مجلة رفوف–مخبر المخطوطات – جامعة أدرار– الجزائر ـــــــــــ المجلد: 10/ العـدد: 01 (جانفي 2022) ص 323– 336
ISSN: 2335-1381 EISSN: 2602-5949 Legal Deposit: 2013-6352

جمالية اشتغال المكان في الرواية الصوفية

The aesthetic of the functioning of the place in the Sufi novel

الدكتور: شريف بن دحان [1] ط/د: مريم علواني [2]
1 جامعة طاهري محمد (بشار)، bendahane.cherif@univ-bechar.dz
2 جامعة طاهري محمد (بشار)، allouani.meryem@univ-bechar.dz

تاريخ الاستلام: 2021/11/14	تاريخ القبول: 2021/12/24	تاريخ النشر: 2022/01/25

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى مقاربة عنصر من أهم العناصر في مجال السرد عموما، والرّواية الصوفية (العرفانية) خصوصا، ويتمثل في: الحيّز المكانيّ، هذا الفضاء التخييليّ الذي يكتسب خصوصيته من عالم أفكار مبدعِه، كما يبيّن تلك الخصوصية التي تلحق هذا العنصر السرديّ من خلال توظيفه في ثنايا المدونات الصوفية الروحانية، حيث يصطبغ بمميزاتها وخصائصها بحكم القرب والاتحاد في الموضوع. وأخيرا تصبو هذه الورقات البحثية إلى إبراز تلك الجوانب الجمالية المتوارية خلف هيكلية تلك النصوص السردية العرفانية.

الكلمات المفتاحية: المكان، السرد، فضاء ، شعرية، المقدّس.

Abstract:

This article aims at approaching one of the most important elements in the field of narration in general and the *Sufi* narration (*Elirfaniya*) in particular which is represented in Space. Infact, this imaginary spatial space acquires its privacy from the world of its creator's ideas. It also shows the peculiarity that attaches to this narrative element by employing it in the folds of (*Alsufia)* mystical and spiritual blogs, where it is dyed with its advantages and characteristics by virtue of proximity and union in the subject. Finally, this article aims to highlight those aesthetic aspects hidden behind the structure of these mystical narrative texts.

Keywords: place, narration, space, poetic, sacred.

المؤلف المرسل: د. بن دحان شريف، **الإيميل:** bendahane.cherif@univ-bechar.dz

1. مقدمة:

يمكن اعتبار المكان ذلك الوعاء الذي يستطيع احتواء كلّ مناحي الحياة ومظاهرها، بحركتها وسكونها أحيائها وجماداتها حيّها وميّتها...، إلّا أنّ المكان (الفضاء) الروائيَّ ليس هو المكان الفيزيائيَّ الذي نعيش فيه وننتقل عبره، إنّه عالم خياليّ يصنعه الروائي في ثوب سرديّ له خصوصيته، وبمقارنته أي المكان مع الآخر الواقعي الفسيح واللامحدود، فإنّنا نجد الفضاءَ في عوالم السّرد المتعدّدة عبارةً عن« مكان منتهٍ وغير مستمرّ ولا متجانس وهو يعيش على محدوديته. كما أنّه فضاء مليء بالحواجز والثّغرات وغاص بالأصوات والألوان والرّوائح» (بحراوي، 1990، صفحة 36) ومن هنا ربّما تكتسي الأماكن في الأعمال السّردية خصائصها الفنّية والجمالية التي تجذب القارئ للقيام بتجربة الولوج إلى غمار هذه الفضاءات الغامضة.

تكتسي دراسة المكان أهمية بالغة في الرواية عامة، والرواية العرفانية على وجه الخصوص، لما لعنصر الفضاء من خصوصيات تسِم مقاربة موضوعات السّرد العرفانيّ بالخصوصية، وتضفي عليها مسحة من الروحانية والوجدانية الرّقيقة، وهو ما ينعكس على كلّ مكوّنات السّرد، ومن هذه المكونات عنصر المكان. إنّ الفضاء الرّوائي الصّوفيّ فضاءٌ ينزع نحو الجوانب الغرائبية العجائبية والسّحرية التي تسهم في إنشاء تلك المسحة الشعرية والجمالية التي تكتسيها النّصوص السردية ذات النّفَس الصوفي والمنزع العرفانيّ.

تتجلى أهمية مقاربة المكان في الرواية العرفانية في محاولة سبر أغوارها وخباياها وفكّ شفراتها وفتح مغاليقها انطلاقا من كون هذا العنصر السّرديّ (الفضاء / المكان) «شديد الارتباط ليس فقط بوجهات النّظر والأحداث والشّخصيات، ولكن أيضا بزمن القصّة وبطائفة من القضايا الأسلوبية والسيكولوجية والتيماتيكية التي وإن كانت لا تتضمّن صفاتٍ مكانيةً في الأصل فإنّها ستكتسبها في الأدب» (بحراوي، 1990، صفحة 33/32)،ويبدو هذا هو الدّور الكبير الذي يضطلع به المكان في الرواية، إذ يعمل على جمع شتات العناصر والمكونات السردية الأخرى في وعاء واحد، كما يستطيع الباحث من خلال دراسة الفضاء الروائي أن يكتشف تلك الرّسائل والإيحاءات والتّلميحات التي تكمن في ثنايا المكان وتنوّع تمظهره في النّص إذا نجح في معرفة الخصائص والدلالات السيميائية للأمكنة والفضاءات.

2. اشتغال المكان في الرواية الصوفيّة:

1.2 الرّواية الصوفيّة والأماكن الجاذبة:

تحتفي الرواية الصوفية بالمكان أيّما احتفاء، وبما أنّ الأماكن ليست على حدّ سواء من حيث جاذبيتُها ومقبوليتُها، وإلى غير ذلك من الصّفات التي يمكن للمكان أن يتّصف بها فإنّ هناك بعضَ الأمكنة التي تحوز

على مكانة خاصة، وتشكل عامل جذب للسالك الصّوفي، ومرجع ذلك إلى المكان في حدّ ذاته، كما قد يستند هذا الانجذاب نحو مكان ما – أحيانا أخرى – إلى فلسفة القوم ونظرتهم ومنطلقاتهم الخاصة، هذه الفلسفة التي سيترتّب عنها تغيير جذري في النّظر إلى تلك الأبعاد والأحياز المتعارف عليها، وبهذا ستختلف نظرة الصوفيّ للمكان عن غيره من الناس العاديين، وهذا الاختلاف ليس بتلك البساطة أو السّطحية، بل هو انفلات تام من المعايير الاعتيادية لإدراك قيمة المكان وأهميّته، مهما كانت صفاته وأبعاده.

