الجمهورية الجزائرية الدّيمقراطية الشّعبية

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كلّية أصول الدّين

قسم العقائد ومقارنة الأديان

رقم التّسجيل: .....

الرقم التّسلسلي: .....

الإنسان في الخطاب الصوفي متصوفة القرنين 06- 07 هـ

- فريد الدين العطّار وجلال الدّين الرّومي أنموذجا-

-

رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلاميّة

تخصّص: عقيدة

إعداد الطّالب:

قول معمّر

إشراف الأستاذ الدّكتور:

عمّار جيدل

أعضاء لجنة المناقشة:

أ. د عبد الرزّاق قسّوم	أستاذ التّعليم العالي	رئيسا	جامعة الجزائر 3 أبو القاسم سعد الله
أ. د. عمّار جيدل	أستاذ التّعليم العالي	مشرفا ومقرّرا	جامعة الجزائر 1بن يوسف بن خدّة
أ. د شريف طوطاو	أستاذ التّعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة خنشلة
أ. د السعيد عليوان	أستاذ التّعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة الامير عبد القادر قسنطينة
د . الزهرة لحلح	أستاذ التّعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة قسنطينة 2
د . ماجدة القاسمي	أستاذ التّعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة الجزائر 1بن يوسف بن خدّة

تاريخ المناقشة: 21 أفريل 2016

السّنة الجامعيّة: 1436 - 1437 هـ / 2015 - 2016 م

أ ب پ ت

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

چڇ ڎ ڏ ڍ

سورة الأعراف، الآية 156.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

"إِنَّ التَّصَوُّفَ لَيْسَ مِنْ أَجْلِ تَعْقِيدِ الْحَيَاة،
بَلْ التَّصَوُّفُ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ مَوْجُودٍ حَقٍّ
سِوَى الله"

جَلَالُ الدِّينِ الرُّومِي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شُكْرٌ وَتَقْدِير

أَتَوَجَّهُ بِخَالِصِ شُكْرِي وَتَقْدِيرِي إِلَى أُسْتَاذِي الْمُشْرِف فَضِيلَة الْأُسْتَاذ الدُّكْتُور **"عَمَّار جِيدل"**، عَلَى مَا قَدَّمَهُ لِي مِنْ تَوْجِيهَاتٍ، وَمَا أَسْدَاهُ إِلَيَّ مِنْ نَصَائِحَ وَإِرْشَادَاتٍ طِيلَةَ سَنَوَاتِ التَّحْصِيلِ وَالْبَحْث، وَأَنَا إِذْ أَضَعُ بَيْنَ يَدَيْكَ هَذَا الْعَمَلَ الْمُتَوَاضِعَ فَإِنَّمَا هُوَ ثَمْرَةٌ لِغَرْسِكُم وَحُضُورِكُم الدَّائِم فِي قُلُوبِنَا، فَآمُلُ أَنْ يَكُونَ تَمْرَةً حُلْوَةً اِخْتَرْتُهَا مِنْ وَاحَةِ التَّصَوُّفِ وَالْعِرْفَان

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إِهْدَاء

إِلَى:

- رُوحِ أُسْتَاذِي "علِي عَرْعُور" رَحِمَهُ الله، مَحَبَّةً وَعِرْفَانًا بِفَضْلِهِ عَلَي.
- صَدِيقِي "يَحْيى مَسْعُودِي"، ذِكْرَى الْقَلْبِ وَالرُّوح.
- وَالِدَيَّ الْكَرِيمَيْنِ أَطَالَ الله عُمْرَيْهِمَا، بِرًّا وَإِحْسَانا.
- زَوْجَتِي الْعَزِيزَة، اِعْتِرَافًا لَهَا بِالْجُهْدِ فِي كِتَابَةِ هَذَا الْعَمَل، وَتَشْجِيعِهَا لِي، وَصَبْرِهَا عَلَيَّ فِي سَبِيلِ إِتْمَامِه.
- وَلَدَيَّ الْحَبِيبَيْنِ "يَاسِر وَلِينَا"، أُنْسُ هَذِهِ الْحَيَاة.
- إِخْوَتِي وَأَخَوَاتِي، وَكُلُّ مَنْ تَرْبِطُنِي بِهِ رَحِمٌ وَقُرْبَى.

معمّر

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مُقَدِّمَة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدّمة:

الحمد لله الذي علّم الإنسان البيان وجمّل البيان بالقرآن، والصّلاة والسّلام على خير الأنبياء والمرسلين، محمّد بن عبد الله وعلى آله وصحبه الطيّبين الطّاهرين وبعد:

شهد العالم الإسلامي خلال الفترة الممتدّة من بداية القرن السّادس هجري إلى نهاية القرن السّابع هجري عدّة تحوّلات على مستوى الفكر والسّياسة والاجتماع، فشهدت هذه الفترة وطأة الحملات

الصّليبيّة من الغرب وتواصلت طيلتها بدءًا من الحملة الصّليبيّة الأولى وإلى غاية الحملة الصّليبيّة الثّامنة بقيادة لويس التّاسع ملك فرنسا، والهجمة المغوليّة من الشّرق بقيادة جنكيز خان وولده من بعده تولوي، ثُمَّ تولّى ولده من بعده هولاكو خان حملة سلفه، واتّسمت غارات المغول بالمباغتة والوحشيّة، وممارسة أبشع أساليب القتل والفتك ما ألقى الفزع في نفوس النّاس، وزرع الرّعب والهلع في أفئدتهم، وقد زلزلت أنباء المغول العالم الإسلامي والمسيحي بعدما وصل نفوذ المغول إلى حدود أوربا، وكان من نتائج الحملة المغوليّة سقوط الخلافة الإسلاميّة بالوسط وتحديدًا ببغداد، وعرف العالم الإسلامي قبل ذلك انهيار الدّولة الفاطميّة بمصر سنة 567 هـ الموافق لسنة 1171 م، واستمرّت الهمجيّة المغوليّة إلى أن قضى عليها قطز بعين جالوت في 25 من رمضان سنة 658 هـ، كما شهدت هذه المرحلة على السّاحة الفكريّة، بداية صعود الفكر الحنبلي والفكر الصّوفي الحلولي الخرافي وانحصار المد الثقافي اليوناني، وهذا ما أدّى إلى شيوع التّعصّب المذهبي والفوضى في العالم الإسلامي.

في ظلِّ هذه الظّروف وفي مناخ هذا العصر عاش بعض أعلام الصّوفية كفريد الدّين العطّار وجلال الدّين الرّومي، وقد دفعهم واقع عصرهم إلى محاولة البحث عن الإنسان الذي حجبته التّمذهبات بمختلف أشكالها وألوانها، ومحاولة الصّعود بالرّوح التي أثقلتها كواهل المادّة والجسد والارتقاء بالفكر الذي كبّله التّعصّب للمذاهب والآراء وفتح نوافذ المستقبل التي أغلقتها أعاصير الحروب والدّمار، وفتح باب الحب والسّلم والإيمان والأمان الذي أوصدت أبوابه تلك الحملات، والتّطلّع إلى عالم إنساني رحب يستوعب الخليقة في جوٍّ يسوده الحبُّ والإيمان.

أوّلاً: الإطار الفلسفي للمشروع

من المتداول المشهور خلال الفترة المقصودة بالدّراسة أنّ الإنسان روح وليس مادّة فقط، والرّوح هي أساس التّواصل بين البشر، ومطالبها أعلى من مطالب الجسد، لهذا كان الاختلاف على المطالب الجسديّة المادّيّة المتغيّرة، وكان اتّفاق الإنسان على المطالب الرّوحيّة العالية – القيم في مقابل الحاجات – في ظلِّ هذا الإطار التّاريخي والفلسفي بزغ مشروع أولئك المتصوّفة الذين حاولوا أنْ يبحثوا تحت ركام الأجيال عن إنسان الكمال.

ثانيًا: فكرة البحث وإشكاليّته:

اختلفت الفكرة عن الإنسان وماهيته من فلسفةٍ إلى أخرى، وكان محور جميع الأبحاث والدّراسات على مرِّ تاريخ الفكر الإنساني، وتنوّعت واختلفت العلوم التي تناولته، فبحث في ميادين متباينة منها الطّبيعيّة والاجتماعيّة والإنسانيّة والرّوحيّة وهذا ما عمّق فكرتنا عنه، لكن بعض هذه الدّراسات

والأبحاث تناولته في بعض مكوّناته لا في كُلّه، وفي ظاهره لا في باطنه وجوهره، وفي حاله دون مآله، وفي بيئته دون النّظر إلى تأثّره بغيره، فكانت تلك التّعريفات أسيرة التّفسيرات المرحليّة لحقيقته الذّاتيّة، فكانت النّتائج المتوصّل إليها في تلك الدّراسات محدودة زمنيّا ومكانيّا، ممّا قلّص من الحقيقة الكُلّيّة الجامعة لذاته، فأضحت تلك الماهيّة تابعة لزمنه ولغته وأوصافه وعاداته وموروثاته، ممّا انعكس على التّواصل الإنساني المؤسّس أوّلاً وأخيرًا على ماهيّة جامعة وحقيقة شاملة تتجاوز الزّمان والمكان والمعتقد، **لكن نجد عند العطّار والرّومي عناية فائقة بالإنسان من خلال الحديث عن ماهيّته وأبعادها الوظيفيّة الفكريّة والمعنويّة بأفقٍ إنساني**، فكانت مؤلّفات الرّجلين ترجمة حقيقيّة لهذا المشروع الإنساني الذي ينبغي أنْ تُعاد قراءته وتحليله في ظلِّ المعطيات الرّاهنة والأيديولوجيّات المختلفة، ففي ذلك إعلاءٌ لقيمة الإنسان وإعادة بعث وظيفته المتمثّلة في تحقيق السّلام والحب والإيمان في ظلِّ عالمٍ غيرمتصادمٍ ومتضادٍّ بل متعاون.

ومن رحم هذه الفكرة انبثقت إشكاليّة المشروع المؤسّس على المساءلات التّاليّة:

1- ما مفهوم الإنسان عند كلٍّ من فريد الدّين العطّار وجلال الدّين الرّومي؟

2- هل يمكن أنْ يُعدَّ هذا المشروع جوهر ولبَّ الأديان السّماويّة وجسرًا مهمّا للتّواصل الإنساني الرّاشد؟ وهذا ما يفرض تعليقًا على محاولات التّأسيس لهذا التّوصيف لأجل التّوظيف في السّياقات الرّاهنة التي تدفع بهذا المشروع لمواجهة تيّارات المطالبات والمغالبات بعنوان الإسلام كأفقٍ إنساني للتّواصل.

3- هل يتجلّى البعد الإنساني والعالمي للتصوّف الإسلامي من خلال الفهم الحقيقي والعميق لإنسانيّة الإنسان وحقيقته ؟

4- هل هناك علاقة بين مفهوم الإنسان عند العطّار والرّومي والأبعاد التربوية والوظيفية لماهيته؟

ثالثا: أسباب اختيار الموضوع

يرجع اختياري لهذا الموضوع إلى أسباب ذاتيّة وأخرى موضوعيّة:

❖ **الأسباب الذاتيّة:**

- تتمثّل في الميل للدّراسات الصّوفيّة التي تتناول حقائق الأشياء وجوهرها.
- استلهام مؤلّفات العطّار والرّومي.

❖ **الأسباب الموضوعيّة:**

- إظهار الجانب الحضاري للدّين الإسلامي.
- تجديد التّصوّف الإسلامي ببعث القيم الإنسانيّة والخلقيّة ومعاني السّلم والسّلام والحب والإيمان التي تضمّنها.
- واقع الصّدام العالمي وتصدّع جسور التّواصل مع الآخر.
- واقع التّبعيّة للغرب دافع إلى الحوار والتّواصل وإعادة قراءة كثيرٍ من المفاهيم.
- إعراض الإنسان العربي المسلم عن قيمه الرّوحيّة وتعلّقه بقشور الحضارة الغربيّة والشّرقيّة مع ميل عن استثمار جوانبهما الإيجابيّة.
- عصر العولمة والأمركة وانفتاح الذّات العربيّة المسلمة على الثّقافات الأخرى في ظلِّ جهلٍ مطبق بالقيم الرّوحيّة السّامية في فكرنا الإسلامي.
- الرّغبة في تجاوز الأطروحات الفكريّة المتداولة والتي فقد أغلبها قيمته الموضوعيّة في ظلِّ الاستلاب الحضاري والنّضوب الرّوحي وسيطرة الفكر المادّي، إذْ يرى إنسان العصر الحاضر في الخزّان الرّوحي أملاً جديدًا وروحًا متجدّدة.

رابعا: أهداف الدّراسة

1- الوقوفُ على تطوّر التّصوّف الإسلامي وواقعه خلال القرنين السّادس هجري والقرن السّابع هجري.

2- نقدُ بعض الرّؤى الإسلاميّة في موقفها من التّصوّف الإسلامي.

3- نقدُ الرّؤية الغربيّة للفكر الإسلامي.

4- نشرُ رسالة الإسلام المتمثّلة في السّلم والسّلام والحب والإيمان إلى شعوب العالم على اختلاف ألسنتها وزمانها ومكانها ومعتقداتها.

5- نقدُ الخطاب الدّيني في العصر الحاضر وبيان غياب البعد الرّوحي فيه.

6- الوقوفُ على عظمة الدّين الإسلامي وإمكانيّة لقائه مع الدّيانات الأخرى من خلال إيجاد صيغة بديلة للحوار.

7- إعادةُ بناء الشّخصيّة الإسلاميّة في ضوء المعطيات الجديدة – شخصيّة حواريّة محبّة عاشقة مؤمنة عادلة عاملة –.

8- نبذُ العنف ومنطق القوّة بمنطق السّلام والعدل والحب.

9- تتميمُ التّراث الرّوحي للثّقافة الإسلاميّة.

10- محاولةُ تجاوز النّموذج الأوروبي المسوّق عن الإنسان.

خامسا: منهج الدّراسة

اقتضت طبيعة بحثي أنْ أستخدمَ عدّة مناهجٍ أذكر أهمّها:

1- المنهج الاستقرائي: وذلك عند تتبّع النّصوص التي تخدم فكرة البحث المركزيّة "الإنسان".

2- المنهج الوصفي: وذلك في إطار ذكر آراء العطّار والرّومي في المسألة بذكر أقوالهما، وكذا أقوال أساطين التّصوّف من خلال العودة إلى المصادر.

3- المنهج التّحليلي النّقدي: وذلك بتحليل الأفكار على ما هي عليه في واقعها، ومن ثمّ بيان تأثّرها وتأثيرها وامتداداتها الجغرافيّة والزّمنيّة في ظلِّ عالمٍ متغيّرٍ وفكرٍ متحوّل، وما تُمليه الصّيرورة التّاريخيّة للأفكار والأحداث، ومعرفة درجة استمدادها من تلك القيم في ضوء المعطيات العلميّة الجديدة والنّظم الاجتماعيّة المتباينة والإيديولوجيّات المختلفة.

سادسا: مصادر البحث

يُسلّطُ بحثنا الضّوء على أبرز وأشهر علمين "فريد الدّين العطّار" ومولانا "جلال الدّين الرّومي"، وإنْ كنتُ اقتصرتُ في العطّار على أعماله المترجمة إلى العربيّة ما توفّر لديَّ منها، وقد مِلتُ إلى هذا الاختيار للأسباب الآتية:

1- تُعتبر مؤلّفاتهما ذات مكانةٍ عاليةٍ في التّصوّف الإسلامي، سواء من النّاحية التّاريخيّة الزّمنيّة أو من النّاحية العرفانيّة، فما عرضه الرّجلان فيها لا يزال مُعتمدَ كثيرٍ من الدّراسات الصّوفية والعرفانيّة.

2- إنّ بحث فكرة الإنسان في الخطاب الصّوفي تستغرق حيّزًا زمانيًّا طويلا، ممّا يستدعي تحقيب المصنّفات، فآثرتُ التّركيز على ما بذل من جهودٍ خلال القرنين السّادس والسّابع مع استفراغ الوسع في بحث شخصيّتين، لأنّ التّفصيل في شأن القرنين تتقاصر دونه الهمم، ويحتاج إلى جهودٍ كبيرة.

3- اخترتُ فريد الدّين العطّار وجلال الدّين الرّومي بقصد الوقوف على الأفكار التي طُرحت في تلك الفترة، وحياة العطّار يكتنفها الغموض، والوقوف على تاريخ كتابة مصنّفاته أمرٌ غير متّفقٍ عليه، لكن وجدنا أنّ معظم الباحثين قد اتّفقوا على أنّ العطّار قد ألّف منظومته "منطق الطّير" وهي أشهر أعماله وزبدة أفكاره في القرن السّادس الهجري وتحديدًا سنة 583 هـ، حتّى وإنْ أُخذ بعين الاعتبار الرّوايات الأخرى المتعلّقة بتاريخ تأليف "منطق الطّير" فإنّها تتراوح ما بين 570 هـ / 584 هـ ، وعلى هذا الأساس فنحن أمام مؤلِّفٍ من القرن السّادس الهجري.

4- التّعليق على مصنّفات مولانا "جلال الدّين الرّومي".

سابعا: التزامات منهجيّة

التزمتُ في كتابة بحثي منهجيّةً معيّنةً أذكرُ أهمّ النّقاط فيها:

1- كتبتُ الآيات القرآنيّة الكريمة من مصحفِ المدينة برواية حفص.

2- تخريج الآيات القرآنيّة الكريمة يكون في الهامش بالطّريقة الآتيّة: اسم السّورة، رقم الآية، وجعلتها بين الرّمزين **چچ**

3- تخريج الأحاديث في الهامش بعد ذكر النّص في المتن، وجعلتها بين الرّمزين «» تمييزًا لها عن النّص القرآني الكريم، وطريقة التّخريج تكون بذكر المصنّف الحديثي ومؤلّفه، والكتاب والباب ثمّ رقم الحديث، ثمّ أذكر الجزء والصّفحة.

4- إذا كان الحديث في الصّحيحين- البخاري ومسلم - فإنّي أكتفي بهما، أمّا إذا لمْ أجد فيهما فإنّي تتبّعتُ الحديث في كتب السّنن مستعينًا في ذلك بكتب التّخريج.

5- توثيق المعلومات الواردة في المتن بالهامش يكون كالآتي: اسم الكتاب، المؤلِّف، المترجم أو المحقّق إنْ وُجدا، دار الطّبع، رقم الطّبعة وتاريخها، الجزء، الصّفحة.

6- عند استعمال الكتاب في موضعين متتاليين دون فاصل بينهما، أشير بعبارة المصدر نفسه أو المرجع نفسه مع ذكر الجزء والصّفحة، وإنْ كان الاستعمال في صفحتين مختلفتين دون فاصل أشير بقولي المصدر أو المرجع السّابق.

7- إذا كان المرجع مقالاً بمجلّة أذكرُ عنوان المقال، ثمّ أذكر صاحبه، واسم المجلّة أو الدّوريّة، مع ذكر المجلّد والعدد والسّنة والصّفحة.

8- ما أذكره اعتمادًا على المعاجم والقواميس والموسوعات أذكر المادّة مثل: لسان العرب، ابن منظور، مادّة "إنسان" مع ذكر معلومات الكتاب كاملة.

9- ترجمتُ للأعلام الذين لهم علاقة بإشكاليّة بحثي، وأهملتُ ترجمة الآخرين مكتفيًا بذكر تاريخ وفاة كل علمٍ لمْ أُترجم له.

10- عندما أنقلُ كلامًا للاستشهاد أجعله بين شولتين هكذا " ".

11- عندما أحذفُ كلامًا من النّصوص المستشهَد بها أشير إلى ذلك بالنّقاط " ... ".

12- التزمت رموزًا معيّنة في الهامش للاختصار مثل: ط = طبعة، تح = تحقيق، ج = الجزء، ص = الصّفحة، هـ = هجري، م = ميلادي، وهذا من أجل الاختصار، وأحيانًا أذكر الجزء وأردفه برمز/ اختصارًا للفاصلة والصّفحة، مثل: المثنوي، ج 06 / 120.

ثامنا: خطّة البحث

رسمتُ في هذا البحث خطّةً حاولتُ السّير وفقها، وهي في شكل مقدّمة وأربعة فصول وخاتمة وفهارس فنيّة، وفيما يأتي عرضٌ موجزٌ لها:

– **المقدّمة:** وفيها بيان للإطار الفلسفي للبحث وطرح الإشكاليّة، مع ذكر مجموعةٍ من التّساؤلات لتوضيحها، ثمّ ذكرت فرضيّات البحث، وأردفتها بذكر أسباب اختيار الموضوع الذّاتيّة منها والموضوعيّة، ثمّ ذكرتُ المنهج المستخدم في البحث وعرّجتُ على ذكر المصادر المعتمدة فيه، وذكرتُ بعدها المنهج الذي التزمت به في كتابة البحث من حيث التّوثيق والتّخريج وغيرهما من المسائل، ثمّ ذكرتُ الصّعوبات التي واجهتني في كتابة هذا البحث، وكيف استطعتُ تجاوز بعضها من خلال توجيه أستاذي المشرف– حفظه الله –.

– **الفصل الأوّل:** خصّصته لبيان مصطلح الإنسان ومفهومه وجعلته في مبحثين، وتحت كلِّ مبحثٍ مطلبان، أمّا المبحث الأوّل فقد جعلته مدخلاً عامّا قسّمته إلى مطلبين، أمّا المطلب الأوّل جعلته لمفهوم الخطاب والتّصوّف في اللّغة والاصطلاح، أمّا المطلب الثّاني فقد جعلته لبيان مصطلح الإنسان في اللّغة والقرآن الكريم، أمّا المبحث الثّاني فقد خصّصته لبيان دلالة المصطلح في الاتّجاهات الكلاميّة والفلسفيّة والعلميّة وقسّمته إلى مطلبين، أمّا المطلب الأوّل فخصّصته لدلالة الإنسان في الاتّجاهين الكلامي والفلسفي مع نقد آراء المتكلّمين، وتقديم نموذجين في الاتّجاه الفلسفي ونقد كل منهما، أمّا المطلب الثّاني فجعلته لدلالة الإنسان في الاتّجاه العلمي مع الإشارة إلى دلالة هذا الوضع في الهامش.

– **الفصل الثّاني:** خصّصته لعصر العطّار والرّومي وحياتهما، وجعلته مبحثين وتحت كل مبحث مطلبان، أمّا المبحث الأوّل تناولتُ فيه عصر الرّجلين، في المطلب الأوّل منه وضّحتُ الحالة السّياسيّة والاجتماعيّة، فأشرتُ من خلاله إلى الوضع السّياسي السّائد خلال القرنين السّادس والسّابع، وتكلّمت عن الحالة الاجتماعيّة من حيث التّركيبة الاجتماعيّة والمؤسّسات، والحياة الاقتصاديّة من زراعةٍ وتجارةٍ وغيرهما، أمّا المطلب الثّاني فجعلته للواقع الثّقافي خلال هذه المرحلة، وأشرت إلى الحياة الثّقافية من حيث المدارس وحركة التّأليف، وكذا واقع بعض العلوم الشّرعية من حيث تطوّرها، وأردفته خلال هذه المرحلة مع الإشارة إلى أهم الطّرق الصّوفيّة التي كانت موجودة مع ذكر مؤسّسيها، أمّا المبحث الثّاني فخصّصته لحياة العطّار والرّومي وجعلته مطلبين، خصّصت الأوّل منه للعطّار بالحديث عن حياته وآثاره، وجعلت المطلب الثّاني لجلال الدّين الرّومي وتحدّثت عن حياته بالحديث عن واقع التّصوّف وآثاره.

– **الفصل الثّالث**: وخصّصته للحديث عن الإنسان من عالم الذرِّ إلى عالم التّكليف، وجعلته مبحثين تناولتُ في المبحث الأوّل الإنسان الكامل ومفهومه ومنزلته عند العطّار والرّومي وجعلته ثلاثة مطالب، تناولت في المطلب الأول الإنسان الكامل، أما المطلب الثّاني تحدّثت فيه عن منزلة الإنسان ومكانته عند العطّار والرّومي، أمّا المطلب الثّالث تحدثت فيه عن التّكريم الإلهي للإنسان من منظور الرّجلين، أمّا المبحث الثّاني فخصّصته للإنسان في عالم التّكليف، وقسّمته إلى ثلاثة مطالب تكلّمتُ في الأوّل عن الاستخلاف والوظيفة الوجوديّة للإنسان، وجعلت الثّاني للحديث عن ثنائيّة الرّوح والجسد أما الثّالث فخصّصته للحديث عن حُجُبِ الرّوح وعوائقها نحو الكمال.

– **الفصل الرّابع**: خصّصته لسعي الإنسان نحو الكمال وجعلته مبحثين، خصّصت المبحث الأوّل لعودة الإنسان إلى أصله، وجعلته ثلاثة مطالب فتكلّمتُ في الأوّل عن المسار المنهجي لهذه الرّحلة بذكر نقطة الانطلاق، أمّا المطلب الثّاني فجعلته للحديث عن مركب السّير، وفي المطلب الثّالث تناولت ثنائيّة الشّريعة والحقيقة في السّير الرّوحاني وضرورتهما عند العطّار والرّومي، أمّا المبحث الثّاني فخصّصته للحديث عن الفناء والولاية في خطاب العطّار والرّومي، وقسّمته إلى أربعة مطالب فتناولت في الأوّل منها هذه المصطلحات وبيّنت دلالتها في المعجم الصّوفي،أمّا المطلب الثّاني فتناولت فيه فكرة الفناء والولاية عند العطّار والرّومي، أمّا المطلب الثّالث فكان حديثًا عن الولاية والولي عند العطّار والرّومي، فذكرتُ مكانة الأولياء وصفاتهم وكراماتهم، أمّا المطلب الرّابع فجعلته لبيان تجلّيات البعد العالمي والإنساني لفكرة الإنسان في خطاب العطّار والرّومي، فكان عُصارةً لما تناولته في الفصلين الثّالث والرّابع.

– **الخاتمة**: جعلتها لبيان النّتائج المتوَصَّلِ إليها من خلال هذا البحث "الإنسان في الخطاب الصّوفي, متصوّفة القرنين السّادس والسّابع الهجريين أنموذجا"، واعتمدتُ التّرقيم لترتيب هذه النّتائج، وحاولتُ أن أجعلها شاملة لكلِّ ما تناولته في الفصول الثّلاث.

– **التّوصيات**: حاولتُ من خلالها أن أقدّم مجموعةً من الآراء تعبّر عن أفكاري الخاصّة وتترجم طموحاتي الفكريّة والمعرفيّة، سجّلتها في ختام بحثي تأكيدًا لمساهمة العطّار والرّومي في إثراء الدّرس الصّوفي التّربوي الأخلاقي، آملاً أنْ أكون ممّن سيسعى لتحقيقها في أرض الواقع تلقيحًا للألباب وتصحيحًا للفهوم .

– **الفهارس**: ذيّلتُ البحث بمجموعة فهارسٍ جعلتها دليلاً للقارئ، فخصصتُ فهرسًا للآيات والأحاديث، وفهرسًا للأشعار وآخر للأعلام، وفهرسًا للأماكن، وفهرسًا للمصطلحات المركزيّة الخاصّة بإشكاليّة البحث، وفهرسًا للمصادر والمراجع، وفهرسًا للمواضيع الواردة في هذا البحث.

تاسعا: الصّعوبات المنهجيّة

واجهتني عدّة صعوبات أثناء بحثي هذا وأهمّها:

1- تُصعِّب طبيعة النّص الصّوفي في آثار العطّار والرّومي التّحليل وإعادة التّركيب، لأنّه في الغالب نص من منظوم، وهذا ما يجعل وضوح الأفكار أمرًا صعبا، فالشّاعر يكتب وفق ما تجود به قريحته، وإذا أخذنا بعين الاعتبار الطّابع الذي تنتمي إليه المنظومات – المثنويّات والرّباعيّات– يجعلها طويلةً جدّا ممّا يولّد تكرار المسائل في كثيرٍ من المواطن.

2- غِنى آثار العطّار والرّومي– المنظوم منها خصوصًا– بالحكايات والقصص الطّويلة ممّا يجعل استنباط المقصد والدّلالة أمرًا في غاية الصّعوبة.

3- شاعريّة العطّار والرّومي وسحر بيانهما، ممّا يجعلني أسير بيانهما وجاذبيّة شعرهما، فيتطلّب التّعبير أو الإبلاغ عن الفهم قراءة جديدة في كلِّ مرّة أحاول من خلالها التّجرّد قدر الطّاقة بفكر وحي من عقال عقلي.

4- التّعامل مع النّص الصّوفي يتطلّب استصحاب المعجم الصّوفي للوقوف (في بعض الأحيان) على الدّلالة في أصل وضعها عند القوم.

الفَصْلُ الأَوّل

الإنْسَانُ اَلْمُصْطَلَحُ وَالمَفْهُوم

وفِيهِ مَبْحَثَان:

اَلْمَبْحَثُ الأَوَّل: مَدْخَلٌ عَام

اَلْمَبْحَثُ الثَّانِي: اَلْإِنْسَانُ فِي الْاِتِّجَاهَات الْفِكْرِيّة وَالْعِلْميّة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

اَلْمَبْحَثُ الأَوَّل:

مَدْخَلٌ عَام

وفِيهِ مَطْلَبَان:

اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: مَفْهُومُ الْخِطَابِ الصُّوفِي

اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: اَلْإِنْسَانُ فِي اللُّغَةِ وَالْقُرْآن الْكَرِيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأوّل: الإنسان المصطلح والمفهوم

المبحث الأوّل: مدخل عام

المطلب الأوّل: مفهوم الخطاب الصّوفي

يستوجب الفصل الأوّل الوقوف عند جملة من المصطلحات الرّئيسيّة التي عليها قوام البحث، فخصّصت الاستهلال لبيان المراد بالخطاب الصّوفي، فجعلت هذا المدخل لبيان دلالة المصطلحات المتضمّنة في عنوان البحث "الإنسان في الخطاب الصّوفي"، وسنسلّط الضّوء على عبارة **الخطاب الصّوفي** أمّا مصطلح الإنسان فقد جعلتُه ضمن البحث باعتباره وحدة مركزيّة تدور عليها أعمال العطّار والرّومي، فما دلالة الخطاب الصّوفي ؟ وما الغرض من هذا الوضع ؟

✓ **أوّلا: مصطلح الخطاب**

أ– لغةً:

ورد في معاجم اللّغة العربيّة في مادّة "خطب" عدّة معاني، منها كون الخطاب التّلازم بين اثنين، فهو المواجهة بالكلام بين قائل وسامع، والخطب الشّأن والأمر[1], وإنْ كانت المعاجم تناولت اشتقاقات الجذر– خطب –، فقد اقتصرت على هذا الجزء لتضمّنه معنى التّواصل بين جهتين، وقد وردت الكلمة في القرآن الكريم بمرادفاتها (11 مرّة)، فمرّةً بالفعل خاطبهم وتخاطبني, ومرّةً بالمصدر المقترن مع كاف المخاطَب: خطبك – خطبكم – خطبكما – خطبكنّ، ومرّةً بالمصدر غير المضاف لغيره في كلمتين هما: الخطاب – خطابا [2].

وردت الكلمة الأولى– الخطاب – في موضعين، منه قوله تعالى على لسان داوود **υ**: ﴿ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحِكۡمَةَ وَفَصۡلَ ٱلۡخِطَابِ ﴾ [3]، جاء في تفسيرها: "وفصل الخطاب بلاغة الكلام وجمعه للمعنى المقصود بحيث لا يحتاج سامعه إلى زيادة تبيان" [4], وبلاغة الكلام وجمعه للمعنى المقصود فيه مراعاةٌ لمقام المخاطَب وإيصال المعنى إليه بأقصر الطّرق، وهو من هذه النّاحية علاقة تواصليّة بهدف الإقناع والاستمالة والتّأثير أو غيرها.

ب – اصطلاحًا:

اقترن مصطلح الخطاب باللّسانيّات الحديثة، ممّا جعل فنَّ تحليل الخطاب مقترنًا باللّسانيات النّصّيّة [5], والخطاب مفردة تتداخل مع النّص إلى حدٍّ كبير، وعليه فتعريف النّص من هذه الجهة ينصرف إلى الخطاب، ولا يوجد تعريف محدّد للنّص، ومن بين تعاريفه كونه تتابع متماسك من الجمل[6]، لذا جلب النّص اهتمامَ الباحثين من حيث الكشف عن بنيته ودلالته التّركيبيّة، فتعدّدت بذلك اتّجاهات تحليله ما بين اجتماعيّة ونفسيّة ولسانيّة ونفسانيّة [7].

---

[1] أنظر في ذلك: معجم مقاييس اللّغة، ابن فارس، تح: عبد السّلام محمّد هارون، دار الفكر، ط 1979، ج 02، ص 198. وأساس البلاغة، الزّمخشري، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01، 1998، ج 01، ص255. ومختار الصّحاح، الرّازي، تح: بوسف محمّد، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط 05، 1999، ج 01، ص 92.

[2] أنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب المصريّة، ط 1364 هـ، ص 235 بتصرّف.

[3] سورة ص، الآية 20.

[4] التّحرير والتّنوير، الطّاهر بن عاشور، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، ط 1984، ج 23، ص 229.

[5] أنظر: معجم تحليل الخطاب، باتريك شارود + دومنيك منغنو، ترجمة: عبد القادر المهيري + حمّادي صمّود، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للتّرجمة، تونس، ط 2008، ص 43 بتصرّف.

[6] أنظر: التّحليل اللّغوي للنّص،كلاوس برينكر، ترجمة: سعيد حسن بحيري، مؤسّسة المختار للنّشر والتّوزيع، ط 01، 2005، ص 21 بتصرّف.

[7] أنظر: معجم تحليل الخطاب، ص 45 بتصرّف.

وعلى هذا الأساس فالنّص الصّوفي خطاب موجّه بمضامينه ودلالاته وأبعاده المختلفة النّفسيّة والاجتماعيّة واللّغويّة، وهو علاقة تواصليّة بين قائل – منتج للنّص– ومتلقّي– مخاطَب– ينتظر منه فهم النّص، وإنْ كان للنّص الصّوفي خصوصيّة تتطلّب العودة إلى دلالة الرّموز في كتب التّصوّف.

✓ **ثانيا: مصطلح التّصوّف**

تطلعنا المصادر الأولى للتّصوّف بأبحاث متعلّقة بدلالة كلمة صوفي ومتصوّف ما بين الاشتقاق اللّغوي والمعنى الاصطلاحي.

أ– الاشتقاق اللّغوي:

تباينت آراء أهل التّصوف قديمًا حول اشتقاق الكلمة، واختار صاحب الرّسالة القشيريّة كون الكلمة جامدة لا اشتقاق لها وأنّها كاللّقب، وناقش الأقوال التي ردّت الكلمة إلى معاني مختلفة، فأمّا القول بأنّه من الصّوف فالقوم لم يختصّوا بلباسه دون غيرهم، ومن قال أنّ النّسبة إلى صفّة مسجد رسول الله ρ فالنّسبة لا تكون صوفي وإنّما تكون صُفِّي، ومن قال أنّ الصّوفي من الصّفاء فهو بعيد، ومن قال أنّهم سمّوا كذلك لكونهم في الصّف الأوّل بقلوبهم فمعناه صحيح لكنّ اللّغة لا تقتضيه [1].

أمّا صاحب اللّمع فقد عقد بابًا في ذلك بعنوان "باب الكشف عن اسم الصّوفيّة ولِمَ سمّوا بهذا الاسم ولِمَ نسبوا إلى هذه اللّبسة"، واختار النّسبة إلى الصّوف وقال أنّهم لم يُنسبوا إلى أنواع العلوم والأحوال، لأنّ لباس الصّوف دأب الأولياء وشعار المساكين[2]، وذكر هذا الاختلاف أيضا في التعرّف، وذكر صاحبه خلاصةً لجميع المعاني السّابقة، وبيّن أنّ جميعها مردّه إلى التّخلّي عن الدّنيا ومنع النّفس من حظوظها وصفاء الأسرار والقلوب [3].

ومال بعض المستشرقين إلى نفي أصالة المصطلح، فحاولوا رد الكلمة إلى حكمة الهنود والفلسفة اليونانيّة [4]، وهذا القول بُنيت عليه الكثير من الدّراسات الاستشراقيّة – وسايرهم في ذلك بعض

---

[1] الرّسالة القشيريّة، عبد الكريم القشيري، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 2001، ص 312 بتصرّف.

[2] اللّمع في التّصوّف، الطّوسي، تح: عبد الحليم محمود + عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر + مكتبة المثنى بغداد، ط 1960، ص 41 بتصرّف.

[3] التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، الكلاباذي، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 2001، ص 18 بتصرّف.

[4] أنظر: مبحث اشتقاق كلمة تصوّف في: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النّشّار، دار المعارف، ط 09، بدون تاريخ، ج 02، ص 36 وما بعدها بتصرّف.

الباحثين المسلمين – القول بعدم أصالة التّصوّف الإسلامي، وأنّه مستمد من مصادر مختلفة مسيحيّة وبوذيّة وهنديّة وغيرها.

ب– المعنى الاصطلاحي:

لو جمعت المعاني الواردة في معنى الكلمة من النّاحية الاصطلاحيّة لشكّلت كتابًا مستقلا، لذا اعتبر الشّيخ زرّوق [1] الفاسي– رحمه الله – أنّ الأقوال فيه تُقارب الألفي قول، وكلّها منبئة عن صدق التّوجّه إلى الله تعالى[2]، ولا بأس من ذكر بعض تلك الأقوال كما وردت في الرّسالة القشيريّة مع ذكر قائليها:

1– عمرو بن عثمان المكّي [3]: التّصوّف أنْ يكون العبد في كلِّ وقتٍ بما هو أولى به في الوقت، وهو قولٌ يشير إلى دوام الصّلة بالله عزّ وجل، فصلة العبد به أولى من كلِّ شأن، وهذا معنى قولهم الصّوفي ابن وقته، فهو مع الحقِّ في قضائه وتدبيره.

2– سمنون[4]: ألاّ تملك شيئا ولا يملكك شيء، والملك هنا ينصرف إلى التّفكير بالشيء، أمّا الملك المادّي لا يقدح في كون الإنسان متصوّفا، ﴿ ٹ ٹ ڃ ڃ ڃ ڃ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ﴾[5].

3– الجنيد[1]: أنْ تكون مع الله بلا علاقة أيْ قطع الأسباب والنّظر إلى المسبّب، لكنّ الأخذ بالأسباب لا يقدح أيضا في توكّل الإنسان واعتماده على ربّه، فسيّدنا محمّد ﷺ كان آخذًا

---

[1] أحمد بن أحمد بن محمّد بن عيسى البرنسي الفاسي أبو العباس، زرّوق، فقيه محدّث صوفي من أهل فاس بالمغرب، ولد سنة 846 هـ، حفظ القرآن وعمره أربع سنوات، تفقّه في بلده وقرأ بمصر والمدينة، تولّى إمامة المالكيّة، غلب عليه التصوّف وساهم في نشر الطّريقة الشّاذليّة بالمغرب توفي سنة 899، من مؤلّفاته (النّصيحة الكافية لمن خصّه الله بالعافية) و (قواعد في التصوّف) و (شرح الحكم العطائيّة) ".أنظر: طبقات الشّاذلية الكبرى، الكوهن، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 02، 2005، ص 117.

[2] أنظر: قواعد التّصوّف، زرّوق الفاسي، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 02، 2005، ص 21 بتصرّف.

[3] عمرو بن عثمان المكّي أبو عبد الله، صوفي من الطّبقة الثّانية، كان أستاذًا للحلاّج عالما بالحقائق، مات ببغداد سنة 291 هـ، أُنظر:"تذكرة الأولياء، فريد الدّين العطّار، ترجمة: محمّد الأصيلي الوسطاني الشّافعي، تح: محمّد أديب الجادر، دار المكتبي، ط 01، 2009، ص 457، طبقات الصّوفيّة، عبد الرّحمان السّلمي، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 1998، ص 343.

[4] سمنون بن حمزة كنيته أبو الحسن، متصوّف من أهل الطّبقة الثّانية، إمام في المحبّة، من أقران الجنيد صحب السّري السّقطي، توفي 270 هـ، "أُنظر: نفحات الأنس من حضرات القدس، عبد الرّحمان الجامي، تح: محمّد أديب الجادر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01 ، 2003، ج 1 / 151 . تذكرة الأولياء / 498.

[5] سورة القصص، الآية 77.

بالأسباب، ومثال ذلك حسن تدبيره لأمور الحرب ومشورته لأصحابه، وعليه فكلام الجنيد –رحمه الله – ينصرف إلى منْ يقف عند الأسباب ولا يتجاوزها إلى غيرها.

4- معروف الكرخي[2]: الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق، وفي هذا التّعريف دعوةٌ إلى الزّهد فيما هو في أيدي النّاس والتّصوّف مرتبةٌ فوق الزّهد.

5- الشّبلي[3]: التّصوّف الجلوس مع الله بلا هم [4]، والجلوس مع الله بلا هم ثمرة لليقين به، فمن ملأ قلبَه اليقينُ زال همّه، فالتّصوّف من خلال هذا التّعريف هو اليقين بالله.

6- الكتّاني[5]: التّصوّف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصّفاء، وهذا التّعريف يُعتبر أبسط التّعاريف وأوضحها عبارةً، يثبت من خلاله أنّ التّصوّف مراعاة لحقوق الله ولحقوق العباد فليس عزلةً ولا خلوةً وهذا ما يؤكّده مصطلح – خلق –، وإنْ كان البعض يرد التّصوّف بدعوى مخالفته للأصول والقواعد وخروجه عن حدود الشّرع وإسقاط أهله للتّكاليف، فهو حكم مفتقد إلى تصوّر صحيح، أو هو جهل مركّب – العلم بالشّيء عكس حقيقته – فلا زالت كثيرٌ من المصطلحات تشكّل حاجزًا كبيرًا بين التّيّارات المختلفة، ولو نظر الكل إلى المقصد والهدف لزال كل اختلاف، وهذا ما أشار إليه أحد العلماء الرّبّانيّين[6] بعنوان: **"جناية المصطلحات على الحقائق والغايات"**[7].

---

[1] أبو القاسم، لقب بالقواريري والزّجاج، سيّد الطّائفة، نشأ ببغداد، كان لسان القوم وطاووس العلماء وسلطان المحقّقين من أصحاب المحاسبي مات سنة 297 هـ "طبقات الصّوفيّة، السّلمي، ص 129، تذكرة الأولياء / 429.

[2] معروف بن فيروز الكرخي، أبو محفوظ: أحد أعلام الزّهّاد والمتصوّفين، كان من موالي الإمام علي الرّضى بن موسى الكاظم، ولد في كرخ بغداد، ونشأ وتوفي بها. أشتهر بالصّلاح وقصده النّاس للتّبرّك به، حتّى كان الإمام أحمد بن حنبل في جملة من يختلف إليه. كان أستاذًا لسري السّقطي، من الطّبقة الأولى توفي سنة 200 هـ "نفحات الأنس ج 01 / 56، طبقات الصّوفيّة، السّلمي، ص 81.

[3] أَبُو بَكْر جعفر بن يونس، وقيل دلف بن جحدر الشّبلي من الطّبقة الرّابعة، ولد ببغداد 247 هـ ونشأ بها، كان مالكي المذهب صحب الجنيد، توفي 334 هـ " المرجع السّابق، ص 257، تذكرة الأولياء / 529.

[4] أنظر هذه الأقوال في: الرّسالة القشيريّة، ص 313 / 314 بتصرّف.

[5] محمّد بن علي بن جعفر الكتّاني، كنيته أبو بكر من الطّبقة الرّابعة، صحب الجنيد وأقام بمكّة، لقّب بسراج الحرم، مات سنة 322 هـ " تذكرة الأولياء / 508، طبقات الصّوفيّة، السّلمي، ص 282 وما بعدها.

[6] هو أبو الحسن النّدوي أحد أكبر الدّعاة في القرن العشرين.

[7] أُنظر: ربّانيّة لا رهبانيّة، أبو الحسن النّدوي، دار الفتح للطّباعة والنّشر، بيروت، ط 01، 1966، ص 08 بتصرّف.

يمكن أنْ نعتبر الخطاب الصّوفي ككلِّ الخطابات الأخرى من حيث البعد التّواصلي والتّركيبة اللّغويّة والأبعاد النّفسيّة والاجتماعيّة الّتي يتضمّنها، فهو فعاليّة خطابيّة يمتلك كل الشّروط النّصيّة من خلال دورانه ضمن معايير الاتّصال الأدبي، ومن هذه الزّاوية ينفصل الخطاب الصّوفي عن الخطاب الدّيني الّذي يشتغل بحرفيّة تامّة،التّخيّل فيها نادر بعكس التّصوّف [1]، وهذه مبالغةٌ كبيرة من الباحثة – آمنة بلعلى–[2]، فقولها أنّ الخطاب الدّيني يشتغل بحرفيّة تامّة لا مجال للتّخييل فيها غير صحيح، فهو نفيٌ تام وتعميمٌ مفضي إلى الخطأ، وإلاّ كيف نفسّر جهود المفسّرين والأصوليّين في تقعيد القواعد وتأويل النّصوص واستنباط المعاني المتوارية من وراء الألفاظ، فلو سلّمنا بأنّ التّخييل نادرٌ لكان الأمر مقبولا.

هذه الخاصيّة في النّص الصّوفي لِكون التّصوّف اتّجاهًا مؤسّسًا على الذّوق، فالتّجربة الصّوفيّة قائمة عليه والنّصوص الّتي ينتجها أصحابها تنتج في أغلبها في حال واعية ولكنّها شبيهة بالغيبة عن عموم النّاس نظرًا لغلبة الحال، لكن هذه الرّؤية لا تغيّب البعد الهدائي والتّربوي والأخلاقي للتّصوّف، لأنّ تطهير الذّات وتزكيتها هو المقصود من هذه التّجربة.

أكسبت خصوصيّة التّجربة الصّوفيّة التّصوّف بعض التّهميش وعدم التّقبّل، ممّا جعل إمكانيّة تكوين عمليّة تواصليّة في كثيرٍ من الأحيان أمرًا متَعذّرا وبعبارةٍ أدقّ صعبة [3]، يُضاف إلى خصوصيّة هذه التّجربة رغبة بعض روادها في العزلة والعيش في الهامش رغم أنّ التّصوّف في أساسه طلبٌ لمرضاة الحق بخدمة الخلق، ونحن إذْ نقدّم هذه الدّراسة فذلك إيمانًا منّا بأنّ التّجربة الصّوفيّة غنيّة، تدعو إلى عالمها الرّحب كل قارئ، ولا تطلب منه إلاّ أنْ يعيش هذه التّجربة في عالمه الدّاخلي حتّى يكون جزءًا من النّص،ليس متخليّا عن عالمه الفيزيائي الضيّق، بل يستحضر منه بقدر ما يسمح له بالانخراط في الفضاء الرّحب للرّوح، إذ يمكن أن تُنقل التّجربة الصّوفيّة إلى الآخر– غير الصّوفي–، فالنّفوس تحس نغمة الرّمز الصّوفي وتهتز له فللتّصوّف بذورٌ كامنة في قرارة النّفس الإنسانيّة وهي بذورٌ يمكن تنميتـــــها [4].

---

[1] أنظر: تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج النّقديّة المعاصرة، آمنة بلعلى، دار الأمل للطّباعة والنّشر والتّوزيع، تيزي وزّو، بدون تاريخ، ص 19 / 20 بتصرّف.

[2] الدّكتورة آمنة بلعلى، باحثة وأستاذة بجامعة مولود معمري بتيزي وزّو، ومديرة مخبر تحليل الخطاب بالجامعة نفسها.

[3] المرجع السّابق، ص 26 بتصرّف.

[4] أنظر: الرّمز الشّعري عند الصّوفيّة، عاطف جودة نصر، دار الأندلس للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 03، 1983، ص 502 بتصرّف.

إنّ نقل هذه التّجربة في واقعنا المعاصر إكراهٌ واقعي[1] وضرورةٌ حضاريّة، خصوصًا في عصر تحوّل فيه الإنسان إلى آلة جامدة، بسبب طغيان المادّة وكثرة الصّراعات الدّوليّة والمحليّة وانتشار منطق القوّة عوض قوّة المنطق، فإنْ حوّلنا أبصارنا إلى ذلك العصر الّذي عاش فيه العطّار والرّومي نرى نار العشق لا زالت مشتعلة، فلنكن كموسى ʊ حين أبصر تلك النّار، ولنأخذ بقبسٍ منها لعلّنا بذلك نهتدي ونساهم في تحقيق البعد الهدائي والتّربوي والحضاري للإسلام في بعده الرّوحي التّربوي المتجلّي في التّصوّف الإسلامي.

المطلب الثّاني: الإنسان في اللّغة والقرآن الكريم

✓ **أوّلا: معنى الإنسان في اللّغة**

بحث أهل اللّغة في هذا اللّفظ – الإنسان – وقاموا بتخريج دلالاته المختلفة، فجنسه معروفٌ كما جاء في لسان العرب: "الإنسان معروف" [2]، والإنسان لفظٌ يقع على الواحد والجمع والمذكّر والمؤنّث [3]، والإنس البشر والواحد إنسي ويجمع على أناسي[4]، لقوله تعالى في معرض بيان نعمه على خلقه كإنزال الماء من السّماء وحياة الأرض والإنعـــام به: ﭽ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﭼ[5]، وسُمّي الإنسان كذلك لأنّه عهد إليه فنسي[6]، قال تعالى: ﭽ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ﭼ[7].

وجملة الاشتقاقات التي ذكرها أهل اللّغة ترجع إلى مجموعة من المعاني أهمّها:

---

[1] هو تعبير جرى كثيرًا على لسان أستاذنا الكبير فضيلة الأستاذ الدّكتور عمّار جيدل نفعنا الله بعلمه وبركاته.

[2] لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، 1414هـ، مادّة "أنس"،ج 06، ص 10.

[3] أُنظر: المخصّص، ابن سيّده، تح: خليل إبراهيم جفّال، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط 01، 1996،ج 01، ص 44 بتصرّف.

[4] مختار الصّحاح، الرّازي 01 / 16.

[5] سورة الفرقان، الآية 49.

[6] لسان العرب، ج 06، نص 10.

[7] سورة طه، الآية 115.

1- النّسيان، وهو ما نُقل عن ابن عبّاس τ وأيّده بكلام العرب[1]، فأصله عندهم إنسيان على وزن إفعلان من النّسيان، وقول ابن عبّاس حجّة قويّة، وقد حُذفت الياء فقالوا إنسان [2]، وهذا يدخل في الإعلال بالحذف لأنّ الياء ورد بعدها ألف.

2- الظّهور، جاء في معجم مقاييس اللّغة في مادّة "أنس"، الهمزة والنّون والسّين أصل واحد وهو ظهور الشّيء وكُل شيء خالف طريقة التّوحش، قالوا: الإنس خلاف الجن، وسمّوا لظهورهم، فيُقال آنست الشّيء إذا رأيته [3] فهو مونس من الإيناس، قال تعالى: چوَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖچ[4]، وآنست الشّيء أبصرته ومنه قوله تعالى حكاية على لسان سيّدنا موسى υ: چپ پ پ پ پ پ پ پ ڀ ڀ چ[5].

3- يُطلق على إنسان العين، وهو المثال الذي يرى في السّواد، قال أحدهم يصف إبلاً غارت عيونها من التّعب والسّير:

إذا استحرست آذانها استأنست لها أناسيّ ملحود في الحواجب [6]

4- الإنسان الأنملة وفي هذا المعنى أنشد بعضهم:

تمري بإنسانها إنسان مقلتها إنسانة في سواد اللّيل عطبول[7]

وللكلمة دلالاتٌ مختلفة فتُطلق على ظل الإنسان وعلى رأس الجبل وعلى الأرض التي لم تُزرع[8].

✓ **ثانيًا: الإنسان في القرآن الكريم**

إذا جئنا إلى تعريف الإنسان اصطلاحًا نجد هناك ثراء وتنوّعًا كبيرًا أفرزه الحقل الدّلالي للكلمة وتطوّره عبر الزّمن، واختلاف مضمونه باختلاف الواقع الذي ظهر فيه، ومن ثمّ نجد أنفسنا أمام

---

[1] أنظر في ذلك: تفسير الطّبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد شاكر، مؤسّسة الرّسالة، ط 01، 2000، ج 17، ص 96.

[2] لسان العرب، ج 06، ص 10 .

[3] معجم مقاييس اللّغة، ج 01، ص 145.

[4] سورة النّساء، الآية 06.

[5] سورة القصص، الآية 29.

[6] تاج العروس، الزّبيدي، تح: مجموعة محقّقين، دار الهداية، ج 15، ص 412، وانظر أيضا هذا المعنى: مختار الصّحاح، ج 01، ص 16.

[7] لسان العرب، ج 06، ص 13.

[8] أنظر: المرجع نفسه، ج 06، ص 13 وما بعدها بتصرّف.

دلالات متباينة، نحاول الوقوف معها في أزمانها، لنكشف العلاقة بين الإنسان وتطوّر العلوم الإنسانيّة والمادّيّة وأثرها في هذا الاختلاف[1]، جاعلين نقطة ارتكازنا الوحـــــي (القرآن) كبدايةٍ لهذا التّحديد باعتباره أصح نص يحكي قصّة خلق هذا الكائن ورحلته في العالمين ورسم مساره من الجنين إلى الجنان أو النّيران، ويُعتبر الإنسان أحد المحاور الرّئيسة في القرآن الكريم، وقد جاء ذكره بصيغ مختلفة بالجمع مرّة "إنس و أناسي" كقوله تعـــــــالى:**ﭽﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩﭼ**[2]، وقـــوله تعـــالى:**ﭽﮓ ﮔﭼ**[3]، وبصيغة المفرد وردت كلمة "إنسان" في القرآن الكريم 65 مرّة [4]، وباستقراء الآيات القرآنيّة ومقابلتها يظهر لنا الإجمال فيما ورد جمعًا والتّفصيل فيما جاء مفردًا "إنسان"، هذا التّفصيل جاء جوابًا لأسئلة جوهريّة حول هذا الكائن – الإنسان – من أين وإلى أين ولماذا ؟ هذه الأسئلة لا جواب لها إلاّ في ظل عقيدة دينيّة صحيحة تجمع للإنسان عالمه المشهود بالغيب [5]، وما دام القرآن الكريم صوّر قصّة خلق هذا الكائن واستخلافه نجد الإشارة إلى خلق آدم **υ**، وقد ورد هذا المصطلح في القرآن الكريم 25 مرّة [6]، وقد ورد مفردًا بصيغتين،كونه علمًا "آدم" ومُضافًا "بني آدم"، وباستقراء الآيات القرآنيّة وتتبّعها نجد العلميّة خاصّة بآدم النّبي **υ** والإضافة عامّة لبني جنسه وذرّيته وبنيه من بعده، والمشترك بينهما الآدميّة والإنسانيّة، وهذا ما يفسّره قوله **φ**: «**أَنْتُمْ بَنُو آدَمَوَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ**» [7]، وهذا المعنى– الإنسانيّة – عبّر عنه الحق سبحانه وتعالى في خطابه لهم بلفظ "النّاس"، ويعتبر هذا المصطلح الأكثر ورودًا في القرآن الكريم، فقد ورد ما يعادل 241 مرّة [8]،

---

[1] أُنظر في ذلك: مقدّمة كتاب الإنسان ذلك المعلوم، عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 02، 1982، ص 07 وما بعدها بتصرّف.

[2] سورة الأنعام، الآية 130.

[3] سورة الفرقان، الآية 49.

[4] أُنظر في ذلك: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادّة "أنس"، ص93.

[5] أُنظر: الإنسان في القرآن الكريم، عبّاس محمود العقّاد، مكتبة رحاب، الجزائر، بدون تاريخ، ص 07.

[6] أُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادّة "آدم"، ص 24.

[7] جزء من حديث أوّلـــه: «**إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَفَخْرَهَا بِالْآبَاءِ**، – وفي رواية – **تَعَاظُمَهَا بِالْآبَاءِ**»، الحديث أخرجه أبو داوود عن أبي سعيد الخدري، كتاب الأدب، باب في التّفاخر بالأحساب، رقم: 5116، أُنظر: سنن أبي داوود، أبو داوود، تح: شعيب الأرناؤوط + محمّد كامل قره بللي، دار الرّسالة العالميّة، ط 01، 2009، ج 04، ص 331. وأخرجه التّرمذي في سننه عن ابن عمر، في أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة الحجرات، رقم: 3270، سنن التّرمذي، التّرمذي، تحقيق: بشّار عواد، دار الغرب الإسلامي، ط 1998، ج 05، ص 242.

[8] أُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادّة "إنس"، ص 93.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ووزّع توزيعًا يكاد يكون متساويًا بين السّور المكّيّة والمدنيّة [1]، وهذا النّوع من الخطاب (الخطاب الإنساني) جزءٌ من بحثنا نحاول تسليط الضّوء عليه، بالوقوف على القدر المشترك بين أولئك المخاطبين (النّاس).

يتجلّى هذا البيان الذي أشرنا إليه آنفًا في القرآن الكريم، وخاصّة في حديث الله عزّ وجل عن تكريم الإنسان وتفضيله على سائر الخلق في قوله تعالى: ﭽ ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﭼ[2]، وعليه فالإنسان في القرآن الكريم كائنٌ مكرّمٌ ومفضّلٌ على غيره دونما اعتبار للونه أو جنسه أو لسانه أو معتقده، وقد ذكر المفسّرون فيها أقوالاً تدور كُلّها حول بيان معنى التّكريم الذي هو تسخير سائر الخلق لهم، وتكريمهم بحسن الصّورة واعتدال القامة وغيرها، وبيان معنى التّفضيل كالعمل بأيديهم واستعمالها للأكل والشّرب وغيرها [3]، وبهذا تميّزوا عن غيرهم من الكائنات، وقد أفاض بعض المفسّرين في بحث المفاضلة بين الإنسان والملائكة، ذكرها الرّازي في تفسيره وإنْ كان مقام التّكريم هنا يتجاوز هذه المعاني التي انتهى إليها بعض المفسّرين، ولا يمكن أن يقف عند حدود النّطق واعتدال القامة أو الأصابع وغيرها، فالحق سبحانه وتعالى ذكر هذا في الآية السّابقة للتّمثيل، والتّكريم هو العقل ولا يتعدّاه إلى غيره، قد ذكر الرّازي أوجهًا عديدةً لمعنى التّكريم وأحسنها قوله عن بعضهم: "هَذا التَّكرِيم معناه أنّه تعالى خلق آدم بيده وخلق غيره بطريق كُنْ فيكون، ومن كان مخلوقًا بيد الله كانت العناية به أتمَّ وأكمل"[4].

إذا انطلقنا من آية التّكريم الإلهي للإنسان في سورة الإسراء يمكن أن نحدّد الصّورة التي رسمها القرآن الكريم للإنسان، فيظهر التّكريم في أعلى الهرم الوظائفي من خلق الإنسان، إذ مادام معنى التّكريم ليتعرّف بالعقل، والعقل مناط التّكليف نجد أنّ الوظائف والغايات الأخرى لهذا الكائن المكرّم نتيجة قيّمة لتلك المقدّمة، إذْ ما دام مُكرّمًا – عاقلاً – فهو مُكلّفٌ ومسؤولٌ ومستأمنٌ ومستخلف[5]، ويمكن أن نرسم صورة الإنسان في القرآن الكريم على النّحو التّالي:

---

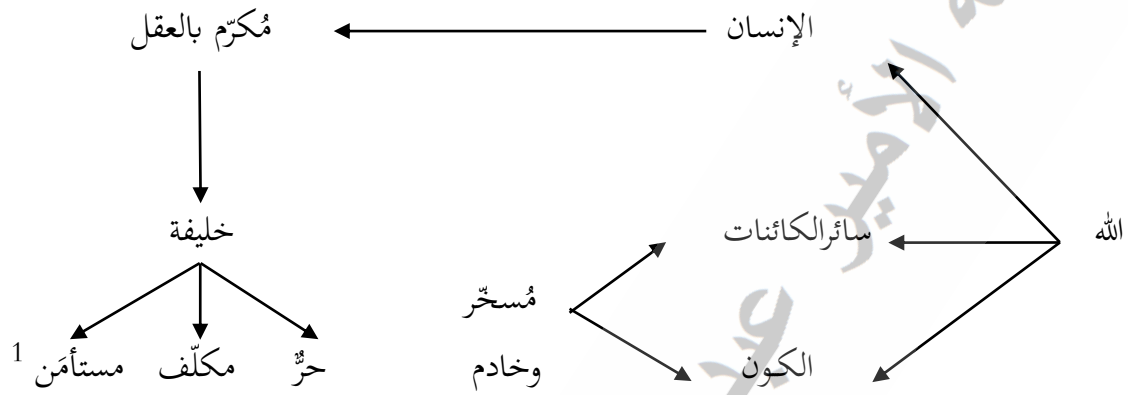
[1] ورد هذا المصطلح في السّور المكّيّة ما يُعادل 119 مرّة وفي المدنيّة ما يُعادل 122 مرّة.

[2] سورة الإسراء، الآية 70.

[3] أنظر في ذلك: تفسير الطّبري، ج 17، ص 501، وانظر في ذلك أيضا محاسن التّأويل، جمال الدّين القاسمي، تح: محمّد باسل، عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 01، 1418 هـ، ج 06، ص477.

[4] مفاتيح الغيب، الرّازي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط 02، 1420 هـ، ج 21، ص 374.

[5] أنظر وظائف الإنسان والغاية من خلقه في: الإنسان في القرآن الكريم، ص 12 وما بعدها.



يُلخّص لنا هذا المخطّط التّوضيحي مفهوم الإنسان في القرآن الكريم، من خلال آراء المفسّرين وإبرازهم لمعنى التّكريم من الآية السّابقة، ويظهر المخطّط طرفي سلسلة الخلق، الأوّل هو الحق سبحانه (الخالق) والثّاني هو الخلق (المكوّنات والإنسان)، ومادام الإنسان مكرّمًا بالعقل كانت الوظيفة على قدر التّكريم وهي الاستخلاف في الأرض بإعمارها وتحقيق العبوديّة لله عزّ وجل وهذه الوظيفة لا تتحقّق إلّا إذا كان حرّا مكلّفا، فإن تحقّق هذا كان الإنسان جديرًا بحمل الأمانة متحقّقًا بقوله تعـــالى: چ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ چ[2].

فما العلاقة بينهما ؟ وما المقصد من جعل الإنسان خليفةً في الأرض[3] ؟

إنّ سرَّ هذه العلاقة كون الإنسان الوحيد من بين سائر المخلوقات الذي أُنيطت به هذه المهمّة العظيمة، وهذا التّقابل بين الخالق والمخلوق جعل له اهتمامًا مركزيًّا في القرآن الكريم، فالإنسان هو القطب الرئيسي الثّاني الذي يقف إزاء القطب الأساسي – الله –، على ضوء بحث هذه العلاقة

---

[1] المخطّط التّوضيحي، رقم: 02.

[2] سورة الأحزاب، الآية 72.

[3] وردت الإشارة إلى الاستخلاف في القرآن الكريم بلفظ خليفة مرّتين، الأولى حكاية عن آدم υ في قوله تعالى: چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ چ، سورة البقرة، الآية 30. والثّانية حكاية عن داوود υ في قوله تعـــالى: چ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ چ، سورة ص، الآية 26. أُنظر في ذلك: المعجم المفهرس، مادّة "خلف"، ص 240.

أشار بعض المفسّرين إليها في تفسير آية التّكريم بمعانٍ تظهر من خلالها العلاقة الوثيقة للإنسان بالله إذا ما أراد الأفق الإنساني مقصدًا من وظيفته الوجوديّة (الاستخلاف)، وجملة ما انتهوا إليه كون الحق جعل الإنسان نسخةً من الوجود فيه ما في الوجود نفسه، جميع العوالم مجسّدة فيه، فالحق أراد من خلقه له أن يطالع ذاته المتّصفة بعموم أوصاف الكمال والجمال والجلال في مظهر يليق بذاته فأظهره وكرّمه لأجل هذه الحكمة [1]، وسنقفُ عند المعنى الصّوفي للإنسان في حينه (إن شاء الله).

هذه حقيقة الإنسان في القرآن الكريم، وهو بهذا المفهوم يحيلنا دائمًا إلى أصله ومبتدأ أمره (آدم υ)، ممّا يجعل البشريّة تعود إلى ذلك الأصل الواحد متجاوزين بذلك اختلافهم وتنوّع أجناسهم وألوانهم وألسنتهم وتباين معتقداتهم، فالقرآن الكريم وضع الإنسان في موضعه الصّحيح حين يشير إلى أصله الواحد، فهو بشعوبه وقبائله ينتمي إلى الأسرة البشريّة [2]، وهو بهذا المعنى يُثير في باطن الإنسان عواطف هذه القربى ويدعوه لحراستها وحفظها [3].

من خلال المفهوم القرآني للإنسان والمنزلة التي خصّه الله بها، وجب أن يعي الإنسان حقيقة ذاته، لأنّ وعيه بها طريق للتّواصل مع الحقّ ومن ثمّ معرفته [4] وعبادته لتتجلّى في تواصله بالخلق، وبهذا يمكنه أن يرتقي إلى مرتبة الاستخلاف ممّا يمكّنه من أداء وظيفته وغايته على أكمل وجه، وبهذا يكون حقًّا عاكسًا لصفات الحق سبحانه وتعالى متمثّلاً لأوامره ومنتهيًا عن نواهيه.

---

[1] أنظر تفسير الآية في: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ابن عجيبة، تح: حمد عبد الله القرشي، النّاشر حسين عبّاس زكي، القاهرة، ط 1419 هـ، ج 03، ص 217 بتصرّف. وانظر: الفواتح الإلهيّة والمفاتيح الغيبيّة الموضّحة للكلم القرآنيّة والحكم الفرقانيّة، نعمت الله بن محمود النخجواني، دار ركابي للنّشر، الغوريّة، مصر، ط 01، 1999، ج 01، ص 460 بتصرّف.

[2] أنظر: الإنسان في القرآن الكريم، ص 48 / 49 بتصرّف.

[3] أنظر: الموسوعة في سماحة الإسلام، محمّد الصّادق عرجون، الدّار السّعودية للنّشر والتّوزيع، ط 02، 1984، مج 01، ص 141 / 142 بتصرّف.

[4] ورد في هذا المعنى ما نصّه: «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**»، قال عنه النّووي ليس بثابت وعزّاه بعضهم إلى يحي بن معاذ الرّازي، أنظر في ذلك: التّذكرة في الأحاديث المشتهرة، الزّركشي، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 01، 1986، ص129. والمقاصد الحسنة، السّخاوي، تح: محمّد عثمان الخشت، تح: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1985، ص657. وانظر:كشف الخفا، العجلوني، تح: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، ط 01، 2000، ج 02، ص 312.

اَلْمَبْحَثُ الثَّانِي:

اَلْإِنْسَانُ فِي الْاِتِّجَاهَات الْفِكْرِيّة وَالْعِلْميّة

وفِيهِ مَطْلَبَان:

اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: اَلْإِنْسَانُ فِي الْاِتِّجَاهِ الْكَلاَمِي

وَالْفَلْسَفِي

اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: اَلْإِنْسَانُ فِي الْاِتِّجَاهُ الْعِلْمِي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثّاني: الإنسان في الاتّجاهات الفكريّة والعلميّة [1]

المطلب الأوّل: الإنسان في الاتّجاه الكلامي والفلسفي

ما نظرة كُل اتّجاهٍ إلى مفهوم الإنسان ؟

✓ **أوّلا: الاتّجاه الكلامي**

اختلف المتكلّمون في مفهوم الإنسان إلى أقوال ذكرها الإمام الرّازي في تفسير قوله تعالى: **چئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئد ىچ**[2]، فقال: "اعلم أنّ العلم الضّروري حاصل بأنّ هاهنا شيء يشير إليه الإنسان بقوله أنا، والمشار إليه إمّا أن يكون جسمًا أو عرضًا أو مجموعهما أو شيئا مغايرًا لهما أو ما يتركّب منهما" [3]، وتتلخّص آراء المتكلّمين فيما يأتي:

➢ **الرّأي الأوّل:**

الإنسانُ جسمٌ وفيه أقوال، إمّا أن يكون هذه البنية المخصوصة أو جسم داخل فيها أو جسم خارج عنها [4]، أمّا كون الإنسان هو هذه البنية المحسوسة فهو رأي جمهور المتكلّمين، وقد ردّ الإمام فخر الدّين الرّازي على ما ذهبوا إليه بسبع عشرة حجّة، مستندًا في ذلك إلى العقل والنّقل [5]، ومن الذين ذهبوا هذا المذهب أبو الهذيل العلاّف[6] إذْ يرى أنّ الإنسان هو الشّخص الظّاهر المرئي

---

[1] نقصد بالاتّجاهات المدارس، فكلّ مدرسة تختلف عن غيرها وتشكّل مجمل الآراء داخل المدرسة مذهبًا كقولنا "مذهب المعتزلة"، فهو ما يُسار به في التّعليمات والإرشادات، فينفصل من هذه الجهة عمّا كان بغرض المباهاة والمناظرات، وما يعتقده الإنسان في نفسه أيضا. أُنظر كلام أبي حامد الغزالي في بيان معنى المذهب واختلاف النّاس فيه، ميزان العمل، أبو حامد الغزالي، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط 1964، ص 405 وما بعدها بتصرّف.

[2] سورة: الإسراء، الآية 85.

[3] أُنظر: مفاتيح الغيب، فخر الدّين الرّازي، ج 21، ص 394 بتصرّف. وانظر أيضا: كشّاف اصطلاحات الفنون، محمّد بن علي التهانوي، تح: علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، ط 01، 1996، ج 01، ص278.

[4] مفاتيح الغيب، ص 394. وانظر أيضا: كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 01، ص278.

[5] مفاتيح الغيب، ج 21، ص 394.

[6] محمّد بن محمّد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاّف من أئمّة المعتزلة، ولد بالبصرة عام 135 هـ، ممّا تفرّد به تجويز فناء القدرة على الفعل في حاله، وأن علم الله هو الله وكذلك قدرته، وتوفيّ سنة 235 هـ. أُنظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبّار وآخرون، تح: فؤاد سيّد، الدّار التّونسيّة للنّشر، ط 1974، ص 69. سير أعلام النّبلاء، الذّهبي، تح: مجموعة من المحقّقين، مؤسّسة الرّسالة، ط 03، 1985، ج 10 / 542.

المحسوس [1]، وأمّا كونه (الإنسان) جسمًا داخل البدن فإمّا أنْ يكون هذا الجسم أحد العناصر الأربعة [2] ومتولّدًا منها [3]، وعزاه أبو الحسن الأشعري[4] إلى ضرار بن عمرو [5]وبرغوث[6] وأصحاب الطّبائع [7]، وأمّا القول بأنّ الإنسان جسمٌ موجودٌ خارج البدن فلم يقل به أحد [8].

➢ **الرّأي الثّاني:**

الإنسان عرض حال في البدن وفيه أقوال، فجمهور الأطبّاء ومنكرو النّفس يقولون بأنّ الإنسان عبارةٌ عن أجسامٍ موصوفةٍ بكيفيّاتٍ مخصوصةٍ متولّدةٍ من امتزاجات العناصر بمقدارٍ مخصوص، وممّن قال به من المعتزلة أبو الحسين البصري [9] *، وذهبت طائفةٌ أخرى إلى هذا الرّأي مع اشتراط كون

---

[1] أنظر: مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، أبو الحسن الأشعري، تح: نعيم زرزور، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط 01، 2005، ج 02، ص 252.

[2] العناصر الأربعة هي: الماء والهواء والتّراب والنّار.

[3] مفاتيح الغيب، ج 21، ص397.

[4] علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، مؤسّس مذهب الأشاعرة، إمام المتكلّمين والمصحّح لعقائد المسلمين، ولد في البصرة 260 هـ، تلقّى مذهب المعتزلة على يد أبي عليّ الجبّائي وتقدّم فيه ثم رجع وجاهر بخلافهم، توفي ببغداد 324 هـ، من مؤلّفاته "مقالات الإسلاميّين" و "استحسان الخوض في الكلام" وغيرها. أُنظر: طبقات الشّافعيّة الكبرى، عبد الوهّاب السّبكي، تح: محمود محمّد الطّناحي + عبد الفتّاح محمّد الحلو، هجر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 02، 1413 هـ، ج 03 / 347، وانظر: طبقات الشافعيّة، قاضي شهبة، تح: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط 01 ،1407 هـ، ج 01 / 113.

[5] ضرار بن عمرو الغطفاني، متكلّم أخذ عن المعتزلة وخالفهم فكفّروه وطردوه، وعدّه البعض من المعتزلة وهو خطأ لأنّهم يتبرّؤون منه ويعدّونه من المجبّرة ولم يذكر في طبقاتهم، تُنسب إليه فرقة الضّرارية، كان موافقًا لأهل السّنّة في القول بخلق الأفعال وموافقا لأهل القدر في قولهم بالاستطاعة قبل الفعل، توفّي في حدود 230 هـ. أُنظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 341. انظر: الوافي بالوفيات، الصّفدي، تح: أحمد الأرناؤوط + تركي مصطفى، دار إحياء التّراث، بيروت، ط 2000، ج 16 / 210.

[6] محمّد بن عيسى، عدّه الشّهرستاني من الصّفرية الزّياديّة، أصحاب زياد بن الأصفر، من أقواله أنّ الإنسان هو الأخلاط من اللّون والطّعم والرّائحة وما أشبه ذلك، توفي سنة 240 هـ". أُنظر: الملل والنّحل، الشّهرستاني، مؤسّسة الحلبي، بدون تاريخ، ج 01، ص 137 / 138. سير أعلام النّبلاء، ج 10 / 554.

[7] مقالات الإسلاميّين، ج 02، ص 252. وانظر أيضًا: كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 01، ص278.

[8] مفاتيح الغيب، ج 21، ص 389.

[9] المرجع نفسه، ج 21، ص 398. وانظر: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، سميح دغيم، مكتبة لبنان، ناشرون، ط 01، 1998، ج 01، ص 240 بتصرّف.

* أبو الحسين البصري محمّد بن علي الطيّب أحد أئمّة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها 436 هـ، أخذ عن القاضي عبد الجبّار، كان متوقّد الذّكاء، من كتبه (المعتمد في أصول الفقه). انظر: طبقات المعتزلة، أحمد بن يحي المرتضى، تح: سوسنة ديفلد فلزر، ط 01، 1961، بيروت، لبنان، ص 118. سير أعلام النّبلاء، ج 17 / 587.

هذه الأجسام موصوفة بصفة الحياة والعلم والقدرة، وهذا ما أفضى بهم إلى إنكار الرّوح والنّفس وهو قول أكثر شيوخ المعتزلة [1].

كما اختارت طائفة أخرى كونه أجسام موصوفة بالحياة والعلم والقدرة، والإنسان يتميّز عن سائر الحيوانات بشكل جسده، وقد ردّه الفخر الرّازي[2] لكون الملائكة أيضًا يتشبّهون بصور النّاس، والدّال على هذا مجيء جبريل υ في صورة رجلٍ في الحديث المشهور عن عمر بن الخطّاب τ في الإسلام والإيمان والإحسان وقول النّبيφ: «**هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُم**»[3]، فصورة الإنسان موجودةٌ والإنسانيّة منعدمةٌ كما يقول الرّازي [4].

- **الرّأي الثّالث:**

الإنسان موجود ليس بجسم ولا جسماني، وهو قول أكثر الإلهيّين من الفلاسفة القائلين بفناء الجسم المثبتين للنّفس معادًا روحانيّا [5]، وممّن ذهب إليه من علمـــاء المسلمين الرّاغب الأصفهاني [6]،

---

[1] مفاتيح الغيب، ج 21، ص 398.

[2] محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التّيمي البكري، أبو عبد الله فخر الدّين الرّازي، إمام المتكلّمين المفسّر، ولد سنة 544 هـ، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، توفي 606 هـ، من مؤلّفاته "مفاتيح الغيب" في تفسير القرآن الكريم، و "محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين"وغيرها. "طبقات الشّافعية الكبرى، السّبكي، ج 08 / 81، وانظر: طبقات الشّافعيّة، شهبة، ج 02، ص 65.

[3] أخرجه مسلم عن عمر بن الخطّاب، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم: 09، أُنظر: صحيح مسلم، مسلم بن الحجّاج، تح: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ج 01، ص 09، وأخرجه البخاري عن أبي هريرة، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النّبي φ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم السّاعة، رقم: 50. أُنظر: صحيح البخاري، البخاري، تح: محمّد زهير بن ناصر النّاصر، دار طوق النّجاة، ط 01، 1422 هـ، ج 01، ص 19.

[4] مفاتيح الغيب، ج 21، ص 298.

[5] أُنظر في ذلك: المرجع نفسه، ج21، ص 398. وانظر: أساس التّقديس في علم الكلام، الرّازي، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، بيروت، ط 01، 1995، ص 16. وانظر: الرّوح، ابن القيّم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص 205.

[6] الحسين بن محمّد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالرّاغب: أديب، من الحكماء العلماء من أذكياء المتكلّمين ،كان يقرن بالإمام الغزالي، توفي سنة 502 هـ، من كتبه "الذّريعة إلى مكارم الشّريعة" و "تفصيل النّشأتين" في الحكمة وعلم النّفس، "سير أعلام النّبلاء، ج 18 / 120 وما بعدها، وانظر: بغية الوعاة في أسماء اللّغويين والنّحاة، السّيوطي، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، بدون تاريخ، ج 02 / 297.

وقال به أيضا أبو حامد الغزالي[1]، ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد السّلمي[2] *، ومن الشّيعة الشّيخ المفيد[3]، ومن الكراميّة جماعة [4].

هذه جملة أقوال المتكلّمين في حقيقة الإنسان وحدّه، وقد اختلفوا في حقيقة النّفس إلى فريقين، يرى الفريق الأوّل أنّها متعلّقة بالبدن تعلّق التّدبير والتّصرّف كتعلّق الخالق بالعالم على سبيل التّصرّف والتّدبير[5]، ويمكن جعل العلاقة علاقة عاشق بمعشوق، إذ ليست تعلّقًا ضعيفًا يؤدّي إلى مفارقة النّفس البدن لا تعلّقًا قويّا بحيث إذا زال التعلّق بطل المتعلّق، بل هو تعلّق وسط كتعلّق الصّانع بآلاته[6]، أمّا الفريق الثّاني فيرى أنّ النّفس إذا اتّحدت بالبدن صارت عينه والبدن عينها، ومجموع اتّحادهما هو الإنسان[7].

---

[1] حجّة الإسلام أبو حامد محمّد بن محمّد بن أحمد الطّوسي الشّافعي الغزالي، لازم إمام الحرمين فبرع في الفقه ومهر في الكلام والجدل، ثمّ سار إلى الملك الوزير وتولّى التّدريس بنظاميّة بغداد وأخذ في تأليف الأصول والفقه والكلام والحكمة، ثمّ انتهى إلى التصوّف، من تصانيفه "الإحياء" و "المنقذ من الضّلال" وغيرها، توفي سنة 505 هـ، " أُنظر: طبقات الشّافعيّة الكبرى ج 06 / 191 وما بعدها، وانظر: الكواكب الدّريّة في تراجم السّادة الصّوفيّة، المنّاوي، تح: عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهريّة للتّراث، بدون تاريخ، ج 01 / 701 وما بعدها بتصرّف.

[2] أُنظر قَوْل معمر بن عباد في: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 71.

* معمر بن عبّاد السلّمي، معتزلي من أهل البصرة، من تلاميذه بشر بن المعتمر،كان أعظم القدريّة غلوّا، انفرد بمسائل منها أنّ الإنسان يدبّر الجسد وليس بحالٍّ فيه. والإنسان عنده ليس بطويلٍ ولا عريضٍ ولا ذي لونٍ وحركةٍ ولا حال ولا متمكّن، إنّما هو شيء غير هذا الجسد، نفى الصّفات والقدر، وتنسب إليه طائفة تعرف بالمعمريّة، توفّي سنة 215 هـ. طبقات المعتزلة، المرتضى، ص 54 وما بعدها، الملل والنّحل، ج 01 / 65 وما بعدها.

[3] محمّد بن محمّد بن النّعمان بن عبد السّلام العكبري، أبو عبد الله، المفيد، محقّق إمامي، انتهت إليه رئاسة الشّيعة في وقته، ولد سنة 336 هـ في عكبرا، نشأ وتوفي ببغداد، له مصنّفات عديدة منها "الإيضاح في الإمامة"، توفي سنة 413 هـ. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسّادات، الخوانساري، الدّار الإسلاميّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 01، 1991، ج 06 / 142 وما بعدها، وانظر: سير أعلام النّبلاء، ج 17 / 344 وما بعدها.

[4] مفاتيح الغيب، ج 21، ص 398.

[5] المرجع نفسه، ج 21، ص 398.

[6] أُنظر: المواقف، عضد الدّين الإيجي، تح: عبد الرّحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01، 1997، ج 02، ص 682.

[7] أُنظر: مفاتيح الغيب، ج 21، ص 398 / 399 بتصرّف.

نقد اتّجاه المتكلّمين:

➢ **الرأي الأول:**

القول بأنّ الإنسان هو هذا الجسم والبنية المحسوسة يجعلنا نتساءل عن الصّلة بين الجسم والنّفس وعمل الحواس كيف يتم ؟ وكيف يصل الإنسان إلى المعرفة، مادامت الحواس لا تعطينا معارف يقينيّة على قول المعتزلة [1]، ومن جملة النّصوص التي استدل بها العلاّف قوله تعالى:ﭽ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔﭼ[2]، وقوله تعالى: ﭽ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨﭼ[3]، وهذه الآيات تثبت صفة الجسم وليس النّفس [4]، وهذا الاستدلال ترجيحٌ من غير مرجّح، إذْ توجد نصوصٌ أخرى في القرآن تثبت صفة النّفس والقرآن الكريم نصوصٌ متضافرة، والدّليل الآخر على جنوح هذا الرّأي (رأي العلاّف) وجود رأي داخل مذهب المعتزلة على نقيض هذا الرّأي تماما وهو قول النّـــظام [5]، إذْ يرى أنّ الإنسان اسمٌ يقع على النّفس دون الجسد مستدلاً في ذلك بنصوص من القرآن الكريم كقوله تعالى:ﭽﭻ ﭼ ﭽ ﭾﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆﭼ[6]، وهذه صفةٌ للنّفس دون الجسم، فالجسد موات والفاعل المميّز هو النّفس الحاملة لهذه الأخلاق [7]، كما أنّ رأي النّظام من كون النّفس والرّوح شيء واحد، وهي مداخلة للبدن مشابكة له قول مزيج من الرواقيّة القائلة بأنّ الرّوح جسم لطيف، ومن الأفلاطونيّة في كون الجسم سجن للبدن، كما يقترب أيضًا من المذاهب الصّوفيّة الهنديّة التي تنكر أيّ قيمةٍ للجسم، كما

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] أُنظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النّشار، دار المعارف، ط 09، بدون تاريخ، ج 01، ص477.

[2] سورة الرّحمان، الآية 14.

[3] سورة الطّارق، الآية 05 / 06.

[4] أُنظر استدلالهم في: الفصل في الملل والأهواء والنّحل، ابن حزم، مكتبة الخانجي، القاهرة، بدون تاريخ، ج 05، ص41.

[5] النّظّام: أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار البصري، شيخ المعتزلة، من أهل الطّبقة السّادسة، عاصر أبا الهذيل العلاّف، من تلاميذه الجاحظ، من أقواله " الإنسان هو الرّوح وهو جسم لطيف مداخل للبدن"، توفّي سنة 230 هـ. أُنظر: طبقات المعتزلة، أحمد بن يحي المرتضى، تحقيق: سوسنة ديفلد فلزر، ط بيروت، لبنان، 1961، ص 49 وما ما بعدها. وانظر: الوافي بالوفيات، الصّفدي، تح: أحمد الأرناؤوط + تركي مصطفى، دار إحياء التّراث، بيروت، ط 2000،ج 06، ص 15. وانظر: مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، أبو الحسن الأشعري، تح: نعيم زرزور، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط01، 2005، ج 01، ص 183.

[6] سورة المعارج، الآيات: 19 / 20 / 21.

[7] أُنظر رأي النّظام في: المرجع نفسه، ج 02، ص 253. وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنّحل، ج 05، ص 41.

أنّ في تعريفه للإنسان لا يهتم بتحديد الماهية بقدر ما يهتم بتحديد المسؤوليّة، ولم يشر إلى جوهره بقدر ما أشار إلى فعله [1].

ورغم أنّ ابن حزم – رحمه الله – صحّح كلا الاستدلالين (استدلال العلّاف والنّظام)، وقال ليس أحدهما بأولى من الآخر [2]، إلّا أنّ كِلَيْهما تَطَرّف في قراءة نصوص القرآن الكريم تغليبًا لرأيه، وهذا ما يقودنا إلى إعادة النّظر في بعض الآراء التي استند أصحابها إلى القرآن الكريم، فالخوارج الذين كفّروا الإمام علي τ استندوا إلى القرآن الكريم نفسه، وهكذا الأمر مع مختلف الفرق والمذاهب.

➢ **الرّأي الثّاني:**

إنّ القول بأنّ الإنسان عبارةٌ عن أجسامٍ متوّلدةٍ من امتزاج العناصر إنكارٌ صريحٌ لوجود الرّوح والنّفس، وإنكارٌ لحقيقةٍ ثابتةٍ بالنّص ومؤيّدة بالعقل، إذْ لا يعقل أنْ تكون هذه العناصر امتزجت من تلقاء نفسها وكوّنت هذا الجسم وعليه فهي قوّةٌ عاقلة، وهذا لا يقول به عاقل.

➢ **الرّأي الثّالث:**

أمّا القول بأنّ الإنسان موجود ليس بجسم ولا جسماني وأبرز من قال به معمر بن عبّاد السلّمي، فالإنسان عنده جوهر غير الجسد، عالمٌ قادرٌ مختارٌ حكيمٌ لا يُرى ولا يحويه مكان، وعلاقته بالجسد علاقة تصرّفٍ وتدبير، وهذا قول الفلاسفة القائلين بإثبات موجودات عقليّة مثل العقول المفارقة، كما أنّ تفريقه بين أفعال النّفس والجسد يجعله مقتربا من المثاليّة الأفلاطونيّة [3]، وقد أفاض البغدادي (ت 429 هـ) في كتابه "الفَرق بين الفِرق" في رد ما ذهب إليه معمر بن عبّاد معتبرًا أنّ قوله مفضٍ إلى وصف الإنسان بصفات الخالق، كما يلزم من قوله (الإنسان غير مرئي) ألّا يكون أحدٌ من الصّحابة قد رأى النّبي φ ولم ير أحدٌ أباه ولا أمّه، ومن يقول بهذا ليس معدودًا في جملة العقلاء [4].

---

[1] نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 01، ص 500. وانظر: في علم الكلام دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسلاميّة في أصول الدّين، أحمد محمود صبحي، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط 05، ج 01، ص 198.

[2] الفصل في الملل والأهواء والنّحل، ج 05، ص 41.

[3] أنظر: المرجع نفسه، ج 01، ص 67. وانظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 01، ص 517.

[4] الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 02، 1977، ص 74.

كما أنّ القول بفناء الجسم وإثبات المعاد الرّوحاني دون الجسد ترجيحٌ من غير مرجّح، إذْ وردت نصوصٌ من القرآن الكريم يستشف منها إثبات المعاد الجسماني منها قوله تعالى: ﭽ ۀ ہ ۂ ۃ ۄ ۅ ه ه هﭼ[1] ،وقوله أيضًا في شأن الكافرين:ﭽﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟﭼ[2].

✓ **ثانيا: الاتّجاه الفلسفي**

فيه نعرض أهمَّ الآراء في الفلسفة اليونانيّة والإسلاميّة.

1- فلاسفة اليونان:

أ- رأي أفلاطون:

اهتمَّ الفلاسفة بدراسة الإنسان من حيث نفسه وعلاقتها بالبدن، وكذا خلودها وفناؤها، فيرى أفلاطون (347 ق م) أنّ النّفوس الإنسانيّة كانت موجودة قبل وجود الأبدان في عالم المثل، وهذه الأخيرة لا يمكن إدراكها بالتّجربة بل لابدَّ من وجود قوّةٍ روحيّةٍ تعقلها وتذكرها [3]، وهو مذهب أستاذه سقراط [4]، وخالفه في ذلك أرسطو طاليس والحكماء من بعده، وخاصّةً الذين قالوا أنّ النّفوس كلّها صورةٌ للجسم حدثت بحدوثه وأنّها لا تبقى بعد فساده[5]، وتسجّل محاورة "فيدون" رأي أفلاطون فيما يتعلّق بخلود النّفس وبقائها الذي يعتبر موضوع المحاورة، إذْ أنّه يشغل القسم الأكبر منها [6].

تحدّد طبيعة النّفس عند أفلاطون انطلاقًا من التّمييز بينها وبين الجسد، فإذا كان الجسد مظهرًا للجمال والزّينة واللّذّات والمحسّات فالنّفس تهتمّ بأمور المعرفة، فهي مركز العقل والتّعقّل وهدفها المعرفة لا غير، ولهذا تستطيع أن تبلغ الحقائق [7]، ويرى أفلاطون (على لسان سقراط) في محاورته أنّ

---

[1] سورة النّور، الآية 24.

[2] سورة النّساء، الآية 56.

[3] أُنظر:تاريخ الفلسفة اليونانيّة، يوسف كرم، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، مصر، ط 1936، ص 109.

[4] فيلسوف يوناني، أوّل من نقل الفلسفة من النّظر في الطّبيعة إلى النّظر في الإنسان، نقل آراءه تلميذُه أفلاطون في "المحاورات"، توفي سنة 399ق م، الموسوعة الفلسفيّة، بدوي، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط 01، 1984، ج 01، ص 576.

[5] تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 216 بتصرّف.

[6] فيدون، "في خلود النفس"، أفلاطون، ترجمة: عزّت قرني، دار قباء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط03، 2001، ص 13 بتصرّف.

[7] أُنظر: المرجع السّابق، ص 26 / 27 بتصرّف.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

النّفوس خالدة، وهذا الخلود ناشئ من انتقالها من شخصٍ لآخر وهو ما يُعرف بالتّناسخ [1]، ويبني أفلاطون فكرة خلود النّفس من مقدّمةٍ مفادُها نشأة الضّدّين أحدهما من الآخر، فعمليّة النّشأة متبادلة كالنّوم واليقظة والحياة والموت، وعليه فالأموات يخرجون من الأحياء والعكس صحيح، وبهذا تكون نفوس الموتى موجودة في مكان ما وتعود للظّهور[2].

إنّ عدم التّسليم بالمقدّمة التي بناها أفلاطون على لسان أستاذه كون النّفوس خالدة ومنتقلة في دورةٍ مستمرّةٍ يؤدّي إلى العدم، فإذا كانت الأشياء لا تتميّز عن بعضها بالضّد، أصبحت كُلُّ الأشياء معًا على قول "إنكساجوراس"[3]، فإذا مات كُل ما يشارك في الحياة واحتفظ بنفس الشّكل ولم يبعث من جديد فجميع الأشياء تهوي إلى قاع الموت ما دامت الأشياء الحيّة تأتي من أشياء غيرها [4]، على هذا الأساس إذا كانت النّفوس خالدة وموجودة قبل الأبدان فلا يعدو أن يكون هدفها (التّعلّم) إلاّ تذكّرًا في آخر الأمر على قول أفلاطون، فإذا ما تذكّر المرء شيئًا فلابدَّ أنْ يكون قد عرفه من قبل[5].

إنّ غاية النّفس في هذا الوجود هي التّعلم عن طريق التّذكّر، فالعلوم تحوزها النّفس قبل أن تولد، وما المعرفة إلاّ حفاظٌ على العلم بعد الحصول عليه وعدم فقده، ولهذا كان النّسيان فقدًا للمعلوم والتّذكّر اكتسابًا له، بل إنّ أفلاطون يرى في هؤلاء الذين يُقبِلون على التّعلّم لا يفعلون شيئًا في حقيقة الأمر إلاّ التّذكّر [6]، وهذه إحدى الحجج التي اعتمدها أفلاطون في إثبات خلود النّفس[7] وهو ليس دليلاً قويّا على خلودها، فحركة النّفس لا تثبِت الخلود إلاّ إذا كانت حركتها من نفسها، ولكن نلمس في قول أفلاطون إيمانًا عميقًا منه بالعقل والرّوح والفضيلة وبالحياة الإنسانيّة، لكن ما يشوب مذهبه هو

---

[1] التّناسخ في اللّغة تحويل ما في الخليّة من عسل ونحل إلى خليّة أخرى، وهو عند الحكماء انتقال النّفس النّاطقة من بدن إلى بدن آخر، من تخلّل زمانٍ بين التّعلّقين للتّعشّق الذّاتي بين الرّوح والجسد. أُنظر: معجم مقاييس اللّغة، ج 05، ص 425.
وانظر:كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 01، ص 512. وانظر: التّعريفات، الجرجاني، مؤسّسة الحسني، المغرب، ط01، 2006، ص 64.

