الذات والفلسفة في الرواية العرفانية

الباحثة. تقى عبد الرزاق علي حسين أ.د. عقيل عبد الحسين خلف
كلية الآداب / جامعة البصرة
Email: tuqyly80@gmail.com
Email: akeel.khalf@uobasrah.edu.iq

الملخص

تحاول هذه الدراسة رصد الأساليب المُتعددة للكشف عن الذات في السرد العرفاني عبر نسيج الفلسفة الذي يأخذ مساحة مهمة في الرواية العرفانية باعتبارها المفردة التي توظفت بتشكيلات عدة مرتكزة هنا على الحقل العلمي الذي يساهم في بلورة الصورة المكتملة للتسريد الحكائي حيث تقدم الرواية نفسها على انها مسرحًا للعرض الفلسفي على وفق تقنيات روائية منها الحوار بشقيه الخالص والمونولجي و بواسطة التجنيس والتناص لتوضيح أيديولوجيا الذات المُرادة من هذا التنضيد الفلسفي الذي يُسهم في مزيد من الاستدعاءات لذهن القارئ وسهولة التدليل على أحد أنواع الذات المفقودة وهي العلمية، التي تأتي بمزيد من الطمأنينة الجمعية وتوقير الذات للموروث الاسلامي الفلسفي .

الكلمات المفتاحية: الذات، السرد الفلسفي، الرواية العرفانية، الفلسفة.

Self and Philosophy in the Gnostic Novel

Researcher. Tuqa Abdulrazzaq Ali Hussien

Prof. Dr. Aqeel Abdulhussien Khalaf

College of Arts / University of Basrah

Email: tuqyly80@gmail.com
Email: akeel.khalf@uobasrah.edu.iq

Abstract

This study aims at exploring the various techniques of self-revelation in Iraqi narrative, through the fabric of philosophy, which occupies a significant space in the ʻirfāni (gnostic) novel. Philosophy is employed in multiple forms, grounded in the scientific field that contributes to shaping the complete image of narrative construction. The novel presents itself as a stage for philosophical expression through narrative techniques such as dialogue—both pure and monologic—using two key devices: genre blending and intertextuality. These tools help articulate the ideology of the intended self within this philosophical structure, which in turn evokes the reader's mind to easily identify a specific form of the lost self: the scientific self. This self emerges with greater collective reassurance and a smoother reliance on the Islamic philosophical heritage.

Keywords:Self, philosophical narrative, Gnostic Novel, philosophy.

المقدمة

سنحاول في هذا المبحث تسليط الضوء على نصٍ متعدّد الأنسجة المعرفيَة والعلاقة بينهما في تجربة فيلسوف، أو عارف، أو مريد، وميدان يطرح أفكاره المتزامنة مع فترةٍ تأريخيةٍ أسهمت في تغيير تفكيرهُ وآرائه بالدين أو الحياة أو الروح أو الوجود.

فكلّ عملٍ حكائي متداولٍ وأزلي عبر سلسلة ارتقاء القصّ في التأريخ خضع إلى نوعٍ من الفلسفة أو التأمل أو معرفة ما "الأدب والفلسفة مُمتزجان امتزاجًا معقّدًا، هكذا كانا على الأقل إلى أن أقام التاريخ بينهما نوعًا من القسمة الرسميَة"(١) . فذات الأديب الجوانيّة تشبه ذات الفيلسوف العميقة أيضًا لكن خيال الأديب أقوى، وتمثيله وتخيَله للأحداث أجمل، وتوظيفه للمعارف أقرب للقارئ، "الأديب المُبدع هو من امتلك الاستعداد الكافي.. فما عادت اللفظة مستعصيةً، ولا الشكل عقبة"(٢).

وشرعتُ بكتابة هذا المبحث لأنّ أحد أركان هذا النمط السردي هي المعرفة الفلسفية، وأنَّ النصوص المُختارة لها علاقةٌ وثيقةٌ بالذات، ولها دافع نفسي ينطلق أحيانًا من الفضاء الذي يُحفّز تجلّي الفلسفة، وأحيانًا المواقف العامة للنص، أو الحاجة المعرفيَة، أو العوز العلمي من قبل العارف صوب شيخه أو المريد .

وتناولنا العلاقة بين الذات والفلسفة والتمظهرات المُستدعاة لهذه العلاقة والطرق التي تجلت بها الذات في النسيج الروائي من خلال تقنيتي التجنيس الادبي والتناص الصوري فنلمس المساعدة الخيالية في استخدام هذين الركيزتين لتوضيح الآليات المُستخدمة للطرح الفلسفي وهما عبر النمط التأملي او التدبري الذي به يقوم الراوي بأخذ التاريخ ليس كوثيقة مقرورة انّما كنص قابل للدراسة والتحليل والتبرير والدفاع عنهُ أحيانًا أي عملية شرح وصياغة جديدة للفلسفة بما يتلاءم ومُتطلب الذات الذي يسعى اليه العارف والنمط الآخر هو المباشر والصريح الذي يعتمد الوثيقة الفلسفية النصية المُستقاة من كتب الفلسفة الاسلامية الموروثة وهنا لدينا لصق النص الفلسفي بلا محاولة لأدنى تحليل.

انّ مايُناسب الذات المُعاصرة لازالة القلق الوجودي هو اعادة التصاقها بماضيها العلمي الذي به تستطيع الارتكان الى المواجهة الحضارية والصراع الذاتي الجمعي الدائر .وهذا اهم عامل من عوامل استدعاء الفلسفة الى الرواية

والمقاربة التي استعانت بها الباحثة للاجراء هي مزيج من الوجودية والصوفية والتأويلية بحيث التقسيم الذي اجريته حول الاليات التي استخدمها الروائيون لاجل استدعاء الفلسفة في النص الروائي

ستناول توضيحا لبعض المفردات الاساسية الغير جلية في هذا المبحث ومنها الذات والعرفان والرواية العرفانية

الذات

تعتبر الكتابة عن الذات من أقوى المحاولات الإبداعية في السرد الروائي ،ففيها تمتزج قدرة المبدع مع الأنا المتمثلة بالشخصية الروائية وكأن بينهما خطوط تشابك ذهني فتبدو أقرب الى الحميمية والصدق الواقعي لقضايا الانسان فهو شاهد على ما جرى ،وتعتبر من اهم غايات الرواية العرفانية إعادة قراءة الذات عبر الذاكرة والتخييل اللذان هما من أشكال الكتابة عن الذات

الذات لغة

جاء في قوله تعالى ((إنَهُ عليم بذات الصدور))[٣].

وجاء في مادة ذات((من ذوات نفسه كأنه يعني ما تضمرهُ))[٤] .

وجاء ((هي ما يصلح لأنه يعلم ويخبر عنه وقيل الشيء نفسه وعينه وهو لا يخلو عن العرض وعليه قول المولدين جاء فلان ذاتهم))[٥] .

((ذات ذوات نفس ناحية من نواحي الشخصية قادرة على المعرفة الاستنتاجية كل ما يقوم به نفسه ذات الشيء نفسه وعينه))[٦] .

فمفهومم الذات لغة معروف التصور يصعب تعريفه فالمفردة مدركة لدى البسيط او غيره.

الذات إصطلاحا:

مصطلح الذات مصطلح ينفلت كثيرا وهو مراوغ عن أن يحصر بتعريف وعادة يستعصي على الباحثين الإلمام بكل مفاهيمهُ لذا تتعدد التعريفات إصطلاحاً له لأنّ تصورهُ غير سهل ولا قابل للتحديد فهو من الإدراكيات غير الجاهزة.

((هي التي تقوم على الفكرة التي يكونها الفرد عن نفسه بنفسه من خلال ما يتّسم به من صفات وقدرات جسمية وعقلية وانفعالية بالإضافة الى القيم والمعايير الاجتماعية التي ينتمي لها))[٧] .

وهي ((المجال الظاهر الذي يعيش فيه الفرد ويعني به ذاته كما انه يتأثر بما يتمتع به من قدرات عقلية ودوافع نفسية تحكم سلوكه وتوجيهه في مختلف المجالات))[٨].

ترى الباحثة إنّ أكثر تعريف واف وقريب من التصور الحقيقي للمفردة ((هي التي تتكون من المظاهر الشعورية كلها وتعطي وحدةً وثباتاً للهيكل البنائي للشخصية وهي تسعى الى تخفيف التوازن والثبات من وجهة التكامل الانساني من وجه آخر بين أوجه الشخصية))[٩] وكثير من علماء النفس والإجتماع أعطوا تعريفات كثيرة أبرزها ((درج النقد المعاصر في مقاربته لمفهوم الذات على توثيق

صلته بخطابات سردية تندرج جميعها ضمن ما يسمى بالتخييل الذاتي))[١٠] وهو مصطلح يشمل عدّة قنوات كلها متوفرة في هذا النص فهي نمط كتابي يشبه الى حد ما ((السيرة والسيرة الذهنية وغيرها من المحكيات التي ترتكز على الهوية أي على غياب المسافة بين الذات الكاتبة او السارد او الشخصية))[١١].

