

السير في الكتابة العرفانية الروائية

عند عبد الإله بن عرفة



Walking in the mystical fiction writing in Abdul Ilah bin
Arafa works

* أ. سليمة عشو

تاريخ الاستلام: 2019-12-20 / تاريخ القبول: 2020-04-26

ملخص: تهدف هذه الورقة إلى معرفة كيفية نقل تجربة السير من خلال الكتابة العرفانية عند الروائي المغربي "عبد الإله بن عرفة"، على الرغم من أن هذه التجربة تتميز بأنها تجربة فردانية وباطنية وخاصة، أي وصف العارف رحلته، ومن ثمارها المعرفة والتي تعني العرفان، ومنه التقاء العارف بمعروفه وفناؤه فيه، وبذلك خلق السير لدى السائتر الحاجة إلى نقل تجربته للآخرين، وبذلك نتج أدب جديد، أطلق عليه أدب السير والسلوك، لقد خلف هذا النوع من الكتابة العرفانية القائمة على السير منظومة لغوية متفردة، وتعدّد في الدلالة.

كلمات مفتاحية: سير؛ رحلة؛ عرفان؛ عجائبية؛ كتابة.

* ج. سوق أهراس (الجزائر) 3acho2011@gmail.com (المؤلف المرسل)

Abstract:

This paper aims to know how to transfer the experience of walking of Mysticism a writing to the Moroccan novelist "Abdel Ilah bin Arafa", although this experience is distinguished as an individual and esoteric experience in particular, i.e. the description of the aware one of his journey, and from the effect of realisation of the aware one and from it the confluence Known for his favor and annihilation in it, thus creating the walk for the rest of the need to pass on his experience to others, and thus a new literature was produced, called walk and literature. This type of Walking writing based on walk has left a unique linguistic system, and a multiplicity of signification.

Keywords: Walking; journey; Mysticism; fantasy; writing.

مقدّمة: اعتمد عبد الإله بن عرفة في تجربته في الكتابة العرفانيّة على السّير أي السّير والسّفر العرفاني وهو السّفر الذي يرتقي إلى مستوى هذا الكون لمعاينة التّجليات الإلهيّة عبر الخيال العرفاني؛ سير الكشف والاستكشاف عن العوالم الخفيّة النّورانيّة، فهو سفر داخليّ يتجلّى في فكر صاحبه عبر الخيال، وهنا ينمحي الوجود المكاني، وقد تكون الرّحلة على شكل رؤيا أو منام، وذلك في رؤيّة العارف للكون والوجود والإنسان والأشياء؛ فيرحل العارف في هذا السّفر الخيالي لا تحكمه قوانين الرّمان والمكان، ولكن لا يرحل العارف إلا بعد القيام برياضات والمرور عبر امتحانات، وما يلاقي جرّاء ذلك من تعب؛ فرحلة الكشف هذه التي ينتهجها العارف هي تجربة الموت والفناء؛ والفناء يكون لأجل البقاء، وهذا البقاء يتمثّل في الكتابة كتابة ما لاقاه وشاهده أثناء سيره، وهي تجربة ذاتيّة لا يُتعرّف عليها بالقراءة، لذلك تطرح الإشكاليّة كالآتي: ما السّير في العرفان؟ وكيف تنقل هذه التّجربة إلى الآخرين كتابة؟ وكيف يتجلّى في كتابات عبد الإله بن عرفة؟ وللإجابة عن هذه الإشكاليّة نستدعي منهج التّأويل كأداة للكشف والفهم، وفن للحوار والجدل، ونضع الفرضيّة الكبرى المتمثّلة في: سير العارف سيراً إلى الله فهو يستلزم السّر والصّمت، وتحوّل الكتابة إلى كلام غير مسموع، وذلك بالاستعانة بما هو أدبي وغير أدبي في عمليّة الكتابة. لنصل إلى نتائج منها خاصّة نقل التّجربة العرفانيّة من الفردانيّة إلى الآخرين لتكون ثقافة يُقتدى بها في حل أزمت الأفراد والجماعات في الواقع الرّاهن باعتبارها تجربة متميّزة وناجحة.

2. مفهوم السّير ولوازمه: السّير عند العرفانيّين هو «توجّه القلب إلى الحق. والأسفار أربعة؛ الأوّل هو السّير إلى الله من منازل النّفس إلى الوصول إلى الأفق المبين، وهو نهاية مقام القلب، ومبدأ التّجليات الأسمائيّة. الثّاني هو السّير في الله بالاتصاف بصفاته والتّحقّق بأسمائه، إلى الأفق الأعلى ونهاية الحضرة، الواحديّة الثّالث هو التّرقّي إلى عين الجمع والحضرة الأحديّة وهو قاب قوسين... السّفر الرّابع هو السّير بالله عن الله للتكميل. وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع»¹. والسّير مصدر والاسم منه "السّيرة" وتعني في اللّسان العربي "الطريقة" حسيّة كانت أو معنويّة، وإن غلب استعمالها تعبيراً عن حركة الإنسان في الحياة... وهو سير لا يبدأ من جهة وينتهي إلى جهة، ولا يقطع فيه السّائر المغاني متنقلاً من مكان إلى مكان، وإنّما هو سير المعاني في مضمار الأنفس ينتقل فيه السّالك من مكانة إلى مكانة حتى يصل هذا السّالك إلى مقام

القرب إلى الله تبارك وتعالى حتى يغدو من المقربين، ولا يزال يتقرّب ويتقرّب إلى الله في هذه المدارج حتى يصل إلى مقام العبوديّة والكمال². السّير لدى ابن عربي نوع من الانتقال انتقال من منزل عبادة إلى منزل عبادة أخرى... ومن مقام إلى مقام آخر، ومن اسم إلى اسم آخر، ومن تجلّ إلى تجلّ آخر، ومن نفس إلى نفس آخر ومن هنا فالسّالك هو الذي يعيش حالة الانتقال في هذه المنازل والأعمال والأسماء والتّجليات والأنفاس وهو الذي يعيش حالة المجاهدات³.

