الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد خيضر- بسكرة –

كلية الآداب واللغات

قسم الآداب واللغة العربية

دلالات الخطاب الصوفي في رواية سفر السالكين لـ : محمد مفلاح

مُذَكِرَة مُقَدَّمَة لِنَيْل شَهَادَة الماسترفِي الآداب واللُّغَة العَرَبِيَّة

تَخَصُّصْ: نقد أدبي.

إعداد الطالب:

حاتم زيدان

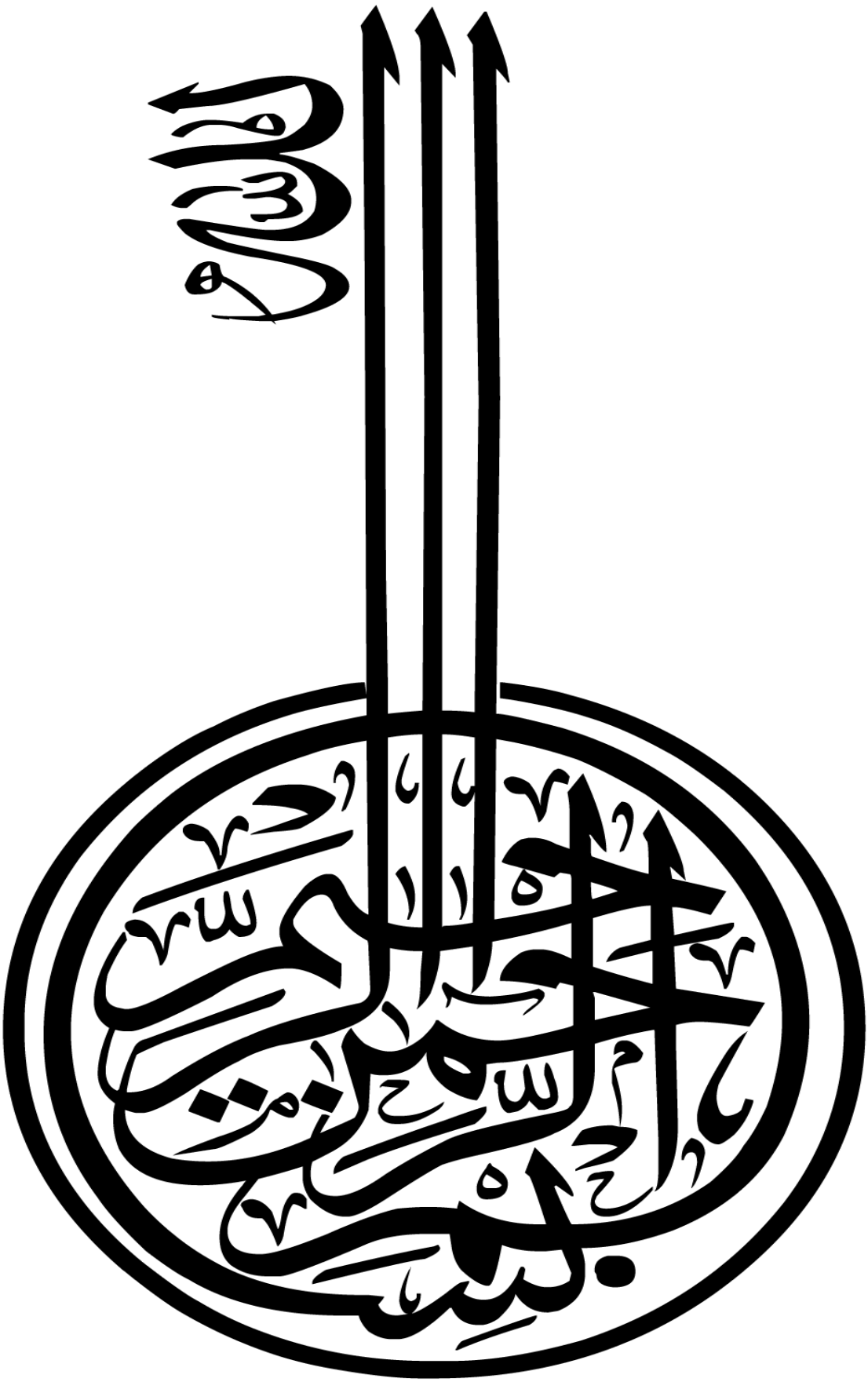
إشراف الدكتور:

محمد الأمين بحري

السنة الجامعية:

1437-1436هـ

2016-2015م



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ١٠٥﴾.

التوبة الآية:105.

شكروعرفان

أتوجه بجزيل الشكر بعد المولى سبحانه وتعالى إلى

الأستاذ المشرف : محمد الأمين بحري لما قدمه من توجيهات وإرشادات تخص هذا العمل ليكون في مقام المناقشة

والشكر الموصول إلى الوالدين الكريمين أدامهما الله تاجا فوق رؤوسنا

أحمد

فاطمة الزهراء.

مـــقدمـــــة

اهتمت الرواية العربية المعاصرة بمعالجة قضايا اجتماعية راهنة تخص المجتمع العربي، وخاضت في كل ماله علاقة بهذا المجتمع، وفي كل ماله تأثير عليه بهدف معالجة المشاكل التي يتخبط فيها الإنسان العربي، ونجد أن الرواية العربية المعاصرة تتطرق إلى عدة مواضيع منها التراث والهجرة والصراع بين الأنا والآخر ...إلخ، وتحاول الاستفادة من الماضي لتتجاوز الحاضر إلى المستقبل .

والرواية العربية المعاصرة أو الجديدة تغيرت بصورة شبه كلية عن شكل الكتابة الكلاسيكية، وأصبحنا نرى مزيجا وتداخلا في الكتابة الروائية (شعر، مسرح، صورة...إلخ) وهذه الخاصية تعتبر من مميزات الرواية –الجديدة– ويمكن أن يوظف الكاتب في هذا الشكل من الجنس الروائي حتى الرسائل والمخطوطات التي لها علاقة بالتاريخ القومي أو الوطني، والخطاب السردي لم يبقى كما كان في بداياته الأولى سواءً في الشكل أو المضمون.

وهناك شكل جديد من الرواية يعرف بالرواية العرفانية التي يمكن أن تمزج الخطاب الصوفي شعرا و نثرا وتشتغل على مفاهيمه ورموزه، وتستفيد من التراث الإسلامي متطرقة إلى سير بعض العلماء أو المفكرين الإسلاميين أو بعض المتصوفة والاستفادة من تجاربهم السابقة وصياغتها صياغة جديدة وفي طابع أدبي جديد يفتح آفاقا جديدة للروائيين ليبدعوا في هذا الفن السردي ، ولعل رواية "سفر السالكين" التي نحن بصدد دراستها للروائي و الكاتب الجزائري "محمد مفلاح" ، والتي يمكن أن نقول بأنها لامست بعض خصائص الرواية العرفانية منها اللغة والرمز، وكذلك توظيف بعض الأحداث التاريخية وسرد سير بعض كبار الصوفية بصيغة جمالية ، وأيضا توظيف مكونات الخطاب الصوفي من معجم ومدونات ومدائح وشخصيات ...إلخ.

والروائي "محمد مفلاح" في طريقه إلى خوض غمار تجربة جديدة في ساحة السرد العربي، ولعل أبرز من كان له الفضل في هذا الإنتاج الروائي، نجد المغاربة الذين أبدعوا

في هذه الكتابة السردية، ليكشفوا بذلك على نوع جديد من الأدب، فكان موضوع البحث موسوما بـ : "دلالات الخطاب الصوفي في رواية سفر السالكين لـ : محمد مفلاح" وقد دفعتنا إلى دراسة هذا الموضوع إشكالية قائمة على عدة أسئلة منها:

- كيف يتمظهر الخطاب الصوفي في السرد العربي ؟
- وكيف اشتغل عليه الروائي الجزائري محمد مفلاح ؟
- وما هي أهم الرموز والخطابات الصوفية المستعملة في نصه ؟
- وما هي أهم الدلالات التي يمكن استخلاصها من تحليل هذا الخطاب ؟

واعتمدنا في دراسة هذا الموضوع على آليتي الوصف والتحليل في تتبع تمظهرات الخطاب لأننا رأينا أنه المنهج المناسب في مثل هذه المواضيع، وكان دربنا في هذا البحث يسير على الخطة الآتية :

مقدمة، مدخل وفصلين تعقبهما خاتمة، حيث تمّ عنونة المدخل بـــ: الخطاب الصوفي بنياته و تشكلاته المعرفية (البعد الإبستيمولوجي) تناولنا فيه مفهوم التصوف لغة واصطلاحا وتطرقنا فيه إلى لغة الخطاب الصوفي التواصلية والرمزية، وحاولنا تعريف الخطاب كمفهوم عام، وذكرنا بعض المفاتيح الجمالية للسرد العرفاني.

أما الفصل الأول الذي جاء معنونا بـــ: "مكونات الخطاب الصوفي في رواية سفر السالكين لـ :" محمد مفلاح"، تطرقنا فيه إلى :

- مصادر التصوف.
- الطرق الصوفية.
- مراتب الصوفية.
- الغناء والرقص الصوفي.
- الأقوال (المدائح).
- الرمز الصوفي.

- المصطلحات الصوفية.
- المدونات الصوفية.
- الشخصيات الصوفية.

و عنونا الفصل الثاني بـــ: "دلالات الخطاب الصوفي في رواية سفر السالكين" تناولنا فيه ثلاثة أبعاد هي البعد التاريخي والبعد الديني وأخيرا البعد الأسطوري التي استخلصناها من المدونة ومن دراسة الفصل الأول، وانهينا البحث بخاتمة أدرجنا فيها أهم النتائج المتوصل إليها في هذا العمل، ومن أهم المصادر التي اعتمدنا عليها، نذكر صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل، والخصائص لابن جني، ومن المراجع نذكر مصادر التلقي عند الصوفية لـ : هارون بن بشر أحمد صديقي.

- والتصوف المنشأ والمصادر لـــ : إحسان الهي ظهير.
- وصرعى التصوف والرمز الصوفي لـــ: أسماء خوالدية.
- وتحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة لـــ: آمنة بلعلى.

وبعض المراجع الأخرى التي لها علاقة بموضوع البحث .

أما عن الصعوبات التي اعترضت طريقنا، تمثلت في صعوبة القبض على بعض المصطلحات الصوفية، خاصة التي لها مرجعية فلسفية، وكذلك صعوبة حصر الموضوع.

وأخيرا أتقدم بخالص المودة والشكر للدكتور "محمد الأمين بحري" في إشرافه على هذه المذكرة، وأيضا على حسن التوجيه المنهجي والمعرفي، فمنحنا من وقته وعلمه الكثير، كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى أساتذتي الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة الذين تتبعوا المذكرة بالتصحيح والتدقيق.

مـــدخـــل:

الخطاب الصوفي بنياته و تشكلاته المعرفية (البعدالإبستيمولوجي).

1- **تعريف التصوف:**

2 – اللغة التواصلية للخطاب الصوفي.

3 – اللغة الرمزية للخطاب الصوفي.

4 - تعريف الخطاب.

5 – السرد العرفاني وجمالياته.

1. تعريف التصوف:

أ – لغة:

تعددت الاشتقاقات الخاصة بمصطلح التصوف إذ نراها تختلف من معجم إلى آخر ومن قاموس إلى قاموس مغاير، فجاءت هذه اللفظة في المعجم الوسيط « **تصوف: (ص. و. ف) (فعل: خماسي لازم). تصوفت، أتصوف، مصدر تصوف، تصوف الرجل لبس الصوف. تصوف فانعزل وابتعد عن مخالطة الناس، صار صوفيا يتعبد ويتزهد في خلوة**»[1].

هذا التعريف اللغوي يُظهر أن الصوفي هو الذي يلبس الصوف، وينطوي وحيدا في مكان منعزل بعيد عن الناس ليتعبد، ويتزهد لعله ينال ثواب الله تعالى ونرى في كتاب "في رياض الأدب الصوفي"، اشتاقا آخر لهذه اللفظة –التصوف– «**إن كلمة (صوفي) نسبة إلى (صوفة) وهو رجل زاهد متعبد في الجاهلية كان قد انقطع إلى الله وعبادته وطاعته عند البيت الحرام واسمه (الغوث بن مر) (...) وقيل لأحفاده من بعده(صوفة) فنسب الصوفية إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله وعبادته**»[2].

وهذا دال على أن هذه اللفظة لها اشتقاقات متنوعة، فهناك من ينسبها إلى فعل معين أو اسم شيء أو اسم شخص، كالذي مررنا عليه وهو الغوث بن مر ومن الملاحظ أيضا أن كلمة التصوف تنسب إلى لبس الصوف، وتم ذكر هذا في التعريف اللغوي الأول وذكرت كذلك في كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، يقول:الكلاباذي «**إنما سموا صوفيه للبسهم الصوف**»[3]، ونرى أيضا أن لفظة التصوف مشتقة من الثقافة اليونانية وهذا ما يراه بعض المستشرقين الغرب، دون أن ننسى الباحث العربي أيضا.

---

[1] شوقي ضيف: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، (ط. 4)، 2004، ص529.

[2] علي الخطيب: في رياض الأدب الصوفي، دار نهضة الشرق للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (ط.1) 2001 ص 18.

[3] الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تح: عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 1998م، ص 21.

وهناك إشارة إلى هذا في كتاب "الخطاب الصوفي وآليات التحويل" حينما يقول "عبد الحميد هيمة" «**إن كلمة الصوفي يرجع اشتقاقها اللغوي إلى اللفظ الإغريقي (سوفيا) وهي الحكمة أما الصوفية فهم الحكماء**»[1]، وهناك من يرجع ويربط هذه اللفظة في اللغة بالصفاء لأن الصوفي منقطع عن ملذات الدنيا وشهواتها، ولولا صفاء ونقاء قلبه لما استطاع الهروب منها، فالامتناع عن نزوات الدنيا المتعددة، يقود قلب المتصوف إلى الصفاء والنقاء، يقول: "الكلاباذي" «**إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، وقال بشير بن الحارث: الصوفي من صفاء قلبه لله، وقال بعضهم: الصوفي من صفت الله معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته**»[2].

إذن الصوفي هو الذي يبعث الله عز وجل الصفاء في قلبه لعبادته دون أن يبالي بجماليات الدنيا الفانية، والتي يمكن أن تبعده عن ذكر الله .

ب – التعريف الاصطلاحي للتصوف :

بعد مرورنا على العديد من الكتب بالقراءة المتمعنة حاولنا معرفة ما تعنيه هذه الكلمة في الاصطلاح، فلاحظنا أنها تختلف من كتاب –قديم– إلى آخر –حديث– ومن دارس إلى آخر، فجاءت في كتاب "ثقافة الداعية" بمعنى «**التصوف هو العلم الذي يبحث في الجانب الأخلاقي والعاطفي من الثقافة الإسلامية**»[3]، فالتصوف كما جاء في هذا التعريف هو علم يهتم بجانبين مهمين يخصان ثقافة الإسلام، ويبحث في هذين الجانبين وهما: الأخلاقي والعاطفي، وهذا ماجاء به يوسف القرضاوي.

---

[1] عبد الحميد هيمة: الخطاب الصوفي وآليات التحويل قراء في الشعر المغاربي المعاصر– دراسة–، موفم للنشر،الجزائر،(د.ط)،2008، ص 63.

[2] الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 21.

[3] يوسف القرضاوي: ثقافة الداعية، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر،(د.ط)، 1988/01/12، ص 94.

وهناك تعاريف أخرى للتصوف، فنجده في معجم المصطلحات العربية:«**هو التجرد تماما من مباهج الدنيا ومفاتنها ومحاولة التخلص من الجسد ذلك الحجاب الكثيف الذي يحول دون التمتع بالنور الإلهي الفياض على الكون، والفناء في الذات العلية فناءً يقترن بالعشق الإلهي**»[1]، كما رأينا، فإن التصوف بمعنى التجرد والهروب عن مباهج الدنيا ومفاتنها التي لا تزول، فإذا تتبع الإنسان– أو المتصوف– شهواته فقد يخسر نعيم الآخرة، ولا يرى نور الله، ويؤكد هذا "أبو الحسين النوري"بقوله: «**قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا لا مالكين ولا مملوكين**»[2].

فالمتصوفة قوم تميزوا بصفاء القلوب ونقائها وابتعدوا عن آفات النفوس وملذاتها، والتصوف أيضا هو«**الصحبة مع الله بحسن الأدب ودوام الهيبة والمراقبة والصحبة مع رسول الله بإتباع سنته ولزوم ظاهر العلم**»[3]، يظهر من هذا التعريف أن التصوف بمعنى الخوف من الله ومعرفة مراقبته لعبده، ويجب على المتصوف التضرع للخالق وإتباع الرسول وطريق الحق لنيل ثواب الله في دينه ودنياه، والتصوف هو الدخول في رحمة مالك الملك، والتجرد من الخطايا والموبقات «**فالتصوف دخول في جمال الملأ الأعلى وروحه ورحمته** »[4].

يجب على الصوفي أن يقطع اتصاله بالخلق ويتطلع إلى الاتصال بالخالق عن طريق الحق، ومعاديا لنفسه متجنبا لها سالكا طريق الحق متبعا الرسول صل الله عليه وسلم عاملا بسنته الحميدة؛ فالتصوف «**تصفية القلب عن موافقة البرية (...)**

---

[1] كامل المهندس ومجدي وهبة: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت،(ط.2)، 1984 ص 228.

[2] محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص 200.

[3] كمال الدين أبي الفضل وجعفر ثعلب الأدفوي المصري: تح، محمد عيسى صالحية، مكتبة العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، (ط. 1)، 1988م، ص 35.

[4] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ط)، ص 7.

وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية(...) والوفاء لله على الحقيقة واتباع الرسول صل الله عليه وسلم في الشريعة»[1]، ونستخلص من هذه المقولة مجموعة من الصفات التي يختص بها الصوفي؛ وفي صفاء القلب والتحكم في النفس البشرية واجتنابها، والوفاء لله على الحقيقة وإتباع خاتم الأنبياء والرسل محمد صل الله عليه وسلم.

إن الدارس أو الباحث عن تعريف محدد جامع للفظة التصوف أو الصوفية يجد صعوبة كبيرة في تحديد معنى ثابت لهذه الكلمة، لأن تعاريفها فاقت ما يتصوره أي دارس، وكل تعريف يختلف عن الآخر لأن العلماء وأهل التصوف من الداخل والدارسين والمستشرقين كل يعرفها حسب علمه حول هذا المنهج، فذكر "أحمد زروق" في كتابه **"**قواعد التصوف**"** أن هذه الكلمة فاقت الألف تعريف، يقول:«**ماهية الشيء حقيقته وحقيقته ما دلت عليه جملته، وقد حد التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين»**[2].

إن الباحث عن اشتقاق كلمة تصوف في المعاجم والقواميس يجد لها معاني واشتقاقات عدة فهناك من يرجع اشتقاقها إلى قبيلة آل صوف التي كانت تهتم بالكعبة المشرفة، أو إلى الصفّة أي الذين يكونون في الصفوف الأولى، في المساجد في عهد رسول الله حيث كان الرسول يتقاسم معهم كل ما يقدم إليه، وهذا مستبعد لأن الصوفية ظهرت بعد زمن رسول الله وأصحابه، وهناك من يرجع هذه اللفظة إلى لبس الصوف لأنه يقال على الصوفية والمتصوفة أن لباسهم الصوف.

[1] كامل مصطفى الشيبي: صفحات مكثفة في تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت (ط.1)،1997،ص19.

[2] أبو العباس أحمد زروق: قواعد التصوف، تقديم: محمد زهري النجار، المكتبة الأزهرية القاهرة، (ط.2)، 2004 ص 3.

2- اللغة التواصلية للخطاب الصوفي:

لتحدث عملية التواصل بين مرسل ومرسل إليه، لابد من وجود لغة معينة، ويجب أيضا أن تكون هذه اللغة مفهومة لتتم هذه العملية التواصلية، فاللغة كما يقول إن جني «**هي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم**»[1]، فالتواصل لا يحدث إلا بوجود لغة بين طرفين أو أكثر شفاهيا أو كتابيا أو إشاريا، بمعنى أن شخصا ما يتواصل مع شخص آخر بالكلام أو بالإشارة أو حتى بالكتابة، ويخاطب جمهور القراء بهذه الكتابة.

والكتابات تتعدد،وما يهمنا هو الكتابة الصوفية/ النص الصوفي لمعرفة كيف يتواصل الصوفي مع المتلقي لنصه أو خطابه الصوفي لأن النص الصوفي يحتاج إلى تأويل وأعتقد بأن المتصوف لم يأت بهذا النص لكي يفهم ظاهريا، وإنما يخبئ في باطنه قراءات عديدة يصعب على القارئ فهمها واستيعابها من أول قراءة، خاصة إذا تخلل هذا النص مجموعة من الطلاسم لأن الذات المتصوفة تحاول دائما التطلع إلى ما هو غيبي«**وفي هذا المجال بالذات نجد غالبية المتصوفة لا يتعاملون مع عالم الحق مثلما هو عليه الحال، وإنما يستخدمون اللغة الباطنية،الروحية والروحانية "لعالم الحق"،على أساس أنها تمتاز على حد تعبير نيكلسون بقدرة فائقة على إثارة الوجدان والخيال، ومن ثم لا يجوز للغير أن يقوم بتأويل هذه اللغة الباطنية–الحق– الصوفية على أساس المدلول الظاهر للألفاظ**»[2].

فاللغة الصوفية لغة نابعة من ذات الصوفي الغامضة ومن وجدانه، مؤثرة في الملتقى ومخاطبة، مستفزة له.

---

[1] ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب، القاهرة، 1971، 33/1.

[2] نيكلسون: في التصوف الإسلامي، تر: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، 1969م، ص 90.

إن المتصوف يعبر باللغة الشعرية فيكتب نصه شعرا أو نثرا، لكن هذا الأخير لا يكون سهل الفهم ولا سهل القراءة من طرف غير العارفين باللغة الصوفية المعبرة عن أشياء كامنة داخل ذات صاحبها، ومن هنا ألفت عبارات وألفاظ نستطيع أن نقول أنها من نتاج هذه الفئة، ولغة الخطاب الصوفي«**هي لغة تختلف عن اللغة الدينية الشرعية من حيث أن هذه اللغة هي في جوهرها، لغة فهم، بينما الأولى هي في جوهرها هي لغة حب،الأولى تحب الأشياء دون أن تفهمها بالضرورة بينما علاقة الثانية مع الأشياء والكون إنما هي علاقة فهم، وإدراك وتقويم لا علاقة حب، والحب (...)يعاش،تقال صور منه(...)أنه خارج طور أو حدود العقل والمنطق، أي خارج حدود الكلام**»[1] .

اللغة الصوفية تختلف عن اللغة الدينية فالأولى وصفها "أدونيس" بأنها لغة حب تختلف عن لغة الدين الشرعية لأنه يراها لغة فهم، فاللغة الصوفية تأتي من تجربة يعيشها هذا المتصوف يحاول فيها التماهي مع المطلق، أما اللغة الثانية تصدر عن تجربة«**في الوصف والتشريع تؤكد الانفصال والبعد الكاملين عن المطلق**»[2].

الاتجاه الصوفي كسائر الاتجاهات والمذاهب الأخرى يعبر باللغة، فكان لأصحاب هذا الاتجاه أن كتبوا الشعر، وكتبوا قصصا وأدعية ومناجاة دون نسيان حكمهم وأخبارهم، وهدفهم في هذا كله كان واحدا، وهو إيصال فكرتهم، و التي تتمثل في كيفية التعبير عن تجاربهم في الاتصال بالله لأن هذا الاتصال هو مبتغاهم واعتقادهم الذي يكافحون من أجله، لذلك لا يجب أن نقع في الخطأ ونقول إن الخطاب الصوفي هو خطاب يسير بالموازاة مع الدين الشرعي،ودليل ذلك أن الخطاب الديني الشرعي لا يمكن مزجه بالتخييل[3]، والخطاب كما تظهر لنا نظرية التواصل هو«**رسالة بين مرسل ومتلق**

[1] أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، (ط.3)، (د، ت)، ص 24.

[2] المرجع نفسه: ص 25.

[3] ينظر: آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، مدوحة تيزي وزو، (د.ط)، 2009،ص 20.

تنجز بوسائل داخل سياق محدد في المكان والزمان قصد التبادل والتبليغ»[1] فالمرسل والمتلقي هما عنصران مهمان في العملية التواصلية، التي تفرض وجود لغة معينة وهذه الأخيرة كما يقول: سارتر «**هي أصلا الوجود للغير(...)لا يمكن للغة(...)أن تكون مخترعة لأنها تفرض أصلا علاقة بذات أخرى»**[2].

فمن مميزات اللغة؛ الحوار فوجود مرسل يوجب وجود متلق، لكن لغة المتصوفة بطبيعة الحال هي لغة تختلف عن لغة بعض الأشخاص الآخرين أقصد في بعض الألفاظ فقط التي قد نصل إلى معناها بالتأويل، لأنه ليس من السهل إدراك معناها من الوهلة الأولى، لأن اللغة الصوفية لغة عميقة، جاءت نتيجة أذكار ومجاهدات وحكم وأشعار قيلت، وقصص ورياضات وخلوات...إلخ، ونجد الحلاج الذي دفع روحه من أجل هذه اللغة الصوفية حين تأزمت اللغة في القرن الثالث بالضبط في نصفه الثاني «**فلم يعد بإمكان اللغة العادية أن تصور الحقائق الصوفية التي يود أهل الطريق البوح بها**»[3]،فالحلاج يعود له الفضل في الدفاع عن المصطلحات الصوفية التي تُكوِن لغة هذا الخطاب، وهو القائل:

«لِلْعلْم أَهْلٌ وللإيمان تَرْتيبٌ وَلِلعُلُومِ وأَهْلِيهَا تَجَاريبُ»[4].

إن اللغة الصوفية/النص، جاءت من تضافر جهود المتصوفة فدافعوا عن هذه اللغة بتعبيرات عديدة وكتابات متنوعة، مختلفة أشكالها من شعر إلى نثر، ولقد أشرت في أسطر مضت إلى أن الحالة السيكولوجية(النفسية) للمتصوفة لها دور في إنتاج الألفاظ

---

[1] آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص 12.

[2] جون بول سارتر: الوجود والعدم، تر: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب بيروت، (ط.1)، 1966، ص 601.

[3] أسماء خوالدية: صرعي التصوف الحلاج وعين القضاء الهمذاني والسهروردي، نماذج–دراسة تحليلية نقدية تستلهم مفاهيم نظرية التقبل، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، (ط.1)، 2014، ص 123.

[4] عبد الرحيم الإدريسي: استبداد الصورة شاعرية الرواية العربية، تقديم محمد أنقار، منشورات مركز الصورة، تطون، (ط.1)، 2009م، ص 55.

التي يتلفظ بها الصوفي لأنها مستخلصة من الوجدان، فهي كلمات وجدانية ليس من السهل أن يتلفظ بها أي شخص إلا إذا كان متبعا للمنهج الصوفي و«**المتصوفة يأخذون بالمجاز وليس غير، بمعنى أن ألفاظهم وعبارتهم متقلبة بتقلب أحوالهم الوجدانية**»[1] فاللغة الصوفية عميقة بمعانيها، ولفهم الخطابات الصوفية المتنوعة لابد للمتلقي أن يكون على دراية مسبقة بهذا المنهج، أو الاتجاه أو كما أريد أن أسميه البحر العميق.

3- اللغة الرمزية للخطاب الصوفي:

للخطاب الصوفي خصائص تميزه عن بقية الخطابات، ومن بين هذه الخصائص اللغة الرمزية المليئة بالدلالات والإيحاءات، وهذا ما أكسب لغة المتصوفة رؤية رمزية كا"لبسطامي" و"ابن عربي" «**فالرمزية الصوفية بكل خصائصها قد عبرت عن أوجه الحياة بطريقة غير مباشرة، ويبقى التوجه للصوفية ليس لحاجات تعبيرية فقط بل لحاجات روحية وذلك خروجا من وطأة المبادئ العقلانية، فهي تمرد اجتماعي فني**»[2]

فاللغة الصوفية هي لغة جمالية روحية مفعمة بالرموز التي لها دلالات عدة «**فمثلا: المرأة/ الجسد/ الخمرة/ الوردة/ المحبوب/ الشوق/ الغربة/...كل تلك الدوال صارت مدلولات أخرى وأصبحت نسقا رمزيا**»[3]، إذن اللغة الصوفية تحمل ألفاظا لها إشارات تحيل إلى معاني غير مباشرة، وبالتالي فالخطاب الصوفي يتكون من رموز غنية بالمعاني كالخمرة والمرأة، وله رموز تم استقاؤها من الطبيعة ووضعت في خانة المصطلحات الصوفية.

---

[1] عبد الرحيم الإدريسي: استبداد الصورة شاعرية الرواية العربية، ص 55.

[2] السعيد بوسقطة: الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة بونة للبحوث والدراسات، عنابة، الجزائر (ط.2)، 2009م، ص 11.

[3] المرجع نفسه : ص 8.

يتميز الشعراء الصوفيون في كتاباتهم بطغيان الرمز على نصوصهم الشعرية ويبقى الاختلاف في ذوق كل صوفي، وقد يسأل سائل عن سر الرمزية في الخطاب الصوفي واللغة الصوفية، فتقول: أسماء خوالدية :« **لقد عاشوا في عوالم روحية ووجدانية وانفعالية مفارقة لما هو مألوف فبديهي إذن أن تكون وسائطهم التعبيرية مفارقة أيضا**»[1]، وهذا ما جعل من الخطاب الصوفي يكتسي بعض الغموض الذي هو نتاج هذه الإشارات والرموز.

وما يميز النص الصوفي عن غيره من النصوص كالنص الأدبي مثلا هو ذلك الاختلاف الموجود حتى بين رموز النصين –الأدبي والصوفي– لأن الرمز الصوفي نابع من معرفة الصوفي وبلاغته، ويختلف هذا الذوق من متصوف إلى آخر، فتعبير الصوفي يكون بلغة روحية ووجدانية زاخرة بالإشارات«**فهي ذاتها مفعمة بقدر كبير من الدلالات الرمزية التي تزداد خصوبة وإيحاءً وامتلاءً في التركيب الأسلوبي للنص نثرا كان أم شعرا**»[2]، فلولا ثراء اللغة في حد ذاتها لما وجد للرمز معنى حتى ولو كان يحمل دلالات وإيحاءات ومعاني.

يجعل الصوفيون من لغتهم لغة رمزية ذات إشارات صعبة على غير المتصوفة لأنهم يعتمدون في كتاباتهم على الرمز ويجعلون من كل شيء في هذا الكون رمزا سواءً تمثل هذا الترميز في عدد معين أو حرف معين أو لفظة، حتى إن المتصوفة يجعلون من أشياء غيبية رموزا يضفونها على لغتهم وخطاباتهم فتزيد نصوصهم عمقا ودلالة قال: «**القناد– وهو مخضرم القرنين الثالث والرابع– هجري.**

[1] أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة الجزائر (ط.1)، 2014، ص 23 .

[2] المرجع نفسه: ص 25.

إِنْ نَطَقُوْا أَعْجَزَكَ مَرْمَى رُمُوزِهِمْ وَإِنْ سَكَتُوا هَيْهاتَ مِنْكَ اتصاله»[1].

هذا يدل على تشفير نصوصهم وأقوالهم فإن تكلموا –نطقوا– أعجزوا السامع وإن كتبوا أبهروا القارئ، فاللغة الصوفية المرموزة مستوحاة من عمق التجربة لدى المتصوف،فهي لغة «**رمزية/ مجازية ذات دلالات كثيرة قابلة لأكثر من تأويل تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه**»[2]، ولا تقبل تأويلا واحدا،إنما تتعدد التأويلات فيها لأن عالمها غامض غموض العالم الفعلي المحسوس.

والصوفيون«**استخدموا في لغتهم واستعاراتهم إشارات ودلالات تختلف عن استعارات ودلالات الأدب والفلسفة والسياسة ...**»[3]، فلو كانت استعارات ومجازات ودلالات اللغة الصوفية نفسها استعارت ومجازات اللغة الوضعية أو لغة السياسة أو اللغة الفلسفية لكان من السهل فهمها، لأن هذه اللغة «**تكونت من منظور صوفي خاضعة لسلسلة من الاستعدادات والممارسات الخاصة فالنص هنا لا يتكون بعد إجهاد عقلاني وتخطيط إنشائي مسبق بل من إجهاد/استعداد روحي وراء النظر العقلي، على ضوئه نحتاج إلى فهم التجربة الصوفية لأن الكلمة أو الشيء عندهم**»[4]

وفي تقدير أسماء خوالدية «**لا يمثلان الدال والمدلول...بل هما يستمدان معناهما من خلال التمثيل الثقافي**»[5]، بمعنى أن اللغة الصوفية لم تتكون من جهد عقلي كما عند الكتاب والمفكرين مثلا، وإنما ولدت من استعداد روحي باطني بعيد عن العقل، وولدت أيضا من تجربة المتصوف، لأن التعبير عن هذه التجربة هو نقل هذه الأخيرة من العالم

---

[1] ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الهادي، بيروت،(ط.1)، 2006م ص 129.

[2] أسماء خوالدية: صرعى التصوف، ص 236.

[3] المرجع نفسه : ص 236.

[4] المرجع نفسه: ص 238.

[5] ميشال زكريا: الألسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات بيروت، 1983، ص 180.

الحسي(الذاتي)إلى العالم التعبيري(اللغوي)،فتتطابق هذه الذات مع اللغة ويتطابق الحس مع التعبير أو كما تسمى الرجوع من العمق إلى الأفق، فمسيرة هذا الرجوع هو المجال الذي تولد فيه هذه اللغة أو النص الصوفي من هذه العلاقة والتطابق جعلت للصوفية لغة خاصة بهم يعبرون بها عن مشاعرهم وأذوقهم الداخلية[1]، وانْتُقِد المتصوفة على هذه اللغة المشفرة فالانتقادات«**ترتكز أولا على أساس(اللغة التعبير/الأسلوب/الغموض/الترميز...) لأن اللغة التي يمتلكها المتصوفة تختلف عن كتابات غيرهم، فالآخر يطبق تمثيلا ثقافيا معجميا أو لغويا خارج التصوف**»[2].

وقد أشرت مسبقا إلى أن اللغة الصوفية أو ما يقوله الصوفي يختلف عن ما يقوله شخص آخر في مجال آخر، وما يكتبه المتصوف ليس ما يكتبه الشاعر العادي أو الأديب، وكَوَّنَ الصوفية أدبا خاصا بهم«**يتجه(...) اتجاها رمزيا في معالجة الظواهر الكونية وفي التعبير عن التجربة الروحية التي يمارسها العارفون من الصوفية**»[3].

فالأدب الصوفي صار له وزن بعد أن جعل لنفسه مكانةً بين الآداب الأخرى، فبداية هذا الأدب كانت مع القرنين الثالث والرابع الهجري، مع بعض الأعلام النوادر الذين كانوا سباقين لابتداع هذا الأدب الذي يرتبط ارتباطا بالدين الإسلامي، حتى إن الصوفية يعتقدون أن الله خصهم بالذكر في بعض آياته المنزلة من فوق سبع سماوات.

إن المتلقي للنص الصوفي أو لرمزية النص الصوفي لا يواجه ظاهر اللفظ المرموز فقط وإنما يواجه بواطن الألفاظ « **فما النص الرمزي على صورته الخطية إلا الظاهر، أما الباطن فهو النص الغائب الذي يتعالى عن مقتضيات السياقات اللغوية والإيقاعية نص لا يملك زمامه إلا صاحبه أوان التجربة أمّا متى حبّره/ كتبه صار –في رأينا– نسخة**

[1] ينظر: أسماء الخوالدية: صرعى التصوف، ص 238.

[2] أسماء خوالدية: صرعى التصوف، ص 238.

[3] أسماء خوالدية: الرمز الصوفي، ص 23.

ممسوخة غامضة يجهد القارئ أيّما جهد في تدبّرها فَهْمًا وتفسيرا وتأويل منطلقا من عناصر غير محددة ليعيد بناء معانيها من جديد بما يتناسب مع أفقه الخاص»[1].

فهذا النص المصبوغ بصبغة الرمزية لا يمكن الإمساك به جيدا، وكأن اللغة الصوفية وخاصة الجانب الرمزي منها، أو الألفاظ الرمزية هي من تواضع أهل الصوفية لذلك تصعب هذه اللغة بإشاراتها وألفاظها ورموزها وحروفها وأعدادها، وحتى أشخاصها في نفس الوقت غامضين في كتاباتهم ومخاطباتهم.

4- مفهوم الخطاب :

إن مصطلح الخطاب من المصطلحات التي شغلت بال الكثير من الباحثين والدارسين لصعوبة إيجاد مفهوم واضح ومباشر وصريح له، وهناك الكثير من المنظرين في مجال اللغة والأدب والنقد تطرقوا إلى هذا المصطلح، ونجد منهم ميشال فوكو(michel.foucauet)الذي يقول:«**بدل أن أقلص تدريجيا من معنى كلمة خطاب (discours) ومالها من اضطراب وتقلب أعتقد أنني في حقيقة الأمر أضفت لها معاني أخرى بمعالجتها أحيانا كمجال عام لكل العبارات وأحيانا كمجموعة من العبارات الخاصة، وأحيانا أخرى كممارسة منظمة تفسر وتبرر العديد من العبارات»[2].**

إن إيجاد مفهوم تام لمصطلح الخطاب حسب "ميشال فوكو" أمر صعب، وذلك راجع إلى المصطلح في حد ذاته، والذي لم يجد له كبار المنظرين مفهوما تاما، وصعوبة توحيد المفاهيم المتعددة وإدراجها في مفهوم واحد لهذا المصطلح لأنه في اضطراب وتقلب

[1] المرجع نفسه: ص 88.

[2] سارة ميلز : الخطاب، تر: يوسف بغول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات جامعة منتوري قسنطينة (د.ط)، 2004م، ص5.

ويقول بينفنيست (E.benveniste): عن الخطاب إنه :«**كل تلفظ يفترض متحدثا ومستمعا، تكون للطرف الأول نية التأثير في الطرف الثاني بشكل من الأشكال**»[1]، فالخطاب حسب "بينفنيست" يفترض وجود متحدث ومستمع، يعمل الطرف الأول في هذه العملية على التأثير في الطرف الثاني بأي صورة أو بأي شكل من الأشكال، وهذا الخطاب يكون مشافهة.

وهناك أنواع كثيرة من الخطابات منها :السياسي، الديني، الشعري، الروائي، وهذا الأخير الذي «**يرجع استعماله إلى باختين(BAKHTINE)، الذي يعرفه بكونه ظاهرة اجتماعية لا ينفصل فيها الشكل عن المضمون، فليس الخطاب في الرواية شكلا محضا وليس مجرد حامل لأبعاد إيديولوجية. بل هو خطاب أدبي من أبرز خصائصه أنه كلام معقد البنى. ووجه التعقيد فيه أنه ظاهرة متعددة الأساليب واللغات والأصوات**»[2].

