



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي



قسم اللغة والأدب العربي

كلية الآداب واللغات

ملامح التجربة الصوفية في رواية
" الأطلسي التائه " لمصطفى لغتيري

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر في اللغة والأدب
تخصص: أدب حديث ومعاصر

إشراف الأستاذ:

عبد الحميد جريوي

إعداد الطالبتين:

صباح العابد

فاطمة قدوري

الموسم الجامعي : 1439 هـ / 1440 هـ – 2018 م / 2019 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وعرفان

مصادقا لقوله صلى الله عليه وسلم: "من لم يشكر الناس لا يشكر الله".

فالشكر الأول لله عز وجل الذي وفقنا على انجاز هذه المذكرة ونشكره على ما ألهنا من الصبر والمثابرة.

إلى أستاذي المشرف الدكتور عبد الحميد جربوي، جزيل الشكر والإمتنان على حسن التوجيه والنصح والثقة

التي منحنا إياها.

وإلى كل من مد لنا يد العون من أساتذة كرام.

كما نشكر الأستاذ الروائي المغربي مصطفى لغيري والدكتور عبد الحميد العابد.

جزيل الشكر للدكتور يوسف بديدة والدكتور حمزة حمادة وإلى عمال المكتبة المركزية.

والشكر موصول للسيد محمد الهادي صمامة الذي أفادنا بتوجيهاته، ولكل من أعاننا ولو بكلمة طيبة.

وكل من قدم لنا يد المساعدة ودعا لنا بالتوفيق لإنجاز هذا البحث الذي يعتبر قطرة في بحر العلم.

التصوف عَالَمٌ يدعو إلى تركيز النفس والانعتاق من أسوار المادة والاهتمام بالجواهر، الذي يعتبر سبيلاً لكشف الوجود، وهذا لا يكون إلا بالممارسة الفعلية والاجتهاد في التربية الروحية والسَّلوَك. وقد اختبر الإنسان هذه التجربة في كل الأديان والثقافات ووقع تحت تأثيرها ولحتمت في عقله ووجدانه، وامتألت بها مشاعره، وفاحت بها أحاسيسه، فلم يجد الإنسان أمامه سوى التعبير عنها من أعماق قلبه؛ ومن جهة أخرى تحليل وتفسير لأسرار الحياة الروحية، وبالنسبة للثقافة العربية الإسلامية فقد ظهر التصوف واعت ممارسته بين الناس الذين رأوا أنه: علم جليل وعظيم نابع من شكاة النبوة وتعاليمها، فقد جاء بمعنى الزهد وتارة بمعنى الصفاء وتارة بمعنى الأخلاق، وتارة بهذه المعاني كلها. وكل هذا يؤدي إلى تركيز النفس والوصول إلى القرب من المولى عز وجل.

رافق الشعر كبار المتصوفة: كابن عربي وابن الفارض، ونجم الدين الكبري وغيرهم. فقد كان شعرهم غنياً بموضوعات جديدة تميز باللغة الرامزة والوجدان الفائض، بالإضافة إلى نصوص صوفية عظيمة حفظها لنا التراث الأدبي. وبقدوم القرن العشرين ظهرت الرواية العربية ثم تطورت عبر الحقب مستغلة تراجع الشعر، ومن ثمة فقد عمل بعض الروائيين على توظيف التجربة الصوفية في سردهم الروائي فصار لظاهرة التصوف حضوراً قويّاً في السرد، وحظيت باهتمام المبدعين العرب، حيث قاموا بتوظيفه بطريقة متميزة داخل العمل الروائي لمّا الدارس فأخذ يطلع على العديد من البحوث، التي يرى بأنّها قد بدأت تهتج لنفسها نهجاً صوفياً، وأنّ اللجوء للتجربة الصوفية والاعتراف من بحورها العميقة قد صار ممارسة إبداعية ووجهاً جديداً من وجوه الرواية العربية وخاصّة الرواية المغربية التي نحن بصدد دراستها، فقد أصبح البعد الصوفي مورداً رئيسياً أضاف لشعرية الرواية أبعاداً جديدة، ويتجلى هذا في العديد من النصوص من خلال بعض ملامح التجربة الصوفية.

ومن بين أهم الروايات التي وظفت الموروث الصوفي المغربي تأتي رواية "الأطلسي التائه" في مقدمة الروايات الهامة التي ظهرت في المغرب، لذلك اخترناها لتكون نموذجاً لبحثنا في ملامح التجربة الصوفية في الرواية المغربية.

ومن الأسباب التي دفعتنا للاهتمام بهذا الموضوع منها: جدة الرواية وصعوبة حصولنا على دراسات سابقة عنها، بالرغم من بحثنا في هذا الجانب، وكذلك جاذبية عنوانها اللافت للانتباه، وإلى الرواية بصفة عامة، والصدّوفية منها بصفة خاصة وما استهوانا أكثر حضور ملامح التجربة الصدّوفية في الرواية المغربية.

من خلال دراسة رواية "الأطلسي التائه" حاولنا بقدر الإمكان عبر فصول هذا البحث أن نجد أجوبة لأسئلة شغلت بالنا رسمت إشكالية هذا البحث:

- كيف تجلت ملامح الحرية الصوفية في الرواية وتحديداً رواية "الأطلسي التائه"؟
وعن هذه الإشكالية المركزية تفرعت أسئلة منها:

- كيف وظف الروائي شخصية أبي يعزى التاريخية في هذا العمل؟

- كيف انعكست ملامح التجربة الصوفية على مستوى الشخصيات والزمان والمكان؟

ولذلك جاء موضوعنا بعنوان: «ملامح التجربة الصدّوفية في رواية "الأطلسي التائه" لمصطفى لغيتري». محاولين بذلك الكشف عن امتداد التجربة الصوفية في الرواية وتجلياتها فيها لأنّ ههنا واية تميزت بكثافة بعدها الصوفي.

واعتمد البحث عن المنهج التاريخي في جانبه النظري، بينما الجزء التطبيقي اعتمد المنهج التأويلي خاصة في الكشف عن دلالات ومعاني أسماء الشخصيات والأماكن والزمن والتاريخ.

وقد اعتمد البحث على خطة محكمة كانت كالاتي:

أولاً : المقدمة وثانياً : فصلين نظري وتطبيقي، مرفقة بخاتمة لأهم النتائج المتوصل إليها).

فكانت المقدمة بمثابة موجز عن أهمية الموضوع ودوافعه ومفاهيمه وخطة أمّا الفصل الأول فجاء بعنوان: التصوف النشأة والدلالة، تناولنا فيه مفهوم التصوف ونشأته. وكذا التجربة الصوفية الدلالة الاصطلاحية وطبيعة التجربة والخصائص والذي يندرج تحته: مفهوم التجربة الصوفية وطبيعتها وخصائصها، وأيضاً تطرقنا لبدايات الاهتمام بالنتيجة الصوفية في المغرب. وكذلك بذكر بعض قضايا التصوف التي تتمثل في المقامات والأحوال وقضايا أخرى.

أمّا الفصل الثاني فقد جعلناه بعنوان: تجليات التجربة الصوفية في رواية "الأطلسي التائه" وهو تطبيق للجانب النظري، وذلك بالكشف عن ملامح التجربة الصوفية داخل الرواية.

واكتمل هذا العمل من خلال دراسة الشخصيات والمكان والزمان بالإضافة إلى التاريخ، ومن أهم المصادر والمراجع التي اعتمد عليها البحث: القرآن الكريم والرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري ومعجم ألفاظ الصوفية لحسن الشرقاوي، ومقدمة ابن خلدون لولي الدين عبد الرحمن، وعبد الحميد هيمقي كتابه الخطاب الصوفي وآليات التأويل وكتاب أعلام ومشاهير الصوفية لعبد المنعم الجعفري وغيرهم.

وقد واجهتنا بعض الصعوبات في عملنا أهمها: صعوبة الموضوع وتشعبه وقلة المراجع التي نتحدث عن الرواية المغربية وعلاقتها بالتصوف وضيق الوقت وكثرة المشاغل.

وفي الأخير لا يسعنا إلا أن نتقدم بعميق شكرنا لكل من ساعدنا بانجاز هذا العمل من قريب أو بعيد، ونذكر على وجه الخصوص الأستاذ المشرف: "عبد الحميد جريوي" الذي منحنا خبرته، ولم يبخل علينا بشيء من علمه ونصائحه أثناء العمل.

1- مفهوم التصوف:

1-1- لغة:

تعددت المفاهيم وتنوعت، وذلك لاختلاف آراء الباحثين والدارسين إلى إرجاع لفظة التصوف إلى أصلها ونشأتها. وقد وردت لفظة التصوف في عدة معاجم من بينها: معجم لسان العرب حيث يقول "ابن منظور": «صوف الصِّوف للضأن وما أشبهه، وكبش أَصَوَفٌ وصَوَفٌ على مثال فعل، وَضَفَ وصافٌ وصافٍ، وصوفاني، كل ذلك: كثير الصوف، نقول منه صاف الكبش بعدما زمر يصوفُ صَوْفاً¹. وَصَفَ الكرمُ: بدت نواميه بعد الصِّدِّ رام، والصوفة: كل من ولي شيئاً من عمل البيت²».

كما نجد الإمام القشيري قد عرفه في كتابه "الرسالة القشيرية" بقوله: «وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العروبة قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كالقلب، فأما قول من قال أنه الصوف، ولهذا يقال: تصوف إذا لبس الصوف كما يقال: تقمص إذا لبس القميص، فذلك وجه. ولكن القوم لم يختصوا بلبس: الصوف».

وقول من قال: «إنه مشتق من الصف، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف³».

نستخلص من هذا التعريف أن لفظة "التصوف" مرتبطة بحال القلب.

ونجد كذلك "أبو سراج الطوسي" في كتابه "اللمع" يرجع لفظة التصوف إلى: «أن الصوفية نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها

¹ جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تح: عامر أحمد حيدر، راجعه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، مج: 9، (د.ط)، 1430 هـ - 2009 م، ص 238.

² نفسه، ص 239.

³ أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، مؤسسة دار الشعب للمحافظة والطباعة والنشر، 1409 هـ - 1989 م، ص 464.

مترسمون، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصديقين وشعار [المساكين] المتسكين».¹

وهذا يعني أن "أبا سراج الطوسي" أرجع لفظة التصوف إلى لباس الصوف، الذي اختص بلبسه الزهاد والعباد، وهذا دلالة على الزهد في الدنيا والتفرغ للعبادة.

وإلى جانب هذه الفرضيات المشهورة فقد أحصت المصادر الإسلامية وجوهاً أخرى من الاشتقاق. حيث يقول: "الكلاباذي" في كتابه "التعرف"، قالت طائفة: «إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها». وقال "بشر بن الحارث": «الصوفي من صفا قلبه لله».²

ومن خلال التعريفين السابقين للكلاباذي وبشر بن الحارث نخلص إلى أنهما أرجعا لفظة التصوف إلى صفاء القلب، فهذا يعني أنه متعلق بروح الإنسان ونقاءه.

وهناك من استبعد إرجاع اسم "الصوفي" إلى الصدفة أو الصفا أو الصف الأول أو صفة القفا أو صفة بن بشر، ويختار التعليل البسيط المباشر، إذ أن الاسم أطلق على الصوفية بسبب ارتداء الصوف، لأن لبس الصوف يكثر في الزهاد.³ وفي قول آخر "لابن الجوزي": أنه قال أبو محمد عبد الغني بن سعيد الحافظ سألت وليد بن القاسم؛ إلى أي شيء ينسب الصوفي؟ فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم (وفاة)، قد انقطعوا إلى الله عز وجل وقطنوا الكعبة فمن تشبه بهم فهم الصوفية.⁴

¹ أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تح: عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ومكتبة المثنى، بغداد، (د.ط)، 1380 هـ - 1960 م، ص 41.

² أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري الكلاباذي، كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1352 هـ - 1933، ص6

³ ينظر، مصطفى حلمي، بن تيمية والتصوف، دار ابن الجوزة، الإسكندرية، ط1، 1413 هـ - 1992 م، ص 47.

⁴ ينظر، عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412 هـ - 1993 م، ص 117 - 118.

ومن هذا التعريف يتبين لنا أن إرجاع لفظة التصوف إلى هؤلاء القوم وذلك لتشابههم في الانقطاع إلى الله عز وجل

وفي قول آخر "لجرجي زيدان": «أنها مشتقة من لفظة يونانية الأصل هي "سوفيا"، ومعناها: الحكمة، فيكون الصوفية لقب، قد لقبوا به نسبة إلى الحكمة، لأنهم كانوا يبحثون فيما يقولونه ويكتبونه بحثاً فلسفياً».¹

نستنتج من خلال الفرضيات السابقة حول الاشتقاق لأصل التصوف، فرأينا تعدد الآراء حولها، فهناك من أرجع هذا الاسم إلى لبس الصّوف. أما الكلاباذي فقد تعددت الآراء عنده: فقد أرجعها لصفاء قلب الصوفي، أو من صفت الله كرامته، أو لقرب أوصافهم من أهل الصفة. وهناك من يقول أنها تعود لرجل كان يخدم بيت الله في الجاهلية، أما جرجي زيدان فيرجع أصل هذه الكلمة إلى لفظة "سوفيا" اليونانية التي تعني الحكمة.

1-2- اصطلاحاً :

يعدّ التّصوّف من أهمّ المظاهر التي اصطبغت بها الحياة الروحية الإسلامية، فهو مرآة عاكسة لها، فقد ورد مصطلح التّصوّف بمفاهيم متعددة، لذا صعب علينا أن نعثر على مفهوم جامع له، وهنا سنكتفي بذكر أشهر هذه التعريفات، وأغلبها استقرت على أن التّصوّف هو:

«العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزّهد في ما يقبل عليه الجهود من لذّة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة».² فهذا يعني ترك كل شهوات الدنيا وزخرفها والتوجه لله عز وجل، بالطاعات والعبادات.

¹ عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 122.

² عمر فروخ، التّصوّف في الإسلام، مكتبة منبسة، شارع المعروض، بيروت، ط1، 1366 هـ - 1947 م، ص 17.

جاء في كتاب اللمع أن التصوف له عدة تعريفات:

«يقول: سئل محمبني علي القصّاب عن التصوف ما هو؟

قال: أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام».

وسئل الجنيد رحمه الله عن التصوف فقال: «أن تكون مع الله تعالى به علاقة».

و «سئل ريم^{*} بن أحمد رحمه الله عن التصوف فقال: استرسال للأفس مع الله تعالى على ما يريد».¹ ومعنى هذا أن التصوف مرتبط بالأخلاق الكريمة التي يتحلى بها الإنسان والطاعة لأوامر الله عز وجل واجتناب المنهيات.

ويقول "ابن خلدون" في مقدمته: «أن علم التصوف يعتبر من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصّحابة والتّابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية».² وهنا يرى ابن خلدون أن التصوف هو إتباع طريق الحق والهداية التي اتبعها الصحابة والتابعين.

وهناك تعريف آخر للتصوف، حيث يوصف بأنه: «كبر تيار روعي يسري في الأديان جميعاً، وبمعنى أشمل يمكن تعريف التصوف على أنه إدراك الحقيقة المطلقة، سواء سميت هذه الحقيقة "حكمة" أو "نور" أو "عشق" أو "عدم».³

فالتصوف مرتبط بالروح ويخص كل الأديان.

^{*} رويم بن أحمد: أبو محمد رويم بن يزيد، أحد علماء السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث للهجري، من بغداد، توفي 303هـ. ينظر، أبو عبد الرحمن السالمي، الطبقات الصوفية، كتاب الشعب، ط2، 1419-1998، ص 147-151.

أبو نصر سراج الطوسي، اللّمع، ص 45.

² ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ج2، دار البلخي، دمشق - حلبوني، ط1، 1425 هـ - 2004 م، ص 225.

³ أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، منتدى مكتبة الإسكندرية كولونيا (ألمانيا)، ط1، 2006، ص 07.

ويعرف الصوفي " أبو بكر الكتاني*، التصوف على أنه: « خلق فمن زاد في الخلق فقد زاد عليا في الصفاء». ¹

من خلال تعريف أبو بكر الكتاني للتصوف نخلص إلى أنه ربطه بالأخلاق السامية.

نستنتج من خلال التعريفات السابقة مدى صعوبة الوصول إلى تعريف شامل وجامع لكلمة التصوف، فقد عرفه كل واحد حسب موقفه الإيديولوجي والفلسفي أو نزعتة الشخصية. فالتصوف هو عبارة عن محاولة للتسلح بقيم روحية عميقة التي بدورها تساعد الإنسان على مواجهة الحياة المادية، ومن ثم تحقق التوازن النفسي، وأيضا هي سلوك إيجابي تساعد الإنسان على ربطه بمجتمعه، والابتعاد عن الشهوات والانغماس فيها وترقية النفس بالفضائل.

2- نشأة التصوف:

يرى ابن تيمية أن لفظ التصوف اشتهر في أثناء المائة الثانية الهجرية، فصار الناس يعبرون عن ذلك بلفظ الصدّ وفي، فأشتهر اسم الصدّ وفيه نهاية المائة الثانية، لأن الناس كانوا قريبي عهد الإسلام وكانوا مقلعين عن حب الدنيا ومتاعها، أما في نهاية هذا القرن أقبل بعض الناس على الدنيا وزينتها بسبب الفتوحات الإسلامية التي جلبت لهم كثيرا من الأموال، فكثر الفتن فأنغمس البعض في حب المال حيث يقول ابن تيمية: أن أول ما ظهرت الصوفية في "البصرة" لأنها كانت مبالغة في الزهد والعبادة، لذلك مر التصوف بأطوار مختلفة، ففي القلاويين كان الزّهاد يعرفون باسم الزّهاد والنسّاك والبكائيين، وليس باسم

* أبو بكر الكتاني: هو أبو بكر محمد بن علي بن جعفر الكتاني، من بغداد وهو أحد أئمة التصوف توفي 322هـ. ينظر،

أبو عبد الرحمن السالمي، الطبقات الصوفية، ص 128.

¹ صالح بن الشيخ العباسي، الإمام الغزالي ومنهجه في التصوف وأثره في الفكر الإنساني، جامعة دسوق، ص 31.

الصدّوفية، فقد كان اعتقادهم صافياً وإيمانهم نقيّاً خالصاً، فهرعوا إلى الكهوف والمغارات ورؤوس الجبال حيث الوحدة الصافية والانعزال عن صخب الحياة المادية.¹

« فبعد مضي عهود الصدّحابة والتابعين وفي أواخر القرن الثاني الهجري بدأ لفظ الصوفية بالظهور، وقد نقل عن التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ كالإمام أحمد بن حنبل، وأبي سليمان الداراني وغيرهما وقد روي عن سفيان الثوري أنّه تكلم به، وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصري ».²

أما أصل الصوفية عند "ابن خلدون" فإنه يقول: « فلما فشل الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، جنح الناس إلى مخالطة الدنيا واتخذ المقلوبون على العبادة باسم الصدّوفية المتصدّفة ».³

فقد تداولت كلمة الصدّوفية في القرن الثالث الهجري، ويقال: أول من استعمل هذا اللفظ هو الجاحظطراي عندما كان يتكلم عن الذّسّاك في عصره، وأنّ أبا هاشم الكوفي أوّل من لبس الصدّوف وأطلق عليه متصوفاً، لأنّه زهد في الدّنيا وما فيها من متع وزخرف، ويحبذ جمهرة فقهاء الصدّوفية أنّ هناك صلة قوية بين لفظ صوفي وبين أهل الصدّفة « وهم فقراء المسلمين في الصدّف الأول الإسلامي » فقد انقطعوا للعبادة وملازمة مسجد الرسول ﷺ في المدينة وعاشوا على صدقات أغنياء المسلمين، لأنهم ظلّوا في المسجد للعبادة.⁴

¹ ينظر، محمد حربي، ابن تيمية وموقفه ومن أهم الفرق والديانات في عصره، عالم الكتب، ط1، 1407 هـ - 1987 م، ص 181 - 18.

² إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان الستة، ط1، 1406 هـ - 1986 م، ص 40.

³ ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ص 255.

⁴ ينظر، عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصدّوفية ومدارسها، مكتبة مديولى، القاهرة، ط1، 1989 م، ط2، 1999م، ص 21.

فالتصوف مرتبطاً بالحياة المادية عند المسلمين، فقدم للناس فيما تعارض مع ما يحبونه، فجالز هـ إنكار للنعيم، والتواضع إنكار للذات بدلاً عن الافتخار والإعلاء بالفقر بدلاً من الاعتزاز بالغنى.

وهذا البديل خلق الكثير من المآسي والاستبداد في الحياة السياسية، بسبب خلفاء طغاة أمثال: يزيد بن معاوية والوليد بن يزيد، فقد كان حال المسلمين بين بلائين: بلاء الخليفة عندما قويت الدولة وبلاء بسبب تخريب حركات التمرد فضعت الدولة، فقام الجيش التابع للخليفة بالاستيلاء على الأملاك والأموال فأدى إلى اختلال الأمن...

جاء التصوف كثورة على حياة الترف، فظهرت هذه الثورة في ثلاث صور هي:

- **الصورة الأولى:** قصة حياة إبراهيم بن أدهم (ت 162 هـ) حيث عاش جزءاً من حياته أميراً على بلخ يحيا كما يحيا الأمراء ثم انقلب فجأة على هذه الحياة بكل ما تحتله من رفاهية، ليصبح صوفياً سائحاً.

- **الصورة الثانية:** قصة رابعة العدوية (ت 181 هـ) بعدما كانت تعزف عن الناي في حانات البصرة، نجدها تثور على حليتها متخذة مساراً آخرًا وهو مسار التصوف، فتغنت بأناشيد الحب الإلهي ومثلت التصوف أصدق تمثيلاً في نشأته ومنعطفة.¹

- **الصورة الثالثة:** تمثلت في حادثة هارون الرشيد عند قدومه إلى مدينة الرقة فزينت المدينة، فجاءها العالم الزاهد عبد الله بن مبارك (ت 181 هـ) فأحتفل الناس بقدومه، فأشرفت أم ولد هارون من برج قصر الخشب، عندما رأت إقبال الناس وكثرتهم قالت ما هذا؟ قالوا: عالم خراسان واهدها.

تطور الزهد في بلاد المغرب مؤدياً إلى التصوف على نحو ما حدث في المشرق الإسلامي، ولم يكن من اليسير تحديد بداية قاطعة لبدء التصوف في المشرق الإسلامي، فإن

¹ ينظر، بلحمام نجاة، ظاهرة التصوف الإيجابي في فكر محمد إقبال، جامعة وهران، 2011 - 2012 م، ص 83.

تحديد مثل هذه البداية للتصوف في بلاد المغرب أشد صعوبة بسبب عدة عوامل، منها اختلاط المتصوفة بالزهاد اختلاطاً شديداً في بلاد المغرب وقت ظهور التصوف فيها، واستمرار تواجد الزهاد بعد ظهور التصوف وتشابه كثير بين أنشطة الزهاد والمتصوفة المغاربة الأوائل، وحركتهم في الحياة المغربية جنباً إلى جنب. مما يجعل من العسير التمييز بينهم في كثير من الأديان، لاسيما وأن المغاربة كانوا يستخدمون مسميات واحدة للدلالة على كل من الزهاد والمتصوفة وقتذاك، فكانوا يطلقون على سبيل المثال، مسمى العباد على الفريقين معاً، وبنعتونهم بكثير من الصفات المشتركة كالصلاح والورع والاجتهاد في العبادة، بل و يسبغون الولاية على نفر من الفريقين دون تفرقة مثال: لا نكاد نميز عابداً مثل أبي سنان الأسدي هل هو من الزهاد أم المتصوفة؟ فقد كان ذكياً وزاهداً ولياً من أولياء الله تعالى، ووصف أيضاً أبو عثمان الجزيري بأنه كان ولياً من أولياء الله تعالى، وهناك صعوبة في التمييز بين الزهاد والمتصوفة لأن لبس الصوف كان سلوكاً مشتركاً بينهم.

