيل يا رسول الله: وما خفيف الحاذ؟ قال: الذي لا أهل له ولا ولد).

وقد نقل النفري عن سهل بن عبد الله التستري أنه قال: "إيّاكم والاستمتاع بالنساء، والميل إليهن، فإن النساء مبعِّدات من الحكمة، قريبات من الشيطان، وهي مصايده وحظه من بني آدم، فمن عطف إليهن بكليته، فقد عطف على حظ الشيطان، ومن حَادَ عنهن يئس منه.... فقيل له: فحديث النبي ﷺ: حُبِّبَ إليَّ من دنياكم ثلاث. فذكر النساء؟ فقال: النبي ﷺ معصوم، وقد بلَّغكم ما كان فيه معهن، عدوَّة الرجل ظاهراً وباطناً، إن أظهرت له

---

[29] إحسان إلهي ظهير – التصوف المنشأ والمصادر- إدارة ترجمان السنة - باكستان ط1- 1986 - ص64.

[30] السهروردي – عوارف المعارف – دار الكتاب العربي بيروت لبنان- 1403هـ ص169-165.

المحبة أهلكته، وإن أضمر تهاله، وإن الله عز وجل جعلهن فتنة فنعوذ بالله من فتنتهن "[31].

وهذا الكلام فاسد من عدّة أوجه:

- حديث النبي ﷺ الذي ينهى فيه عن الرهبانية : أصوم وأفطر وأصلي وأنام وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني.(صحيح البخاري).

هذا الكلام مخالف للسنة الكونية لأن الإنسان مطالب بعمارة الأرض لأنه خليفة الله فيها والنبي ﷺ حضّ على التكاثر لقوله: "تناسلوا تكاثروا فإني مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة ".(ابن حبان).

ثم إن هذا الكلام منقصة للنساء واعتبارهن قريبات من الشيطان دون الرجل، فكأن الرجل مبرأ والمرأة مدنسة.

والأغرب ما نقله الشعراني عن رباح بن عمرو القيسي: "لا يبلغ الرّجل منازل الصِّديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة، وأولاده كأنهم أيتام، ويأوي إلى منازل الكلاب "[32].

أمّا مسألة لباس الصّوف فقد أنكره عليهم بعض العلماء. كابن الجوزي في كتابه تلبيس إبليس: "سمعت رجلاً يقول : قدم حمّاد بن سلمة البصرة، فجاءه فرقد السبخي، وعليه ثوب صوف، فقال له حمّاد: ضع عنك نصرانيتك هذه فلقد رأيتنا ننتظر إبراهيم – يعني النخعي – فيخرج علينا وعليه معصفرة "[33].

ويؤكد هذا في موضع آخر من نفس الكتاب إذ يقول :

"جاء عبد الكريم أبو أمية إلى أبي العالية وعليه ثياب صوف. فقال له أبو العالية: إنما هذه ثياب الرهبان، إن المسلمين إذا تزوروا تجملوا "[34].

---

[31] أبو عبد الله النفري – غيث المواهب العليّة في شرح الحكم العطائية . تح: عبد الحليم محمود. مطبعة السعادة. القاهرة ج1 ص 209.

[32] الشعراني – الطبقات الكبرى – ج1. ص46.

[33] ابن جوزي – تلبيس إبليس – دار الوعي - بيروت- ط 1970- ص 219.

[34] المرجع نفسه. ص 219,220.

●مع العنصر اليوناني :

تسرب إلى التصوف من المذهب الأيوني الاعتقاد بالشمول وفحواه أن جميع أوجه الطبيعة مظاهر للألوهية وأن الوجود كلّه في الحقيقة هو الله[35]. وهذا هو القول بوحدة الوجود عند ابن عربي.

ولقد تأثر التصوف بالمذهب الاسكندراني الذي انتفع به ابن سينا وشرحَه. يقول **أفلوطين** : "إني جوهر متجرد بلا بدن فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً إليها خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً"[36]. وهذا ما يعرفه المتصوفة بوحدة الشهود.

إضافة إلى هذه العناصر الأربعة التي ذكرت هناك عناصر أخرى كالعنصر المجوسي وغيره .

وكنتيجة أخيرة نلاحظ أن الذين تأثروا بهذه العناصر هم متصوفة فلاسفة من أمثال : الحلاج – ابن عربي – ابن سبعين... ولم يثبت عن المتصوفة (السُّنيين) - إن صحَّ الاصطلاح – أنهم تأثروا بهذه الفلسفات أو هذه الديانات من أمثال : الجنيد ، السري السَّقطي ، والحارث المحاسبي، ومعروف الكرخي وغيرهم. وهذا يدل دلالة قاطعة أن التصوف في منشئِه كان صافي المعين.

وبقي أن أرجّح أحد الرأيين: أحدهما القائل بأن التصوف طعَّم منهجه بالفلسفات والديانات الأخرى والرأي الآخر القائل بأن الذي وصل إليه التصوف مجرد تطور طبيعي. وأنا أميل إلى الرأي الأول؛ لأن حركة الترجمة التي ظهرت في العصر العباسي نقلت لنا الفلسفات والديانات الأخرى، فتلقفها متصوفة كثيرون من أشهرهم: ابن عربي وابن سبعين .

---

[35] عمر فرّوخ – تاريخ الفكر العربي – ص473.

[36] أحمد أمين – ظهر الإسلام – ص846.

3- نشوء التَّصوف الإسلامي:

لا نستطيع أن نحجب حقيقة التصوف في كونه موجود عند جميع الأمم وفي كل الحضارات الإنسانية، بل هو في طينة الإنسان البدائي الذي عرف بفطرته التي أودعها الله فيه: الجذب والأنس والتأمل، فهو يفرح ويخاف ويحب ويكره، ويستعذب الآلام في سبيل القرب من محبوبه وتلك هي بذور "الجذبة" في المصطلح الصوفي، وكان يميل إلى التجمع رغبة في "الأنس"، وهو أنس ظاهري ليس كالأنس الباطني عند الصّوفي، وكان يتأمل الطبيعة في زمجرة البحر وصفحة النهر وجبروت الجبل.

وهذه فطرة "التأمل" و "هذا التأمل وهذا التجمع وهذا الأنس يمكن اِعتبارها عناصر المعنى المجرّد للصوفية التي فُطِر الإنسان عليها "[37].

ولقد عاني هذا الإنسان البدائي من الطبيعة وتقلباتها (الموت القحط المرض...) فراح يفكّر في التغلب عليها والخلاص منها فأقام طقوساً وسلوكات تعبيرية رمزية واستخدم القوى السّحرية قاصداً بذلك إيجاد مسلك من مسالك اِتصال الإنسان بالمجهول، وهذه هي بذور الفكر الصّوفي.

ثم شاع بين الأمم والأديان بحظوظ مختلفة ومتفاوتة تبعاً للشرائع ولطبائع الأمم وبيئاتها، ويؤكد هذا القول عمر فرّوخ بقوله :"شاع التصوف في الأديان والأمم كلّها: في الوثنية والمجوسية واليهودية والنصرانية والإسلام، لقد عَرفَهُ في بعض أشكاله البابليون واليونان والرّومان والهنود والصينيون والعرب والعجم ولقد عرفته بعض الأمم الفطرية "[38].

أ/ أسباب النّشوء:

اختلف العلماء والدارسون في الأسباب الجوهرية التي أدّت إلى نشوئه وتكوّنه. فيهم من ردّها إلى أسباب سياسية وفيهم من ردّها إلى أسباب اجتماعية ومنهم من قال بأنها أسباب ذاتية روحية.

---

[37] عبد القادر أحمد عطا –التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي- دار الجيل – بيروت لبنان. ط1 1987,1407هـ ص158.

[38] عمر فرّوخ –التصوف في الإسلام- ص20.

يرى العلاّمة ابن خلدون أن السبب الرئيس في نشوء التصوف هو تفشي الإقبال على الدنيا وزُخرفها وملذاتها فتصدى بعض العُبّاد لذلك وحاربوه فسُمّوا بالصّوفية "فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبلون على العبادة بِاسم الصّوفية والمتصوفة "[39]. والظاهر من هذا النصّ أنّ "الصّوفية" كجماعة موجودة قبل اسمها، لكن الإِسم الذي اختصت به كان في القرن الثاني لتفشي الإقبال على الدنيا.

وجهة النظر التي طرحها ابن خلدون إيجابية وتُحسب للتصوف لا عليه. على خلاف ما ذكر الباحث إحسان إلهي ظهير في كتابه "التصوف المنشأ والمصادر"، الذي يرى أن سبب نشوء التصوف كان "ردّة فعل من نفوس المغلوبين المقهورين من الفرس والموالي وأصحاب النفوس الضعيفة تجاه الفتوحات الإسلامية. فهربوا عن الحياة ومناضلتها وجدِّها وكدّها ولجؤوا إلى الخانقاوات والتكايا والزوايا فراراً من المبارزة والمناضلة، وصبغوا هذا الفرار بصبغة دينية "[40].

والحقيقة أن هذا الرأي أفسده التعميم. لأن التصوف لم ينشأ فقط مع الفرس والموالي وأصحاب النفوس الضعيفة بل نشأ معهم ومع غيرهم من الأئمة الذين يُقتدى بهم ولهم الأمر والنهي والسّلطة على قلوب الناس. ولا نستطيع أن نقول بخطأ هذا الرَّأي مطلقاً، وخاصة حين نستدعي قصّة الفضيل بن عياض مع عبد الله بن المبارك الذي كان في أرض الرِّباط محارباً غازياً فدعاه الفضيل إلى ترك الجهاد والتفرّغ للعبادة والذكر والنسك فردّ عليه بقصيدة مطلعها:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا لعلمت أنك بالعبادة تلعب.

وممّا يقوي هذا الرأي هو عزوف كثير من سادة وأئمة الصّوفية عن الحياة ومجرياتها والمشاركة في الحُكم والسِّياسة والجهاد.

---

[39] ابن خلدون –المقدمة. ص467.

[40] إحسان إلهي ظهير –التصوف المنشأ والمصادر- ص44 -45.

يرفض الدكتور سفيان زدادقة الرأي القائل بأن التصوف هو ردّ فعل على الرفاه والانغماس في الدنيا، ويرى السبب غير ذلك ، فالتصوف في نظره "سمة منتشرة في كلّ دين إلاّ أنه يتلون بلون الدِّين الذي نتج منه والمشترك الذي يمكن أن تتقاطع فيه كلّ التصوفات هو: الذهاب إلى أقصى ممكنات الدّين والوصول إلى أقاصي الرّوح، وعليه فإن القول بأن التصوف في الإسلام هو ردّ فعل على الرّفاه والغنى والمتعة التي اِنتشرت في أواخر القرن الأول وطوال القرن الثاني للهجرة إنما هو تسطيح للمسألة وأدلجة لها"[41].

على الرغم من النضج الواضح في هذا الرأي وفهمه العميق لحقيقة التصوف إلاّ أنه لم يجب على السؤال : لماذا كثُر المتصوفة ووضح منهجهم وتحددت معظم مصطلحاتهم في القرن الثاني للهجرة تقريباً ؟

أمّا نيكلسون فيرى أن المسألة ذاتية متمثلة في الخوف الشديد والدفين من العذاب بعد الموت، إذ يقول : "فإدراكهم المستولي عليهم للخطيئة تصحبه الرّهبة التي ليس من يوم القيامة وعذاب النار، والتي صوّرت في القرآن تصويراً حيّاً، دفعتهم إلى أن يجدوا في الهرب من الدنيا مخلصاً لهم"[42].

نستطيع أن نعتبر السبب الذي ذكره نيكلسون أحد الأسباب المهمة والمباشرة في نشوء التصوف ولا نستطيع أن نقول إنه هو السبب الأول والأخير؛ لأن هناك اِستثناءات في أقوال المتصوفة تخالف ما ذهب إليه نيكلسون، فهذه رابعة العدوية تقول : "إن كنت أعبدك طمعاً في جنّتك فاحرمني منها و إن كنت أعبدك خوفاً من نارك فأحرقني بها "[43].

وفي الحقيقة لو قبلنا السبب الذي ذكره نيكلسون واعتبرناه السبب الجوهر والرئيس في نشوء التصوف قزّمنا التصوف وقصّرنا في حقه، وألغينا معاني الشوق والمحبّة لله.

وهناك من يرى أن لنشوء التصوف سببين مهمّين هما :

---

[41] سفيان زدادقة- الحقيقة والسراب – منشورات الاختلاف ، الجزائر ط1 2008- ص 55.

[42] رينولد نيكلسون – الصوفية في الإسلام- تر: نور الدّين شريبة ط2. مكتبة الخانجي القاهرة مصر 2002م ص12.

[43] عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الصّوفية- دار الرشاد القاهرة- ط1 1992- ص231.

1- التصوف ردّ فعل لتصور المتكلمين للعقيدة.
وقد كتب ابن منبه إلى ابن مكحول (ت 113هـ): "إنك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرعاً، فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى "[44].

ويعدّ هذا النص أوّل إشارة مفرّقة بين الظاهر والباطن.

2- التصوف اِستكمال لقصور علماء الرسوم في الفقه والتفسير.
أمّا الباحثة منال عبد المنعم جاد الله فقد فرّقت بين التصوف كفكرة ومضمون وبين التصوف كظاهرة عامة؛ إذْ إنه كفكرة ظهر مع ظهور الإنسان الذي كان مستشرفاً إلى عالم ما وراء الطبيعة.

أمّا التصوف كظاهرة عامّة فقد ظهر بصورة ملموسة في أواخر القرن الثاني هجري لأسباب سياسية:

- الظروف السِّياسية المتمثلة في اِتساع رقعة الدولة الإسلامية ودخول الكثير من العادات والتقاليد الغربية عن الإسلام، وتخلي المسلمين تدريجياً عن أمور دينهم، فظهرت طائفة تذكر بالموت وبحب الله كردّ فعل على الفساد.

- اِضطراب الأحوال السِّياسية بدأت بمقتل سيدنا عثمان بن عفان – رضي الله عنه – وقيام الحرب بين سيدنا علي وسيدنا معاوية رضي الله عنهما. فآثر بعض الصحابة الرّكون إلى الحياد و كأن هذا الحياد عزلة.[45]

وأخيراً يرى إحسان إلهي ظهير أن وراء نشوء التصوف الإسلامي مؤامرة تتمثل في إفساد الدّين الإسلامي وذلك بإدخال اليهودية والمسيحية فيه إلى جانب الزرادشتية والمجوسية و الشعوبية والهندوكية والبوذية والفلسفة اليونانية.[46]

---

[44] أحمد محمود صبحي – التصوف إيجابياته وسلبياته. دار المعارف القاهرة. ص28.
[45] منال عبد المنعم جاد الله –التصوف في مصر والمغرب – منشأة المعارف الإسكندرية مصر- ط د ن - ص121-122.
[46] إحسان إلهي ظهير –التصوف المنشأ والمصادر . ص45.

ولو أنه قال بأن التصوف أدخل المكونات الدينية والفلسفة الأخرى البعيدة عن صميم الإسلام من باب المثاقفة والتفاعل والحوار لكان رأيه أقرب إلى الصَّواب؛ إذ أن الفكر يتفاعل كما الفلسفات تتفاعل وتتثاقف.

هذه هي خلاصة الآراء والأقوال في الأسباب الباعثة على التصوف، والحقيقة أنها كلها مقبولة إلى حدٍّ ما؛ إذْ أن كلّ باحث حدّد الزاوية التي رأى منها نشوء التصوف فإختلفت الأسباب تبِعاً للزاوية المنظور منها.

ب/ زمان نشوء جماعة الصّوفية ولقبهم.

لابُدّ لأي جماعة من الجماعات من اِسم يميزها عن البقية، وهذا الاسم قد يتخذه رجال الجماعة عنوة وقصداً، وقدْ يُختار لهم من طرف الناس أو الباحثين. وقد تسمى باِسم أحد رجالاتها وقادتها وتنسب إليهم.

تكفّل الإمام الطوسي بالإجابة عن سؤال افتراضِي وضعه هو : لم نسمع بذكر "الصّوفية" في أصحاب رسول الله ﷺ ولا فيمن كان بعدهم ولا نعرف إلاّ العبّاد والزهّاد والسّيّاحين والفقراء؟

أجاب : الصّحبة مع رسول الله ﷺ لها حُرمة، فلا يجوز أن يعلّق اسم على أنه أشرف من الصّحبة. أمَّا القول بأنه محدث أحدثه البغداديون فمحال. لأنه في وقت الحسن البصري كان يُعرف هذا الاسم، وقد روي عنه أنه قال : رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه. وقال : معي أربعة دوانيق فيكفيني ما معي [47].

هذا جواب الطوسي على سؤاله. وهو جواب مهلهل، فلم يذكر سند الرِّواية ولا درجة صحتها. ثم إذا كان هذا الإسم موجوداً لماذا لم يشتهر مع مجموعة من الرِّجال وبقي حبيس ذلك الرجل الذي تحدث معه الإمام الحسن البصري؟

---

[47] الطوسي – اللمع. –ص42.

هناك من قال بأن شخصية أبي هاشم الصّوفي الكوفي أوّل من لُقِّب بالصّوفي. قال الطوسي : "رُوي عن سفيان الثوري رحمه الله أنه قال : لولا أبو هاشم الصّوفي ما عرفت دقيق الرّياء "[48]. والضعف في هذا الكلام أنه غير مسنود إلى أحد.

يوافقه عبد الرحمان الجامي قائلاً : "إن أبا هاشم الكوفي أوّل من دُعي بالصّوفي، ولم يُسمِّ أحدٌ قبله هذا الاسم، كما أن أوّل خانقاه بني للصّوفية هو ذلك الذي في رملة الشام "[49].ويوافقهم في هذا ماسنيون [50]و الخطيب البغدادي.[51] وقد زاد ماسينيون على ذلك شخصية معروفة وهو جابر بن حيّان وهو صاحب كيمياء وشيعي من أهل الكوفة له في الزهد مذهب خاص.[52]

من خلال هذا الإحصاء اليسير لأقوال المؤرخين والدارسين للتصوف نرى أن الكفة ترجح لأبي هاشم الصّوفي. ولكن لم تسلم هذه الشخصية من التساؤل : من هذه الشخصية؟ ما سيرتها؟ ولماذا سميت بهذا الاسم دون غيرها من الشخصيات المعروفة كالحسن البصري أو سفيان الثوري...؟ لماذا هي مجهولة في سير الرِّجال؟

أمَّا الهجويري فقد اِستدلّ بحديث مكذوب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : "من سمع صوت أهل التصوف فلا يؤمِّن على دعائهم كُتب عند الله من الغافلين"[53].

مع أنه قد تناقض مع نفسه في نفس الكتاب حين قال : "هذا الإسم لم يكن موجوداً وقت الصّحابة والسَّلف، وكان المعنى موجوداً في كلّ منهم، والآن يوجد الإسم ولا يوجد المعنى "[54].

---

[48] الطوسي - اللمع. ص42.

[49] عبد الرحمان الجامي – نفحات الأنس. - ص31,32.

[50] نيكلسون - في التصوف الإسلامي وتاريخه –. تر: أبو العلاء عفيفي. ط القاهرة ص3.

[51] الخطيب البغدادي –تاريخ بغداد. ج14 طالقاهرة1931، ص397.

[52] ماسينيون ومصطفى عبد الرازق – التصوف – تر: إبراهيم خورشيد وآخرون . دار الكتاب اللبناني بيروت . ط1984. ص26.

[53] الهجويري – كشف المحجوب. ص227.

[54] المرجع السابق ، ص239.

ورأي القشيري هو " أنّ المسلمين بعد رسول الله ﷺ لم يتّسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله ﷺ، إذْ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم : الصحابة. ولمّا أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصّحابة : التابعين(...)ثم قيل لمن بعدهم : أتباع التابعين. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين: الزهّاد والعباد. ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق اِدّعوا أن فيهم زهّاداً. فاِنفرد خواص أهل السّنة المراعون أنفسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باِسم التصوف، واِشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين للهجرة"[55].

نلاحظ من خلال هذه البسطة أن أصل تسمية "التصوف" وبداياتها مهزوزة لم تستقر على قرار وأصل متين وبداية واضحة لا شكّ فيها، فمرّة تُحال على شخصية مجهولة تمثل جماعة كبيرة، ومرّة تحال على حديث موضوع عن رسول الله ﷺ.

هذا عن نشوء اللقب، أمّا عن الرَّجل الذي نشأ معه التصوف كمنهج وسلوك فقد وجدنا اِختلافاً، وتفصيله كالآتي : ردّ الكلاباذي أصل التصوف إلى الإمام علي رضي الله عنه ثم إلى ولديه الحسن والحسين...إلخ[56]. ولم يذكر السّبب أو الأساس الذي جرّه إلى اختيار الإمام علي رضي الله عنه. وقد خالفه ابن خلدون في ذلك حيث قال : "...وإلاّ فعليّ رضي الله عنه لم يختص من بين الصّحابة بتخليه ولا طريقة في لباس ولا حال، بل كان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما أزهد الناس بعد رسول الله ﷺ، وأكثرهم عبادة، ولم يختص أحدٌ منهم في الدّين والزهد والمشاهدة "[57].

أما ماسينيون فله رأي مخالف للرأي الأول، حيث يعتبر أبا ذرّ وحذيفة أساسيْ التصوف : "ويجوز للمتصوفة المسلمين أن يزعموا أنه

---

[55] الرسالة القشرية – القشيري- ج1- ص12.
[56] الكلاباذي – التعرف لمذهب أهل التصوف.. ص22.
[57] ابن خلدون – المقدمة. ص399.

كان بين الصَّحابة رجلان يعدّان بحق السّابقيْن إلى التصّوف وهما أبو ذرّ وحذيفة، ولم يثبت ثبوتاً قاطعاً أن أويساً وصهيباً كانا على شاكلة هذين الصّحابيين وجاء بعد هؤلاء النسّاك والزهّاد والبكاؤون والقصّاص، وكان أوَّل أمرهم متفرقين لا رابط بينهم ثم تجمعوا فريقين... أحدهما في البصرة و الآخر في الكوفة "[58].

ولكن إذا نظرنا إلى سند الصّوفية الذي ذكره الخلدي (ت 348) لا نجد أبا ذرّ ولا حذيفة في السّند . والسند كالتالي [59]: جنيد، السّقطي، معروف الكرخي، فرقد، الحسن البصري ثم أنس بن مالك إلى النبي ﷺ.

أمّا الإسناد المشهور في القرن 13 ميلادي فهو :

"جنيد، الروذباري ، أبو علي الكاتب أو الزجاجي، والمغربي والكركاني ثم يأتي قبل داود الطائي حبيب العجمي، والحسن البصري وعلي "[60].

نلاحظ الفرق واضحاً بين السَّندين، إحداهما ينتهي إلى أنس بن مالك والآخر إلى الإمام علي رضي الله عنهما.

وإذا ما قارنّا هذين السندين برأي ماسينيون فإن دائرة الاختلاف تتسّع، والسبب في ذلك – حسب رأي الباحث – أن الزهّاد الأوائل لم يكونوا حريصين على مسألة السّند، بل كانوا زهّاداً عُبَّاداً بالفطرة وربّما لم يقع في بالهم أن فرقة تسمى المتصوفة سوف تتكون وتتصل بهم سنداً. هذا من جهة ومن جهة أخرى أن واضعي الأسانيد كانوا مجتهدين في ذلك ولا ضابط محدد يحكمهم، لذلك كثرت أسانيدهم تبعاً لاجتهاداتهم وميولاتهم.

---

[58] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق – التصوف – ص 29,30.
[59] المرجع نفسه ص44.
[60] المرجع نفسه ص45.

4- في التسمية:

تشعّبت الآراء واختلفت في الأصل الذي أُخذ منه تسمية "المتصوفة"، والسّبب في ذلك راجع إلى اجتهاد الدارسين في ردّ هذا الاسم إلى أصلٍ لم يعلن عنه أصحاب هذا المذهب الأوائل، فقد كان سلوكاً دون اِسم.

ينقل الكلاباذي في كتابه التعرّف عدّة آراء: "قالت طائفة : إنما سميت الصّوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها. وقال بشر بن الحارث : الصّوفيّ من صفا قلبه لله. وقال بعضهم : الصّوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته. وقال قوم إنما سموا صوفية لأنهم في الصّف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع هممهم إليه وإقبالهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه. "[61].

رغم أن هذين المعنيين (الصّفاء – الصّف الأول) مناسبين لأخلاق وأحوال الصّوفية إلاّ أن التخريج اللغوي لكلمة (الصّفاء) تكون صفائيّ. أما (الصّف) فتكون صَفِّيّ. وليس صوفي.

أمّا قوله : "وقال قوم، إنما سُمّوا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصُّفة الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ "[62]، فإن الملاحظة اللغوية نفسها تنطبق على نسبة كلمة (صُفّة) فتكون صُفّي، أو صفوي ، وهذا الذي جرّ السّهروردي إلى القول : "هذا وإن كان لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي ولكنه صحيح من حيث المعنى، لأن الصوفية يشاكل حالهم حال أولئك لكونهم مجتمعين متآلفين متصاحبين لله وفي الله كأصحاب الصُّفة "[63].

نسب بعض المؤرخين كلمة (صوفي) إلى **"صوفة"** وهو اسم رجل عابد في الجاهلية واسمه بالضبط "الغوث بن عامر" على خلاف المستشرق (مركس) الذي يقول إن "صوفة" اسم قبيلة عربية عُرفت بالإِستغراق في

---

[61] أبو بكر محمد بن اسحاق الكلاباذي – التعرف لمذهب أهل التصوف- ص09.
[62] المرجع نفسه. ص10.
[63] السّهروردي – عوارف المعارف. ص84.

حبّ الله [64]. ويقال أن أوّل من تكلّم ببغداد في مذهب الصّوفية من صفاء الفكر والشوق والقرب والمحبة والمعرفة هو أبو حمزة الصّوفي ويقول السّيوطي بل هو أبو هاشم الصّوفي.[65]

وهذا الرأي الأخير لم يُجِب على السّؤال : من أين جاءت كلمة صوفي؟

ومنهم "من نسبهم إلى الصّوفانة وهي بقلة رعناء قصيرة، وهذا غلط لأن النسبة عندئذٍ تكون صوفاني "[66].

أمّا البيروني فهو يردّ كلمة (صوفي) إلى (سوفيا sophia) وقد قال بهذا "جوزيف فون هامر" (gymno sophist) ومعناها "الحكيم العاري "[67].

أمّا الطوسي فقد طرح سؤالاً وأجاب عليه :

نُسب الفقهاء إلى الفقه والمحدثون إلى الحديث و... أمّا الصّوفية لم تنسبهم إلى حال ولا إلى علم . لماذا؟ وأجاب : "لأن الصّوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم، ومحل جميع الأحوال المحمودة،... نسبتهم إلى ظاهر اللبسة، لأن لبسة الصّوف دأب الأنبياء عليهم السَّلام وشعار الأولياء والأصفياء... ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السّلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة فقال عز وجل {وإذ قال الحواريون } وكانوا قوماً يلبسون البياض. "[68].

صحيح أن نسبة الصوفية إلى الصّوف ـ وسندلل على ذلك فيما بعد ـ ولكن البعيد عن الصَّواب هو اِدعاء الطوسي أن الصّوف شعار الأنبياء والأولياء! ولم يذكر دليلا واحداً على صحة قوله. كما أنه ليس هناك إشارة لا في القرآن ولا في السّنة على ذلك.

---

[64] التصوف مشكاة الحيران – عبد الحميد الجوهري. أفريقيا الشرق ط1996. ص07.

[65] المرجع نفسه ص ن .

[66] ابن الجوزي – تلبيس إبليس – دار الطباعة المنيرة القاهرة مصر دت. ص157.

[67] فيصل بدير عون – التصوف الإسلامي –ص 46.

[68] أبو نصر السِّراج الطوسي – اللّمع – تح : ع الحليم محمود. و طه عبد الباقي سرور. دار الكتب الحديثة بمصر ط 1960 ص ص 40,41.

أمّا الإمام القشيري فقد رفض كل الاجتهادات والتأويلات وقال بأنه ليس يشهد لهذا الإسم من حيث العربية قياس أو اشتقاق، وفي رأيه أن هذا اللفظ بمثابة (لقب) فحسب اختصت به جماعة معينة. وأمّا ردّ الصوفيّ إلى الصّوف فلم يختص القوم بلبس الصّوف . والنسبة إلى الصّفة أو الصفاء أو الصف لا تكون على هذا النحو . إذن أصل الكلمة غير معروف.[69]

ولكن هل يصحّ أن تُنسب طائفة من الناس إلى شيء لم يكن فيهم ؟! إذن فالعلاقة بين الاسم والمسمى عبطية عفوية حسب الإمام القشيري. وهذا لا يكون.

والباحث يميل إلى الرأي الأخير القائل بأن التصوف من الصّوف. قال الإمام السهروردي : "ولمّا كانت الإشارة إلى قربهم إلى الله تعالى أمر صعب يعزّ كشفه والإشارة إليه، وقعت الإشارة إلى زيّهم، ونسبتهم إلى اللباس تشي عن تقللهم من الدنيا والزهد فيها، ونسبتهم إلى الصّوف تنفي عنهم الدعوى والبهرجة "[70].

إذن أراد الرّجل الصّوفي أن يهرب من الملذّات والبذخ والفساد ويعود بأخلاقه إلى المعين الأول الصّافي الذي كان على عهد الصَّحابة فلَبِسَ الصوف تقشفاً وورعاً وزهداً وإشعاراً بعدم انتماء إلى بني عصره الذين لهوا وأفسدوا. ثم إن اللغة تسعفنا أن نشتق من "الصوف" "صوفي" على خلاف ما رأينا من الاقتراحات السَّابقة.

---

[69] القشيري – الرسالة القشيرية. ص 126.

[70] السّهروردي – عوارف المعارف – ص83.

2/ التصوف: المنهج والمصطلح.

1- في المنهج:

إنّ التصوف قد بلغ نضجه في القرن الثالث للهجرة مع المحاسبي والجنيد والحكيم الترمذي وغيرهم، فقد أرست مؤلفاتهم معالم واضحة للتصوف ، تفرّقه وتميزه عن بقية العلوم.

وبعد أن إكتمل هذا التصوف (السُّني)، انتقل التصوف إلى طور آخر وهو طور التصوف الفلسفي، الذي سطع نجمُهُ مع ابن عربي، وابن سبعين وغيرهم، الأمر الذي زاد الدارسين إرباكاً في وضع حدود التصوف وماهيته والتعاريف الضابطة له، لأن هذا التصوف (الفلسفي) يختلف في موضوعه مع التصوف (السّني)؛ لذلك سنلاحظ أن بعض التعاريف التي سنوردها لم تتسم بالشمولية لتحتوي التصوفين السّني والفلسفي.

تعرض ابن خلدون في مقدمته إلى الحديث عن التصوف، وقال: "... فظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات ثم تستقر للمريد مقاماً يترقى منها لغيرها، ثم لهم مع ذلك آداباً مخصوصة بهم، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، إذْ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف، اصطلحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسَّر فهمه منه "[71].

بهذه المقولة الموجزة يستطيع ابن خلدون أن يقدم لنا جوهر التصوف ومحاوره الكبرى، فعماد التصوف مجاهدة النفس ومحاسبتها، وسيحصل من هذه المجاهدة والمحاسبة أذواق ومواجيد فتكون هذه الأذواق والمواجيد مقاما ينطلق منها المتصوف/المريد إلى مقامات أرقى وأعلى. على أنّ لهم

---

[71] ابن خلدون – المقدمة. ص394.

لغة مخصوصة تناسب الكشوفات التي وصلوا إليها وهي كشوفات بِكْرٌ، فيخضعونها للغة كي يسهل تداولها بينهم.

وشبيه بهذا التعريف تعريف الشعراني الذي قال عنه: "هو علم انقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسّنة، والتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة"[72].

إذن فكلاهما يتفق على أن التصوف رياضة وسلوك وإلتزام العبد بالكتاب والسّنة .

يعرّف الدكتور محمد بن بريكة معرّفاً التصوف تعريفاً أكادميا: "إن علم التصوف الإسلامي له موضوع هو التزكية ، وإن طبيعة هذا الموضوع ذوقية محضة، وإنّ له منهجاً هو التربية الرّوحية "[73]. بهذا التعريف أخرج بن بريكة علم التصوف من العلم البرهاني والعلم البياني وأثبته في العلم العرفاني، لأنه قال (طبيعة هذا الموضوع ذوقية محضة). وإن هذا التعريف دقيق جداً لأنه حصر موضوع التصوف في "التزكية"، والحقيقة أنه يتسع لشيء آخر يُضاف إلى التزكية وهو "المعرفة الإلهية". وذكر ابن عجيبة في كتابه إيقاظ الهمم بشرح الحكم أن موضوع التصوف هو (الذات العلية).[74]

إن منهج التصوف هو منهج عرفاني وليس بيانيا (ويختص بهذا المنهج الفقهاء والمفسرون الذين يعتمدون على البيان الإلهي أو البيان النبوي للوصول إلى الأحكام والنتائج) وليس بُرهانيا (وهذا منهج الفلاسفة والمتكلمين الذين يستخدمون العقل والمنطق في الوصول إلى النتائج).

---

[72] عبد الوهاب الشعراني – الطبقات الكبرى .ج1.ص04.

[73] محمد بن بريكة – التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان ص 25.

[74] ابن عجيبة – إيقاظ الهمم بشرح الحكم – تقديم : محمد أحمد حسب الله – دار المعارف مصر القاهرة 1985 ط1. ص18. ص331.

والعرفان نظام معرفي قديم ظهر في الثقافات الشرقية قبل الإسلام، ويُقال أنه في القرن الأول والثاني قبل الميلاد، وقد عرفته الديانات السَّماوية الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام، بل حتى الديانات الوثنية .[75]

يرى الجابري أن هناك تيارين متكاملين للعرفانية ظهرا قبل الميلاد "أحدهما يهيمن فيه جانب الموقف؛ موقف فردي ونفسي فكري وعملي يتلخص في رفض العالم ونشدان الاتصال بالإله والدخول معه في نوع من الوحدة، وثانيهما يطغى فيه جانب التفسير والتأويل ومحاولة تشييد نظرية دينية فلسفية تشرح تطور الخليقة من المبدأ إلى الميعاد "[76].

وتتلخص النظرية العرفانية في شعور العارف بالقلق والخيبة تجاه الواقع الذي قُذِف فيه، الذي مُلِئَ شرًّا. فيتضايق منه ويتمرَّد عليه، فيحسّ بالغربة، فيشتاق إلى الرّحيل عن هذا العالم إلى عالمه الحقيقي حيث "الحرية" و "الطمأنينة" و "السَّعادة" ويحاول أن يتعرف على "إنّيتهِ" في هذا العالم الأصلي الذي أُخرج منه. وتلخّص هذه النظرية ثلاثة أسئلة : من أين أتيت؟ وأين أنا الآن؟ وإلى أين المصير؟

والعرفانيّ لا يستعمل عقله وحواسه في الإجابة على هذه الأسئلة لأنها من هذا العالم الشرير، فيوظف الدّين والمعارف الدينية، فيخبره الدّين أنه قادمٌ من عالم آخر كان موجوداً فيه، وسينتقل إلى عالم آخر أسمى من هذا العالم، إذن مجيئهُ إلى هذا العالم كان إثر "خطيئة" فلا بُدّ من "الخلاص" للعودة إلى "النشأة الأخرى". فوجب عليه أن يعرف نفسه ثم ينشدّ إلى أصله السّماوي، فيتحد العاشق بالمعشوق وتسمى "لحظة الفناء"[77].

والاتجاهات العرفانية – حسب الجابري – ثلاثة:[78]

- الاتجاه الذي يغلب عليه الموقف العرفاني كمعاناة ويمثله في المجتمع الإسلامي المتصوفة وأصحاب الأحوال والشطح خاصة.

---

[75] محمد عابد الجابري – بنية العقل العربي – مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط9 2009. ص ص: 253,254.

[76] المرجع السابق ص 255.

[77] المرجع السابق. ص 254,258.

[78] المرجع السابق.ص269

- الاتجاه الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي ويمثله في الإسلام التصوف العقلي كالذي عند الفارابي في نظرية السّعادة وابن سينا.

- الاتجاه الذي يغلب عليه السَّرد الأسطوري، وهو عند الفلاسفة الإسماعيليين والمتصوفة الباطنيين.

إذا كان هذا هو جوهر المنهج العرفاني وهذه هي اتجاهاته فإنه بهذا يملك عدّة خصائص نفسية أو أخلاقية أو ابستيمولوجية:[79]

1 – الترقي الأخلاقي : الصّوفية كلهم يهدفون إلى تصفية النفس وذلك عن طريق المجاهدات البدنية والرياضات النفسية .

2 – الفناء في الحقيقة المطلقة: وهو وصول الصّوفي إلى حالة نفسية لا يشعر معها بذاته كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة.

3 – العرفان الذوقي المباشر: وهو ترك الصّوفي لمسالك العقل في الوصول إلى الحقيقة والأخذ بمسالك القلب الذي يوصل إلى الحقيقة عن طريق الكشف أو الذوق .

4 – الطمأنينة أو السَّعادة.

5 – الرمزية في التعبير : يستغلق على من ليس بصوفي أن يفهم كلامهم الناتج عن الحالات الوجدانية.

وقد تحدث عالم النفس الأمريكي "وليم جيمس" عن أحوال التصوف، وحدّدَ لها أربع خصائص:[80]

1 – أنها أحوال إدراكية إذْ تبدو لأصحابها أنها حالات معرفة، وأنه يكشف لهم عن حقيقة موضوعية، وأنها بمثابة الإلهامات وليست من قبيل المعرفة البرهانية.

---

[79] أبو الوفاء التفتازاني. مدخل إلى التصوف الإسلامي ص05.

[80] المرجع نفسه - ص : 4-5.

2 – هي أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها بطريقة دقيقة لأنها أحوال وجدانية.

3 – سريعة الزَّوال، لكن أثرها في الصّوفي لا يزول.

4 – هي أحوال سالبة، لأن الصّوفي لا يحدثها بإرادته، بل يخضع لقوة خارجية تسيطر عليه.

هذه وتلك خصائص المنهج الصّوفي وذلك هو المنهج العرفاني الذي يعتمده في الوصول إلى الحقائق، هذا المنهج المغاير لمنهج الفقه والتفسير من جهة ومخالف لمنهج علم الكلام والفلسفة من جهة أخرى، الأمر الذي يجرّنا كي نعقد مقارنة سريعة بين التصوف والفقه، وبين التصوف وعلم الكلام والفلسفة، وذلك ليستميز منهج علم التصوف أكثر.

يقول القشيري في رسالته :"الشريعة أمر بالتزام المعبود والحقيقة مشاهدة الرّبوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول، الشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة أنباء عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبده والحقيقة شهود لما قضى وقَّدر وأخفى وأظهر "[81].

يرى القشيري – حسب النص – أنّ العلاقة بين الشريعة (الفقه والعقيدة وغير ذلك) والحقيقة علاقة تكامل وتعاضد فالشريعة ليس القصد منها التطبيق الأجوف، بل لها ثمرة وهي شهود الحقيقة. والحقائق التي يشهدها المتصوفة إن لم تنضبط بضابط الشريعة فهي محض هرطقة.

ومن هذا نستنبط فرقاً بين الفقه والتصوف، هو أن الفقه تجري أحكامه على الظواهر (الجوارح والأشياء والمعاملات...) أمّا التصوف فتجري أحكامه على البواطن (القلوب).

وقارن الطوسي بين العلمين فقال: "واعلم أن مستنبطات الصّوفية في معاني هذه العلوم ومعرفة دقائقها وحقائقها ينبغي أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء في معاني أحكام الظاهر، لأن هذا العلم ليس له نهاية،

[81] القُشيري – الرسالة. ص43.

لأنه إشارات وبوادٍ وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء، وسائر العلوم لها حدٌّ محدود وجميع العلوم يؤدي إلى علم التصوف، وليس له نهاية لأن المقصود ليس له غاية، وهو علم الفتوح يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه في فهم كلامه ومستنبطات خطابه "[82]

ملخّص قوله أن الفقه علم محدود والتصوف علم غير محدود. وهذا مجانب للصَّواب لأن الفقه غير محدود مادام يتعلق بأحكام المعاملات، والمعاملات لا تنتهي أشكالها، لذلك لا تنتهي حاجتنا إلى الفقه الذي يُبَيِّنُ حكم هذه المعاملة الجديدة التي لم تكن في زمن مضى.

وقال الطوسي (وجميع العلوم تؤدي إلى علم التصوف)، ولو قال جميع العلوم تؤدي إلى الخالق سبحانه لكان كلامه أدق وأضبط، لكنه كان مبالغاً والله أعلم.

وفي موضع آخر[83] يفاضل الطوسي بين العلم ببعض قضايا الفقه والتصوف ويفضّل التصوف على الفقه. وعلَّل ذلك بأن أحكام الطلاق والعتاق والظهار والقصاص.... ربما لا تقع في العمر إلاّ مرّة، فإذا وقعت سأل عنها وقلَّد. أمَّا مقامات وأحوال التصوف فالمؤمن مفتقر إليها ومعرفة ذلك واجبة عليهم، وليس لها وقت مخصوص: كالصدق والإخلاص والذكر...

وقد أصاب الطوسي إذ أنه لم يقارن الفقه عامة بالتصوف بل فاضل بعض قضايا الفقه النادرة حدوثها، بقضايا التصوف الدَّائمة حدوثها، وقدّم هذه الأخيرة على الأولى دون أن ينقص من شأن الأولى.

أمَّا عن الفرق بين منهج الفلسفة ومنهج التصوف، فهو واضح: فالتصوف يتوسل بالقلب للوصول إلى نتائجه أمّا الفلسفة فتتوسل بالعقل أو بالحسّ؛ أي أن التصوف يطلب معرفة الله بالله ذاته، أما الفلسفة فتطلب معرفة الصانع بالمصنوع، الأمر الذي رفضه التصوف الذي يرى أن العقل قاصر على الإحاطة بالذات الإلهية، بل قد يؤدي إلى إنكارها أحياناً.

---

[82] الطوسي – اللّمع ص: 36-37.

[83] المرجع السابق. ص36.

وفرق آخر بين المنهجين: أن الفلسفة تعتبر مبحث الإلهيات جزء من مباحثها المتعددة، أمَّا التصوف فيعتبره مبحثه الوحيد، ومن خلاله يرى جميع المباحث الأخرى، ولا معنى للحياة بدون هذا المبحث. أمَّا الفلسفة فهي معنية بأن تتحدث في هذا المبحث دون أن يكون هناك أي أثر انعكاسي على بقية المباحث؛ أي معرفة التصوف عملية، ومعرفة الفلسفة نظرية.

بعد هذه المقارنة اليسيرة تبدَّى لنا تساؤل: بعد أن يعرف الصّوفي الذات الإلهية (صفاتها، علمها، شهودها...) بطريقته الخاصة (الكشف والإلهام) ويعود من هذا الاكتشاف/ الكشف إلى عالم الحسّ. أين يخزّن معرفته تلك؟ وبأي شيء سيقولها وينقلها، أليس بوسيلتي الحسّ والعقل؟!

يقول الدكتور فيصل بدير عون : "وجب أن نلتمس معنى التصوف في حياة الصّوفية لا في منطقهم، في ذلك القبس الإلهي الذي ينير صدورهم وفي ذلك الشهود الذي يتحدثون عنه والمعرفة التي يتذوقونها، لا أقول التي يدركونها عقلاً أو التي يستطيعون التعبير عنها، فإن الإدراك العقلي والقدرة على التعبير من أعمال العقل، ونحن بإزاء أمور فوق طور العقل(...) في الحياة الصوفية وحدها يعرف الصّوفي الحقيقة الوجودية في ذاتها وشبيهُ الشيء منجذب إليه والفرع دائم الحنين إلى أصله "[84].

من خلال هذه المقولة ندرك أن مقولات المتصوفة ومدركاتها لا تعكس بالضرورة ذلك القبس الإلهي الذي يجدونه في صدورهم ،لأنه خارج حدود المنطوقات وخارج حدود المدركات. كأن الله يمنّ عليهم بشيء (الحقيقة) وهذا الشيء فوق العقل واللغة.

وحين نقارن منهج التصوف بمنهج علم الكلام، فنجد أن علماء الكلام يصورون العلاقة بين العبد والمعبود علاقة ثواب وعقاب، أمّا عند المتصوفة فعلاقة عاشق بمعشوق فالمذهب الأول العبادة عندهم وسيلة لدخول الجنة، أما عند المتصوفة فهي غاية.

---

[84] فيصل بدير عون. – التصوف الإسلامي- ص51.

والتوحيد عند أهل الكلام ينطلق من الإيمان بالنص القرآني إلى البحث عن شواهد منطقية تدعِّم ذلك. أمَّا عند المتصوفة فيعتمد على الذوق والشهود.

وفي الأخير لا يتبادر إلى الذهن أن المتصوفة لا يُعْملون العقل والقياس، بل يُعملونه. وإلاّ ما انضبطت الواردات والمشاهدات والمكاشفات مع الشريعة. فكل وارد أو مكاشفَة لم توافق الشريعة فهي باطلة في مذهبهم. ويتوسلون بالعقل كي يعرفوا هل وافقت أم لم توافق.

أمَّا حين نقارن منهج التصوف والعلوم الأخرى. نجد دليل المتصوفة قائم على التجربة الفردية والمعايشة للحال، أمّا دليل العلوم الأخرى فقائم على منطق العقل والبرهان أو منطق الاستنتاج من البيان. الأمر الذي يفضي إلى القول أن نتائج العقل والبرهان ستكون متشابهة لا متطابقة ، أمَّا نتائج العقل والبرهان ستكون متطابقة غالباً.

وأيضاً يرى المتصوفة أن كل علم من العلوم قد يتأتى حفظه ونشره لمنافق أو مبتدع أو مشرك إذا حرص عليه لأنه نتيجة الذهن وثمرة العقل إلاّ علم الإيمان والإيقان فإنه "لا يستطيعه إلاّ مؤمن موقن لأنه آيات الله وعهده، والمكاشفة بقدرته وعظمته وآيات الله تعالى لا تكون للفاسقين وعهده لا ينال الظالمين "[85].

وكإيجازٍ لما فصلنا، نرى أن المنهج الصّوفي هو ذلك المنهج الذي يتوسَّل بالمجاهدات الرّوحية في الوصول إلى الحقائق، ويكون ذلك بنزول الواردات والفيوضات الإلهية على قلب الصّوفي، فهو إذن منهج ذوقي، وإنه ليطرح العقل جانباً لقصورهِ على الوصول إلى الحقائق العليا المتعلقة بالذات الإلهية، (مع الاعتراف به في العلوم الأخرى)، ولا يعتمد "البيان" في منهجه لأنه خاص بالشريعة لا بالحقيقة. ويتوسل التصوف بجهاز مصطلحي خاصّ مغلق لا يفهمه إلاّ من كان داخل هذا العلم.

2- الشريعة والحقيقة:

[85] أبو طالب المكي – قوت القلوب ج1. ص353.

كان مصطلح الشريعة ومصطلح الحقيقة في فهم الرَّعيل الأول من الصّوفية فهماً واضحاً جلياً، وكان المصطلحان متصالحان ولكلٍّ مجاله وحيّزه الذي يشغله. إلى أن جاء رعيل آخر وأخلط الأشياء بعضها ببعض وفضّل الحقيقة على الشريعة، بل زاد أن قال بأن لا حاجة للواصل بالشريعة، فأُسْقطت التكاليف الشرعية، واستبيحت المحرمات. الأمر الذي أدّى ببعض رموز التصوف إلى الكلام في المسألة وتغليظ القول، فهذا عبد الله التستري (ت 273) يقول: "ما من طريق إلى الله أفضل من العلم، فإن عدلت عن طريق العلم خطوة تهت في الظلمات أربعين صباحاً "[86]. وقال أبو سعيد الخراز (ت 273) يقول "كل باطن يخالف ظاهرا فهو باطل "[87]. أمَّا أبو بكر الزقاق الكبير فقال: "كنت مارًّا في تيه بني إسرائيل فخطر ببالي أن علم الحقيقة مباين للشريعة فهتف بي هاتف من تحت الشجرة، كل حقيقة لا تتبعها الشريعة فهي كفر "[88].

ورَاح المتصوفة المصنِّفون يبتكرون تعاريف خاصة بالشريعة والحقيقة معاً، وهي تعاريف تحدّ المصطلحين وتبيّن الفرق الواضح بينهما دون أن تفاضل مصطلحاً على آخر. يقول القشيري في الرسالة :"الشريعة أمر بِالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية(...) فالشريعة جاءت بتكليف الخالق، والحقيقة إنباءٌ عن تصريف الحق. فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده "[89].

من خلال هذا التعريف المقارن بين المصطلحين يتبيّن أن الشريعة هي كل الأوامر والتكاليف والنواهي التي تنظّم علاقة الفرد والمجتمع مع ربّه، وتعصمه من الانحراف عن المسار الذي أراده الله لعباده. أما الحقيقة فهي تخصّ الفرد وحده، وهي صدى الشريعة ونتاجها من طمأنينة وقرب وشوق إلى الله وغير ذلك من المعاني.

---

[86] أبو نعيم –الحلية. ج10- دار السعادة مصر- ط1996 - ص344.
[87] أبو نعيم –الحلية. ج10 ص ن.
[88] أبو نعيم – الحلية ج10 ص ن.
[89] القشيري – الرسالة . ج1 ص 73.

وقد ذهب الباحث عبد القادر أحمد عطا، في كتابه (التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي) إلى التعريف بالمصطلحين وإلى المقارنة بينهما من حيث الماهية والخصائص، بحيث يخلص في الأخير إلى القول بأن الشريعة أصل والحقيقة فرع منها . "ولمَّا كان مدارُ النجاة معرفة الشريعة لا الحقيقة كانت معرفة الحقيقة وهبية، ومعرفة الشريعة كسبية، ولم يلتزم أحدٌ بمعرفة الحقيقة وإلتزم الكلّ بالشريعة، ولهذا نرى الكلام في الحقيقة فلا يزيدها إلاّ غموضاً وتعقيداً. ومن هنا صحّ القول بأن الشريعة أصل والحقيقة فرعها "[90].

وزاد على ذلك دليلاً آخر فقال بأن الشريعة هي الحاكمة على الحقيقة وليس العكس، ودليله في ذلك قول الله عز وجل :﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ (العنكبوت69)وقول النبي ﷺ : (من عمل بما علم وَّرثهُ الله علم ما لم يعلم)[91].

فالشريعة حسب فهمه هي للناس كافة لا تستثني مكلَّفاً. أمَّا الحقيقة فلا يدركها إلاّ الخواص من الناس الذين خصّهم الله بوهبهم إيَّاها، وهي ليست ملزمة لعوام الناس وقد ذهبت الفرق التي غالت في الحقيقة على حساب الشريعة عدّة مذاهب، نكتفي بذكر ثلاثة منها :

1 – اعتبر بعضهم الشريعة أسلوباً من أساليب السّلوك الخلقي، أو نوعاً من أدب النفس يراعى فيه اِتباع الرسّول ﷺ، فلم ينظروا إلى تعاليم الدِّين في حدودها التي وضعها القدماء، ولم يقسموها إلى فروضٍ وسنن، بل أطلقوا الأمر إطلاقاً ولم يفرقوا بينهما، وربّما وضعوا النوافل في مرتبة أعلى من الفرائض لأنها – في زعمهم – الوسيلة التي يتقرب بها العبد من ربه[92]. وسندهم في ذلك الحديث القدسي : (لا يزل عبدي يتقرب إليّ بالنوافل...). فالفرائض توصِل إلى الجنّة والنوافل توصِل إلى صاحب الجنة. وخالفوا الفقهاء في اعتبارهم النية أفضل من العمل، لأنها أساسه؛

---

[90] عبد القادر أحمد عطا – التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس. ص260.

[91] المرجع نفسه. ص ن.

[92] أبو العلا عفيفي – التصوف الثورة الرّوحية في الإسلام. دار المعارف ط 1963-ص123.

فقيمة العمل ليس في ذاته، بل في الباعث عليه، وقول النبي ﷺ في الحديث المشهور : (.... ولكل امرئ ما نوى....) دليل على ما ذهبوا إليه.

ورأوا أن التأمّل أفضل من العبادة لكونه روحياً خالصاً. وذهبوا إلى أن الأصل في الأشياء التحريم لا الإباحة كما قال الفقهاء. كما رأوا الحكمة في التشريع دون القيام بالأمر المشرّع. وما العبادة إلا رسوم توصل إلى غاية أرادها الله، وإذا وصل العبد إلى تلك الغاية فلا حاجة له بتلك الرّسوم. الأمر الذي جرّ اِبن الجوزي إلى شنِّ هجومٍ على اِنحرافات التصوف والتغليظ لهم. ومما ذكره ابن الجوزي في كتابه (تلبيس إبليس). قول الجنيد لرجل قال : "أهل المعرفة بالله يصِلون إلى ترك الحركات من باب البرّ والتقرب إلى الله عز وجل " فقال الجنيد :"إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا، وإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله وإليه رجعوا فيها "[93].

وفي الأخير، لو كان في هؤلاء القوم مُسْكَةٌ من عقل لأدركوا أن النبي ﷺ هو أعلى الناس مرتبة ووصولاً إلى الله، ولكنه لم يُسقط التكاليف عن نفسه، ولا أسقطها الله عليه.

2 – أمَّا الفرقة الثانية فهم الرمزيون من الصّوفية، فهم يقومون بالشريعة وشعائرها كما هي، ولكنهم لا يرون فيها إلاّ رموزاً، يقصد بها معانٍ باطنية يذهبون في فهمها كلّ مذهب. فرسوم الشريعة هي الظاهر، ومعانيها التي هي أعمال القلوب هي الباطن، وليس للظاهر قيمة في ذاته، وإنما قيمته في المعنى الرّوحي الذي يُقصد منه . وهي وجهة نظر وسط بين اِلتزام أحكام الشرع على ماهي عليه لذاتها وبين إسقاط أعمال الظاهر إسقاطاً كلياً.[94] وهي تشبه في ظاهرها نظرة الإسماعيلية الباطنية .

وهذه الفرقة تؤول مناسك الحج تأويلاً رمزياً، فالحج سفر إلى بيت الله، والطريق الصّوفي سفر إلى الله. فالحجاج إذا غسلوا أبدانهم بالماء عند الميقات غسلوا قلوبهم بالتوبة. وإذا نزعوا ثيابهم للإحرام تجردوا وحلّوا

---

[93] ابن الجوزي – تلبيس إبليس – ص368.

[94] ينظر: أبو العلا عفيفي – التصوف الثورة الروحية في الإسلام. ص125.

العقد واتزروا، فكذلك حلّوا عن أسرارهم الغلّ والحسد، وحلو من قلوبهم عقد الهوى ومحبّه الدنيا ....[95]

ولكن هذه النظرة محفوفة بالخطر لأنها قد تؤدي إلى المبالغة فيما أُعتبر روحانياً أو باطنيا في شعائر الدين إلى الحدّ الذي يؤدي إلى إسقاط التكاليف الشرعية وإحلال التكاليف الرّوحية، كإحلال الحج بالهمّة كما كان الحلاج يزعم.[96]

3 – والفرقة الثالثة هي "الملاميّة " يتعمدون الظهور بين الناس بما يشعر أنه منافٍ لظاهر الشرع استجلاباً للذم والملامة، وذلك لأنهم يعتبرون الدين معاملة بينهم وبين الله وسرّاً لا يطلع عليه أحدٌ سواه، بل لا تطلع عليه نفوسهم. لأن رؤية الأفعال في مذهبهم مبطلة للأفعال. فهم لا يظهرون للخلق خيراً، ولا يدّعون لأنفسهم طاعة. ولذلك خالف الملاميّة الصوفية في كثير من تعاليمهم وطقوسهم. فلم يلبسوا خرق الصّوفية ولم يحضروا مجالس السّماع ولم يبيحوا لمريديهم التواجد والظهور بمظهر الجذب أو أي مظهر يشعر بالدعوى أو بجلب الشهرة؛ وذلك ستراً لأحوالهم.[97]

3- الكشف والذوق والوجد اجتراحا صوفيا :

أ – الكشف:

1/ التعريف:

- **لغة:**

في اللغة يقال تكشف البرق إذا ملأ السّماء، والكشف رفعك الشيء عمّا يواريه ويغطّيه، وكشف الأمر يكشفه أظهره .[98]

---

[95] ينظر: الطوسي – اللّمع، ص171.
[96] ينظر أبو العلا عفيفي – التصوف الثورة الروحية في الإسلام – ص127.
[97] المرجع نفسه ص ن .
[98] ينظر: ابن منظور ، لسان العرب – ج9 / ص300.

وفي القرآن ﴿ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَاءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام41) وأيضاً:﴿أَزِفَتِ الْآزِفَةُ (57) لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ ﴾ (النجم 57-58).

●اصطلاحاً :

يعرفه عبد المنعم الحفني في معجمه قائلاً : "هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً "[99] .

إذن قصد الصّوفية بالكشف هو إطلاع الله عبده على بعض أسراره، وإنكشافها له .

2/ أسباب حدوثه ومراتبه :

قال الطوسي ناقلاً قول أبي محمد الجريري : "من لم يعمل فيما بينه وبين الله تعالى بالتقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة "[100].

فالتقوى وكثرة مراقبة الله عز وجلّ مجلبتان للكشف، ويفصّل هذا ابن خلدون في كتابه شفاء السائل قائلاً : "الحجب الظلمانية التي تحول بين القلب ورؤية الحقائق هي الشهوات وعلائق الدنيا، بل ورؤية الإنسان لنفسه وإحساسه بأنه كائن موجود. فلا بُدّ له أن يتطهّر من شوائب الحسّ، وأدران المادة، ويسلك سُبل المجاهدة حتى يبلغ مرتبة الفناء، والمراد بالأمور التي يدركها القلب كل حقائق الوجود العلوية والسّفلية ثم هذا الإنكشاف يبدأ بالمحاضرة، وهي أول مراتب رفع الحجاب، وينتهي بالمشاهدة، وهي أقصى مراتب الكشف، وهو المعرفة بالله وصفاته وأفعاله، وأسرار ملكوته في أكمل رُتب المعرفة "[101]. وكلا النصين متفقان أن طريق الكشف هو التنقية والتصفية. وقد قرر ابن خلدون أن المحاضرة هي أوّل مراتب الكشف والمشاهدة هي آخر مراتبه. فما المحاضرة؟

---

[99] عبد المنعم الحفني – معجم مصطلحات الصّوفية ص 225.

[100] الطوسي – اللمع. ص422.

[101] ابن خلدون - شفاء السائل لتهذيب المسائل . تح: محمد بن تاويت الطنجي. ط. تركيا استامبول 1957 ص 52-53.

يقول القشيري : "فالمحاضرة حضور القلب، وقد يكون بتواتر البرهان وهو بعد وراء الستر، وإن كان حاضرا بإستيلاء وسلطان الذكر، ثم بعده المكاشفة وهو حضوره بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل وتطلب السبيل ولا مستجير من دواعي الرّيب ولا محجوب من نعت الغيب .... فصاحب المحاضرة مربوطٌ بآياته، وصاحب المكاشفة مبسوط بصفاته. "[102].

والظاهر من كلام القشيري أن مرحلة المحاضرة هي في الستر قبل خلع الحجاب والانكشاف، وهي مرحلة تمهيدية يحضّر فيها الصّوفي قلبه لما بعدها من مراحل، متوسلا في ذلك بالذكر المتواصل، والتفكر والتدبُّر .

ويضيف الغزالي سببا آخر في حصول المكاشفة وهو السَّماع: "والصّفاء يسبب الكشف، ومنها إنبعاث نشاط القلب بقوة السَّماع، فيقوى به على مشاهدة ما كان تقصر عنه قبل ذلك قوته (...) بل القلب إذا صفا، ربما يمثل له الحق في صورة مشاهدة أو في لفظ منظوم يقرع سمعه، يعبّر عنه بصوت الهاتف، إذا كان في اليقظة، وبالرؤيا إذا كان في المنام "[103].

3/ الفرق بين الكشف والوحي:

الكشف والوحي كلاهما وسيلة للمعرفة لأنهما في الأخير يوصلان العبد إلى مراد الله من الحقائق والمعرفة. لكن هل طريقهما واحد؟ ومرتبتهما واحدة؟

يقرر أبو حامد الغزالي أن الوحي معلوم المصدر فهو من المَلَك، أمّا الكشف فلا يدري الصّوفي كيف حصل له ومن أين .[104]

وقد تعرّض مصطفى غالب في كتابه (مفاتيح المعرفة) لهذه المسألة فقال : "الخاصية التي يتمتع بها الوحي الخاص هو العلم النبوي الإلهي، بينما الخاصية التي يتمتع بها الإلهام الخاص هو العلم اللَّدني الغيبي، والحاصل من الوحي العام، والإلهام العام إمّا خواطر أو هواجس شيطانية والعلم

---

[102] القشيري – الرّسالة . ص70.
[103] الغزالي – الإحياء ج2 ص268.
[104] الغزالي – الإحياء ج3/ص 18,17.

اللدني الحاصل من الإلهام. وإن كان في جميع الأزمنة حاصلاً غير أن قوته وظهوره في هذا الزمان أكثر لأن الله سبحانه وتعالى لمّا ختم دور النبوة وسدّ باب الوحي الخاص أراد أن ينفتح باب الإلهام، ويتسع طريق الولاية لطفاً بعباده وعناية بأحوالهم "[105].

فكأن الفارق – حسب مصطفى غالب – أن الوحي على يقين من حدوثه، وأنه من الله عز وجل، أمّا الإلهام فقد يكون من الله وقد يكون من الشيطان. وما أنعم الله على عباده بالإلهام إلاّ لأن باب النبوة أغلق.

4/ أنواعه:

قسَّم ابن عربي الكشف إلى أنواع بحسب الموضوعات[106] :

1 – الكشف العقلي: به تنكشف معاني المعقولات وتظهر أسرار الممكنات (ويسمى الكشف النظري) .

2 – الكشف السِّري : ويكشف عن أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات ويُسمى إلهاماً.

3 – الكشف القلبي: وفيه تنكشف أنوار مختلفة خاصة بالمشاهدة.

4 – الكشف الرّوحي: ويشتمل الكشف عن الجنّات والجحيم والمعاريج، يرتفع الحجاب عن الزمان والمكان، ويحصل الاطلاع على أخبار الماضي والمستقبل والأمور الخفية.

5 – الكشف الصّفي: وهو أن ينكشف الله تعالى إمَّا بالجلال وإمّا بالجمال على حسب المقامات والحالات .

---

[105] مصطفى غالب – مفاتيح المعرفة – عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت 1982. ص395.

[106] طلعت غانم – أضواء على التصوف – عالم الكتب، القاهرة . دط. دت. ص: 156، 157.

ب- الذوق (التجلي):

1/ التعريف:

- **لغة:**

في لسان العرب : "ذاق الشيء يذوقه ذوقاً وذواقاً ومذاقاً فالذَّواق والمذاق يكونان مصدرين ويكونان طعماً، والمذاق طعم الشيء. وتقول ذقت فلاناً وذقت ما عنده أي: خبرتُه.

والذوق يكون فيما يكره ويحمد... والذوق يكون بالفم وبغير الفم، لقوله تعالى {ذوقوا العذاب} "[107].

- **اصطلاحاً:**

في التعاريف التي سأُوردها تقاربٌ كبير وتشابه، مما يدلّ أن هناك توحُّداً في المفاهيم . فهذا القشيري يقول : "ويعبّرون بذلك عمّا يجدونه من ثمرات التجلي ونتائج الكشوفات "[108].

وقد قال القاشاني في اصطلاحاته، أنه "أوَّل درجات شهود الحق بالحق أثناء البوارق المتوالية عند أدنى لبث من التجلي البرقي "[109] .

والتعريف نفسه الذي كان ابن عربي قد قاله :"اِعلم أنّ الذوق عند القوم أوّل مبادئ التجلي وهو حالٌ يفجأ العبد في قلبه "[110].

والحفني كذلك في معجمه يقول : "نور عرفاني، يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره، وأول التجليات الذوق "[111].

---

[107] ابن منظور – لسان العرب – ج10 ص 111-112 مادة ذوق.
[108] القشيري – الرّسالة – ص39.
[109] القاشاني – اصطلاحات الصّوفية. ص100.
[110] ابن عربي – الفتوحات المكية – ج2 ص 548.
[111] عبد المنعم الحفني – معجم المصطلحات الصّوفية . ص104.

من خلال عرضنا لهذه التعاريف التي أردنا أن تكون جامعة للتعاريف القديمة والحديثة نلاحظ أن هناك توحداً في المفهوم. وهو بإيجاز : حال من الأحوال قذفه الله في قلب وليه نتيجة تجلي الحق على قلبه، وهو مقياس للتفريق بين الحق والباطل.

ولكن هل يصحّ أن يكون الذوق مقياساً للتفريق بين الحق والباطل؟

إنّ الشيء الذي يصحّ أن يكون مقياساً، هو الذي يكون نفسه عند جميع الناس ولا يتغير من إنسان إلى آخر. أمَّا إذا اضطرب وتغير وتلوّن بلون مَن يقول به، فقد بطلُ أن يكون مقياساً. والذوق كذلك.

وقد علَّق ابن القيم – رحمه الله – على هذا فقال : "فالقائلون بوحدة الوجود لهم ذوق وحال ووجد في معتقدهم بحسبه، والنصارى لهم ذوق في النصرانية، بحسب رياضتهم وعقائدهم، وكلّ من اعتقد شيئاً أو سلك سلوكاً – حقاً كان أو باطلا – فإنه إذا اِرتاض وتجرّد لزمه وتمكّن من قلبه، وبقي له فيه حال وذوق ووجد، فبذوق مَن توزن الحقائق إذن، ويُعرف الحق من الباطل ؟"[112].

ويستميز الذوق عن الكشف في شيئين:

1 – الكشف الصوفي يتعلق بالقلوب أحياناً كحلول العلوم فيها، وقد يتعلق بالعين المبصرة أحياناً أخرى، كرؤية النبي ﷺ يقظة، ورؤية الخضر عليه السّلام والملائكة. وقد يتعلق بالسمع عن طريق الهاتف أمَّا الذوق فيكون فقط بالقلب.

2 – الكشف له أحوالٌ ثلاثة: النوم واليقظة وحالٌ بينهما. أمَّا الذوق فلا يكون إلاّ يقظة.

[112] ابن القيم – مدارج السَّالكين – ج1- دار الحديث القاهرة - ص495,496.

ج – الوجد:

1/التعريف:

●لغة:

في لسان العرب ، مادة وجد كالآتي : "الفعل وجد والمصدر وَجْداً وجِدَةً، ووَجْداً ووجوداً و وِجْداناً و إِجِداناً – بكسرها - : أَدْركهُ.

والمال وغيره يجده وجداً – مُثَلَّثةً – وَجِدَةً : استغنى. وعليه يجد، ويَجُدُ وجْداً وجِدَةً وموجدَةً : غضب.

به وَجْداً : في الحبّ فقط، وكذا في الحزن لكن بكسر ماضيه. والوَجْدُ : الغنى، وأوجده أغناه "[113].

● اصطلاحا:

يقترن مصطلح الوجد بمصطلح المشاهدة كثيراً، وحين عَرْض تعاريف الصّوفية لهذا المصطلح سنلاحظ أن اختلافا حدث أثناء حَدِّهِ.

قال أبو الحسين النوري : "الوجد لهيب ينشأ في الأسرار ،وينسج عن الشوق فتضطرب الجوارح طرباً أو حزناً عند ذلك الوارد "[114].

وبحسب هذا التعريف نفهم أن الوجد حالة شعورية لا معرفة تصحبها، الأمر الذي يختلف عن تعريف أبي سعيد الأعرابي: "الوجد رفع الحجاب، ومشاهدة الرقيب، وحضور الفهم، وملاحظة الغيب ومحادثة السّر وإيناس المفقود، وهو فناؤك من حيث أنت "[115].

---

[113] ابن منظور – لسان العرب – ج3/ 445,446.
[114] الكلاباذي – التعرف - ص 132.
[115] الطوسي – اللمع - ص302.

وقد جمع الكلاباذي بين التعريفين (الحالة الشعورية، والمعرفة)فَقال: "الوجد هو ما صَادف القلب من فزع أو غمٍّ أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، أو كشف حالة بين العبد والله عز وجل "[116].

وهذا الذي قال به الإمام الغزالي حيث ردَّ الوجد إلى ثمرة من ثمرات السَّماع، وأن له قسمين : إمّا أن ترجع إلى مكاشفات ومشاهدات من قبيل العلوم والتنبيهات، وإمّا أن ترجع إلى تغيرات وأحوال كالشوق والحزن والسّرور. [117]

في حين أن رأي القشيري مخالف لرأي الغزالي، فهو يقول أن الوجد يرد مصادفة دون تعمد أو تكلّف[118].

أمَّا ابن عربي فإنه يؤكد على جانب المعرفة في الوجد ويؤنب كل من وَجُدَ ولم يعرف : ".... ولابُدّ لصاحبه من فائدة يأتي بها. فإن جاء بغير فائدة ولا مزيد علم فذلك نوم القلب من حيث لا يشعر. "[119].

ولعلّ التساؤل الذي ينقدح الآن، بعد أن اِطلعنا على تعاريف الصوفية للوجد هو : إذا كان الصّوفية يؤكدون أن في الوجد علماً لابدّ أن يحصل، فَلِمَ سَمَّوا هذه الحالة وَجْداً، والوجد في اللغة – كما مرَّ- هو حالة شعورية من حبٍّ أو حزنٍ، وليس يصحبه معرفة؟!

---

[116] الكلاباذي – التعرف - ص 132.
[117] الغزالي – الإحياء ج2 ص 268.
[118] القشيري – الرسالة ص 34.
[119] ابن عربي – الفتوحات. ج2 ص 537.

4- في المصطلح:

بعد أن اِتضح منهج التصوف، وركحت أسسه وثبتت، كانت جملة من المصطلحات قد حصلت إثر ذلك الثبات، وأصبحت تُعرف بالمصطلحات التي تضمن للمنهج خصوصيته وثباته.

وقد أحسّ أحد المتكلمين بهذه المصطلحات الخاصة التي كان يستعملها الصّوفية فيما بينهم، فسأل أبا العباس بن عطاء: "ما بالكم يا أيها الصّوفية قد اِشتققتم ألفاظاً أغْرَبتهم بها على السَّامعين وخرجتم على اللسان المعتاد، هل هذا إلاّ طلب التمويه أو ستر لعوار المذهب؟ قال: ما فعلنا ذلك إلاّ لغيرتنا عليه ولعزته علينا "[120].

المصطلح الصّوفي ما هو إلاّ مفهوم تصويري يعكس مضمون التجربة الذوقية الوجدانية التي يعيشها الصّوفي في رحلته الرّوحانية، وله ثلاثة أبعاد بعدٌ عملي وبُعدٌ وجداني، وبعد نظري معرفي. أمَّا البعدُ العمليّ فيتمثل في الممارسة الذوقية وأمَّا البُعد الوجداني فهو يتعلق بطبيعة التجربة الصّوفية، وأمّا البعد النظري أو المعرفي فهو مقرون بالمذهب والمنهج.

إنّ الذي يميز المصطلح الصّوفي عن غيره من المصطلحات أن مصطلحات العلوم الأخرى تدْركُ عن طريق العقل أمَّا المصطلح الصّوفي فيزيد على ذلك طريق الذوق والكشف، ولا يتأتى ذلك إلاّ لسالك يداوم على مخالفة الأهواء، وتجنُّب الآثام والإخلاص في النية والعبادات.[121]

ومن خصائصه تنوع دلالاته وتعددها بحسب السّياق الذي وردت فيه، أي بحسب المقامات التي وردت فيه، حيث أن هذا المصطلح -أحيانا-

---

[120] الكلاباذي – التعرف ص89.

[121] ينظر: حسن الشرقاوي – معجم الصّوفية، ط1. مؤسسة مختار – القاهرة 1987. ص07.

يكون بعيد الصلة بينهُ وبين المدلول اللغوي العام، وأحياناً أخرى يكون منقطع الصِّلة عنه موغلاً في الرمز.[122]

إن فُرادة المصطلح الصّوفي وتميزه عن غيره من المصطلحات نتيجة الغاية التي وُجِد لأجلها، ولولا هاته الغاية ما تفرّد واِستماز عن غيره من المصطلحات، وقد ذكر القشيري الغاية من وجود المصطلح الصّوفي وهما اِثنتان :

1 – الكشف عن المعاني الخاصة للصوفية.

2 – ستر الحقيقة الصّوفية على الأجانب عن التصوف لتبقى أسراراً داخل دائرة أتباعه "إذْ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف بل هي معانٍ أودعها الله قلوب قوم واستخلص لحقائقهم أسرار قوم "[123].

وقد مرّ المصطلح الصّوفي – حسب رفيق العجم – بأربعة مراحل[124]:

1 – وهي مرحلة الظهور والنشوء، وفيها كان المصطلح الصّوفي محصور المعاني والأغراض يدور حول الزهد والحب والمجاهدة والسّلوك، البعد عن زخرف الدنيا، ومصطلحاته هي : إرادة، إيمان، إخلاص، توبة، تقوى، جحيم، جنة، حب، حرية، حياة روحية، صدق فقر.... وتمتد هذه المرحلة زهاء قرن ونيف، تبدأ مع بداية القرن الثاني للهجرة.

2 – مرحلة نضج فيها التصوف، وتطرقت مصطلحاته وأغراضه ومعانيه لمجالات فلسفية وكشفية، فتبلور الشطح وحدثت مصطلحات فلسفية صوفية مثل : الحلول، الاتحاد، الأنا، الهو، العالم الصّغير، العالم الكبير، وحدة الوجود والشهود، ثم ظهر المصطلح الفلسفي الإشراقي فطغى النور وتفرعت ألفاظه، وغزت مصطلحات التصوف في هذه المرحلة: أبد ،

---

[122] ينظر: عبد الرزاق القاشاني –معجم اصطلاحات الصّوفية – تح: عبد العال شاهين. دار المنار.ط1 1992. القاهرة ص11.

[123] القشيري – الرّسالة – ص 31.

[124] رفيق العجم – موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي – ص 13-14-15.

إبليس، أحوال، إخلاص، أزل، أغيار، أهل الأُنس، بسط، تجلٍ، تمكين، سكر، سماع، شطح، عارف، مكاشفة، مقام .... بدأت من أواخر القرن الثالث الهجري وامتدت إلى نهاية القرن السادس .

3 – إكتمل زاد المصطلح الصّوفي في هذه المرحلة نسبيّاً، وقد زاده ابن عربي وأغناه، وكذلك القاشاني، وظهرت المصنفات الجمَّاعة، ورافق الألفاظ إنشاء الأشكال والدوائر، وهي رسوم هندسية غزرت عند ابن عربي، سبقه إليها الحلاج، ومصطلحات هذه المرحلة : أبدال ، اتحاد ، اجتباء ، أحدية ، إشراق ، إنسان كامل ، إنيّة ، برزخ ، المحو والفناء ، الولاية ، خطفة ، صحو ، عتبة الفناء ، عين الحق ، عين اليقين ، قبض ، وامتدّت هذه المرحلة إلى نهاية القرن 9 هـ .

4 – تتميز هذه المرحلة بجفاف الإبداع في الاصطلاح نسبياً وتكرار ما سبق شرحه، وأستحدث فيها مصطلحات تتعلق بالفرق والطرق : أبدال سبعة – المريدين – تلقين – تلميذ – خلع العادات – شاذلية – قادرية....

تبلغ هذه المرحلة مطالع القرن الخامس هجري.