ينجذب الصوفيّ إلى أماكنَ بعينها – كما سلف ذكره – وذلك لما يراه أو يجده في هذه الفضاءات من عواملَ تساعده على السّير في الخطّ التّعبّديّ، والمسلك الرّوحي الذي ارتضاه لنفسه، فالمكان في نظر الصوفيّ لا يتمّ تقييمه حسب شكله الخارجي أو حجمه وموقعه، وعوائده المالية – كما هو الحال عند غيره – وإنّما تنبع أهميّته لديه بحجم الجوّ التواصليّ الذي يسمح به للمُريد في اتّصاله بالعالم العلويّ. ومن هنا تبدأ صورته – من وجهة نظر عرفانية – بالانقشاع في هذا الجوّ الذي تطغى عليه المادّية الصارخة، ومن بين الأماكن المحبوبة لدى الصوفية – على كثرتها – سنختار النماذج الآتية:

أ) المسجد: لا يخفى على أبسط دارس في أمور الدّين الإسلاميّ ما للمساجد من دور كبير جدّا في تكوين شخصية المسلم، ونشر الألفة وتقوية أواصر العلاقات بين العباد فيما بينهم من جهة، وبينهم وبين الله عزّ وجلّ من جهة أخرى، ولذلك كان أوّل بناء بناه الرّسول صلى الله عليه وسلّم عند دخوله إلى المدينة المنوّرة هو المسجد النّبوي، وعلى الرّغم من بساطته بنيانه وحجمه إلّا أنّه كان بمثابة المنارة الروحية والفكرية والأخلاقية التي أرسلت بأشعّتها إلى باقي الأمم التي كانت تغرق في جاهلية جهلاء. إنّ ذلك النور والإشعاع المنبعث من بيت الله للإنسانية جمعاء كان بمثابة المغناطيس الذي التفّ حوله كلّ من استقامت سيرته، وصفت سريرته مصداقا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلّم:« المساجد بيوت المتّقين » (إبراهيم، 2005، صفحة 186) ويشهد لذلك أهل الصّفة من أصحاب الرّسول، والذين اتّخذوا من بيت الله مأوى لهم، يمارسون فيه كلّ نشاطاتهم الحياتية بمرأى ومسمع من الرسول وأصحابه، بل وأكثر من ذلك فإنّ الرسول صلى الله عليه وسلم كان يدعوهم ويقدّمهم – حتى على نفسه – إذا حضر الطّعام ويجالسهم ويؤنسهم مع أنّهم كانوا أفقر النّاس ماديا، ولكن أغناهم روحيا وأخلاقيا،ولأجل ذلك قال عليه الصلاة والسلام: «ربّ أشعث مدفوع على الأبواب، لو أقسم على الله لأبرّه» (الحجاج، 2006، صفحة 2622) ومن هنا يأتي ذلك الارتباط الوثيق بين العابد الزّاهد، وبين المسجد.

يبدأ كلّ صوفي سيره إلى الله من نقطة انطلاق معروفة وهي المسجد، والأعمال الروائية تقوم بعرض مجموعة من الصور المعبّرة عن تعلّق القوم بهذا المكان المقدّس، وكيف تكون نقطة الانطلاق الصّحيحة تبدأ من هذا المكان

«كنت أدلف إلى ركن من أركان المسجد، حيث السّكون البديع، يغري الرّوح بالتبتّل ويستنفر كلّ مكامن الأحوال فيطيب للمرء أن يستنطق بواطنه ويعتصر مكامن الشوق فيها» (عرفة، 2013، صفحة 8)،وهذا الجوّ الخالي من الأكدار والمنغّصات لم يعد فضاء للتّبتّل والأذكار فحسب، بل صار المسجدُ الموئلَ والمقصدَ الذي يلوذ به طلبة العلوم – على اختلاف فنونها – من كلّ وجه، وهذا ما يظهره هذا المقطع من الرواية: «كنت أمضي أيّامي في جامع قرطبة أعبّ من العلم وآخذ عن الشيّوخ في مختلف العلوم، حتّى ظهر أمري وانتشر بين النّاس» (عرفة، طوق سر المحبة، 2015، صفحة 184)، وبهذا يتبيّن أن أمر الصوفيّ الحقيقيّ مرتبط بالشريعة والعلم الشرعيّ لا كما يحاول بعضهم ترويجه عنه من الجهل والدروشة.

لقد كانت المساجد تفتح أمام طلبتها آفاقا معرفية متنوّعة كعلوم الشريعة والرياضيات والفلسفة وعلوم الطبيعة ... ما أسهم في اتّساع الأفق المعرفيّ للإنسان المسلم عموما، وللسّالك الصوفيّ على وجه الخصوص، وهذا ما يلمسه الدارس من خلال ذلك الخطاب الإنسانيّ الرّاقي الذي يسم الصوفيين في معاملاتهم وكتاباتهم التي أسّست لثقافة التّسامح وقبول الآخر واحتضانه على الرّغم من مخالفته في المشرب أو حتّى في الدّين، ولهذا كان وجود الكنائس في حواضر المسلمين أمرا اعتياديا، لأنّ المسجد – حاضنة الشرع الإسلامي–كان يسهر على تقديم الإسلام الحقيقيّ الضامن لحرية العبادات، ويلزم الدولة بالمحافظة على أماكن العبادة لغير المسلمين.