وهناك من يعتبر أن بداية التصوف في بلاد المغرب، تعود لرجل مغربي يسكن في بلاد المغرب يلقب بالصوفي، وقد وصف بأنه كان فقيراً وصالحاً، لم تكن له رحلة إلى المشرق ولم يتصل بالمتصوفة المشاركة لأخذ التصوف عنهم، فقد كان تصوّفه مغربياً محلياً، فاعتبر بداية حاسمة للتصوف المغربي، إذا لم تكن بداية قبل ذلك، ولكن المصادر المغربية تجاهلت هذه البداية.¹

حاول بعض المستشرقين أن يعري الإسلام من خصيصة التصوف الذي يمثل مظهراً روحياً تتجلى فيه القيم والمعاني الأخلاقية، حيث أرجعه بعضهم إلى التأثير بالتصوف الفارسي وآخرون بالمسيحي واليهودي وبالهندي كذلك وجعله غيرهم مرتبطاً بالفلسفة اليونانية. والبعض الآخر يرجعه إلى القرآن والسنة. فنجد المستشرق " لويس ماسينيون " أنه يرجع

¹ ينظر، محمد بركات البيلي، الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، دار النهضة العربية، القاهرة، (د.ط)، 1997 م، ص 90 - 93.

لفظ **الصدّ** وفي "لقباً مفرداً لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي حيث نعت به " **جابر بن حيان** "، وهو شيعي من أهل الكوفة له في الزهد مذهب خاص، أما صيغة الجمع **الصدّ** وفيه " التي ظهرت عام 199 هـ / 814 م، اثرا فتنه قامت بالإسكندرية فكانت تدل في ذلك لملهد على مذهب من مذاهب التصوّف الإسلامي يكاد يكون شيعياً نشأ في الكوفة. إذن فكلمة صوفي كانت أول أمرها مقصورة على الكوفة.¹

ويرى أن التصوّف لا يرجع إلى مصدر واحد، وإنما يرجع أولاً إلى القرآن، وهو أهم المصادر التي استمدّ منها التصوف نشأته وحياته؛ والمصدر الثاني هو: الحديث والفقه وغيرهم من العلوم العربية الإسلامية. أما المصدر الأخير هو: الثقافة العلمية الأجنبية العامة التي وجدت في البيئة الإسلامية في عهدها الأول.²

من خلال ما سبق نستخلص إلى أن لفظة التصوّف واشتهرت في المائة الثانية الهجرية، وأول ظهور للصدّ وفيه في لبصرة لأنها كانت مبالغة في الزّهد والعبادة.

فقد مرّ التصّوف بمراحل أولها مرحلة الزّهد، فكان الإيمان صافياً خالصاً، وبعد عصر الصحابة والتابعين بدأ لفظ التصوف بالظهور. فقتداولت كلمة الصدّ وفيه في القرن الثالث الهجري وأول من استعملها الجاحظ البصري.

فلتصّوف رتبط كثيراً بالحياة المادية فجاء كثرة على التّرف. فظهر في ثلاث صور قصة إبراهيم بن أدهم وقطربابعة العدوية التي كانت في الحانات فتصدّ وفت فجأة، والصورة الأخيلافة هارون الرّشيد التي غيرت مجرى مدينة الرّافة

ويرى المستشرق " **رينولد ألين نيكلسون** " (1868_1945) أن نشأة التصوف ترجع إلى عوامل خارجة عن الإسلام، عملت عملها ابتداء من القرن الثالث الهجري وهي: "

¹ ينظر، ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط1، 1984 م، ص 55 - 56.

² ينظر، عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د.ت)، ص 97.

الأفلاطونية الحديثة " المتأخرة والتي كانت شائعة في مصر، والشام، إلى عهد " ذي النون المصري "، و" معروف الكرخي " ¹.

وإذا أردنا تصوير رأي " نيكلسون " بقلمه في هذه الفترة، فإننا نراه يقول: « ولكنني على يقين من أننا إذا نظرنا في غالب الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق، استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندي، أو فارسي، ولزم أن نعتبره وليداً لإتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية أو بعبارة أدق وليداً لإتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والديانات المسيحية والمذهب الغنوصي ». ثم يتحول " نيكلسون " عن هذا الرأي حينما يكتب مادة التصوف في دائرة معارف الدين والأخلاق، بقوله: « وقد عولجت مسألة نشأة التصوف الإسلامي حتى الآن معالجة خاطئة، فذهب الكثير من الأوائل الباحثين إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة التي استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التي تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية، يمكن تفسير نشأتها تفسيراً علمياً دقيقاً، بإرجاعها إلى أصل واحد: " كالفيدانكا الهندية "، أو " الفلسفة الأفلاطونية " أو بوضع فروض تفسير جانباً من الحقيقة لا الحقيقة كلها»، ويشرح الأستاذ " ماسينيون " فكرة " نيكلسون " الأخيرة فيقول: « وقد بين " نيكلسون ": أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخل في الإسلام غير مقبول، فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها في أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن، والحديث وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحلك، وما حلّ بالأفراد من نوازل » ².

¹ ينظر، عبد الحليم محمود، المنقذ من الضلال، ص 95 - 96.

² نفسه، ص 96.

ويتابع الأستاذ " ماسينيون " شرح فكرة " نيكلسون "، فيقول: « على أنه إذا كانت مادة التصوف إسلامية عربية خالصة، فملا يخلو من فائدة أن نتعرف على المحسنات الأجنبية التي أدخلت عليه، ونمت في كنفه ».¹

مما سبق نخلص إلى أن المستشرق نيكلسون اعتبر التصوف مسألة معقدة يصعب إرجاعها إلى مذهب معين أو تيار ثقافي أجنبي أو نزعات دينية. أما المستشرق ماسينيون فيقرر بعد دراسة مستفيضة لما قيل من آراء في نشأة التصوف، ومدى تأثيره بعوامل خارجية، فرأى أنه صدر من تلاوة القرآن.

3- التجربة الصوفية (الدلالة الاصطلاحية-الطبيعة-الخصائص):

3-1- الدلالة الاصطلاحية:

نهض التصوف الإسلامي على منهج استنباطي للصلة بين النفس والإله حيث أن لكل متصوف طريقته الخاصة في السير نحو الذات العليا (الله)، لذلك تكمن حقيقة التصوف في مجموعة التجارب الذاتية للمتصوفة، وبالرغم من اختلاف مضامين ومواضيع ومنطلقات تجارب المتصوفة، فإن هذا لا يلغي وجود صلات تقارب واتصال وتفاهم بينهم في مختلف الجوانب الروحية والفكرية والسلوكية ضمن إطار التجربة الصوفية.

يرى " فردريك هيلر " «أن التجربة الصوفية هي العزوف عن الرغبة في الحياة هذا العزوف الذي يولد الملل في الحياة نفسها، والخضوع بغير تحفظ للامحدود، هذا الخضوع وهذا الاستغراق الذي يمثل قيمة الجذب والغيبة في الهدف المقصود.

¹ عبد الحليم محمود، قضية المنقذ من الظلال، ص 97.

ومادامت هذه التجربة تعد في أساسها نوعاً من طموح الأنا إلى ما هو أسمى، حيث اعتبرها "ويليام جيمس" (1842-1910)، على أنها قطعة حية من الواقع بها قلق وخلص، قلق من العالم الأرضي، وخلص يتسببان في طموح الأنا إلى ما هو أسمى¹.

« فالصوفي له اكتشاف الحقيقة الكلية وراء المحسوسات، ولتحقيق تلك الغاية يقوم برحلة لتصفية النفس وترويضها وتهذيبها حتى تكتشف روحه، ويكون أهلاً للكشف والمشاهد والتلقي.

فهي تجربة تنطلق من الداخل من عمق الذات الإنسانية لا من خارجها وهي مشروع تحرر من القيود التي تحد حرية الإنسان وحركيته، وذلك من أجل معرفة الذات والوجود معرفة حقيقة»².

«فقد حولت الصوفية الدين إلى تجربة ذاتية وتجاوزت الشريعة والظاهر، إلى ما سمته الحقيقة والباطن، فقد كانت التجربة الصوفية انقلاباً معرفياً عظيماً أسس لعلاقات جديدة مع الكون والله، ومع الإنسان»³.

نستخلص مما سبق أن التوجه الصدّ وفيّة، هي جزء من الواقع الذي نعيشه وهذا الجزء يتولده توتر، لذلك يحاول الصوفي الفرار من العالم الأرضي إلى العالم الروحي. فهي تنطلق من الذات الإنسانية وتعمل على تحرير الإنسان من هذه القيود.

ويقول عرفان عبد الحميد أن العلامة بن خلدون تعرض إلى التجربة، وأشار إلى صعوبة وضع تعريف شامل للتصوف وأرجع هذه الصعوبة لعاملين :

¹ السعيد بوسقطة، الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة بونة للبحوث والدراسات، عنابة، الجزائر، ط2، 1429 هـ - 2008 م، ص 185.

² أدونيس، الصوفية والسريالية، دار السافي، ط3، (د.ت)، ص 72.

³ نفسه، ص 219 - 220.

- «أن الصوفية أثناء تعريفهم للتصوف لم يقصدوا تعريفاً علمياً شاملاً بل قصدوا به التعبير عن أحوالهم الخاصة، في لحظة معينة محدودة، فهي تعبير عن أحوالهم ومقاماتهم التي يتدرجون فيها»¹.

- «إن كلمة التصوف تعرضت للتطور نتيجة لما حصل من تطور شمل كل مرافق الحياة الإسلامية بسبب اتساع الدولة الإسلامية واشتمالها على ثقافات سابقة على الإسلام... فاكتملت معاني جديدة تبعتها شيئاً فشيئاً عن مدلولها الذي عرف بها، وهكذا رأى ابن خلدون أن المعاني الجديدة التي طرأت على كلمة التصوف، كلما امتدت بها الحياة كانت ذات أثر بعيد في تعدد التعريفات للتصوف. كما أن هذه الكلمة وقد تعددت معانيها واتسعت لم يعد ينطبق عليها حدّ واحد»².

نستخلص من خلال ما سبق أن ابن خلدون وجد صعوبة كبيرة لتعريف شامل وجامع للتصوف، فرأى أن التصوف هو تعبير عن أحوال الصّديّين، وأيضاً التطور الذي طرأ على هذا المصطلح فكان كل مرة يكتسب معنى جديداً بسبب العوامل الخارجية.

وجاء في كتاب التجربة الصّديّة وفيه لنهاد خياطة :

إذا قال الصّديّ وفي: لا أرى شيئاً غير الله فهو في حال وحدة شهود وإذا قال: لا أرى شيئاً إلاّ وأرى الله فيه، فهو في حال وحدة وجود. وهذا أوجز تبسيط ممكن لهذين الاصطلاحين اللذين يختزلان التجربة الصّديّة وفيه في كل أبعادها. فحال وحدة الشهود هي حال الفناء، وحال وحدة الوجود هي حال البقاء. والفناء والبقاء مثلاً زمان وكذلك وحدة الشهود ووحدة الوجود.

¹ عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 134.

² نفسه، ص 135.

فإذا كنت فانياً عن شيء فإنك لابدّ د باقٍ بغيره، أو كنت باقياً في شيء فأنت لا محال فإن عن سواء. وهذا أمر طبيعي، بما أن الإنسان عاجز عن جمع همته أو تسليط انتباهه، على أكثر من موضوع واحد في نفس اللحظة¹.

مما سبق نخلص إلى أن مفهوم التجربة للصدّ وفيّة عند " نهاد خياطة "، والتي لخصتها في نقطتين وهي حال وحدة الشهود وحال وحدة الوجود، فالأولى هي حال الفناء والثانية هي حال البقاء ونرى أن هذين المصطلحين متلازمين.

وفي تعريف آخر للتجربة للصدّ وفيّة نرى أن حقيقة التصدّ وف:

«لا تتكر النسبة إلى أهل الصفة، وتعبّر ببياء النسبة التي لحقت لباس الصوف الخشن وغيرها من الحوافز التي يعانيتها الصدّ وفي، حتى يسلك الطريق مخلصاً إلى الصفاء الذّقي، وحضور القلب بالله، وتخليص الروح من أثقال الجسد، فتمضي النفس في طريق الحق فتستعذب المشتقة والمجاهدة، وتميت الرغبة وتكسّر الشهوة، وتهمل الظاهر، وتغمر الباطن بالحب وتلهيه بالشوق وتتركز بالأخلاق»².

وينبني التصوف بالنسبة لأي صوفي على جانبين أساسيين:

- **الجانب العملي:** يتمثل في المقامات وهو جانب كسبي يشغل المتصوف بدنه، ونفسه وروحه ضمهما حتى يلين ويرقاً .
- **الجانب الوهبي الذوقي:** هو الأحوال والأذواق التي لا يمكن لأي متصوف أن يصلها إلّا إذا حقق الجانب العملي.

¹ نهاد خياطة، دراسة في التجربة للصدّ وفيّة، دار المعرفة، ط1، 1414 هـ - 1994 م، ص 05.

² عبد الحميد هيمة الخطاب الصوفي وآليات التأويل-قراءة في الشعر المغاربي المعاصر-، دار الأمير خالد، جسر قسنطينة، (د ط)، 2014، ص 80 و 81.

يمر المتصوف بمراحل ليحقق الجانب العملي والمقامات التي يترقى فيها، حيث يقول العز بن عبد السلام في كتابه "حل الرموز": «أعلم أنك لا تصل إلى منازل القربات حتى تقطع ست عقبات: ¹

* فطم الجوارح عن المخالفات الشرعية.

* فطم النفس عن المألوفات العادية.

* فطم القلب عن المرهونات البشرية.

* فطم لسر عن الكدورات الطبيعية.

* فطم الروح عن التجارات الحسية.

* فطم العقل عن الخيالات الوهمية.

فتشرف من العقبة الأولى على ينابيع الحكم القلبية، وتطلع من العقبة الثانية على أسرار العلوم اللادني، ويلوح لك في العقبة الثالثة أعلام المناجاة الملكوتية، ويلمع في العقبة الرابعة أنوار أعلام المنازل القريبة، ويطلع لك في العقبة الخامسة أعمار المشاهدات الدبيّة وتهبط من العقبة السادسة على رياض الحضرة القدسية، فهناك تغيب بما تشاهد من اللطائف الإنسية عن الكشائف الحسية، فإذا أردك لخصوصية الإستطاقائية سقاك بكأس محبته شربة تزداد بذلك ضمو بالذوق شوقاً، وبالقرب طلباً، وبالسكون قلقاً ².

نخلص إلى أن غاية الصّدّ وفي هي بلوغ درجة المحبة التي يرى الصّدّ وفيّة أنّها أعظم، وأشرف جميع الأحوال والمقامات.

¹ ينظر، عبد الحميد هيمة، الخطاب الصوفي وآليات التأويل، ص 81.

² نفسه، ص 82.

3-2- طبيعة التجربة الصوفية:

التجربة الصوفية هي تجربة ذات تطورات روحية خارج حدود الواقع، والزمن الذي يحياه الصوفي، فهي تجربة باطنية تسمو للتوحد بالخالق.

التجربة الصوفية ذات طابع وجداني فردي غير خاضعة لتعريف منطقي. وهي تجربة تمر بسلم تختلف بداياته عن أواسطه، وعن نهاياته، ولذلك قد يتطابق أكثر من تعريف لمتصوفة عاشوا اختلافا في الزمان والمكان، والثقافة، ولكنهم تطابقوا في المقام والحال الذي هم فيه، وقد تختلف تعاريف متصوفة عاشوا معا في الزمان والمكان، ولكنهم اختلفوا في المقامات والأحوال.

إن التجربة باعتبارها معاناة وجودية معقدة، فهي تبتعد بطبيعتها عن الإحاطة ومن ثم التعريف.

كما أنها من علاماتها تضاعل القدرة على التعبير بالكلام، لذا قال أحدهم: "لو أراد الصادق أن يصف ما في قلبه مانطق به لسانه¹ فطبيعة التجربة الصوفية هي تجربة تقصر المعاني والألفاظ عن التعبير عنها، فهي تجربة فردية وجدانية.

3-3- خصائص التجربة الصوفية:

التجربة الصوفية هي تجربة لها خصوصياتها ومميزاتها وأسسها، وهي تجربة دينية متميزة عن مختلف الجوانب الدينية، والأخلاق المعرفية والفلسفية، التي عملت على صياغة وبلورة مفردات خاصة بهذه التجربة علما وذوقا وحالا.

نجد المتصوف يعيش هذه التجربة ويرتقي من خلالها إلى الذات الإلهية الخالصة، حيث تتميز بعدة خصائص وهي:

¹ ينظر، بلحمام نجاة، ظاهرة التصوف الايجابي في فكر محمد إقبال، ص 3-4.

_ حالة التأزم النفسي الشديد والقلق والتشتت الذهني، حيث يفقد الصوفي توازنه في تأدية حياته اليومية. وهذه الحالة تكون قبل التجربة الصوفية كما حدث للغزالي. ومن هذا الجانب يصير التصوف خياراً روحياً. يغترب فيه المتصوف عن واقعه ليفارقه عبر اغتراب اختياري. نحو تحقيق علاقة روحية مفتقدة مع عالم الحقيقة الكونية المطلقة.

- ظهور دافع في شكل النداء، والهاتف الغيبي، والصوت الخفي. فهذا النداء يدفع الصوفي لحالة التصوف فيفقد الثقة بالمعقولات والمحسوسات، فيعيش حالة الهدوء العقلي في حالة الجذب والجذب حينما يخفق المنطق.¹

- «الانتقال الروحي الجذري الذي يظهر في شكل مفاجئ سريع أو في شكل انتقال تدريجي متراكم غير مفاجئ، ويصطلح في هذا التحول بمصطلح التوبة والذي ينتج عنه الإحساس بالميلاد مرة ثانية. حيث عبر عنها المتصوفة المسلمون بقولهم "الولادة المعنوية"، فهي بداية لطريق روحي تطهري قائم على قطع الصلة بين الصوفي وعالمه، حد التفاؤل والفناء في مقام التأحد الصوفي الذي يمنحه الكشف، وبالتالي الحقيقة اليقينية، حتى يصل درجة الصفاء الروحي، حيث وصف برغسون حالة الحب على أنها: «ليست امتداد وغريزة، ولا هو مشتق من فكرة، ليس هو من الحس ولا هو من العقل. بل هو هما معا على نحو ضمنى، وهو أكثر منهما معا بالفعل»².

فالحب هو أصل العاطفة وأصل العقل وأصل سائر الأشياء، فهو متحد بحب الله في خلقه. فبرغسون الحب عنده يتجاوز العقل والحس.

¹ ينظر، بلحمام نجا، ظاهرة التصوف الايجابي في فكر محمد إقبال، ص 5-6 .

² هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، تر: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د ط)، 1971، ص 251.

- «تمتاز التجربة الصوفية بأنها تجربة ذاتية فردية تختلف من صوفي لآخر باختلاف الأحوال والمقامات واختلاف الموضوع. ومن خصوصيتها أيضاً، أن المتصوفة لجأوا إلى إيجاد لغة خاصة تعبر عن مواجدهم وأحوالهم الخاصة»¹.

نخلص مما سبق أن التجربة الصوفية ذات طابع وجداني فردي، فهي تجربة مختلفة ففيها يمر السالك بدرجات للوصول إلى الله، فيقطع الصلة بعالمه ليتحد بالحقبة اليقينية حتى يصل درجة الصفاء الروحي.

4- بدايات الاهتمام بالتجربة الصوفية في الرواية المغربية:

لقد حظي التصوف بأهمية بالغة من طرف الفقهاء والفلاسفة، حيث أرجع تاريخ التصوف بالمغرب إلى القرن الحادي عشر، ويتميز بدعم السلطات المادي والمعنوي للزوايا، حيث اعتبره البعض بدع والآخر يرجعه إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو أول المتصوفين، ورغم هذا التضارب إلا أنه حظي بمكانة في المغرب، وأعتبر كحل لمحاربة الفكر المتطرف، حيث تتوفر في المغرب العديد من الزوايا تمتد من شمال المغرب إلى جنوبه.² والتي بدورها لعبت دوراً مهماً وخطيراً في الكثير من المراحل التاريخية من خلال التأثيرات السياسية، إلا أن هذه الزوايا لم تفقد قوتها وحضورها في المجتمع، وكان لها دور كبير بالنهوض على المستوى الاجتماعي والسياسي والأبيولوجي، وارتبطت السلطة السياسية بالزوايا والطرق الصوفية ارتباطاً تاريخياً ثابتاً،³ و أصبحت لديها مكانة وشهرة فامتد صيتها إلى بقاع العالم، لأن هذه الزوايا كانت تدعى لمقاومة الاستعمار أيضاً، فكانت الممارسة

¹ محمد الكحلوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، مجلة الأثر، دار الطليعة، بيروت، جوان 2013، العدد 13، ص 99.

² ينظر، شيماء بخساس، الطرق الصوفية بالمغرب - دين وطقوس وسياسة - من مهرجان التصوف، المغرب 2007 م، ساعة 13:58 نقلا عن www.ultrasawt.com،

³ ينظر، عباس بوغالم، صوفية المغرب، رعاية رسمية ودعم أمريكي، جريدة هسبريس، 24 / 03 / 2008 م، ساعة 14:00 نقلا عن <https://m.hespress.com>

الصوفية، الشكل السائد للتدين في المجتمع المغربي لفترات طويلة، فقد كانت في كل مدينة مغربية زاوية أو أكثر، وأهمها كانت منحصرة بالزوايا التيجانية بفاس العاصمة الروحية للمملكة، والزاوية البودشيشية التي تعتبر بلدة مداغ، شمال شرق المغرب، مقراً لها فضلاً عن زوايا أخرى كالعلوية، والكتانية...

4-1- الزاوية القادرية البودشيشية:

(الطريقة البودشيشية) تعتبر الأكثر حضوراً وقوة في المشهد الصوفي بالمغرب، حيث نشأت هذه الطريقة في القرن الخامس الهجري، وتتسبب للشيخ عبد القادر الجيلاني، يسمى مريدو هذه الطريقة بـ " الفقراء " لسمة الزهد والتواضع لديهم.

ومن مميزات منح الصفاء والتوازن الروحي، وفي فلسفة الطريقة القادرية البودشيشية يقول: الشيخ مولاي جمال الدين القادري البودشيشي الطريقة هي تربية محمد دية بأساليب وقتية¹.

كما تتميز الطريقة أيضاً اثر الإذن التربوي الخاص الذي يظهر على مريديها، والمناخ الروحي الذي يحيون فيه، بتوجيهات الشيخ سيدي حمزة، ورعايته القلبية لهم، ومن أشهر المنتسبين إلى الطريقة البودشيشية خريجي هذه الزاوية " عبد السلام ياسين " مرشد جماعة « العدل والإحسان »، فقد رافق ياسين مؤسس البودشيشية العباس بن المختار القادري البودشيشي، حتى أصبح واحداً من المبرزين في الطريقة، وأحد أتباعها الناشطين الذين ساهموا في نشرها في البلاد، ثم تركها، وأسس جماعة العدل والإحسان في المغرب.