فتناول الذات في كل الأعمال القصصية ليس بالموضوع المُستجد على أفق الساحة الأدبية وليس بشيء أُفرز للتو فالكتابة الأدبية بكل أشكالها غالباً تدور حول هذه المفردة وليس من البساطة إلقاء هذا خارج الإهتمام الروائي فهي دوماً عماد وأساس بل من مُحفزات التدوين فالأساطير والملاحم هي شكل من أشكال الذات والحكايات الخرافية والقصص التاريخية هي شكل من أشكال الذات ودوما الكتابات الخالدة تنزلق الى القارئ من هذا الباب لان ما يدور في ذهن الروائي هو هم الفرد المجتمعي هم القارئ وخاصة الأعمال قبل الشكلانية وقبل ظهور الألعاب السردية التي تخلو من أي هدف كتابي اذا فالكتابة عن الذات هي نمط قديم عاد الى الساحة وليس جديدا وقالوا أحد اسبابها ((إنفتاح المقاربات السردية على مدارات عرفانية مستجدة))[١٢].

تدرج الكتابة عن الذات في الرواية الحديثة بالسعي الى تحقيق شيء من العدالة لصالح الوعي الحضاري وعدم تغيب الوعي الاسلامي المزيج من مرئي وغيبي وهو كنمط كتابي تقليدي من خلال الذاكرة والسيرة الذاتية الممزوجة بالمعرفة المتنوعة والكشف عن أفكار وتنويرات كانت سائدة في البلاد الإسلامية والعربية والكشف عن خبايا حكائية كانت سائدة في ذلك زمن الروائي القديم للقارئ العربي امثال الف ليلة وحكايات الطير لابن سينا وسلسلة حي بن يقظان.

فإشتغالها على عنصر الوعي حتى وإن كانت تستخدم آليات لتحريك اللاوعي فالذات تنظر لنفسها كتيمة او شئ قابل لإثارتها لتعرف كيف تتحرك وتتغير فبالإمكان تسميتها معاناة الذات او افراح الذات او تساؤلاتها ونقاط ضعفها او مخاوف الذات.. كالخوف من المعاقبة و الخوف من البقاء في سجن و خوف من التذويب وفقدان الهوية فالذات والذاكرة هي نوع من المنبه او المحاكمة عبر الحوار الباطني الذي هو حوار الذات مع نفسها ونجد ذاتاً متأزمة سواء للحروب ام التقلبات ام التعصب للأرض او للدين للفلسفة و للسياسة و ذاتا خائفة مضطربة من رحيل او فقدان أرض او من الاحتلال او نجد فقدان الوعي بالذات قاد الى الوعي وإختفاء المسافة بينها والآخر كما في منامات وتجليات الأرواح العلوية للشخصية فتعود بنا الى الماضي عبر الذاكرة السردية او الإسترجاع ويعبرون عنه تدوين المحنة وتارة أدب استعجالي.

ولم تلحظ الباحثة أي انفصال بين ذات الشخصية الروائية وذات الفيلسوف لانها عادة يكون هو صاحب التأملات او الحوارات الفلسفية ولكن هناك بعض الفلسفات الدينية التي يتم تناولها عن طريق شخصية روائية اخرى غير البطل ويكون البطل او العارف هو الطرف الاخر من الحوار او التلقي

كما لم تلحظ الباحثة في هذا النوع الروائي أي وجود لاي نوع فلسفي غريب عن الساحة العربية والاسلامية فلا وجود للفلسفات الشرقية الاخرى كالفارسية والبوذية او الغربية حتى بل جل النص الفلسفي هو اسلامي مستندا على القران والحديث وسيرة النبي ص وصحبه او ياخذ جانبا ادق روحية وهو التصوف الاسلامي

العرفان:

العرفان لغة:

العرفان في اللغة مشتقّ من "عَرَفَ"، ويُعْنى به المعرفة. يقول ابن منظور: "عرف: العرفان: العلم... عَرَفَه، يَعْرِفُهُ، عِرْفَة وعِرْفاناً وعِرِفَّاناً وَمَعْرِفَةً واعترفه... ورجل عروفٌ: وعَروفة: عارف يعرف الأمور، ولا ينكر أحداً رآه مرة... والعريف والعارف بمعنى مثل عليم وعالم... والجمع عرفاء..."[١٣]

العرفان اصطلاحا

((لفظ مشتق من المعرفة وأدواته الحس والعقل والشهود الباطني، الحس أداة لمعرفة القضايا التي لا طريق لمعرفتها الا بالتجربة ، العقل أداة لمعرفة القضايا التي لا تتحقق الا عن طريق البرهان

،الشهود الباطني أداة لمعرفة الحقائق بلا واسطة من حس او عقل))[١٤]

وكل هذه المفاهيم حس وكشف وشهود وعقليات سيتم توظيفها في الرواية العرفانية عبر انسجة سردية متعددة المعارف .

((في الأدب الصوفي يطلقون عليه دولة العشق وهو مصطلح غير عربي))[١٥]

وقد وردت هذه المفردة

((كنت ميتاً فأصبحت حياً كنت باكياً فأصبحت ضاحكاً، لقد حلّت دولة العشق وصرت دولة راسخة))[١٦]

وهذه المصطلحات تتماشى مع أكثر الأفكار الواردة في هذا السرد وهو الجري خلف العشق الالهي وإكتمال الذات المثالية وفضاءات السرد هناهي عملية هجرة مستمرة من مدن العقل الباحث والذات غير المُستقرة الى مدن العشق الساكنة والذات الراضية .

تتفق الباحثة مع القول إنّ مُصطلح العرفان ((يشي بمخاطر قلقة في كونه الدلالي وبلونه التجنيسي))[١٧] اي أنّ مصطلح العرفان ممكن أن يُغطي سماء كل ما هو فيه شيء من المعرفة المبحوث عنها في التصوف والفلسفة في الأُفق الاسلامي والتاريخ ففي رواية سابع ايام الخلق والتي تستخدم أسماءا وفضاءات وحتى العتبات مثل سفر فالسارد لديه حكاية تكملها أُخرى وكأنه سلسلة أسفار او سفر كبير موزع على رواياته المليئة بالأدب والفلسفة والأنثروبولوجيا فعبر هذه الادوات يجسد الذات والوجود فما نمط العرفان في السرد الروائي؟

العرفان ((المعرفة بالحق والمعرفة بعالم الوجود وقد ظهر في البداية على شكل حركة صوفية يراد بها تربيه النفس وتأليفها وفك العلاقة بين الإنسان والدنيا))[١٨] هو إحياء حضاري مسنود الى موروث ديني يشتغل عبر الايمان بكل هذا الموروث وأخذ العبر منهم فالعرفانية تتبع البعد الديني لها ،فعرفانية المشرق تتباين نوعا ما عن عرفانية المغرب العربي أي تختلف عن عرفانية ومضمون الحكايا عند الفريقين يتبع نمط الغايات الكتابية ففي المشرق أتباع فلسفه الحكمة المتعالية ورسائل ابن سينا وتطرق اليها هذا في رواية أيام مولانا وقواعد العشق الأربعون وفي الأدب العالمي في قصة حياة جلال الدين (طفل بلخ المثير) من الأدب الفارسي وبنت مولانا ورواية الوصل من الأدب التركي وهيبي من الأدب اللاتيني وهي ارتقاء أخلاقي روحي يأتي عبر ترويض النفس وتعليم الذات التخلي والزهد ويتجلى ذلك في السرد أما عن عرفانية الشمال الأفريقي فإتباع الطرق الصوفية وغلبة الجانب الكراماتي أمثال روايات عبد الإله بن عرفة والطاهر وطار، والروايات في كلا العرفانيين تتبع الموروث الديني

الرواية العرفانية:

وأما عن تسميتها بذلك ((بعضهم يسميها الرواية العرفانية وبعضهم يسميها الرواية المعرفية مثل امان العاقل وبعضهم يسميها الرواية النورانية مثل سارة الجردان))[١٩] وهم يقصدون بها المعرفة الصوفية التي لدى العرفاء من علماء الدين لأنها تتناول حياة هذه الطبقة حصرا، والحق أنا كباحثة أميل الى المعرفية لأنها ليست الصوفية فقط ،فبين العرفان والتصوف علاقة عموم وخصوص أي التصوف جزء من المعرفة وليس كل معرفة تصوف وإنّ عبد الاله بن عرفه حين أطلق عليها عرفانية يقصد علماء الدين والفلاسفة المتصوفة فقط أي بما يتلاءم مع ما إصطلح عليه العرفان حسب أُفق علماء المغاربة ولم يتطرق الى سرد فلسفي سرد ما ورائي او معرفة شيء بل إنّ هذا