إنّ تلك المكانة المكينة التي لازمت المسجد طوال عصر قوّة الدولة الإسلامية سرعان ما انتكست متأثرة بالضعف السياسي للبلاد، فانتقل من فضاء الفعل المفتوح، إلى دائرة الانفعال، ومن صفة الحيوية والنّشاط إلى الخمول والانكماش. وبعد أن كان راعيا لحقوق اليهود والنصارى وحاميا لكنائسهم في عصر قوّته، وهذه الحقيقة التاريخية تتجسّد في شكل فني في رواية" طوق سرّ المحبّة" (عرفة، طوق سر المحبة، 2015، صفحة 106/91/63) في العديد من المواضع، انقلبت هذه الحالة فجأة إلى سيطرة النصارى، وصار أمر المساجد متردّدا بين المسح والمسخ، وبعد أن كان المسيحيون يجاهرون بعباداتهم في ظل الحكم الإسلاميّ، صار المسلمون متحجرين في بيوتهم التي بدأت تضطلع بدور المسجد، لمّا لم يعُد للمسلمين مساجد، وأفضل تعبير عن تلك الحالة المزرية التي عاشها مسلمو إسبانيا في فترة الضّعف هي في رواية "الحواميم" ومنها هذا النّص « وبدأت نُذُرُ الشؤم تخيّم على البلاد فقد حوّل خيمينيس مسجد غرناطة إلى كنيسة كبرى، وحوّلوا مسجد البيازين إلى كنيسة أخرى تحمل اسم المخلّص، وتمّ تنصير أكثر من خمسين ألف موريسكي » (عرفة، الحواميم، 1010، صفحة 30)

يجد الدّارس في الحالة المزرية التي عاشها المسلمون تحت ظل حكم الكنيسة الكاثوليكية المغرق في السادية والبربرية والتّنكّر لقرون وقرون من الإحسان والاحترام وحسن الجوار من لدن المسلمين تبريرا لهجرة بعض من

أساطين العلم والتّصوف الإسلامي، حيث لا يُعقل أن يعيش المسلم الحرّ الأبي عيشة المتلصّص، لا يقرأ القرآن إلّا همسا، ولا يصليّ الفرض إلّا سرّا وفي صحن داره، أمّا بالنسبة لصلاة الجمعة والإعلان عن وقت الصلاة فالنّص الآتي كفيل بتقديم صورة عن واقع الموريكسيين المرير:«... وكان لهذا العلم وظيفتان: الأولى الإعلام بمكان الاجتماع، والثانية الإخبار بصلاة الجمعة، وبعد أن يدخل وقت الصلاة يستبدل العلم الأزرق بعلم أبيضَ، وحين يحين وقت الصلاة ينزع العلم فيتناقل الناس من شرف بيوتهم بحلول وقت الصلاة فيصلّون اقتداء بالإمام وهم في بيوتهم...» (عرفة، الحواميم، 1010، صفحة 37/36) وفي مثل هذه الأوضاع لا يبقى أمام السالك إلى الله بحرقة إلّا أن يفرّ بدينه إلى حيث يستطيع سماع رفع الأذان، واللقاء مع الإخوة والأقران في المساجد والجوامع المنتشرة في أرض الله الواسعة عملا بقوله تعالى في معرض ردّه على الذين ادّعوا الضّعف أمام الآخر المتجبّر: ﴿ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا ﴾ (النساء/97) ولأنّهم فقهوا الخطاب الإلهي جيّدا تخلّوا عن ممتلكات الدنيا لأعداء دينهم، طمعا في أجر آخرتهم.

ب) الضّريح: يدخل الضّريح ضمن الأماكن التي تعمل على جمع شتات أهل هذا الطّريق، سواء في الأيام العادية، أو في المواسم، ومرجع ذلك يعود إلى القداسة التي يتميّز بها هذا المكان، حيث ينظر فقراء الطّرق الصّوفية إلى الضّريح «كبناء محتضن ومؤسس لبركة الولي الصالح، ويعد الشّاهد المعماري على امتدادات المقدّس في الأرض، كما أنّه الدعامة الوسيطة بين الأرض والسّماء، فالقبّة المتّجهة إلى الأعلى تبرّر هذه العلاقة وتدعمها معماريا» (العطري، 2014، صفحة 31) وهذا ما تشترك فيه غالبية الأضرحة.

تتظافر مجموعة من العوامل في إضفاء سمة القداسة على الأضرحة ومقامات الصّالحين، فبالإضافة إلى احتواء هذا القبر على جثمان أحد العلماء أو الصّالحين، والذي يعدّ السّبب الرّئيس في إضفاء روح القداسة على الضّريح إلّا أنّ هناك اعتبارات وعوامل أخرى تشارك في خلع هذه الصّفة على هذا المكان (الضّريح) ومن بين هذه العوامل " الطابع المعماري " الذي يفرض سلطته وسطوته على الزائر، فالشكل المربّع الذي تتّخذه الأضرحة مستوحى من شكل الكعبة المكرّمة، بكلّ ما لها من جاذبية وروحانية في قلوب المسلمين، ولهذا يخلص أحد الباحثين إلى أنّ « معمارية الأضرحة ليست مجرّد أبنية خالية من السلطة، إنّه سياج احتوائي يتضمّن رسائل ورموزا...تعبّر عن انتمائها الأنطولوجي، فقباب الأضرحة المتجهة إلى السّماء تعبر عن دلالة التوسط بين الدنيوي والقدسي، كما ترمز إلى الرّفعة والتّسامي، إنّها تترجم المقدّس معماريا وتعيد صياغته من داخل الدّنيوي » (العطري، 2014، صفحة 33) ، والضريح –وإن كانت مادته من التراب – إلّا أنّ منتهاه إلى السّحاب.

تحاول الرواية العرفانية إشراك القارئ – ولو فكريا–في ذلك الجو السّماويّ الذي يختبره الصوفيّ وهو في مقام من المقامات يمارس نشاطه التعّبدي والتأمّلي في جوّ من الهدوء الذي يوفّره هذا الفضاء المحدود حسيا، والفسيح روحيا ومعنويا، حيث تنقطع أمداد المحسوس الثّخينة، لتفسح المجال أمام واردات الغيوب الرّقيقة «دخلت ذلك الضّريح إذن كما لو أنّني دخلت إلى أعماقي حيث لا أبصر ببصري علّ ذلك يكون سببا في انقداح بصيرتي، فإذا انعدم ضوء البصر صار المرء ينظر ببصيرته أي بداخله ليرى ما يمكن رؤيته، إنّ ذلك أشبه بما يراه الإنسان وهو نائم، فهو يسافر في كلّ العوالم الممكنة وهو مستلق على فراشه وعيناه لا تطرفان» (عرفة، جبل قاف، 2002، صفحة 94)، إنّ هذا المقطع ينقل لنا تلك التّجربة التي تجعل صاحبها في منزلة بين المنزلتين منزلة اليقظة ومنزلة النّوم، وما ذلك إلّا نتيجة للتأثير السّحري النابع من أعماق هذا المكان المقدّس؛ مكان يعتبر بمثابة البرزخ بين عالمي الدنيا والآخرة وعوالمهما العجيبة والمتعدّدة.

