المجمع 19 (1445/2024)، 191-212

محمّد حسن علوان ورواية موت صغير: تجربة التصوّف المُستعادة محيي الدّين ابن العربي مُلهمًا

محمود نعامنة[1]

Muḥammad Ḥasan ʿIlwān : and his Novel: "A Small Death", "Mawt Ṣaĝīr": The Recovered Experience of Sufism Muḥyī Ad_Dīn Ibn Al- ʿArabi as an Inspirations

Mahmod Naamne

Abstract

The novel "A Small Death" by the Saudi writer Muhammad Hasan ʿAlwān; Sufi par excellence! It is a restored experience in Islamic mysticism and an "ontology" of the mystic Muḥyi 'l-Dīn Ibn al-ʿArabī, Sufi master or al-Shaykh al-Akbar, The novelist Muhammad Hasan ʿAlwān resorted to rewriting the autobiography of the Ibn al-ʿArabī; Through a contemporary narrative discourse. This modern Arabic novel is similar to the translation novels, or with the narratives of active personalities in history, such as the lives of prophets and scholars; This novel was popular in the Arab and Western world; Especially since she won the Booker Prize for Arabic Fiction in 2017.

[1] كلية أحفا.

المُلخّص:

تعدّ رواية "موت صغير" للسّعودي محمّد حسن علوان صوفيّة بامتياز! أو قل توظّف الصّوفيّة في العُمق وبامتياز! والمقولة الأخيرة هي التي أوقفتني عند هذه الرّواية لنمحّصها! هل هي تجربة مُستعادة في التصوّف الإسلامي أم هي "أنطولوجيا" خاصّة بالصّوفي محيي الدّين ابن العربي؟

لقد لجأ الرّوائي محمّد حسن علوان إلى إعادة كتابة السّيرة الذّاتية للصّوفي محيي الدّين بن العربي؛ عبر خطاب روائي معاصر. وهذه الرّواية العربيّة الحداثيّة أشبه بروايات التّراجم؛ أو بروايات الشخصيّات الفاعلة في التّاريخ، كسير الأنبياء والعلماء؛ وقد لاقت هذه الرّواية رواجًا في العالم العربي والغربي؛ سيّما وأنّها حصلت على جائزة البوكر للرّواية العربيّة عام 2017؛ وهذه الرّواية تسجّل تجربة هي الأكثر اختمارًا والأكثر نضوجا على مستوى السّرد الرّوائي في توظيف الفكر الصّوفي.

تشكّل الرّواية في لغتها وخطابها وتوجّهها، نقلة نوعيّة على مستوى التّوظيف الصّوفي[1]، من حيث الزّخم الصّوفي؛ إذ تعدّ الرّواية الأكثر حضورًا على مستوى توظيف الفكر الصّوفي من بين الرّوايات العربيّة كلّها.

تقدّم رواية **موت صغير** الموضوعة الصّوفية[2] المقرونة بحياة الصّوفي محيي الدّين ابن العربي بطريقة مبسّطة جدًا، وبلغة – رغم توجّهها الصّوفي-إلاّ أنّه تحيل وخطابها الرّوائي إلى الفكرة الصّوفيّة بأفق بسيط خال من التّعقيدات، وبعيدًا عن لبس المصطلحات والأفكار الصّوفيّة أفكار محيي الدّين بن العربي خصوصًا.

[1] وظّف الشّاعر العربي المعاصر التّراث بأنواعه ومواده المختلفة، كالنّصوص اللّغويّة والبلاغيّة والأمثال والقصص والحكايات، والأقنعة التّاريخيّة والفلسفات المختلفة؛ وقد لجأ الشّعراء الأجانب المعاصرون أيضًا إلى التّراث، وكان لجوئهم إلى التّراث تحديًا فريدًا من نوعه؛ وذلك لوجوب فهم الأديب أو الشّاعر للمادّة التراثيّة وإجراء المثاقفة المناسبة مع هذا التّراث؛ انظر في ذلك وفي باب لجوء الشّعراء الأجانب للتّراث: Eco, 1992, 68.

[2] حول التّصوّف في الأدب في العُمق؛ راجع دراسات: Naamneh, 2012؛ Naamneh, 2014؛ Naamneh, 2012.

مقدّمة

ظهر التّصوّف في الشّعر والأدب العربي المعاصر كفكرة فلسفيّة حاضرة، عبّر بها الشّاعر والأديب عن دلالات مختلفة، حتّى أصبح التصوّف موضوعة عامّة ميّزت الأدب العربي بميزتها الفلسفيّة والدّراميّة. وظهر التّصوّف في الأدب الحديث تأثّرًا من الدّيانات السّماويّة وفلسفاتها، لا سيّما الدّيانة الإسلاميّة؛ خصوصًا في القرن العشرين حين انفتح الأدب العربي على هذه الفلسفات[1].

وقد ظهرت الثّقافة الصّوفيّة في الأدب العربي الحديث في المضمار الشّعري أوّلا؛[2] ثمّ في المضمارات الأدبيّة الأخرى كالفنّ الرّوائي والمسرح والقصّة القصيرة[3]، وقد ظهرت الأفكار الصّوفيّة في الشّعر بداية لدى الشّاعر السّوري في الشّعر العربي الحديث علي أحمد سعيد إسبر (أدونيس) ؛ وظهرت لدى الشّاعر المصري صلاح عبد الصّبور (1931-1981)، الذي برز في مؤلّفه المسرحي الشّعري **مأساة الحلاّج**، وقد تميّز الشّاعر العراقي عبد الوهّاب البيّاتي (1926-1999) دون سواه بكثرة توظيفه للصّوفيّة، والأقنعة الصّوفيّة المختلفة؛ وقد استعمل هؤلاء الأفكار الصّوفيّة للتّعبير عن معان أدبيّة جديدة، بعد أن وظّفوا الأفكار الصّوفيّة بمختلف الطّرائق والتّقنيّات، الأقنعة، الرموز، والتّناصات.

وقد ظهرت هذه النّزعة أيضًا لدى الشّاعر اللّبناني يوسف الخال (1917-1987)، والشّاعر اللّبناني خليل حاوي (1925-1981) ويُشار في هذا الصّدد إلى أنّ النّزعة الصّوفيّة المبكّرة في

[1] سنير، 1986، 13.

[2] لوسيرف، د.ت، 5.

[3] إنّ نصوص الأدب الحداثي تنفتح على الماضي وتستحضره، ليحدث نوع من التّماس بين الحاضر والغائب في إطار خفي أحيانًا، وفي أطار ظاهر أحيانًا أخرى، فأحيانًا يظهر التّأثّر بالتّراث، وأحيانًا لا يظهر. انظر في هذا الباب: Philip, 1996, 86.