¹ عباس بوغال، صوفية المغرب.

يقول الباحث "عبد الله بن سعيد إعياش": « أما فيما يخص انتشارها فإن عدواها قد عمت كل مناطق المغرب، وأكثر كثافتها هي الرباط وسلا والدار البيضاء ومكناس وفاس، وانتقلت أيضا لخارج المغرب (فرنسا وبلجيكا وألمانيا...)».¹

4-2- الطريقة التيجانية:

«إحدى الطرق الصوفية في المغرب تنسب إلى أبي العباس أحمد التيجاني (ت 1815)، فقد تتلمذ على مشايخ عدة طرق بما فيها الوزانية والدرقاوية والناصرية، لكن تطلعاته لم تكن لتقف عند حدود أية طريقة من هذه الطرق.

فقد حاول التيجاني تخطي كل الوسائط عندما قال إنه تلقى أمراً مباشراً من الرسول ﷺ بتأسيس طريقته التي اختار أن يسميها بـ "المحمدية"». ²

«كما تعتبر الطريقة التيجانية من أهم الزوايا ذات الصِّيت العالمي، وهي ذات نفوذ في بلدان إسلامية كثيرة، فقد وصل نفوذها إلى بلاد السودان جنوب الصِّدِّ حراء وشمال إفريقيا من المغرب إلى السنغال حتى مصر».³

فأصول الطريقة التيجانية مستقاة من أصول الصِّدِّ وفية، ومن أهم عقائدها: الشرك الأكبر في شيوخم فيحجون إلى فاس حيث قبر شيخهم قبل توجههم للحج إلى مكة، والشرك في الربوبية، والقول بوحدة الوجود، واستمرار النبوة والوحي لشيوخم، فزعموا أن كتبهم من إملاء

¹ فهد بن سعد المقرن، الطريقة البودشيشية أسباب انتشارها والمؤاخذات العقديّة عليها، مجلة الدراسات الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1436هـ-2015م، المجلد 27، العدد 2، ص 60 - 66.

² محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار - المجتمع والدولة والدين - الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م، ص 288 - 289.

³ ينظر، عبد المجيد سباطة، مجتمع (ماذا تعرف عن الطرق الصوفية في المغرب)، 16 نوفمبر 2015م، ساعة :

16:45، نقلا عن : [https:// www. Sa sa post. Com](https://www.Sa sa post. Com)

رسول الله ﷺ، وأن صلاة الفاتح أفضل من القرآن الكريم، وباقي عقائدهم مثل بقية الطرق الصوفية الأخرى .¹

« وتعتبر الزاوية التيجانية من أهم الزوايا بالمغرب، وكانت محل نقاش وخلاف بين الجزائر والمغرب، وفي كل سنة يحج مريدو الطريقة في ذكرى وفاة مؤسسها "سيدي أحمد التيجاني" إلى مدينة فاس وتضم الملايين من الأتباع عبر العالم».²

4-3- الطريقة الشاذلية:

«تتنسب لأبي الحسن علي بن عبد الله المغربي، الزاهد الضرير، الشاذلي، أخرجه أهل تونس، وكتبوا إلى أهل مصر إنه يقدم عليكم مغربي زنديق، وقد أخرجناه من بلدنا فاحذروه، ونزل الإسكندرية وكثر أتباعه توفي سنة 656 هـ، ومن أهم آراء هذه الطريقة:

وقع الشاذلية في الشرك الأكبر، فالشاذلي له قبر يعبدونه من دون الله تعالى، ولهم أدعية يتوسلون فيها الغير الله تعالى وكذلك يدعون أن الأولياء يعلمون الغيب وكذلك زعم شيخهم أن حزه الكبير كتب بإذن الله ورسوله. كما يدعون مثل كل الصوفية رؤية الله تعالى في الدنيا والحقيقة المحمدية والنور المحمدي، ويحثون على اللباس الحسن وترك المرقعات».³

نخلص إلى أن اهتمام المغرب بالزوايا راجع إلى محاربة الفكر المتطرف في صفوف المواطنين وتعمل على نشر تعاليم الإسلام السمحة وإشاعة قيم الوسطية والاعتدال. فالزوايا أيضا تعتبر جزءا رئيسيا في النظام الاجتماعي والاقتصادي وكما أنها تمثل قوة روحية وسياسية كمنبع للسكون الروحي.

¹ ينظر، به الله بن دجين السهلي، الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1426 هـ - 2005 م، ص 96 - 97.

² شيماء بخساس، الطرق الصوفية بالمغرب - دين وطقوس وسياسة -

³ عبد الله بن دجين السهلي، الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، ص 86 - 87 - 88.

إن الأدب الصوفي هو ذلك الأدب الذي أنتجه الزهاد والصوفية بمختلف اتجاهاتها السنية والفلسفية، وبحث في النفس الانسانية بعمق فلسفي يسعى لتطهير النفس والروح من حب الدنيا وزينتها و ادخال الطمأنينة إليها، ويطرح في أكمل صوره الفنية التجريدية كوامن النفس من حب وجمال وقيم أخلاقية ومعرفة ¹ " فالاختلاف في مفهومه واسع كبير، فالبعض يراه نمطا من التعبير عن جوانب معينة من الدين، لذلك يستعمل الأدب الديني عوض الأدب الصوفي وأول ما يميزه عن الأدب العرب هو أن الأدب الصوفي لا يقوم على الرغبة والرغبة، بل الباعث على الابداع فيه مجرد التعبير عن خلجات النفس وما تحس به في صدق فني، نادرا ما نجده في غير الأدب الصوفي، وبذلك اتجه إلى موضوعات وأغراض مطبوعة بالطابع الروحي.

ويعرف بأنه: «أدب المعاني الروحية والأذواق الرفيعة، المصور لأحوال الأرواح والقبوب المزدانة بنفح الكرامة والممتعة بأنفة العزة».²

إن الأدب الصوفي يمتاز بأنه: «أدب رموز فهو يفهم مظاهر العالم على أنها رمز، والعالم عنده لا يختلف عن أحلام النائم، كما أن الحلم يعرض حوادثه عرضا رمزيا، وكل ما يقع تحت عينه وما يسمع بأذنه، وما يتصل بجميع حواسه رموز يستنتج منها ما يغذي عواطفه ومشاعره».³

" إن التجربة الأدبية لا تختلف كثيرا عن التجربة الصوفية فكلاهما يحاول أن يمس بخطابه بواطن الذات الإنسانية، ويعبر عن مكنوناتها وخلجاتها وروحانياتها، وما دام أن الأدب هو إبداع انساني يحمل مشاعره و احساساته فإن ذلك يحتم ارتباطه بالدين، فظلت النصوص الأدبية تحمل البصمة الدينية عبر كل العصور فالأدب سيمتد قوته من الدين

¹ ينظر، الطاهر بوناني، نشأة وتطور الأدب الصوفي في المغرب الأوسط، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد 2، 2004، ص 17.

² ينظر، الحسن شاهدي، التصوف والأدب الصوفي، مطبعة الأمانة، الرباط، ص 117.

³ أحمد أمين، الرمز في الأدب الصوفي، مجلة الرسالة، العدد 131، 1936/01/06.

التعبيرية والتأثيرية فكلا التجريبتين الأدبية والصوفية يمسان دواخل الذات الإنسانية ويعبر عنها، وينبعان من منبع واحد، وهي العودة بالكون إلى صفاته وانسجامة.

فقد كان انفتاح الخطاب الروائي العربي على الخطاب الصوفي، فهذا ما يؤكد ارتباط الأدب بالدين، ولم يتأخر الروائيون بالأخذ من التراث الصوفي، فقد اهتمت الرواية العربية بالخطاب الصوفي منذ ظهورها وبتطور الرواية العربية زاد هذا الاهتمام و ذلك بظهور نصوص روائية تهتم بالتصوف مثل : رواية " الملامية " للكاتب التونسي " محمد الخالدي"¹

حيث يركن الكثير من الروائيين المغاربة إلى توظيف المكون الصوفي، وذلك بتناول تجارتهم الصوفية أو تجارب شخصيات أخرى، وتصل درجة اختراق الصوفي لبعض الأعمال الروائية المغربية مستوى عالي يكاد ينعلم فيه حس الرؤية الروائية الموضوعية.²

حيث نجد عددا من النصوص الروائية المغربية الجديدة تغترف من الصوفي وتستلهمه على مستوى خطاباتها.³

فالروائيون المغاربة الجدد صبغت أعمالهم بصبغة صوفية وضمنوها نفسا صوفيا، فجاءت رواياتهم متفردة ناضجة، وبذلك فهي تتطلب قارئاً يمتلك مؤهلات واستعدادات حتى يتسنى له فهمها وتأويلها.⁴

ومن بين أبرز الروايات المغربية التي وظفت المكون الصوفي نجد رواية الأطلسي التائه لمصطفى لغثيري، ويحضر المعجم الصوفي في الرواية المغربية، و ذلك بالتركيز على بعض المفاهيم الصوفية المتداولة فتحضر بصورة دلالية جديدة مختلفة، ومن الكلمات التي كانت لها حضورا قويا في الرواية المغربية، نجد الكشف، الحب، الباطن، الحلول ...

¹ ينظر، خديجة الشامخة، الطاهر وطار والرواية الصوفية، مجلة البحوث والدراسات، جامعة غرداية، العدد 14 ، 2012، ص 251 و 252 و 253.

² ينظر، فريد أ مععضو: مجلة الأدبية، البعد الصوفي في الرواية المغربية، 2009/03/31.

³ نفسه.

⁴ ينظر، نفسه.

فمفهوم الحب يتخذ دلالة عميقة لدى المتصوفة فهم يرون أنه أصل كل الوجود، وهذا جلي وواضح في رواية الأطلس التائه.¹

5- من قضايا التصوف:

اتفق الصّديقيون على أنّ المقامات والأحوال طريق موصل إلى الله تعالى ومعرفته، فنجدهم قد اختلفوا في عددها، و ترتيبها. ومن هنا سنتطرق لذكر بعض المقامات والأحوال بالإضافة للتطرق الى بعض القضايا الصوفية الأخرى.

5-1- المقامات:

وهي بمثابة الدرجات التي يرتقي إليها الصوفي للوصول إلى الله.

وفي هذا يقول الطوسي في كتابة " اللمع" أنه: « قال الشيخ رحمه الله: فإن قيل: ما معنى المقامات؟ يقال معناه مقام العيد بين يدي الله عزّ وجلّ، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات و الرّياضات والانقطاع لله عزّ وجلّ²، و قال تعالى: ﴿هُوَ مِنَّا إِلَٰهٌ مَّقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾³. وفي تعريف آخر للمقام: وهو ما يتحقق به العبد بمنزلته من الآداب ممّا يتوصّل إليه بنوع و تصدّرف، ويتحقق به بضرب تطلب مقاسات تكلف، فمقام كل واحد موضع إقامته، و شرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام⁴».

¹ ينظر، محمد ادادا، الصوفي في الروائي، 2019/05/14، ساعة: 14:30 ، نقلا عن:

<http://www.aljabriabed.net>

² أبو سراج الطوسي، اللمع، ص 65.

³ الصافات، الآية: 164.

⁴ عبد المنعم الجعفري، أعلام و مشاهير الصوفية، الدار الثقافية للنشر، ط1، 1424هـ. 2003م، ص10.

يعتبر المقام منزلة تأتي عن طريق الكسب، و هذا الأخير يتحقق من خلال مجاهدة النفس وتزكيتها لأنَّ الصّدّ وفي ينتقل من مقام إلى آخر عن طريق هذه المجاهدات والرياضيات.

و من أهم المقامات:

أ- التوبة:

تعتبر أول المقامات، وهي الرجوع إلى الله تعالى. كطرّ فيها القشيري قائلا: «و حقيقة التوبة في لغة العرب الرجوع، يقال: تاب أي رجع، فالتوبة الرجوع وما كان مذموما في الشرع إلى ما هو محمود فيه».¹

« و قد جاء في كتاب مدارج السالكين لـ "ابن قيم الجوزية" التوبة وهي الرجوع إلى الله من مخالفته إلى طاعته. ومعناه: الإقلاع عما يكرهه الله، و الندم عليه، والرجوع إلى طاعته».²

« فجاء في كتاب اللّامع، أنه قال: أبو الحسن النوري رحمه الله، حين سئل عن التوبة: أن نتوب من كل شيء سوى الله تعالى».³

من خلال التعريفات السابقة نخلص إلى أن التوبة هي الرجوع إلى الله تعالى، وترك المعاصي والعزم على عدم العودة إليها.

¹ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، ص 80.

² أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب (ابن قيم الجوزية)، مدارج السالكين . بين منازل إياك نعبد و إياك نستعين، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ج1، ط7، 1423 هـ . 2003م، ص 284 و 285.

³ أبو سراج الطوسي، اللّمع، ص 68 .

ب- الورع:

ويأتي بعد مقام التوبة وهو من أعمال القلوب ،وفي هذا يقول الطوسي في كتابه: «أنه قال الشيخ رحمه الله، و مقام الورع مقام شريف. وقال ابن سيرين رحمه الله: ليس شيء أهون عليا من الورع؛ إذا رابني شيء تركته»¹.

ونخلص من هذا أن الورع هو ما تخاف ضرره في الآخرة.

ج- الزهد:

وهو المقام الثالث من المقامات وهو ترك كل ملذات الدنيا والتفرغ للعبادة.

حيث جاء في كتاب اللمع: «الزهد مقام شريف و هو أساس كل الملهات الرضية والمراتب السنية، وهو أوقدم القاصدين إلى الله عز وجل، والمنقطعين إلى الله والراضيين عن الله والمتوكلين على الله تعالى فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعلمه حب الدنيا رأس كل خطيئة و الزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة»².

و هناك تعريف آخر للزهد "لابن تيمية": «فالزهد هو ترك كل شيء لا ينفع في الدار الآخرة، وثقة القلب بما عند الله». و نرى بأن شيخ الإسلام ابن تيمية يجمع بين الزهد والورع حيث يقول: «الزهد ترك ما لا ينفع في الآخرة. أما الورع: ترك ما تخاف ضرره في الآخرة». و يقال: أن هذه العبارة من أحسن ما قيل في الزهد و الورع و أجمعهما³.

فالزهد حالة تقوم بالقلب، فهو أبلغ و أرقى من الورع، فنرى أن كل زاهد ورع، و ليس كل ورع زاهد، هما يتشاركان في ترك المحرمات و فعل الطاعات.

¹ أبو سراج الطوسي، اللمع، ص 70.

² نفسه، ص 70.

³ أبي عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب (ابن قيم الجوزية)، مدارج السالكين، ص 12.

د - التوكل:

يكون التوكل على الله سبحانه وتعالى، والتعلق به، والتعويل عليه في كل شيء. وعلى هذا يأمر الله سبحانه به جاعلا منه صفة لا تنفك من الإيمان بقوله تعالى: ﴿لَى اللّٰهُ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾¹ وفي قوله تعالى: ﴿وَكَلِّدِي كَأَنَّهُ لِيَالِيكَ صَبِيرٌ﴾².

وروى ابن أبي الدنيا بإسناده عن معاوية بن قرّة، أن عمر بن الخطاب لقي ناسا من أهل اليمن فقال: من انتم؟ قالوا: «نحن المتوكلون. فقال: بل انتم المتكلمون؛ إنما المتوكل الذي يلقي حبه في الأرض و يتوكل على الله»³.

ومن التعريفات السابقة نخلص إلى أن الله تعالى أمر بالتوكل وجعله مقرونا بالإيمان فهو الصبر والرضى بالقدر.

هـ - الفقر:

فالفقر هو الزاهد الذي تعاهد على نفسه والعبادة، ونبذ التعلق والاهتمام بجميع العلاقات والممتلكات. قال الطوسي في كتابه: قال الشيخ رحمه الله: «والفقر مقام شريف، وقد وصف الله تعالى الفقراء و ذكرهم في كتابه»⁴.

لِلْفَقْرِ أَعْقَالٌ ذِي لَّهِ أَحْلَاصِيرٌ وَظِيْعُسُونٍ يَلْضَارُّ بِأَفِي الْأَرْضِ يَحْدَسُ بِهِمْ
وَقَفَّ اتَّجَّ بِهِنَّ مَأْوِسِيهِمْ أَهْمٌ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْدَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ
فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ⁵ وهناك تعريف آخر: «الفقر شعار الأولياء؛ وحيله الأصفياء،

¹ آل عمران، الآية: 122.

² الممتحنة، الآية: 4.

³ أبي يعلى محمد بن الحسين القراء الحنبلي، كتاب التوكل، دار الميمنة للنشر و التوزيع، الرياض، ط1، 1435هـ .
2014م ص43

⁴ أبو سراج الطوسي، اللمع، ص74.

⁵ البقرة، الآية: 273.

واختيار الحق، سبحانه، لخواصه من الأتقياء والأنبياء وأيضا: قيل: من أراد الفقر لشرف الفقر مات فقيرا؛ ومن أراد الفقراء لكي لا يشتغل عن الله تعالى مات غنيا».¹

وفي الأخير نخلص إلى أن منزلة الفقر أشرف المنازل الطريق عند المتصوفة، فهو شعار الأولياء واختيار الحق .

و- الصبر:

هو تحمل مكروه، أو شيء غير محبوب للنفس فيعتبر من المقامات المهمة.

قَالَ اللَّهُ بِنُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِلَّا بِالصَّبْرِ وَالْإِيمَانِ».² وسئل الجنيد عن الصبر، فقال: «هو تجرع المرارة من غير تعيبس. وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: الصبر من الإيمان بمنزله الرأس من الجسد».

وفي تعريف آخر للصبر: «المقام مع البلاء بحسن الصحبة، كالمقام مع العافية».³

وقيل: الصبر لله: عناء، و الصبر بالله بقاء، والصبر في الله: بلاء والصبر مع الله: وفاء، والصبر عن الله: جفاء».⁴

من خلال التعاريف السابقة نخلص إلى أن الصبر حبس النفس عن المكروه، ويعتبر نصف الإيمان وركن من أركانه.

5-2- الأحوال:

وهي من الدرجات التي يرتقي بها الصوفي للوصول إلى الله، فهي ترد إلى القلب من غير تعمد ولا اكتساب.

¹ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، 303.

² النحل، الآية: 127.

³ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، ص219.

⁴ نفسه، ص221.

أ- المحبة:

تعتبر المحبة حال يستولي على المحب، فلا يشاهد غير المحبوب لذلك عرفها الطوسي بقوله، أن حال المحبة: «لعبد نظر بعينه إلى ما انعم الله به عليه، ونظر بقلبه إلى قرب الله تعالى منه وعنايته به وحفظه و كلاءته له، فنظر بإيمانه وحقيقة يقينه إلى ما سبق له من الله تعالى من العناية والهداية أقدم حب الله له، فأحب الله عز وجل ويقول الطوسي كذلك: انه سئل سهل ابن عبد الله رحمه الله عن المحبة فقال: موافقة القلوب لله، والتزام الموافقة لله، وإتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، مع دوام ذكر الله تعالى و وجود حلاوة المناجاة لله عز وجل»¹.

ب- الخوف:

فالخوف من الله تعالى من عدم قبول العمل يبعث العبد على مراقبة نفسه ومحاسبتها. وفي هذا يقول الطوسي أنه سئل عن الخوف فقال: « تخاف ألا يسلمك إليك. وفي قول آخر لأبو سعيد الخراز: « إن أكثر الخائفين خافوا على أنفسهم من الله شفقة منهم على أنفسهم، والعمل على خلاصها من أمر الله عز وجل. وفي تعريف آخر: الخائف أن يكون بحكم الوقت، فوقت يخافه المخلوق ووقت يأمنه»².

ومعنى هذا أن الخوف هو الخشية من الله سبحانه وتعالى من عذبه وعقابه، فالخوف من الله أصل كل خير في الدنيا والآخرة فهو يدعو النفوس إلى فعل المأمورات وترك المنهيات.

¹ أبو سراج الطوسي، اللامع، ص 77.

² نفسه، ص 90.

ج- الرجاء:

تعددت التعاريف عن حال الرجاء من متصوف لآخر فنجد الطوسي يقول:

أن: «الرجاء حال شريف».¹

ويقول أيضا: الراجي في الله تعالى: «هو عبد تحقق في الرجاء، فلا يرجو من الله شيئا سوى الله. كما سئل الشيلي رحمه الله عن الرجاء فقال: الرجاء أن ترجوه أن لا يقطع بك دونه».² والرجاء تعلق القلب بمحسوب سيحصل في المستقبل، وقيل: ثقة الجود من الكريم الودود».³

من خلال التعاريف السابقة لحال المحبة والخوف والرجاء، نستطيع القول أن الخوف والرجاء للمؤمن كالجناحين بالنسبة للطائر، فبهما يحقق التوازن في التعبد لله عز وجل. فالقلب في سيره إلى الله عز وجل بمنزلة الطائر، فالمحبة رأسه والخوف والرجاء جناحاه.

د- الشوق:

يقترن الشوق بمحبة الله عز وجل، فالمتصوفة يشترطون للقاء الله سبحانه وتعالى، وفي هذا يقول الطوسي معرفا للشوق بأنه: «حال شريف، وهو لعبد قد تبرم ببقائه شوقا إلى لقاء محبوبه».

ويقول أيضا: «سئل بعضهم عن الشوق فقال: هيمان القلب عند ذكر المحبوب. وقال آخر: الشوق نار الله تعالى أشطها في قلوب أوليائه حتى يحرق بها ما في قلوبهم من الخواطر والإرادات والعوارض والحاجات». وقال أبو سعيد الخراز رحمه الله: «ملئت قلوبهم

¹ أبوسراج الطوسي، اللامع، ص91.

² نفسه، ص92.

³ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، ص168.

عن المحبة فطاروا بالله عز وجل طربا، وهاموا إليه اشتياقا خيالهم من قلق المشتاق أسف بربه كلف دنف، ليس لهم سكن غيره ولا مألوف سواه»¹.

فمن خلال التعاريف السابقة نخلص إلى أن حال الشوق أساسه المحبة، فهو المحبة القصوى لله.

هـ - المشاهدة:

وهي علم العبد وبقينه بأن الله مطلع على ظاهره وباطنه. فعرفها الطوسي: « المشاهدة حضور. بمعنى قرب، مقرون بعلم اليقين وحقائقها. والمشاهدة حال رفيع وهي من لوائح زيادات حقائق اليقين وتقتضي حال اليقين»².

معنى هذا أن المشاهدة تعني المحاضرة والمدانات، فهي رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة، كأنه رآه بالعين. فهي مشاهدة الله بكل شيء ظاهرا وباطنا.

و - اليقين:

فاليقين عند الصوفية يعتبر قمة المحطات التي تكتمل بها التجربة الصوفية، وهو نهاية جميع الأحوال. ولذلك عرفه الطوسي: «اليقين: الثقة بما في يد الله تعالى، ولا يأس مما في أيدي الناس»³.

وهو حال رفيع. وسئل الجنيد عن اليقين، فقال: اليقين ارتفاع الشك»⁴.