النمط في الأدب العالمي تتباين التسميات عليها احيانا عرفانية او صوفية او روحية وهم لايحصرونها بعلماء الدين المتصوفة او فلاسفتهم إنّما مصطلح لكل من يمر بتغييرات ذهنية ويريد إرتقاءا ذاتياً وحتى في الكتب السيرية او التي تتحدث عن حياه كتاب هي تطلق رواية معرفية لأنها رواية تهدف الى معرفة وبطريقها يمر الشريط السردي بمزيد من الفلسفة والتاريخ والدين ونورانية التصوف ،فغالبا العارف أو المريد أو الباحث عن الحقيقة تبدأ رحلته الذهنية ويهتز سكون ذاته مترافقاً ومقترناً مع أحداث ووقائع سياسية أو دينية او إنقلابات عسكرية ومنها يتحرك قلقهُ حول أشياء قبيل وأثناء الرحلة والكاتب يصل الى مرحلة يوظف الذات في كل الأحداث التاريخية في الرواية في كل هذه المفاصل عليه أن يتحلى ايضا بشيء من الصبر و الإرتقاء الروحي وإلا كيف يستطيع أن يوفق في إيصال ذلك((إنّ العملية الأولية التي تقوم بها الذات الكاتبة وهي ترتاد عالم الصوفية الغامض أشبه ما يكون بعملية تمثيل جواني ذاتي تتنصل من خلاله))[٢٠] أي أن الكاتب عبر الكتابة والأفكار الجوانية كأنّهُ يتنصل عبر نسيج تاريخي أو فلسفي أو ديني بمعنى الكاتب في العرفان لابدّ أن يكون هو بذاته حاصلاً على درجة من هذه المعرفة الروحية لكي ينجح في مهمته التواصلية وإلا كيف يخترق حجب هذا النموذج ويسرح في أفقه؟ كيف يصف أجواءه وفضاءاته؟ ففي السرد الفلسفي لابدّ ان يكون ذا معرفة سردية فلسفية وله آراؤهُ الراسخة التي يحاول إيصالها وليس إثباتها فهي لابد أن تكون ثابتة أصلا وإن كان كاتباً في معرفة صوفية لابد أنّهُ خاض في هذا النمط من التجارب وعلم بمسالك العروج وكيفية التسامي نحو الأنا المُتعالية وجعل من هذه الميزة سمة الهيمنة على باقي العمل الروائي وكذلك في العمل التهذيبي في العرفان الاسلامي عليه أن يعلم الدروب التي تؤدي للإقناع والمداخل التي يسلكها المرء سواء أكان مريدا للإرتقاء الإسلامي والأخلاقي أم عرض له الأمر صدفة وأحب أن يقتنع أكثر سواء كان باحثا عن الحقيقة أم أنه ينتظرها أن تأتي

العلاقة بين الفلسفة والرواية العرفانيَة

في الأدب القديم ولا سيما الحضارات الشرقيَة أُنتجت أعمالٌ حكائيَةٌ تعني بالفلسفة أكثر من الجانب الفني للقصّ، كلّها كانت بدايات إدخال الفلسفة إلى العالم القرائي عبر الوعي الأدبي، وهي شواهد ملموسة على أنَّ الأدب أقدر على حمل العلوم والمعارف، ونقلها للأذهان، وهي أعمال لم تكن ذات مضمونٍ أو لغةٍ بسيطةٍ، بل ذات مفاهيم سامية، وفكرة خالدة، وطرح معرفي عميق، صمدت على مرّ الدهور بوجه التنوّع الفني والأدبي، ومتطلبات الذوق العام الكتابي والقرائي، أمثال ألف ليلة وليلة، وكليلة ودمنة، ورسالة الغُفران، وسلسلة حي بن يقظان، ورسالة الطير، والشعر المسرحي الذي يحكي حياة كالكامش وغيرها، أمَّا في الأدب العالمي الحديث مثل رواية طفل بلخ المُثير لبهمن شكوهي، وبنت مولانا، والوصل، والأب الخبَّاز، فيها تتجلّى الفلسفة عبر رؤيا وحوارات الشخصيَات.

وفي رواية هيبي لباولو كويلو رحلة بحث عن الذات عبر طرق أهل الفلسفة والتصوف والعابرين لحدود الجغرافية والعادات والأديان، ويبدأ عادة إدخال الفلسفة عبر سؤالٍ عن معرفةٍ ذهنيةٍ أو نمطٍ فكري أو عقيدةٍ ما، ثُم رحلة وخلالها تتكشف، وتتعرف الذات على نفسها عبر التصادم مع ذواتها السابقة، أو مع الآخر في حوارات خالصة أو ذاتيَة تأمليَة، و((مهمة الرواية العربية أن تُمسرح لغز الفرد المُتجدد))[٢١]. فهذا ديدن العقل البشري يرغب في الحكمة مهما ابتعد عنها يعود للبحث عنها، ويشعر أنَّها الصواب مهما كانت نصوصها جافة، وكان كلّ شيءٍ فيه فلسفة يحمل جوهر المعارف، وهو من سيكون متداولًا ومقبولًا.

كُلّ هذه الأعمال تُحاكي أو تُحاول توجيه الفكر أو الذوق لأهدافٍ ثقافيةٍ أو ذاتيةٍ، والفكر لم يتَخذ شكلًا تعبيريًا واحدًا، ((والقمم الأدبية والفنية هي نماذج التزاوج الناجح بين أشكال الفني الأدبي والبعد الفلسفي العميق))[٢٢].

وسنرى الأسباب التي جعلت هذا النمط من المعرفة مرحّبًا بعودته إلى السرد، بما ينسجم مع الذهن البشري المعاصر، وكيفية التماهي بين الفلسفة والسرد داخل الرواية عبر التوظيف الذي اختاره المبدع، وكيفيَة إعطاء منظور جديد للفلسفة. ويُعدّ هذا المزج بين المعرفتين من الأساليب المثُيرة للجدل في النقد المُعاصر؛ لأنَّهُ جمع بين مجالين بعيدين فنيًا ومعرفيًا عن بعضهما وتطبيقاتهما. إن ((الأدب والفلسفة مُمتزجان امتزاجًا معقّدًا، هكذا كانا على الأقل إلى أن أقام التاريخ بينهما نوعًا من القسمة الرسميَة))[٢٣] . فالعلاقة بينهما تتجاوز الشكل بمعنى أنّ الأدب لم يكن قالبًا لمحتوى الفلسفة فقط، بل نجدها متماهيةً معه ((مُتداخلة مع السرد باعتبار (الوعي) المفهُوم الفلسفي الذي يتداخل مع الموضوع تداخلًا متلازمًا يكفل لهما الوحدة العضوية))[٢٤] أي إنّهما يمكن أن يصلا إلى التكامل السردي، فهما حقلان قائمان على جانبي النفع والمُتعة، والخطاب الفلسفي بمعرفته العاليَة استطاع عبر الأدب وفنيّته، ولغته الشعريُة أن يسمح للمعرفة باختراق ذهن القارئ، مع هذا يُراعي الأديب الحاذق طرائق إدخال الفلسفة إلى النسيج الأدبي بشكلٍ متماشٍ مع النسق العام للنص والجُملة ((الفلسفة في دأبها الدائم للبحث عن الحقيقة، يتم التعبير عنها بهيئة أفكار واضحة متسلسلة تبعًا لقوانين المنطق))[٢٥].

إنّ المجتمع تتغير توجهاته، ويدور الأدب معها قليلًا بجناحين جناح مع قبول المعتمد، وجناح لأجل التماشي مع القارئ المُعاصر للمُحافظة على الذوق الأدبي ومساره، فالتنوع والتجنيس في الطرح السردي هو نوع من الفن يحاول تطهير الذوق والذات، أو لنقل يحاول أن يُحرك الحواس الراكدة

بالاشتغال عبر التخييل، وتجاورهُ مع الفلسفة على مناطق العقل والحقيقة الأزلية، ومنح ثنائيَة أزليَة للوصول إلى الكمال النصَي عبر ممرات:

- ممر يمنح الخلود للكاتب وفكرته.
- ممر يمنح الحُرية للقارئ.
- ممر يمنح الإشباع القرائي.

إن المفاهيم المُعقدة تُصاغ في عددٍ من النماذج بالتالي المفاهيم تُبنى بواسطة مفاهيم أُخرى؛ فذات النسيج السردي مرة تكون المُقاربة لهُ مفهومية، وتارة يُنظر إلية بمنظار الأدب والجمال لو كانت المُقاربة بلاغية، أي تجاورهما العميق مطلوب وجميل من كل جانب، فالفلسفة، وما تحمل من نمط مثالي للمعرفة، يحاول فيه الأديب الفيلسوف سحب القارئ عبر إغراءات النص الفنية(٢٦).

تمظهرات استدعاء الفلسفة

يتميز هذا النمط السردي بأنّ المعارف الفلسفيَة لها مساحة مقبولة يستطيع الروائي أن يدخلها بسهولة عبر تمظهرات، فالفلسفة لم تتشكل فورًا، بل وليدة عدة علاقات داخلية في الحكاية والسارد وكيفية تأثيرها؛ ولأنّها تتطلب إقناعًا؛ لذا تأتي عبر مظهرين: الاستعراض المباشر، وغير المباشر. وحسب الحادثة النصيَة التي استدعت ذلك، والفضاء الروائي الذي احتوى واقعتها فهي على شكل مُحادثة بين طالب عرفاني، وشيخه، أو تأتي عبر إدخال العنصر الخوارقي، أو في مسجد أو مكتبة، وأحيانًا عبر المنامات والعناصر الأسطورية والخرافية، أو عبر شخصية علمية في تأملاتها، أو فيلسوف في رحلته الفكريَة، أو عارف، أو مُريد في بحثه عن العشق الإلهي.

