

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين

قسم العقيدة ومقارنة الأديان



جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية بقسنطينة

التصوف الإسلامي في أفق ما بعد الحداثة

– جلال الدين الرومي أنموذجاً –

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم

تخصص: التصوف الإسلامي

إشراف الأستاذة الدكتورة:

الزهرة لحلح

إعداد الطالب:

محمد زروقي

لجنة المناقشة

الصفة	الجامعة الأصلية	الرتبة	أعضاء المناقشة
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر – قسنطينة –	أستاذ	أ.د. عبد الملك بن عباس
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر – قسنطينة –	أستاذ	أ.د. الزهرة لحلح
عضوا	جامعة الأمير عبد القادر – قسنطينة –	أستاذ	أ.د. فاطمة سوالي
عضوا	جامعة محمد لين دباغين سطيف 2	أستاذ	أ.د. ياسين بن عبيد
عضوا	جامعة محمد لين دباغين سطيف 2	أستاذ	أ.د. نصر الدين بن سراي
عضوا	جامعة أبو بكر بلقايد – تلمسان –	أستاذ	أ.د. خليفه الشيخ

السنة الجامعية: 1447-1448هـ / 2025-2026م

الإهداء

إلى روح سيدنا محمد ﷺ هياما ووصلا

إلى روح المرحوم والدي.. إلى الغالية أُمِّي جنة الدنيا والآخرة..

إلى أخي وأخواتي.

إلى روح مولانا جلال الدين

إلى أرواح رجال السند.. في الطريق

شكر وتقدير

أشكر الله سبحانه وتعالى أحق مشكور على تمام النعمة وبلوغ المقصد

وامتثالا لحديث سيدنا رسول الله ﷺ "من لم يشكر الناس لم يشكر الله" وكما قيل قديما "الحر من حفظ وداد لحظة وتعليم لفظة" فإنني أرفع أسمى عبارات الشكر والامتنان لأستاذتي في جميع مراحل دراستي الجامعية، صاحبة اليد البيضاء وصاحبة الفضل علي، الأستاذة الدكتورة الزهرة لحاح، المشرفة على البحث وصاحبة الرعاية في إتمامه، فليس من عجب أن جعل الله لها من اسمها نصيبا، فبها أزهرت جامعة الأمير عبد القادر علما، وامتألت أخلاقا وحلما.

وممن يستحقون الشكر والثناء ممن كان لهم دور في هذا البحث أستاذ الأجيال عميد المولوية في عالمنا العربي الأستاذ الدكتور عيسى علي العاكوب، والذي كان له فضل توجيهي في هذا البحث، والباحثة والمترجمة المتميزة عائشة موماد، والباحث في جامعة إشبيلية خالد محمد عبده مدير مركز طواسين للتصوف والإسلاميات، ولا أنسى في هذا المقام صديق الطلب وفي العهد محمد الأمين بابزير وكل من قدم لي يد المساعدة في إنجاز هذا البحث.

لهم جميعا أسمى عبارات الشكر والتقدير.

مقدمة

مقدمة:

إن الباحث اليوم في المكتبات الغربية والعربية على حد سواء، ليجد التصوف حاضرا في وسط هذا الزحام من الدراسات والأبحاث، حاضرا على الدوام إن بشكل أو بآخر، حاضرا بمدارسه وأعلامه ورموزه، وإننا اليوم نجده حاضرا في شكل ممارسات روحية، وطقوس تعبدية تارة، وفي شكل دراسات فلسفية روحية معاصرة تارة أخرى، هذه الدراسات التي نجدها اليوم تكتب في ظل زمن ما بعد الحداثة، وقد ارتبطت ما بعد الحداثة في بعدها التاريخي والمرجعي والسياقي بتطور الرأسمالية الغربية ما بعد الحداثة اجتماعيا، واقتصاديا، وسياسيا، وثقافيا، كما ارتبطت ارتباطا وثيقا بتطور وسائل الإعلام، كما جاءت ما بعد الحداثة كرد فعل على البنيوية اللسانية، والمقولات المركزية الغربية التي تحيل على الهيمنة والسيطرة والاستغلال والاستلاب، كما استهدفت ما بعد الحداثة تقويض الفلسفة الغربية، وتعرية المؤسسات الرأسمالية التي تتحكم في العالم، وتحتكر وسائل الإنتاج، وتمتلك المعرفة العلمية، كما عملت ما بعد الحداثة على انتقاد اللوغوس والمنطق عبر آليات التشكيك والتشتيت والتشريح والتفكيك.

وقد ظهرت ما بعد الحداثة في ظروف سياسية معقدة، وذلك بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وخاصة في سياق الحرب الباردة، وانتشار التسلح النووي، وإعلان ميلاد حقوق الإنسان، وظهور مسرح اللامعقول، وظهور الفلسفات اللاعقلانية كالسريرية، والوجودية، والفرويدية، والعبثية، والعدمية.. وقد كانت التفكيكية معبرا رئيسا للانتقال من مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومن ثم، فقد كانت ما بعد الحداثة مفهوما مناقضا ومدلولا مضادا للحداثة، ولذلك احتفلت ما بعد الحداثة بأنموذج التشظي والتشتيت واللا تقريرية كمقابل لشموليات الحداثة وثوابتها، وزعزعت الثقة بالأنموذج الكوني، وبالخطية التقدمية، وبعلاقة النتيجة بأسبابها، فقد حاربت العقل والعقلانية، ودعت إلى خلق أساطير جديدة تتناسب مع مفاهيمها التي ترفض النماذج المتعالية، وتضع محلها الضرورات الروحية، وضرورة قبول التغيير المستمر، وتبجيل اللحظة الحاضرة المعاشة، كما رفضت الفصل بين الحياة والفن، حتى أدب ما بعد الحداثة ونظرياتها تأبى التأويل، وتحارب المعاني الثابتة.

وهناك من الباحثين والدارسين من يربط ما بعد الحداثة بفلسفة التفكيك والتقويض، وتحطيم المقولات المركزية الكبرى التي هيمنت على الثقافة الغربية من أفلاطون إلى يومنا هذا، وفي هذا الصدد، تعبر

هذه المواقف من ما بعد الحادثة عن موقف متشكك بشكل جوهري لجميع المعارف البشرية، وقد أثرت هذه المواقف على العديد من التخصصات الأكاديمية وميادين النشاط الإنساني من علم الاجتماع إلى القانون والدراسات الثقافية، من بين الميادين الأخرى، وبالنسبة للكثيرين تعد ما بعد الحادثة عدمية على نحو خطير، فهي تقوض أي معنى للنظام والسيطرة المركزية للتجربة، فلا العالم ولا الذات لهما وحدة متماسكة، هذا الواقع العلمي الراهن يجعل للتصوف الإسلامي اليوم مجالات عديدة، فرص تتاح له في التدافع الحاصل بين الأفلاطونيات الممجدة للعقل والرحضة التي تقوم بها ما بعد الحادثة، ولعلنا اليوم نشهد أكثر من أي وقت مضى التحالف الحاصل بين المدرستين، مدرسة التصوف الإسلامي والروحانيات الصاعدة وزمن ما بعد الحادثة..

من الأهمية البالغة دراسة موضوع التقاطعات الحاصلة على مستويات عدة، تقاطعات خلقت بفعل طبيعة التصوف من جهة في ظل آفاق المعطى ما بعد الحداثي، فنحن اليوم نلاحظ انتصار المذاهب الروحية على الماديات التي سادت قرونا من الزمن إلى غاية فترات التلاشي التي تقوم بتأكيد ما بعد الحادثة يوما بعد يوم، كما أننا نجد بعض المفاهيم التي تستعملها ما بعد الحادثة تتلاقى بشكل كبير مع مذاهب التصوف في تراثنا الإسلامي، بل إننا نجد السبق مسجل للتراث الصوفي في هذا المجال، ومن ذلك استعمال ما بعد الحادثة لعديد المفاهيم الخادمة للتصوف ومنها استعمال منهجية الدلالات العائمة حيث تتميز نصوص وخطابات ما بعد الحادثة عن سابقتها الحداثية بخاصية الغموض والإبهام والالتباس، بمعنى أن دلالات تلك النصوص أو الخطابات غير محددة بدقة، وليس هناك مدلول واحد، بل هناك دلالات مختلفة ومتناقضة ومتضادة ومشتتة تأجيلا وتقويضا وتفكيكا، كما في المنظور التفكيكي عند جاك ديريديا مثلا، وبتعبير آخر، يغيب المعنى، ويتشتت عبثا في كتابات ما بعد الحادثة.

ولا تزال ما بعد الحادثة تحفز التصوف الإسلامي في أفقها لأجل الحضور الفاعل ضمنها، لذا فإن فكرة بحثنا من هذا المنطلق هي البحث في المشترك بين التصوف الإسلامي وما بعد الحادثة من خلال اختيار أنموذج لشخصية صوفية بارزة وهي شخصية جلال الدين الرومي، ليس هذا فحسب بل نحن نريد تجلية حقيقة التقاطعات بين التصوف الراهن وما بعد الحادثة، فما بعد الحادثة قد استطاعت أن تسبغ كل مجالات الحياة بها، كما استطاع التصوف الإسلامي أيضا تجاوز الحدود وطي الفواصل الزمنية، ولعل هذا من المزايا التي نادرا ما توجد في الفلسفات المادية، بل إننا نجد لها مرتكزة في الفلسفات الروحية، وكل

المذاهب التي تحاول تقييد العقل جانبا فاسحة المجال للخيال ليصنع عالما هلاميا، يفكك فيهدم فيؤول ثم يبنى تقعيدات جديدة، هذا كله ما ينبغي لنا البحث فيه من خلال واقع التصوف في أفق ما بعد الحداثة، ونحن من خلال البحث في الموضوع لسنا نستشكل مسائل وجدانية بل نحن ننحاز إلى قضايا المشترك والتقاطعات بين التصوف الراهن بكل تشكيلاته وأنماطه التي يبدو عليها إن شعرا كان أو نثرا أو مسرحا وما إلى ذلك من هذه المجالات التي نجد ما بعد الحداثة قد أعطتها أهمية كبرى، بل إننا نجد ما بعد الحداثة قد مكنت لكل هذه الأنماط، وبذلك يكون التصوف منضويا ضمنها تفصيلا لا إجمالا، إلى حين دراستنا الموضوع دراسة تفصيلية تتبدى لنا فيها حقيقة هذه الفرضيات المقترحة.

وفي السياق نفسه فإننا سنأخذ أنموذج الصوفي الكبير جلال الدين الرومي لتسلط الدراسة عليه مناهجها بالبحث والتحليل، وهذا كي لا يكون الموضوع مفتوحا، ومن دواعي هذا الاختيار للنموذج هو أن جلال الدين الرومي يعتبر الفيلسوف الصوفي الأول في عالم الغرب اليوم، هذا العالم الذي يعيش ما بعد الحداثة، وذلك يعود لثراء التجربة الصوفية لجلال الدين الرومي والتي لا تزال ثرية لحد اللحظة، ويبقى الرومي مصدر بحث دائم لما تزخر به تجربته من أبعاد متداخلة وتأثير عميق ما زال باديا للعيان إلى يومنا هذا في الفكر الإنساني، وذلك كله بفضل فلسفته الصوفية التي أسسها على المحبة والإنسانية.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية اختيار هذا البحث إلى حاجتنا الملحة اليوم إلى عقد دراسات وفرق بحثية عديدة، من أجل إعادة التأمل، بل وإعادة اكتشاف أدوار التصوف الإسلامي، وذلك من خلال الحضور الصوفي اليوم في العالم أجمع، ومساهمة نظريته في التفكير والإبداع والخروج عن المألوف والمعتاد من أنظمتنا الفكرية والوجدانية، إلى فضاءات جديدة من الحرية الإنسانية الباعثة لكيثونة الإنسان الكامنة والمتجددة.

كما تكمن الأهمية في القوة التي يتمتع بها الموضوع وراهنيته، خصوصا مع ما آلت إليه الفلسفة الغربية المادية، إذ الواقع ينبئ بوقوع كوارث متتالية على الإنسان في مستقبله القريب، خصوصا مع اشتداد حمى التنافس على امتلاك الأسلحة الفتاكة، ولئن كانت الفترة السابقة لما بعد الحداثة تزعم أنها تجعل الإنسان سيد الوجود، فإن كلا من فلسفة التصوف وما بعد الحداثة تلحان على البحث عن المخرج من أزمات الإنسان المتتالية، وذلك بإعادة الدور للإنسان ودفعه لصناعة غده في ظل التمكين للروح الإنسانية

الخلافة.

كما تكمن الأهمية في تحليل الحقيقة المبهره التي يمكن للتصوف الإسلامي أن يؤديها في أفق ما بعد الحداثة، وذلك من خلال تحليل ودراسة المذاهب الصوفية الحاضرة اليوم بقوة في العالم بأكمله، وما تجده من تناغم تام مع ما بعد الحداثة خصوصا مع تصدر أعمال جلال الدين الرومي لطليعة البحث والقراءة في عالم الغرب اليوم.

إشكالية الدراسة:

من خلال ما سبق ذكره تطفو إشكالية بحثنا، إذ تتمثل الإشكالية في البحث في نقاط التقاطع بين التصوف الإسلامي في واقعنا المعاصر مع ما بعد الحداثة، فأين يكمن التقاطع بين التصوف الإسلامي وما بعد الحداثة؟ وما هي أشكال هذا التقاطع؟

وتحت هذه الإشكالية الأساسية في بحثنا تنضوي عديد الأسئلة الجزئية في الموضوع من قبيل:

ما هي حدود التصوف الإسلامي اليوم؟

ما هو واقع التصوف في ظل ما بعد الحداثة؟

ما محل جلال الدين الرومي في واقع ما بعد الحداثة؟

أسباب اختيار الموضوع:

أما عن أسباب اختيار الموضوع فهي باعتبار الذاتي والموضوعي كالآتي:

أسباب ذاتية:

من أهم الأسباب الذاتية التي تدفعني للبحث في الموضوع، هي المواصلة في تخصصي في الماجستير، وهو التصوف الإسلامي، إذ أن المواصلة في نفس التخصص يزيد الباحث تمكنا في ميدانه العلمي الخاص، إضافة إلى إنتاج فرصة جديدة للاطلاع والتوسع في الموضوع عينه، وهذا كله يشكل عندي دافعا ذاتيا لا موضوعيا لخوض غمار هذا البحث، بالإضافة إلى ما أجده من نفسي من انجذاب نحو كلا المذهبين، فتارة أجديني أعيش زمن ما بعد الحداثة، في كثير من التفاصيل الحياتية العامة والخاصة، مع حضور الجانب الروحي الصوفي في حياتي بقوة، وهو في لحظات عديدة يتناغم مع ما أعيشه من تحديث راهن، ظاهرة

كهذه لا تزال تشكل بداخلي قلقا وجوديا أسعى إلى البحث فيه.

أسباب موضوعية:

أما فيما يخص الأسباب الموضوعية التي كانت وراء الرغبة الملحة في خوض غمار هذا النوع من البحوث، فهي أن البحوث في التصوف الإسلامي عموما قليلة جدا، خصوصا إذا ما قارناها مع ما ينتج من غيرها من العلوم، أما في جانب فلسفة التصوف فهي أشد قلة، وعليه فإن موضوعا كهذا الذي نريد بحته سيثري المكتبة الصوفية والفلسفية حتما.

فبحث التصوف الإسلامي في أفق ما بعد الحداثة، سيسمح لنا بالكشف عن خبايا الفلسفة الصوفية الكامنة في موسوعات التراث الإسلامي من جهة، وبتكثيف الضوء من جهة أخرى في ذواتنا للتعلم في صناعة هويتنا الأصيلة، ولا يتأتى لنا ذلك إلا بالتفكير في إبراز أدوار التصوف الجديدة، وكذا التعرض لمناهج مفكرينا المتصوفة في التعاطي مع مسألة الروح والصفاء في أفق ما بعد الحداثة، وذلك كله من خلال قراءة واقعنا قراءة جديدة مستكشفة العلائق الجديدة بين التصوف الإسلامي وما بعد الحداثة.

أهداف الدراسة:

- التصوف الإسلامي لم يستنفذ مخزونه بعد، فمخزونه ثر غني بعديد النظريات التي لا يزال المحدثون يؤسسون لها، ونهدف من خلال بحثنا في الموضوع إلى تثوير التراث الذي تركه متصوفة الإسلام والذي نراه يستعيد دوره اليوم بقوة.
- نعمل على اكتشاف فلسفة الإسلام التربوية والروحية بلبوس عصري جديد، لبوس يضيف للتنوير الكثير، وفي الآن نفسه يتقاطع مع ما بعد الحداثة ويتفاعل معها في سبيل صناعة مخرج متفق بين النهجين، بل قد يصحح مسارات العقل الإنساني في راهننا، بما يمكن أن تقدمه لنا القراءات الجديدة والعديدة التي بين أيدينا، والتي تناولت التصوف الإسلامي بشتى مدارسه وتياراته، كما نهدف من خلال ما سبق إلى دراسة تأثير التصوف وما بعد الحداثة في حياتنا في شتى المجالات، الاجتماعية والسياسية وغيرها.
- المقدرات الروحية التي يمد التصوف الإسلامي بها العالم اليوم، تكشف عن رؤية توفيقية ونقدية في الوقت نفسه، تحاكي مكتسبات ما بعد الحداثة وكشوفات الذوق الرمزية، وبذلك فتح التصوف

- مجال العقل على عالم الخيال الرحب، فلا يقف عند اعتماد قوانين منطق معين أو وضعية علمية.
- يهدف البحث إلى إجلاء حقيقة ما أكسبه الفكر الصوفي للذهن البشري من كشوفات، من خلالها استطاع التصوف أن يتجاوز محددات العقل إلى فضاءات رمزية أرحب، لا ينفي مكتسبات العقل لكنه لا يتوقف عندها.
- أهدف إلى إبراز القيمة الفعلية للتصوف الإسلامي في أفق ما بعد الحداثة، فالتصوف كفلسفة حياة متكاملة ستفتح للتنوير آفاقا ما تزال مؤصدة أمامه، آفاقا لا زلنا بعيدين عن تمثلها، بله استيعابها واستنفاذها، يستطيع تلاحم التصوف بما بعد الحداثة أن يجعل من الإرث الروحي كنزا يستوي على برزخ سيبقى أبدا أفقا للبشرية أجمع.

الدراسات السابقة:

- وفيما يخص الدراسات السابقة _ في حدود اطلاعي _ فإنني لم أعر على دراسة تتناول الموضوع بعينه، إلا أن هناك بعض الدراسات التي تناولت الموضوع من جانب من الجوانب نذكر منها، وكانت قليلة جدا، نذكر منها:
- أطروحة دكتوراه معنونة بـ "قيم السلم في التصوف الإسلامي جلال الدين الرومي أتمودجا" للباحث علي شويبي نوقشت بقسم الفلسفة بجامعة وهران سنة 2021/2020م تحت إشراف الدكتورة نادية درقام، وقد ركز فيها الباحث على قيم السلم وتجلياتها في فلسفة جلال الدين الرومي، ومن خلال مطالعنا لهذه الأطروحة يتبين لنا أنها لم تغص في حقيقة عمق فلسفة جلال الدين الرومي وما تلعبه هذه الفلسفة اليوم على الصعيد العالمي وما تبعته من إلهام لكثير من الناس في عالم الغرب على وجه الخصوص.
 - أطروحة دكتوراه بعنوان بـ "الرؤية الجمالية للوجود عند جلال الدين الرومي" للأستاذة نادية درقام نوقشت سنة 2011/2012م بجامعة وهران، تناولت فيها الباحثة مسألة الرؤية الجمالية للوجود عند مولا جلال الدين الرومي، تناولت فيها الرؤية الصوفية وأبعادها الجمالية من المنظور الصوفي، وقد تناولت الدراسة حياة جلال الدين الرومي محاولة كشف المحطات المضيئة فيها، والتي كانت باعثا لفلسفته في الجمال من قبيل لقاءه بشيخه وصاحبه شمس الدين التبريزي، معتبرة هذا اللقاء محطة انبعاث الحكمة المولوية لجلال الدين الرومي، بالعموم تعد دراسة ذات قيمة معرفية هامة خاصة وأنها تناولت جلال الدين

الرومي بشكل مباشر، وإن كان تركيزها على رؤيته الجمالية للوجود.

- أطروحة الدكتوراه، للباحث إقبال سالم أحمد نافع، بعنوان "الحقيقة المحمدية عند جلال الدين الرومي في الفكر الغربي" نوقشت سنة 2009 بمعهد الدراسات الآسيوية، قسم الأديان المقارنة جامعة الزقازيق، تحت إشراف الدكتور جودة محمد ابو اليزيد المهدي، ركزت الأطروحة على فكرة الحقيقة المحمدية وموقف جلال الدين الرومي من هذه المسألة، والتي تعد واحدة من أهم القضايا التي تناولها الصوفية عموماً وجلال الدين الرومي على وجه الخصوص، وقد ركز الباحث من خلال أطروحته على التأكيد على أن سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم أصل المخلوقات ومركزه في حياة جلال الدين الرومي.

- دراسة الباحثة نورة عبد الله ذب بعنوان "قونية عاصمة سلطنة سلاجقة الروم دراسة تاريخية وحضارية" وهي رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه نوقشت سنة 2009 بقسم الدراسات العليا التاريخية والحضارية جامعة أم القرى، مكة المكرمة بالمملكة العربية السعودية تحت إشراف الدكتور أحمد السيد دراج، وكما هو واضح من خلال عنوانها فإن الدراسة قد تناولت بالبحث مدينة قونية وهي مدينة جلال الدين الرومي باعتبارها عاصمة لدولة إسلامية هي دولة سلاجقة الروم، كما تبرز الدراسة الأدوار العلمية والحضارية التي لعبتها مدينة قونية والحركة العلمية التي جعلت منها عاصمة علمية بامتياز، ناهيك عن الدور الذي لعبته في المجال الصوفي بفضل وجود جلال الدين الرومي فيها والحراك الصوفي الذي نشأ فيها، وكيف أصبحت مصدر إشعاع ليس فقط على مستوى قارة آسيا بل على المستوى العالمي.

المصادر والمراجع: لقد اعتمدنا في بحثنا هذا على العديد من المصادر والمراجع ومنها:

أهم المصادر: تراث جلال الدين الرومي باعتباره الشخصية المركزية في البحث ونذكر أهم العناوين التي اعتمدنا عليها "كتاب المشنوي الرومي جلال الدين" ورباعيات مولانا جلال الدين الرومي يد العشق "مختارات من ديوان شمس الدين تبريز" ترجمة عيسى علي العاكوب، وكذلك كتاب "رسائل مولانا جلال الدين الرومي" ترجمة عيسى علي العاكوب، وكذلك "كتاب فيه ما فيه لمولانا جلال الدين الرومي" ترجمة عيسى علي العاكوب، وكذا كتاب "المجالس السبعة" ترجمة عيسى علي العاكوب، وكذلك كتاب "مناقب العارفين" للأفلاكي أشهر المحققين للسيرة المولوية.

أهم المراجع: عطاء الله تدين "بحثاً عن الشمس من قونية إلى دمشق (جلال الدين الرومي) أما

وشيوخه شمس الدين التبريزي) ترجمة عيسي على العاكوب، كتاب أنا ماري شيمل "الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف" وكذلك كتاب عناية الله إبلاغ الأفغاني بعنوان "جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام" كتاب فروزانفر بديع الزمان "من بلخ إلى قونية سيرة حياة مولانا جلال الدين الرومي" أنا ماري شيمل "الشمس المنتصرة دراسة الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي" كتاب نار رفعت جو "العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي" وكتاب فرانكلين لويس بعنوان "الرومي ماضيا وحاضرا".

أما البقية فستكون فسنوردها في قائمة المصادر والمراجع.

منهج الدراسة:

إن طبيعة دراستنا هذه تحتاج إلى نوع من المزاوجة بين المناهج التي عادة ما تعتمد في الدراسات الصوفية والفلسفية، وذلك نظرا للخصوصية الملازمة للدراسات الصوفية، وسنحاول خلال إنجازنا لهذا البحث أن نعتد على:

- المنهج التحليلي النقدي وهو المنهج الأساسي في البحث، من أجل تفكيك الوحدات المعرفية للأطروحة.

- كذلك سأعتمد على المنهج التاريخي لأهميته في الموضوع، من أجل وضع الفكرة في سياقها التاريخي.

- وكذا المنهج الاستقرائي وذلك بالاستعانة بطرق التتبع والتقصي لنصوص جلال الدين الرومي المعمول بها في العلوم الاجتماعية.

صعوبات الدراسة:

إذا كان من صعوبات تكون سببا في إعاقتنا على إنجاز هذا البحث في أتم صورة فستكون انعدام الدراسات المتخصصة السابقة في الموضوع أساسا.

وتكمن الصعوبة أيضا في محاولة الجمع بين المناهج في هذه الدراسة.

بالإضافة إلى الدقة في التحليل التي يتطلبها البحث في مواضيع الحداثة وما بعد الحداثة، وهو أمر يحتاج إلى حضور ذهن وجدية في البحث، سأحاول الالتزام بها قدر المستطاع.

خطة البحث: وقد قسمت المادة المعرفية لهذا البحث وفق ما يلي:

جعلت الفصل الأول مدخلا مفاهيميا تناولت في المبحث الأول منه أنطولوجية التصوف الإسلامي وفي المبحث الثاني أطوار وأنماط التصوف الإسلامي كما تناولت في المبحث الثالث التصوف في الفكر الغربي، وقد جعلت المبحث الرابع بعنوان رؤية العالم وکليات المعرفة في الفكر الصوفي، وخصصت الفصل الثاني لجلال الدين الرومي عصره وحياته إذ تناولت في المبحث الأول عصر جلال الدين الرومي وفي المبحث الثاني حياة جلال الدين الرومي، أما المبحث الثالث فقد تناولت فيه أساتذة الرومي ومعاصروه وجعلت المبحث الرابع بعنوان المولوية وجلال الدين الرومي، أما الفصل الثالث فقد جاء بعنوان ما بعد الحداثة والرؤية الكونية الصوفية وقد تطرقت في المبحث الأول إلى أثر ما بعد الحداثة في الفكر الديني الروحي والمبحث الثاني انبثاق المعنى والرمز في التصوف الإسلامي والمبحث الثالث المنظور الكلي في النظام المعرفي الصوفي، أما المبحث الرابع فقد كان بعنوان مشكلات التصوف الإسلامي الما بعد حداثي والمبحث الخامس رؤية العالم وکليات المعرفة في الفكر الصوفي والمبحث السادس تناولت فيه نماذج من المشاريع الصوفية الكبرى، وقد جعلت الفصل الرابع والأخير للبحث تحت عنوان فلسفة جلال الدين الرومي وتجاوز ما بعد الحداثة وذلك من خلال المباحث الأربعة فيه، المبحث الأول بعنوان فلسفة العيش المشترك في التصوف الإسلامي، والمبحث الثاني رؤية جلال الدين الرومي للإنسان والكون، أما المبحث الثالث فهو آليات العيش المشترك في فلسفة الرومي، ليختتم الفصل بالمبحث الرابع وهو بعنوان الرومي وسؤال الاختلاف في فكر ما بعد الحداثة، وقد اختتمت كل فصل من الفصول المذكورة بخلاصة أجملت فيها ما توصلت إليه من نتائج خاصة بكل فصل، وقد ذيلت البحث بخاتمة فيها النتائج النهائية للبحث.

في هذا الفصل سنضع الإطار المفاهيمي للبحث، إذ نعمل على تحديد المفاهيم الأساسية وتعريفها والتي يتم استخدامها في البحث بدقة ووضوح مع الحرص على تجنب الغموض أو اللبس، خصوصا وأن المفاهيم الخاصة بهذا البحث متعددة المعاني إذ أنها مأخوذة من حقول معرفية متباينة، نعمل على بناء الإطار النظري بتوضيح العلاقة بين المفاهيم المختلفة، من خلال تنظيم الأفكار ضمن نسق نظري يساعدنا على تطوير الأسس المنطقية لبحثنا من خلال ضبط حدود الدراسة وهو ما يُسهم في تحديد نطاق البحث ومجالاته بدقة، كما أنه يعزز الاتساق المنهجي ويعد حلقة وصل بين الإطار النظري والمنهج المعتمدة، إن أهمية هذا الفصل تكمن في كونه يوضح منطلقات البحث ويُقدِّم خلفية مفاهيمية تسهّل متابعة البحث واستيعاب تحليلاته واستنتاجاته، وقد جاء هذا الفصل في الهيكلة التالية:

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي

المبحث الأول: أنطولوجية التصوف الإسلامي

المبحث الثاني: أطوار وأنماط التصوف الإسلامي

المبحث الثالث: التصوف في الفكر الغربي

المبحث الرابع: رؤية العالم وعمليات المعرفة في الفكر الصوفي

المبحث الأول: أنطولوجية التصوف الإسلامي

لقد أخذ الجدل والتنازع حول أصل كلمة "تصوف" وما إلى ذلك من اشتقاقاتها حيزا مهما في جانب البحث في الفكر الإنساني عموما والفكر الفلسفي الإسلامي على وجه الخصوص، إضافة إلى الاختلافات الكثيرة حول التعريفات الاصطلاحية للتصوف كما تناثرت في كتب الدارسين من مفكري الإسلام في القديم والحديث، مع ما أضافه المستشرقون للبحث الصوفي من جدل واستفهامات جديدة بالبحث دون أن ننسى الباحثين من المنكرين على هذا المنهج وأصالته من خلال منطلقاتهم الفكرية وخلفياتهم الفلسفية ومقاصدهم الإيديولوجية، وفيما يلي فإننا سنتناول بالبحث والتمحيص المطلب الأول المعنون بالتصوف الإسلامي تعريفاته وأصالته، والمطلب الثاني والذي هو بعنوان مصادر التصوف الإسلامي والثالث وهو أقسام التصوف وأنواعه، والرابع والأخير في هذا المبحث وهو رؤية العالم وكمليات المعرفة في الفكر الصوفي.

المطلب الأول: التصوف الإسلامي تعريفاته وأصالته

إن المتأمل في المعرفة المعاصرة سيلحظ وللوهلة الأولى أن الأبحاث المعاصرة في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية تركز على أن أهمية كل دراسة إنما تكون برصانة النقاط التي تتعرض للحدود الأساسية فيها، لذلك وانطلاقا من هذا الأساس فإننا سنتعرض في هذا المطلب إلى تعريف كلمة "تصوف" وذلك بالعودة إلى أصلها، وتكمن أهمية المصطلح في أنها تعتبر المادة الأولى التي يدور حولها هذا العلم، ومهما يكن فإن مناحي التعريف والوسائل المتدخلة في صناعة الحد تأثر تأثيرا بليغا في توجيه الدراسة، وفي هذا المطلب سأنتقل إلى أصل الكلمة "تصوف" في اللسانين العربي والأجنبي وذلك بمزيد من التحليل والتركيز على العلاقات بين التعريفات الواردة في كل من الفرعين محل الدراسة.

1- تعريف التصوف:

يذهب البعض من الدارسين إلى أن (التصوف مصدر الفعل الخماسي المصوغ من "صوف" للدلالة على لبس الصوف، ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفيا)⁽¹⁾.

(1) - لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، الإسلام والتصوف، ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت لبنان، ط1. 1984. ص 26/25.

ولعل الحماسة العلمية دفعت بالقائلين بهذا الرأي إلى القول بأنه «ينبغي رفض ما عدا ذلك من الأقوال التي قال بها القدماء والمحدثون في أصل الكلمة، كقولهم إن الصوفية نسبة إلى "أهل الصفة" وهم فرق من النساك كانوا يجلسون فوق دكة المسجد بالمدينة لعهد النبي ﷺ، أو أنهم من الصف الأول من صفوف المسلمين في الصلاة، أو من "بني الصوفانة"، أو إلى "صوفة القفا" وهي الشعرات النابتة عليه، أو أن اللفظ مشتق من "صوفي" مطاوع صافي والأصل صفا، وقد يستعمل هذا اللفظ المطاوع منذ القرن الثامن الميلادي للتورية مع كلمة صوفي بمعنى المتنسك لابس الصوف»⁽¹⁾.

لكن لا يجب أن نغفل أن الدارسين للتصوف يجمعون على أن الفصل في أصل كلمة "تصوف" انطلاقاً من اللسان العربي يعتبر أمراً بعيد المنال، ولعل ما يسعف الدارس في تتبع أصول الألفاظ في القاموس العربي هو وجود فكرة الاشتقاق وانطلاقاً من ذلك فإننا نجد أن «كلمة "صوفي" العربية مشتقة بحسب الاشتقاق المتعارف عليه عموماً من الصوف ويريد هذا الاشتقاق الذي لا يزال يؤخذ به أن يلمح إلى إعادة الصوفيين في لبس الخرق الصوفية البيضاء وتميزهم بها، فاستعمالها إذن قديم، وهي لا تحتوي من اشتقاقها أي معنى خاص بالعقيدة التي تميز الصوفية عن بقية الفرق في الإسلام.. وهي تعني الاشتغال بالصوفية وتستعمل للكلام عن الصوفية وحدها»⁽²⁾.

ونجد من ذلك قول ابن خلدون (إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه كما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف)⁽³⁾.

إن المتقدمين من الصوفية الأوائل قد حاولوا أن يبحثوا في مسألة أصل التصوف، كما اجتهد بعضهم في وضع حدود علمية ومنطقية للمصطلحات المتعلقة بالتصوف، وفي هذا السياق يقول بشر بن الحارث⁽⁴⁾: (الصوفي من صفا قلبه لله، وقال بعضهم الصوفي من صفت لله معاملته فصفت له من الله عز وجل كرامته، وقال قوم إنما سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع همهم إليه وإقبالهم عليه،

(1)- لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص 26.

(2)- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، ط 2، 1998، ص 282.

(3)- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، طبعة الدار التونسية، 1984، ص 584.

(4)- بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال بن ماهان بن عبد الله المروزي أبو نصر، المعروف بالحافي، أحد أعلام التصوف في القرن الثالث الهجرية، ولد سنة ١٧٩ هـ في بغداد وعاش فيها، توفي في بغداد يوم 10 محرم سنة 227 هـ، سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تح: محمد نعيم العرقسوسي، إشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1985، ج 10، ص 469.

ووقوفهم بسرائرهم بين يديه، وقال قوم إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ، وقال قوم إنما سموا صوفية للبسه (الصوف)⁽¹⁾.

ويذهب أبو القاسم بن هوازن القشيري (ت 465هـ. 1072م) بالقول (إن هذه التسمية قد غلبت على هذه الطائفة فيقال رجل صوفي وللجماعة المتصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس واشتقاق) لكن القشيري يقرر أن هذه التسمية إنما هي من باب اللقب اختصت به هذه الفئة دون غيرها (والأظهر أنه كاللقب.. ولهذا يقال تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص فذلك وجهه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف)⁽²⁾.

وليس من الغرابة في شيء أن تنسب كلمة التصوف إلى أسماء أشخاص، ومن هؤلاء الأشخاص نجد رجلاً زاهداً متعبداً في الجاهلية كان يلقب بـ: "صوفة" واسمه هو الغوث بن بركان وفي رواية الغوث بن مر، كما أشار الزمخشري في أساس البلاغة والفيروزآبادي في قاموسه المحيط إلى أن (قوماً في الجاهلية سمو بهذا الاسم وكانوا يعبدون الله في الكعبة ومن تشبه بهم سمي صوفياً)⁽³⁾.

ومن خلال الاطلاع نجد جل الباحثين يوردون اشتقاق التسمية من الصوف، أي من اللباس (إذا كانت تسمية الكلمة إلى الملبس وهو مظهر وشكل، فليس معنى ذلك أن التصوف مظاهر وأشكال، ومن أجل ذلك فإنه لا مجال لتصوف هؤلاء، والذين لا يريدون أن ينسبوا التصوف إلى الصوف بحجة أن انتسابه إلى الظاهر يحط من شأنه)⁽⁴⁾.

ولا بأس أن نورد هنا رأي الشيخ أحمد زروق إذ يقول عن هذه الكلمة: (قد كثرت الأقوال في اشتقاق التصوف، وأمسى ذلك بالحقيقة خمسة:

الأول: قول من قال من الصوفة، لأنه مع الله كالصوفة المطروحة لا تدبير له معه.

(1) - أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1969، ص 29/28.

(2) - أبو القاسم عبد الكريم هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمد بن شريف، دار المعارف، دط، دت، ج2، ص 440.

(3) - زكي مبارك، التصوف الإسلامي، مطبعة الرسالة، القاهرة 1938، دط، ص 67.

(4) - عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، ط5، دار المعارف، القاهرة مصر، دت، ص 34.

الثاني: أنه من صوفة القفا، للينها، فالصوفي لين هين كهي.

الثالث: أنه من الصفة، إذ جملة اتصافه بالمحسن، وترك الأوصاف المذمومة.

الرابع: أنه من الصفاء، وصحح هذا القول، حتى قال أبو الفتح السبتي رحمه الله:

تنزع الناس في الصوفي واختلفوا وظنه البعض مشتقا من الصوف

ولست أمنح هذا الاسم غير فتي صفي فصوفي حتى سمي الصوفي

الخامس: أنه (منقول من "الصفة" لأن صاحبه تابع لأهلها، فيما أثبت الله لهم من الوصف، حتى قال تعالى: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾⁽¹⁾ وهذا هو الأصل الذي يرجع إليه كل قول والله أعلم⁽²⁾).

من خلال ما سبق فإننا نحكم بأن الأغلبية من الدارسين للتصوف ومن المهتمين والمتخصصين في دراسة التصوف يجمعون على أن الأصل في الكلمة إنما هو الاشتقاق اللغوي من الصوف، وهو الأصح من بين الأقوال وإن لم يسعفهم القياس اللغوي في ذلك، فإن حال أصحاب التصوف وسلوكهم مسعف لهذا القول فالزهاد عمدوا إلى تجنب زخرف الدنيا بكل مظاهره انطلاقا من العدول عن لين اللباس والثياب ميلا إلى الخشن منه.

2- التصوف اصطلاحا

من المعارف عليه لدى الدارسين للفكر الصوفي أن التعاريف الواردة في حق هذا الفن لا تكاد تعد ولا تحصى، ولعل ذلك راجع إلى الحركية العلمية التي يتمتع بها هذا الفن إذ لا تكاد تتوقف حركة البحث الصوفي في العالمين الإسلامي والغربي من طرف الموالين والمناوئين ولا يزال البحث جاريا من قبل الدارسين في شتى المعاهد والمراكز البحثية المتخصصة والمهتمة في العالم الإسلامي وكذا في شعب الدراسات الشرقية في كبرى الجامعات.

ويرجع البعض كثرة التعريفات إلى (أن العلماء يستخدمون في الفروع المختلفة للعلم تغييرات أو

⁽¹⁾ - سورة: الأنعام، الآية: 52.

⁽²⁾ - الفاسي أحمد زروق، قواعد التصوف، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص 06.

اصطلاحات أو ألفاظ يستخدمونها فيما بينهم، كما نجد ذلك في الكيمياء والرياضيات والجبر والاقتصاد، وتنفرد كل طائفة متخصصة بها عن سواها، ويقصدون بهذه الألفاظ تقريب الفهم على المخاطبين بها وتسهيله على أهل الصنعة⁽¹⁾.

ويذهب معروف الكرخي إلى أن التصوف هو (الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق)⁽²⁾ الجنيد وقد عرفه بما يلي فقال: (التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة)³ وقد عرفه أيضاً بما يلي فقال: (التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الربانية والتعلق بعلوم الحقيقة وإتباع الرسول في الشريعة)⁽⁴⁾.

ولعل أول من تكلم في المعرفة هو معروف الكرخي، وهو أول من عرف التصوف إذ يعرفه تعريفاً آخر بقوله: (التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق)⁵ وهو يعني بذلك أن التصوف هو علم الحقائق الذوقية التي تتكشف للصوفي في مقابل الرسوم الشرعية، وهو أيضاً إلى جانب ذلك زهد فيما في أيدي الناس فالتصوف عنده زهد ومعرفة، والتصوف عند معروف قائم على الشريعة وما تتطلبه من أعمال العبادات والطاعات، غير أنه يكره الجدل النظري في مسائل الدين، فيقدم العمل على ذلك، يدلنا عليه ما أورده السلمي عنه قائلاً: (إذا أراد الله بعد خيراً فتح عليه باب العمل، وأغلق عنه باب الجدل، وإذا أراد الله بعد شراً أغلق عنه باب العمل وفتح عليه باب الجدل)⁶، ويرى معروف ضرورة ارتباط العلم بالعمل فيقول: (إذا عمل العالم بالعلم استوت له قلوب المؤمنين، وكرهه كل من في قلبه مرض)⁽⁷⁾.

في آخر هذه الجزئية ينبغي الإشارة إلى أن الكثير من الدارسين لا يميزون بين الزهد والتصوف،

(1) - القشيري، مرجع سابق، ج 1، ص 56.

(2) - السهروردي شهاب الدين، عوارف المعارف، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، ط2، 2017، دار المعارف، بيروت، لبنان، ص62.

3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) - الكلاباذي أبوبكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، تح ومر: محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1969، ص34.

5 - المرجع نفسه، ص34.

6 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(7) - التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط3، 1979، ص 100.

فيستعملون الزهد في سياق التصوف كما يطلقون هذا الأخير على الزهد (من الصعب تحديد فواصل زمنية بين حركتي الزهد والتصوف في الإسلام، إذ التطورات الفكرية لا تخضع بطبيعتها للتحديد الزمني الصارم)⁽¹⁾.

في آخر هذا المطلب يجب الإشارة إلى أن هناك ضرورة ملحّة للتفريق بين متشابهات ثلاث وهي الفلسفة والكلام والتصوف فالصوفي غير المتكلم والفيلسوف.

إن الفلاسفة والمتكلمين ينطلقون من منطلقات عقلية بحتة فكلاهما ليست لديه أحكام مسبقة، قد يختلفان في منطلقاتهما الإيمانية بالفعل لكن الوسائل والغايات قد تكون مشتركة في جل المباحث التي يتناولها كل من الفيلسوف والمتصوف (أما الصوفي ففي رأيه أن ثمة ملكة أخرى لها القدرة على الفهم والإدراك والإحاطة، وهذه الملكة هي القلب أو البصيرة أو الإلهام، وعند الصوفي إن تحديد وسائل المعرفة الإنسانية وحصرها في مصدر الحس والعقل وحدهما تحديد قاصر لا يشمل الناحية الروحية في الإنسان التي تعد البصيرة جوهرها)⁽²⁾.

المطلب الثاني: مصادر التصوف الإسلامي

إن كل الدراسات التي تناولت التصوف بكل أنواعه ركزت رأسا على المصادر التي استقى منها التصوف أصالته ومصدريته، فنجد الباحثين يركزون دوما على ذكر المصادر الداخلية للتصوف والتي تعود في مجملها إلى المصدر الأول للتصوف وهو المصدر الأول أيضا للإسلام ألا وهو القرآن الكريم، ثم المصدر الثاني وهو سنة النبي ﷺ والتي في إطارها تدخل حياته وزهده في المكاسب الدنيوية وتخلقه بالأصل الأول وهو القرآن الكريم، ثم المصدر الثالث هو حياة الصحابة رضوان الله عليهم، ولعل السهم الأهم في هذا المصدر يرجع إلى حياة وأقوال وآثار الصحابي الجليل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.

(1) - التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، المرجع السابق، ص 95.

(2) - فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت بجامعة عين الشمس، مصر، د.ط، 1983. ص 52/51.

ولعل بعض الباحثين يرتضي أن يردف هذه المصادر ببعض المصادر الأجنبية التي كان لها تأثير مباشر على التصوف الإسلامي، خصوصا إذا علمنا أن التصوف يعتبر ظاهرة إنسانية بامتياز، بل يمكننا القول بأن الظاهرة الصوفية قد سبقت ظهور الأديان حتى، إذ أنها ظاهرة فطرية قد تبرز عند بعض الأفراد دون آخرين في مرحلة الحياة.

وفي هذا المطلب نحاول التوسع فيما سبق ذكره في هذه المقدمة من خلال الفروع الآتية (فلقد تعددت الآراء وتباينت بشأن مصدر التصوف الإسلامي، فذهب فريق من الباحثين إلى أن هذا التصوف إنما وجد تحت تأثير عوامل أجنبية ولا دخل للديانة الإسلامية في نشأته، وهذه العوامل قد تكون فارسية وقد تكون هندية وقد تكون يونانية، ولعل ما دفع هذا الفريق إلى هذا الرأي ظهور بعض التيارات الصوفية القائلة بالحلول أو بوحدة الوجود فضلا عن بعض المعتقدات الصوفية الأخرى التي رأوا أنها تخالف العقيدة الإسلامية، فما كان أسهل عليهم أن يردوا نشأة هذه التيارات في البيئة الإسلامية إلى عوامل غير إسلامية، أضف إلى ذلك أن أصحاب هذا الرأي يستندون إلى أن الدين الإسلامي قد حارب الرهينة والعزلة عن الناس مبينا أن الدين الإسلامي في جوهره دين عمل وليس دينا للتكاسل والرهينة.. وإلى مثل هذا الرأي ذهب كثير من الباحثين أمثال جوبينو Gobinea وفريدرش دلتش F. Delitzsch ورنان Renan وجيجر Gei Ger وكوفمن Kaufman وجولدزيهر Goldziher وبكر C.H.Becker وأسين بلاثيوس A. Palacios وغيرهم ممن ذهبوا إلى رد التصوف الإسلامي إلى عناصر أجنبية إيرانية، أو مسيحية أو هندية أو يونانية⁽¹⁾، ودعموا دعواهم بأمرين:

أ/ وجود شبه بين حركات الزهد والتصوف بين هذه التيارات وبين كثير من رجال التصوف الإسلامي، وساقوا أمثلة كثيرة على ذلك منها ما هو خاص بالملبس، ومنها ما هو خاص بمحاسبة النفس ومنها ما هو متعلق باستغراق النفس كلية في الله.

ب/ الأمر الثاني الذي من أجله نادى هؤلاء برد التصوف الإسلامي إلى عناصر أجنبية هو ما زعمه بعضهم من أن العرب كجنس سامي ليست له القدرة على الخلق والإبداع وتجاوز الجزء إلى الكل، ومن ثم فإن ما لديهم من تصوف ينبغي أن يرد إلى أصول خارجية.

(1)- فيصل بدير عون، المرجع السابق، ص 58/57.

وفي مقابل هذا التيار السابق نجد تيارا آخر ينفي أصحابه أن يكون التصوف الإسلامي وليد عوامل أجنبية، بل إنه في رأيهم نابع أساسا من الدين الإسلامي نفسه، وعلى رأس هذا التيار نجد الصفية أنفسهم، وأصحاب هذا الرأي يذهبون إلى أن القرآن والسنة قد مهدا بالفعل لنشأة التصوف من حيث إن لهجة الزهد والورع والتقوى والخوف من بطش الله كلها في الحقيقة كان من السهولة بمكان أن يترجمها الصوفية -على ضوء الجنة والنار أيضا- إلى تعاليم أساسية اعتنقوها وحاولوا نشرها.. وهذا الفريق يرى أن التصوف لم يبدأ في القرن الثاني الهجري كما هو شائع بل إنه نشأ بين أحضان الديانة الإسلامية وظهر بظهور القرآن الكريم وثبتت أقدامه السنة النبوية وسيرة الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، وإذا لم يكن التصوف قد اتخذ منذ فجر الإسلام هذا الاسم فإن ذلك ليس دليلا البتة على عدم قيامه في وقت مبكر، وإلى هذا الرأي ذهب المستشرق الكبير "لويس ماسينيون" ففي بحث له بعنوان "بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي" يقول: أن الدراسة النقدية لمصادر التصوف لم تتم بعد، والباحثون في الإسلاميات وقد أدهشهم الافتراق العقيدي العميق الذي يفصل وحدة الوجود الحالية في التصوف عن العقيدة السنية الدقيقة، ظنوا أن في وسعهم تصور التصوف على أنه مذهب مستورد من الخارج، نشأ عن الرهبانية السريانية (مركس Merx) أو الأفلاطونية المحدثة اليونانية، أو المزدكية الفارسية، أو مذهب الفيدانتا الهندوكي (جونز)، وقد بين نيكلسون أن افتراض كون التصوف مستعارا من الخارج هو افتراض لا يمكن قبوله في صورته المبسطة هذه، ذلك أنه منذ بداية الإسلام يمكن مشاهدة أن تكوين الآراء الخاصة بالصوفية المسلمين قد تم من الداخل خلال التلاوة المتواصلة المتأمله للقرآن والحديث، وتحت تأثير الأزمات الاجتماعية أو الفردية في داخل المجتمع الإسلامي نفسه، لكن إذا كانت البنية الأولى للتصوف إسلامية وعربية بوجه خاص..⁽¹⁾.

ولعل المتأمل المنصف سيدرك أن الأصل الأصيل للتصوف الإسلامي هو القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية، كما أن المراحل الأولى والبدايات التأسيسية للإسلام هي ذاتها البدايات التأسيسية للتصوف، وذلك من خلال سلوك النبي محمد ﷺ إضافة إلى حياة الصحابة رضوان الله عليهم، والتي حاولوا قدر المستطاع أن يتبعوا فيها رسول الله ﷺ، لكن هذا المذهب لا يعني أن التصوف الإسلامي كان بعيدا عن التأثير في بعض الأشكال بالروافد الأجنبية من خلال الروافد الفكرية التي كان يحملها معهم الداخلون في

(1) - فيصل بدير عون، المرجع السابق، ص 29/58.

الإسلام من الصحابة والتابعين، كما توجد حركة الاحتكاك مع الثقافات الأخرى والتي كان لها تأثيرها خصوصاً في جانبها الروحي على التصوف الإسلامي ولقد وفق المشتق الإنجليزي رينولد نيكلسون في كتابه "The mystics of Islam" إذ ذكر فيه أن مسألة تأثير التصوف الإسلامي بعناصر أجنبية ينبغي ألا تدفعنا إلى أن نتطلب في مثل هذه الأفكار إيضاحاً لجميع هذا الأمر الذي نحن بصددده أو أن نجعل الصوفية هي نفس العناصر الغربية التي تشربتها وتمثلتها خلال عهد نموها.. فلو أن المعجزة وقعت وانقطع الإسلام تماماً عن كل صلة بالأديان والفلسفات الأجنبية لكان من المحتم أن يقوم فيه لون من التصوف ذلك لأن فيه بذوره، وليس في طوقنا أن نفرد القوى الداخلية التي تعمل في هذا الاتجاه ما دامت خاضعة لقانون الجاذبية الروحية وتيارات التفكير القوية التي انصبت داخل العالم الإسلامي من النحل غير الإسلامية التي تقدم ذكرها، دفعت الاتجاهات المختلفة في الإسلام تلك الاتجاهات التي أثرت في الصوفية إيجاباً أو سلباً⁽¹⁾.

في السياق ذاته يجدر بنا الإشارة إلى أن الدراسات الجامعة والفاصلة في شأن مصادر التصوف هي بحث مصطلحات الصوفية وإرجاعه إلى مصادرها الأولى، مع إظهار العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف في الإسلام، ومجال تأثيرها في تكوينه وتطوره، وهذا ما جمعه المستشرق لويس ماسينيون في كتابه "بحث في أصول المصطلح الفقي للتصوف الإسلامي"⁽²⁾ فكانت نتيجة بحثه أن قسّم ورّتب مصادر القرآن على النحو التالي:

الأول: القرآن الكريم وهو أهمها

الثاني: العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقه وغيره

الثالث: مصطلحات المتكلمين

الرابع: اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كال يونانية والفارسية من لغات العلم والفلسفة.

(1) - فيصل بدير عون، مرجع سابق، ص 62.

(2) - التفتازاني أبو الوفا، مرجع سابق، ص 36.

وهو تقسيم صحيح في المجمل وقد وافقه عليه كثير مع الاستدراك عليه في جزئية رفع الحديث والسنة النبوية إلى المصدر الأول مع القرآن الكريم.

المصادر الرئيسية:

1/ القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف

فهذا القرآن الكريم يحث على مقومات وخصائص التصوف الملازمة له من الزهد والأخلاق في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (١).

وبالافتداء بنبينا عليه الصلاة والسلام لمن أراد الآخرة:

في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (٢).

وفي حديثه عليه الصلاة والسلام: (ألا إني أوتيْتُ الكتابَ ومثلهُ معهُ) (٣).

ويحثنا سبحانه على التأمل والتدبر في خلقه بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (٤).

كما يدلنا سبحانه على الأمن الروحي المنشود في التصوف بذكره عز وجل فقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (٥).

(١) - سورة: المنافقون، الآية: ٩.

(٢) - سورة: الأحزاب، الآية: ٢١.

(٣) - لفظ الحديث (ألا إني أتيْتُ الكتابَ ومثلهُ معهُ، ألا يوشك رجلٌ شبعانٌ على أريكته، يحدثٌ بحديثٍ من حديثي فيقول: بيننا وبينكم كتابُ الله، فما وجدنا فيه من حلالٍ فاستحللناه، وما وجدنا فيه من حرامٍ فحرّمناه، ألا وإن ما حرّم رسول الله كما حرّم الله) حديث صحيح، أخرجه أبو داود في سننه، من حديث المقدم بن معدي كرب، برقم 4604.

(٤) - سورة: آل عمران، الآية: ١٩١.

(٥) - سورة: الرعد، الآية: ٢٨.

فاستثمر متصوفة الإسلام هذا القرآن الكريم والحديث الشريف كما استثمرها المتكلمون والفلاسفة والشيعة وكلّ مفكر إسلامي، واستخدم الصوفية في فهمها طرقاً متنوعة من التأويل وقرءوا في نصوصها معاني جديدة لم يُسبقوا إليها، كما حملوها أيضاً مالا تحتل في بعض الأحيان كما فعل ابن عربي في كتابه فصوص الحكم مثلاً، فكان يكتب بلغتين: لغة الظاهر التي تفهم من منطوق النص القرآني، ولغة الباطن وهي التأويل الصوفي الفلسفي الذي يخضع النص القرآني له، ومثاله في تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽¹⁾ (فالمراد بالنور الوجود الحقيقي في مقابل الوجود الظاهري أو الاعتباري الذي هو الظلّ، ولما كان الحق هو الوجود الحقيقي الذي ينكشف به كل موجود كما تنكشف الأشياء بنور الشمس، كان نور السموات وهي ما علا من الموجودات ونور الأرض وهي ما سفل منها)⁽²⁾.

في آخر حديثنا عن مصدريّة القرآن الكريم بالنسبة للتصوف فلا يخفى على دارس التصوف الإسلامي المكانة السامية التي يحوزها القرآن الكريم في التفكير والتأصيل الصوفي، ولا تختلف مدرسة من المدارس الصوفية في هذا الشأن، كما يعلم الباحث المتبصر أن لكل شيء ظاهر وباطن (وكلام الله القرآن ذو ظاهر وباطن، بل إن له سبعة أبطن.. وقد استخرج الصوفية أصول كل مقاماتهم وأحوالهم من القرآن، وذلك لوضع أساس للطريقة من الشريعة، ولهم عليه تفاسير وتأويلات خاصة بهم، ومن أهم تفاسيرهم تفسير السلمي وتفسير القشيري "لطائف الإشارات" وتفسير الأنصاري الذي أوصله إلينا أبو الفضل المبيدي والمسمى "كشف الأسرار وعدة الأبرار" وهناك تفسير أكثر احتفالاً بالتأويل هو تفسير صدر الدين القونوي، وعلاوة على ذلك استعمل بعض الصوفية الفرس القرآن استعمالاً بيانياً، فذكروا آياته أو أجزاء منها بطريقة مكثفة في أبياتهم للتعبير عن دقات شعورية واستوحوا من القرآن حكايات وأمثالا ليدلوا بها على أفكارهم، وليقربوها من المريدين)⁽³⁾.

وبالتأكيد فإننا نلحق بالقرآن الكريم والحديث الشريف كل العلوم التي تشرحها وتفسرها كاللغة العربية والفقه والتفسير.

(1) - سورة: النور، الآية: 35

(2) - عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت لبنان، د.ت، ص 73.

(3) - إبراهيم الدسوقي شتا، التصوف عند الفرس، من سلسلة كتابك رقم: 62، رئيس التحرير: أنيس منصور، دار المعارف، القاهرة، د.ر.ط، 1978، ص 18.

2/ علم الكلام: وهو مصدر يغفله الكثير من الباحثين عموماً رغم وحدة الموضوع بين التصوف وعلم الكلام، ولكن أهل الاختصاص المتمرسين لا يخفى عليهم ذلك، كمثل إحدى الدراسات التي تناولت علاقة التصوف بعلم الكلام من خلال كتاب "شعب الإيمان" لعبد الجليل بن موسى القصري (ت 608 هـ) الذي سمي بالمتكلم الصوفي، وأوضحت الأنساق المعرفية لحاجة التصوف إلى علم الكلام⁽¹⁾، فالناظر في كتب الصوفية مثل: اللمع للسراج، والتعرف للكلاذمي، والرسالة للقشيري يجد في أقوالهم مدى استغلالهم لعلم الكلام ومزجهم لنظريات المتكلمين وأساليبهم بنظريات التصوف وأسانيهه، كما قد تسرب إلى التصوف الفلسفي كثير من نظريات الأشاعرة والشيعة والباطنية⁽²⁾.

المصادر الثانوية:

1- العلوم والفلسفات الأجنبية: نحاول ذكر أهمها تراتبياً

أ- الأفلاطونية الحديثة: وانتقلت عبر التلقين الشفوي، وعبر مختصرات بعض السريان المسيحيين مؤسسها الفيلسوف أفلوطين المعروف بكتاب "التاسوعات" وكان أبرز تلاميذه الذي نشر عنه أيضاً يدعى فورفوريوس صاحب كتاب "إساغوجي" أو "المدخل إلى منطق أرسطو".

فكان كل من كتاب أرسطوطاليس "قول في الربوبية" وكتاب أبروقلس "المبادئ الإلهية" إضافة إلى كتاب ديونسيوس الأريوباغي "الله المقدس" من أهم الكتب التي ألهمت الصوفية المسلمين في كتاباتهم عن الفيض الإلهي والتجليات وقولهم أنه الأول والآخر والظاهر والباطن بمعانيها الفلسفية⁽³⁾.

وفيما يلي نستعرض المصادر المؤثرة بطريقة غير مباشرة في التصوف الإسلامي بشكل عام وذلك من خلال ما يلي:

المصدر الفارسي: هناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن التصوف من مصدر فارسي، ومن هؤلاء "ثولك Thoulk" وهو من قدم الإسلام (رقين في القرن التاسع عشر والذي ذهب إلى أن التصوف الإسلامي مأخوذ من أصل مجوسي، وحجته في ذلك أن عدداً كبيراً من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في

(1) - سمية ماحي ويوسف عدار، العلاقة بين التصوف وعلم الكلام، مجلة المعيار، مجلد 23/ العدد 48/ 2019.

(2) - عفيفي أبو العلا، مرجع سابق ص 74.

(3) - المرجع نفسه، ص 77.

شمال إيران بعد الفتح الإسلامي، وأن الكثير من مشايخ الصوفية الكبار ظهوروا في الشمال من إقليم خراسان، وأن بعض مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي، ومن أيضا المستشرق "دوزي Dozy" فهو يرى أن التصوف جاء إلى المسلمين من فارس حيث كان موجودا قبل الإسلام وأنه جاء إلى فارس من الهند، فقد ظهرت في رأيه في فارس منذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كل شيء عن الله، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته، وأن الموجود الحقيقي هو الله، وكل هذه المعاني يفيض بها التصوف الإسلامي⁽¹⁾.

ويوجه هذه النظرة الدكتور أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني بأن وجهة النظر القائلة بأن التصوف من مصدر فارسي لأن بعض كبار شيوخ التصوف من أصل فارسي كمعروف الكرخي وأبي يزيد البسطامي.. (بأن ازدهار التصوف لم يكن ثمرة لجهود أولئك فحسب، وإنما أعان على ازدهار التصوف كذلك عدد ليس بالقليل من الصوفية العرب الذين عاشوا في سوريا أو مصر أو المغرب، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، الداراني وذا النون المصري ومحي الدين بن عربي وعمر بن الفارض وابن عطاء الله السكندري.. بل إن بعض هؤلاء كان له أكبر الأثر فيما بعد في التصوف الفارسي كابن عربي، ومن الملاحظ كذلك أن ظهور الكرخي والبسطامي كان بعد تحنث النبي وزهد الزهاد الأوائل، ولا يمكن إغفال أثر حياة النبي وصحابته والزهاد الأوائل في تشكيل قواعد السلوك إلى الله عند من جاء بعد ذلك من الصوفية، فرسا كانوا أم عربا، أما رأي دوزي القائل بوجود أفكار مثل صدور كل شيء عن الله، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته، وأن الموجود الحقيقي هو الله عند الفرس، ويحتمل أن تكون هي مصدر التصوف في الإسلام، فيرد عليه بأن مثل هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهوروا في وقت متأخر، وليس كل صوفية الإسلام قائلين بهذا المذهب، وإنما القائلون به قلة قليلة⁽²⁾.

المصدر المسيحي: هناك من المستشرقين طائفة ترى أن التصوف من مصدر مسيحي ويستند القائلون بهذا الرأي إلى حجتين: الأولى ما وجد من صلات بين العرب والنصارى في الجاهلية أو الإسلام، والثانية ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنوتهم في الرياضة والخلوة وبين ما

(1) - التفتازاني، مرجع سابق، ص 26.

(2) - المرجع نفسه، ص 27/26.

يقابل هذا في حياة السيد المسيح وأقواله، والرهبان وطرقهم في العبادة والملبس، ومن الذين يذهبون إلى هذا الرأي في نشأة التصوف "فون كريمير Von Kremen" و"جولدزيهر Goldzier" و"نيكولسون Nicholson" و"آسين بلاثيوس Asin Palacios" و"أوليري Oleary" .. وغيرهم، فيذهب فون كريمير مثلاً في كتابه "تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام" إلى أن الزهد الإسلامي نشأ بتأثير من الزهد المسيحي، أما التصوف ففيه عنصران: أحدهما مسيحي، والآخر هندي بوذي، ويقول أوليري في كتابه "الفكر العربي ومكانه في التاريخ" ناقلاً عن فون كريمير: (إن هذا الفريق من الزهاد أو النساك كان ذا نمو محلي بين العرب تطورت به مؤثرات مسيحية مما قبل الإسلام، ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية وفي صحراء سيناء، ويحتمل حقاً أن الذي أوحى بالنسك إلى النساك الأولين في الإسلام هو الأديرة المسيحية أما مباشرة، أو من طريق ما ذكرناه من تخنث محمد)⁽¹⁾.

وينقل لنا الدكتور التفتازاني موقف جولدزيهر إذ يشير هذا الأخير إلى وجود تيارين متميزين في التصوف الإسلامي: الأول الزهد، وهذا في نظره قريب من روح الإسلام ومذهب أهل السنة، وإن كان متأثراً إلى حد كبير بالرهبانية المسيحية، والثاني التصوف بمعناه الدقيق، وما يتصل به من كلام في المعرفة والأحوال والمواجيد والأذواق، وهذا الأخير متأثر بالأفلاطونية المحدثة، وبالبودية الهندية، وقد أخذ بهذه التفرقة بين الزهد والتصوف كثير من الباحثين بعد جولدزيهر، ويذهب بعض الدارسين إلى أنه (لا يمكن أن ننكر وجه الشبه بين الزهد والتصوف الإسلاميين وبين ما يقابلهما عند المسيحيين من زهد وتصوف، إلا أن وجه الشبه وحده لا ينهض دليلاً على أن الزهد أو التصوف الإسلامي من مصدر مسيحي، وهو أيضاً ما ذهب إليه نيكولسون في كتابه تاريخ العرب الأدبي "يعتقد أن لا ضرورة للتحري عن أصل مبادئ الصوفية خارج دائرة الإسلام، ويعتبر أن المسيحية على حين أنها أثرت في التصوف، أنها ليست مصدراً له لأن الزهد الذي قام عليه التصوف هو نفسه إسلامي، ولا شك في أن الشواهد التي سنذكرها فيما بعد من القرآن والسنة، وحياة النبي وحياة أصحابه، تثبت أن رياضات التصوف والحب الإلهي وغير ذلك، مأخوذة من مصدر إسلامي بحيث يكون التماسها في المسيحية تكلفاً لا معنى له)⁽²⁾.

المصدر اليهودي: إن الحديث عن المؤثرات الخارجية في التصوف الإسلامي ومدى تأثيره بها، يجزنا حتماً إلى الحديث عن العلائق الوطيدة ويجعلنا نخوض في الوشائج التي تربط الأديان الإبراهيمية منها على

(1) - أوليري دي لاسي، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، تر: تمام حسان، د.ط، القاهرة 1961، ص 194/195.

(2) - التفتازاني، مرجع سابق، ص 28/29.

وجه الخصوص، إذ نذهب إلى البحث في الروابط الروحية فيما بين كل من اليهودية والمسيحية والإسلام إذ (لا شك أن التصوف يعد واحداً من أبرز العوامل المشتركة بين الديانات السماوية الثلاث "اليهودية، المسيحية، الإسلام"، وذلك لتشابه سماته العامة في جميع الأديان بشكل يمكن القول معه بأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين أنماطه المختلفة في كل ديانة، ومع الرغم من ذلك فإن التصوف يأخذ أشكالاً طقسية وفلكلورية مختلفة في كل ديانة على حدة، إضافة إلى اختلاف أتباع التصوف في كل ديانة عن الأخرى سواء في النمط الحياتي أو في السلوك الاجتماعي أو حتى في العلاقة مع السلطة والمجتمع بأطيافه المختلفة، كما أن التصوف في حد ذاته يعبر عن تجربة دينية تختلف مراحلها وأطوارها من ديانة سماوية لأخرى⁽¹⁾.

يرى البعض أن التصوف مدعاة إلى الانعزال والخلوة والابتعاد عن وظائف الحياة وشؤونها العامة، بل لعل الارتباط بين التصوف والانعزال يعتبره البعض نسقاً شرطياً لأجل الحاجة للتعبد والتنسك إلا أن (المتصوفة في الديانات السماوية الثلاث دائماً ما كان لهم دور كبير في الحياة العامة، إضافة إلى وجود علاقة بينهم وبين السلطة، ففي الإسلام ارتبط المتصوفة منذ ظهورهم بالسلطة لدرجة دفعت بعض المستشرقين للتأكيد على أن مستقبل العالم الإسلامي سيكون حتماً للتيار الصوفي، أما في المسيحية فقد برزت سيطرة الرهبان – الذين يعدون في المسيحية رمزا للتصوف – على السلطة في تحريضهم ورعايتهم للحملات الصليبية، وبالنسبة لليهودية فللمتصوفة داخل إسرائيل نشاط سياسي مؤثر للغاية، إذ يمتلكون مجموعة من الأحزاب والحركات السياسية والاجتماعية، التي تعبر بقوة عن انخراطهم في الحياة السياسية ومحاولات نفوذهم للسلطة لخدمة أهدافهم⁽²⁾.

(1) - البهنسي أحمد صلاح، قراءة نقدية في كتاب "المتصوفة اليهود" لمؤلفه: زئيف دروري، عمي رام جونا، مجلة أقطاب دورية محكمة تعنى بالتصوف والفكر والقيم، تصدر عن المكتب التنفيذي للرابطة العالمية للشرفاء الأدارسة، العدد: 01، صيف 2015، ص147/148.

(2) - المرجع نفسه، ص148/149.

ومما سبق يتضح جليا التأثير البارز للمتصوفة اليهود اليوم، بل إن الفرقة الأبرز في هذا الشأن هي الحريديم وهناك من يسميها بالحسيديم إذ أن الدوائر الإعلامية اليهودية تطلق التسميتين على نفس الفئة المقصودة، وفي الداخل الإسرائيلي نجد أن المجتمع الإسرائيلي يحتف (من حيث نشأته وظروفه وتكويناته المتعددة عن أي مجتمع آخر، إذ يتسم بالكثير من العضلات والمشكلات التي تحكم شكل العلاقات بين أطيافه وطوائفه المختلفة، وذلك نتيجة تشكله من مكونات خليطية ومجموعات متنافرة من المستوطنين اليهود الذين هاجروا إلى فلسطين من مختلف أنحاء العالم من جانب، والذين ينقسمون لمجموعات عرقية وإثنية متعددة، ويعتقدون مذاهب وأيديولوجيات مختلفة، إضافة إلى السكان الأصليين للبلاد "عرب 48" من جانب آخر، الأمر الذي جعل من الصراع الطائفي والأيدولوجي والعربي أهم سمة تميز المجتمع الإسرائيلي منذ نشأته، ومن بين تكوينات المجتمع في إسرائيل يحتل المتدينون اليهود بشتى أطيافهم ومشاربهم مكانة خاصة في داخل هذا المجتمع، وذلك على الرغم من كونهم يمثلون أقلية نسبية، إلا أنهم نجحوا في أن يكون لهم ثقل سياسي لا يمكن تجاهله في إسرائيل، ذلك الثقل الذي يبدو واضحا إبان أي انتخابات تجرى وقبيل اتخاذ أي قرارات مصيرية تتعلق بالدولة ومستقبلها⁽¹⁾.

وإذا ما جئنا إلى تقسيم المتدينين في داخل إسرائيل باعتبار انتسابهم إلى اليهودية دون تطرق إلى العرب والذين تنتمي غالبيتهم العظمى إلى الديانة الإسلامية وتمثلهم الحركة الإسلامية، فإننا نجد أتباع اليهودية كالآتي:

أ/ متدينون صهيونيون ويمثلهم حزبا (المفدال) و(ميماد)، ومتدينون معادون للصهيونية (أو حريديم/متشددين/أصوليين) وتمثلهم أحزاب (شاس) و(يهדות هتورا) و(ديجيل هتورا).

ب/ متدينون شرقيون (سفاراد)، ويمثلهم حزب (شاس) ومتدينون غربيون (إشكناز) ويمثلهم حزبا (يهדות هتورا) و(المفدال).

ومن بين طوائف المتدينين في إسرائيل تأتي طائفة "الحريديم" ذات السمات الخاص، نظرا لما تفرضه على نفسها من عزلة شديدة، ولما تعيشه من ظروف حياتية مغايرة للظروف العامة السائدة في المجتمع، وذلك (بهدف الحفاظ على نمط السلوك الديني والحياة، فالطائفة اليهودية الحريدية تعرف نفسها أنها طائفة

(1)-البهنسي، المرجع السابق، ص 152/153.

مميزة وبارزة داخل المجتمع في إسرائيل، الذي يعد نفسه ملتزما بتعاليم الشريعة اليهودية، مثلما تطورت على أيدي المرجعيات الدينية اليهودية الأرثوذكسية المعتمدة، أما المجتمع الحريدي بشكل خاص فيرى نفسه ملتزما بالشريعة فقط دون غيرها، وذلك من خلال الانفصال عن الثقافة الحديثة والتأكيد على استمرارية تقاليد الثقافة اليهودية، الأمر الذي جعل لها استثنائية وخاصة داخل مجتمعتها على كل المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية)¹.

¹ - البهنسي، المرجع السابق، ص 153/154.

المبحث الثاني: أطوار وأنماط التصوف الإسلامي

لقد رأينا كيف أنّ البحث في أصل اشتقاق لفظة التصوّف والمفهوم الاصطلاحي لها يكشف لنا عن عمق تعطّش الإنسان للاسترشاد بأسمى الظواهر الأخلاقية والفكرية أنّا وجدها، سواء في بيئته أم ما سمع عنه في البيئات المجاورة، فهذا رسول الله عليه الصلاة والسلام يقول: (إنّما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق) (1).

وهو المبعوث رحمة للعالمين في بيئة العرب التي كانت تتخلّق ببعض من محاسن الأخلاق ممّا بقي عندهم من شريعة إبراهيم عليه السلام، ولكن كانوا قد ضلّوا بالكفر عن كثير منها، فُبعث ﷺ ليتمّم محاسن الأخلاق التي جبل الله عليها عباده، فيجعل حسننها أحسن ويضيق على سيئها ومنعه، كما يتابعه في ذلك الناس من بعده في تجديد ورعاية مستمرة باستكشافها وتعاهدتها بينهم من خلال التعارف بينهم كما قال تعالى: ﴿يَتَأَيَّمُ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (13) (2) فلا جدوى إذا من البحث في المصادر البعيدة جدا التي ستفقد جلّ آثارها الظاهرية وستحوّر جوهرها جذريا إلى ما لن يتمكن حتى أصحابها من التعرّف عليها فيه أو النجاح في اقتفاء أثرها به.

المطلب الأول: نشأة وأطوار التصوف الإسلامي

نتناول بالمجمل نشأة التصوف بعيدا عن اشتباهات النكران والأعجمية، لما حظي به التصوف في الإسلام من تحرّ وتفتيك وعناية بإعادة الصياغة والصباغة بصيغة الإسلام وإرجاعه إلى سيرته الأولى كما عُرف مع الرسل والأنبياء عليهم السلام الخلق الحسن والعمل الصالح لله وبالله ومع الله وإلى الله سبحانه وتعالى.

فلله تعالى: معناها أنّ الباعث والدافع هو الإيمان بالله تعالى، وبالله: الاستعانة به سبحانه، ومع الله: دوران العبد مع مُراد الله الديني منه ومع أحكامه، وإلى الله: معناها أن يكون المقصد والغاية هو وجه

(1) -رواه أبو هريرة. صحيح الجامع: 2833. أخرجه أحمد (8939)، والبخاري في الأدب المفرد (273) والبراز (8949) حديث صحيح.

(2) - سورة: الحجرات، الآية: 13.

الله سبحانه وتعالى (1).

ولعلنا نفلح بتجاوز الكثير من التبريرات والتسويغات الفكرية الأخرى بالاستعانة بقول الدكتور محمد إقبال رحمه الله في كتابه "تطور الفلسفة الميتافيزيقية في فارس" (ليس من الصواب أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما إلى عوامل خارجية عنها فنهمل بذلك العوامل الداخلية، فإنه لا فكرة من الأفكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس إلا إذا كانت تمت إليهم بصلة، فإذا جاء عامل خارجي أيقظها، ولكنه لا يخلقها خلقاً، وعندما بحث المستشرقون في أصل التصوف ذهبوا إلى أن مرده إلى هذا العامل الخارجي أو ذلك، ونسوا أن آية ظاهرة عقلية أو تطور عقلي في أمة، لا يكون لها معنى ولا يفهمان إلا في ضوء الظروف العقلية والسياسية والدينية والاجتماعية التي عاشت فيها هذه الأمة قبل ظهور تلك الظاهرة) (2).

وكخلاصة لما سلف نقول لقد نجح المسلمون في جعل الإسلام ديناً صوفياً بمقوماته الكامنة فيه أصالة، فكأنهم قرأوها قراءة استكشافية جديدة باستعمال الثقافات المغايرة، فكانت تلك الثقافات مجرد محفزات ملهمة أو آلات مُستخدمة، فصار الإسلام زاخراً بالمعارف على غير نشأته الأولى، التي كانت مُجَمَّلة ومقتضبة ولذلك تلقاه أهل السنة بالقبول وتلقاه بعضهم بالرفض، لأنه جرى على أساليب وأتى بأفكار لم تكن معهودة عند السلف.

أطوار التصوف:

عُرف الزهد بأنه أول وأصلح وأخلص بيئة حاضنة للتصوف وأنه الناحية العملية منه، وموقف خاص من الدنيا وزخرفها يهيئ آفاق التجربة الدينية للصوفي وصحيح جداً أنهما متلازمان، غير أنهما متباينان من ناحية عوامل الظهور ثم التطور.

1- طور الزهد: لم يظهر اسم "الصوفي" ولم يشع استعماله قبل المائتين هجرية، ولم يوجد في ذلك العهد شيء ينطبق عليه وصف التصوف بمعناه الدقيق، أي الحياة الروحية المنظمة ذات الاحوال والمقامات

(1) - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي ط.7، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 2003، ج2 ص429.

(2) - عفيفي أبو العلا، مرجع سابق، ص51.

والمواجد والأذواق والإشراق، و(إنّما وجد الزهد، فكان هناك الزاهد أو العابد أو الفقير أو النَّاسك أو القارئ⁽¹⁾)، ولم يكن لهذه الألفاظ معنى زائد على شدّة العناية بالدين، كما لم يكن الزهد حركة دينية ولا مذهباً من المذاهب ولا نظاماً اجتماعياً، بل محض نزعة فردية رائدها الدين، وكان للجهاد في سبيل الله الخطوة الأكبر من الزّهاد حينها، فكان الاستشهاد خير طريق لمفارقة الدنيا، فقد روي عن النبي عليه الصلاة والسلام: (لكلّ نبي رهبانية ورهبانية هذه الأمّة الجهاد)⁽²⁾، ثمّ كان أن تطورت نواة لمدارس الزّهاد في القرن الأوّل الهجري، ومن كبار هذه المدارس: أبو ذر الغفاري، وحذيفة بن اليمان وسلمان الفارسي وفي البصرة كان الحسن البصري، وفي الكوفة ذات الثقافة الآرامية كان أوّل اسم لصوفيّ وهو جابر بن حيّان الشيعي⁽³⁾.

2- طور تحوّل الزهد إلى تصوّف: في أواخر القرن الثاني الهجري تحوّل الزّهد إلى تصوّف، حيث انقسم علم الشريعة إلى قسمين، علم الفقه الذي يبحث في الأحكام التي تجري على الجوارح، وعلم التصوف الذي يبحث في باطن الشريعة وتفهم أسرارها وكذا النظر في العبادات وأثرها في النفوس وفوائدها الروحية، وبدأ هذا في البصرة، ولكن بطريقة محاربة للطقوس الدينية والتقاليد على عكس أهل الشام.

فكان أن تدرّج التصوف من زهد بسيط لا قواعد له غير أصول الدين وقواعده، إلى حياة روحية منّظمة مؤسسة على قواعد مرسومة، وكان دوره الاتصاف بالأخلاق الدينية وإدراك معاني العبادات ومغازيها الباطنية، وكلّ ذلك مبني على الإرادة والميسّمة عندهم (حركة القلب) وسمّيت تفاصيل أحكامها بالعلم الباطن⁽⁴⁾.

وأشهر من ظهر فيه من الصوفية إبراهيم بن أدهم (ت162هـ)، ومعروف الكرخي (ت200هـ)، ورابعة العدوية (ت135هـ)، والفضيل بن عياض (ت187هـ).

3- طور المواجد والكشف والأذواق: مع مطالع القرن الثالث وفي القرن الرابع للهجرة ارتقى التصوّف إلى أرقى وأصفى مراتبه، فكان في عصره الذهبي حيث أصبح طريقاً معتمداً لتصفية النفس

(1) - ابن الجوزي عبد الرحمن، تلبس إبليس، تح: أحمد بن عثمان المزيد، دار الوطن للنشر، الرياض، السعودية، ص 160.

(2) - رواه أنس بن مالك بإسناده ضعيف، السلسلة الصحيحة، ج2، ص 95، رقم 13808.

(3) - عفيفي أبو العلا، مرجع سابق، ص 80.

(4) - المرجع نفسه، ص 81.

وتحصيل المعرفة الذوقية عن طريق الكشف في مقابل طريقة أهل النظر من المتكلمين، وكان السبق للصوفية بأن سمّوا العلم الذي يدرك بطريق الإلهام أو يُلقى في القلب إلقاء لا يدري كنهه ولا مصدره مع العجز عن تفسيره أو تعليله بالعلم الذوقي أو المعرفة، وأطلق اسم العارف على الصوفيّ دون غيره، فالمعرفة غاية وهدف عندهم، وسرعان ما اصطبغ بتنظيم ثيوصوفي غنوصي مُخطط بأسلوب خاص يؤدي إلى الله ومعرفته، وأصبحت التجربة الصوفية المحور الذي تدور حوله حياة الصوفي، وصدق على هذا الدور تعريف التصوّف بكونه استبطاناً منظماً للتجربة الدينية.

المدارس الصوفية:

ومن هنا تفجّرت الكثير من المدارس الصوفية ونبع فيها ما لا يحصى من كبار المشايخ وأهمّها:

مدرسة بغداد ومؤسسها أبو عبد الله المحاسبي (ت 243هـ):

وأخذ عنها أبو القاسم الجنيد (ت 298هـ) وأبو حمزة البغدادي (ت 289هـ) وأبو الحسن سري السقطي (ت 253هـ)، وقد عُرف المحاسبي بطريقته الخاصة والتي لأجلها سُمّي بالمحاسبي، ألا وهي طريقة إخضاع الأعمال والأفكار للنقد والاختبار لمعرفة مدى صدقها ومراعاتها لحقوق الله.

مدرسة مصر والشام ومؤسسها ذو النون المصري (ت 245هـ):

الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للتصوف الثيوسوفي في الإسلام، لما عرفت به مصر والشام بثقافتها الأفلاطونية الحديثة، وقد فصلّ ذي النون في المعرفة وأنواعها على نحو لم يسبق إليه، فمعرفة وحدانية الله طريقها الكتاب والسنة، ومعرفة فردانيته وقدرته طريقها الكشف، وقد كان ذي النون مدرسة متجولة وحوله جماعة سرّية باطنية بنظام خاص بها، ومن تلاميذه يوسف بن الحسن الرازي (ت 204هـ) وأبو تراب النخشي (ت 245هـ)⁽¹⁾.

مدرسة نيسابور ومؤسسها حمدون القصّار (ت 271هـ):

ومن كبارها أبو عثمان الحيري، وأبو حفص الحداد، وامتازت عن غيرها من المدارس بالملازمة والفتوة، أي الكلام عن النفس اللوامة، وجهاد النفس، ورعونات النفس، ودعاويها والعبودية والتضحية،

(1) - العطار فريد الدين، تذكرة الأولياء، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، 2021، دط، ص 162.

وأكثر ما قيل عنها أنها معان تسربت إليهم من الزرادشتية المجوسية⁽¹⁾.

المطلب الثاني: أنماط التصوف الإسلامي وأنواعه

في هذا المطلب سنتناول أنماط التصوف الإسلامي باعتبار مضمونها ونظامها الاجتماعي، وهو ما يسعفنا لفهم الأنساق الفكرية التي حايت التصوف وساهمت في تشكيله، وفيما يلي الأنماط التي قمت بدراستها

التصوّف المعرفي: وهو تصوف عقلي خرج على الأنساق المغلقة الحرفية لقراءة النصوص الدينية، وأنتج قراءة لها خارج إطار مناهج وأدوات القراءة والفهم والنظر والتفكير الموروثة، لقد منح هذا النمط من التصوف المسلم أفقا رحبا في التأويل، وإنتاج قراءات تتوالد منها على الدوام قراءات حيّة في فضاء يلهم الحياة الروحية الأخلاقية للمسلم، وكذلك استطاع هذا النمط من التصوف الخلاص من توثين الحروف وإهدار المقاصد والتمسك بالأشكال نسيان المضامين، والغفلة عن الحالات والغرق في الصفات⁽²⁾، وهو عين التصوف الذي أحدث ثورات في شتى العلوم والفنون التي يرد عليها أو ترد منه ويتجلى هذا النمط في اتجاهين:

– اتجاه التصوف المعرفي السني

– اتجاه التصوف المعرفي الفلسفي

التصوّف الطّرقي السُّلوكي: يكون في مجموعات هي أشبه ما يكون بالمدارس وتتحد غايتها في التعليم الروحي وتختلف وسائلها العملية فيه باختلاف المعلم الذي يجتهد في أن يضع لتلاميذه قواعد ورسوم خاصة يرى أنها أفعل في تعليمهم، والحقيقة أنّ الغاية القصوى من الطريق الصوفي عندهم جميعا كانت تتمثل في غاية خلقية هي إنكار الذات والصدق في القول والعمل والصبر والخشوع ومحبة الغير والتوكل وغيرها من الفضائل⁽³⁾ وهو تصوّف الخروج عن العالم كمّا سمّا الرفاعي في كتابه – الدين والظمّ الأنطولوجي – (وهو تصوّف الدراويش والخانقاهات والتكايا والزوايا، هذا النمط الذي كثيرا ما كان يعتبر

(1) – عفيفي أبو العلا، الملامية والصوفية وأهل الفتوة، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، ط1، 2015م، ص37/36.

(2) – الرفاعي عبد الجبار، الدين والظمّ الأنطولوجي، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة مصر، ط1، 2016، ص162.

(3) – الغنيمي أبو الوفا، مرجع سابق، ص236.

مرآة للتخلف والجهل وأمراض التجربة التاريخية لعصور انحطاط المسلمين⁽¹⁾.

ونادرا جدًا ما كان وسام بطولات كما حدث مع بعض الطرق الصوفية في محاربة الاستعمار والامية في الجزائر مثلاً، لأن أصل مبدئه القائم على التبعية والرضوخ والطاعة العمياء لمشايخ هذه الطرق الصوفية، بل والهيام بهم أحياناً كل هذه الخصائص لا تزكيه أبداً لحمدته ولا تبارك استمراره على هذا النهج المرفوض شرعاً وعقلاً لما انحدرت إليه بعض هذه المدارس والجماعات من الممارسات اللاأخلاقية والاستعباد فقدت مصداقيتها المزعومة بالتربية.

فلحظة يتعامل الباحثون مع الفيلسوف بوصفه صنماً، يدخل العقل مرحلة سبات، ولحظة يتعامل الباحثون مع المفكر الديني بوصفه صنماً، يدخل التفكير الديني مرحلة سبات فتتطفئ الشعلة في أرواحهم، ويمسكون رقيقاً لا يمتلكون شيئاً من ذاتهم، فيما يمتلك مشايخهم كل شيء في حياتهم. فلا يصح ذلك الإتياع على هذا النحو إلاً للأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام.

أنواع التصوف باعتبار المصادر

1- **التصوف السني**: ويمثله الصوفية المعتدلون في آرائهم وهو الاتجاه الأول ظهوراً، وعُني بموضوع معرفة الله بالعبادة وطُبع بالأخلاق ولذلك يقتصر ناهجوه على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فيزيّنون تصوّفهم دائماً بميزان الشريعة الإسلامية⁽²⁾، ومن أعلامه: معروف الكرخي (ت200هـ)، وأبو سليمان الداراني (ت210هـ).

2- **التصوف الفلسفي**: وهو الاتجاه اللاحق بالتطوّر بعد انفتاح البيئة الإسلامية أكثر بكثير مما كان عليه زمن بساطة الاتجاه الأول، وعُني بالمعرفة أيضاً إنّما بضمّ المصادر العلمية والفلسفية الخارجية الأخرى، تحت توجيه القرآن والحديث، كما فصلّنا مدارسه في أطوار التصوف.

(1) - الرفاعي عبد الجبار، مرجع سابق، 157.

(2) - الغنيمي أبو الوفا، مرجع سابق، ص 99.

المبحث الثالث: التصوف في الفكر الغربي

إن الملاحظ أننا نجد تأثير التصوف والرهبة المسيحية فالمفهوم الاصطلاحي للتصوف، يظهر جلياً ذلك أنّ طبيعة التجربة الصوفية يمكن أن تتكيف مع القضايا الثقافية واللاهوتية الخاصة لكل عصر، فنتجت التعريفات على إثرها متعددة الاعتبارات عبر التاريخ كالاختبارات الأخلاقية والعرفانية والفلسفية والدينية الخالصة، إلا أننا نجد في التجربة الصوفية الإسلامية على وجه الخصوص تأثرت تأثراً كبيراً بالنزعة الروحية المسيحية، وإذا ما جئنا إلى تصوف جلال الدين الرومي على وجه الخصوص، فإننا نجد الرهبة المسيحية حاضرة في هذه التجربة حد التقاطع والتداخل، ولعل الشيء ذاته الذي نلاحظه في التجربة الإسلامية نجده في التجربة المسيحية.

فيما يلي نتناول نشأة التصوف المسيحي وكذا البيئة قبل الميلاد، ثمّ عن التبلور بعد الميلاد وما آل إليه بعدها، مع التزام عدم الخوض في تفاصيل انقسامات الكنيسة ولا اعتبارات التصوف داخل طوائفها المتعددة، لأنّه خارج مناهج هذا الفصل إضافة إلى ذكر بعض الصوفيين الرائدين فقط والذين كان تصوفهم مفصلياً في تاريخ المسيحية.

لا بدّ من أن نفهم موقف التصوف من تلك المذاهب القديمة التي تطوّر بالتكيف معها إلى صيغته المعاصرة، وما علاقته الحالية معها من خلال مصادر المعرفة المعتمدة له، وما سطرته من أنواع حسب مناهجها في هذا المبحث، وأخيراً نحاول التمييز بين الفوارق الجوهرية والتداخلات الحرجة بين المصطلحات الصوفية والمصطلحات الفلسفية أو الفكرية المستقاة منها أو الملتبسة معها.

المطلب الأول: تاريخ نشأة التصوف المسيحي

لأنّ تاريخ العقائد في الكنيسة أصبح يُعرف اليوم بتاريخ الفكر المسيحي وجب علينا إذا السّير بالتوازي بينهما فلا يمكن الحديث عن العقائد –اللاهوت– المسيحي بدون الحديث عن تاريخ الفكر المسيحي وما مرّ به من أحداث وتطوّرات كانت لها بصمة لا تُمحى في عمق التديّن المسيحي، ولكن لا يكاد يوجد لاهوت مسيحي متميّز عن الفلسفة قبل القديس توما الإكويني⁽¹⁾ 1225م-1274م، ولا

(1) – آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، كلمة والمركز الثقافي العربي، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2009، تر: سعيد الغانمي، ص207.

نكاد نعثر على ملامح مميزة للتصوّف المسيحي قبل تأصيله ضمن اللاهوت من قبل القديس أوغسطين⁽¹⁾
354م - 430م.

نشأة اللاهوت وبواكير التصوّف المسيحي

أ- ثقافة بيئة النشأة:

لقد كان اللاهوت المسيحي المبكر هو القناة الرئيسية التي نقلت الفلسفة الإغريقية إلى العصور الوسطى ثم إلى فلاسفة العصور اللاحقة، هذا الفكر الإغريقي الذي كان لا يزال تحت استمرار التأثير المباشر لأهمّ الفلاسفات الهيلينية المتمثلة في الأفلاطونية الوسطى والرواقية في العالم الإغريقي الروماني، من جهة واليهودية المتهلينة في الإسكندرية من جهة أخرى⁽²⁾.

لقد بدأ الدين المسيحي بداية ملحمة دامية وصعبة للغاية بين طرّفي نقيض سواء من بقايا الجانب المتدينّ المتشدّد (اليهودية) أو من الجانب الوثني ذي الثقافة اليونانية والإغريقية والطابع الفلسفي لهما، ومن هنا أوجب المسيحيون الأوائل -الآباء الأوائل للكنيسة- على أنفسهم مهمة إيجاد أرضية جامعة تشرح فيها تعاليمها بلغة مفهومة وفقا لآليات مُقنّعة تتماشى مع العقل الفلسفي النقدي اليوناني خصوصا، باعتبار التبعية للسلطة الإمبراطورية أولاً، ولاحقا مُراعاة للوثنيين الذين قُبِلوا كأتباع للمسيح من قبل الرّسول بولس، وهو ما يفسّره ويعلّله اللاهوتيون المعاصرون اليوم بقولهم (إنّ العقائد لا يجب محوها وإنّما تفسيرها بطريقة تجعلها تكفّ عن كونها قوّة قامعة تسبب عدم الإخلاص أو الهروب، فهي على العكس عبارة عن تعبير رائع وعميق عن الحياة الفعلية للكنيسة، وبهذا المعنى سوف أحاول أن أوضح أنّه من خلال مناقشتنا لهذه العقائد حتى عندما يعبر عنها في أكثر الصياغات تجريدا بواسطة مفاهيم إغريقية صعبة، فإننا نتعامل مع تلك الأشياء التي اعتقدت الكنيسة أنّها تعبر خير تعبير عن حياتها، وعن إخلاصها في نضالها نضال حياة وموت ضد العالم الوثني واليهودي في الخارج، وضد سائر الميول الهدامة التي ظهرت في الداخل.. علينا أن نقدّر العقيدة حق تقدير.. غير أنّها لا يجب أن تؤخذ كمجموعة من المذاهب الخاصة التي يتعيّن على المرء أن يقرّها، فهذا ضدّ روح العقيدة، ضدّ روح المسيحية)⁽³⁾.

(1) - القديس أوغسطين: فيلسوف صوفي ولد بطاغاست سوق أهراس حاليا بالجزائر، أحد مراجع الإصلاح البروتستانتي.

(2) - أرمسترونغ، مرجع سابق، ص 207.

³ - بول تلتش، تاريخ الفكر المسيحي، ترج: وهبة طلعت أبو العلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، دط، 2012، ص 43.

وفي موضع آخر يوضح المقولة بأنها أيضا (الحاجة إلى استبدال اللغة المجازية المأخوذة من العُرف "التراث النبوي" بتعبيرات جديدة مقتبسة من موقف التحليل النفسي، وهذا ما سُمِّيت نتيجته بالتوفيقية أو التكيف، ولم يكن هذا بدعة جاءت بها المسيحية، فلقد كان هذا تقليدا شائعا بين مختلف المدارس الفلسفية بغرض الائتلاف وتبادل المعارف وخفض حدة النزاعات والتضاد، فنجد مدارس فلسفية نسقية بمعان أصيلة، ومذاهب أخرى تجمع بين شتى الآراء من مختلف المدارس فتكون مثلا أفلاطونية في جوانب ورواقية في جانب آخر، ونجد فيلسوفا أصيلا، وآخر مجرد خطيب مفوه جماع للآراء مدون لها أو مترجم.. وهكذا⁽¹⁾

ظهور العقائد في الدين المسيحي:

في نفس المرجع سنجد اللاهوتي المعاصر بول تِّلش⁽²⁾ الذي يعدّ من بين الساعين في بحثه في الفكر إلى الفصل أو التمييز الحاسم بين الدين والثقافة، والأخلاق الدينية والتصوف من جهة والمذاهب الأخلاقية، والتصوّف والفلسفة من جهة أخرى، سنجده يشرح ملاسبات ظهور العقائد في المسيحية فيقول: (العقيدة تعني التفكير بالإغريقية، أو التصوّر، أو تأكيد أحد الآراء، ولقد كانت العقائد في المدارس الفلسفية الإغريقية قبل المسيحية عبارة عن جملة المذاهب التي فرّقت المدارس المختلفة عن بعضها البعض، المدرسة الأكاديمية (أفلاطون)، والمشائية (أرسطو)، والرواقية والشكاك والفيثاغورية، ولقد كان لكل مدرسة من هذه المدارس مذاهبها الأساسية الخاصة، وإذا أراد أي شخص أن يصبح عضوا في أحدها، كان عليه أن يقبل على الأقلّ الفروض الرئيسة التي تميّز هذه المدرسة من غيرها، ومن ثمّ حتى المدارس الفلسفية لم تكن بدون عقائد، وبنفس الطريقة نجد أنّ المذاهب المسيحية فهمت على أنّها عقائد تفرّق المسيحية عن المدارس الفلسفية)⁽³⁾.

وبناء عليه نرى كيف أنّ قرار الكنيسة بالمداهنة الدينية للسلطة وللطبقة النبيلة من المتعلّمين شرّكا خطيرا جدّا، إن لم نقل بأنّه ضمّنّا كان تشويها أو وأدا للمسيحية الخالصة -توحيدا ووحدة- في مهدها، وهو الباب الذي ستتوالى منه الانقسامات والاختلافات مرارا وتكرار إلى غاية الساعة، وإن كان يومها

(1) - أرمسترونغ، مرجع سابق، ص 206.

(2) - بول تِّلش، مرجع سابق، ص 43.

(3) - القس حنا جرجس الحضري، تاريخ الفكر المسيحي، دار الثقافة ودار الطباعة القومية، القاهرة، دط، 1981، ج 1، ص 39.

السبيل الوحيد ربما للحفاظ على الإيمان المسيحي كما يقول البعض، وما هذا الشكل النهائي الذي نراه اليوم لانقسام الكنائس الأكبر إلى شرقية وغربية تضمّ مذاهب وتقصي مذاهب أخرى، إلا مثال عام ويسير جدا أمام هول الانقسامات الصغرى الداخلية والمستمرّة دائما.

1- مضمون هذه العقائد التي أوجدت بالأساس لتكون علامة فارقة بين المسيحية وبين باقي

المدارس الفلسفية:

(لقد كانت العقيدة المسيحية في الفترة المبكرة تعبّر عمّا قبله المسيحيون عندما دخلوا في الطوائف المسيحية بمخاطرة هائلة، تمّت صياغة العقائد بطريقة سلبية أي كردود أفعال ضد التأويلات الخاطئة من داخل الكنيسة، وهذا يصدق حتى على قانون الرسل والصيغة الأولى للإيمان المسيحي: "(أؤمن بالله الأب كلّى القدرة، صانع السماء والأرض) إنها ليست مجرد عبارة تقول شيئا في ذاتها، إنها عبارة عن رفض للثنائية، وتمّ صياغتها بعد صراع حياة وموت لمئات السنين)⁽¹⁾، ويبدو جليّا لنا كمسلمين أنّ هذه هي دلالات ما اصطلح عليه عندنا بعلم الكلام، فمعروف عندنا في الإسلام أنّ صياغة العقائد بطريقة سلبية "الرّدود" على التأويلات الخاطئة للرافضين للإسلام و"تصحيح" الالتباسات التي يقع فيها الوافدون الجدد على الإسلام من غير بيئته، كلّ هذا اختصر في علم الكلام وهو نظير اللاهوت الدفاعي كما ستسمى الكنيسة لاحقا جدا كلّ هذه المحاولات.

يوجد من تناول التقاء هذين العلمين وما دار بينهما من تأثر وتأثير بدراسة وافية، نذكر منهم لويس غاردييه وجورج قنوتي في كتابهما فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية بأجزائه الثلاثة، غير أنّ ذاك اللقاء المتأخر جدا (ق8م - ق9م) لا ينفعنا هنا في الثلاثة قرون الأولى للميلاد تحديدا.

وجزء من هذا اللاهوت الدفاعي هو ما سيتبلور لاحقا أيضا إلى فلسفة الدين المعاصرة في المسيحية، وفي فلسفة الدين سنجد لاهوتين فلاسفة ذوي نزعة صوفية سمّوا بالمتأملين مثل شلايرماخر، ومنهم الوجوديون أيضا مثل سبينوزا وهيجل المختلف كثيرا في أمر تصنيف نزعة الصوفية في الكثير من الجوانب.

2- الاعتراف الأساسي حجر الأساس للتصوّف المسيحي:

هذه العبارة تعتبر الحجر الأساس للتصوف المسيحي، والطوائف المصادقة عليها كانت تسمى المذاهب

(1) - الحضري، المرجع السابق، ص 40.

الحافظة، لأنّها كانت تهدف إلى الحفاظ على جوهر رسالة الكتاب المقدّس يذهب بول تلّش إلى أن الجوهر كان سائلا إلى حدّ ما والقصد هنا طبعا هو الهوّة الزمنية الممتدة جدا بين زمن نزول الكتاب المقدس ولغته، وبين محاولات التدوين المتأخرة جدا عنه، وهي هذه العبارات المتناثرة هنا وهناك بين كتابات الرّسل بلغاتهم، الآرامية والسريالية في مقابل الإغريقية واليونانية، يضيف بول: (كان هناك بالطبع لبّ محدّد، أعني الاعتراف بأنّ يسوع كان هو المسيح، وفيما وراء ذلك كان كلّ شيء متحرّكا)⁽¹⁾، وهذا هو الشقّ المتّمّ لعبارة الصيغة الأولى للإيمان المسيحي، ونعيد جمع شطري العبارة فنقول أنّ صيغة الإيمان المسيحي الأولى كانت كالتالي: (أؤمن بالله الأب كلّّي القدرة، صانع السماء والأرض، وبأنّ يسوع هو المسيح)⁽²⁾، إنّها عبارة الاعتراف الأساسي وهو ما يقابل الشهادتين في الإسلام، ولكن يجدر التذكير هنا أنّها تقصد كون يسوع الشخص التاريخي -عيسى عليه السلام- هو المسيح بمعنى المخلّص المنتظر، والمخلّص المنتظر المقصود سيؤول معناه لاحقا تأويلات أسطورية كثيرة (المسيّا)⁽³⁾.

3- المذاهب الحافظة أوائل المذاهب الصوفية في المسيحية:

إنّ روح المسيحية وجوهر الدين كان مكنونا في عبارة الاعتراف الأساسي يسترسل بول تلّش: (عندما ظهرت مذاهب جديدة بدت على أنّها تقوّض الاعتراف الأساسي، تمّ إضافة المذاهب الحافظة إليها، ومن ثمّ ظهرت العقائد)⁽⁴⁾، وهنا نفهم بوضوح أنّ المذاهب الحافظة للاعتراف الأساسي كانت بمثابة الوصيّ أو المرجع الأصلي المصاحب دائما لبقية المذاهب حتى لا تتداعى ذوبانا وانحلالا مع بقية المذاهب الفلسفية، ونذكر منها مذهب الميلاذ العذري.

4- دخول المفاهيم الفلسفية على العقائد المسيحية:

يضيف بول تلّش: (وطالما أنّ كل عبارة حافظة كانت هي نفسها معرّضة للتأويل الخاطئ، كانت هناك دوما حاجة إلى صياغات نظرية أكثر دقّة، ولكي يتمّ فعل ذلك كان من الضروري استخدام

(1) - الحضري، المرجع السابق، ص 40.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - الأب متى المسكين، المدخل لشرح إنجيل القديس يوحنا دراسة وتحليل، دير القديس أنبا مقار وادي النطرون، مصر، دت، ص 91/79.

(4) - الحضري، المرجع السابق، ص 40.

مصطلحات فلسفية، وهذا هو السبب الذي جعل العديد من المفاهيم الفلسفية تدخل إلى العقائد المسيحية⁽¹⁾.

فالأمر في منظورهم إذا لم يكن لأنّ الناس يهتمون بهذه المفاهيم باعتبارها مفاهيم فلسفية، إنّما كانت محاولة لضبط المدركات الوجدانية داخل مفاهيم نظرية لحمايتها من التأويلات الخاطئة، يسترسل تلّش: (لقد كان لوثر صريحا للغاية في هذا الخصوص، فهو أعلن بصراحة تامة أنّه لا يجب مصطلحات مثل: التثليث ووحدة الطبيعتين وغيرها، غير أنّه أقرّ ضرورة استخدامها مهما كان ذلك غير ملائم، لأننا ليس لدينا أفضل منها، فالصياغات النظرية لا بدّ من القيام بها عندما يصيغ الآخرون من الناس مذاهب نظرية بطريقة تجعل الجوهر يبدو في خطر)⁽²⁾.

ولكنّ هذه الضرورة لم تبق مجرد آراء فكرية، بل تسلّطت بها الكنيسة على مفهوم الإيمان فحجرت على عليّة طبيعة لفظه الإلهي الكتابي المقدّس كما في الاعتراف الأساسي، وجعلته تحت وصاية العقائد الكنسيّة المتواضع عليها لتصير العقائد قانونا إيمانيا "شريعة" يُجرّم كلّ من يخترقها، فالمهرطق لا يقوِّض الكنيسة وحسب، بل يقوِّض الدولة الرومانية أيضا.

التلقيب الصوفيّ في المسيحية المبكرة:

ولنا وقفة هنا بالعودة إلى تعريفات التصوف السابقة الذكر، فالمتفق عليه فيه أنّه ليس بعقيدة إنّما مسلك تجريبي ذاتي للدين، ولكنّ هذا غير ممكن أمام اتحاد اللاهوت بالفلسفة والتصوف أيضا، وأصبح من الصعب التمييز بين ما هو ديني بنسخته الهجينة وما هو صوفي، فاللاهوت المسيحي في بدايات تأسيسه كان يعلن فوقيته على الإيمان وعلى التصوف ويؤطّرهما ضمن مباحثه، إلّا أنّه يمكن أن يكون هذا مقبولا حقا في حالة واحدة وهي أن تكون المسيحية بأكملها إحدى أوجه تصوّف الخالص وهو ما قالت به فعلا طوائف قليلة كما سنرى، وجمع هذا إلى ما توصلت إليه الكنيسة بتقنين اللاهوت فإننا نجد أنفسنا أمام نوعين من التعريفات للصوفيّين:

- تعريفات ظرفيّة الاعتبار السياسية والفكرية وشديدة الخصوصية لدرجة استبعاد أولئك الذين

(1) - بول تلّش، مرجع سابق، ص 40.

(2) - المرجع نفسه، ص 41.

قدموا أنفسهم باعتبارهم متصوفة، أو أولئك المتصوفون في نظر الأديان الأخرى مثل الآريوسية بالنسبة للإسلام طبعاً.

- كما يمكن أن نجد تعريفات مبهمة للغاية من دون استبعاد أي شيء تقريباً وهم بعض الآباء الفلاسفة التوفيقيين والصوفيّين أيضاً، ولهذا وجب التحدث عن التلقيب بالصوفي في تاريخ المسيحية، لأنّ الاختبار الوحيد الذي عرفته المسيحية لتحديد الصوفي ورسالته كان اختبار التحوّل الشخصي سواء من جانب الصوفي على وجه الخصوص أو من جانب أثره في محيطه وخصوصاً على الكنيسة والدولة.

الإرهاصات الأولى لتصوف المسيحي:

1- ما قبل الميلاد:

سنجد تبايناً تاريخياً في قراءة الفلاسفة الكلاسيكيين واعتبارات التصوف في فلسفاتهم، فمن جهة هناك من يقول: (لا يكاد يوجد أثر يدلّ على تجربة صوفية حقيقية لدى الأفلاطونيين المتوسّطين وفلسفتهم المنحولة كانت تعني في الأساس الإلهيات والطريقة الدينية في الحياة)⁽¹⁾.

وكانت أهدافها الأولى تتمثّل في معرفة الحقيقة عن العالم الإلهي عقلياً وتحقيق أكبر شبه به عملياً، وما كان يعتبر موقفاً دينياً شخصياً لبعض الأفلاطونيين المدرسيين كالإيمان الزاهد المنصرف إلى العالم الآخر عند نومينوس 150م - 200م نهاية ق2، والنظرة المحايدة عند ألبينوس 200م وورعه العميق والأصيل دونما ادعاء للتصوّف أو المفاصد الصوفية الزائفة، وهو ما كان الكثير منها رائجاً في العالم السفلي الفلسفي في ذلك العصر القرن 1ق.م، بل كان يسمّى التصوف السخيف الزائف البلاغي الأجوف وهو ما عرفت به الفيثاغورية بنزعتها الباطنية والتنجيم⁽²⁾ وكذلك الديانات السرية التي ظهر أثرها جلياً في بعض المذاهب المسيحية لاحقاً.

