التصوف و الرواية التفاعلية.. تجليات الخطاب و تعضيد القراءة في رواية (ظلال العاشق)

ط/د.سليمان رزقي
جامعة الجلفة

ملخص :

إننا في عصر أصبحت تضاهي فيه سرعة انتقال المعلومة سرعة الضوء ، عصر الألياف البصرية و الانفجار التقني الهائل ، عصر أصبح الإنسان ضمنه كائنا يقتات على منتجات التكنولوجيا بل مقتصرا على ما تتيحه هذه العجائبية في شتى مجالات الحياة ، فطلب مستلزمات البيت و اللباس و برامج المحمول و ألعاب الأطفال و وسائل النقل كلها تأثرت بالتكنولوجيا الرقمية ، و امتد الانفجار الرقمي إلى ما نقرأ فتحول الكتاب إلى لوح كريستالي مشع ، فأثر هذا الوسيط الالكتروني على المادة التي يحملها (الإبداع الأدبي) فتماشت مع حاويها لتخلق أجناسا أدبية مستحدثة تلبي ذوق القارئ الرقمي الجديد .

و من الأنواع الأدبية المستحدثة الرواية التفاعلية الرقمية ، هذا النوع الذي حافظ على معطى الحبكة و التعالق السردي من جهة ، و كسر الخطية الكلاسيكية التي اعتمدت عليها الرواية الورقية ، فالرواية التفاعلية الرقمية لا تقرأ سطريا بقدر ما تخلق عوالم يمكن للقارئ المستخدم أن يحلق فيها باحثا عن ذاته ضمنها ، صانعا لمعناها وفق مسارات ممتدة . نحاول ضمن هذا البحث تقصي بعض مسارات رواية ظلال العاشق التفاعلية وفق السياق الصوفي الذي أحالنا عليه معجمها المستَخدَم

الكلمات المفتاحية : الرواية التفاعلية - التصوف - الوسيط الإلكتروني – ظلال العاشق .

Abstract:

We are in an age when the speed of information transmission is matched by the speed of light, the age of optical fibers and the huge technological explosion, an era in which man has become a product of technology products, but limited to what these wonders offer in all areas of life. The digital explosion spread to what we read as the book turned into a radiant crystal tablet. This electronic medium influenced the material that it carries (literary creativity) and met with its container to create modern literary genres that meet the taste of the new digital reader.

The novel literary genre is the digital interactive novel, the kind that preserved the plotter and the narrative interdependence on the one hand, and the breaking of the classical line on which the paper was based. The digital interactive novel is not read in writing as it creates worlds where the reader can shave Itself within it, making its meaning along extended tracks. In this research we attempt to explore some of the paths of the novel of the shades of the interactive lover according to the Theosophy context to which we referred the dictionary.

Keywords: Interactive Novel - Sufism - Electronic Mediator - Dillal el ashiq

لعل المتتبع للمشهد الثقافي و الأدبي العربي يلحظ تجدد دمائه عن طريق التوجه إلى نوع جديد من الكتابة ، أعني هنا الكتابة الرقمية ، سليلة التطورات الحاصلة على مستوى التقانة و الإلكترونيات ، مشهد ثقافي انخرط في فلك التكنولوجيا فتأثر ببرمجياتها ، و أثر في محتواها ، إن العصر الذي نعيشه يعتبر بلا منازع عصر الوسيط الإلكتروني فبه نبصر العالم من حولنا و بدونه نعيش عزلة خارج إطار المجتمعات الإلكترونية .

و مجاراة الإنسان لهذا الانفجار الإلكتروني لا يعتبر خيارا متاحا في زمننا هذا بل يعد حتمية بالنظر إلى المجال الذي تغطيه هذه الوسائط من يومياتنا ، و بالنظر أيضا إلى الجانب النفعي فيها و سهولة التعاطي معها ، و بواسطتها مع حاجياتنا .

إنها حواس المستقبل ، فليس المستقبل فكرة جاهزة ينبغي تجسيدها ، بل هو رهان لخلق واقع عن طريق إعـــادة تشـــكيل هوياتنا و اختلافنا عما نحن عليه الآن ، إن المستقبل في ظل هيمنة الوسائط الإلكترونية مساحة حرة من الإمكانات يمكننا من خلالها نسج علاقات جديدة مع الواقع ، بحيث يتغير بذلك نظام المعنى و منظومات التواصل .

و الإبداع الأدبي ليس ببعيد عن هذا الانفجار الإلكتروني ، فقد لبس لبوس التكنولوجيا فتولدت بذلك أجنـــاس أدبيـــة جديدة من قبيل القصيدة التفاعلية ، و المسرح التفاعلي ، و الرواية التفاعلية ، و التي بالرغم من اتخاذها للأجناس الأدبية الكلاسيكية كمنطلق لها تلونت ببعض خصائصها لكنها انفردت بحاويها الإلكتروني الرقمي في مقابل الورقي ، و كسرت الخطية و التتالي في الكتابات الورقية ، لتسبح في أرجاء النص المتفرع ، و أتاحت مساحة للقارئ ليكون مساهما في إبداع النص عن طريق التفاعل بعد ما كان متلقيا مهمشا في عصر الورق . و تحولت المعارف و الأفكار المنقولة ورقيا من مواد لها أبعاد و أحجام و كتل (كتب) ، إلى شبه مواد من رموز رقمية تنتقل بسرعة الضوء حاملة الكلمة ، و الصـــورة ، و الصوت .. و الفكرة .

كل ما يتيحه الحاوي الرقمي من تسهيلات ، و إن جل عن الحصر فإن دوره يبقى رهين نطاق التوصيل ، توصيل الإبداع ، الأفكار ، الإديولوجيا أو الثقافة ككل مجتمع الثقافة التي ليست إلا صناعة للحياة و تنظيما لحياة الجنس البشري ، من خلال تكريس البعد المرجعي الجمعي لدلالة الأنساق الرمزية ، و مدونة كبرى لمخيال المجتمعات فهل أثر هذا الوسيط في ثقافة الشعوب بإضافة مقومات جديدة تسهم في تغيير خارطة العقل الجمعي ، أو بإقصاء لما كان موجودا أصلا في هذه الثقافة من أفكار و مذاهب تحزبت تحت مسماها الطوائف و العصب في المجتمع الواحد ؟ ، أم أن الوسيط الإلكتروني لزم الحياد و اكتفى بالتوصيل ؟

إن الاقتناع بحيادية الوسيط الإلكتروني في عصرنا هذا يعد سذاجة بالنظر إلى أمواج العولمة التي تَلاطَم محطمة الحواجز و الحدود ، إن الوسيط الإلكتروني غيّر شروط الشعور بالذات بتغييره بنية الإدراك لأطر الزمان و المكان ، إننا إزاء مجتمعات سيبرانية يحكمها الولاء لبنود الانخراط في مقابل الولاء للقبيلة و الدساتير إن إضافة الوسيط جلية على الصـــعيد الثقـــافي فيكفي أنه حول ثقافتنا إلى سمعية/بصرية و هو يهدد الآن الورق المغلوب على أمره .

أما من ناحية إقصاء الوسيط لما كان موجودا أصلا في ثقافات الشعوب فهذا ما حاولت تسليط بعض الضوء عليه ، من خلال تتبع فكر قديم الوجود في الثقافة الإسلامية ، أعني فكر التصوف ، و محاولة استقصائه في نص تفاعلي بحاوٍ رقمي . و هي المزاوجة التي استطاع محمد سناجلة تكريسها في رواية ظلال العاشق ليتنفس هذا الفكر هـــواء التكنولوجيـــا ، و ينبعث في آفاقها السيبرانية .

و قبل الولوج إلى جانب تطبيقي لاستقصاء سمات الخطاب الصوفي في رواية ظلال العاشق لابأس من التوطئة بمهاد نظري لكل من التصوف ، و الرواية التفاعلية .

أولا : التصوف

التصوف من المصطلحات العصية على التحديد و الإلمام لغة و اصطلاحا ، ذلك أن الأصل في اشتقاقها اللغوي لم يجـــد الإجماع بين المتقدمين ناهيك عمن تأخر .. فنسب " إلى الصف الأول ، و قيل نسبة إلى أهل الصفة ، و قيل نســـبة إلى قبيلة من العرب في الجاهلية ، و هذا كله غير صحيح ، و هناك أقوال أخرى ترجع إلى كلمة (سوفيا) اليونانية و معناهـــا الحكمة ، و رجح ذلك من رأى أن تلك الكلمة ليس لها اشتقاق و لا قياس من حيث العربية ، و الراجح أن الصوفية من لبس الصوف " [1] هذا الرأي الأخير الذي يعضده قول التهانوي من أن " التصوف في اللغة هو ارتداء الصوف ، و هو

من أثر الزهد في الدنيا و ترك التنعم " [2] . و لعل زمن ظهور لفظ التصوف المتأخر رهن معناه اللغوي و جعله معلقا بين عدة معان فكلمة الصوفية كلمة "مولّدة" للتعبير عن مستجد ما تحمل من معنى ملحق بها حيث ذكر محمد بن علي الفيومي (المتوفي سنة 770هـ) الكلمة بقوله " و تصوف الرجل و هو صوفي من قوم صوفية كلمة مولّدة " [3] ، أي لا أصل لها في العربية بمعناها الذي وضعت له ، بل ألحق المعنى بها من حيث هي في الأصل تراد لمعنى لبس الصوف و نحوه ، و هذا شأن الكلام المولد الذي لا أصل له [4] .

التصوف لغة

و لعل التأصيل اللغوي للفظ (التصوف) ، و رده لمعطى لبس الصوف لازال قائما في المعاجم الحديثة ، حيث ورد في معجم اللغة العربية المعاصرة في جذر (ص و ف) ما نصه " صوفي مفرد [ج] صوفية ، اسم منسوب إلى الـ "صوف" ، أقمشة صوفية ، من يتبع طريقة التصوف سمي بذلك لأنه كان يفضل لبس الصوف تقشفا – عالم صوفي " [5] ، و هو ذات المعنى الذي نجده في تكملة المعاجم العربية [6] .

التصوف اصطلاحا

و اختلاف الأقوال حول التأصيل اللغوي لمصطلح التصوف تبعه اختلاف أيضا على صعيد المعنى الاصطلاحي الذي تقصده لفظة التصوف ، و هو اختلاف يبرره تعدد المقامات و الأذواق و الأحوال التي يتقلب فيها المتصوفة أثناء سيرهم في طريق التصوف ، فالتصوف هو " الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا و باطنا و هي الأخلاق الإلهية ، و قد يقال بإزاء إتيان مكارم الأخلاق ، و تجنب سفاسفها لتجلي الصفات الإلهية " [7] ، و التصوف علم قصد لإصلاح القلوب ، و إفرادها لله تعالى عما سواه و الفقه لإصلاح العمل و حفظ النظام ، و ظهور الحكمة بالأحكام ، و الصوفي من " صفا من كدورات البشرية بأسماء الحق ، فهو مصفى مما سوى الحق تعالى " [8]،و التصوف اختيار و انتقاء من الحق تعالى لصفوة من البشر نالت نعيم الاطلاع على ما خفي عن سائر البشر " فهم الغياث للخلق ، و الدائرون في عموم أحوالهم مع الحق بالحق .. صفاهم من كدورات البشرية ، و رقاهم إلى مجال المشاهدات بما تجلى لهم من حقائق الأحدية ، و وفقهم للقيام بآداب العبودية " [9] ، و هو (=التصوف) " التخلق بالأخلاق الإلهية " [10] ، و غير ذلك كثير من التعاريف التي أعطيت لمصطلح التصوف و التي تزخر بها بطون كتب أهل المنهج الصوفي أو حتى الدارسين لظاهرة التصوف. و الملاحظ على تعاريف الدارسين للتصوف هو عدم اجتماعهم على تعريف جامع مانع لهذا المعطى ، و هذا الاختلاف يشاطرهم إياه المنتمون لفكر التصوف " حيث لا يقل اختلافهم في تعريف الصوفية عن اختلافهم في أصله و اشتقاقه بل ازدادوا تعارضا و تناقضا فيه كثيرا " [11]

و قد ذكر إحسان إلهي ظهير الباكستاني أرقاما متفاوتة في معرض حديثه عن التعاريف الإصطلاحية لمعطى التصوف حيث " ذكر صوفي فارس قطب الدين أبو المظفر المتوفي سنة 491هـ أكثر من عشرين تعريفا ... أما القشيري فقد ذكر في رسالته أكثر من خمسين تعريفا من الصوفية المتقدمين ، كما ذكر المستشرق نيكلسون ثمانية و سبعين تعريفا " [12] ، و لن يتوقف الأمر عند هذا الحد نظرا لكثرة الدراسات حول المفهوم ، و كذا اختلاف المشارب و المرجعيات التي تتناول موضوع التصوف حيث ذكر السهروردي أن أقوال المشائخ في ماهية التصوف تزيد عن ألف قول [13] هذا في ذاك العصر فما بالنا نحاول الإلمام بهذا المعطى في زمن تشعبت فيه الرؤى .