والسبب الذي يسمح بتلقي القارئ لهذه الفلسفة هو عامل العتبات الأولى للرواية، فحين يشعر القارئ أنَّهُ أمام نصوص تحتوي أسطورة عرفانيَة أو كراماتيَة، أو فلسفة عليا، وحياة فيلسوف أو أجواء مدارس ودور علم عريقة، فهذا يعني وجود مفاهيم أخرى غير المفهوم الحكائي حصرًا، وعادةً يأتي متوافقًا ضمنيًا ونفسيًا مع النسق العام للفصل أو المقدمة النصية لهُ، أي مع الأحداث السائدة التي استدعت هذا الحوار، وعادةً يأتي ردًّا على ما حدث أو شيء يحدث في سردٍ لاحقٍ له، بمعنى أنَّ المشهد عمومًا لا بدَّ من أن يكون لغةً وصورةً ومعرفةً وفنًّا ونصًا في سياقٍ واحدٍ نفسي وضمني، وفضاء محدد، طلب حضوره، وأحيانًا يأتي عبر التناصات بصورٍ عدة، وكثيرًا ما يشتمل على تجنيسٍ عالٍ، ممّا يولد نصًّا عالي الانفتاح والتلقّي.

إنّ الذي يحدد انفتاح النص يأتي من القالب السردي بحيث لا بدّ من أن يكون مندغمًا مع بنيته السردية، فهو يقوم على ركيزة إبداعيَة مهمة، وهي التشابه في الفضاء، بحيث يأتي التوافق وتجنيس هذين الحقلين بلا أدنى شعور من القارئ، باختلاف نوع المعرفة المقروءة، لكي يكون توظيف الكاتب جميلًا ومنسجمًا مع السياق الروائي، ينبغي أن يتّضح من خلاله النسق الثقافي الذي يرمي إليه المبدع، ومدى جدواه بالنسبة إلى المتلقي في هذا السياق.

هناك ركيزتان في هذا التوظيف للفلسفة في الرواية العرفانيَة أولهما التجنيس في الأشعار والآيات القرآنية والأحاديث المُقدَسة، والكثير من المزج المعرفي، وأسماء عددٍ كبير من العُلماء والأدباء والمُفكرين، وأعدادٍ كبيرةٍ من أسماء الكُتب العلمية والدينيَة والعرفانية، إضافةً إلى طرح عناوين المخطوطات والرسائل الصغيرة والكبيرة لعددٍ وافرٍ من العُلماء، وهذه تُعدّ إحدى الدعائم لإقامة الحجة، وتقوية الصدق في المعرفة المنطوقة حول الفلسفة، وجلب المزيد من الإقناع، والتأثير الذي بدوره سيعمل على إشباع السؤال أو الفضول المعرفي لدى المُريد والتي ستُسهم في إضفاء الركيزة الأساسية لتُحرك السرد، فهي تُعطيه العذر ليُبدل قناعاته، ويبدأ رحلته، ويكون مهيّأً للقادم في بحثه عن الذات، وكلما نجح المُحاور، وأقنع الطرف الآخر في الحوار، ساعد ذلك على إنجاز مُهمة العارف في تمام عناصر عُلومه التي بدأ يجد في جمعها عبر شيوخه وعبر رحلاته، وعبر الفضاءات المتعددة التي دخل فيها.

وثاني ركيزتي توظيف الفلسفة في الرواية العرفانية هي التناص. وأول من أشار إلى هذا المفهوم–التناص– ميخائيل باختين كتابه (فلسفة اللغة)، وهو ما يدلّ على الوقوف على حقيقة ((التفاعل الواقع بين النصوص في استعادتها أو محاكاتها للنصوص، أو لأجزاء من نصوص سابقة عليها))[٢٧]. ثُم بعد ذلك استطاعت جوليا كريستيفا في دراستها (ثورة اللَغة الشعرية)، أن توضحه، وتجلي اللبس والجدل فيه عن طريق تعريفها ((التفاعل النصَي في نصّ بعينه))[٢٨]. والمقصود بالتفاعل هنا مزج نصّ قديمٍ مع نصّ جديدٍ بحيث يبدو للقارئ أنَه نصّان جاءا معًا بطرق أسلوبية مختلفة، أي تم ربطه بالقديم الذي مهد بمُحاكاة له، بحيث يبدو النص الأدبي ذا ألوان لُغوية وفكرية متعددة، قديمة وحديثة، إذ ((هو تشرّب وتحويل لنصوص أخرى))[٢٩]. أي إنَّ النصّ الجديد، وإنْ كان مستندًا إلى نصّ قديم في فكرته وبذرته الأولى، فقد أُعيد تشكيله عبر أسلوبٍ سرديّ مختلف، أُضيف إليه لاستعراض المضمون بطريقة جديدة، نتج عنها نصٌّ آخر، تفاعل فيه القديم مع الجديد، فهي تقريبًا عملية إعادة توزيع للمُفردات والمفاهيم عبر إبداع المُؤلّف، تؤدي إلى سمةٍ توليديةٍ بعد هذا التعالق بينهما، فـ((كلّ نص يتوالد ويتعالق يتداخل، وينبثق من هيولي النصوص في مجاهيل ذاكرة المبدع الإسفنجية التي تمتص النصوص بانتظام، وتبثها بعملية انتقائية خبيرة، فتشتغل هذه النصوص

المستحضرة من الذاكرة داخل النص لتشكّل وحدات متعالية في بنية النص الكُبرى))[٣٠]. وهذا سيفرز رؤيةً جديدةً جاءت من امتزاج الفضاءين واللُغتين، ما أدَي إلى نص مفتوح، قابل للاشتغال والتأويل.

يُثمر التناص نصًّا خصبًا، تُسهم فيه ذاكرة المؤلّف القويّة، وحسّه، وذوقه الأدبي، من خلال اختيار المقام والطريقة المناسبين للتناص؛ ممّا يسمح بإلقاء الضوء على الموروث الأكثر خصبًا، والإشارة إلى إجادة المُبدع وذاكرته وثقافته.

وعدّ التناص وسيلةً للإقناع والحجاج السردي؛ لأنَه استطاع التأثير، باستخدام النص المرجعي كوثيقة أو حجة يستند عليها النص والروائي، معلنًا فيها عن براعة التوظيف، فهو ((سلسلة من العلاقات مع نصوص أخرى))[٣١]. فكأنّه تم استدعاء نصوص كانت في منطقة الظلام أو الظل الثقافي والمعرفي، استعيدت من تغييبها، إلى الحضور الروائي، وتقديمها للقارئ، وهذا يتناسب مع أهم جانب في الرواية العرفانية، وهو الحضور الذي أكد عليه كلّ مؤلفٍ لهذا النمط؛ لأنّه يتطلب حضورًا ذهنيًّا وروحيًّا ونفسيًّا للقارئ، وتأهّبًا لتلقّي عدة معارف في وقتٍ واحد، فالمؤلّف حسب إبداعه بإمكانه أن يبدأ في الاستفادة من هذا الموروث لزياده قوه النص، وإضفاء سمة الأصالة عليه. إن ((التناص شيء لا مناص منه؛ لأنّه لا فكاك للإنسان من شروطه الزمانية والمكانية ومحتوياتهما ومن تاريخه الشخصي، أي من ذاكرتهم، فأساس إنتاج أي نص، معرفة صاحبه للعالم، وهذه المعرفة هي ركيزة تأويل النص من قبل المتلقّي أيضًا))[٣٢].

وحتى يكون التناص ناجحًا لا بد من أن يكون النص القديم أكثر ثراء، وقابلًا للتداول، ومناسبًا للسياق العام للنص وللفضاء والشخصية، وأيضًا يدخل ضمن الرغبة في إبراز الذات الجمعية للموروث العربي، ووضعها أمام الفرد القارئ كنوع من الهوية العلمية، فهذا التفاعل يبدو كانه حوارية بين نصين، وهو ثمرة ونتاج عصرين وفكرتين وزمنين وثقافيين، إذ إن ((التناص ظاهرة تشكّل أبعادًا قيمة، وإجراءات أسلوبية تكشف عن التفاعل وأشكاله المختلفة بين النصوص، إذ يقوم على استدعاء النصوص بأشكالها المتعددة الدينية والتاريخية على أساس وظيفي يجسد التفاعل الخلّاق بين الماضي والحاضر))[٣٣].

