

تجليات التصوف في رواية "موت صغير"

ل: محمد حسن علوان

*Aspects of Sufism in the Novel "Mawt Saghir" By :
Muhammad Hassan Alwan*

ط.د أسماء رجيمي*

تاريخ النشر: 2025/06/20	تاريخ القبول: 2025/05/26	تاريخ الإرسال: 2024/10/27
-------------------------	--------------------------	---------------------------

ملخص:

يعد التصوف أحد التيارات الفكرية التي جعلت سلوك الإنسان مناط الاهتمام، بغية الارتقاء به إلى أعلى مراتب الكمال، والخروج به من دائرة المادية إلى الروحانية وتركيزه نفسه وتطهيرها، فقد استعان المتصوفة بالأنماط الأدبية -شعرا ونثرا- للتعبير عن أحوالهم العرفانية وحوالهم الفكرية والقلبية، وترجمة تجاربهم الروحية الباطنية، فالتجربة الصوفية تجربة فريدة من نوعها يعيشها صاحبها ويتفاعل معها، فهي لا تختلف عن التجربة الأدبية، فكلاهما يحاول نقل مكنونات وروحانيات الذات الإنسانية.

ومضامين التصوف قديما انحصرت في قالب الشعر أما في العصر الحديث فقد تسربت إلى الأجناس النثرية، على رأسها الرواية التي تحتل مكانة بارزة بين الأجناس الأدبية الحديثة، فقد اتجهت الرواية العربية الحديثة نحو اكتشاف عوالم جديدة، وذلك بعد أن شهدت تطورات لافتة في الشكل والمضامين مما جعلها تشكل فضاء اجتماعيا واسعا مفتوحا يستوعب كل ما يتصل بحياة الإنسان من تاريخ وفلسفة ودين وأسطورة وسياسة....وبنفس الاهتمام نجد الروائي السعودي محمد حسن علوان من خلال روايته " موت صغير " الذي أدرك هذا التوجه بحسّه الفني، واستطاع أن ينسج

*جامعة علي لونيسبي- مخبر الدراسات الأدبية والنقدية-جامعة البليدة 2 (الجزائر)

ea.radjimi@univ-blida2.dz

تجربته الأدبية ويثرها بتغليبها برموز صوفية وذلك من خلال سرد تجربة روحية فريدة لفيلسوف الصوفية الشهير محي الدين ابن عربي، ومن هنا اهتمت هذه الورقة البحثية لاكتشاف تجليات التصوف من خلال الرواية التي حظيت بجائزة البوكر العربية في دورتها العاشرة.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الرواية، موت، صغير، محمد، حسن-علوان

Abstract

Sufism is one of the intellectual currents that has made human behavior the focus of attention, aiming to elevate it to the highest levels of perfection and to move it from the realm of materialism to spirituality, purifying and cleansing the soul. Sufis have employed literary forms, both poetry and prose, to express their mystical states, intellectual and emotional reflections, and to translate their inner spiritual experiences. The Sufi experience is unique to its practitioner and deeply engaging, similar to the literary experience; both attempt to convey the inner and spiritual dimensions of the human self. Historically, the themes of Sufism were confined to poetry, but in the modern era, they have permeated prose genres, particularly the novel, which holds a prominent position among modern literary forms. Modern Arabic novels have tended to explore new worlds, having undergone significant developments in form and content, making them an expansive social space open to everything related to human life, including history, philosophy, religion, myth, and politics.

With the same level of interest, we find the Saudi novelist Mohammad Hassan Alwan, through his novel "A mawt saghir," who perceived this trend with his artistic sensibility. He was able to weave and enrich his literary experience by infusing it with Sufi symbols through narrating the unique spiritual experience of the famous Sufi philosopher Muhyiddin Ibn Arabi. This research paper, therefore, seeks to uncover the manifestations of Sufi symbolism through the novel, which won the Arab Booker Prize in its tenth edition.

Key words: Sufism, Novel, mawt -saghir -Mohammad -Hassan- Alwan.

المؤلف المرسل: أسماء رجيمي، ea.radjimi@univ-blida2.dz

1- مقدمة:

لقد أسهمت التجربة العرفانية في بعدها الروحي والإنساني في شحذ همم الكثير من المبدعين العرب في تمثّل المضامين والأحداث التي تشكل النص الأدبي وتميّزه، فمضامين التصوف قديما انحصرت في قالب الشعور أما في العصر الحديث فقد تسربت إلى الأجناس النثرية، على رأسها الرواية والتي تحتل مكانة بارزة بين الأجناس الأدبية الحديثة.

اتجهت الرواية العربية الحديثة نحو اكتشاف عوالم جديدة وذلك بعد أن شهدت تطورات لافتة في الشكل والمضامين مما جعلها تشكل فضاءً اجتماعيا واسعا مفتوحا يستوعب كل ما يتصل بحياة الإنسان من تاريخ وفلسفة ودين وأسطورة وسياسة ... لذا اشتغلت الرواية الحديثة على النص الديني بمشاربه المختلفة ومصادره المتباينة، وذلك من خلال توظيف مضامينه ودلالاته الرمزية والتي أثارت اهتمام الأدباء العرب، لاسيما الروائيين منهم، فقد انجذب الروائيون المعاصرون إلى البحث عن منافذ يعبرون بها إلى العالمية بعيدا عن تقاليد الرواية الغربية، التي هيمنت على الذهنية العربية زمنا ليس بالقصير، حين بدت الرواية العربية في نمطية عاجزة عن استيعاب أحداث وطموحات الإنسان العربي الذي ظل يتخبط باحثا عن انتمائه ومرجعياته، فوجد الكتاب أنفسهم أمام منابع وعوالم متعددة، فراحوا ينهلون من معينها ويستلهمون منها لاسيما المخزون الديني الذي كان له حضور مميز فيها .

فقد ظهرت أعمال روائية حديثة حاول أصحابها الارتقاء بهذا الجنس الأدبي والوصول به إلى ذروة الإبداع الفني بخطوات حديثة واعية، مستمدة مادتها من العنصر التراثي الديني كمحاولة جادة لتطوير الرواية العربية المعاصرة وشحذها، مما يُغني تجربتهم الروائية و الفكرية، لا من خلال اجترار ذلك التراث واستحضاره في جموده بل من أجل قراءته قراءة جديدة واعية تُرّمّ الهشّ منه وتعزّز مواطن القوة والجدة فيه، لذا ارتأيتُ في الإرث الصوفي وتجلياته في الرواية المعاصرة أكثر المواضيع استحقاقا للدراسة والأولى بالاهتمام والعناية نظرا لما يضيفه على تجاربهم الروائية من جدة تحمل في طياتها معاني ودلالات صوفية في لغتها الإيحائية والرمزية وتجلياتها الكاشفة والسحرية

من جهة، والتقاطع بين التجريبتين الأدبية والصوفية لطبيعة العلاقة الوثيقة الرابطة بينهما واشتراكهما في البحث عن الحقيقة من جهة أخرى، إذ يطمح كل منهما للوصول إلى أسمى المراتب، بتقديم صورة مثالية للعالم الذي يسعى إليه المتصوف في رحلته العرفانية، وكذا الأديب الذي يحلم بمجتمع مثالي فاضل وتنقيته من كل ما يشوبه من مفاسد وعيوب .

وفي ضوء الكشف عن هذه التجربة وقع اختياري على المنجز الإبداعي "موت صغير" للروائي السعودي محمد حسن علوان، هذه الرواية المحملة بالعبارات والتعبيرات الصوفية التي استطاع صاحبها من خلالها تجاوز نمطية الرواية التقليدية حين توجه إلى استثمار التراث الصوفي بكلّ أحواله ومقاماته وظواهره وتجلياته، وقد تجلّى هذا التوجّه في بروز معجم لغوي خاص به، له مصطلحاته وألفاظه التي تميزه. كما أطلعنا على الكثير مما يتعلق بتاريخ وحياة المتصوفة وعلومهم وسلوكهم، وحتى طقوسهم ورحلاتهم مما جعل الرواية تمثل قاموساً لتاريخ التصوف وحياة المتصوفة .

2- مفهوم التصوف:

بولوج عالم التصوف وجدت نفسي أمام كم هائل من التعاريف، بل والآراء المتضاربة حول اشتقاق لفظي " تصوّف " و " صوفيّ "، حيث تسعى هذه الآراء والتعاريف إلى الاقتراب من حقيقة التصوّف كمحاولة جادة لاستكناه مدلول هذا المفهوم الذي تكتنفه بعض الضبابية، باعتباره من الموضوعات الهامة التي كانت ولازالت مثار الجدل بين العلماء والباحثين الذين انقسموا بين مؤيد ومعارض، ولعل ذلك راجع إلى حرصهم على الحفاظ على الدين الإسلامي نقياً صافياً كما تركه النبيّ -عليه الصلاة والسلام- وأتباعه، فتراوحت هذه التعاريف بين اللغوية التي عُيّنت بجذر الكلمة، وبين المفاهيم الاصطلاحية التي تقترب أكثر من دلالة الكلمة، سنقف على بعض المفاهيم باعتبار أن الخوض في أي علم من العلوم يستدعي بالضرورة الوقوف على ماهيته أولاً ..

1-2- التصوف لغة:

اختلفت الآراء في أصل اشتقاق هذه اللفظة، فذهب البعض إلى ربطها بالظاهر، فرأوا بنسبتها إلى لبس الصوف، فيما ربطها آخرون بباطن الإنسان وما يختلج في داخله

من نقاء وصفاء فنُسبت إلى كلمة "صفاء" و"صفّة"، في حين أبعدھا فريق آخر عن الأصل العربي الإسلامي وألحقھا بأصل إغريقيّ.

فأما من رأى بأنها مشتقة من الصّوف، على اعتبار أنه لباس الأتقياء الذي اتخذه هؤلاء الزاهدين رمزا لتقشفهم وزهدهم في الحياة وهذا ما ورد في المعجم الوسيط " في جذر (ص، ا، ف) صاف الكبش صوفا ظهر عليه الصّوف فهو صائف وكثر صوفه فهو أصوفٌ وهي صوّفاء، تصوّف فلان صار من الصّوفية، و التصوّف: طريقة سلوكية قوامها التقشّف والتحليّ بالفضائل لتزكّو النفس وتسمو الرّوح، والصّوفي من يتبع طريق التصوف، وأشهر الآراء في تسميته: أنّه سمي كذلك لأنه يفضّل لبس الصّوف تقشّفا".¹

وهذا ما ذهب إليه الكلاباذي الذي يقول: "إنّما سُمّوا صوفية للبسم الصّوف"²، فلبس الصوف هو لباس الأنبياء والأتقياء والأقرب إلى التواضع، وهناك رأي آخر يرى: "أن اشتقاقها من الصفّ الواحد، لأن الصّوفيّ من حيث حياته الرّوحية في الصفّ الأوّل لاتصاله بالله سبحانه، وقال غيرهم أنه من الصّفة لأن الصوفي من أهل الصّفة وهو مصطلح أطلق على جماعة من أصحاب الرسول رضوان الله عليهم، منسوب إلى صّفة المسجد النبوي التي بناها لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكانت منزلا لهم".³

وأما من أرجع التصوف إلى باطن الإنسان فرأى بنسبته إلى الصفاء أي صفاء السريرة، ذلك أن الصّوفي حين ينقطع عن الدنيا ويرتفع عن متاعها تصفّو نفسهُ وتتطهر من الشهوات والمعاصي، فقد سُمّيت الصوفية صوفية "لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، وقال بشر بن الحارث: الصّوفيّ من صفا قلبه لله، وقال بعضهم: الصّوفيّ من صفت لله مُعاملته فصفت له من الله عز وجل كرامته"⁴، وهذا ما ورد في "معجم البستان" في جذر (ص و ف): تصوّف فلان صار صوفيّا وتخلّق بأخلاق الصّوفية فهو متصوّف. الصّوفي من هو فان بنفسه باقي بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصّل بحقيقة الحقائق. والتصوف هو تصفية القلب عن موافقة البريّة ومرافقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدعاوي النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلّق بعلوم الحقيقة".⁵

في حين يرى بعض المستشرقين ومعهم بعض الباحثين العرب أن الكلمة ترجع إلى أصل إغريقي فنسبوها إلى صوفيا والتي تعني الحكمة، فهم بذلك أبعدوها عن الأصل العربي. والحقيقة أن أقرب هذه المفاهيم إلى مصطلح التصوف هو الاتفاق مع لفظة الصفاء باعتبار أن الصوفية في حقيقتها تقوم على تصفية القلب وتطهير النفس ونقاؤها.