ظهور التصوف

إن ضبابية المشهد على صعيد التأصيل اللغوي و الاصطلاحي لمعطى التصوف تلوح بظلالها على الصعيد التاريخي للتصوف أيضا ، إذ اختلف العلماء و الدارسون للتصوف حول البداية الحقيقية للمفهوم في الفكر الإسلامي ، إذ يرد فريق ظهوره و نسبته إلى أهل الصفة ، و هو قوم لزموا مسجد رسول الله لما بهم من فقر و انقطاع عن الأهل فبنيت لهم صفة في المسجد النبوي ، و غلب على حالهم الانقطاع إلى الله عز وجل و ملازمة الفقر لحالهم ، و هذا الرأي فيه مجانبة للصواب من زاويتين ، أما الأولى فلأن أهل الصفة لزموا المسجد لضرورة حالهم آنذاك و أكلوا الصدقة لفقرهم وقلة حيلتهم ، فلما استغنى المسلمون و عمّ الخير انصرفوا ، أما الزاوية الثانية فهي زاوية لغوية ، إذ نسبة الصوفية إلى الصُّفة و أهلها لا يصح ، فالأصح في النسبة أن يقال "صُفِّي" [14]، و بهذا الاستبعاد لرد اللفظ إلى هذا المعنى يستبعد ظهور التصوف في زمن النبي صلى الله عليه و سلم أيضا .

و يذكر القشيري في رسالته أن ظهور التصوف إنما كان في المئتين من الهجرة بعد ظهور الفتن حيث يقول " ثم ظهرت البدع و حصل التداعي بين الفرق [...] فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة ، باسم التصوف ، و اشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المئتين من الهجرة " [15]

و لتحديد بدايات التصوف وجب العلم أن العلماء إنما يفرقون بين الزهاد و العباد في العصر الأول من الإسلام (القرن الأول) و بين المتصوفة الذين ظهروا فيما بعد و ذاع صيتهم ، ذلك أن المتصوفين فيما بعد اتخذوا معاجم خاصة تدلل على خصوصية فكرهم في فهم الإسلام ، و اختلط فكرهم بفكر الوافدين على الإسلام حين التوسع و الاختلاط بغير المسلمين ، فتولد تصوف يحمل بين طياته الكثير من الأفكار الوافدة " لذلك ينبغي عندما نؤرخ للصوفية أن نستبعد جميع الزهاد في القرن الأول الهجري " [16] .

و قد رد ابن خلدون ظهور فكر التصوف إلى القرن الثاني للهجرة ، و هو نفس القول الذي قال به ابن الجوزي [17] ، و قال شيخ الإسلام ابن تيمية أن نشأة التصوف تعود إلى أوائل القرن الثاني للهجرة لكنه اشتهر في القرن الثالث للهجرة [18] . و منهم من رده إلى حركات فكرية غير إسلامية [19]

و يمكن تمييز أربعة أطوار لبدايات التصوف في الفكر الإسلامي ، و الفيصل في التمييز بين هذه الأطوار ما خالط و استجد على فكر المتصوفة من طارئ لم يكن موجودا من قبل .

الطور الأول : و هو يشمل المرحلة الأولى حيث انتشرت نزعة الزهد و الورع و المبالغة في ذلك مع فقه في الدين ، و هي مظاهر وجدت عند بعض التابعين لكن لم يصحبها انحراف لا في العقائد و لا في السلوك ، و هذا الطور الذي يمتد من نهاية القرن الأول الهجري إلى منتصف القرن الثاني . و هذا الطور يعد مقدمة لما يأتي بعده لكن كثيرا الدارسين يستبعدونه عند التأريخ للتصوف كما سبق و أسلفنا.

الطور الثاني : و هو الطور الذي يمتد من منتصف القرن الثاني إلى غاية القرن الثالث هجري ، حيث ظهرت فيه النزعات الفردية لأقوام يتعبدون بأذواقهم و أهوائهم دون الاستناد إلى الأصول الشرعية .

الطور الثالث : و هذا الطور يغطي القرن الرابع الهجري ، حيث تحولت الصوفية إلى اتجاهات و طرق ، و أثرت الأفكار الوافدة الخارجية في فكر التصوف فتلون بالكثير من الأفكار اليهودية و النصرانية و المجوسية و حتى الديانات الهندية . و هي مرحلة شهد التصوف فيها إغراقا في الغموض في منظومته المصطلحية ، و قد شهدت هذه المرحلة الكثير من التجاوزات و قد خرجت بالتصوف إلى الإلحاد .

الطور الرابع : تبِع زمنيا الطور السابق ، حيث امتزج المتصوفة بالباطنيين و بدأت خلاله طرق التصوف في الظهور ، و ظهرت المشيخة ، و برزت أفكار الحلول و وحدة الوجود في الظهور و التبلور . (20)

مصادر الإلهام الصوفي

الإلهام و التلقي الصوفي يقوم على الرؤى و المنامات و الكشف و الإلهام و الجن و الأموات و الشيوخ و غيرها من المصادر ، ذلك أنهم رأو في التوجه إلى الله طرقا شتى ، فلكل إنسان طريقته و منهجه في تهذيب نفسه و الوقوف عليها ، و قد قالوا في هذا أن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخليقة ، فكل شيخ له طريقته المخصوصة،و أذكاره التي يلقنها مريديه ، و لكل منهم عباراته و دلالاتها بل و حتى شعائره المخصوصة لذا ضم التصوف الكثير من الأديان و العقائد و الشرائع . و من خلال هذا يمكننا التفريق بين الإسلام كدين محدد العقائد ، محدد العبارات ، ذي شرائع بينة ظاهرة و بين التصوف كفكر لا حدود له . و قد لامست رواية ظلال العاشق بين أيدينا مصادر التصوف هذه ، لتنسج من رؤاها أحداثها ، و تتلخص مصادر الإلهام الصوفي في :

- أولا : الوجد : و هو عند المتصوفة أجل من أن تحويه العبارة ، إذ هي قاصرة على الوقوع عليه ، لأنه سر الله تعالى عند المؤمنين الموقنين ، و هو ما يرد على الباطن فيكسب صاحبه فرحا أو حزنا و يغيره عن هيئته ليتطلع من خلال دخيلته إلى الله تعالى . (21)

و للوجد الصوفي مراتب :

أولها التواجد : و هو استجلاب الوجد بالذكر و التفكر . (22)

ثانيها الوجد : و هو الفرحة المتحصلة بالصلة بالله كما سبق و ذكرنا .

ثالثها الوجود : ثبوت الفرحة المتحصلة عرضا بالوجد ، فالوجود ثابت بثبوت الجبال . و للوجود حضرة تسمى حضرة الجمع ، و الجمع عين الفناء بالله . (23)

- ثانيا : الذوق : و هو مراتب عند الصوفية أيضا مبدؤها بالذوق الذي هو إيمان ، ليأتي الشرب الذي هو علم بالحال و المآل ، و ينتهي بالري الذي هو حال (24)و هذه المراتب تصنف أهل التصوف صعودا حيث حديثهم في التصوف متذوق و عارفهم ريّان .
- ثالثا الكشف : و له دائرتان للعين ، إحداهما تسمى دائرة العين الصغرى ، من خلالها يرى المحسوسات من وراء كثيف الحجب الحسية ، فلا تحجبه حينها الجدر و لا البعد ، و الدائرة الأخرى تسمى دائرة العين الكبرى حيث بها يرى البرزخ ، والملكوت و عالم الأرواح ، و يطلع على الجنان و النيران ، و أنواع النعيم و العذاب (25) ويعتمد الصوفية الكشف مصدراً وثيقاً للعلوم والمعارف، بل تحقيق غاية عبادتهم ويدخل تحت الكشف الصوفي جملة من الأمور الشرعية والكونية منها:
  - النبي صلى الله عليه وسلم:ويقصدون به الأخذ عنه يقظةً أو مناماً.
  - الخضر عليه الصلاة و السلام: يذكر كناية عن البسط ، و هو إما إنسان حي باق من زمن موسى عليه السلام ، أو أنه روح يتمثل بصورته لمن يرشده،و قد كثرت حكايتهم عن لقياه والأخذ عنه أحكاماً شرعية وعلوماً دينية، وكذلك الأوراد، والأذكار والمناقب و الكثير من الأخبار .

- الإلهام: شيء غيبي يقع في روع المؤمن يكون موجها و مذكرا هذا الشيء هو الإلهام ، و هو للقلوب السليمة و الفطر النقية أقرب [26]من صوره مايكون من الله تعالى مباشرة، وبه جعلوا مقام الصوفي فوق مقام النبي حيث يعتقدون أن الولي يأخذ العلم مباشرة عن الله تعالى حيث أخذه الملك الذي يوحي به إلى النبي أو الرسول. فورود العلم للصوفي دلالة على المكانة الممنوحة .
- الفراسة: قبس من نور الكشف فهو أصلها ، و بحسب قوة نور الكشف و ضعفه تكون قوة مادتها [27] والتي تختص بمعرفة خواطر النفوس وأحاديثها.
- الهواتف: إن لفظ الهواتف موجود في الموروث الثقافي العربي منذ زمن بعيد حتى قبل الإسلام ، و قد استخدم بمعناه الحقيقي في المنظومة الاصطلاحية الصوفية ، قال عنه محمد إبراهيم الفيومي " أما الهواتف فقد كانت كثيرة في العرب ، و من حكمة الهاتف أن يهتف بصوت مسموع و جسم غير مرئي و قد نسبت تلك الأصوات للجن " [28] ، و الهواتف مخاطبات على ألسنة الهواتف الكونية (من الملائكة، أو الجن الصالح، أو من أحد الأولياء أو الخضر، أو إبليس، سواء كان مناماً أو يقظةً) فيسمع العارف منها كل ما يحتاج إليه ، و هو أمر مجرب لمن ذاق الفهم عن الله تعالى . [29]
- الإسراءات والمعاريج: فكرة مأخوذة من إسراء النبي صلى الله عليه و سلام ويقصدون بها عروج روح الولي إلى العالم العلوي، وجولاتها هناك والإتيان منها بشتى العلوم والأسرار[30] .
- الكشف الحسي: و هو ما ذكرناه سابق بمصطلح دائرة العين الصغرى ، و يتعلق بالكشف عن حقائق الوجود بارتفاع الحجب الحسية عن عين القلب وعين البصر.
- الرؤى والمنامات: و لها عدة تعاريف عند الصوفيين أكثرها شيوعا " تلقي المغيبات في النوم كما في اليقضة ، كون النفس من عالم المجردات و المعقولات ،فهي تستطيع أن تدرك المدركات المجردة التي تكون من جنسها إذا لم يشغلها شاغل من علائق البدن ، فهي تقوى بالفضائل الروحانية،و تتصل بأبيها المقدس ، و بالنفوس الفلكية " [31] ، وتعتبر الرؤى من أكثر المصادر اعتماداً عليها حيث يزعمون أنهم يتلقون فيها عن الله تعالى، أو عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو عن أحد شيوخهم لمعرفة الأحكام الشرعية و ما استشكل من أمور الدنيا .