إنّ الفضاء الضّرائحي، وإن كان فضاء تأمّليا وتعبّديا بالدّرجة الأولى، إلّا نّه لا يخلو من أن يكون مقصدا لفئات أخرى من المجتمع تجتمع فيه، أو تتحلّق حوله لِمقاصدَ وغايات تتعدّد بتعدّد الأشخاص والأهواء والرّغبات. وكما هو مكان لتذكّر الآخرة، فإنه – أيضا – موئل تمارس حوله مختلف نشاطات الإنسان الحياتية كاللقاءات الطّقوسية، والتّجارة، وحتّى حلقات الحكواتيين، وهذا النص خير دليل على ذلك: «أوّل ما دخلت إلى فاس قدر لي أن أسمع حكاية كان يرويها حكواتي في سوق قرب ضريح مولاي إدريس» (عرفة، زمن بن عجيبة، 2013، صفحة 53) فالضريح، إذاً في بؤرة النشاط الاجتماعي اليومي لدى ساكنة المغرب العربي.

تأخذ صورة الضّريح (المقام) في رواية "قصوص التيه" أبعادا أخرى، فعلاوة على نشاطها الديني والإنساني الذي تضطلع به تجاه المجتمع، يريد الروائي (عبد الوهاب بن منصور) إظهار ذلك الجانب الفنّي والجمالي المستتر قهرا لأسباب عدّة، منها تدافع الكثير من الفقهاء على تحريم الغناء ناهيك بالمعازف، غير أنّ الصوفية نظروا إلى الإنشاد والسّماع نظرة مختلفة عن نظرة أهل الفقه، حيث اعتبروه (أي السماع) «ركنا من أركان الطّريق وموردا رائقا لأهل النّهاية والتّحقيق، لأنّه يهيج الأشواق ويفتح باب الأذواق» (الحرّاق، 2010، صفحة 50) كما أنّهم يرون أنّ انجذاب الإنسان إلى النغم العذب هو فطرة يظهرها تراقص الطفل الرّضيع بين يدي أمّه وهي تناغيه وتغنّي له.

يصبح الضّريح ملاذا آمنا، وفضاء سانحا لأتباع بعض الطرق الصوفيّة للممارسة تديّنهم وفق الرّؤى التي ينزعون إليها ويسلّمون بها «يدخل المقدَّم إلى المقام ومعه العريفة، ويغيران ستار الضّريح الأخضر المطرّز بآيات قرآنية...ثمّ يقيمان صلاة للتّحيّة والتّسليم نيابة عن كلّ المريدين الذين يظلّون خارج الضّريح بساحة سيدي يحي يشكلّون حلقة واسعة حول القربان... شطحت شطح القربان، شطح الجميع ،أخذهم الوجد، تراقصوا طويلا»

(منصور، 2006، صفحة 107)، إنّ هذا النّص يبرز ذلك الجمع بين ما يعتبره العديد من المتناقضات (الصلاة / الشطح والرقص) في مكان واحد (الضّريح) وكأنّ في ذلك إشارة إلى أنّه؛ كما يُتَقَرَّبُ إلى الله بالهيبة والجلال، يمكن أن يكون الوصول إلى حضرته عبر البهجة والجمال.

ج) الخلوة: يكثر استخدام هذا المصطلح من لدن القوم فيما بينهم، وهو في أصل استعماله الأوّل اسم من أسماء الصّفات، ويقصد بها: «محادثة السرّ مع الحقّ حيث لا ملَك ولا أحدٌ» (خزام، 1993، صفحة 82) غير أنّ هذا المصطلح تحوّل مع الوقت ليصبح اسم ذات للمكان الذي يتعبّد فيه المريد الصوفي أو الشيخ الصالح. والخلوة قد تأخذ صورا متعدّدة بتعدّد المراتب والأحوال التي يتلبّس بها المريد وتعتريه، فإذا كانت الخلوة مقترنة في نظر البعض بالعزلة في الفيافي والقفار والانقطاع التّام عن البشر – وذلك هو الغالب – فهي المقصودة أصالة بوضع هذا الاصطلاح. إلّا أنّها (أي الخلوة) قد تكون في حضرة البشر، حيث يرى بعض الصوفية أنّ «الخلوة ترك اختلاط الناس » (خزام، 1993، صفحة 82) وهذا التّصور لمفهوم الحضرة يوسّع دائرتها ليشمل أشكالا متعدّدة الاختلاء والانزواء.

تتحوّل الخلوة – وفق هذه الرؤيا – إلى إحساس داخلي يخالج صاحبه ويملأ عليه وجدانه، وينقله من عالم الحسّ والظّاهر بكلّ ما فيه من بشر وشجر أو حجر، إلى عالم علوي سماوي تتغذّى فيه روح المريد من المصدر؛ مصدر الرحمة والصفو والصفاء، حتى وإن بدا على هذا المريد – في الظاهر – الشظف والعناء، وهذا ما يجسّده المقطع الآتي من "الفصوص" خير تجسيد: «سرّ الأسرار الولي الدّرويش، الذي جاء المدينة ذات صباح بارد في أسمال بالية، فعطف عليه أحد الأعيان بالجامع الكبير عند صلاة الصبح بجلّابة مصنوعة من وبر الجمال فرفض الصّدقة » (منصور، 2006، صفحة 87) فعلى الرّغم من أنّ هذا الرّجل الصالح (الدّرويش) يعيش بين ظهراني أهل تلك القرية، إلّا أنّه استطاع أن يؤسّس عالمه الخاص الذي يؤثّثه بآرائه وأفكاره وروحانيّته المتوثّبة على السّائد حوله والتي تسير عكس التّيار؛ تيّار الملذّات والمحسوسات «أخبرهم أنّه يخشى على جسده اللباس الفاخر، تغامزوا وضحكوا فيما بينهم وظنوا أنّهم أمام إنسان مجنون، أشاح بوجهه عنهم... المجنون ليس من فقد عقله، إنّما هو من فقد الحقيقة، سمعوه فتضاحكوا بينهم...» (منصور، 2006، صفحة 87) وعبارة (تضاحكوا) تدلّ على أنّ الرّسالة قد وصلت، غير أنّهم يصطنعون الضحكات هروبا من مواجهة الحقيقة المبهرجة في الظاهر، والمرّة في الحقيقة والواقع.