وقد وقع المصطلح الصّوفي في مشكلين أساسين بسبب خصائصه المتفردة. أمَّا الأول فهو تعدد المعاني الصّوفية بسبب تعدد التجارب الذوقية الفردية والجماعية. وأمّا الثاني فهو أن الخطاب الصّوفي غير منجز، وغير كامل بسبب الإضمار والحذف والإيجاز والتكثيف الدلالي، مما يؤدي إلى الاستعانة بالتأويل لفهم المقصد.

ومن مصطلحاتهم ما ذكرناه تحت عنوان الأحوال والمقامات ونزيد عليه مصطلحاً مركزياً اشتغل عليه ابن عربي واهتم بالتنظير له. وهو مصطلح القطب وما إندرج تحته مثل: الأبدال والنقباء والنجباء. على أن نتعرض لهذه المصطلح تعرضاً سريعاً.

- **القطب (والأبدال والنقباء والنجباء) :**

القطب هو عبارة عن الفرد الجامع الواحد الذي هو موضع نظر الله تعالى في كلّ زمان، أعطاه الله الطلسم الأعظم من لدنه، وهو يسري في

الكون والأعيان الباطنة والظاهرة سريان الرّوح في الجسد، بيده قسطاس الفيض الأعم، علمه وعمله يتبع علم الحق، وعلم الحق يتبع الماهيات غير المجعولة، فهو يفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل، وهو على قلب إسرافيل عليه السّلام، وحكم جبريل عليه السّلام كحكم النفس الناطقة في النشأة الإنسانية(...) فالقطبية الكبرى هي مرتبة قطب الأقطاب وهو باطن نبوة محمد ﷺ، فلا تكون إلاّ لورثته.[125]

ويسمى هذا القطب غوثا وقت الالتجاء إليه، فالناس تحتاجه في تبيين ما خفي من الأمور المهمّة والأسرار. وهو مستجاب الدعاء [126]. فإذا مات القطب الغوث، تجتمع الأبدال السَّبعة لِإنتخاب واحد منهم ، وكلهم يفرون من هذا الحمل فإذا اختلفوا لجأوا إلى رسول الله ﷺ ليعين واحداً منهم. ويكون هذا القطب الغوث موضع تجلي اسم الله الأعظم ، الذي له الهيمنة على الأسماء ومن يتجلى عليه الاسم الأعظم تخضع له المظاهر، ويتصرف بعالم الملك والملكوت بحكم الاسم المتجلي عليه .[127] أمّا النقباء "فهم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلاثمئة"[128]، وإن الله قد جعل علوم الشرائع المنزلة لهم ، ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها ومعرفة مكرها وخداعها، وإبليس مكشوف عندهم، ويعرفون وطأة الشخص أهي وطأة شقي أو سعيد .[129]

أمّا النجباء فهم ثمانية وقيل أربعون وقيل سبعون. وتبدو عليهم علامات القبول من أحوالهم، ولهم قدم راسخة في علم تيسير الكواكب من جهة الكشف والإطلاع .[130]

---

[125] ينظر – رفيق العجم – موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي – ص694.

[126] ينظر المرجع نفسه . ص ن .

[127] ينظر – فاطمة اليشطرية الشاذلية – نفحات الحق في الأنفس العلية – ط 1399هـ . بيروت - ددن -ص 124.

[128] ابن عربي – التعريفات – تح: رفيق العجم – بيروت – مجلة الأبحاث الجامعية الأمريكية عدد 36/1988 ص13.

[129] ينظر – ابن عربي – الفتوحات . ج2. ص7.

[130] ينظر المرجع نفسه ص ن .

3/ كبرى قضايا التصوف:

1- الأحوال والمقامات :

مصطلحات الحال والمقام قديمان قدم المؤلفات الأولى للتصوف، فقد تناولهما القشيري في رسالته والسّهروردي في (عوارف المعارف). والطّوسي في (اللمع) وغيرهم.

ومن المسائل التي طُرحت حول هذين المفهومين: مسألة تأصيلهما من القرآن أو السُّنة، فقد رأوا أنّ قوله تعالى: ﴿ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴾ (الصافات 166) دليلاً ساطعاً على الذي ذهبوا إليه. ومسألة تعريف الحال وتعريف المقام والفصل بينهما، وعلامات كل واحد، وأيهما أشرف، وما طريق الحال ، وما طريق المقام. ثم أنواع الأحوال والمقامات.

الحال عند الصّوفية : "معنى يرد على القلب من غير تعمّد منهم ولا اِجتلاب ولا اكتساب لهم، من طرب أو حزن أو بسطٍ أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هبة أو احتياج فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب " [131].

من هذا التعريف نرى أن الحال ليس خاصًّا بالصّوفية فهو عامٌّ بين المسلمين. لأن الإحساس العابر بالشوق إلى الله، أو بغيره من الأحاسيس موجود في كل قلب مسلم إلاّ أنّ الصّوفي يتنبّه لمثل هذه الأحاسيس ويحاول أن يعيشها مرّة أخرى، فيعمد إلى مجاهدة نفسه.

أمّا الطوسي فيقول: "فهو ما يحلّ بالقلوب أو تحلّ به القلوب من صفاء الأذكار"[132]. نلاحظ أن الطوسي علَّق حدوث الأحوال بصفاء الأذكار. وقد حُكي عن الجنيد أنه قال: الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم [133].

---

[131] القشيري – الرّسالة ص 57.
[132] الطوسي –اللّمع – ص 66.
[133] المرجع نفسه ص ن.

بالجمع بين هذه الأقوال الثلاثة نجد أن الحال هو معنى يرد على القلب من غير تعمد أو كسب وهو لا يدوم كالبرق، ومما يساعد على حدوثه صفاء الذكر.

وهناك من خالف مسألة ديمومة الحال، وقال بأنها يجب أن تدوم فإن لم تدم فهي لوائح وطوالع وبوادر وهي مقدمات الأحوال وليست بأحوال [134]. ولكن إن كان الحال هو الذي يدوم فما الفرق بينه وبين المقام؟!

أمَّا المقام فهو "ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصَّل إليه بنوع تصرّف، ويتحقق به بضرب تطلّب، ومقاساة تكلف، فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له "[135]. إذن فالمقام مرتبة أو منزلة يصلها الصّوفي بكسبه عن طريق الرّياضة الروحية وتزكية النفس.

ولقد ذكر القشيري الشرط اللازم لإرتقاء الصّوفي من مقام إلى مقام وهو استيفاء أحكام المقام الذي سينتقل منه "فإن من لا قناعه له لا يصحّ له التوكل، ومن لا توكل له لا يصحّ له التسليم، وكذلك من لا توبة له لا تصحّ له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصحّ له الزهد "[136].

ومن المقامات: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة والتوبة والتوكل والزهد والورع و....

وقد تحدّث السّهروردي في العوارف عن علاقة الحال بالمقام وكيفية تحول الحال إلى مقام فقال: "الحال سُمي حالاً لتحوله، والمقام مقاماً لثبوته واستقراره وقد يكون الشيء بعينه حالاً ثم يصير مقاماً، مثل أن ينبعث من باطن العبد داعية المحاسبة، ثم تزول الداعية بغلبة صفات النفس ثم تعود ثم تزول ، فلا يزال العبد في حال المحاسبة يتعاهد الحال ثم يحوّل الحال بظهور صفات النفس إلى أن تتداركه المعونة من الله الكريم ويغلب حال

---

[134] السَّهروردي – عوارف المعارف .ج2 ص 266.
[135] القشيري – الرسالة. ص 56.
[136] القشيري – الرسالة ص 56.

المحاسبة وتنقهر النفس وتنضبط، وتتملكها المحاسبة فتصير المحاسبة وطنه ومستقره ومقامه ".[137]

وتحدثوا أيضا عن ترقي المريد من مقام إلى مقام واختلفوا في تصورهم لهذا الترقي، فقال بعضهم لا ينبغي أن ينتقل من المقام الذي هو فيه حتى يُحكمه. وقال آخرون لا يكمل المقام الذي هو فيه إلاّ بعد ترقيه إلى مقام فوقه فينظر من مقامه العالي إلى ما دونه فيُحكِمَ أمر مقامه. أمَّا السّهروردي فله رأي خاصّ في هذا فهو يرى أن "الشخص في مقامه يُعطى حالاً من مقامه الأعلى الذي سوف يرتقي إليه، فبوجدانه ذلك الحال يستقيم أمر مقامه الذي هو فيه. ويتصرف الحق فيه كذلك "[138].

وهناك إشارة لابدّ منها في هذا الإطار، وهي أنّ ليس كل الأحوال تتحول إلى مقامات، والسّبب أن الأحوال وهبٌ من الله والمواهب لا نهاية لها أما المقام فكَسْبٌ.

وحتى تنضبط الأحوال والمقامات ولا تتداخل مع خطرات النفس وهمزات الشياطين وغير ذلك فقد وضع الواسطي علامات ضابطة لهما مميزة لهما عن غيرهما. إذ قال : "ما وافق كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وجذب إلى الله، واتصل بالله وآثرهما قرباً من الله، وعبد الله بذلك الحال، فإتصلت عبودية العابد بذلك الحال بالله وكان الله عز وجل هو المعبود به والمعظم فيه، وكان رسول الله ﷺ هو الدَّاعي إليه والعابد له فيه، وكان العبد هو الذليل الفقير الرَّاجع إلى مولاه بالافتقار والالتجاء إليه كما أنها تزهد صاحبها في الفاني وترغبه في الباقي وتغيبه عن الخلق وعمّا في أيديهم فيتصل غناه بالله وفقره إليه وينفصل عن العالم وعن الأشياء مما سوى الله تعالى "[139].

ولقد فرّق المتصوفة الذين درسوا التصوف بين الحال والمقام وذكروا فروقات عدّة نُجْمِلها فيما يلي:

---

[137] السهروردي – عوارف المعارف – ص 264.
[138] المرجع السابق ص 266.
[139] الواسطي – في السّلوك – ج4. ص 237.

1 – الحال وهبٌ والمقام كسب.

يقول القشيري : "والأحوال تأتي من عين الجواد والمقامات تحصل بالمجهود "[140].

2 – صاحب المقام مُمَكَّن في مقامه، وصاحب الحال مترقٍ عن حاله.

3 – الحال متحول. والمقام ثابت.

4 – الحال من المواجيد والمقام طرْقٌ لهذه المواجيد.

5 – الحال سابق والمقام لاحق. (في الزمن)

6 – حسب السّهروردي: الحال أشرف من المقام. وفي هذا يقول :"المقام لمّا كان مشوباً بكسب العبد اِحتمال وجود الطبع فيه والحال لمّا كانت موهبة من الله نزهت عن مزج الطبع، فحال الرضا أشرف، ومقام الرضا أمكن ، ولابدّ للمقامات من زائد الأحوال، فلا مقام إلاّ بعد سابقة حال، ولا تفرّد للمقامات دون سابقة الأحوال "[141].

ولا بُدَّ من مراجعة هذا الرأي، لأن المقام اجتمع فيه توفيق المعبود وعمل العبد، فالصّوفي لا يرتقي من مقام إلى آخر إلاّ بتوفيق الله ومَنِّهِ. في حين أن الحال وهبٌ فقط. وزدْ على ذلك أن المقام تنعُّمٌ متواصل أمّا الحال فتنعّمه منقطع.

وقد عادت الأحوال والمقامات (الكلام فيها وتحديدها وبيان وأقسامها...) على التصوف بعدّة فوائد:

1 – بيَّنت السّلوك والمنهج الذي يتوجب على المريد الصّوفي سلكه ونهجه، فلا يقع في التخبط والعبثية والتشتت.

2 – تفرّق هذه الأخيرة بين السّالك الحقيقي ومدّعي السّلوك.

---

[140] القشيري – الرسالة. ص 57.

[141] السَّهروردي – عوارف المعارف. ص 267-268.

3 – تأطير هذه المقامات والأحوال في إطار شرعي أكسبها مقبولية علمية وشرعية، وأبعد عنها كل الشبهات.

وحين تتبعنا مسألة الأحوال والمقامات وجدنا خلطاً بينهما وتداخلاً في الحدود والماهية، ولعل هذا الخلط جعلنا نذكر المعنى (التوبة ، الورع ، الرضا...) دون أن نصنفه في الأحوال أو في المقامات.

وأسباب الخلط بينهما كثيرة:

1 – مقولات العارفين الأوائل لم تكن تفرّق بين الحال والمقام لأن المصطلحين لم يظهرا حين ذاك. ونحن قد نقلنا أقوالهم أثناء الحديث عن هذه المعاني.

2 – مسألة التعميم والتفصيل؛ فمن العارفين من يَحْلُو لَهُ تفصيل الأحوال والمقامات ومنهم مَنْ يُجْمِل دون تفصيل كالحديث عن: المحبة والشوق والوجد والوله والهيمان على أنها شيء واحد.

- **بعض الأحوال والمقامات:**

1 – التوبة:

قال تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾(النور 31)

أغلب كتب المتصوفة تبدأ بالتوبة لأنها عتبة المسلك الصّوفي؛ فلا يعقل أن يترقى المريد في المقامات وهو بَعْدُ لصيق المعاصي والذنوب، لذلك توجب عليه الانفكاك منها ولا سبيل له لذلك إلاّ بالتوبة. وهذا الذي يراه السّهروردي؛ فالتوبة بعد الإيمان هي أصل كل الأحوال والمقامات [142].

يعرّف القشيري التوبة قائلا: "وحقيقة التوبة في لغة العرب الرجوع .يقال تاب أي رجع. فالتوبة الرجوع عمّا كان مذموماً في الشرع إلى ما هو محمودٌ فيه "[143].

---

[142] السَّهروردي – عوارف المعارف ج2 ص 270.

[143] القشيري – الرسالة. ص 80.

وقد سُئِل الجنيد عن التوبة ما هي؟ فقال : هو نسيان ذنبك. فمعنى قول الجنيد : أن تخرج حلاوة ذلك الفعل من قلبك خروجاً لا يبقى له في سرِّك أثر، حتى تكون بمنزلة من لا يعرف ذلك قط.[144]

ذلك كان عن ماهية التوبة وهذا عن علامة حصولها، فماذا عن مراحلها ومراتبها وشروطها؟

أمَّا شرطها فهي ثلاثة، وهي مقسمة على الزمان : الماضي والحاضر والمستقبل؛ أمَّا الماضي فالندم على المخالفات. وأمَّا الحاضر فترك الزلة في الحال. وأمَّا المستقبل فالعزم على عدم العودة إلى المعاصي.

وأمَّا مراحلها فقد وصفها السّهروردي بالتفصيل فقال: "لابدّ من وجود زاجر ووجدان الزاجر حال لأنه موهبة من الله ثم بعد الانزجار يجد العبد حال الانتباه. ثم ينتقل إلى حال التيقظ، وألزمه هذا التيقظ طلب طريق الرّشد. وهذه الأحوال الثلاثة قبل التوبة "[145].

أمّا مراتبها فقد اختلف المتصوفة في ذلك وتنوّعوا في مقولاتهم وكلّها حسنة ووجيهة. فهذا الحسين المغازلي يُسْأَل عن التوبة فيقول: "تسألني عن توبة الإنابة أو توبة الاستجابة؟ فقال السائل : ما توبة الإنابة؟ قال: أن تخاف من الله من أجل قدرته عليك قال: فما توبة الاستجابة؟ قال: أن تستحي من الله لقربه منك. "[146]. إذن – حسب المغازلي – التوبة درجتان. الدرجة الدنيا درجة خوف من العقاب والثانية درجة حياء من الله. وهذه أرقى.

أمَّا ذو النون المصري فيقسمها إلى ثلاثة: توبة العوام، وتوبة الخواص وتوبة الأنبياء "توبة العام من الذنب وتوبة الخاص من الغفلة وتوبة الأنبياء من رؤية عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم "[147].

---

[144] ينظر: الكلاباذي - التعرف لمذهب أهل التصوف –ص107.
[145] السّهروردي . عوارف المعارف. ج2.ص 271.
[146] المرجع نفسه ص .107-108.
[147] المرجع نفسه ص 108.

وتوبة الأنبياء – حسب ذي النون – مركبة، عالية جداً فهي توبة عن تأخرهم في مرتبة الشرف مع أنهم حازوا شرفاً.

أمَّا النوري فقد قال: "التوبة أن تتوب من ذكر كل شيء سوى الله عز وجل"[148]. وهذا النوع من التوبة لا ينتهي أو ينقطع كاِنتهاء توبة العاميّ عن إثمه متى أحسّ بكمال توبته ؛ لا تنقطع لأن الإنسان مجبول على ذكر ما سوى الله شاء أم كره.

2 – الورع :

عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه قال. قال رسول الله ﷺ: "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه "(رواه الترمذي). وشبيه بقول النبي ﷺ قول سفيان الثوري: "ما رأيت أسهل من الورع، ما حاك في نفسك تركته "[149].

وقد تجلى الورع في الحارث المحاسبي إذ أنه كان إذا مدَّ يده إلى طعام فيه شبهة ضرب على رأس إصبعه عرق فيعلم أنه غير حلال.[150] وقد حَدّه إبراهيم بن أدهم حين قال: "الورع ترك كل شبهة وترك مالا يعنيك وهو ترك الفضلات "[151]. ولا يتبادر إلى الذهن من لفظ (ما لا يعنيك) هو ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بل هو ترك الخوض في الذي يخص الناس الذي لا أمر فيه بالمعروف ولا نهي فيه عن المنكر، أي كل ما يشغل ولا يفيد.

أمَّا الشبلي فقد قال حين سُئل عنه : "الورع أن تتورع أن يتشتت قلبك عن الله طرفة عين "[152]. ويتداخل كلام الشبلي مع مفهوم المراقبة، فما المراقبة إلاّ ما قال الشبلي.

---

[148] المرجع السابق ص ن .
[149] القشيري – الرسالة . ص92.
[150] ينظر المرجع نفسه ص 93.
[151] المرجع نفسه ص 92.
[152] السهروردي – عوارف المعارف – ج2 ص 281.

والورع مراتب أدناها ترك الشُبَهِ، وأعلى منها ترك مالا يعنيك، وأعلى منها ترك الكثير من الحلال. والأعلى منهم جميعاً التورع عن كل ما سوى الله تعالى.[153]

وللورع فوائد سلوكية عظيمة نوجزها فيما يلي :

1 – يبعِدُ صاحبه عن الحرام. قال أبو بكر الصِّديق رضي الله عنه "كنا ندع سبعين باباً من الحلال مخافة أن نقع في باب من الحرام "[154].

2 – هو مسلك للزهد. يقول أبو سليمان الداراني : "الورع أوّل الزهد كما أن القناعة طرف من الرضا "[155].

3 – ثواب الورع خفة الحساب.

4 – الورع هادٍ إلى القربة من الله.

يقول الخوّاص: "الورع دليل الخوف، والخوف دليل المعرفة والمعرفة دليل القربة "[156].

3 – الزهد:

من أشهر تعاريف الزهد تعريف الجنيد، فهو القائل: "الزهد خلو الأيدي من الأملاك والقلوب من التتبّع "[157]. وفي هذا التعريف دعوة صريحة إلى الفقر، فهل الزهد مشروط بالفقر؟!

الذي خالف هذا التعريف ومثله من التعاريف، تعريفُ سفيان الثوري: "الزّهد في الدنيا قصر الأمل، ليس بأكل الغليظ ولا بلبس العباء "[158]. إذن حسب الثوري فإن الزهد ليس مقروناً بالفقر (أكل الغليظ ولبس العباء) بل هو في القلب وترويضه على قصر الأمل في الدنيا كي لا ينشغل بها عن

---

[153] القشيري – الرسالة ص 92.
[154] المرجع السابق ص ن .
[155] المرجع السابق ص ن.
[156] السهروردي – عوارف المعارف ج 2 ص 281.
[157] الكلاباذي – التعرف. ص 109.
[158] القشيري – الرسالة. ص 95.

ربّه . وبالجمع بين الرأيين نخرج برأي ثالث وهو أن الفقر يساعد المريد على مقام الزهد في بدايات طريقه ثم لا يكون الفقر غاية بعد ذلك. لأن الغنى مُبْعِدٌ عن الزهد.

وقال مسروق : "الزاهد الذي لا يملكه مع الله سبب "[159]؛ أي هو الذي أطلق نفسه من كل الأسباب (حوائج الدنيا) طمعاً في الله وفراراً له.

ومن التعاريف التي غالى أصحابها فيها وذهبت بهم المواجيد كل مذهب قول أبي علي الدّقاق: "الزهد أن تترك الدنيا كما هي لا تقول أبني بها رباطاً أو أعمر مسجداً "[160] . وقول أبي علي الدقاق هذا تماوتٌ وليس زهداً، وهو تركٌ للخير ولعمارة الأرض التي اِستخلفنا الله فيها، وهو قول يفضي إلى التخلف والتقهقر والضعف.

أمَّا قول أبي حفص: "الزهد لا يكون إلاّ في الحلال، ولا حلال في الدنيا. فلا زهد "[161]. ففيه تشاؤمٌ ظاهر من الدنيا إذْ مَحَا الحلال منها وأبقى على الحرام. وكأن الناس ترزق الحرام وتتعاطاه ليل نهار ولا فضيلة في الحياة ولا مَكْرمة، وهذا القول هو الشطح بعينه.

أمّا علامة الزهد عند ابن خفيف وجود الرّاحة في الخروج عن الملك.[162] لأن المتمسك بالدنيا لا يجد الرّاحة حين خروجه من ملكه بل حين يكثر ملكه.

ولقد ذكر المتصوفة والعارفون طبقات عدّة للزهاد فهذا الكلاباذي يرتبهم على ثلاثة طبقات: "فمنهم المبتدؤون وهم الذين خلت أيديهم من الأملاك وخلت قلوبهم مما خلت منه أيديهم(...) وفرقة منهم متحققون في الزهد ووصفُهُم ما أجاب رُويم بن أحمد رحمه الله: ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا(...) والفرقة الثالثة: عملوا وتيقنوا أن لو كانت الدنيا كلها ملكاً لهم حلالاً ولا يحاسبون عليها في الآخرة، ولا ينقص ذلك مما لهم عند الله

---

[159] الكلاباذي – التعرف. ص 109.
[160] القشيري – الرسالة – ص 95.
[161] المرجع نفسه ص 96.
[162] المرجع نفسه ص 95.

شيئا ثم زهدوا فيها لله عز وجل "[163]. والطبقة الثالثة التي ذكرها الطّوسي هي مرتبة الأنبياء.

أمّا الشبلي فقد ذهب بعيداً حين قال: "الزهد غفلة لأن الدنيا لا شيء، والزهد في لا شيء غفلة "[164]. ولا يصل إلى هذا المقام إلاّ من جاهد نفسه حتى تساوى عنده الحجر والذهب، حين ذاك تمّحي قيمة الدنيا ونفاستها من قلبه فلا يجد فيما يزهد. وما قاله الشبلي نوجزه في كلمتين وهو : "الزهد في الزهد".

أمّا السهروردي فقد تكلم في مفهوم "الزهد في الزهد " وخالف فيه الشبلي وغيره إذ قال :"وعندي أن الزهد في الزهد بالخروج من الاختيار في الزهد، لأن الزاهد اختار الزهد وأراده، وإرادته تستند إلى عمله. وعمله قاصر، فإذا أقيم في مقام ترك الإرادة وانسلخ من اختياره كاشفه الله تعالى بمراده فيترك الدنيا بمراد الحق لا بمراد نفسه، فيكون زهده بالله تعالى حينئذ "[165]. في هذا النص أراد السّهروردي أن يرتقي بمفهوم "الزهد في الزهد " فَبدَلَ أن يختار العبد الزهد في الزهد يسلم أمره لله تعالى كي يدير له الله الزهد، فإرادة الله أرقى من إرادة العبد.

ومن الفوائد التي ترجى من الزهد أنه رأس كل خير وطاعة حيث يقول الطوسي: "فمن لم يُحْكِم أساسه في الزهد لم يصحّ له شيء مما بعده لأن حبّ الدنيا رأس كل خطيئة والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة"[166].

وذلك لأن الزهد يصفّي القلب من الشواغل حرامها وحلالها، فتستعد النفس للعبادة والطاعة وتنشط وكلما كان في القلب شاغلٌ تثاقلت النفس.

4 – الصَّبر:

ذكر الصَّبر في القرآن كثيراً، حتى قيل إن الصَّبر أصل كل خلق، فلا خلق إلاّ وهو أنك تصبر على فعله أو تصبر على تركه .

---

[163] الطوسي اللّمع – ص. 72-73.
[164] المرجع السابق- ص 73.
[165] السّهروردي – عوارف المعارف. ج2 ص 283.
[166] الطوسي – اللمع. ص 72.

وقد سئل عنه الجنيد فقال : "هو تجرّع المرارة من غير تعبيس"[167].

إذن شرط الصَّبر هو تجرع المرارة دون أن تعبس ناهيك أن تشتكي أو تجزع. فهو التجرع مع الرضا.

وقريباً من هذا ما قاله ابن عطاء الله : "الصّبر الوقوف مع البلاء بحسن الأدب "[168]. وقد يصل الصّبر بالصّوفي حتى يتخدَّر. فلا هو يفرق بين النعمة والنقمة حسب ما قال ابو محمد الجريري [169].

وقد حُكي عن ذي النون المصري رحمه الله أنه قال: "دخلت على مريض أعوده فبينما كان يكلمني أَنَّ أَنَّةً. فقلت له: ليس بصادق في حبه من لم يصبر على ضربه. قال: فقال ليس بصادق في حبه من لم يتلذذ بحبه "[170]. والظاهر أن في الرِّواية غلوٌ، فليس ينتفي الصَّبر بالأنين فما الأنين إلاّ ردّ طبيعي على قسوة الألم. ويخالف مضمون هذه الرِّواية ما ذكره أبو علي الدقاق: "الصّبر حدّه أن لا تعترض على التقدير، فأما إظهار البلاء على غير وجه الشكوى فلا ينافي الصّبر، قال الله تعالى، في قصة أيوب ﴿إنّا وجدناه صابراً نعم العبد إنه أوّاب ﴾ مع ما أخبر عنه تعالى أنه قال : ﴿مسني الضّرّ﴾ "[171].

أمّا مراتب الصّبر فكثيرة. فقد قسَّم القشيري الصبر إلى ضربين، ضرب هو كسبٌ للعبد وضرب ليس بكسب له.

أمّا الضرب الأول فهو على قسمين صبر على ما أمر الله تعالى به وصبر على ما نهى عنه. أمَّا الضرب الثاني فصبر العبد على مقاساة ما يتصل به من حكم الله في المشقة. [172]

---

[167] القشيري – الرسالة ص 136.
[168] المرجع السابق ص ن .
[169] ينظر: المرجع السابق- ص 137.
[170] الطوسي – اللّمع – ص 77.
[171] القشيري – الرسالة. ص 139.
[172] ينظر: المرجع نفسه ص 136.

وقد وقف رجل على الشبلي فقال : أيّ صبر أشد على الصابرين ؟ فقال: الصبر في الله عز وجل. فقال: لا. فقال: الصبر لله قال :لا. قال: الصبر مع الله. قال: لا . قال الشبلي: ويحك فإيش؟ قال : الصّبر عن الله.

قال: فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه أن تتلف.[173] والقصد من قوله (الصّبر عن الله)هو الصّبر على لقائه.

وقيل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا ﴾ (آل عمران200) الصبر دون المصابرة والمصابرة دون المرابطة. وقيل: اصبروا بنفوسكم على طاعة الله تعالى، وصابروا بنفوسكم على طاعة الله تعالى، وصابروا بقلوبكم على البلوى في الله، ورابطوا بأسراركم على الشوق إلى الله [174]. وهذا الكلام خروج بالآيات عن سياقها ومعانيها، ففي التفاسير أن الصبر على الدّين والمصابرة على وعد الله عز وجل والمرابطة، للأعداء أو للصلوات .[175] وفي تفسير التحرير والتنوير: المصابرة وهي الصّبر في وجه الصابر، وهذا أشد الصبر. والمرابطة هي ربط الخيل للحراسة.[176]

ومما قيل في أنواع الصّبر : "الصّبر لله عناء، والصّبر بالله بقاء، والصّبر في الله بلاء، والصّبر مع الله وفاء، والصّبر عن الله جفاء "[177].

وقد ذكر السّهروردي أن أبي الحسن بن سالم قال أن الصَّابرين ثلاثة: متصبر وصابر وصبّار. فالمتصبر من صبر في الله فمرّة يصبر ومرّة يجزع والصّابر من يصبر في الله ولله ولا يجزع ولكن تتوقع منه الشكوى وقد يمكنّ منه الجزع. أمّا الصبّار فذاك الذي صبره في الله ولله وبالله، فهذا

---

[173] الطوسي – اللّمع . ص 76.
[174] القشيري – الرسالة. ص 137.
[175] ينظر: ابن العربي – أحكام القرآن – دار الكتب العلمية ط 1 ج 1 ص 400.
[176] ينظر: محمد الطاهر بن عاشور – التحرير والتنوير – الدار التونسية للنشر1984. ج4. ص 208-209.
[177] القشيري – الرّسالة. ص 137.

لو وقع عليه جميع البلايا لا يجزع ولا يتغير من جهة الوجود والحقيقة لا من جهة الرسّم والخلقة.[178]

5 – التوكل:

قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾(التوبة51)

وقال: ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ * الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ﴾(الشعراء218)

التوكل من المقامات العمدة عند الصّوفية وهو في تعريف موجز: "طرح البدن في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية فإن أعطى شكر وإن منع صبر"[179]. وهو تعريف يتماهي مع مفهوم التسليم والرضا، كما تتماهى التعريفات التالية مع الرضا والتسليم:

قال الجنيد : "حقيقة التوكل أن يكون (الصوفي) لله تعالى كما لم يكن، فيكون الله له كما لم يزل "[180]. أو تعريف السَّريّ السَّقطي :"التوكل الانخلاع من الحول والقوة "[181]. وقد أعاد أبو بكر الواسطي التوكل إلى أصله وهو الفاقة والافتقار لأنه إذا انتفت منه خصلة الافتقار ما توكل وشدّد في نعته للمتوكل فطلب ألاّ يفارق التوكل أماني الصّوفي وألاّ يلتفت بسره إلى توكله لحظة في عمره [182].

والسؤال الذي ينطرح الآن : هل التسبب والسعي ينافي التوكل ويبطله؟

أجاب حاتم الأصم عن هذا السؤال قائلاً :"إن التوكل محلّه القلب والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بالقلب بعدما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى، فإن تعسّر شيء فبتقدير من قبل الله تعالى، فإن تعسّر شيء فبتقديره وإن اتفق شيء فبتيسيره"[183].

---

[178] السّهروردي – عوارف المعارف – ص 285.
[179] القشيري – الرّسالة. ص 125.
[180] الكلاباذي – التعرف. ص 119.
[181] المرجع نفسه ص 118.
[182] الطوسي – اللمع. ص79.
[183] القشيري- الرسّالة . ص124.

وقد ذكر مشايخ التصّوف علامات المتوكل حتى لا يضل المريد الطريق وهي : "لا يسأل ولا يردّ ولا يحبس"[184]. أي لا يسأل الناس شيئاً لأن المعطي هو الله فيتوجه إليه بالسؤال. ولا يردّ شيئاً أُعطي له .ولا يحبس شيئاً لأن الله سيرزقه غيره. وذكروا كذلك مراتب المتوكلين وهم ثلاثة، حسب أبي علي الدقاق التوكل ثم التسليم ثم التفويض، فالمتوكل يسكن إلى وعده وصاحب التسليم يكتفي بِعِلْمِه، وصاحب التفويض يرضى بحكمه[185].

وقد رتب ابن عجيبة المتوكلين ثلاث مراتب فأدناه "أن تكون مع الله كالموكل مع الوكيل الشفيق الملاطف، ووسطه كالطفل مع أمه، لا يرجع في جميع أموره إلاّ إليها، وأعلاه أن تكون كالميت مع الغاسل، فالأول للعامة والثاني للخاصة والثالث لخاصة الخاصة، فالأول يخطر بباله تهمة والثاني لا اِتهام له لكن يتعلق بأمه عند الحاجة والثالث لا اِتهام ولا تعلق لأنه فانٍ عن نفسه ينظر كل ساعة ما يفعل الله به"[186].

6 – الرِّضا:

ورد مصطلح الرضا في القرآن الكريم. كقوله تعالى ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ﴾(البينة8) و ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ۚ﴾(التوبة 72).

والصوفية يعدّون الرضا آخر المقامات ومن بعده يكون الكشف والمعرفة والذوق.

والرضا – كما يقول عنه الطوسي – باب الله الأعظم وجنة الدنيا وهو أن يكون قلب العبد ساكناً تحت حكم الله عز وجل [187] .

ولقد اِختلف العراقيون والخرسانيون في الرضا: هل هو من الأحوال أو من المقامات؛ فأهل خرسان قالوا : الرضا من جملة المقامات وهو نهاية

---

[184] المرجع نفسه ص 124.

[185] المرجع نفسه ص 126.

[186] محمد بن بريكة – موسوعة الطرق الصوفية (متون التصوف الإسلامي. ج12 دار الحكمة – الجزائر2009. ص 384.

[187] الطوسي – اللمع – ص 80.

التوكل، أمّا العراقيون فرأيهم أن الرضا من جملة الأحوال وذلك ليس كسْباً للعبد بل هو نازلة تحلّ بالقلب كسائر الأحوال.[188]

وقد أوجز الجنيد في تعريفه حين قال: "الرّضا رفع الاختيار".[189] ويقصد التسليم الكامل بما يجريه الله عليك من أقدار. ولكن هل كل الأقدار وجب الرضا بها خيراً كانت أم شرًّا؟

يجيب القشيري عن هذا السؤال قائلاً : "واعلم أن الواجب على العبد أن يرضى بالقضاء الذي أمر بالرضا به، إذ ليس كل ما هو بقضائه يجوز للعبد أو يجب عليه الرضا، كالمعاصي وفنون محن المسلمين "[190]. وهذه نظرة معتدلة لمسألة القضاء، إذ أن الإنسان إذ رضي بمحنه وقعد عن ردّها أهلكته.

وقال أبو بكر بن طاهر: "الرِّضا إخراج الرّاهبة من القلب حتى لا يكون فيه إلاّ فرحٌ أو سرور"[191]؛ أي أن كلّ قضاء من الله يقابل بالفرح والسّرور لا بالجزع والرّهبة لا شيء إلاّ لأنه من الله عز وجل. وكذلك قول رابعة العدوية حين سُئلت: متى يكون العبد راضياً؟ فقالت: إذا سرته المصيبة كما سرته النعمة [192]. وهذا كلام مبالغ فيه. إذا أن نبي هذه الأمّة ﷺ حين مات له ابنه إبراهيم، بكى وحزن وقال: "إن العين تدمع والقلب يحزن ولا نقول إلاّ ما يرضي ربنا ".[193] فليس الحزن والبكاء وغيره من نواقض الرِّضا .

ومن خلال تعاريف المتصوفة للرضا نلاحظ أنه مراتب بحسب مرتبة السّالك، فأدنى المراتب هي: "الذي لا يعترض على تقديره "[194] أو كقول أبي سليمان الداراني: "إذا سلا العبد عن الشهوات فهو راضٍ ".[195]

---

[188] القشيري – الرسالة. ص 142.
[189] الطوسي – اللمع. ص80.
[190] القشيري – الرسالة ص 143.
[191] المرجع نفسه ص ن.
[192] المرجع نفسه ص ن.
[193] البخاري – صحيح البخاري – دار ابن كثير. 1993. ج1 ص 439.
[194] القشيري – الرسالة. ص142.
[195] المرجع نفسه ص 143.

والمرتبة الأعلى منها هي كما عبَّر عنها رويم : "الرضا أن لو جعل الله جهنم على يمينه ما سأل أن يحوّلها إلى يساره "[196].

وهذا الكلام مخالف للهدي النبوي وفيه إبطال لعبادة الدّعاء. ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إذا تشهد أحدكم فليستعذ بالله من أربع: اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات ومن فتنة المسيح الدّجّال). (رواه مسلم). وقال أيضاً : (إذا سألتم الله فأعظموا الرغبة وإسألوا الفردوس الأعلى فإن الله لا يتعاظمه شيء) (رواه مسلم).

وقد ذكر الطوسي أن أهل الرضا في الرضا ثلاثة أحوالٍ : فمنهم من أسقط الجزع فإستوى قلبه عند المكاره وعند السّرائر. والأعلى من هذه الدرجة هو ذهاب رؤية رضائه عن ربه برؤية رضا الله عنه، فهو لا ينظر لرضاه عن الله. والأعلى منها معاً أن يذهب عن رؤية رضاه عن الله ورضا ربه عنه، لما سبق من الله تعالى لخلقةٍ من الرضا، كما قال أبو سليمان الداراني: ليس أعمال الخلق بالذي يرضيه ولا بالذي يُسْخطه، ولكنه رضي عن قوم فإستعملهم بعمل أهل الرضا، وسخط عن قوم فإستعملهم بعمل أهل السّخط.[197]

والملاحظ أن نَفَسَ الجبر واضح في المرتبة الثالثة التي تحدث عنها الطوسي، فكأنّ ليس للإنسان إرادة في سلوك طريق الرضا أو طريق السخط.

وتحدث الصوفية في أقسام الرضا، وفيهم من قسمه إلى قسمين وفيهم من قسمهُ إلى ثلاثة. فهذا محمد بن خفيف يقول: "الرضا على قسمين رضا بِهِ، ورضا عَنْهُ، فالرّضا به أن يرضاه مدبّراً والرّضا عنه فيما يقضي "[198]؛ أي أن ترضى عنه قبل القضاء وبعده. أمّا ابن شمعون فقد زاد فيها قسماً:

---

[196] المرجع السابق ص ن .
[197] الطوسي – اللمع. ص 80-81.
[198] القشيري – الرّسالة – ص 143.

"الرضا بالحق والرضا له والرضا عنه، فالرضا به مدبّرًا ومختاراً والرضا عنه قاسماً ومعطياً والرضا له إلهاً ورباً " [199].

ومن علامات الرضا ما ذكره يحي بن معاذ حين سُئل متى يبلغ العبد مقام الرضا؟ قال: إذا أقام نفسه على أربعة أصول فيما يُعامل به: يقول: إن أعطيتني قبلت، وإن منعتني رضيت، وإن تركتني عبدت وإن دعوتني أجبت.[200]ومن المقولات التي لا تُقْبل في هذا السّياق، قول الفضيل - إن صحت الرِّواية - : "الرَّاضي لا يتمنى فوق منزلته شيئاً "[201]. لأن فيها إبطالٌ للسَّعي إلى الأفضل والأكمل، والرِّضا بالمنزلة الدنيا أو بغيرها.

2- <u>الإنسان الكامل:</u>

اِكتملت نظرية الإنسان الكامل مع ابن عربي، فقد أخذت هذا المصطلح معه، وأخذ في تفصيلها وربطها ببعضها البعض حتى نضجت. الأمر الذي دعا الدّكتورة سعاد الحكيم إلى القول أن جلّ كتابات اِبن عربي تصبّ في هذه النظرية. [202]

ولكن قبل الخوض في تفصيل هذه النظرية عند ابن عربي وعند الجيلي والحلاج لابدّ من العودة إلى الجذور الأساس التي مهدت لهذه النظرية، أو التي قالت بها لكن بشكل غير مفصَّل. وحين التقصي عن جذور المسألة وجدنا أن لها أربعة: اليهودية، أفلوطين، والشيعة الباطنية، والمسيحية.

وكلّ هؤلاء الأربعة قالوا بها بين مسهب ومُوجِز. ويتفقون على الفكرة المركزية ويختلفون في الأطراف والحواشي، أمّا الفكرة المركزية فهي أن هناك إنسانا / كلمة/ نوراً خلقه الله وهو أفضل وأكمل من العالم أجمع. وأمّا الذي يختلفون فيه فسيأتي تفصيله.

أ – الجذور:

---

[199] السّهروردي- عوارف المعارج ج2 ص 294.
[200] المرجع السابق ص ن.
[201] المرجع السابق ص ن.
[202] سعاد الحكيم – عودة الواصل. **مؤسسة دندرة للدراسات ـ بيروت** ص144.

●في اليهودية:

يرى الدكتور عبد الرحمان بدوي أن فكرة الإنسان الكامل انتقلت بين الأديان الثلاثة (اليهودية – المسيحية – الإسلام). وأخذت صيغاً وأسماء مختلفة. إن فكرة الإنسان الكامل إنما نشأت حسب رأيه في الرؤى السَّامية، التي تحجرت فيها (من بعد) في قالب تنظيمي. فهي عند أنبياء بني إسرائيل فكرة (عبد يَهْوا) فكرة (العادل) المبتلى بالآلام والذي يكشف الرّد الظافر لكرامته إليه، في نهاية الأزمان عن "سر مجد العادل " هذا السرّ "الذي أخفاه الله عن الملائكة عن الأمانة التي لا يستطيع حملها غير القلب الإنساني، وهي في المسيحية الإيمان بعود المخلِّص، والتتويج (المثلث الملكوت) للكنيسة، والتأليه لكل أولئك الذين أدركوا الله الحي بقلب واحد.... وهي في الإسلام "شاهد القدم"، صوت الرّوح الذي سيحطم فعله الرَّجعي كل الرموز الوثنية فيملأ الدنيا عدلاً كما مُلئت جوراً "[203].

●في المسيحية:

في المسيحية من يعتقد القدم في سيدنا عيسى عليه السلام بل إنه الكائن الأوَّل الذي ولده الله قبل كل المخلوقات . حيث يقول يوسابيوس القيصري: "النور الذي كان قبل العالم، والحكمة الأساسية العقلية الكائنة قبل الدهور، والكلمة الحي الكائن مع الأب من البدء الذي هو الله المولود الأول والوحيد من الله الكائن قبل كل خليقة المخلوقات المنظورة وغير المنظورة "[204]. بل إنه يسدي إليه قدرة الله عز وجلّ ويجعله في مقام الألوهية، ويخلع عليه الصفات الإلهية: "متمم إرادة الآب غير المنطوق بها، خالق كل الأشياء مع الآب، باعث كل الكون مع الآب، ابن الله الوحيد بالحق ورب وإله وملك كل المخلوقات الذي قبل من الآب سلطاناً وقوة مع اللاهوت نفسه "[205].

●عند أفلوطين (ت 270م).

---

[203] عبد الرَّحمان بدوي – الإنسان الكامل في الإسلام – وكالة المطبوعات الكويت ط2 1976م. ص107,108.

[204] يوسابيوس القيصري – تاريخ الكنيسة – تر: القمص مرقس داود –مكتبة المحبّة ط3. 1998. ص 11.

[205] المرجع نفسه ص ن .

يعتقد أفلوطين أن علّة العالم (الخالق) أبدع (العقل الأول) وهو كائن مستقل (جوهر مستقل).

ويرى أن في الوجود أربعة أقانيم وهي : الأول (الواحد) ثم تصدر عنه ثلاثة : العقل، يفيض عنه النفس، وتَفيض عنها المادة.[206]

ويشرح المستشرق (دافيد سانتلانا) عقيدة أفلوطين في الخلق فيقول إن الوجود عند الإسكندريين قد انحصر في أصل واحد وهو العقل الفائض من العلة الأولى، وما يفيض من العقل من مراتب الموجودات، فالكلُّ أنوارٌ عقلية أي قوى إلهية انعكست ببعضها البعض، يتناقص نورها (قوتها) شيئاً فشيئاً بقدر ما تباعدت عن المنبع الأول . وقريب من ذلك ما يوجد في المتصوفين من علماء الإسلام وحكماء الإشراف من الفلاسفة.[207]

كما يعتقد أفلوطين أن الله خلق الأشياء خلقاً سلّمياً متدرجاً وهذه الأشياء لا تتصل به، فهو مستقر في نفسه مكتفٍ بها، وهذه الأشياء التي خلقها تكون من الأكثر كمالاً إلى الأقل كمالاً، ويعتقد أن المادة هي مصدر الشرور، وغاية الحياة هي التحرر من ربقة المادَّة وكلما كان الإنسان أبعد عن المادة كان أكمل. والنفس تسمو عبر أطوار وآخر الأطوار "اللقانة" أو المعرفة وهذه مرحلة تُعدّه إلى أن يذوب في الله عند ذلك تتحد النفس بالله لحظات ثم تعود إلى حالتها البشرية.[208] وهذا الذي يعتقده أفلوطين – مشابه إن لم نقل مطابق – لما يعتقده الصّوفية الفلاسفة في منهجهم وطريقهم إلى الله.

وهذا المنهج أو طريق (اللقانة) (المعرفة اللّدنية) مهم جدًّا في إيصال الإنسان إلى رؤية الإنسان الكامل وذكر ذلك عبد الرحمان بدوي في كتاب (الإنسان الكامل) إذ ينقل عن أفلوطين قوله: "فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيراً فاضلاً وأن يكون له حواس قوية لا

---

[206] عوض الله حجازي ومحمد السيد نعيم – تاريخ الفلسفة اليونانية – دار الطباعة المحمدية بالأزهر – القاهرة . ص206.

[207] دافيد سانتلانا – المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي تح: محمد جلال شرف – دار النهضة العربية بيروت. ص 99,100.

[208] ينظر: أحمد أمين – زكي نجيب محمود – قصة الفلسفة اليونانية. مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ط2 1935. ص321.

تنحبس عند إشراق الأنوار السَّاطعة عليها، وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع في جميع الحالات الإنسانية إلاّ أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى"[209].

● عند الباطنية (الإسماعيلية):

ذكر نيكلسون في كتابه (في التصوف الإسلامي وتاريخه) أن المسلمين تغيرت نظرتهم إلى شخصية الرسول ﷺ تغيراً يتفق ومقتضيات العصر أما الاعتقاد بأزلية الوجود المحمدي فقد ظهر في عصر مبكر مع الشيعة ثم أخذ به المتصوفة من أهل السنة[210]. وزاد على هذا القول تلميذه أبو العلا عفيفي حين قال: "أفاضت الشيعة في وصف هذا النور المحمدي، فقالوا : إنه ينتقل في الزمان من جيل إلى جيل.. وهو قولٌ نجد له صدى في العنوصية المسيحية"[211] .فالقول بالنور المحمدي فكرة متنقلة قالت بها المسيحية (ليس بمصطلح النور المحمدي بل المفهوم فقط) ثم قالت بها الشيعة الباطنية ثم انتقلت إلى المتصوفة.

وهذه الفكرة (أو نسبة هذه الفكرة للشيعة) موجودة عند ابن خلدون حين كان يردّ على كلام صدر الدين القونوي: "كان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرَّافضة الدائنين أيضاً بالحلول وإلهية الأئمة، مذهباً لم يُعرف لأولهم فأُشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم، وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب(...) وهو بعينه ما تقوله الرافضة ودانوا به(...) وما شحنوا كتبهم في ذلك مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي أو إثبات إنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم "[212].

ويُفهم من كلام ابن خلدون أن فكرة الإنسان الكامل (القطب) لها صلة بفكرتي الحلول ، وإلهية الأئمة، وأن هذين الفكرتين اللتان هما عند

---

[209] عبد الرّحمان بدوي – الإنسان الكامل. ص47.

[210] نيكلسون – في التصوف الإسلامي وتاريخه – تح: أبو العلا عفيفي مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1375هـ . ص159.

[211] أبو العلا عفيفي – تعليقاته على نصوص الحكم – ص319-320.

[212] ابن خلدون – المقدمة. ص473.

التصوف قادمتان أيضا من فرق الشيعة، ومن جهة أخرى يؤكد فكرة تقاطع الشيعة مع المتصوفة في محاور عدّة .

ب/ عند المتصوفة:

●الحلاج:

الذي مهَّد لنظرية الإنسان الكامل هو الحلاج بكلامه الطويل عن النور المحمدي. حتى قال عنه الدكتور محمد جلال شرف أنه أوّل مخلوقاته وهو نور محمد. [213] وقد نقل آدم متز في كتابه (الحضارة الإسلامية) نصّاً للحلاج يكشف به عن فكرته الذي ذكرناها: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم وهو سيد البريّة الذي اسمه أحمد ونعته أوحد، كان مشهوراً قبل الحوادث والكواين والأكوان، ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل، وبعد البعد هو الذي جلاَّ الصدأ عن الصّدر المغلول. وهو الذي أتى بكلام قديم لا محدث ولا مقول ولا مفعول... العلوم كلها قطرة من بحره، والحكم كلها غرفة من نهره... "[214].

إن ثبت هذا النص على الحلاّج فإن المفاهيم التي يحويها خطيرة فهو يردّ كل أنوار الأنبياء إلى نور النبي ﷺ، ويردّ وجود النبي ﷺ إلى قبل العدم . أمَّا قوله "اِسمه سبق القلم" فكأن النبي ﷺ قبل مقادير الله عز وجل، فالقلم هو الذي كتب ما كان وما سيكون حسب الحديث النبوي.

●ابن عربي:

أعطى ابن عربي مصطلح الإنسان الكامل صورته النهائية ، وذلك بأن ذكر ماهيته، والمصطلحات المرادفة له وسبب وجوده وقيمته وقدره والأدلّة عليه والمهام التي أسندت إليه. وكل من كتب بعد ابن عربي فقد كرر ما قاله أو شرحه.

---

[213] محمد جلال شرف – دراسات في التصوف الإسلامي- ص305.

[214] آدم متز – الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري – ج2 تر: محمد الهادي أبو ريده ط القاهرة 1948 ص37-38.

وقد أحصت الدكتورة سعاد الحكيم المصطلحات المرادفة لمصطلح الإنسان الكامل في كتابات ابن عربي فوجدتها كثيرة نذكر منها: "النسخة الجامعة، المختصر الشريف، حقيقة الحقائق، كل شيء، أصل العالم، مركز الدائرة، المفيض، روح العالم، نور محمد ﷺ، عين الجمع والوجود، مرآة الحق والحقيقة "[215].

ولعل مصطلح المفيض يوحي أن هناك أخذاً من فلسفة أفلوطين، وكمقدمة لابدّ أن نقرر أن لإبن عربي عقيدة خاصة في خلق الإنسان، فهو لا يراه كائناً خلق من عدم كسائر المخلوقات بل يراه كائناً كان متفرقاً في الوجود فجمعه الله: "فجميع العالم برز من عدم إلى وجود إلاّ الإنسان وحده فإنه ظهر من وجود إلى وجود، من وجود فرق إلى وجود جمع، فتغير عليه الحال من افتراق إلى اجتماع، والعالم تغير عليه الحال من عدمٍ إلى وجود. فبين الإنسان والعالم ما بين الوجود والعدم ولهذا ليس كمثل الإنسان من العالم شيء "[216].

ومفاد هذا الحديث هو أن الله لم يخلق الإنسان من عدم بل جمع متفرقاته. وهنا ينطرح سؤال وجودي كبير: من خلق متفرقات هذا الإنسان؟. ولا يسع الجواب على هذا السؤال إلاّ القول بأنه خلق نفسه أو أنه قديم لا خالق له. وفي البخاري حديث عن النبي ﷺ : "كان الله ولم يكن شيئاً غيره "[217].

وعند التساؤل عن ماهية الإنسان الكامل وصورته نجد النصوص الكثيرة التي يجيب بها ابن عربي على ذلك. فقد قال : "قد اعتني به غاية العناية بكونه جعله خليفة، وأعطاه الكمال بعلم الأسماء وخلقه على الصّورة الإلهية وأكمل من الصّورة الإلهية ما يمكن أن يكون في الوجود "[218] ؛ أي أن الإنسان الكامل خُلِق على صورة الله ، والدليل على ذلك –حسب ابن

---

[215] سعاد الحكيم – عودة الواصل. ص136.
[216] ابن عربي – الفتوحات. ج3/ ص39.
[217] صحيح البخاري. كتاب بدء الخلق . ج6 ص286.
[218] ابن عربي – الفتوحات الملكية – ج3/ ص 270.

عربي – قول الله عز وجل (الله أكبر) لما في هذه الكلمة من المفاضلة، فما جاء أكبر إلاّ من كونه الأصل فعليه حذا الإنسان الكامل. [219]

وساق لهذه الفكرة عدّة أدلة (عقلية ونقلية) وهي:

1- حديث النبي ﷺ : "خلق الله آدم على صورته ".
2- اِستحالة وجود المخلوقات بغير أن تكون على صورته لكون الحادث لا يستقل بوجوده. [220]
3- استحالة ملكية الله تعالى للمخلوقات بغير أن تكون على صورته.[221]
4- أن الإنسان لو لم يكن على صورة الله تعالى لم يحصل المقصود من العلم بالحق.[222]

وكنتيجة لهذه الأدلة وكتوضيح للفكرة (الإنسان الكامل صورة الله)، يقول ابن عربي : "وأنشأ جسده ذا أبعادٍ ثلاثة من طول وعرض وعمق. فأشبه الحضرة الإلهية ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً "[223]. وتكتمل صورة هذا الإنسان حين نستحضر قول أبي العلا عفيفي الذي درس كتابات ابن عربي فقال كنتيجة لما درسه :"الصّفة الوحيدة التي يرى ابن عربي اِنفراد الله بها هي صفة الوجود الذاتي التي لا قدم لمخلوق فيها "[224].

إذن فالإنسان الكامل هو صورة الله على الحقيقة حسب ابن عربي. ولكن لا يُسلَّم لابن عربي بهذا، فالأدلَّة التي ساقها للتدليل على صحّة فكرته تحتاج إلى نقاش.

أمَّا الدليل النقلي الذي هو حديث النبي ﷺ "خلق آدم على صورته"، فقد قيل فيه الكثير. فقد قال أبو يعلى: "أن آدم عليه السَّلام خلقُ اللهِ عز وجل كاملاً من غير تدرج، رجلاً لا طفلاً، قوياً لا ضعيفاً، عالماً لا جاهلاً(...)

---

[219] المرجع السابق ج4. ص 415.
[220] المرجع السابق ج4. ص21.
[221] المرجع السابق ج4. ص 21.
[222] المرجع السابق ج4. ص267.
[223] المرجع السابق. ج2. ص446.
[224] ابن عربي – فصوص الحكم. (في المقدمة ص 27).

كما أن الله عز وجل وجوده أزلاً كاملاً "[225]. والكلام الذي قاله أبو يعلى أقرب للصِّحة من كلام ابن عربي، لأنه يتناسق مع قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ﴾(فاطر11) .وتأويل أبي يعلى يتوافق مع القول بأن الضمير يعود على أقرب مذكور في الجملة .

وآخرون قالوا إن الضمير يعود على المضروب لأن الحديث بكامله هو : (إذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنب الوجه ، فإن الله خلق آدم على صورته.) فهو تذكير بأن وجه المضروب يشبه وجه أبينا آدم عليه السلام، فوجب تكريم الوجه بتجنب ضربه.[226]

أمّا الحديث الآخر الذي أثار الإشكال ، حديث رواه البخاري عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : " خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا، فلما خلقه قال اذهب فسلّم على أولئك النفر من الملائكة". وهذا الحديث يدعم ما ذهب إليه أبو يعلى. وبهذين الحديثين ينتفي القول بأن الإنسان على صورة الله.

أما الأدلة العقلية التي ساقها لإثبات فكرته فهي أيضا تحتاج إلى أدلة ؛ لأنها لا تقوم على قدمين. فمن أين له أن يقول باستحالة ملكية الله عز وجل للمخلوقات إلا أن تكون على صورته، من أين جاءت الاستحالة إن كان الإنسان يملك الأشياء وهي على غير صورته . فهل يعجز الله أن يملك المخلوقات من غير أن تكون على صورته؟

ومن خصائص هذا الإنسان أنه يجمع بين الحقائق الإلهية والحقائق الكونية . فهو بذلك متميز عن الجميع ؛ فهو يمتاز عن المخلوقات بأن له صفات الحق ، ويمتاز عن الله بأن له الصفات الإلهية والصفات الكونية معا. وهذا ما قرره ابن عربي بقوله :" الإنسان الكامل هو الذي أضاف إلى جمعية الحقائق العالم حقائق الحق التي بها صحّت الخلافة "[227]. بل إنه

---

[225] أبو يعلى محمد بن الحسين الفرّاء – إبطال التأويلات لأخبار الصفات تح: محمد النجدي – مكتبة دار الإمام الذهبي – الكويت. ط1 1410هـ. ج1. ص81,82.

[226] ابن حجر العسقلاني – فتح الباري – ج5 – ص183.

[227] ابن عربي – الفتوحات المكية ج3 ص 437.

يقول أكثر من هذا :" الأسماء الإلهية على هذا الإنسان أشد مطابقة منها على المسمّى الله"[228].

هذا عن خصائص الإنسان الكامل التي حباه الله بها ، أما إذا تساءلنا عن سبب وجود هذا الإنسان الكامل فإن ابن عربي يعتقد أن سبب وجود هذا الأخير هو حصول العلم بالله من طرف المخلوقات؛ فلولا وجود هذا الإنسان الكامل ما حصل العلم بالله وبصفاته. فكأن هذا الإنسان الكامل جلَّى للمخلوقات صورة الله عز وجلّ، "لو لم يكن في العالم من هو على صورة الحق ما حصل المقصود من العلم بالحق، أعني العلم الحادث في قوله : (كنتُ كنزاً لم أُعْرَف، فأحببتُ أن أُعرف، فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني) فجعل نفسه كنزاً، والكنز لا يكون إلاّ مكتنزاً في شيء فلم يكن كنز الحق نفسه إلاّ في صورة الإنسان الكامل، في شيئيته وثبوته هناك كان الحق مكنوزاً فلما كسا الحق الإنسان ثوب شيئيّة الوجود ظهر الكنز بظهوره، فعرفه الإنسان الكامل بوجوده، وعَلِم أنه كان مكنوزاً فيه في شيئية ثبوته وهو لا يشعر "[229].

وبشيء من التمحيص لهذا الكلام يتبيَّن أن الله – حسب فهم ابن عربي – أخذ صورة الإنسان الكامل وليس العكس. وموضع ذلك من النص قوله "ظهر الكنز بظهوره " فظهور الإنسان الكامل أسبق من ظهور الكنز/الله .

ومن أسباب وجود الإنسان الكامل، أن وجوده شيء أساسيّ في وجود الله، فوجوده هو وجود الله، ووجود الله متضمن بالضرورة وجود الإنسان الكامل حسب ابن عربي؛ فكما أن وجود الله أزلي، فوجود الإنسان الكامل أزلي كذلك، وضرب مثلاً لذلك حين قال: "واعلم أن الإنسان لمَّا كان مثال الصّورة الإلهية كالظلّ للشخص الذي لا يفارقه على كل حال، غير أنه يظهر للحسّ تارة ويخفي تارة، فإذا خفي فهو معقول فيه، وإذا ظهر فهو مشهود بالبصر لمن يراه، فالإنسان الكامل في الحق معقول فيه كالظل إذا خفي في الشمس فلا يظهر، فلم يزل أزلاً وأبداً، ولهذا كان مشهوداً للحق

---

[228] المرجع السابق دار صادر بيروت. ج3- ص266.

[229] ابن عربي – الفتوحات 267/3.

من كونه موصوفاً بأن له بصراً، فلما مدّ الظل منه ظهر بصورته ﴿ألم تَرَ إلى ربك كيف مدّ الظلّ ولو شاء لجعله ساكنا﴾ . أي ثابتاً فيمن هو ظله، فلا يمدّه، فلا يظهر له عين في الوجود الحسّي إلا لله وحده، فلم يزل مع الله ولا يزال مع الله فهو باقٍ ببقاء الله وما عدا الإنسان الكامل فهو باقٍ بإبقاء الله "[230].

أمّا مهام الإنسان الكامل – حسب ابن عربي – فهي خمسة :

1 – **الإنسان الكامل هو قلب بين الله والعالم**. "يقول الله تعالى في الحديث المروي (ما وسعني أرض ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن). فكان مرتبة الإنسان الكامل من حيث هو قلب بين الله والعالم "[231]. ولكن نصّ الحديث خاص بالمؤمن وليس فيه تخصيص للإنسان الكامل. فمن أين لابن عربي بهذا التخصيص؟

2 – **تصرف الخليفة في العالم هو تصرف الحق**. يقول ابن عربي: "فلا يتصرف من هو على الصورة إلا تصرف الحق بها، وتصرف الحق عين ما هو العالم عليه وفيه "[232].

3 – **نفوذ إرادته وهي إرادة الله**. "يشترك الإنسان الحيوان مع الكامل في الأدوات الصناعية التي بها يتوصل إلى مصنوع مما يفعل بالأيدي، ويزيد الكامل عليه بالفعل بالهمَّة، فأدواته همتهُ، وهي بمنزلة الإرادة الإلهية، وإذا توجهت همته على إيجاد شيء فمن المحال ألاّ يكون ذلك الشيء مراداً "[233].

4 – **هو الحافظ للسموات والأرض**. "الإنسان الكامل عمد السماء الذي يمسك الله بوجوده السماء أن تقع على الأرض، فإذا زال الإنسان الكامل،

---

[230] المرجع السابق. 187/3.
[231] المرجع السابق. 295/3.
[232] المرجع السابق. 85/4.
[233] المرجع نفسه 298/3.

وانتقل إلى البرزخ هوت السَّماء، وهو قوله تعالى: ﴿وانشقت السَّماء فهي يومئذٍ واهية﴾ أي ساقطة إلى الأرض "[234].

5 – **العالم كلّه يتبع الإنسان الكامل**. "الإنسان الكامل وهو الأمر الشامل الذي إذا قال : الله، ناب بذلك القول عن جميع الأفواه فهو المنظور إليه والمعوّل عليه "[235].

وكخلاصة نلاحظ من خلال عرضنا لنظرية الانسان الكامل عند ابن عربي أنه أراد أن يضفي على هذا الأخير كل ما هو عجائبي ومتعالٍ على الصفات البشرية وأراد أن يفرده ويخصّه بميزات ومهام تميزه عن الخلق والخالق معاً، واستدل على ذلك بأدلة عقلية ونقلية واهية لا تصلح أن تقوم برهاناً لأبسط القضايا ناهيك أن تكون برهانا لقضية شائكة كهذه.

●**الجيلي** :

خصّص الجيلي لنظرية الإنسان الكامل كتاباً وعنوانه "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل "، ولكن الذي أتى به في هذا الكتاب ما هو إلا شرح وتوسعة لما أتى به ابن عربي؛ فقد أعاد المحاور التي تحدث فيها ابن عربي (الماهية والخصائص والمهام).

يقول في ماهية الإنسان الكامل : "اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوعٌ في ملابس ويظهر في كنائس، فيسمى به بِاعتبار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس آخر؛ فاِسمه الأصلي الذي هو له محمد وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدِّين. ثم له بِاعتبار ملابس أخرى أسامٍ، وله في كل زمان اِسم ما يليق بلباسه في

---

[234] المرجع نفسه 418/3.

[235] المرجع السابق 396/4.

ذلك الزمان، فقد اجتمعت به ﷺ في صورة شيخي الشيخ شرف الدِّين إسماعيل الجبرتي، ولست أعلم أنه النبي ﷺ، وكنت أعلم أنه الشيخ "[236] .

وشيء من التمحيص لهذا الكلام يهديك إلى ثلاث ملاحظات هامَّات يمكن استنباطها :

الأولى : أنه لم يقدّم دليلا على ما ذهب إليه لا نقلياً ولا عقلياً، فكلامه ضرب من الإنشاء.

الثانية: في كلامه شبهة وحدة الأديان وخاصة عند قوله "ثم له تنوعٌ في ملابس ويَظهر في كنائس فيسمى به بِاعتبار لباس؛ ولا يسمى به بِاعتبار لباسٍ آخر ".

الثالثة : يطابق كلامه إلى حدٍّ بعيد نظرية تناسخ الأرواح وذلك في قوله : "وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان، فقد اجتمعت به ﷺ في صورة شيخي ..." .

ومعنى هذا أن النبي ﷺ لم يمت، وإنما هو متنقِّل في الأبدان واللباس من رجل إلى آخر بل أكثر من ذلك. فهو موجودٌ قبل ميلاده صلى الله عليه وسلم ودليل ذلك قول الجيلي (وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين). ويؤكد هذه الفكرة في موضع آخر حيث يقول : "وقد جرت سنته صلى الله عليه وسلم أنه لا يزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهم ليعلي شأنهم ويقيم ميلانهم، فهم خلفاؤه في الظاهر، وهو في الباطن حقيقتهم. "[237].

وفي موضع آخر يقول الجيلي مثلما قال ابن عربي قبله أن الإنسان الكامل يمتلك الصّفات الإلهية والصِّفات الخَلْقية، وأنه صورة الله: "اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصّفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم مقتضى الذاتي، فإنه المعبِّر عن حقيقته بتلك العبارات، والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات ليس لها مستند في الوجود

---

[236] عبد الكريم الجيلي – الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل – تح: أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد بن عريضة – منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 1997 – ص210.

[237] المرجع السابق ص 211.

إلاَّ الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرآة التي لا يَرى الشخص صورته إلا فيها، وإلاّ فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم الله فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق "[238].

أمّا عن مراتب الانسان الكامل فهي ثلاثة والرابعة تسمى مقام الختام. أما البرزخ الأول "يسمى البداية وهو التحقق بالأسماء والصِّفات. والبرزخ الثاني يسمى التوسط وهو فلك الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات واِطلع على ما شاء من المغيبات. البرْزخ الثالث وهو معرفة التنوعات الحكمية في اِختراع الأمور القدرية، لا يزال الإنسان تخرق له العادات بها في ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة في فلك الحكمة، فحينئذ يؤذن له إبراز القدرة في ظاهر الأكوان، فإذا تمكن من هذا البرزخ حلّ في المقام المسمى بالختام والموصوف بالجلال والإكرام، وليس بعد ذلك إلا الكبرياء، وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية، والناس في هذا المقام مختلفون فكامل وأكمل وفاضل وأفضل "[239].

يحوي هذا النصّ خصائص وميزات الإنسان الكامل في أطواره الأربعة، وهذا النص على ما فيه من الغموض إلاّ أننا نستطيع أن نفهم بعض الخصائص التي ألصقها الجيلي بالإنسان الكامل وننقدها وهي :

1 – الإنسان الكامل يعلم سائر المكتمات ومُطَّلع على ما شاء من المغيبات. وهذه مرتبة لم يبلغها رسول الله ﷺ في حياته. فكيف بالإنسان الكامل؟! وقد قال الله عز وجل في كتابه : ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا*إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾. (الجن25-26). فالله هو الذي يختار من يطلع على غيبه والمقدار الذي يطلعه عليه، وليس الإنسان الكامل هو الذي يطلع على الغيب بالقدر الذي يحبه هو حسب الجيلي.

---

[238] المرجع السابق. ص 212,213.

[239] المرجع السابق . ص 213,214.

2 – إبراز القدرة في ظاهر الأكوان، وهذه ميزة غامضة قابلة للتأويل، فإن قصد بالقدرة أن ينوب عن الله عز وجل في تصريف القدرة، فقد سلك مسلكاً خاطئاً، وإن قصد بها إظهار المعجزات والكرامات فلا بأس.

3 – أمّا مقام الختام الموصوف بالجلال والإكرام، وليس بعده إلاّ الكبرياء. فإن الكبرياء رداء الله ومن نازعه في رداءه قذفه في النار. [240]

- أمّا صدر الدِّين القونوي في كتابه (مراتب الوجود) فقد ذهب بالفكرة إلى حدٍّ بعيد جدًّا: "المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هي للإنسان الكامل ، وبه تمت المراتب ،وكمُل العالم وظهر الحق للعالم سبحانه بظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته، فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة في الظهور وأعلاهم مرتبة في الكمالات ليس لغيره ذلك، وقد بيَّنَّا أنه الجامع للحقائق الحقية والحقائق الخلقية، جملة وتفصيلا حكماً ووجوداً بالذات والصّفات لزوماً وعرضاً حقيقةً ومجازاً، وكلّ ما رأيته أو سمعته في الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان واسم لحقيقة من حقائق الإنسان، فالإنسان هو الحق وهو الذات وهو الصّفات وهو العرش وهو الكرسي وهو اللوح وهو القلم وهو الملك وهو الجن، وهو السماوات وكواكبها وهو الأرضون وما فيها وهو العالم الدنياوي، وهو العالم الأخروي، وهو الوجود وما حواه، وهو الحق وهو الخلق وهو القدم وهو الحادث "[241].

وهذا النصّ شاهد من شواهد وحدة الوجود، لأن الإنسان حسب القونوي هو كلّ شيء. وهذا مخالف للنص القرآني الصَّريح بكلّ آياته التي تخص الإنسان خلقاً ونشأةً وموتاً.

3- وحدة الوجود:

---

[240] نص الحديث النبوي في صحيح مسلم، وفي سنن ابن ماجة (4175).

[241] القونوي – مراتب الوجود. منشور ضمن كتاب: الإنسان الكامل في الإسلام – عبد الرَّحمان بدوي – وكالة المطبوعات – الكويت. ط2.1976م . ص147.

أخذت نظرية "وحدة الوجود " الحظّ الأوفر من اهتمام وكتابات التصوف وخاصة مع ابن عربي الذي أخذ يوسِّعها ويبثها كتاباته حتى اِكتملت معه، ومن أتى بعده ما هو إلاّ شارح لها أو مكرّرٌ .

وأقل شيء يقال عن هذه النظرية أنها "خطيرة" وذلك لأنها تتصادم مع نصوص صريحة في القرآن والسُّنّة أولاً، ولأنها لها آثاراً خطيرة على العقيدة الإسلامية بشقّيها (الربوبية والألوهية) ثم على الممارسات الشرعية التي تنجرّ عنها.

أ – أصولها :

يقول عبد القاهر البغدادي في كتابه (الفَرق بين الفِرق) أن جذور هذه النظرية (الحلول والاتحاد) يعود إلى الأديان الوثنية والفلسفات القديمة، كما تعود أيضا إلى الديانة المسيحية المحرّفة ، إذْ زعمت أن الله حلَّ في سيدنا عيسى عليه السَّلام، كما أنها ظهرت أيضا عند بعض فرق الشيعة الأوائل الذين زعموا حلول الله تعالى في علي بن أبي طالب رضي الله عنه وفي بعض ذريته [242].

وما يقصده البغدادي بالأديان الوثنية هو الفكر اليوناني إذْ أن (طاليس) قال بأنّ أصل الكون واحد وهو الماء إذْ رأى أن الكائنات الحية تتغذى من الأشياء الرطبة، وأنّ النبات يتغذى من الماء وأن حيوان البحر أكثر من حيوان البرّ، وأن المطر أساس الحياة والبقاء.[243]

والذي يدّعم هذا القول الأسطورة السُّومرية القديمة التي ذكرها فراس السّوّاح في كتابه (مغامرة العقل الأولى) واسمها "الميلاد المائي"، فحين كان كل شيء مظلما، ولا شيء غير المياه ففي البدو كانت الآلهة (نمو) ولا أحد معها، وهي المياه الأولى التي انبثقت منها كلّ العناصر، وأنجبت (نمو) ولداً وهو (آن) وهو إله السماء و(كي) وهي الأنثى إلهة الأرض وكان الثلاثة متوحدين، ثم تزوج (آن)(كي) فأنجبا (أنليل) إله الهواء. وكان

---

[242] ينظر عبد القاهر البغدادي – الفرق بين الفرق – تح: محمد محي الدين . عبد الحميد – دار المعرفة بيروت. ص254.

[243] ينظر: عبد الرحمان بدوي –موسوعة الفلسفة- ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت 1996. ص276.

في مساحة ضيقة ففصل بالقوة أمه عن أبيه، وأنجب (أنليل) ابنا وهو (نانا) إله القمر، ولكن ضوءه كان خافتاً ، وأنجب (نانا) ابنا وهو (أوتو) وهو إله الشمس، وبدأت الآلهة في خلق الأشياء الأخرى. [244]

وضعف التفسير والتعليل ظاهر في كلام طاليس وفي الأسطورة السّومرية، إذْ كيف يخلق الماءُ الشمسَ مثلا؟!

ب – عند المتصوفة:

أشهر الذين قالوا بوحدة الوجود هم من فلاسفة المتصوفة كاِبن عربي وابن سبعين والجيلي وغيرهم. لذلك لم يُنقل هذا القول عن المتصوفة الأوائل، كالجنيد، والمحاسبي والسَّقطي وغيرهم. وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدلّ على تأثر هؤلاء المتصوفة الفلاسفة بالفلسفة اليونانية أو غيرها. وأن هذا الكلام الذي قالوا به جديد ودخيل على العقيدة الإسلامية الصّافية.

وملخصّ مفهوم وحدة الوجود هو : أن الله تعالى والعالم شيء واحد . وسنرى هذا الملخص مبثوثاً ومشروحاً في أقوالهم.

- يقول ابن عربي: "فهو من حيث الوجود عين الموجودات "[245]؛ وهذا إقرار صريح وبرهان ساطع على أنه يقول بوحدة الوجود. ولو قال مثلا (هو والموجودات شيء واحد) لاحتمل كلامه التأويل كأن نؤوله: أنه خالق الموجودات إذن فهي منه. ولكنه قال (عين الموجودات)، أي هو هي.

- يقول ابن سبعين: "العامَّة والجُهّال غلب عليهم الكثرة والتعدد، والخاصة والعلماء غلب عليهم الأصل، وهو وحدة الوجود "[246].

- أمّا النابلسي فيقول : "ما ثَمَّ إلاّ ذاتٌ وصفات وصفات صفات وهي الأفعال، ومنفعلات، وهي العالم، فالأول: المعبود، والثاني الموصل إليه،

---

[244] ينظر – فراس السّواح – مغامرة العقل الأولى – دراسة في الأسطورة ط13. دار علاء الدين، دمشق، 2002. ص33.

[245] ابن عربي – فصوص الحكم- تح: أبو العلا عفيفي. ص77.

[246] عبد الحق بي سبعين –رسائل ابن سبعين- تح: عبد الرحمان بدوي. الدار المصرية – مصر . د ت . ص189.

والثالث العابد، والرّابع المانع، فالأول مرتبة الله، والثاني مرتبة محمد صلى الله عليه وسلم، والثالث مرتبة المؤمنين، والرّابع مرتبة الشيطان، وهذه الأربع في الحقيقة شيء واحد.... وهو صورة الحق ".[247]

- والجيلي يقول: "أنّ الله ما يتجلى إلاّ على نفسه، ولكن تسمى تلك اللطيفة الإلهية عبداً بِاعتبار أنها عوض عن العبد، وإلاّ فلا عبدٌ ولا ربٌّ، إذْ بِانتفاء اسم المربوب انتفى اسم الرّب، فما ثم إلاّ الله وحده "[248].

- ويقول القاشاني في شرحه لفصوص الحكم: "كل خلقٍ تراه العيون فهو عين الحق، ولكن الخيال المحجوب سماه خلقاً لكونه مستوراً بصورة خَلقية".[249]

والملاحظ من خلال رصفنا لأقوال كبار الصّوفية الفلاسفة أن وحدة الوجود عقيدة راسخة في أذهانهم مستقرة مجملها أن الله والعالم شيء واحد، ولا شيء غير الله.

كثيراً ما تختلط وحدة الوجود بمصطلحات قريبة منها وهي: الحلول، والاتحاد، ووحدة الشهود.

أمّا الحلول في اللغة فمصدره حلّ يحلّ إذا نزل بالمكان ومنه قوله تعالى: {أو تحلّ قريباً من دارهم} وأصل الحلول من حلّ عقد الحبال عند إنزال الأحمال أي فتحها ونقضها.[250]

أمّا الاتحاد في اللغة، أن يصير المتعدد واحداً،...يقال اِتحد الشيئان أو الأشياء أي صارت شيئاً واحداً، ومادة (وحد) تدل على الانفراد، والواحد المنفرد بذاته في عدم المِثْل والنظير.[251]

---

[247] عبد الغني النابلسي – الفتح الرَّباني – تح: محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية بيروت ط1 1405هـ ص: 81,82.

[248] الجيلي – الإنسان الكامل – ج1. ص62.

[249] عبد الرزاق القاشاني – شرح فصوص الحكم – مكتبة مصطفى الباني .ط3 – 1987.

[250] ينظر: الفيروز أبادي – القاموس المحيط. ج3. ص359.