الأدب العربي الحديث، ظهرت أيضًا لدى شعراء عرب آخرين كأبي القاسم الشّابيّ، الذي تأثّر بفكر الصّوفيّ محيي الدّين ابن العربيّ، خصوصًا فكرة التّجلّي [1].

لقد وظّف الأدباء العرب المعاصرون الفكر الصّوفيّ في أدبهم بعد أن قرأوا التصوّف من مصادره الإسلاميّة[2]، وقد عرف هؤلاء الأدباء أنّ التّجربة الصّوفيّة تشبه إلى حدّ كبير التّجربة الأدبيّة، حتّى أنّ بعض النقّاد والأدباء سمّوا مراحل كتابة الشّعر بتسميات الصّوفيّة[3].

ففي التّجربتين الصّوفيّة والشّعريّة، هناك تأمّل وحدس؛ فالتّجربة الشّعريّة والصّوفيّة تبدآن بإشارة يسمّيها المتصوّفة "واردًا"، وفي مرحلة الكتابة الشّعريّة يبلغ الشّاعر مرحلة يسمّيها بعض النقّاد "التّمكين"، كذلك في التّجربة الصّوفيّة هناك مرحلة التّمكين، وحين يبلغ الشّاعر قمّة الإلهام الشّعري؛ يبلغ الصّوفي مرحلة "الفيض الصّوفي"[4]. والأمر الذي يشترك فيه الصّوفي والشّاعر هو الشّعور العلّي الذي يخرج من إطار الشّعور العادي "الأرضيّ"[5].

لقد اعتمد الأديب العربي المعاصر توظيف التّصوّف الإسلاميّ، عبر الأقنعة المختلفة[6]؛ وكانت هذه الأقنعة قنالًا لتصدير أفكار الشّاعر، ومن خلال فكر الشّخصيّة القناع، التي وظّفها الأديب استطاع الأديب العربي أن ينتقد واقعه وعالمه وأحيانا تحدّث عن تجربته الشّخصيّة، وعن التّجربة الكونيّة الإنسانيّة؛ فقد وظّف الأدباء العرب أشهر شخوص المتصوّفة المسلمين

[1] انظر في ذلك: Snir, 1995, 23-26. حول هذه النّزعة لدى الشّاعر التّونسي أبي القاسم الشّابيّ؛ انظر: حاوي، 1972، 58.

[2] انظر في ذلك: بلقاسم، 2000، 54.

[3] انظر: المقالح، 1981، 10؛ وراجع: ضاهر، 1997، 32؛ بنعمارة، 2000، 53-54؛ وحول علاقة فكر الحداثة الأدبي بالصّوفيّة انظر: Ernst, 1997, 201-202.

[4] راجع: بلقاسم، 2000، 229.

[5] جودة، 1980، 108.

[6] والقناع عند بعض النّقّاد يحقّق أبعادًا روحيّة وأسطوريّة وصوفيّة وفلسفيّة ونفسيّة، وفي بعض الأحيان يكون القناع تحقيق لنزوعات روحانيّة ميتافيزيقيّة. انظر في ذلك: Orwel, 1964, 164-165.

عبر الأقنعة وكان أكثرهم حضورًا، الحسين بن منصور الحلاّج (858-922)، ومحيي الدّين ابن العربي (1164-1240)، وجلال الدّين الرّومي (1207-1273)، وشمس الدّين التّبريزي (1185-1248)، وفريد الدّين العطّار (1142-1221)، وبشر الحافي (179-227)، السّهروردي المقتول (1155-1191)، وقد وظّف الشّعراء العرب المعاصرون الأقنعة الصّوفيّة، ومن خلالها الأفكار التي آمنت بها هذه الأقنعة الصّوفيّة المختلفة[1]؛ فقد كان القناع فضاءً مناسبًا للشّاعر ليبثّ عبره أفكاره[2].

لقد أصبحت الشّخصيّة القناع الموظّفة في الأدب العربي المعاصر مرآة تعكس اتّجاهين من الفكر: الأوّل الإيديولوجيا الخاصّة بالأديب ورؤيته الكونيّة والإنسانيّة؛ والأخرى الإيديولوجيا الصّوفيّة الخاصّة بفكر الشّخصيّة الصّوفيّة القناع؛ من هنا فقد أُسقط الدّور التّاريخي للقناع الصّوفي؛ فلم يعد هناك أهميّة للفترة الزّمنية والحضارة التي ينتمي إليها القناع الصّوفي؛ إنّما أصبحت هناك أهميّة للفكرة التي آمنت فيها الشّخصيّة القناع[3]. من هنا فقد أصبحت شخصيّة الوليّ الصّوفيّ الموظّفة في الأدب الحديث عبر الأقنعة بفكرها ومرجعيّها التّاريخيّة؛ مسافة يعبّر عنها الأديب والشّاعر العربيّان عن معانٍ حسّاسة كالثّورة والرّقابة

[1] يُعتبر القناع أحد أشكال الفن المبكّرة، التي كانت وظيفته محصورة بالأساس بالنّشاطات المسرحيّة الفميّة القديمة، وكان القناع وسيلة فيزيائيّة للتّخفّي، وفي مرحلة من المراحل كان القناع في المسرح يرمز لشخصيّة الإله أو أحد أعوان الإله ومقرّبيه. انظر في هذا الصّدد: Frazer, 1976, 374-375؛ Webster, 1976, 57.

[2] بنعمارة، كانت وظيفة القناع في المسرح اليوناني على وجه الحصر: 1) تمكين الممثّل أكثر من دور. 2) الكشف أمام جمهور هائل عن ملامح الشّخصيّة الخلقي والفنّي والعقلي. راجع في ذلك: Sandbach, 1977؛ Kitto, 1995. 2000، 51-52.

[3] ويرى البيّاتي أنّ القناع توفيق بين الشّخصيّة التّاريخيّة الغائبة وبين الشّخصيّة الجديدة؛ والشّاعر المعاصر يقصد أن يصل إلى مرحلة ما لحالة "التّطهير" "كاترزيس"؛ تلك التي وصلت إليها الشخصيّة التّاريخيّة؛ وبالتّالي التّعبير عن المحنة الاجتماعيّة الكونيّة وبضمنها محنة الشّعر. انظر في ذلك: Boullata, 2001, 106-117.

على الأدب ومشكلة الفرد في العالم العربي والإسلامي في مواجهة المجتمعات والتّقاليد؛ والسّلطة الحاكمة[1].