2-2-التصوف اصطلاحاً:

لقد اتضح لنا من متابعتنا لتعاريف التصوف أنها تعددت وتكاثرت لكثرتها تلاقحت فيما بينها مع مرور الزمان، وكادت تصب في مجرى واحد، لأن أصحابها – وان اختلفوا مكانا وزمانا – فإنهم كانوا يستضيئون من مشكاة واحدة، فقد طبعت تعاريفهم بسمه الوحدة والاتفاق مثلما سيتضح أدناه.

ومن هذه التعاريف ما أشار إليه أبو القاسم الجنيد بن محمد الرّجّاج الذي يرى أنّ " التصوّف هو صفة المعاملة مع الله تعالى، وأصله العزوف عن الدنيا ...كما قال حارث: عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي، وأظلمات نهاري " ⁶ وسئل علي بن سهل الأصهباني، (وهو أحد أقران الجنيد) عن التصوف فقال: التبري عن دونه والتخلي عنمن سواه " ⁷ سئل ذو النون المصري رحمه الله عن الصوفي، فقال: هو الذي لا يتعبه طلب ولا يزعه سلب، وقال أيضا: هم قوم آثروا الله تعالى على كل شيء، فأثّروا الله على كل شيء " ⁸. ويقول الطاهر بنونابي: "نعني بالتصوف عزوف النفس عن الدنيا والعكوف عن العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زينة الدنيا وزخرفها، والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاه، والتفرد عن خلق الله في الخلوة للعبادة " ⁹.

فالتصوف بذلك هو تجريد العمل لله تعالى والزهد في الدنيا وترك دواعي الشهوة، والميل إلى التواضع والخمول، وإماتة الشهوات في النفس وهذا ما ذهب إليه ابن خلدون الذي رأى أن "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريق هؤلاء القوم العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن ملذات الدنيا، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، ...، ولما فشي الإقبال على الدنيا في القرن الثاني، وما بعده مال الناس إلى مخالطة الدنيا، فاخصصوا المقبلون على العبادة باسم " الصوفية والمتصوفة " ¹⁰.

3- التجربة الصوفية:

إن ظاهرة التصوف في عمومها ملازمة للشعور الديني المنبثق عن الدين الذي لا تخلو منه أي حضارة من الحضارات الإنسانية، حيث " بات في حكم المقرر أن الدين قد لازم نشأة الحضارة، ويعد سمة مميزة للفكر الإنساني، حتى أنه يبدو من الصعب تصور مجتمع قديم خالٍ تماما من أي شكل من أشكال التدين، إلا إذا افترضناه متصفا - وأفراده - بالبلادة أو العجز " ¹¹

وانطلاقا مما وقفنا عليه في مفهوم التصوف ومعاني الصوفية التي لا تتحقق للصوفي إلا إذا سلك طريقا تدرج فيه من منزلة إلى أخرى خلال رحلة سفر شاقة تتضمن جانباً علمياً يطلق عليه المتصوفة " المقامات " وجانباً وهيباً وهو " الأحوال «ففي سعي الصوفي نحو الكمال لأبد من المقامات وهي " المكاسب التي يحققها الإنسان المؤمن من خلال بذل الجهد وهي بمثابة مراحل يرتقي فيها السالك في رحلته نحو الاطمئنان القلبي، مما يُمكنه من بلوغ مكانة مرموقة بين الخاصة من المصطفين الأخيار " ¹²

أما الأحوال فهي مواهب وعطاءات ربّانية، يمنحها الله عزّ وجلّ لعبده، وتأتي امتناناً على العمل الصالح المقرون بنقاء السيرة وصفائها، ومع ذلك فإن هذه المواهب لا تدوم دائماً، وإذا دامت تحولت من حال إلى مقام " ¹³.

كما للصوفي علاقة مع العالم الطيفي الحلبي عالم المثالية، بعد أن رفض الواقع المادي المرتبط بالظواهر الحسيّة، ليتوغل ويغوص في اللامرّي، لذلك التجربة الصوفية تنشأ «لدى الصّوفي نتيجة شعوره بالاغتراب الشديد عن العالم وعن نفسه نظرا لما يلمسه في محيطه من تناقض ونقص وقبح " ¹⁴. فهذا الإحساس بالفجوة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون يدفع بالصوفي إلى البحث عن الحقيقة والجمال الروحي الذي يفتقده في عالمه المادي.

وعلى هذا يبدو أن التجربة الصوفية هي خروج عن الواقع فهي " تمثل في حقيقتها محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية التقليدية، التي ترضى بالالتزام بالمظاهر المألوفة من مظاهر التصديق والإيمان، وتقتصر على أداء الفرائض والابتعاد عن المحرمات. في حين يسعى الصوفي إلى تخطي هذه الحدود للوصول إلى مستويات أعلى من الإيمان،

ويطمح للدخول في نطاق الإحسان¹⁵ الذي يتجاوز مجرد الامتثال الظاهري إلى إدراك أعمق للحقيقة الروحية والاتصال المباشر مع الخالق:

"فالتجربة الصوفية في طبيعتها تتمثل في حب الله عزّ وجلّ والسعي للاتصال بحكمته الإلهية"¹⁶ متجاوزاً الطقوس والممارسات الظاهرية للوصول إلى معرفة أسمى وأقرب إلى جوهر الحكمة الإلهية، كما لها أهمية فريدة بالنسبة إلى الإنسان المبهوس بالتححرر من العالم المادي الذي يقيده، وعلى اعتبار ارتباط الصوفي بمكارم الأخلاق واتباعه "طريقة خاصة في السلوك تتضمن مجموعة من القواعد المستهدفة التي ينشدها السالك في مجاهدته، أما الطريقة فباعتبارها الوسيلة المختارة التي تهدف إلى تصفية القلب بإماتة شهوات النفس والتغلب على هواها، وأما الغاية النهائية من هذه الممارسة فهي الوصول إلى معرفة الله تعالى والاتحاد الروحي معه"¹⁷.

فما التجربة الصوفية سوى رحلة شاقة مع النفس، للسمو بها عن كل الدنّايا، من خلال سلوك عملي تجتمع فيه الروح مع الوجدان. وبذلك فالتجربة الصوفية ليست تجربة نظرية فحسب بل هي تجربة إبداعية في الكتابة أيضا عند الكثير من الروائيين العرب الذين حاولوا تأسيس تلك الإشارات بين الصوفي وعالمه الخارجي بسمات فنية جميلة ولغة رامزة، بعيدة عن إكراهات اللغة الجاهزة المباشرة، وهذا ما نجده عند الكاتب محمد حسن علوان الذي استحضّر التجربة العرفانية للعالم الروحاني محي الدين ابن عربي ضمن مقتضيات الفن الروائي عبر مغامرة اللغة والإبحار في منعرجاتها وتضاريسها.

4- الرواية والتصوف:

لقد استفادت التجربة الأدبية كثيرا من التجربة الصوفية وتعالقت معها لكون كل منهما تعبر عن بواطن الذات الإنسانية ووخلاجاتها يقول الناقد الفرنسي فيليب سولرس "إن الأثر الأدبي العظيم يتنقّس برئة الدين"¹⁸، كما يتفق عدد من الباحثين على أن الكثير من الروائيين المعاصرين في الوطن العربي يسعون إلى توظيف المكوّن الصوفي لاعتبارات فنية وأخرى إيديولوجية، ذلك أن الأدب الصوفي ينبعث من الروح و ينبع من الوجدان لذا فهو تعبير عن عاطفة صادقة وتجربة عميقة وخيال واسع وثرى،

وقد انتهج الصوفية ومنذ القديم نهج الشعر للتعبير عن تجاربهم الروحية والباطنية، فأجادوا وأبدعوا إلى أن ظهر شعر قائم بذاته له مميزاته الخاصة وهو الشعر الصوفي، وهذا يعني أن الشعر الصوفي ينطلق من التجربة الشعرية باعتبارها المنبع الأول الذي يستقي منه إحياءاته ودلالاته.

ولكن هذا النزوع نحو الشعر لا ينفي اهتمام الباحثين كذلك بالكتابة الصوفية في شقها النثري أين مال فريق آخر من الكتاب إلى النثر يصبّون فيه لواعج أنفسهم ويبثّون فيه مواجيدهم وأهائمهم، لأنّه "عندما يواجه الأديب مشكلة عميقة الأبعاد، فإنه لا يجد مُسعفاً غير الرواية للتعبير عنها، لما لها من مرونة تسع هذه الأبعاد، فواقعية الحياة لا تجد فضاء شاملاً يستوعبها أكثر من الرواية، فالتفاصيل بين الحياة والواقع فيها تظل خطأ وهمياً هيئاً إذا ما قورن بما يماثله في غيرها من الأجناس الأدبية"¹⁹، وبذلك يكون الانفتاح اللامحدود على الواقع هو الذي منح الرواية حرية التعبير أكثر من أي جنس أدبي آخر، وجعل في الوقت نفسه كلّ رواية تتفاضل عن غيرها من الروايات من خلال انحراف كل مبدع بلغته - قليلاً أو كثيراً - عن الاستعمال الوظيفي لها، ومعالجتها بطريقته الفنية الخاصة .

وقد ظهر الفعل الصوفي في الرواية على مظهرين : المظهر الجزئي أين يكون لسمة أو أكثر من سمات الصوفية حضور في الرواية كاللغة أو طبيعة و ملامح بعض الشخصيات أو أسماء بعض الأماكن ورمزيتها، أو على مستوى المعجم كاستعمال بعض الألفاظ و المصطلحات الصوفية كالمقامات، الأحوال، الكشف...الخلوة، و المجاهدة ... كما يمكن أن يظهر الأثر الصوفي في مظهره الكلي، فيكون شاملاً لبناء الرواية وينعكس على شخوصها ولغتها وجميع مقوماتها و يتجلى هذا التأثير بدءاً من العنوان الذي يلمح إلى التحليق في السماوات والتقلّب بين الأحوال والمقامات، وصولاً إلى مراتب الكشف والتجلي للحقيقة المطلقة.

ومن الواضح أن رواية "موت صغير" تندرج ضمن هذا السياق، إذ تغمر روح التصوف الرواية في جميع مستوياتها ومكوناتها. فالروائي حسن علوان كاتب أصيل تخطى المألوف واتكئ على الموروث التاريخي القابل للحياة انطلاقاً من التاريخ الأدبي

والفكري لشخصية ابن عربي والحقبة التي عاش فيها، كما أبحر ببراعة في تاريخه السياسي والثقافي فأجاد وأنتج لنا عملاً إبداعياً محكم النسيج "موت صغير" الذي يجمع بين الحوادث والشخصيات والأفكار والرؤى الصوفية في بيئة خاصة من اختيار الكاتب، كما أن كل المصادر التي اعتمد عليها وظّفت بطريقة بارعة بحيث يستعصي على القارئ أن يواجه أي تناقضات في التاريخ حين يقرأ الرواية ولو كانت متخيلة.