و نكتفي بهذا القدر من الرؤية التي تسعفنا في تلمس طريقنا و نحن نتتبع هذا التصوف في أدب يعد حديثا على الذائقة العربية نقصد الأدب التفاعلي الرقمي ، حيث نحاول إماطة اللثام عن الخطاب الصوفي في رواية ظلال العاشق لمحمد سناجلة ،و إن كان إلمامنا النظري لمعطى التصوف مقتضبا لاتساع رقعة المصطلح و من ثم المذهب ، فعزاؤنا أن يتمم البحث التطبيقي الصورة بما يقدم من تعاريف لمصطلحات التصوف التي يزخر بها نص ظلال العاشق .

الكتابة الصوفية

إن التعاريف السابقة لمعطى التصوف رغم تشعبها تبقيه في دائرة العمل الفكري الفلسفي ، و لم تحمل التعاريف السابقة علاقة بينة جلية للتصوف بالكتابة الأدبية ، هذه الأخيرة التي تعد هدف البحث بين أيدينا ، و قد شهد مفهوم الكتابة تطورا و اتساعا بمرور الأزمنة فقد اقتصر معناها في البداية على عملية نسخ الخط و رسمه و لم يتعده إلى إلى التأليف و النسج فقد قال أحدهم في الكتابة

ربع الكتابة في سواد مدادها والربع حسن صناعة الكتاب
والربع من قلم تسوي بريه وعلى الكواغد رابع الأسباب[32]

و قد اعتمد في تعريف الكتابة على شقها المرئي فقط حيث عرفها اللغوي الفرنسي جوزيف فندريس joseph vendryes المتوفى سنة 1960 بقوله " الكتابة بدورها لغة بصرية أيضا و كذلك على العموم كل نظام من نظم الإشـــارات " [33] فمفهوم الكتابة هنا لا يتعدى شقها الرقني ، أي رقن الحروف و رصفها على الورق كي تشكل نسيجا من الكلم القابل للقراءة و إعطاء الدلالات ، لكن الكتابة التي نروم وصولها هي الكتابة الأدبية بالمفهوم الإبداعي و ليس الكتابة بمفهـــوم الخط .

من خلال ذلك نستطيع اعتبار الكتابة بالمفهوم الرقني تالية لتشكل النص ، لكن الكتابة بالمفهوم الأدبي سابقة لهذا النص ذلك أنه " إذا كانت الكتابة سابقة على النص فهي تلملم أطرافه ، و تصلح أحواله ، بالعمل باللغة " [34] ، و من ثم فـــ " مفهوم الكتابة الأدبية قد يكون أعم من النص الذي يقترب مفهومه من مفهوم الخطاب " [35] فتصبح بذلك الكتابة " جنس تدخل تحته أنواع متعددة ، مثل الكتابة الفقهية ، و الكتابة الكلامية (نسبة إلى علم الكلام) ، و الكتابة الشعرية ،و الكتابة النحوية .. " [36] و لما كان تخصص موضوع الكتابة يضاف لمعطى الكتابة لا ضير أن يكون هناك كتابة صوفية ، طالما هذا النوع من الكتابة يشترك مع السوابق في أداة التعبير " فالكتابة الصوفية إذن جزء من كل تشترك مع هذا الكل في وسيلة التعبير و هي اللغة الطبيعية (اللغة العربية) " [37] .

و لما كان لكل نوع من الكتابات السابقة خصائص تميزه عن الأخريات و يسمى باسمها إذ لا معنى من التخصـــيص إذا غاب التميز ، نتساءل ههنا عن خصائص الكتابة الصوفية التي بها تستميز عن غيرها من أجناس الكتابة الأخرى ، يعقـــد محمد مفتاح أربعة أركان لأي نوع من الكتابة حتى يستميز عن غيره هذه الأركان هي " الغرض المتحدث عنه ، و المعجم التقني ، وكيفية استعماله ، و المقصدية من هذا جميعا " [38] و كون هذه الأركان الأربعة وحدة غير قابلة للتجزئة ، أي حضورها مجتمعة في الكتابة الواحدة حتى يتحقق جنس الكتابة الصوفية ، و غياب أحدها قد يحيف بالكتابة الصوفية إلى أغراض أخرى كأن يتناول مؤلف بعض أغراض الصوفية ، و لم يستعمل المعجم الصوفي في سياق يلائمه فكتابته تميل إلى الفلسفية كالبحث في الحواس الخمس و ما اتصل بها في النفس و القلب و الروح ، أو البحوث البرهانية لوجود الله ، و إن استعار أحد الكتاب من قاموس الصوفية و لم يقصد أغراضها المتعارف عليها لم تسم هذه الكتابة صـــوفية كالكتابـــات الشعرية التي تستعير من قاموس الصوفية الشيء الكثير و إن استعارت الكتابة أحد المقاصد الصوفية التربوية و لم تستعمل القاموس المتعارف عليه جنحت هذه الكتابة إلى التعليمية و الإصلاحية .. [39] و هكذا فوحدة الأركان ههنا لازمة لتسمية الشيء باسمه .

و نص ظلال العاشق بين أيدينا جمع بين الأربعة من حيث غرضه الصوفي الهادف إلى تكريس القناعات الصوفية و نظرتها لمعطى العشق الإلهي و عنوان الرواية دليل ذلك ، و نص الرواية مشبع بمعجم صوفي تقني كما سيتضح لنا ذلك من خلال التحليل ، و استعمل لدلالات مقررة مسبقا وفق معاجم التصوف المختلفة كما سنرى ، و قصد صاحب النص إحياء هذا التراث الروحي المفعم و نفخه في قلب رماد التكنولوجيا المادية ، و زاد هذا النص عن الأركان الأربعة التي ذكرها مفتاح بأن صبغ هذا النص بصبغة روائية سردية تخرجه من قوقعة الكتابات الصوفية المحلقة في سماوات التأمل ، ليســـرّد هـــذه المفاهيم و يقربها للقارئ العادي و يلبسها لبوس حيوات الناس .

و قبل الخوض في سبر أغوار النص بين أيدينا و تتبع ملامح التصوف فيه لا بأس بالتذكير أن رواية ظلال العاشق تنتمي إلى جنس الرواية التفاعلية الرقمية التي تعد وليدة الإسهامات التقنية ، و التطورات الحاصلة على مستوى البرمجيات و الخدمات

الحاسوبية ، متماشية بذاك مع روح العصر و تطورية وسائله . و تعد الرواية التفاعلية وليدة الإسهامات التقنية ، و التطورات الحاصلة على مستوى البرمجيات و الخدمات الحاسوبية ، متماهية بذاك مع روح العصر و تطورية وسائله .

ثانيا : الرواية التفاعلية

و هي نوع روائي يتم من خلاله توظيف تقنيات النص المتفرع ، التي من خلالها يمكن دمج نصوص كتابية و صورية حية كانت أم ثابتة و سمعية حقيقية كانت أو موسيقية ، خرائط جداول أشكال توضيحية ، إضافات جرافيكية ، و يكون الربط و الإحالة عليها من خلال وصلات محيلة زرقاء ، و هي تدرج لإثراء النص و تعزيز فهمه .

و قد شابهت الرواية التفاعلية الرواية الكلاسيكية في سمة السرد الفني إلا أنها كسرت خطيتها التي تتجلى من خلالها ، حيث تميزت الرواية التفاعلية بإمكانية الانتقال بين المحكيات ذهابا و إيابا حسب القراءة [40]، و حسب رغبة الانتقال عن طريق الضغط على الروابط التشعبية الموجودة ضمن النص الروائي ، و القراءة بهذه الطريقة هي ضرب من المستحيل إذا ما عدنا إلى الطريقة الكلاسيكية في تقديم الرواية ، حيث أي خروج عن النظام الخطي في قراءتها ، يقذف بالقارئ خارج عالم الرواية .

و الرواية التفاعلية نوع روائي يتم من خلاله توظيف تقنيات النص المتفرع ، حيث من خلال هذه التقنية يمكن دمج نصوص كتابية و صورية حية كانت أم ثابتة و سمعية حقيقية كانت أو موسيقية ، خرائط جداول أشكال توضيحية ، إضافات جرافيكية و يكون الربط و الإحالة عليها من خلال وصلات محيلة زرقاء ، و هي تدرج لإثراء النص و تعزيز فهمه . [41] . لكن ما يهمنا خلال هذه الدراسة حصرا هو صوفية الخطاب في هذه الرواية من خلال نصها المكتوب .

الرواية التفاعلية في الغرب

وقد شاع هذا النوع الأدبي في الغرب بداية من منتصف منتصف ثمانينات القرن الماضي حيث صدرت عدة روايات مستخدمة تقنية المسرد [42] ، و قد شاع هذا النوع من الكتابة و تطور في الغرب ابتداء لأسباب لعل أهمها انتشار برامج الكتابة الروائية التفاعلية باللغة الأجنبية مما سهل على مستخدميها التعامل معها و الإبداع بها [43]، كما أن قدم الظهور للرواية التفاعلية في الأدب الغربي يخمر تجارب سابقة من السهل النسج على منوالها و تلافي أخطائها .

و باكورة الأعمال الروائية التفاعلية كانت رواية (الظهيرة ، قصة afternoon , a story) لصاحبها ميشل جويس michaeljoyce باللغة الإنجليزية ، و التي ألفها بواسطة تقنية المسرد عام 1986 [44] ، و قد ظهرت بعدها بعشر سنوات روايات تفاعلية أخرى باللغة الفرنسية إحداها بعنوان (عشرين في المائة حب زيادة) لفرانسوا كولن و الأخرى بعنوان (الزمن القذر) لفرانك دوفور [45] ، و ذكر هذه الروايات ههنا إنما هو على سبيل المثال لا الحصر فقد ظهرت في تلك الحقبة روايات تجل عن الحصر ههنا بتقنية النص المترابط ، و التي كانت تصبو إلى تأصيل نمط جديد من الكتابة الروائية .

و لعل من أبز سمات الرواية التفاعلية اعتمادها الكبير على القارئ إن من خلال غلق الثغرات الموجودة في ثوب الرواية عن طريق عملية التعضيد و المساهمة في بناء معنى الرواية ، أو من خلال المساهمة المباشرة ، بالكتابة في متن الرواية ، و لعل ما نستشهد به هنا رواية عدّت بحق مدونة مفتوحة لآلاف المساهمات ، و هي رواية (شروق شمس sanshine – 69 69) لصاحبها الأمريكي روبيرت أرلانو robert arellano ، و التي كتبت عام 1996 ، هذه المساهمات كانت في البداية قليلة لكن بعد مرور مدة من الزمن تعدى عدد المشاركات الآلاف ، حتى إن مؤلف الرواية لم يستطع مجاراتها ، فكان في كل مرة يضيف فصولا جديدة معتمدا اعتمادا كليا على إسهامات المتفاعلين ، حتى إنه لم يجعل حدا فاصلا بين إبداعه ابتداء و إسهامات المتفاعلين .