فمن خلال التعاريف السابقة لحالي المشاهدة واليقين نخلص إلى أن اليقين هو أن تعبد الله كأنك تراه بأن يبلغ بك اليقين والإيمان بالله كأنك تشاهده عيانا، بدون تردد أو شك، معنى هذا أن المشاهدة تأتي من شدة اليقين والإيمان كأنك ترى الله عز وجل.

¹ أبو سراج الطوسي، الّامع، ص94.

² نفسه، ص100.

³ نفسه، ص 102.

⁴ نفسه، ص 103.

5-3- قضايا أخرى:

أ- الجذب:

هو مرحلة يتخلص الصوفي فيها من علمه ويكون سابحا في ملكوت السماء. حيث نرى أن في النفحات الربانية، المجذوب هو: « من أخذته جذبة إلهية فأسكرته، فجعلت زمانه لا يدري الحر من البرد، ولا الصيف من الشتاء، ولا الحال من المقام. وكل من يصاب بالجذب يحتاج لملاطفة و تهدئه.¹ وهناك تعريف آخر للجذب بأنه: تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيأة له. كل ما يحتاج إليه في طي المنازل إلى الحق به كلفة وسعي منه»²

من خلال التعريفين السابقين نخلص إلى أن الجذب هو حال من أحوال النفس، يغيب فيه القلب فيتصل بالعالم العلوي.

ب- الصمت:

يعتبر ركن من أركان الصوفية ومجاهدة للنفس وترويضها، وهو مفتاح الحكمة ومهد للذكر. حيث جاء في معجم مصطلحات الصوفية "لحسن الشرقاوي":

« فالصمت هو من آداب الصوفية وأخلاقهم فلا يتكلمون إلا لسبب ولا يسكتون إلا لحكمة».³

فالصمت هو إلغاء اللغة وتعطيلها، حيث يكون التواصل بالقلب، وهذا ليس دليلا على الضعف الصوفي، وعجزه عن الكلام بل يختص بالمشاهدة.

¹ عبد المنعم الجعفري، أعلام ومشاهير الصوفية، ص15.

² كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، الإصلاحات الصوفية، انتشارات بيدار، ط2، 1370هـ، ص39.

³ حسن الشرقاوي، معجم مصطلحات الصوفية، ص192.

ج- الفناء و البقاء:

«الفناء هو سقوط الأوصاف المذمومة عن السالك أو المرید الصادق. أما البقاء هو قيام الأوصاف الخيرة و النية الصادقة للذالك أو المرید الصادق. ومعنى ذلك أنه إذا فنى العبد عن سوء الخلق بقيت له الكماليات الخلقية، فالصفات التي يتصف بها الإنسان عبارة عن تصرف و سلوك وأخلاق وهي جملة نية وطبع، فإذا فنى على التصرفات والسلوك الذميم، أي إذا فنى عن شهواته، بقى له إخلاصه وطاعته في عبوديته»¹. فالفناء والبقاء متكاملان، فالعبد إذا زهد في دنياه بقلبه فان ذلك يعني أنه فنى في رغبته في الدنيا و زخرفتها.

د- التجلي:

يقول ابن عربي في معنى التجلي: « انه ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب. كما أن أصحاب الحقيقة بين ستر وتجلي، أي بين طيش وعيش، أي بين سر وجهر، فإذا تجلى الله عليهم فأسوا، و إذا ستر عنهم عاشوا. وفي قول احد الأئمة الصوفية " سبحان من ستر سر الخصوصية بظهور البشرية وظل بعظمته الربوبية بإظهار العبودية »².

هـ- التحلي و التخلي:

يعتبر الصوفية التحلية و التخلية تربية حسنة للمرید في الطريق الصوفي، حيث يتخلى عن أوصافه المذمومة ويتحلى بالأوصاف المحمودة. « ويرى بعض الصوفية أنه عندما يسلك المرید طريق الحق ويعزف عن شهوات الدنيا وهواء النفس وينعزل عن الناس والرغبة في الخلوة، والبعد عن كل ما يشغله عن الحق تعالى فهو قد تخلى عن العوارض الشاغلة وآثر العزلة الحق تعالى »³.

¹ حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ص 227-228.

² نفسه، ص 83.

³ ينظر، نفسه، ص 75.

نخلص من خلال المفاهيم السابقة أن التحلي والتخلي هما من فعل العبد، فهي مجاهدات ورياضات نفسيه باطنية، وترويض من الإنسان نفسه، ثم تطعيمها بالمعاني الراقية. أما التجلي فما هو إلا نتيجة من فعل الله تعالى، حينما يرى من عبده صدق المجاهدة، فيقابل الله تعالى ذلك بفتح أبواب التوفيق.

و- الكشف:

يستعمل للكشف في المعنويات و الحسيات، فيقال: «كشف الشيء كشفاً بمعنى أظهره، ورفع عنه ما يواريه، ويقال كشف عنه الهم أي أزاله. كما يقال عند الصوفية كشف عنه الحجاب، ويقصد هنا حجاب الظلمة، فرأى الحقائق وهي مكاشفة لا بعين البصر ولكن بعين البصيرة»¹. ويتحدث بن عربي عن الكشف الصوفي فيقول: كلمة كشف تأتي في مقابل كلمه علم»².

«يعتبر الكشف الصوفي خيال معرفيا يسعى إلى اكتشاف أسرار الخيال الوجودي، غير أن هذه الاكتشافات ليس ذهنيًا خالصًا بل هو سلوك داخل العالم»³.

و جاء في كتاب "عبد الرحمن الوكيل" و قضايا التصوف معنى الكشف عند الصوفية: «هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً»⁴.

نخلص مما سبق أن الصوفية فرقوا بين الأحوال والمقامات، فيرون أن المقامات هي مكاسب ومطالب، أما الأحوال فهي مواهب، ومعنى ذلك أن كلما يرد على القلب من غير اكتساب هو من الأحوال، كالفرح و الحزن و الألم والسرور، وتأتي من غير تكلف، أما المقامات فيصل إليها السالك بالصبر والمجاهدة، بل بالجوع والزهد والورع.

¹ حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ص 242

² عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية (الحب - الإنصات - الحكاية)، إفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء (دط)، 2007، ص 13.

³ نفسه، ص 26.

⁴ فتحي أمين عثمان، عبد الرحمان الوكيل و قضايا التصوف، الألوكة، (د ط)، (د ت)، ص 27.

تمهيد:

منذ أن حظيت الرواية بمكانة خاصة في الإبداع العربي، وعرفت تحولاً كبيراً في الستينيات من القرن الماضي، هيمنت على الساحة الأدبية والثقافية العربية، حيث لقت اهتمام القراء والنقاد والناشرين، بالإضافة إلى استقطاب المبدعين، وقاصين ومسرحيين، في حقول تتصل بالإعلام والسياسة والعلوم الإنسانية، فأدى بهم إلى التنافس في إصدار إبداعاتهم في إطار الرواية التي تعتبر من الفنون النثرية الحديثة والمعاصرة، التي ازدهرت في أدبنا العربي بسبب ظهور وازدهار الطباعة والصدّ حافة والترجمة والتعليم.

فالرواية نتاج تواصل تاريخي متمازج من حركة الترجمة والمحاكاة والإبداع والخلق، يعرف " عبد المالك مرتاض " الرواية في كتابه " في نظرية الرواية ": « إنها تسرد أحداثاً تسعى لأن تمثل الحقيقة، وتعكس مواقف الإنسان، وتجسد ما في العالم ».¹

وقد جاء أيضاً في كتاب " بنية النص السردي " " حميد لحميداني ": أن بيرسي لبوك (1879 - 1965) يعرف الرواية على أنها: « شريحة من الحياة، يوضع اعتراضاً افتراضياً يشير إلى أن أي محاولة لتفكيك عناصر الرواية يؤدي إلى إتلاف الحياة فيها ».²

فالرواية تدرس كل ما يتعلق بالإنسان وتساهم في توعية القارئ من خلال طرحه لمختلف القضايا الاجتماعية، والثقافية والتاريخية والدينية...

ومن مظاهر الحداثة الروائية لجوء الروائيين المعاصرون إلى التراث الصوفي، لتمثيل التجربة الصوفية كممارسة إبداعية.

¹ عبد المالك مرتاض، في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد)، عالم المعرفة، الكويت، (دط)، 1998، ص 12.

² حميد لحميداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1991، ص 14.

فالتصوف تربطه علاقة وطيدة مع الأدب نثراً وشعراً . فنجد الروائي العربي لم يتأخر في الأخذ من التراث الصوفي، حيث أدرك أثناء عمله الروائي دور تلك الدلالات التي تتولد من استدعاء التراث الصوفي داخل الخطاب الروائي. وهذا الأخير يتوفر على فضاء واسع لتوقيف الشخصيات ورسم المشاهد.

ومن بين العناصر المشكلة للنص الروائي نجد عنصر الشخصية، والمكان، والتاريخ، والزمان..... فهذه العناصر تساعد في تشكيل النص، ستكون محور دراستنا في تحليلنا لرواية "الأطلس التائه " "لمصطفى لغثيري".

ففي كل عنصر سنحاول توضيح دلالاته داخل النص الروائي، وذلك باستخراج مجموعة من الشخصيات والأمكنة والزمن وبعض الأقوال والأفعال الدالة عن التاريخ. وقبل هذا كله سنقوم بتعريف مبسط لكل هذه العناصر.

1- ملامح الشخصية:

إذا كان النقد الشكلائي، ممثلاً في أبحاث " فلاديمير بروب " على الخصوص، ونقد علم الدلالة المعاصر، ممثلاً في أبحاث " غريماس " قد حاولا معاً تحديد مفهوم الشخصية في الحكي بشكل عام من خلال مجموع أفعالها دون صرف النظر على العلاقة بينها، وبين مجموع الشخصيات الأخرى في النص، وقد ورد لفظ الشخصية في القواميس العربية منها "لسان العرب" أن لفظة " شخص " : الشخص: جماعة شخص الإنسان وغيره، مذكر، والجمع أشخاص وشخوص وشخاص...¹.

كما نجد " سعيد يقطين " معرّفاً الشخصية بقوله: « تعتبر الشخصية أهم مكونات العمل الحكائي، لأنها تمثل العنصر الحيوي الذي يضطلع بمختلف الأفعال التي تترابط وتتكامل في مجرى الحكي ».²

وضح " غريماس " في تحديد مفهومه للشخصية بين مستويين: « مستوى عاملي تتخذ فيه الشخصية مفهوماً شمولياً مجرداً يهتم بالأدوار، ولا يهتم بالذوات المنجزة لها ». و« مستوى ممثلي نسبة إلى الممثل تتخذ فيه الشخصية صورة فرد يقوم بدور ما في الحكي، فهو شخص فاعل، يشارك مع غيره في تحديد دور عاملي واحد، أو عدة أدوار عاملية ».³

ونستنتج مما سبق أن الشخصية لها مكانة مهمة في الرواية وهي وسيط يعبر بها الروائي عن رؤيته، وهي أيضاً دور، والأدوار بطبيعتها متعددة ومتنوعة. كما يعتبرها بعض المهتمين بالشأن الروائي القيمة المهيمنة في الرواية لأنها تتكفل بتدبير الأحداث، وتنظيم الأفعال.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ص 45.

² سعيد يقطين، قال الراوي - البنيات الحكائية في السيرة الشعبية -، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997، ص 87.

³ حميد لحميداني، بنية النص السردي، ص 52.

ومن الشخصيات المهمة في رواية " الأطلسي التائه " لـ " مصطفى لغتيري "، التي سنقوم بإخراجها وتحليلها ودراسة ملامح التجربة الصوفية فيها، نجد الشخصية الرئيسية وهي:

1-1- أبو يعزى الهسكوري:

من مشاهير أولياء المغرب، ومعروف لدى المغاربة باسم " مولاي بوعزة ". وهناك من يعرفه بأنه: « أبو يعزى يلنور بن ميمون وقيل بن عبد الله وقيل ابن ميمون بن عبد الله بن عبد الرحمان »¹ وقيل أنه أبو يعزى عبد الله بن عبد الرحمان بن ميمون الدكالي الهزميري «¹. ويعرفه الأستاذ إبراهيم حركات بأنه: « بربري من مصمودة ولد سنة 488 هـ بناحية دمنات وكان طويل القامة نحيفاً أسود اللون »².

«معنى عزى: العزيز، ويلنور معناه: ذو النور أو ذو الحظوظ» صريح أبو يعزى موجود في ناحية خنيفرة في بلدة تعرف اليوم باسمه " مولاي بوعزة " «³.

جاء في كتاب " المطرب بمشاهير أولياء المغرب": أنه الإمام العارف الرباني الزاهد، ذو الأحوال العجيبة صاحب الشهرة والصيت أبو يعزى يلنور الهزميري الهسكوري، صاحب الأكابر وبلغ المعالي في المعارف والمقامات مع أميته ولكنته وعجمة لسانه «⁴.

وأول شخصية ابتدأ بها " مصطفى لغتيري " روايته " أبويغزى الطويل "، وهي شخصية حقيقية واقعية ومحورية في الرواية، حيث برزت بروزاً لافتاً فيها، إنها الشخصية المركزية التي تدور الأحداث حولها ومعها وبها، فتكلم السارد بلسان " أبويغزى ". لقد وصف السارد

¹ محمد جنوبي، الأولياء في المغرب -الظاهرة بين التجليات والجذور التاريخية والسوسيو ثقافية- منشورات كنال أو جوردوي، دار القرويين، (دط)، 2004، ص 96.

² نفسه، ص 96.

³ بلقيس يعقوب يوسف بن يحيى التادلي (ابن الزيات) التثوق إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، منشورات كلية الآداب بالرباط، ط2، 1997، ص 213.

⁴ عبد الله بن عبد القادر التليدي، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الأمان، الرباط، ط4، 1424 هـ-2003م، ص54.

هذه الشخصية من ناحيتها الفيزيولوجية، بمعنى مظهرها الخارجي، فقال: «في غفلة مذّي ومن جميع الذّاس من حولي، اختطفني الطّول فجأةً وطوّح بي نحو المجهول، في كلّ نهار وليلة، أنمو باضطراب ملحوظ، حتى بزرت أقراني طويلاً، وأصبحت لا أعرف إلاّ به بين الناس، فينادونني أبو يعزى الطويل». ثم قال: «من بعيد، أبدو كنخلة سامقة تتطلع بافتتان نحو زرقة السماء مترامية الأطراف...»¹. وفي وصف آخر للشخصية من خلال قوله: «عينايا نجلوان بشكل مثير، يكتسحها بياض لامع يتلائم مع سمري الضّاربة إلى السّواد...»².

ومن خلال هذين المقطعين تتضح لنا ملامح التصوف في هذه الرواية وهي الشوق للوصول إلى الله سبحانه وتعالى، وفي وصف أخلاقي للهسكوري على أنه إنسانا خجولاً ومطيعاً لوالديه، قائلاً: «خجولاً كنت إلى حدود قصوى...». ثم قال: «...كنت متشبعاً إلى أقصى الحدود بمبادئ طاعة الوالدين وطاعة كل من يكبرني في السّن...»³.

وقال أيضاً: «تجاذبنا أطراف الحديث، عملاً بنصيحة أُمّي الخالدة في إثثار الصمت، لم أتكلّم كثيراً وإنما استمعت أكثر»⁴. وفي مقطع آخر: «أخذت أتطلع إلى إبراهيم بانبهار، لقد صدق حدسي، فلا يمكن لمن يمتلك كل هذا النصيب من المعرفة والعلم أن يزاول هذا العمل التافه. استمررت في صمتي لا أستطيع النطق بكلمة»⁵.

من خلال المقطعين السابقين نستطيع القول أن هذا الصمت هو صمت أخلاقي ممهدا للصمت التأملي الذي يعيشه الصوفي أثناء تجربته، فهو في لحظة ما يكون أبلغ من الكلام. لأن اللغة لا تعبر عما يدور في خلجات أنفسهم.

¹ مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، دار الآداب، بيروت، ط1، 2015 م، ص 07.

² نفسه، ص 11.

³ نفسه، ص 13.

⁴ نفسه، ص 10.

⁵ نفسه، ص 61.

حيث يعرف عبد المنعم الجعفري "الصمت" في كتابه "أعلام ومشاهير الصوفية": « الصمت في موضعه وقار للعبد وا إذا أردت أن تمسك زمام نفسك فعليك بلسانك ¹. وقال كذلك: « حيث نبني هذا الأمر على ثلاثة أشياء: أن لا يأكل إلا عند الفاقة ولا ينام إلا عند الغلبة ولا يتكلم إلا عند الضرورة ². »

فالصمت من أول أركان الصوفية، فهو أبلغ من الكلام ويعتبر من المجاهدات الروحية. وفي مقطع آخر، حين ذكر السارد على لسان أبو يعزى، واصفا ذلك اليوم الذي أنتت فيه "لالة فاطمة الزهراء" شاكرة له على الدواء الذي كان سببا في شفائها بقوله: « لم أملك حينذاك بدءاً من أن أخطو خطوة نحو الأمام، وأفتح الباب بتمهل شديد، ... وكأنني أخشى على نفسي من هذا البزوغ المفاجئ للزهراء، تدريجياً انفتح الباب، فإذا بي وجها لوجه أمام المصير، أمام القدر أمام مالا أتحمّل رؤياه، حينذاك تأكدت بأنها نهايتي الحتمية، أبداً لن أقوى على العيش هادئاً هانئ البال بعد هذا التجلي الكاسح ³ «فَهِنا يظهر ملمح صوفي جلي وهو " التجلي "، حيث تجلت فاطمة الزهراء بنورها أمام أبو يعزى الهسكوري، هذا النور الذي كان ينتظره بشغف وحب متمنياً رؤيته فهذا يرمز إلى نور الله الذي تسعى إليه المتصوفة بمجاهداتهم ورياضاتهم وعن " التجلي " يقول ابن عربي: « أنه ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب ⁴. »

حيث يعتبر التجلي كشف للعبد بعد مجاهدات للنفس وتركيتها حتى يصل إلى هذه المرتبة.

ففاطمة الزهراء ترمز لفاطمة بنت الرسول ﷺ، التي استمدت النور الأزلي من أبيها رسول الله ﷺ الذي يعتبره الصوفية الإنسان الكامل الذي يتجلى الله فيه بكل صفاته فهو مبدأ

¹ عبد المنعم الجعفري، أعلام ومشاهير الصوفية، ص 36.

² نفسه، ص 22.

³ مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص 124.

⁴ حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية ص 74.

كل وحي وأصل كل معرفة باطنية، فهو تجلي ومظهر من مظاهر الذات الإلهية. فهنا فاطمة تستمد النور الأصغر منه¹.

وفي موضع آخر ذكر السارد رجوع أبو يعزى إلى بيت أهله بعد ما طلب منه الشريف الشرقاوي أن يأخذ معه كيسين من الشعير، ليزور عائلته، وهو ما يظهر في هذا المقطع: «بينما كنت أستعد للخروج بالماشية فاجئني الشريف بحضوره المربك، ثم خاطبني بلهجة ودودة، قائلاً: اليوم ستزور أهلك... خذ هذين الكيسين معك». ² وقال أيضاً: « ثم ما لبثت أن انقذت في أحضان النوم، وفقدت الصلة بالعالم من حولي رأيت نفسي أمضي في طريق موحش لحدود له، ممتد في اتجاهات متعددة، وفي حواشيه توجد حيوانات شرسة وكأنها تحرسه... لم أنشغل كثيراً بوجود السباع، بل كنت منشغلاً أكثر بشيء ما يوجد في نهاية الطريق». ³

ففي هذا الحلم استشرف أبو يعزى طريقه كمتصوف وهو الطريق للوصول إلى الله، وكما يطلق عليها المتصوفة بالحقيقة أو اليقين، فتعتبر هذه الرؤيا من سمات التجربة الصوفية وتسمى عند المتصوفة بالكرامة حيث نجد الصوفية يقولون في الرؤيا: « الرؤيا صدق وتأويلها حق، وأن الرؤيا نوع من الكرامات وحقيقة الرؤيا خواطر ترد على القلب، وأحوال تتصور ». ⁴

فالكرامات دليل الإيمان القوي بالله فتعتبر خرق للعادة وإكراماً من الله سبحانه وتعالى للعبد المجاهد والمؤمن الصادق فهي تخص الأولياء.

وفي هذا السياق العرفاني وظف السارد تقنية الإستباق في الرواية، حيث يلعب دوراً محورياً في خلخلة الزمن ليحقق بعداً جالياً، ويبعدها عن رتبة الزمن، ويكشف كذلك عن

¹ ينظر، عبد الله حس زروق، قضايا التصوف الاسلامي، هيئة الأعمال الفكرية، ط2، 2006، ص 210.

² مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص 45.

³ نفسه، ص 50.

⁴ عبد المنعم الجعفري، أعلام ومشاهير الصوفية، ص 40.

رؤيا الكاتب، فنستدل في ذلك بهذا المقطع: « عمدت يد إبراهيم إلى الجراب وأخرج الناي منه.... نفخ في القصبه، فأخذت ترسل في الأجواء نغماتها، التي تثير في نفسي الكثير من الشجون، ... والغريب أن تثير في نفسي أشياء لم تحدث بعد، أشعر وكأنها ستقع في حياتي مستقبلا ولا فكاك لي منها... ».¹

فمن خلال هذا المقطع نستنتج أن تقنية الإستنباق أو السرد الاستشراقي الذي وظفه الراوي في الرواية وهو ما وضعه "حميد لحميداني" في قوله: « كل مقطع حكائي يثير أحداثا سابقة عن أوانها أو يمكن توقع حدوثها، ويقضي هذا النمط من السرد بقلب نظام الأحداث في الرواية، أي القفز على فترة ما من زمن الرواية وتجاوز النقطة التي وصلها الخطاب لاستشراف مستقبل الأحداث ».² فقد وظف الراوي تقنية الاستشراف لغاية وهي حمل القارئ على توقع حادث ما، والتكهن بمستقبل الشخصية.

ويتضح لنا كذلك من المقطع السابق أن الناي الحزين تعبير عن مشاعر الحب والشوق والحنين لدى الصوفي فهو يحكي ألم الفراق والانفصال، لأنه مقتطع من أصله، فهو دائما يبحث عن العودة لهذا الأصل. وكما أن الناي في حنين دائم للرجوع إلى أصله الشجرة، كذلك الإنسان في شوق دائم إلى أصله وهو الله.

وفي قول آخر للسارد على لسان أبي يعزى: « في أحد الأيام، بعد أن أعدت البهائم إلى حظائرهما قبيل المساء بقليل، دخلت الكوخ كي أنغمس في وحدتي، إذ وصلتني ضجة موسيقية، ... انتفضت من مكاني كالمسحور، منجذباً خرجت من الكوخ أمضي نحو مصدر الموسيقى ».³

¹ مصطفى لغيتري، الأطلسي التائه، ص 39.

² حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي (الفضاء الزمن الشخصية)، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990، ص 132.

³ مصطفى لغيتري، الأطلسي التائه، ص138.

ففي هذا المقطع يظهر ملمح للتجربة الصوفية ويتمثل في الجذب الذي يعتبر من النفحات الربانية، وفي هذا يقول "عبد المنعم جعفري" في كتابه "أعلام ومشاهير الصوفية": «المجذوب هو من أخذته جذبة إلهية فأسكرته فجعلت زمانه لا يدري الحر والبرد ولا الصيف من الشتاء ولا الحال من المقام وكل من يصاب بالجذب يحتاج إلى ملاطفة وتهذئة»¹.