يمكن – في الأخير – الخلوص إلى أنّ الخلوة لا ترتبط أو تنحصر في مكان محدّد؛ لأنّها وبكلّ بساطة؛ إنّما تأخذ قيمتها ودلالاتها الرّمزية من الإنسان نفسه لا من ذاتها هي، فمكان الخلوة يكون اعتياديا وكغيره من الأمكنة

إلى أن تلحقه تلك الخصوصية بعد أن يحطّ فيه الإنسان العارف رحاله، وبهذا يتشرّف المكان ذاته بصيرورته وتحوّله إلى أثر من آثار العباد والصّالحين.

د) المقابر: ذلك المكان الذي لا يجرؤ بعضهم حتى على الدّخول إليه، ويصبح في نظر البعض الآخر مكانا مرغوبا يستمتعون بطول البقاء فيه، ما يبعث على العَجّب من ذلك الانجذاب – خاصة –من كبار الصّحابة والصّالحين نحوَ مكانٍ أبعد ما يكون عن الجذب لدى عامة النّاس. ويزول هذا العَجّب – ربّما – إذا عرف الدّارس أمرين اثنين، هما:

1/ أوّلا: إنّ القوم إذ يكثرون المكث في المقابر إنّما هو على سبيل الامتثال للأحاديث النّبوية الشّريفة التي حثّت – في غير ما موضع –على هذا الفعل كقوله صلى الله عليه وسلّم من حديث ابن أبي مليكة: «زوروا موتاكم وسلّموا عليهم فإنّ لكم فيهم عبرةً» (اللمعي، 2002، صفحة 114) وكقوله أيضا: «كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تزهد في الدّنيا وتذكر الآخرة» (اللمعي، 2002، صفحة 113)، وفي هذا دليل واضح وصريح على امتثال الصوفية لظاهر الشّريعة وعملهم بمقتضى نصوصها، عكس ما يشيعه خصومهم عنهم. وتشهد لذلك مرويات كثيرة نختار منها واحدة؛ قال مالك بن دينار:« دخلت جبانة البصرة فإذا أنا بسعدون فقلت له: كيف حالك؟ ...فقال: يا مالك، كيف يكون حال من أمسى وأصبح يريد سفرا بعيدا بلا أهبة ولا زاد ويقدم على ربّ عدل؟ ثمّ بكى بكاء شديدا فقلت: ما يبكيك؟ قال: والله ما بكيت حرصا على الدّنيا ولا جزعا من الموت، لكنّي بكيت ليوم مضى من عمري لم يحسن فيه عملي » (محمَّد، 2005، صفحة 81/80) وسعدون الذي حاوره مالك بن دينار، كان من كبار الصّالحين في عصر، كان لا يكاد يستتمّ دعوته حتى تتحقّق.

2/ ثانيا: أنّ السّبب في نفور النّاس من المقبرة هو ارتباطها في الذهن بالفناء الجسدي، والانتقال من عالم الحسّ إلى عالم الرّوح، في حين أن الصوفية لا يهتمّون – بالمرّة – بأمر أجسادهم بقدر ما يهمّهم أمر قلوبهم وأرواحهم، فهم لا يؤجّلون أمر إفناء الجسد إلى ساعة الموت، بل يعملون على ذلك في حياتهم بطرق شتّى من مثل: (دوام الصيام، وكثرة الذكر والقيام، وقلّة الكلام...) ويعتبرون ذلك فسحا للمجال أمام ممكنات الرّوح الكامنة عبر إماتة نوازع الجسد الزّائفة.

ولا يكاد يخلو متن روائيّ صوفيّ من ذكر للموت أو للمقبرة – تصريحا أو تلميحا – ما يؤكّد على تلك النّظرة المختلفة والعميقة التي ينظر بها الصوفيّ إلى هذا المكان، كما تبرز فلسفة القوم الرّاقية في تصوّرهم لمعنى الموت/الحياة، الفناء/البقاء، الوجود/العدم، فإذا كان الإنسان العادي يرى أنّ هذه القبور إنّما تحوي عظاما نخرة أبلاها الزّمن، فإنّ الصوفيّ يرى أنّ هذه الأجساد المطمورة في التّراب إنّما هي في شكل آخر من أشكال الحياة

(البرزخية) تأكيدا على أنّ المخاطب يعيش نوعا من الحياة. ويمكن لقارئ المدونة السّردية ذات النّفَس العرفاني أن يكتشف مَصَاديقَ كثيرة لذلك ،منها حكاية ابن عربي عن نفسه في رواية "جبل قاف" في هذا المقطع: « ثمّ إنّي كنت أختلي كثيرا في المقابر حتّى ظنّ النّاس أنّ بي مسّا من الجنون » (عرفة، جبل قاف، 2002، صفحة 91) فالإنسان العارف بالله يجد راحة نفسه ولو كان بأرض فلاة، ناهيك بالمقابر والخرابات.

1.3 الرواية الصوفية والأماكن الطّاردة:

تختلف نظرة السّالك الصّوفيّ من مكان لآخر، كما قد تختلف في نظر المريدين أنفسهم؛ فالمكان الذي قد «يكون مصدر سعادة عند بعضهم، قد يشكّل مصدر ضيق وضجر عند آخرين» (إسماعيل، 2010، صفحة 59) فقيمة المكان والشاعرية النّابعة من الاحتكاك به والعيش فيه لا تمتاز بالثّبات والخطّية، بل تختلف باختلاف السيّاقات والتّفاصيل ووجهات النّظر، فالمكان الواحد قد يكون عامل جذب وإغراء. كما قد يكون عامل طرد وإقصاء، ومن هاهنا تتبع جمالية المكان وشاعريته، وتتأكّد قيمته وأهميّته في تأثيث النصوص السّردية الإبداعية، والصّوفيّ إذ ينجذب إلى مكان مّا ويأنس فيه ويحتفي به، فإنّه – أيضا–يضجر من أماكن، أخرى وينزعج فيها ويهرب منها. ومرجع ذلك لا يعود إلى المكان في حدّ ذاته بقدر ما يرجع إلى النّشاط البشري الذي قد يسِمه بِـ (الخلاعة، المجون، السّوء...) وهذه الصفات في الأصل ليست من طبيعة المكان بل الإنسان هو الذي يخلعها عليه.