5- تجليات التصوف في رواية موت صغير:

لقد انفتحت رواية "موت صغير" على التراث الصوفي بشكل كبير حيث أطلق الروائي العنان لمخيلته فمزج بين الواقع والمُتخيل في لوحة سردية ممتعة، اتخذت من تفاصيل وحياة ورحلات المتصوف الأكبر ابن عربي حكاية لسردها، وقد برع الروائي محمد حسن علوان في خلق ابن العربي كشخصية روائية مزجت بين سيرة محي الدين ابن عربي الحقيقية وبين شخصية من كتابة روائية تتخذ من اللغة والخيال وسيلة لرسم شخصها وعواملها، ولا شك أن كل من يقرأ الرواية لا يتمكن من فك هذا التداخل الحاصل بين الشخصيتين بسهولة، ولعل هذا ما أضفى على الرواية لمسة تجديدية تستهوي المتلقي وتشوّقه لما تحويه من أحداث وتفاصيل.

5-1- تصوف ابن عربي في الرواية:

لقد استوحى الكاتب فكرة الرواية من تجربة ابن عربي وخصوصيتها، ورحلته الكشفية الثرية التي انتهت بتكريسه رمزا صوفيا عند جلّ الباحثين، غير أن ما تضمّنته من أحداث وتدايعات يختلف فيه المؤلف عن الأثر المستمد منه، فقد نسج تفاصيل أحداثها بطريقة مختلفة عن حياة ابن عربي الحقيقية الأيقونة المثالية التي يتغنى بها الصوفية، وأخرجها إلى مستوى الشخصية العادية التي تتقلب ما بين شأن وشأن في رحلة بحثها عن معاني الحياة، ورغباتها وانكساراتها وإنجازاتها وضعفها وقوتها، فهو إنسان يحب ويتزوج، يفرح ويحزن، ويرتقي في سلم الزهد ومحبة الله، وهذا ما برز فيه الروائي بارعا في الخيال والوصف، والكشف الوجداني في رحلة الارتقاء في المحبة والتي مضى فيها ابن عربي لنيل الكشف الصوفي، كما أنه استطاع من خلال اللغة الجميلة

السلسلة والشخصية الجديدة التي ابتكرها من خياله أن يصنع نموذجاً جديداً لقراءة ظاهرة محي الدين ابن عربي المثير للجدل في فضاءات عدة.

واستطاع أن يجعل القارئ يعايش أحداث حكاية جديدة تخص شخصية قرأ عنها أو سمع عنها في وسط مختلف، فهو لم يهمل التاريخ السياسي ولا الاجتماعي لكل مرحلة من المراحل التي عاشها ابن عربي، بل وقد اعتنى عناية فائقة بكل تفاصيل المحطات التي مرَّ بها، وحتى الشخصيات التي ارتبطت برحلته بدءاً من عائلته في إشبيلية والحريري والخياط ومن تردّده إلى مجالسهم لتلقّي دروس العلم، والشيخ زاهر الأصفهاني وابنته نظام، واضطراره لمغادرة مكة، ثم تنقله منها إلى مدن وعوالم مختلفة والتي لم يستقر له فيها حال، وكان في كل مدينة ينزل فيها يقضي أيامه ولياليه في خوانق المتصوفة .

2-5-جمالية اللغة الصوفية في الرواية:

اللغة هي السلاح الخفي الذي يطوف بين إلهام المبدع وانهيار المتلقي، فكل إنسان يمتلك لغة خاصة منحتمها له تجاربه الحياتية، لذا تختلف لغة الأديب عن اللغة العادية، كما تعد وسيلة خلق لصاحبها، واللغة الصوفية بحر عميق لا قرار له غامض متغير المعاني، يتوغّل الإنسان في أعماقه باحثاً عن المعنى والمتعة والدهشة، في كل مرة يحاول تغيير موضع إبحاره ليستكشف الجديد والمثير، ويتخطى المألوف والعادي ليحقق الجمالية الفنية، فتكون بذلك هي بؤرة التحرك والتأمل، لكن هذه اللغة سرعان ما تنزع نحو الألفة وتقرب من الواقعية العادية فتفقد فنّيّتها وإبداعها وبريقها الجمالي، فيسعى المبدع إلى شحنها بطاقات جديدة غنية بمناهل متعددة تعتمد أساساً على فكر المبدع وقدراته الفنية، "ومن هنا، يمكن فهم غاية المتصوفة من ابتكار معجم خاص يعبر عن أسرار وعمق اللغة الصوفية. والتي أرادوا من خلال غموضها أن تظل مصطلحاتها واضحة بين أفراد الطائفة. فهذه اللغة تعكس تجربة صوفية فريدة، وتحمل أعباء المجاهدة التي يمر بها رجال الطريق خلال سعيهم نحو الكمال".²⁰

وبما أن اللغة الصوفية هي " تلك اللغة التي تتخذ الرمز والإيحاء وسيلتين للتعبير، حيث لا تتم قراءة هذه اللغة قراءة ظاهريّة سطحية بل تتطلب مرجعيات

ثقافية خاصة تمكّن المتلقي من استيعاب رسالتها المضمّنة داخل الخطاب"²¹، وبما أنّ اللغة الصوفية لغة إيحائية ومجازية ذات دلالات قابلة لتأويلات متعددة، فهي لغة فريدة لها مصطلحات وصيغ مخصوصة، فهي لغة مظلمة معتمة عصيّة الفهم إلا لمن احتك بعالمها العرفاني الروحاني وتمرّس عليه، لكنها تستطلع على ضياء يتجلى فيه امتزاج النفحات الصوفية بفلسفة الجمال ونور الحقيقة وأسرار الصدق²².

فكلما كانت تعابيرنا غير اعتيادية نحن أمام إبداع نابع من وجداننا ودواخلنا الشفافة يعبر عنّا وبنا، لذلك كان الأمل يحدو الروائي العربي لتمدّد اللغة الصوفية من مخزونها الرمزي، وتزوّد به كمّ من الإحياء التي ستمكّنه من التعبير عن رؤية جديدة للعالم بلغة صوفية شفافة ورمزية. فالتصوف يقدم للروائي خطاباً ومادة غنية والتي تعدّ قريبة منه وتمثل جزءاً من موروثه الخالص، إلا أن الرواية الصوفية تعمل على بث الروح فيه وإحيائه من جديد، لتعرضه أمام المتلقي الذي يقوم بدوره بالكشف عن جماليته وأسراره، ولا يتحقّق ذلك إلا عن طريق فهم لغتها وفكّ شفراتها كي تُحيل إلى ما هو خارج النص أكثر من إشارتها لما هو بداخله. وكأنّ الروائي يقترب من الصوفي في مجاهدته ورياضته الروحية، وما تجدر الإشارة إليه أن اللغة في رواية موت صغير جاءت في عدة مستويات معبّرة عن وجهات نظر مختلفة، في دائرة العبور من اللغة العادية المتعارف عليها إلى لغة الغربة المعبرة على النزلات الروحانية، لتعكس بذلك أولى مراحل حياة الشخصية قبل اتصالها بعالم التصوف، مروراً بمحاولة الفكّك من عالم المادية والهروب إلى عالم الروحانية، لتصل في النهاية إلى مرحلة مكتملة من النضج وهي لغة العارفين.

ففي البداية جسّدت حياة الشخصية البطلة وصوّرت الواقع اليومي العادي، وذلك بدءاً من لحظة ولادتها وتوابعها برزخها وبداية رحلتها الكشفية، يتحدث معي الدين عن برزخيه برزخ قبل ولادته ورؤيته أمه يوم ولادته، والثاني رؤيته ابنه وهو يدفنه، فيقول: "أعطاني الله برزخين: برزخ قبل ولادتي وآخر بعد مماتي ... ما أوجع أن تفارق البرزخ الذي كله كشف في كشف لتدخل الدنيا التي كلها جهل في جهل، من برزخ الحقيقة إلى عالم الشبهات"²³، لتنتقل بنا إلى لغة تصور هواجس شخصية معي الدين الذي فقد الطمأنينة في مجتمع مضطرب مادي تسوده أخلاق نفعية وفوضى

عارمة، الأمر الذي دفع به إلى الهروب من هذا الواقع ورفضه، يقول البطل: "شعرت بالاختناق، كانت الأندلس سجنًا والآن صار المغرب كذلك، كم أتمنى السفر إلى بلاد لا سلطان للموحدين فيها ولا آبه فيها لأمزجتهم المتقلبة وقلوبهم القاسية"²⁴.

ثم تأخذ اللغة منحنى آخر من الراحة والاطمئنان، كالتي وجدها مع إسحاق الذي حدّثه عن رضا الله الذي ينعمه عليه بل ويُشعره به، ذلك الرضا الذي لا يشبه شيء، "دثار دافئ يحيط بقلبك في ليلة برد، أو وميض من الضوء يسافر في عروقك، أو ملاكٌ من ملائكته يتسلّل إلى روحك ويحضنها... وفجأة أشعر وكأنني عبرت شلالاً من نور، مشيت تحته لثواني ثم خرجت منه وكأنني خلّقتُ للتو وأشعر كأن كل أمنية من أمنياتي قد خرجت من نفسي وصعدت إلى السماء فشذبت ورُتبت و عدّلت وصيغت في حال أظهر ثم أُعيدت إلى صدري مرة أخرى... رضا الله يخلقك مرّة أخرى بقلبٍ جديد وأحلامٍ نظيفة"²⁵، فقد وجد البطل الراحة في إسحاق مثلما وجدها في حديثه لذا أحبّه وجعله في مقام الأولياء "إسحاق يبث من حوله هذه الطمأنينة مثلما تبثّ الشمس دفئها في الكون"²⁶، وحين لا يقوى محي على تغيير الواقع المرّ ينكفئ على نفسه متهرباً من التورّط في تلك المشكلات، ليجث عن الاستقرار، أين يجد ضالّته داخل ذاته، ويظل البطل يسعى إلى الاستقرار الذي لن يُتاح له إلا بالوصول إلى مصدره الروحي وهو معرفة الله معرفة حقيقية، فبطل الرواية يعيش تجربة صوفية تتصف بالعمق والقلق في ظل الأحداث المتخيلة التي يعيشها "كنت نائماً عندما بايعتني القوى العلوية... جذبتني فارتفعت عن فراشي مُعلّقا في الهواء قيد شبر محمولاً بإرادة العزيز الجبّار، لم تكن جذبة مفاجئة بل انتظرت حدوثها في أي لحظة منذ أن أكملت طوافي على أوتاد الأرض طوافاً كُتب عليّ قبل ولادتي، ولكن كل جذبة تصعقي حتى يصير قلبي حمامة في الملكوت... وينخطف البصرُ بنور الله ولكن تسطع به البصيرة، ثم يكشف الله لي ما يأمر به عبده الفقير إليه المنقطع إلا منه"²⁷، وبذلك تكون هذه المرحلة مرحلة الاستعداد النفسي، وتهيئدا لدخول الشخصية عالم التصوف المريح لها، لتنتقل بنا الرواية إلى مستوى اللغة الصوفية التي سيتبناها البطل حين يبدأ رحلته الصوفية وهي لغة العارفين، خاصة بعد ترده على مجالس العلم واتصاله بالعلماء تلك التي قضاها مع رفاقه - من الأولياء وأهل الطريق - يقول محي بعد رحيله من مكة

واستقراره في الشام : " مضت أيامي على قدر من السكينة والرضا كنت في أشد الحاجة إليهما، وأشرقت الشمس يوما بعد آخر وأنا على أمل وسعادة، وجدت في الخانقاه رفقة طيبة أنست بقرهم، نقضي الليل في ذكرٍ وسهر، والصبح في دروس وعلوم...وعمّت الخانقاه بأسره فيوضٌ من الحب الإلهي تنغمس فيه الروح فلا ترجو بعد غمستها تلك شيئا " ²⁸.