يرى "باختين" أن الخطاب الروائي ظاهرة اجتماعية يرتبط فيها الشكل والمضمون معا فلا يراه أنه شكل محض، بل إنه خطاب أدبي أبرز ميزاته أن بناه معقدة، وما يزيده تعقيدا أنه ظاهرة متعددة اللغات والأصوات وحتى الأسلوب.

5- السرد العرفاني وجمالياته:

السرد العرفاني أو الرواية العرفانية هي:«**شكل جديد من أشكال الكتابة الروائية**»[3] فهي شكل جديد دخل العائلة الروائية، ولم تكن معروفة من قبل وإن أول من يعود له

---

[1]EIMILE BENVENISTE PUBLIE LES PROBLEMES DE LINGUISTQUE GENERALE ED GALLIMARD 1966 P 241/ 242.، نقلا عن: محمد الباردي: إنشائية الخطاب في الرواية العربية، من منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق،(د.ط)،2000 ، ص8.

[2] محمد القاضي وآخرون: معجم السرديات إشراف: محمد القاضي دار محمد علي للنشر تونس (ط.1)، 2010 ص 175.

[3] عبد الإله بن عرفة وآخرين: جمالية السرد في الرواية العرفانية، دار الآداب، بيروت، لبنان، (ط.1)، 2014 ص 8.

الفضل في هذا الدرب، نجد "عبد الإله بن عرفة" الذي له مجموعة من الأعمال الروائية في هذا الجانب منها "جبل قاف" تتحدث عن سيرة ابن عربي، و"طواسين الغزالي" و"الحواميم"، ومن جمالية الرواية العرفانية أن لها ميزات منها«**توظيف المادة التاريخية دون الخضوع لمفهومها للزمن،إعادة الاعتبار لمفهوم الأدب من خلال الكتابة اللغوية المتينة التي تجمع بين القولين : الشعر والنثر: وتسند لهما وظائف متعددة،معالجة قضايا حضارية راهنة، البعد الروحي العرفاني**»[1]، وهذا النوع من الأدب أو ما يسمى بالرواية العرفانية له تسميات عدة في الساحة الأدبية« **ويعرف في الساحة الأدبية بالرواية العرفانية وأدب الحضور وأدب الشهود وأدب السفر الروحي والكتابة بالنور أو الاستنارة**»[2].

إن الروائي الذي يكتب ضمن هذا الشكل الجديد يستلهم من مصادر عدة أبرزها القرآن الكريم، ويستخلص منه بعض القصص القرآنية من بينها مثلا: قصة موسى والخّضر، وكذلك الاستفادة من التراث الإسلامي كما فعل الروائي بن عرفة في بعض رواياته، وذلك بالاستفادة من سير بعض العلماء كالإمام الغزالي أو بعض المتصوفة كابن عربي.

موضوع الصوفية من المواضيع التي يصعب البحث فيها، وذلك لصعوبة الخطاب الصوفي في حد ذاته لأن اللغة الصوفية تتميز بثرائها الرمزي الذي جاء نتيجة الحالة الروحية للمتصوف، وسنحاول في الفصل التالي التنقيب عن مكونات هذا الخطاب؟ والبحث في وطرقه ومصادره...إلخ، مع التمثيل لكل عنصر من المدونة.

[1] عبد الإله بن عرفة وآخرين: جمالية السرد في الرواية العرفانية، ص 28.

[2] المرجع نفسه : ص 28.29.

الفصل الأول:

"مكونات الخطاب الصوفي في رواية سفر السالكين لـــ: محمد مفلاح".

أولا: المصادر الصوفية وأهم المظاهر المتعلقة بها:

1- المصدر النصراني.

2- مصدر السامية (اليهودي).

3- الديانة الشرقية (الهندية) بوذية وبرهمية.

4- المصدر اليوناني "الأفلاطونية الحديثة" و "الفكر الغنوصي".

5- المصدر الشيعي.

6 – مصدر الكشف وأنواعه.

ثانيا: الطرق الصوفية.

ثالثا: مراتب الصوفية.

رابعا: الغناء والرقص الصوفي.

خامسا: الأقوال المدائح.

سادسا: الرمز الصوفي.

سابعا: المصطلحات الصوفية.

ثامنا: المدونات الصوفية.

تاسعا: الشخصيات الصوفية.

أولا : المصادر الصوفية وأهم المظاهر المتعلقة بها:

تعددت مصادر التصوف عبر التاريخ حيث نهل المتصوفة من كل مذهب ودين وظهر التأثر بالديانات الأخرى–السابقة للصوفية– في أفعال واعتقادات المتصوفة والتصوف«**اختلف في منبعه ومأخذه ومصدره ومرجعه...**»[1]، ويظهر من هذا أن التصوف اختلف في أصله الأول وبذرته الأولى، فليس له مصدر واحد بل متعدد المنابع ويأخذ من كل دين، إلا الإسلام، يقول عبد الرحمان الوكيل: «**للصوفية مدد من كل نحلة ودين إلا الإسلام**»[2].

ويقول أيضا:« **فتش فيه تجد برهمية، وبوذية، وزرادشتية ومانوية وديصانية تجد الأفلاطونية وغنوصية، تجد فيه يهودية، ووثنية جاهلية**»[3].

نلاحظ على هذا القول من "عبد الرحمن الوكيل"، أن التصوف يمكن أن يكون مصدره يهوديا أو بوذيا، أو وثنيا جاهليا أو حتى غنوصيا، فالتصوف تتماثل معتقداته مع بعض هذه الديانات، ومرجعنا في ذلك هو أن هناك بعض الأفعال والاعتقادات موجودة عند المتصوفة، تشابه ما هو موجود في الديانات التي تم ذكرها، فمن خلال فعل معين من متصوف قام به أو تم إيجاده في طريقة معينة يعرف به أين يوجد وجه شبهه وسنحاول التطرق إلى مصادر التصوف، الواحد تلو الآخر اليوناني، اليهودي النصراني الهندي...إلخ، مبينين مظاهر كل مصدر من هذه المصادر على حدى.

---

[1] إحسان إلهي ظهير:التصوف المنشأ والمصادر،الناشر إدارة ترجمان السنة،لاهور، باكستان،(ط.1)،198م،ص 49.

[2] عبد الرحمان الوكيل: هذه الصوفية، دار الكتب العلمية،(ط.4)،1984،ص19.

[3]. صالح بن فوزان الفوزان:حقيقة التصوف، دار العاصمة، الرياض،(د.ط)،1991،ص20، نقلا عن: المرجع نفسه،ص ص25.

1- المصدر النصراني :

النصرانية هي دين النبي عيسى أو كما سمي المسيح عيسى بن مريم عليه السلام الذي بعثه الله إلى بني إسرائيل بكتاب الإنجيل وبكثير من المعجزات منها تكلمه في المهد وإحياء الموتى...إلخ، هذه إشارة فقط عن النصرانية لكن ما يهمنا هو إيجاد مظاهر التلاقي بين الصوفية الإسلامية والدين المسيحي، وما هي الأشياء التي يتماثلون فيها .

أ - التربية الذليلة عند كل من النصارى والصوفية :

هناك تشابه إلى درجة كبيرة بين النصارى والصوفية في التربية الذليلة في كلا الفريقين«**فلقد اشترك النصارى والصوفية في نوع هذه التربية** »[1]، وفقا «**لمعتقداتهم في الأقطاب والأوتاد وفي الأولياء والكرامات وانعكاس ذلك على "التربية الذليلة" التي يراضي بها المريدون خضوعا لذوي العصمة من مشايخهم...كالتأويل صفة مشتركة بينهم –يعني الصوفية– وبين الشيعة،وبينهم وبين النصارى والنصارى غالوا في المسيح عليه السلام فرفعوه إلى مرتبة الألوهية**»[2].

نلاحظ نوعا من الخضوع عند المتصوفة لشيوخهم، فنرى في بعض الأحيان تقبيلهم لأيدي مشايخهم وهذه التربية الذليلة موجودة عند النصارى و«**هذا الذّل عند المريد للشيخ هو كما يفعله النصارى، وذلك كما في العصور الوسطى عند القساوسة والرهبان والباباوات حيث إن القساوسة قد عرفوا بامتهان الناس، وإذلالهم، وهذا هو حال المريد مع شيخه**»[3].

---

[1] هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص30.

[2] محمد العبده، طارق عبد الحليم: الصوفية نشأتها وتطورها، دار الأرقم، برمنجهام، بريطانيا،(د.ط)،1993،ص 113، نقلا عن: المرجع نفسه، ص30.

[3] هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص 30.

ومثال ذلك من الرواية نرى قول "الحاج العربي الشيلي":«**قبلت عمامته وكتفه اليمنى،وقد لامست لحيته المخضبة حين حاولت لثم يده، ولكن الشيخ المبجل صدني برفق وهو يردد بورع "أستغفر الله"**»[1]، فهذه الحركة التي قام بها هذا المتصوف تجاه شيخه وهي محاولة تقبيل يده، تبين نوعا من التعظيم، ونلاحظ أيضا نوع من الفرح حين لامس لحيته وكأنه يتبرك بها .

ب – عقيدة النصارى والصوفية في المشايخ :

هناك تشابه إلى حد بعيد بين النصارى والصوفية في رفع درجة المشايخ «**فقد شابه الصوفية النصارى أيضا في شدة تعظيم المشايخ والخوف منهم واعتقاد أنهم يعلمون الظاهر والباطن، ووصايتهم بعدم كتمان أي شيء عن الشيخ والقسيس كما في الاعتراف عند النصارى أمام البابا أو القسيس**»[2].

وكأن الشيخ عند الصوفية يشبه القسيس عند النصارى فالقسيس هو واسطة بين العبد المذنب والرب فعند النصارى مثلا يذهب الشخص الذي يحمل الخطايا ويجلس أمام القسيس، ويبوح بخطاياه ويحاول هذا القسيس أن يحرره من ذنوبه، ونجد في الرواية الكثير من الأمثلة التي تظهر نوعا من التعظيم للمشايخ، فمثلا نلاحظ قول "بصافي المايدي" :«**تحرك الهاشمي المشلح في مكانه وقاطع هواري البني قائلا بقوة:أنت (...)، ثم أضاف : صراحة أنا كنت غارقا في عالم التفاهة وسادتي جعلوني أتذوق الحياة**»[3].

---

[1] محمد مفلاح : سفر السالكين، ص 66.

[2] محمد العبده، طارق عبد الحليم: الصوفية نشأتها وتطورها، ص 88. نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص31/30.

[3] الرواية : ص 38.

نلحظ هنا تعظيما للمشايخ والسادة بقول المايدي "سادتي" فهذه اللفظة تدل على رفعة مقام الشخص وتعظيم شأنه فيقول فلان مثلا لفلان أنت سيدي فهو يعظم من شأنه ودليل على أنه أكبر منه مقاما، ونجد أيضا في موضع آخر من المدونة مثل هذا المظهر، وذلك في قول "الحاج العربي الشيلي" :«**نحن لنا مشايخنا وهم علماء كبار(...)الترحم على سادتنا ومشايخنا**»[1]، وهنا أيضا رفع من مقام السيد أو الشيخ والتشهير به، وهذه الصفة موجودة عند النصارى فهم يعظمون مشايخهم، وسادتهم ويوجد لها مكان عند الصوفية، ونتمعن في هذا المثال أيضا، يقول "الحاج العربي الشيلي":«**وأنشد الشيخ والفقراء قصيدة "يا مريد النجاح" (...)**

"تمسك بالصلاح ** سادتي ناس الجود"»[2].

فالسيد أو الشيخ الصوفي هو الذي يجود على المتصوف الأقل منه مرتبة بقول الشيلي "سادتي ناس الجود" أي الذين يجودون على المتصوفة وبقية الناس بكرمهم وفضلهم، والدليل على احترام المشايخ والخوف منهم، ويقول أيضا "الحاج العربي الشيلي":«**ثم جلسنا فخفت حركة إخواني الفقراء وعادوا إلى أماكنهم السابقة وواصلوا جلسة السماع المنعش للروح إلى غاية موعد آذان صلاة الفجر**»[3].

يتبين من هذا أن المتصوفة يولون سادتهم ومشايخهم احتراما كبيرا، ففي هذا المقطع السردي السابق الذي ذكرناه نلحظ من خلاله حركة تلقائية قام بها جماعة من المتصوفة عندما جلس الشيخ، فأبدوا استعدادهم لسماع أقواله، ولم يتحرك أي شخص حتى الفجر وهذا دليل على الاحترام والخوف والحضور مع الشيخ ذهنيا وجسمانيا ويذكرنا هذا بديننا الحنيف، فمثلا عند خروج الإمام من المقصورة يهم كل شخص متواجد

[1] الرواية : ص 42.

[2] الرواية : ص 68.

[3] الرواية : ص69.

بالمسجد إلى الاستعداد والنهوض لكن ليس لتقبيل يد الإمام بل للصلاة، أو لسماع درس أو خطبة معينة، ونلاحظ أن هناك تعلق كبير بين المريد الصوفي وشيخه، ويظهر أيضا أن الصوفية يُكِنون لمشايخهم محبة يقول "الشيلي":«**ولم تعد زوجته مهتمة بسلوكه بعدما أصبح قلبه مشغولا بمحبة شيوخ الطرق**»[1] ، والصوفية يتعلقون تعلقا كبيرا بشيوخ الطرق ويميلون إليهم، مما يؤدي إلى بعث نوع من المحبة في قلب الصوفي نحو شيخه، كما نجد تعظيما آخرا لولي صالح وهو سيدي الهواري، يقول "تهامي الفارس" :«**حين تكلمنا عن وهران وحاميها سيدي الهواري**»[2].

يمكن أن يكون هذا تعظيما أو اعتقادا بأن مدينة وهران يقوم بحمايتها هذا الولي الذي يوجد مقامه في هذه المدينة، حيث أن الحماية تأتي من الله وليس من الولي، فالله وحده هو الذي يبعد الشر عن عباده، وهنا عُظِّم من شأن هذا الولي بقول تهامي "حاميها سيدي الهواري" ونلاحظ أيضا في موضع آخر قول والدة "الهاشمي":«**الله يرضيهم علينا**»[3] فهذا نوع من التعظيم، وهو اعتقاد أن هؤلاء الأولياء أو الشيوخ أو السادة بيدهم الرضا ويمكن أن تكون هذه الجملة دالة على الخوف من الأولياء والاعتقاد بأنهم يضرون وينفعون فالنافع والضار هو المولى عز وجل وليس الأولياء الصالحين.

ج – التماثل في ألقاب الرؤساء بين الفريقين:

يعد هذا المظهر من مظاهر التي يوجد فيها شبه بين النصارى والصوفية «**بعد أن حرف الصوفية كلمة "ولي" عن معناها الذي أراده القرآن الكريم، اخترعوا ما يسمونه بالأقطاب والأوتاد والأبدال تسميات ما أنزل الله بها من سلطان، يرتبون بها أوليائهم ترتيبا فيه مضاهاة للنصارى الذين يرتبون رجال الدين عندهم بدءا بالشماس**

[1] محمد مفلاح : سفر السالكين، ص 76.

[2] الرواية : ص 91.

[3] الرواية : ص 100.

وانتهاءً بالبابا»[1]، فالصوفية يرتبون أوليائهم كالآتي : الغوث، الأوتاد، الأقطاب، الأبدال النجباء، هذا الترتيب شبيه لترتيب النصارى لرجال الدين، البابا، الكاردينال، البطريرك المطران، الأسقف، القس، الشماس، وهنا نجد تماثل الصوفية مع النصارى في ترتيب الأولياء فيقول "الهاشمي المشلح" :«**ثم حدثته عن مراتب سادتي الصوفية ومنها الأوتاد والبدلاء، والنجباء، والنقباء، والقطب**»[2] .

والروائي "محمد مفلاح" ذكرهم فقط ولم يعمل على ترتيبهم، فهناك اختلاف في بعض المراجع حول ترتيب الولاية عند الصوفية، لكن ما يهمنا فقط هو وجه الشبه في هذا الترتيب عند النصارى في الكنيسة، وعند الصوفية في الولاية، وأشار الروائي إلى الدرجة الأولى من الولاية ألا وهو الغوث في قول المقدم"للهاشمي":«**رافقتك السلامة وبركات سيدي بومدين الغوث**»[3]،فالغوث هو الرقم واحد في ترتيب الولاية عند السادة الصوفية .

د- التماثل في اللباس:

يوجد وجه شبه حتى في الملبس بين الصوفية والنصرانية، وذكر الكاتب "صابر طعيمة" ذلك في كتابه "الصوفية معتقدا ومسلكا" «**ويبدو أن لتأثير المسيحية التي كان فيها الرهبان يلبسون الصوف وهم في أديرتهم كثر كثيرة... أعطى هو الآخر دورا في التأثر الذي بدا على سلوك الأوائل من رواد حركة الزهد والانقطاع له**»[4].

---

[1] محمد العبده، طارق عبد الحليم: الصوفية نشأتها وتطورها، ص77، نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص 32/31.

[2] الرواية : ص 96.

[3] الرواية : ص 99 .

[4]صابر طعيمة: الصوفية معتقدا ومسلكا، شركة العبيكان للطباعة والنشر، الرياض،(د.ط)1985،ص25، نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص .32

وكان الرهبان النصارى يلبسون الصوف و«**إن ارتداء الملابس الصوفية أو التصوف الذي نشأ عن كلمة "صوفية" كما تقدم، كان من عادات الرهبان المسيحيين ثم صار فيما بعد شعارا للزهد عند الصوفية**»[1]، فاسمهم الصوفية نسبة "للباسهم الصوف" وتطرقنا إلى هذا في تعريف الصوفية، كون لباس الصوف يشترك فيه النصارى والصوفية، وهناك العديد من الأمثلة المشيرة إلى الصوف في المدونة، نبدأها بالمثال التالي يقول "الهاشمي المشلح" : «**تركت لي وصية مكتوبة بمداد الصوف المحروق على كاغط أصفر فاقع**»[2]،هنا إشارة إلى أهمية الصوف عند المتصوفة فليس الصوف مادة لصنع اللباس فقط، بل له استعمالات أخرى منها: صنع "المداد" أو الحبر الذي يكتب به على الألواح وبه تخط الآيات القرآنية، فهذا الصوف المحروق يضاف له قليل من الماء لصناعة هذا المداد، وهنا تكمن أهمية الصوف المحروق عند الفرقة الصوفية، وقد تعددت استعمالاته إلى صناعة السجاد التي يجلسون عليها وربما صناعة العمامة التي يلبسونها أيضا.

ونجد أيضا ذكر لأهمية الصوف في قول "عاشور الزكري" : «**نصحني مرارا أن (...) أبحث عن قلم من القصب ومداد صوف الخروف المحروق، للشروع في حفظ القرآن الكريم بجامع حي العقبة على يد سعيد السلفي**»[3]،وهذا الشاهد دليل على ارتباط الصوفية بمادة الصوف واحتياجهم لها، فحتى الصوف الملوث لا يرمى عند الصوفية، بل يصنعون منه هذا الحبر أو المداد للكتابة به، والنصارى خاصة الرهبان الذين يستعملونه في اللباس «**وأما التزام الصوفية لبس الصوف كونه شعارا وعلامة لهم** »[4].

---

[1] قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، تر: صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية،(د.ط)،1970،ص 101/100، نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي ص 32.

[2] الرواية : ص 11.

[3] الرواية : ص 79.

[4] إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر: ص 80.

فالمتصوفة يتماثلون في اللباس مع الرهبان المسيحيين، واشتركوا حتى في لبس العمامة وهناك أمثلة عدة تشير إلى لبس العمامة يقول "الحاج العربي الشيلي":«**ركضت نحو الشيخ الجليل(...) قبلت عمامته وكتفه اليمنى**»[1]، وهذا يدل على اهتمامهم بلبس العمامة، ودليل أيضا على أهميتها عند الصوفية، وهو لا يشير إلى لون هذه العمامة في هذا المقطع، لكن في موضع آخر يشير إلى لونها يقول "الهاشمي المشلح":«**أشار بذراعه اليمنى نحو جهة المسجد الذي خرج منه شيخ (...) ويلف رأسه الصغير بعمامة صفراء توتية**»[2]،واختلاف لون العمامة عند الصوفية قد يعود إلى الطريقة التي ينتمي إليها المتصوف، ونجد ذلك في عبارة"هواري البني" «**وضع الحاج العربي الشيلي يديه الضعيفتين على عمامته التوتية**»[3]، ويقول أيضا:«**ثم أشار إلي من جديد أن أجلس إلى جانبه فحركت له رأسي الذي كنت ألفه بعمامة توتية صفراء**»[4].

يظهر من هذه الأمثلة أن الشيخ الصوفي يهتم بلبس العمامة، فالعمامة موجودة في الدين المسيحي، وهي لباس للشيعة أيضا، وكان الرسول صل الله عليه وسلم يلبسها فهي موجودة في العديد من الديانات، كاليهودية والنصرانية مثلا، ويختلف لون العمامة من دين إلى آخر.

هـ- التماثل في الإيمان بعقيدة الحلول والاتحاد:

مثلما وجدنا تشابهاً في اللباس والاتفاق في ألقاب الرؤساء بين النصارى والصوفية...إلخ، نجد أيضا تشابها بين الدين النصراني والمذهب الصوفي في عقيدة الحلول والاتحاد «**إلا أن النصارى أخف وطأة وأقل غلواً في ذلك حيث قالوا – أي النصارى- بالحلول أو الاتحاد الجزئي وهو المتعلق بشخص المسيح –عليه السلام-**

[1] الرواية : ص 66.
[2] الرواية : ص 22.
[3] الرواية : ص 60.
[4] الرواية : ص 89.

من خلال اعتقادهم بحلول اللاهوت بالناسوت في حيث (كذا) أن غلاة الصوفية تجاوزا ذلك إلى القول بالحلول الكلي والاتحاد العام»[1] .

فالنصارى يؤمنون بالاتحاد الجزئي عكس الصوفية الذين يؤمنون بالاتحاد الكل أو العام وهناك اختلاف بين الحلول والاتحاد، فالحلول معناه إثبات لوجودين ويحل الواحد منهما في الآخر وله أقسامه، عام: يعني أن الله عز وجل حلَ في كل شيء وفي جميع مخلوقاته، وخاص: معناه أن الله حلَ في بعض مخلوقاته فقط، والاتحاد معناه كون الشيئين شيئا واحدا، يعني الامتزاج فلا نستطيع فصل أحدهما عن الآخر وله قسمان: عام وخاص، فالأول ما يسمى بوحدة الوجود أي اتحاد الله تعالى بالمخلوقات جميعا والثاني أن الله عز وجل اتحد ببعض مخلوقاته دون بعض، مثلا الماء والسكر عند خلطهما ينحل الماء في السكر يعني حدوث امتزاج، فلا نستطيع فصل أحدهما عن الآخر ونخرج في الأخير بنتيجة تفرق الاتحاد عن الحلول وهي أن الاتحاد هو إثبات لوجود واحد، والحلول لوجودين معا، مع أن الحلول يمكن فصله لكن الاتحاد لا يمكن فصله"[2].

هذا كان الفرق بين الحلول والاتحاد، وهما«**عقيدتان مصدرهما الدين المسيحي لأنهم أول من أشاع هذا القول في عيسى عليه السلام**»[3]، ومصدر هذه العقائد هو الدين المسيحي، فهم أول من ظهر عندهم مثل هذه العقائد، وهم السباقين إلى إشاعة عقيدتا الحلول والاتحاد.

ونتطرق الآن إلى الرواية محاولين إعطاء مثال عن الحلول والاتحاد، فنلاحظ مثلا قول "الحاج العربي الشيلي": «**آه يا سادتي ويا أحباب قلبي.. إنني أشعر برغبة في التحليق بعيدا عن هذا الواقع المر، والذوبان في عمق الفضاء الفسيح الذي لم يعد**

[1] هارون بن بشر أحمد صديقي : مصادر التلقي عند الصوفية، ص 33.

[2] ينظر: محمد بن إبراهيم الحمد: مصطلحات في كتب العقائد دراسة وتحليل، دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، الرياض،(ط.1)،2006،ص 47/42.

[3] هارون بن بشر أحمد صديقي : مصادر التلقي عند الصوفية، ص 33.

يحده أي أفق»[1]، نجده ذكر كلمة "الذوبان" فتبين أنه اتحاد لأن الشيء عندما يذوب في شيء آخر لا نستطيع فصله ويصعب علينا ذلك، فالشيلي يهرب من هذا الواقع الذي يدعي أنه مر إلى عمق الفضاء والذوبان فيه والإتحاد معه حتى يصيران شيئا واحدا، ونلاحظ "قول الحاج العربي" أيضا: «**آه يا سادتي ويا أحبابي قلبي .. كم أعشق الذوبان في لحظة ربانية لا يدركها أي عقل !**»[2].

يعيد –هنا– ذكر لفظة "الذوبان" التي قد تدل على الإتحاد، وانحلال الشيلي في لحظة ربانية واندماجه فيها، ويمكن أن نقول على هذا أنه إتحاد عام، لأن الإتحاد العام هو ما يمكن أن نسميه وحدة الوجود، وما يبرهن لنا على أنه كذلك هو قول "الحاج العربي الشيلي":«**هذه اللحظات التي أنتظر فيها الحضرة الصوفية بشوق العاشقين للفناء في الوجود**»[3]

فلا يستطيع الصوفي أن يفنى في الوجود من تلقاء نفسه، بل يجب عليه الاندماج في حضرة صوفية تسافر به إلى عالم آخر يسمح له بالفناء في هذا الكون الفسيح والوجود اللامتناهي، هيا بنا لنتمعن هذه العبارة، يقول "المشلح" :«**فجأة غفوت فرأيت خلال تلك اللحظات نفسي وهي تسبح في السماء بين أسراب طيور بيضاء صغيرة الحجم ثم احتضنتني غيمة تحولت إلى أمطار غزيرة**»[4]

من الممكن أن يتبادر إلى أذهاننا أن هذا حلول، بقول الهاشمي المشلح "أن نفسي تسبح" وقوله أيضا: "احتضنتني غيمة" هذه الغيمة تحولت إلى أمطار غزيرة، فالاحتضان يدل على الارتباط وليس الذوبان كما رأينا في المثال الذي قبله، وكذلك يدل الاحتضان على إمكانية الفصل وهذا ما يشبه الحلول الذي يمكن فصله هو أيضا، عكس الإتحاد

[1] الرواية : ص 61.
[2] الرواية : ص 61 .
[3] الرواية : ص 61.
[4] الرواية : ص 95.

الذي لا يقبل الانفصال، فدلت كلمة "الذوبان" على الإتحاد وصعوبة الفصل، ودلت كلمة "الاحتضان" على الحلول الذي يمكن فصله حتى ولو تم حدوثه.

و- التماثل في العزوف عن الزواج:

ما هو معروف عن الصوفية أنهم لا يولون الزواج اهتماما فهم لا يتزوجون ولا يرتبطون، وكأن هذا الارتباط يلهيهم عن العبادة وعن التضرع للخالق، كما قال "السهروردي":«**التزوج انحطاط من العزيمة إلى الرخص، وجوع من الترمح إلى النقص وتقيد بالأولاد والأزواج ودوران حول مظان الاعوجاج، والتفات إلى الدنيا بعد الزهاد وانعطاف عن الهوى بمقتضى الطبيعة والعادة**»[1].

التزوج كما يراه "السهروردي" هو انحطاط يثبط العزيمة، ويعده نقصا وتقيد بالبنين والأزواج، وهذا الزواج حسب رأيه هو التفات إلى الدنيا الفانية، وما دام أن المتصوف التفت إلى الدنيا، وتتبع أهواءها وشهواتها فهذا يبعده بعد المشرق من المغرب عن الله تعالى الذي خلقه، فالاهتمام بالدنيا كثيرا ليس من عادة المتصوف الذي يبحث عن الدار الآخرة ويبحث عن رضا المولى عز وجل .

إن خاصية ترك الزواج والابتعاد عنه، موجودة عند الرهبان النصارى وكذلك الصوفية « **ولقد بوب الصوفية في كتبهم أبوابا مستقلة في مدح العزوبة وذم التزويج**»[2]، وعمل الصوفية على ذم التزويج والعمل على مدح العزوبة فنلاحظ هنا

[1] السهروردي: عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان(د.ط)،1966، ص 165/164، نقلا عن: إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، ص 57.

[2] الحافظ الإمام جمال الدين ابن الجوزي: تلبيس إبليس، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ص286، نقلا عن: إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، ص 61.

تماثل الصوفية مع النصارى في هذه الميزة «**فَتَرك الزواج أمر مشترك بين الصوفية و(...) النصارى**»[1].

وهناك أمثلة من النص عن ترك الزواج، فنجد أن "محمد مفلاح" قد وضع بعض الإشارات الدالة عن ترك الزواج ورفضه، فننظر إلى هذا المثال مثلا يقول "الحاج العربي الشيلي":«**ابنتنا الوحيدة لم تتزوج بالرغم من جمالها الهادئ**»[2]، ويقول أيضا:«**آه .. لو كانت لي القدرة على تغيير حياتي لاخترت حياة العزوبية، العائلة الصاخبة حولتني إلى سجين**»[3]، ونلاحظ أيضا في موضع آخر إشارته إلى عدم الزواج، بالرغم من أن هذه الشخصية المدعوة "كاكي زباطة" لم تكن متصوفة ولم تذكر في المدونة على أنها شخصية صوفية، يقول "هواري البني" :«**غادر كاكي زباطة هذه الدنيا دون أن يتزوج**»[4].

كل هذه الإشارات والتلميحات من الروائي عن عدم الزواج، وصخب العائلة، تبعد الصوفي عن الوصول إلى مبتغاه، فالحاج العربي الشيلي مثلا قال لو كانت لي القدرة على الاختيار لاخترت حياة العزوبية، وهذا دليل صريح على نبذ الزواج فهذه العائلة حولت هذه الشخصية إلى سجين وأمسكته عن حضور الحضرات الصوفية والوعدات اليومية، والسفر لملاقاة إخوانه الفقراء من المتصوفة .

ي- التماثل في مظهر الزهد وترك الدنيا :

لا يهتم الفريق الصوفي بالدنيا كثيرا، كما أشار إلى ذلك "أحمد النقشبندي الخالدي" في كتابه "الطرق الصوفية"« **واعلم أن العزيمة والرياضة والمجاهدة في**

---

[1] هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص 34.

[2] الرواية : ص 62.

[3] الرواية : ص 62.

[4] الرواية : ص 51 .

باب الوصول إلى الله، وهي أن يترك الدنيا وجميع أهلها وحبها وما فيها لأن الدنيا مبغوضة عنده تعالى فلا يمكن وصول السالك إليه تعالى مع حب الدنيا وتملكها، ولا ترفع الأعمال عند الله تعالى مع حب الدنيا ولا ترقى الفضل وحسن القبول إلا بترك الدنيا»[1].

إن الله تعالى لم يحثنا على الكد في هذه الدنيا كثيرا وحذرنا منها فالاهتمام بها والميل إليها وتتبع ملذاتها، يترك الإنسان يبتعد عن الطريق الصحيح وهو طريق الله تعالى، لذلك الصوفية حذرون كثيرا من هذه الأمور،فنجدهم ينفرون منها، ويتشابهون في هذا المظهر مع النصارى والدين المسيحي، و«**من خصائص المسيحية وتعاليمها ترك الدنيا**»[2].

والدين المسيحي يشير إلى ترك الدنيا، والعزوف عنها وجعل هذا الأمر من أبرز تعاليمه، كما أن المسيحيين يجاهدون أنفسهم، لأن النفس قد تكون سببا في الوصول إلى المعصية، و يقول "إحسان إلهي ظهير"« **وزادوا عليها تعذيب النفس وتحمل المشاق والآلام،تعمقا في التجرد، ومغالاة في تجنب الدنيا، واحتقارا لزخارفها** »[3].

وتعذيب الجسد موجود في الديانة اليهودية، يقول "أحمد النقشبندي الخالدي":«**إن الدنيا رأس كل خطيئة وتركها رأس كل فضيلة ترك الدنيا يزيد الإيمان ويصحح الإسلام ويجيب العبد إلى الله تعالى حبا ويقربه زلفى**»[4]، فالصوفي لا يجب أن ينشغل بالدنيا وهي مغرية جدا، لكن اللذة الأكبر عند الصوفي هي ترك ملذاتها والابتعاد عن إغراءاتها الكثيرة، فالسالك إلى المولى عز وجل يجب عليه الابتعاد والهروب من الذين يهتمون

---

[1] أحمد النقشبندي الخالدي : الطرق الصوفية تح : أديب نصر الله، مؤسسة الأنتشار العربي، بيروت– لبنان، (ط:1) 1997، ص 217.

[2] إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، ص 64.

[3] المرجع نفسه: ص 66 .

[4] أحمد النقشبندي : الطرق الصوفية، 217.

بالدنيا ويطلبونها لأن هذا يجعله يميل إليهم وإذا قام بمصاحبتهم ، ألهى قلبه ونفسه عن ذكر الله ويقوده هذا إلى الضلال والتيه[1].

ومثال ذلك من المدونة نلحظ وجود بعض التلميحات تشير إلى تخلي الصوفي عن الدنيا، وهذه المقولة وكأنها نقد للصوفية عن تركهم الدنيا يقول "عاشور الزكري":«**لا أفهم كيف يهجر الناس الدنيا التي حثنا الله على الكد فيها**»[2]، فكما نعلم جميعا أن الله تعالى لم يحثنا على الاهتمام بالدنيا كثيرا، والله خلقنا لعبادته فإذا عبدناه لا نشقى فيها ولا نتيه، وهذه الدنيا لا تساوي عند الله جناح بعوضة، وهناك قول يدعم أدلتنا حول ترك الدنيا والعزوف عنها والهروب منها، يقول "الهاشمي المشلح" : «**كنت سعيدا في هذه الجلسات الساحرة! يا لها من حلاوة لم يذقها الناس الذين غرقتهم الدنيا الفانية فغرقوا في أوحالها النتنة!**»[3]

هذا أبرز دليل على ترك الدنيا التي قد تؤدي بالإنسان الذي يتبعها إلى الغرق في أوحالها وعدم النجاة منها، ويقول الحاج العربي الشيلي **"عبيد الدنيا الفانية"**[4]، وأيضا قول "الهاشمي المشلح":« **ولما رآني قد صرت منشغلا عن الحياة الفانية قال لي: "حيرتني يا البودالي"**[5] وقول المشلح عن نفسه: «**رافض العودة إلى هناك .. إلى دنياهم إلى أوهامهم**»[6]، يظهر من هذا كله أن الصوفية لا يجعلون من الدنيا كل شيء فهي في نظرهم غير مهمة، وما يهمهم هو الدار الآخرة وللوصول إليها يجب اجتياز امتحان الدنيا.

---

[1] ينظر: أحمد النقشبندي : الطرق الصوفية، ص 218.

[2] محمد مفلاح: سفر السالكين، ص 79.

[3] الرواية : ص 97.

[4] الرواية : ص 63.

[5] الرواية : ص 96.

[6] الرواية : ص 107.

والصوفية لا يهتمون بالمال كثيرا، فهم يتركون الأموال والأولاد والأزواج؛ يقول "إحسان إلهي ظهير" مشيرا إلى ترك المال والتجوع « **ومن خصائص المسيحية وتعاليمها(...)التجرد عن المال والتجوع** »[1] ، فترك المال موجود عند النصارى والمتصوفة لا يهتمون بالمال ولا حتى بجمعه ولا البحث عنه.

وفي المدونة هناك أمثلة أخرى عن ترك المال وعدم الاهتمام به، نلاحظ مثلا قول الشخصية الصوفية "الهاشمي المشلح":« **وأصبحت جوهر تبالغ في احترامي(...)عندما تراني وأنا أستعد للقيام بأي سفر تجري إلى الحقيبة الجلدية وتضع فيها أشيائي المتواضعة، ثم تدس في جيبي مبلغا من المال**»[2]، فنرى من فعل هذه الشخصية الصوفية أنها غير مهتمة بالمال، فالهاشمي مستعد للسفر ويحتاج إلى بعض المال لكن قلبه غير متعلق بهذا المال، والمعنى، أنه وبالرغم من حاجته للمال إلا أنه لا يفكر فيه مطلقا.

2 – مصدر السامية (اليهودية) :

موسى عليه السلام هو النبي الذي بعثه الله إلى اليهود، في عهد بني إسرائيل، والدين اليهودي يعد مصدرا من المصادر التي يتماثل فيها اليهود مع الصوفية، وهناك العديد من المظاهر تبين ذلك، منها: الذكر ومسألة الغلو ...إلخ، ويتشابه المتصوفة في بعض هذه الأشياء مع الدين اليهودي، ونذكر أهم المظاهر التي يمكن أن نعدها على أنها نقاط تلاقي بين اليهودية والصوفية، فنذكر:

[1] إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، ص 64.

[2] الرواية : ص 100.

أ – التماثل في مسألة الذكــر عند الفريقين:

الذكر الموجود في الديانة اليهودية فيه شبه لما هو موجود في المذهب الصوفي«**ليبتهج بنو صهيون بملكهم ليستحبوا اسمه برقص،بدف،وعود، ليرغوا...هللوا يا، سبحوه برباب وعود، سبحوه بدف ورقص، سبحوه بصنوج الهتاف**» [1].

إن الذكر عند اليهود مشابه لصورة الذكر الصوفي، فنجدهم يتشابهون أيضا في هذا المظهر، و يوجد الذكر في الدين الإسلامي لكن ليس بهذه الصورة، ليس بالتهليل ولا بالرقص ولا حتى باستعمال المزامير، نذكر من المدونة على سبيل المثال قول "الحاج العربي الشيلي":«**"صاح الحاج مجذوب:" الله .. الله .. لا إله إلا الله".ارتجفت أو صالي ظل إخواني الفقراء يرددون وهم في حالة سكر:"الله دايم حي .. الله دايم حي .. الله دايم حي بقي حي**»[2].

فهذا التهليل والصياح يعد ذكرا عند الصوفية بترديدهم للفظة الله وأيضا لفظة "حي بأعلى أصواتهم"، فهكذا يكون الذكر عند المتصوفة ولا يقتصر هذا الذكر على ترديد اسم الخالق، بل قد يردد الصوفي أي لفظ مادام أنه دخل في حالة جذب.

ونلاحظ أيضا في موضع آخر قول "الحاج العربي الشيلي":«**اهتز جسدي الملتحم بأجساد أخواني الفقراء المتحركة، بحماسة، ثم ازدادت حركتنا سرعة متناغمة مع أصواتنا المرددة لاسم الجلالة .. الله .. الله .. ظل لساني يلهج بالذكر وكأنه استقل عني**»[3].

[1] ينظر: عبد الرحمان الوكيل : هذه الصوفية، ص143، نقلا عن:هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص 39.