والأديب والصّوفي يسعيان دومًا لتشخيص هموم العالم، وعلى رأسها الإنسان وتعقيداته في هذا العالم؛ ويحاولان إعطاء حلول روحيّة لهذه الهموم والإشكالات؛ إنّ الأديب كالصّوفي يسعى لإكمال نقص هذا العالم، وبناء المدينة الفاضلة، والصّلة بين التّصوّف والأدب تنتج من تصوّرهما العالم الأكثر اكتمالاً من عالم الواقع، ومبعث هذا التّصوّر هو الإحساس بفظاعة الواقع وشدّة وطأته على النّفس. إنّ كلا من التّجربة الصّوفيّة والتّجربة الأدبيّة تعتمدان على الصّراع في بدء المسار، لكن هذا الصّراع برغم ما فيه من تفاوت، إلاّ أنّه يلازم الأديب في أغلب تجاربه، ولا يتخلّص منه إلاّ في حالات عالية من التّركيز والاستغراق[2].

لقد استجاب الأديب العربي الحداثي لدعوات الحداثة الأدبيّة العربيّة والعالميّة، فقد خرجت الأنواع الأدبيّة العربيّة الحداثيّة عن المألوف في أشكالها ومضامينها، وثارت على الآداب الكلاسيكيّة بكل معاييرها الشّكليّة، وكانت الصّوفيّة وتوظيفها جزءًا من هذه الثّورة، حيث رأى الأدباء العرب الحداثيّون أنّ الصوفيّة ثورة على الدين الكلاسيكيّ، ذلك الفكر الذي يتجاوز الفكرة الدّينيّة التّقليديّة، ذات الحدود والفرائض -مع أنّه كان دينيًا في العمق-وعبر هذا المنفذ استطاع الأديب العربي أن يعبّر عن معاني زمانه[3]. والأدب العربي المعاصر يلجأ للصّوفيّة لأنّه يرى فيها مخلصًا من كلّ قسريّات الكتابة، فهي تدعوه لتجاوز المعرفة العقليّة وتخطّي العالم المحسوس، وهذه الدّعوة تلقّاها الأديب العربي بشهوة جامحة، خصوصًا وأنّه كان يخرج في عصر الحداثة من إسار القسريّات الكتابيّة[4].

[1] انظر: رياض، 1998، 5.

[2] انظر: العوّادي، 1986، 29-30.

[3] انظر: هدّارة، 1981، 107.

[4] انظر: خنسة، 1980، 29.

إنّ الأديب العربي المعاصر يُصبح وبناء على الأفكار السّابقة قناعًا (Mask)، حيث يصبح الوليّ الصّوفيّ الموظّف كقناع؛ هو الأديب نفسه[1]، وتغدو تحوّلات الصّوفيّ هي ذاتها تحوّلات الأديب، وعلى سبيل المثال، يصبح محيي الدين ابن العربيّ في القصيدة هو نفسه الشّاعر عبد الوهّاب البيّاتي، أو أن تكون تحوّلات الحلاّج ذاتها تحوّلات أدونيس في **أغاني مهيار الدّمشقيّ** (1965)[2].

وقد ظهرت الصّوفيّة في السّرد الرّوائي المعاصر تحديدًا، متمثلة بتوظيفات صوفيّة مختلفة المستويات؛ فعلى سبيل المثال وظّف الرّوائيّون العرب، والفرس والتّرك؛ تقنيّة القناع؛ أو التّناصّ الصّوفيّ، وفي أحيان كثيرة، اعتمدت الرّواية الواحدة على سيرة ذاتيّة لعلم من أعلام التّصوّف الإسلامي. وقد تأثّرت بعض هذه الرّوايات ببعض كتاب التّصوّف الإسلامي، **ككتاب الطواسين** للحسين بن منصور الحلاّج، **والفتوحات المكيّة** لمحي الدّين ابن العربي[3].

وفي بعض الرّوايات العربيّة والأجنبيّة، نجد العمل الرّوائي مبنيًّا تمامًا على أحد المدوّنات الصّوفيّة، تمامًا كما فعلت الرّوائيّة التّركيّة أليف شافاق في روايتها الشّهيرة **قواعد العشق الأربعون**[4] التي تأثّرت فيها من كتابات جلال الدّين الرّومي صاحب كتاب **المثنوي**[5].

أ.1. محي الدّين ابن العربي ملهمًا

لقد لجأت الرّوايات الصّوفية العربيّة إلى توظيف المكان الصّوفي؛ وهذا التّوظيف وبنظر الكثير من النّقّاد، أكسب الرّواية العربيّة عمومًا بُعدًا حداثويًا خاصًا؛ فقد شكّلت الموضوعة الصّوفيّة أساسًا من أسس الموضوعات الحداثيّة في هذه الرّواية[6].

[1] راجع: فضل، 1997، 7-26.

[2] انظر: Al-Allaq, 1983, 211-213؛ Snir, 1994, 245-256.

[3] انظر: نعامنة، 2018، 37.

[4] انظر: شافاق، 2012.

[5] انظر: الرّومي، 1966.

[6] انظر: بنكراد، 2009، 6.

وقد ظهر التّصوّف الإسلامي واضحًا في الرّواية العربيّة المعاصرة، على مستوى الخطاب الرّوائي من جهة، وعلى مستوى اللّغة من جهة أخرى؛ وقد تميّزت رواية الرّوائي السّعودي محمّد حسن علوان **موت صغير** في توظيفها للفكر الصّوفي الملتصق أساسًا بشخص الصّوفي العربي الشيخ الأكبر محيي الدّين ابن العربي (ت 1240).

وإن صحّ تعبيرنا، لا بدّ أن نعرّف هذه الرّواية على أنّها رواية عربيّة حداثيّة تسرد أنطولوجيًا سيرة محيي الدّين ابن العربي، وهي أشبه بروايات التّراجم؛ أو بروايات الشخصيّات الفاعلة في التّاريخ، كسير الأنبياء والعلماء؛ وقد لاقت هذه الرّواية رواجًا في العالم العربي والغربي؛ سيّما وأنّها حصلت على جائزة البوكر للرّواية العربيّة عام 2017؛ وهذه الرّواية تسجّل تجربة هي الأكثر اختمارًا والأكثر نضوجا على مستوى السّرد الرّوائي في توظيف الفكر الصّوفي؛ بعد أن بلغ ذلك شعرًا في ذروته لدى رموز الشّعر العربي الحداثوي: محمود درويش، صلاح عبد الصّبور، عبد الوهّاب البيّاتي (1926-1999)؛ وعلي أحمد سعيد إسبر "أدونيس" ومحمّد عفيفي مطر.

تشكّل الرّواية في لغتها وخطابها وتوجّهها، نقلة نوعيّة على مستوى التّوظيف الصّوفي، وأنا أُجيز لنفسي أنا كاتب هذه المقالة العلميّة أن أقارب بين هذه الرّواية وبين رواية أليف شافاق **قواعد العشق الأربعون** من حيث الزّخم الصّوفي؛ إذ تعدّ رواية **موت صغير** الأكثر حضورا على مستوى توظيف الفكر الصّوفي من بين الرّوايات العربيّة كلّها.