الرواية التفاعلية العربية

يلح النقاد كثيرا على لوم الأدباء العرب جراء تأخرهم في مجاراة ركب التطور و الكتابة على منوال ما تتيحه التقانة الحديثة و برامجها من آفاق متسعة لهذا الإبداع و لعل أبرز ما نستشهد به قول للناقد المغرب محمد أسليم الذي كتب في مقال له على الأنترنيت حول واقع المشهد الإبداعي العربي على الفضاء الشبكي ما نصه : " لم يتم لحد الآن ولوج الأشكال الجديدة للكتابة كما لم تكتب و لو رواية عربية واحدة ضمن الجنس الأدبي المسمى بـــ النص المتشعب التخييلي " [46] ، و هي نظرة سوداوية للمشهد الإبداعي العربي و لا شك نفس النبرة تكلم بها الناقد المغربي أيضا سعيد يقطين حين قال في كتابه من النص إلى النص المترابط متسائلا " متى نقرأ أول رواية تفاعلية ؟ و متى نقرأ الشعر و الدراما التفاعلية ، و متى نشاهد الفيلم التفاعلي ؟ " [47] ، و هذه الرؤى و لا شك رؤى تحمل من السلبية الشيء الكثير ، لأن الإبداع العربي قد شهد الرواية التفاعلية الأولى ظلال الواحد سنة 2001 لصاحبها محمد سناجلة ، أي قبل صدور كتاب سعيد يقطين (2005) و هو ما يطرح أكثر من علامة استفهام حول اطلاع سعيد يقطين على الرواية من عدمه ، و إن اطلع فهل يرى فيها جنسا لم يرق بعد لدرجة الرواية التفاعلية ؟

ثالثا : التصوف في ظلال العاشق

إن رواية ظلال العاشق لسناجلة مشبعة بفكر التصوف ، من حيث النظرة إلى خالق الوجود ، و صاحب العطاء و الجود .. خاصة في محكيي [48] (الزمن العماء) و (كموش في حزنه ووحدته) ، و نبدأ من تسمية الزمن العماء ، فالاسم لم يكن مصادفة بل يرجع للحديث المذكور عن النبي صلى الله عليه و سلم حينما سئل " أين كان ربنا عز وجل قبل أن يخلق السماوات و الأرض " فقال : " في عماء ما فوقه هواء ، و ما تحته هواء ثم خلق عرشه على الماء " [49] ، و " العماء عند الصوفية العرفانية هو حضرة الواحدية التي هي منشأ الأسماء و الصفات " [50] ، و " العماء أصل الأشياء و الصور كلها و هو أول فرع ظهر من أصل " [51] ، كما يعتبر العماء " عالم الثبوت للمكنات جميعا " [52] ، ومن هذه المعاني استمد محمد سناجلة وصف هذا العالم السديمي اللامتناهي " ابتداء من جزء العالم اللاّمنظور إلى المجرة الأم التي تنسرب منها كل الأفلاك الدهرية والكائنات الدرية ... تمتد الذرات فامتد معها إلى آفاق عمياء لم تكن، تضيئها الذات العليّة وتشكلها حسب هواها وإرادتها " [53] . هذا و يرى الكثير من الصوفية في العماء غيما رقيقا حائلا بين سماء الأحديّة ، و أرض الكثرة و ضمن هذا العماء المميز بين العالمين تتجلى الذات الإلهية في صفات الخلق " و يعترف بأن الحق في هذه الحضرة متجل بصفات الخلق فكل ذلك مقتض أن ذلك ليس قبل أن يخلق الخلق " [54] .

و تؤمن العقائد الصوفية بالاتحاد [55] و حلول الذات في المخلوقات ، و منه وصف (كموش) حاله قبل الفتق و الخلق بقوله : " هو أنا وأنا جزء فني في ذاته الكبرى فتشتت.. تشتت. " [56] ، و هو صنو ما يقوله ابن العربي في رسائله معبرا عن حال الاتحاد " فعالمي في رقة الماء لا يدرك إلا بعالمه ، و عالمه في صفاوة الماء لا يدرك إلا بعالمي في رقة الماء ، فمن اعتقد بوصول شيء إليه بلا هو فكأنه قد اعتقد وصول ذلك الشيء إليه بلا أنا ، فأنا هو ، و هو أنا " [57] ، فمحمد سناجلة يستمد وصف العماء ، و عالمه ، ثم الحلول و ضرورته من التراث الصوفي .

و يصف (كموش) الإنسان مجيء العالم و الأفلاك بمجيئه ، و قدومها قائم على قدومه ، فبه وجدت ، و لولاه لما كانت " فمني خلقت نجوم وكواكب، وبوصولي وجدت مجرات وأفلاكاً وأقماراً ونيراناً وزلازل وبراكين، في لحظة كنت الصباح والمساء وفي اللحظة التالية أكون الليل والنهار، الضوء والظلمة، وكل عدم بي يكون لا عدم " [58] ، و كأن خلق العالم موقوف على خلق (كموش) الإنسان ، و الإنسان المقصود هنا " هو الإنسان الكامل الذي هو الرابطة بين الحق و الخلق ،

بمناسبته للطرفين كما قال : « لولاك لما خلقت الأفلاك » " [59] ، كما أن فكرة الإنسان الكامل مبثوثة في التراث الصوفي بشكل كبير ، بل تعتبر عصبا رئيسا في هذا الفكر ، حيث يعتبره ابن عربي " برزخا بين الحق و العالم ، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا و يظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا " [60] و هذا عين ما رمى إليه سناجلة بقوله "هو أنا وأنا جزء فني في ذاته الكبرى" [61] .

التشكل و فكرة البرزخ

بعد أن كان (كموش) الإنسان ذرات في عالم سديمي غبارا في فضاء لا حصر لأبعاده ، و لا حد لامتداداته ، جاءه الأمر " أيها المشتت في ملكوتي "التمّ" كلمة واحدة فإذا بذراتي المبعثرة في أرجاء الملكوت تنخطف جاذبة منجذبة، لامة ملتمة، وإذا بي أتشكل وأتوحد، فيصبح لي أنا اللامحدود حد، واللامتشكل شكل " [62] ، و البرزخ " هو الحايل بين الشيئين و يعبر به عن عالم المثل ، أعني الحاجز بين الأجساد الكثيفة و عالم الأرواح المجردة ، و منه الكشف الصوري " [63] ، و يصف (كموش) مرحلة البرزخ بقوله "برزخ : فنمت أحلم بالصور وبات يحلم بي رفرفاً في عالم الرفارف." [64].

في عالم الرفارف يتحد المتشظي ليصبح كيانا ملتما لكنه ليس إنسانا بعد إنه " الكائن الأولي المائع الذي لا أعرف له اسماً فيرن الصوت أنت الهيولي." [65] ،فكموش أصبح هيوليا بعد أن كان هباء ، و هيولية [66] كموش متأتية من تصوره بعد أن كان عديم الصورة ، و تحديده بعد أن كان ممتدا ، و هذا ما نجده في تعريف الكاشاني للهيولي حيث يقول: " اسم الشيء بنسبته إلى ما يظهر فيه من صورة ، فكل باطن فيه صورة يسمونه هيولي " [67] ، بعد المرحلة الهيولية تشكل كموش صيغة أخرى بأمر الذات الإلهية " كن رفرفاً بين الرفارف فإذا بالكرة الهلامية تتماسك وتصطك وإذا بالهيولي يصير شكلاً رغوياً يتماثل إلى هيئة بلورية بصيغة طيرية، وإذا بي ينبت لي جناحان من نور وجسد من رغوة البلور." [68]

لقد أصبح كموش في هيئة الملاك النوراني المجنح روح تسري بين الأرواح المشكلة ، فكموش حينئذ لم يكن وحيدا " فإذا المدى رفارف من كل جنس ولون " [69] .

كموش في عالم السدرة

إن سباحة الروح كموش بين الأرواح المختلفة لم تدم طويلا ، فالأرواح السابحة أنذاك كانت مختلفة الأصل " فمن رفارف صنعت من نور، إلى رفارف صنعت من بلور، إلى الرفارف النارية، والرفارف السديمية، وأخرى أثيرية " [70] ، و اختلاف المواد كان لاختلاف المآل و التكليف . أمرت الذات الإلهية كموش أن " كن روحا في السدرة " [71] ، ثم كان التبرعم في السدرة ، في الحقيقة المسار هنا في انحدار ، ذلك أننا يجب أن نعي أن الخلق الأول إنما كان في مكاشفة مع الذات الإلهية حتى كان الإنسان هو الذات الإلهية و الذات الإلهية هي الإنسان ، كان يماهيها في الامتداد و اللاّحدية ، ثم كان التشكل الأول الهيولي ، و الذي فقدت معه الروح الإنسانية صفة اللاحدية ، لكنها بقيت على مشاهدة و مكاشفة مع الذات الإلهية ، و هذا ما نقرأه حين يصف كموش ما يرى لحظة تشكله الهيولي " وكان في تلك اللحظة وهم عرش الذات طافياً فوق الماء، وتحت الماء عماء وفوقه دخان، فهو بين الدخان والماء كان، وكان العرش فوق بحر العماء، والكرسي فوق العرش، والذات فوق كل ذات " [72] .

ثم تأتي بعد ذلك مرحلة السدرة ، و هي " البرزخية الكبرى التي ينتهي إليها سير الكل و أعمالهم ، و علومهم ، و هي نهاية المراتب الأسمائية التي لا تعلوها رتبة " [73] و قد يتوهم من هذا التعريف أن السدرة أعلى المراتب ، لكن اصطلاح لفظ (الأسماء) في التعريف يحتاج للإيضاح ، و باتضاحهينجلى المراد من التعريف " الاسم باصطلاح الصوفية ليس هو اللفظ بل هو الذات " [74] و منه يظهر أن السدرة هي أعلى حد يمكن للذوات المتشكلة بلوغه ، و ما فوقه يعتبر معراجا

لغير المتشكل ، فما فوق السدرة الذات الإلهية ، و هي محجوبة عمن في السدرة و دونها ، إذا نحن في منحى تنازلي إذ في السدرة يحجب عن كموش الروح الذات الإلهية و عالم اللامحدود بعد أن كانها في مستوى أعلى .

بعد أن أصبح كموش روحا من أرواح السدرة تبرعم فيها ضمن فسيلة و سبت دهرا تلاه دهر و هو في وحدة شاملة ، ثم جاء الأمر الإلهي " إني جاعل في الأرض خليفة." [75] ليأتي الرد من الحاضرين في السدرة و حولها " أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء! " [76] ، بعدها أرسلت الروح في الجسد و تشكل كموش إنسانا بأمر الذات الإلهية " تشكل على الصورة التي تراها .فتشكلت إنساناً . " [77] ، و ألقي به في عالم الشجرة الذي هو الأرض .

لكن كموش قبل نزوله الأرض و هو متبرعم في السدرة عاش حياة وحدة شاملة كما سبق و أشرنا ، في تلك الوحدة لم يكن كموش منقطعا عن الذات الإلهية ، حيث أنه كان في حوار معها ، يتعلم منها ، و تعلمه ، يسائلها فتجيبه ، لقد كان في تحضير إلهي لما سيقابله لاحقا ، هذا الحوار الذي يشغل محكيا كاملا هو محكي (كموش في حزنه ووحدته) ، حزن فسرنا سببه آنفا لكونه انفصل عن الذات الإلهية انكشافا ، و أصبح محدودا بعد أن كان مطلقا ، و هي بداية المسير للفناء كما هي أسوة الخلائق .

في هذا المحكي يعقد مشهد حواري [78] بين المخلوق و الخالق مفاده علة و سبب الخلق ، و يحوي هذا المقطع خلوة بين المخلوق كموش ، و خالقه ، و الخلوة من حيث معناها عند الصوفيين " محادثة السر مع الحق بحيث لا يرى غيره ، و حيث لا ملك و لا رقيب " [79] ، و هو ما نلمسه في الصوت الخفيض الذي كلمت به الذات الإلهية كموش " همس لي بصوت حان خفيض: أعلمت؟قلت : لا " [80] و هو قرب يدل على دنو و محبة بين المخلوق و خالقه ، بل و يدلل على حب من جانب الخالق أشد ، إذ هو من ابتدر بالسؤال للتعليم : أعلمت ؟ .