أما التوظيفات التي اعتمدها الروائيون العرفانيون للفلسفة في رواياتهم فهي:

أولاً: التوظيف المُباشر للفلسفة (النقلي أو الصريح)

إن هذا النوع أكثرهُ نصوص وثائقية من أقوال العُرفاء والفلاسفة عادة، وتكون ضمن النسيج الروائي بصيغ مُتعددة، وهنا لا يدخل فورًا إلى الفلسفة، إنّما في فضاءات خاصة، فهو حلقة مُفرغة من طالب ومعلّمه، أو الفيلسوف وشيخه، إذ يشترط أن بين شخصين، وتضعف فيه أفكار الذات

والأنا الفردية، والمقاصد التي يريدها عادة الغاية منها الوصول إلى انتصارات جدلية، ومُحاولات إقناع للمُحاور الآخر، وترسيخ ثوابت فلسفة مُحددة بذهنه، وتسبب الإجابة عن السؤال هنا في الانزلاق إلى مجاهيل الفلسفة أكثر، ويبتعد النص فيه عن الجانب الفني، ويقل التقارب الأدبي، بحيث تبدو كأن السؤال جرّ إلى آخر، ويتوغل القارئ أكثر في حقل الفلسفة.

والمُتلقي لنمط الفلسفة المنقولة يختلف عن المُتلقي الآخر، وهي لا تنطوي على أي اعترافاتٍ بخطأ أو بشيءٍ آخر، وعادة لا تكون حيادية، فأغلبها إسلامية لا تشتمل كثيرًا على فلسفة الحضارات أو الثقافات الأُخرى، وهي فلسفة لها متلقيها، وإصغاؤها الخاص، فهي قليلة الاهتمام بالجوانب الشعرية والجوانب السردية لو متلقيها يكون يستقبلها بتقبل ذهني سابق، وعادةً تدور حول مفاهيم ومحاور أزلية شائعة.

في (بلاد صاد): ((وكثيرًا ما كان عليّ يتذاكر مع أصحابه وشيوخه في بعض فصول هذا الكتاب، ومن ذلك قول المؤلِّف: المعرفة حجّتي والعلم حجّتي. فكان كلّ واحدٍ يفيض على قدر آنيته، ويبسط القول على قدر تحققه. فهذا يقول المعرفة محجّة؛ لأنّها طريق إلى العلم، والعلم حجّة؛ لأنّ به سقط ميم العدم، وميم النفي، فماذا تنفي وليس في الكون سواه؟ وذلك يقول المعرفة دون العلم؛ لأنّها مسبوقة بجهل، وهي سلوك والعلم برهان، ومعه يرتفع الطريق، فيلج المرء نقطة الوصول من أوّل خطوة يخطوها، ولا طريق. وهكذا تستمرّ المذاكرات والمباسطات بين ذوي الألباب. ومن سَنِيّ أقوال ابن العريف قوله: ليس بينه وبين عباده نِسَبٌ إلّا العناية، ولا سبب إلّا الحكم، ولا وقتُ إلّا الأزل، وما بقي فعمى وتلبيس))[٣٤].

نلمس هنا غياب الذات الفردية لعلي الششتري، وعلومه وظهور الذات الأكثر سعةً، وهي الذات الجمعية، وحتى غايات الفيلسوف تتضاءل أمام غايات ومقاصد نص كتاب شيخهم ابن العريف، ولذا نقلوا نصًا كاملًا عنه بلا تفسيراتهم ولا تأويلاتهم، ونلحظ أنّهم لم ينزلقوا إلى أعماق الفلسفة المتعارضة مع التي تبناها معلمهم، بل اكتفوا بشروحاته فقط. كما نرى أنَها تتفق مع الأفق الإسلامي بلا عرض لآراء الفلسفات الأخرى؛ لأن طبقة المتلقين لها هم خواص المُتعلمين، أي إنّ فضاء طرحها يختلف عن الفضاءات الفنيَة في الرواية؛ لأنّها منقولة حصرًا، فلا أخذ ولا ردّ، ولا استدلالات مُباشرة عبر حوارات مُتداخلة، فهذا النمط من النقل المُباشر للفلسفة يتعامل مع الذات المُتطلعة للمعرفة الإسلامية من طبقة علماء محددة حصرًا، تم تغييب آرائهم، ولم يُسمع عنهم في المُناقشات والجدليات الفلسفية، فهنا عملية إحياء للذات الغائبة عن الساحات المعرفية أو المُغّيبة، ومنحها مزيدًا من الظهور عبر تسليط الضوء على أعلامها.

أمَا في رواية (موت صغير) فورد:

((- ما درسك؟

- كتاب لي اسمه روح القُدس في محاسبة النفس؟

- وفيمَ اعترض عليك الناس في هذه؟

- يا سيدي القاضي، يأخذون فيما لا يعلمون.

- وكلّ الناس على خطأ وأنت على حق؟!

- كلّ الناس لم يشكوني إليك يا سيد القاضي، ولكن بعضهم فعل.

- حقًا قولك إنَّ الله متّحدٌ مع مخلوقاته؟

- لا يقول بالاتّحاد إلّا أهل الإلحاد.

- وقولك إنّ الله يحلّ حلولًا في خلقه؟

- من قال بالحلول ففهمه معلول.

- لدي صحائف فيها تُهمٌ موجّهةً إليك بأقوالٍ باطلةٍ متزنقة، أتنكر هذه الأقوال؟

- أقول اصرف خاطرك عن ظاهرها، وانظر في باطنها؛ يتبيّن لك ما هي.

- ما لنا إلَّا الظاهر.

- هذا قول العوام، لا قول القضاة.

- تأدّب وإلَّا أمرتهم أنْ يعودوا بك إلى السجن.

- السجن أحبّ إليَّ ممّا تدعونني إليه.

- عُدْ إلى السجن حتى أنظر في أمرك.

- واحكم عليك الله الذي أنا وأنت وكل شيء خلقه مؤدون لحكمه، محكومون بأمره))[٣٥].

نلمس القوة البلاغية والردود العالية البيان التي هي آراء خاصة بابن عربي في كتابه روح القدس في محاسبة النفس، وتتجلّى فيه ذات ابن عربي المقاومة، والذات التي ترفض الانصياع والالتزام بفلسفتها الخاصة، فحين سأله القاضي عن عقيدته في أنّ الله متحد بالمخلوقات، أجاب بأنّه لا يقول بالاتحاد إلَّا أهل الإلحاد، وكذلك في عبارته (من قال بالحلول ففهمه معلول) فهي جلبت

لإقناع القاضي، ثم تطرق الروائي إلى الرد عبر التجنيس الديني، فحين قال القاضي تأدّب وإلَّا أمرتهم بسجنك، ردّ ابن عربي ردًّا مقتبسًا من سورة يوسف (السجن أحبّ إليَّ ممّا تدعونني إليه)، وهنا جواب إجناسي من نص القرآن الكريم، لجلب مزيد من التوقير لذاته، ولصورة الفرد المقاوم للسلطة والمقتنع بآرائه التنويرية عبر أفق مرجعي خاص به، وبانتمائه.

أمَا في (رواية أيام مولانا) فينقل عبر لقائه بعرافة مُتخيلة نصًا من فلسفة السهروردي في رسالته الغربة الغربية التي هي رحلة خيالية في عالم الارتقاء الروحي والعرفان الديني والصوفي، وهذا جزء منها: ((من شاطئ الوادي الأيمن في البُقعة المُباركة من الشجرة، وقال لنا إنّي أحطت بوجه خلاصكما وجئتكُما (من سبأ بنبأ يقين)، وهو ذا مشروح في رقعة أبيكما، فلما قرأنا الرقعة فإذا فيها إنّهُ من الهادئ أبيكما، وإنَه بسم الله الرحمن الرحيم، وأشار في الرقعة إليّ بأنَه يا فلان إن أردت إن تتخلص من أخيك فلا تنيا في عزم السفر، واتصل ما بحبلنا، وهو جوهر الفلك القُدسي المستولى على نواحي الكسوف، فإذا أتيت (وادي النمل)، فأنفض ذلك، وقل الحمد لله الذي أحياني بعدما أماتني وإليه النشور، وأهلك أهلك، أو اقتل امرأتك (أنها كانت من الغابرين)، وامضي حيث تؤمر فإنّ (دابر هؤلاء مقطوع مصبحين)، واركب في السفينة (وقل بسم الله مجراها ومرساها)، وشرح الرقعة ما هو كائن في الطريق فتقدم الهُدهد، وصارت الشمس فوق رؤوسنا إذ وصلنا إلى طرف الظل فركبنا السفينة، وهي تجري بنا في (موج كالجبال)[٣٦].

هذا نصٌّ غنيٌّ بالتناصّات القرآنية، ورد في حوارٍ بين شخصيتين من القصة الإطارية في الرواية: الصيّاد والعرّافة القادمة من عالم عجائبي. وقد نُقلت الرسالة كاملة دون تفسيرات، وأُدرجت الحوارات المرتبطة بها من غير تدخّلٍ من الحِيَل الروائية أو الفنيّات السردية. بل تطالب العرّافة من الصيَاد أن يقرأ عليها ذلك، ونرى في النص إعلاءً قيميًّا لذات الأعلام الذين مهَّدوا لهذا النوع من الفلسفات الممزوجة بنصوصٍ قرآنيةٍ، فكأنَّهُ نوعٌ من منح القداسة للذات الفلسفية الموروثة، وضرورة التشديد على حفظ آثارها من قبل الطالبين للمعرفة، وهي ذاتٌ تبتغي أن تستند إلى مرتكزٍ معرفيٍّ راسخ؛ لذا تعود إلى نصوصٍ قديمة، وتتداخل معها عبر التناص.