[2] الرواية : ص 67.

[3] الرواية : ص 68.

نلحظ هنا حركة لا إرادية تهتز فيها الأجساد مع وجود صراخ وذكر بترديد لاسم الجلالة، حتى أنه يقول كأن لسانه استقل عنه من قوة الذكر وترديد اسم الخالق عز وجل، وهذا الترديد يعتبر ذكرا عند الصوفية، كما نجد في هذا المثال مثلا "قول الشيلي" أيضا:«**صاح أحدنا:"حضر.. حضر".حصل ما كنت أتمناه، فقدت الشعور بجسدي.سكرت.غبت.انتهيت. يا أحبابي، وفنيت في الكون الفسيح بعدما تحررت من كل قيودي، ولم أتذكر ما حدث لي"**[1]، وفي مشهد آخر حول هذه الحالة يقول "الحاج العربي الشيلي**"أخبرني الهاشمي المشلح بأنني كنت أجذب وأنا أهتف "حي.. حي.. حي.." ثم خرجت عن الحلقة، وقفزت وسطها،ثم درت حول نفسي»**[2].

ويقول"الهاشمي المشلح" بعد أن سرد للمقدم المنام الذي رآه بعد قراءته لقصيدة "يا إمام أهل الله":« **ولم يتمالك المقدم نفسه فاحتضنني هامسا: الربح..الربح يا حبيب الصالحين.(...) الله. الله..الله.. يا مولاي..دهشت»**[3]، ففي كل مرة حين يكون الصوفي في حالة جذب ينطق لسانه مستذكرا ومتلفظا بالعديد من الألفاظ والكلمات، نجد مرة ذكره بكلمة "الله" ومرة أخرى بـ لفظة حي وألفاظا متعددة كـ : "حضر" مثلا، فعلى ما يبدو أن اللفظة المتكررة كثيرا هي لفظة "الله" لارتباط قلب المتصوف بالمولى تبارك وتعالى .

ب – التماثل في مسألة الغلو:

كثيرا ما وجدنا أن المتصوف يكن نوعا من المحبة الزائدة لشيخه، محبة قد تقوده إلى تقديسه، وخاصية تقديس الأئمة والشيوخ موجودة عند الصوفية، فـ:«**الغلو الشيعي وكثرة وضع الأحاديث الملفقة الداعية إلى تقديس الأئمة، والقول بتناسخ الجزء الإلهي**

[1] الرواية : ص 68.

[2] الرواية : ص 68.

[3] الرواية : ص 98.

في علي –رضي الله عنه– وتقديس أبنائه –الأئمة– من بعده، وكان وراء ذلك كله أصابع يهودية لعبت الدور الأكبر في وقوع الغلو»[1].

والاهتمام بالمشايخ والأئمة كثيرا إلى درجة تقديسهم هو خاصية موجودة عند المتصوفة يتماثلون فيها مع الديانة السامية، وفي المدونة التي بين أيدينا نجد العديد من الجمل والعبارات الدالة على تقديس الأئمة والمبالغة في محبتهم، وإعطائهم مكانة أكثر مما يستحقون، نعم في الدين الإسلامي توجد محبة الإمام ويوجد الاحترام لكن دون مبالغة في ذلك، فالإمام هو شخص عند الله كأي عبد مؤمن آخر، فكل الأشخاص متساوون أمام الخالق، والله عز وجل يسلط غضبه على أي عبد من عباده يقدس إنسانا آخر مثله حتى ولو كان أعلى منه مرتبة أو مقاما.

نتمعن مثلا قول "الحاج العربي الشيلي":« **ركضت نحو الشيخ الخليل سيدي محمد الفاتح(...) قبلت عمامته وكتفه اليمنى»**[2]، فمن هذا المقطع الصغير أن الحاج العربي قام بالركض نحو شيخه الذي سمي بالجليل، والجليل اسم من أسماء الله الحسنى فلا يمكن أن نسمي شخصا بالجليل بل "عبد الجليل" مثلا، ونرى أيضا نوع من التقديس في الركض نحو الشيخ وتقبيل عمامته وكتفه، فهذه الحركة التي قام بها توحي إلى نوع من المبالغة اتجاه الإمام أو الشيخ.

ونلاحظ في هذا الشاهد الآتي الذي يرويه "الهاشمي المشلح"يقول:«**كان سادتي من العلماء العاملين والفقهاء المجتهدين والمتصوفة العارفين والمجاهدين المقاومين والشعراء الفحول.حق لنا أن نفخر بهم. (...) تراجمهم الزكية وجهودهم العلمية؟**»[3]،هنا تم وصف هؤلاء الأئمة أو الشيوخ والسادة بالعديد من الأوصاف للرفع

[1] : عبد الرحمان بن محمد سعيد دمشقية: أبو حامد الغزالي والتصوف، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض،(د.ط)، ص 146. نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص40.

[2] الرواية : ص 66.

[3] الرواية : ص 95.

من مقامهم وتذكيرا لما قاموا به بقوله"سادتي علماء عاملين، وفقهاء، وعارفين، ومجاهدين ومقاومين"،فهو هنا يفخر بهم ويقدس كل ما جاؤوا به فذكر جهودهم وأعمالهم،ونجد أيضا ذكر لكلمة "سيدي" التي ذكرها الروائي في عدة مواضع يقول الروائي:«**سيدي عبد القادر**»[1]، ويعيد القول في الشاهد الثاني:«**حاميها سيدي الهواري**»[2] وكذلك قوله:«**سيدي محمد بن عودة**»[3]، إن لفظة "سيدي"المتكررة كثيرا تدل على التقديس لهؤلاء الأئمة والمشايخ لأن الصوفي هو أكثر شخص يقول سيدي، وقد يقولها بنوع من الافتخار، وكما لاحظنا في المثال الذي ذكرناه في الصفحة السابقة حركة التقبيل، فهذه أيضا تدل على نوع من التقديس للإمام أو الشيخ .

ج – التماثل في طقوس العبادة:

هناك بعض الطقوس، يتماثل فيها الصوفية مع اليهود كالتصفيق والتمايل أثناء العبادة فالصوفية في حلقاتهم يقومون ببعض الحركات كالرقص والدوران مثلا، وهذا ماجاء به "عبد الرحمان دمشقية" بقوله: «**ثم لا يفوتنا أن نذكر بالتشابه الذي نجده بين طقوس العبادة الجماعية عند اليهود وما يتخللها من تمايل وتصفيق وضرب بالدف والمزامير ورقص، وبين ما يفعله الصوفية في خلواتهم وحلقاتهم من تمايل وتصفيق، وكلا الفريقين يتقرب بذلك إلى الله**»[4].

كل من الفريقين–الصوفية واليهود– يقومون بالعديد من الطقوس الجماعية، فاليهود مثلا نراهم يقومون بحركات أمام حائط البراق (المبكى)، ويقوم المتصوفة كذلك ببعض الحركات والدوران يشبه الحركات الموجودة عند اليهود، ويلاحظ صاحب كتاب "مصادر

[1] الرواية : ص 91.

[2] الرواية : ص 91.

[3] الرواية : ص 85.

[4]عبد الرحمان دمشقية: أبو حامد الغزالي والتصوف، ص 146، نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص 41.

التلقي عند الصوفية" تشابها في السلوك بين اليهود والصوفية خاصة في طريقة العبادة مما يبرهن على تلقيهم لهذا النوع من العبادة كالتمايل والغناء والتصفيق من اليهود السابقين في الأصل إلى ذلك[1]، ومثال هذا نجد في المدونة مثلا هذه القصيدة (الغناء) يقول " الحاج العربي الشيلي ":« **وتعالت أصوات المنشدين "يا روضة العشاق" للشيخ سيدي حمو البوزيدي. درت حول نفسي وتمنيت التحليق أكثر إلى الأعلى وأنا أحضر**

يا روضة العشاق * **قد هيجت مهجتي**

أيا حضرة الإطلاق * ***فيّضت صبابتي»**[2].

يوجد تعالي لأصوات المنشدين بالغناء والإنشاد، وأيضا هناك رقص في قول الشيلي "درت حول نفسي" وكذلك قوله:«**اهتز جسدي الملتحم بأجساد إخواني الفقراء(...) ثم خرجت عن الحلقة، وقفزت وسطها، ثم درت حول نفسي،ظل شيخنا الجليل وسط الحلقة يحرك يمناه بهدوء»**[3]، نجد هنا في هذا الشاهد وجود حركة القفز والدوران وتحريك اليد والاهتزاز وهذا النوع من الطقوس يتشابه فيه الصوفية مع الديانة السامية.

د – التماثل في القول بعقيدة الحلول :

تطرقنا إلى فكرة الحلول في المصدر النصراني واليهودي كمظهر من مظاهر الديانتين، لكن هذه المرة سنشير إليه كمفهوم متداول عند الصوفية وبعض الباحثين وذكر "ممدوح الزوبي" تعريفا لمصطلح الحلول في كتابه معجم الصوفية، أنه:«**يعني حلول الله سبحانه في العارفين»**[4].

---

[1] ينظر: المرجع نفسه : ص 41.

[2] الرواية : ص 68.

[3] الرواية : 68.

[4] ممدوح الزوبي : معجم الصوفية، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (ط:1) ص104.

والعارفون هم الذين يرون الله حقا بقلوبهم أي بالبصيرة والتأمل في كل شيء خلقه الله في هذا الكون، وتطرق الدكتور "أحمد بن عبد العزيز القصير" في"كتابه عقيدة الصوفية" إلى مفهوم الحلول والإتحاد يقول أحمد بن عبد العزيز القصير:

« **قد اختلفت الآراء في تحديد المراد بالحلول والاتحاد، فرأى فريق من الباحثين أنهما مترادفان، متفقان في المعنى، فالحلول عندهم: إتحاد الله بخلقه، والإتحاد عندهم حلول الله بخلقه**»[1]، فالدكتور"القصير" يرى أن كل من لفظة الحلول والإتحاد متقاربتان في المعنى، وبالرغم من تقاربهما، إلا أن العديد من الباحثين اختلفوا في تحديد معنى كل من اللفظتين « **ورأى فريق آخر أن الحلول له معنى مباين لمعنى الإتحاد، ثم اختلفوا بعد ذلك في تحديد معنى كل منهما**»[2].

ويبين لنا عبد العزيز القصير الفرق بين الحلول والإتحاد، يقول: "القصير" «**فالحلول –عند من يعتقده– هو نزول الذات الإلهية في الذات البشرية، ودخولها فيها فيكون المخلوق ظرفا للخالق بزعمهم والإتحاد–عند من يعتقد–:هو اختلاط وامتزاج الخالق بالمخلوق، فيكونا بعد الإتحاد ذاتا واحدة**»[3]، إن الحلول كما يعتقد القائلون به هو أن الذات الإلهية تنزل في الذات البشرية وتدخل فيها بمعنى أن المخلوق يصبح في هذا الحلول ظرفا للخالق، والإتحاد بمعنى الاختلاط أي أن الخالق والمخلوق يمتزجان ويصبحان ذاتا واحدة.

---

[1] أحمد بن عبد العزيز القصير: عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية، الرياض، طرق الحجاز، (ط:1)، 2003م، ص 45.

[2] أحمد بن عبد العزيز القصير: عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، ص 45.

[3] مجموعة فتاوى ابن تيمية (316/2)، والتعريفات للجرجاني، ص 6 كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (309/) نقلا عن: المرجع نفسه :ص45.

وتطرق "ضياء الموسوي" إلى فكرة الإتحاد والحلول، بقوله:« **ومعنى الحلول أن الخالق حل في المخلوق واتحد معه**»[1]، فالحلول حسب رأي "الموسوي" هو أن الخالق يحل في المخلوق ويتحد معه، ومعناها متقارب مع معنى الإتحاد لكنهما مختلفتان عن وحدة الوجود التي لها معنى مغاير، ويقول "الموسوي"عن"ابن خلدون" الذي ذهب إلى تعريف الحلول عندما تكلم عن أدوات التصوف وأنواعه:«**ويقع للمتأخرين من المتصوفة أن الله تعالى متحدا بالمخلوقات: إما بمعنى الحلول فيها أو بمعنى هو فيها، وليس هناك جملة وتفصيلا**»[2].

فالحلول عند ابن خلدون هو إما إتحاد الله بالمخلوقات أي الحلول فيها، أو معناه أن الله في المخلوقات– بمعنى هو فيها– وهناك أبيات للحلاج عن الحلول يقول فيها:

« جُبِلَتْ رُوحُك فِي رُوحِي كَمَا يُجبَل العَنْبَرُ بِالمِسكِ الفَتِقْ.
فَإِذَا مَسَّكَ شَيءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا لا نَفْتَرِقْ.

وقوله أيضا :

مُزِجَتْ رُوحُك في رُوحِي كما تُمزجُ الخَمرةُ بِالمَاءِ الزُّلال.
فَإِذَا مَسَّكَ شَيءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنتَ أَنَا فِي كُلِ حالَ»[3] .

فالحلاج في هذه الأبيات يشبه حلول الذات الإلهية بذاته "هو" كحلول العنبر بالمسك وذلك في الشطر الثاني من البيت الأول كما نلاحظ تشبيها آخرا وهو أن روحه تمتزج بالروح الإلهية كما يمزج الخمر بالماء الصافي العذب، فهذا الامتزاج بين الماء والخمر إذا حدث يصعب فصلهما عن بعض وهذا تشبيه عن الحلول، يعني إذا حدث هذا الحلول يصعب فيه فصل الذات الأولى عن الذات الثانية .

---

[1] ضياء الدين الموسوي : غاية التصوف وأدوات المتصوف، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، (د.ط)، 2011م، ص 117.

[2] ضياء الدين الموسوي : غاية التصوف وأدوات المتصوف ص 115.

[3] المرجع نفسه : ص118.

3 – التماثل مع الديانات الشرقية:

الديانة الهندية ديانة عريقة، يمكن أن يعود أصلها إلى قرون خلت، «**فهذه الديانة أثرت في كثير من المذاهب كما أن بعض هذه المذاهب أثرت في الديانة الهندية، وهذا ما جعل منها مصدر من مصادر التلقي عند الصوفية**»[1]، وهناك من ذهب إلى محاولة الكشف عن مواطن التماثل بين الصوفية والهنود و«**لقد كان "أبو الريحان البيروني" أول من عقد مقارنات في المذاهب وكشف عن هذا التشابه بين مذهب الهنود "كالفيدانتا" وبين مذاهب الصوفية،وكذلك بين "بيتجل" وبين أقوال "أبي يزيد البسطامي" و"الحلاج" و"الشبلي**»[2].

عمل "أبو الريحان البيروني" على كشف التشابه الموجود بين مذاهب عديدة من الديانة الهندية كالفيدانتا مثلا، وبين مذاهب الصوفية، وكذلك قارن بين أقوال مجموعة من المتصوفة أو شعراء الصوفية مثل "أبي يزيد البسطامي والحلاج والشبلي مع بيتنجل". ونتطرق الآن إلى بعض المظاهر التي يمكن أن ندرجها تحت سقف المصدر الهندي وهي :

أ – إيثار الحيوان :

إن الطريقة الرفاعية تعمل على تقديس الحيوانات، ولا تقوم بقتلها وهذا من مبدأ "الأهنسا" الهندي وكان الرفاعي إذا مر أمامه خنزير يقول له:«**أنعم صباحا**»[3]، وأصحاب الطريقة الرفاعية نجدهم يتماثلون في هذا المظهر مع الهنود و«**تأثر الرفاعي أيضا بالأهنسا والإحجام عن قتل أبسط المخلوقات كالقمل أو الجراد**»[4]، وعن هذا المظهر

---

[1] هارون بن بشر أحمد صديقي : مصادر التلقي عند الصوفية، ص 45.

[2] أبو حامد الغزالي والتصوف، ص 141/140. نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي:مصادر التلقي عند الصوفية، ص45.

[3] ينظر : الرفاعية :عبد الرحمن دمشقية، ص 30. نقلا عن: المرجع نفسه، ص45.

[4] ينظر: الرفاعية: عبد الرحمان دمشقية، دراسة مستفيضة،(د.ط)،1991، ص 31، نقلا عن: المرجع نفسه، ص45.

–تقديس الحيوانات– نجد في المدونة ذكر لحيوان "القط" فهذا الحيوان الأليف تم تداوله في أكثر من موضع، هذه الإشارة المتكررة تدل على نوع من الاهتمام المبالغ فيه الذي يمكن أن نصنفه على أنه تقديس، يقول "عاشور الزكري" عن زوجته:« **وانصرفت إلى هوايتها الوحيدة، وهي تربية القطط التي مالت إليها منذ إحالتها إلى التقاعد»**[1].

ونلاحظ أيضا تكلم "الزكري" عن نفسه بعدما سخر منه "بصافي المايدي"على اهتمامه بالقطط يقول الزكري:«**حين يراني منشغلا بجمع فضلات الطعام للقطط من المطاعم المحاذية للساحة الكبرى»**[2]، ويقول الزكري في موضع آخر:«**يوم السبت الفائت، جمعت فضلات الطعام للقطط التي تكاثرت في بيتي(...) وحين أسرعت غزلان الخطى نحو حديقة البيت والقطط تجري خلفها»**[3].

حتى ابنته "غزلان" مهمته بإطعام القطط بعدما يحضر والدها "عاشور الزكري" فضلات الطعام من المطاعم، كما نلحظ أيضا تنبه "عاشور الزكري" لسخرية شخصية أخرى وهو"هواري البني"، يقول"الزكري":« **سمعت هواري البني يقول ساخرا "القطط في حاجة إلى اللحم»**[4]، ويقول عن زوجته ابنة الشاوش« **واضطرت هي أن تتكفل، بمهمة إطعام القطط»**[5].

نستكشف من هذه الأمثلة المذكورة، أن هناك اهتمام كبير بهذا الحيوان الأليف ألا وهو"القط"، فهذا الاهتمام مبالغ فيه بدرجة كبيرة قد تؤدي بهذه العائلة أن تقدسه، فعاشور الزكري وعائلته يهتمون بالقطط ويعملون على تربيتها، فأخذ هو العناء في إحضار فضلات الطعام بأمر من زوجته وابنتها "غزلان" التي هي بدورها، اهتمت بالقطط حتى

[1] الرواية : ص 77.
[2] الرواية : ص 77.
[3] الرواية : ص 81
[4] الرواية : ص 81.
[5] الرواية : ص 83.

تكاثرت في البيت، فهذه الإشارة من الروائي وتوظيفه لهذا الحيوان في أكثر من ثلاثة مواضع تدل على مكانة هذا الحيوان عند العائلة، وهذا المظهر يتماثل فيه المتصوفة مع الهنود، فالهنود أخذ بهم الأمر إلى عبادة بعض الحيوانات كالأبقار وغيرها.

ب – التماثل مع الفكر البوذي (تعذيب الجسد والرياضة):

يقوم الصوفية بمجموعة من الطقوس الدينية التي لا أساس لها من الصحة في الدين الإسلامي، هذه الطقوس فيها تماثل مع الطقوس البوذية «**فقد كان للتصوف الهندي أثره في بعض نواحي التصوف الإسلامي، لا سيما ما يتصل منها بالطقوس الدينية والرياضات الروحية وأساليب مجاهدة النفس**»[1]، ويظهر تأثر الصوفية بالتصوف الهندي في الرياضات والمجاهدات والطقوس الدينية التي يقوم بها الصوفية، فهذه الأساليب الروحية يتشابه فيها المتصوفة مع المذهب الهندي.

وكانت مدينة "بلخ" الهندية أحد المراكز المهمة للتصوف البوذي قديما قبل الإسلام، واستمرت بعده وتخرج عدد كبير منها ومنهم المتصوفة الأوائل من أمثال"إبراهيم"بن أدهم"الذي قال فيه"جولدزيهر" «**أن قصته تشبه قصة بوذا إلى حد بعيد**»[2] .هذا دليل على تجانس التصوف مع البوذية، ويؤكد ذلك "الإمام الغزالي" بقوله:«**وعباد الهند يعالجون الكسل عن العبادة بالقيام طول الليل على رجل واحدة لا ينتقل عنها وبعض الشيوخ ابتداء إرادته كان يكسل عن القيام فألزم نفسه القيام على رأسه طول الليل ليسمح بالقيام على الرجل عن طوع.. فهذه الأمثلة تعرفك طريق معالجة القلوب"وفي الميزان" فهذه طريق جملي في تهذيب الأخلاق**»[3] .

[1] محمد فهر سقفة: التصوف بين الحق والخلق، الدار السلفية،(ط.3)، ص 18، نقلا عن:هارون بن بشر أحمد صديقي : مصادر التلقي عند الصوفية، ص 46/45،

[2] ينظر : محمد فهر سقفة: التصوف بين الحق والخلق، ص 19. نقلا عن: المرجع نفسه، ص46/45.

[3] عبد الرحمان بن محمد سعيد دمشقية : أبو حامد الغزالي والتصوف، ص 144، نقلا عن: المرجع نفسه، ص46.

يقر الغزالي على تأثر الصوفية وتجانسها مع المذهب البوذي الهندي مثلما لاحظنا في قوله، وتحدثه عن إتعاب البدن وهذا ما يتشابه فيه الصوفية مع الدين الهندي "البوذية"، وللتمثيل عن رياضة الجسد وكيف ترهق جسم الصوفي من المدونة، نشير إلى قول"بصافي المايدي" في "الهاشمي المشلح" «**ثم صار يتنقل من حضرة صوفية إلى أخرى ومن زيارة ضريح إلى آخر**»[1].

نلاحظ من هذا أن التنقل للحضرات الصوفية والمداومة عليها فيه رياضة وإجهاد متعلق بالجسد وتحمل المشاق، والسفر من حضرة إلى أخرى يضعف بدن المتصوف لكن طعم العبادة يجعل هذا الإرهاق البدني يتحول إلى راحة نفسية، ويقول "عاشور الزكري":« **قررت أن أقضي وقتي كله في حفظ القرآن الكريم**»[2]، نلاحظ وجود إصرار ومجاهدة للنفس، فحفظ القرآن الكريم عند الصوفي له طعمه الخاص فهو ليس بالأمر الهين أو السهل، وهذا الحفظ يقوي الإيمان لديه، وحفظ القرآن والخلوة والتجوع هي طرق مساعدة للوصول إلى وحدة الوجود، وهذا الحفظ يأخذ من الجهد والوقت ما يأخذ فيجب على نفس الصوفي تحمل المشاق.

ويقول "الهاشمي المشلح" في السياحة الأخيرة عندما زار والدته:«**لما وصلت مدينتي زرت والدتي (...) ماذا جرى لك يا ولدي؟ وجهك شاحب، وشعرك غزاه الشيب ثم وضعت يمناها على جبيني، وهي ترجوني أن أستريح قليلا**»[3].

الوالدة هنا لاحظت أن التعب قد نال من ولدها "الهاشمي" وأخذ من جسده الكثير فصار وجهه شاحب ورأسه غزاه الشيب، وهذا دليل على كثرت التعب الجسمي، حتى أن الهاشمي، طلبت منه والدته أن يستريح قليلا فهذا دليل على التعب الكبير وعلى أنه

[1] الرواية : ص 37.
[2] الرواية : ص 83.
[3] الرواية : ص 99.

يبذل جهدا مضاعفا، فلم يعد يهتم كثيرا بجسده بل اهتم بالتنقل وحضور الحضرات الصوفية، وزيارة قبب الأولياء الصالحين .

ج – التماثل مع البرهمية الهندية:

الدين الهندي من أهم مصادر التلقي عند المذهب الصوفي وهذا الأخير يتشابه كثيرا مع الاتجاه البرهمي في فكرة الفناء مثلا، الذي يحدث عن طريق الرياضات والمجاهدات وتعذيب النفس والجسد وهذا التعذيب، يعد مظهرا يتجانس فيه الصوفية مع الهنود، والنفس الإنسانية بطبيعتها تميل في غالب الأحيان إلى الملذات والشهوات، لكن الصوفي يعمل على تجنبها بمجاهدة نفسه وتعذيبها يقول "إحسان إلهي ظهير":«**تعذيب النفس بالتجوع والتعري والسهر**»[1]

فالصوفي يحمل نفسه السهر ويجوعها ويكون زاهدا في هذه الدنيا الفانية فلا يهتم أيضا بالملبس، ولا حتى المأكل، فمعظم الصوفية يجوعون أنفسهم ويسهرون كثيرا، فقد يأخذون مثلا ليلهم في الاستماع لمحاضرة يلقيها الشيخ على مجموعة من فقراء الصوفية والتي تنتهي في وقت متأخر وقد تصل إلى ما قبل صلاة الفجر.

ونتمعن مثلا قول "الحاج العربي الشيلي":«**ثم جلس إخواني الفقراء(...) وواصلوا جلسة السماع المنعش للروح، إلى غاية موعد آذان صلاة الفجر**»[2] هذا السهر الطويل مجهد لجسم الصوفي، لكنه عند الصوفية له طعمه الخاص فهم لا يهتمون ولا يشعرون بالتعب الجسدي، فَهّمُ الصوفي الوحيد هو حضور الحضرة الصوفية والجلوس في الخلوة وذلك للوصول إلى ما يصبو إليه.

[1] إحسان إلهي ظهير : التصوف المنشأ والمصادر، ص 10.

[2] الرواية : ص 69.

د – التماثل في القول بالفناء:

الفناء أيضا مظهر من المظاهر التي تتماثل فيها الصوفية مع الديانة الشرقية، يقول "قاسم غني": «**والاعتقاد "بالفناء"وانمحاء الذات الذي يسميه الصوفية "الفناء"و"المحو" أو"الاستهلاك"،... ومن أوجه الشبه بين البوذية وبين طرق التصوف مسألة المقامات التي يرتقي فيها السالك.. حتى يصل إلى مقام الفناء**»[1]. يقول "قاسم غني" أن المقامات الصوفية تتشابه مع المقامات عند البوذية التي توصل السالك إلى هذا الفناء، فيرى أنها من أوجه التشابه التي تلتقي فيها الصوفية، والبوذية.

ويقول الدكتور "صابر طعيمة":« **وفيه–أي التصوف– من الهندية "تجريده وفناؤه" فقوامه "الفناء في الله" بالاستعلاء بالصفات البشرية لتزكية الصفات الإلهية في النفس وهو : ليس " كالنرفانا "الهندية محوا تاما للشخصية الإنسانية،بل هو فناء يعقبه بقاء،أو محو يعقبه صحو...**»[2]، فالفناء عند الصوفية هو التجرد من الصفات البشرية أو الإعلاء منها لتتحد مع الصفات الإلهية، ولا يتم في هذا الفناء محو الشخصية الإنسانية كي لا تشبه "النرفانا" الهندية لأن المحو فيها يكون تاما.

ونعطي مثال عن الفناء من الرواية، يقول "الحاج العربي الشيلي":«**هذه اللحظات التي أنتظر فيها الحضرة الصوفية بشوق العاشقين للفناء في الوجود**»[3]، يظهر من هذا أن الحضرة الصوفية هي طريق من الطرق الموصلة بالصوفي إلى الفناء في الوجود، يتخلص فيه الصوفي من ذنوبه ومن خطاياه، التي يحملها، ويتبين ذلك من قول "الشيلي" أيضا عن الحضرة، يقول الشيلي:«**حضرة أخرى، لا يتوقف فيها الذكر الجميل حتى**

---

[1] عبد الرحمان الوكيل: تاريخ التصوف في الإسلام، ص 231/230. نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص 47.

[2] صابر طعيمة : الصوفية معتقدا ومسلكا، ص 74/73.نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص48/47.

[3] الرواية : ص 61.

يغتسل الناس من كل أدرانهم»[1]، والحضرة تخلص فقراء الصوفية من كل أثقالهم وخطاياهم الباطنية التي تسكن القلب، فتعمل على تطهيرهم من كل ما يحملونه من خطايا أو شحناء أو بغضاء.

ويذكر الشيلي:«**بعد ساعة واحدة، سأشارك في جلسة السماع حتى الفناء في الحضرة الإلهية، (...)،أنت لا تعرف شيئا عن لحظة واحدة من الحضرة الصوفية التي تسافر بالإنسان من واقع الأوحال إلى عالم الملكوت»**[2]، هنا يخاطب العربي الشيلي 'رابح اللمة' محاولا تعريفه بالحضرة الصوفية وفائدتها فلا يعرف مذاقها النفسي وفوائدها إلا الذي كان له الحظ في الاندماج فيها، فهذه الحضرة تنقل الصوفي من هذا العالم الفاني وهذا الواقع الموحل إلى عالم الملكوت، هذا السفر لا يقوم به إلا المريد أو السالك وعندما يصل إلى درجة الفناء، فإنه لا يعلم ما يحدث له "يقول الشيلي":«**وفنيت في هذا الكون الفسيح بعدما تحررت من كل قيودي ولم أتذكر ما حدث لي»**[3].

فالحاج العربي الشيلي في هذه الحضرة الصوفية غاب وانتهى عن هذا الواقع وفنى فيه فناءً لامتناهيا، ولم يشعر بجسده، وتحرر من كل قيوده، والفناء لا يحدث إلا عن طريق الحضرة الصوفية أو الذكر المتواصل والحضرة لا يتذوق طعمها إلا من جربها وقادت به إلى الفناء، ونلاحظ هذا في قول "الهاشمي المشلح" في السياحة الأخيرة:«**خرجت من الضريح وقلبي مشتاق أكثر إلى هذا الفناء الذي تحدث عنه سادتي رجال الله»**[4]، إن التماثل في الفناء هو مظهر من المظاهر التي تتماثل فيها الفرقة الصوفية مع المذهب الهندي.

---

[1] الرواية : ص 61.

[2] الرواية : ص 63/62.

[3] الرواية : ص 68.

[4] الرواية : ص 99.

هـ- التماثل مع الفكر التوحيدي(وحدة الوجود) :

إن القول بوحدة الوجود نلحظه في المذهبين، الهندي والصوفي« **فأساس وحدة الوجود عند ابن عربي بذورها موجودة عند الصوفية الهندية...**»[1]، ونجد في كتاب التصوف المنشأ والمصادر قول صاحبه:« **وأما قضية وحدة الوجود والحلول والإتحاد،العقائد التي نادى بها" الحلاج" و"ابن عربي"و"جلال الدين الرومي" وغيرهم ممن سلك مسلكهم، ونهج منهجهم، فلم يشك أحد في كونها مأخوذة مقتبسة بتمامها من"فيدانتا" الهندية**»[2].

وإن المظهر الذي ينادي به المتصوفة أو الصوفية- القول بوحدة الوجود-،الذي يعني تأليه كل شيء، يتجانس فيه الصوفية مع المذهب الهندي ونجد إشارة إلى وحدة الوجود في المدونة في قول"الحاج العربي الشيلي":«**بشوق العاشقين للفناء في الوجود**»[3]، ويقول "الهاشمي المشلح" في السياحة الأخيرة «**تمنيت لو غبت عن الوجود، أحب أن أغيب عنه دون عودة إلى واقع الغافلين عن الحقيقة**»[4].

وهنا إشارة فقط إلى مصطلح "الوجود" أو "وحدة الوجود" وهي أن كل شيء في هذا العالم أو بالأحرى كل المخلوقات فيها ذات إلهية أو ذات الله، وهذا ما تؤمن به العديد من الديانات كالهندية واليونانية وهذه الأخيرة تؤمن ببعض المظاهر الطبيعية كالآلهة، آلهة الرياح والبحار "بوسايدون" آلهة الصيد والعذرية "آرتميس" ... إلخ ومن الذين نادوا بوحدة الوجود نجد الحلاج.

---

[1] ينظر: صابر طعيمة : الصوفية معتقدا ومسلكا، ص 181.نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي مصادر التلقي عند الصوفية، ص 48، 49.

[2] إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، ص 114.

[3] الرواية : ص 61.

[4] الرواية : ص99.

و- التماثل في مسلك التقتير والاقتصاد:

يستهلك المتصوفة وقتهم كله في العبادة وفي الخانقاوات، والحضرات الصوفية وفي السفر والتنقل لزيارة الأضرحة، لذلك نجدهم لا يهتمون بكسب الرزق ولا يعملون ويعتمدون على التسول، وهذه الخاصية توجد عند الهنود، يقول "هارون بشير أحمد صديقي" في كتابه "مصادر التلقي عند الصوفية":«**من المعلوم لدى الباحثين أن الصوفية لا يعملون بل هم ممن قعد عن كسب الرزق وعاش متسولا مثلهم في ذلك تعاليم "بوذا"** »[1].

ويقول "إحسان إلهي ظهير"في كتابه" المنشأ والمصادر":«**والمعروف أن التسول والاستجداء والوقوف على أبواب الناس، وحمل المخلاة والكشكوك من لوازم الديانة البوذية، ومن نصائح بوذا الثمانية المشهورة التي نصح بها دراويشه ورهبانه(...) يقول الطوسي:"الأكل بالسؤال أجمل من الأكل بالتقوى»**[2] فمسألة التسول نقطة يلتقي فيها المذهبان البوذي والصوفي، لأن كلاهما يعتمد على هذا المظهر، ونلج الآن إلى الرواية محاولين التمثيل لهذا المظهر ألا وهو مظهر التسول، فنرى أن الروائي "محمد مفلاح" قد أشار إلى هذا المظهر–التسول– وذلك في قول" هواري البني":«**شعرت برغبة في البكاء على مصير هذا الشاعر الشعبي الذي وجد نفسه مضطرا للتسول»**[3].

هذه إشارة من الروائي إلى "التسول" على الرغم من أن هذا الشاعر الشعبي ماهو بمتصوف وهناك إشارة ضمنية نفهم منها أن الروائي ربما يكون قد قصد بها "التسول" وهي قوله:«**جالسا على قطعة كرطون»**[4].

---

[1] هارون بن بشر أحمد صديقي : مصادر التلقي عند الصوفية، ص 50.

[2] إحسان إلهي ظهير : التصوف المنشأ والمصادر، ص 103.

[3] الرواية : ص 56.

[4] الرواية : ص 54.

يتبين من هذا القول أن الروائي "محمد مفلاح" يشير إلى "التسول" لأنه في غالب الأحيان نجد المتسولين هم فقط من يفترشون "قطعة الكرطون"، وهذا يشير إلى حاجتهم وفقرهم مما أدى بهم إلى السؤال ومد اليد .

ي – التماثل في سير البراري والسياحة والخروج إلى الجبال:

هناك تشابه بين الصوفية والديانة الشرقية(الهندية) في هذا المظهر، وهو السير في البراري، ويقول صاحب كتاب "التصوف المنشأ والمصادر":«**الخروج إلى الغارات والجبال، والجلوس في البراري والحفرات والسراديب والمكوث مع الحيات والثعابين (...) من الديانات الهندية التي عرفت واشتهرت بمثل هذه الأمور**»[1]

يرى صاحب هذا الكتاب أن الديانة الشرقية، فيها بعض المجاهدات المتعلقة بالجسد مثلا السفر في البراري والسياحة والخروج إلى الجبال، وهذا يتماثل مع ما هو موجود عند الصوفية، ويذكر صاحب الكتاب شخصية "بوذا"مع إشارته إلى نصائحه الثمانية التي نصح بها رهبانه يقول إحسان إلهي:«**ومن نصائح بوذا الثمانية المشهورة التي نصح بها دراويشه ورهبانه، كما أنه ألزمهم سير البراري وقطع الصحاري أو المكوث في الخانقاوات**»[2].

سير البراري هي من نصائح بوذا الثمانية، التي نصح بها دراويشه وسير البراري والخروج إلى الجبال موجودة عند الصوفية، وهنا يكمن التشابه بين الديانة الهندية والصوفية ويعطي "إحسان إلهي ظهير" مثال عن السفر، يقول:«**وأما من عاش في الصحاري وتجول في البراري فكثيرون جدا، وقد نقل السهروردي عن بشير بن الحارث أنه قال:**[3] **يا معشر القراء، سيحوا تطيبوا**» ونجده يقول أيضا«**أو من جملة المقاصد في السفر رؤية**

[1] إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، ص 102.

[2] المرجع نفسه : ص 103.

[3] المرجع نفسه : ص 105.

الآثار والعبر، وتسريح النظر في مسارح الفكر، ومطالعة أجزاء الأرض والجبال ومواطئ أقدام الرجال»[1]، ويمكن أن نلج إلى المدونة لإعطاء أمثلة وشواهد تتوافق مع هذا المظهر –السفر في البراري–، فيتبين لنا أن الروائي "محمد مفلاح" قد أشار إليه في العديد من المواضع داخل الرواية، نبدأها بالمثال الآتي يقول بصافي المايدي متكلما عن "الهاشمي المشلح":«**ثم مال إلى التصوف وحلقات الزوايا،وعشق السياحة في البراري**»[2]،.

هذه الشخصية المتصوفة –الهاشمي المشلح– أحب مصاحبة الحاج العربي الشيلي الذي أثر فيه حتى صار يتردد على زيارة الأضرحة ومال إلى التصوف، وهذا الصوفي عشق السياحة في البراري، وهي ميزة في الصوفية، وهنا يقتسم الدين الشرقي هذا التشابه مع الصوفية،وهناك قول مشابه لقول "هواري البني" الذي يتكلم أيضا عن "الهاشمي المشلح" يقول:«**فمال إلى التصوف ولازم الحاج العربي الشيلي وصار منشغلا بالحضرة الصوفية وزيارة القبب والسياحة عبر البراري**»[3].

أما في هذا الشاهد التالي نلحظ قول الحاج العربي الشيلي: «**ومنيت نفسي بزيارة سوق مدينة ماسرى لشراء سيارة قديمة أستعملها للسياحة عبر البراري**»[4]،في هذا المقطع السردي تتكلم الشخصية الصوفية "الحاج العربي الشيلي" عن بيع سيارته القديمة "آر4" لزميله "سنوسي" ويتمنى شراء سيارة أخرى، وذلك لاستعمالها في السياحة عبر البراري والسفر أيضا وهذا الأخير متعب ومرهق للبدن ويمكن أن ندرجه ضمن تعذيب الجسد، لأن السفر الكثير فيه مشقة، وكذلك الخروج إلى الجبال فيه جهد فالصوفية يتشابهون أيضا مع الدين الشرقي في السفر وزيارة الجبال والمكوث فيها، يقول "الحاج

[1] السهروردي : عوارف المعارف، ص125، نقلا عن: إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر،ص105.

[2] الرواية : ص 35.

[3] الرواية : ص 50.

[4] الرواية : ص 65.

العربي الشيلي" مبتسما لـ: "تهامي الفارس"«**ثم نزور مقام سيدي عبد القادر مولى جبل المايدة . وقال الهاشمي المشلح:"هذا الجبل رابط عليه سادتي العلماء"**»[1].