و تعلم الذات هنا مخلوقها بحالة الخلق قبل وجوده و تحققه ، فتقول " قبل الوجد كان الواجد " [81] ، لكن هذا الذات كان وحيدا " فاعترته الوحشة وعماء الوحدة " [82] فـ " عرف فأحبّ أن يعرف " [83] فالوحدة الشاملة التي كانت تعيش فيها الذات الإلهية ، أدت بها لفكرة الخلق ، و لما كانت معرفتها سابقة لفضلها ، و خلقها ، كان المخلوق ، و الموجود متمثلا في (كموش) الإنسان ، و هذا بالضبط ما نجده في الفكر الصوفي المعبر عنه بالحديث المنسوب إلى النبي صلى الله عليه و سلم عن ربه أنه قال : " فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق " و هو حديث ضعفه بعض أهل العلم [84] و هو الحديث الذي ذكره الكاشاني في معجمه حين عرف الوصل بقوله " هو الوحدة الحقيقية الواصلة بين البطون و الظهور و قد يعبر به عن سبق الرحمة بالمحبة المشار إليها في قوله « فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق » " [85] . و لفظ – أن أعرف- يقرأ في رواية بفتح الهمزة و كسر الراء كبناء للمعلوم منسوب إلى الله عز و جل ، و في رواية مبني للمجهول مضموم الهمزة ، مفتوح الراء ، و معناه كي يعرف الخلق الله إذ خلقهم ، لأن انعدام الخلق انعدام للمعرفة .

و لما أراد خالق كموش أن يعرف فعرف ، بعدها " عشق فأحب أن يعشق " [86] و الحب و العشق ، معطى أساسي ينبني عليه الفكر الصوفي ، و انبنى على الحب القديم للذات الإلهية في عالم الأزل محبة حاضرة في قلوب المؤمنين موجبة لدخول الجنان في هذا المعنى يقول عبد الغني النابلسي " و السبب في محبته تعالى للتوابين أن المحبة القديمة التي هي عين الذات العلية على التنزيه التام لها ظهور تام في عالمها الذي هو عينها ، و لها ظهور في عالم الأسماء ، و لها ظهور في عالم الأفعال و المنفعلات ، و جميع ما عدا الذات نسب و إضافات موجودة بالنسبة إلينا غير موجودة بالنسبة إليه تعالى " [87] ، و محبة الخالق في الفكر الصوفي هبة ربانية " إنها إرادته لتقريبه و تخصيص محله ، فمحبته إرادته لإكرامه " [88] .

و يواصل رب كموش سرد وقائع خلق كموش قبل وجوده ، فبعد أن عرف،و أحب ، أراد أن يوجد فـ " فدنى فتدلى[...]فكان قاب قوسين أو أدنى[...]ثم تملىّ فتجلّى " [89] ، و الدنو هنا هو الاقتراب بالنزول ، لأن مرتبة المخلوق في هذا المستوى أدنى من الخالق كما سبق و أشرنا ، و هو المعبر عنه بلفظ (تدلى) ، فنزل إلى مرتبة (قاب قوسين) ، و هي مرتبة في السدرة ليس أعلى منها إلا مرتبة (أو أدنى) ، أي أدنى من الخالق ، و هي (=مرتبة قاب قوسين) " مقام القرب الأسمائي باعتبار التقابل في الأمر الإلهي المسمى دائرة الوجود ، و هو الاتحاد بالحق مع بقاء التميز و الإثنينية المعبر عنه بالاتصال و لا مقام ، أعلى من هذا المقام إلا مقام «أو أدنى» " [90] .

عند نزول خالق كموش إلى هذه المرتبة (تجلّى) ، أي انكشف ليخلق ، و التجلي مراتب كما يرى الصوفيون ، تجل أول الذات للذات و لا ضرورة في هذا التجلي للمخلوقات ، تجل ثان يظهر به لأعيان الممكنات الثانية و للحق بهذا التجلي نزول من الحضرة الأحدية إلى الحضرة الواحدية ، ثم تجل ثالث و يسمى بالتجلي الشهودي و هو ظهور الوجود المسمى باسم النور ، و الرحمان الذي يوجد به الكل [91] ، فالتجلي في هذا المقام يقصد به التجلي الأول ، لأن كموش لم يوجد بعد ، و كذا الخلائق ، فلا اعتبار للأعيان و الشهود ههنا ، ما دام ما عدا الذات عماء .

ثم إنه لما دنا و تدلى " فاض به العشق فأوجد " [92] ، و هنا تفصح الذات الإلهية عن علة الخلق و سببه ، إنه العشق ، فالعشق سبب وجود كموش في عالم كان في الأصل عماء ، و سرابا من غمام و هباء .. ، إن هذا الغوص في هذه العوالم يحمل من الصفاء في ذهن متدبره الكثير في التراث الصوفي ، و لا يمكن لأحد أن يدرك كنه هذه الغيبيات و الروحانيات إلا إذا انفصل عن حياته الجسدية ، فعالم الأرواح نقي و صاف و " الأرواح خلقت كاملة المعرفة بالله تعالى و لكن طرأ عليها الجهل بمخالطتها للجسم " [93] ، و سناجلة يغوص في عوالم المحادثة [94] الخالقية كاشفا الحجب عن عوالم خاصة ، يرى فيها الصوفيون منتهى البغية و الرجاء .

و بالعودة إلى العشق الإلهي ذلك السر الفوقي الذي به تسرب الجمع إلى الشتات ، و التصور إلى الهباء ، و الإثنينية إلى الأحدية .. إن " العُشق ألفة روحانية و إلهام شوقي " [95] كان مبتدأها الذات الإلهية ، و " أوجبها الله تعالى على كل ذي روح ليحل به اللذة العظمى التي لا يقدر على مثالها إلا بتلك الألفة " [96] ، لكن كموش الإنسان لم يبادل الذات ذات المحبة ، بل " صددته وجحدته " [97] ، فآلم الصد الخالق " فكسره صدك فتألم وأوجعه جفاك فتعلم " [98] ، فأراد أن يسقيك (=كموش) نفس الكأس التي تجرعها ، كأس الوحدة ، و ألم الصّد فـ " أنشأ صيغة أخرى " [99] ، و الصيغة الأخرى المقصودة ههنا هي الخلق الإنساني ، الناس كما هم في واقع الحال على الأرض ، لأن روح كموش ههنا إنما قصد بها الإنسان الكامل [100] ، لأنه سيتصف بالحضرة الواحدية [101] ، فهو الروح الكلي الأعظم [102] الذي " ليس ببسيط ولا مركب و لا يقصد طريقا و لا يتنكب ، منزه عن التخيير و الانقسام ، مبرأ عن الحلول في الأجسام " [103] ، فكان تجرع كموش الإنسان الأول للوعة الوحدة ، و ذلك لسبب تعليمي غرضه " أوجدنا وحيدين وغريبين لنعرف مقدار كربه وعناء وحدته " [104] فعلاقة الصد من طرف المخلوق للخالق ، أدت إلى خلق ظل لهذا الكامل حتى يختبر نفس الاختبار ، و الصد نقيض الوصل المتأتي بالوحدة الحقيقية الواصلة بين البطون و الظهور [105] .

كان الصد و كان اللوم ، " وكان وكان وكان ... ثم أنت من كان " [106] ، بعد اللوم و التأنيب من الذات الإلهية ، و خلق الصيغة الأخرى ، و التي هي ظل الصيغة الأولى ، أخذ كموش يتساءل " فمن الواجد؟ " [107] أي أنه يتساءل عمن وجده . و هو تساؤل مشروع في هذه الحضرة ، إذ أن كموش الآن أمام خيارين ، ذات إلهية أزلية أحدية تجل عن الجمع و التحجيم ، و روح إنسانية متجسدة في معطى (الإنسان الكامل) كما سبق و أشرنا ، فيجيب محاوره " ظل الوجد"

[108] و ليس ظل الوجد إلا الإنسان الكامل الذي سبقت الإشارة إليه لأنه الظل الأول [109] للذات الإلهية المتسامية ، أو كما يعرفه الكاشاني بقوله " ظل الإله هو الإنسان الكامل المتحقق بالحضرة الواحدية " [110] ، فهو الواسطة للفيض الإلهي بينه ، و بين عالم المخلوقات كما سبق و أشرنا و ذلك بمناسبته للطرفين ، عالم الأرواح العلية ، و عالم المخلوقات الدنيّة " هو مرآة منورة ترى حقيقتك فيها مصورة فإذا رأيت صورتك قد تجلت لك فاعلمها فتلك بغيتك قد وصلت إليها فالزمها " [111] . و هذا الظل الإلهي أيضا واسطة لهذا الفيض الإلهي للمخلوقات لذلك يسمى أيضا واسطة المدد أي " مدد الحق إلى الخلق ، و هو الإنسان الكامل الذي به و من مرتبته يصل فيض الحق " [112] .

ثم يواصل كموش في طرح التساؤل فبعد أن عرف الواجد ، سأل عن الواحد لأنه إزاء إثنينية أحدية الحق متمثلة في الذات العلية ، و روحا كاملة متجسدة في الحضرة الواحدية فقال : " فمن الواحد؟ " [113] و التساؤل كما نرى يتوجه دائما للفاعل (الواجد/الواحد) و هو دأب النفس الإنسانية ، إنه التساؤل عن الفاعل ، الفاعل المباشر في وجوده ، فيجيبه محاوره "ظل الأحد" [114] ، و لما كان التساؤل الإنساني القاصر عن الفاعل المباشر متمثلا في (اسم الفاعل) ، يكون الجواب من الإنسان الكامل و العقل الأول و واسطة الفيض الرباني دائما بصيغة المصدرية الدالة على أصالة الفعل كما هو ، لا كما ينتسب إلى فاعل (الوجد ، الأحد) .

و الأحد " هو اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات و الأسماء و النسب و التعيينات عنها " [115] ، و هو تجلي الذات الإلهية في الأحديّة بذاته و لذاته ، و لا اعتبار هنا لا للأسماء و لا للصفات ، هو الأحد اسم لصرافة الذات المجردة من الاعتبارات الحقيّة و الخلقية [116] ، و كما نرى هنا الأحدية في مقابلة مع الواحدية و بإلمامنا بمعطى الأحدية يتجلى لنا معنى الواحدية ، و الواحدية أدنى مرتبة من الأحدية من منظور قابلية انتشاء الأسماء (الذوات) و تعددها فهي " اعتبار الذات من حيث انتشاء الأسماء منها و واحديتها بها مع تكثرها بالصفات " [117] ، و هي تتحقق " إذا ظهر باسمه لم يظهر بذاته فيما عدا مرتبته الخاصة و هي الأحدية " [118] (*) .

فالواجد ، و الواحد كلاهما ظل للوجد الأحد ، أي انتشاء كموش الإنسان المتسائل مردود للواحد ظل الإله ، فمن يكون إذا كموش ؟ ، هذا تساؤل يجب أن يطرح حين يتعرف على أصل خلقته و الحكمة منها ، من هو ؟ ماذا يمثل بالنسبة للواحد و الأحد ؟ ، بالنسبة للواجد و الوجد ؟ ، إنه تساؤل كان يجب أن يطرح في هكذا مستوى من المحادثة العليّة ، و بذاك أراحنا من الاستنتاج و التنقيب و التكهن فكان السؤال ، و كان الجواب : " قلت: فمن أنا؟قال: ظل ظل الوجود " [119] ، و كما نرى تتضاعف قيمة الظل ههنا لمرتين مكونة (ظل الظل) و الظل نقيض النور ، و النور هو الحق سبحانه ، فهو موجب بهذه الصفة في نفسه ، مسلوبة من غيره ، فكل الممكنات مضاءة بنوره يعتريها الظل ، و التي هي في الأصل معدومات أحياها الحق بنوره ، و الظل " هو الوجود الإضافي الظاهر بتعيينات الأعيان الممكنة ، و أحكامها التي هي معدومات ظهرت باسمه النور " [120] ، و لما كانت الذات الإلهية نورا كان ظلها الأول الإنسان الأول كما سبق و أسلفنا و منه يكون كموش صورة الإنسان الكامل الظل الثاني ، و بعلاقة التعدية في الظل يكون كموش (ظل ظل الوجود) أي ظل ظل الذات الأزلية .