أ) المدينة بين الطّرد والجذب: يبدو أنّ صورة "المدينة" في المتون السّردية العرفانية لا تكاد تختلف من رواية لأخرى، والصوفية أثناء معيشتهم في الحاضرة – طالت المدّة أم قصرت – لا يقيّمون هذا الفضاء الفسيح من منطلق الوفرة والكثرة، ولا من جهة الرّبح والخسارة الدّنيوية، ولا حتى لبهاء المدينة وفسحتها وجمالها ودعة المعيشة فيها، ولكن تتبع قيمة المكان وجماله وجاذبيته لديهم أو العكس، انطلاقا من اعتبارات أخرى شرعية وروحانية غالبا، ولهذا تجدهم لا يحكمون على الفضاء المدني في عمومه، ولا يعمّمون الحكم عليه كلّه، بل يصرّحون بما يخالجهم لعلّة فيه، تبعث إمّا على الرّاحة والأنس، أو على النّفور وضيق النّفس.

تتوزّع وجهة نظر الصوفيّ لفضاء المدينة بين الإقبال والإدبار، والانجذاب والابتعاد وما ذلك إلّا لأنّ لكلّ صفة باعثا ومسبّبا؛ فلا يكون الإقبال إلّا بسبب، كما لا يحدث الإدبار والنّفور إلّا عن علّة كفيلة بإحداث هذا التهيّب والتّوجّس في نفس المريد الصوفيّ، ورواية "جبل قاف" استطاعت – بجلاء وفي غير ما موضع – أن تعبّر عن هذا التضّارب الصارخ بين الجمال والقبح، والجذب والطّرد النّابع من المدينة نفسها وفي الزّمن عينه، وفي معرض حديث شخصية ابن عربي عن مدينة إشبيليا يقول: « ولعمري أنّ أهل إشبيليا هم بين عليّ ودنيّ ومرتفع ومنخفض،

فأنت تجد فيها العلماء الأفذاذ وتجد فيها أيضا السّفهاء الأنداد، بل إنّ أحياءهم موزّعة هذا التّوزيع. فهناك أحياء الفضلاء الشّرفاء والفقهاء، والصّوفية وهناك أحياء السفهاء الأوضاع والمسدّسات» (عرفة، جبل قاف، 2002، صفحة 53)، ويزيد بطل الرّواية تبينا لحال بعض المناطق الموبوءة في هذه المدينة عبر ذلك الوصف الدّقيق الذي أتى على ذكر أسماء بعض الأحياء التي تبعث على النّفور، بَلْهَ التّقزّز وضيق النّفس. وهذا المقطع كفيل بإبانة الحالة وإجلاء الغبش؛ عندما يتكلّم عن جسر الخليفة أبي يعقوب والمستوى الأخلاقي المتردّي الذي وصلت إليه بعض الأماكن :«وكنتَ تجد في ضفاف النّهر الذي رَصَفَ جوانبه الموحّدون أهل المجون والمرح وأصحاب اللّيل... فقد منع ابن عبدون المحتسب عبور النّساء المشبوهات النّهر وإن كنّ مع محارم لما يعلم من هتك للحرمات في ذلك » (عرفة، جبل قاف، 2002، الصفحات 59–60)، فمنع بعض النّساء من عبور هذا الجسر ولو كنَّ مع محارمهن يفتح باب التأويل واسعا أمام كلّ الاحتمالات، ولعلّ أسوأها أنّ هؤلاء المحارم أنفسهم كانت تغلب عليهم الدّياثة والتّخنّث وقلّة الغيرة، أو حتّى انعدامها.

لقد ساعد هذا الجوّ المتحلّل على انتشار الفواحش والرّذائل بين أهل إشبيليا، وأدّى في أحسن الأحوال إلى غياب خلق الحياء والاحترام بين كلّ فئات المجتمع الجنسية والعمرية «لقد كان أهل إشبيليا أكثر العالم طنزا وتهكّما، نساء ورجالا وأحداثا» (عرفة، جبل قاف، 2002، صفحة 60) وإذا كان هذا الجوّ يشكّل عامل استدراج وغواية لأصحاب النّفوس الدّنيّة والأخلاق المتردّية، فإنّه – من جهة أخرى – يدفع الأفاضل إلى الهروب والنّفور، على الأقلّ من تلك الأماكن الموبوءة، ويبقى عزاؤهم الوحيد في الفضاءات التّعبّدية، والمنشآت العلمية التي ظلّت – مع كلّ هذا – توفّر بيئة ملائمة للعالم والعابد على حدّ سواء.

إنّ المدينة بالنّسبة للعابد أو الزّاهد لا يمكن أن تكون خيرا مطلقا، كما أنّها ليست شرّا كاملا، فزاوية النّظر لهذا المكان الذي يمتاز بتعدّد الأجواء وامتزاج الأهواء والأمزجة تصبح فضاء جذب بمساجدها العامرة بحلاق الذّكر وحلقات العلم، وبيوت شيوخها ومقاماتهم، كما تصير – من جهة مناقضة – مكان دفع بأحياء معربديها وفسّاقها وأماكن الشّبهة التي لا تكاد تغادر جهة من جهاتها، غير أنّ القوم استطاعوا أن يتغلّبوا على هذه السّلبية عن طريق انزوائهم في الأماكن التي يرونها جديرة بهم وبمعارفهم العزيزة.