يقسّم العرفاء السّير إلى أربعة أسفار للسّالك في مسيرته العرفانيّة: السّير من الخلق إلى الحق وفيه يسعى السّائر إلى تحدي الطّبيعة للوصول إلى الله فلا يكون بينهما حجاب، أمّا السّير الثّاني فهو بالحق في الحق ويكون هذا السّفر للسّالك العارف الذي يعرف الحق فيشرع في السّفر والتّجوال في الأسماء والصفات، والسّير الثّالث سير من الحق إلى الخلق بالحق وهذا لا يعني انقطاعه عن ذات الحق وإنّما لأنّه يرى ذات الحق في جميع الأشياء أمّا السّير الأخير فهو سير في الحق بالخلق وفيه يقوم السّالك بإرشاد النّاس وهدايتهم في الوصول إلى الحق⁴. ولا تكون الرّحلة لدى العارف رحلة فكريّة فحسب؛ بل هي رحلة استكشاف العالم، والغوص في أرجائه والتّحقّق من كماله وهذا كلّ بهداف الوصول إلى الحقائق العلويّة؛ أي الوصول إلى الله عزّ وجلّ، «ولم يكن الكشف الصّوفي مجرد حركة فكريّة تحاول تأسيس نسق معرفي مجرد حول العالم، بل كان رحلة وسلوكا داخل العالم ولا ينبغي أن يأخذ الرّحلة هنا بمعناها الجغرافي المعتاد وحده، بل هي رحلة متعدّدة الاتجاهات والأهداف، فقد تكون رحلة باطنيّة، إنّ الرّحلة والسّفر واستكشاف أسرار العالم هاجس داخلي من هواجس التّجربة الصّوفيّة. إنّه ينبع من داخلها لأنّه لبّي حاجة الصّوفي في أن يكون حاضرا باستمرار مع التّجليات الإلهيّة أينما كانت.»⁵.

وهذا السّير يحتاج إلى أربعة لوازم وهي المرشد، الهمة، الورد، المقصد. فالمرشد هو بمقام المعلم ومن صفاته الكمال والصّلاح والعلم والخبرة بالمسار ليكون قدوة للسّائر، أمّا الهمة فهي قوّة انبعاث في النّفس لتحقيق مقصدها والنّاتجة من الإرادة لذلك يُسمّى السّالك مُريدا متى سلك طريق العرفان وتحتلف الهمة من سائر إلى آخر⁶. أمّا اللّازم الثّالث فهو الورد وهو ما ترتّب على العهد من العبادات والقربات⁷ أمّا اللّازم الرّابع فهو المقصد والغايّة وهو أن يصل العارف إلى الله تبارك وتعالى باعتبار أنّ الله تبارك وتعالى هو منتهى العلم ومنتهى العمل على السّواء، كما أنّه منتهى الوجود⁸. ولما رغب الشّشتري

بطل رواية صاد أن يسلك الطّريق الذي هو منتهى العلم ومنتهى العمل والذي سلكه ابن سبعين أعطاه هذا الأخير دقاً وطلب منه أن ينزع ثيابه الرّفيعه ويلبس الصّوف ويغني في الأسواق، وينزع كل ما ألفته النّفس من عزّ وإمارة ومال، ويأخذ بنديرا ويغني في السّوق ويقول بدئيّتُ بذكر الحبيب، ولا يفتأ يذكرها والنّاس يضحكون وهو غافل عنهم ويقصد الله ويلهج بكلامه حتى تنخرق له الحجب⁹.

3. أهميّة السّير: إنّ الحديث عن السّير في رحلة العارف تستدعي الحديث عن الرّحلة منذ عرف الإنسان الانتقال من مكان إلى مكان آخر، وكما هو معروف أنّ من ثمره ما نتج عنها من كتابات وآداب وقصص عبر التّاريخ الإنساني الطّويل فكان أدب الرّحلة ثمرة الرّحلة منذ القدم؛ وعندما نقول أدب الرّحلة نقصد به ذلك اللّون الأدبي ذو الطّابع القصصي السّردّي والوصفي، فهو نص لا يخلو من الخيال رغم واقعيّة الرّحلة، ويقتضي ذلك أن تبرز أدبيّة النّص ولونه الفنّي، وما تستلزمه من حضور الخيال المصاحب للسرد والوصف تُترجم كلّ هذا الحضور البنيّة الرّمزيّة للغة التي تشكّل مادّة رحليّة واقعيّة حدثت بالفعل في الواقع المكاني للكاتب. وهذه الرّحلة قد تكون واقعيّة أو متخيّلة فالرّحالة لهم محطات يقفون عندها بين الرّحلة والأخرى من أجل الرّاحة والاستجمام وفيها يتعرّفون على الآخرين ويتأثّر بهم ويؤثّر عليهم كذلك فكرا مذهبا وأعرافا وعادات، وربّما لإقامة علاقات تجاريّة وإنسانيّة. وهذا ما يحدث في رحلة العارف، يقول ابن عرفة: كتبتُ في العرفان لأنّه رحلة في المعرفة يتوخّد فيها العارف والمعروف، وثمره هذه الرّحلة هي المعرفة، ولسنا هنا بصدد المقارنة بين الرّحلتين لكنّ لبيان أقدميّة الرّحلة وأقدميّة الكتابة عنها، فقد تكون للاكتشاف وتغيير المكان، أو رحلة البحث عن المعرفة والمعنى رحلة البحث عن المختلف والمغاير. وفيها ما فيها من وصف الشّعوب والأماكن والعادات والتّقاليد، وما نراه في هذه الروايات ذلك الوصف الذي نجده في أدب الرّحلة، فلا تكدر رواية تخلو منه، فالسائر وهو في طريقة للبحث عن المطلق، والسّير نحو معرفته يصف ويسرد ويجلب أنواعا أدبيّة مختلفة كفن المقامة؛ «... وهي مدينة صغيرة الحجم كبيرة الشّأن معروفة بالولاية والعلم، يقصدها الرّهّاد والصّالحون. وفيها بعض الأسر الأندلسيّة التي استقدمت في زمن ولي...»¹⁰، والرّحلة دائما تنتج قصّة أيّا كان نوعها مادام هناك سرد وقص وتتبع الأخبار والآثار «إنّ الرّحلة هي التي تولد القصّة، ومنذ القديم كانت الرّحلة هي التي تفجّر ينابيع القصص، لأنّها تحكي تفاصيل ودقائق عن غرائب لا

يشاهدها من بقي جامدا في مكانه»¹¹. كما تكمن أهميّة السّير في المعرفة، فإنّ الكتابة عن هذا السّير أهم مكسب، وشاهد على مشاهدات السّائر واكتشافاته وفتوحاته.

فالسّير عند العارف السّائر مغامرة لاكتشاف ما لا يمكن اكتشافه دون القيام بالسّير فهو تجربة لاختراق المجهول من أجل القبض على ما هو معروف، ومن ثمرته المعرفة التي بها تُفتح الحجب، وتشعّ الأنوار الإلهيّة على السّائر الباحث عنها لإزالة التيه والضلال.