و هذا ليس بالغريب لأن كموش صورة الإنسان الأول إنما هو معمر الأرض و خليفة الذات العلية على أرضه و التي هي العالم ، فبكونه ظل الظل لا يصح إلا أن يعيش في عالم التجسد و التجسم هذا " العالم هو الظل الثاني ، و ليس إلا وجود الحق الظاهر بصور الممكنات كلها " [121] ،و لا أدل على ذلك مما يقول سناجلة على لسان كموش حينما يسائله محاوره " قال – من أنا ؟قلت – أنا " [122] . فتم الجواب و عُرِف المقام .

إن معرفة سر الخلق و سببه ، و طريقته يعتبر في عرف كموش تحضيرا لما سيأتي ، إذ أن الخلق تم لحكمة ، للعبادة و عمارة الأرض و الاستخلاف فيها . و لا يكون ذلك إلا بالتكليف ، و التكليف في هذا المحكي لم يكن بالأمر أو النهي ، بل كان بإشارة عن طريق النظر إلى المآل : " قال: انظر . فنظرت فإذا بي في عالم الفناء " [123] ، إن هذه العبارة على قصرها تختزل الكثير ، و طول العبارة تختصره الإشارة ، فتبيان المستقر الأرضي ، و الواجب الديني الدنوي ، و المآل الأخير يطول شرحه ، فأطلعه فإذا هو في عالم الفناء .

و لعبارة (عالم الفناء) مناسبة لطيفة مع ما نرمي إليه ، إذ هي رابط [124] محيل مميز ، يحيلك على محكي (عتيق الرب) ، فالاطلاع هنا كان من باب علم الغيب الذي سيأتي ، لأن كموش المخلوق الذي يحضر ليكون خليفة على الأرض لم ينزل إليها بعد ، و لم يعش فيها حتى يعلم أن قيامته ستكون عليها ، و يستنتج منه أنها عالم للفناء ،إن كل هذه الغيبيات متعلقة بعلم الذات الإلهية المحفوظ على اللوح [125] ، فيحصل لدى كموش نوع من تجلي الأفعال ، " و يكشف له عن اللوح المحفوظ ، فيشاهد ما يريده الله تعالى منه قبل وقوع الفعل عليه ، و على غيره ، بمثابة واحدة ، فيشهد هذا المحل من اللوح المحفوظ ، فيطلع على سر القدر ، فيشهد بلا شهود ، ينسب إليه ، و يعلم بلا علم و يرى بلا رؤية " [126] ، و هو من الاستباق لما يحصل في الامتحان على الأرض .

بعد القراءة الفاحصة لمحكيي (كموش في الزمن العماء) ، و (كموش في حزنه ووحدته) ضمن السياق الصوفي ، و الذي لا يمكن قراءتهما خارج هذا السياق لتحديد الفواعل و تدرجية التكليف ، ننتهي إلى فكرة مفادها أن هذه الرواية التفاعلية ككل تسبح ضمن ذات السياق ، لأن امتدادات المحكيين السابقين تشمل المحكيين الباقيين ، و لأن كموش سينزل إلى الأرض كبدائي ليقتل التنين (لوتان ذي الرؤوس السبعة) و الذي لا يرمز إلا للشيطان أو للقوى الشيطانية في الأرض في محكي (كموش في زمن الشجر) و المآل الذي اطلع عليه كموش بين يدي فيض الخلق –الإنسان الكامل- إنما كان عالم محكي (عتيق الرب) ، و بهذا تتكون لنا صورة كاملة عن الرواية ضمن سياقها الصوفي .

كما عقد سناجلة مناسبة بين تقسيم محكيات روايته التفاعلية و تقسيم الصوفية للعوالم حيث أنها أربعة في كل منهما ، فمحكيات سناجلة هي : عتيق الرب ، عالم الشجرة ، الزمن العماء ، و كموش في حزنه ووحدته ، و العوالم عند الصوفية أربعة على رأي ابن عربي الذي فصل لها في كتابه الكبير الفتوحات المكية يقول في معرض حديثه عن هذه العوالم " نقول : إن العوالم أربعة : العالم الأعلى و هو عالم البقاء ، ثم عالم الاستحالة و هو عالم الفناء ، ثم عالم التعمير و هو عالم البقاء و الفناء ، ثم عالم النسب " [127] .

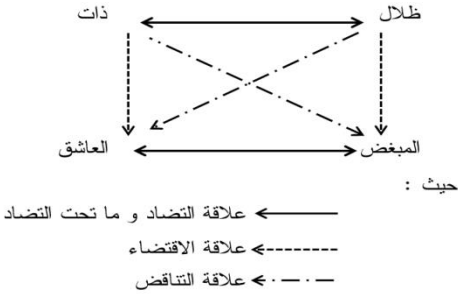
و ليست محكيات سناجلة إلا انعكاسا لعوالم ابن عربي ، حيث يقابل العالم الأعلى أو عالم البقاء لابن عربي محكي الزمن العماء من حيث اللازمنية و اللامكانية حيث يعتبر عالما للأحدية سابقا عن ورود الأسمائية (الذوات الإنسانية) و التي مصيرها الفناء ، و عالم الاستحالة يقابل محكي عتيق الرب الذي سماه سناجلة ضمن روايته " فنظرت فإذا بي في عالم الفناء . " [128] يقصد المحكي الذي يفنى و تقوم فيه قيامته (عتيق الرب) ، و يقابل عالم التعمير محكي زمن الشجر و الفناء في هذا العالم هو فناء جسد كموش و بقاؤه هو بقاء لأسطورته كإله يمنح التمكين فيما بعد لعتيق الرب في زمن الفناء ، أما عالم النسب فيقابل محكي كموش في حزنه و وحدته ، حيث علم كموش الروح في هذا المستوى علة خلقه و من الواحد ، و من الواحد ، و " من أنا؟ " [129] و هي أسئلة تثبت نسبة كموش لهذا العالم الموجود حبا فيه ، و له .

لقد ركز سناجلة على فكرة واسطة الفيض الإلهي ، أو العقل الأول ، أو الإنسان الأول و الأكمل كما يسميه المتصوفة لكن هل قصد سناجلة من وراء إقحامه في الرواية الحقيقة المحمدية ، أو النبي محمد صلى الله عليه و سلم ، ذلك أن كتب

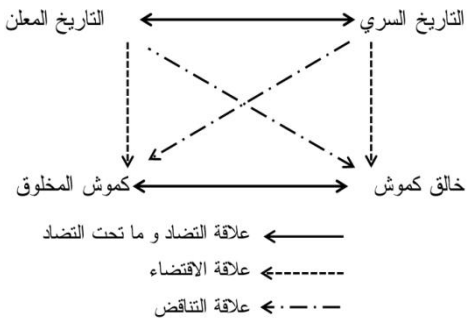
الصوفية تكاد تجمع على هذه الحقيقة عند التعريف بواسطة الفيض هذه [130] ، لأن صورة هذا الإنسان الكامل متجسدا في كموش الأول سيُؤَلّه في (عتيق الرب) بعد ذلك لأنه هزم الشيطان (التنين لوياثان) في (زمن الشجر) ، و يكون اسمه " رب الأرباب كموش المتعال "[131] ، و لقب رب الأرباب لا يقرأ إلا في سياقه الصوفي و الذي بيانه : " الحق باعتبار الاسم الأعظم و التعيين الأول الذي هو منشأ جميع الأسماء [...] لأنه عليه السلام مظهر التعيين الأول فالربوبية المختصة به هي هذه الربوبية العظمى " [132]. و يعتبر الصوفية تأليه الإنسان لا يضر بالإيمان بالذات الإلهية من حيث الخلافة لله على أرضه " فكما أن الإنسان عالم صغير من طريق الجسم كذلك هو أيضا حقير من طريق الحدوث ، و صح له التّأله لأنه خليفة الله في العالم و العالم مسخر له مألوه كما أن الإنسان مألوه لله تعالى " [133] .

و تأييده إنما كان شريعته ، لأنه في النهاية رسول و للرسول تعاليم ، و كانت النهاية كما رأينا بالغضب الإلهي و الظلال " فصاح بي إنها الساعة يا مولاي ويوم القيامة، قد غضب الرب وحقت علينا كلمته " [134] ، و الذي حدث في نهاية الرواية و إسدال ستارها على قيامة عتيق الرب و جنده و التي اتسمت بالغضب الإلهي ، أن عتيق الرب و أتباعه ألّهوا قوة رب الأرباب كموش ، و لم يألّهوا حبه ، و هي العلاقة التي يجب أن تقوم بالتعدي بين الذات الإلهية العاشقة ، وواسطة الفيض الإلهي الحقيقة المحمدية ، و منها إلى باقي الخلق ، فالخطأ ناشئ في تأليه القوة المنفرة من الآخر عوض الحب المتفهم للآخر ، و بهذا يمكننا فهم العنوان المركب الذي عنونت به هذه الرواية و الذي يحوي عنوانا من جزئين أحدهما رئيسي و الآخر متفرع عنه (ظلال العاشق .. التاريخ السري لكموش) .

و شقا العنوان بنيا على علاقة التناقض فالعنوان كما هو مبين من خلال المربع أدناه مبني على علاقة التناقض ، حيث جمع المتناقضين في المركب الاسمي للعنوان الرئيسي ، ليحيل للمسكوت عنه ، فالظلال هنا تشير لـ (كموش) الإنسان كونها ظل لـ (الذات الإلهية) الخالقة له من (عدم) حيث نجد ذلك صريحا في محكي (كموش في حزنه ووحدته) ، حين سأل (كموش) الروح الذات الإلهية " قلت: فمن أنا؟قال: ظل ظل الوجود " [135] ، فـ (كموش) هنا هو الظل لـ (الذات الإلهية) ، و العشق هنا من صفات الذات لا من صفات الظل هذا الأخير الذي يكتسب صفة ضديدة لها هي الصّد ، فقد خلقت (الذات) المخلوق (الظل) حبا و عشقا لهذا المخلوق " قال: ففاض به العشق فأوجد[...]قال: ثم أنت من كان " [136] ، لكن (الظل) ديدنه الجحود و الصّد " قال: فنظرته فما قدرته حقه[...] قال: فصددته وجحدته " [137] . فالعنوان المبني على علاقة التناقض يحيل إلى المسكوت عنه بعلاقة الاقتضاء (كموش الإنسان المبغض) . كما يتأتى لنا قراءة عنوان آخر بعلاقة الاقتضاء يصح على الرواية هو (الذات العاشقة) و (الذات) هنا نسبة إلى (خالق الأكوان و كموش) .