وللمتصوفة حالتان حالة الصحو: وهي رجوع الإحساس بعد الغيبة ويكون المتصوف فيها مسؤولاً عما يقول، وحالة الغيبوبة: وفيها لا يكون المتصوف مسؤولاً عما يقول، وعبروا عنها ب: الذوق، الشرب، الري،...والسكر الذي لا يكون إلا لأصحاب المواجيد" فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشرب سكران، وصاحب الري صاح، ومن قوي حبه زاد شربه، فإذا استمر على تلك الحالة لم يورثه الشرب سكرًا، فكان صاحبًا حقا" ²⁹، وقد عبروا بذلك عما وجدوه من ثمرات التجلي وبوادر الكشف، وهذا ما يعرف بالإلهام عند الصوفية، حين يكون فيه الصوفي في حالة شبيهة بالحلم وتصل ذروتها بالفناء التام والذوبان في عالم النور والحقيقة المطلقة. وهذا ما نجده في رواية "موت صغير" التي حملها صاحبها بالتعابير الصوفية، فحين يخرج البطل هائما على وجهه عدة مرات يسري ولا يدري إلى أين يتجه ولا ماذا يفعل أو ما الذي يقوله، ليعتكف بالمقبرة أياما طويلة، كما استبدل ثيابه الفاخرة بأخرى رثة، إلى أن عثروا عليه مغشياً عليه، فأخذوه إلى البيت وهو يهذي هذيانا، وعندما خاطبه أبوه وسأله عن حالته أجابه بأنها: الجذبة..."الجزبة يا أبي..يسأله أبوه: ما هي الجزبة؟ فيجيبه: جذبة الصوفية إنها ملاحظة العناية الإلهية للعبد باجتنابه إلى حضرة القرب...وكيف يكون هذا؟ (يسأله أبوه؟) لقد لاحظني الله في حال غير الحال التي اصطفاني لها فجذبني بعنايته، وجذبة الله تطير الصواب...ولماذا يعظك أنت من دون العالمين؟ لأنني ولي من أوليائه..." ³⁰، فالصوفية يزعمون بأن العالم دائم بفضل طبقة من الأولياء الأنقياء الأتقياء الذين يختارهم الله عز وجل ويجذبهم إليه.

3-5- الزمن الصوفي في الرواية:

من مظاهر الحضور الصوفي في الرواية الأزمنة الصوفية التي ترتبط بالممارسة الصوفية ذاتها، فعند عودة بطل الرواية "ابن عربي" من المقبرة أُخبر بأنه قضى فيها أربعة أيام.. ليخبرهم بعد صحوته منها بقوله: "خرجت إليكم فإذا بكم تقولون إنَّها أربعة أيام في حسابكم، أما في حساب خلوتي فقد كانت ألف ألف دعاء، هذا هو زمي وشتان بينه وبين زمينكم"³¹ وظل ابن عربي يحن لهذا الزمن ويحاول العودة إلى عوالمه وتحقق له ذلك في إشبيلية أيضا، حين عاد إلى خلوته في المقابر للتخلص من ضيق كدَّر عليه صفو أيامه "عدتُ إليها مرة أخرى لعلِّي أهدب هذه الروح حتى تكون أهلا لجذبة الله"³².

فالأنس في الخلوات سببه ذلك الانشراح الذي ينقل أصحابه من عالمهم الأرضي إلى عالمهم السماوي، ويخرجهم من زمن إلى زمن، وهذا ما حدث له مع نظام في خلوته معها - بحضور عمَّتْها فخر النساء - وهي خلوة مختلفة عن خلوات المقابر والجبال مع الأولياء "انشغلت بي العجوز المسكينة فأصبحت أقرأ عليها كتبا قد قرأتها عليها من قبل فلا تدري لأنها نسيت، وأغمز لنظام وتغمزني فنبدا كتابا جديدا نعرف بأنه سيستغرقنا أسبوعا من الزمان، أسبوعا من التحليق في جبين نظام الوضاء، مثل طائر ضائع، أسبوعا من التأمل في حسنها الأصفهاني"³³.

فالتقاطع الحاصل بين الزمن الطبيعي والزمن النفسي سببه التحليق والتأمل الذي حدث مع البطل، ويعود هذا الزمن عندما وجدها في بغداد وفتحت له باب الرباط ورأت في وجهه خلاصة السنوات التي قضاها بعيدا عنها "تأملت هي وجهي فرأت سنوات من الشوق والخوف والوجل والحب المؤجل حتى هذه اللحظة"³⁴، فقد لخص هذا الزمن لحظات من الألم والأمل مما يجعلنا ندرك بأن هذا الزمن "زمن متفرد لا يمكن قياسه، إذ لا مصدر له سوى صاحبه، والذي يُقدَّر حسب شعوره الخاص. فكل لحظة فيه غير مشابهة للآخرى، فبعض اللحظات تكون مشعة مليئة بالابتهاج تحمل أقدار العمر كله، بينما تمرّ سنوات طويلة خالية على وتيرة واحدة كأنها عدم. وهو

زمن متصل بشعور مستمر كأنه حضور أبدي³⁵، وهكذا استأثرت حكايته مع نظام بالزمن النفسي كما استأثرت خلواته مع أوليائه وشيوخه بالزمن الصوفي.

4-5-جمالية الرمز الصوفي في الرواية:

لقد عرف المعجم الصوفي الكثير من الرموز التي شكلت عبر العصور طريقة خاصة للمتصوفة في وصف ما لا يوصف وتجسيد تجاربهم وأحوالهم الروحية الخالصة. كما يمثل الرمز الجانب المشوّق للغة، وبما أن النص الصوفي هو نص تأويلي بامتياز فعملية التأويل فيه تحظى بأهمية بالغة لما تحويه من دلالات، وتحاول رواية موت صغير أن تؤسس لخطابها الصوفي بإغراق المتلقي في تفاصيل ويوميات ابن عربي بين الواقع والخيال للتعبير عن عالمه الداخلي المتخفي المتواري خلف ذلك الجسد المنهك.

فالأفكار والرؤى والخيال لا يمكن التعبير عنها باللغة العادية السطحية المباشرة، بل عبر استحضار بعض الرموز الصوفية والتي تحتاج إلى روية وعمق وتمعن لفهمها، لتصبح اللغة بذلك تجربة روحية وجزء لا يتجزأ من عالم الصوفي الخاص ونظريته التي تربط الكون كله بخالقه، وتبدأ رحلة الغوص في عوالم الروح الفسيحة بعيدا عن العالم المادي المحسوس، بما فيها "الأمنيات والأفراح والحسرات والمشاعر والرؤى الغارقة في أعماق الروح... حيث التجربة تدقّ كوني، أو طوفان يجرف الواقع، ويجدد الحياة والحلم والمادة، فتصرخ الأشياء وتتألف"³⁶، فيها هو محي الدين يقف على حقيقة الوجود فيرفضه ويتجه إلى عالم الملكوت وفضاء الطهر والنقاء الذي يدركه في خلوته، لذلك ظل ابن عربي يحاول العودة إلى عوالمه متى وجد إلى ذلك سبيلا، وتحقق له ذلك في إشبيلية حين عاد إلى خلوته في المقابر ليتخلص من شدة نغصت عليه صفو حياته "مرت أيام وأنا أمر من ضيق إلى ضيق، همّ يسلمني لآخر وحزن مقيم في صدري لا أعرف له خلاصا... لا مفرّلي الآن إلا المقبرة .. عدت إليها مرة أخرى .لعلّي أهدّب هذه الروح حتى تكون أهلا لجذبة الله، كلّما غابت الشمس دخلتها مثل ميّت يمشي على قدميه وجلست فيها وحدي حتى يقترب الفجر، وفي كل ليلة أسأل الله أن يبارك لي في خلوتي ويمنحني حضرته وأن يطهر قلبي...ومرت أشهر ستّة كأنها ستة أيام من لدّة عزلتي وسكينة خلوتي"³⁷، فالأنس الذي يشعر به في خلوته راجع إلى الانسراح الذي

وجده في عالمه الروحاني السماوي وفقده في عالمه المادي الأرضي. والطهر الذي يتحدث عنه محي يتمثل فيما يعرف بالمجاهدة الصوفية والتي تعد من أبرز السمات الصوفية التي ميزت المتون الروائية العربية عموماً، وأن الصراع بين الخير والشر والحق والباطل مسألة أساسية في الحياة الإنسانية منذ القديم، ومن المصطلحات الدالة على المجاهدة وتطهير النفس من آثامها: العزلة، الوحدة، التخفي، الخلوة، الانقطاع، الصمت، السكوت، الصلاة، الخشوع، الولادة، الفناء، الذكر، الطهر، الدعاء، والسكر...

1-4-5-رمزية عنوان الرواية:

يحظى العنوان بأهمية بالغة في كل عمل أدبي وفني، لأنه يمثل البوابة التي ينفذ منها القارئ أو المتلقي إلى داخل النص، "حيث أصبح العنوان مثيراً للعديد من التساؤلات ومحملًا بالكثير من الدلالات والرموز التي تتجاوز توقعات المتلقي، بعد أن كانت توجي بسهولة ظاهرية وإدراك سطحي لمحتواها. هذا العنوان يدفع القارئ إلى استكشاف الدلالات بشكل أعمق، ويفتح المجال لتفسير النص وتعدد تأويلاته من خلال التفاصيل والوقائع والتاريخ والخيال، مما يتطلب منه صبراً وحِلماً³⁸.

فهو بذلك يعد علامة لغوية هامة تكشف عن هوية النص الروائي، فالعنوان الذي اختاره علوان يحمل دلالات عديدة تجذب القارئ لما تحويه الرواية، فالمؤلف قد اقتبس العنوان «موت صغير» من مقولة ابن عربي الشهيرة "الحب موت صغير"، كما استهل بالمقولة نفسها أحد فصول الرواية، بالإضافة إلى أن العنوان يكاد يلخص مضمون الرواية، فكلمات العنوان تجعلك تقف على معاني الحب من عدة أوجه حب الله، حب العلم، حب السفر، حب العبادة، حب التصوف، وحب المرأة، ...

وقد تجلت ملامح هذا الحب على اختلافها في أسفار الرواية كافة، فعتبة الرواية تكشف عن أسرار شخصية ابن عربي عن طريق الإبحار في التراث الصوفي العربي الإسلامي الذي برع الروائي في تناوله عبر المتخيل السرد للرواية، فالحب هو الدين الرسمي للمتصوفة وعقيدتهم، فالصوفي دينه العشق فكيف إن وقع هو نفسه في الحب كما هو الحال مع الشخصية التي تناولتها الرواية من خلال صلتها مع الذات الإلهية من جهة، وصلتها مع الذات الإنسانية من جهة أخرى حين وقع بحب نظام بنت الشيخ زاهر

الأصفياني، كما أن العنوان يستدعي بصورة لافتة رمزية الفناء، وهو عند الصوفية " حالة تصيب الصوفي أثناء مجاهدته، فيفقد إحساسه بذاته وبكل ما يتعلق بها نتيجة استغراقه الكامل في معبوده الحق. فكلما اعترته هذه الحالة اختفت صفته البشرية وحلت محلها الصفة الإلهية، ليصبح الله سمعه وبصره فلا يرى الصوفي شيئاً سواه " 39.