4. السّير معراجا: تنهض رواية قاف على السّير والسلوك وهي رواية يبدو فيها

الانتقال معراجا انطلاقا من عنوان الرواية الذي يُوحى بهذا المعراج فالجبل يحمل دلالات لكل ما هو معراج؛ إذ يدلّ على كل ما هو فوق وأعلى ويتطلّب الصّعود ولكن ما يُميز السّير في هذه الرواية الإسراء والمعراج والسّفر برا وبحرا وجوا، تحكي هذه الرواية سيرة ورحلة الشّيخ الأكبر "محبي الدّين بن العربي" الذي رُمز إليه بحرف القاف، كما تتأسّس هذه الرواية بهذا الحرف وتُبنى عليه من خلال مشاهد الرواية فتارة يرحل برا وتارة بحرا وأخرى جوا، ولهذه الرّحلة مقامات وأحوال لكن المقامات تختلف عن الأحوال في المصدر فالمقامات ثمرة المجاهدة الصّوفيّة، ويتجلّى ذلك بشكل واضح من خلال الهاجس الصّوفي الذي يغلف كافّة لغة التّجربة الروحانيّة التي يعايشها السّارد الذي يسرد رحلته بنفسه طيلة الرّحلة المعراجيّة الخياليّة التي تفوده نحو عالم سماوي غيبي، فهو معراج روحاني يتعيّن منه الوصول إلى الدّات العليّة وملامسة الحقائق الكونيّة الكبرى «لقد أن الآوان أن ترسو سفينيّتي أخيرا في قاف النّهائيّة، أمشي إلى الشّام وأشّم نفس الرّحمن. لقد دخلت خزانة في بلاد المغرب وخرجت منها إلى بلاد المشرق. وها هي السّفينة تحنّ إلى أن ترسو وتعود إلى قاف البدايّة قاف النّهائيّة»¹²، ينطلق السّارد في سرد رحلته انطلاقا من المكان المعروف والموجود في الواقع، ينطلق من مرسيّة من أسماء غير ظاهرة هي الأسماء الأمهات التي تتفرّع عنها الأسماء الأخرى. ووصولاً إلى قاف دمشق حيث يتحقّق اللّطف بالعلوم المتواجدة في هذه الخزانة التي تجمع العلوم على وجه الأرض، ويخرج منها وقد أصبح في حدّ ذاته خزانة متنقّلة وهذا هو التّوحد «لقد دخلت تلك الخزانة وخرجت منها فرقانا بين الحق والباطل. وها أنا أرجع إليها كما يعود الضّوء إلى المشكاة. تلك كانت خزانة الآفاق وهي الآن خزانة الأنفس التي هي من نفس واحدة. ولم تكن أنفسا إلاّ أنّها أنفاس نفسا. بأنفس الرّواح. البدايّة منك والسّير إليه والوصول إليك. فأنت من قصدت وأنت من عرفت معرفتك الأولى هرباً أفضت بك إلى محبّة غيرك فعرفك ذلك الغير بك. فتلك

معرفة ثانية هي عين الضَّلْب.»¹³، لقد كانت هذه الرحلة تنقلاً خارج واقعه الأرضي المادي المحصور بقيود الزمن والمكان اللذين بدأ منهما وانتهى بالوصول إلى الله، يبدو كل ذلك من خلال اللغة العرفانية بإسراقاتها في عملية السرد والمحاورة.

ثم وصف رحلته تلك بقوله «كانت سياحاتي ومقامي بين رداء الكبرياء وإزار العظمة. ولنقل إنها سفر بين الردائي الكبريائي الإنساني والتسبيح الإزاري الآفاقي العظيم»¹⁴، وهذا الوصف ينم عن أن الرحلة التي انخرط فيها "الشيخ الأكبر" تمرّ بمراحل ومجريات ومشاهد عن طريق متصاعد ومتطور عبر مراحل مختلفة فلكل طريق رياضاته المختلفة تنطلق من المقامات والأحوال بحسب المستوى الذي يصل إليه العارف، وكل مشهد يحصل له تطهير؛ هذا التطهير يتمثل في المادي والمعنوي بتجنب الرجس ولو بالتفكير وتجنب الكلام مع البشر لأنه يحتل الرّفث والفسوق والجدل، فكأما قطع العارف طريقاً أو مرحلة ترقى في المراتب وعرف معرفة غير التي قبلها، «وخرجت منها فرقانا بين الحق والباطل»¹⁵، إن هذا الكشف المعرفي الذي اجتهد "الشيخ الأكبر" للوصول إليه مرّ بملامسة الحقائق والأسرار، فارتقى إليها بمراحل وعتبات المكاشفة من عتبة معرفية إلى عتبة أخرى، ليُزيل كل الحجب المانعة، ليلامس النور الإلهي، فأصبح فرقانا¹⁶؛ أي قرأنا أو عارفاً بحدود الحق والباطل يسرد الشيخ الأكبر رحلته في هذه التجربة العرفانية بضمير المتكلم، فكأنه يؤسس معراج العارفين بمشاهدته أحوالاً خارقة تعرج بالعارف وترفعه إلى مرتبة فوق بشرية.

إن من ثمرة هذه الرحلة هي المعرفة الأكبرية؛ فالمعرفة هي مطلب السالك ولأجلها مرّ بمختلف الرياضات ولاقي جميع أنواع المعاناة.

4. السير برا: استطاع الروائي "ابن عرفة" أن يجعل من بطل رواية بلاد صاد الأمير الفقيه الشاعر أبي الحسن الششتري سائراً مُريداً سالكا للطريق متجرّداً من الدنيا، تاركا الوزارة والإمارة، طالبا طريق المعرفة، ويجعل من ابن سبعين مرشداً ومعلماً له في رحلته وسياحته هذه؛ يخرج من الأندلس قاصداً المغرب، ثم طالبا الحج ليلتقي في الجزائر وفي مدينة بجاية بالذات بالفيلسوف والمتصوّف الشهير "ابن سبعين" أو ابن دارة كما كان يسمّى أيضاً، فيتأثر به تأثراً شديداً ويعجب به أيما إعجاب، فعل الششتري ما طلب منه وظل ثلاثة أيام يدور في الأسواق ضارباً على الدف والناس تسخر منه وتعجب من حاله حتى فتح الله عليه. ثم يسبح في الأرض متنقلاً من مكان إلى مكان ليصل إلى "بلاد صاد"

وفي الشَّام يكون قد حصل على آخر سمسمة من سمسّماته السَّبْع، التي قطفها من كل مكان وصل إليه من هذه الأمكنة وبهذا يكون رأى بلاد صاد، وحصل له من الوجد ما حصل.