إن زيارة الجبل والسياحة والسفر مظهر من المظاهر الصوفية التي تشبه ما هو موجود في تعاليم بوذا، لا يمكن أن نقول أنها مأخوذة عنهم لكن هناك تماثل إلى حد بعيد بينهما، ويشير "محمد مفلاح" أيضا إلى السفر بقوله: «**أخشى أن ترهقك هذه الأسفار الطويلة**»[2]، هذه إشارة من الروائي إلى تعذيب الجسد، فكما قلنا أن السفر الطويل مجهد للجسد لكن عند الصوفية فيه لذة لا يتذوقها كل شخص بعيد عن هذا المذهب، ويشير الروائي إشارة إيجابية عن السفر في قوله:«**السفر كما قال سيدي الشيخ، يسفر عن معدن الإنسان، الحمد لله الذي هداني إلى الطريق**»[3].

فكما أن للسفر سلبيات، أيضا له إيجابيات كثيرة تعود على المسافر، منها ما قال الشيخ أنه يسفر عن معدن الإنسان ويشير"مفلاح" إلى مظهر السياحة الذي يوجد عند الصوفية، والذي فيه تشابه مع الشرقيين يقول "الهاشمي المشلح:«**ثم سألتني عن سياحتي فرويت لها كل ما رأيته في هذا السفر المبارك**»[4]،وكذلك يقول في هذا الشاهد:«**ذكرت له أسفاري إلى أضرحة الأولياء"**[5] وأيضا:**"كانت قلقة عليّ من أسفاري الكثيرة إلى المدن والبراري**»[6].

كل هذه الشواهد من المدونة تبين لنا أحد أهم المظاهر عند الصوفية، وهي المكوث في الجبال والسير في البراري وكما أنها موجودة عند المذهب الصوفي، فهي من أهم التعاليم التي قدمها بوذا لدراويشه ورهبانه.

---

[1] الرواية : ص 91، 92.

[2] الرواية : ص 100.

[3] الرواية : ص 100.

[4] الرواية : ص 100.

[5] الرواية: ص 101.

[6] الرواية: ص 99.

4 - المصدر اليوناني "الأفلاطونية الحديثة" و "الفكر الغنوصي":

أ_ الأفلاطونية الحديثة:

الأفلاطونية المحدثة تعد مصدرا من المصادر المهمة للصوفية، حيث يقول "إحسان إلهي" ظهير في كتابه "التصوف المنشأ والمصادر"«**الأفلاطونية الحديثة هي أحد المصادر الأساسية للتصوف، بل إنها هي المصدر الأول بالنسبة للقائلين بوحدة الوجود والحلول بدءا من أبي اليزيد البسطامي، وسهل التستري، والترمذي الملقب بالحكيم، وابن عطاء الله الأسكندري، وابن سبعين، وابن الفارض، والحلاج، ولسان الدين بن الخطيب(...) والسهروردي المقتول، وبايزيد الأنصاري وغيرهم**»[1].

هؤلاء القائلين بوحدة الوجود والحلول يتماثلون مع الأفلاطونية الحديثة في بعض الأفكار الفلسفية، والتي منها «**نظرية الفيض والمحبة والمعرفة والإشراق**».[2]، فالمتصوفة المسلمين وغير المسلمين من هؤلاء تأثروا بالأفكار التي تقول بها الأفلاطونية، وكذلك وحدة الوجود وباقي النظريات الموجودة في التصوف والتي يعمل بها كبار الصوفية، و«**الأفلاطونية الحديثة من أهم مصادر التلقي لدى الصوفية**»[3]،ومن المظاهر التي نجد فيها تماثل بين الأفلاطونية الحديثة وبين الصوفية، نذكر ما يلي:

أ-1- التماثل في القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود:

القول بالحلول والاتحاد تطرقنا إليه في المصدر النصراني واليهودي، وكذلك وحدة الوجود من مظاهر المصدر الهندي، سنخوض فيها بالكلام في هذا المصدر وإن«**القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود عقائد دخيلة على التصوف سواء من المذاهب الهندية**

[1] إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر: ص 121.

[2] المرجع نفسه : ص 121.

[3] هارون بن بشر أحمد صديقي : مصادر التلقي عند الصوفية: ص 53.

أو المذاهب اليونانية. ويقول عبد الكريم الخطيب»[1]، في هذا القول «**فالزاهد المتصوف والذي نبذ الدنيا .. وسما بروحه إلى الخالق الأعلى وملاذه الأوحد يجد ما يثبت يقينه بمنهج حياته الذي نهجه، وما يقوي نزعة الروحية الإلهية. يجد هذا في مذهب الفيض الإلهي عند«أفلوطين» ونظرته في وحدة الوجود»**[2]، فالعقائد التي تم ذكرها في هذا القول هي عقائد دخيلة على الصوفية الإسلامية أي أنها لم تكن موجودة فيها، ودخولها كان سبب احتكاك بعض المتصوفة بالمذاهب الأفلاطونية الحديثة وأخذهم لبعض النظريات.

و قدمنا فيما سبق أمثلة عديدة عن الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، ونذكر في مثال آخر من المدونة عن هذه العقائد، يقول "الهاشمي المشلح" في السياحة الأخيرة:«**صرت عصفورا مغردا في سماء فسيحة صافية شعرت بسعادة غامرة وأنا أسبح في الفضاء الجديد الذي أحببت البقاء فيه، رافضا العودة إلى هناك»**[3]، نلاحظ من هذا الشاهد، أنه اتحاد لأنه قال "أسبح" يعني أن هذا الصوفي الذي وصل إلى هذه الدرجة يمكن فصل حالته فكذلك الاتحاد نستطيع فصله ليس كما الحلول الذي يصعب فصله.

أ-2- التماثل في المصطلحات:

هناك العديد من المصطلحات المتداولة عند الصوفية وهي موجودة في الفكر الأفلاطوني، يقول دمشقية: «**وحتى المصطلحات التي يستعملها الصوفية في المثل أو المعاني الأزلية، كالحقيقة، وحقيقة الحقائق، والعلة والمعلول، والوحدة في الكثرة والاتحاد. كل هذه تعود في أصلها إلى الأفلاطونية المحدثة التي تعود بدورها هي الأخرى إلى الغنوصي الشرقي والغربي»**[4].

---

[1] هارون بن بشر أحمد صديقي : مصادر التلقي عند الصوفية، ص 55.

[2] عبد الكريم الخطيب: التصوف والمتصوفة، ص 129. نقلا عن: المرجع نفسه، ص 55، 56.

[3] الرواية : ص 107.

[4] دمشقية: أبو حامد الغزالي والتصوف، ص 138،نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي : مصادر التلقي عند الصوفية. ص 56.

يرى دمشقية أن معظم المصطلحات التي يستعملها الصوفية كالعلة والمعلول مثلا أو الاتحاد، تعود في أصلها إلى الأفلاطونية أو إلى الفكر الغنوصي الشرقي أو الغربي فيتشابهون في كثير من هذه المصطلحات.

ويقول "د. الجليند":«**ذو النون المصري الأخميني كان أصله قبطيا من أهل "النوبة" في صعيد مصر (...) وأول من وقف على الثقافة اليونانية ومذهب الأفلاطونية المحدثة من المتصوفة، وخاصة ثيولوجيا أورسطو في الإلهيات**»[1]،فهنا يشير الدكتور الجليند إلى«ذو النون» المصري وتأثره بالثقافة اليونانية وبالضبط بـ: أرسطو فمثل هذا التأثر هو الذي يجلب المصطلحات ويضع بها في الفكر الصوفي أو الصوفية.

ومثال ذلك من المدونة نجد أن "محمد مفلاح" وظف العديد من المصطلحات كالوجود مثلا التي كانت ظاهريا والحلول والاتحاد الذي كان ضمنيا، يعني أنه لم يوظفها كمصطلح ظاهر، يقول الروائي مثلا: «**في الوجود**»[2]،و«**عن الوجود**»[3]،فالروائي "محمد مفلاح" ذكر "الوجود" كمصطلح لكن "الحلول والاتحاد" فلا، وهذه المصطلحات يتشابه فيها المتصوفة مع الفكر الأفلاطوني المحدث أو الفكر الغنوصي .

أ-3- التماثل في الرياضة:

في هذا المظهر هناك تماثل بين الأفلاطونية والصوفية «**ويتفق الصوفية وأفلوطين عند رياضة النفس أيضا**»[4] فكلاهما «**متفقون على أن "رياضة النفس"هي شرط**

[1] محمد السيد الجليند: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)2001، ص 93.

[2] الرواية : ص 61.

[3] الرواية : ص 99.

[4] دمشقية: أبو حامد الغزالي والتصوف، ص 140، نقلا عن :هارون بن بشر أحمد صديقي : مصادر التلقي عند الصوفية، ص 57 .

لحصول الاتصال بالله والاتحادية واتفقوا في نظرهم إلى الفيض والإشراق والمعرفة. ولكن مصدر أفلوطين كان هنديا بحتا»[1].

يتفق كل من المذهب اليوناني والصوفية في أن رياضة النفس شرط من شروط حصول الاتصال بالله أو الاتحاد، وكذلك اتفق المذهبين في النظرة إلى المعرفة والفيض ...إلخ. و«**رياضة النفس مصدرها الأول مذاهب الهند»[2]**، يقول الكاتب عبد الكريم الخطيب:«**وقد نفدت تعاليم الأفلاطونية الحديثة إلى نطاق الحياة العقلية في الإسلام ويعد هذا الحادث ذا أهمية حاسمة من جهة التصوف الإسلامي»[3].**

إن رياضة النفس موجودة عند الهنود ويتماثلون فيها مع الصوفية، وأيضا كما يقول الخطيب، فإن بعض التعاليم الموجودة في الأفلاطونية الحديثة نفدت إلى الدين الإسلامي والمستفيد الأكبر حتما، التصوف الإسلامي.

و«**هناك الكثير والكثير من النظريات في التصوف الإسلامي، وهي مستقاة من اليونان وخاصة الأفلاطونية الحديثة»[4]**، والفكر اليوناني مثّل مصدرا في الكثير من نظرياته فصار ينهل منه التصوف الإسلامي، وهنا تكمن نقطة الاستفادة لأن الصوفية الإسلامية استفادت كثيرا من اليونان، وبالخصوص الأفلاطونية الحديثة.

يجاهد الصوفي نفسه، لأن النفس أمارة بالسوء، فيجب عليه أن يمسك نفسه ويمنعها عن الشهوات وما تشتهي، وكذلك يجنبها المنكرات وينهاها عن المعاصي ويكون هذا بقراءة

---

[1] دمشقية: أبو حامد الغزالي والتصوف، ص 140. نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي : مصادر التلقي عند الصوفية، ص 57.

[2] هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص 57.

[3] دمشقية : أبو حامد الغزالي والتصوف. ص 128، نقلا عن:المرجع نفسه، ص57.

[4] هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص 58.

القرآن وحفظه وكذلك بالتعبد والذكر الكثير، يقول "تهامي الفارس":«**وامتدت يديّ إلى المصحف الشريف وفتحته على سورة الرحمان، ثم شرعت في التلاوة بصوت مسموع**»[1].

وفي قراءة القرآن راحة للبال وسكينة واطمئنان، والنفس لا ترتاح إلا بقراءة كلام الله والتدبر فيه، ويقول "الهاشمي المشلح":«**لمت نفسي على عقليتي السابقة كيف قضيت حياتي الماضية بعيدا عن هذا المعالم التي تشحن النفس بمشاعر قوية**»[2]،"الهاشمي" لام نفسه لأنه يعلم أن النفس هي التي قادت به إلى هذه الغفلة، فكان بعيدا عن المعالم التي تشحن النفس وتصبوا إلى ما تبحث عنه.

ب – الفكر الغنوصي:

تطرقنا إلى النقطة الأولى من المصدر اليوناني وهي الأفلاطونية الحديثة، والآن سنتطرق إلى النقطة الثانية وهي الفكر الغنوصي، يقول "دمشقية":«**وقد أخذ التصوف عن الفكر اليوناني بشتى مذاهبه وطرائقه المتعددة وكان أبرزها الفكر "الغنوصي" والأفلاطونية المحدثة**»[3]، الصوفية نهلت من الفكر اليوناني بمختلف مذاهبه وكان الفكر الغنوصي، والأفلاطونية الحديثة من أبرز هذه المذاهب التي تتماثل مع الصوفية«**والغنوصية اليونانية أثرت في التصوف كما الأفلاطونية المحدثة فلا تقل إحداهما عن الأخرى من حيث الأهمية، فالتصوف قد استند على الفكر الغنوصي**»[4].

وتشابه الصوفية مع الفكر الغنوصي في الكثير من المظاهر، منها مثلا المصطلحات المتداولة بين المذهبين يقول " إحسان إلهي ظهير":«**الصوفية عندهم اصطلاحات هي نفسها وجدت أول ما وجدت عند الغنوص ومنها «المعرفة»**»[5]، وهذا ما

---

[1] الرواية : ص 92.

[2] الرواية : ص 95.

[3] دمشقية: أبو حامد الغزالي والتصوف. ص 138. نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية،ص159.

[4] هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص 59.

[5] المرجع نفسه : ص 59.

يظهر التشابه البعيد بين الغنوصية والصوفية وكذلك الأفلاطونية الحديثة فهذين المذهبين أو الفكرين يوجد فيهما تماثل معين في بعض المظاهر مع المذهب الصوفي.

ويرى أيضا "هارون بن بشر صديقي":«**قد يكون الفكر الغنوصي وسيلة وقد يكون مصدرا وذلك لأن البعض بل الكثير لم يفرده، بل إن عبد الرحمن دمشقية هو من فرق بين الأفلاطونية الحديثة والفكر الغنوصي وجعل لكل موضوع عنوانا ورأى أن الفكر الغنوصي أثر في التصوف تأثيرا بالغا ونقله عن كونه دينا إلى كونه فلسفة عقلية ولكن تأثيره أقل من 'الأفلاطونية الحديثة'** »[1].

إن "هارون بن بشر أحمد صديقي" يبين لنا كيف فرق د. دمشقية بين الفكر الغنوصي والأفلاطونية الحديثة، وجعل لكل منهما موضوع معين، وأبرز ما يبين تأثير الغنوص في التصوف هو أنه نقله من الدين إلى الفلسفة فصار فيه أفكار عقلية فلسفية لكن الأفلاطونية الحديثة أثرت في التصوف.

5 – المصدر الشيعي :

ما يجعلنا نقول أن الشيعة هي أحد أهم المصادر الصوفية، هو أن الصوفية والشيعة يتشابهون في العديد من المظاهر كالولاية ولبس الخرقة، وزيارة القبور والمشاهد ... إلخ وهذه أهم المظاهر التي يمكن أن يتماثل فيها الشيعة مع الاتجاه الصوفي ونذكرها بالتفصيل:

أ – الولاية:

هناك تماثل في هذا المظهر بين الصوفية والشيعة، وما دام أننا سنذكر مفهوم الولاية سنحاول الإشارة إلى «الولي»، وذهب"أحمد النقشبندي الخالدي " في كتابه الطرق الصوفية إلى تعريف الولاية، يقول:«**وأما حقيقة الولاية: فالولي(...) في اصطلاح أهل**

[1] هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص 60.

الحقيقة له معنيان الأول: فعيل بمعنى مفعول كقتيل وجريح، وهو من يتولى الله تعالى رعايته وحفظه فلا يكلله إلى نفسه لحظة وهو يتولى الصالحين.أما المعنى الثاني: فعيل مبالغة فاعل كريم وعليم وهو الذي يتولى عبادة الله تعالى وطاعته فيأتي بها على التوالي من غير أن يتخللها عصيان أو فتور وكلا المعنيين شرط في الولاية»[1].

ويمكن أن نستخلص أن للولي معنيان: المعنى الأول: للولي هو أن الله تعالى يتولى هذا الولي برعايته وحفظه فلا يغيب عنه لحظة ولا يتركه، ويوجد دعاء ينطبق على هذا الشرح:« اللهم لا تكلني إلى نفسي طرفة عين»، أما المعنى الثاني: فالولي هو الذي يتعبد كثيرا، ويطيع الله طاعة كبيرة، ولا يعصيه أبدا وهذين المعنيين يعدان من شروط الولاية.

وهناك تعريف مشابه للتعريف السابق تقول "أسماء خوالدية" في كتابها "صرعى التصوف":«**لقد أقر أهل التصوف بعصمة الأولياء وعرف "القشيري" الولي بأنه« من توالت طاعته من غير تخلل معصية و"أن الله" يتولى حفظه فلا يخلق له الجذلان الذي هو القدرة على العصيان»** [2]: فتتمحض هنا صفتان للولي:

- **الأولى توالي الطاعات من غير أن تتخللها معصية.**
- **الثانية أن يحفظه الله بحيث لا يقدر على العصيان»**[3].

هذا التعريف ليس بعيد في معناه عن المعنى الذي جاء به "النقشبندي الخالدي" فالولي الذي تتوالى طاعاته دون أن تتخلل هذه الطاعات المتوالية معصية ما، وله صفة أخرى وهو أن الله يحفظه بحفظه، وهو يعلم ذلك فلا يستطيع ولا يقدر على عصيان الخالق.

---

[1] أحمد النقشبندي الخالدي : الطرق الصوفية، تح: أديب نصر الله، مؤسسة الأنتشار العربي، بيروت، لبنان، (ط.1) 1997 م. ص 199.

[2] أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود، محمد بن الشريف،(ص 160-117)، نقلا عن: أسماء خوالدية : صرعى التصوف، ص 199.

[3] أسماء خوالدية: صرعى التصوف، ص 199.

وقال "إسماعيل حقي البروسوي" في تفسير روح البيان متطرقا إلى تعريف الولي بقوله: «**أولياء الله هم أحباء الله وأعداء نفوسهم. فإن الولاية هي معرفة الله ومعرفة نفوسهم فمعرفة الله رؤيته بنظر المحبة ومعرفة النفس رؤيتها بنظر العداوة ... قال المولى أبو السعود رحمه الله: الولي لغة هو القريب. والمراد بأولياء الله خلص المؤمنين لقربهم الروحاني منه سبحانه**»[1]، فالولي هو الذي نظر إلى الله عز وجل بنظرة محبة وعرفه حق معرفة وهو المتقرب إلى الله والمخلص في عبادته وطاعته اتجاه ربه.

وأشار الروائي«محمد مفلاح» في مدونته«سفر السالكين»إلى لفظة الولي في العديد من المواضع، يقول "الحاج العربي الشيلي" ملتفتا إلى "رابح اللمة"«**وأضرحة سادتي الأولياء الصالحين؟ (...) زيارة أضرحة الأولياء الصالحين الذين نشروا الدين الحنيف والعلوم الشرعية، وجاهدوا في سبيل الله وقاموا الغزاة، وقدموا خدمات للشعب والوطن**»[2].

الولي لا يصل إلى المرتبة التي هو فيها إلا إذا قدم أشياء لم يستطع تقديمها شخص آخر،فهو حسب هذا الشاهد السردي ما شهد عليه الناس بعلمه وجهاده وبنشره للدين الإسلامي، وما قدم للشعب والوطن، ونلاحظ هذا القول من الروائي وهو قصيدة للشاعر منور بلفوضيل.

«بَرَاك الله فِي أَدْزَايرْ وْالنَاسْ الدَايْرِينْ بِيهَا
الأَوْلِيَاءْ أَهلْ الظَوَاهر حَيينْ وَنَايْمِينْ فِيهَا»[3].

إن الأولياء في الجزائر أو في أي منطقة أخرى يحظون باحترام خاص من الناس ويزداد هذا الاحترام بعد موتهم، فيتداولون على مقاماتهم وزواياهم ويتبركون بهم فيذهبون

[1] عاصم إبراهيم الكيالي : الولاية والولي عند السادة الصوفية في الشريعة والطريقة والحقيقة، كتاب ناشرون، بيروت لبنان، (ط:1) 2010، ص 18، 91.

[2] الرواية : ص 42.

[3] الرواية : ص 53.

إلى مثل هذه الأماكن للسؤال وإشعال الشموع ووضع النقود ... إلخ، ويقول أيضا "الحاج العربي الشيلي "مخاطبا "بصافي المايدي " : «**أتمنى أن يفتح الله قلبك لنور الحق كما حدث لصديقنا الهاشمي المشلح الذي هداه الله إلى طريق الأولياء الصالحين**»[1].

إن السير في طريق الأولياء الصالحين يعد صوابا في نظر المتصوفة، لذلك نصح "الشيلي" به صديقه "المايدي" الذي كان ينتقل مع "تهامي الفارس" إلى وعدات الصلحاء التي تحيا فيها حفلات داخل القياطين، ويقول "الهاشمي المشلح" في السياحة الأخيرة «**وأخرجت ورقة من جيب عباءتي تحتوي ترجمة لهذا الولي الصالح**»[2].

وقول الهاشمي أيضا: «**زرت كل أضرحة الأولياء الصالحين**»[3]، وأيضا قوله: «**كنت كل صباح أزور ضريح الولي الصالح، أشم عطر قبره الزكي**»[4].

دائما تقترن كلمة «الولي» بالصالح، فالولي صالح في أعماله وفي اجتهاداته وفي كل ما يقدمه للشعب والوطن ولنفسه أيضا، لأنه يحظى بمكانة خاصة عند الناس وحسب اعتقاداتهم فإن الولي يعلم أشياء قد لا يعلمها غيره، والولي قريب من الله وله كرامات كثيرة هذه الكرامات لا توجد عند باقي الناس فهي موجودة عند الأولياء وهي أشياء خارقة.

ونذكر بعض كرامات الأولياء الصالحين لكن قبل هذا سنعرف الكرامة في شقها الاصطلاحي، وتطرقت "أسماء خوالدية" في كتابها الفكه في قصص كرامات الصوفية إلى تعريف الكرامة، بقولها: «**من عباءة الحكي عموما وقصص الأنبياء خصوصا خرجت قصة الكرامة فنا أدبيا صوفيا مستقلا متخذة لنفسها مكانة مرموقة في التجربة الصوفية عموما وفي حياة الصوفي خصوصا، فهي حكاية مغلقة ذات نواة مركزية صلبة، الكرامة**

[1] محمد مفلاح : سفر السالكين، ص 63.
[2] الرواية : ص 94.
[3] الرواية : ص 95.
[4] الرواية : ص 97.

حدثها المتفجر والولي بطلها الخارق، ولهذا تحديدا تقارب الكرامة القصة بمفهومها الحكائي العربي 'الخرافة،الحكاية،الخبر' »[1].

ما يميز الكرامة أنها فن أدبي صوفي، نتج من قصص الحكي عامة، وقصص الأنبياء خاصة، فأوجد لنفسه مكانة في التجربة الصوفية، بطلها الولي الذي يتميز مع الكرامة بخاصية الخرق وتقول خوالدية عن هذا البطل –الولي–«**إذا كان حدث الكرامة هو لب قصة الكرامة فإن بطولة شخصية الولي هي مدارها، إذ لا يمكن تحقق الكرامة دون شخصية الولي، تأخذ على عاتقها مهمة الإنجاز أي خلق الحادثة، وهي الشخصية المحتلة لمركز كثافة القص، لتعكس بعدا من أبعاده وبالتالي هي من ينصب عليها الاهتمام والتقبل»[2].**

ومن كرامات الصوفية الخارقة هي أن الصوفي تحدث له أشياء تفوق تصور الإنسان العادي كمشي الولي صاحب الكرامة على الماء مثلا، أو أن تكون له القدرة على استحضار أشياء أو إخفائها و«**للكرامة إذن مفاهيم عديدة تتماثل وتتداخل، تلتقي كلها في ذلك الفعل الخارق والسلوك المميز الذي يُعتقد بأن الله خص به صفوة خلقه هم الأولياء. ويقصد بالفعل في هذا السياق ما يخرج عن عادة القوم ويفوق طاقتهم الفكرية والعضوية مثل قطع مسافة زمنية طويلة في أقل من لمح البصر دون وسيلة أو مركب أو الطيران في الجو، أو التحكم في حركة طير أو حيوان وسكونهما...إلى غير ذلك مما يفوق قدرة البشر»[3].**

[1] أسماء خوالدية: الفكه في قصص كرامات الصوفية بين التقديس والتحميق، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر،(ط:1)، 2015م،93.

[2] المرجع نفسه: ص209.

[3] المرجع نفسه: ص 29.

إذن الكرامة الصوفية هي فعل خارق يفوق طاقة البشر العقلية والجسمانية لأن فعل الخرق يتجاوز القدرات العقلية للإنسان، وقد تشترك الكرامة مع المعجزة في أشياء و تخالفها في أخرى، ويمكن أن نجمل بعض الفروق بين الكرامة والمعجزة فيما يأتي:

- المعجزة والكرامة يتميزان بخاصية الخرق.
- المعجزة بطلها نبي والكرامة بطلها ولي.
- المعجزة فيها صفة التحدي والمجابهة للكافرين أما الكرامة فليست من صفاتها التحدي لأن الأولياء لا يظهرون كراماتهم ولا يمكنهم أن يتحدوا بها الناس بل تزيدهم إيمانا بالله.
- قد يشترك الأنبياء والأولياء في خاصية العلم اللدني والمعرفة الربانية[1].

كانت هذه بعض الصفات التي يمكن أن تلتقي فيها الكرامة والمعجزة، ونستشهد ببعض قصص كرامات الأولياء يقول "الخلال":«**أخبرنا الحسن حدثنا أحمد بن إبراهيم أنبأنا عثمان بن محمد السمرقندي الحذَّاء حدثنا أحمد بن شيبان حدثنا مؤمل بن إسماعيل قال: اشتد البحر على أبي ريحانة فقال له أسكن إنما أنت خَلْقٌ [وأنا] حبشيٌ. فسكن قال: فسقطت منه إبرته في البحر فقال: عزمت عليك يا رب أن تردها علي فظهرت على الماء فأخذها**»[2].

وهناك قصة أخرى يقول فيها: "الخلال"«**أخبرنا الحسن حدثنا أبو محمد عبد الله بن عثمان الصفار حدثنا أبو الحسين العباس بن العباس الجوهري حدثنا أبو بكر أحمد ابن زهير بن حرب حدثنا محمد بن الصباح الدولابي حدثنا داود بن الزَّبرقان عن الجويري**

[1] ينظر: أسماء خوالدية : الفكه في قصص كرامات الصوفية بين التقديس والتحميق، ص29.

[2] ابن أبي الدنيا: مجابو الدعوة، دار الرسالة،القاهرة،(ط.1)،2005، 358/2، نقلا عن:الحافظ أبي محمد الخلال: كرامات الأولياء، تح: أسامة الشريف، دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط:1)، 2007م، ص 34.

قال: كان عبد الله بن شقيق مُجَابَ الدعوة كانت تمر به السحابة فيقول: اللهم لا تَجُزْ كذا وكذا حتى تمطر فلا تجوز ذلك الموضع حتى تمطرهم»[1].

إذن كرامات الأولياء هي فعل خارق يفوق تصورنا له، ويبقى تحقق الكرامة مقرون بشخصية البطل الذي هو الشخصية المركزية في قصة الكرامة.

ب – التماثل في لبس الخرقة:

للباس الخرقة قصة يتداولها الصوفية وهي كذلك متداولة عند الشيعة، أي أن هناك تماثل بين المذهبين في لبس الخرقة، فعند الصوفية يكون لبس الخرقة بين الشيخ والمريد فالأول يلبسها للثاني أمام مجموعة من المتصوفة، ويجب مثلا أن يكون هذا المريد متطهرا وذكر "أحمد النقشبندي" في كتابه "معجم الكلمات الصوفية" معرفا خرقة التصوف:«**هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في إرادته ويتوب على يده لأمور منها التزيين بزي المراد ليلتبس { كذا } بصفاته كما يلبس ظاهره بلباسه وهو لباس التقوى ظاهرا وباطنا»**[2].

الخرقة هي لباس يلبسه المريد من شيخه وكأنها هنا طريقة مبايعة، وهذا المريد يتبرك ببركة شيخه ويأخذ البركة على يده ويسير في طريقه. كما يقول "أحمد النقشبندي" على العلاقة التي تكون بعد أن يلبس الشيخ المريد هذه الخرقة «**فيبقى بينهما الاتصال القلبي والمحبة دائما ويذكره الإتباع على الأوقات في طريقته وسيرته وأخلاقه وأحواله»**[3].

فالشيخ والمريد يبقى بينهما رابط محبة بعدما يُلبس الأول الخرقة للثاني، فهذه الأخيرة تجعل من المريد يتبع شيخه في طريقته وتمنعه من أن يرتكب المعاصي، ولبسها

[1] ابن أبي الدنيا: مجابو الدعوة، 97 وتاريخ مدينة دمشق 161/29. نقلا عن: الحافظ أبي محمد الخلال: كرامات الأولياء، ص59.

[2] أحمد النقشبندي الخالدي : معجم الكلمات الصوفية، تح : أديب نصر الله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان،(ط:1) 1997م. ص 31.

[3] المرجع نفسه: ص 31.

عند الصوفية مشابه لما هو موجود عند الشيعة، لأن الشيعة يتداولون حديثا حول هذه الخرقة فهم يعتقدون أن عَلِيًا ألبسها "الحسن البصري" «**حتى جعلوا مستند طريقهم في لبس الخرقة أن عليا ألبسها الحسن البصري وأخذ عليه العهد بالتزام الطريقة، واتصل ذلك عندهم «بالجنيد» من شيوخهم**»[1]، فحسب اعتقاد الصوفية أن الحسن البصري، لبس الخرقة من «علي» وعاهده أن يلزم الطريقة، والخرقة بدايتها كانت مع علي بن أبي طالب يقول إحسان إلهي:«**إضافة إلى ذلك أن الخرقة الصوفية لا يبدأ ذكرها أيضا إلا من علي رضي الله عنه**»[2].

إن لبس الخرقة مظهر متداول عند الشيعة وفيه تماثل لما هو موجود عند الصوفية أيضا، وقد ذكر الروائي "محمد مفلاح" هذه الخرقة في مدونته وذلك في قول الروائي: «**يحدثني عن سيدي بومدين الذي شارك في الحروب الصليبية إلى جانب صلاح الدين الأيوبي، وذراعه في أرض حطين، وعلمت منه أيضا أنه أخذ الخرقة عن سيدي عبد القادر الجيلالي**»[3]، في هذا المقطع السردي تحدث المقدم الجليل مع "الهاشمي المشلح" يخبره عن سيدي بومدين ومشاركته في الحروب الصليبية، وأعلمه أيضا أنه أخذ الخرقة عن سيدي عبد القادر الجيلالي، والخرقة الصوفية يختلف لونها حسب الطريقة، فكل طريقة لها لون خاص بالخرقة التي يلبسها شيوخهم لمريديهم.

ج- التماثل في زيارة القبور وتقديسها :

إن تقديس القبور مظهر موجود عند الشيعة يتشابه مع ما هو موجود عند الصوفية من بناء القبب وزيارة القبور والتبرك بأمواتها و«**من المعلوم أن بعض الصوفية والأمراء والحكام قد تنافسوا في إقامة الأضرحة والقباب فوق قبور بعض الأولياء الصالحين. وما**

[1] كامل الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ص 343، 344، نقلا عن:هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص65.

[2] إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، ص 147.

[3] الرواية : ص 98.

لبثت هذه الأضرحة أن تحولت إلى مزارات يقصدها الصوفية لإقامة ما يسمى"بالحضرة"»[1]، والمتصوفة أقاموا الأضرحة والقباب فوق قبور الأولياء الصالحين " كسيدي زرزور" في بسكرة مثلا، حيث يصبح هذا الضريح مزارا للناس بغية التبرك، وكذلك لإقامة الحضرة الصوفية، بل وإن «**أهم مشاعرهم هو زيارة القبور وبناء الأضرحة والطواف بها والتبرك بأحجارها، والاستغاثة بالأموات . فقد جعلوا قبر "معروف الكرخي" وهو رائد من رواد التصوف مكانا لزيارتهم وقالوا : "قبر معروف ترياق مجرب.. بل ولا يوجد شيخ صوفي متبع إلا وبنى لنفسه قبة كبيرة ومقاما»**[1].

فمن مشاعر الصوفية بناء الأضرحة وزيارة القبور والطواف بها وهذا مماثل لما هو موجود عند الشيعة، ومثل هذه الشعائر نجدها في كل من المذهبين الصوفي والشيعي، ووجه الشبه فيها متقارب إلى درجة كبيرة.

لقد وظف "محمد مفلاح" في المدونة الكثير من العبارات الصريحة الدالة على زيارة القبب والقبور، ويمكن أن نصطاد ذلك من خلال أفعال عديد الشخصيات، والمدونة ثرية جدا بهذا الإشارات الصريحة على زيارة القبور فنلاحظ المثال الأول يقول" الهاشمي المشلح":«**لن أكف عن التدخين حتى أزور المقبرة»**[2].

هنا إشارة من الروائي إلى "زيارة المقبرة" وهذا الكلام من المشلح له بعدان واحد قريب والآخر بعيد فالأول قد يقصد بزيارته المقبرة هو "الموت" يعني أنه لن يكف عن التدخين حتى يموت، والبعد الثاني قد نفهم منه معنى آخر وهو أنه لن يكف عن التدخين حتى يزور المقبرة ويتأمل جيدا الموتى ليأخذ الموعظة، وربما يرجعه الموتى إلى رشده ويكف عن هذا التدخين الذي قد يقتله، وهذا المعنى الثاني بعيد قليلا.

---

[1] عبد الرحمان عبد الخالق: الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، خرّج أحاديثه عيد العباسي، مكتبة ابن تيمية للطباعة والنشر والتوزيع،(ط.2)،(د.ت)، ص 403.

[2] الرواية : ص 18.

والمثال الثاني يقول فيه "بصافي المايدي" عن "الهاشمي المشلح ":«**ثم صار ينتقل من حضرة صوفية إلى أخرى ومن زيارة ضريح إلى آخر**»[1]، وأيضا تكلم عن "هواري البني" الذي «**يُعد زيارة الأضرحة والوعدات الموسمية تراث مجتمع متخلف**»[2]، فشخص "بصافي المايدي" لم يتقبل هذه الأفعال من "الهاشمي المشلح" في المثال الأول هذا السلوك حيره فهو ضد زيارة القبور والأضرحة ونستشف ذلك من خلال حديثه وكذلك سخرية "هواري البني" من "الشيلي" و"المشلح" في ميلهما إلى الطريقة الصوفية ومداومتهم على حضور الحضرات، فهو ضد هذه العادات والمعتقدات التي يقوم بها بعض الصوفية.

يقول "بصافي" متكلما عن "الحاج العربي الشيلي" و"الهاشمي المشلح":«**كنت على علم بزيارتهما لضريح سيدي واضح بن عاصم دفين بلدية الولجة (...) في الحديث عن فضل زيارة أضرحة الصلحاء وكرماتهم، لم يتمالك "اللمة" أعصابه فثار مخاطبا الشيخ الأسمر: _ دعك من هذا الشرك يا الحاج، لقد حذرتك من زيارة القبب والقبور**»[3].

نلاحظ هنا من أفعال الشخصيات أن هناك مؤيد ومعارض لزيارة القبور والأضرحة فهناك من يرى أن زيارة الأولياء الصالحين والتبرك بمقاماتهم يعد فضلا على الزائر لهذا المقام وهي أمر عادي، ومنهم من يرى أن هذه الزيارات للقبور والقبب هي تخلف وبدعة لا فائدة مرجوة منها، يقول "الهاشمي المشلح" مؤيدا و"رابح اللمة" معارضا «**وجدت في كتب علمائنا أدلة كثيرة تبيح زيارة الأضرحة والترحم على سادتها ومشايخها، هتف "رابح اللمة" بحدة : قلت لك: هذا شرك يا رجل، هذا شرك، لقد حدثتك عن هذا المنكر ولكنك**

[1] الرواية : ص 37.

[2] الرواية : ص 37.

[3] الرواية : ص 41.

لم تنصت إلي "حذرنا الله من عبادة القبور التي اتخذها الناس أوثانا، بعدما شيدوا عليها القصور ورفعوا فوقها القباب" »[1] .

بعد ذلك تكلم "الحاج العربي الشيلي" مقاطعا قراءة "بصافي المايدي" وتحدث مع "رابح اللمة" قائلا له:«**ما هذا الكلام يا سي رابح؟ أتعتقد أننا نعبد القبور وأضرحة سادتي الأولياء الصالحين؟ ألعن الشيطان ودعك من إثارة الفتنة، أجدادنا العلماء والفقهاء عبر كل الأزمنة، لم يحرموا زيارة أضرحة الأولياء الصالحين الذين نشروا الدين الحنيف والعلوم الشرعية»[2].**

فمن خلال حديث "أصحاب مقعد القرانيت" نلاحظ أنهم منقسمون بين مؤيد ومعارض للأضرحة، فهناك من تظهر له على أنها شرك وهناك من يراها عكس ذلك، وهذا التأييد والمعارضة نلاحظها من خلال أفعال بعض الشخصيات، كما نرى هذا الرفض القاطع من شخصية "هواري البني" على زيارة الأضرحة يقول: «**لم أخف عن كل الناس مشاعر نفوري من زيارة المقبرة ورؤية النعوش. كم أكره الحديث الذي لا ينقطع عن مناقب المتوفين ولا أحب سماع ذكريات الأموات التي ينسجها الأحياء بالأوهام والخرافات والأمنيات المقيتة»[1]** يظهر من هذا المقطع السردي أن "هواري البني" أظهر علنا أمام أصدقائه أنه ينفر من القبور، ولا يزورها ويمقت كل من يتحدث عن هؤلاء الأموات، ولا يحب أي حديث عنهم .

ويقول "هواري البني " متحدثا عن "الهاشمي المشلح":«**لكنه سرعان ما قفز إلى عالم آخر فمال إلى التصوف (...) وزيارة القبب»[3]**، هنا إشارة صريحة على زيارة القبب "فالهاشمي" كان يرافق "الحاج العربي" إلى الحضرات الصوفية والوعدات والأولياء

[1] محمد مفلاح : سفر السالكين، ص 42.

[2] الرواية : ص 42.

[3] الرواية : ص 50.

الصالحين، ويتبين ذلك في هذا القول من رابح اللمة «**غرق الهاشمي المشلح في الحديث عن رغبته في زيارته ضريح سيدي بومدين (...) وزيارة أضرحة الأولياء**»[1]، ويقول "الهاشمي المشلح" متكما عن سيدي الهواري :«**سنزور اليوم ضريحه**»[2]، ويقول أيضا الهاشمي في السياحة الأخيرة: «**كنت كل صباح أزور ضريح الولي الصالح، أشم عطره الزكي(...) أخيرا رأيت ضريح سيدي ومولاي**»[3]، وقوله أيضا: «**بكيت حين دخلت ضريح سيدي أمحمد بن علي أبهلول**»[4].

إن الرواية ثرية جدا بهذا المظهر، ألا وهو زيارة القبور والأضرحة والمقامات وزيارة الأولياء والتبرك بهم، وإقامة الحضرات الصوفية، وهذا المظهر يتشابه فيه الصوفية مع الشيعة الذين يهتمون كثيرا بمقامات وقبور أوليائهم .

[1] الرواية : ص 76.

[2] الرواية : ص 91.

[3] الرواية : ص 97.

[4] الرواية : ص106.