[251] المرجع نفسه ج1 ص343.

ومن خلال فهمنا لمصطلح الحلول والاتحاد يقتضي أن نقرّر أن الواجد والموجود شيئان متغايران منفصلان وساعة الحلول أو الاتحاد يحدث التجاذب بين الشيئين ويقع الاتحاد، أو يُتوهَّم أن اِتحاداً وقع.

وهذا الذي قرره الجرجاني في كتابه (التعريفات) إذ قال: "شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكلّ موجود بالحق فيتحد به الكلّ من حيث كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه لا من حيث أن له وجوداً خاصًّا اِتحد به فإنه مُحال "[252].

والصّوفية الذين يقولون بوحدة الوجود ينفون الحلول والاتحاد حتماً، لأنه يثبت وجود طرف سينحل أو سيتحد بالله أي أن هناك من هو (غير الله)، وتبطل بهذا فكرة وحدة الوجود.

وقول ابن عجيبة شاهد على ذلك : "لا يثبت الحادث مع من له وصف القدم، فاِنتفى القول بالاتحاد، إذْ معنى الاتحاد هو اقتران القديم مع الحديث، فيتحدان حتى يكونا شيئاً واحداً، وهو محال، إذْ هو مبني على وجود السِّوى، ولا سوى "[253].

أمَّا وحدة الشهود فقد عرفها وفصل ما يقع فيها الإمام ابن تيمية – رحمه الله – فهو القائل: "الفناء عن شهود السِّوى يحصل لكثير من السالكين لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته ، وضعف قلوبهم أن تشهد غير ما تعبد، وترى غير ما تقصد، لا يخطر ببالهم غير الله ... فإذا قوي على صاحب الفناء هذا فإنه يغيب بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، حتى يفنى من لم يكن وهي المخلوقات المعبّدة ممن سواه ويبقى من لم يزل وهو الرّبّ تعالى ، والمراد فناؤها في شهود العبد وذكره، وفناؤه عن أن يدركها أو يشهدها"[254]

---

[252] الجرجاني – التعريفات – ص 60.
[253] ابن عجيبة – إيقاظ الهمم. ص58.
[254] ابن تيمية – مجموع فتاوى ابن تيمية ج10. ص215.

هكذا يرى الإمام ابن تيمية مسألة وحدة الشهود على أنها مسألة قلبية ذهنية فهي تبدأ من السالك وتنتهي عنده، فهو الذي يغيب عن الموجودات كما كان .

ج – آثارها ولوازمها:

يترتب على من اِعتقد بوحدة الوجود جملة من اللّزومات والآثار العقدية والشرعية وغيرها:

- أمّا على مستوى العقيدة، فيلزمهم القول بأن الله لم يخلق الأشياء على وجه الحقيقة ؛ فمحالٌ أن يخلق الشيءُ نفسه.

- الاعتقاد بوحدة الأديان وصحَّة عبادة كلّ معبود، وقال ابن عربي في هذا الشأن :"والعارف المكمل من رأى كل معبود مجْلى لحق يعبد فيه"[255].

- وتساوى عندهم الشرك والتوحيد، فقد قال الجيلي :"الحق سبحانه وتعالى في كل شيء.... الشريك هو الحق، والمشرك هو الحق، والشركة هي الحق فإن شئت أشرِك، وإن شئت أفرد، فما ثمَّ إلاّ عينُك "[256].

- واتصاف الله عز وجل بجميع الصّفات سنِتّها ودنيّها؛ يقول ابن عربي: "ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذمّ "[257].

- الغلو في تقديس النبوة ،فهم يخلعون على الأنبياء صفات الآلهة، وخاصة النبي ﷺ. يقول محمد بن المعطي الكتاني :"صلاح الملك وانتظامه، بل وجوده من أصله متوقف عليه ﷺ ضرورة ، لأنه البرزخ بين صدمات الذات وبين ما يظهر من صور الممكنات ولولا البرزخ ما كان وقع على الموجودات أبصار"[258].

---

[255] ابن عربي – فصوص الحكم. تح: القاشاني- ص300.

[256] الجيلي – الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمان الرحيم – تح: بدوي طه علاّم – دار الرسالة القاهرة مصر. دت. ص20.

[257] ابن عربي – فصوص الحكم – تح: القاشاني . ص88.

[258] محمد الكتاني –حلّ الطلاسم من صلاة القاسم – المطبعة العامة الشرقية القاهرة. ط1 1321هـ. ص14.

- يلزم الذين قالوا بوحدة الوجود القول بأن أجزاءً من الله تفنى، وأن الله متحيز.

أمّا ابن عربي فلم ينته به المقام إلى هذا فحسب، بل ذهب يفسِّر القرآن وفق نظرية وحدة الوجود، فراح يلوي أعناق النصوص، ويخضعها لنظريته، فخرج من ذلك بعجيب الأقوال والتفاسير، بعضها يناقض بعضها الآخر؛ فقال مفسِّراً قوله تعالى : ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾(نوح23). "فإنهم إذا تركوهم [يقصد الأصنام ودّا، وسواعا ويغوثا ويعوقا ونسرا] جهلوا من الحق على قدر ما تركوا هؤلاء. فإن للحق في كلّ معبود وجهاً يعرفه من يعرفه، ويجهله من يجهله. في المحمديين ﴿وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه﴾ أي حكم، والعالم يعلم من عُبِدَ، وفي أيّ صورة ظهر حتى عُبِد، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصّورة المحسوسة وكالقوى المعنويّة في الصّورة الروحانية، فما عُبِد غير الله في كل معبود "[259] .

أي أنّ الذين أشركوا وعبدوا الأصنام (ودّا، وسواعا...) ما أشكروا بل كانوا يعبدون الله على الوجه الذي اختاروه . وكأن ابن عربي لم يُكمل قراءة الآية ﴿... وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا ۖ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا ﴾(نوح 23). أو كأن سيدنا نوح عليه السلام جاء ليفسد على قومه عبادتهم ، وأن الله لم يوح إليه أنهم على حقّ ،فدعْهم.!

وفي قصة سيدنا موسي عليه السلاّم وفرعون، يخصّ الحديث بفرعون وما فعله مع السحرة، وبرّر فعله على أنه هو الله وفعله صحيح: "ولما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت، وأنه الخليفة بالسيف- وإن جار في العرف الناموسي- فأنا الأعلى منهم بما أُعطيتُه في الظاهر من التحكم فيكم، ولمّا علمت السحرة، صدقه في مقاله لم ينكروه، وأقروا له بذلك. فقالوا له: إنما تقضي هذه الحياة الدنيا، وأقروا له بذلك . فاَقض ما أنت قاض، فالدّولة لك، فصحَّ قوله "أنا ربكم الأعلى" وإن كان عين الحق فالصورة لفرعون. فقطع الأيدي والأرجل وصلب بعين حق في صورة

[259] ابن عربي – فصوص الحكم – تح: أبو العلا عفيفي. دار الكتاب العربي بيروت لبنان. ج1. ص72.

باطل لنيل مراتب لا تنال إلاّ بذلك الفعل ، فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها "[260]. وهذا القول عظيم. فكيف يكلِّف الله موسى عليه السَّلام بهداية فرعون ، وفرعون هو عين الحق كما يزعم ابن عربي!؟ كأن الله يكلف عبده (موسى عليه السلام) أن يهديه!؟

ولماذا يُغْرق الله فرعون وأتباعه إن كان هو عين الحق كما يدّعى ابن عربي؟! مثل هذا الرأي لا يقبله السّفهاء بَلَهَ العقلاء.

وسأنقل له قولا آخر مكتفياً بالنقل دون التعليق: "فإن عبادة العجل فرقت بينهم (سيدنا موسى وسيدنا هارون عليهما السّلام)فكان منهم من عبده اتباعاً للسَّامري وتقليداً له، ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك، فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه، فكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضى ألاّ يُعبد إلاّ إيّاه، وما حكم الله بشيء، بل يراه عين كل شيء "[261] .

أخلص في الأخير إلى أن نظرية وحدة الوجود نظرية تتعارض مع صريح القرآن والحكمة الكونية، فكيف أن الله يخلق ذاته ويبتليها، ويحاسبها ومن ثمَّ يدخلها الجنة أو النار. فالخالق سبحانه وتعالى أحكم من أن يفعل ذلك. وأيضاً هذه النظرية أرادت أن تطوّع ما جاء في الفلسفة اليونانية من القول بوحدة الوجود إلى العقيدة الإسلامية، التي ترفض هذه الفكرة لأنها تقوم على ثنائية خالق ومخلوق.

4- الكرامة :

تُعتبر الكرامة مفهوماً مركزياً في التصوف، وليس أَدَلّ على ذلك كُتبهم الملأى بها، وخاصَّة كتب تصوّف الطّرق. فما الكرامة؟ وما الفرق بينها

---

[260] المرجع السابق ص210-211.

[261] المرجع السابق. ص 192.

وبين المعجزة؟ وما الأدلّة على ثبوتها من القرآن السنّة؟ وما أقسامها؟ وما أدلّة الذين أنكروا حدثها؟

يقول الإمام ابن تيمية: "فما كان من الخوارق من باب فتارة بأن يسمع العبد مالا يسمعه غيره، وتارة بأن يرى مالا يراه غيره يقظةً ومناماً. وتارة بأن يعلم مالا يعلمه غيره وحياً وإلهاماً، أو إنزال علم ضروري أو فراسة صادقة، ويسمى كشفاً ومشاهداتٍ ومكاشفاتٍ ومخاطبات، فالسَّماع مخاطبات، والرؤية مشاهدات والعلم مكاشفة، ويسمى ذلك كله (كشفاً) و(مكاشفة) أي كشف له عنه "[262] .

ومن هذا النص نفهم أن الكرامة صِنْوُ المعجزة لأن كليهما خارق للعادة. وهي على ثلاثة صُورٍ، إمّا بالسَّماع، وإمَّا بالمشاهدة وإمَّا بالعلم.

أمَّا القشيري فقد بَسَّطها كثيراً فقال : "واعلم أن من أَجَلِّ الكرامات التي تكون للأولياء دوام التوفيق للطاعة والعصمة عن المعاصي والمخالفات "[263] وربما قال القشيري هذا ليُهَدِّئ من حماس بعض المتصوفة الذين غالوا في فهم الكرامة والإشادة بها. وأصل الكرامة – كما يرى ابن تيمية – هي من بركة اتباع النبي ﷺ [264].

ويحكي الطوسي كرامة عاين خبرها بنفسه . فقال: "ودخلت مع جماعة بتُسْتُرَ قصر سهل بن عبد الله رحمه الله، فدخلنا في القصر بيتاً كان الناس يسمونه بيت السَّبع فسألناهم عن ذلك فقالوا: كان تجيء السِّباع إلى سهل بن عبد الله رحمه الله، فكان يدخلها هذا البيت ويضيِّفها ويُطعمها اللحم ثم يخليها. والله أعلم بذلك، وما رأيت أحداً من صالحي أهل تستر ينكر ذلك"[265].

وسبب ظهور الكرامات على أيدي الرّجال هو الزهد والإخلاص فيه. وفائدة الكرامة كما يقول الطوسي أن الأولياء يحتجون بها على أنفسهم

---

[262] ابن تيمية – فقه التصوف – تعليق: زهير شفيق الكبي – دار الفكر العربي. بيروت –ط1-1993 – ص182.

[263] النووي – بستان العارفين – المطبعة المنيرية –دمشق- د ت . د ط .. ص60.

[264] ابن تيمية – فقه التصوف. ص162.

[265] الطوسي – اللمع – ص 391.

حتى تطمئن وتوقن ولا تضطرب ولا تجزع عند فوت الرِّزق لأنها أمّارة بالسُّوء جاحدة مشركة مجبولة على الشَّكّ.[266] ومن فوائدها أنها برهان ودليل على صدق الذي ظهرت عليه الكرامة وعلى قربه من الله عز وجلّ. وأيضاً هي إشارة على صحّة الطريق الذي سلكه ؛ أي هي مبشِّرات في الدنيا وسابق ثواب.

أمَّا الفرق بين الكرامة والمعجزة فهو :[267]

1 – الأنبياء مستعبدون ومأمورون بإظهار معجزاتهم للخلق والاحتجاج بها على من يدعونهم إلى الله تعالى. فمتى ما كتموا ذلك خالفوا أمر الله.

أمَّا الأولياء فمستعبدون بكتمان ذلك عن الخلق، وإذا أظهروا كراماتهم طلباً للجاه فقد خالفوا أمر الله.

2 – كلّما زِيدَ للأنبياء من معجزاتهم كان ذلك أتمّ لمعانيهم وفضلهم. أمّا الأولياء فكلما زيدت في كراماتهم كان وجلهم أكثر وخوفهم أكثر، من أن تكون هذه الكرامات مجرد اِستدراج.

أمَّا أقسامها، فهي على قسمين كما يقول ابن عربي، فهي إمَّا حسّية وإمَّا معنويّة . أمَّا الحسِّية فهي كرامات العامَّة كالمشي على الماء وطي الأرض والاطلاع على الكوائن والإخبار بالماضي والحاضر. وأمَّا المعنويّة فهي كرامات الخاصّة من عباد الله، وهي العمل بشريعة القرآن والتمسك بها.[268] ولا أدري على أيّ أساس قسَّم هذا التقسيم. وهو نفسه في مواضع كثيرة من كتبه يذكر كراماته في الاطلاع على الأكوان.

أمَّا المعتزلة فقد أنكروا حدوث الكرامة لأدلَّة عقلية -في رأيهم- قد اجتمعت لهم، وقبل أن نذكرها نذكر أدلَّة الذين قالوا بحدوثها، وهي:

1 – قول الله تعالى : ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا ﴾ (مريم25).ومريم لم تكن نبيَّة، بل كانت صالحة ، وهذا الذي حدث معها

---

[266] المرجع نفسه – ص 393.

[267] المرجع نفسه . ص393-395.

[268] ابن عطاء الله السّكندري – لطائف المنن. - ط القاهرة 1277. ص72.

كرامة. لأن موسم الرطب لم يحن بعد ،وهزّ جذع نخلة في الواقع لا يُسْقط الرّطب منها.

2 – حديث النبي صلى الله علي وسلم في قصة جُريج الرَّاهب الذي أُتهم بالزنا وكان بريئاً ، فبَرأه الوليد في مهده حين قال : أنا ابن الرّاعي .[269]

3 – حديث الذئب الذي كلَّم الرّاعي ولم يكن الرَّاعي نبياً.

4 – الرّجل الذي ركب البقرة فقالت له : يا عبد الله ما خُلقت لهذا.

5 – حديث النبي ﷺ: "إنّ في أمتي مكلَّمون ومحدثون، وإنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه منهم "[270].

وقد نقض المعتزلة هذه الأدلة بالعقل فاِحتجوا بالآتي :[271]

1 – الكرامة توجب القياس المبني بغيره لعدم تميزها عن المعجزة ، فلا تدلّ المعجزة على النبوَّة.

2 – إنها تُفضي إلى السَّفسطة لاقتضائها انقلاب الجبل ذهباً أبريزاً، والبحر دماً عبيطاً، ونحو ذلك .

3 – أنه لَوْ ظهر لوليّ كرامة لجاز الحكم له بمجرّد دعواه أنه يملك حبَّة برّ أو فلساً واحداً بغير نيّة لظهور كرامته المؤذنة بعلو درجته عند الله. والمبالغة في كذبه سيما في تافه، وهو باطل لإجماع المسلمين المؤيد بقول إمام المرسلين "البيّنة على من اِدّعى، واليمين على من أنكر ".

4 – أن ظهورها يوجب نقض العادة لتكثرها بتكثر الأولياء عن كونه خارقاً فيصير عادة.

---

[269] الطوسي، اللمع، ص396. في صحيح البخاري (لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدَّثون، فإن يكن في أمتي أحد فعمر). وهو حديث يخص به سيدنا عمر رضي الله عنه.

[270] المرجع السابق. ص ن .

[271] عبد الرؤوف المناوي – الكواكب الدُّريَّة في تراجم السّادة الصّوفية. تع: محمد حسن ربيع – مصر 1938، ج1- ص: 8، 9.

5 – أنها تسدّ باب إثبات النبوّة لاحتمال كون المعجزة إكراماً لا تصديقاً، فيطوى بساط النبوة رأساً.

6 – أنها تُخِلّ بجلال كمال الأنبياء لمشاركة الأولياء لهم في ذلك.

7 – أنها لا تتميَّز عن السِّحر.

هذه أَدلَّة المعتزلة العقلية التي يفنِّدُّها الواقع والأخبار الصَّحيحة، على أنهم ما ذهبوا هذا المذهب إلاّ خوفاً على النبوة أن تسقط من أعين الناس وتزول مرتبتها المقدسة في قلوبهم، فينفرط عقد الدين معها. وربما خافوا من أن يأخذ الأولياء مكانة الأنبياء في قلوب الخلق، فتميع مكانة الأنبياء.

وليس المعتزلة وحدهم من ذهب هذا المذهب، بل غيرهم قال أيضا بما قالوا، فهذا الخوانساري في كتابه (**روضات الجنات في أخبار العلماء السَّادات**) يقول :"إن العَامَّة فتحوا سوق التصنّع والمخادعة دكّاناً فوق كلّ دكّان، ونسبوا إليه خوارق عادات عجيبات... لا يصدقها إلاّ من كان من جملة البُلداء، ولا يخفي على المسلم العاقل أن مقولة الكرامات، إمَّا حماقة أو جنون "[272].

أمَّا زكي مبارك فقد ردَّ سبب إيمان الناس بالكرامات إلى عامل نفسي، ففيها عزاء كبير للفقراء، لأنهم يخلقون لأنفسهم دنيا من الوهم والمجد تعويضاً ما ضاع منهم في الحياة. ووصف الكرامات بأنها وساوس لا تسود إلاّ في عصور الضعف السّياسي والإقتصادي، لأن المسلمين في عصور القوة لا يعرفون غير الواقع مع أن الصَّلاح كان أغلب عليهم.[273]

أمّا الباحث علي زيعور فإنه يذهب بعيداً في ردّه على الكرامة الصّوفية، ولقد خصص لها كتاباً في ذلك، درس فيه الكرامة الصّوفية وقصصها، واستعان في تحليله ونتائجه بمفاهيم علمية، كعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الإنسية ، وعلم الألسنية، والبنيوية وغيرها، وخَلُصَ إلى أن الكرامة كذبة على الذات وعلى الغير، وهي موجودة في الذهنية العربية، وفي

---

[272] الخوانساري - روضات الجنات في أخبار العلماء السَّادات. طهران – ج5 ص85.

[273] ينظر : زكي مبارك – التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج2. ص284.

حالات مرضية كثيرة، وفي ثنايا بعض تفسيراتنا للظواهر والكون، وفي حالات عجز العلم عن تقديم إجابة مشبعة، وفي الاستمتاع بسماع القصص الشعبية البطولية. وهي موجودة كالأسطورة فقط تختلف عنها في درجة التأثير، وقراءة الكرامة نافعة فقط لأنها نافذة على اللاوعي الشعبي ورأى أن البنية الأساسية في الكرامة هي الوجدان والحدس، ويتغذى هذان من الإحساس والخيال، وما يرتبط بهما من الشعور. ورأى أن الكرامة ماهي إلا تحقيق نزعات بعض الأفراد الذين لم يكفهم التوقف عن حدود الدين، فتحقق لهم الكرامة القفز إلى الاتحاد بالله، وهي طريقة وهمية أو مرجوة. ولاحظ أنها تستقي جذورها من الدين والمعجزات ولكنها كانت أقرب إلى المزاعم الشعبية، وهي تشترك مع رواسب من عهود الكهانة والعرافة والسحر، وتستخدم لغاية نفعية شخصية. وما الكرامة إلا ثوب آخر للنبوة، وأحياناً هي فوق النبوة عند بعض المتصوفة.[274]

ومن آثار الكرامة الصوفية حسب رأيه أنها "حفرت في الوعي العربي أخاديد عميقة من الانتصارات الوهمية لاسيما من الالتواءات والهروبية. لقد أدت بالعقل إلى الاستسلام المتصاعد وأحدثت شرخاً في العربي الذي كان عليه أن يبني، ويتحمل المسؤولية، ويحيا حريته، وعبر الاستمرارية التاريخية للكرامة كانت الأنا تسلّم وتتنازل وتحيط بعنقها الحبل، وتنكص (...) لم تنقطع الكرامة عن الضرب على العقل العربي لترميه في الخيال والوهم، في اللازمن والمقدس السديمي (...) عمقت البعد الباطني في الشخصية العربية؛ وهي أثواب التجربة الرّوحية، شجعت الانكفاء، والكشف والمشاهدة أي الطرائق اللاعقلية والحدسية المحضة في النظر والتفتيش عن الحقيقة(....) أضألت وأبخست دور العقل والمنطق والتجريب "[275].

وإن كنَّا لا نوافقه في كلّ ما ذهب إليه، لكننا نقرّ بكثير من النتائج التي توصل إليها في تحليله.

---

[274] ينظر: علي زيعور – الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم – دار الأندلس. بيروت لبنان- ط2. 1984. ص21-25.

[275] المرجع السابق ص: 169,170.

5- الشّطح الصّوفي:

عاب كثير من العلماء على بعض رموز المتصوفة بعض الكلام الذي رُوي لهم عنهم، وفي هذا الكلام معانٍ تخرج عن صميم العقيدة والشرع، وظاهرها كفرٌ. وأُصطلح على هذا الكلام بـ "الشّطح". فما الشطح؟ وما عناصره وما أسبابه؟ وما الشطحات التي رُويت عن الصّوفية؟ وهل لها وجه من التأويل؟

الشطح في لغة العرب هو "الحركة"، يقال شطح فلان يشطح إذا تحرك، فالشطح "لفظة مأخوذة من الحركة لأنها حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم، فعبَّروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها، فمفتون هالك بالإنكار والطّعن عليها إذا سمعها. وسالم ناجٍ برفع الإنكار عنها والبحث عمَّا يشكل عليه منها بالسؤال عمن يعلم علمها ويكون ذلك من شأنها "[276]. فها هو الطوسي يدعو المخالفين الذين أنكروا على الصوفية شطحاتهم إلى التريث وعدم الإسراع في الحكم، والبحث عن المخرج والتأويل للشطحة قبل الحكم عليها.

وفي كلامه كثير من الحق، فليس من العدل أن نفهم الكلام الذي قيل في حال سكرٍ كالكلام الذي قيل في حال يقظة. فلابد من التوسع في التأويل. وذلك لأن الشطحة "عبارة مستغربة في وصف وجْد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته"[277]. وقرّب الطوسي الشطح وما يكون منه، بمثال من الطبيعة فالنهر إن لم يتسع للماء الذي تدفق فيه، فاض على جانبيه.

أمَّا عبد الرَّحمان بدوي في كتابه (شطحات الصّوفية)، فقد ذهب مذهباً آخر، فعوض أن يلتمس المعاذير للصوفي الشاطح، أقر بأن الشطح لابُدّ منه للصّوفي، ولا يكون الصّوفي واصلاً إلاّ إذا شطح، فالشطح علامة

---

[276] الطوسي -اللمع- ص453.

[277] المرجع السابق ص 453

وصول. وفسَّر الشطح على أنه نتيجة إتحاد العبد بالمعبود فقال: "الشطح إذن تعبير عمَّا تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرّة في حضرة الألوهية فتدرك أنّ الله هي، وهي هو، ويقوم إذن على عتبة الاتحاد، ويأتي نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبة كتمانه فينطلق بالإفصاح لسانه، وفيه يتبيَّن هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه، فيتحدث على لسان الحق لأنه صار والحق شيئاً واحداً"[278]. وواضح من النصّ أن أساس الشطح –حسب عبد الرحمان بدوي- هو الاتحاد بالله عز وجل.

ثم يقول في الصفحة نفسها إن الشطح سرّ للصّوفيّ لابُدّ منه، هنالك تتخذ الكلمات عند النفس امتلاءها الخاص بحقيقتها الوقتية، وتُسمع في باطنها أحاديث قدسية ثم تصلح النفس لغتها وفقا لتلك الأحاديث. [279]وحدَّد للشطح خمسة عناصر وهي :

أ – الوَجْدُ:

فالشطح لا يقع إلاّ بعد وُجْدٍ عنيف، والواجدون نوعان: واجدٌ متحرك، وواجدٌ ساكن، وفُضِّل السَّاكن على المتحرك المضطرب عند البعض، وقوم آخرون قالوا برأي مخالف، وهو أنه إذا كان الوارد يُوجب السّكون فالسّكون أفضل من الحركة، وإن كان الوارد يوجب الحركة فالحركة أتمّ.[280] إذن من فضّل أهل السّكون إنما فضلهم بفضل عقولهم وشدة تمكنهم، ومن فضَّل المتحركين؛ فلأن واردهم من الذكر قويٌّ.

---

[278] عبد الرحمان بدوي –شطحات الصّوفية- وكالة المطبوعات الكويت. ج1. ص10.

[279] المرجع نفسه ص ن.

[280] ينظر: الطوسي –اللمع. ص383.

أما بواعث الوجد فهي كثيرة، منها الذكر المزعج أو الخوف المقلق، أو التوبيخ على الزلة، أو المحادثة بلطيفة، أو إشارة إلى فائدة، أو شوق إلى غائب، أو أسف على فائت، أو مناجاة بسرّ.[281]

ب – الاتحاد:

لا يكون الشطح دون اتحاد، فبالاتحاد يغيب الصّوفي عن عالم الملك ليحضر في عالم الملكوت. وبالاتحاد تتساوى الأديان لأنها كلها –حسب فهمه- من الله، وكل شيء في الوجود هو الله، لأن الله هو الوجود.

ج- السُّكْرُ:

هناك من اعتبر أنّ السُّكر حكمهُ حكم الصّحو، لأن الرّوح انتشت بمكاشفة الحق لها بسرّه، وبأنه هو وهي هو. فتطرب أشد الطّرب لإكتشافها هذه الحقيقة، فسُكرها إذن شدة غبطتها بمعرفة سرّ وجودها.[282]

والغريب أن ابن تيمية المعروف بمعاداته للصوفية في كثير من المسائل، يهادنهم في مسألة السّكر ويلتمس لهم المعاذير، فقد قال في كتابه (مجموعة الرسائل والمسائل) ما يلي: "بعض ذوي الأحوال قد يحصل له في حال الفناء القاصر سُكر وغيبة عن السِّوى والسّكر وُجْد بلا تمييز، فقد يقول في تلك الحال: سبحاني! أو ما في الجُبّة إلاّ الله. أو نحو ذلك من الكلمات التي تُؤثر عن أبي يزيد البسطامي أو غيره من الأصحّاء، وكلمات السّكران تطوى ولا تروى ولا تؤدّى"[283]. هنا توقف ابن تيمية ولم يثبت ما أثبته الصّوفية من الشهود والاتحاد وغير ذلك.

د – الهاتف الإلهي:

---

[281] ينظر المرجع نفسه. ص385.

[282] ينظر –عبد الرحمان بدوي. شطحات الصوفية. ص17.

[283] إبن تيمية –مجموع الرسائل والمسائل. ج1 ص168.

يتعرض عبد الرّحمان بدوي في كتابه السّالف الذكر، إلى ماهية السّكر، وما الذي يحدث أثناءه، فيقول "قلنا إن سببه هو مكاشفة الحق للرّوح بسرّ الاتحاد، وهذه المكاشفة على هيئة طائف أو هاتف يأذن لها أن تستبدل بدورها دوره، فتتحدث عن لسانه، ويعلن لها أنه يبادلها حبًّا بحب، وأن الآنيّة قد رفعت بينهما فصار شيئاً واحداً، وهذا هو العنصر المميز الخاص في هذا الجانب من التصوف عند المسلمين "[284]. يصرّ عبد الرّحمان بدوي على أن اِتحاداً حصل بين العبد والمعبود، وخلال ذلك الاتحاد الراقي يكون الهاتف الإلهي الذي ينوب عن الله، وهذا الذي يميز التصوف الإسلامي عن التصّوف المسيحي الذي يتكفّل فيه المسيح بالعلاقة بين العبد وربّه.

ثم عنّف عبد الرحمان بدوي اِبن تيمية وعبد القادر الجيلاني ، فقال أن ابن تيمية كان من الخبث بحيث أوهم القارئ بعبارته السالفة الذكر أن هناك تشابهاً بين السكر الروحي والسكر الجسماني من حيث قيمة الصِّدق في كليهما، والحق أن وجه الشبه بينهما في اللّذّة فقط.[285]

أمَّا ردّه على الجيلاني فهو: "وعبد القادر الجيلاني كان من السّذاجة أو الرّغبة في المداراة – شأنه دائماً في كلّ مذهبه ففيه ترضٍ ظاهر لمن يدّعون أنهم أهل السُّنة- بحيث اِدعى أن هذه الكلمات الشطحية لو صدرت في حال الصّحو لعدّت من وساوس الشيطان "[286]. لم يكتف بدوي بالتعنيف فقط بل صعّد الموقف حتى بلغ أقصاه، فقد اِدّعى أن المعرفة لا يمكن حصولها ألاّ بالشطح، بل إن المؤمن لا يبلغ منزلة التوحيد إلاّ بالشطح. وسأدرج ما قاله لكي أقطع دابر التأويل، ولكي أنقده فيما بعد:

"ولهذا فإن المعرفة تصدر عن الشطح، والشطحات إنما تصدر من أهل المعرفة، فإن علامة العارف أوّل دخوله في المعرفة الشطح، ومن لم يبلغ مرتبة الشطح لا يصحّ أن يُسلك في عداد العارفين بالمعنى الصحيح. وإن كان الناس قد توسعوا في معنى العارف فلم يشترطوا فيه المرور بدور

---

[284] عبد الرحمان بدوي – شطحات الصوفية. ص18.

[285] المرجع نفسه. ص18.

[286] المرجع نفسه. ص ن.

الشطح، ولكننا نحسب أن هذا التوسع هو من عدم التدقيق. ذلك أن المعرفة بالمعنى العالي الدقيق هي التوحيد، والمرء لا يبلغ منزلة التوحيد إلاّ في حال السكر وما يتلوها، والسكر يقتضي بالضرورة الشطح، فالشطح إذن مرحلة ضرورية في طريق التوحيد"[287].

هذا الرأي الذي قال به عبد الرحمان بدوي فيه شطح كبير؛ ولو أنه قال (ولا يبلغ منزلة كمال التوحيد اِلاّ في حال السُّكر) بدل قوله (ولا يبلغ منزلة التوحيد اِلاّ في حال السُّكر). لهان الأمر؛ لأنه إن كان كلام بدوي صحيحاً لوجدنا كلاماً لأرباب الصوفية يدعون فيه إلى الشطح ويرغبون فيه لكونه المعرفة الحقة، ولكن الأمر معكوس، فهم يتحفظون من ذلك، ويسترونه، ويتأوّلون لمن شطح، ثم إنه إن صحّ كلامه صحّ القول أن الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين كذلك والصّالحين والأولياء لم يبلغوا منزلة التوحيد. وما بلغها إلاّ بعض المتصوفة الذين أُثر عليهم شطحٌ وسكرٌ.

هـ – حال عدم الشعور:

أي أن كل الذي يحصل للصوفي من تجلٍ ومكاشفة ومهاتفة يكون في حال اللاشعور. ولكن الله حين كلَّم موسى عليه السَّلام، كلَّمه وهو في كامل شعوره!

ويرى عبد الرَّحمان بدوي أن سبب سكوت الصّوفية عن شطحاتهم وعدم البوح بها هو المصير الذي لقيه الحلاج. [288] والحقيقة غير التي اِدّعاها عبد الرّحمان بدوي، فإن كان الأمر كذلك لماذا لم يشطحوا قبل زمن الحلاّج؟ ومن جهة أخرى: لماذا شطح البسطامي قبل الحلاج ولم يلق ما لقيهُ؟ ذلك لأن للحلاج أشياء أخرى، كالخروج عن منهج التصوف والعقيدة الإسلامية الصحيحة؛ الأمر الذي جرّ أبا حامد الغزالي إلى القول عنه "قتل واحد مثله خير من إحياء عشرة ".

هذه هي العناصر الخمسة الواجب توفرها لكي يكون الشطح.

---

[287] المرجع السابق. ص21-22.

[288] المرجع السابق. ص23.

والآن سنعرض بعض شطحات الصّوفية التي رُويت عنهم الموثوقة وغير الموثوقة، وسنعرض أيضا الكلام الذي قيل فيها من طرف الصّوفية أيضاً.

قال البسطامي : "رفعني مرّة فأقامني بين يديه، وقال لي : يا أبا يزيد، إن خلقني يحبّون أن يروك. فقلت: زيّني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا : رأيناك، فتكون أنت ذاك. ولا لأكون أنا هنا "[289]. وتوقف الجنيد عن شرح المقولة، واكتفى بتبرير عام، يُفهم منه حسن الظن بالبسطامي، فقد رأى الجنيد الغاية القصوى من حال البسطامي، وعلم أنها حال قلّ من يفهمها أو يعبّر عنها عند اِستماعها.[290]

أمّا الطوسي فقد تعرض لشرح نصّ البسطامي، وآثر السّلامة في الشرح وتبرير الذّمة، وتأويل الكلام تأويلاً لا يخرجه عن عقيدة الإسلام الصّحيحة، فقد قال: "وأمَّا قوله: زيّني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك : يريد بذلك الزيادة والانتقال من حاله إلى نهاية أحوال المتحققين بتجريد التوحيد والمفردين لله بحقيقة التوحيد"[291].

وأمَّا قوله (ألبسني أنانيتك حتى إذا رآني خلقك قالوا : رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هنا) أوّل الطوسي هذا الكلام أنه صدر عن البسطامي وهو فانٍ عن فناءه، وقد قام الحق عن نفسه بالوحدانية، ومردّ كل ذلك إلى حديث النبي ﷺ (مازال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت عينه التي تبصر بها وسمعه الذي يسمع به و.....)[292].

أمَّا ما يُروى عن رابعة العدويّة حين حجت، قالت عن الكعبة: "هذا الصنم المعبود في الأرض! وإنه ما ولجه الله ولا خلا منه "[293]. وقد أُثر عنها أيضا قولها : "يا ربّ! أما كان لك عقوبة ولا أدب غير النار"[294].

---

[289] الطوسي –اللمع. ص461.
[290] ينظر المرجع نفسه ص 459.
[291] المرجع نفسه ص462.
[292] ينظر المرجع السابق. ص463
[293] ابن تيمية – مجموعة الرسائل والمسائل ج1. ص62.
[294] عبد الرؤوف مناوي – طبقات الأولياء – ورقة105 مخطوط الظاهرية رقم4162 عام نقلا عن: شطحات الصوفية – عبد الرحمان بدوي ص27.

والقولان غير مشهورين، ولم يُتداولا في كتب الصّوفية وغير ذلك من الأقوال النادرة التي لا يستطيع الدارس الوثوق بها لا لشيء إلاّ لأنها غير متداولة في كتب الصوفية، ومثل هذه الأشياء يطلب فيها التثبّت، لأنها إن صحّت قد تُخرج صاحبها من مّلة الإسلام. وأُورد بعضا آخر:

- قال البسطامي: "كنت لي مرآةً فصرت أنا المرآة"[295].

ومِثلُ هذا الكلام قابل للتأويل؛ فأما قوله (كنت لي مرآة) فيعني بها أني كنت أرى عجائب خلقي فيك، وأمّا قوله(فصرت أنا المرآة) أي صرت للناس مرأة يروك من خلالي لمّا توليتني فكنت سمعي وبصري وقدمي ويدي حسب الحديث القدسي المشهور (مازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإنا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به ويديه التي يبطش بها وقدمه التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينّه ولئن اِستعاذني لأعيذنّه...).

- قال أيضاً: "طاعتك لي يا ربّ أعظم من طاعتي لك "[296] .

- قال أيضا: "تا الله إنّ لوائي أعظم من لواء محمد صلعم: لوائي من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم من النبيين"[297].

- قال: "لأَن تراني مرّة خير من أن ترى ربك ألف مرة "[298].

- يحكي الطوسي عن الشبلي شطحته قائلاً: "أنه أخذ من يد إنسان كسرة خبز فأكلها، ثم قال : إن نفسي هذه تطلب مني كسرة خبز، ولو اِلتفت سرّي إلى العرش والكرسي لاحترق أو كما قال."[299].

---

[295] عبد الرّحمان بدوي –شطحات الصّوفية. ص30.

[296] عبد الوهاب الشعراني –لطائف المنن والأخلاق. ج1 ص125. نقلا عن عبد الرحمان بدوي – شطحات الصوفية ص30.

[297] المرجع السابق. ص ن.

[298] المرجع السابق ص ن.

[299] الطوسي –اللمع. ص479

والحقيقة أنّي أشكك في هذا النص الأخير لأن لوازم الشطح لم تتوفر، فقد كان الشبلي حسب الرِّواية جائعاً، وحين أنهى أكله قال شطحته مباشرة، أين الوجد؟ وأين السّكر؟ وأين الاتحاد مع الذات الإلهية؟ والغيبوبة والفناء؟

- أمّا الحلاّج فشطحاته كثيرة، ومنها قوله: (أنا الحق).

ويلتمس له في اللغة مخرجاً كأن يقال:(أنا كالحق) وفيه حذف لأداة التشبيه ووجه الشبه . ويلتمس له أيضاً أنه كان مستهلِكاً في شهود الله عز وجل. وكذلك روي عنه قوله: (أنا من أهوى، ومن أهوى أنا).

وفي ختام هذا المبحث أحبّ أن أنبّه إلى شرط لابُدّ منه لكي لا تميع المسألة وتتفسخ، وهو يجب أن يُخبَر الصوفيّ الشاطح بعد سكرته بما قال، ويجب أن يفسِّر قولته تلك أو يعتذر عنها، لكي لا يتلقفها المريدون على أنها حقّ أو حقيقة نالها شيخهم.

أمَّا الحلاج الذي اشتهر بشطحاته، والتي عَذَره فيها البعض لأن الوارد كان قويا، لم يطق، فنطق بما يوهم السامع ويبلبل فكره. وهنا ينقدح سؤال: لماذا لم يتراجع عن شطحاته عندما حُوكم وهو صاحٍ؟ وهذا هو السؤال الذي يقودنا إلى أشياء أخرى وراء شطحات الصّوفية كوحدة الوجود مثلا.

5- <u>الولاية والنبوة:</u>

تداخل عند الصوفية (الفلاسفة) مفهوم النبوة ومفهوم الولاية وتواشجا، حتى ظن البعض أن الولاية أرفع مكانة وأشرف من النبوّة. الأمر الذي دعا الطوسي إلى الكتابة في هذا الموضوع وتوضيح المسألة وتغليظ القول للذين مسّوا هذه المسألة وفضلوا الولاية على النبوّة . وقبل أن ندخل في تفصيل المسألة وإدراج الردود والأدلة، لابُدّ أن نعرج على مصطلح الولاية في القرآن واللغة لكي يتضح جيداً ثم نورد مفهومه عند الصّوفية.

وردت مادة (ولي) في القرآن في عدّة مواضع. قال الله تعالى:﴿الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها

خالدون﴾. (البقرة257).﴿إنّ وليّ الله الذي نزّل الكتاب وهو يتولى الصَّالحين﴾ (الأعراف 196). ﴿وإنّ الظالمين بعضهم أولياء بعض والله ولي المتقين﴾.(الجاثية 18,19).وقال تعالى :﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾(يونس 62,63) يتبين من خلال الفهم الشامل لآيات أن معنى (ولي) هو القرب والمساندة والتكفّل. وقد يكون هذا في الحقّ كما أنه قد يكون في الباطل.

والذي يسند هذا الفهم ويقويه حديث النبي ﷺ : (من عادى لي وليّاً فقد آذنته بالمحاربة وما تقرَّب إليَّ عبدي يتقرب بشيء أحبّ إليّ مما اِفترضتُهُ عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها ولَئِن سألني لأعطينَّهُ ولَئِن اِستعاذني لأعيذنّه) رواه البخاري.

أمَّا القشيري في رسالته فقد خصها بمعنيين: "الوليّ لها معنيان. أحدهما فعيل بمعنى مفعول، وهو من يتولَّى الله سبحانه أمره. قال تعالى ﴿وهو يتولَّى الصّالحين﴾ فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتولّى الحق سبحانه رعايته. والثاني فعيل مبالغة من الفاعل وهو الذي يتوالى عبادة الله وطاعته، فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان، وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولّي وليّاً.... ومن شرط الوليّ أن يكون محفوظاً كما أن من شرط النبي أن يكون معصوماً. وكلّ من كان للشرع عليه اِعتراض فهو مغرور مخدوع "[300].

المعنى الأوَّل للوليّ هو الرِّعاية، أمّا المعنى الثاني هو توالي العبادة من المؤمن دون عصيان. ونلمس في آخر النص احترازا، فالقشيري يحذِّر من مخالفة الشرع والاعتراض عليه، أي أنّ هناك من غرّته ولايته فذهب معارضاً لبعض الشرع متعاليا عليه. أو خاف من أن تغرّ أحد السالكين عبادته، فيغتر بوصوله مرتبة الولاية فينتكص على عقبيه.

---

[300] القشيري – الرسالة ج2. ص178.

ومن التعاريف التي شطَّت عن الجادّة، التعريف الذي قال به أيمن حمدي في قاموس مصطلحات الصّوفية: "الوليّ هو من تولّى الله أمره بالخصوصية مع مشاهدة أفعال الحق سبحانه وصفاته، وقد يجهل الوليّ شيئاً من أحكام الشريعة المطلوبة في حقّة ولا يعرفها إلاّ بالتعلم والسّؤال، ولا تُفاض من غير تعلّم إلاّ على النادر من العارفين. ولا يُحاط بمعرفة أحكام الشريعة وجميع العلوم التي يحتاج إليها الناس إلاّ الفرد الجامع لأنه هو الحامل للشرط في كل عصر ولو كان أُمِّياً لم تسبق له القراءة "[301].

وأفهم من كلامه أن الأولياء على طبقتين: طبقة يجوز في حقها النقصان في العلم، ويدركون ذلك النقص بالتعلم والسّؤال. وطبقة أرقى منها ويمثلها الفرد الجامع الذي لا يجوز في حقه النقصان في العلم، فهو الذي أحاط بكل علم شرعياً أم دنيوياً. والكلام الذي قاله عجيب غريب لا يقبله العقل السَّليم. علاوة على أنه لم يسنده بدليل أو برهان، وهذا الكلام فاسد لأنه يرفع الوليّ على النبي، فالنبي لا يعرف كل علوم الدنيا، وحادثة التأبير في المدينة لأول عام قدم فيه النبي ﷺ إليها دليل على ذلك. وحادثة الخضر مع موسى عليه السّلام تؤكد عدم علم الأنبياء بكل شيء، فكيف بالوليّ أن يعلم كل العلوم!

وقد بالغ ابن قضيب البان في وصف الولاية وما ألحق بها من خصائص التي لا تكون حتى للأنبياء. فهو يدّعي أن "كلّ ما خصّت به الأنبياء خُصت به خُصت به الأولياء وقال لي [يقصد الله عز وجل] مقامات الولاية في أمَّة محمد هي مقامات أولي العزم من الرّسل. ثم قال لي : الولي من أمة محمد لا يكون إلاّ عارفاً بي، وعالماً بأسرار خلقي، وبما بيني وبينهم من كل رمز غامض، وحالٍ ظاهر وقال لي: الولي له اِطلاع من اِطلاعي على أسرار الملك والملكوت والشقاوة والسَّعادة "[302].

وهذا الكلام فاسد من عدّة وجوه. لأنه أولاً يسوي بين الأولياء والأنبياء أولي العزم: فكل ما خُصَّت به الأنبياء من وحي وتشريف وتكليف خُصَّت

---

[301] أيمن حمدي – قاموس مصطلحات الصّوفية. ص96.

[302] اِبن قضيب البان – المواقف الإلهية – ملحق بكتاب: الانسان الكامل في الإسلام – عبد الرَّحمان بدوي ط2 1976م. ص197.

به الأولياء حسب زعمه. وزاد على ذلك قوله بِاطّلاع الأولياء على أسرار الخلق والعلم بالمقادير والمآلات.

وقد اِنخرط ابن عربي في هذه المسألة وأدلى بدلوه وقال كلاماً كثيراً غريباً. فتارة يسوي بين النبوة والولاية وتارة أخرى يفضل الولاية على النبوة تلميحاً لا تصريحاً فقد اِدَّعى أن الوليّ يستطيع أن يأخذ الحديث كما أخذه النبي ﷺ. حين قال: "فأسْمَعَه ذلك المظهر الرّوحاني خطاب الأحكام المشروعة لمظهر محمد ﷺ، حتى إذا فرغ من خطابه، وفُزِّعَ عن قلب الوليّ عَقِل صاحب هذا المشهد جميع ما تضمنه ذلك الخطاب من الأحكام المشروعة الظاهرة في هذه الأمّة المحمديَّة فيأخذها هذا الوليّ كما أخذها المظهر المحمدي للحضور الذي حصل في هذه الحضرة مما أمر به ذلك المظهر المحمدي من تبليغ لهذه الأمة "[303]. وملخّص كلامه أن الولي يساوي النبي في تلقيه عن الله عز وجل. والاختلاف اليسير في نوعية التلقي، فالنبي يتلقى الوحى عن طريق الملك أمَّا الولي فعن طريق التجلي الإلهي الباطني.

ومن الأشياء الغريبة التي فضّل بهل ابن عربي – تلميحا – الولاية على النبوة مسألة الاسم (المصطلح). فالنبوة منقطعة لأن ليس لها من أسماء الله مستند، أمَّا الولاية فلها اسم الله الوليّ : "ومن أسماءه [يقصد الله عز وجل] الوليّ، وليس من أسماءه نبي ولا رسول فلهذا انقطعت النبوة والرّسالة لأنها لا مستند لها من الأسماء الإلهية، ولم تنقطع الولاية فإن الاسم الولي يحفظها "[304].

وفي موضع آخر يقرر أن أولياء أمّة محمد ﷺ لا يقلون شأناً عن الأنبياء والرسل الآخرين، دون أن يقدم دليلاً أو شبهة من دليل: "إنّ محمداً عليه الصّلاة والسّلام هو الذي أعطى جميع الأنبياء والرّسل مقاماتهم في جميع الأرواح حتى بُعث بجسمه ﷺ وتبعناه. واِلتحق بنا من الأنبياء في الحكم من شاهده أو نزل بعده (عيسى عليه السَّلام بعد رجعته) فأولياء الأنبياء الذين سلفُوا يأخذون عن أنبيائهم، وأنبياؤهم يأخذون عن محمد ﷺ، فشاركت

[303] ابن عربي – الفتوحات المكية. دار صادر ج1 ص150.
[304] المرجع السابق. ج3 ص101.

الولاية المحمدية الأنبياء في الأخذ عنه. ولهذا ورد الخبر علماء هذه الأمة أنبياء بني إسرائيل. وقال تعالى فينا ﴿ لتكونوا شهداء على الناس﴾، وقال في حق الرّسل ﴿ويوم نبعث من كلّ أمة شهيدا عليهم من أنفسهم﴾ فنحن الأولياء شهداء على أتباعهم ونصرف الهمة في الخلوة للوراثة الكلية المحمدية "[305] .

ولكي نناقش هذا الكلام بروحٍ علمية نتساءل: هل من دليل على أن محمداً ﷺ هو الذي أعطى جميع الأنبياء والرّسل مقاماتهم في جميع الأرواح حتى بُعث بجسمه؟! إذا سقطت هذه المقدمة أو هذا الافتراض سقط معها ما وراءها من استنتاجات وتقريرات. لا دليل من القرآن ولا من السُّنة على ما ادّعاه ابن عربي في مقدمة كلامه إذن بطلت نتائجه المتأخرة.

ونتساءل مرّة أخرى عند قول ابن عربي (فأولياء الأنبياء الذين سلفوا يأخذون عن أنبيائهم). ماذا يأخذون؟

فالحق أن الوليّ يأخذ عن الله عز وجل لا عن الأنبياء فلماذا تحوّلت العلاقة والاتجاه من الله نحو النبي، والله يقول في الحديث القدسي" ومازال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي....." فلم يُذكر النبي ﷺ في هذا الحديث ولا في غيره.

وشيء أخير أختم به هذا المناقشة هو قوله (علماء هذه الأمّة أنبياء بني إسرائيل). وقد بحثت عن هذا الحديث فلم أجده في كتب الحديث لا في صحيحها ولا في ضعيفها بل إن العلماء قالوا فيه أنه لا أصل له. كالشوكاني وابن حجر وغيرهم. كما أن الخبر –إنْ صحّ- يخصّ العلماء لا الأولياء. وليس الوليَّ عالماً بالضرورة، وليس العالم وليّاً بالضرورة أيضاً، والفرق بينهما بيّنٌ.

وفي موضع قريب مما نقلت يقول ابن عربي: "إنّ الأولياء من أمّة محمد (صلعم) الجامع لمقامات الأنبياء عليهم السّلام قد يرث الواحد منهم موسى

---

[305] ابن عربي – رسالة الأنوار من كتاب رسائل ابن العربي دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط1 1948م. ص16-17.

عليه السَّلام، ولكن من النور المحمدي لا من النور الموسوي فيكون حاله من محمد عليه السّلام حال موسى عليه السّلام منه ﷺ".[306]

وهذا النصّ يؤكد ما قررناه سابقاً، أي أن ابن عربي يؤمن أن أولياء أمة محمد ﷺ في مرتبة واحدة مع الأنبياء والرّسل. ويُتم ابن عربي فكرته بقوله أن الولاية والنبوّة تجتمعان في "ثلاثة أشياء: الواحد في العلم من غير تعلم كسبي. والثاني في الفعل بالهمة في ما جرت به العادة ألاّ يُفعل إلاّ بالجسم أو لا قدرة للجسم عليه، والثالث في رؤية عالم الخيال في الحسّ ويفترقان بمجرد الخطاب "[307]. يعني أن الفرق بين النبي والولي في الخطاب فحسب .

وأكتفي بنقل نصٍّ للطوسي في كتابه اللمع : " والذي قال : إن الأنبياء عليهم السّلام يُوحي إليهم بواسطة، والأولياء يتلقفون من الله بلا واسطة، فيقال لهم: غلطتهم في ذلك، لأن الأنبياء عليهم السَّلام، هذا حالهم على الدّوام يعني الإلهام والمناجاة والتلقف من الله عز وجلّ بلا واسطة، والأولياء وقتاً دون وقت "[308].

أمّا نصْر حامد أبو زيد في كتابه (فلسفة التأويل) فقد ذكر أن هناك فرقين أساسيين بين النبوة والولاية فقال :"فالنبوة بكل مظاهرها وتجلياتها تمثل المستوى الظاهر من الشريعة، والولاية بكل مراتبها تمثل المستوى الباطن، والتفاعل بين النبوة والولاية يمثل في أنهما جميعاً مستمدان من الحقيقة المحمدية فهما مستمدان من أصلٍ واحد. والفارق بين النبوة والولاية هو الفارق الوهب والكسب، فالنبوة موهوبة والولاية مكتسبة بالتعمّل والسّلوك والمجاهدات"[309] .

ورأيه هذا موافق لرأي ابن عربي، لأنه كان مجرد شارحٍ له في كتابه المذكور. وكأنه أراد أن يساوي بين الولاية والنبوة في المصدر والمرتبة

---

[306] المرجع السابق. ص16.
[307] المرجع السابق. ص15.
[308] الطوسي – اللمع . ص537.
[309] نصر حامد أبو زيد – فلسفة التأويل- التنوير، بيروت، دار الوحدة، بيروت. ط1 1983م. ص233-234.

مع أنهما مختلفان في المستوى فللنبوة الظاهر (الشريعة) وللولاية الباطن. أما حقيقتهما – حسب أبي زيد – فواحدة .

وقال أيضاً في موضع آخر أن النبوة فرع من الولاية التي هي أصل. لذلك ابتدأت النبوة بآدم وانتهت بمحمد ﷺ، أمَّا الولاية فلا تنتهي أبداً.[310]

[310] انظر المرجع السابق. ص234.

الفصل الثاني

الفصل الثاني :

عناصر التصوف في الرواية العربية المغاربية المعاصرة

1/ دراسة في رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" للطاهر وطار .

1- ملخص الرواية .

2- مفاتيح الرواية.

3- صوفية العنوان.

4- الكرامة والعجائبية في الرواية.

5- مفهوم الحلول والاتحاد في الرواية.

6- الزمن الصوفي (الوقت).

7- عناصر صوفية أخرى .

2/ دراسة في رواية "جبل قاف" لعبد الإله بن عرفة.

1- ملخص الرواية.

2- العلم اللّدني وفعاليته في "عَرْفَنَة" السرد.

3- حضور ثيمة الوليّ وأثره في النص السردي.

4- طغيان الكرامة في رواية جبل قاف.

5- عناصر صوفية أخرى.

1/ دراسة في رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" للطاهر وطار .

1- ملخص الرواية :

تحوي هذه الرِّواية[311] ثمانية عناوين، وتحت كل عنوان نص، قد يطول وقد يقصر جداً. ومضمون الرِّواية كلها هو الحديث في الأزمة السِّياسية الجزائرية في العشرية الأخيرة للقرن العشرين، ومحاولة استكناه الخلل. إذن هي رواية سياسية جادّة تحاول إشباع الأدب العربي والجزائري، وتغطية حدث سياسي هام وخطير حوَّل مسارات الجزائر وغيَّرها.

وقد اِعتمد الكاتب في طرحه على ميكانيزمات المذهب السِّريالي، الذي يعمل على تعتيم الأشياء والأحداث والشخوص ليزيد من غرابتها وعمقها معاً.

وقد تمَّ تلخيص النص حسب عناوينه. كالتالي:

- تحليق حرّ:

يصل الولي الطاهر إلى مقامه الزكي، ولا يبقى بينه وبين مقامه إلاّ ميلاً، ولكنه يحتار في المدّة التي مكثها بعيداً عن مقامه / أرضه، وحين حاول أن يصلي ركعتين تحية لله تاهت به القبلة، وظل المقام يتعدد ويتكاثر في شكل دائري، ولم تسعفه الشمس في تحديد القبلة لأنها كانت ثابتة في مركز السَّماء. بدأ في الصّلاَة فبدأت ذاكرته تعود إليه شيئاً فشيئاً.

أمَّا العضباء، الناقة التي كان يركبها، كان شكلها خرافياً؛ أذناها مشقوقتان شكلتا أربعة أذان ولا يعرف سرّ العضباء إلاَّ الله والولي الطّاهر، الذي لا يكف عن دعاءه المتكرر : "يا خافي الألطاف نجَّنا مما نخاف ".

سبب بناء القصر (المقام الزكي) هو الحفاظ على الدِّين لأن موجة الإباحية والفسق قد انتشرت في البلاد.

---

[311] الطاهر وطار – الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي – موفم للنشر والتوزيع. الجزائر 2004.

يدرس في هذا القصر طلبة وطالبات، وكان عدد الطالبات مئتين وواحد، وكانت واحدة منهن فقط مجهولة النسب والمكان، وكانت تخرج من مرقدها ليلاً لتذهب إلى عنبر الطلبة فتوقظ واحداً منهم، وتقول له أُخطبني من الولي الطاهر وتزوجني، وعند الصّباح يكون الطالب قد نسي ما حفظ من قرآن وشريعة. فيُقرأ عليه سورة (سبِّح اسم ربك الأعلى) فيستعيد ما حفظ. ورُفعت شكايات للولي الطاهر بهذا الأمر.

- العلو فوق السّحب:

صُرع الولي الطَّاهر فوجد نفسه في مكان به رجال ذوو لحى مخضبة بالحناء ولهم قلنسوات وجُبُبهم رمادية. كانوا يطلقون النار على أناس لهم زيّهم نفسه. ودخل المعركة معهم وأبلى بلاءً حسنا وكان في قوة عشرة رجال.

كل هذا المشهد كان حالة غيبوبة وسُكر. استفاق فوجد نفسه عند العضباء مازال لم يحدّد أيّ القصور الأربعة هو الحقيقي. فهمّ أن يذهب للقصر الذي هو على يمينه ، فسمع صوتا هو نفسه ذلك الصوت الذي يصدر من إحدى الطالبات التي أربكته بجوابٍ ما ذات درس. وذلك الصوت هو للمجهولة النسب.

فكر الولي الطاهر في أن يكتشف صاحبة الصوت من بين الطالبات لأنهن كنّ متنقبات فأخرج الجميع من المقام الزكي إلا الطالبات وأغلق أبوابه بالمفاتيح وأقام حلقة ذكر وإنشاد قرب المقام الزكي فأغمي عليه من عظم تواجده. وفي الصباح وجد الطالبات يبكين، وكأنهن أوتين من قبل الرّجال، فازداد الأمر حيرة.

في الصَّباح طلب الطلبة والطالبات كتب التاريخ كلها وأخذوا يبحثون في قصة قتل خالد بن الوليد لمالك بن نويرة ، أمّا الطالبات فطالبن بإقامة حضرة يباركن فيها نبل مجاعة.

يعود إلى مشهد الحيرة من أي القصور هُوَله؟ فسمع صوت زغاريد ومزامير فطلب من الله أن يخبره عن الذين هم داخل القصر. فصعق فوجد نفسه في القاهرة لينفذ عملية تفجيرية في عرس إباحي. وفعل ذلك.

- السبهللة:

توقفت العضباء بالولي الطَّاهر أمام القصر الثالث وهو القصر المقابل لمقامه الزكي، فوجده كذلك دون أبواب أو نوافذ، وسمع أصوات محركات وعجلات. تذكر أنه جمع الطالبات، وبدأ يسألهن الواحدة تلو الأخرى عن سر بكائهن، فأجابته الأولى بأنه هو من يأتيهن ليلاً في جسم نورانيّ . أمَّا الثانية والثالثة فقد كانتا في نفس خِلقة الأولى ولهما نفس الكلام واتفقن كلهن على أن اسمهن أم متمم. أمّا القناديز (الطلبة) فكلهم لهم اسم واحد مالك بن نويرة.

ويستشف من هذا أن الشباب والشابات باعوا عقولهم لجهة ما فهي تحشوها. وكان قد نسي أنه في حمأة الحضرة هتف بالحضور فقال زوجوا كل طالب للطالبة.

نجح في اكتشاف الطالبة مجهولة النسب بحيلة. وصارحته في أنها تريد أن تنجب منه نسلاً فيه كل الناس وليس أي ناس، فظن أنها جنيَّة. وهمّت به. وأخبرته بِاسمها؛ بلاَّرة ابنة الملك تميم بن المعز زوجة الناصر بن علنَّاس بن حّماد. حاول قتلها فحذرته من سفك دمها، لأن لعنة تنتظره إن فعل. لم يقتلها وإنما استل قرطيها فسال الدم من أذنيها. وغابت.

- في البداية كان الإقلاع:

وقف أمام القصر الرابع الذي هو على يسار المقام الزكي فسمع صوت انفجارات قنابل وصرخات أطفال ونساء. فدخل المجزَرَة. وقد قتل فيها النساء والأطفال أيضا. وقتلوا الجميع؛ الذي خالفهم والذي واجههم، فتراءت له بلاَّة، وحذرته من سفك دمها لأن بلاءً سيلحقه إن فعل، وعددت له تلك الابتلاءات ومنها أنها ستكون تحته قدميه ولن يراها وهو يبحث عنها في كلّ مكان ، وأنه سيتورّط في الدم ويقتل الصّفاء والنساء....

بكى وبكت بلارّة، وطلب من بلارة أن تسامحه وذهب نحو القصر (المقام الزكي) ودَار حوله فلم يدر كيف يدخله واختفت العضباء فجأة وقد تحول القسيل الذي كانت تأكله إلى أدوات حفر (فأس، منقار، مطرقة كبيرة، مسحاة) .

قرر أن يفتح منفذاً في المقام الزكي ويحرر الموجودين هناك ويقيم عرس المائتين عريس، ويتزوج بلارة وينجب النسل (نسل أولياء الله الطَّاهرين) نسل يصلح الأرض ويؤدي الأمانة ولا يعرف البارود ولا رائحته.

بدأ بالحفر في الجدار فوجده لَيّناً سريع الثقب، وبينما هوَ كذلك حتى سقط من الحَائط أصبع مُدمَّى به خاتم، وقابلته يدٌ تمسك بهاتف جوّال لرجل على رأسه قلنسوة من جلد يحدث شخصاً. والظاهر أن ذلك الشخص قيادي في الجيش يفاوضه وإذا به يطيل المفاوضة بقصد التعرف على موقعه بالقمر الصناعي وفعلاً تعرف على موقعه وقصفه بصاروخين.

واصل الحفر فوجد جمجمة هي لمالك بن نويرة ثم اكتست لحماً وشعراً وتحدث عن ظلم خالد بن الوليد لها، وعادت طبيعتها.

واصل الحفر، فسمع أصوات مصلين في مسجد الخليل يدعون الله أن ينصر دينه ويعيد عليهم أمجادهم عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد وغيرهم، وبينما هم كذلك إذ بالرصاص من خلفهم يحصدهم.

واصل الحفر فإذا بصندوق يسقط من الجدار فيه أوراق ومجلات وصحف. من الأشياء التي وجدها مراسلات الشاعر عيسى لحيلح له يصف له فيها الحرب التي أجبر على خوضها وكرهه للمنافقين وحبه للحياة والشعر.

فتح ثقباً كبيراً في الجدار ودخل ولكن الجدار تهدَّم عليه، حاول الخروج مستجيباً لنداء بلاَّرة وفعلا استطاع الخروج إليها .فتح عينيه فوجد نفسه أمام المقام الزكي ولا ثقب في الجدار والعضباء قربه ترعى القسيل.

- محاولة هبوط أولى وثانية.

عاد الولي الطاهر قرب الزيتونة يرقب مقامه الزكي وقد هاله أن صومعته اختفت وأن القصور تضاعفت مرة ثانية على مدى بصره متصاقبه في

دائرة متساوية الأبعاد . أمّا الشمس فمتوقفة ذاهلة كأنما فقدت مشرقيها ومغربيها.

- محاولة هبوط أخرى:

تذكرَ قطعاً من مشاهد قديمة. كأم متمم تضع القدر على رأس زوجها، وسجاح تختلي بمسيلمة وتمنحه نبوتها ثم تحاربه، وتذكر المائتي بنت المسحورات اللائي تنفي بلارة وجودهن ووجود غيرهن. وتذكر موقفه مع بلارة حين أراد قتلها فحذّرته من اللعنة التي ستلاحقه. وعددتها له.

-هبوط اضطراري:

الشمس في حالة كسوف، حاول أن يؤدي صلاة الكسوف فلم يجد في ذاكرته إلا سورة الفاتحة وسورة الأعلى. فكان يقول: سنقرئك فلا تنسى ...

2- مفاتيح الرواية :

رواية "الوليّ الطّاهر يعود إلى مقامه الزكي" هي رواية سياسية تاريخية، تحاول استرجاع الأحداث السِّياسية المتأزمة التي حصلت في الجزائر أثناء العشرية السَّوداء، وتحليلها والتعبير عنها بطريقة جديدة مخالفة للطريقة السّردية القديمة، فقد اختار الطاهر وطّار طريقة التجريد والأسلوب السّريالي بدل الطريقة الواقعية المباشرة فهو بهذا السبيل يدشن طريقة جديدة لعلها تخصب السَّرد العربي الحديث وتثريه. وهذا هو الأمر الذي جعل الرّواية تميل إلى التعقيد والعمق معاً.

كان موضوع الرّواية "حركة النهضة الإسلامية بكل تجاويفها وبكل اتجاهاتها وأساليبها أيضاً "[312]. محاولاً تحليل أسباب الأزمة وتصويرها بشكل واقعي حيناً وبشكل عجائبي حيناً آخر. وقد اعتمد في ذلك على المزج بين التاريخي والسِّياسي والصّوفي. أمّا التاريخي فقد كان يعود

[312] مقدمة الرّواية . ص09.

المرّة تلو الأخرى إلى قصة خالد بن الوليد عند قتله لمالك بن نويرة وزواجه من أم متمم، وقد جعله حدثاً مركزياً وأساساً يعود إليه بين الفينة والأخرى.

وأمَّا السِّياسي فقد كانت أحداث الدَّم في العشرية السّوداء في آخر القرن العشرين في الجزائر الحدث الأساس الذي قامت لأجله الرِّواية، فقد قلَّب هذا الحدث على وجوهه، ووصف بشاعة وشناعة الذين قتلوا ولطَّخوا أيديهم بالدّم.

وأمَّا الصّوفي فقد تجسد في شخصية البطل "الولي الطَّاهر" الذي أحاط بكل الصّفات الصّوفية (الذكر، القرآن، الكرامات، الوُجد، الغيبة والسّكر، السَّماع ...)، الذي شيَّد مقامه الزكي (القصر) بطريقة خارقة (كرامة)، وأكثر أفعاله تنحو هذا النحو.

كما أن الرِّواية اِتكأت على الرمز، فالقصر ذو الطوابق السبعة رمز، وصومعته التي اختفت رمز، وبلاّرة رمز، ومالك بن نويرة رمز ، وأمّ متمم رمز، وغير ذلك ...

إن رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزَّكي" أعلنت عن نفسها (منذ البدء) أنها ذات تجريد وأنها مفعمة بالسِّريالية. الأمر الذي سيجعلها مشفَّرة مرمزة مفتوحة على التأويل؛ لأن "الرمز السَّردي يغدو حالة باطنية معقدة من أحوال النفس، وموقفاً عاطفياً أو وجدانيا "[313]؛ لهذا السّبب بالضبط ستكون قراءة الرِّواية اجتهادية إلى حدٍّ بعيد، ومن ثمَّ نتائجها لن تكون يقينية. والشيء الملاحظ منذ البداية أن كلاًّ من : الشخصيات والأماكن والأحداث كانت تنوس بين الواقع والخيال فلا هي واقعية محضة، ولا خيالية محضة.

ولقد كان في ذهننا – ونحن نقرأ الرِّواية – المشهد السِّياسي أثناء العشرية السَّوداء وموقف الطاهر وطّار من ذلك، الأمر الذي ساعدنا على فك شفرات النص وفهمه على وجه مُرْضٍ، وقد أشار إلى ذلك الكاتب في عتبة روايته إذْ قال: "... هي عمل واقعي يتناول حركة النهضة الإسلامية بكل

[313] نصر عاطف جودت – الرمز الشعري عند الصّوفية – دار الكندي – بيروت ط1 1978 ص19.

تجاويفها، وبكل اتجاهاتها، وأساليبها أيضا. وفي الكتابة السِّياسية – وأنا فخور بأنني كاتب سياسي شبه متخصص في حركة التحرر العربية عامة، والجزائرية خاصة ... "[314]، واستعنَّا على فهم الرِّواية أكثر بالأرشيف التلفزيوني[315]، حيث عثرنا على موقف الطاهر وطار من الأزمة السياسية التي كانت بين السّلطة والتيار الإسلامي الذي فاز بالانتخابات، ألا وهو الجبهة الإسلامية للإنقاذ فقد اِنحاز الطاهر وطار رغم ايديولوجيته اليسارية (الإشتراكية) إلى حق جبهة الإنقاذ بفوزها في الإنتخابات وفي تسيير البلاد، بل رأى أنها هي الأكفأ في المحافظة على مبادئ الثورة الجزائرية. وقد دان الفرانكفونية وأبناءها واِتهمهم بإحتكارهم السّلطة ودواليبها؛ لذلك سنجد صدى هذا الموقف في المتن الرّوائي.

أول رمز لابدّ من فكِّه في الرِّواية هو "الولي الطّاهر". فمن هو الولي الطاهر؟

الولي الطّاهر هو قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ. والأدلَّة على ذلك كثيرة في النص. أُولى الأدلَّة على ذلك الماضي الدَّموي الذي يزور ذاكرة الولي الطّاهر بين الغشية والأخرى. قال الكاتب: "وجد نفسه عَرْض جبال لا يعرفها، تتخللها وديان غزيرة المياه ... وسط قوم على رؤوسهم قلنسوات من صوف مزركش، بعضه أبيض وأسود ... لهم لحى مخضبة بالحناء تبلغ لدى بعضهم الرُّكب، يرتدون جلابيب رمادية ..عليهم معاطف إفرنجية مشدودة بأحزمة ... لم يفهم من لغتهم ومما هم يفعلون سوى إطلاق الرصاص على أناس في الطرف الآخر من الوادي ... وجد الولي الطاهر في نفسه قوة خارقة فكان وحده يقوم مقام عشرة محاربين "[316].

وهذا المقطع يصف مشاركة التيار الإسلامي الجهادي في الجزائر الجهاد مع أفغانستان، والذي دلَّنا على أن المكان هو أفغانستان الزِّيّ الذي حرص الكاتب على نقله نقلاً دقيقاً : قلنسوات من صوف مزركش بعضه أبيض وبعضه أسود، بعضه تتخله ألوان تختلف بين الأزرق والأخضر، لهم لحى

---

[314] الطاهر وطار- رواية الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي- ص 9.
[315] الجزيرة الوثائقية – حصة بعنوان "الطاهر وطار العصامي الحالم" .
[316] الرّواية ص 29-30.

مخضبة بالحناء... يرتدون جلابيب رمادية... عليها معاطف إفرنجية في عيونهم الكحل ، وفي شفاههم السِّواك.

وكذلك اللغة التي لم يفهمها الولي الطّاهر (لم يفهم من لغتهم ومما هم يفعلون سوى إطلاق النار).قال : "كَبَّر الجميع ولغطوا بلغة غير مفهومة ثم تسابقوا يسلمون على رأس الولي الطاهر ويسألونه من يكون ومن أين جاء ومن أرسله "[317].

ثاني الأدّلة على أن الولي الطاهر هو قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ هو العمليات التفجيرية؛ ففي الغشية الثانية التي انتابت الولي الطاهر، وجد نفسه في عرس مصري وفيه من البذخ والعُري ما فيه، والمغني يغني قصيدة لحنين الحيري : "آن أوان تنفيذ مهمتك أيها الولي الطاهر. أية مهمة؟ ما أن لاحت لي ملامحه حتى استعدت ذاكرتي نعم هيا بنا. مددت يدي إلى الكيس الذي يحوي اللغم وضغطت على زر السَّاعة الموقوتة "[318].

وثالث الأدلة على ذلك العمليات الإرهابية التي حدثت في الجزائر، وهي المجازر. "كانت الصّرخات منبعثة من نساء ومن أطفال ومن رجال من مختلف الأعمار كما يبدو. أخذته رعشة واعترته حُمّى، وداهمته غمى، فكبَّر وشمرّ على ذراعيه وارتمى يخوض أوار مجزرة ملتهبة "[319] .ووصف بعد ذلك مشهد قطع الرؤوس.

ورابع الأدلَّة على ذلك هو عرض بلارة عليه الزواج فبلارة هي رمز السلم والوئام فكان "لابُدّ من طرح مثل هذه الرؤية الإنسانية القائمة على مبدأ التسامح، فيتم استحضار قصة الفتاة التي راودت الولي الطاهر والتي تقول إنها بلارة ابنة الملك تميم بن المعز، وأنها ما تزوجت الناصر بن علناس بن حمّاد إلاّ من أجل أن تحمي قومها "[320] .والمقصود من هذا

---

[317] الرواية، ص32.

[318] الرواية. ص 48.

[319] الرّواية. ص83.

[320] نبيل بوالسليو – "الإيديولوجية في الرواية الجزائرية – رواية الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي نموذجاً – مجلة البحوث والدراسات الانسانية – جامعة سكيكدة ع 2014/8، ص100."

الوئام المدني الذي حصل في الجزائر ، والذي حقن دماء الكثير من الجزائريين وأعاد الذين صعدوا إلى الجبل إلى الحياة المدنية من جديد.

بعد أن فككنا رمز (الولي الطاهر)، بقي أن نفك رمز (المقام الزكي) فما المقام الزكي؟.

هو الدّولة الإسلامية التي كانت تحلم بها جماعة الجبهة الإسلامية للإنقاذ، والأدلة على ذلك كثيرة.

أولاً: وصفه للمقام الزكي وما يحويه، فقد قال: "الطوابق هي هي، سبعة، بتمامها وكمالها، طابق الزوار ... الطابق الذي يليه خاص بتعليم القرآن الكريم والشريعة وبعض العلوم... الذي يليه يتشكل من جناح واحد هو المصلَّى.. الطابق الذي فوقه مرقد للطلبة والمريدين، الذي فوقه مرقد للطالبات والمريدات... الطابق السابع خلوتي وطريقي إلى حبيبي. أسسها عباد الرحمان هاربين بدين الله عندما انتشر وباء خطير يصيب المؤمن في قلبه فيضحي، ودونما إعلان عن ذلك أو إحساس به لا هو بالمسلم ولا هو بالكافر..."[321].

وهذا هو تصور جماعة الإنقاذ للدَّولة الإسلامية التي يقيمون فيها شرع الله، وسبب تأسيس هذه الدولة هو الخوف من الهلاك بسبب الفجور والانحلال الذي أصاب الشعب الجزائري آنذاك. وقد أشار الطاهر وطار إلى علامة مميزة يختص بها التكفيريون عندما قال (لا هو بالمسلم ولا هو بالكافر) وهذا قول المرجئة في مرتكب الكبير من المعاصي، فهو في منزلة بين المنزلتين لا هو كافر ولا هو مسلم. والمرجئة فرقة خالفت رأي الخوارج في مرتكب الكبيرة وكذلك خالفت أهل السّنة.

ثانياً : توهان الولي الطاهر عن مقامه الزكي، فهو لا يميزه عن غيره من القصور. "استدار لكن المقام ظل يقابله. استدار من جديد فوجد نفس المقام، ظل يستدير حتى أكمل دائرة برمتها، وظل المقام يتعدد. رفع رأسه

---

[321] الرّواية . ص21.

يطلب اتجاه الشمس، واتجاه القبلة بالتالي من خلال الظل، لكن الشمس كانت في منتصف السَّماء لا تنم عن أي توجّه لها "[322] .

وهذا المقطع يفسر ضياع وتماهي الحلم الذي كانت تسعى إليه الجبهة الإسلامية للإنقاذ، لأنها دخلت في معركة مع السّلطة، فبدأت هذه الجماعة تضعف وتتلاشى شيئاً فشيئاً، وبدأ مسارها ينحرف وقياداتها تستسلم أو تُقتل. فالمسار الذي كان واضحاً من قبل أصبح ضبابياً أقرب للسَّراب منه للحقيقة.

أمَّا الطالبة رقم مائتين وواحد (201) فقد أخذت عدّة صور، فهي مرة تفتن الطلبة وتُنسيهم ما حفظوا، ومرّة بلارة. ولكلّ واحدة منهن دلالة .

أمّا الأولى التي تزور الطلبة عند نومهم وتغشاهم فتنسيهم محفوظهم فدلالتها "الشيطان" أو "الفتنة" وأراد الكاتب بذلك أن جماعة الإنقاذ قد أُخترقت إمّا من طرف الشيطان أو من غيره كالمخابرات ونحوها. "هل الفعل حقيقي أم مجرد وسواس من الشيطان؟ ...يا مولانا الولي الطاهر، الشيطان من نار، والوباء الذي هربنا منه، مسٌّ من الشيطان، لعل أحدنا بالمقام الزكي مصابٌ بهذا الوباء "[323].

أمَّا الثانية فقد أخذت صورة بلاّرة، هذه المرأة التاريخية التي تزوجت لأجل أن تحمي قومها من الحرب. لكن الولي الطّاهر أراد أن يقتلها فحذرته من ذلك لأن لعنة ستحلّ به، وقالت : "أحذرك يا مولاي من سفك دمي، يمنحني مخزون رأسك، ولا تستعيده إلاّ بعد قرون، فيعود إليك قطرة فقطرة، ونقطة تجوب الفيف هذا مئات السنين فلا تعثر على طريقك ويوم تعثر عليه تبدأ من البداية... ستلحقك بلوى خوض غمار الحروب... ستلحقك بلوى حزّ الرّؤوس وخنق الأطفال والعجائز والعجزة وحرق الأحياء "[324]. وبلارة اِستعملها الكاتب كرمز للسِّلم والوئام.