فالفناء عند الصوفية هو موت مؤقت للحس والوعي، ولا يكتمل إلا بموت الجسد وتحرير الروح من قبضته وبالتالي الوصول إلى اللقاء الروحي بين العاشق والمعشوق، فالموت الصغير ليس كالموت العادي وإنما هو صعود روحي واتصال مع الله ضمن رحلة تطهير القلب وتزكيته، بدءاً من الجسد المتهالك عروجاً إلى الذات الإلهية العليا، وما يقتضيه هذا النوع من الحب من مشقة ومكابدة ليكون بذلك عالماً الخاص، فيصبح بذلك الحب مثل الموت الصغير وهذه التجربة الروحية جسدها لنا الراوي عن طريق لغة حدائثية رمزية تنفتح من خلالها الدلالة على احتمالات وتأويلات غير متناهية.

كما أن "موت صغير" كناية عن موت شهوات النفس وحب الدنيا والتعلق بها في القلب وترك ما يربطها بالنعيم الزائل لتحيا في جنة الأرض وترتقى لمستويات سماوية لا يراها غيرها، فما ترك الشهوات إلا حياة يراها الآخرون موت، والموت بهذا المعنى هو دأب المسافرين إلى الله المنشغلين بالتأمل في خلقه وعظمته، استعداداً للقائه عند عودة الروح إليه وخلودها في الجسد بعد البعث، كما نجد تقابلاً مع الموت الأكبر أيضاً بمعنى انتقال الروح إلى خالقها للصوفي الذي اشتهر بلقب الشيخ الأكبر، على نحو التقابل الحاصل بين برزخ ما قبل الولادة وبرزخ الحياة العادية، وما بعد الموت الأكبر وانتظار البعث، كما أن اليقين والمعرفة الكاملة التي يراها ابن عربي في البرزخ الأول يقابلها جهل في الحياة الحقيقية.

2-4-5 رمزية الرحلة:

يمتاز الصوفية بالنزوع نحو السفر، لذلك استعانوا برمز الرحلة حسب ما يناسب تصوراتهم، فحياة الصوفي عبارة عن سفر روحي، لأنه يمثل لديه الطريق الذي تسلكه روح المريد إلى العالم العلوي للاتصال بالذات الإلهية، وخصوصية الرواية تتجه دوماً صوب رحلة البحث عن الذات، وفي الوقت نفسه تشكل حياة غير مستقرة

مزدحمة بالرحيل والسفر، فذات البطل دائمة الشعور بالانشطار بين تجلّياها الإنساني الحياتي وذات علوية تشدها إلى عالم سماوي خارج حدود العقل، يقول: "مشيت قبل أن أتم عامي الأول، نهضت من حبوي ذات مساء لا متمايلا ولا متعثرا ومشيت كمن هو في الثانية أو الثالثة من عمره..ضحكت فاطمة وتنبأت لي أن أرحل بعيدا ففعلت، منذ أوجدني الله في مرسية حتى توفاني في دمشق وأنا في سفر لا ينقطع"⁴⁰، فحضور السفر لا يقتصر على السفر المادي بل يتعداه إلى سفر روعي يكشف له دربا لم يظهر لسابقه من المرتحلين في عوالم الفكر والروح وقد عبّر معي عن ذلك بقوله: "ثمة أسير في صدري يريد أن ينطلق، شمس تنتظر أن تشرق، قافلة تتوق لأن ترحل"⁴¹، فالتعبير هنا مشحون بدلالة رمزية توجي برغبة قوية في الحرية والفكاك من القيود، كما توجد دلالة تؤسس لهذا الرحيل وهي عبارة " في صدري " ألا وهو القلب لذلك الرحلة المرجوة بالقلب وليست بالجسد، فالقلب أسير يتوق للحرية والاتصال بالعالم الروحاني، وتعد رحلات ابن عربي في بحثه عن أوتاده الأربعة التي أخبرته بها فاطمة بنت المثنى التي ربّته ورعته ولقنته الفكر الصوفي رحلات تطهير وبحث عن المعرفة، فعبارة: "طهر قلبك ثم اتبعه"⁴²، الجملة الافتتاحية التي أوصته بها كانت شرط الالتقاء بهم والتعرف عليهم.

وبذلك التجربة العرفانية هي رحلة وسفر في المعرفة والذي دام سنوات من البحث والترحال منقبا عن أوتاده الأربعة متبعا وصية فاطمة، ولا يكون ذلك يسيرا، بل عبر رحلة لها من المشقة القدر الكبير، تبدأ من داخل ذاته التي تعيش وحشة و اغترابا عن العالم الأرضي الواقعي وتمتد عبر سلسلة من الأحوال الصوفية والمقامات، حاملا لواء الخلوة و الورع والمجاهدة ورياضة النفس، هادفا للارتقاء إلى عالم اللامادية، فدلالة الرحلة في هذه الحالة تعبر عن رحلة القلب بحثا عن تجليات الحب الإلهي مرتبطا بالذات وعلاقتها بالآخر، كما هو الحال في البحث عن أوتاده الأربعة فصار السفر إليهم رحلة حب شاقة "انتظارهم يفتك بي وهذا الترقّب مرّ قاتل"⁴³، والوصول إلى أوتاده دليل على وصوله إلى مراده الأسمى وما تعبّر الكاتب إلا تأكيدا لمشروع رحلته، حيث يقول: "قد ثبّت الله قلبك بأربعة أوتاد فلا يزيغ بعد ذلك قط"⁴⁴.

كما اتخذ من الرحلة أساسا لتجاوز واقعه المتعب المليء بالمنغصات، يقول البطل بعد رحيله عن دمشق: "ضاق بي المكان وقررت أن أرحل، لا شيء يصرف عني همومي ويخفف عني شجوني إلا السفر"⁴⁵، فلم يكن القلق والخوف إلا جسرا يعبر من خلاله إلى الاطمئنان النفسي والتعرف على ذاته، ويرى بأن الله عز وجل يبتلي السالك بالمشاق ليشعر بإيمانه ويصل إلى طريقه، ولا يتحقق ذلك إلا بالمعرفة التي يهبها الله للعارف "قال الموحدون لا دروس لك، والأيوبيون أودعوني السجن، والحليون استأؤوا من ديواني، ومكة أقلت أبوابها أمام قلبي في منتصف العشق، يريد الله أن يبتلي السالك حتى يرى طريقه، والعارف حتى يذوق إيمانه، ويقبلي الله بين إصبعيه في المكان والزمان، حتى أعرف قدر نفسي فلا أعدو عنها"⁴⁶، فرمزية الرحلة عنده تتمثل في الوصول إلى الكشف والحقيقة والذي يمثل الركن الأساسي في التصوف، وهو في كل ذلك يعيش سفرا ذهنيا متحملا مشاقه من ممارسة الرياضة الروحية ومكابدات الذات وتدرجها في المقامات الصوفية للوصول إلى الحقيقة الأبدية والارتقاء إلى الوجود المنشود الذي أنهكته رحلة البحث عنه، ولذلك عبّر في رحلته إلى مراكش بقوله: "أفاض الله عليّ من علمه اللدنيّ معارج عقلية ما صعدتها من قبل، ومقامات روحانية ما بلغتها قط، ومراتب عليّة أضاءت طريقي مثلما تضيء الشمس أرجاء الكون"⁴⁷، فالرحلة رمز لانتصار البطل على تجاربه وتساميه إلى أفاق الجمال والاطمئنان الروحي اللامتناهي، وارتقائه بروحه وقلبه إلى عالم الله والمثل .

تتكي الرحلة الصوفية على الطابع الرمزي، وتتمركز على معان عرفانية كشفية، و قد شكل رمز الرحلة الصوفية جزءا مهما من تجربة ابن عربي، وذلك من خلال الأحوال التي تصاحب سفره الروحي -على غرار سفره المادي - لاسيما وأن فكرة الرواية مبنية على البحث الدائم عن الأوتاد الأربعة وما يوازئها من حالات التعب والخوف والتوتر والقلق والانفعال، والاغتراب، والتّيه الوجودي والهدوء، وما استعانة الروائي بهذا الرمز إلا بعثا لتجربته الروائية روحا جديدة للعروج إلى عوالم الكشف والحقيقة المطلقة دون غيرها، كما يتضح لنا أن الرحلتين -سواء العادية أو الصوفية- تتقاطعان في المقصد أي الهروب، غير أن الرحلة الصوفية ليست رحلة عادية كونها رحلة روحية نحو

الأعلى تهدف إلى تطهير النفس وتهذيبها بحثا عن الاستقرار الروحي للوصول إلى مقام أعلى.

3-4-5 رمزية الحب:

كانت المرأة الصورة الرمزية المثلى التي ظهر فيها مدلول الحب في الرواية، فالحب بين الرجل والمرأة هو فطرة غريزية زرعها الله في قلوب عباده، فكل رجل إلا وله محبوبة يسكن إليها، لتصبح المرأة بذلك على مرّ العصور رمزا للجمال الذي هامت به قلوب الشعراء، فمنذ العصر الجاهلي والشاعر متيمّ بالمرأة بل وخلق لها مكانا في قصيدته فلا يمرّ شاعر إلا ويقف عنده مطوّلا، يبوح بما يلهب في قلبه من نار الهوى، فهذا المدلول يعود إلى الصورة الرمزية المجسدة لمضمون الحب الإلهي ولعل هذا ما يفسّر اتّجاه الصوفية نحو هذا النوع من الغزل، فالمرأة لدى الصوفية هي أجمل تجليات الوجود وهي رمز النفس الكلية، ورمزيّتها عندهم مزيج بين المادي والروحي، كما اتخذوها معراجا لوصف أشواقهم ووجدهم وهيامهم بها، ليست لذاتها وإنما شوقهم وحبهم لله عز وجل دفعهم لذلك، لأن الحب الإلهي يغزو قلوبهم، ففي بذلك الكائن الجميل الذي جسد فعل الحب لذا هي من أعظم تجليات الألوهية " وأحد مظاهر المبدأ المؤنث، الذي يقابله المبدأ المذكور، فقد اتخذ الصوفيّين رمز المرأة وسيلة للتعبير عن حبهم لله، متوسّلين بأسلوب الغزل الصوفي⁴⁸، فهذا الحب الإنساني يمثل بالنسبة للصوفي معبرا إلى الحب الإلهي والذي يصل إليه بالاندماج بنصفه الآخر عند اجتماعهما يكتملان من أجل الغاية العظمى وهي محبة الله التي يذوب فيها ويهاجر إليها بكل مشاعره وأحاسيسه، ويقول في ذلك البطل "اكتملت في جبل المنتيار مكانة الشيخ الرّوحية، المكان ذكر، المكان أنثى، آدم كان ذكرا لم يكتمل إلا بحواء، المنتيار كان جبلا لم يكتمل إلا بالشيخ، إن آدم بلا حواء فردّ لا ذرية له، إنّ الجبل بدون شيخ تضريس لا قيمة له، إن المكان بلا مكانة لا يكفي، لا بدّ من تأنيث المكان حتى تكتمل مكانته"⁴⁹.