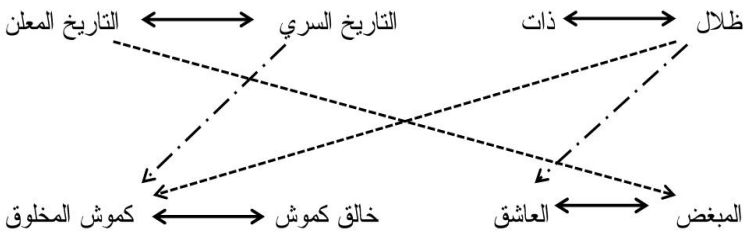


كما بنى المؤلف العنوان الفرعي أيضا على علاقة التناقض ، فبما أننا عرفنا أن (الظلال) تشير إلى (كموش) الإنسان فإن تاريخ الإنسان ليس بالسرية التي يعدم معها العلم إن عن طريق الوحي الإلهي ، أو الحفريات ، أو المخطوطات و الآثار ... ، فملفوظ (التاريخ السري) يعرف عن طريق ضده (التاريخ المعلن) ، و ملفوظ (كموش) المخلوق يعرف بملفوظ خالقه (خالق كموش) ، بهذا يتشكل المربع كالتالي :

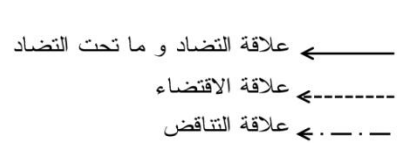


فالعنوان الفرعي انبنى كسابقه على علاقة التناقض ، (التاريخ السري لكموش) ، و هو ما يحيل إلى العنوان الحقيقي عن طريق علاقة الاقتضاء (التاريخ المعلن لكموش) ، ولهذا العنوان الأخير شواهد عديدة ، كما أسلفنا ، خاصة إذا علمنا أن المحكي الرئيسي [138] يحكي قصة حجر (ميشع بن كموشيت) [139] الأثري ، كما يمكننا قراءة عنوان آخر عن طريق علاقة الاقتضاء و هو (التاريخ السري لخالق كموش) .

و بضم المربعين معا ينتج العنوان الكامل ، و الذي بناه مؤلف الرواية على محور التناقض كما سبق و أشرنا :



خطاطة مزدوجة للعنوان [140]



و العنوان في الحقيقة ينبني على فهم القارئ و لا يحيل لما في المضمون بشكل مباشر ، بقدر ما يراوغ ليفهم بعد قراءة الرواية ضمن سياقها الصوفي و سبر أغوارها ، و العنوان المعطى في الحقيقة ليس إلا واجهة كاذبة لعنوان آخر حقيقي مفاده : كموش المخلوق المبغض ، التاريخ المعلن للظلال العاشق . و هذا العنوان الأخير يمكن الوصول إليه من خلال الجمع بين أطراف الخطاطة الأخيرة الأربعة .

الهوامش والمراجع

[1] علي بن السيد أحمد الوصيفي : موازين الصوفية ، دار الإيمان للطبع و النشر و التوزيع الإسكندرية (مصر) ، د.ط ، 2001 ، ص : 36 . و ينظر أيضا : ماسينيون ، مصطفى عبد الرازق ، تر : إبراهيم خورشيد و آخرون ، دار الكتاب اللبناني للطباعة و النشر و التوزيع بيروت (لبنان) ، ط:1 ، 1984 ، ص : 26/25 .و قد زاد ماسينيون و عبد الرازق على ما قال علي الوصيفي بنسبة الاشتقاق اللغوي إلى (صوفة القفا) و هي الشعيرات النابتة عليه ، و (صوفي) أي مطاوع و صافي من الأصل صفا . و الأخير يوافق الأول في كون أصل الاشتقاق عائد إلى لبس الصوف .

[2] محمد بن علي التهانوي : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم ، تر : عبد الله الخالدي تح : علي دحروج ، مكتبة لبنان ناشرون بيروت (لبنان) ، ط : 1 ، 1996 ، ج:1 ، ص : 457 .

[3] أحمد بن محمد بن علي الفيومي : المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، المكتبة العلمية بيروت (لبنان) ، د.ط ، د.ت ، جزء:1 ، ص : 352 .

[4]عرف ابن فارس الكلام المولد بالذي لا أصل له في لغة العرب ، ينظر : أحمد بن فارس أبو الحسين : معجم مقاييس اللغة ، دار الفكر دمشق (سوريا) ، د.ط ، 1979 ، الجزء : 3 ، ص : 302 .

[5]أحمد مختار عمر و آخرون ، معجم اللغة العربية المعاصرة ، عالم الكتب بيرت (لبنان) ، ط : 1 ، 2008 ، ج : 2 ، ص : 1337 .

[6] ينظر : رينهارت بيتر أن دوزي : تكملة المعاجم العربية ، تر : محمد سليم النعيمي و جمال الخياط ، وزارة الثقافة و الإعلام (العراق) ، ط: 1 ، 1979 ، ج : 6 ، ص : 484 .

[7]محي الدين بن عربي : اصطلاحات الصوفية ، مكتبة مدبولي القاهرة (مصر) ، ط : 1 ، 1999 ، ص : 25 .

[8]عبد الكريم الجيلي : المناظر الإلهية ، تح : نجاح محمود الغنيمي ، دار المنار للنشر و التوزيع القاهرة (مصر) ، ط:1 ، 1987، ص : 170 .

[9]أبو القاسم القشيري : الرسالة القشيرية ، تح : عبد الحليم محمود ، و محمود بن الشريف ، مؤسسة دار الشعب للصحافة و الطباعة و النشر القاهرة (مصر) ، د.ط ، 1989 ، ص : 18 .

[10]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، تحقيق : عبد العال شاهين ، دار المنار القاهرة (مصر) ،ط:1، 1992 ، ص 174 .

[11]إحسان إلهي ظهير : التصوف .. المنشأ و المصادر ، إدارة ترجمان السنة لاهور (باكستان) ، ط:1 ، 1986 ، الباب : 1 ، ص : 36 .

[12]نفسه ، الصفحة نفسها .

[13]نفسه ، الصفحة نفسها .

[14]ينظر : إحسان إلهي ظهير : التصوف المنشأ و المصادر ، مرجع سابق ، ص : 31 .

[15]أبو القاسم القشيري : الرسالة القشيرية ، مرجع سابق ، ص : 42 .

[16]سهل بن رفاع العتيبي : الرؤى عند أهل السنة و الجماعة و المخالفين ، دار كنوز إشبيليا الرياض (المملكة العربية السعودية) ، د.ط ، د.ت ، جزء : 1 ، ص : 287 .

[17]نفسه ، ص 286 .

[18]تقي الدين بن تيمية : مجموع الفتاوى ، تح : عبد الرحمان بن محمد بن قاسم ، مجمع الملك فهد المدينة النبوية (المملكة العربية السعودية) ، د.ط ، 1995 ، جزء : 11 ، ص : 5 .

[19] سهل بن رفاع العتيبي : الرؤى عند أهل السنة و الجماعة و المخالفين ، مرجع سابق ، ص : 286 .

[20]ينظر أيضا : سهل بن رفاع العتيبي : الرؤى عند أهل السنة و الجماعة و المخالفين ، مرجع سابق ، ص :286/ 287 .

[21]ينظر : محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية (الإيضاح و البيان لمطلح أهل العرفان- المعجم الصغير) ، دار الحكمة الجزائر العاصمة (الجزائر) ، د.ط ، 2007 ، الجزء الثاني ، ص : 349 .

[22]نفسه ، الصفحة نفسها .

[23]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 74 .

[24]ينظر : محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية – الإيضاح و البيان ، مرجع سابق ، جزء : 01 ، ص : 350 .

[25]ينظر نفسه ، جزء : 02 ، ص : 227 .

[26]نفسه جزء : 01 ، ص : 184 .

[27]نفسه ، جزء:2 ، ص : 163 .

[28]محمد إبراهيم الفيومي : تاريخ الفكر الديني الجاهلي ، دار الفكر العربي القاهرة (مصر)، ط : 4 ، 1994 ، ص : 522 .

[29]ينظر : إحسان إلهي ظهير : دراسات في التصوف ، مرجع سابق ، ص : 119 .

[30]الندوة العالمية للشباب الإسلامي : الموسوعة الميسرة في الأديان و المذاهب و الأحزاب المعاصرة ، إشراف و مراجعة : مانع بن حماد الجهني ، دار الندوة العالمية للطباعة و النشر ط : 4 ، 1420هـــــ ، جزء : 1 ، ص : 261 .

[31]سهل بن رفاع العتيبي : الرؤى عند أهل السنة و الجماعة و المخالفين ، مرجع سابق ، ص : 296 .

[32] محمد مرتضى الزبيدي: حكمة الإشراق إلى كتاب الآفاق ، مطبعة المدني القاهرة (مصر) ، ط : 1 ، 1990 ، ص 52.

[33] جوزيف فندريس : اللغة ، تر : عبد الحميد الدواخلي و محمد القصاص ، المكتبة الأنجلو- مصرية ، د.ط ، 1950 ، مجلد1 ، ص 32 .

[34] عبد الملك مرتاض : نظرية النص الأدبي ، دار هومة للطباعة و النشر و التوزيع بوزريعة-الجزائر العاصمة (الجزائر) ، د.ط ، 2007 ، ص : 124 .

[35] نفسه ، الصفحة نفسها .

[36] محمد مفتاح : دينامية النص ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء (المملكة المغربية) ، ط:3 ، 2006 ، ص : 129 .

[37] نفسه ، الصفحة نفسها .

[38] نفسه ، ص : 130/129 .

[39] ينظر : نفسه ، ص : 130 .

[40] ينظر : فاطمة البريكي : مدخل إلى الأدب التفاعلي ، مرجع سابق ، ص : 112 .

[41] عبير سلامة : النص المتشعب و مستقبل الرواية ، مقال إلكتروني على الشبكة ، الرابط :
www.nisaba.net/3y/studies3/hyper.htm تاريخ الاطلاع : 2016/10/11 ، التوقيت : 17:36 .

[42] المسرد storyspace تقنية مبتكرة من طرف ميشيل جويس michaeljoyce و ديفيد جي بولتر D.J.Bolter سنة 1984 . تسمح بتقديم الرواية عن طريق تقنية النص المتفرع .

[43] ينظر : فاطمة البريكي : مدخل إلى الأدب التفاعلي ، مرجع سابق ، ص : 115/114 .

[44] ينظر : نفسه ، ص : 115 .

[45] ينظر : سعيد يقطين : من النص إلى النص المترابط ، من النص إلى النص المترابط مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي ، المركز الثقافي العربي بيروت- الدار البيضاء ،ط : 1 ، 2005 ، ص : 256 .

[45] محمد أسليم :المشهد الثقافي العربي في الأنترنيت (قراءة أولية) ، رابط : http://www.addoubaba.com/aslim.htm.

46 سعيد يقطين : من النص إلى النص المترابط مرجع سابق، ص : 244 .

[48] ورد هذا المصطلح للتعبير عن المراد هنا و الذي قصدنا به النصوص السردية المتمفصلة ضمن العقد في النص المترابط ، ينظر : عبد القادر فهيم شيباني : سيميائية المحكي المترابط (مقدمة نقدية للرواية الرقمية) ، مقال ضمن مجلة (مقاليد) ، مجلة جامعية صادرة عن جامعة قاصدي مرباح (ورقلة) ، عدد : 04 ، جوان 2013 ، ص : 35 و ما بعدها .

[49] الحديث وارد في مسند أحمد بنصه هذا تحت رقم 16188 . ينظر : أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل : مسند الإمام أحمد ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط و آخرون ، مؤسسة الرسالة ، د.ط 2001 ، ج:26،ص : 108 .و هذا الحديث موجود أيضا في سنن الترمذي بتغيير طفيف في الكلمة المسطر تحتها في النص حيث جاءت في كتاب السنن بقوله (و خلق) عوض (ثم خلق) . ينظر: محمد بن عيسى الترمذي: الجامع الكبير (سنن الترمذي) ، تحقيق : بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي بيروت (لبنان) ، د.ط 1998 ، ج :5، ص : 139 ، رقم الحديث : 3109 . كما أن الحديث موجود في كتب أخرى في متون الحديث .

[50] محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، دار الحكمة الجزائر العصمة (الجزائر) ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص : 117 .

[51] محي الدين محمد ابن عربي : الفتوحات المكية ، تح : أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية بيروت (لبنان) ، د.ط ، د.ت ، المجلد : 1 ، ص : 182 .

[52] سعاد الحكيم : المعجم الصوفي ، دندرة بيروت (لبنان) ، ط:1 ،1981 ، ص: 882.

[53] محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (الزمن العماء) .

[54] عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 149 .