تقدّم رواية **موت صغير** الموضوعة الصّوفية المقرونة بحياة الصّوفي محيي الدّين ابن العربي بطريقة مبسّطة جدًا، وبلغة – رغم توجّهها الصّوفي-إلاّ أنّه تحيل وخطابها الرّوائي إلى الفكرة الصّوفيّة بأفق بسيط خال من التّعقيدات، وبعيدًا عن لبس المصطلحات والأفكار الصّوفيّة أفكار محيي الدّين ابن العربي خصوصًا[1].

[1] حول ذلك راجع: נעאמנה, אבו גאבר, 2023.

تتحدّث الرّواية عن رحلة الشّيخ محي الدّين ابن العربي في التّصوّف؛ تلك الرّحلة التي وصّته بها "أمّه الرّوحيّة"[1] فاطمة القرطبيّة، والتي ربّته ووصّته أن يسلك مسلك العارفين الصّوفيّين، فكان عليه أن يجتاز "الأوتاد" وهي منازل صوفيّة، يسلكها المريد في رحلته الصّوفيّة بغية الارتقاء إلى مصافي المتصوّفة الحقّة؛ فكان على الشّيخ محيي الدّين ابن العربي أن يسلك أربعة أوتاد[2]؛ لكن الوتد الرّابع كان مناله صعبًا؛ فامتدّ البحث عنه على طول الرّواية.

والأوتاد تنظير صوفي بامتياز؛ جاء به محيي الدّين ابن العربي في كتابه الشّهير **الفتوحات المكيّة**؛ حيث يرى محيي الدّين ابن العربي في كتابة **الفتوحات المكيّة** أنّ على الإنسان أن يسلك أوتاد أربعة حتى يبلغ أعلى مراتب الصّوفيّة، هذه المراتب الأربعة وظيفتها حفظ الأرض من كل سوء وشر يحيط بها؛ وهذه الأوتاد الأربعة لها مقامات أربعة: وكلّ مقامة تقوم على قلب نبي من الأنبياء: الأوّل مقام يقوم على قلب آدم؛ والثّاني مقام يقوم على قلب إبراهيم الخليل؛ والثّالثة مقام يقوم على قلب محمّد.

في رواية **موت صغير** يعيش البطل تجربة صوفيّة عميقة، تعتمد التأمّل والحدس والقلق؛ في ظل تخييلات تعيشها هذه الشّخصيّة البطلة؛ وتقضي مهمته بالتّرحال المستمر في مناطق مختلفة من الأرض؛ فيلاقي الكثير من النّاس، ويتعرّف على الكثير من أقطار العالم[3].

وتعكس الرّواية جانبًا من شخصيّة محي الدّين ابن العربي، تطرّقت إليه المؤلّفات وكتب التّراجم؛ شخصيّة محي الدّين بن العربي الصّبي والشّاب العاشق؛ الذي يسلك مسلك الهواة الذين يغترون بالدّنيا فيشرب الخمر ويقبل على الملّذات؛ حتّى يعتكف أخيرا في المقابر[4].

---

[1] المقصود بأمّه الرّوحيّة، تلك المرأة التي ربّته على التّعاليم الدّينيّة التي كانت سببًا في ارتياده مسلك التّصوّف.

[2] بنكراد، 2009، 37.

[3] بنكراد، 2009، 38.

[4] علّوط، 1996، 54.

لقد اهتمت الرّواية بنقل دقائق مفصّلة عن كل ما يتعلّق بشخصيّة محيي الدّين ابن العربي؛ وكأنّها سيرة ذاتيّة أو دراسة أنطولوجيّة أو أوتوبيوجرافيا، فقد ذكرت الرّواية كلّ تفاصيل حياته: أصدقائه، طفولته، شبابه، شيوخه، مريديه، زواجه الأوّل، ابنته زينب وحيدته، وموتها، وتأثيرات هذا الغياب على مجريات حياته الصّوفيّة؛ وبعدها تنتقل الرّواية لترصد سفره إلى مكة، بعد أن خلت عليه الدّنيا، وهناك خاض تجربتيه الأكثر تأثرًا في تاريخ التّصوّف الإسلامي: كتابته لمؤلّفه الشّهير **الفتوحات المكيّة**؛ وتجربته في العشق مع "النّظام" الفتاة التي التقاها في حجّه إلى مكّة بجوار الكعبة؛ والتي ألهمته كتابة ديوانه **ترجمان الأشواق** وبعدها شرح للنّاس كيف أنّ النّظّام ليست مجرّد فتلة أرضيّة فحسب؛ إنّما هي واسطته للوصول إلى الله؛ ممّا اضطره لكتابة شرح ديوانه لكي يفهم الخاصّة والعامّة قصده **ذخائر الأعلاق: شرح ترجمان الأشواق**[1].

وتعكس الرّواية حيلولة الأوتاد التي ذكرناها سابقًا بين عشق محيي الدّين ابن العربي للنّظّام والتي أطلق عليها ابن العربي لقب "عين الشّمس".

كما وتتحدّث الرّواية عن ترحال محيي الدّين ابن العربي في بلاد الشّام والأندلس وفارس؛ بحثًا عن أعلام التّصوّف الإسلاميّ، للقائهم، حتّى بلوغه دمشق محطّته الأخيرة على جبل قاسيون؛ لكن الرّواية تجعل الشّخصيّة البطلة "محيي الدّين ابن العربي" ينتهي في سنة 2012 برفقة نازح سوري في بيروت!

لقد شكّلت الرّواية جدليّة بين الواقعي والتّخيلي: بين وقائع من سيرة ابن العربي الحقيقيّة، ووقائع تخييليه سرديّة أبدع فيها الرّوائي؛ لكن ثمّة إسقاطات في الرّواية هدّدت البنية السّرديّة وهي "قضيّة الإيهام بالواقع"؛ ففي بعض مواطن الرّواية هناك تفاصيل توهم القارئ بأنّها صوفيّة وتتّصل بواقع حياة محيي الدّين ابن العربي، لكنّها غير ذلك؛ وهي غير صوفيّة أصلاً[2].

[1] بنكراد، 2009، 78.

[2] علّوط، 1996، 66.

وبلغة النّقد الأدبي، نسمّي هذا "إعادة تشكيل سرد واقعي عن حياة محي الدّين ابن العربي؛ وفي ذلك تحدٍ وإبداع؛ وإعادة التّشكيل تعني إعادة بناء سيرة ذاتيّة للشّخصيّة المذكورة بأفق جديد؛ ولكن حمّل الرّاوي في إعادة تشكيله هذا الشّخصيّة الصّوفيّة التّاريخيّة الشّيخ محي الدّين ابن العربي، ما لا يناسب هذه الشّخصيّة!