فالجذب هو حالة شعورية نفسية يغيب فيها العقل، عما يجري من أحوال الخلق ويتصل فيها بالعالم العلوي.

1-2- الأم:

شخصية الأم في الرواية هي أم الشخصية الرئيسية "أبو يعزى الهسكوري"، فكانت لها علاقة حب واحترام مع ابنها فهي الزوجة المحترمة المطيعة لزوجها رغم قسوته فقد قام السارد بوصفها من الناحية الأخلاقية، في قوله: «أمي من جانبها كانت تختلس إليّ النظر حياءً مبتسمة، يد أنها لا تكاد تنطق حرفاً إلاّ لها امرأة يكبلها الحياء حتى تجاه أقرب الناس إليها». ثم قال: «كانت أمي ترد باستحياء مبالغ فيه»².

وسئل الجنيد عن الحياء فقال: «رؤية الآلاء ورؤية التقصير فيتولد من بينهما حالة تسمى الحياء»³. فالحياء يتولد في العبد عند شعوره بأن الله تعالى معه وقريب منه، فيمنعه عن فعل المعاصي خوفاً منه. فهو مقام من المقامات في التجربة الصوفية. كما قال أبو

¹ عبد المنعم الجعفري، أعلام ومشاهير الصوفية، ص15.

² مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص8.

³ نفسه، ص30.

النون المصري: « الحب ينطق والحياء يسكت، والخوف يقلق ».¹ وفي قول السارد أيضاً: « كانت تلتزم الصمت والرعب يتراقص على سحننها المسالمة ».² من خلال المقاطع السابقة يتضح لنا أن أبي يعزى استمد الحياء و الصمت من أمه، فهي تعتبر النواة الأولى المشكلة لطريق أبو يعزى الصوفي، وذلك من خلال أخلاقها الحميدة. حيث استمد منها الصمت الأخلاقي الذي كان ممهداً للصمت التأملي التدبري.

1-3- ميمون (الوالد):

شخصية من الشخصيات الرئيسية المحركة لأحداث الرواية، فهو أب الشخصية المحورية (أبو يعزى الهسكوري) فقد جاء بصورة الأب القاسي، الغاضب، المتذمر، حيث يمثل مصدر رعب لابنه وزوجته بسبب الأفعال التي كان الابن يقوم بها، وذلك من خلال مساعدته لأمه في أعمال البيت وما تستهويه من أمور نسائية (كالاحتفال والسواك ...). وهذا يظهر من خلال قول السارد على لسان أبي يعزى: « ... هذا الأمر يثيرني بشكل كبير، فقط أبي كاد يملكه جنون الغضب من قيامي به ... كان يرفض رؤيتي على هذا الحال، يغضب يبدأ في الشتم بكلمات نابية أخجل من ترديدها ... ».³

ومن خلال علاقة الوالد (ميمون) بابنه يستطيع القول أن الرّاءوي أراد أن يوصل لنا فكرة أن الرجل يرمز للعقلاني يتجرد منه الصّدّ وفي أثناء تجربته الوجدانية الرّاءوي حية، فهو في طريقه إلى الارتقاء لأعلى المراتب والدّرجات، يكون بعيداً عن هذا الوعي الذي تمثله شخصية ميمون.

ونلاحظ أن السارد لم يصف ميمون من الناحية الفيزيولوجية وصفاً دقيقاً، بل اكتفى ببعض الموصفات ويظهر ذلك في قوله: « نهض أبي بسحننته الجافة، التي أنهكتها

¹ عبد المنعم الجعفري، أعلام ومشاهير الصوفية، ص 30

² مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص 08.

³ نفسه، ص 09.

صروف الزمان وبأسنان نخرها (الكيف)، فأضحت سوداء متهاكة، قد سقط أكثرها».¹
فشخصية الأب هنا كانت بمثابة العقبة في حياة أبو يعزي الهسكوري، فهذا يحيل إلى
العقبات التي يتعرض لها الصوفي أثناء تجربته.

1-4- الجدة (توذة):

هي شخصية ثانوية في الرواية ورث منها (أبو يعزي) حب النباتات ومعرفة فوائدها.
كما يظهر في هذا المقطع: « كانت جدتي وما تزال تتمتع بمعرفة واسعة بعالم النباتات ...
« وقوله أيضا: « وقد ورثت منها هذا الشغف بالنباتات، حتى أضحيت ملماً بكثير من
أسمائها ومنافعها .. ». ² فالسارد لم يصف الجدة من الناحية الفيزيولوجية فيما عداً قوله: «
.. فيما كانت جدتي تمسك مغزلاً وتبرم الصوف بحركاتها المتقنة الجميلة، لم تهتما بدخولنا،
فقط رمتا بنظرات محتشمة ». ³

من خلال هذا المقاطع السابقة يتبين لنا أن أبو يعزي الهسكوري قد ورث الحياء
والاحتشام من جدته كذلك، بالمقابل ورث منها كذلك حب النباتات والشغف بها ومعرفة
فوائدها. فهذه الصفات كانت مؤشرا دالا على الاستعداد النفسي للغوص في تجربة روحية
وجدانية. ونجد كذلك لفظة " الصوف " لها دلالة صوفية عميقة ، فالصوف هو الملبس الذي
يخص الصوفية منذ نشأتها الأولى.

فالصوفية يعتقدون أن لبس الصوف يقرب إلى الله تعالى، لأن فيه تعذيب للنفس وإذلال
لها وإذاعتها مايؤذيها، مما يقرب العبد من الله تعالى.

¹ مصطفى لغثيري، الأطلسي التائه، ص 20.

² نفسه، ص 13.

³ نفسه، ص 13.

1-5 - الشريف الشرقاوي:

« الشريف هو صاحب المكانة السامية والعالية في بلدته وعائلته»¹. والشريف الشرقاوي شخصية من الشخصيات الرئيسية المحركة لأحداث الرواية، فهو رجل من أثرياء المنطقة الشرفاء الذي كانت تتناول إليه الأيدي لنيل بركته، مثل بقية الشرفاء والانتفاع بها فضل عن كرمه. يعتبر هذا الانتقال المفاجئ لـ (أبو يعزى الهسكوري) من بيت أهله إلى العمل في بيت الشريف الشرقاوي كراع لأغنامهم لا كبيراً في حياته. كما عبر عنه السارد بقوله: « صباح اليوم الموالي، كان موعدي مع بداية مرحلة جديدة في حياتي.. لم يمهلني أبي دقيقة واحدة، إذ سرعان ما طلب أن أقتفي أثره في اتجاه بيت الشريف الشرقاوي... »².

فالسارد لم يصف هذه الشخصية وصفاً دقيقاً بل اكتفى بوصفاً سطحياً. في قوله: « لم يمض بعض من وقت، حتى ظهر لنا رجل مهيب يتقدم نحونا بخطوات ثابتة... »³. وتحدث عن نسبه الذي ينحدر من النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، ويظهر ذلك في المقطع الموالي: « ...حدثني عن الشريف الشرقاوي والخير الذي ينعم فيه بفضل بركة النبي الكريم الذي ينحدر نسبه منه، وحدثني عن أبنائه الذين يتلقون العلم في فاس، ولا يحلون في المكان إلا خلال فترات متعددة، ثم وصل الحديث إلى بنات الشريف اللواتي يلزهن أحد جمالاً، قال لي وهو مندهش: لو رأيت لالة فاطمة الزهراء لأعشي عليك، وكأنها ليست بشراً »⁴.

يتبين لنا أن اسم الشريف يحيل إلى الشرف الروحي الذي هو الأساس عند الصوفية وبه تتم الوصلة برسول الله ﷺ واستمداد من روحانياته.

¹ وليد ناصيف، الأسماء الحسنى ومعانيها، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 1997، بيروت، ط2، 1989، ص 109.

² مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص 19 - 20.

³ نفسه، ص 22.

⁴ نفسه، ص 26 - 27.

فهنا نجد أن الراوي ضمن لقب الشرقاوي للشريف لما فيه من دلالة صوفية، وذلك نسبة إلى الزاوية الشرقاوية المغربية، التي تعتبر من أهم الزوايا الصوفية بالمغرب في الأنشطة الروحية والعلمية لنشر الثقافة الدينية الصحيحة.

حيث يقول المصطفى الناصري في مقاله: « أنها شكلت منارة علم وصلاح ووجهة لجموع الطلبة والمريدين وشخصيات علمية وصوفية ».¹

1-6- إبراهيم:

« اسم قديم ليس بعربي، وهو سرياني معناه: أب رحيم وقيل مشتق من البرهمة وهي شدة النظر. وأشار القرآن إلى مراتب الكمال التي تحقق بها إبراهيم عليه السلام، فهو صديق، نبي، رسول، خليل، حق.

وعند ابن عربي: رمز الحقيقة الإنسان الكامل التي من ناحية تجمع في كونها جميع الحقائق الإلهية، ومن ناحية ثانية المحل والمظهر الكامل للحق، فإبراهيم يتخلل جميع ما اتصفت به الذات الإلهية ».² شخصية إبراهيم هي شخصية رئيسية كذلك في الرواية حيث نجد السارد قد وصفه من الناحية الفيزيولوجية وذلك بقوله: « فإذا بي أمام شاب يكبرني بسنوات، لكنه يقصرني بكثير، كان يرتدي ملابس بسيطة، لكنها أفضل مما ارتدي ... ».³

وفي المقطع الموالي كذلك: « كان أبيض اللون عكسي أنا ».⁴

¹ المصطفى الناصري، الزاوية الشرقاوية .. الواجهة الدينية والحضارية لأبي جعد، هسبيرس، 20 ماي 2019، (دص)

ساعة: 15:00، نقلا عن: <https://m.hespress.com>

² سعاد الحكيم، الصوفي - الحكمة في حدود الكلمة - ندرة للطباعة والنشر، (د.ط)، (د.ت)، ص 29.

³ مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص 26

⁴ نفسه، ص 35.

وممّا يميز هذه الشخصية السلوك الحسن والذكاء والفتنة وعلمه الغزير، فقد كان لأبيه الفقيه الفضل في علمه، فتأثر به (أبو يعزى) فاعتبره الأخ الذي لم تلده أمه فالتصق به كظله وأغترف من علمه الغزير.

كما هو موضح في هذا المقطع: «احترمت إبراهيم كثيراً، قدرته ووعدت نفسي أن أجعله قدوة لي في كل شيء، وأن أستغل رفقته لأتعلّم منه قدر ما أستطيع».¹

ف نجد هذه الشخصية قد أثرت على حياة (أبو يعزى) الروحية والشخصية وبدأت أول محطات حياته الروحية والمعرفية بالتفتح.

فكان عزف إبراهيم على الناي يشد (أبو يعزى) ويستمتع به كما ظهر ذلك في هذا المقطع: «بدأ لي إبراهيم غامضاً وذكياً وعميقاً، لم أفهم مما قاله شيئاً، سوى ما تعلق بالموسيقى، التي أحببتها من أعماق قلبي، وفتنت بها أكثر عندما سمعت عزفه الشجي على الناي ...».²

وفي هذا المقطع يظهر الملمح الصوفي من خلال حب أبو يعزى الهسكوري للموسيقى والهيام بها، فالصوفية يستمعون إلى الموسيقى بهدف بلوغ حالة النشوة الروحية فهي لحظة تأمل عندهم. ولكن هذه الموسيقى اختلفت باختلاف الطرق الصوفية.

فشخصية إبراهيم تتناص مع شخصية إبراهيم الخليل عليه السلام كما هو موضح من خلال هذا المقطع: «كنت، وأنا في حضرة المعزين، أهيم في دنياي الخاصة بـ، أحدث من طرف خفي خليلي إبراهيم ...».³

فالسارد وظف كلمة خليلي لشحن النص بالدلالة الصوفية.

¹ مصطفى لغثيري، الأطلسي التائه، ص 37.

² نفسه، ص 37.

³ نفسه، ص 133.

1-7- لالة فاطمة الزهراء:

تعتبر هذه الشخصية من الشخصيات الثانوية في الرواية مدركة لأحداث الرواية، فهي ابنة الشريف الشرقاوي ذات جمال فائق كما وصفها السارد، أحبها أبو يعزى الهسكوري وفنى في حبها قبل رؤيتها أصيبت لالة فاطمة الزهراء بمرض مملاً صعب علاجها من طرف أكبر الأئمة في مراكش، فقرر أبو يعزى أن يصنع لها دواء بالأعشاب بعد استرجاعه لكل المعارف التي اكتسبها من جدته، وهو ما يعكسه المقطع التالي: « التفت نحو المعطي فرأيت لا يزال منشغلاً بالكسكس واللبن، فسمحت لدمعتي أن تنطلق حرة لا حاجز يقف أمامها أو يمنعها من التعبير عن مدى الشوق الذي أشعر به نحو تلك الفتاة التي ملكت قلبي، حتى دون أن يقع عليها بصري ... ». ثم قال: « ياه كم هو غريب هذا الأمر الذي يحدث ؟ الرؤية العادية ليست شرطاً للولع والعشق والذوبان في المحبوب ».¹

ومن خلال المقطعين السابقين نستنتج أن الحب ليس بالضرورة أن نرى المحبوب فأبو يعزى أحب فاطمة الزهراء دون أن يراها، وكذلك الإنسان في حبه لله دون أن يراه، فحب فاطمة الزهراء هو رمز لحب الله.

كما يقول ابن عربي: «إن المرأة بوصفها المحبوبة رمزاً للأنوثة الخالقة، للرحم الكونية، وهي بوصفها كذلك علّة الوجود ومكان الوجود، والعاشق لكي يحضر فيها يجب أن يغيب عن نفسه عن صفاته ... ». كما يقول أيضاً: « الموت في التصوف وسيلة للحياة الأسمى كذلك الموت في الحب فهو وسيلة للتخلص من ضيق الجسد البشري ». وهذا ما يسنده كلام جلال الدين الرّومي أيضاً: « بالموت تتخلص النفس من فرديتها وتصبح جمعاً وبالحب تخرج الذات نحو الآخر ».²

¹ مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص 105.

² أدونيس، الصوفية والسريرية، ص 107.

ويقول كذلك: « سقوطي أوله امرأة وآخره امرأة ».¹ ويستند له بالمقطع التالي: « انفتح الباب، فإذا بي وجهاً لوجه أمام المصير، أمام القدر، أمام مالا أتحمّل رؤياه، حين ذاك تأكدت بأنّها نهايتي الحتمية ».²

وفي مقطع آخر من الرواية: « ... لقد كانت الزهراء فوق التوقع، أحاط بي نورها من كل جانب، مشعة كانت، تحيط بها هالة من نور .. إنّه الذّور الذي سيتعب قلبي وأنا أركض حياتي كلّها وراءه ».³

ومن خلال المقاطع السابقة نرى أن الصوفية نظروا للمرأة على أنها رمز للنور الرباني ونجدهم كذلك قد نظروا إلى مريم العذراء على أنّها الأم الطاهرة التي ولدت الذّبي عيسى عليه السلام باعتباره الابن الرّوحاني، فقد حملت الذّور الرباني.

كما وظف السارد لغة رامزة تدل على لغة الصّدّ وفيّة التي تحمل عدة دلالات عميقة.

1-8- مولاي علي:

يعتبر شخصية ثانوية في الرواية، فهو ابن الشريف الشرقاوي واحد الرجال الأقوياء، يتلقى العلم في فاس، تتميز هذه الشخصية بالقوة والنضج والبراءة في الآن نفسه فنجد السارد قد وصف شخصية علي وصفاً فيزيولوجياً ويظهر ذلك في المقطع الموالي: « بين لحظة وأخرى تظفر أمامي قوية ولامعة، عيناه صافيتا البياض، يستقر لمعانها في سويداء قلبي. ذلك الجبين العريض يفتنني، وتلك الملامح المتناسقة الهادئة تكاد تطير جزءاً من عقلي... ».⁴

¹ أنا ماري شيمل، الأبعاد الصّدّ وفيّة في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 495.

² مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص 124.

³ نفسه، ص 124.

⁴ نفسه، ص 72.

ووصف كذلك أخلاقه النبيلة السامية في قوله: «فهو حسب ما قاله إبراهيم شخص ودود غزير العلم شديد البأس قوي العزيمة، له قدرة فائقة على التخطيط وتنفيذ ما يفكر فيه»¹ فلامح التجربة الصوفية تبدو جلية واضحة من خلال اسم علي، الذي يحيل إلى شخصية علي بن أبي طالب رضي الله عنه وما يتحلى به من صفات القوة والعزة والشهامة. كما تظهر قوة شخصية علي وتأثر أبي يعزى به في المقطع التالي: «..لاحظ إبراهيم حالة الشroud التي تتبدى على وجهي، فخاطبني قائلاً: أين شرد ذهنك يا صديقي .. يبدو أنك تأثرت بشخصية مولاي علي. الجميع يحدث له ذلك، لهذا له الكثير من الأتباع في جميع المناطق التي حط به الرحال وخاطب فيها الناس، كما يمتلك لساناً فصيحاً مقنعاً، يستطيع في طرفة عين إقناع مخاطبيه بما يؤمن به»².

1-9- المعطي:

«هو الكريم الذي يعطي عباده بغير حساب وهو من أسماء الله الحسنى»³. ولكن في الرواية يظهر بشكل معاكس لهذه الدلالة، فالمعطي هو شخصية ثانوية في الرواية، جاء في مكان إبراهيم لرعي الغنم فالسدّ اردلم يتطرق لوصفه وصفاً دقيقاً، وذلك بقوله: «حلّ بالبيت الكبير رجل كهل يضلّع في مشيته، كان به عرج ظاهر، يتكئ على رجله اليمنى ليدعمها خلال المشي».

وقال أيضاً واصفاً ملابسه: «كان يرتدي ملابس ذات رقع متعددة الأشكال والألوان»⁴.

¹ مصطفى لغتيري، الأطلسي التائه، ص 63.

² نفسه، ص 72.

³ وليد ناصيف، الأسماء الحسنى ومعانيها، ص 139.

⁴ مصطفى لغتيري، الأطلسي التائه، ص 95.

وفي قوله: «لقد اعتبرت الرجل مناسبة لي لمجاهدة النفس وترويضها على الصبر والجلد...»¹

من خلال المقطعين السابقين تظهر شخصية المعطي التي اعتبرها أبو يعزى مجاهدة وصبر وذلك من خلال خصاله غير المحببة للنفس، فالصبر والمجاهدة من الدرجات التي يتحلى بها الصوفي ليصل بها إلى هدفه ألا وهو الله عز وجل. وجاء في كتاب "الأبعاد الصوفية في الإسلام" لآنا ماري شيميل كان «جهاد النفس موضوع محبب إلى الصوفية. ولم يملأوا أبداً من تحذير تلامذتهم من مكائد النفس وفتنتها»².

فمن خلال اطلاع السادة السابقة نستنتج أن أبي يعزى الهسكوري عاهد نفسه على خدمة المعطي وأن يتكفل به مثلما تكفل به إبراهيم صديقه، معتبرها صبر ومجاهدة لنفسه وهي درجة من درجات الترقى في التجربة الصوفية.

وكذلك السادة وظف التناسل مع الآية القرآنية: قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَغِبُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾³

فمصطلح الصبر هنا له دلالة وهي الصبر على كل العقبات الدنيوية التي تعترض طريق الصوفي أثناء تجربته الروحية، نستطيع القول أن شخصية المعطي رمزا للعقبات التي تعترض الصوفي في حياته.

¹ مصطفى لغيتري، الأطلسي التائه، ص 95.

² آنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ الصوف، ص 130.

³ آل عمران، الآية: 200.

10-1- أبو شعيب:

« هو اسم مركّب من لفظتين الأولى هي «أبو» والتي تعني كثرة الأنفة والإباءة،¹ والثانية هي « شعيب وهو اسم يحمل اسم نبينا شعيب عليه الصّلاة والسّلام»، ففي الرواية تظهر دلالة التصوف بهذه الإحالة، وهو أحد الأنبياء في قوله تعالى **قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا قَوْلُ وَاِنَّا فُقِّنَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ** ².

فأبو شعيب* من الشخصيات الثانوية المحركة للرواية، فهو شيخ ذو علم وورع، فقد ذاع صيته في البلاوقد وصفه السّارد من الذّاحية الفيزيولوجية وذلك في قوله: «اكتفيت بالنظر إلى الوجه السمح للذي زاد لحيته المشدّبة وقاراً وحسناً» ³.

ثم قال: «...وكان في عمله هذا لا يقتعد الأرض أبداً، إنما يظل واقفاً متكئاً على عصاه» ⁴.

وهناك ملمحاً صوفياً ويظهر من خلال وصف السّارد لأبو شعيب وهو يصلي، عندما قال: « وطفقت أنتظر شيعي حتى ينتهي من صلاته، لكنه لم ينتهي فعرفت من تويّ سرّ تسمية العامة له بـ «السّارية»، فهو يطيل الوقوف في صلاته وكأنه سارية مسجد تأبى الانحناء...» ⁵

¹ وليد ناصيف، الأسماء الله الحسنى ومعانيها، ص 23.

² هود، الآية: 91.

* أبو شعيب: يعرف بأبو السارية، لطول قيامه في الصلاة وقد كان من أشياخ أبي يعزى، وعند مقام هذا الأخير في منطقة السواحل، توفي سنة 561هـ. ينظر: أحمد التادلي الصومعي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص 71.

³ مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص 166.

⁴ نفسه، ص 161.

⁵ نفسه، ص 165.

نستنتج من خلال المقطع السابق أن أبا شعيب هو رجل علم ووقار وبداهة، ومتمكن من أصول الدين، لأنه كان خاشعاً في صلاته. فقد كان يطيل الوقوف فيها حتى لقب بالسَّارِية، فهذا من ملامح المتصوفة ومن صفاتهم.

وهناك ملمح صوفي آخر يتمثل في الاهاء و العلم و الورع الذي يميزّ أبي شعيب ويظهر من خلال المقطع التالي:

ما حاجتك عند يا أبا يعزى؟

رددت عليه:

التَّزود بما أنعم الله عليكم من علم.¹

فأبو شعيب من خلال هذا المقطع يتبين أن الله وهبه هذا العلم، فقد كان يلقيه للنَّاس، حيث جاء في كتاب مدارج السالكين " لابن قيم الجوزية " :
« العلم حجاب بين القلب وبين الله عز وجل ».²

فهنا يتبين أن المتصوفة ينقطعون إلى البحث ولذة التظن والمعرفة، لكشف الحقيقة المستترة في العلوم والشرعة التي هي سبيل لمعرفة الله عز وجل.

كما أن المقطع السَّابق يتناص مع الآية الكريمة قال تَعَالَى ﴿وَحَمْدُهُ مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَمُهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾.³

كما تطرق السَّارد لوصف الحالة النفسية لأبي شعيب بما أصابها من حزن على الزمن الذي يعيش فيه من خلال الحوار الذي دار بينه وبين مولاي بوعزة في المقطع التالي:

" ما حاجتك عندنا يا أبا يعزى؟

¹ مصطفى لغيتري، الأطلسي التائه، ص 167.

² أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب (ابن قيم الجوزية)، مدارج السالكين -بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين - ج2، ص 438.

³ الكهف، الآية: 95.

رددت عليه:

التزود بما أنعم الله عليكم به من علم.

حزيناورد عليّ:

وما فائدة ذلك في هذا الزمان الذي لا يقدر أهل العلم حق قدرهم، وكل التقدير يحوزه
أهل السّدّ لطان¹.