يجعل السَّارد من "بلاد صاد" رمزا عرفانيًّا وهي عنوان الرِّواية وتمثّل المكان الذي سيصل إليه الشَّشتري السَّاحُ في أرض الله سيّاحة مادّيّة أو معنويّة، وهي الإقليم الذي إذا وصل إليه يكون قد أتم سياحته في جميع الأقاليم وحصل على آخر سمسمة من سمسّماته، فهي مدينة العلم، وأرض الإحاطة والعبوديّة، فبلاد صاد هي بلاد الصّورة الأحمديّة الجماليّة وبلاد النّور الأعظم في عالم الغيب والجبروت. ومن دخل هذه البلاد صار من أصحاب الأعراف الذين لهم وجه إلى كلّ جهة¹⁷. هذه الصّورة الأحمديّة الجماليّة هي نفسها الإنسان الكامل، كما أنّ هذا الكمال يكمن في الإنسان الكامل، أسّ العالم وصيد الحق، المتحقّق بأسماء الله الحسنی الذي يصل الصّورة الكليّة للوجود كما يراها من علم اليقين إلى عين اليقين وعبر هذا السّفر والسّياحة في "بلاد صاد" يحصل له معرفة بالله تعالى، معرفة يقينيّة وذلك عن طريق الذّوق والكشف، فخاصيّتها الجمال، جمال الطّبيعة جمال الكون، هذا الجمال جزء لا يتجزأ من الإنسان الكامل وسكّانها أصحاب الأعراف، «إنّما سمّي الأعراف أعرافاً لأنّ أصحابه يعرفون النّاس»¹⁸. الأعراف: هو المطلع، وهو مقام شهود الحق في كل شيء متجليًّا بصفاته التي ذلك الشّيء مظهرها، وهو مقام الأشراف على الأطراف¹⁹. قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ (الأعراف 46)".

لقد جعل من "بلاد صاد" مكانا رمزيًّا صاغته البنيّة الرّمزيّة للمنظومة اللّغويّة إذ فتحت التّأويل لهذه البلاد بدايةً بالسّفر، ثم الخروج، والهجرة، والتي تعني الانتقال من مكان إلى آخر، فقد يكون السّفر والخروج هروبا من بلاد الكفر إلى بلاد الإيمان كحال الأنبياء والرّسل: إبراهيم، لوط، موسى، محمّد...، -عليهم السّلام- وقد تكون الهجرة لطلب العلم والمعرفة أو العمل، هذه بعض معاني الهجرة في ظاهرها، كما أنّ الانتقال من بلد إلى آخر يُؤوّل بالتّغيير، تغيير النّفس وتحسين الطّبع أو تغيير الواقع المعيش، فالسّياحة في أرض الله الواسعة، مطلب قرآني أيضا للإيمان، وللتّغيير وأخذ العبرة. وبهذا يكون السّفر شاقًّا وليس بالأمر الهين والسّهل كما كان يُعتقد ذلك، بل فيه من التّعب والجهد ما فيه «لمحت زوبعة كبيرة في الهواء فأسرعت بالحمار إلى صخور

قريبة في أصل الجبل خوف أن تدركنا الرّوبعة وتذهب بنا»²⁰. يرحل "الشّشتري" من الأرض والتي هي الطّينة، وأرض الصّخور والمظان وهو يكابد متاعب السّفر ويلقى من المشقة ما يلقي لكي يصل إلى بلاد صاد (أرض السّمسمّة) وهي بلاد الأنوار والمعرفة وأرض العبوديّة، قد تكون كمدينة أفلاطون الفاضلة، أو مكان طاهر مضيء، فيه المعرفة والعدل والأمان والسّلام ولم تطأها بعد قدم إنسان. كل هذا ليس مهمّ بقدر ذلك السّير الذي كان يشكّل مراحلٍ ومنازلٍ، من الدّرجات الدّنيا إلى العليا، من أسفل إلى أعلى، من أصغر إلى أكبر، فالوصول إلى بلاد صاد ليس سهلاً، «لكنك إذا أردت أن تجول في عالم السّمسمّة وتسافر في أرض صاد... ثم عليك بالصّبر في مواطن الإشكال فهذا الطّريق صعب»²¹. تبدأ الرّحلة بركوب الحمار، وهي وسيلة نقل قديمة وكما جاء في الأخبار والآثار، بأنّها ركوب الأنبياء والصّالحين، فيدخل الصّخرة المؤدّية إلى الكهف، إلى أن وصل إلى داخل الكهف فوجد أربعين صندوقاً «ثم رأيت حلا عجيباً في هذا الصّندوق كأنّها حجب نورانيّة فنشبت أخذ منها وأخلع عليّ. وكلّما لبستُ حلّة منها ظهر عليّ من العلوم والأنوار بقدر ما لبستُ... ولمّا لبستُ أوّل تلك الخلع أكسبني العلم، فأدركت الفرق بين علم اليقين وعين اليقين، وحق اليقين»²². فالمعرفة بوجود شيء علم، ومشاهدته عين ومعرفة لما خلُق من أجله حق، «فإنّ عين اليقين: مشاهدة وحق اليقين: مباشرة»²³.

في هذه الرّواية جعل ابن عرفة القارئ يسافر مع الشّشتري عبر عالم تخييلي ومعرفي مليء بالعجائب، وينتقل معه من مشهد إلى مشهد وكل مشهد مرسوم بدقّة. في هذا السّفر الرّوائي الحكائي. وكما يبدو أنّ السّير كان براءً، وهذا ما يجعل القارئ يسافر معه بخياله ويتبعه في رحلته ويعاني معه مشقة السّفر، ولكن قد يبدو هذا السّفر ظاهراً وقد يكون باطناً، من العالم إلى الله، فهو يشير إلى الصّعود الصّوفي نحو الله، وقد يشير إلى الهبوط نحو النّفس حيث يوجد الله²⁴. فهو سفر وسير في البر بكل ما يوجد في البر من معوّقات وخوف وتعب ونصب كما تنقله البنية اللّغويّة وتصوره بكل مشاهده ومرّاحل تشكّله، وبنفس اللّغة أيضاً يتصاعد السّير إلى أعلى وتعمل اللّغة على رفع هذا السّائر لمشاهدة الحقائق العلوّية عبر بلاد صاد.

إنّ السّفر بكل ما يحمله من مشاق ومتاعب في تجربة العارف غايته اللّقاء والوصول لملازمة الحقائق الكونيّة الكبرى ورؤيّة الكون والوجود، وبهذا يرى ذاته فهو سفر اكتشاف الذات ومعرفة الحق ويُعتبر من أهمّ المحطات المقربة للحقيقة فهي سفر داخلي

نحو الجذور، كما أنّه سبيل الوصول إلى الذات العليّة، فمن خلالهما يمكن فتح أمكنة خفيّة والتّواصل معها، لأنّ السّفر هو في عمقه بحث عن السّر الذي قد يكون في الشّخص أو المكان والزّمان. وتجربة اللّقاء كسفر وتيه وترحال. ويعدّ السّفر أعلى درجات السّلوک وهي درجة يتّجه فيها القلب إلى الله²⁵. وهي رحلة علويّة رحلة الرّوح بعد تخلصها من عبء الجسد وأدرانها؛ ويظهر ذلك جلياً من معاناة ومكابدة السّائر أثناء السّير.

5. توظيف العجائبيّة في رحلة العرفان: إنّ السّؤال الذي يطرح نفسه ما علاقة العجائبيّة بالسّفر والرّحلة؟ ولماذا تحضر الأسطورة في رحلة العارف السّائر؟ هل أنّ الأسطورة تقول شيئاً لا يمكن أن يُقال بطريقة أخرى؟.