ب) مكان الألفة؛ ومبدأ الطّرد: يلاحظ الدّارس للرّواية الصّوفية تلك الحركة الدّؤوبة التي يتّسم بها المريد الصّوفيّ، فهو لا يكاد يستقرّ في مكان حتّى ينتقل إلى آخر، في عملية دورية ومستمرّة استمرار حياته التّعبّدية، وهذا نابع من تلكم الفلسفة العميقة التي تقدّس الحركة الدائرية منها على وجه الخصوص، وتنفر من الجمود والسّكون، وهذا ما يصرّح به الشّيخ الأكبر، وهو واحدٌ من أعمدة التّصوف الإسلامي عبر العصور، حين يقول:« الحائر له الدّور

والحركة الدّورية حول القطب فلا يبرح منه » (أحمد، 2004، صفحة 135) وكذا من خلال تأويلهم لبعض الآيات من قبيل قوله تعالى:﴿ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (الأنبياء، الآية 33) تصبح الحركة موسومة – عندهم – بنوع من القداسة والتّبجيل، حتّى لا تكاد تظفر بصوفي بارز إلّا وقد نال حظّه من السّياحة في أرض الله الواسعة.

يبدو أنّ فاعلية المكان تعمل بشكل استثنائي مع الصوفيّ، ففي حين يصبح الإنسان العادي متعلّقا بالأمكنة التي ألفها حيث ينجذب إليها شعوريا أو لا شعوريا، حتّى أنّ بعضهم لا يستطيع أن يبرحَ هذا الموضع الذي صار يشكّل جزءا من كيانه، تجد أن السّالك الصّوفي ينطلق في تفاعله مع أماكن الألفة من خلفية فلسفية مختلفة تماما عن تلك التي ألفها البشر ودرجوا عليها، إنّ الصّوفي وبمجرّد شعوره باستنزاف ممكنات المكان، وكشفه خباياه، حتّى ينزع نزعا إلى الفرار من حالة السّكون والرّكود والاستسلام أمام الخمول النّاشئ عن شعور الاستئناس بالحيّز المكاني الذي يوفّر للإنسان جوّ الأمن والهدوء والدّعة، ولمّا كان المتصوّفة متوثّبين على كلّ ما له علاقة بالتّنميط والرّكود، والرّكون إلى التّقليد صار الهروب من مثل هذه الأماكن ضمانا لاستمرار تلك التّجربة الرّوحانية الثّرية، والصّفاء العقلي والنّفسي، وتجديدها عبر تلك الحركة الدّائمة التي تفتح آفاق المعرفة العلوية والسّفلية من خلال التّأمل في مخلوقات الله، وهذا مصداقا لقوله تعالى:﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ﴾ (العنكبوت، الآية 20) فدوام السير، والضّرب في الأرض ابتغاء مرضاة الله كفيلٌ باستمرارية التجربة العرفانية وتجدّدها بتجدّد الأماكن التي تحتضنها، إذ لكلّ مكان خصوصيته التي يمكن أن ينعكس أثرها على تجربة العبّاد والزّهاد.

تزخر الروايات الصوفية بتجارب ونماذج مختلفة عن الرّحلات والأسفار، وهذا التّشارك لا يعني أنّ هذه الرّحلات كانت – دائما – للأسباب نفسها، كما لم تؤدِّ إلى النّتائجِ عينها. فعلى سبيل المثال ما دفع المريد إلى السّفر وحدّد وجهته في رواية " زمن ابن عجيبة كان شيخه: « إنّني لن أنسى تلك اللحظة التي أخبرني فيها الفقيه الصالح سيدي محمد أشمل حينما كنت أدرس القرآن على يديه ببني مصور بمدشر دار الشاوي أنّ الفقيه النّاسك سيدي محمّد السوسي اقترح عليه أن أصحبه إلى مدينة القصر الكبير لدراسة العلم والتّعمّق في علوم الشّريعة » (عرفة، زمن بن عجيبة، 2013، الصفحات 26–27) وكانّ شيخه يحاول أن يقذف في روعه بشكل غير مباشر، أنّ مغاليق العلم سوف تفتح بقدر ما يسلكه المريد ويقطعه من فيافي، ويجوبه من أمصار، وكلّما زادت تجارب السّفر زاد معها الزّاد الرّوحي قبل العلمي، وبهذا يصبح السّفر نفسه تجربة عرفانية ومعرفية في آن واحد.

يتفطّن الشّيخ ابن عربي بطل رواية "جبل قاف" إلى حقيقة ارتباط سعة تجربة القوم وجزالة معارفهم بالسّياحة في الأرض، وعدم الرّكون إلى أيّ مكان بقصد الاستقرار فيه، ولهذا يجد القارئ ذلك الاحتفاء الكبير بالتجوال والترحال الدّائمَين «من سبتة يمّمت صوب تلمسان ثمّ تونس لزيارة الشّيخ عبد العزيز المهدوي خليفة الشّيخ أبي مدين، وقد

جاءني أحد الأبدال وأخبرني بهذه السياحة ودقائقها المختلفة» (عرفة، جبل قاف، 2002، صفحة 35) ثم يواصل الشيخ أبو مدين سرد أحداث رحلته « وقد زرت أبا محمد عبد الله بن خميس الكناني حافيا على القدمين على الرغم من شدّة الحرّ تأسّيا بشيخي أبي يعقوب الكومي » (عرفة، جبل قاف، 2002، الصفحات 187–188) يتدرّج ابن عربي في سفره الدّائم من بلاد إلى بلاد ، ومن قرية إلى أخرى وتتدرّج معها معارفه إلى أن يصل إلى درجة القرب؛ حيث تتفتح أمامه حقائق العالم وكأنها معروضة في كتاب الكون الفسيح « لقد كان تحقّقنا بالوراثة للعلوم المحمّدية نتيجة لدخولنا لهذه الأرض الواسعة. ولمّا استكملت هذه الوراثة عدت قافلا صوب بلدي حتى وصلت برّا إلى قصر مصمود إلى الغرب من سبته، ومنه أبحرت صوب طريف ثمّ إشبيليا» (عرفة، جبل قاف، 2002، صفحة 191) وهذه العودة إلى بلده الأمّ تؤكّد على تقديسهم للحركة الدائرية، حيث ينطلق الصوفي من نقطة معيّنة ثمّ يعود إليها لتكون نقطة انطلاق لرحلة أخرى – ربّما – هي أقصى منها مسافة وأبعد مقصدا.