وأرى (كاتب هذا البحث) أنّ ذلك إخفاق للرّواية التي حصدت جائزة البوكر العربيّة للإبداع الرّوائي! فشخصيّة محي الدّين ابن العربي؛ شخصيّة صوفيّة منفتحة على الآخر، ودعوته الصّوفيّة كانت دعوة إنسانيّة شاملة، تنطلق من هدي الدّيانات السّماويّة الثّلاث؛ وتتجرّد من المذهبيّة والطّائفيّة! أمّا في روايتنا هذه؛ فقد أطّر الكاتب الشّخصيّة البطلة في أثناء عمليّة "إعادة تشكيل الشّخصيّة"، فقد أحاطها بمعلومات غير دقيقة وألصقها بها؛ وجعلها شخصيّة مذهبيّة-طائفيّة، ينحصر فكرها في الدّين الإسلامي تحديدًا.

وإن استطعنا وصف هذه الرّواية لقلنا إنّها رواية توظّف المنحى الصّوفي بكل زواياه، لكنّها تقوقع شخصيّة مميّزة في فكر مذهبي وطائفي!

والسّؤال الذي يُطرح في هذا الصّدد: هل أحدثت هذه الرّواية "الكاترزيس" الذي جاء به أرسطو؟ يعتقد جمهور الباحثين نعم؛ وأنا لا أرى ذلك جملة وتفصيلا! قد أدعّم موقفي هذا بالكثير من التّفاصيل التي رصدْتُها وأنا أقرأ الرّواية، والتي تضر بمصداقيّة المتصوّفة ونهج حياتهم؛ وتجعل تصوّفهم في بعض الأحيان وهمًا أو قد يبلغ حدّ الخرافة[1]!

فخذ مثلاً في بعض مواطن الرّواية، تذكر أنّ محي الدّين ابن العربي سجن في مرّة من المرّات في أحد السّجون المصريّة، وكان خلاصه على يد أحد أولياء الله الصّالحين؛ وحول هذا الولي الصّالح يتّضح أنّ طباعه غريبة، فقد حضر من العالم الآخر، ويمشي في الهواء؛ ويتّضح أنّه مات منذ مدّة طويلة، وعاد إلى الحياة اليوم[2].

[1] علّوط، 1996، 55.

[2] راجع، علوان، 2017، 434.

وفي حادثة غريبة في الرّواية، يعتمد محيي الدّين ابن العربي على أتان تسير شوطًا في الطّريق، حتّى تبلغ أحد الكهوف؛ وهناك تجلس؛ وكأنّها علامة ما؛ فيخرج رجل عجوز من أحد الكهوف، يتّضح أنّه ولي من أولياء الله الصّالحين؛ وفيما بعد يُصبح هذا الولي أحد أوتاد الشّيخ محيي الدّين ابن العربي الأربعة[1]! هذا العجائبيّ الغرائبيّ الذي يُضعف الرّواية وحبكتها الصّوفيّة أصلاً[2]!

يُعالج محمّد حسن علوان في روايته **موت صغير** حالة الإحباط العربيّة، والمجتمع المقلوب، والحاكم الجائر الظّالم، منذ عصر محيي الدّين ابن العربي حتّى عصرنا هذا، وبالتّالي هو يشخّص حالة الارتكاس السّلطويّ الذي تعيشه المجتمعات العربيّة: من زمن ملوك الطوائف في الأندلس، وصولًا لسلطات ما بعد الاستعمار في البلاد العربيّة.

وعلى مستوى المضمون لهذه الرّواية: فهناك شائبة أخرى؛ وهي ضخامة حجمها؛ وميوعة أحداثها وطولها؛ فقد بلغت الرّواية زهاء الـ 600 صفحة! الحدّ الذي قد أضرّ في بعض الأحيان بأصالة الحدث وتاريخانيّته!

وقد اهتم كاتب هذه الرّواية، بجماليّة السّرد فيها؛ فبالرّغم من الإسقاطات الكثيرة التي ذكرناها آنفًا؛ نُشير وبصراحة إلى متانة أسلوبها؛ ونجحت الرّواية "بتعابيرنا النّقديّة" على المستوى النّفسيّ" في جعل قرّائها يتماهون مع الشّخصيّة البطلة؛ ويعيشون هاجسها النّفسيّ دون أن يشعروا بطول الحدث والسّرد[3].

أ.2. الأفكار الصّوفيّة- المعجم الصّوفيّ في الرّواية

تعج رواية **موت صغير** بالأفكار الصّوفيّة الجاهزة؛ والمفردات الصّوفيّة أيضًا؛ والمأخوذة تحديدًا من كتابات محيي الدّين ابن العربي؛ فيما يلي سيتم متابعة هذه الأفكار والمفردات،

[1] لم يكن ابن العربي المتصوّف الأوّل الذي وظّف في معجمه الصّوفي لفظة "الأوتاد" فقد سبقه ابن سهل التّستري إليها.

[2] بنكراد، 2009، 65.

[3] بنكراد، 2009، 76.

والوقوف عندها ومقارنتها بالفكرة الأصليّة في مصدرها الأصلي عند محي الدّين ابن العربي؛ ففي الرّواية يقول الرّاوي في ص 18[1]: "**لا أعلم مكاني من الأرض، ولكن هذا لا يعنيني وقد ثبّت الله قلبي بالأوتاد الأربعة. كلّ ما أذكره أنّي "ملطية" واتّجهت شرقًا وعلى ظهري بساط وبر حملت فيه كلّ متاعي. أمشي حتّى أتعب، وآكل ممّا ألقى، وأنام حيث يطبق اللّيل؛ تيبس باطنا قدميّ منذ اليوم الثّالث من المشي وصارلونها غريبًا كأنّهما ليسا من جسدي. وزادت لحيتي شعثًا وتشقّقت شفتاي**"...

هذه الأوتاد أعلاه تذكّرنا حتمًا بالأوتاد الأربعة في فكر محي الدّين ابن العربي؛ حيث يؤسّس ابن العربي فكرة كاملة يردّدها في كتبه المختلفة حول نظريّة الأوتاد الأربعة: حيث يرى ابن العربي أنّ المتصوّفين وأهل المعرفة يُقسمون إلى شريحتين من شرائح المعرفة: الأولى مجموعة من العارفين؛ ومجموعة من المريدين الذي يرتادون المراتب؛ والمجموعة الأولى الذين يطلق عليهم محي الدّين ابن العربي "أهل العدد" هم جماعة من العارفين لا ينقص عددهم أبدًا؛ فهم نسخة متكرّرة في كل زمان ومكان؛ والله يحفظ بهم العالم والجهات؛ فهنالك جهات أربع ويحفظها الله بأوتاد أربعة؛ أي عارفين أربعة، يشكّلون أساس حفظ الجهات في الحياة؛ بفضل معرفتهم وقربهم من الله[2].