[2] فيدون، ص138 وما بعدها.

[3] فيلسوف يوناني، أوّل من أدخل الفلسفة إلى أثينا، أخذ عنه أرسطو وأفلاطون، دعا إلى المعرفة التي تقوم على العقل بخلاف المعرفة القائمة على الحس فهي معرفة وهميّة وخاطئة. "موسوعة بدوي، ج 01 / 236.

[4] أُنظر: فيدون، ص 143 بتصرّف.

[5] أُنظر: المرجع نفسه، ص 145 بتصرّف.

[6]أُنظر في ذلك مبحث "برهان التّذكّر"، المرجع نفسه، ص 144 وما بعدها.

[7] أُنظر ملخّص الحجج الأخرى في: "براهين خلود النّفس"- ملحق بفيدون-، جورج روديه، ص 250.

مسألة التّناسخ [1]، لأنّ خلاصة رأيه أنّ النّفس وجدت قبل حلولها في البدن وكانت عالمة، وهذا العلم قد حصل لها بوجود قوى، وطريق العلم والمعرفة هو الاكتساب بوسائل مختلفة الحسُّ أحدها.

ب – رأي أرسطو طاليس:

ذكرنا فيما سبق أنّ ما ذهب إليه أفلاطون خالفه فيه أرسطو والحكماء من بعده[2]، فما موقف أرسطو ؟

يرى أرسطو أنّ النّفس ليست بجسمٍ ولا قوّة في جسم، واتّصلت بالبدن اتّصال تدبير وتصرّف، وحدثت مع حدوثه لا قبله ولا بعده، وأنّ النّفوس إذا استكملت قواها العلميّة والعمليّة تشبّهت بالإله سبحانه وتعالى ووصلت إلى كمالها [3] *، كما يرى أرسطو أنّ المعاد يقع على النّفس دون البدن [4]، كما يميّز أرسطو بين ثلاث قوى للنّفس وهي المغذيّة والحسّاسة والفاهمة، والنّفس أصل الفهم والإحساس والحسُّ سبب الفهم، كما أنكر خلود النّفس وبذلك خالف معلّمه أفلاطون فيما ذهب إليه من القول بخلود النّفس، والقول بكون المعرفة التي تحصّلها النّفس هي تذكّر[5].

2– رأي بعض الفلاسفة الإسلاميّين:

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 113 / 114 بتصرّف.

[2] المراد بالحكماء حكماء اليونان المتأخّرون منهم، وهم الّذين جاءوا بعد سقراط وأفلاطون وخالفوهم الرّأي. أنظر: الملل والنّحل، ج 02، ص 178.

[3] أنظر: المرجع نفسه، ج 02، ص 192 / 193 بتصرّف.

* تقتربُ هذه الفكرة من فكرة الفناء والاتّحاد عند الصّوفيّة، وسنشيرُ إليها مع متصوّفة القرنين 06 / 07 هـ.

[4] أنظر: المرجع نفسه، ج 02، ص 194.

[5] أنظر: أصل الإنسان وسر الوجود، باسمة كيّال، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 02، 1982، ص 93 وما بعدها بتصرّف.

أ- ابن مسكويه [1]:

يُعتبر ابن مسكويه الإنسان كائنًا أخلاقيًّا ممّا يميّزه عن غيره، فهو الوحيد الذي يلتمس له الخلق المحمود والأفعال المرضية، لذا وجب ألاّ ننظر إلى قواه وملكاته التي يشارك بها سائر الموجودات فهو من شأن العلم الطّبيعي [2]، لذا فابن مسكويه يدعو إلى فلسفة عمليّة سلوكيّة، وهو الأمر الذي أفصح عنه في مقدّمة كتابه "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" وبيانه الغرض من تأليفه المتمثّل في الحصول على خلق تصدر به الأفعال بدون كلفةٍ أو مشقّة، وطريق ذلك معرفة نفوسنا ومعرفة كمالاتها وغاياتها وقواها وملكاتها، وما الذي يزكّيها فتفلح ويدسّيها فتخيب [3]، والإنسان عنده مركّب من نفس وجسم لكنّها مباينة له تماما ،إذ يوجد فينا شيء ليس بجسم ولا محتاج في وجوده إلى قوّة جسميّة، وهو جوهرٌ بسيطٌ غير محسوس بشيء من الحواس، ويدلّل على مباينة النّفوس للأجسام أنّ للإنسان أفعال تضاد أفعال الأجسام ،كما أنّ الإنسان يدرك جميع الأشياء بالسّويّة دون أنْ يلحقه فتورٌ أو نقصٌ بعكس الأجسام التي لا تقبل صورتين في وقت واحد إلاّ بعد مفارقتها للصّورة الأولى، ويمثّل لذلك بقبول الشّمع صورة الخاتم، فلا يمكن معها أنْ يقبل صورةً أخرى إلاّ بإزالة الصّورة الأولى، وهذا بعكس النّفس التي تقبل صورًا متعدّدة بلْ تزداد الصّورة قوّةً بكثرتها، وهذه خاصيّة مضادّة لخواص الأجسام، وإنْ كان الأمر هكذا تبيّن أنّ النّفس جوهرٌ وليست بجسم [4]، وهذا المعنى يؤكّده أيضًا في كتابه "الفوز الأصغر"، يقول فيه: "...إنّ من الأمور المسلّمة أنّ الإنسان

---

[1] أحمد بن محمّد أبو علي الخازن، من كبار فضلاء العجم وأجلّاء فارس له مشاركات في العلوم الأدبيّة، وله مناظرات من أشهر مؤلّفاته: "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" و"تجارب الأمم وتعاقب الهمم"، كانت وفاته في حدود سنة 421هـ. أنظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، تح: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01، 2005، ص 247 وما بعدها بتصرّف. وانظر أيضًا: الوافي بالوفيات، ج 08 / 72.

[2] أنظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ابن مسكويه، تح: ابن الخطيب، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، ط 01، بدون تاريخ، ص 19 بتصرّف.

[3] المرجع نفسه، ص 09 بتصرّف.

[4] أنظر هذا التّحليل والاستدلال في: المرجع نفسه، ص 13 وما بعدها بتصرّف.

إنّما يتميّز عن البهائم وغيرها بهذا المعنى (النّفس) الموجود له لا بتخاطيطه [1] ولا ببدنه ولا بشيء من أشكاله البدنيّة" [2].

ويدلّل على رأيه بدليلين أوردهما في كتابه "الفوز الأصغر"، أوّلهما أنّنا في المفاضلة نقول فلانٌ أكثر إنسانيّة، وهذا ينصرف إلى نفسه لا إلى بدنه، والدّليل الآخر أنّ جميع أعضاء الإنسان والحيوان آلة تُستعمل لغرض ما، ولا يمكن أنْ نتصوّر أنّ البدن يستعمل بعضُه بعضا، فلا بدَّ أنْ يكون مستعملها غيرها وليس بجزءٍ منها فوجب أنْ يكون غير جسم [3]، وفي كتابه "تهذيب الأخلاق" يستدلُّ على كون النّفس جوهرٌ مباين للأعراض والأجسام وكونها من جوهر أعلى بشوقها إلى ما ليس من طباع البدن وحرصها على معرفة حقائق الأمور الإلهيّة وانصرافها عن اللّذات الجسميّة [4].

لكن ليس صحيحًا كون النّفس منصرفة كليّة عن اللّذائذ والشّهوات، ولا يمكن أن تكون كذلك إلاّ إذا كان مُراد ابن مسكويه بالنّفس "الرّوح" أو كان مُراده النّفس بعد تطهيرها وتزكيتها، وهو ما أشار إليه في حديثه عن شوق النّفس للفضائل والمعارف والعلوم وهروبها من أفعال الجسم، مبيّنًا أنّ ذلك لن يحصل لها إلاّ بعد تطهيرها من الرّذائل، وهي شهواتها الجسمانيّة والبهيميّة [5].

هذا مجمل رأي ابن مسكويه، وهو في خطابه يُظهر رغبةً في التّخلّي عن الخطاب التّجريدي ليعود إلى الخطاب العملي المحسوس القريب من أفهام النّاس، وليس ذلك نتيجة ضعفٍ في النَّفَس الفلسفي عنده بقدر ما هو اهتمامٌ وهمٌّ بالجانب الأخلاقي للإنسان [6]، وهذا على قول أحد الباحثين [7] إكراهٌ واقعيٌّ ومراعاةٌ للبعد الوظيفي والتّربوي للدّرس الفلسفي (من النّاحية العمليّة)، لا سيما إذا علمنا أنّ القرن الخامس هجري (عصر ابن مسكويه) كان مجالاً خصبًا للمناظرات والجدل خاصّةً بعد انتقال التّراث اليوناني إلى الحضارة الإسلاميّة.

---

[1] تخاطيط: حدود تعرّجات جسم الإنسان، تكملة المعاجم العربيّة، رينهارت بيتر آن دُوزِي، ترجمة: محمّد سَليم النّعَيمي، وزارة الثّقافة والإعلام، الجمهوريّة العراقيّة، ط 01، 1979، ج 04، ص 128.

[2] الفوز الأصغر، ابن مسكويه، بيروت، ط 1319 هـ، ص 34.

[3] المرجع نفسه، ص 34 / 35 بتصرّف.

[4] تهذيب الأخلاق، ص 15.

[5] المرجع نفسه، ص 18 بتصرّف.

[6] أنظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتّوحيدي، محمّد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، لبنان، ط 01، ص 437 بتصرّف.

[7] هو فضيلة الأستاذ الدّكتور عمّار جيدل نفع الله به الأمّة.

ب– ابن سينا:

يُعتبر مـن متأخّري فلاسفة الإسلام كالكندي (ت 260 هـ)، وابن مسكويه (ت 421 هـ)، والفرابي (ت 339 هـ)، يقسّم ابن سينا النّفس إلى ثلاثة أقسام نباتيّة وحيوانيّة وإنسانيّة، فالنّباتيّة من جهة ما يتغذّى الجسم ويتولّد، والحيوانيّة من جهة ما يدرك الجزئيّات ويتحرّك بالإرادة، والإنسانيّة من جهة ما يفعل الأفعال بالاختيار الفكري والاستنباط بالرّأي ومن جهة إدراكه الأمور الكُلّيّة [1]، وعلى هذا الأساس تتميّز النّفس الإنسانيّة عن غيرها بالفكر والرّأي، فالنّوع الأوّل والثّاني يشترك الإنسان فيه مع الحيوان والنّبات، أمّا الجانب الآخر (النّفس الإنسانيّة) فيشترك فيه مع الملائكة، فهي جوهرة روحانيّة تكمّل الجسم وتحرّكه [2].

يقسّم ابن سينا النّفس النّباتيّة إلى ثلاثة أقسام: غاذية ومنمّية ومولّدة، أمّا النّفس الحيوانيّة فتتركّب عنده من قوّتين: محرّكة ومدركة، أمّا قوى النّفس الإنسانيّة فهي: القوّة العالمة والقوّة العاملة، وكلاهما يسمّى عقلاً باشتراك الاسم، فالعاملة محرّكة لبدن الإنسان، والعالمة النّظريّة هي التي تنطبع بالصّور الكُلّيّة المجرّدة عن المادّة [3]، على أساس التّقسيم الذي قدّمه ابن سينا للنّفس وبيان قواها، نجد أنّ إطلاق الإنسان ينصرف إلى العقل الذي به يتأمّل ويفكّر ويبدع، وما البدن إلاّ آلة خادمة ووسيلة للنّفس تمكّنها من التّرقّي [4].

يُصوّر ابن سينا في قصيدته حول النّفس اتّصالها بالبدن واشتياقها إلى عالمها وأصلها في رحلةٍ نقطةُ البداية فيها هي نقطة العودة (النّهاية)، ومن ذلك قوله في حنينها إلى أصلها:

تبكي إذا ذكرت ديارا بالحمى بمدامع تهمي ولما تقطـــع [5]

إنّما كتبه ابن سينا عن الإنسان وقواه أقرب إلى علم الطّبِّ والتّشريح، ولا غرابة في ذلك فقد كان طبيبا، لذا نجده في بعض رسائله يشير إلى هذا الأمر بقوله: "... إنّ الإنسان لمنقسمٌ إلى سرٍّ وعلن، أمّا علنه فهذا الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه وقد وقف الحسُّ على ظاهره ودلَّ التّشريح على

---

[1] الملل والنّحل، ج 03، ص 61.

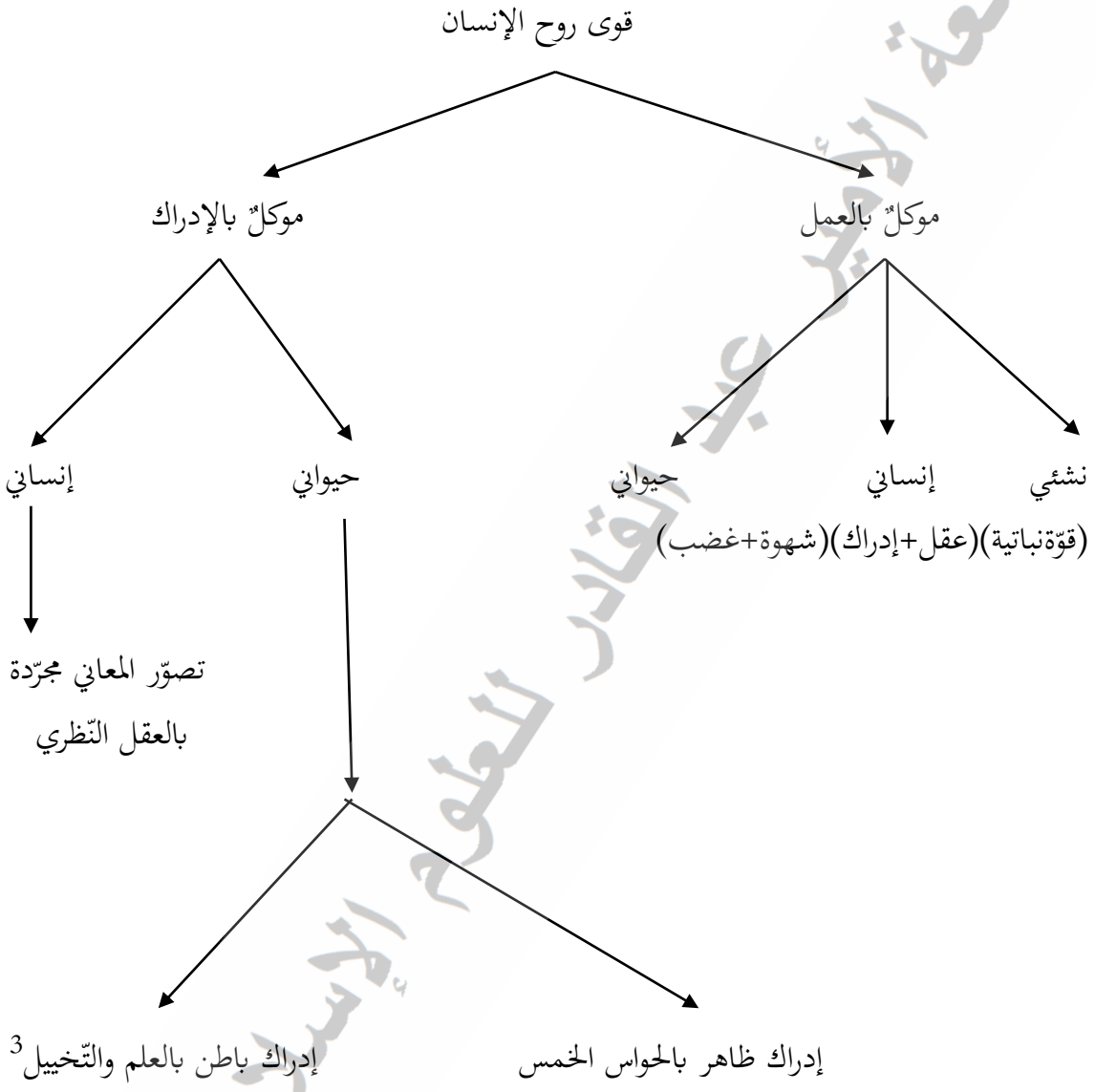
[2] أنظر: أصل الإنسان وسرُّ الوجود، ص177 بتصرّف.

[3] الملل والنّحل، ج 03، ص 62 وما بعدها.

[4] أصل الإنسان وسرُّ الوجود، ص177.

[5] أنظر قصيدة ابن سينا في: عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، ابن أبي أصيبعة، المطبعة الوهبيّة، ط 1883، ج 02، ص 10.

باطنه وأمّا سرّه فقوى روحه ..." [1]، والباطن الذي يقصده ابن سينا هو الجزء الدّاخلي من جسم الإنسان، ويمكن تمثيل تقسيم ابن سينا لقوى الإنسان بالمخطّط التّوضيحي الآتـــي[2]:



[1] تسع رسائل في الحكمة والطّبيعيّات، ابن سينا، ترجمة: حنين بن إسحاق، دار العرب للبستاني، القاهرة، ط 02، بدون تاريخ، ص 60.

[2] أنظر ملخّص هذا المخطّط التّوضيحي في: المرجع نفسه، ص 60 وما بعدها.

[3] المخطّط التّوضيحي رقم: 02 .

نلاحظ من خلال المخطّط التّوضيحي التّدرّج من الجزء إلى الكُل ومن الأدنى إلى الأعلى، ولما كانت أعلى قوى الإنسان هي القوى الموكلة بالإدراك في جزئها الإنساني،كان ما يرسم فيها من معاني من الفيض الإلهي، وهذا ما يجعلها تلحظ الملكوت الأعلى وتتّصل باللّذّة العليا، لكن يَشترطُ ابن سينا لبلوغ هذه المرتبة شرطين، الأوّل عدم فساد صقّال هذه المرآة وهو العقل النّظري، وثانيها إذا لم تشتغل الرّوح بما تحتها من الشّهوة والغضب والحسِّ والتّخيّل[1].

وعلى هذا الأساس فالنّفس عند ابن سينا جوهر غير جسم وهي كمال لهذا الأخير، فالنّفس عنده تقع على معنى مشترك بين الإنسان والحيوان والنّبات من جهة، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة من جهة أخرى، وعليه فهي جوهرٌ غير جسم [2]، كما تختلف طبيعة النّفس عند ابن سينا عن طبيعة البدن كما تختلف وظيفتها أيضا، فغايتها إدراك المعقولات والتّحقّق بالكمالات وملاحظة الملكوت الأعلى، ولما كانت كذلك فهي لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلا [3].

من خلال عرضنا لرأي الشّيخ الرّئيس يتّضح الرّافد اليوناني فيما ذهب إليه من حيث النّظر إلى غاية وجودها من خلال التّحقّق بالكمالات، لكنّه يقول بحدوثها بحدوث البدن عكس ما ذهب إليه أفلاطون فهي مخلوقة حادثة بحدوثه.

[1] أنظر: المرجع السّابق، ص 60 وما بعدها.

[2] المرجع نفسه، ص81.

[3] أصل الإنسان وسرُّ الوجود، ص180.

المطلب الثّاني: اَلْإِنْسَانُ فِي الْاِتِّجَاهُ الْعِلْمِي[1]

كان الإنسان ولا يزال جزءًا لا يتجزّأ من العلوم التي ظهرت وتطوّرت عبر الزّمن، ومن أكبر العلوم التي اتخذت الإنسان موضوعًا للدّراسة والبحث علم الطّب خاصّةً بعد التّطوّر المذهل الذي شهده بفضل التّقنية الحديثة والأجهزة المتطوّرة التي كشفت اللّثام عن عوالم خفيّة في جسم هذا الأخير، مع بداية القرن التّاسع عشر، ومن أشهر الدّراسات في هذا المجال أبحاث الدّكتور "ألكسيس كاريل" (ت 1944 م) وكتابه الشّهير "الإنسان ذلك المجهول"، الذي صاحب الثّورة الصّناعيّة التي ظهرت بأوربا خلال القرن التّاسع عشر، فجاء كتابه دعوةً إلى الاهتمام بالإنسان ودراسته، قال في هذا: "... من الواجب أن نحوّل اهتمام البشريّة من الآلات وعالم الجماد إلى جسم الإنسان وروحه وإلى العمليّات العقليّة والعضويّة التي ابتدعت الآلات ودنيا نيوتن وآنشتين" [2].

أحدثت تلك الثّورة العلميّة في العالم تحوّل البشريّة واتّجاهها إلى علوم الجماد وفتنتها بها، ناسين في ذلك خضوع هذا الكائن (الإنسان) لقوانين الطّبيعة [3]، من هنا انطلق ألكسيس كاريل في كتابه "الإنسان ذلك المجهول" داعيًا إلى ضرورة قلب الحضارة الصّناعيّة التي توهّم صانعوها وأوهموا غيرهم أنّها الوحيدة القادرة على إيجاد فكرة التّقدّم البشري، ومحاولة تقديم فكرة أخرى تكون قادرة على تنشئة الأجيال[4]، هذه المحاولة جعلت منه مؤسّسًا وداعيًا إلى ما يُسمّى بِـ: **"علم الإنسان** " في مقابل علوم الجماد أو علوم المادّة التي حوّلت العالم إلى ظاهرةٍ مادّيّةٍ يمكن تفسيرها بالتّجريب والتّقنين، فما هي نظرته إلى الإنسان ؟ وما هي الطّريقة المثلى لدراسته في ضوء العلوم المختلفة ؟ وكيف يمكن استثمارها ؟ وما هي المعوّقات والحواجز التي تحول دون فهمٍ أعمق للإنسان ؟

حددّ ألكسيس كاريل في كتابه السّابق الذّكر المعوّقات التي تحول دون فهم الإنسان باعتباره عَالَما بالنّظر إلى العوالم الأخرى التي أبدع فيها العقل البشري وبذل فيها جهدًا غير قليل، ومن جملة تلك المعوّقات قهر العالم المادّي الذي استفرغ فيه الإنسان إرادته وجعله يغفل عن عالمه العضوي

---

[1] نقصد بهذا الوصف– العلمي– تلك الأبحاث التي ظهرت في ظل الثّورة الصّناعيّة بأوروبا واكتشاف تقنيّات ساهمت بشكل كبير في دراسة العوالم الخفيّة للإنسان خصوصا مع الطّب والتّشريح وظهور علم النّفس الحديث.

[2] الإنسان ذلك المجهول، ألكسيس كاريل، تعريب: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، ط 1993، ص 12.

[3] أنظر: المرجع نفسه، ص 11 بتصرّف.

[4] أنظر: المرجع نفسه، ص 12 بتصرّف.

والرّوحي، ومن المعوّقات التي ذكرها كاريل طبيعة تركيب الإنسان المعقّدة وميله إلى البسائط، فالعقل على قول برغسون (ت 1941م) يتّصف بالعجز الطّبيعي عن فهم الحياة [1].

أُتيح للدّكتور كاريل أن يواكب النّهضة والتطوّر ويشهد مختلف العلوم وتخصّصاتها الدّقيقة، إلاّ أنّها كانت في نظره بعيدة كُل البعد عن دراسة الإنسان والاهتمام به وبعالمه البيولوجي والرّوحي، ولهذا نقد مسلك علماء عصره، فسجّل بعض المؤاخذات عليهم في إهمالهم دراسة الإنسان أو التّأسيس لما يُسمّى بِـ: "**علم الإنسان** " قال بهذا الصّدد: "إنّ العلم يتطوّر اعتباطًا وتقدّمه متوقّف على أمورٍ عرضيّة، كـولادة نُبغاء وعباقـرة، ولو أنّ العلماء أمثال "نيـوتن" (ت 1727 م) و"جاليـلو" (ت 1642 م) وجّهوا أقوالهم نحو دراسة جسم الإنسان ووجدانه لكان من المحتمل أن يختلف عالمنا على ما هو عليه، إنّ رجال العلم لا يعرفون إلى أين هم ذاهبون وإنّما تقودهم الصّدفة والتّفكير والبصر المغناطيسي" [2].

إنّ العلوم التي نشأت بالرّغم مما قدّمته للإنسانيّة وحقّقته تبقى آنية وعرضيّة، فلم تتغلغل في أعماق الإنسان وتدرس عالمه الخفي، ممّا جعل البشريّة تعاني القلق والهموم والتّعاسة بسب الانحطاط الأخلاقي والعقلي، وكان بإمكانها أن تتجنّب هذا كُلّه لو أولت اهتمامًا بعلوم الحياة على غرار علوم المادّة [3].

لا يمكن أن ننكر الدّور الإيجابي الذي لعبته العلوم المختلفة كالفيزيولوجيا وعلم التّشريح وغيرها، إلاّ أنّها تبقى نظرةً جزئيّةً تجزيئيّةً لهذا العالم (الإنسان) الذي يتضمّن عوالم مختلفة تحتاج استثمارها جميعًا للوقوف على حقيقة هذا الكائن، ولهذا دعا ألكسيس كاريل إلى تجاوز النّظرة الأحاديّة التي تنظر إلى ناحية واحدة من نواحي الإنسان، وحلُّ هذا الإشكال على رأيه هو الاهتمام بمختلف نواحي الإنسان، النّفسيّة والتّشريحيّة والميتافيزيقيّة والعقليّة والأدبيّة والفنّيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، إنّها دعوة إلى استثمار كل التّخصّصات وعدم الوقوف على أحدها لأنّه ببساطة يجعلنا نختار وجها ونهمل الوجوه الأخرى [4].

---

[1] أنظر: المرجع السّابق، ص 21 / 22 بتصرّف.

[2] أنظر: المرجع نفسه، ص37 بتصرّف.

[3] أنظر: المرجع نفسه، ص 41 / 42 بتصرّف.

[4] أنظر: المرجع نفسه، ص 51 / 52 بتصرّف.

وجدت الإشكاليّة التي عالجها ألكسيس كاريل صدى في الفكر الفلسفي المعاصر عند كل من هيجل (ت 1831م) فيما أسماه بِـ "الرّوح الذّاتي"، و كيركجور (ت 1855م) الذي دعا إلى دراسة الإنسان من الدّاخل،وجاء هذا التّيّار كردٍّ على التّيّار الذي دعا إلى دراسة الإنسان من الخارج بزعامة "كارل ماركس" (ت 1883م) الذي ارتكز في دراسته للإنسان على الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وكلاهما نظرةٌ جزئيّة تجزيئيّة، وهذا ما ولّد رؤيةً جديدةَ وتيّارًا مناهضًا ظهر مع "جان بول سارتر" (ت 1980م) الذي دعا إلى ضرورة دراسة الإنسان من الدّاخل والخارج وهو ما أطلق عليه "الفهم الشامل للإنسان" [1].

إنّ ما قدّمه كاريل من طرحٍ وما ذكره من مؤاخذاتٍ وانتقاداتٍ على علوم عصره جعلته يعرض مشروعًا هامًّا لدراسة الإنسان من خلال تأسيس ما يسمّى بِـ "علم الإنسان"، يقوم في أساسه على استثمار مختلف العلوم مع تجاوز النّظرة الأحاديّة لتكوين نظرة شاملة وعميقة للإنسان من الدّاخل والخارج [2]، والدّعوة إلى فحص الإنسان وتأسيس علم يهتمُّ بالجانب الدّاخلي (الباطني) للإنسان على غرار اهتمامنا بما يزيد ثروته وراحته المادّية ومتعته البدنيّة، فلا ينبغي مطلقًا أن نهمل حياته الدّاخليّة [3]، إضافةً إلى أخلاقه ومطالبه الرّوحيّة والمعنويّة [4]، إنّ الإنسان جسدٌ وروح، وهي حقيقةٌ أقرّها القرآن الكريم، واهتمام العلم التّجريبي بجسده فقط فهمٌ قاصرٌ وتجزيئي لعالمٍ كبيرٍ معقّد، وقد جعل كاريل مهّمة دراسة الجوانب الرّوحيّة منوطة بالمتخصّصين من العلماء التّجريبيّين لكونهم يملكون معلومات ضخمة عن الإنسان [5].

لكن هل صحيح ما يراه ألكسيس كاريل من أنّ دراسة الإنسان يمكن للعلماء التّجريبيّين أن يقدّموا من خلالها أجوبةً شافية ؟ ألا يمكن للعلماء المسلمين– المتصوّفة منهم – أنْ يساهموا في إبراز

---

[1] تطوّر الجدل بعد هيجل "جدل الإنسان"، إمام عبد الفتّاح إمام، دار التّنوير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 03، 2007، ص 05 / 06 بتصرّف.

[2] تتجلّى هذه النّظرة في القرآن الكريم، إذْ يعتبر الإنسان محورًا هامًّا من محاور القرآن الكريم الرّئيسة، ولا أدلَّ على ذلك من تطرّق القرآن الكريم إلى كلِّ أبعاد الإنسان الظّاهرة والخفيّة والحديث عن رحلته من الجنين إلى الجنان، فنظرة الأستاذ كاريل هي جوهر القرآن الكريم، الذي لم يدع جانبًا من جوانب الإنسان إلاّ وطرقه، وأشار إليه ودعا بطريقةٍ غير مباشرةٍ إلىاكتشاف هذا العالم لقوله تعالى:چڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک چ سورة الذّاريات، الآية 21.

[3] لمْ يُهمل علماؤنا المسلمون الجانب الدّاخلي والرّوحي للإنسان، فما التّصوّف إلاّ إبحارٌ في هذا العالم، وما الجهود التي بُذلت في هذا المجال إلاّ دليلٌ على عنايتهم بروح الإنسان وعالمه الخفي، ليتأكّد لنا أنّ نظرة الدّكتور كاريل رهينة المحبسين الجغرافي والزّمني.

[4] أُنظر: الإنسان ذلك المجهول، ص 56 / 57 بتصرّف.

[5] أُنظر: المرجع نفسه، هامش ص 295 بتصرّف.

هذا الجانب ؟ ألا يمكن لدراساتهم أن تضيف شيئا أكثر عمقًا واستشرافًا للإنسان؟ هذا الفرض سنُجيب عنه في ثنايا هذا البحث.

لا نستطيع بعد عرضنا لرأي كاريل إلاّ أن نسجّل إشادتنا باستشرافه لمستقبل الإنسان من خلال تنبّئه بأنّ علم الإنسان سيكون مهمّةَ المستقبل[1]، ومن خلال دعوته إلى ضرورة إعادة صياغة مفهوم الإنسان قائلاً: "... يجب أن يعيد الإنسان صياغة نفسه حتّى يستطيع التّقدّم ثانية ... ولكنّه لا يستطيع صياغة نفسه دون أن يتعذّب لأنّه الخام والنّحّات في وقتٍ واحد، ولكي يكشف عن وجهــه الحقيــقي يجب عليه أن يحطّم مـــادّته بضربات عنيفة من مطرقتـــه ..." [2].

إنّ كلام كاريل هو خلاصةُ رأي المتصوّفة التي تجلّت بصورةٍ أكبر عند العطّار والرّومي، اللّذين دعيا الإنسان إلى رحلة العودة إلى عالمه الأوّل بالسّير الآفاقي والنّفسي لاكتشاف كنز روحه الدّفين، وما أودية العطّار وناي الرّومي إلاّ تحطيمٌ للمادّة وإشعالٌ لفتيل الرّوح.

[1] أُنظر: المرجع السّابق، ص 70.

[2] أُنظر: المرجع نفسه، ص 312.

الفَصْلُ الثَّانِي

اَلْعَطَّارُ وَالرُّومِي عَصْرُهُمَا وَحَيَاتُهُمَا

وفِيهِ مَبْحَثَان:

اَلْمَبْحَثُ الأَوَّل: عَصْرُهُمَا

اَلْمَبْحَثُ الثَّانِي: حَيَاتُهُمَا

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

اَلْمَبْحَثُ الأَوَّل:

عَصْرُهُمَا

وفِيهِ مَطْلَبَان:

اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: اَلْحَالَةُ السِّيَاسِيَّةُ وَالْاِجْتِمَاعِيَّة

اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: اَلْوَاقِعُ الثَّقَافِيُّ خِلاَلَ الْقَرْنَيْن 06 هـ / 07 هـ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثّاني: العطّار والرّومي عصرهما وحياتهما

المبحث الأول: عصرهما

المطلب الأوّل: الحالة السّياسيّة والاجتماعيّة

تُعتبرُ المرحلة الممتدّة من بداية القرن 06 هـ إلى نهاية القرن 07 هـ مرحلةً مهمّةً في تاريخ المسلمين، نظرًا للأحداث السّياسيّة والاجتماعيّة التي صاحبت هذه المرحلة، والتي أثّرت بشكلٍ مباشرٍ في إنتاج نسقٍ معرفي متعدّدٍ وجامحٍ وثائرٍ ومُتميّز، ولعلَّ أبرز ما يؤكّدُ هذه المعاني الكتابات الصّوفية في هذه المرحلة، والتي كان من أبرزها أعمال الرّجلين فريد الدّين العطّار وجلال الدّين الرّومي.

وسيعرضُ هذا الفصل – إن شاء الله – واقع هذه المرحلة من النّاحية السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة، علّنا نجدُ من خلال هذه الإشارة ما يُقدّم تفسيرًا أقرب إلى الصّواب لتلك الثّورة الفكريّة وذلك الجموح الذي لا يهدأ في حياة الرّجلين، التي اتّسمت وتُوّجت بإنتاجٍ إنسانيٍّ وعالميٍّ مُتميّز، نأمل أن تُعيد الأجيال المتعاقبة قراءته وبعثه من جديد من أجل بعث إنسانٍ مُتميّز، فما هي الظّروف التي صاحبت هذه المرحلة؟ وإلى أيّ مدى كان لها تأثير في الخطاب الصّوفي؟ وهل كان هذا الأخير ردّ فعلٍ لهذا الواقع – انفعال – أم أنّه الواقع الحقيقي للتّصوّف، ومرآة عاكسة له وكنزًا مخفيّا أظهرته الظّروف؟

هذه بعضُ التّساؤلات التي سيُجيبُ عنها هذا الفصل – إن شاء الله –

✓ **أوّلا: الحالة السّياسية**

شهدت الفترة الممتدّة من بداية القرن 06 هـ إلى نهاية القرن 07 هـ أحداثًا كثيرةً وجساما، وكانت هذه المرحلة مرحلةً حرجةً في تاريخ الأمّة الإسلاميّة،أثّرت فيها عوامل خارجيّة أبرزُها الحروب مع الفرنجة الصّليبيّين وفتنة المغول والتّتار، ومُؤثّرات داخليّة أبرزها ضعف الملوك والسّلاطين والتّنازع على السّلطة والصّراع الطّائفي – مع الباطنيّة خُصوصًا –، وسنُحاولُ أنْ نعرض العوامل البارزة في هذه المرحلة والمثوّرة لذلك الخطاب في هذه المرحلة.

من أبرز من أرّخ لهذه المرحلة (القرن 06 هـ خُصوصًا) ابن الأثير، فقد كان حيًّا حتّى سنة 630 هـ، وقد رتّب كتابه على حسب السّنين، ونجدهُ في كتابه " الكامل في التّاريخ " يؤرّخ لبداية

القرن 06 هـ بوفاة ملك المغرب والأندلس "يوسف بن تاشفين"، وبداية مُلك ابنه علي[1]، ووجدناه فيما بعد وهو يكتبُ عن أكبر ما ابتُليَ به العالم الإسلامي (فتنة التّتار) سنة 617 هـ، وقد كتب مُعتذرًا عن تأريخها.

أمّا إذا أردنا وضع صورة شاملة لهذه المرحلة (06 هـ / 07 هـ) نجدُ أنّ الدّولة الإسلاميّة المترامية الأطراف التي كان يحكمها حاكمٌ مسلمٌ واحدٌ أصبحت مجموعةً من الدّويلات المشتّتة، ففيها ظهر السّلاجقة، أمّا الأندلس والممتلكات الإفريقيّة فقد خرجت جميعها من يد خليفة بغداد، وأمّا سوريا وأرض الجزيرة فوقعتا في أيدي رؤساء العرب الذين أنشأ بعضهم الإمارات والممالك، وأمّا البلاد الفارسيّة فكانت مُوزّعةً بين الحكومات المختلفة التي أسّسها بني بويه[2]، ولقد كان استيلاء بني بويه على الخلافة عاملاً مُهمًّا في اضمحلال الخلافة الفاطميّة، حتّى أصبح قادتُها رؤساء دينيّين لا أكثر، وانغمسُوا في اللّهو والشّهوات وأحاطوا أنفُسهم بالخصيان والعبيد، فأفقدهم التّرف والانغماس في الملذّات صفاتَ الرّجولة وتركوا الأمر لوُزرائهم يُوزّعون المناصب كما يشتهون[3].

أمّا بلاد المغرب فكانت أيضًا مسرحًا للأحداث، فمع بدايات القرن 06 هـ كانت الحرب بين المرابطين والموحّدين قائمة، ففي سنة 517 هـ جهّز ابن تومرت جيشًا عظيمًا، وأمّر عليه عبد المؤمن بن علي، وأمرهم أن يدعوا هؤلاء المارقين (المرابطين) إلى إماتة المنكر وإحياء المعروف وإلاّ فقتالهم مُباح، والتقى الفريقان لكنّ جيش ابن تومرتانهزم شرَّ هزيمة[4]، تقع بلاد المغرب شمال إفريقيا، وقد تعاقبت على هذه الأخيرة أسرٌ كان لها شأنٌ عظيم منها الزّيريّة وبنو حفص حكّام تونس،والحمّوديّون في بلاد الجزائـر والمرابطون والموحّدون أمراء مرّاكش[5].

أمّا في الأندلس فتأثّر المرابطون بحياة التّرف التي كان يحياها أمراء قرطبة، وحلَّ اللّين محلَّ التّربية العسكريّة الصّارمة، وتخلّت الشّجاعة عن مكانها واكتسب النّساء سُلطانًا كبيرا، وفسد الموظّفون

---

[1] أنظر: الكامل في التّاريخ، ابن الأثير، مُراجعة: محمّد يوسف الدّقّاق، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط04، 2003، مج 09، ص 99 بتصرّف.

[2] تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السّعدي، إدوارد براون، تعريب: إبراهيم أمين الشّواربي، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، ط 01، 2004، ص 207 بتصرّف.

[3] أنظر: قصّة الحضارة، ويل ديو رانت، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل للطّبع والنّشر، بيروت + المنظّمة العربيّة للتّرقية والثّقافةوالعلوم تونس، بدون تاريخ، ج 13، ص 318 بتصرّف.

[4] أنظر: الموجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحّدين، عبد الواحد المرّاكشي، تح: صلاح الدّين الهوّاري، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط 01، 2006 م، ج 01، ص 144 بتصرّف.

[5] قصّة الحضارة، ج 13، ص 326بتصرّف.

واضطرب الأمن، كلُّ هذه العوامل جعلت مُلوك إسبانيا يتحيّنُون الفرصة للإغارة على قرطبة وإشبيلية وتراجع المسلمون نحو إفريقيّة [1].

أمّا ما يتعلّقُ بحروب المسلمين مع الفرنج فلم تتوقّف ولم تهدأ، ذكرها ابن الأثير بدءًا من القرن السّادس هجري "500 هـ" إلى حين غارة المغول على بلاد الإسلام 617 هـ، فمن جملة ما استولى عليه الفرنج طرابلس وبيروت في بلاد الشّام، وكان ذلك سنة 503 هـ بقيادة ريمند بن صنجيل، فنهبُوا ما في البلاد وأسرُوا الرّجال وسَبوا النّساء، كما استولوا أيضًا على مدينة صيدا من ساحل الشّام، ويُصوّرُ ابن الأثير الحال التي آلت إليها بلاد الشّام بقوله: "وعظُم خوف المسلمين وبلغت القلوب الحناجر وأيقنوا باستيلاء الفرنج على سائر الشّام لعدم الحامي له والمدافع عنه"[2]، ولازال الفرنج يُغيرُون على بلاد الإسلام يسفكون ويقتلون وينهبون وينشرون الرّعب إلى أن هزمهم صلاح الدّين الأيّوبي، وكسر شوكتهم في موقعة حطّين سنة 583 هـ، فما أُصيب الفرنجة بمثل هذه الواقعة والهزيمة[3]، وتواصلت الغارات على بلاد الإسلام بعد وفاة صلاح الدّين الأيّوبي سنة 589 هـ، فأغار الكرج[4] على بلاد الإسلام من جهة أذربيجان[5].

ويُواصل ابن الأثير تأريخه وحديثه عن الغارات المتوالية للعالم الإسلامي، إلى أن نجده يتوقّف ويُعرض عن ذكر فتنة التّتار التي أُبتُلي بها العالم الإسلامي في حُدود سنة 617 هـ، ويُعلّلُ موقفه هذا كونه لا يستطيع أن يكتب نعيَ المسلمين والإسلام، ولا يهونُ عليه ذكر ذلك مُردّدًا قوله تعـــالى:**چد د ئا ئا ئه ئه ئو ئو چ**[6]، قال ابن الأثير في وصفها: أنّها حادثةٌ عُظمى ومُصيبةٌ كُبرى عقّت الأيّام واللّيالي عن مثلها، خصّت الخلائق وخصّت المسلمين، ولو قال قائلٌ إنّ الإنسانيّة منذ آدم لم تُبْتلَ بمثل هذا لكان صادقًا، ولعلَّ الخلق لا يرون مثلها إلى أن ينقرض العالم[7]*.

---

[1] المرجع السّابق، ج 13، ص 327 بتصرّف.

[2] الكامل في التّاريخ، ج 09، ص140.

[3] المرجع نفسه،ج 09، ص177 بتصرّف.

[4] الكرج: بلدةٌ كبيرةٌ قُرب همذان. أُنظر: مُعجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ط 02، 1995، ج 04، ص 446 بتصرّف.

[5] الكامل في التّاريخ، ج 09، ص 269 بتصرّف.

[6] سورة مريم، الآية 23.

[7] المرجع نفسه، ج 10، ص 399 بتصرّف.

وكانت بداية أمرهم خُروجهم من أطراف الصّين وقصدُهم بلاد تركستان ثُمَّ بلاد ما وراء النّهر ثُمَّ خُراسان ثُمَّ الرّي وهمذان ثُمَّ بلاد الهند، وأصبح أهل جميع البلدان خائفين يترقّبون وصولهم[1]، وبمُجرّد خُروجهم وفي فترةٍ وجيزةٍ اجتاحت قبائلهم آسيا وأجزاء من شرقي أوروبا في القرن السّابع الهجري، إذ احتلّت المنطقة ما بين الحدود الشّرقيّة لألمانيا وشاطئ بحر اليابان مُخلّفةً الموت والدّمار حيثما حلّت، فأخضعوا إيران والبلدان المجاورة لها ووصلوا إلى قلب الأناضول[2]، وبخروج التّتار إلى بلاد الإسلام استطاعوا أن يقضوا على ملك خوارزمشاه الذي كان يملك من حدود العراق إلى تركستان وبلاد غزنة والهند وكرمان وطبرستان وجرجان وخراسان وبعضُ بلاد فارس، كما استولى التّتار على بلاد مازندران[3] والرّي وزنجان[4]، وقزوين وأذربيجان والكرج، وكانوا لا يمرّون على منطقة إلاّ وقتلوا أهلها ونهبوا وسبوا الحريم وخرّبوا وأخذوا الأطفال وأحرقوا[5]، ومن البلاد الأخرى التي استولوا عليها خوارزم وقتلوا كُلَّ من فيها ونهبُوا، كما ملكوا غزنة وبلاد الغور[6]، كما غزا التّتار الرّي وهمذان واستولوا على ساوة وقم وقاشان[7]، كما استطاع التّتار الدّخول إلى ديار بكر والجزيرة ومدينة أسعرد وميّا فارقين وإربل وقتلوا ونهبوا[8].

إنّ هذا البلاء الذي حلَّ بالعالم الإسلامي آنذاك مهّدت له بعضُ الظّروف والحالُ التي آلت إليها الأسر الحاكمة، ويُصوّرُ ابن الأثير حياة الملوك بقوله: "فما نرى من مُلوك الإسلام من له رغبةٌ في الجهاد ولا في نُصرة الدّين، بلْ كُلٌّ منهم مُقبلٌ على لهوه ولعبه وظُلم رعيّته وهذا أخوفُ عندي من العدو"[9]، ويُصوّر ابن العبري في تأريخه حياة آخر الملوك العبّاسيّين: "وكان صاحب لهوٍ وقصف،

---

* رحم الله ابن الأثير، فلئن كانت فتنة التّتار مُصيبة عظيمة، فإنّ الاستيلاء على بيت المقدس وحالُ المسلمين اليوم يمكن أن يُضافا إلى تلك المصيبة.

[1] المرجع السّابق، ج 10، ص 329 وما بعدها.

[2] الشّمس المنتصرة – دراسة آثار الشّاعر الإسلامي الكبير جلال الدّين الرّومي، آنّا ماري شيمل، ترجمة: عيسى علي العاكوب، وزارة الثّقافة والإرشاد الإسلامي، تهران، ط 01، 1431، ص 46 بتصرّف.

[3] بعد الرّاي نونٌ ساكنة ودالٌ مهملة ورَاءٌ وآخره نونٌ اسمٌ لولاية طبرستان. أُنظر: معجم البلدان، ج 05، ص 41.

[4] بلدٌ مشهور قريب من أذربيجان وقزوين. أُنظر: المرجع نفسه، ج 03، ص 152.

[5] الكامل في التّاريخ، ج 10، ص 400 بتصرّف.

[6] الغور في الوضع اللّغوي المنخفض وهي الأراضي الواقعة ببلاد الشّام. أُنظر: مُعجم البلدان، ج 04، ص 217.

[7] الكامل في التّاريخ، ج 10، ص 400 وما بعدها بتصرّف.

[8] المرجع نفسه، ص 492 وما بعدها بتصرّف.

[9] المرجع نفسه، ص 491.

وشغفٍ بلعب الطّيور واستولت عليه النّساء، وكان ضعيف الرّأي قليل العزم كثير الغفلة عمّا يجبُ لتدبير الدّول"[1]، كان لهذه الحال البائسة تمهيدًا لسُقوط عاصمة الخلافة الإسلاميّة آنذاك واستيلاء التّتار عليها سنة 656 هـ، ففي اللّحظة التي حُوصرت فيها بغداد من كُلِّ مكـانٍ كان خليفة المسلمين آنذاك مع جاريته تُحدّثُه وتُضحكُه وتَرقُص بين يديــه[2].

تواصل زحف هذه القوّة (المغول) على العالم الإسلامي، فنهب أراضيه وزرع الرّعب بين أهله، إلى أن استطاع القضاء عليها المظفّر قطز بواقعة عين جالوت سنة 658 هـ[3]، لقد عانى العالم الإسلامي المترامي الأطراف ويلات هذه الفتنة، فبتحطيم بغداد عاصمة الخلافة الإسلاميّة وتحويـلها إلى مدينة إقليميّة أُصيب ربـاطُ الوحدة بين الأمم الإسلاميّة بلطـمةٍ شديدةٍ[4]، وفي الضّفّة الأخرى بالأندلس في عهد محمد النّاصر كان هذا الأخير مُنغمسًا في الملذّات والشّهوات، ممّا جعله يُهزم هزيمة نكراء على أيدي القوّات المسيحيّة في واقعة العقاب الشّهيرة سنة 1212 م، ممّا أدّى إلى انقسام الأندلس إلى دُويلاتٍ افتتحها المسيحيّون واحدةً بعد الأخرى، ممّا جعل المسلمين يعودون إلى غرناطة ويُدافعون عنها إلى حين سُقوطها سنة 1492 م، والتي كانت لقرونٍ طِوال من مفاخر بني الإنســـان[5].

من اللاّفت للنّظر ونحنُ نكتب عن غارة المغول لبلاد العالم الإسلامي وما ألحقتهُ من دمارٍ وفوضى ورعب، أنْ نجد المستشرق "إدوارد براون" ينظرُ إلى الجانب الآخر لهذا البلاء (الإيجابي)، فمن فضائلها (على حسب رأيه) أنّها كانت سببًا في المزج بين الشّعوب المختلفة المتباعدة، ممّا نتج عنه تجديد العقليّات التي طال رُكُودُها، كما استطاعت أن تُحطّم الحُدود والحواجز الجغرافيّة بين مُختلف الأقاليم والمماليك، كما كانت سببًا في إيجاد التّوافق والتّعاون بين أصحاب الدّيانات والملل، هذه المساواة انعدم وُجودُها لقُرُونٍ خلت[6]، إنّ هذا الرّأي الذي ذهب إليه المستشرق "إدوارد براون" ينبع من تلك المشكاة التي حمل لواءها بعضُ مُتصوّفة القرنين 06 هـ و07 هـ خُصوصًا مع فريد الدّين العطّار وجلال الدّين الرّومي.

---

[1] تاريخ مُختصر الدّول، ابن العبري، تح: أنطون صالحاني، دار الشّروق، بيروت، ط 03، 1992، ص 254.

[2] أُنظر: البداية والنّهاية، ابن كثير، دار هجر للطّباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان، ط 01، 1997، ج 17، ص 357 بتصرّف.

[3] المرجع نفسه، ج 13، ص 220 بتصرّف.

[4] أُنظر: تاريخ الأدب في إيران، ص 564 بتصرّف.

[5] قصّة الحضارة، ج 13، ص 328 بتصرّف.

[6] تاريخ الأدب في إيران، ص 563 بتصرّف.

يتأكّد هذا الفرضُ من خلال هذا البحث، وهو ما تؤكّدُه أيضًا المستشرقة آنيماري شيمل في دراستها عن مولانا الرّومي، مُؤكّدة أنّه في ظل هذه الظّروف و: "في كُلِّ زاوية من زوايا العالم الإسلامي وُجدَ أولياء وشعراء وقادة صوفيّة كبار، قادُوا النّاس في ظلام الكوارث السّياسيّة والاقتصاديّة نحو عالمٍ لم يهدمه التّغيّر، كاشفين لهم سرَّ العشق القاسي ومُعلّمين إيّاهم أنّ إرادة الله المجهولة وحُبّهُ يمكنُ أن يتجلّيا في الشّدّة والابتلاء أكثر منه في السّعادة والرّخاء"[1].

✓ **ثانيا: الحالة الاجتماعيّة**

عرف المجتمع الإسلامي في هذه الفترة تنوّعًا في تركيبة عناصره وتفاوتًا في طبقاته وثراءًا في لهجاته وتعدّدًا دينيّا وعرقيّا، نظرًا للعوامل السّياسيّة التي مرَّ بها وكذا الاحتكاك مع الحضارات الأخرى نتيجة حركة التّجارة والرّحلات العلميّة والحروب وغيرها، لذا سنحاول أن نقف وقفةً موجزةً مع المجتمع الإسلامي في هذه المرحلة مبرزين أهم السّمات التي طبعت المجتمع آنذاك في مركز الخلافة بغداد والشّرق الإسلامي والغرب وبلاد الأندلس.

أ / التّركيبة الاجتماعيّة:

كان المجتمع في بغداد – مركز الخلافة الإسلاميّة – مزيجًا من طبقات متعدّدة، فبدخول الجنس التّركي إلى المجتمع وسيطرة الأتراك على الخلافة ظهرت الطّبقيّة، فبرزت طبقة غنيّة مترفة يمثّلها أصحاب السّلطة، إذْ كان بعض الخلفاء العبّاسيّين يعيشون في أيّام السّلاجقة في الإقطاعات ويقضون أوقاتهم في بناء القصور[2]، هذا ما أدّى إلى خلق طبقة مترفة مقرّبة من السّلطة تعيش في كنفها من شعراء وكتّاب ووزراء، كما ظهرت طبقة الرّقيق من أسرى الحروب وكان لهم ببغداد شارعٌ أُطلق عليه شارع دار الرّقيق، وموضعٌ آخر يُسمّى بالنّخّاسين، وكانت تجارة الرّقيق رائجة في هذا الوقت، وقد تمَّ جلبهم لفلاحة الأرض وحراسة الدّور[3]، وهذا الأمر وسيلة لجأ إليها الأغنياء لحماية أموالهم ودورهم وممتلكاتهم، فكان للتّفاوت الموجود في المجتمع سببًا لاختلاف الدّخول وهذا ما أدّى

---

[1] الشّمس المنتصرة، ص 48.

[2] أنظر: النّظم الإسلاميّة، حسن إبراهيم حسن + علي إبراهيم حسن، مكتبة النّهضة المصريّة، بدون تاريخ، ص 68 / 69 بتصرّف.

[3] تاريخ الإسلام السّياسي والدّيني والثّقافي والاجتماعي، حسن إبراهيم حسن، دار الجيل، بيروت + مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، ط 14، 1996، ج 04، ص 587.

إلى ظهور طبقةٍ أخرى تمثّلت في العيّارين والشّطار [1] الذين انتشر فسادهم وإفسادهم[2]، ودليل هذا ما ذكره ابن الجوزي في كتابه المنتظم في حوادث سنة 514 هـ أين فتك العيّارون والشّطار بأهل السّواد وهجموا على النّاس وقطعوا الطّريق، وهو الأمر نفسه يؤكّده ابن كثير في حوادث سنة 512 هـ حتّى عجزت الشّرطة عن التّدخل لمنعهم[3]، وهذا ما يؤكّد تفاقم خطرهم لدرجة أنّهم شكّلوا جماعةً منظّمةً هدّدت الأمن الاجتماعي.

كانت الطّبقة الدّنيا في المجتمع البغدادي هي طبقة العامّة من سواد النّاس وكانت تعاني من الضّنك والضّيق لكثرة الضّرائب والمكوس وغلاء المعيشة [4]، ومن فئات المجتمع في هذه المرحلة أهل الذّمّة من المجوس والنّصارى واليهود، وكانوا يتمتّعون بتسامحٍ ديني، فالجزية المفروضة عليهم كانت قليلة وكان يؤدّيها من يقدر على حمل السّلاح فقط، فأسقطت عن النّساء والرّهبان والفقراء وذوي العاهات [5]، وهذا يُعتبر أساسًا كبيرًا من أسس علاقة المسلمين بغيرهم من أهل الذّمّة حافظت الحضارة الإسلاميّة عليه في كل عصورها، إذْ عاش أهل الذّمّة في كنف المجتمع وأعطوا امتيازات كبيرة ومناصب في الدّولة فشغل بعضهم أرقى المناصب، فقد اتّخذ عضد الدولة(ت 372 هـ) وزيرًا نصرانيّا هو نصر بن هارون[6]،كما كان للخليفة العبّاسي المستظهر بالله (ت 512 هـ) طبيبًا نصرانيّا وهو ابن الواسطي وكان عنده رفيع المنزلة، وعليه كان أهل الذّمّة جزء من المجتمع في هذه المرحلة وكان الخلفاء يحضرون مواكبهم ويشتركون في احتفالاتهم ويغدقون عليهم الهبات والعطايا [7].

وفي عهد الفاطميين كان المجتمع يتألّف من السّنّة والشّيعة وطبقة أهل الذّمّة، وقد عامل الفاطميّون أهل الذّمّة بعطف ورعاية، وفي عهد الأيّوبيّين كان الانتصار لطائفةٍ على حساب أخرى

---

[1] العيّار: العرب تمدح بالعيّار وتذمّ به، يُقال: فلانٌ عيّار نشيطٌ في المعاصي، تهذيب اللّغة، الأزهري، تح: محمّد عوض مرعي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 2001، ج 03، ص 104، والشّاطر: من شَطَر شُطُوراً وشَطَارَةً، وهو الذي أعيا أهله ومؤدّبَه خبثا. تهذيب اللغة، ج 11، ص 211.

[2] أنظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، تح: محمّد عبد القادر عطا + مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01، 1992، ج 01، ص 19 بتصرّف.

[3] البداية والنّهاية، ج 16، ص 238 / 239 بتصرّف.

[4] أنظر: تاريخ الأدب العربي، شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط 02، بدون تاريخ، ج 05، ص 259.

[5] المرجع نفسه، ج05، ص261.

[6] أنظر: المنتظم، حوادث سنة 533 هـ، ج17، ص 335 هـ، وانظر أيضًا: البداية والنّهاية، ج15، ص 398.

[7] أنظر: عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، ص 344، وانظر أيضا: تاريخ الإسلام السّياسي، ج 04، ص 588.

موجودا، من ذلك ما يذكره المقريزي في حوادث سنة 565 هـ "وفيها أبطل صلاح الدّين الأذان بحي على خير العمل محمّد وعليٌّ خير البشر، فكانت أوّلوصمةٍ دخلت على الدّولة، ثُمَّ أمر أنْ يذكر في الخطبة يوم الجمعة الخلفاء الرّاشدون أبو بكر وعمر وعثمان ثُمَّ علي، وذلك يوم الجمعة لعشر مضين من ذي الحجة" [1].

أمّا المجتمع في المغرب في عهد المرابطين والموحّدين والمرينيين فكان يتألّف من عنصر البربر والعرب، وكان العرب من قبائل متعدّدة كزغبة [2] وهلال [3] ورياح [4] إضافةً إلى عناصر الأكراد والجراكسة الذين أرسلهم صلاح الدّين الأيّوبي لقتال يعقوب المنصور الموحّدي[5]، وفي الأندلس كان المجتمع يتكوّن من عدّة طبقات ممّا أوقد نار العصبيّة التي مهّدت الطّريق للمسيحيّين فيما بعد لاسترداد الأندلس سنة 1492 م، ومن العناصر التي تألّف منها المجتمع البربر ومن بينهم أسرة ذي النّون بطليطلة، وكانت هذه المدينة دار مملكة بني ذي النّون من ملوك الطّوائف، وكان ابتداء ملكهم صدر المائة الخامسة[6].

---

[1] اتّعاظ الحنفاء بأخبار الأئمّة الفاطميّين الخلفاء، المقريزي، تح: محمّد حلمي، المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة + لجنة إحياء التّراث الإسلامي، ط 01، بدون تاريخ، ج 03، ص 317.

[2] الزغبي بِكَسْر الزَّاي وَسُكُون الْغَيْن الْمُعْجَمَة وَفِي آخرهَا الْبَاء الْمُوَحدَة، هَذِه النِّسْبَة إِلَى زغب وَهُوَ بطن من سليم مِنْهَا يزِيد بن الْأَخْنَس بن حبيب ابْن جرة بن زغب بن مَالك الزغبي السّلمِي وَهُوَ أَبُو معن بن يزِيد السّلمِي رويا عَن النَّبِي φ. اللّباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ج 02، ص 71.

[3] الْهِلَالِي بِكَسْر الْهَاء هَذِه النِّسْبَة إِلَى هِلَال بن عَامر بن صعصعة بن مُعَاوِيَة بن بكر بن هوَازن قَبيلَة كَبِيرَة ينْسب إِلَيْهَا كثير من الْعلمَاء مِنْهُم سُفْيَان بن عُيَيْنَة.اللّباب في تهذيب الأنساب، ج 03، ص 396.

[4] رياح: الريَاحي بِكَسْر الرَّاء وَفتح الْيَاء آخر الْحُرُوف وَبعد الْألف حاء مُهْملَة – هَذِه النِّسْبَة إِلَى أَشْيَاء مِنْهَا إِلَى ريَاح بن يَرْبُوع بن حَنْظَلَة بن مَالك بن زيد مَنَاة ابْن تَمِيم بن مر بن أد بن طابخة بن إِلْيَاس بن مُضر بطن من تَمِيم مَشْهُور ينْسب إِلَيْهِ خلق كثير مِنْهُم أَبُو الْعَالِيَة رفيع الريَاحي مَوْلَاهُم روى عَن عمر وَعلي وَابْن مَسْعُود وَغَيرهم. المرجع نفسه، ج 02، ص 46.

[5] أنظر: تاريخ الإسلام السّياسي، ج 04، ص 589.

[6] المرجع نفسه، ج 04، ص 590، وانظر: نفح الطّيب، ج 01، ص 61، وانظر أيضا: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، ابن خلدون، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط 02، 1988 م، ج 02، ص 331.

ب / المؤسّسات الاجتماعيّة:

كان للمؤسّسة الاجتماعيّة حضورٌ وأهمّيةٌ كبيرةٌ في نشر العلم والوعي الدّيني وإرساء الصّلح ومساعدة الفقراء والمحتاجين، كما كانت شاهدًا على عبقريّة المسلمين في ذلك الوقت رغم المآسي التي عانوا منها في تلك الفترة، وأبرز تلك المؤسّسات المدارس والمساجد والبيمارستانات[1] والرّبط والسّجون، فيذكر الرّحّالة ابن جبير (ت 614 هـ) واصفًا بغداد أنّ مساجدها لا يأخذها التّقدير والإحصاء، وأمّا المدارس فقد بلغ نحو 30 مدرسة وأعظمها وأشهرها النّظاميّة، ولهذه المدارس أوقافٌ وعقاراتٌ محْبَسة تصير إلى الفقهاء والمدرّسين والطّلبة [2]، وعليه كان لهذه المدارس دورٌ تعليمي ودورٌ اجتماعي تضامني، فالعقارات المحبوسة عليها من طرف أهل الخير تساهم بشكلٍ كبيرٍ في استمرارها.

ومن المؤسّسات الاجتماعيّة في هذه الفترة البمارستانات، ولم تكن مهمّتها قاصرة على مداواة المرضى بل كانت في الوقت ذاته معاهد علميّة ومدارس لتعليم الطّب وتخريج الجرّاحين والمتطبّبين [3]، وعليه فهي شاهدةٌ على تطوّر الطّب وازدهاره في هذه المرحلة ودليلٌ على إسهام العرب والمسلمين في الجراحة، وقد عُرفت المستشفيات في الإسلام منذ عهد هارون الرّشيد(ت 192 هـ) وكان يختار لها أحسن المواقع وزوّدت جميع غرفها بالمياه الجارية المأخوذة من دجلة، ويُروى أنّ عضد الدّولة عندما استشار الطّبيب الرّازي [4] في اختيار موقع للمستشفى أمر هذا الأخير بعض غلمانه أنْ تعلّق في كلِّ ناحيةٍ من نواحي بغداد شقة لحم، ثُمَّ اعتبر بالمكان الذي لم يتغيّر فيه اللّحم فأشار بالبيمارسستان فبني هناك [5]، وعليه فتغيّر اللّحم في العادة وعفونته بسبب الحرارة، إذْ هو يحافظ على حالته بانخفاضها وهذا إرهاصٌ على عبقريّة التّفكير العلمي عند سلف الأمّة.

---

[1] البيمارستانات: مفرد مارستان، ومعناه بيت المرضى والجمع مارستانات. المصباح المنير، الفيّومي، المكتبة العلميّة، بيروت، بدون تاريخ، ج 02، ص 568.

[2] أنظر: تاريخ الإسلام السّياسي والدّيني والثّقافي والاجتماعي، ج 04، ص402. وانظر: رحلة ابن جبير، ابن جبير، دار بيروت للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط 01، بدون تاريخ، ص 205 بتصرّف.

[3] أنظر: تاريخ البمارستانات في الإسلام، أحمد عيسى، دار الرّائد العربي، بيروت، لبنان، ط 02، 1981، ص 03 بتصرّف.

[4] أبو بكر محمّد بن زكريّا الرّازي، مولد ومنشؤه بالري، سافر إلى بغداد،مهر في صناعة الطب، كانت له تجاربٌ كثيرةٌ في مداواة المرضى ومعرفة أحوالهم، ومعرفةٌ بمختلف الأدوية. عيون الأنباء، ص 414.

[5] أنظر: شمس العرب تسطع على الغرب، زيغريد هونكه، ترجمة: فؤاد حسنين علي، مكتبة رحاب، الجزائر، ط 1986، ص 142 بتصرّف.

من بين البمارستانات التي كانت موجودة خلال القرن السّادس والسّابع ما بناه مجاهد الدّين قايماز (ت 595هـ) بظاهر مدينة الموصل على نهر دجلة وأوقف عليه الأوقاف [1]، وفي أرض مصر بنيت البيمارستانات في هذه الفترة، ومن أشهرها البيمارستان النّاصري أو الصّلاحي، بناه صلاح الدّين الأيّوبي(ت 589 هـ) بعدما ملك الدّيار المصريّة سنة 567 هـ، وقد وصف ابن جبير هذا المارستان بأنّه قصر من القصور عُيّن له قيّم من أهل المعرفة وضعت لديه خزائن العقاقير، ووضع في القصر أسّرة يتّخذها المرضى مضاجع لهم ويقوم العاملون به بتفقّد أحـــوال المرضى كل فترة [2]، ومن المارستانات بأرض الشّام البيمارستان النّوري الكبير الذي بناه محمود بن زنكي بدمشق سنة 549 هـ وكان وقفًا على الفقراء والمساكين، ومنها أيضًا بيمارستان القدس الذي بناه صلاح الدّين الأيّوبي 583 هـ، هذه المؤسّسات الاستشفائيّة دليلٌ على إسهام السّلطة (الأيّوبيّين) في إرساء المشاريع التّنمويّة الخيريّة وخدمة الرّعيّة بتوفير الرّاحة وحفظ الصّحّة وتوزيع الأموال بما يحقّق قيام الدّولة واستمرارها، وفي بلاد الرّوم – الأناضول– كان للمرأة دورٌ في بناء هذه المؤسّسات، منها مارستان قيسارية [3] ويسمّى بدار الشّفاء بَنتْه إحدى الخواتين سنة 602 هـ [4].

ومن المؤسّسات الاجتماعيّة التي عرفتها المرحلة المساجد، فقد عرفت حضورًا كبيرًا منذ عهدٍ مبكّرٍ في الدّولة الإسلاميّة، فلم تكن مجرّد دورٍ للعبادة بل كانت معاهد علميّة، ويذكر الرّحّالة ابن جبير أنّ عدد المساجد في حدود سنة 580 هـ وصل إلى أحد عشر مسجدًا ببغداد [5]،كما عرفت مصر أيضًا بناء المساجد وانتشارها من بينها مسجد عمرو بن العاص الذي جدّد بناؤه خلال القرنين السّادس والسّابع الهجريّين، من ذلك تجديد صلاح الدّين له سنة 568 هـ كما جدّده الظّاهر بيبرس سنة 666 هـ، ومن أشهر مساجدها أيضا الأزهر الشّريف الذي تمَّ بناؤه على يد جوهر الصّقلّي (ت 381 هـ) سنة 359 هـ، وتمَّ تجديده وإعماره مرّاتٍ عدّة منها تجديده أيّام الظّاهر بيبرس [6]، وقد ظلَّ الأزهر منارة علم على امتداد السّنين عامرًا بتلاوة القرآن ومُدَارسته والاشتغال بالعلوم

---

[1] تاريخ البيمارستانات، ص 200 بتصرّف.

[2] المرجع نفسه، ص 76. وانظر: رحلة ابن جبير، ص 26.

[3] قيساريّة: مدينة كبيرة عظيمة في بلاد الرّوم وهي كرسي ملك بني سلجوق ملوك الرّوم، معجم البلدان، ج 04، ص 421.

[4] تاريخ البيمارستانات، ص 270.

[5] رحلة ابن جبير، ص 183.

[6] حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، السّيوطي، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة + عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط 01، 1967، ج 02، ص 243 وما بعدها بتصرّف.

المختلفة وعقد مجالس الوعظ، لذا يجد الدّاخل إليه من الأنس بالله ما لا يجده في غيره، ومن التّقاليد التي جرى عليها أنّ كل طائـــفة اتّخذت لها رواقًا به [1].

أمّا بلاد الشّام فتزخر بمسجدين عظيمين أحدهما المسجد الأقصى بأرض فلسطين والآخر الجامع الأموي بدمشق، ولم يكونا دار عبادة فقط بل كان المنبر في ذلك العصر أشبه بالعرش يُلقي الخليفة منه خطابه وتُذاع القرارات ويستقبل الوفود وتُعقد فيه مجالس العلم والوعظ، من ذلك أنّ صلاح الدّين الأيّوبي عندما فتح بيت المقدس خطب على منبره وعاد عامرًا كما كان، وتذاكر الْعُلمَاء وتناظر الفقهاء وتحدّثت الرّوَاة وروى المحدّثون[2]، أمّا في المغرب فقد اشتهر مسجد القرويّين بفاس الذي بُني سنة 245 هـ، وغيرها من المساجد الأخرى التي تفوق الحصر.

من المؤسّسات الاجتماعيّة الأخرى السّجون، وكانت توضع في الغالب لأهداف إصلاحيّة وتربويّة وأمنيّة وقائيّة، كما تؤكّد على انتشار الفساد والجرائم التي يدفع إليها الفقر أو الظّلم والاستبداد الذي قد تمارسه السّلطة ضدَّ أصحاب الفكر، وممّا يؤكّد وجود هذه المؤسّسة خلال هذه الفترة ما ذكره ابن الجوزي أنّ الخليفة المستضيء بالله (ت 575 هـ) أطلق سراح السّجناء بعد استماعه لموعظة تخلّلتها الرّحمة والعطف، وهو الصّنيع نفسه الذي قام به المستنصر بالله (ت 366 هـ) بعد أخبار النّصر [3]، ويذكر ابن الاثير قرار الخليفة الظّـــاهر (ت 623 هـ) بالعفو على السّجناء بعد تولّيه الخلافة [4]، وهذه الإجراءات أخذت أشكالاً مختلفةً في عصرنا من ذلك قرارات العفو في المناسبات المختلفة.

---

[1] المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المقريزي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01، 1418، ج 04، ص 57 بتصرّف.

[2] عيون الرّوضتين في أخبار الدّولتين النّوريّة والصّلاحيّة، أبو شامة المقدسي، تح: إبراهيم الزّيبق، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 01، 1997م، ج 03، 376 وما بعدها بتصرّف.

[3] أنظر: المنتظم، ج 18، ص 248.

[4] الكامل في التّاريخ، ج 10، ص 403.

من المؤسّسات الأخرى التي حفلت بها هذه المرحلة الرّبط وهي مؤسّسات يغلب عليها الجنوح إلى الخير والصّلاح والتماس الأجور في المقاصد والأفعال [1]، والجنوح إلى الخير كون هذه الرّبط دار ضيافة للفقراء والمحتاجين والمساكين وابن السّبيل واختص بها الصّوفيّة دون غيرهم، وهذا ما أكّده صاحب الخطط بقولـــه: "... والرّبـاط هو بيت الصّوفيّة ومنزلهم ولكلِّ قـــوم دار، والرّبـاط دارهم ..." [2]، وفي زمن المصطفىφ كان هناك طائفة اتّخذت لها مكانًا في مؤخّرة مسجده سُمّوا بأهل الصّفة، ونزل فيهم قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ[3]، قال القرطبي في تفسيرها: " كانت عليهم جباب الصّوف لم يكن عليهم غيرها ..." [4]، ولباس الصّوف رمزٌ للفقر، ويحدّثنا الرّحّالة ابن جبير أنّ بناء الرّبط كان صنيع الخواتين ذوات الأقدار، فقد كُنَّ يبْنينَ الرّباط أو المسجد أو المدرسة وتخصّصنَ لذلك من مالهنَّ كما هو صنيع الأمراء، ومن أشهر الرّبط رباط دار الحريم الطّاهري بأعلى مدينة بغداد وكانت ملجأ للخائف [5]

✓ **جـ / الحياة الاقتصاديّة:**

كان للحالة السّياسيّة التي سادت الفترة خصوصًا فتنة المغول والتّتار أثرًا على الحياة الاجتماعيّة من النّاحية الاقتصاديّة والدّيموغرافيّة، ويقدّم ابن الأثير صورةً لغلاء المعيشة وارتفاع الأسعار في مرحلة ما قبل النّكبة، ففي حوادث سنة 574 هـ غلت الأسعار وحلَّ الوباء وانقطعت الأمطار في سائر البلاد الشّاميّة والجزيرة وديار بكر والموصل، وقلّت الحنطة وأكل النّاس الميتة ودام ذلك قرابة سنة ممّا أودى بحياة الكثيرين [6].

---

[1] مقدّمة ابن خلدون، ابن خلدون، مكتبة دار المدينة المنوّرة للنّشر والتّوزيع + الدّار التّونسيّة للنّشر، ط 1984، ج 02، ص 527.

[2] المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج 04، ص 302.

[3] سورة الكهف، الآية 28.

[4] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط 02، 1964 م، ج 10، ص 390.

[5] أنظر: رحلة ابن جبير، ص 223، وانظر: معجم البلدان، ج 03، ص 25.

[6] أنظر: الكامل في التّاريخ، ج 09، ص 145 بتصرّف، وانظر أيضًا: حوادث سنة 507 هـ.

أفرز هجوم المغول هجرة كثيرٍ من السّكّان بلادهم، حتّى مولانا ترك موطنه بلخ رفقة والده، وكذا الحال في مختلف البلاد ممّا أثّر على التّوزيع الدّيموغرافي للسّكّان، وهذا من النّاحية الاقتصاديّة يؤدّي إلى غلاء الأسعار وارتفاع مستوى المعيشة، ممّا يثقل كاهل الأسر ويؤدّي إلى انتشار الفقر والوباء والمجاعة وانتشار السّرقة وقطّاع الطّرق نظرًا للقوافل المهاجرة بحثًا عن الأمن والاستقرار، ومن المظاهر التي أرّخ لها ابن الأثير كثرة الزّلازل، وكذا انتشار القحط والجدب الذي حدث بمصر وموْتُ الكثير حتّى أكل النّاس بعضهم [1].

ومن الملاحظ أيضًا في هذه المرحلة خصوصًا بعد الفتنة الكبرى حال التّعايش بين المسلمين وغيرهم، فالرّومي الذي كان بقونية يعقد مجالس وعظه كان يحضرها بعض المسيحيّين واليهود، ونجد في آثاره تسجيلاً لهذا الأمر، ففي كتابه "فيه ما فيه" نجد حواره مع مسيحي حول عيسىυ[2]، فأرض الإسلام كانت موطنًا لأبناء الدّيانات المختلفة حتّى في وفاة الرّومي نجد حزنًا كبيرًا لدى المسيحيّين واليهود، وهو ما يبرز روح التّسامح والتّعايش في المجتمع الإسلامي، وممّا جاء في ذكر جنازة مولانا أنّ أهل قونية صغارًا وكبارًا حضروا جنازته وكان النّصارى واليهود الذين أخبروا بوفاته ينوحون ويصيحون مشاركةً لأهل الإسلام ومواساةً لهم في مصابهم [3].

يمكن أن نستنبط من آثار الرجلين خصوصًا الرّومي من خلال الحكايات والقصص التي ساقها، صورةَ مجتمع مفعمٍ بالحركة والحياة مع حياة بسيطة في العموم، فالرّومي استعان بكلِّ الصّور التي رآها وشاهدها أو سمع بها، لذا نجد في مؤلّفاته الحديث عن كلِّ مظاهر الحياة من نباتٍ وترابٍ وحيوانٍ وجمادٍ ونساءٍ حتّى الحشرات الصّغيرة كالذّبابة والنّملة، لذا كان تصويره بارعًا وعميقًا، فجاءت عباراته في منتهى البراعة والتّصوير الفنّي والجمالي خصوصًا في كتابه المثنوي، ومن اللاّفت للانتباه احتفاء العطّار والرّومي بأصحاب الحرف والمهن من صائغين وحدّادين وقصّارين وغيرهم، حتّى العطّار نفسه كان له دكّان عطارة يستقبل فيه مرضاه وكان بعضهم من مريديه، وهذا الأمر نجد له ذكرًا حتّى قبل عصر الرّجلين، فكتاب "أسرار التّوحيد" احتفى بهذا الأمر أيضا، وهناك رباعيّة لأبي سعيد أنشدها في رجلٍ صائغٍ للسّكاكين وكان من مريديه:

---

[1] أنظر: المرجع نفسه، ج 09، ص 157 / 266، وانظر أيضًا: المرجع نفسه، ج09، ص 145.

[2] أنظر الحوار مفصّلاً في كتاب: فيه ما فيه، جلال الدّين الرّومي، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر- بيروت + دار الفكر- دمشق، ط01، 2002، ص 186 وما بعدها بتصرّف.

[3] أنظر في ذلك: من بلخ إلى قونية، بديع الزّمان فروزانفر، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق، ط 01، 2006، ص 185 / 186 / 223، وانظر أيضًا: المرجع نفسه، هامش ص 186.

لقد جعلت من وجوه الجميع زينة للمنزل

وفاضت وجوهنا بحرارة خمرك

وزدت سرورنا إلى ستّة من أمثاله

أسعد الله حياتك فقد أسعدتنا [1]

لم يكن النّاس في خمول وعطالة في كلّ الأحوال، إذ كانت حركة الحياة مستمرّة وهو الأمر الذي احتفت به رواية "قواعد العشق الأربعون"، التي صوّرت مدينة قونيا تصويرًا دقيقًا يكاد يكون فوتوغرافيّا.

✓ **د / الزّراعة:**

كان لموقع بعض دول العالم الإسلامي كمصر والمغرب والأندلس أثرٌ كبيرٌ في تطوّر الزّراعة واستمرارها، فكانت الحنطة تُزرع بكثرةٍ في كافّة أرجاء الدّولة الإسلاميّة نظرًا لتوفّرها على الماء، فاشتهرت زراعة قصب السّكّر في بلاد الأفغان والشّام والعراق ومصر [2]، كما انتشرت زراعة الزّيتون وقصب السّكّر، ونبغ علماء تخصّصوا في أمر الزّراعة ومن أشهرهم ابن البيطار (ت 646 هـ) بالأندلس، وقد قام بغرس نباتات الشّام وآسيا الصّغرى وفارس ومصر وكان رئيس النّباتيّين في عصره، وقد التقى به ابن أبي أصيبعة سنة 633 هـ وعدّه في طبقات الأطبّاء أيضا، ويثني عليه بما يدلُّ على هذه المنزلة يقول عنه: "أوحد زمانه وعلاّمة وقته فِي معرفة النَّبات وتحقيقه واختياره ومواضع نباته ونعت أسمائه على اختلافها وتنوعها" [3]، ومعرفته ببعض أمور الطب ترجع إلى اعتماد الطب في ذلك العهد على النّباتات ومختلف الأعشاب ومنهم ابن العوّام (ت 580 هـ) [4].

✓ **هـ /التّجارة:**

---

[1] أسرار التّوحيد في مقامات أبي سعيد، محمّد بن المنوّر، تر: إسعاد عبد الهادي قنديل، الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة، بدون تاريخ، ص 255.

[2] أنظر: تاريخ الإسلام السّياسي، ج 04، ص 3968.

[3] عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، ص 601.

[4] تاريخ الإسلام السّياسي، ج 04، ص 369، وانظر أيضا: نفح الطّيب، المقري، تح: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 01، 1997، ج 02، ص 692.

ازدهرت التّجارة في العصر العبّاسي الثّاني، وعرفت المنطقة طرقًا تجاريّة مختلفة، منها طريقٌ من الغرب إلى الشّرق مرورًا بمصر، يبدأ هذا الطّريق من مقاطعة بروفانس بفرنسا، وممّا يجلب على هذا الطّريق الجواري والغلمان أين يتم النّقل إلى الإسكندريّة، وقد كان هذا في عهد الفاطميّين والأيّوبيّين[1]، ولعلّ رواج تجارة الغلمان والجواري في هذه الفترة بسبب الحروب والأسر وكذا الاستعانة بالغلمان في أمور الزّراعة والخدمة.

ومن أشهر مراكز التّجارة في القرن السّادس عيذاب [2] على ساحل البحر الأحمر، وكانت طريقًا للتّجّار والحجّاج على حد سواء، وهذا ما أنعش الحياة الاقتصاديّة لما تبعه من جباية المكوس،كما استفاد أهل عيذاب من الاشتغال بشحن السّلع وتفريغها وقد ظلّت عيذاب طريقًا رئيسيّا لحجّاج مصر والمغرب ما بين سنتي460 هـ / 660 هـ، أمّا سوريا فكانت تعج بالمتاجر نظرًا لموقعها بين بلاد الفرس والقسطنطينيّة ومصر[3].

عرف الشّرق الإسلامي أيضًا التّجارة، إذْ كانت مزدهرةً خلال القرنين السّادس والسّابع، ويحدّثنا الرّحّالة ماركو بولو (ت 1324 م) عن بعض مدن الشّرق الأقصى كمدينة تبريز التي يعتمد أغلب سكّانها على التّجارة في تلك الفترة، وكانت مركزًا يفدُ إليه التّجّار من الهند والموصل وأوروبا ليشتروا ويبيعوا السّلع المختلفة، فكانت مشهورةً بصناعة الحرير واللّآلئ والأحجـــار النّفيسة[4]، أمّا بلاد فارس في ذكر الرّحّالة ماركو بولو أنّها تمتاز بتربية أحسن سلالات الخيول في العالم والتي يحمل كثيرٌ منها إلى الهند ويجلب أثمانًا عالية، كما تميّزت بلاد فارس خلال القرن السّابع بتجارة الحمير وسبب رواج هذه التجارة لكون الحمير أسهل مطعمًا وأقدر على حمل الأثقال، فالتّجّار الذين تظطرّهم الظّروف إلى اختراق الصّحاري يضطرّون لشرائها، إضافةً إلى تجارة الحرير الذي

---

[1] تاريخ الإسلام السّياسي، ج 04، ص 379 وما بعدها بتصرّف.

[2] عيذاب: بالفتح ثمّ السّكون، وذال معجمة، وآخره باء موحّدة: بليدة على ضفّة بحر القلزم هي مرسى المراكب التي تقدمُ من عدن إلى الصّعيد. معجم البلدان، ج 04، ص 171.

[3] تاريخ الإسلام السّياسي، ج 04، ص 387 بتصرّف.

[4] أنظر: رحلات ماركو بولو،ترجمة:عبد العزيز جاويد، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب،ط 1995،ج 01، ص 64 بتصرّف.

عرفت به مدينة يزدى [1] الفارسيّة ويُعرف باسمها ويحمله التّجّار إلى أنحاء العالم [2]، وعليه لمْ تكنْ حركة الحياة متوقّفةً بالرّغم من المآسي التي عرفها العالم الإسلامي خلال هذه المرحلة.

المطلب الثّاني: الواقع الثّقافي خلال القرنين 06 هـ / 07 هـ

✓ أوّلا: الحياة الثّقافية خلال القرنين 06 هـ / 07 هـ

رغم الحالة السّياسيّة السّيّئة التي شهدتها هذه المرحلة، بسقوط دار الخلافة وهجمة التّتار على معظم بلاد العالم الإسلامي، إلاّ أنّنا نلمس حراكًا ثقافيّا معتبرًا، ولا أدلَّ على ذلك من وجودنا أمام قامتين كبيرتين في العرفان وهما العطّار والرّومي،كما حفلت هذه المرحلة بوجود كبار العلماء في مختلف بقاع العالم الإسلامي في مختلف المجالات، ففي المغرب الإسلامي وتحديدًا بالأندلس كان بها ما يقرب من سبعين مكتبة، وكانت الشّهرة فيها للنّحاة وعلماء اللّغة والمؤرّخين، وتسعفنا في ذلك كتب تراجم

[1] بفتح أوّله، وسكون ثانيه، ودالٍ مهملة:مدينة متوسّطة بين نيسابور وشيراز وأصبهان معدودة في أعمال فارس. أُنظر: معجم البلدان، ج 05، ص 435.

[2] رحلات ماركو بولو، ج01، ص 69 وما بعدها بتصرّف.

الأعلام، فالقفطي (ت 646 هـ) ترجم لأكثر من أربعمائة علم، وابن أبي أصيبعة (ت 668 هـ) ترجم لأربعمائة أيضًا،كما كان الشهرستاني (ت 548 هـ) في هذه المرحلة يؤلّف موسوعته "الملل والنّحل" في أديان العالم وفلسفاته [1].

وفي بلاد المغرب – إفريقية –كان أمراء الموحّدين يتقرّبون من العلماء، وانتعشت الآداب والعلوم في عهدهما، وإن كانت عداوتهما للفلسفة ظاهرةً فقد أمروا بإحراق كتب الفلسفة[2]، كان الموقف من الفلسفة نتيجة البذرة التي بذرها أبو حامد الغزالي، الذي اشتغل بالفلسفة وقتًا طويلا، وحاول أن يوفّق بينها وبين الدّين في البداية، إلاّ أنّه انتقدها فيما بعد، ممّا جعله ينتهي في آخر أمره إلى التّصوف، وهذا ما بثّه في ثنايا مؤلّفه "المنقذ من الضّلال"، ومن بعده جاء ابن رشد (ت 595 هـ) الذي يعتبر الشّارح الأكبر لأرسطو، فحاول التّوفيق بعد النّزاع الذي حصل فألّف كتابه "فصل المقال"[3].

نجد صدى هذه الضّجّة الفكريّة في موقف علماء الإسلام من الفلسفة عند العطّار والرّومي، فيصرّح العطّار بعدائه للفلسفة: "... إنّني أفضّل في هذا المجال كاف الكفر على فاء الفلسفة..."[4].
وفي المشرق كان فخر الدّين الرّازي رأس المتكلّمين في عصره بتصانيفه الشّهيرة موجودا، وكان أستاذًا للخوارزمشاه (ت 551 هـ) ببلخ، وكان بهاء ولد والدُ مولانا ينتقد الفلاسفة والحكماء ممّا حرّك الخوارزمشاه الذي كان سيّء العلاقة مع الطّريقة الكبرويّة، وكان سببًا في مقتل مجد الدّين البغدادي، ممّا جعل بهاء ولد يخرج مع عائلته من بلخ متّجهًا إلى قونية [5]، وموقف بهاء ولد من الفلسفة نلمسه أيضًا عند ولده الرّومي، فبعد أن ترك التّدريس والوعظ هاجم الفلسفة ورأى أنّ العقل محدود، وفي هذا الموقف يقترب من أبي حامد الغزالي [6]،كما ظهرت في هذه المرحلة الآراء الاعتزاليّة التي شاعت

---

[1] أنظر: قصّة الحضارة، ج 13، ص 339 بتصرّف.

[2] أنظر: الكامل في التّاريخ، ج 09، ص 272، وانظر: قصّة الحضارة، ج 13، ص327 وما بعدها بتصرّف.

[3] أنظر: المرجع نفسه، ج 13، ص 362 بتصرّف.

[4] منطق الطّير،فريد الدّين العطّار، بديع محمّد جمعة، دار الأندلس للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 2002، ص 436.

[5] أنظر: من بلخ إلى قونية، ص 38 وما بعدها بتصرّف.

[6] أنظر: جلال الدّين الرّومي بين الصّوفيّة وعلماء الكلام، عناية الله إبلاغ الأفغاني، الدّار المصريّة اللّبنانيّة، ط 01، 1987، ص 261 وما بعدها بتصرّف.

بين النّاس، ومن أهمّها إنكار الصّفات لأنّ القول بإثباتها مفضي إلى تعدّد القدماء،كما شاعت آراء الكرامية وترعرعت بخراسان ودعت النّاس إلى القول بالتّجسيم [1].

ممّا يميّز هذه المرحلة أيضًا وجود حواضر ثقافيّة كدمشق وحلب والموصل وبغداد وأصفهان والرّي ونيسابور، وكانت من أكثر مدن العالم ثقافة، لكن ورغم ازدهار هذه العلوم إلاّ أنّ اللّغة العربيّة سجّلت تراجعًا كبيرًا بسبب دمار المغول، ففسدت اللّغة العربيّة ولم يبقَ لها رسم بالممالك الإسلاميّة بالعراق وخراسان وبلاد فارس وما وراء النّهر، وذهبت أساليب اللّغة العربيّة من الشّعر والكلام[2].

عرفت حركة الشّعر ازدهارًا كبيرًا خصوصًا في فنّ الرّباعيّات الذي كان له أثرٌ كبيرٌ في تطوّر الشّعر الصّوفي، خصوصًا مع العطّار والرّومي اللّذان يعدّان في قائمة شعراء الصّوفية، وكان إنتاج الرّجلين امتدادًا لما بدأه أبو سعيد بن أبي الخير في خراسان، وأبو عبد الله الأنصاري في هراة، ثُمَّ تلاهما سنائي وقفّاه العطّار والرّومي ومن بعده الشّيرازي[3] وجامي[4].

ومن العلوم التي عرفت رواجًا في هذه المرحلة التّاريخ، وأبرز من يمثّله ابن الأثير بموسوعته التي يعرض من خلالها إشارة كبيرة للحركات الفكريّة التي كانت سائدة وأبرزها الباطنيّة، فعلى طول الخطِّ الممتدِّ من المائة الخامسة إلى بداية المائة السّادسة يذكر أحداثًا تتعلّق بهم وبالفتن التي أحدثوها، ففي حوادث سنة 502 هـ قام الباطنيّة بقتل كثيرٍ من النّاس، حتّى طالت يدهم شيخ الشّافعية في عصره أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الرّوياني (ت 502 هـ) فعظم الخطب من هذه الطّائفة [5].

ومن العلوم التي أسهم فيها علماء هذه المرحلة ما تعلّق منها بالقرآن الكريم كالقراءات وأبرز من أسهم فيها ابن الخشّاب البغدادي (ت 567 هـ) ، وابن العريف (ت 536 هـ) ببلاد الأندلس، ومن قرّاء المغرب أبو العبّاس أحمد بن هشام بن الحطيئة اللّخمي الفاسي (ت 556 هـ)، أمّا في

---

[1] أنظر: المرجع نفسه، ص 254 بتصرّف.

[2] أنظر: قصّة الحضارة، ج 13، ص 321، وانظر أيضا: تاريخابن خلدون، ج 01، ص475 وما بعدها بتصرّف.

[3] سعدى الشِّيرَازِي شرف الدّين مصلح بن عبد الله الشّهير بسعدى الشِّيرَازِي، الأديب الْفَاضِل الصّوفي الْمُتَوفَّى سنة 691 هـ،من أصحاب شهاب الدّين السّهروردي، صنّف من الكتب "بوستان" منظوم فَارسي فِي الأخلاق، "كلستان "فَارسي نثرًا ونظمًا فِي الأدب مَشْهُور كلّيات ". نفحات الأنس من حضرات القدس، عبد الرّحمان الجامي، تح: محمّد أديب الجادر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01،2003،ج 01 / 795. هديّة العارفين،إسماعيل باشا البغدادي، وكالة المعارف، إستانبول، ط 1955،ج 02 / 462.

[4] أنظر: الصّلات بين العرب والفرس وآدابها في الجاهليّة والإسلام، عبد الوهّاب عزّام، مؤسّسة هنداوي للنّشر، بدون تاريخ، ص 57 بتصرّف، وانظر أيضًا في تطوّر الرّباعيّات: قصّة الحضارة، ج 19، ص 344 وما بعدها.

[5] أنظر: الكامل في التّاريخ، ج 04 / 04 بتصرّف.

التّفسير وجد الكثير منهم وأشهرهم الإمام الزّمخشري (ت 538 هـ)، فقد كان تفسيره امتدادًا لمدرسة المعتزلة الكلاميّة "أثار- وما زال يثير- الاستحسان الجم والنّقد اللاّذع ... وقد بدأ تفسيره منذ الكلمات الأولى على مذهب الاعتزال وسار فيه من أوّله إلى آخره واضعًا نصب عينيه هذا المذهب، ففسّر الآيات التى اختلف فيها بين أهل السّنة وأهل الاعتزال على طريقة المعتزلة" [1]، وتفسير الزّمخشري يقودنا إلى جدليّة العقل والنّص، وهذه المسألة أثارت جدلاً واسعًا وحيّزًا كبيرًا في الفكر الإسلامي لاسيما ونحن نتكلّم عن المتصوّفة عموما، إذ انفردوا بمنهجٍ خاصٍّ في تفسير القرآن الكريم.

وفي علم الحديث كان أبو طاهر السّلفي (ت 576 هـ) عميدًا لكلّيةٍ بالإسكندريّة أنشأها الوزير الفاطمي العادل بن السلار[2]، وفي هذا يقول ابن خلكان (ت 681 هـ): "ولما وصل الحافظ أبو طاهر السّلفي- رحمه الله تعالى - إلى ثغر الإسكندريّة المحروس وأقام به، ثُمَّ صار العادل المذكور واليًا به احتفل به وزاد في إكرامه، وعمّر له هناك مدرسةً فوّض تدريسها إليه، وهي معروفةٌ به إلى الآن، ولم أر بالإسكندريّة مدرسةً للشّافعية سواها" [3].

أمّا الفقه في هذه المرحلة فقد وصل إلى مرحلة الشّيخوخة والهِرم منذ القرن الخامس الهجري إلى يومنا هذا،فقد نضج في القرون السّابقة ثُمَّ قَصُرَت الهمم عن الاجتهاد إلى الاقتصار على التّرجيح في الأقوال المذهبيّة[4]، وجنح أهله إلى التّقليد والتّعصّب للأئمّة، ومثال ذلك ما حدث بالأندلس أين تمَّ إقرار المذهب المالكي واتّسعت الهوّة بين الفقهاء والصّوفية ممّا جعل يوسف بن تاشفين يأمر بإحراق كتاب الإحياء للغزالي [5].

---

[1] مناهج المفسّرين، منيع بن عبد الحليم محمود، دار الكتاب المصري، القاهرة + دار الكتاب اللّبناني، بيروت، ط 2000، ص 106.

[2] تاريخ الإسلام السّياسي، ج 04، ص 423 / 424 بتصرّف.

[3] وفيات الأعيان، ج 03 / 417.

[4] الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي الفاسي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01، 1995، ج 02، ص 189.

[5] تاريخ الإسلام السّياسي، ج 04، ص 431.