فالمرأة وما يُنسب إليها من مظاهر حسّية إنما هي تلميح إلى ذات المحبوب الأعظم، ويُعبّر بها عن اتحاده المطلق بالذات الإلهية لذلك يتخذ من المحسوس سبيلا إلى اللامحسوس، فهي هو البطل يعبّر عن انجذابه إلى معشوقته التي سقته حبّا ورفعته إلى

عالم الطمأنينة التي لا يريد سوى الفناء فيه .يقول عن زوجته التي حضرت بصورتها الجسدية والحسية وتعلق قلبه بحبها: "أحببتُ مريم، ذقتها الحاد وعيناها الوثابتان وجسدها المائل للامتلاء...أقبلت عليًا بكل ما في قلبها من شجرٍ يورق للتو، أطعمتني رضا وسقتني سلاما وأفرشتني طمأنينة وراحة ، ماكنت لأطيق إشبيلية لو لم تكن فيها"⁵⁰، فهنا تبرز المرأة في جوهرها الأنثوي للدلالة على الجمال والحب الإلهيين، فالمواسفات التي تحملها مريم جعلتها صالحة لتحمل دلالات مجازية متعددة فضلا عن كون هذا الغزل تلميحاً لوصفه لربّه ومحاكاة لشعوره بحبه له ورغبة في التقرب إليه، وتصويرا لحال الاتحاد مع الله الجميل والفناء فيه، وفي ذلك يقول محي: "أيقظتني أنامل مريم وهي تجسّ وجنتي وجبيني برفق ... قرّبتها منّي ورحتُ أقبَلُ عنقها فانكفأت عليًا وذهبتنا في حبٍّ عميق"⁵¹، وهنا يتم تصعيد المظهر الفيزيائي الأنثوي إلى أعلى مستويات الروحانية الصوفية، فالصوفي يتخذ من المحبة الإلهية غذاءً لروحه، ومادة تلون تجربته الفكرية الروحية، فانجذاب البطل الشديد نحو محبوبته وتعطّشه نحو الارتواء من مفاتها هو في الحقيقة انجذاب روحه نحو خالق هذا الجمال، فمحبة الله عند الصوفي هي أسعى الأشياء وأعظمها . فالحب الإلهي هو ثمرة العارفين من الصوفية، وسبيله أن تملأ قلبك به وتبتعد عن كل ما يشغلك عنه، فكلما امتلأ القلب بالحب زاد امتلاؤه بالمعرفة وكلما كانت المعرفة قويّة كانت السعادة كبيرة.

وقد برزت صورة الحب في حياة ابن عربي مرة أخرى مع نظام بنت الشيخ زاهر الأصفهاني التي تعرف عليها أثناء سفره لمكة من أجل طلب العلم، ففي الوقت الذي بدأ قلبه يمتلئ بحب نظام كانت قصته مع زوجته مريم في نهايتها، وقد عبّر عن ميلاد الحب الجديد في صورة رامزة إذ يقول: "شعرت أن في قلبي أشيأاً يحتضر وطفلاً يولد، سكراتٌ وصرخات، لحد ومهد، شمس تشرق وأخرى تغرب"⁵²، فالحب الذي يلفظ آخر أنفاسه هو الحب المنقوص الذي اندثر بفك رباط العاشقين وهو رمز لحب زوجته التي فقدها .والولد الذي يولد يُجسّد حبّاً جديداً وُلد مع نظام بنت زاهر الأصفهاني، ذلك الحب الذي يبتدئ في صيغة روحية ليصل إلى المحبة الإلهية وفي ذلك يقول: "أول امرأة أشعر معها باكتمال الحب وانسياق العاطفة وخضوع الروح وطمأنينة الجوارح، ما رأيت في حياتي أجمل من هذه الفتاة ولا أكمل"⁵³.

هام ابن عربي بنظام وولع بها وكلّ ذلك كان إيماءً ورمزا من الواردات الإلهية والنزعات الروحانية في باطنها، لتصبح بذلك نظام هي الأخرى رمزا للحب الإلهي.

وبذلك كان حب المرأة ليس إلا طريقا إلى حب الله عزوجل، والحب الإلهي هو الدافع الرئيسي للسعي نحو السمو في حياة الصوفية لأن "النفس البشرية تمثل المحور الأساسي الذي تقوم عليه رياضتهم ومجاهداتهم وأذواقهم ومواجيدهم وآهاتهم، فالتصوف بهذا السياق ليس إلا مجاهدة للنفس، وكبحا لأهوائها ومجاهدة لنزواتها، وتنقية للقلب من أدران النزوات، وشوائب الشهوات، والتصوف بذلك يمثل ذوقا ووجدا، وفناء في الذات العلية، واتصالا بالمنبع الأزلي الأعلى"⁵⁴، فالصفاء النفسي، والسمو الأخلاقي، وكبح جماح النفس هي من مميزات الصوفي. كما أن المحبة هي التي حققت الانسجام والتكامل في الرواية وأكسبت النص أبعادا متعددة ارتقت بالإنسان إلى منزلة المحبة الإلهية.

4-4-5 رمزية الخمرة:

إنّ الخمرة في العرفان الصوفي ترمز للمحبة الإلهية حيث منحوها دلالات جديدة خارج دائرة المادية التي تعرف بها، ويصل الصوفي إلى السكر حين يتجلّى المحبوب في قلبه، فيرقى إلى مستوى من الدهشة الفجائية والتجلي التي تعتري وجدانه فتشعلّ حواسه وتعطلّها، فهو سكر يجعل صاحبه في حالة من الطرب واللذة والاستمتاع، والسكر المقصود هنا هو حالة وجدانية يصل إليها بعد تدرّجه في المقامات من الذوق والشرب ليصل إلى السكر بعد انتشاء الجمال الربّاني المطلق وفي هذا المعنى يقول البطل ابن عربي: "اصطفيت لنفسي قنينة وشربت ثم شربت. ثم شربت.. حاول الحريري أن يأخذ مني القنينة التي بدأ ينسكب ما فيها على الأرض وأنا أرقص، فجذبتها إليّ وألصقتها بشفتي، وشربت حتى امتلأ فمي، واندفعت الخمر في جوفي مثل لسانٍ من اللّهب...كنت متشبّثا بها كأنها إكسير الحياة"⁵⁵.

فالبطل هنا يحاول أن يغيب ذهنه عن الواقع الذي تُسحق فيه روحه، ويود الهروب إلى عالم المثالية بحثا عن الراحة والطمأنينة والحياة، وبذلك يُبعد الخمر بدلالته المادية الأرضية إلى معنى جديد يوحي بالمحبة الإلهية والوجد الروحي، فالسكر الصوفي هو "ذلك الانتشاء الغامر الذي يملأ روح الصوفي فتفيض بحب الله، لتصبح

قريبة منه. وقد عبّر الصوفيون عن هذه الحالة من الوجد أو النشوة بمصطلحات متباينة تصف حالات التجلي الروحي المختلفة مثل الغيبة، والحضور، والصحو، والسكر، والدوق، والشرب، وغيرها.⁵⁶

وقد جمعها البطل محي الدين قانلاً: "رحت أدور على نفسي أدور وأدور... رفعت يدي اليمنى الممسكة بالقنينة إلى أعلى وخفضت اليسرى إلى أسفل، شعرت أنني خفيف مثل ريشة، وأني أصعد إلى أعلى مثل يعسوب، وأغمضت عيني فإذا بي أغمضها على بياض شديد... شعرت أنني مغموس في نور ساطع مثل شمس، دارت حولي النجوم والكواكب، التقطت نجمة وقبّلتها، واستوقفت كوكبا وضممته... فارتفعت عليها جميعا، وفجأة خرج من خلف ستار الكون رجل لا ملامح له. جذبني جذبة قوية فسقطت على الأرض"⁵⁷ فالسكر بهذه الخمر يمنح الشاربين الصعود لمشاهدة الله تعالى، ومشاهدة جنّته عن طريق الخيال⁵⁸، وصاحبه في هذه الحالة لا يكون مغيب الحواس بل العكس تُكشف بصيرته وتفتح أمامه الآفاق، وهذا ما يعيشه البطل، حيث كان في حالة من الارتفاع إلى منزلة تسمح له برؤية مالا يراه الآخرون، وكأنه في حالة استثنائية تجعله يطلع على الغيب ومن ثمّ ينقطع عن العالم الخارجي إلى عالمه الخاص. وبذلك يصبح السكر الصوفي "حال من الدهول المفاجئ يغمر العبد فيذهله عن كل حسّ غير حضور الحبيب، ويملاً نفسه بنشاط دفاق يحرك فيها الوله والهيمنان، وما كان ذلك ليحدث لولا امتلاء قلبه بحب الله"⁵⁹، وبالتالي لا تكون الخمرة معبّرة عن السكر الدنيوي الذي يُفقد شاربها عقله ويخرجه عن صوابه، فهي أعمق من ذلك، فهي تشير إلى المعاني الروحية كالمعرفة الإلهية والجمال الربّاني المطلق، بل وتكشف عن عالم النقاء والصفاء الذي ارتقى إليه صاحبها هروبا من عالم الأسقام التي أذهبت طعم كل ما هو جميل في الحياة، فالشراب الحقيقي عندهم هو شراب العارفين الباحثين، ومن ثمّ فإن شرب الخمر والسكر هو معرفة الحقيقة وامتلاكها للوصول للمعيّة الإلهية، وهي رمز السكينة، وهي الطريق الوحيد لارتواء الصوفي من الذات العليّة والانصهار فيها.

6- البعد الصوفي للكرامة والحلم في الرواية:

الكرامة عند الأولياء معروفة بين الناس، يتناقلونها ويستشهدون بها ويعترفون بصدق صاحبها، وصدق نيته وصفاء قلبه ونقاء روحه، ويعزفها الإمام اللالكائي (381-418هـ) "بالأمر الخارق للعادة، يمنحه الله عز وجل لأوليائه"⁶⁰، ويقول ابن تيمية (627-682هـ): "إن كثيرا من المتأخرين يميز في اللفظ بين المعجزة والكرامة، فيجعل المعجزة للنبي والكرامة للولي، واتفاقهما الأمر الخارق للعادة"⁶¹، فالحلم رمز الخلاص، في حين ترمز الكرامة إلى الوسيلة، وهما مرتبطتان لدرجة تجعلهما متوازيين، حيث تتشابه وظيفتهما وأهدافهما. غير أن الحلم يفتقر إلى الوعي أو يكون الوعي فيه هامشيا، بينما الصوفي يتمتع بتفكير ووعي واضحين، يمارس إيمانه في حال اليقظة ويكرر تجاربه ويحدّث عنها. كما أن هذه التجارب خاصة بالصوفي ولا يعرفها الناس عامة، وتُعدّ دليلاً على قربيه من الله "⁶².