إنّ الأسطورة نوع من السّرد أيضاً، كما أنّها بناء ثانٍ للنّص وبنية من البنيات الخارجيّة التي لا تمثّل الرّمز العرفاني ولا تنتمي إليه، ولكن التّقاءها بالتّجربة العرفانيّة أصبحت جزءاً لا يتجزأ منها من حيث الغايّة، فهي تحتوي على طاقة ايجائيّة ودلاليّة ورمزيّة، وبالتالي فهي تشكّل بالنّسبة للرّوائي الملاذ الرّوحي الآمن ورمز الطّهر والعفاف والصّفاء، كما تُعتبر قيمة فنيّة للإحساس بإكمال النّقص وإتمامه؛ النّقص الموجود في الإنسان بفطرته. لذا نجد الحضور الأسطوري مهيم على النّص ويتعلّق معه بوضعيّات متعدّدة، وأشكال مختلفة كما أنّ استعانة الرّوائي العرفاني بالعجائبي يمكن القول عنه أنّ النّص الرّوائي العرفاني مثله مثل باقي النّصوص لديه القابليّة للانفتاح على نصوص أخرى والاشتغال على بنيات محاذيّة أو مجاورة أو مغايرة، لكنّها تراهن على نسق لغوي قوامه تعالق اللّغات وتداخلها وتحضر العجائبيّة والمتمثّلة في الوحوش الأسطوريّة في هذه النّصوص كالمخلص المساعد؛ إذ تقوم بتأديّة مهمّة نورانيّة تتمثّل في حماية وحراسة الأسماء الإلهيّة النّورانيّة تارة. هذه الأسماء متمثّلة في اللّغة بكلّ حمولاتها المعرفيّة والدلاليّة والرّمزيّة، وتارة أخرى مفتاح لغويّا لولوج كلّ العوالم الممكنة وغير الممكنة.

نجد توظيف الأسطورة في "رواية قاف" والمتمثّلة في الحية التي تقوم بحراسة الأسماء الإلهيّة، وأسطورة العنقاء والإتيان بهما كخطاب مواز للنّص العرفاني، بعدما نزع عنهما مفهومها الأوّلي وألبستا معنى عرفانيّاً نورانيّاً ومعرفيّاً؛ ذلك أنّ صاحبها ينزع بها نزوعاً عرفانيّاً ويستعين بها كمخلص من نزعات نفس السّالك وعقبات الطّريق. في رحلة النّور هذه، حيث يجعل منها حارساً للأسماء الإلهيّة الحسنی، وهذه الأسماء هي أصغر من

خمس آيات المكتوبة على الجدران على رأس كل آية وختامها اسمان من الأسماء الحسنى مفتاحها قاف وهي: قوي قادر قدير قائل قريب قدوس قيوم قهار قابض قاهر، أما أرض الحجرة فعليها خطوط تحاكي الحيّة المتويّة على جبل قاف²⁶، وتحتوي هذه الخزانة العجيبة أنواعا من الأقلام حسب أغراض الكتابة منها ما يُصنع من قصب بجديقة الخزانة ومنها ما يُجلب من الشّرق منها خاصّة القلم الجاوي الذي طار ذكره في الأفاق. ومن بين الأقلام قلم يؤخذ من قصب يعمرّ مائة سنة ثم يموت بعد أن يورق ويثمر فيكون أوان إثماره أوان إعمارهِ. فما أشبهه بطائر العنقاء الذي يولد من رماده... فإعمارهِ على عدد الأسماء الحسنى مع الاسم الأعظم²⁷.

لكن كيف طوّع هذه الأساطير وجعلها خادمة له؟ إنّ هذا دليل وإيحاء بتملّك العارف السائر الذي وصل مرحلة التّحقّق لخاصيّة الأشياء ووصل إلى مرحلة اليقين مثلما نجد النّبي سليمان الذي يُسخر له الجن ويتحكّم في الشّياطين؛ إذ يربطهم في قاع البحار ومنهم من يعملون له القدور والصّحاف والجفان، ويأتمرون بأمره فالعفريت في قصّة بلقيس قال له أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك، وقال آخر أنا آتيك به قبل أن يرتدّ إليك طرفك، وهذا دليل على أنّه سُخر تسخييرا لآداء مهامه للنّبي سليمان والتّفاني في خدمته فرحلة النّور تُزيل كل عتمة، فلا عتمة فيها بل تجعل من العتمة مصباحا وتكشف عن كل الحجب المظلمة المانعة لدخول النّور الإلهي. ففي عالم العرفان لا وجود للشّر، ولا لنزعات النّفوس ولا لوجود للألام والأهوال، فهو عالم مثالي مليء بالأنوار.

استطاع ابن عرفة أن يبعث الأساطير بعثا دينيا، لحمايّة المقدّس من المدنّس حمايّة الأسماء الإلهيّة والاسم الأعظم، فهو يرجع بنا لفكرة التّنين الذي يحرس المدينة الإغريقيّة الذي يطرح ألغازاً لشروط دخول هذه المدينة، كما أنّ الرّوائيّ يمنح نصوصه أبعادا كونية، حتى يتمثّل الرّؤية المستقبلية، فقام بإخضاع الأسطورة بالتّحوير والتّغيير ومنحها بناءً شكلياً وفنياً وفكرياً بما يخدم فكرته الأدبيّة الدلاليّة لتكون مادّة المساعدة لبناء المعنى بعد اللّغة، «ولم تكن تلك الكائنات التي زحرت بها أساطيره سوى نوع من العون المادّي الذي ساعد على إضفاء شكل من أشكال الوجود والذاتية»²⁸. وهذا التّوظيف يمتدّ إلى كل أعماله وبالخصوص في رواية "بلاد صاد" إذ يُعيد الاهتمام لمخطوط ألف ليلة وليلة كمتن قديم لم يُقرأ ويؤول كما ينبغي له فأعاد توظيفه في قصّة "علي والأربعون حرامي" من مخطوط ألف ليلة وليلة، وهو محاولة التّوسّل بالعجائبي

لمساعدة البطل في رحلته وإمداده بالآليات والوسائل لاختراق المألوف، فبعد أن مرّ البطل بصعوبات كثيرة في سيره منذ خروجه من مدينة غرناطة «وبينما أنا على هذه الحال إذ تكشّف الغبار عن كوكبة من الفرسان المحجّبين، فزاد رعيي وأمعنت في الاختفاء. وبدا وكأنّ الفرسان يقصدون المحل الذي اختبأت فيه... ثم سمعت كبيرهم يأمرهم بإنزال أحمالهم وصناديقهم فامتثلوا لأمره. وبعد أن تأكّد من خلو المكان من أي أحد تقدّم نحو صخرة في الجبل وقال: افتح يا سم سم»²⁹.