---

[322] الرواية ص 13,14.
[323] الرواية. ص39,40.
[324] الرواية. ص131,132.

وقد استعان الكاتب في طرح أفكاره بالمادة التاريخية، وهذه المادة هي التي أعانته في ترميز شخصياته وتعميق الأحداث التي جرت.

وأبرز حدث تاريخي وظفه في نصه حادثة قتل خالد بن الوليد لما لك بن نويرة. وسبب هذه القِتلة هو حكم خالد على مالك بالرّدة لأنه امتنع عن أداء الزكاة، واختلف في أمر هذه القتلة سيدنا أبو بكر وسيدنا عمر رضي الله عنهما ، وجعل رأس مالك أثفية لقدر، وتزوج زوجته أم متمم فغضب عمر لذلك وطالب أبا بكر بالقصاص لمالك بن نويرة الذي برَّأه، هذا ما حكاه الطاهر وطار في روايته.

ولكن حين بحثت في كتب التاريخ[325] الموثووق فيها وجدت أن القصة قريبة من هذه ولكنها ليست هي. فخالد بن الوليد لم يقتل مالك بن نويرة إلاّ بعد أن تحقق من ردّته بعدم رفعه للزكاة، بل إنه أخذ زكاة قومه وصرفَها لشؤونه. وقال له خالد : أما علمت أن الصّلاة والزكاة معاً لا تقبل واحدة دون أخرى فردّ عليه مالك : قد كان صاحبك يقول ذلك. فقال له خالد: وما تراه لك صاحباً؟. والله لقد هممت أن أضرب عنقك.

إذن حسب كتب التاريخ فإن خالداً خلص المسلمين من شرِّ الرّدة والفُرقة والتلاعب بالدِّين. ولكن هذه المادة التاريخيّة أُستغلت في الرِّواية بشكل مخالف. فخالد بن الوليد يمثل الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي تسرعت – حسب فهمنا لمقصود الكاتب – وحكمت على السّلطة بالكفر والرّدّة واِستحلال دمها، فراحت ترفع الرشاش في وجهها، تقصد إبادتها كما أباد خالد مالكاً. للضفر بالكرسي (أم متمم). فالطاهر وطّار "بقدر ما يحاول التغلغل في طبيعة الفكر الديني من خلال شخصية الولي الطاهر، فهو بشكل من الأشكال يدين هذا الفكر خاصة في طابعة الذي انتهج نهج العنف والإرهاب ومرحلة التسعينيات والتحولات السريعة "[326] .

---

[325] مثلا: بن خلكان – وفيات الأعيان. تح: إحسان عباس. مج6. دار صادر بيروت ص14.
- ابن الأثير – الكامل في التاريخ ج3 ص217.
- أبو الفداء – المختصر في أخبار البشر ج1 ص158.

[326] نبيل بوالسليو – الإيديولوجي في الرّواية الجزائرية رواية الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي – نموذجاً – مجلة البحوث والدراسات الإنسانية ع08/2014- ص100.

وقد أشار الكاتب إلى حدث تاريخي آخر – مستفيداً .من رمز مالك بن نويرة الذي وظفه – وهو تراجع أتباع الجبهة الإسلامية للإنقاذ عن رأيها الأول المتمثل في تكفير السَّلطة وحمل السِّلاح ضدها، وذلك حين تثبتوا من قصة خالد مع مالك بن نويرة والرجوع إلى المصادر وأخذ العلم منها. وفي هذا دعوة إلى التعقل ومراجعة الحسابات.

قال الكاتب : "بعض الذكور اهتم بمالك الشاعر، وهل حفظ الرّواة شعره... وبعضهم اهتم بإسلامه، وهل كان إسلاماً صادقاً إلى درجة أن يكون محل ثقة رسول الله ﷺ فيبعثه من جملة المصدقين في العرب... هل يمكن الشك في إسلام مالك إلى درجة قتله؟. لو أن مالكاً لم يقتل هل كانت الحرب تتواصل ويسقط من الضحايا ما سقط؟ "[327].

وقد استدعت الرِّواية شخصية الشاعر الجزائري عيسى لحيلح الذي ترك التدريس في الجامعة وإنخرط مع الجماعة في الجبال. وما استدعاء هذه الشخصية إلاّ للتخفيف من حدّة موقف جماعة الإنقاذ، فهم كذلك – حسب فهمنا لكلام عيسى لحيلح في النص – معذورون ويحبون التسامح ويتصالحون مع الناس والحياة، فهو يقول على لسان عيسى لحيلح: "أنا مستتعد – يا سيدي – أن أقتسم مع عدوّي لقمة الخبز وجرعة الماء ونسمة الهواء وأن أَعْمُر معه فضاءاً مشتركاً من الحرية، أحبّ فيه الناس كما أحبّ، وأكتب فيه الشعر والأدب كما أحبّ، وأموت فيه – إن استطعت – كما أحب؟ . إن كنت تعرف واحداً مستعداً لهذا ، فدلني عليه لأجعله صديقاً"[328]

والشاعر عيسى لحيلح هنا يمثل الرجل الذي تعقل بعد حماس والرجل الذي يحمل مبادئ صحيحة لكن الآخر لم يفهمه وهو في الأخير الرجل الذي إختار القرار الصواب حين اِستجاب للوئام المدني. "يشهد الله أني كنت أحبّ التسامح وأمارسه من قبل، وكنت أدافع عمّا أراه حقاً بحماس فياض وصدق عميق وتجرد كامل، وصرت الآن – بعد ست سنوات من الحرب

---

[327] الرِّواية . ص42.

[328] الرواية ص 114.

– أعشق التسامح!.... لماذا لأنه لا يقدر فضيلة التسامح إلاّ من كان ضحية الحقد، ولا يعرف قدسية الحياة إلاّ من أفلت بين أظافر الموت "[329] .

وهذا هو نفسه القرار الذي كانت تلح عليه بلاّرة محاولة أن تقنع به الولي الطاهر، وهو الزواج منها لكي ينجبا نسلاً صالحاً. " ونشرع كلنا الجوهر والعرض في إنجاب نسل جديد، نسل كل الناس كما تقول بلاّرة، نسل أولياء الله الطّاهرين، ينتشر في الأرض فيملأها، يغير الله أقواماً بقوم، يذهب السّلالة المصابة بالوباء ويأتي بنا، سلالة لا تعرف لا الغضب ولا الجشع ولا الكراهية ولا الحقد، تنفر من سفك الدِّماء وتعاف رائحة البارود"[330].

والقصد من هذا هو قبول قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ اقتراح الصّلح والسِّلم، لأنه الأصوب، ولأنه سياسهم في إنشاء جيل صالح يكره رائحة البارود لأنه نسل أولياء الله الطّاهرين.

ونفْهم أيضاً من خلال هذا المقطع أن لفظة (الطاهر) الموجودة في عنوان الرِّواية هي صفة وليست اسم علم وبالتالي فإن الولي الطاهر هو من طَهَّره الله من كلِّ دنس. وأظن أن صفة الطاهرة هذه ما اِستحقها إلاّ بعد أن اختار الطريق الصحيح، طريق المصالحة.

يختم الولي الطاهر روايته بالتالي: "لسبب ما كانت الشمس سوداء. كان الظلّ فيها. حالة كسوف لا محالة، قرر الوليّ الطَّاهر أن يؤدي صلاة الكسوف فلم يجد في ذاكرته سوى سورة الفاتحة وسورة الأعلى... "[331].

وهذا تلميح واضح لحالة الحزن التي دخلتها الجزائر بسبب الأزمة التي عاشتها .

هذه الرِّواية في مجملها هي رواية المحنة الجزائرية، فهي تحاول فهم الأوضاع التي عاشتها الجزائر على الصعيد السياسي في العشرية الأخيرة للقرن العشرين، واستنطاق الحقيقة، وتشخيص الأسباب. وهي من

---

[329] الرواية ص 116.
[330] الرواية ص 105.
[331] الرِّواية ص 133.

النصوص "التي تقارب المحنة عبر وصفات النضال الحقيقي أو الادعائي ضد العنف الديني والإكراه العقائدي والسِّياسي، إكراه وضع العقل الجزائري على صراط المحرقة بأحقية الوجود للآخر"[332].

وفي الأخير لا أجزم أني قد توصلت إلى القراءة النهائية للرِّواية، وأني فككت كل رموزها وتوصلت إلى يقينيات خطابها. وذلك بسبب تداخل شخوصها وأزمنتها وأحداثها، وزيادة على ذلك مسحة السِّريالية التي عمت الرِّواية إلى آخرها، وهي مسحة مناسبة لمضمون الرِّواية، فكأن الكاتب أراد أن يقول أن العبث هو الذي يسود البلاد وليس العقل والمنطق والحكمة. ذلك أن من لوازم المذهب السريالي تغليب العقل الباطن على العقل الواعي المنطقي.

وتبقى هذه الرِّواية "تستحق قراءات مختلفة وهي في كل مرّة تعطي نتيجة مخالفة مغايرة. وهو ما يزيد في تعقيدها، وفي نكهتها أيضا "[333].

3- صوفية العنوان :

لا حرج من القول أن العنصر الصوفي في رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" لم يكن نافذا، لأن الرواية في أصلها ومقصدها سياسية .فالكاتب – حسب رأينا – لم يقصد بروايته العروج في مراقي التصوف، أو الغور في مَهْمَه الوجود وأعماق الإنسان . والبحث في علاقته الوجودية بخالقه، أو بثّ معاني التصوف وتصوراته للوجود وخالقه ،بل كان العنصر الصّوفي في الرواية كالمستعار، له طعم ونكهة يؤديها في خضم الخطاب الرّوائي وكفى . والذي يسند حكمنا هذا شيئان، أوَّلهما عدم العثور على عناصر صوفية مختلفة ومعمَّقة ،فأغلب العناصر التي انوجدت تكاد تكون مكروره . وطغى على هذه العناصر "عنصر الكرامة"

---

[332] عبد الوهاب معوشي – تفكيرات في الجسد الجزائري الجريح . منشورات الاختلاف – الجزائر. ط1. 2001. ص67.

[333] رشيد قريبع – "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي دراسة سيميائية " الملتقى الأول للسيمياء والنص الأدبي. جامعة بسكرة. 2000م. منشورات الجامعة . ع1.ص 350.

فهو الذي كان له حضور قوي ومكثف، أمَّا بقية العناصر فقد كانت قليلة الحضور ،ومسطَّحة لا عمق فيها.

وثانيها ايديولوجية الكاتب (الطاهر وطّار)؛ فالكاتب كان ذا اتجاه يساري (إشتراكي) وقد كرّس جُلَّ كتاباته لهذا الفكر ،وناضل من أجله . لأجل ذلك فإن العنصر الصّوفي يكاد ينعدم في كتاباته السّابقة(إلا في الشمعة والدهاليز) ،الأمر الذي يدعونا إلى القول أن إدخال العنصر الصّوفي في هذه الرّواية هو محض تجريب.

بعض الرّوايات التي تحتوي مضامين صوفية يكون عنوانها خاليا من الإشارة إلى العنصر الصّوفي ،وبعضها الآخر يكون عنوانها مشبعا بل ناضجا بهذا العنصر . وهذا الذي حرص عليه الطّاهر وطّار في هذه الرِّواية ،فالعنوان حسب "جينيت" عنصر مهم ومعقَّد أحيانا ، وهذا التعقيد ليس عائدا إلى طوله أو قصره ،ولكن إلى مدى قدرة القارىء على تحليله وتأويله ،ويرى أن وظيفة المطابقة تتجاوز بقية الوظائف . غير أنّ بعض العناوين المراوغة خاصة السّريالة لا تطابق نصوصها فتحتاج إلى تأويل وحفر في طبقاتها قصد فهم إيحاءاتها.

وعنوان هذه الرِّواية يحتاج إلى شيء من الحفر في طبقاته ليُفهَم القصد ويتحدد المعنى .وهو عبارة على بضع مصطلحات صوفية متوالية وجب فهمها وتفكيكها لنخلص إلى الدلالة التي أراد أن يوصلها ، وربطها بعد ذلك بالنصّ ومضامينه ، لأن العنوان "قبل كل شيء علامة اختلاقية عدولية ، يسمح تأويلها بتقديم عدد من الإشارات والتنبؤات حول محتوى النص ووظيفته المرجعية ،ومعانيه المصاحبة ، وصفاته الرَّمزية" [334].

أمَّا مصطلح الولي فهو مصطلح شائع ومركزي في التصوف الإسلامي، وقد تناوله ابن عربي كثيراً في كتاباته، ويعرّفه القاشاني بالقول: "هو من تولَّى الله أمره وحفِظه من العصيان، ولم يخلِّه ونفسه بالخذلان، حتى يبلغه

[334] الطاهر روابنية – شعرية الدَّال في بنية الاستهلال في السَّرد العربي القديم – أعمال ملتقى معهد اللغة العربية وآدابها ،منشورات جامعة باجي مختار عنابة ، عنابة ،1995ص 141.

في الكمال مبلغ الرِّجال، قال سبحانه وتعالى : ﴿وهو يتولى الصّالحين﴾."[335]

فالوليّ – حسب القاشاني – محفوظ من العصيان، كما الأنبياء معصومون من الخطأ.

أمَّا الجرجاني في تعريفاته فيقول : "وهو من توالت طاعته من غير أن يتخللها عصيان ... فهو من يتوالى عليه إحسان الله وأفضاله، والولي هو العارف بالله وصفاته. بحسب ما يمكن، المواظب على الطّاعات المجتنب للمعاصي. المعرض عن الانهماك في الذات والشهوات ".[336] وهو تعريف مقارب ومشابه للذي قبله، وما أوردته إلاّ للتأكيد على مسألة حفظ الولي من العصيان.

أمَّا القرطبي في تفسيره فيورد تعريف الولي بصورة عامة تتناسب مع الآيات والأحاديث النبوية، فقد قال: "أي من تولاّه الله تعالى وتولى حفظه وحياطته ورضي الله عنه فلا يخاف يوم القيامة ولا حزن".[337] وليس في هذا القول التأكيد على عدم عصيان الولي؛ بل أن هناك حفظاً من الله له، وهو حفظ عام غير مخصص بشيء.

بعد أن فهمنا معنى الولي في الاصطلاح الصوفي والذي هو العبد المنزه عن المعاصي، المتوالية عبادته، المتلقي لأفضال الله المتوالية، نتساءل لماذا أضاف الكاتب لفظ (الطاهر) للولي في عنوان روايته، وما الفائدة من هذه الصِّفة؟ لأن الولي لا يحتاج إلى (أن نضيف إليه) صفة الطهارة لأنه ما كان ليكون إلاّ بها.

هذا الأمر يدعونا إلى القول بثلاثة اِحتمالات: إمَّا جهل الكاتب للمفهوم التام والدقيق لمعنى الولي في القاموس الصّوفي، وهذا احتمال بعيد.

وإمَّا أنه أراد تأكيد الطهارة للولي لشيء ما في نفسه، أو خدمة لخطاب الرِّواية. وإمَّا أنه أراد أن يدخل اِسمه في عنوان الرِّواية بشكل من الأشكال. أمَّا مصطلح "الطّاهر" فيقصد به عند الصّوفية "من عصمه الله تعالى عن الوسواس والهواجس والتعلق بالأغيار، وطاهر السّرّ هو من لا يذهل عن

---

[335] القاشاني – اصطلاحات الصّوفية- ص54.

[336] الجرجاني – التعريفات.ص329.

[337] القرطبي – تفسير القرطبي. ج5. ص50.

الله طرفة عين، وطاهر السّرّ والعلانية هو من قام بتوفية حقوق الحق والخلق جميعاً لسعته برعاية الجانبين"[338].

وهذا النص يدعّم ماكنّا قد ذهبنا إليه في شأن طهارة الولي وإن لم نطلقها عليه.

أمَّا مصطلح "مقام" فهو مصطلح متداول بكثرة في الحقل الصوفي ولا يكاد أحدٌ يجهله، فيعرّفه الطوسي قائلاً : "معناه مقام العبد بين يدي الله عز وجلّ، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجلّ"[339]، أي أنه المكانة الرُّوحانية التي يصلها العبد بفضل الله عليه وبفضل جهده المتواصل في التقرب إلى الله عز وجل بالعبادات والطاعات. وللمقام تفسير مادي أي هو المكان. وحين ذاك يكون قد خرج بهذا المعنى عن القاموس الصّوفي؛ لأن حقل التصوف يهتم بالمكانة القلبية التي يبلغها العبد، لا بالمكانة الحسيّة.

أما مصطلح (الزكي) يعني الطَّاهر، فالزكاة "طهارة بعض الأموال"[340]، وفي تفسير قوله تعالى : ﴿قد أفلح من تزكى﴾ أي طهَّر نفسه من الأخلاق الرَّذيلة.[341]

وبعد تحديد مصطلح (الزكي) من القاموس الصّوفي نستطيع القول أن عنوان الرِّواية هو (الولي الطاهر يعود إلى مقامه الطاهر) فالطهارة في هذا العنوان هي بؤرته، فالولي الموجود في العنوان عاد إلى مقام الطهارة من جديد، وكأنه تخلى عنها ردحاً من الزمن ثم عاد. وفي الحقيقة أن في هذا العنوان تتكثف معاني الرّواية وأحداثها كلها. لأنه - كما هو مقرر في قراءتنا للرواية – أن الطهارة هي آخر ما يتوصل إليه بطل الرِّواية الولي الطَّاهر.

4 – الكرامة والعجائبية في الرّواية :

---

[338] أحمد النقشبندي الخالدي – جامع الأصول في الأولياء، معجم الكلمات الصوفية، دار الانتشار العربي ج3. 1998 بيروت ص 51.

[339] الطوسي، اللّمع. ص65.

[340] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي. ص437.

[341] ابن كثير- تفسير القرآن العظيم، ج8. ص382.

لجأ الكاتب في روايته إلى إبراز عنصر الكرامة، فقد تكررت كرامات الوليّ الطاهر، وكأنها سِقيت لتشهد له بولايته، وتثبت هذه الصِّفة فيه؛ فالكرامة عند المتصوفة "علامة صدق الولي، ولا يجوز ظهورها على الكاذب، إلاّ كعلامة على كذب دعواه، وهي فعلٌ ناقضٌ للعادة في حال بقاء التكليف، ومن يعرف بتعريف الحق الصدق من الكذب، على وجه الاستدلال، وتقول طائفة من أهل السّنة إن الكرامة صحيحة، لكن لا إلى حدِّ الإعجاز، مثل اِستجابة الدعوة وحصول المراد، وما شابه هذا مما لا ينقض العادة "[342].

وتُساق الكرامة – أيضا – في النصوص الأدبية للتعجيب؛ لأن كل ما في الكرامة خارق للعادة غالباً، لذلك فالكرامة باب واسع من أبواب العجائبية في الأدب العربي، وما العجائبية إلاّ "اختراق كلّ ما هو واقعي ومعقول، ومعانقة كل ما يتجاوز هذا الواقع، ويستبقه سواء كان هذا الاستباق سلبياً بالوقوع في بؤرة الشاذ والأخرق والشارد، أم إيجابياً بالانفتاح على كل ما هو خارق ومنفلت من قيود المنطقي واليومي، حيث تعدّ العجائبية هنا فسحة تحرر، وتنفيس يتخفف فيها المبدع من قيود العرف وضوابطه الثقيلة"[343].

وأُولى الكرامات التي يطالعنا بها النص هي "العضباء" ناقة الولي الطاهر التي حيطت بالأسرار والمكتمات وذلك برفعها من مقام الواقعي إلى مقام العجائبي، قال الكاتب : "متى شُقت أذَناها؟ الله والولي الطاهر أعلم. متى كانت في حوزة الولي الطاهر؟ لا أحد يعلم، من أين أتت ومنذ متى؟ من أمور الغيب أيضا "[344]. كل هذه الأسئلة غير المجاب عنها، حيطت بالعضباء لكي تبقى سرًّا، أو لغزاً ممتنعاً جوابه، وهذا الإلغاز هو أحد نوافذ العجائبية؛ إذْ أنه يُكسِب الشيء الطبيعي الواقعي القابلية لأن يكون عجيباً . وهذا الذي وصل إليه الكاتب حين قال : "لا يمكن أبدا الفصل بين العضباء وبين صاحبها سيدي الولي الطاهر (...) والمؤكد لدى الأولين

---

[342] رفيق العجم – موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي . ص784.

[343] بهاء بن نوار، العجائبية في الرّواية العربية المعاصرة – مقاربة موضوعاتية تحليلية – أطروحة دكتوراه. إشراف الطيب بودربالة. جامعة الحاج لخضر باتنة. 2013/2012 ص10.

[344] الرواية ص16.

والأخيرين من الأتباع ، أن العضباء إحدى كرامات الولي الطاهر وإحدى معجزات وخوارق هذا الزمن "[345].

ولكي يزيد الكاتب هذا المخلوق (العضباء) تعجيباً قرنه بإحدى عجائب الزمان، ألا وهي معجزة سيدنا نوح عليه الاشارات الدالة عليها في القرآن الكريم :﴿وقال اِركبوا فيها بسم الله مجراها ومسراها إن ربي لغفور رحيم ﴾ .(سورة هود 41.) قال الكاتب : "قفز إلى ظهر العضباء يتمتم كأنما يرجوها الانطلاق : باسم الله مجراها ومرساها. خفضت العضباء أذنيها أو بالأصح آذانها، وراحت تخب بحماسة وبلطف ... "[346].

هذا الذي ذكرنا يخصّ العضباء، أمَّا الذي يخصّ الولي الطاهر، فقد جاء. – مثلاً – في سياق المعركة التي كانت في أفغانستان – حسب قراءتنا للنص – التي اقتحمها الولي الطاهر دون علمه بالظالم والمظلوم : "ردّدَ الجميع بينما الخناجر تستلّ، والاشتباك الجسدي يقوى ويعنف، والأجساد تتساقط من كلا الطرفين. وجد الولي الطّاهر في نفسه قوة خارقة فكان وحده يقوم مقام عشرة محاربين أشداء، ما جعله محطّ أنظار الجميع "[347].

ومثل هذه الكرامة تصنّف في الكرامة الحسيَّة لا الكرامة المعنوية؛ لأن الكرامة الحسيّة تكون معلنة مشهَّرة يراها الناس ويحسونها "مثل الكلام على الخاطر والأخبار بالمغيبات الماضية والكائنة والآتية والأخذ من الكون، والمشي على الماء واختراق الهواء وطي الأرض والاحتجاب عن الأبصار وإجابة الدعوى في الحال "[348]. وسائر الكرامات الموجودة في الرِّواية كانت حسِّية، ومنها الكرامة الزمنية فقد يحدث للأولياء الصّالحين أن يُمكَّنوا من الزمن فيتصرفون فيه كما شاؤوا طيًّا أو نشراً، وقد ذكر هذا النبهاني في كتابه جامع كرامات الأولياء إذْ قال: "... النوع التاسع طي الزمان والنوع العاشر نشر الزمان وفي تقرير هذين القسمين عسر على الإفهام وتسليم لأهله أولى بدين الإسلام ، والحكايات فيهما كثيرة "[349].

---

[345] الرواية. ص16.

[346] الرواية. ص19.

[347] الرِّواية. ص30.

[348] عبد الكريم الجيلي – شرح الأسفار عن رسالة الأنوار . مطبعة الفيحاء دمشق 1348هـ. ص97.

[349] النبهاني – جامع كرامات الأولياء . ج1. دار الكتب العربية الكبرى مصر، 1329هـ. ص27.

ومثل هذه الكرامات موجود في قول الولي الطاهر: "صعدت إلى خلوتي، حيث أبحرت من خلال سجدة يقول الشيوح إنها استغرقت سبعة أيام. ويقولون إنهم لم يعثروا في كتب أولياء الله الطّاهرين الذين استبقونا على مثل هذه السَّجدة "[350].

والملاحظ كذلك أن الكاتب الطاهر وطار يركز كثيراً على العدد سبعة (07)، كالذي في هذا المقطع، وغيره من المقاطع التي يتعلق الأمر فيها بالطواف على المقام الزكي [351]. والحقيقة أن العدد (سبعة) له حضور قوي في أغلب الحضارات الإنسانية، وكذا الحضارة العربية الإسلامية، فقد تكرر هذا العدد في القرآن وفي السُّنة النبوية؛ فقد ذكر في القرآن أربع وعشرين مرة ومنها قوله تعالى: ﴿ولقد آتيناكَ سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾ (سورة الحجر.87). والآيات كثيرة. وفي السّنة قول النبي صلى الله عليه وسلم. (أمرت أن أسجد على سبعة أعظم)(البخاري ومسلم). وقوله: (إن هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف) (البخاري ومسلم). وغير ذلك. فعدد الأيام سبعة وطبقات السماء سبعة، وأبواب النار سبعة، والطواف حول الكعبة سبعة و....

أمَّا المتصوفة فإنهم يستعملون هذا العدد كثيراً، فمثلاً مراتب الأولياء سبعة: القطب الغوث ثم الإمامان ثم الأوتاد الأربعة ثم النُّجَبَاء السّبعة ثم الأبدال الأربعون ثم التسعة والتسعون ثم الثلاثمئة والتسعون من الأولياء. وللرمز العددي منابع معرفية وثقافية مختلفة ، فهو حاضر في حضارة ما بين النهرين . والفيثاغوريين الإغريق أحالوا الكون إلى معادلات رقمية ، وتكلم أرسطو عن مفهوم الفلسفة الرقمية ، و اهتمت جماعة القبالة اليهودية بإقامة تقابل عددي بين الأرقام والحروف، واسم العملية الجيماتريا ، وهي عند العرب الحساب الجمّل .[352]

وقد ذكر الكاتب في موضع آخر كرامة أخرى للوليّ الطاهر، وأدخل العدد سبعة في الكرامة أيضا: "أنتم يا من هنا. أنا صاحب هذا المقام الزكي. أنا الولي الطّاهر، لقد كانت كرامتي، هذا البناء الشامخ، أمام عجز

---

[350] الرواية. ص34,35.

[351] ينظر مثلا: الرواية ص28.

[352] ينظر : عبد الإله بن عرفة – جمالية السرد في الرواية العرفانية – دار الآداب بيروت ط1 2014- ص67.

القوم عن شق الرَّمل بالعربات، فتعذر إيصال مواد البناء، فكانت صرخة مدوية مني، استغرقت سبعين يوماً، كان على إثرها البنيان قائماً؟ "[353].

وهذا النوع من الكرامات يندرج ضمن كرامة كلام الجمادات والحيوانات، حيث أُذن للولي الطاهر أن تُطيعه الجمادات فتتشكل في شكل قصر بعد أن تتفاعل مع بعضها. وهذا النوع من الكرامات "لا شكَّ فيه وفي كثرته وذكر حكاية إبراهيم بن أدهم ونداء الرّمانة له ليأكل منها، فأكل رمانة وكانت قصيرة فطالها، وحامضة فحلي رمانها، وحملت في العام مرتين ".[354]

ومن الكرامات التي وردت في نص الرِّواية الإخبار بما في الغيب، فقد قال النبهاني : "النوع الرابع عشر الإخبار ببعض المغيبات والكشف وهو درجات تخرج عن حدّ الحصر"[355]، ويسمى هذا عند الصّوفية بالكشف، وهو – بإيجاز – الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً.[356] وهو بهذا التحديد قريب جداً من الوحي ولكن الفرق بينهما. أن الوحي يكون عبر مَلَك، أمَّا الكشف فلا. وأيضا الوحي يكون صاحبه على يقين به أمَّا صاحب الكشف فليس على يقين لأنه قد يتلبَّسُ بهواجس الشيطان. وموضع ذلك في الرواية قوله: "أرغى الولي الطاهر وأزبد. جحظت عيناه، وازرورق لونه، ارتفعت العمامة من على رأسه مقدار ذراع، انتصب شعره الكث كشوك قنفذ، تقلصت عضلاته، وتخشبت أصابع يده وهتف:

يا من خلقت وَسويت، وقدَّرت فهديت، اعطني من علم ما تعلم، مما تخفي هذه الجدران ..."[357].

ثم أعطاه الله علم ما خلف الجدران. وهذا المقطع جمع كرامتين، كرامة ارتفاع العمامة فوق رأسه مقدار ذراع. وكرامة الكشف. وذكر كرامة أخرى وهي كرامة إبراء العلل. وقد كانت من قبل معجزة سيدنا عيسى عليه السَّلام، قال تعالى : ﴿... وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن

---

[353] الرِّواية. ص46.

[354] النبهاني – جامع كرامات الأولياء. ج1.ص27.

[355] المرجع نفسه ص ن.

[356] ينظر: عبد المنعم الحفني – معجم مصطلحات الصّوفية ص 225.

[357] الرواية ص 46.

الله ﴾(آل عمران 49). والمعلوم أن المعجزة صنو الكرامة إلاّ أن اِختلافاً يسيراً بينهما (ذكرناه في الشق النظري). فقد أُتيح للولي الطاهر أن يُبْرئ جروح جسده في لحظات : "نزع الولي الطّاهر بعض ثيابه، ثم غطس في بركة الماء. كان جسده مثخناً بالجروح، بعضها قديم، وبعضها الآخر حديث ما يزال ينزف دماً، مرر مع ذلك الماء على كامل جسده غير مبالٍ بها، وظل يفعل كذلك حتى أحسّ بها تندمل."[358]. ومثل هذه الكرامة تشبه معجزة سيدنا عيسى عليه السلام – كما ذكرنا – ولكنها لا تسمى معجزة، يقول الإمام أبو بكر بن فورك في مثل هذا: "المعجزات دلالات الصدق، ثم إن اِدَّعى صاحبها النبوة فالمعجزات تدل على صدقه في مقالته، وإن أشار صاحبها إلى الولاية دلَّت المعجزة على صدقه في حلته، فتسمى كرامة ولا تسمى معجزة وإن كانت من جنس المعجزات للفرق "[359]. ومن الكرامات التي صدرت عن الولي الطاهر تحليقه في الهواء، وهذه الكرامة موجودة في كتب الصّوفية وهي قرينة المشي على الماء، وطي الأرض وغيرها لأنها كرامة حسِّية عمادها خرق النواميس. قال الكاتب: "... عاري الرأس، عاري الجسم، شعره فائض، كأنه موجة سوداء وسط الهالة النورانية التي تستره. اِرتفع على الأرض عدة أمتار، ظل هناك لحظات، ثم نزل هاتفاً: زوجوهم. الطيبات للطيبين "[360].

ومثل هذه الكرامات حذّر منها أبو يزيد البسطامي لأنها أحياناً تلتبس بكيد إبليس وعونه، فقال لو نظرتم إلى رجل أُعطي من الكرامات حتى تربع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة[361]؛ لأن مثل هذه الكرامات مغرية للعامة من الناس لما فيها من خرق عظيم لناموس الحياة، فتنقاد الناس له ولو لم يكن ولياً.

وللولي الطاهر كرامة أخيرة، وهي تحول دمعة من دموعه إلى ماءٍ زلال يسقي الفيف عبر ساقيه، "سقطت دمعة الولي الطاهر فوق الرَّمل تحت شجرة الزيتون، ففاضت ماءً زلالاً، في الرمل طريقه ساقيه، تتلألأ مالئة

---

[358] الرِّواية. ص56.

[359] القشيري – الرسالة القشيرية. ص562.

[360] الرواية ص 69,70.

[361] ينظر: عبد الرحمان بدوي – نصوص من شطحات الصوفية. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1949. ص69.

الفيف."[362]. وهذه الكرامة تشبه – في ملامحها العامة – معجزة النبي ﷺ حين خرج الماء من بين أصابعه، فقد روى البخاري عن أنس بن مالك قال: "رأيت رسول الله وحانت صلاة العصر، وإلتمس الناس الوضوء، فلم يجدوه، فأتى رسول الله بوضوء فوضع رسول الله يده في ذلك الإناء، فأمر الناس أن يتوضؤوا منه، فرأيت الماء ينبع من تحت أصابعه فتوضأ الناس حتى توضؤوا من عند آخرهم "[363] .

إذن فكرامات الولي الطاهر في هذه الرِّواية كانت خمسة، وكلها كانت كرامات حسِّية، وهي مناسبة للأدب العجائبي لأنها ماتعة، ومتعها في اِختراقها للواقع والمنطق والناموس، وكأن هذه الشخصية الخارقة للعادة تتحدى النواميس الكونية فتلبيَّ حاجة في نفس القارئ وهي رغبته في تجاوز النواميس وخرقها، فهي أبداً تقيده، كما تلبي حاجة أخرى وهي تحريك وتحفيز الخيال على الجموح نحو المداءات المفتوحة، وهذا الذي يكسر رتابة الواقع. كلّ هذا بسبب الكرامة الحسِّية التي تختلف عن الكرامة المعنوية التي لا تحرك الخيال ولا تلبي حاجة خرق النواميس وهي أن يُحفظ على الولي أدب الشريعة وأن يوقف لإتيان مكارم الأخلاق واِجتناب سفاسفها والمحافظة على أداء الواجبات والمسارعة إلى الخيرات، وإزالة الغلّ للناس من صدره وطهارة القلب من كل صفة مذمومة وتحليته بمراقبة الله.[364]

أمَّا عن تنويعة لكرامات الولي الطاهر وإكثاره منها وذلك لكي يجدِّدَ في ذهن القارئ ولاية الولي الطاهر، ولكي يطعِّم نصه بالتعجيب بين الفينة والأخرى. ونرى أن الطاهر وطار لم يذهب بعيداً بكرامات الولي الطاهر، فقد كانت كراماته كالتي في أخبار الصوفية وكتبهم، وكأنه بذلك لم يرد أن يتطرف بعيداً بعنصر التعجيب لأن روايته سياسية واقعية لا تحتمل – ربما – إثقالها بكثير التعجيب.

---

[362] الرِّواية. ص 102.

[363] البخاري – صحيح البخاري. ج1. ص74.

[364] عبد الكريم الجيلي – شرح الأسفار عن رسالة الأنوار. ص97.

5 – مفهوم الحلول والاتحاد في الرّواية:

مفهوم الحلول من المفاهيم التي اهتم بها التصوف الفلسفي وقد دار في فلك هذا المفهوم عدة مصطلحات أخرى مقاربة له وليست هو، إنما يغلط فيها من كان غير متخصص في التصوف ومصطلحاته. وهذه المصطلحات هي : الاتحاد – وحدة الوجود – الغيبة – والسُّكر.

والحلول على نوعين، حلول سرياني وحلول جواري فالحلول السَّرياني "عبارة عن اِتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الورد، فيُسَمَّى السَّاري حالاً والمسري فيه محلاً. والحلول الجواري عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر كحلول الماء في الكوز "[365].

وهذا هو المفهوم الذي استعمله الطاهر وطّار في روايته وذلك حين تجمعت حلقة الولي الطاهر وبدأت نقرات البندير وشنشنات الطار وتغريد الرباب فبدأت أرواحهم تعلو، وتطرب. حيث قال: "عند توقف التبريح وجدنا أنفسنا هنالك، في الذرى عند كلّ نجمة، وعند كلّ مجرّة وفي كلّ كوكب فوق كلّ كثبان رمل، وفوق كلّ تلَّة من طين أو من حجر فوق كل قمة جبل، في كلّ فجّ وبرٍّ عرض البحار والمحيطات نغوص في العمق ونعلو كلّ موجة "[366] . وجَمْعُ الكاتب لهذه العناصر : نجمة، مجرة، كوكب، رمل، تلة، جبل، فجّ، برّ، البحار المحيطات ... أراد من وراء ذلك القول أننا اِنتشرنا في كل عناصر الكون أي حللنا فيه. فصرنا كالنسغ للنبات.

ومن المقاطع التي استعمل فيها الكاتب مصطلح الحلول ذاته، حين كان الولي الطّاهر يحفر في القصر (المقام الزكي) كي يحرّر الموجودين هناك ويحرر بلاّرة ويتزوج منها وينجب منها نسلاً جديداً يكون طاهراً من الذنوب والوباء والدماء، : "نسل كل الناس. الله يحلّ في خليفة الله "[367].

وهذه المقولة قيلت من طرف فرق إسلامية تطرفت عن الإسلام ومنها : السَّبئية، والبيانية والجناحية والخطابية والنميرية والمقنَّعية والجلاّجية وهذه

---

[365] الجرجاني – التعريفات. تح: محمد صديق المنشاوي. دار الفضيلة – القاهرة. د ت . ص82.

[366] الرّواية ص 36.

[367] الرواية. ص105

الأخيرة تنتسب إلى الحسين بن منصور الحلاّج "والذين نسبوه إلى الكفر وإلى دين الحلولية حكوا عليه أنه قال : من هذّب نفسه في الطّاعة وصبر على اللذات والشهوات، ارتقى إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ، حلَّ فيه روح الإله الذي حلّ في عيسى ابن مريم ولم يُرِد حينئذٍ شيئاً إلاّ كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله تعالى "[368]. ومن قبله ادّعت فرق أخرى أن عليًّا بن أبي طالب إله، وأخرى اِدعت أنه فيه شيئاً من الإله، وغير ذلك كثير.

وخلاصة ذلك أن في الفكر الصوفي الذي اِنحرف من يقول بحلولية الله في عبده، وقد وظفت الرّواية هذا التراث الصّوفي.

ومن المصطلحات القريبة من مصطلح الحلول، مصطلح الاتحاد الذي عرّفه الجرجاني قائلاً : "هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكلّ موجود بالحق فيتحد به الكلّ من حيث كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه لا من حيث أن له وجوداً خاصّاً اِتحد به فإنه محال"[369]. فالاتحاد بهذا التعريف هو وهم، لأن الله ليس بجسم حتى يتحد الصّوفي به؛ ولكنه مفهوم ذهني، وهو استغراق الصّوفي في شهود الذات الإلهية حتى تنتفي عنه كل الأشياء ونفسه أيضا.

وهذا هو المفهوم الذي أتى به الطاهر وطّار في ثنايا روايته حين كان يتكلم عن احتمالية وطئه للطالبات في الليل وهو لا يعلم : "إذا لم يكن في الأمر شيطان، فتصورهن أنني آتيهن كلّ منتصف ليل، أمر جدّ طبيعي. يتوحد الكائن في الكائن . كما يتوحّدُ في خالق الكائن "[370] .والغلط في هذا التصور هو تصوره أن الله مادة/جسم يتَّحد به الكائن.

ومن خلال ما عرضنا من مقاطع تعرضت لمفهوم الحلول وما دار حوله، نلاحظ أن استعماله لهذا المفهوم كان قليلا، وغير متوسَّع فيه، فهو يبثّ هذا المفهوم دون أن يتعمق في أنحاءه ، أو أن يصفه بعمق، وكأنه يورد لأنه من لوازم التصوف.

---

[368] عبد القاهر البغدادي – الفرق بين الفرق ص230.

[369] الجرجاني – التعريفات. تح : م صديق المنشاوي. ص06.

[370] الرّواية. ص65.

6 – مفهوم الزمن (الوقت):

الزمن هو مفهوم زئبقي واهم، لا يكاد ينضبط، وقد خاض فيه العلماء وخرجوا بكلام كثير. ومن أدقّ التعاريف التي قدمها المتكلمون قولهم : "عبارة عن متجدد معلوم يقدّر به متجدد آخر موهوم، كما يقال : آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم "[371].

أمَّا المتصوفة فقد خاضوا فيه كثيراً، وضبطوا هذا المفهوم على مصطلح (الوقت)، وفهموه على أنه الحالة التي يعيشها الصّوفي مع ربّه، فقد قال السهروردي في ذلك: "والمراد بالوقت ما هو غالب على العبد، وأغلب ما على العبد وقته، فإنه كالسَّيف يمضي الوقت بحكمه ويقطع، وقد يُراد بالوقت ما يهجم على العبد لا بكسبه فيتصرف فيه فيكون بحكمة "[372].

إذن فالوقت بالمفهوم الصّوفي لا يعدّ بالدقائق والثواني بل هو حالة تُعاش. وهذا الذي عبر عنه الكاتب في روايته حين قال : "خطرت له خاطرة لم يشأ أن يفصح عنها، لم يشأ أن يقول، ربما أنجبت الأخوات المئتان وواحدة، نسلاً تضاعف في كل هذا الوقت الذي قضيته في الغياب. لا يدري الولي الطاهر كم استغرقت هذه الغيبة، فقد تكون لحظة وقد تكون ساعة، كما قد تكون قروناً عديدة "[373].

هذا هو مفهوم الوقت عند الصّوفية وهو عدم الدراية بكمّ الزمن الذي استهلكه الصوفي مستغرقاً في حالته، ولكن في هذا المقطع شيء من التعجيب، لأن العيش قروناً عديدة ليس معتادا على الإنسان المعاصر، مع إمكانية وقوعه.

وفي موضع آخر من الرّواية يثبت أن الزمن الصوفي ليس كالزمن الفيزيائي المنضبط فهو زمن ضبابي مطاط يقول الكاتب: "ذاكرة الولي الطّاهر تستعيد صوراً وأخيلة عن وقائع جرت، لكن لا يميز، أو حتى يتصور زمن وقوعها، الأمس واليوم والسَّنة الماضية، والقرن الماضي كلها آن قد يصغر وقد يكبر، قد يطول وقد يقصر."[374].

---

[371] الجرجاني – التعريفات. ص99.

[372] السهروردي – عوارف المعارف. ج2. ص333.

[373] الرّواية ص 15.

[374] الرواية ص 20.

فالزمن – كما يقول عبد الإله بريكي – من أهم خصائص الرِّواية العرفانية، فهو شديد الارتباط بهمة العارف وحاله، يصعب إخضاعه لقوانين الزمن الفيزيائي، لهذا اصطلح الصّوفية على وضع مفهوم خاص للدلالة على الزمن أطلقوا عليه اسم "الوقت" وهو عبارة عن حال في زمن الحال لا تعلق فيه بالماضي أو الإستقبال.[375]

7 – عناصر صوفية أخرى:

الذي اضطرني إلى جمع هذه العناصر: مفهوم القطب – شخصية السّهروردي – الإستغاثة – السّماع. هو ورودها العابر في الرِّواية، فلم يتخذها الكاتب عناصر أساسية يقوم عليها نصه.

أما القطب عند الصّوفية فهو الغوث وهو "عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كلّ زمان وهو على قلب إسرافيل عليه السلام "[376] وهو حسب هذا التعريف أهم ما في سُلَّم الصوفية من رُتب. ويزيد الجرجاني في خصائصه فيقول: "وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الرّوح في الجسد، بيده قسطاس الفيض الأعم، وزنه يتبع علمه، وعلمه يتبع علم الحق ...."[377]. وإلى غير ذلك من الصفات التي اختصت بها الملائكة.

وقد ذكر الكاتب مصطلح القطب ويقصد به الولي الطاهر، الذي أحيط بهالة نورانية وهو عاري الجسم، وقد اِرتفع عن الأرض عدّة أمتار، وقال كلمات استوحاها من الفيض الإلهي: "كيف أصبح مولانا بعد رحة البارحة؟

- بخير. من تراني اليوم، أمالكاً بن نويرة، أم خالداً بن الوليد، أم مجاعة بن مرارة.

- أرى القطب. نور الأنوار، سيدنا ومولانا الولي الطاهر "[378].

---

[375] ينظر: عبد الإله بريكي – " الرواية العرفانية. ماهيتها، إشكالات تلقيها وخواصها السَّردية " مجلة ذوات ! the what الإلكترونية. مجلة ثقافية نصف شهرية. ع 10. 2015م . ص34.

[376] ابن عربي – التعريفات. ص13.

[377] الجرجاني – التعاريفات. تح: م صديق المنشاوي. ص149.

[378] الرواية ص 69.

أمَّا السهروردي فهي شخصية صوفية معروفة، ويقال له السّهروردي المقتول ، فقد "أُتهم بالكفر والخروج عن السّنة... يثير البلبلة بما يتحدث به من فلسفة في مجال الدّين، ويدّعيه من تصوف، وهو يقول عن نفسه إنه من الفلاسفة المتألهين أي المتصوفين وينسب علمه للتراث الأفلاطوني، ويقول إنه علم يحصل لمن يريده عن طريق الذوق الباطني، وأن كتبه لا يصلح لقراءتها الفلاسفة ولا الصوفية، ولكنها تناسب طالبي التأله "[379] .وقال عن طريقته أنه استقاها من أفلوطين ومن هرمس وفيثاغورس، وطريقته هي طريقة حكماء فارس مثل : جاماسف، وفوشارشور مستخدماً الأمثلة والرموز والقصص ويريد منها المعنى الباطن لا الظاهر، وهذا الذي أشارت إليه رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" حيث استشنع الكاتب صنيع السّهروردي، ووسمه بالشيطنة والضلال والإضلال "لقد قرأ الفلسفة وسكنه من سكن السّهروردي، فعاد في كتبه الأولى يبحث عن جذور الوثنية في تجاويف الوديان والأهرامات، ثم سوى بين الإخوان المسلمين والملاحدة والشيوعيين، وراح يستنطقهم في أعمال كثيرة، ثم سجن الله في حارته، وجعل الأنبياء فتوة العهود المتخلفَة، فهمه النصارى واليهود فكافأوه ليكون رمزاً وقدوة ونصباً لمخنا الفاسد "[380]. والملاحظ من خلال هذا المقطع ومن خلال السياق الذي وضع فيه، أن السّهروردي رمز الضلال والإضلال والإفساد، ومعول الهدم الذي استغله العدوّ المتربّص.

أمَّا التوسل والإستغاثة في التعريف الشرعي هو "التقرب إلى الله تعالى بطاعته وعبادته، واِتباع أنبيائه ورسله، وبكلّ عمل يحبه الله ويرضاه، قال ابن عباس رضي الله عنهما : إن الوسيلة هي القربة (...) وهكذا فإن كلّ ما أمر به الشرع من الواجبات والمستحبّات، فهو توسل شرعي ووسيلة شرعية "[381].

---

[379] عبد المنعم الحفني – الموسوعة الصوفية ص 216,217.

[380] الرواية. ص 49.

[381] محمد نسيب الرّفاعي – التوصل إلى حقيقة التوسل المشروع والممنوع. ط3. 1979. دار لبنان. بيروت. ص20.

ومن عادات المتصوفة وخاصة أتباع الطرق الصّوفية التوسل إلى الله بالأولياء والصّالحين، وذلك استجلاباً للخير والبركة، لأنهم يعتقدون جازمين بأن لهؤلاء الأولياء والصّالحين مكانة عند الله. ولقد خاض الفقهاء في هذه المسألة كثيراً واختلفوا، وكثير منهم منع وحرّم هذا السّلوك لأن فيه إشراك بالله أو شبهة إشراك. وفيهم من جَوَّزَ ذلك وله أدلّته.

أمّا الشيء الذي لم يختلفوا فيه هو أن يكون الولي أو الصَّالح هو المدعوّ دون الله عز وجل، وهذا هو الشرك بعينه، لظن الدّاعي أن الولي يضرّ وينفع، وبيده مقاليد الحكم. وهذا ما ذكره الرّوائي في نصه، حين كان ينقل لنا مشهد قصّ الرؤوس من طرف إرهاب الجزائر في تلك المجزرة التي لم تترك صبياً ولا شيخاً ولقد حرص الكاتب أن ينوّع في الشخصيات التي تعرضت للقتل، فهذا مناصر للإرهاب، وذلك مناصر للدولة وآخر مستغيث بالأولياء، ... "يا أولياء الله. يا سيدي التجاني. يا سيدي عبد الرحمان. يا سيدي الغماري. الغيث. الغيث. مسلّمون مكتَّفون يا أسيادنا يا أولياء الله الصّالحين. يهوي السَّاطور، يتدفق الدم، يتطاير الرأس "[382]. وهذا التوسّل إلى الأولياء من بقايا الطّرق الصّوفية التي بقيت عالقة في ثقافة الشعب الجزائري، وفي مخزونه العقدي.

أمَّا السّماع فإنه مفهوم صوفي مهم. قال القشيري : "واعلم أن سماع الأشعار بالألحان الطيبة والنغم المستلذة إذا لم يعتقد المستمع محظوراً. ولم يسمع على مذموم في الشرع، ولم يثجر في زمام هواه، ولم ينخرط في سلك لهوه، مباح في الجملة "[383]. والقصد من السماع حث النفس على البذل والخير واِستجلاب الصّفاء لها، ومن ثمَّ العروج بها إلى الله لتتقلب في ملكوته، وليعلمها الله من علومه.

ويتجلى مفهوم السماع في التقاليد الصوفية الجزائرية في (الحضرة)، حيث يتجمع الصّوفية ويدقون الدّفف، وينشدون من الأشعار رقيقها لتسكن النفس وتطرب، قال الكاتب :"اِنطلقت نقرات البندير، ثم شنشنات الطار، ثم تغريد الرَّباب. بدأ كل شيء خافتاً، يصّاعد من بساط الرّمل الناعم إلى

---

[382] الرواية. ص91.

[383] القشيري – الرسالة القشيرية. ص542.

العنان الفوقي، رويداً رويداً، في حين راحت أرواحنا تنسلّ منا، وتتبع الإيقاعات خفيفة شفافة هفهافة خفاقة. يا خافي الألطاف نجنا مما نخاف.
تبريحٌ اِنبعث من حنجرة المقدم، في شكل موّال حزين ... عند توقف التبريح وجدنا أنفسنا هنالك، في الذرى عند كل نجمة وعند كل مجرّة ..."[384]

وفي كلمة أخيرة نقول أن هذه الرِّواية تبقى متميزة لأنها من الرّوايات العربية القلائل – أن لم تكن الوحيدة – التي تمزج السِّياسي بالصوفي مع استحضارٍ للتاريخي في نكهة رمزية سريالية. وحسبها أنها وضعت يدها على مفصل سياسي حسّاس كان له أهمية كبيرة في توجيه السِّياسة الجزائرية نحو مسارات وخيارات جديدة.

2/ دراسة في رواية "جبل قاف" لعبد الإله بن عرفة.

1- ملخص الرواية[385]:

[384] الرّواية. ص 35,36.
[385] عبد الإله بن عرفة – رواية جبل قاف – مطبعة عكراش الرباط المغرب – ط1- 2002.

1-قاف مرسية:

توفي في سنة 560هـ قطب المشرق محي الدين عبد القادر الجيلاني ،وولد محمد بن العربي ،في رمضان.أبوه علي بن العربي ،مرسية كانت آنذاك مضطربة عسكريا، فكان هذا الأب سندا للأمير ابن مردنيش،كان سوق مرسية مزيجا من الأشياء، وكلها تخضع لنظام صارم من العقوبات.

رأت (نور)وهي زوجة علي رؤيا ،وهي أن الجنين الذي في بطنها أمرها أن تكتب في آنية جديدة بعض الأذكار وأن تأكل بعض الرّطب، كي تسهُل عليها الولادة.

2-ولادة القاف :

ولد محمد بن العربي فأذن والده في أذنه اليمنى وأقام في اليسرى وألقمه عجوة.بعد ثلاثة أيام ذهبت نور إلى الحمام لتتنظف،وأخذ الكاتب في وصف الحمام وزينته .

3-عقيقة القاف :

تسمى هذه الوليمة الخُرس أو قصعة الرّاحة ،وكان المعازيم إخوة علي ،وأولاده ،وبعض من أهل نور ، والقاضي والمحتسب وإمام المسجد وبعض قوادة الجيش وبعد الوليمة كانت الأمداح النبوية ،وأقيمت العقيقة في اليوم السّابع 25 من رمضان .

4-ألف قاف :

وصلت عساكر الموحدين إلى الأندلس يتقدمهم أبو حفص ،وأبو سعيد عثمان وهما أخوا الخليفة ،ووصلا إلى إشبيلية . فخاف من ذلك الأمير محمد الأمير محمد بن سعد وهو الفارس المغوار. وقررابن مردنيش الخروج إلى مقاتلة الموحدين بعد أن يتحالف مع النصاري ضدهم .وقد فشل في ذلك ،وتبعه الموحدون ،ودانت لهم كلّ البلاد إلاّ مرسيّة .

5-محاصرة القاف :

بدأت مرسية تفقد قوتها ،فلا ولاء لابن مردنيش ،وبدأ المسيحيون يقنطونها ويشربون الخمر فيها ويأكلون الخنزير .

حينها كان علي بن العربي يعلم ولده محمد الفروسية ،والصّيد وكان ابن مردنيش يتلهى في خمره وقينانه وجواريه ، ويتزي بزي النصارى ، فضاق به الناس وبدأ أقاربه بخيانته، فقتل أخته وأولادها.

تحالف ابن همشك مع الموحدين ،وقد انهزم الموحدون أمام النصارى في بطليوس ،وبعد ذلك فتحها أبو سعيد ،وتحالف من ابن همشك وحاصروا مرسية ،فانقلب على ابن مردنيش إخوته وأصهاره وبعض قواده.

6-مصحف قاف:

مصحف سيدنا عثمان احتفى به الموحدون وصنعوا له صندوقا عجيبا وطرزوه بالذهب والمرجان ،وكانوا كلما خرجوا إلى غروة جعلوه أمامه تيمنا به .

كبر محمد بن العربي واشتد عوده ،وتوفي ابن مردنيش سنة 567هـ،فأطاع قواده الموحدين ، وكذلك علي .

7-إقلاع القاف :

خرج علي بن العربي بأسره إلى إشبيلية ، وأثناء السفر كان يعرّف ابنه بمواضع مهمة في الأندلس وتاريخها ،تركهم في إشبيلية وعاد إلى مرسية ثم عاد إلى إشبيلية .

8-أوحال قاف:

جمعت إشبيلية بين العالي والسافل في كل شيء، فكان فيها العلماء والسفهاء وكان فيها دار للخنا اسمها درب ابن زيدون وكان محمد بن العربي وقتها مراهقا، وصادف هو ورفاقه أحد أهل درب ابن زيدون ،فضربوه ورموه بالحجارة .وكان محمد يتعلم حينها العربية وعلوم الدّين في مسجد (العدبس)وهو من أكبرمساجد إشبيلية.

9- قاف المحو والإثبات :

تعلم محمد بن العربي القرآن على شيخة عبد الله الخياط ،وقد كان رجلا زاهدًا عابدًا مهاباً. وكان في الليل يعبر جسرًا أقامه الموحدون ،ويستمع إلى القيان ويرقص ،ويستامرون بحديث خليع ، ومن ذلك قصتة مع أبي جعفر بن سعيد ،ولا يعود من سمره إلاّ عند الفجر ،وإن صلى الفجر جماعة ضجر من إطالة الأمام ،ثم يسرع إلى النوم ولا يقوم إلاّعند الظهر.

10-ياسين القاف:

سنة 571هـ حلّ الوباء ومات الكثير ،وأصيب محمد بن العربي بالطاعون لكنه نجا من الموت ،وقد أنجته سورة يس التي قرأها عليه أبوه حين ظن أنه يحتضر .وبعد هذا بدأ يختلي بنفسه في القبور ويحدث الأرواح.

فاض الوادي الذي كان مصدر رزق إلشبيلية سنة 574هـ وأهل المحاصيل وبعض القرى فاستغل ذلك ألفونس بن الزنك كما استغل موت أبي علي الحسن بن الخليفة عبد المؤمن ،واحتل بعض القرى في الشرق ،وفي هذه الأثناء كان علي بن العربي يصحب ابنه محمد إلى القصر لكي يكون كاتبا لدى الخليفة .

11-قاف الأمر والنهي :

رغم حداثة سن ابن عربي إلاّ أنه لقي أبا الوليد ابن رشد وحصل بينهما محاورة ،مضمونها أن النظر (العلم النظري)هو أقل شأنا من العلم اللدني ،لأن علم النظر يعتريه الشكل والتغير أمّا العلم اللدني فلا ،وبعد ذلك اشتغل ابن عربي بالعلوم الأخرى كالحديث وعلم القراءات...

12-دجال القاف :

كان لابن عربي صديق يهودي ،وقد حكى لهم ذات مرّة.رحلة الرّبي بنيامين التي دامت 8 سنوات ،وما لقيه فيها ،ومنها حكاية داوود الروّحي الذي ادّعى أنه المسيح الدجال وذلك بسبب سحره .لكن أحد الأمراء سلط عليه صهره فذبحه وهونائم .

وجذبهم الحديث عن ابن رشد الذي كانت كتبه تدرس في فرنسة لأبناء النصارى مع كتب أرسطو لتقريب الفهم .بل إن موسى بن ميمون علّامة اليهود كان يأخذ عنه .

13-نحو القاف :

في هذه المرحلة طلب علم النحو ، وكان لا يستحي أن يقارع شيخوخه بالحجة إن بدا له خطؤهم .ثم كان يختلي بنفسه في المقابر فيحدث له الكشف ،وذات مرة اختلى أربعة عشر شهراً،فكانت له علوم شتى دونها في كتبه .

14-إسراء القاف :

كان قد نصحه شيخه أبوالعباس العريبي بالخلوة إذا عزم على المضيء في طريق الله ،وشرح كيف اختلى بنفسه فوق ضريح في مقبرة .وبشيء من ذكر (لا اله إلا الله) حدث له السكر والفناء فلبث شهرا وهو على هذه الحالة

15-قشرة القاف :

يحكي ابن عربي أنه سبق فتحه رياضة ،فما كان يسمع بكلمة صوفية ولا بكتبهم ،وقد سلك به الشيخ أبو يعقوب يوسف الكومي الطريق فكان نعم المؤدب والمعلم ، فقد حدث أن ناوله رسالة القشيري وطلب منه أن يقرأ فذهل من ذلك وسقطت من يده الرسالة ، بعد ذلك مشى مع شيخه طريقاً طويلة وهو يحدثه عن الخلوة وفؤائدها وعن الشيخ أبي مدين .وتوقف به وقال له انظر خلفك وأمامك فإذا الطريق كله أشواك ولكنه لم يحس به ،فقال له شيخه ،كلّ ذلك ببركة ذكرنا للشيخ أبي مدين . وكان الجبل الذي كانوا فيه هو جبل قاف.

16-قاف الإنشاء :

شغل ابن عربي منصب كاتب السّلطان ،والكتاب أنواع حسب ما قال وهم خمسة :كاتب خط ،وكاتب عقد ،وكاتب حكم وكاتب تدبير .وعلى الكاتب أن يكون عالماً باللسان العربي وبدقائق البلاغة . وأن يراعي فنون الكتابة ويعتني بأدواته :الدواة ،القلم والقرطاس (الورق). وفي ذلك ضوابط كثيرة .وهذا المنصب محسود عليه صاحبه ،ففيه منافسة عظيمة.

17-خزانة قاف :

وصف ابن عربي خزانة بناها السلطان ،وهي خزانة ضخمة عظيمة لها عدة أبواب وشرفات ولها هندسة عجيبة وطرق ملتوبة كثيرة ، وحتى فتحها له أسرار ،وقد جمعت فيها الكثير من الكتب ،فكأنها تحتوي كل العلوم ، وهذه الخزانة مفخرة إشبيلية التي لم تشتهر بالعلم قبل هذا العصر.

18-قائف القاف :

أهدى علي ابنه عبداً وكل أبو هذا العبد خادم الشيخ أبي مدين ففر من ابن العربي لهذه المناسبة . وفي تلك السنة 580ه عزم الخليفة أبو يعقوب يوسف على فتح مدينة شنترين ،فأقام بأشبيلية أياما ،وقد عرف ابن عربي لأن ابن رشد قد ذكره عنده.

سأل ابن عربي عبده (بدر) كيف وقع في الأسر ،فأجابه أن الشيخ أبي مدين أمر والده أن يرسله إلى إفريقية مع أمه ،فسيق إلى القتال كرها.

حكى بدر كرامات أبي مدين لابن عربي فأعجب به ،وأعتقه وجعله صديقاً وتلميذاً.

19-دال القاف :

دخل ابن عربي وتلميذه بدر إلى الخزانة العظيمة من الباب السّري واستطاع أن ينفذ فيها اتكاء على مقدرته ومعرفته للحروف وأسرارها وأعدادها ،وأبوابها مشفرة بآي القرآن وأسماء الله الحسنى .

20-منازل القاف :

حين بدأ ابن عربي يقرأ بعض الكتب من الخزانة حدثة الخِضْروقال له لقد تأخرت في اللحاق بنا ،وإن لك شأنا عظيما وإن الجبل الذي تقف عليه هو جبل قاف ،وأوصاه بأن يستوعب جُلّ العلوم التي في المكتبة ،وبدأ يقرأ شطرا منها ككتب ابن سينا وجابر بن حيان (الطلاسم وغيرها).

21-فتوة القاف:

خروج ابن العربي مع الخليفة في فتح شنترين ،وقد حاولوا فتحها لكنها استعصت عليهم ، فحدث الخليفة خاصته أنه سيعود لفتحها بعد الشتاء ،ولكنه لم يعط أمرا بذلك ،فنقض الخطيب المالقي قبته لمّا علم بالأمر وانسحب ظنّا منه ان الجيش سينسحب ، فانسحب معه أكثر الجيش ، فلما رأى الجيش الروم أن جيش المسلمين بقي أقله باغتهم وطعن الخليفة ولكنه لم يمت فتصارخوا ودقوا الطبول فعاد إليهم الجيش ،لكن جيش الرّوم انسحب ،ففر الخطيب المالقي إلى الروم حين عرف شناعة فعلته ،فعلموا منه ثغور الجيش وقتلوه ، فحزن الخليفة لخيانته فمات كمدا ، فخلفه ابنه.

22-تربية القاف :

تربى على يده شيخة أبي العباس العريبي ،وقد كان أميا كثير الذكر ، يفرد في ذكره كلمة (الله)،فلما تتساءل ابن العربي :لِمَ لم يذكر بـ(لاإله إلاّالله)،قال أخشى أن تقبض روحي في (لاإله). وذات مرة خالف ابن العربي شيخة في مسألة فلما خرج من عنده لقيه رجل وقال له :شيخك مصيب ، فرجع إليه ،فقال الشيخ : أيجب أن أقول لك أنه كلما خالفتني ظهر لك الخِضْر وأخبرك؟ فعلم ابن عربي أن ذلك الرجل هو الخضر .

ولازم الصلاة في القبور وكانت الفتوحات تترى عليه

واشتهر بذكره (ففروا إلى الله)، وكان ذكر يثمرعنده علما جديداَ.

23-عمة قاف :

دخل ابن عربي الخزانة مجدداَ وكان هناك جزء منها من جريد ،فيها علوم باطلة –حسب زعمه-وهي علم الحكماء ،وعلم الكلام القائلين بالكسب والسّحر ، فحفظها جميعا ليتقي شرها . ثم خرج إلى بيت من ذهب خالص له خمسة أعمدة وله عمر وخارجه وقال لصاحبه بدر الحبشي أن هذا بيت التوحيد الخالص.

24-القاف الحق :

حصلت مُساءلة بين بدر الحبشي وابن عربي ،فقد سأله بدر عن علاقة الوجود بالموجودات ،فقال إن وجود الموجودات قائم بالوجود (الله)وليست الموجودات والوجود واحد . وشرح له لماذا يستعمل لفظ (شيء)في حق الله تعالى . وشرح له أن الوجود هو عين الله وذاته ،وأن الموجودات مخلوقة إلاّ الوجود فإنه قديم . وفنّد له مسألة الحلول ،وقال كيف يُحِلُّ شيء ،في شيء وهو الذي يقدَّره.

25- كمال القاف :

فاتحته أمه في أمر زواجه فتمنع لكنها أَصرّت عليه أصرّت عليه فقبل ،وقد كان زاهداً في النساء فاشترط أن لا يدخل بها إلاّ بعد عام ،وكانت مخطوبته مريم ،وبعد ذلك أخذ في زيارتها هو وأمه والتعرف على شخصيتها فأعجبته.

26-عَروبة قاف :

تزوج ابن عربي من مريم وسط حفل بهيج حضره مغنيون وقينات ،وابتهج لهذا .

27-أنوار القاف:

كان ابن عربي يتأسف عن مقتل السّهروردي صاحب الحكمة الإشراقية فقد كان متهما بإنتمائه إلى مذهب الإمامية الإسماعلية . وقد أدخل الفقيه الأديب ابن جبير بعض الكتب السّهرودي فطالعها والظاهر له أن السّهرودي كان واسطة بين الفلسفة العقلية والعقائد العرفانية . وجاء أبو حامد من بعده وقوض صرح الفلسفة لأنه وجد اليقين في الإحسان .وقد أدخل التصوف للأوساط الفقهية والكلامية .

وبعد أن أفلت الفلسفة الشراقية في المشرق ظهرت في المغرب . ولما سأل بدر الحبشي ابن عربي عن الإشراق ،قال :هو قائم على الاستبدال البحثي والحدس العقلي.

28-مبايعة قاف:

كَثُرُاعتزاله حتى أنه خلا بنفسه تسعة أشهر ، وبُشَّر أنه خاتم الولاية المحمدية ،واجتمع الأنبياء والرسل من أجل تهنئته.

29-خضرة قاف:

توجه إلى سبته ،وهناك أخذ صحيح البخاري على الشيخ عبد الله الحجازي ،ثم ذهب إلى تلمسان ثم إلى تونس لزيارة الشيخ عبد العزيز المهدوي ،وزار الشيخ أبا محمد عبد الله بن خميس الكناني ،وبعد ذلك جاءه الخضر يمشي حافيا على (البحر).

30-صاد القاف:

كان يصلي في أرض الله الواسعة حتى صرخ صرخة أُغشي على الناس الذين حوله ، ثم استفاق واستفاقوا فقال لهم ما لكم ؟ فقالوا له أنت الذي مابك ؟فلم يدر أنه صرخ .

قفل عائدا إلى بلده وتذكر قصة عجيبة حصلت له في إشبيلية فقد كان ابن عربي نظم قصيدة ولم يعلم بها أحد ،ولما وصل إشبيلية أنشده شاب تلك القصيدة ،فسأله كيف تلقّاها ،فأخبره أنه سمعها من رجل ألقاها وقال لهم

:إن محمد بن العربي ينشدها الآن في تونس فعلم أن الرجل من الأولياء العشرة المسمون برجال الغيب .

31-بكاء القاف :

قرر الخليفة منصور غزو إفريقية لما إستفحل من أمر الأعراب فأرسل إلى ولاة الأندلس يطلب المدد والعدد ، فكان والده (علي بن العربي)في زمرة من حضر ،فإلتقى به ابنه وعرّفه بالشيخ عبد العزيز المهدوي، ثم مات بعد عودته إلى الأندلس ، ثم لحقت به والدته بعد أشهر .

طلب منه أمير المؤمنين أبو يوسف يعقوب المنصورأن يكون كاتبا في ديوانه لكنه رفض، وبدأ سياحاته في الأندلس وبدأ الكتابة وأول كتاب له(مشاهد الأسرارالقدسية)،ثم (تهذيب الأخلاق)،(التدبيرات الإلهية) ،(كتاب الإسراء). ثم غادر الأندلس إلى المغرب الأقصى .

32-القاف الختم :

وصف مدينة فاس ،بطبيعتها الخلابة وأنهارها العذبة ،ومساجدها العامرة،وحماماتها الكثيرة ،بها جامع القرويين وهو مسجد عظيم بنته إمرأة وهي فاطمة أم البنين بنت محمد الفهري القيرواني .

33-فتوح القاف:

إغتنم ألفوسنو مرض المنصور نزل بالجزيرة الخضراء وكتب كتابا للمنصور كتاباً يستدعبه للقتال متبجحاً، فرد عليه في ظهر الرسالة بآية قرآنية وبيت شعر للمتنبي . غلب جيش المسلمين جيش الرّوم بحيلة، ولكن المنصور سرّح الأسرى بعد ذلك وحُسبت عليه سقطة .

ولقد لبس الخرقة الخضرية في تلك السّنة. وطلب منه ابن بقي أن يدخل في خدمة الملك فرفض .

34-دوائر أولياء القاف:

تعرف ابن عربي على أولياء الله أقطابا وأوتادا وهم من الملاميّة .

وذاع صيغته وجاءه الناس يسمعون منه . وجاءه مرة رجل يعمل بالحناء ففتح كتابا وقرأ عليه سطرا وطلب منه الشرح ،كُشف عن ابن عربي أن الذي أمامه وتد من الأوتاد،فصارحه ابن عربي فطلب الوتد منه الستر ،(والرجل هو ابن جعدون).

أمّا الأشل القبائلي كان قطب الزمان وكان يحضر مجالس ابن عربي وذات مرة تحدث ابن عربي عن صفات قطب الزمان ، فقال ذلك الرجل تحدث عنه ولا تُسَمِّه،ففعل ،واختفى بعد ذلك ، ثم عزم ابن عربي على الذهاب إلى المدينة.

35-قاف بلا قفا :

حدثت له كرامة وهو أنه أصبح يرى الجهات الأربعة في آن واحد كما كان النبي صلى الله عليه وسلم ؛ثم راح يصف رحلة الإسراء والمعراج التي حصلت له ،وبعده كتب كتابه (عنقاء مغرب).

36-سفر القاف :

ذهب في زيارة أخيرة لجزيرة الأندلس ،وبعدها سيتوجه إلى المشرق ، وهو يعلم أنها لن تكون للمسلمين بعد هذا ، لذلك لم يرد أن يدفن هناك ، ثم ذهب إلى إشبيلية ثم قرطبة ،وكان الإمام ابن رشد قد توفي في ذلك الحين ، وأكمل سياحته ، وألف حينها كتابه مواقع النجوم .

37- قرية القاف بين الكاف والألف :

عاد من الأندلس وعبر بحر الزقاق إلى (سلا)، وأقام فيها قليلا والتقى شيخة الكومي ، وأبا محمد عبد الحليم الغمّاد ، ثم توجه إلى مراكش ، وحصل له مقام بين النبوة الصديقية .

38- ضاد القاف :

حين وصوله إلى مراكش ذهب مباشرة الولي الصالح ، أبو العباس السبتي في مراكش رأى رؤيا وهي أمر الله له بأن يدخل إلى الشرق رجلا اسمه محمد الحصار بفاس، ثم غادر فاس إلى تلمسان ثم إلى بجاية ورأى فيها أنه

نكح النجوم بلذة عظيمة ثم نكح الحروف إفرادًا وتركيباً فأخبره أن رجلا سيأتي من بعده إسمه ابن سبعين ، ثم توجه إلى تونس ومكث فيها تسعة أشهر .

39- بحار القاف :

ركب البحرمن تونس إلى الإسكندرية، بعد انتظار دام أياما ، وحين كانت السفينة في عرض البحر هبت رياح شرقية عاتية كسرت الصاري ، فدعا ابن عربي ربُّه فخرجت له هائشة من البحر واستفتته في شيء فلم يقدر على الإجابة فأجابته هي ،ثم هدأ البحر ، ووصلو ا إلى الاسكندرية .

40-انخناق القاف:

من الإسكندرية إلى القاهرة ، كان في القاهرة المجاعة والطاعون ، الناس تخرج منها وهو يدخل إليها ، لأنه على يقين أن الله ، سيحميه، ثم دخل خانقاه ورحب به شيخة ، وسأله أسئلة ظاهرية فأجاب بالباطن ، ثم قرر الرحيل لأنه لم يعجبه المقام هناك فقد كان الشيوخ متكبرين بعض الشيء ،ومات صاحبه الذي صحبه من فاس .

41-برد يقين القاف :

غادر القاهرة إلى القدس ، أخذ في وصف مساجدها وقبة الصّخرة والمسجد الأقصى ، وحارة المغاربة .

42-على مائدة القاف:

مروا على كنيسة القيامة وتذكروا واقعة عمر بن الخطاب ، ثم قصدوا مائدة عيسى عليه السلام وأكلوا عليها، وأخبره أن للنصارى مائدتين ولليهود مائدة ، ومائدة المسلمين القرآن .

43-أيام معارف القاف:

أراد الذهاب إلى بيت الله الحرام فاشترى دابة لتلميذه وبقي هو يبحث عن دابة ، فوجد رجلاً في السّوق له دابة هب أعلى من الحمار ودون البرذون

،فقال له :بعنيها فرفض ، وأخبره الرّجل أن النبي صلى الله عليه وسلم زاره في المنام وقال له اذهب بهذه الدابة إلى السوق وسيشتريها منك رجل كنيته (محيي الدّين)، وقبل أن تعطيه إياها اسأله :لماذا وضع الحكيم الترميذي 157 سؤالاً في كتابه ؟ فأجابه ابن عربي عن ذلك فأعطاه الدابة مبهورًا . وقال له ثمن هذه الدابة ان تؤلف كتابا تجيب فيه عن هذه الأسئلة .واسم هذه الدّابة قربى.

44- سيادة القاف:

نزل بالمدينة وعند قبر الرسول صلى الله عليه وسلم ناجاه بكلمات فأخبره النبي صلى الله عليه وسلم أنه صاحب الخلافة العظمى والوراثة الكبرى. وحكى له حارس القبر أنه في عهد نور الدين زنكي الذي أتاه النبي صلى الله عليه وسلم في المنام وقال له أنقذني .ففزع نور الدين وأرسل عامله إلى المدينة فلما تبين أرسل رجلين أشقرين يدعيان أنهما من المغرب ، وعليهما أثر الصّلاح ،ووجد حصيرا فلما رفعه وجد خندقا يؤدي الى قبر النبي صلى الله عليه وسلم .يريدان أخذه ، فقتلهما ومنذ ذلك اليوم أحيط قبر النبي ﷺ بالرصاص.

45-روح القاف:

كان ابن عربي يطوف بالكعبة فإذا به بفتى متكلم صامت ، فلما عرف ابن عربي حقيقة هذا الفتى قبّل يده ، ثم أغشي عليه ثم استفاق فحصل له العلم به. وأمره بالطواف خلفه ، وحصل بينهما حديث طويل . فلما سأل بدرابن عربي عن الفتى فقال: هو روح القرآن العظيم .هو الإمام المبين .هو الإنسان الكامل.

46- فتاة القاف:

كان ابن عربي بالكعبة ليلا يقول شعرا غزليا ، فسمعته فتاة فنقدت أبياته كلها فأعجب بها . وكانت لها معه لقاءات أخرى في الشعر ، حتى أحبها وأحبته واسمها قرة العين . وقد كان يقول الشعر وهو من فيض إلهي لا من تعمّله هو.

47-فتح بلاد ذات القاف:

بدأ في كتابه (الفتوحات المكية) ، ثم ألف كتابا يرد فيه على متصوفة القاهرة لظنهم أن متصوفة المغرب في سفل (مثلا كتاب مشكلة الأنوار). لبس في الكعبة خرقة عبد القادر الجيلاني .

وبدأ في مرحلة التبليغ :بعد أن كان في مرحلة البطون والتعليم. وقد اقترح أحد الأمراء (مجد الدين) أن يتزوج من فاطمة بنت يوسف بن يوسف ، وأن يجلب له زوجته من المغرب ، فوافق ابن عربي وقام إلى خطبة البنت.

48-بلاد قطب القاف :

حملت فاطمة ووضعت ولدّا سماه "محمد".وقبل هذا خرج إلى العراق سنة 601هـ .وفي العراق رأى أشياء مختلفة عن مكة.

49-ورد ساهر عن القاف:

التقى بالسّهرودي ولم يتكلما، وبقيا مطرقين حتى انصرفا.فسُئِل ابن عربي عنه قال :إنه مملوء سُنّة من رأسه حتى أخمض قدميه.فسُئِل ماذا قال عنك: إني بحر الحقائق . ثم لقيه مرة أخرى وحدثه عن كتابه (عوارف المعارف)وعن مرتبة القرب التي هي بين الصّديقية والنبوة . وعن الشريعة والحقيقة.ثم زار ابن عربي يهودية (مثيبة غاؤون يعقوب)قصد التطلع . ثم ذهب إلى الموصل ثم قونية.

50-من قيان القاف:

في قونية كتب رسالة الأنوار .كان يعطي العطيات فيصرفها على نفسه وعلى تلامذته. أما قرة العين فقد زهدت في الزواج .والتقى بالشيخ أوحد الدين الكرماني . وجائته رسالة تقول له أن زوجته وصلت فعاد إليها .ولم تغَر من فاطمه زوجه الثانية .