هذه بعض ميزات القرن السّادس والسّابع وأهمّ العلوم التي عرفت التّأليف، وإنْ كان الغالب على هذه المرحلة من النّاحيّة المعرفيّة انتشار الشّروح والتّعليقات، وانتشار التّعصّب بين أصحاب المذاهب المختلفة، وجمود العقول التي رفضت المباحث العقليّة الفلسفيّة، فما هي حال التّصوّف في هذه المرحلة ؟

✓ **ثانيا: واقع التّصوف خلال القرنين السّادس والسّابع هجريّين**

شهدت مرحلة القرنين السّادس والسّابع نشاطًا صوفيّا كبيرًا كما لو أنّ الظّلام الذي أطبق على الدّنيا قابله ألقٌ وإشراقٌ روحي، ففي كل زاويةٍ من زوايا العالم الإسلامي وُجد أولياء وشعراء ومتصوّفة، قادوا النّاس في ظلام الكوارث نحو عالمٍ لم يهدمه التّغيير كاشفين سرَّ العشق القاسي، معلّمين إيّاهم أنّ إرادة الله تتجلّى وقت الشدّة والبلاء [1]، بهذا الوصف الدّقيق رسمت الأستاذة آنيماري شيمل الواقع الرّوحي لهذه الفترة، وهو تعبيرٌ دقيقٌ وعميق، فقد بلغ التّصوف ذروته في هذه المرحلة على يد أساطين كبار، وتعتبر المرحلة الممتدّة من بداية القرن السّادس إلى نهاية القرن السّابع أخصب المراحل من حيث وجود علماء التّصوف والطّرق الصّوفية، وهذا النّصر الذي أحرزه التّصوف يرجع الفضل فيه بعد الله لأبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) خصوصًا بعد مرحلة الشّك والنّقد [2].

ومن العوامل الأخرى التي أدّت إلى ازدهار التّصوّف في هذه المرحلة انتشار المدِّ الإسماعيلي، فظهر التّصوّف كحركةٍ موازيةٍ له، فحاربه العلماء ومنهم الغزالي بمؤلّفه "فضائح الباطنيّة"، إضافةً إلى أنّ العامّة كانوا توّاقين إلى اتّصالٍ حميمي مع الحق لأنّه تعذّر عليهم أنْ يجدوه في ظاهر الدّين، إذ وضع الفقهاء حركة الجسد والنّفس في إطارٍ ضيّقٍ ممّا عاق تحليق الرّوح، هذا مـا جعل النّاس يطلبون التّنفيس عن مشاعرهم، وهذا ما وجدوه في الطّرق الصّـوفية [3]، ومن أبرز صوفيّة هذه المرحلة سنائي الغزنوي (ت 529 هـ) وأبو حامد الغزالي وأخوه أحمد (ت 520 هـ) أشهر شيوخ العشق، وتلميذه عين القضاة الهمـــذاني[4] وروزبهان البقلي[1] وابن عربي وابن الفارض [2]وابن سبعين[3]، وأبو

---

[1] أنظر: الشّمس المنتصرة، ص 48 بتصرّف.

[2] أنظر: قصّة الحضارة، ج 13، ص365 بتصرّف، وانظر أيضًا: جلال الدّين الرّومي بين الصّوفيّة وعلماء الكلام، ص 52 وما بعدها بتصرّف.

[3] أنظر: الشّمس المنتصرة، ص 43 بتصرّف، وانظر: فريد الدّين العطّار وكتابه منطق الطّير، ص 18 بتصرّف.

[4] عين القضاة عبد الله بن محمّد الميانجي– نسبة إلى ميانج بأذربيجان– الهمذاني، علّامة شاعر، من أذكياء بني آدم، تكلّم بإشارات الصّوفيّة، من تلاميذ أحمد الغزالي، ظهر له القبول التّام عند الخاص والعام حتّى حسد، مات مصلوبًا بهمذان سنة 525 هـ. الوافي

الحسن الشّاذلي[4] وفريد الدّين العطّار ونجم الدّين كبرى ونجم الدّين داية وصدر الدّين القونوي وعبد القادر الجيلاني[5] والرّومي والشّيرازي وغيرهم كثير [6]، كان لوجود هؤلاء الأعلام أثر في تأسيس طرقٍ صوفيّةٍ مختلفةٍ ازدهرت في هذه المرحلة ونسبت إلى أصحابها، نذكر منها: القادريّة والرّفاعيّة والسّهروردية والشّاذليّة والبدويّة والبرهاميّة[7] *، ومن الطّرق التي لا يمكن إغفالها وكان لها أثرٌ كبيرٌ في تصوّف مولانا الرّومي الطّريقة الكبرويّة، التي تُنسب إلى نجم الدّين كبرى.

بالوفيات، ج 17، ص 291، وانظر: ميزان الاعتدال، الذّهبي، تح: علي محمّد البجاوي، دار المعرفةللطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط 01، 1963، ج 03 / 329. وانظر: طبقات الشّافعيّة الكبرى، ج 07 / 128 / 129.

[1] روزبهان أبو محمّد بن أبي نصر البقلي الشّيرازي، صدر الدّين، صوفي من أهل شيراز، كان عالما عارفا سافر إلى العراق والشّام والحجاز، توفي سنة 606 هـ، من تصانيفه "عرائس البيان في حقائق القرآن"و "شرح الشّطحيات".نفحات الأنس، ج 01، ص 371.

[2] عمرو بن علي بن مرشد بن علي الحموي الأصل، المصري المولد ، شرف الدّين بن الفارض شاعر متصوّف، لقّب بسلطان العاشقين، كان مولده سنة 570 هـ، توفي سنة 632 هـ، له ديوان شعر. أنظر: طبقات الأولياء، ابن الملقّن، تح: نور الدّين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 02، 1994، ج 01 / 464، وانظر: الكواكب الدّريّة، ج 02 / 147.

[3] عبد الْحق ابراهم بن محمّد بن نصر قطب الدّين أَبُو محمّد المرسى الأندلسي المالكي الشّهير بِابْن سبعين الصّوفي، ولد سنة 614 هـ،كان متصوّفًا على مشرب الفلاسفة،له أتباع يعرفون بالسّبعينية، توفّي بِمَكَّة سنة 669 هـ، من تصانيفه "بُدّ الْعَارِف وعقيدة الْمُحَقّق المقرّب الكاشف"، فوات الوفيات، ج 02 / 253، وانظر: الكواكب الدّريّة ج 02 / 105.

[4] ستأتي ترجمته عند ذكر طريقته التي تُنسب إليه.

[5] ستأتي ترجمته عند ذكر طريقته التي تُنسب إليه.

[6] يمكن العودة إلى كتب طبقات التّصوّف وتراجم الصّوفية ككتاب "نفحات الأنس" لجامي.

[7] أنظر مقدّمة ملكة علي التّركي في كتابها: مدخل إلى الأدب الصّوفي الفارسي مع دراسة وترجمة للمنظومة الصّوفية " إلهي نامه"، ملكة علي التّركي،كلّيّة الآداب، جامعة عين شمس، ط 02، 1998ص 47 بتصرّف.

* – **القادريّة**: نسبة إلى عبد القادر الجيلاني ،إمام في الفقه والتّصوّف وأحد الأقطاب المعروفين عند أهل السّنة والجماعة،توفّي بها سنة 571 هـ، من مؤلّفاته: "فتوح الغيب"، "الفيوضات الرّبانيّة". أنظر: طبقات الأولياء، ابن الملقن، ج 01 / 246. الكواكب الدّريّة، ج 01 / 676. جامع كرامات الأولياء، النّبهاني، تح: إبراهيم عطوة عوض، مركز أهل السّنّة، غجرات، الهند، ط 01، 2001، ج 02 / 200.

– الرّفاعيّة: نسبة إلى أحمد الرّفاعي، ولد سنة 512 هـ ، أستاذ الطّائفة المشهورة، أصله من المغرب، توفّي سنة 578 هـ، من مؤلّفاته "البرهان المؤيّد" وممّا جاء فيه: "أيّها السّالك إيّاك ورؤية نفسك، إيّاك والغرور، إيّاك والكبر، فإنّ كل ذلك مهلك، ما دخل ساحة القرب من استصغر النّاس واستعظم نفسه" البرهان المؤيّد، أحمد الرّفاعي، مطبعة الظّاهر، مصر، ط 01، 1322 هـ، ص =

ومن السّمات الأخرى التي تميّز تصوّف هذه المرحلة انتشار الشّعر الصّوفي ورواجه على غرار التّصوّف المنثور، فازدهرت الرّباعيّات والمثنويّات الصّوفية، وقد كان الشّعر الفارسي رائدًا في هذا المجال، والمثنويّات تدور حول البحث في حياة الإنسان ومشكلاته المادّيّة والرّوحيّة ساعيةً به نحو الكمال [1]، هذا الخط الذي رسمه الشّعر الصّوفي في المنظومات الجديدة كان له خط آخر يوازيه تمامًا

= 25، طبقات الأولياء، ابن الملقن، ج 01 / 93، وانظر: الطّرق الصّوفيّة في مصر نشأتها ونظمها وروّادها، دار المعارف، مصر، ط 05، بدون تاريخ، ص 63.

– **الشّاذليّة**: نسبةً إلى أبي الحسن الشّاذلي علي بن عبد الله بن عبد الجبّار المغربي، أبو الحسن، رأس الطّائفة الشّاذليّة، صاحب الأوراد المسمّاة حزب الشّاذلي، ولد في بلاد "غمارة" بريف المغرب سنة 591 هـ، ونشأ في بني زرويل وتفقّه وتصوّف بتونس، وسكن "شاذلة" قرب تونس، فنسب إليها، توفّي بصحراء عيذاب سنة 591 هـ، من أشهر تلاميذه أبو العبّاس المرسي. طبقات الشّاذليّة، ص 19. وانظر: الطّبقات الكبرى، الشّعراني، مكتبة محمّد المليجي الكتبي وأخيه، مصر، ط 1315 هـ، ج 02 / 04، وانظر: لطائف المنن، ابن عطاء الله السكندري، تح: عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ، ص 91.

– **البدويّة**:نسبةً إلى أحمد البدوي بن علي المعروف بالسّطوحي، ولد بفاس في حدود سنة 596 هـ ، أحد أركان الولاية، ويعرف أتباعه أيضا بالسّطوحيّة، تقوم البدويّة على لبس الخرقة من شيخ عن شيخ والعهد بها والمبايعة، والخرقة في الطّريقة حمراء، ومن شروط حملها ولبسها عدم الكذب وترك الفواحش وغض البصر عن محارم الله والعفاف، والطّهارة والخوف من الله والعمل بكتاب الله ودوام الذّكر، توفّي سنة 675 هـ. طبقات الأولياء، ج 01 / 422، الكواكب الدريّة، ج 02 / 62. جامع كرامات الأولياء، ج 02 / 512. الطّرق الصّوفيّة في مصر، ص 102 وما بعدها بتصرّف.

– **البرهاميّة**:نسبةً إلى برهان الدّين بن عبد العزيز، أبو المجد، ولد سنة 653 هـ، شيخ الخرقة البرهانيّة، انتهت إليه رئاسة الكلام على خواطر الأنام ، من أقواله: "عليك بالعمل بالشّرع وإيّاك وشقشقة اللّسان بالكلام في الطّريق دون التخلّق بأخلاق أهلها، وكان يدعو السّالك في طريقته إلى التزام حدود الشّرع، ينسب إليه كتاب "الجوهرة"، تعرف طريقته أيضا بالدّسوقيّة، توفّي سنة 696 هـ. أُنظر: الكواكب الدّريّة، ج 02 / 05، وانظر: جامع كرامات الأولياء، ج 01 / 398. وانظر: الطّرق الصّوفيّة في مصر، ص 155.

– **السّهروردية**: نسبةً إلى عمر بن محمّد شهاب الدّين السّهروردي، شيخ العارفين في وقته، ولد سنة 562 هـ، تتلمذ على يد عمّه أبي النّجيب، توفّي سنة 632 هـ، من مؤلّفاته"عوارف المعارف" روضات الجنّات، ج 04 / 105 وما بعدها، الكواكب الدّريّة، ج 02 / 144.

[1] أنظر: في الأدب المقارن دراسات في نظريّة الأدب والشّعر القصصي، عبد السّلام كفافي، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط 01، 1971، ص 425 بتصرّف

في التّصوّف المنثور، الذي اتّجه فيه التّصوّف اتّجاهًا فلسفيّا نظريّا على يد الشّيخ الأكبر محي الدّين بن عربي، الذي يعتبر أوّل من نقل التّصوف من التّجربة الذّاتيّة والمواجيد والأحوال إلى منطق العلم والنظريّات [1].

بالرّغم من أنّ العطّار والرّومي صوفيّان عاشا في عصر ازدهار التّصوف، إلاّ أنّ ذلك لم يمنعهما من نقده، وهو مسلكٌ حضاريٌّ وموضوعيٌّ يغيب داخل كثير منالحركات إلاّ القليل النّادر، هذه بعض ملامح ومميّزات التّصوّف في هذه المرحلة التي كان الرّجلان يرسمان فيها طير الإنسان.

[1] أنظر: المعجم الصّوفي، سعاد الحكيم، دار ندرة للطّباعة والنّشر، ط 01، 1981، ص 15 / 16 بتصرّف.

اَلْمَبْحَثُ الثَّانِي:

حَيَاتُهُمَا

وفِيهِ مَطْلَبَان:

اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: اَلْعَطَّارُ حَيَاتُهُ وَآثَارُه

اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: اَلرُّومِي حَيَاتُهُ وَآثَارُه

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثّاني: حياتهما

وقع اختيارنا على أنموذجين لمتصوّفة القرنين، أمّا الأوّل فهو فريد الدّين العطّار الذي يتجاذبه القرنان، إذْ منتهى ما انتهت إليه الدّراسات حول حياته عدم الجزم بتاريخ وفاته ناهيك عن مولده، وهذا ما سنعرضه في ترجمته – إن شاء الله –، وإن كان العطّار قد كتب منظومته الشّهيرة "منطق

الطّير" في ظلِّ القرن السّادس الهجري، وبالتّحديد سنة 583 هـ،كما يتّفق على ذلك أغلب الباحثين[1]، وعليه فمؤلَّف الرّجل من تراث القرن السّادس الهجري، والآخر من القرن السّابع الهجري وهو مولانا جلال الدّين الرّومي، ولم يكن هذا الاختيار عرضيّا، إذْ الحديث عن البعد العالمي والإنساني للتّصوّف الإسلامي يُلمس في أعمال الرّجلين، وما مشروع الرّومي إلاّ امتدادٌ لما بدأ به سلفه العطّار، وسيظهر لنا أثناء البحث درجة تأثّر هذا الأخير بسلفه، هذه الوقفة مع هذين الأنموذجين ليست إهمالاً ولا تجاوزًا لجهود بعض متصوّفة القرنين السّادس والسّابع الهجري خاصّةً الإمام محي الدّين بن عربي الذي كان معاصرًا لمولانا جلال الدّين الرّومي، وكان له أثرٌ كبيرٌ في كثيرٍ من القضايا والتّأسيس لأهمّ النّظريّات كنظريّة "الإنسان الكامل"، فالرّجل وحده بحاجة إلى بحث مستقل.

المطلب الأوّل: فريد الدّين العطّار حياته وآثاره

✓ **أوّلا: مولده ونشأته**

1- اسمه ونسبه:

استوقفني أثناء إعدادي لترجمة العطّار غموضٌ اكتنف حياته، فلا تكاد تتّفق كلمات المترجمين له، اللهمّ إلاّ اسمه فقط "محمّد"، وهذا ما صدّر به الأستاذ "بديع محمّد جمعة" عمله في دراسة منظومة العطّار "منطق الطّير"، فقال: "إنّ الغموض يكتنف سيرة العطّار، ويلقي بظلّه على كُل جانب من جوانب حياته، ويمتدُّ هذا الغموض إلى اسمه ولقبه وكنيته..." [2]، أمّا ما يتعلّق بتاريخ ولادته ووفاته، فلو جُمع ما قيل فيهما لأُضيف إلى المكتبة التّاريخية عملٌ جديد.

اسمُ العطّار هو محمّد، وهذا ما ذكره عن نفسه في منظومته "منطق الطّير" و "مصيبت نامه"، جاء في معرض نعته لسيّد المرسلين محمّد ﷺ متوسّلاً به: "وبحقِّ المشاركة في الاسم" [3] أيْ محمّد، وفي منظومة "مصيبت نامه" يقول: "اسمي محمّد، ولقد ختمت هذه الطّريقة أيضًا مثل محمّدﷺ[4]، أمّا لقبه فيكاد يتّفق من ترجم له على أنّه "فريد الدّين العطّار" [5]، وهذا اللّقب أثبتـــه العطّار نفسه في

---

[1] أُنظر: منطق الطّير، ص 58 بتصرّف.

[2] المصدر نفسه، ص 09.

[3] المصدر نفسه، ص 163.

[4] من روائع الشّعر الفارسي الصّوفي – منظومة "مصيبت نامه" أو "كتاب الألم"، فريد الدّين العطّار، ترجمة: محمّد محمّد يونس، المجلس الأعلى للثّقافة، ط 01، 2005، ج 02، ص 496.

[5] المصدر نفسه، ج 01، ص 21. وانظر: منطق الطّير، ص 09.

منظومته، فيقول: "يـــا فريد ما هذا الاضطراب منــك في الرّوح ..." [1]، ويذكر العطّار لقبه هذا في أكثر من موضع، وبهذا الصّدد ينقل الأستاذ بديع محمّد جمعة في مقدّمته لمنطق الطّير نقلاً أنّ صاحب "كشف الظّنون" عند حديثه عن كتابين للعطّار وهما "جوهر الذّات" [2] و "جواب نامه" أنّ لقبه "زين الدّين" [3]، وقد رجعت إلى هذين الموضعين في الطّبعة التي بين يدي ولم أجد ما ذكره بديع جمعة نقلاً – مع تعليله لهذا الخطأ –، أمّا كنيته فهي أبو حامد، وقيل أبو طالب [4]، أمّا العطّار فهي نسبة إلى مهنة العطارة التي ورثها عن والده إبراهيم ويكنّى بأبي بكر، ولهذا يذكر والده مرّة باسمه ومرّة بكنيته وهذا الذي ذهب إليه صاحب كشف الظّنون [5]، وكنيته بأبي حامد نسبة إلى أبي حامد الغزالي، بالرّغم من الخلاف في معاصرته له إذْ كانت بعيدةً جدّا.

2 – مولده ونشأته:

أُختلف في تاريخ مولده ولم يجزم بذلك أحد ممّن ترجموا له، وما اختيار تاريخ دون الآخر إلاّ ترجيح تاريخٍ على آخر، فيذهب ناجي القيسي في بحثه عن العطّار أنّ ولادته كانت ما بين سنتي 528 هـ / 536 هـ [6]، ويـرى الأستاذ محمّد بديع جمعة أنّ مولـده كـان بين سنـتي 545 هـ /550 هـ، متابعًا في ذلك رأي المستشرق إدوارد براون [7]، وقد رجّح محمّد محمّد يونس بعد نقده وتحليله لمختلف الآراء الواردة أنّ ولادته كانت سنة 540 هـ [8]، وهو التّاريخ الذي اختارته "ملكة

---

[1] مصيبت نامه، ج 02، ص 491. وانظر أيضًا: ص 494 .

[2] اسم الكتاب في كشف الظّنون هو "جواهر الذّات"، أُنظر: كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار إحياء التّراث العربي، بدون تاريخ، ج 01، ص 616.

[3] أُنظر: مقدّمة منطق الطّير، ص 09 بتصرّف.

[4] أُنظر: مقدّمة تذكرة الأولياء، فريد الدّين العطّار، تر: محمّد الأصيلي الوسطاني الشّافعي، تح: محمّد أديب الجابر، دار المكتبي، ط 01، 2009، ص 11.

[5] كشف الظّنون، ج 01، ص 609.وانظر أيضًا: المرجع نفسه، ج 02، ص1027. وانظر: هديّة العارفين، ج 02، ص 112. وانظر: منطق الطّير، ص 10 بتصرّف.

[6] أُنظر: عطّار نامه أو فريد الدّين العطّار وكتابه منطق الطّير، أحمد ناجي القيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط 01، 1978، ص 82.

[7] منطق الطّير، ص 19.

[8] أُنظر: مصيبت نامه، ج 01، ص 47.

علي التّركي" في دراستها لمنظومة العطّار "إلهي نامه" [1]، ويذكر عصام حوراني أنّ أكثر المؤرّخين اتّفقوا على أنّ ولادته وقعت بين سنتي 512 هـ / 513 هـ[2].

ليس لي مرجّح أرجّح به تاريخًا على آخر لكنّي أطمئنُّ إلى ما ذهب إليه ناجي القيسي فالنّزول بتاريخ مولده إلى سنة 528 هـ يمكن أنْ يكون صحيحا، خصوصًا إذا علمنا أنّ العطّار كتب منطق الطير سنة 583 هـ، أيْ كان له من العمر خمس وخمسون سنة، وهي مرحلةٌ كبيرةٌ من حياة رجل يمكنه أنْ يستثمر تجاربه وحياته في كتابة نظمٍ بحجم ومنزلة منطق الطّير.

نشأ العطّار على الورع والتّقى والصّلاح، فقد كان والداه صالحيْن ورعيْن، ورث عن والده مهنة العطارة،كانت والدته تُسمّى برابعة الثّانية، بقيت تسعة وعشرين عامًا تلبس حقير الثّياب وتقوم اللّيل دعاء وبكاء، وكان والده من مريدي الشّيخ الصّوفي قطب الدّين حيدر[3]، عاش العطّار حياته الأولى في نيسابور وشادياخ في أحضان أسرة جعلته كريمًا محبّا للعلم [4]، أحبَّ الطّريق الصّوفي، وهذا ما سجّله في مقدّمة كتابه "تذكرة الأولياء" من بواعث تأليفه للكتاب فيقول عن ذلك: "وكانت لجماعة من المحبّين رغبة إلى ذكر أقوالهم وأفعالهم، وكان لي أيضًا ميلٌ شديدٌ إلى هذا المعنى" [5]، وقال أيضًا في باعث آخر: "هو أنّ لي قلبًا لا يميل بعد كلام الله وحديث الرّسول إلى غير كلام المشايخ، ولا أريد تعاطي غيره، لأنّ كلماتهم مملوءة من ذكر الحبيب ونعوته وأوصافه، والإرشاد إليه والإخبار عنه والمحبُّ لا يريد سوى هذا" [6].

لم تكن المحبّة التي أولاها العطّار للمتصوّفة عرضيّة بل أُشربت في قلبه بطريق التّربية الطّاهرة من والديه، بالرّغم من وجود بعض الرّوايات التي تشير إلى تحوّله المفاجئ إلى الطّريق الصّوفي [7]، اهتمَّ العطّار بالعلم والتّحصيل منذ الصّغر مع مساعدته لأبيه في مهنة العطارة [8]، وورد قولٌ للعطّار في التّذكرة يمكن أن نلمس منه سعة اطّلاعه، وإن كان ذلك يبقى فرضًا لا نجد عنه بديلاً لشحّ المصادر

---

[1] أنظر: إلهي نامه، ص 38.

[2] عطّار من نيشابور، "تأمّلات في آثار العطّار"، عصام حوراني، مقال بالمؤتمر المنعقد بطهران، مابين 03 / 05 تشرين الأوّل سنة 1995، ص 42.

[3] نقلاً عن مقدّمة تذكرة الأولياء، ص11 / 12. وانظر أيضًا: منطق الطّير، ص 10 / 11.

[4] مصبيت نامه، ص 49.

[5] تذكرة الأولياء، ص 20.

[6] المصدر نفسه، ص 23.

[7] أنظر: المصدر نفسه، ص 13. وانظر: منطق الطّير، ص 21.

[8] تذكرة الأولياء، ص 12. وانظر: مصيبت نامه، ص 49.

باللّغة العربيّة فعساه أن يكون كذلك، قال في معرض حديثه عن كتابه ودوافع تأليفه وتجنّبه لشرح كلام أرباب الطّريق: "... لو شرحت عباراتهم شرحًا وافيًا لكتبت مجلّدات، لكن المستحسن هو الاختصار..." [1].

فبالاطّلاع على التّراجم الواسعة في التّذكرة والأقوال المذكورة لأصحاب الطّريق يترجّح لدينا قراءة العطّار لكتب القوم، فقوله "لكتبتُ مجلّدات" ليست دعوى، فبعد اطّلاعي على ما توفّر لديَّ من مؤلّفاته اتّضح لي عمق فهمه وإدراكه وبراعة أسلوبه فيما كتب، وهذا الأمر لا يتحقّق إلّا لمنْ كان مطّلعًا على علوم عصره، وأبرز ما يميّز كتاباته استثماره للقصص المختلفة، ممّا يرجّح أيضًا اطّلاعه على آداب الفرس والعرب.

✓ **ثانيا: شيوخه وتلاميذه**

أ– شيوخه:

الحديث عن تعلّم العطّار وشيوخه وتلاميذه تظلّه سحب التّخمين والشّك، وهذا ما ذكره المستشرق "إدوارد براون"[2]في تأريخه للأدب في إيران، فيقول: "التّفاصيل المتعلّقة بحياة «العطّار» لا يصحُّ منها إلاّ أخبارٌ قليلةٌ مذكورةٌ فى كتب التّراجم" [3].

لذا أُختلف في شيوخ العطّار والذين أخذ عنهم وتأثّر بهم، وسنذكرهم معتمدين في ذلك على معاصرة العطّار لهم، إذْ بقي الخلاف في ذلك قائمًا، ومن بينهم:

➢ **قطب الدّين حيدر:**

وكانت وفاته ما بين سنتي 597 هـ / 602 هـ، وإذا أخذنا تاريخ سنة 528 هـ كأدنى تاريخٍ لمولده، يتقوّى احتمال تتلمُذِه على يد قطب الدّين حيدر، وتذهب بعض الرّوايات أنّ

---

[1] تذكرة الأولياء، ص 20.

[2] إدوارد براون مستشرق إنكليزي، ولد في قرية بمقاطعة كلُستر شاير بانكلترة، سنة 1861م، وتعلّم في مدرسة (ترينتيكلدج) باسكتلندة، ثمّ في كلّيتي إيتون وكمبردج، حيث تلقّى اللّغات الشّرقية وفي سنة 1877 م، رحل إلى فارس، ثمّ عيّن محاضرا في الفارسيّة بجامعة كمبردج، فأستاذًا للعربيّة بها، وظلّ كذلك إلى أن توفّي بلندن سنة 1921م، من أشهر مؤلّفاته "التّاريخ الأدبي لفارس".الأعلام للزّركلي، خير الدّين الزّركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002، ج 01، ص 283 .موسوعة المستشرقين،بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 03، 1993، ص79.

[3] تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السّعدي، ص 644.

العطّار ألّف إحدى كتبه وهو "حيدر نامه" وأهدى نسخةً منه لشيخه، وهو غير صحيحٍ لأنّ الكتاب مشكوكٌ في نسبته للعطّار[1].

- **مجد الدّين البغدادي:**

كنيته أبو سعيد واسمه مجد الدّين شرف بن المؤيّد بن أبي الفتح البغدادي[2]، كان معاصرًا للعطّار والتقى به، إلاّ أنّه وقع الخلاف في تتلمُذه على يديه، وإن كان بديع جمعة يرى أنّه لا يمكن الشّك في تأثّر العطّار به [3]، في حين يذهب البعض إلى أنّ اللّقاء لا يعني مطلقًا أنْ يكون قد أخذ عنه وكلاهما شيخٌ في الطّريق [4]، ومجد الدّين البغدادي كان تلميذ نجم الدّين كبري، ويُروى أنّ التّلميذ هلك غرقًا بسبب دعاء شيخه عليه لأنّه رأى نفسه أفضل من شيخه، فقال: " لقد كنّا بيضًا على ساحل البحر، فضمّنا الشّيخ نجم الدّين تحت جناحيه، ومازال يحمينا حتّى أفرخنا، فلمّا صرنا بطيطات قفزنا إلى البحر وبقي الشّيخ على الشّاطئ ..." [5]، أُختلف في تاريخ وفاته، واختار مولانا جامي[6] سنة 607 هـ[7]، وتذكر بعض الرّوايات أنّ السّلطان الخوارزمي قام بقتله مع عدد من العلماء ورمي به في مياه جيحون[8].

- **نجم الدّين كبري:**

كنيته أبو الجناب واسمه أحمد بن عمر الخيوقي نسبة إلى مدينة «خيوه» أو«خوارزم»، وكبري لقبه، و يعرف عادةً باسم «الشّيخ نجم الدّين كبري»، وتذكر أصدق الرّوايات المعتمدة أنّ لقبه

---

[1] منطق الطّير، ص 24.

[2] أُنظر: نفحات الأنس ج 02، ص 580 بتصرّف.

[3] منطق الطّير، ص 25.

[4] مصيبت نامه، ص 65 / 66 بتصرّف.

[5] نقلاً عن تاريخ الأدب في إيران، ص 629. وانظر هذه الحكاية في: نفحات الأنس، ج 02، ص 581 بتصرّف.

[6] عبد الرّحمن بن أحمد بن محمّد الجامي نور الدّين، صوفي يعرف طريق القوم، ولد في جام سنة 817 هـ، توفّي سنة 898 هـ، من مؤلّفاته: "نفحات الأنس". جامع كرامات الأولياء، ج 02 / 194. وانظر: شذرات الذّهب في أخبار منذهب، ابن العماد الحنبلي، تح: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط 01، 1986م، ج 09 / 543.

[7] أُنظر: نفحات الأنس، ج 02، ص 584 بتصرّف.

[8] أُنظر: التّتار بين الانتشار والانكسار، عَلي محمّد محمّد الصّلاّبي، دار الأندلس الجديدة، مصر، ط 01، 2009، ص 150 بتصرّف.

«كبري» ما هو إلاّ الاختصار لعبارة «الطّامّة الكبرى»، وهو اللّقب الّذى لقّبه به أصدقاؤه لِما لاحظوه عليه من قدرةٍ في المناقشة ومهارةٍ في الجدال[1]، ويرى جامي أنّ من تلاميذ نجم الدّين ومريديه مجد الدّين البغدادي، وورد في روايةٍ أخرى أنّ والــد الرّومي كان من أصحابه [2]، وتتلمُذ العطّار على يد هذا الرّجل ضعيفة، لأنّ الرّواية المعتمدة في ذلك ذكرت نقلاً عن العطّار في كتاب مدسوس عليه وهو "مظهر الصّفات" [3]، وإنْ كان الأستاذ يوسف زيدان[4] يرى أنّ العطّار كان من أشهر تلاميذه [5]، لكنّه ينقض رأيه في تحقيقه لكتاب نجم الدّين كبري "فوائح الجمال وفواتح الجلال" [6]، باعتبار أنّ الخبر المنقول عن تَتلْمُذ العطّار على يديه منقولٌ في كتابه "مظهر الصّفات" المدسوس عليه، فيذكر الأستاذ المحقّق ما نصّه:"وهكذا يتّضح فساد الرّأي القائل بتلمذة العطّار للشيخ نجم الدّين، وإنْ كان ذلك لا يعني بأنّ العطّار لم يسمع بنجم الدّين..." [7]، وهذا الأمر الذي وقع فيه المحقّق ليس تناقضًا وإنّما هو نسخٌ لرأيه السّابق خصوصًا بعد التّحقيق والبحث، فالأستاذ زيدان لم يصرّح بما يفيد التّناقض أو نسخ الرّأي السّابق، كما انتشرت طريقة صوفيّة تنتمي إليه تُسمّى الكبرويّة ببلاد فارس[8]، أمّا تاريخ وفاة نجم الدّين فكانت أثناء غارة المغول على خوارزم سنة 618 هـ [9].

ب – تلاميذه:

لا يمكن القطع بأسماء تلاميذه وهذا ليس نفيًا لوجودهم أو لجهود العطّار، فالعطّار نفسه يكتنف حياته الغموض لكنّ الجزم أمرٌ يحتاج إلى مزيدٍ من الاجتهاد والبحث، فالعطّار لم يصّرح فيما وقفت عليه من مؤلّفاته بأسماء تلاميذه الذين أخذوا عنه.

---

[1] نقلاً عن تاريخ الأدب في إيران، ص 625. وانظر: نفحات الأنس، ج 02، ص 574.

[2] أنظر: المرجع نفسه، ج 02، ص 579 بتصرّف.

[3] منطق الطّير، ص 26.

[4] يوسف زيدان: باحثٌ مصري متخصّص في التّراث والمخطوطات، ومدير مركز المخطوطات بمكتبة الإسكندريّة، نقلاً عن موقعه الالكتروني: www. Ziedan.com/cv/01.asp.

[5] أُنظر: شعراء الصّوفية المجهولون، يوسف زيدان، دار الجيل بيروت، ط 1996، ص 54 بتصرّف.

[6] الكتاب مطبوعٌ بتحقيق الأستاذ يوسف زيدان.

[7] فوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدّين كبرى، تحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصّبّاح، ط 1993، ص 68.

[8] أُنظر: شعراء الصّوفية المجهولون، ص 58 بتصرّف.

[9] مصيبت نامه، ص 66. وانظر: تاريخ الأدب في إيران، ص 626.

✓ **ثالثا: آثاره**

أُختلف في عدد مؤلّفاته باختلاف الجزم بصحّة ما نُسب إليه، فقد نُسبت إليه كتب مشكوكٌ في صحّتها،كما أشرنا إلى ذلك سابقا، أمّا المتّفق على صحّة نسبتها إليه فذكر له محمّد بديع جمعة تسع مؤلّفات [1]، في حين ذكر له محقّق "تذكرة الأولياء" ثمانية كتب، مع وجود آثار نثريّة أخرى له لكنّها مفقودة [2]، والمختلف فيه بين الرّجلين هو كتاب"بند نامه"، في حين أنّ المستشرق إدوارد براون يذكر له سبعة مؤلّفات باستثناء ديوانه [3]، أمّا محمّد محمّد يونس في دراسته لمنظومة العطّار "مصيبت نامه" فيذكر له سبعة كتبٍ عدا "بند نامه"، من خلال مختلف الآراء نجد أنّ مؤلّفات العطّار لا تتجاوز ثمانية كتب، ولكن هل هذهي كلُّ مؤلّفات العطّار المطبوعة والمتداولة اليوم ؟ربّما ستكشف الدّراسات والأبحاث اللاحقة عن أعمالٍ أخرى له، ولا بأس من ذكر أعماله التي صحَّ أو ترجّح نسبتها إليه وهي:

1- تذكرة الأولياء، 2- إلهي نامه، 3- خسرو نامه، 4- مختار نامه، 5- منطق الطّير، 6- أسرار نامه، 7- بند نامه، 8- الدّيوان، 9- مصيبت نامه [4].

أمّا اعتمادنا في بحثنا هذا على آثاره فيكون على المترجَم منها إلى العربيّة والتي توفّرت لديَّ وهي: تذكرة الأولياء – إلهي نامه- منطق الطّير- مصيبت نامه، وتقسّم إلى منظومٍ ومنثور.

1- الآثار النّثريّة للعطّار:

الكتاب النّثري الوحيد للعطّار هو "تذكرة الأولياء"، وإن كان يشير إلى كتبٍ أخرى ألّفها وهي "شرح القلب"، "معرفة النّفس والرّب"، "كشف الأسرار" أوردها في كتابه التّذكرة [5].

❖ **تذكرة الأولياء:**

أ- عنوان الكتاب:

يتبيّن من عنوان الكتاب أنّ العطّار ألّفه لترجمة بعض الأولياء ورجال الطّريق وبيان أحوالهم، واسم الكتاب متّفقٌ عليه في جميع المصادر.

---

[1] أُنظر: منطق الطّير، ص 50 بتصرّف.

[2] أُنظر: تذكرة الأولياء، ص 22 بتصرّف.

[3] تاريخ الأدب في إيران، ص 643.

[4] أُنظر آثار العطّار التي خلّفها في: منطق الطّير، ص 50. وانظر: مصيبت نامه، ج 01، ص 386.

[5] منطق الطّير، ص 26.

ب- دواعي التّأليف:

بيّن العطّار في مقدّمة كتابه "التّذكرة" أنّ جماعةً من المحبّين أبدوا رغبتهم في كتابة مُؤلَّف يذكر أقوال مشايخ الطّريق وأقوالهم، قال في هذا المعنى: "وكانت لجماعة من المحبّين رغبة إلى ذكر أقوالهم وأفعالهم، وكان لي أيضًا ميلٌ شديدٌ إلى هذا المعنى، أردت أن أجمع شيئا من ذلك، فانتخبت لنفسي ولأصحابي من أخبارهم وأحوالهم الكتاب..." [1]، وقول العطّار كان لي ميل شديد يدلُّ على أنّ فكرة تأليف هذا الكتاب كانت تراوده، فوجد في رغبة الأحباب فرصةً لتحقيق ما راودته عليه نفسه، وهذا ذات ما حدث مع مولانا الرّومي مع مؤلّفه "المثنوي" كما سنفصّل فيه لاحقا، لم يذكر العطّار اسم أحدٍ من هؤلاء المريدِين أو التّلاميذ، وهذا ما يجعل ولوج عالم العطّار أكثر غموضًا وتشويقا.

ويذكر العطّار بواعث أخرى كثيرة لتأليفه هذا الكتاب منها: إسعاف إخوانه الذين طلبوا منه هذا العمل- جعْلُه كصدقةٍ جاريةٍ لمؤلّفه - تقوية الهمّة بسماع كلام العارفين - نصرةُ القلوب المنكسرة والمنهزمة - استمدادُ المؤلّف لبركات الأولياء [2].

جـ- تاريخ تأليف تذكرة الأولياء:

ذهب محقّق التّذكرة إلى أنّ العطّار لم يذكر كتابه هذا في مؤلّفاته المنظومة "مختار نامه" و "خسرو نامه"، وهو يدلُّ على أنّ الكتاب ألّف بعد الانتهاء من تآليفه المنظومة كُلّها [3]، واعتمادًا على هذا الرّأي قد يكون الكتاب أُلّف في أواخر حياته، إذْ لا يمكن الجزم بتاريخ محدّد، فالغموض يملأ حياة الرّجل.

د- موضوع الكتاب ومحوره:

[1] أنظر: مقدّمة فريد الدّين العطّار لتذكرة الأولياء، ص 19 وما بعدها بتصرّف.

[2] أنظر هذه البواعث في:المصدر نفسه، ص 21 وما بعدها بتصرّف.

[3] أنظر: مقدّمة محقّق كتاب التّذكرة، ص27 وما بعدها بتصرّف.

تضمّن الكتاب ترجمةً لسبعة وتسعين علمًا، استهلّها العطّار بجعفر الصّادق[1] υ وختمها بالإمام محمّد الباقر[2] υ [3]، وإنْ كان البعض يتّخذ من هذا الصّنيع سندًا في وصم العطّار بالتّشيّع، وقد ساق الأستاذ بديع محمّد جمعة الخلاف الدّائر في المسألة في مقدّمته لمنطق الطّير[4]، إلاّ أنّ سُنّيّة العطّار أو تشيّعه لا يقدّم في المسألة شيئًا ولا يؤخّر، بل على العكس تمامًا فصوفيّة العطّار تتعالى به عن نزعة التّعصّب، وإنْ كان التشيّع محبّة لآل البيت فليس هذا نقيصة، بل هو عين الإيمان بالله ورسوله φ، واللاّفت للنّظر في هذه التّراجم الاحتفاء بأئمّة البيت، فقد كانوا أهلاً للصّلاح والتّقى، هذا من جهة ومن جهةٍ أخرى أنّ هذا البحث الذي نقدّمه حول بعض المتصوّفة يتجلّى فيه البعد العالمي والإنساني المتجاوز لحدود اللّسان واللّون والجنس والمذهب، لتظهر فيه دائرة أخرى رسمها هؤلاء المتصوّفة وهي دائرة الحبِّ والعشق، ولعلَّ هذا البحث الذي يسلّط الضّوء على هذا المشروع العالمي والإنساني لهؤلاء المتصوّفة يمكنه أنْ يكون بديلاً لدعوات التّقريب بين المذاهب، التي رغم ما قدّمته إلاّ أنّ واقع الأمّة الإسلاميّة يعكس تنافرًا كبيرًا جرَّ ويلاتٍ نعاني من مآسيها إلى يومنا هذا، وكلا الطّرفين يرفض استيعاب الآخر واحتواءه بالرّغم من أنّ المحور واحد، وقد كان الأستاذ عبد القاهر البغدادي في كتابه "الفَرق بين الفِرق" سبّاقًا إلى وضع منهجٍ علميّ متينٍ، يمكننا من خلاله إعادة قراءة أنفسنا وخلافاتنا قراءة موضوعيّة واعية تثمر عن مدِّ جسور الصّلة مع بعضنا البعض سنّة وشيعة على حدٍّ سواء، عالج الأستاذ عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ) المسألة تحت عنوان: "بيان المعنى الجامع للفرق المختلفة في اسم ملّة الإسلام على الجملة"، قال: "والصّحيح عندنا أنّ أمّة الإسلام تجمع المقرّين بحدوث العالم وتوحيد صانعه، وقِدمه وصِفاته وعدله وحِكمته، ونفي التّشبيه عنه، ونبوّة محمّد φ ورسالته إلى الكافّة، وتأييد شريعته، وبأنّ كل ما جاء به حق، وبأنّ القرآن منبع أحكام الشّريعة، وأنّ الكعبة هي

---

[1] جعفر بن محمّد الباقر بن علي زين العابدين أبو عبد الله، الملقّب بالصّادق، سادس الأئمّة الاثني عشر عند الإماميّة، ولد سنة 80 هـ،كان من أجلِّ التّابعين، رأى بعض الصّحابة وله منزلة رفيعة في العلم، أخذ عنه جماعة منهم الإمامان أبو حنيفة ومالك، ولقّب بالصّادق لأنّه لم يعرف عنه الكذب قط، توفّي سنة 148 هـ، "تذكرة الأولياء، ص 31، وانظر: سير أعلام النّبلاء، ج 06 / 255.

[2] أبو جعفر محمّد الباقر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ولد سنة 56هـ ،كان من فقهاء المدينة، وهو أحد الأئمّة الاثني عشر على اعتقاد الإماميّة، له كلام نافع في الحكم والمواعظ، مات τ سنة 114هـ، شذرات الذّهب، ج 02 / 72.

[3] أُنظر: فهرس تذكرة الأولياء، ص 951 وما بعدها بتصرّف.

[4] أُنظر: مقدّمة الأستاذ بديع جمعة لمنطق الطّير، ص 32 وما بعدها بتصرّف.

القبلة التي يجب الصّلاة إليها، فكُلُّ من أقرَّ بذلك كُلّه ولم يشبّه ببدعة تؤدّي إلى الكفر فهو السّنّي الموحّد ..."[1]، والسّنّي لفظٌ ينصرف إلى المسلم دون غيره من أبناء الملل الأخرى.

إنّ استدراج مثل هذه القضايا للمناقشة والطّرح أهدر من وقت الأمّة الإسلاميّة وعمرها الكثير، وأسال من الدّماء ما لا يبلغه حصر،كما أنّ القضيّة اتّخذت في وقتنا الرّاهن بعدًا سياسيّا مكرّسا، خصوصًا الصّراع السّياسي المتدثّر بثوب المذهبيّة، فلا الشّيعة يقبلون السّنّة والعكس صحيح، ناهيك عن الحروب الدّاخلية مثلما يحدث في اليمن والبحرين، إضافةً إلى ما يحدث في بلدنا الجزائر بين أبناء الوطن الواحد – الإباضيّة والمالكيّة أنموذجا –.

نعود إلى موضوع كتاب التّذكرة، فمن أطول التّراجم فيه ترجمة أبي سعيد بن أبي الخير[2]، وإن كانت وفاته سنة 440 هـ كما يذكرها جامي [3]، إلاّ أنّ تأثّر العطّار به كبير، وهذا لا يعني أنّه تتلمَذ عليه فالأمر بعيدٌ جدّا خصوصًا إذا أخذنا تاريخ مولد العطّار، فأقل السّنوات التي بين أيدينا لمولده هي سنة 512 هـ ، وسنُترجم له في موضعٍ لاحق.

2– الآثار المنظومة للعطّار:

ذكرنا فيما سبق أنّ المؤلّفات التي يُرجّح نسبتها إليه هي:

1– تذكرة الأولياء، 2– إلهي نامه، 3– خسرو نامه، 4– مختار نامه، 5– منطق الطّير، 6– أسرار نامه، 7– بند نامه، 8– الدّيوان، 9– مصيبت نامه [4]، وسنتوقّف مع منظوماته التي توفّرت نسختها العربيّة بين أيدينا وهي: منطق الطّير – إلهي نامه – مصيبت نامه.

❖ **منطق الطّير**:

---

[1] أُنظر: الفَرق بين الفِرق، ص 10.

[2] أبو سعيد فضل الله بن أبي الخير،كان إمامًا في الطّريقة وعالما بأسرار النّفس وعيوبها، وله إلمام بالشّعر، ولد بقرية ميهنة من أعمال خراسان، فنسب إليها، توفّي 440 هـ "تذكرة الأولياء، ص 749 . نفحات الأنس، ج 01 / 429.

[3] أُنظر: المرجع نفسه، ج 01، ص437.

[4] أُنظر: آثار العطّار الّتي خلّفها في: منطق الطّير، ص50. وانظر: مصيبت نامه، ج 01، ص 386.

تُعتبر المنظومة من أعظم ما نظم في الأدب الفارسي، واسمها مقتبسٌ من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ[1]، وهي حكاية رحلة بحثٍ قامت بها مجموعةٌ من الطّيور للاتّصال بالسّيمرغ[2]، مرورًا بوديانٍ سبع تحقيقًا للفناء [3]، وتفوق أبيات المنظومة أربعة آلاف وسبعمائة بيت على وزن بحر الرّمل، وقد تمّ الانتهاء من نظمه عام 583 هـ، وهو أصحُّ التّواريخ [4].

❖ **إلهي نامه:**

تتناول هذه المنظومة موضوع رحلة الرّوح التي تعتبر نائب دار الخلافة، ولهذه الرّوح ستّة أولاد وهي: النّفس والشّيطان والعقل والعلم والفقر والتّوحيد، ويرمز العطّار لذلك بأحد الخلفاء وأبنائه السّت الذين يقابلون الرّوح في غربتها، إذ يجمع الأب أولاده ويطلب منهم أن يحدّثـه عن مكنون قلبه [5]، وهي رحلةٌ وسيرٌ في آفاق النّفس.

❖ **مصيبت نامه:**

وتعرف بديوان الألم، يرسم العطّار من خلالها معراجًا للرّوح، الذي يجسّده سالكٌ يمرُّ بمقامات مختلفة سعيًا نحو الكمال فهي رحلة في الآفاق، يبلغ عدد أبياتها 7539 بيتًا من بحر الرّمل [6].

- **مكانة العطّار وتأثيره:**

أثر العطّار كبيرٌ في الشّعر الفارسي، ويعدّ واحدًا من كبار شعراء التّصوّف في بلاد فارس، ويرى الدّكتور ناجي القيسي أنّ الذين يجعلون الرّومي قمّة الشّعر لم يقرأوا العطّار جيّدا، إذْ لابدَّ أن يُعاد النّظر في هذا الحكم، ولو اختير سبعة من قمم الشّعر الفارسي لكان العطّار واحدًا منهم، وكُلُّ الشّعراء الذين جاءوا من بعده سارُوا في طريقه منذ عصره إلى يومنا هذا، بل تجاوز تأثيره الفرس فكان له أثرٌ على الأدب الغربي خاصّة.

---

[1] سورة النّمل، الآية 16.

[2] بِالفارسِيَّةِ سيمرغ هكذا يكتبونه مَوْصُولا وَالْأَصْل أَن يكْتب: سي مرغ مَفْصُولًا وَمَعْنَاهُ ثَلَاثُونَ طائراً، وفي العربيّة يقال له العنقاء.خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي، تح: عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 04، 1997 م ،ج 07، ص 133.

[3] أُنظر: مقدّمة منطق الطّير، ص 51، وانظر: عطّار نامه، ص 516 بتصرّف.

[4] أُنظر: المصدر نفسه، ص 55 وما بعدها بتصرّف.

[5] أُنظر: مقدّمة إلهي نامه، ص 104، وانظر كلام العطّار في المنظومة في: فصل – خطاب إلى الرّوح –، ص 20 بتصرّف.

[6] أُنظر: مقدّمة مصيبت نامه، ج 01، ص 67 وما بعدها بتصرّف.

وأكبر تأثيرٍ للعطّار كان على مولانا جلال الدّين الرّومي، فاطّلاع مولانا على بعض أعمال العطّار يبقى واردا، وهناك روايتان في هذا الشّأن لا يعلم صحّتهما، إحداهما لقاء العطّار للرّومي بنيسابور سنة 618 هـ حين كان قاصدًا الحج مع والده بهاء ولد[1]، وإهدائه له نسخة من كتابه "أسرار نامه" [2]، أمّا الرّواية الثّانية فهي ما يُنقل عن مولانا الرّومي قوله: "لقد طاف العطّار بمدن العشق السّبع، ومازلنا نحن في منعطف جادّة واحدة، العطّار روحٌ وسنائي[3] عيناه، ونحن خلفنا سنائي والعطّار" [4].

ومهما قيل في الرّوايتين فاقتباس الرّومي من آثار العطّار يبقى واردًا وقائما، والأمر بحاجة إلى دراسةٍ أكاديميّةٍ عميقة، تبحث في هذه المسألة.

المطلب الثاني: جلال الدّين الرّومي حياته وآثاره

✓ أوّلا: الرّومي مولده ونشأته

---

[1] محمّد بن الحسين بن أحمد الخطيبي البكري من أصحاب نجم الدّين كبرى، والد مولانا جلال الدّين الرّومي، حصّل علوم الدّين ومعارف اليقين وكان معاصرا للرّازي من مؤلّفاته كتاب "المعارف"، توفّي سنة 628 هـ، "نفحات الأنس، ج 02 / 622، من بلخ إلى قونية، ص 68.

[2] من بلخ إلى قونية، ص 48 وما بعدها.

[3] الحكيم سنائي أبو المجد مجدود بن آدم القونوي من أهل التصوّف، توفّي سنة 525 من مؤلّفاته "حديقة الحقيقة" بالفارسيّة.نفحات الأنس، ج 02 / 387. روضات الجنّات، ج 07 / 224 وما بعدها. وممّا استوقفني أنّ الخوانساري في ترجمته لسنائي يصفه بكونه عالما مولويّا، والمعلوم أنّ المولويّة نسبة إلى مولانا الرّومي فكيف ينسب إليه وهو توفّي قبل مولد الرّومي بما يقارب الثّمانين سنة ؟ قد يكون مراد الخوانساري أنّه يمثّل ينابيع فكر الرّومي.

[4] أنظر هذا القول في: منطق الطّير، ص 128. وانظر: مصيبت نامه، ج 01، ص 277.

1- اسمه ونسبه:

اسمه محمّد ولقبه جلال الدّين الرّومي، وعلّة هذه الشّهرة طُول إقامته بقونية، ويُعرف بين أتباعه ومريديه بمولانا [1]، أمّا والده فهو محمّد بن الحسين الخطيبي الذي اشتهر ببهاء ولد، ولقّب بسلطان العلماء، أمّا أمّه فهي مؤمنة خاتون[2].

2- مولده ونشأته:

ولد جلال الدّين الرّومي في السّادس من ربيع الأوّل سنة 604 هـ في مدينة بلخ، وهي الآن في أفغانستان،كان والده "بهاء الدّين ولد" من الأفاضل والعلماء، وكان على مشرب الصّوفية، تذكر بعض الرّوايات انتماءه روحيّا إلى أحمد الغزالي[3] أخ أبي حامد الغزالي، وقد عرف أحمد بالتّصوّف العشقي[4]، فإن كان ذلك صحيحًا فإنّه يُظهر التّأثير غير المباشر في أعمال الرّومي وتناوله لمسألة العشق.

تركت أسرته مسقط رأسه بلخ بعدما تضايق الخوارزم شاه من المكانة التي حضي بها والد الرّومي "بهاء ولد"، بالرّغم من وجود بعض روايات تذكر أنّ لفخر الدّين الرّازي يدٌ في ذلك بسبب موقف بهاء ولد من الفلاسفة، ممّا جعل الرّازي يثير الحاكم على الصّوفيّة [5]، ولعلّ الأمر لا يكون إلاّ مجرّد رواياتٍ تاريخيّةٍ أراد أصحابها منها تصوير الصّراع بين مسلكي التّصوّف والفلسفة، فكلاهما حمل على الآخر ونقد مسلكه، هذا من جهة ومن جهةٍ أخرى فإنّ تاريخ مغادرة أسرة مولانا بلخ كان في حدود سنة 618 هـ، والفخر الرّازي مرَّ على وفاته اثنا عشر سنة 606 هـ، فما الذي أخّر الأسرة كُل هذه المدّة [6].

---

[1] من بلخ إلى قونية، ص 31 وما بعدها بتصرّف. وانظر: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفيّة، محي الدّين الحنفي، مير محمّد كتب خانه، كراتشي، بدون تاريخ، ج 02، ص 367.

[2] أنظر: من بلخ إلى قونية، ص 35. وانظر: الشّمس المنتصرة، ص 52.

[3] أحمد بن محمّد بن محمّد أبو الفتح الغزالي الطّوسي، أخو الغزالي حجّة الإسلام أبي حامد من كبار الوعّاظ السّادات، له أحاديث في العشق، وألّف في ذلك "السّوانح"، توفّي 517 هـ وقيل 520هـ. نفحات الأنس، ج 02 / 520. طبقات الأولياء، ص 102.

[4] أنظر: من بلخ إلى قونية، ص 38. وانظر: الشّمس المنتصرة، ص 52.

[5] أنظر ذلك في: المرجع نفسه، ص 53. وانظر: من بلخ إلى قونية، ص 38 وما بعدها.

[6] أنظر: الشّمس المنتصرة، ص 54.

أشرنا فيما سبق إلى لقاء الرّومي بالعطّار في حدود سنة 618 هـ، حيث كان الرّومي ابن أربع عشرة سنة، لتنتقل الأسرة بعدها لأداء فريضة الحج، ومن بعدها إلى الشّام، وبقيت مدّةً نظرًا لاضطراب الأحوال السّياسيّة [1]، فلم يمض على غزو التّتار إلاّ سنة واحدة (617 هـ)، ومن ثُمَّ دخلت الأسرة قونية، ومنها جاء تلقيب مولانا بِـ"الرّومي" وفيها توفّيت والدته، وفيها أيضًا تزوّج مولانا من جوهر خاتون، وهي فتاة من سمرقند، ورُزق بِـ: "سلطان ولد" و "علاء الدّين"، وفي حدود سنة 628 هـ توفّي والد مولانا "بهاء ولد"[2].

✓ **ثانيا: شيوخه وتلاميذه**

عندما توفّي بهاء ولد كان الرّومي ابن أربع وعشرين سنة فجلس مكان والده للوعظ والتّدريس، وبقي عامًا كاملاً مُفتيًا للشّريعة بعيدًا عن الطّريقة[3]، ليتحوّل الرّومي بعدها إلى داعٍ ومرشدٍ للطّريق الصّوفي بفضل توجيهات وتعليم شيوخٍ كبارٍ كان لهم أثرٌ كبيرٌ في المنحى الرّوحي الذي سلكه مولانا.

أ – شيوخه:

1– بهاء ولد:

كان لوالد الرّومي أثرٌ كبيرٌ في حياة مولانا ومنحاه الفكري والرّوحي فيما بعد، فكانت له قدمٌ راسخة في التّصوّف، وكان صاحب اطّلاعٍ كبيرٍ في أسرار الدّين والشّريعة وعقائد أرباب الملل[4]، وقد ترك كتابًا قيّد فيه معارفه، يذكره الأفلاكي[5] في تأريخه لأسرة مولانا وهو"المعارف"[6]، وكان له تأثيرٌ كبيرٌ على فكرمولانا وآثاره، ومن المقارنة بين آثار مولانا والمعارف يظهر أنّ الرّومي كان مشاركًا لوالده في الأصول الأساسيّة للتّصوّف[7].

2– برهان الدّين محقّق التّرمذي:

---

[1] أنظر: يد الشّعر، خمسة شعراء متصوّفة من فارس، ترجمة عن الانجليزيّة: عيسى علي العاكوب، دار الفكر دمشق + دار الفكر بيروت، ط 01، 1998، ص 22.

[2] الشّمس المنتصرة، ص 55 وما بعدها.

[3] من بلخ إلى قونية، ص 75 بتصرّف.

[4] أُنظر: المرجع نفسه، ص 65 بتصرّف.

[5] أَحْمَد بن أخى ناطور القونوى الشّهير بالأفلاكي المولوي، ولد سنة 649 هـ وَتوفّي سنة 745 هـ بقونيه، لَهُ "مَنَاقِب العارفين" فَارسي فِي مناقب مولانا الرومي. هديّة العارفين، ج 01 / 109.

[6] لا نعلمُ إنْ كان هذا العمل مُترجمًا إلى العربيّة ؟ فبديع الزّمان فروزانفر يقابل بين مثنوي مولانا ومعارف والده بهاء ولد اعتمادًا على نسخة خطّيّة موجودة عند علي أكبر دهخدا. نقلاً عن: من بلخ إلى قونية، أُنظر: هامش ص 71.

[7] أُنظر: المرجع السّابق، ص 72 بتصرّف.

ترجم له صاحب نفحات الأنس ترجمةً مختصرة، ممّا جاء فيها: "السّيّد برهان الدّين المحقّق –رحمه الله–، هو شريف حسني ترمذي، وكان تربيته على يد مولانا بهاء الدّين ولد، واشتهر في خراسان وترمذ بسبب إشراف الخواطر، بل صار ملقّبًا بمعرفة السّر[1]، ومن جملة تلاميذ السّيّد برهان الدّين الشّيخ صلاح الدّين زركوب، الذي قال عنه برهان الدّين أنّه وهبه علم الحال،لم يذكر صاحب نفحات الأنس تاريخ وفاته[2]، وسنعقد إن شاء الله ترجمةً له في حديثنا عن تلاميذ مولانا الرّومي، وفي طُول المدّة التي أقامها مولانا ببلخ، أسند والده بهاء ولد أمرَ تربيته للسّيّد برهان الدّين، هذا الأخير يعتبر تلميذًا لوالد الرّومي بهاء ولد، وبعد مجيء برهان الدّين إلى قونية سنة 629 هـ وسماعه بوفاة شيخه بهاء ولد تفرّغ لتعليم مولانا أسرار الطّريق[3]، بعد هذا اللّقاء صار الرّومي مريدًا لشيخه برهان وأسلم له نفسه ودخل في الرّياضات والمجاهدات وداوم على ذلك مدّة تسع سنين أيْ إلى سنة 638 هـ، ومن توجيهات هذا الشّيخ أنْ أَرشدَ مريده الجديد – مولانا – إلى تحصيل علوم الظّاهر فأرشده إلى الشّام، فتوجّه الرّومي إلى حلب وكانت هذه الأخيرة من المراكز المهمّة للتّعليم، واحتمال لقاء الرّومي بأكبر علماء العصر وارد، خصوصًا وأنّ كثيرًا قد فرّوا من هجوم المغول،كما أنّ شمس العرفان محي الدّين بن عربي أقام في الشّام [4]، أمّا عن إمكانيّة لقاء مولانا بالشّيخ الأكبر فمحتملة، لكنّ الثّابت لقاء الرّومي بشارح ابن عربي وتلميذه صدر الدّين القونوي[5] وكان زميلاً لمولانا الرّومي، وإنْ كانت صاحبة كتاب "الشّمس المنتصرة" تنفي تأثير هذا الأخير في مولانا، ومُستندها في ذلك ما نقلته من كتاب "المقالات" لمؤلّفه شمس وكراهيّته لنظريّات الشّيخ الأكبر، بل إنّ شمس بدا له ابن عربي غير ناضجٍ وشبّهه بحصاة بينما الرّومي لؤلؤة [6] *.

---

[1] نفحات الأنس من حضرات القدس، ج 02، ص 623.

[2] أنظر:المرجع نفسه، ج 02، ص 624 بتصرّف.

[3] تاريخ الأدب في إيران، ص 655. وانظر: من بلخ إلى قونية، ص 76 / 77.

[4] المرجع نفسه، ص 81.

[5] محمّد بن إسحاق القونوي ويكنّى بأبي المعالي، كان جامعًا بين الظّاهر والباطن، من تلاميذ الشّيخ الأكبر بن عربي وشارح مذهبه، من مؤلّفاته "شرح الفصوص"، توفّي سنة 672 هـ. الكواكب الدّريّة، ج 02 / 193، نفحات الأنس، ج 02 / 738.

[6] أُنظر: الشّمس المنتصرة، ص 62 بتصرّف.

* إنّ ما ذكرته "آنيماري شيمل" من كراهيّة شمس لابن عربي يتنافى مع تعاليم مولانا الرّومي وشيخه شمس تبريز، ولا أدلّ على ذلك من مؤلّفات مولانا الطّافحة بالحديث عن العشق والمحبّة التي استقاها من روح شيخه شمس وتعاليمه، وهذا ما حاولت الرّوائيّة التّركيّة "إليف شافاق" بيانه ورسمه في عملها الرّوائي المتميّز حول مولانا وشيخه الموسوم بِـ: "قواعد العشق الأربعون" ومن ضمن هاته القواعد التي ترد ما ذهبت إليه "آنيماري شيمل": "من السّهل أن تحبّ إلهًا يتّصف بالكمال، لكن من الصّعب أن تحبّ البشر بكل

وبعد عودة مولانا إلى قونية كلّفه شيخه برهان الدّين ببعض الخلوات وأعدّه ليكون مرشدًا كبيرًا وأستاذًا من أساتذة العرفان الكبار، وقد توفّي برهان الدّين سنة 638 هـ في قيصريّة [1]، ومنه يمكن اعتبار مشيخة برهان الدّين وتربيته لمولانا بمثابة وضع الأسس والقواعد للمنحى الرّوحي الذي اكتمل بنيانه على يد شمس تبريز.

3–كمال الدّين بن العديم:

عمر بن أحمد بن هبة الله الصّاحب كمال الدّين بن العديم العقيلي الحلبي المعروف بابن أبي جرادة [2]، وُلد سنة 588 هـ[3]، اعتنى بالرّومي عنايةً خاصّةً وكان يخصّه بالتّعليم أكثر من غيره لمكانة والده، ولفطنته وذكائه، وإنْ كان تخصّصه في التّاريخ فقد ترك أثرًا في مولانا الرّومي، وكانت وفاة ابن العديم بالقاهرة سنة 660 هـ[4]، وبالحديث عن دمشق نُسجت روايات حول لقاء الرّومي بالشّيخ الأكبر محي الدّين بن عربي، وهي عادةُ الرّواة والمريدِين الذين يحاولون دائمًا رسم هالة من القداسة على شيوخهم بربط لقاءاتٍ مع كبار الشّيوخ وأهل العرفان، كما حدث مع الرّومي والعطّار وقصّة لقائهما، وإنْ كان الأمر مجرّد احتمالو بحاجة إلى كشفٍ وبيانٍ من خلال جمع الرّوايات التّاريخيّة ومقابلتها وفحصها وتمحيصها ثُمَّ نقدها.

4– شمس الدّين التّبريزي:

قد يعثر الإنسان على من يكمّل فراغه الرّوحي ويغدو في حياته كمرآةٍ تعكس الغائب، قد يكون هذا الشّخص حبيبًا أو صديقًا أو معلّمًا روحيّا، وقد يكون طفلاً يجب إحاطته بالرّعاية

نقائصهم وعيوبهم، وما لم نتعلّم كيف نحبّ خلق الله فلن نستطيع أن نحبَّ الله حقّا"، أُنظر: قواعد العشق الأربعون، رواية عن جلال الدّين الرّومي، تأليف: إليف شافاق، ترجمة: خالد الجبيلي، دار طوى للنّشر والثّقافة والإعلام، لندن، ط 01، 2012، ص 160 بتصرّف.

– نحن لا ننفي البشريّة عن شمس تبريز فهو إنسانٌ يحبُّ ويكره، لكنّنا نؤكّد أنّ تعاليم مولانا الرّومي المستمدّة من شيخه شمس تقوم على المحبّة والعشق المنافية تماما لكلّ كراهيّة .

[1] أُنظر: كتاب فيه ما فيه، ص 14 بتصرّف، وانظر أيضًا: الشّمس المنتصرة، ص 57 بتصرّف.

[2] أُنظر: الوافي بالوفيات، ج 22، ص 259 / 260. وانظر: العبر في خبر من غبر، الذّهبي، تح: أبو هاجر محمّد السّعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلميّة، بيروت، بدون تاريخ، ج 03 / 300.

[3] أُنظر: تاج التّراجم في طبقات الحنفيّة، ابن قطلو بغا، تح: محمّد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، ط 01، 1992، ج 02، ص 32.

[4] من بلخ إلى قونية، ص 84 بتصرّف.

والاهتمام، المهمُّ أنْ يعثر الإنسان على منْ يكمّل روحـــه وعليه أنْ يجد من يكون مرآته[1]، هكذا هيّأ الله الظّروف لمولانا الرّومي ليكمّل روحه شمس الدّين التّبريزي، فمن هو التّبريزي ؟

هو محمّدٌ بن علي بن ملك[2] داد من أهل تبريز[3]، وصفه نيكلسون بقوله:"شخصيّة غامضة تتدثّر بلباد أسود خشن، تضوي لحظةً قصيرةً على مسرح الحياة ثم تختفي فجأةً وفي سرعة فائقة "[4]، وتُصوّره صاحبة "قواعد العشق الأربعون" أنّه كان سريع التّعلم، فما كان يستغرق تعلّمه في شهور كان يتعلّمه في أسابيع قليلة، وكان مراقبًا دقيقًا للطّبيعة وكانت تشكّل مصدر إلهامٍ له أكثر من المخطوطات والكتب[5]، هذا الجزء من حياة شمس يتجلّى في حياة تلميذه مولانا الرّومي، فالقارئ لديوانه المثنوي يتأكّد لديه أنّ ما يخطّه مؤلّفه وليد تأمّلٍ كبير، ولا أدلَّ على ذلك من القصص وتوظيفه لكُلِّ ما يقع تحت بصره، وفي هذا تقول آنيماري شيمل: "كُلُّ شيء غدا رمزًا من الرّموز لديه، من البصل الّتافه إلى الجمال المشعِّ لبدر التّمام، من روث الحمار إلى نسيم الرّبيع المنعش باعث الحياة"[6]، وبهذا أضحى مولانا متّحدًا بروح شيخه ومبصرًا بضيائه أبصر شعلة الحقِّ في كُلِّ شيء[7].

هذا الوصف يؤيّده الاضطراب والانقلاب الذي حدث في حياة مولانا بعد اختفاء شمس نهائيّا، ممّا جعل قريحة مولانا تفيض دواوينَ كاملة من الشّعر، فما تركه الرّومي من آثار شاهدٌ على دقّة هذا الوصف، فاسمه يملأ دواوين مولانا– المثنوي – الدّيوان–الرّباعيّات–، وما ذكرناه سابقًا من كون شمس هو الذي اكتمل به البناء الرّوحي لمولانا صحيح، إضافةً إلى خرابٍ شديدٍ أحدثه لقاء هذا الرّجل، ويكاد مولانا في ديوانه كُلّه يتخلّص باسم شمس، ومدحه له يفوق كُل وصف، ومن بين ما جاء في ديوانه: "وما هو بحر الإله؟ إنّه بحق شمس الدّين، وبذات الله الطّاهرة، إنّه السّيد الأكبر"[8]، ويقول

---

[1] أنظر: قواعد العشق الأربعون، ص 281 بتصرّف.

[2] هكذا جاء نسبه عند بديع الزّمان فروزانفر في كتابه عن مولانا، ويؤكّد الأستاذ العاكوب أنّه هكذا أورده جامي في نفحات الأنس، لكن بالعودة إلى جامي نجد أنّ نسبه على الآتي: "محمّد بن علي بن مالك داد" وليس "ملك"، ونحن نرجّح رواية جامي على رواية بديع الزّمان فروزانفر لقرب عهد مولانا جامي بشمس.

[3] من بلخ إلى قونية، ص 95.

[4] نقلاً عن تاريخ الأدب في إيران، ص 655.

[5] أنظر: قواعد العشق الأربعون، ص 100 بتصرّف.

[6] الشّمس المنتصرة، ص 118.

[7] أنظر: المرجع نفسه، ص 118 بتصرّف.

[8] مختارات من ديوان شمس الدّين التّبريزي، جلال الدّين الرّومي، ترجمة: إبراهيم الدّسوقي شتّا، المركز القومي للتّرجمة، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، ط 2009، مج 02، ص 36.

أيضًا: "وشمس الحق كرامة لتبريز، وهو آخذ ثانية في جذبي من أذني إليه"[1]، ويقول أيضًا: "وشمس تبريز الذي نور القمر والكواكب أيضا منه، بالرّغم من أنّني نحيل من الحزن عليه،كأنّني هلال العيد"[2]، ويصوّر الرّومي شوقه بصـــورةٍفنّيّةرائعةٍ تجعله يقدّم البشارة للرّيح التي تأتيه بريح من حبيبه:

وضعت قلبي في طريق البـــــلاء وأطلقت سراح القلب من أجلك خاصّة

جاءتني اليوم رائحتك مع الرّيح فأعطيت قلبي للرّيح بشـــــارة[3]

ذلك الذي منع عنّي النّـــــوم يريد لمحرابي أن يكون نديّا بالدّمع[4]

وفي المثنوي لا يتوقّف مولانا عن ذكر شمس روحه، وقد أضحى ثملاً بحبّه بحيث لم يبق فيه عرق واع: "وماذا أقول، وليس في عرق واع، ليشرح حال ذلك الرّفيق الذي لا ندّ له"[5].

التقى مولانا شمس تبريز بقونية 642 هـ، ومدّة إقامته بقونية غير معلومة، وقد ذُكرت عدّة روايات في كيفيّة لقاء مولانا بشمس، منها أنّ شمس دخل عليه يومًا في بيته وحوله طلبته وكتبه فسأله شمس عنها: ما هذا؟ فقال له مولانا: هذا لا تعرفه، فما فرغ مولانا من كلامه حتّى اشتعلت النّار في البيت والكتب، فقال مولانا له: ما هذا؟ فقال: هذا مالا تعرفه، وخرج من عنده فكان تحوّل مولانا"[6]، هذه إحدى الرّوايات التي يذهب صاحبها إلى تصوير اللّقاء بشمس، وإنْ كانت هذه الرّواية محلَّ نقدٍ عند المؤرّخين فهي مقبولة عند أرباب الحال[7].

ويتكلّم سلطان ولد عن والده- مولانا- في كتابه "ولد نامه"، ويصوّر تحوّل الأستاذ إلى تلميذ:

شيخ أستاذ صار مبتدئا في التّعليم كان يتعلّم كُـلّ يوم لديه

---

[1] المصدر نفسه،ج 02، ص 51.

[2] المصدر نفسه،ج 02، ص 347.

[3] هذا شبيه بقول ابن الفارض:

لو أنّ روحي في يدي فوهبتها لمبشّري بقدومكم لم أنصف

أُنظر: ديوان ابن الفارض، ابن الفارض، تقديم: مهدي محمّد ناصر الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط03، 2002، ص 144.

[4] رباعيّات مولانا جلال الدّين الرّومي، الرّومي، ترجمة وتقديم: عيسى علي العاكوب، دار الفكر دمشق، ط01، 2007، ص 25.

[5] مثنوي جلال الدّين الرّومي، الرّومي، ترجمة: محمّد عبد السّلام كفافي، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط01، 1966، مج 01، ص85.

[6] الجواهر المضيئة في طبقات الحنفيّة، ج 02، ص 124.

[7] من بلخ إلى قونية، ص107.

كـــان منتهيا فصار مبتدئـــــــــــا كان مقتدى فصار مقتديا

وبالرّغم أنّه كان كاملاً في علم الفقر كان علمًا جديدًا ذلك الذي ظهر له[1]

هذه هي مكانة شمس عند مولانا، أمّا ما يتعلّق بحياة شمس فأمر ذلك تتجاذبه الرّوايات المختلفة، فبعضه يراه أمّيًّا إلى حدٍّ ما كما ذهب إلى ذلك نيكلسون[2]، لكن هذا يتنافى مع ما عثر عليه له وهو"المقالات"، فما ذهب إليه نيكلسون غير صحيح.

إنّ المدّة التي جمعت الرّومي بأستاذه وهي أربعين يومًا وثلاثة أشهر على رواية الأفلاكي كانت كافيةً لتُحدث هذا الاضطراب العنيف في روح مولانا، وتجعله ينقلب رأسًا على عقب، منشئًا مجالس السّماع والدّوران والرّقص والإصغاء إلى أنغام النّاي الأخّاذ[3] ، وفكرة السّماع هذه يزخر بها المثنوي، بل إنّ أوّل حديثٍ في المثنوي كان حكاية قصّة النّاي وآلام الفراق والاشتياق، صوّرها الرّومي بأسلوبه الفريد الأخّاذ.

لقد كان دور شمس في حياة مولانا الرّومي أشبه بدودة القز، إذْ انسحب هو ومولانا إلى شرنقة العشق الإلهي ولم يخرجا منها إلاّ عندما يحين الوقت وينسج الحرير الثّمين، لكن لكي يعيش الحرير لابدَّ أن تموت دودة القز[4]، بعد هذا الاجتماع اختفى شمس ولم يظهر إلاّ بعد مدّةٍ طالت لياليها على مولانا، فأرسل إليه يدعوه بالعودة فعاد سنة 644 هـ، لتحدث فتنة بينه وبين أتباع مولانا بسبب الغيرة على أستاذهم[5]، فلجأ بعضهم إلى قتله وكان ذلك سنة 645 هـ، ويذكر جامي في نفحات الأنس أنّ ممّن شاركوا في قتله "علاء الدّين" ابن مولانا جلال الدّين الرّومي[6]، وهذا ما أكّدته رواية الأفلاكي في مناقب العارفين أنّه قتل بالاتّفاق مع علاء الدّين، وظلّت هذه الرّواية مشكوك فيها حتّى سنوات متأخّرة، فكيف يقدم فرد من العائلة على قتله، وترى "آنيماري شيمل" أنّ الحفريّات الأخيرة في المقام كشفت عن وجود قبرٍ كبيرٍ نسبيّا مغطّى بالجص من العهد السّلجوقي، وبهذا فهي ترجّح الرّواية القائلة بأنّ علاء الدّين اشترك في مقتل شمس[7] فالأستاذة "شيمل" ترجّح اشتراك علاء الدّين

---

[1] نقلاً عن: المرجع نفسه، ص 115.

[2] نقلاً عن: تاريخ الأدب في إيران، ص 656.

[3] من بلخ إلى قونية، ص 115 بتصرّف

[4] أنظر: قواعد العشق الأربعون، ص 122 بتصرّف.

[5] من بلخ إلى قونية، ص 128 وما بعدها. وانظر: الشّمس المنتصرة، ص 64 وما بعدها.

[6] أنظر: نفحات الأنس، ج 02، ص 633.

[7] الشّمس المنتصرة، ص 66.

في مقتل شمس اعتمادا على وجود قبر في منزل الأسرة، لكن هذا ليس على سبيل اليقين بل يبقى مجرّد تخمين، ومن جهةٍ أخرى ما هو الدّليل على أنّ القبر لشمس فعلا ؟

وممّا يمكن الاستئناس به لتأييد هذه الرّواية مؤلّفات مولانا فهي لم تحفل بذكر علاء الدّين على غرار ولده "سلطان ولد"،كما أنّ صاحبة " قواعد العشق الأربعون" تصرّح في روايتها أنّ علاء الدّين اشترك في قتل شمس تبريز خصوصًا بعد زواج شمس من فتاةٍ كان علاء الدّين يأمل في الزّواج بها، إضافةً إلى التّغيير الجذري الذي رآه الولد في حياة والده، جعل الولد يشارك في مقتل شمس تبريز[1]، وإن كان للأستاذ الدّكتور فريدون نافذ أوزلوق رأيًا آخر في مقدّمته لرسائل مولانا الرّومي حول مقتل شمس فقال على سبيل الظّن: "...وغير معلوم ما إذا كانوا قد قتلوه أو هدّدوه بالموت فسلك الطّريق إلى مدينة أخرى، ولم توضّح هذه القضيّة إلى الآن والخلاصة أن موت شمس أيضًا مثل حياته محاطٌ بغلالة من المجهولات"[2].

إنّ الزّلزلة التي أحدثها ذلك اللّقاء حرّكت بركان الشّوق والعشق والوجد لدى مولانا بعد وفاة شمس تبريز، وبهذا استحال وجوده كُلّيًا إلى الشّعر والموسيقى والرّقص[3]، كما كان لهذه الأحداث المتعلّقة بشمس أثرًا كبيرًا في ظهور مسلك العشق عند مولانا الرّومي، فبعد موت شيخه توجّه الرّومي من الحبِّ الجسماني الصّوري إلى معنى شمس وصورته الرّوحانية التي امتزجت بوجوده امتزاج اللّون والرّائحة بالورد[4]، وتشبّهُ المستشرقة " آنيماري شيمل" شمس تبريز في حياة مولانا بسقراط، الذي كان سبب أعظم تآليف أفلاطون[5].

أمّا عن آثار هذا الرّجل الذي جعل ليل مولانا نهارًا فهو كتابه "المقالات" وهو عبارة عن مجموع ما بيّنه شمس في المجالس التي جمعته بمولانا الرّومي[6]، يُعتبر هذا الكتاب الوحيد لشمس، ويعلّل الأستاذ بديع الزّمان فروزانفر قلّة تأليف شمس لمسلك الرّجل ومشربه فأكثر أهل هذه الطّائفة يعدّون

---

[1] أنظر: قواعد العشق الأربعون، الصّفحات: 351 / 394 / 477.

[2] أنظر: رسائل مولانا جلال الدّين الرّومي، تحقيق: توفيق سبحاني، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق، ط 2008، ص 75.

[3] أنظر: الشّمس المنتصرة، ص 68 بتصرّف.

[4] أنظر: من بلخ إلى قونية، ص 148 وما بعدها بتصرّف.

[5] أنظر: الشّمس المنتصرة ، ص 69 بتصرّف.

[6] أنظر: من بلخ إلى قونية، ص 152 بتصرّف.

العلم الظّاهر والكتابة سدّا للطّريق وحجابًا للسّبيل، ولو أنّه اهتمَّ بالتّأليف لنشر الدُّرَّ على الأوراق ولترك لنا آثارًا نفيسة[1].

ب – تلاميذه:

لا يكتمل الحديث عن حياة مولانا المعرفيّة والرّوحيّة دون الحديث عن تلاميذه، فالأمر أشبه بعقد منتظم، أو بدائرة نصف قطرها شمس وربعها روح مولانا والرّبع الآخر تلاميذه، فمن هم الذين تتلمذُوا لمولانا وكانت لهم اليد الطّولى في بيان معارفه وعلومه ونقل قبس من نار عشقه إلينا ؟

نجد في أقرب مصدر لعهد مولانا كَ: "نفحات الأنس" أنّ صاحبه يذكر بعض المتَرجم لهم على النّحوالآتي: بهاء ولد – برهان الدّين محقّق التّرمذي– مولانا الرّومي– شمس تبريز– صلاح الدّين زركوب – حسام الدّين جلبي– سلطان ولد[2]، وكأنّ المؤلّف– رحمه الله – يُريد أن يبيّن السّند الممتدَّ من الوالد إلى الحفيد مرورًا بالمنتصف– شمس –.

1– صلاح الدّين زركوب:

هو صلاح الدّين فريدون القونيوي المعروف بزركوب يعني الصّائغ، وكان من مريدي السّيّد "برهان الدّين محقّق التّرمذي"[3]، وقد وجد مولانا في صلاح الدّين البديل عن شيخه شمس تبريز، فقد كان الرّومي محتاجًا إلى مرآة، وقد وجدها في شخص تلميذه الجديد، وقد استطاع هذا التّلميذ الجديد أن يُهدّئ من ثورة مولانا واضطرابه، ولسدِّ ثغرة غياب شيخه شمس كان مولانا يحتسي أرطالاً من شراب وجود صلاح الدّين[4]، كما كان لصلاح الدّين نسبٌ مع ولد مولانا سلطان ولد، إذْ قام مولانا بتزويج ولده من ابنة صلاح الدّين[5]، وممّا يدلُّ على مكانة صلاح الدّين عند مولانا ذِكره في ثنايا مؤلّفات الرّومي والإشادة بمكانته، منه قول الرّومي عنه في رسائله: "...ملك الأبدال، روح العارفين، أمين القلوب، مولانا صلاح الحق والدّين الذي هو في هذا الوقت قبلةَ الأرواح المقدّسة"[6].

ونجد في رسائله أيضًا رسالة خاصّة لصلاح الدّين كتبها مولانا يبثّهُ الشّوق لِلُقياه، مُبيّنًا فيها أنّ التّعلّق الذي يكنّه قلبه لصلاح الدّين سيّد الصّدور وتاج أهل الصّفة ومفخر الأئمّة، هذا الشّوق لا

---

[1] أُنظر : المرجع نفسه، ص 151 وما بعدها.

[2] أُنظر: نفحات الأنس، مج 02، من ص 622 إلى 636.

[3] أُنظر: المرجع نفسه، مج 02، ص 634 بتصرّف، وانظر: من بلخ إلى قونية ص 156 بتصرّف.

[4] أُنظر: المرجع السّابق، ص 158 بتصرّف.

[5] أُنظر: نفحات الأنس، ص 634 بتصرّف.

[6] رسائل مولانا جلال الدّين الرّومي، ص 195.

يتّسع له بيان القلم ولا يأتي عليه الشّرح[1]، ومن صفات صلاح الدّين التي استأهل بها أنْ يكون محلَّ محبّة مولانا أنّه كان زاهدًا ومتعبّدًا مراعيًا لدقائق الشّريعة،كما كان يتمتّع بالهدوء والسّكينة[2].

اعتمد مولانا على صلاح الدّين بعد عودته من رحلته الأخيرة في البحث عن شمس إذْ "احتاج جلال الدّين إلى من يثق به ويعتمد عليه في تدبير شؤون المريدِين، فوجد في شخصِ صلاح الدّين زَرْكوب خير من يؤدّي هذه المهمّة، وقد ظلَّ صلاح الدّين قائمًا بأعمال جلال الدّين لمدّة عشر سنين، إذْ توفّي سنة 657 هـ..."[3]، ومن الغريب أنّ صلاح الدّين تعرّض إلى ما تعرّض له شمس من قبل فقد جلبت له محبّة مولانا حسد المريدِين الذين عزموا على إخراجه من حياة مولانا، وهذه الحادثة ينقلها سلطان ولد في ديوانه الشّعري "ولد نامه"، ممّا جاء فيه:

قال بعضهم لبعض: تحرّرنا من ذلك [شمس] كيف نبقي في القيد؟!
هذا الذي جاء أسوأ من الأوّل كان الأوّل نورا وهذا شرر
لا يعرف الكتابة والعلم والتّكلّم وليس له قيمة لدينا
عامّي محض وساذج وجاهل والحسن والسّيّئ عنده سيان
يعمل دائما صائغا في دكّان سيّء وجيرانه كُلّهم متأذّون منه[4]

كما عقد مولانا في كتابه "فيه ما فيه" في الفصل الثّاني والعشرين ردّا على أحد الذين أساءوا إلى صلاح الدّين وحطّوا من مكانته، ويستهلُّ مولانا كلامه بقوله: "الأصل أن يحفظ ابن جاويش[5]حرمة الشّيخ صلاح الدّين في غيابه، لعلَّ ذلك ينفعه وتندفع عنه هذه الظلّمات والغشاوات..."[6]، دامت صحبة صلاح الدّين لمولانا مدّة عشر سنوات، مرض بعدها صلاح الدّين فأرسل له مولانا ببعض الأبيات ممّا جاء فيها:

خبرت بأنّ ممرّضي قد مرضا أستأهل أن أكون عنه عوضا

---

[1] أنظر الرّسالة الخامسة والسّتّون من رسائل مولانا الرّومي، ص 235 بتصرّف.

[2] أنظر: من بلخ إلى قونية، ص 171 بتصرّف.

[3] أنظر: مقدّمة يد العشق – مختارات من ديوان شمس تبريز–، ترجمة: عيسى علي العاكوب، منشورات المستشاريّة الثّقافيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة بدمشق1423 هـ / 2002 م، ص 01. وانظر: مقدّمة كتاب فيه ما فيه، ص 16 بتصرّف.

[4] نقلاً عن: من بلخ إلى قونية، ص 160 وما بعدها.

[5] هذا من مريدي مولانا وأحد الّذين أساءوا إلى صلاح الدّين، ولم نعثر له على ترجمة.

[6] فيه ما فيه، ص 149.

وكانت وفاة صـلاح الدّين على إثر هذا المـرض سنة 657 هـ، ودفن بجوار سلطان العلماء بهاء ولـد[1].

2- حسام الدّين جلبي:

هو حسام الدّين حسن بن محمّد بن الحسن بن أخي ترك[2]، كان مولده سنة 622 هـ، وجلبي اسم آخر له ومعناه "سيدي"، أمّا ابن أخي ترك فلكون آبائه كانوا رؤسـاء طريقة الفتـوّة[3]، وكانوا يقولون لشيخهم أخي وكان والد حسام الدّين وجدُّه شيخين للفتيان[4]، وكانت لحسام الدّين مكانة كبيرة في حياة مولانا لا ينازعه فيها إلاّ شمس تبريز، وقد حفلت مؤلّفات مولانا بذكره وبيان فضله، ويكثر ذكره في كتاب الرّومي الشّهير المثنوي فلا يخلو جزء منه من ذكره والإشادة به وكان تأليفه بناء على طلب حسام الدّين، وسنفصّل هذا الأمر في موضعه، ولا بأس أن نذكر هنا ما يدلّ على مكانة هذا التّلميذ، منها قول الرّومي عن منزلته في مقدّمته للمثنوي: "...سيّدي وسندي، ومعتمدي، ومكان الرّوح من جسدي، وذخيرة يومي وغدي، وهو الشّيخ قدوة العارفين، وإمام أهل الهدى واليقين، مغيث الورى، أمين القلوب والنّهى، وديعة الله بين خليقته، وصفوته في بريّته، ووصاياه لنبيّه، وخباياه عند صفيّه، مفتاح خزائـن العرش، أمين كنوز الفرش أبو الفضائل حسـام الحق والدّيـن..."[5].

بل إنّ الرّومي يعتبر تلميذه جنيد الزّمان وأبا يزيد الوقت[6]، ونجده في رسائله يكتب إلى أحد الأمراء مُعتذرًا عن زيارته بسبب مرض تلميذه حسام الدّين، مُعتبرًا إيّاه ولي الله في أرضه ونائبه وخليفته في ملكوت السّماء والأرض لدرجة أنّه ليس لديه وقت يحكُّ فيه رأسه لغلبة أمواج نور الحق عليه[7].

---

[1] أنظر:من بلخ إلى قونية، ص 169 وما بعدها بتصرّف.

[2] أنظر: نفحات الأنس، مج 02، ص635.

[3] الفتوّة معناها: أنْ يكون العبد ساعيًا أبدًا في أمر غيره، الرّسالة القشيريّة، ص 260.

[4] أنظر: من بلخ إلى قونة، ص 172 وما بعدها.

[5] المثنوي ، ج 01، ص 71.

[6] أنظر بيان هاته المكانة في: المصدر السّابق، ج 01، ص 71. وانظر: الرّسائل لمولانا الرّومي، الصّفحات: 138 / 161 / 164 / 172 / 184 / 242 / 246.

[7] أنظر: المصدر نفسه، ص 164 وما بعدها بتصرّف.

وبالرّغم من هذه المكانة الكبيرة لحسام الدّين لم يذكر مولانا جامي في ترجمته له إلاّ ما يتعلّق بنسبه وحكاية تأليف المثنوي، وكان ارتباطه بالرّومي قبيل وفاة التّلميذ الأوّل صلاح الدّين فكان يقوم بخدمة مولانا، وجعله الرّومي مُقرّبًا إليه وكان يقدّمه على أهله وخاصّته إلى درجة أنّهكان يتكدّر خاطره بغيابه فيفارقه السّرور والكلام من جرّاء ذلك، وامتدّت بهما الصّحبة خمس عشرة سنة بدء من وفاة صلاح الدّين سنة 657 هـ إلى وفاة مولانا سنة 672 هـ[1]، أمّا عن تاريخ وفاة حسام الدّين فيذكر بديع الزّمان فروزانفر أنّها كانت سنة 683 هـ[2].

3- سلطان ولد:

هو بهاء الدّين محمّد،كان مولده بمدينة لارندة سنة 623 هـ، لقّبه والده ببهاء الدّين محمّد تخليدًا لذكرى والده بهاء ولد، واشتهر فيما بعد بسلطان ولد وأصبح لقبًا له[3]، كان سلطان ولد من أئمّة السّادة الحنفيّة فقيهًا نحويًّا أصوليًّا زاهدًا له كرامات مشهورة، تصدر للإقراء والتّدريس بعد موت وَالِده بقونيا عدّة سِنِين وانتفع بِهِ الطّلبَة [4]، كان ممّن خدم السّيّد برهان الدّين محقّق التّرمذي وشمس تبريز شيخي الرّومي لهذا كان أفضل الأولاد عند مولانا الرّومي،كما كان له النّصيب الأوفر من الشّهرة في تاريخ المولويّة على غرار الآخرين [5].

بعد وفاة والده ووفاة خليفته من بعده حسام الدّين جلبي اعتلى كرسيَّ والده ووضع أساس آداب الطّريقة المولويّة وأنشأ دور المولويّة، وعيّن المشايخ في أطراف البلاد، واستمرّت خلافته قُرابة ثلاثين عامًا، وأغلب رسوم المولويّة في السّماع واللّباس كانت من إرسائه،لهذا يُعد أحد أقطاب المولويّة،كانت وفاته سنة 712 هـ[6].

ترك سلطان ولد آثارًا تقليدًا واقتداءً بأبيه منها المنظوم والمنثور، فممّا تركه "ديوان قصائد وغزليّات"، وقد أُدرج جزء منها في "كُلّيّات شمس تبريز" لمولانا الرّومي، وممّا تركه أيضًا "ولد نامه"

---

[1] أنظر: من بلخ إلى قونية، ص 174 وما بعدها بتصرّف.

[2] أنظر في ذلك: المرجع نفسه، ص 663 بتصرّف.

[3] أنظر: المرجع نفسه، ص 262 بتصرّف، وانظر:الجواهر المضيئة في طبقات الحنفيّة، ج 02 / 373 بتصرّف.

[4] أنظر: الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمّد عبد المعيد ضان، النّاشر: مجلس دائرة المعارف العثمانيّة – صيدر أباد/ الهند، ط 02، 1972، ج 01 / 352 بتصرّف.

[5] أنظر: نفحات الأنس، ج 02 / 636 بتصرّف. وانظر: من بلخ إلى قونية، ص 262 بتصرّف.

[6] أنظر: المرجع السّابق، ص 263 وما بعدها بتصرّف. ويذهب ابن حجر العسقلاني أنّه توفّي وله من العمر 92 سنة، وعلى هذا الأساس يكون مولده موافقا لسنة 620 هـ، لكنّنا نرى أنّ الأصح هو ما اعتمده بديع الزّمان فروزانفر لاعتماده على أقرب المصادر الّتي تحدّثت عن أسرة مولانا وخصوصا مؤلّفات سلطان ولد، أُنظر: قول ابن حجر في الدّرر الكامنة، ج 01 / 352.

وموضوعه الأصلي ذكر أحوال مولانا وأصحابه – شمس وصلاح الدّين وحسام الدّين– وكذا بيان أحوال جدّه بهاء ولد وتلميذه برهان الدّين محقّق التّرمذي، ويصل عدد أبياته إلى عشرة آلاف بيت، كما ترك قسمًا منثورًا موضوعه العرفان يُسمّى"معارف سلطان ولد"[1].

✓ **ثالثا: آثاره**

ينقسم ما تركه الرّومي من آثار إلى ثلاثة أنواعٍ: منظوم ومنثور وتعاليم شفهيّة، وقد تُرجم النّوعان الأوّلان إلى اللّغة العربيّة بجهود علماء ربّانيّين، أبرزوا للأمّة العربيّة والإسلاميّة كنزًا من الحقائق الرّوحيّة والأدب الإنساني العالمي، الذي يمكن أن يكون احتياطًا معرفيّا وروحيّا لهذه الأمّة على امتداد قرون من الزّمن، ومن بين هؤلاء الأستاذ الفاضل"عيسى علي العاكوب"، فجزاه الله خير الجزاء.

- **المنظوم:** المثنوي – الرّباعيات – الدّيوان ويُعرف بديوان شمس تبريز.

أ– المثنوي: هو أشهر مؤلّفات مولانا على الإطلاق فبه عُرف واشتُهر، بل يُعتبر أهمَّ أعماله الخالدة، وسنذكر هنا شيئًا عن قصّة هذا الكتاب وخبر تأليفه:

كلمة المثنوي مَا كَانَ فِيهِ كُلُّ شطرين بقافيةٍ وَاحِدَة، وديوان جلال الدّين الرّومي فِي التّصوّف على هَذِه التّقفية[2]، والمثنوي يعتمد على توحيد القافية بين شطري كُلِّ بيتٍ من أبيات المنظومة، فكُلُّ بيتٍ من الأبيات له قافيته المستقلّة وبهذا تتحرّر المنظومة من القافية الواحدة التي أعاقت الشّعراء على نظم المطولات[3].