فنستنتج من خلال الحوار الذي دار بينهما أن أبا شعيب يعاني من بطش والي
المرابطين، وهذا يمثل الصراع القائم بين السلطة والمتصوفة. فهنا تمثل السلطة عقبة
تعارض الصوفي في طريقه.

وأيضاً في هذا المقطع يظهر حزن أبو شعيب: « في إحدى الليالي، التقيت بشيخي أبي
شعيب، وكان الحزن قد وضع وشاحه الكالح على وجهه ... »²، فهذا المقطع الذي يشير
إلى حزن أبي شعيب البادئ على وجهه، لأن زوجته طلبت منه أن يحضر لها خادمة
لتساعدها على أشغال البيت، وهو لا يملك المال.

فالسارد وصف أبا شعيب بأنّه جميل ولحيته زادته جمالاً ومقاماً، وذكر بأنه يظل واقفاً
في عمله ولا يجلس، وأثناء صلاته يطيل في الوقوف ومع بداية حياته وهو يعلم الصّدّ بيان
القرآن الكريم، وكما لجأ له الكثير من الناس لطلب العلم ولم يبخل عليهم مما أعطاه الله،
وكما زود أبي يعزى بمعارف دينية كمعجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء. فهذه من الصفات
يتميز بها المتصوفة.

¹ مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص 167.

² نفسه، ص 168.

1-11- ميمونة:

شخصية من شخصيات الرواية، فهي تمثل مرجعية دينية، استحضرتها السارد، وهي شخصية ميمونة بنت الحارث، واسم آخر امرأة تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم.¹ فميمونة في الرواية هي زوجة مولاي بوعزة، تعرف عليها أثناء خروجه للخلاء لجلب قوت يومه من النباتات حتى ظهرت له فجأة، فطلبت منه البقاء بقربه لخدمته، فاحتار في هذا الأمر ضناً منه أنه ابتعد عن طريق الناس، لكنه وجدوا أثره، فأستسلم لطلبها، وبعد مرور شهور وجد الناس مكانه، فأضطر للزواج بها خوفاً على سمعته فقال: «استمرّ الوضع هكذا حتى جاء ذلك اليوم الذي ظهرت لي فيه من حيث لا أدري، كانت امرأة جميلة لكنها مهملة لحالها، فاقتربت مذّي وجله وفي عينيها الكثير من الرجاء...»².

ومن خلال هذا المقطع أيضاً: «فخاطبتها قائلاً: باسم الله الرحمان الرحيم .. من أي طلعت لي أنت ؟
جن أم إنس ؟
ارتبكت المرأة ثم قالت :

إنس يا مولاي بوعزة صاحب الذّور، نفعنا الله ببركتك»³.

قال " التادلي الصومعي" في كتابه " المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى ": «أنّ أبا يعزى يمدّه الله بنور ساطع وبرهان قاطع»⁴. ويتضح لنا من خلال هذا القول أن أبي يعزى كان صاحب كرامات.

¹ شفيق الأرنؤوط، قاموس الأسماء العربية، دار العالم للملايين، بيروت، ط2، 1989، ص 143.

² مصطفى لغتيري، الأطلسي التائه، ص 204.

³ نفسه، ص 204.

⁴ أحمد الشاذلي الصومعي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، الرباط، (د.ط)، 1996، ص 34.

نستنتج من خلال ماسبق أنَّ أبي يعزى حاول الانعزال الكلي عن الناس والتفرغ للعبادة، لكن دون جدوى، حيث ظهرت له ميمونة المرأة الجميلة، فطلبت منه خدمته وفي آخر المطاف تزوجها.

ومن هذا نخلص إلى أنَّ المرأة هي دلالة على الحب الإلهي الذي يسعى إليه الصوفي خلال رحلته فالمرأة عند الصَّوفية هي رمز للعشق الإلهي، فالروح الأنثى هي الأقرب لحالة هذا العشق، وهي أقدس تجلّي أن يرى فيه الله.

2- ملامح المكان:

يعد المكان وحدة أساسية من وحدات العمل الروائي إلى جانب الشخصية والزمن، وقد اختلف الدارسون حول مفهوم هذا المصطلح، وبات كل من يتعلق به مثار للجدل سواء كان ذلك في نشأته و تطوره أو في شكله و مضمونه.

عرف المكان لغة بأنه: «أن المكان والمكانة واحد، التهذيب: الليث: مكان في أصل تقدير الفعل مفعّل، لأنه موضع لكيونة الشيء فيه. والمكان مفعّل أن العرب لا تقول في معنى هو مني مكان كذا وكذا إلا مفعّل كذا و كذا»¹.

والمكان: عند الحكماء: «هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وعند المتكلمين: هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده»².

اختلفت التعريفات الاصطلاحية حول مفهوم المكان، وذلك لأهميته الكبيرة في تشكل البناء السردى، لذلك شغل أهمية كبيرة لدى النقاد و الأدباء ومن التعريفات:

¹ أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور)، مج13، ص414.

² علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص191.

جاء في كتاب تحليل النص السردي "لمحمد بوعزة":

أن المكان هو مكونا رئيسيا في بنية الخطاب السردى، بحيث لا يمكن تصور حكاية بدون مكان، حيث يعرفه الباحث السيميائي "لوكتان": «أن المكان هو مجموعة من الأشياء المتجانسة و من الظواهر أو الحالات أو الوظائف أو الأشكال المتغيرة»¹.

وفي تعريف آخر "لغاستون باشلار":

«المكان بالنسبة لي يحمل خصوصية قومية كما يعبر عن رؤية». وقال أيضا:

«المكان الأليف، وذلك هو البيت الذي ولدنا فيه، أي بيت الطفولة انه المكان الذي مارسنا فيه أحلام اليقظة، وتشكل فيه خيال»²

وبناء على ما سبق يمكن القول أن المكان هو مجموعة علاقات يربطها نظاما وثيقا، و يشمل البيئة بأحداثها وتطلعاتها، وقيمتها، فالمكان هو مفهوم زاخر بالحياة و الحركة وهو عنصر فعال في العمل الروائي.

لقد أعطى مصطفى لغتيري للمكان الأهمية نفسها التي منحها للشخصيات، ونذكر منها:

2-1- البيت:

هو المكان الذي يأوي إليه جميع المخلوقات طلبا للراحة و الاستقرار.

ويعرفه "غاستون باشلار" على أنه: «مكان الألفة و مركز تكييف الخيال، وعندما نبتعد عنه نظل دائما نستعيد ذكراه»³.

¹ محمد بوعزة، تحليل النص السردي- تقنيات ومفاهيم - دار الأمان، بيروت - لبنان، ط1، 2010، ص99.

² ينظر، غاستون باشلار، جماليات المكان، تر: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1404هـ - 1984م، ص6.

³ ينظر، غاستون باشلار، جماليات المكان، ص9.

وفي تعريف آخر: « فالبيت يشكل نموذجا ملائما لدراسة قيم الألفة و مظاهر الحياة الداخلية، التي تعيشها الشخصيات، وذلك أن بيت الإنسان امتداد له»¹.

فالبيت هو مصدر الراحة النفسية والطمأنينة، وفيه يمارس الإنسان سلطته ويبيح تصرفاته دون تدخل أي سلطة.

أما البيت في رواية "الأطلسي التائه"، هو المكان الذي يحيا فيه أبو يعزى مع أمه وأبيه وجدته الحكيمة العارفة بعالم النباتات، لم يصف السارد البيت و صفا دقيقا، بل ذكر بعض العبارات التي تدل على الخشونة والزهد في العيش كما قال السارد على لسان أبو يعزى: «اقتعد أبي الأرض على حصير بال من دوم أصبح لونه ترابيا، ثم طلب مني أن اجلس بجانبه»².

فبيت أبو يعزى يتميز بالبساطة والخشونة في العيش موحيا بالفقر، وهذا المكان يعتبر فضاء ممهد لدخوله في تجربة روحية عميقة.

كما في قول " الطوسي": « الصوفية لهم آداب وأحوال شتى فمن ذلك القناعة بقليل الدنيا عن كثيرها، والاكتفاء بالقوت الذي لا بد منه، والاقتصار على ما لا بد منه من الملبوس و المفروش و المأكول »³.

ونجد كذلك في وصف البيت رمزا للفقر الذي يعتبره الصوفية من المجاهدات و الرياضات النفسية التي يسلكها المتصوف للوصول إلى الله. و في هذا قال الطوسي في آداب أهل التصوف: «اختيار الفقر على الغنى اختيارا ومعاينة القلة»⁴.

¹ حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص 43

² مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص13.

³ أبو سراج الطوسي، اللمع، ص13.

⁴ نفسه، ص29.

ومن جهة أخرى نجد السارد قد وصف غرفة جدة أبي يعزى أثناء زيارته لها بعدما أخبره أبوه أنها تحتضر وتريد رؤيته، وذلك بقوله: «تسللت إلى البيت فإذا بي أجد أفراد أسرتي يتحلقون حول جدتي في الغرفة المصنوعة من القش، التي نطلق عليها النواله، والتي في شكلها تشبه خيمة ترتفع نحو الأعلى على شكل مخروطي تلتقي أعمدها في الأعلى»¹.

فالخيمة هنا رمز للبساطة و الزهد فهي توحى بحياة الأنبياء و الأولياء، فالمتصوفة يفتقدون بهم وبطريقة عيشهم، فيفتقون آثارهم ويسلكون طريقهم.

2-2- الطريق:

الطرق عبارة عن أماكن لانتقال ومرور الأشخاص وتشهد حركتهم.

فقد ذكره السارد في الرواية و ذلك من خلال انتقال أبو يعزى من بيته إلى بيت الشريف الشرقاوي.

ويتضح هذا من خلال قوله: «كان أبي يلتفت نحوي بين الفينة والأخرى .. ثم أوسع الخطو أكثر مضيقاً على نفسي رؤية الكثير مما يزرع به الطريق»².

وفي مقطع آخر قام السارد بوصف الطريق الذي سلكه أبو يعزى قائلاً: «قطعنا مسافة معتبرة فلقينا وادياً يتدحرج الماء في جوفه عسيراً، لا يكاد يجد في نفسه طريقاً سالكاً، في أعماق الوادي حصى بأشكال مختلفة ورمال بيضاء تتراكن في الأسفل»³. وفي قوله أيضاً: «كنت في كل مرحلة من مراحل الطريق أعود نفسي على وضعي الجديد، لم أكن أرد

¹ مصطفى لغيتري، الأطلسي التائه، ص 130.

² نفسه، ص 21.

³ أبو سراج الطوسي، اللمع، ص 21.

بشيء على كلام الناس وتساؤلاتهم... فقط كنت امضي في طريقي غير ملتفت لما يحدث من حولي»¹.

فمن خلال المقاطع السابقة يتبين لنا أن السارد قد وظف مصطلح الطريق إحالة إلى الطريق الذي يسلكه الصوفي خلال تجربته الصوفية للوصول إلى الله عن طريق المجاهدات والعبادات واجتناب المنهيات، وتربية النفس، وتطهير القلب وتحليتها بالأخلاق الحسنة.

2-3- الكوخ:

وهو مأوى بسيط غالبا ما يصنع من الخشب، يخص الفئة الأشد فقرا لسكان القرية.

فالكوخ هو رمز لقناع شعبي من الأحداث والأشخاص، حيث يرمز لقضية ملتصقة بمكان ريفي، كما احتوى على علو مواقف لا تحدث إلا من خلاله².

أما عن الكوخ في الرواية، فالسارد لم يتطرق لوصفه وصفا دقيقا. حيث قال في هذا المقطع: «أنهينا عملنا وتوجهنا إلى الكوخ الذي سنقيم به، كوخ بسيط، يتمدد على أرضيته حصير بال.. أثار انتباهي بعض الكتب المتناثرة هنا وهناك»³. وفي قوله أيضا: «رددت باب الكوخ علي فإذا بي في حالة لا يمكن تحملها كنت في ولهو عشق واضطراب واضح، وناولت المعطي الطعام فيما قصدت فرشتي تفقدت الرداء الأخضر»⁴.

فاللون الأخضر يشير للمنهج الصوفي وإلى الإسلام. فالصوفية كانوا يفضلون اللباس الأخضر، لأن الله سبحانه و تعالى وعد عباده المخلصين في قوله تَعَالَى ﴿لِيُخْرِجَهُمْ مِنْ ظُلُمَاتٍ إِلَى نُورٍ﴾⁵.

¹ أبو سراج الطوسي، اللمع، ص 154.

² ينظر، ياسين النصير، الرواية والمكان، دار الحرية للطباعة، بغداد، (د ط)، 1987، ص 62.

³ مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص 34.

⁴ نفسه، ص 125.

⁵ الإنسان، الآية: 21.

فقد أعطى ابن عربي للون الأخضر دلالة البهجة والسرور، وهي بلا شك دلالات دائمة لأهل الجنة، فهي تختلف عن الخضرة ودلالاتها في عالم الدنيا مع أنها جميلة وحسنة لكنها مع ذلك تبقى مؤقتة.¹

وفي قول السارد أيضا: «أن يعيش في كوخ حقير ويصاحب راعيا أميا جاهلا تافها».² ففي هذا المقطع ملمح صوفي ويظهر في أن الصوفية يعتبرون العلم ليس شرطا للانخراط في الطريق الصوفي. حيث أصبحت أمية الولي من مفاخر بعضهم وهذا ما ينطبق على أبي يعزى الذي وهبه الله العلم بلا واسطة.

ويظهر ملمح صوفي آخر في قول السارد: «قضيت تلك الليلة وليالي بعدها بلا حصر في الكوخ الذي أصبح وحيدا في ذلك المكان».³

بعدما كان الكوخ حرية بالنسبة لأبي يعزى من قبل مع صديقه إبراهيم، دخل في تجربة صوفية عميقة. وذلك من خلال انعزاله عن الناس وملازمته للكوخ في الليل، وفي النهار كان يهيم في الخلاء. وفي قوله أيضا: «كنت أقضي أكثر وقتي في الحديث مع صديقي إبراهيم الذي أصبح ملازما لي ولا يفارقتني أبدا، خاصة حين أكون وحيدا وكأن حضور البشر كان يضايقه».⁴

ففي هذا المقطع تظهر ملامح التجربة الصوفية وذلك بانعزال أبو يعزى عن الناس نهائيا وذلك بملازمته للكوخ ليلا والخروج للخلاء نهارا، فهذا يدل على سمات المتصوفة المعرضين عن الخلق والرضى بما قسم الله تعالى والتدبر والعبادة في السر والعلن.

¹ ضاري مظهر صالح، دلالة اللون في القرآن والفكر الصوفي، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا ط1، 2012، ص38.

² مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص62.

³ نفسه، ص149.

⁴ نفسه، ص149.

2-4- المرعى:

هو قطعة أرضية تنبت فيها الأعشاب و النباتات، حيث تقف منها الحيوانات.

فقد جاء في معجم الرائد: « أن المرعى (ر ع ي) مراعى رعى العشب موضع الرعى».¹

والمرعى في الرواية هو المكان الذي يتخذه أبو يعزى مستقرا له هو وصديقه إبراهيم لرعى الغنم و الخيل. ويظهر في قول السارد: «توغلت في الطريق، تجاوزت مكانا أخصب يمتلئ بالحجارة الكبيرة والصغيرة، ثم ما لبثت أن وجدت نفسي أمام أرض منبسطة ينمو فيها عشب كثيف، عرفت أنها المرعى المقصود».²

وفي هذا السياق جاء في كتاب أبي عبد الله محمد في كتابه " صحيح البخاري" أنه قال: «حدثنا أحمد بن محمد المكي.حدثنا عمرو بن يحيى عن جده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: « ما بعث الله نبيا إلا رعى الغنم فقال أصحابه: وأنت ؟

فقال: نعم كننت أرهاها على قرار يط لأهل مكة».³

وقال السارد بلسان أبو يعزى أيضا: « قمت بجولة في المكان أستطلع وأكتشف ما يحتويه، فتعرفت على أنواع الأعشاب التي تضمها الأرض في كنفها».⁴

من خلال المقطعين السابقين نستطيع القول أن أبا يعزى لم يتخذ المرعى مكانا للرعى فقط، بل اتخذ أيضا لاكتشاف أنواع النباتات، وهذا دليل على التدبر والتأمل في الطبيعة فالتأمل من سمات التجربة الصوفية.

¹ جبران مسعود، الرائد، معجم لغوي معاصر، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط7، آذار مارس، 1992، ص731.

² مصطفى لغثيري، الأطلسي التائه، ص24.

³ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط1، 1423هـ - 2002م، ص539.

⁴ مصطفى لغثيري، الأطلسي التائه، ص25.

والخلاء عند الفلاسفة: «خلو المكان من كل مادة جسمانية تشغله»¹.

نستخلص من هذين التعريفين السابقين أن الخلاء صفة للمكان الخالي من الناس.

فقد تطرق السارد إلى ذكر الخلاء في الرواية واعتبره المكان الذي يلجأ إليه أبو يعزى الهسكوري لتفريغ همومه و الاختلاء بنفسه. كما تستدل في هذا بالمقطع التالي: «لما بلغت هذا الحد من التأمل في الوضع الذي يتجسد أمام بصري، قررت أن أنسحب من الخيمة وأهيم في الخلاء، لقد ضاقت نفسي بما حملت من هموم ..»². وقال أيضاً: «لقد كنت أسعى في أرض الله الواسعة باحثاً عن النباتات النافعة»³.

وكذلك في مقطع آخر عندما أخبره "مولاي علي" باستشهاد صديقه إبراهيم وحزنه الشديد عليه بقوله: «خطوت خطوات نحو الخارج، فاستقبلتني النسائم الباردة، أنعشت نفسي بملهمها اللطيف تتسمتها بكثير من الشغف، فقد كانت روعي المتعبة في حاجة ملحة إليها»⁴.

من خلال المقاطع السابقة نستنتج أن الخلاء هو مكان للخلوة التي كان يمارسها أبو يعزى في أوقات حزنه، فينقطع عن الناس لفترة كي يفرغ قلبه من هموم الدنيا، فالخلاء يرمز لخلاء النفس من الأمور الدنيوية و انشغالها بالله عز وجل.

2-6- المسجد:

هو مكان للعبادة، وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم أكثر من مرة، نذكر منها: قال

تَبَاشِرْهُوَ ﴿أَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾⁵.

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتب اللبناني، بيروت - لبنان، ج1، ط، ، 1982، ص537.

² مصطفى لغتيري، الأطلسي التائه، ص116.

³ نفسه، ص45.

⁴ نفسه، ص116.

⁵ البقرة، الآية: 187

وَأَنَّ الْمَوْقُولَ اجْعَلِي لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا¹.

وفي رواية "الأطلسي التائه" قام السارد بوصف المسجد بقوله: « حيث وصلنا إلى المسجد، دخلناه بسرعة تجنباً للأعين المترصدة، انبهرت بالزينة التي يتوافر عليها المسجد، فقلت في نفسي: «هل يحتاج الإيمان لكل هذه الزخرفة»².

من خلال المقطع السابق يتبين لنا هو أن المسجد هو المكان الذي يكون فيه الإنسان قريباً إلى ربه أكثر، وذلك من خلال الصلوات و العبادات، فأبي يعزى الهسكوري اعتبره مكاناً للعبادة وليس للاستمتاع بالزينة لذلك اندهش عند رؤيته لكل تلك الزخرفة.

فالمسجد يعتبره الصوفية رقعة جغرافية مقدسة فيه يكون العبد خاشعاً ذليلاً لله تعالى محيطاً بالجو الروحي.

2-7- منطقة تاغية:

فكلمة تاغية هي بربرية في الأصل، وتعني الخانق الذي توجد به المياه و تكسوه الأشجار.

«أما عن منطقة تاغية فهي البلدة التي استقر بها الشيخ أبو يعزى في المرحلة الأخيرة من حياته، وبها توفي ودفن. أما اليوم فهذه البلدة تحمل اسم هذا الشيخ "مولاي بوعزة" في نطق العامة»³.

¹ الجن، الآية: 18 .

² مصطفى لغنيري، الأطلسي التائه، ص165.

³ أحمد الشادلي الصومعي، كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص65.

كما جاء في قول السارد بلسان أبو يعزى: «وأخيرا استقر بي المقام في منطقة تاغية، وسط جبال صعبة الاختراق، فاتخذت لنفسي مقاما... طاب لي المقام، فاستغرقت في العبادة و ذكر الله بأفضل ما يحب...»¹.

من خلال المقطع السابق يتبين لنا أن السارد وظف مصطلح المقام، فأعتبره أبو يعزى مقامه الأبدي الدائم بعد ترحاله من مكان لآخر للترود بالفقه و العلوم.

فكلمة "المقام" تعني عند الصوفية المرتبة أو المحطة التي يصل إليها الصوفي خلال رحلته للوصول إلى الله. وفي معنى المقام يقول الطوسي: «مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل»².

فالمقام هو منزلة تأتي عن طريق الكسب ومجاهدة النفس، لأن الصوفي ينتقل من مقام لآخر عن طريق هذه المجاهدات. وهذا ما عكسته الرواية عندما ابتعد عن الناس واستقر في منطقة جبلية وعرة.

3- ملامح الزمن:

3-1- الزمن المادي

أدى اهتمام الفلاسفة وغيرهم من الأدباء والعلماء بمسألة الزمن والسعي وراء تقصي ماهيته ووضع مفاهيمه وأطره، إلى اختلاف دلالاته، وهذا ما عبّر عنه سعيد يقطين بقوله: «أن مقولة الزمن متعددة المجالات، ويعطيها كل مجال دلالة خاصة، ويتناولها بأدواته التي يصوغها في حقله الفكري والنظري»³.

¹ مصطفى لغثيري، الأطلسي التائه، ص 203.

² ينظر: أبو سراج الطوسي، اللمع، ص 65.

³ سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي (الزمن - السرد - التبئير)، المركز الثقافي العربي، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 3، 1997، ص 60.

فَالزَمَنُ فِي اللُّغَةِ: «كَة وَكَسَدَ حَ أَبٍ : العصر، واسمانٍ لقليل الوقت وكثيره، والجمع: أزمان وأزمنة وأزمن.»¹

والزمان: هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء، وعند المتكلمين: عبارة عن متجدد معلوم يقدَّر به متجدد آخر موهوم، كما يقال: « آتيك عند طلوع الشمس ». فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام».²

أما اصطلاحاً: «الزمن مظهر نفسي لا مادي؛ ومجرد لا محسوس؛ ويتجسد الوعي به من خلال ما يتسلط عليه بتأثيره الخفي غير الظاهر، لا من خلال مظهره في حد ذاته، فهو وعي خفي! لكنه متسلط؛ ومجرد، لكنه يتمظهر في الأشياء المجسدة».³

ويرى " أوغسطين " أن الزمن: « وليد الانقطاع المتواصل بين ثلاث مظاهر للحاضر، هي: التوقع الذي يسميه حاضر المستقبل، والتذكر، الذي يسميه حاضر الماضي، والانتباه الذي هو حاضر الحاضر».⁴

فهو يجمع في مقابلة دائمة بين الطبيعة المتحولة للحاضر الإنساني ونبات الحاضر الإلهي الذي يضم الماضي والحاضر والمستقبل في وحدة نظرة وفعل خلاق.⁵

¹ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 1426 - 2005 م، ص 1203.

² علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، ص 99.