51-مهدية القاف:

وجد في المشرق مِلَلا ونِحلاً كثيرة وأخطرها الإسماعيلية الذين كانوا يقتلون ويخربون ثم يدخلون حجورهم ، ولا واحد يعلمهم ، وكان ينكشف له الواحد منهم فيراه في صورة خنزير ،وقد كان هؤلاء ينتسبون إلى الإسماعيل بن جعفر . وكانو يرون أن الأئمة نوعان مستقر ومستودع ، ولقد ولقد كان يحضر دروس ابن عربي من كل الفرق والملل(عبدة الأصنام –البراهمة –المعتزلة –جبرية –خوارج..). وأخطرهم الباطنية (الإسماعيلية).

52-من سياسة القاف:

كان صاحبه مجد الدين إسحاق يخبره عن أحوال البلاد والأخطار التي تهددها وهو مستشار لدى البلاط .وكانت لابن عربي علاقات جيدة مع الأيوبيين في الشام.أوصى مجد الدين ابن عربي أن يتزوج زوجته إن مات في سفرته إلى بغداد . فمات ،وتزوج ابن عربي (خاتون)،وقربه الملك منه كمستشار وصاحب وقدوة . وكان ابن خاتون صدر الدين ذكيا فربّاه ابن عربي .وصاحب جلال الدين الرومي ،وقد درس علوم القدماء وفنون الحكماء ، صار ابن عربي مستشارا للسلطان عز الدين كيكاوس ثم استشاره هذا الأخير في غزو أنطاكية فوافقه .

مات بدر الحبشي صديقه بعد 38سنة خدمة ومرافقة .

وقد ألف ابن عربي ما بين 600هـ .617هـ خمسين كتابًا.

53- حليب القاف:

سافر ابن عربي الى حلب ، وأخذ في التدريس.

54- القاف في الحصن:

قصد دمشق . وفي الطريق شرب من ماء عين وبينما هو كذلك إذ بجنود النصارى يحاصرونه واقتادوه إلى الحصن . وفي الحصن وجد جنديًا

يعرفه أيام شبابه فشفع له عند السلطان فأطلق سراحه ، وبعث معه برسالة هدنة إلى أمير دمشق.

55- أمهات القاف السبع:

نزل في شمال دمشق . وأبلغ الأمير الرسالة ،وسكن دار صاحبه محيي الدين بن الزكي ، وعقد فيها دروساً حضر فيها العلكاء والأمراء.

56- مطعون القاف:

جاءه الجندي الذي أنقذه من أسر النصارى وهو حزقيال، وأخبره بسر، وهو أنه كان جنديا من فرسان الهيكل، وقد حدثت فتنة داخل هذه الجماعة، وحدثه عن المسيحية واعتقاده فيها وعلم ابن عربي أنه كافر.

57- فارس القاف:

قال حزقيال أن المسيح يبشر بنبي بعده إسمه أحمد، فردّ عليه ابن عربي : لماذا لا تؤمن ؟فقال له :اصبر. أكمل لك. وأخبره أنه كان تحت قيادة رئيس فرسان الهيكل (جيرار الرد فوري)وهذا الأخير رغم عدائه لصلاح الدين إلاّ أنه أعجب بأخلاقه ورحمته فعلم أن الإسلام حق لكنه بقي يقاتل مع الأفرنجة حتى مات ، وبعد ذلك أخبر حزقيال ابن عربي أنه مؤمن بالله والنبي صلى الله عليه وسلم هو وأخته التي أتت معه ، فأخبر ابن عربي السّلطان فرحب بهما .

58- من الألف إلى القاف:

بينما كان ابن عربي يدرّس إذ برجل يسأله ، ولا يعرفه .وبعد أيام عرفة فهو اسحاق اليهودي صديق الشباب . دخل الإسلام وقرأ كتاب (الإسراء إلى المقام الأسرى)، فجلس معه وحدثه هو وحزيقال.

59- القاف على جبل قاف:

حاصرالملك الكامل دمشق وسلّمها للملك الأشرف مقابل أطراف من الجزيرة ،ثم سلّم الكامل بيت المقدس للفرنجة .

جاء النبي صلى الله عليه وسلم في المنام لابن عربي ومعه كتاب فصوص الحكم وأمره أن يكتبه ،وذات ليلة شاهد الحضرة الإلهية ظاهرا وباطنا ،ثم لما أعطى لتلامذته كل واحد ورقة من كتاب فصوص الحكم ، طيَّرته الرياح ولم يكن له نسخة منه ،وأكمل كتابه الفتوحات المكيّة.

60-قاف قبل البرزخ:

لمّا شعر بدنو أجله أعاد كتابه الفتوحات المكية، وجمع أشعاره في ديوان المعارف الإلهية .وكان يخص من بعض تلاميذه بالدرس مثل صدر الدين القونوي وابن سودكين وعفيف الدين التلمساني. وكان في هذه المرحلة من العمر يجلس مع أهله كثيرًا ويخيط ثوبه بنفسه ،وقد أوقف كتابه الفتوحات على ابنه محمد الكبير.

61-قاف النهاية :

أغمي عليه ذات مرة ، فخاف أهله عليه من الموت ولما ، استيقظ حكى لهم الكشف الذي رآه .ودام على كلمة التوحيد (لا اِله إلاّالله)ومات ساجداً.

2 – العلم اللّدنيّ وفعاليته في "عَرْفَنَةِ" السَّرد:

بالنظر إلى هذا العنوان توجّبَ الإجابة على سؤالين مهميْن قبل الدخول في تفاصيل هذا المبحث . والسّؤالان هما: ما العلم اللّدني؟ وما عَرْفَنَةُ السَّرد؟

أمَّا العلم اللّدني فهو منهج في تحصيل العلم ابتدعه المتصوفة، وهو مباين لطريق النظر والبرهان، ولطريق البيان، بل هو طريق العرفان، ويقوم هذا المنهج على تصفية القلب من الكدورات والعلائق واِلتزام الخلوة والذكر حتى تصفو النفس وتكون محلاً للعلم الإلهي الذي سيقع فيها، حينذاك فقط يهبها الله من علمه ما شاء الله . وله أسماء أخرى كالعلم الوهبي، والكشف.... قال ابن خلدون في هذا المفهوم: "الحجُب الظلمانية

التي تحول بين القلب ورؤية الحقائق هي الشهوات وعلائق الدنيا، بل ورؤية الإنسان لنفسه وإحساسه بأنه كائن موجود. فلا بُدّ له أن يتطهّر من شوائب الحسّ، وأدران المادة، ويسلك سُبل المجاهدة حتى يبلغ مرتبة الفناء، والمراد بالأمور التي يدركها القلب كل حقائق الوجود العلوية والسّفلية ثم هذا الانكشاف يبدأ بالمحاضرة، وهي أول مراتب رفع الحجاب، وينتهي بالمشاهدة ، وهي أقصى مراتب الكشف، وهو المعرفة بالله وصفاته وأفعاله، وأسرار ملكوته في أكمل رُتب المعرفة "[386]. وسُمِّي علماً لدنيًّا من قوله تعالى :﴿وآتيناه من لَدُنَّا علما﴾ (الكهف65).

وقد قال السَّهروردي في هذا العلم: "العلوم اللدنية في قلوب المنقطعين إلى الله تعالى ضرب من المكالمة، ومن انقطع إلى الله أربعين يوماً مخلصاً متعاهداً نفسه بخفة المعدة يفتح الله عليه العلوم اللّدنية "[387]. وهذا هو العلم الصحيح عند الصوفية أمّا العقل والحسّ فطريقان يكتنفهما الخطأ والزلل، لأن التعويل على الحواس – وهي ناقصه – أو العقل – وهو ناقص أيضا – لا يفضي إلاّ إلى نتائج ناقصة أو مغلوطة.

أمّا عَرْفنة السّرد، فالقصد من هذه العبارة إكساب السَّرد سمات وخصائص منهج العرفان – الذي كنا بصدده – حتى يتلون به، ويغاير السّرود الأخرى، فهو مستميز عنها مباين لها. وقد تحدث عبد الإله بن عرفة عن السرد العرفاني وخصائصه في كتابه (جمالية السّرد في الرِّواية العرفانية)، حيث خصّ السرد العرفاني بأربع خصائص تميزه عن غيره من السّرود. فكانت هذه الخصائص هي[388]: توظيف المادة التاريخية دون الخضوع لمفهومها الزمني – الكتابة اللغوية المتينة – معالجة قضايا حضارية راهنة – البُعد الرّوحي العرفاني.

وإذا كان العلم اللّدني هو صميم العرفان، فإن أيَّ ذِكرٍ له في رواية جبل قاف يساهم بشكل أو بآخر في عرفنة السّرد.

---

[386] ابن خلدون – شفاء السائل لتهذيب المسائل . ص52,53.

[387] السهروردي – عوارف المعارف. ج2. ص16.

[388] عبد الإله بن عرفة وآخرون -جمالية السرد في الرواية العرفانية- ص 28.

وبما إن الرّواية تحكي سيرة أحد أقطاب التصوف وهو محمد بن عربي، فإن الحديث عن العلم اللّدني سيكون كثيراً فيها، وذلك لأن هذا الأخير كان قلمه سيالاً في التصوف، وقد كان يقول أن علمه من عند الله لا من عنده، وخاصة في كتابية المشهورين "الفتوحات المكية "و "فصوص الحكم" فهو القائل أن العلم الموجود فيهما ليس له دور فيه إلاّ كدور القناة التي يعبر فيها الماء من ضفة إلى ضفة؛ فهو ناقل فحسب.

في رواية جبل قاف يفضل السّارد الذات العلم اللّدني على النظر (البرهان)، تفضيلا يُهين ويضع من قيمة البرهان والنظر العقلي، الذي يمثله ابن رشد، فقد حصل أن التقى ابن عربي في صباه بأبي الوليد بن رشد وأعجب هذا الأخير بالفتح الذي حصل لابن عربي على صِغَر سِنّه، فحدث أن تلاغزا، وعلَّق ابن عربي على ذلك بقوله: "... إن الناظر متردد دائماً بين شكين، فراجحه اليوم مرجوحه غداً هو راجحه بعد غد. وهذا سبيل من لا راحة له إذ هو ساكن في الأكوان قابع مع المظروفات محجوب بالظروف، ولهذا لا يرى إلاّ وجهاً من الوجوه (...) ثم طلب الاجتماع بي مع أبي مرّة أخرى ليعرض علينا ما عنده، هل يوافق أم يخالف ما علمناه وتحققناه بالفتح على صغر السن وحداثة العمر ثم إنه شكر الله تعالى لأنه كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته وهو جاهل وخرج منها وهو من العارفين من غير مطالعة ولا بحث ولا درس ولا قراءة، وأقرّ بهذه الحالة التي لا ذوق له فيها "[389].

والقارئ لهذا النصّ يلاحظ التحقير الذي وقع على علم النظر، والتهافت الذي فيه أصحابه، فهم محجوبون بالظروف عن الوصول إلى الخالق حسب الكاتب. بل إن العلم اللدني – حسب النص – في مرتبة أشرف وأعلى من النظر؛ فالعلم اللّدني حاكم والنظر محكوم عليه، فلا اِعتراف بما جاء به النظر إلاّ بعد موافقته للعلم اللَّدني.

وفاعلية هذا الكلام في السَّرد كثيرة وجوهه. فأولاً يقع التشويق لمعرفة العلم اللّدني الذي القارئ به جاهل؛ فأغلب القُرّاء جاهلون بالعرفان لأنه

[389] عبد الاله بن عرفه – جبل قاف – ص 77-79.

معروف عند أصحابه غير متداول لدى العامة. وثانيا تعزيز مكانة البطل (ابن عربي) الذي مُلِّك العلم اللدني وهو على حداثة سِنّه، وفاق بهذا العِلم العّلَم ابن عربي ويتأكد من صحة علم النظر. وثالثا التوق إلى معرفة ما الذي سيُحْدثه هذا العلم اللدني – الجديد – في قابل الأحداث؛ فمادام مختلفا عن بقية العلوم في البدايات فإنه حتماً سيختلف عنها في النهايات. وهذا يعني أن أفق اِنتظار القارئ صار مبهماً مستغلقاً، لا يستطيع التنبؤ بما سيحدث أو بما ستؤول إليه الأحداث فالنص حسب ياوس "ليس أرضاً خلاء ولا مصبّه أرضا يباباً، فكلّ من المبدع والمتلقي ينطلقان من أفق فكري وجمالي يتكون عند الأول من ذخيرة قراءته، ويتكون عند الثاني من أفق توقعه وخبرته المسبقة بالجنس الأدبي الذي ينتمي إليه النص"[390] .

وهذا العلم اللّدني لا يكون مالم تسبقه خلوة، فهي شرط، لمن أراد أن يطلعه الله على كشفه الصَّحيح، فهي "مفتاح القرب. يا من صمت في خلوته، الشأن في صمت جلوتك، يا بُني خلوة ثم جلوة، خرسٌ ثم نطقٌ، إقبال على الملك ثم إقبال على المملوك "[391]، وذلك أن في الخلوة تصفو النفس وتتحرر من كل العلائق والصّور، فتقبل على الله وشتاتها مجموع غير مفرق. وهذا الذي فعله ابن عربي حسب الرِّواية. فقد أخبر عن نفسه أنه كان يعتزل الناس في المقبرة وقال: "لا شغل لي إلاّ الأذكار والصّلاة في أوقاتها حتى فتح الله عليّ ما بين صلاة الصّبح وقبل طلوع الشمس فعلمت ما علمت من دون درس ولا مطالعة ولا غير ذلك ثم دخلت خلوة أخرى دامت مدّة أطول بكثير حيث بقيت هناك أربعة عشر شهراً. وفيها علمت من تلك العلوم التي دونتها بعد ذلك"[392] .

مِثْلُ هذه الحادثة التي تختص بالحديث عن نشأة العلوم اللّدنية وولادتها تكسب السرد شيئاً من العجائبية، إذ كيف تحصل العلوم في صدور الرجال دون بحث أو درس؟! فالاعتيادي أن العلوم لا تُحَصَّل دون البحث

---

[390] رشيد بنحدو - مقدمة ترجمة كتاب : هانس روبرت ياوس - جمالية التلقي، من أجل تأويل جديد للنص الأدبي- - المركز القومي للترجمة ط1- 2003. ص10.

[391] عبد القادر الجيلاني – كتاب الفتح الرباني والفيض الرَّحماني، البابي الحلبي – مصر. 1318هـ. ص21.

[392] الرواية، ص92.

والدرس، ولكن في طور العجائبي يحصل هذا، ولا نقول "العجائبي" فيفهم منه أنه خارج الواقع أو أنه لا يقع، بل نقصد بذلك أن حدوثه خرق للناموس والقانون والواقع. وهذا الخرق من شأنه أن يُكسب السَّرد عرفانيته، لأن السّرد العرفاني مباين للسَّرد العادي باحتوائه لعنصر "الكرامة"، والذي حدث لابن عربي من علم لدني بعد خلوة هو من صميم الكرامة.

ولقد أخبر السارد الذات (ابن عربي) أن شيخه أبو العباس العريبي هو الذي نصحه بالخلوة، حيث قال له :"يا ولدي سدّ الباب، واِقطع الأسباب وجالس الوهّاب يكلمك من غير حجاب"[393]، فأخذ نفسه بالخلوة والذكر حتى حصلت له العلوم اللدنية، وقد وصف السَّارد هيئة تلقي تلك العلوم، ففي الأول يكون هادئاً لا يتحرك ثم يبدأ في التمايل يمنة ويسرة، ثم يغيب عن حركة شبحه حتى يفنى عن حسّه حتى لا يحسّ بأنه يذكر (لا إله إلاّ الله)، ولم تكن حركة أنفاسه على وتيرة واحدة بل هي تتلون بلون ما يأتيها من نفحات وما يعتريها من لوحات الهيبة والأنس والقبض والبسط والجمال والجلال....ثم فني عن نفسه مرة أخرى حتى قام في سكرته ليشرب من خمرة المعرفة، كان يتمايل ركوعاً وسجوداً، فهو في صلاة أحمدية سرمدية أبدية أزلية لا تعرف إلاّ الإثبات، ثم أفاق من فنائه فاِنقطعت "الأنفاس وعقب ذلك أنس لذيذ ولطف رقيق، حينها انقلبت نفسي إلى نفَسه فاِنفتح سكون تلك النفس التي تشاكست عليها الشركاء إلى نفس رحماني، فصارت فاء النفس المسكونة بالهوى والنزق والشركة والتشاكس فاء الفتح فعلمت ما لم أكن أعلمه... دامت هذه الخلوة شهوراً"[394].

وهكذا توالت المعرفة الذوقية على ابن عربي فهي معاينة المعاني والمجرّدات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي، أو نصب تعريف تحدّي أو

---

[393] الرّواية، ص97.
[394] الرّواية. ص97.

رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن، وتتبيّن معلقة تشاهد تجرّدها وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية.[395]

وقد حدثت لابن عربي حادثة عند الكعبة، فقد لقي فتى لم يذكر له اسماً واكتفى بوصفه فهو متكلم ظاهراً، صامت باطناً، ليس بحي لأن الذات وراء صفة الحياة، وليس بميت لأن الكل نابع من اسمه الحي، فهو رمز للقول الإلهي المكون من أشباح وأرواح وهو الإنسان الكامل، وهو الرق المسطور. فلما رأى ابن عربي ذلك الفتى يطوف بالبيت عرف حقيقته، فقبَّل يمينه. فأعلمه ذلك الفتى أنه لا يكلم أحداً إلاّ رمزاً "وأقفني على اصطلاحه، وفتح لي كيفية حركات مفتاحه فظهرت لي بالإشارة حقيقة جماله فغشيتني حتى غبت ثم أفقت وقد حصل العلم به. وأمرني بالطواف خلفه فوقفت على أسراره ونظرت إليه بنور قمره فأراني الحق من اللطائف مما لا يراه الطائفون "[396].

وقد وصل العلم اللّدني بابن عربي إلى أعلى مراتبه فقد شاهد ظاهر الهوية الإلهية وباطنها – كما زعم – شهوداً محققا، فقد قال: "وفي ليلة تقليدي للفصل 198 من كتاب الفتوحات، رأيت ظاهر الهوية الإلهية وباطنها شهوداً محققاً ما رأيتها قبل ذلك في مشهد من مشاهدنا، فحصل لي من مشاهدة ذلك من العلم واللذة والابتهاج مالا يعرفه إلاّ من ذاقه"[397]. ولقد أشكل عليَّ فهم هذا النص لأنّه حَّمال تأويل، فرجعت إلى كتب ابن عربي ألتمس فها كلمة (الهوية الإلهية)، فوجدت قوله: "فإن الهوية معلومة غير مشهودة، وهي التي ينطلق عليها اسم: الهو"[398]. وفي موضع آخر يقول :"فالله: الهو، والهو هو الله... فإن الهو: كلمة وجودية "[399]. وبالجمع بين النصّين يتبين أن الهوية الإلهية هي الله.

---

[395] ينظر: محمد عبد الكريم الكسترائي، الموسوعة الكسترائية الصوفية مبحث العارف والمعرفة. ص211.

[396] الرواية ص 261.

[397] الرّواية. ص364.

[398] ابن عربي – الفتوحات المكية. ج2، ص579.

[399] ابن عربي – المقصد الأتم في الإشارات ق153ب، نقلا عن: سعاد الحكيم المعجم الصوفي. ص 1121.

ثم يشفع ذلك بوصفه لما رآه فقال أن شكلها نور أبيض في بساط أحمر له نور في طبقات أربع، ورأى روحها في ذلك البساط في طبقات أربع... الأمر الذي زاد النص إغراباً.

وقد قال الطوسي في هذا السِّياق: "وينبغي أن يعلم العبد أن كل شيء رأته العيون في دار الدنيا: من الأنوار أن ذلك مخلوق ليس بينه وبين الله تعالى شبه، وليس ذلك صفة من صفاته بل جميع ذلك خلق مخلوق. ورؤية القلوب بمشاهدة الإيمان وحقيقة اليقين والتصديق حق لقول النبي صلى الله عليه وسلم (اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)"[400].

والمشاهدة التي حصلت لابن عربي هي أعلى درجات العلم اللدني وهي ثلاثة أقسام: "مشاهدة العام وهي بالحق ومشاهدة الخاص وهي للحق، ومشاهدة الأخص وهي الحق، فالمشاهدة بالحق رؤية الأشياء بالدلائل، والمشاهدة للحق رؤية الحق في الأشياء، ومشاهدة الحق شهود الحق بلا أشياء"[401]، وهذه الأخيرة هي التي حصلت لِابن عربي حسب فهمنا للنص.

إذن فالعلم اللدني وطريقة حصوله ونتائجه التي يصل إليها، لها دور في عرفنة السّرد وإكسابه بُعداً ورحياً من جهة، وبُعداً عجائبياً من جهة ثانية.

3- حضور ثيمة الولي وأثره في النص السَّردي:

أخذ مفهوم "الولي" في الفكر الصّوفي حظاً وافراً، حتى ناطح مفهوم "النبي" عند بعض المتصوفة، بل زاحمه. وقد فصّلنا في هذا في مبحث "الولاية والنبوة".

ومن أدقّ التعاريف وأيسرها لمفهوم "الولي" ما قاله القشيري فالولي من تولاه الله فلا يكله لنفسه لحظة فهو في رعايته أبداً، والولي بدوره عابد لله عبادة متوالية لا يتخللها عصيان.[402] وهذا التعريف مشروع ومقبول لأنه

---

[400] الطوسي - اللمع- ص 545.
[401] أحمد الكمشخانوي النقشبندي – جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وكلمات الصوفية. ص11.
[402] ينظر: القشيري – الرسالة. ج2. ص178.

مستخلص من الآيات القرآنية ومن حديث النبي ﷺ : "مازال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أُحبّه فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ولئن سألني لأعطينّه ولئن اِستعاذني لأعيذنه.." (رواه البخاري).

وهناك تعاريف انحرفت كثيراً بمفهوم الولي، فألصقت به خصائص وميزات ليس له، كأن يكون محيطاً بجميع العلوم الدينية والدنيوية [403]! أو كالإدعاء أن كل شيء خُصّت به الأنبياء خُصّت به الأولياء، بل أكثر من ذلك؛ فمقامات الولاية في أمة محمد هي مقامات أولي العزم من الرسل![404]. أمَّا ابن عربي فإنه ساوى بين الولي والنبي في التلقي عن الله. وكل هذه المبالغات تصلح أن تكون خرافة، وأمَّا أن تكون علماً واعتقاداً فلا.

وأمَّا إذا تركنا العلم والاعتقاد جانباً، والتفتنا إلى السَّرد ومداراته، فإن الوليّ بتلك الصّفات المبالغ فيها (الخرافية) يصلح أن يكسب النصّ السَّردي أبعاداً عجائبية من جهة، ومن جهة أخرى يساهم في عَرْفَنَةِ السَّرد ؛فهو الذي يضفي على النص وهجاً روحيًّا، لأنه رمز للرّوح في أعلى مراقيها، وللنفس في أقصى درجات تزكيتها، وهو مهبط العلم اللدني، ومحلّ الكرامات... كل هذه الخصائص وغيرها تؤهله أن يغيّر من سرد النص؛ من سرد عادي إلى سرد عرفاني.

وفي رواية "جبل قاف" نجد حضوراً مكثفاً للأولياء من مثل: سيدنا الخضر عليه السَّلام – أبو مدين الغوث – السَّهروردي عبد الرّحمان السّلمي وغيرهم..

وقد كان الحضور الأوفر للخضر عليه السَّلام فهو – حسب اِطلاعي – فاتحة الأولياء عند الصّوفية، وهو رمز الولي المشبع بالعلم اللدني، الذي خصّه الله بعلم لم يخصّ به نبيّه موسى عليه السلام، وهو صاحب الأعاجيب والخروقات فهو "رمز للعلم الباطن، وهو العلم اللدني الذي خصه ابن عربي بالأولياء، والأنبياء من حيث كونهم أولياء. أي أن العلم

---

[403] ينظر: أيمن حمدي – قاموس مصطلحات الصوفية. ص96.

[404] ينظر: ابن قضيب البان – المواقف الإلهية – ملحق بكتاب: الإنسان الكامل – عبد الرحمان بدوي. ص197.

الباطن أو علم الحقيقة هو بكلمة أخرى علم الولاية في مقابل علم النبوة (ظاهر) ولا يجب هنا أن ننظر إلى علم الولاية وعلم النبوة –إذا أمكن التعبير- على أنهما علمان منفصلان لشخصين: النبي والولي. بل هما علمان لشخص واحد: النبي. وإنما من حيثيتين: من حيثية كونه نبياً (ظاهر) ومن حيث كونه ولياً (باطن). "[405]. والخضر عند بعض المتصوفة مثل أبي طالب المكي، أن كلّ ما يحكيه فهو حق، وهو عالم أهل الأرض وهو رئيس الأبدال، وهو من جنود الله عز وجل في الأرض[406]. ومن الصّوفية من يعتقد أن الخضر حيّ روحاً وجسداً ومنهم من ينفي ذلك، ويقول أن معناه قد يتمثل بالصفة الغالبة عليه ثم يضمحل.[407]

إذن هذه الخصائص وغيرها التي أُلصقت بسيدنا الخضر عليه السَّلام، تؤهله لأن يكون شخصية سردية خصبة بِامتياز تُكسب النص الذي يوظفها وجهاً عجائبياً وعرفانياً معاً.

وقد طلعت شخصية الخضر للسارد الذات (ابن عربي) من الكتاب الذي فتحه، فقد قال: "ثم فتحت كتاباً وأخذت أنظر فيه فغبت عن حسي ورأيت الخضر، وقد ارتدى حلة خضراء ولحية بيضاء كأنها الدرّ وعلى رأسه عمامة من الأخضر الفاتح، فسلَّم عليّ وبادرت إلى ردّ السّلام عليه. وقال لي: وأخيراً وصلت إلينا يا محمد، كنت أنتظرك منذ مدّة طويلة ولكنك تخلفت عنا وانشغلت (...) اسمع يا محمد، سيكون لك شأن عظيم فجُلْ في هذا الجبل وهذه الخزانة وكن كما هي بحراً مملوءاً بالعلوم والأسرار. تحقق بما فيها واحملها في صدرك لا في أوراقك تكنْ قرآناً يمشي على وجه الأرض كما هو شأن أخي أكمل الكمل محمد ﷺ"[408]. ثم ألبسه الخرقة وتركه واختفى.

في هذا المقطع يظهر الخضر كما وصفه القاشاني (يتمثل بالصفة الغالبة عليه ثم يضمحل). إذن فلا هو بالحقيقة ولا هو بالوهم والسّراب، فهو في منزلة بين المنزلتين، وهذا الوجود الذي لا هو بالحقيقة ولا هو بالوهم

---

[405] سعاد الحكيم – المعجم الصوفي – ص400.
[406] ينظر: أبو طالب المكي – قوت القلوب – المطبعة الميمنية – مصر. دت. ج1. ص26.
[407] ينظر: القاشاني – اصطلاحات الصوفية. ص179.
[408] الرواية. ص139.

يكسب النص صفة العجائبية، لأنه أضاف للوجود بُعداً ثالثا (مابين الحقيقة والوهم)، الأمر الذي يبعث على الإلغاز والغرابة.

وهذا الأمر بقدر ما هو مُلغز وغريب بقدر ما يفتح شهية القارئ لقراءة النص لأنه حرّك فيه مخيلته. والأكثر من ذلك أنّ الحادثة التي وقعت هي حقيقة لا خيال، لأن الرّواية هي سيرة حقيقية لشخصية حقيقية (ابن عربي) فهذا الجمع ما بين العجائبي والواقعي هو الذي يزيد في توسيع أفق الإنتظار لدى القارئ وإرباكه.

وفي موضع آخر من الرِّواية، حصل أن رفض ابن عربي رأي شيخه أبي العباس العريبي في مسألة المهدي. فبقي في نفس شيخه من مخالفته له شيء، فلما خرج من عنده اعترضه رجل فقال له: يا محمد صدق الشيخ أبو العباس فيما ذكر لك عن فلان. فلما رجع ابن عربي إلى شيخه ليخبره بهذه الواقعة الغريبة، فقال له شيخه قبل أن يتكلم ابن عربي: "يا أبا عبد الله أأحتاج معك إذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها إلى الخضر يتعرض إليك يقول لك صدق فلان فيما ذكره لك؟ (...) فعلمت أن ذلك الرّجل كان الخضر "[409].

في هذا المقطع يظهر الخضر بمظهر المنقذ أو الموجِّه الذي يحفظ ابن عربي من الإنحراف، وهو بالإصطلاح السردي "العامل المساعد" وهو الذي يقف إلى جانب البطل (الذات).[410] وهو حسب اصطلاح ناهضة ستار "شخصية مرجعية" وهو ذلك النمط من الشخصيات التي تقف على مرجعية خاصة بها وبأسمائها، وماهيتها التاريخية أي الشخصيات ذات الوجود الحقيقي في مسيرة التاريخ، ومسرودة سيرتها وأحوالها وأعمالها في مظان التاريخ الخاص بالأمة التي تنتمي إليها[411]، والخضر "يرسله الله تعالى إنقاذاً لأوليائه الصّالحين والمتصوفة الصّادقين، وأكثر ما يرد ذكره

---

[409] الرِّواية. ص155.

[410] ينظر: حميد لحميداني – بنية النص السَّردي. ص36.

[411] ناهضة ستار – بنية السرد في القصص الصوفي (المكونات والوظائف والتقنيات). من منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق2003. ص185.

في الحكايات الصوفية بالفعل المنقذ أولاً ثم يسأل عن هويته فيجيب إنه الخضر ثم يغيب عن الأنظار"[412].

ومن العادة أن ترد صورة الخضر في المياه والبحار لأن الحكاية التي ظهر فيها في القرآن مقرونة بذلك، فهذا السارد الذات يقول في موضع من الرِّواية: "لقد تعرفت على الخضر في تونس ذات مساء وأنا في مركب على البحر قد أصابني وجع في بطني فرأيت عن بُعد رجلاً يمشي فوق الماء حتى وصل إليّ ثم خاطبني بكلام خاص ولم تكن قدماه مبتلتان ثم انصرف صوب المرسى..."[413]. وهناك إشارة أخرى للخضر في موضع آخر[414] من الرواية وقد وجده على السَّاحل. وهذا الذي يؤكد الذي قلناه فالفضاء المكاني الذي اِشتهر به الخضر هو البحر، لا لشيء إلاّ لأن قصته مع سيدنا موسى عليه السلام ابتدأت في البحر.

ومن الأولياء الذي حضروا المشهد السَّردي غير الخضر الولي أبو مدين الغوث. وقد كان ميتاً في عصر ابن عربي لكن كراماته بقيت حيّة، فذات مرة كان ابن عربي يمشي مع أبي يعقوب يوسف الكومي في طريق جبلية، ثم أوقف الشيخ فرسه وقال لابن عربي الذي يمشي على قدميه: انظر خلفك، قال ابن عربي: "فرأيت شوكاً كثيراً يصل إلى معقد الإزار. والطريق كله شوك. ثم أمرني أيضا بالنظر إلى قدمي فلم أَرَ بهما أثراً لجروح وأمرني أيضا بالنظر لثوبي فلم أَرَ به أثراً لشوك أو غبار فتعجبت من ذلك فقال لي إن ذلك من بركات ذكرنا للشيخ أبي مدين رضي الله عنه"[415].

واستحضار مثل هذه الشخصيات الصوفية المعروفة في النصّ السّردي وكراماتها له عدّة وظائف، من بينها إثبات صحة دعوى الصّوفي وصحة مذهبه وطريقته التي تدهش وتذهل أهل الطريقة بَلَهَ عامة الناس.[416] وكذلك دحض شبهات المناوئين الرافضين لطريق التصوف الطّاعنين فيه.

---

[412] المرجع نفسه. ص190.
[413] الرواية. ص 189.
[414] الرواية. ص 194.
[415] الرواية. ص100.
[416] ينظر: ناهضة ستار – بنية السرد في القصص الصّوفي. ص189.

ومن وظائفها التعجيب؛ لأن الذي يصدر من هذه الشخصيات أفعال خارقة للعادة والناموس، وهذا الذي يُكسب السَّرد متعة، إذْ بإختراقه للواقع وقوانينه تتفتح عين القارئ على عوالم أخرى بِكْر لم تكن تخطر له على بال، الأمر الذي يشدّ القارئ إلى إكمال قراءة النص طمعاً في عوالم أخرى يدلفها.

كما أن له وظيفة ثالثة وهي إثبات العجائب والقدرات التي حصلت للولي، التي يحيط بها الشك من طرف المناوئين أو غيرهم؛ فالشخصيات المطروحة في الرِّواية هي شخصيات حقيقية (تاريخية) وما يُنسب لها من أحداث وكرامات وخوارق هي أشياء وقعت حقيقة.

وقد كان الشيخ أبو مدين يشرح أحد الكتب، ثم إلتفت إلى رجل دخل عليه وقال: لم جئت؟ فقال الرَّجل لأقتبس من نورك. ولم يكن جاء لذلك بل ليعترض عليه، فقال له الشيخ "ما الذي في كمك؟ فقال له : مصحف. فقال: افتحه واقرأ أول سطر يخرج لك، ففتحه وقرأ أول سطر فإذا فيه ﴿الذين كذبوا شعيباً كأن لم يغنوا فيها، الذين كذبوا شعيباً كانوا هم الخاسرين﴾. فقال له الشيخ أبو مدين: أما يكفيك هذا؟ فإعترف الرجل وتاب وصلُح حاله"[417].

فالوليّ في الأخير هو شخصية فوق عادية له شِقّان، شق عادي واقعي ناموسي، وشق خارق للعادة والواقع والناموس وهذا هو الشق الذي يعوّل عليه السّرد العرفاني، إذ به يستطيع أن يُكسب سرده الصبغة الروحية والعجائبية.

أمَّا السّهروردي صاحب كتاب (عوارف المعارف) فقد حصلت له مع ابن عربي حادثة تنبئ أن الرّجل أحد أولياء الله، وصاحب أسراره. فقد سارع السّهروردي إلى لقاء ابن عربي لمَّا علم أنه يريد لقاءه. فقال الرّاوي: "لمّا التقينا أطرق كل واحد منا إلى الأرض من غير تحديق ولم ننبس بكلمة واحدة، وبقينا هكذا مدّة من الزمن ثم افترقنا من غير كلام. لما رأى أصحابنا ذلك سأل كل واحد شيخه. أمّا جوابي عن الشيخ السّهروردي

[417] الرواية. ص 125.

فقد قلت لهم: إنه مملوء سُنة من رأسه لأخمص قدميه، وأمّا هو رضي الله عنه فقد قال في حقي: إني بحر الحقائق"[418]. ومعنى هذا أنهما تخاطبا في السِّرّ، أي أن سريرتهما تخاطبتا دون الحاجة إلى الصّوت والحرف. وهذا من خوارق العادة، فالعادة ألاّ تعرف مخبر الآخر إلاّ بعد مخاطبة طويلة.

وعموماً فإن ثيمة الولي لها فعل في السَّرد؛ فهي قادرة على تحويل السرد من سرد عادي إلى عرفاني وذلك بفضل الخصائص التي تتمتع بها، ولهذه الثيمة حضور قوي في السّرد إذْ إنها تشد انتباه القارئ الذي يجد نفسه أمام شخصية عادية طوراً وفوق عادية طوراً آخر، شخصية متفلتة من قيود الزمان والمكان، متقلبة لا تقرّ على قرار.

ومن ميزات هذه الشخصية أنها تدخل القارئ في عوالم غريبة، قادرة على كسر أفق انتظاره كلما تشكل له أفق. لذلك تبقى شخصية الولي في النص السّردي غامضة مباغتة، فلا يمكن التنبؤ بالأفعال التي ستصدر منها فتساهم في تغيير مجرى الأحداث.

4– طغيان الكرامة في رواية جبل القاف:

الكرامة من أكثر عناصر التصوف حضوراً في هذه الرّواية فقد أحصيت واحداً وثلاثين كرامة ممتدة على طول النص. وأظن أن هذه الوفرة لسببين هما: الأول هو عرفنة السرد إذْ حين يكثر عنصر الكرامة في السّرد جاز أن نقول عنه أنه سرد عرفاني، أمّا الثاني فهو لدحض الشكوك الحائقة بشخصية ابن عربي في ولايته، وإثبات رسوخه فيها وذلك بتكثير كرامته.

ولقد هاجم الدكتور علي زيعور في كتابه (الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم) الكرامة الصوفية وكثرتها الكاثرة التي شُحنت بها كتب التصوف وخاصة المتأخرة، واستعان في هجومه هذا بعلم النفس أو علم تحليل النفس، ودعم ذلك بمنهج التحليل الاجتماعي والأناسي، وردّ الكرامة الصوفية إلى أعطاب نفسية، وإلى مآرب اجتماعية وسياسية.

---

[418] الرّواية ص 281.

والحق أنه كان حادًّا في طرحه، وقد أعطى للكرامة عدة وظائف: نفسية واجتماعية وسياسية. ولنذكر طائفة منها:[419]

1 – الكرامة تعبير عن أواليات تعيد إلى الأنا الصّوفية الشعور بالأمن، وتثبيتها على طريقتها، وتؤكدها؛ وتحافظ للصوفي على توازنه، وتمنعه من الوقوع في القلق والعصاب.

2 – الكرامة تحل توتر الصوفي مع الحقل الاجتماعي، فبذلك تؤمن له توازنه المهدد بفعل عوامل صراعية مع ذاته أو مع الغير، أو مع القيم والمجتمع؛ فهي تغطي النقص وتلغي التوتر وتؤكد ذات الصوفية وتحميها.

3 – الكرامات تصوير لعمليات دفاعية تظهر الصوفي المجنون – الذي يلحقه بالحجارة – بمستوى من الحكمة أرفع منهم. وهي تغطي وتتستر على بطالتهم وعيوبهم...

4 – جابه الصوفيةُ الفقهاءَ بالحكايا والكرامات، إذْ أن الفقهاء ألَّبُوا السلطات عليهم بطردهم أو قتلهم أو سجنهم، فاِخترعوا الكرامات ليلتف الناس حولهم وليكسبوا السّلطة.

5 – هي طريقة لتمجيد الذات والظهور بمظهر البطل المتميز الذي هو فوق المألوف (إحياء المتصوف نفسه من الموت – معرفة ساعة الموت – تكليمه للجماد والحيوان....) وهذا يشبه السوبرمان نيتشه، ويشبه خرافات التصوف الهندي. فهي تعبير عن النرجسية الصوفية (تجعل الصوفي مقياس كل شيء، يعبد ذاته..).

6 – الكرامة هي دعوى إلى الانخراط في طريق التصوف.

7 – هي طريقة في الردّ على العدو ومجابهته، ولكن في المنام والرؤيا، ويقصها الصوفي على الأسماع وكأنه شارك في الذود عن بلاده.

---

[419] علي زيعور – الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم – القطاع اللاواعي في الذات العربية– ص 115 إلى ص 169.

8 – مدينة الأولياء ماهي إلاّ تعبيرات اشباعية عن رغباتهم المكظومة وحرياتهم المضغوطة، أي هي بناءات تعويضية، أو اغراءات تتملق العامة، وترد وهميا على أسئلة أخروية.

9 – الكرامة تعلم الاتكالية واللانشاطية والنكوص إلى الطفولة والتنكر للانخراط.

10 – كرامة الهاتف، تميز الصّوفي وتجعله متفوقًا، ويمتص به ما ينسب من ميزات رفيعة للأنبياء المعروفين.

11 – الكرامات طريقة تعبر عن الرغبة الإنسانية بالخلود وكذلك التغلب على الموت، وعلى العادي.

12 – تجسد الكرامات بوضوح ذلك الاتجاه لتحمل الظلم الاجتماعي، والرضى بالحاكم الجائر، والتغلب في ذلك في المنام وفي الجنة.

13 – الكرامة التي تتحدث عن الموت (معرفة الصّوفي وقت موته، أو طلبه إيّاه واستجابة الله له) تسهّل قبول الموت ووقعه على النفس.

14 – خداع الذات أو الغير، وتزوير الواقع. وحكاية الرجل الذي سأله سهل بن عبد الله عن صحة ما نسب إليه من مشيه على الماء، فبعثه إلى مؤذن المحلة كي يؤكد له الأمر، فأجاب المؤذن بأن سهلاً وقع في حوض الماء وكاد يغرق.

15 – من وظائفها ردم الهوّة بين البشر والجماد، فأحياناً تقيم بينهما علاقة مودة، أو علاقة طاعة، بالإضافة إلى استنطاق الحيوان والجماد، وكل هذا يجسد الفهم الارتكازي للإنسان كسيد للطبيعة.

16 – الكرامات التي تتنبأ بالمستقبل تبدو بمثابة استمرار للعرافة، لكنها مسعى لتوحيد الماضي والحاضر والمستقبل معاً في ذات الصّوفي السَّاعي للتوحيد والتحقق، وذلك بهدف تجاوز كل الثنائيات وكل النقائض.

17 – كرامات الحب تعني الرغبة في التكامل مع الله، والفناء فيه والخلود معه.

ويختم كلامه بالقول أن الكرامة مملكة كلامية وهي مأمن وخلاص من الألم والخوف، ومتنفس ودرع ضد الظلم وأنها "حفرت في الوعي العربي أخاديد عميقة من الانتصارات الوهمية ولاسيما في الالتواءات والهروبية، لقد أدت بالعقل إلى الاستسلام المتصاعد، وأحدثت شرخاً للعربي الذي كان عليه أن يبني ويتحمل المسؤولية، ويحيا حريته..."[420].

والحقيقة أن نظرة عي زيغور للكرامة تُحتَرم من ناحية طرحها العلمي، على أن فيها شيئاً من الحدة والقسوة، والسبب في ذلك حرصه على الفرد العربي الذي ترك العمل والبناء والفكر والعقل وانجرّ كلياً وراء الكرامات والحكايا، الأمر الذي سحبه إلى التخلف.

ولا يعني هذا أننا نوافقه في كل ما ذهب إليه، بل إننا نوافقه في الشك في الروايات الكثيرة المتكاثرة الخاصة بالكرامة، وإنْ كناّ نؤمن بوجود الكرامة فإننا لا نؤمن بوجود هذا الكم الهائل منها ولا نؤمن بكثير من صيغها، لأن رائحة التعمّل والصّنعة والدسّ تفوح منها (ولا يسع المقام للتفصيل في هذا) وحسبُ الكرامة خيراً أن تكون في صيغة التوفيق إلى فعل الطاعات وترك المنكرات.

الكرامات الموجودة في رواية جبل القاف كثيرة، ويمكن تقسيمها إلى أربعة أنماط، وهي:

- كرامتان قبل ولادة ابن عربي.

- كراماته مع الأنبياء والأولياء والشيوخ.

- كرامات الكشف والفتح والهواتف والرؤيا.

- كرامات مع الناس والأشياء.

ولن آتي على ذكر واحد وثلاثين كرامة، لأن البعض منها قد ذكرتها في المبحث السابق، ولأن طائفة من الكرامات تُكرر صيغة طائفة أخرى، فإكتفيت بذكر واحدة من كل طائفة.

---

[420] المرجع السَّابق . ص169.

أ/ كرامتان قبل ولادة ابن عربي:

ذكر الكاتب أن أم ابن عربي (نور) أثناء الطلق، قبل ولادتها لابنها محمد رفضت وصفة القابلة (تيسير) وعافتها لأنها من يد الضبع اليمنى أو مرارة التيس أو كرش الأرنب، ثم أخبرت زوجها بالمنام الذي رأته. "يا علي لقد رأيت في المنام هذا المولود وكان ذكراً ولقد طيب خاطري وأزال روعي وبشرني بالخير الكثير وأمرني أن آخذ آنية جديدة نقية يكتب فيها: لا إله إلاّ الله الحليم الكريم لا إله إلاّ الله ربّ السماوات السَّبع وربّ العرش العظيم صدق الله العظيم الكريم كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلاّ عشية أو ضحاها. لم يلبثوا إلاّ ساعة من نهار بلاغ. فاذهب يا علي واكتب هذه الآيات في آنية جديدة نقية وائتني بها أغسل بها وجهي وأشرب منها، ثم ائتني بشيء من الرطب فقد أمرني بتناوله بعد ذلك "[421].

وقد شفع الكاتب هذه الكرامة بكرامة أخرى، وهي عدم إحساس (نور) بآلام الطلق كما يحدث لعامة النساء.[422] بل إن ولادة ابن عربي كانت في أشرف الشهور وأكرمها وهو شهر رمضان. وصادف أيضا قراءة الإمام في صلاة التراويح بسورة (طه)، وذكر الكاتب أن سورة طه هي أشرف سورة في القرآن في العالم السَّعيد!

وعند الوقوف على هذه المقاطع نستحضر ولادة نبينا محمد ﷺ، وولادة سيدنا عيسى عليه السَّلام. فالذي يُذكر في السِّيرة النبوية أن أم النبي صلى الله عليه وسلم (آمنة) لم تكن تحسّ بثقل في حركتها وهي حامل بالنبي ﷺ، وكذلك السيدة مريم عليها السلام أُمرت بأكل الرطب عند ولادتها للنبي عيسى عليه السَّلام.

وزيادة على هذا أنه ولد في أشرف الشهور، وقت قراءة أشرف السور – حسب الكاتب -. الأمر الذي يدعونا إلى القول أنّ الصّوفي يحاول – أبداً –

---

[421] الرواية. ص10.

[422] الرواية. ص 14.

مماثلة الأنبياء عبر كراماته، وقد قال علي زيعور في مثل هذا :"وفي تحليلنا، إن ذوبان الصوفي في شخصية بطله (موسى، المسيح، محمد، وبعض أصحاب المعجزات في القرآن) يجعله يلغي من نفسه كل ما يفرقه حقيقة ذلك البطل–النموذج. لذا فهو يدّعي لذاته الأفعال الخارقة التي للنموذج، وامتصاص الصّوفي لذات بطله يفني الفروقات بينهما، بل يذيب أنا الأول في الهالة التي للثاني والتي هي شديدة الإكراه والضغوط."[423]، وهذا يعني أن بعض الصّوفية يصنع لنفسه الهالة التي هي للأنبياء، بإختلاق كرامات تشبه في صيغتها – وإن كانت لا تطابق معجزاتهم – صيغة المعجزات، لتكون له هالة القديس التي هي للأنبياء.

ب/ كراماته مع الأنبياء والأولياء والشيوخ:

ذكر الكاتب أن ابن عربي اجتمع مع الأنبياء في منامه، حيث قال: "أشهدني الحق فيها أعيان رسله كلهم من آدم إلى محمد ﷺ جميعاً، في مشهد أقمت فيه في قرطبة سنة 586. ولم يكلمني من تلك الطائفة إلاّ هود عليه السلام، فإنه أخبرني بسبب جمعيتهم وبشرني بأمر عظيم (...) وقد بُشرت على إثرها بأني ختم الولاية المحمدي، وقد كان اجتماع الرسل والأنبياء عليهم السَّلام من أجل تهنئتي بهذه المرتبة العلية السَّنية."[424].

ومعنى هذه الكرامة أن ابن عربي هو الولي الخاتم المحمدي الذي جمع علم كل ولي[425] وهو المشكاة التي يأخذ منها ولي علمه، وولايته أزلية (تفصيل هذا سيكون في المبحث الموالي).

وقد شفع هذه الكرامة بكرامة أخرى تشبهها، وهو أنه لمّا وصل إلى طيبة، ودخل المسجد النبوي، توجه نحو الواجهة الشريفة ووقف مطرقا فكلمه النبي ﷺ: "أوصاني بما حفظ في قلبي، وبشرني بالخلافة العظمى

---

[423] علي زيغور – الكرامة الصوفية والاسطورة والحلم. ص140.
[424] الرواية. ص 183,184.
[425] ابن عربي – الفتوحات المكية – ج4. ص442.

والوراثة الكبرى، وأعلمني بوجود شعرة منه فيّ لا صبر لها عليه، ثم أردف بأن كلامي الذي هو منه سيصل إلى الأحمر والأبيض"[426].

وبالتركيز على عبارتين في هذا المقطع هما: (أعلمني بوجود شعرة منه فيّ لا صبر لها عليه) و (بأن كلامي الذي هو منه). نجد أن فكرة علي زيعور السَّابقة تتأكد وتثبت أكثر، إذ أن ابن عربي يحرص – حسب الرّواية – أن يكون مماثلاً للنبي ﷺ، فإذا كان النبي ﷺ خاتم الأنبياء، فإن ابن عربي خاتم الأولياء. وأن شعرة من النبي ﷺ هي في ابن عربي (وهذه وراثة أيضا) وأن كلام ابن عربي هو – أصلاً – كلام النبي صلى الله عليه وسلم!!

ومثل هذه الأشياء، دفعت علي زيعور إلى الرّد بحدّة وبشدّة عليها فقد قال: "إنها ترمي لفرض الذات الصّوفية على الآخرين، وتحقيرهم أحياناً. ويشدد الكثير من المتصوفة على أن الواحد منهم هبة من الله، ضروري لاستمرار الحياة، وللحفاظ على الدين ولإتمام عمل الأنبياء...."[427] .

ويواصل السّارد الذات وصف نفسه بأنه في مقام عليٍّ سنيٍّ وأنه محل نظر الله، وأنه متفرد في مقامه، وكان مقامه (القربة) وهو – حسب قوله – مقام أعلى من مقام الصديقية. ومن رجال مقام القربة الخضر عليه السَّلام، ونال هذا المقام بالتعمل، وأمَّا لابن عربي فهي من باب الاختصاص من غير تعمل. وأصحاب هذا المقام – حسب السارد- لا يدركهم الصَّعق، ثم يقول: "والحق أنه ليس هناك رجل بين أبي بكر والنبي عليه السّلام، ولكن هناك مقام بين الصّديقية والنبوة، والصديق تابع بطريق الإيمان ينكر ما أنكره متبوعه، ويقرّ ما أقره لأن حاله ذوقي. أمّا المقرب فله ذلك وله أيضا العلم بذلك (...) ولقد استوحشت في هذا المنزل لأني لم أر فيه أحداً غيري حتى رأيت أبا عبد الرحمان السّلمي يؤانسني ويخبرني بِاسمه لما كنت أجهله، وقد مات عليه رحمة الله"[428] .

---

[426] الرواية. ص 256.

[427] علي زيعور – الكرامة الصوفية. ص123. (في الهامش).

[428] الرواية ص 223.

هذا المقطع يحكي كرامته مع أحد كبار المتصوفة وهو عبد الرحمان السّلمي صاحب كتاب طبقات الصّوفية (325-366هـ). وإخبار السّلمي – وهو ميت – ابن عربي عن اسمه، ومؤانسته له هي كرامة. والكرامة الأعظم منها حصوله على مقام القربة الذي هو أعلى مقاماً من مقام الصّديقية. لماذا؟ لأن الصديق يتبع النبي ﷺ ذوقاً فقط، أمّا المقرب فله الذوق وله العلم. إذن فالمقرب أفضل وأشرف من الصّديق. ومَن المقرب؟ هو ابن عربي!

والغريب في الأمر قوله في بداية المقطع : (والحق أنه ليس هناك رجل بين أبي بكر والنبي عليه السلام، ولكن هناك مقام بين الصّديقية والنبوة)! وإني أتساءل : وهل ذلك المقام يبقى شاغراً غير عامر؟!

ومثل هذه الكرامات تحاول أن تصل بصاحبها لدرجة الكمال (الأنبياء) وذلك عن طريق التقمص "مع النموذج القرآني، من قبل البطل الصّوفي، الكثير من الاستعارات ولاسيما الخوارق التي يحفل بها الفكر الكرامي. وهو تطابق – عن وعي أحياناً، أو عن لا وعي – أدى بالصوفي إلى أن يبني نفسه (أو يسير على قدم موسى مثلا) بغية التجلي أي الكمال، يسعى هذا لإزالة الفروق بينه وبين مثله الأعلى، فيتطور: يقلده في أقواله، وسلوكه، ويطمح بتحقيق نفس ما حققه النموذج المأخوذ."[429] .

أمّا الكرامات الأخرى التي حدثت له مع الأولياء – والتي ذكرناها المبحث في السابق- كلها تؤكد ما ذهبنا إليه في هذا المبحث؛ فهذا الخضر يبشره بأن سيكون له شأن عظيم وأن يتحقق علوم خزانة جبل القاف كما تحقق النبي ﷺ القرآن[430]. ومرّة أخرى يصوّبه الخضر ويحوطه بالحفظ[431]. ومرّة يصفه السّهروردي بأنه بحر الحقائق[432].

ج/ كرامات الكشف والفتح والهواتف والرؤيا:

[429] علي زيعور – الكرامة الصّوفية. ص120.
[430] ينظر: الرواية. ص 139.
[431] ينظر الرواية. 155.
[432] ينظر الرواية. ص281.

إن الكشف في حقيقته كرامة، لأنه فعل خارج عن للعادة، فالعادة إدراك الأشياء والعلوم بالحواس وبالعقل. أمَّا أن يُقذف في صدرك العلم أو الغيب فهذا ضرب من الكرامة، وهذا الذي حدث مع السّارد الذات (ابن عربي) في الرّواية وتكرر معه عدّة مرات. فهو القائل: "فرددت همتي لداخلي وركزت فكرتي وراقبت حركاتي كلها فأراني الحق كل أحوالي القادمة حتى آخر رمق من حياتي، ورأيت أصحابي وأحوالهم وعلومهم وأذواقهم ومقاماتهم ومكاشفتهم وتجلياتهم "[433].

الذي حدث لابن عربي هو التبصر الزمني، فقد بصّره الله بما سيكون في المستقبل من حياته، وهذا إطلاع على الغيب بل إن الغيب اتسع فشمل علوم ومقامات وأذواق أصحابه. ومثل هذا الكشف – الاطلاع على سرائر الناس – تكرر في موضع آخر: "ومرّة جاءني أحد الأوتاد فكوشفت بسرّه ومن يخلفه، ولم أكن أعرفه من قبل (...) وفتح كتاب المعرفة للمحاسبي، فقرأ منه كلمات بصعوبة وقال لي: اشرح وبيّن ما قال. فخوطبت بأحواله ومقامه وأنه من الأوتاد."[434]. والبصيرة الزمنية مازالت متاحة لابن عربي في هذا المقطع فقد خوطب بسرّ هذا الوتد وبمن يخلفه.

وقبل أن يذكر ابن عربي هذه الكرامة أثبت لنفسه الحظوة والجاه، وأن سمعته قد عمّت البلاد. وأنّ أصحاب الفضل والجاه يأتون للسّماع منه. فهل هذا وغيره يعدّ كرامة أو يعدّ اِنتفاشا للذات الصّوفية وتعاظما؟ أم هي كما قال أحد الباحثين: "هنا تبدو الكرامة بمثابة استمرار للعرافة وما يناظرها. لكنها مسعى لتوحيد الماضي والحاضر والمستقبل معاً في ذات الصّوفي السَّاعي للتوحيد والتحقق، وهو توحيد مرتبط بتجربة التفريد أو بهدف تجاوز كل ثنائية وكل صراع وكل النقائض. وهذا التجاوز لثنائية الحاضر والمستقبل أو المعلوم والمجهول مظهر ثان من مظاهر الإنسان الكامل "[435].

---

[433] الرواية. ص187.
[434] الرّواية. ص 208.
[435] علي زيعور – الكرامة الصّوفية. ص148.

ومهما يكن من أمرها – على مستوى الواقع – فإن لها وظيفة مركزية في السّرد العرفاني، وهي التنبؤ بأحداث المستقبل، الأمر الذي يساهم في شدّ القارئ للأحداث وإنتظار وقوعها من جهة، ومن جهة أخرى يشحن النص بالعنصر العجائبي. إذن إن التنبؤ بأحداث ستقع، وتقع بالفعل وهو ضرب من التعجيب.

وفي موضع آخر من الرّواية تمتد البصّيرة الزمنية حتى تصل قيام السّاعة، ويعدُّ هذا من أقصى الاختراقات للزمن. قال السَّارد وهو يتحدث عن تفسيره للقرآن: "والسَّبب هو أني كوشفت أن هذا التفسير سيرفع عن الناس حتى قيام السَّاعة. فلما وصلت إلى ذلك الحدّ لم أرَ داعياً إلى إكماله. وهو يقع في نحو سبعين مجلداً. وهذا التفسير موجود وسيبقى مرصوداً ومخزونا في خزائن إحدى مدن المغرب الكرى. ويطلع عليه أهل الكشف خاصة دون غيرهم. بل سأقول لكم إنه بخزانة قاف في المغرب. هكذا جاءنا الكشف فسلّم تسلم حتى تطلع شمس النهار"[436].

بهذا المقطع استطاعت هذه الكرامة أن تنداح بزمن الرّواية إلى الأقاصي، ومن جهة أخرى تعكس هذه الكرامة رغبة الصوفي في الخلود، وتجاوُزَ ضغوط الزمن وإكراهاته، فالصّوفي – بكرامته- رجل فوق العادة، خارق لقوانينها غير خاضع لها.

ومما يزيد الرّواية تعجيباً هو اِختراق هذه البصيرة الزمنية الموت وما بعده، فقد حصل لابن عربي – حسب الرّواية- أن كُشف عنه الغطاء فصار بصره حديداً، فعاين أمره الذي ينفرد به عندما يأتيه اليقين :"فقد وقعت لي شبه غيبوبة عاينت خلالها أحوالي، فقد شاهدت اثني عشر صورة بأكملها، وهذه الصورة قد تحصل كلها أو بعضها للقوم. فقد رأيت صورة عملي وصورة علمي وصورة اعتقادي وصورة مقامي وصورة حالي وصورة رسولي وصورة المَلَك وصورة اسم من أسماء الأفعال...."[437].

---

[436] الرّواية. ص 367.

[437] الرّواية. ص 371.

وهذا الكشف يعكس بصورة غير مباشرة حسن خاتمة ابن عربي، وهو يضمر تطميناً على خاتمته. والصوفي الحقيقي لا يزعجه الموت – بل يفرحه – لأن حقيقة الموت تكمن في فراغ الأرواح من تدبير الأجسام[438]، فالروح ممحونة بالجسم مادام حيًّا، وحين يكون الموت تنطلق حرّة طليقة، فتعود كما كانت عليه قبلاً. إذن فالموت هو "الانتقال من منزل الدنيا إلى منزل الآخرة، ما هو عبارة عن إزالة الحياة... فالموت انتقال خاص على وجه مخصوص "[439].

وفي الرِّواية يرى ابن عربي أن الموت نعمة من الله، فهو "لطف الله بالإنسان فليس للموت لحظة ولا ساعة، وإنما هو حركة ممتدة ابتدأت منذ ظهر الإنسان. فيوم ولد يوم مات.

أمّا هذه اللحظة التي يسمونها الموت فهي انقطاع النفس الذي هو أصغر الأيام "[440]. من هذا المقطع يظهر فهم ابن عربي للموت على حقيقته أنه يوم ولد الإنسان فقد مات، لأن عمر الإنسان في هذه الحياة يشرع في النقصان عند ولادته، فكأنه يخطو نحو موته كلما كبُر.وهذا الفهم لحقيقة الموت، أو وظيفة الكرامة المتحدثة عن الموت هي جعله مستساغاً، وأخف وقعاً على الصّوفي[441].

ومن جهة أخرى فإن فهم ابن عربي لحقيقة الموت يعكس الرؤية الصّوفية للموت، فهي جزء من "رؤية العالم" عند المتصوفة، والرؤية السردية في مفهومها عند لوسيان غولدمان "هذا المجموع من التطلعات والعواطف والأفكار يجمع أعضاء جماعة (...) وتعميم فكرة حقيقية لدى أعضاء الجماعة تعمل على تحقيق وعي الطبقة بطريقة أكثر أو أقل وعياً وارتباطاً "[442]. والذي تم في المقطع السابق –وفي غيره من المقاطع – هو صوفنة رؤية العالم، فمنظور الصوفية للموت – أو لغيره من المفاهيم

---

[438] ينظر: ابن عربي – الفتوحات المكية. ج2. ص 351.

[439] المرجع السابق .ج4. ص290.

[440] الرِّواية. ص 372.

[441] علي زيغور – الكرامة الصّوفية. ص135.

[442] لوسيان غولدمان - الإله الخفي - ، ترجمة الدكتورة زبيدة القاضي - الهيئة العامة السورية للكتاب- ط2011-ص 342.

المتعلقة بالرؤية – منظور خاص مخالف لغيرهم من الفِرق، وهذه الرؤية الخاصة للموت تساعدهم على ترك الدنيا والاقبال على الله، بل الشوق الشديد إلى لقائه.

أمّا كرامة الهاتف فقد كانت شحيحة، فوردت منها واحدة فقط، وذلك حين كان ابن عربي في خزانة جبل القاف يتفقد علومها : "... وعلى كل خزانة مجموعة من الأقفال. فلما أردت فتحها قيل لي في سري. سِرْ حتى ترى ما في كل بيت من الخزائن وبعد ذلك تفتح أقفالها وتعرف ما فيها"[443].

والهاتف – كما نعلم – مجهول المصدر، يسمعه الصّوفي المقصود بالكرامة دون غيره. ومجهولية المصدر فيه، هي السَّبب المباشر في تعجيب النص السَّردي، إذْ عادة الكلام أن يكون له ناطق، ومن جهة أخرى فإن هذا النوع من الكرامات يساهم في عرفنة السّرد؛ إذْ إنه يعكس العناية الإلهية بالمتصوف، لأن الهاتف عادة ما يكون توجيهاً أو إخباراً أو بشرى، وكل هذه العناصر الثلاثة هي في الأخير عناية إلهية. وتدخل مساهمة الهواتف في عرفنة السرد ضمن المحور الرَّابع الذي وضعه عبد الإله بن عرفة وهو البُعد الرّوحي العرفاني.

أمّا علي زيغور فإن له نظرة مختلفة تماماً في أصل الهواتف والغاية منها، فقد قال : "تجرّ التمنيات السّحرية والتخيلات إلى خلق ظاهرة الهاتف، أو الصّوت الخفي، الهادف لإزالة الخوف، أو للمساعدة في محنة، أو للإرشاد إلى قضية وحل...وكأن النموذج للهاتف، وهو صورة أخرى للرؤيا، هو كون الصوفي – تحقيقاً لرغبته في تمثل النبوءة أو معالجتها وتخطيها – يتماهي في صوت الوحي إلى الأنبياء. بعبارة أخرى، أنا أعتقد أن الوحي ليس هو النموذج الفكري هنا فقط، بل إن الصّوفي يعرب في نظرته للهاتف، عن التفكير في تمثل وتجاوز الوحي بأشكاله مقنعة "[444] .

ونقدَ الهواتف الصوفية أكثر عندما حصرها في أنها عنصر يجعل من الصوفي إنساناً متفوقاً، ويمتص بها ما يُنسب من ميزات رفيعة للأنبياء

---

[443] الرّواية. ص 156.

[444] علي زيغور – الكرامة الصوفية. ص 132.

المعروفين، وأنها هلوسة أو ظن. أو ضعف في الأحاسيس ينجم عن التخيل والإجهاد، كما قد تكون أيضاً صدى نفسياً لاعتقاد متين بتفوق ذاتي كاذب، ولشعور حاد بالنرجسية، وعبادة الأنا المتضخم مرضياً.[445] والخطأ في هذا الرأي أنه معمّم لا استثناء فيه ولا تخصيص وإلاّ فإن هذا الرأي وارد من الجهة النفسية.

أمَّا كرامة الرؤيا فقد وردت عدَّة مرات، وهي في الفكر الصّوفي "من أنواع الكرامات، وتحقيق الرؤيا خواطر ترد على القلب وأحوال تتصور في الوهم(...) مرة تكون من قبل الشيطان. ومرة من هواجس النفس، ومرة بخاطر الملك ومرة تكون تعريفاً من الله عز وجل بخلق تلك الأحوال في قلبه ابتداءً "[446]. والرؤيا تشبه الهاتف في وظيفتها إذْ هي للطمأنة، والإرشاد والتبشير وغير ذلك.

فوظيفة الإرشاد مثلاً تحققت في الرّواية عندما أخذ ابن عربي على الولي الصّالح أبي عبد الله الطرطوسي الذي كان ينكر على الشيخ أبي مدين، فتغير عليه ابن عربي، وقال: "ثم رأيت رسول الله مناماً فعاتبني على تغيري على أبي عبد الله، ونبهني إلى أنه يحب الله ويحبّ رسوله، فعلي أن أحبّه لحبّه لله ورسوله. فأوقفني ﷺ على هذه المسألة [447]". وأيضاً وقع الإرشاد في موضع آخر من الرواية[448] إذْ رأى ابن عربي في منامه أن الله يأمره أن يأخذ معه رجلاً في رحلته إلى الشرق واسمه محمد الحصار بفاس، ورآه في صورة طائر. ثم بحث عن ذلك الرجل فوجده، وتحققت رؤيته.

أمَّا وظيفة التبشير، فقد كانت في تلك الرؤيا التي رآها بفاس، قال: "أُريتُ أني نكحت نجوم السّماء كلها بلذة عظيمة ثم لمَّا أكملت ذلك النكاح أُعطيت الحروف فنكحتها كلها إفراداً وتركيباً. ثم عرضت رؤياي على رجل وبدوره عرضها على رجل بصير بعبارتها، وطلبت من الأول ألاّ يذكر اسمي، فأخبره بأن صاحب الرؤيا يفتح له من العلوم العلوية وعلوم

---

[445] ينظر المرجع نفسه ص 132.
[446] القشيري – الرسالة. ص 190.
[447] الرّواية. ص 187.
[448] الرواية. ص 225,226.

الأسرار وخواص الكواكب والحروف ومالا يكون بيد أحد من أهل زمانه، ثم سمّاني بالاسم فبهت صاحبي وتعجب "[449].

وإن كان للرؤيا وظيفة اجتماعية كالإرشاد والتبشير، فإن لها وظيفة سردية، وهي استشراف الأحداث القادمة، بتفتيح البصيرة ورؤية مالا يراه الآخرون؛ فهي تخطف من الزمن المستقبلي للسّرد دون أن تكون هناك أحداث فعلية وقعت، بل هي ستقع. وهذا الذي يزيد من شوق القارئ إلى الاطلاع على تلك الأحداث بكل سياقاتها.

ولها وظيفة جمالية، وهي مزج عالم الحقيقة بعالم الخيال. وتجلى ذلك في نكاح ابن عربي للنجوم كلها، وللحروف إفراداً وتركيباً. والعادة أن النجوم والحروف لا تُنكح، بل الأولى تُرى والثانية تُنطَقُ وتُكتب. ولكن في الرّؤيا تأخذ الأشياء وظائف وخصائص غيرها، وهذا الذي يُكسب المشهد جماله، وذلك بخرقه للمألوف، ومن جهة أخرى هو التفطُّن لتركيب صورٌ بِكْرٌ. ولها وظيفة ثالثة هي وظيفة التلغيز والترميز، إذْ تركيب الصور بذلك الشكل، وأخذ الأشياء وظائف وخصائص بعضها البعض، وتماهيها في بعضها، من شأنه أن يُربك القارئ، فهمَه. فيطلب تفسيراً لذلك المزيج من الصّور، وطلب التفسير - لحلّ اللّغز – مِن شأنه أن يشدّ انتباه القارئ أكثر للنصّ، وعند ذلك تكون الوظيفة الجمالية للتلغيز قد تحققت.

ومن جهة أخرى يرى علي زيعور أن الكلمة الصوفية – يقصد التعبير – لابُدّ أن تبلّغ تلك الدنيا الداخلية في المتصوف والعالم الانفعالي الاستسراري، وأن تغطي القطاع النفسي الذي لا يخضع للتوقف والتحجر، فدور الكلمة في الكرامة والكرامة أيضاً أن يوحيا أكثر من أن يصفا الحالة النفسية الصوفية، أو من أن يشرحا ذلك بوسائل منطقية أو إقناعية ومباشرة. ومن جهة أخرى اعتبر الكرامة – كقصَّة – هي مثال قديم للقصة العربية اللاواقعية، وكثرتها دليل على تجذرها في الأدب العربي،

---

[449] الرواية. ص226.

الذي أُتهم بنضوبه من الخيال أو من غيره من الملكات الذهنية، أو لأنهم لم يعرفوا الاستقرار أو....[450]

ومن الكرامات – في نص الرّواية – التي رُئِيت لابن عربي ولم يرها هو، أن رجلاً كان يبيع فرساً هو دون البرذون وفوق الحمار، ناصع اللون دقيق الأرجل، فأراد ابن عربي أن يشتريه منه، فرفض صاحب الفرس، وحكى له المنام الذي رآه قائلاً:"...ثم إني رأيت البارحة فيما يرى الرَّائي رسول الله ﷺ راكباً فرسي هذه آتياً من البيت الحرام، ثم ترجَّل أمام بيتي في حارة المغاربة وقال لي: اذهب من الغد إلى السوق وسيأتي إليك رجل من أهل المغرب يسألك أن تبيع له هذه الفرس. فإذا فعل فاسأله هذا السؤال، فإن أجابك بالجواب الذي سأعطيك فادفع له الفرس وأخبره أن لقبه هو محيي الدين وإلاّ فلا"[451].

من خلال هذا المنام يتأكد ما قلناه سابقا في هذا المبحث أن ابن عربي -سردياً- يؤثث شخصه بكل شيء له علاقة بالنبي ﷺ؛ ففي هذا المنام يأخذ ابن عربي الفرس الذي كان للنبي ﷺ هدية له على وافر علمه، ويُلقَب بلقب اختاره له النبي ﷺ. وفي منام ذكرناه قبل هذا عاتبه النبي ﷺ وأرشده إلى الصواب، فهو بمثابة الهادي له، وفي منامين سأذكرهما لاحقاً كان للنبي ﷺ يدٌ في ذلك إمّا بحضوره، أو باستحضار إحدى لوازمه. هذا التأثيث المتكرر – في كرامة الرؤيا بله الكرامات الأخرى – يؤكد ويقوي مقولة التقمص والتمثل، فابن عربي – كبطل سردي- ينزع أبداً أن يماثل ويتقمص ما للنبي ﷺ من خصائص وميزات وهذا الذي يدفعنا إلى القول، أن هذا البطل يريد أن تكون له المكانة والحظوة كالتي هي للنبي ﷺ، أو ما يشبهها. والذي يؤكد هذا المنام الذي سننقله الآن، فابن عربي – حسب الرِّواية – لم يكن الشعر من شأنه ولا نطق به لسانه إلاّ بعد أن رأى مشهداً برزخياً وفيه: "جاءني مَلَك بقطعة نور بيضاء كأنها نور الشمس فقلت: ما هذه؟ فقيل لي: سورة الشعراء فابتلعتها فأحسست شعرة انبعثت من صدري إلى حلقي إلى فمي حيواناً له رأس ولسان وعينان وشفتان. فامتدت من

---

[450] علي زيعور – الكرامة الصوفية. ص 45,46.

[451] الرواية . ص251.

فمي إلى أن ضربت برأسها الأفقين أفق المشرق والمغرب ثم انقبضت ورجعت إلى صدري، فعلمت أن كلامي يبلغ المشرق والمغرب ورجعت إلى حسي وأنا أتلفظ بالشعر من غير روية ولا فكرة ومازال الإمداد إليّ هلمّ جرّا، فكل ما أقوله إنما عن إلقاء إلهي ونفث قدسي روحي ووزن علوي وإحساس جناني. فالمشكور خالقه لا كاسيه والعبد الضعيف مقيده وكاتبه "[452].

وفي هذا المنام عنصران يشبهان ما للنبي ﷺ من خصائص: إتيان الملك إليه بقطعه نور بيضاء. والشِّعر الذي يقوله عن إلقاء إلهي ونفث قدسي وشبه هذا موجود عند النبي ﷺ فقد كان الملك (جبريل عليه السلام) يأتيه بالوحي (قطعة نور بيضاء عند ابن عربي)، وكانت تخرج من النبي صلى الله عليه وسلم قرآنا (شعراً عند ابن عربي) من غير تعمُّلٍ منه، وهو كلام الله الأزلي.

والذي يؤكد الذي ذهبنا إليه منامٌ آخر يقول فيه: "ثم إني رأيته في مبشرة في العشر الأخير من محرّم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق وبيده ﷺ كتاب، فقال لي، هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السَّمع والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر منَّا كما أمرنا "[453]. ففي هذا المنام تأكيد على أن مؤلَّف ابن عربي – على غرار شِعره – هو من عند الله، وليس من تأليف البشر، وما ابن عربي ودوره في هذا الكتاب إلاّ كدَوْر السَّاقية.

وفي هذا إشارة إلى أن ابن عربي والنبي ﷺ يصدران من مشكاة واحدة. ويتأكد هذا في بقية المنام الذي كان شطراً منه، فقد ذكر ابن عربي في هذا المنام أيضا أن النبي ﷺ ذهب به إلى خزانة جبل قاف، وكان ابن عربي يتعقب خطاه واحدة بواحدة، وقال له اعلم أنك تستنشق نفس الرحمان الذي ظهر من العماء الرباني فظهر منه القلم الأعلى، وقال أنه حسنة من حسناته، وناوله شعرة من شعرات صدره فالتهمها ابن عربي فرأى مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ثم صلى به النبي

---

[452] الرّواية. ص269-270.

[453] الرواية. ص360.

ﷺ، وبشره بأنه الحَاتمي الذي ورث النبي الخاتمي، وناوله كتاب الفُصوص وغاب عنه.[454]

وهذا المنام هو أطول منام في الرِّواية، وأورده الكاتب في الصفحات الأخيرة من روايته ليختم بها مسيرة ابن عربي ووصوله إلى درجة خاتم الولاية، وهذا المنام عضّد بشدة ماكنّا قد ذهبنا إليه، فقد حرص السَّارد على ذكر عدّة أشياء تثبت خلافة ابن عربي للنبي ﷺ وهي: تعقّبُ ابن عربي لخُطى النبي ﷺ خطوة بخطوة – ابن عربي حسنة من حسنات النبي ﷺ – اِلتهامه للشعرة التي هي من صدر النبي ﷺ – صلاته خلف النبي ﷺ – بشارته أنه وريث النبي ﷺ – مناولته لكتاب الفصوص.

ومِثل هذا يجعلني أقول مع علي زيعور : "إنهم أسرفوا في إعطاء الحلم طابعاً وأساساً دينياً. لم يكتفوا باللجوء المقبول إلى ما جاء من تفسيرات أحلام في القرآن، بل ذهبوا إلى إضفاء القداسة على حلم الصّوفي، فشددوا على دور الرؤيا، وتغليفها بأردية سحرية، وجعلها في خدمة القيم الصّوفية. وفي محاولتهم لتقريب الصّوفي (الولي) من النبي، ألصقوا الرؤيا بالنبوة، وأقاموا اللّحمة بينهما."[455].

فمحاولة الصّوفي التقرب من النبي هو لرفع الذات، فإذا كان النبي يوحي إليه من الله أو يُرسل إليه مَلَك فللصوفي طريقه أيضاً، فالرؤيا الصّالحة، والبواده والبارقة والبرق والخاطر والوارد كلها وسائل صوفية تؤكد تواصل الصوفي مع ربّه، وتلقيه الغيب من عنده، وبهذه الوسائل تقصر المسافة التي بين النبي والولي. ولو استحضرنا تعريف الجرجاني للنبي اتضح الأمر. يقول: "النبي من أُوحي إليه بمَلَك أو أُلهم في قلبه أو نُبِّه بالرّؤيا الصَّالحة "[456].

أمّا المنام الذي ختم به الكاتب المنامات فهو رؤية ابن عرَبي لظاهر الهوية الإلهية وباطنها: "وفي ليلة تقييدي للفصل 198 من كتاب الفتوحات، رأيت ظاهر الهوية الإلهية وباطنها شهوداً محققا ما رأيتها من قبل ذلك في مشهد

---

[454] ينظر الرواية. ص360,361,362.
[455] علي زيعور – الكرامة الصوفية. ص253.
[456] الجرجاني – التعريفات. ص201.