- **دواعي تأليفه:**

أمّا عن دواعي تأليف هذا الكتاب فقد أشرنا سابقًا أنّ تلميذ الرّومي حسام جلبي أشار على مولانا بنظم ديوان يكون على وزن حديقة الحقيقة لسنائي أو منطق الطّير للعطّار، فما كان من مولانا إلاّ الاستجابة لطلبه، ويحوي المثنوي ستّة أجزاء، بدأ نظم الأوّل منها ما بين سنتي 657 هـ و660 هـ، ونظم الجزء الثّاني منه سنة 662 هـ، ثُمَّ جاءت الأجزاء الأربعة الأخرى تباعًا دون

[1] أنظر: من بلخ إلى قونية، ص267 وما بعدها بتصرّف.

[2] أنظر: المعجم الوسيط، مجمّع اللّغة العربيّة بالقاهرة، دار الدّعوة، بدون تاريخ، ج 01، ص 102.

[3] المثنوي، ج 01، ص 12.

توقّف[1]، والمثنوي هو حصيلة إدراك جلال الدّين لمعاني القرآن الكريم وحكمته، فالقرآن الكريم كتاب الحكمة، والحكمة ضالّة المؤمن، ومن هُنا جاءت تسمية المثنوي بقرآن القرآن أي القراءة العميقة له[2].

- **موضوعه:**

أمّا موضوع هذا النّظم فيستمدُّ من مقدّمته التي كتبها مولانا بالعربيّة مُبيّنًا موضوع الكتاب وممّا جاء فيها: "هذا كتاب المثنوي وهو أصولُأصولِأصولِ الدّين، في كشف أسرار الوصول واليقين، وهو فقه الله الأكبر، وشرع الله الأزهر، وبرهان الله الأظهر..."[3]، وعليه فموضوعه من خلال هذه المقدّمة هو السّير الرّوحي بجناح الشّريعة والطّريقة على حدٍّ سواء، يظهر هذا من خلال الوقوف على المواضيع التي تضمّنت شرح آيات وأحاديث وأخبار نبويّة وقصص، وكان الغرض الرّئيس من تأليفه بيان أحواله المعنويّة[4].

والمخاطب في المثنوي هو الإنسان ورحلته الطّويلة في العودة إلى أصله الرّوحي، وتُعتبر مقدّمة المثنوي أصلاً للمثنوي بأكمله ولخطاب الرّومي، فأوّل ما بدأ به المثنوي قصّة النّاي: "استمع للنّاي كيف يقصُّ حكايته، إنّه يشكو آلام الفراق، يقول: إنّني منذ قُطعت من منبت الغاب، والنّاس رجالاً ونساء يبكون لبكائي، إنّني أنشد صدرًا مزّقه الفراق، حتّى أشرح له ألم الاشتياق، فكُلُّ إنسانٍ أقام بعيدًا عن أصله يظلُّ يبحث عن زمان وصله"[5].

وتمثّل قصيدة النّاي في المثنوي القصيدة الأم، وموقعها من المثنوي كموقع الفاتحة من القرآن[6]، والنّاي المشَارُ إليه هنا هو رمزٌ للإنسان، والغابُ هو أصل الإنسان ومبتدأ أمره، وعمليّة القطع هنا هي الإنزال إلى هذا العالم ، وهذا ما جعل الرّوح في شوقٍ وحنينٍ دائمين إلى أصلها العلوي، وفي مواضع أخرى يمثّل الرّومي هذه الحالة بالقطرة والبحر، فهذه الأخيرة كان مُبتدؤها البحر وستكون

---

[1] أنظر: من بلخ إلى قونية، ص 244 بتصرّف.

[2] أنظر: نار العشق في جلال الدّين الرّومي، ألما محمّد، مقال منشور بمجلّة ثقافتنا للدّراسات والبحوث، المجلّد 06، العدد 23، السّنة 2010، ص 187 بتصرّف.

[3] المثنوي، ج 01، ص 70.

[4] أنظر: من بلخ إلى قونية، ص 251 بتصرّف.

[5] المثنوي، ج 01، ص 73.

[6] نار العشق في جلال الدّين الرّومي، ص 187 وما بعدها بتصرّف.

عودتها إليه يقينا، فما المركب الذي يمكن أنْ تعود على متنه هذه الرّوح؟ إنّه العشق، هكذا رسم الرّومي الطّريق إلى الإنسان في ديوانه هذا بل في أعماله كلّها التي تركها.

إنّ الهدف من تجربة الرّومي الصّوفية سيادة الإنسان على كُلِّ الأكوان كما كان من قبل، فكان الرّومي في المثنوي بمثابة الأستاذ والمرشد العارف بخبايا النّفس وخطورة الطّريق[1]، فالمثنوي كُلّه حنينُ الرّوح إلى أصلها وتربية الإنسان لكي يكون جديرًا بالعودة من منفاه إلى موطنه الأصلي[2]، قال مولانا عن هذه الرّحلة: "على الرّوح أن تكون في قوّة الفيل حتّى تستطيع الذّهاب إلى أرض الهند، أمّا الحمار فلم يرَ الهند في منامه فلم يغترب عن الهند،كما إنّ ذكر الرّوح لأصلها ليس لكُلِّ حثالة دعيّ وخطاب أرجعي ليس لكُلِّ محتال، وإذا لم يكن الإنسان في قوّة الفيل عليه أن يسعى إلى التّبديل عند صنّاع الكيمياء، إنّ أمارة مشاهدة الهند في المنام أنْ يفزع المرء من النّوم ويصير مجنونا"[3].

- **مكانته:**

أصبح ديوانه منذ تأليفه معشوق السّالكين، فقد جعلوه مكمّلاً ومرشدًا لهم[4]، وبالغ الإيرانيّون في تعظيم هذا الكتاب حتّى أسموه "قرآن بهلوي" أي قرآن الفارسيّة[5]، ووجه تسميته بالقرآن عندهم لأمور منها: تعلّق القلوب به فقراءته لا تمل، وأنا وقفت على هذا الأمر بعد اطّلاعي عليه [6]، والأمر الثّاني كون قراءته تحتاج إلى حضورٍ كبيرٍ حتّى يمكن للقارئ أنْ يدرك أسراره ومراميه، فهو من هذه الجهة شبيهٌ بالقرآن، والثّالث كونه شرحٌ للحقائق الإيمانية الموجودة في القرآن الكريم.

- **مفتاح قراءته:**

ينبغي الإشارة إلى مفتاح قراءة المثنوي، فهل يمكن الوقوف على أسراره ومراميه ومقاصده التي أرادها في ثنايا القصص والتّمثيلات والرّوايات ؟ فالأمر ليس سهلاً والقارئ لهذا الكتاب يعوزُه المفتاح

---

[1] أنظر: المثنوي، جلال الدّين الرّومي، ترجمة: الدّسوقي شتّا، المكتبة العربيّة الشّرقيّة، ط 1996، ج 04، ص 07 وما بعدها بتصرّف.

[2] أنظر: تعليقات الدّسوقي شتّا على المثنوي، ج 04، ص 582 بتصرّف.

[3] أنظر: المصدر نفسه، ج 04، ص 303 وما بعدها بتصرّف.

[4] أنظر: من بلخ إلى قونية، ص 252 بتصرّف.

[5] أنظر: المثنوي، ج 01، ص 12 بتصرّف.

[6] كان توجّهي لقراءة المثنوي ثمرةً لتوجيهات أستاذنا الدّكتور عمّار جيدل، فقد كان يكلّفنا ببحوث أيّام دراستنا تستغرق منّا بحثًا وتنقيبًا وجهدًا كبيرا، فعثرت أثناء إنجازي لأحد البحوث بالمكتبة الوطنيّة – الجزائر– على نسخةٍ من كتاب المثنويتحت رقم: 009217، فأدركت أنّ ما وقفت عليه إنّما كان ببركة أستاذنا وشيخنا الدّكتور عمّار جيدل– نفع الله به الأمّة –.

للغوص في أعماقه والوقوف عند مُراد مولانا – رحمه الله – وهذا ما أشار إليه الرّومي في ثنايا مؤلّفه الجليل قائلاً: "أو هل تظنّنَّ أنت (الآخر) أنّك عندما تقرأ ألفاظ المثنوي أنّك تُدرك معانيها بالمجّان"[1]، إنّ مفتاح قراءة المثنوي على قول الرّومي ومن خلال السّياق الذي ورد فيه هذا الكلام هو امتلاك خاصّيّة المثنوي نفسه من خلال فتح نافذة الرّوح والقلب واستنشاق عبير العشق لفهم مفرداته ومعانيه فلا يمكن فهمه إلاّ بروح مُثقلة بالعشق.

أورد الرّومي بيان مفتاح القراءة في قصّة ذلك الرّجل من أتباع فرعون الذي تحوّل الماء لديه دمًا طلب من صديقه الإسرائيلي أن يسقيَه وبيان ذلك المؤمن أنّ شرط ذلك بذل الرّوح[2]، ويضيف الرّومي أنّ المثنوي مصباح نور وهذا المصباح لا يدرك بالحس الحيواني، لأنّه في أسفل سافلين[3].

- **صعوبات وعوائق:**

لا يمكنني أن أخفي سعادتي وأنا أقرأ المثنوي، لدرجة أنّي أشعر بالضّيق عند مفارقتي إيّاه لكن بالمقابل وجدت بعض المعاناة في استخراج أفكار مولانا وتدوينها، ومردُّ ذلك إلى أمورٍ منها:

1- سعة حجمه البالغ ستّة أجزاء بأبيات بلغت 25632 بيتًا[4].

2-كثرة القصص وكُلُّ قصّةٍ تستدعي قصّةً أخرى لشرحها، وإذا أخذنا أسلوب الرّومي الأخّاذ في الكتابة بعين الاعتبار يجعلنا هذا أسرى لجمال معانيه، وهذا ما يتطلّب في كُلِّ مرّةٍ إعادة قراءة القصّة للوقوف على المقصد والمعنى، ممّا يعني وقتًا طويلًا وجهدًا أكبر.

3- الحاجة إلى روحٍ عالية، فكلام مولانا لا يُفهم على وجهه الحقيقي إلاّ بعد تصفية الخاطر، فكثيرًا من المرّات أحاول القراءة ولا أظفر بشيء وعندما أفكّر في الأمر أدرك أنّ السّرَّ هو تغيير ذاتي أوّلاً، وربط روحي بروح مولانا[5].

4- قراءة النص في غير لغته الأصليّة – الفارسيّة–، فالتّرجمة مهما بلغت دقّتها إلاّ أنّها لا تكون في مستوى النّص الأصلي، ولعلَّ الله يهيّئ لي أمر دراسة اللّغة الفارسيّة فأعود إلى عالم مولانا الرّومي والعطّار بعيون جديدة.

---

[1] المصدر السّابق، ج 04، ص 336.

[2] أُنظر هذه القصّة في: المصدر نفسه، ج 04، ص 334 وما بعدها.

[3] أُنظر: المصدر نفسه، ج 06، ص 27 بتصرّف.

[4] اعتمدت في هذا التّعداد على ما ذكره العلاّمة بديع الزّمان فروزانفر، أُنظر: من بلخ إلى قونية، هامش ص 252.

[5] وقد سألت أستاذنا – الأستاذ المشرف الدّكتور عمّار جيدل حفظه الله – عن هذا الأمر وقال لي: "ينبغي أن تقرأ لتغيّر ذاتك حتّى تزداد فهمًا لما تقرأ "، فبارك الله في توجيهاته وجهوده ونفعنا الله به.

ب- ديوان شمس تبريز

- **موضوعه:**

لا يقلُّ ديوان شمس تبريز أهميّةً عن المثنوي، وقد عُرف بـ" كُلّيّات" أو ديوان شمس، وسُمّي هكذا لأنّ مولانا كان يتخلّص في أبياته باسم شيخه شمس تبريز، ويبلغ عدد أبيات الدّيوان المطبوع 50000 بيتًا[1]، وعليه فمعظم الغزليّات الواردة في الدّيوان كتبها مولانا تخليدًا لذكرى شيخه شمس تبريز، الذي عدّه الإنسان الكامل الذي تجلّت فيه أسمى مظاهر الإنسانيّة، فهو سلطان دولة العشق وأمير قافلة الحبِّ الإلهي في عصره[2]، لا نبالغ إن قلنا إنّ كُل بيتٍ من الدّيوان يحمل إشارةً إلى شمس تبريز، وحديث الرّومي عن الفراق الأليم الذي حوّل ليله إلى نهار، من ذلك قوله في الدّيوان:

"لقد أدار شمس الدّين التّبريزي ظهره لي ورحل فلا تسلني أن يكون للشّمس وجه وقفا"[3].

وهناك أيضًا غزليّة بعنوان "تعال" يوحي فيها النّداء "يَا" بمرارة الألم الذي تجرّعه مولانا في فراق شيخه، فتارةً يجعله عيسى وتارةً هو موسى وتارةً هو يوسف:

"- يا يوسف تعال آخر إلى يعقوب الذي عمى، ويا عيسى الذي اختفى فوق السّماء الزّرقاء تعال.

- فمن الهجر صار يومي كالقار[4]، وصار القلب كقوس رمي السّهام، فيعقوب المسكين قد صار شيخا، فتعال يا يوسف الفتى.

- ويا موسى بن عمران،كم في الصّدر من صحاري سينائك، والعجل يُمارس الألوهيّة، فتعال من صدر سيناء..."[5]، فهذا الحبّ العارم في ظاهره مكرّس لشيخه شمس، لكنّه في الحقيقة من تجليّات الحبّ الإلهي [6] ، أي أنّ شمس تبريز كان مرشدا للرّومي وآخذا بيده إلى حضرة الحقّ تعالى .

كان لدورة الاضطراب التي مرَّ بها مولانا سنة 642 هـ بعد اللّقاء الخالد أثرًا كبيرًا في كتاباته، فكان الموضوع الرّئيس لأعماله عامّة ولهذا الدّيوان خاصّة هو العشق، ولهذا نحا الرّومي منحى جديدًا

---

[1] أنظر: المرجع السّابق، ص 252 بتصرّف.

[2] أنظر: قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز لجلال الدّين الرّومي، ترجمة: محمّد السّعيد جمال الدّين، الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، ط 2008، ص 32 بتصرّف.

[3] مختارات من ديوان شمس الدّين التّبريزي، جلال الدّين الرّومي، ج 01، ص 34.

[4] هو شيء أسود تطلى به الإبل لجربها والسّفن لمنع دخول الماء إليها، لسان العرب، ج 05 / 124.

[5] مختارات من ديوان شمس الدّين التّبريزي، ج 01، ص 72.

[6] أنظر:جلال الدّين الرّومي والتصوّف، ايفادي فيتراي ميروفيتش، ترجمة: عيسى علي العاكوب، مؤسّسة الطّباعة والنّشر، وزارة الثّقافة والإرشاد الإسلامي، تهران، ط 2000 م، ص 35 بتصرّف.

في تاريخ التّجربة الرّوحيّة للإنسان، حين جعل العشق قطب الرّحى ومركز الدّائرة في حياة الإنسان، وعلاقته بالحق من ناحية وبالعالم من ناحية أخرى[1]، ويعتبر هذا المنحى مسلكًا لبعض المتصوّفة الذين سلّطنا عليهم الضّوء في هذا البحث، وهذا ما سُنحاول تجليته وبيانه في موضعه إن شاء الله.

- **تاريخ نظمه:**

لم نستشف تاريخًا محدّدًا لنظم هذا الدّيوان، فمنهم من يرى أنّه أُنشئ في حياة شمس، ومنهم من يرى أنّه كُتب رثاء له بعد مقتله[2]، حتّى الأستاذ بديع الزّمان فروزانفر فيما كتبه من سيرة مولانا الرّومي لا يشير إلى تاريخٍ محدّدٍ لتدوينه وكتابته، إلاّ أنّنا نرى من خلال قراءة سيرة مولانا الرّومي والاضطراب الرّوحي الذي مرَّ به بعد اللّقاء أنّ تأثّره الكبير بشمس جعل مولانا يكتب بروحٍ غزليّةٍ في شيخه أثناء حياته وحُفظت هذه الأغزال ودُوّنت فيما بعد، إذْ لا يمكن لروح مثل مولانا أسرها رجلٌ مثل هذا ولا يُكتب فيها شعرا.

يغطّي ديوان شمس تبريز فترةً كبيرةً وهامّةً من حياة مولانا تبدأ بنقطة التّحوّل والاضطراب بعد لقائه شمس سنة 642 هـ وتنتهي بوفاته سنة 672 هـ[3]، وهي فترةٌ كبيرةٌ تغطّي ثلاثين سنة من حياة مولانا كان العشق فيها المركب الوحيد الذي يمكنه أن ينقذ مولانا ممّا حلَّ به ويمكنه أنْ ينقذ الإنسانيّة أيضًا على امتداد قرون لما سيحلُّ بها، فالعشق اتصّال الجزء بالكل والقطرة بالبحر، ففي العشق توحيد لقبلة التّوجّه نحو الخالق، رغم اختلاف الطّرق طالما المقصد واحد وهو وجه المحبوب.

ج – الرّباعيّات:

الرّباعيّات هي فنٌّ أصيلٌ من فنون الشّعر الفارسي كان للإيرانيّين فضل السّبق فيها، ولا تكاد تخلو دواوين شعرائهم من هذا الضّرب من النّظم[4]، والرّباعي لغةً منسوبٌ إلى "رباع" بمعنى أربعة، وفي الاصطلاح شعرٌ ذو أربعة أجزاء، ويسمّى في المصادر القديمة "دوبيتي" أيْ بيْتين، ومن أنواعه: الرّباعي العشقي والرّباعي الصّوفي، ورباعيّات مولانا الرّومي تنتمي إلىالنّوع الثّاني، وكانت نقطة البدء فيه لأبي سعيد بن أبي الخير (ت 440 هـ) لكنّها بلغت أوجَها بفريد الدّين العطّار ومولانا

[1] أنظر: قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز، محمّد السّعيد جمال الدّين، ص 35 بتصرّف.

[2] أنظر: المصدر نفسه، ص 32 بتصرّف.

[3] أنظر: المصدر نفسه، ص 32 بتصرّف.

[4] أنظر هذه القصّة في: المثنوي، ج 04، ص 334 وما بعدها.

الرّومي[1]، وممّن برع فيها أيضًا شاعر فارس الكبير صاحب الرّباعيّات "عمر الخيّام" [2]، لكن أبا سعيد بن أبي الخيربزَّ جميع الشّعراء في هذا الضّرب من الشّعر لأنّه أوّل من أدخل العرفان في الشّعر الفارسي[3].

أمّا عن موضوع رباعيّات الرّومي والملمح البارز فيها فهو حال العاشق مع المعشوق وما يكتنف سيرَ السّالك في طريق الحق،كما أنّها تُبيّن روعة التّوجّه إلى الحبيب الحقيقي الواحد الأزلي إلى الحق سبحانه وتعالى[4]، أمّا عن مكانتها فإنّ المرحوم بديع الزّمان فروزانفر يرى أنّها لا ترقى إلى مستوى المثنوي وديوان شمس تبريز[5]، لكن مهما يكن فهي أيضًا تبرز المقدرة الشّعريّة، وسعة الخيال لدى مولانا الرّومي وسحر كلماته التي لا تُقاوم، أمّا عن تاريخ تأليفها فلم نعثر في حدود المصادر التي رجعنا إليها إلى ما يُشير إلى تاريخ نظمها، حتّى العلاّمة بديع الزّمان فروزانفر الذي يُعتبر العمدة في فكر مولانا لم يُشر إلى ذلك[6].

- **الآثار النّثريّة:** وهي ثلاثة: المجالس السّبعة، وفيه ما فيه، ومجموع الرّسائل.

أ- المجالس السّبعة:

المجالس السّبعة عبارة عن مجموعة مواعظ ومجالس لمولانا، بَيّنها على المنبر على سبيل التّذكير والوعظ، يعود تاريخ كتابتها إلى سنة 788 هـ[7]، وهي من اسمها كما هو مبيّن سبعة مجالس وعظ وإرشاد، وعليه فقد أثرت عنه في حياته الأولى قبل لقاء شمس تبريز أو مرحلة ما قبل تصوّفه كما يرى العلاّمة

---

[1] أنظر: الرّباعيات، مولانا جلال الدّين الرّومي، ص 11 وما بعدها بتصرّف.

[2] عمر بن إبراهيم الخيّامي النّيسابوري، أبو الفتح،شاعرٌ فيلسوفٌ فارسي، من أهل نيسابور مولدًا ووفاة، كان عالما بالرّياضيات والفلك واللّغة والفقه والتّاريخ، توفّي سنة 515 هـ، من أشهر مؤلّفاته "الرباعيّات" نظمها شعرًا بالفارسيّة، وترجمت إلى لغاتٍ عديدة،"إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 186، روضات الجنّات، ج 05 / 298.

[3] الرّباعيات للرّومي، ص 14 بتصرّف.

[4] أنظر: قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز، محمّد السّعيد جمال الدّين، ص 32 بتصرّف.

[5] أنظر: المصدر نفسه، ص 32 بتصرّف.

[6] للتّأكّد أنظر: من بلخ إلى قونية، ص 254 .

[7] أنظر: المرجع السّابق، ص 260 بتصرّف.

المرحوم عبد السّلام كفافي[1]، وهناك غزليّة لمولانا تُبيّن حاله التي كان عليها قبل لقائه بشمس بعد اختفائه الأوّل يقول فيها:

"اختطف عشقُك التّسبيح وأعطى الشّعر والغِناء،
فصحتُ: « لا حول ولا قوّة إلاّ بالله »، وندمتُ كثيرًا، لكنّ قلبي لم يسمع.
– وفي يد العشق صِرت منشدًا للغزَل، مصفّقًا بكفّي،
فقد أحرق عِشقُك السُّمْعةَ والخجلَ وكُلّ ما لديّ.
كنتُ في حينٍ من الدّهرِ عفيفًا وزاهدًا وثابتَ القَدَم كالجبل"[2].

وينقل المرحوم فروزانفر أنّ مولانا بعد وفاة أستاذه برهان الدّين محقّق اعتلى كرسيَّ التّدريس والإرشاد، وظلَّ قرابة خمس سنين على هذه الحال أيْ من سنة 638 هـ إلى سنة اللّقاء الخالد مع شمس 642 هـ مع تدريس الفقه والعلوم الدّينيّة، ويقول ولده سلطان ولد عن هذا الأمر: "كان يعظ على المنبر بطلاقة، وكان وعظه مؤثّرًا جذّابًا كوعظ الرّسول" [3]، أمّا زمن تأليف هذه "المجالس" فغير معلومٍ على وجه الدّقّة، والظّاهر أنّها كُتبت من قبل أحد تلاميذه أثناء الوعظ أو بعده[4].

ب– فيه ما فيه:

هو مجموعةٌ من المجالس والمذاكرات والتّعليقات ناقش فيها مولانا مسائل أخلاقيّة وعرفانيّة، وفسّر آياتٍ من القرآن وشرح الأحاديث النّبويّة، وقام بجمعها تلاميذه من بعده [5].

يعدُّ هذا الكتاب النّثري أبسط وأقرب للأفهام من المثنوي، لأنّه تحرّر فيه من قيود القوافي والالتزامات الشّعريّة[6]، ويرى الأستاذ العاكوب[7] أنّ هذا الكتاب يُعتبر مفتاحًا لفهم الفكر الصّوفي عند مولانا وفي إدراك مقاصده في كتبه الأخرى[8]، أمّا تسمية الكتاب فيرى العلاّمة المرحوم فروزانفر

---

[1] أُنظر: المثنوي، مقدّمة الجزء 01، ص 10 بتصرّف.

[2] أُنظر: الرّباعيات، ص 11 وما بعدها بتصرّف.

[3] أُنظر: من بلخ إلى قونية، ص 90 وما بعدها، والبيت الأخير نقلاً عن هذا المصدر.

[4] أُنظر: المجالس السّبعة، مولانا جلال الدّين الرّومي، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دار الفكر، ط01، 2004، ص 09 بتصرّف.

[5] أُنظر: قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز، محمّد السّعيد جمال الدّين، ص 32 بتصرّف.

[6] أُنظر: من بلخ إلى قونية، ص 255 بتصرّف.

[7] أستاذ باحث بجامعة حلب مختص في النّقد الأدبي والبلاغة، له جهودٌ كبيرةٌ في التّعريف بجلال الدّين الرّومي، إذْ نال الجائزة العالميّة للباحث الفعّال في الدّراسات الإيرانيّة، رئاسة الجمهوريّة الإيرانيّة، 07/ 02/2006 م.

[8] أُنظر: فيه ما فيه، ص 20 بتصرّف.

أنّ أساس الكتاب لم يضعه مولانا، وإنّما هو مقتبسٌ من قطعةٍ وردت عن الشّيخ الأكبر ابن عربي- قدّس الله سرّه - ذكرها في الفتوحات وهي:

كتاب فيه ما فيه بديع في معانيه

إذا عاينت ما فيه رأيت الدّرّ يحويه[1]

والمطّلع على مباحث هذا الكتاب يقف على حقيقة الدّرر العرفانيّة الموجودة فيه ،ويعرف الكتاب في اللّغة الفرنسية ب"كتاب علم الباطن" بسبب العمق والدّقّة في التّحليل [2]

وإذا صحَّ ما ذهب إليه فروزانفر فهذا يخدم ما ذكرناه سابقًا من موقف صاحبة "الشّمس المنتصرة" آنيماري شيمل التي ترى أنّ شيخ مولانا شمس تبريز كان يكره الشّيخ الأكبر ابن عربي، حتّى وإنْ كانت التّسمية من قبل تلاميذ مولانا لكتاب فيه ما فيه، فهو جزء من التّسامح وقبول الآخر والاستفادة منه بالرّغم من الخلاف الموجود، وهو أدبٌ رفيعٌ ينبغي أنْ نأخذ أنفسنا به، وجملة الفصول التي يحويها كتاب فيه ما فيه إحدى وسبعون فصلا [3]، أمّا تاريخ تدوين هذا الكتاب فلم نعثر فيما بين أيدينا على ما يُشير إلى ذلك حتّى المرحوم فروزانفر لم يُشر إلى هذا في كتابه عن سيرة مولانا الرّومي.

ج – الرّسائل:

الرّسائل هي مُكاتبات مولانا ورسائله إلى معاصريه من أصدقائه وأقاربه، إضافة إلى رجال الدّولة من سلاطين ووزراء وولاّة وقضاة وعمّال ورجال علم في تاريخ سلاجقة الرّوم[4]، وتُصوّر الرّسائل الصّوفي الحقيقي الذي ينزل إلى دنيا النّاس ويستمع إلى انشغالاتهم وتقديمها إلى أصحاب القرار[5]، وفي هذا تأكيدٌ على حقيقةٍ تاريخيّةٍ هامّةٍ وهي أنّ التّصوّف ليس انعزالاً وتقوقعًا وجمودا، بل هو تفاعلٌ وانفعالٌ وتفعيلٌ للمعاني الإيمانيّة والرّوحيّة في حياة الإنسان، وتحقيقٌ لقوله ρ: «**خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاس**» [6].

---

[1] نقلاً عن: المصدر السّابق، ص 21 بتصرّف.

[2] أُنظر:جلال الدّين الرّومي والتّصوّف،ص 97 بتصرّف.

[3] للاطّلاع على هذه الفصول أُنظر: محتوى الكتاب، ص 05 وما بعدها.

[4] أُنظر: الرّسائل، الرّومي، ص 08 بتصرّف.

[5] أُنظر: المصدر السّابق، ص 10 وما بعدها بتصرّف.

[6] رواه البيهقي في الشّعب، والقضاعي والعسكري من حديث عبد الملك بن أبي كريمة عن ابن جريج عن عطاء عن جابر مرفوعا بلفظ: «**الْمُؤْمِنُ آلِفٌ مَأْلُوف وَلاَ خَيْرَ فِيمَنْ لاَ يَأْلَفُ وَلاَ يُؤْلَف، وَخَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاس**»، قال العجلوني: "لم أرَ من ذكر

كما يُعتبر خطاب الرّسائل إنسانيّا متميّزًا فهو خطاب يهتمُّ بأخلاق المخاطب واعتقاده وعلاقاته الإنسانيّة المختلفة، وحالاته النّفسيّة المتغيّرة[1]، إنّ هذه الخاصّيّة السّابقة في خطاب مولانا – رحمه الله – تفتقر إليها كثير من الخطابات خصوصًا الدّينيّة منها، كما تكتسي الرّسائل أهمّيّةً كبيرةً وتظهر قيمتها في إيضاح تاريخ المولويّة وانتشار الطّرق الصّوفيّة في آسيا الصّغرى [2].

يظهر حديث الرّومي عن حال التّصوّف في عصره كثيرًا في الرّسائل وكذا نقده لأدعياء التّصوّف، فقال مثلاً في الرّسالة العشرين: "... وعلى حين غرّة مرَّ مجنونٌ فقيرٌ من الفقراء الإلهيّين الرّبّانيّين، وليس من فقراء الخبز..."[3]، ومجموع الرّسائل التي تضمّنها الكتاب هي 150 رسالة، أمّا تاريخ كتابتها فمادامت مكاتبات منه لمعاصريه فالظّاهر أنّها كتبت في حياته من أحد تلاميذه.

- **التّعاليم الشّفاهيّة:**

هي دروسه وأحاديثه مع تلاميذه، إلاّ أنّها لم تُضبط ولم تُقيّد فضاعت[4].

➢ **وفاة مولانا جلال الدّين الرّومي**

اتّفقت جملةُ المصادر على أنّ وفاة مولانا كانت يوم الأحد الخامس من شهر جمادى الآخرة سنة 672 هالموافق لـ :17 ديسمبر 1273م،وتسمّى هذه الليلة عند المولويين بِـ " ليلة العرس"،وسبب هذه التّسمية كونها بداية انطلاق للحياة السّرمديّة للشّخص الذي ظلَّ طول حياته يتوق لهذا اللّقاء الأسمى [5]وحضر أهل قونية جنازته، بل حتّى اليهود والنّصارى شاركوا المسلمين مُصابهم، وهذا يُظهر خصائص خطاب مولانا فقد كان خطابًا عالميّا وإنسانيّا، وهذه إحدى مميّزات خطاب المتصوّفة الذين سلّطنا عليهم الضّوء في هذا البحث الذي سيكشف عن هذه الخاصّيّة الخطابيّة، وقد ترك مولانا غزلاً من شعره حتّى يُقال في رثائه:

يوم وفاتي، عندما يكون تابوتي منطلقا لا تظنّ أنّي متألّم من أجل هذه الدّنيا

أنّه حديث أو لا لكن معناه صحيح"، وفي أحاديث ما يشهد لذلك: «**الْخَلْقُ عِيَالُ اللهِ**»، أُنظر: المقاصد الحسنة، ج 01 / 688. وانظر: كشف الخفا، ج 01 / 345.

[1] أُنظر: مقدّمة المرحوم عبد الباقي كلبينارلي لرسائل مولانا جلال الدّين الرّومي، ص 55 بتصرّف.

[2] أُنظر: مقدّمة المرحوم فريدون نافذ أوزلوقللمصدر نفسه ، ص 67 بتصرّف.

[3] المصدر نفسه، ص 148 بتصرّف.

[4] أُنظر: من بلخ إلى قونية، ص231.

[5] جلال الدّين الرّومي والتّصوّف، ص 78.

لا تبك عليّ، ولا تقل: وأسفاه، وأسفاه! تقع في حبائل الشّيطان حين يأتي منك هذا التّأسّف وعندما ترى جنازتي لا تقل: فراق، فراق فذلك الزّمان هو زمان الوصال واللّقاء عندي[1] ما أشبه هذا الكلام واليقين بقول محمّد φ: «**اَلرَّفِيقُ الْأَعْلَى**» ![2]، فعبارة الرّومي ممزوجةٌ باليقين، فالحديث عن الوصال في وقت الرّحيل- الموت - يكشف سرَّ العلاقة بين العبد وربّه في لحظة الحياة، فالرّومي كرّس حياته كلّها من أجل ربط الخلق بالحق، وكان مشروعه التّربوي تحقيق وصال الإنسان بخالقه، فلا عجب أنْ تكون آخر كلماته هكذا.

اَلْفَصْلُ الثَّالِث

اَلْإِنْسَانُ مِنْ عَالَمِ الذَّرِّ إِلَى

[1] نقلاً عن: من بلخ إلى قونية، ص 187.

[2] جزء من حديث أخرجه البخاري عن عائشة، كتاب المغازي، باب مرض النّبي φ ووفاته، رقم: 4436، ج 06، ص 10.

عَالَمِ التَّكْلِيف

وفِيهِ مَبْحَثَان:

اَلْمَبْحَثُ الأَوَّل: اَلْإِنْسَانُ الْكَامِلُ اَلْمَفْهُومُ وَالْمَنْزِلَةُ وَالتَّكْرِيم

اَلْمَبْحَثُ الثَّانِي: الْإِنْسَانُ فِي عَالَمِ التَّكْلِيف

تمهيد:

خصّصتُ هذا الفصل لدراسة الفكرة المركزيّة التي يعالجها هذا البحث وإشكاليته، باعتبار أنّ فكرة الإنسان عمومًا هي إحدى وأبرز المظاهر عند العطّار والرّومي، إذْ نجدُ حضورًا قويّا للفكرة في حقلها المعجمي من خلال مُؤلّفاتهما، فجعلا الإنسانَ محلَّ خطابهما ومشروعهما التّربوي والأخلاقي، فجاء خطابُ الرّجلين تربويًّا أخلاقيًّا في أُسُسِه ومضامينه وأهدافه على غِرار ما كتبهُ الشّيخ الأكبر محي الدّين بن عربي مُعاصر مولانا جلال الدّين الرّومي، فقد نحَا الشّيخُ الأكبر منحى

يكادُ يكونُ فلسفيًّا صرفًا، وسنُحاولُ أن نكشف عن ماهية الإنسان في الخطاب الصّوفي عند العطّار والرّومي من خلال ثلاث محطّاتٍ رئيسيّةٍ وهي: الإنسانُ الكامل – الفناء والاتّحاد – الولاية، إذْ شغلت هذه المباحثُ الثّلاث حيّزًا كبيرًا عند الرّجلين، وسنُحاولُ أنْ نرسُم طريقًا منهجيًّا نسيرُ عليه في عرضِ ومُناقشة هذه المباحث، فنعرضُ أوّلاً الفكرة كما وردت عند أهل التّصوّف من خلال ما اصطلحُوا عليه بالرّجوع إلى مصادر التّصوّف، ثُمَّ نعرضُ بعدها الفكرة من منظور العطّار والرّومي، بادئين بالشّيخ فريد الدّين العطّار باعتبار الأسبقيّة الزّمانيّة والمعرفيّة، فالأفكار التي عالجها جلال الدّين الرّومي كثيرٌ منها نابعٌ من سلفه فريد الدّين العطّار، وهذا ما يُؤكّدُ عليه أحمد ناجي القيسي، إذْ يرى أنّ الذين يجعلون الرّومي في قمّة الشّعر الصّوفي لم يقرأوا العطّار جيّدًا ولابدَّ من إعادة النّظر في ذلك، فلو لم يظهر العطّار ما كان للبشر أنْ يتمتّعُوا بآثار مولانا الرّومي[1].

وأثناء قراءتِي لآثار الرّجلين لمستُ هذا الأمر ووقفتُ عليه، فبمقارنة آثار الرّجلين تظهر سمات مشتركة يترجّحُ من خلالها أخذ الثّاني عن الأوّل، من بينها تقارب أسلوب الرّجلين لا سيما وأنّ كليهما كتب بلسانٍ واحد (الفارسيّة)، إضافة إلى الفكرة المركزيّة المعَالجة في آثارهما (الإنسان) وربطه بأصله، وهو المعبّر عنه في آثار الرّجلين بالقطرة والبحر، وكذلك فكرة العشق التي أبدع العطّار في تحليلها خصوصًا في منظومته "إلهي نامه" نجد آثارها عند الرّومي، فالقارئ لهذه الفكرة عند مولانا الرّومي (مع استصحاب العطّار) لا يشعر أنه غادر عالم العطّار، إضافةً إلى اعتماد الرّجلين أسلوب القصص، وهو منحى تميّزت به المنظومات الفارسيّة في هذه المرحلة، وفي المثنوي نجد الرّومي يشرح بعض أقوال العطّار من ذلك: "تفسير قول العطّار أيّها الغافل إنّك صاحب نفس حسّية فاحس الدّماء وأنت تتمرّغ في التّراب، أمّا صاحب القلب فلو شرب السّمَّ لأصبح هذا السّمُّ ترياقا" [2]، والرّومي يوظّف قول العطّار للدّلالة على الإنسان الكامل (صاحب القلب) ومقابلته بالإنسان

---

[1] أُنظر في ذلك: أحمد ناجي القيسي، عطّار نامه، 466 بتصرّف

[2] المثنوي، ج 01، ص 224.

النّاقص (صاحب النّفس الحسّية) [1]، كما نجد الاشتراك في بعض القصص بين الرّجلين، من ذلك ما نجده في المثنوي من قصّة ذلك الرّجل الذي طلب من عيسى إحياء العظام وبيان الله له على لسان نبيّه أنّ الأولى به الاهتمام بإحياء روحه الميّتة، ترد هذه القصّة عند العطّار في كتابه إلهي نامه، ويخلص العطّار من خلالها إلى أنّه لا يمكن طلب شيء إلّا على قدر الطّالب [2].

فاستفادة الرّومي من سلفه العطّار واطّلاعه على آرائه وأقواله تبقى واردة، فيمكن للرّوايات الشّفوية التي يتناقلها التّلاميذ في رحلاتهم العلميّة أنْ تمكّن الرّومي من معرفة بعض أقوال سلفه.

اَلْمَبْحَثُ الأَوَّل:

اَلْإِنْسَانُ الْكَامِلُ اَلْمَفْهُومُ وَالْمَنْزِلَةُ وَالتَّكْرِيم

[1] أنظر شرح قول العطّار في: المثنوي، ج 01، ص 224، الأبيات من 1602 إلى 1613.

[2] أنظر هذه القصّة في: المصدر نفسه، ج 02، ص 32، الأبيات من 141 إلى 155. وانظر إلهي نامه "قصّة عيسى والاسم الأعظم"، ص 64 / 65.

وفِيهِ ثَلَاثَةُ مَطَالِب:

اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: اَلْإِنْسَانُ الْكَامِلُ

اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: مَنْزِلَةُ الْإِنْسَانِ وَمَكَانَتُهَ عِنْدَ الْعَطَّارِ وَ اَلرُّومِي

اَلْمَطْلَبُ الثَّالِث: التَّكْرِيمُ الإِلَهِي لِلْإِنْسَان

المبحث الأوّل: الإنسان الكامل المفهوم والمنزلة والتّكريم

المطلب الأوّل: الإنسان الكامل

يرى بعض الباحثين أنّ فكرة الإنسان الكامل بهذا المصطلح والوضع لم تظهر إلاّ في القرن السّابع هجري مع الشّيخ الأكبر مُحي الدّين بن عربي، فهو أوّل واضعٍ لهذا المصطلح في التّصوّف الإسلامي[1]، وبالرّجوع إلى أشهر مصادر التّصوّف كاللّمع والتّعرّف والرّسالة القشيريّة وكشف

المحجوب وغيرها، والتي عني فيها أصحابها بشرح معالم الطّريق الصّوفي (المقامات والأحوال) وفكُّ رمزيّة ما تداول عليه أهل التّصوّف، لا نجدُ ذكرًا لهذا المصطلح في مُؤلّفاتهم لكنّي وجدت ذكر هذا المصطلح عند العطّار والرّومي، فالعطّار في كتابه "منطق الطير" في المقالة الأربعين في بيان وادي الفناء يستعمل المصلح السّابق، قال بهذا: "لابدَّ لهذا الطّريق من **إنسانٍ كامل**، حتّى يغوص في هذا البحر العميق ..." [1]، وأشار في مقدّمة مقالته إلى المقارنة بين النّقصان والكمال، أمّا جلال الدّين الرّومي فاستعمل في المثنوي الوصف (**الكمال**) دون الموصوف (الإنسان)، قال في هذا: "فالكامل لو أمسك التّراب لأصبح ذهبًا والنّاقص لو أمسك بالذّهب لأصبح ترابا" [2].

وعليه فاستعمال المصطلح عُرف قبل الشّيخ الأكبر ابن عربي، فالعطّار كان سبّاقًا إلى ذلك ممّا يفتح التّساؤل عن درجة استفادة الشّيخ الأكبر من سلفه العطّار، فالرّومي كان معاصرًا للشّيخ الأكبر، ووقت وفاة العطّار لم يكن الرّومي قد سلك الطّريق بعد ممَا يقوّي فرضيّة استفادة ابن عربي من العطّار، وعليه يمكن أن يكون الكلام السّابق حول أسبقيّة ابن عربي في وضعه مصروفًا إلى تناوله كمبحث في ثنايا مؤلّفاته، ونستأنسُ في هذا المقام ببعض ما ذكره الشّيخ الأكبر في مُؤلّفاته يرى ابنُ عربي في بيان معنى قوله ρ:«**خَلَقَ الله آدَمَ عَلَى صُورَتِــهِ**»[3]، فالله سُبحانه لما علم ذاته علم العالم بخروج هذه الصّورة، كما خلق الإنسان مُختصرًا شريفًا جمع فيه معاني العالم الكبير، وجعله نسخةً له ولأسماء الحضرة الإلهيّة، وما دام الإنسانُ الكامل على الصّورة الكاملة صحّت له الخلافةُ عن الله [4].

وقد أفرد عبد الكريم الجيلي [5] هذه الفكرة بمُؤلّفٍ أسماهُ "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل" أوضح فيه أنّ هذا الإطلاق ينصرفُ إلى سيّدنا محمّد ρ وبالرّغم من أنّ الخلق متفاوتون في

---

[1] أُنظر في ذلك سعاد الحكيم، المعجم الصّوفي، ص 160 بتصرّف.

[1] منطق الطير، ص375. وانظر: استعماله للمقارنة بين مصطلح النّقصان والكمال، ص 375 بتصرّف.

[2] المثنوي، ج 01، ص 225، بيت: 1609.

[3] أخرجه البخاري عن أبي هريرة، كِتَابُ الِاسْتِئْذَانِ، بَابُ بَدْءِ السَّلاَمِ رقم: 6227، ج 08 / 50. ومسلم في كتاب الْبِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْآدَابِ، بَابُ النَّهْيِ عَنْ ضَرْبِ الْوَجْهِ رقم: 2612، ج 04 / 2017.

[4] أُنظر: عقلة المستوفز، ابن عربي، مطبوع مع إنشاء الدّوائر + التّدبيرات الإلهيّة، مطبعة بريل، ليدن، ط 1336 هـ، ص 45 بتصرّف.

[5] عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي، من علماء المتصوّفة ولد سنة 767 هـ، من مؤلّفاته "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل" و "الكهف والرّقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم"، توفّي سنة 832 هـ، "طبقات المفسّرين، محمّد الأدنوي، تح: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، ط 01، 1997، ص 310. معجم المؤلّفين، رضا كحّالة، مكتبة المثنّى + دار إحياء التّراث، بيروت، بدون تاريخ، ج 05 / 313.

الكمال فمنهم الكامل والأكمل، لكن لم يبلغ أحدٌ رُتبة الكمال التي بلغها سيّدنا محمّد ϕ يُؤيّدُه في ذلك أخلاقه وأفعاله وأقواله ويلحق به غيره من الأنبياء لُحوق الكامل بالأكمل[1]، والشّيخ الجيلي في شرحه لفكرة الإنسان الكامل ينقل كلام الشّيخ الأكبر إذْ قال في هذا: "فإذا نفخ في الإنسان روح القدس التحقَ بالموجود المطلق التحاقًا معنويًّا مُقدّسًا وهو حظّه من الألوهيّة، فلهذا تقرّر عندنا أنّ الإنسان نُسختان نسخةٌ ظاهرة ونسخةٌ باطنة، فالنّسخة الظّاهرة مضاهيةٌ للعالم بأسره من الأقسام، والنّسخة الباطنة مضاهيةٌ للحضرة الإلهيّة، فالإنسان هو الكلُّ على الإطلاق والحقيقة، إذْ هو القابلُ لجميع الموجودات قديمها وحديثها وما سواه من الموجودات لا يقبل ذلك..."[2]، وقد أفاض عبد الكريم الجيلي في بيان مقابلة الإنسان لسائر الموجودات [3].

يتجلّى ممّا سلف أنّ رؤية الإنسان الكامل ظاهرةٌ فرديّةٌ لا تنطبقُ على الواقع الإنساني العام إذْ جعلت الله مقياسًا للكمال، والأوْلى استقراء الإنسان بأبعاده المختلفة وهي نظريّة تسعى إلى وجودٍ مثالي، تصف الإنسان كما يجبُ أنْ يكون لا الإنسان كما هو من صميم واقعه الإنساني [4]، ونحنُ إذْ نستقرئ مفهوم الإنسان عند متصوّفة القرنين السّادس والسّابع هجريين يتبيّن أنّ خطابهم لإنسان ذلك العصر كان خطابًا حركيًّا ووظيفيًّا وتربويّا، كان خطابًا بسيطًا في دلالته ومراميه، ففي ذلك العصر (06 / 07 هـ) غشيت ظلمات الكوارث السّياسيّة والاقتصاديّة والفتن والحروب فحاول كُلٌّ من العطّار والرّومي أنْ يقودا النّاس نحو عالم لمْ يهدمه التّغيير، كاشفين لهم سرَّ العشق القاسي مُعلّمين إيّاهم أنّ إرادة الله وحبّه يتجلّيان وقت الشّدّة والبلاء أكثر من السّعادة والرّخاء[5]، فخطابُ الرّجلين لم يكن فلسفيًّا بأتمّ معنى الكلمة بل كان أقربَ إلى الأدب المؤدّب كما يعبّر عن ذلك الأستاذ القديرُ "عيسى علي العاكوب" في تقديمه فيما ترجمه من أعمال مولانا الرّومي، وأكّد على هذا المعنى في كثيرٍ من المرّات، منها قوله في تقديمه للمجالس السّبعة: "..." الأدبُ المؤدّبُ" الذي

---

[1] أُنظر: عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الفكر للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ج 02، ص 71 وما بعدها بتصرّف.

[2] إنشاء الدّوائر، ابن عربي، مطبعة بريل، ليدن، ط 1336هـ، ص 21.

[3] الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ج 02 / 75.

[4] المعجم الصّوفي، سُعاد الحكيم، ص 160 بتصرّف.

[5] أُنظر: آنّا ماري شيمل، الشّمس المنتصرة، ص 48 بتصرّف.

نُريدُ منه كُلَّ أثرٍ أدبي يمتحُ من معين النّفوس التي أشرقت بنور ربّها واهتدت بهُداه، وعرفت أنّ كُلَّ ما يقوله الإنسان ويفعله ويعتقده يجب أنْ يكون المقصودُ به وجه الله سُبحانه وتعالى" [1].

وهذا ما أكّد عليه أيضًا الأستاذ عبد السّلام كفافي في مقدّمة ترجمته للمثنوي، فقُصارى ما أراد العطّارُ والرّومي بُلوغه وإبلاغه هو أنْ يصنعا من طين هذا الإنسان طيْرًا يطيرُ بجناح الشّريعة والطّريقة على حدٍّ سواء، ليتّصف ويتحقّق بقول الحقّ سُبحانه : چک چ وفي هذا التّحقّق إعلامٌ بعودة الرّوح العودة الحقيقيّة التي تتبعها بالضّرورة عودة الكرامة وعودة الأرض[2].

المطلب الثّاني: منزلة الإنسان ومكانته عند العطّار والرّومي

يركّز العطّار والرّومي –كما يتجلّى من آثارهما – على مكانة الإنسان وبيان منزلته ومرتبته بين الكائنات، وهما في جميع آثارهما يسيران على ضوء الخطاب القرآني الذي أكّدَ على هذه المكانة والمنزلة في أكثر من موضع، منها قوله تعالى: چک ک ک گ چ[3]، وقوله: چپ پ پ ڀ ڀ چ[4]، وهما بهذا الصّنيع يحاولان أنْ يسيرا بخُطى منهجيّة في مشروعهما التّربوي، فلا يُمكن أنْ نتصوّر سعي

---

[1] عيسى علي العاكوب، مقدّمة المجالس السّبعة لجلال الدّين الرّومي، ص 07.

[2] أنظر: عبد السّلام كفافي، تصدير مقدّمة المثنوي، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط 1967، ج 02، ص 02.

[3] سورة الإسراء، الآية 70.

[4] سورة البقرة، الآية 30.

الإنسان نحو الكمال إلاّ إذا أدرك مكانته ووظيفته والغاية من وجوده إدراكًا واعيًا يجعلُ جميع السّلوكات واعيةً وهادفة، وسنقفُ عندها في اللاّحق، فما هو تصوّر كلٍّ من العطّار وجلال الدّين الرّومي لهذه المنزلة والمكانة ؟

بذلَ العطّارُ جُهدًا كبيرًا من أجل إبراز مكانة الإنسان ومنزلته وهو في جميع مُؤلّفاته يرسُمُ طريقًا لبيان هذه المكانة، هذا الطّريقُ نرى من خلاله مسارًا يبدأ من الأعلى نُزولاً إلى الأسفل، ثُمَّ يُعاودُ الصّعودَ إلى النّقطة نفسها التي انطلق منها ليتشكّلَ لنا محور واحد في هذا الطّريق، باعتبار أنّ المتحرّك على هذا المسار نُزُولاً وصُعودًا هو الشّخص نفسه، وهذا حال الإنسان، فيما النّقطة التي انطلق منها ويعودُ إليها تبقى ثابتةً ،وتتّضحُ هذه الصّورة على ضوء النّصِّ القرآني في قوله تعالى: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ﴾[1].

من هنا كانت بدايةُ هذا الإنسان، وهذا هو موطنه الأصلي، إنّه عالم "ألستُ" الذي تعرّف فيه الإنسان على الحقِّ وأشهده على ذلك فأقرَّ واعترف، هذه المعرفة مركونة داخل كُلِّ روح، وهذا ما تناوله العطّار في أكثر من موضع، منها ما جاء في كتابه منطق الطّير حين تحدّث الهدهدُ وشدَّ الطّريق مع الطّيور إلى ذلك العالم "ما إنْ سمعت الطّيور جميعًا الكلام حتّى أدركَ الكُلُّ الأسرار القديمة، ووجد الجميع نَسَبًا يربطهم بالسّيمرغ..."[2]، إنّ الأسرار القديمة التي أشار إليها العطّار هي عالم "ألستُ"، والسّيمرغ في القصّة هو رمزٌ للذّات الإلهيّة المقدّسة، وما الرّحلةُ التي رسمها العطّارُ في منطق الطّير إلاّ عودة ورجوع إلى الأصل والموطن، لذا يذكّرِ العطّار الإنسان بضرورة التزام العهد والوفاء به قائلاً: "...اِجعل عهد ألستُ ماثلاً أمامك، ولا تُشِح عن "بلى" أكثر من هذا، إنْ كنت أقررت به أوّلاً، فكيف يصحُّ الإنكار به بعد ذلك"[3].

هذه هي رحلةُ الرّوح تلك القطعة المقدّسةُ من نفس الإله، وما معاناتنا في هذا العالم إلاّ لأنّنا أدرنا ظهورنا للأسرار واخترنا الوقاحة وتركنا الأدب ومحونا عُقولنا، فمنذُ أنْ فطم روح الإنسان من ثدي "ألستم" [4]، وألقي به في هذا السّجن – الدّنيا – وهو يعاني من الاضطراب واليأس [5]، تتــجلّى

---

[1] سورة الأعراف، الآية 172.

[2] منطق الطّير، ص 217.

[3] المصدر السّابق، ص 350.

[4] هكذا وردت عند العطّار والصّواب "ألستُ".

[5] أُنظر: إلهي نامه، العطّار، ص 103 بتصرّف.

هذه الصّورة بوضوح عند فلاسفة المسلمين وأبرزُ من مثّلها الشّيخ الرّئيس علي بن سينا (ت 428 هـ) [1] في سينيّته الشّهيرة:

هَبَطَت إليك من المحلِّ الأرفع ورقاء ذات تغزز وتمنّع

وعليه فإنّ هذا الإنسان الذي كان مبتدؤه ذاك العالم هو الآن في هذه الدّنيا يعيشُ في ألمٍ وشوقٍ وبحثٍ دائمٍ عن الله لكونه حقيقة آتية من النّفخة الإلهيّة، لذا لا يتجانسُ مع ما هو موجودٌ في هذه الدّنيا، فيشعرُ بالغربة ويسعى للعودة إلى أصله سعي الجزء إلى كُلِّهِ [2].

فمادام نفخةً من الحقِّ ﭧ ﭨ ﭽ ﭾ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ [3] فقد اكتسب جزءًا إلهيّا، ومادام مخلوقًا فهو مفتقرٌ إلى غيره افتقار العجز والضّعف والحاجة، وما دام ناقصًا فهو محتاجٌ إلى كامل، فمن كان جامعًا لهذه النّقائص فهو جزءٌ يحتاج إلى كل، لذا ركّب الحقُّ سبحانه وتعالى فيه العشق والطّلب، وسنقف في بيان ذلك مع كلام ابن سينا في حينه.

وهذه الفكرة أيضًا نجدُ لها امتدادًا واضحًا وجليًّا عند مولانا الرّومي الذي ناقشها بإسهابٍ كبيرٍ وشكّلت محورًا رئيسًا في آثاره، ومن أهم النّصوص التي تحضر في هذا الباب قصيدة النّاي التي افتتح بها الرّومي ديوانه المثنوي، ويمثّل الرّومي للعالم الأوّل- ألستُ – بقصّةٍ رمزيّةٍ يظهر فيها الإنسانُ بمثابة صبيٍّ (النّفس) والأمُّ بمثابة العالم العلوي، أمّا الولادة فهي النّزول إلى الدّنيا [4]، كما نجدُ أيضًا الشّيخ الأكبر محي الدّين بن عربي [5] يُشيرُ إلى هذه الفكرة التي هي محور رئيسيٌّ لدى أغلب المتصوّفة، فيذكر ابن عربي في كتابه عُقلة المستوفز تحت باب "باب نشأة الإنسان الأوّل" ويذكرُ فيه الحوار الذي دار بين الحقِّ وملائكته حول خلق آدم، وكيف مسح الحقُّ على ظهره، واستخرج ذرّيّته وأشهدهم: ﭽ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ [6].

---

[1] أنظر: التّصوّف وفريد الدّين العطّار، عبد الوهّاب عزّام، مكتبة هنداوي، مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 68 بتصرّف.

[2] أنظر: الإنسان الكامل، مرتضى مطهّري، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسّسة البعثة، بيروت، ط 02، 1992، ص 48 وما بعدها.

[3] سورة ص، الآية 72.

[4] أنظر: المثنوي، ج 01، ص 148 بتصرّف.

[5] محمّد بن علي بن محمّد بن عربي، أبو بكر الحاتمي الطّائي الأندلسي، المعروف بمحي الدّين بن عربي، الملقّب بالشّيخ الأكبر، ولد في مرسيّة بالأندلس سنة 560 هـ وانتقل إلى إشبيلية، وقام برحلة فزار الشّام وبلاد الرّوم والعراق والحجاز، أنكر عليه أهل الدّيار المصريّة شطحات صدرت عنه، فعمل بعضهم على إراقة دمه، استقرّ في دمشق، وتوفّي بها سنة 638 هـ، من أشهر مؤلّفاته " الفتوحات المكية "، أنظر: الكواكب الدريّة، ج 02 / 159 وما بعدها، طبقات الأولياء، ابن الملقن، ص 469.

[6] أنظر: عقلة المستوفز، ابن عربي، ص 94 وما بعدها بتصرّف.

إنّ الحنين إلى الأصل وارتباط الجزء بكلّه والقطرة ببحرها كُلُّها معالم ترسُمُ العالم الأوّل، فحنين الجزء إلى الكلِّ هو حنين النّاقص إلى الكامل وهو دليلٌ على أنّ جوهر السّماء (الرّوح) أقوى من الأرضي، أمّا إذا تناقص الجوهر السّماوي قلَّ الحنين، فإنْ كان الجوهرُ زائدًا جذبَ وإنْ كان ناقصًا حنَّ واشتاق[1]، وزيادة الجوهر السّماوي بزيادة الإيمان واليقين والتزام الأوامر واجتناب النّواهي، وهذه هي الشّريعة ورؤية الله في كلِّ شيء وهي الحقيقة، لذلك جاء الخطاب من الحقِّ على لسان جبريل بالتزام الأوامر وتطبيق الشّرائع، أمّا في القسم الآخر (الإحسان) فقال: «**أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاه فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاه فَإِنَّهُ يَرَاك**»[2]، وعليه فقوّة الجوهر السّماوي تكون بغلبة الرّوح على المادّة أيْ بزيادة الإيمان بالطّاعات، أمّا نقص هذا الجوهر فتكون بغلبة المادّة والجسد عالم الرّوح بالإقبال على الشّهوات وترك المأمورات وهو المفضي إلى نقص الإيمان، هذه هي بداية الإنسان الذي ينشده متصوّفة القرنين 06 هـ / 07 هـ، لذا نجدُ العطّار يذكّره دائمًا بأصله وموطنه، ففي ديوانه "مصيبت نامه" يتوجّهُ بخطابه إلى الإنسان مُبيّنًا له أنّه إن كان ياقوتًا للملك فعليه أنْ يجتهدَ حتّى لا يصيرَ مسخًا ملعونًا [3].

فكيف كانت بدايته ؟ سنُحاولُ السّيرَ على الطّريق الذي رسمه العطّار والرّومي نُزولاً وصُعودًا.

المطلب الثالث: التّكريم الإلهي للإنسان

[1] أُنظر: فوائح الجمال ولوائح الجلال، ص 168 وما بعدها بتصرّف.

[2] جزء من حديث سبق تخريجه ، ص18.

[3] أُنظر: مصيبت نامه، العطّار، ج 01، ص 320 بتصرّف.

تتضمّن الكتابة عن التّكريم الإلهي للإنسان عرض قصّة خلق الإنسان وإسجاد الملائكة له وتفضيل الله له على المخلوقات واستخلافه، وهذا ما يتضمّنه النّصُّ القرآني في قول الحقِّ سُبحانه: چک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ چ[1]، وقد ذهب بعضُ المفسّرين في تفسيرها إلى رأي يكادُ يكونُ واحدًا،وجملة أقوالهم أنّ التّكريم هو بالنّطق واعتدال القامة والأصابع وغيرها، وتسليطهم على غيرهم من الخلق[2]، وذهب بعضهم إلى إيراد معنى لطيف في قوله: **چگ چ** أيْ بصّرناهم بعيوبهم لقوله ρ: «**إِذَا أَرَادَ الله خَيْرًا بِعَبْدِهِ بَصَّرَهُ بِعُيُوبِ نَفْسِهِ**»[3]، يُبيّنُ العطّار ويُشيرُ إلى تكريم الحقِّ للإنسان وتفضيله على كثيرٍ ممّن خلق في أكثر من موضع، فيرى أنّ كُلَّ ما في الكون مخلوقٌ لأجله، فدورة النّهار واللّيل لأجله، وطاعة الملائكة لأجله وسجود الملائكة له، لذا عليه ألاّ يزدري نفسه، إذْ لا يوجد من هو أعظمُ شأنًا منه [4]، وهو ما يؤكّده الرّومي فيصوّر في المثنوي الحوار الذي دار بين آدم والملائكة، وبيانهم له أنّهم طالما تعهّدوه عندما كان في تراب الأرض، لذا حدث لهم تعلّق بالأرض لكون جزء إلهي سيكون فيه، ولا غرابة في الأمر فأنوار الملائكة اقتبست من نوره، كما أنّ العرش عندما رآه تخلّى عن مكانه [5],

---

[1] سورة الإسراء، الآية 70.

[2] أُنظر في ذلك مثلاً: جامعُ البيان في تأويل القرآن، ج 09، ج 15، ص 125 بتصرّف. وانظر أيضًا: تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ج 15، ص 75 بتصرّف.

[3] أُنظر في ذلك: أسرار التّوحيد في مقامات أبي سعيد، ص 352 بتصرّف. والحديث أخرجه أبو منصور الدّيلمي في مسند الفردوس من حديث أنس بزيادةٍ فيه بإسنادٍ ضعيف. أُنظر: المغني عن حمل الأسفار، ج 01، ص 1694.

[4] أُنظر: منطق الطّير، ص261.

[5] انظر: المثنوي، ج 01، ص 324 بتصرّف.

كانت البداية الزّمنيّة للإنسان مع آدم وقصّة خلقه وبداية أمره، احتفى بها القرآن الكريم في أكثر من موضع، وإنْ كان العطّار وحتّى الرّومي لا يلتفتان كثيرًا إلى موضوع الخلق باعتباره مبحثًا رئيسيّا، وإنّما نجدهما يتوقّفان عند الغاية من الخلق، وفي هذا تحضرُ مجموعة من النّصوص تدور على ألسنة الصّوفيّة منها: حديث «**خَلَقَ الله آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ**» [1]، وحديث «**كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فَبِهِ عَرَفُونِي**» [2]، وهذان النّصّان من أهمّ النّصوص في هذا الباب (مسألة الخلق والحديث عن آدم υ)، أمّا حديث «**كُنْتُ كَنْزًا**» فالمتكلّم هنا هو الحق "كنتُ" والمخاطَب هو الإنسان المخاطب بالمعرفة "عرفوني"، فالعلاقة هي علاقة عارفٍ ومعرفة، وموضوعها هو ذات الحقّ سبحانه بالتعرّف على أسمائه وصفاته، وليس إدراك كنه ذاته.

يورد العطّار هذا الحديث في كتابه "منطق الطّير" في حكايةٍ يسردها على لسان عمرو بن عثمان المكّي، مُلخّصها أنّ الحق لما نفخ الرّوح في جسد آدم المكوّن من الماء والتّراب، طلب ألاّ يُدرك الملائكة أيَّ خبرٍ عن الرّوح، وأمرهم بالسّجود فامتثلُوا لأمره، لكن إبليس رفض الأمر لأنّه أدرك السّر واطّلع على الكنز، فقال له الحقُّ يا جاسوس الطّريق بما أنّك أدركت ما أخفيته فسأقتلك، لأنّ الملك إذا أراد إخفاء كنزٍ فلا شكَّ أنّه يقتل من يطّلع عليه [3].

هذه رمزيّةٌ يستعملها العطّار، فالكنز الذي أخفاه الحقُّ هو تلك الجوهرة السّماويّة (الرّوح) التي أودعها في هذا القالب التّرابي، وإبليس هنا أدرك أنّ هذا الجسد بدون الرّوح لا قيمة له، لذا اعترض عن السّجود معلّلا ذلك بأفضليته عليه (النّار في مقابل التّراب) قائلاً كما حكى الله عنه في قوله تعالى: چ ئه ئه ئو ئوئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې چ[4]، فإبليس (على قول العطّار) اطّلع على السّر، أيْ كون الرّوح التي بها حياة الإنسان هبة من الخالق، لذا كانت مقارنته (أنا وهو) بذكر النّار والتّراب فقط.

ناقش الرّومي المعنى السّابق وبيّن أنّ إرادة الظّهور مرتبطة بجميع الخلق، فالكلُّ مريدٌ للظّهور، فالمعشوق يحبُّ الظّهور لعاشقه، والعلماء والمبدعون أيضًا يحبّون ذلك وكل هذا من أجل إظهار الكنز (الحق)، فالمراد على صورته أيْ على صورة أحكامه، ويمثّل الرّومي بكون الخلق ظلاًّ للحقّ بتلازم

---

[1] سبق تخريجه، ص 98.

[2] قال بعض الحفّاظ ليس من كلام النّبي ولا يُعرف له إسناد "التّذكرة في الأحاديث المشتهرة 01 / 136 – المقاصد الحسنة 01 / 521.

[3] أنظر مُلخّص هذه الحكاية في منطق الطّير، ص 359 / 360 بتصرّف.

[4] سورة ص، الآية 76.

الإنسان وظلّه، فإذا ركعَ ركع معه ظلّه فلا يمكن التّفريق بينهما [1]، احتفى القرآن الكريم بذكر قصّة الخلق هذه في قوله تعالى: چگ گ گں ں ڻ ڻ ڻ ڈ ڈ ۀۀ ہ ہ ۂ ۂ ھ ھ ھ ھ ےے ۓ ۓ ڭ چ[2]، لكن لا يلتفتُ العطّارُ كثيرًا إلى قصّة الخلق في جزئها الطّيني التّرابي (الجسد) وإنّما يتوقّفُ عند معنى الرّوح التي هي الكنز، فالحقُّ خلق الأرواح ليتحقّق معنى كنتُ كنزًا [3]، وإنْ كان الجزء التّرابي أيضًا كان له نصيبُ العناية الإلهيّة ومحل نظر الحق، وقد حاز الشّرف من هذه الجهة لكونه صنعه بيديه، فقد كان آدم طيلة فترة الخلق تحت تأثير الحضرة الإلهيّة [4]، لذا نجدُ العطّار في ديوانه "مصيبت نامه" يتعجّبُ من قصّة الخلق هذه بأسلوب النّداء والتّعجّب قائلاً: "يا رب أيّ نظرٍ طاهرٍ لك أظهرَ آدم من التّراب وهيّأَ فيه هذه الأعجوبة كلّها، وجعلهُ تلميذًا لأهل العرشِ على بابه ذلك الذي كان تُرابًا..."[5]، ثُمَّ يستطردُ العطّارُ في بيان ترقّي هذا الكائن من الفرش إلى العرش ومن التّراب والطّين إلى بحار الأنوار، والعجبُ من هذا كلّه أنّه الكائنُ الوحيدُ الذي يزدادُ قربًا ببُعده، ويضربُ العطّارُ مثالاً عجيبًا لهذا يدلُّ على سعة مُخيّلته وشاعريّته ودقّة تصويره، فهو يرى أنّ الإنسان مثل القوس، فبعد كثرة شدّه يصيرُ سهمُه أكثر قربًا من النّقطة والمركز [6].

يعوّل الصّوفية على الحديث السّابق الذّكر وإنْ كان لم يصح إلاّ أنّ معناه صحيح، فالله خلق الخلق ليعرف بهم ولتظهر آثارُ قدرته وأسرارُ حكمته وذاته وأنوار صفاته[7]، ويُؤيّدُ هذا المعنى السّابق تأويل بعض المفسّرين لقوله تعالى:چچ ڇ ڇ ڃ ڃ چچ[8] بمعنى ليعرفون، قال مجاهد: "إلاّ ليعرفوني وهذا أحسن لأنّه لو لم يخلقهم لم يُعْرَفْ وجوده وتوحيده..." [9]، فالغاية من الخلق معرفة الله عزَّ

---

[1] أُنظر: فيه ما فيه، ص 329 وما بعدها بتصرّف.

[2] سورة ص، الآيات 71 / 72 / 73.

[3] أُنظر: رسائل روزبهان البقلي، المصباح في مكاشفة بعث الأرواح ورسائل أخرى، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص 59 بتصرّف.

[4] أُنظر: الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التّصوّف، أنّا ماري شيمل، تر: إسماعيل السيّد + رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط 01، 2006 م، ص 215 وما بعدها بتصرّف.

[5] مصيبت نامه، ج 01، ص 321.

[6] المصدر نفسه، ج 01، ص 321 بتصرّف.

[7] أُنظر: ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ج 02 / 203. وانظر أيضًا: المرجع نفسه، ج 03 / 604 بتصرّف.

[8] سورة الذّاريات، الآية 56.

[9] معالم التّنزيل في تفسير القرآن، البغوي، تح: عبد الرّزاق المهدي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط 01، 1420، ج 04 / 288.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وجل، لذا يتوجّه العطّارُ إلى الإنسان مُذكّرًا إيّاهُ بالكنز الذي يحملهُ وهو غافلٌ عنه: "يا عزيزي أنت بدون علائقك الدّنيويّة كنز ملكي أخفاه الله داخلك إنْ أراد أظهر ذلك الكنز، وإلاّ ظلَّ مخفيًّا كما هو، ويجبُ أنْ تعلم على أيّة حالٍ لما يخفي ذلك الكنز ولما يظهره..." [1].

يشرحُ العطّارُ حديث «**كُنْتُ كَنْزًا**» بقصّةٍ رمزيّةٍ عن السّلطان محمود والشّيخ الخرقاني [2]، فقد لبس محمود لباس الحارس وكان رفقة إياز، وقول الخرقاني له إنّك لست حارسا، إنّك ملك لأنّ قلبكَ يميلُ إلى الفقر،فالحقُّ أجرى بحار صفاته الخارجة عن نطاق الحصر، وخلق عالما مليئًا بالمعرفة والعارفين وأظهره لأجل آدم، وأحبَّ أنْ يرى تلك الصّفات في عبده [3]، قال العطّارُ بعد إيراد القصّة لبيان الغرض ودلالة الرّمز: "الإنسانُ في الحقيقة مثل إياز خصّه محمود بلباسه في البداية منحك صورتك ثُمَّ وهبك صفاته، وتسمّى باسمك أحيانًا، وأحيانًا أخرى جعل اسمه لنا ولكن لأنّه ليس هناك أذن فماذا أقول ؟ الله قريب وأنت بعيد فماذا أقول ؟..." [4]، فما معنى خلق الله آدم على صورته ؟

يرى العطّارُ أنّ آدم صورة الحقِّ في الواحديّة، أيْ لمْ يخلق الله مخلوقًا يُضارعه في جماله وقدّه وعقله، لكنّ الحقَّ ليس له شبيهٌ فالكلُّ يقفُ منتظرًا [5]، وقد أشارَ صاحبُ "روح المعاني" إلى أنّ معنى قوله تعالى: **چک ک ک گ چ** كرّمهم تعالى بأنْ "خلق أباهم آدم على صورة الرّحمان، وجعل لهم ذلك بحكم الوراثة وأنّ الولد سرّ أبيه" [6]، وقد أفاضَ صاحبُ الفتوحات المكّيّة في شرح هذا الأمر في مؤلّفاته، إذْ يرى أنّ الإنسان نُسخة جامعة لصور المحدث وأسماء القديم، وهو معنًى رابط للحقيقتين صنعه بيديه فكان مُضاهيًا للأسماء الإلهيّة بخُلقه وللأكوان العلويّة والسّفليّة، بخَلقه جعله الله نائبًا عنه وسرًّا بين خلقه وهذا بسبب نظر الخلائق إليه قبل وُجُود مركّبه البهيم [7] *، فمعنى خلق الله آدم على

---

[1] إلهي نامه، ص 03.

[2] علي بن جعفر المكنّى بأبي الحسن الخرقاني، ينتسب في الطّريق إلى أبي يزيد البسطامي، توفّي 425 هـ، نفحات الأنس، ج 01 / 426.

[3] أُنظر: إلهي نامه، ص 209 بتصرّف.

[4] أُنظر: المصدر نفسه، ص 209 / 210.

[5] أُنظر: مصيبت نامه، ج 02، ص 129 بتصرّف.

[6] روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، محمود الألوسي، تح: علي عبد الباري عطيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 01، 1415هـ، ج 08، ص 120.

[7] أُنظر: عقلة المستوفز، ص 42.

* البهيم إشارة إلى النّفس الحيوانيّة.

صورته إشارةٌ إلى صفة آدم υ، وهذا ما أورده ابن عربي في الفتوحات المكّيّة في جوابٍ عن سُؤالٍ مغزاه: ما صفة آدم υ، قال: "وإنْ شئت قول النّبي φ: خلق الله آدم على صورته، فهذه صفته" [1].

عرضَ العطّارُ قصّة آدم υ بشكلٍ عرضيٍّ في سياقٍ قصصيٍّ رمزي، فتكلّم في ديوانه "مُصيبت نامه" عن خلقه ورحلته من النّطفة إلى العرش، وسردَ هذا في ثنايا حوارٍ دارَ بين حُذيفة بنُ اليمان وعليτ، واستنبط العطّارُ من كُلِّ مرحلةٍ من مراحل الخلق دلالةً صوفيّةً رمزيّة، فمثلاً دورة النّطفة ورحلتها من صُلب الرّجل إلى عالم الرّحم يستنبطُ العطّارُ منها مُلازمة الحيرة لهذا الكائن، ليُؤكّدَ في الأخير أنّ الإنسانَ ليس نُطفةً وطبعًا، بل هو سرُّ القدس وروح طاهر لذا سجد له الملك، ومن كان هذا حاله فعليه التّعرّض للألم [2].

إنّ قصّة خلق آدم لها شأنٌ عظيم، إذْ هي في حدِّ ذاتها حدثٌ جلَل، فهذا الذي حمل نفخة الإله سيُصبح كُلُّ شيء مُتعلّقًا به له قيمة معرفيّة وعرفانيّة كبيرة، لكن بالعودة إلى النّص القرآني الذي كان مصدرًا استقى منه العطّارُ آراءه ومواقفه نجدُهُ يُحدّدُ الغاية من خلق الإنسان ووظيفته الوُجوديّة، لذا لا ينبغي إغفال الغاية وتحوّل السّؤال من سُؤال الخلقة إلى سُؤال الماهية، وعلينا أنْ نعرف نظرة الإسلام للإنسان والكمالات التي يُمكنه أنْ يبلغها [3]، وإنْ كانت الجهودُ التي بذلت فيما يتعلّقُ بهذا الكائن لا يُستهانُ بها لكنّها لا تبلغُ الهدفَ على تعبير العطّار، لذا وجدناه منتقدًا مسالك العلوم المختلفة لغياب السِّر عنها وهو الرّوح، فقد عجز الجميعُ أنْ يُوصل الإنسان إلى هدفه وغايته، فكُل مباحثهم كانت على هيكله وشكله وتعدّد عناصره وطبائعه، فالكلُّ في وادٍ غير وادي الرّوح، الفيلسوف مشغولٌ في كيف وكم العالم، والسّوفسطائيّون مشغولون بنفيه، وآخرُ في تعلّم الجدل، لكن أين من يأخُذُ بيد هذه الرّوح إلى هدفها وغايتها ؟ [4].

هذه رؤية نقديّة من العطّار لعلوم عصره من حيث تقصيرها في الاهتمام بالجانب الرّوحي للإنسان، وإنْ كانت العلوم المختلفة في ذلك العصر وليدة سياقٍ تاريخي وسياسي وحضاري معيّن، فالجدل في ذلك العصر كان مطلبًا للدّفاع عن العقائد ومحاورة أهل الكتاب، والقرآن الكريم يدعونا لتعلّم الجدل بغرض الحوار مع الآخر، قال تعالى: ﭽ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ

---

[1] الفتوحات المكّيّة، ابن عربي، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ج 02، ص 67.

[2] أُنظر: مصيبت نامه، ج 02، ص 11 وما بعدها بتصرّف.

[3] أُنظر: مُرتضى مطهّري، الهدف السّامي للحياة الإنسانيّة، مكتبة سفينة النّجاة، الكويت السّالميّة، بدون تاريخ، ص 11 وما بعدها بتصرّف.

[4] أُنظر: مصيبت نامه، ج 02، ص 16 وما بعدها بتصرّف.

ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ[1]، فلا يمكن أن نتصوّر اتّجاه علماء ذلك العصر إلى التصوّف وحده، فهذه نظرة تجزيئيّة من العطّار بالرّغم من أنّه أصاب من حيث حديثه عن الأصل (الرّوح).

اَلْمَبْحَثُ الثَّانِي:

الْإِنْسَانُ فِي عَالَمِ التَّكْلِيف

[1] سورة العنكبوت، الآية 46.

وفِيهِ ثَلَاثَةُ مَطَالِب:

اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: اَلْاِسْتِخْلاَفُ وَالْوَظِيفَةُ الْوُجُودِيَّة

اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: الْإِنْسَانُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجسد

اَلْمَطْلَبُ الثَّالِث: حُجُبُ الرُّوح

المبحث الثّاني: الإنسان في عالم التّكليف

تمهيد:

كان لخلْقِ الإنسان شأنٌ عظيمٌ في الملأ الأعلى، إذْ أنّ هذا المخلوق صُنع بيدي الحق، وأيُّ عنايةٍ أكبر من كون هذا الجسد وقعت عليه عينا الحقِّ وتشرّف بيديه، فنظرةٌ واحدةٌ من عين العناية الإلهيّة تساوي العالمين، إنّ العاشق الواله يتيه إنْ ظفر بنظرةٍ من محبوبه فكيف يكون الأمر في جناب الحق، ولكن غبار المادّة والجسد والشّهوة جعلت الإنسان هلوعًا جزوعًا منوعا، ناسيًا لعهود عالم ألست بربّكم وقد أقرَّ من قبل بقوله بلى، ونفخ فيه من روحه، فكان بهذا حاملاً لشُعلةٍ مقدّسة، لذا جاء الأمرُ من الحقِّ للملائكة بالسّجُود له تعظيمًا لذلك الجزء الإلهي الذي يحمله، قال تعالى: **چئه ئه ئو**

ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞﭼ[1]، كما يحكي القرآنُ الكريمُ أيْضًا إكرام الله لهُ بدُخُوله الجنّة في قوله تعـــالى: ﭽﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﭼ[2]، فالخطابُ هُنا نهيٌ يفيدُ التّحريم، والمنهيُّ عنه الأكلُ من الشّجرة[3]،وهذا تكليفٌ لآدم وزوجه باجتناب منهي عنه لمْ يستطع آدم ‰ تجنّبه وهُنا يستشف من كلام الله سُبحانه عن تلك الطّبيعة التي رُكّبت في بني آدم وهي النَفس والشّهوة والهوى، ولذا كان اعتراضُ الملائكة في البدء بالاستفهام الاستنكاري، قال تعالى: ﭽﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧﭼ[4]، ولكن خفيت عنهم حكمة الحقِّ سُبحانه حين قال:ﭽﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬﭼ[5]، فهذا الذي اعترض عليه سيكون خليفةً حاملاً للأمانة بالرّغم مما فيه من صراعٍ داخلي وضعف، إلاّ أنّه يصارعُ من أجل أنْ ينتصرَ الجزء الإلهي فيه، فيكون بهذا الوجه مظهرًا لحكمة الله عزَّ وجل، لذا جاء الخطابُ من الحقِّ إليه بعد مخالفة أمره في قوله: ﭽﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠﭼ[6]، والمراد منها الهبوط إلى أرض العبوديّة، ليستحقَّ الخلافة ويقوم بحقوق الرّبوبيّة بسبب ما ارتكبه من المعصية [7]، وعليه كان نزول آدم ‰ نزولاً إلى عالم التّكليف والاستخلاف وأداء الأمانة في عالمٍ مليء بالمتضادّات الدّاخليّة والخارجيّة، فما هو تصوّر العطّار والرّومي لمقام الاستخلاف ؟ وما هي الوظيفة التي تليق بمقام هذا الخليفة ؟ وما موقفه من طبيعته الكيانية (الرّوح والجسد) ؟ وما هي الحجب والعوائق التي تحجب جوهره السّماوي وتمنعه من اليقظة الرّوحيّة ؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] سورة الحجر، الآية 29.

[2] سورة البقرة، الآية 35.

[3] أُنظر: روح المعاني، الألوسي، ج 01، ص 236 بتصرّف.

[4] سورة البقرة، الآية 30.

[5] سورة البقرة، الآية 30.

[6] سورة البقرة، الآية 36.

[7] أُنظر: البحر المديد، ابن عجيبة، ج 01، ص 97 بتصرّف.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأوّل: الاستخلاف والوظيفة الوجوديّة

يُعتبر مقام الخلافة من أكبر المقامات التي حازها الإنسان وشرّف بها وعلت مرتبته لذلك، وهذا ما حكاه القرآن الكريم في قوله تعالى:﴿ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ﴾[1]، والخلافة عن الله بتنفيذ أحكامه كما جاء في بعض التّفاسير[2]، وما دام الأمر في آدم υ فهو باقٍ في ذرّيّته.

من هذا المنطلق نجد الخطاب التّذكيري عند العطّار والرّومي للإنسان باستحضار مكانته ومركزه فهو ابن خليفة، فوجدنا العطّار في كتابه "إلهي نامه" مذكّرًا الإنسان بمكانته وأصله فقد أسجد الله له الملائكة وقلّده تاج الخلافة، ويشبّه العطّار الإنسان بيوسف υ مبيّنًا أن ملكه في مصر ينتظره وهو في غيابات الجب فأصبح قلبه موطنًا للشّيطان، بدل سليمان فهو ملك وإنْ اجتهد كل لحظة كانت له خلعة أُسجد واقترب[3]، هذا المعنى يورده الرّومي في كتابه المثنوي مذكّرًا الإنسان بمقامه وأصله

---

[1] سورة البقرة، الآية 30.

[2] أُنظر في ذلك: البحر المديد، ج 01، ص 93 بتصرّف، وانظر: تفسير المنار، رشيد رضا، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط 1990، ج 01، ص 215 بتصرّف.

[3] إلهي نامه، ص04 بتصرّف.

قائلاً: "إنّك ابن آدم آخر الأمر فإلى متى تظنّ الحطّة شرفًا أيّها الخلف السّيئ، وإلام تقول: لسوف أملك العالم وأجعل نفسي ملك الدّنيا على الدّوام"[1].

ويؤكّد ابن عربي هذا المعنى أيضًا، إذْ يشير إلى أنّ الله تولّى أمر آدم ﷺ بثلاثة أمورٍ وهي خلقه بيديه وتعليمه الأسماء واستخلافه، فكان آدم ﷺ نائبًا عن الحقِّ وهو تحقيقٌ لقوله تعالى:**چه ه ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ چ**[2]، فقوله في السّماء إشارةٌ إلى ما ينبغي أنْ يظهر به في السّماء من الألوهيّة، وقوله في الأرض من كون آدم مظهرٌ لأسمائه وصفاته[3]، وهذا المعنى الذي ذهب إليه الشّيخ الأكبر يؤيّده الحديث القدسي المتداول «**كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَف**»، فالجزء الإلهي في الإنسان هو روحه، فقد تبيّن من القرآن الكريم في قوله تعالى:**چئو ئو ئۇ ئۇ چ** أنّه حامل لجزء إلهي، فيُقال فيه عبدٌ من حيث كونه مكلّفًا ويقال فيه ربٌّ من حيث كونه خليفة [4] أيْ من حيث كونه متحقّق بالصّفات الإلهيّة، ومظهرٌ من مظاهر تجليّاتها فهو مرآةٌ عاكسةٌ لها، وقد ردَّ محمود الغراب ما نسب زورًا إلى الشّيخ الأكبر مبيّنا أنّ من ينتسب إلى العلم لا يكلّف نفسه عناء التّحقيق والبحث [5] من ذلك بيتان هما:

الرّب عبد والعبد ربّ يا ليت شعري من المكلَّف
إن قلت عبد فذاك ربّ أو قلت ربّ أنّى يكلّف [6]

والبيتان في مؤلّفات ابن عربي وردا بعبارة أخرى تماما:

الربّ حقّ والعبد حقّ يا ليت شعري من المكلّف
إن قلت عبد فذاك ميّت أو قلت ربّ أنّى يكلّف

والتحاق الإنسان بالموجود المطلق التحاقٌ معنوي وليس حقيقيًّا فحظّه من الألوهيّة بنفخه الرّوح [7]، لذا فتوهّمُ تأليه الإنسان يُدفَع من خلال تحليل ابن عربي، وما دام الإنسان بهذه المكانة نجد

---

[1] المثنوي، ج 01، ص 124 / 125.
[2] سورة الزخرف، الآية 84.
[3] الفتوحات المكّيّة، ج 02، ص 67 وما بعدها.
[4] أنظر: إنشاء الدّوائر، ص 22 بتصرّف.
[5] رسائل ابن عربي، ابن عربي، تقديم محمود الغراب، دار صادر، بيروت، ط 01، 1997، ص 09.
[6] أنظر في ذلك مثلا: موسوعة مواقف السّلف في العقيدة والمنهج والتّربية، أبو سهل المغراوي، المكتبة الإسلاميّة للنّشر والتّوزيع، القاهرة + النّبلاء للكتاب، مرّاكش، المغرب، ط 01، بدون تاريخ، ج 10 / 517.
[7] رسائل ابن عربي، ص 21 بتصرّف.

مولانا الرّومي يمجّده قائلاً:"وهكذا آدم الذي أحمل اسمه ولو أنّني مدحته حتّى القيامة لما وفّيته حقّه" [1]، بل نجد العطّار يعرض صفات الحقّ وتنزيهه عن مشابهة خلقه حديث العارف الموحّد الذي غرق في بحار التّوحيد يصفه وصفًا يرتقي فوق أيّ وصف، ثمَّ يستطرد العطّار بعد الوصف الطّويل والنّفس المحرق المنبعث من نار قلبه قائلاً:"...مهما أتحدّث فلست ذاك الذي أتحدّث عنه، ومهما أبحث فلست ذاك الذي أبحث عنه، فإذا كنت لا أعرف ففيم حديثي عنك ؟ وإذا كنت لا أظفر بشيء ففيم بحثي عنك..."[2]، كما يدفع الرّومي أيضًا وهمَ مشابهة الحقِّ للخلق في إحدى رباعيّاته قائلاً:

واللاّهوت لا ينزل إلى النّاسوت لكن اعلم أنّ النّاسوت متميّز تمامًا عن اللاّهوت [3]

وهو المعنى نفسه نجده عند سلطان العاشقين ابن الفارض في تائيّته مبيّنًا بقاء أوصاف البشريّة ووظيفة العبوديّة قائلاً:

ولم أله باللاّهوت عن حكم مظهري ولم أنس بالنّاسوت مظهر حكمتي [4]

والمعنى لم يشغلني ما أنا فيه عن أحكام بشريّتي ومقتضى عبوديّتي [5]، فالجزء الإلهي (الرّوح) لا يجعل الإنسان إلها، إنّما هو مظهرٌ فقط لتجليّات الأسماء والصّفات، كما أن بشريّته (من حيث كونه جسدا) لا تُنسيه حكمة خلقه ووظيفته (الاستخلاف) ومسألة الفناء والاتّحاد والحلول مصطلحاتٌ صوفيّةٌ سنعرضها في موضعها من خلال آراء العطّار والرّومي وتوظيفهما للمسألة.

كان تركيز العطّار والرّومي في مبحث خلافة الإنسان على البعد الوظيفي والتّربوي من خلال التّذكير الدّائم بالمكانة والمنزلة، فنجد العطّار مثلاً يستثمر هذه المكانة والمنزلة متوجّهًا بخطابه إلى الإنسان بأسلوب التّذكير والتّنبيه من نوم الغفلة قائلاً:"فيا ابن الخليفة، يا من عدمت المعرفة، عليك بالاتّصاف كأبيك بالمعرفة، إنّ كل ما خلقه الحق من عدم إلى وجود، قد خرّت كلّها أمامه في سجود، وما إن وصل خلقه إلى آدم في النّهاية حتّى ارتفعت مئات الحجب إعزازًا له" [6]، هكذا

---

[1] المثنوي، ج 01 / 191.

[2] مصيبت نامه، ج 01 / 315.

[3] الرّباعيّات، ص 370، رباعي رقم: 1395.

[4] ديوان ابن الفارض، ص 59.

[5] أُنظر: شرح تائيّة ابن الفارض الكبرى، داوود القيصري، تعليق: فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01، 2004، ص 115 بتصرّف.

[6] منطق الطّير، ص 146.

كانت المعرفة أرقى ما يتّصف به الإنسان، لذا يدعو العطّار الإنسان إلى المعرفة، ومراده هنا معرفة الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، وهذا ما يستفاد من قوله تعالى:**چچ چ چ چ چ چ**[1]، فسّرَ ابن عبّاس العبادة بالمعرفة أي ليعرفون وهو متّفقٌ مع العبارة، فإنْ كانت العبادة هي الذّلُّ للمعبود، فالذّلُّ لا يكون للشّيء إلاّ بعد معرفته ومن هنا دلّت العبادة على معرفة الحق[2].

وعليه فالخلافة باعتبارها مهمّة وجوديّة للإنسان تتجلّى في معرفة الحقِّ وعبادته وطاعته فالخليفة (الإنسان) وظيفته بترقّيه نحو مستخلفه واقترابه منه بالعمل الدّائب والكدح المستمر[3]، بيّن العطّار هذه الوظيفة والغاية بتصويرٍ فنّي بارعٍ وتمثيلٍ يستشفّ منه توظيفه لنصوص القرآن الكريم، ملخّص قوله أنّ الحقَّ خلق العبد لأجل نفسه وليرجو قربه حتّى لا يموت جاهلاً، فإنْ أصابك بلاءٌ فهو قد وضع لك الصّاع في رحلك [4]، ألمْ يقل الحقُّ إن تأتني ماشيًا أتيتك هرولة [5]، فلم الغفلة أيّها الضّال [6].

إنّ الموت على حال الجهل الذي أشار إليه العطّار هو الجهل بالحقِّ وعدم معرفته، وهو تأكيدٌ لمعنى الآية السّابق على قول ابن عبّاس، ويضرب العطّار مثالاً لخطاب الحقِّ لعبده ورسائله إليه بالعودة والرّجوع وغفلة الإنسان عن ذلك النّداء بقصّة طريفة بين الأصمعي (121 هـ / 216 هـ) والزّنجي، وخلاصتها نزول ضيفٍ عند الأصمعي ورؤيته لغلامٍ له مقيّدًا وجواب الأصمعي له أنّه قتل أربعمائة من الإبل بحدائه [7] الجميل، إذ أخذها وطوى بها أرضًا بعيدة، فالجِمَال ضحّت بأرواحها في الطّريق اتّباعًا لذلك النّغم، ويكشف العطّار بعدها عن المغزى من القصّة قائلاً:"وأنت يا بني أقل من

---

[1] سورة الذّاريات، الآية 56.

[2] أنظر: روح المعاني، ج 08 / 48 بتصرّف.

[3] أنظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النّجّار،دار الغرب الإسلامي، ط 01، 1987، ص 47 وما بعدها بتصرّف.

[4] إشارةٌ إلى صنيع يوسف مع أخيه بنيامين، فقد جعل الصّواع في رحله ليردّه إليه ويبقيه عنده، فكذلك الحقُّ إذا ابتلى عبده ليعود ويرجع إليه، وهي لفتةٌ بلاغيةٌ جيّدة من العطّار.

[5] إشارةٌ إلى حديث: «**أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً**»، أخرجه البخاري عن أبي هريرة، كتاب التّوحيد، بابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى:**چ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ چ** سورة آل عمران، الآية 28، رقم الحديث: 7405، ج 09 / 121.

[6] أنظر: إلهي نامه، ص 166 بتصرّف.

[7] حَدَا الإِبِلَ وحَدَا بِها يَحْدُو حَدْواً وحُدَاءً، مَمْدُودٌ: زَجَرَها خَلْفَها وساقَها، لسان العرب، ج 14 / 168.

الحيوان في تحمّل هذا الطّريق، فكيف أعتبرك من رجال الطّريق إنْ كان الغلام حدّاء للجمال فالنّداء متواترٌ لك من الحق، إنّ الحيوان ضحّى بروحه تحت أحمال العشق الذي توسّمه في الغناء والرّسالة متواترةٌ لك من الحق، وتكون في النّهاية أقلَّ من الحيوان"[1].

هذا هو الخليفة الحق إنّه المتلقّي لنداء الحق المنشغل بعبادته وطاعته عن نفسه، وهذا المعنى أيضًا نجده عند مولانا جلال الدّين الرّومي في مواضع كثيرة من آثاره، منها ما أورده في كتابه "فيه ما فيه" في معنى قوله تعالى:ﭽﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒﭼ[2]، مُبيّنًا أنّ هناك شيئًا واحدًا في هذا العالم لا ينبغي أن يُنسى، فلو أنجز الإنسان كل الوظائف ونسي ذلك الشّيء فما فعل شيئًا البتّة، ويضرب لذلك مثلاً بملكٍ أرسل خادمًا إلى قرية لأداء عملٍ بعينه فأنجز الخادم أمورًا أخرى عديدة ولم ينجز ما أمر به، وفي هذا قال: "وهكذا فإنّ الإنسان جاء إلى هذا العالم من أجل عملٍ معيّن، وذلك مقصوده وهدفه فإذا لم يؤدِّ هذا الذي جاء من أجله فإنّه لا يكون قد فعل شيئًا"[3].

يربط الرّومي بين آية التّكريم وآية الأمانة مُبيّنًا أنّه بأداء أمانة العبوديّة لله يتحرّر الإنسان من الظّلم والجهل، فعلى الإنسان أن يدرك قيمة نفسه وغايته، فأيُّ عملٍ آخر خارج الوظيفة الوجوديّة يجعله متلبّسًا بالظّلم لنفسه والجهل بحقيقة غايته، ويمثّل لهذا الأمر بمن يملك سيفًا فولاذيّا لا يقدّر بثمن ويجعله ساطورًا للّحم [4]، أو يملك قِدْرًا ذهبيّا ويطبخ فيه اللّفت، أو يملك خنجرًا ذهبيّا ويجعله مسمارًا يعلّق به قرعة مكسّرة ألا يكون محزنًا ومضحكًا،" أنت في القيمة أسمى من العالمين كليهما، فماذا يمكن أن أفعل إذا كنت لا تعرف قدرك، لا تبعْ نفسك رخيصًا وأنت نفيسٌ جدّا في عيني الحق" [5].