³ عبد المالك مرتاض، في نظرية الرواية- بحث في تقنيات السرد- عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر، 1998، ص 173.

⁴ علي مولا، الوجود والزمان والسرد - فلسفة بول ريكور -تح: سعيد الغالمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1999، ص 53.

⁵ نفسه، ص 53.

وفي تعريف آخر: أن الزمن هو حقيقة مجردة سائلة لا تظهر إلا من خلال مفعولها على العناصر الأخرى، الزمن هو القصة وهي تتشكل، وهي الإيقاع.¹

ويرى كذلك "موريس نادوب" أن الزمن في الرواية ليس محتوى تتكسد فيه الأحداث وإنما هو زمن يرتبط بنا وبحركات وجودنا.²

نستنتج من خلال التعاريف السابقة أن مفهوم الزمن يختلف باختلاف الأدباء والفلاسفة فأوغسطين "يربط الزمن بالماضي والحاضر والمستقبل، فهو متحرك غير ثابت. أما" موريس نادوب "يربط الزمن بالشخصية في العمل الإبداعي.

«فالزمن هو الوقت كثيرة وقليله وهو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة وثانيتها لاحقة».³ والزمن عند الصوفية: « لا يقاس بالساعة والأيام وإنما يتسارع إيقاعه أو يتباطأ حسب الحالة الشعورية والنفسية».⁴

3-1- الزمن النفسي

أمّا من خلال الرواية فحالة الوحدة والملل نتيجة واقع الزمن المؤلم، جعلت من أبي يعزى الهسكوري الهروب من الزمن المادي ليعيش في زمن نفسي شعوري مع ذاته وذلك من خلال الحوار الدائم مع خليله إبراهيم، كما هو موضح في المقطع التالي: « قضيت تلك الليلة وليالي بعدها بلا حصر في الكوخ، الذي أصبح وحيداً في ذلك المكان. حين يأتي نتحدث في أمور شتى »، وأتلقّى على يده العلوم التي تتوق نفسي إليها... ».⁵

¹ سيزا قاسم، بناء الرواية، دراسة مقارنة في « ثلاثية نجيب محفوظ »، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، 2004، ص 38.

² حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي (الفضاء - الزمن - الشخصية)، ص 112.

³ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 636.

⁴ مها المصراوي: الزمن في الرواية العربية (1960 - 2000) م، الجامعة الأردنية، 2002، ص 149.

⁵ مصطفى لغثيري، الأطلسي التائه، ص 149.

فكرة الزمن الصّوفي هي رحلة معاناة في المجاهدة والخلوة والذكر، لكشف حجاب الحسّ، والإطلاع على عوالم من أمر الله. وهذا الزمن يغدو شعوراً يصدر عن تحقيق الذات في الزمن المطلق المجسّد للذات الإلهية.

فالوقت عند الصّوفية هو الزمن الذي يستغرقه الصّوفي في حالته ونستدل في هذا بالمقاطع التالي: « في لحظات بعينها كانت الزهراء تزورني، وتقضي معي بعض اللحظات، تحدّثني فيها عن بعض الأمور، ثم ما تلبث أن تغادر المكان... ».¹

وقال أيضاً: « كنت أقضي أكثر وقتي في الحديث مع صديقي إبراهيم الذي أصبح ملازماً لي ولا يفارقني أبداً، خاصة حين أكون وحيداً ».²

من خلال هذين المقطعين يتبين لنا أن الزمن الصوفي يتمثل في اللحظات التي يقضيها أبو يعزى مع فاطمة الزهراء، بعيداً عن الزمن المادي، فهذه هي لحظات الكشف.

وفي مقطع آخر: «... ما إن تتابعت النغمات حتى طوحت بي نحو المجهول، أشعر وكأنني أكاد أغيب عن الوعي.... وأسافر في عوالم لا علم لي بها ».³

فمن خلا هذا المقطع يتبين لنا أن أبا يعزى كان في حالة من الكشف والمشاهدة. يتجسد الوقت هنا في الحالة التي يعيشها أبو يعزى وذلك فهو في هذه الحالة قد تحرّر من الزمن الموضوعي، إلى زمن المعاناة في المجاهدة والخلوة والكشف، فيعتبر زمن لا نهائي مطلق. كما يقول الأستاذ " أبو الدقاق " رحمه الله: « الوقت ما أنت فيه فإن كنت بالدنيا

¹ مصطفى لغثيري، الأطلسي التائه، ص 130.

² نفسه، ص 149.

³ نفسه، ص 39.

فوقتكَ الدنيا، وإن كنت بالآخرة فوقتك الآخرة، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، ..». ويقولون: الصدّ وفي ابن وقته¹.

نخلص هنا سبق أن الزمن عند المتصوفة عبارة عن ممارسة للتجربة الذاتية، لأنها تسمح للجسد إلى زمان لانهائي متحرر من الزمن الموضوعي.

4- ملامح التاريخ:

يعتبر التاريخ في شكل من أشكاله، نوع من الرواية لأحداث وقعت في الماضي، ونمط من (الحكاية) عن شخص والظواهر الاجتماعية بشكل تجلياتها الثقافية والاقتصادية والسياسية، فالتاريخ هو سيرة الإنسان في الكون تحمل كل تجاربه وكل آماله وتطلعاته وإنجازاته .

فكلمه التاريخ قد أثارت عدة مشكلات من حيث معناها اللغوي وجاء في لسان العرب: «إن التأريخ أخذ منه كأنه شيء حدث كما يدُ ثُ الولد، وقيل: التاريخ مأخوذ منه لأنه حديث»².

أما من الناحية الاصطلاحية فقد حظي مصطلح التاريخ من طرق الدارسين باهتمام كبير لكونه عنصرا مهما في كتاباتهم، وفرع من فروع المعرفة الإنسانية ووظيفة اجتماعية من حيث تلبية الحاجات البشرية للمعرفة ذاتها.

¹ عبد المنعم الجعفري، أعلام ومشاهير الصوفية، ص 10.

² ابن منظور، لسان العرب، مج 3، ص 4.

فجاء في كتاب "فكرة التاريخ عند المسلمين" أن ابن خلدون يرى أن: «التاريخ في حقيقة أمره نظر وتحقيق: أي تأمل ودراسة وفحص مختلف أوجه النشاط البشري في ما مضى من العصور بقصد رصد أسباب الظواهر التاريخية المختلفة ..»¹.

وفي تعريف آخر: أن هناك مؤرخ يعتقد أن التاريخ كنز محفوظ في حيز غير الذي يعيش فيه يستطيع أن ينتقل إليه ليعرف "حقيقة ما وقع" حينئذ لم يعد بينه وبين الفيلسوف فرق.

ويقول: «التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر وجيل، فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعمار فهو أسس المؤرخ تتبني عليه أكثر مقاصده وتتبين أخباره»².

ونستنتج مما سبق أن التاريخ عند ابن خلدون ما هو إلا غاية للكشف عن القدوة الحسنة وتجنب المزالق والاعتبار بأخطاء الماضي، كما أنه يعتبر مرجعية جمالية في النص الروائي.

بعد ما تطرقنا لمفهوم التاريخ والذي لعب دوراً أساسياً في الفكر الإنساني، ولقي اهتماماً كبيراً من طرف الأدباء والدارسين، فهو يقوم بنقل و تسجيل الأحداث التي جرت في الماضي. وهذا النقل كما رأينا أنه يحدث عن طريق الكتابات الإبداعية، فمصطفى لغثيري في روايته "الأطلسي التائه" استحضّر التاريخ من خلال مجموعه عبارات موحية ومرتبطة بالتصوف، حيث نجد في الرواية طريقه طبخ الأكل المنتشرة في القديم من خلال المقطع

¹ قاسم عبده قاسم، فكرة التاريخ عند المسلمين - قراءة في تراث التاريخ العربي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001، ص17.

² عبد الله العروي، مفهوم التاريخ - الألفاظ والمذاهب والمفاهيم والأصول -، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ج1، ط5، 2012، ص51، 54.

التالي: «... وهي تغربل الطحين وهي تعجنه ثم وهي تحمله إلى الفرن الطيني»¹. وأيضا قال: «كان عبارة عن كسكس وكاسين من اللبن...»².

فالبطن والكسكس من الأغذية التي لها امتداد زمني قديم، والتي هي دلالة عن التواضع والبساطة في العيش والزهد في ملذات الدنيا.

وفي قوله أيضا: «ناولني الشريف خبزه من الشعير وقرية ماء، دسستها في جرابي»³، من خلال هذا المقطع بين لنا السارد طريقه تخبية الخبز في الجراب وقرية الماء وذلك لما تحمل من دلالة البساطة التي هي من سمات المتصوفة. فالبساطة هي رمز للزهد في الدنيا ومغرياتها والانقطاع إلى الله عز وجل، فهذه الأغذية دلالة على التواضع لأنها تحيل إلى زمن الأنبياء والصحابة.

لقد أورد السارد في الرواية الألبسة التي كان الرجال يرتدونها قديما، وهذا من خلال المقطع التالي: «كان يرتدي ملابس بسيطة لكنها أفضل مما ارتدى، إذ لم أكن اظفر سوى بجلباب حائل اللون ممزق الأطراف»⁴. وأيضا قال: «... مد يده نحو جراب كبير اخرج منه جلبابا»⁵.

فهذا اللباس عادة ما يلبسه الرعاة.

و السارد أيضا قام بوصف لنا لباس مولاي علي: «كان مولاي علي في أبهى حلة، يرتدي برنسا اسود يغطيه جبهه بيضاء زاهية اللون ، ويضع حزام واسع موشي...»⁶.

¹ مصطفى لغيتري، الأطلسي التائه، ص8.

² نفسه، ص 38.

³ نفسه، ص24.

⁴ نفسه، ص26.

⁵ نفسه، ص 35.

⁶ نفسه، ص 69.

فالبرنس هو لباس يوحي بالقدم تميز به الشرفاء واللون الأسود في المقطع السابق دلالة على الرهبة والخوف، فهذا الشعور لازم أبو يعزى الهسكوري عندما رأى مولاي علي، وأيضا يدل على الرجولة والهيبة والقوة، أما اللون الأبيض يدل على الصفاء والطمأنينة وهذا اللون عند الصوفية دلالة على نور الحق. كما تطرق السارد أيضا ذكر الفراش الذي يفترشونه من خلال هذين المقطعين: « اقتعد أبي الأرض على حصير بالي من دوم أصبح لونه ترابيا».¹ و أيضا قال: «توجهنا إلى الكوخ الذي سنقيم به، كوخ بسيط يمتد على أرضيته حصير بال..».²

فالحصير هنا يرمز للتواضع والزهد في الدنيا وعدم الاكتراث بملذاتها وعكوف القلب إلى الله. وتطرق السارد أيضا إلى مهنة جدة أبو يعزى الهسكوري بقوله: «.. كانت جدتي تمسك مغزلا و تبرم الصوف،،،».³

فلفظة الصوف هنا ترمز للتصوف حيث نجد بعض المتصوفة يرجعون نشأة التصوف لهذه الكلمة، لما لها من دلالة أخرى تتمثل في ان لباس الصوف كان من دأب الأنبياء والأولياء فهو يدل على الزهد في اللباس والتواضع، وفي مقاطع أخرى رجع بنا السارد إلى استحضار مستحضرات التجميل التي كانت تستعملها النساء في القديم، كالحناء و السواك لتطهير الفم وتبييض الأسنان وكذلك الكحل فهذه المستحضرات وخاصة السواك الذي يعتبر من سنن النبي عليه السلام. فالمتصوفة يقتفون أثر الأنبياء ويقتدون بهم.

ونجد كذلك استحضار للشخصيات في الرواية كشخصية إبراهيم ومولاي علي لما لها من شبه من الناحية الأخلاقية لشخصيتي إبراهيم عليه السلام وعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه.

¹ مصطفى لغثيري، الأطلسي التائه، ص13.

² نفسه، ص34.

³ نفسه، ص13.

رواية "الأطلسي التائه" لمصطفى لغتيري من أبرز الروايات المغربية التي وظفت التراث الصوفي، وفيها تداخل السرد مع التصوف، وذلك باستحضار الروائي الصوفي المغربي "أبو يعزى الهسكوري" ملامح التجربة الصوفية من خلال أسماء الشخصيات في الرواية، إلى جانب ذلك نجد المكان له دلالة في رسم ملامح التجربة الصوفية، بالإضافة إلى الزمن والتاريخ. فمن خلال دراستنا للرواية وكشف ملامحها خلصنا إلى أهم النتائج وهي:

- ✓ الكتابة عن التصوف متشعبة من ناحية مفهومه ونشأته واشتقاقه.
- ✓ اختلف الدارسون في نشأة التصوف فنجد فرقة ردتته إلى أصول أجنبية وهم المستشرقون وأخرى ردتته إلى الإسلام والثالثة مزجت بين الرأيين السابقين.
- ✓ ارتبطت الأحوال والمقامات بالتصوف، فالأحوال ترد على القلب دون تكسب وتعتمد أما المقامات فهي درجات أو منازل يصل إليها الصوفي من خلال المجاهدات والرياضات النفسية.
- ✓ شكلت الرواية ملامح التجربة الصوفية وذلك على مستوى دلالة الشخصيات والأماكن والزمن والتاريخ.
- ✓ مزجت بين التراث التاريخي والصوفي، وبين المتخيل والواقع، وذلك من خلال شخصية أبي يعزى الهسكوري والشخصية المتخيلة لالة فاطمة الزهراء.
- ✓ استطاع الروائي أن يمرر التاريخ في الرواية، وذلك باستحضار فترة الصراع على السلطة بين الموحدين والمرابطين بالمغرب.
- ✓ رواية الأطلسي التائه اتخذت المرأة كرمز للحب الإلهي عند الصوفية.

- ✓ نستطيع القول أن استدعاء الراوي لشخصية الهسكوري يعتبر قناعا تجاه وضع سياسي واجتماعي عربي موسوم بالقمع.
- ✓ وظف مصطفى لغتيري تقنية الاستشراق في الرواية وذلك لتشويق القارئ ومتاعه.
- ✓ أعطت الرواية للزمن مفهوما آخر ألا وهو الزمن النفسي الذي أطلق عليه الصوفية مصطلح الوقت.
- ✓ لقد جعل مصطفى لغتيري النص القرآني يتخلل السياق الروائي.
- ✓ رواية الأطلسي التائه تتميز باللغة الصوفية المملوءة بالرموز والإشارات، وتجلى ذلك في متن النص.
- ومن خلال هذه النتائج نستطيع القول أن الروائي "مصطفى لغتيري" أستطاع أن يحقق النجاح وذلك لإعطاء الرواية بعدا صوفيا عميقا.
- وفي نهاية بحثنا هذا لا يسعنا إلا أن نقول أنه من المغالطة أن نجزم بالوصول إلى نتائج نهائية في نهاية أي بحث، فالباحث الحقيقي هو الذي يفتح في عمله آفاقا جديدة، تعمل على استمرارية البحث، وما عملنا هذا إلا حلقة في سلسلة البحوث الأدبية.

الملحق رقم 01 : التعريف بالروائي:



مصطفى لغتيري روائي مغربي من مواليد 1965 م بالدار البيضاء، تلقى تعليمه الابتدائي والإعدادي والثانوي والجامعي بنفس المدينة، حاصل على الإجازة في اللغة العربية وآدابها من كلية الآداب والعلوم الإنسانية - عين الشق بالدار البيضاء. انتمى لمهنة التدريس منذ

عام 1991، وبدأ الكتابة خلال التسعينات في القرن العشرين من خلال نشر قصص قصيرة، ومقالات في الجرائد والمجلات قبل، أن تصدر له قصة في كتاب جماعي يضم نصوص الأدباء الشباب، فيما صدر له أول كتاب عام 2001 وهو عبارة عن مجموعة قصصية تحمل عنوان "هواجس امرأة" وقد صدرت عن وزارة الثقافة المغربية، ثم تابعت إصداراته في القصة القصيرة والقصة القصيرة جدا والرواية. صدرت أول رواية له عام 2007 وتحمل عنوان "رجال وكلاب" حصل على العضوية في اتحاد كتاب المغرب عام 2002، وأنتخب في مجلسه الإداري وفيما بعد أصبح عضوا في مكتبه التنفيذي عام 2012م. شغل منصب رئيس الصالون الأدبي، ومؤسس غاليري الأدب و مديره العام.

إصداراته:

- رجال وكلاب عام 2007م.¹
- عائشة القديسة عام (2008-2016)

¹ مصطفى لغتيري، حدثنا القرد، فقال (قصص قصيرة جدا)، منشورات غاليري الأدب ط1، 2019، ص 173.

- ليلة افريقية عام 2010م.
- رقصة العنكبوت عام 2011م.
- ابن السماء 2012م.
- على ضفاف البحيرة 2012م.
- أسلاك شائكة (2018-2013-2012) ¹
- امرأة تخشى الحب 2013م.
- تراتيل أمازيغية (2019-2013)
- حب وبرتقال (2019-2014).
- حسناء ايمزورن 2014م.
- زئبقة المحيط 2015م.
- الأطلسي التائه 2015م.
- ضجيج الرغبة 2019م. ²

إصدارات أخرى:

- هواجس امرأة (مجموعة قصصية) 2001م
- شيء من الوحي (مجموعة قصصية) 2004م

¹ ينظر، مصطفى لغتيري، حدثنا القرد، ص 176.

² نفسه، ص 173.

- مظلة في قبر (قصص قصيرة جدا) 2008م
 - تسونا مي (قصص قصيرة جدا) 2008م
 - ربيع تونس رحلة الإنسان و الأدب 2013م
 - تأملات في حرفة الأدب (مقالات أدبية) 2013م
 - الأدب في خدمة التربية (مقالات تربوية) 2014م¹
- ومن جوائزه الأدبية:
- جائزة النعمان الأدبية من لبنان.
 - تكريم الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب.
 - جائزة الثقافة بلا حدود من سوريا.
 - تنويه جائزة دار الحرف للرواية².

¹ ينظر، مصطفى لغثيري، حدثنا القرد، فقال (قصص قصيرة جدا)، ص 176.

² لقاء مع الروائي مصطفى لغثيري عن طريق دردشة فايسبوك، يوم 3 ماي 2019، (دص)، ساعة: 17:21 نقلا عن،

مصطفى لغثيري/ <https://m.facebook.com/>

الملحق رقم 02 : ملخص الرواية:

تتحدث رواية "الأطلسي التائه" عن أحد أقطاب الصوفية بالمغرب، و هو الولي "أبو يعزى الهسكوري" الملقب بـ "مولاي يوعزّة"، تدور أحداث الرواية خلال فترة الصراع على السلطة من قبل الموحدين ضدّ المرابطين بالمغرب. حيث بدأ السّارد أحداث الرواية بالحديث عن طفولة أبي يعزى واصفا طوله غير العادي، وحبّه الشديد لأمه و طاعته لها، و ميوله للأعمال النسائية كالطبخ و الزينة و الأشغال المنزلية... ، و نجده بالمقابل يعاني من قسوة أبيه وسلطته إلاّ أنّه كلّ متشبّعا بطاعته و احترامه وارثا الحكمة وحبّ الأعشاب من جدّته تؤذّه. فكلما خرج إلى الخلاء يقوم بجمع أنواع من الذّباتات، و تقوم هي بإخباره عن منافعها. وفي يوم فاجأه أبوه ميمون بالعمل كراع للغنم في بيت الشريف الشرقاوي، أحد أشرف المنطقة و سيدهم، فوافق دون حوا لأنّه مطيع لوالديه. فانتقل إلى البيت الكبير وهو بيت الشرقاوي، واستلم عمله كراع للغنم مقابل كيسين من الشعير و القمح. أمام هذا الاندهاش الكبير بعالم الشرفاء و هيبته، توالى الأيام على هذه الحال حتى قابل إبراهيم الراعي الآخر للخيل و البقر في بيت الشرقاوي، و عرف عليه فأعجب أبو يعزى به منذ أن رآه للوهلة الأولى. لما يتميز به من خصال حميدة، و ذكاء، و فطنه رغم ملابسه البسيطة، فدار بينهم حوار حول الرّعي وعن عائلة الشريف الشرقاوي ونسبها واصفا جمال بناته وخاصة لالة فاطمة الزهراء، فأعجب أبو يعزى بطريقة عزف إبراهيم على الناي، مستكشفا في نفسه رهافة إحساسه تجاه العزف. ورغم أميته إلاّ أنّه كان منجذبا للكتب و العلم والاستماع إلى الفقهاء.

أخبره إبراهيم على أنّه مطارّد من قبل الفقهاء بسبب تفسيره للقرآن، وأخذ يحدثه عن شخصية الحلاج، وأبو يعزى مندهش بهذه الشخصية، لما وجد فيها من تقارب فكري وروحي بينهما. وكذلك أخبره عن قصص الأنبياء فزاد إعجابه به، ومن جهة أخرى تحدث

السارد بلسان أبي يعزى عن زهده في اللحوم وحدثه إبراهيم عن السياسة و أنه سيكون له شأن كبير بعد إسقاط الأمير الذي يحكم مراكش، وعد نفسه من بين المجموعة الضيقة التي ستحكم البلاد بعد سقوط المرابطين، وأخذ يحكي عن مولاي علي ابن الشريف الشرقاوي واصفاً قوته وعظمته، فازداد تعلقاً به. فحضر خطبته الذي أقامها في بيت أبيه حادثاً معشر الموحدين عن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، متهما الحكام بالزور و البهتان في إقامة شرع الله، و دعاهم إلى عدم تفضيل مذهب عن آخر، والتمسك بعصمة الإمام وانتظار ظهوره، قائلاً أن الرسول ﷺ قد أخبرنا أن الإمام سيظهر في آخر الزمان ليصلح ما أفسده المفسدين. زاد إعجاب أبي يعزى بمولاي علي، على الرغم من عدم فهمه لبعض الكلام في خطبته التي ألقاها إلا أن إبراهيم كان المنقذ لهم وصف يوم سفر علي بأذه اليوم المشهود، الجميع متأثرون لرحيله، وفي نفس اليوم فاجأه إبراهيم بالالتحاق بالجماعة لتحقيق أهدافه، و أوصاه أن يتجنب أمور السياسة، وأعطاه الناي الذي لم يسلمه لأحد غيره من قبل.

فبكى على فراق إبراهيم بحرقة شديدة، و في هذا اليوم أخبره الشريف الشرقاوي بمرض لالة فاطمة الزهراء حبيبته، و بعد يومين حل بالبيت الكبير رجل كهل يضلّع في مشيته، وكان يرتدي ملابس مرقعة وما إن رآه أبو يعزى حتى عرف مدى ما ينتظره من عنت في التعامل معه، لكنه اعتبر هذا الرجل مناسبة لمجاهدة نفسه و ترويضها بالصبر وعاهد نفسه على أن يعينه و يتكفل به. فبدأ الرجل بالحديث وهنا بدأت المعاناة الحقيقية لأبي يعزى، لأنه كان يرغب بشكل غريب، ويتحدث في كل شيء فاستغرب في سلوكه ووصفه بأنه خال من المسؤولية، تجاه عمله كراع، و لا يحسن التعامل مع البهائم .