من مشاهدنا فحصل لي من مشاهدة ذلك من العلم واللذة والابتهاج مما لا يعرفه إلاّ من ذاقه "[457]. وهذا المنام يمثل أعلى المنامات وأشرفها، إذْ فيه اِطلع ابن عربي على الهوية الإلهية ظاهراً وباطناً، وهو من جهة أخرى اِمتداد لمحاكاة النبي ﷺ. إذ اختلف الدارسون والعلماء في رؤية النبي ربَّه.

فالبعض أنكروا ذلك مثل الجنيد والنوري والخراز، والبعض أثبت ذلك كالشبلي وعبد الله القرشي. وآخرون قالوا أنه رآه بقلبه مستدلين بقوله تعالى: ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾ (النجم 11). ونفى الكلاباذي عن الصوفية اِعتقادهم بجواز رؤية الله تعالى في الدنيا. بل إنهم ضلّلُوا من قال بذلك.[458]

وأمّا ابن عربي في فتوحاته يقول : "ورغبتنا(...) في رؤية الحق بالرؤية المحمدية، في الصّورة المحمدية فإنها أتمّ رؤية وأصحها وأصدقها "[459]، ويشتم من هذا الكلام مخالفة الذي ذهب إليه الكلاباذي، أي جواز رؤية الله عز وجل. والله أعلم.

إذن فللرؤيا الصوفية عدّة وظائف منها الاجتماعية كالإرشاد والتبشير، ولها وظيفة سردية كاِستشراف الأحداث المستقبلية بتفتيح البصيرة، ولها وظيفة المزج بين عالمي الحقيقة والخيال. ووظيفة الترميز والإلغاز.

د/ كرامات مع الناس والأشياء:

وهي ثمانية، أُولى الكرامات حدثت له مع سورة (يس) عندما كان حدثاً، فقد اِنتشر الطاعون في المغرب والأندلس، ومات خلق كثير. وأصيب ابن عربي به لكن سورة (يس) أنقذته فقد قال في ذلك: "وفي اليوم الثالث للحُمّى دخلت في شبه غيبوبة حتى ظن أهلي أني هلكت ورأيت وأنا في غيبوبتي أن أناساً يريدون حتفي وإذايتي، مناظرهم كريهة. ورأيت شخصاً جميلاً طيب الرائحة شديداً يدافعهم عني حتى قهرهم، فقلت له من أنت؟ قال: أنا سورة يس أدفع عنك. فأفقت من غشيتي تلك وإذا بأبي عند رأسي

---

[457] الرواية. ص364.

[458] ينظر الكلاباذي – التعرف.ص47,48.

[459] ابن عربي –الفتوحات المكية.ج4 ص 203.

يبكي وهو يقرأ سورة يس وقد ختمها فأخبرته بما شهدته، ثم تحسنت حالي بعد ذلك شيئاً فشيئاً، حتى عاودني النقه "[460]. وهذه الكرامة تظهر وتنبّه إلى عظم سورة يس وفضلها على كثير من السّور.

ثاني الكرامات هي كرامة الصّيحة، وهي عندما كان عمْر ابن عربي ثلاثين عاماً، وهو في تونس صاح "صيحة صعق منها كل من سمعها من رجال ونساء وأطفال، بل إن بعض من كانوا في أسطح الدور سقطوا إلى صحن دورهم من هول ما سمعوا، ولم يحصل لهم ضرر بسبب ذلك"[461].

وإني لأتساءل منذ قرأت هذه الكرامة عن فائدتها، فالعادة أن للكرامة فائدةً على الصوفي أو على الناس، ولكن أن يصيح هو ويسقط الناس دون أن يتضرروا فهذا أمر غريب! إلاّ أن يكون القصد منها إظهار قوة وسيطرة الصوفي على من حوله. وهذه الكرامة مثبتة في الفتوحات[462]. وهي من ردود الجذب في الكرامة.

وثالث الكرامات هي كرامة القصيدة، حيث إن ابن عربي لمّا كان في تونس أنشد قصيدة، وقد كان آن ذاك رجل في إشبيلية يسمعها وهو من الأولياء (رجال الغيب): "حينما كنت في تونس نظمت بعض الأبيات أمام مقصورة ابن المثنى أنشدنيها شاب هناك. فسألته كيف تلقاها؟ فأخبرني بأن رجلا جاءه وهو مع أصحابه وانشدهم تلك الأبيات، وقال لهم: أن محمد بن العربي ينشدها الآن في تونس. فلمّا أعجبتني حفظتها. فعلمت أن ذلك الرجل كان من الأولياء العشرة المسمون برجال الغيب حيث يسمعون دبيب الفكرة في قلب صاحبها"[463] .

ومثل هذه الكرامات يغذي بعض المعتقدات الشعبية الفاسدة المتعلقة بالسحر، والتنبؤ بالغيب، وكشف الطالع ، والرصد وغير ذلك. ولكن من الوجهة السردية فإن مثل هذه الكرامات يساهم في إخصاب النص بالخيال، والدخول بالقارئ في عوالم سحرية ماتعة.

---

[460] الرّواية. ص69.
[461] الرواية. ص189.الصواب: صحون دورهم
[462] ابن عربي – الفتوحات المكية. ج1. ص225.
[463] الرواية. ص 191.

ولا بدّ من التنبه إلى خطأ جسيم وقع فيه الكاتب؛ هذه الكرامة تُقرر أن ابن عربي كان ينظم الشعر وهو لا يزال في بلاد المغرب (تونس بالضبط) وبعد ذلك عاد إلى إشبيلية ثم انطلق في رحلته إلى الشرق فزار فلسطين ثم ذهب إلى مكة. وفي مكة ادّعى أنه لا يقول الشعر: "ولم يكن الشعر من شأني ولا نطق به لساني قبل أن أرى مشهداً برزخيا حيث جاءني ملك بقطعة نور بيضاء.... ورجعت إلى حسّي وأنا أتلفظ بالشعر من غير روية ولا فكرة...."[464]. أي أن بين هذه الكرامة والكرامة التي قبلها سنوات. الأمر الذي يضطرنا إلى القول ببطلان إحدى الكرامتين أو بمخالفة الكاتب للتاريخ، أي عدم التثبت في نقله للمادة التاريخية في الرّواية. وسواء كان هذا أو ذاك فإن هذا الأمر يُوهن من بنية الرواية وتماسك أحداثها.

والكرامة الرَّابعة، هي كرامة الوجه والقفا، فقد حدث لابن عربي عندما كان في المدينة المنورة أن ورث عن النبي ﷺ إحدى صفاته، وهي قدرته على إبصار الذي أمامه والذي خلفه في آنٍ واحد: "ولقد ورثت من المصطفى في هذه المدينة مقام النور حيث صرت نوراً من جميع الجهات لا فرق عندي بين أمام وخلف بل كنت أرى من خلفي كما أرى من أمامي"[465]. وهذه الكرامة تحاكي كرامة رسول الله ﷺ فهو الذي قال لأصحابه ذات يوم: أترون قبلتي هاهنا؟ فوالله ما يخفى عليّ خشوعكم ولا ركوعكم، إني لأراكم من رواء ظهري. وغير هذا من الأحاديث التي أثبتت ذلك[466].

أمّا الكرامة الخامسة فهي كرامة هائشة البحر، وهي أنه لما كان ابن عربي مسافراً على البحر، هاج بهم فإذا أمواجه كالجبال، فرفع كفيه متضرعاً، فقال للبحر، "اسكن يا بحر فإن عليك بحراً من ولاية وعلم. طلعت لي هائشة من البحر وقالت لي: قد سمعنا قولك، فما تقول فيما إذا مُسخ زوج المرأة، هل تعتد عدّة الأحياء أو الأموات، فما دريت جواباً لهذا السّؤال. وعلمت أن الحق أراد أن يعلمني بأحقر عباده لمّا ادعيت العلم

---

[464] الرواية. ص 269-270.

[465] الرواية. ص211.

[466] ينظر: الامام يوسف عبد الله بن عبد البر – الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار – دار قتيبة دار الوعي.1993 دط ج6. ص271.

فأرسل إليّ من يعلمني بجهلي ودعواي. فلما رأيت الهائشة حيرتي وتوقفي قالت لي: أتجعلني شيخك في ذلك. فقلت نعم. فقالت: إن مُسخ حيوانا اعتدت عدّة الأحياء وإن مسخ جماداً اعتدت عدّة الأموات"[467]، فوقف على حكمة الموقف وحمد الله على ذلك. ثم سكنت الريح وأقلعت السحب ونجوا.

هذه الكرامة فيها محاكاة ظاهرة لقصة سيدنا موسى مع الخضر عليهما السَّلام. فقد كان موسى عليه السلام يعتقد أنه أعلم أهل الأرض بعث الله لك الخضر عليه السلام لِيُريه أنه ليس كذلك.[468] والشيء الآخر الذي نؤكد به محاكاتها لحادثة موسى مع الخضر، هو حدوث هذه الكرامة في الفضاء المكاني نفسه(البحر). وكلام الصوفي مع الحيوانات والجمادات شيء مستقر في أذهان الصوفية وفي كتبهم، ومن مثل ذلك حكاية إبراهيم بن أدهم ونداء الرمانة له ليأكل منها فأكل رمانة وكانت قصيرة فطالها، وحامضة فحلي رمانها وحملت في العام مرتين .[469] وفي كرامة ابن عربي إظهار للعناية الإلهية به؛ لأنه جيء بها لكي ترده عن تعاظمه بعلمه، وتريه حكمة التواضع فعلمه الله من أحقر مخلوقاته.

وأمَّا الكرامة السّادسة فرؤيته صورة الأزل، وكان ذلك حين كان مع الفتى الذي لقيه في الكعبة، وقد وصف ذلك الفتى بأنه العلم الإلهي، والإنسان الكامل والعرش..."فلما وقفتُ عند الحد قال لي الفتى: يا أكرم وليّ وصفيّ ما ذكرت لي أمراً إلاّ أنا به عالم (...) ثم رأيت صورة الأزل فأخبرني بأن الزاي هو أيضا من حروفه... "[470].

والكرامة السابعة هي انكشاف رجال الباطنية له رغم تسترهم، فقد كان الواحد منهم يظهر له في صورة خنزير: "...كما هو الشأن في حصون الباطنية أو حصون الفرنجة التي أقاموها في بلاد الشام كحصن الكراد مثلاً، فحينما كاشفت بعض هؤلاء رغم تسترهم رغبوا إليّ في أن أكتم عنهم وأن يتوبوا مما هم فيه. وكان المشايع منهم يظهر لي في صورة

---

[467] الرّواية ص 229.

[468] أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي - الكشف والبيان عن تفسير القرآن –تح: أبو محمد بن عاشور- دار إحياء التراث العربي ط1 2002 ج6. ص179.

[469] النبهاني – كرامات الأولياء ج1. ص27.

[470] الرواية. ص 262,263.

خنزير، وكانت هذه علامة عندي من الله في الكشف عنهم (...) فيعودون في أغلبهم إلى الحق لما رأوا من قوة النور التي تخترق ظلمات الأجساد والكثائف لتصل إلى ما انعقد في القلوب والضمائر "[471].

ومثل هذه الكرامات تحدث عنها الكلاباذي في كتابه التعرف، وذكر قصصا عدّة أثبت بها تنبيه الله للصّوفية بالفراسة. وأصَّل الذي ذهب إليه بحديث النبي ﷺ : "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله " ومما حكاه أن ذا النون قال : رأيت فتى عليه أطمار رثة فتقذرتْه نفسي وشهد له قلبي بالولاية فبقيت بين نفسي وقلبي أتفكر ، فاطلع الفتى على سرّي فنظر إليّ فقال : يا ذا النون لا تبصرني لكي ترى خِلْقي، وإنما الدّر داخل الصدف![472] ولابدّ من التنبيه هنا أن ابن عربي متهم بانتمائه للباطنية (الإسماعيلية) وتفسيره للقرآن هي شبهة ذلك.

وثامن الكرامات هي تكليم الموتى له؛ فقد مات بدر الحبشي الذي لازم ابن عربي سنيناً :"وقد توفي الصاحب ليلا ودفناه في الصباح ثم عدت لزيارته في قبره بعد الظهر أشكو له من أمر وقع بعد وفاته فسمعته بصوته يحدثني ويطّيب خاطري ويجيبني عن تلك المسألة. وهذا من خصوصيته رضي الله عنه"[473].

ومثل هذا النوع من الكرامات موجود في كتب الصوفية، وتحكى في ذلك حكايات كالتي هي لأبي سعيد الخراز وللشيخ عبد القادر رضي الله عنه ولتقي الدين السبكي[474]، وقد ذكر الكلاباذي في ذلك قصصاً، كقصة إبراهيم بن شيبان الذي مات عنده أحد المريدين فأراد أن يكشف عن خده ويضعه على التراب تذللا لله لعله يرحمه. فتبسم ذلك المريد الميت وقال له: تذللني بين يدي من يدللني؟ فقال له: أحياةٌ بعد موت؟. فرد عليه الميت: أما علمت أن أحبّاءه لا يموتون، ولكن ينقلون من دار إلى دار.[475]

---

[471] الرواية. ص 295.
[472] ينظر : الكلاباذي – التعرف لمذهب أهل التصوف ، 170.
[473] الرواية. ص308.
[474] ينظر: النبهاني – كرامات الأولياء ج1. ص 27.
[475] ينظر : الكلاباذي – التعرف. ص175.

والشعراني استشار الشنواني عندما زار قبره وإستأذنه للسفر فسمح الميت للشعراني بالسفر.[476]

إذا كان الموت نقيض الحياة عند الإنسان العادي، فإنه عند الصوفي هو الكمال عينُه. وهو مناسبة الالتقاء بالله وتحقيق الغاية، لذا لا ثنائية بين الموت والحياة عنده، ينتقل إلى العالم الثاني بسرعة.[477]

عموما، إن الكرامة كان لها حضوراً قوياً في رواية جبل قاف، وقد يكون السبب في ذلك إحاطة شخصية ابن عربي بالعجائبي، وبتفريده عن الإنسان العادي، وكل هذا لتثبيت شخصه في ذهن القارئ.

وقد أشار الدكتور علي زيعور إلى سبب آخر في كثرة الكرامات المحيطة بشخصية صوفية ما دون غيرها، وهو أن الكرامات لا تحيط إلاّ بالشخصيات الصوفية المرتاحة جسدياً : "ويظهر تحليل معطيات هذا الإحصاء أن العنصر الأساسي في الكرامة يكون من فعل الذكي، المرتاح، المتدين بإفراط، ثم إنها نتاج طبقات لا تعارك الواقع، ولا تتعب جسدياً، ولا تجابه الجهد، وتجد من مصلحتها وجود الكرامة والمؤمنين بها "[478].

والحقيقة أن هذا الرأي له وجاهة، وخاصة فيما يخص شخصية ابن عربي في هذه الرِّواية، فقد كان ابن عربي من الطبقة الثرية إذْ أن عمله كان كاتباً للسّلطان عندما كان في الأندلس، وأشير هنا إلى اضطراب وقع فيه الكاتب ؛ إذ كيف كان اين عربي يشتغل كاتبا عند السَّلطان، ويخلو بنفسه الشهر والشهرين والتسعة أشهر![479] ومن جهة أخرى – من خلال الرواية – يَثبُت أن ابن عربي كان بطّالاً ؛ فمن خلال سياحاته المتواصلة لم يذكر الكاتب أنه اشتغل ولو يوماً،(إلا بعد توليه منصب مستشار) ولم يكن مهموماً إلاّ بالاتصال بالشيوخ والأولياء!

ونجمل القول فنقول إن للكرامة وظائف عدّة في النص السّردي: فالوظيفة الزمنية كإستشراف الأحداث المستقبلية، وكإرباك زمن السرد

---

[476] الشعراني – لطائف المنن. ج1. ص289.
[477] ينظر: علي زيعور – الكرامة الصوفية. ص138.
[478] المرجع نفسه. ص 159.
[479] ينظر: الرواية. ص184.

بالتنقل المفاجئ في الزمن إمّا بالارتداد إلى الماضي أو القفز إلى المستقبل، أو هما معاً. ولها وظيفة الترميز والتلغيز وذلك بالمزج بين عالمي الحقيقة والخيال. وهي من جهة أخرى تفصح عن رؤية الصوفي للعالم وهي رؤية تخالف كل رؤية، وهي خاصة، ومعقدة أحياناً، بالإضافة إلى مساهمتها في عرفنة السّرد بإضفاء الجانب الروحي وبسطه على النص وذلك من خلال عكسها للعناية الإلهية بالصوفي، وإمداده بالخروقات، وقدرته على خرق العادة والناموس، الأمر الذي نسميه وظيفة التعجيب؛ أي إدخال العنصر العجائبي في النص.

5 – عناصر صوفية أخرى:

أ / ختم الولاية:

ذكرت الرِّواية أن ابن عربي هو ختم الولاية المحمدية وكررت ذلك في مواضع أخرى، وذلك لتأكيد هذا ولإثبات عظيم هذه المرتبة. فما ختم الولاية؟ وما أنواعها؟

بالعودة إلى مؤلفات ابن عربي – لكي نأخذ عنه هو فهو صاحب الفكرة – نجد الكثير من النصوص التي تثبت هذه الفكرة فهو القائل : "ومنهم [أصناف الرجال الذين يحصرهم العدد] رضي الله عنهم الختم وهو واحد لا في كل زمان بل هو واحد في العالم، يختم الله به الولاية المحمدية فلا يكون في الأولياء المحمديين أكبر منه، وثم ختم آخر يختم الله به الولاية العامة من آدم إلى آخر ولي وهو عيسى عليه السَّلام وهو ختم الأولياء"[480].

وبقوله (الأولياء المحمديين) يعني أن هناك أولياء لكن غير محمديين. ويتأكد هذا من قوله: "الولاية التي تحصل من الورث المحمدي لا التي تحصل من سائر الأنبياء، فإن من الأولياء من يرث إبراهيم وموسى وعيسى فهؤلاء

[480] ابن عربي – الفتوحات المكية. ج2. ص9.

يوجدون بعد هذا الختم المحمدي، وبعده فلا يوجد ولي على قلب محمد صلى الله عليه وسلم هذا معنى خاتم الولاية المحمدية "[481].

ولكي نفهم أكثر مفهوم خاتم الولاية المحمدية لابُدّ من ذكر الخصائص التي تميز بها عَن غيره من الأولياء:

1 – أزلية ولاية ختم الولاية: وهذا من قوله: "قوله ﷺ: (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين) وغيره من الأنبياء ما كان نبياً إلاّ حين بعث، وكذلك خاتم الأولياء كان ولياً وآدم بين الماء والطين، وغيره من الأولياء ما كان وليًا إلاّ بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية...."[482]. وهذا في الحقيقة كلام خطير، لأنه يجرّنا إلى القول أن علم الله ليس بأزلي، أي أن بقية الأنبياء لم تتقرر نبوتهم إلاّ حين بَعْثهم، وكذلك الأولياء.

وقد ردّ الإمام ابن تيمية على الذين يعتقدون بهذا الحديث قائلاً :"فإن الله علم الأشياء وقدّرها قبل أن يكونها، ولا تكون موجودة بحقائقها إلا حين توجد، ولا فرق في ذلك بين الأنبياء وغيرهم. ولم تكن حقيقته صلى الله عليه وسلم موجودة قبل أن يخلق إلاّ كما كانت حقيقة غيره. بمعنى أن الله علمها وقدرها. لكن كان ظهور خبره واسمه مشهوداً أعظم من غيره فإنه كان مكتوباً في التوراة والإنجيل وقبل ذلك (...) وأما قوله: كنت نبياً وآدم بين الماء والطين" فلا أصل له ولم يروه أحد من أهل العلم بالحديث، بهذا اللفظ، وهو باطل..."[483].

2 – علامة الخاتم أن يكون عالماً بقدر ما ورث كل وليّ محمدي عن محمد ﷺ. قال ابن عربي: "وعلامته في نفسه أن يعلم قدر ما ورث كل ولي محمدي من محمد ﷺ، فيكون هو الجامع علم كل ولي محمدي لله تعالى، وإذا لم يعلم هذا فليس بختم. ألا ترى إلى النبي ﷺ لمَّا ختم به النبيين أوتي جوامع الكلم، واندرجت الشرائع كلها في شرعه..."[484].

---

[481] المرجع نفسه. ج2. ص49.
[482] المرجع السابق. ج1. ص64.
[483] ابن تيمية – حقيقة مذهب الاتحاديين- ص126-127.
[484] ابن عربي- الفتوحات المكية- ج4. ص442.

3 – خاتم الولاية المحمدي ممدٌّ لجميع الأنبياء والرّسل. قال ابن عربي: "روح محمد ﷺ وهو الممدّ لجميع الأنبياء والرّسل سلام الله عليهم أجمعين والأقطاب من حين النشء الإنساني إلى يوم القيامة (...) ولهذا الروح المحمدي مظاهر في العالم، أكمل مظهر في قطب الزمان وفي الأفراد وفي ختم الولاية المحمدي، وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام "[485].

وبإرجاع هذا الكلام إلى أصله، يتضح أن ختم الولاية المحمدي – الذي هو مظهر من مظاهر الرّوح المحمدي – ممدّ لجميع الأنبياء والرسل!

ويؤكد هذا صراحة في قوله :"أعطاه العلم السكوت(...) وهذا هو أعلى عالمٍ بالله. وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم، حتى إن الرسل لا يرونه متى رأوه إلا من مشكاة خاتم الأولياء(...) فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء"[486].

وقد رد الإمام ابن تيمية رحمه الله على هذا قائلاً :"وأعظم من ذلك ، زعم (ابن عربي) أن الأولياء والرسل، من حيث ولايتهم تابعون لخاتم الأولياء وأخذوا من مشكاته، فهذا باطل بالعقل والدين، فإن المتقدم لا يأخذ من المتأخر، والرسل لا يأخذون من غيرهم، وأعظم من ذلك أنه جعلهم تابعين له في العلم بالله الذي هو أشرف علومهم"[487].

إذا كانت فكرة خاتم النبوة المحمدية موجودة غير مزعومة ولها هذه الأهمية والمكانة، وهالة القداسة –إلى درجة أن الأنبياء يأخذون من مشكاتها – أليس لها ذكر أو إشارة في القرآن أو السنة؟! أو لها أي ذكر عند التابعين، أو عند العلماء المحققين، أو عند كبار الصوفية الأولين – عدا الحكيم الترمذي - ؟! ثم هل يستطيع أحد أن يمنع رجلا أن يقول أنا خاتم الولاية المحمدية ولا أحد غيري؟ وهل قدّم ابن عربي حجة على أنه هو دون غيره خاتم الولاية المحمدية؟! (هذا إذا افترضنا أنها موجودة). إن كان

---

[485] المرجع نفسه. ج1 ص 151.
[486] ابن عربي- فصوص الحكم. ج1. ص62.
[487] ابن تيمية – حقيقة مذهب الاتحاديين. ص122، 123.

الأنبياء يؤيَّدون بمعجزات لكي يصدقهم الناس، فماذا قدم ابن عربي لكي يصدقه الناس؟! لأجل هذا تنافس الناس على الادعاء بأنهم خُتام الولاية المحمدية: "ثم إن خاتم الأولياء هذا صار مرتبة موهومة لا حقيقة له، وصار يدّعيها لنفسه أو لشيخه طوائف، وقد ادّعاها غير واحد ولم يدّعيها إلا من كان في كلامه من الباطل، ما لم تقله اليهود ولا النصارى. كما ادّعاها صاحب الفصوص وتابعه صاحب الكلام في (الحروف) وشيخ من أتباعهم كان بدمشق، وآخر كان يزعم أنه المهدي الذي يزوج بنته بعيسى بن مريم وأنه خاتم الأولياء"[488].

ثم إن هناك شيئاً آخر، إذا كان النبي ﷺ خاتماً للأنبياء والرسل أي آخرهم، هل ابن عربي آخر الأولياء؟! أم هو آخر الأولياء الذين هم على قلب محمد ﷺ (الولاية المحمدية فقط)؟ لأن معنى الختم في النبوة هو معنى زماني، أي هو آخرهم زمانياً ، وليس معنى الختم – في هذا المقام – هو الوسم والحفظ. وإذا كان ذلك كذلك توجب ألا يكون وليّ بعد خاتم الولاية المحمدية وإلا فليس هو بختمٍ.

وقد أثبت ابن عربي هذه المكانة لنفسه، حيث قال:[489]

أنا ختم الولاية دون شك لورث الهاشمي مع المسيح

كما إني أبو بكر عتيق أجاهد كل ذي جسم وروح

وأكد ذلك أحد تلامذته، وهو القيصري في شرحه لتائية ابن الفارض: "فالظاهر بولايته الجزئية [يقصد الخاصة] هو شيخنا الكامل المكمل سلطان المحققين محيي الملة قدّس الله سّره، والظاهر بالولاية الكلية هو عيسى عليه السلام"[490].

وهذا الذي سعت إلى تأكيده رواية (جبل قاف)، في عدة موضع، فيقول الكاتب مثلا: "وقد بشّرتُ على إثرها بأني ختم الولاية المحمدي، وقد كان اجتماع الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أجل تهنئتي بهذه

---

[488] المرجع السابق. ص17,18.

[489] ابن عربي- الفتوحات المكية. ج1 .ص244.

[490] سعاد الحكيم- المعجم الصوفي. ص381.

المرتبة العلية السنّيّة "[491]. بما إن لمكانة ختم الولاية المحمدية – المزعومة – في نفس ابن عربي شأن كبير، فإن الأنبياء قاطبة اجتمعوا لتهنئته، وسرّ ذلك هو تعظيم شأن هذه المكانة في نفس القارئ.

وفي موضع آخر من الرواية يثبت لنفسه أفضليته على أبي بكر رضي الله عنه بطريقة ملتوية، حيث قال: "والحقيقة أن مقام القربة أسمى من الصديقية ومن رجالها الخضر وهي له بالتعمل أما للقائم في آخر الزمان وأمثاله فهي له من باب الاختصاص من غير تعمل (...) والحق أنه ليس هناك رجل بين أبي بكر والنبي عليه السلام ولكن هناك مقام بين الصديقية والنبوة. والصّديق تابع بطريق الإمام ينكر ما أنكره متبوعه ويقر ما أقره لأن حاله ذوقي. أما المقرب [الذي هو في مقام القربة] فله ذلك وله أيضا العلم بذلك (...) ولقد استوحشت في هذا المنزل لأني لم أر فيه أحدا غيري حتى رأيت أبا عبد الرحمان السّلمي يؤانسني ويخبرني باسمه لما كنت أجهله وقد مات عليه رحمة الله"[492].

وفي هذا الكلام تناقضان، أما الأول أنه نفى أن يكون فوق أبي بكر عليه السلام رجلاً، ثم عاد وأثبت أن فوقه مقاماً (وهو مقام القربة). وهل يبقى المقام خالياً ؟ فعَمَرَه بالخضر عليه السلام، وعمره بنفسه بعد ذلك، وبهذه الطريقة الملتوية يكون ابن عربي بين النبي ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه. أمّا التناقض الثاني فهو استيحاشه وهو في مقام القربة وهل يستوحش من قربه الله إليه؟ بل إنه لم يأنس بالله وأَنِسَ بالبشر (بعبد الرحمان السّلمي) ؟

وقد ردّ الإمام ابن تيمية على مثل هذه المزاعم قائلاً :"وهذا ضلال واضح! فإن أفضل أولياء الله من هذه الأمة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وأمثالهم، من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار كما ثبت ذلك بالنصوص المشهورة، وخير القرون قرنه ﷺ كما في الحديث الصحيح (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم)"[493].

---

[491] الرواية .ص184.
[492] الرواية. ص 223.
[493] ابن تيمية- حقيقة مذهب الاتحاديين. ص115,116.

وفي موضع آخر من الرواية أثبت السارد الذات مقام خاتم الأولياء بطريقة غريبة فقد قال :"فأقول وعلى الله أتوكل، لقد كان عدد هذه الأسئلة 157 لأن الذي سيجيب عنها هو خاتم الأولياء الذي هو على قدم خاتم الأنبياء والذي ينقص بدرجة واحدة عن الكمال الذي حازه خاتم الأنبياء. فله من الدرجات 157 باعتباره وارثا تابعا لمتبوعه. وذلك الكمال يتمثل في التحقق بأشرف كلمتين في الوجود (الله- محمد) اللذين مجموع عدديهما

66 +92 = 158. وما فاز بهذه الدرجات كلها على الكمال إلا خاتم الأنبياء (...) فلم يكن للوارث الكامل أن يرث الميراث بأكمله بل نقص بدرجة واحدة عن ذلك الكمال... "[494].

ومثل هذه الكلام لا يقف على قدمين ؛ لأنه جعل عدد أسئلة الحكيم الترمذي أصلا وبنى عليه . وهل لعدد أسئلة الترمذي أصل، حتى تُعتبر أصلا ويُبنى عليها ؟! ثم لماذا اختار كلمتين فقط وادّعى أنهما -فقط- أشرف كلمتين فيه ؟! لماذا ليست ثلاث كلمات ؟! أو أربعة أو ... فهذا البناء البرهاني والخلوص إلى نتيجة منه محض عبطٍ.

هذه الفكرة وشبيهاتها جرت أحد الباحثين إلى القول "... تجعل الصوفي مقياس كل شيء، يعبد ذاته، منتفخا، والأقدر فهما وفكرا وطاقاتٍ. ففي أقوال بعضهم (البسطامي، الحلاج، ابن عربي... بل والعادي منهم أحيانا) ما يؤوب إلى هوس الكذب (ميتومانيا) والإغراق في تمجيد الذات بعزو الخوارق إليها حتى إن هوس العظمة(ميغالومانيا) شديد البروز في الشطحات بشكل خاص، وفي أقوال البسطامي مثلا أو غيره "[495].

أمّا من الجانب الفني لمثل هذه الأفكار في النص السردي فلا بأس أن نسوقها مساق الخرافة، أو مساق تمازج الخيالي بالحقيقي في النص، فينجم عن هذا عنصر التعجيب الذي يكسر رتابة الواقعي في النص، فيطرد الملل على القارئ ويشد انتباهه، ويندا ح بأفق انتظاره.

---

[494] الرواية ص 252.

[495] علي زيعور –الكرامة الصوفية. ص124.

ب/ الملامية:

أصل هذا المصطلح من اللوم. ويكون اللوم من الناس لشخص على ثلاثة أوجه: استقامة السير، والقصد، والترك. فأما الأول أن يؤدي الفرد عمله على أتم وجه ويحافظ على الدين ويرعى المعاملة فيلومه الناس في ذلك. وأما القصد فهو أن يحصل لفرد جاه كبير بين الناس ثم يريد أن يتركهم ويتفرغ لله فيتكلف طريق الملامة لينفر منه الناس. وأما وجه الترك فهو أن يكون الكفر والظلال متمكنان من شخص حتى يقول بترك الشريعة واتباعها، ويقول أن ما يفعله ملامة[496].

وكتعريف موجز لهذه الفئة هو: "والملامتي يتمسك بكل أبواب البر والخير، ويرى الفضل فيه، ولكن يخفي الأعمال والأحوال ويوقف نفسه مواقف العوام في هيئته وملبوسه وحركاته وأموره ستراً للحال لئلا يفطن له وهو مع ذلك متطلع إلى طلب المزيد باذلا مجهوده في كل ما يتقرب به العبيد "[497].

والفرق بين الملاميّ والصوفيّ حسب السّهروردي أن الصوفي يضع الأشياء مواضعها، ويدبر الأوقات والأحوال كلها بالعلم، يقيم الخلق مقامه ويقيم أمر الحق مقامه، ويستر ما ينبغي أن يستر، ويظهر ما ينبغي أن يظهر، ويأتي بالأمور في موضعها بحضور عقل وصحة توحيد وكمال معرفة ورعاية وصدق وإخلاص[498]. والظاهر من كلام السهروردي تفضيله للصوفي على الملامي، بما له من صفات الاعتدال والتوسط.

وهذا الرأي يعارضه ابن عربي في فتوحاته بكلام غريب :"وهم سادات أهل طريق الله وأئمتهم وسيد العالم فيهم ومنهم وهو محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهم الحكماء الذين وضعوا الأمور مواضعها وأحكموها وأقروا الأسباب في أماكنها..."[499].وأردف هذا بصفات تخصهم دون غيرهم، فهم الذين قرروا الأسباب ولم يعتمدوا عليها، وتلاميذهم يتقلبون

---

[496] ينظر: أبو الحسن علي الهجويري- كشف الحجوب- ج1 .ص261.
[497] السهروردي- عوارف المعارف. ج1.231.
[498] ينظر: المرجع نفسه ج1 ص231.
[499] ابن عربي الفتوحات المكية ج2. ص16.

في الرجولة وتلاميذ غيرهم يتقلبون في الرعونة، وأقدارهم مجهولة لا يعرفهم إلا سيدهم (الله)، ولا عدد لهم فهم يزيدون وينقصون.[500]

وفي قوله هذا مبالغة وتناقض؛ فقد بالغ حين قرر أن رسول الله ﷺ فيهم، وتناقض حين أقر أن لا أحد يعرفهم إلا الله، وهم معروفون، ومعروف منشئ هذه الجماعة، وهو حمدون القصار [501].

وفي الرواية يذكر السارد الذات أن الله أطلعه عليهم: "عرفني الله على هؤلاء الرجال ليعرفني بنفسي حتى أعرفه. كان هؤلاء الرجال من الاتقياء الأخفياء من طبقة الملامية لا يعرفهم أحد. وتحريا في البطون والخفاء فقد أصيبا بعلتين ظاهرتين(...)كانت سمعتي قد عمت البلاد وأصحاب الفضل والصلاح يأتون ليسمعوا مني، وكنت كثير التستر على ذلك حيث ألبس أرفع الثياب وأنشد الشعر الغزلي ثم كنت قليل الاختلاط بالناس فلا أخرج من داري إلاّ إلى المسجد. وحينما يأتي الناس يسألون عني أقول لهم ابحثوا عنه تجدوه، فكانوا يطلبونني في الدار وأنا أفرّ إلى الجامع".[502]

إن كان هذا المقتطف يثبت ملامية ابن عربي، فإن بقية الرِّواية تنفي ذلك، فالملامي متخفٍ متستر لا يعلمه إلاّ الله، وأمّا ابن عربي فإن أحواله وصفاته وعلومه وإدعاءاته موجودة في كتبه مشهورة. وبقية الرّواية تثبت أنه خاط السلاطين بل كان مستشاراً لهم، وأن له تلاميذ وكتباً ، وأنه لم يكن يتعهد نفسه باللوم والازدراء والحرمان والتحقير والاتهام، والملامية يفعلون ذلك كله. ولهذا نُلزم في تفسير هذا الكلام بشيئين: إما أن الكاتب أخطأ في وصف ابن عربي، فمرة يُلبسه لبوس الصّوفية، ومرة لبوس الملامية، وإمّا أن ابن عربي كان ملامياً ثم تراجع.

ثم يذكر أنه التقى بأحد شيوخ الملامية: "وكنت قد اِجتمعت في هذه المدينة بأحد شيوخ الملامية الذي كان يتستر على حاله بالبهللة "[503].

---

[500] ينظر: المرجع نفسه. ص ن.
[501] ينظر: عبد المنعم الحفني – الموسوعة الصوفية. 372.
[502] الرواية. ص 207-208.
[503] الرواية. ص 226.

والملاحظ أن في كلا المقتطفين أن التستر والتخفي سِمَة أساسية في طريقة الملامية، وهذا الذي يؤكد كلامنا في شأن ابن عربي الذي لم يكن متستراً.

ولكي نزيد على التوكيد توكيداً، نسوق موقفا آخر حصل لابن عربي مع أحد الملامية، فحين كان ابن عربي في المسجد جاءه رجل وعلى أسماله أثر الحناء. فقد كان ينخل الحناء للناس بالأجرة، وفتح كتاب المعرفة للمحاسبي وقرأ منه كلمات بصعوبة وقال له: اشرح وبيّن، فكُشف عن ابن عربي وعرف الرجل ومقامة وأحواله وأنه من الأوتاد. فقال له ابن عربي : لقد عرفتك فأنت ابن جعدون. وأخبره بمقامه، فلما سمع الجواب "أغلق الكتاب وقام واقفاً ثم طلب مني أن أستره. فأخبرني أنه أراد أن يتعرف إليّ وأنه يحبني، ثم كنت أجالسه بعد ذلك على انفراد والناس لا يأبهون به ولا يسألون عنه ولا يرحبون به(...) أمّا الرجل الآخر فهو الأشل القبائلي قطب الزمان مستور عن الناس لا يعلمه أحد(...) ولكن أصحابي لم يكونوا يعلمون من أمره شيئاً بل لا يأبهون به لأنه من الغرباء ولا يسألون عنه."[504]

إذن أهل الملام لا يُأبه بهم إذا حضروا ولا يفتقدون إذا غابوا، وهذه صفة ثانية أثبتها السَّارد الذات ولم يكن له نصيب منها، إذ أنه أثبت في النص الأول من الرواية أنه اشتهر وذاع صيتُه.

ومن جهة أخرى فإن بعض دارسي التصوف ردّوا الاتجاه الملامي إلى الملانخوليا أو إلى الزرادشتية. فقد قال علي زيعور "اضطراب الحسية العامة هذا يرتبط عادة بالسوداوية (ملانخوليا)، أو لعله سببها (...) ذلك أن السَّوداوية المتميزة خاصة بإفراط حساسية في الضمير الأخلاقي، ملحوظة في الخوف من الشبهات، في الاتهام الذاتي، والتأنيب المستمر للذات، والآلام والدموع(...) والملامتية حيث يُطلب من المرء لوم ذاته بإستمرار، والتقييم الدّوني للذات والأفعال والوسواس من الوقوع في الخطيئة (...)

[504] الرواية. 208-209.

وبقلق قسري يجعله يظن أن أدنى عمل أو حركة قد يبعده عن الله فيرجع إلى النفس لتقريعها ومعاقبتها "[505].

وليس بعيداً عن هذا ما ذهب إليه أبو العلا عفيفي في كتابه (الملامية والصّوفية وأهل الفتوة)، إذْ قرر أن الزرادشتيّة لها أثر على الملامية : "ويخيل إليّ أن الأساس النظري العام الذي يقوم عليه المذهب الملامتي هو التشاؤم الذي نظر به شيوخ هذه الفرقة إلى النفس الإنسانية وبنوا عليه مذهباً كاملا في تذليلها وتحقيرها ولومها واتهامها وحرمانها من كل ما يُنسب إليها من علم أو عمل أو حال أو عبادة، وهي وجهة نظر قد يكون للبيئة الزرادشتية في فارس أثر فيها، وهي المبدأ الذي أوحى رجال الملامتية بكل ما ذكروه من أقوال ووضعوه من قواعد "[506].

ومهما يكن من أمر ردّ الملامية إلى حالة نفسية مرضية أو بردّها إلى جماعة الزرادشتية، فإن لحضور الشخصية الملامية في النص السَّردي أثر، وذلك الأثر هو حدوث الأفعال والسّلوكات غير المتوقعة، والطريفة بالنسبة للقارئ إذْ أن الشخصية الملامية – سردياً – شخصية مبهمة الأفق، لا يستطيع القارئ أن يتنبأ بأفعالها أو بردود أفعالها وهذا الذي يميزها عن الشخصية العادية المنطقية، ووجود الشخصية في النص السَّردي هو زيادة في توتير الأحداث.

---

[505] علي زيعور – الكرامة الصّوفية. ص156,157.

[506] أبو العلا عفيفي –الملامتية والصوفية وأهل الفتوة – منشورات الجمل- بيروت- لبنان. ط2015.ص51.

الفصل الثالث

الفصل الثالث :

عناصر التصوف في الرواية العربية المشرقية المعاصرة.

1/ دراسة في رواية "شجرة العابد" لعمار علي حسن .

1- ملخص الرواية .

2- قراءة في عنوان الرواية.

3- وفرة الكرامة وتنوعها في الرواية.

4- التناص الديني في الرواية.

2/ دراسة في رواية "سابع أيام الخلق" لعبد الخالق الركابي.

1- ملخص الرواية.

2- صوفية العتبات.

3- مركزية الكشف والإلهام في بناء الرواية.

4- الكرامة وجماليتها في سرد رواية.

5- عناصر صوفية أخرى.

1/ دراسة في رواية "شجرة العابد" لعمار علي حسن .

1- ملخص الرواية :

تبدأ الرِّواية بحديث رجل عابد اِسمه "عاكف" وهو تحت شجرة عجيبة عاشت مئات السِّنين، كان يكلِّم نفسه ويحنّ إلى حفصة وإلى الشيخ حسين والشيخ القناوي.

كانت هذه الشجرة تستمع إليه وهي عند سفح هضبة عريضة تطلّ على نهر وسيع، بين الحصى المخضرَّة وكان لا يقرب هذه الشجرة أحد إلاّ صدّه شيء لا يعرفه. وكانت أوراقها مختلفة الشكل عن بعضها البعض وطعم ثمرها حلو ليس به بذور أو ألياف. جذورها تخترق سبع طبقات من الأرض.

ولدت هذه الشجرة من بذرة أتت بها يمامة مجروحة، بَذَرتها وماتت فوقها لتحميها بضع أسابيع بجثتها وأصل هذه اليمامة جنيَّة عاقبها ملك الجن لمخالفتها قوانينهم فمسخها ضفدعة ولكنها توسطت له، فمسخها يمامة، فكفّرت عن خطيئتها بأن حمت تلك البذرة من الضياع. وتلك البذرة كانت في شجرة عملاقة أراد صاحب الضيعة اقتلاعها ليسوّر بأغصانها ضيعته التي بدأ الناس بنهبها بسبب الجوع، وقد عصى أحد خُدَّام هذا السَّيد أوامره بأن دافع عن الجوعى من الناس فعاقبه بأن صلبه على هذه الشجرة العملاقة وجلده حتى مات، فشربت هذه الشجرة من دمه.

يبدأ عاكف حكايته بتعلق قلبه بفتاة متلحفة كانت تمرّ كل صباح أمام بيته، وذات مرّة تبعها، فرفضت الكلام معه. وبعد أن وصفها لصديقه قال بأنها ليست من القرية. وحين كان يفكّر بها ليلاً سمع هاتفاً يقول: "شيء جديد عليك" وقصد بذلك تجربة الحب الجديدة. فحدّق في العتمة فإذا هي تلك الفتاة التي كان قد تعلق بها . وبعد حديث دار بينهما عرف أنها جنيَّة اِسمها "نمار" لا يراها ولا يسمعها من الإنس إلاّ هو.

وقد كان في الليل يرقب القمر والسُّحب تغطية أحياناً، فحملته تلك الجنيّة إلى السحاب فخمشه بأظفاره وهو لا يدري أن الجنية هي التي حملته ،فهو

بين مصدق ومكذِّب. حاول أن يهرب منها إلاّ أن أفعاله صارت كأفعال المجانين بين الناس، فهو يكلم نفسه، ويهرب من شيء لا يراه الناس.

اتصل بشيخ فنصحه بالزواج، فخطب فتاة ، فأذتها الجنية (نمار) ففسخ الخطبة. وأخبرته نمار أنها تعشقه ولن تدع أي فتاة تتزوجه. فتزوجته نمار بعد أن وعدته بأن تبقى معه سنداً له.

طارت به إلى مدينة عجيبة هي مدينة الجنّ، كانت جدرانه عجيبة فهي من العظام. ورأى أشياء مذهلة في تلك المدينة، فالذهب عندهم من أرخص المعادن، وقناديلهم تضاء بنور الشمس، وأشباح لا تحصى، وحسناوات في كل مكان. والذي أبهره وجود شجرة كبيرة بحجم غابة. وحين سأل عنها قالت: إن في الأرض شجرة مثلها وفي البحر كذلك.

وحكت له أنّ جنيةً عاقبها الملك فحولها ضفدعة ثم شفع فيها فحولها إلى يمامة. ولكنها حين ماتت سقت بدمها بذرة فإذا هي شجرة كبيرة. فغضب الجن من ذلك، فبحثوا عن الشجرة فوجدوها، فنفخوا فيها فإذا هي طيف أو خيال لا تتجسَّد إلاّ أمام الموعودين.

عاش عاكف أياماً في عالم الجن وتمتع بنمار ورأى الخوارق. وزارته روح أمه وروح أبيه ونصحاه من التحرر من الجنيَّة.

اِشتاق إلى الأرض فوجدها قد تغيرت وامحت معالم قريته فأخبرته أن الأيام التي قضاها في عالم الجنّ تعدل ثلاثين سنة من عمر البشر.

حكى له الحاج حسين حكايته مع الشجرة، فقد زار الشيخ حسين في المنام طائر غريب لا هو بالهدهد ولا هو بالغراب، ونادي "إلى الشجرة المباركة هناك الأمان والملاذ والمأوى" ثم توجه نحو الجبل، فتبعه فوجد شجرة عملاقة.

بعد هذا الحلم ذهب للمكان الذي رآه في حلمه فلم يجد الشجرة ولا الطيور. فأمهله صوت يقول له: لولا حُسْن نيتك لإحترقت وكانت حكاية الشيخ حسين هذه منذ سنتين يتذكرها عاكف الآن.

لقي عاكف صديقه عبد الكريم الذي أصبح شيخاً بعد ثلاثين سنة مضت، فتعجب عبد الكريم من شباب عاكف الذي لم يغيره الزمن وحين الغداء حصل أن أحضرت (نمار) مائدة بها لحم مشوي ساخن بدل الغداء المتواضع الذي قدمه عبد الكريم لعاكف فاِعتقد عبد الكريم أن عاكفاً وليٌّ صالح . وشاع الخبر فجاء القوم إلى عاكف، وعرضوا عليه عروضاً، وطلبوا منه أن يدلّهم على الشجرة المباركة.

تعود به الذاكرة إلى الحاج حسين الذي حدثت معه كرامات عدّة فقد رآه الناس يشق النهر ويغطس فيه فظنوه مات، فوجدوه، عند الضفة الأخرى دون سباحة، ولمَّا تبعوه وجدوه ميتاً في سجودٍ. فغسلوه، ووجدوا في يده ورقة فطارت من يده وحاولوا اللحاق بها فلم يستطيعوا وكانت تعلو النهر بشبر إلى أن استقرت في خُصِّه الذي سيقيم فيه عاكف فيما بعد.

بعد أن سكن عاكف الخصّ وجد الورقة، ولم يستطع فهمها فاِستعان بنمار، فاِستعانت هي بجنية أخرى، وذهبتا إلى مكان غريب (الشجرة المباركة عند الجن) وكان يحرسها وحش غريب، ولكن تلتا عليه كلمات فخدرنه فدخلا على جنيّ . وأخبرهما أن عاكف هو الشخص المعنيّ بالشجرة المباركة لا غيره، ولا بُدّ له من الذهاب إلى المحروسة. وأن هناك ورقة تحت جدار أسير ولابد من مطابقة الحروف والكلمات الموجودة فيها بالحروف الموجودة في الورقة.

سمع حاكم المنطقة بكرامات عاكف فأرسل إليه يطلبه، فحين وفد طلب منه أن يشفي ابنته. فساعدَته نمار في ذلك فتحسن حال البنت، فدُهش الحاكم ووثق فيه .

بعد أيام طلبه السّلطان، وأخبره السّلطان بأنه يبحث عن الشجرة المباركة، فأخبره عاكف أن تحت جدار قصر شهاب الدين ورقة فيها سرّ الشجرة، فأخرج السّلطان شهاب الدين من القصْر وهدم الجدار فوجدوا جرّة بها ورقة ورمل. وتكلم أحد الهدّامين مع المكلف بالهدم، فضربه ذلك المكلف لسبب تافه، فشفع عاكف لذلك المضروب فإذا به صديق قديم له اسمه صفوان، فتواعدا خفية أن يلتقيا في المسجد.

أخبر عاكف السلطان أن لغز الورقة لا يُحَلّ إلاّ في منتصف الشهر العربي. حين يكتمل البدر. فإنتظره، ثم ذهب إلى صفوان، ولقيه في المسجد، ثم زاره في بيته. فأعجب بزوجته وحكى له قصة معها. فقد كان صفوان مسجوناً بسبب خروجه عن الحاكم، ولمَّا توفي الحاكم أفرج عنه، ولكنه كان مصاباً بالفالج ، فإمتهن التسول، ولمَّا رأته حفصة متسولاً لا يشبه المتسولين، تعرفت على قصته فعطفت عليه وتزوجته.

خرج عاكف من بيت صفوان وفي قلبه شيء من حفصة. فَطِنت (نمار) بذلك فلقيته لقاءها الأخير وأخبرته أنه خانها بميله إلى حفصة. وعزمت على تركه لكنه استجداها أن تبقى معه لأنه في محنة، فتخلت عنه. لأن ملك الجن الذي كان كَلِفاً بالشجرة المباركة مات، وخلفه ملك آخر أوقف مشروع البحث عن الشجرة وسرِّها. فأُسْقط في يد عاكف.

ذات مرّة سبّ صفوان السّلطان فسجنه وقضى بقتله .ذهب عاكف إلى حفصة فتأكد من الخبر، وطلبت منه حفصة أن يساعد صفوان على الخروج من السجن . فتوسط له عند السلطان. فعدل السّلطان عن قراره وبعث به إلى حرب الفرنجة وحبس زوجته حفصة بين الجواري. فهرّبها عاكف بعد أن عشقها، وأسكنها الكنيسة، ثم هرب هو ولبس لباس درويش واختفى. وبقي يزور حفصة. فأرشدته هذه الأخيرة إلى قراءة سيرة ذي النون المصري؛ ومعروف الكرخي وابن عربي. ففعل، وبدأ يتصوف حقيقة. وبعث السّلطان من يبحث عنهما فخرجاَ من البلاد (المحروسة) واتجها نحو ديرٍ. وفي الطريق لقيا لصّيْن، فوقعت كرامة لحفصة ونجيا، فإعترضهما الشيخ يوسف، وأكرمهما. فتوعكت حفصة، وقبل موتها لقنت عاكفاً كلمات هن بمثابة العهد الصوفي لكي يصبح وليًّا، وبعد أن زهد فيه الشيخ يوسف الذي كان يطمع هو الآخر في الشجرة المباركة تركه، فذهب إلى دير أنطونيوس وبُني له زاوية هناك وبعد ثلاثين سنة زاره صاحب الكنيسة وطلب إليه العودة إلى المحروسة فأبى وفضل البقاء في هذه الزاوية المغروسة في كبد الصَّحراء، يذكر الله ليلاً ويزوره أناس ليلاً في كشوفاته وفتوحاته.

وذات ليلة أطلّ عليه (البادوق) وهو كائن به شعر كثيف، وطلب إليه الرحيل معه إلى الشجرة المباركة، فعاج به إلى قبر حفصة، وودّعها وأخذ شيئاً من تراب قبرها فدخل به البادوق إلى مكان لم يره من قبل قمر ونهر وشجرة عظيمة، وعاش هناك قربها منعَّماً، يتذكر حفصة والشيخ حسين والشيخ القناوي دون أن يستطيع النوم، فهو في حالة بين النوم والصحو.

2- قراءة في عنوان الرواية:

عنوان الرواية[507] مؤلف من كلمتين "شجرة" "العابد" وكلاهما مصطلح صوفي، أما مصطلح "العابد" فهو واضح؛ لأنه من العبادة، وهي الإستقامة على الطريق الذي أراده الله لعباده، وفي هذا المصطلح معنى الخضوع والاستسلام والانقياد. وهو مصطلح شائع في جميع الديانات وليس حكراً على التصوف الإسلامي.

أما مصطلح "شجرة" فهو الذي تشجرَّت به الدلالات في الحقل الصوفي، فقد وجد لها الباحث سِتّ دلالات:

الأولى : تعني الإنسان الكامل "مدبّر هيكل الجسم الكلي فإنه جامع الحقيقة منتشر الدقائق إلى كل شيء، فهو شجرة وسطية لا شرقية وجوبية ولا غربية إمكانية بل أمر بين الأمرين أصلها ثابت في الأرض السّفلي، وفروعها في السماوات العُلى، أبعاضها الجسمية عروقها، وحقائقها الروحانية فروعها، والتجلي الذاتي المخصوص بأحدية جمع حقيقتها الناتج فيها بسرّ "إني أنا الله ربّ العالمين ثمرتها" "[508].

الثانية: الشجرة كناية عن الله، فقد ذكر ابن عربي أنه رأى رسول الله ﷺ في المنام. فقال له ابن عربي قول الله : ﴿الله نور السَّماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب

---

[507] عمار علي حسن – شجرة العابد – دار الشروق –مصر- ط2 2014.

[508] الجرجاني – التعريفات. ص 107. تح: محمد صدّيق المنشاوي.

دُرّي يوقد من شجرة مباركة﴾(النور 35). ما هذه الشجرة؟ ، فقال صلى الله عليه وسلم : كنَّى عن نفسه سبحانه[509].

الثالثة: وتعني الحقيقة المحمدية. يقول ابن عربي : "فظهرت هذه الصّورة المحمدية، والشجرة الإنسانية الجامعة الكلية، وقال لسان حالها: غرستني يد الأحد في بُستان الأبد، أنا شجرة النور والكلام، وقرّة عين موسى عليه السَّلام، لي من الجهات اليمين الأنفس، ومن الأمكنة الواد المقدَّس، ولي من الزمان الآن، ومن المسالك خط الاستواء، واعتدال الأركان، فأنا الظل الممدود وكلمة الوجود، وجوامع الكلم، ومعدن الأسرار والحكم "[510].

الرّابعة : وهي تعني الأسماء الإلهية لتشاجرها وتقابلها كالغفور والمنتقم، والضار والنافع، والمعطي والمانع.[511]

الخامسة: الشجرة هي الكون وتفريعاته، فقد قال ابن عربي: "فرأيت الكون كله شجرة، وأصل نورها من حبة (كن)... وظهر من هذا غصنان مختلفان أصلهما واحد، وهو الإرادة وفرعها القدرة ..."[512].

السادسة: وهي شجرة المنتهي، التي وصل إليها سيد الخلق محمد ﷺ أثناء حادثة الإسراء والمعراج، ولها من الجمال وبديع الخلق ما يُذهل الأذهان والعقول، وهي جائزة من استقام على سنة النبي ﷺ كما ذكر الحديث[513]، أمَّا عند الصوفية فإنها تعني شجرة الوصول وهي علامة الكمال، وهي "البرزخية الكبرى التي ينتهي إليها الكُمَّل وأعمالهم وعلومهم، وهي نهاية المراتب الأسمائية التي لا تعلوها رتبة "[514].

ويرى الباحث أن يرجح الدلالة السَّادسة على بقية الدلالات فتكون هي القصد من بقية الدلالات الأخرى، والحجة في ذلك، التشابه الواضح بين

---

[509] محمود عبد الرازق – المعجم الصّوفي. ص1226.
[510] تذكرة الخواص - فقرة 57. نقلا : محمود عبد الرازق – المعجم الصّوفي. ص 1227.
[511] ابن عربي - لطائف الإعلام. ج2. ص35.
[512]ابن عربي - شجرة الكون- تح: رياض العبد الله. ط2 1985. دار القلم. بيروت ص42.
[513] أنظر: ابن كثير – تفسير القرآن العظيم. تح: سامي بن محمد السَّلامة. دار طيبة. ط2. 1999.السّعودية. ج5. ص36.
[514] القاشاني – معجم اصطلاحات الصّوفية. ص120.

صفات الشجرة المباركة (في الرِّواية)، وصفات شجرة سدرة المنتهي (في الحديث النبوي).

لابدّ من سرد صفات الشجرة المباركة من نص الرواية ، وسرد الصفات المشابهة لها لسدرة المنتهى:

أما الشجرة المباركة فهي شجرة عملاقة، مكللّه بالأسرار، فلا أحد من البشر يعرف سيرتها [515]، وهي قرب جبل وماء عذب جارٍ بلا انقطاع[516]، وهذه الشجرة لا تُرى، ولا يصل إليها إلاّ من جاهد نفسه وعلا على شهواته، وأمات حظوظه [517] وبعض أوراقها كأوراق شجرة النبق، ولها ثمار أحلى من الشهد وأصفى من اللبن وأشكر من الخمر[518].

وما يقابل هذه الصّفات في الحديث النبوي هو: ورق سدرة المنتهى كآذان الفيلة، وثمرها كالقلال[519] يسير الراكب في ظلها سبعين عاماً لا يقطعها، وهذا دليل على عظمتها يخرج من أصلها أنهار من ماء عذب وأنهار من لبن وأنهار من خمرة وأنهار من عسل، ولا يصل إليها إلاّ من كان على سنة محمد ﷺ[520].

ومن خلال سرد هذه الصِّفات (الشكلية والمعنوية) يتضح أن المقصود بالشجرة (في العنوان) هي سدرة المنتهى، وفي ظن الباحث أن الكاتب لم يشأ أن يطابق أوصاف الشجرة المباركة بأوصاف سدرة المنتهى ليترك للخيال فعله، وللإبداع لونه، فهو بهذا الصنيع يتناص مع سدرة المنتهى دون أن يقع في التكرار والمطابقة.

وفي الأخير نستطيع أن نقول إن هذا العنوان يبدو للوهلة الأولى يسيراً، سطحيا لا عمق فيه، ولكن يتبيَّن بعد أن تقرأ النص أن وراء ذلك العنوان خلفية ثقافية اِسلامية صوفية ضاربة في العمق والأصالة، فقد استطاع

---

[515] ينظر: الرواية. ص17 وص13.
[516] ينظر: الرواية. ص399.
[517] ينظر: الرواية ص 12-13.
[518] ينظر: الرواية. ص14.
[519] ينظر: ابن كثير – تفسير القرآن العظيم. ج5. ص09.
[520] ينظر: المرجع نفسه ج5 ص36.

الكاتب أن يخرج مصطلح (الشجرة) القابع في المدونة الدينية (القرآن والحديث) إلى الخطاب السردي المعاصر، ويوظفه أحسن توظيف، ولا يدرك ذلك إلاّ من قرأ النص، فعلاقة العنوان بالنص بالغة التعقيد، لأنه مدخل إلى عمارة النصّ، وهو إضاءة بارعة وغامضة لأبهائه وممراته المتشابكة.[521]

وبحسب هذا العنوان وتأويله تكون رواية "شجرة العابد" رواية الترقي والوصول، وحكاية السّلوك الصّوفي المؤدي إلى المعرفة الإلهية، والتكشّف على الأسرار والعلوم والحكم، حكاية الثورة على النفس، والبحث عن الذات من الداخل.

3 – وفرة الكرامة وتنوعها في الرّواية:

مُلئت الرّواية بالكرامات، فهي خمسة عشر أو أكثر، والتعويل على الكرامة في الرّواية الصوفية (العرفانية) شيء يكاد يكون ضرورة؛ لأن تميز الرواية الصّوفية عن بقية الأنواع الأخرى يتوجب اللجوء إلى الكرامة وإلى غيرها من العناصر الصّوفية، والكرامة عنصر ثابت في الروايات الصّوفية التي خضعت للدراسة والتمحيص.

وزيادة على وفرة هذا العنصر الصّوفي تنوعُه، فهو لم يأخذ شكلا واحدًا مكرراً في النص بل أشكالاً وألواناً، وقد حصر النبهاني في كتابه (كرامات الأوليات) الكرامة في ثلاثة وعشرين نوعاً، وقد كان حظ هذه الرّواية سِتة أنواع: الإخبار بالغيب – تكليم الحيوانات والجمادات وفهمها – استجابة الدّعاء – خرق ناموس الطبيعة – التصرف الذاتي للجمادات – الهواتف. الرؤية.

وقد انقسمت هذه الكرامات على ثلاثة شخصيات صوفية وهي: الشيخ حسين – وحفصة – وعاكف. وهذه الشخصيات الثلاثة متسلسلة في

---

[521] ينظر: علي جعفر العلاق – "شعرية الرواية"، مجلة علامات في النقد. مج6. ع23. 1997 ص100.

السلوك والطريق الصّوفي، فعاكف مريد حفصة، وحفصة مريدة للشيخ حسين، أبيها. وهذه السّلسلة تمثل التلقي الصوفي من الشيخ إلى مريده، لذلك كانت الكرامات محصورة فيهم.

- أمَّا كرامة الإخبار بالغيب فإنها لا تكون إلاّ بعد كشف أو مشاهدة، وثمّة فرق بين المكاشفة والمشاهدة، فابن عربي يقول: "اعلم أن المكاشفة متعلقها المعاني والمشاهدة متعلقها الذوات، فالمشاهدة للمسمى، والمكاشفة لحكم الأسماء "[522]. فالمكاشفة والمشاهدة كلاهما طريق للعلم والمعرفة إلاّ أن المكاشفة أتمّ لأنها ألطف حسب ابن عربي [523].

وما حدث مع حفصة في بداية الرِّواية هو كشفٌ لأنه إخبارٌ بالغيب، فحفصة كانت تخبر عاكفاً بالذي سيحصل له في مستقبل الزمن؛ وقَد عَبَّر الكاتب قائلاً : "كنت تنظرين في الأفق وكأنك ترين كل ما يأتي وتقولين لي في ثقة : (ستتذكر كل هذا في أيام لا تُعدّ ولا تحصى وأنت ذائب في نور يملأ أرجاء خلوتك الطويلة) ثم تتوهين برهة وتواصلين : (شجرتك أنت هناك، ليست على باب مغارة إنما تحت سفح جبل مديد، أعطته من روحها فاِخضرت أحجاره حتى لو لم يسقط عليها المطر. هناك، بالقرب من الماء العذب الجاري بلا انقطاع، حطّت اليمامة الموعودة رحالها وبدأ كل شيء)"[524].

هذا إخبارٌ منها بأن وصوله إلى الشجرة المباركة يقينٌ، وقد حصل هذا في آخر أحداث الرِّواية، وأخبر به الكاتب في بداية الرِّواية وفي نهايتها: "ها أنا قد وصلت إلى غايتي يا حفصة، علوت على شهواتي، تساميت حتى صرت غريباً على الجميع، قريباً إلى نفسي، وصلت إلى النهاية "[525].

ومن الإخبار بالمغيبات معرفة ما تُسِرُّه القلوب والضمائر فالسّرّ في الصّدر غيبٌ عن الآخر، ولا يكون شهادة إلاّ بإفشائه، أمَّا إذا عُرف دون

---

[522] ابن عربي – الفتوحات المكية. ج2. ص 496.
[523] ينظر: المرجع نفسه ج2. ص ن.
[524] الرِّواية. ص 9,10.
[525] الرواية. ص10.

إفشاء فهو إطلاع على الضمائر وهذه كرامة. وهذا الذي حصل لحفصة عندما قدم عليها عاكف ليخبرها بأن عليهما الهروب وقد كانت في ديرٍ: "... سادت لحظة صمت قطعتها هي :

- جئتني بأمر، أنا مستعدة له.

- أعرفتِ؟

- هزّت رأسها بالإيجاب، ونظرتُ إلى برسوم فقال وفي عينيه دهشه:

- لم أقل لها شيئاً بعد.

- إذن جهّزي رحلك يا حفصة، حين ينتصف الليل سنهرب إلى جبل الجلالة "[526].

وقد أخبرته في موضع آخر من الرّواية بسرّ "نمار" التي أخذته إلى الفضاء البعيد، فدُهش عاكف لذلك، فقالت له : فوق كل ذي علم عليم.[527]

الملاحظ من خلال الرّواية أن كرامة الكشف والإخبار بالغيب قد استحوذت عليها حفصة، فحفصة كانت في مكانة المرشد والكاشف، الذي يُبصِّر البطل طريقه فيقيه المزالق. فحفصة وعاكف مثلهما في الرّواية كمثل العارف والسَّالك، و"العارف هو الذي عرف شهادته وغيبه فأعطى كل ذي حقّ حقه... والسَّالك هو الذي سافر من شهادته إلى غيبه "[528]. فحفصة كانت ذات كشف وذات شهادة وعرفت في الأخير كيف ترشد بكشفها عاكفاً إلى طريق الشجرة المباركة. فهي تتحكم في كشفها ولا تخلط بينه وبين شهودها. أمَّا عاكف فقد كان سالكاً حين كان مريداً لحفصة. ثم واصلاً بعد موتها بأكثر من ثلاثين سنة من الخلوة والتأمل والمجاهدة، والواصل حسب ابن عربي هو "الذي اتصل غيبه بشهادته حتى صار شيئاً واحداً "[529].

---

[526] الرواية. 351.
[527] الرواية. ص325.
[528] ابن عربي – رسالة الحكم. ص11,12.
[529] المرجع نفسه ص11.

والذي يُستثنى من كرامات الإخبار بالغيب التي اِنحصرت في حفصة، كرامة الشيخ القناوي، فهو الذي زار عاكفاً في المنام، وثبّتهُ بمثل ما كانت تُخبره به حفصة: "اقترب [الشيخ القناوي] مني وأخذ يدي في يده وسحبني إلى صدره برفق، وضمني ضمة قوية اختلفت لها ضلوعي ثم تركني، وابتعد عني خطوتين وقال:

- كيف حالك يا عاكف؟

(.....)

- ثبّت قدميك في التراب، الذي خلقت منه وأطلق روحك تحلق في الأقاصي، ولا تتعجل، فسيأتيك نصيبك في أوانه.

(.....)

- عمرك يا عاكف أطول مما تظن بكثير. لا تستعجل ما لم يتم فيه قضاء، وأمامك ما لم تعرف، فتذوق على مهل، حتى تأتينا صافياً كأنك ماء رقراق.

(.....)

- لا تتعجل، فستفهم كل شيء في أوانه، وتسترجع الكثير وأنت جالس تحت ظل شجرة لا مثيل لها (...)

- شجرتي المباركة، أعرفت حكايتي يا شيخي الطيب؟

(...)

- سر في الطريق الذي سار فيه من قبل الحاج حسين "[530].

وفي هذا الاقتباس الطويل أمران:

- أمَّا الأول فإن تناصاً ظاهراً بين ضَمَّة الشيخ القناوي لعاكف، وضمة جبريل – عليه السلام – للنبي ﷺ في غار حراء، وكأنه يهيئه بتلك

[530] الرواية. ص285,286.

الضمة، ويُشعِره بأن الأمر الذي أنت مُقدمٌ عليه ثقيل ومُتعب . وكذلك عاكف الذي سيسلك طريق العرفان، ويتطلب هذا الطريق مجاهدة وصبراً.

- وأمَّا الثاني، فإني أرى من غير المناسب أن تُستجلب شخصية مثل الشيخ القناوي لهذا الموضع، لأن الشيخ القناوي رجل فقه وثورة، أي أنه رمز الشريعة، وطريق الشريعة تركه عاكف وفضل عليه طريق الحقيقة، فكيف يُثبِّتُ الشيخ القناوي (رمز الشريعة) عاكفاً على سلوك وطريق مخالف لطريقهِ هو؟! فلو زاره الشيخ حسين في المنام لكان أنسب؛ لأنها على نفس الطريق.

هذه هي كرامات الإخبار بالغيب في الرِّواية، ولهذا النوع من الكرامات وظيفتان أدبيتان، تدفعان بالنص الأدبي نحو الجمالية، وتُحْكِمَان حبك حكاية الرواية، أُولاهما تفعيل العنصر الغرائبي والعجائبي في النص، حيث إنّ كلّ خرق للواقع والنواميس والطبيعة هو كسر للرتابة ولأفق الانتظار أيضاً، ومن هذه تتولد الجمالية، وثانيتهما شدّ القارئ إلى الأحداث التي سوف تتسق مع هذا الغيب المنتظر حدوثه؛ لأن هذا الغيب المنتظر – هو في الأخير – حدث ليس كبقية الأحداث ، بل هو حدث مركزي في الرِّواية، تكاد تقوم عليه كل الأحداث الأخرى، أو بالأحرى هو الحدث الذي حفّز بقية الأحداث الأخرى على الحدوث؛ فلولا طمع عاكف في الوصول إلى الشجرة المباركة لما كانت أحداث رحلته العجيبة تكون.

أمَّا النوع الثاني من الكرامات فهو كرامة تكليم الحيوانات والجمادات وفهمها، وقد ذكر النبهاني في كتابه كرامات الأولياء أنّ النوع السادس من أنواع الكرامات هو "كلام الجمادات والحيوانان. ولا شكّ فيه وفي كثرته وذكر حكاية إبراهيم بن أدهم، ونداء الرّمانة له ليأكل منها فأكل رمانة وكانت قصيرة فطالها وحامضة فحلي رمانها وحملت في العام مرتين "[531] .

في بداية الرِّواية – والتي هي في الحقيقة نهايتها – ذكر عاكف دَهِشاً أن الشجرة المباركة كانت تحدثه وتروي قصتها له وحده، فلا أحد يستطيع

[531] النبهاني – كرامات الأولياء. ج1. ص27.

سماعها غيره :"رميت أذني فسمعتها تحكي في صوت رائق. تحكي وكأنها تخاطب الناس أجمعين، لكنني أنا وحدي الذي أسمعها وأراها، وهي واقفة في شموخ يتحدى الزمن. كان الكلام يتساقط من فروعها أو يخرج من تحت لحائها، أو يأتي من جوفها العميق "[532] وقد كلّمته الشجرة في موضع آخر، حين تمنى عاكف أن يكون له كهف في الجبل الذي هو قرب الشجرة، فسمعته الشجرة، فهزت أحد جذورها، فتناطحت صخرتان لتشكلا مغازة "حجزتُ بين جدرانها قطعة من البساط الأخضر المفروش تحتي، ومع الأيام تسلق النجيل على الصخر فصار متكئاً وثيراً، يشرف على ورود قوس قزح، وناديت الرجل:- الزم دارك أيها العابد "[533].

وفي موضع آخر من الرّواية يستمع عاكف إلى هدهد يحكي له قصة ميلاد الشجرة وأصلها :"وهزّ أحد فروعي فسقط هدهد في حجر العابد، ورفع هامته حتى أصبح منقاره مصوباً إلى أذن الرّجل، ثم قال له بهدوء:

- أغمض عينيك، وسترى.

وأغمض عينيه، فإنفتحت أمامه سماء وأرض تطوي بين دفتيها بستاناً يانعاً....."[534].

ومثل هذين المثالين شيء أساسي في تقنيات الواقعية السِّحرية التي تنتمي إليها الرّواية، فمثل "هذا النمط من الأدب يتحرر من قيود المنطق والتبرير العقلي بفعل هاتين التقنيتين، ويستعين الرِّوائي بتقنية التعبير الشعري عن الواقع لإرباك التشخيص التقليدي في علاقة السَّارد بقارئ النص، عندما يجبر النص قارئه على اعتبار عالم الشخوص بأنه عالم الأشخاص أحياءً"[535].

وقد حَدَث مع الحاج حسين شيئاً يشبه الذي حدث مع عاكف فقد رأى "طائر غريباً، لا هو بالهدهد ولا الغراب، يحطّ فوق ربوة عالية ثم ينادي

---

[532] الرواية. ص 10,11.
[533] الرواية ص 33.
[534] الرِّواية. ص18.
[535] صلاح الدين عبدي – "الواقعية السِّحرية في أعمال إبراهيم الكوني رواية الورم نموذجا " مجلة العلوم الإنسانية الدولية ع 19، 1433هـ ص 99.

في السَّماء المفتوحة على شمس تغيب ويقول: (إلى الشجرة المباركة...هناك الأمان والملاذ والمأوى). وبعدها تبدي في الفضاء سرب من طيور جميلة الأشكال "[536].

والملاحظ أن الكاتب إستعان بالهدهد؛ وهو رمز عند العرب بإمتلاك الأسرار والإخبار بالغيب، وفي القرآن الكريم مثل هذا، فقد قال الهدهد لسيدنا سليمان –عليه السّلام – بعد أن غاب عن الحضور، وعاد إليه بحجَّة غيابه قائلاً : ﴿فمكث غير بعيد فقال أحظت بما لم تحط به وجئتك من سبإ بنبإٍ يقين ﴾(النمل 22). فقد أخبره بمعرفة كانت غيباً في حق سيدنا سليمان – عليه السّلام – ألاَ وهي مملكة سبإ وملكتها (بلقيس) وهم يعبدون الشمس من دون الله.

ومِثْل هذه الكرامات – تكليم الحيوانات والجمادات وفهمها – تشحن النص بالغرائبية، إذْ يتحول المستحيل حقيقة واللامعقول معقولا، وفي هذا كسر للعادة، وتقويض لأفق اِنتظار القارئ، أمَّا على مستوى الكاتب، فإن الصنيع الذي صنعه يُفَسَّرُ على أساس أنّ الإنسان الحديث "يحتاج إلى خلق الأساطير والاعتماد عليها كي يعطي معنى لوجوده، ويقاوم من خلاله الحتمية التاريخية ويتجاوزها، لذلك يحوّل المدن والأحداث والأشياء المادية والمعنوية – وحتى أحلامه وخيالاته – إلى أساطير لها وظيفة مشتركة هي إيقاف عجلة الزمن "[537]. إذن فإنطاق الحيوان والجماد وفهمهما هو محاولة أسطرة، وإذا تحقق ذلك فإن الأسطورة تُكسب النص عمقاً وجودياً وانفلاتاً من الزمن.

أمّا النوع الثالث من الكرامات فهو كرامة اِستجابة الدّعاء وهي كثيرة عند أهل التصوف حتى لا حصر لها. وقد حصل هذا مع حفصة حين كانت مع عاكف وهوجما من طرف لصّين وأثناء قتال عاكف مع أحد اللصين بالسَّيف، قال عاكف:

"وفجأة وجدت حفصة تقول بصوت يملؤه خشوع :

---

[536] الرواية. ص87.

[537] صلاح فضل – منهج الواقعية في الإبداع الأدبي – دار المعارف القاهرة. ط2 1980. ص295.

- يا إلهي لا تتركنا لمن لا يعرفك.

وطوّح سيفه إلى الخلف فجمد وراءه ، وسقط زميله على الأرض بجانب سيفه وحفصة تبكي وتنتظر إلى عمق السماء، وتقول (لك الحمد وحدك يا مفرج الكروب)(...) وتركنا اللّصين مكانهما واحد سيفه معلق في الهواء يطلبه فلا يأتيه والآخر يرقد كسيفه لا يستطيعان حراكاً. "[538].

أمَّا النوع الرابع من الكرامات فهو خرق ناموس الطبيعة، وقد قصدت به ما ذكره النبهاني في كتابه، أن النوع الثالث من أنواع الكرامات "انفلاق البحر وجفافه والمشي على الماء. وكل ذلك كثير، وقد اتفق مثله لشيخ الإسلام وسيد المتأخرين تقي الدين بن دقيق العيد "[539].

وشبه هذا حصل مع الحاج حسين قبل موته بقليل، حيث كان يشير إلى الشجرة المباركة، وقد قطع النهر، وظنوا أنه غرق، ولكنه كان في الطرف الثاني من النهر دون سباحة وبعد ذلك "وصلوا إليه فوجدوه لا يزال ساجداً مكانه وملابسه ناشفة، كأنه لم يعبر النهر سابحاً منذ قليل. حملقوا فيه وامتلأت قلوبهم إجلالاً له، وامتنوا لكراماته التي أخفاها عنهم كل هذه السنين "[540].

فعبور النهر بالطريقة التي ذكرها الكاتب في الرِّواية كرامة؛ إذ أنه انتقل من الضفة إلى الأخرى غوصاً في لحظات والغوص يحتاج إلى وقت كي يتم الإنتقال، وكذلك ملابسه التي لم تبتل بماء النهر. وهذا خروج واضح عن ناموس الطبيعة والأكثر من ذلك أن الورقة التي وجدت في كفّ الحاج حسين لم يستطع أحدٌ اللحوق بها، وقد كانت تطفو فوق ماء النهر بشير حتى غابت عن أنظارهم. بل إن النعش الذي حُمِل فيه الحاج حسين ثقُل على كاهلهم فجأة فحطّوه "...وزادت مساحة العجب في أحداقهم وهم يرون النعش يرتفع عن الأرض، ويبدأ في التحرك تجاه الشمال الشرقي، تحرك في البداية ببطء، فعلق الناس به وهم يصرخون "الله أكبر...الله أكبر"، وقال بعضهم "بركاتك يا سيدنا الشيخ ثم زاد من سرعته حتى وجد الشيوخ

---

[538] الرواية. ص358,359.
[539] النبهاني – كرامات الأولياء. ج1 ص28.
[540] الرواية ص 100.