وتتمثل وظيفة الكرامة في تصوير التمزق داخل نفس الصوفي وتبرير اغترابه وهجرانه، يقول بطل الرواية: "شهدت أولى كرامات عمي عندما يستيقظ فجرا فيقول: قوموا فقد طلع الفجر، ومن أين تعرف ذلك؟ شممته. إن لأنفاس الفجر رائحة "⁶³، كما أنّ الكرامة تعبّر عن الرفض لكل مألوف، والثورة عليه، وتتولد نتيجة كبت وقهر نابعين من داخل الصوفي، وعادة ما تنتصر الكرامة وذلك في الجانب اللاواعي للذات، مما يُشعرها بانتصار مؤقت وهذا يجعل الفرد ينسى آلام الواقع وأحزانه فيُعيد للنفس استقرارها ويقضي على مشاعر القلق والعجز والنقص، فالبطل ابن عربي يتحول من الشخصية التاريخية إلى الشخصية العربية الواقعية التي يعيشها الإنسان اليومي من تشتت وانهمزام وانكسار لذا وجب عليه أن يبحث عن طرق الخلاص من هذه الحالة والتي عكسها الراوي في عمله الإبداعي بشتى الطرق، أهمها تلك التي بثّها المخطوط عبر الزمن ورحلة البحث عن الحقيقة والتي جعل منها شفاءً من الحالة، فأسفار ابن عربي وتنقلاته وبحثه عن ذاته المهتزة داخليا وخارجيا دفعت به إلى البحث عن نجاته وخلاصه داخليا قبل البحث عنها في الخارج، ولا مفرّ له إلا الكرامة التي وهبه إياها الله تعالى. فقرة الألم في ذلك أنه يضطر لترك أهله وزوجته ووطنه ويرفض ذاته التاريخية على

حساب أن يكون ابن وقته، فخلال إقامته في فاس طاف ابن عربي البطل جوامعها وأربطتها وتلقى دروسا فكان قلبه مفتوحا على مهب الجهات الأربع فيقول: "أفاض الله عليّ من علمه اللدنيّ معارج عقلية ما صعدها من قبل، ومقامات روحانية ما بلغتها قط، ومراتب عليّا أضاءت طريقي مثلما تضيء الشمس أرجاء الكون"⁶⁴.

كما وجدها في جلسات الصوفية التي انضم إليها خلال رحلة بحثه، فيصف حالتهم فيقول: "خلونا ببعضنا أسابيع لم نحصها، طلعت علينا شمس غير شمس العالمين، وأضاء ليالينا بدر مكتمل لا ينقص طيلة الشهر...ارتدى كلّ منا خرقة الآخر والتقت القلوب والأرواح قبل الأجساد والأبدان"⁶⁵.

"فالكرامات تمثل سعيًا وجهدًا لتحقيق توازن ووحدة الذات المتصوفة: فهي عمليات لتعزيز هذه الذات، والمحافظة على وجودها وبقيائها. كما تعدّ الميزة الجوهرية التي تُجدد التاريخ الروحي للسالك في طريق الله، وتحدد العلاقات بين ميوله الداخلية ضمن ذاته، وكذلك علاقاته مع طائفته..⁶⁶، فهي بذلك صورة للعالم المثالي المكتمل بكل أنواع الفضائل والقيم النبيلة التي يحلم بها الإنسان، فواقع العرب اليوم المأساوي يجعلهم ينتظرون الكرامة وهم ليسوا أهلا لها كما أن شروط الكرامة لم تتحقق بعد، ولعل ما ورد في الرواية من إحياء يلخص ذلك من خلال الحوار الذي دار بين محي الدين والخليفة الموحيّ.

" يا محي ما بال الفقهاء لا يطبقون الفلاسفة؟ (وكان ابن عربي قد وصف الخليفة ومن معه)

الناس على دين ملوكهم (يجيب ابن عربي)

كيف هذا؟ ماذا تعني؟

انظر إليهم يشكون إليك ابن رشد في كل بريد ولم يكونوا يفعلون ذلك في عهد أبيك سبحان ربي ..وما أدراك أن البريد الذي في يدي شكاية ضد ابن رشد ؟

إن الله يكشف لي ...حقا؟ يكشف لك الغيب؟

فهل يكشف لك ما يكون من أمر قشتالة؟ لا علم لي.

ولماذا لم يكشف الله لك ذلك؟

يا أمير المؤمنين، إن الله يكشف لي ما يُريد لا ما أريد، إنه كشف لا تنجيم ولا تبصير ولا عرافة ولا كهانة، فلا أنا أسترى السمع ولا أخطف الخطفة...إنما يكشف الله لي أمرا دون أن أسأله ذلك، وهذا شأن الأولياء وطريق المتصوفين " ⁶⁷.

وبذلك كانت الكرامة متنفسا للصوفي، وطريقة لمعالجة الواقع المرّ، ورسم المستقبل الأفضل.

7- صوفية المريد والمراد في الرواية:

جاء في موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي أن " المريد هو الصوفي الفقير السالك طريق الله، ويمكن أن يكون في مقام التجريد أو مقام الأسباب. أما المقام الأول فيعني الانقطاع التام إلى الله وترك ما سواه، بينما المقام الثاني يعني السير في الطريق الروحي مع البقاء على حاله، حيث يسعى لكسب الرزق ويعمل في أمور دنياه. والمريد الذي يدخل تحت تربية الشيخ الكامل فتكون جميع مشاهداته وأحواله عبر مرآة شيخه ووساطته. أما المريد الموقّق والسعيد، فهو الذي لا ينحرف عن شيخه في أي حال من الأحوال، ولا في أي مقام من المقامات" ⁶⁸، يقول ابن عربي في الرواية لمريده دوسكين يصف طريق المريدية: " إن طريق الله هو الطريق العام، أما الطريق إلى الله فيتعدّد بتعدد أنفاس الخلائق" ⁶⁹، ويفهم المريد الرسالة من شيخه ويعيها جيدا، فيوصي ابنه طاهر ان يجعل كتبه وقفا على طلبة العلم في مدرسة الفردوس ينتفع بها الناس إلا كتابا واحدا في الصندوق طلب منه أن يحتفظ به وأن يوصي به أولاده من بعده" ⁷⁰ وقصد بذلك الكتاب سيرة ابن عربي التي سينقلها الروائي عبر الزمان والمكان طيلة الرواية، والمريد في طريقه إلى التصوف يمر بالعديد من المراحل ليبلغ المرحلة التي يتطلّع إليها، ويصبح وليا من أولياء الله، وأول وتد صادفه محي في طريقه يوسف الكومي الفاسي وهو شيخه في إشبيلية الذي تتلمذ على يده، وها هو يتخيل وجهه كشمس مشرقة في يوم صحو، رغم نفور الطلاب من حلقة لهصرامته وعبوسه " عندما جلست بين يديه أول مرة شعرت أنني أجلس أمام مشكاة مضيئة" ⁷¹ يلتقى المريد بالمراد

ويستضيء من علمه المنير، ويستقي منه العلم وشعائر الصوفية، وهو من يدلّه على أول الطريق، يسأله الشيخ، حول عجزه عن قراءة المتن ؟

(متن رسالة القشيري) في جيبه: "لأنك في المرة الأولى قبضت يديّ وأنت تقرأ فاستعصت عليك القراءة والآن بسطتها فقرأت. وكيف يمنعني قبضك ويرسلني بسطك يا شيخ؟ فيجيب: لأنني شيخك جعلني الله مرادك وأنت مريدي، أقبضك وأبسطك بأمر الله ... ثم أرسلك بعد أن تضع قدميك على أول الطريق...ابتهلت إلى الله أن يعينني على الطريق الذي جعله قدرتي " ⁷².

وبذلك "المريد هو الفقير السالك، الذي يتدرج في المقامات والأحوال إلى أن يصل، بينما المراد هو الذي تجذبه العناية الإلهية مباشرة، فيحضر إلى خالقه دون عناء، أو طلب أو تعب، ومع ذلك فإنه يرقى في مراتب الوجود عبر المقامات " ⁷³، يمسك محي بيد بدر ويقول: "أتعلم من هو المريد؟ المريد يا سيدي هو طالب علمك وتلميذ فهمك، لا يا بدر، لقد جعلت بهذا كل طلبة العلم على اختلاف همهم على قدرٍ سواء مع المريدين، المريد هو المتجرد من إرادته خضوعاً لإرادة الله ...أو تعلم من هو المراد؟ المراد هو الشيخ الذي منحه الله علماً يفيض به على المريدين من أمثالي (يجيب بدر)، لا يا بدر لقد جعلت بهذا حتى معلّمي الصبيان وساسة الدواب مرادين ! ...المراد هو المجذوب عن إرادته ...أنت مريد تتخلى عن إرادتك بإرادتك، ولكن أنا مراد مجذوب، لا خيار لي في التخلي عن إرادتي. " ⁷⁴

فالمريد يلجأ إلى شيخه طلباً للعلم والمعرفة والأدب والأخلاق، وفي جميع شؤون حياته، وبنظرة لشهرة ابن عربي بين المتصوفة وعلو مرتبته كان من الطبيعي أن يقصده المريدون ليرشددهم ويهدهم بأخلاق الصوفية خاصة تلك التي تُعنى بترويض النفس وتطهيرها، يقول الراوي على لسان البطل: "هل تذكر يا بدر كلام البسطامي الذي قلته مرارا في دروسي؟ (ينسى مريده بدر الكلام، فيضربه ابن عربي على كتفه مازحا) ويقول: صرت تنسى أيضا أمها العجوز، هل تعرف من أنا؟ فيبتسم في خجل ويجيب: أنت شيخي وأستاذي، فيذكره بمقولة شيخه البسطامي التي يقول فيها: "ما زلتُ أسوق نفسي إلى الله وهي تبكي ...حتى سقطها إليك وهي تضحك " ⁷⁵. فالمريدون المجتهدون

يمثلون المريد في صورته الإيجابية، وذلك عن طريق مثابرتهم ومجاهدتهم في التشرب من العلم والاستزادة منه.

فأفضل من يمثل صورة المريد في الرواية "بدر الحبشي" الذي رغم مرضه نتيجة تقدمه في السن، وتعبه من مشقة السفر ظل ملازماً له يخدمه وينهل من علومه، وعندما تأوّه من تعبهِ راح محي يسليّه ويقص عليه ما يخفف عنه تعبهِ وهمّه، فذكره بحاله أيام إشبيلية حين اشتد عليه الضيق والكدر، وبعدما سُدّت كل الطرق من أمامه ساقته قدماه إلى شيخه العربي، ليجده في مصلاه كما اعتاده، قال لي: ما بك يا ولدي؟ فأجبتُه: ضاقت بي الدنيا وتراكت عليّ الهموم يا شيخ، فلم يسألني عن سبب ضيقي ولا نوع همومي، وكل ما قاله: عليك بالله! ثم عاد إلى صلاته وكأنني غير موجود وفور خروجي من عنده قادتني قدماي مرة أخرى نحو شيخي الثاني موسى المارتي، الذي وجدته في خلوته، فجلست إلى جواره، فسألني ماذا لديك اليوم؟ فأجبتُه: همّ لا ينزاح عن صدري وضيق لا أجد له فرجا، فقال لي: عليك بنفسك، فسألته في حيرة عن الفرق بين الإجابتين، فطلب مني العودة لشيخي الأول وإخباره بذلك، فما كان جوابه إلا: لقد أحسن في قوله، هو ذلك على الطريق، وأنا دلتك على الرفيق.⁷⁶ فكان مقصد ابن عربي لمريده بأنه من سلك طريق الله لا يشقى ولا يضيق صدره، كما يجب على المريد وهو في طريق التصوف "بعد صدق عزمه، وإخلاص نيّته أن يحصل علم الشرع بالحفظ أو بالسؤال، ما يقضي به فرضه، فإن تباينت عليه فتاوى الفقهاء أخذ بالأحوط، الذي يضمن الخروج عن الخلاف،... ويجب عليه أن يقتدي بشيخ، فإن لم يكن له معلّم فإمامه الشيطان، كما قال الأستاذ "أبو علي الدقاق": الشجر إذا نبت بنفسه، ولم ينبت أحد يُورق ولا يُثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يتخرّج ولا ينتج عنه شيء"⁷⁷، وهناك مريد آخر كان أيضا بمثابة الرفيق الوفي للشيخ الأكبر وهو "سودكين" الذي نشأ في جو صوفي فقد كان والده صوفيا ومات عليه، الأمر الذي ساعده على تبني مذهب ابن عربي، فقد صاحبه وظل ملازماً له يخدمه، وواجه رفقته كل الصعوبات، ففي طريقهما إلى بغداد "بدا سودكين خائفا وفي مشيه ارتباك وفي ملامحه سهوم، رحت أسأله عن أهله وناسه لأخفف عنه ..وساد صمت قصير.. فقال: يا سيدنا ...مريد أنا وأنت رحول، وماذا تريد؟(يسأله ابن عربي) أريد صحبتك

وخدمتك وعلمك⁷⁸، وهذا يدل على العلاقة الطيبة الإيجابية بينهما، ويؤكد ضرورة وجود المريد إلى جانب شيخه، فالتفاف المريدين من حول محي الدين سعيًا للأخذ من علمه وعرفانه ونيل بركاته ورضاه يشعره بالرضا عن نفسه، كما يجعله مطمئنًا في طريقه الذي ينتهجه إلى الله.