يمكننا القول إنه في تاريخ الأفلاطونية الوثنية بأسره عُرف صوفي واحد وهو أفلوطين⁽³⁾ 205م -

(1) - آرمسترونغ، مرجع سابق ص198.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، ص 204

270م، ونجد في المقابل من يقول: (أصول التصوف، كما يتبين لقنيني⁽¹⁾)، تبدأ في التبلور بشكل واضح مع الفلاسفة الكلاسيكيين، أساسا مع أفلاطون تلميذ الهيراقليطي كراتيلوس⁽²⁾.

حيث نلاحظ في النص الأفلاطوني التعالي المطلق لله، وهو ما يطلق عليه "ثيوس"، حيث النعت بصيغة المفرد لا الجمع تنزيها له عن التعدد، والذي لا يمتزج بالفانين، مع إشارة في الأثناء إلى وحدة الكل -إلهي والبشري- وفي "كتاب الجمهورية" تأكيد على أن الله هو خير مطلق، وهو دائما يتجاوز الكائن الزائل، واعتبر المؤرخون نص أفلاطون⁽³⁾ 427م - 348م "ارمنيدس" نص تصوف بامتياز، لما حواه من إشارات روحية وذوقية للمتعالى، بل أرسطو⁽⁴⁾ 384م - 322م أيضا في "كتاب الميتافيزيقيا" حيث تقتضي الضرورة تواجد كائن، لعل غير معلولة يتماهى مع الخير، هو مبدأ لكل الموجودات، ويشمل قنيني بتأصيله للتصوف الغربي الأفلاطونية المحدثه أيضا، والحقيقة أن التأمل الأفلوطيني إضافة إلى المعلم أفلاطون، يولي اهتماما أيضا للضرورات الروحية لعصره، حيث تتداخل أنواع شتى من الاعتقادات الدينية في زمن مأزوم ومهوس بالبحث عن "الخلاص" المتمثل في "الأحد" أو ما نطلق عليه بلغة عصرنا المطلق، ويتابع أفلوطين تلميذه فرفوريوس في بواكير ق 4م.

ويسترسل فنييني: (يجد إيكهارت⁽⁵⁾) منبعا آخر للتصوف وهو في هيراقليطس 504 ق م - 1 ق م "نهاية القرن 6 ق.م/ بداية القرن 5 ق.م"، المعلم للحقيقة قبل أن تظهر في الإيمان المسيحي، ملخصة في قولته الشهيرة "مصغيا إلى اللوغوس⁽⁶⁾ وليس إلى ذاتي"، من الصواب الإقرار بأن كل شيء واحد⁽⁷⁾.

ولا ننسى طبعا التصوف اليهودي الذي سينقل آثاره فيلون⁽⁸⁾ 30 ق م - 40م وبولس الرسول⁽⁹⁾

(1) - قنيني ماركو : مؤلف إيطالي باحث في الظواهر الروحية كتب : دين العقل، التصوف والفلسفة، التصوف في الأديان.

(2) - الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص198.

(3) - أفلاطون : رائد المدرسة الكلاسيكية والمثالية ومعلم أرسطو.

(4) - أرسطو: رائد المذهب العقلي، المعلم الأول، تلميذ افلاطون، ومعلم الإسكندر.

(5) - إيكهارت مستر: المتصوف الألماني الأبرز أدبيا، طردته الكنيسة واعتبرته مهرطقا، ولكن أعماله الأدبية أعادت له الاعتبار عندها.

(6) - اللوغوس: الكلمة الأشد غموضا في الدين والفكر المسيحي والفلسفي لها سياقات متعددة: كلمة الإله، العقل الكلي، اللغة.

(7) - آرمسترونغ، مرجع سابق، ص198.

(8) - فيلون: فيلسوف هيلنستي يهودي عاش في الإسكندرية عندما كانت مصر مقاطعة رومانية.

(9) - بولس الرسول: شاول في اليهودية قبل أن يصبح مسيحيا، وفرض نفسه كواحد من قادة الجيل المسيحي الأول، ينظر: جون جيمس،

الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الكتاب المقدس، تر: بطرس البستاني، جامعة كامبردج، بريطانيا، 1881، 16.

64م – 67م، ولكننا هنا سنكفّ الحديث عن التصوف الآسيوي والهندي باعتبار المدى الجغرافي وباعتباره لم يكن متأصلاً، بل وجد كشذرات مبعثرة وليس كنسق كامل ولا كثقافة مقبولة كلياً في الطبقة المتعلمة للفلاسفة الهيلينيين قبيل ظهور المسيحية.

2- بعد الميلاد:

كما عُرف إذا لم يكن بالإمكان للمسيحيين الأوائل التبرؤ جملة وتفصيلاً من ثقافة بيئتهم ونظامها التعليمي الفلسفي السائد وبالتالي فقد سرت عليهم الكثير من رسوم التصوف السابقة لهم باعتبار طبيعة المسيحية الأولى السّمتحة جداً والخالية من القوانين والشرائع، ولكنّ أكثر ما يميّزه أنّه كان تصوّفًا عينيّاً أكثر منه تجريدياً، بمعنى أنّه يكاد يتلخّص في متابعة المسيح عليه السلام ومشاركته، ومع ذلك فقد مرّ برحلة طويلة بين أروقة الإلهيات الفلسفية قبل ذلك.

1.2- صوفية القديس بولس وفيلون اليهودي الإسكندري:

نستعرض شخص المسيح عليه السلام قولاً وعملاً، بوصفه تجربة حية للتصوف وللصوفي، ماراً بالتحوّل الذي أحدثه بولس من خلال إلحاحه على أسطورة الخلاص التي يمثلها المسيح، أو بالأحرى تقليده بوصفه تجربة في التحوّل الروحي، حيث انتهاء الإنسان الجسد وحلول الإنسان الروح، وهو ما لخصه في قوله تُعدّ جوهرية في التصوف المسيحي (وأما من التصق بالرب فهو روح واحد)⁽¹⁾ ذلك أن التحوير الذي أدخله بولس في النظر إلى شخص المسيح يعد محورياً وجذرياً في المسيحية، ليس على المستوى الروحي فحسب، بل على المستوى العقدي واللاهوتي خصوصاً.

ويظهر الصوفي فيلون باكراً أيضاً 40م الذي كان أحد الشخصيات البارزة في طائفة يهود الإسكندرية المتأغرقين بعمق أكثر من جميع يهود الشتات، الذي كان مولعاً بالعثور على طريقة لتأويل الوحي اليهودي بما يتوافق مع آراء الفلاسفة اليونانيين، وقد اعتمد منهج التأويل الأمثولي الشائع في عصره، وهو المنهج المعتمد لدى الأفلاطونيين الجدد لضمّ الأساطير والطقوس الوثنية في منهج لاهوتي واحد متماسك لردّ الهجمات المسيحية⁽²⁾.

(1) -جون جيمس، المرجع السابق، ص 17.

(2) -آرمسترونغ، مرجع سابق، ص 210.

واستمر فيلون بتطبيق هذا المنهج على الكتاب المقدس بطريقة مهلهلة جدا يختفي معها المعنى الحرفي في تفسيره تماما، وتابعه في المنهج المفسرون المسيحيون مثل أوريجن، ولكنهم لم يكونوا موفقين عموما وفيلون كان البوابة الخلفية للغنوصية، وإن كانت مرفوضة عند بعض المذاهب الأخرى.

لقد دمج فيلون كل شيء في تصوّفه: الأخلاق الكليية، واللاهوت الطبيعي، وعلم النفس عند الرواقين والكثير من الأفلاطونية الضبابية في نصوصه السبعينية، بالإضافة إلى ميله القوي إلى التأمل اليهودي الأصيل عنده.

غير أنّ فيلون في مذهبه اليهودي الإسكندري يحتفظ بخاصية ليست إغريقية وهي فكرة الجزء الأسمى من النفس وهي الروح المنفوحة بوصفها صورة الله، ومن هذا التراث يستقي استعمال الروح الذي نجده لدى القديس بولس للروح الإنسانية التي هي أسمى أجزاء الإنسان وفكرة صورة الله، كانت ذات أهمية كامنة في الفكر المسيحي اللاحق⁽¹⁾.

2.2- بداية انزياح التصوف المسيحي إلى اللاهوت أكثر وتعاليه على الفلسفة والعرفان

الإغريقي

مع مذهب القديس الشهيد جوستين مارتر⁽²⁾ 100م – 163م المدافع عن الدين، سيبدأ غول التصوف الفلسفي في التضاؤل قليلا وسيغدو أقلّ حدة بشكل ملموس جدا.

إذ أنّه لاهوتي وحسب (فيستعمل المفردات بمعانيها المدرسية، لأنّه يقيم مذهبه لا على أساس العقل الفلسفي، بل على أساس من وحي الله لنفسه في الكلمة التي جسّدت لحما ودما ويؤمن أنّ التماس المباشر الكامل مع الله والرؤية التي يروجها، غير ممكنة إلاّ من خلال عملية العناية الإلهية، ومعرفة الله في هذه الحياة لا توجد إلاّ من خلال الإيمان بوحى الكلمة المتجسدة والتي ينبغي العثور عليها في الكتاب المقدس وفي تعليم الكنيسة)⁽³⁾.

وهو بهذا ينقل معنى اللوغوس بل ويفصله عن مفهومه الرّواقى تماما ويستعمله بمعنى أنّه هو (كلمة

(1) - آرمسترونغ، مرجع سابق، ص 214

(2) - الشهيد جوستين مارتر: مدافع لاهوتي مبكر وهو المترجم الأول لنظرية اللوغوس في ق 2م.

(3) - آرمسترونغ، المرجع نفسه، ص 214.

الله المتعالية الذي يغرس بذور الحقيقة في عقول الناس ذوي الإرادة الطيبة، فالتعليم يأتي من الله، والميزة التي حُصَّ بها المسيحيون من طرفه هي أنه تجسّد لهم بالكامل في المسيح عليه السلام واتّخذ طبيعة إنسانية معيّنة في وقت معيّن وهذه فكرة مسيحية خالصة وبهذا يبدأ تعالى الوحي المسيحي على تعليم المدارس الفلسفية⁽¹⁾.

مع تمسّكه بمذهب التثليث التقليدي، الذي لم يكن قد صيغ بوضوح ودقة حينها، سوى أنّه كان يقطع بوجود ثلاثة أشخاص إلهية هي الاب والابن أو الكلمة، والروح القدس لكن مع ذلك هناك إله واحد فقط.

وأما وجه تعاليه على العرفان أيضا يظهر جليّا في قولهم: (إنّ ظهور اللوغوس في المسيح يجعل من الممكن حتى بالنسبة لأيّ موجود إنساني غير متعلّم أن يتلقّى الحقيقة الوجودية الكاملة، وعلى النقيض من ذلك فقد يفقد الفلاسفة هذه الحقيقة من خلال مناقشتهم لها.. كما أنّ الفلاسفة غي المسيحيين مُعرّضين للإلهام الشيطاني)⁽²⁾، وبتعبير آخر فإنّ الرّسل يقولون إنّ المسيحية أسمى بكثير من الفلسفة بكاملها، طالما أنّ الفلسفة تفترض التعليم، فإنّ قلة قليلة من الموجودات الإنسانية هي التي تستطيع الوصول إلى حقيقتها، والآخرين يُستبعدون من الحقيقة في صورتها أو شكلها الفلسفي، ومع ذلك فهم غير مستبعدين من الحقيقة التجلية من خلال اللوغوس في شخص حيّ، وكل هذا لأنّ رسالة يسوع باعتباره المسيح هي رسالة عامة من حيث إنّها تشمل سائر الجنس البشري بسائر طبقاته⁽³⁾.

وهو ما يعارض بشدّة الفكرة الإغريقية عن النخبة الأرستوقراطية الحصرية الصغيرة التي تدرك وحدها الحكمة وتنال بالتالي السعادة في العالمين⁽⁴⁾، وهي جزئية مهمّة ينتحلها صوفيان آخران هما كليمنت الإسكندري⁽⁵⁾ 215م وأوريجين⁽⁶⁾ 185 م – 254م اللذان يشتركان في فكرة الأسرار الداخلية للإيمان

(1) -آرمسترونغ، مرجع سابق، ص 217

(2) - الخضري، مرجع سابق، ص 76.

(3) -المرجع نفسه، ص 77.

(4) -المرجع نفسه، ص 223.

(5) - كليمنت الإسكندري: من أبرز معلمي المدرسة الاسكندرية اللاهوتية، تميزت تعاليمه بتوحيده بين اللاهوت والفلسفة اليونانية.

(6) -أوريجين: من أبرز أوائل الآباء المسيحيين وكتاباته من أولى المحاولات لوصف المسيحية.

المسيحي الذي لا يتاح الوصول له إلا لقلة منتخبة، غير أنهما يُسقطان منها فكرة الانفصال الدائم في الحياة الأخرى بين العرفانيين وسواهم⁽¹⁾.

وهذان المذهبين الصوفيين المبكرين سيحتفظان بالكثير من ملاحظتهما على اختلافها، وسيكونان مرجعا لمذهبين آخرين للتصوف المسيحي في صيغته اللاحقة.

3.2. صوفية القديس أوغسطين التي حوّلت الفكر الوثني القديم لصالح ردّ الاعتبار للمسيحية:

القديس أوغسطين ق4م- ق5م الذي لقّب بالأفلاطون المسيحي، بالرغم من أنّه مفارق له في الكثير من المباحث ولاسيما مفهوم الله الأزلي المفرد الذي لا يحمل أية كثرة لوحده الأصلية المتعالية، ظهر القديس أوغسطين في فترة حرجة جدا، اتُّهمت فيها المسيحية بأنّها اللعنة التي حلّت على الدولة الرومانية وسبب انهيارها، إلّا أنّه تمكّن من إبطال هذه الاتهامات واثبات زور التعاليم الوثنية التي لفّقت هذه التهم، ولعلنا نتساءل ما دخل هذه الشؤون السياسية باللاهوت والتصوف والفلسفة، فنقول أنّ الإنتاج الكتابي للأوغسطيني الغزير جدا والذي امتاز بالروحانية الفائقة في النهل من الوحي والكتاب المقدس وتفسيره الكتابي بدلا من الفلسفة، ولكن بصيغة قصصية مُحَاكاة على النسق الأسطوري الذي يحبّه اليونانيون، فكان له بالغ الأثر في تهدئة النفوس وامتصاص غضبها و توجيه اهتمامها أكثر نحو محبة الله بدلا من الانهماك في الماديات الأرضية التي أضحت ورما خبيثا داخل النظام السياسي، وقد وجب استئصاله لبلوغ حقيقة الدولة التي هي ظلّ لمملكة المسيح السرمدية، "فتسليم المدينة إلى الأوثان هو من تسليم العقل إلى شهوات الأبدان وهذا يخدم مدينة الشيطان" كما عبّر عنه في كتابه مدينة الإله، متخذًا سقوط امبراطورية روما دليلا تاريخيا، فلذلك لا معنى للهجوم على المسيحيين، بل الأولى الوقوف أمام النفس وإدراك الخطيئة وسبل التحرر منها لتحقيق المواطنة داخل المدينة السماوية، فكان توظيف فكرة المنقذ والمخلص المتجسّد في المسيح أملا مطمئنا بالعناية الإلهية للجماهير المقهورة وخادما فعّالا للسلطة الكنسية خلال القرون الوسطى.

(1) - آرمسترونغ، مرجع سابق، ص 227.

غير أنّ كلّ هذه الروحانية انقلبت رأساً على عقب وتحوّلت مدينة الإله إلى مذهب عُرف بالأوغسطينية السياسية، يجعل للحاكم الحق في رقاب الناس وكأنّه من تفويض إلهي وكل من خالفه تلاحقه محاكم التفتيش، وصارت مدينة الإله نقطة عبور إلى عصر الظلمات في القرون الوسطى.

4.2- إرهابات اعتناق التصوف من مشكلة مباحث الإلهيات الفلسفية إثر التأصيل الرسمي

له ضمن اللاهوت المسيحي:

يواصل القديس أوغسطين تقدّمه فنجاحه السياسي زكّاه لإدخال المزيد من المضامين الكتابية إلى اللاهوت وتقويته أكثر بالوحي، ونجح في جعل اللاهوت مقبولا أكثر بشكله الجديد في بيئته بعد كلّ التحقّظ والهجوم الذي كان يعانيه، فقد وضع مبدأ الفكر اللاهوتي الصوفي ولغته الروحية، وتعليمه عن صعود الروح إلى الله (ثمّ إنه وبالمشاركة أيضاً مع شخص آخر خلع على نفسه اسم ديونيسيوس الأريوباغي وضعاً معاً أسس الفكر اللاهوتي الخاص بالتصوف، وكانت مصادفة غريبة أن نجد هاتين عبارتين من الافلاطونية المحدثّة)⁽¹⁾.

(لقد مثّل ديونيسيوس الأريوباغي الكاذب⁸م، السمات الرئيسية للنهاية البيزنطية للتطور الإغريقي وكان بمثابة الوسيط أو الموفق بين الافلاطونية المحدثّة والمسيحية، والأب لغالبية التصوف المسيحي، وتشكل مفاهيمه الأساس التحتي لغالبية التصوف المسيحي في الشرق والغرب على حد سواء)⁽²⁾.

ويظهر أيضاً برنارد الكليرفوكسي 1090م – 1153م، الذي حثّ على جعل المذاهب المسيحية الموضوعية وقرارات الآباء والمجامع الكنسية ملائمة من الناحية الشخصية، ولكن بلغة التجربة الصوفية. هذه التجربة تقوم على الإيمان وهو نفس مذهب أوغسطين، وليس بلغة العقل كما فعل نظيره أبيلاارد والذي قدّمه إلى المحاكمة أمام مجلس كنسي كان يعارضه⁽³⁾.

(1) – القسّ بي بورات، تاريخ الروحانية المسيحية، تر: تكلس نسيم سلامة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2012 ج 1، ص 233.

(2) – الخضري، المرجع السابق، ص148.

(3) – المرجع نفسه، ص202.

5.2. اعتناق التصوّف العيني (نضج الروحانية المسيحية) الفكر المتشكل روحانيا بدل الفكر

المعتمد على قوانين أو شرائع حرفية:

سبق وأن رأينا في المفهوم الاصطلاحي للتصوف، كيف أنّه عُرِف بأنه مبحث مندرج تحت أحد مباحث الروحانية في اللاهوت المسيحي، ولكنّ مُسمّى الروحانية هنا ليس تيمّما كلياً بالروح باعتبار أنّها الموضوع المشترك في التصوف عند كلّ البشر بل إنّها باعتبار سرّ الروح القدس في المشروع الثالوثي (فبعد عصر الآب "عصر النبي آدم وما بعده" وعصر الابن "عصر موسى وابناء الله اليهود"، حلّ عصر الروح والذي سميّ أيضا بعصر الرهبانية الغربية لاحقا، وفي هذا المشروع تتحول الكنيسة إلى كنيسة نسبية، والفترة الثالثة هي وحدها الفترة المطلقة، إنّها لا تكون فترة سلطوية أو فاشستية وإنما تكون فترة مستقلة ذاتيا، فكل فرد يتمتع بالروح القدس في داخل ذاته، وأطلق عليه اسم الفكر المتشكل روحانيا وليس الفكر المعتمد على قوانين أو شرائع حرفية، وما يترتب على ذلك هو أنّ كلا من طبقة الكهنوت والاسرار المقدسة سوف تنتهي في المستقبل، فلن تكون هناك حاجة إليها لأن كل شيء سوف يكون منتما مباشرة إلى روحانية الله، وأي اختراع سلطوي لن يكون ضروريا)⁽¹⁾.

كما نرى بكل وضوح تام بوادر الثورة على سلطة الكنيسة ومحاكم التفتيش، وهو ما كان أساسا للحركات الثورية الملهمة بواسطة تفسير يواكيم الفلوري سي 1135م – 1202م المتصوّف الإيطالي الذي أسّس الرهبانية النسكية، وتفسيره شكّل بديلا لاحقا لتفسير أوغسطين للتاريخ الذي كان أساسا لسائر الحركات المحافظة حينها⁽²⁾.

وهنا حدث منعطف مفصلي للتجربة الصوفية المسيحية، انفصالها البين عن القدر المشترك مع سائر أشكال التصوف الأخرى المجموعة في التصوف المجرّد أو التجاوزي المتعلق بهواية المقدّس أو الله جلّ جلاله وانفرادها حتى عن اليهودية بالتصوّف العيني الذي هو تصوف حب المسيح والمشاركة في الله – المنقذ – والمشاركة تتضمن مطابقة هوية جزئية.

ولكن هل كان هذا حقا تفردا خالصا للتصوف المسيحي؟ وما مصير كلّ هذه المنطلقات الفلسفية

(1) – الحصري، المرجع السابق، ص 209.

(2) – المرجع نفسه، ص 206/209.

التي عُجِنَ بها؟ هل سيستمر في نقض بنائه السابق أمام كلِّ مرحلة جديدة بكل ما تحمله بمضامين فكرية ولاهوتية جديدة وما مقدار لفظه لها، ليظهر بثوب عصره في كلِّ مرّة؟

وخلاصة القول أنّه بين الحاجة إلى تحويل الدين إلى اعتقاد يناسب نبلاء الرومان، وبين حمايته من الاختزال إلى مذاهب فكرية وأخلاقية وثنية، كان الطريق طويلاً جداً امام التصوف المسيحي الذي شكّل فعلاً صمّام الأمان للدين المسيحي، فأُنقذ الإيمان في شقّه العينيّ "الروحانية التي تعني أخلاق المسيح عليه السلام" أي متابعة المسيح عليه السلام، ولكنّه بقي قنبلة موقوتة مُحكمة في صيغة التثليث، فكلما ظهر مذهب بتفسير أو شرح جديد له، تشبّطت المسيحية إلى طوائف أكثر فأكثر، ومن كان يُعتبر صوفيّاً بالأمس يصبح مهرطقاً في اليوم الموالي مع المذهب الجديد، ومهرطق الأمس هو قديس وصوفيّ اليوم بذلك الاعتبار المتجدّد، إذا فالتصوف كان تارة للمّ الشمل بما هو مشترك، وتارة أخرى لردم هوة الفراغ المفاهيمي بين مختلف المدارس الفلسفية باتجاهاتها المتناقضة أحياناً أو لتجاوز العجز التفسيري لتنتج ذلك التوفيق بينها، تماماً كما فعل بتأصيله ضمن اللاهوت المتفرق المصادر، لقد أصبح التصوف آلة الكنيسة ووسيلة الربط الخفي بين المتناقضات، وأما عن التصوف التجريدي فإنّ التجربة التاريخية الدامية له مع مبحث الإلهيات جعل منه حقل ألغام بالنسبة للكثير من المذاهب الأخرى، فحرّمت على نفسها وطأها، وقبلت عبارة التثليث مشفّرة كما هي بدون البحث عن شرح أو تفسير كتابي أو نظري إلّا ما تقرّره الكنيسة رسمياً.

المطلب الثاني: التصوف المسيحي من خلال مصادره

في هذا المطلب سنعمل على رصد ملامح التصوف من خلال التداخلات الحرجة بين المفاهيم والمصطلحات، وبقايا المذاهب القديمة التي تطوّر بالتكيّف معها إلى صيغته المعاصرة، وما علاقته الحالية معها من خلال مصادر المعرفة المعتمدة له حسب مناهجها، ثمّ نحاول التمييز بين الفوارق الجوهرية والتداخلات الحرجة بين المصطلحات الصوفية والمصطلحات الفلسفية أو الفكرية المستقاة منها أو الملتبسة معها.

ملامح التصوف المسيحي من خلال مصادره:

المعتمد في المسيحية أنّ الحياة الروحية هي من أهم ركائز السلوك المسيحي، الذي ينبني عليه التصوف العيني، فالمسيح أرسى المبادئ الأخلاقية للمسيحية وكذلك نظرتها الروحية، وقد تمّ تأطيرها لاحقاً في اللاهوت على مراحل ثلاث:

(التطهير، الاستنارة، والاتحاد، حيث إنّ التطهير هو التصوف النفسي والأخلاقي، وتليه بناء عليه الاستنارة التي هي التصوف العقلي، ثمّ تكون النتيجة منهما القدرة على خوض الاتحاد وهو التصوف الوجداني)⁽¹⁾، وهي موزعة بين مصادرها بشكل غير منفرد لكل نوع أو مرحلة، إنّما قد نجد المصدر الواحد محيطاً لها جميعاً من جملة من جوانبها دون البعض الآخر وهكذا بالتناوب.

أ- رصد المصادر عموماً (أسمائها) من طريق تعليم اللاهوت الصوفي

سنحاول الكشف عن مصادر المعرفة في التصوف المسيحي من طريقه المدرسي، باعتباره مبحثاً لاهوتياً يدرّس أيضاً، كما سبق ورأينا في المباحث السابقة، فالتصوف بمضمونه العيني فهو تجربة الرسالة المدرسية، هذا الأساس للعقيدة كان يعني الوحدة مع المقدّس أو "الله" من خلال التقوى، والصلاة والتأمل الروحي، والممارسات الزهدية.

الاتجاه الصوفي هو أحد الاتجاهات المعرفية والأهوتية الثلاث منذ بواكير العصور الوسطى والقصد من تصوّف هو إدخال التجربة الشخصية في الحياة الدينية، وفي بداية المسيحية يشير مصطلح التصوف في التعليم المدرسيّ إلى ثلاثة أبعاد سرعان ما أصبحت متداخلة وهي: الإنجيلية، واللوترجية، والروحية التأملية، بحيث:

- يشير البعد الكتابي في الإنجيلية إلى مخفي أو التفسيرات المجازية للكتاب المقدّس.
- يشير البعد الليتورجي إلى السرّ الليتورجي للقربان المقدس، أي حضور المسيح في القربان المقدس.
- أمّا البعد الثالث هو معرفة الله التأملية والتجريبية نستنتج إذا أنّ هناك ثلاث مصادر مأسلة مدرسياً للمعرفة في التصوف: الكتاب المقدس والوحي، رسائل الرّسل القديسين، والحدس أو البصيرة ومعرفة الله التجريبية، نعرفها جملة باختصار:

(1) - القديس غريغوريوس النيصي، اللاهوت الصوفي، تر: تيودور الحلاق، المكتبة البولسية، ط1، 2001، ص9.

أ- **الوحي:** والوحي في المسيحية يقصد ما جاء في الكتاب المقدس بالإضافة إلى رسائل الرسل والأسفار التعليمية⁽¹⁾.

وتنقسم نظرة المسيحيين إلى الوحي من حيث مصدرته للمعرفة وعلاقته بالمصادر الأخرى إلى قسمين:

الأول: يرى أنّ الفلسفة والدين شيان متغايران وأنّ باستطاعتهما قبول قضية ما بالعقل، واعتناق نقيضها بالإيمان.

والثاني: وهم غالبية فلاسفة العصر الوسيط الذين يقيمون علاقة بين العقل والنقل على قاعدة أنّ الوحي والعقل من عند الله، فمحال أن يتعارضا، وأن العقل يجد في الوحي هاديا ومعينا⁽²⁾.

غير أنّ هذا لا يعني أنّه سيسهل علينا تصنيف الصوفيين المسيحيين، حيث إنّما في القسم الأول "مخالفة للفلاسفة" أوفي القسم الثاني بتمايز بائن، بل سنجد من لقبوا بالصوفيين من أتباع الرأي الأول، كما سنجد صوفيين أيضا من أتباع الرأي الثاني أيضا وذلك بسبب الاختلاف في تصوّر هذه العلاقة.

الطائفة الأولى: ترى أنّ ما جاءت به الأناجيل من تصوّر للوجود فوق قدرة العقل أن يصل إليه مستقلا، وأن يكشف عنه بنفسه ومن ثمّ تبقى مهمته في تلقّي هذا التصرّو وتفهمه والعمل وفقه، ونذكر منهم ديونيسيوس الذي عاش في ق5م، قرّر أنّ العلم بالله وبالأشياء الغيبية لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق الكتب المقدسة وأنّ وسائل المعرفة البشرية لا تؤدي بنا إلّا إلى معرفة ناقصة عن الروحانيات وإلى معرفة أنقص عن الله، وهناك أسماء أخرى كثيرة ولكنّ محاولة الفصل في صوفيتهم ضرب من العبث غير المجدي لتداخل الاعتبارات الحادّ.

الطائفة الثانية: القديس أوغسطين وسمّي اتجاهه بالثيونيومي، حيث رأى أنّ مهمة العقل هي الاستيثاق من حقيقة الدين وفحص المعجزات، فيكون العقل هنا سابقا على الإيمان ممهدا له، تعقل كي

(2) - الزبيدي عبد الرحمن بن زيد، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1992، ط1، ص120.

(2) - المرجع نفسه، ص110.

تؤمن وبعد ان يصل العقل بصاحبه إلى الإيمان بالوحي تبقى لهذا العقل مهمة تفهم العقائد الدينية⁽¹⁾.

الطائفة الثالثة: القديس أنسلم 1033م – 1109م "لقب بأوغسطين الثاني" يرى أنّ الوحي هو السلطان المتبع وأنّ الفلسفة والمنطق ينبغي ان تكيف لتكون مؤيدة لما جاء به الوحي، وقيل عن تداخل فكره مع العرفان كابن عربي⁽²⁾.

وبين هذه الطوائف فصائل متفرقة لاعتبارات جزئية أخرى دقيقة، ثمّ كان التصدّع بين الإيمان والمعرفة "بالمفهوم المسيحي" إثر رفض توما الإكويني للاعتقاد الأوغسطيني في الحضور المباشر للرب في فعل المعرفة، فبالنسبة إلى توما الإكويني نجد أنّ الله هو الأوّل في ترتيب الوجود غير أنّه الأخير في ترتيب المعرفة، فمعرفة الله هي النتيجة الأخيرة في خط الاستدلال وليست الفرض المسبق لكل معرفتنا⁽³⁾.

وهنا يظهر جلياً أثر التقاء الفكر المسيحي بالإسلامي مع توما الإكويني، وتضطرب الرؤية فموضوع التصوف هو موضوع علم الكلام في الإسلام ولا نكاد نفصل هنا بين ما هو تصوّف وما هو عرفان وما هو دفاع لاهوتي، ولا تليق محاولة الفصل بينها إلّا في شق التصوف الإسلامي، حيث التداخل بيّن وصريح في تعبيره عن وجوده بمناهجه وبالتالي فهو قابل للشرح بسلاسة أكثر.

أ- 1. مصادر الوحي:

1- الأناجيل الإزائية أو السينوبتية: وتعني رؤية الكلّ معا بنظرة تكاملية فهي تخصّ الأناجيل القانونية الثلاثة:

إنجيل متى: المسيح الذي تحققت فيه نبوات الكتاب.

إنجيل مرقس: المسيح الخادم المتألم.

إنجيل لوقا وسفر أعمال الرسل: المسيح مخلص العالم⁽⁴⁾.

(1) - الزنبيدي عبد الرحمن بن زيد، المرجع السابق، ص 116/115.

(2) - المرجع نفسه، ص 187.

(3) - الخضري، مرجع سابق، ص 24.

(4) - جون ستوت، المسيح الذي لا مثيل له، تر: نكلس نسيم سلامة، دار النشر الأسقفية، ط 1، القاهرة 2010، ص 32/23.

وهي تخبر نفس القصص عن يسوع مع ترتيب الاحداث نفسها وفيها جُمع التعليم النَّسكيَّ كلّه والكمال الإنجيلي⁽¹⁾.

وفيها مبدآن: مبدأ إنكار الذات ومبدأ التصميم القاطع بإتباع يسوع أو التمثل به.

2- إنجيل القديس يوحنا: وفيه اتحاد المسيحي مع المسيح والأقانيم الإلهية، (فقد انقاد الرسول بميوله الصوفية لتوضيح تعليم مخلصنا الخاص بأسرار الحياة الإلهية التي فينا.. هو انجيل الحياة الداخلية حيث نجد فيه التعليم المختص بإعطاء الحياة التي تربط النفس المسيحية بيسوع..⁽²⁾).

وفيها مبدآن: مبدأ الإيمان ومبدأ الولادة الثانية عن طريق المعمودية.

3- تعليم القديس بولس: يؤكد فيه (14 رسالة) على الوصايا العظيمة للحياة الروحية وهي إماتة الشهوات الشريفة وإنكار الذات⁽³⁾.

- غير أنّ تعدّد المشارب الفكرية للآباء والرّسل وعدم تحديد أو حصر المناهج والمنطلقات التي تمّ بها تفسير هذه المصادر وشرحها وتطبيقها وتبسيطها لعامة الناس وبلوغها أعدادا تفوق الاستيعاب، كل هذا جعل المعاني عصيّة على الاجتماع في حقل تأويل موحّد فضلا عن الشرح أو التفسير، وكان هذا ولا يزال من الأسباب الأساسية لجملة الانقسامات السياسية والطائفية والفكرية داخل المجتمع الكنسي وخارجه في المجتمع.

- وهي وإن كانت تبدو متضمنة للشعائر والنّسك الدينية والأعمال الإجبارية "اللواترية" إلا أنّها أوسع وأرحب من ذلك بكثير.

إنّما فضاء غير متناه من الأسرار والغموض والتداخلات، سواء في منطلقاتها أو في مقاصدها ومآلاتها، فمبادئ أخلاق المسيح ليست هي مبادئ أخلاق المدرسة الرواقية، والتطهير أو تزكية النفس عند المسيح ليست هي مبادئ التطهير في مدرسة علم النفس، وزهد المسيح وتبّله ليس هو زهد وتبّله الفلسفة الوثنية والديانات السرية والباطنية وهكذا، كما سنوضح ذلك في المبحث الموالي في الفصل بين المصطلحات.

(1)- القسّ بي بورات، مرجع سابق، ص 39/13.

(2)- المرجع نفسه، ص 22.

(3)- المرجع نفسه، ص 27.

أ-2 رصد بعض مضامين المصادر (أصولها، مناهجها):

1. إنجيل يوحنا:

يعتبر إنجيل يوحنا، الإنجيل الصوفيّ بامتياز بالنسبة للكنيسة الأرثوذكسية خصوصا والكاثوليكية إلى حدّ ما، كُتب في أواخر القرن الأول المسيحي في مدينة أفسس⁽¹⁾ تحت إلحاح أساقفة كنائس آسيا الصغرى، الذي كان القديس يوحنا أسقف على أهمّها وهي كنيسة أفسس التي كان قد أسّسها القديس بولس الرسول قبل ثلاثين أو أربعين سنة، من أجل إرساء قواعد الإيمان المسيحي بكل أركانه⁽²⁾.

كما أنّ له ميزة أخرى وهي أنّه الإنجيل الوحيد الذي سمح مؤلّفه لنفسه بإطلاق اسم -ابن الله- على عيسى عليه السلام بمباركة الرسول بولس طبعاً⁽³⁾.

إنّ تسميته بالإنجيل الصوفي آتية من اعتبار المسيحيين بأنّه السّلاح الذي أعدّه الله وانتصرت به الكنيسة في محنتها الكبرى بعد أن انتقل مركز وجودها الرّسولي من موطنه فلسطين بعد أن خُربت أورشليم، إلى أفسس في قلب العالم الوثني كما جاء في النصّ: (فلما دخل الإيمان المسيحي في الصراع مع منطق الفلاسفة، كان الإيمان مجرد قوّة فعّالة تستمدّها الكنيسة من حياة المسيح، كما في الأناجيل الثلاثة.. ولكن كان يعوزها منطق "الكلمة" من هو المسيح ومن أين أتى؟ إزاء آلهة الفلاسفة.. وهكذا ظهرت الحاجة أشدّ ما يكون إلى "اللّوغوس" النازل من السماء باسم الأب والصاعد إليها بمجد الله، والعتيد أن يأتي في مجده ومجد أبيه مع ملائكته، ثمّ كان يعوز الكنيسة في محنة هذا الصراع الفلسفي التعبير عن الحق الذي لها وفيها، لا بالمنطق الفلسفي الأرضي، بل بالمنطق والإقناع الإلهي بحسب فكر المسيح ونطقه، فجاء دور المعايير الروحية الفائقة التي هي كنوز الكنيسة والتي غطّاهها المسيح جميعها في عظاته المتوالية في إنجيل القديس يوحنا، ونجحت إيّما نجاح على أساس خبرة القديس يوحنا)⁽⁴⁾.

وهنا يتجلّى لنا بكلّ وضوح كيف تمّت استعارة فكرة اللوغوس من الفلسفة الرّواقية وتحويلها إلى معنى مناسب للدين المسيحي ولصالحه تماماً.

(1) - أفسس: كانت إحدى أقوى مواطن الحضارات اليونانية وكانت تموج بالآلهة الكاذبة وفيها أقوى الفلاسفة والمعلمين والأدباء.

(2) - متى المسكين، مرجع سابق، ص 18.

(3) - شارل جنبير، المسيحية نشأتها وتطورها، تر: عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، دط، دت، ص 39 - 40.

(4) - الأب متى المسكين، مرجع سابق، ص 20.

ثمّ يضيف الأب متى المسكين: (ولكن لم تكن الكنيسة تواجه صراع الخارج السافر وحده سواء من فلاسفة أو يهود متعصبين - غير يهود - بل وكانت تواجه فراغا مخيفا من داخلها شعر به أساقفتها وشعبها خاصة من اليهود الذين دخلوا الإيمان المسيحي بتراث عبادتهم الأولى الزاخر بالقوانين والنواميس، الكلّ بدأ يطالب بعلاج المشاكل والتساؤلات التي نشأت كحتمية فرضتها توقف العبادة اليهودية بعد خراب أورشليم ونزوح اليهود منها سنة 70م، فاين سيكون مركز العبادة المسيحية؟ ثمّ كيف سيكون السجود؟ وما عدده وما أصول التطهيرات اللازمة لحصوله؟)⁽¹⁾.

وها هي ذي جملة من الاسباب والتساؤلات الأخرى الثائرة في وجه الكنيسة! فيكون الحلّ كالتالي: (كلّ هذا وخلفية الكنيسة الذهنية نشطة من جزاء تعاليم القديس بولس الرسول الذي شجب هذا كلّ، وأمر ببطلان الاتكال على أعمال الناموس⁽²⁾، وعدم توسّط الفرائض التي تؤدى جسدياً، والمناداة بحرية البنين، وإعطاء الأهمية القصوى للإيمان الشخصي للفرد، وعموميّة الإنجيل والإيمان لكل الأمم، واستعلان لاهوت المسيح كأساس للإيمان وكقوة فعّالة تعمل عملها لخلق الإنسان خلقاً روحياً..⁽³⁾).

أسئلة من الشعب تحتاج إلى شرح إنجيلي يطمئن تخبطهم وضياعهم بلا شريعة، وهذا ما فعله القديس يوحنا تماماً في إنجيله، وها هو الرسول بولس يتدخل مجدداً في الأمر، فلم يكن إسقاط الشرائع اليهودية بهذه البساطة لولا أنّه توسّط بالتصوف اليهودي والتفسير الباطني لإضفاء المصادقية على ما يوصيهم به، كما رأينا في المبحث السابق مع منهج فيلون اليهودي الإسكندري.

والخلاصة أنّ هذا القليل دليل كافٍ جدّاً على المضمون العام لإنجيل يوحنا بإقرار من كاتبه والموعز به وشارحه الأوّل، إنّه مزيج من تعاليم المسيح وحياته كمدخل حيّ تاريخي والكثير من الانشغال بالله إلى أقصى حد من المجازية المفرطة والباطنية العميقة والأفكار الفلسفية المحوّرة أو المنتحلة ممّا جعلها أكثر الأناجيل التي استعصت على المنهج العقلي واضطرب فيها التفسير الحرفي كثيراً.

(1) - الأب متى المسكين، مرجع سابق، ص 20.

(2) - الناموس: الشريعة أو القانون.

(3) - شارل جنبير، مرجع سابق، ص 40/39.

2.1. نقد إنجيل يوحنا من الدّاخل المسيحي:

وللإنصاف أكثر نذكر أيضا النقد الذي صدر في حق هذا الإنجيل على لسان شارحه في هذا المرجع (المدخل لشرح إنجيل القديس يوحنا للأب متى المسكين) وما ردّ به على جملة الاعتراضات الواردة عنه من طرف اللاهوتيين الصوفيين، وغير الصوفيين والباحثين التاريخيين عبر العصور:

- 1- فيه باب كامل بثلاثة فصول عن علاقة الإنجيل يوحنا بالعهد القديم.
- 2- وباب كامل -الأخير- بثلاثة فصول خصصه لشرح ونقد إنجيل يوحنا على مدى العصور، حيث أنّ عريضة الاتهامات المعترف بها فقط ملّخصة فيما يلي:
- أولاً: المصادر المزعوم أنّها أثّرت على القديس يوحنا في كتابة إنجيل.
1. فلسفة هرمس، 2. الفلسفة الغنوصية، 3. الماندية، 4. مخطوطات وادي القمران، 5. فيلّو العلامة اليهودي، 6. أسفار الحكمة.

ثانيا: النقد التاريخي لإنجيل القديس يوحنا ومباحثه في:

- 1- تجاوز مفهوم التاريخ.
- 2- تحرك الإصحاحات كلها نحو إثبات الهدف اللاهوتي الذي لم يضعه المسيح.
- 3- التشكيك في ميزات القديس يوحنا التي تأهّله لإعلان أسرار المسيح وتدوين أنجيله.
- 4- الاعتماد على التقليد الرسولي العام.
- 5- ظاهرة التاريخ وجوهريّة اللاهوت.
- 6- منطق التاريخ يخضع لمنطق اللاهوت أم العكس.
- 7- التحليل التاريخي لحياة المسيح هل يصلح وحده أن يكون قاعدة للإيمان.
- 8- صيغ الافعال الزمنية ودخول الله إلى ملء الزمان.
- 9- التاريخ للماضي والإنجيل يعيش المستقبل.

والخلاصة أننا بعد الانتهاء منها كلّها سنقف عاجزين عن ترجيح قاطع لحكم عن حكم - باعتبار الرؤية الداخلية اللاهوتية والصوفية والفلسفية والتاريخية طبعاً، وليس باعتبار رؤيتنا الإسلامية الموحدة - فالعبارة الصادقة لاهوتياً قد تكون كاذبة فلسفياً، والعبارة الصادقة فلسفياً قد تكون كاذبة لاهوتياً، كما يقول بول تّلش في مقدمة كتابه تاريخ الفكر المسيحي.

1. 2. تعليم القديس بولس:

(إنّ تعليم القديس بولس الروحي يتطلب الآتي:

- 1- توضيح مفهومه عن الجسد، والانسان العتيق، وإظهار مقاومته للروح، والإنسان الجديد.
 - 2- شرح ما هو للروح والإنسان الجديد.
 - 3- ذكر النتائج النسكية والصوفية للعلاقات بين الروح، الانسان الجديد، الروح القدس، ويسوع⁽¹⁾.
- غير أنّ هذه المباحث العميقة لم تكن نتيجة نسق معيّن في منهج منضبط التحرير كما يُفترض أن تسمح له بلاغته المشهورة جداً، لأنها ببساطة لم تكن من مصدر واحد ولا نتيجة أبحاث منتظمة ولا هي حتى آراء وأحكام إزاء حادث ما ولا هي شهادات مُعاصرة لعيسى عليه السلام، فهو يعترف في رسائله التي حوّت تعاليمه بأنه لم يتحرّز عن استخدام كل الوسائل لكسب أكبر عدد من الأتباع فهو يقول: (إذ كنت حرّاً من الجميع، استعبدت نفسي للجميع؛ لأربح الأكثرين! فصرتُ لليهود كيهودي؛ لأربح اليهود، وللذين تحت الناموس كأني تحت الناموس؛ لأربح الذين تحت الناموس، صرت للضعفاء كضعيف؛ لأربح الضعفاء، صرت لكل كل شيء؛ لأخلص على كل حال قومًا! وهذا أنا أفعله لأجل الإنجيل؛ لأكون شريكاً فيه)⁽²⁾.

هكذا كان يبرّر لنفسه ويرخص لها كلّ الوسائل الممكنة لأهدافه، حتى أنّه يعترف أنه لم يلبث أن تشاجر مع بطرس -رئيس التلاميذ- ونحاه أيضاً؛ فهو يقول: (لما أتى بطرس إلى أنطاكية قاومته مواجهة)⁽³⁾.

(1) - القسّ بي بورات، مرجع سابق، ص 29.

(2) - رسالة كورنثوس، الأصحاح: 9، الفقرات: 23/19.

(3) - رسالة غلاطية، الأصحاح: 02، الفقرة: 11.

وكان قد عُرف أنّ بطرس هو الذي أعطاه المسيح عليه السلام التفويض أن يحلّ ويربط كما يشاء، وهو الذي عيّنه راعيًا لتلاميذه، كما يشهد عليه من الباحثين المسيحيين أيضا من يقول:

(كما أنّ الدراسة المفصلة لرسائل بولس التي يجمع النقاد على صحّة نسبتها إليه تكشف لنا النقاب عن مزيج من الأفكار يبدو غريبا لأوّل وهلة، مزيج من دعوى الاثنا عشر الأساسية، ومن الأفكار اليهودية التي يرجع بعضها مباشرة الى النصوص المقدسة القديمة، بينما يرجع البعض إلى اعتبارات دينية حديثة نسبيا، ثمّ المفاهيم المنتشرة في الأوساط الوثنية، ومن الذكريات الإنجيلية والأساطير الدينية الشرقية)⁽¹⁾.

(مبادئ اللاهوت كانت من صياغة القديس بولس، فالمسيح هو صاحب الرسالة الروحية، ولكن القديس بولس أضاف إليها عبادة المسيح، والعقائد المشهورة "تأليه المسيح، الخطيئة الأولى، الفداء" فيما أضاف تلاميذه والمجامع بقية العقائد والطقوس، والتناقضات والخلافات في المسيحية مصدرها هذه الإضافات)⁽²⁾.

وهنا لا نستنتج جملة من الأسئلة:

- فما مكانة الأسفار الأخرى لباقي الرسل في التصوف المسيحي العيني؟
- إذا كم ستبلغ نسبة المشاركة مع المسيح عليه السلام بالاستناد إلى ما جاء في رسائل القديس بولس؟
- وما محلّ مضامينها الأخرى في هذه المشاركة؟
- هل يبدو التصوّف العيني (المسيحي) أحسن حالا ممّا كان عليه في بداياته وهو لا يزال مجرّدا يلملم ملامحه من بين مباحث الإلهيات الفلسفية القديمة؟
- وأين يمكن أن نصنّف التصوف العيني المستند على رسائل القديس بولس: هل هو وجداني خالص، أم عقلي خالص، أم كلاهما معا؟

(1) - شارل جينير، مرجع سابق، ص 70.

(2) - مايكل هارت، الخالدون المائة، تر: أنيس منصور، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط7، 1986، ص 24/23.

ب- الحدس والإلهام:

الإلهام بمعنى تلقي النور، ومعه الكشف "كشف الأسرار" تأتي في الطور الثالث من الحياة الروحية بعد طور التطهير والاستنارة عند اللاهوتيين الصوفيين مثل: القديس غريغوريوس النيصي 335 م – 394م. ويكون نتيجة التقوى والصلاة والتنسك والرياضات الروحية⁽¹⁾.

الإلهام عند الصوفية يقابله الإشراف والكشف والدّوق عند الفلاسفة الصوفيين، والإلهام عند ابن سينا هو ما يلقيه العقل الفعال في نفس الإنسان، والحدس قبول هذا الإلهام⁽²⁾، أمّا الكشف فيتعلّق بملكة مغايرة للعقل أسمى منه، تكون هي مهبط الإلهامات، ولا يتمّ إلاّ بعد رياضة روحية وتصفية يتمّ بها جلاء البصيرة لتلقي الأنوار.

أمّا بالنسبة للفلاسفة الحدسيين فلا تتم معرفة الواقع بالعقل، لأنّه سيلجأ إلى الأساليب المكانية التي يستعملها في فهم المادة بتحليلها وتجزئتها والربط بينها بروابط استنتاجيه، والزمان والحياة الوجدانية لا تقبل شيئاً من هذا، وبناء على هذا كان الحدس هو وسيلة المعرفة عندهم، وعلى رأسهم يُذكر هنري برغسون 1859م – 1941م بفلسفته الطبيعية ذات الطابع الروحي المتجلّي في التجربة الصوفية التي تتجاوز المجال النفسي والمجال البيولوجي فيعرّفه: بأنّه ذلك الجهد الذي ننفذ به إلى باطن الموضوع لكي نعرفه من الداخل، وهو ضرب من التعاطف العقلي الذي يمتزج فيه العقل بالغريزة غير أنّه يمتاز عن العقل والغريزة في كون الحدس هو التجربة الميتافيزيقية التي فيها تكشف لنا ذواتنا، فنذكر المطلق في صميم نفوسنا⁽³⁾.

ومن أهمّ خصائص المعرفة الحدسية:

– معرفة خاصّة لا تتجاوز الشخص الذي وقع منها الحدس ولا يستطيع إثباتها لسواه، وبالتالي فمن أراد معرفتها عليه التوجه إلى التجربة الحيّة لعيشها كما عاشها الآخرون، وقال بذلك الغزالي أيضاً⁽⁴⁾.

(1) – القديس غريغوريوس النيصي، مرجع سابق، ص 44/45.

(2) – المرجع نفسه، ص 24.

(3) – الرحمن بن زيد الزنبيدي، مرجع سابق، ص 267/269.

(4) – المرجع نفسه، ص 282.

- لا تقع إلا على شيء متجدد متفرد، مختلف عن غيره، فلا يُعبّر عنه بألفاظ موضوعة لسواه.
- ولا يمكن التعبير عنها ولا ترجمتها بالألفاظ إلا على نحو مباشر وبالمجاز أو الرمز مما لا يقدم تصورا صحيحا عن الواقع المعروف.

نقد النزعة الصوفية لهنري برغسون:

إلا أنّ مبالغات برغسون الروحية أرجعت إلى كونها مجرد ردود أفعال عنيفة اتجهت الفلسفة المادية المنكرة لما وراء المادة، بالإضافة إلى الدين الكنسي ونمذجته للإيمان، ومن هذا ظهر تصوّره الحقيقي للتصوف بأنّه تصوّف لا ديني، لأنّ الغاية عنده من المعرفة الحدسية هي الاستغراق أثناء تعاطفه مع الديمومة والجهد الخالق والصورورة، وليس لله اعتبار في نزعته⁽¹⁾.

وقد أنكر عليه يوسف كرم هذا التجاوز فقال: (لقد قرأ برغسون المتصوفين المسيحيين من خلال آرائه ومقاصده، تحدوه رغبة خفية في استخدامهم لا في الأخذ عنهم والمتصوّف المسيحي الذي يتصوّر دينه على الطريقة البرجسونية يعتبر خارجا عن المسيحية)⁽²⁾.

ج- العقل والتجربة الحسية:

نظرا للعلاقة المتلازمة بين الدين والأخلاق والتصوّف فإنّ ما يهتمنا معرفته هنا حقيقة ليس المفهوم الفلسفي المجرد وروّاده بقدر ضرورة الإشارة إلى أنّ الفرق بين العقليين والتجريبيين وخصوصا في الأخلاق، قد يكون من أهمّ المعايير الفاصلة في الكشف عن حقيقة الحكم على دوافع التوجه الروحي أو مصدر النزعة الصوفية والقصد منها.

ويمكن جمع مذاهب الأخلاقيين في اتجاهين رئيسيين:

- 1- اتجاه العقليين أو دعاة الفطرة، وعنهم صدرت مذاهب الحدسيين والمثاليين وهنا نجد عقلانية أرسطو ومثالية أفلاطون والمثالية الأخلاقية الكانطية ذات النزعة الإنسانية الملهمة لجماليات فلسفة الروح عند هيجل الألماني، وكذلك ديكارت وسبينوزا 1632م-1677م، في نقده للاهوت ونزعته الروحية المتمثلة في الحبّ العقلي لله بمعنى العلم به الذي يستمد من علمنا الحق الخالص بالأشياء وهذا الحب

(1)-الرحمن بن زيد الزنيدى، مرجع سابق، ص. 288

(2)- المرجع نفسه، ص 289.

الخالص يطلق على حب الله لذاته لا لمنفعة أو خوف أو أمل بل مجرد ما يتصور حضرته من الجمال والكمال، ونذكر أيضا كمثال آخر الروحية التوفيقية المضطربة للينز⁽¹⁾.

2- اتجاه التجريبيين أو أتباع الاستقراء، وعنهم صدرت مذاهب المنفعة العامة والتطور⁽²⁾.

أ- موقف الاتجاه العقلي من نظرية المعرفة:

يرى أصحاب المذهب العقلي أنّ المعرفة لا تكون يقينية إلا متى صدرت عن العقل دون التجربة الحسية، والعقل عندهم قوة فطرية يشترك فيها الناس جميعا وهو المصدر الوحيد لأهمّ صفتين للمعرفة اليقينية عندهم: الضرورة والصدق المطلق، وبناء عليه فإنّ الأحكام اليقينية عندهم مردّها إلى العقل دون التجربة الحسية والخير عندهم ضرورة عقلية يقتضيها العقل وإدراكه حدسي مثل إدراك الأوليات وهي واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة، غنيّة عن البرهان أو التأييد ومرجعها إلى الله، وبالتالي فالإنسان يولد مزوّدا بقواعد عملية خلقية لا تجيئه اكتسابا وهي ثابتة دائمة مطلقة من حيث أنّها عامة في الناس لا يحدّها زمان ولا مكان، والأهم هو ما يخصّ الضمير السلطة الذاتية على الأخلاق والذي هو قوة فطرية لا تعرف إلا بالحدس ويمكن تبرير أوامره و نواحيه بالمنطق أيضا⁽³⁾.

نقد الاتجاه العقلي: إنّ زعم انحصار مصدرية المعرفة بالعقل وحده في كلّ مجال زعم باطل، وقد كان المقصود به لدى المدرسة العقلية في أوروبا النهضة، ردّ سلطان العقل بعد أن أوهنته الكنيسة من جانب، وبدأت تسخر به الاتجاهات الحسية من جانب آخر، فجاء ديكرت رافضا السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة والعلمية ممثلة في أرسطو رفضهما مصدرا للحقيقة، كما أنّ ديكرت نفسه أخرج حقائق الوحي عن مجال العقل لأنّها في رأيه لا تدرك إلا بمدد من السماء خارق للعادة، وهذا التناقض يدلّ على إيمان ديكرت بمصدر آخر للحقيقة، وما موقفه اتجاه الكنيسة إلاّ لكونها لم تعط العقل حقه في اعتباره مصدرا للمعرفة⁽⁴⁾.

(1) - غيضان السيد علي، الأخلاق والدين بين المثالية النقدية والمثالية المعدّلة، النشر الجامعي الجديد، الجزائر، ط1، 2017، ص 181/173.

(2) - توفيق الطويل، مقال بعنوان: العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب، القاهرة، ص 39.

(3) - عبد الرحمن بن زيد الزنيدى، مرجع سابق، ص 356.

(4) - المرجع نفسه، ص 366.

وطبعا هذا غيظ من فيض ولن يتوقف النقد هنا وحسب، كما لن تسعه مجلدات مما أَلَف هؤلاء الفلاسفة في بعضهم البعض وحتى في مناهج نزعاتهم الروحية.

ب- موقف الاتجاه التجريبي من نظرية المعرفة:

ينكر التجريبيون أن تكون أي فكرة في العقل لم تصل إليه عن طريق الحسّ، ويرفضون كل معرفة يقال عنها أوليّة بديهية سابقة على التجربة واستبعدوا وجود حقائق ثابتة دائمة أو قوانين مطلقة، وبناء عليه فقد رفضوا وجود مبادئ فطرية مطلقة عامة في الناس، ويرون أنّ الأحكام الخلقية مجرد اصطلاح تعارف عليه مجموعة من الناس فالحكم الخلقى إذا هو تقرير لواقع يمكن التثبت منه بالمشاهدة، فيما يرون الضمير نتيجة تجربة وتطوّر تدريجي خارجي.

نقد الاتجاه التجريبي:

الموقف السليم ما قال به العقليون المعتدلون الذين لم ينكروا الحسّ والتجربة، بل اعتبروا الحس كما قال لاينز ضروري لإيقاظ الافكار الفطرية في عقولنا، كما لا يمكن قصر المعرفة على الربط بين الظواهر الحسية فقط فهذا لا يخول لنا الحق في الخروج من الظواهر إلى أشياء أخرى وحقائق تتجاوز علم الظواهر⁽¹⁾.

في الأخير نستشهد بعبارة الفيلسوف المتأمل شلايرماخر 1768م- 1834م واللاهوتي المصلح البروتستانتي والذي رغما عن كلّ الإشكالات التي تعترضنا في تحليل منهجه، إلّا أنّه يقول: (التصوف سعي صادق صحيح، لا ينتمي للفكر ولا للمعالجة الفلسفية، وإنّما يقترب من قيم الحدس والشعور، إنّ الجوهر الذي يقوم عليه فهمكم لهوية الدين ومركزيته يجب ألاّ ينتمي لا إلى الفكر ولا للمعالجة الفلسفية)⁽²⁾.

ولعلّنا نلخص النقد الجامع لها كلها في القول المنسوب إلى يسوع المسيح عليه السلام بعد أن أفحم مناظريه، وأخذت الفريسيون العزة بالإثم، اجتمعوا إليه وسأله أحدهم وهو من علماء الشريعة محاولا في سؤاله أن يستدرجه قائلا: يا معلم، ماهي الوصية العظمى في الشريعة؟ فأجابه: أحبّ إلهك بكلّ قلبك

(1) - عبد الرحمن بن زيد الزيندي، مرجع سابق، ص 363.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وكلّ نفسك وكلّ فكرك، هذه هي الوصية العظمى⁽¹⁾.

وفي إنجيل لوقا ورد بصورة أكثر عمقا من الجواب الأوّل في إنجيل متى إذ يقول لوقا إنّ أحد علماء الشريعة تصدى ليجرب يسوع، فقال: يا معلم ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية؟ فقال له: ماذا أكتب في الشريعة وكيف تقرأها فأجاب: أحبّ الرب إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك وكل فكرك⁽²⁾.

وهذا هو القول الفصل فيما مرّ علينا في كلّ المذاهب والاتجاهات التي تُسببت لها نزعات صوفية، ولكنّها سرعان ما غُمِرت أو شُوّهت تارة بالتصدع بين الإيمان والمعرفة وتارة أخرى بالنفعية والبراغماتية وإما أن تخرج من نطاق الدين كليًا.

كان هذا المبحث عبارة عن رؤية داخلية للمنظور المسيحي للمعرفة في التصوّف، تعرّفنا فيها على ظروف نشأة التصوّف المسيحي في بيئته التي كانت تضعّ بالمدارس الفكرية والفلسفية النابضة بحياة مؤسّسيها أصالة أو المزدهرة باتباعهم من بعدهم وبقايا اليهودية، بالإضافة إلى زُفات بعض الديانات الوضعية والفلسفات القديمة، ورأينا كيف كان التصوّف من معينه الخالص المتمثّل في المسيح عليه السلام نقطة التدين الأولى للمسيحيين وكيف صار التصوّف بعد المسيح طوق نجاة من الملاحم التي شهدتها كلّ المنطقة من أورشليم إلى الإمبراطورية الرومانية، فلقد نشأ كردّة فعل ضد الدراسات الميتافيزيقية المجردة والمنطقية وضد ما يسمى بالتفكير الموضوعي لصالح شيء واحد يحتاجه المسيحي، وهو الخلاص من خلال الاتحاد بالله، ولكن في ظلّ التحديات الفكرية، والاجتماعية الصعبة التي تشكّل في خضمّها اللاهوت المسيحي فهو يدين بالكثير إلى التصوف الذي رغم فضله لم يتخذه مذهباً بعينه لعينه بقدر ما استعملته الكنيسة كآلة خفية لمحاولة التوفيق بين جملة من النظريات والقواعد الفكرية للمدارس الفلسفية المحيطة وبقايا الشرائع السابقة.

وهو ما أدخل الدين المسيحي ضمن عجلة مستمرة من البناء والنقض تارة والتجديد والإصلاح تارة أخرى إلى غاية العصر الحالي أين لا يزال التصوف يتمظهر ضمن بعض المجالات الفلسفية واللاهوتية والفكرية ذات العلاقة المتلازمة مع المسيحية باعتبار استمدادها الأوّل منها لصياغة وتسويغ عقائدها، ممّا لم

(1) - إنجيل متى، الأصحاح: 22، الفقرات: 40/34.

(2) - إنجيل لوقا، الأصحاح: 101، الفقرات: 28/25.

يتح الفرصة لتطوّر المسيحية بنية معرفية خاصة بالتصوف، إنّما فضّلت الكنيسة ولا تزال التمتع بامتيازات التصوف كجسر أو معابر بين ما لا يمكن أن يُملأ لا باللاهوت ولا بالفلسفة ولا بالفكر.

الصوفية التوحيدية غير الروحانيات القديمة أو الشرقية، فالله يتجلى عبر الوحي للبشر التصوف في أوروبا نشأ كردة فعل ضد الدراسات الميتافيزيقية المجردة والمنطقية وضد ما يسمى بالتفكير الموضوعي لصالح شيء واحد يحتاجه المسيحي وهو الخلاص من خلال الاتحاد بالله الصوفية تجربة دينية مميزة توفر المعرفة، وليام جيمس.

المبحث الرابع: رؤية العالم وكليات المعرفة في الفكر الصوفي

إن البحث في هذه النقطة يدعونا بالضرورة إلى البحث في التأسيسات الرئيسية للرؤية الصوفية إذ (تتأسس الرؤية الصوفية للوجود - وهي غير التصور العقلي لهذا الوجود - على أنه مكون من ثلاثة موجودات هي: العالم والقرآن والإنسان، وهذه الموجودات خاصيتان: الأولى أنها متناظرة فيما بينها بحيث إن كلا منها صورة للأخر حسب صيغته الخاصة، والثانية أن كلا من هذه الموجودات خطاب إلهي، والمقصود بهذا الخطاب هو الإنسان بالذات على اعتبار أن له خصوصيتين، أولاهما: أنه "الكلمة" الإلهية الجامعة لمعاني الخطابين الآخرين (العالم والقرآن)، وثانيتها أنه مزود باستعداد خاص لتحصيل أو تبين معاني هذين الخطابين ثم توصيل أو تبيان هذه المعاني إلى غيره⁽¹⁾).

ولا يغفل الباحث الرئيس للرؤية العلمية الدقيقة المتعلقة بنظرة الصوفية للوجود إذ أن الباحث الرئيس هو العمل الفكري الذي جاء الإسلام لتحقيقه في الساحة الإسلامية، ويبدأ ذلك من التفكير في المخلوقات و(إن التفكير في المخلوقات المختلفة وصنعتها العظيمة التي تدل على وجود "واجب الوجود" الصانع العظيم القادر من أعظم أنواع العبادة، وقد حث عليها القرآن الكريم في الكثير من الآيات فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۚ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝١٩٠﴾⁽²⁾ وكلمة أولي الأبواب معناها أصحاب العقول النيرة وقد ورد وعيد شديد لمن مر بهذه الآية ولم يتفكر فيها، قال ﷺ: (ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها)⁽³⁾ وفي آية أخرى نبه الله العبد إلى التفكير في نفسه وصنعتة البديعة من أعضاء جسده الظاهرة من يد ورجل.. إلخ، وما تقوم به من دور هام وهناك أجزاء جسده الباطنة كالقلب والأمعاء والرئتين التي تؤدي وظائف هامة من غير حول من الإنسان ولا قوة،

(1) - عزام محمد المصطفى، الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص25.

(2) - سورة: آل عمران، الآيتين: 190/191.

(3) - أخرجه ابن حبان في صحيحه، بتحقيق شعيب الأرنؤوط، تحت رقم: 620.

قال تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (١) (٢) وقبل الخوض في الفرعين الآتيين من خلال الفرع الأول المعنون بالنظام المعرفي الصوفي والفرع الثاني المعنون بالرؤية الكونية الصوفية فإنه تجدر الإشارة إلى أن (رؤية العالم في الأصل، مصطلح فلسفي نحتته الفيلسوف الألماني فلهلم دلتاي (1833-1911)، واعتبره بحثاً في فلسفة الفلسفة وموضوعه التصورات الأساسية للإنسان، والتي يعتبرها مطلقة في سريانها وشمولها، وفي دلالتها وتأثيراتها في الحياة الإنسانية، بيد أنه يعود فينقد هذه الإطلاقية لاعتبارها أن هناك رؤى للعالم، وليس رؤية واحدة، وهي متضاربة بين اللاهوت والميتافيزيقا والفنون والفلسفة، والتي تتوخى جميعاً كشف مفهوم الحقيقة، وهو يتابع أنه لا بد من قراءة نقدية ليس لربطها بالزمان والمكان وحسب، بل ولاكتشاف المشتركات فيما بينها بحيث تشكل أساساً صلباً ومؤكداً لأخلاقيات الإنسان وتصرفاته بدوافع إعطاء حياته معنى في قضايا الوجود والمصير، وهي جوهر الحياة الإنسانية وإنسانية الإنسان، وهذه القراءة النقدية من أجل كشف المشتركات، تشكل في نظر دلتاي استمراراً لبناء لفلسفة كانط في الواجب الإنساني الناجم عن العقل المجرد في مصيره من خلال العقل العملي إلى الدخول في الزمان والمكان)³

وبشيء من البحث في تراثنا الإسلامي وفي سياق رؤيا العالم فإننا نجد في تراث أبي الحسن العامري (ت381هـ) في كتابيه "السعادة والإسعاد" و"الإعلام بمناقب الإسلام" بعض التأثير بالتيارات الفكرية في القرن الرابع الهجري في البيئات الإسلامية، كما يذهب إلى ذلك الدكتور رضوان السيد، إذ يعرض العامري تصوراً أو رؤية إسلامية للعالم، وتنطلق هذه الرؤية من مقولة الوحدانية القرآنية التي تعتبر الدين مركزاً في الفطرة ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ أَلَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّ لَهُ لِيَخْلُقَ اللَّهُ ذَلِكَ أَلَيْسَ الْفَيْمُ﴾⁴ وهذه الفطرة مزودة بالقيم أو التطورات الأساسية: المساواة والكرامة والرحمة والعدل والتعارف والخير العام، والتي تتصل برسالة الإنسان واستخلافه في الأرض، وهذا التوتر الناجم عن العلائق المتشابكة أو المشتبكة بين العقل والدين، هي التي ظهرت لدى الفلاسفة والمتكلمين في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي في مفهوم العقل، فقال الفيلسوف الكندي (252هـ) إن العقل والدين جوهر فرد شأن ما ذهب إليه أرسطو

(١) -سورة: الذاريات، الآية: 21.

(٢) - عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 48/47.

(٣) - السيد رضوان، رؤية العالم وجهة نظر إسلامية، ورشة العمل بشأن رؤية العالم، سلطنة عمان، بتاريخ: أبريل 2013.

(٤) - سورة: الروم، الآية: 30.

(322هـ) وهو ينفرد بتفكير الإنسان وتدييره، بينما يذهب الحارث بن أسد المحاسبي إن العقل غريزة أو قوة كاشفة ودافعة مثل سائر القوى الغريزية في الإنسان، وهو لا يمتلك التقدير، بل يتشارك مع القوى الأخرى في التدبير، فالتصورات الأساسية عند الكندي والفلاسفة الإسلاميين صادرة عن العقل الفعال، وعند المحاسبي عن فطرة الله التي فطر الناس عليها، ووظيفة العقل عند الكندي ذات شقين: معرفة الخالق، والتشارك مع الدين في تدبير المنافع وتجنب المضار في الدنيا، ووظيفة العقل عند المحاسبي: العقل عن الله، أي كشف مقتضيات الفطرة التي زود الله سبحانه الإنسان بها، والتشارك مع القوى الأخرى في تدبير الشأن الإنساني⁽¹⁾.

المطلب الأول: النظام المعرفي الصوفي

تعتبر شتى العلوم في عصرنا الراهن نافذة يتخذها الباحث لرؤيته للعالم، فرأيت الفرد لله ورؤيته للإنسان وللكون والحياة، تتشكل بالأساس من قواعده العلمية المؤسسة، لذلك ف رؤية العالم بوصفها أساساً كامناً، وطريقة في التحليل، وموضوعاً للدراسة، متشابكة بعمق في فلسفة العلوم ونظرياتها وطرق بحثها، ويتداخل مفهوم رؤية العالم مع بعض الأدوات المنهجية المعرفية التي يستخدمها المفكر والباحث في تحليل الظواهر والوقائع والأفكار، بهدف تمكينه من رؤية كلية للموضوعات المتفرقة، فتربط الكلي والجزئي، والعام والخاص، حتى تتحقق الإحاطة بالظاهرة موضوع الدراسة والإدراك الشمولي لها؛ وتكمن أهمية ربط التفاصيل ببعضها البعض في إمكانية إعطائنا رؤية كلية مبعثها التأسيس الحقيقي للظاهرة، وهذا ما يجعل العملية أكثر تعقيداً نائية عن التبسيط المعهود في عديد العلوم الأدبية..

وقد اهتمت كل الحضارات السالفة برؤية العالم، فكل الفلسفات التي ارتأت إقامة حضارة على هذه البسيطة إنما سعت من خلال مفكراتها وفلاسفتها، إلى صياغة نظرة متكاملة نحو العالم، هذا العالم بشقيه المعنوي والمادي ظل يشكل هاجساً لدى الكثير من الحضارات، فهي لم تستطع الحسم في نظرتها لله الخالق مع إعطائه حدوداً متباينة من فلسفة إلى أخرى، كذلك رؤية الكون والإنسان والحياة أخذت جدالات واسعة في تراثات الإنسانية أجمع.

(1) - السيد رضوان، مرجع سابق.

هذه الجدالات لم تحجب الحضارة الإسلامية، بل إننا نجد لها قد لامستها مباشرة، هاته الأخيرة التي استطاعت أن تسهم بسهمها في صناعة الحضارة الإنسانية، لذلك فإن مفكري الإسلام قد انكبوا على صياغة نظرة شاملة تعد أساساً ومنطلقاً نحو رؤية إسلامية للعالم، والمتبع للتراث الفكري الإسلامي سيتكشف له نبوغ المتصوفة في هذا الشأن من خلال دواوينهم التي أبدعوها، فقد استطاع صوفية الإسلام أن يناقشوا عديد القضايا الشائكة في الساحة الفكرية الإنسانية، بل قد تناولوا عديد القضايا الكلامية التي تناولتها الفلسفة اليونانية ومن ذلك تناولهم للقضايا الكبرى التي تواجه الإنسان في بحثه عن الحقيقة في هذه الدنيا، فتناول مباحث الله والكون والإنسان والحياة وغيرها من الفروع الشائكة النابعة عن هذه المباحث والكلية الكبرى في التفكير.

ومبعث البحث في هذه القضايا للمتصوفة المسلمين هو الغوص في التجريد الروحي الذي يمارسه الصوفية، تجريد بمستويات رفيعة جعلت من الصوفي يلجأ إلى إعمال العقل والتأمل العميق، وهو ما جعل رؤية الصوفي للعالم رؤية كلية مشتركة واسعة المجالات.

وفي مجال البحث في فلسفة التصوف المتخصصة فإننا نجد الحاجة ملحة جداً، لفتح آفاق الفلسفة الصوفية على عوالم جديدة، عوالم أكثر اتساعاً وأبعد غوراً من نطاقات الفكر المنكفي على ذاته، وعليه فإن البحث في هذه الجزئية يدفعنا إلى قراءة دواوين المتصوفة من جديد، مهمة هي نظرتهم لله ونظرتهم للكون والإنسان والحياة، هذه القضايا الأربع تعد من أكثر القضايا جدلاً في الفكر العام للإنسانية أجمع، ويتضح ذلك جلياً من خلال حضور هذه القضايا في تفكير كل الحضارات التي تمر على الإنسان، فما من حضارة إلا وعالجت قضية الله الخالق المبدع، وعالجت قضية الإنسان وكذلك الكون والحياة..

ومما سبق فإن التراث الصوفي الإسلامي هو الآخر قد أسهم في إثراء هذه القضايا من خلال موروثة المتداول اليوم، فقط يحتاج منا ذلك إلى سبر هذه الدواوين وتثويرها قصد صناعة نظام معرفي صوفي في رؤية العالم، وها نحن اليوم أحوج ما نكون إليه.

المطلب الثاني: الرؤية الكونية الصوفية

إن تعدد الرؤى للعالم قد أصبح خاصية مهمة من خصائص البحث العلمي المعاصر، كما أن اختلاف الرؤى وتعدد الطروحات في رؤية العالم بين الحضارات الإنسانية صفة تكاد تكون لازمة للمعارف المعاصرة، ومن ذلك أننا نجد علوم تراث الإسلام إلى حد العصر الراهن تزداد تطورا وازدهارا، ومن ذلك ما يسهم به الصوفية بمعارفهم، خصوصا إذا علمنا أن أغلب متصوفينا المدونين قد استطاعوا الخوض في العديد من الفنون العقلية، ومن ذلك أنهم خاضوا في الفلسفة اليونانية وأخذوا منها ما يفيدهم في خدمة مرجعيتهم الإسلامية، وهو الأمر الذي جعلهم يجمعون على الخوض في فلسفة رؤية العالم وتقديم الجديد في القضية، هذا الجديد الذي تعدى الحدود الجغرافية للرقعة الإسلامية، كما تجاوز الفواصل الزمنية الإسلامية أيضا.

ولا يزال علماء التصوف إلى حد اللحظة يسرون على أهمية التصور العام للكون، وذلك لما يلعبه هذا التصور من أهمية في صياغة نظرة شمولية لرسالة الإنسان من هذه الحياة، إذ أن تصور الله والإنسان والكون والحياة تصورا صحيحا سيجعلنا نصنع نظاما حاكما بالفعل، نظام يتحقق معه المنهج الإنساني، وكل ذلك سيتم من خلال راهنية التفسير للرؤية إلى العالم، ومنه ندرك أهمية العالم الذي نعيش فيه، كما نتصور موقعنا الحقيقي من العالم.

يعتبر تعدد الرؤى في شتى القضايا من بين أهم مميزات العصر الذي نعيشه، كما يعتبر التعدد في رؤية القضايا من زوايا النظر الدقيقة جدا ضرورة فرضتها الوضعية العلمية التي نسير بها اليوم، ولا تزال العولمة اليوم تستوجب العلوم جملة كما تستجوبها تفصيلا في كثير من القضايا، ومن ذلك نجدتها تستجوب فكرنا الإسلامي اليوم عن موقفه من كثير من القضايا الراهنة، هذا الموقف الذي سيتم من خلاله فهم آفاق الحضارات اليوم، إذ يمكن للدارس اليوم أن يقدر مستقبل كل حضارة، ولا يكون ذلك بفهم موقفها من القضايا الإنسانية الكونية الكبرى، وليست العولمة باعثة لثقافة واحدة في هذا العالم فحسب، بل هي أيضا مشجعة للاختلاف في الرؤيا ودافعة نحو تعددها بل نحو تشظيها في كثير من الأحيان.. من هنا ترتبط الرغبة العلمية بدوافع فطرية عديدة، جلها يعمل على دفعنا للبحث عن إجابات الأسئلة الكلية والغائية التي يطرحها وجود الإنسان وحياته، بل هي تدفعنا أيضا إلى فهم العلاقة الخالدة بين الإنسان وهذا الكون الغريب.

خلاصة الفصل:

في آخر هذا الفصل نتطرق إلى مسألة غاية في الأهمية، وهي مسألة العلم الصوفي والقلب، ومركزية هذا الأخير في المعتقد الصوفي، فإن الصوفية كما يلخصه الغزالي يعتمدون اعتماداً تاماً على القلب والشيخ أيضاً مع الإيمان بالحس والعقل (وعدم إنكاره لدوريهما الرئيسيين) والهام في المعرفة، إلا أنه ذهب إلى بيان دور القلب في المعرفة وكيف أنه قوة أو ملكة من الملكات التي وهبها الله للإنسان، هذا القلب له دور أساسي في فرع خاص من فروع المعرفة لا يدرك إلا بواسطته، فكما أننا بالحس ندرك المحسوسات وبالعقل ندرك المعقولات التي ينتمي جزء كبير منها إلى المحسوسات، فإننا بالقلب ندرك معقولات لا نظير لها في العالم المحسوس، ندرك معقولات نشعر بها شعوراً قوياً ونرتب سلوكنا طبقاً لها، والمعرفة القلبية كثيراً ما يخلط بينهما وبين المعرفة العقلية بغير حق، ذلك أننا في المعارف العقلية أو بتعبير آخر المعرفة التي تميز الإنسان من الحيوان، نميز بين درجات من المعرفة ولكل درجة مراتب لا تحصى، يتفاوت الناس فيها بكثرة المعلومات وقتتها وبشرف المعلومات وبطرق تحصيلها إذ تحصل لبعض القلوب بإلهام إلهي على سبيل المناداة والمكاشفة ولبعضهم بتعلم واكتساب، وقد يكون سريع الحصول وقد يكون بطيء الحصول، وفي هذا المقام تتباين منازل العلماء والحكماء والأنبياء، فدرجات الترقى في غير محصورة إذ معلومات الله سبحانه لا نهاية لها، وأقصى مراتب الرتب رتبة النبي، الذي تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها من غير اكتساب وتكلف بل بكشف إلهي في أسرع وقت.. العلوم الإلهية إذن وغيرها يمكن أن يحصل عليها العبد من غير طريق الحس والبرهان وذلك بتصفية القلب ونقاؤه وخلو الفكر من كدورات الدنيا وهمومها، ذلك أن هذه كلها "حجب" تحجب القلب عن الرؤية والاطلاع على عالم الغيب لأنها تربطه وتشغله بعالم الزور، والحجب هنا لا ترجع إلى تجل إلهي، ولكنها ترجع إلى تقصير من جهة العبد، ذلك أن القلوب كالأواني فما دامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء، فالقلوب المشغولة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى⁽¹⁾.

(1) - عون، مرجع سابق، ص 221/219.

سنتناول في هذا الفصل بشيء من التفصيل الظروف العامة التي أحاطت بحياة الشخصية المدروسة، ذلك أن تجلية العصر الذي عاش فيه جلال الدين الرومي من كل النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية سيمنحنا الفرصة لوضع الشخصية المعنية الظرف الطبيعي الذي أثر بشكل مباشر أو غير مباشر في تكوينها وصياغتها، ثم يعطينا استلهمات هذه الشخصية لكثير من المفاهيم وفقا للبيئة التي نشأت فيها، إن حياة جلال الدين الرومي مثله مثل غيره من الشخصيات المؤثرة في الحياة قد تشكلت بفعل التقلبات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي عاشها، إضافة إلى تأثير الأساتذة والشيخوخ الذين أخذ عنهم حيث استطاع أن يجمع المتناقضات في تفكيره، وهو ما أهله إلى صياغة فلسفة حياة خاصة به عرفت بالمولوية، لتوضيح هذه المسائل قمت بميكلة هذا الفصل على النحو التالي:

الفصل الثاني:

جلال الدين الرومي عصره وحياته

المبحث الأول: عصر جلال الدين الرومي

المبحث الثاني: حياة جلال الدين الرومي

المبحث الثالث: أساتذة الرومي ومعاصروه

المبحث الرابع: المولوية وجلال الدين الرومي

المبحث الأول: عصر جلال الدين الرومي

جلال الدين الرومي: 604-672هـ/1207-1273م

قبل التعرف على حياة جلال الدين الرومي والحديث عن تفاصيلها، لابد لنا أن نشير الى كثرة الكتابات التي تناولتها وحاولت التقرب منها، ومن حقيقة وجودها في هذا الوقت من تاريخ العالم الإسلامي، وقد تم تصويرها على أنها شخصية موسوعية جمعت أخبارها بين المعجزات والخوارق فاقت مستوى استيعاب الإنسان العادي.

ومعظم هاته الكتابات كانت من إنجاز مريديه واتباعه ومحبيه على مرّ العصور، وذلك تقديسا لذكراه، وتعظيما لشخصه، مما أدى في بعض الأحيان الى المبالغة في ذلك، وسبب تشويها لسيرة الرومي، ونقلته من إنسان عادي الى شخصية فاقت تصور عقل من يطالعها من القراء العاديين.

ولا بد أن الرومي هو ابن بيئته، وخاصة أن مدينته بلخ كان لها صيت عالي في مجال العلوم الإسلامية، وكثرة مشايخها، وعدد حلقائها، بما فيها شهرة عائلة الرومي عبر العصور، وعلاقتهم الطيبة مع السلطة الحاكمة، ونحن هنا لزم الامر علينا التعرف على بيئة جلال الدين الرومي بداية من مسقط رأسه.

بيئة الرومي وثقافته:

لا شك أن البيئة لها أثر كبير وواضح في تكوين الشخصية، ونادرا ما نجد عالما لم يكن له نصيب من بيئته، وللتأثر طرق عديدة ومختلفة من بيئة إلى أخرى، فالبعض يكون من العوامل الأساسية التي تقوم عليها المبادئ الشخصية، ومنها ما يظهر كفرع من فروع المكونات، كما أن هذا التأثير يتنوع بين الإيجابي والسلبي حسب البيئات والأشخاص.

مدينة بلخ:

خلال القرنين الخامس والسادس من الهجرة، كانت مدينة بلخ تمثل همزة وصل بين ما وراء النهر والفرس والقارة الهندية، وكانت واسطة انتقال التعاليم البوذية الى العالم الإسلامي وكذلك شرقي بلاد الروم واليونان، وهذا الموقع الجغرافي المتميز جعل منها أسبق البلدان في الحضارة، فهي تتوسط آسيا من بلاد تركستان من إقليم خرسان بالإضافة الى مدن هامة أخرى مثل: هراة، مرو، نيسابور وطوس، موطن التركمان تحتل اليوم موقع الشمال الغربي من أفغانستان، عند مفترق نهر جيحون أو (أمودريا) من حدود ايران، وعرفت باعتدال المناخ، وثراء التربة حتى عدت بحق مخزنا صخما للمحاصيل والغلال، فصلا عن توفر

مكّان الأحجار الكريمة لا سيما العقيق والفيروز⁽¹⁾، واشتهرت بأنّها أم البلاد، وطريق تجاري بين الصين والهند⁽²⁾، وبعد ظهور الإسلام فيها، وتعرف أهلها على البلدان العربية وأهلها، اختلطت العلوم الإسلامية بالفلسفة الفارسية فيها، وأخذ علماءها يقارنون بين فلسفة زرادشت التي كانت معروفة عندهم وبين القضايا الدينية والآراء الإسلامية؛ حيث وجدوا في الإسلام ما يوافق روح الفلسفة الفارسية، وصار ذلك من أهم أسباب إقبالهم على العلوم الإسلامية، بالإضافة إلى عوامل أخرى معروفة لدى المسلمين، وخاصة طريقة ناشري الإسلام وكلامهم مع الناس الذي يتقبله العقل الواعي⁽³⁾

سياسيا:

في عصر جلال الدين الرومي تقسمت الساحة الإسلامية إلى أربعة أقسام واضحة على الشكل الآتي:

- 1- الدولة العباسية ومركزها بغداد.
- 2- الدولة الأيوبية في الشام ومصر واليمن.
- 3- الدولة ثم الخوارزمية.
- 4- دولة المغول والتتار وحكمت الأوليان في خراسان وما وراء النهر وتركستان وإيران.
- 5- دولة الموحدين (بني عبد المؤمن) في الأندلس والمغرب⁽⁴⁾.

ومنذ العهد الأموي أصبحت خراسان الهدف الأول الذي يتنافس على بلوغه جميع الحكام الطامعين في امتلاك الأراضي والاقطاعات، (فأزيجت معابد الوثنيين والمجوس وكنائس المسيحيين فيها لتتعالى منابر الجوامع وقباب المساجد، وتوافد على حواضرها علماء المسلمين من كل حذب وصوب، فصلا عن رجال الدولة المشهورين)⁽⁵⁾.

(1) - إحسان الملائكة، جلال الدين الرومي صانع النفوس، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط01، ص25.

(2) - المرجع نفسه، ص24.

(3) - عناية الله إبلاغ الأفغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط01، 1986م، ص29.

(4) - إحسان الملائكة، مرجع سابق، ص34/33.

(5) - المرجع نفسه، ص24.

في سنة 596هـ تقدم الغوريون إلى خراسان بعد ان توفي سلطان خوارزم والري، ونجحوا في احتلال بعض المقاطعات مثل: نيسابور وطوس، لكن سرعان ما استطاع خوارزم شاه محمد بن تكش عليهم، واسترد منه المدن الخراسانية التي سبق واستولوا عليها.⁽¹⁾

كان القسم الشرقي من العالم الإسلامي خاضعا للحكم الخوارزمي باستثناء مصر والشام، والعراق والحجاز والمنطقة السلجوقية الصغيرة الواقعة في الشمال الغربي لآسيا الصغرى، و(كان السلطان محمد خوارزم شاهها متربعا على عرس الملك في قلب البلاد الإسلامية، وكانت رقعة ملكه تمتد من ثغور الهند الى بغداد، ومن بحر الخوارزم (آرال) إلى خليج الفرس، وكان مسيطرا على الممالك الإسلامية كلها عدا دولة الأتراك السلاجقة الذين انتصروا على الصليبيين، وأسرة من السلاطين من ممالك مصر)⁽²⁾.

إن القرن السابع الهجري عصر التحول في الشرق الإسلامي، فقد (واجه العالم الإسلامي كارثة ينذر مثلها في تاريخ العالم، وكادت تقضي على شخصية العالم الإسلامي، وهو زحف التتار الذين تقدموا نحو الشرق، ويعود سبب وراء ذلك، هو خطأ ارتكبه السلطان علاء الدين محمد خوارزم (596-617هـ)، وذلك بعد أن أمر بقتل التجار التتار الذين دخلوا بلاده لممارسة التجارة، ولما أرسل إليه جنكيز خان سفيرا يسأله عن سبب قتل التجار، قتله هو أيضا، فاستعل جنكيز خان غضبا، وقام بحملة هو جاء على مملكة خوارزم شاه، ثم على العامل الإسلامي كله)⁽³⁾.

ظهر المغول و(استطاع جنكيز خان اجتياح مملكة خوارزم شاه جلال الدين منكبرتي، واجتاح حفيده هولاكو الامارات التابعة لخوارزم شاهية، ثم بغداد العباسيين رمز الوحدة الإسلامية، وقتل وخرّب وأحرق، ولولا الطوسي ومن معه لقضى على الإسلام في الشرق الإسلامي، واستطاع هولاكو ان يقيم في ايران مملكة الایلخانين، وأسلم بعض المغول، وتنصّر بعضهم، ولكن الإسلام ساد في النهاية بدخول غازان اليه رفقة جيشه، وبعد هزيمة المغول في معركة عين جالوت 660هـ-1260م وانتصار المصريين، وتم تعيين غازان من قبل السلطان ظاهر بيبرس سلطان مصر)⁽⁴⁾، وفي هذا القرن هاجر المسلمون أفواجا

(1)-إحسان الملائكة، مرجع سابق، ص56.

(2)- أبو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، ط03، 2007م، ص 339.

(3)- المرجع نفسه، ص332.

(4)- عناية الله إبلاغ الأفغاني، مرجع سابق، ص 7/6.

للابتعاد عن الغزو المغولي، وهو ما حدث مع عائلة جلال الدين الرومي.

أما في بلاد الروم وفي هذا القرن اضطربت أحوال سلاجقة الروم، وكان كيكاوس الثاني منفياً في القرم، وقتل الوزير صاحب الأختام (بروانه) سلطانه قيليج أرسلان الرابع، وآل الحكم إلى بروانه مع تنصيب ابن القتييل سلطاناً، واتصل بروانه بالظاهر بيبرس، وجاء المصريون فغزوا بلاد الروم السلاجقة، وأوقعوا بالمغول هزيمة ساحقة في أبلستان ثم دخلوا قيصرية ظافرين، ثم عادوا بعد أسبوع إلى مصر، وبلغت هذه الأخبار القائد "أباقا" في تبريز، فخرج في جيشه إلى آسيا الصغرى، وعاین آبلستان، وأمر بالقتل الجماعي فيما بين قيصرية وأرضروم، ونجح صاحب ديوانه شمس الدين الجويني في إقناعه بإيقاف هذه المذبحة، وتمت محاكمة بروانه وقتله،⁽¹⁾ وانتزع المغول لمدينة بلخ سنة 1221م، وحرمانها من سكانها؛ بحيث أدى ذلك إلى هروبهم

مع (بداية القرن السابع الهجري نجح سلاجقة الأناضول (علاء الدين كيكاو) جاعلاً من مدينة قونية عاصمة له، ولم يبق للبيزنطيين من آسيا الصغرى غير القسطنطينية، وعليه فإن شعور الأتراك نحو السلاجقة لا يمكن أن يمون غير الإحساس بالتعظيم لهم وعرفان جميلهم والافتخار بهم كأعظم أبطال وكمؤسسين لدولتهم)⁽²⁾.

ثقافيا واجتماعيا:

تذكر بعض المصادر التاريخية في حديثها عن لجوء المسلمين إلى التصوف في المشرق الإسلامي إلى (انغماس العرب الفاتحين المتغلبين على بلاد الفرس والترك في ملذات الحياة خاصة في العصر العباسي، مما أدى إلى حدوث ردة فعل في نفوس الموالي من الفرس والترك، فالتجهاوا إلى الزوايا والخنقاوات والرباطات فرارا من تغلب العرب عليهم، وصبغوا هذا الفرار والانزهاام وردة الفعل بصبغة دينية، ولم يظهر التصوف كمذهب وأسلوب حياة ولم تؤلف فيه الكتب إلا مع بداية القرن الثالث الهجري)⁽³⁾

فيما ترى أخرى أن السبب يعود أن الانهزامات المتتالية للمسلمين أمام المغول، والذي بدأ سنة

(1) - عناية الله إبلاغ الأفغاني، المرجع نفسه، ص 07.

(2) - إحسان الملائكة، مرجع سابق، ص 45.

(3) - عبد النبيل براني، التصوف في المشرق الإسلامي عوامل ظهوره وأدواره خلال ق 06-07، مجلة المواقف، المجلد: 19، ع: 01، جوان: 2023م، ص 554.

616هـ/1219م بعد تدميره لمظاهر الحضارة من صدمة عنيفة على الامة الإسلامية، وأن الطرق بالصوفية والزوايا قد بدأت في الظهور منذ هذا الوقت ولجأ المسلمون اليها هروبا من الصدمة، واتخذوا منها مهربا من الواقع، وتحولوا فيها الى العبادة والزهد في الحياة⁽¹⁾

وكذلك كان القرن الثالث عشر للهجرة قرن الفوضى والترف والخطر والتسلية؛ حيث أحدث ذلك خللا في السياسة، ورث العرب والفرس والروم أساليب اللهو في هذه الأمم وكل الأمم التي اتصلت بها من ترك وهند وصين، وتجمعت الأموال في أيدي الأمراء وجباة الخراج وأصحاب التجارات الغادية في البر والبحر، فكثر المترفون المنعمون وفنون الخلاعة، وأصبح لكل ضرب من ضروب اللهو علماؤه ويقرب اهله الى الخلفاء، وحتى الرقص وما اليه فضلا عن الغناء والسماع، واقتدى الفقراء بالعلية والاعنياء، فكثر بيوت القيان والخمر، وشاع اقتناء الجواري والغلمان، واستبيحت الملذات، فتكسفت الوجوه وقلّ الحياء.

خضعت الأوساط العلمية والحركات الفكرية خلال القرن السابع للاستدلال والقياس العقلي خضوعا زائدا، وأصبح المؤلفون والمتكلمون والباحثون والدعاة مضطرين الى البراهين العقلية، والمقدمات الفلسفية، في اثبات حقيقة غيبية، أو تقرير عقيدة دينية، وجاء فخر الدين الرازي (606هـ) فجدد علم الكلام، بمؤلفاته العظيمة، وبحوثه الدقيقة، وانتصر الأشاعرة على المعتزلة والفلاسفة في الحياة والمجتمع، وفقد الاعتزال والفلسفة شيئا كثيرا من سيطرتهم ونفوذهما، وغلا المتكلمون انفسهم في الزمن الأخير في تقدير العقل، ووسعوا حدوده، وسمحوا بالبحث في مسایل اللذات والصفات، والتي من وراءها كان اثباتهم للمسائل الدينية وحقائق الأشياء يعتمد دائما على الاستدلال الفلسفي والقياس المنطقي، وكانت نتيجة ذلك "الجفاف الفلسفي" الذي طغى على الحياة الفكرية والثقافية للعالم الإسلامي⁽²⁾.

فقد شهد القرن السابع للهجرة (الثالث عشر للميلاد) تناقضات كثيرة بسبب عدة عوامل سياسية واجتماعية ودينية وفكرية واقتصادية؛ بحيث غلب على هذا العصر النزاعات الدينية الداخلية، والقلق والاضطرابات نتيجة الغزو الخارجي الذي كان يهدد العالم الإسلامي من الشرق، والتعرض لشتى التيارات الثقافية والاجتماعية والدينية⁽³⁾، إلا أن ذلك لم يمنع من استمرار الإشعاع الفكري لمدينة بلخ، وتصدرها

(1) - رجب محمد عبد الحليم، انتشار الإسلام بين المغول، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، 1986م، ص 84.

(2) - الندوي، مرجع سابق، ص 370.

(3) - إحسان الملائكة، مرجع سابق، ص 23.

لمراكز العلم والفكر الحضاري، فقد نظمت في بلخ المناهج التعليمية، وكانت تقام فيها الحفلات والمناظرات بين علماء بلخ وعلماء ما وراء النهر، ومناظرات بين علماء الفلسفة وعلماء التصوف، مما نتج عنه احتكاك ثقافي وتبادل معرفي، ومنحت بذلك اجازات التدريس والشهادات الدراسية، وتخرج من مدارسها ومعاهدها من حمل راية العلم والدين والتصوف.

وما يميز هذا العصر ايضا هو ظهور منظمات الفتوة، وهي مؤسسات شعبية التي كانت تمثل أصحاب الحرف والصناع والاصناف في العالم الإسلامي، وتمتلك القدرة الحقيقية على تنظيمهم وقيادتهم، في أيام الاضطرابات والفتن، وكانت تبادر الى تهدية الناس وحل مشاكلهم⁽¹⁾

(1) - إحسان الملائكة، مرجع سابق، ص 46.

المبحث الثاني: حياة جلال الدين الرومي اسمه ونسبه:

هو جلال الدين محمد بن سلطان العلماء بهاء الدين محمد بن حسين بن أحمد الخطيبي بن قاسم بن مسيب بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق التيمي القرشي، البلخي الفارسي القنوي الرومي، المعروف بمولانا جلال الدين الرومي⁽¹⁾، أديب شاعر وفقيه حنفي وقانوني إسلامي ومنظر صوفي. عرف بالرومي لأنه قضى معظم حياته في منطقة تسمى "الرّوم" في تركيا الحالية، وعُرف عند فارس (بصاحب المثنوي) المشهور بالفارسية، وصاحب الطريقة (المولوية) المنسوبة إلى (مولانا) جلال الدين. و(مولانا خداندكار)، ابن السلطان كما لقبه أبوه⁽²⁾.

مولده ونشأته

جاء في أغلب المصادر الصوفية التي اهتمت بالرومي أن تاريخ ميلاده يعود إلى 6 من ربيع الأول 604هـ / 30 من سبتمبر 1207م، وإن كان يشير هو شخصيا في كتابه "فيه ما فيه" إلى أنه قد شهد بنفسه حصار خوارزم شاه لمدينة سمرقند وفتحها سنة 604هـ⁽³⁾.

لم تكن له شهرة خاصة قيد حياته، ولم يكن معروفا بلقب مولانا إلا بعد وفاته، ويذكرونه بمولوي نسبة إلى الطريقة المعروفة "الطريقة المولوية" وُلد في منطقة بلخ⁽⁴⁾ في خراسان⁽⁵⁾ من أعمال إيران، ما يعرف

(1) - وقيل هو جلال الدين محمد بن بهاء الدين محمد بن حسين بن أحمد بن محمود بن مودود بن ثابت بن مسيب بن مطهر بن حماد بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق. انظر: أحمد بن مصطفى طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، مج: 2، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ص: 285-287. ينظر: محيي الدين القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج4، تح: عبد الفتاح محمد الحلو، دار المهجر للطباعة والنشر - القاهرة، ط 02، 1413هـ/1993م، ص 375.

(2) - الجواهري عبد العزيز (صاحب الجواهر)، جواهر الآثار في ترجمة مثنوي مولانا خداندكار محمد جلال الدين البلخي الرومي، طهران، إيران، دط، دت، ص09.

(3) - الرومي جلال الدين، مثنوي، ج 01، تر وشر وتق: إبراهيم الدسوقي شتا، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 1416/1996م، ص08.

(4) - بلخ: مدينة مشهورة بخراسان ومن أجل مدنها خضعت بعد موت الأسكندر الكبير للحكم السلجوقي زمنًا ثم خرجت عليه وانضمت إلى فارس وكانت مركزا للثقافة اليونانية وسوقا نشطا للتجارة. تقع على الشاطئ الجنوبي لنهر جيحون وهي اليوم من بلاد الأفغان وينسب إليها كثير من العلماء. ينظر: ابن كثير، التعريف بالأماكن الواردة في البداية والنهاية لابن كثير، مج01، ص332.

(5) - خراسان: كلمة فارسية معناها بلاد الشمس المشرقة (أي الشرق)، هي بلاد واسعة تشكل الشمال الشرقي في إيران وتمتد بين جرجان وطبرستان من جهة وبين ما وراء النهر من جهة أخرى، وكان يتبعها من الناحية السياسية بلاد ما وراء النهر وسجستان (أفغانستان الحالية)، المرجع نفسه، ص 471.

حاليا بأفغانستان، لأسرة ينتهي نسبها إلى "أبي بكر الصديق"⁽¹⁾، وتحظى بمصاهرة البيت الحاكم في "خوارزم"⁽²⁾، فجذته زوجة الحسين هي أخت سلطان محمد خوارزم شاه، سلطان بلخ، وأمه هي مؤمنة خاتون ابنة خوارزم شاه علاء الدين محمد من أسرة خوارزم شاهين (سلاطين خوارزم)⁽³⁾، لأنه كان من الراجح تزويج السلاطين ورجال الحكم بناتهم من كبار المشايخ⁽⁴⁾. وكان والده بهاء الدين يُلقب بسلطان العارفين (العلماء) لما له من سعة في المعرفة والعلم بالدين والفقه والتصوّف، وهناك رواية تشير إلى: "أن الرسول ﷺ هو الذي لقبه بهذا اللقب بنفسه في منام رآه كل علماء بلخ في ليلة واحدة، وكان من المدرسة الكبرى⁽⁵⁾، ويذكر أن جدّه بهاء الدين، أمّ أحمد الخطيبي هي أخت السلطان إبراهيم بن أدهم⁽⁶⁾ الصوفي المعروف، وجده اسمه حسين بن أحمد الخطيبي⁽⁷⁾، كان عالما كبيرا، يحضر حلقة درسه عدد كبير من العلماء والحكام مثل رضي الدين النيسابوري (ت 98هـ)⁽⁸⁾، وتذكر بعض المصادر أن جد بهاء الدين، أحمد الخطيبي ولد لفردوس خاتون، وهي ابنة الفقيه المؤلف الحنفي أبي بكر السرخسي⁽⁹⁾

– عائلة الرومي تشد الرحال من بلخ إلى قونية:

بعد ولادة الرومي بقليل حدث خلاف بين والده والسلطان الخوارزمي بسبب وشاية بعض الشيوخ، فخرجت العائلة متوجهة نحو الغرب في رحلة طويلة توقفت في بعض المحطات من حواضر العالم الإسلامي.

(1) – هناك اختلاف كبير بين الباحثين في نسبه إلى أبي بكر الصديق ﷺ وقد أشار فروزانفر في اعتبارها نسبة مصطنعة، بينما أنا ماري شميل لم تحزم بذلك لأنه لم يتوفر لها سند صحيح حول ذلك، ينظر: جلال الدين الرومي، مثنوي، ج 01، ص 08.

(2) – خوارزم: منطقة إسلامية في جنوبي بحر (آرال) أو (بحر خوارزم) هي نهاية حوض نهر (جيحون) وكانت عاصمتها مدينة الجرجانية وقد لعبت خوارزم دورا هاما في التاريخ الإسلامي. ينظر: المرجع نفسه، ص 486.

(3) – انظر، أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، مج: 02، دط، دت، ص 286.

(4) – وهو ما أشارت إلى عدم صحته ماري شميل لعدم توفر سند خاص بذلك، ينظر: جلال الدين الرومي، مثنوي، ج 01، ص 08.

(5) – نسبة إلى الشيخ نجم الدين كبرى المشهور بولي تراش أي صانع الأولياء، لكثرة من نبغوا من مريديه، وأصبحوا مشايخ كبار، ينظر: جلال الدين الرومي، مثنوي، ج 01، ص 08.

(6) – إبراهيم بن أدهم بن منصور، التميمي البلخي أبو إسحاق، زاهد مشهور جال في العراق والشام والحجاز، وأخذ عن كثير من علماء الأقطار الثلاثة، وكان إذا حضر مجلس سفيان الثوري وهو يعظ أوجز سفيان في كلامه مخافة أن يزل. ينظر: الزركلي، الأعلام للزركلي، ج 01، ص 31.

(7) – الملحق رقم: 01.

(8) – عطا الله تدين، المرجع نفسه، ص: 21.

(9) – فرانكلين د. لويس، الرومي ماضيا وحاضرا شرقا وغربا، تر: علي عيسى العاكوب، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، العراق، 2016، ص 132.

وفي سنة 616 أو 617هـ/1218 أو 1219م تقدم الخطر المغولي يزحف من آسيا الوسطى، بقيادة جنكيز خان، بذريعة قتل الخوارزميين لمجموعة من تجّار المغول، ووصل الى بلخ التي قتل منها آلاف الخلق سنة 1220م، وسقطت الدولة الخوارزمية وفّر سلطانها علاء الدين إلى جزر بحر قزوين⁽¹⁾ حيث توفيّ هناك. مما اضطر عائلة جلال الدين إلى التقدم نحو بغداد مروراً بخرسان، ثم نيسابور⁽²⁾ التي زاروا فيها الشاعر الصوفي الفارسي الكبير فريد الدين العطار⁽³⁾، الذي أهداه ديوانه «أسرار نامة»⁽⁴⁾ ويرى البعض أنّه كان الدافع لغوص جلال الدين في عالم الشعر والتصوّف⁽⁵⁾، فالباحث بديع الزمان فروزانفر يرى أن هذا اللقاء يعود الى اشتراكهما في الطريقة الكبروية-نسبة الى السيخ نجم الدين كبرى المتفنى سنة 618هـ⁽⁶⁾، ومنذ ذلك الوقت بدأ اعجاب جلال الدين بشعر العطار وكلامه، وقد أشار الى ذلك في مواقع عديدة في نظمه "مثنوي" وفي ديوان "شمس"، ويقال ان العطار خاطب والد الرومي قائلاً: "لن يمضي وقت طويل حتى يضرهم ولدك هذا النار في محترقي العالم"⁽⁷⁾ ويقول غيرهم إنّما هو الشمس التبريزي⁽⁸⁾ الذي قاده إلى التصوف، كما سيأتي. وربما كان الأوّل معلّم البدايات، والثاني الموصل للغايات.

(1) - قَزْوِينُ: بالفتح ثم السكون وكسر الواو وياءٍ مثناة من تحت ساكنة ونون: مدينة مشهورة بينها وبين الري سبعة وعشرون فرسخاً إلى أبجر إثنا عشر فرسخاً وهي في الإقليم الرابع طولها خمس وسبعون درجة وعرضها سبع وثلاثون درجة. ينظر: الحموي، معجم البلدان، ج3، ص 393.

(2) - نيسابور: كانت قرية من مدينة مشهد الحديثة الحالية في شمال شرقي إيران، وهي إحدى المدن الأربع الأكثر شهرة في خراسان، وهي تقع جهة الغرب من سمرقند وبلخ، ينظر: فرانكلين د. لويس، مرجع سابق، ص 167.

(3) - محمد بن إبراهيم العطار النيسابوري، الهمداني (فريد الدين) صوفي، شاعر، طبيب، صيدلي. ولد بنيسابور، وقضى طفولته في المشهد الرضوي، وسافر إلى ما وراء النهر والهند، والعراق، والشام ومصر. له جواهر اللذات، ومنطق الطير. حج ورجع إلى نيسابور وتوفي بها سنة 627 هـ/1230 م. ينظر: إبراهيم الدسوقي الشنّاء، التصوف عند الفرس، ص: 30-32

(4) - يقول براون أنّ فريد أهدى جلال الدين كتابه «إلهي نامة» سنة [608 هـ = 1212 م]. انظر منطق الطير لفريد الدين العطار، المقدمة لبديع محمد جمعة: 38.

(5) - أنا ماري شيميل، الشمس المنتصرة دراسة في آثار الشاعر الكبير جلال الدين، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، 2016، ص 55.

(6) - عطاء الله تدين، بحثاً عن شمس -من قونية الى دمشق-، تر: عيسى علي العاكوب، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط01، 2015، ص 19.

(7) - المرجع نفسه، ص 20.

(8) - القطب شمس الدين محمد بن علاء الدين التبريزي، ولد في تبريز وتعلم على يد الصوفي الكبير (بابا كمال الدين جندي) كان أمياً، كثير التنقل، ويتسم بالحماس في حديثه، بليغ الأثر في نفوس مستمعيه. قدم إلى قونية سنة 1244 م، وقيل اغتيل في ديسمبر 1248. انظر: المثنوي لجلال الدين الرومي: الجزء الأول، ترجمة وشرح د. محمد عبد السلام كفاي. وجلال الدين الرومي، الدرويش الشاعر. أشرف أبو اليزيد، مجلة "العربي" نوفمبر 2007، عدد 588.