ج) **الحشد دافع للهروب:** إنّ السّالك الصوفي في بحث دائم عن السّبل المثلى التي تحقّق له مبتغاه المتمثل في خمول الذّكر، والابتعاد عن الرئاسة والتّصدّر، وطلب الجموع وتحشيد العوام. وإذا ما صادف أحد الزّهاد واحدا من تلك العلل (في نظره) فسرعان ما يحاول أن ينصرف عنها بأسرع ما يمكن، إذ إنّ ذلك من الأساسيات والتي على كلّ سالك أن يعرفها ويعمل بمقتضاها، وللأهمية البالغة لهذا السّلوك – الذي يبدو غريبا للوهلة الأولى – لا يكاد المهتم بالشأن الصوفي يظفر بكتاب ذي بال لا يحذّر من مغبّة الشهرة وحب التّصدّر ومثال ذلك في كتاب الرّسالة القشيرية:« ومن آداب المريدين أن لا يتعرّضوا للتّصدّر... فإنّ المريد إذا صار مرادا قبل خمود بشريّته وسقوط آفاته فهو محجوب عن الحقيقة لا تنفع أحدا إشارته وتعليمه » (القشيري، 2010، صفحة 221) فالمريد لا يصل إلى الدرجات العليا من الولاية إلّا بعد قطعه لطريق شاق وطويل، في جوّ من الصمت والتّكتّم على أحواله وواردته. وهذا ما يصرّح به ابن عربي عندما يقول: «مدينة فاس مدينة مقام الختم...تعرّفت فيها على رجال وصلوا الغاية في درجات الولاية كالقطب والأوتاد الذين يحفظ الله بهم العالم. عرّفني الله على هؤلاء الرجال ليعرّفني بنفسي حتى أعرفه. كان هؤلاء الرجال من الأتقياء الأخفياء من طبقة الملامية لا يعرفهم أحد » (عرفة، جبل قاف، 2002، صفحة 207) فإذا أحسّ أحدهم بانكشاف أمره عاجل إلى مداراة النّاس ودفع أنظارهم عنه ولو بتصنّعه حبّ الدنيا وزخرفها، ولعلّ أصدق مثال على ذلك يتلخص في ثنايا تصريح ابن عربي في رواية "جبل قاف" :« كان مقامي في فاس موزّعا بين محلّ سكناي والجامع، وكنت أتستّر على حالي ولبس الثياب الرّفيعة » (عرفة، جبل قاف، 2002، صفحة 199) إنّ الهروب ليس بالضّروري أن يكون إلى مكان قصيّ أو مدينة غريبة، بل يكفي للمتصوّف أن

يعيش لحظات سكونه، وأنسه بمحبوبه منفردا، ولو كان وسط الجمع الغفير، لأنّ من صور السّفر التي يمكن للمريد أن يعيشها ويختبرها؛ رحلته الوجدانية والرّوحانية.

3. خاتمة:

وأخيرا يمكن أن نخلص إلى أنّ الحيّز المكانيّ في الرواية عموما، والصوفية منها على وجه الخصوص يكتسي أهمية بالغة في تشكيل الملمح الفني والجمالي لهذه الأعمال السردية، التي اختار أصحابها خوض غمار تجربة الكتابة في مجال العرفان الصوفي ،بكلّ ما يحمله هذا الأخير من خصوصية من حيث أصولُه المعرفية والفلسفية، وحتى في جوانبه التطبيقية التي تتميّز بالتعدّد والاختلاف الإيجابي.

يمكن القول: إنّ توظيف المكان في الأعمال السردية ذات النفس العرفانيّ يضفي على هذا العنصر نوعا من الروحاينة، كما يجعله منفتحا على التلاؤم مع كل الأحوال التي تعتري النفس البشرية، فيتلوّن بلون طبيعته، أو حتى عرضها الآني.

إنّ المكان في هذه الأعمال، يعدّ عاملا فاعلا ومؤثرا بالنظر إلى دلالاته الإيحائية القوية التي تفتح آفاق النص، وتعزّز الفعل القرائي التفاعلي؛ حيث يعيش القارئ تجربة الحضور الوجداني في تلك الأماكن التَّخييلية الّتي يحرص المبدع على رسم تفاصيلها بدقَّة وجماليَّة تخلع على النَّص وجهه الجمالي.

4. قائمة المراجع:

1. القرآن الكريم
2. أب خزَّام أنور فؤاد، 1993، معجم مصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت – لبنان.
3. أبو القاسم الحسن بن محمّد، 2005، عقلاء المجانين تقديم نعيم زرزور، المكتبة العصريَّة، بيروت – لبنان.
4. بحراوي حسن، 1990، بنية الشكل الروائي؛ الفضاء، الزَّمن، الشخصيَّة، المركز الثقافي العربي، بيروت.
5. بن الحجاج مسلم، تحقيق أبو قتيبة، 2006، صحيح مسلم، طبعة دار طيبة.
6. بن عرفة عبد الإله، 2002، جبل قاف، مطبعة عكراش، الرباط – المغرب.
7. بن عرفة عبد الإله، 2010، الحواميم، المركز الثقافي، الدار البيضاء–المغرب.
8. بن عرفة عبد الاله، 2013، زمن بن عجيبة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب.
9. بن عرفة عبد الاله،2015، طوق سرّ المحبة، دار الآداب، بيروت–لبنان.
10. بن منصور عبد الوهاب،2006، فصوص التّيه، منشورات البرزخ، الجزائر.
11. الحرَّاق محمد التّهامي، 2010، موسيقى المواجيد، مقاربات في فنّ السماع الصوفي المغربي، مطبعة النَّجاح الجديدة، الدار البيضاء – المغرب.
12. السمرقندي، نصر بن محمد بن إبراهيم، 2005، تنبيه الغافلين بأحاديث سيّد الأنبياء والمرسلين، دار الوعي للنشر والتوزيع.
13. عزوز علي إسماعيل، 2010، شعريَّة الفضاء الرّوائي عند جمال الغيطاني، دار العين للنشر.
14. العطري عبد الرَّحيم، 2014، بركة الأولياء، فحث في المقدس الضرائحي، شركة النَّشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء.
15. القشيري عبد المالك، 2010، الرّسالة القشيرية، دار السلام للطباعة والنَّشر والتوزيع، القاهرة.
16. اللَّمعي مصطفى، 2002، القبر إمَّا روضة من رياض الجنَّة أو حفرة من حفر النَّار، دار المختار الإسلامي للنَّشر والتَّوزيع، القاهرة.
17. الملا؛ عبد الرحمن بن أحمد، 2004، شرح الجامي على فصوص الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.