خاتمة:

تظل التجربة الصوفية تجربة فريدة من نوعها ويستمر جمالها في الرواية وفي الواقع، ولجمال اللغة سحر آخر يمتزج بجمال الرمز، فقد مال الكتاب في كل إبداعاتهم نحو التمرد على اللغة العادية والانحراف بها عن استعمالاتها التواضعية. لأنها غير قادرة على استيعاب المعاني والأفكار والأحاسيس الصوفية العميقة، ومن ثمّ أضحي الرمز الدعامة الرئيسية في كتاباتهم، و من خلال "موت صغير" والتي انطوت فيها جوانح الروائي على شيء ليس بالقليل من الحس الصوفي، حين استمد تجربة المتصوف ابن عربي وحياته وتنقلاته المحفوفة بالأهوال والمقرونة بالعقبات عبر رحلة بحثه عن أوتاده الأربعة، كمن يشد الرحال طلبًا للوصول إلى الكمال الروحي، وهو بذلك يترفع عن عالم المادية إلى عالم المثالية متوسلًا في ذلك بمفاهيم صوفية متعددة أهمها رحلة القرب إلى المحبوب الروحاني مرورًا بالمحسوب المادي والكشف والمجاهدة والفناء، والجدبة.... كما أن الرواية قد حوت الكثير من الرؤى الصوفية والدلالات التي لم يسع البحث لاستيعابها والإمام برمزيتهما والتي عبّرت عن معان عميقة دون أن تهمل الجانب الجمالي الفني .

الهوامش:

- 1-مجموعة أساتذة، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط4، 2004، ص529.
- 2- الكلاباذي أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، د ت، د ط، ص 5.
- 3- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص556.
- 4- الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص5.

- 5- عبد الله البستاني، البستان، المطبعة الأمريكية، بيروت، لبنان، 1927، ج1، ص 1443/1442.
- 6- أبو عبد الرحمان السلمي، الطبقات الصوفية، تحقيق د أحمد الشرباصي، دار المعارف، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 49.
- 7- أبو عبد الرحمان السلمي، الطبقات الصوفية، ص 76.
- 8- الطوسي أبو نصر السراج، اللّمع، حققه د عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد، العراق، 1960، ص 45.
- 9- الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6-7 هـ / 12-13 م، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، دت، ص 34.
- 10- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة: تحقيق وتقديم عبد السلام الشاذلي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 49.
- 11- جيب وعادل العوّا، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 1، 1977، ص 11-10.
- 12- أسعد السحمراني، التصوف منشأه ومصطلحاته، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص 115.
- 13- أسعد السحمراني، التصوف منشأه ومصطلحاته، ص 116.
- 14- عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي حتى أقول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، بغداد، العراق، 1979، ص 223.
- 15- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2002، ص 127.
- 16- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1978، ص 221.
- 17- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1993، ص 141.
- 18- محمد قاسمي، حليلة بلوافي، البعد الصوفي في الكتابة الروائية النسوية الجزائرية المعاصرة، رواية قوارير جميلة بوحيرد لربيعة جلطي نموذجاً، مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة غرداية، الجزائر، مج 6، ع3، ديسمبر 2022، ص 1144.
- 19- حمد شاهين، آفاق الرواية "البنية والمؤثرات" دراسة، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، سوريا، ص 10.
- 20- ينظر محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2010، ص 74.
- 21- محمد كعوان، اللغة الصوفية بين الدلالة المعجمية والدلالة السياقية، مجلة منتدى الأستاذ، المدرسة العليا للأساتذة بقسنطينة، الجزائر، العدد 2، أفريل 2006، ص 167.

- 22- ينظر جلول دواحي عبد القادر، اللغة الصوفية وتيماتهما في بردة البوصيري، الاكاديمية للدراسات الاجتماعية بقسم الآداب واللغات، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر، العدد 19، جانفي 2018، ص84.
- 23- محمد حسن علوان، موت صغير، دار الساق، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص 13-14.
- 24- الرواية، ص177.
- 25- الرواية، ص 347.
- 26- الرواية، ص 344.
- 27- الرواية، ص 09.
- 28- الرواية، ص 370-371.
- 29- القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية، تحقيق د العارف بالله عبد الحليم محمود ود محمد بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة، مصر، 1989، ص 155.
- 30- الرواية ص154-155.
- 31- الرواية ص 155.
- 32- الرواية، ص 178.
- 33- الرواية، ص 313.
- 34- الرواية، ص 427.
- 35- جمال عبد الملك (ابن خلدون)، مسائل في الإبداع والتصور، دار التأليف والترجمة والنشر، جامعة الخرطوم، السودان، ط1، 1972، ص 165.
- 36- ربيع موازي، تمظهرات الرمز الصوفي في شعر عثمان لوصيف / مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، المجلد 35، العدد 1، 2021، ص 992.
- 37- الرواية ص 178.
- 38- محمد قاسمي، حليلة بلوافي، البعد الصوفي في الكتابة الروائية النسوية الجزائرية المعاصرة. رواية قوارير جميلة بوحيرد، ص 1151.
- 39- محمد الكتاني، موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 2014، ص 1889.
- 40- الرواية، ص25.
- 41- الرواية، ص 107.
- 42- الرواية، ص 194.
- 43- الرواية، ص 205.
- 44- الرواية، ص 537.
- 45- الرواية، ص 385.
- 46- الرواية، ص 410.
- 47- الرواية، ص 173-174.

- 48- وضحي يونس، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، اتحاد الكتاب العرب، دمشق. سوريا. 2006، ص 112.
- 49- الرواية، ص 94.
- 50- الرواية، ص 164.
- 51- الرواية، ص 169.
- 52- الرواية، ص 316.
- 53- الرواية، ص 334.
- 54- عبد الستار عز الدين الراوي، التصوف والباراسايكولوجي، مقدمة أولى في الكرامات والظواهر النفسية الفائقة، دار الخلود للتراث، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص5.
- 55- الرواية، ص 149-150.
- 56- عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، ص199.
- 57- الرواية، ص 150.
- 58- وضحي يونس، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، ص120.
- 59- عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، ص200.
- 60- الطبري أبو القاسم هبة الله بن الحسن، كرامات أولياء الله عز وجل، تحقيق أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية ط1، 1992، ص 14.
- 61- ابن تيمية، المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات ومنافعها ومضارها، تحقيق أبي عبد الله محمود بن إمام، مكتبة الصحابة، طنطا، مصر. 1986، ص 9.
- 62- ينظر زيعور علي، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاوعي في الذات العربية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، 1977، ص 29.
- 63- الرواية، ص 87.
- 64- الرواية ص 173 - 174.
- 65- الرواية ص 174.
- 66- زيعور علي، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص 34.
- 67- الرواية ص 166/167.
- 68- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي، ص 887.
- 69- الرواية، ص 54.
- 70- الرواية، ص 55.
- 71- الرواية ص 89.
- 72- الرواية ص 93.
- 73- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي، ص887.
- 74- الرواية، ص 454-455.
- 75- الرواية، ص 455-456.

- 76- الرواية، ص 457.
77- شمس الدين الرازي، حقائق الحقائق، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ص 282.
78- الرواية، ص 407.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أسعد السحمراني، التصوف منشأه ومصطلحاته، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1987.
2- ابن تيمية، المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات ومنافعها ومضارها، تحقيق أبي عبد الله محمود بن إمام، مكتبة الصحابة، طنطا، مصر، 1986.
3- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة: تحقيق وتقديم عبد السلام الشاذلي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، المغرب، 2005.
4- جلول دواحي عبد القادر، اللغة الصوفية وتيماتها في بردة البوصيري، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية بقسم الآداب واللغات، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر. العدد 19، جانفي 2018.
5- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
6- جمال عبد الملك/ابن خلدون، مسائل في الإبداع والتصوير، دار التأليف والترجمة والنشر، جامعة الخرطوم ط1، 1972 السودان.
7- جيب وعادل العوّا، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1977.
8- ربيع موازي، تمظهرات الرمز الصوفي في شعر عثمان لوصيف، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، المجلد 35، العدد 1، 2021.
9- زيعور علي، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاوعي في الذات العربية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، 1977.

- 10- السلي أبو عبد الرحمان، الطبقات الصوفية، تحقيق د أحمد الشرباصي، دار المعارف، بيروت، لبنان، ط2، 1998.
- 11- شمس الدين الرازي، حقائق الحقائق، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، دت.
- 12- الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6-7 هـ / 12-13 م، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة. الجزائر. دت.
- 13- الطبري أبو القاسم هبة الله بن الحسن، كرامات أولياء الله عز وجل، تحقيق أحمد سعد حمدان، دار طبعة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1992.
- 14- الطوسي أبو نصر السراج، اللمع، حققه د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد، العراق، 1960.
- 15- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1978.
- 16- عبد الستار عز الدين الراوي، التصوف والباراسايكولوجي، مقدمة أولى في الكرامات والظواهر النفسية الفارقة، دار الخلود للتراث، القاهرة، مصر، ط1، 2006.
- 17- عبد الله البستاني، البستان، المطبعة الأمريكية، بيروت، لبنان، 1927.
- 18- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل بيروت، لبنان، دت.
- 19- عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، بغداد، العراق، 1979.
- 20- القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية، تحقيق د. العارف بالله عبد الحليم محمود ود. محمد بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة، مصر، 1989.
- 21 - الكلاباذي أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، دت، د ط.
- 22- مجموعة أساتذة، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط4، 2004.
- 23- محمد حسن علوان، موت صغير، دار الساق، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

- 24- محمد شاهين، آفاق الرواية "البنية والمؤثرات"، دراسة، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001.
- 25- محمد قاسمي، حليلة بلوافي، البعد الصوفي في الكتابة الروائية النسوية الجزائرية المعاصرة، رواية قواير جميلة بوحيرد لربيعة جلطي نموذجاً، مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة غرداية، الجزائر، مج6، ع3، ديسمبر 2022.
- 26- محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2010.
- 27- محمد الكتاني، موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 2014.
- 28- محمد كعوان، اللغة الصوفية بين الدلالة المعجمية والدلالة السياقية، مجلة منتدى الأستاذ، المدرسة العليا للأساتذة بقسنطينة، الجزائر، العدد 2، أفريل 2006.
- 29- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2002.
- 30- وضحي يونس، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، اتحاد الكتاب العرب، دمشق. سوريا. 2006.