أما الشريف الشرقاوي صاحب البيت الكبير التقى بأبي يعزى فسأله هذا الأخير عن حال ابنة الزهراء ، فرد عليه متحسراً على حالتها يائساً منها، فقرر أن يعد لها

مسحوقا من الأعشاب لكنه كان متخوفا من النتيجة، و توالى الأيام على هذه الحال إلى أن جاء اليوم المشؤوم الذي عاد فيه مولاي علي فأخبره باستشهاد صديقه إبراهيم و هو يؤدي أمانة (الدعوة)، فأقيم له عزاء كبير بحضور مجموعة من فرسان مولاي علي، متبوعة بالتهليلات و التكبيرات، بكى أبو يعزى على إبراهيم بحرقة شديدة، وعزم أن يجعل من ذكره مبعث قوة، وأن يجعله حيا بين ضلوعه ليحدثه في خلوته و يستشيريه في عدة أمور، وهو على هذه الحال حتى أتاه الشريف الشرقاوي ليعزيه في إبراهيم و يخبره بشفاء لاله فاطمة الزهراء، و بعد أيام جاءت إليه ومعها هدية تتمثل في رداء أخضر و شكرته على الدواء، وعند ذهابها ارتدى الجبة الخضراء و استلقى على فرشته فتمثل إبراهيم أمامه مبتهجا.

و في اليوم التالي بينما هو في الرعي، أتاه أبوه وأخبره أن جدته مريضة، فذهب مسرعا إليها تخلص الجبال و السهول مصطدما بالحجارة. فما إن وصل إليها ابتسمت فقبلها وفارقت الحياة . وأقيم لها هي أيضا عزاء كبير في بيت الشريف الشرقاوي. وفي يوم بينما أبو يعزى والمعطي في كوخهما إذ سمعا ضجيجا في الخارج فهرعا مسرعين إذا بالبيت الكبير تلتهمه النيران، فبكى أبي يعزى على حبيبته فاطمة الزهراء التي التهمت النيران جسدها. وفي الصباح غادر المعطي المكان و أقام هو قبورا رمزية للموتى و ميز قبر لاله فاطمة الزهراء. وماهي إلا لحظات حتى عاد مولاي علي و شكره على هذه القبور و على وفائه لعائلته و وعده أنه سينتقم لهم.

وبقى هو ملازما للكوخ ليلا نهارا يسبح في الخلاء و البراري باحثا عن أعشاب ليقتات منها، و نادرا ما يلتقي بالناس، فكانت نفسه تتقطع تدريجيا عن العالم المادي وتتعلق بالسمو، و من جهة أخرى كان الناس يتحدثون عنه بأن سباع الأرض كانت تزوره وتقضي الليالي في كوخه. حيث أطلق عليه صاحب الحصار (بوجرتيل) وبعد فترة أخذ

المرضى و المهمومون يأتون إليه ليخففوا آلامهم، لأن البلاد في تلك المرحلة كانت تمر بفتن و اضطرابات. دار بينه و بين خليفه إبراهيم حوار فانتهايا إلى ضرورة ترك المكان ليلا دون أن يفطن به أحد متوجها إلى مراكش لتلقي العلم.

ما إن وصل إلى مراكش حتى هاجمه الأطفال بالحجارة لغرابية منظره، فأخبروه أن يترك المكان خوفا من القتل جراء أوضاعها المزرية مخلفا حصيره البائس هناك. مرتديا برنسا منحه إياه القاضي الأندلسي، فواصل طريقه إلى حاضرة أزمو ر قاصدا الشيخ أبا شعيب الذي حدثه عنه إبراهيم، والذي ذاع صيته في البلاد بكثرة علمه. و ما إن وصل إلى هذه المدينة حتى عاهد نفسه على الإقامة الطويلة فيها رفقة هذا الشيخ ليغترف من علمه.

فدخل المسجد وما إن نظر إلى الشيخ أبي شعيب حتى أدرك سرّ تسميته بالسّارية، و هذا لإطالة وقوفه أثناء الصلاة، و كأنه سارية.

بقي يتأمله إلى أن غلبه النوم، و إذا به وجها لوجه مع الشيخ أبي شعيب فاعتذر منه على سوء أدبه لكن الشيخ ابتسم، و قال له لقد سمعت عن كراماتك و الطريقة المدهشة التي خرجت بها من السّجن. وهنا دار بينهما حوار على سبب مجيئه إلى أزمو ر، لكن الشيخ كان حزينا و غاضبا من والي المرابطين بسبب التدخل في شؤونه، عندما طلب منه غلق المسجد في غير أوقات الصلاة، لكنه واجهه بآيات قرآنية، و أحاديث للنبي ﷺ. ومن جهة أخرى اتخذ أبو يعزى المسجد مأوى له ليلا و في النهار كان يهيم في أرض الله الواسعة ليختلي بصديقه إبراهيم، كما كان يقات بالنباتات و يداوي بها مرضاه مرّت حياته على هذا الحال في أزمو ر ما بين المسجد يتلقى العلوم و المعارف على يد شيخه، وما بين سياحته في الأرض لالتقاط الأعشاب. كما انتقل إلى بيت الشيخ أبو شعيب و خدم زوجته، بعدما علم منه أنها تريد خادمة ولكنه لايمك المال، فتطوع أبو يعزى لخدمتها ليلاً متكررا في زي امرأة، و في إحدى الأيام أعجبت زوجة أبو شعيب بهذا العمل، فسألته عن

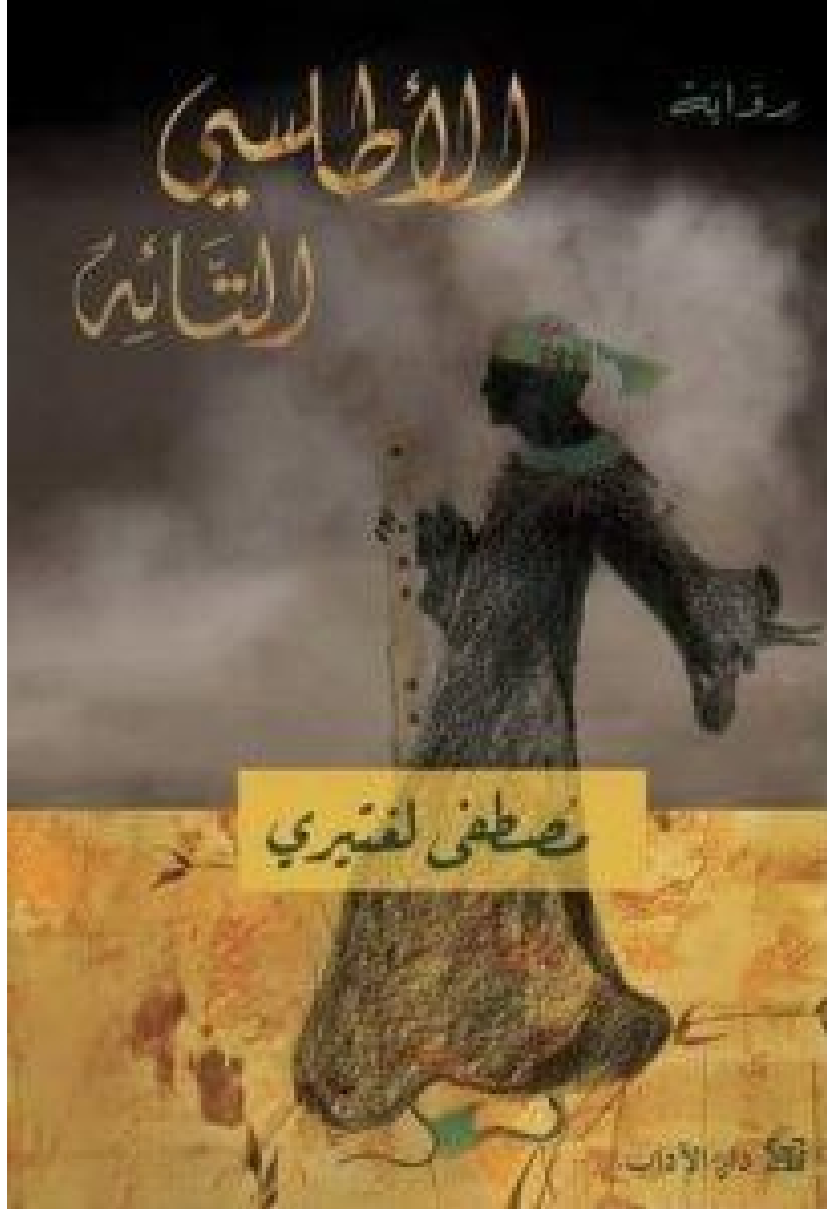
الخادمة وما إن علمت أن أبا يعزى هو خادمها، حتى أفشت السّر بين الناس، وأخذوا يتناقلون الحديث فيما بينهم. وبعد رحيل الشيخ في رحلة عمل، خرج من هذه المدينة قاصدا منطقة "عين الفطر". حيث تستقربها عائلة شريفة أحد أبنائها يلقب بمحمد أبو عبد الله، فكان من أهل التقوى يقصده الناس لطلب العلم، وما إن وصل حتى استقبله الشيخ أبو عبد الله أمغار حسن الاستقبال، فلم يجد أي عناء في التأقلم مع الأجواء الجديدة فقد عامله بكل احترام و تقدير. فتعلم على يده الكثير من المسائل الفقهية التي كشفت جهله الكبير ورسخت في ذهنه أن المعرفة لا حدود لها، حيث وصف بأنه نور من أنوار الله، رغم أميته، إلا أن لديه معرفة بالعلوم و الفقه. فمنذ ذلك الحين حمل لقبا جديدا هو "يلنور" أي صاحب النور.

و ما إن أجازه شيخه أبو عبد الله أمغار حتى عزم على قصد مدينة فاس فإذا به يتذكر مولاي علي الذي كان يتلقى العلوم هناك. وهو في طريقه كان في كل مرة يحط في منطقة، حيث كانت له حكايات وغرائب، كما تغنوا في شبح الخرافات و الحكايات عن أبي يعزى، حتى زعموا أنه يقدم لضيوفه مائدة لحوم الضأن وخبز القمح الشهي والفواكه، وبقي على هذه الحال يطوف بين المشايخ للاستزادة بالعلوم والفقه، وتوغل في الجبال ليختلي بنفسه فانقطع عن الناس زمنا طويلا حتى شعر بالشيخوخة تدبّ في جسده تدريجيا وأعضاؤه تتناقل. كما أصاب الوهن مفاصله حتى استقربه المقام بمنطقة نائية وسط جبال صعبة الاختراق فاتخذها مقاما فاستغرق في العبادة و ذكر الله، و كالمُحسّ بالجوع قام بجولة سريعة في رحاب الجبل ليقفات من النباتات. واستمر على هذا الوضع حتى ظهرت أمامه امرأة جميلة مهملة لحالها، فقد كانت تقتفي أثره منذ مدة فطلبت منه أن تخدمه فقبل الأمر، فسألها عن اسمها فأخبرته "ميمونة"، فصارت تأتيه في أوقات معينه لتخدمه، و بعد مدة طلب منها الزواج خوفا على سمعته بين الناس، فاندحشت، وردت: هل أولياء الله يتزوجون؟.

وبعدها تزوجا وخلفا ذريةً، فزواجه بها أكد له أنه ضيع في حياته أموراً لا يجب تضييعها، فأنجبت "لالة ميمونة" - هذا الاسم الذي اعتاد الناس أن ينادوها به-، بعد زواجها من "مو لاي بوعزة" ابنها الأول ثم الثاني حتى كثر من حوله الأبناء و البنات، فأخذ الناس يزورون هذه المنطقة باحثين عن أملهم المفقود أو صحة ضائعة أو حظ تائه، كما كانت مقصداً للمعتوه وذوي العاهات و ظل يقدم المساعدة للفقراء والمحتاجين.

فتساءل أبو يعزى هل كان جو الجبل أم أعشابي هي السبب في علاج الناس أم أنني حقاً ولي من أولياء الله ؟!

الملحق رقم 03 : صورة غلاف الرواية



القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

المصادر

1. مصطفى لغتيري، الأطلسي التائه، دار الآداب، بيروت، ط1، 2015 م.
2. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، مؤسسة دار الشعب للمحافظة والطباعة والنشر، 1409 هـ - 1989 م.
3. أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري الكلاباذي، كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1352هـ-1933.
4. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب (ابن قيم الجوزية)، مدارج السالكين . بين منازل إياك نعبد و إياك نستعين، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ج1، ط7، 1423هـ . 2003م.
5. أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تح: عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ومكتبة المثني، بغداد، (د.ط)، 1380 هـ - 1960 م.
6. أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط1، 1423هـ - 2002م.
7. أبي يعقوب يوسف بن يحي التّادلي (ابن الزّيات)، التّشوق إلى رجال التّصوف - وأخبار أبي العبدّ أسدّ بتي-، منشورات كلية الآداب بالرباط، ط2، 1997.

8. أحمد الشاذلي الصومعي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، الرباط، (د.ط)، 1996.
9. جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تح: عامر أحمد حيدر، راجعه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، مج: 9، (د.ط)، 1430هـ - 2009 م.
10. عبد الله بن عبد القادر التليدي، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الأمان، الرباط، ط4، 1424 هـ - 2003 م.
11. كمال الدين عبدالرزاق القاشاني، الإصلاحات الصوفية، انتشارات بيدار، ط2، 1370هـ.
12. ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ج2، دار البلخي، دمشق - حلبوني، ط1، 1425 هـ - 2004 م.

المعاجم والقواميس

13. جبران مسعود، الرائد، معجم لغوي معاصر، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط7، آذار مارس، 1992.
14. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتب اللبناني، بيروت - لبنان، ج1، دط، 1982.
15. حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987.

16. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي - الحكمة في حدود الكلمة - دندرة للطباعة والنشر، (د.ط)، (د.ت).
17. شفيق الأرناؤوط، قاموس الأسماء العربية، دار العالم للملايين، بيروت، ط2، 1989.
18. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
19. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 1426 - 2005 م.

المراجع

20. أبو عبد الرحمن السالمي، الطبقات الصوفية، كتاب الشعب، ط2، 1419هـ-1998م.
21. أبي يعلي محمد بن الحسين القراء الحنبلي، كتاب التوكل، دارالميدان للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1435هـ . 2014م.
22. إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان الستة، ط1، 1406 هـ - 1986 م.
23. أدونيس، الصوفية والسريالية، دار السافي، ط3، (د.ت).
24. أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، منتدى مكتبة الإسكندرية كولونيا (ألمانيا)، ط1، 2006.
25. حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي (الفضاء الزمن الشخصية)، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990.

26. الحسن شاهدي، التصوف والادب الصوفي، مطبعة الامنية، الرباط، دط، دت.
27. حميد لحميداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1991.
28. السعيد بوسقطة، الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة بونة للبحوث والدراسات، عنابة، الجزائر، ط2، 1429 هـ - 2008 م.
29. سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي (الزمن - السرد - التبئير)، المركز الثقافي العربي، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1997.
30. سعيد يقطين، قال الراوي- البنيات الحكائية في السيرة الشعبية-، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997.
31. سيزا قاسم، بناء الرواية، دراسة مقارنة في « ثلاثية نجيب محفوظ »، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، 2004.
32. صالح بن الشيخ العباسي، الإمام الغزالي ومنهجه في التصوف وأثره في الفكر الإنساني، جامعة دسوق.
33. ضاري مظهر صالح، دلالة اللون في القرآن والفكر الصوفي، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق- سوريا ط1، 2012.
34. عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية (الحب - الإنصات - الحكاية)، إفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء (دط)، 2007.
35. عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مديولى، القاهرة، ط1، 1989 م، ط2، 1999 م.

36. عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنفذ من الضلال، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د.ت).
37. عبد الحميد هيمة، الخطاب الصوفي وآليات التأويل-قراءة في الشعر المغربي المعاصر-، دار الأمير خالد، جسر قسنطينة، (د ط)، 2014.
38. عبد الله العروي، مفهوم التاريخ - الألفاظ و المذاهب و المفاهيم و الأصول-، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ج1، ط5، 2012.
39. عبد الله بن دجين السدّ هلي، الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1426 هـ - 2005 م.
40. عبد الله حس زروق، قضايا التصوف الاسلامي، هيئة الأعمال الفكرية، ط2، 2006.
41. عبد المالك مرتاض، في نظرية الرواية- بحث في تقنيات السرد- عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر، 1998.
42. عبد المنعم الجعفري، أعلام و مشاهير الصوفية، الدار الثقافية للنشر، ط1، 1424 هـ . 2003م.
43. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412 هـ - 1993 م.
44. علي مولا، الوجود والزمان والسرد - فلسفة بول ريكور -تح: سعيد الغالمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1999.

45. عمر فروخ، التصوف في الإسلام، مكتبة منبسة، شارع المعرض، بيروت، ط1، 1366 هـ - 1947 م.
46. غاستون باشلار، جماليات المكان، تر: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1404 هـ - 1984 م.
47. فتحي أمين عثمان، عبد الرحمان الوكيل و قضايا التصوف، الألوكة، (د ط)، (د ت).
48. قاسم عبده قاسم، فكرة التاريخ عند المسلمين - قراءة في تراث التاريخ العربي، عين للدراسات و البحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001.
49. ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط1، 1984 م.
50. محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار - المجتمع والدولة والدين - الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006 م.
51. محمد بركات البيلي، الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، دار النهضة العربية، القاهرة، (د.ط)، 1997 م.
52. محمد بوعزة، تحليل النص السردي - تقنيات ومفاهيم - دار الأمان، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
53. محمد جنوبي، الأولياء في المغرب - الظاهرة بين التجليات والجذور التاريخية والسوسيو ثقافية - منشورات كنال أو جوردي، دار القرويين، (دط)، 2004.
54. محمد حربي، ابن تيمية وموقفه ومن أهم الفرق والديانات في عصره، عالم الكتب، ط1، 1407 هـ - 1987 م.

55. مصطفى حلمي، بن تيمية والتصوف، دار ابن الجوزة، الإسكندرية، ط1، 1413 هـ - 1992 م.

56. مصطفى لغثيري، حدثنا القرد، فقال (قصص قصيرة جدا)، منشورات غاليري الأدب ط1، 2019.

57. مها المصراوي، الزمن في الرواية العربية (1960 - 2000) م، الجامعة الأردنية، الاردن، 2002.

58. نهاد خياطة، دراسة في التجربة للصدّ وفية، دار المعرفة، ط1، 1414 هـ - 1994 م.

59. هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، تر: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د ط)، 1971.

60. وليد ناصيف، الأسماء الحسنى ومعانيها، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 1997، بيروت، ط2، 1989.

61. ياسين النصير، الرواية والمكان، دار الحرية للطباعة، بغداد، (د ط)، 1987.

المذكرات والرسائل الجامعية

62. بلحمام نجا، ظاهرة التصوف الإيجابي في فكر محمد إقبال، جامعة وهران، 2011 - 2012 م.

المجلات والدوريات

63. أحمد أمين، الرمز في الادب الصوفي، مجلة الرسالة، العدد 131، 1963/01/06.

64. خديجة الشامخة، الطاهر وطار و الرواية الصوفية، مجلة البحوث والدراسات، جامعة غرداية، العدد 14، 2012.
65. الطاهر بوناني، نشأة وتطور الادب الصوفي في المغرب الاوسط، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد 2، 2004.
66. فهد بن سعد المقرن، الطريقة البودشيشية أسباب انتشارها والمؤاخذات العقدية عليها، مجلة الدراسات الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1436هـ - 2015 م، المجلد 27، العدد 2.
67. محمد الكحلوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، مجلة الأثر، دار الطليعة، بيروت، جوان 2013، العدد 13.
68. فريد أمعشوشو، البعد الصوفي في الرواية المغربية، المجلة الأدبية، 2009/03/31.

المواقع الالكترونية

69. شيماء بخساس، الطرق الصوفية بالمغرب - دين وطقوس وسياسة - من مهرجان التصوف، المغرب 2007 م، (دص)، ساعة 13:58 نقلا عن www.ultrasawt.com،
//:https
70. عباس بوغالم، صوفية المغرب، رعاية رسمية ودعم أمريكي، جريدة هسبريس، 24/03/2008 م، (دص)، ساعة 14:00 نقلا عن <https://m.hespress.com>
71. عبد المجيد سباطة، مجتمع (ماذا تعرف عن الطرق الصوفية في المغرب)، 16 نوفمبر 2015 م، (دص)، ساعة : 16:45، نقلا عن : [www. Sa sa post. Com](https://www.Sa sa post. Com)

72. لقاء مع الروائي مصطفى لغثيري عن طريق دردشة فايسبوك، يوم 3 ماي 2019، (دص)، ساعة: 17:21 نقلا عن، مصطفى لغثيري/ <https://k.comfaceboom>
73. المصطفى الناصري، الزاوية الشرقاوية .. الواجهة الدينية والحضارية لأبي جعد، هسبيرس، 20 ماي 2019، (دص) ساعة: 15:00، نقلا عن: [https //m. hespress.com](https://m.hespress.com)
74. محمد أدادة، الصوفي في الروائي، 2019/05/14 ، ساعة 14:31 نقلا : www.aljabriabed.net

الصفحة	الموضوع
	شكر وعرافان
أ	مقدمة
	الفصل الأول: التصوف النشأة والدلالة
05	1- مفهوم التصوف:
05	1-1- لغة
07	1-2- صطلاحاً
09	2- نشأة التصوف:
15	3- التجربة الصوفية (الدلالة الاصطلاحية-الطبيعة-الخصائص):
15	3-1- الدلالة الاصطلاحية
20	3-2- طبيعة التجربة الصوفية:
20	3-3- خصائص التجربة الصوفية
22	4- بدايات الاهتمام بالتجربة الصوفية في الرواية المغربية:
23	4-1- الزاوية القادرية البودشيشية
24	4-2- الطريقة التيجانية
25	4-3- الطريقة الشاذلية
28	5- من قضايا التصوف:
28	5-1- المقامات:

32	5-2- الأحوال
36	5-3- قضايا أخرى:
	الفصل الثاني: تجليات التجربة الصوفية في رواية الأطلسي التائه
40	تمهيد
42	1- ملامح الشخصية:
43	1-1- أبو يعزى الهسكوري
48	1-2- الأم:
49	1-3- ميمون (الوالد)
50	1-4- الجدة (توذة)
51	1-5- الشريف الشرقاوي:
52	1-6- إبراهيم
54	1-7- لالة فاطمة الزهراء
55	1-8- مولاي علي:
56	1-9- المعطي
58	1-10- أبو شعيب:
61	1-11- ميمونة:
62	2- ملامح المكان:
63	2-1- البيت
65	2-2- الطريق
66	2-3- الكوخ
68	2-4- المرعى
69	2-5- الخلاء

70	2-6- المسجد
71	2-7- منطقة تاغية:
72	3- ملامح الزمن
72	3-1- الزمن المادي
74	3-1- الزمن النفسي
76	4- ملامح التاريخ:
81	خاتمة
84	ملاحق
95	قائمة المصادر والمراجع
105	فهرس الموضوعات

جملہ

خاتمة

الملاحق

مقدمة

قائمة

المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

الفصل الأول:

التصوف النشأة والدلالة

- 1- مفهوم التصوف
- 2- نشأة التصوف
- 3- التجربة الصوفية (الدلالة الاصطلاحية-الطبيعة-الخصائص)
- 4- بدايات الاهتمام بالتجربة الصوفية في الرواية المغربية
- 5- من قضايا التصوف

الفصل الثاني:

تجليات التجربة الصوفية في رواية الأطلسي

التائه

1- ملامح الشخصية

2- ملامح المكان

3- ملامح الزمن

4- ملامح التاريخ