هذا الإنسان الذي حكى القرآن الكريم عن ضعفه في قوله تعالى: ﭽﭣ ﭤ ﭥﭼ[6]، هو عند مولانا الرّومي قويٌّ اكتسب قوّته من حمله الأمانة بالرّغم من إباء السّماء والأرض والجبال، وسرُّ قوّته

---

[1] إلهي نامه، ص 166 وما بعدها بتصرّف.

[2] سورة الإسراء، الآية 70.

[3] فيه ما فيه، ص 45.

[4] سَطَرَ فلانٌ فُلَانًا بِالسَّيْفِ سَطْراً إِذا قَطَعَهُ بِهِ كَأَنَّهُ سَطْرٌ مَسْطُورٌ، وَمِنْهُ قِيلَ لِسَيْفِ القَصَّابِ: ساطُورٌ، لسان العرب، مادة سطر، ج 04، ص 363. فالإنسان الذي يترك وظيفته الحقّة (الاستخلاف والعبادة) يكون قد غيّر مهمّته ووضعها في غير محلّها.

[5] فيه ما فيه، ص 47.

[6] سورة النساء، الآية 28.

هو تاج كرّمنا، فعندما وصلت آثار عناية هذه الآية إلى أذن روحه لم يعد ضعيفاً ومسكينًا بل أصبح سيّدًا في هذا الكون.

عندما أملأ كنانتي من نبالك أمسك بوسط جبل قاف وأسحبه [1]

فما دام الإنسان منسوبًا إلى الحقِّ نسبةً روحيّة، فألطاف الحقِّ وإمداداته لا تنقطع عنه، لذا عبّر صاحب الحكم عن هذا المعنى قائلاً:"نعمتان ما خرج موجود عنهما ولابدَّ لكلِّ مكوّن منهما نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد" [2].

وفي ديوان العطّار "مصيبت نامه" في المقالة التّاسعة والعشرين التي يلتقي فيها السّالك مع آدم **υ**، يُبيّن من خلالها أنّ آدم باع العزَّ واشترى العبوديّة وتحرّر من الجنّات وسعد بحزن العبوديّة لأنّها كانت مطلبه، ويدلّل على هذا المعنى بثمان حكايات تمثيليّة كلّها تؤكّد أنّ الغاية والوظيفة الوجوديّة للإنسان تتمثّل في عبوديّته لله عزَّ وجل [3]، ونجدهُ في ثنايا هذه الحكايات يدعو الإنسان إلى أنْ يكون مثل أبيه آدم وعليه أنْ يبكي دمًا فهو جوهر آدم، فما تحمّله الإنسان هناك هو نفسه ما يحمله في هذه الدّار [4]، وهو المعنى نفسه الذي نجده عند الرّومي في حديثه عن حكمة هبوط آدم إلى الأرض، فهبوطه كان للبكاء والنّواح والحزن، فقد نزل من الفردوس إلى صف النّعال، ثمَّ يخاطب الرّومي بعدها الإنسان مذكّرًا إيّاه بأصله:"فإذا كنت من ظهر آدم ومن أصله، فكنْ طالبًا للعذر وكنْ أيضًا من شيعته، واجعل من نار القلب ودمع العين نُقلا [5]، فإنّ البستان لا يتفتّح إلاّ بالسّحاب والشّمس" [6].

حاول العطّار والرّومي أنْ يستفرغا جهدهما كاملاً لبيان الغاية من خلق الإنسان وتذكيره بوظيفته، واستعانا في ذلك بأسلوب القصص والحكايات، وحاولا أنْ يرسما صورًا مختلفة للإنسان الخليفة منها صورة مشتركة بينهما وهي تشبيه الإنسان بالباز أو الصّقر الملكي فمهما طار فليس له مكان آخر إلاّ يد مليكه، يستعمل العطّار هذا التّشبيه في كتابه منطق الطّير فهو رمزٌ للخدمة والملازمة وتنفيذ الأمر، قال العطّار على لسان الصّقر الذي حاول أنْ يقدّم معاذير في العدول عن

---

[1] أُنظر: المجالس السّبعة، ص 22 وما بعدها بتصرّف.

[2] الحكم العطائيّة، ص 175.

[3] أُنظر: مصيبت نامه، ج 02 / 335 وما بعدها بتصرّف.

[4] المصدر نفسه، ص 340 / 341 بتصرّف.

[5] المرادُ بها البذرة والأصل في كلِّ نبات، والنَّقْلُ: تحويلُ الشَّيْءِ مِنْ مَوْضِعٍ إلى مَوْضِعٍ، أُنظر: لسان العرب، ج 11 / 674.

[6] المثنوي، ج 01 / 227. وانظر أيضًا حكمة هبوطه في: المصدر نفسه، ج 02 / 253.

رحلته:"...لشدّة شوقي إلى يد السّلطان أغلقت عينيَّ عن النّظر إلى خلق الزّمان، لذا فقد أخفيت عينيَّ تحت القلنسوة حتّى تصل قدمي إلى يد السّلطان، وقد أكثرتُ من تأديب نفسي كما أكثرتُ من التّريّض كالمرتاضين..." [1]، نلاحظ هنا أنّ الصّقر ملازمٌ لخدمة الملك ويكون معه على الدّوام في رحلاته للصّيد، ورياضته كانت على يد مليكه.

هذا هو مقام الإنسان عند العطّار وهذه مكانته، ووظيفته الخدمة والعبوديّة وطاعة الأمر بالتزام الشّريعة قولاً وفعلاً ظاهرًا وباطنا، لذا نجد العطّار يتعجّب ممّن يتوجّه إلى غير غايته ومهمّته التي وُجد من أجلها فهي لهو ولعب " ... أنت بازي فرفرف بجناحيك وطر عن شرك لعب الأطفال هذا" [2]، والصّورة نفسها نجدها عند الرّومي بأسلوبٍ فنّيّ بارعٍ وتصويرٍ دقيقٍ ساحرٍ في كتابه المثنوي، منها قصّةُ الملك الذي فرَّ منه صقره إلى امرأة عجوزٍ كانت تنخل الدّقيق لصغارها، فلمّا أبصرت الطّائر ربطته وقصّت جناحيه وقلّمت مخالبه، وأخيرًا عثر الملك على بازه بين الغبار والدّخان فبكى عليه متألّمًا، يُبيّن الرّومي خطاب الملك له وتذكيره بغفلته عن وظيفته ومهمّته قائلاً: "... إنّ هذا الجزاء لفعلك، فإنّك لم تكن مستقيمًا في وفائك لنا، كيف تركت جنّة الخلد واتّخذت النّار قرارا ؟ كنت غافلاً عن قوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭼ [3]، إنّ هذا جزاء من فرَّ من المليك الخبير، والتجأ بغباء إلى عجوزٍ نتـنة" [4]، ورمزيّة العجوز في هذه القصّة هي الدّنيا، فخطاب الرّومي هنا تذكيرٌ بضرورة إدراك المكانة واستحضار المهمّة (وظيفته في هذا الوجود) وعليه أنْ يدرك أنّ مطلوبه الحقيقي هو الحقُّ في كلِّ أحواله وأقواله وأفعاله وحركاته، فيغدو كائنًا إلهيّا من حيث تلبّسه بصفات الحق، فتتحرّر روحه من كلّ عبوديّة زائفة، وعليه أنْ يكون جديرًا بحمل أمانة الحقّ بأداء التّكاليف والطّاعات، بهذا يسمو ويرتقي "إنّ حمل أمانته ليجعلنّك محمولاً إلى علّيّين، وإنْ تقبل أوامره ليجعلنّك مقبولاً عنده" [5].

إذا استقرَّ في نفس الإنسان أنّ أصل وجوده هو عبادة الحقِّ يغدو هذا الأمر اعتقادًا لديه فيبذل جهده في تحقيق الغاية،حينئذ يكون مترقّيًا في وجوده، فعبادته هي الاقتراب من الكمال، وهذا المعنى

---

[1] منطق الطّير، ص 203.

[2] إلهي نامه، ص 157.

[3] سورة الحشر، الآية 20.

[4] المثنوي، ج 02 / 49. وانظر هذا التّمثيل بالبازي أيضًا في: المصدر نفسه، ج 02 / 123.

[5] المصدر نفسه، ج 01 / 161.

مستفاد من قوله تعالى:﴿ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ﴾[1]، وهذا ما يتطلّب التّركيز عليه عوض صرف الجهود في البحث عن إرادة الحق وتعلّقها بالعلل والغايات [2]، وهذا هو الإنسان الذي يريد القرآن الكريم صياغته بمنحه الهدف والغاية من وجوده من أجل ربطه بالحقِّ دومًا، فيكون بهذا قد حدّد هدفه وغايته [3].

ركّز الرّومي والعطّار من خلال آثارهما على هذه الغاية والوظيفة وأعطوها بعدًا تربويّا وظيفيّا، وحاولا من خلال ما قدّماه أنْ يخلقا من طين هذا الإنسان طيرًا ملكيّا بأسلوب بسيط، يعتمد القصّة والحكاية كوسيلة لتوضيح المعنى دون الغوص في المعاني العرفانيّة العميقة، وإنْ كانت موجودة، إلاّ أنّها لا تحول دون وضوح الهدف العام.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] سورة الانشقاق، الآية 06.

[2] أُنظر: مبدأ الإنسان، عبد المجيد النّجّار، دار الزّيتونة للنّشر، الرّباط، ط 01، 1996، ص 70 بتصرّف.

[3] الهدف السّامي للحياة الإنسانيّة، ص 19 بتصرّف.

المطلب الثّاني: الإنسان بين الرّوح والجسد

لا نبالغ إن قلنا أنّ هذه الثّنائيّة شغلت حيّزًا كبيرًا يكاد أنْ يكون سمة عامّة لتراث الرّجلين، فالإنسان عند العطّار والرّومي هو ذاك الكائن الذي يُصارع من أجل تغليب جوهره (روحه) على طينه، لذا يكثر في معجمهما مصطلح الرّوح، وقد عقد كلٌّ منهما مقارنةً بين العالمين (عالم الرّوح وعالم الجسد) وهما بهذه المقارنة يحاولان أنْ يرسما الصّراع الذي عذّب الإنسان وجعله حائرًا بين عالم جاء منه ويحاول العودة إليه، وعالم هو جزء منه باعتبار طينته وجسده،هذه الصّورة التراجيديّة رسمها متصوّفة فارس كالعطّار والرّومي وحافظ [1] وسعيد بن أبي الخير[2]، فالرّومي والعطّار جعلا الرّوح فكرةً مركزيّةً لأنّهما رأيَا في الإنسان كائنًا إلهيّا، لذا كانت مؤلّفاتهما تصويرًا لاضطراب الرّوح ومخاضها الكبير خصوصًا في المثنوي للرّومي وإلهي نامه للعطّار ، فكثيرٌ من العبارات التي جرت على ألسنة بعضهم في حال الوجد تؤكّد هذا، من ذلك عبارة "أنا الحق" [3]، التي جرت على لسان الحلاّج [4] هي إشارة إلى الجزء الإلهي (الرّوح) [5]، هذا الانتصار لعالمٍ على حساب الآخر ليس إنكارًا لأحدهما، بل هو

---

[1] شمس الدّين الحافظ الشّيرازي الملقّب بلسان الغيب، ولا يُعلم هل كان مريدًا لأحد أم لا، له ديوان شعر، توفّي سنة 792 هـ، نفحات الأنس، ج 02 / 795.

[2] أُنظر: مقدّمة المثنوي، دسوقي شتّا، ج 04، ص 04 وما بعدها بتصرّف.

[3] سنُناقش هذه العبارة في مبحث الفناء والاتّحاد.

[4] الحسين بن منصور الحلاّج، كنيته أبو مغيث، من بيضاء فارس، يعد من كبار المتعبّدين والزّهاد، من الطّبقة الثّالثة صحب الجنيد والنّوري، ونشأ بواسط بالعراق وانتقل إلى البصرة، اختلف في أمره، مات مقتولاً سنة 309 هـ، تذكرة الأولياء، ص 827، وانظر: الكواكب الدّريّة، ج 01 / 544، وطبقات الصّوفيّة، السّلمي، ص 236.

[5] أُنظر: التّصوّف وفريد الدّين العطّار، ص 68 وما بعدها بتصرّف.

انتصارٌ للمطالب العالية فالرّوح مطلوبها الحقُّ فشرفُ الشّيء بشرفِ مطلوبه، الرّوح تطلب الوصول إلى أوج العزّة والاتّصال بالعالم الأعلى والجسد طلبه اللّذّة [1].

يُصوّر العطّار هذا التّضاد والصّراع في منطق الطّير على لسان طائر حاول أنْ يقدّم عذره للهدهد المرشد، مُبيّنًا أنّ ما يعانيه من صراعٍ بين روحه وجسده أثناه عن الرّحلة في طلب الخلود، ويستعمل العطّار على لسانه عبارةً دقيقةً وهي قوله: "مخنّث الجوهر" [2]، وهي إشارةٌ إلى الرّوح والجسد، هذه الصّفة تجعل الطّائر في أحوالٍ مختلفةٍ فأحيانًا هو فاجرٌ وأخرى هو زاهد، ومرّةً هو في الحانات وأخرى مع روحه في المناجاة، أحيانًا يمنعه الشّيطان وأخرى تعيده الملائكة، وهو على هذه الحال في حيرة بين الأمرين [3].

هذه صورةٌ فوتوغرافيّةٌ تقريبيّةٌ للإنسان من الدّاخل (إنْ صحّ التّعبير) بأبعادها الثّلاثيّة التقطها العطّار من نبع القرآن الكريم، تبيّن في أكثر من موضعٍ هذه الحقيقة، وهو ما يؤكّده على لسان الهدهد المرشد، وجوابه لذلك الطّائر مخنّث الطّبع (الذي هو الإنسان في هذا المقام) مُبيّنًا أنّها سنّة الله في خلقه:"... هكذا صار حُكم الله بالنّسبة لجميع الخلق، إنّ هذه الخصال موجودة لدى الجميع، وقلّما وُجد إنسان على صفةٍ واحدة، وإذا كان جميع الخلق أطهارًا منذ البداية فلِمَ كان بعث الأنبياء أمرًا موفّقا..."[4].

يُصوّر الرّومي هذه الثّنائيّة المتضادّة في كتابه "فيه ما فيه" في مبحث عنوانه: "نصف الإنسان ملك ونصفه الآخر حيوان"[5]، ويشرحُ في هذا الفصل أصناف الخلق وهم الملائكة والبهائم والإنسان، فالصّنف الأوّل عقلٌ محض والثّاني شهوةٌ محضة، أمّا الإنسان فمركّبٌ منهما نصفه ملك ونصفه حيوان، نصف حيّة ونصف سمكة، السّمكة تسحبه نحو الماء والحيّة نحو التّراب، فهو دومًا في صراعٍ واحتراب، فمن تغلّب عقله كـــان أعلى من الملائكة، ومن تغلّبت شهوته كـــان أدنى من البـهائم [6] *.

---

[1] أُنظر: جلال الدّين الرّومي بين الصّوفيّة وعلماء الكلام، ص 44 بتصرّف.

[2] الخُنْثَى: الَّذِي لَا يَخْلُصُ لِذَكَرٍ وَلَا أُنثى، أُنظر: لسان العرب، ج 02، ص 145.

[3] أُنظر: منطق الطّير، ص 263 بتصرّف.

[4] المصدر نفسه، ص 263.

[5] فيه ما فيه، ص 125.

[6] أُنظر: المصدر نفسه، ص 126.

إنّ انتصار الرّوح على الجسد عند مولانا الرّومي ليس بهمّة الإنسان وإرادته، وإنّما هو بتوفيق الله عزَّ وجل، وعلى هذا الأساس يؤوّل سورة الفتح بعد ذكره لمذهب أهل الظّاهر بذكر قول أهل التّحقيق[1]، مُبيّنا أنّ الفتح هو ألطافُ الله وإمداداته لعبده، فالإنسان الذي يظنّ أنّه سيدفع عن نفسه الأوصاف الذّميمة بعمله واجتهاده ومجاهداته مخطئ وواهم، فإنْ أقرَّ بعجزه جاءته ألـطاف الحقِّ وهو المراد بقـــوله: چچ چ چ چ[2]، أمّا قــوله: چيچ أيْ من هذه الفكر والظّنون إنْ ظننت أنّ الأمر يتحقّق بيديك وقدميك، ومادام الأمر يقينًا فاستغفره إنّه كان توّابا [3]، وهو تأويلٌ باطني للنّص، وإنْ كان لا يسعفه الظّاهر إلاّ أنّ المعنى قريبٌ ومحتمل، وهو كشفٌ أيضًا لإعجاز القرآن الكريم بمعناه وامتداد النّصّ وغناه.

يقربُ هذا المعنى الذي ذكره مولانا الرّومي ممّا ذكره صاحب لطائف الإشارات عبد الكريم القشيري[4] في تفسير سورة النّصر، وإنْ كان الرّومي جعله عامّا للإنسان، فقد جعله القشيري خاصّا بمقام سيّدنا محمّد ρ، وممّا جاء فيه "نُصرة الله سبحانه له بأن أفناه عن نفسه، وأبعده عن أحكام البشريّة، وصفّاه من الكدورات النّفسانيّة، وأمّا الفتح فهو أن رقّاه إلى محلِّ الدّنو واستخلصه بخصائص الزّلفى ..."[5].

ومن صور المقارنة الأخرى التي عقدها العطّار والرّومي هي الإشارة إلى غذاء الرّوح وغذاء الجسد، يُبيّن العطّار أنّ طعام الجسد هو التّبن، فللحمار التّبن لكن طائر الرّوح غذاؤه من الحـق[6]،

---

* هذا التّقسيم ذكره أبو حامد الغزالي، أُنظر: معارج القدس في مدارج معرفة النّفس، شركة الشّهاب للنّشر، الجزائر، بدون تاريخ، ص 15 وما بعدها بتصرّف، وقد أشار مترجم كتاب فيه ما فيه الأستاذ "عيسى العاكوب" في هامش الكتاب أنّ مولانا الرّومي جعل العبارة الأخيرة حديثًا نبويّا، ولا أدري أين المؤشّر الّذي اعتمده في حكمه هذا، أُنظر تعليق العاكوب في: فيه ما فيه، هامش، ص 126.

[1] المراد بأهل التّحقيق الصّوفيّة.

[2] سورة النّصر، الآية 01.

[3] أُنظر: المصدر السّابق، ص 127 وما بعدها بتصرّف.

[4] عبد الكريم بن هوازن القشيري النّيسابوري، من بني قشير شيخ خراسان في عصره، ولد 376 هـ، أخذ علم الكلام عن ابن فورك، توفّي فيها سنة 465 هـ، من تصانيفه "الرّسالة القشيريّة" و "لطائف الإشارات". نفحات الأنس ج 01 / 446، وانظر: طبقات الشّافعيّة الكبرى، ج 05 / 153، وانظر: الكواكب الدّريّة، ج 01 / 629.

[5] لطائف الإشارات، عبد الكريم القشيري، تح: ابراهيم البسيوني، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط 03، بدون تاريخ، ج 03، ص 779.

[6] أُنظر: مصيبت نامه، ج 02 / 344 وما بعدها بتصرّف.

والحمار هنا رمزٌ للجسد، أمّا غذاء الحقِّ فهو إشارةٌ إلى المعاني الإيمانيّة والأسرار الإلهيّة، ويُورد العطّار هذا المعنى أيضًا في قصّةٍ رمزيّةٍ بين موسى والعبد الحبشي وقحط بني إسرائيل ونجاتهم باستسقاء هذا العبد، لأنّه كان طالبًا للحق بروحه، وحسرةُ العطّار على من اشتغل بجسد الحمار تاركًا عيسى الرّوح في جوع، فمادام الإنسان اكتسب طبع الحمار فعليه أن يأكل الشّعير ويمتص الدّماء في الحرص والطّمع وتبقى الرّوح بلا زاد [1].

وفي"إلهي نامه" يُورد العطّار هذا المعنى في قصّةٍ على لسان رابعة العدويّة [2] والحسن البصري [3]، وجوابُ رابعة للحسن حين سألها عن الأسرار قائلةً له إنّك تتقوّى بالماء والخبز وتملأ بطنك في نهم وتلازم الخلاء والمطبخ، تأتي من جحيمٍ إلى آخر فما إن تخرج من الخلاء حتّى تدخل المطبخ ولا تهدأ لحظة، فالمطلوب تطهير الرّوح لا تعمير الجسد [4]، هذه القصّة رمزيّة ساقها لبيان الغرض والمقصود وإقامة المقارنة بين العالمين (الجسد والرّوح) فلا يُعقل أن يكون الحسن البصري مع علوِّ كعبه في طريق القوم على هذه الشّاكلة، فكثيرٌ من الحكايات عند العطّار والرّومي لها دلالاتٌ رمزيّةٌ ولا تحمل على ظاهرها.

مثالٌ آخر يوظّفه العطّار في إقامة هذه المقارنة وبيان سموِّ الرّوح على الجسد في كتابه "إلهي نامه" مُبيّنًا غذاء الرّوح والجسد، فهو يرى أنّ الغزال يمضي أربعين يومًا لا يأكل نباتًا ولا شوكًا بل طعامه الورد، وبعدها ينهضُ في السّحر ويتنفّسُ نسيم الصّباح، ويبتلعُ تلك الأنفاس داخله فيتكوّن بذلك المسك [5]، فالغزال في القصّة رمزٌ للإنسان السّالك أو المريد، وامتناعه عن الأكل هو الجوع في الطّريق، أيْ الإعراض عن مطالب الجسد، وأربعين يومًا هنا إشارةٌ إلى الخلوة، والورد هنا هو الوِرد

---

[1] أنظر: المصدر نفسه، ج 02 / 46 وما بعدها بتصرّف.

[2] رابعة بنت إسماعيل العدويّة، أمّ الخير، مولاة آل عتيك البصريّة، رأس العابدات والنّاسكات، من أهل البصرة، ومولدها بها، لها كلامٌ وشعرٌ في المحبّة، يختلف إليها سفيان الثّوري والحسن البصري، توفّيت سنة 135 هـ" نفحات الأنس، ج 02 / 813. وانظر: طبقات الصّوفيّة، السلّمي، ص 387. والكواكب الدّريّة، ج 01 / 200.

[3] الحسن بن أبي الحسن يسار البصري أبو سعيد، تابعي ولد سنة 21 هـ، كان سيّد زمانه علما وعملا، تربّى في بيت النّبوّة على يد أمّ سلمة، من أقواله: "التصوّف التّنقية من الدّرن والتّوقية من البدن" توفّي سنة 110 هـ، أنظر: تذكرة الأولياء، ص 50. الكواكب الدّريّة، ج 01 / 181.

[4] أنظر: إلهي نامه، ص 69 بتصرّف.

[5] أنظر: المصدر نفسه، ص 210 بتصرّف.

بكسر الواو وهو الذّكر (ذِكرُ الحق)، والنّهوض في السّحر هو الاستغفار لإشارة إلى قوله تعالى: ﭽﮓ ﮔ ﮕ ﮖﭽ[1]، والأنفاسُ هنا تجلّيات الحقِّ وأنواره، والمسكُ هو نورٌ يقذفه الله في قلبه.

كذلك الأمر مع مولانا جلال الدّين الرّومي في مقارنته بين العالمين (الجسد والرّوح) يذكر غذاء كلٍّ منهما، والرّومي كعادته بشاعريّته وأسلوبه السّاخر وتصويره الفنّي الجميل من أجل إبراز المعنى يرمز للجسد بالطّفل، لأنّه لا يتجاوز العالم الحسّي، لذا فعينُه تكون دائمًا على العلف كالحمار تمامًا، بينما العاقل يرى أنّ هذا العلف من وضع القصّاب، والقصّاب هنا رمزٌ للأجل، لذا على العاقل أن يأخذ غذاءه من الحكمة، فالحقُّ عندما قال: ﭽﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚﭽ[2] فهمَ منها الإنسان أنّها الخبز ولم يفهم أنّها الحكمة، ورزق الحكمة هو الأصل لأنّه لا يأخذ بخلق الإنسان كالقصّاب، فإن هلك الجسد فالرّوح باقٍ خالد، إنّ إغلاق فم الجسد يجعل فم السّر مفتوحًا يأكل من لقيماته، وإن فطم الجسد عن لبن الشّيطان يجعل الإنسان آكلاً من النّعم [3]، لقيمات السّر إشارة إلى حديث المصطفىφ: «**إِنِّي أَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ** »[4]، قال مولانا الرّومي في بيان معنى هذا الحديث أيْ يطعمني ويسقيني كناية عن غذاء الرّوح وعلى الإنسان أن يقبله (المعنى) بلا تأويل، فصاحب التّأويل يرى الحقيقة خطأ ورؤية الخطأ من ضعف العقل، فعلى الإنسان أن يؤوّل نفسه ولا يؤوّل الأخبار[5]، يتوجّه الرّومي إلى أمّة محمّد φ بنداءٍ يجعله مقدّمةً لهذا الحديث منبّهًا إيّاهم إلى هذا الغذاء الرّوحي وهذا الطّعام الخالد: "فيا أمّة محمّد ! يا منْ أنتم من الكرام ! إنّ هذا الطّعام باقٍ لكم حتّى القيامة"[6].

حقيقةً إنّ خطاب الرّومي هذا يذكّرنا بحال الأمّة الإسلاميّة اليوم، إذْ تعيش كثيرٌ من دول العالم الإسلامي في حال الفقر والجوع، ممّا ألجأها إلى استيراد أطنان من الحبوب والمواد الغذائيّة لسدِّ حاجياتها، فهل نصرف الجهود نفسها في سدِّ احتياجاتنا الرّوحيّة، وإنْ كان بعض طعامنا من الآخر

---

[1] سورة الذّاريات، الآية 18.

[2] سورة سبأ، الآية 15.

[3] أنظر: المثنوي، ج 03، ص 320 / 321 بتصرّف.

[4] أخرجه البخاري ومسلم عن أنس بلفظ «**إِنِّي أَظَلُّ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِين**»، البخاري كتاب كراهية تمنّي لقاء العدو، باب ما يجوز من اللّو، رقم: 7241، ج 09، ص 85. ومسلم كتاب الصّوم، باب النّهي عن الوصال في الصّوم، رقم: 1103، ج 02 / 774.

[5] أنظر: المثنوي، ج 01 / 421.

[6] المصدر نفسه، ج 02 / 420.

في إطار التّبادل والمنفعة، فإنّ زادنا الرّوحي موجودٌ بين أيدينا، لكن للأسف اهتمامنا بعللنا البيولوجيّة جعلنا ننسى مطالبنا الرّوحيّة والفكريّة، فتحوّلنا إلى أمّةٍ مستهلكةٍ وغير منتجة لما تستهلك.

وظّف الرّومي صورًا أخرى تمثيليّة لغذاء الرّوح والبدن، فيصوّر الإنسان المهتمَّ ببدنه شخصًا أولع بأكل الطّين لأنّه نسي قوته الأصلي، وقوت البشر في الأصل هو نور الله أمّا القوت الحيواني فغير لائقٍ بهم، والإنسان من أكله للطّين غدا شاحبَ الوجه خفيفَ اللّب، فأنّى لغذاء السّماء أن

يصل إليه[1].

صورةٌ أخرى مشتركة بين العطّار والرّومي في المقارنة بين الجسد والرّوح وهي رمزيّة الحمار وعيسى، فالحمار رمزٌ للجسد وعيسى رمزٌ للرّوح، فالعطّار في "إلهي نامه" في الحوار الذي دار بين الأب وأبنائه السّتّة، وكان كلُّ واحدٍ منهم له مطلوبه، وبيان الأب لهم أنّ المطلوب الحقيقي هو جوهر الرّوح، فحين طلب الابن الأوّل الزّواج من أجل الذّرّية أنكر عليه والده، ليس لاختياره وإنّما لكونه جعل الأمر غايته وهدفه، وبيان العطّار أنّه طالما يمكن الوصول إلى رفقة عيسى فمن يستهويه تقليد الحمار؟ فالإنسان يشترك مع الحمار في الشّهوة، بينما يمكنه الوجود مع عيسى في الخلوة، فالشّهوة عابرةٌ والأفضل منها خلوةٌ خالدة [2].

تحضرُ هذه الصّورة كثيرًا عند مولانا الرّومي في إطار المقارنة بين الجسد والرّوح، وفي كتابه المثنوي يتوجّه الرّومي بحديثه الذي بدأه مع تلميذه حسام الدّين، مُبيّنًا له ضرورة اتّباع شيخٍ مرشد، يوجّه خطابه إلى السّالك عمومًا محذّرًا إيّاه من اتّباع طريق الشّيطان الذي قطع عليهم الطّريق، وألاّ يدع حماره بدون لجامٍ لأنّه عاشقٌ للأرض التي بها العشب، فعليه أن يمسك برقبته ويحيد به نحو الطّريق، طريق الأخيار والعارفين، فلو تركته وحده لمشى فراسخ نحو الأعشاب، الحمار عدوٌّ للطّريق لأنّه ثملٌ بالعلف، على الإنسان أن يفعل عكس إرادة حماره[3]، والحمار في هذه الصّورة التي رسمها الرّومي رمزٌ للنّفس البشريّة، لذا يختم مولانا حديثه بعبارة: "فشاوروهنَّ ولكن خالفوهن"[4] *, واشتهرت هذه

---

[1] أُنظر صورة هذه المقارنة في: المصدر السّابق، ج 02 / 118 وما بعدها. وانظر: المصدر نفسه، شتّا، ج 03، ص 30 بتصرّف.

[2] أُنظر: إلهي نامه، ص 33.

[3] أُنظر: المثنوي، ج 01، ص 350 / 351 بتصرّف. وانظر أيضًا هذه الصّورة في: كتاب فيه ما فيه، ص 164 / 165.

[4] المثنوي، ج 01 / 351.

العبارة في مخالفة المرأة ، ومولانا هنا استعملها كرمزٍ للنّفس البشريّة فالسّياقُ يؤكّد ذلك، وفي موضع آخر من المثنوي نجدُ هذا الاستعمال وهذه الدّلالة في قصّة الأعرابي وزوجته، وشكاية الزّوجة من الفقر، فالزّوجة رمزٌ لحرص النّفس وطمعها والزّوج رمزٌ للعقل.

إنّ الجسد عند العطّار والرّومي ما هو إلاّ سجنٌ وقفصٌ لطائر الرّوح، والطّائر الذي يتخلّص من الشّرك لن يعود إليه، وإن كان الأمر هكذا فلم نجعل أجسادنا مقبرة لهذا الطّائر[1]، أمّا عند الرّومي فنجد الصّورة أكبر بتصويرٍ فنّي بارع، فهو يجعل من الرّوح أحمد وصالح قائلاً: "إنّني أحمد سقط في أيدي اليهود، وأنا صالح ابتلي بسجن ثمود، يا واهب السّعادة لأرواح الأنبياء، اقتلني أو أعدني إليك أو تعال إلي"[2]، أحمد وصالح – عليهما السّلام – رمزٌ للرّوح، واليهود وثمود رمزٌ للجسد والنّفس، فطلب الرّومي القتل مجازيّ هنا وهو كناية عن إفناء الصّفات البشريّة.

حديث الرّومي وأسلوبه شيّقٌ لا ينتهي ولا يُمل، والصّور والتّشبيهات التي ساقها من أجل بيان الغرض والمقصود كثيرةٌ جدّا تدل على سعة خياله [3] وشاعريّته الكبيرة، ونحنُ إذْ ذكرنا بعض الصّور في هذا المقام عن العطّار والرّومي فليس لكونها كل ما في الباب، وإنّما أردنا أن نضع صورةً تقريبيّةً لما حاول العطّار والرّومي بلوغه.

إنّ ما انتهى إليه العطّار والرّومي في المقارنة بين الرّوح والجسد هو انتصارٌ للرّوح، وهو ما يذكّرنا بالصّورة المضادّة التي نجدها في الفلسفة الأبيقوريّة التي تقوم على اللّذّة التي هي الخير الأعظم، من ذلك قول أبيقور[4] في رسائله: "... إنّ القول السّديد في الرّغبات هو الذي يردُّ كلَّ تفضيلٍ وكلَّ

---

* تأوّل كثيرٌ هذا النّص وجرى على ألسنة البعض على أنّه مخالفة للمرأة لقلّة دينها وعقلها، وهو صورةٌ سيّئةٌ جدّا معروفة في أدبيّاتنا، وإنْ كان هذا النّص لا يصحُّ كحديث، قال السّيوطي "باطل لا أصل له"، وقال السّخاوي: "لم أره مرفوعا"، أُنظر: الدّرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، السّيوطي، تح: محمّد بن لطفي الصّباغ، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرّياض، بدون تاريخ، ص 134. وانظر: المقاصد الحسنة، ص 400. ومولانا الرّومي يحتفي بالمرأة كثيرًا، من ذلك قوله في المثنوي: "إنّ المرأة ليست بمعشوقة، بل هي نور الحق ! فقُلْ إنّها خالقة أو قُلْ إنّها ليست بمخلوقة"، المثنوي، ج 01 / 304، فعلى هذا تعتبرُ المرأة من تجليّات جمال الله عزّ وجل، لذا أودع الله في نفس الإنسان الانجذاب للمرأة لتحقيق عمارة الكون.

[1] أُنظر: إلهي نامه، ص 154.

[2] المثنوي، ج 03 / 58.

[3] أُنظر مثلاً في مقارنته بين الرّوح والجسد وبيان أنّ الجسد لباسٌ للرّوح وأنّ اليد كمٌّ للرّوح والقدم حذاءٌ لها في: المصدر نفسه، ج 03 / 150.

[4] فيلسوف يوناني، (ولد ما بين 341 ق م / 342 ق م) أسّس مدرسة بأثينا ودرّس بها، تقوم المعرفة عنده على الحس، والسّعادة الحقيقيّة عنده ما تحقّق قدرا من اللّذّة وتدفع الألم، موسوعة بدوي، ج 01 / 81.

اشمئزازٍ إلى سلامة الجسم وقرارة النّفس، إذْ في ذلك تكمن الحياة السّعيدة الحقّة، فأفعالنا كلّها ترمي إلى إقصاء الألم والخوف..."[1]، فمقياس الرّغبات عند أبيقور هو ما يحقّق سلامة الجسم وراحة النّفس، فكلُّ سلوكٍ تنبعُ قيمته بمقدار ما يضيف من لذائذ ويدفع من آلام،

فاللّذّة عند أبيقور هي بداية الحياة السّعيدة، والقاعدة التي ننطلق منها في تحديد اختياراتنا [2] *.

وعلى هذا فالنّفس عند أبيقور هي مجموعة من اللّذائذ والرّغبات والشّهوات، لكنّ الإنسان عند العطّار والرّومي بروحه وليس بجسده، وقد استعملا في إثبات هذه الأفضليّة وإقامة هذه المقارنة كل ما أتيح لهما من صورٍ بيانيّةٍ وتشبيهاتٍ وتمثيلات وهما يقتربان من فلسفة أفلاطون، إذْ يستفاد من محاوراته خصوصًا "فيدون" أوْ "خلود الرّوح" منحى متقاربًا مع ما انتهى إليه العطّار والرّومي، وإنْ كان السّالك الحقيقي للطّريق عندهما هو الذي يرفض لذات الجسد، أمّا عند أفلاطون ذلك الفيلسوف الذي لا يعتني بلذائذه من أكلٍ وشرب، ويزدري كلَّ المتع من لباسٍ فاخرٍ وعنايةٍ بزينة البدن منصرفًا بكلّه إلى عالم الرّوح [3]، بينما يرى العطّار والرّومي أنّ المعرفة التي تنشدها الرّوح إنّما هي بتجاوز هذا العالم الحسّي، فيمكن للرّوح أن تتّصل بالمطلق بطريق الفناء الذي يثمر البقاء والخلود، فإيراد المتصوّفة جميعًا لمصطلح الفناء ليس على مذهب أفلاطون إنّما هو بإخماد الصّفات البشريّة، وسنتعرض لهذا المصطلح في موضعه إنْ شاء الله.

وبالرّغم من اقتراب الرّجلين من فلسفة أفلاطون إلّا أنّنا نجدهما يحملان حملةً شعواء على العقل، ممّا يجعلنا نتساءل عن درجة استفادة الرّجلين من التّراث اليوناني الأفلاطوني، وصحّة الفرضيّة التي نادى بها العطّار في ديوانه منطق الطّير"... وحق المعرفة إنّني أفضّل في هذا المجال كاف الكفر على

---

[1] الرّسائل والحكم، أبيقور، دراسة وترجمة: جلال الدّين سعيد، الدّار العربيّة للكتاب، بدون تاريخ، ص 205.

[2] المرجع السّابق، ص 205.

* ما استوقفني في رسائل أبيقور أنّه رغم دعوته الصّريحة إلى فلسفة اللّذّة نجده في السّياق نفسه يقيّد ما ذكره عامّا في المقدّمة السّابقة، فيقول أنّ دعوته إلى اللّذّة لا يريد بها لذّة الفسّاق أو لذّة المتع الجسديّة والسّكر والشّهوة، بل هي في العقل اليقظ، أُنظر: المرجع نفسه، ص 206 بتصرّف، وأشار شارح الكتاب ومحقّقه أيضًا إلى هذا في الفصل السّادس في حديثه عن أخلاق اللّذّة مبيّنًا أنّه يصعب فهم تفكير أبيقور، فالمتأمّل في فلسفته لا يخفى عليه التّناقض الكامن فيها بين أطروحات تنوّه باللّذّة الجسديّة إلى درجة المجون وأخرى يدعو فيها إلى الزّهد في اللّذائذ. أُنظر: المرجع نفسه، ص110 / 111 بتصرّف.

[3] أُنظر: محاورات أفلاطون، أفلاطون، ترجمة: زكي نجيب محمود، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، جمهوريّة مصر العربيّة، ط 2001، ص 169 بتصرّف.

فاء الفلسفة ..."[1]، لكن بالرّغم من ذلك نجد العطار يستشهد بأقوال أفلاطون في كتابه "إلهي نامه" [2].

وعلى غرار الأبيقوريّة والأفلاطونيّة، يتبدّى هناك موقفٌ وسط يمثّله أحد متصوّفة القرن السّابع هجري، وهو ابن سبعين المرسي الأندلسي، يحدّثنا في رسائله عن مطالب الرّوح والجسد، فالجسماني يطلب عالمه كالشّهوة والأكل واللّباس، والرّوحاني يطلب العلوم والمعارف، ومن كان متوسّطًا كانت لذائذه فيما كان متوسّطًا كالنّغمات والألحان، وعليه لما كان الإنسان مجموع هذه الأشياء والشّرع طالبه بالانقياد، احتاجَ أنْ يطلب أنواعه بالمهاودة وقواه الجسميّة والرّوحيّة بالإذعان والدّخول تحت أمر الله ورسوله، فيصرف جوارحه في المكاسب والطّاقة ويسعى إلى المساجد والجهاد [3].

إنّ هذا المعنى الذي أشار إليه ابن سبعين مقتبسٌ من القرآن الكريم الذي أكّد في أكثر من موضع أنّ الإنسان روحٌ وجسد، من ذلك قوله تعالى في آية جامعة لمراعاة حقّ الجسد و الرّوح على السّواء: **چ د ئا ئا ئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى چ**[4]، ويؤكّده أيضًا حال المصطفى ρ في جوابه للرّهط الثّلاث: «**إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لله وَأَتْقَاكُمْ لَهُ**»[5]، فالإنسان المسلم يحيا حياةً متوازنةً طرفاها الدّنيا والآخرة والرّوح والجسد فلكلِّ طرفٍ مطالبه، فهو في فسحةٍ من أمره طالما كان ملتزمًا بحدود الشّرع، فالصّراع بين الرّوح والجسد يمكن أنْ يحلَّ محلّه الصّلح فيزول التّضاد والعداوة كما يرى ابن سبعين، وذلك بتهذيب القوى بطلب التّوسّط والأخذ بالمباحات ممّا يجعل القوى منقادة لأمر الله، فصورة الصّراع بين الرّوح والجسد تجعل الإنسان مشتبه الماهية، وبالتّوسّط تتصالح الأضداد بدخولها تحت أمر الله وانصرافها لمطلب واحد [6]، فكرة التّوسّط هذه والتي نادى بها ابن سبعين نجدها لدى الفلاسفة المسلمين كابن سينا وأبي حامد الغزالي [7]، في بيان قوى النّفس الثّلاث وتحقّق الفضيلة

---

[1] منطق الطّير، ص 436.

[2] أنظر: إلهي نامه، ص 203 بتصرّف.

[3] أنظر: رسائل ابن سبعين، ابن سبعين، تحقيق: عبد الرّحمان بدوي، المؤسّسة المصريّة العامّة للتّأليف والأنباء والنّشر + الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة، بدون تاريخ، ص 100.

[4] سورة القصص، الآية 77.

[5] صحيح أخرجه البخاري عن أنس، كتاب النّكاح، باب التّرغيب في النّكاح، رقم: 5063, ج 07 / 02.

[6] أنظر: رسائل ابن سبعين، ص 100 وما بعدها بتصرّف.

[7] أنظر في ذلك: تسع رسائل في الحكمة والطّبيعيّات، ص 152. وانظر: تشبيه أبي حامد الغزالي قوى النّفس كمثل الوالي في مدينته وجوارحه الخادمة بمثابة الصّناع والعملة، فالقوّة العقليّة بمثابة وزير ناصح، والشّهوة كعبد السّوء وغيرها، فمتى أخذ بمشورة وزيره اعتدلت قواه وحسنت أخلاقه، أنظر: ميزان العمل، ص 235 وما بعدها بتصرّف.

الرّابعة وهي العدالة أو التّناسب، فالسّعي لتحقيق مطالب النّفس و الجسد (شهوات مادّيّة) وحدها وإهمالُ مطالب الرّوح يجعل الإنسان كالأنعام، والسّعي لتحقيق مطالب الرّوح وإهمالُ مطالب الجسد رهبانيّة نهى الله عنها، ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ[1]، والرّهبانية نُصبَت هنا لمقدّر "وابتدعوا" وليست عطفًا على ما قبلها، لأنّها لم تكن ممّا شرع الله وهي عملٌ لا يتعلّق بالقلوب [2]، فالإنسان الذي ينشده القرآن الكريم لا يمنع نفسه من المباحات والطيّبات من الرّزق.

[1] سورة الحديد، الآية 27.

[2] أنظر هذا المعنى في التّحرير والتّنوير، الطّاهر بن عاشور، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، ط 1984، ج 27 / 422، وما بعدها بتصرّف.

المطلب الثّالث: حُجُبُ الرّوح

من خلال ما سبق يتبيّن أنّ الإنسان روحٌ لا جسد فحقيقة الإنسان عندهما هو قطعةٌ من الحق بروحه، لذا نال هذه المكانة فشرّف الإنسان بها، هذا الجزء الذي حلَّ في عالم الطّين يصارع من أجل العودة إلى أصله وهو في صعودٍ وهبوط، لكن حركة الرّوح هذه تعترضها مجموعةٌ من العوائق والحجب تحولُ دون ارتقائها، هذه الأخيرة هي جزءٌ من عالم الإنسان وكيانه، فما هي أهمّ هذه الحجب من خلال ما عرضه كل من العطّار ومولانا الرّومي؟

رصد العطّار حجب الرّوح بصورةٍ دقيقةٍ في كتابه "إلهي نامه" الذي جعل موضوعه الرّئيس "روح الإنسان" في قصّةٍ رمزيّةٍ على لسان أحد الخلفاء وأبنائه السّت، فيجمع الأب أبناءه طالبًا من كلِّ أحدٍ أنْ يحدّثه عن أمنيته، والأبناء رمزٌ للأنفس الطّالبة للمادّة والشّهوة والعلـــم وغيرها [1]، ومن أبرز هذه الحجب:

1- حجاب النّفس:

النّفسُ من خلال هذه القصّة هي أكبر حجابٍ للرّوح، والنّفس هنا هي النّفس الشّهوانيّة فهي مصدر الشّهوة وباعثها، فالشّهوة عندما تستولي على قلب الرّجل تسلبه وجوده، وهذا ما وضّحه العطّار على لسان الخليفة في اعتراضه على أمنية ولده الأوّل الذي طلب امرأةً حسناء، واعتراض الأب عليه ليس لكون الشّهوة طبيعة ولكن لكونها مقصودة لذاتها [2]، والعطّار هنا لا يدعو إلى اقتلاع الشّهوة واجتثاثها كما هو الشّأن في الرّواقيّة التي دعت بلسان ممثّلها زينون إلى أنّ طريق التّحرر باقتلاع الشّهوة [3]، وإنّما دعا العطّار إلى التّغلّب عليها ويقدّم وصفةً لتهذيب الشّهوة، فتارةً يكون بالتّذكير بالدّين وأخرى بالنّصح والتّذكير بالإيمان، وتارةً بلفت نظر الإنسان إلى حقيقته، وتارةً ببيان نعم الله عزَّ وجل، وتارةً بالتّذكير برابطة الإسلام والدّين كما حدث مع أصحاب السّفينة، ويمكن أن يكون اللّجوء إلى الله والتّذلّل له دواء ناجعا [4].

---

[1] أنظر في ذلك: مقدّمة إلهي نامه، ملكة علي التّركي، ص 104 بتصرّف.

[2] أنظر: المصدر نفسه، ص 32 بتصرّف.

[3] عن الرّواقية أنظر: الموسوعة الفلسفيّة بدوي، ج 01 / 527 بتصرّف.

[4] أنظر: إلهي نامه ، ص 21 / 22 بتصرّف.

يتصوّر العطّار اعتراضًا من الأب مبيّنًا أنّ الزّواج ضرورة وطريقة للولد، وبيانه أنّ ذلك يعزل عن سرِّ المعرفة، مؤيّدًا رأيه بقصصٍ مختلفةٍ منها قصّة ذلك التّاجر الذي كان موت ولده بسبب إسلامه، وكذا قصّة سيّدنا يعقوب مع يوسف[1]، فيعقوب υ جعله طلبه لولده أسيرَ الأحزان لسنوات، لكن ما إنْ ضحّى بمحبّته هذه والتجأ إلى الحقِّ وذبح شوقه وضحّى به كما فعل إبراهيم مع إسماعيل جاءه الفتح والوصال، فمادامت الرّوح متطلّعة إلى الحقِّ وفي عالم التّجريد تهيّأت الأسباب.

ويكشف كتاب "منطق الطّير" أيضًا عن هذه النّفس الشّهوانية التي تعتبر من أكبر الحجب في السّير الرّوحاني، ولا أدلَّ على ذلك من استعمال العطّار لوصفٍ لها في كلِّ مرّة، مبيّنًا أنّها بمائة لون مثل اجتماع الطّير مع الهدهد، واستعداد الجميع للرّحلة نحو الخلاص والفناء، والطّيور هنا رمزٌ للأنفس فهي شيطانٌ وفرعونٌ ونمرود، وهي رمزٌ للشّهوة والغضب، وهي أفعى وهي بئرٌ مظلمة، وهي سمكةٌ شرّيرة [2].

وصورة النّفس عند العطّار رمزٌ لكلِّ الشّرور والآفات، لذا يخاطب الإنسان منبّهًا إيّاه إلى رؤية عالمه الدّاخلي قائلاً: "... في داخلك موقد حمّام مليء بالتّنانين، ولكنّها في غفلتك انطلقت من جحرها، وكنت طوال اللّيل والنّهار تربّيها، كما كنت مفتونًا بأكلها ونومها، فإن كنت ترى سوء طويّتك فلمَ كُنت تجلس هكذا غافلا "[3]، فالغفلة التي أشار إليها العطّار هي عالم الرّوح، فاليقظة الرّوحية تبدّد الغفلة، ولتوضيح المعنى يستعين العطّار بقصّةٍ رمزيّةٍ عن أحد الشّيوخ مرَّ بجنبه كلبٌ ولم يتحرّز منه [4]، مبيّنًا أنّ له كلبًا آخر بداخله فلا حاجة إلى الهرب، فالطّهارة الحقيقيّة هي طهارة الباطن [5]، والعطّار بهذه القصّة الرمزيّة يومئ إلى الشّريعة والحقيقة، وهذا ما تؤيّده الحكايات الثّلاث التي ذكرها العطّار[6]، كذلك يتناول الرّومي النّفس في كتابه "المثنوي" بأسلوبٍ بديعٍ وتصويرٍ فنّي رائعٍ من خلال قصّة الأعرابي وزوجته، وهي من أطول القصص في المثنوي تُنبئ عن سعة خيال الرّومي وشاعريّته الكبيرة، والقصّة رمزيّةٌ فامرأة الأعرابي رمزٌ للنّفس الحسّيّة والأعرابي رمزٌ للنّفس النّاطقة

---

[1] أنظر: المصدر السّابق، ص 39 بتصرّف.

[2] أنظر هذا الوصف في: منطق الطّير، ص 180 وما بعدها بتصرّف.

[3] المصدر نفسه، ص 336.

[4] الاحتراز من الكلب لأنّه نجس، وفي الحديث «**طَهُورُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ، أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أُولَاهُنَّ بِالتُّـرَابِ**»، أخرجه مسلم عن أبي هريرة، كتاب الطّهارة، بَابُ حُكْمِ وُلُوغِ الْكَلْبِ، رقم: 279، ج 01 / 234.

[5] إلهي نامه، ص 336 وما بعدها بتصرّف.

[6] أنظر رمزيّة هذه الحكايات في: منطق الطّير، ص 337 وما بعدها بتصرّف.

والخليفة رمزٌ للحق [1]، وشكاية الزّوجة لزوجها من حال الفقر والشّقاء، والرّومي يفصح عن هذه الدّلالة الرّمزيّة بنفسه قائلا: "إنّ الذي جرى بين الأعرابي وامرأته لذُو مغزى يبحث عنه قلب المخلص، لقد جاء عن طريق النّقل ما جرى بينهما فاعلم أنّ (في تلك القصّة) مثلاً لعقلك ونفسك فهذه المرأة وهذا الرّجل نفسٌ وعقلٌ وكلاهما ضروري لإظهار الخير من الشّر"[2]، ترمز النّفس هنا للشّهوة فالمرأة تحبُّ الأبّهة والجاه والمجد، والنّفسُ مثلها تنشدُ التّراب، أمّا العقل فلا يملك غير الخوف من الله [3]، ويصوّر الرّومي كيف حمل هذا الأعرابي بحلول القحط إبريقًا من الماء إلى دار الخلافة ظنّا منه أنّ بغداد عانت القحط أيضًا، وتقبّل الخليفة هديّته، والإبريق هنا رمزٌ لوعاء الجسد والماء هو الرّوح (الحياة) و عطاء الخليفة للأعرابي وخلاصه من الفاقة والفقر وإدراكه أنّه أمام نهر دجلة.

نجد التّمثيل نفسه الذي ذكره العطّار للنّفس عند الرّومي فهي أمُّ الأصنام، وصنم النّفس تنّين وكسر أصنام الدّنيا يسير، أمّا السّيطرة على النّفس فجهل، فلها في كلِّ لحظة مكر، وكل مكر يغرق مائة فرعون [4].

النّفس إحدى الحجب وأكبرها، لذا على الإنسان أن يسعى جاهدًا للهرب منها والالتجاء إلى الله الحق وإلى موسى الرّوح، ويرتبط بالحقِّ وبأحمد ويتخلّص من أبي جهل البدن [5] *، ولكنّ النّاس متفاوتون بطبيعة أنفسهم وليسوا بدرجة واحدة، فعندما تكون النّفس كحجابٍ للرّوح فهذا لمن اتّبعها وركب سرجها، لكنّ الذي يجاهد نفسه ليس من هذه الزّمرة، وهذا يستفاد من قول الحقّ سبحانه وتعالى: **چ ڻ ڻ ڻ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ چ**[6]، لذا قسّم الرّومي النّاس إلى ثلاثة أصنافٍ، وفي هذا قال: "وهؤلاء البشر قسّموا أيضًا على سبيل الامتحان، فهُم على شكلٍ واحدٍ إنساني لكنّهم أمم ثلاثة"[7]، ومجمل هذه الأقسام قسمٌ استغرق في المطلق وقسمٌ هو في مجاهدة وقسمٌ آخر ألحق بالحمر لأنّها

---

[1] أنظر: شرح وتعليق عبد السّلام كفافي على القصّة في: المصدر السّابق، ج 01 / 535 وما بعدها بتصرّف. وانظر هذه القصّة الرّمزيّة في: المصدر نفسه، ج 01 / 286.

[2] المصدر نفسه، ج 01 / 320.

[3] المصدر نفسه، ج 01 / 321.

[4] المصدر نفسه، ج 01 / 146 بتصرّف.

[5] المصدر نفسه، ج 01 / 146 بتصرّف.

* ورمْزُ الرّومي هنا للنّفس بأبي جهل رمزيّةٌ لجهلها بمعرفة الحق، وهي هنا النّفس الشّهوانيّة الحيوانيّة.

[6] سورة العنكبوت، الآية 69.

[7] أنظر: المصدر نفسه، ج 04 / 167.

صارت غضبًا وشهوةً مطلقين [1]، يستعمل الرّومي في هذا المقام صورةً فنّيّةً تمثيليّةً ورمزيّة عن المجنون الذي ركب ناقته طالبًا ليلى، فكان يقودها إلى الأمام حيث الدّيار فإذا أخذته غفلة عادت به النّاقة حيث فصيلها، والنّاقة هنا هي النّفس والفصيل هو رمزٌ للشّهوة، فالمجنون ظل على هذه الحال ولا يمكنه الوصول، لكنّ الحلَّ في نظر مولانا هو النّزول عن ظهرها والتّدحرج نحو منازل ليلى، ولا عجب في التّدحرج كالكرة، فالتّحوّل إلى كرة أولى من أجل الحق، فعلى الإنسان أنْ يصير كرةً ويداوم الطّواف، إنّ الرّوح طالبة دومًا للمعالي والنّفس تشبّثت بمخالبها بالأرض والشّهوة [2].

2- حجاب الدّنيا:

من الحجب الأخرى لعالم الرّوح الدّنيا التي تعوق انطلاق الرّوح وسعي الإنسان نحو الكمال، فالعطّار يحذّر الإنسان والسّالك خصوصًا من الحرص على الدّنيا، ويشبّه الحريصين عليها بالعناكب الآكلة للذّباب والنّسور الباحثة عن الجيفة، وحرص الكلاب على العظام والفئران على المخازن [3]، فالدّنيا حجابٌ كبيرٌ في طريق العروج الرّوحي والكمال الإنساني، فمن كان همّه هذه الميتة فأنّى لقلبه أنْ يتّصل بروح القدس [4].

حديث العطّار عن المقامات الصّوفيّة كالزّهد والفقر يوضّح موقفه، لذا نجده في حديثه في تعريف الطّريقة وبيان مقام الزّهد والفقر يذكر ما يأتي: "... ما هي الطّريقة ؟ إنّها إدراك مخاطر الطّريق والسّير بخفّة لتجنّب المشقّة، والشّبع باليسير وغضُّ الطّرف عن الملك والحشم ..."[5]، فهو يوجّه همّة المريد السّالك إلى طلب المطالب العالية، وترك الجاه والفضّة والذّهب والمال والاتّصاف بالقناعة، فهنا يتحقّق الملك الحقيقي، تأكيدًا لرسالته ولرفع همّة السّالك أورد قصّة رمزيّة عن النّبي سليمان υ و طلبه من الجان أن يصنعوا له آنيةً من ترابٍ غير تراب الموتى، وعجز الجان عـــن

ذلك لأنّ أديم الأرض وترابها لأناسٍ ماتوا واختفوا [6] *.

---

[1] أنظر: المصدر السّابق، ج 04 / 168 وما بعدها بتصرّف.

[2] أنظر: المصدر نفسه، ج 04 / 171 وما بعدها بتصرّف.

[3] أنظر: إلهي نامه، ص 04 بتصرّف.

[4] أنظر: المصدر نفسه، ص 125.

[5] أنظر: المصدر نفسه، ص 141.

[6] أنظر: المصدر السّابق، ص 154 بتصرّف.

وحديث العطّار عن الدّنيا وخداعها ومكرها كثيرٌ وفي مواضعَ متعدّدة، والقصص التي ساقها في تصوير دناءتها وحقارتها كثيرةٌ أيضا، والدّنيا لفظٌ جامعٌ لكل المغريات من مال وفضّة وغيرها، وفي حديث القرآن الكريم عنها في مقام التّمثيل بصورةٍ موجزةٍ ودقيقةٍ في قول الحق سبحانه وتعالى:چ ي □ چ[1].

إنّ العطّار في ذمّه للدّنيا وتصويره لها إنّما هو ذمّ للتّعلّقِ بها والعشقِ لها المفضي إلى الغفلة عن عالم الرّوح، لذا يدعو إلى تحطيم جميع أصنام الدّنيا، في إحدى حكاياته الرّمزيّة في ديوانه "إلهي نامه" بتصوير فنّي بارعٍ وخيالٍ واسعٍ يورد قصّة أميرٍ زُفّت إليه عروسه وكان ثملاً فدخل الدّير عوض القصر، ونام مع امرأةٍ مكفّنةٍ ظنّا منه أنّها عروسه [2]، والمغزى الذي أراد العطّار بيانه أنّ الإنسان أيضًا أمام خلوة مع هذه الجيفة (الدّنيا)، فعليه أنْ يحطّم أصنام آزر كإبراهيم حتّى يُكتب له القبول، ويدخل الحضرة ويأتيه خطاب كوني بردًا وسلاما [3]، وهذه المعاني نفسها التي نجدها في منطق الطّير[4].

وصورةٌ أخرى في "مصيبت نامه" في ذمّ الدّنيا يوردها العطّار بتصويرٍ فنّي وخيالٍ واسع، وذلك في شرح لقاء السّالك مع جهنّم ورمزيّته لها بالدّنيا، حيثُ يمثّل أسيرَ الدّنيا وطالبها بمثل الجعل الذي يدحرج كرة النّجاسة الكبيرة إلى جحره، ومع كبر حجمها لا يستطيع إدخالها الجحر فيدخل تاركًا إيّاها على الباب [5]، والنّجاسة هنا هي رمزٌ للدّنيا والجعل هو الإنسان والدّحرجة رمزٌ للسّعي والجري والحرص عليها، والجحر هو القبر فكل من يتطهّر من الدّنيا يصير نورًا مطلقا [6].

---

* هذه الحكاية الرّمزيّة يشرحها قول أبي العلاء المعرّي:

خفّف الوطْء! ما أظنّ أديم الـ .. أرض إلاّ من هذه الأجساد

– أُنظر: ديوان سقط الزّند، أبو العلاء المعرّي، دار صادر + دار بيروت للطّباعة والنّشر، ط 1957، ص 07.

[1] سورة الكهف، الآية 45.

[2] أُنظر: إلهي نامه، ص 176 / 177 بتصرّف.

[3] كُوني بردًا: إشارةٌ إلى الكرامة الّتي يجريها الله على يديه، وهو إشارةٌ إلى معجزة سيّدنا إبراهيم υ لقوله تعالى:
چ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ چالأنبياء، الآية 69.

[4] أُنظر: منطق الطّير، ص 183 بتصرّف. وانظر أيضًا: ص 284 بتصرّف. وانظر أيضًا: ردّ الهدهد على أعذار بعض الطّير، ص 297 بتصرّف.

[5] أُنظر: مصيبت نامه، ج 02 / 137 بتصرّف.

[6] أُنظر: المصدر نفسه، ج 02 / 142 بتصرّف.

أمّا حديث الرّومي عن حجاب الدّنيا فاق بكثير حديثَ العطّار، وإنْ كانت المعاني متقاربة، لكن نظرًا لتآليف الرّومي الكثيرة خصوصًا المثنوي بأجزائه السّت كان حديثه عن الدّنيا مستفيضا، ووظّف العالم المادّي في مقابل عالم الرّوح، فالحجاب نشأ من التّعلّق والتّوجّه بالإرادة والقصر إلى عالم الدّنيا، وفي هذا علّق بقوله: "فإذا بقيت فأنت بعيد عن السّكر الرّوحي، وإن ظللت ثملاً بالمادّة فأنت أعمى عن كأس الرّوح"[1]، فاليقظة الرّوحيّة تتحقّق بالزّهد في الدّنيا والتوجّه إلى طلب عالم الرّوح الرّحب.

3- العالم المادّي الحسّي:

يُعتبر العالم الخارجي الذي يصل الإنسان إلى إدراكه بحواسّه حجابًا كبيرا تتحقّق اليقظة الرّوحيّة بالنّوم عنه وعدم التّفكير فيه، ويمثّل الرّومي لذلك بقصّة أصحاب الكهف مع دقيانوس، فنومهم في الكهف كان ذخرًا لأرواحهم لانقطاعهم عن العالم الحسّي[2]، والنّوم هنا رمزي أيْ قطع الحواس عن عالم المادّة والانصراف بالكلّيّة إلى العالم الرّوحاني، فكما يتواصل الإنسان بالعالم المادّي بحواسّه الخمس فهو يتواصل أيضًا بعالم الرّوح بحسّه الرّوحي، والحواس المتوجّهة إلى الدّنيا كالخفّاش المنطلق نحو المغرب، أمّا حسُّ الرّوح فوجهته المشرق [3]، إنّ ارتباط الإنسان بالحسِّ الدّنيوي هو سلوكٌ لطريق الحمير، وحسُّ الدّنيا طعامه مستمدٌّ من الظّلمة وحسُّ الرّوح طعامه مستمدٌّ من الشّمس[4]، ويتعجّب الرّومي من الذين يتحمّلون الذّلَّ في سبيل المجد والعزّ ويجعلون رقابهم منحنيةً كلَّ وقت: "فلماذا لا يُقبلون إلى هنا، حيث أقيم في عزّةٍ تغمرها إشراقة الشّمس"[5]، كما يشبّهُ غفلة الإنسان عن عالم الرّوح في صورةٍ فنّيّةٍ جميلةٍ ببازٍ ظلَّ طريقه وهبط في إحدى الخرائب ووقع بين البوم، وأخذت تضربه وتقتلع ريشه ظنّا منها أنّه جاء مغتصبًا لأرضها [6]، والبازي هنا رمزٌ للرّوح لأنّها في الغالب تعود إلى مليكها، والبومُ رمزٌ للأنفس وإلى عالم الدّنيا.

---

[1] أنظر: المثنوي، ج 01 / 128.

[2] أنظر: المصدر نفسه، ج 02 / 23 بتصرّف.

[3] المغرب هنا رمزٌ لعالم المادّة المظلم، والمشرق هو عالم الرّوح وهذه مقابلةٌ من الرّومي.

[4] أنظر: المصدر نفسه، ج 02، ص 24 بتصرّف. والشّمس هنا رمزٌ للحق "نور على نور"، لذا جاء في الأثر عن المصطفى φ:«**أَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيُسْقِين**». حديث سبق تخريجه، ص 124.

[5] أنظر: المصدر نفسه، ج 02 / 121.

[6] أنظر: المصدر السّابق، ج 02 / 123 بتصرّف.

إنّ عالم الحسِّ عند الرّومي كالحصان ونور الحقِّ هو الفارس، وحين يكون نور الحقِّ ممتطيًا للحسِّ فإنّ الرّوح تعيش في شوقٍ إلى الحقِّ وتذهب غفلتها [1]، وفي كتاب "فيه ما فيه" يرسم مولانا الرّومي صورةً يشبّه فيها أعضاء الإنسان وحواسّه التي تربطه بالعالم المادّي بالملوك الذين يسعى لرضاهم والتّوجّه إليهم بالخدمة، وهذا ما يجعلهم يتحوّلون إلى تنانين ويستقبل كل آرائهم ولن يقدر على مخالفتهم، والنّتيجة "... عندما تصلح ما بينك وبينهم فإنّ الطّرف الآخر الذي هو الأصل يغدو غريبًا عنك، وكلّما تقدّمت في تلك الوجهة، فإنّ هذه الوجهة التي فيها المعشوق تدير وجهها عنك، وكلّما صالحت أهل الدّنيا وكنت على وفاق معهم غضب عليك [المعشوق]"[2].

إنّ الغفلة عن عالم الرّوح سببها فقدان العزم على السّير والبحث ووجود الغفلة وكثرة الحجب، وهذا لا يمنع وجود سالكين للطّريق وهو تجسيدٌ لحكمة الله عزَّ وجل، فهؤلاء الذين يعيشون للعالم الحسّي فقط كمثل الدّيدان التي تعيش في ظلمة الأرض وهي قانعةٌ بذلك، وما داموا لا يملكون عزمًا فما الحاجة إلى البصيرة، ومع ذلك فلولا وجود هذه الغفلة عن عالم الرّوح لما بقي ذلك العالم (الدّنيا) واستمر، أمّا الشّوق وتذكّر الآخرة والسّكر والوجد فهي عمران لذلك العالم، ولو استمرَّ الإنسان على هذا لما بقينا هنا [3]، إنّ الله رضي الغفلة واليقظة لعمارة منزل الدّنيا ومنزل الرّوح [4].

إنّ وجود الإنسان وارتباطه بالعالم المادّي ضرورةٌ أيضًا كما أشار إلى ذلك الرّومي، فهذا العالم (الدّنيا) قنطرةٌ إلى عالم الرّوح، وهذه الحجب والأقفال والشّرور والحواجز والأغيار من عالم الدّنيا كلّها دليلٌ على نفاسة كنز الرّوح: "... وكلّما كان الجوهر نفيسًا وعظيمًا وشريفًا كان حجابه أكبر، وهكذا كان النّقص والشّر والخلق السّيئ سبب حجاب ذلك الجوهر، ورفع هذه الحجب غير ممكنٍ إلاّ بمجاهدات كثيرة"[5]، وسنقف في اللّاحق مع هذه المجاهدات وطريقها كما بيّنها العطّار والرّومي في عودة الإنسان إلى أصله وربط الجزء بكلّه.

---

[1] أنظر: المصدر نفسه، ج 02 / 137 بتصرّف.

[2] أنظر: فيه ما فيه، ص 37 / 38 بتصرّف. وانظر أيضًا هذا المعنى في: المصدر نفسه، ص 48 بتصرّف.

[3] هذا مستمدّ من قوله ρ لحنظلة: «**لَوْ بَقِيتُمْ عَلَى حَالِكُمْ لَصَافَحَتْكُمْ الْمَلائِكَةُ بِأَكُفِّهَا، وَلَكِنْ سَاعَة فَسَاعَة**». أخرجه مسلم عن حنظلة الأسدي، كتاب التّوبة، باب فضل دوام الذّكر والفكر في أمور الآخرة، رقم: 2750، ج 04، ص 2106.

[4] أنظر: فيه ما فيه، ص 167 بتصرّف.

[5] أنظر: المصدر السّابق، ص 334.

وبالرّغم من الحجب الكثيرة والكثيفة للعالم المادّي إلاّ أنّ هذا لا يمنع من وصول رشحاتٍ من العالم الرّوحي وهي حكمة الحقّ لضمان بقاء العالم واستمراره [1]، أظهر الله هذه الرّشحات على يد رسله وأنبيائه وأوليائه، وعلى يد العلماء الرّبّانيّين الذين كرّسوا حياتهم في دعوة النّاس إلى الحق، ووجودهم في كل عصرٍ ومصرٍ باقٍ ومستمر، وهو تأكيدٌ لعدّة نصوصٍ من القرآن والسّنّة منها قوله تعالى: وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ [2]، ولا خير أفضل من الدّلالة على الله الحق وإصلاح الأنفس وهذا كلّه يقظة للرّوح من نوم الغفلة.

4- حجاب إبليس:

من الحجب الأخرى التي نجد لها حضورًا في سياق التّذكير عند العطّار والرّومي إبليس، وارتبط ذكره في النّصوص الإسلاميّة بالغواية والتّلبيس، وقد كان رفيقًا للإنسان من بدء أمره (الخلق) إلى قيام السّاعة، وهو ما تضمّنه القرآن الكريم في أكثر من موضعٍ منها قوله تعالى في بيان عصيان إبليس الأمر بالسّجود ولحوق اللّعنة والطّرد: چ□ □ □ □ □ چ[3]، وبيّن النّبي ρ خطر هذا الحجاب الكبير وكونه حقيقة غيبيّة تقف حائلاً أمام كلّ حراكٍ روحي إيماني بهدف الخلاص والتّطهّر:«**إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ ابْنِ آدَمَ مَجْــرَى الدَّمِ مِنَ الْعُرُوق**»[4]، فإبليس قاطعُ طريقٍ وحجابٌ كبيرٌ لعروج الرّوح، وهذا المعنى نلمسه عند العطّار والرّومي من خلال الصّورة التي حاولا رسمها له، وإنْ كان حديث الرّومي عن هذا الحجاب يتخلّل كلَّ مؤلّفاته خصوصًا المثنوي، أمّا العطّار فبيّن في كتابه "منطق الطّير" كون إبليس عقبة في طريق الرّوح وحجاب لها على لسان الهدهد ومناقشته لأعذار الطّيور التي تعلّلت بعدّة موانع، من ذلك قول أحدها: "... لقد قطع عليَّ إبليس الطّريق أثناء الحضور بما ألقاه في قلبي من زهوٍ وغرور، ولأنّي لا أستطيع مغالبته فقد ثار الاضطراب في قلبي من غيّه، فكيف أستطيع النّجاة منه وتكون لي حياة من خمر المعنى"[5]، من خلال هذا الكلام تتّضح

---

[1] أنظر: المثنوي، ج 01 / 267 بتصرّف. وانظر: تعليق الدّكتور عبد السّلام كفافي على هذا المعنى أيضًا في: هامش ص 267.

[2] سورة آل عمران، الآية 104.

[3] سورة ص، الآية 82.

[4] أخرجه البخاري عن علي بن الحسين، كتاب الاعتكاف، باب زيارة المرأة زوجها في اعتكافه، رقم: 1897، ج 03 / 50، وأخرجه مسلم عن أنس، كتاب السّلام، باب بيان أنّه يستحبّ لمن رُئي خاليًا بامرأة وكانت زوجته ... رقم: 2174 ، ج 04 / 1712.

[5] أنظر: منطق الطّير، ص 271.

وظيفة إبليس وتتلخّص في محاولة قتل الحركة الرّوحيّة في مهدها، وذلك بمحاولة صنع عالمٍ آخر بداخل الإنسان مبني على رؤية الذّات والنّفس، فعندما تستيقظ الرّوح يوقظ هذا اللّعين ذاك الفتيل فينطفئ مصباح الرّوح، وينبّه العطّار السّالك إلى أنّ ظهور إبليس وعمله نتيجة حتميّة لنفس الإنسان: "... ما دامت هذه النّفس الشّبيهة بالكلب أمامك، فهل يفرُّ إبليس مسرعًا من صدرك؟ "[1]، وهذه الدّلالة جيّدة، إذْ كثيرٌ من النّاس يرتكبون الآثام ويعلّلون ذلك بالوسوسة، والوسوسة لا تكون إلاّ بوجود القابليّة في الدّاخل، فأين السّرُّ في هذا الشّذوذ ؟

يجيبنا العطّار عن ذلك بأنّ أولئك الذين استطاعت أرواحهم النّجاة من إغواء هذا اللّعين لأنّهم خرجوا من ملكه وإقطاعه (الدّنيا) وكلُّ من رفع يده عنها تحرّرت روحه وارتفع عنه الحجاب "... فكفّ يدك عن إقطاعه حتّى لا يكون له أيّ صلةٍ بك على الإطلاق"[2]، ومن هذا يتّضح السّرُّ مع الفاروق عمر فلم يملك من الدّنيا غير عباءة.

حذّر الرّومي أيضًا من هذا الحجاب وبيّن خطره وجعله قرين الحسد:"فإذا أمسك الحسد بخناقك وأنت في الطّريق (فاعلمْ) أنّ إبليس ذو غلوٍّ في الحسد، فهو من الحسد يزدري آدم، وهو من الحسد يشنُّ الحرب على السّعادة"[3]، وحسدُ إبليس لآدم من خوفه اطّلاعه على المعاني والأسرار التي تذوّقها إبليس آلاف السّنين، فقد كان من الملائكة المقرّبين، وهذا ما بيّنه الرّومي بقوله:"ولكنّ هذا الزّاهد خلال آلاف السّنين (إبليس)، وضع خطامًا [4] على فم ذلك العجل (آدم) حتّى لا يستطيع ارتشاف لبن علم الدّين، ولا يدور حول ذلك القصر المشيّد"[5]، ولبنُ علم الدّين هو الإيمان والعروجُ الرّوحي والسّعيُ نحو الكمال، والمواضع التي تحدّث فيها الرّومي عن إبليس كثيرة، وأرقّها تصويرًا وجمالاً من النّاحية الفنّيّة والأسلوبيّة هي قصّة إبليس وحواره مع سيّدنا معاوية **τ**، وخُلاصتها محاولة إبليس إيقاظ معاوية لأداء الصّلاة واستغراب معاوية ذلك منه في حوارٍ طويل، وبيان إبليس أنّ السّر في ذلك هو تفويت خير أعظم من الصّلاة نفسها وهو الانكسار لله والنّدم والبكاء والتّأوّه على فوت العبادة في وقتها وهذا أعظم [6].

---

[1] أُنظر: المصدر نفسه، ص 271.

[2] أُنظر: المصدر نفسه، ص 271.

[3] أُنظر: المثنوي، ج 01 / 113.

[4] الخطم من كلِّ دابَّة: مقدَّم أنفها وفمها، والخطم: جمع خطام، وهو الحبل الَّذِي يُقَاد بِهِ الْبَعِيرُ، لسان العرب ، ج 12 / 186.

[5] أُنظر: المثنوي، ج 01 / 169.

[6] أُنظر: قصّة إبليس ومعاوية، المصدر السّابق، ج 02 / 262 وما بعدها بتصرّف.

وممّا يلفت للنّظر ويستوقفنا محاولة العطّار استثمار هذا الحجاب (إبليس) بصياغة بُعْدٍ تربوي ووظيفي من خلال استقرائه حاله بعين الباطن، فالعطّار الذي يحذّر السّالك من إبليس نجده يدعونا إلى تعلّم العشق منه "... الوجد لا يفارق إبليس لحظة واحدة، فتعلّم الرّجولة من إبليس اللّعين لأنّه جاء إلى ميدان التّوحيد رجلاً، فاعتبر كل شيء أصابه من قبل الحقِّ أمرًا لائقا"[1]، وما أصاب إبليس هو اللّعنة وكونها من الحق جعلت إبليس في سعادةٍ ونشوة، فما دامت اللّعنة سهمٌ من الحقِّ كان للرّامي أن يصوّب نظره في البداية إلى الهدف، وكلُّ من وقعت عليه عينا الحق اكتسب الخلود، فعلى الإنسان أنْ يعتبر إنْ كان صاحب بصر[2].

هذه الصّورة التي رسمها العطّار فاضت بها شاعريّته، وهذا تخريجٌ جيّد منه باستثمار الحجاب والعائق، فليست كلُّ الشّرور شرورٌ لذاتها فمنها ما يحمل الخير في باطنه، فعلى الإنسان أن يجاهد نفسه دومًا ويسعى إلى تزكيتها بتحليتها بالفضائل وتخليتها من الرّذائل حاملاً إيّاها على مراد الحقِّ سبحانه وتعالى، مدركًا أنّ ما يعترضه في طريق كماله من حجبٍ مختلفةٍ إنّما هو عوائق بسيطة يمكنه أن يتجاوزها إذ أخذ نفسه بالمصابرة بالرّغم من الآلام التي سيتحمّلها، وليفتح دومًا نافذة الأمل ولينظر إلى أنّ ما أصابه هو خير له، فاليقين بوجود الحق والأنس بمعيّته يحوّل سوط الألم إلى رحمة ويجعل الإنسان (المؤمن) يدرك أنّ الهدف الذي يريد الوصول إليه يستحقُّ كلَّ هذه المعاناة، لذا كان خطاب العطّار والرّومي مُتْرَعًا بالأمل عميقًا في دلالته يمكن من خلاله أن نقرأ الكون بعين الرّحمة، وأن نرى الطّاعة في قلب المعصية (تحليل موقف إبليس أنموذجا).

الفَصْلُ الرَّابِع

[1] أنظر: إلهي نامه، ص 74.

[2] أنظر: المصدر نفسه، ص 75. وانظر أيضًا هذا المعنى وهذا التّأويل في مصيبة نامه، ج 02 / 302 وما بعدها بتصرّف، وانظر: منطق الطّير، ص 360 / 361 بتصرّف.

اَلسَّعْيُ نَحْوَ الْكَمَال

وفِيهِ مَبْحَثَان:

اَلْمَبْحَثُ الأَوَّل: الْإِنْسَانُ وَالْعَوْدَةُ إِلَى الْأَصْل

اَلْمَبْحَثُ الثَّانِي: اَلْفَنَاءُ وَالْوِلاَيَةُ فِي خِطَابِ اَلْعَطَّارُ وَالرُّومِي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرّابع: اَلسَّعْيُ نَحْوَ الْكَمَال

تمهيد:

أشرنا في البداية أنّنا سنحاول السّير في بيان حدود وأبعاد الإنسان في الخطاب الصّوفي على وفق الطّريق الذي حاولا رسمه، ومحاولة إيجاد طريقٍ واضحٍ أمرٌ في غاية الصّعوبة، خصوصًا ونحن نتعامل مع

شخصين من عداد الشّعراء، فأكثر آثارهما كانت نظمًا ممّا يجعل وضوح الأفكار وتسلسلها وترابطها ترابطًا منطقيّا، وكذا قضيّة تكرار المسألة الواحدة في أكثر من موضعٍ كلّها صعوبات حاولنا قدر الإمكان تجاوزها بتتبّع آثار الرّجلين، واستخلاص صورةٍ نأمل أنْ تكون قريبة ممّا أراد الرّجلان بلوغه وإبلاغه.

وبعد وقوفنا مع الإنسان في عالمه الدّاخلي والخارجي من خلال رأي الرّجلين انطلاقًا من عالمه الأوّل، وبدء أمره بالخلق ونزوله للاستخلاف وعمارة الكون في مزيج من المتضادّات، نجد الرّومي والعطّار لا يتوقّفان عند هذا الحد، فخطابهما ومشروعهما الإنساني بهذه الصّورة غير مكتمل، واكتماله لا يكون إلاّ بمحاولة العودة بهذا الإنسان إلى الأصل الأوّل الذي جاء منه (ربط الجزء بالكل)، فما هي صورة الطّريق التي رسمها الرّجلان ؟ وما هي أهمُّ معالمها ومحطّـاتها ؟ وهل يمكن للإنسان أنْ يحقّق وجوده الرّوحي ومكانته السّامية وكماله بهذه العودة والاتّصال ؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

اَلْمَبْحَثُ الأَوَّل:

الْإِنْسَانُ وَالْعَوْدَةُ إِلَى الْأَصْل

وفِيهِ ثَلَاثَةُ مَطَالِب:

اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: نُقْطَةُ الانْطِلاق

اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: مَرْكَبُ السَّيْر

اَلْمَطْلَبُ الثَّالِث: الْحَقِيقَةُ وَالشَّرِيعَة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأوّل: نقطة الانطلاق

1- دلالة النّقطة:

يُعتبر السّير إلى الحقِّ من أشرف الخطوات التي يخطوها الإنسان بجسده وروحه، لذا رسم أهل التّصوّف لهذا السّير معالم واضحة وهو المعبّر عنه بالمقامات، وعليه هناك نقطة محدّدة لهذا السّير، وأيّ بداية خارج هذه الأخيرة تجعل الرّحلة خارج خريطة الطّريق المرسومة، لذا اصطلحنا على البداية بنقطة الانطلاق، تعتبر النّقطة أساس بناء مختلف الأشكال الهندسيّة التي تتّخذ أبعادًا مختلفة، فكذلك الإنسان الذي يعتبر عالما بأسره، فبناء إنسان انطلاق لبناء كون وحضارة وتحديدُ المنطلق هو استحضارٌ للعمل التّربوي المنهجي الذي يستحضر الموضوع المدروس (الإنسان) ويراعي

خصوصيّاته وأبعاده المختلفة، وإنْ كان العطّار والرّومي يدعوان الإنسان إلى العودة إلى البداية فما هو المنطلق ؟

2- السّير النّفسي – الرّؤية من الدّاخل –:

إنّ المنطلق هو الإنسان ذاته (السّير الأنفسي) وهذا تأسيسٌ لنظرة القرآن الكريم، فقد دعا الإنسان إلى تأمّل ذاته، منها قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭽ[1]، جاء في تفسيرها: " أيْ وفي أنفسكم أيضًا آيات، فمنها وقاحتها في همتها، ووقاحتها في صفتها، ومنها دعاواها العريضة فيما ترى منها وبها، ومنها أحوالها المريضة" [2]، وهذا ما دعا إليه العطّار في آثاره، ففي منظومته "مصيبت نامه" التي يرسم فيها سير السّالك في الآفاق، وتدرّجه في المقامات ولقائه بمحمّد ﷺ يدعو العطّار السّالك إلى السّير داخل آفاق نفسه مرورًا بأوديةٍ خمس هي الحس والخيال والعقل والقلب والرّوح [3].

الرّوح في هذه الأودية هي آخر المقامات فهي المقصود ابتداء وانتهاء، ولا وصول إلى عالم الرّوح إلاّ بسبر أغوار النّفس، لذا يؤكّد العطّار أنّ من لم يسافر في داخله فوصوله محض محال، ويمثّل العطّار لهذه الفكرة بقصّةٍ رمزيّةٍ عن أبي سعيد، ورؤيته للطّاحونة وهي تدور وانقداح فكرة الدّوران حول الذّات في نفسه أيْ حول مركز القلب [4]، تتكرّر الفكرة نفسها أيضًا تأكيدًا لهذه المعاني في "إلهي نامه"، حيث يذكر أنّه ما دام الإنسان يسعى نحو الكمال والاكتمال، وهو جزءٌ يسعى للاتّصال بكلّه، فما يبحث عنه موجود بداخله لكنّه ابتعد عن نفسه فهو الكل، ومقيمٌ في المنزل نفسه، فعليه ألاّ يخرج إلى الصّحراء وأن يعود إلى الوطن [5].

وفي "منطق الطّير" يُورد حكايتين رمزيّتين لبيان هذا المعنى، الحكاية الأولى عن عيسى ﷺ وتلك الجرّة التي شرِب منها ووجد ماءها مرّا، وجوابُ الجرّة له أنّ مكانها كان في الأفلاك، لكنّ الإنسان

---

[1] سورة الذّاريات، الآية 21. هنا كحديث جرى على لسان القوم ومعنـــــاه صحيح: «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ** »، حديث سبق تخريجه، ص 14.

[2] لطائف الإشارات، ج 03 / 464.

[3] أنظر: مصيبت نامه، ج 02 / 407 وما بعدها بتصرّف.

[4] أنظر هذه الفكرة في: المصدر السّابق، ج 02 / 74 وما بعدها بتصرّف. وانظر: المصدر نفسه، ج 02 / 32 بتصرّف. وانظر أيضًا: المصدر نفسه، ج 02 / 486 وما بعدها بتصرّف.

[5] أنظر: إلهي نامه، ص 49 بتصرّف. وانظر أيضًا هذه الفكرة في: المصدر نفسه، الصفحات 03 / 47 / 58.

اتّخذ منها جرّةً حينًا وكأسًا وغرارةً [1] لذا جاء ماؤها في غاية المرارة، فعلى الإنسان البحث عن السّرّ لدى الجرّة (النّفس) قبل فوات الأوان [2]، والحكاية الأخرى عن بقراط الحكيم [3]، فقد بيّن أنّه عاش عمرًا باحثًا عن نفسه لكنّه لم يجدها [4].

إذا أمكن الإنسان أن ينظر بداخله وقف على عيوبه وقام بإصلاحها، فلا يتحقّق سيرٌ بدون إصلاح مَرْكَبِ السّير وهو النّفس، فالحقيقة التي ينشدها الإنسان وهي الحق ليست بخارجةٍ عنه، لكنّ رؤيتها تحتاج إلى تحليةٍ وتصفيةٍ حتّى تعكس مرآة القلب الصّور المنطبعة فيها، لذا يروى في هذا الصّدد على لسان القوم حديث: «**مَا وَسِعَنِي أَرْضِي وَلاَ سَمَائِي وَلَكِنْ وَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِن**»[5]، وحديث: «**إِنَّ الله لاَ يَنْظُرُ إِلَى صُـوَرِكُمْ وَلاَ إِلَى أَلْوَانِـكُمْ وَلِكنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ**»[6]، أشار الرّومي إلى هذا المعنى في ديوانه "المثنوي" مبيّنًا أنّ الانطلاق نحو الحقّ وتلبية ندائه يكون بالنّظر في الدّاخل: "وهو حين يناديني أنظر إلى نفسي(لأرى) أأنا لائقٌ بالانجذاب إليه، أم أنّني قبيح الصّورة ؟"[7]، فحقيقة الله ليست بخارجةٍ عنّا بل هي في ذواتنا وجزء منّا، القلب بيت الحقّ ومحلُّ نظره، وعدم رؤية هذه الحقيقة دليلٌ على انطماس البصيرة وعدم جلاء مرآة القلب، فتلك الأدلّة التي ساقها علماء الكلام في إثبات واجب الوجود بالرّغم من أنّها كانت ضروريّة للدّفاع، إلاّ أنّ وجودها

---

[1] الغرارة: واحدة الغرائر التي للتّبن، لسان العرب، مادّة "غرر" ج 05 / 18، والجرّة من الخزف والجمع جَرٌّوَ جِرَارٌ، مختار الصّحاح، مادّة "جرر"، ص 56.

[2] أنظر: منطق الطّير، ص 295 بتصرّف.

[3] طبيب يوناني واضع الطّب الذي قال بفضله الأوائل والأواخر، وكان أكثر حكمته في الطّب وشهرته به. أنظر: الملل والنّحل، ج 02 / 167.

[4] أنظر: منطق الطّير، ص 296 بتصرّف.

[5] قال العراقي :لم أرَ له أصلا، وقال ابن تيميّة ليس له إسناد معروف عن النّبي ρ، وقال العجلوني ومعناه وسع قلبه الإيمان بي ومحبّتي وليس حلول الحق في عبده –كشف الخفا، ج 04 / 1541 . وانظر: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، العراقي، دار ابن حزم، بيروت، ط 01، 2005، ج 01 / 890.

[6] حديث أخرجه مسلم عن أبي هريرة، كتاب البر والصّلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، رقم: 2564، ج 04 / 1987

[7] أنظر: المثنوي، ج 02 / 27.

في قلب الإنسان حقيقة، وأشار إلى ما يقرب من هذه المعاني ابن عطاء الله السّكندري [1] في مناجاته: "إلهي متى بعدت حتّى يستدل عليك ومتى غبت حتّى تكون الآثار هي الموصلة إليك"[2].

إنّ المرآة هي مرآة القلب التي تعكس التّجلّيات الإلهيّة، فما يبحث عنه الإنسان هو بداخله، يقول مولانا عن هذا: "ولقد بحثت كثيرًا عن صورة روحي، فلم يستطع إنسان قط أن يبدي لي هذه الصّورة فقلت: "ما آخر هذا ؟ ولأيّ أمر كانت المرآة ؟" إنّها لكي يعرف كل إنسان حقيقة حاله وكنه ذاته"[3]، يظهر هذا المعنى بشكل أوضح في رباعيّة مولانا يخاطب فيها السّالك الباحث عن الحقيقة:

في أعماقك روح، فابحث عن ذلك الرّوح
في جبل جسدك درّ، فابحث عن ذلك المنجم
أيّها الصّوفيّ السّالك، إنْ كنت تبحث عن ذلك
فلا تبحث عنه خارج نفسك، ابحث عنه في نفسك[4]

حاول العطّار والرّومي أنْ يرسما صورةً قريبةً للحقِّ بلفتِ الإنسان إلى الكنز الذي يحمله بداخله، فالحقُّ لا يجلس في عرشٍ بعيدٍ في السّماء، بل هو حقيقةٌ بداخل كلِّ واحد منّا، ليس في مكّة أوْ المدينة، الحقُّ يملك الإنسان من أعلى رأسه إلى أخمص قدميه [5]، وقد حاول الرّوائي البرازيلي "باولو كويلو" في رائعته "الخيميائي" أنْ يوظّف هاته المعاني، فكثيرٌ ممّا انتهى إليه وطرحه في روايته مقتبسٌ من الأعمال الصّوفيّة دون أنْ يشير إلى ذلك، ففكرة البحث عن الكنز الّتي تعتبر جوهر الرّواية ولبّها هي هذه الحقيقة نفسها الّتي ناقشها العطّار والرّومي.

---

[1] أبو الفضل أحمد بن محمّد بن عبد الكريم بن عطاء الله السّكندري زحل العارفين، المالكي مذهبًا الشّاذلي طريقة، كان جامعًا لأنواع العلوم من أهل التّصوّف، صحب العارف المرسي، شارك في أنواع من العلوم كالتّفسير والحديث والفقه والنّحو والأصول. توفّي سنة 709 هـ، من تصانيفه "الحكم العطائيّة" و"لطائف المتن في مناقب الشّيخ أبي العبّاس وشيخه أبي الحسن".طبقات الشّاذلية للكوهن / 94. وانظر: طبقات الأولياء، ص 421. وانظر: الكواكب الدّريّة، ج 03 / 05.

[2] شرح الحكم العطائيّة، زرّوق الفاسي، تح: عبد الحليم محمود، دار الشّعب، ط 1985، ص 320 بتصرّف.

[3] أنظر: المثنوي، ج 02 / 27.

[4] الرّباعيّات، ص 29 / رباعي رقم: 32.

[5] أنظر: قواعد العشق الأربعون، ص 157 / 266 بتصرّف، وانظر أيضًا: رباعيّات مولانا جلال الدّين الرّومي، ص 411، رباعي رقم: 1557.

يتحدّث كويلو في روايته عن راعي أغنام اسمه سانتياغو راوده حلم للذّهاب إلى أهرامات مصر ليجد كنزا مخبّأ هناك [1]، فقام برحلةٍ في سبيل تحقيق حلمه، وكان دليله إلى الكنز الخيميائي الذي يرمز إلى الشّيخ المرشد في الطّريق الصّوفي، فهو عارفٌ بخبايا النّفس ورحلة الطّريق، لذا نجده في الرّواية يبيّن للشّاب الرّاعي أنّ ما يبحث عنه موجودٌ بداخله وما عليه إلاّ أنْ ينفذ داخل النّفس الكلّيّة، وأنْ يكتشف الكنز الذي تدّخره له [2]، وهذا ما اكتشفه الفتى في آخر رحلته فقد وجد الكنز الحقيقي وأدرك أنّ روح الله فيه [3].

وهذه القصّة مقتبسةٌ من التّراث الصّوفي الإسلامي، وتوجد القصّة في كتاب المثنوي للرّومي "قصّة شخص رأى في المنام هاتفًا يقول له إنّ ما تطلبه من يسار ورفاه موجودٌ بأرض مصر فهناك كنزٌ بها، وخروج الرّجل في رحلةٍ من بغداد إلى أرض مصر أين يمسك به الحرّاس لتجوّله ليلاً ومعرفتهم حقيقة ما يبحث عنه، وإخبار أحدهم إيّاه أنّه رأى الحلم نفسه لكنّ الكنز ببغداد ووصف له المكان واسم صاحب الدّار، فطار فرحًا لأنّه هو صاحب الدّار وعاد إلى بلده فرحًا بما ينتظره [4].

ويذكر مترجم المثنوي "الأستاذ دسوقي شتّا" نقلاً عن المرحوم بديع الزّمان فروزانفر أنّ القصّة التي أوردها الرّومي مأخوذةٌ من كتاب "عجائب نامه"، وهو من مؤلّفات القرن السّادس الهجري ولم يذكر اسم مؤلّفه [5]، وهذا ما يرجّح اقتباس الرّوائي باولو كويلو عمله من التّراث الصّوفي الإسلامي، ففكرة الكنز فكرةٌ مركزيّةٌ لدى متصوّفة فارس خصوصًا العطّار والرّومي من خلال ما سبق عرضه.

3- الرّؤية من الخارج :

---

[1] أنظر: بداية رحلة البحث عن الكنز في: الخيميائي، باولو كويلو، ترجمة: جواد صيداوي، شركة المطبوعات للتّوزيع والنّشر، ط 16، 2008، نص: 28 وما بعدها بتصرّف.

[2] المرجع نفسه، ص 155 بتصرّف.

[3] أنظر هذه النّتيجة في: المرجع نفسه، ص 171.

[4] أنظر هذه القصّة في: المثنوي، ج 06 / 354 وما بعدها بتصرّف، بيت رقم: 4220 وما بعده.

[5] أنظر: تعليقات شتّا على المثنوي، ج 06 / 631 بتصرّف.