يتكئ ابن عرفه على العجائبيّة بما تحمله من بنيات خفيّة هذه البنيات المتمثلة في اللّغة بأبجديّتها وحروفها وأفكارها وفلسفتها، وبخاصّة اللّغة المنطوقة (الكلام) لغة "شهر زاد"؛ اللّغة التي تمنح الحياة، أمّا في هذا المقام فاللّغة تعمل على فتح كل مغلق والفتح يصحبه النّور، فهي تعمل على إبراز ما يريد العارف الوصول إليه من قدرات هائلة وانكشاف الحجب المظلمة دون الشكّ في مصداقيّتها وحقيقة وجودها فهي تعمل على خلق نوع من التشويق المفضي إلى معرفة المزيد والتّطلّع لإدراك الأشياء المخبوءة، كما يتطلّع إلى كشف الأنوار للوصول إليها «... ثم شعرت كأنّ داعياً يأمرني بأن أنطق مرّة أخرى بالكلمة العجيبة: سِم سِم سِم سِم سِم فأخذت أصابعي تدير الأسطوانات في اتجاه الأحرف السبعة التي نطقت بها حتى خرج لسان القفل من فتحة فعمّني النّور وغرقت في لجّته. وبعد أن أفقت من سكرتي بدأت معالم الصّندوق تتبدى لي. فهو كالمدينة العامرة، رأيت فيها بيوتات كثيرة عددها ثمانية وثمانون»³⁰؛ ما نلاحظه هنا سلطة اللّغة؛ فاللّغة هنا لغة المفتاح يُفتح بها كلّ مُغلق ويكشف بها كل مجهول، فهي مفتاح كل سرّ غامض ومُتخفّ، كما أنّها سبيل الخير والعمران، وبصفة عامّة فهذا النّور هو المعرفة الحاصلة من هذه الرّحلة العجائبيّة، ثم يتنقّل بطل الرواية في هذه العوالم التي اكتشفها بواسطة اللّغة، فيجد نفسه يلبس الحُلل وهي مثل حُلل الملوك، كلّما لبس حلّة من هذه الحُلل أكسبته ما أكسبته من المعارف والعلوم «وبعدما لبست هذه الحُلل الثلاث والثلاثين وأكسبتي من العلوم والأذواق ما ذكرت، بقي لي سبع حُلل من أرفع الحُلل وأثمنها ولا تُضاهيها باقي الحُلل لا شكلاً ولا لونا... فهي أجمع من غيرها وأوعب من سابقتها... أخذت أولى تلك الحُلل وقبضتُ عليها كما قبض يعقوبُ على قميص يوسف فسرت فيّ الحياة الأبديّة، ثم لبست حلّة ثانية فأكسبتي العلم الإحاطي، ثم لبست حلّة ثالثة فرأيت كل شيء مراداً لي، ثم لبست حلّة رابعة فرأيت الأكوان في طيّ قبضتي، ثم لبست

الحلّة الخامسة فنطقت بالكلام الأزلي، وفي السّادسة سمعت من كل شيء بكل شيء، وفي كل شيء، وبكل شيء، أمّا الحلّة السّابعة فلمّا لبستها أبصرت قبل كون الزّمان، وبعد أن اشتملت على حلل هؤلاء الملوك واستوفيت كل ما عندهم، واجتمعت على ما تفرّق فيهم فزت بكنوز هذا الكهف العجيب»³¹، وتأويل الكهف هو كهف صدره؛ وهو رمز ديني وقد يدلّ على البعث من جديد، والصّناديق هي صناديق العلوم، أمّا الحلل فهي الأسماء، هذا التّأويل على حسب كلام "عبد الحق بن سبعين" شيخ أبي الحسن الشّشتري، كما سأله أيضا عن تأويل: «لماذا كان اللّصوص في الكهف أربعين؟ فأجابني: أعلم أنّ اللّصوص في قصّة علي بابا هم الحجب المانعة من الوصول إلى الحقيقة، لكن كلمة السّرّ افتح يا سمسّم، هي اسم الله المفرد الذي يفتح كل شيء وعلي بابا رمز لذلك السّرّ الذي من سلسلة سيّدنا علي بن أبي طالب، لقول النّبي -صلى الله عليه وسلّم-: "أنا مدينة العلم وعلي بابها" فلكي تدخل مدينة العلم يجب أن تأخذ السّرّ من البوّاب، وهو سيّدنا علي باب مدينة العلم، وعلي بابا صورة أدبيّة لهذا المعنى»³²، ثم أكمل له تأويل أربعين من كل شيء، من مرور الجنين في بطن أمه من سبع مراحل كل مرحلة من أربعين يوما، وكذلك إرسال الله الرّسل إلّا بعد تمام الأربعين... «والعجائبي لا يعني تضمين النّص حقائق غير معروفة، بل وسائل غير معروفة في وعي الحقائق والتّعامل معها، إنّه استغوار للواقع ولكن بوسائل غير واقعيّة، تحرّر الإنسان من المألوف، وتنبّهه على المخاطر التي تحدق به ممّا ينتج هذا الواقع حوله من مفارقات غاشمة تبدّد إنسانيّته.»³³، وكما أنّها تحرّر الإنسان من المألوف، وتحرّره من نفسه، فإنّها تُعتبر البناء الذي يشيّد أنقاض النّص ويرمّم شقوقه «إنّ الأسطورة ليست اختراقا للمألوف فحسب، بل هي بناء أيضا، بمعنى أنّها شكل أدبي له سماته المميّزة من الأنواع الأدبيّة الأخرى»³⁴.

6. السّير والكتابة العرفانيّة: إنّ تجربة السّالك تجربة في سيره وحلّه وترحاله تجربة

فردانيّة وجوانيّة وذاتيّة لا يعرفها إلّا هو، فكيف يتمّ إيصالها للآخرين؟ وكيف يحكي العارف تجربته هذه كتابة؟

إنّ العارف السّائر عندما يعيش التّجربة تبقى في داخله، لكنّه إذا كتبها وعبر عنها وخرجت إلى الآخرين أصبحت تعبيراً عن تجربة ذاتيّة متفردة ذات خصوصيّة. تفرّق "سعاد الحكيم" بين التّجربة الصّوفيّة والتّعبير عنها «فالتّجربة الصّوفيّة، حيث تقف (ذات) المتصوّف في مواجهة موضوع حبّها أو معرفتها. هي تجربة جوانيّة تتحرّك في إطار