ثانياً: التوظيف غير المُباشر للفلسفة (التدبُري)

وهو تفكيرٌ منفتحٌ أكثر، وليس شرطًا أن يكون بين شخصيتين، بل يجري بين الشخصية وذاتها. وتنشط هنا وتتجلّى الآراء الفردية التي تبنّاها الفيلسوف، أمّا عن مقاصد المتحاور هنا فتبدو فيها انتصارات الذات على نفسها، والبحث عن إجاباتٍ أُثيرت بالصدفة، إمّا خلال الحديث وإمّا في الذهن، ويكمن فيها مزيدٌ من الاعترافات، سواء بالخطأ أم بأشياء أخرى. وأمّا من ناحية التلقي والإصغاء فهي

أكثر تأثيرًا في المتلقي، وأشدُّ انفتاحًا على داخله، إذ تأتي على هيئة أسئلةٍ تُثار فجأة، من دون أن تُحدث دوّامةً من التيه أو الإحساس بالجهل، ويحدث فيها تماهٍ بين الفلسفة والأدب. ممّا يؤدّي إلى تقارب بين السردي والفلسفي، ويكشف أكثر عن حياة العرفانيّين، والإحساس بوجودهم، ونشعر أنّ الأفكار لم تكن جاهزة، وإنَّما استُنبطت من الواقعة وحوارها وفضائها، وتم ربطها سياقيًا؛ فهي توضيح لكيفية تكوّن خريطة الاستدلال الذهني لديهم.

في سابع (أيام الخلق): ((ولكن مُطلق مضى في إظهار سخطه وتبرمه، مواجهًا تحذيرات السيد نور باعترافٍ مفاجئ، ذلك أمرٌ خارج عن إرادتي؛ فثمّة صوت يوسوس في صدري أن أدع القناعة جانبًا، إنّه صوت لا أملك له ردًا، يمعن في مطاردتي ليل نهار، منبّهًا إيّاي على أن الزمن يمضي، والحياة تتسرب من بين أصابعي مثل حفنة رمل، دون أن أحظى بالغنى والجاه والذرية التي ستكفل خلود ذكري إلى الأبد، فقال السيد نور من فوره: لكن خلودك هو في خلود الذكر الحسن، لا الخضوع للجشع والطمع اللذين يوقعان الشقاق بين البشر))[٣٧].

جرى في هذا التتابع للحوار بين شخصيتين، وهما مُطلق والسيد نُور فلسفتان استطاع الكاتب أن يسلّط الضوء عليهما من خلال ذواتٍ مفكرةٍ ناطقة، فالذات الأُولى ـ وهو مُطلق ـ تطمع لمزيدٍ من الكسب المادي، فهو يستجلب القُوة والخلود بين الناس بهذا الوعي النفعي، والذات الأُخرى ـ وهي ذات السيد نور ـ تحاول كبح جماح الذات المُندفعة، وجمع رصيد من المبادئ، أفضل من الجري خلف خلودٍ لا يتفق أبدًا مع مسالك الفلسفة الوجودية، وفلسفة القرب الحقيقي للخلود الذي يتماشى مع فكرة الأزل، أي رؤياه ووعيه اللامادي جعلاه يرى الانتفاع بصورة أُخرى؛ لذا نلمس صراعًا واضحًا بين الذاتين عبر فلسفة المكسب الحقيقي للإنسان عبر صراع الذوات الباحثة عن طمأنينتها حسب وجهة نظرها.

وفي (موت صغير): ((ونقرأ تارة، ونتأمَل تارة، حتى جاءت ليلة السابع والعشرين من رمضان. جاء الشيخ متأخرًا بعد منتصف الليل، وجلس بجانبي وعلى وجهه ملامح جامدة لم أعهدها فيه من قبل، وظلّ صامتًا لوهلةٍ، ثم استقبلني بوجهه، وقال: أجبني يا مُحيي: إذا اجتمع عارفان في حضرة شهودية عند الله ما حكمها؟

– هذه مسألة تُفترض ولا تقع.

– ولماذا لا تقع؟

– لأنَ الحضرة لا تسع اثنين، بل إنّ العارف لا يرى نفسهُ في حضرة الله، فكيف يرى عارفًا آخر.

– فكيف تفترض إذن؟

– تفترض بالتجلّي، فكلّ عارفٍ يختلف ذوقه عن ذوق الآخر، ويتجلّى له بشكل مختلف، وبالتالي يمكن أن يجتمعا في حضرة شهودية؛ لأنّهما مختلفان في الصورة الطبيعية والروحانية والمكانية))[٣٨].

إنَّ الفلسفة المنقولة هنا تحتاج مزيدًا من التدبُر والتأمل؛ لأنّها مزيج من فلسفة إسلامية، وأخرى يونانية، وفلسفة الحضارات المجاورة، وقد تمَ إدراجها عبر فنية النص الروائي مع إثارة أسئلة كثيرة، وكلما حُلّ لغز، جاء الآخر، وهذه من طبيعة تقنيات الحوار الثقافي فهو متسلسلٌ لا ينتهي، فالكلام تبرز فيه ذوات الشخصيات، وأسئلتهم، ولجاجة اللغز لدى المُتطلع الذي يمتلك فضولًا معرفيًا.

ونستطيع أن نتدبر هذه المعرفة المطروحة، فهي ذات لُغةٍ مفهومةٍ، وليست صعبة، ولا تحتاج إلى كثير من الشروحات؛ إذ جرت عبر تخييلٍ حواري عالي الفنيَة أكثر ممّا هو عالي الفلسفة؛ ممّا يضفي كثيرًا من الأثر والتشويق، والذات هنا تتلقّى العلم من غير عناء، وبه شيء من التفكر الهادئ الذي لا يحمل صعوبة حوار ومعلومات الفلاسفة، وهذا ينعكس إيجابًا على الذات المهتمة بآراء وأقوال العلماء، وبالذات التي تطمح إلى مزيدٍ من الارتقاء وكيفياته وطرقه، فهو يصيب ويستهدف الذات الطالبة للتجلّي الوجودي عبر الآخر، نرى أنّ الذوات هنا تتوزّع بين واحدةٍ واثقةٍ من مراتب الحضور الكشفي، وأخرى تتقصّى المعنى بدافع الاختبار؛ فهو صراعٌ بين ذاتيّاتٍ تحاول، من خلال القرار والاختيار، قياس مدى التعمّق في مفاهيم عقيدةٍ ما. ومن ثمّ، فإنّ الحوار خرج عن كونه استعراضًا فلسفيًا ليغدو ذا طابعٍ تعليمي.

وفي رواية (بلاد صاد): ((ثم سألته: لماذا كان اللصوص في الكهف أربعين؟ فأجابني: اعلم أنّ اللصوص في قصة علي بابا هم الحجب المانعة من الوصول إلى الحقيقة، لكن كلمة السر(افتح يا سمسم)، هي اسم الله المفرد الذي يفتح كلّ شيء، وعلي بابا، رمز سلسلة سيدنا علي بن أبي طالب، لقول من لذلك السر الذي أتانا النبي ﷺ: (أنا مدينة العلم وعلي بابها). فَلِكي تدخل مدينة العلم، يجب

أن تأخذ السرّ من البواب، وهو سيدنا علي باب مدينة العلم، وعلي بابا صورة أدبية لهذا المعنى، فاخرق حجب اللصوص ترَ حقيقة الأمر. إنّهم لصوص؛ لأنهم يتلصصون عليك، يا من يريد منزل صاد، فعليك باصطيادهم واحدًا تلو الآخر. ثم إنّ الله تعالى لما خلق آدم تخمّرت طينته وتحولت إلى جسم إنساني في أربعين يومًا، فنشأ من ذلك أربعون حجابًا على نور صفاء روح القدس))[٣٩].

التماهي واضحٌ بين المعلومة الفلسفية وشعرية الأدب عبر حوار شديد الانفتاح على المحاور، وكشف الكثير من آراء الفكر الموروث الممتد على لسان العلماء والمعنيين بهذه المعرفة، فكان يتخلل الحديث نصٌّ نبويّ وتحليلٌ لرؤية صوفية، وتحليلٌ آخر لطلاسم موروثة من قصص السرد القديم المشهورة، وربطها عبر رؤية العارف، وبها نلمس مساحةً آمنةً لطرح رؤيا شاملة، ويصد عن تداولها في السرديات المحكية حتى إنّها اتخذت مداخل متخفية لبقائها حتى وصلت إلى الوقت المعاصر، كل هذه تطلب شيئًا من التفكّر والتدبّر للطريقة التي استخدمها السارد لاستعراض الفلسفة.