يتّفقُ الرّومي والعطّار في رسم منحى العروج الرّوحي، إذْ خلُص كلٌّ منهما إلى أنّ الإنسان هو روحٌ لا جسد، لذا نجد كلاّ منهما ينتقد مسلك الفلاسفة والحكماء في تعاملهم مع موضوع الإنسان، قال العطّار في سياق النّقد: "... الفيلسوف مشغول في كيف العالم وكمّه، والسّوفسطائيّون مشغولون في نفي العالم (الكلُّ يتفاخر بالتّقليد) ويعتقدون في سابقيهم اعتقادهم في أنفسهم"[1]، كان نقد العطّار للمسالك السّابقة بالنّظر للمآل والهدف، فتحصيل هذه العلوم على حدِّ قوله كان للتّفاضل وكلُّ هذا لا يقدّم شيئًا للسّالك الحائر، فالبحث في هيكل الإنسان وشكله وتعدّد عناصره وطبائعه وقواه يجعل كل المباحث في وادي غير وادي الرّوح التي هي الأصل على قوله [2]، وهذه الرّؤية النّقديّة لمختلف مسالك دراسة الإنسان سجّلها مولانا الرّومي أيضا، ففي الفصل الخمسين من كتابه "فيه ما فيه": "قال أحدهم: عرفنا جملة أحوال الإنسان حالاً حالا، ولم يفتنا رأس شعرةٍ من مزاجه وطبيعته وحرارته وبرودته لكنّه لم يعرف ما ذلك الشيء الذي سيبقى فيه"[3]، فهؤلاء على قول الرّومي اهتمّوا بطبائعه وهيكله التّرابي وفاتَهم معرفةُ ما يكون به الإنسان إنسانًا وهو روحه الباقية، لذا يعتبر الرّومي هذه العلوم التي تهتمّ بدراسة الإنسان كمنْ يكيل البحر بالطّاس، أمّا الظّفر بالجوهر فيحتاج إلى فن آخر[4]، الإنسان هو النّقطة وهو المنطلق وهو الدّائرة وهو المركز وعالمه الدّاخلي (روحه) هي الكنز الذي ينبغي أنْ يسعى للظّفر به، لذا نجد العطّار يعتبر طواف الإنسان لحظة واحدة داخل ذاته بمثابة الطّواف حول العالم بمائة قلب، وإنّ رؤية عيبٍ واحدٍ في النّفس أفضل من رؤية مئات الأنوار من الغيب [5]، أمّا الرّومي فيشبّه الإنسان بعزيز مصر وروحه بيوسف، قائلاً له إنّ يوسف المظلوم بداخلك مسجون، فشاهد الرّؤى سريعًا لخلاصه [6].

إنّ ما انتهى إليه العطّار والرّومي في ضرورة التفات الإنسان إلى باطنه لاكتشاف ذاته وجوهره أمرٌ تقرّه نصوص القرآن والسّنّة، وتؤكّده أيضًا حقيقة الإنسان بأبعاده المختلفة، وهي نظرةٌ روحيّةٌ لها مكانتها، لكنّ البعض ينتقد هذه الرّؤية بدعوى أنّها تؤسّس للفرديّة والشّخصانيّة وتهمل الجماعة، والإسلام يريد صياغة إنسانٍ يلتفت إلى ظاهره وباطنه، يصنع ذاته ويشارك في بناء ذوات الآخرين،

---

[1] أُنظر: مصيبت نامه، ج 02 / 16.

[2] أُنظر: المصدر نفسه، ج 02/ 12 وما بعدها بتصرّف.

[3] أُنظر: فيه ما فيه، ص 266.

[4] أُنظر: المصدر نفسه، ص 266. وانظر أيضًا هذا المعنى في: المصدر نفسه، ص 99 بتصرّف.

[5] أُنظر: إلهي نامه، ص 168 بتصرّف.

[6] أُنظر: المثنوي، ج 06 / 189 بتصرّف.

كما أنّهم لا يعترفون بأي قيمة للبحث والاستدلال[1]، وهذه الرّؤية النّقديّة صحيحة في وجهها الثّاني خصوصًا انتقاد العطّار والرّومي لمسالك الفلاسفة والمتكلّمين وطريق العقل، وهي ثابتة في مؤلّفات الرّجلين، لكنّها تعميمٌ في وجهها الأوّل فمولانا الرّومي الذي دعا إلى هذه الفكرة كان له مريدون كثيرون، وهذا سعيد بن أبي الخير الذي يعتبر الأستاذ الرّوحي للعطّار يجيب سائلاً سأله عن كرامة السّير في الماء والطّين والهواء وقوله له إنّ هذه الأشياء جميعًا لا قيمة لها، إنّ الرّجل الذي يكون جديرًا بهذا الاسم هو الذي يعيش بين النّاس ويقوم وينام ويتعامل معهم ويختلط بهم ولا يغفل عن ذكر الله لحظة واحدة [2].

إنّ التّصوّف في أساسه على قول بعض أساطينه هو خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التّصوّف[3]، وما معيار الخلق غير المدح والذّم النّاتج عن مخالطة النّاس والتّعامل معهم، كما أنّ هذا النّقد فيه مفهوم المخالفة، فدعوة أهل التّصوّف إلى الاهتمام بالباطن لا يعني مطلقًا دعوتهم إلى إهمال غيره، فصلاح الباطن صلاحٌ للظّاهر، وفي الحديث: «**أَلاَ وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً، إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلاَ وَهِيَ القَلْبُ**»[4]، فهي دعوةٌ صريحةٌ إلى ضرورة اهتمام الإنسان بباطنه، ومن أبرز وأهمّ الأطروحات في هذا الميدان ما قام به صاحب كتاب "الإنسان ذلك المجهول"، فمن بين ما دعاه إلى تأليف كتابه هذا تدهور النّاس وانحطاطهم وفتنتهم بعلوم الجماد، وعدم إدراكهم بسبب خضوع أجسامهم ومشاعرهم لقوانين الطّبيعة، لذا دعا إلى ضرورة الاهتمام بجسم الإنسان وروحــه، لأنّها هي من ابتدعت دنيا نيوتن (ت 1727م) وأينشتاين (ت 1955م) [5].

ظهرت مع مطلع القرن التّاسع عشر ثورةٌ صناعيّةٌ كبيرة، لكنّها ثورة رقميّة في هذا العصر وتعدّدت العلوم وتقدّمت وتشعّبت وأصبح الإنسان موضوعًا رئيسًا لها، لكن بالرّغم من ذلك لم تفلح هذه العلوم في التّخلّص من جمودها، فانهماك العلماء في النّواحي العضويّة والأخلاط جعلهم

---

[1] أنظر في ذلك: الإنسان الكامل، مرتضى مطهّري، ص 127 بتصرّف، وانظر أيضًا: المرجع نفسه، ص 132 بتصرّف.

[2] أنظر: أسرار التّوحيد في مقامات أبي سعيد، ص 228 بتصرّف.

[3] قولٌ للكتّاني سبق ذكره، الرّسالة القشيريّة، ص 314.

[4] أخرجه البخاري ومسلم عن النّعمان بن بشير، البخاري، كتاب الإيمان، باب فَضْلِ من استبرأ لدينه، رقم: 52، ج 01 / 20. ومسلم ،كتاب المساقاة، بَابُ أَخْذِ الْحَلَالِ وَتَرْكِ الشُّبُهَاتِ، رقم: 1599، ج 03 / 1219.

[5] أنظر: الإنسان ذلك المجهول، ص 11 وما بعدها بتصرّف.

يهملون الحياة الداخليّة للإنسان وأخلاقه ومطالبه الدّينيّة وعلاقة الفرد بعقله وروحه [1]، هذه الفكرة التي ذكرها المؤلّف هي نفسها ما ذكره العطّار والرّومي من قبل، والمخرج من هذا الإشكال هو في النّظرة القرآنيّة للإنسان، التي أقرّت صياغة إنسانٍ متعادلٍ جامعٍ لمختلف القيم، وهو الإنسان الذي يهتم بالعقل والقلب ويطلب الطّبيعة والكون [2].

ودليل هذه النّتيجة والمخرج هو في سيرة سيّدنا محمّد ρ، فهو أنموذجٌ للإنسان الجامع لمكارم الأخلاق، صاحب النّظرة المعتدلة والقراءة المتوازنة، باستحضار الثّنائيّة التي تدفع التّصادم وتؤدّي إلى الوفاق والاكتمال في كلّ مناحي الحياة [دنيا وآخرة – جسدٌ وروح – ظاهرٌ وباطن – غيبٌ وشهادة]، وقراءة سيرته ρ خارج هذه الرّؤية الثّنائيّة المعتدلة تنتج رؤى أحاديّة مؤقّتة، وقوله تعالى: ﭽ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﭼ[3] تأصيلٌ لهذا التّوازن والاعتدال، ودعوة العطّار والرّومي الإنسان إلى النّظر بداخله ليس إهمالاً لعالمه الخارجي (الفيزيائي) إنّما كان تركيزًا على جوهره الذي استحق به الخلافة، فما هي معالم الطّريق التي رسمها الرّجلان ؟ وهل يحقّق هذا الطّريق للإنسان ما كان يبحث عنه من كمال وسمو وارتقاء فيغدو إنسانًا متّصفًا بالكمال لا موصوفًا به، أيْ متحقّقا به قولاً وعملاً ظاهرًا وباطنا، وليس لباسًا يلبسه للشّهرة والخيلاء، فالمكابدة والمجاهدة ليست وصفًا بل هي معاناةٌ وألم، فبعد أنْ رسم الإنسان النّقطة عليه استكمال هندسة شكله الرّوحي، وهذا لا يتمُّ إلاّ على مركبٍ يضمن لصاحبه الوصول والنّجاة، وهذا ما سنعرضه في اللّاحق.

[1] أنظر: المرجع نفسه، ص 57 بتصرّف.

[2] أنظر: الإنسان الكامل، مرتضى مطهّري، ص 35 بتصرّف، وانظر أيضًا: المرجع نفسه، ص 160 بتصرّف.

[3] سورة الأنبياء، الآية 107.

المطلب الثّاني: مركب السّير

بيّن استقراء آثار الرّجلين وتتبّع آثارهما الطّريق الذي حاولا رسمه للإنسان، إذْ حاولا إعادته إلى عالمه الذي جاء منه في منحنى بياني بدأ هبوطًا ليعود صعودًا من النّقطة نفسها التي انتهى عندها، من خلال هذا تظهر ثلاثة معالمٍ بارزةٍ نتوقّف عندها في هذا المطلب تشكّل في مجملها مركبًا يقوم على ثلاثة أسسٍ وهي: العشق، الشّيخ – المرشد – الشّريعة والطّريقة، فما هو تصوّر الرّجلين لهذه الأسس ؟ وهل هي كفيلةٌ بوصول الإنسان إلى هدفه (الكمال) ؟ ولنبدأ بالأساس الأوّل.

1– العشق:

أ– تعريفه:

❖ **لغةً:**

العشق في اللّغة تجاوز حدِّ المحبّة وهو اللّزوم للشّيء بدون مفارقة [1]، ومن لازمه الشّيء ذهل عن نفسه واستغرق في معشوقه استغراقا تامّا، وهو درجات أعلاها فناء المحبِّ والمحبوب معا، في هذا المقام يرى العاشق معشوقه ولا يصبو إليه، كما رُوي عن مجنون ليلى أنّها لما دعته قال إنّي مشغولٌ بليلى عنك [2]، وإنْ كان العشق من النّاحيّة اللّغوية ينصرف إلى تعلّق القلوب ببعضها فإنّه في المعنى الصّوفي يأخذ منحى عموديّا في علاقة بين العبد وربّه.

❖ **اصطلاحًا:**

العشق درجات أعلاها فناء المحبِّ والمحبوب معا، في هذا المقام يرى العاشق معشوقه ولا يصبو إليه، كما رُوي عن مجنون ليلى أنّها لما دعته قال إنّي مشغولٌ بليلى عنك [3]، وأشار الشّيخ الرّئيس أبو علي بن سينا [4] في رسالته أنّ العشق سار في الموجودات كلّها، فكلُّ موجودٍ اكتسب وجوده من العشق، إذْ أنّ كلَّ موجودٍ عاشقٌ للخير الأسمى نازعٌ إليه، ومن هذه الجهة كان كلُّ موجودٍ عاشقٍ لما يناسبه ويلائمه، ولما كان الحقُّ مطلق الخير كان عاشقًا لذاته معشوقًا من غيره، لذا كانت الموجودات أسمى غايتها عشق المطلق (الحق) [5].

إنّ كلام ابن سينا إشارةٌ إلى تعلّق الجزء بكلّه تعلّق ناقصٍ بكامل، فالعشق هو البحث عن الاكتمال أو السّعي إليه، ومن هذا المنطلق جعل العطّار والرّومي فكرة العشق هي المحرّك والباعث للإنسان (باعتباره أرقى الموجودات) نحو الاكتمال الذي لا يتحقّق إلاّ بالفناء في المطلق فناء كاملا، فالعشق هو المركب الوجودي الذي من خلاله يمكن للإنسان قطع كلِّ المسافات في آفاق الوجود وآفاق نفسه، فما هو تصوّر كلٍّ من العطّار والرّومي لهذه الفكرة ؟

ب– حدّ العشق عند العطّار والرّومي:

---

[1] أنظر:معجم مقاييس اللّغة، ج 04، ص 321. وانظر: تهذيب اللّغة، ج 01 / 118 بتصرّف.

[2] أنظر: موسوعة مصطلحات التّصوّف الإسلامي، رفيق العجمي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 01، 1999 م، مادّة عشق، ص 641 بتصرّف.

[3] أنظر: المرجع نفسه، مادّة عشق، ص 641 بتصرّف.

[4] الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، الفيلسوف الرّئيس، صاحب التّصانيف في الطّب والمنطق والطّبيعيّات والإلهيّات، أصله من بلخ، ولد في سنة 370 هـ، وتوفّي سنة 428 هـ، من مؤلّفاته "الإشارات والتّنبيهات"و"رسالة في العشق"، موسوعة بدوي ج 01 / 40. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 303 وما بعدها.

[5] أنظر: رسالة في العشق، ابن سينا، تحقيق: حسين الصّدّيق، دار الفكر، دمشق، 2005 م، ص 29 بتصرّف. كانت قراءتي لرسالة ابن سينا ثمرة التّواصل مع الأستاذ الدّكتور حسين الصّدّيق على الفايسبوك، وحين طلبت منه نسخة أرسلها لي مصوّرة، وهذا موقفٌ إنساني سامي، فبارك الله في جهوده ونفع الأمّة به.

تُعتبر فكرة العشق محورًا مركزيّا في مؤلّفات الرّجلين فلا تكاد تخلو صفحة من مؤلّفاتهما من ذكره، ولا نبالغ إن قلنا أنّ جميع أعمالهما هي شرحٌ لهذه المسألة، وقد صرّح كلٌّ منهما أنّ هذه الفكرة يمكن شرحها أو حدّها، فالعطّار يرى أنّ شرح أحوال العشق أكبر من العبارة والبيان، ولو كان ذلك يتمُّ باللّسان فإنّ كلا العالمين لا يتسنّى لهما شرح أحواله أعواما، كما أنّ الكلام عنه مهيبٌ للرّوح ومكانه المشنقة [1] *.

أمّا مولانا الرّومي فإفصاحه عن عجزه أمام شرح العشق ورد كثيرًا في آثاره خصوصًا "المثنوي"، فمن ذلك قوله: "ولو أنّي تحدّثت في العشق على الدّوام لمرّت مائة قيامة وهو غير تام، ذلك أنّ تاريخ القيامة محدودٌ بزمان وأين يكون الحدّ حين يكون وصف الإله، وإنّ للعشق خمسمائة جناح، وكلُّ جناحٍ يمتدُّ من فوق العرش حتى طباق الثّرى"[2]، بل يرى مولانا أنّ وصفه العشق جاء مجملاً دون تفصيل في بيانه، فلو فصّل فيه لاحترقت الأفهام واحترق اللّسان [3].

لكن بالرّغم من ذلك فصورة العشق عندهما هي جزءٌ من حدّه وحقيقته، فقد أشرنا من قبل إلى أنّ العشق هو ارتباط الجزء بالكل، وهو ما صرّح به العطّار قائلاً: "العشق هو جعل القطرة بحرًا والعقل نعلَ حذاءٍ له"[4]، فالقطرة هي الجزء والبحر هو الكل، ولما كان الإنسان جزءً في هذا العالم فلا بدَّ له أن يتّحد بكلّه و يعود إلى عالمه، وتصوير العطّار هنا دقيقٌ جدّا فالقطرة هنا حكاية عن تلك الرّحلة الإنسانيّة من عالم ألستَ إلى عالم التّكليف، فمادامت القطرة تبدأ من البحر وتعود إليه كما هو معروف في السّوائل عمومًا، فكذلك في عالم الإنسان، أمّا صورة العقل هنا فهي إشارة إلى الاستدلال، وهذا تأكيدٌ على مشرب أهل التّصوّف القائم على الذّوق.

جـ- منزلة العشق:

يشرح العطّار منزلة العشق في "منطق الطير" وكيفيّة اجتماع الطّيور وإدراكها أنّ هناك نسبًا يربطها بالسّيمرغ وعزمها على السّير نحوه ناثرةً أرواحها [5]، ويرمز العطّار بالنّسب هنا إلى النّسب

---

[1] أنظر: مصيبت نامه، ج 02 / 381، وانظر: إلهي نامه، ص 131بتصرّف.

* المشنقة هنا إشارةٌ إلى ما حدث مع الحسين بن منصور الحلاّج.

[2] أنظر: المثنوي، ج 05 / 242.

[3] أنظر: المصدر نفسه، ج 01 / 238 بتصرّف. وانظر أيضًا هذه الفكرة عند مولانا في: المصدر نفسه، ج 04 / 294. وانظر: فيه ما فيه، ص 142، وانظر: مختارات من ديوان شمس الدّين التّبريزي، ج 01 / 104، بيت رقم: 774.

[4] أنظر: مصيبت نامه، ج 01 / 360.

[5] أنظر: منطق الطّير، ص 217 بتصرّف.

الرّوحي بين الجزءِ (الطّيور) والكلِّ (السّيمرغ)، ومادام العاشق طالبًا لمعشوقه فنتيجة ذلك بذل الرّوح وتحمّل الألم في سبيله "...كلُّ من لا يصير حبلى من ألم هذا يصير امرأة ولا يكون رجل هذا، لأنْ يكون في قلبك ذرّة ألم الله [1]، أفضل لك من نتاج العالمين..."[2].

يتناول العطّار فكرة الألم في قصّةٍ رمزيّةٍ لأصحاب السّعير وندمهم وحسرتهم، وإمهال الله لهم آلافًا أخرى من السّنين وقضائهم إيّاها في الألم والبكاء، إنّ ألما واحدًا أفضل من مائة روح، ولو كان الإنسان عبيدة بن الجرّاح [3]، فلنْ ينصلح حاله إلاّ بالجراح [4]، ولما كان أسمى غاية للإنسان هي عشق الحقِّ كان عشق غيره مهانةً وسقوطا، فهذه الدّنيا ما هي إلاّ أشباحٌ وصورٌ فانيةٌ وعشق الفاني لا يليق، فالتعلّق بالموجودات الفانيات عقبةٌ في الطّريق وشراك وأسر، فإنْ كان البلبل عاشقًا للوردة فإنّ حسنها سيزول، وعشق الفاني يصيب بالضّجر والملل [5].

إنّ صور الموجودات على اختلافها ناقصة وغير جديرةٍ بالعشق والتّعلّق، ويرسم العطّار بأسلوبه الفنّي القصصي أحاديثَ على لسان الطّير، وكيف تعلّق بعضها بجمال الصّورة فصار أسيرًا، لينبّه العطّار على الغرض من الرّمز: "ما أكثر ما طفت حول الصّورة تبحث عن العيوب، أمّا الحسن ففي عالم الغيب، فالبحث عن الحسن لدى الغيب ... وعشق الصّورة، يا من يبحث عن المعنى يعادي بعضه بعضا، أمّا من يعشق عالم الغيب فهذا هو العشق الحق..."[6]، إنّ فكرة العشق ثمرةٌ عجيبةٌ في الإنسان، فحضور هذه الفكرة دليلٌ على حضور القلب على الدّوام [7]، وحضور القلب هنا حضورٌ لوجود الحقِّ فيه، وهذا دليل الحياة ومن كان حيّا به كانت كلُّ حركةٍ منه وإليه، لذا يرى العطّار أنّ العشق يمدُّ صاحبه بقوّةٍ على الدّوام ويجعله متحرّرًا من وجوده [8].

---

[1] هكذا وردت، وإنْ كان الأصل لله، لكنّها بهذه اللّفظة، وفي هذا المقام تكون أفضل بهذه الصّيغة فالكلُّ من عند الله فالألم يعطيه، ففي هاته العبارة فناء في بحر فضله ورؤية وجوده، وفي قولنا لله حضور، وهذا ما يؤكّده قول العطّار في موضع آخر "إنْ لمْ يبق للعطّار ألمك".

[2] أُنظر: مصيبت نامه، ج 01 / 323.

[3] هذه تورية، وهي صورة بيانيّة.

[4] أُنظر: إلهي نامه، ص 187 بتصرّف.

[5] أُنظر: منطق الطّير، ص 189، في عذر البلبل وجواب الهدهد له، وانظر أيضًا: تمثيل العطّار لذلك بقصّة يعقوب مع يوسف– عليهما السّلام –، المصدر نفسه، ص 120 بتصرّف.

[6] أُنظر: المصدر السّابق، ص 286، وانظر أيضًا هذا المعنى في: المصدر نفسه، ص 285 بتصرّف.

[7] أُنظر: مصيبت نامه، ج 02 / 357.

[8] أُنظر: منطق الطّير، ص 252. وانظر: مقدّمة محمّد بديع جمعة للمصدر نفسه، ص 90 وما بعدها بتصرّف.

حديث العطّار عن العشق حديث عاشقٍ لا عالم لذا جاء حديثه مفعمًا وعميقا، ومن أمثلة ذلك حديثه في "إلهي نامه" عن دروب العشق الثّلاث (النّار والدّموع والدّم)، أورد شرحها في قصّةٍ رمزيّةٍ بتصوير فنّي بارعٍ ينطق فيه كلّ لفظ، وتتفجّر معاني تتدفّق منها أسرار، ويُرى منها دخان العشق صاعدًا من قلب العطّار،لمْ أرَ كقارئٍ قطعةً بهذا الجمال الأخّاذ وهذا السّحر وهذا الصّدق، إنّ العطّار في هذا المقام يشرح حاله فللّه درّه من عاشق انشقَّ القلم لبيانه وسحره، وتحرّك القلب وفاضت العين τ[1]، ومن الحكايات التي أوردها في شرح أحوال العشق قصّة الشّيخ صنعان، وهي أطول القصص على الإطلاق ويبلغ عدد أبيات هذه القصّة أكثر من أربعمائة بيت [2] فهي تمتدُّ على طول اثنين وعشرين صفحة، وخلاصة القصّة شرحٌ لفكرة العشق وكونه فوق الكفر والإيمان " كلُّ منْ له قدم في العشق راسخة قد تخطّى الكفر والإيمان معًا"[3]، والمعنى أنّ الإيمان والكفر متعلّقان بالصّورة الظّاهريّة، فالفرق بينهما ما يجري على اللّسان، لكنّ العشق خفي في القلب لا يمكن التّدليل عليه باللّسان، فهو ألم ومعاناة، العشق يجعل صاحبه مضطربًا لا يقرُّ له قرار، ومن هذه النّاحية كان فوق الكفر والإيمان (من حيث الصّورة الظّاهريّة)، وهذا ما بيّنه العطّار في قصّة الشّيخ صنعان إذْ كان إمامًا في الطّريق لكنّ عشقه لفتاةٍ مسيحيّة جعله يترك حاله وما هو عليه وغدا مضطربا، وبيان العطّار تحوّله من الإسلام إلى المسيحيّة فداء لها، وإسلام الفتاة في آخر الأمر، والقصّة رمزيّة أراد العطّار من خلالها أن يبيّن فكرة العشق، فالإسلام والكفر والإيمان في نظره هي حجب حيث أنّ المتّصف بها له تعلّقٌ بحاله لا بإلهه وربّه، وعلى هذا فهي حجابٌ عن الحق، أمّا العشق هو التعلّق بالمعشوق والفناء فيه دون رؤية الذّات، لذا يرى أنّ كلَّ منْ سار في دربٍ غير درب العشق كان حظّه اللّون والرّائحة والصّورة وهذه كلّها حجب[4]، وبقراءة قصّة الشّيخ صنعان في السّياق الذي وردت فيه يتّضح أنّ العطّار يدور كلامه حول الذّات الإلهيّة، فحديثه عن العشق والتّجلّي الإلهي والاتّحاد والفناء كلُّ هذا يؤكّد المعنى المتواري من وراء الآثار.

إنّ مركزيّة فكرة العشق في الكون فكرة نادى بها مولانا جلال الدّين الرّومي، فبقراءة تراث الرّجل تتجلّى الفكرة كمركزٍ للدّائرة الكونيّة والإنسانيّة، فالعشق عنده بحرٌ والسّماء فوقه زبدٌ ودوران الأفلاك

---

[1] أُنظر حديثه عن دروب العشق في: إلهي نامه، من ص 189 إلى ص 202.

[2] أُنظر: مقدّمة محمّد بديع جمعة لمنطق الطّير، ص 71 بتصرّف.

[3] أُنظر: المصدر نفسه، ص 218.

[4] أُنظر: المصدر السّابق، ص 227.

أيضًا من العشق، ولوْ لمْ يكن هناك عشق لتجمّد الكون [1]، وهذا ما أشار إليه الشّيخ الرّئيس حول سريان قوّة العشق في الموجودات، وقوّة العشق هذه عند مولانا هي التي تجعل الإنسان في اضطرابٍ دائمٍ وطلبٍ مستمر، والإنسان في هذا الكون جزءٌ انفصل عن كلّه، فهو درٌّ انفصل عن البحر وسمكٌ قذف به في اليابسة وقطرةٌ انفصلت عن البحر[2]، لذا على الإنسان (الجزء) أنْ يجاهد بالعودة إلى أصله، وأنْ يحافظ على نفسه من الاضطراب، فهذا الشّوق وهذه الحركة هي ما يثبت حياته ووجوده، وهذه هي أحوال العشق، لذا نجد مولانا الرّومي يعتبر العشق الشّيخ المرشد والمركب الذي ينتقل السّالك على متنه إلى بحر كماله:"والشّيخ هو عشقك، لا صاحب اللّحية البيضاء، وهو الآخذ بيد مئات الآلاف من القانطين"[3]، وما دام العشق هو التّعلّق والانجذاب والاضطراب دعا مولانا الإنسان إلى عدم التّعلّق بالصّور والأشباح وتجاوز الصّورة إلى المعنى، فعشق الصّورة زائل لكن عشق الحق باقٍ وخالد "إنّ العشق الذي لا يكون إلاّ من أجل نضارة اللّون ليس بعشق، وعاقبته سوء السّمعة والعار"[4]، وقد وظّف الرّومي لبيان هذا المعنى حكاياتٍ عديدة في "المثنوي" و "فيه ما فيه"، منها :

1- حكاية عشق الملك لإحدى الجواري وتعلّق قلبه بها، وحيرته بسبب مرضها ووقوفه على سرِّ تعلّق قلبها بغيره، وبراعة جلال الدّين الرّومي في التّصوير لإبراز المعنى المراد[5]، فالعلّة لم تكن داء في جسدها إنّما كان في قلبها، إذْ استطاع هذا الملك بتوفيق الله أنْ يهتدي إلى حيلة تخلّص الفتاة ممّا حلَّ بها من عشقٍ لشابٍّ صائغٍ من سمرقند، ثمّ أمر الملك بإحضار الصّائغ وسقاه شربةً جعلته يضمحّل أمام عيني الفتاة ممّا جعل عشقها له يضمحلُّ أيضًا حتّى غدا وجهه قبيحًا، فنفرت الفتاة منه فعشقها له كان لجماله، يدعو الرّومي بعدها الإنسان إلى اختيار معشوقه قائلا :"اخترْ عشق من وجد الأنبياء بعشقه القوّة والمجد " [6].

2- ومن القصص الأخرى قصّة المجنون واعتراض الخليفة عليه بعد رؤية ليلى التي لم تكن فاتنةً في نظره، وجواب المجنون له أنّ ليلى ككأسٍ في يده وهو طالبٌ للشّراب لا للكأس وإلاّ ما يفيد قدحٌ

---

[1] أُنظر: المثنوي، ج 05 / 393 بتصرّف.

[2] أُنظر هذا المعنى في الأبيات التي ساقها الرّومي لفريد الدّين العطّار، المجالس السّبعة، ص 28 بتصرّف.

[3] أُنظر: المثنوي، ج 05 / 341.

[4] أُنظر: المصدر نفسه، ج 01 / 92 وما بعدها بتصرّف.

[5] أُنظر القصّة في المصدر السّابق، ج 01 / 76.

[6] المصدر نفسه، ج 01 / 93، بيت رقم: 220.

مرصّعٌ فيه خل، ويمثّل الرّومي للفكرة بإنسانٍ جائعٍ لم يأكل على مدى عشرة أيّام وإنسانٍ متخمٍ كلاهما ينظر إلى الخبز أمّا الجائع فيرى صورة الرّوح [1]، لذا فالفكرة التي طرحها العطّار من قبل في كون العشق فوق الكفر والإيمان تتّضح عند الرّومي، فالدّين والإيمان عنده صورٌ أمّا الحقيقة فهي الحق، والنّاس ناظرون إلى الصّورة غافلون عن روحها وجوهرها، فالعشق أسمى لكون العاشق له حضوره في كلِّ لحظة، والعشق يجمع أجزاء الإنسان المتفرّقة على مئات المشاغل والرّغبات والمهام فيصير الإنسان حلوًا كسمرقند ودمشق [2] *.

حديثُ مولانا عن العشق طويل، وديوانه "ديوان شمس تبريز" كلّه صرخات ألمٍ وشوقٍ منبعثة من قلبه لعشق الحقِّ الذي تجلّى له في شيخه شمس تبريز، فالنّتيجة أنّ العشق طريقٌ إلى الحق، لذا يعتبره الرّومي اصطرلاب أسرار الله[3] *، لذا فهو ضرورةٌ كونيّةٌ في نظره، فإنْ كان الاصطرلاب لمراقبة الأجرام ومواقعها فإنّ رؤية الحق تكون باصطرلاب القلب، وهذا لا يتحقّق إلاّ بامتلاك رعشة العشق، وهو تعبيرٌ لحركة القلب والرّوح الذي يعيش حالة من اللّذّة المعنويّة والرّوحيّة التي لا توصف، فالثّمار لا تتعلّق بالجذوع لأنّها فاقدة لهذه الرّعشة إنّما تعلّقها بالفروع لأنّها في حركةٍ دائمة[4]، وهذا نظرٌ في غاية الدّقّة والتّصوير، فرمزيّة الفروع هنا رمزيّةٌ للأجزاء أيْ الإنسان الذي يحمل فكرة الحقِّ في قلبه (الثّمرة)، إذًا من هذا المنطلق هو حاملٌ لفكرة العشق، وما دام كذلك فهو جزءٌ طالبٌ لكلّه.

د- ثمرات العشق:

إنّ للعشق في فكر مولانا ثمارٌ على حياة الإنسان وسلوكه وروحه، فهو تطهيرٌ روحي وتصفيةٌ له من الكدورات والأغيار "... عندما يقع مخلب العشق في حلق الإنسان يسحبه الحقُّ تعالى بالتّدريج حتّى يخرج منه تلك القـــوى والدّماء الفاسدة شيئًا فشيئًا، إنّ الله يقبض ويبسط"[5] *، كما أنّ

---

[1] أنظر: فيه ما فيه، ص 118 وما بعدها بتصرّف. وانظر هذا المعنى أيضًا في: المثنوي، ج 05 / 341.

[2] أنظر: المصدر نفسه، ص 322 بتصرّف.

* التّشبيه بسمرقند لجمال أهلها، أمّا دمشق فلأنّ شيخه شمس تبريز كان موجودًا بها عند اختفائه أوّل مرّة. أنظر: تعليقات دسوقي شتّا، ج 04 / 597 بتصرّف.

[3] أنظر هذا الوصف في: المثنوي، ج 01 / 83 بتصرّف.

* اصطرلاب: بالسّين المهملة في أصل اللّغة، وبعضهم يبدّلها بالصّاد. ومعناه ميزان الشّمس. ومن هنا ظن بعضهم أنّ أصله في اللّغة اليونانيّة أسترلابوه، ومعناها: مرآة الكواكب"أنظر: كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 01 / 176.

[4] أنظر مبحث: رعشة العشق في "فيه ما فيه"، ص 309 وما بعدها بتصرّف.

[5] المصدر نفسه، ص 176.

* هذا مقتبسٌ من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴾ سورة البقرة، الآية 245.

للعشق تأثيرًا على الجماد أيضا فثمرته اضطراب الكون وعدم سكونه، ويدلّل الرّومي على هذا بصدق موسى في عشقه وأثر هذا العشق على العصا والجبل والبحر، وصدق أحمد وأثر عشقه أيضًا على القمر[1] *، والأثر هنا أثرٌ حقيقي لا مجازي، والقول باستحالته حكمٌ على المستحيل العادي لا العقلي، وهاهنا في هذا المقام معجزةٌ حسّيّةٌ ولا غرابة في ذلك، فسيّدنا محمّد ϕ تحرّك الجذع وحنَّ إليه من قوّة العشق، وفي الحديث: «**كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ إِلَى جِذْعٍ، فَلَمَّا اتَّخَذَ الْمِنْبَرَ تَحَوَّلَ إِلَيْهِ فَحَنَّ الْجِذْعُ فَأَتَاهُ فَمَسَحَ يَدَهُ عَلَيْهِ** »[2]، فالعشق حلَّ في الجماد وحنَّ إلى يد النّبي ϕ، ومن الدّلائل الأخرى اضطراب جبل أحد بوقوفه عليه وسكونه بخطاب المصطفى ϕ قائـــلاً: «**اُثْبُتْ أُحُد**»[3]، وهذه أحوال لا يمكن أنْ تدرك بعين العقل فهو عاجز، لذا يشير مولانا جلال الدّين الرّومي إلى أنّ محاولة بحث هذه المسألة بعين العقل لا طائل من ورائه: "والعقل في شرح العشق مثل حمارٍ نام في الوحل، فالعشق نفسه هو الذي يشرح لنا العشق وفعله"[4].

إنّ مسلك العشق عند مولانا الرّومي تحقيقٌ للوظيفة الوجوديّة للإنسان وهي عبوديّة الله عزَّ وجل، لذا سيغدو الإنسان في غاية القبح إنْ تعلّق قلبه بغير الحق، إنّ عشق الإنسان لهذه الفانية القبيحة يجعل صفة القبح فيه، فيغدو عدوّا للمرآة الإلهيّة، ويصير خفّاشًا عدوّا للشّمس[5].

يتّضح ممّا سبق عرضه من آراء العطّار والرّومي أنّ فكرة العشق مركزيّة ومحوريّة في علاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بالكون وعلاقته بربّه، فهي المحور الذي تدور على رحى قصّة وجوده ورحلته في سبيل عودته إلى أصله من أجل أنْ يكون لائقًا بالخطاب الإلهي ولائقًا بتـــاج**چـکـچ**، لكن هذه الفكرة (العشق) استثمرت في عصرنا استثمارًا سيّئا فأصبحت مقترنةً بشهوة الجسد، ورُوّج لها إعلاميّا من خلال الأعمال السّنيمائيّة العربيّة والغربيّة على حدٍّ سواء، وممّا يؤسف له فعلاً في هذا المقام أنّنا أصبحنا أمّةً مستوردةً حتّى لدروب الحبِّ والعشق (الدراما العربيّة والتّركيّة أنموذجا)، ولكن بالرّغم

---

[1] أنظر: المثنوي، ج 05 / 294 بتصرّف.

* إشارة إلى معجزة موسى وأحمد – عليهما السّلام –.

[2] أخرجه البخاري عن ابن عمر، كتاب المناقب، باب علامات النّبوّة في الإسلام، رقم: 3583، صحيح البخاري، ج 04 / 195.

[3] أخرجه البخاري عن أنس، كتاب أصحاب النّبي ϕ بابُ: لو كنت متّخذًا خليلا، رقم: 3675، ج 05 / 09.

[4] المثنوي، ج 01 / 84، بيت رقم: 115.

[5] أنظر: المجالس السّبعة، ص 32 بتصرّف.

من ذلك قامت بعض المحاولات لردِّ هذا الفرع لأصله وتوظيفه روحيّا، من ذلك ما قام به الأستاذ الشّهيد "محمّد سعيد رمضان البوطي" – رحمه الله – في رائعته "ممّو زين" التي تعتبر من روائع الأدب الكردي، فالرّواية عرضت فكرةً مركزيّة مفادها أنّ الطّرق إلى الله مختلفة ومتعدّدة، ويمكن أنْ يكون الحبُّ الأرضي طريقًا للحبِّ الإلهي ومُوصِلاً إليه ،وهو ما عالجه صاحب الرّواية في قالب قصّة حبّ دارت أحداثها في جزيرة بوطان الكرديّة بين فتاة "زين" وشاب "ممّو"، وهو ما يوحي به عنوان الرّواية "قصّة حبٍّ نبت في الأرض وأينع في السّماء، فالجمال الأرضي انعكاسٌ للجمال الأزلي، وهو ما يتجلّى في المناجاة في الرّواية: "عكست يا مولاي آيات عظمتك وسلطانك ومظاهر حسنك وجمالك على صفحة الكون الفانية، وأذهلته القوالب والأشكال عن ملاحظة السرِّ الرّهيب دون أن ينتبه إلى حقيقة الشّمس التي تسطع فيها، وعاش مشغوفًا مفتونًا بذلك الببّغاء وحديثه الآلي دون أنْ يلتفت إلى المصدر الأسمى الذي يخلق هذا الكلام في شفتيه " [1]، وهذا ما أكّده مولانا الرّومي: "وإذا كان العشق من هذا الجانب أوْ ذاك، فإنّه في عاقبة الأمر يهدينا إلى تلك النّاحية"[2]، وهذا إشارةٌ إلى عالم الرّوح الأوّل عالم "ألستُ".

وإنْ كان العشق وفّر للإنسان السّالك قوّةً داخليّة، وصار جاذبًا له إلى الحق، فما وظيفة الشّيخ المرشد ؟ وهل يمكنه أنْ يوفّر له أمرًا آخر يستكمل به خطاه نحو الحق في طريق رحب ؟

2– الشّيخ (المرشد):

أ– تعريفه :

❖ **لغةً:**

الذي استبانت فيه السّن وظهر عليه الشّيب وجاوز الخمسين من عمره، وجمعه أشياخٌ وشيوخٌ ومشيخة، ويطلق أيضا على ذي المكانة من علمٍ أو فضلٍ أو رئاسة [3]، أمّا المرشد في

---

[1] ممّو زين قصّة حبٍّ نبت في الأرض وأينع في السّماء، أحمد الخاني، ترجمة: محمّد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ص 113.

[2] المثنوي، ج 01 / 83، بيت رقم: 111.

[3] لسان العرب، مادّة "شيخ"، ج 03 / 31. وانظر: المعجم الوسيط، ص 502.

اللّغة فهو الدّليل [1]، والمتداول في أدبيّاتنا اليوم صرف لفظ الشّيخ إلى معنى العلم، وأخذ الأمر تعميمًا كبيرًا أساء إلى مكانة العلم والعلماء، فتصدّر رؤساء جهّال ضلّوا وأضلّوا كثيرًا من النّاس الغافلين.

❖ **اصطلاحًا:**

الشّيخ في اصطلاح القوم هو الكامل العالم بآفات النّفس وأمراضها والعارف بدوائها، ولديه القدرة على شفائها، وهو الذي يردُّ المريد إلى التّوسّط عند الإفراط والميل [2]، ولما كان أعظم السّيرِ السّيرُ في آفاق النّفس كانت معرفة عيوبها وأدوائها أمرٌ لابدَّ منه، وهذا لا يتحقّق إلاّ برجلٍ خبيرٍ بدروب هذا الطّريق وعارفٍ بمعالمه، وهو ما يتجلّى في الشّيخ المرشد، لذا أجمع أهل الطّريق على وجوب اتّخاذ الإنسان شيخًا مرشدا، لذا فمسألة الشّيخ في الطّريق ضرورة، وهذا ما أكّد عليه كلٌّ من العطّار والرّومي في آثارهما.

ب – ضرورة الشّيخ عند العطّار والرّومي:

يتحدّث العطّار في ديوانه "مصيبت نامه" عن رحلة السّالك في آفاق الكون ثُمَّ في آفاق نفسه، وأكّد على العودة الدّائمة إلى الشّيخ ليشرح له ما يعترضه في الطّريق من مشكلاتٍ وتساؤلات، وفي منطق الطّير اتّخذت طيور "الهدهد" مرشدًا لها في رحلتها نحو طلب السّيمرغ، فقد جاء على لسان الطّيور: "... يجب أنْ يكون لنا مرشد يكون له علينا الحل والعقد، وليكون هادينا في الطّريق، حيث لا يمكن قطعه اعتمادًا على الغرور، ويلزم لهذا الطّريق حاكم موفّق، علّنا نستطيع اجتياز ذلك البحر العميق..."[3]، فالسّير بدون شيخ خطرٌ لكون المريد لا يعرف خبايا النّفس ولا يمكنه السّيطرة عليها، وهو ما يرمز إليه بمصطلح الغرور، وهو المعنى نفسه أكّد عليه مولانا جلال الدّين الرّومي، فهو يرى في وجود الشّيخ ضرورة ويشبّه السّالك الذي يسير دون شيخٍ كالطّائر الذي لمْ ينبت له جناحٌ يطير إلى الأوج ويسقط في الخطر، فعلى الإنسان أنْ يسعى في البحث عن هذا المرشد والدّليل "... اِنتبهْ أيّها الحمار العجوز، واشترِ شيخًا !! فلا كان غير الشّيخ أستاذًا وقائدًا، ليس شيخ الفلك [4] لكنّه شيخ الإرشاد، فالشّيخ يكون سلّمًا إلى السّماء..."[5]، وتنبيه الرّومي السّالك إشارة إلى مزالق الطّريق،

---

[1] التّعريفات، الجرجاني، ص 104.

[2] أنظر: موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلامي، مادّة "شيخ"، ص 515 وما بعدها بتصرّف.

[3] أنظر: منطق الطّير، ص 241.

[4] ربّما يشير الرّومي بالعبارة إلى علم التّنجيم والفلك.

[5] أنظر: المثنوي، ج 05 / 347.

ووصفه بالحمار إشارةٌ إلى نفسه وشهواته، وفي لفظ العجوز إيماء إلى العجز عن التّحكّم في شهواتها، لذا اعتبر مولانا الشّيخ ذا قيمةٍ كبيرةٍ فالشّراء يكون بالمقابل، لذا على السّالك أنْ يشري نفسه ثمنًا لهذا.

إنّ السّير في طريق الحقِّ شرفٌ لكنّ الأمر يحتاج إلى همّةٍ قويّة، ودليلٌ يجعل النّهاية في البداية وهو المرشد، لذا سجّل العطّار في مقدّمة منطق الطّير حيرته واضطرابه من سلوك الطّريق، وبيان وعورته في مناجاة خالدة، وتأكيدًا لهذا الأمر بيّن أنّ الأنبياء بالرّغم من مقامهم ومكانتهم قد عجزوا وسجدوا على الثّرى قائلين: «**مَا عَرَفْنَاكَ**»[1]، وتعبير العطّار بالعجز هنا لاستحضار مقام الحق، فالعجز هو عين المعرفة والنّفي هو الإثبات، لذا جاء في المعنى «**اَلْعَجْزُ عَنِ الْإِدْرَاكِ إِدْرَاك**»[2].

وعليه كانت تجربة الشّيخ ضروريّةٌ للسّالك وهو ما وضّحه العطّار على لسان الهدهد، مستعملاً في ذلك عبارة يستفاد منها العلم بالطّريق ومخاطره "كم"، وفيها إشارةٌ إلى العدد والمرّات الكثيرة التي أورثت الهدهد – المرشد – تجربةً كبيرةً جعلته خبيرًا بالطّريق، ويقدّم لنا العطّار وصفًا آخر له بقوله: "جاء مرتديًا على صدره حلّة الطّريقة، جاء وقد علا مِفرقَه تاج الحقيقة"[3]، وهنا يربط بين الوصف الظّاهري (الحلّة والخرقة) والوصف الباطني (الحقيقة)، فإنْ كان الملوك يتوّجون بتاج الملك فالأولياء تاجهم الحقيقة وظاهرهم التّمسّك بالشّريعة.

نجد حضورًا كبيرًا للشّيخ ودوره الرّيادي التّربوي والتّوجيهي في الخانقاه في التّاريخ الإسلامي، ويعدُّ كتاب "أسرار التّوحيد في مقامات أبي سعيد"[4] وثيقةً صوفيّةً هامّةً في تاريخ حياة الدّراويش في بلاد فارس، فقد ألقى الضّوء على العادات والرّسوم التي كانت قائمة في الخانقاه في ذلك العهد،

---

[1] قول ينسب إلى النّبي φ ، أورده البدر العيني في عمدة القاري لفظا "سبحانك ما عرفناك" دون أن ينسبه إلى النّبي φ وذلك في سياقٍ شرحه لحديث: «**أَفْضَلُ الْكَلاَمِ أَرْبَع سُبْحَانَ الله، وَالْحَمْدُ لله، وَلاَ إِلَهَ إِلاَّ الله وَالله أَكْبَر**»، أنظر في ذلك: عمدة القاري، البدر العيني، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ج 23 / 198 بتصرّف.

[2] قولٌ يُنسب إلى أبي بكر الصّديق τ.

[3] أنظر: منطق الطّير، ص 184، وانظر أيضًا: المصدر نفسه، ص 185 بتصرّف.

[4] اطّلعتُ على هذا الكتاب بفضل توجيه الدّكتور عمّار جيدل، فقد أرشدني إلى معرفة ينابيع فكر العطّار ومذهبه ففضل أبي سعيد على العطّار كبير، وفضل شيخنا الأستاذ الدّكتور عمّار جيدل أكبر، فجازاه الله خير الجزاء.

وبقيت أمرًا متوارثًا فيما بعد [1]، وقد تضمّن كتاب أسرار التّوحيد بيان واجبات الشّيخ وصفاته وواجب المريدين، كما بيّن وأرّخ للنّظام الدّاخلي للخانقاه [2].

كان أبو سعيد بن أبي الخير أنموذجًا للشّيخ الكامل الذي أفنى حياته في مداواة نفوس مريديه وتقريبهم من الحق، ومن ذلك حكايته مع أحد مريديه الذي كان من سادة القوم، إلاّ أنّ دخوله في حلقة المريدين لمْ يقض على حبِّ السّيادة في قلبه، فكان أبو سعيد يكلّفه بأعمالٍ شاقّة، وكان تلميذه يخاف من اطّلاع النّاس عليه فقد كان سيّد قومه! وجوابُ أبي سعيد له جواب خبيرٍ وحكيمٍ قائلاً له إنّك أنت الذي ترى نفسك فليس لأحدٍ القدرة على رؤيتك، فالنّفس هي التي يضعها الإنسان بين عينيه، والخلاص منها يكون بتحطيمها وانشغالها بالله[3].

تظهر هذه الصّورة أيضًا في علاقة مولانا الرّومي (المريد) مع شيخه شمس تبريز، وإنْ كانت صاحبة رواية "قواعد العشق الأربعون" قد قدّمت عملاً إبداعيّا، فقد كان عمدة ما تذكره من روايات ما ذكره مصنّف "مناقب العارفين"، ومن بين ما توقّفت عنده الرّوائيّة الصّورة نفسها التي رسمها صاحب أسرار التّوحيد، وهي إزالة كل الحواجز والحجب التي تقف في طريق السّالك وأكبرها نفسه، فذكرت طلب شمس من تلميذه الرّومي أنْ يذهب إلى الحانة ويجلب له قنّينتين من الخمر، ليتبيّن أنّ الانتصار على النّفس لا يكون إلاّ بتحطيم كلِّ الارتباطات والحجب حتّى ولو كانت المدرسة أوْ المسجد لأنّها تقف عائقًا في الطّريق [4].

والمقصود من العبارة السّابقة (على قول الرّوائيّة) ليس الدّعوة إلى هدم المساجد والمدارس وهجرها، إنّما المراد كوننا جعلناها قبلةً من دون الحق، كما تومئ الرّوائية إلى حديث المساجد عن أحكام الشّريعة وإهمالها الحقيقة، لكن بناء فكرةٍ على أنقاض أحكام الشّريعة أمرٌ مرفوض، كما أنّ ما أوردته هذه الرّوائيّة من قصّة مولانا مع شيخه شمس فيه إساءة كبيرة لمولانا الرّومي، وهذا سيّد الخلق محمد ﷺ الذي يعتبر مفتاحًا لكلِّ الطّرق الموصلة إلى الحقِّ (فكلّها مسدودة إلاّ من خلاله)، تطلعنا سيرته أنّه لمْ يرَ حرامًا ولمْ يلمس حرامًا، وهو القائل في شأن الخمر: «**لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ، وَشَارِبَهَا، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَمُبْتَاعَهَا، وَعَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ**» [5]، والقصّة في

---

[1] أنظر: مقدّمة إسعاد عبد الهادي قنديل في بيان قيمة الكتاب، ص 11 بتصرّف.

[2] أنظر ذلك مفصّلاً في: أسرار التّوحيد، الصفحات 360 / 361 / 362 بتصرّف.

[3] أنظر هذه القصّة في: المصدر نفسه، ص 224 وما بعدها بتصرّف.

[4] أنظر هذا الموقف في: قواعد العشق الأربعون، ص 348 بتصرّف.

[5] أخرجه أبو داوود في سننه عن ابن عمر، كتاب الأشربة، بابُ: العنب يُعصر للخمر، رقم: 3674، ج 03 / 326.

قواعد العشق رمزيّة، ولا يمكن أن نتصوّر ما حدث، كما أنّ حفظ الدّين مقصدٌ ضروري من جانب الوجود ببناء المساجد والمدارس وإعمارها ومن جانب العدم بالنّهي عن الخمر وغيرها، ثمّ كيف يمكن أنْ نجمع بين إلهٍ يعبد بغير ما شرّع وأمر؟!

ما أحوجنا اليوم أن نتحدّث عن مراسم الولاء والخضوع والطّاعة، وواجب النّصح والإرشاد والتّوجيه؟! داخل الأسرة (الوالد وولده) وداخل المدرسة (المعلّم وتلميذه)، وفي السّلطة (خضوع الرّاعي لرغبة رعيّته وتحقيق آمالهم وأحلامهم)، فتفعيل هذا الدّور من شأنه أنْ يخلق فردًا مريدًا لخير أمّته ووطنه.

ج – نقد العطار والرّومي لدعوى المشيخة:

بالرّغم من أنّ العطّار والرّومي من رجالات الطّريق الأفذاذ فقد سجّلوا نقدًا للطّرق الصّوفيّة في عصرهما ولأدعياء التّصوّف، وهذا هو الوجه المشرق عند الرّجلين فاستصحاب مسلك جَلْدِ الذّات ونقدِها مُفضٍ إلى القراءة الدّاخليّة،المفضية إلى التّنبيه والتّحذير على خطر الرّكون والدّعة إلى واقع الحال، والتّنبيه من خطر الغرور الذي أصبح مسلكًا ومركبًا أورد الأمّة المهالك في كلّ المجالات.

ينعي العطّار عن متصوّفة عصره اهتمامهم بالخرق وتطهير الظّاهر دون الباطن، من ذلك ما حكاه في قصّة عن أبي سعيد بن أبي الخير مع شيخٍ ضرب كلبًا بعصاه، وأصيب الكلب بجرح وأخذ في النّباح والجري وتقدّم من أبي سعيد وطلب منه القصاص من الصّوفي وعتاب أبي سعيد له، وقول الشّيخ أنّه ضرب الكلب لأنّه لطّخ ثوبه الطّاهر فأصبح غير صالحٍ للصّلاة، ورد الكلب أنّه ما فعل ذلك إلاّ لظنّه أنّه لنْ يلحقه أذى، بحكم اللّباس الصّوفي الذي جعله يشعر بالأمان [1] ليس الطّريق إلى الله خرقةً ولباسا، فرؤية النّفس في طريق الحقّ وهمٌ كبير، وعندما يزول الوهم يظهر كلبُ النّفس جليّا على قول العطّار[2].

من منطق الطّير يورد العطّار في إطار نقده لأدعياء التّصوّف حكاية صوفيّين ذهبا إلى دار القضاء لخصومة بينهما، وقول القاضي لهما لا يحسن من أهل التّصوّف أنْ يتحاربوا، مع أنّكما ترتديان رداء التّسليم، وإنْ كنتما على خصام فانزعا هذا الرّداء، وإنْ كنتما أهلاً لهذا الرّداء فالخصومة

---

[1] أنظر: إلهي نامه، ص 38 بتصرّف.

[2] أنظر: المصدر نفسه، ص 117 بتصرّف.

دليلٌ على الجهالة [1]، وخصومة بعض أهل الطّرق حول مشيخة الطّريق ورئاسته يندرج ضمن هذه الحكاية، كذلك مولانا الرّومي يقدّم رؤيةً نقديّةً من الدّاخل لواقع التّصوّف في عصره، وهي رؤيةٌ يمكن أنْ تستصحب في كلِّ عصر، فمن ذلك انتقاده لمسلك الذين يدّعون التّحدّث بالأسرار، ويضرب لذلك مثلاً بقصّة رجلٍ رأى كلبةً حبلى وسماعه نباح جرائها وهم في بطنها، وأوحى الله له وكشف له الحقيقة، والقصّة رمزٌ للجهّال الذين لمْ يخرجوا بعد من الحجب والأستار "وأولئك من الحرص واشتهاء الرّئاسة عندهم كلل في البصر وجرأة على الحديث والنّفاج [2]، وإنّه ليعطي الأمارات العديدة عن القمر دون أنْ يراه وهو يضلُّ الرّيفي السّاذج [3] بهذا الأمر"[4].

كما وجّه الرّومي نقدًا لاذعًا لمتصوّفة عصره الذين يتظاهرون بالوجد والسّكر وسقوط التّكاليف، وبيان افتضاح حالهم أمام امتحان الحقِّ كما افتضح الرّيفي أمام ضرطة جحشٍ، فأين السّكر مع وجود الذّات، ومثال مدّعي الوجد كالمخنّث الذي يدّعي الفروسيّة، ويجعل من نفسه الجنيد وبايزيد، إنّ حال السّكر هذه هي من شرب المخيض[5]، ويواصل الرّومي نقده اللاّذع لمتصوّفة عصره بأسلوبٍ فنّي ساخرٍ في منتهى الرّوعة والتّصوير: "أتجعل من نفسك منصورًا الحلاّج، ثمّ تضرم النّار في أقطان الرّفاق ؟ وأنت لا تفتأ تقول: لا أعرف عمر من أبي لهب، (ثمّ تقول): أعرف ريح جحشي في منتصف اللّيل، أيّها الحمار ومن يصدّقك يكون حمارا، ويجعل نفسه أصم وأعمى من أجلك"[6]، ومن الصّور الفنّيّة الجميلة التي رسمها مولانا لمدّعي التّصوّف حكاية ابن آوى وسقوطه في دهن صباغ، وتلوّنه وادّعاؤه الطّاووسيّة بين أبناء آوى[7]، والصّور التي رسمها مولانا الرّومي لأدعياء التّصوّف كثيرة تُنبئ عن سعة خياله وقوّة بيانه وسحر أسلوبه السّاخر الهادف.

---

[1] أُنظر: منطق الطّير، ص 265 بتصرّف.

[2] النِّفاج: الذي يتمدّح بما ليس فيه من الانتفاج الارتفاع، ورجل نفَّاج: ذو نفج، يقول ما لا يفعل، ويفتخر بما ليس له ولا فيه. لسان العرب، ج 02 / 382.

[3] الرّيفي السّاذج هنا هو السّالك الجديد في الطّريق.

[4] أُنظر: المثنوي، ج 05 / 176. وانظر أيضًا القصّة كاملة بعنوان: "خداع الرّيفي للحضري ودعوته له بضراعة وإلحاح شديدين"، المصدر نفسه، ج 03 / 45.

[5] أُنظر: المصدر السّابق، ج 03، ص 78 / 79 بتصرّف.

[6] أُنظر: المصدر نفسه، ج 03 / 80.

[7] أُنظر: المصدر نفسه، ج 03 / 82.

إنّ جهود أهل التصوّف في تحقيق إنسان متّصف بالكمالات ليس وهمًا وإنما هو ألمٌ ومعاناةٌ وأملٌ يحتاج تحقيقه إلى قطع طريق يعتبر الشّيخ فيه أحد الأسس المهمّة، ونقد الرّومي والعطّار لواقع التصّوف في عصرهم رسالة ضمنيّة للسّالك حتّى يوفّق في اختيار شيخه ويحذر من الأدعياء الذين يلبسون لباس الطّريق تحقيقا لمآرب دنيويّة دنيئة.

المطلب الثّالث: الشّريعة والحقيقة

أ- تعريفهما:

❖ **لغةً:**

تُطلق الشّريعة على مورد الماء، فالعرب تقول: شرّع الإبل إذا أوردها الماء فشربت، لذا سميّت الشريعة شريعةً لوضوحها [1]، ومادام مورد الماء شريعة وبه حياة الأجساد فالشّريعة من هذا الوجه كالماء بها حياة الأرواح والقلوب، أمّا الحقيقة في اللّغة فهي ضدُّ المجاز وهي ما يحقُّ على الرّجل أنْ يحميه [2].

❖ **اصطلاحًا:**

[1] أُنظر: معجم مقاييس اللّغة، مادّة "شرع"، ج 03 / 262. وانظر: لسان العرب، مادّة "شرع"، ج 08 / 175.

[2] أُنظر: أساس البلاغة، مادّة "حقق"، ج 01 / 203. وانظر: مختار الصّحاح، ص 77.

أمّا حدُّ الشّريعة فهو الالتزام بالعبوديّة بالوقوف عند الأمر وتجنّب النّهي، والحقيقة مشاهدة الرّبوبيّة وهما متكاملان، فالشّريعة حقيقة لأنّها وجبت بأمره، والحقيقة شريعة لأنّ المعارف أيضًا وجبت بأمره، ومثال هذا التّكامل حياة الإنسان بالرّوح، فبانفصالها يصير الإنسان جيفةً وتغدو الرّوح لا قيمة لها، ولا يحدث معنى الإنسان إلاّ بالاقتران [1]، من هذا المنطلق لا يمكن السّير إلى الحق إلاّ بهذه المعالم والحدود، وهو الأمر الذي أكّد عليه كلٌّ من فريد الدّين العطّار ومولانا جلال الدّين الرّومي، وفي قوليهما تأكيدٌ لأصالة التّزكيّة وكون التصوّف ليس دعوة لترك أحكام الشّريعة وإسقاط التّكاليف، ورد أيضًا على أهل الظّاهر الذين جعلوا الدّين أحكامًا جافّة خالية من أيّ روح فغدت جميع الأعمال صورًا فقط، لذا جمع النّبي φ بين أحكام الشّرع (الإسلام) وحقائق الإيمان ومقام الإحسان [2]، وهو الأمر الذي حافظت عليه المدارس الفقهيّة كالمالكيّة، وقد ورد هذا المعنى في إحدى المنظومات:

في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السّالك [3]

إنّ الإنسان في خطاب العطّار والرّومي كائنٌ متميّزٌ بإيمانه ويقينه وخلقه، يتحرّك لله في كلِّ خطوةٍ وفق مراده وأمره طلبًا للكمال والسّمو، وتحقيقًا لوظيفته وغايته الوجوديّة وهي الاستخلاف والعبوديّة.

ب– ضرورتهما في الطّريق الصّوفي:

تُعتبر ثنائيّة الشّريعة والحقيقة من أكبر المباحث المهمّة في الطّريق الصّوفي، ومن أكبر المزالق أيضًا في الدّراسات الصّوفيّة، فبالرّغم من أنّ الطّرائق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، إلاّ أنّ علم التّصوّف الإسلامي متميّز عن غيره من التّجارب الرّوحيّة المختلفة، فهو مستمدٌّ من الكتاب والسّنّة، لذا أكّد أساطينه على هذه المسألة وجعلوها أساسًا، من ذلك قول إمام الطّائفة الجنيد أنّ هذا العلم مقيّد بالكتاب والسّنّة [4]، وعليه فالسّائر والسّالك لهذا الطّريق لا يمكنه الوصول إلاّ بجناحي الشّريعة

---

[1] أنظر في ذلك: موسوعة مصطلحات التّصوّف، مادّة طريقة، ص 298 بتصرّف. وانظر أيضًا: ص 496 بتصرّف. وانظر: الرّسالة القشيريّة، ص 118 بتصرّف.

[2] أنظر: شرح الحكم، زرّوق الفاسي، ص 35.

[3] المرشد المعين على الضّروري من علوم الدّين، عبد الواحد ابن عاشر، نشرة بعناية صلاح المجذوب، ط 03، 2012، ص 03.

[4] أنظر في ذلك: التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، ص 19 .

والحقيقة على حدٍّ سواء، لذا عُرّفت الطّريقة على أنّها العمل على إصلاح الظّاهر والباطن، فظاهرها إصلاح الجوارح وباطنها إصلاح النّفس[1].

ذكر العطّار مسألة الشّريعة والحقيقة والطّريقة، وبيّن أنّها مسالك ثلاث للوصول، ففي المقام التّاسع عشر في رحلة السّالك في الآفاق ولقائه بالجبل، وبيان العطّار أنّ الجبل رمزٌ وإشارةٌ إلى الثّبات، أيْ الثّبات على مسلك الشّريعة مرورًا بالطّريقة وانتهاء عند الحقيقة، ويشرح هذه الدّلالة في قصّةٍ رمزيّةٍ عن رجلٍ سعى للبحث عن مطلوبه ووصوله إلى مفترق ثلاث طرق، وهي رمزٌ للمسالك الثّلاث وحوار الطّرق معه، فالأوّل قال له: لوْ سلكتني ستعود ثانية، وقول الطّريق الثّاني أنّ العودة ممكنة، أمّا الثّالث فبيّن له أنّه لا يمكن العودة مطلقًا لأنّه سيمحى[2]، يشرح العطّار هذه الدّلالة الرّمزيّة، ويورد حكاياتٍ مختلفة لها مقصد واحد وهو الفناء في الحقِّ والبقاء به، وهو أصل المطالب العالية وأسماها وهو منتهى الطّريق – الفناء بالحقيقة – وثمرته رؤية الله في صنعه وخلقه، فعلى السّالك أنْ يتجاوز الكون لرؤية المكوّن وهذه هي الحقيقة [3].

دلّل العطّار على هذه الحقيقة بقصّة رابعة العدويّة (ت 135 هـ) [4] حين اتّخذت كوخًا، ودعوتها

لتخرج لترى العالم وجوابها أنّها ترى الصّانع داخل الكوخ [5]، ولا يمكن أن يكون كلام رابعة العدويّة إشارة إلى وحدة الوجود [6]، فالمرأة كانت زاهدةً عابدةً وكلامها هذا – إن صح – ومواعظ الحسن البصري (ت 110 هـ) وغيره لا يعدو أنْ يكون إلاّ إرهاصات وبواكير لظهور التصّوف فيما بعد.

إنّ الغاية من المسالك الثّلاث رؤية الحق وتصريفه في هذا الكون، والحقيقة أعلى درجات الإيمان، وهو ما نص عليه قوله ρ في بيان درجة الإحسان: «**أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاه**»[7]، والإحسان أعلى الدّرجات والمراتب، وأولى هذه الدّرجات هي الإسلام (الشّريعة) ثُمَّ الإيمان (العقيدة)

---

[1] أُنظر في ذلك: موسوعة مصطلحات التّصوّف، مادّة طريقة، ص 573.

[2] أُنظر: مصيبت نامه، ج 02 / 223 بتصرّف.

[3] أُنظر: المصدر نفسه، ج 02 / 224 بتصرّف.

[4] سبقت ترجمتها، ص 123.

[5] أُنظر هذه القصّة في: المصدر السّابق، ج 02 / 229 بتصرّف.

[6] "أجمع النّظّار أنّ الأشياء موجودة في الخارج، لكنّها موجودة بشيء واحد وهو الحقّ سبحانه وتعالى لا بوجود زائد عنه"، موسوعة مصطلحات التّصوّف، ص 1034.

[7] سبق تخريجه، ص18.

وانتهاء بالإحسان (الحقيقة)، والتّنقّل بين هذه المراتب هو الطّريقة، لذا شدّد العطّار على ضرورة اتّباع حدود الشّرع، فهي الكيمياء التي يتحوّل بها السّالك إلى إنسان يسير على وفق مراد الله، لذا وجب عليه أنْ يقيّد أعضاءه بالدّين واتّباع الأوامر في الأقوال والأفعال والأحوال حتّى لا يموت كافرا، وإنْ خطا الإنسان خطوةً واحدةً بدون مراقبة الحق لفّه النّدم والأسى[1].

إنّ طريق الله عظيمٌ والسّير إليه خارجَ حدود الشّرع يجعل السّالك يتخبّط في الضّلال والتّيه ويكون كقوم موسى، فالمنارة هي أحكام الله وحدوده بتحرّي الحلال وترك الحرام، وهذا هو طريق سيّدنا محمّد ρ، لذا يؤكّد العطّار والرّومي على هذا المعنى بأمثلة عديدة منها:

- **مثال 1**:

ما كتبه العطّار عن مقام التّقوى والورع، مبيّنًا أنّه إنْ كان لدى السّالك شعيرة واحدة من حرام فالعذاب ينتظره، ويمثّل لذلك بقصّة المسيح ومروره على قبرٍ يصدر منه صوت الألم، وإحياء المسيح له وسؤاله وجواب ذلك الميّت أنّه يُعَذّب منذ 1300 سنة بسبب دانقٍ [2] ليتيم، ليتوجّه العطّار بعدها مخاطبًا المجتمع الإسلامي بأسره: "أيّها المسلمون إنْ كان هذا هو الإسلام فلا أعرف أيّ دين ذلك الذي أراه، إنْ كان لديك شعيرة واحدة من حرام وعن طريق غير مستقيم فعذابك 1800 عام، وإنْ كانت كل أموالك حرام فماذا أقول فالعقوبة خالدة ..."[3].

إنّ دعوة العطّار لالتزام الشّرع وحدوده وأحكامه لمْ يُنسه انتقاد أهل الظّاهر – الفقهاء – واقتصارهم على ظاهر الأحكام وحديثهم عن طهارة الظّاهر، ففي المقالة السّادسة من منطق الطّير يدبّج العطّار حوارًا في أسلوبٍ فنّي بليغٍ بين البطّة والهدهد، وكيف أنّها خرجت من الماء في غاية الطّهر فيقول على لسانها: "... إنّني أغتسل في كلّ لحظة بفائق العناية، ثمّ أبسط على الماء سجّادتي...كما أنّ لباسي طاهر، وكذا مكاني طاهر ..."[4]، البطّة هنا رمزٌ للفقهاء واستقرارها في الماء رمزيّةٌ لأبحاث الطّهارة لدى الفقهاء، فهي مقيمة في أحكام الشّريعة، ولا خبر لها عن العالم الآخر – الحقيقة – لذا يُبيّن لها الهدهد أنّ الماء وجد من أجل الوجوه الدّنسة، كما أنّ طهارة الوجه لا تُغني عن طهارة القلب والرّوح، وهذه هي الحقيقة [5].

---

[1] أُنظر هذا المعنى في: إلهي نامه، ص 134 بتصرّف.

[2] الدّانق بفتح النون وكسرها هو سدس الدّينار والدّرهم. أُنظر: لسان العرب، ج 10 / 105.

[3] أُنظر: إلهي نامه، ص 172 / 173.

[4] أُنظر: منطق الطّير، ص 195.

[5] أُنظر: المصدر نفسه، ص 195 بتصرّف.

يستعمل العطّار بعد هذا الحوار القصصي حكايةً يوضّح بها المقصود، ويجعلها نتيجةً لما أراد قوله من كون الشّريعة بدون الحقيقة خيال، إنّ كل بناء أقيم على صفحة الماء لا استقرار له حتّى ولوْ كان فولاذًا، فكيف يقام على الماء أساس راسخ مستقر[1]، والمعنى أنّ الحقيقة والأسرار لا تبنى على ظاهر الشّرع وحده، لكن تُرى هل يتحقّق السّير للسّالك لوْ جمع بين هذه العوالم الثّلاث (الشّريعة والحقيقة والطّريقة) ؟ وهل يمكنه الوصول إلى الكمال المنشود ؟ يرى العطّار أنّ السّالك يمكنه ذلك، لكن عليه أنْ يرى الحقَّ في كل أفعاله لا أنْ يرى عمله، فرؤية العبد لعمله عائقٌ من العوائق أيضًا، فليس العمل هو الموصِل إنّما هو لطفُ الله وتوفيقه.

- **مثال 2:**

ما أوضحه العطّار في المقام التّاسع في لقاء السّالك بالقلم [2]، ويستدلّ العطّار لهذا المعنى بحكاياتٍ كثيرةٍ منها قصّة ذي النّون [3] مع خادمه الذي شكا إليه أنّه بالرّغم من طاعاته الكثيرة طيلة أربعين سنة إلاّ أنّه لمْ يصل إلى شيء، وقصّة الشّبلي وتقبيله لقدم ذلك اللّص الذي وُضع في المشنقة، وبيان الشّبلي أنّه فعل ذلك تقديرًا لعمله في الطّريق وتذوّقه لحرفته [4] فاللّصوصيّة عشق، وإنْ كانت كذلك ألا يكون الإنسان عاشقًا للحقّ محترفًا لذلك محترقا.

ما دعا إليه العطّار ورؤيته المتكاملة للسّير، دعا إليه أيضًا جلال الدّين الرّومي في آثاره وأكّد عليه، وإنْ كان حمل على أهل الظّاهر حملةً شعواء في كلّ آثاره تقريبا، إلاّ أنّه وبالرّغم من شدّة الحملة فقد أنصفهم، ففي الفصل الحادي والعشرين من كتاب "فيه ما فيه" المتعلّق بالبحر والزّبد أوْ الآخرة والدّنيا، بيّن أنّ الانشغال بظاهر الشّريعة أمرٌ جرت به حكمة الله عزَّ وجل، ولولا ذلك لأفنى الخلق بعضهم بعضا.

- **مثال 3:**

---

[1] أُنظر: المصدر نفسه، ص 196 بتصرّف.

[2] أُنظر: مصيبت نامه، ج 02 / 111 وما بعدها بتصرّف.

[3] ذو النّون المصري ثوبان بن إبراهيم، ويُقال الفيض بن إبراهيم، وذو النّون لقب له أحد العلماء الورعين، كان مولده سنة 157هـ، كان أحد رجال الحقيقة، من أقواله: الأنس بالله من صفاء القلب مع الله، توفّي سنة 245 هـ .أُنظر: طبقات الصّوفيّة، السّلمي، ص 27، وانظر: طبقات الأولياء، ص 218، وانظر: الكواكب الدّريّة، ج 01 / 400.

[4] أُنظر: مصيبت نامه، ج 02 / 113 وما بعدها بتصرّف. وانظر أيضًا المعنى نفسه في: منطق الطّير في حكاية موسى مع العابد الذي لم يتذوّق عبادته، ص 337 بتصرّف.

يضرب مولانا الرّومي مثالاً جيّدًا لمسألة تكامل الشّريعة والحقيقة، ومثالها جلوس ملك في خيمة واختلاف الجنود والعبيد في صنائعهم، فأحدهم يضرب الأوتاد والآخر يصنع الأطناب [1] وآخر نسّاج لخيوطها، وهكذا لو ترك النّسّاج عمله من أجل أنْ يكون وزيرًا فسيبقى العالم عاريا، لذلك خلق أولئك القوم لحفظ عالم الزّبد (الشّريعة) ومن هذا المنطلق فالكلُّ سعيد بحرفته، والملك داخل الخيمة يتفرّج على المعشوق [2]، ويواصل الرّومي تحليله بخيالٍ واسعٍ وفلسفةٍ اجتماعيّةٍ عميقةٍ تدلُّ على بعد فكره وأفقه، ويبيّن أنّ الملك (الحق) جعل في قلب كل واحدٍ عشقًا لحرفته ورضا وسعادةً بذلك، ومن هذه الجهة كان الكل مسبّحا له النّسّاج والنّجّار وصانع الأوتاد [3].

إنّ أحكام الشّريعة أشبه بديوان الملك على قول الرّومي، فيه أحكام وأمر ونهي وسياسة وعدل إزاء الخاصّة والعامّة، ولا يمكن حد أحكامه وهي رائعة ومفيدة جدّا وبها قوام العالم [4]، فلنْ تستقيم حياة النّاس بدون شرائع وأحكام، وهذا رسول الله ϕ عندما أسّس "الدّولة" بالمدينة المنوّرة كان أوّل ما قام به صياغة دستورٍ جامعٍ للشّرائع والأحكام من أجل تنظيم حياة النّاس كما بنى مسجدًا أيضا، فالمعنى الذي ذكره مولانا الرّومي تأكيد لهذا المعنى، وفي مقدّمة الجزء الخامس لمثنوي الرّومي أيضًا على هذا التّكامل وهذه الضّرورة للمراتب الثّلاث، فالشّريعة كالشّمع تبدي الطّريق وبها يكون السّير في الطّريقة وبالوصول تكون الحقيقة، ويمثّل لهذا التّكامل بمثالين:

مثال 01:

- الشّريعة: بمثابة تعلّم علم الكيمياء.
- الطّريقة: تعريض النّحاس للكيمياء.
- الحقيقة: تحوّل النّحاس إلى ذهب.

مثال 02:

- الشّريعة: تعلّم الطّب.
- الطّريقة: التّطبّب والتّداوي.

---

[1] الأطناب: والطُّنُب واحد والجمع أَطناب، وهي الحبال التي تُشدّ بها الخَيْمَة. لسان العرب، مادّة "طنب"، ج 01 /561.

[2] أُنظر: فيه ما فيه، ص 146 بتصرّف.

[3] أُنظر: المصدر نفسه، ص 147 بتصرّف.

[4] أُنظر: المصدر نفسه، ص 158.

➢ الحقيقة: إدراك الصّحّة الأبديّة [1].

دفعت هذه الرّؤية المتكاملة مولانا الرّومي إلى نقد مسلك أهل الظّاهر الواقفين عند ظاهر الشّريعة دون روحها، لذا فهو يرى أنّ الشّريعة لا تمثّل الإيمان التّحقيقي الذي يمثّله الطّريق، كما لا يمكنها أنْ تقود النّاس إلى تلك الدّيار، بلْ قد تكون – بسوء التّطبيق – منفّرة لهم، ويمثّل لذلك بقصّةٍ رمزيّةٍ حول حكاية المؤذّن قبيح الصّوت الذي أذّن في دار الكفر، وكيف أهداه رجلٌ كافرٌ هديّةً لأنّ ابنته كانت على وشك الإيمان، حتّى سمعت المؤذّن فقالت معلّقة: "إنّني لم أسمع قط طوال عمري مثل هذا الصّوت القبيح سواء في الدّير أوْ في الكنيسة"[2]، فلمّا تأكّدت هذه الفتاة أنّ هذا هو صوت الإسلام فتر الحماس في قلبها، وهذه إحدى القصص الرّمزيّة التي يستعملها مولانا دائمًا في بيان مُراده، وهذه الحكاية السّابقة التي ساقَها تكملة في إطار المقارنة والمقابلة بين الشّريعة والحقيقة، فالمجوسي الذي خاطب المؤذّن وحاوره كان معجبًا بإيمان أبي يزيد البسطامي[3] "لكن منْ إيمان أبي اليزيد وصدقه، أصيب قلبي وأصيبت روحي بالحسرات، ولقد أعطى بايزيد جملة الإيمان حقّه، وليكن الثّناء الجم على مثل هذا الأسد الفريد [4]، فلوْ أنّ قطرة من إيمانه مضت في البحر لغرق البحر في قطرته هذه"[5].

كما انتقد مولانا أهل الظّاهر بسبب اهتمامهم بالأقوال والآراء الفقهيّة، والتّحدّث في المجالس بالنّقاط الدّقيقة، بينما أهل الحقيقة يتحدّثون مع الحق ويجالسونه، فالأوّلون أذنهم مسجّلة للكلام أمّا الآخرون فأرواحهم جاذبة للأسرار: "وعين الجسد ناظرة إلى حلية البشر، وعين البشر حائرة في ما زاغ البصر، وقدم الظّاهر مصطفّة في صف المسجد وقدم المعنى في طواف فوق الفلك، وإنّ أحدهم ليُسمّى ولي الدّولتين ويُوصف الآخر بأنّه إمام القبلتين"[6]، ووليُّ الدّولتين إشارةٌ إلى دولة الظّاهر ودولة

---

[1] أنظر: مقدّمة المثنوي، ج 05، ص 44.

[2] أنظر: المصدر نفسه، ج 05، ص 349.

[3] طيفور بن عيسى البسطامي، أبو يزيد، ويقال بايزيد، من أهل الطّبقة الأولى، ولد سنة 188 هـ، زاهد مشهور، من الطّبقة الأولى، من أكبر المشايخ والأولياء، لقّب بسلطان العارفين، يعرف أتباعه بالطّيفوريّة أو البسطاميّة، توفي 261 هـ." نفحات الأنس، ج 01 / 85. وانظر: طبقات الصّوفيّة، ص 67. وانظر: الكواكب الدّريّة، ج 01 / 442.

[4] هناك بيتان في هذا الموضع وهما البيت رقم: 3392 والبيت رقم: 3393 تجاوزتهما لاستعمال الرّومي ألفاظًا ليس هذا مقامها، وإنْ كانت العبارات ذات دلالة ومعنى كما أنّها أوضحت المراد والمقصود، فليرجع في ذلك إلى: المثنوي، ج 05 / 351.

[5] أنظر: المصدر نفسه، ج 05 / 351.

[6] أنظر: المصدر نفسه، ج 05 / 371، وانظر أيضًا المواضع التي نقد فيها مولانا أهل الظّاهر في: ج 05، ص 419،

الباطن، والقبلتين إشارةٌ إلى الكعبة ووجه الله، وهذه من خصائص الولي الذي اقتبس أسرار الأنبياء وتمثّل بهم [1]، وسنقف في اللاّحق عند الولاية والولي ونبيّن هذه المكانة.

النّتيجة:

إنّ ما قدّمه الرّجلان في آثارهما ينبئ عن رؤية تأسيسيّة نقديّة لواقع الحال، فهي رؤية من الدّاخل لكن ينبغي أنْ تقرأ هذه النّصوص في سياقها الفكري، فعندما يحدّثنا مولانا عن أبي يزيد وولي الدّولتين وكونه خير من إمام القبلتين، فينبغي أنْ نستصحب العصر الذي نحن فيه وهو عصر خادم الحرمين، فأين نحن من أبي يزيد البسطامي في عصرنا هذا ؟ فتلك المقامات العالية التي وصلتها تلك الطّائفة كانت باتّباع حدود الشّرع وتذوّق معانيه وأسراره، ونحن اليوم في عصر الجفاف الرّوحي فعلا، فما أحوجنا إلى أنْ نعيد شيئًا من الذّوق والعشق في عباداتنا ومعاملاتنا وعلاقتنا بأنفسنا وربّنا، وتحقيق هذا من خلال رؤية متكاملة تجمع بين أحكام الدّين وشرائعه وحقائقه الإيمانيّة وعبوديّة خالصة لله عزّ وجل، وهذا ما أراد الرّومي والعطّار إبلاغه، وعليه يمكن أن نصل إلى النّتائج التّالية:

1- ضرورة مراعاة الأولويّات وترتيبها، فعلى المسلم تصحيح عقيدته والعمل بأحكام الشّريعة وسلوك الطّريقة،فالإسلام والإيمان كلاهما ضرورة، لذا قال العلاّمة النّورسي[2]: "لا يدخل أحد الجنّة بدون إيمان، لكن يمكنه أن يدخلها بدون تصوّف"[3].

2- الطّريقة وسيلةٌ وليست غاية، والطّريقة خادمةٌ للشّريعة وليست منفصلة عنها، فالطّريقة مثل الطّهارة والشّريعة بمثابة الصّلاة كما قال العلاّمة السّرهندي [4]، ففي الطّريقة إزالةٌ للنّجاسات الحقيقيّة

وفي: ج 06 / 348. وانظر: المصدر نفسه، ج 04 / 229. وانظر: المصدر نفسه، ج 05 / 140.

[1] أنظر تعليق شتّا على الأبيات من البيت: 3599 إلى 3615، المصدر نفسه، ج 05 / 596.

[2] النّورسي داعيّة إسلامي وصاحب حركة إصلاحيّة بتركيا، وُلد بقرية نورس 1876م، صاحب رسائل النّور توفي سنة 1960م، وتأسّست من بعده جماعة النّور، من مؤلّفاته "الكلمات – المكتوبات –اللّمعات – المثنوي العربي النّوري" أُنظر: سيرة ذاتية، سعيد النّورسي، مطبعة سوزلر، إستنبول، ط 01، 1998م، ص35.

[3] أُنظر: المكتوبات، النّورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصّالحي، دار سوزلر للنّشر، ط 01، 1998، ص 27، وانظر: المكتوبات، السّرهندي، تعريب: محمّد مراد المنزلوي، مكتبة الحقيقة، استانبول، ط 2002، ج 01 / 268 بتصرّف.

[4] السّرهندي: أحمد بن عبد الأحد بن زين العابدين، ولد بسرهند سنة971 هـ، وأخذ أكثر العلوم والطّريقة الجشتية عن أبيه، أخذ العلوم العقليّة عن الشّيخ كمال الدّين الكشميري، من مؤلّفاته "رسالة في إثبات النبوة"و "تعليقات على عوارف المعارف للسّهروردي" و "مكتوبات"، توفّي سنة 1034 هـ، أُنظر: نزهة الخواطر، لعبد الحي الحسني، ط مجلس دار المعارف العثمانيّة،

وفي الحقيقة إزالةٌ للنّجاسات الحكميّة، ومن ثمّ وجب على المريد والسّالك أنْ يتّخذ أذواقه مدخلاً لتذوّق الفرائض والوقوف على أسرارها، فالتّفكير في الأوراد يجعل أحكام الشّريعة في المرتبة الثّانية مع أنّ أداء فريضة واحدة يعدل آلاف الأوراد [1].

3- ضرورة الشّريعة في الابتداء والانتهاء، فالقول بسقوط التّكاليف زندقة لم يقل بها أساطين الطّريق وكبار القوم، وهي من إضافات الشّذاذ.

4- الفقه والعلم حاكمان على الطّريقة، فمهما بلغت مشيخة التّصوّف فإنّها لن ترتقي فوق مشيخة العلم، فشيخ التّعليم هو أستاذ الشّريعة والطّريقة بخلاف شيخ الخرقة كما يقول السّرهندي، لذا وجب مراعاة الآداب معه، ولهذا اختار بعض العلماء مسلك العلم على مسلك الخرقة كما فعل العلاّمة النّورسي – رحمه الله –، من هذا المنطلق جعل أساطين التّصوّف العلم حاكمًا على التّصوّف، ومن ثمّ صح إنكار الفقيه على الصّوفي ولا يصح العكس[2].

إنّ قراءة تراث كل من الرّومي والعطّار O ينبغي أنْ يكون باستصحاب سياقاته المعرفيّة والزّمانيّة والسّياسيّة، لذا أسيء فهم مولانا الرّومي – رحمه الله – ورُوّج لطريقته على أنّها طريقة تدعو إلى الرّقص والموسيقى والعشق فقط،وهي الصّورة التي رسمتها رواية "قواعد العشق الأربعون" بالرّغم من البعد الفنّي والجمالي وسعة الخيال فيها، إذ تعتبر من الأعمال الرّائدة حول حياة مولانا،إلاّ أنّنا نجد أنفسنا أمام رجلٍ يعيش في دائرة الحقيقة فقط، وهذا خطأ منهجي كبير وإساءةٌ لجلال الدّين الرّومي، قال عبد الغني النّابلسي[3] في وصف مجالس المولويّة أنّ مجلسهم مشتمل على الصّلاة وقراءة القرآن

حيدرآباد الدكن، الهند، 1375هـ، ج 05 / 41، وانظر: رجال الفكر والدّعوة لأبي الحسن النّدوي، دار القلم، الكويت، ط 01، 1983م، ج 03 / 113.

[1] مكتوبات السّرهندي، ج 02 / 127، وانظر: مكتوبات النّورسي، ص 584 وما بعدها بتصرّف.

[2] أنظر: قواعد التّصوّف، ص 15، وانظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، مصطفى صبري، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ط 03، 1992، ج 01 / 265 بتصرّف.

[3] هو عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النّابلسي، من علماء الحنفيّة، ولد سنة 1050هـ، رحل إلى عدّة بلدان، كان فقيهًا متبحّرا، مشاركًا في أنواع العلوم ومكثرًا من التّصنيف، استقرّ في دمشق إلى أن توفّي سنة 1143هـ، من تآليفه"جواهر النّصوص في حلّ كلمات الفصوص" في التّصوّف و"ذخائر المواريث في الدّلالة على مواضع الأحاديث" وغيرها.
سلك الدّرر في أعيان القرن الثّاني عشر، محمّد خليل الحسيني، دار البشائر الإسلاميّة + دار ابن حزم، بيروت، ط 03، 1998، ج 03 / 30 وما بعدها بتصرّف. وانظر: فهرس الفهارس ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، عبد الحيّ الكتّاني، تح: إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 02، 1982، ج 02 / 756.

والحديث والوعظ والنّصيحة،وقراءة المثنوي مع سماع طاهر من كلّ فسقٍ وتصفيق وتواجد بدوران وأدعية وثناء بذكر الصّالحين [1].

فجلال الدّين الرّومي والعطّار دعيا في كل آثارهما إلى ضرورة الالتزام بحدود الشّرع ظاهرًا وباطنا، ورغم كونهما من رجال التّصوّف إلا أنّ ذلك لم يمنعهما من نقده، وهو مسلكٌ فريد ينبغي أن نأخذ به أنفسنا لذا علينا أن نحسن تقديم تراثنا، ليس بإبراز جوانبه الإيجابيّة فقط وإنّما بالقراءة الفاحصة الدّقيقة التي نقف من خلالها على المنابع الأصليّة للأفكار – المصادر– دون أن نلتفت إلى ما يروّج حوله، وهذا يمكن تحقيقه إذا أسهمنا – أفرادًا ومؤسسات – في المساهمة في ترجمة ما كُتب في مجال التصوّف – تصوّف الفرس – إلى اللّغة العربيّة، حتّى نوجّه أنظار الأجيال القادمة إلى حضارة الشّرق الإسلامي ونعرّفها بميراثها الرّوحي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] أنظر: العقود اللّؤلؤيّة، النّابلسي، تح: بكري علاء الدين، دار نينوى للدّراسات والنّشر والتّوزيع، دمشق، سورية، ط2009، ص 08. وانظر: وصف مجلس المولوية في: جلال الدّين الرّومي و التّصوّف، ص 62.

اَلْمَبْحَثُ الثَّانِي:

اَلْفَنَاءُ وَالْوِلاَيَةُ فِي خِطَابِ اَلْعَطَّارُ وَالرُّومِي

وفِيهِ ثَلَاثَةُ مَطَالِب:

اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: اَلْمُصْطَلَحُ فِي اَلْمُعْجَمِ الصُّوفِي

اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: فِكْرَةُ الْفَنَاءِ عِنْدَ اَلْعَطَّارِ وَالرُّومِي

اَلْمَطْلَبُ الثَّالِث: الْوِلاَيَةُ وَالْوَلِيُّ عِنْدَ اَلْعَطَّارِ وَالرُّومِي

اَلْمَطْلَبُ الرَّابِع: تَجَلِّيَاتُ الْبُعْدِ الْعَالَمِيّ وَالْإِنْسَانِيّ لِفِكْرَةِ الْإِنْسَانِ فِي خِطَابِ الْعَطَّارِ وَالرُّومِي

المبحث الثّاني: الفناء والولاية في خطاب العطّار والرّومي

تمهيد:

نتوقّف في هذا السّياق مع فكرةٍ مركزيّةٍ أخرى عندهما، وهي فكرة الفناء والاتّحاد، ونحن بهذا نواصل تتبّع المنحنى الذي رسماه في خطابهما للإنسان، وتصوّرهما له من خلال الطّريق الذي رسماه نزولاً في البدء وصعودًا في النّهاية، وتأتي هذه الفكرة في تراث الرّجلين خصوصا، وفي التّراث الصّوفي عمومًا كهدفٍ وغايةٍ يسعى إليها السّالك، وهي أشرف الغايات، فالإنسان الذي ينشده المتصوّفة لا يكتفي بتزكية نفسه، أو السّعي نحو اتّصافه بالكمال بل يسعى إلى البقاء والخلود بالفناء عن نفسه وصفاته، وسنحاول استجلاء حقيقة هذه الفكرة وثمرتها، مع الإشارة إلى دفاع الرّجلين وردودهما لكل واهمٍ يتصوّر أنّ هذه المسألة – الفناء – هي تأليهٌ للنّاسوت أوْ أنسنةٌ للاّهوت، إنّما هي عودةٌ إلى الأصل وتحقيقٌ لقوله تعالى: ﴿ ۀ ہ ہ ھ ﴾[1]، بادئين أوّلاً بتوضيح هذه الفكرة في أصل وضعها عند القوم من خلال مصادرهم.

[1] سورة ص، الآية 72.

المطلب الأوّل: المصطلح في المعجم الصّوفي

1/ في مفهوم الفناء:

أ- تعريف الفناء: الفناء والبقاء، وهما نعتان لعبدٍ موحّدٍ يتعرّض الارتقاء [1] في توحيده من درجة العموم إلى درجة الخصوص [2]، وفي التّعرّف أنّ الفناء فناء عن الحظوظ وفناء عن الأشياء جميعًا لاشتغاله بما فني فيه، مع تولّي الحق تصريف أموره فيكون محفوظًا، وهو تحقيق لقوله ﷺ: « **كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ** » [3] *، فإطلاق لفظ الفناء عند القوم ينصرف إلى إفناء الصّفات المذمومة وطلب الصّفات المحمودة، وجعَلهُ بعضهم فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله [4].

وفي إطلاق مصطلح الفناء استحضارٌ لمصطلح آخر وهو البقاء، فمن فني عن نفسه بقي بربّه، فما يستشكل في هذا المقام هو ما مصير إرادة الإنسان وسلوكاته ؟ يجيب عن هذا صاحب التّعرّف مبيّنًا أنّ البقاء هو بقاء الموافقة فتكون كل حركاته في موافقة الحق دون مخالفته، فكل ما يصدر عنه يكون لله لا لنفسه [5].

وعلى هذا فالفناء غياب عن الذّات، فالنّفس ذاهلةٌ عن وجودها وعن عالمها، وقد أورد صاحب الرّسالة مثالاً لتأييد هذا المعنى وهو قصّة النّسوة لما رأين يوسف ﷺ في قوله تعالى: **چ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ چ** [6]، فقولهنّ ما هذا بشرا هو تغافل مخلوق عن أحواله بلقائه مخلوقًا آخر، فما بالك بمن تكاشف بشهود الحق، فتغافله عن رؤية نفسه تكون أكبر [7].

وهذا النّص المستدل به تقرير لحال يرد على الإنسان، ولحظة تجعله ذاهلاً عن وجوده، مستغرقًا في شيء أخذ بمجامعه، وهو رد أيضًا على من يرى في هذه الحقائق ضربًا من الجنون أوْ لونًا من فنون الصّرع، وجعل بعضهم الفناء درجات أيضًا، منها الفناء عن الصّفة، ثمّ الفناء عن رؤية الفناء،

---

[1] هكذا وردت في الموسوعة، ولعل الصّواب يتعرّض إلى الارتقاء، لأنّه متعدٍّ بحرف الجرّ "إلى".

[2] موسوعة مصطلحات التّصوّف، مادّة "فناء"، ص 730.

[3] أُنظر: التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، ص 142.

* سيأتي تخريجه، ص 178.

[4] أُنظر: اللّمع في التّصوّف، ص 417.

[5] أُنظر: التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، ص 143.

[6] سورة يوسف، الآية 31.

[7] أُنظر: الرّسالة القشيريّة، ص 103 وما بعدها بتصرّف.

ثمّ فناؤه عن شهود فنائه وهو الاستغراق في وجود الحق [1]، وهو المعبّر عنه بالفناء عن السّوى أيْ شهود سوى الحق، وإنْ كان الهجْوِيري [2] رأى في هذه المرتبة الأخيرة فناء الفناء إغرابًا في عبارة بلا معنى، وهي ترّهات أرباب اللّسان في وقت عبادة العبارة [3].

من خلال ما سبق بيانه من دلالة الكلمة عند أرباب هذا الطّريق يتّضح أنّ الهدف هو بعدٌ توحيدي صرف، فقصارى ما يأمل إليه السّالك توحيد الله توحيدًا لا يتم إلاّ من خلال هدم كلِّ العوالم.

ب – مفهوم الاتّحاد: يعرّف الإتّحاد بأنّه: "شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق، فيتّحد به الكل من حيث كون كل (شيء) موجودًا به معدومًا بنفسه، لا من حيث أنّ له وجودًا خاصّا اتّحد به فإنّه محال" [4].