6 – مصدر الكشف وأنواعه.

يعتبر الكشف مصدرا من مصادر التلقي عند الصوفية، فكثيرا ما وجدنا "ابن عربي" يتحدث عن الكشف في أشعاره، و«**يُستعمل الكشف في المعنويات والحسيات، فيقال كشف للشيء كشفا بمعنى أظهره، ورفع عنه ما يواريه، ويقال كشف عنه الهم أي أزاله**»[1]، فالكشف في معناه هو إظهار الشيء ورفع عنه ما يخفيه، وهو أيضا الكشف عن الهم أي إزالته والتخلص منه حتى ترتاح النفس، وهو عند الصوفية «**كشف عنه الحجاب أي حجاب الظلمة، فرأى الحقائق فهي مكاشفة لا بعين البصر، ولكن بعين البصيرة**»[2].

فالكشف يكون معنويا لا حسيا، وهناك بعض الآيات في القرآن الكريم مشابهة لما جاء في الاقتباس الثاني الذي استشهدنا به، قال الله تعالى في محكم تنزيله:﴿ **بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴿٤١﴾** ﴾[3].

يكون الكشف عند الصوفية بالقلب – البصيرة – وليس بالعين – البصر – فكلمة الكشف تقترن بكلمة " التخفي "، فيظهر من الآية أن ما يخفيه أي عبد يكشفه الله والله قادر على أن يعلم ما يخفى حتى ولو كان في قلب عبده، والكشف يكون في الأمور الغيبية فهو إذن «**الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقة وجودا وشهودا**»[4]، والكشف الذي يحصل للمريد قد لا يحصل لأي شخص آخر مهما كان إيمانه وعندما يحصل له فإنه يرى مثلا عذاب القبر ونعيمه، وهذا لا يمكن أن يحدث لأي إنسان آخر والكشف يختص به الصوفية، وهذا ما يدعيه بعضهم.

---

[1] شوقي ضيف: معجم ألفاظ القرآن الكريم: ج2، ص316، نقلا عن: حسن الشرقاوي: معجم الألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة،(ط.1)،1987، ص242.

[2] حسن الشرقاوي: معجم الألفاظ الصوفية، ص242.

[3] الأنعام : الآية، 41.

[4] عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت،(ط.2)،1987، ص 225.

وللكشف أنواع عدة نذكر منها: الإلهام، الرؤى والأحلام، الهواتف.

أ – الإلهام: (العلم اللدني).

يعتبر الإلهام مصدر من مصادر التلقي عند الصوفية، وهناك من يراه أنه العلم اللدني، في حين نجد البعض يفرق بينهما، وسنتطرق إلى هذا الفرق في بقية أسطر هذا العنصر، وعرف "الجرجاني" الإلهام بقوله: «**ما يلق في الروع بطريق الفيض وقيل: الإلهام ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة**»[1].

فالجرجاني يرى أن الإلهام هو ما يلقى في القلب بشيء من الزيادة، وهو أيضا العلم الذي يقع في القلب، ومن الذين يفرقون بين الإلهام والعلم اللدني نجد "صادق سليم صادق"، وجاء ذلك في كتابه "المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضا ونقدا" يقول في مؤلفه «**والإلهام ما يلهمه العبد من الأمور التي لم يكن يعرفها قبل ذلك والعلم اللدني الذي لا يكون في أصل الخلقة، فهو العلم الذي تنتجه الأعمال فيرحم الله بعض عباده بأن يوفقه لعمل صالح، فيعمل به، فيورثه الله من ذلك علما من لدنه لم يكن يعلمه قبل ذلك، ولا يلزم من العلم اللدني أن يكون في مادة، والإلهام لا يكون إلا في مواد، والعلم يصيب ولا يخطئ والإلهام قد يصيب وقد يخطئ**»[2].

الإمام الغزالي من الذين فرقوا بين الإلهام والعلم اللدني، ومن النقاط التي تفرقهما عن بعض هو أن العلم اللدني ينتج من أعمال العبد فالله يوفق عبدا دون آخر أو يسخره للعمل الصالح، في حين أن الإلهام هو ما يلهم للعبد من أمور لم تكن له معرفة بها قبل حدوث الإلهام، ومن أسباب حصول الإلهام أو العلم اللدني نجد أن الخلوة هي سبب من

[1] الشريف علي بن محمد الجرجاني : التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، (ط1)، 1980، ص 24.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، 287/1، نقلا عن: صادق سليم صادق: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضا ونقدا، ص 267.

أسباب حدوث ذلك، ونستشهد بمثال من المدونة عن الخلوة وكيف كانت طريق لحدوث الإلهام، يقول "الهاشمي المشلح" في السياحة الأخيرة«**وانتقلت إلى الخلوة الشهيرة بالعبادة، دخلتها مستعينا بضوء هاتفي المحمول، وجدت نفسي وحيدا في الخلوة الهادئة، جلست على تربتها الرطبة، ثم قرأت بعض السور القصار من القرآن الكريم، قضيت وقتا طويلا متأملا حياتي الجديدة فجأة غفوت فرأيت خلال تلك اللحظات نفسي وهي تسبح في السماء بين أسراب طيور بيضاء صغيرة الحجم ثم احتضنتني غيمة تحولت إلى أمطار غريزة، ثم أيقظتني نسمة باردة وبخفة نهضت وغادرت الخلوة وأنا في غاية السعادة، لمت نفسي على غفلتي السابقة»**[1].

كانت هذه الخلوة سببا لحدوث هذه الرؤية التي حصلت " للهاشمي المشلح "، وما قد يظهر أنه إلهام هو أن "الهاشمي" في الأخير عندما أفاق من حلمه لام نفسه على غفلته السابقة وكأن هذا تنبيه أو أنه تفطن، ويــقول هارون بن بشير أحمد صديقي: «**والإلهام إما أن يكون من قبل الله تعـــــالى أو من قبل الملائكة، يفهم منه أمر أو نهي أو ترغيب أو ترهيب**»[2].

وهذا الاقتباس فيه لفظة يمكن أن تتطابق مع ما حدث للهاشمي، فهذا الإلهام فَهِمَ منه المشلح "النهي" فلام نفسه عن غفلتها التي كانت فيها، ويمكن أن يكون هذا الإلهام قد نبهه، ونلاحظ أيضا هذا الشاهد الذي يمكن أن نقول عنه أنه "توهم" حدث "للهاشمي المشلح" يقول:«**وفي اللحظة التي خرجت فيها من المقبرة، رأيت شيوخا ذوي لحي طويلة يلبسون الأبيض، أشاروا إليَّ أن أسرع قبل فوات الأوان (...) أسرعت الخطى نحوهم. طاروا على بعد مسافة طويلة**»[3].

---

[1] الرواية : ص 95.

[2] عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، المطبعة العربية، حلب، (ط.1)، ص223، نقلا عن: هارون بن بشر أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، ص83.

[3] الرواية : ص 106.

فهذا الصوفي ليس في حلم ولا في رؤية بل يتوهم وذلك يظهر من قوله في الشاهد السابق حين زار المقبرة وبعد الانتهاء من الزيارة رأى هؤلاء الرجال ذو اللحى الطويلة فكلما أقترب منهم يبتعدون أو يطيرون على بعد مسافة بَيِّنة، وكأنه هنا يرى السراب الذي كلما أقترب منه يختفي .

ب – الرؤية والحلم :

الرؤيا والحلم مصدران أساسيان من مصادر الصوفية، فهناك العديد من الصوفية يدعون أنهم رأوا النبي صل الله عليه وسلم وبعض الصحابة رضي الله عنهم، سنحاول في هذا الشق تعريف الرؤيا والأحلام عند الصوفية، فالرؤيا عند "أحمد النقشبندي": «**وحقيقة الرؤيا خواطر ترد على القلب وتتصور في القلب والوهم، فهي تارة تكون من قبل الشيطان وتارة تعريفا من الله، والله يخلق الأشياء في القلب بغير واسطة**»[1].

يرى "النقشبندي" في تعريفه للرؤيا أنها خواطر تتصور في قلب الإنسان أو الصوفي وأنها يمكن أن تكون من الله أو الشيطان، فحسب تعريفه للرؤيا أنها ليست ثابتة من الله فقط فحتى الشيطان يمكن أن يتصور لك في صور عدة، وهناك حديث للرسول صل الله عليه وسلم،جاء في الصحاح «**حدثنا معلى بن أسد حدثنا عبد العزيز بن مختار حدثنا ثابت البناني رضي الله عنه قال: قال النبي صل الله عليه وسلم، من رآني في المنام فقد رآني، فإن الشيطان لا يتمثل بي**»[2].

والحلم في كتاب الصحاح هو «**ما يراه النائم**»[3]، فالنائم يرى أشياء فسرها "فرويد" على أنها يمكن أن تكون نتيجة لمجموعة من المكبوتات التي لا يستطيع الإنسان إخراجها وإشباعها، فبعض الأشياء التي يعجز الإنسان على تحقيقها في واقعة تأتيه في حلمه أو منامه .

---

[1] أحمد النقشبندي : الطرق الصوفية، ص 169.

[2] البخاري : صحيح البخاري، دار ابن الكثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت،(ط:1)، 2002، ص1733.

[3] محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، مكتبة لبنان، (د.ط)، 1986م، ص 64.

وإن من أسباب حصول الرؤية عند الصوفية هي الخلوة والذكر والمداومة عليهما وهذا الدوام هو سبب حصول الرؤى والأحلام عند الصوفية، وفي المدونة نجد إشارات توحي على مداومة الذكر من بعض الشخصيات الصوفية كشخصية "الهاشمي" الذي يقول في هذا الشاهد «**واشتغلت بالذكر**»[1]، فلفظة "اشتغلت" دالة على نوع من الحركية والدوام في الذكر وهذا يساعد في حصول الرؤى والأحلام عند الصوفية، ويتبين ذلك في هذين الشاهدين قول " الهاشمي المشلح":« **ثم أردد في سري بعض الأذكار التي حفظتها في زاوية حي العبادة** »[2] ، وقول "تهامي الفارس" : «**كان يهوى حلقات ذكر الجلالة**»[3].

يشير هذا أيضا إلى مداومة الذكر وعدم توقف الصوفية عنه، لأنه لا يفارقهم ولا يفارق حلقاتهم وقلوبهم، يرددونه بألسنتهم، فهذا المظهر – الذكر – يوصل المريد السالك أو الصوفي إلى الرؤيا فيرى الصوفية في مناماتهم – كما يزعمون – الصحابة الكرام ورسول الله خلق الأنام، وهذا كله بسبب الخلوة لأنها سبب صريح لحصول الرؤى والأحلام .

ويقول الهاشمي في السياحة الأخيرة راويا ما حدث في منامه على المقدم يقول:«**رأيت في ليلة الجمعة مناما رويته على المقدم الذي قال لي بمحبة وعطف أبشر يا الغليزاني" رأيت سيدي "سعيد المنداسي" وهو يلقي قصيدة "العقيقة" ثم أخرج ورقة من جيب جلابته وسلمها لي قائلا : "أنشر القصيدة" ثم اختفى في غمامة**»[4].

هذا المنام أو الحلم الذي استفز هذه الشخصية الصوفية "الهاشمي المشلح" وقع له بعد أن كان كل ليلة وقبل أن يخلد إلى النوم، بالضبط بعد صلاة العشاء يقرأ قصيدة " يا إمام أهل الله" "للسعيد المنداسي"، فهذه المداومة على القراءة كل ليلة تعتبر سببا في

[1] الرواية : ص 103.
[2] الرواية : ص 97.
[3] الرواية : ص 88.
[4] الرواية : ص 98.

حصول المنام ورؤية الشاعر"المنداسي"، وهذا الأخير أعطاه ورقة مكتوب عليها القصيدة، وأمروه بنشرها، فلما قص الهاشمي المنام على المقدم بشره بالخير، ونعتقد أن الصالحين من الصوفية والذين يملكون قلبا طاهرا هم الذين يرون المنامات والرؤى والمنام الذي رآه هذا الصوفي رأى فيه سيدا من سادات الصوفية .

ج – الاعتقاد بالهواتف:

الهواتف أو الهاتف مصدر من مصادر التلقي عند الصوفية، سنرى مفهومه الاصطلاحي، وجاء تعريف الهواتف بأنها: «**سماع خطاب بواسطة الأذن يسمع الصوت ولا يرى صاحبه، بمنزلة الأعمى، يسمع الخطاب ولا يرى المتكلم به وقد يكون يقظة أو مناما** »[1]، فالهواتف حسب "صادق سليم" هي صوت يُسمع لكن لا يُرى قائلة فتسمع المحدث أو المنادي، لكن لا ترى القائل والصوفي قد يهتف به هاتف كما يدعى بعض الصوفية لكن لا يرون المنادي، ويكون هذا الهاتف إما مناما أو يقظة .

وجاء مفهوم الهواتف في كتاب مصادر التلقي عند الصوفية، في قول هارون بن بشير أحمد صديقي «**الهواتف : هي الأصوات التي يسمعها الشخص ولا يرى قائلها(...) (...) قولهم: هتف بي هاتف، وسمعت صوتا، ولم أرى قائله ومصدره** »[2].

التعريفان الأول والثاني متشابهان إلى حد بعيد، فما جاء به "صادق سليم" نفسه ما تطرق إليه "هارون بن بشير أحمد صديقي"، ومجمل القول بين المفهومين هو أن الصوفية يدعون أنهم يسمعون أصواتا، وهذه الأصوات لا يُرى قائلها ولا يعرف مصدرها ولا من أين جاءت، هي عند المتصوفة تسمى بالهواتف لذلك يقولون هتف بي هاتف لم أرى قائله.

[1] صادق سليم صادق : المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضا ونقدا، ص 286.

[2] هارون بن بشير أحمد صديقي : مصادر التلقي عند الصوفية، ص 99.

ثانيا: الطرق الصوفية:

الطرق الصوفية منتشرة انتشارا واسعا في بقاع الأرض، وتتواجد أيضا في دول المغرب العربي وفي كثير من الدول الإسلامية، وحتى الدول الإفريقية كالنيجر ومالي، ومن الطرق المعروفة نجد القادرية والأكبرية ...إلخ، وكل طريقة لها اعتقاداتها الخاصة بها، سنحاول التطرق إلى بعض الطرق الصوفية بشيء من الاختصار:

أ – الطريقة الشاذلية :

إن الطريقة الشاذلية من أكبر وأقدم الطرق الصوفية، لها فروع عدة في المغرب العربي (الجزائر، تونس، المغرب)، وتنسب هذه الطريقة إلى «**الشيخ أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي المولود بالمغرب الأقصى في بلدة غمارة القريبة من مدينة سبته سنة "593هـ"** »[1] .

فالشاذلية من أعرق الطرق الصوفية نشأة إلى جانب الطريقة القادرية و«**يعود تاريخ تأسيس هذه الطريقة إلى النصف الأول من القرن الثالث عشر ميلادي، وتعتبر هذه الطريقة مع سابقتها–القادرية– من أقدم الطرق الصوفية استقرارا بالمغرب حيث كان مركزها بوبريت في مراكش، وهي من الطرق الأولى التي أدخلت إلى منطقة المغرب**»[2] .

الباحث "صلاح مؤيد العقبي" يرى في كتابه "الطرق الصوفية" أن الطريقة الشاذلية والقادرية من أقدم الطرق الصوفية في المغرب، والشاذلية هي من أوائل الطرق التي أدخلت الصوفية أو التصوف إلى شمال إفريقيا بالضبط إلى مراكش المغربية و كلتا

---

[1] صلاح مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البصائر، (ط:1)، 2002م ص99.

[2] المرجع نفسه : ص 99.

الطريقتين لهما وجود في الجزائر، والمؤلف "مؤيد عقبي"، يتكلم عن الشاذلية ويقول أن انطلاقها كان من المغرب لتنتشر في البلاد المجاورة كتونس والجزائر، وانتشرت في البلاد الأخيرة انتشارا كبيرا، وأثرت الطريقة الشاذلية في أكثر الطرق الصوفية التي كان ظهورها بعد القرن 17م، وهذا التأثير سببه أن الشاذلية معتدلة النهج [1].

لكل طريقة صوفية فروع عدة، وينطبق هذا على الطريقة الشاذلية التي لها فروع كثيرة، هذه الفروع تنحدر من الشجرة الأم– الشاذلية – يقول "مؤيد العقبي": «**وتفرعت عنها عدة طرق كالدرقاوية والطيبية واليوسفية، والزيانية، والزروقية والشيخية**»[2].

ذكر "مؤيد العقبي" بعضا من فروع الشاذلية، وهناك فروع لم يذكرها ومنها الفاتحوية المتواجدة بالجزائر والتي ذكرها الروائي "محمد مفلاح" في المدونة، وذلك في مواضع عدة يقول"الحاج العربي الشيلي «**لولا حضرات الزاوية الفاتحوية، لمت بسكتة قلبية الحمد لله على نعمة الذكر والانتساب إلى الطريقة**»[3] .

في هذا الشاهد نجد إشارة من الروائي إلى الزاوية أو الطريقة الفاتحوية حيث إن الشخصية الصوفية "الحاج العربي الشيلي" ذكر فائدة هذه الطريقة عليه فلولاها لمات بسكتة قلبية، أن هذه الطريقة أنعشت قلبه وأحيته من جديد، ونلاحظ أيضا في هذا الشاهد قول الشيلي:« **أمير ابن زميـلي السابق سنـوسي الذي حبب إلي الطريقـة الخضريـة الفاتحوية**»[4].

إن زميل الحاج العربي الشيلي "سنوسي" هو الذي حبب إليه الطريقة الخضرية الفاتحوية المتواجدة بغرب الجزائر، ونجد "الشيلي" يقول في موضع آخر متحدثا عن "الهاشمي المشلح" الذي انتسب أيضا بدوره إلى الطريقة الخضرية الفاتحوية، يقول

[1] ينظر : صلاح مؤيد العقبي : الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها: ص 99.
[2] المرجع نفسه: ص 100.
[3] الرواية : ص 62.
[4] الرواية : ص 63.

عنه « **وفي اليوم التالي انتسب إلى الطريقة الخضرية الفاتحوية، وصار من فقراء زاويتنا**»[1].

لقد كان "الحاج العربي" سباقا في الالتحاق بالطريقة، فالتحق قبل "المشلح" الذي لم يلتحق بهذه الطريقة إلا بعدما ذاق حلاوة الحضرة الصوفية التي أثرت فيه ليندمج مع إخوانه الفقراء ويدخل إلى الطريقة عن قناعة.

وكان للطرق الصوفية دورا كبيرا في نشر تعاليم الإسلام والمناهج الأخلاقية والجهاد في سبيل الله سواء في الجزائر أو في المغرب أو تونس، فكل الطرق المتواجدة في هذه البلدان لها فروع عديدة وزوايا كثيرة منتشرة في ربوع المغرب العربي، والطرق الصوفية متواجدة في بقاع الأرض من شمال الكرة إلى جنوبها ومن شرقها إلى غربها والزاوية القادرية والشاذلية متواجدتين في الجزائر كان ظهورهم حتى قبل دخول العثمانيين لذلك تم عدهما ضمن أقدم الطرق الصوفية إلى جانب طرق أخرى معروفة جدا.

ب – الطريقة النقشبندية:

هذه الطريقة تنسب إلى محمد بهاء الدين «**والملقب بشاه النقشبند (717-791هـ) (...) وهي طريقة انتشرت في (...) بلاد الهند وآسيا الغربية**»[2]، ويظهر من اسم هذه الطريقة "النقشبندية" أنه مشتق من اسم المؤسس الأول وهو "النقشبندي محمد بهاء الدين"، وتنتشر هذه الطريقة الصوفية أيضا في مصر وتركيا .

وجاء تعريف النقشبندية في كتاب "الموسوعة الصوفية"، بأنها «**طريقة صوفية مؤسسها محمد نقشبند (...)، وتسمى أيضا خوجكانية، وأحرارية، ومجددية وخالدية بحسب الخليفة المؤسس للطريقة ومعنى نقشبند، أو بالأحرى نقش بندر– ربط النقش والنقش هو انطباع الذكر على القلب، وربطه – أي بقاؤه من غير محو، والطريقة على**

[1] الرواية : ص 69.

[2] علي أحمد عبد الهادي الخطيب: في رياض الأدب الصوفي، دار نهضة الشرق للطبع والنشر والتوزيع، (ط:1) 2001، ص 104.

ذلك أساسها الذكر»[1]، هذه الطريقة لها أسماء عدة كالخالدية والمجددية ... إلخ، وهذا راجع إلى الخليفة المؤسس وأساس هذه الطريقة؛ الذكر، وهي من أقدم الطرق الصوفية ولها فروع عدة.

ولقد أشار الروائي "محمد مفلاح" إلى الطريقة النقشبندية في المدونة، وذلك في قول "عاشور الزكري" :«**كان جدي الشيخ الفقيه "بن عيسى" من عائلة تنتمي إلى الطريقة النقشبندية**»[2]، فهنا "عاشور الزكري" يتحدث عن جده الذي كان ينتمي إلى هذه الطريقة، وهذه الشخصية –عاشور– يظهر من أفعالها أنها ضد الطريقة وضد الصوفية وبالرغم من أن "العربي الشيلي" حاول إقناعه للانضمام إلى طريقته لكن رفض ذلك ورفض حتى حضور الحفل السنوي الذي تنظمه زاوية حي العبادة وهذا الحفل يكون كل سنة.

ج – الطريقة التيجانية:

هي طريقة صوفية سميت التيجانية نسبة إلى التيجاني "أبو العباس": «**صاحب الطريقة التيجانية: أبو العباس أحمد بن محمد بن المختار بن سالم التجاني أو التيجاني (115-123هـ) (...) والتيجانية ارتبطت طريقتهم بحوادث سياسية مؤسفة فقد كان ظهورهم أثناء مقاومة الأمير عبد القادر للاحتلال الفرنسي، ولما زاد أتباعهم حاول الأمير أن يستميلهم إلى قواته لكن التجاني رفض بدعوى عدم الاشتغال بالسياسة وأنهم قوم يعبدون الله ولا دخل لهم بما يجري من حوادث وطنية أو غير وطنية، وظل ذلك دأبهم حتى بعد وفاة مؤسس الطريقة**»[3].

الطريقة التيجانية طريقة قديمة النشأة حيث تعود بدايتها إلى زمن الثورات الشعبية وقت الاستدمار الفرنسي في الجزائر، وبالضبط إلى عهد "الأمير عبد القادر الجزائري"

---

[1] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، 6 ميدان طلعت حرب – القاهرة، الطبعة الأولى، 2003م ص 985.

[2] الرواية : ص 79.

[3] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 97.

وكان ظهورها مرتبط بحوادث سياسية مؤلمة، وطلب الأمير عبد القادر من صاحب هذه الطريقة "التيجاني" إعانته في الحرب ضد العدو الفرنسي آنذاك، لكنه رفض بحكم أنه كان يعبد الله ويتولي أمر طريقته وأنه أيضا لا يهمه أي شغل آخر حتى وإن كان محليا يخص القضية الوطنية.

وهناك بعض المقاطع السردية في الرواية تشير إلى الطرق الصوفية ونلاحظ هذا الشاهد الذي يقول فيه "الحاج العربي الشيلي":«**لولا حضرات الزاوية الفاتحوية، لمت بسكتة قلبيه الحمد لله على نعمة الذكر والانتساب إلى الطريقة**»[1].

في هذا الشاهد يشير الروائي إلى الطرق الصوفية، ويظهر هذا من الشخصية الصوفية الحاج العربي الشيلي الذي شكر الله على نعمة الذكر والانتساب إلى الزاوية الفاتحوية وتحدث "الشيلي "عن زميله "الهاشمي" يقول«**لاحظت مؤخرا اهتمامه بالطرق الصوفية وزواياها المنتشرة في الجزائر**»[2].

في هذا المقطع السردي يتكلم "الحاج العربي الشيلي" عن "المشلح" الذي صار يتنقل إلى الزاويا أينما كانت، ويحضر الحضرات الصوفية أينما قامت، ويظهر اهتمامه بالطرق والزاويا المنتشرة في الجزائر، ويتحدث "رابح اللمة" قائلا عن "الهاشمي" يقول: «**ولم تعد زوجته مهمته بسلوكه بعدما أصبح قلبه مشغولا بمحبة شيوخ الطرق**»[3].

حتى "رابح اللمة" لاحظ السلوك المتغير من الهاشمي كما لاحظ ذلك "الحاج العربي الشيلي"، فالمشلح صار متتبع للطريقة الصوفية محبا لشيوخها وزائرا لزواياها المتعددة، وكل طريقة صوفية لها نوع من العمامة الخاصة بها أي في اللون إما حمراء أو سوداء، أو بيضاء، دون أن ننسى أن عقائدهم فيها اختلاف أيضا.

---

[1] الرواية: ص62.

[2] الرواية : ص 63.

[3] الرواية: ص76.

د – الطريقة الأكبرية:

هذه الطريقة تنسب إلى "ابن عربي" واحد من كبار الصوفية الذين تركوا أثرا بارزا في هذا المجال، والطريقة الأكبرية «**نسبة إلى الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وتقوم طريقته على الصمت والعزلة والجوع والسهر ولها ثلاث صفات الصبر على البلاء والشكر على الرخاء والرضا بالقضاء**»[1].

طريقة ابن عربي هذه لها عدة خصائص منها: إجهاد الجسم وإتعابه كالسهر والصوم وتعتمد أيضا على العزلة، والذي ينتسب إلى هذه الطريقة يجب عليه أن يصبر ويشكر ويرضى بقضاء خالقه، وتختلف هذه الطريقة عن الطرق الأخرى في العديد من الإعتقادات، وتتواجد في مصر، ولها لباس معين يختلف عن الطرق الأخرى.

هـ – الطريقة القادرية:

تنسب الطريقة القادرية إلى عبد القادر الجيلاني «**(470-561هـ) المدفون في بغداد، حيث تزوره كل عام جموع كثيرة من أتباعه للتبرك به، اطلع على كثير من علوم عصره، وقد نسب أتباعه إليه كثيرا من الكرامات، رزق بتسعة وأربعين ولدا، حَمَلَ أحد عشر منهم تعاليمه ونشروها في العالم الإسلامي**»[2].

لقد أصبح قبر "عبد القادر الجيلاني" مزارا لكل من انتسب إلى الطريقة القادرية وما أعان "عبد القادر الجيلاني" على نشر تعاليمه في ربوع الوطن الإسلامي هو أولاده الذين كان لهم دور كبير في التعريف بهذه الطريقة، ولهذه الطريقة عدة فروع وكل فرع ينسب إلى شيخها، فمثلا الفارضية نسبة إلى محمد الفارض، ويشير الروائي إلى مؤسس

[1] علي أحمد عبد الهادي الخطيب : في رياض الأدب الصوفي، ص 103.

[2] المرجع نفسه : ص 103.

الطريقة القادرية، يقول الروائي:«**ما أحلى هذا المديح عن سيدي عبد القادر الجيلاني**»[1]. فالروائي هنا لم يذكر الطريقة وإنما ذكر مؤسسها الجيلاني.

و- **الطريقة الرفاعية:**

الطريقة الرفاعية ككل الطرق الصوفية لها تفرعاتها وجذورها، تنسب إلى أحمد بن علي الرفاعي الشافعي الأشعري« **"ت 580هـ" من بني رفاعة قبيلة من العرب وجماعته يستخدمون السيوف والحراب إثبات الكرامات، كان زاهدا، كثير الرياضة النفسية انتشرت طريقتهم في غرب آسيا**»[2].

هذه الطريقة تهتم بمجاهدة النفس–الرياضة النفسية– بإبعادها عن الشهوات والملذات والمداومة على الذكر، ولا تنتشر في غرب آسيا فقط، بل حتى في سوريا ومصر.

ثالثا – مراتب الولاية الصوفية:

للولاية الصوفية مراتب ودرجات، وهذا الترتيب متسلسل، فلكل شخص رتبة معينة يعرف بها لذلك نجد مثلا تسمية رأس الولاية الصوفية بالغوث أو القطب ويليه الإمامان اللذان يمكن أن نقول عنهما أنهما بمثابة وزيران للقطب، سنحاول رسم جدول لنبين فيه اسم ودرجة الولاية، والعدد مع شرح موجز عن كل درجة.

الاسم	درجة الرتبة	العدد	شرح خاص بالرتبة ودرجة الولاية
الأقطاب (القطب) أو الغوث.	القطب هو الأول في درجة الولاية الصوفية.	يكون منهم في الزمان واحد يسمى الغوث.	هؤلاء الأقطاب جامعون للأحوال والمقامات سواءً بالأصالة أو بالنيابة.

[1] الرواية : ص 97.

[2] علي أحمد عبد الهادي الخطيب : في رياض الأدب الصوفي، ص 103.

الأئمة (الإمامان).	يكون الإمام في الدرجة الثانية من الولاية.	اثنان في كل زمان لا ثالث لهما.	الإمامان كأنهما وزيران للغوث يخلفانه إذ مات، مقسمون: واحد منهم يعمل على مشاهدة عالم الملكوت والآخر ،على مشاهدة عالم الملك.
الأوتاد (الوتد).	الدرجة الثالثة من الولاية الصوفية	هم سبعة لا زيادة فيهم ولا نقصان.	الأوتاد الأربعة مقسمون واحد في الشمال والثاني في الجنوب والثالث في المشرق والأخير في المغرب، وهذا التقسيم يكون من الكعبة، وهؤلاء الأوتاد ليسوا رجالا فقط بل يمكن أن يكون منهم النساء.
الأبدال	الدرجة الرابعة في الولاية الصوفية.	هم سبعة لا زيادة فيهم ولا نقصان.	هؤلاء السبعة مقسمون في كل إقليم من الأقاليم السبعة، يعني أن في كل إقليم يوجد بدل.
النقباء	الدرجة الخامسة في الولاية الصوفية.	عددهم اثنا عشرة نقيبا في كل زمان.	هؤلاء النقباء مقسمون حسب عدد بروج الفلك الاثني عشر كل نقيب له برج من البروج التي ذكرنا عددها.
النجباء	الدرجة السادسة من الولاية الصوفية.	عددهم ثمانية في كل زمان لا زيادة فيهم ولا نقصان.	النجباء هم الذين تبدو منهم وعليهم أعلام القبول من أحوالهم.

البدلاء	الدرجة السابعة من الولاية الصوفية.	عددهم اثنا عشرة نفسا لا يزيد عددهم عن ذلك، ويختلفون عن الأبدال	مقامهم أنهم يظهرون غاية الخصوصية بلسان الانبساط في الدعاء وحالهم زيادة الإيمان بالغيب، وتسميتهم بالبدلاء هو أنه عندما يغيب البقية يستطيع أن ينوبهم واحد فقط[1].

الشكل رقم(01)جدول يبين المراتب الصوفية.

إن ترتيب الولاية الصوفية يختلف من مرجع إلى آخر، فتطرقت في هذا الجدول إلى شرح درجات أو مراتب الولاية الصوفية التي تبدأ بالغوث وتنتهي بالبدلاء حسب ترتيب صاحب كتاب "الولاية والولي" لعاصم الكيالي، وهو المرجع الوحيد الذي اتبعته في هذا الترتيب أما فيما يخص ذكر المراتب الصوفية في المدونة ونجد "محمد مفلاح" قد ذكر "الغوث" وذلك في قول الهاشمي المشلح «**وقضيت بعض الوقت مع المقدم الذي احتضنني قائلا بمحبة :رافقتك السلامة وبركات سيدي بومدين الغوث**»[2].

الغوث هو أعلى درجات الولاية الصوفية، ذكره الروائي مرتين، الأول في البيت الأخير من قصيدة "يا إمام أهل الله" للسعيد المنداسي، والمرة الثانية ذكره في الشاهد الثاني الذي استشهدنا به، فمن خلال الشاهدين يتبين كأن هذا "الغوث" يملك العصا السحرية، نلاحظ في الشاهد الأول من البيت الأخير هذا القول "يا الغوثي بلاك تنساني" وكأن هذا الغوث يصلح أحوال الناس أو أحوال الصوفية الأقل منه رتبة، ويتبين من هذا النداء وكأنه يستنجد بالغوث لكي لا ينساه، أما في الشاهد الثاني نجد "المقدم" يقول "للمشلح" رافقتك السلامة وبركات سيدي بومدين الغوث هنا يتبين أن للغوث بركة تنزل على الصوفية، أو فقراء الصوفية .

[1] ينظر: عاصم الكيالي: الولاية والولي عند السادة الصوفية في الشريعة والطريقة والحقيقة، ص38/37.
[2] الرواية : ص 99.

وذكر –كما قلنا– "محمد مفلاح" بعض مراتب الولاية الصوفية وذلك في الشاهد الثاني حيث يقول "المشلح" في فصل– السياحة الأخيرة – «**وجدت الفرصة سانحة فشرحت له معنى البودالي، ثم حدثته عن مراتب سادتي الصوفية ومنها الأوتاد، والبدلاء والنجباء، والنقباء، والقطب**»[1] .

و نجد في هذا الشاهد الشخصية الصوفية "الهاشمي المشلح" يتكلم مع "بصافي المايدي" عن مراتب السادة الصوفية، لكن لم يذكرهم بالترتيب بل ذكرهم عشوائيا، ولم يتحدث "الهاشمي المشلح" عن الإمامان اللذان يكونان في المرتبة الثانية من الولاية، ولم يذكر له الأبدال وعددهم سبعة، ومرتبتهم في الولاية الصوفية هي الرابعة، وما نلاحظه أيضا هو أن "الهاشمي المشلح" وكأنه يريد التأثير في "بصافي المايدي" بحديثه عن المراتب الصوفية مع العلم أن بصافي حَذَّر الهاشمي من الغرق في هذا العالم السحري – عالم التصوف– لكن نصيحة الأول لم يأخذ بها الثاني بعد تجربته لحلاوة الحضرة الصوفية .

[1] الرواية : ص 96.

رابعاً – الغناء والرقص الصوفي :

إن الحلقات التي يعقدها الصوفية ليست للذكر فقط، بل يمكن أن تكون للإنشاد أو الرقص، لذلك نجد الصوفية يقومون ببعض الحركات والتمايل والدوران والتصفيق كل هذا هو نوع من الرياضة يصل بها المتصوفة إلى الفناء الذي يصبون إليه، والغناء الصوفي والرقص «**من الرياضات الروحانية التي تميزت بها الصوفية على وجه الخصوص سعيهم لاستجلاب الفناء التعبدي عن طريق الغناء، والمصحوب بالموسيقى في بعض الأحيان عن طريق الإنشاد أو الترتيل**»[1].

فالغناء عند الصوفية هو طريق للوصول إلى الفناء، والغناء الصوفي مصحوب بموسيقى، فالمتصوفة يقومون بالإنشاد في زواياهم بمعية شيخ الزاوية «**فقد ترسخ الغناء الروحاني في حلقات القوم وغدا منذ القرن العاشر جزءا من حياة التعبد الصوفية**»[2].

الغناء الصوفي بدأ مع القرن العاشر وصار مرتبط بالتعبد عند الصوفية، وهو عبارة على قصائد وأناشيد تقال في الحلقات، مع وجود الرقص الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالغناء«**فقد استخدم القوم الرقص وسيلة لاستجلاب الوجد**»[3]، ولقد وظف "محمد مفلاح" في المدونة بعض الأشعار الصوفية التي يمكن أن نقول بأنها غناء صوفي دون أن يخلو ذلك بعض الحركات كالرقص و التي تظهر من خلال أفعال الشخصيات، يقول "الحاج العربي الشيلي" «**وتعالت أصوات المنشدين بقصيدة "يا روضة العشاق" للشيخ سيدي حمو البوزيدي درت حول نفسي وتمنيت التحليق أكثر إلى الأعلى، وأنا أحضر:**

يا روضة العشاق ** قد هيجت مهجتي .

---

[1] آندريه : التصوف الإسلامي، تر: عدنان عباسي علي منشورات الجمل، ألمانيا،(د.ط)، 2003م، ص 116. نقلا عن : ضياء مجيد الموسوي : غاية التصوف وأدوات المتصوف، ص87.

[2] المرجع نفسه: ص 87.

[3] المرجع نفسه : ص 88.

أيا حضرة الإطلاق ** فيضت صبابتي»[1] .

ويقول الحاج العربي أيضا في هذا الشاهد: «**اهتز جسدي الملتحم بأجساد إخواني الفقراء المتحركة بحماسة، ثم ازدادت حركتنا سرعة متناغمة مع أصواتنا المرددة لاسم الجلالة»[2] .**

نلاحظ في هاذين الشاهدين من المدونة بعض الإنشاد أو الغناء الصوفي مع وجود الرقص، ويظهر ذلك من خلال أفعال الشخصيات، الشاهد الأول يتكلم فيه "الحاج العربي الشيلي" عن ما حدث له، وهو جالس مع إخوانه الفقراء الذين رددوا قصيدة "ياروضة العشاق" وتعالت أصواتهم بأبياتها وهي غناء صوفي، ونلحظ أيضا بعض الحركات من خلال فعل "العربي الشيلي" وقوله: "اهتز جسدي" و"ازدادت حركتنا" هنا يوجد رقص، والمتصوفة يقومون بحركات دائرية داخل الحلقة ويرددون بألسنتهم بعض الكلمات التي قد تكون مفهومة، وقد لا تكون كذلك في بعض الأحيان، لأن الصوفي في حالة الجذب يغيب عن الوعي، وكذلك يقول في هذا الشاهد "الحاج العربي الشيلي":

«أنشد الشيخ والفقراء قصيدة "يا مريد النجاح" فتجلت أمامي صورة كثيرة مختلفة الأشكال والألوان:

يا مريد النجاح ** وحضرة الفلاح

تمسك بالصلاح ** سادتي ناس الجود

أفن عن كل الحس ** وأدخل حضرة القدس

تجلس بساط الأنس يحصل لك المقصود»[3] .**

هذه القصيدة التي هي بعنوان "يامريد النجاح" قام بأدائها الشيخ ومعه مجموعة من فقراء الصوفية، و القصيدة تبدأ بنداء يقول فيها الشاعر "يا مريد النجاح"، والشاعر يعطي في

[1] الرواية : ص 68.

[2] الرواية: ص 68.

[3] الرواية : ص 68.

قصيدته مجموعة من النصائح للذي يريد النجاح والفلاح، فيأمره الشاعر أن يتمسك بالصلاح، وأن يتبع طريق سادته الصوفية، الذين وصفهم الشاعر بناس الجود، ويأمره أيضا بدخول الحضرة، وذلك ليجلس في البساط الذي ينقله من هذا العالم المحسوس إلى عالم آخر، ويحدث له ما كان يتمنى وهو الفناء في هذا الكون الفسيح .

ونلحظ في هذا الشاهد أيضا حركة الرقص وذلك من خلال فعل "الحاج العربي الشيلي" يقول:«**أخبرني الهاشمي المشلح بأنني كنت أجذب (...) خرجت عن الحلقة وقفزت وسطها، ثم درت حول نفسي، ظل شيخنا وسط الحلقة يحرك يمناه بهدوء**»[1].