ونجد هنا ذاتًا قاومت الإقصاء المعرفي، وتحاول أن تؤديه، وتستردهُ عبر هذه الحوارية، وهي أيضا ذات متفاخرة أنَّها تستند إلى رصيدٍ عالٍ من المدونة الدينية الموروثة، وذات متلقية للمعلومة بلا أدنى اعتراض، ولكن بعد تأمل، فهي ذوات تصارع المد المعرفي المتاح لجلب مدٍّ آخر يخفي الكثير من الألغاز والطلاسم الحكائية المتمثلة في ألف ليلة وليلة، ونشرها عبر توضيحات وشروحات من الأفق الصوفي. إذًا هي ذاتٌ تستنهض لإزاحة الظلام عن المعرفة الموروثة وإحيائها عبر هذه التناصات ومفاهيمها.

الاستنتاج

– تتجلّى الذات عبر لحوقها باللغز واللغم العرفاني، وهو السؤال الفلسفي أو السؤال حول طبيعة كتاب، ويكون سببًا لاشتغال ذهنه به، أو للإلحاح على شيوخه ومعلميه بالحصول على إجابته، أو هو فضول نحو كاتب ما أو شيخ ما للهروب خارج أسوار مدينته، التي بسببها تبدأ رحلته الروحانية والميدانية، وسيمر الكاتب بحوار فلسفي أو تصوير غرائبي بإيضاح فكرة صوفية أو لاهوتية أو فلسفية.

– لا انفصال في ذات الفيلسوف والصوفي واللاهوتي، ويكون الأسلوب الأدبي غطاءً ووعاءً له، أي تُعامل الشخصية الدينية أو الفلسفية مُعاملة واقعية، ولكن بلُغة أدبية فنية، تحمل الكثير من المشاهد والوصف الجمالي، وتُعبر عن حقيقة شخصيته، فالأدب هنا يتعقَّب الفلسفة أو يدور مع فكرة فلسفية ومفاهيمها، ويرتب لها الفضاء أحيانًا، أو يتبادلان الأدوار، ويؤثث لها أجواء الحكي بعدَة تمظهرات وآليات.

– اتّخذت الذات مخبئًا تقنيًّا عبر التزام الآليات التي استخدمت لطرح الفلسفة، بتوظيف النص الفلسفي الصريح الحرفي، والتوظيف التدبُري التأمُلي للنص الفلسفي، عبر الفضاء الذهني، والفضاء الواقعي. والقارئ وهو في طريقه لتلقي الفلسفة مشحون بالخرافة والخيال، والاستمتاع الذي يلتقط لا شعوريّا بكمٍّ معرفيّ فلسفيّ عالٍ، وبذا ستكون وسيلة الأدب أكثر خصبًا.

– إثراء الذات واعتزازها بما تملكه من رصيدٍ معرفيّ عالي الاشتمال على عددٍ من العلوم والمؤلفات، عبر التجنيس والتناص، وهو مكسب ثقافي وطريقة تعليمية لكيفية كسب الحجاج في أي جدلية يريد أن يدخل فيه القارئ، فهو يدلّه على الطرق التي تدعم كلامه وتجعله غير قابل للرد، وغير متأرجح اليقين، وبذلك، تتحقق حركة النفس وبحث الذات عن الإقناع والحقيقة بأفضل وجه علمي، إذ إنّ هذا التجنيس والتناص ليسا اعتباطيين، بل يأتيان في سياق منهجي مدروس، ولم يأتيا كشيء زائد على السرد، إنَما يحملان مزايا وخصائص إثرائية التلقي بالمدونتين الدينية والسردية القديمة عبر تحليلات فلسفية تُنمي الشعور بعمق الذات القارئة، والذات المتطلعة للموروث الغني.

– مشكلات الأدب الجديد هي مشكلات الذات الروائية، وفي الرواية العرفانية تظهر هذه المشكلات بصورة تختلف عن تلك التي يعاني منها الآخرون؛ فالحوارات والتأملات في هذا النسيج تكشف عن هموم وقلق الشخصية وتطلعاتها وتزيح الستار عن ملامحها وأفكارها، وكلها تلمس حلولها عبر التشافي، وجلب السكينة عبر الفلسفة، فنلمس الإقناع، وعامل المعاناة الباطنية، والمواجهة مع الذات، وتوافق الفطرة مع الآلية السردية الفلسفية، ومُواكبة الأزمات وتغييرها.

الهوامش

(١) بيار ماشيري، بمَ يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية. ص٢٢.

(٢) ميهابو أنتوفيتش ، مكانة علم الدلالة في العلوم العرفانية المعاصرة، تر: حليمة أبو الريش، مجلة فصول ،عدد ١٠٠

(٣) الملك،الاية ١٣ ١

(٤)ابن منظور ،لسان العرب،مادة ذات ١

(٥) معجم المحيط،مادة ذات،باب الذال ١

(٦) معجم الرائد ،مادة ذات،باب الذال ١

(٧) احمد عزت ،اصول علم النفس،ص١٣٢ ١

(٨) سعاد جبر سعيد، علم النفس المقارن ،ص ١٠٠ ١

(٩) ابراهيم العسافين وجليل الشيخ،مناهج النقد الادبي ، ص١٣٤ ١

(١٠)هشام مشبال ،الذات في السرد الروائي ،مجلة الكلمة ،العدد ١٩٣ ١

(١١) ن.م ١

(١٢)الذات في السرد الروائي، ندوة لعدد من الادباء ،موقع شبكة ضياء ١

(١٣) ابن منظور، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، ١٤٠٥، مادة عرف، ج ٩، ص ٢٣٦

(١٤) عباس الكعبي ،نظرات في الثقافة العرفانية، ص٣٣ ١

(١٥) سيد علي الموسوي ،معراج الارتقاء من دولة العشق الى دولة الوجود ،مجلة المبدأ ص ٢٢، ع١، ٢٠٢٢ ١

(١٦) ديوان شمس التبريزي ، ج١ ،قصيدة ١٤ ١

(١٧)رسول محمد رسول 'التسريد العرفاني في الرواية العرفانية قراءة في تجربة سابع ايام الخلق،مجلة ذوات،ع١٠٠، ص٢٤ ١

(١٨)عبد الاله البريكي، الرواية العرفانية ماهيتها واشكالات تلقيها،مجلة ذوات ع ١٠٠ ، ص٦ ١

(١٩)ابراهيم الحجري ،كتاب الرواية العرفانية ،ص ٢٠هـ ١

(٢٠) ن.م ،ص٢٢ ١

(٢١) محمد برادة، الرواية العربية ورهان التجديد، ص١٧٩.

(٢٢) محمد شفيق شيا، في الأدب الفلسفي، ص٦١٢.

(٢٣) بيار ماشيري، بمَ يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية. ص٢٢.

(٢٤)اليامين بن تومي وآخرون، فلسفة السرد المنطلقات والمشاريع، ص.١٧٣

(٢٥) سلام كاظم الأوسي، دراسات في الشعر والفلسفة، ص٨٩.

(٢٦) يُنظر: ميهابو انطوفيتش، مكانة علم الدلالة العرفانية المعاصرة، مجلة فصول، ع ١٠٠.

(٢٧) محمد بنيس، الشعر العربي الحديث وبنياته وإبدالاته، ج٣، ص١٨٣-١٨٤.
(٢٨) شربل داغر، التناص سبيلًا إلى دراسة النص الشعري، مجلة فصول، مج١٦، ع١، ص١٣٠-١٣١.
(٢٩) مارك انجلو، مفهوم التناص في الخطاب النقدي الجديد، ص ١٠٢.
(٣٠) صبحي الطعان، بنية النص الكبرى، ص ٤٤٦.
(٣١) محمد عزام، النص الغائب تجليات التناص في الشعر العربي، ، ص٢٩.
(٣٢) محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، ص١٢٣
(٣٣) موسى صابر ربابعة، التناص في نماذج الشعر العربي، ص ٧.
(٣٤) عبد الإله بن عرفة، بلاد صاد، ص ٩٤.
(٣٥) محمد حسن علوان، موت صغير، ص٣٩٨
(٣٦) محمد حسين بزي، أيام مولانا وقواعد العشق الأربعون، ص ٢٣-٢٤.
(٣٧) عبد الخالق الركابي، سابع أيام الخلق، ص ٧٩.
(٣٨) محمد حسن علوان، موت صغير، ص١٧٩.
(٣٩) عبد الإله بن عرفة، بلاد صاد، ص١٧٦.

المصادر

١. عبد الاله بن عرفة، بلاد صاد، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.
٢. عبد الخالق الركابي، سابع ايام الخلق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١،١٩٩٧.
٣. محمد حسن علوان، موت صغير، دار الساقي، لندن، ط١، ٢٠١٦.
٤. محمد حسين بزي،أيام مولانا وقواعد العشق الاربعون، دار الامير، بيروت، ط١، ٢٠٢٣.