[55] و يقصد به حلول ذاته سبحانه في ذات العبد حتى يكون " سمعه و بصره و لسانه و يده حيث تعم جميع قواه و جوارحه هويته تعالى على المعنى الذي يليق به " . ينظر : محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، ج:1 ، مرجع سابق ، ص : 155 .

[56]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (الزمن العماء) .

[57]محي الدين بن عربي : رسائل ابن عربي (شرح مبتدأ الطوفان و رسائل أخرى) ، تحقيق : قاسم محمد عباس و حسين محمد عجيل ، منشورات المجمع الثقافي أبو ظبي (الإمارات العربية) ، ط:1 ، 1998 ، ص 120.

[58]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (الزمن العماء) .

[59]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 73 .

[60]ابن عربي : الفتوحات ، مرجع سابق ، ج:2، ص : 391 .

[61]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (الزمن العماء) .

[62]نفسه ، المحكي نفسه .

[63]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 63 . كما يعرف البرزخ أيضا بأنه " العالم المشهود بين عالم المعاني ، و عالم الأجسام " ، و يعرف أيضا بـــ " عالم العظمة و عند الأكثرين العالم الوسط " . ينظر : محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 203 .

[64]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (الزمن العماء) .

[65]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (الزمن العماء) .

[66]هيولي لفظ يوناني بمعنى الأصل و المادة ، و هي جوهر قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال و الانفصال . ينظر : جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص : 532.

[67]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص: 72 . كما و يسميه الكاشاني بالهباء يقول " الهباء هو المادة التي فتح الله فيها صور العالم ، و هو العنقاء المسماة الهيولى " ينظر : نفسه ، ص : 71 .

[68]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (الزمن العماء) .

[69]نفسه ، المحكي نفسه .

[70]نفسه ، المحكي نفسه .

[71]نفسه ، المحكي نفسه .

[72]نفسه ، المحكي نفسه .

[73]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 120 .

[74]نفسه ص : 54 .

[75]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (الزمن العماء) . و هو مأخوذ من قوله تعالى في سورة البقرة "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ " الآية 30 .

[76]نفسه ، المحكي نفسه

[77]نفسه ، المحكي نفسه .

[78](scène) و هو المقطع الحواري الذي يأتي في تضاعيف الروايات ، و يسمى مشهدا لقرب تطابقه مع واقع القصة ، أو الحدث كما هو واقع . ينظر : جيرار جينيت : خطاب الحكاية ، مرجع سابق ، ص : 120/119 ، و ينظر : حميد الحمداني : بنية النص السردي ، مرجع سابق ، ص : 78 .

[79]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 180. و ينظر أيضا : محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 330.

[80]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (كموش في حزنه ووحدته) .

[81]نفسه ، المحكي نفسه .

[82]نفسه ، المحكي نفسه .

[83]نفسه ، المحكي نفسه .

[84]الحديث مذكور في كتب كثيرة للتفاسير على أنه أثر قدسي : ينظر : شهاب الدين محمود الألوسي : روح المعاني في تفسير القرآن الكريم و السبع المثاني ، تحقيق : على عبد الباري عطية ، دار الكتب العلمية بيروت (لبنان) ، ط:1 ،1415ه ، مجلد : 7 ، ص : 453 . و ينظر أيضا : نظام الدين الحسن النيسابوري : غرائب القرآن و رغائب الفرقان ، تحقيق : زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية بيروت (لبنان) ، ط:1، 1416ه ، مجلد : 1 ، ص : 269 .و قد ضعفه محمد المالكي . ينظر : محمد الأمير المالكي : النخبة البهية في الأحاديث المكذوبة على خير البرية ، تحقيق : زهير الشاويش مكتب الإسلامي بيروت (لبنان) ،ط:1 ، 1988 ، ص 243 . و ضعفه شيخ الإسلام ابن تيمية ، ينظر : نور الدين علي بن محمد الكناني : تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة ، تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف و محمد الصديق العماري، دار الكتب العلمية بيروت ، ط:1 ، 1399ه ، جزء:1 ، فصل:3 ، ص : 148 .

[85]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 76.

[86]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (كموش في حزنه ووحدته) .

[87]عبد الغني النابلسي : أسرار الشريعة ، تحقيق : محمد عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية بيروت (لبنان) ، د.ط ، 1985، ص : 116.

[88]القشيري : لطائف الإشارات ، تحقيق: إبراهيم بسيوني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة (مصر) ، ط:2 ، 1981 ، جزء:1 ، ص :432 .

[89]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (كموش في حزنه ووحدته) .

[90]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 159 .

[91]نفسه ، ص : 174/173. و ينظر أيضا : محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 218 و ما بعدها ، لكن بن بريكة يقسمه إلى (تجلي الأفعال ، و تجلي الصفات) .

[92]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (كموش في حزنه ووحدته) .

[93]نعلي برادة : جواهر المعاني ، دار الجيل بيروت (لبنان) ، د.ط ، 1988 ، جزء:1، ص: 156.

[94]" و هي خطاب الحق للعبد في صورة من عالم الملك " . ينظر :عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ص : 101 .

[95]محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 301 .

[96]نفسه ، الصفحة نفسها .

[97]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (كموش في حزنه ووحدته) .

[98]نفسه ، المحكي نفسه .

[99]نفسه ، المحكي نفسه .

[100]الإنسان الكامل :" أقامه الحق برزخا بين الحق و العالم ، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا ، و يظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا . " ينظر : ابن عربي : الفتوحات ، مرجع سابق ، جزء :2 ، ص : 391 . و " الإنسان الكامل هو الرابطة بين الحق و الخلق بمناسبته للطرفين كما قال «لولاك لما خلقت الأفلاك» .ينظر :عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 73 .

[101]" و الإنسان الكامل المتحقق بالحضرة الواحدية " ينظر :عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 184 .

[102]هو الإنسان الكامل ، يعرفه محمد بن بريكة بقوله " و الإنسان الكامل هو البرزخ بين الوجوب و بين الإمكان ، و منه تفيض الحقائق من الله تعالى إلى سائر العوالم ... كشف لي عن صور العقل الأول فإذا هو شيء لا يتكيف عند النظر " . ينظر: محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 113 .

[103]نفسه ، ص : 387 .

[104]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (كموش في حزنه ووحدته) .

[105]" و يعبر بالوصل عن فناء العبد بأوصافه في أوصاف الحق " . ينظر :عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 77

[106]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (كموش في حزنه ووحدته) .

[107]نفسه ، المحكي نفسه .

[108]نفسه ، المحكي نفسه .

[109] " الظل الأول : هو العقل الأول لأنه أول عين ظهرت بنوره تعالى و قبلت صورة الكثرة التي هي شؤون الوحدة الذاتية " ينظر :عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص 184 ، و كما سبق و أشرنا أن العقل الأول هو الإنسان الكامل .

[110]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص 184 .

[111]محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص : 388 .

[112]نفسه ، الجزء الثاني ، ص : 348 .

[113]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (كموش في حزنه ووحدته) .

[114]نفسه ، المحكي نفسه .

[115]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص: 51 .

[116]ينظر : محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص : 158/157 .

[117]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 73 .

[118]محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني، ص 346 .

(*) إننا نستطيع أن نفهم أن كلا من مرتبتي الأحدية و الواحدية هي تجليات للذات الإلهية الأزلية ، ذلك أن الإنسان الكامل المتمحض للواحدية ليس إلا " برزخا بين الحق و العالم فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا و يظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا " ينظر ابن عربي : الفتوحات ، جزء:2، ص : 191 .و قوله (يكون حقا) يقصد بها الألوهية لأن " الحق واحد في الوجود ، و الإنسان واحد في الكون "شرح الحق موجود في :محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص 317 . و ينظر أيضا حول الإنسان الكامل : سعاد الحكيم : المعجم الصوفي ، مرجع سابق ، ص : 158 و ما بعدها ، " و يكفي في الدلالة على قيمة مصطلح (الإنسان الكامل) الذي يمثل نظرية عرفانية كاملة ، و ألفت حوله كتب " ينظر : محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص 110 .

[119]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (كموش في حزنه ووحدته) .

[120]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 184 .

[121]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 124 .

[122]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، (كموش في الزمن العماء) .

[123]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (كموش في حزنه ووحدته) .

[124]رابط بالمفهوم التقني ، حاسوبيا بمعنى يحيلك على محكي آخر من محكيات الرواية الرقمية بمجرد الضغط عليه ، و هي تقنية منتشرة في بناء مواقع الأنترنيت .

[125]اللوح المحفوظ : " قوله عز وجل : ألم تعلم يا محمد أن الله يعلم ما في السماء و الأرض * إن ذلك العلم في كتاب يعني اللوح المحفوظ إن ذلك الكتاب على الله يسير " . ينظر : أبو الحسن مقاتل بن سليمان : تفسير مقاتل بن سليمان ، تح: عبد الله محمود شحاتة ، دار إحياء التراث بيروت (لبنان) ، ط:1، 1423ه ، جزء:3 ، ص : 137 . " ولا شيء أيضا مما هو موجود ، أو مما سيوجد و لم يوجد بعد ، إلا و هو مثبت في اللوح المحفوظ مكتوب ذلك فيه " . ينظر : محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن ، تح: أحمد محمد شاكر ، مؤسسة الرسالة ، ط:1، 2000 ، جزء : 11 ، تفسير سورة الأنعام ، ص : 403 .

[126]محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص 221/220 .

[127]محي الدين محمد ابن عربي : الفتوحات المكية ، مرجع سابق ، المجلد : 1 ، ص : 186 .

[128]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (كموش في حزنه ووحدته) .

[129]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي كموش في حزنه و وحدته .

[130]تكاد تجمع المراجع الصوفية على حقيقة الإنسان الكامل هذه بأنها الحقيقة المحمدية أو الرسول صلى الله عليه و سلم . ينظر : سعاد الحكيم : المعجم الصوفي ، مرجع سابق ، ص : 158 و ما بعدها . و ينظر : محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص : 112 حيث يعقد بن بريكة المساواة التالية (الحقيقة المحمدية=الإنسان الكامل=الرسول ﷺ) ، و هو الكلام المنقول عن ابن عربي و الجيلي و غيرهم من شيوخ الصوفية.

[131]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (عتيق الرب) .

[132]عبد الرزاق الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 165 .

[133]محي الدين محمد ابن عربي : الفتوحات المكية ، مرجع سابق ، المجلد : 1 ، ص : 182 .

[134]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي (عتيق الرب) .

[135]محمد سناجلة : ظلال العاشق ، محكي كموش في حزنه و وحدته .

[136] نفسه ، المحكي نفسه .

[137]نفسه ، المحكي نفسه .

[138] جاء هذا التوصيف لكون هذا المحكي هو المقترح كبداية للرواية من طرف المؤلف ، و هو الأطول من حيث المتن ، و هو الوحيد الذي يحوي روابط محيلة على وصلات فيديو .

[139]الحجر الأثري المنسوب للملك ميشع بن كموشيت أحد ملوك المملكة المؤابية و التي عاصمتها ديبون (ذيبان حاليا– في الأردن) ، و هي من ممالك العصر الحديدي ، ينظر : لانكسترهاردنج : آثار الأردن ، تر : سليمان موسى ، اللجنة الأردنية للتعريب و الترجمة (الأردن) ، ط : 1 ، 1965 : ص : 35 .

[140]خطاطة بنية مركزية مرنة تتماشى مع العنوان المقترح و الذي يحوي جزأين (رئيسي و فرعي) ، و هذه البنية المرنة استخدمها فيليب هامون Philippe hamon في توصيف دينامية الشخصية الروائية .ينظر فيليب هامون : سميولوجية الشخصيات الروائية ، تر : سعيد بنكراد ، دار الحوار للنشر و التوزيع اللاذقية (سوريا) ، ط:1 ، 2013 ، ص : 168 .