ذاتيّة معيشيّة بعيدا عن الحروف والكلمات... بعيدا عن (الآخرين) وهي تجربة قرب وعرفان مجالها الحيوي القرآن والسنة... أمّا التّعبير عن هذه التّجربة فهو خروج من الذاتيّة والجوانبيّة إلى (الآخرين)، هي عودة الصّوفي من رحلته في الأعماق إلى الآفاق»³⁵. وعودة الصّوفي تتمثّل عن رجوعه من الحق إلى الخلق بالحق؛ أي عودة العارف من سيره الذي كان من الحق إلى الخلق بالحق وهذا لا يعني انقطاعه عن ذات الحق وإنّما لأنّه يرى ذات الحق في جميع الأشياء³⁶ «هنأني عبد الحق بهذا الفتح الجديد وقال لي: هلا أخبرني عن رؤياك؟ فقلت: أي نعم. كنت في تلك الشّعب أمشي بأهلي، وأتوكأ على العصا. فقال عبد الحق: إنّها عين الصّاد والعصا عين اليد. ومن العين كانت الرّويّة، وبالصاد كان الكلام ﴿ص وَالْقُرْآنَ ذِي الذِّكْرِ﴾»³⁷، «ليست التّجربة الصّوفيّة، في إطار اللّغة العربيّة مجرد تجربة وإنّما هي أيضا، وربّما قبل ذلك، تجربة في الكتابة»³⁸، هذه الكتابة هي خطاب موجّه إلى فئة معيّنة من المتلقّين الذين افترضهم الرّوائي من خلال البيانات الأدبيّة التي يُصدرها في مستهلّ رواياته، هذا الخطاب هو «خطاب فقدان: أن يفقد السّائر كل ما رآه وكتبه بأنّاره. فهو الكائن بين بحر الوجود (أفيانوسيّة التّجربة) وشاطئ الجسد (ظواهرية الكتابة)، لا تزال أمواج الأوّل تمحو آثار سيره، وعبوره المسجّلة في جغرافيا الثّاني»³⁹، فهو خطاب خاص بلغة خاصّة، وخطاب الأعماق والآفاق، أي أنّه على القارئ أن يكتشف البنيّات الخفيّة والتي تبدو في ظاهرها مجرد حكاية، ولكن بناءها الباطني يشي ببنيّة خفيّة وهي ما يقصدها المبدع من نصّه، «فالتّصوّف هو شوق الظّاهر إلى الباطن، وهو حنين الفرع للأصل وعودة الصّورة إلى معناها»⁴⁰؛ أي أنّ الكتابة العرفانيّة كتابة تستدعي الأنا والآخر فهي معرفة وكتابة حضور.

تقوم تجربة الكتابة العرفانيّة على مقومات أساسها الرّحلة، وتتأسّس هذه الكتابة انطلاقاً من مفهوم الكتابة بالنّور. وبما أنّ الرّحلة هي سير الكشف والاستكشاف عن النّور والأنوار وعن كل ما هو خفي ومحتجب، وهنا يكون الحضور، حضور الذات يركّز عبد الإله بن عرفه في قراءة أعماله على الحضور "لقد حاولت في عمالي الرّوائيّة أن أشتغل على الأدب والرّواية انطلاقاً من مفهوم جديد للأدب أسميته "أدب الحضور" و"أدب المعنى". وأعني به التّمكّن في الحضور الوجودي ذاتاً وزماناً ومكاناً. «أي الشّعور من جانب الدّوات بوجودها، لأنّ وجودها في تحقّقها بالفعل ولذا كان هذا الدّور دور الحضور أو الآن الحاضر وهذا في الواقع هو معنى الحضور»⁴¹؛ فالوجود هو الحضور

حضور العارف في حالة الكتابة، لأنّ رؤية العالم من هذا المنظور هو اختراق الحجب ومعرفة كينونة الأشياء ثم ربط العلاقة بين هذه الأشياء والطبيعة، وقد تكون الرحلة على شكل رؤيا أو منام، وذلك في رؤيته للكون والوجود والإنسان والأشياء؛ كأن يرى العارف نفسه يطير أو يعلّق في الهواء أو يمشي فوق الماء، «إنّ ذلك أشبه بما يراه الإنسان وهو نائم. فهو يسافر في كل العوالم الممكنة وهو مستقل على فراشه وعيناه لا تطرفان»⁴²، فيرحل العارف في هذا المعراج الخيالي لا تحكمه قوانين الزّمان والمكان لكن لا يرحل العارف إلّا بعد القيام برياضات والمرور عبر امتحانات، وما يلاقي جرّاء ذلك من تعب؛ فرحلة الكشف هذه التي ينتهجها العارف؛ هي تجربة الموت والفناء؛ والفناء يكون لأجل البقاء، إنّ هذه التّجربة العرفانيّة والحضور العرفاني في الرواية هو الكتابة؛ هذه الكتابة هي البقاء أي وصف العارف رحلته ونقلها إلى الآخرين، «لذلك فكّر الصّوفي في الوجود ككتابة وجوديّة وكخيال وجودي»⁴³.

ومهما يكن يشكو العرفاني السّائر، الذي مرّ بعدة تجارب في مسيرة البحث عن حقيقة الذات وحقائق إلهيّة وكونيّة ووجوديّة، من عدم استيعاب الحرف والمنظومة اللّغويّة بكلّ بنياتها وتراكيبها لتجربته، التي ينقلها بنفسه للآخر فهو الشّاهد والنّاقل لها عبر هذه اللّغة وبواسطة الكتابة التي لا تعبر بتطابق رحلة العارف الاستكشافيّة المليئة بالعجائب والغرائب ومشاهداته العلويّة النّورانيّة. هذه المشاهدات التي أعيت اللّغة، واستعصت عليها، ممّا أوجب الصّمت في كثير من المقامات والأحوال. وكان الصّمت الوجه الآخر لقراءة هذه التّجربة التي عبر عنها النّفري بعبارته المشهورة "كلّما اتسعت الفكرة ضاقت العبارة".

7. خاتمة: لقد تميّزت التّجربة العرفانيّة في رواية "جبل قاف" و"بلاد صاد" بتمنّع العارف وتذوّقه من المعارف النّابعة من سيره ومعاناته وطلبها من أماكن شتى وتحصّله على مقامات وأحوال، ومعارف كسفيّة وشهوديّة. كما تظهر الرحلة صورا أدبيّة ومواقف بديعة وطرائف غريبة وحكايات تدعو للإثارة والتّشويق ومشاهد رائعة حيث يكشف فيها البطل عن عالم غرابي ويحكي عما شاهده وسمعه وما مرّ به من صعوبات أثناء الرحلة، ويعبر عن تجاربه الشّخصيّة التي واجهته أثناء رحلته إضافة إلى الوصف الدّقيق والمشاهدة المرّكزة، هذا ما يجعل اللّغة تتدفّق بشكل عجيب ممّا يجعل النّصوص عصيّة

على القارئ، بما تحويه من سير وأخبار وحكايات وتداخل الأنواع الأدبيّة. ومن التّأج المتوصّل إليها:

- المعرفة ثمرة السّير والرحلة والتّقاء العارف بمعروفه؛
- خلق السّير لدى السّائر الحاجة إلى نقل تجربته للآخرين، وبذلك نتج أدب جديد أدب النّور والسّير والسلوك وأدب قائم على السّفر؛ السّفر الرّوحي التأملي؛
- مهد السّير لظهور روايّة جديدة "الرّواية العرفانيّة". بإعادة قراءة التّاريخ الإسلامي الرّوحي، والتّراث الصّوفي وسير وتراجم الشّخصيات التّاريخيّة الإسلاميّة قراءة معاصرة وفق رؤية تأويليّة، والافتداء بهم في السّير والسلوك، أي قيام الرّواية على الشّخصيّات في ماضيها؛
- استعانة السّائر بالأساطير والعجائيّة وتوظيفهما كسند عرفانيّ للولوج إلى آفاق معرفيّة وتأويلات عرفانيّة؛
- إعادة الاعتبار للمخطوطات ككتاب "ألف ليلة وليلة" منها قصّة "علي بابا والأربعون حرامي من هذه القصّة وعبارة "افتح يا سم سم" هذا المخطوط الشّعبي العجائبي الذي يُعتبر كناية عن الحجب المانعة من الوصول إلى بلاد الدّات العليّة.

الهوامش

- ¹ - عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تخ: عبد العال شاهين، ط1، دار المنار، القاهرة 1992. ص 122-123.
- ² - عبد المحمود الحفيان بن الشيخ الجيلي، نظرات في التصوف الإسلامي - المصطلح والمفهوم -، ج1، تخ: المدني محمّد توم الفكي علي، ط3، شركة مطابع السودان، الخرطوم. 2010. ص 359-360.
- ³ - محسن جهانكيري، محبي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تع: عبد الرحمن العلوي، (د.ت)، دار الهادي، (د.ت)، ص 615.
- ⁴ - ينظر: مرتضى المطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، تر: حسن علي الهاشمي ط1 دار الكتاب الإسلامي، 2007 ص 126.
- ⁵ - عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية - الحب - الإنصات - الحكاية -، أفريقيا الشرق، المغرب 2007، ص 28.
- ⁶ - ينظر: عبد المحمود الحفيان بن الشيخ الجيلي، نظرات في التصوف الإسلامي - المصطلح والمفهوم -، ص 349-350. ينظر أيضا: فريد الدين العطار، منطق الطير ص 80.
- ⁷ - عبد المحمود الحفيان بن الشيخ الجيلي، نظرات في التصوف الإسلامي - المصطلح والمفهوم - ص 383.
- ⁸ - المرجع السابق. ص 393.
- ⁹ - ينظر: عبد الإله بن عرفة، بلاد صاد (د.ط)، دار الآداب، بيروت، (د.ت). ص 158.
- ¹⁰ - عبد الإله بن عرفة، جبل قاف، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002. ص 222.
- ¹¹ - حسين خمري، فضاء المتخيل - مقاربات في الرواية - ط1، منشورات الاختلاف 2002 الجزائر. ص 25.
- ¹² - عبد الإله بن عرفة، جبل قاف، ص 309.
- ¹³ - المرجع نفسه. ص 309.
- ¹⁴ - المرجع نفسه. ص 310.
- ¹⁵ - المرجع نفسه. ص 309.
- ¹⁶ - الفرقان: هو العلم التفصيلي، الفاصل بين الحق والباطل والقرآن: هو العلم اللدني الإجمالي الجامع للحقائق كلها. عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية. ص 103.
- ¹⁷ - عبد الإله بن عرفة، بلاد صاد. ص 309.
- ¹⁸ - عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير البصري دمشقي: تفسير القرآن العظيم، مجلد 1 ط1، دار صادر للطباعة والنشر، 1999، بيروت، لبنان. ص 334.

- ¹⁹ - علي بن محمّد السيّد الشّريف الجرجاني، معجم التّعريفات، تخ: محمّد صديق المنشاوي، (د، ط) دارالفضيلة، مصر (د، ت). ص 29.
- ²⁰ - عبد الإله بن عرفة، بلاد صا. ص 167.
- ²¹ - المرجع نفسه. ص 167.
- ²² - المرجع نفسه. ص 171-172.
- ²³ - شمس الدّين ابن القيم الجوزيّة، مدارج السّالكين (بين إياك نعبد وإياك نستعين) تخ: محمّد حامد الفقي، محمود النّادي، ج 2، دار ابن الهيثم، القاهرة، 2004. ص 489.
- ²⁴ - ينظر: أدونيس علي أحمد سعيد، الثّابت والمتحوّل: بحث في الاتباع والابدال عند العرب. ص 93.
- ²⁵ - ينظر: محسن جهانكيري: محيي الدّين بن عربي الشّخصيّة البارزة في العرفان الإسلامي. ص 615.
- ²⁶ - ينظر: عبد الإله بن عرفة، جبل قاف: ص 111.
- ²⁷ - ينظر: المرجع نفسه. ص 112-113.
- ²⁸ - نضال الصّالح: النّزوع الأسطوري في الرواية العربيّة المعاصرة، (د.ط)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001. ص 13.
- ²⁹ - عبد الإله بن عرفة: بلاد صا. ص 168.
- ³⁰ - المرجع نفسه. ص 170.
- ³¹ - المرجع نفسه. ص 173-174.
- ³² - المرجع نفسه. ص 177.
- ³³ - نضال الصّالح، النّزوع الأسطوري في الرواية العربيّة المعاصرة. ص 21.
- ³⁴ - المرجع انفسه. ص 16.
- ³⁵ - سعاد الحكيم، المعجم الصّوفي-الحكمة في حدود الكلمة-ط1، دندرة، لبنان، 1981. ص 14.
- ³⁶ - ينظر: مرتضى المطهري، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة، تر: حسن علي الهاشمي ط1 دار الكتاب الإسلامي، 2007 ص 126.
- ³⁷ - عبد الإله بن عرفة، بلاد صا. ص 266.
- ³⁸ - أدونيس، الصّوفيّة والسّورياليّة، ط3، دار السّاق، (د-ت)، ص 22.
- ³⁹ - محمّد شوقي الزّين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، ط1 تونس، 2015. ص 106-107.
- ⁴⁰ - أدونيس علي أحمد سعيد، الثّابت والمتحوّل - بحث في الاتباع والابدال عند العرب-ط3، دار العودة بيروت، 1982. ص 92.
- ⁴¹ - عبد الرّحمان بدوي، الرّمان والوجود، ط3، دار الثقافة، بيروت، 1983. ص 149.
- ⁴² - عبد الإله بن عرفة، جبل قاف ص 94.
- ⁴³ - عبد الحق منصف، أبعاد التّجربة الصّوفيّة - الحب-الانصات-الحكايّة-، أفريقيا الشّرق (المغرب)، 2007، ص 22.