كما نلاحظ من هذا المقطع السردي وجود فعل الحركة والقفز والدوران، مما يشير إلى وجود رقص، "فالحاج العربي الشيلي" الذي قفز وسط الحلقة ثم دار حول نفسه وكأنه يرقص، مع وجود الشيخ الذي كان يحرك يده اليمنى برفق وبحركة بطيئة .

[1] الرواية : ص68.

خامسا – الأقوال (المدائح):

أخذت المدائح حيزا كبيرا من الشعر العربي، فكتب الشعراء في باب المدائح وتناولوا فيها شخص الرسول صل الله عليه وسلم، وظهرت المدائح النبوية أو بالأحرى ازدهرت في «**عصر الحروب الصليبية وغزو التتار للشرق الإسلامي ثم فترة انتهاء الحكم الإسلامي في الأندلس(...)ومن أشهر شعراء المديح النبوي الإمام شرف الدين البوصيري، وهو كاتب وشاعر صوفي مشهور، ولد بدلاص**»[1] .

"البوصيري" شاعر صوفي له قصيدتان في مدح الرسول صل الله عليه وسلم وهناك الكثير من الشعراء كتبوا في مدح خير البرية محمد صل الله عليه وسلم، منهم "حسان بن ثابت"و"كعب بن زهير" وغيرهم، وهذه المدائح هي تعبير من الشعراء عن حسن خُلُق النبي وعن صفاته الخيرة وعن خصاله فهي تعتبر تعريف بشهامة الرسول الكريم، وأفعاله النبيلة وإنسانيته وإن المديح فن شعري، وهو شعر ديني«**وتعبير عن العواطف الدينية، وباب من الأدب الرفيع، لأنه يصدر عن قلوب مفعمة بالصدق والإخلاص**»[2].

المديح النبوي نوع من أنواع الأدب الرفيع، لأن قائله يكنز داخله عواطف وأحاسيس صادقة محبة ومخلصة لنبيها الذي جاء بالحق شوكة في حلق الكفار، لذلك نجد في شعر المديح التغني ببطولات الرسول وخصاله وحتى بجماله، ووظف الروائي "محمد مفلاح" بعضا من شعر المديح ونلحظ ذلك في قول "الحاج العربي الشيلي": «**صلينا على الرسول بخشوع، وسكتنا ثم نطق صوت شيخنا العميق خارقا صمت القاعة الفسيحة :**

صَلُّوا عَلَى المخْتارْ * صَاحِبُ الفُرْقَانِي**

[1] محمد عبد المنعم خفاجي : الأدب في التراث الصوفي، ص 243.

[2] زكي مبارك :المدائح النبوية في الأدب العربي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، (د.ط)، (د.ت) ص 17.

صَلُّوا عَلَى المُخْتَارْ ** ذُكارْ غَرسْ أجْنَانِي.

وأنشد بعده إخواني الفقراء لازمة القصيدة، وواصل الشيخ والفقراء جلسة السماع التي دامت ساعة كاملة، مباشرة بعد هذا المديح»[1]، هذين البيتين وظفهما الروائي وهما مدح في سيد المرسلين، فتم مدح الرسول "بالمختار" في صدر البيت الأول والثاني، فمدحه الشاعر "بصاحب الفرقاني"، وهذا المديح كان في حلقة من حلقات الصوفية، والشيخ الصوفي المذكور في الشاهد نطق بالبيتين، وأتم كما قال "الشيلي" إخوانه الفقراء لازمة القصيدة.

ويقول "الحاج العربي الشيلي" أيضا في هذا الشاهد:

«ثم علا صوته بمدح سيدي الأخضر بن خلوف :

أحسنْ ما يقالْ عِنْدي ** بسم الله وبِكْ نبْدا

حُبكْ في سلطانْ جسدي ** ما عزّكْ يا عينْ وحْدَة

قدْرْ النحْلة لي تسَدِي ** تبْني شهدَة فوقْ شَهدَة

يا محمدْ أنْتَ سيدي ** صلى الله عليكْ لَبْدَا»[2].

تعتبر هذه القصيدة للشاعر سيدي "الأخضر بن خلوف" من الشعر الشعبي يمدح فيها الرسول صل الله عليه وسلم، ويتغنى بحبه الذي يسير في جسده سريان الدم في العروق، فالرسول هو سيده وسيد المرسلين، وهناك الكثير من الشعراء الشعبيين كتبوا قصائد دينية أو ذات طابع ديني يمدحون فيها خير خلق الله محمد رسول الله، ويكون هذا المديح في الأعياد والمناسبات الدينية كيوم عاشوراء وعيد الفطر... إلخ.

[1] الرواية : ص67.

[2] الرواية : ص68- 69.

سادساً: الرمز الصوفي :

قبل أن نتطرق إلى الرمز الصوفي، سنحاول تعريف الرمز عامة، فجاء في جانبه الاصطلاحي على أنه «**الإيحاء أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالتها الوضعية**»[1].

يكون الرمز إيحاءً، فهو يخرج من دلالة اللغة الوضعية إلى دلالاتها الإشارية الموحية غير المباشرة، ويكون معناه خفيا باطنيا، وللوصول إلى ذلك المعنى فالأمر صعب لأن الرموز الصوفية صعبة نوعا ما، وتحتاج في حل شفراتها إلى أهل الاختصاص والبحث في فرقها وفكرها، والرمز كذلك «**هو المعنى الباطن المخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهلُهُ**»[2].

إذن الرمز له معنى باطني ينطوي تحت لفظ ظاهر، وليس كل قارئ يستطيع الوصول إلى هذا المعنى الخفي، لأن القبض على الرموز في حد ذاتها ليس أمرا هينا.

والرمز عند الصوفية «**لا يستخدم (...) لذاته وإنما هو إشارة / مطية إلى معانٍ أخرى مقصودة بذاتها، وهو ينتمي إلى حقول بحث متعددة ومتشبعة جدا، ناهيك عن كونه نتاج حالة إنسانية فريدة خارج الإدراك المباشر للقارئ، وعلى هذا الأساس فإن للرمز معنىً ظاهريًا ومباشراً وآخر باطنيا وغير مباشر، فهو ليس حقيقة ظاهرة، بل هو حجة وبرهان قائم بذاته على المعاني الخفية**»[3].

الرمز عند الصوفية لا يمكن أن يفسر ذاته، بل هو إشارة إلى معانٍ أخرى مقصودة، ويختلف الرمز الصوفي من متصوف إلى آخر، والرموز التي يطلقها الصوفية ليست في المتناول لأنها قد تكون نتاج الحالة الروحية للمتصوف، فمثلا الخلوة هي رمز

---

[1] محمد غنيمي هلال : الأدب المقارن، دار العودة، بيروت(د.ط)، 1983، ص398.

[2] رفيق العجم : موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، (ط:1)، 1999، ص411.

[3] أسماء خوالدية : الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص26.

للتعبد وترك الدنيا والابتعاد عن كل شيء، فما دام أن بعض الأفعال عند الصوفية كالقول بالحلول والإتحاد والفناء غير مفهومه، فكيف تكون رموزهم مفهومة «**وتجاوز الظاهر أمر معروف عند الصوفية، والمعاني التي قصدوها ما هي إلا صورة عن الباطن، وعدم توظيف الرمز هو الكفر بعينه وقد نظم ابن عربي في هذا السياق**»[1].

يقول في هذه الأبيات:

« ولولا اللغز كان القول كفرًا وأدى العالمين إلى العنادِ

فهمْ بالرمزِ قد حسبوا فقالوا بإرهاقِ الدماءِ بالفسادِ»[2].

يرى ابن عربي أن الابتعاد عن الرمز أو الألغاز يعد كفراً، والرمز الصوفي له خاصية العمق، فهو أعمق من باقي الرموز الأخرى حتى الأدبية منها، لذلك نجد الشاعر الصوفي يتجاوز الظاهر ويبقى البحث عن المعنى عميق جداً، وهذا ما يمكن أن يزيد في جمالية اللغة الصوفية (الرمزية) .

والملاحظ على النصوص الصوفية ثراؤها بالرموز، سواءٌ العددية أو الحروفية ... إلخ، ولا يكاد يخلو نص صوفي من رموز تتخلله، والرمز الصوفي «**الأكثر ذهابا في الغموض لأنه يستمد طاقته من ذاتية صاحبه ولأنه لا يقتصر على دور الإشارة إلى مضمون أو التمثيل له وإنما هو كيان خاص/ حقيقة مستقلة غير قابلة للتحديد بدقة لأنه لو كان شأنه كذلك لكان مجرد دليل مباشر لشيء ما**»[3].

ويبقى الرمز الصوفي واحدا من أصعب الرموز على الإطلاق،ويجب على الباحث في جانب الرموز الصوفية،أن تكون له معرفة تامة بالصوفية وبمعارفها وتجارب متصوفيها، ولقد عمل "محمد مفلاح"على توظيف العديد من الرموز في المدونة سنذكر

[1] أسماء خوالدية : الرمز الصوفي، ص 26.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية، ج،1، ص 188. نقلا عن : المرجع نفسه، ص26.

[3] أسماء خوالدية : الرمز الصوفي ص 27.

البعض منها : ونبدأ برمزية الجبل، فهذه اللفظة تكررت في العديد من المواضع نتأمل مثلا قول الروائي في هذا الشاهد: **"هذا الجبل رابط عليه سادتي العلماء"**[1]، ويذكر كذلك :«**ثم نزور مقام سيدي عبد القادر مولى جبل المايدة"**[2]،وكذلك قول الروائي :**"واتجهت نحو جبل صخري فصعدته»**[3] .

فالجبل يمكن أن نعده على أنه رمزٌ من الرموز الصوفية، لأن زيارة الجبل هي مصدر من المصادر الصوفية التي تماثلوا فيها مع ديانات أخرى، فكثيرا ما نسمع عن السالكين صعودهم إلى الجبال والمغارات والمكوث فيها، فالجبل يرمز إلى العزلة والإنفراد عند الصوفي لأن المتصوف يجد في هدوء الجبال راحة، ويبتعد عن الضجيج ليختلي بنفسه في الجبال والخانقاوات ويتعبد هناك، كما أن الجبل يرمز للقوة والشدة، فكما أن الجبل صلب فكذلك قلب الصوفي متصلب تجاه الشهوات والملذات في هذه الدنيا الزائلة، ونلاحظ أيضا لفظة "الخلوة" فهي رمز، ذكرت هذه الكلمة أكثر من مرة حيث يقول: الهاشمي المشلح":«**وانتقلت إلى الخلوة (...) وحيدا في الخلوة الهادئة (...) وغادرت الخلوة»**[4].

الخلوة هي رمز من الرموز الصوفية، ترمز إلى العبادة وإلى السفر الروحي الذي يأخذ الصوفي من العالم المحسوس الواقعي إلى عالم آخر، أو كما يقول "الهاشمي المشلح":«**إلى ملكوت الصفاء ؟!**»[5]، فالخلوة تجعل الصوفي ينسى العالم الخارجي الذي يعيش فيه، ويحاول الوصول إلى درجة عالية ينقي فيها ذاته من كل شوائبها الدنيوية وهي رمز للعزلة والابتعاد عن كل شيء في هذه الدنيا الفانية، لأن الصوفي يجد راحته في عزلته .

---

[1] الرواية : ص 92.

[2] الرواية : ص 91.

[3] الرواية : ص 95.

[4] الرواية : ص 95.

[5] الرواية : ص 95.

ونلحظ أيضا لفظة "السفر" فهي مصدر من المصادر الصوفية التي يتماثل فيها الصوفية مع الديانة الهندية، وهي أيضا رمز من الرموز الصوفية، يذكر الروائي هذه اللفظة كثيرا فنرى قول "الهاشمي المشلح" في هذا الشاهد مثلا«**هذه الأسفار الطويلة (...) السفر كما قال سيدي الشيخ يسفر عن معدن الإنسان (...) هذا السفر المبارك (...) للقيام بأي سفر**»[1]، وقول المشلح أيضا في هذا الشاهد الثاني:**"في هذا السفر المبارك»**[2].

كما نلاحظ وجود لفظة "السفر" في العنوان الخارجي للمدونة، فهي عبارة على استباق خارجي قبل الولوج إلى الرواية (سفر السالكين)، فكلمة السفر ترمز إلى التجدد والتغيير والاكتشاف، والسفر عند الصوفية سفران، واحد واقعي(مادي) يمكن أن يندرج ضمن تعذيب الجسد ويكون للدربة والتعلم، والثاني روحي يغادر فيه الوعي الجسد ويغيب الصوفي وعيه وصولا إلى درجة الفناء في الوجود.

وذكر الروائي العديد من الألفاظ التي ترمز إلى العبادة والصبر وقوة التحمل والصدق في الطريقة وهذه الألفاظ هي «**الجوع، السهر، الصمت**»[3]، فهذه الألفاظ التي يقوم بها الصوفي كأن يجوع نفسه ويسهر، فهو بهذا يتعب بدنه ويعلم نفسه الصبر والتحمل ويبعدها بهذه الأفعال عن المغريات الدنيوية.

كما ذكر الروائي اللون الأبيض أيضا، فهذا اللون له رمزية خاصة فهو يرمز للصفاء والنقاء يقول الروائي «**يلبسون الأبيض**»[4]، فالمتصوف يسعى إلى أن يكون قلبه مبيض وصافي كصفاء اللون الأبيض ويسعى إلى أن ينقيه من كل الشوائب، ويرمز أيضا إلى كفن الجسد، وكأن الجسد ميت من شهوات الدنيا، ولا يستحق عند المتصوفة الكفن في الحياة قبل الممات.

---

[1] الرواية : ص 100.

[2] الرواية : ص 100.

[3] الرواية : ص 103.

[4] الرواية : ص 106.

وذكر الروائي أيضا لفظة "الطير" في قوله:«**طاروا** (...) **طاروا** (...)، **طيوراً** (...) **طرت**»[1]، ويذكر أيضا: «**تسبح بين أسراب طيور**»[2]، فلفظة الطير أو الطيور ترمز للأرواح البشرية أو أرواح المتصوفة، لذلك نجد الصوفية يقولون طرت وحلقت، فهنا روحه هي التي تحلق وليس جسده، وقد ترمز أيضا لفظة الطير أو الطيران إلى العلو والشموخ.

وهناك رمزية عددية تمثلت في الرقم "7" يمكن أن نستخلصها من خلال عدد شخصيات الرواية الأساسيين، وهم سبعة بدءاً بالهاشمي المشلح وانتهاءً بتهامي الفارس فالعدد سبعة يمكن أن يرمز إلى العديد من الأشياء فالسماوات سبعة وعدد أيام الأسبوع سبعة أيام وعدد أبواب جهنم بسبعة أبواب، وهو كذلك رقم معجزة ذكر في القرآن الكريم ... إلخ، وكذلك وجود رمزية بالصور تمثلت أيضا في العدد "7" فنلاحظ على غلاف الرواية الخارجي وجود سبعة طيور بيضاء محلقة فاتحة الجناحين، وهنا يحدث تطابق بين عدد الطيور في الغلاف الخارجي وعدد الشخصيات الأساسية داخل العمل الروائي، و« **الرقم (7) هو عدد السماوات، وهو عدد أبواب جهنم وعدد مرات السعي بين الصفا والمروة وهو عدد مرات الطواف حول الكعبة وهو عدد أيام الأسبوع**»[3].

إن الرمز الصوفي متعلق بتجربة المتصوف، فالصوفي يعيش تجربة تجعله يعبر عنها بواسطة الرمز وكثيرا ما كانت الرموز الصوفية تحمل إيحاءات ودلالات عميقة تعكس حالة المتصوف الروحية والوجدانية.

---

[1] الرواية : ص 106.

[2] الرواية : ص 95.

[3] أسماء خوالدية: الرمز الصوفي، ص49.

سابعاً – المصطلحات الصوفية :

لكل نص سواء كان شعرياً أو نثرياً مصطلحات معينة، فالنص الفلسفي أو السياسي أو الديني يعرف من ألفاظه ومصطلحاته، وكذلك النص الصوفي أيضا له مصطلحات معينة، وهذه الأخيرة ليست سهلة، فالمصطلح الواحد له «**مجموعة من الدلالات المتمايزة باعتبار المقامات والمنازل، أو السياقات المتنوعة**»[1]، والمصطلح الصوفي الواحد يحمل دلالات متنوعة، وذلك راجع إلى المقامات أو المنازل وربما إلى السياقات، و«**هذه المصطلحات التي تتنوع مدلولات كل واحد منها بحسب المقامات والمنازل أو قل بحسب السياقات المتنوعة هي من الكثرة بحيث تعد ظاهرة ينفرد بها المصطلح عند الصوفية وهو ما لا يحدث في مصطلحات العلوم أو الفنون الأخرى إلا في حالات قليلة**»[2] .

والمصطلح الصوفي يختلف عن غيره، خاصة في الدلالة، وهذه الظاهرة تَقِلُّ في المصطلحات الأخرى، و«**لا يمكن أن يدرك معناه المحدد إلا من له ثقافة صوفية واسعة أما بالنسبة للقارئ العادي فإنه لا يستطيع أن يدرك جزءاً من مدلول المصطلح**»[3].

وعمل "محمد مفلاح" في نصه السردي على توظيف العديد من المصطلحات وأول مصطلحين يمكن أن نذكرهما يتبينان من خلال عنوان الرواية (سفر السالكين) أي السفر والسالك، ونستخرج البعض من المصطلحات الصوفية الموجودة في المدونة من خلال الجدول الآتي :

المصطلح الصوفي	شرحه
– الصوف	– الصوف هو لباس خاص بالصوفية وسموا صوفية للبسهم الصوف.
– الضريح	– الضريح أو الأضرحة يتخذها الصوفية مزاراً لهم.

[1] عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية تح: وتقديم وتعليق عبد العالِ شاهين، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (ط:1)، 1992م، ص11.

[2] المرجع نفسه : ص11 .

[3] المرجع نفسه : ص 12.

– الكرامة	– هي الأشياء الخارقة التي لا يستطيع عليها باقي البشر.
– الحضرة	– عبارة على تجمع يقوم به الصوفية الذين ينتسبون إلى طريقه معينة.
– القبب	– جمع قبة والتي تقام فوق قبور الأولياء الصالحين.
– الذكر	– بالذكر يتقرب الصوفي إلى الله عز وجل مثل قراءة القرآن والتسبيح.
– السكر	– حالة يصل إليها المتصوف يغيب فيها عن الوعي ويكون هذا السكر معنويا.
– الزاوية	– «وهو البناء المخصص لإقامة ذكر الله سبحانه وتعالى والصلاة وتلاوة القرآن الكريم (...) وهناك الكثير من الزوايا الصوفية المنتشرة في سوريا والمغرب، ومصر والصحراء الكبرى...»[1].
– الولي	«وهو العبد الذي يتولى الله سبحانه أمره فلا يكله إلى نفسه لحظة ومن يتولى عبادة الله تعالى وطاعته، فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان»[2] .
– ورد	«جمعه أوراد، ويطلقه السادة الصوفية على أذكار يأمر الشيخ تلميذه بذكرها صباحا بعد صلاة الصبح، ومساءاً بعد صلاة المغرب»[3].
– ولاية	«يعني قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وقيل تولي الحق سبحانه وتعالى بظهور أسمائه وصفاته عليه، علمًا، وعلنًا، وحالًا، وتصرفًا»[4]
– وجود	«هو عبارة عن فقدان العبد بمحاق أوصاف البشرية، ووجود الحق سبحانه وتعالى، وهو يأتي بعد الارتقاء عن الوجد، وهو أخص من الوجود والوجدان، لدوامه بدوام الشهود واستهلاك الوجد فيه وغيبته عن وجوده بالكلية»[5] .

[1] ممدوح الزوبي : معجم الصوفية، ص 195.

[2] المرجع نفسه : ص429

[3] المرجع نفسه : ص 434.

[4] المرجع نفسه : ص 433 .

[5] المرجع نفسه: ص 426.

– العزلة	« حيث لابد للمريد في ابتداء حاله من العزلة، ولا يقصد بها اعتزاله عن الخلق لسلامة الناس من شره أو سلامته من شرهم وإنما اعتزال الخصال المذمومة»[1].

الشكل رقم (02): جدول يوضح شرح بعض المصطلحات الصوفية الموجودة في المدونة.

هذا الجدول تطرقنا فيه إلى شرح بعض المصطلحات الصوفية التي صادفتنا في المدونة، ومنها الحضرة الصوفية والضريح والقبب...إلخ، واعتمدنا في شرح هذه المصطلحات على معجم الصوفية لممدوح الزوبي.

[1] ممدوح الزوبي: معجم الصوفية : ص 289.

ثامناً: المدونات الصوفية:

لكل علم من العلوم مدونات معينة أُلفت فيه، فلو نظرنا إلى الأدب مثلاً لوجدنا الآلاف بل الملايين من المدونات التي كتبت في هذا المجال، وينطبق الأمر على العلوم أيضا كالفيزياء والرياضيات، وما يهمنا هو المدونات الصوفية أو المدونات التي كتبت حول التصوف، سنذكر بعض المدونات التي كتبت حول التصوف، ونبين ذلك في الجدول الآتي:

المؤلف	بعض مؤلفاته
ابن عربي	(له بعض الكتب منها " فصوص الحكم" و"الفتوحات المكية" .
ابن القيم	له كتاب "مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين".
أبو طالب المكي	له كتاب "قوت القلوب" .
الجيلاني	له "الفتح الرباني والفيض الرحماني" و"الغنيمة لطالبي طريق الحق في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية" .
السهروردي	له كتاب "عوارف المعارف" .
الغزالي	له "إحياء علوم الدين" و"مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب في علم التصوف"[1].

الشكل رقم (3): جدول يوضح بعض المؤلفين الكبار الذين كتبوا حول التصوف .

هذا الجدول الذي أمامنا يبين بعض المدونات الصوفية، وذكرنا معها كُتابها ومؤلفيها كابن عربي والسهروردي وابن القيم...إلخ.

ويمكن أن نتطرق إلى الرواية لنلاحظ وجود بعض المدونات التي ذكرها الروائي يقول بصافي المايدي «**كان الهاشمي المشلح قد حدثنا عن هذا الولي الصالح الذي**

[1] ينظر : أحمد بن محمد بناني موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية، رسالة ماجستير جامعة أم القرى كلية الدعوة وأصول الدين، السعودية، 1986م، عدد الصفحات 304، نشرت، ص289، 291.

ذكره الشيخ موسى بن عيسى المازوني في كتابه "ديباجة الافتخار في مناقب أولياء الله الأخيار"»[1]،هذا الكتاب المذكور ألفه موسى بن عيسى المازوني من بلدة مازونة بالغرب الجزائري، والمؤلف هو عالم من علماء الجزائر لكنه من الشموع المهمشة .

والروائي "محمد مفلاح" أشار إلى بعض الكتب لكنه لم يذكر عناوينها ولا مؤلفيها ويظهر ذلك في قول الهاشمي المشلح «**وجدت في كتب علمائنا أدلة كثيرة تبيح زيارة الأضرحة والترحم على سادتنا ومشايخنا** »[2] ، ويقول "بصافي المايدي"عن"رابح اللمة":«**ثم غادر مجلسنا في اليوم التالي جاءنا بكتاب وفتحة بعصبية ثم طلب مني أن أقرأ الفقرة التي وضع عليها أصبع سبابة يمناه**»[3]،فالروائي أشار إلى بعض الكتب، في الشاهد الأول: كتاب في الصوفية يبيح زيارة الأضرحة والترحم على أولياء الله الأخيار أما الكتاب الذي أحضره "رابح"، والذي قال عنه بصافي المايدي لما قرأ فقرة منه يقول «**حذرنا الله من عبادة القبور التي اتخذها الناس أوثانا بعدما شيدوا عليها القصور ورفعوا فوقها القباب**»[4] .

وذكر الروائي أيضا على لسان "الهاشمي المشلح" بعض العلماء أو المتصوفة الذين ألفوا في هذا المجال، يقول "بصافي المايدي":«**وسرد الهاشمي المشلح أقوال وآراء عديد المتصوفة والمفكرين الذين مجدوا التصوف وألفوا عنه، وذكر أسماءهم ومنهم الجنيد، وعبد القادر الجيلي، والغزالي والقشيري**»[5]، هؤلاء هم مفكرون وعلماء كتبوا في الصوفية وألفوا فيها فمثلا الجيلي له كتاب "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل".

كما أشار الروائي إلى بعض عناوين المدونات، يظهر ذلك من قول "الحاج العربي الشيلي":«**اشترى كتبا كثيرة من مكتبة الأمجاد ومنها إحياء علوم الدين لأبي حامد**

[1] الرواية : ص41.
[2] الرواية : ص 42.
[3] الرواية : ص 42
[4] الرواية : ص 42.
[5] الرواية : ص 44.

الغزالي، والرسالة في رجال الطريقة لأبي القاسم القشيري، ودليل الخيرات لمحمد بن سليمان الجازولي»[1]، هنا في هذا الشاهد ذكر الروائي ثلاثة مدونات، مع ذكر مؤلفيها وهي على التوالي:

- إحياء علوم الدين "للغزالي"
- الرسالة في رجال الطريقة "للقشيري"
- دليل الخيرات "للجازولي" .

هذه المدونات المذكورة اقتناها "الهاشمي المشلح"، وكانت هذه الشخصية المتصوفة كانت تتردد على الزوايا وأضرحة الأولياء، والسفر كذلك مع "الحاج العربي الشيلي"الذي كان سندًا له أينما حل وارتحل .

ويشير الروائي أيضا في هذا الشاهد إلى كتب الصوفية، يقول بصافي المايدي «**حَبَبْتَ إليه التصوف فضاع الرجل في كتب العرفان التي ستفقده لا محالة صوابه، كتب التصوف بحر متلاطم الأمواج**»[2]، ففي هذا الشاهد يتحدث "الحاج العربي الشيلي" عن زميله "الهاشمي المشلح" والكتب التي قرأها، فيرى "الحاج العربي الشيلي" أن محب الطريقة لا حاجة له إلى الكتب حتى يعرف الله ورجاله العارفين، لكن "بصافي المايدي"سخر من"الحاج العربي الشيلي" ولامه على إغراقه للهاشمي في بحر التصوف.

تاسعاً – الشخصيات الصوفية:

هناك الكثير من العلماء الذين كتبوا حول التصوف وكذلك هناك شخصيات صوفية كالحلاج وابن عربي ورابعة والسهروردي، وتركوا أثرا بارزا في هذا الجانب، وسنعمل في هذا الشق على التطرق لبعض الشخصيات الصوفية لكن بشيء من الإيجاز، ونوضح ذلك في الجدول الآتي:

[1] الرواية : ص 63.

[2] الرواية: ص 64.

الشخصية الصوفية	حياته
أبو حامد الغزالي	الغزالي قطب من أقطاب الصوفية وهو فقيه ومتكلم ولد في طوس بخرسان، رفع لواء الإصلاح الديني، درس الفقه والفلسفة وعلم الكلام[1].
عبد القادر الجيلاني {471-561هـ}	الجيلاني مؤسس الطريقة القادرية اسمه الكامل الشيخ الجيلاني أبو محمد محي الدين بن أبي صالح، ويقال أن نسبه ينحدر من الإمام علي بن أبي طالب، وكان وليا من أولياء الله[2].
الجنيد {.../297هـ}	الجنيد هو أبو القاسم الجنيد الخزار وهذا المتصوف أصله من "نهاوند" التي فتحت في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه[3] .
القشيري { 377م-465هـ}	القشيري هو عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك القشيري، درس الأدب في صغر سنه وهو من الذين تعلموا الفقه وسار في طريق الصوفية[4].

الشكل رقم (04): جدول يوضح بعض الشخصيات الصوفية.

تطرقنا في هذا الجدول إلى بعض الشخصيات الصوفية التي كان لهل أثرا في هذا العلم وأثروا المكتبة الصوفية بمؤلفاتهم القيمة والمفيدة ونذكر منهم على سبيل المثال الجنيد والقشيري.

[1] ينظر: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص 304.

[2] ينظر: المرجع نفسه: ص 118.

[3] ينظر: المرجع نفسه : ص 114.

[4] ينظر: المرجع نفسه : ص 332.

وقد ذكر الروائي "مفلاح" العديد من كبار المتصوفة الذين مجدوا لهذا العلم ومنهم الجنيد والقشيري، ويقول "بصافي المايدي":«**وسرد الهاشمي المشلح أقوال وآراء عديد المتصوفة والمفكرين الذين مجدوا التصوف وألفوا عنه، وذكر أسماءهم ومنهم الجنيد وعبد القادر الجيلي، والغزالي، والقشيري**»[1].

فقد ذكر الهاشمي هؤلاء المفكرين والصوفية وهم الجنيد والجيلي والغزالي والقشيري ليدعم رأيه حول هذا الاتجاه ألا وهو الاتجاه الصوفي، وكانت هناك آراء تتضارب بين مؤيد للصوفية وبين معارض لها، نلاحظ مثلا أن "الهاشمي المشلح" كان مواليا للصوفية، ويظهر ذلك من قوله:«**وجدت في كتب علمائنا أدلة كثيرة تبيح زيارة الأضرحة والترحم على سادتنا ومشايخنا**»[2].

وكان "رابح اللمة" معارضا، وقال أنها شرك قاصدًا بهذا زيارة الأضرحة والترحم على الأولياء، في حين كان "هواري البني" كان طرفًا محايدًا نوعًا ما، يهتم بالسياسة أكثر من أي شيء آخر، وهذا قوله في الأطراف المتصارعة داخل المدونة «**العالم اليوم صار قرية وأنتم يا أعراب مازلتم تتصارعون حول آراء متخلفة قال بها فقهاء أو مجرد طلبة عاشوا في القرون الغابرة يا للتخلف انتبهوا إلى أنفسكم يا بشر، وانظروا إلى واقعكم القذر، نحن في زمن جديد زمن الإنترنيت والفضائيات والجيل الثالث وأنتم – متصوفة وسلفية – تتعاركون حول بقايا الماضي الكئيب**»[3] .

إن الشخصيات الصوفية التي ذكرها "محمد مفلاح" هم من كبار الصوفية، وكان لهم باع طويل في هذا العلم وأثروا المكتبة الصوفية، دون أن ننسى الأعمال التي قاموا بها ونجد منهم الغزالي كأبرز مثال، الذي كان له أثرًا بارزًا على الأمة الإسلامية، ويبقى لكل مجال أو علم أهله الذين يكتبون فيه ويهتمون به.

---

[1] الرواية : ص 44.

[2] الرواية : ص 42.

[3] الرواية: ص 44.

تطرقنا في هذا الشق إلى مكونات الخطاب الصوفي من معجم ورموز وشخصيات، وكذلك تناولنا المصادر والطرق الصوفية...إلخ، وسنحاول في الشق الموالي البحث عن الأبعاد والدلالات التي تخص العناصر المستخلصة من هذا الشق.

الفصل الثانـي:

"أبعاد الخطاب الصوفي في رواية سفر السالكين لـ : محمد مفلاح".

1 – الأبعاد التاريخية.

2 – الأبعاد الدينية .

3 – الأبعاد الأسطورية.

1- البعد التاريخي:

نجد في هذا الشق الكثير من المظاهر التي يمكن أن تكون لها أبعاداً تاريخية وهذه المظاهر تطرقنا إليها في الفصل الأول، بالضبط في المصادر الصوفية دون أن ننسى بعض العناصر الأخرى كالرمز أو الغناء الصوفي ... إلخ .

أ - التربية الذليلة:

نبدأ بالتربية الذليلة الموجودة عند الصوفية، والتي يتماثلون فيها مع النصارى فالتربية الذليلة هذه هي أن الصوفي أو المريد مثلا، يخضع لشيخه الذي يعلوه درجة، هذا الخضوع الذي يمكن أن نقول عنه أنه ضرب من التقديس، حيث إن المريد يذل نفسه أمام شيخه وكأنه هو الذي وهبه الحياة وأَنَارَ له الطريق بعد أن كان في ظلمة، وبعد أن كان كالأعمى لا يرى دربه، يقول الروائي "محمد مفلاح" في هذا الشاهد:«**صراحة أنا كنت غارقا في عالم التفاهة وسادتي جعلوني أتذوق الحياة**»[1]،وقول الروائي أيضا:«**سادتنا ومشايخنا**»[2] .

هذه المقاطع السردية يمكن أن تبين لنا مكانة السادة ومشايخ الصوفية، وتبين الاحترام الكبير الذي يكنه فقراء الصوفية لكبارهم ومشايخ طرقهم، والمظهر الذي ذكرناه –التربية الذليلة– له أبعاد تاريخية، فلو عدنا مثلا إلى العصر الجاهلي لوجدنا مثل هذا التقديس حيث كان لقائد القبيلة أو سيدها هيبة خاصة وشأن كبير، وهناك نظرية للفيلسوف هيغل (hegel) تتحدث على الجدلية القائمة بين السيد والعبد في العصر القديم تطرق إليها في كتابه "تجسد الروح" والذي تحدث في جانب من جوانبه عن عدة مراحل للروح الإنسانية، ومنها مرحلة السيد والعبد و«**المرحلة الثالثة لتطور الروح، التي أسماها هيغل تجسد الروح، هي مرحلة السيد والعبد فهي المرحلة السابقة لمرحلة الصراع حتى الموت، يدرك المنتصر أنه من الأفضل له إبقاء غريمه على قيد الحياة و استغلاله**

[1] الرواية : ص 38.

[2] الرواية : ص 42 .

وتحويله إلى عبد له. يقول هيغل أن مرحلة السيد والعبد نجدها في المجتمعات البدائية »[1]،فالسيطرة التي تكلمنا عنها، كان قد ذكرها هيغل في مايسمى بنظرية السيد والعبد وجدلية السيطرة القائمة بينهما، فالإنسان بطبعه يحب السيطرة على كل شيء، لكن حسبه لتظهر سيطرة السيد لابد من وجود عبد تقوم عليه هذه السيطرة، وكما ذكر هيغل فإن هذه النظرية كانت قائمة في المجتمعات البدائية.

وظاهرة تعظيم المشايخ يمكن أن يكون لها بعدا تاريخيا أيضا، ففي العصور الوسطى مثلا عند القساوسة والباباوات والرهبان في الديانة النصرانية كانوا يذلون الناس إلى أبعد الحدود، وهذا ما يمكن أن يتوافق مع الصوفية (الشيخ والمريد)، فالقساوسة في العصور الوسطى عُرف عنهم شدة قسوتهم على الناس، وأخذهم لحقوقهم وإذلالهم وكانوا يخدمون الكنائس على حساب جهد الشعب، وحق الناس، وكان الرهبان أو القساوسة لهم صكوك الغفران، هذه الصكوك إما يغفرون بها للناس، أو يحرمونهم من التوبة يعني أن الذي يذهب للقسيس بهدف تخليصه من الذنوب والأدران التي يحملها، قد يخلصه من هذه السيئات التي أثقلته، وقد لا يخلصه منها فإذا اعترف بذنوبه وخلصه الرهبان منها فقد فاز، وإذا لم يستطع "البابا" تخليص شخص معين فذلك الشخص حسب اعتقادهم في النار.

وهناك شاهد يمكن أن ندعم به هذا الجزء ويبين هذا المقطع السردي كيف أن المريد المتبع للطريقة يذل نفسه أمام شيخه، يقول الروائي:«**قبلت عمامته وكتفه اليمنى،وقد لامست لحيته(...)حاولت لثم يده**»[2]، نلاحظ هذا الفعل من الصوفي الذي حاول تقبيل يد الشيخ، فمن هذه الحركة نستخلص نوعا من الذل أو الخوف أو ما يمكن أن نقول عنه أنه احترام زائد يؤدي إلى التقديس، (تقديس الشيخ) والرفع من مكانته هذا والمريد ممنوع عليه الخطأ أمام شيخ طريقته فيجب أن يكون أكثر حذراً في تعاملاته وسلوكاته وأفعاله تجاه شيخه وأمام فقراء الطريقة .

[1] قصة الفلسفة الغربية: فلسفة التاريخ عند هيقل، محمد زكريا توفيق، موقع الحوار المتمدن-العدد2897- 2010/01/23 - 09:30، المحور: الفلسفة، علم النفس وعلم الاجتماع، 2016/05/06، 20:40.

[2] الرواية : ص 66.

ب – الغلو:

إن مظهر الغلو الذي تطرقنا إليه في الفصل الأول في مصادر الصوفية، والذي يعني المحبة الزائدة للأئمة ومشايخ الصوفية، وهذه الخاصية يتماثل فيها المتصوفة مع الشيعة الذين يكنون محبة كبيرة لشيوخهم، فالشيعة من أتباع الإمام "علي" رضي الله عنه وأرضاه، ولهذا المظهر بعد تاريخي يتمثل في العصر الجاهلي، حيث نجد في القبائل الجاهلية هذه المحبة والخوف من شيوخ القبيلة الكبار الذين يسيّرون القبيلة، وأبرز القبائل السائدة في العصر الجاهلي قبل ظهور الإسلام، نجد الأوس والخزرج* وبعض القبائل الأخرى التي كانت تتطاحن، والقوي فيها يأكل الضعيف.

وكان الغلو مبالغا فيه في ذلك العصر، وأفراد القبيلة لا يخلفون أمراً لقائدهم، وكان إذا دخل أحد أفراد القبيلة إلى خيمة "الزعيم" ينحني خوفا واحتراما للفرد الأول في قبيلته وإذا لم يفعل هذا فهو لم يكن أي احتراما لكبير القوم، وقد يؤدي هذا الفعل إلى هلاكه وموته، ونلاحظ في الرواية وجود بعض المشاهد التي تعكس لنا هذا المظهر وهو الغلو أو المحبة لشيخ الطريقة، يقول الروائي:«**ركضت نحو الشيخ الجليل سيدي محمد الفاتح(...)قبلت عمامته وكتفه اليمنى**»[1].

نلاحظ حركة الركض من هذه الشخصية الصوفية، فهذا دليل على الاحترام الكبير والمحبة، وقد يدل على الخوف أيضا، وكذلك ذكر الروائي لكلمة "سيدي"، وأيضا تقبيل العمامة أو الرأس واليد فهذا كله يدل على الاحترام الزائد والمحبة لأن تقبيل الرأس يكون للوالدين (الأب والأم) مثلا، لأن برهما عظيم ومن رضي عنه والداه فقد فاز في الدنيا والآخرة ولا يشقى في هذه الحياة إطلاقا .

ج – طقوس العبادة :

إن طقوس العبادة الموجودة عند الصوفية من رقص وتصفيق وتمايل كانت سائدة في العصر الجاهلي، فكانت القبائل الجاهلية تقام فيها مثل هذه الطقوس، وتقام حلقات

* قبيلتان من قبائل غسان بن الأزد الكهلانية القحطانية، هاجرت إبان انهيار سد مأرب لتستوطن يثرب أو ما يعرف اليوم بالمدينة المنورة .

[1] الرواية : ص 66.