وفي ص 14 من الرّواية[3] يبدأ الكاتب الفصل باقتباس قول ابن العربي: "**كانت الأرحام أوطاننا فاغتربنا عنها بالولادة**". هذه الفكرة منسوبة فعلاً لابن العربي كما جاءت في رسائله[4]؛ حيث يرى ابن العربي أنّ الرّوح لطالما هي بعهدة خالقها؛ إذًا هي في موطنها الأصلي، مثلاً بعد الموت؛ وقبل الولادة في الأرحام؛ ففي الأولى عودة للوطن تحول دون التّغريبة لأنّ بين الموت والحياة برزخ لا يبغيان؛ وأمّا الأوّلى فينطلق المرء من عهدة ربّه إلى الحياة الدّنيا وتبدأ تغريبته، فإمّا

[1] انظر: علوان، 2017، 8.

[2] ابن العربي، 1999؛ 98؛ ابن العربي، 2001، 56، 108.

[3] انظر: علوان، 2017، 14.

[4] انظر الفكرة في رسائل ابن العربي: ابن العربي، 2001، 57-59.

أن يكون غريبًا أو يسلك درب العودة وطريق المعرفة مبتغيًا الأوطان من جديد[1]. وكأنّ لسان حال ابن العربي يقول إنّ الحياة الدّنيا تغريبة، لطالما الرّوح فيها بعيدة عن أمّها الرّوح الكبرى؛ لكنّ طريق المعرفة قد تنأى بنا عن تغريبتنا في الدّنيا...

وفي ص 14 من الرّواية وغيرها من مواطن الرّواية، تظهر فاطمة؛ أمّ الرّاوي ورفيقة ابن العربي الدّائمة في كلّ رحلاته؛ وكأنّها الأنثى التي تمنحه الأمان لسلوك الطريق، وبها وعبرها يستطيع بلوغ المعرفة؛ تلك الأنثى التي يعتبرها المتصوّفة واسطة لبلوغ الله، كعين الشّمس عند محيي الدّين ابن العربي، وعائشة عند عمر الخيّام فقد لقد لجأ معظم شعراء الغزل الصّوفي الذين قصدوا الذّات الإلهيّة بغزلهم الصّوفي إلى التغزّل بفتاة مجرّدة، كليلى، وسلمى، والنّظّام لدى ابن العربي؛ وهذه الفتاة المجرّدة تكون رمزًا للذات الإلهيّة، أو طريقًا للذّات الإلهيّة، كما فعل ابن العربيّ في ديوانه **ترجمان الأشواق** غزل أرضيّ بفتاة يتّضح أنّ غزلًا صوفيًّا عبّر عنه برموز أرضيّة دنيويّة [2].

وتأكيدًا للفكرة السّابقة يقول الرّواي مقتبسًا من محيي الدّين ابن العربي، في ص 89 من الرّواية[3] : "**كلّ مكان لا يؤنّث لا يُعوّل عليه**". وفي ص 162 أيضًا فكرة أخرى[4]: "**إنّ في المرأة يكتمل ظهور الحقيقة**".

وفي ص 65 من الرواية[5]، يطالعنا محمّد حسن علوان في بداية الفصل بمقولة لمحيي الدّين ابن العربي: "لولا المطامع لانقطعت الهمم"[6] ، هذه المقولة تُعيدنا حتمًا إلى فكرة طمع

[1] قارن شرح ابن العربي، 2001، 58-59.

[2] انظر في ذلك: حيدر، 1999، 115؛ وانظر تجربة ابن العربي في ديوان **ترجمان الأشواق**: ابن العربيّ، 1997.

[3] انظر: علوان، 2017، 89.

[4] انظر: علوان، 2017، 162.

[5] انظر: علوان، 2017، 81.

[6] حول هذه الفكرة في الفلسفة الصّوفيّة انظر: ابن العربيّ، 1998، 25.

المتصوّفة في شحذ الهمم الدّائم من أجل المكاشفات. وفي ص 81 من الرّواية فكرة صوفيّة أخرى: "**الخاطر الأوّل لا يخطئ**". والخاطر ما يخطر على البال أو القلب من تدبير أو أمر[1].

وفي ص 157 من الرّواية[2]، يستعير الرّاوي فكرة محي الدّين ابن العربي: "**أنت غمامة على شمسك فاعرف نفسك**"؛ ولفظة الشّمس لها مدلولات صوفيّة أيضًا في هذا السّياق، فهي النّور أي الله، ويجعلها بعض المتصوّفة كناية عن الرّوح، لأنّ الرّوح في البدن بمنزلة الشّمس[3].

وفي ص 203 من الرّواية[4] تظهر فكرة صوفيّة أخرى: "**الحجاب الذي عليك منك**"؛ والحجاب مصطلح صوفي محض؛ تعجّ به كتابات محي الدّين ابن العربي؛ ويعني مانع أو عازل، وهي مفردة صوفيّة، يقول فيها ابن العربي: "ظلّ الحجاب مُشبعًا بالسّلبيّة، يتجنّبه المتصوّفة، وتنفر منه تطلّعاتهم، وأصبح الحجاب بابًا وطريقًا موصلاً للمحبوب"[5].

وفي ص 228 من الرّواية يقول الرّاوي[6] متناصًّا فكرة محي الدّين ابن العربي حول الحيرة: "**ما حار أهل الحَيْرة سُدًى**"؛ والحيرة مصطلح أساس من مصطلحات الصّوفيّة في الفكرة السّابقة؛ حار الرجل في أمره فهو حائر وحيران، وامرأة حيرى، وهم وهنّ حيارى وحيرته فتحيّر، أي تحيّر في أمره، فهو حيران، وقوم حيارى. والحيرة من وجهين، حيرة تقع من شدة خوف اقتراف الذّنوب، وحيرة تقع من كشف التّعظيم للقلوب. والحيرة: بديهة ترد على قلوب العارفين عند تأمّلهم وحضورهم وتفكّرهم تحجبهم عن التّأمّل والفكرة، قال المتصوّفة: "حيرة البديهة أجل من سكون التّولي عن الحيرة والحيرة موقف بين اليأس في الله والطّمع في الله، بين الرّضا والخوف، وبين التّوكل والرّجاء والحيرة التي لا ترد إلاّ على قلوب العارفين، أصحاب

[1] انظر معاني المفردة الصّوفيّة في: العجم، 2000، 819؛ 319؛ 432.

[2] انظر: علوان، 2017، 157.

[3] راجع: أبي خزام، 1993، 104.

[4] انظر: علوان، 2017، 203.

[5] راجع: الحكيم، 1981، 313.

[6] انظر: علوان، 2017، 228.