وكما يبدو ان المعلومات متذبذبة حول طول هذه الرحلة وتفصيلاتها بين المصادر والمراجع، وسنحاول التدقيق في المعلومات المتوفرة بين أيدينا لعلنا نتبع خطواتها الأولى فالأولى، وعليه:

فمن نيسابور سارف بهاء الدين على رحل جمل تقدما حاشية كبيرة من العلماء، وعندما اقتربوا من مدينة بغداد العباسية الفخمة، دعا الخليفة فيما يزعم مستشاره الروحي شهاب الدين عمر السهروردي (ت1234م)⁽¹⁾ ليوضح له هوية هؤلاء الوافدين تواءمًا، استنتج هذا الأخير ان القادم هو بهاء الدين، فتقدم مع علي القوم في المدينة للسلام عليه⁽²⁾، وهناك التقوا العديد من علمائها وشيوخها. وهناك لُقّب محمد بجلال الدين. ونزلوا في المدرسة المستنصرية ببغداد ثم الكوفة، ثم تابعوا الترحال إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج سنة 1217م/613هـ. وبعدها إلى سوريا وربما مكثت في دمشق مدة وربما حلب ايضا، وتذكر ماري شيمل انه درس على المؤرخ الشهير كمال الدين بن العديم مؤرخ حلب ابن فترة حكم الحمدانيين هناك⁽³⁾، وفي سن الحادية والعشرين من عمر الرومي واصلت أسرته المسير إلى أواسط الأناضول ملاطية⁽⁴⁾ وأرزنجان⁽⁵⁾ التي كانت تنعم وقتذاك بالأمن والهدوء، وكان سلاطينها من آل منكوجك من المحبين لأهل الفصل والعلم، واقامو تحت رعاية عصمت خاتون، وهي عمة لعلاء الدين كيقباز، وهي زوج فخر الدين بهرام شاه (حكم 1155-1218م) أمير أرزنجان المنكوجكي وراعي "مخزن الاسرار" الذي ألفه الشاعر المشهور النظامي (حوالي 1141هـ/1209م) وكلهم أصبحوا من مريدي بهاء الدين، وطلب من براهم شاه أن تبني له مدرسة في مدينة آق شهر؛ حيث درّس هناك لمدة أربعة أعوام درسا

(1) - أبو حفص شهاب الدين السهروردي (632هـ/1234م)، من علماء الأناضول في العهد السلجوقي، له كتاب "عوارف المعارف" يشبه كتاب القصيري "الرسالة". ينظر: أبو عبد الله محمد الذهبي، سير اعلام النبلاء، ج: 17، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م ص: 375-376.

(2) - فرانكلين د. لويس، مرجع سابق، ص: 168.

(3) - اشار جلال الدين الرومي انه احتفل بعاشوراء عند باب انطاكية في حلب، مما يثبت انه اقام بحلب مدة من الزمن، - أنا ماري سيمل، مرجع سابق، ص 55.

(4) - ملاطية أو ملطية بلد من بلاد الروم المقابلة للثغور الشامية. ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج: 01، ص: 466، ويرى الأفلاكي أن تاريخ وصولهم إلى ملاطية هو 614هـ/1217م، ينظر: فرانكلين د. لويس، المرجع السابق، ص: 173.

(5) - أرزنجان، أو أرزنكان، أو أرزنجان، كلها واحدة، مدينة تقع بين سيواس وبين أرزن الروم، وكلها مروج ومراعي. ينظر: أبو الفداء، تقويم البلدان، ص: 393. وكانت يومها عاصمة تامنكوجكيين المسلمين. ينظر: فرانكلين، مرجع سابق، ص: 176.

عاماً⁽¹⁾، ومن هذه المدينة واصل رحلته، فتوقف بهاء ولد واسرته وأقاموا في مدينة لارنده⁽²⁾ من الأناضول⁽³⁾، واستقروا في كرمان⁽⁴⁾ وتشير ماري شيمل الى انها معروفة بـ "قرمان"⁽⁵⁾، وكانت تحت حكم النصارى في عام 1210م، وأعاد السلاجقة فتحها بقيادة عز الدين الذي اسكن فيها قبائل تركمانية ولاجيين خرسان، واصفى عليها السمة الإسلامية⁽⁶⁾، ومكث بها بهاء لمدة سبع سنوات حيث توقّيت والدته والمسجد الصغير المبني هناك تكريماً لها لا يزال الناس يزورونه⁽⁷⁾.

الرومي وعائلته الصغيرة:

بلغ الرومي مرحلة النضج في لارنده، ووفقاً لبعض الروايات فان الرومي تزوج في مدينة لارنده بأمر من والده وعمره ثمانية عشرة عاماً، من جوهر خاتون ابنة شرف الدين لالا السمرقندي، ويسير الباحث فرانكلين أنهم تعرفوا على عايلة ولد أو سمع عنها في سمرقند ثم صاحبها في رحلتها باتجاه الغرب، وكانت والدته جوهر خاتون مريدة كبيرة لبهاء الدين⁽⁸⁾، وهكذا يمكن أن زواجه قد رتب من قبل في آق شهر، وأنجب منها ولديه وبينهما مقدار سنتان تقريباً: الأول محمد الملقب بسلطان ولد الذي ولد في لارنده سنة 1226/623م⁽⁹⁾ وهو الابن المفضل لدى الرومي، فهو شارح وكاتب السيرة الأكثر اخلاصاً لوالده، ثم بعد تقدمه في السن جعله خليفة له، وهو من أعطى الصورة الأخيرة الرسمية للطريقة المولوية⁽¹⁰⁾، أما ابنه

(1) - المرجع نفسه، ص 176.

(2) - لارنده: مدينة رومية على مسيرة أربعة أيام من أنقرة. انظر: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق 1: 262. وهي المعروفة لاحقاً بـ "قرمان" الى الجهة الجنوبية الشرقية من قونية، ينظر: فرانكلين، مرجع سابق، ص: 178.

(3) - الأناضول: في تركيا، منطقة أنجاد وجبال مجاورها البحر الأسود وبحر مرمرة والبحر الإيجي والمتوسط، تعرف أيضاً ببلاد آسيا الصغرى. انظر: منجد الأعلام، ص 38.

(4) - كرمان: إقليم يقع بين إقليم فارس غرباً، وإقليم مكران والمفاضة الكبرى شرقاً، والخليج العربي جنوباً، وفيه يمتد رأس هرمز وقاعدة الإقليم مدينة (كرمان)، ومن مدنها مدينة (بردسير) وكانت عاصمة إقليم أيام بني بويه. ينظر: تعريف بالأماكن الواردة في البداية والنهاية لابن كثير 2: 256. ومعجم البلدان 3: 477.

(5) - قرمان: بلاد تقع ما بين أنقرة شمالاً والبحر المتوسط جنوباً وقيصرية شرقاً وقونية غرباً وكانت قونية عاصمتها وبها قبر الصوفي المشهور جلال الدين الرومي مؤسس الطريقة المولوية، ينظر: ابن الكثير، التعريف بالأماكن الواردة في البداية والنهاية، ج 2، ص: 205.

(6) - فرانكلين، مرجع سابق، ص 178.

(7) - أنا ماري شيمل، مرجع سابق، ص 55.

(8) - فرانكلين د. لويس، مرجع سابق، ص 179.

(9) - عطا الله تدين، مرجع سابق، ص 20.

(10) - المرجع نفسه، ص: 55-56.

الثاني علاء الدين شلبي فتشير بعض المصادر الى انه ولد قبل سلطان ولد، وعند وفات زوجته تزوج مرة أخرى من امرأة اسمها كرا خاتون، والتي كان لها ولد من شخص آخر اسمه محمد شاه ولد اسمه أمير شمس الدين يحيى، والذي صار أخا بالتبني لأولاد الرومي⁽¹⁾، وأنجب هو منها ابنه مظفر الدين أمير العلم شلبي (جلبي) وابنته ملكة خاتون، ويرجح صاحب "الرومي ماضيا وحاضرا..." أن مظفر الدين قد ولد في أربعينات القرن الثالث عشر ميلادي، وقد طلب مظفر الدين عملا في وزارة الحكومة السلجوقية وعمل في الخزينة، ولم ينتظم في وظيفة واحدة، مما أدى بالرومي أن يتوسط له عند مسؤولي الحكومة لمساعدته في التوظيف⁽²⁾.

أما ابنته ملكة خاتون فقد تزوجت من شهاب الدين القنوي، وهو تاجر من قونية، وتوفيت ملكة بين عامي 1303م و1306م، وهي مدفونة قرب أخيها، وتشير نقوش المقابر انها عاشت بعد والدها تسعة عشر عاما⁽³⁾.

لما عاد الرومي من رحلته الى دمشق ما بين عامي 1237-1241م، وكان يرتدي عباءة والده، ويتولى حلقاته للدرس، توفيت زوجته الأولى جوهر خاتون، وترجع المصادر تاريخ وفاتها ما بين 1242 أو 1243م/640هـ، وكان ولدها منها علاء الدين وسلطان ولد في العقد الثاني من عمرهما، وقد ذهبا الى دمشق لاكتساب العلم كما فعل والدهما، وقد كان جدهما لأمهما شرف الدين مشرفا عليهما هناك⁽⁴⁾.

الرومي في قونية:

في آخر المطاف استقرت عائلة الرومي في مدينة "قونية"⁽⁵⁾ عاصمة السلاجقة الروم في عام 623 هـ/ 1226م⁽⁶⁾؛ حيث وجدوا الحماية والرعاية في كنف الأمير السلجوقي علاء الدين كيقيباذ⁽⁷⁾ حاكم

(1) -عطا الله تدين، مرجع سابق، ص: 23.

(2) -فرانكلين لويس، المرجع السابق، ص: 272-273.

(3) -المرجع نفسه، ص: 274.

(4) -المرجع نفسه، ص: 271.

(5) -قونية Icanium مدينة من أهم المدن في الجنوب الغربي من مدينة طرسوس. كانت عاصمة السلاجقة وفيها قبر المتصوف الشهير، جلال الدين الرومي. وقونية اليوم من مدن الجمهورية التركية. ينظر: ابن كثير، التعريف بالأمكن الواردة في البداية والنهاية، ج2، ص 240.

(6) - تاريخ استقراره في قونية يقول البعض كان سنة 623 هـ، ويقول آخرون 634 هـ، تذكر شيمل 627م وهو التاريخ الذي تداولته معظم المراجع التي اهتمت بجلال الدين الرومي.

(7) - صاحب الروم السلطان علاء الدين كيقيباذ ابن السلطان كيخسرو ابن السلطان قلعج أرسلان ابن السلطان مسعود ابن السلطان قلعج

الأناضول، الذي دعاهم إليها، وهناك بدأ فيه المتكلم الإلهي اعلام فعاليات وعظه وتعليمه بنجاح كبير بقونية في أربع مدارس منها، واشتهر بالبراعة في الفقه وغيره من العلوم الإسلامية، وكان مولعا بالشعر العربي لاسيما شعر المتنبي⁽¹⁾. وبعد سنتين فقط، وتوفي والده في سن متقدمة 18 ربيع الثاني 628هـ/ 12 كانون الثاني 1231م، فخلفه ابنه جلال الدين في التدريس بتلك المدارس⁽²⁾، وكان في الرابعة والعشرين من عمره، فاستجاب لطلب المريدين، وهناك من المصادر من يقول إن ذلك كان بناء على وصية والده، وتابع عمل والده وانشغل بالوعظ والإرشاد⁽³⁾، وقد بقي مقيما في قونية لا يفارقها الا ليعود إليها، وهناك تجمع حوله عدد من التلاميذ والمريدين، ولم يكن جلال الدين وقتها مهتما بنظم الشعر⁽⁴⁾.

جلال الدين عالم مسلم سني:

يقال أنه كان مصباحا مطهرا منظفا سكب فيه الزيت، ووضع له الفتيل، ابتغاء اسعال هذا المصباح لا بد من نار⁽⁵⁾، فوالده نفسه كان عالما كبيرا وخطيبا وعارفا حديث التفكير، وهو صاحب الكتاب المسمى "معارف بهاء ولد"⁽⁶⁾، وهو كتاب في مجال العقائد الكلامية قريب من المارتدية والأشاعرة، وفي الفقه

أرسلان ابن السلطان سليمان بن قتلмыш السلجوقي، أصحاب مملكة الروم. كان شجاعا، مهيبا، وقورا، سعيدا، هزم خوارزم شاه، واستولى على عدة مدائن، وتزوج بابنة العادل فولد له منها. وكان قبله قد تملك أخوه كيكافوس، فاعتقل أخاه هذا مدة، فلما نزل به الموت أحضر كيقباز وفك قيده وعهد إليه بالسلطنة، وأوصاه بأطفاله، فطالت أيامه، وكان فيه عدل وإنصاف في الجملة. مات في شوال سنة أربع وثلاثين وست مئة. وتملك بعده ولده غياث الدين كيخسرو، وكانت دولة كيقباز تسع عشرة سنة. انظر: سير أعلام النبلاء: 23: 24. ومرآة الزمان: 8: 703، وذيل الروضتين: 165، والعبر: 5: 139، وشذرات الذهب: 5: 168.

(1) - سمي ارشدي، جلال الدين الرومي-رسول الشعر العرفاني-مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2007م، ص: 20.

(2) - أن ماري شيميل، مرجع سابق، ص: 56.

(3) - عطا الله تدين، مرجع سابق، ص: 24.

(4) - جلال الدين الرومي، المثنوي، ج: 01، ترجمة: أكفافي، ص: 04.

(5) - أنا ماري شيميل، مرجع سابق، ص: 29.

(6) - جاء باللغة الفارسية، وتم نظمها في فترات مختلفة من حياته، ويظهر من كتابه أنه ألف جزءا منه في آخر حياته، ويظهر من الفصل (277-356) أنه بدأ تأليفه في أوائل عام 600هـ/ 1203م، وقد أخذ منه سنوات عديدة، ويتناول قضايا صوفية ورموز علمية، والجزء الأخير معروف بين أهل الطريقة المولوية، وكان هذا الكتاب إلى غاية 955هـ/ 1333م غير معروف، إلا أنه اهتم بجمعه شرف محب بن علي ورتبه، وكان هذا الكتاب مخطوطا إلى سنة 1333م، أين تم تحقيقه من طرف بديع الزمان فروزانفر وطبعه في ثلاثة أجزاء، والرابع لم يطبع بعد، وهو محفوظ بقونية تحت رقم 2125. ينظر: عناية الله إبلاغ الأفغاني، مرجع سابق، ص: 65.

والتصوف، وهو واحد من المصادر الأساسية لفكر الرومي، الذي ظل يطالعه على نحو متواصل⁽¹⁾، واشتهر بهاء والد أن كان يخالف الفلاسفة، ويتمسك بآراء الغزالي في الطعن على الفلاسفة والسعي بمحو آثارهم، وكان يسمع اختلاف الآراء بين الصوفية والفلاسفة، ويدرس ما عرف في عصره الهوة السحيقة بين الفلسفة والتصوف، وكان يريد الهجرة من بلخ ويستقر في مكان يكون قادرا على نشر آرائه الصوفية والاجتماعية من غير أن يواجه المضاعف⁽²⁾، بعد مضي ما يقرب من سنة على وفاة بهاء الدين ولد، التحق مريد سابق له وصديقه الحميم بقونية، يملأ الفراغ الذي تركه فقدان الرومي لوالده، هو الشيخ شرع برهان الدين البلخي محقق الترمذي (ت 638هـ)⁽³⁾، ولعله جاء الى قونية في سنة 629هـ، واهتم بتلقيين جلال الدين "العلم اللدني" أو الحكمة الملهممة، والاسرار العميقة للحياة الصوفية وما كان من الآثار الثرية لوالده "المعارف"، وبقي لمدة تسع سنوات ينهل علوم الدين والتصوف منه.

وجاء في الشمس المنتصرة أنه يقال: "إن برهان الدين جعل جلال الدين ينقطع في" خلوات" كثيرة، تستمر الواحدة منها أربعين يوما أحيانا، الى بلغ درجة عالية من الإشراق والاستنارة والصفاء.. ويقال ايضا ان ابن الرومي وبشويق من برهان الدين وبناء على نصيحته، انتقل الى حلب، لكي يكمل تحصيله العلمي في فروع ذلك العصر، وكانت مدة اقامته هناك غير واضحة على نحو دقيق⁽⁴⁾، وكان له حظ في الالتقاء بأساتذة التصوف.. ابن عربي⁽⁵⁾.. سعد الدين الحموي، وأوحد الدين الكرمانى وصوفية آخرين من حلقة ابن عربي⁽⁶⁾، وهن لابد لأنا أن ننوه الى انه هناك بعض الكتابات التي تنفي لقاء الرومي مع ابن العربي في دمشق، مثلا الكفاي يشير الى ذلك في ترجمته وشرحه لمصنفه "مثنوي" قائلا: "ولا تذكر

(1) - عطاء الله تدين، مرجع سابق، ص 19.

(2) - غناية الله إبلاغ الأفعاني، مرجع سابق، ص 66/65.

(3) - سيد برهان الدين: محقق الترمذي ت 638 من السادات الحسينيين في ترمذ، أحد تلامذة بهاء الدين ولد زمن اقامته في بلخ، ولما انقطع الاتصال بينهما، ذهب الى البحث عنه، فوصل الى قونية سنة 629هـ. ينظر: عطا الله تدين، مرجع سابق، ص 25.

(4) - عطا الله تدين، المرجع نفسه، ص 24.

(5) - ابن عربي: أبو بكر محمد بن علي محي الدين الحتمي الطائي معروف بـ"محيي الدين"، ولد 560هـ/1165م بمريسية، قد استقر في دمشق سنة 620هـ = 1223 م إلى أن وافته المنية 638 هـ = 1240 م، فيكون احتمال لقاء جلال الدين بمحيي الدين ولو آخر حياته قائما، ولا سيما إذا علمنا أن ربيب محيي الدين وتلميذه وناشر فكره في بلاد الروم محمد صدر الدين القنوي كان من الأصدقاء المقربين لجلال الدين الرومي. وعليه فلا يستبعد أن تكون أفكار الشيخ محيي الدين قد انصهرت في أشعار جلال الدين.

- فيصل عون، مرجع سابق، ص 266.

(6) - المرجع نفسه، ص 57.

هذه الرواية أن جلال الدين لقي ابن عربي، كما أن شعر جلال الدين لا يشير إلى شيء من ذلك، وكذلك زيارة جلال الدين لدمشق وإقامته بها سنين طويلة ليست من الأمور التي نعلم شيئاً واضحاً عن تفاصيلها⁽¹⁾

كان الجلال توجه إلى دمشق في عام 637 هـ / 1240م، ولتحق بالمدرسة المقدسية فشمل تقول: "انه قضى فيها أربع سنوات، حيث درس مع نخبة من العلماء في ذلك الوقت. مما زاد في تكوينه وتمكينه في العلم والمعرفة"⁽²⁾، وهناك اكتسب نصيباً من الفقه الحنفي، وحصر دروس كمال الدين ابن العديم (560-638هـ) العارف المفكر البارز من أبناء عصره، ليعود بعدها إلى قونية، وبعد وفاة محقق الترمذي انشغل الرومي بتدريس علوم الدين والفقه لما يقرب من خمس سنين من 638-643هـ، وقد تجاوز عدد تلامذته في حلقة درسه الأربع مئة⁽³⁾.

وبعد وفاة برهان الدين المحقق الذي جعل من جلال الدين عملاقاً في العلوم العقلية والتجريبية، حدثت هناك نقطة تحول كبرى في حياته العلمية والعملية والروحية، عند لقائه الشيخ محمد بن علي بن مالك دار المشهور بشمس الدين التبريزي "شمس تبريز" أو الدرويش الجوال، ذلك الصوفي المغمور الذي غير سيرة الرومي من فقيه في علوم الدين، يفتح له افقاً ومجالاً آخر جعل منه عارفاً غارقاً في التصوف، التصوف الذي لم ينسه ثقافته الدينية الشرعية التي نشأ عليها⁽⁴⁾

يقول أفلاكي: "عن سلطان العلماء كانت لآله العلمية، أثر في الوعظ والخطابة، ولم يكن يجلس مجلساً من مجالس الخطابة والوعظ إلا وتوجه إلى الناس، ويذكرهم بأكثر مما كانوا يسمعون في مجالس أخرى، ولم يكن أي مجلس من مجالس الوعظ إلا والناس يظهرون اتعاضهم به وتأثرهم بأقواله، ومن فضائله أنه لم يكن يخصص نفسه بناحية خاصة من النواحي العلمية، بل كان يفتي في مسائل عويصة، ويرشد قضاة عصره إلى حقائق حل المسائل الواردة عليهم، ولا يطلب شيئاً من المال مقابل فتواه، وكان معلماً يحصره كبار المثقفين والعلماء، وبعد فراغه من الدرس والفتوى كان يتجه ليلاً إلى صومعته ليتفرغ لذكر الله، ويستغل بالأوراد التي اعتاد على تكرارها هناك⁽⁵⁾.

(1) - جلال الدين الرومي، مثنوي، ج: 01، تر: محمد عبد السلام كفاي، ص 03.

(2) - أنا ماري شميل، مرجع سابق، ص 29.

(3) - عطا الله تدين، مرجع سابق، ص 25.

(4) - سمير ارشدي، جلال الدين الرومي رسول الشعر العرفاني، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة اليونسكو، الكويت، 2008، ص 20.

(5) - عناية الله ابلاغ الافغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، دار الناشر المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط 01،

أم عن كونه مسلم سني، باعتبار أن الإسلام كان دينا عالميا، فقد كان الرومي وعائلته وكل أساتذته، وكان دارسا ومتفقهها في علوم الدين، ومن ثمة خليفة لوالده في درسه؛ بحيث تذكر المصادر أن بهاء ادلين وابنه الرومي عند وصولهما الى قونية باسرا تعليم أهلها أصول وتعاليم وشعائر الإسلام وعقائده ومباحثه الإلهية، وبالرغم من أنه كانت هناك جماعات شيعية متناثرة على امتداد ايران، كان معظم الإيرانيين من أهل السنة في عصر الرومي، وكان التشيع أكثر رواجاً في العراق، ومصر، والمذهب الشيعي تم فرضه رسمياً على ايران مع نهاية القرن السادس عشر ميلادي فقط⁽¹⁾.

وكان حنفياً، وذلك باعتبار أنه في زمن الرومي اتبع سنة إيران بصفة عامة المذهب الحنفي والمذهب الشافعي، ويذكر فرانكلين أن تفكير الرومي ينطلق من محيطه في بلاد ما وراء النهرين منطقة ولادته الذين كانوا حنفاء، ويقول في موضع آخر: "كان والد بهاء الدين حسين عالم ذا ميول الى الزهد، واستغل مثل والده أحمد بحرفة العائلة إذ كان "خطيباً" .. وتبنت العائلة المذهب الحنفي"⁽²⁾ وحتى بعد انتقاله الى بلاد الشام ودمشق ثم الاناضول⁽³⁾، وذهب معظم العلماء أن والده بهاء الدين كان واحداً من الفقهاء الأحناف الأكثر شهرة في عصره⁽⁴⁾.

عندما عاد الرومي من سورية في وقت ما بين 1237 و1241م، وكان في الثلاثينات الأولى من حياته، وكان ذلك الوقت مثقفاً ومتميزاً وفي سنة تسمح له بأن يرتدي عباءة والده، ويتولى قيادة حلقة مردييه، وبعد ذلك بوقت قصير توفيت جوهر خاتون - زوجة الرومي وذهب-⁽⁵⁾.

1987م، ص 64/63.

(1) - فرانكلين د. لويس، مرجع سابق، ص 39/38.

(2) - المرجع نفسه، ص 131.

(3) - المرجع نفسه، ص ص: 40-44.

(4) - المرجع نفسه، ص: 134.

(5) - المرجع نفسه، ص: 272.

المبحث الثالث: أساتذة الرومي ومعاصروه:

التقى الرومي بشخصيات دينية وصوفية كثيرة مشهورة في دمشق وقونية، منهم: الصوفي الكبروي سعد الدين الحموي (ت1252م)، والشاعر أوحده الدين الكرمانى (ت1238م)، صدر الدين القونوي (1210-1273)⁽¹⁾، وكان متأثراً جداً بالرومي وأحد مريديه، والصوفي ابن عربي الذي أقام بعض الوقت في قونية، وكان قد التقى بالرومي سابقاً في دمشق بين عامي 1229م و1241م، والشيخ فخر الدين العراقي (ت1289م) وكانا متحابين وذلك أنه بعد أدائه فريضة الحج استقر بقونية، من مؤلفاته الكتاب المشهور "اللمعات".

الشيخ بهاء الدين زكريا الملتاني، الشيخ نجم الدين الرازي، الشيخ مصلح الدين المعروف بسعدي الشيرازي، والشيخ مؤيد الدين الجندي، والشيخ أبو الحسن المغربي الشاذلي، الشيخ أبو الصابي المرسى، الشيخ عزيز الدين النسفي، والشيخ أبو الحسن على الصعيدي المعروف بابن الصباغ، الشيخ، الشيخ نور الدين عبد الرحمن الأسفرايني، الشيخ جمال الدين جوزقاني، الشيخ وهو خليفة نجم الدين كبرى، الشيخ أبو محمد عبد الله المغربي، الشيخ ياسين المغربي، الشيخ عفيف الدين سليمان قلماني، الشيخ أبو الغيث اليميني⁽²⁾

الرومي متصوفاً:

تعود التجربة الصوفية عند الرومي خالة من الارتباط الروحي بحكم تعمقه في العديد من الموضوعات الصوفية، ومن خلال كتاباته استطاع إيصال أفكاره وآرائه الصوفية باستعمال كل الوسائل والأدوات، من آيات قرآنية، وأحاديث نبوية شريفة، وحكايات الأولياء والعارفين والمشايخ، وأسعار السابقين وحكمهم. ومن الملاحظ أن التصوف عند الرومي ليس مجرد تجربة للإفصاح عن وجهة نظر، بل هي تجربة أفصح عنها وزنا ونثراً، إضافة إلى لغة البحث النظري والشرح، فنجد فيها ما يشبه الشكل الذي يطلق عليه

(1) - القونوي: ولد بملطية، وانتقل إلى قونية سنة 1253م، وله كتاب "نفحات الأنس"، وتأثر بالرومي. ينظر: فرانكلين لويس، مرجع سابق، ص 556.

(2) - عناية الله إبلاغ الأفغاني، مرجع سابق، ص 27.

النقد الشعري الحديث أو "قصيدة النثر"، والتي تمثل نوعاً من الخطاب العربي من داخله، واستشرف عوالم السعر وفتح باب التساؤل حول الجانب الجمالي والديني بصورة غير مسبقة في الكتابة العربية، وتطرح ذاتها بمفهوم جديد في إطار الإبداع والكتابة، لتأخذ حيزاً في الوجود عبر اللغة التي تتجاوز حدود المكان والزمان والتعبير المألوف لتنشئ العالم من جديد برؤية صوفية محضنة⁽¹⁾

وعليه فالتصوف عند الرومي هو فعل التلازم بين السريعة والحقيقة، ويقول فيه مبيناً ذلك: "الشرع مثل قنديل يضيء الطريق فإذا كنت لا تحمل القنديل لا تستطيع أن تمشي، وعندما تتقدم في الطريق تكون رحلتك هي الطريقة، وعندما تكون قد وصلت إلى الهدف تكون قد بلغت الحقيقة".⁽²⁾

وتتميز الرومي بمذهب صوفي فلسفي متفرد، نتجت عن الثقافة الفارسية الخصبية التي شهدت إفراز العديد من أعمدة التصوف الإسلامي آنذاك، وهو من أبناء المدرسة الفارسية الصوفية التي تهتم بالفكر والفلسفة عن الجوانب السلوكية والتربوية الأخرى، وهو ما ظهر في دعوته في اللجوء إلى الخالق والفناء فيه⁽³⁾، ويبدأ منهج الرومي من ضرورة الجذب الصوفي؛ بحيث يصل إلى درجة العشق، ويقرب في رأيه حول قصيدة وحدة الوجود إلى الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي وابن الفارض⁽⁴⁾.

برهان الدين محقق الوالد الروحي للرومي:

هو برهان الدين الحسين الترمذي، وتذكر المصادر أن الاسم المستعار له هو "محقق" بمعنى "المكمل" أو "الواصل إلى الحق"، ولقبه برهان الدين بمعنى "حجة الحق"، وهو لقب غير معروف للعلماء في إيران خلال القرن الثالث عشر الميلادي، وهناك من يدعوه أيضاً "عارف الأسرار" بلغة الفارسية (سيد سردان)، ويسميه تلميذه الرومي "برهان الدين محقق الترمذي"، نسبة إلى مدينته "ترمذ" أو "ترمذ"⁽⁵⁾.

(1) - درقام نادية، الرؤية الجمالية للوجود عند جلال الدين الرومي، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، 2011م، ص 137/136.

(2) - فرح نازي، المرجع السابق، ص: 294.

(3) - درقام نادية، المرجع السابق، ص: 137.

(4) - فرح ناز علي، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 2008، ص 213/212.

(5) - فرانكلين لويس، مرجع سابق، ص 226.

وهو يسبه الى حد كبير في سيرتها العلمية بهاء الدين، وذلك أن تعاليمهما ظلت الى وقت متأخر غير منشورة ولا معروفة في العالم الإسلامي، وبقيت مجرد حواشي سجلها مريدوه، وربما يكون الرومي أحدهم، وكانت اذا جمعت وقدمت لبرهان الدين يستحسنها ويقبلها، دون أن يسعى إلى نشرها، ولم تدرس الا على نطاق ضيق، ومجد بديع الزمان فروزانفر قد اهتم ونشر بعض تعاليمه في كتاب تحت عنوان "معارف" الذي هو عبارة عن مجموعة من مواعظ السيد محقق الترمذي وكلماته، مع تفسير سورتي محمد والفتح بتحقيق بديع الزمان " تشر اداره كل نكارش وزرات فرهنگ، طهران⁽¹⁾.

ويذكر فرانكلين في كتابه "الرومي ماضيا وحاضرا" أن بديع الزمان قد استند في عمله هذا على نسخة جزئية مخطوطة في مكتبة سليم آغا في استنبول (رقم 567)، تتضمن مختارات من مؤسسي الطريقة المولوية، وتشمل ايضا معارف بهاء الدين ولد، و"المجالس السبع" و"فيه ما فيه" للرومي، ومعارف سلطان ولد، ومقالات برهان الدين (الأوراق 302-15)، ومقالات شمس تبريز، ولما كانت ناقصة بحث عن نسخ اضافية منها، واكتشف "مجتبي مينوي" نسخة في متحف الرومي في قونية، وهي يعود نسخها الى سنة 1288م (687هـ)، في يد أحد مريدي الطريقة المولوية، ويرجع تاريخها الى نصف قرن بعد وفاة برهان الدين، دون على غلافها "معارف سيدنا الشيخ برهان الدين محقق"، وتتضمن مخطوطة اضافية من 256 ورقة⁽²⁾.

شمس تبريز تشرق على جلال الدين

فقد كان تصوفه تصوفا بناء جمع بين حياته العملية والعملية، يستمد عناصره من الإنسان، ويتعمق في بحث مشاكله الروحية والعملية، ويحاول رسم المثل العليا في الفكر والعمل، يعنى بالحياة البشرية، والمصير الذي يطمحون اليه ويتوقعونه بعد مفارقة الحياة⁽³⁾.

بالرغم من براعة جلال الدين في الفقه وغيره من العلوم الإسلامية، إلا أنه لم يستمر كثيرًا في التدريس؛ وهناك من يجعل من لقائه بالصوفي الكبير القطب شمس الدين محمد التبريزي عند زيارته قونية سنة (641 هـ / 1244 م)، أعظم الأثر في حياته العقديّة والأدبيّة والصوفية، فيما ترى الكثير من المصادر أن هذا

(1) - فرانكلين لويس، مرجع سابق، ص 226.

(2) - المرجع نفسه، ص 226/227.

(3) - جلال الدين الرومي، المثنوي، الكتاب 01، تر: محمد بعد السلام الكفاني، ص 02.

الانتقال لم يكن وليد صدفة ذلك اللقاء، فلا بد أن يكون الرومي كان ميالا الى التصوف، والتأمل الروحي العميق، ولكنه بعد لقاءه بالتبريزي أدرك حقيقته ووجد نفسه، الى درجة أنه صرفه عن تلاميذه صرفا كاملا، وجعله يعرض عن الوعظ، وينصرف إلى حياة التأمل الصوفي، وينطلق في التعبير عن حياته الجديدة بفيض عامر من الشعر.

وقبل أن نتحدث عن لقاء حياة الرومي بشيخه التبريزي، كان لزاما علينا أن نتعرف على هذا الأخير عن قرب، قبل التطرق الى تأثيره على صديقه الرومي.

ذكر في المصادر هو رجل صوفي اسمه محمد بن علي بن ملك داد، يعرف بشمس الدين من "تبريز" في إيران⁽¹⁾، كان يلبس زي التجار تارة، وزى خاص تارة أخرى، يتكون من قلنسوة طويلة مصنوعة من اللباد البني وعباءة سوداء فضفاضة من الصوف الخشن، ويتحرك من مكان إلى مكان لا يمسه بلد ولا وطن، فقد كان كثير الأسفار، ولذلك سمي بـ"شمس الطيار"، وكان إذا دخل مدينة من المدن أقام في "نزل" أو بيت من البيوت التي ينزل بها المسافرين العبارون، ويفتح في بعضها كتاتيب لتعليم الصبيان، وكانوا إذا أعطوه أجرا يمتنع عن أخذه ويطلب تأخيرته حتى يتجمع له في النهاية من المال ما يعينه على قضاء دين كبير له، ثم لا يلبث أن يختفي من المدينة دون أن يحصل على ما تجمع له من المال عند الناس⁽²⁾.

اختلفت الروايات في كيفية اللقاء الأول بين الرومي والتبريزي؛ بحيث يذكر الأفلاكي تلك اللحظة في كتابه "مناقب العارفين"، وهي أصح الروايات وأكثرها قبولا⁽³⁾، يقول: "لقاء الرومي بشيخه التبريزي تعود إلى ظهيرة يوم 25 أكتوبر 1244م/جمادى الآخرة 642هـ، بينما كان عائدا من درسه إلى داره برفقة جمع من تلاميذه وزملاءه المدرسين وجمع غفير من الناس المحبين له من مدرسة "بنيه فروشان"، وحين مر من أمام نزل "شكر ريزان" نهض مولانا شمس الدين وسار بضع خطوات، ثم أخذ بعنان فرس الرومي قائلا: "يا إمام المسلمين.. أيهما أعظم أبو يزيد أم محمد؟"

(1) - الندوي، مرجع سابق، ص 343.

(2) - محمد السعيد جمال الدين، قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز لجلال الدين الرومي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2008م، ص 16.

(3) - المرجع نفسه، ص 17.

قال الرومي: "إن السماوات السبع بدت من هيبة ذلك السؤال، وكأنها قد تناثرت أجزاء ثم سقطت على الأرض، ونشبت نار هائلة من باطني صعدت إلى رأسي، ورأيت وكأن دخاناً يصاعد في السماء حتى بلغ ساق العرش"، وأجاب: "إن محمداً رسول الله أعظم العاملين، فأين منه أبو يزيد؟

قال شمس: "فما معنى "وما عرفناك حق معرفتك"، وقول أبي يزيد "سبحاني ما أعظم شأنني وأنا سلطان السلاطين"؟

قال الرومي: "إن أبا يزيد سكن من جرعة واحدة، وتحدث عن سراب، وامتلاً قدح إدراكه بهذا القدر وحده، وكان ذلك النور بقدر الكوة والنافذة الصغيرة في بيته، أم المصطفى ﷺ فكان يسقى سقاء عظيمًا، له ظمأ في ظمأ، وكان صدره المبارك قد صار منشرحاً بشرح" ألم نشرح لك صدرك"، فلا غرو أن تحدث الظمأ⁽¹⁾.

وفي رواية أخرى جاء فيها: بينما الرومي في طريقه عيداً من الدرس رفقة عدد من محبيه ومريديه، اذ بهذا الدرويش الغريب عن المدينة الذي يمسك بزمام بغله يتقدم إلى الرومي ويوقفه في قارعة الطريق لي طرح عليه السؤال التالي: "ما المقصود من الرياضيات والعلوم"

فأجابه جلال الدين: "الاطلاع على آداب الشرع".

قال شمس في هدوء وثقة: "لا بل الوصول إلى المعلوم"، وأنشد بيتاً للشاعر الحكيم سنائي الغزنوي⁽²⁾ قائلاً: "إن العلم إذا لم يجردك عن نفسك فالجهل خير منه"⁽³⁾.

وفي رواية أخرى يقال إن أول لقاء للتبريزي بجلال الدين، حين دخل على الرومي رأى أمامه كتباً كثيرة فسأله: ما في هذه الكتب؟

فقال جلال الدين وقد رأى في شمس -من خلال مظهره المبعثر- رجلاً عامياً: "أشياء لا تعرفها أنت، فاحترقت الكتب حالا، وصرخ جلال الدين صرخة عظيمة وأغمي عليه.

(1) - محمد السعيد جمال الدين، المرجع السابق، ص 18/17.

(2) - سنائي الغزنوي (ت 535هـ) صوفي وشاعر فارسي من مريدي أبي يوسف الهمداني، من مؤلفاته "حديقة الحقيقة وشرعية الطريقة"، و"طريق التحقيق" و"عشق نامه وعقل نامه"، ينظر: إبراهيم الدسوقي، التصوف عن الفرس، دار المعارف، القاهرة، 1978م، ص 29/27.

(3) - سمير ارشدي، مرجع سابق، ص 20.

وفي رواية أخرى، أن شمس الدين التبريزي أخذ الكتب من أمام جلال الدين وألقاها في الماء، فاستنكر جلال الدين، وتألّم لأن بعض من كتب أبيه كانت بينها، فانتشل شمس الكتب واحدا واحدا من الماء دون أن تبتل أو يمحي شيء من خطوطها⁽¹⁾.

وبعد هذا اللقاء جمعت عدد من المناقشات الفلسفية في دار الرومي بينه وبين التبريزي، وسرعان ما تحولت الى ملازمة دائمة بينهما، ومما أدى الى انتقال الرومي الى الحب الالاهي والابتعاد عن أصدقائه وتلامذته ومريديه، ويتفرغ لهذه الشخصية الغامضة التي شدته بحماسها الروحي، ورسمت له نور السعادة الأبدية.

ومن نتائج هذا الانقطاع الذي كان من الرومي اتجاه تلامذته، الذين حقدوا على التبريزي وهاجموه علانية، ويروى أنّ جلال الدين كان يوما جالسا في بيته وحوله الكتب والطلبة، فدخل عليه الشيخ شمس التبريزي، فسلمّ وجلس، وقال للشيخ: ما هذا؟ وأشار للكتب والحالة التي هو عليها. فقال له جلال الدين: هذا أمر لا تعرفه. فما فرغ من جوابه حتّى شبّت النار فيما حوله فأحرقتة. فقال الجلال للتبريزي: ما هذا؟ فأجابه: هذا أمر لا تعرفه، ثمّ قام وخرج من عنده، فلاحقه الجلال وخرج على قدم التجريد⁽²⁾.

ولم يفترق الصاحبان منذ لقائهما، حتّى إنّ تقاربهما ظلّ دافعا لحسد الكثيرين على جلال الدين لاستثارة بمحبّة القطب الصوفيّ التبريزيّ، وآخرون نقموا على التبريزيّ أن شغل عنهم أستاذهم، وفي عام [645 هـ = 1248 م] ومن نتائج هذا الانقطاع الذي كان من الرومي اتجاه تلامذته، الذين حقدوا على التبريزي وهاجموه علانية، ولما أحس شمس بتأثيره في مريده الجديد، ولمس شعور تلامذة الرومي نحوه، فأخذ يستعد للرحيل عنهم تفاديا لحسد الأعداء وكثرة القيل والقال⁽³⁾، اضطر هذا الأخير الى السفر خفية الى دمشق، وتسبب في حزن جلال الدين لافتراقه عن صديقه الروحي⁽⁴⁾.

(1) - علي دشتي، رحلة في ديوان شمس، مجلة الدراسات الأدبية، طهران، ص 146.

(2) - أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ج 2، ص 286.

(3) - سمير ارشدي، مرجع سابق، ص 21.

(4) - جلال الدين الرومي، المثنوي، ج: 01، ترجمة: الكفاني، ص 06.

علم الرومي بنية مرشده، وعزّ عليه ان يفارقه خاصة انه لم يمض على لقائهما إلا أشهر معدودات لم تتجاوز السنة والنصف، فنظم الأشعار الرقيقة يلتبس فيها عدوله عن السفر، ويحثّه على البقاء معه، لكن شمس رحل،⁽¹⁾ منتقلا من بلد إلى آخر، والرومي يحاول معرفة مكانه فلا يصل اليه، الى ان استقر به المطاف في دمشق، وتدهورت صحة الرومي جراء ذلك، فبعث بابنه سلطان ولد الى الشام بهدف لقاء شمس، ويرجوا منه ان يعود به إلى قونية.

وتذكر شيمل أنه بينما كان جلال الدين يصب شوقه في قصائد حزينة، وجد ابنه سلطان ولد شمس في سوريا وأعادته اليه، وعند لقائهما تعانقا وسقطا على الارض معا، ازداد قربهما ثانية، وأصبح لا يمكن التغلب عليه⁽²⁾، ويذكر فرانكلين أن عودة التبريزي الى قونية تعود الى أيار أو نيسان عام 1247م/ذي الحجة 644-محرم 645هـ⁽³⁾

أجريت الاحتفالات ليال وأياما احتفاءً بعودة شمس الرومي، ولعله في إحدى هذه المناسبات أنشد الرومي الابيات التالية:

جاء شمسي وقمري، جاء سمعي وبصري
جاء فضي صدري، جاء معدن ذهبي
جاء سكر رأس، جاء نور نظري
وان شئت شيئا آخر، جاء ذلك الشيء الآخر
جاء قاطع طريقي، جاء كاسر توبتي
ذلك الذي هو يوسف الفضّي الصدر، جاء اليّ على حين غرة
هذا اليوم أحسن من الأمس، يا مؤنسي القديم
البارحة كنت ثملا لأنه جاءني خبر منه
الذي بحثت عنه البارحة والمصباح بيدي
جاء اليوم إلى يدي مثل الزهرة البرية⁽⁴⁾.

(1) - سمير ارشدي، مرجع سابق، ص 21.

(2) - أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا ألمانيا بغداد، ط1، 2006، ص 353.

(3) - فرانكلين لويس، مرجع سابق، ص 372.

(4) - المرجع نفسه، ص 372.

ويوضح سلطان ولد في كتابه "ابتدائنا" أن عظماء قونية من شيوخ وصدور وكبار ومريدي الرومي لم يستطيعوا اكتشاف عظمة شمس: "ولا نرى فيه شيئاً، فكيف يستطيع أن يجعل عزيزاً كهذا وضيعاً؟، وبين الرومي لمريديه في أحد مجالس وعظه أن لا وسيلة لديه لإقناعهم بمنزلة شمس وأهليته للعشق⁽¹⁾.

وتذكر المصادر أن التبريزي بعد عودته إلى قونية طلب يد كيمياء، وهي فتاة جميلة على قدر من الحشمة كانت قد ربيت في بيت الرومي، وقبل الرومي بسرور وتزوجها في الشتاء عام 1247م، إلا أنها توفيت بعد وقت قصير من زواجهما⁽²⁾.

أغтил التبريزي ولم يعرف قاتله، وفي ذلك تذكر شيميل أن تلامذة الرومي بالاشتراك مع ابنه علاء الدين قرروا إرساله إلى مكان بعيد لا يعود منه أبداً، فنادوه ذات ليلة من بيت جلال الدين المواجه لبيت ابنه وطعنوه وألقوه في أقرب بئر، ويُقال إنَّ شمس الدين التبريزي سمع طرقات الباب فخرج ولم يعد منذ ذلك الحين⁽³⁾، وتقول الرواية أن سلطان ولد دفن الجثة بسرعة عندما كان أبوه نائماً وغطى القبر بملاط أعد سريعاً⁽⁴⁾، وبعد أن توارى شمس عن الأنظار، وفي صباح أحد الأيام جاء الرومي إلى المدرسة، وإذا وجد حجرة شمس فارغة اندفع لإيقاظ سلطان ولد وصاح: "انفض واطلب شيخك"، وقد نظم الرومي غزليات كثيرة إبان مرحلة البحث التي أعقبت ذلك، وقطع اتصاله بكل أولئك الذين خططوا لإيذاء شمس⁽⁵⁾، وقد اكتشف القبر منذ وقت قصير من طرف محمد أوندر-مدير متحف مولانا- وهو يقع في المكان الذي سيد فيه ميدانا تذكاريًا لشمس⁽⁶⁾.

فحزن جلال الدين حزناً عظيماً على شيخه، وانقطع للزهد والتصوّف ونظّم الأشعار وإنشادها، وأنشأ طريقة صوفية عُرفت باسم (المولوية) نسبة إليه؛ (مولانا)، ويصف سلطان ولد ابن جلال الدين هذه العلاقة النوعية الفريدة بين أبيه شمس بقوله: "عشق مولانا شمس الدين كبحت موسى عن الخضر، فمع وجود مقام النبوة والرسالة ووصوله إلى مرتبة كليم الله، فقد طلب رجالاً لله، وكذلك مولانا مع كمال الجلالة

(1)-فرانكلين لويس، مرجع سابق، ص 372.

(2)- المرجع نفسه، ص 379.

(3)-أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص 353.

(4)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5)- فرانكلين لويس، مرجع سابق، ص 380.

(6)- المرجع نفسه، ص 353.

صرف الأيام في طلب الأكمل حتى وصل الى شمس المستور في قباب الغيرة وصار مريده وضع رأسه عند قدميه وغرق كلياً في أنواره⁽¹⁾.

ويروي سلطان ولد أن الرومي باشر رحلة ثانية بعد سنوات قليلة، وذهب الى دمشق، واستمرت رحلته عدة سنوات وأشهر، بعد أن عين صلاح الدين زركوب خليفة له، ويرجح أن تكون هذه الرحلة سنة 1258م ودامت ثلاث سنوات يؤس فيها الرومي من العثور على شمس مرة أخرى⁽²⁾ وانشد يقول:

عندما أكون أنا هو، عمّ البحث
أنا عينه، أأتحدث عن نفسي إذأ؟
ان وصف حسنه الذي كنت أكثر منه
كان عين حسني ولطفي
كنت أبحث عن نفسي يقينا
مثل الخمرة الجائشة في الدن⁽³⁾

صائع الرومي:

من قرى قونية ظهرت شخصية جديدة في حياة الرومي، وهي صلاح الدين زركوب الصائع، وهو صلاح الدين فريدون (ت 1258م) في إحدى القرى التركية اسمها "كاملة" في ظاهر قونية، ويفترض أن تكون قرية من بحيرة أسماك صغيرة، كان والده وأهله صيادا للسماك مقابل مبلغ زهيد من المال، كما كان لهم مساحات متواضعة من الأراضي الصالحة للزراعة، وفي شبابه جاء الى قونية واكتسب حرفة الصياغة، وأصبح مريدا لبرهان الدين محقق قبل أن يلتقي الرومي، وعندما ذهب برهان الدين الى قيصريّة عاد صلاح الدين الى قريته، وتزوج هناك وخلف أولاداً⁽⁴⁾.

وبعد وفاة برهان الدين ووصل شمس اليها، عاد صلاح الدين الى قونية وسمع الرومي يخطب خطبة الجمعة في جامع "أبو الفضل"، وكان هذا الأخير متأثراً ببرهان الدين في خطبه، مما جعل صلاح الدين

(1) - ألما حمدي، ناي العشق في ناي جلال الدين الرومي، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد: 06، ع: 23، 2010م، ص: 183.

(2) - فرانكلين لويس، مرجع سابق، ص 381.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) - إحسان ملائكة، مرجع سابق، ص 142.

يتقرب إلى الرومي إلى أن أصبحا صديقين حميمين⁽¹⁾، ومع أن صلاح الدين كان أمياً، إلا أن تلقيه للفيض الصوفي على يد برهان الدين، قد هذب روحه وطهر وجدانه، وعلمه السخاء، وكان ذا حس مرهف وحافظة قوية، ومما أحبه جلال الدين الرومي فيه هو شدة تأثره بالمواعظ الصوفية، وطريقته المهدبة في الإصغاء إلى الخطب، فقد كان يجلي وقتها ثانياً ركبتيه بأدب ووداعة، مخفياً كفيه في أكمامه، ورأس منحن إلى صدره في استغراق جميل، إلى أن اكتسب لقب "الشيخ" في حلقات الوعظ⁽²⁾، وهو الأمر الذي اختاره جلال الدين خليفة له مع أنه لم يكن وصل بعد إلى مرحلة العرفان العليا، لكن الكنز الذي تجلى لهذا الصائغ في وجه مولانا كان أغلى من الذهب في متجره، والذي أعجب بنقاء سريره وخلوصه وأنشد له مقطوعات من الغزل⁽³⁾.

أحس الرومي بأن صلاح الدين هبة من السماء، جاءته تعويصاً عن فجيعة بفقيده التبريزي، فراح يغمره بألفاظ المدح والتبجيل، ويطلق عليه الألقاب على عادة الكتاب المسلمين لذلك العهد، فهو "قطب الزمان" و"قمر الدياجي"، و"نور الحق"⁽⁴⁾ واقترح على ابنه سلطان أن يتزوج ابنة صلاح الدين، لكن الحزن لم يلبث أن استولى على قلب الرومي، وبعد وفاة هذا الصائغ فاص الحزن في نفس الرومي⁽⁵⁾.

وفي رواية سلطان ولد في شأن صلاح الدين، أنه في عصر أحد الأيام، وبعد أكثر من عام على رحيل شمس الدين عن الدنيا، كان الرومي يجتاز سوق قونيا بخطى بطيئة، وقد غرق في تفكير عميق، وإذا بلغ سوق الذهب دخله مواصلاً مسيرته، وفجأة تسمرت قدماه أمام أحد الدكاكين، ومضى يرهف السمع إلى دقات مطرقة صغيرة تعلو وتهبط فوق اشرطه الذهب بإيقاع جميل مدهش، حرك أشجان قلبه المحزون، وكانت عيون الناس جميعاً تحدق فيه، لكنه لم ينتبه إلا إلى تسارع نبضات قلبه التي بدت وكأنها تتجاوب مع تلك المطرقة الدقيقة في إيقاعها الموسيقي الناعم، ولم يشعر إلا وهو يدور حول نفسه وسط السوق⁽⁶⁾، فبدأ يرقص استجابة له في حال من الوجد والشوق الكامل، رأى صلاح الدين هذا استمر في الطرق ولم

(1) - فرانكلين د. لويس، مرجع سابق، ص 414/415.

(2) - إحسان ملائكة، مرجع سابق، ص 142.

(3) - سمير ارشدي، مرجع سابق، ص 23.

(4) - إحسان ملائكة، مرجع سابق، ص 143.

(5) - سمير ارشدي، مرجع سابق، ص 23.

(6) - إحسان ملائكة، مرجع سابق، ص 140.

يعبأ بإتلاف قطعة الذهب التي بين يديه⁽¹⁾، أما الرومي فكلما ازداد دوراناً، أحس بأن احتمالا من المهموم تزاح عن روحه الحزينة المكروبة، وانسرحت نفوس الصاغة لهذا المشهد، واحاطوا به بمحبة وولاء، ومصوا يدورون حوله على ايقاعات المطارق⁽²⁾، فذهب الرومي أخيراً الى صلاح الدين وأخرجه من الدكان، ثم بعد نقاش سلم صلاح الدين بقدرات الرومي الروحية، وأصبح واحداً من أخلص مريديه⁽³⁾.

وكان صلاح الدين زركوب كهلاً أشيب الرأس يكبر الرومي بسنوات، فاستطاع برصانة طبعه، وهدوء نفسه أن يعبد الى الرومي راحة البال التي فقدوها بغياب شمس، وأن يخفف من قلقه، وكان صلاح الدين يمتلك قدرة غريبة على التعبير عن نفسه، ونقل أفكاره الى الآخرين، مع أنه صامت وساكن تماماً، وكان قواماً ليل كله لفترات، ودايم الصيام لأسابيع وإيام، وحظي بولاء الدراويش والفقراء⁽⁴⁾.

وبعد ان أدرك الرومي الغياب التام لشمس التبريزي، اتخذ من صلاح الدين القطب الجديد الذي يدور حوله بمجاهداته، وغزلياته، ففي إحدى الغزليات التي اضيفت الى الديوان الكبير يقول:

في زمان مضى أطل علينا ذو القفطان الأحمر

كان ذلك شمس الدين ذا المحيا القمري

واليوم جاءنا من جديد لكن بقميص رمادي

وها هو الحبيب قد هلّ بعد أن استبدل ثوبه⁽⁵⁾

وهو بذلك يشير الى ان مكانة صلاح الدين لا تكاد تكون بعيدة عن مكانة شمس في حياته الروحية، وهو يحاول اسقاط المحبة التي كانت للأول على الثاني دون تمييز بينهما، ويقول في موضع آخر يصفه عندما كان أمام دكانه يدور:

عندما رآه الشيخ صاحب الحال

اختاره من زمرة الأبدال

(1) - فرانكلين د. لويس، مرجع سابق، ص 416.

(2) - إحسان ملائكة، مرجع سابق، ص 141.

(3) - فرانكلين د. لويس، مرجع سابق، ص 416.

(4) - إحسان ملائكة، مرجع سابق، ص 143.

(5) - المرجع نفسه، ص 143.

وجه وجهه له وترك الجميع

وعدّ غيره خطأ وسهوا

قطب السماوات السبع والأرضين السبع

كان اللقب المعطى لصلاح الدين⁽¹⁾

ومن الأسباب التي جعلت من الرومي يختار صلاح الدين خليفة له بمقتضاها تشجع عامة الناس في تلك البلاد - طبقة العمال والمتحدثين بالتركية أو اليونانية في مقابل كثيرين من المهاجرين الفرس والعرب الأكثر قراءة للكتب - بأنهم هم أيضا يمكن أن يتوقوا إلى المجاهدات الروحانية والمسائل الصوفية، ومهما يكن فإن اثارة الاعتراضات التافهة على الزركوب أزعجت الرومي بقوة ودفعته إلى ردود حاسمة غاضبة، ويذكر سلطان ولد الرومي موجنا المريدين لشكهم وعنادهم في هذا الشأن بقوله:

مثل هذا الملك صار طالبا لكم

لكن الحرص والهوى غالب عليكم

الحرص والهوى حجاب يمنع رؤية الحق

فاتركوا الحرص والهوى مثلنا

انعموا النظر في ذلك الجمال اللطيف

إن لم تكونوا في ضلال وكفر كثيف⁽²⁾

وأوصى الرومي سلطان ولد بأن يكون لصلاح الدين، ويتعهد بأن يطيع صلاح الدين، وأن يلازمه بوصفه سيخه، ووافقه في ذلك، وقد كان سلطان ولد قد تزوج فاطمة ختون ابنة صلاح الدين بترتيب من الرومي، بعد أن كانت فاطمة خاتون مريدة له.. وربما وقع الزواج بين عامي 1249-1258م.⁽³⁾

(1) - فرانكلين لويس، مرجع سابق، ص 416.

(2) - المرجع نفسه، ص 421/420.

(3) - المرجع نفسه، ص 426/425.

وكان لصلاح الدين ابنة أخرى هي هدية خاتون، والتي تربت في أسرة الرومي الكبيرة، وكان زوجها خطاط اسمه نظام الدين، ونظم لها الرومي غزلية في عرسهما⁽¹⁾.

انصرف صلاح الدين في العقد الأخير من حياته إلى العبادة، فواصل الصيام وقيام الليل إلى أن هزل بدنه وسحب لونه، فلأزم فراش المرض، وأحس بدنو أجله، ولأزمه شيخه الرومي في أيامه الأخيرة⁽²⁾، بعدما كانا معاك من الرومي وصلاح الدين ما يقارب من عشر سنوات، سعيدين بين المريدين، يقدمان المعارف والحكم لهم، وكان يسليه بالغزليات الجميلة التي يوجهها إليه:

يا راحة المهجة ايتها العين التي أبصر بها

ليبق دانيا ظل لطفك

وليلبث متوردا محياك النضر

ولنقل الله الى شخصنا أوصابك⁽³⁾

ثم مرض صلاح الدين مرضا طال نسبيا، وتوفي في التاسع والعشرين من شهر كانون الأول عام 1258م/ الأول من محرم 657هـ، بعد أن أوصى مريديه بعدم الحزن عليه بالنواح والعيول، وإنما بالإنشاد والسماع، وهو ما نفذوه تقريبا⁽⁴⁾، وبحسب وصية المتوفى العزيز ساروا بالجنائز تحت دقات الطبول، وضربات الدفوف، وألحان الناي، وأقيم السماع طيلة الطريق إلى المقبرة، وصلى الرومي على الفقيد، وتم دفنه بيسار قبر بهاء الدين ولد⁽⁵⁾.

خلف صلاح الدين عدد من القصص والحكايات سجلها مريدوه دون نسرها لاحقا، وقد خصه الرومي بأكثر من سبعين غزلية يذكره مرة في "المثنوي"، وفي "الغزليات" مرة أخرى⁽⁶⁾.

(1) -فرانكلين لويس، مرجع سابق، ص 427.

(2) - إحسان ملائكة، مرجع سابق، ص 146.

(3) -المرجع نفسه، ص 146.

(4) -فرانكلين، مرجع سابق، ص 427.

(5) - إحسان ملائكة، مرجع سابق، ص 146.

(6) - المرجع نفسه، ص 429/427.

حسام الدين سيف الرومي

حسام الدين هو ابن "الآهي محمد" رئيس تشكيلات "الآهي لر"، بمعنى "الاخوان"، أعضاء نقابات الحرفيين الذين يطلق عليهم في تركيا اسم "الأصناف"، ومع ان حسام الدين لم يكن قد بلغ سن الحلم عند وفاة والده، الا أنه استطاع كسب ثقة "الآهي لر"، وظل يترقى في مراتب الفتوة حتى رفعوه الى منصب والده، فعين رئيسا عليهم، ولبق "الآهي ترك"⁽¹⁾

اسمه الكامل جلبي حسام الدين حسن بن محمد بن الحسن، ولقبه حسام الدين، ويدعوه الرومي باللقاب ومنقب تشريفية، منها: أبو يزيد الوقت، وجنيد الزمان، والعروة الوثقى، ومخزن أسرار العرش، ومظهر الانوار الإلهية، وامام كل الأقطاب، ويصف الرومي عائلته أنها تنحدر من أرمية في شمال غربي إيران⁽²⁾.

وفي صباه حصل حسام الدين على دراسة علمية هيأته لأن يعمل مدرسا ناجحا في مختلف مدارس قونية، لكن عمله في التدريس لم يصرفه عن أداء ما أحس بأنه واجبه الأول والأقدس في الحياة، وهو تقديم الخدمات المتباينة، واكتشاف مواهبه، وقدراته منذ ذلك الوقت المبكر، عند تدريسه في الواقع على الخدمات على شيخه الأول شمس الدين التبريزي⁽³⁾.

ومنذ شبابه الأول داوم حسام الدين على حضور مجالس جلال الدين الرومي، أصبح من اقرب المدين الى قلبه، وبموجب ذلك اصبح "الآهي لر" يتنافسون في التبرع بالأموال والهدايا للفقراء المريدين من الصوفية اتباع الرومي، وانتظمت احولهم بعد أن⁽⁴⁾ انتقل الولاية من صلاح الدين الى حسام الدين، وكان يشبه وزير المالية للطريقة المولوية، وذلك أن كل ما يرسله الأمراء والملوك، أعيان البلد، وأغنياء المريدين، من أموال وغيرها الى الرومي ومدرسته، يبعثه فورا اليه، ويفوضه في أعمال تجاهها⁽⁵⁾، ويعود الفضل في ذلك أنه نشأ بين احدى جماعات الفتيان في مدينة قونية الترعزت قيم الفروسية والروحانية، وهي جماع "الإخوان" أو "الفتيان"، الذين تمتعوا بخصائص الحياة الاجتماعية والقومية وبأخلاق التجار، وقد انتقلت

(1)-إحسان ملائكة، مرجع سابق، ص 147.

(2)- المرجع نفسه، ص 431.

(3)- المرجع نفسه، ص 148/147.

(4)-المرجع نفسه، ص 147.

(5)- أبو الفصل محمد عبد الله القونوي، أخبار جلال الدين الرومي-وقفات مع ترجمته في كتاب رجال الفكر والدعوة في الإسلام، المدينة المنورة، ط: 01، 1421هـ/2000م، ص: 196-197.

اليه القيادة الأخوية، ومن هنا عرف بـ"ابن أخي ترك"، وتذكر المصادر أنه وجه الأعضاء الكبار في الأخوية إلى الرومي، وأمرهم أن ينشغلوا كلهم بكسبهم وعملهم ويقدموا دخلهم إلى الرومي، بعد أن انفق هو جميع ممتلكاته حتى وصل به الأمر إلى بيع أثاث منزله⁽¹⁾.

وتذكر المصادر أن دور حسام الدين كان ينحصر في دفع الرومي وتحفيزه على التعبير، بصيغة السعر، ونعود تفاصيل فكرة كتابة "المثنوي" أنه بينما كان حسام الدين يساير جلال الدين في ممرات بستان له ذات يوم، قال حسام جلبي فجأة: "أنت يا مولانا أدري بإعجاب المتصوفة بحديقة سنائي، ومنطق طير فريد الدين العطار، أفلا ينبغي لك إنتاج أثر يتفوق على هذين الكتابين، ما دمت قادرا على ذلك؟، لو حققت هذا الهدف السامي، فسوف تبتهج قلوب محبيك م أهل الحقيقة، ويصبح كتابك لهم بمثابة الروح للبدن، يلتصقون به، ويرفضون مفارقتة إلى يوم الممات، ما رأيكم يا سيدي؟.

وحينها استخرج الرومي من طيات عمامته ورقة سلمها اليه قائلا: "اقرأ"، وكانت تلك هي أول مقطوعة من "المثنوي"، المكتوبة أساسا باللغة الفارسية، وتصم ثمانية عشر بيتا، وتشكل شبه مقدمة للكتاب⁽²⁾.

وبما أن حسام الدين جلبي كان وراء دفع الرومي إلى إنتاج أثره الخالد "المثنوي"، فإنه تولى تدوينه كله من أوله إلى آخره، بخط يده، سمعا عن مؤلفه مباشرة، والرومي لم ينس له هذا الفضل فكان يذكره عند بداية كل فصل جديد، وينصّ على تمجيده في كل مناسبة⁽³⁾، يشير الرومي إلى حسام الدين بصفة "ضياء الحق" أو "حياة القلب" مثنيا عليه بأوصاف عالية في مقدمة المثنوي "الديوان" و"الرسائل"⁽⁴⁾.

استمرت "نيابة" حسام الدين لشيخه مدة عقد من الزمن، إلى وفاة الرومي، وبعد ذلك انتخب خليفة له على رئاسة المولوية، كان حسام الدين على المذهب الشيعي، في حين كان الرومي حنفيا، وقد عرف كلاهما بالتسامح الشديد في قضايا الأديان والمذاهب⁽⁵⁾.

(1) - فرانكلين لويس، مرجع سابق، ص 432/434.

(2) - إحسان ملائكة، مرجع سابق، ص 148.

(3) - المرجع نفسه، ص 153.

(4) - المرجع نفسه، ص 147.

(5) - المرجع نفسه، ص 157.

جلال الدين شاعرا

ظهرت عبقرية الرومي الشاعر في مرحلة متقدمة من النضج الفكري والنفسي، فقد جاء في ملاحظات الكفائي عن شعره أن انتاجه العقلي بعد ان قارب الأربعين من عمره يختلف اختلافا كبيرا عن انتاجه السابق، لقد كان واعظا محسوبا على الفقهاء الأحناف، وأصبح صوفيا فنانا شاعرا، وحكيما أخلاقيا وفيلسوبا إنسانيا⁽¹⁾.

ونجد الشاعر الهندي محمد إقبال-الذي كان له الفضل الأكبر في وضع الأسس الروحية لدولة باكستان-يقول عنه: "حوّل الرومي طيني إلى جوهر، ومن غباري شيّد كونا آخر".

يقول سمير حلي: اتّسم شعر جلال الدين الرومي بالنزعة الصوفيّة الخالصة؛ فقد كان شعره أدباً صوفياً كاملاً، له كل المقوّمات الأدبيّة، وليس مجرد تدفّق شعوريّ قويّ، أو فوران عاطفيّ جيّاش يعبرّ به عن نفسه في بضعة أبيات كغيره من الشعراء، وإنّما كان شعره يتميز بتنوّع الأخيلة وأصالتها، ويتجلّى فيه عمق الشعور ورصانة الأفكار، مع سعة العلم وجمال التصوير وروعة البيان.

ويُعدُّ جلال الدين شاعراً من الطبقة الأولى؛ فهو قويّ البيان، قيّاض الخيال، بارع التصوير، يوضح المعنى الواحد في صور مختلفة، له قدرة على توليد المعاني واسترسال الأفكار، ويتّسم بالبراعة في انتقاء الألفاظ واختيار بحور الشعر، وتسخير اللغة والتحكّم فيها.

وتصل قمّة الشاعريّة عند جلال الدين الروميّ في رائعته الخالدة "المنثوي"⁽²⁾، وقد نظمها لتكون بياناً وشرحاً لمعاني القرآن الكريم، ومقاصد الشريعة المطهّرة؛ ليكون ذلك هدفاً إلى تربية الشخصية الإسلامية وبنائها، وزاداً له في صراعه مع قوى الشرّ والجبروت، ووعوئاً له على مقاومة شهوات النفس والتحكّم في أهوائها، وتكشف "المنثوي" عن ثقافة جلال الدين الروميّ الواسعة، والتعبير عن أفكاره بروح إنسانيّة سامية، تتضاءل إلى جوارها بعض الأعمال التي توصف بأنّها من روائع الأعمال الأدبيّة.

(1) - جلال الدين الرومي، منثوي، ج: 01، ترجمة: الكفائي، ص 04.

(2) - منثوي، فارسي، منظوم، في: مزاحفات الرمل المسدس، على ست مجلدات، لمنلا جلال الدين محمد بن محمد البلخي ثم القونوي، وهو كتاب مشهور مستغن عن التعريف، اعتنى عليه طائفة المولوية وغيرهم. انظر: كشف الظنون: 2: 1588.

وقد استخدم جلال الدين في "المثنوي" فنّ الحكاية بإتقان بارع، وهي في حركتها وتطوّرها وحوارات أشخاصها لا تقلّ روعة عن بعض القصص المعاصر، وتتميّز الشخصيات بأثما ثريّة متنوّعة في تساميتها وعجزها ونفاقها وريائها، وحيرتها بين الأرض وما يربطها بها، وبين السماء وما يشدّها إليها، كل ذلك في تدقّق وانسياب غامر، وعرض شائق، وأسلوب جذاب أخاذ ولغة متميزة⁽¹⁾.

لقد عكست أشعار وتعايير الجلال استقلالاً واضحاً عن المذاهب حيث نجده يقول:

"تعال وكلمني ولا يهّم من أنت ولا إلى أيّ طريقة تنتمي ولا من هو أستاذك، تعال لتكلم عن الله"
فالرجل يعتبر نفسه داعياً الخلق بكل أشكالهم إلى الله تعالى، دون اعتبار للحواجز والحدود، لقد أنشد جلال الدين الرومي كلاماً جميلاً في الحب الإلهي، في ديوانه «شمس مغربي» يقول:

ولقد شهدت جماله في ذاتي	لما صفت وتصقلت مرآتي
وتزينت بجماله وجلالة	وكمالته ووصاله خلواتي
أنواره قد أوقدت مصباحي	فتألأت من ضوئه مشكاتي

وتقول خلود عليّ: امتاز شعر جلال الدين بتنوع الأخيصة وأصالتها وعمق الشعور ورصانة الأفكار وسعة العلم وجلال التصوير وروعة البيان. فهو شاعر من الطراز النادر. تجلّت شاعريّته في رائعته «المثنوي» والتي نظمها في ستّة مجلدات، استخدم فيها فنّ الحكاية واللون القصصيّ بروعة الحوار وتمايز الشخصيات، وهي تعدّ بياناً وشرحاً لقيم القرآن الكريم، ترجمت إلى العربيّة والتركيّة ولغات غربيّة متعدّدة⁽²⁾.

لعل جلال الدين أكثر الشعراء نظماً وشعراً، فأسعاره بين رباعي وغزل ومثنوي تتجاوز السبعين ألف بيت، إلا أن أهميته ليست كثرة أشعاره، رغم أنه واحد من أعمق الشعراء وأغناهم معنى رغم احاطته بمعارف عصره لا تقبل الشك، كذلك ليست عظمتة وتميزه حت في علمه وسعة اطلاعه، بل ان تلك العظمة وذلك التميز في سعة روحه وفي انبساط أفق مساعره العفوية⁽³⁾.

(1) - جلال الدين الرومي، بين الشعر والتصوف. في ذكرى وفاته، سمير حلي:

Arabic-ArtCulturehttp://www.islamonline.net-

(2) - جلال الدين الرومي في ذاكرة الشعر الصوفي، بقلم: خلود علي، مصر.

http://pulpit.alwatanvoice.com/content

(3) - علي دشتي، مرجع سابق، ص 160.

المبحث الرابع: المولوية وجلال الدين الرومي:

تعتبر من أهم الطرق الصوفية في الأناضول وتركيا⁽¹⁾، يعود تأسيسها الى جلال الدين الرومي وسميت باسمه "مولوي"، وأنشأ ولده الأكبر سلطان ولد أول فروعها⁽²⁾، ولم تظهر في شكلها النهائي الا بعد وفاته؛ أي خلال القرن 09هـ/15م، وهو ما أكده الباحث فرانكلين لويس قائلا: "ومهما يكن فإن الرومي لم يأمر أو يلتزم هو نفسه بالآداب الرائجة في معظم الطرق الوصفية مثل اللباس الصوفي، وتحديد مدة خاصة للرياضيات والمجاهدات"⁽³⁾.

وبعد وفاته أنشأ مريدوه وخلفاؤه اخوية، أو طريقة صوفية التزمت بالأعمال التعددية والآداب والتعاليم الروحية التي تعود الى مولانا جلال الدين الرومي، وهذه الأخوية (التي شملت المريدات من النساء) التي أطلق عليها اسم "مولانا"⁽⁴⁾، وتقوم على الأسس والأصول التي يلتزم أصحابها على الرجوع الى الباطن والنظر الى الوحدة والاعراض عن الظواهر وانتشار الخلوص والصفاء والابتعاد عن زخارف الدنيا والتعلق بها.

وتركز الطريقة المولوية في أسسها على فكرة المثالية- الكمالية- لدى العارف الصوفي مثل الرومي الذي له مكانة رفيعة في نفوس تلامذته ومريديه، ونادى بها بصوت الناي، وأصبح الانسان المثالي لدى المولوي مظهر لتجلي أسماء الحق وصفاته، كما يعتقد مولانا أن سجدة الملائكة لآدم خليفة الله، ولم تكن لوجوده المادي، بل تجلى الحق فيه، اصافى الى التمسك بالشرعية والطريقة للوصول الى الحقيقة، والتي هي نور يضيء جادة الطريقة، وماله السالك بالشرعية لا يمكنه الوصول الى الحق ولا يناله⁽⁵⁾.

(1) - عبد المنعم حنفي، الموسوعة الصوفية وأعلام التصوف والمنكرين عليه وطرق الصوفية، دار الرشد، ط: 01، 1996م، ص: 270.

(2) - المرجع نفسه، ص: 380-381.

(3) - فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا شرقا وغربا، ج: 02، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، ط: 01، 2016م، ص: 771.

(4) - المرجع نفسه، ص: 771.

(5) - عواطف صلاح عبد العال حسن، المرجع نفسه، ص: 50.

آثار جلال الدين:

يعتبر الرومي من نوابغ عالم الادب والمعرفة وقدوة لأهل التحقيق والتدقيق، وكان أستاذا في النثر والنظم الفارسيين، وذا لسان فصيح في بيان المعاني الصعبة والفلسفة بلة بسيطة، كما برع ايضا في اللغة العربية وكب بها، ترك جلال الدين الرومي عددًا من المصنّفات الشهيرة منها:

في الشعر:

ينقسم شعر الرومي على أساس محتواه الى قسمين، الأول منهما: شعر وجداني فلسفي يتناول معاني الصوفية من حديث عن المحبة الالهية والوجد، والنفس الإنسانية، وأصلها الإلهي، ووحدة الوجود، والكمال والخلود الروحي، أما القسم الثاني: فشعر انساني أخلاقي، يبين أهمية هذا الكون، والمثل العليا للحياة الإنسانية في هذا العالم، مستخدما القصص والأمثال لبيان الآراء التي تدعو اليها، وفلسفته الخلقية قائمة على دعوة الانسان لتحقيق الكمال في هذه الحياة⁽¹⁾.

يذكر كفاي في مقدمته لترجمة "مثنوي" الجزء الأول أن الإنتاج الشعري للرومي بلغ نحو سبعين ألف بيت، مع انه لم يبدأ النظم الا حين شارف الثامنة والثلاثين من عمره، وقد عاش حتى بلغ ثمانية وستين عاما⁽²⁾، وهو ينقسم من حيث الشكل إلى ثلاثة أقسام هي:

1- **المثنوي**: كلمة فارسية تعني باللغة العربية "النظم المزدوج" الذي يتحد في سطرا البيت الواحد، ويكون لكل بيت قافية خاصة به، وبذلك تتحرر المنظومة من نظام القافية الموحدة، وهو شكل من أشكال الشعر الفارسي، عرف في عهد مبكر من تاريخ الادب الفارسي الإسلامي، وهذا التعدد في القوافي قد مكن شعراء الفرس من نظم الملاحم المطولة على الاوزان العربية، والانطلاق بها إلى أبعد مدى⁽³⁾، وقد بدأ الرومي نظم هذا الكتاب حوالي سنة 657هـ، وقد عنوانه بـ"المثنوي" فأتم نظم الجزء الأول منه بين عامي 657-660هـ، وبعدها توقف لمدة عامين عن النظم، ليستأنفه سنة 662هـ الى غاية اتمامه للجزء السادس منه، أما الجزء السابع فقد نسب اليه، ويضم نحو خمسة وعشرين الف بيت، ولا تتصل تسميته

(1) - جلال الدين الرومي، مثنوي، ج: 01، تر: كفاي، ص: 30.

(2) - المصدر نفسه، ص: 11.

(3) - المصدر نفسه، ص: 12.

بموضوعه، وإنما بشكل قوافيه، فهي تسمية شكلية بحثة⁽¹⁾، وهناك من المصادر من لم يثبت صحة ذلك باعتباره ضعيف المستوى ومختلف كثيرا عن مستوى شعر الرومي.

يضم أعمالا خالدة تشتمل نحو (25649) بيتًا من الشعر موزعة بين ستة أجزاء، وله عدة طبعات، ونسخ مخطوطة منتشرة في مكتبات العالم، وشروحا كثيرة بلغات مختلفة، وقد تُرجم إلى العربية، وطُبِعَ عدّة مرّات، كما تُرجم إلى التركية وكثير من اللغات الغربية، وهو ذو مكانة خاصّة عند الصوفيّة.

وتبرز فيه الثقافة العامة لمجتمع الرومي، وحتى لغته اتسمت بالضعف أحيانا لأنه كان موجها الى العامة من الناس، والهدف منه تعليمي ثقافي، استمد تعاليمه من أمثالهم وحكاياتهم واعتقاداتهم، وحكايتهم بالخرافات، وعادات طبقات العامة وآدابهم وأحوالهم، وهو ما ميز أسلوب جلال الدين عن غيره من كتابات معاصرين، واليرانيون يعظمون هذا الكتاب الى ابعد الحدود، وقد بالغوا في تعظيمه حتى سموه "قرآن بهلوي"؛ أي قرآن الفارسية⁽²⁾.

• **ديوان شمس تبريز:** أو الديوان الكبير الذي يبلغ عدد ابياته نحو 46 ألف بيتا، يشتمل على غزليات وقصائد حقانية صوفيّة، وملمعات تركية وعربية ويونانية، وقصائد وترجيعات فارسية، وقد نظمه نظماً التزم فيه ببحور العروض المتنوعة، عددها يبلغ (36023) بيتاً، بالإضافة إلى (1760) رباعيّة، ومجموعها نحو 46 ألف بيتا، وحسب بديع الزمان فروزانفر - وهو أستاذ إيراني مهتم بدراسة انتاج الرومي - فهي نحو 34 ألف بيت، وهو ما يدلّ على أنّه كان متعدّد الثقافة، وأنّه كان على صلة بعناصر غير إسلاميّة من سكّان قونية.

• **الرباعيّات:** وهي منظومات قام بإحصائها العالم الإيرانيّ المعاصر بديع الزمان فروزانفر كما وردت في طبعة اسطنبول، فوجد أنّها تبلغ 1659 رباعياً، أي 3318 بيتاً، وبعض هذه الرباعيّات ترى بعض المراجع أنّها نسبت إليه فقط⁽³⁾، وسميت باسمه وليست من مؤلفاته، ويرى البعض صحة نسبتها، نظرا لاشتغالها على قصايا وموضوعات تطابق تفكيره واسلوبه، وأن مثل هذه المؤلفات تهدف الى توضيح

(1) - جلال الدين الرومي، مثنوي، ج: 01، تر: كفاي، ص: 12.

(2) - المرجع نفسه، ص: 12.

(3) - المرجع نفسه، ص: 11

حقائق صوفية بشكل قصص وحكايات⁽¹⁾.

وفي النشر:

كتب الرومي وقدم امثلة كثيرة في شكل قصص رمزية، وإشارات باطنية، جعلت منه يتصدر عالم الفكر الصوفي، ويتحلى بأخلاقه، ومن اثاره المنشورة ليست كثيرة، تميزت بكونها كتبت باللغة الفارسية تتخللها نصوص عربية، فهو غالبا ما كان يخصص صفحة أو صفحتين بالعربية الفصحى، سليمة العبارة والمعنى، ويتكون انتاجه الثري من ثلاثة كتب هي:

1- كتاب "فيه ما فيه": كان آخر ما كتبه الرومي في آخر حياته، وكان هذا التأليف في مرحلة كثيرة الاضطراب من حياته، عبارة عن مجموعة من المقالات والتقارير التي جمعت بعد وفاة الرومي، وحررت بالتدريج بيد ابنه بهاء الدين، وغيره من مريديه. وهو كتاب متوسط الحجم يقع في 235 صفحة، أما بالنسبة لعنوانه فيبدو انه أطلق عليه بعد وفاة الرومي، لأنه غير موجود في بعض النسخ القديمة منه، وقد تم تقديمه بعناوين مختلفة منها "الاسرار الإلهية" "الأسرار الجلالية"، وتسمية "فيه ما فيه" حسب المفكر بديع الزمان فروزانفر والتي تطرق إليها في مقدمته للكتاب: "أنه مقتبس من قطعة ذكرت في الفتوحات المكية للشيخ محي الدين بن عربي"⁽²⁾؛ بحيث وجدها جامعوه مناسبة للمقالات التي يحتوي عليها، والتي القاها جلال الدين في مناسبات مختلفة، وهذه القطعة هي:

كتاب فيه ما فيه بديع في معانيه
إذا عاينت ما فيه رأيت الدرّ يحويه⁽³⁾.

أما لغته فهي لغة قريبة من العامية، بأسلوب يجمع بين السؤال والجواب في كثير من المواضع والتي تتخذ صيغة القصص⁽⁴⁾، أما من ناحية الادب فيشبه كثيرا الكتب الأدبية الفارسية الرائجة في بلاد أفغانستان وإيران والهند، ككتاب "كشف المحجوب" للهجويري، وكتب الامام الرباني⁽⁵⁾.

(1) - عناية الله إبلاغ الأفغاني، مرجع سابق، ص 114.

(2) - جلال الدين الرومي، مثنوي، ج: 01، تر: إبراهيم الدسوقي، ص: 29-30.

(3) - المصدر نفسه، ص: 30.

(4) - المصدر نفسه، ص: 10.

(5) - عناية الله إبلاغ الأفغاني، مرجع سابق، ص: 105.

وقمت طباعة هذا الكتاب في إيران بعد مقابلة نسخه المخطوطة والمطبوعة الموجودة في مكتبات إسطنبول والهند، وأقدم نسخه تعود الى حفيد جلال الدين " بهاء الدين"، وفي آخر هذه النسخة اشارة الى تاريخ كتابته، وهو يوم الجمعة الرابع من رمضان 751هـ⁽¹⁾.

الكتاب يحتوي عددا من القصص والامثال والحكايات بعبارات لطيفة، تتخللها إشارات إلى الآيات والأحاديث، إلى جانب بعض الأشعار العربية، وهو عبارة عن 71 فصلا متفاوتة الطول فيما بينها، من غير تبويب أو ترتيب، مع مراعات الاختصار في المطالب لتجنب الملل، وكتبت بعض مطالبه باللغة العربية، منها فصول عربية (22-29-34-43-47-34-48) كل فصل يتناول فكرة رئيسية، وفصلا واحدا نصفه بالعربية والنصف الآخر بالفارسية⁽²⁾.

وبعض من مباحث هذا الكتاب أحاديث توجه فيها الرومي إلى معين الدين سليمان بروانه، وكان بروانه هذا أحد الرجال الكبار في بلاط السلاجقة الروم، وكان شديد العشق لأهل المعنى، وفي عداد من آمنوا بولاية جلال الدين⁽³⁾، ويذكر الكثير من الأشخاص ممن له صلة بهم كوالده بهاء ولد، وبرهان الدين محقق الترمذي، وشمس التبريزي، وخليفته صلاح الدين زركوب، ويوضح الكتاب أيضا الثقافة الموسوعية للرومي، من خلال طريقة تناوله للقضايا ومعالجتها.

2- كتاب "المجالس السبعة": وهو تجميع لمواعظ ومحاضرات ألقاها في سبع مناسبات مختلفة في مدارس الوعظ والإرشاد، تتناول مواضيع عن القرآن الكريم والحديث الشريف، ويبدو انها كانت في الفترة الأولى من حياته قبل التصوف التام فكرا وعملا⁽⁴⁾. وتتضمن أشعار فريد الدين العطار وسنائي، وأخرى للرومي نفسه، تحتوي على سبع مواعظ دينية وخطب مدرسية جاءت في سبعة مجالس، وهي مكتوبة على الظاهر بواسطة طلابه واتباعه، يبدأ كل مجلس بمقدمة مسجعة باللغة العربية، يعقبها دعاء ومناجاة ثم مدح

(1) -عناية الله إبلاغ الأفغاني، مرجع سابق، ص: 106.

(2) -المرجع نفسه، ص: 106.

(3) -جلال الدين الرومي، فيه مافيه- أحاديث مولانا جلال الدين الرومي-ساعر الصوفية الأكبر-، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت -لبنان، دار الفكر دمشق- سوريا، ص: 20.

(4) -جلال الدين الرومي، مثنوي، ج: 01، ترجمة: كفاي، ص: 10.

الرسول ﷺ بعبارات مطولة وبالعربية؛ حيث يتناول بعده حديثا شريفا يشرحه مستندا الى آيات من الذكر الحكيم، وروايات حول الأنبياء والاولياء الصالحين مطعمة بقصص وحكايات دينية مناسبة، وهذه المجالس تتعلق بالفترة التي سبقت ظهور شمس في حياة الرومي؛ حيث كان مدرسا فقيها وواعظا واماما للجمعة والجماعة، وأغلب دروسه هذه أغلب الظن انها كانت خلال فترة تعلقه ببرهان الدين محقق اين تولى خلافة والده في الدرس، ويبدو أن المجلس الأول والثاني كانا قبيل وفاة والده، لأنه يدعو فيهما لوالده ووالدته وأستاذه بالخير.

وهذا الكتاب له قيمة علمية لدى الباحثين لما يضمه من نكت ولطائف، يعرف زخرف الدنيا، ويمهد الطريق للعكوف على ما هو الأصل والمطلوب، وهو طلب السعادة الأبدية؛ بحيث يستدل على أن الدنيا تهم العلماء على قدر مساعدتهم للحياة، وعلى حد معين، وهو الاستفادة منها كوسيلة ومقدمة للآخرة⁽¹⁾.

والمجالس السبعة كانت مخطوطة محفوظة بمكتبة آغا بتركيا، تم طبعها بالتزامن مع الكتاتيب في إسطنبول عام 1356م من طرف الدكتور فريدون نافذ، ثم أعيد طبعه في جامعة طهران الى جانب ديوان المثنوي، وقد ترجم المجالس الى العربية الدكتور عيسى علي العاكوب رئيس قسم التاريخ بجامعة حلب، واهتم بطباعتها بحلة قشبية في 160 صفحة بمؤسسة دار الفكر بدمشق سنة 2004م، تحت عنوان "المجالس السبعة آفاق جديدة ورائعة في الرمزية الإسلامية"⁽²⁾.

3- كتاب "الرسائل" أو "المكاتيب" أو "مكتوبات مولانا ي روم": وهي عبارة عن رسائل كتبها إلى أصدقائه وأقاربه وإلى شيخه شمس الدين التبريزي وتخللتها رسائل من الرومي الى رجال علم ووزراء وولاة وقضاة وعمال معروفين في تاريخ السلاجقة، وهي تصوّر تلك العلاقة الروحية السامية التي ربطت بين الشيخ وبين مريده. بالإضافة إلى مجموعة رسائله التي كتبها إلى مريديه ومعارفه منها واحدة كتبها الى فاطمة خاتون ابنة صلاح الدين زركوب التي كانت زوجا لابنه بهاء الدين ولد، وأخرى لابنه، وهاتان الرسالتان تتعلقان بخلاف وقع بين ابنه وزوجه محاولا إزالتها.

(1) - عناية الله إبلاغ الأفغاني، مرجع سابق، ص: 111.

(2) - سمير ارشدي، مرجع سابق، ص: 44.

وفي كتاب جمعها الأستاذ توفيق سبحاني مجموع خمسين ومية رسالة من رسائل الرومي، وحررت باللغة الفارسية، وقد صدرت عن مركز النشر دانشكاهي في طهران سنة 1992م، ونشرت هذه الرسائل في تركيا وفي إيران حتى وقت متأخر أربع مرات، ولها ترجمة واحدة الى اللغة التركية⁽¹⁾.

ونقرا في هذا الكتاب أغلبها وصايا ورسائل شخصية حول أمور الحياة، وقد استهلها الرومي بعبارة: "الله مفتاح الابواب" أو "الله يجمع بيننا"، ويبدأ كلامه بعبارات مسجعة ومركزة لكن فحوى الرسالة مكتوب بسلاسة ودون تكلف، استند الرومي في معظمها الى آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية وبأبيات شعرية عربية وفارسية،⁽²⁾ وقد حقق الباحث التركي عبد الباقي جلبنارلى المعروف باهتمامه بالأعمال الرومي وسيرته والذي ترجمها الى اللغة التركية نقلا عن الفارسية، وانتهى الى القول بنسبة هذه الرسائل الى الرومي باستثناء الأرقام التالية منها (08،45،66)، ويمكن القطع بأن هذا المجموع كتبه جلال الدين نفسه أو كلف أحدا بكتابه؛ أي انها صحيحة النسبة إليه⁽³⁾، وهناك نسخ مخطوطة عن الكتاب الرسائل منها:

1- المخطوطة رقم (1055) في مكتبة نافذ باسا، الموجودة بالسليمانية بإسطنبول، تحمل علامة "ن" (190×120/250×190 ملم)، 83 ورقة، في كل صفحة 28 سطرا، وتعود إلى القرن الثامن الهجري.

2- المخطوطة رقم 32 في مكتبة جامعة إسطنبول، علامتها "سا" 170×183 ملم، 51 ورقة، 28 سطر، تعود إلى القرن العاشر الهجري.

3- المخطوطة رقم 1286، مكتبة جامعة إسطنبول، بعنوان "كتاب الترسل للتوسل إلى التفصيل"، تحت علامة "سج"، (140×210/80×145 ملم)، 73 صفحة، 21 سطر، خط النسخ، تعود إلى القرن الحادي عشر الهجري.

(1) - جلال الدين الرومي، رسائل مولانا جلال الدين الرومي، تح: توفيق سبحاني، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق، 2008م، ص: 08

(2) - سمير ارشدي، مرجع سابق، ص44.

(3) - المرجع نفسه، ص09.

- 4- المخطوطة رقم 703 مكتبة جامعة إسطنبول، العلا "سب"، بخط نستعليق⁽¹⁾ لعبد الله البخاري، تاريخ النسخ 1283هـ، (160×241/100×170ملم)، 147 ورقة، 21 سطر.
- 5- المخطوطة رقم 28 مكتبة جامعة استنبول، بخط نستعليق كتابة يوسف عزت آقشهري، سنة 1275هـ، (200×302/125×205ملم)، 99 ورقة، 28 سطر.
- 6- المخطوطة رقم 2112 مكتبة متحف قونية، (13×23/8×15.3 سم) 115 ورقة، 21 سطر، مخططة بالذهب، وهي وقف لمهدم جلبي.
- 7- المخطوطة رقم 79 في قونية، علامتها "ق"، (18×25.5/14×22 سم)، 177 ورقة، 32 سطر.⁽²⁾

أهم أعمال الرومي:

- المثنوي:

هو شكل من أشكال الشعر الفارسي، يعود إلى عهد مبكر من تاريخ الادب الفارسي الإسلامي، ونظمت فيه أعمال خالدة، وبالنسبة لمثنوي الرومي تقول أنا ماري أننا لا نستطيع تحديد تاريخ نظمه للمثنوي الخاص به، يرى كل عبد الباقي جلبنارلي وأنا ماريا أن الكتاب الأول من المثنوي تم نظم ما بين عامي (654-656هـ/1265-1258م)⁽³⁾.

قال الجلال الدين الرومي في مقدمة المثنوي في المجلد الأول منه: إنّ "المثنوي" هو أصل الدين، في كشف أسرار الوصول واليقين، وهو فقه الله الأكبر، وشرع الله الازهر، وبرهان الله الاظهر، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، يشرق اشراقاً أنوار من الاصباح، وهو جنان الجنان، ذو العيون والاغصان، ومنها

(1)- هو أحد الخطوط الرئيسية الإسلامية المستخدمة في الفارسية والأوردية والتركية العثمانية وكذا في العربية، ويعرف أيضاً بالخط الفارسي والخط الفارسي المنسوخ أو النسخ المعلق، مُستمد من النسخ والتعليق فسمي نسخ التعليق، أقدم ما كُتب به مخطوط كتبه أبو بكر البيهقي سنة 430 هـ/ 1038 م، جوده في العصر التيموري مير علي التبريزي في القرن الثامن هـ/ الرابع عشر م وهو تقليدياً النمط السائد في فن الخط الفارسي. أنظر: عفيف البهنسي، معجم مصطلحات الخط العربي والخطاطين (ط01). بيروت، لبنان: مكتبة لبنان.

(2)- جلال الدين الرومي، رسائل جلال الدين الرومي، ص 21/19.

(3)- جلال الدين الرومي، المثنوي، ج:02، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، د.ط، 1997م، ص04.

عين تسمى عند أبناء هذا السبيل سلسيلا، وعند أصحاب المقامات والكرامات خير مقاما وأحسن مقيلا، الابرار فيه يأكلون ويشربون، والاحرار منه يفرحون ويطربون، وهو كنيل مصر شراب للصابرين، وحسرة على آل فرعون والكافرين..⁽¹⁾ وفي القسم الثاني من المقدمة يتحدث عن محتوى المثنوي، والكيفية التي قدم بها المحتوى، فيقول: "اجتهدت في تطويل المثنوي المشتمل على الغرائب والنوادر وغرر المقالات، ودرر الدلالات، وطريقة الزهاد، وحديقة العباد، قصيرة المباني، كثيرة المعاني"، ثم يختم المقدمة بالحديث عن من يعود فضل له نظم "مثنوي" الى تلميذه وشيخ مريديه وخليفته حسام الدين شرع جلال الدين الذي كان يرى الرومي مولعا ومشغولا بمثنويات سنائي وعطار، فطلب منه أن يؤلف على غرارها منظومة تصم اسرار الطريقة ورموز المعرفة⁽²⁾، وهو ما كان في بداية الخمسينيات من عمره بإملاء ديوانه الشعري الصوفي الضخم على هذا التلميذ الذي أخذ على عاتقه مهمة تدوين أكبر ديوان صوفي في التاريخ الإنساني، ويذكر ذلك الرومي في المقدمة العامة للمثنوي، وأثنى عليه وعلى أسرته، كما ذكره في أوائل أجزاء المثنوي جميعا ما عدا الجزء الأول، وامتدحه بأرفع العبارات⁽³⁾، فمضامينه تعكس كلّ مناحي الشخصية الإنسانية، كما يتميز بالغرارة والتفاصيل الدقيقة في عالم الطبيعة والتاريخ والجغرافيا.

وقد قام جلال الدين الرومي بنظم المثنوي ليكون للمريدين مرشدا، ودليلا على غرار حديقة الحقيقة للسنائي، وكانت الابيات الثمانية عسر الأولى منه قد كتبها الرومي بخط يده، ثم راح يملئ ما تبقى من الابيات على مريده حسام الدين⁽⁴⁾.

ويتكوّن هذا العمل الروحي الكبير من نحو خمس وعشرين ألف بيت من الشعر، مقسمة على ستة دفاتر أو كتب، ولكل دفتر مقدمة مستقلة، ثلاثة بالعربية والباقي بالفارسية، وكل دفتر يستعمل على عدد من الابيات، فالأول في نسخه المختلفة يتكون من 4000-4500، الثاني: 3800-4100، الثالث: 488-5200، الرابع: 3150-4100، الخامس 4200-4500، السادس، 4900-5300،

(1) - جلال الدين الرومي، مثنوي، الكتاب 01، ترجمة وشرح ودراسة: محمد عبد السلام كفاي، المكتبة العصرية - بيروت - لبنان، ط: 01، 1966م، ص: 70

(2) - ندى حسون، الطب والمتعلقات به في مثنوي مولانا، ص: 145.

(3) - المرجع نفسه، ص: 07.

(4) - المرجع نفسه، ص: 10

بمجموع 26000 أو 288700 إلى 32000 بيت في نسخته المختلفة، حسب إحصائنا لما جاء في النسخ التي توفرت بين أيدينا من المثنوي، وبترجمات المتنوعة، ولكن في النسخ القديمة عدد أبياته ليس أكثر من 26000 بيتاً⁽¹⁾.

ومن الملاحظ أن الجزء السادس من المثنوي والأخير ينتهي بقصة لم تصل إلى نهايتها، ومعنى ذلك أن الرومي كان يريد أن يرمي في النظم، لكنه قد نص في بداية الجزء على أنه آخر أجزاء المثنوي، ويفسر الكفا في ذلك: "هذا النقص الذي يبدو في نهاية الجزء السادس ناشئ من أن القصة الأخيرة لم تكتمل"⁽²⁾، ويضيف مصطفى غالب في كتابه "جلال الدين": "لم يكن ذلك الانقطاع عن النظم بسبب الموت، فقد عاش جلال الدين بصع سنوات بعد الفراغ من كتابه الخالد، ولعله بتركه خاتمة الكتاب مفتوحة كان ينوي استئناف النظم { حيث تسمح بذلك الظروف، فلم ينح له ذلك لسبب أو لآخر"⁽³⁾.

يفتح الرومي نظمه المتميز بأبيات تحكي شوق الروح الإنسانية إلى خالقها، تحت غطاء رمز الناي الذي يؤنّ حيناً إلى منبته، بقوله⁽⁴⁾:

أنصت للناي كيف يقصّ حكايته	إنّه يشكو آلام الفراق، إذ يقول
إنني منذ قطعت من منبت الغاب	والناس رجالاً ونساء يبكون لبكائي
إنني أنشد صدىً مرقه الفراق	حتى أشرح له ألم الاشتياق
فكلّ إنسان أقام بعيداً عن أصله	يظلّ يبحث عن زمان وصله

أما التعريف المثنوي بأنه المزدوج المنظوم على بحر الرمل، فهو تعريف يطال الشكل فقط ويغفل المضمون، ولكن البناء المنطقي لمنظومة جلال الدين المعرفية تمكننا من القول بن المثنوي هو مجموعة من الروابط الثنائية بين الإنسان ونفسه، والإنسان والمحيط، والإنسان والكون، والإنسان والخالق، تخرج منها

(1) - فرح ناز علي، قبس من السرق يحكي عن الوجد والحرق مولانا جلال الدين الرومي، متاب ناسرون، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت، ص: 68-69

(2) - جلال الدين الرومي، المثنوي، ج: 01، تر: كفا في، ص: 34.

(3) - مصطفى غالب، جلال الدين الرومي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت، ص: 36.

(4) - جلال الدين الرومي، رشيد يلوح، صحيفة التجديد المغربية العدد 1439 - 4، يوليو

<http://www.ushaaqallah.com/category/10085.2006>

إلى علاقات انسجام وتناغم ضمن أسلوب تصويري رائع، واستخدام دلالة اللغة متنقلا منها الى تجريد الفكرة، بأسلوب الاستطراد؛ بحيث لا يوجد هناك ترابط بين أفكاره، وعملية التجريد هي جزء من منظومة المثنوي.

وأهم ما يلفت النظر في المثنوي تنوع مضامينه من عرفانية ودينية وأخلاقية وحتى نفسية، وهو المنظومة الوحيدة في الأدب الفارسي التي تبدأ باسم الله والثناء عليه، كما بقيت القصة الأخيرة منه بلا نهاية، وهاتان السمتان مما اشتهر به المثنوي، ومع ذلك لم يعب عليه النقاد ولم يطلقوا عليه صفة "أبتر" كما جرت العادة مع باقي المصنفات، فهو يبدأ بالحديث ولشكوى على لسان الناي، ويروي حكاية الروح التي هجرت وأخرجت من بلاط الحق، وفصلت عن أصلها، ويحكي السوق الى العودة وطرق الوصول الى السعادة القصوى، سميت الايات الأولى من المثنوي "نينامه"⁽¹⁾.

والمثنوي هو حصيلة إدراك جلال الدين لمعاني القرآن الكريم وحكمته، فالقرآن الكريم كتاب الحكمة، والحكمة ضالة المؤمن، فهو يحتوي على خير كثير من كنوز القرآن الكريم ودرره، ومن هنا جاءت تسمية المثنوي: قرآن القرآن، أي القراءة العميقة لكتاب الله عز وجل.

يقول الدكتور "شتا" في مقدمته لهذا العمل الضخم: "إنّه من قبيل الإلهام من مولانا أنّه لم يختار اسما معيّنا لعمله هذا، وإنّه اختار اسم الشكل الشعريّ الذي وضعه فيه، والذي يتكرّر فيه حرف الرويّ في كلّ شطر، ويتغيّر من بيت إلى بيت، بشكل يتناسب مع طول الكتاب المفرط، ومن ثمّ فأغلب المنظومات الطويلة في الأدب الفارسي (مثل الشاه نامه للفردوسيّ وحديقة الحقيقة للسنائيّ ومنظومات العطار) وضعت فيه، وأغلب هذه المنظومات في بحر الرمل المسدّس، وتفعيلته الأصليّة (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن)، وهو بحر سهل في موسيقاه، قابل للغناء، مقبول للحافظة، يصلح كثيرا للشعر التعليمي، وفي الوقت ذاته يتناسب تمام التناسب مع الهياج العاطفيّ والوجد والحال".

على طول المثنوي يذكر مولانا كتابه بهذا الاسم، ويضيف أحيانا لقب (المعنويّ) عليه، فكأنّه يريد من البداية أن ينبّه القارئ لبحث فيه عن المعنى، وكثيرا ما ذكر في ثنايا "مثنوي" أنّ المعنى هو البرّ أو القمح، وأنّ الحكايات مجرّد قشّ يحتوي على القمح، والعالم وكلّ ما في العالم عند مولانا صورة ومعنى،

(1) - ندى حسون، الطب والمتعلقات به في مثنوي مولانا جلال الدين محمد مولوي الرومي، جامعة دمشق، سوريا، 2008، ص: 145.

والمعنى هو الذي يجب أن يكون مطلوباً، وإن لم تكن هناك مندوحة عن التعمق في الصورة من أجل الوصول إلى المعنى.

وطول المدة التي كان فيها الرومي منشغلاً بنظم المثنوي، وكما يذكر في المثنوي نفسه وحسب روايات معاصريه، كان يمضي الليالي وأحياناً قسماً من الأيام يرتجل أبياته دون أن يكون قد فكر في المحتوى، وترتيب الأجزاء من قبل، وكان الحاضرون في المجلس وفي مقدمتهم حسام الدين يكتبون ذلك⁽¹⁾.

ويأتي الكتاب المترجم في أجزائه الأربعة على هيئة حكايات ذات مغزى (قشّ تبحث في ثناياه عن القمح)، تأخذ شكل الأسطر المنفصلة، وتحمل عناوين فرعية، مثل قصّة خداع الرفيّ للحضريّ ودعوته له بضراعة وإلحاح شديدين⁽²⁾.

ويقول كارل بروكلمان: إنّه يقدّم إلينا في كتابه الرئيسيّ مثنوي، مجموعة غير منظّمة من الحكايات الموضوعية على ألسنة الحيوان، والقصص والتأملات، مفرغة في قالب شعريّ رفيع، يقصد آخر الأمر إلى بسط العناصر الرئيسيّة في التفكير الصوفيّ، وإلى إفناء الأنا في الوحدة الوجوديّة⁽³⁾.

للمثنوي طبعات متعددة، ونسخ مخطوطة كثيرة منتشرة في مكتبات العالم، كما أن له سروحاً كثيرة بلغات مختلفة، منها الشرقية والغربية، ومن السروح المهمة والمعروفة ماكتبه الشيخ محمد تقي الجعفري، وهو في 15 جزء من القطع الأخير، وبلغت أبيات المثنوي في طبعة نيكلسون 25632 بيتاً، موزعة بين أجزاء الستة، ويذكر الجعفري بأن هذه النسخة هي أصح النسخ عند المحققين، وهي تختلف بعض الشيء عن طبعته القديمة، واعتمد المترجم الطبعة القديمة لا طبعة نيكلسون⁽⁴⁾.

في اللغة العربية ظهر "المثنوي" بقلم يوسف مولوي في أوائل القرن الماضي، نقله إلى العربية نقلاً دقيقاً واعياً للمعاني، تتخلل عجمة قليلة، فقد كان يوسف من مريدي جلال الدين وأتباعه، فكان فهمه للمقصود صادقا دقيقاً، ويتبعه الدكتور عبد الوهاب عزام الذي انتقى "مختارات المثنوي"، فأثارت مختاراته في الجامعة محبة التوسع في التعرف على الرومي، وخاصة أنّها كانت مترجمة عن الفارسية في دقة الأديب

(1) - ندى حسون، الطب والمتعلقات به في مثنوي مولانا جلال الدين محمد مولوي الرومي، المرجع السابق، ص: 145.

(2) - جلال الدين الرومي، الدرويش الشاعر. أشرف أبو اليزيد، مجلة "العربي" نوفمبر 2007، عدد 588.

(3) - تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي، ط5: 378-379.

(4) - جلال الدين الرومي، المثنوي، تر: محمد جمال الهاشمي، دار الحق، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت، ص: 12.

الشاعر، والصوفي المدرك، وبعده جاء الجواهري الذي نظم المثنوي في جزأين، ثم كان كفايي الذي ترجم نشرًا ثلاثة أجزاء⁽¹⁾.

وعن اللغة الفارسية ترجم الدكتور إبراهيم دسوقي شتا رائعة جلال الدين الرومي "مثنوي"، وأصدرها المجلس الأعلى للثقافة في مصر، في أربعة كتب، ضمن المشروع القومي للترجمة. ومع الترجمة البديعة التي توخّت الحفاظ على روح الشعر وإيقاعه، واستلهمت شروح المفسرين، والمفاهيم الفلسفية، والصوفية، قدّم شتا شرحاً جديداً يغوص في التجربة الرومية، فيستخلص منها درّها ويوح بسرّها.

ومؤخراً صدرت للمثنوي ترجمات عديدة، فمنها ما كان للغة الصربية من طرف عدد من الأساتذة وترجمة لكتاب "مثنوي معنوي" أخذت عن نسخة "كولن باركس" المترجم الإنجليزي الشهير، ومترجم الكتاب نشرًا إلى اللغة الصربية هو ألكسندر جوسيتش، أما نظماً فكان لبوبيشا والذي عرض لأول مرة في معرض بغداد الدولي الثاني والخمسين.

والى اللغة اليونانية فقد ترجمت الباحثة اليونانية لينا ميستاكيديو مختارات من قصائد المثنوي، وأكدت على أن: "العالم بحاجة أكثر من أي وقت إلى توجيهات وارشادات وأفكار الشاعر الفيلسوف والعارف الإيراني مولانا جلال الدين الرومي"⁽²⁾.

– ديوان التبريزي:

لقد كان لصداقة الرومي والتبريزي حصيلة شعرية مميزة زادت من القيمة الروحية للرومي شاعراً، وتم جمعها في ديوان كامل خاص تحت عنوان "ديوان شمس تبريز" إحياء لذكرى صديقه شمس الدين التبريزي، تجدر الإشارة هنا إلى أن الرومي قد نسب هذا العمل الأدبي في إجماله إلى صديقه خاصة غزليات هذا الديوان⁽³⁾، وعنوانه بـ "ديوان شمس تبريز" أو الديوان الكبير الذي يبلغ عدد أبياته نحو 46 ألف بيتاً، يشتمل على غزليات وقصائد حقانية صوفية، وقد نظمه نظماً التزم فيه ببحور العروض المتنوعة، عددها يبلغ (36023) بيتاً، بالإضافة إلى (1760) رباعية، ومجموعها نحو 46 ألف بيتاً ويشتمل أيضاً على

(1) – عناية الله إبلاغ الأفغاني، مرجع سابق، ص 06.

(2) – سمير ارشدي، مرجع سابق، ص 15.

(3) – جلال الدين الرومي، مثنوي، ج 01، تر: كفايي، ص: 07.

أشعار رومية وتركية، وهو ما يدلّ على أنّه كان متعدّد الثقافة، وأنّه كان على صلة بعناصر غير إسلاميّة من سكّان قونية.

والديوان الكبير أو شمس نامه هو أكبر ديوان تركه الرومي لعشاقه ومريديه، مصورا فيه أروع حالات الهيام المعنوي والروحاني بين شخصيتين فريدتين، يحتوي على عشرات الآلاف من أبيات الغزل المشحون بالعشق الملتهب، ليس للعاشق والمعشوق وجود صوري وشكلي، ومعظم رباعياته ومقطوعاته السعريّة وجهت لشمس الدرويش الجوال التبريزي، إلا أن مولانا بعد أن فقد الأمل بلقاء شمس توجه إلى صلاح الدين زركوب وحسام الدين لينظم أبياتا غزلية حولهما.