للرقص والتصفيق، خاصة بعد الانتصار في الحروب، فهذه الحلقات تتوسط القبيلة وهي عبارة على احتفال أو عرس يكون بحضور رئيس القبيلة وفرسانه الشجعان وحتى النساء والأولاد وكبار السن كذلك، تدوم هذه الاحتفالات حتى الصباح يحتسي فيها بعض أفراد القوم الشراب وما طاب من الفاكهة، وقد يكون في هذه الحلقات بعض الاستعراض سواء من النساء ويتمثل في "الشطح" أو من الجنود، وتكون هناك مبارزة تمثيلية تهدف إلى الفرجة، يقوم بها شجعان القبيلة، وذكر "محمد مفلاح" في هذا الشاهد نوعاً من الرقص الذي يشبه ما كان سائداً في العصور الماضية عند القبائل، يقول:«**اهتز جسدي الملتحم بأجساد إخواني الفقراء**»[1].

فالضرب بالمزامير والدف، وكذلك الرقص والتمايل كانت موجودة منذ القدم، وهذه الحركات والأفعال التي تكون في حلقات الصوفية وخلواتهم يتقربون بها إلى الله ويختلف الرقص والتصفيق والتمايل من ديانة إلى أخرى، ونجدها أيضا في الديانة النصرانية، فهي تقترب إلى الرب عندهم، ولها بعداً أسطوريا سنتطرق إليه لاحقاً، وكذلك وجد الرقص والغناء في الديانة الهندية وعرف سابقاً عندهم ومازال إلى الآن، وهذا ما نشاهده في الأفلام الوثائقية التي تعكس الحالة الاجتماعية لهذا الشعب ذو الحضارة القديمة.

ونجد هذا الرقص أيضا عند "الإسبان" وما يعرف عندهم برقصة "الفاندانغو"، وهي رقصة مشهورة جدا في إسبانيا عرفت منذ القدم، والرقص والغناء له أبعاد تاريخية تعود إلى آلاف السنين ومرَّ عبر العديد من الديانات والشعوب خاصة المشارقة كالمصريين مثلا، لكنه يختلف من شعب إلى آخر ومن ديانة إلى أخرى، فدلالته عند النصارى هو التعبد والتقرب إلى الرب، أما في الجاهلية فكان للاحتفال والترفيه.

د – السفر والسياحة في البراري:

هذا المظهر متداول عند الصوفية وهو كذلك موجود في الديانة الشرقية (الهندية) والسفر في البراري أو السياحة له بعد تاريخي، فهو يذكرنا بالترحال قديما عند بعض القبائل الجاهلية فالحل والرحال سلوك اجتماعي تقوم به القبائل بحثا عن الماء، والكلأ

[1] الرواية: ص 68.

للماشية لأن ظروف الصحراء صعبة جدا، يرتحلون بحثا عن مكان أفضل يساعدهم على قضاء سنوات عديدة وذلك بوجود الماء والعشب للنوق والجمال والمواشي والأحصنة فكان همهم الوحيد البحث عن الماء، فإذا وجدوه ساروا إليه ولم تكن هناك حدود سياسية تمنعهم من السفر والاكتشاف، وإذا كان السفر عند الصوفية يفتح آفاقا جديدة، يسافر فيها الصوفي لاكتشاف القبب والأضرحة التي بنية من أجل الأولياء الصالحين.

والسفر أيضا متنفس للصوفي وراحة لنفسه التي تبحث عن الاستقرار والعبادة والإيمان والتعلم،ومادام أن بداية الصوفية كانت إقتداءً بالنبي محمد صل الله عليه وسلم وقد يتأثر الصوفية برحلة الإسراء والمعراج التي حدثت للرسول صل الله عليه وسلم،قال تعالى﴿**سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١** ﴾[1]، فهذه الرحلة التي قطعها الرسول صل الله عليه وسلم من المسجد الحرام(مكة) إلى المسجد الأقصى(القدس) ولعل الصوفية تأثروا بها.

والسفر يدل على البحث والاكتشاف، والتجديد والتغيير وما إلى ذلك، ويقول الإمام الشافعي عن فوائد السفر:

« تَغَرَّبْ عَنِ الأوطانِ في طلبِ العُلا وَسَافِر فَفِي الأَسْفَارِ خَمْسُ فَوَائِدِ

تَفَرُّجُ هَمٍّ واكتِسَابُ مَعِيشَةٍ، وَعِلْمٌ،وآداب،وَصُحْبَةُ مَاجِدِ»[2] .

ويقول أيضا في هذه الأبيات التي هي بعنوان "فوائد الغربة" :

« مَا فِي المُقَامِ لِذِي عَقْلٍ وذِي أَدبٍ مِنْ رَاحَةٍ فَدَعِ الأَوطَانَ واغترِبِ

سافر تجد عِوَضا عَمَّنْ تُفَارِقَهُ وانْصَبْ فَإِنَّ لَذِيذَ العَيشِ فِي النَّصَبِ

إِنِّي رَأَيتُ وُقُوفَ المَاءِ يُفسِدُهُ إِنْ سَاحَ طَابَ وَإِنْ لَمْ يجر لَمْ يَطِبِ»[3].

---

[1] الإسراء: الآية، 01.

[2] أبو محمد بن إدريس الشافعي: الديوان، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، (ط:3)، 2012م، ص31.

[3] المرجع نفسه : ص19.

هذه الأبيات للإمام الشافعي يتحدث فيها عن فوائد الاغتراب، ويأمر الإنسان أن يسافر، فحتى لو فارق أشخاصا أو أماكن سيجد تعويضا يسد له حزن الفراق، ويشير أيضا إلى وجوب الاجتهاد في هذه الحياة، ويتكلم عن الماء الراكد والماء الذي يجري ويقول أن الماء الجاري أحسن وأطيب من الماء الراكد.

والماء عند القبائل الجاهلية يدل على الحياة أو بالأحرى البحث عن الحياة والبقاء فالترحال قديمًا كان يُخَيِّر القبائل بين البقاء (عدم التنقل) الذي يعني الموت حتمًا لأن الماء نَفَذَ وبالتالي موتهم وموت حيوانهم أو المغادرة التي تعني الحياة بحثا عن الماء،والسفر عند الصوفي يخلصه من شوائب المادة «**ويكاد يتفق كثير من شيوخ التصوف على أن السياحة والسفر وسيلة لكي تتخلص الروح من أدوات المادة لتتمكن من الارتقاء إلى عالم الملكوت، وهذا السفر له وجهان: وجه مادي، هو أن يضرب الصوفي في الأرض للتأمل في الحقائق الإلهية، وسفر روحي وهو الارتقاء بالروح عبر المقامات والأحوال وصولاً إلى الحضرة الإلهية**».[1]

فالسفر عند الصوفي سفر مادي للتأمل في ملكوت الله، والثاني روحي يصبو فيه للوصول إلى الحضرة الإلهية وارتبط السفر عند الصوفية بقصة موسى والخضر الموجودة في سورة الكهف، فالنبي موسى سافر للقاء الخضر،لأن الله أوحى إليه أن الخضر أعلم منه (من موسى)، و«**قد جاء في تفسير هذه الآية أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال:"بينما موسى في ملأ من بني إسرائيل جاءه رجل فقال: هل تعلم أحد أعلم منك؟ قال موسى: لا، فأوحى الله إلى موسى: بلى عبدنا الخضر، فسأل موسى السبيل إليه فجعل الله له الحوت آية، وقيل له إذا فقدت الحوت فارجع فأنك ستلقاه، وكان يتبع أثر الحوت في البحر**»[2]، ويقول الله في محكم تنزيله في سورة الكهف ﴿**قَالَ أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ فَإِنِّى نَسِيتُ ٱلْحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ ۚ وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ عَجَبًا ﴿٦٣﴾ قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ ۚ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا ﴿٦٤﴾**﴾[3].

[1] عبد الإله بن عرفة وآخرين: جمالية السرد في الرواية العرفانية، ص 155.

[2] المرجع نفسه: ص 136.

[3] الكهف: الآية 63-64.

إن تضييع الحوت من طرف موسى هو دليل على وجود الخضر والالتقاء به و«**تبدأ القصة برحلة موسى وفتاه إلى مجمع البحرين، المكان الموعود للقاء العبد الصالح، لكن الحوت يضيع في مجمع بينهما بفعل نسيان الفتى، ثم يعودا أدراجهما بعد تجاوز المكان الموعود إلى أن يلقيا مطلوبهما، ثم تبدأ رحلة ثانية يكون فيها موسى تابعا للعبد الصالح، ذلك أن القصة القرآنية تعلن ميزة جوهرية لهذه الشخصية وهي العلم اللدني**»[1]، وذكر الله تعالى ذلك بقوله :﴿ **فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا** ﴿٦٥﴾ ﴾[2].

وهذه الآية تظهر أن ما يتميز به الخِّضر عن موسى هو خاصية العلم اللدني، أما الرحلة الثانية بين موسى والخضر ففيها شروط من الخضر وهي «**مشروطة بتحذير الخضر لموسى عليه السلام من نوع المعرفة التي يمتلكها، والتي تكون حافزاً له للتساؤل والاعتراض،ثم تتوالى أفعال"الخضر"ولكن يتوالى معها إنكار موسى رغم تذكيره بما قطعه على نفسه من عهد بألا يعود إلى طرح السؤال إلى أن يفترقا**»[3].

إن موسى نبي الله سافر إلى الخضر للقائه، وذلك لأنه يريد معرفة ما عنده من العلم اللدني وذهب في رحلة مع فتاه، وكان فقدان الحوت هو الدليل على وجود الخضر ولما نسى موسى الحوت وفقده التقى بالخضر، وأراد أن يتعلم منه وطلب موسى أن يتبعه ويعلمه مما تعلم لكن الخِّضر قال له أنك لن تستطيع الصبر معي، وقال له موسى سأصبر فطلب الخضر من موسى أن لا يسأله في أي شيء، ومشيا معا في طريقها وأخرق الخضر السفينة التي أقلته هو وموسى،قال الله تعالى ﴿**فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا** ﴿٧١﴾ ﴾[4].

---

[1] عبد الإله بن عرفة وآخرين :جمالية السرد في الرواية العرفانية، ص 137.

[2] الكهف : الآية 65.

[3] عبد الإله بن عرفة وآخرين : جمالية السرد في الرواية العرفانية، ص 137.

[4] الكهف : الآية 71.

ووجد الخضر غلاما فقتله وأتبع السير، ووجد جدارا آيلاً إلى السقوط فأقامه الخضر وموسى يسأله في كل مرة عن أفعاله، وفي الأخير شرح له الخضر سبب كل فعل سواء في السفينة أو الغلام أو الجدار.

وما يهمنا في هذه القصة القرآنية هو أن الصوفية ينطلقون منها، والسفر عندهم يبدأ من قصة موسى ولقائه بالخضر، ومع أن نبي الله موسى ذو مكانة عالية في قومه، إلا أنه سافر لطلب العلم وأظهر حبه للتعلم وطاعته وتواضعه للخضر، الذي كان بمثابة شيخ له، والصوفية في طريقهم يأخذون من هذه القصة العبرة، فيصبح المريد طائعا لشيخه ليأخذ منه العلم ويتعلم منه الكثير من الأشياء التي تفيده في طريقه وترفع من مقامه ومع يقين موسى أن لا أحد أعلم منه، إلا أن الله أوحى له بأن الخضر أعلم منه فلم يصبر موسى حتى سافر وارتحل إليه والتقى به .

والشخصية الصوفية "الهاشمي المشلح" كان يسافر مع "الحاج العربي الشيلي" ترك عائلته وارتحل للسياحة وكذلك لزيارة قبب الأولياء، وصعد الجبال ودفع نفسه للصعود من أجل التبرك بمقامات الأولياء، وكان مداوما على حضور الحضرة الصوفية واهتم بهذا العالم– عالم التصوف– الذي غير حياته جذريا وصار يقرأ المخطوطات التي تتكلم عن الأولياء وذاق"الهاشمي المشلح" حلاوة الخلوة الصوفية التي طهرت قلبه من الأدران، لكن الشيء الذي أثر فيه في الأخير هو فقدانه لأصحاب مقعد القرانيت الذين ماتوا الواحد تلو الآخر، وطار وأصبح عصفوراً مغردًا في السماء الصافية رافضا العودة إلى هذا العالم الفاني .

وقد أشار "محمد مفلاح" إلى السفر يقول في هذا الشاهد «**عشق السياحة في البراري**»[1]، ويقول أيضا في الشاهد الثاني «**السياحة عبر البراري**»[2]، فالسفر والسياحة أو الترحال له دلالة إيجابية وليس الماء الراكد كالماء الذي يجري في الوديان وليس الشخص الذي يسافر ويرتحل كالشخص الذي لا يسافر ولا يتحرك، فالتنقل تجديد لحياته وبعث للطمأنينة في نفسه، ويفتح له آفاق ويتعرف على ثقافات وأماكن ما كان ليعرفها لولا

[1] الرواية: ص 35.

[2] الرواية: ص 65.

تحركه وتنقله، والصوفي كما ذكرنا سابقا له سفران، سفر عادي للدربة والتنقل إلى الزوايا وزيادة المشاهد وأماكن أخرى، وهناك سفر روحي حيث يبقى الجسم وتسافر الروح وتسبح في الأعلى كالطيور المعلقة في السماء.

هـ – زيارة القبور وتقديس المشاهد :

هذا المظهر موجود عند المتصوفة ويتماثل فيه الصوفية مع الشيعة، وهو أن الصوفية والشيعة يقدسون القبور والقبب والمشاهد، ويزورون الأولياء الصالحين الذين ماتوا وبنيت فوق قبورهم الأضرحة، فيصبح قبر هذا الولي مزاراً من طرف الناس وخاصة المتصوفة منهم، والصوفية والمذهب الشيعي يتشابهان في هذا المظهر، وتقديس القبور له بعد تاريخي ضارب في القدم، فالديانات السالفة كانت تقدس قبورها وتكن لموتاها احتراما كبيراً.

ولو عدنا مثلا إلى الديانة المصرية القديمة أو إلى عهد النبي موسى عليه السلام لوجدنا أن الفراعنة كانوا يحنطون الموتى ويقومون بدفنهم في أماكن لا يعرفها كل الناس خوفا على الجثة، ونجد كثيراً من ملوك الفراعنة كـ: "توت آمون" مثلا أو الملكة "نفرتيتي" قد حُنّطَا ودُفِنا مع بعض ثرواتهم وأشيائهم الثرية كالذهب مثلا والفراعنة دفنوا كبار ملوكهم كالطاغية فرعون في الأهرامات بطريقة عجيبة عجز حتى العلم الحديث على فك شفراتها.

فهم يستعملون بعض التخطيطات والحسابات الرياضية في عملية الدفن، ويظن الفراعنة أن لعنة الأرواح قد تلاحقهم، وأن الذي مات تبقى روحه حية تطارد كل من أساء إليها، ولو غضبت هذه الروح حسب اعتقادهم على شخص معين تهلكه وتلاحقه في الليالي المظلمة وتعكر له صفو حياته، وخوف الشعوب من ملوكهم جعلهم يهابونهم حتى بعد موتهم ودفنهم تحت التراب، وكلنا نعلم قصة فرعون وبما فعله في قوم موسى وببعض قومه، فكان يذبح الأولاد ويستحي النساء وكل شيء يسير تحت أمره، وصنف أنه أكبر طاغية على مر الأزمنة لأنه فعل ما لم يفعله أي مخلوق على وجه الأرض، حين قال مخاطبا قومه بأنه هو ربهم الأعلى، فكان يرهبهم ويرعبهم ولما مات حنطوه ودفنوه، وبقى عبرة لمن بعده ... إلخ، وكانت تسمى الجثث التي يحنطها الفراعنة بالمومياء.

وعرف على الفراعنة أنهم كانوا يزينون قبورهم وينحتون أشكالاً ذهبية في صورة الملك الميت ويدفنون مع الميت ممتلكاته الخاصة وإذا قام أي شخص بسرقة هذه الممتلكات طاردته اللعنة في بقية حياته إلى أن يموت.

وليس الفراعنة فقط من قدسوا القبور، فنجد أن الأمازيغ الذين استوطنوا شمال إفريقيا (تونس، الجزائر، المغرب) كانوا يقدسون قبور موتاهم وأوليائهم ويتماثلون في هذا مع ديانات أخرى وثقافات أخرى كالفرعونية أو الإغريقية، ومازالت قبور الأولياء، إلى الآن في شمال إفريقيا خاصة في دولة المغرب التي يوجد بها الكثير من الأولياء، وأيضا في الجزائر وبالضبط في الغرب الجزائري.

وذكر "محمد مفلاح" العديد من الشواهد في المدونة، والتي تبين تقديس القبور وبناء القبب فوق أضرحة الأولياء، ويقول الروائي في هذا الشاهد:«**ينتقل من حضرة صوفية إلى أخرى ومن زيارة ضريح إلى آخر**»[1]، ويقول في الشاهد الثاني:«**وزيارتهما لضريح سيدي واضح بن عاصم(...) زيارة أضرحة الصلحاء (...) زيارة القبب والقبور**»[2]، وأيضا:«**عبادة القبور التي يتخذها الناس أوثاناً، بعدما شيدوا عليها القصور ورفعوا فوقها القباب**»[3]، وكذلك قول الروائي:«**أتعتقد أننا نعبد القبور وأضرحة سادتي الأولياء**»[4] .

كل هذه الشواهد التي ذكرها الروائي تبين ظاهرة تقديس القبور عند الصوفية والشيعة وفي الديانة الإسلامية يوجد احترام للموتى وللقبور وليس تقديساً كما عند بعض المذاهب و الديانات الأخرى.

2- البعد الديني :

أ - الخلوة:

[1] الرواية : ص 37.

[2] الرواية: ص 41.

[3] الرواية : ص42.

[4] الرواية : ص42.

إن الخلوة هي سلوك أو فعل يقوم به المريد ليمحو وينزع ويتجرد من كل الشوائب والأدران لتحرير نفسه من ذنوبها وسيئاتها«**وهي انعزال الصوفي عن الناس، وجلوسه في مكتن معين، لترويض نفسه،وتفريغ قلبه من الخطرات المانعة من إدراك أسرار الطريق**»[1] ، والخلوة تقرب هذا المريد من خالقه لأن نية المريد في خلوته، هي تنقية النفس وإبعادها عن الشهوات وللخلوة أبعاد دينية فهي تطهر المريد وتغسل قلبه، وكأن الخلوة هي الخط الفاصل بين المريد أو الصوفي وعالمه الخارجي فتنسيه كل ذلك الوقت ما يحدث خارج الخلوة، وقد كان الرسول صل الله عليه وسلم يختلي بنفسه في غار حراء وأتاه الوحي وهو داخل الغار، وكان محمد خير خلق الله يصعد بأقدامه الطاهرة متحديا صلابة حجر الجبل، وذلك للوصول إلى الغار والجلوس داخله متعبدا لبعض الوقت وبعيدا عن قومه ... إلخ .

والخلوة تعمل على تخليص الصوفي من كل السيئات أو الأفعال التي قد تشغله عن ذكر الله لأن النفس صعبة الترويض، وصعبٌ التحكم فيها وهذا الزمن هو زمن الشهوات والملذات، وإذا اتبع الصوفي المغريات الدنيوية شغلته عن طريقه، فيجب عليه أن يقيد نفسه ولا يتركها تقع في فخ هذه الدنيا الزائلة، وبالخلوة يستطيع المريد أن يشغل قلبه بذكر الله ويعوده على ذلك ويصرفه عن أشياء دنيوية قد تفسد له طريقه التي بدأها ويتفرغ قلباً وقالباً لذكر المولى عز وجل، وعندما ينفرد بنفسه في خلوته يتذكر نعم الله عليه ويتدبر في آيات الله الكونية ويقرأ القرآن ويذكر الله.

كل هذه الأفعال من ذكر وقراءة القرآن والتدبر، هي بمثابة الضد للأشياء الدنيوية الأخرى كالشهوات مثلا لأن قراءة القرآن تهدي النفس وتطهر القلب، وأشار الروائي"محمد مفلاح" في المدونة إلى الخلوة وذكر في الشاهد الذي سنذكره مرادفا لها وهو العزلة يقول: «**فالعزلة تحي القلب وتنقيه من كل دنس، أبعدتني عن مخالطة الخلق وأرشدتني إلى طريق المحبة، لا شيء اليوم أصبح يخيفني أو يقلقني في هذه الحياة التافهة، أحببت الوحدة**»[2].

[1] عبد العزيز القصير: عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، ص337.

[2] الرواية: ص 103.

أشار الروائي في هذا المقطع السردي إلى الخلوة بذكره للفظة العزلة التي يمكن أن نقول إنها مرادف للفظة الخلوة، فالعزلة تحي القلب وتنقيه من كل دنس كما قالت هذه الشخصية الصوفية –الهاشمي المشلح–، وهذا الأخير ودع أصدقاءه الستة بعدما ماتوا جميعا وكان يجلس معهم في "مقعد القرانيت" حتى تم تسميتهم بـ: "أصحاب مقعد القرانيت" .

وأشار الروائي إشارة صريحة للخلوة يقول في هذا الشاهد"الهاشمي المشلح":«**وانتقلت إلى الخلوة الشهيرة بالعبادة، دخلتها مستعينا بضوء هاتفي المحمول وجدت نفسي وحيداً في الخلوة الهادئة، جلست على تربتها الرطبة، ثم قرأت بعض الصور القصار من القرآن الكريم، قضيت وقتا طويلا متأملاً حياتي الجديدة، فجأة غفوت فرأيت خلال تلك اللحظات نفسي وهي تسبح في السماء بين أسراب طيور بيضاء صغيرة الحجم، ثم احتضنتني غيمة تحولت إلى أمطار غزيرة، ثم أيقظتني نسمة باردة وبخفة نهضت، وغادرت الخلوة وأنا في غاية السعادة، لمت نفسي على غفلتي السابقة، كيف قضيت حياتي الماضية بعيداً عن هذه المعالم التي تشحن النفس بمشاعر قوية تسافر بك إلى ملكوت الصفاء؟ ! »**[1] .

في هذا المقطع السردي يصف لنا "الهاشمي المشلح" كيفية دخوله إلى الخلوة ويظهر من حديثه أنها مظلمة نوعا ما لأنه استعان بهاتفه المحمول وأشعل ضوء الهاتف لينير به هذا المكان، والخلوة ليست مكاناً واسعاً، بل هي ضيقة نسبياً وحسب وصف الهاشمي للخلوة يتبين أنها مكان عادي، وإن تربتها رطبة فهي ليست مكاناً للزينة بل هي مكان للعبادة وذكر الله وقراءة القرآن، وهي مكان للتأمل كما قال "الهاشمي المشلح" عندما كان داخل الخلوة غفا ورأى رؤية وهي أنه رأى نفسه وهي تسبح بين أسراب طيور بيضاء صغيرة الحجم واحتضنته غيمة تحولت إلى أمطار غزيرة.

ولو بحثنا عن دلالة هذه الرؤية لقلنا إن "الهاشمي المشلح" عند دخوله الخلوة وقراءة بعض السور القصار جعله هذا يتخلص من كل ذنوبه الملتصقة به، والتي تساقطت منه كما تتساقط الأمطار من الغيوم، فأحس أنه خفيف وسعيد، ولام نفسه بشدة

[1] الرواية : ص 95.

على الغفلة التي كان فيها قبل وانضمامه إلى الطريقة، وكان منشغلا عن المعالم التي تقوى نفسه وتشحنها بالإيمان وتنقي النفس وتعمل على تصفيتها .

ب – المكوث في الجبال:

هذا المظهر موجود عند الصوفية، ويتشابهون فيه مع الديانة الشرقية، فعرف عنهم مكثوثهم في الجبال مع الثعابين، وهذا المظهر عبارة عن مجاهدات أو رياضات لإتعاب الجسم، فيرهق المريد جسمه بالسفر والسهر والصوم أو صعود الجبال والمكوث فيها متحديا كل مخاطر الجبل، والجبل يدل على الصبر والتحمل والشدة لأن ظروفه صعبة جدا، والصوفي أو المريد عند صعوده للجبل يقوم بنوع من العبادة، وهو مجاهدة الجسم.

وكان قدوتنا رسول الله صل الله عليه وسلم يصعد إلى جبل النور للمكوث في غار حراء والتعبد فيه ... إلخ، وبالرغم من صعوبة الكهوف والغيران والخانقاوات التي في الجبال، إلا أن المريد الماكث فيها يجد راحة تبعده عن صخب المجتمع الذي ينتمي إليه ويجد الهدوء والسكينة، وينسي للحظات هذه الدنيا الفانية ويتطلع إلى كيفية الوصول إلى الله بقلب سليم ويحيلنا هذا المظهر(المكوث في الجبال) إلى قصة أصحاب الكهف الذين صعدوا إلى الجبل ومكثوا في كفهم ثلاثمائة وتسعة سنوات، هم فتية لا يعلم عدتهم إلا الله تعالى، هربوا من حاكم مسيحي ظالم أراد أن يردهم عن دينهم وفروا من قوم كانوا يعبدون الأصنام لأنهم آمنوا بالله الواحد القهار، وصعدوا الجبل، وناموا في الكهف سنين عدداً وبذلك نجاهم الله من الحاكم المستبد... إلخ.

إن المكوث في الجبل له بعد تاريخي وديني قد يتطابق مع قصة أصحاب الكهف التي ذكرت في القرآن الكريم، فهي تدل على الإيمان وصدق التوبة لأن أصحاب الكهف فروا بدينهم ولم يبدلوه ولم يخضعوا لحاكمهم. وأيضا للجبل في الدين الإسلامي رمزية خاصة، ويذكرنا هذا بقصة ابن النبي نوح الذي لم يؤمن بالله ولما جاء الطوفان أراد الصعود إلى أعلى الجبل ضنا منه أنه سيحميه ويعصمه من الماء، لكن نوح نادى عليه بأن لا عاصم اليوم من أمر الله وكان من الهالكين .

ويمكن أن نعرج إلى المدونة لنستشهد ببعض المقاطع السردية تبين مظهر صعود الجبل أو المكوث في الجبال والغيران والصبر في مثل هذه الأماكن، لأن الصبر طريق الفرج، والصابر له أجر كبير يأخذه جزاءً لصبره وصدقه في طريقه، يقول "الهاشمي المشلح":«**انتقلت في حافلة "كرسان" إلى الجبل الأخضر(...)أريد صعود الجبل(...)أسرعت الخطى نحوى أحد الدروب المؤدية إلى قمة الجبل .بصعوبة كبيرة صعدته حتى وصلت المكان الذي كنت أرغب في زيارته منذ سنوات طويلة**»[1]، ويقول الهاشمي في الشاهد الثاني «**نزلت من على قمة الجبل وقلبي يفيض محبة**»[2].

فهذه الشخصية الصوفية وجدت في صعود الجبل راحة رغم أن صعود الجبل فيه تعب وكانت هذه الشخصية تتطلع وترغب في زيارة هذا الجبل منذ سنوات طويلة ومظهر صعود الجبل من تعاليم بوذا الثمانية التي نصح بها دراويشه ورهبانه.

ويمكن أن يحيلنا المكوث في الجبال من طرف الصوفية إلى أقوام سكنت الجبال مثل قوم ثمود الذين اتخذوا من الجبال بيوتا، ونحتوا الصخور لتصبح لهم مساكن، وقوم ثمود هم القوم الذين كذّبوا نبي الله،وعقروا الناقة بالرغم من تحذيرات النبي صالح، وفعذبهم الله عذابا شديدا، والجبل هو مسكن الكثير من البشر على مر العصور، والمريد الصوفي يصعد إلى الجبل ليقوم بمجاهدات وعبادات لتعلم معنى الصبر والتحمل وزيارة الأضرحة والجبال عند الصوفية هو مقدس وشعيرة من الشعائر في الدين الإسلامي (جبل عرفة) والصوفية كأنهم جزء من هذا الجبل، لأن معظم قبب أوليائهم يكون مقامها في الجبال، وهذا الأخير يبقى غامض كغموض لغة الصوفي وشخصيته وهو مكان فسيح وشاسع فهو مصدر للتأمل لدي الصوفي .

أما الجبل في الفكر الإغريقي فهو مسكن للعديد من الآلهة، فمثلا **"جبل الأولمب olympus مأوى الآلهة"**[3]، لأنه يحمل عديد آلهة الإغريق مثل: **آرتميس**[4] **وأبولو**[1]

---

[1] الرواية: ص 104.

[2] الرواية: ص 105.

[3] دريني خشبة: أساطير الحب والجمال: دراسة ونصوص، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط) 2009م، ص 25.

[4] آرتميس : إلهة الصيد والعذرية والقمر، حامية صغار الحيوانات والبشر.

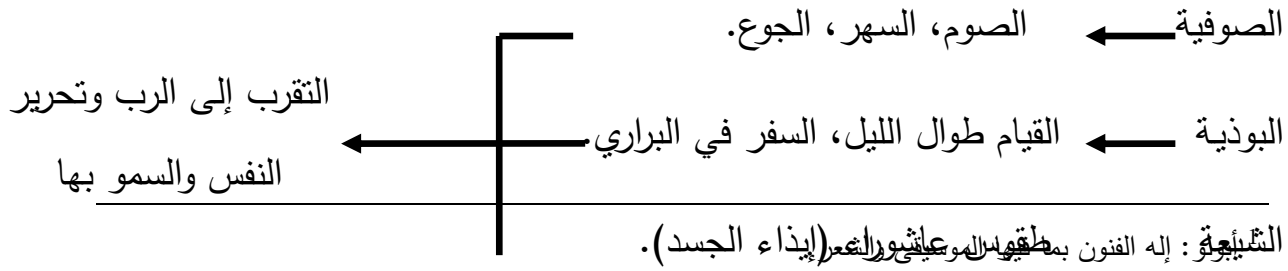
وآريس[2]...إلخ، وكانت عديد معابد الإغريق في الجبال شيدها الإغريق لآلهتهم، وكذلك الحضارة الرومانية بنت المعابد بمختلف أشكالها، وبأحجام كبيرة تعكس لنا قوة هذه الحضارة، ومازالت كل المعابد المشيدة صامدة في وجه الطبيعة إلى الآن .

وصعود الجبل في الرواية من طرف "الهاشمي المشلح" دائما ما ارتبط برغبة قوية وحب الصعود، ودائما ما ارتبط بالبحث عن ولي أو مقام من مقامات الأولياء، مثل قول "الهاشمي المشلح":«**مقام أم المدافع**»[3]، وهذا هو المقام الذي رغب الهاشمي للوصول إليه منذ سنوات طويلة.

ج – تعذيب الجسد و الرياضة:

يعمل المتصوفة على مجاهدة أجسادهم بالسفر والتنقل وصعود الجبال والمكوث فيها لأوقات طويلة متحملين المشقة، وكذلك نجدهم يصومون ويسهرون كثيراً وهذا الفعل فيه نوع من التعب والمشقة، وإن خاصية تعذيب الجسد موجودة في كل الديانات بما في ذلك الصوفية والبوذية، ولو نظرنا لوجدنا نوعاً من التطابق والتناص في تعذيب الجسد بين المتصوفة والشيعة.

فالطقوس الدينية التي يقوم بها الشيعة من كل عام (يوم عاشوراء) يعذبون فيها أجسادهم ويؤذونها ونراهم عراة يضربون أبدانهم فتسيل الدماء، وفي اعتقادهم أن مثل هذه الطقوس والعبادات يقربهم إلى الله ويسموا بأرواحهم ويحررها، فهذا اليوم الذي يشهده الشيعة من كل عام يمزقون أجسادهم بآلات حادة حتى تسيل منه الدماء في مشهد تراجيدي،وهذا الفعل يذكرنا بالصوفية في مجاهدة الجسد، وكل ديانة لها طقوسها في العبادة، ويمكن أن نستخلص نقطة تلتقي فيها هته الديانات، ونضع مثلا هذا المخطط :



[2] آريس: إله الحب والانتقام.

[3] الرواية : ص104.

الشكل رقم(05): يوضح نقطة التلاقي في أحد المظاهر بين هذه الديانات الثلاث.

هذا الشكل الذي أمامنا يبين بعض نقطة تلاقي في مظهر تعذيب الجسد عند كل من الصوفية والبوذية والشيعة، فنرى أن هناك نوعا من التشابه في مظهر التعذيب، فمثلا عند الصوفية يكون بالسهر والتجوع، والبوذية كذلك بالسفر والقيام، أما عند الشيعة فهناك إيذاء للجسد بطريقة خاصة، لكنه قريب جدا من مظهر التعذيب عند الديانتين اللتان ذكرتهما.

وذكر الروائي "محمد مفلاح" في الرواية بعض المقاطع السردية التي تبين نوعا من مجاهدة الجسد، يقول بصافي المادي عن "الهاشمي المشلح":«**ثم صار ينتقل من حضرة صوفية إلى أخرى**»[1]، ويقول الهاشمي عن زيارته لوالدته «**لما وصلت مدينتي، زرت والدتي(...)، ماذا جرى لك يا ولدي؟ وجهك شاحب وشعرك غزاه الشيب.ثم وضعت يمناها على جبيني وهي ترجوني أن أستريح قليلا**»[2].

الشاهد الأول يبين لنا نوعا من مجاهدة الجسد، فالتنقل الكثير بين الأضرحة يتعب المريد أو الصوفي ويرهقه والشاهد الثاني يبين لنا أن الهاشمي المشلح تلك الشخصية الصوفية أرهق بدنه كثيرا حتى أن والدته لاحظت ذلك عليه عند عودته إلى المنزل بعد أسفاره الطويلة إلى أضرحة الأولياء، فلاحظت أن وجهه شاحب ورأسه غزاه الشيب، وكانت تترجاه أن يستريح قليلا،لأنها تعلم أنه مُرهق كثيراً وهذا الإرهاق عاد بالسلب على جسده.

وتعذيب الجسد يختلف من ديانة إلى أخرى ومن مذهب إلى آخر، وكل ديانة لها طريقة معينة وطقوس تختلف عن الديانة الأخرى، فالمتصوفة لهم طريقتهم وهي السفر والصوم والجوع وصعود الجبال... إلخ، والبوذية أيضا لهم طريقتهم وهي السفر في البراري، والمكوث في الخانقاوات... إلخ .

[1] الرواية: ص 37.

[2] الرواية : ص99.

د – الكشف:

تطرقنا إلى تعريف الكشف في الفصل الأول، والذي رأينا أن معناه إظهار الشيء ويكون الكشف عند المريد بالقلب، وهو أنه يعلم أو يرى أو يسمع أشياء لا يراها ولا يسمعها غيره، والكشف الصوفي يكون لبعض الصوفية، وليس كلهم والمتصوف أو المريد يصل إليه عن طريق الخلوة والمجاهدة، فهما طريق له للوصول إلى الكشف وقد يكون مثلا رؤية أو حلم، وذلك أن المريد يرى هذه الرؤية أو الحلم وتتحقق فالكشف إذن يحدث ببصيرة المريد وليس بالبصر يعني أنه لا يكون حسيا بل يكون معنويا.

وهناك قصة للنبي محمد صل الله عليه وسلم وهي رؤية قد تتناص مع الكشف عند الصوفية الذي له أبعاد دينية وهناك حديث متفق عليه يوضح ذلك:«**حدثنا عثمان قال: حدثنا جرير عن منصور عن ابن عباس قال: مر النبي صل الله عليه وسلم بحائط من حيطان المدينة–أو مكة– فسمع صوت إنسانين يعذبان في قبورهما، فقال النبي صل الله عليه وسلم:"يعذبان في كبير –ثم قال– بلى، كان أحدهما لايستتر من بوله، وكان الآخر يمشي بالنميمة" ثم دعا بجريدة فكسرها كسرتين فوضع على كل قبر منهما كسرة. فقيل له: يا رسول الله لما فعلت هذا ؟ قال: "لعله أن يخفف عنهما مالم تيبسا"أو"إلى أن ييبسا»**[1] .

إن الرسول صل الله عليه وسلم أراه الله تعالى عذاب هذين الشخصين، وهذا العذاب لم يراه حتى أصحابه الذين كانوا معه، لأن الكشف لا يكون إلا للأنبياء أو كما يعتقد الصوفية لأوليائهم للأولياء ومريدهم، وذكر الروائي "محمد مفلاح" مقاطع سردية تبين لنا الكشف الذي يحدث عن طريق الخلوة، يقول "الهاشمي المشلح":«**وإنتقلت إلى الخلوة الشهيرة (...) وجدت نفسي وحيدا في الخلوة الهادئة،(...) ثم قرأت بعض السور القصار من القرآن الكريم (...)، فجأة غفوت فرأيت خلال تلك اللحظات نفسي وهي تسبح في السماء بين أسراب طيور بيضاء صغيرة الحجم، ثم إحتضنتني غيمة تحولت إلى أمطار غزيرة، ثم أيقضتني نسمة باردة وبخفة نهضت وغادرت الخلوة وأنا في غاية**

[1] أبي عبد الله محمد ابن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق بيروت،(ط:1) 2002،1ص64.

السعادة لمت نفسي على غفلتي السابقة، كيف قضيت حياتي الماضية بعيداً عن هذه المعالم التي تشحن النفس بمشاعر قوية تسافر بك إلى ملكوت الصفاء؟!»[1] .

إن الرؤية نوع من أنواع الكشف، وسبب حدوث الكشف يكون بالخلوة، ولذلك فإن "الهاشمي المشلح" عند دخوله للخلوة وقراءة القرآن، والتأمل فكانت هذه الأفعال سببا في حدوث الرؤية حيث رأى نفسه تسبح في الفضاء مع أسراب طيور بيضاء، ونلاحظ أيضا أنه إلهام لأن الإلهام يفهم منه أمر أو ترهيب أو ترغيب، والهاشمي عندما استفاق لام نفسه، وكأن هذا كان ترهيبا أو نهيا على حياته السابقة، وعلى حالته وغفلته التي كان فيها وكيف كان قلبه غافلا عن مثل هذه المعالم التي تشحن النفس بمشاعر قوية .

هـ – الكرامـــة:

عندما أشرنا في الفصل الأول إلى تعريف الولاية وذكرنا الولي تطرقنا إلى تعريف الكرامة، فالكرامة هي شيء خارق يحدث للولي، ولا تكون الكرامة لأي شخص بل تكون للأنبياء أو الأولياء ويعتقد المتصوفة أن الله خص بعض أوليائه الصالحين والصادقين في الطريق بالكرامة، وهؤلاء الأولياء قد يقومون بأشياء خارقة أو يسمعون أصواتاً لا يستطيع سماعها شخص آخر، أو تتراءى أمامهم صور لا يمكن لأي إنسان آخر أن يراها فالكرامات التي تحدث للأولياء تذكرنا بالمعجزات التي نراها عند الأنبياء كالنبي موسى وقصة العصا التي تحولت إلى حية.