الحقائق، عند تأمّلهم وحضورهم، ويقول بعض العارفين إنّ موقف التّحيّر يليه موقف الاتّصال ثمّ الافتقار ثمّ الحيرة. ومعنى ذلك أنّ موقف التّحيّر، يتبعه الرّجاء، ثمّ الوصول إلى المطلوب، ثمّ يشعر المتحيّر مرّة أخرى باحتياجه إلى الله وافتقاره إليه، فهو الّربّ الغني الصّمد، وهو العبد النّاقص المحتاج، ويداوم الطّلب للقربة والوصل فيقع مرّة أخرى في الحيرة، فالعارف إذًا بين حيرة واتّصال وافتقار دائمين[1].

وفي ص 249 من الرّواية ثمّة فكرة صوفيّة أخرى[2]؛ "**الممكن برزخ بين الوجود والعدم**"؛ فكرة صوفيّة أخرى تُنسب إلى محيي الدّين ابن العربي، يقول ابن العربي عن البرزخ: "العالم المشهود بين عالم المعاني وعالم الأجسام ؛ وهو الحائل بين الشّيئين ويعبّر به عن عالم المثال، وهو الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المجرّدة[3]، وفي ص 260 من الرّواية، يقول الرّاوي[4]: "**كلّ معرفة لا تتنوّع لا يُعوّل عليها**"؛ والمعرفة؛ وهي أحد مقامات الصّوفيّة، ولهذه المقامات مراتب وأنواع ودرجات؛ فمنها المعرفة العقليّة، ومنها المعرفة القلبيّة[5].

وفي ص 319 من الرّواية ينقل لنا الرّاوي شيئًا من تمجيد محيي الدّين ابن العربي للعشق، في قوله[6]: "**كاللبلابة التي تلتفّ على شجرة العنب، هو العشق**"؛ والعشق في الفكر الصّوفيّ هو المحبّة، والمحبّة -كما تقول الصّوفيّة-هي الحال الثّالثة من الأحوال الصّوفيّة، وهي أساس كلّ الأحوال العالية وهي الإرادة، ومراد القوم من المحبّة ليس الإرادة، لأنّ الإرادة لا تتعلّق

[1] انظر: الحكيم، 1981، 676.

[2] انظر: علوان، 2017، 249.

[3] انظر: ابن العربي، 2001، 22.

[4] انظر: علوان، 2017، 260.

[5] انظر: بهشتي، 1992، 343-346؛ وقارن: الشّرع، 2002، 55-56.

[6] انظر: علوان، 2017، 319.

بالقديم (الله)؛ إلّا أذا حُمِلَت على إرادة التّقرّب لله، أمّا محبّة الخالق لعبده، فهي إرادة نعم فالرّحمة أخصّ من الإرادة، والمحبّة أخصّ من الرّحمة"[1].

وفي ص 326 من الرّواية يقول الرّاوي[2]:" **كلّ باطن لا يُشهدك ظاهره لا يُعوّل عليه**"؛ وفي هذه الفكرة تذكير حتمًا بفكرة محيي الدّين ابن العربيّ حول "**الظّاهر والباطن**"؛ وفي ذلك يقول ابن العربيّ: سبحانه هو الأوّل والآخر من حيث الذّات، والظّاهر والباطن من حيث الأسماء"[3]؛

ويقول ابن العربيّ[4]:

كلّ ما أذكره بما جرى ذكره أو مثله أن تفهما
منه أسرار وأنوار جلت أو علت جاء بها ربّ السّما
لفؤادي أو فؤادي مذلّة مثل ما لي من شروط العلما
صفة قدسيّة علويّة أعلمت أنّ بصقي قدما
فأصدق الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتّى تفهما

[1] انظر: سجّادي وآخرون، 2003، 40-41؛ وحول معاني العشق في الفكر الصّوفيّ، راجع: قاسم، 1970، 465-470؛ Helminski, 1999, 52.

[2] انظر: علوان، 2017، 326.

[3] انظر: السّقّاف، 1995، 99؛ وانظر: السّعيدي، 1996، 93. ونلاحظ كثرة الأفكار الصّوفيّة في هذا الباب.

[4] انظر في ذلك: ابن العربي، 1312هـ؛ وحول فكرة ابن العربيّ حول الظّاهر والباطن، انظر: ابن العربيّ، 1969.

الاستنتاجات

في رواية "موت صغير" لجأ الكاتب الرّوائي السّعودي محمّد حسن علوان إلى إعادة كتابة السّيرة الذّاتية للصّوفي لمحيي الدّين ابن العربي؛ عبر خطاب روائي معاصر.

وهذه الرّواية العربيّة الحداثيّة تسرد أنطولوجيًّا سيرة المتصوّف العربي المسلم الشّهير الشّيخ الأكبر محيي الدّين ابن العربي (توفي 1240)، وهي أشبه بروايات التّراجم، كسير الأنبياء والعلماء؛ وقد لاقت هذه الرّواية رواجًا في العالم العربي والغربي؛ سيّما وأنّها حصلت على جائزة البوكر للرّواية العربيّة عام 2017؛ وهذه الرّواية تسجّل تجربة هي الأكثر اختمارًا والأكثر نضوجا على مستوى السّرد الرّوائي في توظيف الفكر الصّوفي.

تشكّل الرّواية في لغتها وخطابها وتوجّهها، نقلة نوعيّة على مستوى التّوظيف الصّوفي، **من** حيث الزّخم الصّوفي؛ إذ تعدّ الرّواية الأكثر حضورًا على مستوى توظيف الفكر الصّوفي من بين الرّوايات العربيّة كلّها.

تقدّم رواية **موت صغير** الموضوعة الصّوفية المقرونة بحياة الصّوفي محيي الدّين ابن العربي بطريقة مبسّطة جدًا، وبلغة – رغم توجّهها الصّوفي-إلاّ أنّه تحيل وخطابها الرّوائي إلى الفكرة الصّوفيّة بأفق بسيط خال من التّعقيدات، وبعيدًا عن لبس المصطلحات والأفكار الصّوفيّة وأفكار محيي الدّين ابن العربي خصوصًا.

قائمة المصادر والمراجع

ابن العربي، محي الدّين. ***ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق***. بيروت: د.ن؛ 1312هـ.

ابن العربي، محي الدّين. ***العبادلة***. ط.1. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1969.

ابن العربي، محي الدّين. ***كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن كتاب "رسائل ابن عربي،*** تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محّمد شهاب الدّين العربي، ط.1، بيروت، دار صادر، 1997.

ابن العربي، محي الدّين. ***إنشاء الدّوائر***. بور سعيد: مكتبة الثّقافة الدّينيّة، 1998.

ابن العربي، محي الدّين. ***اصطلاحات الصّوفيّة***. إعداد وتقديم: عبد الحميد صالح حمدان. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999.