المراجع

١. ابن منظور،لسان العرب
٢. معجم المحيط،
٣. معجم الرائد
٤. احمد عزت، اصول علم النفس ،دار القلم ،ط٢، القاهرة، ١٩٨٥
٥. سعاد جبر سعيد،علم النفس المقارن ،عالم الكتب الحديث ،الاردن ،٢٠٠٨
٦. ابراهيم السعافين وجلال الشيخ ،مناهج النقد الادبي، الشركة العربية المتحدة للتسويق ،٢٠٢٠
٧. ديوان شمس التبريزي ،ج١،المركز القومي للترجمة ، الجيزة ،مصر
٨. ابراهيم الحجري،كتاب الرواية العرفانية ، منشورات دار سليكي ،المغرب ،٢٠٢٥
٩. سلام كاظم الأوسي، دراسات في الشعر والفلسفة، دار نيبور للطباعة والنشر، ط١، بغداد،٢٠١٣، ص٨٩.
١٠. محمد برادة، الرواية العربية ورهان التجديد، ص١٧٩،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،ط١ ،٢٠١٢
١١. محمد شفيق شيا، في الأدب الفلسفي، ص٦١٢،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت،ط١، ٢٠٠٩
١٢. محمد بنيس، الشعر العربي الحديث وبنياته وإبدالاته، ج٣، ص١٨٣-١٨٤،دار توبقال،الدار البيضاء،ط١ ،٢٠١٥
١٣. محمد عزام، النص الغائب تجليات التناص في الشعر العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١،٢٠٠٠، ص٢٩.
١٤. محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، ص.١٢٣،المركز الثقافي العربي ،المغرب،ط١، ١٩٩٥
١٥. موسى صابر ربايعة، التناص في نماذج الشعر العربي، مؤسسة حمادة للدراسات لجامعية، الأردن، ط١،٢٠٠٠، ص ٧.

المراجع المترجمة

١. عباس الكعبي، نظرات في الثقافة العرفانية ،دار المعارف الحكمية،بيروت ،٢٠١٥

٢. بيار ماشيري، بمَ يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية. تر: جوزيف شريم، ط١، بيروت ٢٠٠٩، ص٢٢.
٣. اليامين بن تومي وآخرون، فلسفة السرد المنطلقات والمشاريع، منشورات ضفاف، دار الأمان، ط١، الجزائر، ٢٠١٤، ص١٧٣.

المراجع الأجنبية:

Barry stocker–philosophy ofthenovel–palygrave macmillan –switzerland–Ag2018–p257

المجلات

١. رسول محمد رسول، التسريد العرفاني في الرواية العربية قراءة في سابع ايام الخلق ،مجلة ذوات ،ع١٠٠ ،ص٢٤
٢. هشام مشبال ،الذات في السرد الروائي ،مجلة الكلمة ، العدد ١٩٣
٣. سيد علي الموسوي ،معراج الارتقاء من دولة العشق الى دولة الوجود ،مجلة المبدأ ،ع١،ص٢٢، ٢٠٢٢
٤. صبحي الطعان، بنية النص الكبرى، ص ٤٤٦،مجلة عالم الفكر،ع٢، ١٩٩٤
٥. شربل داغر،التناص سبيلًا إلى دراسة النص الشعري، مجلة فصول، مج١٦، ع١، ص١٣٠–١٣١.
٦. مارك انجلو، مفهوم التناص في الخطاب النقدي الجديد، ترجمة أحمد المديني، عيون المقالات، الدار البيضاء، ط١، ص ١٠٢.
٧. ميهابو انطوفيتش، مكانة علم الدلالة العرفانية المعاصرة، مجلة فصول، ع ١٠٠.

المواقع الالكترونية:

موقع شبكة ضياء الأدبية

sources

1-Ibn Arafa, Abdulilah. Bilad Sad. 1st ed., Dar Al-Adab for Publishing and Distribution, Beirut, 2009.

2-Al-Rukabi, Abdulkhaleq. The Seventh Day of Creation [Saabi‘ Ayam al-Khalq]. 1st ed., Dar Al-Shu’un Al-Thaqafiya Al-‘Amma, Baghdad, 1997.

3-Alwan, Muhammad Hassan. A Small Death [Mawt Saghir]. 1st ed., Dar Al-Saqi, London, 2016.

4-Bazzi, Muhammad Hussein. The Days of Mawlana and the Forty Rules of Love [Ayam Mawlana wa Qawa‘id Al-‘Ishq Al-Arba‘un]. 1st ed., Dar Al-Amir, Beirut, 2023

References

1-Ibn Manzur. (n.d.). Lisan al-Arab [The Tongue of the Arabs].

2-Al-Muheet Dictionary. (n.d.).

3-Al-Ra’id Dictionary. (n.d.).

4-Ezzat, A. (1985). Fundamentals of Psychology [Usul ‘Ilm al-Nafs] (2nd ed.). Dar Al-Qalam, Cairo.

5-Saeed, S. J. (2008). Comparative Psychology [‘Ilm al-Nafs al-Muqaran]. Alam Al-Kutub Al-Hadith, Jordan.

6-Al-Saafin, I., & Al-Sheikh, J. (2020). Methods of Literary Criticism [Manahij al-Naqd al-Adabi]. United Arab Company for Marketing.

7-Shams al-Tabrizi. (n.d.). Diwan of Shams al-Tabrizi (Vol. 1). National Center for Translation, Giza, Egypt.

8-Al-Hajri, I. (2025). The Gnostic Novel [Kitab al-Riwaya al-‘Irfaniyya]. Dar Sulayki Publications, Morocco.

9-Al-Ousi, S. K. (2013). Studies in Poetry and Philosophy [Dirasat fi al-Shi‘r wa al-Falsafa] (1st ed., p. 89). Dar Nibour for Printing and Publishing, Baghdad.

10-Berrada, M. (2012). The Arabic Novel and the Bet on Renewal [Al-Riwaya al-'Arabiyya wa Rihan al-12Tajdid] (1st ed., p. 179). General Egyptian Book Organization, Cairo.

11-Shaya, M. S. (2009). On Philosophical Literature [Fi al-Adab al-Falsafi] (1st ed., p. 612). University Institution for Studies, Publishing and Distribution, Beirut.

12-Bennis, M. (2015). Modern Arabic Poetry: Its Structures and Transformations [Al-Shi'r al-'Arabi al-Hadith wa Binyatuhu wa Ibdalatuhu] (Vol. 3, pp. 183–184). Dar Toubkal, Casablanca.

13-Azzam, M. (2000). The Absent Text: Manifestations of Intertextuality in Arabic Poetry [Al-Nass al-Gha'ib: Tajalliyat al-Tanass fi al-Shi'r al-'Arabi] (1st ed., p. 29). Arab Writers Union Publications, Damascus.

14-Moftah, M. (1995). Analyzing Poetic Discourse: The Strategy of Intertextuality [Tahlil al-Khitab al-Shi'ri: Istratijiyyat al-Tanass] (1st ed., p. 123). Arab Cultural Center, Morocco.

15-Rabay'ah, M. S. (2000). Intertextuality in Models of Arabic Poetry [Al-Tanass fi Namadhij al-Shi'r al-'Arabi] (1st ed., p. 7). Hamadeh Institution for Academic Studies, Jordan.

Transelated erfrences

1 Al-Kaabi, Abbas. Reflections on Gnostic Culture [Nadharat fi al-Thaqafa al-'Irfaniyya]. Dar Al-Ma'arif Al-Hikmiyya, 2015.

2- Macherey, Pierre. What Does Literature Think? Applications in Literary Philosophy [Bima Yufakkir al-Adab? Tatbiqat fi al-Falsafa al-Adabiyya]. Translated by Joseph Shreim, 1st ed., Beirut, 2009, p. 22.

3- Ben Toumi, Elyamine, et al. The Philosophy of Narrative: Foundations and Projects [Falsafat al-Sard: Al-Muntalaqat wa al-Mashari']. 1st ed., Difaf Publications & Dar Al-Aman, 2014, p. 173.

Journal Articles

1-Rasul, Muhammad Rasul. "Gnostic Narration in the Arabic Novel: A Reading of The Seventh Day of Creation." Dhuat Journal, no. 100, 2024, p. 24.

2-Mishbal, Hisham. "The Self in Narrative Fiction." Al-Kalima Journal, no. 193, 2024.

3-Al-Musawi, Sayyid Ali. "The Ascension from the State of Love to the State of Being." Al-Mabda Journal, no. 1, 2022, p. 22.

4-Al-Taan, Sobhi. "The Structure of the Grand Text." Alam Al-Fikr Journal, no. 2, 1994, p. 446.

5-Dagher, Charbel. "Intertextuality as a Method to Study the Poetic Text." Fusul Journal, vol. 16, no. 1, pp. 130–131.

6-Angelo, Mark. "The Concept of Intertextuality in the New Critical Discourse." Translated by Ahmed Al-Madini, 'Uyoun Al-Maqalat, Casablanca, 1st ed., p. 102.

7-Antović, Mihajlo. "The Status of Contemporary Gnostic Semantics." Fusul Journal, no. 100, 2024.

websites:

Https-diae.net. A symposium with several writers