الكبار أنفسهم عاجزين عن متابعته (...) وحطّ على الشاطئ الآخر (...) وذاب كأنه لم يوجد يوماً "[541]، وهذا هو النوع الخامس من الكرامات (التصرف الذاتي للجمادات)، وقد كان هذا إحدى كرامات الحاج حسين دون إرادته لأنه ميت.

أمَّا النوع السَّادس من الكرامات فيخصّ الهواتف، والهاتف هو سماع الرجل صوتا يكلمه دُون أن يدري أو يرى مصدر الصوت، وهو كما قال الشيخ أبو حامد الغزالي رحمه الله : "لفظ منظم يقرع السمع لمن صفا قلبه في اليقظة "[542].

وقد حصل مع عاكف في البدايات الأولى لحكايته. فعندما أعجبته تلك الفتاة التي في ملاءتها (والتي هي نمار) وقد كان يتبع أثرها، وإنثنى عن ذلك وقال:

"- أنتظر الغد.

وجاءني هاتف من بعيد، أو من داخلي، لا أدري :

- أيّها العاشق...اتبعها إلى حيث تكون"[543].

والهاتف الثاني الذي سمعه حين كان يفكِّر في علاقته بنمار وحديثها عن العقل، وتذكره لكلمة شيخه بهاء الدين القناوي عن العقل، ثم قال : "وناداني هاتف من أعماقي:

خلِّ الدنيا وراء ظهرك، وهذّب شهواتك ولا تصرفها إلاّ في حلال، ولا تحزن على شيء يفوتك، فالأجمل ينتظرك دوماً إن أخلصت."[544] .

ورأى عاكف يوماً في منامه أنه يسير ليلاً في صحراء ممتدة بلا نهاية أشعث الشعر وعليه أسمال بالية فسمع هاتفاً يناديه من فوقه : "عدْ إلى دارك أيها الغريب.(....)

---

[541] الرواية ص 103,104.
[542] الغزالي – إحياء علوم الدَّين – ج2 ص 293.
[543] الرواية ص 36.
[544] الرواية.ص148.

- داري ليست على هذه الأرض.

وعندها توقف المنادي، وبعد فترة وجيزة عاد يقول :

- على الأرض تقيم جدارك أو تنقضه، وبعدها تبحث عن دار خارج الدنيا.

(...)

- أتريد أن تراني؟

فأجبت في لهفة:

- نعم.

فعاد إلى الضحك وقال:

- أغمض عينيك واصمت، لا تكلِّم أحداً حتى نفسك.وعندها ستراني.

ففعلت ما طلب مني ثم عدت إلى القول:

- لم أرَ شيئاً.

فجاء الصَّوت ضاحكاً مرّة أخرى وقال:

- إذاً لا تزال أعمى."[545].

والظاهر أن هذا الحوار الذي كان بين عاكف والهاتف كان حواراً بين الظاهر والباطن. بين الوضوح والإلغاز، فالهاتف كان يُلغز في كلامه ويستعمل الإشارة والتلميح، وكان عاكف سطحياً في حواره؛ فقد قصد الهاتف بعبارة (عدْ إلى دارك أيها الغريب) عدْ إلى أصلك. إلى براءتك، إلى طهارة الرّوح...ولكن عاكفاً فهم أن الدار هي المسكن. وأمَّا جملة (أغمض عينيك واصمت، لا تكلم أحداً حتى نفسك وعندها ستراني) فقصد بها : اترك الدنيا، واعتزل الناس وجاهد نفسك، وعندها ستصل إليَّ،

[545] الرّواية. ص 152,153.

وتراني بعين الحقيقة، لا بإبصارك العادي. وأمَّا عبارة (إذن لاتزال أعمى) قصد بها عمى الفؤاد والبصيرة، ففؤادك لا يزال أعمى عن رؤية الله.

وأمَّا الموضع الأخير الذي حصلت فيه كرامة الهاتف، كان ذلك عندما وصل إلى الشجرة المباركة، وتنعَّم بنعيمها. "وأطلَّت هناك مغارة من البقعة التي رحل منها البادوق، وناداني هاتف: - هذا بيتك."[546].

والملاحظ من خلال تتبّع الهواتف الأربعة التي حصلت لعاكف أنّ هذه الهواتف كانت بمثابة المرشد الحريص على وصوله إلى مبتغاه، فقد هداه أولاً إلى (نمار) ثم وجَّهه إلى العناية بنفسه وتزكيتها، وعلَّمه الحكمة،

وقد حصل مع الحاج الشيخ حسين هاتف واحد، وذلك حين راح يتقصَّى مكان الشجرة المباركة فلم يجد أثرها ولا أثر الطيور التي احترقت أمامه، ولكنه شمَّ رائحة طيبة، ثم صرخ في أذنه هاتف: "تمهَّل أيها الشيخ الفقير الطيّب. لولا حُسن نيتك، وطيب سريرتك، لاحترقت مكانك "[547] .

ومِثْل هذه الهواتف تضفي على النص الأدبي جمالية، تتمثل في بث الحيرة في المتلقي الذي لا يدري مصدر الصوت/ الهاتف، الأمر الذي يفتح باب التأويل والظن على مصراعيه، وهذا الذي سيزيد النصّ غرابة وغموضاً، وذلك أن التلهف إلى معرفة مصدر الصوت/ الهاتف يكون متكرراً بتكرر ورود هذا الأخير في الرِّواية، وكلما زاد التكرر زاد التلهف، دون أن يكشف الكاتب في الأخير عن مصدره، الأمر الذي يُورِث حيرة في إتمام فهم الأحداث على شكلها النهائي. وهذا – بالضبط – الذي يترك النصّ مفتوحاً دون أن ينغلق.

أمَّا النوع السابع من الكرامات فهو: الرّؤية. والقصد منها رؤية الأشياء والأرواح والموتى والملائكة و... التي لا يستطيع الإنسان العادي رؤيتها. والشرط أن تكون يقظة لا مناماً وإلاّ سُميت رؤيا.

وقد أثبت الغزالي رحمه الله هذا في كتابه (المنقذ من الضلال) عندما تكلّم عن السَّادة الصّوفية بقوله: "حتى إنهم وهم في يقظتهم يشاهدون

---

[546] الرِّواية ص 409.
[547] الرواية ص 89.

الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد "[548].

وأول مشهد من مشاهد الرؤية، كان في لقائه مع (نمار)، وقد كان يسألها كيف دخلت إلى غرفته وهي مغلقة بإحكام، فكانت تسخر منه: ثم تركته حيران، لا يدري أجاءته حقيقة أم هي محض وهم: "لم أكن قد عرفت بعد ما إذا كنت يقظاً أم غائصاً في نومٍ عميقٍ، ولم أتبيّن إن كنت قد جالست معشوقتي، أم زارتني في المنام. ووجدت نفسي مستريحا لما جرى، حُلماً كان أم حقيقة "[549].

وقد حصل أن رأى الشيخ القناوي (وهو ميّت) وكلّمه وردّ عليه، ونصحه بلزوم طريق الحقيقة وبشرّه بنهايته السَّعيدة: "ثقلت رأسي فأخذت جسدي وألقيته على الأريكة، وراح النوم يغزوني رويداً. يأتي ويذهب، فلا أنا يقظان ولا أنا نعسان في سِنة من النوم رأيت الشيخ القناوي. كان يرتدي حلّة خضراء لم أرها عليه من قبل اِقترب مني وأخذ يدي في يده..."[550].

وحصلت له الرؤية مع الشيخ حسين، وذلك حين كان مع نمار في كوخ الشيخ حسين، وكانت نائمة على فخذيه: "توغلت نمار في النوم، فوضعت يدي على صدرها الذي أعشق استدارته الرائعة، ثم غفوت قليلاً، وفي لحظة بين الصحو والمنام رأيت شبحاً أبيض يهلّ من بين الزراعات، حاملاً في يده بيرقاً أخضر، على يمينه تطير ثلاث حمامات خضر، وعلى صدره كتابة بحروف لا أعرفها، اقترب مني فعرفته، كان الحاج حسين كما رأيته آخر مرة...."[551].

والرؤية التي رأينا أمثلتها من الرِّواية تلتبس أحيانا بمصطلح قريب منها جداً وهو مصطلح المشاهدة. إلاّ أنّ ابن عربي فرق بينهما، فجعل الشهادة على الخبر أوثق من الرؤية بالنظر (البصر)، لأن هذا الأخير عرضة للتلبيس، كشهادة الصحابة على جبريل أنه من البشر (دحية الكلبي) وما هو

---

[548] الغزالي – المنقذ من الضلال. ص40.
[549] الرواية.ص41.
[550] الرواية.ص285.
[551] الرواية. ص115.

من البشر [552]، والمشاهدة رؤية في أصلها إلاّ أنها رؤية يسبقها علم بالمرئي، لذلك يحكمها الاقرار والنفي في حين أن الرؤية لا إنكار فيها، والرؤية لا تُغني بل توفر للرائي العلم واللّذة، وأمَّا المشاهدة فتُغني [553].

وللرؤية الصّوفية وظيفة جمالية في الرّواية المدروسة إذْ إنها تحيل القارئ إلى عوالم أخرى غير محسوسة، وشفافة، وتُحْدِث تعالقاً بين العالميْن (المحسوس والشفاف) الأمر الذي يساهم في إثراء مخيلة القارئ ودفعها نحو الأقاصي، وإذا كانت الرؤية الصّوفية مثبتة حقيقة في الواقع مع شيوخهم وأوليائهم، فإن هذا الأمر لم يعد عنصراً فانتاستيكياً في الرّواية بل من الأمور الغريبة النادر حدوثها في الواقع، وهذا الذي يشد القارئ أكثر؛ لحصول المعرفة بأشياء كانت مجهولة لديه في عالمه وهي أقرب للامنطق منها للمنطق في نظره.

4 – التناص الدّيني في الرّواية:

نقصد بالتناص الديني هنا، حدوث تعالق نصيّ بين نصّ الرّواية المدروسة والنصّ الدّيني، ونقصد بالنصّ الديني ذلك النصّ الذي هو مصدر تشريع للإسلام، أي القرآن الكريم، والسُّنة النبوية المطهّرة.

التناص الديني هو إحدى الآليات الأدبية التي يعتمدها الأدب الصّوفي؛ إذْ به يستطيع أن يمتح ويتحاك مع المدونة الدينية التي هي بمثابة الأصل والمَعِين، لذلك كان فضل التناص الديني على النص الصّوفي كبيراً إذ أضفى عليه مسحة جمالية، وزاد في عمقه وأصالته.

ولقد عثرنا في نصّ الرّواية على أربعة مواضع حدث فيها هذا التناص الديني، و كلها تخصّ قصص الأنبياء (آدم عليه السلام- موسى عليه السلام- محمد ﷺ).

---

[552] ابن عربي – الفتوحات المكية ج2 ص 338.
[553] المرجع السابق ج2.ص495.

ولعلّ القصد مِنْ هذا التناص الديني بالخصوص –دون غيره من التناصات الأخرى – تعميق نص الرِّواية وإكسابه بُعداً دينياً، وتوسيع شبكة علاقاته، وإضفاء شيء من القداسة عليه، وذلك بتعالقه بالمدونة الدينية. وهو من جهة أخرى يعكس مدى استيعاب الكاتب للخطاب الديني وتأثره به. ومن جهة ثالثة يعكس مدى حاجة أحداث الرِّواية ومجرياتها إلى المادة الدّينية؛ فجزءٌ كبيرٌ من الأحداث التي جرت في الرِّواية لها متعلق ديني (صوفي)، لذلك كان لابُدّ من الاستعانة بالتناص الديني دون غيره لتدعيم الخطاب الرّوائي المدروس. ومن المواضع التي حدث فيها التناص، قول الكاتب:

"ثقلت رأسي فأخذت جسدي وألقيته على الأريكة وراح النوم يغزوني رويداً، يأتي ويذهب، فلا أنا يقظان ولا أنا نعسان، في سِنة من النوم رأيت الشيخ القناوي. كان يرتدي حلة خضراء لم أرها عليه من قبل. اقترب مني وأخذ يدي في يده، وسحبني إلى صدره برفق، وضمني ضمة قوية اختلفت لها ضلوعي ثم تركني، وابتعد عني خطوتين وقال: كيف حالك يا عاكف؟

(....)

- ثبّتْ قدميك في التراب، الذي خلقت منه، وأطلق روحك تحلّق في الأقاصي، ولا تتعجل، فسيأتيك نصيبك في أوانه "[554].

هذا المقطع يمثل إحدى المبشرات والمثبتات التي كانت لعاكف حتى يستمرّ في الطريق الذي أُختير له، وهو طريق الوصول إلى الشجرة المباركة.

لا يخفى على الذي له الحدّ الأدنى من الثقافة الإسلامية أنّ هذا المقطع يحاكي مقطعاً من السِّيرة النبوية، وبالضبط عند فاتحة الوحي، فقد ذكر ابن كثير في تفسيره لسورة العلق قصة بداية الوحي: "حُبِّب إليه الخلاء، فكان يأتي حراء فيتحنث فيه – وهو التعبد – الليالي ذوات العدد، ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فتُزوِّد لمثلها حتى فَجَأَهُ الحق وهو في غار حراء. فجاءه الملك فيه فقال : اقرأ. قال رسول الله ﷺ : " فقلت: ما أنا بقارئ "

[554] الرِّواية. ص284,285.

قال : "فأخذني فَغَطَّني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني، فقال : اقرأ. فقلت: ما أنا بقارئ. فغطَّني الثانية حتى بلغ مني الجهد. ثم أرسلني، فقال إقرأ. فقلت : ما أنا بقارئ. فغطّني الثالثة حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: ﴿اقرأْ بِاسم ربك الذي خلق﴾..."[555].

ووجه الشبه بين الحادثتين – وهذا الذي يعوّل عليه التناص – أنّ في كليهما حصلت الضمة (الغطَّة). ثم الترك (الإرسال)، وفي كليهما حصل الاخبار بالغيب فالشيخ القناوي أخبر عاكفاً أن نصيبه قادم إليه فلا يعجل، وجبريل أخبر النبي ﷺ بالقرآن وهو غيب في حقّه. وأيضاً حصل لعاكف هذا الأمر في بداياته لسلوك الطريق (الوصول إلى الشجرة المباركة) وذلك لتثبيته على الحق، وحصل ذلك للنبي ﷺ في فاتحه الوحي والطريق إلى تبليغ الإسلام ونشره.

كل هذه القرائن تدعو إلى القول أن الكاتب امتصّ حادثة بداية نزول الوحي على النبي ﷺ وأعاد صياغتها في روايته ليدعَّم موقف عاكف، وليُكسب الطريق التي عزم على سلكها شيئاً من القداسة. وهذا التناص الامتصاصي "يعتبر خطوة متقدمة في التشكيل الفني حيث يعيد الكاتب كتابة نصّه وفق متطلبات تجربته الفنية فيتعامل معه كحركة وتحويل لا ينفيان الأصل، بل يساهمان في استمراره كجوهر قابل للتجديد، ومعنى هذا أن الامتصاص لا يمجّد النصّ الغائب ولا ينقده، بل يعيد صياغته فقط وفق متطلبات تاريخية لم يكن يعيشها في المرحلة التي كتب فيها، وبذلك يستمر النصّ غائباً غير ممحواً، ويحيا بدل أن يموت "[556].

وإن كان النصّ الرِّواية قد اِستفاد من تناصة مع المدونة الدينية – الحديث النبوي – بأن على نصِّه شيئا من القداسة والعمق والتواشج مع التراث، فأكسبه أيضاً أصالةً، فإنه في المقابل نجده قد خدم المدونة الدينية بأن فعَّلها في جنس أدبي جديد وهو الرِّواية، فهو بهذا التوظيف وسَّع في

---

[555] ابن كثير – تفسير القرآن العظيم – تح: سامي بن محمد السَّلامة ج8، ص436.

[556] محمد بنيس – ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب – مقاربة بنبوية تكوينية – دار توبقال – الدار البيضاء – المغرب. ط2 2014 ص 269.

دائرة الخطاب الديني وساهم في تعدد أشكاله وقوالبه وخدم بنيته الدلالية بنشرها وإذاعتها عَبر نصِّه.

وأمَّا التناص الثاني الذي حدث مع سيرة النبي ﷺ، كان مع حادثة الإسراء والمعراج، فقد ذكر الكاتب أن عاكفا حين كان مستغرقاً في عبادته وتأمله لسنين طوال، جاءه ذات ليلة كائن غريب، له لحن مذهل يخرج من بوزه وله رائحة طيبة، وكان اسمه (البادوق)، ووصف نفسه بأنه خادم الشجرة المباركة، ثم "اِلتفت إليَّ وقال: هات يدك. مددتها فأمسكها ببوزه، وجذبني إليه ثم شبّ وافقاً على قدميه الخلفيتين، وطوّقني بقدميه الأماميتين فغصت تماماً في شعره الكثيف، ثم دخل إلى قلب الصخر، وخرجنا عند قبر حفصة. "[557].

بعد أن زَارَ قبر حفصة وناجاها وأظهر خوفه من المستقبل، وقال : "وحفنتُ من تراب قبرها، وملأت جيوبي، ثم وقفت فأخذني البادوق، وانبعث في ظلمة الصخر. لم أدرِ كَمْ مرّ من الوقت حتى خرجت إلى النور. رأيت نهراً رائقاً وشجراً وارفاً وقمراً يحطّ على الشاطئ الآخر (...) ووقف على رجليه الخلفيتين، ومدَّ رجله اليمنى، وقال:

- الآن وهنا انتهت مهمتي.

ثم استدار واختفى في بطن الجبل. (...)

- يا ربّ كل شيء... ما أبدع خلقك."[558].

أمَّا في حادثة الإسراء والمعراج التي حصلت للنبي ﷺ، فقد وردت فيها روايات كثيرة تتشابه وتتخالف، وإنّ الكاتب في روايته قد تناصّ مع المشهود من الرِّوايات التي وردت في هذه الحادثة. فقد قال الإمام أحمد : حدثنا حسن بن موسى(....) عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: "أتيت بالبراق وهو دابة أبيض فوق الحمار ودون البغل يضيع حافره عند منتهى طرفه، فركبته فسَارَ بي حتى أتيت بيت المقدس، فربطت الدَّابة بالحلقة التي تربط فيها الأنبياء ثم دخلت فصليت فيه ركعتين ثم

[557] الرواية. 406.
[558] الرواية، 407-408.

خرجت، فأتاني جبريل بإناءٍ من خمر وإناء من لبن، فاِخترت اللبن، قال جبريل :"أصبت الفطرة" ثم عرج بي إلى السَّماء الدنيا فاِستفتح جبريل(...) ثم ذهب بي إلى سدرة المنتهى، فإذا ورقها كآذان الفيلة وإذا ثمرها كالقلال. فلما غشيها من أمر الله ما غشيها تغيرت، فما أحد من خلق الله تعالى، يستطيع أن يصفها من حسنها (....) ".[559](رواه الإمام مسلم).

بالمقارنة بين النصوص يتضح أن الكاتب حرص أن يتقاطع مع نص حادثة الإسراء والمعراج في عدة مواضع وملامح، وهي : البادوق مع البُراق، حمله على البادوق والطريقة العجيبة التي انتقل بها، الذهاب إلى حفصة قبل التوجه إلى الشجرة المباركة، الوصول إلى الشجرة المباركة والتنعم بها. ونأتي على تفصيل هذا التناص المركب :

أمَّا البادوق والبُراق، فالتناص الذي حصل كان يخصّ الشكل والدلالة. أمَّا الشكل فإن الكاتب استعمل تقنية التمطيط، وبالضبط: الأناكرام وهي الجناس بالقلب أو التصحيف[560] وهنا حصل التصحيف بأن جعل الكاتب (البراق)(البادوق) وقد حافظ على حروف القاف والباء والألف. لكي يبقى هذا الاسم الجديد (البادوق) محيلاً إلى (البراق).

وحتى المظهر الخارجي لهذا البادوق يشبه كثيراً البراق، فهو حسب النص السَّابق، له بوزة، وأربعة أقدام، وشعر كثيف. والبُراق كذلك.[561]

أمَّا ما يخصّ الدَّلالة فإن مهمّة كلاً من البادوق والبُراق التوصيل (النقل) – العجائبي – فالبادوق دخل في قلب صخرة، والبُراق يضع حافره عند منتهى طرفه.

فكلاهما كائن عجائبي له قدرات خارقة.

أمَّا عَوْجُهُ على قبر حفصة، وبَثُّهُ إياها شكواه وأخذه من قبرها حفنة تراب، فإن ذلك يتناص مع عَوْجِ النبي صلى عليه وسلم على المسجد الأقصى، وقد صلى بالأنبياء جميعاً هناك ثم عروجه إلى السَّماوات السَّبع.

---

[559] مسند الامام أحمد ج3.ص148. صحيح مسلم. رقم 162.
[560] ينظر: محمد مفتاح – تحليل الخطاب الشعري – ص125,126.
[561] ينظر: صحيح البخاري. باب المعراج. حديث رقم 3674.

وإشارة ذلك هي: أهمية بيت المقدس وقداسته ومكانته في الإسلام، ويقابل ذلك مكانة حفصة عند عاكف؛ فهي كانت شيخته وهو مريدها، فبفضلها اِستطاع أن يسلك الطريق الصّوفي الصحيح وأن يصل إلى الشجرة المباركة.

وأمَّا وصوله إلى الشجرة المباركة والتنعّم بها فإن ذلك تناص مع رقي النبي ﷺ وتدرجّه في العلو حتى وصل إلى سدرة المنتهى. فهذه الأخيرة هي شجرة تعلو على الوصف كما أخبر النبي ﷺ . وفي أوصافها ما يتعالق ويتقاطع مع أوصاف الشجرة المباركة.

ووصول عاكف إلى الشجرة المباركة يعني بلوغه درجة الإنسان الكامل المنقّى من أدران الحياة ودنَسِها فهو محضيّ بالدرجة العليا عند الله، كما هو الحال مع النبي ﷺ الذي بلغ سدرة المنتهى، وبلوغه إيّاها شهود له بالكمال وبالمكانة العليا.

أمَّا وصفُ الشجرة المباركة، ووصفُ ما حولها ومكانتِها فقد تناص الكاتب في ذلك مع سدرة المنتهى التي ورد وصفها في حديث النبي صلى الله عليه وسلم في روايات مختلفة، وهذه الروايات المختلفة كلها تدور في ثلاثة محاور: مكانة الشجرة (سدرة المنتهى) ومكانة الواصل إليها – شكلها الخارجي – وصف ما حولها.

أمَّا رواية أنس رضي الله عنه عن مالك بن صعصعة، فهي: "(...) قال: ثم رُفعتُ إلى سدرة المنتهى، فإذا نبقها مثل قلال هجر، وإذا وَرَقها مثل آذان الفيلة فقال [جبريل]: هذه سدرة المنتهى، قال: وإذا أربعة أنهار: نهران باطنان ونهران ظاهران، فقلت: ما هذا يا جبريل؟ قال: أمَّا الباطنان فنهران في الجنة، أمَّا الظهران فالنيل والفرات "[562].

[562] ابن كثير – تفسير القرآن العظيم. ج5. ص16.

أمَّا رواية الإمام أحمد فهي : "ثم ذهب بي إلى سدرة المنتهى فإذا ورقها كآذان الفيلة وإذا ثمرها كالقلال. فلما غشيها من أمر الله ما غشيها تغيرت فما أحد من خلق الله تعالى، يستطيع أن يصفها من حُسنها "[563].

أمَّا رواية أبي هريرة فهي: "ثم انتهى إلى السِّدرة فقيل له: هذه سدرة المنتهى ينتهي إليها كلّ أحد خلا من أمتك على سُنتك، فإذا هي شجرة يخرج من أصلها أنهار من ماء غير آسن، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه، وأنهار من خمر لذة للشاربين، وأنهار من عسل مصفى، وهي شجرة يسير الراكب في ظلها سبعين عاماً لا يقطعها. والورقة منها مغطية للأمة كلها. قال: فغشيها نور الخلاق عز وجل. وغشيتها الملائكة أمثال الغربان حين يقع على الشجرة "[564].

وبالجمع بين هذه الرِّوايات الثلاثة والخلوص إلى أوصافها وفق المحاور الثلاثة التي ذكرناها سابقاً نجد:

1 – لا يصل إلى هذه الشجرة إلاّ من كان على سنة محمد صلى الله عليه وسلم، وعليها نور الله، وهي عصيّة على الوصف لحسنها.

2 – ثمرها النبق وهو عظيم كالقلل، وورقها مثل آذان الفيلة أو أعظم.

3 – لها أنهار ظاهرة وباطنة. أمَّا أنهار الجنة فهي من اللبن ومن العسل ومن الخمر. ولها ظل مديد لا حدّ له.

وهذه المحاور الثلاثة موجودة في الشجرة النسخة (الشجرة المباركة)، ولكن بأوصاف تشبه أوصاف سدرة المنتهى ولا تطابقها أمَّا عن مكانتها فإنها محجوبة عن البشر إلاّ الذين اصطفاهم الله لرؤيتها، لأنهم عَلَو بأنفسهم على أجسادهم : "ولكني موجودة في هذا الكون الذي لا تعرفونه، ولن تعرفوا كلّ ما يدور فيه، إلاّ حين يفرّج الله عن أرواحكم الحبيسة في

---

[563] المرجع نفسه.ج5 ص09.

[564] المرجع السابق ج5 ص36.

سجون أجسادكم في اللحظة التي تذوبون فيها بين فجاج النور اللانهائي، ربما تجدونني هناك واقفة أهش النسور الجارحة عن عصافيري..."[565].

وأمّا عن أوصافها الخارجية، فقد أسهب الكاتب في ذلك، وتناص في مواضع من وصفه مع سدرة المنتهى ومن ذلك: "يخرج ثمري من رحم زهرة بنفسجية رائق لونها، لها عشرة أجنحة عملاقة، تتجاور فتبدو للغريب سرباً من نسور فتية "[566] هذا وصف زهرتها العملاقة فما بالك بالشجرة.

أمَّا شكل أوراقها وطعم ثمرها، فقال :"أوراقي معروقة انسيابية مستديرة، وبعضها بيضاوي، وكثير منها مخروطي الشكل، بعضها صغير كأوراق النبق والعنب والجوافة. أغصاني مثقلة بثمر طعمه أحلى من الشهد وأصفى من اللبن وأسكر من الخمر المعتق...."[567].

وفي هذا المقطع يتناص مع أوصاف ثمر سدرة المنتهى، وذلك عند ذكره لأوراق النبق. وحدث امتزاج بين وصف الأنهار التي هي حول سدرة المنتهى وبين طعم ثمر الشجرة المباركة فقد نقل الكاتب ما كان للأنهار من الحلاوة والصفاء والسكر إلى ثمر الشجرة المباركة.

وعن عظمها وضخامتها قال: "تتشابك هناك في الأعلى الأغصان فتصبح غابة كاملة، تحتوي مئات الآلاف من أعشاش الطيور"[568]. وأمّا وصف الذي حولها، فقال : "هناك بالقرب من الماء العذب الجاري بلا اِنقطاع حطت اليمامة الموعودة رحالها، وبدأ كل شيء "[569]. وفي موضع آخر، بعد أن أخبر الهدهد الشجرة العظيمة بخبر سارّ :"ثم طار إلى الغرب، حيث النهر الذي يجري بالحياة..."[570].

---

[565] الرّواية. ص 12-13.
[566] الرِّواية. ص13.
[567] الرواية. ص14.
[568] الرواية.ص15.
[569] الرواية. ص10.
[570] الرواية. ص30.

هذا – بإختصار – ما يمكن أن يُقال عن التناص المركب المعقَّد الذي حصل بين نصّ الرِّواية ونصوص الإسراء والمعراج، وهذا التناص –كما رأينا – حاور مدونة الحديث النبوي، وأخذ منها مع حفاظِه على استقلاليته، وهذا الذي يسميه النقاد التناص بالاختلاف؛ ففيه يعمد الكاتب "المتأخر إلى توظيف أحد المكونات الفنية لنموذجه الفني توظيفاً إبداعياً بواسطة الزيادة في إخراج المعنى أو النقل أو القلب أو الحلّ أو العقد وما شاكل ذلك "[571]، وهذا النوع من التناص هو من أكثر مظاهر التناص فعالية، وذلك لأنه يعمد إلى تشكيل بنيات داخلية في النص قد تكون مماثلة وقد تكون مخالفة لبنيات النص الأصل، ومن أهداف هذا الإجراء توثيق دلالة محددة أو نفيها، أي العمل على إنتاج دلالة مؤازرة للنص الأصلي في الحالتين القبول أو الرفض.[572]

ولقد فرّق ابن عربي بين الإسراء والمعراج الذي يحدث للأولياء والذي يحدث للأنبياء. فقال: "....وأمّا الأولياء فلهم إسراآت روحانية برزخية يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال، يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصّور من المعاني، ولهم الإسراء في الأرض وفي الهواء، غير أنهم ليست لهم قدم محسوسة في السّماء، وبهذا زاد على الجماعة رسول الله ﷺ بإسراء الجسم واختراق السموات والأفلاك حسًّا وقطع مسافات حقيقية محسوسة وذلك كله لورثته معنًى لا حسًّا(...) فمعارج الأولياء معارج أرواح ورؤية قلوب وصور برزخيات "[573]. ومن هذا النصّ يتضح أنّ المعراج الصوفي معراج روحاني برزخي في حين أن المعراج النبوي معراج حسّي (بالجسد). وأن المعراج الصّوفي معراج علم وتعليم (من علم إلى شهود) أمّا المعراج النبوي فهو معراج تعليمي، تشريعي.

أمَّا التناص الثاني فقد كان من قصة سيدنا آدم؛ حين كان في الجنة فأغواه الشيطان بالأكل من شجرة، فذاقها فأخرجه الله منها وزوجه حواء. قال

---

[571] عبد القادر بقشي – التناص في الخطاب النقدي والبلاغي. أفريقيا الشرق.2007.المغرب.ص42.

[572] ينظر: رجاء عيد – القول الشعري – منظورات معاصرة. منشأة المعارف بالأسكندرية.ط1 .1995.ص 232.

[573] ابن عربي – الفتوحات المكية.ج3.ص 342,343.

الكاتب في آخر الرّواية بعد أن وصل إلى الشجرة المباركة وذاق من ثمرها: "مددت يدي وذقت فإشتعل جسدي نشوةً وتسامت روحي وطارت فوق الماء والجبل (...) وأحسست فجأة أنّ جلدي عارٍ. مددت يدي فلم أجد ملابسي وقفت مذعوراً، ووضعت كفي على عورتي، فجاءني صوتها :

- لا عليك، لا أحد يراك، ترى نفسك فقط "[574]. وهذا المشهد يحيلنا إلى الآية (121) من سورة طه:

﴿فأكلا منها فبدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة، وعصى آدم ربّهُ فعوى﴾. ومع هذا النص الأخير وقع التناص الامتصاصي، حيث إستلهم الكاتب من القرآن الكريم حكاية خطيئة سيدنا آدم الذي أغواه الشيطان ووظفها في نصّه مخالفاً إيَّاها في ملامحها ومدلولاتها، ووجه الخلاف في نقاط هي:

- الجنة هي منطلق سيدنا آدم عليه السلاّم وأخرج منها بينما الشجرة المباركة هي منتهى العابد.

- أكل سيدنا آدم من الشجرة معصية، بينما أكل العابد منها ثواب.

- ظهور سوأة آدم وحواء هو عقاب وإنذار لها بمخالفة الأمر. وظهور سوأة العابد أمر لا عقاب فيه.

فالتناص في هذا الموضع قام بوظيفته التحويلية والدلالية إذْ أنه لم يكتف بإعادة إنتاج المادة المقتبسة بحالتها الأولى، ولكن قام بتحويلها ونقلها وتبديلها[575]، وكأنه بهذا الصنيع أضاف ظِلاًّ جديداً لقصة سيدنا آدم، حيث أثراها بالمخالفة.

أمَّا التناص الثالث فقد حصل مع قصة سيدنا موسى عليه السلام، حين كلّمه الله عز وجلّ. فقد ذكر الكاتب أنه رأى حُلماً، رأى فيه أنه كان في الصَّحراء فسمع هاتفاً يقول له: عدْ إلى دارك أيها الغريب، "ووجدتني أقول للهاتف :

---

[574] الرواية ص 409.

[575] ينظر: عبد القادر بقشي – التناص في الخطاب النقدي والبلاغي ص 24.

- تجلَّ لي ولا تكلمني من وراء الغمام.

وسمعت ضحكة مجلجلة ارتجّ لها المكان وجاء صوت يسألني:

- أتريد أن تراني؟

فأجبت في لهفة:

- نعم.

فعاد إلى الضحك وقال:

- أغمض عينيك واصمت ولا تكلِّم أحداً حتى نفسك، وعندها ستراني.

ففعلت ما طاب مني، ثم عدت إلى القول:

- لم أر شيئاً.

- فجاء الصَّوت ضاحكاً مرّة أخرى وقال:

- إذاً لا تزال أعمى.

نظرت حولي فأبصرت أشجار البرتقال... "[576].

وهذا المشهد يتناص مع مشهد من مشاهد قصة سيدنا موسى عليه السَّلام، حين كلّمه الله. قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف 143).

بؤرة هذا المشهد هو رؤية الله عز وجل، وقد ناقش المفسرون هذه القضية نقاشاً حادًّا ولا يزال الخلاف عليها إلى اليوم: هل سنرى الله في الجنة أم لا؟ فقد اِستدلّ المعتزلة بـ(لن تراني) على التأبيد واِستحالة رؤية الله عز وجل في الدنيا والآخر. ونسوا قول الله: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ

[576] الرّواية. ص152,153.

رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (القيامة 22). وقول الله عن الكفار: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾(المطففين 15)[577].

وإنّ الذي حصل لموسى عليه السَّلام يسميه ابن عربي (محادثة) وهي "خطاب الحق للعارفين من عباده من عالم الملك، كالنداء من الشجرة لموسى، وهو فرع من المشاهدة "[578].

وكما أن سيدنا موسى عليه السّلام سمع الصّوت ولم يَرَ ربه(مخاطبه) فإن العابد – في الرِّواية – سمع الهاتف وحُجبَ عنه مصدره، وهذه هي البنية الأساسية في المشهدين، وهي ذاتها التي بنى عليها الكاتب تناصه.

أمَّا الشرط الذي اشترط الله عز وجل على سيدنا موسى لكي يراه فهو: اِستقرار الجبل مكانه، وما كان ينبغي أن يستقر مكانه لأنّ الله دكَّهُ. وفي المقابل كان شرط ذلك الهاتف لكي يُرى : اِغماض العين والصمت عن الكلام حتى مع النفْس. ولم يتحقق هذا للعابد لأنه فهم الخطاب على ظاهره، والقصد هو الباطن؛ وهو : الكفّ عن مخالطة الأغيار والانقطاع عن حظوظ النفس، حتى ترتقي هذه النفس، فترى ربَّها متجليًا في كل شيء. لكن العابد ما فهم هذا الخطاب فاِكتفى بالتنفيذ السَّطحي للأمر، فكان الردّ: إذاً لا تزال أعمى .والعمى هنا هو عمى البصيرة لا البصر.

وهذا التناص الذي حصل يسميه محمد مفتاح (المحاكاة المقتدية)، وهي في بعض الثقافات الركيزة الأساسية للتناص، إلاّ أن مفتاح له نظرة أخرى، فقد قال: "على أننا نحنْ ننظر إلى الأمر في نسبة ثقافية، ونعني بهذا أنه إذا كانت ثقافة ما محافظة تنظر إلى أسلافها بمنظار التقديس والاحترام، وإذا لم تتعرض لهزات تاريخية عنيفة تقطع بين تواصلها فإنها تكون مجترة محافظة "[579].

والحقيقة أن هذا الحكم فيه غلوٌ واضح، فهل أساس التناص الجميل الناظر إلى التراث نظرة تدنيس وشك؟! وإلاّ فلن يكون التناص جميلا!

---

[577] ينظر: ابن كثير – تفسير القرآن العظيم.ج3 ص201.
[578] ابن عربي – الفتوحات المكية.ج2 ص 132.
[579] محمد مفتاح – تحليل الخطاب الشعري. ص122-123.

2/ دراسة في رواية "سابع أيام الخلق" لعبد الخالق الركابي.

1- ملخص الرواية:

تحكي هذه الرّواية[580] قصة رجل روائي يحاول كتابة تاريخ بلدته عن طريق تتبّع مخطوط اِسمه "الرااووق" كان قد ألَّفه رجل صالح اِسمه "السَّيد نور". وأخذ هذا الرّاووق يُتناقل مشافهة إلى أن دُوِّن، فكان عدد الرُّواة ستة، ثلاثة منهم تناقلوها مشافهة بعد مكاشفة، والثلاثة الآخرون مكاتبة، أوّلهم بالريشة وثانيهم بقلم القوبيا، وثالثهم بالحبر.

اعتمدت هذه الرِّواية على سبعة أسفار، تحت كل سفر كتاب، إلاّ السِّفر الأخير فإنه فارغ لا حرف فيه وربما قصد الرِّوائي بهذا الصنيع ترك نصه مفتوحا؛ لأن روايته هذه تحكي حكاية الإنسان عامة، وحكاية الإنسان لا تنتهي أبداً، فهي مُنداحة مستمرة.

كما اعتمدت الرّواية على التقابل الزمني، فأحداث الرِّواية مقسَّمة على زمنين، زمن حدثت فيه السِّيرة المطلقية المحكية في الرّاووق وهو زمن قديم، وزمن معاصر وهو زمن الرِّوائي وهو يكتب روايته ويبحث في السِّيرة المطلقية ويتحقق منها.

وهذين الزمنين وإنْ تقابلاَ وتباعدَا فهما متصلان لأنهما حدثا في مكان واحد (مدينة الأسلاف) وحوياَ قصة واحدة هي قصة الإنسان كيفما اختلفت به الدّهور والأزمان.

وإشكالية الرِّواية تتلخص في البحث المستمر عن التاريخ والحقيقة، لأن الرااووق قد تعرض في زمن ما إلى التحريف، فكلّ راوٍ كان يزيد فيه ويُنقص بحسب هواه. وهذا هو الشيء المقلق والمربك لمحققي الرَّاووق وللرَّوائي. فهذه الرِّواية حسب طراد الكبيسي بحث جينالوجي أو هكذا يبدو أو ينبغي أن يكون فالروائي هنا أجهد نفسه في البحث للوصول إلى الأصل

---

[580] عبد الخالق الركابي – سابع أيام الخلق – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – لبنان – ط4 - 2011.

إلى الهوية الأولى من أجل التطابق مع ما حدث فعلاً حتى تتطابق الذات مع نفسها.[581]

- **كتاب الكتب: سفر الألف:**

رجل يعيش في مدينة الأسلاف في بيت لوحده، يعشق الكتب وهو روائي وشاعر، بدأ يحقق في مخطوط اسمه (الراووق) تعرَّفَ على ورقاء وبدر فرهود الطارش، شبيب طاهر الغياث.

أمّا ورقاء فقد تعرف عليها حين رآها تنظر في المرآة في لباسها. فسألها عن المكتَبة فقادته إليها وكانت هي عاملة في تلك المكتبة في المتحف الذي يمتلكهُ بدر فرهود الطارش.

أما بدر الطارش فقد كان ابن عائلة غنية ويتهم أنه ابن زنا لأن أباه قد تزوج امرأتين ولم ينْجب. والمتهم بأبوته هو عسكري مرموق، وهو الذي سهَّل عليه أمر الدراسة في بغداد ثم وظيفة مدير المتحف، وقد كانت في عيني بدر الطارش زرقة وهذا الذي أكد هذا الأمر، كان الطارش حريصاً على أن يكون متحف مدينة الأسلاف أجمل المتاحف، وقد تعرف على الرّاوي وأعجب برواياته وساعده على حلّ بعض ألغاز كتاب (الراووق).

أما شبيب طاهر الغياث فقد كان أمين مكتبة المتحف وهو مؤلف كتاب يتحدث عن مدينة الأسلاف، وكان في صغره تلميذ ممدوح أفندي الذي نفي من البلاد فترك مكتبته لتلميذه شبيب. وقد اشتراها منه بدر الطارش مستغلاً فقره ووعده أن يكون أمين مكتبة المتحف، وكان كذلك . ثم وصف الكاتب المكتبة وما فيها من تحف وزخارف.

- **إشراق الأسماء:**

جاء في السيرة المطلقية، أن السَّيد نور قال: سمعت عذيب العاشق قال : سمعت مدلول اليتيم قال، سمعت عبد الله البصر قال. وبدأ يحكي عبد الله البصير قصته وخلاصتها أنه كان أعمى شغله حكايات الأنساب والأشعار

---

[581] ينظر: طراد الكبيسي – سيميولوجيا الهدم والتكوين- مقدمة الرّواية: عبد الخالق الركابي – سابع أيام الخلق- ص10.

والأخبار والرباب في يديه يطلق أنغامه، وذات مرة تقطعت أوتار الرباب فأصلحها فتقطعت ثلاث مرات، ففهم الإشارة فذهب إلى كوخ (مزار) السيد نور يستغيث فهتف فيه هاتف أن استقصِ خبر "مطلق" وأبنائه السبعة ورجاله الأربعين، فإنطلق في أمره، وكان بصحبته (مدلول اليتيم) الذي تربى على يديه لكنه خانه بأن تقصى بعض الأخبار دون علمه فتركه.

والسيرة التي يرويها عبد الله البصير تبدأ بتبرّم "مطلق" من حياة الزهد والتقشف ورغبته في الثراء والنعيم ففكر أن يذهب إلى البلدة التي هي في الغرب ويكرم ساداتها يعطوه ما يتمكن به زرع التلّ. لكن السيد نور حذره وقال بأن لعنة ستحل على القرية إن فعل وأن الطمأنينة ستزول من القرية لكنه عصى وذهب وعاد وبدأ في زراعة أرضه وأفلح في ذلك وتبِعَهُ فلاحون آخرون في ذلك . وذات يوم تجهمت السماء فأمطرتهم طوفاناً فأهلكت ملكهم وبيوتهم، وبعد أن استقر الأمر عاد "مطلق" لصنعته مدعيا تعويض ما خسر، وهذه المرة أراد أن يبني قلعة تليق بمقام ضيوفه الذين سيزورونه، فحذره السيد نور وقال له إن بدأت في وضع أول آجر في هذه القلعة سأغادر أنا القرية. وفعل ذلك حقاً، فبنى له مريدوه كوخاً قرب الوادي بعيداً عن القرية ودخله ولم يخرج منه أو أنه خرج ولا يدرون بذلك، المهم أن الباب حين وُوُرب لم يُفتح بعد.

ذات يوم أتاهم "مطلق" مريضا بمرض الطاعون فهربوا عنه إلا (مجبل) فقد بقي معه ومات من طاعونه فذهب مطلق إلى كوخ السيد نور زحفاً على ركبتيه الداميتين . فحصل شيء غريب ، فلم يدر أهل القرية، أمجبل هو الذي أخذه إلى قلعته أم أن السَّيد نور هو الذي فعل ذلك؟ وتعافى مطلق من مرضه فوجد ابنه طارش وزوجة مجبل قربه أمَّا زوجته، ومجبل وابنه فقد ماتوا بالطاعون، وكثير من أهل القرية وذلك عام نزول النجم المذنب. فإستغل (المعيدي) الأمر فسرق القرية هو ورجاله وأخذ (مطلق) يتذكر كيف تخلى عنه أصحابه في البلدة حين أصاب بمرض الطاعون .

●كتاب اللام:

وعد بدر الطارش الروائي الذهاب إلى شبيب طاهر الغياث وقد فعل، وذلك أول لقاء للروائي بشبيب . وقد وعد شبيب الروائي بأن يكتب له أوراقاً يوضح له فيها كيف عرف أن هناك خلطاً في السيرة المطلقية التي حققها من المخطوط وأبدى شبيب إعجابه بروايات الروائي، إلى درجة أنه حاكى أسلوبه في كتابة تلك الورقات التي سيوضح فيها الخلط الذي حصل في السِّيرة المطلقية.

●كتاب الإنيّة :

حكي شبيب الغياث أنه كان يزور المكتبات بحثاً عن الكتب ومن المكتبات التي كان يزورها مكتبة (أبو يعقوب) وذات مرة عثر على مجلد فيه ثماني صفحات مكتوبة بخط يد (ذاكر القيّم) هذه الصفحات شغلت بال شبيب أياماً ولما حكي لبدر الطارش ذلك تحمس بدر كثيراً فأقحم شبيب في تحقيق المخطوط لسنوات، أمَّا الأوراق الثمانية فقد كان مفادها أن (السيد نور) كان رابع الرّواة ولم يكن مؤلفها. وبعد أن حقق شبيب (الراووق) تفاجأ مع بدر الطارش بالعثور على الورقة التي كتبت بخط السّيد نور، واستنتجا أن تحقيق الراووق الذي أنفقا فيه سنوات ما هو إلاّ رواية أضافها إلى الرِّوايات المتعددة للراووق الذي قالا عنه أنه صعب .

●كتاب الكتب: سفر الرّاء:

●إشراق الصفات:

هذا هو القسم الثاني من السِّيرة المطلقية وقد تكفل بروايته (مدلول اليتيم) وذلك حين شهد له شيخه (عبد الله البصير) بأهليته لذلك. وقد كانت هذه السيرة يتلقاها كشفا وبدأت هذه السِّيرة بعزم (مطلق) جدارته ومسؤوليته بأن رعاهم وأطعمهم من قمحه. وبعد ذلك اقترح عليهم أن يزرعوا القمح ويتقاسموا محصوله بالسّوية، فكان الأمر كذلك، وبدأت الحياة تنتعش، وحين اِتسع بهم الرزق، نصبوه شيخاً لهم مع رفضه وتذكره لوعيد السيد نور، وبنوا له المضيفة. وبعد أن هنئوا بعيشهم جاءهم الآمر من البلدة

وطالبه بالضرائب القديمة وبتسخير بعض شباب القرية للتجنيد لأن البلاد على وشك حرب فخضع لذلك مكرهاً، ولقد أخافه الآمر بالبندقية التي كانت جديدة في زمانهم. ومنذ ذلك الحين (مطلق) يفكر كيف يمتلك بندقية.ذات يوم عرض (مطلق) على ابنه طارش الزواج ولكن طارش رفض.

وذات جلسة جاءه (المعيدي) متلثما وطلب إليه أن يذهب به إلى مكان يهمه فذهب معه وكانت المفاجأة، لأن ابنه طارش كان يتسلل إلى بيت المعيدي لأنه يعشق ابنته (فتنة) فأخذ مطلق البندقية من يد (المعيدي) وأطلق الرصاصة على ابنه. ، لكنه لم يصب إلاّ في يده. وبعد ذلك رضخ مطلق للواقع فزوّج ابنه طارش من ابنة المعيدي فاِجتمعت سلطة مطلق مع بندقية المعيدي.

●كتاب الكتب وسفر الحاء:

التقى الروائي مع بدر الطارش وحدثهُ عن استحالة كتابة الرِّواية إلاّ بعد الاستعانة بكتاب (الإنسان الكامل) للجيلي فقال له الطارش بأن يأخذه من شبيب وفعل ذلك وأكمل كتابة روايته بعدما وجد اِتفاقاً بين ذاكر القيم وصاحب الكتاب في الفصل 26. (فصل الهوية).

●كتاب الهويَّة:

ذات يوم سمع أهل القرية اصطفاق باب المزار فهرعوا لذلك فوجدوا الباب مفتوحاً فدخل (حليم الغياث) إلى المزار وأخرج أوراقاً مكتوبة وبعد لغظ أعاد الأوراق إلى الدار وأغلق الباب.

وكان (البواشق) أهل قرية دير الهشيمة ينتظرون من يكمل لهم الجزء الرابع من السِّيرة. فذات منام زار السيد نور (حليم الغياث) وقال له : يا عبد الله (غياث)... أجْلِ عن ذكر السيد (نور) الغبار... واستنطق (راووق) الأسرار.

في الغد أصابت الصاعقة أحد الأجانب الذين كانوا يسرقون الآثار فأحرقته وأصابت الآخر لكن الأوراق التي سرقها من المزار سلمت، فأخذها

البواشق وندموا على عدم اهتمامهم بالمزار، فإهتموا به ثم اشتهر أمر المزار بعد أعوام.

عندما مات جد (حليم الغياث) تولى الحفيد مكان جده. فتجرد للأمر وأخذ نفسه بالسياحات والمجاهدات والتأمل إلاّ أن الله لم يكشف له الجزء الرابع من السيرة المطلقية. وذات يوم جاءه درويش غريب ذو كرامات. وأخبره أنه السيد نور ذكر إسمه في الراووق، وأنه لن ينال الكشف إلاّ بعد أن يتعرض للذل الترحال.

أخذ (حليم الغياث) الراووق وذهب به إلى بلدة أخرى لكي يعلم بم خصه السيد نور من ذكر، لكنه لم يجد فيه شيئاً. عاد خائباً ولكنه أحس بأهمية القراءة والكتابة التي أنقذ بها (السيد نور) السيرة من التحريف بسبب رواة المشيخة المأجورين. فذهب يتعلم القراءة من تلك البلدة.

دخل المسجد معيناً لإمام مسجد في تدريس الأطفال، وبدأ يتعلم منهم خلسة، لكنه أتهم بالفسق. فأذلوه وهجروه وضربوه. فذهب إلى أطراف البلدة إلى (التكية) وكان هناك جمع من الدراويش تعلم على أيديهم القراءة والكتابة وفك الطلاسم والسيمياء أعواماً.

عاد إلى القرية وشرع في تعليم الأطفال القراءة والكتابة ثم كتب ما كان أملاه عليه جدّه في صغره. وبذلك أتم جزءً مهماً من الراووق. بعد أن أذن له السيد نور بالاستدراك عليه والزيادة في الراووق. بعد أن مات مال بعض القيمون إلى هواهم فأدخلوا إلى الراووق بعض السيمياء.

وقف الشيخ (عاصي) ضد السلطة والمشيخة لكنه قتل بالسّم الذي دسه له (فزع الطارش) في القهوة، وأصبح هذا الأخير سيد القبيلة، فعاثت السلطة في القرية فساداً، فهشم مجنونٌ رأس (فزع الطارش) فجن جنون ابنه (هداد) فأقسم أن يقتله ويقتل غيره ويأخذ هذا الراووق ليذهب به إلى متحف في انجلترا. فأخذه في عصبة من رجاله وتخاصم معه آل غياث، فتبعثر الكتاب بين أيديهم.

●كتاب الميم: إشراق الذات:

حكى هذا القسم الثالث من السِّيرة عُذيْل العاشق. وقبل أن يحكيه حكى قصته وملخصها هو : كان عذيل لصّاً، يسرق الناس حين يكونون متحلقين يسمعون السِّيرة المطلقية وذات يوم قابلته فتاة ترد الماء فأعجبته فتبعها ثم عاود ذلك أياماً فعشقها لذلك سُميّ العاشق. فخطبها من أهلها فرفضوه، ثم تزوجت من قريب لها، فأحضر بندقية وصوبها نحو العريس لكنها انفجرت في وجهه فمرض مرضاً شديداً وخلال مرضه زاره الرّواة مدلول اليتيم وعبد الله البصير وبشّراه بشفائه ودعواه إلى رواية السيرة المطلقية، فقد سبق فتحه مجاهدته.

ملخص القسم الثالث من السيرة هو: تعلم أبناء (مطلق) التصويب بالبارود إلا نايل أصغرهم، وكان كل واحد من أبنائه له منيرة، فـ(جناح) كان الانتقام والتعذيب والتنكيل بالحيوانات. و(قاصد) كان تقيّاً وربيع كان فكاهيا ونايل كان حريصاً على شؤون أبيه، و(خضر) كان ماجناً.

وكان الجميع ينتظر (جناح) أن يتزوج فيتزوجوا لكن طباعه القاسية جعلته لا يفكر في الزواج، ولكنه يوماً ما عشق فتاة لقيها مع فتيات أخر يردن الماء ويغسلن الأواني، فناولها الطائر الذي اصطاده فأخذت منه ثلاث ريشات صفر من عجزه وتزينت بها. فعشقها. وصعب لقاؤها فيما بعد، الأمر الذي اضطر اخوته إلى اصطناع حيلة كي يعثروا على الفتاة، فعرفوها وتزوج (جناح) بها، كما تزوج بقية إخوته بعده، إلاّ نايف.

●سفر الألف المحذوفة:

ذهب الرِّوائي إلى المتحف فعرض عليه بدر الطارش أن ينظر في أوراق السَّيد نور لعله يساعده ذلك في إتمام روايته، وبعد ذلك سمعا بخبر وفاة شبيب غياث فذهبا إلى جنازته فسمع الروائي سورة (الرحمان) التي كان يتلوها الشيخ، وهي الكلمة التي رتب على حروفها عناوين كتب روايته. حين عاود الرجوع إلى المكتبة ناولته صاحبة المكتبة المخطوط بدلاً عن ورقاء، وفي البيت فهم أن ورقاء تحبه من خلال الحروف الموجودة في المخطوط. وفي الغد لقيها في الحافلة.

●كتاب الأحدية:

حكى شبيب طاهر الغياث، أنّ بعد أن كانت القرية آمنة مستقرة حدث وأن استعمر البلدة بلدةٌ أخرى ثم تصالحا ثم تنازعا فجاء المستعمر إلى القرى النائية ليستعمرها ومن بينها قرية البواشق لكن (المعيدي) عاونهم عليهم فلم يقدروا على استعمارهم . بعد الصلح بين المستعمر والبلدة بدأت البلدة بمعاقبة الذين عاونوا المستعمر، فبدأت بقرية البواشق واِتهموهم زوراً بذلك، فرفضت القرية الخنوع لأمر تسليم بعض الرؤوس التي خانت – في زعمهم- ومنهم (مطلق) وأبنائه. فقاتلوهم، فقتل أهل البلدة بعض الدرك الذين أرسلتهم البلدة، فعادوا إليهم ثانية بالمدفع الذي دكَّ حصونهم وأبادهم وصمد من صمد وهرب من هرب. ومن الذين هربوا طارش وخضر. ومات مطلق، وقد تنبأ بذلك السيد نور في مخطوطه الراووق.

تمهيد:

قبل الدخول في تفصيل العناصر الصّوفية المكوّنة لهذه الرّواية وتحديد أبعادها والنكهة التي أضفتها على الرِّواية لابُدَّ من القول أن هذه الرِّواية في صميمها وفي بنيتها الأولى صوفية بحت، وذلك لأن الموضوع الذي قامت عليه صوفي؛ أو الغور في الذات الإنسانية لاستجلاء الحقيقة الفلوتة دائماً، حيث نستطيع القول أنّ هذه الرِّواية هي بحث مستمر ومفتوح في الإنسان وحقائقه التي لا تنتهي. وهذا بحث صوفي؛ لأن التصوف يبحث عن الله ويحاول الوصول إليه، والاتحاد به عبر الغور في الذات والاتصال المعمق بها، فالذات مَعْبر لخالقها.

لهذا نجد أن عنصر الكشف (أو الإلهام، أو رفع الحجاب...) كان طاغياً في الرِّواية على بقية العناصر الصّوفية الأخرى، لأنه الوسيلة التي يعرج بها الصوفي إلى ربّه ويتلقى بها العلوم والأسرار، وبها أيضا يعرف ذاته أكثر ويتعمق في فهمها. وعنصر آخر كان حاضراً حضوراً أقل من الأول وهو عنصر الكرامة، وهو العنصر الذي لا تكاد تخلو منه رواية عرفانية (صوفية) لأنه ميزة ثابتة وركيزة أساسية في السّرد الصّوفي.

2 – صوفية العتبات:

أوَّلُ العتباتِ العنوانُ، وللعنوان أهمية كبيرة في فهم النصوص الأدبية وخاصة الغامضة أو المعقدة لأنه يشغل آنذاك مكانة الفانوس المضيء وسط ظلام دامس. و"مادام العنوان عتبة من عتبات النص فهو ممتلك لبنية ولدلالة لا تنفصل عن خصوصية العمل الأدبي، ولذلك فحينما يتم اعتبار النص مجموعة من العناصر المنظمة فإن العنوان الذي يعتبر جزءً من تلك العناصر، لا يمظهر فقط خاصية التسمية، فالعنوان يتضمن العمل الأدبي بأكمله مثلما يستتبع هذا الأخير و يتضمن العنوان أيضا "[582] .

وعنوان هذه الرِّواية عنوان رامز، لا يقدم المعنى جاهزاً وإنما يخفيه لتكثر الفهوم حوله، ويكون محور دلالات متنوعة، وبهذا يضمن ثراءه الدلالي، فقد كان "نظاماً سيميائياً ذا أبعاد دلالية وأخرى رمزية تغري الباحث بتتبع دلالته ومحاولة فكّ شفراته الرَّامزة "[584].

والحق أن هذا العنوان يحيلنا إلى النص القرآني ونص الحديث النبوي حين تحدثا في مسألة الخلق. فقد قال الله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ (هود 7) وقال أيضاً: ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ (الفرقان 59). ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ (يونس 3).

كل هذه لآيات القرآنية وغيرها تقرر أن الخلق تمَّ في ستة أيام لا سبعة. خلافاً لما هي عليه نصُوص الإنجيل والتوراة. وهذا أمرٌ مُرْبِكٌ. إلاَّ أن هناك حديثاً في صحيح مسلم أثار لغطاً كبيراً، وهو عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال : خلق الله عز وجل التربة يوم السَّبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء. وبث فيها الدَّواب يوم

---

[582] عبد الفتاح الحجمري – عتبات النص . البنية والدلالة – منشورات الرابطة، الدار البيضاء المغرب – ط1 1996 . ص17-18.

هذا الكلام لا ينسحب على كل الأعمال الأدبية فالبعض منها يحمل عنوانها اسم البطل . وهذا لا يتضمن العمل الأدبي بأكمله

[584] بسام قطوس، سيمياء العنوان، وزارة الثقافة – عمان، الأردن ط1 2001 ص33.

الخميس وخلق آدم عليه السَّلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل.[585]

وقد ردَّ هذا الحديث الإمام البخاري وغيره بحجة أنه يتعارض مع صريح القرآن. وآخرون قبلوه وعلّلوا ذلك بأن هذا الحديث مكمِّل لما جاء في الآيات لأن الحديث يخصّ الأشياء التي خلقها الله في الأرض لتبدأ بها الحياة سيرورتها وهي أشياء تفصيلية وليست كلية.

وإذا سلَّمنا بصحة الحديث، فإن مقصود العنوان يتضح؛ فاليوم السَّابع للخلق هو لآدم /لإنسان، ومنه فإن الرواية كلها على مدار حكاية الإنسان وصراعه ونزواته وعجائبه و....

وللصّوفية فهم خاصّ لمسألة خلق آدم/الإنسان. فهذا ابن عربي مثلا يقول في فصوص الحكم :"وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوَّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة،.... فاِقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصُّورة(....) وهو الحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر(...) وسماه خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ به خلقه(...) فلا يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الإنسان الكامل "[586].

هذا النصّ يكشف أهمية الإنسان ومكانته عند الله من بين الموجودات الأخرى، فهو الأفضل والأكمل لهذا كان اليوم الذي خلق الله هذا الإنسان يوماً مميزاً، لأن أفضل مخلوق خلق فيه، ومن هذا اكتسب ذلك اليوم السَّابع من الخلق أهميته. بل أن ابن عربي ذهب إلى أن هذا المخلوق (الإنسان) هو على صورة خالقه: "فما صحت الخلافة إلاّ للإنسان الكامل فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره. وأنشأ صورته الباطنة

---

[585] أبو زكريا يحيي بن شرف النووي - شرح النووي على مسلم - دار الخير- 1416هـ / 1996م رقم 2789.

[586] ابن عربي – فصوص الحكم – تح: أبو العلا عفيفي. ص49، 50.

على صورته تعالى "[587]. لهذه العجيبة ولغيرها كان يوم خلق الإنسان مميزاً مليئاً بالأسرار.

هذه قراءة. وقد يكون للعنوان قراءة ثانية، واستنبطتُها من قول الرِّوائي في أوَّل سطر له في نص روايته "لعلّ كلمات (شبيب طاهر الغياث) سادس رواة المخطوط هي خير مدخل لروايتي هذه ... "[588] ومعنى هذا أن الرَّاوي (الرّوائي) هو سابع الرّواة، أي هو السّابع الذي سيخلق الرِّواية بِنَفَسِه الخاص، ويُنْشِئُها مختلفة عن باقي الرِّوايات السابقة للسِّيرة المطلقيّة، فكأن روايته هذه هي سابع أيام السِّيرة المطلقيّة (حكاية الإنسان).

أمّا العتبة الثانية فهي الإهداء، وهو "عتبة نصيّة لا تخلو من قصدية سواء في اختيار المُهدَى إليه /إليهم، أو في اختيار عبارات الإهداء "[589]، وقد يكون الإهداء عامّاً كما قد يكون خاصّاً. كما هو في هذه الرِّواية. ونصّ الإهداء هو :

"إلى : قدامة ...

في البدء كنتِ أنتِ وكنتُ أنا، حتى إذا ما اجتمعنا ورأينا الأغيار به بعد ما كُنا نراها له، اصطلمنا على نفسينا، وانزاحت ما بيننا الحجب، فكانت هذه الرِّواية.

عبد الخالق".[590]

وهو إهداء غائر في الغموض، فلا تكاد تعثر على شيء ليدُلَّك على المعاني الكامنة وراء هذه الكلمات المتراصفة. وهذه الضمائر التي لا تحيل إلى شيء.

أمَّا قدامة فقصد بها (علم الله القديم)، لأنها لغةً تعني القديم من الشيء، ولماذا قصد بها (علم الله القديم) دون غيره؟ وذلك لعدّة أمور. وذلك لقوله : (في البدء كنتِ أنتِ وكنتُ أنا) فعلم الله سابق لخلقه، وما الخلق إلاّ من

---

[587] المرجع السَّابق. ص55.
[588] الرواية. ص31.
[589] عبد الفتاح الحجمري – عتبات النص . ص26.
[590] الرِّواية ص27.

علمه. وقوله : (وانزاحت ما بيننا الحجب) دلَّ على حصول الكشف والإلهام، فبصَّره الله بأشياء ما كان ليبصرها لولا كشفه. فالذي كان في اللوح المحفوظ (علم الله القديم) تحقق في الواقع.

أمّا قوله : (حتى إذا ما اِجتمعنا، ورأينا الأغيار به، بعدما كنا نراها له). فقصد بذلك أنه حينما حصل الكشف أطلعني الله على سرِّ قدرته في خلق الخلق، بعدما كنتُ قبل الكشف أرى الأغيار (الخلق) ملكاً لله، مآلاتهم له، فحسب.

وقوله (فكانت هذه الرِّواية) أي أن هذه الرِّواية تحكي حكاية الإنسان المخلوق بعد الكشف عن أسرار خلقه.

أمّا العتَبة الثالثة فهي الاستهلال، وتكمن أهميته في كونه نصّاً نواةً يساعد على تحديد مسار الرِّواية ومآلاتها، وأحياناً يكون الاستهلال رواية مختزلة في بضعة أسطر، فهو "يشكل مقترحاً إضافياً لمقاصد الخطاب الرِّوائي تصوراً وتمثلاً وتحققاً، وهو بذلك ممتلك لسياق رمزي توظيفاً واستحضاراً، بِاعتباره أيضاً نصّاً (نواة) ملفوظاً يتصدر المحكي ويتضمن جانباً من دلالته "[591].

وكان الاستهلال نصين، أحدهما لابن عربي والآخر لعالم النفس (يونغ).

أمّا قولة ابن عربي فهي : "العالم حروف مخطوطه مرقومة في رقّ الوجود المنشور، ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبداً لا تنتهي ".[592]

وأمّا كلمة يونغ فهي : "تعلموا أكثر ما تستطيعون عن الرموز، ثم انسوا ذلك كله حين تحللون حلماً "[593].

من خلال استشهاده بابن عربي يُظنّ أن الرِّواية ستكون مفعمة بالتصوف ومداراته. لأن ابن عربي يمثل عمدة من عُمَد التصوف الفلسفي، فهو الذي أمدَّ التصوف الفلسفي بجملة من المعاني والأفكار البِكر. ومن خلال مقولته

---

[591] عبد الفتاح الحجمري – عتبات النص . ص31.
[592] الرِّواية ص29.
[593] الرِّواية ص29.

يتبيّن أن الرَّواية ستحكي قصة الوجود التي لا تنتهي، ذلك الوجود المرمَّز الذي لا يتكشف إلاّ لطالبيه.

ورابع العتبات هي عناوين الفصول، وهذه العناوين هي عناوين جزئية خادمة لعنوان النص الأدبي (الرِّواية) وهي كذلك تسهِّل فهم الفصل وتختزله، فعملها نفس عمل العنوان الرئيس للرّواية لكنه بشكل جزئي، وقد قسَّم الرّوائيّ روايته إلى سبعة أسفار وتحت كلّ سفر عنوان فرعي تُحكى فيه قصة السِّيرة المطلقية، أمَّا تحت الأسفار السِّتة الأولى فقد كان يحكي قصته هو وبحثه في مخطوط الرّاووق وغير ذلك.

وقد كانت العناوين الفرعية مرتبة كالآتي :

إشراق الأسماء – كتاب الإنية – إشراق الصفات – كتاب الهويّة – إشراق الذات – كتاب الأحديّة.

وفي الحقيقة أن هذه العناوين موجودة في كتاب الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي [594] وهي:

- الباب الثالث عشر : في تجلي الأسماء.
- الباب السابع والعشرون : في الإنية.
- الباب الرابع عشر : في تجلي الصّفات.
- الباب السادس والعشرون : في الهويّة.
- الباب الخامس عشر : في تجلي الذات.
- الباب الخامس : في الأحدية.

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أن مضمون الرِّواية مأخوذ من كتاب الإنسان الكامل للجيلي، وهو كتاب مكرّس لتوضيح الفكر الصّوفي

[594] عبد الكريم الجيلي – الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل تح : أو عبد الرحمان صلاح بن محمد بن عويضة. منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية بيروت ط1 1997.

ومعتقداته في الذات الإلهية ونظرته إلى الوجود والذات وفي قضايا فلسفية أخرى من منظور صوفي.

أمّا السِّفر السّابع (سفر النون) فإن الكاتب لم يكتب منه شيئاً، ودلالة ذلك أن الوجود مستمر وحكايته لا تنتهي، وهذا موافق لشطر كلمة ابن عربي التي اِستهل بها روايته (.... ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبداً لا تنتهي).

ويلاحظ أيضاً أن مجموع الأسفار (وهي حروف) يكوّن كلمة (الرَّحمان)، وكأن الأحداث التي حصلت في الرِّواية بشخوصها وأزمنتها وأمكنتها لا تكون لولا الرَّحمان. فهو الذي تستمد منه هذه الأشياء (العناصر) وجودها، ومن دونه لا يكون شيء.

إذن كلّ هذه العتبات الأربعة تنضح بالتصوف إنْ قليلا أو كثيراً، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أننا مقبلون على رواية اتخذت التصوف مطيّتها وربما بغيتها.

3 – مركزية الكشف والإلهام في بناء الرّواية:

مفهوم الكشف في التصوف مفهوم مركزي، إذْ إنه وثيقة العبور إلى المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً، فلا معرفة ولا إطلاع على الأسرار الإلهية دون كشف، وهو في حقيقته مِنَّة من الله على عبده الذي ترك الأغيار وترك العقل والحسّ وتوجَّه إليه طالباً منه معرفة لدنيّة محضة، والكشف بهذا المعنى يعدُّ اجتراحا معرفيا بديلاً عن معرفة العقل ومعرفة الحسّ ومعرفة البيان.

ومركزيته في الرِّواية تكمن في كونه الوسيلة الوحيدة التي تتمّ بها رواية السِّيرة المطلقية؛ فقد تعاور على رواية أجزائها بضع رُوّاة انقذفت في صدورهم السِّيرة المطلقية بعد كشف، وما كان لهذه السّيرة المطلقية (حكاية الإنسان) لتكون لولا الرّواة ولولا الكشف. من هنا يكتسب الكشف قيمته المركزية في هذه الرِّواية، فهو الوسيلة الوحيدة للحكي.

وأوّل الكشوفات التي حصلت في الرِّواية كانت لعبد الله البصير الرّاوية الأعمى الذي كان يُطرب (البواشق) بروايته للسِّيرة المطلقية، بربابه الذي صنعه من جلد ماعز جبلي، وأوتاره من ذيل حصان معروف النسب، وكان أن انقطعت الأوتار أثناء أدائه للسيرة ثلاث مرات، ففهم الإشارة فذهب إلى كوخ (السَّيد نور) الوليّ الصّالح الذي يُلجأ إليه في الملمات، فوقف ببابه واستغاثهُ فحصل له الكشف، ووصفه بقوله : "وحين حصل ما حصل لم أدر أفي يقظة كنت أم نوم؟ ذلك لأنني حين نُوديتُ اصطلمتُ تحت أنوار اسم المنادي، فأفناني عن نفسي: إنْ نودي هو أجبت أنا، حتى إذا ما ارتقيتُ وبقيتُ بعد فنائي أضحى هو يجيب من ينادي أنا، فكان أن قويت في الترقي: فإذا به يتجلى لي في أسمائه اسماً بعد اسم، كاشفاً لي بضرب من الانجذاب والتجلي أسرار من نُذر الرَّباب ليصدح بأنغامه له دون أن ينقطع منه الوتر ".[595]

الكشف في هذا المقتطف هو كالإذن بالشروع في شيء، وهو جمع السيرة المطلقية من أفواه الشهود الذين تفرقوا في الأمصار، معوّلاً في ذلك على الذات الإلهية التي أمرته بهذه المهمة وقت الكشف.

وقد تناصَّ الكاتب في هذا المقتطف آخذاً معانيه من كتاب (الإنسان الكامل) لعبد الكريم الجيلي، في الباب الثالث عشر : في تجلي الأسماء. حيث قال : "إذا تجلَّى الله تعالى على عبد من عبيده في اسم من أسمائه اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الاسم فمتى ناديت الحق بذلك الاسم أجابك العبد لوقوع ذلك الإِسم عليه، فأول مشهد من تجليات الأسماء أن يتجلى الله لعبده في إِسمه الموجود، فيطلق هذا الاسم على العبد وأعلى منه تجليه له في اسمه الواحد، وأعلى منه تجليه في اسمه الله ... فيناديه الحق على طور حقيقته : إنه أنا الله، هنالك يمحو الله اسم العبد ويثبت له اسم الله. "[596].

وبين هذا النص والمقتطف من الرِّواية مطابقة كبيرة، بل إن المعاني هي هي، والفرق فقط في اللفظ. والظاهر من هذا الكلام أن السّالك/الرّاوية لا يحدث له الكشف إلاّ بعد إِتحاد بالذات الإلهية وحلولاً فيها.

---

[595] الرِّواية. ص68.

[596] عبد الكريم الجيلي – الإنسان الكامل. ص64.

ومِثلُ هذا الكشف يصنفه ابن عربي في الكشف الرّوحي، وهو يشتمل الكشف عن الجنات والجحيم والمعاريج ويرتفع الحجاب عن الزمان والمكان ويحصل الاطلاع على أخبار الماضي والمستقبل والأمور الخفية[597]، وذلك لأن (عبد الله البصير) قال بعد ذلك التكليف أنه ذهب يجمع السِّيرة المطلقية من أطراف الأرض "مستضيئاً حلكة ما يحيط بي بنور الهمَّة، تاركاً من ناداني تلك الليلة يكشف لي أسرار الأحداث وخفاياها، وكيف أنها كانت موجودة في علمه منذ الأزل، وقبل أن يحصل ما حصل."[598].

ومع الأيام ودورانها يبلغ بعبد الله البصير الكشف منتهاه، فقد كانت الرِّعاية الإلهية تحفظه، وتأخذ بيده وتقف به على أسرار الأشياء ومكنوناتها، حتى رأى الله في كل شيء وأنه هو باطن السِّيرة المطلقية، وأنه هو الذي يفيض الأنوار على الرّواة الآخرين ليخرجوا هذه السِّيرة من الظلام إلى النور : "قادني كلمة كلمة ونغمة نغمة، مبيناً لي سرّ حقيقة تلك الأحداث وأصلها، وبروزها من ذاته، وسرّ ظهور النور فيها بعد ظلام، وقيامها به لنعلم نحن أنه هو باطنها، ومنه هو فاضت الأنوار على الرّواة الآخرين، وكانت تمرّ بي حالات كان يخلصني فيهما من هيكل الحدثان، وينزل عليّ اسم الرَّحمان، ويمضي بي من اِسم إلى اِسم إلى أن ينتهي باسم القيوم آخر أسماء الذات إذْ تبدأ بعده الصّفات "[599].

وقد تناص الرِّوائي أيضا من خلال هذا المقتطف بالنص الموجود في آخر باب (في تجلي الأسماء) من كتاب الإنسان الكامل. فقد قال الجيلي:

"ومنهم من تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه الرحمان.... وشأن العبد في هذا التجلي أن ينزل عليه الأسماء الإلهية اسماً اسماً.... إلى أن ينتهي إلى اسمه القيوم، فإذا قوَّاه الله وتجلى له الحق في اِسمه القيوم، انتقل من تجليات الأسماء إلى تجليات الصفات ".[600]

---

[597] ينظر : طلعت غانم - أضواء على التصوف - ص 156,157.
[598] الرواية. ص68.
[599] الرّواية. ص 68.
[600] عبد الكريم الجيلي – الإنسان الكامل. ص 67.

وكأن الرِّوائي بهذا الاقتباس شبه الحرفي أراد أن يكسب روايته طابع التصوف من خلال الاعتماد على كبرى الكتب الصوفية الفلسفية (الإنسان الكامل).

ولقد حصل مع الرّاوية الثاني الذي حصل مع الراوية الأول، فقد مرّ (مدلول اليتيم) بما مرّ به شيخه (عبد الله البصير) بالاستغاثة من الولي (السَّيد نور) ثم يحدث له الكشف والإلهام . وقد كان (مدلول اليتيم) صموتاً خجولاً يعجز أن يواجه الناس بكلمتين بَلَهَ أن يحكي لهم السِّيرة المطلقية بالرَّباب، وهذا أمر كان يهجس به طول الوقت. فكان من أمره إلاّ أن لجأ إلى الولي الغوث (السَّيد نور)، والغوث حسب فهم الصّوفية "هو القطب حين ما يُلجأ إليه ولا يسمَّى في غير ذلك الوقت غوثاً "[601].

والسبب الآخر الذي ألجأ (مدلول اليتيم) إلى طلب الغوث من الولي، هو رغبته في استعمال شيخه له، وأن يكون خليفته في رواية السِّيرة المطلقية، وقد كان حصل بينهما هجر، فقد هجر(عبد الله البصير) تلميذه مدلول لأنه سبقه إلى رجل وأخذ منه خبر السِّيرة المطلقية دون أن يستأذنه. فاِعتبر ذلك خيانة وعاقبة بهجرانه، لذلك استغاث مدلول اليتيم بالسِّيد نور قائلاً : "هكذا بدأت عملي محاطاً بالشكوك والهواجس والأحزان، لا أملك إلاّ أن أهرع إلى كوخ (السَّيد نور) مناجياً إيَّاه لعلَّه يشرق عليَّ من غيبته بنور وجهه الكريم مادًّا لي يداً تهديني سواء السبيل، حتى إذا ما حلّ اليوم الموعود تنفّست الصّعداء"[602]. فاِستدعاه شيخه وكلَّفه بمهمة جمع القسم الثاني من السِّيرة المطلقية. وبعد أن جمعها ظلّ يحاول صياغتها على منوال شيخه لكن العجز حال دون ذلك. وكأن الرِّوائي أراد أن يقول أن السِّيرة المطلقية لا تُروى إلاّ إذا تدخلت القدرة الإلهية المتمثلة في (الكشف) أو الإلهام الذي يفيض به الله على صدر الرَّاوية، عند ذلك ينطلق لسانه بالحكي، فالحكي مرهون بالكشف (الإذن)، قال مدلول: "وكان يُفتح عليَّ بأمور خارقة لا تخطر على بال كأنني كنتُ أُلهم بها إلهاماً، وأنا في غيب عن نفسي؛ إذ إنني حينما كنتُ أصحو وأحاول استعادتها، كان يستحيل

---

[601] القاشاني – اِصطلاحات الصّوفية . ص167.