ابن العربي، محي الدّين. ***رسائل ابن العربي***. وضع حواشيه: عبد الكريم النّمري. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001.

ابن العربي، محي الدّين. **الفتوحات المكيّة، السّفر الأوّل**. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1972.

أبي خزام، أنور فؤاد. ***معجم مصطلحات الصّوفيّة***. لبنان: ناشرون، 1993.

بلقاسم، خالد. ***أدونيس والخطاب الصّوفي***. ط.1. الدّار البيضاء: دار توبقال للنّشر، 2000.

بنعمارة، محمّد. ***الصّوفيّة في الشّعر المغاربي المعاصر، المفاهيم والتّجليات***. الدّار البيضاء: المدارس للنّشر، 2000.

بهشتي، أحمد. ***مباحث الإلهيّات عند ابن سينا***. ط.1. بيروت: دار الهادي، 1992.

بنكراد، سعيد. البعد ***محمّد حسن علوان: الصّوفي في الرّواية المغربيّة***. المغرب: طنجة الأدبيّة للنّشر، 2009.

جودة، عاطف نصر. "تراث الأدب الصّوفي"، ***فصول*** 1 (1980).

الحاوي، إيليا. ***أبو القاسم الشّابي، شاعر الحبّ والحياة***. بيروت: دار الكتاب اللّبناني، 1972.

الحكيم، سعاد. ***المعجم الصّوفي***. ط.1. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، 1981.

خنسة، وفيق. ***دراسات في الشّعر السّوري الحديث***. ط.1. الجزائر: دار الحقائق، 1980.

الرّومي؛ جلال الدّين. ***المثنوي***. ترجمة وشرح: محمّد عبد السّلام كفاني. بيروت: المكتبة العصريّة، 1966.

رياض، طاهر. ***حرف الحرف، مختارات من النّثر الصّوفي***. عمّان: الأهليّة للنّشر والتّوزيع، 1998.

سجّادي، ضياء الدّين؛ وآخرون. ***مقدّمات تأسيسيّة في التّصوّف***. بيروت: دار الهادي، 2003.

السّعيدي، سمير. ***الحسين بن منصور الحلاّج، حياته، شعره، نثره***. دمشق: منشورات علاء الدّين، 1996.

السّقّاف، ***أبكار. الحلاّج أو صمت الضّمير***. ط.1. عين شمس: رامتان للنّشر والتّوزيع، 1995.

سنير، رؤوبين. "صوفيّة بلا تصوّف إسلامي، قراءة في قصيدة صلاح عبد الصّبور الإله الصّغير"، ***الكرمل: أبحاث في اللّغة والأدب*** 6 (1986)، 129-166.

شافاق، أليف. ***قواعد العشق الأربعون***. ترجمة: خالد الجبيلي. بغداد: دار طوى، 2012.

الشّرع، علي. ***محمود درويش شاعر المرايا المتحوّلة***. عمّان: وزارة الثّقافة، 2000.

ضاهر، عادل. "التّشخصن والتّخطّي في أغاني مهيار الدّمشقي"، ***فصول*** 16 (1997)، 199-217.

العجم، رفيق. ***موسوعة مصطلحات الإمام الغزالي***. بيروت: مكتبة لبنان، 2000.

علوان، محمّد حسن. ***موت صغير***. بيروت: دار السّاقي، 2017.

علّوط، محمّد. ***الخطاب الصّوفي في الرّواية المغربيّة***. المغرب: د.ن.، 1996.

العوّادي، عنان حسين. ***الشّعر الصّوفي***. بغداد: دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة، 1988.

فضل، صلاح. ***شفرات النّص، دراسة سيميولوجيّة في شعريّة القصّ والقصيد***. ط.2. القاهرة: عين للدّراسات، 1997.

قاسم، غني. ***تاريخ التّصوّف الإسلامي***. القاهرة: مكتبة النّهضة المصريّة، 1970.

المقالح، عبد العزيز. ***الشّعر بين الرّؤيا والتّشكيل***. بيروت: دار العودة، 1981.

نعامنة، محمود. ***تجربة التّصوّف الإسلامي ومحاولات تفجير اللّغة***. القاهرة: دار السّكريّة، 2018.

هدّارة، محمّد مصطفى. "النّزعة الصّوفيّة في الشّعر العربي الحديث"، ***فصول*** 1 (1981)، 107-120.

لوسيرف، جان. ***النّزعات الصّوفيّة عند جبران خليل جبران***. بيروت: المكتبة القوميّة، د.ت.

المراجع الأجنبيّة

נעאמנה, מחמוד. אבו גאבר סלים. עין השמש. תל אביב: רסינג, 2023.

Al-Allaq, Ali Gafar. *The Artist Problem in Abdal Wahhab al-Bayati's Poetry*. Exeter: Exeter University, 1983.

Boullata, Issa. "The Masks of Abd al-Wahhab al-Bayyati". *Journal of Arabic Literature* 32 (2001).

Ernst, Carlw. *Sufism in the Contemporary World*. London and Boston: s.n., 1997.

Eco, Umberco. *Between Author and Text, Interpretation and over interpretation*. London: Cambridge University, 1992.

Frazer, James. *The Golden Bough*. London: s.n., 1976.

Kitto, H, D, F. *Form Meaning in Drama*. London: s.n., 1959.

Orwel, George. *Critical Essay Secker and Warburg*. London: s.n., 1964.

Sandbach, F, H. *The Comic Theatre of Greece and Rome*. London: s.n., 1977.

Snir, Reuven. "Mysticism and Poetry in Arabic Literature ", *Orientalia Suecana* (1994-1995), 164-175.

Snir, Reuven. "Neo Sufism I Modern Arabic Poetry", *Sufi: A Journal of Sufism* 27 (1995), 23-28.

Naamneh, Mahmoud; Assdi, Jamal: *The Road to Self-Revival*. New York: Peter-Lang Publishing, 2012.

Na'amneh, Mahmud; Assadi, jamal. Salah Abdu-s-Sabur: A Sufi Reviver or a Revived Sufi?" *A Chapter on Book. Mélanges offerts à Michel Viel, Editions du relief*. Paris: Universite Paris Sorbonne – Paris IV (2012), 179-190.

Na`amneh, Mahmud; Jamal, Assadi. 'Abdul Wahhab al-Bayyati Wearing the Mask of Farid Ed-Din Al-Attar, *Indian Journal of Research* 3 (2014), 46-50.

Na`amneh, Mahmud; Assadi, Jamal. Mahmud Darwish A Revived Sufi or Sufi Reviver? *Journal of Advances in Humanities* 3 (2014), 151-159.

Philip, Thody. *Twentieth Century Literature*. London: s.n., 1996.

Webster, T B L. *Greek Art and Literature 700-530*. London: s.n., 1976.