تم طبع الديوان الكبير في إيران والهند مرات عديدة، ونقل قصائد مختارة منه الى العربية الدكتور محمد السعيد جمال الدين، وهي مطبوعة في القاهرة تحت عنوان "قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز لجلال الدين الرومي" (1).

- كتاب "فيه ما فيه"

الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات والتقارير التي تم تدوينها بعد وفاة الرومي، وحررت بالتدريج من طرف ابنه بهاء الدين وغيره من المريدين، وهو كتاب ذو حجم متوسط، جاء في 235 صفحة، أما عنوانه فقد اشار كل من الباحث بديع الزمان فروزانفر وعبد الباقي كلبينارلي وذبيح الله صفا، أن عنوان الكتاب في نسخه القديمة غير موجود، وأنه كان يحمل عدة عناوين منها "الأسرار الإلهية" و"الأسرار الجلالية"، وأن تسمية "فيه ما فيه" مقتبسة من أسعار الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وقد وجد مريدوه واتباعه هذا التعبير مناسباً للمقالات أكثر مما سبق عنه (2).

والملاحظ عن هذا الكتاب أنه كباقي مصنفات الرومي، ليس له نسق محدد، ولا ترتيب منطقي، ففصوله غير واضحة، وإنما عبارة عن مسائل مطروحة من طرف الرومي أو من كان حاصراً لحلقاته مثل المحقق الترمذي وسنائي وبهاء الدين والد أو يسير الى السائل بعبارة "قال أحدهم"، أمّا عن موضوعاته فهي مختلفة جدا تتدرج من تفسير القرآن الى الحياة السياسية الراهنة آنذاك (3).

(1) - سمير ارشدي، مرجع سابق، ص 42/41.

(2) - ندى حسون، مرجع سابق، ص: 74.

(3) - المرجع نفسه، ص: 74.

أما مواضيع المقالات فهي موجهة إلى محبيه ومريديه، ففيها مطالب تم مناقشتها في حياة شمس التبريزي؛ أي في مدة ثلاث سنوات من حياة الرومي، ولقد تمت الإشارة إليه بعبارة "سلطان العارفين شمس الدين التبريزي قدس الله سره" مما يحكي عن وفاته، وبعض أقسام الكتاب تتحدث عن حياة صلاح الدين زركوب، وأخرى جاء فيها شرح وتفسير بعض أبيات المثنوي التي تعدّ ذكرى من آخر أيام الرومي.

وهذه المقالات تم تسجيلها في مناسبات كثيرة على لسان الرومي، وعلى الأغلب في مجلس استقبال أمير أو وزير جاء لزيارته، وكان المخاطب فيها هو جمع الحاضرين في المجلس، وهو على قدر فهمهم وإدراكهم، وهي تثبيت وتنقيح لبيانات الرومي الشفهية، فنجد بناء الكلمات والجمل فيه نوع من اللغة العامة والفصحى، وهي لغة بعيدة عن التكلف وزخرف القول، هدفه نشر الحكمة والموعظة الحسنة، مصادرها القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وما أثر عن الأنبياء والأولياء والمشايخ، وأخبار الصحابة والسلف، وأحوال الأمم السابقة، فضلا عن حكايات تعليمية ذات دلالات واضحة، وبعضها من آثار ابن سينا وسنائي، والعطار، ونظامي، والدراويس الذين عاشوا بقونية خلال تلك الفترة⁽¹⁾.

وله هدف تعليمي يسعى من خلاله الرومي لإزالة الجهل من قلوب سامعيه وتلاميذه، وإزاحة الغفلة عنهم، فلهجته حملت أسلوب التنبيه ذو صبغة بين المطالب الصوفية والعارفين، باستخدام التمثيلات والقصص والأمثال والحكم المتداولة في عصره⁽²⁾.

الفن عند جلال الدين الرومي:

تعامل الرومي مع الفن انطلاقاً من رؤيته الجمالية للوجود، متجاوزاً الآراء المخالفة له، وبتركيزه على الإنسان في أعماقه الوجدانية، وأبعاده الوجودية محرجاً إياه من الأطر الصيقة التي يمكن أن يحصر فيها بسبب العرق والدين واللغة والجغرافيا، ونظرتة الجمالية الفنية ناتجة عن تجربة باطنية تميزت بقطع المقامات والمنازل الموسيقية في إطار السير نحو الحق تعالى، واستغراقه في الجمال الإلهي، وهي رؤية وجودية توحيدية لا ترى إلا وجوداً واحداً⁽³⁾.

(1) - ندى حسون، مرجع سابق، ص: 75.

(2) - المرجع نفسه، ص: 78.

(3) - عناية الله إبلاغ الأفغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، ص: 154/153.

درويش واقف على باب التنوير

الدرويش في اللغة الفارسية هو الانسان ذو الضعة والفاقة والزهد، وجمعية الدراويش Les Derwiches Tourneurs، كما يذكرها التراث الادبي والصوفي، هم المريدون الذين ينتمون الى مدرسة الرومي، أو الطريقة المولوية⁽¹⁾، يعيرون في نوع من الاديرة او ما يسمى بـ "التكية" ويعرفون بحلقات السماع الفريدة التي ينظمونها، والتي انتشرت في بلاد فارس وتركيا والشام ومصر وبعض مدن أوروبا الرقية⁽²⁾، أما الدرويش اصطلاحاً هو من اعتنق الطريقة لمولوية، وتتلذذ في المدرسة الرومية⁽³⁾.

ويقول الرومي واصفا الدرويش بقوله:

" الدرويش من يوزع الاسرار الخفية

وفي كل لحظة يمن علينا بملكوت

ليس الدرويش من يستعطي خبزا

الدرويش من يعطي الحياة"⁽⁴⁾.

ويعود تقليد لباس الدرويش في التراث الفارسي الى قصة من الأثر الشعبي تقول: "يحكى أنّ نساجاً للصوف في إحدى مدن الشرق الإسلامي، سحب خيطاً من بالة (بكرة خيط) فوق رأسه، وبدأ يلقها حول يديه، وأخذ يعيد المحاولة، بين يساره ويمينه، ليحوّل الخيوط إلى قطعة من نسيج. كان الرجل كلما انقطع الخيط، ربط الطرف المنقطع إلى آخر جديد، واستمرّ وهو يسبح باسم الله موحدًا في كل شوط: "لا إله إلا الله". انتباه الصوفي مع تسبيحه باسم الله كان يعني حضور وعيه. هذا الانتباه هو مغزى الحياة. وسلوك الصوفيّ يعني الوعي بنوع من حياة غير عادية، كتلك التي يمضي معظمها دون وعي منها. يقول البعض إنّ لفظة الصوفي تعود صفة لذلك النساج المتنسك الأول، وربما تعود لدى البعض الآخر للعباءة الصوفيّة التي يرتديها هؤلاء الأولياء فيما يرجعها بعض اللغويين والمؤرخين إلى الكلمة اليونانية Sophos

(1)-Diwan of Shems of Tabriz, transl. by James Cowan, Elements books, 1997, p. 115

(2)- يوحنا عقيقي، الرمزية التجاوزية في مفهوم الرقص عند مولانا جلال الدين الرومي، مجلة الدراسات الأدبية في الثقافتين العربية والفارسية وتفاعلهما، عدد خاص بجلال الدين الرومي مولوي الرومي، السنة الثانية، العدد 7-8، 2003م، ص: 02.

(3)- المرجع نفسه، ص: 02.

(4)- المرجع نفسه، ص: 03.

وتعني الحكمة. كما تصف كلمة درويش في بعض معانيها ذلك الصوفي الواقف على باب التنوير⁽¹⁾.

رقصة دراويش المولوية

تعتبر المولوية من أوائل الطرق الوصفية التي استعملت الرقص والموسيقى لإحياء السهرات الروحانية، والرومي بهذا الخصوص: "هناك طرق عديدة تؤدي إلى الله، وقد اخترت طريق الرقص والموسيقى"، وشبها بصري باب الجنة، وردّ على أحدهم عندما تعجب من هذا الكلام وتعليقه على ميتافيزيقيا الموجودة فيه، بأنه يسمع صرير غلقها أم مولانا ومن يتبعه فيسمع صوت فتحها ولذلك قال: "في توقيعات الموسيقى يحثني سر لو كشفت عنه لتزعزع العالم"⁽²⁾.

لم يمارس الرومي رقصة السماع قبل لقائه بالتبريزي، ولكنه أصبح يهتم بها كثيرا بعدما حثه هذا الأخير عليها، ولا يعرف على وجه التحديد متى بدأ الرومي برقصة السماع، غير أن المصادر تذكر أنه كان يقوم بهذه الرقصة في أي مكان، في المدرس والتكية أو في البيت أو في السوق أو أثناء الدرس، بل حتى عندما كان يفتي.

تعود قصة بداية رقصة السماع عند جلال الدين الرومي، وكيف دخل في الجذب أنه بمجرد سماع قعقة أدوات صياغة الذهب، فانتابه الوجد من تلك الأصوات الصادرة من دكان الصائغ صلاح الدين، إن الصوفي يتلقى الأصوات الأرضية على أنها آهات العالم الروحي، مما قد يولد لديه شوقا عظيما، لذلك قام الرومي وبدأ يدور حول نفسه وينشد قصيدته المشهورة التي مطلعها:

بدأ كنز من دكان الصائغ

فما أجمل الصورة، وما أجمل المعنى

ما هذا الجمال، ما هذا الجمال⁽³⁾.

(1) - أشرف أبو اليزيد، جلال الدين الرومي-الدرويش الشاعر-، مجلة "العربي"، عدد 588، نوفمبر 2007، ص: 52.

(2) - المرجع نفسه، ص: 53.

(3) - ميروفيتش ايفادي فيتزاي، جلال الدين الرومي والتصوف، تر: عيسى علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران-إيران، ط: 01، 2001م، ص: 61.

حوّل عشق الرومي لشمس التبريزي من واعظ ومفكر ومتصوف زاهد إلى صوفي ناضج، والذي كان لظهوره واختفائه الأثر البالغ؛ بحيث أنسأ الرومي الحفل الموسيقي الروحي المعروف بالسماع الذي لم يكن بالنسبة مجرد احتفال فحسب، بل هو تطهير عفوي للعواطف، ويصف ذلك ابنه سلطان ولد قائلاً:

لم يتوقف عن الاستماع للموسيقى والرقص

لم يهدأ لا في النهار ولا في الليل

كان عالماً ثم غدا شاعراً

كان ثم غدا ثملاً بالحب

لا من خمرة العنب الروح الألاء

لا يشرب شيئاً سوى من "دناه" النور⁽¹⁾

شهدت الرقصة المولوية عدة اضافات بعد وفاة الرومي، ولكنها حافظت على رمزيته كشيخ لها، وهنا تجدر الإشارة الى أن هناك فارق أساسي بين ممارسة الرقص من منطلق الوجد وممارسته كطقس يحافظ به على الطريقة، وذلك من خلال الحركات ونوع ولون لباس دراويش السماع ودراويش الرقص.

وأثناء الحفل نرى الدراويش يرتدون الثياب السوداء التي كان يرتديها الدراويش الأول، ثم ينزعونها عن أجسادهم، وكأنهم يستعدّون لترك كل متعلّقات الحياة الدنيا، حيث تظهر تحت السواد ثياب بيضاء ذوات تنّورات واسعات، إنّها تحمل لون الذات التي تنزع للتطهّر. إنّهم يدخلون باباً يفضي بهم للاكتمال، وهو باب مفتوح للأجناس جميعاً، يأتون للاتحاد. يتصاعد إيقاع الموسيقى ويزيد دوران الدراويش سرعة حتّى لتكاد التنانير تحملهم عن الأرض، وتحتفي اليدان اللتان ارتفعتا للسماء كجناحي طائر يتوحّد مع السحاب، ولا تسقط القبعات الطويلة السميكة المشدودة إلى الأذن وهي بشكلها الغريب تشير إلى شواهد القبور، وهنا يكتمل معنى رقصة الدراويش: لقد تركوا ما يتعلّق بالأرض (الثياب السوداء) وأخلصوا النفس (الثياب البيضاء) وتركوا الحياة (شواهد القبور) وتطلّعوا للحياة الأخرى صعوداً إلى السماء (الأيدي المنطلقة والتنّورات المحلّقة)، يكتمل الطقس ويستعيد الراقصون مرّة أخرى بمصاحبة الموسيقى، ومرّة ثالثة

(1) -ميروفيتش ايفادي فيتراي، مرجع سابق، ص: 35.

حتى يجلسوا ويرتدوا ثيابهم ويعودوا من حيث أتوا بعد انحناءات وترنيمات، ويختتم القرآن الكريم ساعة الوصل⁽¹⁾، وتتم رقصة الدراويش بمراحل هي:

المرحلة الأولى: يدخل مجموعة من الدراويش إلى قاعة المتكأ "التكية"، يرتدون رداء أبيض فضفاض، وهو يرمز إلى الكفن، ومتجلببين بمعطف اسود يوحى إلى ظلمة القبر، ومعتمرين طربوشا مخمليا عاليا يمثل شاهدة القبر، وكل ذلك للدلالة على أن الانسان ميت بطبعه، وأنه بعيد عن مصدر النور والحياة، وفي ذلك قبول بالواقع البشري، العايد إلى التراب الذي جبل فيه⁽²⁾.

أما المرحلة الثانية: يدخل الشيخ ممثلا الرومي القطب الذي يرمز إلى نقطة تلاقي الابدى بالزماني؛ حيث تمرّ النعمة وتسكب على الراقصين، فهو الواصل، ولذا نرى عمامته وقد لفت بمنديل أسود هو الدستار، والذي يدل على عتمة السرّ الذي يغمر حالته التي تجمع بين الارضي والسمائي، وإلى منزلته الرفيعة، خلافا لسواد معطف الدراويش، ويحيى الشيخ ويتخذ مكانه أمام السجادة الحمراء التي توحى بغروب الشمس وغياب انوارها الأخيرة على سماء قونية، يوم فراق الرومي لهذه الحياة، والتي تبشر في نفس الوقت ب شروق جديد كلما نزع الدراويش معطفه وانتفض راقصا محلقا.

المرحلة الثالثة: وتعد بداية للرقص الفعلي، والذي يكون بدون بدون آلات، ويبدأ المطرب بترنيمة تكريمية للنبي ﷺ، وهي من نظم الرومي نفسه، والتي يقول فيها: "أنت حبيب الله، ورسول الخالق الاحد..."، والتي قام بتلحينها الموسيقار التركي العطري أواخر القرن 17م فيها بعد، وهي موسيقى احتفالية بإيقاع بطيء.

وبعد هذه المقدمة يجلس المطرب فيما يرتجل نافخ الناي ليحكي توجع الكاين المفصول من الأصل كالناي عن المقصبة، والذي يصم أكثر من بيت للرومي، والتي تسير فيها إلى قصة انسلاخه عن الرحم الأمومي، وبعده عن الحبيب، أو هجره للوطن⁽³⁾، وبعدها يتقدم الدراويش ببطء، ويدورون ثلاثا في باحة القاعة، كل في مكانه الخاص مستديرا باتجاه من يتبعه، والكل يدورون بعكس اتجاه عقارب الساعة، للتشديد على عملية المخاض الأليم التي تنتهي بتحرر المولود الجديد من "عقارب الزمن"، فيولد ليعود إلى

(1) - جلال الدين الرومي، الدراويش الشاعر. أشرف أبو اليزيد، مجلة "العربي" نوفمبر 2007، عدد 588.

(2) - يوحنا العقيقي، مرجع سابق، ص: 05.

(3) - المرجع نفسه، ص: 06.

المقلع الذي نحت منه، والدروات الثلاث ترمز الى المحطات الثلاث التي تقرب من الله، وهي "الشريعة"، و"الطريقة" و"الحقيقة"، بمعنى طريقة المعرفة التي توصل الى تحقيق المشاهدة والرؤيا، وعند نهاية الدورة الثالثة يجلس السيخ على سجادته، ويقابله الدراويش في زاوية ما من الغرفة، وبعد أن يتوقف العازفون عن العزف، يخلع الدراويس معاطفهم السوداء بحركة عنفوان وانتصار، كاسفين بياض رداءهم الأساسي، ودلالة على تحررهم من الغطاء المادي واستعدادا لخصوص غمار ولادة جديد، تقربهم من الله، حينها ينهض السيخ ويتقدم منه قايد الفرقة، وينحني مقبلا يده اليمنى، ويتبعه في ذلك الراقصون، مكررين الحركة نفسها، وبالمقابل يقوم هو بتقبيل عمامة كل منهم بدوره، كعلامة رضى عنهم، وبعدها يبدأ الراقصون رقصتهم ضامين ايديه الى صدورهم، لامسين أكتافهم براحتيهم، آخذين بالدوران البطيء، ثم يفتخون أيديهم كما الأجنحة، اليمنى مرفوعة الى السماء كما لقطف ثمار النعمة، واليسرى ممدودة نحو الأرض لينثروا عليها النعمة التي دخلت قلوبهم، وهي تتفجر وتتدفق لتدفع العالم بحرارة الحب الالاهي، وبعدها ينقسم الراقصون الى حلقتين، الأولى حركة "نزول النفس من الله" وانغماسها في المادة، والثانية تسير الى "العودة او صعود النفس الى الله" وخط مثالي واحد يفصلهما، إنه رمز الطريق الأقصر، طريق المولوية، لبلوغ الوحدة الكاملة، ويبدأ هذا الخط من سجادة السيخ الى غاي مدخل القاعة، ولا يسمح للدراويس بالسير عليه، وفي آخر الرقصة تبدأ مرحلة الجذب الأخيرة التي تجعل من كل واحد منهم قطبا يدور حول المريدون، أو يدور هو على ذاته كما فعل الرومي عندما نجح في تحقيق الوحدة وصار مرآة للمحسوب؛ أي صار هو الشمس من كثرة ما دار حولها (1)، وجدير بالذكر أنّ بعض المؤرخين يرون أنّ رقصة المولوية ترجع أصولها إلى ما بعد وفاة الشاعر جلال الدين (2).

والرقصة المولوية عبارة عن أقوال وأفعال مخصوصة، قابلة للتغيير والتبديل حسب المناسبة المراد احياؤها، فالتسبيح بمناسبة يوم عاشوراء يختلف عنه في يوم المولد النبوي الشريف، ولكن التشابه يكون في بداية الرقصة في كل المناسبات، فمع بداية السهرة اول ما يسمع عند بداية الرقص هو كلام الله عز وجلح، حيث يتلى بعض الآيات القرآنية في الغالب سيخ الطريقة وامامها، وهو جالس فوق سجادة حمراء، وبعدا يصلي على رسول الله -عليه الصلاة والسلام-، وبعده يذكر بمؤسس الطريقة جلال الدين

(1) -يوحنا العقيقي، مرجع سابق، ص: 08/07.

(2) - جلال الدين الرومي، رشيد يلوح، صحيفة التجديد المغربية العدد 1439 - 4، يوليو .

الرومي، بقولهم: "إذا رميت المتى يا نفس رومي لمولانا جلال الدين" التي اضيفت للرقصة بعد موت مولانا مباشرة، مثلها مثل السجادة الحمراء، بعد دخول الدراويش الراقصون الى ساحة الرقص يبدأ الدراويش العازفون في العزف، وانشاء قصائد في حب الله وحب الرسول ﷺ (1).

السمع عند الرومي:

السمع لغة: هو قوة السمع "Quie" قوة من شأنها أن تدرك الأصوات، والسمعي "Auditif" وهو المنسوب الى السمع والسمع "Audition" فعلها، وقد يطلق السمع ويراد به الإدراك، الانقياد، الطاعة، الفهم والذكر المسموع الحسن الجميل، أو الفناء، والسماعي هو المنسوب الى السمع (2)، ويقول عنه صاحب القاموس المحيط: "والسمع حسن الأذن، والأذن وما وقر فيها من شيء تسمعه، والذكر المسموع، ويكسر كالسمع" (3).

أما اصطلاحاً، عرفه الصوفية بأنه "وارد حق يزعج القلوب الى الحق، فمن أصفى اليه بحق تحقق، ومن أصفى اليه بنفس تزندق"، وقال عنه القشيري: "بروق تلمع ثم تخدم، وأنوار تبدوا ثم تختفي"، وعليه فإن المراد به عندهم السمع المقيد بالنغم لا مطلق السمع، ويقول ابن عربي: "السمع المقيد بالنغمات المستحسنات التي يتحرك لها الطبع بحسب قبوله:" وهو الذي يريدونه غالباً بالسمع المطلق" (4).

أما تاريخياً فالرقص من التعبيرات الفنية الأولى التي أجادتها الشعوب على مرّ العصور وأعرقها، كثيرون لا يبالغون عندما يرون فيه بعداً غريزياً عفويًا حمل الإنسان الأول على التعبير عن أتراحه وإفراحه بمادته الأولى، التي عرفها وجاد استعمالها، ألا وهي جسده، والولد يرقص قبل الغناء والرسم واللعب على آلة موسيقية ما، وكأن للإيقاع صدى غريزياً محفوراً في الجسد الحي ذي القلب النابض والريتين الخافتين (5).

وهو من الظواهر التي تلفت النظر في التصوف الإسلامي بعامة، والتصوف الفارسي بخاصة، فهو

(1) - عواطف صلاح عبد العال حسن، الدلالات الصوتية وأثرها على اللوحة للرقصة المولوية، كلية الفنون التطبيقية جامعة حلوان، المجلد 05، ع: 21، ص: 20.

(2) - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: 01، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، د.ط، 1982م، ص: 672.

(3) - مجد الدين محمد الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 2008م، ص: 803.

(4) - محمد بن أحمد الجوير، السمع الصوفي، دار الصميعة للنشر والتوزيع، ط: 01، 2009م، ص: 35-36.

(5) - يوحنا عقيقي، مرجع سابق، ص: 04.

يمثل جانباً مهماً من تصوف عدد من شعراء الفارسية أمثال أبي سعيد بن أبي الخير (ت 440هـ)، وجلال الدين الرومي (ت 672هـ) وعبد الرحمن الجامي (ت 898هـ)، وغيرهم، وقد دخل السماع بهذا المفهوم الحديد التصوف الإسلامي في وقت مبكر من تاريخه وكثرت فيه أقال شيوخ الصوفية الأوائل وأباحه معظمهم ومارسوه، ولم تمتنع عنه إلا قلة من المتحفظين الذين تابعوا رأي بعض الفقهاء ممن ترددوا في إباحة الغناء، لما يصحبه من عزف على الآلات، والقيام ببعض الحركات التي كانوا ينظرون إليها على أنها اللهو الذي يتجافى عن نصوص الشرع والدين⁽¹⁾.

وقد عرف السماع بمعناه العام عند الفرس والعرب قبل الإسلام. وفي صدر الإسلام برز هذا اللفظ، وإن تغير مفهومه، فأصبح يعني سماع القرآن الكريم والحداء وأغاني الحجيج والأشعار التي تحت على الجهاد والغزو. غير أن هذا المفهوم لم يلبث أن تطور بعد أن راج الغناء وانتشر بين المسلمين في العصرين الأموي والعباسي، وأصبح السماع يعني الغناء⁽²⁾.

إذاً فإن السماع يعدّ من الاهتمامات الكبرى التي أسس عليها التصوف الإسلامي منذ بدايته، فهو نسمة روحية تثيرها نفحة الهية في أصوات تعمل على هياج ما في القلوب، فإنّ هذه النسمة على قلوب طاهرة وأرواح صافية تحقق لهذه القلوب المعرفة الإلهية، وإن هبت على قلوب محجوبة أثارت من داخلها الغرائز الحيوانية والنزعات الشهوانية، وهو إحدى الرياضات الروحية التي يمارسها المريد من أجل التطهير والصفاء⁽³⁾.

في الحديث عن السماع عند المولوية، فهو اصغاء ومرامقة ورهاف حسن، إذ يعبق دار " التكية" ببحر من الفنون يعلو فيه موج الأجساد، ويهبط ما الريح نفخت، والنأي سجت، والرباب اشتكت، والارجل على وقع الدف تهادت، ومن ثم رقصت فحلقت في انسجام النغمات والحركات والألوان تنسج خرقة تحمل المتجلبب بها إلى بعد الصوت والزمن والنور، حتى إذا ما تغمّست في رمزية الكون، سعت أنامل حبكها بسعلة من هناك، ولكي نستسيغ بنتفة من معانيها⁽⁴⁾.

(1) - إسماعيل عبد الهادي قنديل، السماع عند الفرس والعرب، خاص بالمؤلف، القاهرة، 2004م، ص: 392.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - فؤاد فاطمة، السماع عند صوفية الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1997م، ص: 27.

(4) - يوحنا العقيقي، مرجع سابق، ص: 04.

أمّا رقص الرّومي واتباعه، يعود الى تأثر جلال الدين بشيخه التبريزي، وأخذ عنه ما كان ملما وعالما به، فهناك من يقول ان شمس كان من الإسماعيليين، ومن يقول من الحشاشين، وهو من درّب الرومي السماع، فرقصا سويا وحلقا معا في سماء الصوفية السابعة جاذبين اليهما مريدين كثيرين توزعت حلقاتهم في بلدان مختلفة، استعمال ايماءات ورموز تدل وتحكي، فسر السماع أنه يفترش الرمز، ويلتحف بالرؤيا ويحلم بالفناء، مما يضيف على تقاسيم الناي والطنبور مسحة قدسية ترفع الى فوق، والمريد لا يلبث يضرب الارض برجليه على وقع الدفوف والطبول⁽¹⁾

يشترط الرومي للوصول الى حالة الوجد والطرب المطلوبة التي يطرب بها العارف برؤيته للجمال الوجودي معبرا عن ذلك بممارسة الرقص، وأن يشاهد الحقيقة التي تعكس جمالية التجلي، فالراقص يسجد جمال الوجود وتجلياته، فالمثنوي يشير الى ذلك: "ومطربوهم من الداخل ينقرون على الدفوف وترغي البحار، ونزید وجدا معهم، أنك لا ترى هذا لكن انصاتا لهم حتى الأوراق على الاغصان تقوم بالتصفيق، إنك لا ترى تصفيق الأوراق اذ يلزمك أذن القلب لا أذن البدن هذه، فسدّ أذنيك اللتين في رأسك عن الهزل والباطل حتى لا تبصر مدينة الروم ذات ضياء"⁽²⁾.

الرومي يعتبر السماع لزوم الوصال وقوت العاشقين، كما لم يفرق بين العبادات المعروفة عند عامة المسلمين، وممارسة الرقص والسماع مادامت كلها تحقق هذا الوصال بين العبد وخالقه، فيقول: "وكذلك الصلاة والسماع لأهل الله إراءة للناظرين ما يفعلون في السر من موافقة لأوامر الله ونواهيه المختصة بهم، والمغني في السماع كالإمام في الصلاة، والقوم يتبعونه أن غنى ثقيلا رقصوا ثقيلا، وإن غنى خفيفا رقصوا خفيف، تمثيلا لمتابعتهم في الباطن لمنادي الامر والتّهي"⁽³⁾.

ونلاحظ هنا أن الرومي من خلال اعماله يعطي أهمية بالغة للسماع، ويعلق عليه الفعل التصوفي لطريقته، ففي غزلياته يصف كيفية بلوغ الانسان بدوران السماع، ويجعل منه غذاء للعاشقين، وسبيلا للتقرب من الله سبحانه، بقوله: "السماع غذاء العاشقين، وسبيل القرب من الله سبحانه وتعالى"، ثم يقول منشدا:

(1)- يوحنا العقيلي، مرجع سابق، ص: 05.

(2)- جلال الدين الرومي، مثنوي، ج: 01، تر: كفاي، ص: 35.

(3)- جلال الدين الرومي، كتاب فيه ما فيه، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، د.ط، د.ت، ص: 202.

أُتعرِف السَّماع؟

هو كلمة بلى، هو نسيان النفس والوصول الى الله.

أُتعرِف ما السَّماع؟

هو كلمة بلى، هو نسيان النفس والوصول الى الله

أُتعرِف ما السَّماع؟

هو رؤية حال الحبيب وإدراكه

وهو سماع الاسرار الإلهية من خلف الاستار الإلهية

أُتعرِف ما السَّماع؟

هو الغياب عن الوجود، وتذوق الخلود في الفناء

أُتعرِف ما السَّماع؟

هو محاربة النفس والرقص على الأرض كالدجاجة المذبوحة مضمخة بدمها

أُتعرِف ما السَّماع؟

هو دواء النبي يعقوب وشم ريح يوسف من قميصه

أُتعرِف ما السَّماع؟

هو عصا موسى التي تلقف سحر فرعون في كل حين

أُتعرِف ما السَّماع؟

هو الوصول الى السر الإلهي "مع الله"

الذي لم تستطع الملائكة الوصول اليه

أُتعرِف ما السَّماع؟

هو فتح الفؤاد كالشمس التبريزي ومشاهدة الانوار القدسية⁽¹⁾

(1) - أفويوجو جيهان، مولانا جلال الدين الرومي، دار النيل، القاهرة-مصر، ط: 01، 2009م، ص: 63-64.

اشتهرت الطريقة المولوية بالنغم عن طريق الناي، والذي يعتبر وسيلة للجذب الإلهي، ويعتبر أكثر الآلات الموسيقية ارتباطا بعازفه، ويشبه صوته بأنين الانسان للحنين الى الرجوع الى أصله السماوي في العالم الأزل، ويقول الرومي في "المثنوي":

استمع إلى هذا الناي يأخذه في الشاكية

ومن الفرقات يمضي في الحكاية

ونار العشق هي التي نشبت في الناي

وغليان العشق هو الذي سرى في الخمر

والني صديق لعل من افترق عن تأليفه

ولقد مزقت انعامه الحجب عنا

فما رأى كالناي سما وترياقا؟

ومن رأى كالناي نجيا ومشتاقا؟

وأنا لو كنت لكنت قريبا للحبيب لكنت كالناي

وأبوح بما ينبغي البوح به⁽¹⁾.

لقد وجد جلال الدين الرومي في السماع السبيل الأفضل، والملجأ الأمثل لكي ينفث فيه ما في روع ومن حب وحرقة وشوق، وكى يعبر أيضا عن مدى العذاب والعذوبة اللذين يتلقاهما في رحلته الروحانية، بل وهو الذي وجد فيه السبيل لتحميل الذوق والتواجد الصوفيين، خاصة بعد التقائه بشيخه "شمس تبريز"، وكان له دور مهم في تدعيم ثقته بهذا المنهج، وتفضيله على غيره.⁽²⁾

ويغدو السماع ترياقا لكل الاسقام عند الرومي، فهو يعطي الراحة للنفس، يدفعها إلى تجربة حرية جديدة تخرجها من سجنها في الماء والطين:

(1) - جلال الدين الرومي، المثنوي، ج: 01، تر: الشتا، ص: 35-37.

(2) - فرانكلين لويس، مرجع سابق، ص: 842.

الأرواح السجينة في الماء والطين عندما تتحرر من

الماء والطين تغدو مسرورة القلوب

وتغدو راقصة في هواء عشق الحق

وتصبح كوامل مثل قرص البدر

بل إن أجسامنا لتغدو راقصة فل تسل عن الارواح⁽¹⁾.

الرومي في عيون المستشرقين والغرب

كان المستشرقون⁽²⁾ الذين اهتموا بالأدب الفارسي يختارون أشعار الرومي مادة لترجماتهم، وفتحت في الغرب تخصصات أكاديمية عكفت على دراستها، وقبل سنوات قليلة سجلت مبيعات ترجمة بعض أشعاره أكبر حصّة في الولايات المتحدة الأمريكية، ويعتبر الكثير من الدارسين لديوانه الصوفيّ الضخم "مثنوي معنوي" أنّ هذا الأثر هو بحق أثر إنسانيّ بلا منازع، وإبداع عالمي أغمط حق الاعتراف به⁽³⁾، وتتجاوز شعبيّة جلال الدين الروميّ في الولايات المتحدة حواجز الزمان والمكان والثقافات العالميّة. ويقول الباحث في العلوم الإسلامية سيد حسين نصر إنّ هذه نابغة من "قدرته القويّة على إثارة النشوة والإلهام الإلهي". إذ أنّ شعره يحمل قوّة عالميّة، وأقرت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة-اليونسكو- وساما خاصا للشخصيات العلمية والثقافية والأدبية باسم جلال الدين الرومي، وهو ثاني وسام تعهده المنظمة بسلام شخصيات علمية وأدبية ساهمت في احياء التراث الفارسي؛ حيث كان الوسام الأول باسم الشيخ الرئيس ابن سينا المعروف بفيلسوف النفس البشرية⁽⁴⁾

قال بروكلمان: جلال الدين الروميّ هو أعظم شاعر متصوّف في الإسلام⁽⁵⁾.

(1) - أنا ماري شيمل، الشمس المنتصرة، مرجع سابق، ص: 370

(2) - الاستشراق: طلب علوم الشرق، والمستشرق مختص في علوم السرق وحضارته وآثاره وفنونه، وأطلقت لأول مرة سنة 1630م على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية، ثم سمل المصطلح معرفة لغات السرق وكل ما يخصه، ينظر: محمد بسناسي، الدراسة الاستشراقية بين الأمس واليوم، مجلة ليون، فرنسا، ص: 56.

(3) - رشيد يلوح، جلال الدين الرومي، صحيفة التجديد المغربية، ع: 04، يوليو 2006م، ص: 05.

(4) - سمير ارشدي، مرجع سابق، ص: 10.

(5) - تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي، ط5: 378-379

ويرى الشاعر الأميركي دبليو أس ميروين أنّ شعر جلال الدين الروميّ يستوعب وحدة الوجود في معناها الأعمّ الأشمل عبر شعر وجدائيّ تأمليّ دائم التحليق في آفاق العالم الروحانيّ، لا يكاد يلامس الحياة الماديّة إلّا ليبين تفاهتها إذا ما قيسَت بحياة الروح وسعادتها الأبديّة في الكمال والخلود. ويتجلى هذا الوجود الإلهي، أو ما يطلق عليه المحبوب في الصداقة بين جلال الدين الرومي والصوفي الأمي المتجول شمس الدين التبريزي الملقب بشمس المغربي؛ إذ كانت هذه الصداقة بمثابة ولادة جديدة لجلال الدين الرومي، أنشد بعدها للبشرية أرق وأجمل أناشيد الحب الخالدة.⁽¹⁾

ويرجع الباحث فرانكلين لويس⁽²⁾ الفضل في الشهرة التي يتمتع بها جلال الدين الروميّ في أميركا، ففي عام 1990م فازت رسالته التي كانت حول حياة الشاعر الفارسي السنائي الغزنوي بجائزة السنة لأفضل رسالة دكتوراه من مؤسسة الدراسات الإيرانية، وفي عام 1996م، بدأ العمل والبحث الذي عنوانه بـ "الرومي ماضيا وحاضرا شرقا وغربا"، والذي لقي استحسانا لدى النقاد والأكاديميين والقراء العاديين، وفي عام 2001م حاز على نفس الكتاب على جائزة جمعية الزمالة البريطانية الكويتية التي تقدمها الجمعية البريطانية لدراسات السرق الأوسط لمؤلّ أحسن كتاب منسور في بريطانيا، ويكون بذلك أول أمريكي ينال جائزة في تاريخها⁽³⁾.

والأستاذ الجامعي الأميركي كولمان باركس، مؤلف كتاب The Essential Rumi و Rumi: The Book of Love (الأساس في أدب الرومي: كتاب الحب) الذي يعني تقريبا أشعار العشق عند الرومي، والذي يعود له الفضل أكثر من أيّ شخص آخر في ما يتمتع به جلال الدين الروميّ حاليّا من شعبية وشهرة، والذي كانت ترجماته لأشعار الرومي أكبر عامل أدّى إلى شعبيّته في الولايات المتحدة: إنّ طبيعة أفكار المذهب الصوفيّ التي تغلب على أشعار الروميّ وجدت صدى لها بين الأميركيين الذين يسعون إلى هذه الخاصيّة.

(1) - جلال الدين الرومي بين الشعراء الأكثر شعبية في الولايات المتحدة، هوارد سينكوتا، المراسل الخاص لموقع يو إس إنفو، <http://usinfo.state.gov>

(2) - أستاذ اللغة الفارسية في قسم دراسات السرق الأوسط وجنوبي آسيا في جامعة أموري في أطلنطا الأمريكية وخبير في الأدب الفارسي.

(3) - فرانكلين لويس، مرجع سابق، ص: 06.

وقال أيضا كولمان باركس، مترجم المثنوي، وهو شاعر وأستاذ سابق للأدب، عن مثنوي: إنّ هذا الشعر كتبه جزء مختلف من النفس البشريّة. ولا أعني الشخصية، لكنّه شيء آخر مبهم يتجاوزها، ولا يغفل باركس احتمال أن تقرّب أعمال الرومي بين الأميركيين والمسلمين، فيقول: إنّ الأميركيين لا يرون أشياء كثيرة في العالم الإسلاميّ. ومن بين تلك الأشياء جلال الدين الروميّ. إنّنا لا ندرك تماماً ما في أعماله من جمال.

كما أعرب باركس عن أمله في أن تسهم تلك الترجمات في تيسير الفهم وأن "تصبح بوّابة يمكن أن تدخل منها أشعار الرومي". ويرى باركس أن نفحات قصائد الرومي تحمل في ثناياها جوهر الرسالة الإسلاميّة، ألا وهي التسليم بقضاء الله عز وجل، وتلقفت الأجيال الشابة في الولايات المتحدة الأمريكية ترجمته هذه باعتبارها زبدة الرومي، وأصبح كتابه من أكثر الكتب مبيعا في أمريكا خلال سنة 2001م، وهو شبه مفقود من الأسواق لكثرة الطلب عليه⁽¹⁾.

وقال الشاعر الألماني هانز ماينكي: إنّ شعر الرومي هو الأمل الوحيد في الأوقات المظلمة التي نعيش فيها.

وتقول فيليس تيكيل المحرّرة بمجلة بابليشار ويكلي، وهي مجلة للإصدارات الأدبيّة: إنّ شعبيّة الرومي تعود إلى ما نعانیه من ظمأ روحي كبير.

ويرى المستشرق الألماني يوسف فون هامر بورغشتال [1774-1856م] الذي كان مترجما محبا للأدب الفارسي والتركي والعربي، والذي خصص للرومي العديد من الصفحات في كتبه، والذي سجع تلميذه فرديريش ريكرا [1788-1866م] على أن يؤلف غزليات بأسلوب الرومي، وقد كانت تلك هي المحاولة الأولى لإدخال شكل الغزليات في الادب الألماني، وكتب ريكرا سنة 1819م مجموعة من القصائد الصوفية الرائعة، ورغم أنها صياغات حرّة إلا أنها تعبر عن عبقرية مولانا في تأثيره على معظم مترجمي أعماله الشعرية، وساهمت ترجمات ريكرا في تجسيد صورة الرومي في تاريخ الادب الألماني، وجعلت عددا من الأدباء الألمان يتعرفون على الرومي، مما ساهم في تطوري ترجمات فينتسينتس فون روزينتسفايغ سفاناو في عام 1838م.

(1) -سمير ارشدي، مرجع سابق، ص: 35.

وتعرف جورج فيليهم فرد يدريش هيغل⁽¹⁾ على الشاعر المتصوف فامتدحه في موسوعته، ورأى انه يقوم بمهمة عليا، ويتوسط دائرة مشتركة بين الدين والفلسفة، فلا يكونان الا صربا للتعبير والوعي الإلهي بالمشاغل العميقة للإنسان، وبالحقائق الشاملة للروح⁽²⁾، ولقد استوقف شعر الرومي هيغل ليسجل في كتابه الثالث من موسوعته الفلسفية، فكيف يمكن أن يستغرق الحب الإلهي الانسان بكليته، ويكتب أسير لتلك الحالة التي بعثها الرومي نفسه، فالشاعر المسلم الصوفي كالرومي كما يراه هيغل يلتمس الله في الجميع، ويدركه فيها، يخلو عن ذاته كي لا تعوقه عن تمثل الله، فيراه في نفسه، وتبلغ هذه الدرجة من الانشاء والسعادة والحرية، وتجعله يرى كل ما حوله مغمورا في الحب، وهو الشعور الذي صوره الرومي بانه يأتي كنعمة لا سبيل اليه بالتعليم أو الدراسة، وعندما يتفجع به صاحب النعم ويتحول المر الى حلو، والتراب تبرا، والدّر صفاء، والالم شفاء، والسجن روضة، ويبعث الميت وينفع فيه الحياة، وعندما يمتد جسر المحب وكل شيء حوله⁽³⁾.

واعتمد كونستانتين برونر في بعض ترجماته على الرومي ليطور ملاحظاته الفلسفية عن العبقريّة، وبعد قرن من الزمن ترجمت غزليات ريكتر الى الإنجليزية 1903م⁽⁴⁾.

كما خص المستشرقون الانجليز الرومي بدراسات مكثفة مثل إ.ه. وينفلد، وسير جيمس وريدهاس، كما أصدر نيكسلون الذي قضى في دراسة اعمال جلال الدين ثلاثين عاما من عمره، منها خمسة وعشرون في ترجمة ودراسة للمثنوي، وقال عنه: "ان طول صحبته لأعمال هذا الشاعر، والالفة بها، لم تزده الا تقديرا لها، وأن ما وصفه به قبل ذلك بثلاثين عاما، من أنه أعظم شعراء الصوفية على الاطلاق ليس بالوصف الذي يوفيه حقه"⁽⁵⁾، واتبعه بترجمة وتعليق في ثمانية مجلدات 1925-1940م، وهو الذي مازال يعتبر من أحسن المداخل الإنجليزية المكتوبة عن عمل الرومي، كما ترجم أ.ج. اربري - أستاذ

(1) - هيغل: ولد في مدينة شتو تجارت سنة 1770م، كان والده موظفا صغير البلاط الملكي، وكانت أمه مارية المجدلية التي كانت ذات علم وثقافة كبيرة، وكان لها تأثير بالغ على دراسة هيغل، وارسله ابوه الى مدرسة المانية وهو في الثالثة من عمره، درس التصوف الهندي، والإسلامي، واهتم بالتصوف الإسلامي عامة، والرومي خاصة، ينظر: مصطفى غالب، في سبيل هيغل - موسوعة فلسفية - دار مكتبة هلال، ط: 01، 1980، ص: 11.

(2) - ميخائيل انوود، معجم مصطلحات هيغل، تر: عبد الفتاح، د.ط، د.ت، ص: 328.

(3) - فرانكلين لويس، مرجع سابق، ج: 02، ص: 926.

(4) - أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص: 349-350.

(5) - جلال الدين الرومي، مثنوي، ج: 01، تر: كفاي، ص: 43.

الدراسات العربية والشرقية بجامعة كيمبرج- والذي نشر عنه في السنوات الأخيرة بعض الكتب منها الترجمة الكثير من قصائد الرومي وقصصه الى الانجليزية و منها ما خصّها بالدراسة، وقد أدرجت بعض ترجماته ضمن قوائم اليونسكو التي تمثل روائع الآداب الانسانية⁽¹⁾، وحكم على الشاعر الصوفي حكما عادلا تمام العدل⁽²⁾.

كان جلال الدين مسلما مؤمناً بتعاليم الإسلام السمحة لكنّه استطاع جذب أشخاص من ديانات وملل أخرى، وذلك بسبب تفكيره المرن المتسامح. فطريقته تشجّع التساهل اللامتناهي مع كلّ المعتقدات والأفكار. كما كان يدعو إلى التعليل الإيجابي، الخير والإحسان وإدراك الأمور عن طريق المحبة. وبالنسبة إليه وإلى أتباعه، فإنّ كلّ الديانات خيرة وحقيقيّة بمفاهيمها. لذلك كانوا يعاملون المسلمين والمسيحيين واليهود معاملة سواسية⁽³⁾.

ومن العناصر التي يتفق الباحثون أنّها تجذب الاهتمام بشعر جلال الدين الروميّ هو الشعور الشموليّ الذي يميّز به شعره وقدرته على كسر الحواجز الدينيّة والثقافيّة، وهو الأمر الذي حدا بمنظمة اليونسكو لاختيار هذا الرجل الذي قال "إنّني لا أتميّز بين القريب والغريب"، وفي حيثيات إعلانها بتخصيص العام 2007 للاحتفال بالملويّة الثامنة لميلاد العارف الكبير جلال الدين الروميّ، قالت اليونسكو: "إنّه كان ولا يزال أحد المفكرين والعلماء الكبار الذين أثروا الحضارة الإسلاميّة. فهو شاعر عالميّ؛ إذ تعتبره الشعوب في كلّ من أفغانستان وجمهورية إيران الإسلاميّة وتركيا شاعرها. فقد كان في شعره يخاطب البشريّة جمعاء."⁽⁴⁾.

وخلال السنوات العشر الماضية، حسبما تقول مصادر متعدّدة، فاقت مبيعات دواوين جلال الدين الرومي مبيعات دواوين أيّ شاعر آخر في الولايات المتحدّة. وبالبحث على شبكة الانترنت نجد أنّ كتابة اسم الروميّ ينتج عنها ظهور حوالي ثمانمائة ألف موقع ورد اسمه عليها⁽⁵⁾.

(1)- جلال الدين الرومي، مشنوي، ج: 01، تر: كفاي، ص: 44.

(2)- المرجع نفسه، ص: 350.

(3)- جلال الدين الرومي <http://ar.wikipedia.org/wiki>

(4)- جلال الدين الرومي بين الشعراء الأكثر شعبية في الولايات المتحدة، هوارد سينكوتا، المراسل الخاص لموقع يو إس إنفو،

<http://usinfo.state.gov>

(5)- جلال الدين الرومي يغزو أميركا بروائعه الأدبية، من ستيف هولغيت، المراسل الخاص لنشرة

واشنطن. <http://usinfo.state.gov/arabic>

المولوية في عيون السلطة

كانت المولوية تتكفل بتقليد السلطان سيفه عند جلوسه على العرش، وانتسب إليها الكثير من الأمراء، وظلت هذه الفرقة محلّ إجلال وتقدير طيلة العهد العثمانيّ، فكانت مدينة قونية في تركيا المقرّ الأول للطريقة، ومنها انبثقت التكايا (الزوايا) التي هي بمثابة فروع للمركز وصار السلاطين والأمراء هم الذين يبنون التكايا منذ القرن العاشر الهجري، وفي عهد السلطان سليم الثالث شهدت الطريقة أوج مجدها وانتشارها.

لم تكن الطريقة في بداية حياة الرومي مركزية تماماً، فهناك المقر في قونية وله فروع من التكايا في المناطق الأخرى، ولم تكن الطريقة المولوية تميز بين الأديان والطوائف، بل ترفض التعصب وتنبذه، وكان أعضاؤها ينطلقون في جماعات إلى القرى، لمساعدة الفقراء، وإقامة حفلات السماع التي تعزي القلوب الحزينة.

وبدءاً من القرن 10هـ/16م، تغيرت الطريقة فأصبح التنظيم مركزياً، وتولت الأوقاف تنظيمه، والإشراف عليه وضبط الهبات والأعطيات له، مما أفقده طابعه الشعبي، وصار أرسطقراطياً، يبتعد شيئاً فشيئاً عن روح مؤسسه جلال الدين الرومي.

ويبدو أن خوف السلاطين العثمانيين من مواقف بعض الفرق الصوفية جعلهم يدعمون الطريقة المولوية في مواجهة الحركات والفرق الأخرى، ومن هنا أصبحت هذه الطريقة في القرن الثامن عشر جزءاً من مؤسسات الدولة العثمانية إلى أن ألغاه كمال أتاتورك في 13 ديسمبر 1925، أصدر العسكر رفاق كمال مصطفى أتاتورك، الذين أطاحوا بالإمبراطورية العثمانية، القانون رقم 677، عندها تحوّل مركز المولوية إلى حلب في سوريا، واستولت الأوقاف التركية على ممتلكاتها، وتحولت التكايا إلى متاحف⁽¹⁾.

وكان هذا القانون يقضي في مادته الأولى بإغلاق كل تكيّة وزاوية فوق أراضي الجمهورية التركية، سواء كانت وقفاً، أو ملكاً خاصاً، أو مؤسسة تحت أيّ مسمى، مع إلغاء كلّ الألقاب التي ترتبط بهذه

(1) - جلال الدين الرومي، رشيد يلوح، صحيفة التجديد المغربية العدد 1439 - 4 . يوليو

<http://www.ushaaqallah.com/category/10085.2006>

الأماكن الدينية كالشيخ، والدرويش، والإمام، والصدّيق، والأمير، والخليفة، وإغلاق مقابر كلّ السلاطين والدراويش، وإلغاء مهنة حرّاس المقابر، بل تحريم ارتداء أزياء لها رموز دينية، والإقرار بالحبس لفترة لا تقلّ عن ثلاثة شهور وغرامة لا تقلّ عن 50 ليرة تركية لمن يخلّ بأيّ ممّا سبق. وبعد نحو ربع قرن من الحظر، أقنعت حفنة من الدراويش الحكومة المحلية في قونية أنّه لن يكون هناك أيّ ضرر لتقديم رقصة "الدوران" كنوع من التقليد التاريخي، في الثقافة التركية الجديدة. وفي عام 1964 دعت منظمة اليونسكو الموليّة إلى باريس لتبدأ أوّل رحلة أوروبية لهذا الطقس الساحر⁽¹⁾.

أهم الكتابات حول الرومي:

- من بين أهم الكتابات التي تناولت حياة الرومي، ما كتبه عنه ابنه سلطان ولد بعنوان "ولد نامه".
- كتاب "مناقب مولانا جلال الدين" تأليف أحد مريديه واسمه سيبه سالار (ت1312م)، والذي كان من المقربين لدى الرومي، وصحبه لمدة أربعين سنة.
- كتاب "مناقب العارفين" لأحمد أفلاكي وهو تلميذ الشيخ الصوفي أولو عارف جلبي حفيد جلال الدين الرومي، والذي ألفه بأمر منه وبدأه سنة 1318م، وكان أفلاكي من علماء الفلك، وهو يهتم بالمناقب أكثر من الحقائق العلمية، ويحفل بصروب الخرافات والأساطير⁽²⁾.
- ومن كتابات المتأخرين، كتاب "نفحات الأنس" للشاعر المتصوف عبد الرحمن الجامي، كتاب "تذكرة الشعراء" للمتصوف دولت شاه.
- ولقد كان محمد اقبال اهتمام خاص بالرومي شاعرا ومتصوفا، في كتابه "جاويد نامه" الذي كان حول الرومي، واستخدم فيه صيغة "رحلة السماء في حضرة القائد الرّوحي"، وإن كان من أصعب أعماله إلا أنه من أروعها، فهو نتاج خبرته في الحب التي تتضح في رحلة السماء التي قام بها حبيب الله ﷺ، وقد عبّر الرومي عنه قائلا: "الحب هو المعراج الى سطح أمير الجمال، وقرأ قصة المعراج من هذا الحبيب⁽³⁾".

(1) - جلال الدين الرومي. الدرويش الشاعر. أشرف أبو اليزيد نقلا عن مجلة "العربي" نوفمبر 2007، عدد 588.

(2) - إحسان ملائكة، مرجع سابق، ص: 68.

(3) - أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص: 249.

وهناك أيضا أنا ماري شيمل (1922-2003م)، وهي مستشقة ألمانية، واستاذة للثقافات الإسلامية والهندية في جامعتي هارفرد، ولها العديد من المؤلفات والترجمات عن اللغات الشرقية، وهي نموذج بارز للباحثين الذين وقفوا على الاسهامات التي قدمتها الحضارة الإسلامية التي قدمتها للإنسانية، تميزت الباحثة عن باقي المستشرقين الالمان أنها نجحت في ادراك الكثير من الأهداف السامية للبحث العلمي وركزت على الخلفية الدينية التي تعتمد على الحب والرغبة في العمل والعلم، واشتهرت بعميدة الاستسراق الألماني، ولها الفصل في دراسة التصوف والتراث الروحي للإسلام وعلاقته بالمسيحية، وتقديم الادب الإسلامي بلغاته الست: العربية، الفارسية، التركية، الأوردوية، السندية، البنجابية، والسرايكية⁽¹⁾، مع تقديم وشرح وتبسيط لأعمق معاني التصوف في سهولة، ونجحت في ذلك من خلال المقاربات المستمرة التي تعقدها بين الإرث الروحي والإسلامي والارث المسيحي الغربي⁽²⁾.

وخصص البروفيسور فكتور الكك عددا خاصا من مجلة الدراسات الأدبية، العدد 41-42 ربيع/ صيف 2003م مقالات علمية بالعربية والفارسية، وترجمات لشعر الرومي، تستمل على ترجمات شعرية مقفأة من المثنوي والديوان⁽³⁾.

ملاحظات حول الرومي:

يذكر أن ابن بطوطة كان في رحلته قد مرّ بمدينة قونية بعد نحو ستين سنة من وفاة الرومي، وكتب عنه قائلا: "وبهذه المدينة تربة الشيخ الامام الصالح القطب جلال الدين المعروف بمولانا، وكان كبير القدر، وبارض الروم ينتمون اليه ويعرفون باسمه فيقال لهم الجلالية... وعلى تربته زاوية عظيمة فيها للوارد، يذكر أنه كان في ابتداء امره فقيها مدرسا يجتمع اليه الطلبة بمدرسته بقونية، فدخل يوما الى المدرسة رجل يبيع الحلوى على رأسه طبق منها، وهي مقطعة يبيع القطعة منها بفلس، فلما أتى مجلس التدريس قال له الشيخ "هات طبقك"، فأخذ الحلواني قطعة منه وأعطاهم للشيخ فأخذها الشيخ بيده وأكلها، فخرج الحلواني، ولم يطعه أحدا سوى الشيخ، فخرج الشيخ في اتباعه وترك التدريس، فأبطل على الطلبة، وطال انتظارهم إياه، فخرجوا في طلبه فلم يعرفوا له مستقرا، ثم إنه عاد اليهم بعد أعوام، وصار لا ينطق الا

(1) - أنا ماري، الجميل والمقدس، تر: عقيل عبدان، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط: 01، 2008م، ص: 162.

(2) - ينظر: أنا ماري شيمل، روعي أنثى - الأثنوية في الإسلام-، تر: لميس فايد، ط: 01، 2016م، ص: 07.

(3) - فرانكلين د. لويس، مرجع سابق، ص: 39.

بالشعر الفارسي المتعلق "المزدوج" الذي لا يفهم، فكان الطلبة يتبعونه ويكتبون ما يصدر عنه من ذلك الشعر، وألفوا منه كتابا سموه "المثنوي"، وأهل تلك البلاط يعظمون ذلك الكتاب ويعتبرونه كلامه، ويعلمونه ويقرؤونه بزواياهم في ليالي الجمعات"⁽¹⁾.

كما وجدت أفكاره سبيلا الى أعلام الفكر الإسلامي الحديث، فنجد الشاعر الهندي محمد اقبال الذي كان له دور مهم في وضع الأسس الروحية لدولة باكستان، وهو الذي اعترف في مواضع كثيرة بفضل الرومي عليه في بناء فلسفته، وفي مقدمته منظومته الفارسية "أسرار خودي" أو "اسرار الذات"، وهو الذي تحول فيها من العشق الصوفي الى عشق للأمل والمثل العليا، وجعل من فلسفته تقوم على إيجابية روحية تؤمن بالحياة، وتحاجم السلبية التي قال بها بعض المتصوفة المسلمين⁽²⁾.

- أما المستشرق الإنجليزي نيكلسون، وهو الذي خص الرومي بأكثر من ثلاثين عاما من عمره في دراسة اعمال وترجمتها والتعليق عليها، فيقول عنه: "وإلا فأين لنا أن نرى صورة شاملة للوجود بأكمله منطلقا أمامنا خلال الزمن، مستمرة الى الابد؟، إن هذا الشعر الى جانب طابعه الصوفي قد انطوى على ثروة من السخرية والتهكم، والمواقف التي تثير الرثاء، وصورة رسمته يد صناع ما مست شيئا الا كشفت حقيقة جوهره"⁽³⁾، ويضيف قائلا عن التبريزي في ترجمته الإنجليزية لمختارات من "ديوان شمس تبريز" "بأنه شخصية غامضة بلباس أسود خشن، تصوى لحظة قصيرة على مسرح الحياة ثم تختفي فجأة وفي سرعة فائقة"، وعن الرومي من خلال ترجمته للمثنوي: "كان أحدا ما أميًّا، ولكنه امتاز بحماس روحي شديد، مصدره الفكرة التي استولت عليه فجعلته يتخيل أنه مبعوث العناية الإلهية"⁽⁴⁾.

(1) - جلال الدين الرومي، مثنوي، ج: 01، ترجمة: الكفافي، ص: 08.

(2) - المصدر نفسه، ص: 42.

(3) - المصدر نفسه، ص: 43.

(4) - ينظر: ادوارد جرا نفيل براون، تاريخ الادب في إيران، ج: 02، ترجمة: إبراهيم الشواربي، مصر، 1953م، ص: 655-656.

تأثر جلال الدين بأساتذته في التصوف:

جلال الدين الرومي والسلطة:

بعد أن أخضع المغول البلاد الإسلامية في الشرق لحكمهم ونفوذهم، وحمل الصوفية على عاتقهم تحويل هؤلاء الغزاة الوثنيين الى الإسلام، وما ساعدهم على ذلك أن المغول كانوا يحترمون الصوفية ولا يتعرضون لهم الا إذا أبدى الصوفية مقاومة اتجاهاهم، ولربما كانت هذه السياسة قد انتهجها المغول لعلمهم أن هؤلاء لهم اتباع كثيرين، ولكيلا يتعرض حكمهم للمقاومة من قبل الصوفية واتباعهم فلم يتعرضوا لهم⁽¹⁾، ولم يكن لجلال الدين الرومي أي معارضة للمغول لأنه اعتقد أن استيلاء المغول على الأناضول هي نتيجة لإرادة الله⁽²⁾.

لقد كانت علاقة بهاء الدين ولد جيدة مع السلاجقة في قونية، مما جعل السلطان كيقيباد يدعوه الى قونية باحترام كبير، مقدما له منزلا ليعيش فيه، وكان بهاء الدين يخاطبه بـ "الملك"، ويذكر أنه قال له مرة: "نحن الاثنين سلطانان، لكن سلطانك يدوم ما دامت مفتوح العينين، وسلطاني سيبدأ متى أغمضت عيني إلى الأبد"⁽³⁾.

وعند قدوم بها الدين الى قونية كان السلطان السلجوقي علاء الدين كيقيباد قد تقدم لاستقباله يرافقه الادباء وأصحاب الاعلام، وأهل قونية جميعا، وطلب منه الإقامة في ردهة القصر، لكنه رفض ذلك مشيرا الى أن المدرسة كانت المكان المناسب لإقامة علماء الدين، مثلما كان الخانقاه مناسبة لشيوخ التصوف، وهكذا نزل بهاء الدين في مدرسة التتيا أو التون أبا، وهي المدرسة الوحيدة الموجودة عندئذ في قونية⁽⁴⁾.

- الرومي واللغة العربية:

بسبب انتماء مولانا إلى الحضارة الإسلامية فإنه يرى اللغة العربية لغته الحضارية رغم أن لغته الأدبية فارسية. وحاول بلورة ذلك الانتماء في نثر عربي وشعر عربي نجده في آثاره المختلفة، مما جعله يعطي قيمة ثقافية تبرز بين أعظم لغتين في الحضارة الإسلامية: العربية والفارسية، وكتب باللغة الفارسية لغة أمّا، وكتب

(1) - رجب محمد عبد الحليم، انتشار الإسلام بين المغول، ص: 85.

(2) - القونوي، المهول من نبأ من خدم المغول، ص: 57.

(3) - فرانكلين د. لويس، المرجع السابق، ص: 180-181.

(4) - المرجع نفسه، ص: 183.

وحادث بالعربية لغة أجنبية⁽¹⁾، وليس من الغريب أن ينشد شاعر في مستوى الرومي أشعاراً باللغة العربية، لمعرفة القرآن وفهمه معانيه؛ بحيث درس القرآن الكريم وتفسيره عند كبار المشايخ، وأيضاً كان لديه العلم بالأحاديث النبوية.

إنّ نثر جلال الدين نثر عربيّ فصيح، سليم العبارة، موسيقيّ الجرس، عميق المعنى⁽²⁾؛ ومعانيه العميقة ومدى رقة كلامه وسحر بيانه، يرفع القارئ ومستمتع كلامه إلى عالم آخر. وخلاصة القول إننا نجد رصانة في التعبير، وصحة في اللغة، لا نلقاها في شعره العربي⁽³⁾، وقد أدخل الرومي ضمن نطاق أضخم أعماله الشعرية "المثنوي" و"ديوان شمس التبريزي" بيتاً أو أبياتاً باللغة العربية. وأمّا المقطوعات العربية التي نظمها مولانا غزلاً فهي أكثر من ألف بيت. ولم يتناول أحد هذه الأشعار شرحاً أو نقداً⁽⁴⁾.

ويعود السبب الذي كان جعل جلال الدين الرومي ينظم الأشعار بالعربية، فإننا لا نعرف شيئاً عن قصده من نظم هذه الأبيات بالعربية بالتحديد؛ لأنّه لم يشر هو، ولا مريدوه ولا أحد من شراح المثنوي أو ديوان شمس الدين التبريزي إلى هذا الموضوع. لهذا لسنا ندري هل قصد شاعرنا أن تُدوّن عنه هذه الغزليات العربية، وهل أخذها مأخذ الجدّ، أم أنّه نظمها ليتزّم بها أتباعه ممن كانوا لا يحسنون الفارسية، وفي الوقت ذاته، لا يتقنون العربية الفصحى⁽⁵⁾، ويشير فرانكلين إلى أن إنشاءات الرومي الشعرية الكثيرة بالعربية تظهر أن هذه اللغة كانت مهمة لديه، وأنه كان صليحاً فيها، بالرغم من أن علماء الادب العرب لا يرون اسهاماته متممة للتقليد العربي في الرسائل، وأيا كان فان اللغة العربية بعد عسرات الالاف من الابيات التي نظمها بالفارسية عي اللغة الأجنبية الرئيسية لدى الرومي، وبصرف النظر عن الاقتباسات المتكررة من آيات القرآن والأحاديث أو اعادة الصياغة لأجزاء منهما⁽⁶⁾.

وحسب إحصاء فرانكلين للأبيات الغزلية التي نظمها الرومي باللغة العربية أنها فاقت الخمسين بيتاً، بالإضافة إلى خمسين غزلية ملمعة أخرى، تتضمن تقريباً أعداداً متساوية من الابيات بالفارسية والعربية،

(1) - فرانكلين د. لويس، المرجع السابق، ص: 37.

(2) - محمد عبد السلام كفافي، جلال الدين الرومي في حياته وشعره، ص 480

(3) - المرجع نفسه، ص: 480.

(4) - فرح ناز رفعت جو، جلال الدين الرومي وآثاره المنشورة بالعربية، مجلة ثقافتنا، العدد: 16، ص: 114

(5) - الكفافي، حياة جلال الدين الرومي في حياته وشعره، ص: 478.

(6) - فرانكلين د. لويس، مرجع سابق، ص: 37.

والملمعات أحيانا تنظم على نحو يكون فيه صدر كل بيت بالفارسية وعجزه بالعربية، وأحيانا أخرى تتبادل الابيات اللغات، ببيت أو بيتين بالعربية، وأحيانا أخرى يليها بيت أو بيتان بالفارسية، وأحيانا تبدأ الغزلية بستة ابيات أو سبعة بلغة، يليها تقريبا العدد نفسه من الابيات باللغة الأخرى⁽¹⁾.

وفاته

في أيام خريف سنة 672هـ/1273م، بدأ الرومي يضعف شيئا فشيئا، وقد يئس الأطباء من تشخيص مرضه، بعد ان وجدوا ماء في جنبه، وضعف عام ايضا، ومن ملازميه نجد صديقه الطبيب اكمل الدين الطبيب، الى جانب الكثير من اصدقاءه ومريديه الذين كانوا ملتزمين بزيارته، وجاء في كتاب أنا ماري شميل عند حديثها عن وفاته قائلة: "استبد الخوف باهل قونية الأيام الأولى من جمادى الآخرة سنة 672هـ/ النصف الأول من ديسمبر سنة 1273م، وعلى امتداد أيام وأيام، ظلت الارض تهتز وترتجف، وكات مولانا جلال الدين الرومي يشعر بالضعف والانهك، وأخيرا أعلن "الأرض جائعة وعلى نحو سريع ستأخذ لقمة دسمة، ثم تهدأ"، تضاعف مرضه، لكنه عزى أصدقاءه الذين أحاطوا به ببعض الأشعار"، وكان مريدوه المتحلقون حوله يعزونه بأشعاره عن العشاق الذين يموتون على وعي:

يموتون أما المعشوق وكأثم السكر

وقليلا قليلا يذوبون في رحمة الحق الأبدية

أيتها الطيور وأنتم الآن منفصلون عن أقفاصكم

أظهروا وجوهكم وقولوا أين نبتم؟

ويا من ولدتم عندما وصلتكم الى الموت

هذا هو الميلاد الثاني ألا فلتولدوا فلتولدوا.

وبذلك كانت وفاته يوم الأحد 5 من جمادى الآخرة 672 هـ / 17 من ديسمبر 1273م عند الغروب، عن عمر بلغ نحو سبعين عامًا، وحضر دفنه كل الجاليات في المنطقة، المسيحيون واليهود، كل حسب شعيرته، وعند انقضاء صلاة الجنازة، استمر في السماع والموسيقى لساعات وساعات.

(1) - فرانكلين لويس، مرجع سابق، ص: 37-38.

وضريحه معروف في "قونية" في تلك التكية التي أنشأها لتكون بيتاً للصوفية، والتي تُعدّ من أجلّ العمائر الإسلامية وأكثرها روعة وبهاء بنقوشها البديعة وزخارفها المتقنة، وثرّيّاها الثمينة، وطُرُزها الأنيقة. وبالرغم من أن الرومي لم يرد بناء معقداً فوق قبره بل أثر كغيره من الدراويش، أن تلامس الشمس والمطر تراب قبره، فإن الأثرياء من المعجبين به بنوا حالا قبة ضخمة فوق قبره، تعرف بـ "القبة الخضراء" أو بالفارسية "بيل قبه" ومركز المجمع الذي يصم زاوية كاملة من حجرات ومطبخ واسع، ومكتبة، وتصم هذه القبة أيضاً أفرا أسرته وأحبته الأكثر إخلاصاً، ونص على تابوته بعض أبياته، وكلمات عربية، ويغطي التواييت أغطية مخملية سوداء ذات تطريز مذهب.

وقد ظهر على ضريح الرومي بيت من الشعر يخاطب به جلال الدين زوّاره قائلاً:

"بعد أزوفات تربت مادر زميني مجوى درسینهای مردم عارف مزارماست"

ومعناه:

يا من تبحث عن مرقدنا بعد شدّ الرحال قبرنا يا هذا في صدور العارفين من الرجال

قطوف من أشعار الرومي:

يقول جلال الدين الرومي بترجمة الدكتور شتا:

- عندما تخطو خطوة واحدة دون احتياط، فإنّ لبنك ينقلب إلى دم من تحبّط.
- ولقد خطا آدم خطوة واحدة في هوى النفس، فصار فراق الجنة طوقاً في عنقه.
- وإنما تنبغي الخلوة عن الأغيار لا عن الحبيب، فالفراء من أجل الشتاء لا من أجل البيع.
- فالعقل مع عقل آخر يتضاعف، ومن ثمّ يزداد النور، ويتّضح الطريق.
- والنفس مع نفس أخرى تصير ضاحكة، فتدلهّم الظلمة ويختفي الطريق.
- إنّ الآفة الموجودة في الهوى وفي الشهوة، وإلاّ فإنّ ذلك المكان شراب سائغ للشاربين.
- فلتغلق هذا الفم (الجسديّ) لتبصر العيان، فإنّ الحلق والفم كمّامتان أمام ذلك العالم.
- ويا أيّها الفم، إنّك في حدّ ذاتك في فوهة للجحيم، ويا أيّها العالم إنّك على مثال البرزخ.

- والنور الباقي (موجود) إلى جوار الدنيا الدنيّة، واللبن الصافي موجود إلى جوار أنهار الدم.

- إلى السوق كلنا جاء من أرحام أمهاتنا كي نشترى غطاء ثم نعود لقبورنا.

وينقل وتعقيب الدكتور محمود إيرول كيليتش رئيس متحف الفن التركي والإسلامي، يقول جلال

الدين:

(أرى أنّ أحد طرفي إبرة البوصلة ثابت، بينما الطرف الآخر لإبرة البوصلة يدور ما بين اثنتين

وسبعين أمة).

أي أنّه يقول إذا كان طرفا الإبرة ثابتين فإنّه لن يدور ليستمتع بهاء العالم وجماله، وهذا لا يتطلّب

أن تكون مسلماً أو مسيحياً، امرأة أو رجلاً، ذا بشرة سوداء أو بيضاء أو صفراء، فكونك إنساناً يعني أن

تشارك الآخرين، والله سبحانه وتعالى يقول في القرآن الكريم ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾⁽¹⁾، وهذا

لا يعني أنه خلق المسلم وحسب في أكمل صورة، بل خلق الإنسان كافة، ﴿وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾⁽²⁾

كما قال عز وجل، فالإنسان بقدر ما هو ماديّ بقدر ما هو روحانيّ، لأنّ فيه من روح الله سبحانه

وتعالى، وهذا التناقض بين الماديّة والروحانيّة هو الاختبار الحقيقي للبشر طوال حياتهم. فطبيعته الروحانية

تريد أن تسمو به للأعلى، بينما تشدّه نوازعه الدنيويّة للأسفل. من هنا وضع مولانا أصبعه على عنصر

الكونيّة، فقد سما بروحه على جسده، لذلك تحدّث دوماً عن الاتحاد والتوحد، ورأى أنّ الشعر يوجز ما

يعسر على النثر، بل إنّ يقول: "إنّ موضعاً تكتب عنه في النثر خمسين مجلداً قد يوجزه الشعر في بيتين،

لأنّ الشعر مكنى الرمز".

تألّم جلال الدين الرومي كثيراً لاختفاء شيخه الشمس التبريزي، فبكى من عمق نفسه الحزينة وكتب

قصيدة لاهبة مليئة بالحزن اللاعج الدفين والغزل الديني العميق؛ ومنها هذه الأبيات:

أصغ كيف الناي يروي باشتياق إنّ يشكو تباريح الفراق

ضحّ مذ أبعدت عن غابي الحبيب من أنيني كلّ إنسان أريب

(1) - سورة: التين، الآية: 04.

(2) - سورة: السجدة، الآية 9.

هات لي قلباً تشظّي في الفراق	كي له أعرض دنيا الاشتياق
من تناءى نازحاً عن أهله	لم يزل يرجو الهنا في وصله
من بكائي في النوادي كم غدا	من طروب أو كئيب لي صدى
كلّ صبّ هائم بي ما درى	أيّ سرّ في كياني استرا
إنّ سرّي عن أنيني ما نأى	ما وعى سمعي وطرفي ما رأى
لا حجاب بين روحي والبدن	فهما إلفان عاشا في وطن
واستتار الروح عن وعي البشر	منهج قد حُطّ في لوح القدر
ليس صوت الناي ريحاً، بل لهب	عدم من فاته ذاك النشب
فأنين الناي من لفح الغرام	والتهاب الكأس من وحي الهيام

خلاصة الفصل:

جلال الدين الرومي لم يكن صوفيا أو فيلسوفا فحسب، وانام كان حكيما عمليا، أقبل على الحياة وتفاعل معها، ودعا للعمل فيها، وهو بإجماع الدارسين لأعماله من الشرق والغرب، يعدّ بلا شك أعظم شعراء الصوفية في كل زمان ومكان، وواحدا من شعراء الإنسانية.

- حظي الرومي بمكانة متميزة في الفكر الإنساني عموما، والفكر الصوفي خاصة، تمثل محفزا هاما يشجع على العودة اليه، والوقوف على أسباب التميز، والعوامل الأساسية التي خلدت ذكره، وجعلت منه علما بارزا للناس في كل زمان؛ بحيث يعدّ أحد أعمدة شعراء التصوف الفارسي الإسلامي.

- كل من بهاء الدين ولد وبرهان المحقق وشمس التبريزي كان لهم التأثير المباشر على الحضور المتشخص في حياة الرومي، وتعدد اهتماماته بين دراسة الكثير من العلوم كالفقه والتفسير والتصوف والادب، وتعد لحظة لقاءه بشمس التبريزي لحظة تغير وتحول تاريخية في حياة الرومي وهو الذي أشعل نيران الحب في صدره وألهب لهيبها فيه.

- اتبع جلال الدين الرومي مبادئ التعليم الإسلامي، فكان منهجه في التصوف يميل إلى الوجد والحب، وجعل منه وسيلة للوصول الى الحب الالهي، ومنبع لفقه الرفيع، وفكره الصوفي مزيج بين الفلسفة والحكمة العملية.

- دعا جلال الدين الرومي الى عدم الاعتماد الكلي على العقل؛ أي لا يمكن الاكتفاء به فقط، ولا ينبغي التوقف عنده.

- استعمل جلال الدين الرقص والسماع والموسيقى والذكر كسبيل للوصول إلى الله تعالى، فالموسيقى الروحية بالنسبة له تساعد المريد على التعرف على الله والتعلق به، عن طريق عقد حلقات للسماع، ينشطها رقص الدراويس داخل "تيكة"، وهو تجربة كونية عبر عنه الرومي نفسه بقوله: "هناك طرق عديدة تؤدي الى الله وقد اخترت طريقة الرقص والموسيقى".

- المصطلحات الصوفية عند "جلال الدين الرومي" تتداخل وتتماهى معانيها في الكثير من المواضع، ولكن هذا لا يعني أن مصطلح واحد فالاختلاف القائم بينها يتباين من واحد إلى آخر، ولكلّ درجته؛ كالسكر والصحو، الاستغراق، الفناء والبقاء، الخلوة والجلوة وغيرها..

- تضمنت هذه المدونة الكثير من العبارات الصوفية التي تتوزع بين ثناياها، حاملة في صلبها حكمًا وأسراراً روحية ورومانية، تهذب النفس البشرية وتعمل على تنقيتها من الشوائب، وترقيتها في المراتب.
- مفردات الرموز الصوفية جاءت في "كتاب فيه ما فيه" تتشابه مع الرموز السائدة في العصور العربية كالخمرة، والمرأة وغيرها من الرموز الدائعة، ولكن هذا لا يعني أن لها نفس الدلالة، ففي الفكر الصوفي وعند "جلال الدين الرومي" بوجه خاص، أصبحت لها دلالتها الروحية، فالمتصوفة استطاعوا أن يتعالوا بمعاني مصطلحات فوق اللغة المعروفة المتداولة، ذلك أنهم لم يجدوا لغة أخرى مساعدة، لأن الحقيقة يُتماهى معها ولا يُستطاع التعبير عنها بلغة بشرية
- تجاوز تأثير الرومي الشرق، ويشمل الأوساط الأوروبية والأمريكية لاسيما بين المفكرين والادباء والفلاسفة، فكثير من أفكاره كانت ولا زالت تظهر من خلالها إبداعاتهم.

يبحث هذا الفصل في معنى التصوف وقدرته على توليد روحانية تتجاوز العقل الأدائي، والعلمانية الصارمة من أجل بيان تقاطعات التصوف مع بعض إشكالات ما بعد الحداثة، ومن خلال التحليل المقارن بين المنظومة الصوفية والأطر الفلسفية لما بعد الحداثة، تم استحضار المقاربة المفاهيمية لما بعد الحداثة مقابل المقامات والأحوال الصوفية، والاستدلال على أن التصوف كنظرة متجددة يمكنها المقاومة، بل التجاوز نحو آفاق عجزت عن أدائها وتحقيقها الحداثة وما بعدها، نبحث من خلال فصلنا هذا في انبثاق المعنى ابتداء والمنظور الكلي للنظام المعرفي الصوفي انتهاء، وفيما يلي الهيكل الخاصة بهذا الفصل:

الفصل الثالث:

ما بعد الحداثة والرؤية الكونية الصوفية

المبحث الأول: أثر ما بعد الحداثة في الفكر الديني والروحي.

المبحث الثاني: انبثاق المعنى والرمز في التصوف الإسلامي.

المبحث الثالث: المنظور الكلي في النظام المعرفي الصوفي.

المبحث الرابع: مشكلات التصوف الإسلامي ما بعد حداثة.

المبحث الخامس: نماذج من المشاريع الصوفية الكبرى.

المبحث الأول: أثر ما بعد الحداثة في الفكر الديني والروحي

يقدم هذا المبحث معنى مركزيًا يتعلق بكيفية قرع فكر ما بعد الحداثة أسس العلموية، أو العلمانية بصيغتها الحداثية، وفي أثر هذا النقد على قراءة التراث الصوفي، وبخاصة تصوف جلال الدين الرومي الذي سنعيد قراءته من داخل أفق ما بعد حداثي. فالمداخل هنا مزدوجة؛ معرفية-أيديولوجية، وتتمثل في نقد نزعة الحياد العلمي والمرجعيات الكبرى، ومنهجية-تأويلية لإعادة تأويل النص الصوفي خارج سقف المقاربات الحداثوية.

المطلب الأول: نقد ما بعد الحداثة للأسس العلموية.

يجدر بنا أن نقدّم تعريفًا سريعًا لما بعد الحداثة، ومع التركيز على السياق العربي فإنه يُنظر إلى ما بعد الحداثة كحقل نقدي يهاجم السرديات الكبرى، أو ما يدعوه البعض بالاستحالات الشاملة للمعرفة والتقدم⁽¹⁾، ويشكك في ادعاء الموضوعية الحيادية للعلم، ويعلي من شأن الاختلافات المحلية والسرديات الهامشية. وحين نركز على مضامين نقد ما بعد الحداثة للعلموية، فإن النقد يتمحور حول نقاط أساسية، وهي أساسًا تفكيك افتراضات العقلانية المطلقة، ورفض الحاكمية الأحادية للمعرفة العلمية على الحقائق الاجتماعية والروحانية، وإظهار العلاقات السلطوية بين المعرفة والسلطة كما ينحو إلى ذلك ميشال فوكو⁽²⁾. بهذا المعنى يصبح المدّعي بالحياد العلمي ليس محايدًا، بل محمولًا على شبكة علاقات قيمية/سلطوية، أما خصوصية الخطاب العربي، فيوجد تزاوج بين نقد ما بعد الحداثة ونقد الحداثة العربية العلمانية التقليدية⁽³⁾، حيث يركّز النقاد العرب⁽⁴⁾ على سياسات التبنّي الحداثي وآثاره الحضارية والثقافية في السياق العربي-الإسلامي.

(1)- محمد بن لافي الشمري، مفهوم ما بعد الحداثة عند النقاد الغربيين والعرب دراسة مقارنة، حوليات آداب عين شمس، القاهرة، مصر، المجلد 46، العدد 3، سبتمبر 2018، الصفحات 476-459.

(2)- ناصر بن عبد الله القفاري، الحداثة مفهومها ونشأتها وأصولها وأثرها على العالم الإسلامي، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، مصر، المجلد 49، العدد 2، يناير 2024، ص 1146-1166.

(3)- على سبيل الذكر والتمثيل نشير إلى (قراءات طه عبد الرحمن، والمسيري، والجابري).

(4)- لعور نجاح، النقد الائتماني للعلمانية عند طه عبد الرحمن، أشرف: الشريف طاووا، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة 2 عبد الحميد مهري، المجلد 9، العدد 8، ص 144-166، جويلية 2018.

آليات نقد النزعة العلمية ما بعد حداثية.

أبرز الآليات لتقويض ما بعد الحداثة في اتجاهها العلمي يكون من خلال:

أولاً: التشكيك في الحياد المعرفي⁽¹⁾: إبراز أن العلوم الاجتماعية أحياناً العلوم الطبيعية حين تُوظف سياسياً فإنها تحمل مقولات أيديولوجية وثقافية مسبقة.

ومعنى هذا أن العلمية تفترض أن المعرفة العلمية محايدة وموضوعية بالكامل، لا تتأثر بالأيديولوجيا ولا بالسياقات الثقافية. لكن ما بعد الحداثة، ومعها العديد من النقاد العرب مثل طه عبد الرحمن وعبد الوهاب المسيري⁽²⁾ تؤكد أن العلوم ليست بريئة؛ فهي تتضمن افتراضات فلسفية وقيمية مسبقة.

فالعلوم الاجتماعية مثلاً لا يمكنها الانفصال عن الثقافة والسياسة، لأنها تنشأ داخل أطر مفاهيمية محددة.

وحتى العلوم الطبيعية حين تُوظف في ميادين عسكرية أو اقتصادية تتحول إلى أداة سلطة وليست مجرد بحث عن الحقيقة.

ثانياً: تفكيك السرد التاريخي الواحد⁽³⁾: رفض سردية التقدم الخطّي التي تقوم عليها العلمية الحداثية.

ومفاده أن العلمية الحداثية بنت نفسها على سردية واحدة؛ أن البشرية تتقدم بخط مستقيم من الجهل إلى العلم، من الخرافة إلى العقلانية، فما بعد الحداثة تكشف أن هذا تصوّر أسطوري⁽⁴⁾، يُقصي تنوع التجارب البشرية ويحتكر الحقيقة في نموذج معرفي واحد.

فالتاريخ ليس خطأً مستقيماً، بل مسارات متعددة متوازية، بعضها بديل عن الآخر، ولا يمكن

(1) - روبير دولييج، النقد بعد الحداثي، مركز نخوض للدراسات والبحوث، 10 أبريل 2025.

(2) - ينظر على سبيل المثال: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، طبعة دار الشروق، 1996، حيث يفكك دعوى الحياد في الخطاب العلمي؛ وكذلك: طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طبعة المركز الثقافي العربي، 2002، الذي يبنه إلى أن ادعاء الحياد هو في ذاته مقولة أيديولوجية.

(3) - محمد بن لافي الشمري، مرجع سابق.

(4) - ينظر على سبيل المثال: ناصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني (سينا للنشر، 1990)، حيث يناقش كيف تتحول السرديات الأحادية إلى أدوات إقصاء؛ وجورج طراييشي، المثقفون العرب والتراث (دار الساقى، 1991)، الذي ينتقد فرضية التطور الخطي على الفكر العربي والإسلامي.

اختزاله في سردية واحدة هي التقدم العلمي الغربي.

ثالثاً: إبراز قوَى السلطة والمعرفة⁽¹⁾: تحليل كيف تستعمل المؤسسات العلمية والإدارية مقاطع العلم لتثبيت وضعيات اجتماعية وسياسية، وهو نهج مستلهم من دراسات فوكو والباحثين العرب الذين استوعبوا هذه الأدوات، وأشاروا إلى أن العلم لا يُنتج في فراغ، بل في مؤسسات جامعات، مراكز أبحاث، مختبرات.. وهي لا شك مرتبطة بالدولة، بالسوق، وبموازن القوى.

فالنقد ما بعد الحداثي⁽²⁾ - خاصة في استلهامه لفوكو - يُظهر أن الخطاب العلمي يُستعمل لتبرير هيمنة سياسية أو اقتصادية. فما يُقال عن الصحة، أو التنمية، أو السلوك الإنساني، ليس بريئاً، بل يعكس بنية قوة، وبالتالي قد يتحول (العلم) إلى أداة لضبط المجتمعات، مثلما حدث في الخطابات الاستعمارية التي استعملت الأنثروبولوجيا لتصنيف الشعوب، أو في خطاب التنمية الذي يشرعن سياسات اقتصادية معينة.

وقد أفرزت حركة النقد لما بعد الحداثة نتائج عديدة على مستوى الميادين العلمية والدينية، ومنها:

هامشية النزعة العلمية في تفسير الدين⁽³⁾: فتذهب تيارات ما بعد الحداثة حسب بعض الرؤى إلى أن الدين ليس ظاهرة يمكن حصرها بمنهج علمي واحد أو إخضاعها لمعيار الحداثة دون فقدان أبعادها اللغوية والرمزية.

فتح المجال لإعادة تأويل التراث⁽⁴⁾: تُجيز القراءة لما بعد حداثية تأويلات محلية، تعددية، وذاتية للتراث الصوفي بعيداً عن محاولات إخضاعه لمعيار المنهج التاريخي-العلمي فقط.

(1) - ناصر بن عبد الله القفاري، المرجع السابق.

(2) - ينظر في هذا الصدد قراءات نحو: فؤاد زكريا، التفكير العلمي (سلسلة عالم المعرفة، 1978)، إذ يلمح إلى هذا البعد حين يناقش علاقة العلم بالمجتمع؛ فيما يتناول كتاب: عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية (المركز العربي للأبحاث، 2012)، يبرز فيه دور المعرفة والمؤسسات في ضبط المجال السياسي والاجتماعي؛ فيما يتطرق في كتابه: حسن حنفي، الدين والثورة في مصر (دار التنوير، 1989)، ويناقش كيف تُستخدم الخطابات (العلمية/الدينية) كآليات للهيمنة.

(3) - محمود حيدر، ما بعد العلمانية مقارنة تحليلية نقدية لمنشأ المفهوم ومآلاته، الطبعة الأولى، المركز الإسلامية للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، 1440هـ - 2019م.

(4) - ناصر بن عبد الله القفاري، مرجع سابق.

ومن المفيد الإشارة إلى إمكانية تطبيق قراءة نقدية مولوية لمولانا جلال الدين الرومي على إكراهات وحدود ما بعد الحداثة، بل وينبغي ذلك لطبيعة شعره ورؤيته الروحية متعددة الطبقات، وتشكلها من رموز وأساطير ولغة استعارية تسمح بنهج ما بعد حداثي يُقَرَّبُ بتعدد القراءات ويعترض على قراءات تطبيعية أو تأريخية أحادية.

يمكن القول إن ما بعد الحداثة لا تعادي العلم كمعرفة تجريبية، لكنها تقوِّض العلموية، التي تجعل من العلم النموذج الأوحده للمعرفة، وذلك عبر:

كشف زيف الحياد الذي تدّعيه.

رفض السردية الكبرى التي تحتكر معنى التقدم.

تحليل الارتباط بين العلم والسلطة في إنتاج وإدارة الحقيقة.

معالم قراءة التصوف بآليات ما بعد الحداثة:

ومن بنود قراءة ما بعد الحداثة للتصوف أن يحقق ما يلي:

أولاً: تفكيك السرد التحديثي حول التصوف كقيم متخلفة/متعصبة⁽¹⁾: لذا فإن القراءة الما بعد حداثية تُعيد تقييم التصوف باعتباره خطاباً معرفياً شعرياً ذا وسائل خاصة للمعرفة epistemes ذو رمزية وجمالية، لا مجرد بقايا قبل-عصرية ينبغي طمرها بالعلمانية.

فالسرديات الحداثية الكلاسيكية - سواء الاستعمارية أو حتى بعض السرديات العربية العلمانية- كانت تنظر للتصوف على أنه بقايا (ماضٍ مظلم)، أو أنه مجرد مظاهر خرافية/لا عقلانية، يجب التخلص منها لصالح خطاب عقلاني علمي أو مدني.

فيما ينبغي لهذه الرؤية أن تُفكَّك، أي يتم الكشف عن تحيزها الحداثي الذي يصنف المعارف وفق معيار (العلم التجريبي) وحده. في المقابل، يُعاد تقييم التصوف باعتباره خطاباً معرفياً قائماً بذاته، له (إبيستمه خاصة episteme) أي جهاز معرفي ورمزي لا يقل شرعية عن غيره.

(1) - محمد بن لافي الشمري، مرجع سابق.

ويستخلص من هذا أن التصوف لا يُقرأ كـ (تخلّف)، بل كـ (نظام معرفة) بديل، يقدم أدواته الخاصة لفهم الإنسان والعالم (مثل الرمز، الذوق، الإشراق).

ثانياً: اعتبار اللغة الشعرية معرفةً وليس مجرد خطاب تعبدي⁽¹⁾: وهذا يغيّر معيار الحكم من معيار تاريخي-علمي إلى معيار فهمي - تأويلي متعدد.

فالحداثة الكلاسيكية كانت ترى الشعر الصوفي مجرد (خطاب تعبدي) جميل أو تعبير وجداني عاطفي، لا يصلح لأن يكون مجالاً للمعرفة. فيما يأتي الموقف ما بعد الحداثي في أفق ما بعد الحداثة، ليقارب اللغة الشعرية نفسها كشكل من أشكال المعرفة، لأنها لا تنقل فقط معنى مباشراً، بل تفتح فضاءات رمزية وتأويلية متجددة.

فشعر جلال الدين الرومي على سبيل المثال ليس مجرد دعاء أو تضرع، بل هو معرفة بلغة رمزية، مثلما الفلسفة معرفة بلغة عقلية، والعلوم معرفة بلغة تجريبية. ومن ثم فالمعيار ليس (التاريخية) أو (العلمية) بل التأويل والتعدد.

ثالثاً: فصل قراءة النص عن مشاريع التحديث السياسي: أي رفض فرض قالب مدني/علمي واحد لتقييم الرومي، والسماح لنصه بإنتاج معانٍ متغيرة بحسب مواقع القارئ/الخطاب. وهذا ما تصدّقه الكثير من القراءات الحداثية العربية، التي كانت تتعامل مع نصوص مثل الرومي إما كرموز للروحانية (الجميلة) التي يمكن استثمارها سياسياً (مثلاً في الخطاب المدني/الإنساني)، أو كتجليات ثقافية (ما قبل مدنية) يجب إزاحتها.

فيما يتجلى الموقف ما بعد الحداثي في رفض هذا التوظيف السياسي الواحد، ويدعو إلى أن تُقرأ نصوص الرومي في استقلالها، بحيث تكون مفتوحة على تعدد المعاني، فالنص ليس ملكاً لإطار سياسي واحد (ليبرالي، علماني، أو حتى ديني رسمي)، بل هو فضاء لإنتاج معانٍ تتغير بحسب القراء والخطابات.

(1) - سمير أرشدي، رسول الشعر العرفاني جلال الدين الرومي، مراجعة: محمود البجالي، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، ديسمبر 2007.

لا يسوغ أن نفرض على الرومي قوالب سياسية جاهزة، بل نسمح لنصوصه أن تُنتج معاني متغيرة؛ قد يقرأها الباحث في الوجود، أو المتصوف الباحث عن الذوق، أو حتى القارئ العادي الباحث عن معنى شخصي.

ويبقى أن لهذه القراءة حدوداً وإشكالات لا بد من اعتبارها، ومن ذلك خطر السقوط في نسبية مفرطة تفقد النص أية قدرة نقدية أو تاريخية. فلا شك أنه مناص من الحاجة إلى توازن⁽¹⁾ بين احترام تعددية التأويل وبين التحقق من السياق التاريخي والاجتماعي لمنع إسقاطات فاحشة.

وكمنهجية مقترحة لدراسة موضوعية⁽²⁾ لتراث المولوي بحيث تتحقق فيها الشروط ما بعد-النصية مع مقارنة نصوصية، أن يتم جمع نصوص المثنوي والقصائد العربية والترجمات النقدية، ثم يتم تطبيق أدوات التفكيك والتحليل الخطابي عليها.

وفي ختام هذا المطلب فإن نقد ما بعد الحداثة للأسس العلمية يفتح نافذة نقدية مهمة لإعادة قراءة التصوف، ليس لإقصاء البعد التاريخي أو العلمي عن النص، بل لإضافة بعدٍ تأويلي يقرأ بتعدد المعارف وصيرورتها، وقراءة جلال الدين الرومي في أفق ما بعد الحداثي تسمح بفهمٍ أوسع لمعنى المعرفة الروحية والبلاغة الشعرية، وتضع أمامنا تحدياً منهجياً وهو كيف نوازن بين الصرامة التاريخية وحرية التأويل؟ الإجابة العملية تكمن في دراسات حالية تجمع بين القراءة النصية الدقيقة، والوعي بالمنظومة المعرفية التي تبلور خطاب العلمية، والاستفادة من التراث النقدي العربي في هذا المجال.

(1) - ينظر: روبير دولييج، مرجع سابق.

(2) - ينظر: سمير أرشدي، مرجع سابق.

المطلب الثاني: تصاعد الحاجة إلى تجربة روحية شخصية

في العقود الأخيرة يلاحظ باحثو الدين والثقافة تزايداً في مطالبة الأفراد بتجارب روحية شخصية⁽¹⁾ بمعنى خبرات مباشرة لا يكتفي أصحابها بالهياكل الطقوسية المؤسسية التقليدية، أو بالتفسير العلمي للإصلاح السياسي للدين. فما أسباب تصاعد هذه الحاجة؟ وما هي تبعاتها المنهجية على دراسة الدين والتصوف؟ وكيف يمكن قراءة ظاهرة الاهتمام بالتجربة الروحية الشخصية عبر أدوات ما بعد الحداثة؟ يفترض اقتراح إطار نظري ومنهجي⁽²⁾ مركب لدراسة نظريات ما بعد الحداثة لنقد السرديات الكبرى والتزام الحياد المعرفي في تفكيك فرضية الموضوعية التي تحكم قراءة التجربة الروحية بوصفها إما متخلفة أو وهمية.

نظرية الخبرة الدينية والتجربة الروحية phenomenology of religion للتركيز على وصف بنيوي للتجربة الروحية أو أي تجربة بشكل مطلق، لا بد من معالجة موضوعات تتعلق بكيف تُحسّ التجربة، وما أدواتها التعبيرية، وما تأثيراتها النفسية والاجتماعية⁽³⁾.

ومن الآليات المفهومة لتصاعد الحاجة إلى تجربة روحية شخصية، حسب نتائج الدراسات المشار إليها ما يلي:

أولاً: تفكك السرديات المؤسسية والحداثيّة: ضعف قدرة السرديات السياسية المعاصرة والعلموية على إشباع معانٍ وجودية لدى الأفراد، فينتقل البحث إلى مستويات خبرية شخصية تُعيد إنتاج معنى موجوديّاً.

فقد قدمت الحداثة سرديات كبرى مثل التقدم العلمي أو التنمية السياسية أو العلمنة، لكنها في السياق العربي والعالمي لم تفلح في إشباع حاجات الإنسان للمعنى والطمأنينة. ومع تصدّع المشاريع السياسية

(1) ينظر: الرؤية الجديدة حول طبيعة الإيمان التي يوجهها الباحث الأمريكي ماثيو ألبرت في كتابه (الجزء الإلهي من الدماغ) الصادر حديثاً بطبعة عربية، من إشارة الكاتبة: لنا عبد الرحمن، التجربة الروحية من منظور علمي، العربي الجديد، العدد 3851، السنة الحادية عشرة، 18 مارس 2025.

(2) المرجع نفسه.

(3) هناء عزت محمد عبد الجواد، نمذجة العلاقات السببية بين الروحانية والدين وإكرام الذات وتقدير الآخرين والضغط المدركة لدى الطلاب المعلمين، جامعة سوهاج، كلية التربية، نوفمبر 2021.

(القومية، الاشتراكية، النيوليبرالية...) وتراجع بريق العلمية التي وعدت بالحلول لكل المعضلات، وجد الأفراد أنفسهم أمام فراغ روحي ومعنوي.

أفرز هذا الفراغ حاجة إلى مصادر بديلة للمعنى، بعيداً عن المؤسسات الرسمية كالجامعات والأحزاب والمساجد بمعناها البيروقراطي، وبعيداً عن التقارير العلمية التي تبدو باردة وجامدة. بالتالي، اتجه كثيرون إلى تجارب ذاتية (تأمل، ذكر، رياضة روحية) تعيد لهم إحساساً بوجودية حيّة.

ثانياً: الاستفادة من العولمة والاختلاط الثقافي⁽¹⁾: وذلك عبر الانفتاح على تقنيات روحانية وطرق تأملية من مصادر متعددة تدفع نحو تحرير الممارسة الدينية من الطقوسية الجامدة والممارسات التراكمية الشخصية.

فقد جعلت العولمة الأفراد أمام تدفق هائل من الموارد الروحية غير التقليدية مثل اليوغا، التأمل، ممارسات الشرق الأقصى، تقاليد أفريقية/لاتينية، وحتى صيغ حديثة للتأمل الرقمي.

وهذا التنوع سمح للأفراد بانتقاء ما يلائمهم شخصياً، وخلق نمطاً من «التركيب الروحي (spiritual bricolage)» حيث يدمج الفرد بين طقس صوفي إسلامي ورياضة هندية وقراءة لنصوص بوذية. فكانت النتيجة في ذلك هو بروز نزعة قوية إلى فردنة التجربة الروحية وتجاوز سلطة التقليد الأحادي.

ثالثاً: أزمت الثقة بالمؤسسات التقليدية⁽²⁾: فقدان الثقة بالمؤسسات الدينية أو السياسية يحفز الأفراد على البحث عن (تجربة مباشرة) أقل وسيطة. ولذا فقد جعل فقدان المصداقية في المؤسسات الدينية الرسمية (المؤسسات الفقهية/الافتائية، أو حتى بعض الطرق الصوفية التقليدية التي انحرفت نحو الشكلائية)، كثيراً من الناس يبحثون عن علاقة مباشرة مع المطلق/المقدس.

(1) - غرس الله عبد الحفيظ، البنية الروحية في المجتمعات العربية والإسلامية، الملتقى الفكري للإبداع، 8-9-2005. [/https://almultaka.org](https://almultaka.org)

(2) - يشير محمد سبيلا في كتابه: مدارات الحداثة (المركز الثقافي العربي، 2005، ص 211-214). إلى أن (التمركز المفرط) للمؤسسات الدينية الرسمية أفرغ التجربة الدينية من بعدها الوجداني، ما ولد أشكالا من البحث الفردي؛ فيما يناقش رضوان السيد أزمة المصداقية التي أصابت المؤسسات الدينية الرسمية بسبب ارتباطها بالسلطة. انظر: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر بيروت: دار الكتاب العربي، 2011، ص 155-160.

وفي هذا الصدد يشير بعض الباحثين⁽¹⁾ إلى تولد أزمة داخل بعض الطرق الصوفية التقليدية، حين تحولت في العصر الحديث إلى طقوس شكلية أو شبكات اجتماعية أقرب إلى الولاء السياسي منه إلى التجربة الروحية الأصيلة، فنتج عن ذلك انصراف كثير من الباحثين عن الروحانية إلى البحث عن تصوف بديل أو ممارسة فردية حرة، وغالبًا يتم استدعاء الرومي وابن عربي كنماذج ملهمة.

فكان البحث عن تجربة شخصية ومباشرة، ولأن ما بعد الحداثة منحت الشرعية لفكرة أن الذات الفردية هي مصدر للتجربة الروحية، وليست مجرد متلقٍ عن مؤسسة أو سلطة⁽²⁾. فنتج عن ذلك أن الفردانية الدينية (Religious Individualism) حفزت على التأمل الذاتي، والممارسات الروحية المختارة (يوغا، تأمل، قراءة صوفية حرة).

وأفرز عن ذلك العودة إلى الذات كسلطة شرعية لتذوق الإيمان، حين تتهاوى مصداقية المؤسسة، تتحول الذات إلى مركز التجربة الدينية. تصبح الخبرة الروحية الشخصية نفسها دليلاً على الشرعية، لا الإقرار المؤسسي.

فالأزمة المزدوجة (في المؤسسات الدينية الرسمية والطرق التقليدية) أدت إلى بحث متزايد عن تجربة روحية شخصية، فخلص عنها تحرر من الوسائط المؤسسية، وتأسيس الذات كمرجع شرعي للتجربة، وفتح أفق لتدين فردي/روحاني يتناسب مع تحولات ما بعد الحداثة.

وهذا البحث عن تجربة روحية شخصية هو محاولة للتحرر من الوسائط (رجال الدين، البيروقراطيات الدينية، الخطابات السياسية المتدثرة بالدين). وهنا تتحقق عودة الذات باعتبارها سلطة شرعية لتذوق الإيمان مباشرة.

(1) - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، دار الساقي، 1990، ص 89-92؛ وإبراهيم بيومي غانم، التصوف والسلطة في مصر الحديثة، مكتبة الإسكندرية، 2006، ص 47-55.

(2) - ينظر: فهمي جدعان، الطريق إلى المستقبل، المؤسسة العربية للدراسات، 2018، ص 268-272. إذ يؤكد أن انسداد قنوات المؤسسات التقليدية دفع الأفراد إلى إعادة اكتشاف التجربة الدينية المباشرة؛ وكذلك في: نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، 1999، ص 33-36.

أثر تصاعد الحاجة إلى الدين والتصوف من زاوية ما بعد حداثية.

إضعاف التبادل الحصري بين المؤسسة والدين⁽¹⁾ ولأن ما بعد الحداثة تعطي أولوية الدين المعاش داخل خبرة الفرد، ما يمكن قراءة جديدة للتصوف كمدخل معرفي-تجريبي لا كمجرد تراث كلامي/فكري. فقبل موجات ما بعد الحداثة، كانت المؤسسات الدينية (المذاهب، الهيئات الفقهية، الطرق الصوفية الرسمية) تمثل الجهة الوحيدة أو الأساسية التي تحدّد كيف يُعاش الدين؛ أي أنها كانت الوسيط الحصري بين الفرد والمقدس.

أما مرحلة ما بعد الحداثة فقد تم قلب هذا الافتراض، وأصبحت الأولوية تعطي لتجربة الفرد اليومية، أو ما يدعى الدين المعاش، وما ستعلق بها من ممارسات يومية، وعادات روحية غير رسمية، بدلاً من الاشتغال الحصري للمؤسسة على تعريف الدين.

فالمواطن أو الباحث الروحي صار يقول: "أنا أعيش ديني بشكل X وذاك X"، مما قد يتضمن ممارسات لا تتقاطع بالضرورة مع صيغ المؤسسة الرسمية، أو قد يتقاطع جزئياً. وهكذا يتحوّل الدين إلى مجال شبكي (شبكات ممارسة ومعنى) بدل أن يكون مملوفاً لهيئة مركزية.

وعلى سبيل المثال فقراءة آيات أو أذكار بعادات منزلية، زيارة مواقع صوفية كخبرة شخصية (ليس بالضرورة تبعية طرائقية رسمية)، قد تعد ممارسات تأملية مُقتبسة من مصادر خارج الإطار التقليدي.

وهنا تنبع أهمية إعادة قراءة التصوف من زاوية جلال الدين الرومي في سبيل إعادة النظر في مقولة (الدين المعاش)، مما يسمح برؤية التصوف ليس كنظام طقوسي/مؤسسي واحد، بل كمجموعة ممارسات معرفية وشعرية تنتج معانٍ في الفعل اليومي للقارئ/الفاعل. ومن خلال ذلك يصبح النص الصوفي قابلاً لإنتاج معانٍ جديدة عبر خبرة القارئ الفردية؛ بهذا ينمو منتج روحي (شخصي) مستند إلى نصوص مثل مثنوي الرومي.

(1) - غرس الله عبد الحفيظ، مرجع سابق.

إعادة تأويل النص الصوفي وصياغته من جديد

تتم إعادة التأويل أو قراءة النص الصوفي بوظائف ومعايير جديدة، ليس فقط كوثيقة تاريخية أو كلامية، بل كنص يولّد خبرة حسية/وجدانية لدى القارئ. وآليات العمل في ذلك هي القراءة السياقية-الشخصية، فالقارئ المعاصر يجري الربط بين بيت شعري عند الرومي وتجربة وجدانية يعيشها الآن كفقد أو عشق أو غير ذلك، وبذلك يتم إغناء النص، فيصبح (نصاً عملياً) يقدم أدوات (رموز، صور، أساليب سرد) لتجارب روحية بديلة.

وهنا يتجلى ما يدعى بالتعدد التأويلي⁽¹⁾، الذي يفيد أنه لا وجود لمعنى واحد؛ والنص يتيح معانٍ متعددة بحسب موقع القارئ التاريخي/الاجتماعي والنفسي. ويحصل (أثرٌ مرئي) ينمو عند بعض دوائر القراء ما يمكن وصفه بـ(منتج روحي شخصي) يعتمد على نصوص صوفية كمحفّزات للتجربة الذاتية (قراءات، جلسات تأملية، تدوينات شخصية عن تجارب مستلهمة من الرومي).

خطر التسطّيح والهيمنة التجارية: ينتبه إلى أن تجربة روحية فردية يمكن تسويقها أو تحويلها إلى «منتج تجاري/نمطي» يفقدها عمقها، وهذا ما لاحظته دراسات عربية نقدية عما يُسمّى (روحانية السوق) فعندما تتحوّل الخبرة الروحية الشخصية إلى (سلعة) أو إلى نمط مدرّج في صناعة المحتوى أو السياحة والتطوير الذاتي، نفقد العمق الذي يجعلها فعلاً تحويلياً.

فعلى سبيل المثال يتم تحويل طقوس/رموز صوفية إلى (جلسات قصيرة) تُسوَّق كعلاج سريع أو (ورشة علاجية) مربحة. ومن خلال ذلك يتم استغلال صور الرومي وشعره ضمن مواد تسويقية (بوستات إنستغرام، بطاقات اقتباسات) تُقدّم المعنى بشكل مبسّط يسهل بيعه.

ويتجلى بذلك صعود صناعة (الروحانيات) من خلال إقامة (فعاليات، دورات، تطبيقات) تلتقط رغبة الناس في الخبرة الروحية وتحوّلها إلى منتج قابل للاستهلاك. والسؤال هنا هو ما الذي يفقده ذلك؟ غالباً يفقد البعد الجماعي/التأويلي العميق، والسياق التاريخي، وكذلك المسارات التأديبية التي تُثَمّي الفهم الروحي العميق.

ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى النقد العربي لظاهرة (روحانية السوق)⁽²⁾ التي يربطها بتحويلات نيوليبرالية في الثقافة، حيث يُصبح الدين/الروحانية سلعة للتسويق الذاتي والتنمية الشخصية.

(1)- Muhammad Abu Rumman, 'Mysteries of the Sufi Path: The Sufi Community in Jordan and Its Zawiyas, Hadras, and Orders', Translator: William Ward, Friedrich-Ebert-Stiftung, Jordan, Amman, Jordan, 2020.

(2)- إبراهيم مصطفى (كابان)، النيوليبرالية دراسات في السلطة والاقتصاد والدين، مؤسسة الجيوسرراتيجي للدراسات، أغسطس 2025.

المبحث الثاني: انبثاق المعنى والرمز في التصوف الإسلامي

المطلب الأول: توالد المعنى في النص الصوفي

تُعدّ دراسة "توالد المعنى" في النص الصوفي من المجالات الحيوية في الدراسات الأدبية والفلسفية، حيث تسلط الضوء على كيفية انفتاح النصوص الصوفية على تفسيرات متعددة ومتجددة، مما يعكس عمق التجربة الروحية واللغوية لدى المتصوفة.

وتقوم النصوص الصوفية على استخدام الرموز والإيحاءات، مما يجعل المعنى فيها متعددًا ومتجددًا. يُعرف هذا التعدد بـ (توالد المعنى)، حيث تفتح الكلمات لتكشف عن معانٍ جديدة مع كل قراءة وتأمل. تُعتبر هذه الظاهرة جزءًا من الدين المعاش (Lived Religion)، الذي يركز على التجربة الروحية الشخصية بدلًا من التفسير العقلي الجاف.

أهمية دراسة توالد المعنى في النص الصوفي.

تتعلق أهمية البحث في توالد المعنى من عدة جوانب أهمها:

فهم التجربة الروحية⁽¹⁾: إذ تُتيح هذه الدراسات فهماً أعمق للتجربة الروحية الصوفية، وكيفية التعبير عنها عبر رموز لغوية تتجاوز المعنى الظاهر. ويُعتبر التأويل عند الصوفي أداة لتحرير المعنى من قيود السياقات المألوفة، أي تخليصاً للكلمات من طاقات التسمية والتعيين داخلها. ما يعني انتشالاً للذات المتصوفة مما تراه العين عياناً، أو مما يتشكل في الذهن باعتباره معادلات مصدرها الإحالة على التجربة المشتركة وحدها.

إثراء الدراسات الأدبية⁽²⁾: تُسهم في إثراء الأدب العربي من خلال تحليل النصوص الصوفية وتفكيك دلالاتها المتعددة. الرمز الصوفي بقدر ما يعطي من معناه فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئاً آخر، وهكذا يكون خفاءً وظهوراً معاً وفي آن واحد.

(1) سعيد بنكراد، التأويل الصوفي وتجربة الحقيقة، مجلة الاتحاد، 2016/10/5، <https://www.aletihad.ae/article>

(2) عبد الحكيم خليل سيد أحمد، الدلالات اللغوية في الثقافة الصوفية، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد 14، 2014/9/15، ص 149-169.

تطوير المناهج النقدية⁽¹⁾: تُساعد في تطوير مناهج نقدية جديدة تتناسب مع خصوصية النصوص الصوفية، بعيداً عن المناهج التقليدية. فالتأويل عند الصوفي لا يقود إلى معنى قابل للتجلي داخل سياق مخصوص، بل إلى الانحلال في "عادة" سلوكية تفتح الذات على باريها ضمن حالات انفعال مطلق.

تطبيقات توالد المعنى في ميدان الدراسات الصوفية.

يتم تطبيق هذه الآليات في مناحي عديدة أهمها:

تحليل النصوص الصوفية: تُستخدم دراسات توالد المعنى لفهم كيفية توظيف المتصوفة للغة والرمز في نصوصهم، وتُظهر الدراسات أن النصوص الصوفية تعتمد على الرمزية والتأويل، مما يجعلها غنية بالمعاني المتعددة. فعلى سبيل المثال، يشير الباحث عمران في دراسته حول ابن عربي إلى أن النثر الصوفي يتأسس على الرمز بسبب عوامل من داخل التجربة الصوفية وخارجها⁽²⁾.

مقارنة بين المدارس الصوفية: تُساعد هذه الدراسات في مقارنة كيفية تعبير مختلف المتصوفة عن تجاربهم الروحية، تُظهر الدراسات أن هناك تنوعاً في استخدام الرموز والتأويل بين المدارس الصوفية المختلفة، وتُظهر دراسات⁽³⁾ أن النصوص الصوفية جزء مهم من التراث الإسلامي، ولا مناص من العودة إليها في قابل البحث الأكاديمي لسبر أغواره واستخراج كنوزه ومعارفه.

تطوير المناهج النقدية: تُسهم هذه الدراسات في تطوير مناهج نقدية جديدة تتناسب مع خصوصية النصوص الصوفية، وقد خطت المناهج النقدية المعاصرة، مثل السيميائية والتفكيكية، مراحل واسعة في تحليل الخطاب الصوفي، وتشير آمنة بلعلي⁽⁴⁾ إلى أن الدراسة تجاوزت الطرح التقليدي في تحليل الشعر الصوفي إلى رصد التفاعلات النصية في الخطاب الصوفي وتحليلها.

(1) - سعيد بنكراد، مرجع سابق.

(2) - رشيد عمران، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي ابن عربي نموذجاً، رسالة ماجستير، إشراف: محمد بوعمامة، جامعة باتنة، الجزائر، 2017.

(3) - أحمد باجي، جمالية النص الصوفي بين دلالة الرمز والتأويل الفلسفي، مجلة المدونة، المجلد 6، العدد 2، تموز 2019، ص 359-382.

(4) - آمنة بلعلي، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، 2002، ص 349.

وفي الخلاصة فإن دراسة توالد المعنى تعدّ مجالاً أكاديمياً مهماً في النص الصوفي لفهم التجربة الروحية والتعبير الأدبي لدى المتصوفة، من خلال تحليل النصوص الصوفية، مقارنة المدارس الصوفية، وتطوير المناهج النقدية، تُسهم هذه الدراسات في إثراء الأدب العربي وتوسيع آفاق الفهم الروحي والثقافي.

آليات توالد المعنى:

تُعدّ آليات توالد المعنى في النص الصوفي من أبرز الخصائص التي تميز الخطاب الصوفي، حيث تُستخدم تقنيات لغوية وفنية لفتح أفق التأويل وتوسيع دلالات النصوص، ومن هذه الآليات يمكن استعراض:

أولاً: الرمزية الشعرية: تُعتبر الرمزية من أبرز الأدوات التي يعتمد عليها المتصوفة في التعبير عن تجاربهم الروحية. ويُستخدم الرمز لتجاوز المعاني الظاهرة والولوج إلى أعماق التجربة الصوفية. فعلى سبيل المثال، تشير دراسة حول الخطاب الصوفي⁽¹⁾ إلى أن الرمز الصوفي يعدّ تجاوزاً للواقع، يعبر عن مشاعر وانفعالات صاحبه بشكل موضوعي.

فالرمزية الشعرية هي أسلوب لغوي وفني يستخدمه المتصوفة للتعبير عن تجاربهم الروحية العميقة بطريقة لا تقتصر على المعنى الظاهر للكلمات، بل تتجاوزها للوصول إلى مستويات أعمق من التأمل والإحساس الروحي، والرموز ليست مجرد كلمات، بل علامات تُشير إلى حقائق روحية وتجارب داخلية لا يمكن التعبير عنها مباشرة.

وظيفة الرمزية هي تجاوز الظاهر إلى الباطن والسماح للقارئ بالتنقل من المعنى السطحي للنص إلى العمق الروحي والوجودي الذي يحمله. كذلك إتاحة التأويل الشخصي، باعتبار أن الرموز متعددة الدلالات، فإن كل قارئ يمكن أن يجد فيها معنى خاصاً بتجربته الشخصية. كما تمكن القارئ من إحياء التجربة الروحية فالرموز تساعد في جعل النص تجربة حية، حيث يشعر القارئ وكأنه يشارك الصوفي بتجربته الداخلية.

ومن الأمثلة على الرموز، يمكن استحضار رمز (الماء) كدلالة على الروح، والصفاء الانسياب،

(1) - وليد الشاوش وفتيحة قذاف، الخطاب الصوفي في التراث العربي الإسلامي بين التلقي والتأويل محي الدين بن عربي نموذجاً، مجلة المعرفة، العدد 18، غشت 2024، ص 435-451.

والارتباط بالمطلق. أما النور فيمثل المعرفة الروحية أو حضور الله. فيما يرمز الليل والظلام إلى الغموض الداخلي، حالة الانعزال الروحي أو البحث عن الحقيقة. أما الرحلة فغالبًا ما ترمز إلى مسار الذات في البحث عن الكمال الروحي.

وجلي أن الرمزية الصوفية ليست مجرد زخرفة لغوية، بل وسيلة معرفية لفهم النفس والعالم الروحي، ومن آثار الرمزية على القارئ أنها تتيح له فرصة تجربة النص بشكل شخصي وتحديد المعنى عند كل قراءة. وتخلق فضاءً مفتوحًا للتأمل والتفاعل الروحي، حيث لا يكون المعنى ثابتًا وإنما متحركًا ومتعدد الطبقات.

ثانيا: الانزياح اللغوي: يُستخدم الانزياح اللغوي في النصوص الصوفية كأداة لخلق عالم شعري غني بالدلالات⁽¹⁾. وجدير بالإشارة إلى أن الانزياح هنا ليس تسليماً بالخروج عن المؤلف، بل أداة فنية تعكس رؤيته الخاصة، لذاته، للطبيعة، للوجود، وللعالم.

إن الانزياح اللغوي هو استخدام الأسلوب اللغوي بطرق غير مألوفة أو مبتكرة، تهدف إلى كسر القوالب التقليدية للغة، مما يتيح للمتصوف التعبير عن تجاربه الروحية بطرق جديدة وعميقة. وتذهب عاشوري إلى أن: "الخطاب الصوفي يهدف إلى بلوغ المرام ونيل المقام في فهم العلم الإلهي، دون غيرهم، فتنزاح تعابيرهم عن المؤلف، ويتبعون المسلك الرمزي في خطاباتهم"⁽²⁾.

وظائف الانزياح في الخطاب الصوفي: إن أهم وظائف الانزياح في التجربة الصوفية ما يلي:

إيصال التجربة الروحية المعقدة: التجربة الصوفية غالبًا ما تكون شديدة الخصوصية والتعقيد، واللغة التقليدية قد لا تكون كافية للتعبير عنها. لذلك، يُستخدم الانزياح لتوسيع حدود اللغة وتقديم تجربة شعرية غنية بالمعاني.

(1) - آية الله عاشوري، الانزياح الدلالي في الخطاب الصوفي، مجلة مقاليد، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، المجلد 2، العدد 6، ص

25-32، ديسمبر 2016.

(2) - المرجع نفسه.

تحفيز التأويل والتفاعل: الانزياح يُحفز القارئ على التأمل والتفكير، مما يجعله شريكاً في عملية بناء المعنى. هذا التفاعل يعزز من عمق الفهم والتقدير للنص.

خلق عالم شعري مميز: من خلال الانزياح، يُمكن للمتصوف أن يُنشئ عوالم شعرية تتسم بالرمزية والغرابة، مما يجعل النص فريداً ومميزاً.

ومن أنواع الانزياح في النص الصوفي وأمثله⁽¹⁾ يمكننا أن نذكر في هذا السياق من ذلك:

الانزياح الصوتي: نحو استخدام التكرار الصوتي أو الجناس لإضفاء موسيقى داخلية على النص، مما يعزز من تأثيره العاطفي.

الانزياح التركيبي: نحو تغيير ترتيب الكلمات أو الجمل لإحداث تأثير درامي أو شعري، مثل تقديم المفعول به قبل الفعل.

الانزياح الدلالي: نحو استخدام كلمات أو عبارات تحمل معاني متعددة أو غير مألوفة، مما يفتح المجال لتأويلات متعددة.

ثالثاً: التناص مع التراث الصوفي والفلسفي⁽²⁾: يُظهر النص الصوفي تفاعلاً مع التراث الفلسفي والديني، حيث يستدعي مفاهيم تتصل بالرؤية الصوفية للحب والاعتراب، ومما ذكرته بعض الدراسات أن النص الصوفي في حقيقة الأمر يتكون من شقين: شق أدبي وشق فلسفي.

فالتناص هو الإشارة إلى نصوص أو أفكار أو رموز من التراث الصوفي والفلسفي ضمن النص الحالي. في السياق الصوفي، يعني هذا أن النصوص لا توجد بمعزل عن سياقها التاريخي والفكري، بل ترتبط بالخطاب الصوفي والفلسفي الأوسع، مستعيرة المفاهيم والمصطلحات لتقديم رؤية جديدة⁽³⁾.

ومن وظائف التناص⁽⁴⁾ في النص الصوفي تأكيد العمق الروحي، لأن النصوص الصوفية غالباً ما تستدعي أفكاراً فلسفية أو صوفية سابقة لتعميق التجربة الروحية، كما تسعى إلى إثراء التأويل فتسمح

(1) - آية الله عاشوري، المرجع السابق.

(2) - أحمد باجي، مرجع سابق.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - المرجع نفسه.

للمتلقي بفهم طبقات متعددة من المعاني، من خلال ربط النص الحالي بالتراث الصوفي أو الفلسفي. كما تسعف في توحيد الخطاب والفكر فيتم دمج التجارب الفردية للمتصوف مع تيارات فكرية أوسع، مثل فلسفة ابن عربي، أو مفاهيم الحب الإلهي والاعتراب الروحي.

ومن الأمثلة على التناس؛ استدعاء مفاهيم الحب الإلهي كما في تعاليم ابن عربي أو جلال الدين الرومي. وتوظيف رموز مثل (الرحلة، أو الليل أو الماء) التي تحمل دلالات فلسفية وروحية من التراث الصوفي.

فالنص الصوفي يتكون في الحقيقة من شقين؛ شق أدبي يعبر عن الجمال الشعري واللغة الرمزية، وشق فلسفي يعالج مفاهيم الوجود والروح والاعتراب، وتتجلى أهمية التناس في أنه يتيح قراءة النص الصوفي كجزء من تجربة معرفية متصلة بالتاريخ الصوفي والفلسفي. ويجعل النص قادراً على إنتاج معانٍ جديدة مع كل قارئ أو سياق، ما يعكس خاصية توالد المعنى، كما يعزز الفهم الأكاديمي للنصوص الصوفية بعيداً عن القراءات السطحية أو التاريخية البحتة.

والخلاصة أن هذه الآليات تسهم في خلق نص صوفي متعدد الدلالات، يُحفز القارئ على التأمل والتفكير، ويُعبر عن التجربة الروحية بطرق فنية عميقة. من خلال استخدام الرمزية، والانزياح اللغوي، والتناس، يُمكن للمتصوفة نقل تجاربهم الروحية بطرق تتجاوز المعاني الظاهرة وتفتح آفاقاً جديدة للتأويل والفهم.

المطلب الثاني: البعد الرمزي واللغوي في التصوف.

يعرف الرمز في التصوف⁽¹⁾ أنه وسيلة تعبيرية تُستخدم للإشارة إلى معانٍ روحية وفكرية عميقة، تتجاوز المعنى الظاهر للكلمات. يُعتبر الرمز أداة للاقتراب من الحقيقة الإلهية والتعبير عن التجارب الروحية التي يصعب نقلها بالكلمات المباشرة.

ومن وظائف الرمز الصوفي تجاوز المعنى الظاهر إذ يسمح الرمز بالانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن، مما يفتح المجال لتأويلات متعددة. كما أنه يحقق إيصال التجربة الروحية فيستخدم الرمز للتعبير

(1) ناصر إبراهيم، الرمز الصوفي في إطار جديد أشعار الدكتور إبراهيم مقري نموذجاً، مجلة IGWEBUIKE، Kaduna State University، المجلد 4، العدد 2، جوان 2018 ص 2504-9038.

عن التجارب الروحية التي يصعب وصفها بالكلمات المباشرة، ومن أدواره تحفيز التأمل والتفكير فهو يدعو القارئ للتأمل والتفكير في المعاني العميقة للنص.

ومن الأمثلة على الرموز الصوفية؛ يسوغ استحضار الخمرة كرمز للحب الإلهي والسكر الروحي، والماء كدلالة على النقاء والروحانية، والليل كرمز للغموض والبحث عن الحقيقة، يقول ناصر إبراهيم أن "استخدام الشاعر الرموز الصوفية كأداة للتعبير عن التجارب الروحية، يتيح للقارئ التفاعل مع النص على مستوى أعمق"⁽¹⁾.

البُعد اللغوي في التصوف واستخداماته التعبيرية والرمزية.

تختلف اللغة التي تستخدم أداة تعبيرية عن اللغة كمجرد وسيلة للتواصل، ففي التصوف لا بد من بيان معنى التعبير والخيال والاستخدام الدلالي كأداة للتعبير عن التجارب الروحية والفكرية. فإن الأسلوب اللغوي كما تشير دراسة عبد الحكيم خليل أحمد إلى أنها "يستخدم بطرق مبتكرة لخلق تأثيرات جمالية وفكرية، مما يعزز من عمق التجربة الروحية"⁽²⁾.

ومن الأساليب اللغوية في النص الصوفي الاستعارة ويعني استخدام كلمات أو عبارات للإشارة إلى معانٍ غير مباشرة، والجناس الذي يفيد استخدام كلمات متشابهة في الصوت مختلفة في المعنى لخلق تأثير موسيقي، والتكرار الذي يعيد إيراد الكلمات أو العبارات للتأكيد على المعنى أو لخلق تأثير درامي.

وتتجلى أهمية دراسة البُعد الرمزي واللغوي في التصوف في مناحي عدة ومنها:

فهم أعمق للتجربة الروحية:

إن التجربة الصوفية بطبيعتها تجربة ذوقية ووجدانية يصعب التعبير عنها بالخطاب المباشر، لذلك لجأ المتصوفة إلى الرمز والانزياح اللغوي للتعبير عن حالات وجدانية كالفناء، السكر الروحي، والمحبة الإلهية، ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي في هذا الصدد أن "الصوفي يلجأ إلى الرموز ليصف ما لا يمكن أن يُقال

⁽¹⁾ ناصر إبراهيم، الرمز الصوفي في إطار جديد أشعار الدكتور إبراهيم مقري نموذجاً، مجلة IGWEBUIKE، Kaduna State University، المجلد 4، العدد 2، جوان 2018 ص 9038-2504.

⁽²⁾ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، مرجع سابق.

بلغة عقلية منطقية، فالرمز يفتح له بابًا للإيجاء بما ذاقه في لحظة الكشف⁽¹⁾.

وتعتبر دراسة هذه الأبعاد الرمزية واللغوية آلية للكشف عما لا يُقال، وتساعد القارئ والباحث على النفاذ إلى عمق التجربة الروحية لا الاكتفاء بسطح اللغة ويمكن استحضار أمثلة لذلك مثل: رمزية (الخمرة والكأس) في شعر ابن الفارض والرومي، فهي ليست مجرد استعارات شعرية، بل هي تمثيل لسُكْرِ الروح في حضرة المحبوب الإلهي، أي أنها لغة للتجربة أكثر منها للبيان الأدبي.

إثراء الدراسات الأدبية والفكرية:

دراسة الرموز والأساليب اللغوية في النص الصوفي لا تكشف فقط عن البعد الديني، بل تفتح أفقًا جديدًا للباحثين في الأدب العربي والبلاغة؛ ذلك لأن النصوص الصوفية أسهمت في إثراء المخيلة الشعرية والتعبير المجازي في العربية، بل وشكلت مرجعًا مهمًا لتطور الرمزية الشعرية التي ستؤثر لاحقًا في شعر الحداثة.

كما أن هذه الدراسات تضيء جانبًا من التاريخ الفكري للإسلام، حيث يتقاطع الأدب بالفلسفة بالدين، مثال ذلك أن (المتنوي) لجلال الدين الرومي ليس مجرد نص وعظي، بل هو موسوعة لغوية ورمزية تزخر بأمثال وحكايات وصور شعرية تُستثمر في الفكر والفن والأدب.

ويشير الدكتور شكري عياد إلى أن "النصوص الصوفية غيّرت من طبيعة الخطاب الأدبي، إذ جعلت اللغة أداة لتجسيد المعاني الغيبية والروحية، وفتحت أمام النقد الأدبي مجالاً أوسع لفهم دلالات الرمز وتعدد التأويل"⁽²⁾.

تطوير المناهج النقدية:

المناهج النقدية التقليدية التي تعتمد على التحليل اللغوي المباشر أو السياق التاريخي لا تكفي لفهم النصوص الصوفية، لأنها نصوص تقوم على تعدد الدلالة والانفتاح التأويلي، ومن هنا، ظهرت الحاجة إلى تطوير مناهج نقدية تستوعب تعدد طبقات المعنى، مثل التأويلية (الهرمنيوطيقا) والتحليل السيميائي والدراسات الرمزية.

(1) عبد الرحمن بدوي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار النهضة المصرية، 1968، ص 211.

(2) شكري عياد، مدخل إلى علم الأسلوب، دار النهضة العربية، 1985، ص 145.

هذه المناهج ساعدت على قراءة النصوص الصوفية كـ (خطاب معرفي) له منطقها الخاص، وليس مجرد أدب وجداني أو خطاب عاطفي، مثل توظيف نظرية التلقي يسمح بفهم كيف يولّد النص الصوفي معاني جديدة بتعدد القراء والسياقات، وهذا ما يجعل النص حيًا ومتجدّدًا.

تشير الدكتورة عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ إلى أن "النصوص الصوفية تحتاج إلى منهج نقدي مرن يراعي خصوصية الرمز وتعدد المعنى، بعيدًا عن الحصر التاريخي أو التفسير العقلي الضيق"⁽¹⁾.

فالخلاصة أن الفهم الروحي يعين على النفاذ إلى أعماق التجربة الذوقية عبر الرمز وكذلك على الإثراء الأدبي والفكري كتعزيز الأدب العربي وإغناؤه بالرمزية واللغة الشعرية. كما يسهم في التجديد النقدي عبر ابتكار أدوات نقدية تتناسب مع طبيعة النصوص الصوفية، وتحرير النقد من أسر المناهج التقليدية.

كما أن دراسة الرموز والانزياحات اللغوية في النصوص الصوفية تُعد أداة مركزية لفهم التجربة الروحية. فالنصوص الصوفية غالبًا ما تبدو غامضة أو عصية على الفهم عند قراءتها بسطحية، لكن التحليل اللغوي والرمزي يكشف عن مستويات متعددة من الدلالة.

يشير إبراهيم الخطيب في كتابه البنية الرمزية في الخطاب الصوفي إلى أن الرمز عند المتصوفة "ليس مجرد زخرف لغوي، بل هو ضرورة للتعبير عما لا يمكن التعبير عنه مباشرة من تجليات الحقائق الغيبية"⁽²⁾ ومن الأمثلة على ذلك، نجد أن ابن عربي يستعمل صورة (المرأة) للتعبير عن علاقة الإنسان بالله، حيث تصبح المرأة وسيطًا رمزيًا لفهم انعكاس الحقائق الإلهية في الوجود⁽³⁾.

وعند المقارنة بين المدارس الصوفية فإن هذه الدراسات تُساعد على إبراز الفوارق الدقيقة بين مدارس التصوف في كيفية توظيف الرمز واللغة، ومن ذلك فإن التيار الشطحي - مثل الحلاج وأبي يزيد البسطامي - يميل إلى استعمال لغة انزياحية جريئة وصادمة تعبّر عن حالات الاتحاد والفناء، مثل قول الحلاج "أنا الحق"، وهنا ترى آن ماري شميل أن الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف "تعكس

(1) - عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، 1971 ج1، ص 33.

(2) - إبراهيم الخطيب، البنية الرمزية في الخطاب الصوفي، 2012م، ص 47.

(3) - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 321.

ذروة الانفعال الروحي، ويجب قراءتها ضمن سياقها الرمزي وليس الحرفي⁽¹⁾

أما التيار الفلسفي الصوفي -مثل ابن سينا والسهورودي- فيستعمل لغة رمزية أكثر عقلانية ومركبة، حيث نجد عند السهورودي رمزية (النور والظلمة) التي تمزج بين الفلسفة الإشراقية والتجربة الصوفية⁽²⁾. إذن، المقارنة بين المدارس تكشف تنوعاً لغوياً ورمزياً يعكس تنوع التجارب الروحية والفكرية داخل التصوف.

تطوير المناهج التعليمية: تُعد دراسة الرمزية والانزياح في النصوص الصوفية مدخلاً لإعادة النظر في المناهج التعليمية المتعلقة بالأدب والفكر الإسلامي كما هو مقرر في الجامعات الغربية. وتشير الباحثة سارة سافانت⁽³⁾ إلى أن تدريس التصوف لا يقتصر على عرضه كتجربة دينية، بل يتم تحليله أيضاً من خلال أدوات النقد الأدبي واللساني، مما يُمكن الطلبة من استيعاب الأبعاد الجمالية والرمزية للنصوص.

وفي السياق العربي، يدعو نصر حامد أبو زيد⁽⁴⁾ إلى ضرورة اعتماد مناهج تحليلية حديثة (كالتحليل السيميائي والتأويلي) لفهم النصوص الدينية والصوفية، حتى لا تبقى أسيرة القراءات التقليدية، وهذا يجعل من إدراج هذه المقاربات في التعليم الأكاديمي وسيلة لتعزيز فهم أعمق للنصوص الصوفية، وربطها بالعلوم الإنسانية الحديثة.

فالخلاصة أن تطبيقات دراسة البعد الرمزي واللغوي في التصوف تمتد من التفسير العميق للنصوص إلى إبراز تنوع التجارب الروحية، وصولاً إلى تطوير مناهج تعليمية معاصرة تساعد على إدماج التصوف في حقل الدراسات الأدبية والفكرية والدينية على حد سواء.

آليات توالد المعنى في النص الصوفي: من أهم الآليات التي تمكن التوالد ما يلي:

(1)- Schimmel، 1975، p. 103.

(2)- حكمة الإشراق، ص 55.

(3)- Teaching Sufism in the Modern Academy، 2010.

(4)- نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، 1995، ص 119.

أولاً: الرمزية الشعرية: وتُعد من أبرز آليات إنتاج المعنى في النص الصوفي، إذ تسمح للمتصوفة بالتعبير عن تجارب روحية معقدة لا يمكن صياغتها بلغة مباشرة، مثال ذلك (رمز الماء) فكثيراً ما يرمز إلى الحياة الروحية أو الوجود الإلهي، يقول ابن عربي: "الماء أصل كل حياة، وهو مظهر الرحمة الإلهية"⁽¹⁾.

ويرى إبراهيم الخطيب أن الرمز الصوفي هو "لغة بديلة تستعير عناصر من الطبيعة (النور، النار، الماء) لتشير إلى حقائق روحية مجردة"⁽²⁾، فيما توضح آن ماري شميل أن استخدام الرمز عند الصوفيين لا يُقصد به التجميل اللفظي، بل هو "ضرورة وجودية للتعبير عما لا يمكن قوله بالعبارة المباشرة"⁽³⁾.

ثانياً: الانزياح اللغوي: الانزياح (déviation linguistique) هو آلية بلاغية وجمالية يعتمد عليها الصوفي ليُخرج الكلمة من معناها العادي إلى معنى جديد يكتف التجربة الروحية. مثل قول الحلاج "أنا الحق"، الذي يُعد انزياحاً لغوياً يحتمل العبارة معنى وجودياً وروحياً بعيداً عن معناها الحرفي.

يشرح بول ريكور أن الانزياح في اللغة الشعرية (ومنها الصوفية) يولّد معاني جديدة لأنه "يفتح أفقاً دلاليّاً غير متوقع"⁽⁴⁾، وفي السياق الصوفي، يرى محمد مفتاح أن الانزياح ليس مجرد خروج عن المؤلف، بل آلية تكثيفية تعكس رؤية المتصوفة لأنفسهم وللعالم والوجود⁽⁵⁾.

ثالثاً: التناص مع التراث الصوفي والفلسفي: النص الصوفي نادراً ما يكون معزولاً، بل يتغذى من نصوص سابقة وينفتح على شبكة من الرموز والمفاهيم الدينية والفلسفية. مثل استخدام السهروردي لمفاهيم (النور والظلمة)، حيث يمزج بين التراث الفلسفي الأفلاطوني والأفكار الصوفية الإشراقية⁽⁶⁾.

ويرى الباحث كمال أبو ديب أن التناص الصوفي "هو تفاعل إبداعى مع نصوص سابقة، يُعيد تشكيلها بما يخدم التجربة الذاتية للمتصوف"⁽⁷⁾، كما تؤكد نيكولاسون أن النصوص الصوفية الإسلامية

(1) - الفتوحات المكية، ج. 1، ص 78.

(2) - إبراهيم الخطيب، البنية الرمزية في الخطاب الصوفي، 2012، ص 54.

(3) - Mystical Dimensions of Islam، 1975، p. 25.

(4) - " La Métaphore vive، 1975، ص. 112.

(5) - محمد مفتاح، مفاهيم موسعة لنظرية الشعر 1987، ص 91.

(6) - السهروردي، حكمة الإشراق، ص 55.

(7) - كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي، 1990، ص. 214.

كثيراً ما تستدعي نصوصاً قرآنية وأحاديث نبوية، مما يجعلها ذات طابع مزدوج: أدبي وروحي⁽¹⁾.

الخلاصة أن آليات توالد المعنى في النص الصوفي (الرمزية – الانزياح – التناص) تعمل معاً لخلق لغة شعرية عميقة تتجاوز الدلالة المباشرة، وتفتح أمام القارئ عوالم من المعاني تتطلب التأمل والتأويل. فالنص الصوفي ليس مجرد خطاب ديني، بل هو نص أدبي فلسفي متعدد الطبقات، يثري الدراسات الأدبية واللغوية والروحانية على حد سواء.

⁽¹⁾– Studies in Islamic Mysticism ،1921 ،p. 78.

المبحث الثالث: المنظور الكلي في النظام المعرفي الصوفي

يمثل التصوف الإسلامي تجربة معرفية وروحية متكاملة تتجاوز الأطر العقلية التقليدية. فالنظام المعرفي الصوفي لا يكتفي بتقديم معرفة نظرية حول الله والوجود، بل يشمل أبعاداً وجدانية، رمزية، ولغوية تجعل الفرد يعيش التجربة الروحية ككل متكامل.

ويقوم هذا المبحث على استكشاف المنظور الكلي للنظام المعرفي الصوفي من خلال النظام المعرفي الصوفي ومكوناته. ثم الرؤية الكونية الصوفية وكيفية تشكلها في وعي الفرد الصوفي.

المطلب الأول: النظام المعرفي الصوفي.

تعريف النظام المعرفي الصوفي:

النظام المعرفي الصوفي هو إطار متكامل لفهم الوجود والمعرفة الروحية، يقوم على مبدأ أن المعرفة ليست مجرد تراكم معلومات، بل تجربة شخصية وحسية وروحية.

وفقاً لحسن حنفي، هذا النظام يجمع بين الخبرة المباشرة، الرمزية اللغوية، والتجربة الفكرية بحيث يشكل وحدة معرفية متماسكة.⁽¹⁾ فيما يشير عبد السلام الغزالي إلى أن النظام المعرفي الصوفي هو "شبكة متصلة من المقامات الروحية والأحوال التي تسمح للفرد بالانتقال من المعرفة الظاهرة إلى المعرفة الباطنة"⁽²⁾.

مكونات النظام المعرفي الصوفي

يمكن تصنيف مكونات النظام المعرفي الصوفي إلى ثلاثة أبعاد رئيسية:

أ. **البُعد المعرفي-الذهني:** يشمل التأمل والتفكير في الحقائق الروحية، مثل مفهوم التوحيد ووحدة الوجود.

تشير الدراسات العربية إلى أن المعرفة الصوفية لا تعتمد على العقل المجرد فحسب، بل على تفاعل

(1) -حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، ص. 214.

(2) - عبد السلام الغزالي، *الذات ما بعد الحداثية في الفكر العربي المعاصر*، دار الفكر العربي، 2018، ص. 52-55.

العقل مع الباطن والخبرة الروحية⁽¹⁾، مثال ذلك ما ورد في كتاب ابن عربي الفتوحات المكية من توظيف العقل كأداة لفهم الرموز والمعاني الباطنية⁽²⁾.

ب. البعد الرمزي واللغوي:

الرموز هي لغة الروح، ووسيلة لفهم المعاني المتعددة للتجربة الصوفية. وقد أشار الدارسون إلى أن الرمزية تساعد على تجاوز المعنى الظاهر للغة وتصل بالقارئ إلى التجربة الذاتية⁽³⁾، مثال ذلك (الماء) الذي يرمز إلى الروح أو إلى تيار الحياة الإلهية، حسب سياق النص.

ج. البعد التجريبي-الوجداني:

يعتمد على التجربة المباشرة والتذوق الروحي، مثل السماع، الرقص الصوفي، المراقبة، والذكر.. وهذه الممارسات تُظهر كيف يدمج الفرد بين المعرفة والفعل، لتصبح الخبرة الصوفية معرفة حية وليست مجرد معلومات، كما أن الدراسات الميدانية العربية الحديثة تشير إلى أن هذا البعد هو ما يميّز التصوف عن المعرفة الدينية التقليدية الجامدة⁽⁴⁾.

خصائص النظام المعرفي الصوفي: يمكن تحديد سمات معينة للنظام المعرفي الصوفي وهي أنها:

- تكاملية المعرفة: يدمج بين العقل والروح والحس.
- تجريبية: المعرفة تتجسد في تجربة مباشرة.
- رمزية: الاستخدام المكثف للغة الرمزية والقصص.
- تأويلية متعددة المستويات: فالنصوص الصوفية تسمح بتأويلات متعددة حسب حالة القارئ.⁽⁵⁾

(1) محمد مفتاح، تجليات الانزياح اللغوي والرمزي في التصوف الإسلامي، مجلة الفكر العربي، 1987، ص. 89-95.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، ط. دار الفكر العربي، بيروت، ج. 1، ص. 78-85.

(3) علاونة، «تجليات ما بعد الحداثة في الرواية الصوفية المعاصرة»، رسالة ماجستير، جامعة محمد البشير الإبراهيمي - تيزي وزو، 2021، ص. 60-65.

(4) عبد المجيد الشرقي، الإسلام والحداثة، ص. 218-220.

(5) علاونة، المرجع السابق، ص. 64.

المطلب الثاني: الرؤية الكونية الصوفية

تعريف الرؤية الكونية الصوفية

الرؤية الكونية الصوفية هي تصور شامل للوجود، يربط بين الفرد، الطبيعة، والله، ويقوم على مبدأ وحدة الوجود ووحداية الحقيقة عند المتصوفة، ووفقاً لعبد السلام الغزالي، هذه الرؤية تجعل الإنسان "جزءاً من كل متكامل، حيث لا يمكن فهم الذات بمعزل عن الكون والمطلق"⁽¹⁾، فيما يرى حسن حنفي أن الرؤية الكونية الصوفية تعتمد على تفاعل المعرفة الرمزية والتجربة الروحية، فتقدم رؤية كلية للوجود تتجاوز الحداثة المادية⁽²⁾.

مكونات الرؤية الكونية الصوفية: للرؤية الصوفية عدة مكونات أساسية ومنها:

أ. وحدة الوجود: يقوم التصوف على أن الوجود كله تجلٍ لله، وأن كل المخلوقات مرتبطة ببعضها من خلال هذه الحقيقة، مثال ذلك في الفتوحات المكية، إذ يوضح ابن عربي كيف أن الظواهر المادية ما هي إلا مظاهر للإلهية، وأن الفهم الحقيقي للكون يتطلب النظر إلى ما وراء الظاهر⁽³⁾.

ب. التوازن بين الروح والمادة: فالرؤية الصوفية تعتبر أن الروح هي الجوهر، والمادة تعبير عنها. وتشير الدراسات الأكاديمية العربية إلى أن هذا التوازن يتيح للمتصوف استخدام الرموز الطبيعية (الماء، النار، الزهور) كوسائل لفهم المعاني الروحية⁽⁴⁾.

ج. الانسجام بين الفرد والكون: فالتجربة الصوفية تحث على الانسجام الداخلي والخارجي، أي تحقيق تناغم بين الذات والكون، حيث تصبح الممارسات الروحية (ذكر، تأمل، سماع) وسيلة لتجاوز الانفصال الذاتي⁽⁵⁾.

(1) عبد السلام الغزالي، الذات ما بعد الحداثية في الفكر العربي المعاصر، ص. 55.

(2) حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، ص. 220.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج. 1، ص. 80.

(4) محمد مفتاح، تحليلات الانزياح اللغوي والرمزي في التصوف الإسلامي، ص. 93.

(5) لعلاونة، تحليلات ما بعد الحداثة في الرواية الصوفية المعاصرة، ص. 63.

العلاقة بين النظام المعرفي الصوفي والرؤية الكونية:

النظام المعرفي الصوفي يوفر الأدوات لفهم الكون بطريقة متكاملة، عبر الرمزية واللغة والشعور الروحي، فيما تمنح الرؤية الكونية النظام المعرفي سياقاً شاملاً يربط الفرد بالكل، مما يُسهّل عملية توليد المعنى داخل النص الصوفي والممارسة الروحية⁽¹⁾.

الدراسات الجامعية العربية أكدت أن قراءة النصوص الصوفية (مثنوي الرومي، الفتوحات المكية) تُظهر أن الرموز والقصص ليست عشوائية، بل تنظيم معرفي يهدف إلى كشف الرؤية الكونية⁽²⁾.

نموذج ابن عربي:

المفهوم الصوفي للوجود الإلهي المطلق ووحدة الوجود يشكل إطاراً لفهم الكون والعلاقات الإنسانية ضمن سياق روحي.

النصوص الرمزية (الماء، النار، الضوء) تقدم وسيلة لتجسيد هذه الرؤية بشكل شعوري وتجريبي⁽³⁾.

نموذج الرومي: مثنوي المعنوي يقدم رؤية كونية من خلال القصص الشعرية، حيث يربط الحب الإلهي، الطبيعة، وتجارب الفرد في نسق واحد.

الدراسة العربية الحديثة للعلاونة ترى أن الرومي يوفر نموذجاً لتجربة معرفية متكاملة تجمع بين النص، الرمز، والتأمل الذاتي⁽⁴⁾.

أهمية الرؤية الكونية الصوفية:

توفير فهم شامل للوجود: يساعد القارئ أو الممارس على رؤية العالم كنسق متكامل وليس كعناصر منفصلة.

تطوير أدوات التأويل: الرموز والقصص تمنح الباحثين أدوات لتأويل النصوص صوفية متعددة المستويات.

(1) - حسن حنفي، المرجع السابق، ص. 222.

(2) - محمد مفتاح، المرجع السابق، ص. 96.

(3) - ابن عربي، المرجع السابق، ص. 85.

(4) - لعلاونة، المرجع السابق، ص. 64.

تعزيز الخبرة الروحية الفردية والجماعية: من خلال الربط بين الذات والكون والمطلق، يتمكن الفرد من تجربة معرفة روحية عميقة⁽¹⁾.

المطلب الثالث: تطبيقات النظام المعرفي والرؤية الكونية الصوفية والمشكلات المعاصرة

تطبيقات النظام المعرفي الصوفي:

أ. تحليل النصوص الصوفية:

يتيح النظام المعرفي الصوفي للباحثين فك الرموز ومعرفة المقاصد الباطنية للنصوص.

دراسة محمد مفتاح تؤكد أن الرموز والقصص في النصوص الصوفية مثل مثنوي الرومي والفتوحات المكية تمثل شبكة معرفية متكاملة تساعد على فهم العلاقة بين الفرد والكون والمطلق⁽²⁾.

ب. التعليم والصوفية المعاصرة:

يمكن استخدام النظام المعرفي الصوفي لتطوير مناهج تعليمية نقدية تُظهر العلاقة بين الرموز، التجربة الروحية، والتأمل.

الدراسات الجامعية العربية تشير إلى أن إدراج هذه المناهج في الجامعات يعزز الفهم العميق للتجربة الصوفية بدل الاختصار على القراءة التاريخية أو اللغوية⁽³⁾.

ج. الممارسة الروحية الفردية والجماعية:

التجربة المباشرة للنظام المعرفي الصوفي (مثل الذكر، التأمل، سماع الشعر الصوفي) تُمكن الفرد من تجربة وحدة الوجود والتكامل الكوني⁽⁴⁾.

يمكن للطرق الصوفية الجمع بين التجربة الفردية والرؤية الجماعية، ما يعزز استمرارية المعرفة الصوفية عبر الأجيال.

(1) عبد المجيد الشرن، الإسلام والحداثة، ص. 218

(2) محمد مفتاح، تجليات الانزياح اللغوي والرمزي في التصوف الإسلامي، مجلة الفكر العربي، 1987، ص. 95.

(3) لعلاونة، «تجليات ما بعد الحداثة في الرواية الصوفية المعاصرة»، ص. 65.

(4) حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، ص. 225.

2. المشكلات والتحديات المعاصرة:

أ. التفكير الثقافي:

في عصر العولمة وما بعد الحداثة، يواجه التصوف تفكيكاً للمعنى والهوية الروحية. الدراسات العربية تشير إلى أن التسطيح التجاري للروحانية يحول التجربة الصوفية إلى منتج ثقافي نمطي، مهدداً عمقها⁽¹⁾.

ب. الصدام مع الحداثة العلمية:

الرؤية الكونية الصوفية، المبنية على الرمزية والباطن، قد تواجه تحديات أمام التفسير العلمي المادي للعالم.

بعض الباحثين مثل عبد المجيد الشرفي يشير إلى أن هذا الصدام يحتاج إلى قراءة متكاملة تسمح بالتوازن بين الرمزي والعلمي⁽²⁾.

ج. الانعزال الفردي:

التركيز على التجربة الذاتية قد يؤدي أحياناً إلى انعزال الفرد عن المجتمع، ما يتطلب استراتيجيات للتوازن بين الفرد والجماعة⁽³⁾.

3. أهمية ودور الرؤية الكونية في مواجهة تحديات ما بعد الحداثة:

توفير إطار معرفي متكامل: يسمح للفرد بفهم ذاته والكون والمطلق ضمن منظومة واحدة. إمكان التعددية مع الحفاظ على التماسك: بالرغم من تعدد التأويلات الفردية، يبقى هناك وحدة مركزية للمعنى.

إثراء الدراسات النقدية والفكرية: يساهم في تطوير مناهج تحليلية جديدة تتناسب مع النصوص الصوفية دون اختزالها أو تقليصها⁽⁴⁾.

(1)- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص. 220.

(2)- روحانية السوق: نقد لتجربة الفردانية الروحية في العالم العربي"، Scribd، 2020، متاح على : <https://www.scribd.com/document/45321000>

(3)- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، ص. 225.

(4)- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص. 220 .

خاتمة المبحث الثالث:

يوضح هذا المبحث أن المنظور الكلي في النظام المعرفي الصوفي يقدم نموذجًا معرفيًا وروحيًا متكاملًا: النظام المعرفي الصوفي يجمع بين البعد الذهني، الرمزي، والوجداني، ل يتيح للمتصوف تجربة المعرفة مباشرة.

الرؤية الكونية الصوفية توفر إطارًا شاملاً لفهم الوجود، الفرد، والكون، بما يعكس وحدة الوجود. على الرغم من تحديات ما بعد الحداثة، فإن النظام المعرفي والرؤية الكونية الصوفية قادران على تقديم بديل معرفي متماسك يُوازن بين التعددية الفردية والعمق الروحي.

المبحث الرابع: مشكلات التصوف الإسلامي الما بعد حداثي

يُعدّ التصوف الإسلامي من أهم الحقول الروحية والفكرية التي استمرت في تشكيل وجدان المسلمين عبر القرون. غير أنّ انفتاح الدراسات المعاصرة على النقد ما بعد الحداثي أفرز تحديات جديدة لفهم العلاقة بين التجربة الصوفية ونسق المعرفة في عالم ما بعد السرديات الكبرى. فبينما يتسم التصوف بمرجعية كونية متعالية تؤكد وحدة الوجود والمعنى، يذهب الفكر ما بعد الحداثي - كما صاغه جان فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) إلى إعلان "نهاية السرديات الكبرى (La condition postmoderne) (1979) التي حكمت الفكر الغربي الحديث، كالعقلانية، والعلم والتقدم والتحرر. ومن هنا تبرز إشكالية هذا المبحث: كيف يمكن للتصوف الإسلامي أن يتموضع داخل فضاء ما بعد الحداثة؟ هل يعيد إنتاج نفسه في مواجهة انهيار الميتانصوصات الحداثية، أم أنه يتجاوزها عبر إمكانياته الرمزية والباطنية الخاصة؟

المطلب الأول: علاقة التصوف الإسلامي بالسرديات الكبرى

السرديات الكبرى عند ما بعد الحداثة

يشير مصطلح "السرديات الكبرى (Grand Narratives) "عند ليوتار إلى المنظومات الفكرية التي صاغت شرعية الغرب الحديث، مثل "العقلانية العلمية" و"التقدم التاريخي" و"تحرر الذات". وقد عملت ما بعد الحداثة على تقويض هذه الميتانصوصات، معتبرة إياها أدوات للهيمنة والمعارية وإقصاء الاختلاف يقول ليوتار: "إنّ عدم التصديق بالسرديات الكبرى هو ما يميز الوضع ما بعد الحداثي".⁽¹⁾

موقع التصوف الإسلامي تجاه السرديات الكبرى:

على خلاف هذه النزعة، لم يَبين التصوف الإسلامي ذاته على سرديات تاريخية أو عقلانية، بل على "السرد المقدس" المستمد من الوحي والقرآن. فالتجربة الصوفية تنطلق من معطى إيماني يرى في الكون تجلياً

(1)- Jean-François Lyotard 'La condition postmoderne: rapport sur le savoir 'Paris: Les Éditions de Minuit، 1979، p. 7.

للمعنى الإلهي، حيث الحقيقة ليست نتاج تراكم علمي أو تقدم تاريخي، بل انكشاف باطني. وبهذا المعنى، يمكن القول إن التصوف الإسلامي لم يتورط ابتداءً في مشروع "السرديات الكبرى" الغربية، بل سبقها بمئات السنين عبر تصور كوني متعالٍ، فيما ذهب بعض الباحثين، مثل عبد المجيد الشرفي، إلى أن التصوف يمثل (سردية روحية مضادة) ترفض الاختزال المادي للتاريخ والمعرفة⁽¹⁾.

التوازي والاختلاف:

رغم هذا التباين، يمكن إقامة توازن بين ما بعد الحداثة والتصوف: فكلاهما يشكك في سلطة العقلانية الصارمة، ويرفض الحصر في منطق الميتانصوص الواحد، غير أن الفرق الجوهرى أن ما بعد الحداثة تُفكك السرديات بلا بديل متعالٍ، بينما يستند التصوف إلى "الميتانصوص القرآني" الذي يضفي على التجربة معناها الوجودي.

وهنا تكمن المفارقة: التصوف يتجاوز الحداثة وسردياتها لا عبر التفكيك فقط، بل عبر الإحالة إلى "الكل الروحي" الذي يمنح الوجود دلالة، على عكس ما بعد الحداثة التي تكتفي باللعب الحر للدلالات.

قراءة نقدية للتصوف في ضوء السرديات الكبرى:

الدراسات العربية الحديثة ترى أن التصوف الإسلامي يطرح نموذجاً مضاداً للسرديات الكبرى الغربية. فبينما تحاول السرديات الكبرى فرض تفسيرات كلية للوجود، يقدم التصوف رؤية "تجريبية" وروحية تعتمد على المقامات والأحوال الفردية، ما يجعل النص الصوفي مجالاً لتعدد التفسيرات دون إخضاعها لقلب أحادي.

حسن حنفي يشير إلى أن التجربة الصوفية هي "مسار داخلي للتجاوز الروحي، قائم على الذات المراقبة والمتأمل، لا على التسلسل التاريخي أو التطور العلمي"⁽²⁾.

(1) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، بيروت: دار الطليعة، 1990، ص 214.

(2) - حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، ص. 214.

كذلك تبرز دراسات جامعية جزائرية ومغربية أنّ الممارسة الصوفية (مثل طريقة القادرية أو النقشبندية) توفر "شبكة سرديات صغرى" محلية تختلف من زاوية إلى أخرى، ما يجعل أي محاولة لتحويلها إلى سردية كبرى جامدة ضرباً من التبسيط⁽¹⁾.

5. أمثلة تاريخية على التصوف وسردياته:

ابن عربي (1165-1240):

يُعدّ من أبرز من أسس تصوّر التصوف كميّتانصوص داخلي للوجود، من خلال مفهوم الوجود الإلهي المطلق ووحدة الوجود.

في الفتوحات المكية، يكتب ابن عربي عن رحلة الإنسان الروحية كمسار متدرّج من المعرفة الظاهرة إلى المعرفة الباطنة، مما يُعتبر سردية صوفية ذات شقّ كليّ لكنها مفتوحة للتأويل⁽²⁾.

الرومي (1207-1273):

في مثنوي المعنوي، نجد شبكة من الرموز والقصص التي لا تُلزم القارئ بمعنى واحد، بل تُتيح توليد دلالات متعددة على المستوى الفردي والاجتماعي، مما يجعل النص منصة لسرديات صغرى داخل بنية أكبر⁽³⁾.

المشكلات المعاصرة:

رغم هذه الفاعلية الرمزية، تظهر مشكلات عدة: نذكرها فيما يلي

تحجيم التجربة الصوفية: محاولة بعض الباحثين أو السياسات اختزال التصوف في شعارات أخلاقية أو ثقافية، وتحويله إلى سردية كبرى أيديولوجية.

صدام مع الحداثة: السرديات الكبرى الغربية (العلم، التقدم، المدنية) غالباً ما تصطدم بالتصوف

(1) - لعلاونة، «تجليات ما بعد الحداثة في الرواية الصوفية المعاصرة»، رسالة ماجستير، جامعة محمد البشير الإبراهيمي - تيزي وزو، 2021، ص. 58-62.

(2) - ابن عربي، الفتوحات المكية، ط. دار الفكر العربي، بيروت، ج. 1، ص. 78.

(3) - جلال الدين الرومي، مثنوي معنوي، ترجمة وتعليق حسين الفقي، القاهرة: دار الشروق، 2005، ص. 112-115.

الذي يقدم بديلاً معرفياً قائماً على الخبرة الذاتية والرمزية.

التسويق والتحويل إلى "منتج روحاني": كما أظهرت دراسات عربية، بعض الحلقات الصوفية المعاصرة تتجه نحو "روحانية السوق"، حيث تتحول التجربة إلى عرض تجاري، مما يحدّ من التعددية ويجوّل السرديات الصغرى إلى منتج نمطي.⁽¹⁾

المطلب الثاني: تجاوز الذات الصوفية للذات ما بعد الحداثيّة

1. تعريف الذات في كل منظور:

الذات ما بعد الحداثيّة: تشير الدراسات العربية إلى أن الذات الما بعد حداثيّة مجزأة ومتعددة الهويات ومتغيرة باستمرار، تعتمد على تعدد السرديات الصغيرة والتفاعل مع السياقات الاجتماعية والثقافية المتغيرة⁽²⁾.

الذات الصوفية: تقوم على أساس الفناء والبقاء، أي أن الفرد يسعى للاندماج مع الحقيقة المطلقة (فناء الذات في المطلق) ثم البقاء في مقام المعرفة والوعي الروحي، هذه الذات ذات طابع داخلي، ثابت نسبياً، واعٍ لرحلة التطور الروحي⁽³⁾.

2. نقاط التباين بين الذات الصوفية وما بعد الحداثيّة:

الهدف النهائي للذات:

- الصوفية تسعى إلى الوحدة الوجودية الكاملة مع المطلق.
 - ما بعد الحداثة تقبل التعددية والتشظي ولا تطمح إلى وحدة كبرى.
- نتيجة ذلك، نجد تعارضاً بين رغبة الصوفية في "التجاوز الكلي" وبين فلسفة التشظي الما بعد حداثيّة⁽⁴⁾.

(1) - روحانية السوق: نقد لتجربة الفردانية الروحية في العالم العربي، مقال تحليلي، Scribd، 2020، متاح على : <https://www.scribd.com/document/45321000>.

(2) - عبد السلام الغزالي، الذات ما بعد الحداثيّة في الفكر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، 2018، ص. 45.

(3) - حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة، 1990، ص. 221.

(4) - Jean-François Lyotard، *La condition postmoderne*، p. 35.

آليات التشكل والهوية:

الذات الصوفية تبنى من خلال الرياضات الروحية، التأمل، المقامات، مشورة الشيخ، أي أنها مرتبطة بممارسة منظمة ومرجعية ثابتة.

الذات الما بعد حداثية تتشكل عبر السرديات الصغيرة، الاختيارات الفردية، الشبكات الاجتماعية والثقافية، والتفاعل الرقمي.

مفهوم التجربة المباشرة:

الصوفية تؤكد على تجربة مباشرة مع المطلق، غير وسيطة بالمعرفة النظرية أو المؤسساتية، أما ما بعد الحداثة فتدعم التجربة الذاتية الفردية لكن غالبًا في سياق رمزي أو نسقي متحرر من المطلق، ما يجعل التجربة ذاتية بالكامل ومتغيرة باستمرار⁽¹⁾.

3. إمكانيات تجاوز الذات الصوفية للذات الما بعد حداثية:

بعض الدراسات العربية تشير إلى أن التجربة الصوفية قد تقدّم نموذجًا للتماسك الداخلي للذات في عالم تتسرب فيه الهوية وتتفكك، أي أنها تقدم "تجاوزًا وجوديًا" للاغتراب الما بعد حداثي⁽²⁾.

مثال تطبيقي: دراسات حول الرومي تظهر كيف يسمح نصه الفرد بتوليد معانٍ شخصية متعددة، لكنه في الوقت نفسه يقوده نحو تجربة وحدة معرفية/وجدانية متماسكة، أي تجاوز لتشتت الذات المعاصر⁽³⁾.

يمكن القول إن تجاوز الذات الما بعد حداثية لا يتم بالانحراف عن فلسفة ما بعد الحداثة، بل باستثمار الموارد الصوفية (الرمزية، اللغة الشعرية، التجربة المباشرة) لتقديم معنى وجودي متسق ضمن العالم المتعدد.

4. التحديات والمشكلات: إن من أهم التحديات ما يلي:

(1) محمد مفتاح، تجليات الانزياح اللغوي والرمزي في التصوف الإسلامي، مجلة الفكر العربي، 1987، ص. 91-95.

(2) علاونة، «تجليات ما بعد الحداثة في الرواية الصوفية المعاصرة»، ص. 60.

(3) جلال الدين الرومي، مثنوي معنوي، ص. 112-115.

الإيديولوجيا مقابل النسبية: صراع بين محاولة الصوفية للوصول إلى وحدة وجودية شاملة وبين فلسفة ما بعد الحداثة التي تقيم على التعددية والنسبية.

الفردانية مقابل الفضاء الاجتماعي: التركيز الصوفي على الفرد وتجربته قد يؤدي إلى إضعاف الأبعاد الاجتماعية والسياسية للخطاب الديني إذا لم يتم توجيهه ضمن سياقات جماعية⁽¹⁾.

خطر التسطيح التجاري: التحول إلى "منتج روحي" قد يقود التجربة الصوفية إلى فقدان عمقها المعرفي والروحي، وهو ما أشارت إليه بعض الدراسات النقدية العربية⁽²⁾.

5. سيناريوهات تطبيقية:

الهرمنيوطيقا الصوفية: قراءة النصوص الصوفية عبر التأويل لتوليد معنى متسق للذات رغم الانفتاح على التعددية.

الفيونومينولوجيا: وصف التجربة الروحية الصوفية بشكل يبين كيف يتجاوز الفرد الذات المابعد حداثية.

الأنثروبولوجيا الميدانية: دراسة الممارسات المحلية للطرق الصوفية (القادرية، النقشبندية) كمؤشر على كيفية بناء الذات المتماسكة ضمن عالم متعدد.

خاتمة المبحث:

- يُظهر المبحث الرابع أن التصوف الإسلامي في أفق ما بعد الحداثة يواجه إشكاليات مركبة العلاقة مع السرديات الكبرى، وتجاوز الذات الصوفية للذات المابعد حداثية.
- التصوف يوفر بدائل معرفية وروحية للتجربة الذاتية المتعددة في عالم ما بعد الحداثة، لكنه يواجه صعوبات في التكيف مع الانتشار الفردي، التسطيح التجاري، والصدام النظري مع فلسفة التشظي.
- الحلول الممكنة تتمثل في قراءة نقدية هرمنيوطيقية، تأويل متعدد المستويات، وربط التجربة الصوفية بالممارسات الاجتماعية الجماعية، لتأكيد العمق الروحي دون الانغلاق أو التسطيح.

(1) حسن حنفي، المرجع السابق، ص. 224 .

(2) - "روحانية السوق: نقد لتجربة الفردانية الروحية في العالم العربي"، Scribd، 2020، متاح على : <https://www.scribd.com/document/45321000>.

المبحث الخامس: نماذج من المشاريع الصوفية الكبرى

في ظل الأزمات المتعددة التي عصفت بالعالم الإسلامي في العصر الحديث، تولدت العديد من القوى الروحية والاجتماعية وقفزت إلى الواجهة، محاولة إعادة تشكيل الحضور الإسلامي في سياق عالمي مضطرب، وفي هذا المبحث الذي عنوانه بنماذج من المشاريع الصوفية الكبرى، سنتناول ثلاثة مشاريع استطاع أصحابها أن يعطوها القدرة الكافية التي جعلت هذه المشاريع تلقي بظلالها على العالم الإسلامي، إنها بحق مشاريع كبرى سعت إلى التفاعل مع الإنسان المسلم والإنسان المعاصر ككل، لقد حاولت هذه المشاريع استعادة التوازن المفقود بين الداخل الروحي والواقع المادي الذي غزى العالم على حين غفلة منه، سندرس هذه المشاريع مرتبة ترتيباً نعتمد فيه على الأهمية التي تكتسيها هذه المشاريع في الفضاء الإسلامي لا من حيث الوجود الزمني.

إننا في هذا المبحث ننتقل من عدة تساؤلات من قبيل هل استطاعت هذه المشاريع أن تؤسس لتصوف حداثي أو ما بعد حداثي انطلاقاً من منظومتها الروحية والأخلاقية؟

وهل استطاعت أن تؤسس لمشروع تجديدي حقيقي في العصر الحديث؟ وهل هذه المشاريع اليوم قادرة على تجاوز بعدها الفردي والدخول في المجال العام الفكري والسياسي؟ انطلاقاً من هذه الأسئلة خلال ندرس هذه المشاريع من موقعها في لحظة الحداثة وما بعد الحداثة.

المطلب الأول: مشروع محمد إقبال (1877م-1938م)

ولد محمد إقبال في مدينة "سيالكوت" التي تقع في باكستان الغربية سنة 1877م من أسرة برهية الأصل أسلمت على يد أحد رجال الصوفية في كشمير، ولذلك فإن النزعة الصوفية ظلت راسخة في حياة أفراد الأسرة وهو ما انعكس على فيلسوفنا محمد إقبال، حيث ترك فيه التصوف جملة من الأخلاق والصفات النبيلة، وهو الذي كان باعثاً نحو العلم النافع والوعي بالحياة والتفكير العميق.

حصل إقبال على شهادة الليسانس من جامعة لاهور سنة 1897م، ثم على الماجستير في سنة 1899م، وقد بدأ ينبعث صوته عندما بدأ ينظم الشعر، وبعدها عين لتدريس الفلسفة في الكلية الشرقية في لاهور، واشتغل بتدريس الفلسفة واللغة الإنجليزية بكلية الحكومة. هذا وقد اتجه محمد إقبال سنة 1905م إلى الإنكليز تحت تأثير أستاذه توماس أرنولد لإتمام دراسته، فالتحق بجامعة كمبريدج التي تحصل

فيها على شهادة في الفلسفة الأخلاقية، ثم رحل إلى ألمانيا والتحق بجامعة ميونخ أين ناقش أطروحته الموسومة "الميتافيزيقا في فارس" ونال بها درجة الدكتوراه، وبعد ذلك عاد إلى لندن ليدرس القانون ويجتاز امتحان المحاماة، وظل في هذه المهنة حتى سنة 1934م، حيث أجبره المرض على التوقف عن العمل، وذلك قبل وفاته بأربع سنوات، وقد كان إلى جانب مهنة المحاماة يقوم بنشاطات فكرية وسياسية متعددة، إلى أن وافته المنية سنة 1938م، مخلفا آثارا فلسفية وأدبية ضمنها تصورات وأعماله التجديدية والإصلاحية.(1)

وقد لخص الشاعر الألماني هرمان هسه "ت 1936م" العوال التي أثرت في شخصية محمد إقبال وتكوينه الثقافي في ثلاثة أحياء روحية هي - من وجهة نظره - منابع آثاره العظيمة، هذه الأحياء الروحية الثلاثة هي: حيز القارة الهندية، حيز العالم الإسلامي، وحيز الفكر الغربي(2).

رأي محمد إقبال في التصوف الإسلامي:

يجهتد بعض الدارسين في النظر إلى مسألة التصوف عند محمد إقبال من جانبين الأول منهما نقدي، أما الجانب الثاني فبنائي وذلك كالآتي:

أولاً: الجانب النقدي: وفي ذلك لاحظ محمد إقبال أن نشأة التصوف ترجع لظروف فكرية واجتماعية وسياسية سادت في العالم الإسلامي قبيل نهاية القرن الثامن الميلادي، والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي، إذ كانت هذه الحقبة التاريخية، مملوءة ببذور عدم الاستقرار السياسي، وقد شهد هذا العصر ثورة سياسية أدت إلى سقوط الدولة الأموية، الأمر الذي أفضى فيما بعد إلى نشوب صراع بين الحكام المسلمين على السلطان، وقد ازدادت محنة المسلمين حينما ظهرت فكرة الشعبوية التي أدت إلى نزاع كدر صفو المسلمين وشتت شملهم، وقد تكاثفت هذه الأوضاع مع المذاهب الفلسفية الدخيلة التي آلت إلى نزعة وحدة الوجود فأوجدت حياة فكرية متدهورة، وقد أدت هذه الوضعية إلى جملة من النتائج التي يمكن اختزالها في الآتي:

(1) - الشريف زيتوني، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، ط 2010، د ت ط، ص 16.

(2) - المرجع نفسه، ص 15.

- انتشار نزعة الميل نحو الثراء.

- انتشار الآراء الداعية إلى التواكل.

- ترتب عن ذلك، ظهور نزعة صوفية، تحمل بذرة الفناء والحلول في ذات الله.

وقد اعتنق بعض المتصوفة من المسلمين هذه النزعات فابتعدوا عن واقع الحياة الإسلامية.. فكانت أحد العوامل التي أدت إلى تأخر المسلمين وضعفهم الأمر الذي جعل العالم الإسلامي مسرحاً لتناقضات شتى، ومجالاً للنفوذ الاستعماري، فكان من الضروري أن يقوم مفكرو النهضة الإسلامية بالنقد لهذه النزعة الهدامة، الحاملة لفكرة الاتحاد والحلول، ووحدة الوجود الغريبة عن الإسلام، وقد تصدى لها محمد إقبال في عصر بدأت فيه النهضة الفكرية المدعومة بالنظر العلمي تظهر إلى الوجود، ولهذا فإن إقبال لم يستسغ منذ البداية هذه النزعة الصوفية السلبية التي لا تؤهل الإنسان المعاصر لمواجهة التحديات العالمية التي لا ترحم كل من تعالى على الواقع، ورفض التعامل معه بنظرة جامعة بين المثالي والواقعي.. لهذا فإن إقبال يرى بأن التصوف السليبي الذي نشأ متأثراً في نموه بحياة ثقافية غير إسلامية، تسبب في تدهور الحضارة الإسلامية، إذ إنه لا يعبر عن شيء سوى عن جانب نظري بحت أوجد نزعة صوفية متمردة على الفقهاء الأوائل⁽¹⁾، كل هذا كان سبباً حقيقياً فيما آلت إليه الأوضاع فيما بعد، يقول إقبال: "كانت نشأة التصوف التزهدي ونموه متأثراً في تطوره التدريجي بطابع غير إسلامي وهو جانب نظري بحت، فكان مسئولا إلى حد كبير عن هذا الاتجاه وقوي في شطره الديني البحت نوعاً من التمرد على تخريجات الفقهاء المتقدمين.." (2)

ثانياً: الجانب البنائي:

بعدما رأينا نقد محمد إقبال للتصوف الذي يراه يحمل بذرة الفناء، والتواكل، وهو نوع من التصوف الذي لا يمت - في رأيه - بصلة للعقلانية الإسلامية، يمكن أن نبسط بشيء من التحليل موقفه الإحيائي للتصوف، وهو موقف ينبع من تقسيمه الحياة الدينية إلى ثلاثة أطوار:

(1) - الشريف زيتوني، مرجع سابق، ص 127/128/129.

(2) - محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، ط2، ترجمة: عباس محمود، مراجعة: مهدي علام، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة 1967، ص 173.

الطور الأول: طور الإيمان: الطور الأول تبدو الحياة الدينية في صورة نظام تخضع له خضوعاً مطلقاً من غير نظر عقلي في أبعاده وغاياته، وهذا الاتجاه له أثر كبير في التاريخ الاجتماعي والسياسي لشعب من الشعوب، ولكنه قليل الأثر في الرقي الروحي للفرد.

الطور الثاني: طور الفكر: إن الحياة الدينية في هذا الطور تبحث عن أصلها في نوع من الميتافيزيقا " الإلهيات " وهي نظر في الكون متسق اتساقاً منطقياً، ومن فروع البحث في ذات الله.

الطور الثالث: الاستكشاف: أما في هذا الطور فهو الذي يتم فيه تجاوز التصور المنطقي إلى الاتصال المباشر بالحقيقة الإلهية فيكون الدين عبارة عن تمثيل فردي للحياة والقدرة، ويكسب الفرد شخصية حرة، لا بالتحلل من قيود الشريعة، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره هو⁽¹⁾.

حقيقة موقف محمد إقبال:

قد نجح محمد إقبال إلى حد كبير في ربط التصوف بالطور الثالث بكل معانيه، وهو الذي يمثل - في نظره - الدين في أسمى مراتبه وبذلك يصبح التصوف تجربة حية وحقيقة، فالدين كما يراه إقبال (هو في جوهره تجربة، وقد أدرك أنه لا بد من أن تكون التجربة أساسه قبل أن ينتبه العلم إلى اصطناع هذا الرأي بوقت طويل، فالدين سعي صادق صحيح يستهدف توضيح الشعور الإنساني، هو بوصفه هذا يحصن مستواه في التجربة شأنه في ذلك شأن المذهب الطبيعي الذي يحصن مستوى تجربته كذلك)⁽²⁾ ويقول في السياق نفسه (بما أن القرآن يسلم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية، فإنه يسوي في الأهمية بين جموع ضروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة الالاهائية التي تكشف عن الآيات الدالة عليها في نفس الإنسان وفي خارج النفس على السواء، فإحدى الطرق غير المباشرة لإيجاد الصلات بيننا وبين الحقيقة التي تواجهنا هي الملاحظة التأملية والسيطرة على العلاقات التي تدل عليها تلك الحقيقة كلما تكشفت هذه العلاقات عن ذاتها للإدراك الحسي، أما الطريقة المباشرة فتكون بالاتحاد مع الحقيقة عندما تتجلى في داخل النفس اتحاداً مباشراً.. لغرض أنبل يؤدي إلى تحرر حركة الحياة الروحية في رقيها وتساهمها)⁽³⁾

(1) - محمد إقبال، المصدر السابق، ص 223.

(2) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المصدر نفسه، ص 23/22.

وقد خلص إقبال من خلال ما سبق إلى جملة من الخصائص التي تتعلق بالرياضة الدينية يوجزها أحد الباحثين⁽¹⁾ فيما يلي:

1/ إنها تجربة تصل إلى النفس مباشرة، وهي بذلك لا تختلف عن غيرها من مستويات التجربة العادية التي تمدنا بالمعارف، وكما أن التجربة العادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجي، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل المعرفة بـ "الله".

2/ الرياضة الصوفية كل لا يقبل التحليل، لأن الحالة الصوفية تصلنا بالحقيقة وصلا يعبر بنا طريق الوصول إليها جميعه.

3/ إن المعرفة الصوفية ليست مغايرة كل المغايرة للمعرفة العادية، بل هي شبيهة بعض الشيء بها، لأن الحالة الصوفية عند المريد هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطية تفنى فيها الشخصية الخاصة للمريد فناء مؤقتا.

4/ بما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلع عليها، أي من الصعب نقلها إلى إنسان آخر، لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالعقل، وما يعلنه الصوفي أو النبي من تفسير لفحوى محتويات الشعور الديني نفسها لا يمكن الاطلاع عليها أي نقلها للغير⁽²⁾.

المطلب الثاني: مشروع بديع الزمان سعيد النورسي (1876م-1960م):

ولد سعيد النورسي سنة 1293هـ / 1876م، في قرية "نورس" من قرى ولاية "بتليس" في شرقي الأناضول، من أسرة كردية صالحة تقية، كانت أسرته تشتغل بالفلاحة، فتوجه هو إلى التعليم في الكتاتيب والمدارس الدينية، وكان يأخذ دروسه على أخيه "الملا عبد الله" وغيره من العلماء، واقتصرت دراسته في هذه الفترة على الصرف والنحو، ثم بدأ ينتقل في القرى والمدن بين الأساتذة والمدارس ليتلقى العلوم الإسلامية، من كتبها المعتمدة بشغف عظيم، وكان يساعده في ذلك ذكاء خارق، اعترف به أساتذته جميعهم بعد اختبارات صعبة، كان يجريها له كل منهم، واجتمع له مع الذكاء قوة الحافظة، بحيث إنه درس وحفظ كتاب "جمع الجوامع" في أصول الفقه - وهو كتاب غاية في الصعوبة - في أسبوع، وشهد له

(1) - الشريف زيتوني، مرجع سابق، ص 136/137.

(2) - محمد إقبال، مصدر سابق، ص 27/28.

أستاذه كتابة على ظهر نسخته، ولم تلبث شهرة هذا الشاب أن انتشرت بعد أن أفحم في مناقشاته علماء منطقته جميعاً فسموه بـ: "سعيد المشهور"، ثم ذهب إلى "بتليس" ومنها إلى مدينة "تيلو" حيث اعتكف مدة في أحد أماكن العبادة وحفظ هناك قاموس المحيط للفيروز آبادي إلى باب السين، وفي سنة 1892م ذهب "الملا سعيد" إلى مدينة "ماردين" حيث بدأ يلقي دروسه في جامع المدينة، ويجيب على أسئلة الناس، ثم وشي به إلى الوالي فأصدر أمراً بإخراجه، وسبق إلى "بتليس" فلما عرف واليها حقيقة هذا الشاب العالم ألح عليه أن يقيم معه، فأقام معه، وهناك وجد الفرصة سانحة لمطالعة الكتب العلمية الإسلامية، لا سيما في الفلسفة وعلم الكلام والمنطق وكتب التفسير والحديث والفقه والنحو، حتى بلغ محفوظه من متون هذه العلوم "ثمانين متناً"، وفي هذه المدينة أخذ آخر دروسه الدينية من العالم الجليل محمد الكفروي.

وفي سنة 1894م ذهب إلى مدينة "وان" وانكب فيها بعمق على دراسة كتب الرياضيات والفلك والكيمياء والفيزياء وعلم طبقات الأرض "الجيولوجيا" والفلسفة الحديثة والتاريخ والجغرافية، حتى تعمق فيها إلى درجة إفحام الأساتذة المختصين، فسمي لأول مرة بـ: "بديع الزمان" اعترافاً من أهل العلم بذكائه الحاد وعلمه الغزير، وفي هذه الأثناء قرأ بديع الزمان في الجرائد المحلية أن وزير المستعمرات البريطاني "غلاستون" صرح في مجلس العموم البريطاني وهو يخاطب النواب وييده نسخة من القرآن الكريم قائلاً: "مادام هذا القرآن بيد المسلمين، فلن نستطيع أن نحكمهم، لذلك فلا مناص لنا من أن نزيله من الوجود أو نقطع صلة المسلمين به"، زلزل هذا الخبر كيانه وأقض مضجعه، وأدرك بذكائه وبمعرفته الواسعة وحسه الإسلامي، أن المسألة خطيرة جداً، وأن الغرب بزعامة بريطانيا مقدم على هجوم واسع بمخطط شامل على الإسلام والمسلمين، ومن هنا قرر شد الرحال إلى إسطنبول عام 1896م ليقدم مشروعاً لإنشاء جامعة إسلامية حديثة في شرقي الأناضول تقوم بمهمة نشر حقائق الإسلام وعلومه ودعوة المسلمين إلى التقدم العلمي والاهتمام بترقية حياتهم المادية والمعنوية، إلا أنه لم يلق العون من المسؤولين، فرجع خائباً إلى الشرق، وفي سنة 1907م ذهب مرة أخرى إلى إسطنبول، وكانت شهرته العلمية هذه المرة سبقته إليها، فتجمع حوله الطلبة والعلماء يسألونه وهو يجيب في كل فن بغزارة نادرة، فاعترف له الجميع بالإمامة، بأنهم لم يشاهدوا في علمه وفضله أحداً قط.. وفي إسطنبول قدم إلى السلطان عبد الحميد الثاني طلباً بفتح المدارس التي تعلم العلوم الكونية الحديثة بجانب العلوم الإسلامية، حيث كان يؤمن بضرورة الدراسة المندمجة

وعدم الفصل بينهما، جريا على المنهج الإسلامي الصحيح، في الوحدة بين العلوم الكونية والدينية⁽¹⁾ ولم تخل حياة النورسي طوال الخمسينيات، حتى علم وفاته 1960م من مضايقات مستمرة ومحاكمات ظالمة، وضجات مفتعلة ضده على صفحات الصحف اللادينية والماسونية، ولكنه شق الطريق بكل قوة وإصرار، يرشد تلامذته ويدرسهم في رسائل النور، ويشرف على طبع رسائله وكتبه حتى وفاته في الخامس والعشرين من رمضان سنة 1379هـ الموافق للثالث والعشرين من آذار سنة 1960م⁽²⁾.

رأي بديع الزمان النورسي في التصوف الإسلامي:

لقد كان النورسي زاهدا في حياته الشخصية، يدعوا إلى تطهير النفس والإخلاص لله تعالى وإنقاذ الإيمان من أخطار الفلسفات المادية، ولم يكن صوفيا بأي معنى من معانيه الاصطلاحية، سواء أكان فيلسوفا يتكلم في الروحانيات من برج إشراقي عاجي، أم شيخ طريقة يحيط نفسه بالادعاءات الضخمة، والهلالات البراقة، والمظاهر البدعية الخرافية.. ويؤكد النورسي على كونه صوفيا في مناسبات كثيرة منها: " فهناك اصطلاحات تدور بين المتصوفة أمثال: الفناء في الشيخ، الفناء في الرسول، وأنا لست صوفيا "، " وحيث إن مسلكنا حقيقة علمية وليست طريقة صوفية فلا نرى أنفسنا مضطرين مثلهم إلى مباشرة تلك الرابطة بالافتراض والخيال " ويقول أيضا: " أيها السادة إنني لست شيخا صوفيا، وإنما أنا عالم ديني، والدليل على هذا أنني لو كنت قد علمت أحدا من الناس الطريقة الصوفية.. لكان لكم الحق في الارتباب والقوع في الشكوك، ولكني لم أقل لمن أتاني إلا أن الزمان ليس زمان الطريقة، الإيمان ضروري، والإسلام ضروري " ويردد النورسي هذا المعنى كثيرا في رسائله: "إن هذا العصر ليس بعصر تصوف وطريقة وإنما هو عصر إنقاذ الإيمان"⁽³⁾.

(1) - محسن عبد الحميد، النورسي متكلم العصر الحديث، سوزلر للنشر، القاهرة مصر، د ط، د ت ط، ص 13/12/11/10.

(2) - المرجع نفسه، ص 49/48.

(3) - المرجع نفسه، ص 205/204.

حقيقة موقف بديع الزمان النورسي:

ومن خلال ما قدمناه يظن البعض أن النورسي كان ضد التصوف والروحانيات والحقيقة غير ذلك، فالنورسي كان ضد فكرة التنظيمات الطرقية التي سادت في عصر الخلافة العثمانية بصورة جعلت من الصوفية آنذاك أبعد الناس عن واقع أمتهم وتحدياتها الكبرى التي تواجهها، حيث يرى النورسي أن التصوف الذي يناسب العصر الذي نعيشه يجب أن يكون عاملاً متحركاً يعتمد العلم والجهاد، حاملاً لدعوة الإسلام للعالم، وبهذا الاعتبار لا يمكن اختزال المنهج الصوفي في الذوق، والرياضة الروحية، وإنما ينبغي تدعيم هذا بالمنهج العلمي والعقلي، بما يوائم تحدي الفلسفة المادية المعادية للدين، وأن أقطاب التصوف كعبد القادر الجيلاني والشاه النقشبندي وغيرهم لو عاصروا هذه التحديات لبذلوا ما في وسعهم لتقوية الحقائق الإيمانية والعقائد الإسلامية، لأنهما منشأ السعادة الأبدية، وأن أي تقصير فيهما يعني الشقاء الأبدي⁽¹⁾.

بالإضافة إلى أن نظرة النورسي إنما اعتمدت مبدئ الأولوية خصوصاً في ظل الظروف الطارئة التي كانت تمر بها أمة الإسلام كيف لا والنورسي الرجل الغيور على أمتة يراها مرأى العين تقسم من طرف الغرب تقسيم الكعكة وفي السياق ذاته يؤكد النورسي على أولوية إرساء الحقائق الإسلامية تزامناً مع ما يشهده الإيمان من هجوم جماعي منظم يهدد أسسه ويهدم أركانه، وأن أغلب الكتب والرسائل التي يعكف عليها متصوفة عصره غير كافية لمواجهة هذا التيار الرهيب ومقاومته⁽²⁾.

وما يؤكد لنا أن النورسي كان مبدعاً في إجراء فقه الأولويات على واقع أمتة قوله: " لا يمكن دخول اللجنة دون إيمان، بينما يدخلها الكثيرون دون تصوف، فالإنسان لا يمكن أن يعيش دون خبز، بينما يمكنه العيش دون فاكهة، فالتصوف فاكهة، والحقائق الإسلامية خبز "⁽³⁾.

(1) - بديع الزمان النورسي، المكتوبات، تر: إحسان قاسم الصالحي، ط3، سوزلر، مصر، 2001م، ص 27.

(2) - بديع الزمان النورسي، الملاحق في فقه دعوة النور، تر: إحسان قاسم الصالحي، ط3، سوزلر، مصر، 1999م، ص 105.

(3) - عبد الحليم محمود، قضية التصوف، المنقذ من الضلال، ط5، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت، ص 108/105.

المطلب الثالث: مشروع حضرة عنايات خان (1882م/ 1927م):

ولد حضرة عنايات خان في مدينة " بارودا " من مقاطعة كوجارات في الهند وذلك في 5 تموز/ يوليو من عام 1882م، جده مولى باكش، كان موسيقيا معروفا لدى القصر، وهو الذي وضع نظام النوتات في الموسيقى الهندية الكلاسيكية.. ينحدر عنايات خان من عائلة مسلمة، وكان منذ الصغر يقيم الأوقات الخمسة للصلاة بانتظام إلى جانب الكبار، في سن التاسعة تلقى عنايات خان من خاغلارا مهرجان مدينة بورودا، كنوع من المكافأة عقدا ومنحة لقاء ترتيله الأناشيد الدينية⁽¹⁾.

حقق عنايات خان من الشهرة ما لم يحققه غيره وهو في مقتبل العمر، حيث أبدع في استخامه الموسيقى فكان ذلك سببا في تنقله في كامل أرجاء الهند، وقد (كانت الأمور تشير إلى أن مصير عنايات خان هو أن يكون أهم موسيقار في كل الهند، لكن يجذبه ذلك اللغز الخفي، الذي يقوم في أساس كل الكون، وفي يوم من الأيام، كما روى فيما بعد عنايات خان نفسه، حدث ما يلي: بينما كان هو مستغرقا في الصلاة وقد مضى عليه فيها عدة ساعات، سمع عند الفجر بوضوح صوت الفقير الذي راح يوقظ الناس داعيا إياهم إلى الصلاة: " قم أيها الإنسان من نومك العميق، أنت لا تعرف أن الموت يترصد بك في كل لحظة، أنت لا تكثر كم هو ثقل الحمل الذي قررت حمله، وكم هو طويل الدرب المقرر لك، انفض أيها الإنسان، لأنه قريب جدا ستشرق الشمس "، لقد أثرت في عنايات خان كلمات تلك الأغنية لدرجة أن الدموع سالت من عينيه، وعندما أدرك أنه ليس هناك من مجد دنيوي - الذي يأتي ويذهب - يمكن مقارنته مع ذلك الخلود، الذي يوجد خلف حدود فهمنا، وأن المتع والملاذات والنجاح في حقل الغناء والموسيقى لا يفيد في إنقاذ الروح⁽²⁾.

ومن خلال هذه الحادثة المفصلية في حياة حضرة عنايات خان تغيرت حياة هذا الموسيقي المرموق إلى حياة مرب وعارف كبير في سماء الهند والعالم، فانطلق في ركب البحث عن الحكمة الإلهية الخالدة التي كان يشعر بأن فطرته كانت تتوق ليلها فتدرج في تربية نفسه تربية صالحة حيث وجد ضالته في التصوف الإسلامي، هذا الأخير الذي لم يجد فيه ما يشيع في غيره من الأدبيات الإسلامية من تحريم الغناء والموسيقى

(1) - عنايات خان، تعاليم المتصوفين، تر: إبراهيم إستنبولي، دار الفرق، دمشق، سوريا، ط1، 2006، ص 9.

(2) - المرجع نفسه، ص 10.

والجمال، ف (الموسيقى وسيلة للوصول بالنفس إلى حالة الدهشة الإلهية، وطريقة للتخلي عن الازدواجية، للتقرب إلى الله "وملامسة" للتخلي عن الأنا، هذه الحالة تدعى "الوجد" أو "الهل" ، لقد سبق لعنايات أن جرب حالة الوجد الإلهي تلك، والتي تحل بالإنسان الغارق في بحر من الأصوات الرائعة، وفي يوم من الأيام رأى حلما، كان حاضرا في اجتماع موسيقي في وسط صوفيين طاهرين عظام رحلوا عن الدنيا منذ زمنت بعيد، حيث كان جميع الحاضرين ينشدون: " الله أكبر، الله أكبر " وعندما استيقظ استمر في سماع تلك الموسيقى بوضوح كما في المنام، وتلك الكلمات " الله أكبر " هكذا بدأ دخوله إلى جوهر التصوف⁽¹⁾.

ولم يطل الحال به وهو في حالة جذب إلى أن جاءه المدد الذي لطالما انتظره ف (بينما كان عنايات خان يجلس في أحد الأيام في منزل صديق له، أيضا متصوف وهما يتجاذبان الحديث، وإذا بصاحب البيت يضطرب فجأة، ثم نهض وراح يرتب الغرفة على عجل ويضع الوسادة في المكان المخصص للضيوف المحترمين، بعد قليل من الوقت دخل إلى الغرفة شخص أبهرت رؤيته عنايات خصوصا وجهه - لقد كان نفس الوجه الذي كان يتردد دائما في أحلام عنايات، بعد أن نظر إلى جميع الحضور، توقفت نظرة الشيخ على عنايات وسأل صاحب البيت: من هذا الفتى؟ فأجاب صاحب البيت أن الفتى هو عازف موسيقى، وأنه يهتم بالتصوف ولكنه يبحث منذ نصف سنة عن هداية دون أن يتمكن من الحصول عليها، عندئذ استدار الشيخ إلى عنايات خان واقترح عليه الدخول في حلقة تلامذته على الفور، وقد كان اسم المعلم الشيخ سعيد محمد مدني - وهو من أبرز شيوخ الزاوية التشستية خلال القرن 20، وهي طريقة صوفية أسست في مدينة تشست بأفغانستان حوالي سنة 930م ولا زالت مستمرة إلى يومنا - الذي كان يعود بجذوره إلى عائلة الأسياد أحفاد النبي محمد ﷺ، وهكذا صار هو المرشد أي المعلم بالنسبة لحضرة عنايات خان⁽²⁾.

بعد مضي سنوات من سلوك طريق الإرادة في أحضان الزاوية التشستية دعاه في ولم يطل به الزمن مريدا عند شيخه حتى (دعاه الشيخ مدني إليه، وأثناء حديثهما على انفراد، قال الكلمات التالية: " هيا انطلق يا طفلي نحو العالم وقم بتوحيد الشرق والغرب بواسطة هارمونيا موسيقاك، قم بنشر الحكمة الصوفية، لأنك موهوب من الله الرؤوف الرحيم " بدء من تلك اللحظة، واستجابة لإرادة مرشده، تحول عنايات

(1) -عنايات خان، تعاليم المتصوفين، المرجع السابق، ص 11/10.

(2) - المرجع نفسه، ص 12/11.

خان إلى حامل " الرسالة الصوفية " رسالة عن حرية الروح⁽¹⁾.

ويذكر أحد الباحثين المتخصصين في التصوف في الغرب أن عنايات خان سافر سنة 1910م من الهند إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وبعد جولة ألقى فيها محاضرات وعروضا موسيقية انتقل من أمريكا إلى أوروبا حيث قضى بقية حياته، وما بين سنتي 1912م و1914م سافر عنايات خان إلى إنجلترا، فرنسا، وروسيا، للقيام بعروض موسيقية هندية ولإعطاء محاضرات في الروحانية والموسيقى معا، العديد من محاضراته كانت تقدم تحت إشراف الجمعية " الثيو - صوفية " التي أصدرت مؤسسة نشرها الطبعة الإنجليزية من مؤلفه " الرسالة الصوفية للحرية الروحية " والتي ترجمت أيضا إلى الفرنسية والروسية، وقد كان عنايات خان شيخا كاتباً ومحاضراً لا يتعب، قضى ما يقارب 17 سنة في السفر وإلقاء المحاضرات المستمرة، أقام مدرسة في فرنسا ومجموعة من المريدين، لكن جدول مواعيده الصعب أضعفه مع مرور الزمن، غادر إلى الهند لرؤية بلده لأول مرة منذ سبعة عشر سنة، كان يأمل الراحة والتأمل لكن طلب منه إلقاء محاضرات فوافق كما كان شائعاً، توفي سنة 1927م، نتيجة زكام حاد عن سن تناهز 44 سنة، ويوجد ضريحه بقرب ضريح نظام الدين أوليا، ويعتبر محجاً للصوفية من كل أنحاء العالم⁽²⁾.

التصوف الكوني عند حضرة عنايات خان:

أطلق عنايات خان على زاويته الصوفية اسم (Universal Sufism) (التصوف الكوني) وبذلك فهي تعرف بتعاليمها من خلال الاسم، ولعل قدوة خان في ذلك هي التعاليم المنفتحة للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الذي أثر في الغرب بقوة خاصة في ميداني الفلسفة والتصوف، مقدما لهم ما اصطلح على تسميته بالتصوف الكوني كما يذهب إلى ذلك الباحث الإنجليزي المعاصر " بيتر يونغ Peter Young " في مقالته: Ibn Arabi Towards Universal Point Of View " ابن عربي نحو وجهة نظر كونية "، إلا أن ابن عربي وإن كان يقول بكونية التصوف وأن قلب الصوفي متسامح ومنفتح على الأكوان كلها لأنه يدين بدين الحب⁽³⁾، كما في أبياته الشهيرة:

(1) -عنايات خان، تعاليم المتصوفين، المرجع السابق، ص 12.

(2) - عزيز الكبيطي إدريسي، التصوف الإسلامي في الغرب، منشورات المركز الأكاديمي للثقافة والدراسات المغاربية، الشرق أوسطية والخليجية، مطبعة أميمة، فاس، المملكة المغربية، ط 1، 2008، ص 53/52.

(3) - المرجع نفسه، ص 53.

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني⁽¹⁾.

التصوف أسمى من الأديان:

إلا أننا نجد أن هناك تفسيرات خاصة لحضرة عنايات خان قدمها للتصوف ومن ذلك قوله: (إن الصوفية كمدرسة انتقلت من الشرق إلى الغرب، أما كرسالة فإن الصوفية قد جاءت إلى الأرض، فالتعاليم الصوفية ذات الطابع الباطني تقوم على تقاليد المدرسة القديمة للتصوف، التي كانت موجودة خلال حقبة تاريخية مختلفة، بينما الرسالة الصوفية تمتلك تقاليداً الخاصة، إنها أكثر من مجرد مدرسة أو طريقة، إنها الحياة بحد ذاتها، إنها الجواب على ابتهالات البشرية)⁽²⁾.

ويجتهد أحد الدارسين في تلخيص عقيدة التصوف الكوني لأتباع حضرة عنايات خان في عشرة مبادئ جوهرية وهي:

- 1/ هناك إله واحد أبدي، الكائن الفرد، لا موجود سوى الله.
- 2/ هناك سيد واحد " الروح المرشدة " لجميع النفوس والذي يقود على الدوام جميع الأتباع نحو النور.
- 3/ هناك كتاب مقدس واحد هو الأصل، المخطوط المقدس للطبيعة، الكتاب المقدس الوحيد الذي بإمكانه تنوير القارئ.
- 4/ هناك دين واحد يقود دائماً إلى التطور الطبيعي في الاتجاه الصحيح نحو المثال الذي يملأ هدف الحياة لكل روح، الصوفي يقول عنايات خان: " الصوفي يقر بحكمة إلهية واحدة في جميع الرسائل النبوية، هو يرى نفس الكينونة الأزلية في كل شيء، بأشكال مختلفة وفي مختلف الأزمان ".
- 5/ هناك شريعة واحدة هي شريعة المعاملة التي يمكن أن ترعى معا بالوعي اللا أناني مع الشعور بالعدالة اليقظة.

(1) - محيي الدين بن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 36/35.

(2) - عنايات خان، مرجع سابق، ص 26.

- 6/ هناك أسرة واحدة هي الأسرة الإنسانية التي توحد أطفال الأرض دون تمييز تحت أبوة الله.
- 7/ هناك مبدأ أخلاقي واحد هو المحبة التي تتبع من القلب المريد، المستسلم في خدمة الله والإنسانية والذي يزهر بأعمال الإحسان.
- 8/ هناك فقط موضوع واحد للثناء هو الجمال الذي يرفع قلب العبد عبر جميع الصيغ من المرئي إلى اللا مرئي.
- 9/ هناك حقيقة واحدة هي المعرفة الحقة لكي نوتنا التي هي جوهر الحكمة.
- 10/ هناك طريق واحد هو محو النفس المحدودة في اللا محدودة الذي يرفع الفاني إلى الخلود حيث يستوطن الكمال كله.

مع التركيز على ثلاثة نقاط توضيحية أساسية وهي:

- 1- يؤمن المتصوفة الكونيون بالوحدة الجوهرية للأديان الكبرى للعالم، لكن هذا لا يعني أنهم يؤمنون بأن جميع العقائد والمذاهب الدينية المتنوعة متماهية، بل يرون أن جميع الأديان نبعت من المصدر الروحي نفسه.
- 2- الأشكال الخارجية والاجتماعية للأديان المختلفة تتنوع بفعل ظروف الزمان الذي أسست فيه، أما الاختلافات الأخرى في المذهب والعقيدة فيمكن أ تعزى إلى التراكمات المتأخرة التي حدثت بعد موت المؤسس.
- 3- يملك كل شخص نفسا خالدة، وعكس بقية الأشياء الأخرى في الوجود، ليست موضوع تفكيك، بعد الموت تتحرر النفس للسفر في عالم الروح التي ينظر إليها كمدى لا زمني ولا مكاني لكوننا الخاص.. وليس كمكان فيزيائي زائل أو ناء.⁽¹⁾

(1) - عزيز الكبيطي إدريسي، مرجع سابق، ص 55/56.

حقيقة موقف حضرة عنايات خان:

بالرغم من أن تعاليم الزاوية الصوفية التي أسسها عنايات خان أصبحت الآن مزيجاً غريباً من الطقوس الروحية الشرقية بما فيها غير الإسلامية، إلا أن أتباعه ظلوا حريصين على أن يربطوا سلسلة وراثة خان الروحية بزاوية إسلامية عتيقة في الهند، هي الزاوية الجشتية " التشستية " التي أخذ مباشرة عن شيخها سعيد محمد مدني، وتشير مصادر أخرى أنه انخرط في طرق صوفية إسلامية أخرى كالنقشبندية والقادرية والسهروردية⁽¹⁾.

لقد كان تصوف عنايات خان وثيق الصلة مع نمط التصوف الإسلامي، رغم أنه سطحياً يبدو جد متميز عنه، فخان كان يقدم تصوفاً عكس ما ادعى تقديمه للمعلم الهندوسي في الهند باعتباره جوهر كل الأديان والفلسفات، هذه المقولة كانت شائعة بين أتباعه، يقول عنها الباحث الأمريكي مارك سيد غويك " نجد صداها ولو بمدى معين عند المتصوفة المسلمين الذين كانوا يعتبرون التصوف جوهر الإسلام والإسلام جوهر الدين، فخان كان احتمالاً يؤمن بشيء من هذا النوع بشكل خاص لكن أمام العموم كان يعلن على العكس شيئاً مختلفاً كنتيجة، بالنسبة لأتباع خان التصوف لم يكن جزءاً من الإسلام ولكن شيء آخر يفوق ويعلو الإسلام " ⁽²⁾.

على الرغم من هذا يواصل "سيدغويك" تعاليم خان كانت صوفية واضحة في نمطها الكلاسيكي الإسلامي، كتب على سبيل المثال في الحاجة إلى إخضاع النفس من أجل تحقيق الفناء في الإله.. الطريق إلى هذا هو بلوغ الصفاء الذي اشتق منه خان كلمة (صوفي)، أحد أنواع الصفاء هو (أن تجعل القلب حراً من جميع البصمات التي هي غريبة عن طبيعة الفرد) الفكرة التي ينظر إليها بدء كوصفات لإصلاح النفس، لكن ما هو عكس طبيعة الفرد هو ما سبق تعريفه من طرف خان " كالذنب / الخطيئة "، وأحد الأمثلة على هذا الذنب هو (كل هوى يحمل الفرد حتماً على ترك عقله) ولعل الحاجة إلى التحكم في الأهواء لتطهير القلب هي الرسالة المركزية للتصوف الإسلامي النمطي وليس خاصية من (إصلاح النفس الحداثي)، ولعل دراسة علمية موضوعية تحليلية تناقش علاقة عنايات خان بالتصوف الإسلامي كقيلة

(1) - عنايات خان، مرجع سابق، ص 12.

(2) - عزيز الكبيطي إدريسي، مرجع سابق، ص 56/57.

بتجلية الغموض والإبهام عن تعاليمه التي سعى المفكرون الغربيون إلى رسمها حول هذا الرجل، لتجريده من هويته الإسلامية عن قصد مسبق أو بدونه مع عدم نكران بعض الجهود في هذا السياق⁽¹⁾. وإن كانت ضئيلة مقارنة بحجم الرجل وإسهاماته الغنية في تعريف الغرب بالفكر الإسلامي الشرقي⁽²⁾، (وإن نقل الأفكار من بيئة ثقافية معينة إلى أخرى هو علم صعب يفوق طاقة العقل، ولذلك فإن ما قام به عنايات خان – ناقلاً أفكار الصوفية من الشرق إلى الغرب – لا يعادله ثمن)⁽³⁾.

(1) – ويستثنى في هذا السياق عمل الباحث الأمريكي "مارك سيدغويك" في كتابه "الحركات الأوروبية النيو-صوفية إبان فترة ما بين الحربين".

(2) – عزيز الكبيطي إدريسي، المرجع السابق، ص 57/59.

(3) – عنايات خان، مصدر سابق، ص 13.

خلاصة الفصل:

لقد مثّل التصوف لقرون طويلة عمقاً روحياً للمسلم وللإنسان المؤمن عموماً، وساهم في نشر الإسلام في أفريقيا وآسيا وأوروبا وأمريكا، كما وفّر غطاءً ثقافياً واجتماعياً للمجتمعات، من خلال التكايا والزوايا، ومجالس العلم، والخدمة العامة، وتعليم الفقراء، وإيواء المحتاجين.. إن هذا كله قد كان واقعاً بالفعل إلا أن دور التصوف الإسلامي قد توسع تماشياً مع الواقع الجديد للحداثة وما بعد الحداثة مع كل الإملاءات والإكراهات والتحديات التي حملتها لحظة ما بعد الحداثة بعد تلحم الصدمة التي تركتها الحداثة في خلد العالم الإسلامي، ومع دخول العالم الإسلامي مرحلة الاستعمار، ثم الدولة القومية الحديثة، تراجع الدور الطرقي لصالح نماذج دينية جديدة، أكثر ارتباطاً بالسياسة والفقه والحركة الإسلامية، ومع ذلك ظل التصوف محتفظاً بجاذبيته الشعبية والروحية، حتى بدأ يعود إلى الواجهة في العقود الأخيرة، ولكن هذه المرة في أفق مختلف.

لقد شهد العالم الإسلامي في العصر الحديث تحولات كبرى، شملت انخيار الخلافة، ونشوء الدولة القُطرية، وتفكك المجتمعات التقليدية، وبروز التيارات الحداثية والإسلامية على حد سواء، وفي هذا السياق، تعرض التصوف لنقد واسع من التيارات السلفية والإصلاحية، باعتباره انطوائياً، خرافياً، أو غير ملائم للعصر، ومع ذلك فإن كثيراً من المفكرين المعاصرين أعادوا النظر في هذا التصور، وبدأوا يقرؤون التصوف كإمكانية للتحرر من الاستبداد المزدوج الاستبداد السياسي، والاستبداد المادي الحداثي إلى رحابة ما بعد الحداثة.

إن الأزمة الروحية المعاصرة التي يعاني منها الإنسان الحديث سواء في الشرق أم الغرب جعلت كثيراً من الباحثين والمفكرين يعيدون اكتشاف التصوف بوصفه ملاذاً من التفكك الوجودي، والانفصال بين الإنسان والعالم، وبين الفرد والمجتمع، وبين العقل والروح، وقد ساهم هذا الإدراك في ظهور دعوات لتطوير مشروع صوفي حديث، لا يكتفي بالتربية الفردية، بل ينخرط في قضايا الإنسان المعاصر من العدالة، إلى الحرية، إلى البيئة، إلى السلام.

يؤكد التصوف الإسلامي من خلال انبعاثه الجديد على مركزية التوحيد الوجودي، لا كطرح فلسفي مجرد في سياق ما بعد حداثي، بل كمنهج حياة، يعيد وصل الإنسان بذاته وبالكون، وبالأخر، فالتصوف

يعيد تعريف العلاقة بين الخالق والمخلوق في سياق غير استعلائي ولا عدائي، بل في أفق المحبة، والتجلي، والرحمة وهذا الطرح يصبح ذا أهمية خاصة في عالم اليوم، عالم يعيش أزمة وجود وأزمة معنى.

في مقابل الإنسان المادي، الاستهلاكي، المتشئ في منظومات السوق والإنتاج، يقترح التصوف نموذج (الإنسان الكامل)، الذي يوازن بين العقل والروح، بين الظاهر والباطن، بين الفرد والمجتمع. وهذا الطرح يفتح آفاقاً في التربية والتعليم، وفي السياسات الاجتماعية، وحتى في النظرية السياسية.

بفعل فاعلية المنهج الصوفي المعاصر أصبح للتصوف حضور ملحوظ في الغرب، من خلال أعمال كبار أعلامه مثل مولانا جلال الدين الرومي وفريد الدين العطار، وعبد القادر الجيلاني، والخلاج وابن العربي.. لقد تُرجمت كتابات هؤلاء الأعلام إلى عشرات اللغات العالمية، وقد استثمرت بعض المشاريع الصوفية هذا الحضور في نشر القيم الروحية، دون أن تخوض في صراعات دينية أو سياسية.

إن التصوف الإسلامي ومن خلال القراءات الجديدة للمشاريع المهمة على غرار الفلسفة الصوفية لمولانا جلال الدين الرومي وانعكاساتها على مشاريع ذكرنا أبرزها في هذا الفصل وهي ليست محاولة للعودة إلى الماضي، بل هي اجتهادات لصياغة حضور روحي أصيل ومتجدد، يستجيب لتحديات العصر، دون أن يفقد جذوره، إنها مشاريع تسعى إلى تحقيق الفتوحات الروحية الكبرى، لا على مستوى الفرد فقط، بل على مستوى الإنساني الجمعي.

إن التصوف في سياق ما بعد الحداثة هو تقاطع غني ومعقد بين مجالين ظاهرياً متباعدين، التصوف باعتباره ظاهرة روحية ودينية عميقة، وما بعد الحداثة باعتبارها اتجاهها فلسفياً وفكرياً يرفض الكليات، ويشكك في السرديات الكبرى، بل ويُعيد النظر في مفاهيم الحقيقة والهوية والمعنى.

وبما أن ما بعد الحداثة ليست مدرسة فلسفية متجانسة، بل هي اتجاه نقدي ظهر كرد فعل على الحداثة وعقلانياتها المطلقة، فإنها تركز أساساً على التشكيك في السرديات الكبرى مثل "الدين، العلم، التقدم، العقل.." وتفكيك الهوية الذاتية الموحدة، والإعلاء من الاختلاف والتعددية والنسبية، وهيمنة الرمز، والتركيز على اللايقين والاستقرار.

فإن التصوف ليس فقط جانباً من جوانب الدين الإسلامي، بل له امتدادات في الديانات

والفلسفات الأخرى، إذ أنه يتسم غالبًا بالانفصال عن العالم المادي لصالح الروح، والحدس الباطني بدلاً من ظاهر العقل والمنطق، والتجربة الذاتية المباشرة مع المطلق "الله"، واستخدام الرمز والشعر واللغة المجازية في التعبير عن الحقائق العميقة، ونقد شكلائية الدين والعودة إلى الجوهر.

لذا ومن خلال ما سبق فإنه وإن كان الظاهر في المسألة تناقض وتنافر بين التصوف وما بعد الحداثة إلا أن أوجه التلاقي والانسجام بين التصوف وما بعد الحداثة متعددة يمكن إجمال أهمها فيما يلي:

- التصوف يعمل على نقد العقلانية والظاهر بينما تعمل ما بعد الحداثة على تفكيك العقل كمصدر وحيد للمعرفة.

- التصوف ينحو إلى الاهتمام بالتجربة الفردية بينما تذهب ما بعد الحداثة إلى التركيز على الذات والاختلاف.

- يعمل التصوف على استخدام الرمز والمجاز كأداة بينما ما بعد الحداثة تعمل على الشك في اللغة كوسيط للحقيقة.

- التصوف يذهب إلى تجاوز المفاهيم الثابتة بينما تذهب ما بعد الحداثة إلى نقد الماهيات والثنائيات (ذات/آخر، حقيقة/وهم).

- التصوف يرنو إلى الانفتاح على التعدد بينما ما بعد الحداثة تدعم الاحتفاء بالاختلاف والتشظي. ومن خلال ما تقدم فإن التصوف يعد استجابة روحية في زمن ما بعد الحداثة، حيث يعاني الإنسان من فقدان المعنى وتفكك الهوية، يُطرح التصوف كأحد أبرز المخارج أو لعله الملاذ الأخير فيعيد للإنسان صلته بالمطلق في ظل غزو النسبية للعالم المعاصر، بل ويذهب إلى أبعد من ذلك فيقدم تجربة حقيقية في عصر افتراضي بحت.

إن انتشار كتابات جلال الدين الرومي في الغرب خاصة يعد مثالا على رغبة الإنسان ما بعد الحداثي في تجربة روحانية شخصية غير مؤسسية.

جلال الدين الرومي من أبرز أعلام التصوف الإسلامي، اتّسم منهجه العرفاني بالجمع بين عمق التجربة الروحية ورحابة الرؤية الإنسانية في أبعادها المختلفة. وقد امتدت رؤيته في مشروعه الفكري والروحي على أفق كوني رحب. وقد جعل من العيش المشترك قاعدة جوهرية لفهم العلاقة بين الإنسان وربه، والإنسان والوجود المتعدد المظاهر التي تعبر عن الوحدة، وإلى حد بعيد حول التجربة العاطفية والروحية إلى فلسفة إنسانية تتجاوز حدود الزمان والمكان، بحيث أصبحت المحبة والرحمة والتعارف والتآلف عنده مظاهر عملية للتواصل بين البشر، في هذا الفصل سنقف عند الأسس الفلسفية والروحية التي بنى عليها الرومي تصوّره للعيش المشترك، مع تحليل نسيج هذه الفلسفة وآليات تجسيدها، وبيان مدى راهنيّتها في السياق الإنساني المعاصر، تحديدا في أفق ما بعد الحداثة، ومن أجل ذلك فإننا نهيكل هذا الفصل كالآتي:

الفصل الرابع:

فلسفة جلال الدين الرومي وتجاوز ما بعد الحداثة

المبحث الأول: فلسفة العيش المشترك في التصوف الإسلامي

المبحث الثاني: رؤية جلال الدين الرومي للإنسان والكون

المبحث الثالث: آليات العيش المشترك في فلسفة الرومي

المبحث الرابع: الرومي وسؤال "الاختلاف" في فكر ما بعد الحداثة

المبحث الأول: فلسفة العيش المشترك في التصوف الإسلامي

يطرح التصوف الإسلامي تصورًا مغايرًا للعلاقة بين الذات والغير، فيقوم على التداخل والتشارك في السي نحو المعنى. وليس على الفصل أو التنازع، فالصوفي لا ينقطع عن العالم في عزله، والآخر يعبر من خلاله إلى الحقيقة، وهو مرآة تعكس له ذاته، ورفيقًا يشد أزره في السير. ومن هنا لا يظهر مفهوم العيش المشترك كقيمة اجتماعية عارضة، بل كضرورة وجودية تنبع من عمق الرؤية الصوفية. وكان القراءان هو المنبع الأول الذي لجأ إليه الصوفي لبناء تصوّره عن العلاقة مع الغير، حيث تتجلى الرحمة والمحبة كأصول حاكمة للعلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان. وانطلاقاً من هذا الأصل، يتضح كيف ينظر الصوفي إلى الغير ككائن مشارك له في الطريق، ويجعل من الحب الإلهي القوة التي تذيب الحدود بين الأنا والآخر، وتفتح أفقا لمعانٍ أرحب في العيش والمشاركة.

المطلب الأول: الجذور القرآنية لمفهوم التعايش والرحمة:

يمثل التصوف الإسلامي في جوهره امتداداً حياً للروح القرآنية والنبوية في أبعادها الإنسانية، ولا سيّما ما يتعلق منها بفكرة العيش المشترك. فمنذ نشأته الأولى كان أحد أكثر التجليات المعرفية في الإسلام قدرة على إنتاج قيم التفاهم والتسامح، ليس داخل المجال الإسلامي فحسب، بل أيضاً في علاقته بالآخر المختلف ديناً وثقافةً.

وانطلاقاً من القرآن الكريم والسنة النبوية، لم ينظر المتصوفة إلى "الغير" بوصفه تهديداً، بل اعتبره مرآة لمعرفة الذات، ومعبراً نحو الحقيقة الإلهية في تعدد تجلياتها. ومن هنا يعتبر العيش المشترك في التصوف نمطاً أنطولوجياً عميقاً، إضافة إلى كونه مبدأ اجتماعياً أو خياراً أخلاقياً عابراً، فهو يُجسّد رؤية كونية للوجود والآخر، قائمة على المحبة والكشف والتجاوز.

فما هي الأسس القرآنية التي مهدت لهذه الرؤية الصوفية المتفرّدة للتعايش والرحمة؟

بنى المتصوفة رؤيتهم للعيش المشترك على الأسس الروحية العميقة التي أرساها القرآن الكريم، ونظروا إلى كتاب الله بوصفه خطاباً موجّهاً للإنسان في كل زمان ومكان، متجاوزاً العرق والجنس والطائفة والدين، ومؤسساً لنظرة كونية للآخر بوصفه مخلوقاً لله، يحمل في ذاته قبساً من قبسات النور الإلهي، مهما كان دينه أو لغته أو هويته.

وقد استلهموا منه روحاً تتأسس على الرحمة الشاملة والتعارف الإنساني وقبول التنوع، وجعلوا منها منطلقاً لبناء علاقة محبة وسلام مع الآخر، فعند استقراء النصوص القرآنية، يتبين لمتدبره أن الرحمة هي جوهر العلاقة بين الله والإنسان، فهي صفة إلهية تفتح بها كل سور القرآن الكريم، فالله عز وجل أرحم الرحمين: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾. وكذلك يؤكد القرآن في آيات متعددة على شمول الرحمة الإلهية لجميع الكائنات، دون تمييز يقول تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾⁽¹⁾. والرسالة المحمدية نفسها وصفها بأنها رحمة عالمية: قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾⁽²⁾. وأبعد من ذلك يرسخ القرآن الكريم قيم الرحمة في العلاقات الاجتماعية حتى مع المخالفين دينياً وثقافياً ويربطها بما يجب أن يكون عليه السلوك الاجتماعي قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁽³⁾.

وكذلك دعا القرآن الكريم إلى التعارف كأساس قيمي وروحي لكي يوصل الأفراد والمجتمعات إلى التسامح الحقيقي، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾⁽⁴⁾. فقد أوضحت هذه الآية الكريمة الوظيفة الوجودية للعلاقات البشرية، وهي "التعارف"، والتقارب وليس التنازع والتناحر. وبهذا تقوم فلسفة التعارف في القرآن على الاعتراف بالاختلاف بوصفه حقيقة وجودية تمثل فرصة للتكامل وليس كتهديد أو كخطر مهدد للذات. وهذه دعوة صريحة لتجاوز النزعات العرقية والانغلاق الثقافي، وتأسيس علاقات إنسانية قائمة على الاحترام والعدل والتقوى، ولقد وجد المتصوفة في هذه الآيات وغيرها أرضية روحية وتشريعية غنية استندوا عليها في بناء رؤيهم للتسامح والعيش المشترك، وهي رؤية تتجاوز ظاهر النص إلى روحه، وتتفاعل معه بوصفه نداءً إنسانياً مفتوحاً لا يُقَيَّد بالتأويلات الضيقة أو الانتماءات الصلبة. ومن اللافت للنظر أنهم أولوا هذه النصوص اهتماماً يفوق ما أولاه الفقهاء وعلماء الحديث الذين غالباً ما انشغلوا بإطارها التشريعي المحدود. بينما ذهبوا هم إلى أفقها المقاصدي والروحي، فجعلوا من "الرحمة"، و"المغفرة"، و"العفو" دعوة كونية للتعارف والتزكية وتجاوز الصراع والتناحر.

(1) -سورة: الأعراف، الآية: 156

(2) -سورة: الأنبياء، الآية: 107

(3) -سورة: الممتحنة، الآية: 8

(4) -سورة: الحجرات، الآية: 13.

ولذلك يذهب الدارسون إلى أن "قضية التسامح الديني في الإسلام لم تعالج بصورة عميقة ودقيقة وصادقة الا مع الصوفية، وليس ذلك إلا لأن هذه الطائفة تميزت في رؤاها وسلوكها عن باقي الطوائف والفرق الأخرى بما يجمع ويوحد بدل ما يثير الخلاف والشقاق، فلقد سلك الصوفية طريقا الى الله جعلوه مفتوحا لكل سالك، ولم يقيدوه أو يحددوه، فكل السبل تؤدي الى الله شرط صدق النية والإخلاص، وقد انعكس ذلك على سلوكهم وعلاقاتهم مع الآخرين فالكل مقبول لديهم والكل على صواب، وانما تختلف الدرجات والمقامات لا غير، ولا أدل على ذلك مما ذكره الكلاباذي، قال رجل لسهل بن عبد الله التستري من أصحاب من طوائف الناس، فقال عليك بالصوفية لأنهم لا يستكثرون، ولا يتنكرون شيئا ولكل فعل عندهم تأويل فهم يعذرونك على كل حال، وقال يوسف بن الحسن: سألت ذا النون من أصحاب؟ قال من لا يملك ولا ينكر عليك حالا من أحوالك، ولا يتغير بتغيرك وان كان عظيما فإنك أحوج ما تكون إليه أشد ما كنت تغيرا"⁽¹⁾

وحتى لو لم يستعملوا مصطلحي العيش المشترك والتسامح إلا أنهم أسسوا نظرية للتسامح بكل أبعاده خاصة الديني منه: "فإن دلال التسامح تتحدد سلفا بما أقره النص الديني، وإذا كان النص قد خلا من هذه اللفظة بمعناها الاصطلاحي، فإنه عبر عنها بما يفيد معانيها بألفاظ العفو والمغفرة، والرحمة، والمحبة، والاحسان وغيرها وبالعودة إلى مصنفات ابن عربي وخاصة في موسوعته الصوفية "الفتوحات المكية" وكذلك مصنفه "فصوص الحكم"، فإننا نجده يقيم نظرية حول الإنسان، الدين والكون مؤسسة على هذه المعاني الأخلاقية، تصلح لأن تكون نظرية في التسامح بكل أبعاده، وخاصة الديني منه"⁽²⁾.

وينظر الشيخ الأكبر ابن عربي إلى الرحمة الإلهية بأنها شاملة للوجود كله حيث إن الله خلق رحمتين وهما أول خلق خلقه الله الرحمة الواحدة بسيطة وخلق الرحمة الأخرى مركبة، فرحم بالبسيطة جميع ما خلق من البسائط ورحم بالمركبة جميع ما خلق الله من مركبات وبذلك فإن الرحمة أمر ذاتي للوجود وليس زائدة عنه، والغرض من هذه الرحمة التي شملت الوجود كله أن ينعم الإنسان فلا يشقى أبدا حتى أهل النار

(1) - عبد القادر شارفي، ابن عربي وقضية التسامح الديني، مجلة الحضارة الإسلامية، جامعة وهران السانبة، المجلد، 15، العدد 20، ص 100.

(2) - المرجع السابق، ص 101.

عذابهم ليس أبدياً⁽¹⁾

ويستمد ابن عربي فهمه لمعاني الرحمة من القرآن الكريم حيث يقول ليس في أم الكتاب آية غضب، بل كلها رحمة وهي الحاكمة على كل آية في الكتاب لأنها الام فقد سبقت رحمته غضبه، وكيف لا يكون ذلك والنسب الذي بين العالم وبين الله إنما هو الاسم الرحمن.. فإن رحمة الله سبقت غضبه فهي إمام الغضب، فلا يزال غضب الله يجري في شأوه بالانتقام من العباد حتى ينتهي إلى آخر مداه فيجد الرحمة سبقتة فتناول منه العبيد المغضوب عليهم فتنبسط عليه ويرجع الحكم لها فيهم.⁽²⁾

وتتأسس رؤية ابن عربي وغيره من الصوفية على مركزية الرحمة الإلهية بوصفها أصل الوجود ومآله. حتى أنه يرى أن الخلاص مرتبط بالمعرفة التي تكشف عن الرحمة الكونية، وليس بالعقاب والثواب، بحيث يصبح العذاب أمراً عارضاً، نابعاً عن قصور الفهم الإنساني لأسرار التشريع: "الرحمة الإلهية السارية في الوجود بداية ونهاية يرتفع بها ابن عربي من المستوى الأخلاقي إلى المستوى المعرفي مؤسساً عليها خلاص الإنسان الأبدي وإن انتهاه إلى رحمة شاملة ونعيم دائم، وجاعلاً من العذاب والشقاء أموراً عارضة استجابة للأمر الإلهي في شرائعه، ونجد في هذا الطرح تصوراً فريداً للتسامح، بل وأرقى ما أملته الطروحات النظرية الحديثة والمعاصرة التي عاجلت مسألة التسامح الديني فهو تصور بإمكانه أن يحل الكثير من قضايا اللاتسامح الديني"⁽³⁾.

ويشكل التصوف الإسلامي أحد أبرز المسارات الروحية التي تجاوزت حدود الظاهر الديني إلى جوهر العلاقة بين الإنسان والوجود. فبعيداً عن التعصب والانغلاق، قامت التجربة الصوفية على أساس الانفتاح القلبي والمعرفي العميق تجاه الآخر المختلف. ومن خلال ذلك، تجاوزت مفاهيم التعايش والتسامح إلى أفق أرحب من المحبة والرحمة والعطاء الإنساني الشامل: "فالتجربة الصوفية في أصولها ومقوماتها وفي طبيعتها وخصائصها أبعد ما تكون عن التعصب والغلو وهي بمنأى أي ميسم من مياسم التصوف كيف لا وقد تجاوزت في ابعادها الإنسانية فكرة القبول بالآخر والتعايش معه والتسامح مع اختلافه في الملة إلى

(1)- عبد القادر شارفي، مرجع سابق، ص 106.

(2)- المرجع نفسه، ص 108.

(3)- المرجع نفسه، ص 109.

محبه ورحمته والشفقة عليه والإحسان اليه ونفي أي شعور بالتفرقة عليه"⁽¹⁾.

وفي سياق الفكر الصوفي العميق الذي يتجاوز حدود الطقوس والمذاهب، يقدم المتصوفة مثل ابن عربي تصورًا إنسانيًا راقياً عن قيمة الإنسان وكرامته، مستمدًا رؤيته من تأمل روحي عميق في حقيقة الخلق وتحليلات الرحمة الإلهية، فالدعوة إلى التسامح عنده ضرورة معرفية وأخلاقية واجتماعية لصيانة جوهر الإنسان وحماية صورة الخالق فيه، ولعل أبرز ما يميز هذا الموقف هو تقديمه الشفقة على الناس أيًا كانت عقائدهم على الغيرة الإيمانية، مما يكشف عن أفق إنساني متقدم يجعل من التسامح أصلاً لكل شعور نبيل تجاه الآخر: "فإن فكر ابن عربي لا يخلو عن إشارات مهمة إلى القيمة الإنسانية عموماً وكرامة الإنسان عند الله، وفيه دعوة حارة إلى الإبقاء على النوع الإنساني وصونه، وتحذير قوي ضد هدم النشأة الإنسانية، لأن في هدمها قضاء على أكمل صورة لله في الوجود يقول: "واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله" وهل شعور الشفقة على الناس إلا امتداد لشعور التسامح وثمره من ثماره فلولا التسامح مع الناس لما كانت رافة بهم ولا شفقة عليهم والعجب أن الشيخ الأكبر يقدمها على الشؤون الروحية الصرف، فالغيرة في الله وهي شعور قلبي بين العارف وربّه قدم عليها الشعور بالشفقة على عباد الله، والملاحظ أن عباد الله تشمل الناس جميعاً بغض النظر عن الدين والعقيدة، ولا تجعل المسلمين أحق بالشفقة من غيرهم، بل هم وغيرهم من أهل الملل والنحل سواء في استحقاق الرعاية والعناية".

أما عن موقف جلال الدين الرومي من الرحمة في تصوره العرفاني فيمكن القول إنه يحمل تصوراً جوهرياً أخلاقياً ومعرفياً يتجاوز البعد الفردي ليصبح مشروعاً إنسانياً شاملاً. فلم ينظر الرومي إلى الإنسان من زاوية القوة أو التفوق، بل من منظور الضعف والاحتياج المشترك إلى المحبة والمغفرة. ومن هنا جاء نقده للقسوة والتمييز والتسلط باعتبارها مظاهر لانفصال الإنسان عن جوهره الروحي. كما أنّ الرحمة عنده لا تقتصر على بني البشر، بل تشمل كل كائن في الوجود، وهو ما يجعلها مبدأً كونياً أصيلاً في مشروعه الفكري والسلوكي: "من المواقف التي شغلت موقفاً كبيراً في قلب الرومي الرحمة وأختها المغفرة وما يتبعها من التسامح وعدم التحيز، لقد كان يؤمن بضعف الإنسان ونسبية الأخلاق وأشد ما يكرهه ويفر منه ميل بعض الناس إلى القسوة وتعاملهم مع الآخرين بالخشونة والسلطة وما يتبعها من تبجح وتفاخر

(1)- محمد بن الطيب، من وجوه مقاومة التصوف للتطرف، ضمن كتاب التصوف والعنف: سؤال العلاقة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2018، الموقع الرسمي. mominoun.com

معيين، وكان لا يفتأ يوبخ المسؤولين عن تحقيق العدالة في سوء تعاملهم مع الضعفاء والمساكين من الرجال والنساء، والأطفال يقول: لو كنت متواضعا لطيفا فسوف تنطلق مرحا مثل الحصان الحر، القوي، لكنك حين تسعى الى الغلبة والرئاسة، فسوف تضطر الى الركوب فوق رقاب الناس، كالجنّازة أو كالمصاب بداء النقرس، لتكن سلطانا في فضيلتك وجمال نفسك، وليس في جاهك ومالك.. ولا تقتصر رحمة الرومي على الإنسان، بل تتعداه إلى الحيوان والنبات وحتى الجماد⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق يدعو جلال الدين الرومي ببساطة وصدق إلى تجاوز التعصب والانغلاق، ويحث على التعامل بلين ورحمة مع الآخر، فالتسامح عنده طريق لإرساء السلم الاجتماعي وتحقيق التوازن في العلاقات بين البشر: "يحث مولانا الانسان على نبذ التعصب والنظرة السطحية الضيقة ويدعوه إلى التسامح والعفو والإحسان والستر والتساهل، لتيقنه بأن هذه الأمور مجتمعة تساعد على تهيئة أرضية مناسبة لإقرار السلم الاجتماعي والتصالح بين بني البشر"⁽²⁾.

من خلال ما سبق ذكره في هذا المطلب يتضح لنا أن موقف المتصوفة من التسامح مؤسس على رؤية روحية عميقة تستمد أصولها من القرآن الكريم، باعتباره نصّا تشريعيًا، وكذلك باعتباره خطابًا إلهيًا يخاطب قلب الإنسان وروحه، ويدعوه إلى التعارف والتراحم والصفح. فالنصوص القرآنية تُعدّ مرتكزات أساسية في بناء التصور الصوفي للتسامح، ويرى في الاختلاف والتعدد جزءًا من المشيئة الإلهية، لا تستوجب العداء مع الغير أو إقصاءه. وقد انطلق المتصوفة، ومنهم جلال الدين الرومي، من هذه المعاني القرآنية ليُعلوا من شأن الرحمة والمحبة بوصفهما جوهر الدين ووسيلة للتقرب إلى الله، فيدعو إلى الرحمة والمغفرة والتسامح، انطلاقًا من وحدة الأصل الإنساني ووحدة الروح الإلهية التي تسري في الوجود.

(1) إحسان الملائكة، جلال الدين الرومي عاشق حتى النهاية، دط، دت، صفحات للدراسات والنشر، بغداد. ص 124، 125.

(2) زغول، عارف أحمد، وعبد الكريم علي جرادات..، منهج الدعوة إلى السلم مع الآخر عند الرومي والنورسي: دراسة مقارنة..، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، مجلد 9، عدد 18، 2018، ص 175.

المطلب الثاني: البعد الوجودي للغير في الرؤية الصوفية:

تنظر الرؤية الصوفية إلى الغير باعتباره تجليًا من تجليات الوجود الإلهي، ومرآة تعكس الذات في مقام من المقامات الروحية، ومظهرًا من مظاهر الحق. ولا تعتبره مجرد كائن خارجي يختلف عن الذات أو يقف مقابلها. فالغير لا يدرك بوصفه كيانًا معزولًا أو منفصلًا عن الذات، بل بوصفه جزءًا من هذه الذات المدركة، يقيم في عمق وعيها ووجودها، ويؤدي دورًا جوهريًا في إدراكها لحقيقتها الكاملة.

إنّ الصوفي لا يرى العالم منفصلًا عن الله، بل إنّ العالم كله، بما فيه الغير هو تجلٍ مستمر لأسماء الله وصفاته. ووفقًا لابن عربي، فإن كل ما في الوجود هو حضرة من حضرات الوجود الإلهي، وكل ذات إنسانية هي مظهر من مظاهر الاسم الإلهي. ومن هنا فإن النظر إلى الغير هو في حقيقته نظر إلى عظمة الله من خلال هذا الغير: "يتنوع الحق في المجلى، فتتوحد الأحكام عليه فيقبل كل حكم وما يحكم عليه، إلا عين ما تجلى فيه ما تم إلا هذا، فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقًا بهذا الوجه فأدركوا جمّع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر"⁽¹⁾.

وحين نتأمل كتب الصوفية، لا نجد أنها تنظر إلى "الغير" على أنه كيان منفصل أو خصم خارجي، بل هو امتداد للذات ومرآة تكشف حقيقتها الباطنية. وهذا التداخل الوجودي بين "الأنا" و "الآخر" يُنتج حسًا أخلاقيًا متجاوزًا للأناانية الفردية، قوامه التعاطف والرحمة والتواضع، وبقدر ما يعي الصوفي وحدة الوجود، يدرك أن كل ما يصدر عن الغير إنما يعود صدهاء إليه، ومن ثمّ تصبح العلاقة بالآخر مجالًا واسعًا لتزكية النفس وتطهيرها، وليس ساحة للخصومة أو التمايز الأخلاقي، وبهذا يتحول الحضور الأخلاقي للغير في التجربة الصوفية من كونه مجرد واجب اجتماعي إلى كونه ضرورة وجودية تُفضي إلى اندماج الذوات وزوال الفوارق في نور المحبة الإلهية: "إن الأساس الذي تنبني عليه النظرية الصوفية في الأخلاق هو رفض انفصال الذوات الفردية، فانفصال الذوات الفردية يؤدي إلى الأناانية التي هي مصدر الصراع والجشع والطمع والعدوان والكراهية والقسوة والخبث وغيرها من الشرور والردائل الأخلاقية، وهذا الانفصال يتم استبعاده في الوعي الصوفي الذي تلغى فيه جميع التمييزات، فالانفعال الطبيعي للوعي الصوفي هو أنه لا يوجد في الواقع الذي يدركه الصوفي انفصالًا للأنا عن الأنت، فالكل واحد في الذات الكلية، وبهذا المعنى

(1) محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق نظام الدين أحمد الحسيني، مكتبة مصر، دط، 2015م. ص 79.

فالحب هو المرتكز الوحيد وهو حجر الزاوية الذي تقوم عليه كل سلوكياتهم وهو كنه الحياة الصوفية عندهم وهدفهم الأسمى، حيث عن طريق الحب تضحل الأنانية ويحدث انصهار للذوات في النحن⁽¹⁾.

إن السير إلى الله لا يكتمل بالوحدة الصمّاء، بل بالتركية التي تنشأ من التفاعل والمشاركة في محكّ الرفقة، فالصوفي لا ينقطع عن العالم، بل يخوض تجربته في قلب العلاقة مع الحلّ، الذي يغدوا عنصراً أساسياً في السلوك، لأنه يوقظه ويختبره، وينبهه. ولهذا كان التحذير من العزلة التامة، والتنويه بفضل الصحبة التي تُعين على الترقّي، وتمنح السالك سنداً في مواجهة نفسه أولاً، لأن الطريق ليس فردياً محضاً، بل جماعي في جوهره، حيث تتحقق المعية الوجودية، ويكون غير معني في كشف الحجب ورفيقاً في الوقت نفسه: "وقد نهي رسول الله ﷺ أن يسافر الرجل وحده.. وقد جاء في الخبر، خير الأصحاب أربعة والأسفار والنزه لا تطيب إلا في جماعة، وأقل الجماعة اثنان، والثلاثة والأربعة أفضل والسياسة لا تحسن إلا على الانفراد والوحدة، فإن اتفق ثلاثة في سياحة بقلب واحد، وهم واحد على حال واحد، فهم كعبد واحد، فهو حسن، وفيه معاونة على البر والتقوى قال عز وجل فيمن منعه النصرة، وحرّمه من الصّحبة: "لا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ وَلَا هُمْ مِنَّا يُصْحَبُونَ"⁽²⁾ فمن نصره الله على نفسه فقد صحبه، ومن لم يصحبه سلّط عليه نفسه وسخره لها"⁽³⁾.

ومن خلال ما تقدّم، يتبيّن أن الغير في الرؤية الصوفية ليس وجوداً خارجياً يُكتفى بالتسامح معه، بل هو جزء من حركة السالك نحو المطلق، وعنصر جوهري في بنية الوجود والعرافان. فالصوفي يرى نفسه في ضوء الآخر، ويبلغ مقامات السلوك بالانكشاف عبر هذه العلاقة المرآتية، ولهذا يمكن اعتبار هذا الغير فضاءً للكشف والمجاهدة والتركية، ويغدو الوجود المشترك شرطاً للترقّي الروحي والمعرفي، أكثر من كونه مجرد تعايش اجتماعي. وبهذه الرؤية يؤسس التصوف نداءً للتسامح يعتبر إلى حد بعيد نموذجاً وجودياً قائم على المعية والمشاركة الوجدانية في درب الحقيقة.

(1) - بن الطاهر ياسر، وثامر زروقي. 2024. "تجليات الآخر في الفكر الصوفي الإسلامي: من الاسم إلى الفعل." مجلة رفوف عن الحضارة الفكرية الإسلامية، مج 12، عدد 2، ص 372.

(2) - الأنبياء: 43

(3) - محمد بن علي أبو طالب المكي، قوت القلوب، تحقيق محمود إبراهيم محمد الرضواني، مكتبة التراث، ج 1، ط 1، القاهرة، 2001م، ص 1531_1532.

المطلب الثالث: الحب الإلهي كوسيط بين الأنا والآخر:

يحتل الحب مكانة مركزية في التجربة الصوفية، إذ لا يُنظر إليه كمجرد شعور وجداني، بل كقوة كونية تُعيد تشكيل علاقة الإنسان بالوجود. فالحب عند المتصوفة هو المبدأ الذي تنشأ منه الأشياء، وبه تعود إلى أصلها الإلهي. ومن خلال هذا الحب، يتحقق الصوفي من أن محبة الله لا تكمل إلا بمحبة خلقه، إذ يصبح الحب وسيلة لتجاوز الأنانية الفردية والانغلاق على الذات، ومجالاً لقبول الغير والنظر إليه بعين الرحمة. وبذلك يصبح الحب أسمى وسائل التواصل الإنساني، وأداة لتأسيس علاقة قائمة على التسامح والانفتاح بدل الصراع والنزاع والتناحر.

يمثل الحب الإلهي ركيزة جوهرية ضمن البناء الروحي للوعي الإسلامي، فهو من ضمن المفاهيم التي وردت بوضوح في النص القرآني ذاته، مشكّلة بذلك أحد الأبعاد الروحية الأعمق في علاقة الإنسان بالله. ولئن كان التصوف هو المجال الذي تبلور فيه هذا الحب بأبعاده النفسية والسلوكية والمعرفية، فإن جذوره تمتد في الوحي ذاته، حيث يعرض القرآن الكريم الحب الإلهي كعلاقة متبادلة بين الله وعباده، قائمة على الصبر والإحسان والتقوى، لا على الخوف المجرد أو الطاعة الصمّاء: "ارتبط مفهوم الحب الإلهي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بالصوفيّة، والواقع أن مفهوم الحب الإلهي لم يكن إبداعاً صوفيّاً من حيث المبدأ، فقد ورد مفهوم الحب الإلهي أول ماورد في القرآن الكريم، حيث خاطب الله عباده المخلصين بقوله أنه ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (21)، وقد ورد العديد من الآيات في القرآن الكريم تؤكد حب الله للمؤمنين بحيث يشمل هذا الحب جميع مجالات الحياة التي يحياها المؤمن، وقال تعالى ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ (22)، وقوله ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (23) وقوله تعالى ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (24). وهذا بعض مما ورد في القرآن الكريم والذي يبيّن أن الله تعالى هو الذي بدأ بمخاطبة المسلمين ليبين لهم طبيعة العلاقة التي يجب أن تكون بين الله وعباده، وهي علاقة تقوم على مبدأ الحب الذي يمنحه الله لعباده، إذا كانوا من الصّابرين ومن المحسنين ومن المتقين" (1).

(1) - عسّاف، فاتح. "الحب الإلهي عند الصوفية - 'حب بلا كراهية'". جامعة فيلادلفيا، 2008. متاح عبر الرابط:

<https://www.arrabita.ma/blog/>ثقافة-المحبة-والكراهية-في-مؤتمر-دولي-بجامعة-فيلادلفيا.

لقد أولى الصوفية موضوع الحب الإلهي مكانة عظيمة في كتاباتهم، وعدّوه من أرقى مقامات السلوك الروحي التي ينبغي للمؤمن سلوكها لينال رضا الله ومحبته. وقد ظهرت في عباداتهم وتجلياتهم التعبديّة أنماط جديدة من السلوك الإيماني، رأوا فيها تميّزًا عن سائر المسلمين. فقد قال أبو طالب المكي إن "الحبة أكمل مقامات العارفين"، وهي في نظره، منّة من الله تعالى واصطفاء منه لعباده المخلصين، إذ يهبها لأوليائه، فتكون أسمى ما يمكن أن يبلغه المؤمن من مقام. وأضاف أن "كل مؤمن بالله فهو محب لله، ولكن محبته تكون حسب إيمانه، وكشف مشاهدته، وتجلي المحبوب له بحسب صفاته". أما القشيري، فاعتبر الحب حالة رفيعة يشهد الله بها لعباده المخلصين، إذ قال: "الحب حالة شريف، شهد الحق سبحانه بها للعبد، وأخبر عن محبته له. كما فرق بين الرحمة العامة التي تشمل الخلق، والرحمة الخاصة التي تتجلى في صورة الحبة الإلهية، فيرى أن النعمة العامة تدخل تحت باب الرحمة، أما إذا تعلقت بخصوص العبد ومحبته، فهي تندرج تحت مسمى المحبة الإلهية⁽¹⁾.

وإذا كان الحب الإلهي، كما يرى المتصوفة، هو أسمى مراتب القرب من الله، فإن انعكاسه الحقيقي لا يتجلى فقط في علاقة العبد بربه، بل يظهر أيضًا في سلوكه تجاه الخلق، أي "الآخر". فالحب الصادق لله، في المنظور الصوفي، لا يمكن إلا أن يحب ما خلقه الله مثل حبه لخالقه، ويُقبل على الناس بعين الرحمة والشفقة، متجاوزًا الفروق الدينية والمذهبية والعرقية، لأن جوهر الحب الإلهي شامل، لا يضيق بالاختلاف، بل يتسع له، ويؤسس لعلاقة قائمة على التآلف والرحمة والقبول.

وفي سياق التجربة الصوفية، يُعد الحب الإلهي روح العلاقة بين لإنسان وخالقه، غير أنه لا يتوقف عند هذا البعد العلوي، بل يمتد أفقيًا ليشمل علاقة الإنسان بغيره. فالصوفي لا يكتفي بمحبة الله، بل يرى فيها مدخلًا لمحبة الخلق، إذ أن من أحبّ الله أحبّ مظاهره في الوجود، ومن هنا، يصبح الحب الإلهي وسيطًا روحيًا عميقًا بين "الأنا" و "الآخر"، لا يقوم على التسامح المشروط أو القبول المتعالي، بل يؤسس لنظرة تفيض احترامًا وتقديرًا للآخر مهما كان مختلفًا. وهذا يفتح أفقًا لفهم الرؤية الصوفية، التي ترى في الحب قيمة كونية مطلقة تتجاوز المفهوم الضيق للاعتراف بالآخر، وترتقي إلى شعور إنساني صادق، لا يشوبه التفضل ولا التفاخر، بل ينطوي على التوقير الخالص والتقدير الكامل للآخر كوجه من وجوه

(1)- عسّاف، فاتح. مرجع سابق.

الحقيقة: "والحب الذي يتغنى به ابن عربي يتجاوز المفهوم الضيق للاعتراف بالآخر المخالف والتسامح مع اختلافه في الديانة بما يعنيه التسامح من منة وتكرم على الطرف المعترف به المتسامح معه الى شعور أجل وأسمى واحساس اعمق وأصفى، فالحب شعور انساني نبيل لا يتضمن أي معنى للتفضل والتفوق، وإنما ينطوي على الشعور الفياض بالاحترام الكامل والتقدير التام والاجلال الفائق"⁽¹⁾.

وكذلك ينظر الرومي إلى العشق الإلهي بوصفه الوسيط الأسمى الذي يذيب الفوارق الظاهرية بين البشر، ويهدي الإنسان إلى جوهر الوحدة بينه وبين الآخر. فالحب عند ليس فقط علاقة عمودية بين العبد وربّه، بل يتجلى أيضا في صورة أفقية تشمل كل من سار في درب الحقيقة، بغض النظر عن لونه، أو عرقه، أو دينه. وهذا ما يتضح في قوله عن رفيق الحج، حيث يشدد على أهمية القصد والإرادة لا على المظهر أو الأصل: "إذا كنت حاجا فاطلب لك رفيقا من الحجاج، سواء كان هنديا أو تركيا أو عربيا، ولا تنظر الى صورته أو لونه، بل انظر الى عزمه وقصده، فان كان اسود اللون فان له ذات قصدك، نسمة ابيض فانه شريكك في اللون، ان اللون الظاهري يكون للتنور، اما الانسان فانشد باطنه الألوان من احمر واصفر، فالألوان الجميلة تجيء من وعاء الصفاء فأما لون الأشرار فمن ماء الخفاء الأسود"⁽²⁾.

ويؤكد أن النور واحد وإن اختلفت المصاييح: "فإن أنت وضعت عشرة مصاييح في مكان واحد، فقد يكون كل منها مختلف في صورته عن الآخر، ولكنك لا تستطيع أن تفرق بين نور كل منها، إذا نظرت الى نورها، وان انت عددت مئة من ثمار التفاح او السفرجل، فان هذه لا تبقى مئة، بل تصبح واحدة حين تعصرها"⁽³⁾.

من خلال ما سبق ذكره، يتراءى لنا كيف أن الحب الإلهي في التصوف لا يقتصر على كونه مقامًا روحيًا ساميًا، بل يتجاوز ذلك ليغدو مبدأً إنسانيًا شاملاً يُعيد بناء العلاقة بين "الأنا" و "الآخر" على أسس من الرحمة والاحترام المتبادل. ففي ضوء هذا الحب، تنكسر الحواجز النفسية والدينية والثقافية، ليتجلى الإنسان في جوهره الواحد، دون تفاضل أو تمييز. وهكذا يصبح الحب وسيطاً كلياً، يجمع بين العمق الروحي والانفتاح الإنساني، ويفضي إلى تصور أكثر نضجاً للتسامح والتعايش. إنه نداء إلى إعادة اكتشاف الذات في مرآة الآخر، والعيش ضمن وحدة تتسع لتحتوي الاختلاف بدل أن تنفيه.

خلاصة المبحث:

(1) محمد بن الطيب، من وجوه مقاومة التصوف للتطرف، مرجع سابق.

(2) مصطفى غالب، جلال الدين الرومي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1982، ص 42.

(3) المرجع نفسه، ص 42.

توصلنا في هذا المبحث إلى أن العيش المشترك في الرؤية الصوفية ليس مجرد مبدئ أخلاقي أو سلوك اجتماعي، بل هو مقام من مقامات السلوك، وتجلّ من تجليات العرفان. وقد كان القرآن الكريم المنبع الأخلاقي، والأصل الذي نهل منه الصوفيون رؤيتهم للإنسان في علاقته بغيره، حيث لا يتحقق السفر إلى الحق إلّا في ظلّ المعية، ولا يصفو الذوق العرفاني إلّا بامتحان النفس في مرآة الغير. فالآخر عنصر أساسي في التجربة الصوفية، لا يُلغى، بل يُحتضن، لأنه يكشف للصوفي وجهه الباطن، ويعينه على التخلص من غشاوة الأنا. فالواحدية التي ينشدها السالك لا تكتمل إلّا بعبور الكثرة، ولا يتحقق الفناء إلّا في ضوء الصحبة والاشتراك الوجودي.

المبحث الثاني: رؤية جلال الدين الرومي للإنسان والكون:

يستند فكر جلال الدين الرومي إلى رؤية شمولية تتمحور حول الإنسان العاشق، إذ ينظر إليه باعتباره كائناً يبحث عن الاتصال بالمطلق، والعشق عنده قوة تحرك الروح نحو الكمال وتكشف عن عمق التجربة الإنسانية. كما يتناول الرومي الكون بوصفه سياق حي يتفاعل مع الإنسان ويعكس المعنى الإلهي في تجلياته المختلفة، وفي ضوء هذه الرؤية يظهر موقفه من التعددية الدينية كمسألة فلسفية وروحية؛ فالتنوع الديني عنده ليس مصدراً للصراع، بل تعبير عن تعدد طرق إدراك الإنسان لحقيقته الإلهية، ويعكس سعة رحمة الله وتنوع التجارب الإنسانية. ومن هذا المنطلق، تتجلى صورة الإنسان العاشق والكون الحي، والتعددية الدينية كمنظومة متكاملة، تُعنى بفهم الذات والآخر والعالم، وتشكل إطاراً أساسياً للبحث في آليات التفاعل الروحي والاجتماعي بين الإنسان ومحيطه.

وبناء على ذلك، يطرح هذا المبحث إشكالية محورية تتعلق بكيفية مساهمة رؤية الرومي في توظيف الحب والعشق كآلية لفهم التعددية الدينية والتنوع الكوني، وكيف يمكن أن تشكل هذه الرؤية نموذجاً للتعایش الروحي والفكري بين الإنسان والعالم.

المطلب الأول: الإنسان عند الرومي: الكائن العاشق المتوجه نحو الأصل الإلهي:

شغل الإنسان في الرؤية العرفانية لجلال الدين الرومي، موقعاً محورياً بوصفه كائناً مغترباً عن موطنه الأصلي، وقد وجد نفسه متورطاً في تجربة وجودية قوامها الحنين الأنطولوجي إلى الحضرة الإلهية. فالرومي ينظر إلى الإنسان على أنه روح نفخت من الحق، أُبعدت عن مركزها النوراني في لحظة التنزل، فانبثق منها شوق سرمدى إلى الأصل الإلهي الذي صدرت منه. وليس مجرد جسد مادي أو عقل محض. وهذا الاشتياق العرفاني هو ما يمنح للوجود الإنساني معناه ووجهته، إذ يتحوّل السلوك البشري من أعلى مستوياته إلى مسلك روحي يستهدف استعادة تلك الألفة الأولى، وتحقيق الوصل بعد الفصل، والرجوع إلى الحق عبر طريق المحبة والمجاهدة.

"أنصت إلى هذا الناي يأخذ في الشكاية، ومن الفروقات يمضي في الحكاية،

منذ أن كان من الغياب اقتلاعي، ضج الرجال والنساء من التياعي.

ابتغي صدرها يمزقه الفراق، كم أبث شرح الام الاشتياق،

كلّ من يبقى بعيداً عن أصوله، لا يزال يروم أيام وصاله،
نائحا صرت على كل شهود، وقرينا للشقي وللسعيد
ظنّ كل امرئ ان صار رفيقي، لكنه لم يبحث من داخلي عن أسراري.
وليس سرّي ببعيد عن نواحي، لكن العين والأذن قد حرمتا هذا التّور.
وليس الجسد مستورا عن الرّوح ولا الرّوح مستورة عن الجسد، لكن أحدا لم يؤذن له بمعاينة الرّوح.
وإنّ هذا الأنين نار وليس هواء، وكل من ليست لديه هذه النّار ليكن هباء.
ونار العشق هي التي نشبت في الناي، وغليان العشق هو الذي سرى في الخمر"⁽¹⁾
بهذه الأبيات افتتح جلال الدين الرومي "الثنوي المعنوي"، حيث وظف رمزية الناي للتعبير عن
تجربة الاغتراب الوجودي، والحنين العميق إلى الأصل الإلهي الذي انقطعت عنه الروح بواقعة الخلق والنزول
إلى عالم المادة. فالناي وقد قُطع من غصنه، يشكو بعزفه ألم الفراق، تمامًا كما تشكو الروح افتقادها لوصلها
بالخالق. يقول الرومي على لسان الناي: "أنصت إلى هذا الناي يأخذ في الشكاية، ومن الفروقات يمضي
فالحكاية"، مشيرًا إلى أن هذا الصوت ليس نغمًا موسيقيًا مجردًا، بل هو أنين وجودي يعبر عن انفصال
الكائن عن مصدره الأعلى. وتُعدّ هذه الفكرة امتدادًا لمفهوم "الحنين الأنطولوجي" في التصوف الإسلامي،
الذي عبر عنه الحلاج ورابعة العدوية وابن عربي والسهورودي وغيرهم، حيث صوّر الروح ككائن سماوي
سُجن في الجسد الأرضي، وهي لا تكفّ عن التوق إلى لحظة الوصل والخلاص. كما تبين هذه الأبيات
أن التجربة الصوفية تتميز بطابعها الذوقي الباطني فلا تُنال إلا بذوق داخلي: "ظنّ كل امرئ أن صار
رفيقي، لكنه لم يبحث من داخلي عن أسراري"، فمعرفة الحقائق الوجودية لا تُدرك بالحواس الظاهرة، بل
بالحدس والصفاء الروحي. ويمضي أبعد من ذلك حين يعلن أن أنين الناي "نار وليس هواء"، مؤكدًا أن
العشق الإلهي ليس مجرد عاطفة، بل نار حارقة تطهر وتحوّل، وهو ما يتماهى مع التصور الصوفي للعشق
بوصفه القوة المحركة للوجود، ومصدر التوهج الروحي التي توقظ في الإنسان بحقيقته الأصلية.

(1) - جلال الدين الرومي، مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، ترجمه وشرحه وقدم له، إبراهيم الدسوقي، مرجع سابق، ص 35.

وهكذا تنفتح هذه الأبيات على أفق انطولوجي وروحي عميق، تجعل من صوت الناي مرآة لصوت الإنسان الباحث عن الخلاص، ومن "المنثوي" نفسه خطاباً عن العودة إلى الأصل، ومحاولة لما يمكن أن أسميه ترميم الكسر الوجودي الذي يتم عبر دروب العشق والمعرفة.

إن الناي في المنثوي رمز وجودي عميق، يُجسّد اغتراب الروح عن موطنها الإلهي وحينها المتوهج إلى الأصل. فصوته الحزين هو أنين العشق الذي يسري في كيان السالك، ويكشف عن ألم البعد ولذّة التوق إلى الوصال. والموسيقى عند الروم لغة رمزية سامية، تتجاوز ضيق العبارة وتحتضن الأسرار الخفية التي تعجز الكلمات عن الإحاطة بها: "وعلى الرغم من هذه القدرة التعبيرية المتجلىّة في إبداعات مولانا الكتابيّة، أحسّ بضيق العبارة وعدم تمكُّنها من إدراك غاية الإشارة، لأن الكثافة تعجز عن مجارة اللطافة وما تتضمنه من طوابع ولوامع وبوارق ذات وهج نوري رفيع يدقّ معناه وتخفى رموزه. ونتيجة لإحساس مولانا بضيق العبارة عن إدراك مرامي الإشارة، فقد لجأ إلى لغة الموسيقى، فالأسرار — كما يقول مولانا — كلّها مخفية في وتري الجهير والخفيض. واللافت للنظر أنّ مولانا في حديثه عن الموسيقى عبّر عن ذلك بقوله: إن من يقرأ هذا النصّ يدرك مدى العلاقة بين السماع والعشق لدى مولانا، كما يدرك نغمة الحزن المنبعثة منهما معاً. فالعشق مؤلم للروح ومؤلم للنفس لأنّه مرتبط بالحنين إلى الأصل، إلى الحبيب الذي تأوي إلى حضنّه القلوب، وتحسّ بالضيق والشتات إن هي فارقه وابتعدت عنه. هذا المعنى المتجلىّ في العشق هو ذاته المتجلىّ في أنين الناي، وهذا ما نراه واضحاً في قول مولانا "كلّ من يبقى بعيداً عن أصوله، لا يزال يروم أيام وصاله فما الداعي إلى هذه التعبيرات التي تشفّ عن الحزن والألم؟ ربّما نرى في نصّ "شكوى الناي" أو "أنشودة الناي" في مطلع المنثوي ما يجب عن هذا التساؤل؟"⁽¹⁾.

ولا يبلغ الحنين الروحي غايته إلا عبر العشق، تلك القوة الإلهية التي تدفع الروح للتحرر من أسر الجسد وثقل العالم الأرضي. ويتجلى هذا المعنى في الدعوة إلى الاستسلام الكامل للحب الإلهي، والتخلي عن ضيق الذات المحدودة للانسياب مع تيار العشق المتجه نحو الكمال المطلق. وبهذا يرسم الرومي مسار العاشق الذي يبدأ رحلته بالشوق العميق، ثم يتخلص من قيود الدنيا، لينخرط في رحلة عشق ترفعه من الجزئي إلى الكلي، ومن المحدود إلى المطلق، إلى غاية الذوبان في حضرة محبوبه الأزلي.

(1) - رقيقة أبو راس، "العشق عند مولانا جلال الدين الرومي"، مجلة ثقافتنا، العدد 16، 1428 هـ، <http://iranarab.com>

"عندما أنظر إلى حياتي
أرى أن الحب وحده كان رفيق روحي
من أعماقي تهتف روحي
لا تنتظر استسلم للحب
أتبحث عن روحك؟
أخرج اذن من سجنك
غادر الجدول وامض مع النّهر
الذي يصب في المحيط
استغراقك في هذا العالم جعله عبئاً عليك
ارتفع فوق هذا العالم
هناك رؤية أخرى"⁽¹⁾.

حين أقارب هذه القصيدة سيميائياً، أجد شبكة الرموز والإشارات التي تنظم النص، تكشف عن أبعاده الروحية والجمالية. فالصور والاستعارات التي يوظفها الرومي تشكل علامات تتجاوز معناها المباشر، لتجسد تجربة العاشق في رحلته من الحنين الأول إلى الفناء في المحبوب، وهو ما ينسجم مع مسار الإنسان العاشق المتجه إلى الله في رؤيته الصوفية. في بداية الأبيات يُصوّر الحب كرفيق دائم للروح. وهذا يترجم حقيقة يريد الرومي أن يوصلها لقارئه وهي أن العشق هو جوهر وجود الإنسان وأصل حركته نحو الله، وأنه الطاقة التي تُعيده إلى موطنه الإلهي. وبعدها يوظف عبارة أخرى ذات بعد دلالي "الاستسلام للحب" وهي دعوة صوفية مباشرة للفناء في المحبوب (الله). والاستسلام هنا ليس ضعفاً، بل انفتاح على الحقيقة الإلهية، تماماً كما ذكر في قصيدة الناي حيث المعرفة الحقيقية لا تأتي إلا بتسليم القلب. ثم بعد ذلك يستخدم رمزا آخر "الخروج من السجن"، والسجن يرمز إلى أسر الجسد أو النفس الشهوانية أو التعلق بالمادة. والعاشق الحقيقي يتحرر من قيود "الأنا" و "العالم السفلي" ليتجه نحو النور. ويستمر في استدعاء

(1) - جلال الدين الرومي، في العشق الإلهي، تحويل وتنسيق حازم مسعود،

http://t.me/hazem_massaod_kindle_books

الرموز لتجلية المعنى أكثر فيضيف: "غادر الجدول وامن مع النهر إلى المحيط" والجدول هنا يمثل الحياة المحدودة أو الإدراك الجزئي، أما النهر فالسير الروحي، والمحيط هو الله. وهذا تصوير صوفي واضح لمسار السلوك من الجزئي إلى الكلي، ومن المحدود إلى المطلق. ليدعوه في النهاية إلى التحرر من عبء العالم: "استغراقك في هذا العالم جعله عبئا عليك"، فكلما التصق الإنسان بالمادة، ابتعد عن أصله. وعاش غربة روحية، والحل هو "الارتفاع فوق العالم" للوصول إلى الرؤية الكبرى (الشهود الإلهي): "ارتفع فوق هذا العالم هناك رؤية أخرى".

وإذا كان الحنين بداية الطريق، فإن العشق هو محكّه وامتحان؛ إذ لا يكتمل سير السالك نحو خالقه إلا بمروره عبر لحظات الانكسار والتجلي، حيث يُختبر صدق المحبة، وتنكشف الروح أمام نور الحق. وفي هذا المقام، تتجسد التجربة العشقية في صور ورموز تكشف عن رحلة داخلية من الاحتراق إلى الإحياء، ومن الغياب إلى الحضور، حتى يبلغ العاشق مقام الفناء في محبوبه الأزلي. وهذا ما يتجلى بوضوح في القصيدة التي تحمل عنوان: "مشنقة الامتحان"، حيث يوظف الرومي رموز الابتلاء والتجلى ليعبر عن مراحل العشق الإلهي ومسار السالك نحو الفناء في المحبوب:

"جئت اعتذر لك يا طرب الروح في قرارها، فاعف، وتجاوز عن ذنب وعثارها

وليس الا رضاك فاتحا لقفل العقل والقلب، وليس الا هواؤك قبلة الروح وافتخارها

ولقد احترقا من هجرك، روضتي ومزرعتي فأحييهما بفضلك، يا من نفسك ربيع الروح.

وبدون شفتي خمارك، متى يزول خمار القلب، وبلا انشاء حاجبك، لم يستقم امر الروح

ومنك عندما يصير مشرقا نور ظهر القلب ووجهه، ويليق بمثلك فاتنا كل نفس نثارا من الروح.

وانبثاق شعاعك على رأسي كوة قلب، يكون تبصرة للعقل، كل نفس اعتبار من الروح.

ومن حزن بعاد اللقاء، يطوي طريق الحبيب، وفي طريق الله ومنهاجه، هو الله رفيق للروح

وأليكة وجوه أهل الغيب، عندما تصل الى عين ما، يمتلئ حجر الروح بالورود الحمراء، دون وجود رياض

ولقد ادعيت انه نجبي وصديق غاري، وانت حبيبي بلا جدال، فانفض وتعال إلى غاري

ولقد قال انا الحق وانصرف نحو مشنقة الامتحان، وفي تلك اللحظة حلت تحت المشنقة، دولة الروح الثابتة.

والبستان الذي يخضر بدونك، يعطيك الشتاء جزأه، والروح التي حيت بدونك ليست في عداد الأرواح. ولقد أبدت شبتك الحب، في انتظار صيد القلب، واتخذ عشقك داراً، على حين غرة الى جوار الروح⁽¹⁾. حين نتأمل هذه الأبيات يظهر لنا تجلّي العشق كجوهر لكيونة العارف، وكسرّ إلهي يسري في الروح ويحركها نحو موطنها الأزلي. ويبدو المحبوب في النص كقطب الوجود، فلا يُفتح قفل العقل والقلب إلا برضاه، ولا تُروى ظمأى الروح إلا بنسيمه. إن الحقول والرياض التي احترت بالهجر ليست سوى رمزا للنفس حين تُحجب عن فيض النور الإلهي، فلا تحيا إلا بإشراقة الحضور. ويستحضر كذلك مجازات النور والظل، فانبثاق الشعاع على الرأس معنى مجازي يعبر عن تجلي الفيض الرباني الذي ينير القلب ويهدي العقل، وهو ما يصفه الرومي بـ "تبصرة للعقل والروح والقلب". وأما "طريق المجاهدة والابتلاء" الذي ينبغي أن يسلكه العاشق فتؤكد هذه الأبيات الشعرية أن العاشق لا يبلغ الوصال إلا بعد السير في منازل الألم وعبور "طريق الله ومناهجه" حيث يكون الله رفيق الروح. وأما "الأيكّة" التي تمتلئ وروداً حمراء من غير رياض، فهي تشف عن تجربة شهودية، إذ تتفتح الأزهار في باطن العارف لا في ظاهر الطبيعة، إشارة إلى أن الجمال الحق ينبع من الحضور الإلهي لا من زخارف العالم.

وهذه الرموز تتقاطع مع تصور الرومي في قصيدة "أنين الناي" للإنسان كروح غريبة عن موطنها، مدفوعة بالعشق الإلهي للعودة إلى الأصل. فالعاشق هنا هو السالك الذي يترك "الجدول" الضيق لينخرط في "النهر" الفاض، حتى يبلغ "المحيط" الذي لاحدّ له، حيث يتلاشى الفرق بين العاشق والمعشوق، وتبقى الوحدة هي غاية السلوك الصوفي.

وسأحاول تقديم قراءة تحليلية اجتهادية للرموز الواردة في الأبيات، وربطها بأبعادها الروحية ودلالاتها الحقيقية في السياق الصوفي.

1/ مشنقة الامتحان ترمز إلى المقصلة التي هي: أداة الموت الجسدي. ومعناها الحقيقي تحول المشنقة من رمز للفناء الحسي إلى رمز للفناء الروحي، حيث يموت السالك عن ذاته (الأنا) ويعبر إلى حياة جديدة بالحق.

(1) - جلال الدين الرومي، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ترجمة وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا، ج2، دار اقرأ، د ط، 2009، ص508-509

2/ الروضة والمزرعة المحترقتان: ترمز إلى أرض الحياة المزهرة التي ذبلت بفعل الغياب.

ومعناها الحقيقي يعبر عن النفس حين تُحجب عن فيض النور الإلهي. فتصبح أرضاً جديداً حتى يغمرها نور الحضور.

3/ نسيم الهوى وقبله الروح: يرمز إلى الهواء والنسيم الذي يحيي الجسد. ومعناها الحقيقي هو

النفس الإلهي الذي يهب الحياة للروح، فينعشها ويقويها على السلوك.

4/ انبثاق الشعاع على الرأس: يرمز إلى النور المنسكب من العلو.

ومعناها الحقيقي يشير إلى تجلٍّ رباني يفتح القلب ويمنح العقل بصيرة. يصف حال المشاهدة والتجلي، حيث يتحقق السالك بنور الحق، فيرى بعين القلب.

5/ الأيكة والورود الحمراء: يرمز إلى بستان غيبي يتفتح بلا سبب مادي.

ومعناه الحقيقي: جمال باطني يزهر في قلب العارف من غير أسباب خارجية، أي جمال الحضور الإلهي. وهو وصف لحال الانشراح وشهود الوصال، حيث تمتلئ الروح بأنوار المحبوب.

6/ طريق الله ورفقة الروح: يرمز إلى مسلك مقدر ورفيق يفارق.

ومعناه الحقيقي: طريق السلوك الصوفي الذي لا يُسلك إلا برفقة الله.

ويرسم جلال الدين الرومي معالم السير في طريق الجادة بدقة، ويذكر السالك بأن وجوده مرتبط بأداء الأمانة التي تقاعس عن حملها الكون كله، وهي في الفهم الصوفي تحقيق العبودية ومعرفة الحق والسير نحوه بمحبة ووعي، ولا يتم هذا إلا عبر المجاهدة وقطع منازل السلوك، وحفظ أنفاسه وأوقاته وأفعاله لئلا يلبسها في سبيل الوصول، وهذه هي الخطى الثابتة التي تفضي إلى حضرة الحق: "وهكذا فإن الإنسان جاء إلى هذا العالم من أجل عمل معين، وذلك مقصوده وهدفه فإذا لم يؤد هذا الذي جاء من أجله، فإنه لن يكون قد فعل شيئاً. قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (٧٢) ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ

فَأَبَيْتُ أَنْ يَحْمِلَنَهَا وَأَشْفَقَنْ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَنُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ (1) عرضنا تلك الأمانة على السماوات لكنها لم تكن قادرة على تسلمها، لاحظ كيف أن اعمالا كثيرة تأتي منها، يحار فيها عقل الانسان، فهي تحول الحجارة إلى عقيق وياقوت هذه الأشياء جميعا تفعلها "السما والارض والجبال لكنه لا يأتي منها ذلك العمل الأوحده، ذلك العمل الأوحده يأتي من الإنسان.. الحق تعالى جعل لك قيمة عظيمة اذ يقول: "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم" أنت في القيمة أسمى من العالمين كليهما فماذا لا يمكن أن أفعل إذا كنت لا تعرف قدرك؟ لا تبع نفسك رخيصا، وأنت نفيس جدا في عيني الحق. يقول الحق تعالى: "لقد اشتريتمكم أنتم، وأوقاتكم، وأنفاسكم وأموالكم وحيواتكم، اذ صرفت عليّ، إذا اعطيتكموني إياها، فإنّ ثمنها جنة الخلد، قيمتك عندي هي هذه. لو بعت نفسك لجهنّم لكنت قد ظلمت نفسك، مثل ذلك الرجل الذي دق خنجرا قيمته مئة دينار في الجدار وعلق عليه جرة أو قرعة"(2).

ويؤكد الرومي على حقيقة أن الإنسان خلق ليكون سائرا إلى أصله، مستضيئاً بأنوار الروح التي هي نفخة من الحق. غير أن غلبة الطبيعة البهيمية واستغراق القلب في علائق الجسد تحجب السالك عن شهود موطنه الأول، فينزل عن مقامات القرب إلى حضيض الاشتغال بالعرض الفاني ومن هنا تأتي ضرورة المجاهدة والتخلية، وقطع العلائق، والسير في مقامات التوبة والزهد والصدق، حتى يتحرر القلب من سلطان الجسد، ويعود إلى مقعد الصدق في حضرة المحبوب: "عندما تتأمل جيدا، تجد أصل الأشياء كلها نفسك وهذه الأشياء الاخرى جميعا فرع نفسك. وعندما يكون لفروعك الكثير من التفاصيل والعجائب والاحوال والعوالم العجيبة التي لا نهاية لها، فتأمل ما يكون لك أنت الأصل عندما يكون لفروعك عروج وهبوط وسعد ونحس ونف وضّر.. ان لك غذاء آخر، غير هذا الغذاء من الاكل والنوم، قال النبي ﷺ " أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني" في هذا العالم الوضع نسيت ذلك الطريق السماوي، وشغلت بهذا القوت المادي، وأخذت ليلا ونهارا تغذي جسمك، والان ان هذا الجسم هو جوادك، وهذا العالم الوضع هو اصطبلك، ان غذاء الفرس ل يكون غذاء للفارس، اذ أن للفارس نوعا خاصا من النوم والطعام والتنعم، ولكن لأن الحيوانية والبهيمة غلبتا عليك تخلفت مع جوادك في اصطبلك الخيل، ولم يكن لك مقام في صف ملوك عالم البقاء وأمرائه. قلبك هناك، وعندما غلب عليك الجسد صرت خاضعا لحكمه، وبقيت أسيرا

(1)- سورة الأحزاب: 72.

(2)- جلال الدين الرومي، فيف ما فيه، ترجمة عيسى علي العاكوب، دط، دت، دار الفكر المعاصر، بيروت، ص 47.

له⁽¹⁾.

ويدعو الرومي الإنسان إلى أن يكون صادقاً في رحلته وتجربته الذوقية، فلا يكتفي بالمعرفة السطحية أو الركون إلى الراحة، بل يواصل المجاهدة حتى يفنى في محبوه الحق. ويرى أن بلوغ هذه الغاية يمر عبر مقامات روحية مثل التوبة، والصدق، والزهد، حيث يتطهر القلب من التعلق بغير الله. وعند اكتمال هذا المسار، يحترق العاشق بنور الجلال، ويذوب في حضرة الحق، فيصير من أهل مرتبة الإنسان الكامل التي هي غاية السلوك الروحي: "الإنسان الذي يصبر على البعد عن الحق ولا يجتهد في الوصول إليه ليس إنساناً، وإذا ما استطاع إدراك الحق، فلن يكون ذلك الحق على الحقيقة أيضاً. وهكذا فإنّ الإنسان الحقيقي هو الذي لا يتوقف عن الاجتهاد، ويظل يدور حول نور جلال الحق دون هوادة ودون قرار، أما الحق فهو ذلك الذي يحرق الإنسان ويحيله عدماً، ولا يكون مدركاً بعقل من العقول"⁽²⁾.

وهكذا، فإن ما يطرحه الرومي في دعوته إلى العشق والمجاهدة والفناء، يتجسّد في صورته المثلى للإنسان العاشق المتوجّه إلى الله تعالى، المحب للبشر، المتآخي معهم، الساعي لغرس الأمن وبثّ السلام؛ إذ إن العاشق الحق، متى تجرد من أنانيته وصفاته البشرية، يذوب في محبوه الإلهي، فيتحرر من قيود الرغبات الضيقة. وعندها يتسع كيانه ليحمل أنوار الوحدة، فيرى في الخالق عز وجل المعشوق المطلق، ويعيش في سلام داخلي يفيض على العالم من حوله. ويتحول العشق الإلهي، في تربية الرومي الصوفية، جسراً يربط القلوب ويزيل الحجب بين البشر، تماماً كما يزيل المسافات بين العبد وربّه، فلا يبقى إلا نور المحبة الذي يجمع الكل تحت راية الواحد الأحد: "فعندما يصبح الإنسان محباً عاشقاً يتطهر من صفاته الذاتية ويصل إلى مرحلة الفناء فيتخلص من قيود الرغبات ويتسع وجوده ليتناسب مع وجود المعشوق الحقيقي وهو الخالق عز وجل فالعشق في تربية مولانا لصوفية باعث على الوحدة والسلم وإن كل هذه الاختلافات الموجودة بين الأديان ماهي إلا حجاب ظاهري يغطي صورة العشق الإلهي وكما يقول مولانا: "العشق هو الذي يقرب المسافات ويزيل الاختلافات بين روحيين متخاصمتين"⁽³⁾.

(1)- جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، مصدر سابق، ص 48.

(2)- المصدر نفسه، ص 73.

(3)- عارف الزغلول، عبد الكريم علي جرادات، مرجع سابق، ص 171.

وهكذا فإن رؤية الرومي للإنسان العاشق ترسم مساراً روحياً متدرجاً، يبدأ بالمجاهدة وتركية النفس، ويمر بمقامات التوبة والصدق والبذل، حتى يبلغ ذروة الفناء في المحبوب الحق. وفي هذا المقام تتسع الروح لاحتضان الخلق جميعاً في رحاب المحبة والسلام، إذ لا يعود العاشق رهين خلافات خصومه، بل يصير مظهرًا لوحدة الوجود في أبهى صورها. إن هذا الطريق بما يحمل من عذاب الحنين ولذة الوصال، هو الجادة التي تعيد الإنسان إلى أصله النوراني، وتجعله شاهداً على أن العشق هو المحرك الأعظم للوجود، وباب الدخول إلى حضرة الحق.

وكم تأمل يعيش في هذا العصر، أجد نفسي أمام واقع يغلب عليه طابع المادية الباردة، التي صاغت الفلسفات الغربية الحديثة منذ عصر الأنوار، حين وعدت الإنسان بفردوس أرضي وسلام شامل، لكنها لم تمنحه إلا صخب الإنتاج والاستهلاك، وفراغاً روحياً يزداد عمقاً كل يوم، وحروباً تشتعل في كل بقعة، تختلف وراءها المآسي والدمار، وتزيد من اغتراب الإنسان عن إنسانيته. حقيقة إننا اليوم في زمن طغى فيه حساب الربح والخسارة على مقاييس القيم، وصارت الأرواح تُقاس بما تملكه لا بما تحمله من نور ومحبة، أحوج ما نكون إلى تلك الدعوة التي أطلقها الرومي وكل العارفين، دعوة العودة إلى الأصل، إلى النبع الأول، إلى الله، حيث يتطهر القلب من أوهام الامتلاك ويتحرر من أسر المادة.

وأنا كباحث يحيا هذا الزمن الرديء، أشفق على نفسي وعلى من يعيش زماني صغاراً وكباراً، وعلى الأجيال اللاحقة لنا، لأن الروح لم تعد في ميزان الحضارة المعاصرة سوى هامش مهمل، بلا وزن ولا أثر. وكما أتوق وسط هذا الضجيج، إلى أن أستمع إلى "ناي" الرومي، كصوت يتجلى فيه الحنين العميق إلى السماء، إلى أن أتنفس روحه المليئة بالمحبة، وأن أرى عالماً يحتضن جميع البشر في سلام، حيث يكون العشق الإلهي هو الرابط الأسمى بين القلوب، لا المصالح العارضة ولا التنافس المادي.

المطلب الثاني: رؤية جلال الدين الرومي للكون: العشق أساس الوجود:

يحتل الكون موقعاً محورياً في التجربة الصوفية عند جلال الدين الرومي، إذ لا يتعامل معه كمادة صلبة أو وجود قائم بذاته، بل يتعامل معه كفضاء روحي حيّ تتخلله أنوار الحق في كل ذرة من ذراته. فهو ليس مجرد عالم محسوس، بل نصّ كوني مفتوح، الكائنات فيه حروف ناطقة، وحركات كلمات متجددة، ومعناه الباطن هو العشق الإلهي الذي يربط الأجزاء جميعها بأصل واحد.

ومن هنا فإن الظاهر المحسوس لا يكشف سوى قشرة العالم، بينما حقيقته تكمن في عمقه الروحي. وقد صاغ الرومي هذه الرؤية في أبياته:

"ليست الكينونة فيما تبدو عليه،

ولا عدم الكينونة وجود العالم، ما يكون في العالم،

عندما ينبسط عشقك إلى اللب،

عرامة الأرض وغارات تنز على الهواء،

يصير الكون روحيا، وحيداً وبسيطاً،

العشق زاد الروح." (1)

وهكذا يتضح من هذه الأبيات أن العشق ليس مجرد حالة وجدانية، بل هو مفتاح الرؤية الباطنية للعالم، فهو الذي ينقل الإنسان من النظر إلى كثرة متشعبة يراها بحاسة النظر وهي العين إلى إدراك وحدة روحية عميقة. والتعدد عند الرومي ليس تناقضاً مع الوحدة، بل هو وجوه متباينة لحقيقة واحدة. ويذهب الرومي إلى أبعد من ذلك حين يشبه الكون كله بحركة دائرية تدور حول مركز واحد هو الحب، فيقول:

"الشمس حب، والحبيب ذرة في غبار تدور حول الشمس،

ريح الربيع هفهافة كي ترنح" (2).

إنها صورة رمزية بليغة تبين أن الكون في جوهره حركة دائمة مشدودة إلى مصدر النور، حيث تصبح الكائنات ذرات صغيرة تستمد معناها من إشعاع شمس العشق.

وفي مواضع أخرى يربط الرومي بين العشق والفناء، مبيّناً أن الكون نفسه فيض مستمر من نور الله، لا يقوم بذاته، بل يتحرك بقدر ما يتصل بالعشق الإلهي فيقول:

"وجبل الطور والوادي والصحراء من شعشعة نوره،

(1) - ارثر جون اربري، مختارات من رباعيات مولانا جلال الدين الرومي، دار سطور للنشر والتوزيع، 2017، ص 44، 43.

(2) - المرجع نفسه، ص 55.

صارت كجنة الخلد من الخضرة والضيا.

ومن ألحان عشقه.. تغلي الأرض شوقاً له،

ومن هوى وصله.. تدور الأفلاك على الدوام.

إن ملك الملوك هذا لو نظر إلى الفناء نظرة واحدة،

لوضع الفناء قدم همته على مفرق البقاء"⁽¹⁾.

وتدل هذه الأبيات على أن الكون لا يزدهر إلا بنور الحق، وأن حركة الأرض والأفلاك ليست إلا تجسيدا للعشق الكوني الذي يشدها إلى أصلها. غير أن هذا الوجود في النهاية فإن، ولا يُكتب له البقاء إلا إذا تجلّى فيه الحضور الإلهي. وهنا يبرز البعد الجوهرى في فكر الرومي: الكون فيض دائم من النور والحب، وحركته ليست سوى شوق سرمدي إلى البقاء بالله.

ولا يقف الرومي عند حدود تصوير الكون كمتجلى للحب الإلهي أو كمسرح للفناء والبقاء، بل ينفذ إلى مستوى أعمق حيث يربط حقيقة العالم بسرّ العدم الذي يراه أصلاً للوجود ومصدراً لفيض الروح. ففي مقطع آخر يقول:

"فالأحبة طالبون الحبيب، والروح باحثة عن الأحبة،

الروح ذرة وهو كعطارد، والروح ثمرة وهو بستان،

والروح قطرة وهو محيط، والروح حبة وهو منجم"⁽²⁾.

ففي هذه الصورة الرمزية يقدم الرومي رؤية كونية تجعل الروح دائماً في حالة عطش إلى أصلها، فهي صغيرة محدودة بالقياس إلى المطلق، لكنها في الوقت نفسه تحمل إمكان الاتصال به. البذرة، الثمرة، القطرة، الحبة... كلها استعارات للجزئي الذي لا يكتمل إلا بالالتحاق بالكلي.

(1) - جلال الدين الرومي، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، ج1، ط2، المركز القومي للترجمة، 2009، القاهرة، ص9.

(2) - المصدر نفسه، ص12.

ثم يخطو خطوة أبعد حين يتحدث عن العدم بوصفه سرا ميتافيزيقياً يتجاوز طاقة العقل على الإدراك:

"إنني أتحدث حديثاً مستوراً.. فالغيب هو روح هذا الكلام، فلا فكر يسعه، ولا إمكان للحديث عنه فاصمت، وكن كالعالم صامتا ثملاً دائر الرأس، وإذا لم يشمل هو فلماذا يكون الثمل متعثراً في مشيه؟"⁽¹⁾.

وهنا ينبه الرومي إلى أن الوجود لا يفسّر بمنطق العقل، بل يتجلّى كإشراق غيبي يُعاش بالتذوق الصوفي، لا بالتحليل النظري ويبلغ هذا المنحى ذروته في حديثه عن علاقة العدم بالوجود:

"الشكر لذلك العدم الذي اختطف وجودنا، ومن عشق ذلك العدم جاء عالم الروح إلى الوجود، وحيثما يأتي العدم يقل الوجود، وما أعجبه من عدم ذلك الذي جاء إن زاد الوجود"⁽²⁾.

وبهذا المنظور يصبح العدم عند الرومي ليس نقيضاً للوجود، بل رحماً تتوالد منه الكائنات وتعود إليه لتتحرر من قيود الزمان والمكان ولذلك يقول:

"وجبل الوجود كالقشة أمام ريح العدم.. وما الوجود؟ وما العدم؟ وما الجبل؟ وما القشة؟

فلتلق أيها المليك هذه العبارة خارج الباب، وانزل من فوق السطح"⁽³⁾.

وبهذا النداء الأخير يشير الرومي إلى أن سرّ الوجود لا يُدرك بالجدل الفكري، بل بالانخراط في التجربة الذوقية المباشرة. فالمفاهيم والعبارات ليست إلا قشور ينبغي طرحها، أما الحقيقة فهي الكون كله، وجوداً وعدماً، ليس إلا تجليات مختلفة لنور واحد وهو العشق الإلهي.

يتبدّى من تصور الرومي أن الكون ليس مجرد فضاء مادي صامت، بل كيان حيّ مشدود إلى العشق الإلهي الذي يمنحه المعنى والحياة. فالأرض والأفلاك والكائنات كلها تتجاوب مع لحن واحد هو لحن الحب، وتتجه إلى مركز واحد هو النور الإلهي. ومن هذه الرؤية ينبثق أفق رحب للعيش المشترك، وذلك حين نجعل من التعدد في صور الوجود انعكاساً لتجليات متنوّعة لحقيقة واحدة، وبذلك يتعلّم الإنسان أن يرى في تنوع الكائنات انسجاماً، وفي اختلافها وحدةً، تجعل الكون كله بيتاً واحداً يسكنه

(1)- جلال الدين الرومي، مختارات من ديوان شمس التبريزي، مرجع سابق، ص 12.

(2)- المصدر نفسه، ص 15.

(3)- المصدر نفسه ص 16.

الجميع.

إن النظر إلى الكون في ضوء فكر جلال الدين الرومي يفتح أفقاً نقدياً حاداً إزاء الحضارة المعاصرة، التي صورتها في ظل النزعة المادية والعلمية كمجرد مخزن للموارد الاقتصادية وأداة للتوسع والاستهلاك، وهو ما كشف عن هشاشة غير مسبقة للنظام البيئي العالمي، إذ بات الكوكب بأسره مهدداً بفعل أنماط التنمية الجشعة التي تعاملت مع الطبيعة كشيء منفصل عن الإنسان، وكأنها مادة صماء قابلة للاستنزاف بلا حدود. فالتغير المناخي، وارتفاع درجات الحرارة، وذوبان الجليد، وازدياد الكوارث الطبيعية، ليست سوى علامات على تصدع البنية الكونية التي أقامها الإنسان الحديث على منطق السيطرة والاستهلاك، وفي مقابل هذه الرؤية المأزومة، يقدم الرومي تصوراً بديلاً للكون، إذ لا يراه ساحة مستباحة للاستغلال دون قيود، بل كياناً حياً مشدوداً بالحب، تتحرك أجزاؤه في انسجام كوني عميق.

حقيقة إن التحول من الرؤية الروحية إلى الرؤية الميكانيكية هو ما أفضى إلى سلسلة الكوارث البيئية التي نعيشها اليوم: تلوث الهواء والمياه، استنزاف الغابات، انقراض الأنواع، وتفاقم التصحر. أما الرؤية العرفانية عند الرومي فتقدم أفقاً إصلاحياً قوامه الحب، حيث يصبح العاشق مبدأً وجودياً يعيد التوازن بين الإنسان والكون؛ فكما تتجه الأفلاك بدافع العشق إلى مركزها، كذلك يدعى الإنسان إلى النظر إلى الطبيعة لا بوصفها موضوعاً للاستغلال، بل شريكاً في رحلة الوجود. إن استعادة هذه الرؤية تتيح للإنسان أن يعيد صياغة علاقته بالكون على نحو أكثر رحمة، بحيث يصبح إصلاح الطبيعة مرادفاً لإصلاح الذات، ويغدو العيش المشترك ممكناً لا بين البشر وحدهم، بل بين الإنسان وسائر الكائنات التي تشترك معه في بيت واحد هو هذا الكون، وهكذا يغدو العيش المشترك ممكناً لا بين البشر وحدهم، بل بين الإنسان وسائر الكائنات التي تشترك معه في بيت واحد وهو هذا الكون.

إن العشق الكوني عند الرومي أساس يمكن اعتباره أساساً فلسفياً لأخلاقيات بيئية جديدة، لا تستند إلى الهيمنة والسيطرة، بل إلى وعي بأن الكون شبكة حيّة، وأن العبث بأي خيط من خيوطها يهزّ الكون بأسره، ويهدد الإنسان في وجوده.

المطلب الثالث: التعدد الديني عند جلال الدين الرومي: قراءة في أفق الوحدة الروحية:

جلال الدين الرومي من أبرز أعلام التصوف الإسلامي الذين تبوّأ رؤية روحية عميقة للتنوع الديني، تقوم على الإيمان بوحدة جوهر الأديان وتعدد صورها. فهو كسابقه من كبار العارفين كالحلاج وابن عربي، يرى أن الأديان في جوهرها لا تتناقض، بل تتكامل، لأنها جميعًا تصدر عن مصدر إلهي واحد، وتفضي إلى غاية واحدة، هي معرفة الله ومحبته.

ينطلق الرومي من قاعدة صوفية أساسية مفادها أن " الأنبياء إخوة من علات، دينهم واحد وشعائهم مختلفة"، وهو حديث نبوي يتكرر في أدبيات التصوف كتأكيد على وحدة الرسالة وتعدد الوسائل. فالرومي يرى في الرسل جميعا مظاهر متعددة لنور واحد، وفي الشرائع طرائق متنوعة للسير نحو الحق: "عندما يتحدث جلال الدين الرومي عن الأنبياء يجعل آدم أبي البشر رمزا للإنسانية، باعتبار أن الإنسان حسب رأيه أهم مخلوقات الله سبحانه وتعالى، ويقدر تفهم أبناء البشر لمعارج الروح تكون مكانتهم وتكون منزلتهم قريبة من المبدع الخالق، فالأنبياء وأهل الحق هم خلاصة البشر، كونهم جوهر البشرية ومعدنها الصافي"⁽¹⁾.

وبهذا الفهم لا يقف الرومي عند حدود العقيدة الظاهرة أو الشكل الخارجي للدين، بل ينفذ إلى جوهر التوحيد الذي يجمع المؤمنين بالله مهما اختلفت لغاتهم أو رموزهم أو شعائهم. وهو بذلك يتجاوز التعصب الديني والمذهبي، داعيًا إلى الانفتاح الروحي والتسامح، حيث تتحقق المعرفة بالله عبر القلب بعيدا عبر الجدل الكلامي أو الانغلاق الفقهي.

لقد تأثر الرومي بعمق بالمدرسة العرفانية التي مهد لها الحلاج، الذي عبّر عن فناء الذات في المحبوب الإلهي، وابن عربي، الذي نظّر لفكرة وحدة الوجود، ووحدة الأديان ورأى أن الحق يتجلى لكل إنسان على قدر استعدادة وقابليته. والرومي إذ سار على هذا الدرب، فإنه صاغ هذه المعاني بلغة شعرية رمزية تمتاز بالبساطة والعدوبة، مما مكّنها من اختراق القلوب عبر العصور.

ويمتد تأويل الرومي للتنوع الديني إلى رؤيته للكون والإنسان، فهو يعتبر أن كل كائن يحمل سرًا من الله. وأن كل مسافر في طريقه الخاص نحو الله يحمل جزءًا من الحقيقة، ولذلك لا يحق لأحد أن يحتكر

(1)- مصطفى راغب، مرجع سابق، ص 39.

المطلق أو يدّعي امتلاك الفهم الوحيد للدين. وفي ظلّ هذا التصوّر، تتحوّل الأديان ذات الهوايات المغلقة المختلفة أو التي أغلقها أصحابها تؤدي إلى البحر ذاته. ويعبر الرومي عن ذلك قائلاً:

"يا أيها المسلمون، ما التدبير؟

وأنا نفسي لا أعرف نفسي.

لا أنا مسيحي، ولا يهودي،

ولا مجوسي، ولا أنا مسلم.

لا أنتمي إلى الشرق، ولا إلى الغرب،

لا أنا بري، ولا لا أنا بحري،

لا أنا من عناصر الأرض، والطبيعة، ولا أنا من الافلاك والسموات

ولا أنا من التراب، ولا أنا من الماء، ولا أنا من الهواء، ولا أنا من النار

ولا أنا من العرش، ولا أنا من الفرش، ولا أنا من الكون، ولا أنا من المكان...

ولا أنا من الهند، ولا أنا من الصين، ولا أنا من البلغار، ولا أنا من الكون

لا أنا من العراقيين، ولا أنا من بلاد خراسان.

ولا أنا من أهل الدنيا، ولا أنا من أهل العقبي، زلا أنا من أهل الجنة ولا أنا من أهل الفردوس.. ولا

أنا من أهل النار

ولا أنا من نسل آدم ولا أنا من نسل حواء

ولا أنا من أهل النار، ولا أنا من جنة الرضوان

وإنما مكاني حيث لا مكان... وبرهاني حيث لا برهان... فلا هو الجسد... ولا هي الروح

لأنني أنا في الحقيقة من روح الروح .. الحبيب.

ان هذه الأبيات تجسد كل ما يختلج في أعماق جلال الدين الرومي من مبادئ أخوية وإنسانية

ورسالة حقانية، ناهدة إلى الاخاء ووحدة الأديان وحب وإخلاص وشوق⁽¹⁾.

⁽¹⁾-مصطفى راغب، مرجع سابق، ص 26/25.

أنا حقيقة كباحث في الفكر الإسلامي المعاصر، حين أقرأ جلال الدين الرومي، الذي تجاوز الهوية الدينية الضيقة، أجدني أمام تجربة فكرية وأدبية وروحية تتجاوز أفق عصره وزمانه. فهو لا يكتفي بالدعوة إلى التعايش أو التسامح، بل يتجاوز ذلك إلى مستوى أعمق من الفهم الكوني للإنسان، حيث يصبح الدين عنده تجلياً للحب الإلهي، وليس عائقاً أمامه. وبينما يقف كثير من المفكرين الحداثيين عند نقد الأطر الدينية التقليدية باسم الكونية، فإن الرومي - في تجربته الصوفية - يعبر عن كونية متجذرة في الإيمان، متجاوزاً الحواجز الثقافية والدينية من داخل التجربة الإيمانية الإسلامية نفسها. وهذا الحسّ الإنساني العابر للانتماءات، سبق في رؤيته كثيراً من طروحات ما بعد الحداثة، فهو يؤسس لما يمكن تسميته اليوم بـ "الروح الإنسانية الجامعة" التي لا تلغي الخصوصية، بل تصهرها في جوهر المحبة. وهي التجربة التي عاشها جلال الدين الرومي حيث انعدم فيها الشعور بالهوية الفردية المقيّدة، لصالح اندماج كلي في الوجود المطلق أو الحقيقة الإلهية.

وهذه الرؤية تجعلني أقرأ الرومي لا بوصفه شاعراً صوفياً فقط، بل مفكراً سابقاً لعصره، يستحق أن يُدرس اليوم في ضوء الإشكالات المعاصرة للهوية، والدين، والعلاقة بالآخر. فقد استطاع وبعمق وجودي أن ينفي عن نفسه الانتماء إلى كل الهويات الدينية، والعرقية، والجغرافية، والعنصرية، بل وحتى الكونية، في تأكيد على أن ذاته قد تجاوزت كل تلك المحددات، لتحل في مستوى وجودي أرفع يتعالى عن التقسيمات الظاهرية للعالم. ليصل إلى مرحلة يحرر فيها ما يمكنني أن أسميه الأنا الزائفة من الأطر الشكلية التي تقيد الكائن، لتوصله إلى هوية عليا يصطلح عليها بعض الصوفية بـ "الذات اللامتناهية" التي لا تُحدّ بالمكان ولا بالزمان، وغير خاف أن هذه الرؤية هي تجليات لوحدة الوجود التي لا يكون الانتماء فيها حقيقياً إلا إذا كان موصول بما هو مطلق أزلي.

ويرجع جلال الدين الرومي الخلاف الموجود بين الناس بسبب الأديان إلى الأفراد، ذلك أن الأديان واحدة المصدر والغاية، والنبي مُحَمَّد ﷺ جامع لما سبقه من الأنبياء: "الأديان في نظر مولانا تشترك بالتوحيد وتشترك بعقيدة الموت والحشر والنشر والحساب والكتاب والمعاد وأن دعوة الأنبياء واحدة إلا أن الخلاف ظهر بين الأفراد وليس بين الأديان كما يقول مولانا، ان اسم احمد اسم لجملة الأنبياء فهو يمثل كل ما

سبقه منهم" (1).

إن جوهر الأديان عنده هو الوحدة التي تركز منطق المساواة بين الناس جميعاً مهما كانت تسمية الدين الذي ينتمي إليه صاحبه: "يذهب مولانا في نظريته إلى توحيد جوهر الأديان وأنها ترجع كلها إلى الله الواحد فلا يرى تفرقة بين أن يكون المرء مسيحياً أو مسلماً ذلك أن أصله وانتماؤه وواحد وهو الخالق وهذه رسالة من الرومي بتساوي الناس بحكم أن ديانتهم تنتمي إلى مصدر واحد والقول بهذا يعني تحقيق لقيمة المساواة بين الناس بحكم أن دياناتهم تنتمي إلى مصدر واحد والقول بهذا يعني تحقيق لقيمة المساواة بين الناس باختلاف عقائدهم، يقول الرومي في رباعيته: أي انشعاب هناك يسن فروقا لا تفي كيهودي، مسيحي، مسلم" (2).

وهكذا إذن تتضح لنا مساعي الرومي إلى بناء عالم لا تحده الجدران المذهبية أو الفوارق الطبقية، بل تسكنه القلوب المتألفة على المحبة. ومن هذا المنطلق، عبّر عن موقفه الواضح من التعصب الديني، معتبراً إياه عائقاً أساسياً أمام إحلال السلام، لأنه يقوم على أوهام التفاضل، ويغفل عن حقيقة أن هذه التصنيفات من صنع البشر لا من جوهر الدين. وشدد على أن الطريق الصوفي يقوم على تجاوز المذهب والعقيدة واللون، إذ يفتح على أفق كوني تتلاشى فيه الفوارق الدينية والعرقية لصالح الروح الإنسانية الجامعة: "التربية الصوفية ليست قائمة على الجنس والعرق أو على الاختلاف الديني والعقائدي، لذلك نجد الحاكم والمحكوم والغني والفقير، واليهودي والمسيحي والمسلم، يجتمعون في مكان واحد، دون أدنى تعصب، لذلك يجب القول بأن أهم عوامل إحلال السلام التحرر من قيود التعصب الديني والعقدي، حيث يرى مولانا أن هذه الاختلافات والألوان الدينية، هي وليدة المجتمع البشري، ومحدثة منه" (3).

إن دعوة جلال الدين الرومي إلى توحيد القلوب عبر الأديان، وإعلاء قيمة التسامح فوق جدران العقائد، إنما هي نداء عميق لصون الإنسانية من ويلات الحروب: "فجلال الدين الرومي يبشر بالمحبة والاخاء بين أبناء البشر، وينصح بالابتعاد عن الحروب والتقاتل وإيجاد العدالة والمساواة بين الناس مهما اختلفت ألوأهم وأشكالهم ورفض التعصب الديني فيقول عن الحروب، وما الحروب البشرية إلا كصراع

(1) -عارف الزغلول، علي جرادات، مرجع سابق، ص 169.

(2) -آرثر جون أربري، مختارات من رباعيات مولانا جلال الدين الرومي، ترجمة عمار كاظم محمد، دار سطور للنشر والتوزيع، بغداد، ط. 1، 2017، ص 29.

(3) -عارف الزغلول، علي جرادات، مرجع سابق، ص 170.

الأطفال، كلها تافهة لا معنى لها، أنك عابد الصنم لو بقيت أسير الصورة، فدع صورة الصنم وانظر إلى الحقيقة"⁽¹⁾.

إنني عندما أتأمل موقف جلال الدين الرومي من الحروب والنزاعات، لا يمكنني إلا أن أصفه بأنه موقف واع يكشف عن رؤية إنسانية متجاوزة لحدود الزمان والمكان، تقوم على أساس التصالح الداخلي والتآلف الروحي، وليس على الصراع وتفوهم التفوق. وكأنسان يعيش في هذا العصر المثقل بالنزاعات العرقية والطائفية والحروب العابرة للحدود، أجد حقيقة في دعوته لتفادي الحرب والتأسيس لقيم المحبة والرحمة نداءً أخلاقياً عابراً للعصور.

وإن أكثر ما يلفت نظري في هذا المفكر، هو عمقه المعرفي الأخلاقي، فهو لا يطرح موقفاً ساذجاً أو مجرداً من واقع العالم، بل أبعد من ذلك يؤسس لنموذج يعيد تعريف الإنسان والآخر على أساس الوحدة في التنوع، وهي رؤية تتقاطع بشكل جذري مع أطروحات الحداثة التي مجّدت العقل المادي، وفشلت في الحد من العنف المنظم، بل أسهمت في كثير من السياقات في تأطير الحروب ضمن أطر مؤسسية، تحت شعارات مثل الهيمنة الثقافية باسم التفوق الحضاري للغرب الامبريالي الذي يقوده الرجل الأبيض.

وفي مرحلة ما بعد الحداثة، حيث سقطت الكثير من اليقينيات، وعاد الإنسان يبحث عن معنى يتجاوز التشظي، تبدو دعوة الرومي أكثر راهنية وواقعية، إنها ليست فقط خطاباً صوفياً روحانياً، بل يمكن قراءتها كنظرية في بناء السلام الداخلي والعالمي، تصلح لأن تبنيها الهيئات الدولية المعنية بالسلام والحوار بين الثقافات. فدعوة الرومي إلى المحبة، ليست ترفاً شعرياً، بل مشروعاً إنسانياً قابلاً للتفعيل ضمن منظومة القيم الكونية المعاصرة.

إن القراءة النقدية التي يمكن أن أقدمها لجلال الدين في هذا المجال المعرفي أريد أن أتجاوز فيها كل تلك السرديات القديمة، ذات القراءات الإيديولوجية الضيقة التي طغت على كثير من المواقف التي اتخذها بعض العلماء المعاصرين له، والذين جاؤوا بعده. إلى هذا اليوم، فما زال خطاب الرومي محل قراءة ونقد، والتي انتهت غالبية إلى أحكام لا تلامس عمق المشروع الفكري للرومي، ولا تنفذ إلى بنيته المعرفية، فبين من يراه أقرب على التسبب العقدي، ومن يعتبره صوتاً رحمانياً يمثل ذروة الروحانية الإسلامية. أجدني في هذا السياق لا أقف عند هذا النقد المتناثر، ولا أستعيده بوصفه حقيقة ناجزة، ولذلك ارتأيت أنه من الأجدر أن تتناول قراءتي بنية المشروع الرومي ككل، لا من حيث الاتفاق أو الرفض، بل من حيث قدرته على إنتاج وعيٍ روحي يتجاوز الانتماءات العقدية والمذهبية واللغوية، ويعد ترتيب العلاقة بين الذات

⁽¹⁾-مصطفى راغب، مرجع سابق، ص 41، 42.

والآخر. وأن أقف تحديدا عند مناطق التوتر بين انفتاحه الوجودي من جهة، وحدود التماهي المطلق مع الآخر من جهة أخرى، ولذلك أرى أنّ المسألة النقدية هنا لا تكمن في تمحيص مواقفه من مسائل فقهية أو عقدية جزئية يكون جوابها بيجوز ولا يجوز، بل في تقويم الأسس المعرفية التي شيد عليها رؤيته للتعدد، والانفتاح، والوحدة الوجودية. وهذا ما يفتح أفقا لقراءة الرومي بوصفه مفكرا يحاول تأسيس خطاب كوني دون الغفلة عن التوترات الكامنة في هذا المشروع، ولا عن إمكانيات تأويله ضمن سياق حضاري مغاير.

وهنا يأتي السؤال المعرفي الأعمق: إلى أي مدى أسهم خطاب الرومي في بناء نموذج للتسامح الروحي يمكن أن يصمد أمام النقد العقلاني والمعياري؟ وهل بإمكانه تجاوز بلاغته الشعرية والانفعالية نحو تأسيس تصور أكثر توازنا للتعدد الديني والوحدة، دون الوقوع في تجميع الفوارق العقدية أو إلغاء الخصوصيات الدينية؟

وأبرز إشكال أثيره هنا هو ما يبدو أحيانا مبالغاً في الانفتاح على الآخر إلى حد تجميع الفوارق العقدية، وتدوين الهوية الإيمانية في مزيج شعوري شامل. فقد نحى الرومي إلى تبرئة الإنسان من كل حدود الانتماء والتكليف، وجعل جوهر الدين قائما على المحبة بوصفها تجربة شعورية وجدانية غير مشروطة بأي التزام عقدي أو تشريعي، وهذا ما قد يُفهم منه تقويض غير مقصود ربما لمبدأ "الحدود المعرفية للحق"، التي تمثل في العقيدة الإسلامية إطاراً ضامناً للتعايش دون تفريط في حقيقة الوحي.

كما أن تجاوز الرومي للفوارق المتعارف عليها بين المؤمن وغير المؤمن، والصالح والطالح، قد يبدو في ظاهره جاذباً للباحثين عن سلام إنساني شامل، غير أنه يثير في الوقت ذاته إشكالا فلسفيا دقيقاً يتعلق بحدود التسامح ومعاييره. فهل التسامح المطلق فضيلة، أم أنه يصبح نوعا من الحياد القيمي الذي يُضعف إمكان تأسيس نظام أخلاقي صلب في مجتمعاتنا؟

وعليه فإنني صراحة لا أرفض انفتاح الرومي، بل أضعه موضع مساءلة معرفية، سعياً لتأسيس رؤية روحية أكثر توازنا بين الانفعال الصوفي والوعي العقدي، بين الرحمة والحق، بين المحبة كقيمة وجدانية، والعدل كقيمة معيارية.

خلاصة المبحث الثاني:

تكشف قراءة رؤية جلال الدين الرومي للإنسان والكون عن نسق معرفي وروحي متكامل يقوم على مركزية العشق باعتباره القوة المحركة للوجود الإنساني والكوني على السواء. فالإنسان في نظره، ليس مجرد كائن عاقل محكوم بالحدود المادية التي يمثلها الجسد، بل هو عاشق بطبيعته، يحمل في جوهره توفراً دائماً إلى المطلق، ويجد في العشق سبيل ارتقائه نحو الكمال. والكون بدوره ليس فضاءً صامتاً، بل مرآة كونية تعكس المعنى الإلهي وتُظهر وحدة الحياة في تنوع مظاهرها. ومن هذا التصور العميق انبثق موقفه من التعددية الدينية، حيث جعل من الاختلاف بين الأديان تحليلاً لاختلاف الاستعدادات البشرية في تلقي الحقيقة الواحدة، بعيداً عن كل ذرائع للصراع والانقسام، فقد تكاملت صورة الإنسان العاشق والكون الحي والتنوع الديني ضمن رؤية عرفانية تجعل من الحب مبدأً جامعاً، ومن الوحدة الروحية أفقاً يتجاوز الفوارق الظاهرة نحو أفق إنساني وروحي أشمل.

وتظهر هذه الرؤية بوضوح أن التجربة الصوفية التي كثيراً ما اتهم بأنها تقتصر على ممارسات روحية فردية، تنفتح عند العارف جلال الدين لتؤسس أفقاً أنطولوجياً وأخلاقياً جديداً. فهي تربط بين البعد الباطني للإنسان وحيوية الكون، وتعدد المسارات الدينية في وحدة متعالية لا يمكن أن تُحتزل في ثنائية الصواب والخطأ. أو بمفهوم فقهي ضيق المباح وغير المباح. وهذا التصور يكشف عن مشروع عرفاني يتجاوز الانقسامات المألوفة، ويجعل من العشق مبدأً كونياً يعيد صياغة العلاقة بين الذات والآخر والعالم. وبذلك تتحول تجربة الرومي إلى دعوة ضمنية لتأسيس إنسانية روحية عابرة للحدود المذهبية والوجودية، تؤكد أن معنى الحياة لا يكتمل إلا بقدر ما يتجلى في سياق الانفتاح على التنوع الكوني والروحي.

المبحث الثالث: آليات العيش المشترك في فلسفة الرومي:

يكشف البحث في عمق فلسفة جلال الدين الرومي عن شاعر متصوف محموم بالعشق، صاحب مشروع إنساني أراد من خلاله إعادة صياغة علاقة الإنسان بنفسه وبالآخر، وبالوجود. ولم يكتف بالتّظهير لمفاهيم العرفان، بل قدّمها في صورة آليات عملية للعيش المشترك، يمكن تلمسها في إنصاته الداخلي، ومجاذبته الروحية، ورمزية الرقص والدوران، والموسيقى. وكذلك في قصصه الشعرية التي تفيض بالحكمة والتجربة الإنسانية تشع حكما وعبرا لا تنتهي. فقد جعل من هذه العناصر المتفرقة، شبكة متكاملة تنطلق من الدّاخل الصامت والمتأمل، لتتجسد في الخارج فعلا تواصلًا مع الغير. ثمّ تتحول إلى ممارسة جماعية في الرقص والدوران، وتنتهي في تلك القصص الشعرية التي تؤكد على ضرورة تفهم الآخر بعيدا عن الأحكام المسبقة عنه. وهنا السؤال: كيف حول الرومي هذه المفاهيم العرفانية إلى آليات واقعية قادرة على تأسيس العيش المشترك في تجربته الذوقية؟

المطلب الأول: الإنصات الداخلي والمجاذبة: من الصراع إلى الإصغاء:

يُعَدّ الإنصات الداخلي والمجاذبة من المفاهيم المركزية في فلسفة الرومي، إذ ينطلق من فكرة أنّ التوازن الروحي شرط أساسي لأي علاقة إنسانية تتسم بالاتزان. فالإنصات إلى أعماق الذات يمكّن الإنسان من إدراك صوته الباطني بعيدا عن صخب الخارج، أما المجاذبة فهي تعبر عن قوة جذب روحي متبادل بحيث تفتح الأفق للتواصل مع الآخر دون وصاية أو إكراه. لكن هذه الرؤية تثير إشكالا: كيف يمكن لمفاهيم ذات طابع باطني أن تتحول إلى آليات عملية تسهم في تأسيس العيش المشترك، وفهم التنوع الديني والثقافي؟

يمكنني أن أصطّح على الإنصات الداخلي عند الرومي بعدما تحولت في مؤلفاته المختلفة، أنه عملية روحية يقوم الإنسان خلالها بالالتفات إلى أعماقه ليصغي إلى صوت الحقيقة الكامن فيه. فالذات البشرية عنده أشبه بمرآة للحقائق العليا، ولكن في غالب الأحيان تُغشى هذه المرآة بضجيج الأهواء والصخب الخارجي. وبذلك يكون الإنصات الداخلي مسارا تطهيريًا يُحرر الإنسان من ضجيج الخارج، ويجه الإصغاء نحو القلب باعتباره موضع تلقي الحقيقة.

إنّ هذا الإنصات الداخلي يوجّه السّالك نحو الإصغاء إلى نداء الباطن بعيدا عن الظواهر المادية التي تحدث في الخارج. ويتجلى هذا البعد في رباعيته التي يقول فيها:

"واصل التجوال رغم أنه لا مكان لكي تصل

لا تجرب أن تروم مرامي الأبعاد

ليس هذا الآدمي، فارحل إلى باطنك

ولا تمل لطريق الخوف يجريك تمضي عليه"⁽¹⁾.

فهذه الرباعية تكشف عن قناعة جوهرية لدى الرومي وهي أنّ الرحلة الأصلية ليست في المكان أو الأبعاد، بل في الدّخول إلى أعماق الدّات حيث يتحقق التحرر من الخوف والانكشاف على الحقيقة. ومن هذا المنظور يكون الإنصات الدّخلي أكثر من التأمل العادي، فيكون انتقال من الخارج المقيد بالمسافة والقلق، إلى الداخل الذي يشكل موطن السكينة والطمأنينة. ويؤكد الرومي هذا المعنى في مقطع آخر من رباعيته، حيث يقول:

"في داخلنا يصدح صوت

بأبيات من خسروا بمقطع من شيرين

صوت هادئ يستثيرنا

وأحيانا كلمات مثيرة تجعلنا هادئين"⁽²⁾.

فالداخل عنده مجال لإشراقات روحية تظهر في صوت يذكر العاشق بعوالم الجمال والمعنى، ويثير فيه وعيا يتجاوز الحسّ الخارجي. وهنا يصبح الإنصات آلية لالتقاط الإلهام العرفاني، إذ يفتح القلب على إشارات مضيئة تكشف عن عمق التجربة الإنسانية.

(1)- جلال الدين الرومي، رباعيات مولانا جلال الدين الرومي، تأويل محمد عيد ابراهيم، دار الأحمدي للنشر، ط1، دار الأحمدي للنشر، القاهرة، 1998. ص 28.

(2)- رباعيات مولانا جلال الدين الرومي، مصدر سابق، ص 47.

ويؤسس الرومي لمفهوم الإنصات بوصفه آلية روحانية تمكّن الإنسان من استعادة توازنه النفسي وانفتاحه على الآخر، بعيدا عن الضوضاء الخارجية ومصادر اللذة الحسية يقول:

"لا نروم المدام حتى نسكر

لا الآلات وقصف الغناء حتى ننتهي مجاذيب

لا منشدين، لا مرشدين، لا تشدو

بل نشب حول بعض جامحين تمام الجموح⁽¹⁾."

إنّ السكر هنا ليس نتاج خمر مادي ولا ضجيج آلات كما في ظاهر الأبيات، بل المقصود به سُكر العشق الذي يتفجّر من الداخل، حين ينصت الإنسان لصوت روحه، فيتحول الوجد من تجربة فردية إلى حالة جماعية من الانجذاب والانسجام. وبهذا المعنى يشير الرومي إلى أنّ التوازن النفسي لا يُنال عبر المؤثرات الخارجية، بل عبر تطهير الباطن والإنصات إلى النداء الداخلي الذي يوحد القلوب.

وهذا التصور يجد جذره الرمزي في افتتاحية المثنوي المعروفة بـ "أنين النّاي" التي سبق ودُكرت في المبحث السابق. فالرومي يرى أنّ النّاي يئنّ لأنه قطع من أصله، وصوته الحزين لا يفهم إلّا عبر الاصغاء العميق. فالناي هنا إشارة للروح الإنسانية التي لا تهدأ إلا إذا أصغت لحنينها الداخلي نحو المطلق. وهكذا يكون هذا الإنصات هو الطريق إلى الانسجام مع الذات أولا ثمّ إلى الانفتاح على الآخرين في إطار تجربة مشتركة يتجاوز فيها الأفراد ثنائية العزلة والاندماج الكلي:

أنصتُ إلى هذا الناي يأخذ في الشكاية، ومن الفروقات يمضي في الحكاية،

منذ أن كان من الغياب اقتلاعي، ضج الرجال والنساء من إلتياعي.

ابتغي صدرا يمزقه الفراق، كم أبث شرح الام الاشتياق،

كلّ من يبقى بعيدا عن أصوله، لا يزال يروم أيام وصاله⁽²⁾.

(1) رباعيات مولانا جلال الدين الرومي، مصدر سابق، ص 21.

(2) جلال الدين الرومي، المثنوي، مصدر سابق، ص 37.

ويمكن القول كتلخيص لما سبق ذكره إنّ الإنصات الداخلي عند الرومي يوجّه الانسان من عوالم الخارج المليئة بالضجيج إلى عمق الباطن حيث يقيم جوهره الأصلي. فهو رحلة من المكان والبعد إلى الداخل، ومن الانشغال بالحواس إلى الإصغاء لنداء القلب. ويعبر عن هذا الإنصات زيادة على ذلك الذي ذكر بوصفه تحرّراً من الخوف الذي يولده صخب العالم الخارجي، وانفتاحاً على صوت روعي لا يشبه الغناء الحسي، بل يقترب من الشعر والإلهام العرفاني، وهكذا يكون أكثر من مجرد تجربة نفسية، ويصبح سلوكاً عرفانياً يربط الإنسان بجذره المطلق، ويمنحه توازناً وجودياً يعيد تعريف علاقته بذاته وبالأخر.

وقبل الانتقال إلى مفهوم المجاذبة عند الرومي، يجدر أولاً الوقوف عند مفهوم الجذب في الاصطلاح الصوفي، إذ يقصد به: "ملاحظة العناية الإلهية للعبد باجتماعه إلى حضرة القرب" وذلك بأن يهيئ الله للمجذوب كل ما يحتاجه في طريقه لاجتياز المنازل والمقامات، دون كلفة ولا مشقة، وهو يقابل "السالك" الذي يقطع الطريق بالمجاهدة والرياضة. ويسمى المجذوب "مريداً" كما يسمى السالك "مريداً" أيضاً، والفرق بينهما أن المجذوب لا يعاني مشقات الطريق؛ لأنه محتطف بالجذب، بخلاف السالك السائر فإن عليه أن يقطع كل عقبات الطريق⁽¹⁾.

أما الجذب والمجاذبة عند جلال الدين الرومي فيمكن تعريفها بأنها دينامية روحية متبادلة بين العبد وربه وبين الإنسان والآخر وأستطيع وصفها بأنها علاقة عشق متبادل، وعلاقة انجذاب بالمحبة والاحترام. وقبل كل ذلك هي آلية وجودية وأخلاقية، تجعل الحب قوة للاتصال لا للانفصال. ويحسن التعبير عنها بالقول إنّها القوة التي تجذب الروح نحو المحبوب الإلهي والآخرين بطريقة طبيعية وغير قسرية. تجعل الإنسان قادراً على التواصل باحترام وتقدير مع الآخر، مع الانفتاح على اختلافاته وقيمه:

"بذرة المجذوب في أي مكان على الأرض مطمورة

تفيئ بهذا الحصاد الذي غرسناه

لحن قصبة ناي نسمعه بكل ناحية

ساريا في الريح كمثّل برهان على ما عشقناه"⁽²⁾.

(1) - مجموعة من المؤلفين، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، دط، دت، مصر، ص 180.

(2) - رباعيات مولانا جلال الدين الرومي، مصدر سابق، ص 56.

في هذه الأبيات يصف جلال الدين الرومي الإنسان بأنه كائن يحمل بذرة الانجذاب الروحي، وكأنها مطمورة في تربة الوجود تنتظر أن تؤتي ثمارها. وهذا الانجذاب يتجلى في صورة حصاد روحي هو ثمرة العشق، يعبر عنه بلحن الناي الذي يسري في كل ناحية تماما مثل الريح. والناي هنا رمز لبرهان العشق الذي يتجاوز الحدود المكانية، وذلك ليؤكد أنّ المجاذبة حالة كونية شاملة، تربط الإنسان بجوهره الأصيل، وتوحد القلوب على مركز العشق.

بعدها تحولت في ديوان شمس التبريزي ورباعيات جلال الدين الرومي توصلت إلى أنّ جلال الدين الرومي يُقدم مفهوم المجاذبة في بنية متدرجة تنطلق من العلاقة المباشرة بالذات الإلهية، ثمّ تتوسع لتشمل البعد الإنساني الكوني، متجاوزة الفوارق الدينية والقومية، قبل أن تستقر في صياغة وجودية تجعل من العاشق قوة جذب للآخرين.

ويوضح البعد الإلهي للمجازبة في قوله:

"أصمت، وفي الصمت تجذب الروح حبك كالمغناطيس، لأنّ روحك مستعدة للحركات العلوية"⁽¹⁾.

فهذا القول يُظهر أنّ الصمت عند الرومي شرط أساسي للولوج إلى التجربة العرفانية، ففي لحظة الصمت تصبح الروح قادرة على استقبال الجذب الإلهي، الذي يُشبهه بالمغناطيس في قدرته على اجتذاب الحديد، بحيث تصبح مهياة لاستقبال الفيوضات الغيبية التي تتجاوز طاقة العقل، وهو ما يجعل المجاذبة فعل باني عميق.

ويتأكد هذا البعد الإلهي للمجازبة في مقطع آخر يقول فيه:

"بذلك اللطف وذلك العلم يصير الوجه أستاذًا

هنيئًا لهذا اللطف وهنيئًا لهذا النور، هنيئًا للحضور وهنيئًا للبعد

هذا الحضور والخفاء يُصير الوجه منقادًا

أصبح العالم منجذبًا إليه وصير الأبدان كالروح

(1) - ديوان شمس الدين التبريزي، ترجمة سيد علي حسيني، مج 1، د ط، دار انتشارات ق مشهد الرضا، 2013، ص 48.

ومن العشق صير الوجه أستاذًا للاختبار⁽¹⁾.

يُبرز الرومي هنا أنّ المجاذبة لا تظل تجربة ذاتية تخص العاشق وحده، بل تتحول إلى نور يفيض على الآخرين. فالوجه المتشرب باللطف الإلهي يصبح بمثابة أستاذ يعلم الحضور بالصمت لا بالكلام، ويجذب العالم، ويجذب العالم إليه عبر أثر وجودي مباشر. وهكذا تُفهم المجاذبة باعتبارها علاقة مزدوجة علاقة بالله من جهة، وأثر في العالم من جهة، وأثر في الوجود والعالم من جهة أخرى.

وبعد هذا المستوى الروحي، يوسّع الرومي دائرة المجاذبة لتشمل البعد الإنساني الكوني:

"ولقد سقطت ذبابة الروح من مخيض الأبد هذا،

لا المسلم ولا المسيحي ولا المجوسي ولا اليهودي

فهيّا تحدث، فالكلام هنا خفقان هذه الذبابة بجناحها، ولا يبقى حتى لخفقان بالجناح إن غاص

المخيض

والخفقان بالجناح يكون من نوع آخر ان بقي، ويكون لك رقص نادر تحت الفلك الأزرق⁽²⁾.

إنّ الروح في نظر الرومي لا تُحتزل في هوية دينية بذاتها، لأن جوهرها كائن أزلي يتجاوز التصنيفات العقدية. ويشبها بذبابة محدودة الخفقان أمام بحر الأبد، بينما الحقيقة المطلقة أوسع من كل لغة أو انتماء. وبذلك تصبح المجاذبة لغة مشتركة تتخطى الفوارق الدينية نحو وحدة روحية شاملة.

وتمتد هذا التصور إلى دائرة القوميات أيضاً كما في قوله:

"والتركي والرومي والعربي إن كانوا من العشق

فإن هذا الصوت العذب يجاذبه الحديث⁽³⁾."

فالانتماءات القومية واللغوية تفقد قيمتها أمام معيار العشق. وبذلك تتجسد المجاذبة هنا في صورة

رابطة كونية قادرة على تجاوز الحدود الثقافية والإثنية، لتجعل العشق نفسه هوية إنسانية جامعة.

(1) ديوان شمس التبريزي، مصدر سابق، ص 88.

(2) مختارات من ديوان شمس التبريزي، مصدر سابق، ص 236.

(3) مختارات من ديوان مولانا جلال الدين الرومي، مصدر سابق، ص 10.

ويختتم الرومي هذا البناء بتصوير دينامية المجاذبة في قوله:

"والرياح تأتي لا تفتأ تنادينك قائلة تعال في أثري

حتى جدول الماء، كنت ماءً صرت ريحاً، ثم جئت، حتى أخلص الظمأى من هذا السراب"⁽¹⁾.

إنَّ العاشق عند جلال الدين الرومي لا يبقى حبيس فعل التلقي (في موقع التلقي)، بل يتحول إلى فاعل وجودي يجذب الآخرين إلى منابع الصفاء، فالماء هنا رمز للسكون، بينما الريح يمثل الحركة والفاعلية، وعبر هذا التحول يصبح العاشق قوة خلاص تخلص الآخرين من السراب الذي يرمز إلى أوهام الانقسامات، لتقودهم نحو مورد الحقيقة.

ومن خلال ما سبق ذكره في هذا الموضوع أصل إلى أنَّ المجاذبة عند جلال الدين الرومي تبدأ بالإنصات إلى همس الروح في لحظة صمت داخلي وصفاء روحي، حيث يتهياً العاشق لملاقاة المطلق في سرِّه العميق، ثمَّ تتقد كالشَّعاع فتجذب القلوب من حوله، وتتسع شيئاً فشيئاً حتى تتخطى حدود الدين والقومية، لتغدو عشقا كونياً مشتركاً. وهي بهذا المعنى لغة الأرواح، تبني جسور الألفة بين البشر، وتحوّل الاصغاء الداخلي إلى محبة تسع العالم، وتنسج للإنسان مقاما من الأنسنة الروحية والعيش المشترك. وأجد نفسي مرة أخرى أؤكد على أنَّ الإنسان المعاصر، في خضمِّ ما يعيشه من صخب مادي وتسارع محموم، في أمسِّ الحاجة إلى استعادة لحظات صمت، تلك اللحظة التي تتيح له الإصغاء إلى ذاته العميقة، وتفهم احتياجاتها الروحية، والتصالح مع جراحها، ومحبتها، ذلك أنَّ الصمت ليس فراغاً أجوفاً، بل هو فضاء فسيح تنبثق منه أرقى أشكال المعرفة الباطنة. وحينما يتحقق هذا الانصات الداخلي، فإنَّه يغدو تمهيداً ضرورياً للإصغاء للآخر، بوصفه مرآة تعكس جوهرنا الإنساني المشترك، وإلى لغة إنسانية تسع الجميع.

(1)-مختارات من ديوان مولانا جلال الدين الرومي، مصدر سابق، ص10.

المطلب الثاني: فلسفة الدائرة والدوران (السماع) كرمز للتوازن والاندماج:

إذا كانت المجاذبة في عرفان الرومي تمثل بعدا باطنياً قائماً على الاصغاء الداخلي، فإنّ السماع والدوران يشكّلان ترجمة جسدية ورمزية لتلك التجربة العرفانية، فالدائرة عند المولوية ليست مجرد حركة فنية أو طقس ديني، بل هي أبعد من ذلك فلسفة وجودية تختزل التوازن بين الثنائيات، وتحقق الاندماج مع الإيقاع الكوني الأكبر. ومن خلال طقس السماع يتحول الجسد إلى أداة تقود الروح إلى الصفاء، والحركة إلى تعبير عن الشوق والعودة إلى الأصل المطلق. فكيف تحوّل السماع والدوران عند الرومي من مجرد طقس شعائري إلى رمز كوني يعيد للإنسان اتّزانه الداخلي، ويمنحه إمكانية الاندماج مع إيقاع الوجود في أسمى صورته؟

لقد صاغ جلال الدين الرومي تجربة العشق الإلهي بلغة رمزية عميقة، حيث يتحوّل الرقص والدوران في أشعاره إلى طقس كوني يعبر عن الفناء في المحبوب. ومن الأبيات الدالة على ذلك قوله:

ارقصوا أيها العارفون دوروا أيها المنصفون

في سلطة الملك الأعلى ذلك الملك الذي الملك الذي يعطينا الروح الأبدية
وضع الطبل على العنق في حلقة النسرين والورد⁽¹⁾.

فهذه الأبيات تفتح لنا مجالا واسعا لفهم فلسفة الدائرة والدوران في التصوف المولوي، إذ يأمر الرومي أتباعه بالرقص والدوران، وهما حركتان دائريتان ترمزان إلى حركة الكون نفسه، دوران الأفلاك، وجريان الكواكب، والمولوي حين يدور ينسجم مع هذا الإيقاع الكوني، وكأنّ جسده يتحوّل إلى مرآة لسرّ الخلق. وهنا تكمن دلالة التوازن بين الجسد الذي يتحرك، والروح التي تسمو نحو المطلق: "رقص الرومي دائرا دون انقطاع، فهو دائرة حياة الكاملين الذين حولت كيميائ أقدامهم تقلب الجسد المادي الآفل إلى يقين الجسد الروحاني السرمدي بإقبالهم على الرقص بلا توقف اقتداء بالرقص المقدس، ويرغب في هذا الرقص الدائم فهو لا يخص مناسبة ظرفية، إنما المقصود هو الرقص الأزلي الباعث للحياة في كل آن فالرقصة الدائرية هي رمز للتجربة الكوسمولوجية للواحد"⁽²⁾.

(1)-ديوان شمس التبريزي، مصدر سابق، ص51.

(2)-نوال لعربي، السماع الصوفي معبرا سماويا للحقيقة عند جلال الدين الرومي، مجلة النص المجلد 21/العدد: 1، 2025، ص 636، 637.

ثمّ يرسم الرومي بعد ذلك صورة ذات دلالات أنطولوجية وروحية عميقة "ضع الطبل على العنق في حلقة النسرين والورد"، فالحلقة المولوية بما تحمله من انتظام دائري، لا تختزل في بعدها الهندسي المحض، بل تتجاوز ذلك لتغدو رمزا لوحدة الوجود في تنوعه. كما أنّ تعدّد الأفراد داخل الحلقة المولوية تجلياً لفلسفة الاندماج بين الداخل والخارج، حيث يتماهى الصوت مع الجسد، والفرد مع الجماعة، في مشهد عرفاني يترجم انسجام الكثرة في الواحد:

"لأنه في هذه الليلة الدف والطبل هما بضاعتنا الأفضل

اصمت في هذه الليلة أصبحت الزهرة ساقيا والكأس في

ويأخذ الابريق في ده ويسكب الخمر لنا

والله في هذه اللحظة اجتمع الصوفيون في حلق الفرح

عند عارف الغيب من الشوق لاستسقائنا

قوم كالبحر المتموج وكالأجساد الساجدة

وقوم محاربون كالسيف الدامي وهم كأجزائنا،

اصمت، لأنه في هذه الليلة توجد مائدة ملكية من ملك سعيد

هذا الفريد الذي يطبخ حلوانا حلوانا"⁽¹⁾.

ويتحول الرقص على أنغام الدف في الحلقة الدائرية إلى تجربة سمعية داخلية، حين يطلب الرومي من الدراويش الصمت: "أصمت، في هذه الليلة أصبحت الزهرة ساقياً والكأس في يدها"، لأن الغاية من الدوران والرقص في الحلقة هي الإصغاء الباطني للأنغام التي تنبع من عوالم الغيب. والانتقال من الحركة الخارجية (حركة الجسد) إلى الحركة الداخلية (حركة القلب). وهكذا يصبح السماع باباً للمعرفة العرفانية والاندماج مع الحقيقة الإلهية.

وتصوير جلال الدين للدراويش (الصوفيين الذين يشاركون في الحلقة) بأنهم "قوم كالبحر المتموج وكالأجساد الساجدة" يعكس حالة الاندماج الجماعي حيث يفقد كل فرد ذاته ليزوب في موجة واحدة.

(1) - ديوان شمس التبريزي، مصدر سابق، ص 51، 52.

وهذا التماهي يولّد توازنا روحيا بين الأرض والسماء، بين السجود المادي والدوران الكوني. وهكذا تتحقق غاية السّماع وهي بلوغ الاندماج الكلّي الذي يحرر العارف من قيود الأنا، ويدخله في حضرة الملك الأعلى.

وكما سبق وذكرت آنفا أن الدائرة والدوران عند الرومي ليستا مجرد حركات جسدية محضة، بل رموز فلسفية روحية تمثل الكمال واللا نهاية، وتفتح للإنسان طريق التوازن بين عالمه المادي والروحي. فالسّماع بوصفه إصغاء داخليا يتوج هذه التجربة، محققا الاندماج مع الحقيقة الإلهية. وهنا نجد أنفسنا أمام رؤية تجعل من الجسد أداة للسّموّ، ومن الموسيقى جسرا للمعرفة، ومن الرقص سعيّا دائما نحو الوحدة مع المطلق.

ويعرف الرومي السماع بأنّه: حالة روحية ينصت فيها القلب قبل الأذن، ويتحوّل فيها الإيقاع إلى وسيلة للتذكير بالحقيقة الإلهية. فهو راحة لأرواح الأولياء، وإيقاظ للتّقوس التي مازالت في بستان النور، لكنه لا ينفع من سُجن في ظلمات الغفلة:

"السماع راحة لأرواح الاولياء، ويعلم الانسان حقيقة أنه روح الروح.

والسماع يريد أن يوقظ انسانا يكون قد نما في بستان، لكن ذلك الذي نام في سجن، ان استيقظ يكون في خسran"⁽¹⁾.

وقد حدّد الرومي جملة من الأهداف للسماع، تنكشف من خلال أشعاره وممارساته الصوفية، فجعلها تتوزع بين ما هو روحي يخفّف عن النّفس ويعيدها إلى أصلها التّوراني، وما هو تربوي يوقظ الإنسان من غفلته، وما هو جماعي يجمع السالّكين في دائرة الوحدة. كما أنه يرتبط بالفرح الكوني لا بالحزن، إذ يحاكي عرس الوجود وحركة الأفلاك، بل يصل إلى أن يشبّه بالطواف حول الكعبة، حيث يغدو الدوران إشارة إلى وحدة الوجود ومركزيّة الحق. وفي التّهاية يذكر السّماع السّالك بواجب الشكر والامتنان، فلا قيمة له إن لم يثمر وعيا بالتّعمة وشكرا للمنع.

"ولتقم بالسماع حيثما كان عرس، لا في مأتم فإنه موضع النواح.

(1) - مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي، مصدر سابق، ص 115.

وذلك الذي لم يدركه كنه جوهره، وذلك الذي يختفي القمر عن ناظره.

ما لزوم السماع والدفع له، ان السماع من أجل ذلك الذي سلب القلب وأولئك الذين وجهوا وجوههم الى القبلة يقومون بسماع الأولى والآخره إنهم يكونون كما تكون حلقة السماع كلهم يطوفون والكعبة في الوسط

فإن أردت أن تشكر فليكن شكرك في موضع النعمة، وإلا فلا جدوى من إصبع الشكر منك⁽¹⁾.

وهكذا نصل إلى أنّ السماع من أرقى الممارسات الروحية عند جلال الدين الرومي، حيث يتجاوز معناه حدود الموسيقى إلى كونه رحلة عرفانية تهدف إلى تربية القلب وتهذيب الروح. فهو ليس طرباً أو لهواً عابراً، بل ممارسة تتداخل فيها الحركة والإيقاع والإنشاد لتصبح لغة رمزية تنقل الإنسان من عالم الحس إلى عالم المعنى.

ومن زاوية فلسفية اجتماعية، يمكن النظر إلى السماع والدوران والرقص كآليات للعيش المشترك، إذ تتحول الحلقة المولوية إلى فضاء للتلاقي يتلاشى فيه الانفصال بين الأفراد، حيث يتساوى الجميع في الحركة والإيقاع والانسجام مع المركز الواحد. فالدائرة تلغي التراتبية وتمنح كل فرد مكاناً متساوياً على محيطها، ويشير الدوران، إلى وحدة المصير الإنساني داخل الكون. وبهذا يصبح السماع تجربة تتجاوز البعد الفردي إلى بعد جماعي، حيث يعلم المشاركون فنّ الاصغاء للآخر، والانسجام معه، والدوران في وحدة كبرى تؤسس لمبدأ العايش والتآلف بين البشر.

وقد اعتبر جلال الدين الرومي الموسيقى والرقص طريقاً من طرق العبادة والتّقرب إلى الله. فالإيقاع عنده يوقظ الروح، والحركة الدائرية تعكس انسجام الكون ودورانه، وبذلك يتحول السماع والرقص المولوي إلى صورة من صور الذّكر، وشكل من أشكال الصلاة الحيّة، وهكذا يغدو الفنّ في نظر الرومي جزءاً من العبادة، لأنه يفتح للإنسان باباً للاتصال بالمطلق، ويجمع بين الجسد والروح في لحظة صفاء وانسجام: "لم يفرق جلال الدين الرومي بين العبادات المفروضة والسماع، وإن تباينا في الظاهر إلا أنّهما موصلين في الحقيقة ففي مضمونهما التفاعلي التشاركي: " واجعل السماع حامياً ولا تلق بالآ إلى الحمير فأنت روح

(1)- مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي، مصدر سابق، ص 115.

السَّماع ورونق الأيام، ولأبيع لساني ولأشتري في مقابله ألف أذن، فلقد صعد على المنبر خطيب كلامه كالشهد"، وفي ظل هذا الجمع يكون المطلوب هو التحرر من الأبعاد الزمنية المكانية اقتداء بسير الروح ... وهي الصورة المثلى للوصل بين العاشق والمعشوق عن طريق السماع، انما وضعية مقارنة في عظمتها لإمامة النبي في الصلاة، "أيها السماع كنت طريقا وبابا للسماء أيها السماع كنت رأسا وجناحا لطائر الروح، أما بحضورك فالسماع شيء آخر مثل الصلّة خلف النبي"، ضمن هذا السياق الذي يرسمه الرومي يكون السماع ضربا من التأمل المتحرك أو الرقص التأملي طريقة للعبادة، وشهود القلب، وإشهاد السماع أقصى ما يمكن أن تبلغه الرغبة من اشباع في انبثاق الحقيقة، بتلبية ديناميكية حيّة وإحيائية لذكرى الميثاق الأزلي" (1).

والرقص المولوي لم يتوقف عند جلال الدين الرومي، بل ظلّ خالدا وحيّا إلى اليوم، منتشرا في أقطار عديدة من العالم. فمازال الدراويش يجتمعون في حلقات السماع، يعزفون النّاي بإيقاع شجيّ، ويدورون حول الشيخ في حركة دائريّة ترمز إلى وحدة الوجود وانسجام الانسان مع الكون. وهكذا يستمر هذا الإرث الروحي في إلهام القلوب جيلا بعد جيل: "تعد المولوية من أشهر الطرق الصوفية وأكثرها سعة وانتشارا في كثير من الدول العربية والإسلامية خاصة سوريا ومصر وتركيا؛ أسسها ووضع قواعدها الشاعر والمتصوف الكبير جلال الدين الرومي المشهور بالمولوي، واشتهرت بشطحاتها وحركاتها الرمزية المتميزة التي جعلتها أشهر الطرق الصوفية، حيث تقوم المولوية لمدة طويلة بأداء الحركة الدوارة أو الرقص الدائري، حيث يرقص الدراويش حول مركز الدائرة التي يقف فيها شيخهم؛ حتى تتولد لديهم مشاعر روحية سامية ترفعهم إلى مرتبة الصفاء الروحي والطمأنينة النفسية، ثم يرتقون إلى التخلص من المشاعر الآدمية والأحاسيس الإنسانية، أخيرا يهيمنون في وجد كامل يستنقذهم من العالم المادي وتنقلهم إلى عالم الوجود الإلهي" (2).

إنّ الرقصة المولوية تحمل في طياتها أبعادا رمزيّة وجمالية تتجاوز الطقس الديني لتقترب من فنون العرض. فالحركات الدائريّة، والإيماءات الجسدية، والأزياء المميزة ذات الدلالات الرمزية، تجعل من هذه الرقصة فضاء جامعا بين الروح والفن، بين العبادة والجمال. ويمكن فهمها كتجربة مسرحيّة مبكرة، سبقت

(1) - نوال لعربي، مرجع سابق، ص 630.

(2) - نسيمه زمالي، الرقصة المولوية والتأسيس لمسرح الصورة وسينوغرافيا المسرح، مجلة جماليات، مج 8، العدد 1، 2021، ص 166.

في عناصرها ما اصطلاح عليه النّقد الغربي المعاصر بـ "مسرح الصورة" أو "سينوغرافيا المسرح"، حيث يصبح الجسد والإيقاع والرمز لغة بصرية قادرة على التعبير عن أعماق الإنسان وروحه: "فاستحدثت الرقصة المولوية الصوفية، رقصة الحلول والاتحاد... لتتحول إلى نوع من الفلكور الشعبي الديني المعبر عن رحلة الانسان في الحياة وطريق الدراويش إلى حالة الوجد التي ينشدونها في هذه الرقصات. واستنادا إلى ذلك اتسمت الطريقة المولوية بحركات خاصة كلها رامية إلى الفلسفة المولوية، ولدراويشها ألبسة خاصة رمزيو بدورها في الشكل واللون، هو ما تنبني عليه الطريقة المولوية، وتلك الرقصة بأزيائها وحركاتها، تعتبر تأسيسا مبكرا لما يسميه النّقد الغربي المعاصر بـ "مسرح الصورة" أو "سينوغرافيا المسرح"، بل إن هذه المفاهيم الحديثة تجلت فيها واضحة للعيان"⁽¹⁾.

ويتضح من خلال هذا الذي ذكر آنفا أن جلال الدين الرومي، سبق برقصة المولوية وفلسفتها الرمزية، ملامح المسرح الغربي ما بعد الحداثي، الذي يقوم على سينوغرافيا الصورة، والإيماءات الجسدية، واستدعاء البعد الميتافيزيقي، مع اعتماد لباس موحد وأداء استعراضى أمام الجمهور. وهكذا تظهر الرقصة المولوية كعرض روحي جمالي يتكامل فيه الصوت والصورة والحركة والرمز، يدعو إلى التعايش والمحبة عبر تجربة حسية ووجدانية مشتركة. وقد كان الرومي عمليا سيقا في رسم معالم مسرح سينوغرافي بامتياز، في مشهد كوني تتحول فيه العبادة إلى طقس شامل يجمع بين الفن والدين والفلسفة.

وبعيدا عن الجدل الكبير الذي أثاره الرومي في علاقته بالموسيقى والرقص والدوران، وبعيدا أيضا عن مواقف الفقهاء في تحريمها أو إباحتها، وبعيدا عن مواقفهم من الرومي نفسه، بين تفسير وتبديع وتضليل ووصولاً إلى تكفيره. يبقى السؤال الأعمق ما الذي تضيفه الرقصة المولوية للتجربة الإنسانية في بحثها عن السكينة والمعنى؟ وهل هي فعلا طريق يقود إلى الصفاء، أم أنها تحول التجربة من صمتها الداخلي العميق إلى ضجيج رمزي يربك المعنى أكثر مما يكشفه؟

إنّ الأصل في التجربة الصوفية أنها لحظة إصغاء داخلي، لحظة سكون تفرّ فيها الروح من ثقل الجسد لتقترب من أفق الكشف. لكن حين تتحول هذه اللحظة إلى حركة دائرية جماعية مصحوبة بالإيقاع والموسيقى، يصبح الذكر مشهدياً، وقد يتحول من صفاء هادئ إلى مجرد انفعال عابر.

(1)- نسيم زمالي، مرجع سابق، ص 167.

الرومي أراد أن يجعل الموسيقى صدى للحنين الأزلي الذي يحمله الكائن نحو أصله، فالنغمة عنده حركة في اتجاه المطلق وليست مجرد هو مؤقت. غير أنّ هذه الرؤية مهما بدت عميقة، لا تضمن أن تتحول الموسيقى إلى جسر فعلي نحو الحقيقة. فكثيراً ما تجرّ السالك إلى انفعال عاطفي يستنزف طاقته بدل أن يفتح قلبه على صفاء العقل والروح. وهنا تنكشف المفارقة أن يتجه العارف نحو المطلق عبر طريق قد يشده إلى الأرض أكثر ممّا يجرّه منها.

أما الدوران المولوي، ففي رمزيته يحاكي انسجام الأفلاك مع مراكزها، ويعيد للجسد توازنه الكوني، غير أنّ تحوّلَه إلى طقس جماعي متوارث يهدد بطمس عمقه الروحي، ويغدو مجرد عرض فولكلوري يثير الإعجاب البصري أكثر ممّا يفتح القلب على المعنى الروحي، ويتجلّى الفارق بصورة أكثر وضوحاً حين نقارنه بالطواف حول الكعبة، فالطواف أيضاً دوران، لكنه دوران في صمت وخشوع واتصال مباشر بالخالق. وفي تلك اللحظة تذوب الكثرة في الواحد، ويشغل القلب بمعنى التوحيد. حقيقة إنه طقس روحي لا يُطلب فيه الضجيج، بل السكينة التي هي جوهر العبادة. وكذلك الصلاة والدعاء، إنّما حقيقتها في السكون والحضور، وليس في ذلك الانفعال الذي سرعان ما يذوب ويتلاشى.

بهذا المعنى تكشف الرقصة المولوية عن مفارقة عميقة: فهل يتحقق الفناء في الصمت والسكينة، أم يمكن التماسه في فضاء الحركة والإيقاع؟ وهل الضجيج طريق إلى السكينة، أم أنه مجرد صورة رمزية للمطلق تظل عاجزة عن ملامسة حقيقته؟ والمأزق يكمن في أن تتحول الرقصة إلى مشهد جمالي مكثف بذاته، فتتلاشى الدلالة العميقة ولا يبقى سوى الشكل الخارجي.

ولهذا فإنّ الرقصة المولوية ليست موضع حكم بالقبول أو الرفض، بقدر ما هي موضع سؤال عن صدق التجربة. فهي تقف عند سكونية تلهم السالك، وانفعال يبدّد المعنى. وفي عمق هذا التوتر تكمن حقيقتها: إنّما أن تبقى توقفاً صادقاً إلى المطلق، أو تتحول إلى فرجة شكلية تستهلك رمزيّتها وتتحل إلى شكل بلا روح.

ورغم تقديري للفنّ وإيماني بأهميته في تهذيب الذوق الفردي والجماعي، ولا أستطيع أن أنكر إعجابي بما قدّمه الرومي. حيث كان سابقاً لعصره حين جعل من الصورة والحركة وسيلة للتعبير عن أعماق الإنسان، وأتاح لحظة روحية عميقة سبقت بها ثقافتنا الغرب. وهذا فعلاً يدعو إلى الفخر بموروثنا العرفاني، ومع

ذلك أجدني أكثر ميلا إلى ما ورثناه من طقوس العبادة البسيطة، التي تتضمن ذلك الصمت الذي يفتح القلب، والخشوع الذي يقرب من الله، وتلك المناجاة الصافية التي لا تحتاج إلى عزف أو رقص. إن الإيمان بالنسبة لي يعيش في السكينة والهدوء، وليس في الضجيج والمشهد الخارجي.

ويبقى أن أقول في نهاية المطاف أنه حتى لو كان موقفني الشخصي يميل إلى طقوس العبادة التقليدية، إلا أن ما قدمه الرومي من توظيف للرقص والموسيقى يبقى شاهدا خالدا على عبقرية إنسانية متجاوزة، ولا يمكن إنكار أهميته وطمس أثره، فذلك الفن الذي استدعاه الرومي سيظل حاضرا بقوة، رغما عن تحفظي ورغما عن سيل الاستهجان الذي كاله الفقهاء له، لأنه استطاع أن يحتزن في رمزيته جوهر التجربة الصوفيّة وخلّدها في الذاكرة الإنسانية، بل وفتح أفقا أرحب من أفق ما بعد الحداثة، حين جعل الفن يذوب في الروح ويعانق المطلق. كما استطاع أن يكشف عن إمكان وجود جماليّة روحية فريدة تتجاوز جماليات الاغريق والأوربيين الذين ظلوا يعتقدون أن الجمال حكر عليهم.

المطلب الثالث: القصص الرمزية في المثنوي كآلية لفهم الآخر دون أحكام مسبقة:

يقدم جال الدين الرومي في المثنوي من خلال قصصه الرمزية نافذة فريدة للتأمل في علاقة الإنسان بالآخر. فيجعل من السرد مساحة حية للتجربة المشتركة، حيث يتحول الرمز إلى جسر يكسر حدود الذات ويفتحها على عوالم مختلفة، وهنا لا تقتصر القصة على إعطاء العبرة الجاهزة، بل تدعو إلى رحلة تأملية تعيد النظر في أحكامه المسبقة وتعلّمه الإصغاء إلى ما يخفيه الآخر وراء الظاهر. وبهذا تصبح القراءة تمرينا على الفهم قبل الحكم، وممارسة لإدراك الجوهر الإنساني الذي يتجاوز خلافتنا الشكلية. ومع كل قصة يدعونا النص إلى إعادة التفكير في علاقتنا بالآخر، لنكشف ما قد يغفل عنه النظر السريع أو الحكم المسبق. ومن هنا نتساءل: كيف وظّف الرومي قصصه الرمزية للتأكيد على أهمية التحرر من الأحكام الجاهزة في النظر إلى الآخر؟

المثنوي ديوان شعري للعارف جلال الدين الرومي يتميز بثراء معانيه، إذ يجمع بين الحكمة والمعرفة ويحتوي على لطائف دقيقة تتيح لقارئه أفقا رحبا للتأمل في قضايا الإنسان والوجود: "المثنوي ديوان شعري باللغة الفارسية، للشاعر الكبير جلال الدين الرومي، والمثنوي يعني باللغة العربية النظم المزدوج الذي يتحد شطرا البيت الواحد.. وهو زاخر بالحكمة والمعرفة والنكات الدقيقة في المعرفة الروحية، والاجتماعية،

والعرفانية" (1).

ويتسم المثنوي بكونه عالم واسع تتجاوز فيه التجارب والمعارف كما تتجاوز الألوان في لوحة واحدة. فهو لا يقف عند حدود موضوع بعينه، بل يفتح أبوابه لكل ما يتصل بالحياة من الأخلاق والسلوك، إلى الشعر والفن، إلى القراء والحديث وقصص الأنبياء، مروراً بالفلسفة والكلام والأساطير والعادات وحتى ألعاب التسلية. وهذا الامتزاج العجيب يكشف عن غزارة معارف الرومي، وعن نظرتة العميقة التي ترى كل تفصيل من تفاصيل الوجود سبيلاً إلى الحكمة وإشراقاً من إشراقات المعنى: "يتناول الحياة بكل جوانبها، لا نكاد نرى موضوعاً من موضوعات الأخلاق والسلوك لم يطرقه الشاعر، ولكن سبيل معالجته لم يكن سبيل الواعظ، بل سبيل الشاعر الفنان، وكذلك حفل المثنوي بالقراء، والحديث، وقصص الأنبياء، والقصص الشعرية، والفلك، والأساطير، والعادات، والفلسفة، والكلام، والطب، بل ولا نكون مبالغين إذا قلنا أنه كشف معرفة جلال الدين بألعاب التسلية الشائعة من شطرنج، ونرد وكرة، وصولجان" (2).

وأما عن القصص الشعرية الواردة في المثنوي، فإن كثيراً منها كان متداولاً ومعروفاً، دينياً كان أو شعبياً، غير أنّ الرومي أعاد تقديمه بروح جديدة، وصاغه بأسلوب فني وحوار حي جعله يبدو وكأنه من إبداعه الخاص. وبهذا أكسب تلك القصص أبعاداً جديدة من الجمال والمعنى، وأثبت من خلالها قدرة الأوزان على استيعاب صور مبتكرة من التعبير الفني لم يعرفها الأدب العربي من قبل: "كان كثيراً منها معروفاً ذائعاً، سواء منها ما كان دينياً وشعبياً، ولكن تناول الشاعر جعلها تكسب طابعاً جديداً، وتبدو وكأن الشاعر قد ابتدعها. ذلك لما كان يبتث في روح فني، ولما يكون يصوغه لها من حوار رائع يشهد للأوزان العربية بمرونتها واتساعها لألوان جديدة من الإبداع والفن، وقدرتها على استيعاب ملامح وسمات لم تظهر في أدبنا العربي حتى يومنا هذا" (3).

(1) - محمد جمال الهاشمي، حكايات وعبر من المثنوي، دار الحق للنشر والتوزيع، د ط، دت، ص 5، ص 10.

(2) - المرجع نفسه، ص 13.

(3) - المرجع نفسه، ص 13 / 14.

وقد ارتأيت أن أتوقف عند ثلاث قصص من القصص الشعرية للمثنوي، لما تحملها من دلالات رمزية عميقة. ففي هذه القصص كان الرومي يريد أن يعلمنا ألا نستعجل الحكم على الآخرين وأن نترث قبل أن نقع في فخّ الرفض، أو التسرع، أو ازدراء الآخرين، أو تحقير مستواهم. لقد كان يذكر قارئه بأنّ المظاهر قد تكون خادعة، وأنّ جوهر الحقيقة لا يُدرك إلاّ ببصيرة القلب، وأنّ علاقتنا بالآخر تحتاج إلى رحابة صدر وإصغاء صادق، لا إلى تضيق وإقصاء.

وأول هذه التّماذج هي قصة الملاح والتّحوي، وهي من القصص المشهورة في المثنوي، وسأعرضها كما رواها الرومي باختصار:

"ركب أحد النّحاة سفينة، فالتفت إلى الملاح ذلك العابد لنفسه، وسأله هل قرأت شيئا قال: ضاع إذن عمرك هدرًا. فصار الملاح كسير القلب من هذا التّحقير، لكنه صمت في تلك اللحظة عن الجواب. ثم ألفت الرّيح السّفينة في دوامة، فصاح ذلك الملاح بالتّحوي هل تعرف شيئا عن السّباحة؟ أخبرني، قال: لا يا حسن الجواب ويا حلو الحيا. قال: كل عمرك إذن هدرًا أيها النّحوي، ذلك أن السفينة لا محالة غارقة في الدوامات. فاعلم أن ما ينبغي هنا هو المحو لا التّحو، فإن كنت عالما به فسق في الماء بلا خطر، وإنّ ماء البحر ليجعل الميتة تطفو على سطحه، ومن كان حيّا متى ينجو من البحر؟ وإذا ما مت عن أوصاف البشر، فإنّ بحر الأسرار يضعك على مفرق رأسه"⁽¹⁾.

في هذه القصة من المثنوي، يضع الرومي قارئه أمام مشهد بسيط لكنه محمل بالرموز، فالتّحوي ممثّل العلم التّظري واللسان الفصيح، يركب سفينة يقودها ملاح يمثّل الرّجل العامي البسيط. يسأله متعاليا إن كان يعرف شيئا من التّحو، ولما أجاب بالنّفي قال له باحتقار: ضاع عمرك".

وهنا يتراءى لنا أول خيط من دلالة القصة: فالتّحوي لم يحاول أن يفهم من الملاح، ولا ما هي خبرته، ولا ما الذي يجيده من مهارات في الحياة، بل اكتفى بالقياس على معيار واحد هو "التّحو" الذي يجيده هو، ليصدر حكما قاسيا يخرج الآخر ويكسر قلبه. فقد صمت الملاح كسير القلب، لأن الكلمة حين تأتي في شكل ازدراء تكون أقسى من السوط.

(1) - المثنوي ج 1، مصدر سابق، ص 265.

ولكنّ الأحداث تنقلب حين تهبّ الرياح وتغدو السفينة على وشك الغرق. وهنا يتبدل موقع القوة: الملاح البسيط الصامت بالأمس، يصبح هو صاحب الكلمة العليا، فيسأل النحوي: هل تجيد السباحة؟، ولما أجاب بالنفي، رد عليه قائلاً: " ضاع عمرك كلّهُ".

إن هذه المفارقة التي يصنعها الرومي تكشف عمق رسالته: لا تحكم على الآخرين بما تجهله من حياتهم أو مهاراتهم، فلكل إنسان في هذه الحياة مجال خبرة وقيمة قد تظهر في لحظة حاسمة. فالنحو لم ينقذ النحوي في مواجهة الموت، بينما مهارة السباحة " (السباحة رمز للمعرفة العلمية والتجريبية) وحدها كانت قادرة على إنقاذه من الغرق.

وإلى حد بعيد تقدم القصة نموذجاً دلاليّاً يوضح كيف يفضي الغرور المعرفي إلى سقوط صاحبه أمام اختبارات الواقع حيث يمثل النحوي الإنسان الذي يقيس قيمة الآخرين بمعاييره الضيقة، فيفقد القدرة على رؤية ما عندهم من خبرات ومهارات. ويمثل الملاح البساطة التي تُحتقر ظاهريّاً، لكنها تحمل في طياتها قوة كامنة لا تظهر إلّا في اللحظات الحرجة. أما الريح والبحر فيرمزان إلى "الاختبار الكوني" الذي يعيد توزيع الأدوار، ويجعل المتعالي ضعيفاً، والضعيف سيد الموقف.

وهكذا يبدو لي ولقارئ الرومي مهما كان مستواه وخلفيته الثقافية أنّ مغزى القصة يتجاوز زمنها لأنه يريد أن يعلمنا أنّ التسرع في الأحكام خطأ إنساني قاتل، وأنّ احتقار الآخرين لمجرد اختلافهم أو جهلهم بما نعرفه، قد يحجب عنا قيمتهم الحقيقية. فالحياة مليئة بالمواقف التي تقلب المعايير، فكثيراً ما جعلتنا نحتاج إلى الأفراد الذين جرى التعامل معهم في سياقات معيّنة من موقع استعلاء أو تقليل من القيمة.

"ويا من كنت تدعو الناس حميراً، لقد عجزت هذه اللحظة كحمار فوق ثلج!!... ولقد قمنا بإفحام الرجل النحوي، وذلك حتى نعلمك محو المحو، فتجد فقه الفقه ونحو النحو وصرف الصرف في تنزّل أيها الرفيق العظيم. وآنّا لنحمل الجرار الممتلئة إلى دجلة، فإن لم نعتبر أنفسنا حميراً، فنحن حمير. ولعل الأعرابي كان معذوراً فيما فعل، فلقد كان غافلاً عن دجلة، شديد البعد عنه، ولو كان مثلنا على علم بدجلة، لما حمل تلك الجرة من مكان إلى آخر. بل إنه لو كان على علم بدجلة لحطم تلك الجرة فوق صخرة"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ المثنوي ج 1، مصدر سابق، ص 264.

وهكذا ختم الرومي قصة النّحوي والملاح بتعليق يلخّص مغزاها العميق، حيث وجّه نقده إلى الغرور العلمي الذي يجعل صاحبه يستصغر الآخرين. فهو يؤكد أن المعرفة الحقيقية لا تكمن في التّباهي بالعلوم الشكلية كالفقه والنّحو، بل في التّواضع والانفتاح و"محو الأنا" من أجل بلوغ جوهر الحكمة. ومن خلال استعارة " حمل الجرار إلى دجلة"، يبرز عبثيّة من يتشبّث بالجزئيات وينسى الحقيقة الكبرى التي تحيط به. وهكذا تتحول القصة إلى دعوة صريحة للتّواضع، والتّريث قبل الحكم على الآخرين، وعدم اختزال قيمتهم في معيار ضيق.

أمّا القصة الشعرية الثانية التي وقع عليها اختياري فهي قصة التاجر والبغاء، وهي من الحكايات الرمزية التي تتجاوز إطارها البسيط لتقدّم رؤية إنسانية عميقة حول كيفية التعامل مع الآخر. فهي تذكرنا بأنّ فهم الآخر لا يتم عبر أحكام مسبقة أو تفسيرات سطحية، بل من خلال الصّبر والتّأمل والقدرة على الإصغاء لمعانيه الخفية.

ولأن الرومي عرض هذه القصة في أبيات كثيرة وعلى امتداد صفحات عديدة من المثنوي، فقد رأيت أن أعيد صياغتها وتلخيصها بأسلوب الخالص: مع المحافظة على جوهرها ومعناها العميق.

يحكي الرومي أنّ تاجرا كان يملك ببغاء جميلا، لكنّه يعيش أسيرا في قفص. وحين قرر التاجر السفر إلى بلاد الهند، سأل جواريه وخدمه وكلّ من في قصره عن الهدايا التي يريدون أن يحضرها لهم من الهند نظرا لجوده وكرمه، فطلب كل منهم الهدية التي يريد، وعندما سأل الببغاء إن كان يرغب في هدية، فرد عليه الببغاء بأنه لا يريد شيئا فقط أن يبلغ أصدقاءه هناك بحاله، وحين قصّ التاجر الحكاية على ببغاوات الهند، سقط أحدها ميتا، فظنّ أن الخبر آلمه حتى الموت. فحزن التاجر عليه حزنا شديدا وندم أن أخبره الأمر، وبعد عودته إلى بلاده روى ما وقع لببغائه الأسير في القفص، فما كان من الطائر إلّا أن تمايل ثم سقط كالمتّ هو الآخر. ارتبك التاجر، واعتقد أنّ طائره قد فارق الحياة حقّ، ففتح له باب القفص. عندها انتفض الببغاء وطار حرّا، كاشفا أنّ ما فعله زميله في الهند لم يكن موتا، بل إشارة سرّة إلى سبيل النّجاة. فقد تظاهر بالموت حتى يتخلص من القيد⁽¹⁾.

(1)- المثنوي ج 1، مصدر سابق، ص 184/183/163.

في هذه القصة يجد القارئ نفسه أمام مرآة الحقيقة التي تكشف طبيعة علاقتنا بالآخر المختلف عتًا. فالتاجر يظن نفسه الأعلّم والأقدر، تعامل مع البغاء كما نتعامل نحن أحيانًا كثيرة مع من لا يشبهنا: أحكام جاهزة، نظرة استعلاء، واستخفاف بقدرة الآخر على الفهم والفعل ورد الفعل المناسب. لكنّ البغاء لم يكن مجرد أسير صامت واستطاع أن يقلب الوقائع. فقد امتلك ذكاء جعله يطلب من سجانه أمرًا بسيطًا، أن يخبر أصدقاءه في تلك البلاد بحاله. وأبدا لم يكن التاجر يدرك أنّ هذا الطلب يخفي خطة عميقة، وأنه سيتحول من حيث لا يدري إلى رسول يحرق الطائر من سجنه. فحين نقل الرسالة استقبلتها البغاوات الأخرى بوعي جماعي، فعرفت كيف تحاكي الموت لتمنح صديقها الدرس الذي يحتاجه للخلاص.

وهنا تحديدًا يكمن البعد الإنساني للقصة: فالبغاء لم يتحرر بذكائه وحده، بل بفضل دعم أصدقائه. فلقد ولدت الحرية من تواصلهم، والعجيب في الأمر من لغة غير منطوقة، من تضامن صامت لكنه حقيقة كان فاعلا. وكأنّ النصّ نطق قائلًا: لا يمكن لأي فرد أن يتحرر حقًا من دون الآخرين.

وحين نتأمل هذا المشهد الأخير بعمق، ندرك أنّ الخطأ الكبير للتاجر لم يكن في سجنه للبغاء، بل في استهانته بذكائه. وفي تجاهله لقدرة الطيور الأخرى على الفعل. لقد أسقط أحكامه المسبقة على من لا يشبهه، فوقع في فخّ الغرور. وهذه هي مأساة الإنسان حين يظنّ نفسه محور الكون، فيتعامل مع الآخر باحتقار أو إقصاء، بدلا من أن يصغي إليه ويفهمه.

تعلمنا القصة أنّ فهم الآخر بلا أحكام مسبقة هو الطريق لبناء علاقة متوازنة، وأنّ الإصغاء ليس ضعفا، بل قوة، لأنّه يكشف لنا أبعادا جديدة قد تخفى وراء ظاهر الأشياء. وكما أنّ للبشر حق الحرية والاختيار والتفكير والسفر والعشق وغيره، فإنّ للبغاء ولكن كائن على سطح الأرض حقًا أصيلا في أن يعيش طليقًا، وليس مجرد أسير في قفص للتسلية.

وأما القصة الثالثة والأخيرة من القصص الشعرية التي اخترتها من المثنوي: فهي قصة الأعرابي الفقير وزوجته.

يبدأ الرومي في سرد قصته بشكوى الزوجة وتعبيرها الرمزي عن الفقر، وهي لحظة بوح لا ينبغي الحكم عليها بوصفها تدمراً بل قراءة صادقة لمعانتها: "إننا نعاني كل هذا الفقر والشظف والعالم كله في هناء، ونحن في إملاق، لا خبز لدينا، وإن وجد فآلمنا الكمد، وساترنا في النهار حرارة الشمس، وحشيتنا في الليل ضوء القمر، نرفع أيدينا إلى السماء طانين أنّ قرص القمر رغيف من الخبز"⁽¹⁾.

ثم بعد ذلك يستمع الزوج إلى أنين زوجته ويدعوها إلى الصبر والرضا، ويقدم رده في إطار إيماني يراه عزاء: "أمر الأعراي لزوجه بالصبر وبيانه لها فضيلة الصبر والفقر فقال لها الزوج حتام تطلبين الزرع والدخل؟ وما الذي تبقى أصلاً من العمر؟ لقد مر أكثره والعاقلة لا ينظر الى الزيادة والنقصان، لان كليهما يمضي كما يمضي السيل وهناك في هذا العالم آلاف الأحياء، تعيش عيشاً حسناً لا صعود فيه ولا هبوط، وإن الفاخنة تشكر الله وهي على فننها، لم يتهياً لها قوت الليل، والبازي جعل رجاءه في يد المليك، وقطع رجاءه في يد المليك، وقطع رجاءه عن كل الجيف. وهكذا من البعوضة حتى الفيل، الجميع عيال الله والحق نعم المعيل.. لقد مضى الليل وأقبل الصبح يا قمر، فحاتم تعيدنين وتزيدنين في أسطورة الذهب هذه. لقد كنت شابة وكنت أكثر قناعة، وصرت طالبة للذهب. وقد كنت ذهاباً. كنت كرمة مليئة بالثمار، فكيف أصبحت خاوية. فهل أصابك الخراب أو ان نضج فاكهتك؟ أنت زوجي والزوجة ينبغي أن تشارك زوجها صفاته، حتى تتم الأمور كلها على سبيل المصلحة وهكذا ظل الرجل القانع يتحدث إلى زوجته بإخلاص وحرقة قلب حتى طلع الصباح"⁽²⁾.

وينتقل الحوار من مجرد نقاش معيش بين زوجين إلى مستوى أعمق يتعلق بمجدال حاد حول الكرامة والمساواة الإنسانية: "صاحت به المرأة: يا مقيماً على الشرف، إني لن أخرج خداعك أكثر من ذلك. فلا تتحدث بالترهات ادعاء ونفاجا، وامض، فلا تتحدث عن كبريائك وعنجهيتك فحاتم هذه القعقة والتظاهر بالأبهة، انظر إلى أمرك وحالك واخجل فالكبر قبيح ويكون أقبح من الشحاذين، أيكون الجو بارداً تتساقط فيه الثلوج وثم رداء مبلل؟ لا تسمني زوجة، وكفاك تلطفاً معي، إني زوج بالإنصاف لا بالتفاق والحيلة. فلا تنظر إليّ باحتقار واستهانة شديدة، حتى لا أقول لك ماذا يجري داخل عروقك. فهل

(1) - المثنوي، ج 1، مصدر سابق، ص 217.

(2) - المصدر نفسه، ص 221/220.

رأيت عقلك زائدا عن عقلي؟ وكيف إذن رأيتني إذن ناقصة العقل؟ ومن هذا النوع من خشن القول، أسمعت المرأة زوجها الشاب ما يملأ قراطيس⁽¹⁾.

ويشتد النقاش بينهما حين يرد الزوج بقوة مهددا بالانفصال: "قال أيتها المرأة هل أنت امرأة أم منبع حزن؟ إنَّ الفقر فخر، فلا تحقريني. وإنَّ أمر الفقر لما يجلب على فهمك، فلا تنظري إلى الفقر باستهانة، فيا أيتها المرأة إن كنت ترينني طماعا، لترتفعي عن هذا التحري النسوي، واصبري على الفقر، ودعك من الملal منه، وأسفاه لو كان لديك الاستيعاب، لكنت وجدت في روعي شرح ما يجري في القلب؟ فاتركي النكار، أيتها المرأة وقطع الطريق، وإن لم تفعلني فاتركيني. فأني موضع للقتال بالنسبة لي مع الطيب والشرير. وقلبي هذا ساكن لأنواع السّلام. وإن صمت فيها، وإلا فما علي أن أفعله هو أن أترك هذه الدار في التو واللحظة"⁽²⁾.

وتنتهي القصة بلحظة صفاء يلتقي فيها الزوجان من جديد، فالزوجة، بعدما غلبها الخوف من أن تفقد رفيق دربها، رقت كلماتها واعتذرت عن قسوتها، مبيّنة أنّ غضبها لم يكن سوى وجع قلب. والزوج وقد هزّه اعترافها واعتذارها، نظر إلى نفسه واكتشف أنّه كان متعاليا على صوتها، فخجل واعتذر: "وعندما رأت المرأة أنه حاد وعنيد، بكّت والبكاء في أصله شباك المرأة. وقالت متى ظننت فيك هكذا؟ لقد كان أمني فيك غير هذا. ولقد دخلت المرأة في حالة عدم وقالت انني تراب تحت قدمك، ولست بالسيدة، وأنا لك جسدا وروحا مهما أكون، وأنت الذي تستقر في روعي وفي قلبي، ولذا السّبب التافه تتبرأ مني، فتبرأ فإنّ القدرة في يدك، وتذكر أيام كنت بالنسبة لك كالوثن وأنت عابد الوثن. وإنني لأضع أمامك السيف والكفن، وأمد رقبتني أمامك فاقطع، أتحدث عن الفراق المر افعل كل شيء إلا هذا، ولقد خجل الرجل من قوله هذا خجل الجلال عند موته من العمل الذي كان يزاوله. وقال كيف كنت خصما لروح الروح، وكيف ركلت رأس من أحب؟ قال الرجل أيتها المرأة انني نادم وإن كنت كافرا، فها أنا أسلم. إنني مذنب في حقك فارحمي، ولا تقتليني مرة وادة من الجذور، ومن شاخ في الكفر إن أبدى النّدم، يصبح مسلما مادام قد اعتذر والحضرة الإلهية مليئة بالرحمة والكرم، وعاشقها سواء الوجود والعدم، والكفر والإيمان

(1)- المثنوي ج 1، مصدر سابق، ص227/224.

(2)- المصدر نفسه، ص228/227.

كلاهما عاشق لذلك الكبرياء، والتّحاس والفضة عيد لتلك الكيمياء⁽¹⁾."

قصة الأعرابي الفقير وزوجته، التي تتكرر في كل زمان ومكان بين الزوجين، بدا فيها الرومي حقيقة محلاً نفسياً وعالم اجتماع وقاض. ودعا فيها إلى إعادة النّظر في علاقتنا بالآخر، خصوصاً عندما يختلف معنا في موقف ما أو يعبر عن معاناته بطرق قد تبدو قاسية أو جارحة. فقد أظهرت هذه القصة صراعا كلاميّ بين الزوجين. وكشفت أيضاً عن رحلة داخلية نحو إدراك متبادل، يجعل كل واحد منهما يتعلم الإصغاء بدلاً من إصدار الأحكام المسبقة.

في بداية الحوار تبدو الزوجة غارقة في مرارة الفقر، تعدد على زوجها أوجاع الحياة: الجوع، غياب الخبز، انكسار الآنية، والعيش بماء العين. وجاءت كلماتها محمّلة باللوم. فكانت صرخة احتجاج على واقع لا يطاق. وفي المقابل يواجه الزوج هذه الكلمات بجرح داخلي، إذ يشعر أن رجولته تتعرض للامتحان وأن صمته يُفسر ضعفاً. وهنا يتجلّى التوتر الأول فكل طرف يحكم على الآخر من خلال موقفه اللحظي، فيغيب الإصغاء ليحل محله سوء الفهم والاتهام.

غير أن لحظة التحوّل تأتي عندما يهدأ النزاع. وتحديدًا عندما تدرك الزوجة أنها تجاوزت بصرختها حدود احتمال كرامة زوجها، وأنه على وشك الرحيل وطلب الانفصال فلانت كثيراً وبكت وتوسلت. ولم يتحمل الزوج بكاءها وتوسلها واكتشف أنه كان يُحكمها على قسوة كلماتها من غير أن يلامس جرحها العميق الذي خلّفه الحرمان. وفي هذه اللحظة المضيفة يتراجع كل طرف خطوة إلى الوراء ليرى الآخر كما هو، لا كما يود أن يكون. حيث تطيب الزوجة خاطره بكلمات حانية فيعتذر الزوج، وهذه لحظة إنسانية نادرة، تذكّرنا بأن الإصغاء الحقيقي لا يعني فقط سماع الكلمات، بل الإصغاء إلى الألم الكامن وراءها.

وهذه القصة لا تجعلنا نتوقف عند حدود الخلاف الأسري. بل تحمل رسالة ذات عمق فلسفي تدعو الإنسان إلى عدم التسرع في الحكم على الآخرين، فغالبًا ما يكون الحكم انعكاسًا لقصور الفهم، وليس لحقيقة الآخر المختلف. فكل إنسان يخفي ألمه الخاص، وقد يظهر ذلك أحياناً في صورة كلام قاسٍ أو غضب أو لوم حاد كما فعلت زوجة الرجل الفقير، ولكن إذا منحناه الإصغاء والتقدير، سنكتشف أن خلف تلك القسوة قلبًا يتوق إلى الطمأنينة والسكينة.

(1) - المتنوي ج 1، مصدر سابق، ص 233/230.

ونصل في الأخير إلى درس وجودي مفاده أن الحياة المشتركة لا يمكن أن تستمر من دون إصغاء حقيقي، ومن دون أن نتجاوز أنانيتنا وأحكامنا الجاهزة. ذلك أن الإصغاء في صورته العميقة ليس مجرد فعل أخلاقي، بل هو فعل يحررنا من سلطة الأنا ويجعلنا نرى الآخر في إنسانيته الكاملة.

والرومي من خلال هذه القصة الخاصة جدا بين زوجين يريد أن يُعلّم الأزواج والأصدقاء والعائلات أن الحب لا يقوم على سيطرة الطرف الأقوى، وأن الجدال مهما كان حادا له نهاية. وأن العلاقات المتزنة تعطي مساحة واسعة للإنصات العميق، حيث يعترف كل طرف بأن الآخر يحمل حقيقته الخاصة. وحينئذ يمكن أن يولد التفاهم، لا من الغلبة في الجدال، بل من التواضع أمام هشاشة الإنسان.

ومما سبق ذكره نصل إلى أنه رغم اختلاف هذه الثلاث قصص الشعرية في المتنوي وقصص كثيرة لم نذكرها، نجد خيطاً مشتركاً بينها جميعاً وهو ضرورة فهم الآخر دون إطلاق أحكام مسبقة. وأن العيش المشترك بسلام يبدأ بالإنصات والتواضع، وتقدير الآخر بصدق ومعرفة معاناته وحقيقته. وأن العلاقات الإنسانية، مهما اختلفت طبائعها، لا تقوم على الغلبة أو الفوز في الجدال، بل على القدرة على الانفتاح على تجربة الآخر، وفهم أن لكل إنسان ألمه الخاص، وأن لكل قلب حق أن يُسمع ويُحترم. وأنّ فهم الآخر أكثر من قيمة أخلاقية؛ إنه طريق حقيقي للعيش المشترك، يقوم على الرحمة، والتعاطف، والإنصات بعمق، بعيداً عن الأحكام المسبقة التي تعمي العين عن جوهر الإنسان.

من خلال تتبعنا لآليات العيش المشترك عند الرومي يتبين أن مشروعه العرفاني جمع بين التجريد النظري والسلوك الوجودي مما يجعل من التجربة الروحية أساساً للتواصل الإنساني. فالإنصات عنده صمت وتأمل داخلي يحرر الذات من أنانيتها ويفتحها على صوت آخر. وتمثل المجاذبة الامتداد الخارجي لهذا الصمت، وتتحوّل بدورها إلى حركة حية من التفاعل والتبادل مع الآخر، تُقام من خلالها جسور المشاركة. وأما الرقص والدوران والموسيقى فهي تجسيد للمعايشة الوجودية المباشرة التي يعيشها المريد في جسده وروحه معاً، فيختبر من خلالها لحظة الانصهار في الإيقاع الكوني، حيث يتجاوز الفرد حدوده الخاصة ليدوب في حركة الجماعة، فيتحقق الاندماج الحي مع الآخر. وأخيراً تأتي القصص الشعرية لتكشف البعد العلمي لهذه الرؤية، إذ تُجسّدها في حكايا ملموسة تُعلّم الإنسان كيف يفهم غيره بلا أحكام مسبقة، وكيف يفتح قلبه ووعيه لتجربة الآخر.

وبهذا يرسم الرومي ملامح عيش مشترك يقوم على الرحمة والتواضع والتفاعل الصادق، ويؤكد أن المعنى الإنساني لا يتحقق إلا في علاقة متادلة يكون فيها الآخر شريكاً في بناء الوجود والمعنى معاً.

المبحث الرابع: الرومي وسؤال "الاختلاف" في فكر ما بعد الحداثة

إنّ سؤال الاختلاف في الفكر الفلسفي والنقدي اليوم، في سياق ما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية يطرح تحديات جوهرية، خاصة ما تعلق منها بموضوعات ترتبط بالميتافيزيقا، والذات، والهوية، فقد سقطت مقولات الميتافيزيقا الكلاسيكية، وتلاشى معها وهم الثبات والعقلانية المطلقة، والذات العاقلة، والهوية المتماسكة، لتحل محلها مفاهيم التشظّي، والهجنة والاستقرار، وفي مقابل ذلك يقدم العارف جلال الدين الرومي، من داخل أسوار العرفان الإسلامي، تصورا مغايرا للاختلاف. إذ جعل منه =الاختلاف= فضاء رحبا للتلاقي الروحي والكوني، ومن هنا يتسع المجال لعقد المقارنة بين تفكيك الميتافيزيقا عند دريدا، والفيض الإلهي عند الرومي، وبين الذات المتشظية عند بودريار والذات المنحلة في المحبة وعند الرومي، وبين الهجنة عند هومي بابا وتعدد الهوية عند الرومي، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف يمكن قراءة تصور الرومي حول الذات والهوية وفيض الوجود، في مقابل مقاربات تفكيك الميتافيزيقا وتشظي الذات وهجنة الهوية؟

المطلب الأول: بين تفكيك الميتافيزيقا والفيض الإلهي: قراءة في أفق جاك دريدا وجلال الدين

الرومي

ارتبط اسم جاك دريدا Jacques Derrida في الفكر الفلسفي المعاصر بمشروعه النقدي المعروف بـ"تفكيك الميتافيزيقا"، حيث سعى إلى زعزعة الأسس التي قامت عليها البنية العميقة للمعرفة. وقد انطلق من منطق الشك والخلخلة لفكّ مركزيات المعنى التي رسّختها الفلسفة التقليدية، والتي شكّلت عبر التاريخ آليات للهيمنة والإقصاء. وبهذا جعل دريدا من التفكيك ممارسة نقدية واستراتيجية فلسفية، تكشف هشاشة المفاهيم الميتافيزيقية وتفتح إمكانات جديدة للمعنى.

أما جلال الدين الرومي، الذي سبق دريدا بقرون، فقد طرح رؤية مغايرة تقوم على مفهوم الفيض الإلهي. فالمعرفة عنده لا تُحتزل في العقل ولا في اللغة، بل تتجاوزهما لتكون تجربة حية تتجلى كإشراق داخلي يتصل بالمطلق. إنها ثمرة محبة تجعل الوجود نفسه فيضًا متجددًا من الحقيقة الإلهية. ومن هذا الأفق الصوفي، ينطلق الرومي من تجربة العشق ليحوّل المعنى إلى فيض متدفق يُدرك بالانصهار لا بالتفكيك.

وهنا نتساءل: أي الرؤيتين قادر على أن يوفر تصوّرًا أعمق لتجربة المعنى: والذي يخدم روح ما بعد الحداثة في إعادة التفكير في مركزيات المعنى؟ فيض الرومي الذي يجعل الإنسان مشاركًا في صيرورة الوجود عبر الاتصال بالمطلق، أم تفكيك دريدا الذي يضع المعنى في حالة سؤال دائم، ليعيد التفكير في كل ثوابت الفكر؟

تُعرف الميتافيزيقا التي وضع أسسها المعلم الأول أرسطو بأنها: "العلم الذي يدرس موضوعات تتجاوز الظواهر المحسوسة، فهو يعنى بدراسة الوجود بصفة عامة وملحقاته، أي المقولات التي تعبر عن خصائص أساسية لهذا الوجود، كالجوهر والعرض والتغير، والزمان والمكان، والعلاقات.. إلخ، بالإضافة إلى الوجود الإلهي، وصفاته، والنفس، والروح" (1).

فمنذ أرسطو وبعده بقرون طويلة ظلّت الميتافيزيقا تُعرّف باعتبارها: "العلم بالوجود من حيث هو موجود"، أي البحث في المبادئ الأولى للوجود بما هو كذلك. وقد تبع المدرسيون هذا التصور، فكان الاهتمام منصبًا على الكائن بما هو كائن، وعلى الأسئلة الأنطولوجية الكبرى. غير أن الفلسفة الحديثة، مع ديكارت، ستنقل الميتافيزيقا إلى مجال جديد، حيث لم يعد السؤال الأساسي هو طبيعة الوجود في ذاته، بل كيف يمكن للذات أن تُثبت وجوده وتتحقق من معرفته. وهنا تبدأ الميتافيزيقا تتحول من الأنطولوجيا إلى الأبيستمولوجيا، ومن الموضوع إلى الذات العارفة: "انتقلت الميتافيزيقا على يد ديكارت من دراسة الوجود إلى دراسة المعرفة، من الأنطولوجيا إلى الأبيستمولوجيا، من الموضوع إلى الذات. فإذا كان المدرسيون قد تابعوا أرسطو في تعريفه للميتافيزيقا بأنها "العلم بالوجود من حيث هو موجود". فإن ديكارت لا يقبل هذا التعريف لأن المشكلة الكبرى عنده هي أن نتبين متى يسوغ لنا اثبات الوجود، وبعبارة أخرى إن الميتافيزيقا الديكارتية تهتم بالذات التي تعرف وتقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يعرف أو أن يكون موجوداً" (2).

والمقصود بهذا الكلام أنه إذا كان أرسطو قد حدّد الميتافيزيقا بأنها "العلم بالوجود بما هو موجود"، وهو التصور الذي سار عليه المدرسيون فانشغلوا بالبحث في المبادئ الأولى للوجود وماهيته، فإن الفلسفة الحديثة مع ديكارت ستحدث قطيعة مع هذا الأفق. فالمسألة لم تعد تتعلق بطبيعة الكائن من حيث هو

(1) -امام عبد الفتاح امام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ط1، دار نخضة مصر، القاهرة، 2005، ص 18.

(2) -المرجع نفسه، ص156.

كائن، بل بكيفية إثبات وجوده والتحقق من معرفته. وهكذا انتقلت الميتافيزيقا من حقل الأنطولوجيا إلى حقل الأبستمولوجيا، ومن الانشغال بالموضوع في ذاته إلى التركيز على الذات العارفة بوصفها المرجع الأول لإثبات الحقيقة.

إن الميتافيزيقا عند ديكارت أشبه بالرياضيات: "والميتافيزيقا عند ديكارت علم دقيق يمكن اثبات قضائاه بيقين شبيه باليقين الرياضي.. والحق أن ديكارت كان يحلم بإقامة علم يتأسس على براهين يقينية بفضل العقل.. وهي تشمل مبادئ المعرفة التي من بينها تفسير أهم صفات الله، وروحانية نفوسنا، وجميع المعاني الواضحة البسيطة التي نجدها فينا"⁽¹⁾.

لقد أسس ديكارت لانتقال الميتافيزيقا من مجال الأنطولوجيا إلى مجال الأبستمولوجيا، وهو مشروع يروم إعادة بناء الفلسفة على أسس يقينية لا يرقى إليها الشك. فبعد أن شكك في جميع المعارف الموروثة، سعى ديكارت إلى تأسيس علم جديد يكون في صرامته ووضوحه شبيهاً بالرياضيات. ومن هنا لم تعد الميتافيزيقا مجرد بحث في المبادئ الأولى للوجود كما كان الحال عند أرسطو والمدرسين، بل غدت علماً دقيقاً يتوخى البرهنة واليقين من خلال العقل وحده.

إن الميتافيزيقا الديكارتية تسعى إلى تأسيس معرفة يقينية، فقد دعا ديكارت صراحة إلى الشك في الآراء والتقاليد الدينية والفلسفية السائدة، معتمداً الشك المنهجي سبيلاً للوصول إلى مبادئ راسخة كيقين الرياضيات: "كيف تسير الميتافيزيقا الديكارتية اذن، أو كيف تصل إلى المبادئ ذات اليقين الراسخ الذي لا يقل عن يقين الرياضيات؟ الخطوة الأولى هي الشك في كل ما يحتمل الشك فيه، ومن ثم كان خطوة التأمل الميتافيزيقي الأول. فإن أدى بنا إلى المبادئ الأولى وصلنا إلى اليقين الفلسفي... وهو يعتقد أن علينا أن نطرح جميع الأفكار الصادرة عن السلطات سواء أكانت فلسفية أم اجتماعية أم دينية لأنها في الغالب أشد الأفكار ميلاً مع الهوى، وأكثرها مشايعة للتزوات الطارئة، وأبعدها عن مرتبة اليقين، ثم لنهجر الآراء التي تصفق لها الجماهير"⁽²⁾.

وإذ يقودنا الشك الديكارتى إلى هدم كل ما يمكن الارتياح فيه، يظل هناك أمر وحيد لا يمكن نفيه أو التشكيك فيه، وهو لحظة الوعي بالفكر نفسه، التي صاغها ديكارت في عبارته الشهيرة: أنا أفكر إذن

(1)-امام عبد الفتاح امام، مرجع سابق، ص 156.

(2)- المرجع نفسه، ص 158.

أنا موجود: " فما الذي يبقى لنا وسط هذا الشك الشامل، إن شيئا واحدا يلبث قائما وفيه منجاة من الشك، وهو الفكر، أنا أفكر، وأنا واثق أنني أفكر، وحتى لو شككت في أنني أفكر فمثل هذا الشك يقتضي أن أفكر أيضا"⁽¹⁾.

من خلال ما سبق عن الميتافيزيقا عند ديكرت، نستطيع القول إن أهم المرتكزات التي قامت عليها الحداثة، تتمثل في: البحث عن أساس يقيني لا يقل رسوخاً عن يقين الرياضيات، والتحرر من سلطة التقاليد الفلسفية والدينية والاجتماعية، وأخيراً رفض الآراء التي تُصقّق لها الجماهير وتشيعها الأهواء. ثمّ الشك المنهجي باعتباره الخطوة الأولى للمعرفة، وكذلك تأسيس الكوجيتو كحقيقة أولية تجعل الذات مركزاً للحضور والمعرفة، وهذه المرتكزات ذاتها هي التي سعى جاك دريدا إلى تفكيكها عبر مشروعه الفلسفي فماذا يقصد دريدا بتفكيك الميتافيزيقا؟ وما الذي يرومه؟

وضع دريدا⁽²⁾ إستراتيجية التفكيك لزعزعة البنية الميتافيزيقية للفكر الغربي، التي تأسست في نظره على مفاهيم مثل العقل، الهوية، الحضور والأصل. وهذه المفاهيم دعمتها تمركزات متعددة: العرقي، العقلي، الصوتي، وهي ما يشكل في نظره المبدأ الأنطو-ثيولوجي للميتافيزيقا: "تروم هذه الاستراتيجية قراءة الفكر الغربي قراءة شاملة وإعادة النظر في المفاهيم التي تأسس عليها الخطاب كخطاب ميتافيزيقي، مثل العقل والهوية والحضور والأصل... وهي عبارة عن نقد للتمركز العرقي ethnocentrisme الغربي المدعم من طرف تمركزات أخرى العقل logocentrisme ، وتمركز الصوت phonocentrisme ، وتمركز القضيب phallogocentrisme. وقد اعتبر دريدا بأن تفكيك هذه التمرکزات هو تفكيك للمبدأ الأنطو-ثيولوجي للميتافيزيقا والسؤال "لماذا" ولكل الأسئلة المتعلقة باللحظة الأنطوموسوعية."⁽³⁾

(1)-امام عبد الفتاح امام، مرجع سابق، ص 159.

(2)-جاك دريدا (Jacques Derrida) 1930-2004) فيلسوف فرنسي يعد من أبرز مفكري ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، اشتهر بطرحه لما أسماها استراتيجية التفكيك، كمنهجية نقدية تروم زعزعة البنى الفلسفية واللغوية وكشف تناقضاتها الداخلية. وكان هدفه من طرح منهج التفكيك تقديم قراءة متأنية تُظهر تعدد الدلالات واستحالة تثبيت معنى واحد ونهائي للنص. وقد أثر كثيرا بهذه الأفكار في حقول الأدب، والفلسفة واللاهوت والقانون، زمن أهم مؤلفاته: في علم الكتابة، الصوت والظاهرة، هوامش الفلسفة، تفكيك الميتافيزيقا...

(3)-جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، ترجمة عز الدين الخطابي الريفي، دط، افريقيا الشرق، المغرب، 2012، ص 6.

ويمكن أن نعرف التفكيك عند دريدا بناء على ما سبق بأنه إستراتيجية نقدية تستهدف البنية الميتافيزيقية التي قامت عليها الفلسفة الغربية. بحيث يكشف عن تناقضات المفاهيم الكبرى التي تأسست عليها الحداثة الغربية مثل العقل، الهوية، الحضور، والأصل. وذلك بزحزة التمرکزات التي منحت هذه المفاهيم سلطتها كالمركز العرقي والعقلي والصوتي. ومن خلال ذلك يبين أن البحث عن أصل مطلق أو حضور ثابت ليس سوى وهم ميتافيزيقي قابل للتفكيك.

بدأ دريدا مشروعه النقدي من خلال مساءلة دقيقة للقراءة التي قدّمها أستاذه ميشال فوكو لديكارت الذي رأى فيه أن ديكارت أقصى الجنون من مسار التفكير الفلسفي عند تأسيسه للكوجيتو، وعاد دريدا أن يعود إلى النص الديكارتي ليبين أن الأمر أكثر تعقيداً: "إنّ نقطة انطلاقي قد تبدو تافهة ومصطنعة. ففي هذا الكتاب الذي يحتوي على ست مئة وثلاث وسبعين، خصص ميشال فوكو ثلاث صفحات وهي بمثابة مدخل فقط للفصل الثاني لفقرة وردت في التأمل من مؤلف "التأملات لديكارت". حيث تبدو وأشدّد هنا على كلمة تبدو مفاهيم الجنون وغرابة الأطوار والخبيل والحماقة، منبوذة ومطرودة ومقصية، خارج دائرة الوقار الفلسفي، ومحرومة من الاعتراف والاحترام الفلسفيين ومعزولة وأيضاً مدعوة للمثول أمام المحكمة وأمام هيئة الكوجيتو الذي لا يمكن أن يكون مجنوناً من حيث ماهيته"⁽¹⁾.

إن ما بدا لميشال فوكو أنه إقصاء للجنون ليس سوى لحظة تحتاج إلى إعادة قراءة تكشف عن حضوره الضمني داخل تجربة الكوجيتو.

لقد ناقش دريدا فوكو في قضية جوهرية حاول خلالها الإجابة على الأسئلة الأكثر عمقا وهي هل أقصى ديكارت الجنون كفعل تاريخي مقصود؟ أم أن المسألة أعمق من ذلك؟ فالقضية عنده لا ترتبط بديكارت وحده ولا بظرف تاريخي محدد، بل هي متجذرة في طبيعة الخطاب الفلسفي ذاته. ذلك أن كل خطاب فلسفي منذ لحظة تكوينه الأولى، يفترض ضمناً شرطاً أن يكون معقولاً وسويّاً، وإلا فلن يكون خطاباً أصلاً: "ف وراء هذا الارتياح الطبيعي وهذه الثقة ما قبل الفلسفية ظاهرياً، يختفي الاعتراف بحقيقة الماهية والحق، والمقصود بذلك أنه إذا كان من الضروري أن يتوفر كل من الخطاب والتواصل الفلسفيين على معنى معقول، أي الامتثال لماهيتها وليمولهما كخطابات، فإنّ ذلك يقتضي انفلاتهما من الجنون حقاً

(1)- جاك دريدا، مرجع سابق، ص 18.

وحقيقة، بحيث يحملان سمة السواء. وهذا ليس تقصيرا من جانب ديكارت وليس عيبا أو خدعة مرتبطة ببنية تاريخية محددة، بل هو بمثابة ضرورة ذات ماهية كونية، لا يمكن لأي خطاب أن ينفلت منها، بما في ذلك الخطاب الذي يدين الخداع أو الانقلاب⁽¹⁾.

يكشف دريدا من خلال مناقشة آراء أستاذه فوكو أن موقف فوكو القائل بأن تأسيس العقل مع ديكارت قد اقترن بإقصاء العقل وبذلك تكون الحداثة الغربية قد ولدت على أنقاض استبعاد "اللامعقول"، في حاجة إلى إعادة قراءة. ويؤكد أن المسألة تتعلق بضرورة نبوية لا بمجرد قرار تاريخي محض. ذلك أن كل خطاب فلسفي كي يعترف به كخطاب عقلائي ويحافظ على معناه لا بد أن ينفلت من الجنون ويحمل سمة السواء. وبهذا التحليل يبين دريدا حقيقة البنية الميتافيزيقية التي تجعل العقل يؤسس عبر النفي والإقصاء. ويصل إلى فرض التفكير كتمارسه تكشف أن حضور المعنى نفسه ليس معطى يقينياً ولا ثابتاً، بل هو مشروط دوماً بالاختلاف وباستبعاد الآخر .

وإذا كان فوكو يرى أن الجنون هو غياب العمل، فإن دريدا يؤكد أن العمل يبدأ مع أول جملة تصاغ، لأن مجرد تكوينها يعني بروز معنى، فبحكم طبيعتها، تنطوي كل جملة على مقتضى العقل والمعنى، حتى لو خرجت من فم الجنون. وحتى أبسط تركيب لغوي يستدعي حضور اللوغوس، بينما يظل الجنون في جوهره صمماً وانفصلاً. وهكذا يغدو اللوغوس حاضراً في أبسط تركيب لغوي، فيما يظل الجنون صمماً أو انقطاعاً عن الفعل: "ووجه المفارقة هنا، أن كل ما قلته هو في صميمه فوكوي. فنحن ندرك الآن عمق التأكيد الصادر عن فوكو الذي يبرئ ديكارت من الاتهامات الموجهة ضده. لقد قال فوكو "إنّ الجنون هو غياب العمل". وهذه نقطة أساسية ضمن كتابه. والحال أن العمل يبدأ من الخطاب الأولي، مع أول تمصل للمعنى، مع الجملة ومع البداية التركيبية الأولى التي تحدث عبر كلمة "مثلاً" لأن تكوين الجملة معناه إبراز معنى ممكن. ومن حيث ماهيتها فإن الجملة تعتبر سوية. فهي تحمل في صياغتها هذه الخاصة، أي المعنى، بكل ما يحمله من دلالات، وخصوصاً الدلالة الديكارتية. إنها تحمل في طياتها السواء والمعنى، كيفما كانت حالة وصحة الجنون الذي يتلفظ بها، أو الذي تعبر وتتمفصل من خلاله، فداخل أفقر تركيب يعتبر اللوغوس هو العقل المتسم بتاريخيته، وإذا ما كان الجنون بشكل عام، وفيما وراء كل بنية

(1)- جاك دريدا، مرجع سابق، ص52.

تاريخية مصطنعة ومحددة، هو غياب العمل، فسيكون من حيث هو الجوهر وبشكل عام، هو الصمت والكلام المنقطع داخل قطع وجرح يباشران الحياة كتاريخية عامة⁽¹⁾.

إن هذا الكلام الذي يقوله جاك دريدا يؤكد على أنّ العقل لا يرسخ إلا عبر استبعاد الجنون، وأنّ حضور المعنى ذاته مشروط دائماً بعملية النفي والإقصاء التي تكشف عن هشاشة كل يقين ميتافيزيقي.

ونستنتج من هذا الحوار الذي جر دريدا ميشال فوكو إليه ومن موقف دريدا ومن توظيفه لاستراتيجية التفكيك أنّ الخطاب الفلسفي الغربي يتأسس على بنية ميتافيزيقية مشدودة إلى مفاهيم العقل والحضور والأصل والهوية، غير أنّ هذه المفاهيم لا تقوم بذاتها، بل تستمد قوامها من آليات النفي والإقصاء التي تشغل في عمقها. فإقصاء الجنون في لحظة الكوجيتو، شرط بنيوي يلزم كل خطاب منذ لحظة تشكّله الأولى، ولم يكن مجردّ حادثة تاريخية ظرفية كما اعتقد. فلقد ظل الخطاب الفلسفي يتبنى المعقول ويستبعد اللامعقول ويفترض السواء. فأصبح الحضور نفسه رهيناً بغياب الآخر الذي يُقصى، والمعنى نفسه ظلّ مشروطاً دائماً بالاختلاف والتأجيل، لا ثابتاً ولا مكتملاً. وماذا أضافت استراتيجية التفكيك؟ إنّ مهمتها حصرت في الكشف عن أنّ الميتافيزيقا الغربية لا تقوم على يقين راسخ، بل على هشاشة مقنّعة، وأنّ كل ادعاء للثبات إنما يُخفي دينامية الاختلاف والغياب التي تجعل المعنى في حركة لا تنتهي.

وإذا كان تفكيك دريدا قد كشف عن عدم استقرار المعنى واستحالة القبض على أصل ثابت يرسخ اليقين الميتافيزيقي، فإن جلال الدين الرومي يفتح من جهة أخرى على أفق مختلف تماماً. ويخرج المعنى من ضيق دائرة العقل واللغة، ويرى أنه فيض يتدفق من المطلق، لا تقيده الكلمات، وإنما يدرك بالذوق والحدس والعشق. فكيف يعبر الرومي عن الفيض الإلهي في تجربته العرفانية؟

يعرف الفيض الإلهي في التجربة العرفانية بأنه: "هو انسكاب الكمال الإلهي من المصدر المطلق إلى العالم المخلوق، ويظهر في خلق الموجودات وتجلي الحق في مظاهر الوجود. ابن عربي يوضح هذا المفهوم من خلال النفس الرحمانية، التي تُعد أول موجود في العالم نتيجة تجلّي اسم الله "الرحمن" على محل القوة والاستعداد للأشياء. هذا التدفق الإلهي يجعل النفس الرحمانية وسيطاً بين باطن الحق وظاهر الخلق، حيث تولّد الموجودات أو ما يسميه ابن عربي "الكلمات الإلهية"، وبذلك، يصبح الفيض تجربة روحية ومعرفية

(1)- جاك دريدا، مرجع سابق، ص 53.

للعارف، تكشف له عن ارتباط الحق بالوجود وتجلي الكمال الإلهي في الكون⁽¹⁾."

وأما عند جلال الدين الرومي فهو نور ينبثق من المصدر المطلق ليغمر كل الموجودات ويكشف الكمال الإلهي، هذا الفيض يدركه الإنسان بالقلب المفتوح والتجربة الروحية، كما تعكس الأبيات عن القلب السالك والنور حضور الفيض وتحليلاته الدائمة في العالم يقول جلال الدين الرومي في رباعياته:

"القلب سالك، المعرفة تلين، الجسم ليس منفرداً كجيفة، لكنه غريب كحبة ملح لا تزال على طرف الجبل، النور الذي تطلعه لم يأت من مضاءة، لم تنشأ قَسَمَائِكَ من مَنِي لا تحاول الاختباء بداخل غضب الجلاء لا يمكن أن يختبئ"⁽²⁾.

فهو يوضح في هذه الأبيات أن مصدر المعرفة الحقيقية هو القلب وليس العقل فقط. ذلك أن القلب الذي يسلك طريق الحقيقة يستقبل الفيض الإلهي، فتتحول المعرفة إلى خبرة وجدانية حيّة تسكن وجدا الإنسان كحضور روحي وليس كفكرة عقلية مجردة فحسب. وهذا الإدراك العملي للحقيقة يشكل جوهر التصور العرفاني للمعرفة. لأن المعرفة الحقّة تنبع من انفتاح الروح على الفيض، وليس من الاستدلال المنطقي والعقلي فحسب .

ويظهر الرومي كذلك أن الوجود المادي ليس عالماً مغلقاً بل مرآة للفيض الإلهي وتحليلات نوره السرمدي. وغربة الإنسان في هذا الوجود المادي هي الحقيقة صدى لانفصاله عن أصله الروحي أمام قصور الحواس. مع أن الفيض يسري في كل الوجود يظل مترقبا حتى ينصت إليه الإنسان بقلبه وروحه.

كما تؤكد الأبيات أن النور الإلهي لا ينبع إلا من الله، وأن التنوع في الوجود ليس محض نتاج لقوى الطبيعة. ومن هنا تتجلى قدرة الفيض في إبراز الكمال في كل موجود، من أدق الذرات إلى أسمى الكائنات. فيغدو الكون برمته يعكس أنواره وتحليلاته.

وكذلك تكشف هذه الرباعيات أن الفيض سرمدي الحضور، حيث يظل حاضرا دائما عصياً على الاحتجاب. وأن النور الإلهي ثابت لا ينقطع ولا يمكن للإنسان الانفصال عن اشراقه.

(1)- جاك دريدا، مرجع سابق، ص 53.

(2)- رباعيات جلال الدين الرومي، مصدر سابق، ص 10/9.

وبناء على كل ما سبق ذكره يمكن القول إنّ الرومي يقدم تصورا فلسفيا وعرفانيا للفيض الإلهي بوصفه مصدر للمعرفة أولا. وبوصفه نور متدفق من المصدر المطلق إلى الوجود ثانيا، ومرشد للوعي الروحي والأخلاقي ثالثا. إنه تجربة وجودية كاملة تعاش بالقلب والروح وتتكشف في تفاصيل الحياة والوجود.

ينظر الرومي للفيض الإلهي باعتباره تجربة حية تنبض في القلب والروح. فتصبح الحكمة والعشق في هذا السياق مسارين يتدفق من خلالها النور الإلهي ليكشف أن القلب الإنساني هو الوعاء الذي يستقبل هذا التدفق ويعكسه في الحياة. ومن خلال هذه الصورة الرمزية يبرز الرومي أن الروح لا تقف موقف المتلقي السلبي بل تشارك بفعالية في استقبال الفيض والتفاعل معه يقول الرومي في ذلك :

"في جوفِ الحكمة إشراقٌ يتدفق، نورٌ ساطعٌ يذيبُ الحُجُب.

وفي العشق رقيقٌ، يهدي القلبَ إلى منبعِ الصفاءِ والقرب.

أصلٌ واحدٌ للناموسِ، وماءٌ صافٍ يروي الأرواحَ بلا عَطَب.

فاخرجُ أيها القلبُ إلى التجلياتِ، حيثُ يفيضُ النورُ ولا يحتجب" (1).

تؤكد هذه الأبيات أنّ الرومي ينظر في تجربته الصوفية إلى الفيض باعتباره اشراقا خفيا يخترق أعماق الإنسان ويمنحه حياة باطنية جديدة، فيصبح القلب والروح موضع استقبال لهذا النور. حيث تتحول المعرفة إلى تجربة ذوقية تنير الوعي وتكشف التجليات. وبفعل العشق الروحي يفتح الباطن الإنساني على تنوع الصور والظواهر. مع بقاء وعيه متصلا بوحدة الأصل الذي تصدر عنه. وهكذا يتجلى القلب كمركز يلتقي فيه البعد المعرفي والبعد العاطفي، ليكون منبعاً يفيض بالنور الإلهي على الوجود كله.

وكذلك وظف جلال الدين الرومي الطبيعة والكون ليعبر عن الفيض الإلهي وتجلياته، فالطبيعة وما فيها من مظاهر متعددة، هي رمز لانبعاث الروح وتجدد الحياة، وكلها شواهد على نور يتدفق من أصل واحد. ويؤكد أن الطبيعة تتجدد باستمرار. وهذا التجدد يعكس بعث الروح، والفيض الإلهي يتجلى في الكون والقلب الإنساني معا، ليكتمل معناه في لحظة الصلاة والوصال يقول جلال الدين :

(1)- جاك دريدا، مرجع سابق، ص 65.

"جاء الربيع جاء الربيع، انظر إلى الأسرى وهم محررون
تعال إلى البستان، انظر إلى الخلق وهم ناجون
انظر إلى ياقوت بدخشان، وياقوت الزكاة
ذلك الملك الذي يخرج من الأرض نباتا
يهب الروح، يهب الروح للجماليات من النباتات.
انظر إلى الأشجار، أنظر الأشجار كلهم صامتون وكلهم صامتون.
جاء القبول، جاء القبول للمناجاة في الصلاة.
لم يستطع رؤية ذاته من النور الساطع، من النور الساطع .
انظر إلى حبيب، انظر إلى حبيب، يتجلى صفاته.
كانت الحديقة مخمورة من ظلم الشتاء.
هو بعث، هو بعث خمورا نباتية
نظر إلى الشقائق، انظر إلى الشقائق، وهي شاكرة.
وقلت للنأي: أنت كذلك كن جديدا، واترك النطق بنعمة البيان.
جاءت البشارة لكل شجرة في البستان للحصول على البراعم والفواكه
انظر إلى أصلي، هو غير مهترئ، انظر إلى اتصال اسمي
جاءت البشارة للمؤمنين، بصدق اللسان ونور الوجه.
لأن روحي ستصل إلى الوصل وعدم الثبات⁽¹⁾".

(1)-جاك دريدا، مرجع سابق، ص 94.

إنّ هذه القصيدة عن الربيع توضح لنا بعمق كيف يتجلى الفيض الإلهي في الطبيعة والوجود، فالربيع عنده رمز كوني روحي، إضافة إلى كونه فصلا من فصول السنة. إنه رمز روحي وكوني يعكس لحظة تتدفق فيها الحياة من جديد بعد سبات طويل، فكما يحرر الربيع من أسر الشتاء يحرر الفيض الإلهي الروح من أسر الجمود والظلمة، ويفتح أمامها أوفق الوصل والتّجدد.

ومن هذا المنظور تتحول الطبيعة كلها إلى مرآة للفيض، النباتات التي يصفها بالشابة الجميلة، وحتى الأشجار الصامتة النّاطقة بوجودها، وحتى الأحجار الكريمة مثل الياقوت ليست محايدة، بل صور مختلفة لفيض واحد من أصل واحد يتجلى في هيئة تنوع. وهذا التنوع والتعدد ليس أكثر من تناغم يفضي إلى إدراك وحدة المصدر .

ويذهب الرومي أبعد من ذلك ليربط بين هذا الفيض الكوني والعبادة: انظر إلى الأشجار، أنظر الأشجار كلهم صامتون وكلهم صامتون. جاء القبول، جاء القبول للمناجاة في الصلاة. لم يستطع رؤية ذاته من النور الساطع، من النور الساطع. أنظر إلى حبيب، انظر إلى حبيب، يتجلى صفاته، فحين يتحدث عن قبول المناجاة في الصلاة، يرى أن القوة التي تحيي الكون هي نفسها القوة التي تنير قلب العابد، وهكذا يلتقي تجدد الطبيعة مع تجدد الروح. ففي البستان تنمو الثمار وتزهو الأزهار، وفي الصلاة يشرق النور على الوجوه، فكلاهما استجابة لفيض يتجاوز حدود المادة والزمن .

وفي الأبيات الأخيرة يبرز الرومي أن الفيض الإلهي يتدفق باستمرار ولا يتجمد في صورة واحدة، بل يظهر في تجليات متعددة ومتغيرة، ومن يتذوق هذا الفيض يدرك أن عليه أن يكون في حالة تحول دائم، بعيدا عن التوقف عند صورة محدودة أو حالة عابرة. وعليه فإن عدم الثّبات يصبح شرطا للوصال. لأنّ القرب من الحق لا يتحقق إلا عبر حركة مستمرة تكشف عن حضوره في كل مرة.

من خلال ما سبق ذكره في هذا المطلب عن جاك دريدا وجلال الدين الرومي أصل إلى نقطة المقارنة بينهما. وأوضح بداية أنني على وعي تام بأن فرضية المقارنة بينهما تبدو غير منطقية تماما، ذلك أنّ الرومي ينتمي إلى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، في سياق حضاري وروحي مغاير تماما، بينما دريدا جاء في القرن العشرين، تشكّل فكره في ظلّ الحداثة وما رافقها من أزمت معرفية وفلسفية، وما بعد الحداثة وما حاولت أن تقدمه من مراجعة جذرية للمعنى واللغة والمعرفة. ومع ذلك تدفعني بعض التماثلات

المنهجية في النظر إلى النص والمعنى، وكذلك في مساءلة الثبات واليقينيات، إلى فتح أفق مقارنة واعية بينهما، مع الوعي بالعوائق الزمنية والثقافية بينهما. التي تضع كل واحد منهما في سياقه التاريخي والفكري الخاص به .

وبعد استعراض الملامح الأساسية عند كل من دريدا والرومي يبرز سؤال جوهري، كيف يمكن قراءة هذين المسارين معا رغم التباعد الزمني والمعرفي بينهما؟

لقد جعل دريدا من التفكيك إستراتيجية فلسفية تهدف إلى زعزعة مركزيات المعنى التي قامت عليها الميتافيزيقا الغربية، بينما الرومي حوّل تجربة المعنى إلى فيض متجدد ينبثق من المطلق ويتجلى في العالم، وبين المشروعين يبرز تقاطع واختلاف في آنٍ واحد، وقد ارتأيت أن أقف عند أربعة نقاط أساسية :

1 / في طبيعة المعنى: اعتبر دريدا المعنى غير مستقر، فهو حسبه يتأجل باستمرار، ودائما ما يكون مشروط بالاختلاف والإقصاء. وكل حضور يتضمن غيابا، وكل يقين يتأسس على هشاشة مخفية .

أما الرومي فالمعنى عنده فيض حيّ، يتجدد مع كل لحظة اتصال بالمطلق. فهو حضور نوراني يتجاوز حدود اللغة والعقل ويُدرك بالقلب والعشق .

2 / في منهج المعرفة: يضع دريدا المعرفة في إطار نقدي دائم، حيث لا يوجد أساس يقيني ثابت، إن جوهر المعرفة عنده أنها مشروع لا يكتمل.

بينما المعرفة عند الرومي ثمرة للعشق والذوق، وهي إشراق باطني لا يقوم على الاستدلال العقلي وحده، بل على انفتاح القلب على الفيض الإلهي.

3 / في الميتافيزيقا: تعامل جاك دريدا مع الميتافيزيقا الغربية بوصفها خطابا يرسخ التمرکزات (العقل، الهوية، الأصل...) ويستبعد الآخر كالجنون مثلا، ولذلك وظف استراتيجية التفكيك ليكشف أن الخطاب الميتافيزيقي يحمل داخله تناقضات عدة، وأن ما يقدمه كحقيقة مطلقة إنما يتأسس على غياب مؤجل ومعان مقصية تكشف هشاشته .

أما الرومي فيقدم رؤية ميتافيزيقية متجددة من خلال التجربة الصوفية، إذ لا يحتزل الوجود في حدود العقل، فهو عنده مجال واسع يتجلى فيه الفيض الإلهي، حيث يحضر المطلق في مظاهر الكون كما في أعماق الروح.

4/ في موقفهما من الاختلاف: الاختلاف عند دريدا هو شرط المعنى نفسه، وهو ما يجعل الخطاب السائد لا يملك معنى ثابتاً ونهائياً، يظل دائماً قابلاً لقراءات وفهوم متعددة لا تنتهي.

أما عند الرومي فالاختلاف عنده أو التنوع أو التعدد هو تجليات متعددة لفيض واحد، فالتنوع في الطبيعة والوجود بصفة عامة لا ينفي الوحدة، بل يعكس تجليات المطلق ويشير إليه كأصل واحد .

ومن خلال ما سبق ذكره نصل إلى أن جاك دريدا يخدم فكر ما بعد الحداثة بتفكيكه للأسس الميتافيزيقية، فقد جعل من المعنى مشروعاً مفتوحاً للسؤال. وبالمقابل يقدم الرومي أفقا مختلفا يمكن أن يغني سؤال ما بعد الحداثة، فقد جعل الإنسان شريكا في صيرورة المعنى عبر العشق والفيض، فلا يبقى أسير العقل واللغة فقط. وهنا يتقاطع الموقفان: دريدا يكشف هشاشة البنى التي أقامتها الفلسفة الغربية، بينما يمنح الرومي للمعنى طاقة جديدة، عبر تجربة روحية تجعل الوجود كله مجالا لتجليات النور، فإذا كان التفكيك عند دريدا يفتح على اختلاف بلا نهاية، فإنّ الفيض عند الرومي يفتح على وصال يرد للإنسان والكون بعدهما الروحي والأخلاقي. وبين المبنى المفكك والمعنى المتجدد، يتشكل أفق أرحب، بحيث يصبح المعنى مشروعاً حياً. لا يقيدده نسق مغلق، ولا يتلاشى في عبثية بلا جدوى كما وقع للفكر الغربي، بل يستمر متجدداً بين السؤال والوصال، وبين التنوع والوحدة.

وإنني لا أقدم هذه الاستنتاجات متحيزاً للرومي كما يبدو ظاهرياً من المقارنة، ولا من موقع اقضاء لجاك دريدا، بل حقيقة وصلت إلى هذا الموقف انطلاقاً من رغبة صادقة في أن أجد في الفكر الإنساني مسارا يفتح أمامنا إمكان بناء عالم أفضل للبشرية جمعاء. إنني أرى أنّ استحضار التجربة الصوفية إلى جانب النقد الفلسفي الذي يفرض وجوده بقوة في زمن ما بعد الحداثة، يمكن أن يمنح وعينا المعاصر توازناً حقيقياً بين السؤال والوصال، بين التعددية والوحدة، بحيث نجعل الإنسان حراً من أسر العقل وحده، ونجنبه الاغتراب عن بعده الروحي والأخلاقي.

المطلب الثاني: الذات المتشظية عند جان بودريار والذات المنحلة في المحبة الإلهية عند جلال

الدين الرومي:

يبرز جان بودريار في الفكر الفلسفي المعاصر كواحد من أشهر الفلاسفة الذين اهتموا بالذات الإنسانية، حيث كشف عن التحولات العميقة لتي أحدثتها وسائل الإعلام والثقافة الاستهلاكية في تشكيل الذات البشرية. فالذات عنده لم تعد جوهرًا ثابتًا أو كيانًا مستقلًا، بل تحولت إلى كيان هشّ وسائل، يتأثر بالصور والرموز التي تنتجها وتستهلكه في الوقت ذاته، إلى درجة أصبح فيها الفرد انعكاسًا لموجة المحاكاة التي تطمس الحدود بين الحقيقة والوهم، وتضع مفهوم الفردية موضع تساؤل دائم على حدّ تعبيره. وعلى النقيض من هذا التصور، يرسم جلال الدين الرومي ملامح ذات مختلفة جذريًا، فالذات عنده تنصهر في مطلق الحقيقة الإلهية. وهي لا تغلق على أنانيتها، وتفتح على محبة تسمو على حدود الأنا الفردية، لتتصل بالوجود الكوني. إذ من خلال الفيض الإلهي والعشق يرتقي الوعي، فتشرق الذات في مقام الوحدة مع الصيرورة الكونية دون أن تستسلم لسيطرتها.

وهكذا تتقابل رؤيتان متباينتان حول الذات: ينظر إليها بودريار على أنّها انعكاس للعالم الرمزي المصطنع، وينظر إليها الرومي على أنّها سبيل للفناء في المحبة الإلهية والسُّمو عن حدود الأنا. ومن خلال هذا التباين ينكشف سبب اختيار جان بودريار لمقارنته بالرومي، وهنا ينكشف عمق السؤال كيف يجد الإنسان معنى لذاته بين التمزق في الواقع الرّاهن والسّعي نحو بناء روحاني متصل بالمطلق؟

تعرف الذات الإنسانية بأنها: "تلك السمات الشخصية للفرد، والإطار الذي يضع الإنسان نفسه فيه، بحيث يكون ملما بما في نفسه"⁽¹⁾. ولقد اهتم الفلاسفة اليونان الذين يعتبرون الأسلاف الحقيقيون للفكر الغربي الحديث والمعاصر والراهن بموضوع الذات الإنسانية: "إن بداية الاهتمام بموضوع الذات يعود تاريخيًا إلى الفلسفات اليونانية القديمة وتحديدًا إلى الفيلسوف اليوناني "سقراط" (القرن الرابع قبل الميلاد).. فإن سقراط يقول بأنه لعب دور المنبه والموقظ بالنسبة لمواطنيه، وبالتالي فإنه سيتم اعتبار الاهتمام بالنفس بمثابة اليقظة الأولى.. ففلسفة سقراط تقوم على الاهتمام بالذات ومعرفتها، دون أن يعني الانعزال عن

(1) فوزي حمّر، جمال سعادة، الذات في الفلسفة الغربية، من الانغلاق إلى الانعتاق، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد 9، العدد 5، 2020، ص 847.

العالم الخارجي، والانزواء عن الواقع، بل هو اتخاذ موقف إيجابي اتجاه الآخر من خلال معرفة الذات" (1). طور أفلاطون نهج أستاذه سقراط بالتركيز على ضرورة معرفة الذات والاهتمام بها، رابطاً كل معرفة بالذات بالأخلاق الخيرة، ومضيفاً عنصر العقل كوسيلة أساسية لإدراك العالم: "طور أفلاطون مساعي سقراط بضرورة معرفة الذات والاهتمام بها، وذلك بربط كل معرفة للذات بالأخلاق الخيرة، مضيفاً عنصر العقل الذي عده وسيلة ضرورية لرؤية العالم،.. إن نور الخير في النفس هو الباعث على إدراك حقيقة العالم، ولا مناص من ذلك إلا باستخدام العقل كونه أساس المعرفة، هذه الأخيرة هي التي تنبئ عن ولادة الوعي بالعالم وبالتالي ولادة الذات" (2). وبعد أن ركز أفلاطون على معرفة الذات وعلاقتها بالأخلاق والعقل، جاء أرسطو ليقدّم رؤية مختلفة للذات الإنسانية فقد أعطى أهمية للفصل بين نظام الحياة الفردية والنظام الكوني العام، مع الحفاظ على الاهتمام بالقيم الأخلاقية والفكر التأملي كوسيلة لفهم الحقيقة والوعي بدور الإنسان في المجتمع: "يختلف أرسطو" عن أستاذه أفلاطون حين وضع مسافة فارقة بين نظام الحياة الفردية والنظام الكوني العام، غير أن ما يلتقي فيه "أفلاطون" و"أرسطو" هو أن كليهما يرفع من شأن القيم الأخلاقية الفاضلة لأنها أساس الوصول إلى جوهر الحياة، منافع ذلك عن دور العقل والنزعة التأملية في إدراك الحقيقة الكونية، فمعرفة الذات تكون بمعرفة دورها في المجتمع ورؤيتها الإيجابية للآخر والعالم" (3).

يمكن القول من خلال ما سبق ذكره أنّ الذات عند اليونان القدماء هي كيان واع ومتماسك، يربط بين معرفة النفس والأخلاق والواقع الاجتماعي. فهي جوهر داخلي، وكيان متفاعل يدرك دوره ومسؤولياته تجاه الآخرين والمجتمع، معتمداً في ذلك على العقل والتأمل كأساس لفهم الحقيقة. وأما خصائصها فهي الثبات والوعي الأخلاقي والفكري. ما يجعلها معياراً لتطور مفهوم الذات في الفكر الغربي لاحقاً.

(1) فوزي لحمر، جمال سعادنة، مرجع سابق، ص 850.

(2) المرجع نفسه، ص 850.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وفي الفلسفة الحديثة برز الاهتمام بالذات كجوهر لكل معرفة ويقين، وذلك في لحظة زمنية فارقة دشنها رينيه ديكارت، الذي قلب اهتمام التفكير الفلسفي من الانشغال بالكون والميتافيزيقا إلى البحث في الذات باعتبارها المنطلق الأول لكل حقيقة. وقد جعل من العقل الأداة الأساسية لليقين والبرهنة عليه، كما جعل من الشك المنهجي سبيلا لاكتشاف الحقيقة الثابتة التي لا تتزعزع، وهي وجود الذات مادامت ذاتا مفكرة، لتصبح بذلك الذات الديكارتية أساس الفلسفة الحديثة، ونقطة البداية التي انبثق منها مشرعها العلمي والمعرفي: "ينصرف ديكارت إلى إثبات الذات المفكرة باعتبارها الشيء الوحيد الذي يمكن اثباته، باعتبار إن آلية الشك لا تنفصل عن الذات التي تمارسه، فالذات موجودة مادامت تفكر، ... ويختتم ديكارت تأمله من خلال قوله: انني أرى بوضوح أنه ما من شيء هو عندي أيسر وأوضح من معرفة نفسي، تلك اذن حقيقة مؤكدة واضحة متميزة خرجت لي من ذات الفكر، لها ميزة نادرة هي أنني أدرك فيها الوجود والفكر متحدين، اتحادا لا ينفصل، ووفقا لذلك كان انبثاق فلسفة الكوجيتو كما تصورها ديكارت من ذات الفكر، مبدأ ثابتا في الفلسفة ومصدرا يقينيا لكل الحقائق الاستيمولوجية، فهي يقين جلي وواضح وبديهي مادامت قد خضعت لمحك الشك، ليتم إخراجها وصناعتها من جديد وفقا لمقياس الريبة، ذلك ما جعل من الذات الديكارتية كخطوة فلسفية يقينية مبدأ صلبا في خضم الفلسفات الغربية، ومعيارا ثابتا ومرجعا كليا للقيم الغربية في كل صورها"⁽¹⁾.

وفي الوقت الذي جسّد فيه ديكارت نزعة عقلانية صارمة جعلت من الفكر مصدر اليقين، ردّ عليه جون لوك بإعلاء شأن التجربة الحسية كأصل للمعرفة، جاء كانط ليعيد صياغة الإشكال في أفق جديد أكثر عمقا. فالذات عنده ليست مجرد وعي فردي بالمعرفة كما عند ديكارت، ولا مجرد انعكاس للتجربة كما عند لوك، بل هي ذات متعالية تملك قبليا الشروط التي تجعل التجربة ممكنة منذ البداية. إنها القوة التركيبية التي تمنح للمعطيات الحسية صورة ومعنى، وتجعل المعرفة الإنسانية ممكنة في إطار كلي وضروري. ومن هنا، تحولت الذات عند كانط إلى مركز للمعرفة والأخلاق معاً، فهي التي تمنح وحدة للتجربة من جهة، وتؤسس لمعيارية القيم العقلية من جهة أخرى: "في الوقت الذي مضى فيه ديكارت للتأكيد على ذاتية المعارف الإنسانية وفقا للنموذج العقلاني، كبراديجم مثالي لليقين الفلسفي... نجد الفيلسوف الإنجليزي جون لوك يعيد الاعتبار للتجربة الحسية كمصدر للمعرفة ليرد بذلك على النزعة

(1) - فطيمة معافة، الذات الغربية من انسدادات الوعي إلى فتوحات الغيرية، مجلة رفوف، مجلد 12، العدد 01، 2024، ص 330.

العقلانية التي تزعمها ديكارت... فمن المؤكد أن كانط قد استبقى هذين الجانبين في فلسفته النقدية، التي عملت على تقييد ذهن بحدود القوة الحاسة والتجربة واخضعت العقل باعتباره ملك انتاج المعرفة للمساءلة النقدية من جهة، واستبقت على الذات المتعالية باعتبارها تحوز على القواعد الكلية المحضة التي تساهم في تأليف المعارف وفي امكان قيام التجارب الحسية من جهة أخرى... فمن المؤكد أن فلسفته اتخذت من العقلانية صورة جديدة أسست للعلم من جانب، ومن جانب آخر للأخلاقيات كتوجه عقلائي خالص، ولقد توجهت عقلانية كانط المتعالية إلى غاية واحدة والتي تمثلت في ربط التساؤل الفلسفي بمشكلة أساسية، هي مشكلة امكان قيام المعارف الإنسانية⁽¹⁾.

وأبعد مما ذهب إليه كانط والتجريبيون وجه ثالث الريبة (ماركس فرويد ونيشة) جرحا عميقا للكوجيتو، لفكرة الذات العاقلة المستقلة، وتحول مفهوم الذات من يقين مطلق إلى بنية مهزوزة تتنازعها الأوهام والتأويلات، لتدخل الفلسفة المعاصرة مرحلة تفكيك أسس العقل نفسه وإعادة النظر في موقع الإنسان داخل العالم: "ورغم أن آراء ديكارت كانت ثورة فلسفية أعادت الاعتبار للعقل، إلا أنه لم يسلم من النقد خاصة من قبل أنصار المذهب التجريبي الذين سعوا إلى دحض فكرة أولية العقل وأحاديته في الوصول لأية معرفة، ليأتي الدور على ثالث الريبة (ماركس، فرويد ونيشة) لتعميق جروح الكوجيتو الديكارتي من خلال اتهام العقل بالزيف والخداع، فالوعي الإنساني الفردي، هو وعي كاذب، لأن النرجسية والتعالي على الآخر توقع العقل في دوغمائية تنتج الوهم والخرافة، فلا حقيقة في الوجود إنما هي مجرد تأويلات للعالم والذات، ووفقا لذلك فإن نظام العقل بات قابلا للهدم من أجل استرجاع حرية الإنسان وماهيته الحققة من قبضة السلطة"⁽²⁾.

وهكذا يتضح لنا أن مفهوم الذات في الفلسفة الغربية والمعاصرة عرف تحولات جوهرية؛ فبعدما كانت الذات تشكل وعياً عقلانياً صارماً باعتبارها مصدر اليقين ومبدأ المعرفة، تعرضت للنقد مع كانط والتجريبيين، مروراً بفلاسفة الريبة، وانتقلت من يقين صلب إلى بنية هشّة، متصدعة ومفتوحة على التأويل، فاقدة لثباتها القديم. ورغم أن هناك من حاول تضميد جراح الكوجيتو والوقوف عند ذوات الذات، كما

(1) - فطيمة معافة، مرجع سابق، ص 331.

(2) - فوزي لحمر، جمال سعادنة، مرجع سابق، ص 858.

فعل بول ريكور⁽¹⁾ الذي قدّم تصوّره عن الهوية السردية بوصفها محاولة لإعادة بناء الذات في أفق إنساني وأخلاقي، إلا أن هذا المسعى لم يصمد أمام موجة ما بعد الحداثة التي انتمى إليها بودريار. فقد ذهب هذا الأخير أبعد من كل محاولات الترميم، معتبراً أن الذات لم تعد حتى ذاتاً هشة تبحث عن تماسك، بل تحولت إلى ذات سائلة وموزّعة، ذائبة في شبكات الصورة والمحاكاة داخل عالم الإعلام والاستهلاك.

يذهب بودريار⁽²⁾ إلى أنّ الذات في زمن ما بعد الحداثة لم تعد ذلك المركز الصلب الذي يشكل منبعاً للحقيقة كما تصوّرها ديكرت أو كانط بل دخلت في دوامة من التناقضات والتمزقات. فالفرد المعاصر يجد نفسه بين نزعة نحو التحرر الفردي والبحث عن استقلالية مطلقة، وبين شعور متزايد بالعبث والاغتراب. وهذا الانقسام العميق جعل من الوعي ذاته مساحة متصدعة، تعكس أزمة الذات التي لم تعد تملك مرجعية ثابتة، بل أضحت أسيرة عالم التحولات والرموز: "يتصارع في داخلنا طموح ثقافة نحو التحرر الفردي واشتمزاز من الفردية والحرية مصدره أساس النوع. هذه الصيرورة المتناقضة تترجم عبر ندامة لا تقاوم، وعبر حقد عميق إزاء العالم كما هو، وعبر كره للذات يزداد يقظة أكثر فأكثر. فالوعي يتطلب حرية واستقلالية أكثر فأكثر، الأمر الذي من خلالنا نفتلح أنفسنا من النزعة المحافظة للمجتمعات التقليدية، وفوق ذلك من التسلسل القديم للنوع وبذلك نفسخ الميثاق الرمزي ودورة التحولات"⁽³⁾.

إنّ هذا القول يجسد رؤية بودريار الصريحة عن نهاية مركزية الذات الحديثة التي أسسها ديكرت وتبناها الفكر الغربي. وبداية تحولها إلى ذات سائلة، هشة، ومفتوحة على التلاشي في زمن ما بعد الحداثة.

(1) - بول ريكور (1913، 2005) فيلسوف فرنسي معاصر يتوسط المسافة بين الفلسفة والسوسيولوجيا، ينتمي إلى تيار الهرميونيوطيقا الفلسفية، وقد سعى إلى تجاوز أزمة الكوجيتو التي جرحتها انتقادات كانط وماركس، ويشة وفرويد، وهو من فلاسفة ما بعد الحداثة الذين رفضوا فكرة موت الذات، وحاول ترميمها عبر مفهوم السردية والهوية. يمكن العودة إلى مؤلفاته الكثيرة.

(2) - جان بودريار (Jean Baudrillard، 1929-2007) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، ويعتبر فمن أبرز مفكري ما بعد الحداثة، اشتهر بنقده للمجتمع الاستهلاكي، ووسائل الإعلام والإعلان المعاصر، وقدم نظرية شهيرة عن المحاكاة. ومن أبرز مؤلفاته: مؤلف نظام الأشياء، المصطنع والاصطناع، المجتمع الاستهلاكي، البديل المستحيل.

(3) - جان بودريار، التبادل المستحيل، ترجمة جلال بدلة، ط1، دار معابر للنشر والتوزيع، 2013، ص59.

ويؤكد بودريار أن الذات لم تعد كما كانت في الماضي، حين كان مصيرها محاطا بقوة كبرى تتصارع حولها وتمنحها معنى. لقد أصبحت مطالبة بتحقيق خلاصها وإعطاء قيم لوجودها، لكن هذه الحرية التي بدت في البداية مكسبا تحولت إلى عبء ثقل. فبدل أن تمنح الإنسان الطمأنينة، دفعته إلى الوقوع في فردية بلا حدود، وإلى حالة من القلق وكراهية الذات، فأصبحنا نعيش في زمن فقدنا فيه المرجعية الأصلية التي تمنح لحياتنا معنى، فأصبحنا نطارد برامج ونماذج وخططا لا تنتهي: "السؤال المطروح هنا هو إذا سؤال المصير المستحيل سؤال تواطئنا في المصير المتناقض لنوع مسكون بمخيلة نهايته الذاتية، والمشكلة ليست مشكلة الحرية، بل مشكلة الحصول عليها؟ المشكلة هي بالأحرى: كيف الهروب من فردية بلا حدود ومن كراهية الذات؟ السؤال ليس: كيف يهرب الفرد من مصيره؟ وإنما كيف لا يهرب منه؟ لأننا أضعنا النسخة الأصلية. أتلّف مصير النفس البشرية بشكل كبير. لم يكن الإنسان فيما مضى ملزما إلا أن يكون ذاته. كان الله وابلis يتصارعان فوق رأسه. وفيما مضى كنا على درجة من الأهمية لكي يتصارعوا من أجل نفوسنا، اليوم فرض علينا خلاصنا الذاتي لم تعد حيواتنا تتميز بالخطيئة الأصلية، وإنما بخطر إضاعة فرصتها النهائية. هكذا نقوم بمراكمة الخطط والنماذج والبرامج، ثم نقوم أنفسنا ونتجاوزها من خلال الأداء الكلي، ونقع في حالة أولئك الذين، كما يقول كيركيغارد، لم يعودوا قادرين على مواجهة يوم القيامة شخصا⁽¹⁾".

وهكذا يصور بودريار الذات المعاصرة كذات ضائعة بعد أن فقدت مرجعيتها الروحية والرمزية القديمة. فقد أصبح الإنسان ملزما أن ينقذ نفسه بنفسه، وهو ما يحوله إلى سجين لفردية خانقة. وهذه الفردية المطلقة تولّد شعورا بالفراغ وازدراء للذات بدل تحقيق الحرية المنشودة، وبذلك تتحول الحياة إلى سباق عبثي وراء نماذج وخطط لا تقود إلى خلاص حقيقي.

وكذلك يرى بودريار أن تحرر الفرد عبر الشاشات والتكنولوجيات الرقمية لم يؤد إلى حرية حقيقية، بل حوله إلى ذات كسورية تنفتت بلا نهاية وفي الوقت نفسه تبقى منغلقة على نفسها. لقد جعلتنا وسائل الإعلام مجرد امتدادات الكترونية لبعضنا نتحرك كمونادات افتراضية تبحث عن الآخر من دون أن تجده. وبهذا أصبح الفرد المعاصر أسير إرادته الخاصة التي أوصلته إلى عبودية إرادية: "في المرحلة النهائية من تحرره، من اعتاقه عبر الشبكات والشاشات والتكنولوجيات الحديثة، أصبح الفرد ذاتا كسورية قابل للقسمه إلى

(1) - جان بودريار، مصدر سابق، ص 61.

ما لانهاية وغير قابل للقسمة معا. مغلق على نفسه ومنذور لهوية بلا نهاية، إنه نوعا ما الذات الكاملة ذات من دون آخر ... الكل والفرد ليسوا في العالم الافتراضي وعالم وسائل الإعلام، إلا الامتداد الالكتروني لبعضهم بعضا، أصبحنا بالتالي موندات افتراضية، الكترونات حرة، أفرادا منشغلين بأنفسهم ويبحثون عن الآخر من دون جدوى ... الفرد الحديث، هذا الذي ما عاد مندرجا في نسق يتجاوزه وإنما طريد ارادته الذاتية، مفروض عليه أن يكون ما يريد ... هذا هو شكل العبودية الإرادية⁽¹⁾.

ويفهم من هذا القول إن الفرد أصبح مطرودا من أي نسق جامع، يعيش أسير إرادته الذاتية، ومفروضا عليه أن يصنع ذاته بلا تقوف، مما يؤدي إلى شكل جديد من العبودية لكنها إرادية.

ومنذ بدايات التفكير الفلسفي والإنساني شكلت الصورة مرآة الواقع، تنقل ملامحه وتعكس ثباته، غير أنّ تحولات الحداثة قلبت هذه الحقيقة، فصارت الصورة لا تكشف عن الواقع بل تبتكر له بديلا، وتعيد تشكيله وفق منطق الزيف والمحاكاة: "منذ الفلسفة اليونانية حتى العصور الوسطى عكست الصورة ذلك الواقع الثابت الساكن إلى غاية عصر التنوير أين انقلبت فيه القيم وبدأت الصور المزيفة في الظهور. لتشتد حدة الزيف مع الثورة الصناعية وسلطة التقنية أين أصبحت تحاكي واقعا لا أصل له، فبدأ الواقع الأصيل بالتلاشي والانكماش حتى عوضه بذلك الواقع الافتراضي الذي عزز من حضوره سلطة الميديا"⁽²⁾.

وبعد أن فقدت الصورة دورها التقليدي كمرآة للواقع، أصبحت مع سلطة المشهد أداة تصنع واقعا بديلا، وتحل محل الأصل. هذا التحول جعل العلامة تنفصل عن مدلولها، فدخلنا عالما يختلط فيه الوهم بالحقيقة، وتنشظى فيه المعاني. وهنا يصف بودريار هذا الوضع "بالفكر الجذري"، حيث تتقاطع الحقيقة واللاحقيقة في زمن يهيمن عليه تدفق الصور والدلالات العائمة: "إن سلطة المشهد حوّل الصورة من مرجع تأثير على الرأي العام إلى مصدر للسلطة، أين أضحت الصورة علامة سيميائية رمزية تحل بدل الواقع الأصل هذا التحول أدي إلى انفصال الدال عن مدلوله، وموت العلامة اللغوية وشيوع "الدلالات العائمة" التي لا يمكن أن نميز فيها الوهم والصدق، تحول أطلق عليه جان بودريار صفة "الفكر الجذري" الذي يعرفه: يكون الفكر الجذري عند التقاطع العنيف بين المعنى واللامعنى، وبين الحقيقة واللاحقيقة وبين

(1)- جان بودريار، مصدر سابق، ص 61.

(2)- معوشي حياة، حاج علي كمال، الحقيقة العائمة في فلسفة المحاكاة جان بودريار نموذجا، مجلة المحترف في علوم الرياضة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، مجلد 10، العدد 04، 2023، ص 587.

استمرارية العالم واستمرارية العدم... وبذلك تعددت الصور الرمزية مما أدى إلى سيولة المعاني والحقائق وتظهرها في نماذج مصطنعة متعددة⁽¹⁾. وأبعد من ذكر سابقا يبين بودريار أن منطق المحاكاة الذي صنعته وسائل الإعلام حوّل الصورة من مجرد انعكاس للواقع إلى قوة تخلق واقعا بديلا لا أصل له. فالتشاشات لا تكتفي بنقل الأحداث، بل تعيد إنتاجها في أشكال مصطنعة تُغرق الفرد في تمثيلات متواصلة، وبهذا تتحول الذات إلى صورة مشوهة ومسوخ فاقده للجوهر، تعيش داخل عالم المحاكاة حيث يغيب الآخر وتذوب الحقيقة في زيف المشهد: "المصطنع لن يكتمل إلا في إطار الرمز والصورة ليتحول إلى "سيمولاكر"، أي الصورة المحاكية التي لا أصل له ولا نموذج أولي لصورته ... إنّ هذا الطرح الماهوي وضع الحقيقة قاب قوسين، نتيجة فلسفة "الافراط"، التي مست الإنسانية على جميع أبعادها فالافراط الإعلامي واندثار الصورة الفردية في مقابل حلول الصورة الجماعية نتيجة قبول الإنسانية الدخول الجماعي في عالم المحاكاة، ونمذجة المجتمع البرجوازي، كصورة ما هو إلا شكل من أشكال المحاكاة، فالواقع الذي تنقله الصورة الإعلامية عالم مزيف، وأصبحت الإنسانية بذلك ملخصة في "شاشة" الواقع الافتراضي الذي سلب من الواقع واقعه"⁽²⁾.

إن الذات المعاصرة عند بودريار لم تعد ذاتا مبدعة، بل أصبحت ذاتا مستهلكة تعرّف نفسها بما تملك وتستهلك. فالوجود صار مرهونا بالاستهلاك، حيث تحول البحث الفردي عن اللذة والمظاهر، إلى عائق أمام الانشغال بالشأن العام والابداع، وقد ساهمت وسائل الاعلام والاعلان في تكريس الثقافة الاستهلاكية، فأفرغت الذات من معناها العميق وجعلتها أسيرة نزعة استهلاكية مرضية بلا قيود: "أنا أستهلك إذن أنا موجود المستهلك أصبح شخصية اجتماعية تمثل التطلعات الشرهة العمياء والوهمية، إذ تحول البحث الفردي المحموم عن اللذة، إلى عائق أمام كل انشغال بالشأن العام، وتساهم وسائل الاعلام والاعلان وتكنولوجيا المعلومات المعاصرة بدور رئيس في شيوع ثقافة الاستهلاك... مما يؤدي إلى فتح الباب دون قيود أو شروط لاستيراد الثقافة الاستهلاكية، ومن ثم قتل الابداع وثقافة الانتاج"⁽³⁾.

(1)- معوشي حياة، حاج علي كمال، مرجع سابق، ص 587.

(2)- المرجع نفسه، ص 588.

(3)- حسام الدين فياض، نظرية نقد المجتمع الاستهلاكي عند جان بودريار، مجلة نحو علم اجتماع تنويري للدراسات والأبحاث الإنسانية والسوسيولوجية، المجلد 02، العدد 14، 2025، ص 3، ص 8.

وبعد الغوص في أعماق الذات المتشظية عند بودريار، يمكن القول إنّ الذات البشرية التي كانت في التصور الغربي كيانا صلبا وعاقلا، غدت وجودا هشّا ومتناقضا يزرع تحت أزمة الحرية والفردية. ذلك أن الحرية المزعومة لم تفعل أكثر من أن عمقت القلق وأشعلت كراهية الذات. ومع هيمنة وسائل الإعلام وسطوة الصورة، تمزقت الذات إلى كوسوريات متناثرة، وأطياف افتراضية تائهة في دوامة المحاكاة، فالصور التي كانت سابقا تعكس الواقع الحقيقي، راحت تصنع واقعا مزيفا يزور الحقيقة ويذيقها في زيف المشهد. لتتحول الذات إلى مسخ إعلامي بامتياز بلا جوهر وبلا حقيقة. ذاتا تعيش على استهلاك الصور كما تستهلك الصور التي يُروج لها. وقد أصبح شعارها "أنا مستهلك أنا موجود". وانطفأت بذلك طاقاتها الإبداعية التي هي في الأصل فطرة فيها، وتلاشت إمكاناتها الإنتاجية تحت هيمنة ثقافة الاستهلاك والاعلان.

وإذا كانت الذات عند بودريار قد انتهت إلى حالة من التشظي والتيه داخل فضاءات الإعلام والاستهلاك، فقد غاب الآخر خلف الشاشات، وتلاشى الوجود في صور افتراضية ومعان عائمة. فإننا نجد عند جلال الدين الرومي تصورا مغايرا تماما، فبينما يصف بودريار الذات بالهشاشة، والانغلاق على الذات، تعيش أسيرة العزلة والرغبات التي لا تنتهي، يرى الرومي أنّ الذات الحقيقية تقوم على الانفتاح والذوبان في المحبة، الذي يمكنها من التحرر من انغلاقها وأنانيتها وأوهامها، فتتجاوز حدودها الضيقة وتلتقي بالآخر والوجود في تجربة عرفانية عميقة.

إنّ الذات عند جلال الدين الرومي روحية في جوهرها، فهي لا تقف عند حدود الجسد ولا تنحصر في العقل وحده، بل تتجاوزهما لتتصل بعالم الغيب والجلال. إنها في نظره أصل الكيان ومعدنه الحقيقي، وهي الطائر الذي يحن إلى الانعتاق من قفص المادة "الجسد" ليعود إلى موطنه الأول، حيث النور والصفاء والجمال. ولذلك فإنّ كمالها لا يتحقق إلا بالإصغاء لنداء الروح والانطلاق نحو منبعها الإلهي العذب، حيث الطمأنينة والتماهي مع الأصل النوراني:

"كيف لا تطير الروح عندما تسمع من ضباب الجلال، خطاب اللطف يصل إليها قائلاً تعالى، مثل ذلك الحسن والجمال واللطف وعطاء الروح، ويصبر عنه انسان، فياله من شقاء، ويا له من ضلال هيا.. طر.. طر أيها الطائر نحو معدنك، فقد نجوت من القفص وصار لك جناح وقوادم.

وارحل من الماء المالح إلى العذب، وارجع إلى صدر الروح من صف النعال"⁽¹⁾.

تترجم هذه الأبيات من ديوان شمس التبريزي التصور العرفاني للروح عند جلال الدين الرومي، ذلك أنّ الروح في نظره تحمل في أعماقها حيناً سرمدياً إلى موطنها الأصلي، على النور والجلال الإلهي. وحين يصلها ناء اللطف الإلهي حتى تستيقظ أواقها، فتتوق إلى التحليق والانعقاد من أسر الجسد المادي. وهذا النداء الإلهي في حقيقته هو اشراق نابع من داخل الذات الإنسانية يرجع الروح بجوهرها فهي لم تُخلق للماء المالح، الذي يرمز به لعالم الحس الزائل، بل للماء العذب الذي يرمز إلى مقام الصفاء الروحي والمعرفة التورانية.

ومنه يمكن القول أنّ الذات العارفة عند الرومي، هي الذات التي تصغي لنداء الروح وتستجيب له، بالتححرر من الجسد وسلك طريق العودة إلى أصلها الإلهي. وأنّ المعرفة الحقيقية ليست نابعة من العقل بل هي انكشاف واشراق داخلي.

ويذهب الرومي إلى أنّ الذات المنحلة في المحبة هي الذات التي لا تشعر بذاتها ككيان منفصل تُعبر عنه بضمير المتكلم "أنا" في مواجهة مع "الأنت"، بل هي كيان يتلاشى فيه كل فصل بين العاشق والمعشوق. ذلك أن العشق حركة متواصلة تربط الفصل بالوصل. ويجسد دينامية تذيب الحدود وتكشف عن وحدة أعمق، يقول الرومي:

"خشينا في مرة من وصل وصل، وأخرى.

من وصل فصل: أنت وأنا، من ولع بمجرد

أنت ومجرد أنا، لا بد أن نحيا.

بوتيرة أنا ما سمعنا قط هذه الضمائر"⁽²⁾.

(1)- مختارات من ديوان شمس التبريزي، مصدر سابق، ص 24/23.

(2)- جلال الدين الرومي، رباعيات، مصدر سابق، ص 85.

إن الذات المنحلة في المحبة عند الرومي تنصهر وتذوب أمام المحبوب، فلا يبقى لها وجود مستقل، بل تتحول إلى وجود أوسع وأعمق. وهذا الفناء أو الأنصار هو انتقال من الوجود المحدود إلى الوجود الحق، والعشق الإلهي هو الطريق على التحرر من الأنا الفردية والانانية الضيقة إذ تدفع الذات للتخلي عن تعلقها بنفسها والانفتاح على الآخر المطلق إن الذات المنحلة في المحبة عند الرومي تنصهر وتذوب أمام المحبوب، فلا يبقى لها وجود مستقل، بل تتحول إلى وجود أوسع وأعمق. وهذا الفناء أو الأنصار هو انتقال من الوجود المحدود إلى الوجود الحق، والعشق الإلهي هو الطريق على التحرر من الأنا الفردية والانانية الضيقة إذ تدفع الذات للتخلي عن تعلقها بنفسها والانفتاح على الآخر المطلق.

وعند مقام العشق تصبح الذات تعكس التور الإلهي، لأنها لم تعد منغلقة على حدودها بل منفتحة على المطلق، وهذه الحالة من الذوبان والانصهار تجعل العاشق منفتحا على سر الوجود:

"لا عشق بي من دون كينونتك"

لا رشف أنفاس حسبت يوما

بإمكاني هجر هذا الوجد، ثم انعمت حسباني

لكنني لم أدم بشرياً⁽¹⁾.

إنّ هذه الاييات تختزل التجربة العرفانية كلها فالذات المنحلة في المحبة لا تبقى محصورة في بشريتها الزائلة، بل ترتقي بفعل العشق والذوبان والانصهار إلى مستوى آخر من الوجود. وتتجاوز حدود الزمان وتعيش معنى البقاء في الفناء.

ومن خلال معاشتي للتجربة العرفانية حول الذات عند الرومي يمكن القول عن الذات عنده أن لها حضور أنطولوجي عميق. فالذات في حالة بحث دائم عن أصلها الحقيقي، كما أنّ الفناء في نظره نستطيع وصفه بأنه تحوّل وجودي يرتقي بالإنسان إلى مقام البقاء مع الله، وهذا ما يفسر جعله المعرفة العرفانية فوق المعرفة العقلية، لأن العقل محدود لا يتجاوز الجزئيات، بينما الباطن أو الروح أو الداخل يستقبل اشراقات الذوق والعشق. وهكذا تغدو المحبة طريقا للتحرر. وهو هنا لا ينظر إلى المحبة بنظرة تقليدية بسيطة على

(1)- جلال الدين الرومي، رباعيات، مصدر سابق، 84.

أنها مجرد عاطفة وجدانية. بل ينظر إليها على أنها مسلك وجودي يذيب الأنا الضيقة في الأنت المتعالي، فيفتح الذات على المطلق. وهنا تحدث لحظة الانصهار التي تذوب فيها الحدود وتتكسر القيود، ويجد العاشق في حضرة المحبوب امتدادا لوجوده، وتحولا إلى كينونة أسمى وأرحب. وتمضي هذه الذات تعيش بين رهبة الجلال وصفاء الجمال، بحيث تخشع أمام العظمة وتنجذب إلى اللطف والصفاء في آن معا.

وبوصفي صاحب هذا البحث أتفهم تماما أن يستغرب القارئ من عقد مقارنة بين جلال الدين الرومي، العارف الصوفي في القرن الثالث عشر، وجان بودريار، فيلسوف ما بعد الحداثة في القرن العشرين. فحقيقة هناك اختلاف كبير بينهما في السياق الزمن، وتباين عميق في الخلفية الفكرية بينهما، فالرومي ينطلق من أفق عرفاني يجعل الذات في رحلة صعود دائم نحو أصلها الإلهي، بينما يتوجه جان بودريار إلى نقد الذات المعاصرة التي تاهت في دوامة الصور والاستهلاك وفقدت مركزها. لكني ارتأيت توظيف هذا الاختيار لأنه بالرغم من كل تلك الفروق والخلافات التي تجعل المقارنة غير منطقية، يتيح لنا أن نفهم كيف يتشكل التصور العام حول الذات البشرية عند كل نموذج معرفي. النموذج لما بعد حداثي الذي يكشف مأزقها في عالم تحكمه المحاكاة والصور. ونموذج عرفاني يقودها نحو الاتصال بالمطلق ويغمرها بالمعنى.

أما عن المقارنة بينهما فقد توصلت إلى:

صورة الذات تتباين بين بودريار وجلال الدين تباينا عميقا يعكس اخلاف الرؤيتين، الرؤية النقدية لما بعد الحداثة، من جهة والرؤية العرفانية من جهة أخرى. فبودريار يرى أنّ الذات في العالم المعاصر فقدت العقل والصلابة والثبات والمعنى، وتحولت إلى كيان هشّ، ومتشظّ، لا يتحدد وجوده إلّا في حضور الصور والرموز التي تنتجها وسائل الإعلام وثقافة الاستهلاك. وبذلك تصبح الذات انعكاسا للفراغ، وأسيرة للوهم والمظاهر، فاقدة للمركز والجوهر. أما الرومي فيرى أنّ الذات جوهر روحي نوراني، يكتمل معناها حين تتجاوز الجسد والعقل، وتنتج على المطلق، وذلك عبر تجربة العشق الإلهي والفناء في المحبة والانحلال في المحبوب. وهذا الفناء يتحول إلى بقاء أسمى، بحيث تذوب الحدود الفردية أمام حضور الحقيقة الإلهية في أعماق الكيان الإنساني.

وأما عن المعرفة فإنها عند بودريار وعي مستلب غارق في لعبة لا نهاية لها من المحاكاة، حيث تتوارى الحقيقة نفسها خلف تراكم الصور، وأما عند الرومي فهي إشراق داخلي لا يعتمد العقل وحده، وذوق عرفاني يقود إلى الطمأنينة والكشف.

وكذلك الأمر في مسألة الحرية فقد تحولت الحرية عند بودريار إلى عبء، يزيد من شعور الإنسان بالتيه والاعتراب في عالم مات فيه اليقين والثبات. أما الرومي فالحرية الحققة عنده تكمن في الانعتاق من أسر الأنا الفردية. وانفتاحها على أصلها الإلهي.

إن ذات بودريار لما بعد حداثية تبدو عالقة في مرايا المحاكاة، متشظية تائهة تبحث عن الثبات والمعنى، أما ذات جلال الدين العرفانية فإنها منفتحة على المطلق متصلة به، مغمورة بالمعنى، وجدت ثباتها وكما لها في الحلول في العشق.

وأنا أقدم قراءتي عن الذات الإنسانية حاولت أن أكون موضوعيا، ولكن الحديث عن الذات بطبيعته يتخذ طابعا اشكاليا حيث يتداخل فيه الوجودي والمعرفي والقيمي والروحاني، ويزداد تعقيدا عندما تكون المقارنة بين جلال الدين الرومي العارف الصوفي، وبودريار الفيلسوف الناقد المابعد حداثي. لقد وجدت الذات عند بودريار تائهة ومتشظية، أسيرة صور الإعلام والإعلان وثقافة الاستهلاك، فاقدة المركز والجوهر، وبودريار الذي قدم قراءة نقدية عميقة لذات ما بعد الحداثة، هو أيضا كان تائها ولم يقدم حلولاً للأزمة التي تعيشها هذه الذات، ربما لأنه حافظ على دوره كـ فيلسوف وظيفته هي التحليل والنقد فكان محايدا في اقتراح الحلول العملية. وبالمقابل وجدت جلال الدين الرومي نموذجا للعارف الصلب المتين، فلقد نظر للذات على أنها جوهر روحي يكتسب المعنى من الإتصال بالمطلق، وذلك عبر تجربة العشق والفناء في المحبة، التي تمنح الذات ثباتا داخليا وارتباطا بالحقيقة، دونما اكتراث بالعالم الخارجي، والأفكار السائدة.

لقد استحضرت جلال الدين الرومي من القرن الثالث عشر إلى زمن وسياق ما بعد الحداثة. ولم أكن أهدف من وراء هذا الاستحضار المقارنة الدينية والتاريخية. لكنني كنت أهدف إلى إظهار إمكانية إعادة توازن الذات ومعناها في عصرنا الراهن. وأعتقد أنه بغض النظر عن أدياننا وثقافتنا، يجب علينا كبشر أن نسعى لاستعادة ذاتنا المفقودة المسلوقة، ذاتي أنا الباحث، وذاتك أنت القارئ، وذات المضطهد والمعتنف والمهمش، والمتغطرس، وذات الحاكم والمحكوم، ذاتنا جميعا كبشر يجب أن نفهم معنى أننا بشر، نستعيدها

لنعيد لها صلابتها، روحانيتها ابداعها، ثباتها، وشغفها بالمعرفة والعدل والنور والصفاء.

المطلب الثالث: هجنة ما بعد الكولونيالية، والتعدد العرقي: قراءة في إشكالية الهوية بين هومي

بابا والرومي:

أصبح الحديث عن الهوية وقابليتها للتغيير أمراً محوريا لفهم الذات والعلاقات الإنسانية، خاصة في ظل ما يعيشه عالم اليوم الذي تتداخل فيه الثقافات وتتقاطع الهويات. ويظهر المفكر الهندي الأمريكي هوما بابا Homi K. Bhabha، كواحد من أشهر المفكرين الذين اهتموا بهذا الإشكال، فقد قدم مفهوم "الهجنة" ليكشف من خلاله أنّ الهوية ليست معطى ثابتاً أو جوهرًا مغلقاً، فهي في حقيقة الأمر تتشكل في فضاء متحرك عبر التفاعل والتفاوض المستمر بين الذات والثقافات المختلفة. وهي رؤية قدمها لتفسير الظواهر الثقافية والاجتماعية في سياق الاستعمار وما بعد الاستعمار .

ويقدم جلال الدين الرومي تصوراً مغايراً لتعدد، من جانب آخر تماماً وهو الجانب الروحي والإنساني، وهذا التصور يتجاوز حدود الثقافة وجميع أنواع الانتماء، الديني والثقافي والعرقي، ويدعو إلى الانفتاح على الآخر كمظهر من مظاهر الحب الإلهي، وهذا انطلاقاً من رؤيته للإنسان ككائن متعدد الأبعاد، لا يمكن أن تحصره حدود الأنا أو أي نوع من الانتماءات. فهو بالأساس كائن قابل للانفتاح على التجربة الإنسانية الشاملة، بما تشتمله من أديان وأعراق. وفي ظل الخلاف بين هذين المفهومين يظهر هنا سؤال جوهري: هل تتشكل الهوية من الاحتكاك الثقافي والتفاعل الاجتماعي كما يرى هومي بابا؟ أم هو نتيجة الانفتاح الروحي على الآخر المختلف وتجسيد لتجربة روحية وإنسانية تتجاوز كل أشكال الانقسامات كما يرى جلال الدين الرومي؟

يذهب هومي بابا⁽¹⁾ في إطار دراسته لآليات تشكل الهوية والثقافة في المجتمعات ما بعد الكولونيالية، إلى أنّ الهوية تتشكل داخل شبكات السلطة والخطاب، وليست فضاء خالصاً أو محايداً. ذلك أن الأنظمة

⁽¹⁾ -هومي بابا 1949 homi k Babha مفكر هندي أمريكي بارز في دراسات ما بعد الكولونيالية، ولد في الهند وهو هندي الأصل، والتحق بجامعة أكسفورد بالمملكة المتحدة، وحصل على شهادة الدكتوراه، ويعد من أشهر المنظرين الثقافيّين في العالم في الفكر ما بعد الكولونيالي، واشتهر بمفاهيمه حول التهجين الثقافي، والمكان الثالث والمحاكاة الساخرة، وقد تأثر بمفاهيم ومناهج دريدا وفوكو. ويشغل منصباً أكاديمياً بجامعة هارفرد، وبخاصة مركز الدراسات الإنسانية. ومن أشهر مؤلفاته، موقع الثقافة، الذي ترك أثراً عميقاً في النقد المعاصر، ومؤلف الأمة والسرد.

الفكرية والمعرفية تمارس فعلها عبر العلاقات الاجتماعية التي تظل مشدودة إلى التوتر والانقسام. ولهذا فإنّ الذات الإنسانية، سواء كانت في موقع السيطرة أو التهميش، تجد نفسها منخرطة في هذه السيرورات المتعارضة التي تضع المحددات الأساسية لفهم الذات وتمثل الآخر: "ما يراه هومي بابا هو أنّ أنظمة المعنى، والخطاب، والحكم... تعمل في، وعبر، العلاقات الاجتماعية المتجاذبة التي يخلقها فعل الانشطار الاجتماعي والخطابي، بحيث أننا كذوات لتلك الأنظمة نكون واقعين في شراك هذه السيرورات الإشكالية من تعيين الهوية والتي تمثل الشروط التي يتكون فيها مخيلنا الاجتماعي، سواء كنا مستعمرين أو مستعمرين، مضطهدين أو مضطهدين، من الأقلية أو من الأكثرية"⁽¹⁾.

إنّ الهوية بحسب هومي بابا ليست جوهرًا ثابتًا، أو كيانا مكتملا. لأنها نتاج شبكة من الخطابات والسلطات التي تعمل في قلب المجتمع، فهي ليست معطى طبيعيا، بل بناء خطابي اجتماعي يتغذى من الصراعات والانقسامات التي تحكم المجتمعات. وإخراط الذات في هذه السيرورات المتعارضة (سيطرة/ خضوع، مستعمر، مستعمر، أقلية أكثرية) يجعل من وعيها لذاتها وللغير وعيا مشروطا لا يعرف الاستقرار. وهذا الأمر يؤول إلى حقيقة واحدة وهي أنّ الذات لا تملك هوية واحدة بمرجعية واحدة. ذلك أنّها تتحرك داخل فضاءات متعددة، تتغير بتغير اختلاف السياقات وتبدل الخطابات. وهنا يظهر البعد الفلسفي عند هومي بابا في طرحه للهوية ككيان مفتوح على التحول. وهذا الكيان يتشكل عبر ديناميات التعدد والمثاقفة، وهكذا يمكن القول أن تعدد الهويات ما هو إلا تعبير عن الطابع المنفتح والمتغير للذات الإنسانية التي هي في حالة تشكل دائم لا تعرف الاكتمال النهائي.

ينتمي هومي بابا إلى ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية، وينظر داخل فضاءاتهما المعرفية لإشكالية الهوية والثقافة فيما يشهده العالم من تحولات متلاحقة. ويروم تفكيك التصورات الثابتة عن الذات والآخر، والكشف عن كيفية تولد الهويات في سياقات التعدد والتداخل. فإذا كانت الحداثة والحداثيون يرون في الهوية كيانا صلبا، مغلقا، فهو يؤكد أنّها تخضع لعمليات مستمرة من إعادة التشكيل. في إطار الجدل والتفاوض على الحدود والاختلافات عبر اللغة والتمثيل الخطابي، وكل ذلك في فضاء مشترك يجمع الذات بالآخر: "تتمثل إضافة عصرنا في أنه بموقع سؤال الثقافة في عالم المابعد، فلقد بتنا على حافة القرن أقل

(1) - هومي بابا، موقع الثقافة، ص 37.

انشغالا بالفناء(موت المؤلف) أو الظهور (ولادة الذات)، ووجودنا اليوم موسوم بإحساس قائم بضرورة البقاء، نعيش على تخوم الحاضر الذي يبدو أنّ ثمة اسما يناسبه سوى الانسياح السائر والخالفي للسابقة " مابعد": ما بعد الحداثة، ما بعد الكولنيالية، م بعد النسوية... وال"ما بعد" ليس أفقا جديدا ولا مغادرة للماضي،.. فنجد أنفسنا في لحظة انتقال حيث يتقاطع الفضاء، والزمان ليحدثا صورا معقدة من الاختلاف، والهوية، والماضي، والحاضر، والداخل والخارج، والاشتمال والإقصاء، ذلك أن في الما بعد ضربا من الإحساس بفقدان الاتجاه، أو اضطراب الوجهة: حركة استكشاف قلقه"⁽¹⁾.

يفهم من هذا القول إنّ لحظة "الما بعد" هي عند هومي بابا وضع انتقالي شديد الاضطراب، وهذا الوضع المضطرب لا يفتح أفقا جديدا بقدر ما يكشف عن ارتباك واضح في تحديد الاتجاه. فزمن الما بعد هو تقاطع معقد بين الأزمنة والفضاءات لا يستطيع تجاوز الماضي تجاوزا كليًا، ولا يستطيع الانغماس في الحاضر انغماسا كليًا، فالماضي يراحم الحاضر، والداخل منفتح على الخارج، والاقصاء يفاوض الاشتمال، وهكذا وجدت الهوية نفسها تتحرك في فضاء يسوده التعدد والتداخل والالتباس. وفي ضل هذا المشهد تصبح الهويات أكثر قابلية للتفكيك والانكشاف أمام أشكال التهميش والضغط الاجتماعي، بحيث تجد المجتمعات المهيمنة فرصتها لتمارس سلطتها على هويات المجتمعات الأضعف، وتعرضها للتهميش والإقصاء.

وأمام حالة الاضطراب بسبب ضغوط التهميش والاقصاء تدخل الهويات في عملية تفاعل قسري وتفاوضي مع الثقافة المهيمنة. وهنا يقترح هومي بابا مفهوم "الهجنة" فماذا يقصد بها؟ وما هو دورها في حفاظ الثقافات المهمشة على التوضع والبقاء.

ينطلق هومي بابا من موقف نقدي صارم من الفكر الغربي، اذ يرى أنه لم يكن بريئا في تشكيل الوعي الاستعماري وتبرير تمدد الامبريالية والتمركز الغربي واقصاء الآخر، وبخاصة ارث التنويرين في القرن الثامن عشر، ذلك أن مقولاتهم أسهمت في ترسيخ نظريات " التفوق العرقي الغربي" وتكريس التمييز الطبقي الذي عانت منه الشعوب المستعمرة، ويؤكد أن هناك مفارقة صارخة في مواقف النخب الفكرية

(1)- هومي بابا، موقع الثقافة، ص 37/38.

التي سيطرت على المشهد الفكري والفلسفي آنذاك، حيث كانت تدعي إنسانية وكونية أفكارها، وفي الوقت ذاته تخلت تماما عن بعدها الإنساني في ما يتعلق بالآخر المستعمر، والأسوء من ذلك كله أنها لم تكتف بذلك الصمت المريب عن الممارسات الكولونيالية اللاإنسانية، بل خدمت المستعمر الامبريالي بتزييف الحقائق المحلية وتشويه تجارب الشعوب المستضعفة⁽¹⁾.

وهذا النقد الذي يوجهه هومي بابا للمقولات الفكرية الغربية، يكشف أن المشروع الاستعماري الذي يظهر على أنه قوة عسكرية أدت مهمة حرية وغادرت. هو في حقيقة الامر أبعد من ذلك بكثير، فهو مشروع تجذر بعمق في وعي الشعوب المستعمر، خاصة وأنه استمر لقرون ومازال، كما أن مهمته لم تكن احتلال الأرض واستغلال الثروات فقط، بل كانت محاولات مستميتة لإخضاع هذه الشعوب عبر طرق كثيرة لعل أهمها على الاطلاق، هي عملية تفكيك ثقافتها وتهميش لغاتها وإضعاف بنيتها الاجتماعية، وذلك بغرض تحويلها إلى كيانات خادمة للمركز الغربي، ومصدرا لتعزيز هيمنته، وهذا المشروع مكنها من السيطرة الرمزية والمعرفية، من خلال انتاج سرديات كبرى اعادت تعريف المستعمر في صورة كائن ناقص يحتاج إلى وصاية الغرب المتحضر، وهكذا تمت عملية محو خصوصيات الشعوب، وإقصاء ذاكرتها الجماعية، وتشويه تاريخها مما يجعلها خاضعة بشكل كامل لمقولات التفوق الغربي والتمركز الأوربي. ولكن كل تلك المحاولات الاستعمارية لإخضاع المستعمر والعبث بمقومات وجوده، وتهميشه واقصائه، لم تنجح كليًا، فقد أفرزت أشكالاً جديدة من المعطى الثقافي، فرضتها ديناميات الاحتكاك بين المستعمر والمستعمر، وهنا يقدم هومي بابا مفهومه "الهجنة" الذي يمكنني اعتباره أداة نظرية لفهم الكيفية التي أعادت بها الشعوب المستعمرة، تشكيل ذاتها من داخل فضاء السيطرة والهيمنة. فلم يشهد التاريخ ذوبان أي هوية من الهويات المقهورة بالكامل في الثقافات الغربية. ولم تحتفظ في الوقت نفسه بنقاء أصيل ومنعزل، بل أعادت تشكيل نفسها داخل ذلك الفضاء واستطاعت أن تبذل مساحة ثالثة مشكلة هوية جديدة تجاوزت المركز والهامش في آن معا.

يقدم هومي بابا الهجنة كأفق بديل لفهم تشكل الدّوات في فضاءات التماس الثقافي، بحيث لا يسمح بذوبان الهوية أو فقدانها بالكامل، بل يجعلها تعيش في مناطق الالتقاء والفروقات، في حالة مستمرة

(1)- دليلة زغدودي، بينية الثقافية سؤال الهجنة والتجاذب التداوتي في نقد هومي بابا، مجلة استراتيجيات ضمان الجودة، المجلد 2، عدد 1، 2021، ص 18.

من التفاوض وإعادة التشكل. وقوتها تستمدّها من قدرتها على المراجعة والتجدد: "فالهجنة عند بابا، حركة ترجمة تبقى أسئلة الهوية والانتماء مفتوحة دوماً على التفاوض، وعلى أن تطرح من جديد، ومن مكن آخر، أو زمن آخر، وتغدو سيرورات تكرارية استقصائية لا تعيينات أوامرية، ثابتة ومسبقة، إنه فن العيش في الفروجات الخلاقية والسطوح البينية، بحيث لا يكون للانفتاح ذلك المعنى السطحي، الذي يشير إلى وجود انغلاق وإلى ذوبان الهوية والانتماء، بل يكون له ذلك المعنى الذي ينطوي على المراجعة وإعادة النظر والبناء من جديد، في الحاضر الذي يمثل عيشه فناً قائماً بذاته، فنّ يقيم الفارق بين التكرار واختلاف المماثل من جهة، والمجتمع المتجانس من جهة أخرى، ويكشف أن هذا المفهوم "الهجنة" جزء من عتاد تلك الثقافات التي تضطهد الآخرين"⁽¹⁾.

إنّ مفهوم الهجنة الذي يطرحه هومي بابا يعطي يقدم تصوراً غايراً للحياة الثقافية يجعل الهوية في حالة حركية دائمة، بحيث تكون مساراً متجدداً باستمرار عن طريق الترجمة وإعادة الصياغة، ولا تبقى مجرد قالب جاهز، فلا يمكن أن يحسم أمرها مرة واحدة فتبقى جامدة متوقفة على ذاتها. فهي مفتوحة دائماً على احتمالات جديدة، وفق المكان، والزمان والسياق، إنها تتمثل في قدرة اللوات على إعادة بناء ذاتها في اللحظة الراهنة، وفي تلك اللحظة بالتحديد تتحول الهوية المهجنة إن صحت التسمية إلى آلية مقاومة، تواجه الثقافات التي تضطهدها، وتثبت لها أن باب التعدد والتنوع لا يمكن أن يُغلق، فذلك الاضطهاد الذي تعرضت له، فذلك الاضطهاد الذي تعرضت له، شكل فضاءات جديدة ظهرت خلالها هويات مختلطة، تكسر حواجز الوحدة المفروضة على المجتمعات المتجانسة.

ويؤكد هومي بابا أن فكرة الهوية النقية الطاهرة خرافة أثبت التاريخ استحالتها، فتاريخ البشرية القديم والحديث شاهد على أن الاختلاط والتداخل بين الشعوب والثقافات قضى على كل أشكال الوحدة المزعومة داخل المجتمعات المتجانسة: "ثمّة سيرورة عميقة من إعادة التعريف تخضع لها تلك المفاهيم التي تعتبر أساساً للمقارنة بين الثقافات، مثل مفهوم الثقافات القومية المتجانسة، أو انتقال التراثات التاريخية عن طريق التراضي أو التجاور، أو الجماعات الإثنية العضوية، وما يشبهه تطرف القومية الصربية الشنيع هو استحالة تحقق فكرة الهوية القومية النقية" الطاهرة اثنيّاً، إلا بالموت الحرفي والمجازي على حد سواء لما عرفه

(1) - هومي بابا، مرجع سابق، ص 19.

التاريخ من ضروب الاختلاط والتّواشج المعقّدة وما عرفه من حدود الانتماء القومي الحديث العارضة ثقافياً⁽¹⁾.

إنّ هذا الكلام يوضح ان مفهوم الهوية والثقافة هي مفاهيم غير ثابتة، بل هي مرنة ومتغيرة، تتغير بتغير الأزمنة والتجارب الإنسانية، فالذين يدعون ان مجتمعاتهم تحوي ثقافات متجانسة وطاهرة نقية، يكذبهم التاريخ الذي كتب عن تداخل الثقافات وتمازجها باستمرار. وأما ما قام به التطرف القومي الصربي مثلاً، هو محاولة خيالية لفرض هوية نقية غير ممكنة. فتداخل الثقافات والاختلاط العرقي والتمازج الاجتماعي بين المجتمعات هو حقيقة تاريخية لا يمكن لسرديات الهوية النقية اثباتها. وهذا الأمر يجعل أي ادعاء تشكيل وحدة قومية مطلقة مستحيلة.

ونستخلص من خلال ما سبق ذكره عن المهجنة عند هومي بابا أن هذا الأخير يرى أن الهوية تتشكل نتيجة ديناميات اجتماعية وثقافية مستمرة، كنتيجة حتمية للتفاعل والتفاوض بين الذات والآخر، ضمن فضاءات السلطة والخطاب. وليست جوهرًا ثابتًا كما تدعي الحداثة. ويطرح مفهوم "المهجنة"، كمساحة خاصة للتفاوض والتفاعل بين الثقافات المتباينة. بحيث تتيح للثقافات المهمشة فرصة إعادة بناء ذاتها داخل فضاء السيطرة، من دون أن تمحي أو تذوب كلياً في غيرها. وهذه الهوية الجديدة المهجنة يمكنها أن تتجاوز التوترات القائمة بين الهامش والمركز، والداخل والخارج، وتحافظ على ديناميكية تضمن لها القدرة على التجدد باستمرار. ويؤكد كذلك على أن وجود هويات قومية نقية ضرب من الخيال. فقد أثبتت الشواهد الواقعية والتاريخية، أنّ الاختلاط والتداخل بين الشعوب والثقافات جعل أي فكرة عن وحدة القومية أو ثقافة متجانسة أمراً مستحيلًا. فلطالما كانت الهوية نتاج للتفاعل بين الجماعات والبيئات والإثنيات المختلفة.

وعلى عكس التركيز الاجتماعي والسياسي لهومي بابا، الذي قدم مفهوم المهجنة كناظم للهويات المتعددة، حيث تتشكل الهوية عنده داخل فضاءات السلطة والخطاب. يركز جلال الدين الرومي على الأبعاد الروحية والإنسانية للذات والآخر، بحيث تتشكل الهوية من خلال الانفتاح على الآخر وتجربة المحبة الإلهية، متجاوزاً بذلك كل المفاهيم التقليدية التي قيدت الهوية بحدود ثقافية وعرقية ودينية. ليقدم رؤية مختلفة تماماً عن التعدد في تشكيل الهوية فما هي هذه الرؤية؟

(1) -هومي بابا، مرجع سابق، ص 45.

في الحقيقة لقد سبق وتناولت موضوع الهويات المتعددة عند جلال الدين الرومي في المبحث الثاني، وسأحاول قدر المستطاع أن أركز على جوانب أخرى للموضوع كي لا يَحْتَلُّ للقارئ بأني وقعت في تكرار ممل. رغم أني مضطر لتوظيف النصوص ذاتها تقريبا.

يرى جلال الدين الرومي ان الذات الإنسانية تتجاوز الانتماءات الدينية التقليدية، فهوية الانسان الحقيقية، ليست مرتبطة بالتصنيف الديني، بل هي تجربة روحية تتسم بالانفتاح على الكل الإنسان يقول:

"وأنا نفسي لا أعرف نفسي،

لا أنا مسيحي، ولا يهودي،

"ولا مجوسي، ولا أنا مسلم،..

وإنما مكاني حيث لا مكان.. وبرهاني حيث لا برهان... فلا هو الجسد.. ولا هي الروح،

لأنني أنا في الحقيقة من روح الروح.. الحبيب"⁽¹⁾.

يؤكد الرومي من خلال هذا الكلام أنه لا يستطيع أن يحدد هويته كإنسان من خلال الدين، ويتجاوز بهذا التصريح الجريء كل التصورات التقليدية لعلماء المسلمين الذين يحددون هوية الانسان بانتمائه العقيدي، مبرزاً أن الهوى تنبع من جوهر أعمق من كل مكان أو برهان، أو جسد مادي فمصدرها إلهي مطلق، عبّر عنه بمصطلح عرفاني "روح الروح".

ويذهب الرومي إلى أن الهوية الإنسانية كما لا يمكن أن يحددها الانتماء الديني، لا يمكن أن تُحصَر ضمن الحدود الجغرافية، أو الولاءات الوطنية. فمهما كان اسم المكان الذي ينتمي إليه فإنه ليس محصوراً به:

"لا أنتمي إلى الشرق، ولا إلى الغرب،

ولا أنا من الهند، ولا أنا من الصين، ولا أنا من البلغار،

لا أنا من العراقيين، ولا أنا من بلاد خراسان"⁽²⁾.

(1)- مصطفى غالب، مرجع سابق، ص 25.

(2)- المرجع نفسه، ص 25.

يوضح الرومي هنا بما لا يدع مجالا للشك بأن الهوية ليست مجرد ارتباط بالأرض أو العرق، بل تتمثل في ارتباط وثيق بروحانية تتجاوز كل التصنيفات التقليدية. وهذا ما يجعل الإنسان كائنا عالميا، مرتبطا بالكلّ الإنساني، ذلك الكل المركب الذي يحمل في طياته وتفصيله القدرة على تجاوز كل أشكال الانقسام الاجتماعي والسياسي، وقد عبر عن انتماء هويته إلى بيت الإنسانية الكبير الفسيح، من خلال رفضه القاطع أن تحصر ذاته ضمن الشرق أو الغرب، أو ضمن دول محددة مثل الهند أو الصين أو شعوب بعينها، البلغار، العراقيين.

ويرى الرومي أن العشق الروحي وحده يمكنه أن يوحد الناس مهما اختلفت أديانهم واعراقهم ورقعتهم الجغرافية، فالحقيقة الروحية تجذب الجميع إلى أصل واحد: "والتركي والرومي والعربي إن كانوا من العشق فإن هذا الصوت العذب يجاذبه الحديث"⁽¹⁾.

تشكل الهوية عند الرومي في إطار تجربة حية تتصل بالوجود الكوني، بعيدا عن تأثير الانتماءات الدينية والمذهبية، والتصنيفات التقليدية:

"ولقد سقطت ذبابة الروح من مخيض الأبد هذا،

لا المسلم ولا المسيحي ولا المجوسي ولا اليهودي

فهيا تحدث، فالكلام هنا خفقان هذه الذبابة بجناحها، ولا يبقى حتى لخفقان بالجناح إن غاص المخيض والخفقان بالجناح يكون من نوع آخر ان بقي، ويكون لك رقص نادر تحت الفلك الأزرق"⁽²⁾.

ومن خلال هذه الأبيات يرى الرومي أن الهوية الإنسانية تتشكل من خلال تجربة حية للوجود، وتفتح على الآخر دون التقيد بالأنماط الجاهزة والمحددة في المخيال العام، وهذا يعني أنه وخلافا للاعتقاد السائد عند علماء المسلمين يعتبر الرومي الهوية ليست معطى نهائي يتحدد بالانتماءات الدينية والمذهبية، ذلك أن جوهر الذات الإنسانية هو الروح، الروح التي يسميها في هذه الابيات "ذبابة الروح"، تتجاوز تصنيفات المسلم أو المجوسي أو المسيحي، أو اليهودي، وعملية تشكيلها هي مسار دائم متواصل من التجربة والتفاعل مع كل ما يحيط بها. ولذلك فهي تنبثق من التجربة الروحية الداخلية قبل أن تكون محددة

(1)- مختارات من ديوان مولانا جلال الدين الرومي، مصدر سابق، ص 10.

(2)- المصدر نفسه، ص 236.

بالعوامل الاجتماعية والثقافية. وهذا ما يؤكد قول الرومي في الرباعيات:

" في فينة منظور، في فينة لا، في فينة

مسيحي ورع، في فينة يهودي صمود.

بعد عشقنا الباطني يليق بكل امرئ

كل ما نفعله أن نتشكل بهذي الضروب يومياً"⁽¹⁾.

هنا يؤكد الرومي على مرونة الهوية، فعلى الرغم من تعدد مظاهر الانتماءات المتعددة، تظل الهوية

ترتكز على البعد الروحي والعشق الداخلي.

إن الهوية عند الرومي لا تتشكل الا في حضور العشق الروحي والوحدة الداخلية، دون اعتبار للفروق

الشكلية والثقافية، وهذا ما يجعلها مرنة تستوعب كل البشر:

" يدان، عينان، قدمان لا بد أن ذلك خير،

بل إنه لا شقاق بين الرفيق وعشقتك

أي انشعاب هناك يسن فروقا لا تفي،

كيهودي، مسيحي، ومسلم"⁽²⁾.

من خلال ما ذكر في موضوع الهوية عند جلال الدين الرومي يمكن القول إن الهوية عنده ذات بعد

كوني، فهي نابعة أساسا من البعد الروحي والباطني، بحيث تجعل الإنسان مرتبطا بالكل الإنساني، متجاوزا

كل أشكال الانقسام الثقافي والاجتماعي، والسياسي والجغرافي، وجوهرها العميق هو ما يسميه "روح

الروح" ويقصد به الجوهر الإلهي الكامن في الذات البشرية، كما يؤكد أن عملية تشكلها عملية حية

ومستمرة، تتم عبر التجربة الروحية والانفتاح على الآخر المختلف والوجود الكوني الواسع، كما أنها تتسم

بالمرونة والتجدد، ويظهر ذلك في كونها قادرة على التكيف مع اختلاف السياقات والمظاهر والمحافظة على

جوهرها وخصوصيتها في آن معا. ويذهب إلى أن العشق الروحي والوحدة الداخلية هما جوهرها الذي

يُمكّن الذات من التحرر من الانقسامات الشكلية سياسية كانت أو اجتماعية أو دينية.. وهو ما يؤدي

إلى وحدة البشر جميعا بغض النظر عن أعراقهم، وأديانهم وألوانهم.

(1)- رباعيات جلال الدين الرومي، مصدر سابق، ص 91.

(2)- المصدر نفسه، ص 29.

يظهر للقارئ أن المقارنة بين هومي بابا المنظر البارز في خطاب ما بعد الكولونيالية، وجلال الدين الرومي العارف الصوفي، الذي ينتمي إلى القرن الثالث عشر، ضرب من اللامعقول، فكيف نقارن بين مفكرين مختلفان في السياق الزمني والمعرفي، وفي واحد من أكثر الموضوعات إثارة للجدل، وبما أن موضوعي عن جلال الدين الرومي، فقد اخترت هومي بابا للتحاور معه، لكونه أحد أشهر كتاب ما بعد الكولونيالية فيما بعد الحداثة، وستكشف نتائج المقارنة بينهما أن عملية المقارنة لها مغزى عميق أظنه تحقق إلى حد ما، فهومي بابا قدم طرحا يتضمن تصورا معاصرا عن الهوية وهو الهندي الأمريكي الذي يحمل ثقافات متعددة وواضح أنه عانى من التمييز الذي يعانيه المهاجر المختلف عن المواطن الأصلي في لونه وعرقه ودينه وثقافته، فالهوية تتشكل عنده بالتفاعل المستمر بين الثقافات. وابتدع الهجنة كمحاولة منه لصياغة إطار نظري يظهر أنها ليست جوهرًا ثابتًا، بل عملية مفتوحة تعاد صياغتها باستمرار عبر التداخل والثقاف، وأكد على أنه لا توجد هوية نقية طاهرة عصية على التماثل مع التداخلات الثقافية، وهذا تحديدا ما يجعل المقارنة بينهما مثمرة، حيث في مقابل طرح هومي بابا، ينظر الرومي لهوية مرنة يمكن وصفها بأنها عابرة لكل الانتماءات الضيقة، وبينهما أرضية مشتركة فكلاهما نظر إلى الهوية من منطق أنها عملية تكون مستمر يتجاوز الثبات والانغلاق، ويختلفان في مصدرها وطبيعتها وأفقها...

أما عن مصدر الهوية: عند هومي بابا الهوية تنشأ في فضاء سياسي اجتماعي خاضع للسلطة والخطاب التي تصوغ شروط الذات والآخر في المجتمعات ما بعد الكولونيالية، فهي حسبها نتاجا حتميا لسيرورات اجتماعية وسياسية غالبا ما تكون متوترة، أما الرومي فالهوية عنده تنبع من تلك العلاقة الوجودية بالمطلق، ولا يعتبرها معطى ثقافيا أو اجتماعيا أو سياسيا، فهي تجربة روحية تقوم على الفناء والعشق، وخالها تتحرر من أسر الأنا وتتشكل في أفق الوحدة مع الآخر والكون.

في طبيعة الهوية: نظر هومي بابا إلى الهوية على أنها تفاوضية لا تعطى جاهزة، ولا ثابتة، فهي تتشكل باستمرار عبر عملية تفاوض بين الذات والآخر (المستعمر والمستعمر، والهامش والمركز)، وهجينة بمعنى مختلطة تنشأ من التقاء ثقافات من انتماءات متعددة، فتعيش في الحدود والفراغات، وتنتج معاني جديدة من هذا المزج. فتكون مقاومة بدعة أحيانا، وخاضعة للمركز مستسلمة له أحيانا أخرى. أما عند الرومي: الهوية عنده في جوهرها روحية ذلك أن الذات عنده لا تحقق ذاتها إلا بالانفتاح على العشق الإلهي، والفناء فيه، كونية: فهي عنده عابرة للانتماءات منفتحة على الوجود كله، متجاوزة لجميع الحدود

المغلقة، ولأن الروح من الله فتؤدي إلى الاندماج في المحبة الإلهية التي تشمل الجميع.

في علاقة الذات بالآخر: الآخر عند هومي بابا هو المستعمر، وكذلك السلطة/ الخطاب، وهو شرط أساسي لوجود الهوية، والعلاقة معه ليست الانسجام بقدر ماهي علاقة توتر ومقاومة، فالذات في مواجهة مستمرة معه، ويمكن القول إن هذا الآخر هو مصدر تهديد للذات يمارس عليها الهيمنة، ولكنه في الان نفسه شرط ضروري لوجودها، وبقائها. أما عند الرومي فالرؤية العرفانية عنده يحكمها ناظم العشق والفناء، ولذلك فهو يرى أنّ الذات الإنسانية في أصلها روح إلهية، ومهما كانت ثقافة هذا الآخر، أو لونه، أو جنسه أو عرقه، مهما بلغ الاختلاف والخلاف معه، فهو يشترك مع الذات في أصلها، فالأصل واحد، ولذلك فإن هذا الآخر لا يهدد الذات في وجودها، بل هو طريق موصل للمطلق، وبه وعبره تنكشف للذات الإنسانية أبعادها.

في الغاية: الغاية من الهوية عند هومي بابا: الهوية عند بابا هدفها الأساسي هو تحقيق التأقلم مع المحيط الخارجي، بما يمثله من توترات وخلافات واختلافات وصراعات متعددة، ومواجهتها باستمرار، وكذلك التفاوض وإعادة التشكل بحيث تجد لنفسها مكانا بين الفراغات والحدود المفتوحة. فهي لا تهدف إلى بلوغ الثبات والمطلق. فهي تعيش في قلب التعدد والاختلاف، الذي لا تروم الذوبان فيه. أما عند جلال الرومي هي الاندماج في الحقيقة المطلقة، والوصول إلى الوحدة الكونية. وذلك عن طريق العشق والفناء. الذي يجمع الذوات عبر الاكتمال الروحي، الذي تتلاشى أمامه كل الحدود المغلقة. والفوارق العرقية، والدينية والجغرافية وغيرها.

إن قضية الهوية بما تحمله من تعدد واختلاف وتنوع وصراع وصل حد الاقتتال، تعد بحق إحدى أهم القضايا الوجودية الكرى في عصرنا الراهن، وقد استدعيت المفكر ما بعد الكولونيالي هومي بابا، باعتباره من أبرز من تناول هذه الإشكالية، استدعيته إلى مائدة حوار مع العارف جلال الدين الرومي من القرن الثالث عشر الميلادي، حول هذه القضية الإشكالية التي تتداخل فيها مجالا عديدة الفلسفة والدين، والثقافة والسياسة والاجتماع، ورغم الجدالات التي لا تنتهي حولها إلا أنها مازالت إشكالية مفتوحة بلا حلول نهائية، ولست هنا بصدد الادعاء أنني سأجد لها حلولا.

وجدت هومي بابا في قلب معركة الهوية، وقد غرق في تعقيداتها، مشهرا سلاحه، تفكيك الفكر الغربي، بآليات دريدا وفوكو، والألسنية والانثروبولوجيا، وقد قدم طرحا ذاع صوته عالميا، أوافقه في بعض جوانبه، خاصة ما يتعلق بموقفه النقدي تجاه الفكر الغربي، وتحميله مسؤولية هذه الأزمة. لكنه في نظري لم يقدم، سوى حلولاً جزئية. فمفهوم الهجنة الذي ابتدعه كموقف مقاوم ومواجه، ظل فضفاضاً، يحاول المقاومة من داخل الخطاب الغربي ذاته، وأعتقد أنّ الثقافة لا يمكن أن تكون في مستوى المنافسة والمقاومة ونحن نختزلها في مجرد رد فعل، أو مجرد تهجين. فهي تستمد قوتها من داخل عمقها الحضاري والوجودي، وكما تتأثر وأخضعناها للتهجين، يُفترض أن تكون قادرة على التأثير والتغير، بل وتهجين الآخر بدورها.

أما الرومي فقد تجاوز الإطار التقليدي لعلماء المسلمين في عصره وعصر غيره، وأكد أنّ الهوية لا تحدد بالدين كما لا تحدد بالعرق، ولا باللون، ولا بالجنس ولا بالبلد، وهذا مفهوم خطير متجاوز لزمان الرومي، ويمكنه حقيقة وضع حد للصراع والتعصب الديني والمذهبي والطائفي. ولكنه خلق في مستوى الغايات الماورائية، حيث دعا الجميع إلى الذوبان والانصهار في المحبة، وهي مفاهيم تجريدية سامية، مستحيلة التطبيق في الواقع الاجتماعي والسياسي، واعتقد أن الرومي ينظر لمجتمع يتجاوز سقفه المعرفي السقف الذي أعيشه أنا الباحث.

اليوم في عصر ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية، ما زلنا ندفع ثمن التصور الغربي للاختلاف والتفوق والمركز أو بالأحرى ثمن عقد التفوق والجنس الأقوى والأذكى والأكثر تمدناً "المتحضر"، فما زال الإنسان يختزل في لون بشرته، أو دينه، أو قومه، أو مكان عيشه، وأعتقد أن على المفكرين والمثقفين في العالم، مدعوون إلى تصحيح الأخطاء التي وقع فيها الأناريون، الذين نظروا للعنصرية بقصد أو بغير قصد، بحيث نساهم جميعاً في محو تلك الفوارق والتحديدات التي جعلت عالمنا يغرق في الصراع والاقتتال، والعنصرية والكراهية.. فجوهر الإنسانية هو مثلما دعا الرومي، هو الروح، المحبة، الرحمة، وإن كنت مازلت تقليدياً أؤمن بأن الهوية الثقافية خصوصية تمثل وجود الفرد وحضوره، ولا أدعو للذوبان والانصهار مع غير المختلف، وإنما أدعو إلى تعايش يحترم الخصوصيات الهوياتية.

خلاصة الفصل:

من خلال ما تناولناه في هذا الفصل من مطالب يتضح مدى جعل سؤال الاختلاف نقطة التقاء غاية في الأهمية بين الفكر الصوفي والفلسفات ما بعد الحداثية، ولعلنا هنا وبما أننا أخذنا نموذج جلال الدين الرومي لهذه الدراسة، فيمكننا القول إن فلسفة جلال الرومي استطاعت أن تلعب دورها في الأفق العرفاني للوجود ككل، إن الأفق الصوفي يختلف جذريا عن أفق فلاسفة ما بعد حداثة، من خلال ما تقدم يتضح جليا أن كل الفلسفات قد سعت إلى عقد مائدة حوار مع أساطين الفكر الصوفي، خصوصا منهم أصحاب الأفكار والمشاريع الصوفية المتجاوزة لأزماتها ولا أمثل من الفلسفة الصوفية لجلال الدين الرومي. إن مقاربات الفكر ما بعد حداثي، قامت على زعزعة الميتافيزيقا الكلاسيكية، وتفكيك الثبات والهوية، ونقد مركزية العقل، وقدمت رؤى بديلة تقوم على التشظي والهجنة والسيولة، أما جلال الدين الرومي فقد قدم رؤيته العرفانية التي تؤكد أنّ الاختلاف تنوع رحب يوجه إلى الوحدة الكونية والروحية، عبر المحبة الإلهية والفناء، وهكذا يمكن القول إن الاختلاف في مقاربات ما بعد الحداثة يعبر عن حالة قلق وجودي معرفي هوياتي، مما يجعله أفقا للاقين، واللاثبات، والاستقرار، واللاجدوى، واللامعنى، وأما جلال الدين الرومي من خلال فلسفته الروحية فقد جعل منه أفقا للتكامل والتلاقي مع الآخر والاتحاد بالمطلق، بحيث جعل منه جسرا رابطا موصلا إلى الوحدة الكونية، والتي بدورها تعيد للإنسان توازنه الروحي رغم تشظيه وانحيار ركائزه و يقينياته في عالم اليوم.

خاتمة

خاتمة:

إن التصوف في سياق ما بعد الحداثة يعد تقاطعا غنيا ومعقد بين مجالين ظاهريًا متباعدين، التصوف باعتباره ظاهرة روحية ودينية عميقة، وما بعد الحداثة باعتبارها اتجاهًا فلسفيًا وفكريًا يرفض الكليات، ويشكك في السرديات الكبرى، بل ويُعيد النظر في مفاهيم الحقيقة والهوية والمعنى، فليست ما بعد الحداثة مدرسة فلسفية متجانسة، بل هي اتجاه نقدي ظهر كرد فعل على الحداثة وعقلانيته المطلقة، فإنها تركز أساسًا على التشكيك في السرديات الكبرى مثل "الدين، العلم، التقدم، العقل.." وتفكيك الهوية الذاتية الموحدة، والإعلاء من الاختلاف والتعددية والنسبية، وهيمنة الرمز، والتركيز على اللايقين والاستقرار، ومن خلال هذا فإننا نخلص إلى النقاط التالية:

- التصوف لا يعد فقط جانبًا من جوانب الدين الإسلامي، بل له امتدادات في الديانات والفلسفات الأخرى، إذ أنه يتسم غالبًا بالانفصال عن العالم المادي لصالح الروح، والحدس الباطني بدلًا من ظاهر العقل والمنطق، والتجربة الذاتية المباشرة مع المطلق "الله"، واستخدام الرمز والشعر واللغة المجازية في التعبير عن الحقائق العميقة، ونقد شكلاية الدين والعودة إلى الجوهر.

- إن التصوف يعد استجابة روحية في زمن ما بعد الحداثة، حيث يعاني الإنسان من فقدان المعنى وتفكيك الهوية، يُطرح التصوف كأحد أبرز المخارج أو لعله الملاذ الأخير، فيعيد للإنسان صلته بالمطلق في ظل غزو النسبية للعالم المعاصر، بل ويذهب إلى أبعد من ذلك فيقدم تجربة حقيقية في عصر افتراضي بحت.

- إن انتشار كتابات جلال الدين الرومي في الغرب خاصة يعد مثالًا على رغبة الإنسان ما بعد الحداثي في تجربة روحانية شخصية غير مؤسسية.

- إن جلال الدين الرومي لم يكن صوفيا أو فيلسوفا فحسب، وإنما كان حكيما عمليا، أقبل على الحياة وتفاعل معها، ودعا للعمل فيها، وهو بإجماع الدارسين لأعماله من الشرق والغرب، يعدّ بلا شك أعظم رجال الصوفية في كل زمان ومكان، وواحدًا من عظماء الإنسانية.

- حظي الرومي بمكانة متميزة في الفكر الإنساني عمومًا، والفكر الصوفي خاصة، تمثل محفزًا هامًا يشجع على العودة إليه، والوقوف على أسباب التميز، والعوامل الأساسية التي خلدت ذكره، وجعلت

منه علما بارزا للناس في كل زمان؛ بحيث يعدّ أحد أعمدة شعراء التصوف الفارسي الإسلامي.

- كل من بهاء الدين ولد وبرهان المحقق وشمس التبريزي كان لهم التأثير المباشر على الحضور المتشخص في حياة الرومي، وتعدد اهتماماته بين دراسة الكثير من العلوم كالفقه والتفسير والتصوف والادب، وتعد لحظة لقاءه بشمس التبريزي لحظة تغير وتحول تاريخية في حياة الرومي وهو الذي أشعل نيران الحب في صدره وألهب لهيبها فيه.

- اتبع جلال الدين الرومي مبادئ التعليم الإسلامي، فكان منهجه في التصوف يميل إلى الوجد والحب، وجعل منه وسيلة للوصول إلى الحب الإلهي، ومنبع لفقهه الرفيع، وفكره الصوفي مزيج بين الفلسفة والحكمة العملية.

- دعا جلال الدين الرومي إلى عدم الاعتماد الكلي على العقل؛ أي لا يمكن الاكتفاء به فقط، ولا ينبغي التوقف عنده.

- استعمل جلال الدين الرقص والسماع والموسيقى والذكر كسبيل للوصول إلى الله تعالى، فالموسيقى الروحية بالنسبة له تساعد المريد على التعرف على الله والتعلق به، عن طريق عقد حلقات للسماع، ينشطها رقص الدراويس داخل "تكية"، وهو تجربة كونية عبر عنه الرومي نفسه بقوله: "هناك طرق عديدة تؤدي إلى الله وقد اخترت طريقة الرقص والموسيقى".

- المصطلحات الصوفية عند "جلال الدين الرومي" تتداخل وتتماهى معانيها في الكثير من المواضيع، ولكن هذا لا يعني أن مصطلح واحد فالاختلاف القائم بينها يتباين من واحد إلى آخر، ولكل درجة؛ كالسكر والصحو، الاستغراق، الفناء والبقاء، الخلوة والجلوة وغيرها.

- تضمنت هذه المدونة الكثير من العبارات الصوفية التي تتوزع بين ثناياها، حاملة في صلبها حكماً وأسراراً روحية وربانية، تهذب النفس البشرية وتعمل على تنقيتها من الشوائب، وترقيتها في المراتب.

- مفردات الرموز الصوفية جاءت في "كتاب فيه ما فيه" تتشابه مع الرموز السائدة في العصور العربية كالخمرة، والمرأة وغيرها من الرموز الذائعة، ولكن هذا لا يعني أن لها نفس الدلالة، ففي الفكر الصوفي وعند "جلال الدين الرومي" بوجه خاص، أصبحت لها دلالتها الروحية، فالمتصوفة استطاعوا أن يتعالوا بمعاني مصطلحات فوق اللغة المعروفة المتداولة، ذلك أنهم لم يجدوا لغة أخرى مساعدة، لأن الحقيقة يُتماهى معها ولا يُستطاع التعبير عنها بلغة بشرية.

- تجاوز تأثير الرومي الشرق، ويشمل الأوساط الأوروبية والأمريكية لاسيما بين المفكرين والادباء

والفلاسفة، فكثير من أفكاره كانت ولا زالت تظهر من خلالها إبداعاتهم.

من خلال ما سبق تناوله في مباحث هذا البحث فإنه وإن كان الظاهر في المسألة تناقض وتنافر بين التصوف وما بعد الحداثة إلا أن أوجه التلاقي والانسجام بين التصوف وما بعد الحداثة متعددة يمكن إجمال أهمها فيما يلي:

- التصوف يعمل على نقد العقلانية والظاهر بينما تعمل ما بعد الحداثة على تفكيك العقل كمصدر وحيد للمعرفة.

- التصوف ينحو إلى الاهتمام بالتجربة الفردية بينما تذهب ما بعد الحداثة إلى التركيز على الذات والاختلاف.

- يعمل التصوف على استخدام الرمز والمجاز كأداة بينما ما بعد الحداثة تعمل على الشك في اللغة كوسيط للحقيقة.

- التصوف يذهب إلى تجاوز المفاهيم الثابتة بينما تذهب ما بعد الحداثة إلى نقد الماهيات والثنائيات (ذات/آخر، حقيقة/وهم).

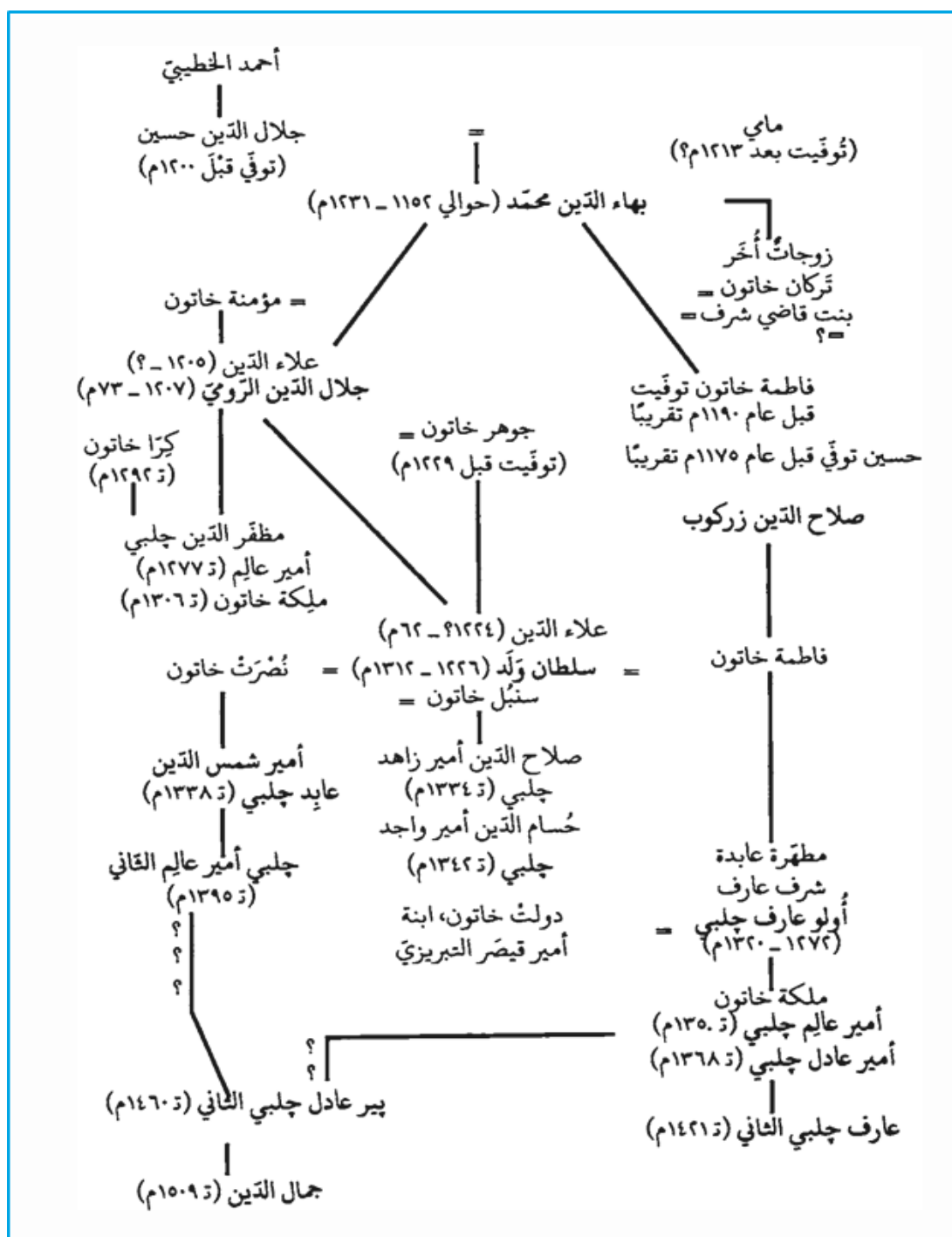
- التصوف يرنو إلى الانفتاح على التعدد بينما ما بعد الحداثة تدعم الاحتفاء بالاختلاف والتشظي.

من خلال ما تناولناه من نقاط في هذه الخاتمة تتضح لنا مدى أهمية جعل سؤال الاختلاف نقطة التقاء غاية في الأهمية بين الفكر الصوفي والفلسفات ما بعد الحداثية، ولعلنا هنا وبما أننا أخذنا نموذج جلال الدين الرومي لهذه الدراسة، فيمكننا القول إن فلسفة جلال الرومي استطاعت أن تلعب دورها في الأفق العرفاني للوجود ككل، إن الأفق الصوفي يختلف جذريا عن أفق فلاسفة ما بعد حداثة، من خلال ما تقدم يتضح جليا أن كل الفلسفات قد سعت إلى عقد مائدة حوار مع أساطين الفكر الصوفي، خصوصا منهم أصحاب الأفكار والمشاريع الصوفية المتجاوزة لأزميتها ولا أمثل من الفلسفة الصوفية لجلال الدين الرومي.

إن مقاربات ما بعد الحداثة قد قامت على زعزعة الميتافيزيقا الكلاسيكية، وتفكيك الثبات والهوية، ونقد مركزية العقل، وقدمت رؤى بديلة تقوم على التشظي والهجنة والسيولة، أما جلال الدين الرومي فقد قدم رؤيته العرفانية التي تؤكد أن الاختلاف تنوع رحب يوجه إلى الوحدة الكونية والروحانية، عبر المحبة الإلهية والفناء، وهكذا يمكن القول إن الاختلاف في مقاربات ما بعد الحداثة يعبر عن حالة قلق وجودي معرفي

هوياتي، مما يجعله أفقا للايقين، واللاثبات، والاستقرار، واللاجدوى، واللامعنى، وأما جلال الدين الرومي من خلال فلسفته الروحية فقد جعل منه أفقا للتكامل والتلاقي مع الآخر والاتحاد بالمطلق، بحيث جعل منه جسرا رابطا موصلا إلى الوحدة الكونية، والتي بدورها تعيد للإنسان توازنه الروحي رغم تشظيه وانحيار ركائزه و يقينياته في عالم اليوم.

الملاحق



الملحق رقم 01: فرانكلين د. لويس: مرجع سابق، ص: 180

الفهارس

- أولا: فهرس الآيات القرآنية
- ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية.
- ثالثا: فهرس الأعلام.
- رابعا: فهرس البلدان.
- خامسا: قائمة المصادر والمراجع.
- سادسا: فهرس الموضوعات.

أولاً: فهرس الآيات القرآنية.

الصفحة	الرقم	طرف الآية
سورة آل عمران		
55	-190 191	﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾...﴾
11	191	﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ...﴾
سورة الأنعام		
5	52	﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾
سورة الأعراف		
194	156	﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾
سورة الرعد		
11	28	﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾﴾
سورة الأنبياء		
194	107	﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾
سورة النور		
12	35	﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾
سورة الروم		
56	30	﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾
سورة السجدة		

133	9	﴿وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾
سورة الأحزاب		
11	21	﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾
212	72	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَنُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾
سورة الحجرات		
194، 19	13	﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾
سورة الذاريات		
56	21	﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾
سورة الممتحنة		
194	8	﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾
سورة المنافقون		
11	9	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾
سورة التين		
133	4	﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	طرف الحديث
11	ألا إني أوتيتُ الكتابَ ومثلهُ معهُ
19	إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق
21	لكلّ نبي رهبانية ورهبانية هذه الأمة الجهاد
55	ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها

ثالثا: فهرس الأعلام.

العلم	الصفحة
أرسطو	32
أفلاطون	32
أوريجن	35
إيكهارت مستر	32
بشر بن الحارث	3
أبي بكر الصديق ﷺ	69
بولس الرسول	35
جوستين مارتير	34
سيد برهان الدين	75
الشمس التبريزي	70
شهاب الدين السهروردي	71
ابن عربي	75
علاء الدين كيقباز	73
فنيي ماركو	32
فيلون	32
القديس أوغسطين	26
القنوي	79
القنوي	80
كليمت الإسكندري	35
هومي بابا	288
هيجل	125

رابعاً: فهرس البلدان والأماكن.

الصفحة	البلدان والأماكن
44	أفسس
68	بلخ
68	خراسان
69	خوارزم
71	ملاطية
71	أرزنجان
72	لارنطة
72	كرمان
72	قرمان
72	الأناضول
73	قونية

خامسا: قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

1- المعاجم:

1. معجم البلدان.
2. منجد الأعلام.
3. الحموي، معجم البلدان.

2- الكتب

4. أ.هـ. أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكلمة والمركز الثقافي العربي، ط1، 2009م
5. إبراهيم الخطيب، البنية الرمزية في الخطاب الصوفي، 2012.
6. إبراهيم الدسوقي شتا، التصوف عند الفرس، دار المعارف، القاهرة، د.ر. ط، 1978.
7. إبراهيم الدسوقي، التصوف عن الفرس، دار المعارف، القاهرة، 1978م.
8. إبراهيم مصطفى (كابان)، النيوليبرالية دراسات في السلطة والاقتصاد والدين، مؤسسة الجيوستراتيحي للدراسات، أغسطس 2025.
9. احسان الملائكة، جلال الدين الرومي - صائغ النفوس -، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط: 01.
10. احسان الملائكة، جلال الدين الرومي عاشق حتى النهاية، دط، دت، صفحات للدراسات والنشر، بغداد.
11. أحمد باجي، جمالية النص الصوفي بين دلالة الرمز والتأويل الفلسفي، مجلة المدونة، المجلد 6، العدد 2، تموز 2019.
12. أحمد بن مصطفى طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
13. ادوارد جرا نفيل براون، تاريخ الادب في ايران، ترجمة: إبراهيم الشواربي، مصر، 1953م.
14. آرثر جون أربري، مختارات من رباعيات مولانا جلال الدين الرومي، ترجمة عمار كاظم محمد، دار سطور للنشر والتوزيع، بغداد، ط. 1، 2017.
15. اسعاد عبد الهادي قنديل، السماع عند الفرس والعرب، نشر خاص بالمؤلف، القاهرة، 2004م، ص: 392.

16. أشرف أبو اليزيد، الدرويش الشاعر، مجلة العربي، نوفمبر، 2007، عدد 588.
17. أشرف أبو اليزيد، جلال الدين الرومي-الدرويش الشاعر-، مجلة "العربي"، عدد 588، نوفمبر 2007.
18. أقويوجو جيهان، مولانا جلال الدين الرومي، دار النيل، القاهرة-مصر، ط: 01، 2009م.
19. ألما حمدي، ناي العشق في ناي جلال الدين الرومي، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد: 06، ع: 23، 2010م.
20. امام عبد الفتاح امام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ط1، دار نخضة مصر، القاهرة، 2005.
21. آمنة بلعلي، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، 2002.
22. أنا ماري سيمبل، روعي أنثى -الانثوية في الإسلام-، تر: لميس فايد، ط: 01، 2016م.
23. أنا ماري شيمبل، الابعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد، رصا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، 2006م.
24. أنا ماري، الجميل والمقدس، تر: عقيل عبدان، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط: 01، 2008م.
25. أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: تمام حسان، د.ط، القاهرة 1961.
26. آية الله عاشوري، الانزياح الدلالي في الخطاب الصوفي، مجلة مقاليد، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، المجلد 2، العدد 6، ص 32-25، ديسمبر 2016.
27. بديع الزمان النورسي، المكتوبات، تر: إحسان قاسم الصالحي، ط3، سوزلر، مصر، 2001م.
28. بديع الزمان النورسي، الملاحق في فقه دعوة النور، تر: إحسان قاسم الصالحي، ط3، سوزلر، مصر، 1999م.
29. أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1969.
30. بن الطاهر ياسر، وثامر زروقي. 2024. "تجليات الآخر في الفكر الصوفي الإسلامي: من الاسم إلى الفعل." مجلة رفوف عن الحضارة الفكرية الإسلامية، مج 12، عدد 2.
31. بول تلس، تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة د. وهبة طلعت أبو العلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، 2012م.
32. تاريخ الروحانية المسيحية. القسّ بي بورات. ترجمة تكلس نسيم سلامة. دار الكلمة ط1 . 2012.
33. تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي، ط5.

34. التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط3، 1979.
35. جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، ترجمة عز الدين الخطابي الريفي، دط، افريقيا الشرق، المغرب، 2012.
36. جان بودريار، التبادل المستحيل، ترجمة جلال بدلة، ط1، دار معابر للنشر والتوزيع، 2013.
37. جلال الدين الرومي. الدرويش الشاعر. أشرف أبو اليزيد نقلا عن مجلة "العربي" نوفمبر 2007، عدد 588.
38. جلال الدين الرومي، المثنوي، تر وشرح: محمد عبد السلام كفاي. وجلال الدين الرومي.
39. جلال الدين الرومي، المثنوي، تر: إبراهيم الدسوقي ستا، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، د.ط، 1997م.
40. جلال الدين الرومي، المثنوي، تر: محمد جمال الهاشمي، دار الحق، بيروت- لبناء، د.ط، د.س.
41. جلال الدين الرومي، رباعيات مولانا جلال لدين الرومي، تأويل محمد عيد ابراهيم، دار الأحمدى للنشر، ط1، دار الأحمدى للنشر، القاهرة، 1998.
42. جلال الدين الرومي، رسائل مولانا جلال الدين الرومي، تح: توفيق سبحاني، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق، 2008م.
43. جلال الدين الرومي، فيف ما فيه، ترجمة عيسى علي العاكوب، دط، دت، دار الفكر المعاصر، بيروت.
44. جلال الدين الرومي، فيه مافيه- أحاديث مولانا جلال الدين الرومي-ساعر الصوفية الأكبر-، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت -لبنان، دار الفكر دمشق- سوريا.
45. جلال الدين الرومي، كتاب فيه ما فيه، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، د.ط، د.ت.
46. جلال الدين الرومي، مثنوي معنوي، ترجمة وتعليق حسين الفقي، القاهرة: دار الشروق، 2005.
47. جلال الدين الرومي، مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، ترجمه وشرحه وقدم له، إبراهيم الدسوقي، د ط، 1996، طهران.
48. جلال الدين الرومي، مثنوي، الكتاب 01، ترجمة وشرح ودراسة: محمد عبد السلام كفاي، المكتبة العصرية- بيروت- لبنان، ط: 01، 1966م.
49. جلال الدين الرومي، مثنوي، ترجمة وشرح وتقديم: إبراهيم الدسوقي شتا، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 1996/1416م.

50. جلال الدين الرومي، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، ج1، ط2، المركز القومي للترجمة، 2009، القاهرة.
51. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج:01، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، د.ط، 1982م.
52. جون ستوت، المسيح الذي لا مثيل له، ترجمة نكلس نسيم سلامة، دار النشر الأسقفية، ط1، القاهرة 2010.
53. أبو الحسن الندي، رجال الفكر والدعوة، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق- بيروت، ط:03، 2007م.
54. حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.
55. حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة، 1990.
56. ديوان شمس الدين التبريزي، ترجمة سيد علي حسيني، مج 1، د ط، دار انتشارات ق مشهد الرضا، 2013.
57. رجب محمد عبد الحليم، انتشار الإسلام بين المغول، دار النهضة العربية، القاهرة، 1986م.
58. رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر بيروت: دار الكتاب العربي، 2011.
59. روبر دوليج، النقد بعد الحداثي، مركز نهوض للدراسات والبحوث، 10 أبريل 2025.
60. زكي مبارك، التصوف الإسلامي، مطبعة الرسالة، القاهرة 1938.
61. سمير أرشدي، جلال الدين الرومي-رسول الشعر العرفاني-مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2007م.
62. سمير أرشدي، رسول الشعر العرفاني جلال الدين الرومي، مراجعة: محمود البجالي، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، ديسمبر 2007.
63. السهروردي شهاب الدين، عوارف المعارف، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، ط2، 2017، دار المعارف، بيروت، بنان.
64. السيد رضوان، رؤية العالم وجهة نظر إسلامية، ورشة العمل بشأن رؤية العالم، سلطنة عمان، بتاريخ: أبريل 2013.
65. شارل جنبير، المسيحية نشأتها وتطورها، تر: عبد الحليم محمود، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

66. الشريف زيتوني، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، ط2010، د ت ط.
67. شكري عياد، مدخل إلى علم الأسلوب، دار النهضة العربية، 1985.
68. عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، 1971.
69. عبد الجبار الرفاعي، الدين و الظمأ الأنطولوجي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، 2016.
70. عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، ط5، دار المعارف، القاهرة مصر، دت.
71. عبد الرحمن بدوي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار النهضة المصرية، 1968.
72. عبد الرحمن بن زيد الزيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1992.
73. أبو عبد السلام الغزالي، الذوات ما بعد الحداثية في الفكر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، 2018.
74. عبد الله محمد الذهبي، سير اعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
75. عبد المنعم حنفي، الموسوعة الصوفية وأعلام التصوف والمنكرين عليه وطرق الصوفية، دار الرشد، ط:01، 1996م.
76. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، طبعة دار الشروق، 1996، حيث يفكك دعوى الحيايد في الخطاب العلموي؛ وكذلك: طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طبعة المركز الثقافي العربي، (2002)، الذي يبنه إلى أن ادعاء الحيايد هو في ذاته مقولة أيديولوجية.
77. عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
78. ابن عربي، الفتوحات المكية، ط. دار الفكر العربي، بيروت.
79. عزام محمد المصطفى، الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
80. عزيز الكبيطي إدريسي، التصوف الإسلامي في الغرب، منشورات المركز الأكاديمي للثقافة والدراسات المغاربية، الشرق أوسطية والخليجية، مطبعة أميمة، فاس، المملكة المغربية، ط1، 2008.
81. عطاء الله تدين، بحثا عن شمس —من قونية الى دمشق—، تر: عيسى علي العاكوب، دار نينوى للدراسات والنسر والتوزيع، ط:01، 2015/1436م.
82. عفيف البهنسي، معجم مصطلحات الخط العربي والخطاطين ط1، بيروت، لبنان: مكتبة لبنان.

83. أبو العلا عفيفي، الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، ط1، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، 2015م.
84. عنايات خان، تعاليم المتصوفين، تر: إبراهيم إستنبولي، دار الفرقد، دمشق، سوريا، ط1، 2006.
85. عناية الله ابلاغ الافغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة- مصر، ط:01، 1986م.
86. عناية الله ابلاغ الافغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، دار الناصر المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط:01، 1987م.
87. غريغوريوس النيصي، اللاهوت الصوفي حسب القديس، ترجمة الأب تيودور الحلاق، المكتبة البولسية، ط1، 2001.
88. غيضان السيد علي، الأخلاق والدين بين المثالية النقدية والمثالية المعدلة، النشر الجامعي الجديد، الجزائر، 2017.
89. الفاسي أحمد زروق، قواعد التصوف، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005.
90. فرانكلين د. لويس، الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا- حياة جلال الدين الرومي وتعاليمه وشعره، ج:01، تر: عيسى علي العاكوب، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط:01، 1437/2016م.
91. فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا شرقا وغربا، ج:02، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق- سوريا، ط:01، 2016م.
92. فرح ناز رفعت جو، جلال الدين الرومي وآثاره المنشورة بالعربية، مجلة ثقافتنا، العدد: 16.
93. فرح ناز علي، قبس من السرق يحكي عن الوجد والحرق مولانا جلال الدين الرومي، متاب ناشرون، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت.
94. فريد الدين العطار، منطق الطير، المقدمة لبديع محمد جمعة: 38.
95. أبو الفصل محمد عبد الله القونوي، أخبار جلال الدين الرومي- وقفات مع ترجمته في كتاب رجال الفكر والدعوة في الإسلام، المدينة المنورة، ط:01، 1421هـ/2000م.
96. فهمي جدعان، الطريق إلى المستقبل، المؤسسة العربية للدراسات، 2018.
97. فؤاد فاطمة، السماع عند صوفية الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1997م.
98. فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت بجامعة عين الشمس، مصر، د.ط.

99. فيصل عون، التصوف الإسلامي-الطريق والرجال-، دار الثقافة، القاهرة، 1982م.
100. أبو القاسم عبد الكريم هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمد بن شريف، دار المعارف، دط، دت.
101. ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق: البغدادي ط.7، دار الكتاب العربي، 2003 .
102. كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي، ط5.
103. الكلاباذي أبوبكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، تح وممر: محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1969.
104. لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت لبنان، ط1. 1984.
105. مايكل هارت، الخالدون المائة، تر: أنيس منصور، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط7، 1986.
106. مجد الدين محمد الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 2008م.
107. مجموعة من المؤلفين، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، دط، دت، مصر.
108. محسن عبد الحميد، النورسي متكلم العصر الحديث، سوزلر للنشر، القاهرة مصر، د ط، د ت ط، ص 13/12/11/10.
109. محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، دار الساقي، 1990، ص 89-92؛ وإبراهيم بيومي غانم، التصوف والسلطة في مصر الحديثة، مكتبة الإسكندرية، 2006.
110. محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، ط2، ترجمة: عباس محمود، مراجعة: مهدي علام، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة 1967.
111. محمد السعيد جمال الدين، قصائد مختارة من ديوان سمس تبريز لجلال الدين الرومي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة- مصر، 2008م.
112. محمد بسناسي، الدراسة الاستشرافية بين الأمس واليوم، مجلة ليون، فرنسا.
113. محمد بن أحمد الجوير، السماع الصوفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط:01، 2009م.
114. محمد بن علي أبو طالب المكي، قوت القلوب، تحقيق محمود إبراهيم محمد الرضواني، مكتبة التراث، ج1، ط1، القاهرة، 2001م.

115. محمد جمال الهاشمي، حكايات وعبر من المثنوي، دار الحق للنشر والتوزيع، د ط، دت.
 116. محمود حيدر، ما بعد العلمانية مقارنة تحليلية نقدية لمنشأ المفهوم ومآلاته، الطبعة الأولى، المركز الإسلامية للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، 1440هـ - 2019م.
 117. محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق نظام الدين أحمد الحسيني، مكتبة مصر، دط، 2015م.
 118. محيي الدين القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تح: عبد الفتاح محمد الحلو، دار الهجر للطباعة والنشر - القاهرة، ط: 02، 1413هـ/1993م.
 119. محيي الدين بن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
 120. مصطفى غالب، جلال الدين الرومي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1982.
 121. مصطفى غالب، في سبيل هيجل - موسوعة فلسفية - دار مكتبة هلال، ط: 01، 1980.
 122. مفتاح السعادة ومصباح السيادة، أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
 123. ميخائيل انوود، معجم مصطلحات هيجل، تر: عبد الفتاح، د.ط، د.ت.
 124. ميروفيتش ايفادي فيتري، جلال الدين الرومي والتصوف، تر: عيسى علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران-إيران، ط: 01، 2001م.
 125. نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، 1995.
 126. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، 1999.
 127. هناء عزت محمد عبد الجواد، نمذجة العلاقات السببية بين الروحانية والتدين وإكرام الذات وتقدير الآخرين والضغط المدرسي لدى الطلاب المعلمين، جامعة سوهاج، كلية التربية، نوفمبر 2021.
 128. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، ط 2، 1998.
- 3-المجالات والدوريات:**
129. حسام الدين فياض، نظرية نقد المجتمع الاستهلاكي عند جان بودريار، مجلة نحو علم اجتماع تنويري للدراسات والأبحاث الإنسانية والسوسيولوجية، المجلد 02، العدد 14، 2025.
 130. دليلة زغدودي، بنية الثقافية سؤال الهجنة والتجاذب التداوتي في نقد هومي ببها، مجلة استراتيجيات ضمان الجودة، المجلد 2، عدد 1، 2021.

131. رشيد يلوح، جلال الدين الرومي، صحيفة التجديد المغربية، ع: 04، يوليو 2006م.
132. زغول، عارف أحمد، وعبد الكريم علي جرادات..، منهج الدعوة إلى السلم مع الآخر عند الرومي والنورسي: دراسة مقارنة..، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، مجلد 9، عدد 18، 2018.
133. عبد الحكيم خليل سيد أحمد، الدلالات اللغوية في الثقافة الصوفية، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد 14، 2014/9/15.
134. عبد القادر شاري، ابن عربي وقصة التسامح الديني، مجلة الحضارة الإسلامية، جامعة السانية وهران، المجلد 15، العدد 20.
135. عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، بيروت: دار الطليعة، 1990.
136. عبد النبيل براني، التصوف في المشرق الإسلامي-عوامل ظهوره وأدواره خلال ق 06-07، مجلة المواقف، المجلد: 19، ع: 01، جوان: 2023م.
137. العلاقة بين التصوف وعلم الكلام .سمية ماحي ويوسف عدار .مجلة المعيار. مجلد 23، العدد 48، 2019.
138. عواطف صلاح عبد العال حسن، الدلالات الصوتية وأثرها على اللوحة للرقصة المولوية، كلية الفنون التطبيقية جامعة حلوان، المجلد 05، ع: 21.
139. فطيمة معافة، الذات الغربية من انسدادات الوعي إلى فتوحات الغيرية، مجلة رفوف، مجلد 12، العدد 01، 2024.
140. فوزي لحمر، جمال سعادنة، الذات في الفلسفة الغربية، من الانغلاق إلى الانعتاق، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد 9، العدد 5، 2020.
141. لعور نجاح، النقد الائتماني للعلمانية عند طه عبد الرحمن، أشراف: الشريف طاووا، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة 2 عبد الحميد مهري، المجلد 9، العدد 8، جويلية 2018.
142. لنا عبد الرحمن، التجربة الروحية من منظور علمي، العربي الجديد، العدد 3851، السنة الحادية عشرة، 18 مارس 2025.
143. محمد بن لافي الشمري، مفهوم ما بعد الحداثة عند النقاد الغربيين والعرب دراسة مقارنة، حوليات آداب عين شمس، القاهرة، مصر، المجلد 46، العدد 3، سبتمبر 2018.
144. محمد مفتاح، تجليات الانزياح اللغوي والرمزي في التصوف الإسلامي، مجلة الفكر العربي، 1987.

145. معوشي حياة، حاج علي كمال، الحقيقة العائمة في فلسفة المحاكاة جان بودريار نموذجاً، مجلة المحترف في علوم الرياضة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، مجلد 10، العدد 04، 2023.
146. ناصر إبراهيم، الرمز الصوفي في إطار جديد أشعار الدكتور إبراهيم مقري نموذجاً، مجلة IGWEBUIKE، Kaduna State University، المجلد 4، العدد 2، جوان 2018 ص 9038-2504.
147. ناصر بن عبد الله القفاري، الحداثة مفهوماً ونشأها وأصولها وأثرها على العالم الإسلامي، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، مصر، المجلد 49، العدد 2، يناير 2024.
148. نسيم زماي، الرقصة المولوية والتأسيس لمسرح الصورة وسينوغرافيا المسرح، مجلة جماليات، مج 8، العدد 1، 2021.
149. نوال لعربي، السماع الصوفي معبراً سماوياً للحقيقة عند جلال الدين الرومي، مجلة النص المجلد 21 / العدد: 1، 2025.
150. وليد الشاوش وفتيحة قذاف، الخطاب الصوفي في التراث العربي الإسلامي بين التلقي والتأويل محي الدين بن عربي نموذجاً، مجلة المعرفة، العدد 18، غشت 2024.
151. يوحنا عقيقي، الرمزية التجاوزية في مفهوم الرقص عند مولانا جلال الدين الرومي، مجلة الدراسات الأدبية في الثقافتين العربية والفارسية وتفاعلهما، عدد خاص بجلال الدين الرومي مولوي الرومي، السنة الثانية، العدد 7-8، 2003م.
- 4- الرسائل الجامعية**
152. البهنسي أحمد صلاح، قراءة نقدية في كتاب "المتصوفة اليهود" لمؤلفه: زئيف دروري، عمي رام جونان، مجلة أقطاب دورية محكمة تعنى بالتصوف والفكر والقيم، تصدر عن المكتب التنفيذي للرابطة العالمية للشرفاء الأدارسة، العدد: 01، صيف 2015.
153. درقام نادية، الرؤية الجمالية للوجود عند جلال الدين الرومي، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، 2011م.
154. رشيد عمران، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي ابن عربي نموذجاً، رسالة ماجستير، إشراف: محمد بوعمامة، جامعة باتنة، الجزائر، 2017.
155. لعلاونة، «تجليات ما بعد الحداثة في الرواية الصوفية المعاصرة»، رسالة ماجستير، جامعة محمد البشير الإبراهيمي - تيزي وزو، 2021.

5-المراجع باللغة الأجنبية

156. Diwan of Shems of Tabriz ،transl. by James Cowan ،Elements books ،1997.
157. Jean-François Lyotard ،*La condition postmoderne*.
158. Jean-François Lyotard ،La condition postmoderne: rapport sur le savoir ،Paris: Les Éditions de Minuit ،1979.
159. Muhammad Abu Rumman ،Mysteries of the Sufi Path: The Sufi Community in Jordan and Its Zawiyas ،Hadras ،and Orders ،Translator: William Ward ،Friedrich-Ebert-Stiftung ،Jordan ،Amman ،Jordan ،2020.
160. Mystical Dimensions of Islam ،1975.
161. Teaching Sufism in the Modern Academy ،2010.

6-المواقع الالكترونية:

162. جلال الدين الرومي بين الشعراء الأكثر شعبية في الولايات المتحدة، هوارد سينكوتا، المراسل الخاص لموقع
يو إس إنفو، <http://usinfo.state.gov>
163. جلال الدين الرومي بين الشعراء الأكثر شعبية في الولايات المتحدة، هوارد سينكوتا، المراسل الخاص لموقع
يو إس إنفو، <http://usinfo.state.gov>
164. جلال الدين الرومي في ذاكرة الشعر الصوفي، بقلم: خلود علي، مصر.
<http://pulpit.alwatanvoice.com/content>
165. جلال الدين الرومي يغزو أميركا بروائعه الأدبية، من ستيف هولغيت، المراسل الخاص لنشرة واشنطن
<http://usinfo.state.gov/arabic>.

166. جلال الدين الرومي، بين الشعر والتصوف. في ذكرى وفاته، سمير حليبي:--Arabic
http://www.islamonline.net ArtCulture
167. جلال الدين الرومي، رشيد يلوح، صحيفة التجديد المغربية العدد 1439 - 4. يوليو
http://www.ushaaqallah.com/category/10085.2006
168. جلال الدين الرومي، رشيد يلوح، صحيفة التجديد المغربية العدد 1439 - 4. يوليو
http://www.ushaaqallah.com/category/10085.2006
169. جلال الدين الرومي، في العشق الإلهي، تحويل وتنسيق حازم مسعود،
http://t.me/hazem_massaad_kindle_books
170. روحانية السوق: نقد لتجربة الفردانية الروحية في العالم العربي"، مقال تحليلي، Scribd، 2020، متاح
على: https://www.scribd.com/document/45321000
171. روحانية السوق: نقد لتجربة الفردانية الروحية في العالم العربي"، Scribd، 2020، متاح على :
https://www.scribd.com/document/45321000
172. روحانية السوق: نقد لتجربة الفردانية الروحية في العالم العربي، Scribd، 2020، متاح على :
https://www.scribd.com/document/45321000.
173. رقيقة أبو راس، "العشق عند مولانا جلال الدين الرومي"، مجلة ثقافتنا، العدد 16، 1428 هـ،
http://iranarab.com
174. سعيد بنكراد، التأويل الصوفي وتجربة الحقيقة، مجلة الاتحاد، 2016/10/5،
https://www.aletihad.ae/article
175. عساف، فاتح. "الحب الإلهي عند الصوفية - 'حب بلا كراهية'". جامعة فيلادلفيا، 2008. متاح عبر
الرابط: https://www.arrabita.ma/blog/
ثقافة-الحبة-والكراهية-في-مؤتمر-دولي-بجامعة-
فيلادلفيا.
176. محمد بن الطيب، من وجوه مقاومة التصوف للتطرف، ضمن كتاب التصوف والعنف: سؤال العلاقة،
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2018، الموقع الرسمي. mominoun.com
177. غرس الله عبد الحفيظ، البنية الروحية في المجتمعات العربية والإسلامية، الملتقى الفكري للإبداع، 8-9-
2005. /https://almultaka.org

سادسا: فهرس الموضوعات

أ	مقدمة
	الفصل الأول: مدخل مفاهيمي
2	المبحث الأول: أنطولوجية التصوف الإسلامي
2	المطلب الأول: التصوف الإسلامي تعريفاته وأصالته
2	1- تعريف التصوف
5	2- التصوف اصطلاحا
7	المطلب الثاني: مصادر التصوف الإسلامي
19	المبحث الثاني: أطوار وأنماط التصوف الإسلامي
19	المطلب الأول: نشأة وأطوار التصوف الإسلامي
23	المطلب الثاني: أنماط التصوف الإسلامي وأنواعه
25	المبحث الثالث: التصوف في الفكر الغربي
25	المطلب الأول: تاريخ نشأة التصوف المسيحي
26	نشأة اللاهوت وبواكير التصوف المسيحي
27	ظهور العقائد في الدين المسيحي
30	التلقيب الصوفي في المسيحية المبكرة
31	الإرهاصات الأولى لتصوف المسيحي
39	المطلب الثاني: التصوف المسيحي من خلال مصادره
40	ملامح التصوف المسيحي من خلال مصادره
50	نقد النزعة الصوفية لهنري برغسون
52	نقد الاتجاه التجريبي

55	المبحث الرابع: رؤية العالم وكليات المعرفة في الفكر الصوفي
57	المطلب الأول: النظام المعرفي الصوفي
59	المطلب الثاني: الرؤية الكونية الصوفية
60	خلاصة الفصل
الفصل الثاني: جلال الدين الرومي عصره وحياته	
62	المبحث الأول: عصر جلال الدين الرومي
68	المبحث الثاني: حياة جلال الدين الروم
78	المبحث الثالث: أساتذة الرومي ومعاصروه
95	المبحث الرابع: المولوية وجلال الدين الرومي
135	خلاصة الفصل
الفصل الثالث: ما بعد الحداثة والرؤية الكونية الصوفية	
138	المبحث الأول: أثر ما بعد الحداثة في الفكر الديني والروحي
138	المطلب الأول: نقد ما بعد الحداثة للأسس العلمية
144	المطلب الثاني: تصاعد الحاجة إلى تجربة روحية شخصية
149	المبحث الثاني: انبثاق المعنى والرمز في التصوف الإسلامي
149	المطلب الأول: توالد المعنى في النص الصوفي
154	المطلب الثاني: البعد الرمزي واللغوي في التصوف
161	المبحث الثالث: المنظور الكلي في النظام المعرفي الصوفي
161	المطلب الأول: النظام المعرفي الصوفي
163	المطلب الثاني: الرؤية الكونية الصوفية

165	المطلب الثالث: تطبيقات النظام المعرفي والرؤية الكونية الصوفية والمشكلات المعاصرة
168	المبحث الرابع: مشكلات التصوف الإسلامي الما بعد حداثي
168	المطلب الأول: علاقة التصوف الإسلامي بالسرديات الكبرى
171	المطلب الثاني: تجاوز الذات الصوفية للذات ما بعد الحدائية
174	المبحث الخامس: نماذج من المشاريع الصوفية الكبرى
174	المطلب الأول: مشروع محمد إقبال (1877م- 1938م)
178	المطلب الثاني: مشروع بديع الزمان سعيد النورسي (1876م- 1960م)
182	المطلب الثالث: مشروع حضرة عنايات خان (1882م / 1927م)
189	ملخص الفصل
الفصل الرابع: فلسفة جلال الدين الرومي وتجاوز ما بعد الحدائية	
193	المبحث الأول: فلسفة العيش المشترك في التصوف الإسلامي
193	المطلب الأول: الجذور القرآنية لمفهوم التعايش والرحمة
199	المطلب الثاني: البعد الوجودي للغير في الرؤية الصوفية
201	المطلب الثالث: الحب الإلهي كوسيط بين الأنا والآخر
205	المبحث الثاني: رؤية جلال الدين الرومي للإنسان والكون
205	المطلب الأول: الإنسان عند الرومي: الكائن العاشق المتوجه نحو الأصل الإلهي
214	المطلب الثاني: رؤية جلال الدين الرومي للكون: العشق أساس الوجود
219	المطلب الثالث: التعدد الديني عند جلال الدين الرومي: قراءة في أفق الوحدة الروحية
226	المبحث الثالث: آليات العيش المشترك في فلسفة الرومي
226	المطلب الأول: الإنصات الداخلي والمجازبة: من الصراع إلى الإصغاء

233	المطلب الثاني: فلسفة الدائرة والدوران (السماع) كرمز للتوازن والاندماج
240	المطلب الثالث: القصص الرمزية في المثنوي كآلية لفهم الآخر دون أحكام مسبقة
250	المبحث الرابع: الرومي وسؤال "الاختلاف" في فكر ما بعد الحداثة
250	المطلب الأول: بين تفكيك الميتافيزيقا والفيض الإلهي: قراءة في أفق جاك دريدا وجلال الدين الرومي
263	المطلب الثاني: الذات المتشظية عند جان بوديار والذات المنحلة في المحبة الإلهية عند جلال الدين الرومي
276	المطلب الثالث: هجنة ما بعد الكولونيالية، والتعدد العرفاني: قراءة في إشكالية الهوية بين هومي بابا والرومي
288	خلاصة الفصل
290	خاتمة
295	الملاحق
الفهارس	
297	أولاً: فهرس الآيات القرآنية
299	ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية
300	ثالثاً: فهرس الأعلام
301	رابعاً: فهرس البلدان والأماكن
302	خامساً: قائمة المصادر والمراجع
315	سادساً: فهرس الموضوعات
	الملخص

الملخص

ملخص:

تتناول هذه الدراسة إشكالية التقاطع بين التصوف الإسلامي وفكر ما بعد الحداثة، انطلاقاً من الحضور المتصاعد للروحانيات في السياق النقدي لما بعد الحداثة. وتركز على نموذج جلال الدين الرومي كحالة دراسة، مستكشفة أوجه التلاقي بين الرؤية الصوفية القائمة على الوحدة والمحبة، والرؤية ما بعد الحداثية التي تزعزع اليقينيات وتمجد التشظي. تهدف الدراسة إلى الكشف عن كيفية تقديم التصوف الإسلامي، ممثلاً بالرومي، بديلاً تكاملياً للأزمة الوجودية والمعرفية التي تفصح عنها ما بعد الحداثة، وذلك عبر تحليل الخطاب واستكناه المفاهيم المشتركة مثل تفكيك مركزية العقل وتأجيل المعنى، سعياً لإبراز دور التصوف في تقديم إجابات روحية لأسئلة الإنسان المعاصر.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الإسلامي، ما بعد الحداثة، الرومي.

Abstract:

This study examines the intersection between Islamic Sufism and postmodernist thought, stemming from the rising prominence of spirituality within the postmodern critical context. Focusing on the model of Jalal al-Din Rumi as a case study, it explores points of convergence between the Sufi vision—based on unity and divine love—and the postmodernist perspective that destabilizes certainties and celebrates fragmentation. The study aims to reveal how Islamic Sufism, represented by Rumi, offers an integrative alternative to the epistemic and existential crisis articulated by postmodernism. This is achieved through discourse analysis and by probing shared concepts such as the decentralization of reason and the deferral of meaning, seeking to highlight Sufism's role in providing spiritual responses to contemporary human questions.

Keywords: Sufism, Islam, Postmodernism, Rumi.

Résumé :

Cette étude examine l'intersection entre le soufisme islamique et la pensée postmoderne, dans un contexte critique postmoderne marqué par l'importance croissante accordée à la spiritualité. À travers l'étude de cas de Jalal al-Din Rumi, elle explore les points de convergence entre la vision soufie – fondée sur l'unité et l'amour divin – et la perspective postmoderne qui déstabilise les certitudes et célèbre la fragmentation. L'étude vise à révéler comment le soufisme islamique, incarné par Rumi, offre une alternative intégrative à la crise épistémique et existentielle formulée par le postmodernisme. Pour ce faire, elle s'appuie sur l'analyse du discours et l'étude de concepts partagés tels que la décentralisation de la raison et la différenciation du sens, afin de mettre en lumière le rôle du soufisme dans l'apport de réponses spirituelles aux questions humaines contemporaines.

Mots-clés : Soufisme, Islam, Postmodernisme, Rumi.

Democratic Popular Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences
Constantine

Faculty of Usūl al-Dīn
and
Religions

Ordinal Number.....
Identification Number



Department of Aqida
Comparative

Specialty: Christianity

Islamic Sufism in Post-modernism Outlook
The Model of RUMI (DJALAL EDDIN).

Thesis submitted a doctoral degree in science industry Islamic Sufism

Elaborated by the student:

Mohamed Zerrouki

Supervised by the Professor:

Zohra Lahlah

The discussion jury members

Name and First Name	Function	Scientific Rang	Original University
Abdul Malik ben Abbas	Chairman	Professor	Amir Abdelkader University-Constantine
Pr. Zohra Lahlah	Supervisor and Reporter	Professor	Amir Abdelkader University-Constantine
Pr. Fatima Soualmi	Membre	Professor	Amir Abd-elkader University-Constantine
Pr. Yassin bin Ubaid	Membre	Professor	Mohamed Lamine Debaghine University Setif 2
Pr. Nasr al-Din ibn Saray	Membre	Professor	Mohamed Lamine Debaghine University Setif 2
Pr. Khalifi Al-Sheikh	Membre	Professor	Abu Bakr Belkaid University

University year: 1447 -1448h / 2025-2026