[602] الرِّواية. ص202.

عليّ الأمر وكأنما كُتب لي أن أظلَّ عاجزاً عن عمل ذلك بإختياري. وبقي ذلك دأبي مدّة طويلة :آتي في غيبي ما يعجز البشر عن الإتيان به، وذلك الذي أفناني عن نفسي ينتقل بي من صفة إلى صفة كاشفاً لبصيرتي الدقائق والأسرار جاعلاً إياي أرى سريان الحياة في موجودات السِّيرة كأنني عايشت تلك الأحداث وعانيت منها، مدركاً إياها من المبدأ إلى المعاد مبصرًا موجوداتها كما هي عليه في غيب الغيب. سامعاً فيها نطق الجمادات والنباتات والحيوانات واختلاف اللغات، حتى إذا ما تجلى لي بصفة الكلام غدت موجودات (السِّيرة) كلها كلامي؛ فزالت حبسة لساني، وترسخ فيّ ما أنا مقبل عليه جناني ، حينها أخذت مقاطع القسم الثاني من السيرة تتشكل "[603].

ومثلُ هذا الكشف الذي يتناول أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات يصنفه ابن عربي في الكشف السِّريّ[604]. وهذا النص يتناصّ مع كلام الجيلي في كتابه (الإنسان الكامل) في الباب الرابع عشر في تجلي الصِّفات.

فقد قال : "واعلم أن تجليات الصِّفات عبارة عن قبول ذات العبد الاتصاف بصفات الرّب ... فمنهم من تجلى الحق له بالصفة الحياتية فكان هذا العبد حياة العالم بأجمعه يرى سريان حياته في الموجودات جميعها جسمها وروحها ... تجلت الذات عليه بالصفة العلمية فعلم العوالم بأجمعها على ماهي عليه من تفاريعها من المبدأ إلى المعاد ... تجلى عليه بصفة البصر ... فهو يبصر الموجودات كما هي عليه في غيب الغيب ... ومنهم من تجلى الله عليه بصفة السمع فسمع نطق الجمادات والنباتات والحيوانات وكلام الملائكة واختلاف اللغات ...."[605].

ومثل هذا الخبر ذهب إليه عبد الوهاب الشعراني حين تحدث عن التكشف عَلَى أسرار الحيوانات والحشرات والتسليم عليها وتعريفه إيّاه بما أودعها الله من الخواصّ النافعة والضارة وبما تعبد الله به من أنواع

---

[603] الرواية ص 203.

[604] طلعت غانم – أضواء على التصوف – ص156.

[605] عبد الكريم الجيلي – الإنسان الكامل . ص 68,69.

التسبيح والتمجيد، وأشار إلى أن المكشوف عليه إن رأى أن العوالم مشتغلة بالذكر الذي يذكره هو ، فكشفه محض خيال. وإن رآها تشتغل بغير ذكره أو بأذكارها الخاصة فهو كشف حقيقي [606].

أمَّا الكشف الثالث فقد حصل لحليم الغياث بعد لَأْيٍ وعنت، فقد صرف أعواماً في مجاهداته ورياضاته وتأملاته دون أن يكون له أدنى كشف. حتى إذا أتاه درويش وأخبره بأنه لن يُفتح عليه بشيء في هذه التلال التي يختلي بها إنما سيحصل له الكشف بعدما يغترب عن ديرِتَه أعواماً طوالاً ويُهان خلالها ويُذَل، ويحصل له الكشف في مزار السَّيد نور. ولقد أخبره الدرويش أنّ السَّيد نور اصطفاه مريداً وحبيباً قبل أن يُولد. وأنّ اِسمه مكتوب في الراووق.

وحصل لحليم الغياث ما أخبره به الدرويش، وأخيراً تعلَّم القراءة على يد جماعة من الدراويش، وعاد إلى الرَّاووق وفكّ طلسمه بحساب الجُمَّل "وهكذا حظي حليم الغياث بالقرب حينما قوي حبّه وتسرمد في الشرب ؛ فتوالى عليه الفتح : فعرف ما فات (مطلق) ومن جاء بعده من أسباب الخلود .. "[607].

وهذا الكشف أدرجه الكاتب في فصل (كتاب الهوية)، فما العلاقة بين هذا الكشف والهوية؟ وأيُّ هوية يقصد؟

وفهم هذا ينجلي حين قراءة عبارة الكاتب التي افتتح بها فصله، وهذه العبارة هي لذاكر القيّم : "كأنه حاضر برغم غيابه، يتجلَّى في أسماء مريديه وأحبابه: فما من مرّة تصفحت فيها مخطوط (الرّاووق) إلاّ هجسْتُ به يتراءى لي من خلال الحروف والكلمات، وكأنه هو الذي بقي يحرّك أيدي القيمين على المزار ليضيفوا إلى المخطوط الفصول والأبواب؛ فما

---

[606] ينظر : عبد الوهاب الشعراني – الأنوار القدسية في معرفة القواعد الصوفية. تح : ط1 عبد الباقي سرور. والسيد محمد عبد الشافعي – مكتبة المعارف. بيروت 1962. ص107.

[607] الرِّواية. ص 302.

من اسم أو وصف أو نعت فاض به مدادهم إلاّ كان إشارة إليه، هو الذي ما ظهر غيبه إلا بإِعتبار أسمائه وصفاته "[608] .

ويشتمُّ في هذا النصّ رائحة وحدة الوجود؛ لأن كل الذي كتبه الرّواة من السّيرة المطلقية كان بإرادة الله ، وما السّيرة المطلقية – حسب النص – إلاّ إشارة إلى الذات الإلهية، وماهي إلاّ إظهار لغيب الله أسماءً وصفاتٍ.

ويدعِّم هذا الرَّأي النص الذي تناصّ معه الكاتب وهو قول عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل الذي هو كالخلفية المعرفية لهذه الرِّواية، فقد قال الجيلي في باب (في الهوية) :"فعُلِم من هذا الكلام أن الهوية هي الوجود المحض الصّريح المستوعب لكلّ كمال وجودي شهودي، لكن الحكم على ما وقعت عليه الغيبة هو من أجل أن ذلك غير ممكن بالاستيفاء فلا يمكن استيفاؤه ولا يدرك ،فقيل أن الهوية غيب لعدم الإدراك لها فإفهم ،لأن الحق ليس غيبه غير شهادته ،ولا شهادته غير غيبه بخلاف الانسان ،وكل مخلوق كذلك فإن له شهادة وغيبا .لكن شهادته من وجه الاعتبار. وأمَّا الحق فغيبه عين شهادته وشهادته عين غيبه، فلا غيب عنده من نفسه ولا شهادة، بل له في نفسه غيب يليق به وشهادة تليق به كما يعلم ذلك نفسه، ولا يصحّ تعقل ذلك لنا "[609].

أمّا الكشف الثالث فهو للرَّاوية الثالث (عُذَيب العاشق) وقد سبقَ كشفه سلوكه، لأن عذيباً كان لصًّا ثم عشق فتاة لم تُزوَّج له فأراد بزوجها مكراً، فعاد المكر عليه، إذْ انفجرت البندقية التي كان سيصوبها تجاه زوج عشيقته فأردته في الفراش طريحاً بين موت وحياة، فزاره في المنام (عبد الله البصير)و (مدلول اليتيم) فنزعا عنه ثوبه وألبساه ثوباً أبيض يعبق برائحة المسك، وأعطياه كوز لبن وقالا له اِمض نحو بغيتك، وبعد أيام من استفاقته أخذ يكرر القسمين الأولين من السِّيرة على أنغام الرّباب "مترسماً سبيلي نحو أحداث القسم الثالث، تاركاً ذلك العليم بدقائق الأحداث وأسرارها المستغني عنَّا نحن البشر الفانين، يأخذ بيدي مثبتاً الهمة في قلبي، محيلا رقيقة من روحه لتحلّ بي – أنا المفتقر إليه- ملهماً إياي

---

[608] الرّواية. ص 227.

[609] الجيلي – الإنسان الكامل. ص 102.

لمعرفته اللّدنية، فإذا بي أشرع في إنشاء الأحداث بفطنة ثلاثة رجال (عبد الله البصير)و (مدلول اليتيم) وأنا "[610].

ومثل هذا الكشف موجود ومفصَّل في كتاب الجيلي فهو يقول : "... فاَعلم أنّ الذاتيين عبارة عمن كانت اللطيفة الإلهية فيهم، فقد سبق فيما قلنا أنّ الحقّ إذا تجلَّى على عبده وأفناه عن نفسه قام فيه لطيفة إلهية، فتلك اللطيفة قد تكون ذاتية وقد تكون صفاتية، فإذا كانت ذاتية كان ذلك الهيكل الإنساني هو الفرد الكامل والغوث الجامع "[611].

ومن خلال فهمنا لهذا النص وعكسه على النصوص المجتزأة من الرِّواية والتي تختصّ الكشف الذي حصلّ للرواة الثلاثة، نفهم أن كلَّ واحد منهم كان الإنسان الكامل في زمانه، وهم يتوارثون الكشف والاجتباء الإلهي – حسب الجيلي – كانت فيهم بعد أن أفناهم عن أنفسهم، وحسب عبارة الكاتب (محيلا رقيقة من روحه لتحلّ بي – أنا المفتقر إليه – ملهماً إياي بمعرفته اللدنية).

وقد خالف عذيب العاشق من سبقه من الرُّواة فقد حصل له الكشف دون مجاهدة، وهذا اِجتباء، وهو مخالف لقول أبي محمد الحريري : "من لم يعمل فيما بينه وبين الله تعالى بالتقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة"[612] . والاجتباء ورد في القرآن وفي نصوص الصوفية، وملخصه أن الله يختار أحد عباده ويخصه بكشفه ومواهبه دون سابقة كسب، وهذا الذي ذهب إليه السّهروردي في قوله : "الاجتباء المحض غيرُ معللّ بكسب العبد، وهذا حال المحبوب المراد يبادئه الحق بمنحه ومواهبه من غير سابقة كسب منه، يسبق كشوفه اِجتهاده وفي هذا أُخذ بطائفة من الصّوفية رفعت الحجب قلوبهم، وبادرهم سطوع نور اليقين فأثار نازل الحال فيهم شهوة الاجتهاد والأعمال، فأقبلوا على الأعمال باللذاذة ."[613] .

---

[610] الرواية. ص 37.
[611] الجيلي – الإنسان الكامل. ص 77.
[612] الطوسي – اللمع. ص 422.
[613] السهروردي – عوارف المعارف. ج1. ص 196.

بهذه الكشوفات الثلاثة التي حصلت للرّواة اِستطاع هؤلاء أن يعبروا الحجاب ويروا مالم يستطع غيرهم أن يره فكانت الحكاية وكانت السِّيرة المطلقية. وكأني بالكاتب الذي رهن حكاية روايته بالكشف/المَعْبر يريد أن ينوّه إلى أهميته كطريق بديل للمعرفة بل هو الطريق الوحيد لها ، لأنه آتٍ من الذات الإلهية التي تفيض على الإنسان ما تشاء من علمها .

4 – الكرامة وجماليتها في سرد الرّواية :

الكرامة في أصلها خرق للعادة والناموس، ومن هذا الخرق تكتسب فرادتها وعجائبيتها، وهي تشترك في هذا الأصل مع الخرافة والأسطورة والحكاية العجائبية وتشترك معها أيضاً في الغايات وهي التعجيب، وكسر أفق الانتظار، والتنبيه إلى اِنفتاحات العالم المجهولة ...

لا بُدَّ من التفريق بين الكرامتين، كرامة الحقيقة والواقع، وكرامة السَّرد والإفتراض. أمَّا كرامة الحقيقة والواقع فهي الكرامة التي حدثت بالفعل ودونتها الكتب وأثبتها الرِّجال إمَّا معاينه وإمَّا روايةً. وعودة يسيرة إلى كتب التصوف تنبئك بذلك (كاللمع، جامع كرامات الأولياء،...)، وأمَّا كرامة السَّرد والافتراض فهي محض خيال ابتدعه الكاتب ليضفي على سرده سدول العرفان، فلا الشخوص حقيقية ولا الكرامة حدثت، إلاّ داخل الأوراق. وهذه الكرامة هي محاكاة متخيلة لما كان قد حدث في الواقع.

وإن كرامة الحقيقة والواقع تستميز عن الحكاية الفانتاستيكية بثلاثة مميزات.

1 – إذا كانت الحكاية الفاتاستيكية مبنية على محض الخيال وأن مبدعيها ومتلقيها يعملون أن عناصرها وأحداثها وشخوصها من إنتاج المبدع ولا وجود لها في الواقع، فإن حكاية كرامة الحقيقة والواقع هي حكاية حدثت في تاريخ ما، وصاحبها حقيقي ومعايُنها وساردها حقيقي أيضاً، إذن أصل الحكاية الفانتاستيكية الخيالُ، وأصل حكاية كرامة الحقيقة والواقع التاريخُ.

2- كرامة الحقيقة والواقع هي لبنة من صرح التاريخ، وهي تساهم في فهمه وتفسيره، في حين أنّ الحكاية الفانتاستيكية لا تمتّ للتاريخ بصلة، إنها محض خيال وإن كنَّا بهذا الرأي نخالف ما ذهب إليه عبد الحق منصف في كتابه (أبعاد التجربة الصّوفية)، فقد نفى أن تكون حكاية الكرامة الصوفية تابعة للتاريخ لأنها عنصر شاذٌ وغريب عنه، إنها كسرٌ لليوميّ وللعاديّ الذي يهتم به التاريخ، فهي تنتمي إلى الواقع لا إلى التاريخ، "الحكاية الصوفية تقدم أحداثها الخارقة بوصفها واقعاً بديهياً (فهي غالباً ما تشير إلى اسم الصوفيّ ولقبه وكتبه ...) لكن دون إلغاء الواقع التاريخي واليومي. لماذا؟ لأنه بدون هذا الواقع لا يمكن إدراك خصوصية أحداثها ككرامات. بدون العادي والطبيعي وقوانينه لا يمكن للمتلقي إدراك الحدث غير العادي وغير الطبيعي"[614] .

وكأنه أراد أن يحد التاريخ في الأحداث التي وقعت وتواءمت مع القوانين والنواميس الكونية، وأمّا التي انفلتت فلا يؤطرها التاريخ وهذا مخالف لما نعرفه ، فالتاريخ يؤطر ويستوعب كلّ ما حدث داخل إطاري الزمان والمكان، وبما أن الكرامة حصلت في زمان ما ومكان ما فحُقَّ للتاريخ تأطيرها.

3 – إنَّ كلاًّ من الحكاية الفانتاستيكية وحكاية كرامة الحقيقة والواقع يقومان بإنتزاع المتلقي من زمنه اليومي، ولكن قصد حكاية الكرامة ليس تعطيل الواقع (وهذا قصد الحكاية الفانتاستيكية) والقوانين الطبيعية "بل هي تؤكدها ، لأنها بتأكيدها تؤكد أحداثها وكراماتها وعبر ذلك تؤكد ذاتها كحكاية عن هذه الأحداث "[615].

وأمّا حكاية كرامة السَّرد والإفتراض فإنها عين الحكاية الفانتاستيكية، إلاّ أنها تستميز عنها في شيء يسير يخص فنيتها؛ وهو أن حكاية السَّرد والافتراض تحاكي نماذج جاهزة من حكايات كرامة الحقيقة والواقع وقد تزيد عليها أو تخالفها، وفي الأخير لا تستطيع أن تخرج عن بنائها

---

[614] عبد الحق منصف – أبعاد التجربة الصوفية (الحب، الانصات، الحكاية) افريقيا الشرق المغرب 2007 ص 270,271.

[615] المرجع نفسه ص 273.

الحكائي، أمَّا الحكاية الفانتاستيكية فإنها لا تؤسس بُنيتها الحكائية إلاّ على محض الخيال، فهي تنفي أن يكون لها نموذج سابق/ أبّ. ويتفقان في عدّة أشياء هي بحقّ مصدر جمالية حكاية الكرامة:

1 – التعجيب وكسر الرَّتابة، ويتأتَّى ذلك من خلال خرق النواميس والطّبيعي واليَّومي. أي بتغييب ضروريات العقل والمنطق كالنوم لقرن من الزّمان، أو التواجد في مكانين في آنٍ واحد، والمشي على الماء ...

2 – الإخبار بوجود عوالم أخرى مجهولة وهي غريبة ومخالفة لعالمنا في القوانين والنواميس، وإن لم نستطع الوصول إليها بالجسد، فالوصول إليها بالخيال ممكن. وهذا الذي يُوَلِّد المتعة في الأدب الفانتاستيكيي.

3 – إثارة الشَّك في المتلقي والحيرة في تفسير الحدث؛ فالمتلقي يحتاج إلى قوانين أخرى غير التي عهدها لتفسير الأحداث التي استعصت على فهمه واستغلقت.

4 – كسر أفق التوقع والانتظار عند المتلقي، وهذا الذي يكسب الحكاية شعريتها وجمالها والانشداد إليها.

5 – تثبيت نزعة التمرد والتفلّت من العالم وقوانينه والتوق الدائم والمستمر إلى تجريب عوالم أخرى ووجود آخر.

هذه العناصر الخمسة هي بمثابة المرتكزات الجمالية التي ستحقق لحكاية الكرامة الصّوفية ألقها وفُرداتها.

وفي رواية سابع أيام الخلق الكثير من الكرامات وخاصة في الأجزاء التي تروي السِّيرة المطلقية؛ فالكشوفات التي أوردناها في المبحث السَّابق تندرج ضمن الكرامات لأنها في جوهرها خرق للعادة والنواميس، وَلِتِلْكَ الكشوفات جماليتها، فهي تمثل قمة الاتصال الرّوحاني بين العبد وربّه، ويحصل فيها تكشُّفُ العبد على أسرار ومكنونات إلهية محجوبة عن غيره. وفي هذه الكشوفات يجرّب الصُّوفي عوالمَ بِكراً، ربما لم يُتحْ لغيره أن ولجها، وفي هذه الخصوصية – اطلاعه هو دون سواه – جمالية زائدة

على جمالية التكشف. إذن فالتمتع بمعية الحضرة الإلهية، والشعور بالخصوصية في التكشف على بعض الأسرار والمكتمات جمالية تُطلب.

ومن أوضح الكرامات التي أثبتت في الرِّواية ما كانت للسَّيد نور، فقد كان مركزها، فهو الوَلي المستغاث به الذي تجري عليه رحى العالم، فقد كان يمثل في الرِّواية القطب الغوث، وهذا في الإصطلاح الصّوفي "عبارة عن قطب عظيم ورجل عزيز وسيّد كريم تحتاج إليه الناس عند الاضطرار في تبيين ما خفي من الأمور المهمة والأسرار، ويطلب منه الدعاء وهو مستجاب الدّعاء لو أقسم على الله لأبرّه في قسمه مثل أويس القرني في زمان رسول الله ﷺ، ولا يكون القطب قطباً حتى تجتمع فيه هذه الصّفات التي اجتمعت في هؤلاء الذين تقدم ذكرهم."[616].

بل هو الفرد الجامع الواحد الذي هو موضع نظر الله تعالى في كل زمان أعطاه الله الطلسم الأعظم من لدنه وهو يسري في الكون والأعيان الباطنة والظاهرة سريان الرّوح في الجسد. بيده قسطاس الفيض الأعم وزنه يتبع علمه وعلمه يتبع علم الحق وعلم الحق يتبع الماهيات غير المجعولة، فهو يفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل.[617]

إذن هو - بهذا الفهم - قد أخذ مركز النيابة الإلهية، فهو ينوب عن الله في شؤونه. وهذا فهم مرفوض لأن النيابة تقتضي العجز، والله قادر غير عاجز. ومثل هذا الاعتقاد موجود في الرِّواية، فقد قال الكاتب على لسان عبد الله البصير : "بيد أن ثمة اعتقاداً مناقضاً شاع بين بعضهم الآخر هو أن (السَّيد نور) ما غاب طرفة عين عي الديرة؛ ما أن يستغاث به في الملمات والشدائد حتى يتجلى على شكل وجه نوراني يطامن المخاوف، ويدٍ حانية تخفف الأوجاع، ورائحة مسك عبقة كأنما فُتح أحد أبواب الجنة!

ذلك ما كنت أطمح إليه: أن تضاء بصيرتي بنور ذلك الوجه الكريم، معللاً النفس بتلك اليد الحانية تقيني العثرات والضلال.

---

[616] أحمد الكمشخانوي النقشبندي – جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم – المطبعة الوهبية. مصر 1298هـ. ص4.

[617] المرجع نفسه ص. ن.

عقدت طرف كوفيتي بالباب وقد عزمت على ألاّ أبرح مكاني إلاّ بعدما أحظى بجواب. وحين حصل ما حصل لم أدرِ أفي يقظة كنتُ أم نوم؟ ذلك لأنني حين نوديتُ اصطلمت تحت أنوار اِسم المنادي فأفناني عن نفسي : إن نودي هو أجبتُ أنا، حتى إذا ما ارتقيتُ وبقيتُ بعد فنائي أضحى هو يجيب من يناديني أنا ."[618].

وهكذا تمَّ التماهي بين الولي الغوث القطب والذات الإلهية فأيهما ناديت فقد ناديت الآخر. وتمَّت الكرامة بأن استجاب (السَّيد نور) لعبد الله البصير بسماعه للصوت الذي كلّمه وطمأنه ورسم له الطريق .

وشِبْه هذه الكرامة حصلت مع (مطلق) الذي عصى أمر (السَّيد نور) وتحالف مع أصحاب المدينة ولكنه في الأخير أُصيب بمرض الطَّاعون، فما كان منه إلاّ أن زحف إلى كوخ السَّيد نور مستغيثا، " وقيل إنّ الليل كان قد تجاوز منتصفه، وقال آخرون أن أوّل ديك كان يتهيأ ليعلن عن قرب انبلاج الفجر لحظة فاحت رائحة مسكٍ نفاذة، وعشيتْ عينا (مطلق) بنور ذلك الوجه الكريم، وشعر قبل أن يغمى عليه بتلك اليد الحانية تمسح على جبينه الملتهب، حتى إذا ما انتبه وجد أنه ملقى على باب قلعته "[619].

وتتمثل هذه الكرامة في إغاثة اللهفان بصورة مجهولة حيث غيَّبَ الكاتب في نصّه الطريقة التي أنقذ بها (السَّيدُ نور)(مطلقَ) ليُبقيَ على جمالية الكرامة بأن أخفى سرّ طريقة الإنقاذ، وذلك لأن (السّيد نور) موجود وغير موجود في آنٍ واحد؛ فكل الناس يعتقدون وجوده في الكوخ، ولا أحد منهم رآه، لذلك كانت كرامته/إنقاذه من جنس اِعتقادهم، ولذلك بقي السؤال مفتوحاً بعد أن تمت الكرامة "قال الرَّاوي: ولكن... أحدث الأمر بهذه الصّورة؟ أم بشكل آخر؟"[620] .

فالكرامة – أحيانا – تستمدّ جماليتها من غموض حدُوثها، ولا تستطيع أن تنفيها لأن نتيجتها أمامك محسوسة .

---

[618] الرّواية. ص 67,68.
[619] الرّواية ص 109.
[620] الرّواية. ص109.

أمّا الكرامة الثالثة فقد كانت أيضاً للسيد نور، فهو الذي هتف بعبد الله غياث في نومه قائلاً : يا عبد الله (غياث) ... أَجْلِ عن ذكر السيد (نور) الغبار... واستنطق راووق الأسرار!

فهبَّ عبد الله غياث مذعوراً من نومه وتوجَّه إلى كوخ السَّيد نور فوجده مفتوحاً، ولم ينتبهْ إلى أن الرَّاووق لم يكن موجوداً، ولم ينتبهْ إلى ذلك إلاّ بعد أن حصلت الكرامة. فقد سرق أحد الأجانب أوراق الرَّاووق ولكن صاعقة أحرقته "فإكتشفوا أن الصَّاعقة كانت قد أصابت واحداً من هؤلاء الأجانب الذين دأبوا على النبش في تلك المواضع. فأحرقته تماماً، ولم يسلم جزء واحد منه بإستثناء كدس أوراق كان قد سقط قربه، وقد أصاب بعضه شيء من بلل "[621]. أنْ يحترق السَّارق وتسلمَ الأوراق هذه كرامة، وهي كرامة حفظ فقد كان السِّيد نور – رغم غيابه – يحفظ الرَّاووق من الضياع أو التلف.

هذه الكرامات الثلاثة هي كرامات مركزية حدثت لشخصية مركزية في الرَّواية، وقد غيرَّ حدوث هذه الكرامات من مسار الأحداث، فلولاها لإتخذت الحكاية شكلا آخر. أمَّا الكرامتين الباقيتين، فواحدة حدثت لدرويش والأخرى لعذيب العاشق.

أمَّا كرامة الدرويش، فكانت حين شك (حليم الغياث) في صدقه، فرفع الدرويش يده إلى السماء وقال:

"يا رزاق!

فأخذت قطع النقود تتناثر من بين أصابعه مثل قطرات المطر"[622].

وهذه الكرامة تندرج تحت كرامة استجابة الدّعاء، كما أن من الكرامات التي حصلت لهذا الصوفي الإخبار بالغيب وهو نوع من أنواع الكرامات [623]، فقد أخبر الدرويش (حليم الغياث) بأن الله لن يفتح عليه

---

[621] الرواية ص 282,283.
[622] الرّواية. ص 287.
[623] النبهاني – جامع كرامات الأولياء. ج1. ص27.

بشيء في هذه التلال "إنما يحصل لك الكشف في مزار السيد نور، وبعدما تغترب عن ديرتك أعواماً طوالاً تهان خلالها وتذلّ"[624].

وأثبت سريان الأحداث ما قاله ذلك الدرويش بالضبط، فقد أُهين حليم الغياث وأُتّهم بتلذذه بغلام جميل، وطُرد من المسجد، وفي الأخير حلّ لغز الراووق ونشر القراءة والكتابة في القرية.

وجمالية هذه الكرامة أنها أخبرت بحصول شيء معلق على المستقبل، فتعلق بذلك أفق انتظار القارئ وهو ينتظر حصول ذلك الشيء المبهم الذي لم يصرّح به الدرويش واكتفى بوصفه وصفاً إجمالياً. ومثل هذه الكرامة تفتح شهية القارئ إلى تتبع الأحداث للوصول إلى الرّهان الذي علقته الكرامة على رقبة الزمن.

أمّا الذي حدث (لعذيب العاشق) فهو كرامة اجتباء، حيث نُقل عذيب العاشق من عاصٍ إلى وليّ دون فارق زمني وهذه أكبر الكرامات – حسب الطوسي – فهو الذي قال "أكبر الكرامات أن تبدِّل خُلقاً مذموماً من أخلاق نفسك بخُلق محمود "[625]، ويحدث هذا برغبة السَّالك، أمَّا الاجتباء فإن التغير من حال إلى حال يسبق رغبة السَّالك، وقد لا يكون سالكاً ، كما هو الحال مع عذيب العاشق.

فالمجتبى يُحال بينه "وبين نفسه حيلولة كاملة حتى لا تشارك القلب في عطاياه، ويتولى الحق تعالى هذه النفس بالعناية، ويفيض عليها قليلا قليلاً على قدر ما تتحمله من أنوار العطاء الإلهي، حتى يزال عنها الهوى وحلاوة شهوات الدنيا، ثم يسكرها الله بحلاوة العطاء وحلاوة القربة، وحينئذ تصل إلى مقام القربة العظمى، فتؤخذ فيه ما يؤخذ القلب، فلا يصبح هناك حائل بين القلب وبينهما لأنها أصبحت طائعة لا تقدر هذه النفس أن تدنس القلب بشهواتها ... حتى تصل إلى مقام الصّديقية العظمى... ويفتح لها ثم ترجع فتصير في قبضته سبحانه وتعالى "[626].

---

[624] الرواية. ص288.

[625] الطوسي – اللمع. ص400.

[626] حسن الشرقاوي – معجم ألفاظ الصوفية . ص49.

وقد أُجتُبي عُذَيب العاشق بعد أن كان لصًّا، مقبلاً على قتل غريمه، فقد نودي في منامه : (فلينعم الحق عليك بالخير والبركة) "حينها شممت رائحة مسك نفَّاذة، ومعها تبدد الظلام عن ناظري فإذا بي أجدني واقفاً في كوخ (عبد الله البصير) ..."[627]. وهكذا حكى اجتباءه، فقد ألبسه عبد الله البصير ومدلول اليتيم قميصاً أبيض وخلعا عليه قميصه، وأشرباه اللبن وأرياه الطريق. هذه هي الكرامات الخمس التي أُدرجت في الرِّواية، وقد زادتها تعجيباً وجمالاً، وذلك بكسرها للرتابة التي كانت ستقع فيها الرِّواية، وبكسرها للرتابة أفقدت المتلقي يقينياته، فهو يشكّ في المآلات التي تتوجه إليها سلسلة الأحداث، ومن جمالياتها أنها أطلعتنا على عوالم أخرى تفقد فيها الطبيعة قوانيها، فهي خرق على خرق.

5 – عناصر صوفية أخرى:

أ – قطبية السَّيد نور:

حسب الرِّواية يمثل السَّيد نور القطب الغوث الذي تعود له كل الخلائق في حاجاتها، وهو عند بعض المتصوفة متصرف في شؤون الخلق، وهو واسطة بين عالم الأمر وعالم الخلق، حيث يقول السّهروردي "أن العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات، وهذا يدلّ على أن القطبانية هي صورة من صور النبوة. فالإمام أو الخليفة هو القطب أو الإنسان الكامل والأقطاب أو الأئمة هم الدعائم التي يقوم عليها صرح الوجود، وهم الواسطة بين عالم الأمر وعالم الخلق"[628]، لذلك اختار له الرِّوائي اسم (السَّيد نور) وفيه السّيادة والنور، فهو سيد لا سيِّد فوقه، وهو نور يمدّ الناس بالحكمة ويبصرهم طريقهم، ويهديهم سبلهم إذا ضاقت بهم المسالك. وهذا (عبد الله البصير) أحد الرّواة ضاقت به السبيل

---

[627] الرّواية. ص 336.

[628] حسن الشرقاوي – معجم الصّوفية. ص235.

فقال: "ليلاً اتخذت سبيلي نحو كوخ (السَّيد نور) قطب زمانه وصاحب الوقت الذي سلكنا بأنفاسه الطريق. وقفت أمام بابه لأبثّه أساي" [629].

وربما من الصدفة – أو قصداً – أن توافق كلام السَّهروردي الذي سأنقله مع مجريات الرّواية وأحداثها، "القطب عند شهاب الدين السَّهروردي هو أعلى درجة بين الواصلين، وقد يكون مستولياً ظاهراً، أي له مقاليد الأمور السِّياسية، فيصبح العصر نورانياً، أي عصر ازدهار وتقدم، وقد يكون القطب خفياً غير مسؤول خامل الذكر، ليس له أي تأثير في شؤون الزمانية، وعلى ذلك تخلو الأرض من التدبير الإلهي، وتغلب عليها الظلمات أي التأخير والانحطاط "[630].

وإلتفاته سريعة إلى أحداث الرِّواية، نجد أن القرية حين كانت تحت إمرة السَّيد نور كانت في رغد العيش هانئة هادئة، وحين حدثت الخصومة بينة وبين مطلق وغادر السَّيد نور القرية، أخذت النوائب تتوالى عليهم (الفقر- الطاعون – الحرب – الجشع ...).

وكلام السَّهروردي باطل لأن التدبير الإلهي ليس متعلقا بشخص إن حضر هذا الشخص حصل التدبير وأن غاب بَطُلَ، وفي هذا الكلام مدخل إلى الشرك والتواكل، فليس يشارك اللهَ في حكمه وتدبيره أحدٌ.

ب – الزهد والقناعة:

الزهد في التصوف السُّني مفهوم مركزي ،ولا بد للسالك منه وإلا ما سلك .وهو كما يعرفه الجنيد خلوُّ الأيدي من الأملاك والقلوب من التتبّع [631]، والقصد منه قطع العلاقة مع الدنيا ليصفو القلب لخالق الدنيا. فما دام القلب مشغولاً بها وبملذاتها وتتبّع علائقها، أدبر القلب عن الله، بركونه إليها. لذلك حرص المتصوفة على هذه العتبة التي لا مفرّ منها.

---

[629] الرواية. ص 66.

[630] حسن الشرقاوي. معجم الصّوفية. ص235.

[631] ينظر : الكلاباذي. التعرف لمذهب التصوف. ص112.

وفي الرّواية نجد حواراً حصل بين (مطلق)و (السّيد نور) وقد كان مطلق كره حياة الزهد والقناعة وأراد أن يجرّب حياة الرَّغد والخلود فقال: "ذلك أمر خارج عن إرادتي؛ فثمَّة صوت يوسوس في صدري أن أدع القناعة جانباً، إنه صوت لا أملك له ردّاً، يمعن في مطاردتي ليل نهار منبهاً إياي على أن الزّمن يمضي، والحياة تتسرب من بين أصابعي مثل حفنة رمل دون أن أحظى بالغنى والجاه والذرية التي ستكفل خلود ذكري للأبد!

فقال السَّيد نور من فوره:

- ولكن خلودك هو في خلود الذكر الحسن، لا الخضوع للجشع والطمع اللذين يوقعان الشقاق بين البشر "[632]. وهذا المقطع يبيّن حوار الغريزة البشرية التي تتطلَّع إلى التَّملك، مع الخطاب الصّوفي الذي يتطلع إلى تخلية القلب من التملك والتعلق.

وقد صدقت نبوءة (السَّيد نور) في الأخير، فقد إنجرَّ عن هذا الطمع الويلات (الفقر – الطاعون - الحرب) فعاد (مطلق) إلى (السَّيد نور) - إلى مزاره - منكسراً تائباً من طمعه، ينوي بداية جديدة. "فأقسم مطلق أنه سيبدأ توبته بقطع علاقته بالمسؤولين في البلدة والاعتكاف في هذه البقعة لمدّ يد العون إلى الأيتام والأرامل "[633]. لهذا فضّل الصّوفية الزهد والقناعة لأنّ فيهما السَّلامة، وحطّ العبء والتحرر من ربق الدنيا، والخلوص إلى ربّها.

ج – المقامات:

المقامات في التصوف بمثابة العتبات التي لابُدّ من ارتقائها للوصول إلى الأعلى (المعرفة والتوحيد)، وهذا الذي لمّح له الكاتب، ورمز للمقامات بالمكتبات، ورمز للأحوال بالكتب : "هكذا مضيت في التنقل بين تلك المكتبات عاماً بعد عام لأنتهي في آخر الأمر بمكتبة المتحف، وكأن تلك المكتبات كانت أشبه بـ(المقامات) التي يرتقي إليها (السَّالك) في طريق

[632] الرّواية. ص79.
[633] الرّواية . ص 208.

التصوف، وما الكتب التي كنت أقع عليها فيها إلاّ (الأحوال) التي تنزل بالقلب كلمع البرق فتورثني القبض والبسط أو الخوف والرَّجاء ليحصل لي (الكشف) في مكتبة المتحف حيث رفعت ورقاء بحبها حجاب الظلمة عن قلبي : فاِطلعتُ على كل أسرار (الراووق) ومعانيه!"[634].

الترقي من مقام إلى آخر كان عن طريق المعرفة، ورمزها هو الكتب، فبالمعرفة وحدها استطاع الكاتب إلى أن يصل إلى الكشوفات الإلهية، التي كانت سببها ورقاء. ومَنْ ورقاء؟

ورقاء في الرِّواية هي التي صحبت الرَّاوي وكانت تزوده بالكتب (المعرفة) وأحيانا تبصّره بالطريق. والحقيقة أنّ ورقاء مصطلح صوفي، وهي عند ابن عربي "النفس الكلية التي هي قلب العالم، وهو اللوح المحفوظ، والكتاب المبين"[635] إذن ورقاء مصدر المعرفة لأنها اللوح المحفوظ الذي فيه كل شيء. ولا يمكن الاطلاع على شيء من هذا اللوح إلاّ بفيض من الكشف، ولا يكون هذا الكشف إلاّ بسلوك مسلك الصوفية وهو الترقي في المقامات والتقلب في الأحوال.إذن فالمقامات شرط أساس في الوصول إلى المعرفة الإلهية (العرفان).

وفي خلاصة أخيرة نقول أن هذه الرِّواية بُنيت على هيكل (تخطيط) صوفي، في أحداثها وفي انتقاء شخصياتها وأسمائها وفي المضامين التي ارتكزت عليها، وحتى في كثير من الصِّياغة والأسلوب فقد كان الأسلوب الصّوفي حاضراً، بمفرداته وتراكيبه.

---

[634] الرواية. ص34.

[635] القاشاني – اصطلاحات الصوفية. ص50.

الخاتمة

الخـــاتمة.

بعد هذا البحث والتنقيب والتحليل خلُصنا إلى عدّة نتائج هي ثمرة هذا البحث وخلاصته، وهي:

● يصعب حدّ التصوف في تعريف واحد، وتعاريفه بلغت الألفين وأكثر. ومدار هذه التعريفات حول: محاولة الصّوفي الوصول إلى الله والتخلي عن كل شيء يعيقه عَن ذلك، وفقا لضوابط الشريعة.

● اختلف الدارسون في ردّ التصوف إلى أصوله؛ فرقة ردت التصوف إلى الأصول الأجنبية البحتة، وهم المستشرقون، وفرقة أصرّت على أن كل ما في التصوف هو من الإسلام، وفرقة ثالثة كانت وسطاً فردّت التصوف في نشأته إلى الإسلام وقالت بأن العنصر الأجنبي دخل التصوف في عصوره الأخرى.

● لم يتفْق الباحثون والعلماء في أسباب نشوء التصوف، فمنهم من رَدَّها إلى أسباب اجتماعية (تفشي الإقبال على الدنيا فكان ردّ الفعل) ومنهم ابن خلدون. ومنهم من ردّها إلى أسباب ذاتية (الخوف الدّفين من العذاب بعد الموت) نيكلسون. وفيهم من رأى أن التصوف ردّة فعل لتصور المتكلمين للعقيدة، وهو استكمال لقصور علماء الرسوم. وفيهم من ذهب إلى أن ظهور التصوف هو مؤامرة لإفساد الدين الإسلامي وذلك. بإدخال العنصر اليهودي والعنصر المسيحي وغيره في الإسلام(إحسان إلهي ظهير).

● ليس هناك رأيٌ واحد في مسألة الذي نشأ معه التصوف ولقب التصوف. فالذين نُسب إليهم نشوء التصوف هم: سيدنا علي رضي الله عنه – أبو ذر رضي الله عنه – حذيفة بن اليمان رضي الله عنه.

أمّا لقب التصوف فيعود إلى : إمّا أبو هاشم الصوفي- وإمّا جابر بن حيان. وإمّا الغوث بن عامر.

وقد رجح عندي أن أصل كلمة التصوف هو الصوف، وليس: الصّفاء، والصُّفة وصوفة.

● اعتمد التصوفُ العرفانَ منهجاً له. وهو في الأصل نظام معرفي قديم ظهر في الثقافات الشرقية. وهو منهج يرفض أن يكون العقل والحسّ مركباه للوصول إلى الحقائق والعلوم الإلهية. فالعقل والحس تجري أحكامهما على الظواهر والتصوف أحكامه تجري على البواطن. ومبحث هذا العلم هو الإلهيات. والعرفان هو الفارق بين التصوف والزهد.

● فرق الصّوفية بين الشريعة والحقيقة؛ فالشريعة هي الأصل، ومعرفتها كسبية، والكلّ ملزم بها، وهي الحاكمة على الحقيقة، أمّا الحقيقة، فهي فرع عن الشريعة، ومعرفتها وهبية ولا أحد ملزم بها، وهي المحكومة لا الحاكمة. ومع هذا فقد غالت بعض الفرق الصوفية في الحقيقة على حساب الشريعة.

● المصطلح الصوفي مصطلح وَعِرٌ؛ لأنه متعدد الدلالة فهو يعكس تجربة ذوقية لا عقلية، أي إنه قلِق مضطرب لا ثابت منضبط وهو لا ينكشف على حقيقته – كما يقولون – إلاّ بعد التجريب الذوقي. والقصد من انغلاقه ستر الحقيقة الصوفية وحجبها عن غيرهم. وقد مرّ هذا الأخير بأربعة مراحل: الظهور – النضج – الاكتمال – الجفاف والتكرار.

● الكشف المفاهيم الصوفية المركزية، وهو يشبه الوحي. وأوّل مراتبه المحاضرة وآخرها المشاهدة. وهذا هو المصطلح الذي قرّب الهوة بين الأنبياء والأولياء وفتن بعض المتصوفة إذ جرّهم إلى القول أن الأنبياء يأخذون عن الولي الخاتم. وهذا المصطلح يتداخل عند غير الدارسين بالذوق والوجد.

● لا نستطيع أن نتصور وجود التصوف دون وجود مفهومي الحال والمقام. وهما متقاربان ومختلفان ومتكاملان. فالحال معنى يرد على القلب من غير تعمّد، والمقام ما يتوصل إليه العبد بمجاهداته وسلوكه.

وبينهما فروق عدّة: فالحال وهب والمقام كسب. والحال متحول وهو سابق للمقام والمقام ثابت لاحق بالحال. وليس هذا التفريق متفق عليه بين أهل التصوف بل هو محض اِجتهاد. وفائدة تحديد هذين المفهومين هو وضوح منهج التصوف، وتماسكه.

● نظرية الإنسان الكامل في التصوف ظهرت متأخرة مع التصوف الفلسفي (ابن عربي)، ولها جذور في اليهودية والمسيحية وعند أفلوطين، والباطنية. مهَّد لهذه النظرية – في التصوف- الحلاج. ومن خصائص الإنسان الكامل أنه يجمع بين الحقائق الإلهية والحقائق الكونية، وأنه لولاه ما حصل العلم بالله، وإرادته نافذة لأنها إرادة الله، وهو الحافظ للسموات والأرض أن تقع، والعالم كله يتبع الإنسان الكامل.

● الشطح الصوفي هو قول الصوفي عبارة مستغربة في وصف وجدٍ فاض بقوته، واعتبره عبد الرحمان بدوي علامة اتحاد العبد بالمعبود، وهو شيء لابُدّ منه. وله خمسة عناصر: الوجد – والاتحاد، والسُّكر، والهاتف الإلهي، وحال عدم الشعور.

● بالغ بعض المتصوفة في تحديدهم لمعنى الولي ومهامه، فمنهم من وصف الفرد الجامع أنه على العلم بكل العلوم! وهناك من ساواهم بالأنبياء (ابن عربي) في خصوصياتهم.

● نظرية وحدة الوجود، نظرية عُمدة في التصوف الفلسفي وخاصة مع ابن عربي، وأصول هذه النظرية هي الأديان الوثنية، والفلسفات القديمة، والديانة المسيحية المحرّفة، والشيعة الأوائل، وتبعات القول بوحدة الوجود كثيرة كالقول بأن الله لم يخلق الأشياء على وجه الحقيقة، والقول بصحة كل الأديان المحرفة وغيرها، والقول بتساوي الشرك والتوحيد، والقول بإتصاف الله بجميع الصّفات، سنِيّها ودنِيّها، والقول بأن بعضاً من الله يفنى وأنّ الله متحيز. وهي نظرية باطلة.

● الكرامة في النص الصّوفي وافرة، وهي صنو المعجزة لأنها خرق للعادة، وسببها الزهد والإخلاص فيه. وهي برهان على صدق الولي وقربه من الله عز وجل. والفرق بينهما وبين المعجزة أن الأنبياء مستعبدون بإظهار معجزاتهم. والأولياء مستعبدون بكتمان كراماتهم. وغير ذلك كثير.

وقد رفض المعتزلة وبعض الدارسين المعاصرين حصول الكرامة، وساقوا أدلة عقلية على ذلك، ومفادها الحرص على مكانة النبوة أن تقع من أعين الناس. وقد ردّها علي زيعور إلى الكذب الناجم عن الضغوط النفسية

والإكراهات الاجتماعية وإلى اللاوعي المشبع بالأساطير والخرافات الشعبية.

● لم يسلم التصوف السّني من النقد لكنه قليل بالمقارنة إلى النقد الذي وُجّه للتصوف الفلسفي ، فهذا الأخير قد أحدث مباحث جديدة أثارت لغطا وخصومة ؛ وذلك لأنه انحرف بمباحثه التي أحدثها عن جادة التصوف.

● كان العنصر الصّوفي في رواية (الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي) للطاهر وطار، كالمستعار؛ له وظيفة النكهة للطعام. وذلك لخلوها من العناصر الصوفية المعمقة، فالعناصر تكاد تكون مكرورة. ومن جهة أخرى كان ارتكازها على عنصر الكرامة كبيراً، أمّا بقية العناصر كان حضورها قليلا ومسطحاً. ومن جهة ثالثة الرواية تعالج مسألة سياسية، والمسألة السياسية أبعد ما تكون عن التصوف. ومن جهة رابعة نستحضر اتجاه الكاتب اليساري (الاشتراكي)؛ فأغلب كتابات الطاهر وطار (قبل هذه الرواية) كانت سياسية اجتماعية لا تهتم بمادة التصوف (إلا في الشمعة والدهاليز)، لذلك كانت هذه الرواية كتجريب موسع للعنصر الصوفي عن سابقتها (الشمعة والدهاليز).

● الكرامات التي أوردها الطاهر وطار في روايته كلها كانت كرامات حسية، وذلك ما للكرامة الحسية من تأثير في القارئ وفي بنية السرد.

● ورد مفهوم الحلول في رواية الطاهر وطار، لكن الكاتب لم يتعمق في طرحه وتوظيفه، كأن إيراده له حتمي لأنه من أشهر لوازم التصوف.

● في رواية جبل قاف لعبد الإله بن عرفة هناك تقديس واضح لطريق العرفان، وهناك حَطٌّ واضح لطريق العقل والنظر.

على أنه إذا خُصَّت أي شخصية من شخصيات الرواية بالعلم اللَّدني أكسب ذلك أحداث الرواية تشويقاً وعجائبية، وأكسب السَّرد طابعاً عرفانياً.

● ثيمة الولي في رواية (جبل قاف) أضفت على النص بُعداً عجائبياً، وساهمت أيضا في عَرْفَنَة السرد بإضفاء الوهج الرّوحي على نص الرواية. وإن أكثر الشخصيات حضوراً وتوظيفاً – في هذا الإطار- هي

شخصية الخِضر عليه السلام. لأنها شخصية مشبعة بالخيال الصوفي ومنسوجٌ حولها الحكاياتُ. وقد وُظف في هذه الرواية في دور الموجّه المرشد. وله وظيفة غير مباشرة هي إثبات صحة المذهب الصوفي. ووظيفة أخرى هي إثبات الكرامات والعجائب التي حصلت لابن عربي. ولها وظيفة أدبية وهي كسر أفق انتظار القارئ؛ وذلك لأن القارئ لا يستطيع أن يتنبأ باللامنطق .

● للكرامة طغيان على رواية (جبل قاف)؛ فعددها واحد وثلاثون كرامة. والهدف من هذا الإكثار -حسب رأيي- هو عرفنة السرد؛ إذ كلما كثرت الكرامة كان السرد أكثر عرفانية، ومن جهة أخرى جيء بها لدحض الشكوك الطاعنة في شخصية ابن عربي وإثبات ولايته ورسوخه في الطريق الصوفي.

● أغلب الكرامات التي وردت لابن عربي في رواية جبل قاف تشبه معجزات النبي محمد ﷺ، وهي تريد أن تقول وتقرر أن ابن عربي هو خاتم الولاية المحمدي.

● مفهوم (رؤية العالم) في السرد الصوفي أكسب الرؤية الصوفية السردية تميزا عن غيرها فلها أبعادها الخاصة، لأن منطلقاتها تختلف عن بقية المنطلقات.

● كرامة الهاتف الصوفي في رواية جبل قاف تعكس العناية الإلهية بالصوفي في جميع أطواره، ومن الجهة المقابلة – الذين نقدوا الكرامة الصوفية- رأوه هلوسة أو ظنا أو ضعفا في الأحاسيس، وربما صدى نفسياً بالتفوق الذاتي.

● كرامة الرؤيا في رواية جبل قاف كانت لها وظيفة الإرشاد، ووظيفة التبشير، وعلى مستوى السرد الروائي لها وظيفة استشراف الأحداث وإنفاذ البصيرة. ولها وظيفة جمالية تكمن في المزج بين عالمي الحقيقة والخيال، ووظيفة أخيرة هي الترميز والتلغيز.

● الكاتب عبد الإله بن عرفة لم يُحكِم صناعة أحداث الرواية حين تحدث عن باكورة الشعر عند ابن عربي، فمرة نسبها له في زمن، ونسبها له في زمن آخر بَعيد عن الأول مرة أخرى. وأخلط أيضا في فهمه لمفهوم مركزي في التصوف (عند ابن عربي) حيث لم يفرق بين الولاية العامة (وهي لسيدنا عيسى عليه السلام) وبين ختم الولاية الخاصة التي هي لابن عربي. وغير ذلك من الخلط في حبك أحداث الرواية.

● رواية (جبل قاف) أكدّت وكرست مفهوم (ختم الولاية) الذي ابتكره ابن عربي، وهو مفهوم خطير يقضي بأن الأولياء لا يرون العلم الإلهي إلاّ عبر خاتم الولاية، بل إن الأنبياء أيضا – من حيث هم أولياء – يتعين عليهم ذلك . لأجل هذا تنافس شيوخ آخرون وادعى كل واحد منهم أنه خاتم الولاية.

● يتناقض الكاتب – أو أن أصل التناقض من ابن عربي- فمرة يثبت للبطل ابن عربي ملاميته وذلك بخلع إحدى صفاتهم عنه، ومرّة أخرى يأتي بنقيضها. وفي الدارسين من ردِّ الملاميّة إلى مرض نفسي (السّوداوية أو الملانخوليا) أو إلى الزرادشتية وطابعاً آخر. إذ إن أفعال هذه الفئة غريبة لا تشبه سلوك الإنسان العادي.

● رواية (شجرة العابد) لعمار علي حسن، هي رواية الترقي والوصول وحكاية السّلوك الصّوفي المؤدي إلى المعرفة الإلهية، هي ثورة البحث عن الذات من الداخل. واستندت في ذلك على المشيخة الصوفية، فهي تنتقل من الشيخ حسين إلى حفصة، ومن حفصة إلى عاكف.

● اعتمدت رواية (شجرة العابد) على أسْطَرة الأشياء، فقد نفخت الحياة في الجمادات وأنطقت الحيوانات، وهذا الأمر يلون النص بالعجائبية، وهو قريب الصِّلة بالكرامة الصّوفية، إذْ أحياناً تورِد هذه الأخيرة مثل هذه الأشياء.

● اعتمدت الرواية على التناص الديني، وقد خدمها في تعميق نصها وإكسابه بُعداً دينياً وإضفاء القداسة عليه، وهو من جهة أخرى يعكس مدى

استيعاب الكاتب للخطاب الديني وتأثره به. (حادثة بداية الوحي في غار حراء – وحادثة الإسراء والمعراج...).

● رواية (سابع أيام الخلق) لعبد الخالق الركابي هي رواية صوفية لأنها بحث مستمر ومفتوح في الإنسان وحقائقه التي لا تنتهي، وما التصوف إلاّ بحث عن الله ومحاولة الوصول إليه، وما الذات الإنسانية إلاّ مَعْبَرٌ له.

● عتبات رواية (سابع أيام الخلق) كثيرة وصعبة أحياناً (وخاصة الإهداء) وكلها ذات مدلول صوفي، بل إن عناوين الفصول تشي أن الرِّواية تعيد مضامين كتاب (الإنسان الكامل) للجيلي؛ وتطابق عناوين الرواية مع عناوين كتاب الجيلي إشارة إلى ذلك.

● كان لمفهوم الكشف (الإلهام) حضوراً مكثفاً في الرِّواية (سابع أيام الخلق) إذ إنه الوسيلة الوحيدة التي تتم بها سرد السِّيرة المطلقية، أي أنه الطريق الوحيد الذي يربط أحداث الرواية بعضها ببعض. فلا أحد من الرّواة يستطيع الحكي لولا أن يُكشف عنه.

● فعَّلت هذه الرواية مفهوم القطبية في التصوف، وهي ماثلة في شخصية (السَّيد نور) . والفرق بين أن يكون القطب حاكماً، أو غير حاكم للبلاد – عند السَّهروردي – كالفرق بين الازدهار والتقدم وبين التأخر والانحطاط. وهذا الذي أثبتته الرِّواية من خلال وجود السيد نور أو اِختفائه.

● في الرِّوايات المدروسة وظّفت مفاهيم وأفكار ونظريات التصوف الفلسفي: كوحدة الوجود – الإنسان الكامل – والقطبية – والحلول. وقد طغى حضور هذه العناصر على عناصر التصوف السُّني: كالمقامات – والكرامة. وهذه الأخيرة بولغ فيها وفي توظيفها.

وهذا عائد إلى أن مفاهيم التصوف الفلسفي تستهوي القرّاء ،لأنها محلّ جدل وخصام، ولأنها مفتوحة على التعجيب أكثر.

● حضور الكرامة الحسّية كان طاغيا على حضور الكرامة المعنوية، وذلك لما فيها من إظهار للخوارق، ولما فيها من الإدهاش والتغريب، وهو عنصر يشدّ القارئ إلى النص ويزيد من تلذذه به. ويفتح عليه باب العوالم

المجهولة، ويثير فيه الشك والحيرة، ويكسر أفق توقعه، ويشبع فيه نزعة التمرد على العالم وقوانينه ونواميسه.

هذا والله أعلم.

حاسي خليفة.

الـــــــوادي

المصادر والمراجع

قائمة المراجع والمصادر:

- القرآن الكريم.

1. ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمان – تلبيس إبليس – دار الوعي - بيروت- ط 1970
2. ابن العربي محمد بن عبد الله – أحكام القرآن – دار الكتب العلمية بيروت ط 3 .2003.
3. ابن القيم أبو عبد الله محمد بن أبي بكر– مدارج السَّالكين – ج1- دار الحديث القاهرة تح : محمد المعتصم بالله البغدادي. دت.
4. ابن تيمية أبو العباس أحمد – حقيقة مذهب الاتحاديين- مجموع الفتاوى- تح: ناصر بن حمد الفهد - دار أضواء السلف – السعودية- ط1 2001.
5. ابن تيمية أبو العباس أحمد – فقه التصوف – تعليق: زهير شفيق الكبي – دار الفكر العربي. بيروت –ط1-1993 .
6. ابن تيمية أبو العباس أحمد – مجموع فتاوى ابن تيمية- دار الكتب العلمية بيروت – دط – دت.
7. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي – فتح الباري – تح: محب الدين الخطيب. دار مصر للطباعة.دط- دت.
8. ابن خلدون عبد الرحمان – المقدمة – دار المصحف القاهرة مصر.دت.
9. ابن خلدون عبد الرحمان - شفاء السائل لتهذيب المسائل - تح: محمد بن تاويت الطنجي. ط. تركيا استامبول 1957.
10. ابن خلكان أحمد بن محمد – وفيات الأعيان. تح: إحسان عباس. دار صادر بيروت ط 1972.
11. ابن سبعين عبد الحق – رسائل ابن سبعين- تح: عبد الرحمان بدوي. الدار المصرية – مصر . د ت .
12. ابن عجيبة أحمد بن محمد – إيقاظ الهمم بشرح الحكم – تقديم : محمد أحمد حسب الله – دار المعارف مصر القاهرة -ط1 1985 .

13. ابن عربي محمد بن علي - شجرة الكون- تح: رياض العبد الله. دار القلم- بيروت ط2 1985.
14. ابن عربي محمد بن علي – الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية. المكتبة العربية مع الهيئة المصرية العامة للكتاب – مصر القاهرة 1992.
15. ابن عربي محمد بن علي – الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية. دار صادر بيروت- دط- دت.
16. ابن عربي محمد بن علي – رسالة الأنوار من كتاب رسائل ابن العربي دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط1 1948.
17. ابن عربي محمد بن علي – فصوص الحكم- تح: أبو العلا عفيفي. دار الكتاب العربي – بيروت- دت.
18. ابن عربي محمد بن علي الحاتمي – التعريفات – تح: رفيق العجم – بيروت – مجلة الأبحاث الجامعية الأمريكية عدد 36/1988.
19. ابن قضيب البان عبد القادر بن محمد – المواقف الإلهية – ملحق بكتاب: الإنسان الكامل – عبد الرحمان بدوي.
20. ابن كثير أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر – تفسير القرآن العظيم. تح: سامي بن محمد السَّلامة. دار طيبة. ط2. 1999.السّعودية.
21. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد ، لسان العرب – تح: أمين محمد عبد الوهاب – دار إحياء التراث العربي بيروت.
22. أبو الفداء إسماعيل بن علي – المختصر في أخبار البشر- دار الكتب العلمية – بيروت .دت.
23. أبو طالب المكي محمد بن علي – قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى طريق التوحيد – تح: محمود إبراهيم الرضواني- دار الكتب العلمية بيروت –ط2005.
24. أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني –حلية الأولياء وطبقات الأصفياء - دار السعادة مصر- ط1996.

25. أحمد عطا عبد القادر–التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي- دار الجيل – بيروت لبنان- ط1 1987.
26. أمين أحمد – ظهر الإسلام – مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. مصر 2013.
27. أمين أحمد ، نجيب محمود زكي – قصة الفلسفة اليونانية. مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ط2 1935.
28. البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل – صحيح البخاري – دار ابن كثير- دمشق ، بيروت - 1993.
29. بدوي عبد الرَّحمان – الإنسان الكامل في الإسلام – وكالة المطبوعات الكويت ط2 1976م..
30. بدوي عبد الرحمان– نصوص من شطحات الصوفية- مكتبة النهضة المصرية- القاهرة 1949.
31. بدير عون فيصل– التصوف الإسلامي الطريق والرجال – مكتبة سعيد رأفت جامعة عين شمس ،مصر ط1983.
32. البغدادي عبد القاهر– الفرق بين الفرق – تح: محمد محي الدين عبد الحميد – دار المعرفة بيروت ط. 1995 .
33. بقشي عبد القادر– التناص في الخطاب النقدي والبلاغي دراسة نظرية وتطبيقية. أفريقيا الشرق.المغرب2007.
34. بن بريكة محمد – التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان.- - دار المتون للنشر- ط1- 2006.
35. بن بريكة محمد – موسوعة الطرق الصوفية (متون التصوف الإسلامي. ج12 دار الحكمة – الجزائر2009.
36. بن عاشور محمد الطاهر – التحرير والتنوير – الدار التونسية للنشر تونس-1984.
37. بن عرفة عبد الإله – جمالية السرد في الرواية العرفانية – دار الآداب بيروت ط1 2014.

38. بن عرفة عبد الإله – رواية جبل قاف – مطبعة عكراش الرباط المغرب – ط1- 2002.
39. بنيس محمد– ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب – مقاربة بنبوية تكوينية – دار توبقال – الدار البيضاء – المغرب. ط2 2014 .
40. تسيهر أجناس كولد – العقيدة والشريعة في الإسلام-دار الكتب الحديثة – تر: محمد يوسف موسى وآخرون - ط2 دت.
41. التفتازاني أبو الوفا – مدخل إلى التصوف الإسلامي – دار الثقافة للنشر والتوزيع- ط3 – 1988.
42. الثعلبي أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم - الكشف والبيان عن تفسير القرآن –تح: أبو محمد بن عاشور- دار إحياء التراث العربي ط1 2002.
43. الجابري محمد عابد– بنية العقل العربي – مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط9 2009.
44. الجامي عبد الرحمان – نفحات الأنس- طبعة دار الكتب العلمية بيروت - دت .
45. الجرجاني علي بن محمد – كتاب التعريفات- دار الفضيلة مصر – دط – دت.
46. الجوهري عبد الحميد - التصوف مشكاة الحيران – أفريقيا الشرق ط1996.
47. الجيلاني عبد القادر– كتاب الفتح الرباني والفيض الرَّحماني، البابي الحلبي – مصر. 1318هـ.
48. الجيلي عبد الكريم – الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمان الرحيم – تح: بدوي طه علاّم – دار الرسالة القاهرة مصر. دت.
49. الجيلي عبد الكريم– الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل – تح: أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد بن عريضة –

منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 1997.
50. الجيلي عبد الكريم– شرح الأسفار عن رسالة الأنوار . مطبعة الفيحاء دمشق 1348هـ.
51. حامد أبو زيد نصر – فلسفة التأويل- التنوير، بيروت، دار الوحدة، بيروت. ط1 1983م.
52. حجازي عوض الله ،ونعيم محمد السيد – تاريخ الفلسفة اليونانية – دار الطباعة المحمدية بالأزهر – القاهرة – ط 2 دت.
53. الحجمري عبد الفتاح– عتبات النص . البنية والدلالة – منشورات الرابطة، الدار البيضاء المغرب – ط1 1996.
54. الحفني عبد المنعم- الموسوعة الصّوفية- دار الرشاد القاهرة- ط1 1992.
55. الحكيم سعاد – عودة الواصل- مؤسسة دندرة للدراسات - بيروت ط 1994.
56. حمدي أيمن– قاموس مصطلحات الصّوفية - دار قباء للطباعة والنشر .القاهرة ط2000.
57. الخطيب البغدادي أبوبكر أحمد بن علي –تاريخ بغداد. ج14 ط القاهرة1931.
58. الخوانساري محمد باقر الموسوي - روضات الجنات في أخبار العلماء السَّادات. الدار الإسلامية - طهران- ط1 1991.
59. الرّفاعي محمد نسيب– التوصل إلى حقيقة التوسل المشروع والممنوع. دار لبنان. بيروت- ط3- 1979.
60. الركابي عبد الخالق– سابع أيام الخلق – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – لبنان – ط4 -2011.
61. زدادقة سفيان - الحقيقة والسراب – منشورات الاختلاف - الجزائر ط1 2008.
62. زروق أحمد – قواعد التصوف- تح: عبد المجيد خيّالي. دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط2 2005.

63. زيعور علي – الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم – دار الأندلس. بيروت لبنان- ط2. 1984.
64. سانتلانا دافيد – المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي تح: محمد جلال شرف – دار النهضة العربية بيروت.
65. ستار ناهضة – بنية السرد في القصص الصوفي (المكونات والوظائف والتقنيات)- منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق2003.
66. السّكندري ابن عطاء الله– لطائف المنن. – دار المعارف – مصر القاهرة – دت تح: عبد الحليم محمود.
67. السهروردي أبو حفص عمر بن محمد – عوارف المعارف – دار الكتاب العربي بيروت لبنان- 1403هـ.
68. السّواح فراس– مغامرة العقل الأولى – دراسة في الأسطورة ط13. دار علاء الدين، دمشق، 2002.
69. الشرقاوي حسن – معجم الصّوفية، ط1. مؤسسة مختار – القاهرة ط 1987.
70. الشعراني عبد الوهاب – الأنوار القدسية في معرفة القواعد الصوفية. تح : ط1 عبد الباقي سرور. والسيد محمد عبد الشافعي – مكتبة المعارف. بيروت 1962.
71. الشعراني عبد الوهاب – الطبقات الكبرى. دار الكتب العلمية - بيروت ج1 ط 2007.
72. الطوسي أبو سراج - اللمع- تح : ع الحليم محمود. و طه عبد الباقي سرور. دار الكتب الحديثة بمصر ط 1960.
73. ظهير إحسان إلهي – التصوف المنشأ والمصادر- إدارة ترجمان السنة - باكستان ط1- 1986.
74. عبد الحميد فتاح عرفان – نشأة الفلسفة الصّوفية . دار الجيل – بيروت. ط1 1993.
75. عبد الرحمان بدوي –موسوعة الفلسفة- ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت 1996.

76. عبد الله بن عبد البر يوسف – الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار – دار قتيبة دار الوعي.1993 دط.
77. عبد المنعم جاد الله منال –التصوف في مصر والمغرب – منشأة المعارف الإسكندرية مصر- ط د ن.
78. العجم رفيق– موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي – مكتبة لبنان ناشرون – ط1 – 1999.
79. عفيفي أبو العلا – التصوف الثورة الرّوحية في الإسلام. دار المعارف ط 1963.
80. عفيفي أبو العلا– الملامتية والصوفية وأهل الفتوة – منشورات الجمل- بيروت- لبنان. ط2015.
81. علي حسن عمار – شجرة العابد – دار الشروق –مصر- ط2 2014.
82. عيد رجاء– القول الشعري – منظورات معاصرة. منشأة المعارف بالأسكندرية.ط1 .1995.
83. غالب مصطفى – مفاتيح المعرفة – عز الدين للطباعة والنشر - بيروت 1982.
84. غانم طلعت – أضواء على التصوف – عالم الكتب، القاهرة . دط. دت.
85. الغزالي أبو حامد – إحياء علوم الدَّين- دار الآفاق العربية – مصر ط1 – 2004.
86. الغزالي أبو حامد – المنقذ من الضلال. تعليق: سعد كريم الفقي – دط – دت.
87. غولدمان لوسيان - الإله الخفي - ، ترجمة الدكتورة زبيدة القاضي - الهيئة العامة السورية للكتاب- ط2011.
88. الفرّاء أبو يعلى محمد بن الحسين– إبطال التأويلات لأخبار الصفات تح: محمد النجدي – مكتبة دار الإمام الذهبي – الكويت. ط1 1410هـ.

89. فرّوخ عمر - تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون – دار العلم للملايين – بيروت ط4 1972.
90. فضل صلاح– منهج الواقعية في الإبداع الأدبي – دار المعارف القاهرة. ط2 1980.
91. الفيروز أبادي محمد بن يعقوب – القاموس المحيط- مؤسسة الرسالة – بيروت- ط8- 2005.
92. القاشاني عبد الرزاق – شرح فصوص الحكم – مكتبة مصطفى الباني .ط3 – 1987.
93. القاشاني عبد الرزاق – معجم اصطلاحات الصّوفية – تح: عبد العال شاهين- دار المنار- القاهرة - ط1 1992.
94. القشيري عبد الكريم – الرسالة القشيرية- دار الكتب الحديثة – القاهرة مصر- 1974.
95. قطوس بسام - سيمياء العنوان - وزارة الثقافة – عمان - الأردن ط1 2001.
96. القونوي صدر الدين – مراتب الوجود. منشور ضمن كتاب: الإنسان الكامل في الإسلام – عبد الرَّحمان بدوي – وكالة المطبوعات – الكويت. ط2- 1976.
97. القيصري يوسابيوس – تاريخ الكنيسة – تر: القمص مرقس داود – مكتبة المحبّة ط3. 1998.
98. الكتاني محمد – حلّ الطلاسم من صلاة القاسم – المطبعة العامة الشرقية القاهرة. ط1 1321هـ.
99. الكلاباذي أبو بكر محمد بن اسحاق – التعرف لمذهب أهل التصوف- دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. ضبط : أحمد شمس الدين. ط1 1993.
100. لحميداني حميد– بنية النص السَّردي من منظور النقد الأدبي. المركز الثقافي العربي- بيروت- ط1 1991.
101. ماسينيون لويس – أخبار الحلاج - دار بيبليون – لبنان - 2008.

102. ماسينيون لويس - وعبد الرازق مصطفى – التصوف – تر: إبراهيم خورشيد وآخرون . دار الكتاب اللبناني بيروت - ط1984.
103. مبارك زكي – التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق.
104. متز آدم – الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري – تر: محمد الهادي أبو ريده ط 1948- الكتاب العربي بيروت.
105. محمود صبحي أحمد – التصوف إيجابياته وسلبياته- دار المعارف القاهرة – ط1984.
106. معوشي عبد الوهاب– تفكيرات في الجسد الجزائري الجريح . منشورات الاختلاف – الجزائر. ط1. 2001.
107. مفتاح محمد– تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص- المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ، بيروت ط3 1992.
108. المناوي عبد الرؤوف– الكواكب الدُّريَّة في تراجم السّادة الصّوفية. تع: محمد حسن ربيع – المكتبة الأزهرية للتراث- مصر 1938.
109. منصف عبد الحق– أبعاد التجربة الصوفية (الحب، الانصات، الحكاية) افريقيا الشرق المغرب 2007.
110. النابلسي عبد الغني – الفتح الرَّباني – تح: محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية بيروت ط1 1405هـ.
111. النبهاني يوسف بن إسماعيل – جامع كرامات الأولياء . دار الكتب العربية الكبرى مصر، 1329هـ.
112. النفري أبو عبد الله محمد بن عبد الجبار – غيث المواهب العليّة في شرح الحكم العطائية - تح: عبد الحليم محمود- مطبعة السعادة- القاهرة.
113. النقشبندي الخالدي أحمد– جامع الأصول في الأولياء، معجم الكلمات الصوفية، دار الانتشار العربي بيروت ط 1998.
114. النووي أبو زكريا يحيي بن شرف - شرح النووي على مسلم - دار الخير- ط 1416هـ / 1996م.

115. النووي شرف الدين يحي – بستان العارفين – المطبعة المنيرية –دمشق- د ت . د ط
116. نيكلسون رينولد – الصوفية في الإسلام- تر: نور الدّين شريبة ط2- مكتبة الخانجي القاهرة مصر- 2002م.
117. نيكلسون رينولد – في التصوف الإسلامي وتاريخه – تح: أبو العلا عفيفي - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1375هـ.
118. نيكلسون رينولد – في التصوف الإسلامي وتاريخه- تر: أبو الوفاء عفيفي -ط القاهرة.
119. الهجويري أبو الحسن علي بن عثمان – كشف المحجوب- دار النهضة العربية – بيروت لبنان– مراجعة أمين عبد المجيد بدوي- ط 1980.
120. الواسطي عماد الدين – قواعد في السّلوك إلى الله تعالى – دار البشائر الإسلامية – ط 2014 - تح: محمد بن عبد الله أحمد.
121. وطار الطاهر– الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي – موفم للنشر والتوزيع. الجزائر 2004
122. ياوس هانس روبرت - جمالية التلقي، من أجل تأويل جديد للنص الأدبي- تر:رشيد بنحدو.- المركز القومي للترجمة ط1- 2003.
123. اليشطرية الشاذلية فاطمة – نفحات الحق في الأنفس العلية – ط 1399هـ . بيروت – دت.

<u>رسائل الدكتوراه</u> :

124. بن نوار بهاء - العجائبية في الرّواية العربية المعاصرة – مقاربة موضوعاتية تحليلية – أطروحة دكتوراه. إشراف الطيب بودربالة. جامعة الحاج لخضر باتنة. 2013/2012.
125. الرضواني محمود عبد الرازق– المعجم الصّوفي - رسالة دكتوراه – كلية العلوم القاهرة.

المقالات:

126. بريكي عبد الإله – " الرواية العرفانية. ماهيتها، إشكالات تلقيها وخواصها السَّردية " مجلة ذوات ! the what الإلكترونية. مجلة ثقافية نصف شهرية. ع 10. 2015م

127. بوالسليو نبيل– "الإيديولوجية في الرواية الجزائرية – رواية الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي نموذجاً " – مجلة البحوث والدراسات الانسانية – جامعة سكيكدة ع 2014/8.

128. رواينية الطاهر– شعرية الدَّال في بنية الاستهلال في السَّرد العربي القديم – أعمال ملتقى معهد اللغة العربية وآدابها - منشورات جامعة باجي مختار - عنابة ،1995.

129. عبدي صلاح الدين– "الواقعية السِّحرية في أعمال إبراهيم الكوني رواية الورم نموذجا " مجلة العلوم الإنسانية الدولية ع 19، 1433هـ.

130. العلاق علي جعفر– "شعرية الرواية"، مجلة علامات في النقد. مج6. ع23. 1997.

131. قريبع رشيد– "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي دراسة سيميائية " الملتقى الأول للسيمياء والنص الأدبي- جامعة بسكرة- منشورات الجامعة - ع1- 2000م.

الفهرست

الفـــــهرس

الإهداء

المقدمة

الفصل الأول : ماهية التصوف ومفاهيمه وقضاياه 8

1/ **التصوف : الماهية المصادر النشوء التسمية**.....9

1- في الماهية..... 9

2- مصادر التصوف.....13

3- نشوء التَّصوف الإسلامي.....22

أ/ أسباب النّشوء.....22

ب/ زمان نشوء جماعة الصّوفية ولقبهم.....26

4- في التسمية.....30

2/ **التصوف: المنهج والمصطلح**.....34

1- في المنهج.....34

2- الشريعة والحقيقة.....41

3- الكشف والذوق والوجد اجتراحا صوفيا..... 45

أ – الكشف.....45

ب- الذوق (التجلي).....49

ج – الوجد.....51

4- في المصطلح.....53

3/ **كبرى قضايا التصوف**.....57

1- الأحوال والمقامات (التوبة – الورع

– الزهد – الصبر – التوكل – الرضا-)..... 57

2- الإنسان الكامل.....73

أ – الجذور(في اليهودية – في المسيحية

– عند أفلوطين – عند الباطنية).....73

ب/ عند المتصوفة (الحلاج- ابن عربي- الجيلي)..... 76

4- الكرامة 93

5- الشّطح الصّوفي(الوجد – الاتحاد – السكر

– الهاتف الإلهي – حال عدم الشعور).....98

5- الولاية والنبوة.....106

الفصل الثاني : عناصر التصوف في الرواية

العربية المغاربية المعاصرة.....113

1/ دراسة في رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي"

للطاهر وطار 114

1- ملخص الرواية 114

2- مفاتيح الرواية..... 118

3- صوفية العنوان..... 127

4 – الكرامة والعجائبية في الرِّواية..... 130

5 – مفهوم الحلول والاتحاد في الرِّواية.....137

6 – مفهوم الزمن (الوقت).....139

7 – عناصر صوفية أخرى.....140.

2/ دراسة في رواية "جبل قاف" لعبد الإله بن عرفة.....144

1- ملخص الرواية.....144

2 – العلم اللّدنيّ وفعاليته في "عَرْفَنَةِ" السَّرد.....159

3- حضور ثيمة الولي وأثره في النص السَّردي.....165

4– طغيان الكرامة في رواية جبل القاف.....171

أ/ كرامتان قبل ولادة ابن عربي.....175

ب/ كراماته مع الأنبياء والأولياء والشيوخ.....176

ج/ كرامات الكشف والفتح والهواتف والرؤيا.....178

د/ كرامات مع الناس والأشياء.....188

5 – عناصر صوفية أخرى.....194

أ / ختم الولاية.....194

ب/ الملامية.....199

الفصل الثالث : عناصر التصوف في الرواية العربية

المشرقية المعاصرة.....206

1/ دراسة في رواية "شجرة العابد" لعمار علي حسن 206

1- ملخص الرواية..... 206

2- قراءة في عنوان الرواية.....210

3 – وفرة الكرامة وتنوعها في الرِّواية.....213
4 – التناص الدّيني في الرِّواية.....225
2/ دراسة في رواية "سابع أيام الخلق" لعبد الخالق الركابي.....237
1- ملخص الرواية.....237
2 – صوفية العتبات.....245
3 – مركزية الكشف والإلهام في بناء الرِّواية.....250
4 – الكرامة وجماليتها في سرد الرِّواية 258
5 – عناصر صوفية أخرى.....265
أ – قطبية السَّيد نور.....265
ب – الزهد والقناعة.....266
ج – المقامات.....267
الخاتمة 270
المراجع والمصادر.....279