تطرح فكرة الاتّحاد في هذا المقام نظرًا للفكرة السّابقة – الفناء – وما تتركه من أثر على القارئ أوْ الواقف عند المصطلح، ممّا يوهم الاتّحاد والحلول وهو محالٌ في هذا المقام، فما دام الكل موجودٌ بالحق صار مفتقرًا إليه افتقار الجزء إلى كلّه، فحين تتّصل القطرة بالبحر – ووجودها منه – تتلاشى باتّحادها معه فتصير بحرًا من هذه الجهة، وهو المعنى الذي أشارا إليه كل من العطّار والرّومي، ولنأخذ مثالاً توضيحيّا من عندهما، بيّن الرّومي المعنى السّابق في قصّة رسول الرّوم مع سيّدنا عمر بن الخطّاب τ وهي قصّة طويلة ملخّصها أنّ هذا الرّسول سفير من قبل قيصر الرّوم، وعندما وصل بحثَ عن قصر عمر، لكنّه وجده نائمًا مفترشًا التّراب تحت ظل نخلة، فتعجّب من حاله ومن كلامه أيضا، والرّومي يصوّر لنا هذا الرّسول بمثابة مريدٍ يقف بين يدي شيخه منصتا، وفي هذا يقول: "كان الشّيخ كاملاً والطّالب مشتهيا، وكان الفارس مسرعًا والجواد ملكيّا " [5] والنّتيجة أنّ الرّسول سكر بكلام عمر، فالسّيل عندما وصل إلى البحر صار بحرا، والحبّة عندما وصلت إلى الحقل صارت حصادا، والحطب عندما وصل إلى النّار أضحى أنوارا بعدما كان مظلما، وحجر الكحل بوصوله للعين صار

---

[1] أنظر: المصدر السّابق، ص 104 بتصرّف.

[2] علي بن عثمان أبو علي الجلاّبي الغزنوي، يكنّى بأبي الحسن، أخذ عن عبد الكريم القشيري وسعيد بن أبي الخير كان عالما عارفا من تصانيفه الشّهيرة "كشف المحجوب"، توفّي سنة 465 هـ بمدينة لاهور ودفن بها. نفحات الأنس، ج 01 / 405. وانظر: نزهة الخواطر، ج 01 / 69 بتصرّف.

[3] أنظر: كشف المحجوب، الهجْوِيري، تر: إسعاد عبد الهادي قنديل، مكتبة الإسكندريّة، ط 1974، ص 256 وما بعدها بتصرّف.

[4] موسوعة مصطلحات التّصوّف الإسلامي، مادّة "اتّحاد"، ص 06.

[5] المثنوي، ج 01 / 208، بيت رقم: 1444.

إبصارا وحارسا لها، فهذه الأمثلة التي ساقها الرّومي شرح لفكرة الإتّحاد – اتّحاد الجزء بالكل –، وفي استعمال الفعل صار رمزا للتحوّل باكتساب الجزء صفات كلّه، ويخلص الرّومي في ختام القصّة إلى بيان المراد والغرض من القصّة قائلا: "فما أسعد ذلك الرّجل الذي تخلّص من ذاته وأصبح متّحدا مع وجود حي" [1]،

ومن الأمثلة التي ساقها العطّار قصّة الحجر والطّوبة وسقوطهما في البحر، وكلام الحجر شاكيا غرقه، لكنّ الطّوبة صمتت وقال لسان حالها: لم يبق منّي أثر في العالمين، إن تصر مثل البحر تتوهّج فيه ليلا ولكن طالما أنت مقيّد بوجودك فلنْ تجد روحك [2].

قد يوحي المصطلح – الاتّحاد – بالحلول لكنّه باطل، لأنّه "الافتقار والحاجة إلى محل، والمماسّة والانتقال وهذه صفة الأجسام" [3]، وعليه تعتبر كثير من المصطلحات – الوحدة، الاتّحاد، الحلول – من مزالق طريق الفناء، لذا وجب التثبّت في قراءة النّص الصّوفي حتّى لا تُؤَوَّلَ العبارة على غير مرادها، وعليه لابد من استصحاب المعجم الصّوفي (مصادر التّصوّف) أثناء التّعامل مع هذه المصطلحات.

2/ مفهوم الولاية والولي:

أشرنا فيما سبق إلى مصطلح الفناء والاتّحاد وهما فعل للسّالك – بتوفيق الله إيّاه – بإفناء صفاته للبقاء بالحق، وهذا مقام يعتبر من آخر الدّرجات التي يسعى إليها السّالك، ومن كان هذا دأبه اصطفاه الحق لقربه وجعله من خاصّته، لذا كانت الولاية على هذا النّحو "قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولّي الحق إيّاه حتّى يبلّغه غاية مقام القرب والتّمكّن" [4]، فللولاية معاني كثيرة لكنّنا اقتصرنا على ما سبق، لكونه متناغمًا مع المسار المنهجي الذي حدّدته في هذا البحث، وتولّي الحق عبده لكون هذا الأخير ترك إرادته لإرادة ربّه، فكان متابعًا له في الأمر والنّهي، فيجعله الحق في مقام القرب.

---

[1] المصدر السّابق، ج 01 / 219، بيت رقم: 1535، ومن القصص الأخرى في هذا السّياق قصّة ذلك الرّجل الذي طرق باب صديق، وسؤال الصّديق له من أنت، قال أنا، وجوابه له: ما دمت أنت أنت فلن أفتح، وعودته مرّة أخرى، وقوله أنا أنت ففتح له، أُنظر: المصدر نفسه ، ج 01 / 360، بيت رقم: 3056 وما بعده.

[2] إلهي نامه، ص 107.

[3] موسوعة مصطلحات التّصوّف الإسلامي، مادّة "حلول"، ص 305.

[4] المرجع نفسه، مادّة "ولاية"، ص 1052.

أمّا الوليُّ فيردُ بمعنيين الأوّل على وزن فعيل ويُراد به اسم المفعول، فهو من يتولّى الله أمره فلا يكله لنفسه طرفة عين، والثّاني فعيل بصيغة المبالغة، وهو الذي يتولّى عبادة الله وطاعته دون أنْ يتخلّل ذلك عصيان [1].

وقد ورد هذا المصطلح في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﭽ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﭼ[2]، وقوله: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭼ[3]، فالآية الأولى تنصرف إلى المعنى الأوّل لدلالة الولي، والآية الثّانية تنصرف إلى للمعنى الثّاني، أمّا من السّنّة فأشهر النّصوص في ذلك الحديث القدسي: « **مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الذي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الذي يُبْصِرُ بِهِ، ويَدَهُ التي يَبْطِشُ بِهَا** ... »[4]، فالنّص صريحٌ في بيان منزلة الأولياء ومكانتهم عند الله عزّ وجل، وكونه اختصّهم بما لم يختص به غيرهم، وهو ما تؤيّده قصّة موسى مع الخضر – عليهما السّلام – في سورة الكهف، وإنْ كان القرآن الكريم لم يحدّد صفة هذا الأخير، إلاّ أنّ وصفه جاء مجملاً في قوله تعالى حكاية عن موسى υ: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭽ[5]، فأوصافه من خلال هذا النّص العبوديّة لله من جهة كونه عبدا، والرّحمة والعلم موهبة له من الحق، وقد أشار صاحب لطائف الإشارات [6] إلى هذا المعنى قائلاً: "إذا سمّى الله إنسانًا بأنّه عبده جعله من جملةِ الخواص، وإذا قال عبدي جعله من خاصّ الخواص" [7]، وهذا المعنى يؤكّده حديث قدسي جاء فيه: « **يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي** » [8]، فالحق سبحانه وتعالى يتوجّه إلى

---

[1] المرجع السّابق، مادّة "ولي"، ص 1055 / 1056 بتصرّف.

[2] سورة البقرة، الآية 257.

[3] سورة يونس، الآيتان 62 / 63.

[4] أخرجه البخاري عن أبي هريرة، كتاب الرّقاق، باب التّواضع، رقم: 6502، ج 08 / 105.

[5] سورة الكهف، الآية 65.

[6] هو الإمام أبو القاسم القشيري صاحب الرّسالة المشهورة في التّصوّف، سبقت ترجمته، ص 122.

[7] أنظر: لطائف الإشارات، ج 02 / 407 .

[8] جزء من حديث طويل جاء فيه: « **يا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي، قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُودُكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلَانًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ = تُطْعِمْنِي، قَالَ: يَا رَبِّ وَكَيْفَ أُطْعِمُكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطْعَمَكَ عَبْدِي فُلَانٌ، فَلَمْ تُطْعِمْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي، يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ، فَلَمْ تَسْقِنِي، قَالَ: يَا ربُّ كَيْفَ أَسْقِيكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ:**

عبده متحبّبًا: فإنْ كانت العبوديّة من جهة العبد اختيارًا فإنّ المواهب من الحق تكرّمًا، لذا هذا الولي الذي تحقّق بمقام العبوديّة أدركته الرّحمة فصار مرحومًا من الحق راحمًا بعباده، ونال علمًا بطريق الإلهام لا بطريق التّكسّب والتّكلّف [1]، وناقش البعض في هذا المجال كون الأولياء فوق النّقد البشري، من ذلك ما ذهب إليه رينولد نيكلسون [2]، وقال أنّ الصّوفيّة يتّخذون من قصّة موسى مع الخضر الواردة في سورة الكهف دليلاً على ذلك، وأنّ يده هي يد الله [3] *، وكونه فوق النّقد البشري إشارةٌ إلى اعتراض موسى عليه — بالرّغم من كونه نبيّا – وجواب الخضر وتعليله لتلك الأفعال بأنّها لله وليست له، وذلك في شأن الغلام والسّفينة والجدار، وهذا الذي ذكره نيكلسون موجودٌ في المثنوي، فقد أورد الرّومي حكاية رمزيّة عن عشق ملك لإحدى الجواري، وسعيه في استمالة قلبها بكل الطّرق، واكتشافه أنّ الجارية مُعرضة عنه لأنّ قلبها متعلّق بشاب صائغ من سمرقند، وإشارة أحد الأطبّاء عليه بإحضار الصّائغ وقتله حتّى يزول حب الجارية له بموته [4].

بيّن الرّومي الدّلالة الرّمزيّة للقصّة في كون القتل كان بإشارة إلهيّة، وليس لنتيجة هوى النّفس والتّأمّل الفاسد، فكل من يأتيه الوحي من الحق – الإلهام – يكون فعله عين الصّواب، والذي يهب الرّوح يجوز له القتل فهو نائبٌ عن الواهب ويده يد الله [5].

أورد القرآن الكريم اعتراض موسى ʊ على أفعال الخضر ʊ، وجواب ذلك أنّ موسى كان ينظر بمرآة الشّريعة والخضر كان يجسّد الحقيقة، لذا كان موسى دائم الطّلب بقوله: ﭽ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ ﭼ [6]، وردّ الخضر عليه: ﭽ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ﭼ [1].

اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ، أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي ». أخرجه مسلم عن أبي هريرة، كتاب البر والصّلة والآداب، باب فضل عيادة المريض، رقم: 2569، ج 04 / 1990.

[1] أنظر: لطائف الإشارات، ج 02 / 407.

[2] مستشرق إنجليزي، عالم بالتّصوّف الإسلامي، ولد سنة 1868م، تعلّم في كمبردج وغيرها، ودرس العربيّة والفارسيّة ودرّسهما، له أعمالٌ كثيرة منها اشتراكه في نشر "تذكرة الأولياء" للعطّار، و"اللّمع" للسّراج، و"ترجمان الأشواق" لابن عربي، ساهم بمقالات في دائرة المعارف الإسلاميّة، وترجم مثنوي جلال الدّين الرومي إلى الانجليزيّة، من مؤلّفاته "دراسات في التّصوّف الإسلامي"، توفّي سنة 1945 م" الأعلام للزّركلي ج 03 / 39. وانظر: موسوعة المستشرقين، ص 593.

[3] أنظر: الصّوفيّة في الإسلام، نيكلسون، ترجمة: نورالدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 02، 2002 ، ص 123 بتصرّف.

* اليد هنا رمزٌ للقدرة والفعل، فأفعال الولي ليست له إنّما هي تنفيذ لإرادة الله كما في قصّة موسى والخضر.

[4] أنظر هذه القصّة في: المثنوي، ج 01 / 76 وما بعدها بتصرّف.

[5] أنظر: المصدر نفسه، ج 01، ص 93 / 94 بتصرّف.

[6] سورة الكهف، الآية 66.

هذه المرتبة العالية التي تجعل الإنسان مجسّدًا لإرادة الحق ويده يد الله مرتبة اصطفاء واختيار، وهي مرتبة خواصّ الخواص، وإنْ ثبت وجودها في زمن لا يمتنع وجودها في غيره لقوله تعالى: ﭽ ڈ ژ ڑ ک ک ک ک ﭼ[2]، فما دامت وهبًا من الحقّ قائمًا على علم لدنيّ فهي ليست على مقاييس عقليّة نسارع إلى إنـكارها أوْ ردّها، وفي الحديـــث الصّحيح: « **رُبَّ أَشْعَثَ أَغْبَرَ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللهِ لَأَبَرَّهُ** »[3].

والأولياء أصناف ودرجات، وقد خصَّ الحكيم التّرمذي[4] الولاية والأولياء بمؤلّف خاصٍّ هو أشهر ما ألّف في الباب، تحدّث فيه عن أصناف الأولياء وبيّن أنّهم صنفان: صنف أولياء حق الله وصنف أولياء الله، فالصّنف الأوّل من تاب إلى الله وقام بحراسة جوارحه وأدّى الفرائض وحفظ الحدود، والصّنف الثّاني من أتى بشروط الصّنف الأوّل وزاد عليها خصالاً عشرًا *، فانتقلت مرتبته إلى مالكِ الملك فصيّره في قبضته[5]، وعليه جعل التّرمذي الملتزم بأوامر الله الحافظ لحدوده وليّا، لذا ينبغي استصحاب هذا المسلك في مخاطبة النّاس لدفعهم للالتزام، فالوصف الحميد من شأنه أن يبعث النّاس على ذلك، كما أنّ الله تعالى ليس حكرا على الخاصّة فقط فهو إله الجميع جعل البشرى لمن آمن واتّقى، قال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ[6] ، وجاء في تفسيرها: "يقول الحقُّ جلَّ جلاله: أَلا إِنَّ أَوْلِياءَ اللَّهِ الذين يتولّونه بالطّاعة، وهو يتولاّهم بالكرامة لا خَوْفٌ

---

[1] سورة الكهف، الآية 67.

[2] سورة الحديد، الآية 21.

[3] أخرجه مسلم عن أبي هريرة بلفظ « **رُبَّ أَشْعَثَ، مَدْفُوعٍ بِالْأَبْوَابِ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللهِ لَأَبَرَّهُ** »، كتاب البرّ والصّلة والآداب، باب فضل الضّعفاء والخاملين، رقم: 2622، ج 04 / 2024.

[4] محمّد بن علي بن الحسن بن بشر أبو عبد الله الحكيم التّرمذي، باحث صوفي عالم بالحديث وأصول الدّين، من أهل ترمذ، من تصانيفه "ختم الولاية"، توفّي سنة 320هـ .انظر: نفحات الأنس، ج 176/01، وانظر: طبقات الصّوفية، ص 175.

* "الخصال العشر هي: التّقويم – التّهذيب – التّنقية – التّأديب – التّطهير – التّطبيب – التّوسيع – التّزكية – التّشجيع – التّعويذ"، وهذه الصّفات العشر أفعال الولي مع عباد الله، فهي بيان لدوره ومهمّته، أُنظر: كتاب ختم الأولياء، ص 331 بتصرّف.

[5] أُنظر: كتاب ختم الأولياء، الحكيم التّرمذي، تحقيق: عثمان يحيى، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، بدون تاريخ، ص 122 / 331 بتصرّف.

[6] سورة يونس، الآيات 62 / 63 / 64.

عَلَيْهِمْ من لحوق مكروه، وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ بفوات مأمول" [1]، وبهذا يتأكّد كلام الحكيم التّرمذي حين جعل الولاية للمطيعين من عباد الله، وفي هذا بعد تربوي ووظيفي يجعل المؤمن يسارع ويسابق إلى مرضاة ربّه، ويظهر هذا المعنى في موقف النّبي φ وجوابه للرّجل الذي جاء يسأله عن الإسلام، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ φ: « **خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي اليَوْمِ وَاللَّيْلَةِ. فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا ؟ قَالَ: لاَ، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ φ: وَصِيَامُ رَمَضَانَ. قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ ؟ قَالَ: لاَ، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ. قَالَ: وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ، قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا ؟ قَالَ: لاَ، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ. قَالَ: فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ لاَ أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلاَ أَنْقُصُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ φ: أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ أَوْ دَخَلَ الْجَنَّةَ إِنْ صَدَقَ** » [2]، علينا أنْ نرغّب النّاس في دين الله بما يبعث في قلوبهم الأمل ويدفعهم إلى العمل، ونساهم في غرس اليقين في قلوبهم بأنّ الله مع الطّائعين المتّقين بتوفيقه ومع العصاة المذنبين بحكمته وتصريفه ،فليس الحقّ لفئة خاصّة، وبهذا نكون قد أسهمنا في بعث النّاس إلى الكمال المتمثّل في الالتزام بأوامر الله قولاً وعملاً ظاهرًا وباطنا.

المطلب الثّاني: فكرة الفناء عند العطّار والرّومي

يكاد يجمع أهل التّصوّف على غاية واحدة وهدف مشترك للطّريق الصّوفي وهو الفناء عن الذّات والبقاء بالحق، فهذا المصطلح يشكّل علامة مركزيّة في النّص الصّوفي، فهو يعتبر من جهة خلاص – من الذّات– ومن جهةٍ أخرى هو علامة نقص، ممّا يستدعي البحث عن الكمال في

[1] البحر المديد، ابن عجيبة، ج 02 / 484.

[2] أخرجه البخاري عن طلحة بن عبيد الله،كتاب الصّوم، باب وجوب صوم رمضان، رقم: 1891، ج 03 / 24، وأخرجه مسلم عن طلحة بن عبيد الله،كتاب الإيمان باب بَيَانِ الصَّلَوَاتِ الَّتِي هِيَ أَحَدُ أَرْكَانِ الْإِسْلَامِ، رقم: 11، ج 01 / 04.

البقاء [1]، والحديث عن الفناء حديثٌ عن حال الصّوفي الذي وصل إلى غاية رحلته وسيره [2]، وهذا ما يوضّحه المصطلح – الفناء – في حقله المعجمي، فكيف كان تصوير الفكرة عند العطّار والرّومي؟

1– حقيقة الفناء عند العطّار والرّومي:

تعتبر فكرة الفناء أساسًا للطّريق، لذا يخاطب العطّار السّالك بحقيقة الفكرة وأهمّيتها قائلاً: "... إنْ كنت آملاً في الوصول فأمِت نفسك" [3]، فالفناء عنده بمحو الصّفات، ويمثّل العطّار والرّومي لهذه الفكرة بأمثلة عديدة منها:

- **مثال 1:**

قصّة المجنون عند العطّار الذي هام بذكر ليلى، فعندما يذكر أمامه اسمها يعود إلى عقله، فكذلك الإنسان عليه أنْ يذكر الحق دائمًا ويتبرّأ من ذاته "... إنْ انتهى ذكرك لنفسك جاز لك أنْ تذكره، ولكن طالما بقي وجودك أمامك وذكرته، فأنت تذكر نفسك" [4].

يعد العطّار النّفس حاجزًا أمام رؤية الحقيقة، وصنم الذّات يجعل السّالك ساجدًا صوبه، وإنْ كان الحضور وليد النّفس فعلى الإنسان أنْ يحرق ذاته، فكلُّ شعرةٍ منه تغدو فرعون، وهذا ما يؤكّده في قصّة إبليس وعصيانه لأنّه رأى نفسه: "... فلا تقل (أنا) يا من وقعت من الأنانيّة في مئات البلايا حتّى لا تصبح بإبليس مبتليا" [5]، لذا نجد العطّار يدعو السّالك بالتّخلّي عن صفاته على لسان الهدهد، وهو متوجّهٌ بخطابه إلى جماعة الطّير[6].

- **مثال 2:**

الفكرة نفسها نجدها عند مولانا الرّومي، فالفناء عنده إفناء الصّفات البشريّة، ومن تخلّص من وجوده الذّاتي سجد له الفلك والقمر، ومن ماتت في جسده نفسه الكافرة أذعن له الشّمس

---

[1] أُنظر: نقد / تصوّف، شريف هزّاع شريف، دار الانتشار العربي، ط 01، 2008، ص 228 بتصرّف.

[2] أُنظر: الصّوفيّة في الإسلام، نيكلسون، ص 138 بتصرّف.

[3] أُنظر: مصيبت نامه، ج 02 / 318، وانظر أيضًا هذا المعنى في: إلهي نامه، ص 81 / 114 بتصرّف. وانظر أيضًا هذا المعنى في حكاية الاسكندر وسدّ يأجوج ومأجوج في إلهي نامه، ص 116 بتصرّف.

[4] أُنظر: إلهي نامه، ص 70، وانظر أيضًا: مصيبت نامه، ج 02، ص 366 بتصرّف.

[5] أُنظر: منطق الطّير، ص 335.

[6] أُنظر: المصدر نفسه، ص 180 بتصرّف، وهو المقالة الأولى من منطق الطّير في اجتماع الطّير وترحيب الهدهد بها، والطّيور رمزٌ للسّالكين واختلاف صفاتهم.

والسّحاب [1]، ويمثّل الرّومي لهذه الفكرة بقصّة رمزيّة في حوارٍ دار بين الأسد والذّئب والثّعلب، وكيف أمر الأسد الرّفيقين بقسمة الصّيد، وكيف هلك الذّئب لأنّه رأى نفسه وجعل لها نصيبًا في حضرة الأسد، فكان في رؤيته ذاته هلاكه: "وقال الأسد: مادامت رؤيتك لي لم تذهلك عن ذاتك، فإنّ روحًا مثل روحك يجب أنْ تموت ذليلة ! [2]، ولما لم يتحقّق لك الفناء في حضرتي، فقد جاء من الخير ضرب عنقك" [3].

والأسد رمزٌ للحقِّ والذّئب رمزٌ للسّالك أوْ الإنسان الذي يرى ذاته في حضرة المليك، وموته هنا موت روحه، بينما الثّعلب في القصّة رمزٌ للسّالك الذي أدرك حقيقة مليكه ففني فيه، فحين جاء دوره لقسمة الصّيد جعله كلّه للملك، ويوضّح الرّومي تفضّل الأسد بعد قسمة الثّعلب عليه بالصّيد قائلاً له: "... الآن وقد أصبحت رهن عشقي، فأمسك بالفرائس الثّلاث وخذها واذهب! أيّها الثّعلب! ما دام كلُّ وجودك قد أصبح لنا فكيف أوذيك، وقد صارت ذاتك ذاتي !" [4]، والمعنى أنّ الذّئب أفنى ذاته في حضرة الأسد فجاءه التّكرّمُ والهبة منه، فما بالك بجناب الحقِّ سبحانه، كيف يعجز أن يتكرّم على منْ باع نفسه من أجله.

يتوجّه الرّومي بعد هذه القصّة مخاطبًا الإنسان عمومًا والسّالك خصوصًا داعيًا إيّاه إلى التّخلّي عن نفسه ونحن وأنا فالملك كلّه لله، فإذا ما اتّجه العبد إلى ربّه بلباس الفقر صارت كلُّ النّعم بين يديه [5]، وفي المجلس الرّابع من كتاب "المجالس" يسترسل مولانا الرّومي في الحديث عن أهل الفناء الذين أفنوا أنفسهم وبقوا بالحق، في سياقِ حديثٍ أورده في هذا الصّدد عن النّبي ρ: « **إِنَّ لله تَبَارَكَ وَتَعَالَى عِبَادًا أَمْجَادًا مَحَلُّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَحَلِّ الْمَطَرِ، إِنْ وَقَعَ عَلَى البَرِّ أَخْرَجَ البُرّ، وَإِنْ وَقَعَ عَلَى الْبَحْرِ أَخْرَجَ الدُّر** » [6] *، والبَرُّ في الحديث القالب الإنساني وصورته الذي يتزيّن بصحبة الأولياء، وأمّا المطر فهو إحياء القلوب وتزيين عروس الرّوح بجواهر العلم والمعرفة [1]، وينقل

---

[1] أنظر: المثنوي، ج 01 / 355.

[2] هكذا وردت بعبارة التعجّب في المثنوي، وإن كان الأسلوب الوارد ليس للتعجّب، وإنّما هو للتّوكيد.

[3] أنظر: المصدر نفسه، ج 01 / 359.

[4] أنظر: المصدر نفسه، ج 01 / 364.

[5] أنظر: المصدر نفسه، ج 01، ص367 بتصرّف.

[6] أنظر: المجالس السّبعة، ص 109.

* لم أقف عليه ولعلّه المعنى الوارد « **الْمُؤْمِنُ كَالْغَيْث** » أورده ابن الصّلاح في فتاويه ولم يجزم بصحّته"، فتاوى ابن الصّلاح، تح: موفّق عبد الله، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 01 ،1407، ج 01 / 162.

الرّومي في شرح الحديث السّابق أبياتًا عن سنائي في وصف تلك الطّائفة التي اختارت البقاء بالفناء عنهم:

بائعون للأرواح في بلاط العدم مرتدون لخرقة خانقاه القدم
وكلّهم من الافتقار والولـــــه صاروا "لا" في جمال إلاّ الله [2]

فبيع الأرواح هو الفناء، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۗ ﴾[3]، وقوله أيضًا: ﴿ وُ وٗ وۡ وۡ وٗ وُ ۥ وُ ۦ وِ ﴾[4]. فالآية الأولى جاء في تفسيرها أنّ صهيب الرّومي τ لما أخذه المشركون وعذّبوه ليرتدَّ عرض عليهم ماله مقابل تخلية سبيله فقبلوه منه، وقدم المدينة فلمّا رآه الرّسول ρ قال له: « **رَبِحْتَ يَا أَبَـا يَحْيَ** » [5] * ، أي ربحت في صفقة بيعك وشرائك لدينك وإيمانك، وجاء في تفسير الآية الثّـانية:

"ما أكرمه سبحانه فإنّ أنفسنا هو خلقها، وأموالنا هو رزقها ثمّ وهبها لنا، ثمَّ اشتراها منّا بهذا الثّمن الغالي، فإنّها لصفقة رابحة" [6]، ومادام البيع عقد بين طرفين فالبائع مختارٌ لا مكره، والذي باع نفسه وروحه اختار الحق طواعيّة، وعليه فالفناء في الحقِّ وعيٌ كاملٌ بوجوده وحقيقة عظمته، هذه العظمة تجعل الأنا يتلاشى كقطرةٍ في بحر، لذا نجد في بيت الرّومي الثّاني ما يوضّح هذه الفكرة في قوله: "صاروا لا" أيْ صاروا نفيًا ومحوا، هذا النّفي هو ما يثمر التّوحيد الخالص المتجسّد في البقاء، وهو التّوحيد الخالص "إلاّ الله"، فالأولى فناء والثّانية بقاء وخلود.

---

[1] أُنظر: المجالس السّبعة، ص 111 بتصرّف.

[2] أُنظر: المصدر نفسه، ص 112.

[3] سورة البقرة، الآية 207.

[4] سورة التّوبة، الآية 111.

[5] البحر المديد، ج 01 / 233.

* أخرجه الحاكم في مستدركه عن أنس τ، المستدرك على الصّحيحين، الحاكم النّيسابوري، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01، 1990، ج 03، ص 450.

[6] المصدر نفسه، ج 02 / 430.

2- مكانة الفناء: أورد كلٌّ من العطّار والرّومي أمثلةً كثيرةً في ثنايا قصصٍ رمزيّةٍ لشرح حال الفناء وبيان مكانته وأهمّيته في الطّريق، باعتباره الغاية القصوى التي يسعى إليها السّالك وهي منتهى ما يُطلب، ومن أبرز هذه القصص:

أ- قصّةٌ مشتركةٌ ساقها العطّار والرّومي لتوضيح الفكرة، وهي قصّة ذلك الشّخص الذي طرق الباب على معشوقه، فسأله قائلاً: من بالباب ؟ قال: أنا، فقال له: ما دمت أنت أنت فلن أفتح لك، لأنّي لا أعرف أحدًا يقول أنا [1]، وتخريج العطّار للقصّة على خلاف الرّومي، فهذا الأخير يرى أنّ الباب فُتح له بعد أنْ أجاب سائله – من أنت ؟ – قائلاً "أنت"، لكنّ العطّار يرى أنّه لو كان عاشقًا لتحطّم وانصرف عن الباب، لأنّ السّؤال والجواب بطريق الحوار [2] هو طريق العقلاء وهذه ليست طريق العشق [3]، أي أنّ الفناء هو عدم رؤية الذّات في حضرة ذاتٍ أعلى وأكبر، وما دام الحقُّ عاشقًا لعبده ومعشوقًا أيضًا "يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ" [4] صارت الإثنية زائلة.

ب – يضرب الرّومي مثالاً حسّيًا قوي الدّلالة بالخيط المزدوج، فلا يمكنه أنْ يلائم سمَّ الخيّاط، ولا يمكنه الدّخول إلاّ إذا كان مفردا [5]، وهي صورة جميلة جدّا، تنبئ عن عبقريّة الرّومي وتوظيفه لكل ما يقع تحت بصره.

جـ – من الأمثلة الرّمزيّة التي ساقها العطّار قصّة الحجر والطّوبة عند رميهما في الماء، فالحجر نطق قائلاً: سأشكو حالي إلى قاع البحر، بينما الطّوبة لم يبن لها أثر لأنّها انمحت تمامًا، فطالما يتقيّد الإنسان بوجوده فلن يجد روحه ولا عقله [6]، فالطّوبة هنا رمزٌ للسّالك والبحر رمزٌ للحق والحجر رمزٌ للقلوب القاسية التي لم يدخلها شعاع الحقِّ وأنواره، لقوله تعالى: ﭽ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﭼ [7]، فطبيعة التّراب تجعله قابلاً للامتزاج بالماء، بينما الحجارة بالعكس وهكذا القلوب والأرواح.

---

[1] أُنظر هذه القصّة عند العطّار، مصيبت نامه، ج 02 / 463 بتصرّف، وانظر: المثنوي، ج 01 / 360 بتصرّف.

[2] المراد به الحوار الذي دار بين العاشق والمعشوق.

[3] أُنظر تخريج العطّار للمسألة في: مصيبت نامه، ج 02 / 464 بتصرّف. وانظر تخريج الرّومي في: المثنوي، ج 01 / 360 بتصرّف.

[4] وهو مستفادٌ من قوله تعالى: ﭽ ﮢ ﮣ ﭼ سورة المائدة، الآية 54.

[5] أُنظر: المثنوي، ج 01 / 360 بتصرّف.

[6] أُنظر: إلهي نامه، ص 360 بتصرّف.

[7] سورة البقرة، الآية 74.

د – من الأمثلة المشتركة التي ذكراها فناء النّجوم في الشّمس عند الرّومي أو فناء القمر في الشّمس عند العطّار، ففي "مصيبت نامه" يعقد العطّار حوارًا دار بين السّالك والقمر في المقام الرّابع عشر، والقمر دلالةٌ رمزيّةٌ للسّالك في الطّريق، فتارةً هو في نقص وتارةً هو في اكتمال، ولا حياة له إلاّ بالتّعرّض لنور الشّمس، فبالرّغم من أنّه يكمّل حسن معشوقته غير أنّه لا يملك إشراقها، فعليه أن يفنى فيها فناء كاملا، فاكتماله بفنائه المطلق فيها، ممّا يجعله يأخذ أوصافها فيغدو هو الشّمس [1]، فيما يمثّل الرّومي لمسألة الفناء بفناء النّجوم في الشّمس نهارا، ممّا يجعلها في أمانٍ من العدم والزّوال، ويدلّل على ذلك بحال المصطفى ρ فقد كان يمشي ولا ظل له [2]، فقد كان فانيًا كفناء الشّمع في النّار فلا يبقى معه أثرٌ للشّمع ولا لشعاعه، فالانسلاخ عن الذّات والفناء عنها كانقشاع السّحاب عن ضوء القمر، وعندما يأتي سحاب الجسد يبقى خيالٌ من قمر الرّوح ويصبح نوره ضعيفا [3].

إنّ الفناء في الحقِّ طريقٌ للتّخلّص من عبادة الذّات، ونجاةٌ من فرعونيّة النّفس، لذا يرى العطّار أنّ أسمى سعادةٍ يصل إليها الإنسان هي فناؤه عن نفسه [4]، وهذه حقيقة فترك حظوظ النّفس أسمى سعادة وراحة، وما قلق الإنسان واكتئابه وهمّه باللّيل والنّهار إلاّ من جرّاء اتّباع حظوظ النّفس وهواها.

3– بين الفناء والاتّحاد:

أ– وهم الاتّحادّ:

كانت دعوة أهل التّصوّف إلى مسلك الفناء في الحق جالبة لوهم الاتّحاد المنبعث في الظّاهر من هذه الفكرة، فلا زالت كثير من النّصوص وأقوال أهل التّصوّف توحي بالفكرة، ومن أشهر النّصوص وأكثرها حضورًا في هذا المجال قول الحلاّج "أنا الحق"، وقول أبي يزيد البسطامي "سبحاني ما أعظم شأني"، وهذا ما جلب عليهم سخط المؤسّسة الدّينيّة كما حدث مع الحلاّج الذي تم قتله

---

[1] مصيبت نامه، ج 02، ص 170 / 171 بتصرّف.

[2] أُنظر في ذلك: الشّفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، دار الفيحاء، عمان، ط 02، 1407 هـ، ج 01 / 763.

[3] أُنظر: المثنوي، ج 05، ص 106 بتصرّف.

[4] أُنظر: منطق الطّير، ص 311 بتصرّف.

بأبشع صورة سنة 309 هـ، وهذا ما شكّل صورة نمطيّة عن التّصوّف باعتباره مسلكًا يؤدّي إلى الخروج من دائرة الشّريعة، ودعوة إلى تجاوز حدودها وإسقاط التّكاليف، وهذا ما كان سببًا في الدّعوة إلى رفض الخبرة الصّوفيّة، ومن جهة أخرى كانت تلك الأقوال حقلاً خصيبًا للدّراسات الاستشراقيّة، فلا يمكن بأيّ حال أن ننكر جهودهم في الدّراسات الصّوفيّة، ومن أبرز تلك الجهود جهود رينولد نيكلسون ولويس ماسينيون [1] وآنّا ماري شيمل [2] وغيرهم، وفي كنف هذه المواقف والأحكام حاول كثيرٌ من المستشرقين إرجاع التّصوّف برمّته إلى أصولٍ مختلفةٍ هنديّةٍ وبوذيّةٍ ومسيحيّةٍ وأفلــوطينيّة، ولا أدلَّ على ذلك من أبحاث المستشرق جولد تسيهر[3] في كتابه العقيدة والشّريعة في الإسلام، فقد أرجع التّصوّف الإسلامي إلى تعاليم الأفلاطونيّة الحديثة والرّهبنة المسيحيّة، فهو يجعل من نصوص الأناجيل التي تحدّثت عن الزّهد منبعًا أخذ منه أهل التّصوّف خصوصًا في المبادئ الخاصّة بالتّوكّل [4]، كما أنّ فكرة الاتّحاد والفناء التي ترى ظلالها في التّصوّف مأخوذة من العقائد الهنديّة على حد قوله، ففكرة الفناء تقترب من فكرة الجوهر الذّاتي الهنديّة وتتّفق معها تمامًا، وهو ما يطلق عليه الصّوفيّون الفناء أوْ المحو أوْ الاستهلاك [5]، وكلام المستشرق فرضيّة توسّع المستشرقون في اعتمادها، حتّى قالوا أنّ الفكر الإسلامي كلّه مقتبس وليس هناك ما هو أصيل فيه، لكن رغم ما يعزوه المستشرقون إلى التّصوّف

---

[1] لويس ماسنيون، مستشرق فرنسي من العلماء البارزين، ولد سنة 1883م من أعضاء المجمّعين العربيّين في دمشق والقاهرة مولده ووفاته بباريس، تعلّم العربيّة والفارسيّة والتركيّة والألمانيّة والإنكليزيّة وعني بالآثار القديمة، استهواه التّصوّف الإسلامي فكتب "مصطلحات الصّوفيّة" و "أخبار الحلاّج" ونشر "ديوان الحلاّج" مع ترجمته إلى الفرنسيّة، و"الطّواسين" للحلاّج، وكتب عن "ابن سبعين" ، واتّجه إلى فكرة توحيد الدّيانات الكتابيّة الثّلاث، كتب كثيرا في "دائرة المعارف الإسلاميّة" من مؤلّفاته (تاريخ الصّوفية في الإسلام) سنة 1957م، " الأعلام للزّركلي ج 05 / 247. موسوعة المستشرقين ، ص 529.

[2] مستشرقة معاصرة من مواليد 1922 م بألمانيا، مهتمّة بالتصوّف الإسلامي توفّيت منذ سنوات تحديدا سنة 2003م، من أشهر مؤلّفاتها " الشّمس المنتصرة" و "الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام".

[3] مستشرق مجري موسوي، تعلّم في بودابست وبرلين من مواليد 1850م، عمل كأستاذ في جامعة بودابست وتوفي بها سنة 1921م، ألّف بالإنجليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة في الفقه والأدب، ونشر بالعربيّة "ديوان الحطيئة"، وجزء من كتاب "فضائح الباطنيّة" للغزالي، وممّا ترجم من كتبه إلى العربيّة كتاب "العقيدة والشريعة"، أُنظر: الأعلام للزّركلي ج 01 / 84، وانظر: موسوعة المستشرقين، ص197.

[4] أُنظر: العقيدة والشّريعة في الإسلام، جولد تسيهر، تعريب: محمّد موسى وآخرون، دار الرّائد العربي، بيروت، لبنان، ط 1946، ص 135 وما بعدها بتصرّف.

[5] أُنظر: المرجع نفسه، ص 144 بتصرّف.

الإسلامي إلّا أنّ التّحقّق الرّوحي فيه مبنيٌّ على تعاليم القرآن الكريم وممارسات النّبي محمّد ϕ [1]، لذا كان الصّوفيّة وارثين لحال النّبي ϕ.

ب- من الفناء إلى التّوحيد:

مادام الاتّحاد هو الوحدة، أحد طرفيها الحق وهو الأعلى، والطّرف الآخر هو الإنسان وهو الأدنى، فالنّاقص يقابل الكامل ويتّحد به لأنّه معدومٌ بنفسه كاملٌ بغيره كما أشرنا سابقا، فهو السّعي إلى إبطال الثّنائيّة والسّعي نحو الوحدة.

وفي "مصيبت نامه" أشار العطّار إلى المسألة في المقام الثّالث والعشرين، أين التقى السّالك بالوحوش وهي رمزٌ للصّفات الخفيّة، لذا دعا العطّار إلى إفناء هذه الوحوش فالإثنية لا تليق بالحق، فلو صار العدد واحدًا لاستقام الأمر [2]، فالفناء ليس دعوة للاتّحاد بل هو عين التّوحيد الخالص، لذا ينتبه العطّار إلى هذا الأمر قائلاً: "كلُّ منْ يشعر بالثّنائيّة مشرك، وبلاؤنا هو أنا وأنت عندما ترتفع الثّنائيّة تتّحد الإرادة" [3]، واتّحاد الإرادة جعل الإرادتين (إرادة الرّب والعبد) واحدة على مراد الرّب، وهذا ما يستفاد من الحديث القدسي « **كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ** » [4].

وإلى الفكرة نفسها أشار مولانا جلال الدّين الرّومي، فقد اعتبر الفناء هو عين التّوحيد والوحدة، ففي المثنوي يشرح الرّومي حكاية ذلك العاشق الذي طرق الباب على معشوقه، والإذنُ له بالدّخول بعد نفي ذاته: "إنّ الخيط أصبح واحدًا، فلا تخطئ الآن إنْ رأيت الكاف والنّون حرفين مرتبطين" [5] *، فالعاشق والمعشوق أصبحا واحدًا مع إرادةٍ واحدة، ويرسم الرّومي عدّة صور وحكايات في سبيل توضيح الفكرة، فيصوّر لنا خطاب الأسد للثّعلب بعد القسمة قائلاً له: لقد أصبحت أسدًا واتّخذت طبع الأسود، ويورد أيضًا قصّة نوح υ مع المعاندين من قومه الذين أنكروا

---

[1] انظر دفاع المستشرقة ايفادي فيتراي عن أصالة التّصوّف في :جلال الدّين الرّومي والتّصوّف، ص 105.

[2] أُنظر: مصيبت نامه، ج 02 / 269 بتصرّف.

[3] أُنظر: إلهي نامه، ص 60.

[4] جزء من حديث سبق تخريجه، ص 178.

[5] أُنظر: المثنوي، ج 01، ص 362.

* الكاف والنّون إشارة إلى الحرفين الذين يتكوّن منهما الفعل الذي ينطق به الخالق عند إرادة الخلق، أُنظر في ذلك: تعليقات كفافي على المثنوي، ج 01 / 571.

عليه، مبيّنًا لهم أنّ الحقَّ أصبح له سمعًا وإدراكًا وبصرا، فأنفاسه أنفاس الحق ومتى عاداه عادى الحقَّ يقينا [1].

بهذه الفكرة صدح القرآن الكريم في مقام سيّدنا محمّد ﷺ في قوله تعالى: ﴿ ٱ ب ب ب ب ب پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ﴾ [2]، فلم يكن رسول الله ﷺ إلاّ سمع الحقِّ وبصره وأنفاسه، فما دعا إليه العطّار والرّومي من خلال مسلك التّصوّف هو عين التّوحيد، فهو دعوةٌ إلى الوحدة وليس إلى الاتّحاد المفضي إلى الحلول، فكلمة أنا ونحن على قول العطّار شرك وذنب، والإنسان مُطالب بالحضور في حضرته لمشاهدة جمال ألوهيّته وجلال ربوبيّته، وبهذا يتحقّق له الفوز الأعظم ويحظى بقرب المليك [3]، كما أشار الرّومي إلى دفع وهم الحلول والتّشبيه: "إنّني لست من جنس ملك الملوك، فما أبعدني عن ذلك ! وإنّما أنا مستضيء بنور من تجلّيه، والتّجانس لا يكون على أساس الشّكل والذّات، فالماء يتجانس مع التّراب في النّبات ... ولما كان جنسنا مغايرًا لجنس مليكنا، فقد أصبحت ذواتّنا فانية في سبيل ذاته" [4].

تضمّن كلام الرّومي التّأكيد والنّفي لكل وهم يرى في الدّعوة إلى الفناء دعوة إلى الحلول، فالفناء اكتساب لصفات الكمال الإلهي، لذا نجد العطّار في "مصيبت نامه" يناقش هذه الفكرة انطلاقًا من تحليل أقوال الحلاّج والبسطامي مقارنة بقوله ﷺ: « **مَا عَرَفْنَاكَ** » [5]، فيرى العطّار أنّ الذّات واحدة عند كلّ أحد، أمّا الصّفات فهي مختلفة في الكلام والعبارة، فقوله ﷺ: « **مَا عَرَفْنَاكَ** » لأنّه كان مستغرقًا في الحق يشرب من البحر، أمّا قول البسطامي: "سبحاني" وقول الحلاّج: "أنا الحق" فدليلٌ على النّقص في المعرفة، فتبقى المعرفة دليلٌ على العجز المطلق عن الوصف والحد بما يتناسب مع جماله وجلاله، أمّا قوله: أنا الحق فهي رؤيةٌ ناقصة، فأين قلب الحلاّج والبسطامي من روح ذلك العظيم، وأين تلك الذّرّة من الشّعاع الذي سطع على قلب الحلاّج والبسطامي من تلك الشّمس التي أحرقت المصطفى ﷺ [6].

---

[1] أُنظر: المصدر نفسه، ج 01، ص 365 / 366 بتصرّف.

[2] سورة الفتح، الآية 10.

[3] أُنظر: إلهي نامه، ص 109 بتصرّف.

[4] أُنظر: المثنوي، ج 02، ص 126 / 127.

[5] سبق تخريجه، ص 159.

[6] أُنظر تخريج العطّار لهاته الأقوال في: مصيبت نامه، ج 01 / 317 بتصرّف.

وتجدر الإشارة بهذا الصّدد إلى ما تضمّنته رواية "قواعد العشق الأربعون"، حيث عرّج الكتاب على ذكر الأقوال السّابقة في سياق لقاء الرّومي مع شيخه شمس، وسؤال شمس له قائلاً: أيّهما أعظم النّبي محمّد ρ أمْ الصّوفي أبو يزيد البسطامي، واعتراض الرّومي على ذلك وسؤال شمس له أيّهما يكون عظيمًا من يرى نفسه صغيرًا بالنّسبة لله ؟ أمْ من يرى أنّه يحمل الله داخل عباءته ؟! [1].

ومهما كان هدف هذه التّساؤلات فإنّها لا تليق بمقام سيّدنا محمّد ρ فمن سوء الأدب مقارنة حبيب الحق مع أحدٍ من البشر مهما بلغ كعبه في العرفان والطّريق بالرّغم من التّخريج الجيّد للأقوال السّابقة، فالبسطامي قال سبحاني لأنّ وعاءه – حاجته للمعرفة – كان صغيرًا جدّا، فَرَوَى عطشه بجرعة واحدة وكان عظيما عنده أن يشعر بوجود الله في نفسه، أمّا النّبي ρ فقد اختاره الله وكان كوبه عظيمًا جدا فكان عطشًا على عطش، ولا عجب أن قال: « **مَا عَرَفْنَاكَ** » [2]، وعليه فالنّبي ρ أعرف النّاس بالحق ففي تعبيره بالعجز منتهى المعرفة، أمّا البسطامي ففي تعبيره دلالة على أنّه في بداية الطّريق، ولقد أنصف العطّار حين قال: وأين قلب الحلاّج والبسطامي من قلب المصطفى ρ، لذا عبّر العطّار في مقدّمة "منطق الطّير" بالعجز المطلق عن إدراك كنه الحق في مناجاة إيمانيّة تنبئ عن ذوقٍ ووجدٍ كبيرين وتوحيدٍ خالصٍ بعيدٍ عن كل وهم اتّحادٍ أوْ حلول: "فيا خفيّا في الرّوح وأنت خارجها، إنّ كل ما أقوله ليس أنت، وهو أنت أيضًا، ويا من وقف العقل مشدوهًا أمام أعتابك، لقد أفقدته الاتّزان في المسير صوبك، بك أرى العالم عيانًا بالتّمام، ولكن لا أرى أيّ علامة منك في هذا العــالم ..." [3].

لقد كانت هذه الأقوال التي نطق بها القوم في حالٍ من الوجد والذّوق سبب حملةٍ شعواء وعداوةٍ كبيرة من أهل الظّاهر، وهو ما نبّه إليه الرّومي مُوردًا قصّة ذي النّون المصري [4] والحلاّج، فالأوّل أُدخل السّجن والثّاني قُتل "فحينما يكون الحكم في يد المعربدين، فلا جرم أنّ ذا النّون يكون في السّجن ... وحينما يكون قلم (الحكم) في يد غدّار، فلا شكّ أنّه يقضي بشنق المنصور" [5]، وهذا إشارةٌ إلى ما حدث مع الحسين بن منصور الحلاّج الذي قتل ببغداد، وما تذكره كتب التّاريخ

---

[1] أُنظر هذه التّساؤلات واللّقاء في: قواعد العشق الأربعون، ص 232 بتصرّف.

[2] انظر تخريج شمس تبريز لقول النّبي ρ، وقول البسطامي في "قواعد العشق الأربعون"، ص 232 / 233 بتصرّف.

[3] أُنظر: منطق الطّير، ص 144.

[4] سبقت ترجمته، ص 167.

[5] أُنظر: المثنوي، ج 02 / 147.

والتّراجم أنّ المسألة دينيّة عقديّة صرفة، من بينها ادّعاؤه الألوهيّة [1]، والحقيقة أنّ المؤسّسة الدّينيّة في ذلك الوقت – وكُل وقت – أداة للسّلطة السّياسيّة، وهذا ما يستفاد من قول الرّومي وتنبيهه إلى حكم الغادر، والتّاريخ يعيد نفسه بأحداث ووقائع متكرّرة، فكل حزب يشير بقوله "أنا" يكون مصيره مصير الحلاّج، وإنْ كان قول الحلاّج "أنا" توحيدًا خالصًا فما أكثر ترديد هذه الكلمة في دواليب السّلطة المكرَّسة للفساد والطّغيان، فقول الحلاّج كان رحمةً عليه أمّا قول فرعون "أنا" فكان لعنةً ودمارًا وهلاكًا [2]، إنّ قولة الحلاّج تعبيرٌ عن منتهى المحبّة إذْ صار عدوّا لنفسه وأفناها، فقوله "أنا الحق" معناه أنا فنيت تمامًا وبقي الحق وحده، وهذه غاية التّواضع ومنتهى العبوديّة، وإثبات وجودين هو منتهى التّكبّر فمن أثبت وجوده أشرك [3].

لقد كانت الرّحلة التي رسم خطاها العطّار على لسان الطّير في "منطق الطّير" رحلةً نحو الوحدة بعد الشّتات والضّياع، فتلك الطّيور التي سافرت في رحلتها كان وصولها إلى السّيمرغ وصولاً إلى الهدف المنشود، إذْ فنيت تلك الطّيور جميعًا، وحينما نظرت بعد الرّحلة أدركت أنّها هي السّيمرغ بالتّمام [4]، فلم يكن القصد من هذه الرّحلة إلاّ رسم دروبِ الفناء عبر الأودية السّبعة سعيًا للاكتمال وجبرًا للنّقص وربطًا للجزء بكلّه، لذا يفصح العطّار عن سر هذه الوحدة قائلاً: "إنّ صاحب الحضرة مرآة ساطعة كالشّمس، فكلُّ منْ يُقبل عليه يرى نفسه فيه، ومن يُقبل بالرّوح والجسد يرى الجسد والرّوح فيه، ولأنّكم وصلتم هنا ثلاثين طائرًا فقد بدوتم في المرآة ثلاثين طائرًا ..." [5].

إنّ هذه المرحلة من التّرقّي بعد قطع كل هذه المراحل انتهاء بالفناء – الذي هو أسمى الغايات التي يصل إليها السّالك – تثمر البقاء والخلود المعنويّين، وهي مرحلة أخرى ومقام أرفع من مقام البقاء بعد الفناء، لذا يرى العطّار أنّ شرح هذا المقام وهذه الدّرجة يلزمها كتاب جديد [6]، إنّ من فَنِيَ عن نفسه بقي بالحق فكانت أفعاله وأقواله وتصرّفاته على وفق مراد الله، وتحقّق بقوله: « **كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ** » فغدا وليّا للحق، وهي مرتبةٌ عاليةٌ لا تعلوها إلاّ النّبوّة، وهو ما سنتعرّض له في المطلب الثّاني من هذا المبحث.

---

[1] أُنظر ما جاء في خبر مقتله وأقواله، سير أعلام النّبلاء، ج 14 / 327.

[2] أُنظر: تخريج الرّومي، المثنوي، ج 02 / 254.

[3] أُنظر تخريج هذا الكلام في: فيه ما فيه، ص277 بتصرّف.

[4] أُنظر: منطق الطّير، ص 421 بتصرّف.

[5] أُنظر: المصدر نفسه، ص 421 / 422.

[6] أُنظر قول العطّار في: المصدر نفسه، ص 423 بتصرّف.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثّالث: الولاية والولي عند العطّار والرّومي

1- مكانة الأولياء:

يحتلُّ الولي مكانةً كبيرةً في التّراث الصّوفي، وحصوله على هذه المرتبة ثمرةٌ لفنائه في الحقِّ وبقائه به، وصارت أقواله وأفعاله للحق لا له، وهو من هذه الجهة وليُّ الله كما بيّن الحكيم التّرمذي، وكلام العطّار عن الولاية والوليُّ قليلٌ جدّا إذا ما قورن بما ذكره مولانا جلال الدّين الرّومي، فكلام العطّار جاء بالإشارة وكلام الرّومي جاء بالعبارة الطّويلة خصوصًا في كتابه المثنوي.

يجعل العطّار الوليَّ بمثابة المرشد والموجّه الرّوحي على لسان الهدهد الذي اجتمعت الطّيور حوله من أجل الاستعداد لرحلتها واتّفقت حول الهدهد، فهو مريد الحضرة ورسول الغيب زوّده الحقُّ بالمعرفة، كما أنّ له معرفة بالأسرار ويدرك الماء في باطن الأرض [1] *، فالمرشد من خواص الحقِّ كما أنّه هاديٌ للخلق، والمعرفة التي زوّد بها هي العلم اللّدني الذي وهبه الحقُّ إيّاه منحةً وهبة، وما الطّيور في هذه القصّة الرّمزيّة إلاّ النّفوس البشريّة، فالحوار الطّويل الذي أجراه الهدهد معها بعد تقديم أعذارها عن تجنّب الرّحلة، كانت تلك الأعذار رمزًا لأمراض النّفوس وأدوائها، بيّن من خلالها كيف استطاع الهدهد أنْ يغيّر تلك الطّباع ويشحذ الهمم صوب الحقِّ وهذه وظيفة الولي، لذا يرى الرّومي أنّهم إسرافيل الزّمن فبهم حياة الأرواح، كما أنّ الإنسانيّة بأسرها خاضعةٌ لقبضتهم خضوع الحيوان للإنسان [2]، ويمثّل الرّومي لدورهم بالحادي الذي يقود الجمال بحدائه الجميل، فكذلك الأولياء يأخذون النّاس صوب الحق[3].

2- صفات الولي:

تأخذ صورة الوليِّ عند الرّومي صفات متعدّدة منها:

أ – الوساطة بين الحق والخلق:

يمثّل الرّومي لمنزلة الوساطة بقصّة ملك غضب من أحد ندمائه وهم بعقابه وقتله، وتدخّل أحد الشّفعاء عند الملك فعفا عنه، وبيان أنّ سر هذا الصّفح لتلك المكانة العالية التي يحظى بها هذا الوسيط، فمكانة الوليِّ من هذا السّياق تظهر من خلال إعلان الملك عزّته ورفعته، وإظهار فناء الوسيط في الحقِّ واتّحاده به، فالشّفاعة هنا من الحقِّ يقينًا لا منه [4]، والوساطة هنا في الدّنيا، فكمْ من بلاءٍ رفع ببركة الصّالحين ودعائهم، وقد خاطب الحقُّ نبيّه قائلاً: چ ئا ئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇ چ

---

[1] أنظر: منطق الطير، ص 184 / 185 بتصرّف.

* وهو رمزٌ لإدراك الباطن، فالماء المعنى الباطني والأرض ظاهر النّصوص.

[2] الحيوان هنا إشارة إلى النّفس الحيوانيّة الشّهوانيّة.

[3] أنظر: المثنوي، ج 01، ص 253 / 309 بتصرّف.

[4] أنظر: المصدر السّابق، ج 04، ص 291 / 292 بتصرّف.

[1]، فكان مجرّد وجوده فيهم مانعًا من عذابهم، ولما كان هذا في مقام النّبوّة موجودًا فلا يمتنع لدى الوليِّ الصّادق، والوليُّ هنا لا يقدّم صكوك الغفران كما في المعتقد المسيحي، إنّما يدعو الخلق إلى رحاب الحقِّ أمّا المغفرة فبيد الله، لكن ينبغي التّنبيه إلى أنّ رحاب الله وأبوابه مفتوحة حتّى للعصاة والمذنبين، خصوصًا وأنّ أولياء الله أسرار لا يعرفها إلاّ القليل، فهو محتجبٌ وخفيٌّ كما يرى مولانا الرّومي، وطريق معرفته والوصول إليه تكون بالقلب، فالعقل أعمى والأعمى لا يعرف اللّصُّ الذي سرق متاعه [2]، ومادام الطّريق إليه بالقلب فهو قلبٌ مخصوص، وليس كلُّ قلب إنّه خاصٌّ بالقلب الحي، وحياة القلوب تكون بأهل الله، ومن هذه الجهة كان البحث عنهم وطلبهم في حكم الواجب طلبًا لحياة القلب والرّوح.

ب – الأولياء طهارة للأرواح والقلوب من الدّنس:

يمثّل الرّومي لهذه الوظيفة بالماء الآتي من قبل الحقِّ صافيًا طاهرا، فتغدو نجسةً فيعيد الحقُّ تطهيرها من جديد بعد عودتها إليه، فالماء هو أرواح الأولياء التي أخذت طبع الإله منديةً في الخلق هلمّوا إلي أيّها الدّنسون [3].

جـ – المكانة والمنزلة الرّفيعة:

حديث الرّومي عن الأولياء لا يعلوه إلاّ مقام النّبوّة الرّفيع، فوصفه لهم بيانٌ لمكانتهم ومنزلتهم، فالرّومي يرى أنّ نفخ الصّور من صدى أنفاسهم، وفناؤهم هو الذي استمدّ وجودنا منه الوجود [4]، ويدلّل الرّومي على مكانة الوليّ بمنزلة النّبي في ثنايا قصّة النّبي صالح υ مع قومه وعقرهم للنّاقة وإهلاك الله لهم، ويصوّر لنا الحوار الذي دار بين صالح وقومه، وتعليق سبب نجاتهم من الوعيد بالإمساك بولد النّاقة "فما ولد النّاقة ؟ إنّه خاطر (الولي) فعليكم أنْ تردّوه إلى مكانه بالإحسان والبر" [5]، ولما جهل القوم بمقام صالح كانت عاقبتهم الخسران والهلاك.

د – الأولياء كيمياء التّحويل:

يُعلم أنّ الكيمياء وسيلة لتحويل المعادن إلى ذهبٍ خالصٍ نقي، فيرى الرّومي أنّ الأولياء لديهم كيمياء التّحويل، أيْ تحويل الأنفس الحيوانيّة إلى أرواح إلهيّة فرؤيتهم كيمياء للإنسان، ويستدلُّ

---

[1] سورة الأنفال، الآية 33.

[2] أُنظر: المصدر نفسه، ج 02، ص 238 بتصرّف.

[3] أُنظر: المصدر نفسه، ج 05 / 64 وما بعدها بتصرّف.

[4] أُنظر: المصدر نفسه، ج 01 / 268 بتصرّف.

[5] أُنظر: المصدر السّابق، ج 01 / 312.

الرّومي على هذه المسألة بقصّة الأعرابي وزوجته وطلبها من زوجها أنْ يتّصل بخليفة بغداد حتّى يصير ملكا، فمجالسة السّعداء تجعل جليسهم يحظى بنظرةٍ من إقبالهم كما تلقّى أبو بكر τ نظرةً من المصطفى φ فصار صدّيقا، كما يستدل الرّومي على هذا المعنى أيضًا بصنيع السّامري الذي أخذ قبضةً من أثر الرّسول، فأضحى العجل الجسد حيوانًا له خوار، فإذا كان هذا مع حفنةٍ من ترابٍ فكيف يكون الأمر مع أهل الله من الأولياء والأنبياء [1]، والرّومي حين يورد هذه المعاني إنّما يستحضر مقام شيخه شمس تبريز، فقد أثمر لقاؤه به ثورةً واضطرابًا عارمين في حياته، وهذه دلالةٌ على سرِّ هذه الكيمياء الإلهيّة التي أنتجت رجلاً في حجم مولانا الرّومي.

ويرى العطّار أنّ هذه الكيمياء الإلهيّة يمكن أنْ تكون نورًا يقذفه الله في قلوب السّالكين، فلو ومض على كافرٍ لفاضت الدّنيا بأنواره كما حدث مع سحرة فرعون وغيرهم من رجال الطّريق [2]، ويوجّه العطّار الإنسان إلى جوهره، ويلفت نظره إلى ذهب روحه، داعيًا له إلى تجريب هذه الكيمياء على معدنه الإلهي "... ولو صنعت إكسيرًا من جوهرك لفاق العالم بأسره، فمن قشر البيض أمكن صنع هذا، فكيف سيكون إكسير الرّوح ؟ هل ستكون روحك أقل من قشر البيض؟ وهل يفضُل شعر الرّأس وجودك ؟..." [3]، ولطالما كان الإنسان في التّراث الصّوفي صورةً عن الحقّ وجزء منه بسرِّ النّفخة الإلهيّة، وكلّما اقترب هذا الجزء من كلّه وفني فيه تولّى الله أمره، فقرّبه ولا يزال يتقرّب حتّى يضفي عليه الحقُّ صفاته فتتحقّق له الولاية، وإنْ كانت ولاية الله خاصّةً فإنّ ولاية حقّ الله كما عبّر عنها التّرمذي متاحة، وهي الالتزام بأوامر الله واجتناب نواهيه، وهذا هو الإنسان الذي أراد العطّار والرّومي صياغته تحقيقًا للغاية العظمى وهي عبوديّة الله عزّ وجل، ولما كانت الولاية بهذه المنزلة والمكانة حذّر الرّومي من الابتعاد عن هذه الطّائفة، لأنّه بعدٌ عن الحقّ: "إنّك حين تصبح بعيدًا عن حضرة الأولياء تكون– في الحقيقة – قد غدوت بعيدًا عن الله ... فسارع في كلّ لحظةٍ إلى طلب ظلّ الملوك حتّى يجعلك هذا الظّلُّ أبهى رواء من الشّمس" [4]، والقرب منهم وطلبهم يكون بمحبّتهم والدّعاء لهم والاقتداء بسيرهم، وفتح القلوب لتوجيهاتهم وخدمتهم بنشر آثارهم وأخبارهم، واليقين بفضل سيّدنا محمّد φ والأنبياء عليهم، وقد نبّه العلاّمة النّورسي إلى مزالق خطيرةٍ وهي ورطةٌ – على

---

[1] أُنظر: المصدر نفسه، ج 01 / 326 بتصرّف، وانظر أيضًا: المصدر نفسه، ج 04 / 326 بتصرّف.

[2] أُنظر: إلهي نامه، ص 208 بتصرّف.

[3] أُنظر: المصدر نفسه، ص 203.

[4] أُنظر: المثنوي، ج 02 / 226.

حدّ قوله – يقع فيها سالكوا الطّرق الصّوفيّة (ممّن لا يتّبعون السّنة على وجهها الصّحيح) ومن هذه المزالق:

- ❖ الاعتقاد بأرجحيّة الولاية على النّبوّة، بالرّغم من أنّ الولاية بجنب النبوّة ضوء خافت.
- ❖ تفضيل الأوليـــــاء على الصّحابة، بالرّغم من أنّ فضل صحبة النّبي ϕ يعلو فوق مرتبة الولاية [1]، وقد ذكر النّبي ϕ هذه المنزلة في قوله : « **لاَ تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ، ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ، وَلاَ نَصِيفَهُ** » [2]، وهذا إخبار منه ϕ بحقيقتهم فقوله ليس للتّمثيل.

3– كراماتهم:

بالاطّلاع على مصادر التّصوّف الإسلامي في مبحث الولاية خصوصًا نجد كلامًا كثيرًا فيما يتعلّق بكرامات الأولياء والصّالحين، وقد نقل صاحب "التّعرّف" الإجماع على إثباتها بدليل الأخبار والرّوايات، كالمشي على الماء وطيّ الأرض وغيرها [3]، لكن تعتبر هذه المسألة من مزالق الطّريق الصّوفي أيضا، وهو ما نبّه إليه العلاّمة النورسي – رحمه الله – في سياق المقارنة بين الإكرام الإلهي والكرامة، إذْ يرى أنّ القسم الأوّل – الإكرام – أسلم وأعلى وأسمى، إذْ في إظهاره تحدّث بالنّعمة فليس للإنسان فيه نصيب، أمّا القسم الأول – فرغم ثبوته – إلاّ أنّ فيه ضررًا كبيرًا على صاحبه، فقد يكون طريقًا للغرور كما قد يكون استدراجا [4]، وعليه يكون صاحب الإكرام متحقّقًا بقوله تعالى: ﭽ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭽ [5].

إنّ استحضار واقع إنسان هذا العصر الذي مشى فوق القمر وطوى الآفاق والمسافات بوسائل تكنولوجيّة متطوّرة في ظلّ ثورةٍ رقميّةٍ جعلته قالبًا جامدًا رهين ما ينتجه، ليس إنكارًا للكرامات التي يجريها الله على يد أوليائه – تكرّمًا – لكن لكلّ عصرٍ متطلّباته فما توصّل إليه الإنسان وما حقّقه

---

[1] أنظر هذه المزالق وغيرها في: المكتوبات، بديع الزّمان النّورسي، ص 588 بتصرّف.

[2] أخرجه البخاري عن أبي سعيد الخدري، كتاب المناقب، باب قول النّبي ϕ لو كنت متّخذا خليلا، رقم: 3673، ج 05 / 08، وأخرجه مسلم عن أبي هريرة، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بَابُ تَحْرِيمِ سَبِّ الصَّحَابَةِ – رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ –، رقم: 2540، ج 04 / 1967.

[3] أنظر: التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، ص 79 بتصرّف.

[4] المكتوبات، ص39 بتصرّف.

[5] سورة الضّحى، الآية 11.

على مختلف الأصعدة جعله مهتمًّا بالممارسة العمليّة بعيدًا عن الخيال والتّأمّل [1]، من هذه الزّاوية كان الدّور المنوط بالتّصوّف بعثُ الحياة في القلوب الجامدة، والنّفخ في الأرواح بالمعاني السّامية وإعادة البشريّة التّائهة إلى حضرة الله عزَّ وجل، وهو دعوةٌ أيضًا إلى تجديد التّصوّف الإسلامي لمخاطبة إنسان العصر، ونجد عند مولانا الرّومي إشارةٌ في غاية اللّطف في بيانه لحقيقة التّصوّف: "إنّ التّصوّف ليس من أجل (اجتناب) تعقيد (الحياة) [2]، بل التّصوّف لأنّه ليس من موجودٍ حقٍّ سوى الله" [3]، وبالعودة إلى آثار العطّار خصوصًا "تذكرة الأولياء" التي خصّصها لتراجم أهل الطّريق نجد حديثًا مستفيضًا عن الكرامات، ولا غرابة في ذلك، فالعطّار ابن عصره كما أنّه لم يغادر مدينته حتّى وفاته فلم يبرح دكّان العطارة، بينما نجد الأمر يقلُّ عند جلال الدّين الرّومي فحديثه عن الكرامات عرضيٌّ إذا ما قُورن بالأوّل، وممّا استوقفني في سيرة جلال الدّين الرّومي من خلال المصادر التي وقفت عليها خُلوّها من الحديث عن كراماته، حتّى الرّومي نفسه في كتاب "فيه ما فيه" في إحدى مجالس وعظه بيّن أنّ الكرامة الحقيقيّة ليست في طيِّ المسافات وغيرها، إنّما الكرامة " ... أنْ يأتي بك الحقُّ من حالٍ دُنيا إلى حالٍ عُليا، وأنْ تسافر من هناك إلى هنا، ومن الجهل إلى العقل، ومن الجماد إلى الحياة ... ومن الحيوانيّة سافرت إلى عالم الإنسان، هذه هي الكرامات" [4].

وإنْ كان العطّار أيضًا في أكثر من موضع بيّن أنّ الإنسان الحق العظيم هو الذي لا ينشغل بتوافه الأمور ولا يؤرّقه ماضٍ أوْ مستقبل، عليه ألاّ يهتمَّ بشيء، عليه أنْ يكون سعيدًا بالحقِّ وإنْ اطمأنَّ قلبه به لحظةً فاز [5]، وهناك نصٌّ يسبق عصر العطّار والرّومي وهو لأبي سعيد الخير، وقد سُئل عمّن يسير على الماء ويطير في الهواء، وجوابه أنّ هذه الأشياء لا قيمة لها فالرّجل الجدير بهذا الاسم – الصّوفي – من يعيش بين النّاس ويتعامل معهم ولا يغفل لحظةً واحدةً عن الله [6]، هذه هي الصّورة التي ينبغي أنْ يقدّم بها التّراث الصّوفي اليوم فهو عملٌ وليس عطالة، وحياةٌ بين النّاس وليس انعزالا، ومساهمةٌ في الخيرات بالنّفس والمال، وجهادٌ في سبيل الله بالدّفاع عن الوطن وحمايته ونصرة المظلوم، والنّصح للخلق والنّفقة على العيال وتأديبهم، يفعل الإنسان كلَّ هذا وهو سعيدٌ بوجود الحقِّ في قلبه

---

[1] أُنظر: الإنسان ذلك المجهول، ص 11 بتصرّف.

[2] هكذا وردت الكلمتان بين قوسين في المثنوي.

[3] أُنظر: المثنوي، ج 02 / 348.

[4] أُنظر: فيه ما فيه، ص 178.

[5] أُنظر: إلهي نامه، ص 169 بتصرّف.

[6] أُنظر: أسرار التّوحيد في مقامات أبي سعيد، ص 228 بتصرّف.

ونظره إليه، وهذه هي النّاحية التي يجب أنْ ننمّيها ونغرسها في إنسان هذا العصر، وهو ربطه بخالقه لتحقيق سعادته الأبديّة، وهذا ما سنعرضه في اللاّحق في بيان تجليّات هذا الخطاب في الكون والحياة.

المطلب الرّابع: تجلّيات البعد العالمي والإنساني لفكرة الإنسان في خطاب العطّار والرّومي

اتّضحت لي من بعد هذه الرّحلة في آفاق الرّجلين – العطّار والرّومي – خصائص خطابهما ومعالمه، فقد حاولا بكلِّ وسيلةٍ أنْ ينفخا في كيان هذا الإنسان ليستطيع التّحليق إلى عالمه الأوّل، فيكونا بذلك قد ردّا الجزء إلى كلّه والقطرة إلى بحرها، وفق سيرٍ روحيٍّ في الأنفس والآفاق بمركب الشّريعة والحقيقة، ويلمس في خطابهما البعد الإنساني والعالمي من خلال الفكرة التي ناقشها الرّجلان، ودارت عليها أعمالهما جميعا وهي فكرة "الإنسان"، وتتجلّى هذه الأبعاد في نقاطٍ محوريّةٍ يمكن أنْ نعتبرها مركز الدّائرة في التّراث الصّوفي عمومًا، حاولنا أنْ نستنبطها من خطابهما مساهمةً منّا في إبراز مكانة التّصوّف في السّعي نحو تحقيق الوحدة الشّاملة التي عجزت كثيرٌ من الخطابات

السّياسيّة وحتّى الدّينيّة على تحقيقها، كلُّ هذا من أجل السّلام العالمي في بوتقة الإنسانيّة الواحدة، ومن أبرز النّقاط التي سجّلت حضورًا في تراث الرّجلين:

1- الرّوح هي الموطن المشترك للجميع:

لو أردنا أنْ نبحث عن نقطةٍ مشتركةٍ في ظلِّ عالمٍ متعدّد الأعراق والأجناس والدّيانات والألسنة لكانت الرّوح هي تلك النّقطة، ولا أدلَّ على ذلك من سعي الإنسان في كلِّ عصرٍ إلى محاولة البحث عن الخلاص والتّطهّر، وكذا حالة الألم والاضطراب الدّاخليّين، وما اتّخاذ الإنسان دور العبادة إلاّ تلبيةً لنداء ذلك الجزء المشتّت الذي يريد أنْ يتّصل بكلّه، وهي الصّورة التي عبّر عنها كلٌّ من العطّار والرّومي بِـ: "القطرة والبحر"، ففي "مصيبت نامه" في المقام الأربعين يحكي العطّار لقاء السّالك مع الرّوح، وما السّالك إلاّ قطرة عثرت على عالمها وسعتْ للالتحاق به، فالبحر رمزٌ للوحدة مع فراغه من كلِّ القوالب والأطر – الخير والشّر والوثنيّة والإيمان – فليس هناك إلاّ الامتزاج والفناء[1]، وقد أشار الرّومي إلى هذا الأمر ففي "فيه ما فيه" يجعل الحاجة الكامنة في الرّوح بمثابة رأس الخيط، ويمثّل لذلك بالحاجات الموجودة في السّوق تغدو لا قيمة لها إنْ لم تظهر الحاجة في روح الإنسان، وهكذا الأمر في كلِّ دينٍ وملّة، فإنْ لم تظهر الحاجة فلنْ يتحرّك رأس الخيط ولنْ يظهر[2]، وفي المثنوي يعتبر الرّوح قبلة ولكن اختلفت كلُّ جماعةٍ في جهتها، فصار كلُّ واحدٍ مغلوبًا لخيال ما، فاتّجه أحدٌ صوب الجبال وآخرٌ إلى البحر واختار آخرٌ التّرهّب في كنيسة وآخرٌ قاطع طريق، والكلُّ ينكر على صاحبه وهذا ما جعل الخيالات مختلفة، وفي الصّباح أدركوا أنّهم ضلّوا الطّريق[3]، وعليه هناك ما يجمعهم ويوحّدهم وهو الرّوح، فاختلاف المسالك لا يعني مطلقًا اختلاف الأهداف.

2 – تجلّي رحمة الله عزّ وجل على الجميع:

أفرزت التّعدّديّة الدّينيّة معاني عديدة منها اعتقاد كلِّ طائفةٍ أنّها على الحقِّ وأنّها المرحومة دون غيرها، فالتّعدّد الدّيني لا يخوّل لنا بحالٍ من الأحوال أنْ نوجب على الذّات الإلهيّة شيئا، "... فلا يمكننا قبول مفهوم أنّنا ولحسن الحظِّ على حقٍّ وأنّنا من أهل النّجاة والجنّة، ومن سوء حظِّ الآخرين

---

[1] أنظر: مصيبت نامه، ج 02، ص 476 / 477 بتصرّف.

[2] أنظر: فيه ما فيه، ص 189 / 190 بتصرّف.

[3] أنظر: المثنوي، ج 05 / 73 بتصرّف.

أنّهم على باطلٍ ومن أهل الضّلال، وأنّهم لم يفهموا الدّين الحقَّ وبذلك انحرفوا عن جادّة الصّواب، فأعمالهم غير مقبولة وعاقبتهم إلى جهنّم وبئس المصير"[1].

يمكن أن يُقبل هذا الكلام –كلام سروش– إذا أسقطناه على قول مولانا الرّومي السّابق، من كون الرّوح قبلة للجميع فلا يخلو الإنسان – في حياته – من حراك وبحث روحي قد يأخذ أشكالاً وأنماطًا متعددّة، لكن كوننا – على الحقِّ – المراد به ملّة الإسلام ودين محمّد ﷺ، إذْ هو خاتمة الرّسالات فنحن لا نصحّح مسلكنا – فُهومُنا المختلفة للدّين– وإنّما هو تصحيحٌ للنّص، فتحريف الرّسالات الأخرى ثابتٌ بنصِّ القرآن الكريم أمّا المآل في الآخرة فتلك رحمة الله عزَّ وجل ومشيئته، ومن جهةٍ أخرى فالإسلام دينٌ سماويٌّ عالميٌّ لا يُكره أحدًا على الدّخول فيه، وإنْ كان كلام سروش صحيحًا من ناحية الحكم على الآخرين بالهلاك إنْ نظرنا إلى الختام، ومولانا الرّومي يؤكّد هذا المعنى لكنّه في الوقت ذاته كان عاشقًا لهذا الدّين محبّا له، مُظهرًا جماله من خلال تجليات جمال الله عزَّ وجل، داعيًا إلى التّمسّك بأحكام الشّريعة ظاهرًا وباطنا، لذا نجد مولانا الرّومي يحذّر من الحكم على الآخرين بالخسران: "فلا تنظر إلى كافرٍ قط باحتقار، فهناك أملٌ في أنْ يموت مسلمًا، فإن عُلم لك بختام عمره حتّى تحوّل عنه الوجه تمـامًا"[2] *، فقول سروش من هذه النّاحية صحيح وقول الرّومي يموت مسلمًا ردٌّ عليه في تصحيح المسالك الأخرى، والعطّار يورد هذا المعنى في منطق الطّير: "الرّحمة شمسٌ مشرقة، ونورها يعمُّ جميع الكائنات، فانظر رحمة الله فقد عاتب نبيًّا من أجل كافر"[3] *.

ويدلّل على هذا المعنى بحكاياتٍ مختلفةٍ منها حكاية موسى وقارون، وكيف عاتب الحقُّ نبيّه في شأنه، فموسى اعترض على قارون لأنّه كان عاصيًا، وإنْ كان موسى نبيًّا فما حالنا نحن " ... وكلُّ من يعيب مرتكبي الذّنوب والمعصية يجعل نفسه في مقدّمة خيل الجبابرة"[4]، هذه النّظرة بعين الرّحمة إلى الخلق كانت خلقًا للأنبياء والكاملين، والنّبي ﷺ لخُلقه هذا أحبّه كلُّ أحدٍ حتّى الجماد حنَّ إليه،

---

[1] الصّراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظريّة التّعدّديّة الدّينيّة، عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، ط 01، 2009، ص 19.

[2] أُنظر: المثنوي، ج 06 / 222.

* هكذا وردت في المثنوي، ولعلّ العبارة "الأخيرة" سقط منها النّفي فتكون "فإنّه لا علم لك".

[3] أُنظر: منطق الطّير، ص 220.

* هذا إشارة إلى قصّة موسى مع قارون التي ساقها العطّار بعد كلامه.

[4] أُنظر: المصدر نفسه، ص 220.

ويطالعنا كتاب "أسرار التّوحيد" بموقف أبي سعيد من العصاة والمجرمين، فقد كان يعقد مجلس وعظ في "ميهنة" [1] وكان بجنبه سكارى علا صوتهم فذهب أصحابه وهدموا عليهم المنزل، وجواب أبي سعيد لهم أنّهم انشغلوا بالباطل لدرجة أنّهم لا يشعرون بما أنتم فيه من حقٍّ وأنتم بالرّغم من رؤيتكم للحقِّ فلم تنشغلوا به حتّى لا تشعرون بباطلهم، فكانت التّمرة توبتهم على يديه، كما كان اليهود والمسيحيّون يسلمون على يديه ويعظّمونه [2].

هنـــاك آية في القرآن الكريم تـكرّس هذا المبدأ في قوله تعـالى:﴿ ٹ ٹ ٹ ٹ ﴾[3]، فهذا الاستغراق التّام – كلُّ شيء – شاملٌ لكلِّ ما خلقه الله عزَّ وجل، فعالم الله ذي الجلال رحب ورحمته واسعة بل حتّى في الآخرة فإنّ عذابه رحمة، فكلُّ ما يأتي من عنده لا يكون إلاّ كذلك، وفي هذا يصوّر الرّومي حال المجوسي وهو في سقر قائلاً: أيّ حزن عندي مادام نظر إلي فإنّ تلك النّظرة تجعل الآلام حلوة، وهي ديّة لأيدي سحرة فرعون وأقدامهم [4].

في مسلك الرّحمة الشّاملة تجسيدٌ لصورةٍ مقدّسةٍ للإله الحق، هذه الصّورة التي مسختها كثيرٌ من الخطابات المختلفة، فصُوّر الله على أنّه جبّارٌ منتقمٌ شديد العقاب، وهو أسلوبٌ مطلوبٌ للتّرهيب، لكن أنْ يكون هو الصّورة الوحيدة فهذا هو الجنوح والخطأ في جناب الله عزَّ وجل، فجميع النّصوص المختلفة في هذا الباب تعتبر الآية﴿ ٹ ٹ ٹ ٹ ﴾[5] تاجًا لها، فلِم نغفل عن رؤية تاج الملك ولا نبصر إلاّ سيفه وسوطه ؟! فإنّ من يعمى عن رؤية التّاج يظنُّ الملك أحد الحرس أو الجنود، حتّى إنّ الإنسان يحمل الجنّة والنّار بداخله أيضا، فعندما نرحم بعضنا نصعد إلى السّماء، وعندما نحسد ونعادي بعضنا فإنّنا نسقط في جهنّم [6].

3 – اختلاف الطّرق واتّحادّ المقاصد والأهداف:

يرى كلٌّ من العطّار والرّومي أنّ النّاس جميعًا طالبون للحقِّ وإنْ اختلفوا ظاهرا، وبالنّظر إلى الحقل المعرفي والمعجمي نجد حضورًا لكثيرٍ من المصطلحات في هذا السّياق كالدّير والكنيسة

---

[1] بالفتح ثمّ السّكون، وفتح الهاء والنّون، من قرى خابران وهي ناحية بين أبيورد وسرخس، قد نسب إليها جماعة من أهل العلم والتصوف، منهم أبو سعيد أسعد بن أبي سعيد فضل الله بن أبي الخير. معجم البلدان ج 05 / 247.

[2] أنظر: أسرار التّوحيد، ص 248 بتصرّف، وانظر: المصدر نفسه، ص 155 بتصرّف.

[3] سورة الأعراف، الآية 156.

[4] أنظر: المثنوي، ج 05 / 417 بتصرّف.

[5] سورة الأعراف، الآية 156.

[6] أنظر: قواعد العشق الأربعون – القاعدة الخامسة والعشرون –، ص 269 بتصرّف.

والمسيحيّة واليهوديّة وغيرها، وهو استحضارٌ للتّعدّديّة الدّينيّة المختلفة فالمطلوب هو واحد، وإنْ كان حضور الرّومي أكبر من العطّار في هذا المجال، ففي كتاب "فيه ما فيه" في الفصل الثّالث والعشرين – عبير المعشوق – يوضّح الرّومي هذا المعنى من خلال مجلس عقده وقد حضر جماعةٌ من الكفّار[1]، وبدأوا في وسط كلامه يبكون تعبيرًا عن حالٍ ألمتْ بهم واعتراض تلاميذه عليه قائلين إنّ هذا الكلام يفهمه مسلمٌ واحدٌ من ألفِ مسلمٍ فما تفسير حالهم ؟ وبيان الرّومي أنّ الأصل في كلّ إنسانٍ أنّه مقرٌّ بوحدانيّة الله عزّ وجل، وأنّه الخالق الرّازق فعندما يسمع أيّ إنسان هذا الوصف للحقّ يحصل له اضطرابٌ وشوقٌ وذوق، فهذه الكلمات هي عبير المعشوق فبالرّغم من اختلاف الطّرق فالمقصد واحد [2]، ويقدّم الرّومي مثالاً حيّا لتعدّد الطّرق واتّحاد المقصد بالكعبة وتعدّد الطّرق إليها، لكنّ القلوب جميعًا مرتبطة بالكعبة، فمجرّد وصول الجميع – كلٌّ من طريقه – إلى الكعبة يزول ما كان بينهم من اختلاف واحتراب، وعلى هذا الأساس فكلُّ النّاس في أعماق قلوبهم محبّون للحقّ طالبون له، هذا من جهة الباطن لا يسمّى كفرًا ولا إيمانًا، فهذا الإطلاق على ما يجري على اللّسان لأنّه يستلزم صورةً وعبارة، وعليه فنحن نحكم بالظّاهر أمّا الباطن فيعلمه الله[3]، ويستدلُّ العطّار على هذا المعنى بقصّة فرعون، وكيف أدركت قلبه الرّحمة بإعتاقه للجواري اللاّئي أحضرن تابوت موسى حين حمله اليـم[4].

يصوّر العطّار في "منطق الطّير" حكاية للمعنى السّابق في حيرة جبريل υ الذي كان في الحضرة فسمع صوتًا يناجي "لبّيك"، وسعيه لمعرفة المصدر وبحثه عن صاحبه في كلّ مكان، وأمر الحقّ له أنْ يذهب إلى ديرٍ بأرض الرّوم، فوجده يناجي الأصنام بذلّةٍ وانكسار، وبيان الحقّ لجبريل أنّه فتح له طريقًا لحضرته طالما توجّه للمناجاة [5]، يرى الرّومي من أجل هذه الفكرة أنّ فرعون – رمزٌ للكفر والطّغيان – لا يمكن نفي العناية الإلهيّة عنه جملةً، فلعلّ هناك عنايةٌ خفيّةٌ فأهل القلوب لا ينفون عنه العناية مطلقًا بعكس أهل الظّاهر الذين يعدّونه مردودا [6] *.

---

[1] هكذا وردت في كتاب "فيه ما فيه"، وإن كانت الكلمة تطوّرت دلاليّا فالمستعمَل اليوم هو الآخر.

[2] أُنظر: فيه ما فيه، ص 152 / 153 بتصرّف.

[3] أُنظر: المصدر نفسه، ص 153/ 154 بتصرّف.

[4] أُنظر:مصيبت نامه، ج 02، ص 87 بتصرّف.

[5] أُنظر: منطق الطّير، ص 258 / 259 بتصرّف.

[6] أُنظر: المصدر نفسه، ص 253 بتصرّف.

* وهو مذهب الشّيخ الأكبر ابن عربي، ومن المفارقات العجيبة في هذا الصّدد أنّ هاته الرّؤية الواسعة المتّشحة

4 – الحدود الوهميّة:

شاءت حكمة الله عزَّ وجل أنْ يجعل النّاس مختلفين في ألوانهم وألسنتهم وحتّى عقائدهم ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ[1]، وبيّن القرآن المقصد الإنساني العظيم من وراء هذا في قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ[2].

من هذا المنطلق ومراعاة لهذا المقصد جاء خطاب العطّار والرّومي متناغمًا معه، ويُلمس بشكلٍ كبيرٍ عند جلال الدّين الرّومي، لذا دعا الرّجلان إلى محاولة تجاوز هذه الحدود التي كرّس لها البعض انتصارًا لقوميّةٍ أوْ جنسٍ أو عرقٍ أو دين، وهو أشدُّ ظهورًا في المجتمعات الغالبة خصوصًا في ظلِّ الصّراع العالمي والسّيطرة الأمريكو إسرائيليّة، لاسيما وأنّ العالم اليوم أضحى غرفةً واحدةً أو يكاد بفضل العولمة المتجسّدة في التّكنولوجيا الرّقميّة، وكأنّ العولمة كفكرةٍ إنسانيّةٍ ذات أبعادٍ حضاريّةٍ بذر بذورها مولانا جلال الدّين الرّومي رائد الفكر الإنساني [3].

ومن الصّور والحكايات التي ساقها الرّومي في هذا المجال قصّة العربي والتّركي والرّومي والفارسي وتنازعهم حول العنب، فكلٌّ واحدٍ كان يعرفه باسمٍ خاص ممّا أدّى بهم إلى الاعتراك، وبيان الرّومي أنّه لو كان هناك رجلٌ متعدّد اللّغات بينهم [4] لأقرّ الصّلح بينهم، ولحقّق هذا الرّجل بدِرْهَمٍ واحد رغائبهم جميعا، فالخلاف جرثومة النّزاع والفرقة [5]، وعليه فالعداوة الظّاهريّة والصّراع الموجود في العالم اليوم بمختلف أشكاله وصوره ومشاربه هو سبب الرّؤية الضّيّقة لبعضنا البعض، بالرّغم من أنّنا جميعًا وحدة متكاملة "إنّ الصّديق يصبح عدوّا طالما كان ثنائيّا، وليس هناك واحدٌ قط يكون في حربٍ مع ذاته"[6]، فالإنسان الذي ينشده العطّار والرّومي هو المتحرّر من القوالب والأطر والألوان والنّمطيّات، فالمتقيّد بهذه الأطر حاله كحال الذي ربّتَ على الأسد ظانّا أنّه ثوره، لأنّ فكره متعلّقٌ بأوصافه

برداء الرّحمة والإنسانيّة لها رؤية مضادّة في الفكر الإسلامي وهو وجود طائفة على النّقيض ترى بكفر أهل القبلة وهم الخوارج الجدد.

[1] سورة هود، الآية 118 / 119.

[2] سورة الحجرات، الآية 13.

[3] هو عنوان النّدوة الدّوليّة المنعقدة بحلب بتاريخ 21 / 22 أفريل 2008 م.

[4] لفتةٌ رائعةٌ من الرّومي في ذلك العصر، ودعوةٌ إلى الانفتاح على ثقافة الآخر.

[5] أُنظر: المثنوي، ج 02 / 367 بتصرّف.

[6] أُنظر: المصدر نفسه، ج 02 / 370.

الخارجيّة[1]، فمتى نتجاوز هذه الرؤى النّمطيّة لتكون نظرتنا أوسع وأشمل نستحضر من خلالها الإنسانيّة الجامعة.

5 – وحدة الجنس البشري:

تجمع النّاس الإنسانيّة والآدميّة على اختلاف ألوانهم وأعراقهم ولغاتهم وأوطانهم ومصالحهم ...، ومن هذه النّاحية فالجميعُ لحمةٌ واحدة، قال ﷺ: «**أَنْتُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ** »[2]، والرّسول ﷺ ذكر هذه الحقيقة في كل مرّة وختم بها رسالته في حجّة الوداع، فهي رسالة عالميّة كونيّة، وهي الرّسالة التي أكّدها العطّار والرّومي في خطابيهما، فالعطّار أشار إليها ضمنيّا في ثنايا حديثه عن قصّة آدم ﷺ بينما الرّومي صرّح بذلك لفظًا في أكثر من موضع، ففي كتابه "فيه ما فيه" قال: "أُنشد الإنسانيّة، هذا هو المقصود والباقي إسهاب، عندما يزخرف الكلام كثيرًا ينسى المقصود"[3]، وفي المثنوي يمثّل الرّومي لأفراد النّوع الإنساني بالحروف، فإنْ كانت مختلفة من وجه فهي متعدّدة من وجهٍ آخر[4]، وعلى هذا الأساس يمكن لكلّ عابدٍ أنْ يحتفظ بصورة معبوده، وفي الوقت ذاته يكون متجانسا مع الآخر في دائرة الأخوّة الإنسانيّة [5]، فالاختلاف في المعتقد باعثٌ على التّعايش مع الآخر وليس مدعاة للقطيعة.

6 – دين المحبّة:

تظهر فكرة العشق كمحورٍ رئيسٍ في تراث الرّجلين، فهو الأساس ككلّ الأفكار التي طرحها الرّجلان، وجعلا منها محورًا تدور عليه رحى العالم المترامي والمتعدّد، وعليه تبرز إمكانيّة التّلاقي في هذه النّقطة بين الجميع، وقد أوضح العطّار هذه الفكرة وشرحها بإسهاب في قصّة الشّيخ صنعان في منطق الطّير وتعتبر من أطول الأبيات في المنظومة، وخلاصتها عشق أحد أرباب الطّريق لفتاةٍ مسيحيّةٍ انطلاقًا من رؤيا رآها في الحرم المكّي، فلمّا أدركها وعلمت بحاله عرضت عليه شروطًا كالسّجود للصّنم وشرب الخمر، وتوبة الشّيخ عن ذلك وعودته إلى خرقته، وإســلام الفتاة على يديه

---

[1] أُنظر: المصدر نفسه، ج 04 / 28 بتصرّف.

[2] حديث سبق تخريجه، ص 11.

[3] أُنظر: فيه ما فيه، ص 137.

[4] أُنظر: المثنوي، ج 01 / 347. وانظر تعليق الأستاذ كفافي على المعنى في: هامش ص 347.

[5] أُنظر: جلال الدّين الرّومي رائدالفكر الإنساني، أبحاث النّدوة العلميّة الدّولية المنعقدة بحلب، بتاريخ 21 / 22 أفريل 2008، منشورات الهيئة العامّة السّوريّة للكتاب، وزارة الثّقافة، دمشق، ط 2009، ص 205 بتصرّف.

[1] وهي من القصص الرّمزي، وقد ذكرنا فيما سبق كلام الشّيخ الرّئيس ابن سينا عن العشق وكونه ساري في كلِّ الموجودات، فكلُّ ذرّةٍ عاشقةٍ لله، إذْ كلُّ ما في العالم أجزاءٌ تسعى إلى كلّها، وعليه يغدو العشق من هذه النّاحية محور الكون، ولا غرابة أنْ يسري العشق في كلِّ الكائنات، ألمْ يقل الله تعالى: ﭽ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﭼ[2]، وجاء في تفسيرها: "أيتقول:سبحان الله وبحمده، بل كلُّ أحدٍ يُسبّح بما يناسب حاله، وإلى هذا يرشد كلام أهل الكشف"[3]، فتسبيح المخلوقات لله عزَّ وجل دليلٌ على عشقها له، فالعاشق دائم الذّكر لمعشوقه متوجّةٌ إليه بكلّه، ولما كان العشق إعلانًا بلسان القلب عن الخضوع للمحبوب، اعتبر العطّار أنّ الإيمان والكفر متعلّقان بالصّورة الظّاهريّة أمّا العشق فله علاقةٌ باللّب، وهذا ما بيّنه على لسان الفتاة المسيحيّة في حوارها مع الشّيخ في دلالةٍ رمزيّةٍ: "... فمنْ يعتنق مذهبًا غير مذهب المعشوقة، يكنْ عشقه محصورًا في اللّون والرّائحة"[4]، لذا يرسم العطّار في حكاية الشّيخ صنعان رجوع الشّيخ وقطعه الزّنّار وعودة ما فقده من حكمةٍ وأسرارٍ ومعرفة، لأنّه بعشقه قد تجاوز الأطر الخارجيّة وأضحى في فضاء الحقيقة حيث يتجلّى الحق[5]، وذهاب الحكمة والأسرار في كلام العطّار ليس كفرًا بعد إيمان، وإنّما هو رمزٌ لعدم تذوّق تلك الأسرار والمعاني، لكن حلول العشق يحوّل كلَّ العبادات والطّاعات إلى لذّةٍ كبيرة.