وكان النبي عيسى يحي الموتى ويبرئ الأعمى والأبرص، وكان يصنع من الطين كهيئة الطير وينفخ فيه فيصير طيراً بإذن الله تعالى، وهناك الكثير من المعجزات التي لا يمكن عدها، ذكرت في القرآن الكريم، ونجد أيضا بعض الأشياء الخارقة أو المعجزات الإلهية مثل: رفع عيسى إلى السماء، وهو النبي الذي سيبعث في آخر الزمان، ويرجع إلى هذه الأرض، وأيضا قصة أصحاب الكهف الذين ناموا ثلاثمائة وتسعة سنين في كهفهم وكان الله يقلبهم، ولم يأكلوا ولم يشربوا طوال هذه السنين...إلخ.

والمعجزات عند الأنبياء تذكرنا بالكرامة عند الأولياء و تكون المعجزة خارقة، فكذلك الكرامة الصوفية والولي هو صاحب الكرامة، وما يجعل بعض الصوفية أو بعض الناس

[1] الرواية: ص 95.

يميلون إلى ولي معين هو كرامته، لأن الولي بدون كرامة، قد لا يجعل منه ولياً، «**إذا كان حدث الكرامة هو لب قصة الكرامة، فإن بطولة شخصية الولي هي مدارها، إذ لا يمكن الكرامة دون شخصية الولي، تأخذ على عاتقها مهمة الإنجاز أي خلق الحادثة**»[1] .

فالولي هو الشخصية الرئيسية في قصة الكرامة وهو بطلها، ولا يمكن تحققها إلا بوجود الولي، هذا يعني أنها تخص الأولياء دون غيرهم، والولي قد تظهر ولايته بالكرامة التي تزيد من مكانته ورفعته، والله مَنَّ على أوليائه بالكرامة، وذلك لصدقهم واجتهادهم وطاعتهم المتصلة ومجاهداتهم لأنفسهم، وقد أشار الروائي محمد مفلاح في الرواية إلى الكرامة، يقول الهاشمي المشلح عن الولي الصالح أمحمد بن عودة « **إنه نجل سيدي يحي الصغير(...) وجاء في كتاب "الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني"أن الباي محمد بن عثمان "بنى" مشهد الولي الصالح الذي اشتهرت ولايته في البلاد حتى أمته الزوار من كل واد، ذي الكرامات المتصلة على ممر الأحيان والبركات التي شهد بها العيان والفضائل المشهودة**»[2] .

هذا الولي "أمحمد بن عودة" له كرامات كثيرة، وكرامته يشهد بها الكثير من الناس الذين عاشوا في زمنه ورأوا كراماته، وفضائله على الناس الذين كانوا حوله ويوجد مقام هذا الولي بمدينة وهران، وقال الحاج العربي الشيلي «**كم أحب شيخي صاحب الكرامات المعلومة**»[3]، يتكلم الحاج العربي هنا عن الشيخ سيدي محمد الفاتح الذي التقى به وركض نحوه لتقبيل عمامته.

3- البعد الأسطوري:

أ - الكرامة في بعدها الأسطوري :

مثلما أن للكرامة بعدا دينيا، نجد لها بعداً أسطوريا أيضا، والكرامة عند الولي قد تتناص مع أشياء خارقة تتعلق بالآلهة أو بأنصاف الآلهة، أو بشخصيات خارقة، وهذا ما نقلته لنا الحكايات والقصص الأسطورية على أبطال خارقين، والولي الصوفي الذي يمكن

[1] أسماء خوالدية: الفكة في قصص كرامات الصوفية بين التقديس والتحميق، ص 209.

[2] الرواية: ص 94.

[3] الرواية: ص 66.

أن تكون له كرامة كمشية على الماء مثلاً، أو الطيران فوق بساط لمسافات طويلة، ومثل هذه الخوارق لا نجدها إلا عند الأبطال الأسطوريين.

ونجد في التراث الأسطوري قصصا لحيوان خارق بعدة رؤوس أو نصفه العلوي بشر والنصف السفلي جسم حصان، مثلا كائن «**السنتور نسوس NESSUS**»[1]، ويمكن أن نشير أيضا إلى البطل "أوديسيوس" الذي تاه في البحر عشرة سنين، فهذا ليس بالأمر الهين وهو حدث خارق و"أوليس" لما لعنه "الإله بوسيدون" التقى الأول بعملاق داخل أحد الكهوف فأكل هذا العملاق«**سكيلا (...) يفترس ملاحي السفن التي تمر بالقرب من كهفه عند مدخل المضيق**»[2]. بعض أصدقاء أوليس، وقام هذا الأخير بفقع عين العملاق...إلخ.

وأشرت هنا إلى بعض الأساطير لأبين الأشياء الخارقة والتي يمكن أن تتشابه مع الكرامة الصوفية، ومثلما أن هناك أبطال أسطوريين، فكذلك الولي الصوفي هو بطل خارق لقصة خارقة هي الكرامة وهو الشخصية الرئيسية في تلك القصة، تدور الأحداث بفعله.

والبطل الصوفي كأي بطل أسطوري آخر يحمل مواصفات غير عادية تُظهر قوته، وكل شعب له بطله الذي يحمل آماله ويتحمل آلامه، وكل قصة أو حكاية أسطورية وراءها بطل خارق كالبطل الأسطوري الإيراني (أرش*)، فكل شعب له بطله الأسطوري أو الملحمي الذي يدفع نفسه من أجله، والولي الصوفي هو بطل له كراماته، قد يعلم بأنه ذو

---

[1] دريني خشبة : أساطير الحب والجمال، ص88.

[2] خليل تادرس: أحلى الأساطير الإغريقية، دار كتابنا للنشر، لبنان، المنصورية، (د.ط)، (د.ت)،ص129.

*أرش : رامي السهام الأسطوري وهو بطل دفع حياته لجغرافية بلاده، تقول الرواية الأكثر شيوعاً عن " أرش " أن القائد العسكري أفرو أسباب، حاصر الجيش الإيراني في منطقة " مازندارن" على سواحل بحر الخزر في الحرب المحتدمة بين إيران وطوران على عهد الملك " منو جهر "، وفي نهاية المطاق يقترح هذا الأخير الجنوح إلى السلم ويرحب الطوارنيون بالمقترح ويتم الاتفاق على أن يذهب أحد رماة السهام إلى أعلى جبل " البرز "، وهذا الجبل هو موضع الخلاف في بعض الأساطير، وأن يرمي بسهمه بأقصى طاقته شرقاً، وأن يكون مكان سقوط السهم هو الحد الفاصل بين جغرافية إيران وطوران، وكان " أرش " هو الفارس الذي اختاره شعبه ويطلق سهمه نحو الشرق ويبقى السهم محلقا منذ الصباح الباكر حتى غروب الشمس مخترقا الهواء ثم يعلق بجذع شجرة عند نهر جيحون ويسقط أرش ميتاً، وينتشر جسده في كامل التراب الإيراني عد هذه الرمية تحددت الحدود بين إيران وطوران.

كرامات وقد لا يعلم بذلك والمتصوفة قدسوا بطلهم الولي، ومظهر التقديس عرف منذ القديم وعند كافة الشعوب .

ب – الغناء وطقوس العبادة:

هذا المظهر تناولناه في بعده الديني والآن سنتطرق إليه في بعده الأسطوري،والرقص والغناء الصوفي لهما بعدا أسطوريا يتناص مع الطقوس الدينية قديما عند الإغريق، والتي تقام للإله "ديونيزوس"، فالطقوس التي يقوم بها الصوفية من تمايل ودوران ورقص ورفع للصوت كانت سائدة عند الشعب اليوناني القديم، ومثل هذه الطقوس موجودة في الكثير من الديانات وعند الكثير من الشعوب قديماً وحديثاً.

وكانت هناك احتفالات وشعائر تقام للإله "ديونيزوس" تكون في بعض الأيام المخصصة من كل سنة، ويكون في هذا الاحتفال العديد من الطقوس كالرقص وتقديم الخمر...إلخ، وتختلف أعياد الإله "ديونيزوس" عن الإله "باخوس" إله الخمر والمجون «**وترتبط أعياد ديونيزوس (Dionysies) بقوى الطبيعة وثرواتها، وبروح النشوة والفرح والثمالة، وبالإحساس بالتجدد**»[1].

وأعياد هذا الإله ترمز للنشوة والتجدد والفرح والخصب ويُؤدى فيها الإنشاد الديني وعرض للمسرحيات والقيام بشعائر تمجد الإله "ديونيزوس"، ولوعدنا إلى حلقات الصوفية واحتفالاتهم التي يكون فيها الذكر بالغناء وبصوت مرتفع ودوران ورقص والقفز، ويحدث للصوفي في تلك الحالة ما يسمى بالجذب، وهذه النقطة يلتقي فيها الصوفية مع الإغريق، ويكون الصوفي وسط الحلقة يرقص ويدور حول نفسه ويردد أصواتاً في كثير من الأحيان تكون غير مفهومة، والجذبة تحدث في احتفالات "ديونيزوس" وهي مرتبطة بالجنون الإلهي عندهم، وكذلك الصوفي يحدث له الجذب ولا يعلم ما يدور حوله، يغيب في هذه الحالة عن الوعي.

وفي الجذبة تتغير حالة الصوفي الوجدانية والروحية، وهي عند الإغريق مرتبطة بالإله «**والجذبة حالة روحية وجدانية ترتبط بالجنون الإلهي (Mania divinie) الذي**

[1] عبد الواحد بن ياسر: حياة التراجيديا في فلسفة الجنس التراجيدي وشعريته، تصدير: حسن المنيعي، منشورات الاختلاف العاصمة، الجزائر، (ط:1)، 2011م، ص 21.

هو جنون مقدس، يقذفه الإله في صدر الإنسان، أو حلول لقوة إلهية (Daimon) في الإنسان، تجعله يتنبأ ويأتي بأمور خارقة رهيبة»[1]، فالجذبة في تلك الأعياد عند الإغريق لها ارتباط بالجنون الإلهي، وكما قال عنه عبد الواحد بن ياسر أنه جنون مقدس وهناك طقوس الدوران عند الصوفية والتي تحاكي الدوران في طقوس وأعياد الآلهة **"ألمانيا الإلهية التي ترتبط بممارسة الرقص الدائري (الجذبة)، الذي يشبه دوران مياه البحار والأنهار أو غليان الدم لحظة الغضب"**[2] .

إن المشهد الذي يمكن أن نلحظه في احتفالات وطقوس الصوفية ينطبق إلى حد بعيد مع احتفالات وطقوس الإغريق في القديم سواء في الصراخ أو الدوران أو الجذبة وعند الصوفية فإن هذه الطقوس تخلص الصوفي وتحرره وتطهر قلبه، كذلك عند الإغريق تقود كل تلك الطقوس في الأخير إلى التطهير لدى جمهور المتلقين وتبعث في قلوبهم الرحمة والشفقة فيحدث الاتزان .

ج – الغلو:

إن مظهر تقديس الأئمة والمشايخ عند الصوفية موجود كذلك عند اليهود، فهذه الظاهرة –الغلو– يؤدي إلى محبة الأئمة أو حتى إلى تقديسهم والخوف منهم وتعظيم شأنهم، وهذا الفعل له بعد أسطوري، فعند الإغريق قديماً كانت مثل هذه الظاهرة موجودة وسائرة عند تلك الشعوب، فنجدهم يقدسون الآلهة والأبطال ويبنون لهم التماثيل التي تصور أشكالهم وكان للبطل خصائص تميزه عن غيره من الأشخاص ومواصفات معينة كالسمو والعظمة ويقدسونهم تقديسا مبالغا فيه.

وفي تلك الفترة نجد أن البطل قد فرض ذاته أمام شعبه وأمام العالم حتى صار بطلاً، وصار مفخرة لشعبه وصار مثالهم الأعلى كآخيل* مثلا البطل الإغريقي الذي

---

[1] عبد الواحد بن ياسر: حياة التراجيديا، ص 26.

[2] GERNET :anthropologie... ;p.92 ;et vernant :mythe et pensèe.p.80 نقلا عن :عبد الواحد بن ياسر :حياة التراجيديا،26.

*آخيل: أحد الأبطال الأسطوريين في الميثولوجيا الإغريقية هو ابن بيليوس ملك فيثا من حورية البحر ثيتس حفيدة التيتانية تيتس ابنة أورانوس وغايا كان له دور كبير في حرب طروادة وهو البطل المركزي في إلياذة هوميروس.

شارك في حرب طروادة، فصنف كأعظم محارب في التاريخ فهو رمز للقوة والشجاعة، ونجد ظاهرة التقديس أيضا عند العرب القدامى الذين كانوا يفتخرون بأبطالهم.

وأبرز مثال على ذلك نجد عنترة الفارس العربي الأصيل أما عن الغلو والتقديس والمحبة الزائدة، فلكل شعب طريقته في تقديس بطله أو شيخه أو حاكمه، وعند الصوفية «**الولي الذي يحاكي المثال القدسي يصير بدوره نموذجا قدسياً**»[1]، فظاهرة التقديس لها جذور قديمة ومازالت إلى الآن لكن بطرق مختلفة فالصوفية واليهود لهم طريقتهم، وكذلك الإغريق لهم طريقة خاصة، وهذا راجع إلى البيئة والزمن الذي عاش فيه كل شعب.

ولو عدنا إلى الديانة المسيحية لوجدنا ظاهرة التقديس ماثلة في مريم البتول أم النبي عيسى التي كانت امرأة مقدسة في زمانها، عند المسيحيين، كانت تسمى القدسية مريم العذراء، وهي ابنة عمران التي أحصنت فرجها، فهي في الدين الإسلامي ليست بمقدسة لكنها امرأة ذكرها القرآن وفضلها الله على كثير من نساء العالمين واصطفاها عليهم جميعا وترمز للطهارة والعفة...الخ.

كان البطل أو الولي أو الشخص المقدس في كثير من الأحيان تقام له معالم أو مقامات لتصبح مزاراً عند العديد من الشعوب، وهذا ما يدل على التقديس المبالغ فيه.

د – إيثار الحيوان:

يوجد مظهر إيثار الحيوان عند المتصوفة وكذلك عند الديانة الشرقية، فالهنود كانوا يقدسون الحيوانات ويُكّنُون لها احتراما، وعندهم بعض الحيوانات يحرم قتلها أو حتى أكلها، ونجدهم يعبدون البقر، فهذا الحيوان مقدس يحرم أكله وقتله ومن يتعدى على هذا الحيوان فقد تعدى على الآلهة، وهذا المظهر يتماثل فيه الهنود مع الصوفية وهو موجود في العديد من الديانات والحضارات حتى الحضارة الفرعونية، والفراعنة الذين كانوا يقدسون الزواحف كالأفعى التي توضع على رؤوس الملوك (الكوبرا)، وارتباط الإنسان بالحيوانات عرف منذ القديم لفوائد عديد يأخذها الأول من الثاني، وتقديس الحيوان له بعد أسطوري، فالكثير من الحيوانات كانت تقدس لدى الشعوب قديماً، مثل الحمامة مثلاً فهي

[1] الميلودي شغموم : المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا (ط.1)،2011م، ص155.

«طائر أفروديت عند الإغريق وفينوس عند الرومان، وفيما سبق عشتار فينوس الفينيقية للشرق الأدنى، كما يدل على ذلك أحد الأسماء الإغريقية للحمامة "بيريستيرا" الآتية من السامية "بيراتس اشتار" طائر عشتار»[1] .

فكل شعب له حيوان معين يقدسه، ويكون هذا التقديس في أي ديانة أو عند أي شعب مرتبط بحادثة معينة، كما نجد تقديس التنين عند الصينيين والطاووس عند الهنود والإغريق، فكل حيوان له رمزية معينة، فالحمامة ترمز للسلام والأسد يرمز للقوة والسلطة وما يهمنا هو إيثار الحيوان عند الصوفية الذي يتماثلون فيه مع الديانة الشرقية.

وذكر الروائي "محمد مفلاح" في الرواية حيوان القط الذي هو حيوان مقدس عند بعض الشعوب لكنه في الديانة الإسلامية غير مقدس،لكنه يحظى باحترام خاص، وتم ذكره في الرواية حوالي ثلاث مرات أو أكثر، يقول عاشور الزكري عن زوجته:« **وانصرفت إلى هوايتها الوحيدة وهي تربية القطط»**[2]، وكذلك يقول الزكري:«**جمع فضلات الطعام للقطط»**[3]، وأيضا:«**جمعت فضلات الطعام للقطط التي تكاثرت في بيتي (...) وحين أسرعت غزلان الخطى نحو حديقة البيت والقطط تجري خلفها»**[4] .

نجد أن ابنة "عاشور الزكري"، مهتمة أيضا بإطعام القطط بعدما يحضر والدها فضلات الطعام، وكل هذه العائلة مهمته بتربية هذا الحيوان، فنلاحظ أنه تكرر في العديد من المواضع، وهذا يدل على نوع من التقديس وصار شغل العائلة هو إطعام القطط، ويدل أيضا على حظوة الحيوان عند هذه العائلة وبعض الشخصيات المتصوفة في الرواية.

تناولنا في هذا الشق الأبعاد والدلالات التي تم استخلاصها من دراسة الفصل الأول فكانت هناك ثلاثة أبعاد هي: البعد التاريخي والديني والأسطوري ولكل بعد مظاهر معينة وحاولنا البحث عن دلالة كل مظهر من المظاهر.

---

[1] فيليب سيرنج: الرموز في الفن– الأديان– الحياة، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، (ط.1) 1992، ص 190.

[2] الرواية: ص 77.

[3] الرواية: ص 77.

[4] الرواية: ص 81.

الخاتمـــــة

لقد حاول البحث الإجابة عن تلك الإشكالية التي طرحناها في المقدمة وقد توصلنا في الأخير إلى أن الروائي محمد مفلاح وفق إلى درجة ما في توظيف مكونات الخطاب الصوفي في الرواية، وأن الخطاب الصوفي يمكن توظيفه في السرد العربي بصور وأشكال مختلفة، و بعد دراسة واستنباط مكونات هذا الخطاب من رواية سفر السالكين انتهينا إلى مجموعة من النتائج كان أبرزها :

ففي المدخل الذي كان عنوانه "الخطاب الصوفي بنياته وتشكلاته المعرفية توصلنا إلى بعض النتائج أهمها:

- التصوف هو العلم الذي يبحث في الجانبين الأخلاقي والعاطفي من الثقافة الإسلامية.
- إن الباحث عن تعريف جامع للفظة التصوف أو الصوفية يجد صعوبة كبيرة في ذلك، لأن كل كاتب أو مستشرق يعرفها بحسب علمه لهذا المنهج.
- إن لفظة التصوف لها اشتقاقات كثيرة في معناها اللغوي فيرجعها البعض إلى قبيلة معينة (آل صوفة) والبعض الآخر إلى لبس الصوف، في حين أن هناك من يردها إلى الصفّة (أي الذين يكونون في الصفوف الأولى داخل المساجد).
- اللغة الصوفية تسبح في عدد هائل من الرموز، فكل شيء فيها يمكن أن يكون مُرَمَزْ.
- الرواية العرفانية هي شكل جديد في الكتابة الروائية، والتي يمكن أن تتخذ من تجارب بعض الصوفية طريقا لها.

و في الفصل الأول المعنون بـ: مكونات الخطاب الصوفي في رواية سفر السالكين توصلنا فيه إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- يتماثل التصوف الإسلامي في مظاهره مع العديد من الديانات، منها: البوذية اليهودية، النصرانية، وحتى الأفلاطونية .

- إن الحلول مظهر تقول به النصرانية واليهودية والمذهب اليوناني.

- إن الطرق الصوفية جميعها كالنقشبندية أو الشاذلية أو الأكبرية تعود في تسميتها إلى مؤسسها الأول.

- المصطلح الصوفي الواحد له مجموعة من الدلالات وتتنوع مدلولاته، وهذا ما جعل من اللغة الصوفية لغة صعبة الفهم، لا يستطيع أيا كان فهم المصطلح الصوفي إلا إذا كانت له معرفة وثقافة واسعة عن الصوفية .

أما الفصل الثاني المعنون بـ: دلالات الخطاب الصوفي في رواية سفر السالكين، يحتوي على نقطة مهمة هي:

- إن معظم المظاهر الصوفية لها أبعاد، سواء دينية كانت أو تاريخية أو أسطورية أو حتى فلسفية ونفسية، وبالتالي هناك تشابه في الكثير من المظاهر بين هذه الديانات.

وفي ختام هذه الدراسة الموسومة بـ : "دلالات الخطاب الصوفي في رواية سفر السالكين لـ : محمد مفلاح" توصلنا إلى فكرة مفادها أنه يمكن للخطاب الصوفي شعرا كان أو نثرا أن يحتل مكانة في السرد الروائي العربي ، ويبقى مجال البحث مفتوحا لدراسات لاحقة تكشف جوانب أخرى تهتم بدراسة الخطاب الصوفي في السرد.

الملاحق

ورقة تعريفية بالروائي والباحث محمد مفلاح:

محمد مفلاح روائي وقاص وباحث في التاريخ، من مواليد 28 ديسمبر1953 بولاية غليزان أنجز العديد من الأعمال الإبداعية والأبحاث المتعلقة بتاريخ وتراث منطقة غليزان.

أعمال الأديب والباحث محمد مفلاح المنشورة:

في الرواية:

1- الانفجار، مجلة (آمال) ط1، سنة 1983، المؤسسة الوطنية للكتاب (م.و.ك) ط2 1984، نالت الجائزة الثانية في الذكرى العشرين للاستقلال الجزائر(سنة 1982). ترجمت إلى اللغة الفرنسية، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين،(2002).

2- بيت الحمراء، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.

3- زمن العشق والأخطار، المؤسسة الوطنية للكتاب،1986.

4- هموم الزمن الفلاقي، مجلة الوحدة، ط1، 1984. نالت الجائزة الأولى في مسابقة الذكرى الثلاثين لاندلاع الثورة (سنة 1984). وصدرت عن المؤسسة الوطنية للكتاب ط1986،2.

5- الانهيار، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.

6- خيرة والجبال، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988.

7- الكافية والوشام، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، ط1، سنة 2002. وعن دار المعرفة، الجزائر، ط2، 2009.

8- الوساوس الغريبة، دار الحكمة، 2005.

- روايات محمد مفلاح: الأعمال غير الكاملة (تضم ست روايات وهي: الانهيار، بيت الحمراء، هموم الزمن الفلاقي، زمن العشق والأخطار، الانفجار، خيرة والجبال)، صدرت عن دار الحكمة في إطار الجزائر عاصمة الثقافة العربية، سنة 2007.

9- عائلة من فخار، دار الغرب للنشر والتوزيع،ط1، 2008.

10- شعلة المايدة، دار طليطلة، سنة 2010.

11- انكسار، دار طليطلة، سنة 2010

في القصة:

12- مجموعة (السائق)، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1983،

وصدرت عن دار قرطبة ط2، 2009.

13- مجموعة (أسرار المدينة) المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1991.

14- الكراسي الشرسة (قصص)، منشورات مديرية الثقافة لولاية معسكر، 2009.

قصص للأطفال:

15- معطف القط مينوش، المؤسسة الوطنية للكتاب،ط1، سنة 1990، دار قرطبة ط2 2009.

16- مغامرات النملة كليحة، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، سنة 1990، دار قرطبة ط2، 2009.

17- وصية الشيخ مسعود، ط1، المؤسسة الوطنية للنشر والصحافة (إناب)سنة 1992 ط2، دار الساحل، سنة 2009.

كتب في التاريخ والتراجم:

18- شهادة نقابي، دار الحكمة، سنة 2005.

19 – سيدي الأزرق بلحاج رائد ثورة 1864م المندلعة بغيلزان، سنة .2005

20– أعلام من منطقة غليزان، مطبعة هومة،سنة 2006.

21– شعراء الملحون بمنطقة غليزان (تراجم ونصوص)، مطبعة هومة، سنة 2008.

– أعلام من منطقة غليزان: ويشمل الكتب الثلاثة الآتية: سيدي الأزرق بلحاج رائد ثورة 1864، وأعلام التصوف والثقافة، شعراء الملحون بمنطقة غليزان، دار المعرفة جزآن،2009.

23– جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دار قرطبة، سنة 2011.

24– مراكز التعليم العربي الحر في مدينة غليزان، دار قرطبة، سنة 2011.

ملخص الرواية:

يخوض الروائي الجزائري "محمد مفلاح" في روايته "سفر السالكين" غمار تجربة جديدة في ساحة السرد العربي، حيث يقوم الروائي بالتطرق إلى موضوع الصوفية ومواضيع أخرى كالتراث والفروسية...إلخ. وقسم الروائي عمله هذا إلى ثمانية فصول كل فصل عنونه باسم شخصية معينة كالهاشمي المشلح أو بصافي المايدي مثلا، وهناك شخصيات تعيش صراعا نفسيا مع ذواتها و سبب ذلك؛ التقاعد وكانت شخصيات الرواية تلتقي في مكان معين حتى تم تسميتهم باسم ذلك المكان وهو مقعد القرانيت، التقاؤهم هناك كان يفتح باب الحوار على مصراعيه فكان لكل منهم توجهه واعتقاده الذي يؤمن به ويدافع عنه، وما يميز هذه العمل هو لغته المتينة البعيدة عن التنميق اللفظي، ووفق مفلاح في الانتقال بين الفصول فلا يشعر القارئ بالتقطع الموجود بين الفصل والفصل الآخر وهذا ما يحسب لهذا الروائي.

فهرس الجداول والأشكال:

الشكل	العنوان	الصفحة
الشكل(01)	جدول يبين المراتب الصوفية.	85/84/83
الشكل(02)	جدول يوضح شرح بعض المصطلحات الصوفية الموجودة في المدونة.	99/98/97
الشكل(03)	جدول يوضح بعض المؤلفين الكبار الذين كتبوا حول التصوف.	100
الشكل(04)	جدول يوضح بعض الشخصيات الصوفية.	103
الشكل(05)	جدول يبين أحد نقاط التلاقي بين اليهودية والصوفية والبوذية.	121

المصادر والمراجع

* **القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.**

أولا- المدونة:

1- محمد مفلاح : سفر السالكين، دار الكوثر للنشر والتوزيع الجزائر،(ط.1)،2014.

ثانيا-المصادر:

2- البخاري (أبي عبد الله محمد بن إسماعيل): صحيح البخاري، دار ابن الكثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق بيروت،(ط.1)، 2002.

3- ابن جني : الخصائص، تح : محمد علي النجار، دار الكتب، القاهرة،(د.ط)، 1971.

ثالثا-المراجع العربية:

4- إلهي ظهير إحسان: التصوف المنشأ والمصادر، الناشر إدارة ترجمان السنة لاهور باكستان، (ط:1)، .1986

5- أحمد بن عبد العزيز القصير: عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية مكتبة الرشد ناشرون المملكة العربية السعودية الرياض طريق الحجاز، (ط:1)،2003.

6- أحمد النقشبندي الخالدي: : الطرق الصوفية: تر: أديب نصر الله، مؤسسة الأنتشار العربي، بيروت، لبنان، (ط1).

7- أحمد زروق أبو العباس: قواعد التصوف، تقديم محمد زهري النجار، القاهرة المكتبة الأزهرية، مصر، (ط2)، 2004.

8- الإدريسي عبد الرحيم. :استبداد الصورة شاعرية الرواية العربية، تقديم: محمد أنقار منشورات مركز الصورة، تطون،(ط1)، 2009.

9- أدونيس: الصوفية والسريالية: دار الساقي،(ط3)، (د.ت).

- أسماء خوالدية:

10- * صرعى التصوف :الحلاج وعين القضاء الهمذاني والسهروردي-نماذج- تحليلية نقدية تستلهم مفاهيم نظرية التقبل، منشورات الاختلاف، العاصمة، الجزائر (ط1)، 2014.

11- * الفكه في قصص كرامات الصوفية بين التقديس والتحميق، منشورات الاختلاف، العاصمة، الجزائر،(ط:1)،2015.

12- * الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، منشورات الاختلاف،الجزائر، العاصمة، (ط:1)، 2014.

13- بلعلى آمنة: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصر، دار الأمل للطابعة والنشر والتوزيع، مدوحة، تيزي وزو، (د.ط)،2009.

14- بن بشر أحمد صديقي هارون: مصادر التلقي عند الصوفية، إشراف: ناصر عبد الكريم العقل، دار الراية للنشر والتوزيع، جدة،(ط:1)، 1416هـ.

15- الحافظ أبي محمد الخلال : كرامات الأولياء: تح، أسامة الشريف، دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،(ط:1)،2007.

16- الخطيب علي: في رياض الأدب الصوفي، دار النهضة الشرق للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (ط:1)، 2001.

17- خفاجي محمد عبد المنعم : الأدب في التراث الصوفي، دار غريب للطباعة والنشر القاهرة، (د،ط،)(د،ت).

18- صلاح مؤيد العقبي : الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البصائر، (ط:1)، 2002.

19- رفيق العجم موسوعة : مصطلحات التصوف الإسلامي،مكتبة لبنان ناشرون،بيروت،(ط:1)، 1999.

20- زكريا ميشال الألسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعة للدارسات بيروت 1983.

21- زكي مبارك : المدائح النبوية في الأدب العربي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر،القاهرة،(د.ط)،(د.ت).

22- السعيد بوسقطة : الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة بونة للبحوث والدراسات، عنابة، الجزائر (د.ت)،(د.ط).

23- شرف محمد جلال: دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية بيروت،(د.ط) 1984.

24- شيبي كمال مصطفى: صفحات مكثفة في تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت (ط:1)، 1997.

25- صابر طعيمة : الصوفية معتقدا ومسلكا، شركة العبيكان للطباعة والنشر الرياض،(د.ط)،1985.

26- ضياء الدين الموسوي : غاية التصوف وأدوات المتصوف،مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، (د.ط)،2011.

27- عاصم إبراهيم الكيالي: الولاية والولي عند السادة الصوفية في الشريعة والطريقة والحقيقة، كتّاب الناشر وبيروت، لبنان (ط.1)،2010.

28- عبد الإله بن عرفة وآخرين: جمالية السرد في الرواية العرفانية، دار الآداب بيروت،لبنان، (ط:1)،2014.

29- عبد الرحمان الوكيل: هذه الصوفية، دار الكتب العلمية، (ط.1)،1984.

30- عبد الرحمان عبد الخالق: الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة ابن تيمية للطباعة والنشر والتوزيع، (ط.2)،(د.ت).

31- عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي 6 ميدان طلعة حرب القاهرة،(ط:1)، 2003م

32- عبد الواحد بن ياسر. حياة التراجيديا في فلسفة الجنس التراجيدي وشعريته تقديم حسن المنيعي، منشورات الاختلاف، العاصمة، الجزائر،(ط:1)،2011.

33- على أحمد عبد الهادي الخطيب: في رياض الأدب الصوفي، دار نهضة الشرق للطبع والنشر والتوزيع، (ط:1)،2001.

34- أبي الفضل كمال الدين، جعفر ثعلب الأدفوي المصري :تح: محمد عيسى صالحية، مكتبة العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، (ط:1)، 1988م.

35- القرضاوي يوسف: ثقافة الداهية، دار الشهاب للنشر، باتنة- الجزائر،(د.ط) 1988.

36-كلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تح: عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 1989.

37- محمد الباردي: إنشائية الخطاب في الرواية العربية الحديثة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،(د.ط)،2000.

38- محمد السيد الجليند: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،(د.ط)،2001.

39- محمد العبده، طاق عبد الحليم: الصوفية نشأتها وتطورها،دار الأرقم، بريطانيا،(د.ط)،1993.

40- محمد بن ابراهيم الحمد: مصطلحات في كتب العقائد دراسة وتحليل، دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، الرياض،(د.ط)،2006.

41- محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، دار العودة، بيروت،1983.

42- ميلودي شغموم: المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، دار المشاريع للنشر والتوزيع،دمشق،(ط.2)، 2011.

43- ناجي حسين جودة : المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة دار الهادى، بيروت،(ط:1)، 2006.

44- هيمة عبد الحميد : الخطاب الصوفي وآليات التحويل قراءة في الشعر المغاربي المعاصر، دراسة موفم للنشر، الجزائر، (د.ط)، 2008.

رابعا-الكتب المترجمة إلى العربية:

45- سارتر جون بول: الوجود والعدم، تر:عبد الرحمان بدوى، منشورات: دار الآداب، بيروت، (ط1) .1966

46- نيكلسون: في التصوف الإسلامي، تر: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، مصر، 1969.

47- فيليب سيرنج: الرموز في الفن-الأديان-الحياة، تر:عبد الوهاب عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، (ط:1)،1992.

48- خليل تادرس: أحلى الأساطير الإغريقية، دار كتابنا للنشر لبنان،المنصورية،(د.ط)، (د.ت).

خامسا–الدواوين:

49– (الحلاج) الحسين بن منصور بن محمد: الأعمال الكاملة الديوان .

50– (الشافعي) أبو عبد الله محمد بن إدريس: الديوان، بيت الحكمة للنشر والتوزيع،(ط.3)،2012.

سادس–المعاجم والقواميس:

51– أحمد النقشبندي الخالدي: معجم الكلمات الصوفية، تح: أديب نصر الله مؤسسة الأنتشار العربي، بيروت، لبنان،(ط:1)،1997.

52– الجرجاني (الشريف علي بن محمد): معجم التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت (ط.1) 1980.

53– حسن الشرقاوي: معجم الصوفية،مؤسسة مختار للنشر والتوزيع– القاهرة (ط:1)،1987.

54– ضيف شوقي: المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية (ط:4) ،2004م.

55– عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تح: وتقديم وتعليق عبد العال شاهين،دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،ط:1، 1992م.

56– محمد القاضي وآخرون: معجم السرديات: دار محمد علي للنشر، تونس (ط:1)،.2010

57– ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، دار الجيل، بيروت،(ط:1)، 2004م.

58– المهندس كامل، ومجدي هبة: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب مكتبة لبنان–بيروت، (ط:2)، 1984.

سابعا-الرسائل الجامعية:

59- أحمد بن محمد بناني: موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية رسالة ماجستير، جامعة أم القرى كلية الدعوة وأصول الدين، السعودية 1956م.

60- المصادر العامة للتلقي عرضا ونقدا، رسالة لنيل درجة الماجستير صادق سليم صادق، قسم العقيدة، والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1994 .

ثامنا-المواقع الإلكترونية:

61-موقع الحوار المتمدن: قصة الفلسفة الغربية :فلسفة التاريخ عند هيغل، محمد زكريا توفيق، العدد2897-2010 /23/01، 09:30 .

الـفـــهـرس

المحتوى	رقم الصفحة
مقدمة	**أ – ج**
مدخل: الخطاب الصوفي بنياته و تشكلاته المعرفية (البعد الإبستيمولوجي).	18-5
1 _ تعريف التصوف:	**5**
أ- لغة.	**6-5**
ب- اصطلاحا.	**8-6**
2 _اللغة التواصلية للخطاب الصوفي.	**12-9**
3 _اللغة الرمزية للخطاب الصوفي.	**16-12**
4 _ مفهوم الخطاب.	**17-16**
5 _ السرد العرفاني و جمالياته.	**18-17**
الفصل الأول: مكونات الخطاب الصوفي في رواية سفر السالكين لـــ: محمد مفلاح	**105 -20**
أولا: المصادر الصوفية وأهم المظاهر المتعلقة بها.	**20**
1-المصدر النصراني.	**21**
أ- التربية الذليلة عند كل من النصارى والصوفية.	**22-21**
ب- عقيدة النصارى في المشايخ.	**24-22**
ج- التماثل في ألقاب الرؤساء عند الفريقين.	**25-24**

د – التماثل في اللباس.	27-25
هـ – التماثل في الإيمان بعقيدة الحلول والاتحاد.	30-27
و – التماثل في العزوف عن الزواج.	31-30
ي – التماثل في مظهر الزهد وترك الدنيا.	34-31
2- مصدر السامية (اليهودي).	34
أ- التماثل في مسألة الذكر عند الفريقين.	36-35
ب- التماثل في مسألة الغلو.	38-36
ج– التماثل في طقوس العبادة.	39-38
د – التماثل في القول بعقيدة بالحلول.	41-39
3-التماثل الديانة الشرقية (الهندية) بوذية وبرهمية.	42
أ- إيثار الحيوان.	43-42
ب- التماثل مع الفكر البوذي (تعذيب الجسد والرياضة).	46-44
ج – التماثل مع البرهمية الهندية.	46
د – التماثل في القول بالفناء	48-47
هـ– التماثل مع الفكر التوحيدي (وحدة الوجود).	49
و – التماثل في مسلك التقتير والاقتصاد.	51-50
ي – التماثل في سير البراري والسياحة والخروج إلى الجبال.	53-51

4-المصدر اليوناني: "الأفلاطونية الحديثة"و"الفكر الغنوصي".	54
أ- **الأفلاطونية الحديثة.**	54
أ-1 - التماثل في القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود.	55-54
أ-2 - التماثل في المصطلحات.	56-55
أ-3 - التماثل في الرياضة.	58-56
ب-الفكر الغنوصي.	59-58
5-المصدر الشيعي.	59
أ- الولاية.	65-59
ب- التماثل في لبس الخرقة.	66-65
ج - التماثل في زيارة القبور وتقديسها.	70-66
6 - الكشف وأنواعه.	72-71
أ- الإلهام "العلم اللدني".	74-72
ب- الرؤية والحلم.	76-74
ج- الاعتقاد بالهواتف.	76
ثانيا: الطرق الصوفية.	77
أ- الطريقة الشاذلية.	79-77

ب- الطريقة النقشبندية.	80-79
ج – الطريقة التيجانية.	81-80
د – الطريقة الأكبرية.	82
هـ – الطريقة القادرية.	83-82
و – الطريقة الرفاعية.	83
ثالثا: مراتب الصوفية.	86-83
رابعا: الغناء والرقص الصوفي.	89-87
خامسا: الأقوال (المدائح).	91-90
سادسا: الرمز الصوفي.	96-92
سابعا: المصطلحات الصوفية.	99-97
ثامنا: المدونات الصوفية.	102-100
تاسعا: الشخصيات الصوفية.	105-102
الفصل الثاني: دلالات الخطاب الصوفي في رواية سفر السالكين لـ : محمد مفلاح.	130-107
1- البعد التاريخي:	107
أ- تقديس الأئمة والمشايخ.	108-107
ب– الغلو	109
ج– طقوس العبادة.	110-109
د – السفر والسياحة في البراري.	114-110
هـ– زيارة القبور وتقديس المشاهد	116-115

2- البعد الديني	**116**
أ- الخلوة	**118-116**
ب–المكوث في الجبال	**121-119**
ج– تعذيب الجسد و الرياضة	**122-121**
د– الكشف	**124-122**
هـ– الكرامة	**125-124**
3- البعد الأسطوري	**125**
أ- الكرامة	**126-125**
ب- الغناء و طقوس العبادة	**128-127**
ج– الغلو	**129-128**
د– إيثار الحيوان	**130-129**
الخاتمة	**133-132**
الملحق	**138-135**
قائمة المصادر و المراجع	**146-140**
فهرس الموضوعات	**152-148**