يؤكّد الرّومي أيضًا هذه الفكرة، وعليها مدار آثاره وأفكاره وأبرز أقواله في هذا الباب: "إنّ ملّة العشق قد انفصلت عن كافّة الأديان، فمذهب العشّاق وملّتهم هو الله"[6]، ويشرح الرّومي هذه الفكرة في كون العشق لبٌّ والكفر والإيمان قشران له، فالعشق يجمع أجزاء الإنسان المتفرّقة على مئات المشاغل والرّغبات والمهام والوساوس، فيصير الإنسان حلوًا كسمرقند ودمشق[7] *،

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] أُنظر ملخّص القصّة في: مقدّمة الأستاذ محمّد بديع جمعة لمنطق الطّير، ص 71 وما بعدها بتصرّف. وانظر: القصّة كاملة في: المصدر نفسه، ص 128 وما بعدها بتصرّف.

[2] سورة الإسراء، الآية 44.

[3] البحر المديد، ابن عجيبة، ج 03 / 202.

[4] أُنظر: منطق الطّير، ص 227.

[5] أُنظر: المصدر نفسه، ص 237 بتصرّف.

[6] أُنظر: المثنوي، ج 02 / 183.

[7] أُنظر: المصدر نفسه، ج 04 / 322 بتصرّف.

وتوحيد الأجزاء هنا بمثابة توحيد قبلة التّوجّه، وهو الحقُّ سبحانه مادام هو المعشوق والمطلوب الأوحد، لذا يدعو الرّومي إلى محبّة كلِّ النّاس فالمحبّة تجعل عمر الإنسان ربيعًا، قال: "أحِب كلَّ إنسان حتّى تكون دائمًا بين الورد والرّياض، وعندما تعادي كلَّ إنسانٍ فإنّ صورة الأعداء تظهر أمامك، وكأنّك تطوف ليلاً ونهارًا في الأراضي المشوكة والمليئة بالحيّات"[1].

إنّ مختلف المشاكل التي تتخبّط فيها الإنسانيّة اليوم نابعة من أخطاء لغويّة، ومن سوء الفهم والأخذ بالظّاهر، لكن عندما ندخل دائرة الحبِّ تتلاشى تلك الحواجز تمامًا، فالوسيلة التي تمكّننا من الحقيقة وتجعلنا نقترب منها هي اتّساع القلب للبشريّة جمعاء، وترك مساحة كبيرة فيه لمزيد مـــن المحبّة [2]، وعليه يمكن أنْ تكون هذه الأفكار التي طرحها الرّجلان بذورًا في مشتل الحوار بين بني الإنسان لأجل سلامٍ عالميٍّ تُنشَد فيه الإنسانيّة، في عصرٍ أصبحت فيه عباءة يرتديها القويُّ- أمريكا أنموذجًا - بصبغةٍ دينيّةٍ للهيمنة العالميّة لصالح قرّة عينها إسرائيل.

---

[1] أنظر: فيه مافيه، ص 288.

* لعل التّمثيل بسمرقند لجمالها، قال ابن بطّوطة: "مدينة سمرقند. وهي من أكبر المدن وأحسنها وأتمها جمالاً "رحلة ابن بطّوطة، وبدمشق لأنّها كانت وجهة شيخه شمس حين اختفى في المرّة الأولى.

[2] أنظر: قواعد العشق الأربعون، ص 101، وانظر أيضًا: المرجع نفسه، ص 353 بتصرّف.

خَاتِمَة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة:

أخلُص في ختام هذا البحث الموسوم بـ: "الإنسان في الخطاب الصّوفي"إلى مجموعةٍ من النّتائج:

1- صدق فرضيّات البحث أو معظمها، خصوصًا في جزئها المتعلّق بإيجاد أرضيّة مشتركة للحوار مع الآخر، والذي تمثّل في إرساء السّلم والحب تحقيقًا لحكمة الاختلاف الباعثة على التّعارف ومدِّ جسور التّواصل مع الآخر.

2- الظّروف السّياسيّة والاجتماعيّة ليست مانعةً من ظهور العبقريّة أو التميّز، ولا أدلَّ على ذلك من وجود العطّار والرّومي في هاته المرحلة الحرجة، وفي هذا بعثٌ للأمل في النّفوس اليائسة وردٌّ على الميئّسة التي ترضى بواقع الحال أو تدعو إليه.

3- نشاط الفكر الصّوفي بالقرنين السّادس والسّابع الهجريّين ووصوله إلى مرحلة الاكتمال والنّضج، ويظهر ذلك في الطّرق الصّوفية الكثيرة (الكبرويّة – السّهروردية – الرّفاعيّة – الدّسوقيّة – البدويّة – القادريّة – الشّاذليّة)، أمّا الاكتمال فلكون جهود ما بعد القرن السّابع كانت شروحا وتعليقات لما طرح من قبل، واتّجاه شعراء فارس وعنايتهم بالشّعر الصّوفي الذي تجلّى في الرّباعيّات والمثنويّات على غرار النّثر الصّوفي.

5- تجلّي البعد العالمي والإنساني في خطاب العطّار والرّومي من خلال التّركيز على المشترك وتجاوز الحدود – اللّسان – اللّون – الموقع الجغرافي.

6- الحاجة إلى استثمار نصوص التّصوّف الإسلامي من أجل بناء ثقافة الحوار مع الآخر، فالرّوح موطن مشترك بين جميع النّاس على اختلاف مشاربهم.

7- غنى التّراث الصّوفي بالآداب الرّفيعة في جانبها الفنّي والبياني والجمالي في ظلِّ توجّه الفرد المسلم إلى الثّقافة الغربيّة.

8- ضرورة الاطّلاع على مختلف الثّقافات ذات المعين الإسلامي- الفارسيّة خصوصًا – وهي دعوة إلى محاولة بذل الجهود لترجمة التّراث الصّوفي الفارسي إلى اللّغة العربيّة، دون أن ننسى التّذكير بجهود الأستاذ "عيسى علي العاكوب" الذي قرّب إلينا عالم مولانا جلال الدّين الرّومي.

9- مكانة ومنزلة الإنسان في الحضارة الإسلاميّة ومساهمة التّصوّف الإسلامي في إبرازها من خلال العودة إلى الأصل وإعادة الجزء إلى كلّه.

10- اتّساع مفهوم الإنسان في مختلف الاتّجاهات والتيّارات الفكريّة والفلسفيّة والعلميّة، ممّا يعمّق فهمنا بعالمه ويشكّل رؤية متكاملة لا يمكنها أن تنفصل عن غيرها.

11- تحقيق وظيفة الإنسان وغايته بعبوديته لله عزّ وجل.

12- العطّار هو أوّل من وضع مصطلح الإنسان الكامل وليس ابن عربي (كما ذهبت إلى ذلك الأستاذة سعاد الحكيم) مما يجعل كثيرًا من الأحكام موضع فرض يحتمل آراء أخرى ربما ستكشف عنها مساعي ترجمة التّراث الصّوفي الفارسي إلى اللّغة العربيّة والعكس صحيح.

13- الإنسان الكامل المنشود في الخطاب الصّوفي هو المتّصف بكل كمال وقيمة مع سعيه الجاد إلى إحداث تغيير في نفسه.

14- نقطة الانطلاق في البحث عن الكمال هو الإنسان نفسه، وهو خطاب تذكيري للإنسان من أجل أن يعيد النّظر في عالمه الدّاخلي- السّير النّفسي -.

15- عدم إهمال العطّار والرّومي للعالم الخارجي للإنسان من خلال الحديث عن السّير في الآفاق، وهو ما وضّحه العطّار في ديوانه "مصيبت نامه"، وهذا ما يجعل الأقوال التي ترى أنّ التّصوّف اهتم بالعالم الدّاخلي وتغافل عن العالم الخارجي رؤية تحتاج إلى مراجعة.

16- استثمار العطّار والرّومي للخبرات السّابقة وتأثّرهما بالفكر الفلسفي اليوناني - أفلاطون أنموذجًا - خصوصًا في مبحث الرّوح والجسد، مما يجعل حملتهما على الفلسفة موقف يحتاج إلى رؤية تحليليّة تكشف اللّثام عن الامتداد الفلسفي في التّراث الصّوفي.

17- المكانة الكبيرة لفكرة العشق عند العطّار والرّومي، فهي مركز الدّائرة في كل أعمالهما، وهي فكرة إيجابيّة قائمة على التعلّق والألم المتواصل من أجل الوصول، وإن كانت استعملت ووظّفت توظيفًا سيّئا في واقعنا المعاصر، فأصبحت مقرونة بشهوة الجسد بعد أن كانت بذرة للرّوح.

18- السّير الرّوحي المنهجي من خلال أعمال العطّار والرّومي، إذْ جعلا رحلة الإنسان وعروجه الرّوحي بمثابة منحنى بياني يبدأ نزولاً وينتهي صعودًا إلى النّقطة نفسها.

19- الفناء الصّوفي من أسمى الغايات التي يسعى إليها السّالك في التّصوّف، وهو دعوة إلى الاكتمال الرّوحي بطريق النّقص النّفسي- الصّفاتي - في جانبه السّلبي، فهما اتّجاهان متعاكسان في مشروع صياغة الإنسان.

20- الولاية المنشودة هي جعل الإنسان مظهرًا لتجلّي أسماء الله وصفاته فيكون رحيمًا – محسنًا – رؤوفًا – عادلاً - قويّا، وفي هذا تفعيلٌ للبعد الاجتماعي التّواصلي للتّصوّف الإسلامي.

21- توجيه الرّومي لمسلك الكرامة في التّصوّف من خوارق العادات إلى العودة الحقيقيّة إلى الأصل وتحقيق الوظيفة الوجوديّة وتحويل الحيوانيّة والبهيميّة إلى إنسانيّة سامية، وهذا خرقٌ لعادة الحال البائس للأمّة الإسلاميّة.

22- نقد العطّار والرّومي لمسلك المتصوّفة وهي رؤية منهجيّة موضوعيّة وقراءة من الدّاخل نفتقر إليها كثيرًا في حياتنا الفكريّة والمعرفيّة المعاصرة.

23- غموض حياة العطّار في كلّ جزئيّاتها على غرار مولانا الرّومي، مما يجعله موضوعًا خصبًا يدفعنا لسبر أغوار عالمه والتّحقيق فيه.

24- تأثير العطّار في جلال الدّين الرّومي مما يؤكّد اطّلاع هذا الأخير على آثاره واستفادته منها، ويمكن أن يكون هذا موضوع بحثٍ مستقل.

25- الخط الممتد من القرن الخامس هجري إلى القرن السّابع من ناحية تطوّر فن الرّباعيّات والمثنويّات بدايةً مع سعيد بن أبي الخير (ت 440 هـ).
26- فهم التّجربة الصّوفية مرهونٌ بالعودة إلى جذورها الأولى، فبعض الدّراسات في التصوّف شكّلت سحبًا وغيومًا حجبت شمس التّصوّف التي أرساها أساطينه الكبار أمثال الجنيد والكلاباذي والهجويري والطّوسي والقشيري.
27- إسهام المستشرقين بحظ وافرٍ في الدّراسات الصّوفية، خصوصًا ما تعلّق بمتصوّفة فارس كنيكلسون ولويس ماسنيون وأنّا ماري شيمل، وهو اعترافٌ بالفضل لهم وإقرارٌ بالتّقصير منّا ودعوة صريحة إلى الالتفات لتراثنا الرّوحي والمبادرة إلى تحقيقه وترجمته.
28- إمكانيّة توظيف الخطاب الصّوفي كجسر تواصل في سبيل الحوار بين أصحاب المذاهب والدّيانات، في ظلِّ فشل مشاريع التّقريب لخلفيّات سياسيّة وإيديولوجيّة مكرّسة.
29- التميّز الذي حقّقه العطّار والرّومي هو تميّز للإسلام ونبي الإسلام، كما أكّد ذلك مرتضى مطهّري - رحمه الله - في كتابه "الإنسان الكامل".
30- عبقريّة الرّوائيّة التّركيّة "إليف شافاق" في تصوير حياة مولانا وشمس تبريز، من خلال روايتها "قواعد العشق الأربعون"، لكن ممّا يؤخذ عليها أنّها صوّرت لنا مولانا الرّومي بصورة الرّجل الذي يعيش في دائرة الحقيقة غير آبهٍ بأحكام الشّريعة أو حدودها، رغم أنّ الرّومي والعطّار يؤكّدان — ممّا لا يدع مجالا للشكِّ أو التّأويل- على ضرورة السّير بجناح الشّريعة والحقيقة على حدٍّ سواء.
31- الكنز المعنوي الثّمين الذي يمتلكه الإنسان متمثّلاً في روحه، وهو المصطلح الذي تكرّر ذكره على لسان العطّار والرّومي، وهو إشارة إلى الاحتياطي الإيماني والرّوحي الذي تزخر به الأمّة الإسلاميّة لكنّها ذاهلة عنه.
32- تجلّي رحمة الله عزّ وجل من خلال خطاب العطّار والرّومي، وهو بعدٌ كوني يتجلّى فيه الإله الحق الذي وسعت رحمته كل شيء لقوله تعالى: ﴿ ٹ ٹ ڈ ﴾ سورة الأعراف، الآية 156.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التَّوصِيَاتُ وَالْاِقْتِرَحَات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التّوصيات والاقتراحات:

أسجّلُ في ختام هذا البحث مجموعةً من التّوصيات أرى فيها ضرورةً معرفيّةً وحضاريّة، لعلّها تساهم في تجلية البعد الإنساني لهذا الدّين، وتدفع عنه ما وصف به في ظلِّ حملةٍ إعلاميّةٍ ودعائيّةٍ قادها بعض من يرون في انتشار الإسلام خطرًا على مصالحهم السيّاسيّة والاقتصاديّة، وساعدهم في ذلك طائفةٌ من أبناء الأمّة الإسلاميّة لا زالت ترى أنّ التّمسّك بهذا الدّين هو سبب رجعيّتها

وتخلّفها وقدْ أسهم حال الأمّة البائس – سياسيّا واقتصاديّا واجتماعيّا ومعرفيّا – في خلق هذه الرّؤية ورواجها، فكان حالنا البائس تأكيدًا لفريةٍ افتراها الغرب وصدّقها حالنا، ومن جملة هذه التّوصيات:

1- ترجمةُ التّراث الصّوفي – الفارسي خصوصًا – إلى اللّغة العربيّة، وفي هذا تأكيدٌ للهدف الذي أردنا تحقيقه من خلال هذا البحث المتمثّل في بيان تجليّات البعد الإنساني والعالمي للتّصوف – العطّار والرّومي أنموذجا –.

2- الاهتمامُ بالتّراث الصّوفي الذي دعا فيه أصحابه إلى التمسّك بأحكام الشّريعة ظاهرًا وباطنًا ورفض كلِّ شذوذٍ أضيف له، فهذا النّوع – الشّاذ – من شأنه أنْ يساهم في هدم الدّين الذي يعتبر مقصدًا عظيمًا دعا الشّارع الحكيم للمحافظة عليه، وهي دعوةٌ إلى تجديد التصوّف.

3- عقدُ النّدوات العلميّة من طرف المتخصّصين في الدّراسات الصّوفية في الجامعات المختلفة من أجل إيجاد أرضيّةٍ مشتركةٍ للبحث، من شأنها أنْ تساهم بشكلٍ كبيرٍ في تعميق الدّراسات الصّوفية وترشيدها.

4- تعميمُ تدريس اللّغة الفارسيّة عبر كليّات العلوم الإسلاميّة – على غرار جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة – من أجل الاطّلاع على التّراث الصّوفي الفارسي، فهو كنزٌ يستحقُّ هذا المقترح.

5- العملُ على إحداث تخصّص "التصوّف عند الفرس" ضمن تخصّص التصوّف الإسلامي في كليّات العلوم الإسلاميّة، في ظلِّ وجود تخصّصاتٍ أخرى – نسك يهودي – تصوّف مسيحي –.

6- توجيهُ البحوث الأكاديميّة – ليسانس + ماستر – في تخصّص العقيدة ومقارنة الأديان إلى تناول متصوّفة فارس (العطّار والرّومي أنموذجا)، في إطار المقارنة أو التّحليل.

7- إنشاءُ مخابرٍ لتحليل الخطاب الصّوفي في كلّيّات العلوم الإسلاميّة على غرار مخبر الخطاب الصّوفي بجامعة يوسف بن خدّة – الجزائر 02 –.

8- الدّعوةُ إلى مساهمة الجامعة في تمكين طلبتها (في تخصّص العقيدة + مقارنة الأديان + التصوّف) من حضور المؤتمرات الدّوليّة التي تكون محاورها متطابقة مع مواضيع أطروحاتهم، وتحمّل كلِّ التّكاليف من أجل تحسين مستوى طلبتها، والمساهمة في النّهوض بحال الجامعة.

وَصَلَّى الله عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

آلْفَهَارِس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- فَهْرَسُ الْآيَاتُ الْقُرْآنِيَّة

اَلْآيَة	اِسْمُ السُّورَة	رَقْمُ الْآيَة	اَلصَّفْحَة
چڍ پ پ ڀ ڀ چ	البقرة	30	101 / 13

			113
چپ ٻ ٻ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ڈ چ	البقرة	30	111 / 13
چڈ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦچ	البقرة	30	111 / 13
چڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ٻ چ	البقرة	35	111
چئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئد ى چ	البقرة	36	111
چگ ں ں ڻ ڻ ڈ چ	البقرة	74	186
چ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ چ	البقرة	207	184
چوَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ چ	البقرة	245	156
چ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ چ	البقرة	257	178
چ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلۡمَصِيرُ چ	آل عمران	28	116
چ وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ چ	آل عمران	104	137
چوَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖچ	النّساء	06	11 / 10
چٹ ٹ ٹچ	النّساء	28	117
چڙ ڙ ڙ ڑ ک ک ک ک گ گ گ ګ ګ ګ ګ گ ګ گ گ ںچ	النّساء	56	22
چہچ	المائدة	54	185
چۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ې ې ٻچ			

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

	الأنعام	130	11
چڈ ٹ ٹ ڈ چ	الأعراف	156	201 / 200 210
چٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ چ	الأعراف	172	103 / 101
چئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ چ	الأنفال	33	193
چۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۉ ۋ ۋ ۋ وچ	التّوبة	111	184
چ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ چ	يونس	63 / 62 64	181 / 178
چڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ چ	هود	/ 118 119	202
چٺ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ چ	يوسف	31	175
چئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈچ	الحجر	29	111
چگ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڼ ڼ ۀ ہ ہ ۂ ۂ چ	الإسراء	44	204
چک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ں ں چ	الإسراء	70	101 / 12 107 / 104 157 / 116
چئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی چ	الإسراء	85	16

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ چ	الكهف	28	47 / 46
:چ ﯿ □ چ	الكهف	45	134
چﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ چ	الكهف	65	178
چﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ چ	الكهف	66	180
چﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ چ	الكهف	67	180
چﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ چ	مريم	23	38
چﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ چ	طه	115	09
چﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ چ	الأنبياء	69	134
چﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ چ	الأنبياء	107	149
چ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬچ	النّور	24	22
چﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟچ	الفرقان	49	11 / 09
چﭼ ﭽ ﭾ چ	النمل	16	69
چﭙ ﭚ ﭛ ﭜ چ	القصص	29	10
چ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ □ □ □ □ □ □ □ □چ	القصص	77	128 / 06
چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ			

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

109	46	العنكبوت	ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ٹ ٹ ڤ ڦ چ
132	69	العنكبوت	چڻ ڻ ڈ ڈ ۂ ۂ ہ ہ ہ ھچ
13	72	الأحزاب	چۋ و و ۋ ۋ ې ې ې ې د د ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۇ ئۆچ
124	15	سبأ	چپ ٹ ٹ ٹ چ
03	20	ص	چ ڦ ڦ ڦ ڦ ج ڃچ
13	26	ص	چئ ئې ئى ئى ئد ى ى ي ي چ
106 / 102 174 / 113	72 / 71 73	ص	چگ گ گ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۂ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ چ
105	76	ص	چ ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې چ
137	82	ص	چ چ
113	84	الزّخرف	چہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ چ
189	10	الفتح	چٱ ب ب ب ب پ پ پ پ چ
			چڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

202	13	الحجرات	ڈ ژ ژ چ
123	18	الذّاريات	چگ گ گ گچ
143 / 32	21	الذّاريات	چڈ ڈ ۀ ۂ ہ ہ چ
115 / 106	56	الذّاريات	چچ ج ج ج چ چچ
20	14	الرّحمان	چ ے ۓ ۓ ڭ ڭ چ
119	20	الحشر	چچ چ چ چ ڍ ڍ چ
180	21	الحديد	چڈ ۀ ۂ ہ ہ ھ ھ ھ چ
128	27	الحديد	چ ڑ ڑ ک ک ک گ گ گ گ گچ
20	20 / 19 21	المعارج	چچ چ چ چ چ چ ڍ ڍ ڈ ڈ ڈ چ
20	06 / 05	الطّارق	چ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ق چ
119	06	الانشقاق	چ چ چ چ چ چ چ چ چ
195	11	الضّحى	چ ڟ ڟ ڈ ڈ ۀ چ
122	01	النّصر	چ چ چ چ چ چ
122	03	النّصر	چ چ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2- فَهْرَسُ الْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّة وَالْآثَار

طَرَفُ الْحَدِيثِ أَوْ الْأَثَر	اَلصَّفْحَة
«اُثْبُتْ أُحُد»	156
«إِذَا أَرَادَ الله خَيْرًا بِعَبْدِهِ بَصَّرَهُ بِعُيُوبِ نَفْسِهِ»	104
«أَفْضَلُ الْكَلاَمِ أَرْبَع سُبْحَانَ الله »	159
«أَلاَ وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً »	148
«أَنْ تَعْبُدَ الله كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ »	103 / 18 166
«أَنْتُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ »	203 / 11
«إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ »	137
«أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي»	116
«إِنَّ الله لاَ يَنْظُرُ إِلَى صُوَرِكُمْ وَلاَ إِلَى أَلْوَانِكُمْ »	144
«إِنَّ لله تَبَارَكَ وَتَعَالَى عِبَادًا أَمْجَادًا»	183
«إِنِّي أَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيسْقِينِ»	135 / 124
«إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لله وَأَتْقَاكُمْ لَهُ »	128

«خَلَقَ الله آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»	105 / 98 108
«اَلْخَلْقُ عِيَالَ الله»	92
«خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَة»	181
«خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ»	92
«رُبَّ أَشْعَثَ أَغْبَرَ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى الله لَأَبَرَّهُ»	180
«رَبِحْتَ أَبَا يَحْيَى»	184
«اَلرَّفِيقِ الْأَعْلَى»	93
«شَاوِرُوهُنَّ وَخَالِفُوهُنَّ»	125
«طَهُورُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ »	131
«اَلْعَجْزُ عَنْ الْإِدْرَاكِ»	159
«كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ إِلَى جِذْعٍ»	156
«كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا»	113 / 105
«لاَ تَسُبُّوا أَصْحَابِي»	195
«لَعَنَ الله الْخَمْرَ»	161
«لَوْ بَقِيتُمْ عَلَى حَالِكُمْ»	136
«مَا عَرَفْنَاكَ»	190 / 159
«مَا وَسِعَنِي أَرْضِي»	144
« اَلْمُؤْمِنُ آلِفٌ مَأْلُوف»	92
«اَلْمُؤْمِنُ كَالْغَيْثِ»	183
«مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا»	178 / 175 191 / 188
«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»	143 / 14
«يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعدْنِي»	179 / 178

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3- فَهْرَسُ الْأَبْيَاتِ الشِّعْرِيَّة

اَلْبَيْتُ الشِّعْرِي /الشَّطْرُ الأَوَّلُ مِنَ الْبَيْتِ أَوْ الرُّبَاعِيَّة	صَاحِبُه	اَلصَّفْحَة
إذا استحرست آذانها استأنست لها	ذو الرّمّة	10
اختطف عشقُك التّسبيح وأعطى الشّعر والغِناء	مولانا الرّومي	90
بائعون للأرواح في بلاط العدم	سنائي	184
تبكي إذا ذكرت ديارا بالحمى	ابن سينا	27
تمري بإنسانها إنسان مقلتها	أبو الهيثم	10
خبرت بأنّ ممرّضي قد مرضا	مولانا الرّومي	81
خفّف الوطْء! ما أظنّ أديم الْ	المعرّي	134
الربّ حقّ والعبد حقّ	ابن عربي	114
شيخ أستاذ صار مبتدئا في التّعليم	سلطان ولد	77
عندما أملأ كنانتي من نبالك	مولانا الرّومي	117
في أعماقك روح، فابحث عن ذلك الرّوح	مولانا الرّومي	145
في عقد الأشعري وفقه مالك	ابن عاشر	164
قال بعضهم لبعض: تحرّرنا من ذلك [شمس]	سلطان ولد	80
كتاب فيه ما فيه	ابن عربي	91

لو أنّ روحي في يدي فوهبتها	ابن الفارض	76
هَبَطَت إليك من المحلِّ الأرفع	ابن سينا	102
وضعت قلبي في طريق البـــلاء	مولانا الرّومي	76
ولم أله باللاّهوت عن حكم مظهري	ابن الفارض	115
واللاّهوت لا ينزل إلى النّاسوت لكن	مولانا الرّومي	114
يوم وفاتي	مولانا الرّومي	93

4- فَهْرَسُ الْأَعْلاَمِ الْمُتَرْجَمِ لَهُم

اَلْعَلَم	مَوْضِعُ التَّرْجَمَة
ابن سينا	150
ابن سبعين	55
ابن عربي محي الدّين	103
ابن عطاء الله السّكندري	145
ابن الفارض	55
ابن مسكويه	25
أبو بكر الرّازي	44
أبو حامد الغزالي	19
أبو الحسن الأشعري	17
أبو الحسن الخرقاني	107
أبو الحسن الشّاذلي	56
أبو الحسين البصري	17
أبو الهذيل العلاّف	16
أبيقور	126
أحمد الأفلاكي	72

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أحمد البدوي	56
أحمد الرّفاعي	55
أحمد الغزالي	71
ادوارد براون	63
انكساجوراس	23
آنّيماري شيمل	187
برغوث	17
برهان الدّين الدّسوقي	56
برهان الدّين محقّق التّرمذي	73
البسطامي	169
بقراط	144
بهاء ولد	70
جامي عبد الرحمان	63
جعفر الصّادق	67
الجنيد	06
جولد تسيهر	187
الحافظ الشّيرازي	120
حسام الدّين جلبي	81
الحسن البصري	123
الحكيم التّرمذي	180
الحلّاج	120
ذو النّون المصري	167
رابعة العدويّة	123
الرّاغب الأصفهاني	18
روزبهان البقلي	55

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

زرّوق الفاسي	05
السّرهندي	171
سعدي الشّيرازي	52
سعيد بن أبي الخير	68
سقراط	22
سلطان ولد	82
سمنون	06
سنائي الحكيم	70
السّهروردي شهاب الدّين	56
الشّبلي أبو بكر	07
شمس الدّين التّبريزي	75
الشّيخ المفيد	19
صدر الدّين القونوي	73
صلاح الدّين زركوب	79
ضرار بن عمر	17
عبد الغني النّابلسي	172
عبد القادر الجيلاني	55
عبد الكريم الجيلي	99
عمر الخيّام	89
عمرو بن عثمان المكّي	06
عيسى علي العاكوب	91
عين القضاة الهمذاني	55
فخر الدّين الرّازي	18
القشيري	122
قطب الدين حيدر	63

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الكتّاني محمد بن علي	07
كمال الدين بن العديم	74
لويس ماسنيون	187
مجد الدّين البغادي	63
محمّد الباقر	67
معروف الكرخي	06
معمر بن عبّاد السلمي	19
نجم الدّين كبرى	64
النّظام	20
النّورسي سعيد	171
نيكلسون رينولد	179
الهجويري	176

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

5- فَهْرَسُ الْأَمَاكِنُ وَالْبُلْدان

اِسْمُ الْمَكَانِ أَوْ الْبَلَد	اَلصَّفْحَة
أبيورد	200
أثينا	126 / 23
أذربيجان	55 / 39 / 38
إربل	39
أرض الجزيرة	37
إسبانيا	38
إسرائيل	202
أسعرد	39
اسكتلندة	62
الإسكندرية	53 / 49
آسيا	39
آسيا الصّغرى	92
إشبيلية	38
أصفهان	52
إفريقيا	51 / 37

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ألمانيا	187 / 39
أمريكا	202
الأناضول	45 / 39
إنجلترا	62
الأندلس	103 / 53 / 51 / 49 / 43 / 41 / 40 / 37
أوربا	39
إيران	39
باريس	187
البحرين	68
برلين	187
بروفانس	49
البصرة	123 / 117 / 19 / 17 / 16
بغداد	47 / 45 / 44 / 41 / 40 / 37 / 19 / 17 / 07 / 06 194 / 190 / 146 / 132 / 52
بلاد الأفغان	71 / 49
بلخ	150 / 71 / 47
بني زويل	56
بودابيست	187
بيروت	38
تبريز	75 / 50
تركستان	39
تركيا	171
ترمذ	180
تونس	56 / 37
جام	63

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جرجان	39
الجزائر	85 / 68 / 37
الحجاز	55
حلب	73 / 52
خابوران	200
خراسان	73 / 68 / 52 / 39
خوارزم	64 / 63 / 39
خيوه	64
دجلة	44
دمشق	187 / 172 / 155 / 103 / 74 / 52 / 46 / 45 205
ديار بكر	47 / 39
الرّي	52 / 44 / 39
زنجان	39
ساوة	39
سرخس	200
سرهند	171
سمرقند	179 / 171 / 72
سوريا	50 / 37
شادياخ	61
شاذلة	56 / 38
الشّام	103 / 73 / 72 / 55 / 49 / 45/ 39
شيراز	55
صيدا	38
الصّين	39

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

طبرستان	39
طرابلس	38
عدن	49
العراق	120 / 103 / 55 / 52 / 49 / 39
عكبرة	19
عيذاب	56 / 49
عين جالوت	40
غرناطة	40
غزنة	39
غمارة	56
الغور	39
فارس	207 / 146 / 69 / 64 / 62 / 52 / 50 / 39/ 25 209 / 208
فاس	46
فرنسا	49
فلسطين	46 / 38
قاشان	39
القاهرة	187
القدس	39
قرطبة	38 / 37
قزوين	39
القسطنطينيّة	50
قونيا	74 / 73 / 72 / 71 / 52 / 50 / 48 / 47 93 / 82 / 76
قيساريّة	45

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قيصريّة	74
الكرج	39 / 38
كرمان	39
كلستر شاير	62
لارندة	82
لاهور	176
لندن	62
مازندران	39
المدينة	184 / 168 / 146 / 67
مراكش	37
مصر	146 / 113 / 50 / 49 / 45 / 44
المغرب	53 / 50 / 49 / 46 / 43 / 37 / 05 56 / 55
مكة	146 / 07
الموصل	52 / 50 / 47 / 44
ميافارقين	39
ميانج	55
مرسية	103
ميهنة	200 / 68
نورس	171
نيسابور	89 / 70 / 61 / 52
هراة	52
همذان	39
الهند	50 / 39
واسط	120

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

اليابان	39
يزدي	50
اليمن	68

6- فَهْرَسُ الْفِرَقِ وَالطَّوَائِف وَالْمَذَاهِب

الطَّائِفَةِ أَوْ الْفِرْقَةِ أَوْ الْمَذْهَب	اَلصَّفْحَة
إباضيّة	68
أبيقوريّة	127 / 126
إسماعيليّة	54
أشاعرة	17
أصحاب الطبائع	17
أصوليون	82
أطبّاء	49 / 17
أفلاطونيّة	187 / 127 / 21 / 20
أفلوطينيّة	187
إماميّة	67 / 19
أهل الذمّة	42
أهل السنّة / سنّي	68 / 67 / 55 / 53 / 42 / 17
أهل الظّاهر	168 / 167 / 164 / 121 / 79 / 73 / 54 / 44 190 / 170 / 169
الباطنيّة	53 / 52 / 36

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

البدويّة	207 / 55
البرهاميّة	55
البسطاميّة	169
بوذيّة	187 / 05
الجشتيّة	171
جماعة النّور	171
الخوارج	21
الخوارج الجدد	202
الحكماء	147 / 51 / 24 / 22 / 18
الحنفية	172 / 82
الحنبلية	أ
الرّفاعيّة	207 / 55
رهبانيّة	128
الرّواقيّة	130 / 20
الزّهد	187 / 135 / 133 / 127 / 90 / 82 / 06
السّبعينيّة	55
السّهروردية	207 / 55
سوفسطائيّون	147 / 108
الشّاذليّة	207 / 55 / 05
شافعيّة	53
الشّيعة / تشيّع	68 / 67 / 42 / 19
الصّوفيّة (تصوّف ـ متصوّفة)	أ / ب / ج / د / هـ / ز / ح / 01 / 04 05 / 06 / 07 / 08 / 14 / 19 / 20 / 32 / 36 / 40 / 46 / 52 / 53 / 54 / 55 / 56 / 59 / 61 / 63 / 64 / 64 / 67 / 69 / 70 / 71 / 72 / 73

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

	93 / 92 / 91 / 90 / 89 / 88 / 85 / 83 108 / 106 / 105 / 103 / 99 / 98 / 95 145 / 143 / 141 / 133 / 127 / 120 / 109 162 /161 / 160 / 152 / 150 / 149 / 146 174 / 172 / 171 / 166 / 165 / 164 / 163 187 / 186 / 182 / 180 / 179 / 177 / 175 198 / 196 / 195 / 194 / 192 / 189 / 188 213 / 212 / 209 / 208 / 207 / 200
الصّفريّة	17
الطّيفوريّة	169
الضّراريّة	17
فتوّة	81
فقهاء / فقه	167 / 164 / 90 / 82 / 67 / 55 / 54 / 53 171 / 170
فلاسفة	102 / 71 / 55 / 51 / 22 / 21 / 18 / 15 / ز 148 / 147 / 128
القادريّة	207 / 55
قدريّة	19
الكبرويّة	207 / 64 / 55 / 51
الكراميّة	52 / 19
كلام (متكلّمون ـ كلاميّة)	148 / 53 / 20 / 19 / 18 / 17 / 16 / ز
مالكي / مالكيّة	164 / 68 / 54 / 07 / 05
مجوسيّة	200 / 169 / 42
مجبّرة	17
محدّثون	46
مستشرقون	187 / 79 / 65 / 62 / 05

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مسيحيّة / نصرانيّة	192 05 / 40 / 42 / 47 / 48 / 93 / 153 / 154 187 / 200 / 201 / 204
معتزلة	16 / 17 / 18 / 19 / 20 / 52 / 53
مفسّرون	104 / 106
معمريّة	19
مولويّة	70 / 82 / 83 / 92 / 172
يهود	42 / 47 / 48 / 93 / 126 / 200 / 201

7- فَهْرَسُ الْمُصْطَلَحَاتِ الْمَرْكَزِيَّة

اَلْمُصْطَلَح	اَلصَّفْحَة
إبليس	105 / 137 / 138 / 136
اتّحاد	24 / 54 / 78 / 79 / 96 / 115 / 154 176 / 177 / 186 / 187 / 188 / 189 190 / 192
آدم	11 / 12 / 14 / 38 / 104 / 105 / 106 / 107 108 / 111 / 112 / 113 / 114 / 115 / 117 118 / 137
استخلاف (خليفة ـ خلافة)	ز / 11 / 12 / 13 / 14 / 69 / 82 / 99 104 / 111 / 112 / 113 / 114 / 115 116 / 118 / 142 / 149
إكرام / تكرّم	98 / 183
الإنسان الكامل	أ / ز / 59 / 77 / 87 / 96 / 97 98 / 99 / 103 / 158 /160 / 188 200 / 201
إنساني(إنسانيّة)	أ / ب / ج / 11 / 13 / 18 / 26

	92 / 88 / 87 / 67 / 38 / 36 / 28 / 27 202 / 198 / 192 / 154 / 152 / 99 205 / 204 / 203
الإيمان	أ / ب / ج / 67 / 86 / 103 / 130 170 / 169 / 166 / 165 / 164 / 138 / 137 190 / 184
أهل الذمّة	42
البعد الوظيفي والتّربوي	ج / ح / 08 / 26 / 59 / 67 /83/ 92 120 / 114 / 101 / 99 / 96 / 93 199 / 198 / 181 / 160 / 143 / 139
البقاء	191 / 182 / 175 / 174 / 165 / 127
التّجليّات (التّجلّي)	145 / 125 / 124 / 113 / 100 / 88 / 54 210 / 208 / 205 / 198 / 155
التّرقّي (ارتقاء)	191 / 175 / 27
التّسامح	91 / 48
تعايش	204 / 48 / 47
التّعدّديّة الدّينيّة	199
التّكريم (مكرّم)	ز / 12 / 13 / 104 / 117
تناسخ	24 / 23
تواصل	ج / د / 03 / 04 / 07 / 08
الجزء والكل	148 / 147 / 146 / 139 / 138 / 103 / 102 198 / 192 / 189 / 186 / 171 / 152 / 150 207
جوهر	120 / 118 / 105 / 103 / 29 / 27 / 26 / 25 187 / 155 / 149 / 147 / 146 / 136 / 125 194

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحب (محبّة – محب)	أ / ب / ج / د / 41 / 61 / 66 / 67 74 / 76 / 78 / 80 / 87 / 88 / 123 / 131 144 / 150 / 157 / 160 / 179 / 191 / 195 199 / 201 / 204 / 205 / 207
حُجُب	ز / 79 / 112 / 115 / 130 / 131 / 132 133 / 136 / 137 / 139 / 154 / 162
الحقيقة (الصّوفيّة)	155 / 160 / 161 / 162 / 164 / 165 / 166 167 / 168 / 169 / 171 / 172 / 179 / 182 198 / 203 / 205 / 209
الحلول	أ / 115 / 176 / 177 / 189
الحوار	ب / ج /د / /67 / 104 / 109 / 138 / 139
الخطاب	ب / ج / د / و / 01 / 03 / 04 / 07 11 / 26 / 36 / 84 / 92 / 93 / 96 / 99 100 / 101 / 103 / 111 / 113 / 115 / 116 119 / 124 / 125 / 134 / 142 /156/ 165 174 / 182 / 197 / 198 / 200 / 202 / 207 208 / 209 / 210 / 212
الرّوح والجسد (ثنائيّة وتضاد)	أ / ب / 32 / 56 / 103 / 105 / 106 / 112 115 / 120 / 121 / 122 / 123 / 124 / 125 126 / 127 / 128 / 130 / 147 / 149 / 186 208
سقوط التّكاليف	07 / 162 / 164 / 171 / 187
السّلم (السّلام)	أ / ب / ج / د / 207
السّير النّفسي	69 / 127 / 131 / 143 / 144 / 158 / 159 198 / 208
الشّخصانيّة	148

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الشّريعة (أحكام)	68 / 72 / 80 / 103 / 118 / 160 / 161 / 164 166 / 167 / 168 / 169 / 171 / 187 / 199 209 / 212
الشّريعة والحقيقة (تكامل)	84 / 100 / 103 / 131 / 150 / 164 / 165 / 168 / 169 / 179 / 198 / 209
الشّريعة والحقيقة والطّريقة (تكامل)	165 / 167 169
الشّيخ (المرشد ـ مشيخة)	61 / 63 / 64 / 66 / 72 / 73 / 74 / 75 / 77 78 / 79 / 81 / 82/ 85 / 88 / 90 / 120 125 / 146 / 150 / 153 / 154 / 155 / 158 159 / 160 / 161 / 162 / 163 / 171 176 / 189 / 194 / 204 / 205
الطّب والتّشريح	27 / 30 / 31 / 44
الطّريقة (الطّريق الصّوفي)	62 / 63 / 64 / 66 / 68 / 72 / 73 / 85 / 88 89 / 98 / 100 / 101 / 103 / 123 / 127 133 / 135 / 136 / 137 / 138 / 139 / 142 146 / 148 / 149 / 150 / 152 / 164 / 165 166 / 167 / 169 / 171 / 172 / 174 / 176 182 / 185 / 186 / 190
عالم ألست (الأصل ـ العالم الأوّل)	ح / 14 / 33 / 84 / 85 / 88 / 96 / 101 102 / 103 / 109 / 111 / 113 / 118 / 119 130 / 139 / 142 / 147 / 152 / 154 / 157 158 / 174 / 198 / 201 / 207 / 209
العالم المادّي والحسّي	123 / 127 / 135 / 136 / 137
العالم الرّوحي	أ / 120 / 123 / 127 / 131 / 133 / 134 135 / 136 / 137

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

عزلة	92 / 08 / 07
عشق/ عشقي / تعشق / معشوق	71 / 70 / 67 / 54 / 41 / 23 / 19 / 08 / 89 / 88 / 87 / 86 / 85 / 79 / 78 / 77 / 74 / 114 / 111 / 105 / 102 / 100 / 96 / 90 / 152 / 151 / 150 / 139 / 134 / 125 / 116 / 160 / 158 / 157 / 156 / 155 / 154 / 153 / 185 / 183 / 179 / 172 / 170 / 168 / 161 / 209 / 208 / 205 / 204 / 189
علم الإنسان	33 / 32 / 31 / 30
عولمة	202
الفناء	126 / 120 / 115 / 98 / 96 / 69 / 24 / 174 / 165 / 157 / 152 / 150 / 131 / 127 / 185 / 184 / 183 / 182 / 177 / 176 / 175 / 198 / 192 / 191 / 189 / 188 / 187 / 186 / 208
قوى النّفس	128 / 125 / 29 / 28 / 27 / 25 / 24 / 17 / 156 / 147
كرامة	209 / 148
الكفر والإيمان	205 / 204 / 155 / 154 / 153
الكمال / اكتمال / تكميل	75 / 74 / 69 / 56 / 29 / 25 / 24 / 14 / 138 / 133 / 119 / 108 / 101 / 99 / 98 / 154 / 151 / 150 / 149 / 144 / 142 / 139 / 186 / 182 / 181 / 174 / 167 / 165 / 163 / 208 / 207 / 191 / 189
كنز	146 / 145 / 136 / 107 / 106 / 105 / 83 / 33 / 210 / 147

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الماهية	ب / ج / 21 / 96 / 99 / 108 / 128
مريد	48 / 71 / 73 / 74 / 79 / 80 / 81 / 176 / 192
النّاي	77 / 84 / 85 / 102
الإثنية	185 / 188
وحدة الوجود	166
الولاية / أولياء	05 / 54 / 56 / 66 / 81 / 96 / 170 174 / 177 / 180 / 181 / 184 / 191 / 192 193 / 194 / 195 / 196 / 208

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

8- فَهْرَسُ الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِع

- **القرآن الكريم.**
- **أوّلاً:مؤلّفات جلال الدّين الرّومي.**
- الرّباعيات، مولانا جلال الدّين الرّومي، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دار الفكر دمشق، ط 2007.
- رسائل مولانا جلال الدّين الرّومي، تحقيق: توفيق سبحاني، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق، ط 2008 .
- قصائد مختارة من ديوان شمس الدّين التّبريزي، ترجمة: إبراهيم الدّسوقي شتّا، المركز القومي للتّرجمة، ط 2009.
- قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز لجلال الدّين الرّومي، ترجمة: محمّد السّعيد جمال الدّين، الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، ط 2008.
- كتاب فيه ما فيه، جلال الدّين الرّومي، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت + دار الفكر دمشق، ط01، 2002.
- المثنوي، جلال الدّين الرّومي، ترجمة: الدّسوقي شتّا، المكتبة العربيّة الشّرقيّة، ط 1996.الأجزاء من 03 إلى 06.
- المثنوي، ترجمة: عبد السّلام كفافي المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط 1967.الأجزاء 01 / 02.
- المجالس السّبعة، مولانا جلال الدّين الرّومي، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دار الفكر، ط01، 2004.

– **ثانيًا: مؤلّفات فريد الدّين العطّار**
– إلهي نامه، ضمن "مدخل إلى الأدب الصّوفي الفارسي مع دراسة وترجمة للمنظومة الصّوفية إلهي نامه"، ملكة علي التّركي، كلّيّة الآداب، جامعة عين شمس، ط 02، 1998.
– تذكرة الأولياء ، فريد الدّين العطّار، ترجمة: محمّد الأصيلي الوسطاني الشّافعي، تح: محمّد أديب الجادر، دار المكتبي، ط 01، 2009.
– مصيبت نامه" أو "كتاب الألم"، فريد الدّين العطّار، ترجمة: محمّد محمّد يونس، المجلس الأعلى للثّقافة، ط01، 2005.
– منطق الطّير، فريد الدّين العطّار، بديع محمّد جمعة، دار الأندلس للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 2002.
– **ثالثًا: أ – مصادر التّصوّف الرّئيسيّة**
– التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، الكلاباذي، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 2001.
– ختم الأولياء، الحكيم التّرمذي، تحقيق: عثمان يحيى، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، بدون تاريخ.
– الرّسالة القشيريّة، عبد الكريم القشيري،دار الكتب العلميّة،بيروت،لبنان،ط 2001.
– كشف المحجوب، الهجْويري، ترجمة: إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة، مكتبة الإسكندريّة، ط 1974.
– لطائف الإشارات، عبد الكريم القشيري، تح: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط 03، بدون تاريخ
– اللّمع في التّصوّف،الطّوسي،تح:عبد الحليم محمود+عبد الباقي سرور،دار الكتب الحديثة بمصر+مكتبة المثنى بغداد،ط 1960.
ب–مصادر التصوّف المكمِّلة:
– أسرار التّوحيد في مقامات أبي سعيد، محمّد بن المنوّر، ترجمة: إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة: يحياالخشّاب، الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة، بدون تاريخ.
– البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ابن عجيبة، تح: حمد عبد الله القرشي، النّاشر حسين عبّاس زكي، القاهرة، ط 1419 هـ.
– رسائل ابن عربي، ابن عربي، تقديم محمود الغراب، دار صادر، بيروت، ط 01، 1997.

- رسائل ابن سبعين، ابن سبعين، تحقيق: عبد الرّحمان بدوي، المؤسّسة المصريّة العامّة للتّأليف والأنباء والنّشر +الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة، بدون تاريخ.

- رسائل روزبهان البقلي،المصباح في مكاشفة بعث الأرواح ورسائل أخرى،دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

- شرح الحكم العطائيّة، زرّوق الفاسي، تح: عبد الحليم محمود، دار الشّعب، ط 1985.

- عقلة المستوفز، ابن عربي، مطبوع مع إنشاء الدّوائر + التّدبيرات الإلهيّة، مطبعة بريل، ليدن، ط 1336 هـ.

-الفتوحات المكّيّة، ابن عربي،دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

- فوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدّين كبرى، تحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصّبّاح، ط 1993.

- قواعد التّصوّف، زرّوق الفاسي، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 02، 2005.

- لطائف المنن، ابن عطاء الله السكندري، تح: عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.

- معارج القدس في مدارج معرفة النّفس، شركة الشّهاب للنّشر، الجزائر،بدون تاريخ.

- المكتوبات، السّرهندي، تعريب: محمّد مراد المنزلوي، مكتبة الحقيقة، استانبول، ط 2002.

-موسوعة مصطلحات التّصوّف الإسلامي، رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 01، 1999 م.

- **رابعًا: كتب التّفسير**

- التّحرير والتّنوير، الطّاهر بن عاشور، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، ط 1984.

- تفسير الطّبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد شاكر، مؤسّسة الرّسالة، ط 01، 2000.

- تفسير المراغي ، أحمد مصطفى المراغي، دار إحياء التّراث العربي، ، بيروت، بدون تاريخ.

- تفسير المنار، رشيد رضا، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط 1990.

- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط 02، 1964 م.

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، محمود الألوسي، تح: علي عبد الباري عطيّة، دار الكتب العلميّة،بيروت، ط 01، 1415هـ .

– محاسن التّأويل، جمال الدّين القاسمي، تح: محمّد باسل، عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 01، 1418 هـ.
– مفاتيح الغيب، فخر الدّين الرّازي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ط03، 1420هـ.
– معالم التّنزيل في تفسير القرآن، البغوي، تح: عبد الرّزاق المهدي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط 01، 1420.
– الميزان في تفسير القرآن، محمّد حسين طابطبائي، ط جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، قم، بدون تاريخ.
– **خامسًا: كتب السنّة وعلومها**
– التّذكرة في الأحاديث المشتهرة، الزّركشي، تح: عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط01، 1986.
– الدّرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، السّيوطي، تح: محمّد بن لطفي الصّباغ، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرّياض، بدون تاريخ.
– سنن أبي داوود، أبو داوود، تح:شعيب الأرناؤوط + محمّد كامل قره بللي، دار الرّسالة العالميّة، ط 01، 2009.
– صحيح البخاري، محمّد بن إسماعيل البخاري، تح: محمّد زهير بن ناصر النّاصر، دار طوق النّجاة، ط 01، 1422 هـ.
– صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، تح: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربي، ب ت.
– سنن التّرمذي، التّرمذي، تحقيق: بشّار عواد، دار الغرب الإسلامي، ط 1998.
– عمدة القاري، البدر العيني، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.
– فتاوى ابن الصّلاح، ابن الصّلاح، تح: موفّق عبد الله، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1407،01 هـ.
– كشف الخفا ومزيل الإلباس، العجلوني، تح: عبد الحميد بن أحمد، المكتبة العصريّة، بيروت، ط01، 2000.
– المستدرك على الصّحيحين، الحاكم النّيسابوري، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01، 1990 م.
–المغْني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، العراقي، دار ابن حزم،

بيروت، ط 01، 2005.

– المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة، السّخّاوي، تح: محمّد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط01، 1985.

– موسوعة أطراف الحديث، بسيوني زغلول، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

– نصب الرّاية، الزّيلعي، تح: محمّد عوامة، مؤسّسة الرّيّان للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط01، 1997.

سادسًا: كتب التّراجم والطّبقات

– إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، تحقيق: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01، 2005.

– الأعلام للزّركلي،دار العلم للملايين، ط 15، 2002.

– تاج التّراجم في طبقات الحنفيّة، ابن قطلو بغا، تح: محمّد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، ط 01، 1992.

– بغية الوعاة في أسماء اللّغويين والنّحاة، جلال الدّين السّيوطي، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، بدون تاريخ.

– الجواهر المضيئة في طبقات الحنفيّة، محي الدّين الحنفي، مير محمّد كتب خانه، كراتشي، بدون تاريخ.

– الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمّد عبد المعيد ضان، النّاشر: مجلس دائرة المعارف العثمانيّة – صيدر أباد/ الهند، ط 02، 1972.

– روضات الجنّات في أحوال العلماء والسّادات، الخوانساري، الدّار الإسلاميّة، بيروت ، لبنان، ط 01، 1991.

– سلك الدّرر في أعيان القرن الثّاني عشر، محمّد خليل الحسيني، دار البشائر الإسلاميّة + دار ابن حزم، بيروت، ط 03، 1998.

– سير أعلام النّبلاء، الذّهبي، تح: مجموعة من المحقّقين، إشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 03، 1985.

– طبقات الأولياء، ابن الملقّن، تح: نور الدّين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 02، 1994.

– طبقات الشّاذليةالكبرى، الكوهن، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 02، 2005.

– طبقات الشافعيّة، قاضي شهبة، تح: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط 01،

1407 هـ.

- طبقات الشّافعية الكبرى،السّبكي،تح:محمود محمّد الطّناحي+عبد الفتّاح الحلو،هجر للطّباعة والنّشر،ط 02،1413هـ.

- طبقات الصّوفيّة، عبد الرّحمان السلّمي، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01، 1998.

- الطّبقات الكبرى، الشّعراني، مكتبة محمّد المليجي الكتبي وأخيه، مصر، ط 1315 هـ.

- طبقات المعتزلة، أحمد بن يحي المرتضى، تحقيق: سوسنة ديفلد فلزر، ط بيروت، لبنان، 1961.

- طبقات المفسّرين، محمّد الأدنوي، تح: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، ط 01، 1997.

- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، البلخي وآخرون، تح: فؤاد سيّد، الدّار التّونسيّة للنّشر، ط1971.

- الكواكب الدّريّة في تراجم السّادة الصّوفيّة، المنّاوي، تح: عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهريّة للتّراث، بدون تاريخ.

- ميزان الاعتدال، الذّهبي، تح: علي محمّد البجاوي، دار المعرفةللطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط 01، 1963.

- نزهة الخواطر، عبد الحي الحسني، ط مجلس دار المعـــارف العثمانيّة،حيدرآباد الدكن، الهند، 1375هـ.

- نفحات الأنس من حضرات القدس، عبد الرّحمان الجامي، تح: محمّد أديب الجادر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01 ، 2003 .

- الوافي بالوفيات، الصّفدي، تح: أحمد الأرناؤوط + تركي مصطفى، دار إحياء التّراث، بيروت، ط 2000.

- وفيات الأعيان، ابن خلّكان، تح: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ط 1900.

سابعًا: كتب التّاريخ والسّيرة والرّحلات والأنساب

- اتّعاظ الحنفاء بأخبار الأئمّة الفاطميّين الخلفاء، المقريزي، تح: محمّد حلمي، المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة + لجنّة إحياء التّراث الإسلامي، ط 01، بدون تاريخ.

- البداية والنّهاية، ابن كثير، دار الفكر، ط 1986.

- تاج العروس، الزّبيدي،تح:مجموعة محقّقين،دار الهداية، بدون تاريخ.

– تاريخ مُختصر الدّول، ابن العبري، تح: أنطون صالحاني، دار الشّروق، بيروت، ط 03، 1992.
– حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، السّيوطي، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة + عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط 01، 1967 م.
– ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، ابن خلدون،تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط 02، 1988 م.
– شذرات الذّهب، ابن العماد الحنبلي، تح: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط 01، 1986.
– العبر في خبر من غبر، الذّهبي، تح: أبو هاجر محمّد السّعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلميّة، بيروت، بدون تاريخ.
– رحلة ابن جبير، ابن جبير، دار بيروت للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط 01، بدون تاريخ.
– رحلات ماركو بولو،ترجمة:عبد العزيز جاويد، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب،ط 1995.
– الرّوضتين في أخبار الدّولتين النّوريّة والصّلاحيّة، أبو شامة المقدسي،تح: إبراهيم الزّيبق، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 01، 1997م.
– الكامل في التّاريخ، ابن الأثير، مُراجعة: محمّد يوسف الدّقّاق، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط04، 2003.
– اللّباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
– المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، تح: محمّد عبد القادر عطا + مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01، 1992.
– المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المقريزي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01، 1418.
– الموجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحّدين، عبد الواحد المرّاكشي، تح:صلاح الدّين الهوّاري، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط 01، 2006 م.
ثامنًا: كتب اللّغة والمعاجم والقواميس
– أساس البلاغة، الزّمخشري،دار الكتب العلميّة،بيروت،لبنان،ط 01، 1998.
– التّعريفات، الجرجاني، مؤسّسة الحسني، المغرب، ط01، 2006.
– تكملة المعاجم، رينهارتدوزي، ترجمة: محمّد سليم النعيمي، وزارة الثّقافة والإعلام، الجمهوريّة العراقيّة،

ط 01، 2000.
– تهذيب اللّغة، الأزهري، تح: محمّد عوض مرعي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 2001.
– خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي، تح: عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 04، 1997 م.
– فهرس الفهارس ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، عبد الحي الكتّاني، تح: إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 02، 1982.
– كشّاف اصطلاحات الفنون، محمّد بن علي التهانوي، تح: علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، ط01، 1996.
– كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار إحياء التّراث العربي، بدون تاريخ.
– لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
– مختار الصّحاح،الرّازي،تح:بوسف محمّد،المكتبة العصريّة،صيدا،بيروت،ط 05، 1999.
– المخصّص، ابن سيّده،تح:خليل ابراهيم جفّال،دار إحياء التّراث العربي،بيروت،ط 01، 1996.
–المصباح المنير، الفيّومي، المكتبة العلميّة، بيروت، بدون تاريخ.
– مُعجم البلدان،ياقوت الحموي،دار صادر،بيروت،ط 02، 1995.
– معجم تحليل الخطاب، باتريك شارود + دومنيك منغنو، ترجمة: عبد القادر المهيري + حمّادي صمّود، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للتّرجمة، تونس، ط 2008.
– المعجم الصّوفي، الدّكتورة سعاد الحكيم، دار ندرة للطّباعة والنّشر، ط 01، 1981.
– معجم مقاييس اللّغة،ابن فارس،تح:عبد السّلام محمّد هارون،دار الفكر،ط 1979.
– معجم المؤلّفين،رضا كحالة،مكتبة المثنى+دار إحياء التّراث العربي،بيروت،بدون تاريخ.
– المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب المصريّة، ط 1364 هـ.
– المعجم الوسيط، مجمّع اللّغة العربيّة بالقاهرة، دار الدّعوة، بدون تاريخ.
– هديّة العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، وكالة المعارف، إستانبول، ط 1955.

تاسعًا: الموسوعات

– الموسوعة في سماحة الإسلام، محمّد الصّادق عرجون، الدّار السّعودية للنّشر والتّوزيع، ط 02، 1984.

– موسوعة المستشرقين بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 03، 1993 .
– موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، سميح دغيم، مكتبة لبنان، ناشرون، ط01، 1998.
– موسوعة مواقف السّلف في العقيدة والمنهج والتّربية، أبو سهل المغراوي، المكتبة الإسلاميّة للنّشر والتّوزيع، القاهرة + النّبلاء للكتاب، مرّاكش، المغرب، ط01، بدون تاريخ.
عاشرًا: الدّواوين
– ديوان ابن الفارض، ابن الفارض، تقديم: مهدي محمّد ناصر الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط03، 2002.
– ديوان سقط الزّند، أبو العلاء المعرّي، دار صادر + دار بيروت للطّباعة والنّشر، ط 1957.
– مراجع عامّة:
– الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التّصوّف، آنّا ماري شيمل، تر: اسماعيل السّيّد + رضا حامد قطب،منشورات الجمل، بغداد، ط 01، 2006 م.
– إحياء علوم الدّين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
– أساس التّقديس في علم الكلام، الرّازي، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، بيروت، ط01، 1995.
– أصل الإنسان وسرّ الوجود، باسمة كيّال، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 02، 1982.
– الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم الجيلي، دار الفكر للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
– الإنسان الكامل، مرتضى مطهّري، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسّسة البعثة، بيروت، ط 02، 1992.
– الإنسان ذلك المجهول، ألكسيس كاريل، تعريب: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، ط 1993.
– الإنسان ذلك المعلوم، عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 02، 1982.
– الإنسان في القرآن الكريم، عبّاس محمود العقّاد، مكتبة رحاب، الجزائر، بدون تاريخ.
– إنشاء الدّوائر، ابن عربي، مطبعة بريل، ليدن، ط 1336هـ.
– تاريخ الأدب العربي، شوقي ضيف،دار المعارف، مصر،ط 02، بدون تاريخ.
– تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السّعدي، إدوارد براون، تعريب: إبراهيم أمين الواربي، مكتبة

الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، ط 01، 2004.

-تاريخالإسلام السّياسي والدّيني والثّقافي والاجتماعي،حسن إبراهيم حسن،دار الجيل،بيروت+ مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، ط14، 1996.

- تاريخ البيمارستانات في الإسلام، أحمد عيسى، دار الرّائد العربي، بيروت، لبنان، ط 02، 1981 م.

- تاريخ الفلسفة اليونانيّة،يوسف كرم،مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر،مصر، ط 1936.

- التّتار بين الانتشار والانكسار، عَلي محمّد محمّد الصّلاَّبي، دار الأندلس الجديدة، مصر، ط 01، 2009.

- تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج النّقديّة المعاصرة، آمنة بلعلى، دار الأمل للطّباعة والنّشر والتّوزيع، تيزي وزّو، بدونتاريخ.

- التّحليل اللّغوي للنّص،كلاوس برينكر، ترجمة: سعيد حسن بحيري، مؤسّسة المختار للنّشر والتّوزيع، ط 01، 2005.

- تسع رسائل في الحكمة والطّبيعيّات، ابن سينا، ترجمة: حنين بن إسحاق، دار العرب للبستاني، القاهرة، ط 02، بدون تاريخ.

- التّصوّف وفريد الدّين العطّار، عبد الوهّاب عزّام، مكتبة هنداوي، مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

- تطوّر الجدل بعد هيجل "جدل الإنسان"، إمام عبد الفتّاح إمام، دار التّنوير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 03، 2007.

- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ابن مسكويه، تحقيق: ابن الخطيب، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، ط 01، بدون تاريخ.

- جامع كرامات الأولياء، النّبهاني، تح: إبراهيم عطوة عوض، مركز أهل السّنّة، غجرات، الهند، ط 01، 2001.

- جلال الدّين الرّومي بين الصوّفيّة وعلماء الكلام،عنايت الله إبلاغ الأفغاني، الدّار المصريّة اللّبنانيّة، ط 01، 1987.

- جلال الدّين الرّومي رائد الفكر الإنساني، أبحاث النّدوة العلميّة الدّوليّة المنعقدة بحلب،بتاريخ 21 / 22 أفريل 2008.منشورات الهيئة العامّة السّوريّة للكتاب، دمشق، 2009.

- جلال الدّين الرّومي والتّصوّف، إيفادي فيتراي نايروفيتش، ترجمة: عيسى علي العاكوب، وزارة

الثّقافة والإرشاد الإسلامي، المستشاريّة الثّقافيّة، طهران، ط01، 2000.
– خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النّجّار، دار الغرب الإسلامي، ط 01، 1987.
–الخيميائي، باولو كويلو، ترجمة: جواد صيداوي، شركة المطبوعات للتّوزيع والنّشر، ط2008.
– ربّانيّة لا رهبانيّة، أبو الحسن النّدوي، دار الفتح للطّباعة والنّشر،بيروت،ط 01، 1966.
– رجال الفكر والدّعوة لأبي الحسن الندوي، دار القلم، الكويت، ط 01، 1983م.
– الرّسائل والحكم، دراسة وترجمة: جلال الدّين سعيد، الدّار العربيّة للكتاب، بدون تاريخ.
– رسالة في العشق، ابن سينا، تحقيق: حسين الصّدّيق، دار الفكر، دمشق، 2005 م.
– الرّمز الشّعري عند الصّوفيّة، عاطف جودة نصر، دار الأندلس للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 03، 1983.
– الرّوح، ابن القيّم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
– سيرة ذاتيّة، سعيد النّورسي، مطبعة سوزلر، استنبول، ط01، 1998م.
– شرح تائيّة ابن الفارض الكبرى، داوود القيصري،تعليق: فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط01، 2004.
– شعراء الصّوفية المجهولون، يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط 1996.
– شمس العرب تسطع على الغرب،زيغريدهونكه،ترجمة:فؤاد حسنين علي، مكتبة رحاب،الجزائر، ط 1986.
– الشّمس المنتصرة / دراسة آثار الشّاعر الإسلامي الكبير جلال الدّين الرّومي، آنّا ماري شيمل، ترجمة: عيسى علي العاكوب، وزارة الثّقافة والإرشاد الإسلامي،تهران،ط01، 1431هـ.
– الصّراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظريّة التّعدّديّة الدّينيّة، عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشارالعربي، ط01، 2009.
– الصّلات بين العرب والفرس وآدابها في الجاهليّة والإسلام، عبد الوهّاب عزّام، مؤسّسة هنداوي للنّشر، بدون تاريخ.
– الصّوفيّة في الإسلام، نيكلسون، ترجمة: نورالدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 02، 2002.
–الطّرق الصّوفيّة في مصر نشأتها ونظمها وروّادها، دار المعارف، مصر، ط 05، بدون تاريخ.
– عطّار نامه أو فريد الدّين العطّار وكتابه منطق الطّير، أحمد ناجي القيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط 01، 1978.

– العقود اللّؤلئيّة،النّابلسي،تح:بكري علاء الدّين،دار نينوى للدّراسات والنّشر والتّوزيع،دمشق،سورية، ط 2009.
– العقيدة والشّريعة في الإسلام، جولد تسيهر، تعريب: محمّد موسى وآخرون، دار الرّائد العربي، بيروت، لبنان، ط 1946.
– عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، ابن أبي أصيبعة، المطبعة الوهبيّة، ط 1883.
– الفتوحات المكّيّة، ابن عربي، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
– الفَرق بين الفِرق، عبد القاهر البغدادي، تح: لجنة إحياء التّراث العربي، دار الجيل، بيروت، ط1987م.
– الفصل في الملل والأهواء والنّحل، ابن حزم، مكتبة الخانجي، القاهرة، بدون تاريخ.
– الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي،الحجوي الفاسي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 01، 1995.
– الفواتح الإلهيّة والمفاتيح الغيبيّة الموضّحة للكلم القرآنيّة والحكم الفرقانيّة، نعمت الله بن محمود النخجواني، دار ركابي للنّشر، الغوريّة، مصر، ط 01، 1999.
– فيالأدب المقارن دراسات في نظريّة الأدب والشّعر القصصي، عبد السّلام كفافي، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط 01، 1971.
– فيدون، "في خلود النفس"، أفلاطون، ترجمة، عزّت قرني، دار قباء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط03، 2001.
– الفوز الأصغر، ابن مسكويه، بيروت، ط 1319 هـ.
– في علم الكلام دراسة فلسفيّة لآراء الفرق في أصول الدّين، أحمد محمود صبحي، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ط 05، 1985 م.
– قصّة الحضارة، ويل ديو رانت، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل للطّبع والنّشر، بيروت + المنظّمة العربيّة للتّرقيةوالثّقافة والعلوم تونس، بدون تاريخ.
– قواعد التّصوّف، زرّوق الفاسي، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، ط 02، 1976.
– قواعد العشق الأربعون، رواية عن جلال الدّين الرّومي، تأليف: إليفشافاق، ترجمة: خالد الجبيلي، دار طوى للنّشر والثّقافة والإعلام، لندن، ط 01، 2012.
– مبدأ الإنسان، عبد المجيد النّجّار، دار الزّيتونة للنّشر، الرّباط، ط 01، 1996.

- محاورات أفلاطون، أفلاطون، ترجمة: زكي نجيب محمود، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، جمهورية مصر العربيّة، ط 2001.

- مختارات من ديوان شمس الدّين التّبريزي، جلال الدّين الرّومي، ترجمة إبراهيم الدّسوقي شتّا، المركز القومي للتّرجمة، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، ط 2009.

- المرشد المعين على الضّروري من علوم الدّين، عبد الواحد ابن عاشر، نشرة بعناية صلاح المجذوب، ط 03، 2012.

- مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، أبو الحسن الأشعري، تح: نعيم زرزور، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط01، 2005.

-مقدّمة ابن خلدون، ابن خلدون، مكتبة دار المدينة المنوّرة للنّشر والتّوزيع + الدّار التّونسيّة للنّشر، ط 1984.

- المكتوبات، النّورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصّالحي، دار سوزلر للنّشر، ط 01، 1998.

- الملل والنّحل، الشّهرستاني، مؤسّسة الحلبي، بدون تاريخ.

-ممّو زين قصّة حبٍّ نبت في الأرض وأينع في السّماء، أحمد الخاني، ترجمة: محمّد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق.

- من بلخ إلى قونية، بديع الزّمان فروازنفر، ترجمة: عيسى على العاكوب، دار الفكر،دمشق،ط 01، 2006.

- المواقف في علم الكلام، عضد الدّين الإيجي، تح: عبد الرّحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01، 1997.

- الموسوعة الفلسفيّة، بدوي، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط 01، 1984.

-موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين وعباده المرسلين، مصطفى صبري، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ط 03، 1992.

- ميزان العمل، أبو حامد الغزالي،تح:سليمان دنيا،دار المعارف،مصر،ط 01، 1964.

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النّشّار، دار المعارف، ط 09، بدون تاريخ.

- نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتّوحيدي، محمّد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، لبنان، ط 01، 1997.

- نفح الطّيب، المقري، تح: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 01، 1997.

–النّظمالإسلاميّة،حسن إبراهيم حسن + علي إبراهيم حسن،مكتبة النّهضة المصريّة،بدون تاريخ.
– نقد / تصوّف، شريف هزّاع شريف،دار الانتشار العربي،ط 01،2008.
– الهدف السّامي للحياة الإنسانيّة، مُرتضى مطهّري، مكتبة سفينة النّجاة، الكويت السّالميّة، بدون تاريخ.
– يد الشّعر، خمسة شعراء متصوّفة من فارس، ترجمة عن الانجليزيّة: عيسى علي العاكوب، دار الفكر دمشق + دار الفكر بيروت، ط 01، 1998.
– يد العشق – مختارات من ديوان شمس تبريز–، ترجمة: عيسى علي العاكوب، منشورات المستشاريّة الثّقافيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة بدمشق،1423 هـ / 2002م.
– المجلاّت والدّوريات:
– عطّار من نيشابور، "تأمّلات في آثار العطّار"، عصام حوراني، مقال بالمؤتمر المنعقد بطهران، مابين 03 / 05 تشرين الأوّل سنة 1995.
– نار العشق في جلال الدّين الرّومي، ألما محمّد، مقال منشور بمجلّة ثقافتنا للدّراسات والبحوث، المجلّد 06، العدد 23، السّنة 2010.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

9- فَهْرَسُ اَلْمُحْتَوَيَات

اَلْمُحْتَوَي	اَلصّفْحَة
المقدّمة	
الفصل الأوّل: **الإِنْسَانُ اَلْمُصْطَلَحُ وَالمَفْهُوم**	
اَلْمَبْحَثُ الأَوَّل:مَدْخَلٌ عَام	
اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: مَفْهُومُ الْخِطَابِ الصُّوفِي	03
أوّلا:مصطلح الخطاب	03
أ- لغةً	03
ب -اصطلاحًا	04
ثانيا:مصطلح التّصوّف	04
أ- الاشتقاق اللّغوي	04
ب- المعنى الاصطلاحي	05
اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: اَلْإِنْسَانُ فِي اللُّغَةِ وَالْقُرْآن الْكَرِيم	09
أوّلا: معنى الإنسان في اللّغة	09
ثانيًا: الإنسان في القرآن الكريم	10
اَلْمَبْحَثُ الثَّانِي: **اَلْإِنْسَانُ فِي الْاِتِّجَاهَات الْفِكْرِيّة وَالْعِلْميّة**	

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: اَلْإِنْسَانُ فِي الْاِتِّجَاهِ الْكَلاَمِي وَالْفَلْسَفِي	16
أوّلا:الاتّجاه الكلامي	16
– الرّأي الأوّل	16
– الرّأي الثّاني	17
– الرّأي الثّالث	18
– نقد اتّجاه المتكلّمين	20
– الرّأي الأوّل	20
– الرّأي الثّاني	21
– الرّأي الثّالث	21
ثانيا:الاتّجاه الفلسفي	22
1– فلاسفة اليونان	22
أ– رأي أفلاطون	22
ب – رأي أرسطو طاليس	24
2–رأي بعض الفلاسفة الإسلاميّين	25
أ– ابن مسكويه	25
ب – ابن سينا	27
اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي:اَلْإِنْسَانُ فِي الْاِتِّجَاهِ الْعِلْمِي	30
الفَصْلُ الثَّانِي: **اَلْعَطَّارُ وَالرُّومِي عَصْرُهُمَا وَحَيَاتُهُمَ**	
اَلْمَبْحَثُ الأَوَّل: **عَصْرُهُمَا**	
اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: اَلْحَالَةُ السّيَاسِيَّةُ وَالْاِجْتِمَاعِيَّة	36
أوّلا:الحالة السّياسية	36
ثانيا: الحالة الاجتماعيّة	41

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أ – التّركيبة الاجتماعيّة	41
ب – المؤسّسات الاجتماعيّة	43
جـ – الحياة الاقتصاديّة	47
د – الزّراعة	49
هـ –التّجارة	49
اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: اَلْوَاقِعُ الثَّقَافِيُّ خِلاَلَ الْقَرْنَيْن 06 هـ / 07 هـ	51
أوّلا: الحياة الثّقافية خلال القرنين 06 هـ / 07 هـ	51
ثانيا: واقع التّصوف خلال القرنين 06 هـ / 07 هـ	54
اَلْمَبْحَثُ الثَّانِي: حَيَاتُهُمَا	
اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: اَلْعَطَّارُ حَيَاتُهُ وَآثَارُه	59
أوّلا: مولده ونشأته	59
1– اسمه ونسبه	59
2 – مولده ونشأته	60
ثانيا:شيوخه وتلاميذه	62
أ– شيوخه	62
– قطب الدّين حيدر	63
– مجد الدّين البغدادي	63
– نجم الدّين كبري	64
ب – تلاميذه	65
ثالثا:آثاره	65
1– الآثار النّثريّة للعطّار	65
تذكرة الأولياء	66
أ– عنوان الكتاب	66
ب– دواعي التّأليف	66

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جـ- تاريخ تأليف تذكرة الأولياء	66
د- موضوع الكتاب ومحوره	67
2- الآثار المنظومة للعطّار	68
- منطق الطّير	69
- إلهي نامه	69
- مصيبت نامه	69
- مكانة العطّار وتأثيره	69
اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: جلال الدّين اَلرُّومِي حَيَاتُهُ وَآثَارُه	71
أوّلا: الرّومي مولده ونشأته	71
1- اسمه ونسبه	71
2- مولده ونشأته	71
ثانيا: شيوخه وتلاميذه	72
أ – شيوخه	72
1- بهاء ولد	72
2- برهان الدّين محقّق التّرمذي	73
3- كمال الدّين بن العديم	74
4- شمس الدّين التّبريزي	75
ب – تلاميذه	79
1- صلاح الدّين زركوب	79
2- حسام الدّين جلبي	81
3- سلطان ولد	82
ثالثا: آثاره	83
- المنظوم	83
أ- المثنوي	83
- دواعي تأليفه	84

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– موضوعه	84
– مكانته	85
–مفتاح قراءته	86
– صعوبات وعوائق	86
ب– ديوان شمس تبريز	87
– موضوعه	87
– تاريخ نظمه	88
جـ – الرّباعيّات	89
– الآثار النّثريّة	90
أ– المجالس السّبعة	90
ب– فيه ما فيه	90
جـ – الرّسائل	91
– التّعاليم الشّفاهيّة	92
– وفاة مولانا جلال الدّين الرّومي	92
اَلْفَصْلُ الثَّالِث: **اَلْإِنْسَانُ مِنْ عَالَمِ الذَّرِّ إِلَى عَالَمِ التَّكْلِيف**	
اَلْمَبْحَثُ الأَوَّل: **اَلْإِنْسَانُ الْكَامِلُ اَلْمَفْهُومُ وَالْمَنْزِلَةُ وَالتَّكْرِيم**	
تمهيد	95
اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: الإنسان الكامل	98
اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: منزلة الإنسان ومكانته عند العطّار والرّومي	101
اَلْمَطْلَبُ الثَّالِث:التّكريم الإلهي للإنسان	104
اَلْمَبْحَثُ الثَّانِي: **الْإِنْسَانُ فِي عَالَمِ التَّكْلِيف**	
تمهيد	110

اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: الاستخلاف والوظيفة الوجوديّة	112
اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: الإنسان بين الرّوح والجسد	119
اَلْمَطْلَبُ الثَّالِث: حُجُبُ الرّوح	129
1- حجاب النّفس	129
2- حجاب الدّنيا	132
3- العالم المادّي الحسّي	134
4 - حجاب إبليس	136
اَلْفَصْلُ الرَّابع: **اَلسَّعْيُ نَحْوَ الْكَمَال**	
اَلْمَبْحَثُ الأَوَّل: **الْإِنْسَانُ وَالْعَوْدَةُ إِلَى الْأَصْل**	
تمهيد	141
اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: نقطة الانطلاق	143
1- دلالة النّقطة	143
2- السّير النّفسي (الرّؤية من الدّاخل)	143
3- الرّؤية من الخارج	147
اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: مركب السّير	150
1- العشق	150
أ- تعريفه	150
- لغةً	150
- اصطلاحًا	150
ب- حدّ العشق عند العطّار والرّومي	151
جـ- منزلة العشق	152
د- ثمرات العشق	156
2- الشّيخ (المرشد)	158

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أ- تعريفه	158
- لغةً	158
- اصطلاحًا	158
ب - ضرورة الشّيخ عند العطّار والرّومي	158
ج - نقد العطار والرّومي لدعوى المشيخة	161
اَلْمَطْلَبُ الثَّالِث: الشّريعة والحقيقة	164
أ- تعريفهما	164
- لغةً	164
- اصطلاحًا	164
ب- ضرورتهما في الطّريق الصّوفي	165
- مثال 1	166
- مثال 2	167
- مثال 3	168
- النّتيجة	170
اَلْمَبْحَثُ الثَّانِي: **اَلْفَنَاءُ وَالْوِلاَيَةُ فِي خِطَابِ اَلْعَطَّارُ وَالرُّومِي**	
تمهيد	174
اَلْمَطْلَبُ الأَوَّل: المصطلح في المعجم الصّوفي	175
1- في مفهوم الفناء	175
أ- تعريف الفناء	175
ب -مفهوم الاتّحاد	176
2- مفهوم الولاية والولي	177
اَلْمَطْلَبُ الثَّانِي: فكرة الفناء عند العطّار والرّومي	182
1- حقيقة الفناء عند العطّار والرّومي	182
- مثال 1	182

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- مثال 2	183
2- مكانة الفناء	185
3- بين الفناء والاتّحاد	186
أ- وهم الاتّحاد	186
ب- من الفناء إلى التّوحيد	188
اَلْمَطْلَبُ الثَّالِث: الولاية والولي عند العطّار والرّومي	192
1- مكانة الأولياء	192
2- صفات الولي	192
أ – الوساطة بين الحق والخلق	192
ب – الأولياء طهارة للأرواح والقلوب من الدّنس	193
ج – المكانة والمنزلة الرّفيعة	193
د – الأولياء كيمياء التّحويل	194
3-كراماتهم	195
اَلْمَطْلَبُ الرَّابع: تجلّيات البعد العالمي والإنساني لفكرة الإنسان في خطاب العطّار والرّومي	198
1- الرّوح هي الموطن المشترك للجميع	198
2 - تجلّي رحمة الله عزّ وجل على الجميع	199
3 – اختلاف الطّرق واتّحادّ المقاصد والأهداف	201
4 – الحدود الوهميّة	202
5 – وحدة الجنس البشري	103
6 - دين المحبّة	204
خاتمة	207
التّوصيات والاقتراحات	212
الفهارس	
1- فهرس الآيات القرآنيّة	215

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2- فهرس الأحاديث النّبويّة والآثار	222
3- فهرس الأبيات الشّعريّة	224
4- فهرس الْأَعْلاَمِ الْمُتَرْجَمِ لَهُم	225
5- فهرس الْأَمَاكِنُ وَالْبُلْدان	229
6- فهرس الْفِرَقِ وَالطَّوَائِف وَالْمَذَاهِب	234
7- فهرس الْمُصْطَلَحَاتِ الْمَرْكَزِيَّة	237
8- فهرس المصَادِرِ وَالمرَاجِع	243
9- فهرس اَلْمُحْتَوَيَات	257

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مُلَخَّصُ الْبَحْث:

موضوع الرّسالة موسومٌ بِـ:"**الإنسان في الخطاب الصّوفي، متصوّفة القرنين 06 – 07 هـ – فريد الدّين العطّار وجلال الدّين الرّومي أنموذجا –**

والإشكاليّة الرّئيسيّة التي حاولت الإجابة عنها تتمحور حول ماهية الإنسان ومفهومه عند العطّار والرّومي وصلة ذلك بالأبعاد الوظيفيّة والتّربويّة بأفقٍ إنساني وإبراز البعد الإنساني في الخطاب الصّوفي وقد جاء الموضوع في مقدّمة وأربعة فصولٍ وخاتمة ومجموعة اقتراحات وتوصيات.

أمّا الفصل الأوّل فخصّصته لبيان مصطلح الإنسان ومفهومه, وجعلته مبحثين تناولت في الأول مدخلا عامّا، جعلت المطلب الأوّل منه لدلالة عنوان البحث فبيّنت المراد بالخطاب وعرّجت على تحليل كلمة التصوّف، أمّا المطلب الثّاني فجعلته لبيان دلالة الإنسان في اللّغة و القرآن الكريم، أمّا المبحث الثّاني فكان مخصّصا لمصطلح الإنسان في الاتّجاهين الفكري والعلمي, وجعلته مطلبين، وبيّنت المراد بهذا الوصف – الفكري والعلمي – وخصّصته للاتّجاه الكلامي والفلسفي في المطلب الأول منه، أمّا المطلب الثّاني فكان وقفة مع أصحاب الاتّجاه العلمي، واخترت أنموذجًا لذلك " ألكسيس كاريل " من خلال كتابه " الإنسان ذلك المجهول ".

أمّا الفصل الثّاني فخصّصته لعصر وحياة فريد الدّين العطّار وجلال الدّين الرّومي، وجعلته مبحثين، تناولت في الأوّل منه عصر الرّجلين وتحدّثت فيه عن الحالة السّياسيّة والاجتماعيّة خلال القرنين 06 + 07 هـ وأردفته بالحديث عن الواقع الثّقافي وواقع العلوم المختلفة العقليّة والنّقلية خلال تلك المرحلة, مع الإشارة إلى واقع التّصوف خلالها مع ذكر أهمّ الطّرق الصّوفية التي كانت منتشرة آنذاك وهذا شاهد على مرحلة النّضج التي وصل إليها التصوّف في تلك المرحلة، أمّا المبحث الثّاني فكان مخصّصا لحياة العطّار والرّومي من خلال الوقوف على أهمّ المحطّات في حياة الرّجلين والمسار العلمي لهما مع الوقوف على آثارهما والإشارة إلى مدى إسهامها وتأثيرها في التصوّف

العرفاني وامتداداتها، مع بيان أبرز ما تميّزت به من كون أغلبها منظوم ينتمي إلى طابع المثنويات والرّباعيات ممّا يجعل تحليلها أمرًا صعبًا جدا، مع الإشارة إلى الخطّ الممتد من أبي سعيد بن أبي الخير (ت 440 هـ) باعتباره رائد فنّ الرّباعيات إلى مولانا جلال الدّين الرّومي خلال القرن 07 هـ، كما توقّفت في هذا الفصل مع الأدوات التي ينبغي استصحابها لقراءة النّص الصّوفي سواء أكانت معرفيّة أم سيكولوجيّة، خصوصًا في حديثي عن مفاتيح قراءة مثنوي جلال الدّين الرّومي.

أمّا الفصل الثّالث فكان مخصّصا للإنسان من عالم الذرِّ إلى عالم التّكليف وهذا إشارة إلى تلك الرّحلة التي يمرّ بها الإنسان بدء من العالم الأوّل، وهو اصطلاحٌ قرآني في أصل وضعه (عالم ألستُ بربّكم) وهو عالم الذرِّ أين مسح الله على ظهر آدم واستخرج ذريّته وأعطوه موثقا بالتّوحيد وأشهدهم بربوبيّته وألوهيّته, وجعلته مبحثين تحدّثت في الأوّل منه عن الإنسان الكامل مفهومه ومنزلته وتكريمه من خلال منظور الرّجلين، أمّا المبحث الثّاني فكان بيانًا للإنسان في عالم التّكليف فأشرت إلى استخلافه وطبيعته المركّبة من ثنائيتين (الروح والجسد)، وذيّلتها بالحديث عن حُجُبِ الرّوح وأبرزها النّفس وإبليس والدّنيا مع تحليلٍ للأمثلة التي قدّمها الرّجلان والإشارة إلى دلالتها الرّمزية الصّوفية.

أمّا الفصل الرّابع فكان استكمالا لمسار الرّحلة الإنسانيّة التي بدأت نزولا لتعود صعودًا إلى الأصل فجعلته لسعي الإنسان نحو الكمال، فتحدّثت فيه عن حدود هذه الرّحلة وآفاقها ومعالمها وعوائقها، متتبّعًا في ذلك المسار نفسَه الذي رسمه كلٌّ من العطّار والرّومي، لذا كانت نفس الإنسان هي بداية هذه الرّحلة، وهو ما يُطلَق عليه السّير النّفسي، مع الوقوف على ما تتحقّق به هذه الرّحلة فأشرت إلى فكرة العشق وضرورتها والشّيخ والمرشد وثنائيّة الشّريعة والحقيقة، أمّا المبحث الثّاني من هذا الفصل فكان نتيجةً لما سبقه فجعلته للحديث عن الفناء والولاية في المعجم الصّوفي مع الإشارة إلى دلالتها في خطاب العطّار والرّومي، وذيّلت هذا المبحث بالحديث عن تجلّيات البعد الإنساني والعالمي لفكرة الإنسان في خطاب الرّجلين، فأشرت إلى تجلّي الرّحمة الإلهيّة، واعتبار الرّوح كموطنٍ مشتركٍ لكلّ الأديان والمذاهب، فهي مركز الدّائرة الإنسانيّة،كما أشرت إلى بعض الحدود والحواجز الوهميّة التي تحول دون التّقريب والتّواصل والحوار كاللّسان واللّون والجنس مبيّنا أن الخطاب الصّوفي يتجاوز هذه الحدود فهو خطاب كونيّ، كما أشرت إلى تجلّي الحبِّ في الخطاب الصّوفي في ظلِّ واقعٍ موسومٍ بالصّراع ومليء بالحقد والكراهيّة والحروب والدّمار،كما أشرت إلى واقع التّعدّدية الدّينيّة في

واقعنا المعاصر وضرورة استثمار الخطاب الصّوفي بهدف التّواصل والحوار باعتبار التّصوّف خطاب يسع الجميع بآفاقه الإنسانيّة الرّحبة.

أمّا الخاتمة فجعلتها لبيان النّتائج المتوصّل إليها من خلال البحث، ومن بينها: تجلّي البعد العالمي والإنساني لفكرة الإنسان في الخطاب الصّوفي، واعتبار هذه الفكرة جوهر ولبَّ الأديان السّماويّة، وجسرًا مهمًّا للتّواصل الإنساني الرّاشد في ظلِّ فشل مشاريع التّقريب الأخرى لكونها مؤسّسة على مقاصد سياسيّة وأيديولوجيّة مكرّسة، وهذه الفكرة هي دعوةٌ ضمنيّةٌ لاستثمار الخبرة الصّوفيّة (متصوّفة القرنين السّادس والسّابع الهجريّين أنموذجا) من أجل تجلية البعد الإنساني للدّين الإسلامي، ومن النّتائج الأخرى عدم اعتبار الظّروف السّياسيّة والاجتماعيّة مانعةً من خلق العبقريّة الإسلاميّة، ولا أدلَّ على ذلك من وجود العطّار والرّومي في مرحلةٍ حرجةٍ من تاريخ الأمّة الإسلاميّة من النّاحية السّياسيّة، ومنها أيضًا تميّز خطاب العطّار والرّومي بالدّعوة إلى دين الحبِّ والسّلام وضرورة استثماره في ظلِّ صراع القوى المختلفة، ومن النّتائج المتوصّل إليها أيضا كون فريد الدّين العطّار أوّل من استعمل مصطلح الإنسان الكامل في التصوّف الإسلامي وليس ابن عربي كما أشارت إلى ذلك الدّكتورة " سعاد الحكيم" في المعجم الصّوفي،كما كانت لي وقفة مع رواية قواعد العشق الأربعون للرّوائية التّركية إليف شفاق، فأشرت إلى البعد الفنّي والجمالي للرّواية مع بعض المآخذ التي تؤخذ عليها, كما أشرت إلى ضرورة تجديد الخطاب الصّوفي من خلال تقديم النّماذج الإنسانيّة الرّاقية وما خطاب العطّار والرومي إلا دليل صادق على هذا الأفق.

وذيّلت الخاتمة بذكر مجموعةٍ من التّوصيات والاقتراحات من أهمّها: السّعي إلى ترجمة التّراث الصّوفي (الفارسي خصوصًا) إلى اللّغة العربيّة، تأكيدًا للهدف الذي أردت تحقيقه من خلال البحث، والعمل على إنشاء مخابر لتحليل الخطاب الصّوفي، وتمكين طلبة الدّراسات العليا في تخصّص العقائد والأديان من حضور المؤتمرات والنّدوات الدّولية التي تعقد حول التّصوف بإسهام الجامعة في ذلك ماديًّا ومعنويّا.

Summary :

Human being in the mystical discourse, sixth and seventh centuries mystics, Farid Edine Al Attar and Jalal Edine Rumi as a model

The main problematic that I tried to answer is based on human nature and his notion in Al Attar and Rumi and the relation with functional and educational effects of human with a humanitarian effect and to highlight it in the mystic discourse.
The topic included an introduction, four chapters, a conclusion, some suggestions and recommendations.

I made the first chapter to indicate the human term and concept making two parts, in which the first one was a general entrance, I made the first division of it to signify the title of the search as I

defined the discourse and analysed mysticism, while the second division was about human significance in Arabic language and the holly Quran, concerning the second section, it was devoted to the notion human being intellectually and scientifically. Thus, I made it in two divisions, showing the objective of this description - intellectual, scientific – it was especially for the verbal and philosophical trends in the first part, the second part was about the scientists, illustrated by "Alexis Carrel" through his book "The man, the unknown ".

The second chapter was about the era as well as the biography of Attar and Rumi under two themes, in the first part, I dealt with the era of the two men talking about the political and social situation during the sixth and seventh centuries AH followed by showing the cultural and the various sciences situation during that phase with reference to mysticism with the most important Sufi ways that were widespread at that time, a proof of its maturity.

whereas the second section was about the biography of Attar and Rumi highlighting the most important stations of their life and scientific path as their contribution and influence in gnosis mysticism. I presented its most characteristics which is the

versified type that belongs to pairs and quatrains style which is very difficult to be analyzed, with reference to Abu Said ibn Abi-lkhir - D 440 H- as a leading art Quartets to Maulana Rumi through 07th century H, I also mentioned in this chapter the means that should be used in understanding mystic content either it is cognitive or psychological, especially in my speech about the keys to read "Mathnawi" of Rumi.

The third chapter indeed was about man from being a grain (dharr) to commission (Taklif) in order to refer to the steps of the human being starting from the first world (dharr), a Quranic term in -a world I am not your God?- a powdering world where Adam's descendants was extracted and was given a testament of monotheism. It was under two sections where the first one was about full man conception (el insane al kamil) for Rumi and Attar, while the second section was about the role (istikhlaf) of man in the world of commission. Eventually, the section was ended by talking about obstacles of the spirit (rouh) mainly passions and evil analysing the examples of Rumi and Attar.

The fourth chapter was a continuation of the path of the human steps that started down from paradise to go back up there talking about its prospects,

parameters and obstacles, that follow the same path pursued by Attar and Rumi, pointed the means that work together so as to achieve this trip talking about the idea of love (ishq) and its necessity, Sheikh, the spiritual guide in addition to bilateral law (sharea) and fact (haqiqa).

while the second section of this chapter was an outcome of the previous work to talk about the end and the state in the lexicon mystic with reference to the significance in Attar and Rumi discourse, so I appended this part by talking about the idea of human and global effect in their discourse, I pointed the divine mercy, and to consider the spirit as a common point to all religions and sects, as I pointed out some of the borders and barriers that prevent communication, noting that mystic discourse exceed these limits as being a universal discourse, as I pointed out of love in mystic discourse under bad circumstances marked by conflict and filled with hatred, war and destruction, as I pointed out the religious pluralism in the present time and the need to invest mystic discourse in order to communicate taking into account that mysticism is a discourse that accommodates everyone.

The conclusion actually, I did it to show the findings of the research including: the global and human effect to the idea of man in mystic discourse,

and consider this as the core of monotheistic religions, and an important bridge of humanitarian communication that failed by the other attempts to do so for being based on political and ideological purposes and this is an underlying call to invest a mystical experience-mystical of sixth and seventh centuries AD as a model, in order to shed light on the human effects of the Islamic religion, and not to consider the political and social conditions as a restriction to preventing the creation of Islamic genius, the proof is the presence of al-Attar and Rumi at a critical stage from the date of the Islamic nation politically, under which it was marked by the call to Islam as a religion of love and peace in Attar and Rumi discourse and the need to invest it under the struggle of the nations, added to the findings, Attar fact who was the first to use the full human term in Islamic mysticism and not Ibn Arabi as was said by, Dr. "Souad al-Hakim" in the lexicon mystic. Moreover, I had a pause with the novel: “ Forty Rules of passion” of the Turkish novelist Elif Chweq, I indicated the technical and artistic aspects of the novel, as I pointed out the need to renew the mystic discourse through the provision of highly humanitarian models just like Attar and Rumi.

I ended to the conclusion by mentioning a set of recommendations and suggestions mainly: the seek

to translate Sufi heritage (Persian especially) into Arabic, confirmation of the goal that I wanted to achieve through my research, and to work on the establishment of laboratories to analyze the mystic discourse, also to enable graduate students majoring in Doctrine to attend international conferences and seminars which are held on the contribution of the university financially and morally.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية