وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد الصديق بن يحيى

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

عنوان المذكرة

# التجلي الصوفي في "كتاب فيه ما فيه"

# لجلال الدين الرومي

مذكرة مكملة لمتطلبات نيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص: أدب عربي قديم

إعداد الطالبتان:

- شهلة تيتوس
- خديجة عميور

إشراف الدكتور:

- عبد الرحمن مزرق

لجنة المناقشة

| | |
|---|---|
| 1- د:توفيق قحام..... - جامعة جيجل- ..... | رئيسا |
| 2- الدكتور:عبد الرحمان مزرق..... - جامعة جيجل- ..... | مشرفا |
| 3-الدكتور:نورالدين سعيداني. ..... - جامعة جيجل- ..... | مناقشا |

السنة الجامعية 2022/2021م الموافق لـ 1443/1442هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

# دعاء

**يـــا رب إن عظمـــت ذنـــوبي كثـــرة**

**فلقـــد علمـــت بـــأن عفـــوك أعظـــم**

**إن كـــــان لا يرجـــــوك إلا محســـــن**

**فمـــن الـــذي يـــدعو ويرجـــو المجـــرم**

**أدعـــوك ربـــي كمـــا أمـــرت تضـــرعا**

**فـــإذا رددت يـــدي فمـــن ذا يـــرحم**

**مـــــالي إليـــــك وســـــيلة إلا الرجـــــا**

**وجميـــل ظنـــي ثـــم إنـــي مســـلم**

## شكر وعرفان

«ربّ أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ وأن أعمل

صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصّالحين» النمل:19

نشكر المولى العليّ القدير الذي وفّقنا لإنجاز هذا البحث العلمي الذي

نسأله سبحانه أن يجعله

في ميزان حسناتنا وحسنات كلّ من ساهم فيه ولو بالكلمة الطّيبة

نتقدّم بجزيل الشّكر والامتنان إلى الأستاذ المشرف "**عبد الرحمان مزرق**"

الذي تابعنا في هذا العمل في كل صغيرة وكبيرة

كما نتقدّم بالشّكر الجزيل والثّناء الجميل إلى أعضاء لجنة المناقشة

الذين قبلوا مناقشة هذا العمل

دون أن ننسى أساتذة كليّة الأدب الموقّرين

## الإهداء

إلى صاحب الهيبة والوقار...إلى من أحمل اسمه بكل افتخار.

ستبقى كلماتك ضياءً أهتدي به آناء اللّيل وأطراف النّهار.

إليك يا أغلى حبيب"والدي الغالي".

إلى من تعجز الكلمات عن ذكر مآثرها إلى الشّمس التي.

أنارت دربي بوجودها، إلى التي لن أوفيها حقها مهما قلت فيها.

"أمي الغالية".

إلى من شاركوني الحياة.

انتصارا وانكساراً أخواتي(صليحة، مليكة، عديلة، نضيرة، وهيبة،

شيماء، سلمى)

وإخوتي (محمد وزوجته حنان، إلياس، علي، رابح)

دون أن أنسى البراعم الصّغار حفظهم الله ورعاهم.

إلى خالتي الوحيدة التي علّمتني الإرادة والصبر متحدّية المرض.

أتمنى لها الشفاء العاجل.

إلى زميلتي في البحث "خديجة" التي تكبدّت معي عناءه.

دمت لي رفيقة في هذه الحياة.

ولا أنسى بالذّكر صديقاتي وزملائي في المشوار الدّراسي

وإلى كلّ من قدّم لي العون وساندني من قريب أو بعيد.

–شهلة تيتوس–

# الإهداء

قال تعالى:«واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا» الإسراء:24

إلى ملاكي في الحياة...إلى من أرضعتني الحب والحنان.

إلى من كان رضاها سر نجاحي وودها بلسم جراحي.

إلى التي لولاها ما كنت هنا الآن.

إلى جوهرتي الثمينة وكما أدعوها دائماً "حبيبتي".

إلى "أمي الغالية".

إلى من قدم لي دعمه واحتواني.

إلى من أعطاني دون انتظار أحمل اسمه بكلّ افتخار.

إلى من زرع في قلبي قيم الأخلاق والثّبات أسمو به حتى الممات.

"أبي الغالي".

إلى بهجة المنزل وأمي الثّانية.

أختي "نور الهدى".

إلى قلوب نضاخة جرى بها الدم مجرى عروقي.

إخوتي "سامي" و "محمد أمين".

إلى من تقاسمت معها عناء هذا العمل المتواضع زميلتي "شهلة" دمت لي.

إلى صغيرتي والغالية على قلبي أختي التي لم تلدها أمي "ندى".

إلى كنزي الثمين "أميرة" "شهيرة".

إلى صديقاتي الغاليات "راندة" "نهاد" "سلسبيل" "مروى" كل واحدة باسمها.

لكم منا فائق الاحترام والتّقدير.

-خديجة عميور-

# مقدمة

**مقدمة :**

بسم الله الرّحمان الرّحيم، والحمد لله فاتح خزائن أسراره لأوليائه الصّالحين، ومانح فتوحات الاستبصار لكلّ من صلّى على حبيب الله سيّد الأوّلين والآخرين وعلى آله وصحبه الطّيبين وبعد:

يعتبر الزّهد من أوّائل الحركات الإسلامية ظهورا؛ والمقصود بالحركات هنا هو ليس المعنى اللّغوي الظّاهر وإنّما هو تلك الجماعات التي فضّلت الآخرة على الدّنيا، رغبة في نيل الثّواب وحُسن الجزاء، وبعبارة أخرى هي أن يملك الإنسان الدّنيا في يده وأن لا تجد مكانا إلى قلبه.

ولعل هذه الحركة الزهدية التي ظهرت في صدر الإسلام الأول، كانت ردًا طبيعياً على حركات مجونية إنحلالية، تفشت في جسد الأمة جرّاء التداخل العرقي والشعوبي الحاصل جرّاء الفتوحات الكبيرة التي امتدت مشرقاً ومغرباً.

وقد أخذ الزّهد يتطوّر شيئا فشيئا مع مرور الزّمن، إلى أن انبثق عنه ما يُدعى بالتّصوف بداية من القرن الثّاني للهجرة تقريبا، إذ يُعرف هذا الأخير على أنّه طريقة سلوكية روحية يتّبعها الإنسان بُغية العروج إلى مدارج الكمال، والانسلاخ عن العالم الدّنيوي الزّائل إلى عالم روحي متعال، كما أنّه (التصوف) رسالة روحية فكرة دينيّة وطريقة تهذيبية، عمادها وأساسها الأول هو تصفية القلوب من أوضار المادّة وشوائب الحياة المختلفة وقوامها الصّلة الوثيقة التي تربط الإنسان بربّه.

كما يُعدّ التّصوف من بين أهم مرتكزات الفكر الإسلامي، ذلك أنّه يمثّل نزعة إنسانية وظاهرة دينيّة ووجدانية. كما تشير كلمة " التّصوف" إلى نمط من أنماط الفكر والسّلوك الذي يعمل على إصلاح القلوب، وتدريب النّفس على عبادة الله عزّ وجل دون سواه طمعا في مغفرته ورضاه، ويتمّ ذلك من خلال إتّباع طريق الصّالحين والأخذ بسلوك العارفين والأنبياء والمرسلين.

وكما هو معروف فإن لكلّ اتّجاه أو تيّار فكري نُخبته الخاصّة به، فكذلك التّصوّف إذ تخرّج من صُلب هذا الأخير نخبة من الأدباء والفقهاء المتصوّفين الذين أصبحوا لمن خلفهم مشكاة يُقتبس من نورها ويهتدي بهديها ولعلّ من هؤلاء: "جلال الدّين الرّومي"؛ الذي يُعدّ شاعر الصّوفية الأكبر والفقيه المخضرم الذي وصل إلى

درجات لم يصلها شاعر قبله، فهو من الذين اعتصروا المعارف الإنسانية في سبيل كشف المجهول ومحاولة البحث عن الحقائق الكامنة وراء هاته الموجودات.

"جلال الدّين الرومي" من بين الذين مثّلوا التّجربة الصّوفية العرفانية في أسمى تجلّياتها، فقد شُغل بعدّة قضايا وتساؤلات وإشكالية كانت مناط بحثه ودرسه بقيّة حياته كلّها، والتي ترك لنا منها ميراثاً شعرياً ضخماً وكتب من بينها "كتاب فيه ما فيه" الذي هو محور دراستنا وبحثنا.

وقد دُفعنا لمثل هذه الدّراسة بفعل عوامل ذاتية وأخرى موضوعية؛ فالذّاتية تتمثّل في:

- الرّغبة في خوض غمار بحر التّصوف ومحاولة الاطّلاع على الجواهر المكنونة في هذا العلم.

- محاولة اكتشاف هذا الرّجل الفريد الذي ترك أثرا بارزا في هذا التصوف والشعر الإسلامي ومعلما في التّاريخ الإنساني بشكل عام.

وأمّا الأسباب الموضوعيّة فتتمثّل في:

-كون هذا البحث يلقي الضوء على حقيقة التّصوف المحضة وعلاقة الإنسان بالحقّ جلّ وعلا ومدى ارتباطه به.

-كون هذا السّفر غنيّ بالحكم والعبارات الأخلاقية التي تعالج النّفس وتُربّيها وتجعلها دائمة الذّكر بالأمور الدّنيوية والأخروية.

- الرغبة في استخراج تجلية هذه الكنوز الحكمية المخبئة في ثنايا النص.
- خوض غمار هذه المقاربة البحثية، طرحنا عدة تساؤلات وإشكالية منها:
- فيم تمثّلت مظاهر التصوف عند جلال الدّين الرومي من خلال كتاب "فيه ما فيه"؟
- كيف تجلت فيوضاته الصوفية من خلال كتاب "فيه ما فيه"؟

وللإجابة على مثل هاته التّساؤلات، اعتمدنا على منهج تحليلي، حاولنا من خلال ذلك الإلمام بكثير مما كان متجليا أو مضمراً في ثنايا النص "المدونة" الذي يبوح حيناً ويسرّ في أحايين كثيرة. وقد اعتمدنا في هذه الدّراسة على خطّة بحث تتمثل في مقدّمة وفصلين متبوعين بخاتمة طبعا، الفصل الأول نظري والآخر تطبيقي؛

بحيث تناولنا في الفصل الأول بعض المفاهيم النّظرية وتحدّثنا فيها عن مفهوم التّصوف، نشأته، أهمّ أعلامه وأبرز طرقه ومصطلحاته.

أمّا الفصل الثاني وهو الجانب التّطبيقي والمعنون بـ "التّجلي الصّوفي في "كتاب فيه ما فيه" لجلال الدّين الرّومي"، والذي تناولنا فيه السّيرة الذّاتية له وتطرّقنا إلى أهم الرّموز والمصطلحات والعبارات التي تلمسّناها من خلال قراءتنا لهذا الكتاب، لنصل بعدها إلى خاتمة تضمّ أهم الاستنتاجات التي توصّلنا إليها من خلال دراستنا لهذا الموضوع.

ولإتمام بحثنا قمنا بالاستعانة بأهمّ المصادر والمراجع، التي استطعنا الوصول إليها حيث ساهمت في إثراء هذا البحث وكانت يد عون لنا على بلورته والمتمثّلة فيما يلي:

- ابن عربي: الفتوحات المكية.
- جلال الدين الرومي: المثنوي.
- عمر فروخ: التصوف الإسلامي.
- آنا ماري شيمل: الأبعاد الصّوفية في نظر الإسلام.
- إسماعيل الميرغني: لمحات عن التصوف.

كما يجدر بنا الإشارة إلى دراسات سابقة كانت عونا وسندا لنا في تقديمنا وإنجازنا لهذا البحث أهمّها:

- الحسّ الصّوفي في شعر ابن الفارض –دراسة جمالية– لشهرة قعقاع.
- ظاهرة التّصوف الإيجابي في فكر محمّد إقبال لطالبة بلحمام نجاة، وغير ذلك.

وككلّ البحوث العلمية واجهنا عدّة صعوبات في طور إنجازنا لهذه الدّراسة من بينها:

- اتّساع الموضوع وتشعبه وارتباطه بالعديد من المجالات.
- الصعوبة والعمق الحسّي والفكري لهذا الموضوع.

لكن هذه الصّعوبات ما كانت لتنقشع لولا المدد الإلهي ثم العون الذي قدّمه لنا أستاذنا المشرف "عبد الرحمان مزرق" والذي رعى البحث مذ كان فكرة بتشجيعه وتوجيهه لنا، فنتقدّم له بالشّكر الخالص والتّقدير ونسأل الله له دوام الصّحة والعافية وأن يجازيه عنا خير الجزاء.

وتبقى هذه الدّراسة لبنة في صرح البحث العلمي، يعتريها التّوفيق حينا ويُجانبها حينا آخر؛ فإن كان الأوّل فمن الله وحده وإن كان الثّاني فمن أنفسنا القاصرة، والله نسأل التّوفيق والهداية إلى الطّريق الصّحيح.

# الفصل الأول : مفاهيم نظرية:

أولا: تعريف التّصوف.

ثانيا: نشأة التّصوف الإسلامي وتطوّره.

ثالثا:التصوف عند الأمم.

رابعا: أهم الطّرق الصّوفية.

خامسا: أعلام التّصوف الإسلامي.

سادسا:المصطلحات الصّوفية.

## الفصل الأول: مفاهيم نظرية:

### 1-تعريف التّصوف:

لقد تضاربت أقوال الباحثين حول معنى كلمة "التّصوف" واشتقاقها وذلك لتشعّبها وكثرتها، وقبل الولوج إلى أيّ بحث أكاديمي لا بدّ لنا من الوقوف على التّعاريف اللّغوية والاصطلاحية ممّا يساعدنا على فهمها.

### أ-في التّعريف اللغوي:

أورد ابن منظور في معجمه "لسان العرب" في مادة {صَ، وَ، فَ} أنّ «الصّوف للضّأن وما أشبهه؛ الجوهري: الصّوف للشّاة والصّوفة أخصّ منه. ابن سيّده: الصّوف للغنم كالشَّعر للمعز والوبر للإبل، والجمع أصواف وقد يقال الصّوف للواحدة على تسمية الطّائفة باسم الجميع».[1]

وقد قال الجوهري في كتابه "الصّحاح" أنّ «صوفة: أبوحي من مضر وهو الغوث بن مرّ بن أد بن طابخة بن إلياس بن مضر، كانوا يخدمون الكعبة في الجاهليّة، ويجيزون الحاجّ أي يفيضون بهم، وكان يقال في الحجّ أجيزي صوفة ومنه قول الشاعر:

وَلاَ يَرِيمُونَ فِي التَّعريفِ مَوْقِفَهم  حتّى يُقَالَ أَجِيزُوا آلَ صُوفَانَا»[2]

كما نجد الفيروز أبادي قد أورده في قاموسه " المحيط " «صاف الكبش صوفا وصووفا، فهو صافٍ وأصوفُ وصائفٌ، وصَوِفَ كَفَرِحَ فهو صَوِفٌ ككتفٍ، وصوفانيّ بالضّم وهي بهاء: إذا كثر صوفه والصّوفانة بالضّم: بقلة زغباء قصيرة وصاف السّهم عن الهدف يصوف ويصيف: عَدَلَ».[3]

---

[1] محمّد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدّين ابن منظور الأنصاري الرّويفعي: لسان العرب، أدب الحوزة، إيران، (دط)، (دس)،مج:09، ص199.

[2] أبي نصر اسماعيل بن حمّاد الجوهري: الصّحاح، دار الحديث، القاهرة، (د ط)، 2009، ص663-664.

[3] محمّد بن يعقوب بن محمّد بن إبراهيم الشّيرازي الفيروز آبادي: القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، ط8، 2008، ص975.

وقد جاء في معجم " الوسيط " أنّ «صاف الكبش صوفا: ظهر عليه الصّوف فهو صائف...وتصوّف فلان: صار من الصّوفية والتّصوّف: طريقة سلوكية قوامها التّقشّف والتّحلي بالفضائل لتزكوا النّفس وتسمو الرّوح، والصّوفي من يتّبع طريقة التّصوف والصّوفي: العارف بالتّصوف».[1]

إضافة إلى ذلك نجد مصطلح "تصوّف" قد ورد في معجم الرّائد لجبران مسعود بأنّه«تصوّف صوفا (صَ وَ فَ)، صار صوفيّا أي متزهّدا ومتعبّدا، تخلّق بأخلاق الصّوفية، والتّصوف مذهب ديني أخلاقي فلسفي يقوم على الزّهد في الدّنيا والانصراف إلى الرّوح، ويعتمد على التّأمل والتّعبد والتّقشّف وما إليها من الرّياضات النّفسية والرّوحية للوصول إلى الغاية البعيدة، ألا وهي الاتّصال بالذّات الإلهية والفناء فيها».[2]

كما جاءت كلمة "صوف" في معجم مقاييس اللّغة "للرّازي" أنّ «الصّاد والواو والفاء أصل واحد صحيح، وهو الصّف المعروف، والباب كله يرجع إليه، ويقال الكبش أصوف وصَوِفَ وصَائفٌ وصافٌ(...) وصوفة: قوم كانوا في الجاهلية، يخدمون الكعبة ويجيزون الحاج، وحُكي عن أبي عبيدة أنّهم أفناء القبائل تجمّعوا فتشبّكوا كما يتشبّك الصّوف».[3]

ومنه نستطيع القول أنّ تصّوف تصوّفا؛ أي أنه صار متعبّدا وزاهدا وتخلّق بأخلاق الصّوفية، والتّصوف إذن هو حركة دينية وسلوكيّة ونزعة وجدانية، تسمو بالنّفس البشرية إلى أعلى مراتب الحب الإلهي والحقيقة الإلهية الكامنة وراء هاته الموجودات.

## ب– في التّعريف الاصطلاحي:

لقد ورد مصطلح التّصوف بمفاهيم متعدّدة ومتنوّعة ممّا أدّى إلى اختلاف الدّارسين والباحثين في تحديد مفهوم واضح له ومن بين هذه التّعريفات نجد أن:

التّصوف هو «العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها، والزّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة، فالتّصوف إذن هو طريقة

---

[1] شعبان عبد العاطي وآخرون: المعجم الوسيط، جز:1، دار الشروق الدولية، (دط)، 2008، 549.

[2] جبران مسعود: معجم الرائد، دار العلم، بيروت، لبنان،ط7، 1992، ص 217.

[3] أبي الحسين الرّازي: معجم مقاييس اللغة، تح: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2008، ص27.

كان ابتداؤها الزّهد الكلّي ثم ترخص المنتسبون إليها بالسّماع (الغناء والرقص والعزف...)»[1]، وبمعنى آخر أنّ التّصوف هو الابتعاد عن ملذّات الدّنيا وتدريب النّفس وتعويدها على العبادة فقط دون شيء آخر.

كما أنّ التّصوف «بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معيّنة في السّلوك يتّخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفانه بالحقيقة وتحقيق سعادته الرّوحية، والتّصوف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة»[2]؛ بمعنى أنّ كل صوفي يقوم بالتّعبير عن تجاربه المختلفة وذلك في إطار ما يسود مجتمعه من أفكار ومعتقدات وغيرها، فكل صوفي متأثّر بالحضارة التي ينتمي إليها والعقيدة التي ينتسب إليها.

كما يعرف بأنّه «علم قصد لإصلاح القلوب وإفرادها لله تعالى عمّا سواه، والفقه لإصلاح العمل وحفظ النّظام وظهور الحكمة بالأحكام والأصول لتحقيق المقدّمات بالبراهين وتحلية الإيمان بالإيقان كالطّب لحفظ الأبدان وكالنّحو لإصلاح اللّسان إلى غير ذلك»[3]؛ فالتّصوف إذن جاء لخصّ الله بالعبادة دون سواه، ويتمّ ذلك بتنقية القلوب لما يكتنفها من شوائب الحياة والتّخلي عن الدّنيا وزينتها.

وأيضا هو «التّخلي عن الدّنيا بكل ما فيها عن طريق مجاهدة النّفس إلى حدّ القهر وإضعاف الجسد إلى حدّ التّلف، ويقوم هذا على الفقر والحرمان والجوع والسّهر والابتعاد عن النّاس والتّجوال مع مصاحبة العوام ، وإتّباع ما أوجد الصّوفية من أحوال وطرق ومقامات حتى تحصل للصّوفي المعرفة بصورة تلقائية فيعيش في حالة روحيّة علويّة يترقّى فيها من مرتبة إلى مرتبة حتى يبلغ حالة الاتحاد بالله»[4]؛ أي أنّ التّصوف هو التّجرد من الحياة الدّنيوية و زينتها، و ذلك بالتّخلي عن كلّ ما تحمله من شكليات وشهوات، ولا يتمّ ذلك إلاّ عن طريق العكوف على الله والعبادة ومجاهدة النّفس.

كما عرّفته آنا ماري شيمل بأنّه «"حب المطلق" فبذلك الحب يتميز التّصوف الحقيقي عن طقوس الزّهد الأخرى، وحب الإله يجعل المريد يتحمّل كل الآلام والمصائب التي يبتليه الله بها ليختبر حبّه ويطهّره، بل

---

[1] عمر فرّوخ: التّصوف في الإسلام، مكتبة منيمنة، بيروت، لبنان،ط1، 1947، ص 17.

[2] معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط 1، 1986، ص 258.

[3] عبد القادر عيسى: حقائق عن التّصوف، دار العرفان، حلب، سوريا، ط4، 2008، ص 17.

[4] سميح عاطف الزين: الصّوفية في نظر الإسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، ط3، 1985، ص 28.

ويجعله يتلذّذ بها وذلك الحب يمكّن قلب المحب من الاتصال بالحضرة الإلهية»[1]؛ فالتّصوف أولى بداياته الزّهد، إلّا أنّه يختلف عنه في بعض الشّعائر والطّقوس، ولكن يشتركان في نقطة واحدة وهي محاولة الظّفر بالمحبّة الإلهية، والتي تجبر المريد على تحمّل مختلف الظّروف من آلام ومصائب تحلّ به وذلك لاختبار مقدار حبّه.

إنّ «التّصوف رسالة روحية وفكرة دينية وطريقة تهذيبيّة، عمادها تصفية القلب من أوضار المادة وشوائب الحياة وقوامها صلة الإنسان بالخالق العظيم»،[2]والمقصود هنا أنّ عماد التّصوف هو تصفية القلوب من شوائب الحياة أو بعبارة أخرى هو تدريب للنّفس وحثّها على العبادة فقط دون شيء آخر، فالتّصوف «إيمان وتوحيد وإخلاص وطاعة وهو ظاهر وباطن، شريعة وحقيقة، إسلام واستسلام لقضاء الله ونِعم الله وابتلاء الله ورحمة الله وعلم الله».[3]

إن تعدّد التّعاريف وتداخلها لم يمكّن الباحثين من وضع وتحديد مفهوم صريح وواضح عن التّصوف، وقد قصّ ذلك "جلال الدّين الرّومي" في كتابه "المثنوي" قصّة الفيل الذي تمَّ عرضه على بعض الهندوسيين في حجرة مظلمة فلمسوه بأيديهم ليعلموا على أي مثال هو، فلمس بعضهم خرطومه فقال: إنه يشبه أنبوب الماء وبعضهم أذنه فقال لابدّ أن عيونه كمروحة كبيرة ولمس بعضهم رجله فحسبه أنه كالسّارية ولمس بعضهم ظهره فأعلن أن الحيوان لا بدّ أنّه يشبه العرش العظيم.[4]

وبمعنى آخر أنّ كل متصوّف وكل شخص حاول تحديد مفهوم للتّصوف حسب ما أحسّته نفسه وحسب نظرته الخاصّة، ومن جلّ التعريفات التي سبق لنا وذكرناها، نستطيع القول بأن التّصوف هو التّجرد من الدّنيا وزينتها وذلك عن طريق مجاهدة النّفس وتدريبها على العبادة مع تنقية القلوب من شوائب الحياة المختلفة؛ إذن فهو طريقة سلوكية وروحية للارتقاء بالنّفس البشرية إلى عالم الغيب وأجواء الملكوت.

---

[1] آنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام، تر: رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط 1، 2006، ص8.

[2] إسماعيل الميرغني: لمحات عن التّصوف، مطبعة شباب محمد (ص)، مصر، ط 1،1369،ص10.

[3] حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصّوفية، مؤسسة المختار، القاهرة، ط 1، 1987، ص 79.

[4] ينظر: عرفان عبد الحميد فتّاح: نشأة الفلسفة الصّوفية وتطوّرها، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1993، ص 131-132.

## 2-نشأة التّصوّف وتطوّره:

### ا-نشأة التّصوف:

يعدّ التّصوف من أبرز الحركات الدّينية التي ظهرت في العصور الإسلامية، ولعلّ بداياتها تعود إلى حركة الزّهد العظيمة التي ظهرت تحت تأثير المسيحيّة في القرن السّابع ميلادي كما هو واضح من كتب تراجم الصّوفية التي تفيض بأخبارهم وأقوالهم.

وقد تعددّت الآراء واختلفت التّفاسير حول نشأة التّصوف، وهنا تجدر الإشارة إلى رأي ابن خلدون- كما ينقله عنه محمد مرتاض- أنّ هذا التّصوف قد «نشأ مع بداية القرن الثاني للهجرة ليتطور بعد ذلك إبّان القرون اللاّحقة، وهذا بعدما فشا الإقبال على الدّنيا والتّمسك بزخرفها الخلاب وبهجتها الزّائلة، حيث اتّجهت طائفة من المسلمين إلى العبادة والزّهد في الدنيا فأطلقت عليهم تسمية الصّوفية»،[1] فحسب رأي ابن خلدون رأى بأنّه كانت هناك فترة أصبح فيها النّاس مقبلين على الدّنيا وشهواتها وملذّاتها ممّا أدّى إلى اتّجاه البعض من المسلمين إلى الزّهد والتّصوف وهذا ما جعلهم يسمّون باسم الصّوفية.

ولنتوقّف كذلك عند آراء بعض الصّحابة والمتصوّفين حول قضية نشأة التصوف، «لئن ذهب بعض المتصوّفة إلى أنّ كبار الصّحابة وحتّى التابعين كانوا من أهل التّصوف، ليثبتوا أنّه ليس دخيلا على الإسلام، فإنّ الرّاجح أنه نشأ في مطلع عصر الدولة العباسية ليس فقط لاتساع الفتوحات، وركون المسلمين إلى حياة التّرف والبذخ مما ولّد نُفورا من تلك الحياة المادية والاتّجاه نحو الزّهد والانقطاع للعبادة».[2]

هذا يعني أنّ نشأة التصوف جاءت كرد فعل على تلك الأحوال التي كانت سائدة في أحضان الدولة الإسلامية، وكذلك لعوامل أخرى قد صاحبته في نشأته الأولى، ممّا أدّى إلى ذيوعه وانتشاره، ومن بين هذه العوامل نجد:

---

[1] محمد مرتاض: التّجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجزائرية، بن عكنون، الجزائر، (د ط)، 2009، ص10.

[2] التليلي العجيلي: الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي في البلاد التونسية، جامعة تونس، مج:02، كلية الآداب بمنوبة، ط 2، 1992، ص25.

**–العوامل الدينية:** والتي تتمثل في المسيحية والإسلام، حيث يُعدّ هذا الأخير من المنابع التي اعتمدت عليها الصّوفية، ويجسّده القرآن والحديث الشّريف، حيث نجد القرآن الكريم يحفل بالعديد من الآيات التي تدعو إلى الزّهد وترك الدّنيا وملذّاتها، وتدعو إلى حبّ الله عز وجل ومن هذه الآيات نجد :

قوله عزوجل: ﴿**واذْكُر رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالعَشِيِّ وَالإِبكارِ**﴾. سورة آل عمران: الآية: 41.

وقوله أيضا: ﴿**يَا أَيُّهَا الذّينَ آمَنُوا لَا تُلهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمْ الخَاسِرَونَ**﴾.سورة المنافقون: الآية: 09.

أمّا بالنّسبة إلى **العامل المسيحي** فقد «تعايش مع الدّين الإسلامي، وقد كان لهذا التّعايش أثر على أصحاب النّزعة الصّوفية من خلال اتّصالهم بالرّهبان اتصال سلفهم بهم، فهؤلاء الرّهبان كانوا يتبادلون فيما بينهم الحكمة وطرق المجاهدة والرّياضة، فنتج عنه تأثّر المتصوّفة المسلمون بشخصية المسيح عليه السّلام من خلال الاطّلاع على الإنجيل ودراستهم لسيرته، وأخذوا يقصدون البيت المقدّس كما يقصدون مكّة ويتلقّون الموعظة والحكمة من أفواه الرّهبان».[1]

ولكن لمّا اتّسعت رقعة البلاد الإسلامية، وانتشرت الفتوحات واختلطت اللهجات والثّقافات المختلفة أصبحت تدور في المملكة الإسلامية الفلسفة اليونانية وخاصّة الأفلاطونية الحديثة، والنّصرانية والبوذية والزرادشتية، رأينا أنّ هذا الزّهد وهذا الحب الإلهي يتفلسفان، ومن هنا دخلت بعض المفاهيم والتّعليمات بخصوصها.[2]

وكما لوحظ أنّ التّصوف قد شاع في مختلف العصور التّاريخية، وفي كثير من الأمم «فقد عُرف عند الهنود والصّينيين والفرس واليونان، وعند اليهود والمسيحيين والمسلمين، وعرفت بعض ألوانه بين العرب الجاهلية كما لوحظ في الأمم المتحضّرة، وشيوعه على هذه الصّفة بين مختلف الأمم والأديان».[3]

---

[1] عبد الحكيم حسّان: التصوف في الشعر العربي (نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث هجري)، مكتبة الآداب، ط2، (دب)، (دس)، ص52.

[2] ينظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام،مؤسّسة هنداوي، القاهرة، مصر، (د ط)، 2012، ص150.

[3] عبد الحكيم حسّان: التصوف في الشعر العربي، مرجع سابق، ص21.

ومن هذا نتوصّل إلى أنّ التّصوف لم يكن شأنا إسلاميّا خالصا خاصّا بالمسلمين وحدهم، بل كان نابعا من نوازع النّفس الإنسانية عامّة، وجنوحها إلى تطهير للرّوح والنّفس، من أجل ذلك نجده عند أمم أخرى غير إسلامية، سواء أكانت تدين بديانات سماوية أو غير سماوية كالبوذيّة مثلا.

وعند نشوء التّصوف في القرن الثّاني يظهر أنه«لم يكن هناك جامعة تجمعهم ولا أمكنة خاصة يؤدّون فيها شعائرهم، إنّما كانوا أفرادا متفرّقين قد يكون لبعض منهم تلاميذ، وكان كثير منهم يرتحل ويتلو القرآن ويكثر من ذكر الله»،[1] وهنا نلحظ أنّ المتصوّفة لم تكن لديهم أماكن خاصّة بهم للتعلّم والتّعليم؛ بل كان كلّ شيخ يأخذ تلاميذه إلى المكان الذي يناسبه، إذ حتّى هناك من كان يرتحل فقط من أجل التّعلّم.

أما في أواخر القرن الثاني فقد«بدأت أقوال الزّهاد تدّق وتعمّق وتجنّح بعض الشيء إلى النّواحي النّفسية، فقد قام "الكرخي" بتعريف التّصوف على أنّه :«"الأخذ بالحقائق"، كما تقدّم كثير من الزّهاد في التّوكل والرضا، وبيان حقيقة الزّهد(...) وتقدّم كذلك أنّ مبالغتهم في التّوكل والرضا، تزيد بهم شدّة التّعلق بالله، وهكذا فقد طبع التّصوف في القرن الثاني البذور الأولى للتّصوف الإسلامي».[2]

وعلى ضوء ما سبق وعلى حسب ما توصّل إليه بعض الباحثين، نجد أنّ التّصوف «قد اقترن في كل مراحل التّاريخ بالضّعف، وعند التّأمل نرى الرّوحانيات لا تكثر إلا في الأمم الضّعيفة، أمّا الأمم القوية فتتوغّل في المادّيات، وتحرص على امتلاك ما فوق الأرض من أصول المنافع، ومثل الأمم في ذلك مثل الأفراد، فالرّجل في دور العافية والشباب تكون أطماعه في الأغلب ماديّة فيبني المنازل، وينظم المزارع، والمتاجر والمصانع، وفي دور الضعف والشيخوخة يقف موقف المتأمل، فيما كان وما سيكون ويتحول إلى قوّة روحية يستر بها الضّعف الذي رمت به أحداث الزّمان».[3]

من هنا نستطيع القول بأنّ الأمم الضّعيفة ربما تمثّل دورها في الوقوف والتّأمل فيما حدث وما سيحدث الآن، أما الأمم القويّة فدورها هو التّمسك بالجانب المادي وامتلاك كل ما هو موجود.

---

[1] أحمد أمين: ظهر الإسلام، مرجع سابق، ص154.

[2] عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، مرجع سابق، ص46.

[3] المرجع نفسه، ص21-22.

في النّهاية يمكن أن نستنتج أن هذه الآراء جميعها على ما بينها من صراعات وخلافات ظاهرية، تنتهي بنا إلى نتيجة واحدة هامّة ألا وهي أن التّصوف ظاهرة عامة في المجتمعات الإنسانية ونزعة طبيعيّة فرديّة قوامها التّعالي والتّسامي بالرّوح الإنسانية إلى الملكوت الأعلى.

**ب–تطوره:**

ربّما التّصوف هو ثمرة قول لا إله إلّا الله، إذ يحتلّ المكان الأعلى بين فروع المعرفة الإسلامية، ولا يؤتيه ويعلمه إلاّ عباد الله الصّالحين وأوليائه المتّقين المفلحين، وهم أهل القلوب السّليمة الطّاهرة والجوارح الخاشعة.

بدأت بوادر التّصوف في «المائة الأولى والثانية للهجرة في شكل زهد وورع تمثّل في أفراد معيّنين، فإن لم يلبث أن صار مذهبا قائما على أركان مدعّمة بنصوص مؤولة من القرآن والحديث يسمّى علم الباطن، وقد تجسّد في أبي الفيض نوبان بن إبراهيم المشهور بذي النّون المصري (ت 245هـ)، ورابعة العدوية (ت153هـ) وغيرهما، وهو مناهضة شديدة أدّت إلى اتّهام أبي الغيث بن الحسين بن منصور الحلاّج بالزّندقة وإلى قتله».[1]

ومن خلال هذا تبيّن لنا أنّ التصوف في هذا الطّور ظهر على شكل نزعات من الزهد، فهو لم يلبث وأن تحوّل إلى مذهب قوامه الارتكاز على دعائم من القرآن والحديث «إلاّ أنّ ذلك لم يحدّ من تطور التّصوف وانتشاره في المائة الثالثة للهجرة، حيث أخذ البعض يدوّن أقوال أولئك المشايخ، ويعدّد كرامتهم، ممّا مهّده أساسا لتدوين علم التّصوف فظهرت العديد من المصنّفات ككتاب اللّمع "لسراج الدّين الطوسي"، وقوت القلوب "لأبي طالب المكّي"، كما دوّن "السّلمي" تراجمهم في الطّبقات(...) أمّا "الغزالي" فلم يظهر في التّصوف بكتابه الإحياء إلاّ بعد ما نضج التّصوف واستكمل».[2]

ويبدو هنا أنّ التّصوف في هذا القرن أصبح يدوّن فيه بعض أقوال المشايخ، ممّا أدى إلى ظهور العديد من المصنّفات.

---

[1] التليلي العجيلي: الطّرق الصوفية والاستعمار، مرجع سابق، ص28.

[2] المرجع نفسه، ص28.

كما يتبيّن أيضا في هذا القرن أنّ التّصوف بمعناه الخاص أصبح عبارة عن «رياضة روحيّة تهدف إلى الوصول إلى الله والاتحاد به كما أصبح مذهبا واضح المعالم ومعروف الحدود، فقد استتبع الحب الإلهي الذي كان الطّابع العام للتّصوف في القرن الثالث."الفناء" في المحبوب، وترتب عن الفناء" الاتحاد" بذلك المحبوب، أو مشاهدته "البقاء" به، وأخذت المذاهب الصوفية المختلفة تظهر في القرن الثالث شبيهة القول بالفناء الذي ترتّب عن الحب، والواقع أنّ أهل الحقيقة تكّلموا جميعا في الحب، لأنّ هذه الحال هي الفيصل بينهم وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله طمعا في الثّواب وخوفا من العقاب، ولا يستقيم حال المتصوّفة إلاّ أن خلص من دنياه وأخراه، فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب».[1]

وارتباطا بما سبق نجد أنّ التّصوف في القرن الثالث «زادت فلسفته، كالأقوال المنسوبة إلى معروف الكرخي الذي توفّي سنة 200هـ ويصفونه بأنه رجل غلب عليه الشّوق إلى الله، ويقول تلميذه السّرى سقطى: "إنّ محبّة الله شيء لا يكتب بالتّعلم، إنّما هي هبة من الله وفضله"، ثمّ يزيد التّصوف عمقا في أقوال ابن سليمان الدّراني المتوفي سنة 215هـ، وذي النّون المصري المتوفّي سنة 245هـ».[2]

وفي إطار هذه المقابلة قسّم علماء التّصوف والباحثون التطور الصوفي إلى مراحل ثلاث:

**المرحلة الأولى:**ظهر التّصوف في هذه المرحلة على أنّه «زهد في الحياة الدّنيا والبعد عن مُتعها واختيار الحياة الأخرى وما فيها من نعيم مقيم للمؤمنين، ويقوم المسلم على المجاهدة والاستقامة والطّاعة لله عز وجل وإتّباع ما جاء في الكتاب والسّنة، وقد ظهرت هذه المرحلة في الصّدر الأولى من القرن الأول والثاني الهجري».[3]

ويبدو من خلال هذه المرحلة أنّ التّصوف ظهر على وجه يخلو من ملذّات الدّنيا ومتاعها، فقد ظهر زاهدا متّجها نحو عبادة الله وطاعته وحبّه والخوف منه.

**أمّا بالنّسبة للمرحلة الثانية:** فقد دخلت فيها بعض الأمم للإسلام نتيجة الفتح الإسلامي، وأقبل النّاس على الحياة من متع وملذّات وتكالب الخلفاء على الحكم، وانقسم المسلمون بين معارض ومؤيد للحكم

---

[1] ينظر: عبد الحكيم حسّان، التّصوف في الشعر العربي، مرجع سابق، ص46.

[2] محمد أمين: ظهر الإسلام، مرجع سابق، ص158.

[3] عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصّوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999م، ص27.

فكان «لا بدّ أن يواجه علماء التّصوف هذه الظّواهر التي جدّت على المجتمع الإسلامي، فأضافوا إلى التّصوف تعبيرات جديدة، وهاته الأخيرة مستمدّة أيضا من الكتاب والسّنة مثل الفقر، ثم أرادوا أن يميزوا بينهم و بين بقية المسلمين فاختاروا الملابس الصّوفية التي عرفوا بها على مرّ العصور المختلفة»[1]، ويتّضح لنا من خلال دخول بعض الأمم للإسلام وذلك نظرا لنتيجة الفتح الإسلامي لها، فاتّجه البعض إلى الانحراف ومخالطة كل ملذّات الحياة الدّنيا و متاعها، ممّا أدّى بالمسلمين للانقسام إلى فئتين مختلفتين، فئة مؤيدة و فئة معارضة، وعلى هذا الأساس أخذ علماء التّصوف يواجهون هذه الظواهر التي حلّت بالمجتمع الإسلامي، فأضافوا إلى التّصوف تعاليم جديدة، وحاولوا أن يفرّقوا بينهم وبين بقية المسلمين عن طريق الملابس الصّوفية إلى أن جاءت؛ **المرحلة الثالثة:** ففي هذه المرحلة امتزجت الثقافات الوافدة إلى المسلمين من الدّول التي دخلت الإسلام مع الثقافة العربية، «وأعلنت عن مولد ثقافة جديدة هي الثقافة الإسلامية، فكان لا بدّ أن يواجه علماء التّصوف هذه الظّاهرة بإدخال بعض التّغيرات وبعض الظواهر من حيث ترتيب المقامات والأحوال ونظام السّلوك، والآداب التي في الكتاب والسّنة وتوافق الشرع وتؤكّد السّير عليه».[2]

هذه المرحلة الأخيرة تبيّن لنا أنّ ظهور الثقافة الإسلامية كان نتيجة لذلك التّأثر والتّأثير الذي حصل بين الثّقافات الأخرى مع الثّقافة العربية، ممّا مكّن علماء التّصوف من مواجهة هذه الظّواهر بإحلال بعض التّغيرات من أجل إتّباع قواعد الكتاب والسّنة.

وقد مرّ هذا التّطور «بسلسلة متتابعة الحلقات تفضي الواحدة منها إلى ما بعدها، فقد كان للحب الإلهي عند متصوّفة هذا القرن مفهوم يختلف عن المفهوم الذي كان له عند زهّاد القرن الثاني، فبعد أن كان رضا وتسليما وتقبلا لكل ما يقضي به الله حتّى يكون منعه وإعطاؤه عند عبده سواء، أصبح تجربة نفسية عاطفية تقوم على انجذاب الروح إلى المحبوب والاتّصال به والتّمتع بمشاهدة جماله وجلاله(...)، وأنّ هذا الحب منّة إلهية أودع الله بذرتها في قلوب محبّينه، كما تحدّث عن اتّحاد الحب بالمحبوب وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد».[3] وعلى هذاالأساس إذن يتبيّن لنا أنّ «حالة الكشف التي يباشرها الصّوفية أثناء فنائهم في الله حالة معرفة بكل ما في الكلمة من معنى، بل هي عندهم الطّريق الصّحيح إلى المعرفة، وهم بذلك يعولون تعويلا كبيرا

---

[1] عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصّوفية ومدارسها، مرجع سابق، ص27.

[2] المرجع نفسه، ص، ن.

[3] عبد الحكيم حسّان: التّصوف في الشعر العربي، مرجعسابق، ص47.

على القلب في معرفة الله(...)، فهم يعرفون الله لأنّ الله عرّفهم ذاته مِنحة منه وتكرّما، لا لأنّهم فكّروا وقدّسوا المقدّمات ورتّبوا عليها نتائجها، فهم يعرفون الله بالله، أمّا غيرهم فهم يحاولون معرفة الله بعقولهم(...) ولمعرفة صوفيّة القرن الثالث بالله تكلّموا في ذاته وصفاته وأسمائه، ولهم في ذلك كلام أشبه ما يكون بتقسيمات المتكّلمين، فقد عرفوا التّوحيد وخاضوا في الأسماء والصّفات والنّبوة والرّسالة والولاية والعرش والجنّة والنّار، كما تكلّموا عن الإرادة والقدرة، وغير ذلك من المسائل الكلامية(....) ممّا يدلّ على أنّ هذا القرن شهد البذور الأولى لكل النّزعات والآراء الصّوفية التي دوت فيما بعد».[1]

من خلال ما سبق ومن خلال تلك النّقاط نصل إلى أنّ هذا القرن قد عرف «طغيان النّفوذ الأجنبي، فقد زال نفوذ الخلفاء وأصبحوا دمى تحرّكها العناصر الأجنبية في الظّهور في كل مرافق الحياة الإسلامية منذ منتصف القرن الثالث».[2]

ومما تقدّم نجد أنّ حركة الصوفية في القرن الثّالث كانت مشدّدة وقوية، حتّى أنّه من الممكن أن تعتبر مرحلة الازدهار والنّمو بالنّسبة للتّصوف الإسلامي مقارنة بمرحلة النّشوء التي عرفها في القرن الثاني.

## 3- التصوف عند الأمم:

### ا-عند العرب:

التّصوف الإسلامي جزء أساسي من تراثنا العربي الإسلامي فقد تبوأ مكانا هامّا فيه، وقد ظهر الاهتمام به منذ القدم، حيث تناوله المؤرخون والعلماء العرب والمسلمون كالطّواسي، والكلاباذي، والقشيري وغيرهم، كما ألّف فيه الفلاسفة كابن سينا والغزالي وابن خلدون وتجادل فيه الفقهاء وعلماء الكلام.

ولا يتّفق هؤلاء على رأي واحد سواء تعلّق الأمر بحدوده أو أصوله، ذلك أنّ التّصوف ليس ظاهرة إسلاميّة خالصة بل أنّ جذوره وعروقه تمتد إلى أي فكر ديني على العموم، حتى أن كثيرا من الدّارسين ربطوه

[1] المرجع نفسه، ص49.

[2] المرجع نفسه، ص50-51.

بأصول غير إسلامية كالمسيحية والفارسية والهندية والفلسفة اليونانية، من جهة أخرى هناك من رفض هذه الصلات جملة وتفصيلا ويردّه إلى أصله الإسلامي ومنبعه الأول القائم على القرآن الكريم والسّنة.

ظهر التّصوف في الإسلام «بشكل طبيعي متدرّجا عبر مراحله الطّبيعية، فأخذ شكل الإقبال على الآخرة، والخوف من الله تعالى، ثم الزّهد في الدّنيا، وحبّ الله تعالى، وهو في كل هذه المراحل التي استمرت إلى ما بعد القرن الثاني للهجرة يرتكز على ما جاء في القرآن الكريم والسّنة المطهرة بحيث لم يثر في المجتمع الإسلامي أي مظهر من مظاهر الاستنكار، وقد أثر عن الجنيد البغدادي الذي لقّب بـ: "سيّد الطائفة" ما يفيد أنّ كل تصوّف لم يقم على الكتاب والسّنة فهو غير مقبول».[1]

وقد استنبط الصّوفيون من القرآن الكريم جميع الرّموز والإشارات التي استعملوها في طرقهم كالضّوء والنّور والنّار والتّراب والكأس وغير ذلك، فهم يأخذون جميع مسائلهم من القرآن ويقتدون به.

## ب–التصوف عند الفرس:

يعدّ ميدان التّصوف الإسلامي من أوسع الميادين التي تجلّت فيها إسهامات العديد من البلدان وخاصّة "الفرس" في أروع صورها، ولا يمكن للدّارس الإسلامي أن يتناول التّصوف الإسلامي دون أن ينظر إلى جانبه الفارسي:

«يطلق الباحثون من الفرس على التّصوف الفارسي اسم "العرفان" وواضح أن المصطلح قريب من "المعرفة"، ويقصد بذلك أن السّمة التي تميّز التّصوف في إيران أنّه تصوّف فكري أكثر منه تصوّفا سلوكيًّا، فقد خاض الشّعراء المتصوفون موضوعات فكرية ومسائل فلسفية واهتموا بالعرفان، وقد بدأ ذلك عند الفلاسفة مثل: ابن سينا وانتهى بفلاسفة مثل مَلَا صَادرَا».[2]

ومن بين العوامل التي ساعدت وأثّرت في تكوين مثل هذا الجانب الفارسي من التّصوف الإسلامي والتي منها:

---

[1] عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، مرجع سابق، ص53.

[2] إبراهيم الدسوقي شتا: التصوف عند الفرس، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 1978م، ص40.

**-تأثير النحل الهندية:**

كان لها تأثير عميق حيث نجد المطابقة في العديد من المسائل والأفكار بين الهند والمتصوفة المسلمين، فالوصول إلى الله أو الحق أو المطلق عند الجوكيين الهنود يمر بمرحلتين السّمبراكناثا أي تركيز الخاطر في نقطة واحدة، والاسمبراكناثا أي التّجاوز عن صور الذّات والغوص في فكر الذّات العليا، والمرحلة الأولى عند متصوفة المسلمين تسمّى جمع الخاطر، أما الأخرى تسمى المراقبة.

أيضا نجد أنّ الحال الناشئة عن نرفانا بوذا تشبه كثيرا حال الفناء عند المتصوفة المسلمين، وبحال الفناء هذا يستطيع الصّوفي أن يقوم بأفعال خارقة للعادة دون أن يصيبه أذى مما روي عن الصّوفية المسلمين والهنود على السّواء.[1]

كما روي أنّ الحلاج قد سافر إلى الهند، وقد امتزج التّصوف الإسلامي بالتّصوف الهندي بعد تكوين الدّولة الإسلامية المغولية في الهند.

**-الفلسفة الأفلاطونية المحدثة:**

إنّ الميدان الأعظم الذي امتزج به التّصوف الإسلامي في إيران، كان من نتاجه المباشر ظهور العرفان الفارسي هو الفلسفة الأفلاطونية، وقد تحدثّ شعراء الفرس المتصوفة كثيرا عن موضوعات هذه الفلسفة من قبل وحدة الوجود، والعشق والتّفكير والسّير في الذّات والرّياضة والسّكر الرّوحاني وغيرها من الموضوعات.[2]

ومن بعض الأعلام الذين ساهموا في تقديم الفلسفة الأفلاطونية وتلفيقها بالدّين الإسلامي ابن سينا، جماعة إخوان الصّفا، الغزالي، السّهروردي.

---

[1] ينظر:إبراهيم الدسوقي شتا: التصوف عند الفرس، مرجع سابق، ص5-7.

[2] ينظر:المرجع نفسه، 8-11.

## ج-التّصوف عند الهنود:

الهند عهد حضارة قديمة منذ ثلاثة آلاف سنة وهي ذات تاريخ مجيد، والذي يهمّنا من الحضارة هي ديانتها القديمة وقوامها عبادة أنواع مختلفة من الآلهة المزعومة "البترا" معبود مقدس وديانات أخرى مثل عبادة الشمس والحيوانات المختلفة، أما جوهر الدّيانة فهو الإيمان بعالم الأموات، وهو عالم له تأثير قوي على الكون والمشاركة فيه.

وبعد فترة ظهرت ديانة جديدة وهي البوهميّة؛ وقد قامت على أنقاض الديانة السّامية وقد قسّمت الهنود إلى موحدين ووثنيين، والنّفس عند البوهميّة جوهر الحياة خالدة صافية، فإذا اتصلت بالجسد تغيرت بين الصفاء إلى العكار، وهي في نظرهم باقية لايتخلّلها الفناء وتنتقل من جسد إلى آخر، وهذا ما يطلق عليه " تناسخ الأرواح".

وقد سيطرت تلك الدّيانة على الفكر الدّيني الهندي وظلّت الهند تُدين بهذه الديانة حتى ظهر "بوذا" الذي أوجد الدّيانة البوذية، لم يكن "بوذا" صاحب رسالة أو منشئ دين كما يعتقد بعض الباحثين[1]، إنما كان مفكّرا مستنيرا يعرف الحياة وأسرارها، سيطرت على فكره عملية الخلاص من متاعبه، فلما هيّأ له أنه وصل إلى ما يرمي إليه، قرر أن يقود غيره إلى نفس الطريق الذي سلكه.

كانت أفكاره عبارة عن كيفية التخلص من متاعب الحياة، وآلامها وعلى الإنسان الذي تصبو نفسه إلى النرفانا (السعادة) أن يقرر كيف يصل إلى الفناء ولا يأتي إلا عن طريق التحرر من القلق[2].

كان العماد الذي أقام عليه بوذا مذهبه في السلوك القويم للإنسان أن يجاهد الشخص الشّهوات، ويروض إرادته على ترك الملّذات والصبر على الحرمان منها، فلا يكون ألم به،كما أقرّ أنّ ثروة الإنسان في الحياة هي الأخلاق الطّيبة، فإذا أراد الإنسان الرّاحة والسّلام فعليه كبح جماح نفسه وشهواتها، وكل التّعليمات البوذية تدعو إلى التّأمل والتّركيز الباطني، وهذا في رأيهم يؤدي إلى خلق الملكات الروحية[3].

---

[1] ينظر: عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، 1999، ص30-31.

[2] ينظر: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، مرجع سابق، ص32.

[3] ينظر: محمد أبو زهرة: مقارنات الأديان الديانات القديمة، دار الفكر العربي، (د س)، (د ط)، ص82.

يرى الباحثون أن تلاقي الصّوفية الإسلامية مع الدّيانة البوذية في حالة الفناء عند الصوفية توازي النّرفانا، وأن فكرة الحلول والاتحاد توازي لديهم التّناسخ في الأرواح.

وقد ذكر "البيروني" أنّ الصّوفية في الإسلام قد أخذوا من التناسخ حين قالوا "في الدّنيا نائمة ونفس مستيقظة".

ويخبرنا الدكتور "عبد القادر محمود" بأثر البوذيّة فيقول: «إنّ أثر البوذية في الأفق الصّوفي الإسلامي قد بدأ قبل الميلاد بخمسمائة عام وقبل الفتح الإسلامي للهند، وفي القرن الرابع للهجرة كان للبوذية أثرها الضّخم في فارس مما يصل المصدر الهندي بالفارسي».[1]

## 4-أهم الطرق الصوفية:

إنّ الطّرق الصوفية كثيرة جدا ومتنوعة بحيث لا يمكننا عدّها أو حصرها، وسنتطرق إلى أكثرها شيوعا وتداولا ونتعرف على أهم شيوخها ومساراتها وكذلك فروعها التي انبثقت عن كل طريقة ولعل أهم هذه الطرق:

### ا-الطريقة القادرية:

إن هاته الطّريقة تعتبر من أكثر «الطرق المشهورة في بلاد إفريقيا والبلدان العربية وشبه القارة الهنديةالباكستانية»[2]، أسسها عبد القادر الجيلاني الحسني الذي «ولد سنة 470 هـ، واعظ وصوفي، قام بتأليف عدة كتب تتضمن عدة أحزاب أطلق عليها اسم الصلوات الصغرى والوسطى والكبرى»[3].

يتّصل نسب الجيلاني – حسب زعمهم- إلى الإمام علي رضي الله عنه. توجّه الى بغداد في شبابه لدراسة الفقه على مذهب الحنابلة عام 488 هـ، ولعلّ أهم أقواله التي تؤكد مذهبه السني قوله: "اتبعوا ولا تبتدعوا، أطيعوا ولا تمردوا، وحدوا ولا تشركوا نزّهوا الحق ولا تتهموا، صدقوا ولا تشكوا..."[4]

---

[1] عبد الحميد عبد الغني: المذاهب الصوفية ومدارسها، مرجع سابق، ص34.

[2] إحسان إلهي ظهير رحمه الله: دراسات في التّصوف، دار الإمام المجدّد، القاهرة، مصر، ط 1، 2005، ص 265.

[3] سميح عاطف الزّين: الصّوفية في نظر الإسلام، مرجع سابق، ص 544-545.

[4] ينظر: عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام (مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدّين والحياة)، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1967، ص 284.

إنّ أتباع الطريقة الصوفية القادرية «ابتعدوا عن هذا المنهج ولم يتمسكوا في طريقهم بالكتاب والسنة ولا بقول شيخهم، فذهبوا إلى ما ذهب إليه كثير من الصوفية من الربط بين العقائد الكلامية والتصوف»[1]؛ ذلك أن الجيلاني ذكر بأن المبتدئ في هذه الطريقة يجب أن يكون له اعتقاد صحيح، وهذا الأخير هو الأساس في العقيدة.

ولعلّ أهم مبادئ الطّريقة القادرية الجيلانية التمسك بالشريعة الإسلامية ونبذ كل ما يخالفها وتجنب الحسد، كما دعت هاته الأخيرة إلى الطهارة وعدم الغرور، ويقول الجيلاني في هذا الخصوص" اغسل ثيابك من الوسخ، واغسل قلبك من الذنوب، ولا تغترّ بشيء، فإن ربّك فعاّل لما يريد"

كما تحضّ القادرية على الصبر على البلاء وعدم الهروب منه مع ذمّ البغض والعجب والتمسّك بحب الآخرة والزهد في الدنيا والابتعاد عن مباهجها وكل مغرياتها، والاقتصار على حب الله تعالى دون سواه.[2]

وللقادرية فروع عديدة في: «اليمن والصومال: اليافعية والمشارعية والعرابية، وفي الهند: البناوةوالكرز مر، وفي الأناضول: الأشرقيةوالهنديةوالخلّوصية والنّابلسيةوالرّومية والوصلنيةوفيمصر:الفراضيةوالقاسمية، وفي المغرب: العمارية والعروشيةوالبوعليةوالجلالية وفي السودان الغربي: البكائية».[3]

## ب–الطريقة الشاذلية:

من أشهر الطّرق الصوفية المعروفة في العالم الإسلامي «مؤسّسها الشيخ علي عبد الله بن عبد الجبّار بن الحسن الشاذلي، ويصل نسبه –وفقا لمؤرخي سيرته– إلى الرّسول الكريم صلّى الله عليه وسلم، من جهة الحسن بن أبي طالب، ولد في قرية عمارة (المغربية بالقرب من مدينة سبتة) في عام 593هـ».[4]

للشّاذلي عدة أحزاب منها: حزب البحر والفتحوحزب البرّ وهو الشهير بالحزب الكبير. ومنأهم أشهر أعلام هاته الطريقة: أبو العبّاس أحمد بن عمر بن علي الأنصاري، وكذلك أحمد بن محمد بن عطاء الله السكندري الشاذلي، له عدة مؤلفات منها "الحكم" وغيرها.

---

[1] عبد الله بن دجين السّهلي: الطّرق الصوفية (نشأتها وعقائدها وآثارها)، المملكة العربية السعودية، الرّياض، ط 1، 2005، ص 88.

[2] ينظر: ممدوح الزّوبي: معجم الصوفية (أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ)، دار الجيل، بيروت، ط 1، 2004، ص323–324.

[3] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصّوفية (أعلام التّصوف والمنكرين عليه والطّرق الصّوفية)، دار الرّشاد، ط1، 1992، ص269.

[4] محمد أبو رمّان: أسرار الطريق الصوفي (مجتمع التّصوف والزّوايا والحضرات في الأردن)، مؤسسة فريدريش، عمان، إيبرت، ط 2، 2020، ص 139.

تعتمد الشّاذلية السّلوك إلى الله سبحانه وتعالى بـــ«الجذبة وذلك عن طريق صفاء القلب وصدقالحب، والتحقق بشعائر التصديق ظاهرا أو باطنا، وبذلك يخرج السالك عن حوله وقوته وعقله وفطنته، أما الانتساب إلى هاته الطريقة فيكون بالأخذ عنهم والأخذ يتم على أربعة أقسام:

أولها: أخذ المصافحة والتلقيوالذكرولبس الخرقة للتبرك أو للنّسبة فقط.

ثانيها: أخذ رواية وهي قراءة كتبهم من غير حلّ لمعانيها وقد يكون ذلك للتبرّك أو للنّسبة فقط.

ثالثها: أخذ دراية وهو حلّ كتبهم لإدراك معانيها من غير عمل بها.

رابعها وآخرها: أخذ تدريب وتهذيب في الخدمة بالمجاهدة والمشاهدة والفناء في التوحيد والبقاء به».[1]

ولا تختلف المدرسة الشاذلية عن الطرق الصوفية الأخرى في «التأكيد على أهمية الزهد في الدنيا وضرورة الاستمرار في مختلف الرياضات الروحية والنفسية والعروج في مقامات الوصول إلى الله».[2]

وللشّاذلية فروع كثيرة: «في المغرب: الغازية والحبيبية والكرارزية(...)، وفروعها المصرية: البكرية والخواطرية والوفائية والجوهرية والملكية(...)، ولها فروع في استنبول ورومانيا والنوية وجزائر القمر»[3]، حيث ساهمت هاته المدرسة في انتشار هاته الطّريقة.

## ج–الطّريقة الرّفاعية:

تعدّ الطّريقة الرفاعية من «أكثر الفروع انتشارا في العراق وسورية ولبنان، مؤسسها أحمد بن علي الرفاعي المغربي، المتوفى سنة 578هـ بالعراق وتسمى البطائحية نسبة للبطائح والأحمدية نسبة لاسم شيخهم الأول»[4]، لقد ولد في منطقة واسط بالقرب من البصرة وينتسب إلى آل البيت وجاءت كلمة رفاعة من أحد أجداده "رفاعة"

---

(1) ممدوح الزّوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص226-227.

(2) محمد أبو رمان: أسرار الطريق الصوفي (مجتمع التصوف والزوايا والحضرات في الأردن)، مرجع سابق، ص142-143.

(3) عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصّوفية (علام التصوف والمنكرين عليه الطرق الصوفية)، مرجع سابق، ص267.

(4) عبد الله بن دجين السّهلي، الطرق الصوفية،مرجع سابق، ص89.

الحسني الملكي ويقال –لدى أتباع الرفاعية–بأنه لقّب بذي العلمين لأنه عرضت عليه القطبية الغوثية مرتين الأولى رفضها والثانية قبلها.[1]

وكالطّرق التي سبق لنا ذكرها انتشر الشرك الأكبر عند هاته الطريقة كذلك مثل غيرهم من الصوفية «حيث قال الرفاعي بيتان حج العارفون إليهما بيت الرسول وشبله ببطاح أعني به المولى الرفاعي الذي خلقت أنامله من الأرباح».[2]

لقد بنيت أسس هاته الطريقة على جملة من القواعد والتي قام بتحديدها الإمام الرفاعي نفسه وهي: الالتزام بالقرآن والسنة النبوية مع ترك الأهواء والبدع وكذلك الصبر على الأمر والنهي.

وقد أكد الرّفاعي على أتباعه بضرورة «الاهتمام بتنقية قلوبهم، أكثر من اهتمامهم بالملابس الفاخرة وعلى الرغم من أنه يقول –قبل ذلك– أنه لا يمنعهم من الثوب الحسن والاهتمام بالأهل لكن بشرط ألا يكون ذلك على حساب العلاقة مع الله».[3]

تعرف الطريقة الرّفاعية بـــ «العمامة السّوداء، ولم يخصّص الرفاعي لونا أو زيّا معينا، ولعل أهم الشخصيات المهمة في تاريخ الرفاعية في العصر الحديث الشيخ بهاء الدين محمد مهدي بن علي بن نور الدين الّرفاعي الملقب بالإمام الرّواس، وتعني هاته الكلمة الأخيرة من أن الرفاعي كان يتاجر بالغنم ويطبخ رؤوسها ويبيعها كي لا يعتمد على أحد في حياته، وكان دائم التّرحال، كما يعتبر بمثابة مجدد للطريقة الرفاعية».[4]

إنها شبيهة بدرجة ما بالطّريقة الشاذلية من حيث الأناشيد التي تقرأ في حضرات الذّكر الرفاعية، هاته الأخيرة تتغنّى بالطريقة وشيوخها ومنهجها، بينما يغلب على قصائد الشّاذلية مثلا: القصائد الخمرية التي تتعلق بحبّ الذات الإلهية.[5]

---

[1] ينظر:محمد أبو رمان: أسرار الطريق الصوفي، مرجع سابق، ص187-188.

[2] عبد المنعم دجين السّهلي: الطرق الصوفية، مرجع سابق، ص89.

[3] محمد أبو رمّان: أسرار الطريق الصوفي، مرجع سابق، ص189.

[4] المرجع نفسه ص192.

[5] ينظر:محمد أبو رمّان: أسرار الطريق الصوفي، مرجع سابق،ص197.

وككلّ الطرق التي سبق لنا ذكرها، للرّفاعية كذلك فروعتتمثّل في «السّورية الحريرية والسّعديةوالسّيادية، وفروعها المصرية البازية والمالكيةوالحبيبية».[1]

تعتمد هاته الطريقة على مجموعة من الأسس التي تقوم على الالتزام بالقرآن والسّنة مع ترك الأهواء والصّبر على المحن والشدائد.

## د-الطريقة التيجانية:

وهي طريقة جزائرية مغربية، «أسّسها أبو العباس أحمد بن محمد بن المختار التيجاني (1239هـ)، يزعم أنه ينتسب إلى آل البيت مثل شيوخ الصّوفية الذين يزعمون ذلك، أخذ عدة طرق صوفية منها الطريقة الرفاعية ثم الطريقة الخلوتية»[2]، فالتّيجانية من فروع الطريقة الخلوتية، وقد بدأ التّيجاني قادريا ثم خلوتيا، فعند موت أبواه بالطّاعون ذهب إلى فاس وتلمسان ومكّة والمدينة والتقى بمختلف الشّيوخ، وأخذ عنهم ثم اتّخذ فاس مقرا له ومات ودفن بالزاوية الخاصة بالتيجانية حيث أصبح قبره مزارا لأتباع الطريقة.[3]

ككلّ الطّرق الصّوفية الأخرى التي لها وظائف وأوراد، التيجانية كذلك فهم «يبالغون ويغلّون في بيان فضائلها وثوابها ومن أورادهم "صلاة الفاتح لما أغلق" ونصّها: اللهم صلّ على محمد الفاتح لما أغلق، والخاتم لما سبق، ناصر الحق بالحق الهادي إلى صراطك المستقيم، وعلى آله حق قدره ومقداره العظيم».[4]

تنتشر الطريقة في «شمال إفريقيا وغربها، وأصول الطّريقة التّيجانية مستقاة من أصول الصّوفية»[5]؛ أي كغيرها من الطّرق التي أغلبها مستمدّة من الأصول الصّوفية.

ولعلّ السّر في انتشار هذه الطّريقة بشكل سريع إنّما يعود الى أنّ التّيجاني قد عاش عصرا تفشّى فيه الجهل وابتعد النّاس كثيرا عن التّفقه في أمور دينهم، وقد ركّزت هاته الأخيرة على الذّكر الهادئ حتى في الجماعات العامة

---

[1] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، مرجع سابق، ص266.

[2] عبد الله بن دجين السّهلي: الطرق الصوفية، مرجع سابق، ص 95-96.

[3] ينظر: عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصّوفية، مرجع سابق، ص 77.

[4] إحسان إلهي ظهير: دراسات في التّصوف، مرجع سابق، ص284-285.

[5] عبد الله بن دجين السّهلي: الطرق الصّوفية، مرجع سابق، ص96.

وأنكرت زيارة القبور والأماكن المقدسة إلا قبر الرّسول صلى الله عليه وسلموا لأماكن المقدّسة التي يتعين على الحاج أو المعتمر زيارتها في الحجاز.[1]

## 5-أعلام التّصوف الإسلامي:

لقد كانت المذاهب الصّوفية في القرون السّابقة ولا زالت تدين لكثير من أعلامها المتصوفين الذين ساهموا في إبراز وتطوّر هذه الحركة ونجد من بينهم:

### ا-أبو القاسم الجنيد:

هو «أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزار، وكان أبوه يبيع الزجاج فلذلك كان يقال له: القواريري، ولد ونشأ في بغداد، وهو من أصل فارسي نزحت عائلته إليها من نهاوند بالجبال، وأنه لو أن تاريخ بلاده لم يحدد المؤرخون، إلا أنّ حادثات حياته ولقاءاته مع شيوخ عصره ترجع أنه ولد حوالي سنة 210هـ».[2]

كان فقيها تفقه على يد «أبي ثور، وكان يفتي في حلقته وصحب السّرى سقطي، والحارث المحاسبي، والبغدادي، وغيرهم وهو من أئمة القوم وسادتهم، توفي سنة سبع وتسعين ومائتين، يوم السّبت وقيل توفي في آخر ساعة من يوم الجمعة».[3]

ومن كلام الجنيد:

- ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات، لأن التصوف هو صفة المعاملة من الله تعالى، وأصله العزوف عن الدنيا...كما قال الحراث: عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري.
- الغفلة عن الله تعالى أشدّ من دخول النار.

---

[1] ينظر: ممدوح الزّوبي: معجم الصّوفية (أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ)، مرجع سابق، ص100-101.

[2] أبي عبد الرّحمان السّلمي: الطّبقات الصّوفية، تح: أحمد الشرباصي، كتاب الشّعب، ط2، (د ب)، 1998، ص49.

[3] عبد الكريم بن هوزان القشيري النيسابوري: الرّسالة القشيرية في علم التّصوف، تح: معروف مصطفى زريق، صيدا، بيروت، ط1، 2011، ص430.

– الطرق كلها مسدودة على الخلق. إلّا من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم، واتّبع سنته، ولزم طريقته، فإنّ طرق الخيارات كلها مفتوحة عليه.

– نجح قضاء كل حاجة من الدّنيا تركها.

– من عرف الله لا يسر إلا به.

– أكثر الناس علما بالآفات أكثرهم آفات.[1]

## ب–رابعة العدوية:

هي أشهر النّساء اللاّئي «عرفن بالزّهد بل بالتّصوف فعزفن عن الحياة الدنيا وتقشّفن وتنسّكن، وتعبّدن الله، إنها أم الخير رابعة القيسيّة والتي تغلب عليها الاشتهار برابعة العدويّة».[2]

ولدت رابعة في أسرة فقيرة «كانت تدين بالولاء لآل عتيك من بني قيس، ولما كبرت وتوفي والدها عانت من الرّق والعبودية، ويذكر لنا العطّار كيف هبطت عليها رسالتها الروحية، فيقول:

"أنّها كانت تسير ذات يوم فشاهدت رجلا غريبا ظل يرمقها بنظره مضمرا لها الشّر، فهربت ثم ارتمت على التّراب وظلت تناجي ربها: "إلهي!! أنا غريبة يتيمة أرسف في قيود الرق، لكن غمّي الكبير هو أن أعرف: أراض أنت عنّي أم غير راض؟ فسمعت صوتا يقول: لا تحزني؟ ففي يوم الحساب يتطلع المقربون في السّماء إليك ويحسدونك على ما ستكونين عليه". فلمّا سمعت هذا الصوت عادت إلى بيت سيدها، وصارت تصوم وتخدم سيدها وتصلي لربها متهجدة طوال الليل، فقد أحبت الله، وفتحت أمام المحبين أبواب المعرفة، وعلّمتهم ماهية الحبّ وسر الفناء».[3]

ورابعة في تعبدها –قد أنشأت لها طريقا إلى المعرفة — اتّبعت الحقّ وفنيت فيه، فصارت على رأس طائفة صار لهم في الزهد والتعبد مذهب فريد.

---

[1] أبي عبد الرّحمان السّلمي: الطّبقات الصّوفية، مرجع سابق، ص49–51.

[2] مجدي كامل: أحلى قصائد الصّوفية، دار الكتاب العربي، سوريا، ط 1، 1997، ص123.

[3] محمد فتحي: مع الله في التصوف والمتصوفين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1998، ص114.

وقد أطلق على رابعة العدوية «التي توفيت في البصرة سنة 135هـ اسم "شاعرة المحبة الإلهية"، ويميل البعض إلى النظر إليها كأول من تكلم من الصوفيين في المحبة الإلهية، وأدخل هذا المعنى في التصوف الإسلامي».[1]

ومن أشهر أشعارها التي وصلتنا بالرّغم من قلّتها إلا أنّها شديدة الحلاوة وشديدة العذوبة، ذات إيقاع خلاّب، وموسيقى ساحرة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر "كأسي وخمري" و "أحبك حبّين":

أُحِبُّكَ حُبَّيْنْ: حُبُّ الهوَى وَحُبًّا لأنَّكَ أهْلٌ لِذَاكَـــــــا.

فَأمّا الذي هوَ حبُّ الهوَى فَشُغلي بِذِكرِكَ عَمَّن سِواكَـــا.

وأمّا الذي أنتَ أهلٌ لهُ وَكَشْفُكَ لي للحُجَبِ حتّى أراكَا.

فلاَ الحَمدُ في ذا ولا ذَاكَ لي ولكِن لكَ الحمدُ في ذَا وذاكَا.[2]

## ج–أبو يزيد البسطامي:

واسمه طيفور بن عيسى بن آدم بن سيروشان، كان جده مجوسيا فأسلم، ولد أبو يزيد عام 188هـ/804م ببسطام في خراسان وتوفي عام 264هـ ولم يعرف مكان دفنه.

تتبع البسطامي أحكام الشريعة بدقة و«مارس زهدا صارما كما أنه ظلّ حتى وفاته حريصا على أداء الواجبات الدّينية، وكان يطلب من مريديه أن يسلموا أمورهم لله لأن أفعالهم ليست شيئا يذكر أمام القدرة الإلهية، ويحثهم على التّوحيد الخالص الذي يتمثل في أربعة أشياء: لسان لا يكذب، وقلب لا يحقد، وبطن لا يأكل الحرام، وحركات لا بدعة فيها».[3]

له تراجم في جلّ كتب الصوفية، ويرى البعض أنه« أول من قال بمذهب الفناء ويعرف أتباعه بالطّيفورية أو البسطامية».[4]

---

[1] محمد بن الطيب: إسلام المتصوفة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2008، ص56.

[2] مجدي كامل: أحلى قصائد الصّوفية، مرجع سابق، ص125.

[3] محمد أحمد درنيقة: التصوف الإسلامي (الطريقة النقشبندية وأعلامها)، مكتبة الإسكندرية، (د ط)، (د س)، ص13.

[4] أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء، القاهرة، (دط)، 2000، ص97.

ومن كلام البسطامي:

- «العابد يعبده بالحال، والعارف الواصل يعبده في الحال.
- وسئل: بماذا يستعان على العبادة؟ فقال: بالله إن كنت تعرفه.
- عرفت الله بالله، وعرفت ما دون الله بنور الله عزّ وجل.
- وسئل: ما علامة العارف؟ فقال: ألا يفتر من ذكره، ولا يمل من حقه، ولا يستأنس بغيره.
- المعرفة في ذات الحق جهل، والعلم في حقيقة المعرفة جرة، والإشارة من المثير شرك في الإشارة ...وأبعد الخلق من الله أكثرهم إشارة إليه.
- من عرف الله فإنه يزهد في كل شيء يشغله عنه».[1]

ومن بين مقطوعاته الشّعرية:

أشَارَ سِرّي إليكَ حتّى فَنيتَ عنّي ودُمتَ أنتَ

مَحوتَ اسمي ورَسمَ جِسمي سألتَ عنّي فَقُلتُ: أنتَ

فأنتَ تملو خَيالَ عينِي فَحيثَما دُرتُ كُنتَ أنتَ.[2]

## د–محي الدين ابن عربي:

يعتبر شيخ الصوفية الأكبر بلا منازع، إنه أيضا الفيلسوف الصّوفي الأول، وأكثر أعلام الصّوفية إثارة للجدل في عصره، وما تلته من عصور.

إنّه أبوبكر محمد بن علي، وشهرته "محي الدين" قال فيه محبوه: إنه القطب والعارف بالله والولي، وقال فيه أعداؤه: إنّه الزّنديق والمشرك.

[1] أبي عبد الرحمان السّلمى: الطّبقات الصوفية، تح: أحمد الشّرباصي، دار الشعب، ط2، القاهرة، 1998، ص26.

[2] أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصّوفية الكاملة، تح: قاسم محمد عبّاس، دار المدى، سوريا، ط1، 2004، ص115.

ولد «أبو بكر محمد بن علي محي الدّين الحتمي الطائي (نسبة إلى حاتم الطائي)، في السّابع عشر من رمضان عام 560هـ (الموافق ل 28 يوليو سنة 1165م) بمدينة "مرسيه"»[1]، من عائلة اشتهرت بالعلم والتقوى، فقد كان أبوه علي بن محمد من أئمة الفقه والحديث، ومن أعلام الزهد والتصوف فكانت نشأة الشيخ نشأة نقية ورعة تقية، انتقلت عائلته إلى إشبيلية وكان عمره ثمان سنوات، فبدأ هناك تلقي العلوم الإسلامية ومتابعة دراسته على مشاهير علماء الأندلس آنذاك: أبو بكر بن خلف وأبو القاسم القرطبي وعبد الحق الإشبيلي الأزدي وأبرزهم أبو مدين الغوث التلمساني.[2]

كان ابن عربي من عظماء مفكري الإسلام، وقد تأثر به بعض مفكري أوروبا مثل "دانتي"، «وقد تأثّر به جميع الصّوفية الذين جاءوا بعده في الشّرق والغرب على السّواء، فهو أوّل واضع لمذهب وحدة الوجود في التّصوف الإسلامي، وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقيّة أساسا، وهو يقول معبرا عن مذهبه هذا باختصار: "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها"».[3]

ولابن عربي مؤلفات عديدة قد لا يفوقها شهرة أي من مؤلفات الصوفية الأخرى، وأشهر هذه المؤلفات: موسوعته الكبرى في التّصوف التي أطلق عليها اسم "الفتوحات المكّية" ويليها في الأهمية كتاب " فصوص الحكم" وغيرها....

ومن المحقق أنّ ابن عربي قد استقرّ به المقام في دمشق ابتداء من سنة 620هـ (1223م) وهو في سن الستين من عمره، ولم يغادرها حتى توفي.[4]

ومن بين أجمل قصائده التي ذكرت في ديوانه المميز "ترجمان الأشواق" قصيدة "كل ما أذكره من طلل":

كُلّما أذكُره من طَلَلٍ  أو رُبوعٍ أو مغانٍ كُلّما.

وكذا إن قُلتَ ها أو قُلتَ يا  وألا إنْ جاءَ فيه أو أما.

---

[1] فيصل عون: التصوف الإسلامي (الطريق والرجال)، دار الثقافة، القاهرة، (دط)، 1982، ص266.

[2] ينظر: عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1993، ص250.

[3] أبو الوفا الغنيمي التفتزاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ط3، 1979، ص201.

[4] ينظر: أسين بلا ثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، تر: عبد الرحمان بدوي، دار ملتزم، القاهرة، (د ط)، (د س)، ص85.

وكذَا إن قُلتَ هي أو قُلتَ هو أو هُمُوا أو هنّ جَمعا أو هما.

وكذا السُّحبُ إذا قُلتَ بَكت وكذا الزّهرُ إذا ما ابتَسما.

أو أُنادي بِحُداةٍ يَمّموا بانَة الحاجِرِ أو ورق الحُما.

أو بِدور في خُدور أَفلت أو شُموسٍ أو بناتٍ نَجما.

أو بُروقٍ أو رُعودٍ أو صِبا أو رِياحٍ أو جَنوبٍ أو شما.

أو طريقٍ أو عَقيقٍ أو نَقا أو جبالٍ أو خيالٍ أو رما.[1]

**هـ–ابن الفارض:**

لا يذكر التّصوف إلا ويأتي اسمه في أول الذّكر، ولا يأتي الحديث عن أشعار الحب الإلهي، والتّرانيم الصّوفية، إلا وتراه في المقدمة إنه "ابن الفارض" في العشق سلطان العاشقين –كما هو عند الصّوفية–وفي الحبّ إمام المحبين.

هو «أبو حفص عمر بن الفارض، وُلد في القاهرة سنة خمسمائة وسبعين هجرية، لأسرة شاميّة الأصل تنتسب إلى مدينة حماة، ونشأ نشأةً دينية في كنف والده "ابن الفارض" الذي كان أحد كبار علماء الدّين في زمانه، وأُتيح له أن يدرس الفقه والحديث وأن يتردّد على مجالس العلم، وأن يدرس طريق الصّوفية متنقّلا في سياحته الرّوحية بين وادي المستضعفين في جبل المقطم، وأودية مكّة التي قضى بها خمسة عشر عاما، عاد بعدها إلى مصر مفعما بالأشواق والوُجد والهيام».[2]

[1] محي الدّين ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار بيروت، (د ط)، 1981، ص10

[2] فاروق شوشة: أحلى عشرين قصيدة في الحب الإلهي، دار الشروق، (د ط)، القاهرة، 1991، ص95.

تُوفي ابن الفارض «عام 632هـ، ودفن بالقرافة بسفح المقطم»[1]، ولم يخلف لنا آثارا مكتوبة غير ديوانه ديوانه الشعري، وهذا الدّيوان ينظر إليه أهل الأدب على أنّه كغيره من دواوين الشّعر الغزلي البشري وينظر إليه أهل التّصوف على أنه ديوان شعر صوفي نظمه صاحبه في الحبّ الإلهي.

ومن الواضح الجلي أن شعر ابن الفارض تسيطر عليه عاطفة الحب، سواء« أكان حبا حسيا أم حبّا روحيّا، وهناك من الباحثين الأدباء من يقرر أن حبّ ابن الفارض كان في عهد شبابه حبّا حسّيا، وفي كهولته انتقل إلى الحبّ الرّوحي الإلهي، كما اشتهر شعره لامتلائه بالمعاني الصّوفية الرّمزية ولقوّة ما تميّز به من أداء وتعبير، وعاطفة حارّة متوهّجة، وخيال محلّق».[2]

ومن بين الآثار التي تركها لنا ابن الفارض نذكر بعض المقاطع من قصيدته "قلبي يحدثني":

قلبي يُحَدّثُني بأنّكَ مُتلِفي ... رُوحي فِداكَ، عَرفتَ أم لم تَعرفِ

لم أقْضِ حقَّ هواكَ أن كُنت الذي ... لم أقضِ فيه أَسى،ومثلي من يَفي

مالِي سوى روحِي، وباذِل نفسَه ... في حُبِّ من يَهواهُ، ليسَ بِمُسرِف

فلئن رَضيتُ بها، فقد أسْعفتني ... يا خيبَة المسعى، إذا لم تسعفِ

يا مانِعي طيبَ المنامِ، ومانِحي ... ثوبَ السّقامِ به ووُجدي المُتلَفِ

عَطفًا على رَمقِي، وما أبقيت لي ... من جِسمي المُضني، وقلبي المُدنَفِ.[3]

## و–الحلاج:

نحن هنا بصدد الحديث عن شاعر صوفي آخر بلغت شهرته الآفاق في الشرق والغرب، وكانت حياته عبارة عن أسطورة أراد بها أن يصل إلى أعلى مراتب التّصوف الإسلامي التي تجعله في أقصى درجات العشق الإلهي،

---

[1] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، (د ط)، (د س)، ص214.

[2] ينظر: مجدي كامل: أحلى القصائد الصوفية، مرجع سابق، ص129.

[3] ابن الفارض: الدّيوان، دار صادر، بيروت، (د ط)، (د س)، ص151

الذي اتخذه كطريق إلى ربّه، إنه "الحسين بن منصور الحلاج" صاحب المأساة المشهورة في تاريخ الفكر والتّصوف باسم "مأساة الحلّاج".

هو «الحسين بن منصور، وكنيته أبو مغيث (أو أبو عبد الله)، ولقبه الحلاج»[1]، ولد في «حوالي سنة 244هـ -857م ببلاد فارس»[2]، نشأ «بواسط أو تُسْتَر، وقدم بغداد حيث اختلط بالصّوفية، ومنهم الجنيد وأبو الحسين النّوري وعمرو المكّي، وقد حجّ ثلاث مرّات وساح في البلاد فذهب إلى خراسان وما وراء النّهر والهند، كان يلبس أحيانا زي الصوفية وأحيانا زي الجند، واختلف النّاس فيه ما بين مُثنٍ عليه وعلى دينه وتقواه، ومشكّك فيه متّهم له بالشّعوذة والحيل والخداع، وكان يدّعي حلول الله فيه».[3]

كان الحلّاج يطوف البلاد ينشر الإسلام، ويعلّم الناس طريقته وكان يحاول هداية الإنسانية كلها، عن طريق الإسلام. فاتّبع بعض النّاس طريقته في التّوحيد والإيمان، وقيل إنّه كان يظهر مذهب الشّيعة "للملوك العبّاسيين " ومذهب التّصوف "للعامّة"، فكثرت به الوشايات حتى سجن وعذب، وقطعت أطرافه الأربعة.

له من المؤلفات الكثير،ولم يصل إلينا إلّا أقلها، بسبب تحريم مؤلفاته وإحراقها «ومنها "الطّواسين أو طاسين الأزل والالتباس"، "رسالة في السّياسة والخلفاء والأمراء"، "مدح النّبي والمثل الأعلى"، "الوُجود الأول"، "الوُجود الثاني"، "اليقين"، "التّوحيد"، "الكبريت الأحمر"»[4]، ومن بعض أشعاره نذكر ما يلي:

| | |
|---|---|
| لبَّيكَ لبّيكَ يا سِرّي ونجواي | لبّيكَ لبّيكَ يا قَصدي ومعناي |
| أدعوكَ بل أنتَ تدعُوني إليكَ | فهل ناديتَ أم ناجيتَ إبائي |
| يا عينَ عينِ وُجودي يا مدى هَمّي | يا منطِقي وعباراتي وإيمائي |
| وكُلَّ كُلّي ويا سمعي ويا بَصري | يا جُملتي وتباعيضي وأجزائي |

[1] إبراهيم عوض: في التصوف والأدب الصوفي، مكتبة جزيرة الورد، (د ط)، 2014، ص127.

[2] علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 1404، ص175.

[3] إبراهيم عوض: في التصوف والأدب الصوفي، مرجع سابق، ص127.

[4] أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية (دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء)، دار قباء، القاهرة، (د ط)، 2000، ص103.

يا من به عُلّقت روحي فقد تَلفَت ... وُجدًا فصِرتُ رهينًا تحت أهوائي

أنا سرّ الحقِّ ما الحقُّ أنا ... بل أنا حقٌّ ففرّقَ بيننا

أنا عينُ الله في الأشياءِ فهل ... ظاهرٌ في الكونِ إلّا عيننا

سُبحان من أظهر ناسوته ... سرٌّ سَنا لاهوته الثّاقب

ثمّ بدَا لخَلقِه ظاهِراً ... في صُورة الأكلِ الشّارب

حتّى لقد عاينه خلقَه ... كَلحظة الحاجِبِ بالحاجِبِ.[1]

وله أيضا:

لي حبيبٌ أزُور في الخلواتِ ... حاضِرٌ غائبٌ عن اللّحظاتِ

ما تراني أصغي إليهِ بسري ... كي أعي ما يقول من كَلماتِ

كلمات من غيرِ شكلٍ ولا نُقطٍ ... ولا مثلَ نفعةِ الأصواتِ

فكأنسِ مخاطب كنت إيّاهُ ... على خاطري بذاتي لذاتي

حاضرٌ غائبٌ قريب بعيدٌ ... وهو لم تَحوِهِ رسمَ الصّفاتِ

هو أدنى من الضّميرِ إلى الوهمِ ... وأخفى من لائح الخَطراتِ.[2]

## ي–السهروردي:

هو شهاب الدّين أبو الفتوح يحي بن حبش بن أميرك السّهروردي، ولد في مستهل النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي بين سنة 1150م –545هـ/وسنة(1155–550هـ).

[1] مجدى كامل: أحلى قصائد الصوفية، مرجع سابق، ص61

[2] المرجع نفسه، ص62.

كان فقيها شافعي المذهب أصوليا وأديبا شاعرا حكيما متفننا نظّارا، لم يناظر مناظرا إلا خصمه وأفحمه، وقد لقّب" بالصوفي القتيل"، نسبة إلى مقتله بأمر من صلاح الدّين الأيوبي بعد أن اتهمه عدد من خصومه من علماء حلب بالكفر والخروج عن السنة، وقد حاول البعض ومنهم ابن صلاح الدين الملك الغازي إنقاذه نظرا لما يجمعه به من صداقة، دون جدوى، حيث أصرّ خصوم السهروردي على تنفيذ أمر القتل، وهكذا لقي حتفه.[1]

يرى البعض أن خطأ السهروردي الوحيد هو «محاولته الخوض في فلسفة الدين في عصر ليس لدى علمائه استعداد لذلك، كما كان تصوفه يختلف كثيرا عن أقرانه، مما قلّبهم عليه، فعجّلوا بالتخلص منه وهو لم يتجاوز الثامنة والثلاثين من عمره».[2]

ورغم عمر السهروردي الذي لم يتجاوز الأربعين إلا أنه ترك للمكتبة العربية والصّوفية «نحو 49 كتابا معظمها في التصوف، ومنها " رسالة أصوات أجنحة جبرائيل" و " كلمة التصوف"، " مقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم"، " والغربة الغربية"، مؤنس العشاق"، " لوامع الأنوار" وغيرها...»[3].

للسّهروردي أشعار رائعة، كلّها تفيض رقّة وعذوبة في إطار فلسفي، وروحاني، قد لا يضاهيه غيره، ومن أشهر نورانيات السّهروردي "وارحمتا للعاشقين":

أبدا تَحِنُّ لكم الأرواحُ ووِصالُكم ريحانُها والرّاحُ

وقُلوبُ أهلِ وِدادِكُم تشتاقُكُم وإلى هباءِ جمالِكُم ترتاحُ.

وارحمَتا للعاشِقينَ تَحمّلوا ثِقَلَ المحبّةِ والهوى فضّاحُ.

أهلُ الهوى قسمان: قِسمٌ منهُموا كتمُوا، وقسمٌ بالمحبّةِ باحُوا.

فالبائحونَ بِسرّهم شربُوا الهوى صرفًا فهزّهُمو الغرامُ فباحوا.

---

[1] ينظر: علي أحمد عبد الهادي الخطيب: من أعلام التصوف الإسلامي، دار النهضة، القاهرة، ط1، 2001، ص55-57.

[2] مجدى كامل: أحلى قصائد الصوفية، مرجع سابق، ص19.

[3] المرجع نفسه،ص20.

والكاتِمونَ لسِرّهم شربُوا الهوى ممزوجةً فَحمّتهمو الأقداحُ.[1]

## 6-المصطلحات الصّوفية:

إنّ اللّغة بصفة عامة هي الوسيلة الأولى والمباشرة التي يستخدمها الإنسان في التّواصل مع الآخرين، وللتّعبير عما يختلج صدره من أحاسيس ومكنونات، إذ تعتبر هاته الأخيرة وسيلة أهل الصوفية في التّعبير كذلك عن مشاعرهم ولكن بأسلوب معقّد وصعب إلا أنّه أسلوب راقي، فالصّوفية لهم مجالهم الخاص الذي يسبحون فيه، فهم يعبّرون عن مشاعرهم بصدق وبنفس صوفي وبطريقة راقية تختلف عن الآخرين،ويتجلّى ذلك في قصائدهم وموشّحاتهم من حيث الشّعر، ومن خلال رسائلهم وخُطبهم وأورادهم وأدعيتهم من خلال النثر.

ونحن سنقوم بالتّطرق إلى بعض مصطلحاتهم الشّائعة والمعروفة، والتي تحمل في ثناياها معنيين: الأول عبارة عن تعريف لغوي ظاهري، والآخر عبارة عن تعريف باطني لا يستطيع أيّ كان فهمها لأنها تقوم على التّلميح فقط.

## 1-المصطلح المتقابل:

وهو نوع من أنواع المصطلحات الصّوفية، أو هي تلك المصطلحات التي تفهم من خلال أضدادها وكما يقال "بالأضداد تتضح المعاني" ومن بين هاته المصطلحات: الفناء والبقاء، الخلوة والجلوة، السّكر والصّحو.

### ا-الفناء والبقاء:

#### ا-الفناء:

يعدّ مصطلح الفناء من أهم المصطلحات الصّوفية الخاصة، الذي يحمل مختلف المعاني والمدلولات و«يدرج الصّوفية الفناء والبقاء ضمن المقامات والأحوال من حيث كونهما مكتسبان، وكونهما حلاّن يحدثا بعد محور الصّفات المذمومة والبقاء بالصّفات المحمودة والاستغراق في مشاهدات، وقد أشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف

[1] مجدى كامل: أحلى قصائد الصوفية، مرجع سابق، ص20.

المحمودة به».[1] فالفناء بوجه عام عند أهل الصّوفية هو سقوط الأوصاف المذمومة والإبقاء على الأوصاف المحمودة.

الفناء عند الصوفية «لم يلبث أن تطوّر إلى حالة غير الفناء عن الحواس، فأصبح حالة يفقد الصّوفي فيها وعيه فقدانا تاما، وبذلك أصبح قريب الشّبه بالحالة الصّوفية المعروفة في البوذيّة باسم النيرفانا nirvana»[2]؛فالصوفي في أول الأمر كان فناؤه مرتبط بالحواس فهو أثناء تأمله، يفقد حسّه بما يحيط به.

كما يعرف الفناء بأنّه: «الانقطاع عنهم وعن التّردد إليهم واليأس مما لديهم، وعلامة فنائك عنك وعن هواك ترك التكالب والتعلق بالسبب في جلب النفع ودفع الضر، كما كنت مغيبا في الرّحم وكونك طفلا رضيعا في المهد، وعلامة فناء إرادتك بفعل الله تعالى أنّك لا تريد ولا يكون لك غرض ولا يقف لك حاجة ومراد، بل لا تريد مع إرادة الله تعالى سواها بل يجري فعل الله فيك، فتكون أنت إرادة الله وفعله، ساكن الجوارح مطمئن الجنان، مشروح الصدر منور الوجه، غنيا عن الأشياء».[3]

ويدلّ هذا الكلام على أنّ الفناء هو الابتعاد عن مختلف الأسباب والاعتماد على مسبّب الأسباب وهو الله عزّ وجل والهدف منه هو أن يهب الفاني نفسه للحق جلّ وعلا.

وقد كانت «هذه الحالة الصوفية- حالة الفناء- أساسا لكثير من المعاني والأحوال الصوفية؛ فهي الحالة التّي يطّلعون أثناءها على عالم يختلف تماما عن عالمنا الحسّي، عالم كله جمال وجلال ونورانية لا تحدّه حدود ولا تقيّده قيود، فهم يشهدون في هذه الحالة جلال الله سبحانه، ويعبرون بالصلة الوصيلة بينهم وبينه صلة تبلغ مرتبة الاتحاد به».[4]

---

[1] محمد عزيز نظمي سالم: الثقافة الإسلامية، مؤسسة شباب الجامعة، اسكندرية، (د ط)، 2003، ص143.

[2] عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، مرجع سابق، ص47.

[3] ممدوح الزوبي: معجم الصوفية (أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ)، دار الجيل، ط 1، 1425هـ، ص320.

[4] عبد الحكيم حسّان: التّصوف في الشعر العربي (نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث هـ)، مكتبة الآداب، القاهرة، (د ط)، ص48.

**ب–البقاء:**

ويأتي هذا المصطلح بعد مصطلح الفناء وهو أيضا من أكثر المصطلحات الصّوفية الخاصّة، ويحمل كذلك الكثير من المعاني ويعني: «رؤية العبد قيام الله على كلّ شيء، وقيل بقاء رؤية العبد بقيام الله له في قيامه بالله وقيل هو أن يفنى عمّا له ويبقى بما لله وهو مقام النبيين...».[1]فالبقاء بالمعنى العام هو أن يفنى العبد عمّا له ويبقى بما له.

وقد عرفة أبو سعيد الخرّاز بأنّ:«أهل الفناء في الفناء صحتهم أن يصحبهم علم البقاء، وأهل البقاء في البقاء صحتهم أن يصحبهم علم الفناء.

وقد عبّر أحد الصّوفية عن البقاء قائلا:

قَد دَعاني للبَقا داعي الفَنا وكَسَاني حُلّة الهنَا.

بمعَاني قوله أنتَ أنَا وَحَباني غايَة المنى».[2]

إنّ البقاء يجعل الصّوفي يشعر بالسّعادة المطلقة وذلك عند تقرّبه لله تعالى، ومن خلال الالتزام بأوامره والابتعاد عن نواهيه.

كما نجد "ممدوح الزوبي"" قد أورد ذلك في كتابه بأنّ البقاء: «هو أن يكون فانيا عن أوصافه، باقيا بأوصاف الحقّ لأنّ الله تعالى إنّما يفعل الأشياء لغيره لا لأنّه يجرّ نفعا ولا يدفع به ضرّا، تعالى الله عن ذلك، وإنّما يفعل الأشياء لينفع الأغيار أو يضرهم، فالباقي بالحق الفاني عن نفسه يفعل الأشياء لا لجرّ منفعة إلى نفسه ولا لدفع مضرّة عنها، غير أنه يرغب في ثواب الله لموافقة الله تعالى».[3]

وهذا الأخير يعني الابتعاد قدر الإمكان عن الأوصاف المذمومة ومحاولة التّحلي فقط بالأوصاف المحمودة، فالفناء والبقاء «اسمان، وهما نعتان لعبد موحّد، يتعرّض الارتقاء في توحيده من درجة العُموم إلى درجة الخصوص،

---

[1] ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص67.

[2] رفيق العجم: موسوعة المصطلحات التّصوف الإسلامي، مكتبة ناشرون، لبنان، ط 1، 1990هـ، ص152.

[3] ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص67.

ومعنى الفناء والبقاء في أوائله، فناء الجهل ببقاء العلم، وفناء المعصية ببقاء الطّاعة، وفناء الغفلة ببقاء رؤيا حركات العبد لبقاء رؤيا عناية الله تعالى سابق العلم».[1]

وفي الأخير نستطيع القول بأنّ الفناء والبقاء وجهان لعملة واحدة، وهما من أكثر المصطلحات التي تدلّ على حقيقة العبودية لله عزّ وجل، فالفناء يعني الابتعاد عن نواهي الله عزّوجل من معاص ومنكرات، أما البقاء فهو الاقتراب من كل ما حبّب إليه الله من عبادات وطاعات، وذلك بهدف الفوز بالدّنيا والآخرة.

## ب–الخلوة والجلوة:

### ا–الخلوة:

ككلّ المصطلحات الصّوفية، الخلوة والجلوة لا تقلّ أهمّية عن مُصطلح الفناء والبقاء والمقصود بالخُلوة هو «التحنّث الفردي ومداومة الذّكر بشروط معلومة من حيث المكان وطبيعة المأكل ومدّة الاختلاء»،[2] وهي أيضا «أقرب الرّياضات إلى الصّوفي وأحبّها إليه، لأنها تتيح له مواجهة نفسه والتّفتيش فيها(...) ولا يتاح ذلك إلاّ بعد أن يفرّ المرء بدينه ونفسه بعيدا عن زحمة الحياة والأحياء»؛[3] أي أنّ هاته الأخيرة لا تقوم إلّا بالابتعاد عن زحمة الحياة ومشاغلها، وذلك باتخاذ مكان مناسب لذلك.

تعتبر الخلوة من المستلزمات الرّوحية التي يؤدّيها المريد أثناء تصوّفه، وهي عبارة «عن تدعيم للتوبة وتثبيت للإخلاص، وسير في طريق الله عزّ وجل، وهي من أفضل اللّحظات التي يقضيها الإنسان مع ربّه، وهي عُزلة عن النّاس وقربة إلى الله، وفيها يستغفر الإنسان من ذنبه، وينظر إلى نفسه فيقوم بإصلاح عيوبها والتّوبة عن الذّنوب التي اقترفها والآثام».[4]

---

[1] رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص150.

[2] محمد بن بريكة البوزيدي الحسني: موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، دار المتون للنشر، الجزائر، ط 1، 2006، ص239..

[3] إبراهيم بسيوني: نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط 1، 1119هـ، ص157.

[4] ينظر: حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مرجع سابق، ص130.

كما أنّ الخلوة تعني: «تفرّغ القلب من الخلق وتجمّع الهمّ بأمر الخالق، وتقوي العزم على الثّبات، إذ في مخالطة الناس وهن العزم وشتات الهم وضعف النّية، فهي تقل الأفكار في عاجل حظوظ النّفس لفقد مشاهدتها بالإبصار، لأنّ العين باب القلب، ومنها يدخل آفاته وعندها توجد شهواته ولذاته».[1]

ونفهم من هذا القول أنّ الخلوة تعني تصفية القلب من هموم الحياة ومشاغلها والابتعاد عن النّفس وشهواتها.

وقيل أنّ الخلوة هي: «صفة أهل الصفوة، والعزلة من إمارات الوصلة، ولابد للمريد في ابتداء حاله من العزلة عن أبناء جنسه، تم في نهايته من الخلوة لتحققه بأنسه»؛[2] أي أنّ الخلوة هي سمة أهل الصّفوة الملتزمين لأوامر الله المجتنبين لنواهيه.

والخلوة عند الصوفيين هي: «أن يُرسل الصّوفي تأمّلاته الطّويلة وسبحاته المفكّرة، في الكون وما بدا عليه من آيات الله ودلائل عظمته ومظاهر سلطانه، ويظل على تلك الحال مستغرقا في محبة الله وجلاله لا يدور بخلده أي طائف يشغله عن ربّه، حتى أنه لينسى نفسه في حضرة القدس الأعلى».[3]

ومن خلال التّعريفات التي سبق لنا أن ذكرناها، نستطيع القول بأنّ الخلوة هي الشّعاع الأول للتّصوف والتي يتخذها الصّوفي في تزكية نفسه.

**ب–الجلوة:**

الجلوة عند أهل الصوفية تعني: «جلاء حال العبد وصفاء ذهنه»،[4]وقيل أيضا أنّها: «ضد الخفي والجلية، الخبر اليقين والجلاء، الجلي وجلا بمعنى أوضح وكشف ومجلوة فهي واضحة، والتّجلي هو الكشف والإظهار».[5]

---

[1] رفيق العجم: مصطلحات التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص333.

[2] ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص156.

[3] حامد محمود علي إسماعيل الميرغني: لمحات عن التصوف، مطبعة شباب محمد(صلعم)، الناصرية، ط1، 1369هـ، ص17-18.

[4] ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص109.

[5] حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار، القاهرة، ط 1، 1987 ص107، نقلا عن: مختار الصحاح، ص108.

لقد اشتقّ الصّوفية هذا المصطلح من القرآن الكريم، لقوله تعالى ﴿**فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكاّ**﴾.سورة الأعراف: الآية: 143

وقوله أيضا: ﴿**قل إنّما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلاّ هو**﴾.سورة الأعراف: الآية: 187

والمعروف عند أهل الصّوفية أنّ: «الجلوة تعبير عن نعم الله، من الفتوح، والكشوف، وخوارق العادات، والتّجليات التي تظهر على قلوب المريدين».[1]

وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على أنّ الجلوة ما هي إلا تعبير عن مختلف النّعم التي أنعمها الله بها على عبده.

وقيل أيضا أنّها: «وُجود الصّوفي بين النّاس»،[2]ومعنى هذا أنّ الجلوة هي تلك الحالة التي يكون عليها الصوفي أثناء وجوده وسط مجموعة من الناس.

## ج-السكر والصحو:

### ا-السكر:

إنّ مصطلح السّكر من بين أكثر المصطلحات المتداولة بين أهل التّصوف إذ يعتبرون هذا الأخير بمثابة واسطة يعبّرون من خلالها عن حبّهم الإلهي وتعلّقهم الشّديد به.

فالسّكر في اللغة يعني: «الثّمل بعد تناول مشروب كحولي مسكر، وفي الاصطلاح يعني الذّهول والانصراف عن النفس».[3]

ويعرّفه عبد المنعم الحفني بأنّه: «سكر يلحق سرّ المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة، لأنّ روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت إلى جمال المحبوب، بعد شعاع العقل عن النّفس وذهل الحسّ عن

---

[1] حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مرجع سابق، ص107.

[2] محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون، الجزائر، ط 1، 2006، ص232.

[3] ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص211.

المحسوس، وألم بالباطن فرح ونشاط وهزّة وانبساط لتباعده عن عالم التّفرقة وأصاب السّر دهش ووله وهيجان لتحيّر نظره في شهود جمال الحق، وتسمى هذه الحالة سكرا لمشاركتها السّكر العادي في الأوصاف المذكورة».[1]

عبد المنعم هنا يرى بأن السّكر حالة روحانية يستطيع من خلالها الصّوفي أن يشاهد أو يستشعر جمال محبوبه، فهو في هاته الحالة قد ترفّع وتجرّد عن الحياة الدنيا وما يتخلّلها وأصبح يعيش في عالمه الخاص به، العالم الذي يستطيع فيه أن يتذوّق طعم حلاوة الإيمان.

يقول "جلال الدّين الرّومي" في ديوانه" شمس تبريز": «يا رب لقد أسكرتني خمر حبك وتهدّم كل شيء في بيت جسمي الطّيني، لما آنس صاحب الكرم قلبي الموحش، أشعلت الخمر صدري، وامتلأت بها عروقي، فلمّا شاهدته العين، سمعت هاتفا يقول: أحسنتِ يا خمرَ الملوك، ويا كأسا عديمة المثال».[2]

فالسّكر حسب مفهوم "جلال الدّين الرّومي" هو ذلك الأنس وتلك الطمأنينة التي تلحق بقلب الصّوفي والتي يشعر بها دائما وهو في حضرة الحق وبين يديه.

هناك من عرّفه أيضا بأنّه: «هو أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء، وهو ألا يميّز بين مرافقه وملاذه وبين أضدادها في مرافقة الحق، فإنّ غلبات وجود الحقّ تسقطه عن التمييز بين ما يؤلمه ويلذّه»، [3]ومن خلال هاته المقولة نرى بأنّ الصّوفي في حالة السّكر لا يستطيع أن يفرّق بين ما يضرّه أو ينفعه؛ لأنّ عقله قد غاب عنه وتجرّد منه، أي غيابه عن العالم الدّنيوي و دخوله في عالم الغيب و الملكوت الأعلى.

يقول ابن الفارض في ميميّته:

شَربنا على ذِكر الحبيب مُدامة سَكِرنها بها من أن يُخلق الكَرمُ.

لها البَدرُ كأسٌ وهي شمسٌ يُديرها هِلالٌ وكم يبدو إذا مُزِجت نَجمُ.

ولولا شَذاها ما اهتديتُ لحانها ولولا سَناها ما تصوّرها الوهمُ.[4]

---

[1] محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، مرجع سابق، ص47.

[2] إبراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، ص61-62.

[3] رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص469.

[4] ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، تق: مهدي محمد ناصر الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3، 2002، ص179

فالسّكر عند "ابن الفارض" متعلّق بالمحبة الإلهية والشّوق إلى الله عزّ وجل.

**ب–الصّحو:**

وضده السّكر وهو عبارة عن: «رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة والسّكر، وعكسه السّكر ومعناها قريب من الحضور والغيبة، والفرق بين الحضور والصّحو هو أن الصحو حادث والحضور على الدّوام والصّحو والسّكر أقوى وأتمّ وأقهر من الحضور والغيبة، والصحو على حسب السّكر، فمن كان سكره بحق كان صحوه بحقّ، ومن كان سكره بحظّ مشوبا كان صحوه بحظّ صحيح مصحوبا، ومن كان محقّا في حاله كان محفوظا في سكره».[1]

فالصّحو إذن هو رجوع الإحساس وزوال السّكر عن صاحبه وعودته إلى وعيه، والفرق بين الصّحو والسّكر أن الأول يكون متغير بحسب الحالات أما الثاني فهو ثابت ودائم.

والصّحو: «في العرف البشري لا يكون إلاّ بعد السّكر وبانعدام أحدهما يغيب الآخر، بيد أنّ الامر معكوس عند المتصوّفة فالصّفتان ضمنيا قائمتان، ومنعدمتان في الآن ذاته، فلا سكر على وجه الحقيقة ولا صحو: لأنّهم أبدا في نشوة مناجاة الله محتفين بمن أمامهم وما يحيط بهم، كأنّهم فعلا سكارى ولكنّهم مستيقظون»؛[2]أي أنّ السّكر والصّحو وجهان لعملة واحدة، فهما يكمّلان بعضهما البعض،وبانعدام أحدهما يغيب الآخر.

وهو أيضا: «أن يميّز فيعرف المؤلم من الملذّ فيختار المؤلم في مرافقة الحق ولا يشهد الألم بل يجد لذّة في المؤلم، كما جاء عند بعض الكبار أنّه قال: لو قطعتني بالبلاء إربا إربا ما ازددت لك إلاّ حبّا».[3]

كما ذكرنا سابقا أنّ الصّوفي في حالة سكره لا يستطيع أن يميّز بين الضّار والنّافع، والصّحو على عكسه ومن خلال الصّحو يستطيع الصّوفي أن يميّز بين ما هو ضار ونافع لحظة قربه من الذّات الإلهية.

قال السّهروردي في عوارف المعارف:«السكر استيلاء سلطان الحال والصّحو العود إلى ترتيب الأفعال وتهذيب الأقوال، فالسّكر لأرباب القلوب، والصّحو للمكاشفين بحقائق الغيوب».[4]

---

[1] ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص243.

[2] محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، مرجع سابق، ص48-49.

[3] رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص469.

[4] محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، مرجع سابق، ص 234.

ومن خلال ما سبق نستطيع القول بأنّ السّكر والصّحو كلمتان متضادتان ومعنيان مترادفتان ومتلازمتان إذ لا يستقيم معنى بدون الأخرى.

## 2-المصطلح البسيط:

وهو عبارة عن المصطلح الذي يحمل معنى بسيط دون تعقيد أو غموض ويتضمن المصطلحات التالية:

### ا- الذّكر:

إنّ هذا المصطلح نستعمله بكثرة في حياتنا اليوميّة، وهو مصطلح يتعلق بالعبادة فهو «ركن قوي في طريق الحقّ سبحانه وتعالى بل هو العمدة في هذا الطريق، ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر، والذكر على ضربين: ذكر اللسان وذكر القلب، فذكر اللسان به يصل العبد إلى استدامة ذكر القلب، والتأثير لذكر القلب فإذا كان العبد ذاكرا بلسانه وقلبه فهو الكامل في وصفه في حال سلوكه»،[1] فالذكر هو الأساس والخيط الرّوحي الذي يصل العبد بربه، وينقسم إلى قسمين: ذكر باللسان وهو ترديد مختلف الأذكار والأدعية وذكر بالقلب وهو ذكر بدون ترديد أو استخدام للشفتين فهو يكون من الأعماق، ويشترط أن يكون القلب حاضرا وقت الذكر.

والذّكر «أدنى مراتبه أن يُنسى ما دونه، وأعلاه هي أعلى مراتب الاصطلام، وأعلى مراتب الاصطلام أن يشهد نفسه عين ذلك الوجود وهو المعبّر عنه بالسّحق والمحق. وحقيقة الاصطلام أوله ذهول عن الأكوان وهو المعبر عنه بالسّكر ووسطه فناء عن الأكوان مع علمه بفنائه، وأعلاه فناء عن الأكوان وفناؤه عن فنائه»[2]. أي أن مصطلح الذكر يحدث الطمأنينة في القلب عند ذكر الله، فهو يجعل السّالك: «مطمئنا متيقنا بالوجود ويجعله مستعدّا لحال المشاهدة التي هي غاية الأحوال والمطلوب النّهائي للسّالك»،[3] فالذكر شيء ضروري وأساسي في حياة الإنسان عامّة والصّوفي خاصّة، ذلك لما يحمله من فائدة تعود على روحه.

---

[1] رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص361.

[2] أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص62.

[3] ممدوح الزوبي:معجم الصّوفية، مرجع سابق، ص170.

ولعلّ أهم مراسم السّالكين في الطّريق الصّوفي هو: «ذكر الله والانشغال برياضة النّفس، ليحبّ المريد أنسا، فلا يغفل أبدا قلبه عن الله، ويشهده دائما في نفسه وقلبه وعمله جميعا، فالذّكر نوع من التّقرب إلى الحقّ تعالى ومجالسته من غير حجاب، ويقول بعض أئمة الصّوفية: أنّ لله ملائكة يطوفون في الطريق ملتمسين أهل الذكر، وإذا وجدوا قوما يذكرون الله تنادوا أليس لكم حاجة».[1]

ذلك أنّ الذّكر نوع من أنواع التّقرب إلى الله عزّ وجل دون واسطة أو حجاب، وبه يتجنب الإنسان المعاصي والآفات التي ممكن أن يقع فيها لأنه يجعله منشغلا بذكره.

للذّكر صفات ثلاث تتمثل في:

- أن يكون بالقلب لا باللّسان فقط ولو كان شقشقة.
- أن يكون القلب حاضرا وقت الذكر فلا يكون في واد والعقل في واد.
- أن يحذر الذّاكر من الغفلة كالنوم إلا بقدر قهري لأنها تورث القلب قسوة.[2]

من خلال هذا نرى بأن الذّكر لا يكون باللّسان فقط أي بترديد مختلف العبارات كذكر اسم الله أو الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلّم وغيرها... وإنما من الجدير أن يكون القلب حاضرا، فلا يكون القلب في جهة والعقل في جهة أخرى.

ومن هنا فقد اتّضح لنا أنّ الذّكر: «عبادة لا تتقيّد بصحبة أو رسم أو ميقات، بل لا يتقيد بترديد ألفاظ بعينها كاسم الله أو الصّلاة على النبي أو قراءة القرآن أو نحو ذلك، لأن ذكر الله عمل تتم ممارسته في كل حركة وسكنة فالله مذكور عند التّوبة وعند الزّهد وعند الرّضا وعند التّوكل، بل إنّ أخف أنواع الذكر هو ذكر اللّسان».[3]

من هاته العبارة نستطيع القول بأنّ الذكر غير مرتبط فقط بالأذكار الشّكلية والتي تتردد فقط على اللسان باختلافها، بل هو عمل تتم ممارسته عند كل حركة وفي أيّ مكان وزمان.

---

[1] حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مرجع سابق، ص 143.

[2] المرجع نفسه، ص144.

[3] إبراهيم بسيوني: نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف، القاهرة،(د ط)، (د س)، ص 160.

لقد وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم حول هذا المصطلح نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

قوله تعالى: ﴿**وذَكَرَ اللهَ كَثِيرًا**﴾.سورة الأحزاب: الآية:21.

وقوله أيضا:﴿**والّذينَ إذَا فَعلُوا فَاحِشَةً أو ظَلَمُوا أَنفُسَهم ذَكَرُوا الله**﴾.سورة آل عمران: الآية: 135.

وقوله أيضا:﴿**فاذكُروني أذْكركُم**﴾.سورة البقرة: الآية222.

وأيضا:﴿**كَي نُسبِّحك كَثيرا ونَذكُرك كَثيرا**﴾.سورة طه: الآية: 34.

وقوله عزوجل:﴿**والّذينَ يَذكرُونَ اللهَ قيامًا وقُعودًا وعَلى جُنوبهم**﴾.سورة آل عمران: الآية: 191.

وقوله:﴿**ولَقد يَسَّرنا القُرآن للذّكر**﴾.سورة القمر: الآية: 17.

وأيضا:﴿**ولا تُطِع من أغْفَلنا قَلبه عن ذِكرنا**﴾.سورة الكهف: الآية: 28.

وقوله:﴿**ومن أَعرضَ عن ذِكري فإنّ له معيشةً ضنكًا**﴾.سورة طه: الآية:124.

## ب–الشطح:

يعني مصطلح الشّطح في لغة العرب بمعنى «(الحركة)، فهو حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم، فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها»،[1]وهي عبارة عن تلك الأساليب والعبارات التي يستخدمها الصوفية.

أي «شطح يشطح إذا تحرك وفاض على جانبيه كالنهر الضيق، فيفيض من حافتيه إذا زاد الماء فيه، وكذلك حال المريد إذا زاد وجده، ولم يستطع حمل ما يريد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، شطح ذلك على لسانه، فيترجم عنه بعبارة غريبة»،[2]فالمريد إذا هاجت مشاعره دخل في غيبوبة تشبه السّكر وأصبح يقوم بحركات وأفعال غريبة على شكل شطحات ودوران وهذا ما يطلق عليه بالشّطح أي الرّقص المولوي لـ"جلال الدّين الرّومي" وفيه

[1]إبراهيم بسيوني: نشأة التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص246.

[2]حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مرجع سابق، ص182.

يقوم العارف أو المتنسّك بحركات على شكل دوران، و يتبعه في ذلك المريدون وحينها يدخل العارف ومن معه في حالة سكر و يتبعها استغراق.

يُعرف الشّطح أيضا بأنّه: «هو ما ينطق به بعضُ العارفين مما يوهم أو يقتضي أن لهم شفوفا وعلوا على مراتب النبيين والمرسلين»،[1]فهو عبارة عن «كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، حق يفصح بها العارف، لكن من غير إذن إلهي».[2]

أو «هو محاولة لوصف ما لا يوصف، والكلام في الشطح على السكر فلا يؤاخذ صاحبه. والشطح تعبير عن حالة اختلاط، لا يميز فيها صاحب الطريقة الحق من الخلق، ولا الباطن من الظاهر، ولا المسمى من حقيقة الأسماء، فالحق قريب إلى درجة أنه لم يعد ثمة ما يفصله عنه، وهو حقيقة كل سار ومتحرك».[3]

فالشّطح إذن «تعبير عما تشعر به النّفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية، فتدرك أن الله هي وهي هو. ويقوم إذن على عتبة الاتحاد. ويأتي نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانه، فينطلق بالإفصاح عنه لسانه. وفيه يتبيّن هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه، فيتحدث على لسان الحق، لأنه صار والحقّ شيئا واحدا».[4]

مما سبق نستطيع القول بأن مصطلح الشّطح عبارة عن حالة وجدانية يقع فيها المتصوف أثناء وقوفه بين يدي الحق، فيدخل في حالة سكر من شدة وُجده وعشقه للحقّ؛ وذلك من خلال قيامه بعدّة رقصات أو بعبارة أدق قيامه بما يعرف بالحركات العشوائية.

## ج-التّجلّي:

إن هذا المصطلح كغيره من المصطلحات السّابقة لديه العديد من التّعاريف التي سنتطرّق إليها ومن بينها:

---

[1]أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص 67.

[2]محمود المواكبي: عقائد الصوفية في ضوء الكتاب والسّنة،(د د)،ط3، (د ب)، (د س)، ص26.

[3]المرجع نفسه، ص 26.

[4]رفيق العجم: موسوعة المصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص497.

التّجلي هو: «تأثير أنوار الحقّ بحكم الإقبال على قلوب المقبلين الجديرين بأن يروا الحقّ بقلوبهم»؛ بمعنى أن الحق عزّ وجل لا يكشف نوره وأسراره وعطاياه إلا لعباده الذين يستحقّون ذلك «فالتّجلي بطريق الأفعال يُحدث صفو الرضا والتسليم. والتّجلي بطريق الصفات يُكسب الهيبة والأنس. والتّجلي بالذات يكسب الفناء والبقاء».[1]

كما ارتبط التّجلي بالذّات وصفاتها وحكمها فإن «الأوّل هو المكاشفة أو كشوف القلب في الدنيا(...) وكشوف العيان في الآخرة، والثّاني هو موضع النّور؛ وهو أن تتجلى له قدرته عليه فلا يخاف غيره، وكفايته له فلا يرجو سواه. والثالث يكون في الآخرة، فريق في الجنة وفريق في السّعير»؛[2] وهذا يعني انكشاف وإقبال الحق على قلوب المؤمنين.

إنّ التّجلي: «بالأسماء الإلهية يكون لكل عارف على قدر مرتبته. والفرد الجامع هو المحيط بجميع ذلك، والعارف يرى في نفسه أنّ ليس ثم غيره يتجلى بتلك الأسماء والصّفات إلا هو»؛[3] فالتّجلي هو أن يتجلى سبحانه وتعالى على عبده«فيكشف له عن بعض المغيبات، ويظهر له أنوار المشاهدة، فيمسي في غاية ما يتمناه في التّحقق والذّهاب والفناء، ويجزل له العطاء بمقدار شوقه ومناه، وقال سهل رضي الله عنه أنّ التّجلي في ثلاثة أحوال تجلي ذات.. وهي المكاشفة.. وتجلي صفات الذات وهي موضع النور وتجلي حكم الذات.. وهي الآخرة وما فيها».[4]

والتّجلي يُعرف عند الصّوفية بأنّه: «ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، إنّما جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلي، فإن لكل اسم إلهي بحسب حيطته ووجوهه تجليات متنوعة، وأمهات الغيوب التي تظهر التجليات من بطائنها سبعة: غيب الحق ...وغيب الخفي...وغيب السّر...وغيب الروح...وغيب القلب...وغيب النفس...وغيب اللطائف البدنية...».[5]

فالتّجلي إذن هو ظهور وانكشاف أنوار الحق في قلوب العابدين الصّادقين من عباده المخلصين.

---

[1] رفيق العجم: موسوعة المصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص161.

[2] ممدوح الزوبي: معجم الصّوفية، مرجع سابق، ص 77.

[3] أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصّوفية، مرجع سابق، ص49.

[4] حسن الشّرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مرجع سابق، ص 74.

[5] علي بن محمد السّيد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، تح: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، (د ط)، 816هـ، ص61.

## 3-المصطلح العرفاني الخاص:

هذا المصطلح الأكثر تعقيدا من المصطلحات الأخرى يدخل ضمن نطاق المصطلحات الفلسفية، ومن بين هاته المصطلحات: الإنسان الكامل، الولاية، الغيب.

### ا-الإنسان الكامل:

إن الإنسان الكامل حسب المتصوفة « هو الذي يستحقّ الأسماء الذاتية والصّفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، فإنه المعبّر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق فإن الحق تعالى أوجب على نفسه ألا ترى أسماؤه إلا في الإنسان الكامل»؛[1]أي بمعنى آخر أن الإنسان الذي فضله الله عزّ وجل على سائر المخلوقات وكرّمه بالعقل، جعل منه مرآة عاكسة له ولبعض صفاته، وذلك باعتبار أنّ الإنسان الكامل هو «الجامع لكل المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود، وتسمّى بالمرتبة العمائية أيضا، فهي مضاهية لمرتبة الإلهية ولا فرق بينهما إلاّ بالرّبوبية والمربوبيّة، ولذلك صار خليفة الله»،[2]فالإنسان مخير أن يحمل صفات الحق أو يستغني عنها.

أمّا الإنسان الكامل عند المسلمين هو خاتم الأنبياء سيّد الخلق وأطهرهم محمد صلى الله عليه وسلم مجسّدا في شخصه، «والحقّ أن الإنسان الكامل مرادف للحقيقة المحمدية التّي هي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويمكن وضع الصورة بالشّكل التالي:

الحقيقة المحمّدية=الإنسان الكامل=الرسول صلّى الله عليه وسلم».[3]

---

[1]رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التّصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص109.

[2]المرجع نفسه، ص110.

[3]محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، مرجع سابق، ص238.

يرى نيكلسون أنّ: «صلة الصّوفية بالنّبي محمد صلى الله عليه وسلم تقوم على المحبة وهذه المحبّة جعلتهم يضمّونه في منزلة عظيمة لأنّ النبي هو المجلي الأعظم لتلك الصلة الخاصة التي يطلق عليها الصوفية اسم الولاية، من حيث أنه يمثل في نظرهم الإنسان الكامل الذي تجلّت فيه جميع الصفات الإلهية».[1]

فمثلا «الإنسان الكامل عند الحلاّج هو، محمد صلى الله عليه وسلم، وعند السّهروردي هو الفيلسوف المتأله theosophis، وعند الشّيعة هو علي»[2]؛ فالإنسان الكامل يختلف من مذهب لآخر فكل يراه حسب معتقداته.

يقول الجرجاني في تعريفه عن الإنسان الكامل بأنّه: «هو الجامع لجميع العوامل الإلهية والكونيّة الكلّية والجزئية».[3]

ومما سبق نخلص إلى أن الإنسان الكامل هو الذي يحمل في مكنوناته صفات الحق، وحسب نظرة المتصوفة هو الإنسان الأزلي الدائم الذي لا يفنى.

**ب–الغيب:**

يعدّ مصطلح الغيب من بين المصطلحات الخاصة بالمتصوّفة فهو: «كلّ ما ستره الحق من العبد لا منه، والحق تعالى له عوالم كثيرة وكل عالم ينظر الله إليه بواسطة الإنسان يسمى شهادة وجوديّة، وكلّ عالم ينظر إليه من غير واسطة الإنسان يسمى غيبا»[4]، وبعبارة أخرى هو كل ما حجبه الله تعالى عن عبده أي لا فائدة من معرفة أشياء تدخل ضمن الغيبيات، وذلك لمصلحة تعود على الإنسان، وهو «كل ما ستره الله تعالى عن عباده، فإذا كشف الله لبعض عباده الصالحين من الأولياء والصّديقين، وتجلّى عليهم بنعمه، وفاض عليهم بأسراره، يقال أن الحق تعالى فتح لهم عن بعض مغيباته التي لا يحظى بها إلا عباد الرحمان».[5]

---

[1] إبراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص62.

[2] المرجع نفسه: ص65.

[3] الشريف الجرجاني: كتاب التّعريفات، مرجع سابق، ص47.

[4] ممدوح الزوبي: معجم الصّوفية، مرجع سابق، ص309.

[5] حسن الشّرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية،مرجع سابق، ص218.

وقد ورد لفظ الغيب في مواضع كثيرة من القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿**عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ** ﴾.سورة المؤمنون: الآية: 92.

وقوله أيضا: ﴿**ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ** ﴾.سورة السّجدة: الآية: 06.

وقوله عزوجل:﴿**تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ**﴾.سورة هود: الآية: 49.

وقوله: ﴿ **ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ**﴾سورة يوسف: الآية: 52.

ومن هنا نرى أنّ الغيب هو كل ما يحظى به الصّوفي الصّادق من الفتوحات والكشوفات، والحقائق والأسرار التي يقذفها الله في قلبه.

# الفصل الثاني: التّجلّي الصّوفي في كتاب فيه ما فيه لجلال الدّين الرّومي

**أولا: سيرة مولانا جلال الدّين الرّومي.**

**ثانيا: التجلي الصوفي في كتاب فيه ما فيه لجلال الدين الرومي.**

## 1-سيرة حياة مولانا جلال الدّين الرّومي(حياته وآثاره):

### ا-حياته:

اسمه الكامل«جلال الدّين الرّومي محمد بن محمد بن أحمد البلخي القونوي الرّومي»،[1] يذكره أحباؤه والذين يعرفونه بلفظ"مولانا" والتي تعني "خواجه" وكلمة "مولانا" ترجمة للكلمة الفارسية (خداوندكار)، ويقال بأنّ والده هو من خاطبه بهذا اللّقب أوّلا، كما اشتهر بـــ " مولوي" في المصادر الفارسية الحديثة.

ويذكر أيضا أنّه سمّي بالرّومي «و"مولانا الرّومي" لأنّه عاش في بلاد الرّوم، آسية الصغرى قديما وتركية، اليوم ».[2]

ولد "جلال الدّين" سنة604هجري /30 ديسمبر 1207 ميلادي، بالقرب من مدينة بلخ إحدى مدن خراسان، «كان أبوه محمد فقيهًا ،من أتباع المذهب الحنفي، لقّب لمكانته بـ"سلطان العلماء" ويعرف أيضا ب "سلطان ولد"، وقد ترك بلخ بصحبة أسرته عام 609هـ، كان جلال الدّين في الخامسة من عمره، وتنقّلت أسرته من مدينة إلى مدينة، وفي نيسابور التقى بفريد الدّين العطّار، وتذكر بعض الروايات بأنّه أخذ "جلال الدّين" بين ذراعيه وتنبّأ له ببلوغ المرتبة العليا من التّصوف»[3] وذلك لذكائه وألمعيّته.

إنّ اهتمام "جلال الدّين" بالقضايا الدينيّة والصوفيّة طبيعيّ لأن «أبوه "بهاء الدّين ولد" كان عالما صوفيا معروفا».[4]

---

[1] أبو الفضل محمد بن عبد الله القونوي: أخبار جلال الدّين الرومي ووقفات مع ترجمته في كتاب رجال الفكر والدّعوة في الإسلام، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة، ط1، 2000م، ص28.

[2] جلال الدين الرومي:كتاب فيه ما فيه، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، (د ط)، (د س)،ص11.

[3] أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة الفجالية، القاهرة،ط3، (د س)، ص226.

[4] آنا ماري شيمل:الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التّصوف تر: محمد إسماعيل رضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا، بغداد، ط1، 2006م، ص351.

ذهبت عائلة "جلال الدّين" من «نيسابور إلى بغداد، وهناك أحاديث عن إقامتهم فيها ثلاثة أيّام، وعن أنّ "بهاء ولد" تحدّث عن احتمال نهاية الخلافة العباسية وعن حضور الخليفة مجلسه وعن ذهاب "شهاب الدين أبي حفص السهروردي" العارف والعالم الشّهير وصاحب الكتاب النّفيس "عوارف المعارف" للقائه، ومن بغداد إلى الحجاز ومن هناك إلى الشّام حيث أقاما فيها مدة من الزّمن».[1]

ماتت أم "جلال الدّين الرّومي" عام «1226 في لاراندا larandaالمعروفة حديثا باسم كرمان Karaman وهي التي تقع على بعد حوالي مائة كيلومتر في جنوب شرق كونيا، وقد ولد ابنه الأول "سلطان ولد" هناك في نفس الوقت تقريبا».[2]

استدعي بهاء الدين ولد إلى كونيا«حيث كان السلطان "علاء الدين كايكوباد"قد انتهى لتوّه من تشييد المسجد الكبير وسط المدينة، وقد أحاط العديد من المساجد الصغيرة والمدارس بهذا البناء، ولا يزال اثنان منهما أنشئا في حياة مولانا قائمين الآن، وهما مدرسة إينسمناريليInce Minareli Medrese (1258)، ومدرسة كرتاي Kratay Medrese(1251) لدراسة العلوم الطبيعية».[3]

توفي "بهاء الدين ولد" بعد أن «قام بالتّدريس في كونيا لسنوات قليلة، وقد خلفه ابنه في عمله بالتّدريس، بعد أن قدم إلى كونيا برهان الدين محقّق أحد تلامذة أبيه السّابقين فعرّفه على أعمق درجات الفكر الصّوفي والخبرة الصّوفية، وقد رحل برهان الدّين عن كونيا عام 1240، ولكن قبل رحيله اقترح على الرومي السّفر إلى الشّام لزيادة محصوله العلمي، وأوفده إلى حلب وخرج مشيّعا حتى قيصرية وظل معه حبيبا ومرشدا لمدة تسع سنوات». [4]

عاد "جلال الدين" إلى قونية في «إهاب عالم بارز في العلوم الإسلامية،وتقدّم الفقهاء وعلماء الشّرع لاستقباله، كما احتفى بعودته أتباع التّصوف، الذين عدّوه واحدا منهم، يبدو أنّ"برهان الدين" محقق كلّفه ببعض الخلوات وأعدّه ليكون مرشدا كبيرا وأستاذا من أساتذة العرفان الكبار، وقد توفّي "برهان

---

[1] جلال الدين الرومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص12-13.

[2] آنا ماري شيمل: الأبعاد الصّوفية في الإسلام،مرجع سابق، ص351.

[3] المرجع نفسه، ص351-352.

[4] المرجع نفسه، ص351-352.

الدين"(631هـ/1241م) في قيصرية أمّا مولانا فقد ظلّ يتولى التّدريس والإرشاد، ويلتفّ حوله عدد من المريدين».[1]

## ب–لقاؤه مع شمس الدّين التّبريزي:

حدث انقلاب في حياة مولانا وبالضبط «يوم الاثنين السّادس والعشرين من جمادى الثانية سنة 642هـ، إذ طلع شمس تبريز في قونية، وهو رجل مديد القامة موجّن الوجه ملئت عيناه غضبا وشفقة، كثير الحزن في سنّ السّتين تقريبا حيث رأى هذا الأخير عدّة شيوخ في بلاده وتتلمذ على يد شيوخ (..) إلّا أنّهم لم يجيبوا عن التساؤل الواسع لروحه، فسافر للبحث عن شخص آخر كما يقول: " كنت أطلب شخصا من جنسي، لكي أجعله قبلة وأتوجّه إليه، فقد مللت من نفسي". فبدأ رحلته من تبريز إلى بغداد،ومن هناك إلى دمشق حيث ابن عربي، وله معه لقاءات ونقاشات ومرة أخرى من مدينة إلى أخرى حتّى وصل إلى قونية».[2]

في اليوم الذي وصل فيه إلى قونية «لم يكن يعرف: هل سيجد في تلك المدينة الشخص الذي يبحث عنه؟ بقي مدّة صامتا، ولم يكشف عن وجهه الحقيقي، وفي خان باعة السّكر استأجر حجرة على غرار واحد من التّجار(...). وهناك أكثر من رواية حول لقاء شمس بمولانا والخطوط المشتركة في هذه الرّوايات ترجّح أن يكون شمس على علم بوجود مولانا في قونية، وكان في أثناء إقامته ينتظر سانحة لكي يقابله، فإذا ما وجده مثل المريدين الآخرين جافّا وسطحيّا هاجمه، لكنّه في اللّقاء الأوّل نفسه سحر مولانا شمسا بشخصيته، وسحر شمس مولانا، وتذكر الأخبار أنّ شمسا نزل من الصّاعقة على وقار عالم مولانا، وكان مولانا يريد أن تخرّبه هذه الصّاعقة يقول مولانا: وما الذي يزعجني في أن يحلّ الخراب؟

أن تحت الخراب كنزا سلطانيا».[3]

---

[1] جلال الدين الرومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص13-14.

[2] المصدر نفسه، ص14.

[3] المصدر نفسه،ص14-15.

إنّ لقاء "شمس تبريز" و"جلال الدّين الرّومي" أحدث خللًا في نظام مولانا فـ «بعد هذا اللّقاء اختلّ نمط التّدريس عند مولانا وبحثه ولقائه بتلاميذه، ومن ثم تخلّى عن كرسي التّدريس، وعن إمامة النّاس في الصّلاة لكي يرقص، ويضرب القدمين على الأرض، ويقوم بإنشاد الغزليات المثيرة والمؤثرة».[1]

لقد استطاع "شمس تبريز" أن يبعد مولانا عن تلاميذه وذلك بصرفه إلى حياة جديدة«حياة المعرفة الحقّانية ومحاولة معرفة الحقيقة الكامنة، إنّ تلامذة مولانا قد حقدوا على "شمس تبريز" الذي صرف عنهم أستاذهم، فحزن "جلال الدّين" وابتأس لابتعاده عنه، فقام بنظم عدّة أشعار في فترة فراقه عنه، ولم ينقذه من أحزانه إلاّ ابنه "سلطان ولد" حينما ذهب إلى دمشق وأحضر معه "شمس تبريز"».[2]

في شهر ذي الحجة من عام 644هـ، اندلعت فتنة كبرى في قونية؛ « إذ لم يقبل ضعاف العقول أن يكون رجل ساحر، كما تَناهى إلى أفهامهم القاصرة، سببًا في أن يُصاب مولاهم بالجنون، و يرقص في الأحياء والأسواق».[3] فقام هؤلاء بقتل «"شمس تبريز" وابن "جلال الدّين الرّومي" البكر "علاء الدّين" فتألّم "الرّومي" كثيرا لفقد مُرشده ومعلّمه ومَثله الأعلى وحبيبه"علاء الدّين" فبكى من أعماق نفسه الحزينة، وهتف بقصائد لاهبة، مليئة بالحزن اللاّعج الدّفين والغزل الدّيني العميق وسمّاها " ديوان شمس تبريز"»[4] وممّا قاله من قصيدة له:

«مَن ذَا الّذي قَال إنّ شمَس الرّوح الخالدة قد ماتت؟
وَمَن ذَا الذّي تجرّأ على القول بأنّ شمسَ الأمل قد ولّت؟
إنَّ هذا ليسَ إلاّ عدُوًّا للشَّمسِ وقِف تحت سقف
وعَصَّب كِلتا عَينيه ثم صَاح: هَا هِي ذِي الشَّمس تموت».[5]

---

[1] جلال الدين الرومي: كتاب فيه ما فيه،مصدر سابق، ص 15.

[2] مصطفى غالب: جلال الدّين الرّومي، مرجع سابق، ص 16.

[3] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص 16.

[4] مصطفى غالب: جلال الدين الرومي، مرجع سابق، ص 17.

[5] جلال الدين الرومي:المثنوي، تر: محمد عبد السلام كفافي، تق: ياسين عبيد، منشورات السّهل، الجزائر، العاصمة،(د ط)، 2009م، ص15.

إنّ هاته المحبّة التي كانت بين الرومي وأستاذه، قد ولّدت شاعرا موهوبا وتحلّى ثمارها العظيمة حين ألّف ديوان من الغزل الصّوفي الرائع الذي سمّاه ديوان "شمس تبريز" ولم يكف ذلك بل في كلّ شعره نجد كلمة "تبريز" وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على أنّ الرّومي كان ينسب إليه الفضل في شعره.

لقد كان فقدان "التّبريزي" مؤلما لـ"جلال الدّين" فقد «بقيت ذكراه عالقة في ضمير الشاعر، فحين بدأ بنظم المثنوي،بعد فقدان هذا الصّديق الرّوحي،كان شاعرنا لا يزال يستشعر نحوه بالمحبّة والوفاء»[1] والمتطلع لكتاب "المثنوي" يرى بأنّ مولانا قد ذكر أستاذه بأرفع عبارات الإعزاز والإكبار ولم يتّخذ حديثه عنه نغمة الرّثاء ولا بطابع البكاء بل كان يذكره وكأنّه حي.

ويجدر بنا الإشارة أنّ "جلال الدّين"قد أنشأ الطّريقة المولوية ذكرى لهذا الصّديق الرّوحي، وجعل "شمس تبريز" شعارا لأتباع هاته الطّريقة بحيث يرتدونه فيتميّزون به عن غيرهم وقد كانت مجالسهم تتّسم بالحنين الروحي.

بعد أن غيّب الموت صديقه ومعلمه ومُرشده "شمس تبريز"«اعتكف في منزله لا يخرج منه إلاّ في الملمّات ينظم ويصنّف ويبحث وينقّب، يزوره بعض المخلصين المقرّبين من طلاّبه فكان يجد فيهم السّلوى عن فقدان حبيبه "شمس تبريز"».[2]

بعد هاته الأزمة التي حلّت بـ"جلال الدّين الرّومي"احتاج إلى من يثق به ويعتمد عليه في تدبير شؤون المريدين «فكان"صلاح الدّين زركوب ثمّ حسام الدّين جلبي" خليفتين لمولانا يقومان بأعماله حين يغيب، ويساعدانه في معالجة قضايا المريدين والزّائرين»[3] ومحاولة معالجتها.

"صلاح الدّين" كان من إحدى قرى قونية وهو حرفيّ بسيط يعمل في الذّهب أو الطّلاء بالذّهب وله دكّان في وسط السّوق، لكنه كان محدود التّحصيل والثّقافة إلاّ أنّه كان يميل إلى عشّاق الحق، فقد كان إيثار مولانا إياه بأن يكون بأعماله انتقاد المريدين، خاصة فئة الكبار من السّن، وفي ظلّ هاته السّنوات حدث رباط عائلي بين "صلاح الدّين وجلال الدّين" إذ صارت فاطمة أخت صلاح الدّين زوجة سلطان ولد ابن مولانا[4].

---

[1] مصطفى غالب: جلال الدّين الرّومي، مرجع سابق، ص19.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

[3] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص16.

[4] المصدر نفسه، ص 16.

ظلّ صلاح الدّين القائم بأعمال"مولانا" لمدّة عشر سنين، وفي الأوّل من محرّم سنة 675هـ والتّاسع وعشرين كانون الأول 1258، توفّي إثر مرض مزمن حلّ به، بعد موت صلاح الدّين اتّخذ مولانا صديقا آخر هو تلميذه"حسن حسام الدّين"(622-683هـ)،الذي خلّد اسمه في كتابه "المثنوي"، حيث نسب إليه الفضل في تشجيعه على القيام بهذا العمل الضّخم، كما أنّه لزم "الرّومي" خلال نظمه لسنوات. كما يعتبر أول خليفة للمولويّة بعد مولانا وآخر ملهم له، أرموي الأصل، هاجرت أسرته إلى قونية وفيها وُلد سنة 622هـ، كان يلقّب "السّيد حسام الدّين" لم يدخل حياة "مولانا جلال الدّين" بشكل مفاجئ لكنّه عاش معه لسنوات، مدحه مولانا أيضا في كتابه "المثنوي" فقال: «هو لي الابن والأب وهو لي النّور والبصر».[1]

وهو أيضا صاحب الاقتراح بكتابة "المثنوي وهو «كاتب الوحي المولوي فلم يكتب مولانا بخطّه الثمانية عشرة بيت الأولى من الكتاب الأوّل وتأخّر الجزء الثاني لمرضه ثمّ وفاة زوجته، وهو كاتب أشعار مولانا وغزلياته التي كانت تأتيه عفو الخاطر في الأسواق والشّوارع والحمّامات وحيثما هبط الوحي على مولانا، وسنة 661هـ، نصّبه "مولانا" رسميّا خليفة له، كما كان المتصرّف في كلّ شؤون الزّاوية المالية والتّنظيمية أثناء حياة مولانا وظلّ "حسن حسام الدّين" إلى جوار مولانا في إملاء آخر بيت من أبيات المثنوي».[2]

## ج-مصنّفاته:

إنّ إنجازات "الرّومي" في الأدب هائلة إذ له «أكثر من ثلاثة آلاف بيت شعري، بجانب ما يزيد على ألفين وستمائة بيت في المثنوي، يضاف إليها "أحاديث المائدة" كما سمّيت في كتابه "فيه ما فيه"، وهي تحتوي على قدرة شعرية في العرض تبدو على شكل أدلة ولا تقارن بشعره إلّا أنّها تكمّله، بالإضافة إلى ذلك هناك عدد من الرّسائل. وقد أجاد "الرّومي" حكاية القصص، مثل العطّار، غير أنّ قصصه ليس لها بناء محكم مثل قصص سلفه».[3]

---

[1] ينظر: جلال الدين الرومي: مثنوي،تر: إبراهيم الدّسوقي شتا، جز:01، مجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1996، ص28.

[2] المرجع نفسه، ص 28-29.

[3] ينظر: آنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص 356.

لقد كتب الرومي نثرًا وشِعرًا حيث قدّم «أمثلة وممثولات في قصصٍ رمزيّة وإشاراتٍ باطنيّة جعلته يتبوّأ الصدارة في عالم الفكر العرفاني الخلاّق، ويجمع إنتاجه المنثور في ثلاثة كتبٍ هي:

**1-المجالس السّبعة**:وتتضمّن المحاضرات التي كان يُلقيها في مدارس الوعظ والإرشاد.

**2-الرّسائل**: عبارة عن مجموعة من الرّسائل التي كتبها إلى أقربائه وأصدقائه، كتبها إلى فاطمة خاتون ابنة صلاح الدّين زركوب التي كانت زوجا لابنة بهاء الدّين ولد وأخرى لابنه، هاتان الرّسالتان تتعلّقان بخلاف وقع بين ابنه وزوجه فحاول إزالته»[1]والإصلاح بينهما وإزالة هذا الخلاف.

**3-كتاب فيه ما فيه**: وهو موضوع دراستنا وهو عبارة عن مجموعة من أحاديث جلال الدين ومحاوراته ومواعظه وإجابته عن مختلف التساؤلات التي طرحها مريدوه في وقت سابق.

4-**الرّباعيات**: وهي عبارة عن منظومات تضم «1659 رباعية، وعدد أبياتها هو 3318، وقد تُرجمت عن كتاب "رباعيات الرّومي"».[2]

**5-ديوان شمس تبريز**: وهو ديوان العشق يحتوي على «حوالي ستّين ألف بيت شعر...وسواء كان غزلا أو رباعيّا أو قصيدة لا يتناول إلاّ موضوعا واحدا(...)،في ديوانه هذا ينظم لنفسه وللعشّاق وللمعشوق الأزلي الأبدي...ولمظهره أمام المريد الواله" شمس تبريز" شيخه والآخذ بيده في الطّريق إلى الهدف الأسمى (...) وأظنّها المرّة الوحيدة التي سمّى فيها شاعر ديوانه على اسم أستاذه ومرشده...لا لشيء إلّا لأنّه كان مظهر العشق عنده».[3]

**6-المثنوي**: إنّ هذا الكتاب يعتبر من أقدم الكتب، ذلك أنه يزخر بالعديد من الأعمال، كما هو «شكل من أشكال الشّعر الفارسي، عُرف في عهد مبكّر من تاريخ الأدب الفارسي الإسلامي ونُظمت فيه

---

[1] مصطفى غالب: جلال الدين الرومي، مرجع سابق، ص34.

[2] محمد عبدا إبراهيم: رباعيات جلال الدين الرومي، دار أمير كبير، المنيا، القاهرة، ط1، 1998، ص 7.

[3] جلال الدين الرومي: ديوان شمس الدين التبريزي، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، جز:02، الجزيرة، القاهرة، 2009 ، ص3.

أعمال خالدة، وتعني كلمة مثنوي بالعربية النّظم المزدوج، والذي يتّحد به شطرا البيت الواحد، ويكون لكل بيت قافيته الخاصّة، وبذلك تتحرّر المنظومة من القافية الموحّدة».[1]

إنّ هذا الكتاب يحتوي على أكثر من طبعة كما له«نسخ مخطوطة كثيرة منتشرة في مكتبات العالم، كما أنّ له شروحا كثيرة بلغات مختلفة منها الشّرقي ومنها الغربي، بلغت عدد أبياته في طبعة نيكلسون على 25632 بيتًا موزّعة بين أجزائه السّتة، كما ذهب الدّكتور "كفافي" إلى أنّ روعة "المثنوي" تتمثّل في تناول الحياة من كل جوانبها ولكن بذوق صوفي، فلا نكاد نرى موضوعا من موضوعات الأخلاق أو السّلوك لم يطرقه الشّاعر، ولكن سبيله في معالجته لم يكن سبيل الواعظ بل سبيل الشّاعر الفنّان وكذلك حفل المثنوي بالقرآن والحديث، وقصص الأنبياء وكذلك القصص الشّعبي والأساطير والعادات، والفلسفة، والكلام والطّب والفلك»[2].

تناول "الرّومي" هاته المسائل والموضوعات بأسلوب تحليلي يتّسم بالجدّ، ولكن في بعض الأحيان يتخلّله عنصر الفُكاهة والسُّخرية ويرسم به لوحات رائعة لا تتاح إلاّ لمن أوتي قدرًا عاليًا من براعة التّصوير.

**د–وفاته:**

بانتهاء الجزء «السّادس من مثنوي "مولانا جلال الدّين" وفي الأيام الأولى من جمادى الآخرة سنة 672هـ. النّصف الثاني من ديسمبر سنة 1273م، كانت حياة مولانا آخذة في الأفول، وكان الخوف قد استولى على نفوس أهل قونية، فقد زُلزلت الأرض زلزالها عدّة مرات وكان مولانا يعاني شدّة المرض (...)،وعجز طبيبه "أكمل الدّين "عن تشخيص الداء لمرضه، وبالرّغم من استمرار الزّلازل بقونية»[3] إلاّ أنّ الناس لم تتوانى عن الذّهاب إليها وذلك لإلقاء النّظرة الأخيرة على شيخهم المحتضر».[4]

في ليلة «السّابع عشر من سنة 1273 قام الرفاق بتقديم آخر الخدمات وفي صباح اليوم التّالي حُمل جثمانه ملفوف في فرجية، وكان زحام كبير خلفه اضطر معه العسس إلى استخدام السّيوف والهراوات، كان القوم

---

[1] مصطفى غالب: جلال الدين الرومي، مرجع سابق، ص 35.

[2] المرجع نفسه، ص39.

[3] جلال الدين الرومي: المثنوي، تر: إبراهيم الدسوقي، مرجع سابق، ص30/29

من كل صنف ومن كل جنس ومن كل دين وملّة، فكان الحاخامات يقرؤون التّوراة والمسيحيون يقرؤون الإنجيل، و عرفت المزامير والنّايات وآلات الرّباب ودقّت المزاهر والنّقارات وغيرها لتصل الجثّة التي خرجت من الفجر إلى الجبّانة قرب الغروب، ووُضعت على حجر واستدعي "صدر الدّين القونوي" لصلاة الجنازة فغاب عن الوعي بُرهة ثمّ أفاق وأدّى واجبه، وعندما ووري الجثمان التّراب كانت الشّمس تغرب والأفق مخضبّا بالدم، وهنا انتهت حياة مولانا "جلال الدّين الرّومي"(...)، ومن بعده مات قطُّه الأليف حُزناً عليه وذلك بعد أن امتنع عن الطّعام والشّراب أسبوعًا بأكمله، وذلك بعد وفاته بفترة، فكفنته ملكة خاتون ابنة مولانا ودفنته إلى جوار قبر أبيها وبعدها بفترة بنى "علم الدّين قيصر" مسجده المسمّى " بالقبّة الخضراء" (بالعربية حتى عند الأتراك والفرس) وعلى مزاره نقش غزل بالكامل عن الموت:

فِي يومِ وفَاتِي عندما يسيرونَ بنَعشي  لا تظنَّ أنِّي متألمٌ لفراقِ هذَا العالم

فلا تبكِ من أجلي ولا تقل واأسفاه وأسفاه  فوقوعك في مخيض الشيطان مدعاة للأسف

وعندما ترى نعشي لا تصرخ: الفراق  فوصالي هو في الزّمان ولقائي

وحين أودع القبر لا تقل الوداع الوداع  فالقبر هو حجاب على مجمع الجنان.[1]

[1] ينظر: جلال الدين الرومي: المثنوي، تر: إبراهيم الدسوقي، مرجع سابق، ص 29-30.

## 2- التّجلّي الصّوفي في "كتاب فيه مافيه" لجلال الدّين الرّومي:

**تمهيد:**

يعدّ"جلال الدّين الرّومي" الفقيه الصّوفي المخضرم، شاعر الصّوفية الأكبر من الذين أبدعوا وتفنّنوا في استخدام مختلف الرّموز والمصطلحات الصوفية، وممّن اعتصروا المعارف الإنسانيّة في سبيل كشف المجهول والبحث عن الحقيقة الكامنة وراء المجهودات، وقد كان القرآن الكريم والأحاديث النّبوية الّشريفة محورا لحياته قولًا وفعلًا، ومنهما استمدّ طرائقه الفكرية، وتوجيهاته الإنسانية ومبتغياته الروحية. لـ"جلال الدّين الرّومي" مؤلفات ودواوين من بينها **"كتاب فيه ما فيه"** الذي هو محور دراستنا، والذي أقلّ ما يقال عنه أنّه جوهرة في التّصوف.

ترجع تسمية هذا الكتاب حسب قول العلاّمة "بديع الزمان فروزانفر" والتي تطرّق إليها في مقدّمة تحقيقه للكتاب بأنّه «مقتبس من قطعة ذكرت في الفتوحات المكّية للشيخ"محي الدّين بن عربي"،وهذه القطعة هي:

كِتابٌ فِيه ما فِيه  بَديعٌ في مَعانِيه

إذَا عَاينتَ ما فِيه  رَأيتَ الدُّرَ يَحويه».[1]

وبالتّمعن في هذه الأبيات نستطيع القول بأن هذا الكتاب لهو حقا جوهرة ثمينة قيّمة ونادرة الوُجود، وذلك لِما يحمل في طياته من معانٍ وقيم أخلاقيةٍ خالصة، والتي لا يمكن أن نستخلصها إلا بالوقوف على مختلف عباراته وإشاراته، وتذوقها تذوقا حسّيا ومعنويا، وقراءتها قراءة استبطانية تأويلية، كما يضيف "فروزانفر"بأنّ تعبير "فيه ما فيه" كان «يرد كثيرا في شعر ابن عربي، ويرجّحُ أن يكون قد تم دوّن كاملا اعتمادا على تدوينات سابقة في حياة مولانا لكل فصل على حدة ولعلّ الفضل في تدوينه كاملا يعود إلى ابن مولانا "سلطان ولد" أو إلى أحد مريديه».[2]

[1] جلال الدين الرومي: مثنوي، تر: إبراهيم الدسوقي، مرجع سابق، 29-30.

[2] المرجع نفسه، ص21.

ينقسم الكتاب إلى 71 فصل متفاوتة الطول فيما بينها؛ منها 6 فصول عربية (22، 29، 34، 43، 47، 48)، كل فصل يتناول فكرة رئيسية، وهناك ما هو مرتبط ببعضه وما هو مختلف؛ حيث تدور كل فكرة حول آية قرآنية، أو حديث نبوي، أو قصّة، أو حكمة مشهورة، بيّن لنا من خلالها ثقافته الواسعة ونبوغه في هذا المجال، فقد استطاع "جلال الدّين الرّومي" أن يستخلص العِبر والعِظات من الأشياء العادية في الحياة...ولعلّ الأمر الأكثر أهمية في هذا الكتاب هو التّربية الرّوحية؛ أي أّن الإنسان يجب أن يكون كما أراده خالقه عزّ وجل، أو بعبارة أخرى يبرز لنا "روح الإسلام"، حينما تتمثل في هذا الإنسان المكرم.

"كتاب فيه ما فيه" عبارة عن مجموعة من الأجوبة على تساؤلات تبادرت إلى أذهان مريديه، والتي قام فيها بمناقشة مختلف المسائل الأخلاقية والعرفانية وتفسير عدة آيات قرآنية وأحاديث شريفة من منظوره الصّوفي والتي لا يمكن لأيّ كان أن يفهم محتواها بقراءته السّطحية لهذا الكتاب، ولا يتم ذلك إلا بالولوج إلى ثنايا عباراته وقراءته بعمق مع الوقوف عند كل كلمة أو عبارة تثير الانتباه والدهشة؛ ذلك أنّ هذا الأخير يزخر بعبارات ذات رموز صوفية ومسائل فقهية لا يفهمها إلا من سلك مسلك "جلال الدّين" وأتباعه.

كما يُعتبر "جلال الدّين الرّومي" أحد أقطاب الصّوفية الأكثر تأثيرا في المجتمعات عامّة والإسلاميّة خاصّة، حيث ساهم في إثراء وإضافة الكثير للمجال الصّوفي من بعد الشيخ الأكبر "محي الدّين بن عربي"، كما تجلّت إسهاماته في توظيف العديد من الرّموز والمصطلحات الصّوفية،فقد كان هدفه الأسمى هو رؤية الحق ومحاولة الوصول إليه والاتصال به عن طريق حالة روحية خاصة تُدرك بالتّذوق العرفاني، وهذا الكتاب خير شاهد على تجربة مولانا العرفانية وبلوغه أعلى مراتب التّصوف، كما حفل بالكثير من تلك المصطلحات والتّجليات والرّموز التي نحن الآن بصدد دراستها.

## أ-المصطلحات الصّوفية عند "جلال الدّين الرّومي":

### -مصطلح التّجلي:

يُعتبر التّجلي عند "جلال الدّين الرّومي" وباقي الصّوفية من أهمّ الأفكار التي وصل إليها العرفان الإسلامي، والتي فصلت في العديد من القضايا التي استشكل عليها، فالتّجلي عند "محي الدين بن عربي" هو«ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب»،[1] أي هو ظهور وانكشاف أنوار الحقّ في قلوب العابدين.

وهنا مكمن الفرق بين العوام والخواص، حيث إنّ« العوام في غطاء السّتر، والخواصّ في دوام التّجلي».[2] فالعابدون العارفون يرون التّجليات الإلهية في كلّ شيء، ويستشعرون العظمة الإلهية في عالمهم الداخلي قبل الخارجي.

كما يمكن تعريف التّجلي أيضا بأنّه«الاتّصاف بالأخلاق الإلهية»[3]؛ أي على الذّات الإنسانيّة أن تتحلّى بمختلف القيم ومكارم الأخلاق التي نّص عليها القرآن الكريم والحديث النّبوي الشريف،كالجود والصّدق والرّحمة والعدل والإحسان...، كما أنّ «التّجلّي عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وهو على مقامات مختلفة: فمنها ما يتعلّق بأنوار المعاني المجرّدة عن المواد من المعارف والأسرار، ومنها ما يتعلّق بأنوار الأنوار، ومنها ما يتعلّق بأنوار الأرواح وهم الملائكة.ومنهم ما يتعلّق بأنوار الرّياح(...)،فكلّ نور من هذه الأنوار إذا طلع من أفق ووافق عين البصيرة سالما من العمى والغمي والصّداع والرّمد وآفات الأعين كشف بكل نور ما انبسط عليه»[4]؛ أي أنّ للأنوار درجات مختلفة وعديدة وتتحقّق هاته الأخيرة، فكلّما اجتهد العارف والسّالك كلّما تسلّق سلّم هذه الأنوار بانت له، وقد جسّد محي الدّين بن عربي ذلك في قوله:

---

[1] محي الدين ابن عربي: اصطلاحات الصوفية، عالم الفكر، (د ط)، (د ت)، ص17.

[2] القشيري النيسابوري (أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان): الرّسالة القشيرية في علم التّصوف، تح: معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية،صيدا، بيروت،ط1، 2001، ص74.

[3] محي الدّين بن عربي:اصطلاحات الصّوفية، مرجع سابق،ص17.

[4] أبي بكر محي الدّين محمّد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي:الفتوحات المكّية، ضبطه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلمية، المجلّد الرابع، بيروت،لبنان،ط3، 2011، ص171.

للغَيبِ نورٌ على البصائرْ يظهرُ ما كان في السّرائرْ.

لكلّ قلب من كلّ شخص أحضرهُ الحقُّ في المحاضرْ.

فَشاهدَ الأمر كيف يجري وعاينَ الحكم في المقادرْ.

فعِنده أوّل وظاهر وعندنا باطن وآخرْ.

قسّمه كالصّلاة فينَا عيناً لعينٍ فاشكر وبادرْ.

مابين عبدٍ حبيس عجرٍ و بين ربٍّ عليه قادرْ.

بفضله قد سرى إلينا ما يحمد الله في الضّمائرْ.[1]

وقد ظهرت هذه التّجليات في كلّ ما كتب "جلال الدّين"، ويمكننا أن نرصد ذلك في مدوّنة دراستنا: "فيه ما فيه" حيث نجد مثل هذا التّجلي في العديد من عباراته:« الإنسان إسطرلاب الحق، ولكن لابدّ من منجم لمعرفة الإسطرلاب وإذا امتلك بائع الخضر أو البقّال الإسطرلاب فماذا يستفيد منه؟وبذلك الإسطرلاب ماذا سيعرف عن أحوال الأفلاك ودورانها وعن الأبراج، وتأثيراتها وعبورها إلى غير ذلك؟ لكن الإسطرلاب في يدي المنجّم عظيم الفائدة ذلك لأن "من عرف نفسه فقد عرف ربّه"»[2].

ومن هذا المنطلق يجب على الإنسان أن يتعمق في فهم أسرار ومكنونات ذاته، للوصول إلى معرفة الحقيقة البسيطة المختفية فيها لتجلّياتها في هذا السّير الملكوتي، هذه الحقيقة التي عبّر عنها "الرّومي" في الأبيات التالية:

«أنتَ في القيمِ أسمى من العالمين كليهما

فماذا يُمكن أن أفعل إذا كُنتَ لا تعرفُ قدرك؟

لا تَبع نفسكَ رخيصها، وأنتَ نفيسُ جدّاً في عيني الحقّ».[3]

---

[1] محي الدّين بن عربي: الفتوحات المكّية، مرجع سابق، ص171.

[2] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص39.

[3] المصدر نفسه، ص47.

يوضّح "الرّومي" أنّ معرفة حقيقة الإنسان وجوهره لها انعكاسات على الوُجود الإنساني، لأنّ هذه الحقيقة الوجوديّة الكامنة في الإنسان حسب ثقافته العرفانيّة هي المطلوبة من الحقّ تعالى، والتي لأجلها جعل له قيمة عظيمة، لقوله تعالى ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾سورة التّوبة: الآية: 111.

كما يدعو"جلال الدّين" الإنسان لمعرفة حقيقته التي تتطابق مع الحقيقة الإلهية في بُعدها الجمالي، على أساس أنّه مرآة تجلّى فيها الجمال الإلهي، وبهذا الاعتبار كان إسطرلاب الحقّ حسبه عندما قال:«ومثلما إنّ هذا الإسطرلاب النّحاسي مرآة للأفلاك فإنّ وجود الإنسان، حيث يقول تعالى:﴿**وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا** ﴾.(سورة الإسراء: الآية: 17).إسطرلاب الحق. وعندما جعل الحق تعالى الإنسان عالما به وعارفا ومطّلعا صار في إسطرلاب وجوده تجلّي الحقّ وجماله المطلق لحظةً لحظةً ولمحًة لمحةً وذلك الجمال لا يغيب عن هذه المرآة البتة».[1]

والمقصود هنا أنّ الإنسان ينسجم مع حقيقته كلّما تطلّع إلى الحصول على رؤية ذلك الجمال الإلهي الذي تجلّى فيه، وذلك عندما يكون الإنسان في حالة "الفناء الذاتي" حيث يُطوى الوجود الإنساني في الوُجود الإلهي، فلا يكون هنالك إلا الواحد الأحد الجميل المطلق، وهنا تتحقّق تلك الميزة للإنسان فمشاهدته لذاته التي هي معرفته لنفسه هي ذاتها معرفته لخالقه الواحد الأحد.

إنّ كل مكنونات الإنسان القابعة في أعماقه موجودة في عالمه الخارجي بأشكال مختلفة، ولهذا فإنّ كل«ضروب الرّغبة والميل والمحبّة والشّفقة التي يكنّها النّاس لأنواع الأشياء، للأب والأم والحبيب والسّماوات والأرضين والبساتين والقصور والعلوم والأعمال والأطعمة والأشربة، تعدّ ضُروبا من محبّة الحقّ والتّوق إليه»،[2]

[1] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص39.
[2] المصدر نفسه، ص71.

فحسب "الرّومي" كل تلك الأشياء والموجودات ما هي إلا حجب تُغطي لنا الحقيقة الكامنة وراءها، وهي الذّات الإلهية، فحبّنا وتعلّقنا الشّديد بتلك الموجودات هو الذي يقربنا للحق.

لقد خلق الله سبحانه وتعالى هذه الحجب من أجل فائدة ومصلحة تعود على مختلف الكائنات؛ لأنّ الجمال الملكوتي لو ظهر من دون ستار لما كانت لدى المرء القدرة على تحمّله، وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّه «عندما يتجلّى الحق تعالى على الجبل بحجاب يزدان بغلالة من الشّجر والزّهر والخضرة، وعندما يتجلّى من دون حجاب يجعل عاليَه سَافله ويُحيله إلى ذرّات».[1] وبالعودة إلى هذه العبارة والتّمعن فيها تستوقفنا قصّة موسى عليه السلام وحديثه مع الله عزّ وجل حين تجلّى له الحق من وراء حجاب وهو الجبل، قال تعالى:﴿ **وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾سورة الأعراف: الآية: 143.

من هذه الآية الكريمة نستنتج بأنّ المرء لا يستطيع رؤية الحق، سواء بحجاب أو بدون حجاب لأن نور الله تعالى أقوى من أن تبصره العين البشريّة، وما حجبه الله عنّا ما هو إلا رحمة منه ورأفة بنا؛ فالله عندما تجلّى إلى الجبل تصدّع وصار حطاما وذلك دليل على قوّة نوره الذي يملأ السّموات والأرض، وهذا بالنّسبة إلى جبل فما بالك بالإنسان؟... فسبحانه وسعت رحمته كلّ شيء، فهو الخالق العظيم المسبّب لكلّ سبب، وتختلف نظرة النّاس إلى هذه الأسباب عن الأولياء فـ«النّاس ينظرون إلى الأسباب ويرون الأعمال نتاجا للأسباب أما لدى الأولياء فقد تبيّن أن الأسباب ليست أكثر من حجاب لكي لا يرى المسبّب ويدرك، مثلما يتكلم شخص من وراء ستارة».[2]

حيث يرى "الرّومي" أنّ الأسباب ليست سوى غطاء وُجدت لينشغل بها عامّة النّاس،أمّا الأولياء و العارفين يرون أنّ وراء تلك الأسباب أفعال تُظهر لنا قدرة الحق عزّ وجل، ومن بين هاته الأفعال يضرب لنا "الرّومي" أمثلة:كخروج النّاقة من الجبل أي وجودها من العدم، وتحوّل عصا موسى إلى ثعبان مبين، وخلق آدم

[1] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص72.

[2] المصدر نفسه، ص113.

عليه السّلام من دون أم وأب، وعيسى عليه السّلام دون أب، وكل هاته الأمثلة إن دلّت على شيء فإنّها تدلّ على قدرة الخالق و تجلّياتها في إيجادها.

ويشير كذلك إلى أنّ العالم مقسّم إلى عدّة تقسيمات من بينها: الأجسام، عالم التّصورات، عالم التّخيلات، وعالم التّوهمات، والحقّ تعالى يكون وراء كل تلك العوالم ويحيط بها، حيث يتجلّى ذلك في عبارته«والحقّ تعالى لا يتّسع له عالم التّصورات هذا، ولا أي عالم آخر لأنّه لو تضمّنه عالم التّصورات للزم من ذلك أنّ مصور التّصورات محيط بالله، حيث لا يكون الله عندئذ خالق التصورات، وهكذا يستيقن أن الله وراء العوالم جميعا»[1] وفوق كل شيء.

إنّ الإنسان محدود العلم بالشّيء فعلمه لا يتعدّى ما أحاطه الله به ومكّنه من تحصيله، ورغم أنّ «الإنسان شيء عظيم، فيه مكتوب كلّ شيء، ولكن الحُجب والظُّلمات لا تسمح له بأن يقرأ العلم الموجود في داخله، والحجب والظلمات هي هذه المشاغل المختلفة والتّدابير الدنيوية المختلفة والرغبات المختلفة».[2]

كما يشير "جلال الدّين" أنّ العظمة التي تجلّت في الإنسان تبقى تتدفّق رغم كثافة الحجب الظّلمانية التي هي من خواص نشأته (أي الإنسان)، فقد استطاع الإنسان حسبه أن يحقّق إنجازات علمية ومعرفية وهو داخل هذه الحُجب فما بالك إذا تحرّر منها، وهذا ما عبّر عنه حينما قال:«وبرغم أنه غارق في الظّلمات ومحجوب بالسّتائر يستطيع أن يقرأ شيئا ويستنبط منه. تأمل عندما تزال هذه الظلمات والحجب أي طراز من المستنبطين سيكون، وأي علوم سيكتشف في داخله بعد ذلك كله(...) الطين اليابس»،[3] فالإنسان إن فتّش في ذاته وتدبّر في كلّ ما يحيط به من صغيرة وكبيرة، سيستطيع أن يحيط علما بأمور عدّة فتُزال عنه ظلمات الجهل والشّكوك الوجودية ويكتشف حقائق الأمور فيبصرها في كل مكان وزمان.

---

[1] جلال الدين الرومي، كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص80.

[2] المصدرنفسه، ص91.

[3] المصدر نفسه، ص91.

كما أنّ الإنسان وإن كان عليها بصيرا لا يستطيع الإحاطة بكلّ شيء حتى وإن كان في ذاته وأعماقه؛ إذ«ليس كلّ ما في الشّخص يظهر في ظلّه، بل تظهر بعض الأشياء ومن ثمّ ليس كل صفات الحقّ تظهر في ظلّنا، بل يظهر بعض منها».[1]

ويقصد هنا في هذه العبارة أنّ الخلق جميعا ظلّ الحق، وهنا نتلمّس تجلّي الصّفات الإلهية على الإنسان وفي هذا المشهد نجد صفات الحق تتجلّى عليه (أي الإنسان)، وكلما ظهرت له صفة فنيت صفة منه، إلى أن تفنى جميع صفاته، وحينها فقط سيعلم أنّ جميع أفعاله من قدرة وإرادة وكلام تنسب إلى الله، فصفاته هي صفات الحقّ،ونشير إلى نقطة مهمّة إلى أنّ ليست كل صفات الحقّ تتجلّى أو تظهر على الإنسان فهناك صفات يستحيل على الإنسان أن يتّصف بها.

## -مصطلح الذكر:

إنّ الذّكر شيء ضروري في حياة الصّوفي، وعبادة لابدّ منها فهو يجعل السّالك:«مطمئنا متيّقنا بالوجود ويجعله مستعدّا لحال المشاهدة التي هي غاية الأحوال والمطلوب النّهائي للسّالك»،[2] فانكشاف المولى جلّ وعلا وتجلّيه للصّوفي هو ذروة ما يتمناه، ويساعد في حدوث هذا مداومة السّالك للذّكر بقلبه وفكره ولسانه في كل وقت؛ لأنّ« ذكر اللّسان يصل به العبد إلى استدامة ذكر القلب والتّأثير لذكر القلب، فإذا كان العبد ذاكرا بلسانه وبقلبه فهو الكامل في وصفه في حال سلوكه»[3]؛ لأنّ القلب هو المحرّك الأساسي للمشاعر والعواطف والتي تؤثر في العقل ومن ثم تدفع إلى سلوك الإنسان، ولهذا دائما كان صلاح القلب سببا في صلاح العبد، ولا يتحقق صلاح القلب إلّا بالمداومة على ذكر الله الذي يكون له تأثير عيني ملموس في وِجدان الإنسان وباطنه، والذي ينعكس بالضّرورة على ظاهره، باعتبار أنّ الجوهر والمظهر متلازمان، إذ«برغم أنّك لا تصل إلى ذاته، فإنّ ذكره جلّ جلاله، يؤثّر فيك وتحصل من ذكره على فوائد عظيمة»[4]؛ تعود على الإنسان العابد الزاهد المتصوّف

---

[1] جلال الدين الرومي، كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص330.

[2] ممدوح الزوبي: مصطلحات الصّوفية، مرجع سابق، ص170.

[3] القشيري: الرّسالة القشيرية، مرجع سابق، ص221.

[4] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص251.

الذي كرّس حياته لعبادته سبحانه وذكره آناء الليل وأطراف النهار، فالذكر يؤثر في الإنسان، ويرفع من مقامه عند الحق، وكلّما زادت مجاهدته لنفسه كلما ارتقى درجات في سلّم الحياة ليحلّق في أجواء الملكوت.

وعلى هذا الأساس كان "جلال الدّين الرّومي" في كتابه يؤكد على أهمية الذّكر في حياة الإنسان إذ يقول:«وهكذا اعرض حاجاتك كل لحظة ولا تغفل لحظة عنه، لأنّ ذكره قوة (...) فبذكر الحق ينور باطن الإنسان شيئا فشيئا ويتأتى انقطاعك عن العالم».[1] ويقصد في هذه العبارة أنّ على الإنسان أن يذكر ربّه في كل الأوقات وأن يقف بين يديه ليعرض حاجاته ويطلبها بإلحاح شديد، فالله يحب العبد اللّحوح ،وعليه ألا يغفل عن ذكره سبحانه، فبذكره تشحن طاقة العبد ويشع وجهه بنوره ويشرح صدره طمأنينة وراحة وحبّا للمعشوق الواحد الأحد ويغيب عن هذه الدنيا فيفنى في حبه، وتظهر صفاته عليه.

للذّكر أوجه كثيرة فيمكن للإنسان أن يذكر الله في كل ظروفه وأحواله، ومن بين هذه الأوجه الشّكر فهو«صيد وقيد للنعم، إذا سمعت صوت الشكر تأهبت للمزيد، إذا أحبّ الله عبدا ابتلاه، فإن صبر اجتباه، وإن شكر اصطفاه، بعضهم يشكرون الله لقهره، وبعضهم يشكرونه للطفه، وكل واحد منهما خير؛ لأن الشكر ترياق يقلب القهر لطفا»[2]، وهنا يرى "جلال الدّين الرّومي" بأنّ للشّكر فضائل عديدة على العبد حيث يقول "الشكر صيد وقيد للنعم" ومعنى هذا الكلام أن الشّكر صيد للنّعم المفقودة وقيد للنّعم الموجودة وبعضهم يقول الشّكر جالب وحافظ؛ أي بمعنى حافظ للنعم الموجودة، وجالب للنّعم المفقودة، فمن يرزقه الله بشيء عليه أن يكثر من الشّكر والثّناء له، ومن أراد أن يحافظ على النّعم التي بين يديه فليكثر من شُكر الله عليها، فمن كان في نعمة ولم يشكر خرج منها ولم يشعر.

إضافة إلى التّسبيح والاستغفار؛ فالاستغفار ذكر ومفتاح لجلب الرزق والفرج وتحقيق السّعادة، وله نفحات لا يرد فيها سائل، وهنا يدعو "جلال الدّين الرّومي" أن يستغفر الإنسان ربه ويحسن الظن به في شتى الأمور في الحياة لقوله تعالى: ﴿ **فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا**﴾سورة النّصر: الآية: 03.

---

[1] جلال الدين الرومي، كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص251.

[2] المصدر نفسه، ص251.

والتّسبيح كذلك شكل من أشكال الذّكر، حيث يقول :«هنالك تسبيح لصانع الطنب وتسبيح آخر للنّجار الذي يصنع أعمدة الخيمة وثالث لصانع الأوتاد، ورابع للنساج الذي ينسج غطاء الخيمة، وخامس للأولياء الذين جلسوا في الخيمة يتفرجون ويتعاشرون».[1]

ونقصد هنا ما من إنسان أو حيوان أو جماد من جميع الموجودات على هذا الكون الفسيح إلا وهو يسبّح بحمد الله عزّ وجل وعظمته، فالتّسبيح معناه أن تقرّ بربوبيته سبحانه وتقرّ بجوارحك وتفكيرك أنه عزّ وجل أعلى من أن يحيط به عقل أو يتصوره خيال، فأن تقول "سبحان الله" معناه أن تستحضر صفات الجمال والجلال في رحلة كونية عظيمة، تتأمل فيها وتبصر، تتدبر وتعقل، فالتّسبيح شعار السّالكين والأنبياء والأولياء.

وقد تطرّق أيضا "الرّومي" في سياق الذّكر لمسألة التّوحيد التي تُعدّ رُكنا من أهمّ أركانه، إذ لا يستقيم الذّكر إلّا بها، حيث قال موضّحا أنّ:« لا إله إلا الله إيمان العامة، أما إيمان الخاصة فهذا:" لا هو إلا هو"»،[2] والمقصود من هذه العبارة " لا إله إلا الله " أنه لا معبود بحق إلا الله، وذلك لتفرّده بصفات الألوهية وهي صفات الكمال ولا يتحقق الإيمان إلّا إذا استوفت شروطها، أو إلا إذا كان المؤمن متيقّنا بعقله وقلبه أنه لا وجود لإله غيره سبحانه، وبعبارة أخرى هي قول باللّسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح.

كما ركّز على الذّكر بتدبير أثناء أداء الصّلاة لكي تحقق أهدافها حيث أنّ:«الصّلاة لم يؤمر بها من أجل أن تظلّ اليوم كله تركع وتسجد، بل الغرض منها أن تلك الحال التي تستشعرها في الصّلاة ينبغي أن تستمر معك دائما، سواء أكنت في النوم أم في اليقظة، أم في الكتابة أم في القراءة في الأحوال كلها لا يغيب عنك ذكر الحق»؛[3]أي أنّ الصّلاة ذكر ينبغي على السّالك أن يسلّم روحه وجوارحه إلى الله وهو واقف في حضرته، فالصّلاة لم يؤمرنا بها الله عزّ وجل من أجل أن نظلّ راكعين وساجدين النّهار بطوله دون خشوع، وإنما يجب على المسلم أن يكون ذاته متّصلا بالله عز وجل وأن لا يقطع صلته به، وذلك بإتباع ما أوصى به الحق من ذكر وتجليل له فذكره يبثّ فينفس العبد الطمأنينة والثّبات في حياته وتصرفاته كما يجعله يبتعد عن المعاصي.

---

[1] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه،مصدر سابق، ص147.

[2] المصدر نفسه، ص176.

[3] المصدر نفسه، ص250.

إنّ الصّلاة ليست أداء لأفعال جسدية فقط، بل هي استحضار للقلب والعقل والفكر والضمير والجوارح في آن واحد، وبطبيعة الحال فإنّ «للصلاة بداية ونهاية، وكل شيء له بداية ونهاية يكون قالبا، لأن التّكبير بداية الصّلاة والسّلام نهايتها، ومثل ذلك الشهادة، فإنها ليست الصيغة التي تقال باللسان فقط»،[1] الصلاة عبادة وبهذه العبادة يتم التقرب للحق عزّ وجل من خلال ذكره سبحانه، واستحضاره في قلب العابد، حيث يرى "جلال الدّين الرّومي" أن الصلاة بداية ونهاية فعند بدايتها وأثناء تأديتها وعند نهايتها يقوم المصلّي بذكر الله عزّوجلّ.

ومن هنا نستخلص أنّ الصّلاة من أولها لآخرها عبارة عن ذكر للحق جلّ وعلا، وليس الذّكر ما يقال باللّسان فقط بل حينما يكون العابد واقفا في حضرة الله عزّ وجل يكون مستغرقا في ذكره خاشعا خاضعا في محضره، وبهذا يتحقق الذّكر في الصّلاة، ونستشهد بقول الله عز وجل:﴿إِنَّ السَّاعَةَ آَتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى ﴾[2]، أي تكون الصلاة ذكرا لله عز وجل وإقرارا بنعمته وفضله وصلة روحية بين العبد وخالقه.

## -مصطلح الفناء:

من المصطلحات المهمّة والشّائعة عند الصّوفيين، فقد تناولوها في قصائدهم وأشعارهم للتّعبير عن أفكارهم الفلسفيّة ونظرياتهم وآرائهم في التّصوف، وقد تلمّسناها وتذوّقناها ضمنيّا في ثنايا هذا الكتاب فالفناء«رؤية العبد لفعله لقيام الله عزّ وجل على ذلك ».[3]

كما أنّ معناه « أن يفنى العبد عن الأوصاف الخبيثة، ويبقى في أوصافه الحميدة ويتحلّى بالخصال الطّيبة لتفنى عنه الخصال السيئة فيدنو من الله بجلائل الأعمال التي يقدّمها طاعة وقربانا إليه، ثمّ يفنى عن صفاته الذّميمة ولا يزال في هذه المرتبة من الفناء إلى أن يفنى عن آثام المخلوقين، ويقوده الفناء إلى التّحلي بالأخلاق القويمة

---

[1] جلال الدين الرومي، كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص41.

[2] سورة طه: الآية: 14.

[3] محي الدّين بن عربي: اصطلاحات الصّوفية، مرجع سابق، ص13.

والتّخلي عن الرّذائل الدّنيئة»،[1] أي على الإنسان أن يتجرّد من الصّفات الخلقية المذمومة، ومحاولة التّحلي بالأخلاق الحميدة.

وعرّفه ابن القيم الجوزية بأنّه:«الفناء الذي يشير إليه القوم ويعملون عليه، أن تذهب المحدثات في جهود العبد وتغيب صورة المشاهد ورسمه أيضا، فلا يبقى له صورة ولا رسم، ثمّ يغيب شهوده أيضا فلا يبقى له شهود ويصير الحق هو الذي يشاهد نفسه كما كان الأمر قبل إيجاد المكنونات، وحقيقته أن يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل»،[2]وبعبارة أخرى هو حالة نفسية يغيب عنها السّالك عن نفسه وأوصافها ويغرق في الحضرة الإلهية.

إذا نظرنا إلى" جلال الدّين الرّومي"كصوفي بالدّرجة الأولى فالمقصد الأسمى له هو تحقيق الوصول إلى حضرة المعشوق والفناء فيه إذ يقول:«في حضرة الحق لا مكان لاثنين من (أنا). أنت تقول (أنا)، وهو يقول (أنا) فإمّا أن تموت أمامه، وإمّا أن يموت أمامك، حتّى لا تبقى الثنائية.أمّا أن يموت هو سبحانه فأمر غير ممكن لا في الواقع ولا في التّصور».[3]

جُبل الإنسان على العشق والتّلهف على الحبيب ولن يرتاح إلاّ إذا حقّق مطلبه وهو الفناء في الله، ففي الإنسان عشق وألم، تلهّف وإلحاح لا يهدأ حتى يفنى أو يموت، وبالعشق وحده يحقق الإنسان الاتصال بالله والفناء فيه، وهكذا يكون للجانب الجسماني المادي تلك القوّة التي يُحّول فيها العشق الإنساني إلى حال لا يُرى فيها نفسه منفصلا عن المحبوب وبهذا يتمّ الاستغراق ويفنى الإنسان لأن«طبيعة الاستغراق أن المستغرق لا يعود موجودا ولا يبقى له جهد، ولا يبقى له فعل وحركة، يغدو غارقا في الماء وكل فعل يصدر عنه لا يكون فعله هو، بل فعل الماء أما لو ضرب الماء بيديه ورجليه فلا يسمى مستغرقا ولو صرخ آه أنا أغرق لما سمّي هذا أيضا استغراقا».[4]

إذن لا محال لإثبات الذّات أمام واجد الوجود بل لا وجود إلا للخالق عزّ وجل.

---

[1] مجدي محمد إبراهيم: التّصوف السّني (حال الفناء بين الجنيد والغزالي)، مكتبة الثّقافة الدّينية، القاهرة،ط1، 2002م، ص45.

[2] محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة،ط2، (دت)، ص188، نقلا عن: مدارج السّالكين،جز:1، ص80.

[3] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، المصدر السّابق، ص58.

[4] المصدر نفسه، ص83.

خذ العبارة الشهيرة:«"أنا الحق".يظن بعض الناس أنّها ادّعاء عظيم لكن أنا الحق على الحقيقة تواضع عظيم، لأنّ من يقول: أنا عبد الحق يثبت وجودين اثنين، أحدهما نفسه، والآخر الله.أمّا من يقول "أنا الحق" فقد نفى نفسه وأسلمها للريح.يقول:"أنا الحقّ" يعني "أنا عدم"، هو الكل، لا وجود إلا الله أنا بكليّ عدم. أنا لست شيئا».[1]

يرى العارفون أنّ الوصول إلى حالة العدم من خلال الفناء في الحق تتحقق بالرؤية الوجودية وهنا تصير أفعال العاشق من سمع وبصر أفعالا إلهية، فهو يرى بنور الله الذي يميزه " الرومي" عن النّور الحسّي مما يعني أنّ الرؤية لا تتحقق بحاسة العين بل تتحقق هكذا رؤية بالتّذوق الرّوحي الذي يتجلى في قلب العارف في حالة الفناء. ومنها الوصول إلى الملكوت الأعلى وهو مراد كل عارف، قوله:«وليس نورا حسّيا ذلك النّور الذي يستطيع به الإنسان أن يرى وجهه».[2]

كان مبدأ"جلال الدّين الرّومي" العشق ويعني المحبّة الإلهية؛ فيشترط من الإنسان المحب والعاشق للحق أن يضحّي من أجل معشوقه وحبيبه حتى وإن اضطرّ به الأمر أن يلقي بنفسه للتّهلكة، وكل هذا فداء للحق الذي لا معبود بحق إلاّ هو، والمقصود بالتّضحية هنا أنّ الإنسان يتخلّى عن كل شيء ارضاءاً للحق فيفنى فيه.

وعلى هذا الأساس يرى "جلال الدّين" أنّ:«الإنسان عندئذ قد ضحى بنفسه من أجل الحق، أي أنه لا يبقى للنّفس لديه أي خطر ولا يرتعد من أجل نفسه».[3]ويقول أيضا:«"شرط المحبة" أن يجعل الإنسان نفسه فداءًا لحبيبه وأن يلقي بنفسه للتّهلكة».[4]

هنا فقط عندما يصل الإنسان إلى درجة عالية من العشق يكون باستطاعته أن يضحّي بنفسه من أجل محبوبه وبذلك يتحقق الفناء.

---

[1] جلال الدين الرومي، كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص83.

[2] المصدر نفسه، ص93.

[3] المصدر نفسه، ص240.

[4] المصدر نفسه، ص254.

## -مصطلح الخلوة:

تعدّ الخلوة من الوسائل التي تجعل الإنسان يرتقي في مراتبه وتقوّي صلته بربّه، وتمكّنه من أن يكون من الصّفوة المختارة لأنّ صفة الخلوة:«صفة من أهل الصّفوة، والعزلة من أمارات الوصلة ولا بدّ للمريد في ابتداء حالة من العُزلة من أبناء جنسه، ثم في نهايته من الخُلوة تحقّقه بأُنسه»،[1]وقد كان الرّسول صلى الله عليه وسلّم قبل نزول الوحي عليه كثير الاختلاء في غار حراء حيث كان يتعبّد هناك، وكذلك هو الأمر بالنسبة للصّحابة الذين انعزلوا عن الدّنيا وملذّاتها متخلّين في ذلك عن الأكل والشّرب ليتمكّنوا من عبادة الله عزّ وجل.

للخلوة أهمّية كبيرة في حياة العابد، لأنّها تكسبه صفات إضافية لم يكن له عهد بها، ويكتسبها اكتسابا، فالعابد يخرج من خلوته محمّلا بالصّفات الإلهية.[2]

كما أنّ فوائدها لا تحدّد ولا تحصى، نذكر منها:

- السّلامة من آفات اللّسان، فإن من كان وحده لا يجد معه من يكلّمه.
- حفظ البصر، والسّلامة من آفات النّظر، فإن كان معتزلا عن النّاس سلم من النّظر.
- حفظ القلب، وصونه من الرّياء وغيره من الأمراض.
- حصول الزّهد في الدّنيا والقناعة فيها، وفي ذلك شرف العبد وكماله وسبب محبّته عند مولاه، فمن انفرد عن النّاس ولم ينظر إليهم سَلِم من متابعتهم في ذلك وسلم من طباعهم الرّديئة وأخلاقهم السّيئة.
- التّفرغ للعبادة والذّكر والعزم على التّقوى والبر، فالعبد عندما يكون وحده يتفرّغ لعبادة ربّه.
- راحة للقلب والبدن فمخالطة النّاس توجب تعب القلب عن الاهتمام بأمرهم، وتعب البدن بالسّعي في أغراضهم.
- صيانة النّفس والدّين من التّعرض للسّرور والخصومات التّي توجبها الخلطة.[3]

---

[1]القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص101.

[2]ينظر: محي الدّين بن عربي: اصطلاحات الصّوفية، مرجع سابق، ص22.

[3]ينظر: أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تق: محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة، (دط)، (دت)، ص59-62.

يقول " جلال الدّين الرّومي": «وهكذا تحقّقنا من أنّ روح الصّلاة ليس هو هذه الصّلاة الظّاهرة فحسب، بل هو استغراق تام تبقى فيه هذه الصّور جميعا خارجا، ليس لها مكان هنالك حتى جبريل الذي هو معنى محض، ليس له مكان أيضا».[1]

إنّ الصّلاة عماد الدّين، ووسيلة تقرّب العبد من ربّه، وأثناء تأديتها لا بدّ من العابد أو المصلّي الانعزال عن العالم الخارجي وما حوله، ولا يتمّ ذلك إلاّ بالغياب التّام والابتعاد عن مشاغل الحياة في مكان خالٍ، من أجل العبادة والخشوع والتّضرع لله عزّ وجل، وقد اقتبس " الرّومي " حديث الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في قوله:«لي مع الله وقت لا يسعني فيه نبيّ مرسل ولا ملك مقرّب»[2]، وهذا القول ما يثبت لنا الرّسول صلّى الله عليه وسلّم كان يختلي في صلواته وذلك من أجل الخشوع للتّقرب من الله عزّ وجل، فالصّلاة ليست مجرّد ركعات بل أكثر من ذلك، ففيها يغيب الإنسان معنويا ويدخل في أجواء الملكوت، من خلال خلوته مع ربّه.

ولعلّ أنسب وقت يختلي فيه العبد مع ربّه وقت السّحر أي وقت الثّلث الأخير من اللّيل، في ذلك الوقت يكون الإنسان محجوبا عن أعين النّاس، إذ تعتبر خلوة اللّيل سكينة للنّفس وطمأنينة للقلب وفيها يستطيع العابد أن يطلق العنان لمشاعره بالتّضرع والإلحاح في طلب الحاجات، ومحاولة اغتنامه في الذّكر والصّلاة وعبادة الله؛ فاللّيل وحده من يذكّرنا بمن خلق هذا الكون والهدوء الّذي يحتويه يجعلنا نغوص أكثر في ملكوته ففيه يخلو العابدون، وفيه يتضرّع المحتاجون وفيه يطلب السّائلون حاجاتهم من الله،«اللّيل طويل من أجل بثّ الأسرار وطلب الحاجات دون تشويش الخلق وإزعاج الأحبة والأعداء،تحصل حينئذ الخلوة والسُّلوة، إذ يسدل الحق تعالى السّتار حتى تكون الأعمال مصونة ومحروسة من الرّياء وخالصة لله تعالى».[3]

وفي نفس السّياق، يقول "الرّومي" استشهادا بقول الرّسول صلّى الله عليه و سلّم:«اللّيل طويل فلا تقصّره بمنامك، والنّهار مضيء فلا تكدّره بآثامك»،[4] فالله سبحانه وتعالى جعل النّهار لكسب الرزق والسّعي بطلب مختلف الأمور، لكن الإنسان بطبعه ضعيف؛ إذ تعتبر النّفس الأمارة بالسّوء المحرّك الأساسي لمختلف ميولاته ورغباته، فينجرّ وراء ملذّات الحياة و شهواتها ممّا يجعله ضحيّة للمعاصي والآثام الّتي تجعله يخضع لها فيكون

---

[1] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص41.

[2] المصدر نفسه، ص41.

[3] المصدر نفسه، ص103.

[4] المصدر نفسه، ص103.

حبيسها، وهذا ما يحدث للإنسان الضّعيف بالنّهار ولعلّ اللّيل فرصة للعبد ليكفّر عن ذنوبه ويرجع إلى ربّه، تائباً مستغفراً خاضعا منيبا إليه.

وفي موضع آخر يذهب بنا " الرّومي " إلى أماكن الخلوة؛ إذ كل عابد يختار المكان الذي يناسبه ويرتاح فيه، ولعلّ أبرز مكان يختلي فيه المتصوّفة بكثرة "الجبال"؛وذلك لتميّزها بالهدوء والسّكينة كما أنّها بعيدة عن ضجيج الحياة وفيها يركّز المتعبّد في خلوته وتكون صحيحة، كما يستطيع العارف أن يصفّي ذهنه من مختلف الأمور التي تشغل فكره وقلبه، وهذا ما أشار إليه "الرّومي" في قوله:«وقد كان طريق الرّهبان الخلوة والاعتزال في الجبال والعزوف عن النّساء وترك الدنيا».[1]

وفي نفس السّياق يدعونا "جلال الدّين" للابتعاد عن مشاغل الدّنيا والزّهد فيها، وإتّباع طريق العارفين والعكوف على العبادة وأعمال الدّين قوله:«اشتغل بأمر الدّين حتّى تجري الدّنيا وراءك».[2]

## -مصطلح السّكر:

من بين أهم المصطلحات الصّوفية التي وردت بكثرة، لما له من مكانة عظيمة في نفوس الصّوفيين عامّة و"جلال الدّين" خاصّة، فهو يمثّل بالنّسبة له حلقة وصل بينه وبين خالقه، ويعرّف السّكر على أنّه«غيبة شديدة تتفاوت شدّتها بين القوّة والضّعف، والفرق بين الغيبة والسّكر يرجع إلى قوّة الوارد فإن كان الوارد قويّا كانت الغيبة سكرا، وإن كان الوارد ضعيفا كانت غيبة فقط»،[3] بمعنى أنّ الإنسان العارف قبل أن يصل إلى مرحلة السّكر تلك عليه أن يمرّ بدرجات، و الغيبة تعتبر درجة من درجات الوصول ولا يتحقق ذلك إلاّ إذا كان سالك هذا الطّريق عارفا، عابدا عاشقا للحق ويريد وصاله فتتحقق تلك الرّغبة ويسكر حدّ الانتشاء بالحب الإلهي، وهذا ما أشار إليه محي الدّين بن عربي في قوله:«أنّ السّكر هو غيبة بوارد قوي».[4]

---

[1] جلال الدين الرومي، كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص183.

[2] المصدر نفسه، ص263.

[3] مجدي محمد إبراهيم: التّصوف السّني(حال الفناء بين الجنيد والغزالي)، مرجع سابق، ص53.

[4] محي الدّين بن عربي: اصطلاحات الصّوفية،مرجع سابق، ص13.

فالسّكر هو الترفّع عن الدّار الدنيا والتّحليق في أجواء الملكوت وعالم الغيب، كما أنّه فناء تام في المعبود الأحد حتى يتشبّع القلب ويمتلئ بالسّعادة التي القلّة القليلة من يعرفها و يصل إليها فـ«إن حصل للقلب استغراق فإن الأعضاء جميعا تمحى فيه ولا يبقى ثمة حاجة إلى اللّسان »[1]، فالاستغراق عند "جلال الدّين الرّومي" هو حالة يدخل فيها الصّوفي في غيبوبة وسكر، ويكون منتشياً يفقد فيها حواسّه في حضرة الحق، ويكون العضو الحسّي في هذا الاستغراق هو قلبه؛ بحيث يكون قلبه حيّا وباقي أعضاؤه لا وجود لها كأنّه يطير أو يسبح في عالم آخر، مستمتعا بحضرة المحبوب وغارقا في عشقه، ومن هنا لا داعي للإنسان أن يذكر الله مدام قلبه حيا.

ويقول "جلال الدّين" في موضع آخر؛ عندما «انكشف له عالم الغيب، وغدا ثملا بالحق تحوّل قلبه تماما عن ذلك الطّلب وتلك الأمنية»،[2]والمقصود هنا أنّ الإنسان بطبعه تستميله الحاجات الدّنيوية من ملذّات وشهوات وأمور فانية، ولكن عند اطّلاعه على العالم الإلهي واكتشافه لعالم الغيب والماورائيات يغدو ثملا بالحق ويفيض قلبه بالحبّ الإلهي ويتّجه نحو المسار الصّحيح، وعندئذ يعرف أن الدّنيا زائلة وما هي إلاّ متاع وغرور.

إنّ الإنسان عند تعلّقه وحبّه للشيء تُعمى حواسه عن كل الموجودات، وكذلك هو الحال بالنّسبة للعارف والسّالك عندما تستيقظ بصيرته يُعمى بصره، وقد أدرج "الرّومي" كلامه هذا من خلال اقتباسه لحديث الرسول صلّى الله عليه و سلّم «حبّك للشيء يعمي و يصمّ».[3]

وفي نفس السّياق وبعبارة أخرى يقول "الرّومي":«المسلم والعاشق المتّقد الذي في حال انتشائه يخاطب ذلك المعشوق قائلا له إنّه مستغن عنه»،[4] حيث نجد أنّ العابد عند عكوفه على العبادة يكون غارقا في حبّ الحق فيدخل في حالة سكر شديدة، متشبّعا في ذكره سابحا في عظمته يصل الأمر بها إلى الانتشاء حيث ترفرف روحه في أجواء مليئة بالخشوع،هنا فقط يستطيع أن يستغني عنه لأنه وصل إليه.

للحق صفات كثيرة ومتعددة تصف لنا عظمته وقدرته على الخلق وعلى سائر الموجودات وعندما «يسمع أي إنسان هذه الكلمات التي هي وصف للحق وذكر له يحصل له اضطراب وشوق وذوق، لأنه من هذه

---

[1] جلال الدّين الرّومي، كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص82.

[2] المصدر نفسه، ص216.

[3] المصدر نفسه، ص157.

[4] المصدر نفسه، ص144.

الكلمات يأتي عبير معشوقه ومطلوبه»،[1] ومن بين هذه الصّفات: الخالق ،الرّازق، المتصرّف في كل شيء، وهو الظّاهر والباطن سبحانه ما أعظم شأنه، ولا يستطيع أي كان تذوّق جمال تلك الصّفات إلاّ السّالك طريق العارفين، فهو وحده قادر على فهمها عند سماعها أو إدراك معناها إدراكا روحيا معنويا يجعله يدخل في حالة من الوجد والسّكر الجميل.

## -مصطلح الإنسان الكامل:

مصطلح الإنسان الكامل هو أيضا من بين المصطلحات التي استخدمها الصوفية، والذي يعتبر من «أعلى مقامات التّمكين التي يمكن أن يصل إليها السّالك لطريق الله إذا داوم على سلوكه حتى تدركه العناية الإلهية، فيتّصل بنبع الكمال، فإذا وصل الصّوفي إلى هذه الدّرجة العالية كانت نفسه هي النّفس الكاملة وكان نور الحقّ تعالى هو العين التّي يرى بها (...) فينظر آنذاك بنور الله»،[2] فالإنسان إذا ما وصل إلى المقامة العالية والعناية الإلهية تصبح له نظرة عالية ومتعالية عن الدّنيا، فهو الذّي«داوم على مجاهداته حتّى اجتباه الله فتجلّى عليه بذاته»،[3] ولا يتمّ ذلك إلاّ بدوام الاجتهاد في سبيل الله حتّى الوصول إلى المبتغى المطلوب.

فالإنسان الكامل هو«الإنسان الحكيم والإنسان الواصل إلى الله وإذا أراد الوصول إلى الكمال الإنساني ما عليه سوى الاجتهاد ما استطاع سبيلا إلى التّمتع بمواهب الخلقة، وبعبارة أخرى الوصول إلى قمّة التّمتع والاستفادة من الطبيعة»؛[4] والمقصود من هذه العبارة أنّ الإنسان الحكيم إذا أراد بلوغ أعلى الدّرجات والوصول إلى الكمال الإنساني ما عليه إلاّ بالتفرّغ للعبادات والاجتهاد فيها حتّى يصل إلى قمّة التّمتع، فالإنسان أوّلا بتنقية نفسه ثمّ بالتّخلق والابتعاد عن ملذّات الدّنيا ومغرياتها ابتغاء الوصول إلى مرضاة الله تعالى وسيره في طريق التّعبّد وتبنّيه بطريق من الطّرق الصّوفية. لكن هذا في مجال المعقول و المقبول في الدّيانة الإسلامية، حيث يمكنه الوصول إلى محاداة الكمال، إلى تلك المنطقة التي يرتقي الإنسان بها إل درجات الأنبياء و الأولياء الصّالحين، وإمّا أن يفقد

---

[1] جلال الدين الرومي، كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص 152.

[2] يوسف زيدان: عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصّوفية، الهيئة الستّرية العامة للكتاب،(دب)،(دط)، 1988م، ص195.

[3] المرجع نفسه، ص205.

[4] ينظر: مهدي حشمتي: خليفة الله الإنسان الكامل مآثر الشيخ مرتضى مطهري، دار الصّفوة، بيروت، ط1،2009، ص61.

السّيطرة على عقله ويصل إلى درجة الجنون؛ فتطبيقه السّوي لمسلك من هذه المسالك الصّوفية هو ما سيحدّد هذا إمّا الوصول إلى الكمال أو النّزول إلى أدناه.

وهذا ما ورد في بعض عبارات "الرّومي" حيث قال:«الخلق يؤدّون عمل الحق»[1]، ويقصد "جلال الدّين الرّومي" في هذه العبارة أنّ الإنسان الكامل يعني وصول الشّخص إلى أعلى درجات الكمال وخير مثال على ذلك الرّسول صلّى الله عليه وسلّم الذي يعتبر خير قدوة لأمّته، فهو يتّسم بصفات جعلته مميّزا بين النّاس، والملاحظ لهاته الصّفات يرى بأنّها صفات ترجع لله عزّ وجل: كالجود، العطاء، الرّحمة، الكرم على العباد، وهنا الرّسول أدّى عمل الحق من خلال تأديته لهاته الصّفات والعمل بها ومن خلالها يستطيع الإنسان السّالك طريق النّبي وطريق العارفين أن يتّسم بها، كما يذهب بنا "الرّومي" إلى خاصّية أخرى ألا وهي الثّناء على النّبي صلّى الله عليه وسلّم و يخبرنا أنّه حينما نثني عليه فإنّنا نتقرّب بذلك إلى روح الحقّ ونثني عليه و نحمده ونقدّسه، وهنا يتجلّى ذلك الثّناء «إنّ الثّناء على محمد هو ثناء على الحق».[2]

لقد خصّ سبحانه وتعالى محمد بعدّة واجبات من بينها«أن يظهر قوة الحق وينبّه النّاس بوساطة الدّعوة».[3]

ويظهر جليّا من خلال القول أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بعث ليؤدّي واجباته المتمثلة في نشر الدّعوة الإسلامية وما صاحبها، باعتبار أنّ النّاس يعتبرون أنّ الرّسول هو الإنسان الكامل الذي يتحلّى بالصّفات الألوهية، وحين يتّبعونه كأنهم اتّبعوا الحق وعلى النّبي أن يرشدهم إلى الطّريق الصّحيح وهو طريق الحقّ؛ أي أنّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم هو مفتاح الوصول إليه، وذلك لاّتصافه بالصّفات الألوهية وهذا ما جاء في قول "الرّومي"أنّ«محمّد هو الدّليل، وإذا لم يأتي الإنسان أوّلا إلى محمّد فإنّه لا يمكن أن يصل إلينا ».[4]

كما صوّر لنا "جلال الدّين الرّومي" الوجه الملكوتي للإنسان العاشق أو الإنسان الكامل الذي له في كل دور تجلّ خاص، ويقول في هذا الأساس:

---

[1] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص159.

[2] المصدر نفسه،ص321.

[3] المصدر نفسه، ص312.

[4] المصدر نفسه، ص319.

«مَا التَّدْبِيرُ، أَيُّهَا المُسْلِمُونَ،

لَا أَعْرِفُ نَفْسِي؟

لَسْتُ مَسِيحِيًّا، وَلا يَهُودِيًّا

لَستُ مجوسيًّا ولاَ مسلمًا[قِشريًّا]

لستُ من التُّراب ولا من الماء

ولستُ من الرِّيح، ولا من النّار

لستُ من العرش، ولا من الفَرش

لستُ من الكون، ولستُ من كنوزِ الأرض

لستُ من الدّنيا، ولستُ من العُقبى

لست من الجنّة، لستُ من النّار

لستُ من آدم ولا من حوّاء

لستُ من الفردوس، ولا من الرّضوان

مكاني هو اللاَّمكان

وعلامتي هي انعدام العلامة

فلا جَسد لي ولا روحَ،

بل أنا من روح المعشوق».[1]

[1]عطار الله تديّن، بحثا عن الشّمس من قونية إلى دمشق، تر: عيسى علي العاكوب،دار نينوى، سورية، دمشق، ط1، 2015م،ص273.

## -مصطلح السّماع:

يعدّ السّماع من الاهتمامات الكبرى الّتي أسّس لها التّصوف الإسلامي منذ نشأته، فالسّماع نسمة روحية تثيرها نفحة إلهية في أصوات تعمل على هياج ما في القلوب، فإن هبّت هذه النّسمة على قلوب طاهرة وأرواح صافية تحقّق لهذه القلوب المعرفة الإلهية، وإن هبّت على قلوب محجوبة أثارت من داخلها الغرائز الحيوانية والنّزعات الشهوانية؛«فالسّماع إذن، هو إحدى الرّياضات الرّوحية التي يمارسها المريد من أجل التّطهير والصّفاء».[1]

وإذا كانت القضية الأساسية التي شغلت "الرّومي" هي طهارة الرّوح فإن الرّقص هو حركة وجودية تخرج الإنسان وتحرّره من القيود التي تحول دون رؤيته للحق، كما أنّه مطلب وجودي يتوقّف عليه مصير الإنسان ككل «والإنسي يرى كل الأمور شعرة بشعرة محض الحرص لكنّه يرقص بلا هدف كأنّه الدّب، فارقص حيثما تحطّم نفسك التي بين جنبيك وتنفض القطن عن جرح الشهوة.

- إنّهم يرقصون ويجولون في الميدان لكن الرّجال يرقصون في دماء ذواتهم.
- وعندما يتخلّصون من سيطرة ذواتهم عليهم يصفّقون وعندما يبرءون من نقائص النّفس يرقصون».[2]

يشترط "الرّومي" للوصول إلى حالة الوُجد التي يطرب بها العارف برؤيته للجمال الوُجودي معبّرا عن ذلك بممارسة الرّقص وأن يشاهد الحقيقة التي تعكس جمالية التّجلي، فالرّاقص يشهد جمال الوجود وتجلّياته«ومطربوهم من الدّاخل ينقرون على الدّفوف وترغي البحار وتزيد وُجدا معهم، إنّك لا ترى هذا لكن إنصاتا لهم حتّى الأوراق على الأغصان تقوم بالتّصفيق إنّك لا ترى تصفيق الأوراق إذ يلزمك أذن القلب لا أذن البدن هذه، فسد أذنيك اللتين في رأسك عن الهزل والباطل حتّى تبصر مدينة الرّوح ذات ضياء».[3]

بينما سابقا السّير الرّوحاني يتطلّب الخروج من القيد المادّي، والرّقص يعبّر من الفنون التي تذكر الرّوح بمواطنها الأصلي،«فمتى حطّم الإنسان أغلال الجسد يفضّل الرّقص الحماسي، تحرر الروح وأدرك أنّ كل شيء

---

[1] فؤاد فاطمة: السّماع عند صوفية الإسلام، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، مصر،(دط)، 1997م، ص27.

[2] جلال الدّين الرّومي: المثنوي، مرجع سابق، ص35.

[3] المرجع نفسه، ص35.

مخلوق يشترك في الرّقص، نسيم ربيع المحبّة يمسّ الشّجر فتبدأ الأفرع والبراعم والنّجوم بالدّوران في الحركة الصّوفية الشّاملة».[1]

يستعمل "الرومي " اللّغة المجازية ليعبّر عن جمالية الرّقص والسّماع وقد وصف في صور جديدة دائما هذه الحركة التي أثارتها مشاهدة المعشوق، وهناك شعراء وصوفية آخرون اقتفوا أثره في استخدام رمزية الموسيقى والرّقص في شعرهم وفي ممارسة السّماع على مريديهم وبرغم كره علماء الشّرع لهذا المظهر للحياة الصّوفية، كان أكثر جاذبية من أن يوقف».[2]

ويلاحظ هنا أنّه من خلال أعماله يعلق أهمّية كبيرة على السّماع، ففي قصائده الغزلية يصف كيف يسمو الإنسان بدوران السّماع ويقول بأنّه غذاء العاشقين، وسبيل القرب من الله سبحانه.

"فالرّومي" يعتبر السّماع رمز الوصال وقوت العاشقين، كما لم يفرّق بين العبادات المعروفة عند عامّة المسلمين، وممارسة الرّقص والسّماع مادامت كلّها تحقّق هذا الوصال بين العبد وخالقه إذ يقول:«وكذلك الصّلاة والسّماع لأهل الله إراءة للنّاظرين ما يفعلون في السّر من موافقة لأوامر الله ونواهيه المختصّة بهم والمغني في السّماع كالإمام في الصّلاة، والقوم يتبعونه أن غنى ثقيلا رقصوا ثقيلا، وإن غنى خفيفا رقصوا خفيفا، تمثيلا لمتابعتهم في الباطن لمنادي الأمر والنّهي».[3]

## ب– الرّموز والعبارات الصّوفية:

### ا–الرّمز عند جلال الدّين الرّومي:

لقد تميّز الأدب الصّوفي عن غيره من الآداب بفيضه الروحاني والوجداني، وقد تفرّد لتفرّد المتصوّفة أنفسهم وخصوصية تجربتهم العرفانية والتّي تفتح مجالا واسعا للتّأويل والتّفسير، لاسيّما وأنّ لغة الصّوفية اتّسمت بالرّمزية، حيث غلب عليها طابع التّلميح لا التّصريح، وهو«لا يستخدم عند الصّوفية لذاته وإنّما هو إشارة /مطيّة إلى معان

[1] آنا ماري شيمل: أبعاد صوفية للإسلام، مرجع سابق، ص253.
[2] المرجع نفسه، ص253.
[3] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص202.

أخرى مقصودة بذاتها، وهو ينتمي إلى حقول بحث متعدّدة ومتشعّبة جدّا، ناهيك عن كونه نتاج حالة إنسانية فريدة، خارج الإدراك المباشر للقارئ، وعلى هذا الأساس فإن للرّمز معنى ظاهريّا ومباشرا وآخر باطنيا وغير مباشر».[1]

وبناءا على هذا أطلق المتصوّفة على علمهم تسمية "علم الإشارة" وقد كان استخدامهم للأسلوب الرّمزي ناتج عن أسباب كثيرة، لعلّ أبرزها هو تعرّضهم للهجوم من طرف العلماء ومن العامّة، نظرا لتطرّف بعضهم في المعاني والألفاظ بطريقة تجعل من يقرأ كلامهم لا يتبادر إلى ذهنه إلاّ المعنى الأول المباشر، أي ما بدا عليه ظاهر الألفاظ ولهذا فإنّ سبب شيوع الرّمزية في كتابات المتصوّفة راجع لكونهم«مضطرّين إلى استعمال الرّمز لأنّ الحاجة ألجأتهم إليه لأنّهم يعبّرون عن معان ومشاهد وإحساسات نفسيّة لا عهد للّغة بها ولا بالتّعبير عنها »[2]؛ لأنّ التّجربة الصّوفية خاصّة وتختلف؛ إذ لكلّ صوفي طريق ومسلك خاص به لا يستطيع العامّة الوقوف على أسراره وخباياه ولهذا يعمدون إلى الرّمز، أي يمكننا التّسليم بأنّ«استعمال الأسلوب الرّمزي كان عمدا لأهل الطّريق لتقريب المعنى وإخفاء أسرارهم عمّن ليسوا بأهلها»[3].

ومنه نستطيع تفسير ذلك الغموض والإبهام المحيط بعباراتهم وإشاراتهم، إضافة إلى أنّ العبارة تضيق كلّما اتّسعت المعاني، ولا طريقة أفضل من الطّريقة الرّمزية لتكثيف المعاني توضيحها؛ أي أنّه من الأسباب كذلك«استحالة إدراك جوانب التّصوف كلها إدراكا يمكن به جمعها في لفظ قليل ودال على تلك الجوانب»[4]،ذلك أنّ جوانب التّصوف عديدة و متشعّبة لا يمكن إدراكها كلّها كما لا يمكن للمتصوّف التّعبير عنها إلا باستعمال الرّمز فهو الوحيد الذي يحمل عدّة دلالات لا يفهمها إلاّ المطّلع على تلك الرّموز.

كما تجدر الإشارة لكون الرّمز الصّوفي مختلف عن الرّمز الأدبي، حيثّ إنّ«الرّمز الصّوفي أشمل من الرّمز الأدبي فهو متغيّر من صوفي إلى آخر ومن مرحلة إلى أخرى ومن سياق إلى آخر ناهيك من أنّ درجة الإلغاز فيه أعمق وأغور»[5]. إنّ الرّمز الصّوفي يختلف من صوفي لآخر، إذ كل صوفي يستخدم الرّموز التي يجدها مناسبة

---

[1] أسماء خوالدية: الرّمز الصّوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، دار الأمان، الرّباط، ط1، 2014م، ص26.

[2] عبد المنعم خفاجي: الأدب في التّراث الصّوفي، مكتبة غريب، (د ب)، (دط)، (دت)، ص185.

[3] أسماء خوالدية: الرّمز الصّوفي، مرجع سابق، ص23.

[4] عبد القادر أحمد عطا: النّصوص الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عمر النّابلسي، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1987م، ص184.

[5] أسماء خوالدية: الرّمز الصّوفي، مرجع سابق، ص26.

للتعبير عن حالته، فالرّمز الأدبي ليس نفسه الرّمز الصوفي، فهذا الأخير يرجع استخدامه إلى التّعبير عن مختلف الحقائق الصّوفية كون المتصوّفة حاولوا نقل تجاربهم النّفسية عن طريق تلك الرّموز؛ ذلك لأنّ اللّغة العادية أصبحت غير كافية لهم ولا تلبّي حاجاتهم، إذ لم تعد تكفي لإيصال المعنى الحقيقي الذي يتطلّعون إليه ولأنّ مشاعرهم وأحاسيسهم أكبر من أن توصف و تعبّر بتلك اللغة...لهذا لجئوا إلى اللغة الرّمزية التي استحسنوها ووجدوا فيها ضالّتهم؛ حيث عبّروا عن مختلف مكنوناتهم بها، كما وجدوا فيها حريّة التّعبير عن مختلف مسائلهم الصّوفية والوُجدانية ولا يستطيع أيّ كان فهمها إلاّ بالرّجوع إلى شرح هاته الرّموز على الطّريقة الصّوفية.

كما تعدّدت الرّموز الصّوفية بتعدّد المتصوّفة أنفسهم، واختلف استعمالها، وكلّها تحيل إلى تجاربهم الصّوفية من وُجد واتّحاد وفناء وسائر أحوال، وقد وظّفت بمعنى روحاني خالص، ولم تحمل أيّ بعد حسّي وهذا ما لم يبصره كثيرون.

ومن بين أهم الرّموز نذكر رمز المرأة والذي أكثر توظيفه الصّوفيون حيث عدّت المرأة منذ القدم، وفي مختلف الحضارات رمزا للجمال الخالص، ولعلّ عند الصّوفية هي الرّمز الأكمل لتجلّي الألوهية، وفي هذا السّياق يقول ابن عربي:«فشهوده (أي الصّوفي) للحقّ في المرأة أتم وأكمل (...) إذ لا يشاهد الحق مجرّدا من المواد أبداً»[1]؛ أي أنّ الصّوفي يرى كل إبداعات الحق المحسوسة في كل شيء في هذا العالم متجاوزا خاصيّتها المادّية فتوظيفه لرمز المرأة مثلا«لا يقف عند حدود الخاصّية الإنسانية والأنثوية للمرأة وإنّما يعتبرها مظهرا من مظاهر الجمال الإلهي، وشكلا من أشكال السّر الأنثوي في العالم فتحضر المرأة باعتبارها شفرة توحّد بين ما هو طبيعي وما هو روحي بين الإلهي والإنساني تحقيقا لتجلّ أكمل للألوهية»[2]، فالمرأة باعتبارها مظهر من مظاهر الجمال قام المتصوّفة بالرّمز لها على أنّها رمز للمحبة والعشق الإلهي، ذلك أنّها تجمع في شكل رابط بين ما هو حسّي ومعنوي بين الإلهي والإنساني.

فرغم تعدّد الرّموز واختلافها وتنّوع المقصد والدّلالة من توظيفها إلاّ أنّها تؤدي نفس الوظيفة باعتبارها جميعا حاملة لمعنى الإشارة والإيماء دون التّصريح والتّلميح دون الإفصاح؛ أي أنّه عدول عن التّعابير الحقيقة التي يستخدمها العامّة إلى تعابير مصورة للتّجربة الرّوحانية والعرفانية التّي تتّسم بالضّبابية تماما كضبابية التّجربة الصّوفية.

---

[1] ابن عربي: فصوص الحكم، تع: أبو الوفا عفيفي،جز:1، دار الكتاب العربي، بيروت،ط2، 1980م،ص317.

[2] أسماء خوالدية: الرّمز الصّوفي، مرجع سابق، ص59.

ومن الرّموز التي استخدمها "جلال الدّين الرّومي"في ثنايا مدوّنته نجد؛ "رمز الخمرة" وهو كباقي المتصوّفة إذ لم يختلف عنهم، ومن المعروف أنّهم استفادوا في هذا من الشّعر الذي نظم في الخمر، ولعلّ أبرز من اشتهر بخمريّاته هو "أبو نوّاس" وطبعا انتقلت إلى المعجم الصّوفي، وقد ورد هذا الرّمز في بعض المواضع في "كتاب فيه ما فيه" ومن ذلك قوله:

«إذا أكلت الكباب، وشربت صرف الشّراب،

فما ذلك الطّعم الذي على شفتيك؟ -إنّه الماء الذي يشربه الحالم،

وعندما تنهض من نومك غدًا تجد نفسك عطشان،

لا ينفعك الماء الذي تشربه في المنام؟».[1]

فالخمر التّي يشربها المتصوّفة هي خمر أبديّة أزليّة خارجة عن حدود الزّمان والمكان، ومهما شرب منها العابد إلاّ أنّه يظل ظمآنا أبدا ولا يرتوي، ولهذا كان «لا بدّ للإنسان من العشق والشّوق حتى يعرف الشّراب بعيدا عن القدح»[2]،فيفنى محبّا وعاشقا للذّات الإلهية ومختمرا في حضرتها.

إذن، لقد أصبحت الخمرة عند الصوفيين خمرة غير حسية بل عرفانيّة عبّروا بها عن مكنوناتهم الباطنية تماما ككل المصطلحات ذات الظّاهر الحسّي التي تجاوزت معناها الظّاهر إلى معنى أكثر عمقا، ولهذا كان "جلال الدّين الرّومي" كثيرا ما يستعملها لتقريب المعاني وتوضيحها عن طريق التّجسيد والتّشبيه، ومن بين هذه النّماذج التي تحدّث بها قائلا:«اصبر واغتمّ،لأنّ الاغتمام استفراغ. وبعد الاستفراغ يتقدّم السّرور، السّرور الذي لا غمّ فيه، الورد الذي لا شوك فيه، الخمرة التّي لا خمار لها»[3].

هنا "جلال الدّين الرّومي" بيّن لنا من خلال عبارته هاته بأنّ الإنسان إذا امتلأ قلبه بحبّ الدّنيا وشهواتها وزينتها، سيصبح أسيرا في قلعتها وعبداً لها، ولن يحيا بمعزل عنها لأنّها ملكت قلبه وعقله وليس من حلٍّ إلاّ

---

[1] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص265.

[2] المصدر نفسه، ص118.

[3] المصدر نفسه، ص174.

الاستغناء عنها، فشبّه عمليّة الاستغناء بالاستفراغ وعندها سيصبح سكّيرا دون خمر، لأنّه سيتذوّق النّعيم الحقيقي الأزلي غير الزّائل.

كما رمز من خلال مكوّنات الطّبيعة من شجر وشمس وحيوانات إلى دلالات معيّنة،فمنها تصويره لطبيعة النّفس الإنسانية الّتي تضمّ نوازع الشرّ والخير؛ إذ يرى أنّه «في تركيب الإنسان أشياء كثيرة، فيه فأر وطائر. الطّائر يرفع القفص إلى الأعلى، أمّا الفأر فيعيده إلى الأسفل.مئة ألف من الوحوش المختلفة موجودة في الإنسان، إلّا إذا تخلّى الفأر عن طبيعة الفأر، والطّائر عن طبيعة الطّائر، وغدت جميعا شيئا واحدا، لأنّ المطلوب ليس فوق ولا تحت، عندما يظهر المطلوب لا يبقى فوق ولا تحت »[1]؛ فالإنسان بطبعه فيه جوانب منيرة وجوانب مظلمة وجانبه النّير هو ما يرفعه إلى أعلى ويجعله يرتقي فيكون كالطّائر الحرّ الذي يستطيع التّحرّر من قفصه، والتّحليق عاليا، على عكس الفأر الذّي يعيش في جحر مظلمة ضيّقة تماما كالجانب المظلم من الإنسان، وهو جانب لا بدّ منه لكن فقط غلبة أحد الجانبين على الآخر هو ما يحدّد طبيعة الإنسان الحقيقيّة، وإن تخبّط الإنسان بين الخير والشّر هو كتخبّط الخفّاش إن تعرّض للضّوء، ولكن شمس الإنسان الدّاخلية تسحبه إلى الجانب المشرق من ذاته تماما كما تسحب الشّمس الخفّاش لنورها مخاطبة إيّاه قائلة:«أيّها الخفّاش وصل لطفي إلى كلّ شيء، أريد أن أحسن إليك. فَمُت أنتَ؛ لأنّ موتك. ممكن،لكي يغدو لك حظ من نور جلالي ، وتخرّج عن خفّاشيتك، وتغدو عنقاء قاف القرب »[2]. وبهذا تحوّل من خفّاش إلى عنقاء متحرّرا من طبيعته وقيده.

وغالبا ما كان رمز الشّمس واردا بكثرة في ثنايا الكتاب لأنّها ترمز للإشراق والنّور والسّطوع والضّياء، وفي هذا السّياق يقول "جلال الدّين": «أرى الشّمس بهذا المصباح". حاشى لله ..فإنّك حتى إذا لم تُحضر المصباح أظهرت الشّمس نفسها: فما الحاجة إلى المصباح؟»[3]، والمقصود من هذه العبارة أنّ نور الإنسان الدّاخلي بمثابة شمس ساطعة منيرة، ينعكس على ظاهره وسماته فلو كان داخله مظلم لانعكس على خارجه أيضا؛ لأنّ الباطن لا يتجزّأ من الظّاهر، وعلى هذا الأساس وظّف "الرّومي" رمز اللّيل كذلك كدلالة على كل ما يجعل

---

[1] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه،مصدر سابق، ص62.

[2] المصدر نفسه، ص59.

[3] المصدر نفسه، ص37.

الإنسان غارقا في ظلمات الدّنيا، إذ يقول:«ينقضي ليل هذا العالم وظُلمته، ونور هذا الكلام يزدان إشراقا كل لحظة.مثلما أنّ ليل الأنبياء عليهم السّلام ينقضي ولا ينقضي نور حديثهم ولا ينقطع، ولن ينقطع»[1].

وفي هذا توضيح منه أكثر لأزلية النّور الدّاخلي، إضافة إلى رمز السّجن الذي كانت دلالته مقترنة بكلّ ما يجعل الإنسان مقيّدا ويُنغّص صفو حياته من مرض وخوف وقلق وابتلاءات، التي تجعل الإنسان منعزلا عن ذاته قبل أن يكون منعزلا عن محيطه وحتّى إن زالت المكدرات والشّوائب التي تُعيقُ سعادته وتقف حاجزا في طريقه إلّا أنّه يظلّ محتاجا دائما لرحمة الله تعالى ومعونته. يقول" الرّومي": «والآن ونحن خارج السّجن ما نزال محتاجين، كما كنّا داخل السّجن، إلى أن تخرجنا من سجن العالم الظّلماني هذا إلى عالم الأنبياء النّوراني»[2]، والإنسان مادام أنّه في امتحان دنيوي يُجازى عنه في الآخرة ويحاسب عن كل صغيرة وكبيرة فسيظلّ في تخبّط كظاهرة المدّ والجزر في البحر، لذا كان البحر أيضا من بين الرّموز المعتمدة من قبل "الرّومي " حيث يقول:«مؤسف أن يصل الإنسان إلى البحر ثمّ يقنع منه بقليل من الماء أو بإبريق. وبعد أن ذلك كلّه يُجنى من البحر جواهر ومئات الآلاف من الأشياء النّفيسة. أمّا حمل الماء من البحر فأيّ قيمة له؟ وأيّ فخر للعقلاء في ذلك؟ وماذا يكونون قد حقّقوا؟»[3].

وبالعودة إلى هاته العبارة نجد رمزية البحر هنا تعبيرا عن الجوهر الإلهي وعالم الملكوت، فلا يستطيع أيّ كان الظّفر بهذا الجوهر إلاّ بالغوص في أعماقه من خلال تذوّق الأسرار الإلهيّة، وقد عبّر عن هذه المسألة "الرّومي" بمثال:«يأتي أحدهم إلى البحر، فلا يرى سوى الماء المالح والتماسيح والأسماك، فيقول: أين هذا الجوهر الذي يتحدّثون عنه؟ ربّما لا يكون هناك أي جوهر.كيف يحصل على الجوهر بمجرّد رؤية البحر؟ وحتّى لو قُدّر له أن يكيل ماء البحر طاسا طاسا مئة ألف مرّة، لن يظفر بالجوهر، لا بُدّ من وجود غوّاص لكي يظفر بالجوهر، وحتّى عندئذ ليس كلّ غوّاص قادرا على ذلك: المنشود هو غوّاص محظوظ وماهر»[4]، ويتّضح لنا من خلال هذه العبارة أنّ الجوهر لا يعرفه إلاّ الخاصّة من النّاس بل العارفين ممّن سلكوا النّهج السّلوكي الخاص بالمتصوّفة.

ثمّ ينتقل بنا "الرّومي" إلى رمز آخر هو رمز الشّجرة،الذي يعتبر جزء من رمز الطّبيعة إذ يقول:«كل ما يشربه جذر الشّجرة يظهر في رأس الشّجرة من فروع وأوراق وثمار.أمّا تلك الشّجرة التّي لم تشرب وهي ذابلة،

---

[1] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص264.

[2] المصدر نفسه، ص104.

[3] المصدر نفسه، ص38.

[4] المصدر نفسه، ص266.

فكيف تبقى خفيّة؟ هذه الأصوات العالية التي يُصدرونها سر هذا أنّه يفهمون كلمات كثيرة من كلمة واحدة، ومن حرف واحد يُدركون الإشارات»[1]، فالعاشق الذي تشرّب الحب الإلهي ووصل إلى مرتبة الفناء ينعكس كل هذا على سيماه وظاهره، لكن باطنه حينئذ يشعّ ويسطع بفيض نوراني وروحاني مثل الشّجرة مخضرّة الأوراق، طويلة السّاق، أمّا الإنسان الغريق فارغ الجوف فروحه الميّتة كالشّجرة ذابلة الأغصان متناثرة الأوراق.

## ب–العبارات الصّوفية في عند "جلال الدين الرومي":

إذا كان الكلام ظلّ الحقيقة وفرعها، كما يقول "جلال الدّين الرّومي " فإنّ هذا الكتاب يمثّل هذه الحكمة في أجلى معانيها، إذ كان إجابة من تساؤلات مريديه، التي كانت تُطرح في مجالس خاصّة وعامّة...

الحقيقة عند "جلال الدّين الرّومي"؛ شيء يُعاش ويُتذوّق لا شيء يقال ويُعبّر عنه...لأنّ اللّغة البشرية عاجزة عن البوح في هذا المجال، وإذا كان ما يُدرك كلّه لا يُترك جلّه فإنّ التّعابير والكلام بشكل عام يحاول أن يسعف ويوحي، ويومض بإشارات لافتة منبّهة.

وكما يقول" ابن عربي" في حكمته: إذا سألت عن ذوق الأسرار فقل: هل تذوّقت العسل... واسأل سائلك أن يعبّر عن ذوق العسل؟!!

إنّ هذه الحكمة المنظّمة في "كتاب فيه ما فيه" لهي الدّليل السّاطع على وصول الشّيخ ونبوغه، فنلاحظ اختلاف المواضيع وتنوّعها ما يشير إلى أنّ فكر "جلال الدّين الرّومي" فكر متوسّع، عميق يشمل على مختلف العلوم والمعارف والأخلاق الإسلامية، كل تلك الأفكار تتجلّى وتدور حول هدف واحد وهو المحبّة الإلهية والوصول إلى الحقّ.

ومن العبارات الصّوفية التي وجدناها في الكتاب والتي رأينا أنّها تحمل دلالات عميقة قول "الرّومي":«ينبغي علينا أن لا نقطع الأمل من الحق فالأمل رأس طريق الأمان»[2]، الأمل هو ذلك البصيص من النّور الذي يعطينا طعما ولونا خاصّا للحياة والتّشبّث به يجلب للإنسان الخير ويفتح له أبواب الرّزق المغلقة، كما

[1] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص171.
[2] المصدر نفسه، ص37.

أنّه رفيق الإنسان المؤمن وسلاحه الذي ربّما يغيب عنه بسبب مشاكل الحياة ونكباتها إلّا أنّه لا يخون أبدا، فكل لحظة تمرّ سيتجدّد ذلك الأمل في قلب المؤمن، الذي يكون دائما على يقين بأنّ الله عزّ وجل لن يخيبه وسينصره ولو بعد حين، ولعلّ خير مثال على ذلك قصّة النّبي"يعقوب عليه السّلام" الذي تشبّث بذلك الأمل، وذلك اليقين بالله بأنّ الله سيُعيد له ولده"يوسف عليه السّلام" وكان جزاء ذلك اليقين والأمل هو لقاؤهما بعد طول انتظار، وتمثّل ذلك في الآية الكريمة من سورة يوسف قوله عزّ وجل:﴿**يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْئَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ**﴾

سورة يوسف: الآية: 87.

وهذا ما دعا إليه "جلال الدّين الرّومي" التّمسّك بالأمل حيث يقول أحد الحكماء:" الأمل حبل لا ينقطع ونور به الظلمة تنقشع".

من الأمل ينتقل بنا إلى اليقين بالله فيقول:«كل من يعمل احتسابا عند الله حتّى ولو أغمض عينيه، لن يضيع»[1]؛ ذلك أنّ الإنسان يعمل لوجه الله موقنا أنّ الحقّ عزّ وجل لن يخيبه، فالإنسان العارف يتّكل على الله في جلّ أعماله ويحتسب أجره عليه، يعمل من أجل مرضاته متوكّلا، خاضعا لإرادته سبحانه هذا اليقين لن يكون عند عامّة النّاس بل من عرف ربّه حقّ معرفة ومن فاق حبّه كل الحدود، ذلك التّائه في الظّلمات ودُجى اللّيالي متيقّنا أنّ بعد تلك الظّلمة سيسطع النّور نوره عزّ وجل.

وهنا يأتي حسن الظّن بالله نذكر قوله تعالى في الحديث القُدسي:«أنا عند ظن عبدي بي،وأنا معه حين يذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه، وإن اقترب إليّ شبرا تقربت إليه ذراعا، وإن اقترب إليّ ذراعا اقتربت إليه باعا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة».[2]

[1] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص89.

[2] محمد متولي الشّعراوي: الأحاديث القدسية، تق: عادل أبو المعاطى، دار الرّوضة، (د ب)، ط1، 2002م، ص17.

يقول"جلال الدّين الرّومي"في سياق آخر:«مادمت تجد في نفسك ألما وندما فإنّ هذا دليل على عناية الحقّ بك ومحبّته إيّاك»[1]، ويشرح هذه العبارة في إجابته على سؤال أحد مريديه حينما قال له:« أنا مقصّر؟!، أجاب "جلال الدّين الرّومي": عندما تُعنُّ هذه الفكرة للإنسان ويعاتب بنفسه قائلا:آه، فيم أنا، ولماذا أفعل مثل هذا؟ يكون هذا دليلا على حبّ الله إيّاه وعنايته به: ويبقى الحب ما بقي العتاب».[2]

إنّ ذكرك لذنوبك وآلامك والتّفكير فيها دليل أن الحق يحبّك واصطفاك من بين الخلق للرجوع إليه وطلب المغفرة والسّماح منه وهنا يتبادر إلى أذهاننا قول"إنّ الله إذا أحبّ عبدا ابتلاه..."

يقول "جلال الدّين الرّومي": «العالم كالمرآة التي ترى فيها صورتك، إذ المؤمن مرآة أخيه»[3]، ويدعمّ قوله هذا بعدّة أقوال نذكر منها ما يلي:

«أتوا بفيل إلى عين الماء لكي يشرب.فكان يرى نفسه في الماء فينفر كان يظنّ أنّه ينفر من فيل آخر، غير دار أنّه إنّما ينفر من نفسه»[4]، كل الأخلاق السّيئة من ظلم وحقد وحسد وحرص وقسوة وكبر، عندما تكون فيك لا تتألم، أمّا عندما تجدها عند شخص آخر،فإنّك تفرّ منها وتتألّم، ومثلما تنفر أنت من أخيك اعذره أيضا إذا نفر منك وتأذّى.

يقصد "جلال الدّين الرّومي"من كلّ هذا الكلام أنّه على الإنسان أن يدرك أن كل ما يراه في أخيه موجود فيه، موجود في داخله وعليه أن يتوقّع خيرا ليجد خيرا.

على الإنسان أن ينظر نظرة محقّقة وأن يتجاوز الأوصاف السّيئة والجيّدة التي هي مستعارة لدى كل شخص وأن يغوص في الجوهر فكما قال الرّسول صلّى الله عليه وسلّم: «لا يؤمن أحدكم حتّى يُحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه»[5]، وهنا تتحقّق مقولة "المؤمن مرآة المؤمن".

---

[1] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص57.

[2] المصدر نفسه، ص56-57.

[3] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص57.

[4] المصدر نفسه، ص58.

[5] أبي زكريا يحي بن شرف النّووي:شرح الأربعين النّووية، تق: علي عبد العال الطّهطاوي، مكتبة الصّفا، القاهرة، ط1، 2001، ص31.

مع الإبحار في صفحات الكتاب والغوص في أعماقه وبين ثناياه تستوقفنا المزيد والمزيد من العبارات الصّوفية التي تبعث في أنفسنا الدّهشة عند قراءتنا لها للمرّة الأولى، لكن مع فهمنا وتذوّقنا لها تجعلنا ننظر للأمور من زاوية أخرى فلنتأمّل هذه العبارة:

«الجسم مثل مريم. وكلّ منّا لديه عيسى في داخله. فإذا حدث لنا الألم ولد عيسانا. وإذا لم يحدث الألم فإنّ عيسى سينضم ثانية إلى أصله بذلك الطّريق الخفي الذي أتى به. فنبقى محرومين.ولا نصيب لنا منه. الرّوح في الدّاخل في فاقة.والجسد في الخارج في ثراء»[1]؛ من خلال هذا الكلام يريد "جلال الدّين" أن يوضّح لنا فكرة معيّنة وهذه الفكرة تتمثّل في:

أنّ الإنسان دائما ما يكون منشغلا بالاهتمام بجسده أي جسمه الخارجي فيمضي حياته في الأكل والنّوم والتّردد على الأطبّاء وقت المرض والتّعب، وينسى أن هذا الجسد فانٍ بالٍ لا محال ولن يدوم فكما يقال:"دوام الحال من المحال"، إذن يدعو "الرّومي" الإنسان إلى تغذية الرّوح روحه الدّاخلية ويتحقّق ذلك بالصّلاة والدّعاء وذكر الله والمجاهدة في عبادته سبحانه وترك الدّنيا وملذّاتها بهذا تكون روح الإنسان مشرقة تفيض جمالا وروحانيّة.

ارتباطا بما سبق نجد أنّ "الرّومي"قد عبّر في عبارة أخرى عن موضوع الجسد والرّوح لكن بمعنى آخر مختلف تماما حيث يقول:«فلم بعد هذا تتقيّدون براحة الجسد؟ لم أنتم مشغولون دائما بالسّهر عليه؟ لا تنسوا رأس الخيط: دائما اجعلوا أنفسكم بعيدة عن مرادها لكي تصلوا إلى المراد الأبدي وتتخلّصوا من سجن الظّلمة»[2].

حيث يرى هنا أنّ الإنسان يرجع إلى ربّه كلّما مسّه الضرّ في جسده وضاقت به الحياة فيدعوا ربّه أن يكشف عنه هذا الألم الجسدي وعند شفائه يعود سيرته الأولى، يعود إلى ما كان عليه من غفلة ولهو ولعب...

[1] أبي زكريا يحي بن شرف النّووي، مرجع سابق، ص54.

[2] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص104.

يقول عزّ وجل:﴿**وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ**﴾.سورة الزّمر: الآية 08.

يطرح "الرّومي" تصوّر آخر خاص عن طبيعة العلاقة بين العشق والجمال، فبينما نلمس في مختلف الطّروحات أن جاذبية الجمال هي المحرّك للعشق، فتنعكس شدّة الجمال على درجة العشق، إلّا أنّه يرى أنّ العشق هو أصل الجمالية مطلقا عندما يقول:«كلّ محبوب جميل، لكن هذا البيان لا ينعكس، إذ لا يلزم أن يكون كلّ جميل محبوبا، الجمال جزء المحبوبية، والمحبوبيّة هي الأصل. عندما يكون شيئا محبوبا سيكون جميلا قطعا، جزء الشّيء لا ينفصل عن كلّه، ويكون ملازما للكلّ»[1].

فالمعشوق هو معيار الجمالية عند عاشقه، إذ لا اعتبار لمعايير الجمالية المتعارف عليها حتّى يتحقّق العشق، وتفسير ذلك أنّ العشق متحرّر من أيّ قيد وحتّى القيود الجمالية في حدّ ذاتها.

وقد أورد "الرّومي" مثال عن عشق المجنون لليلى دون الحسناوات الأخريات للوقوف على طبيعة العلاقة بين العشق والجمال، فيقول: «في زمان المجنون كان هناك حِسان أجمل من ليلى، يأتيك بهنَّ. فكان يقول:حسنا أنا لا أحبّ ليلى من أجل صورتها. وليلى ليست صورة. ليلى في يدي مثل كأس؛ وأنا أشرب من كأس الشراب تلك. وهكذا فإنّني عاشق للشّراب الذّي أشربه من الكأس. لكم أنظار ترى القدح فقط، وليس لديكم معرفة عن الشّراب. إذا كان لديّ قدح ذهبي مرصّع بالجوهر وفيه خلّ أو شيء آخر غير الشّراب، فماذا يفيدني؟ إنّ قرعة قديمة مكسّرة فيها شراب خير عندي من ذلك القدح ومن مئة من مثل هذا القدح»[2].

يعطي "الرّومي" الأهمية للذّات صاحبة الرؤية لا إلى موضوع الرّؤية، والمسألة الجمالية في أطروحاته غايتها التّحقّق بالرّؤية الجمالية أكثر من البحث في معايير الجمال، فهو يرى أنّ بالعشق والرّغبة يتحقّق الجمال، وقد طرح في أكثر من موضع في شعره أنّ رؤية العاشق مميّزة وهي التّي تُضفي الجمالية الحقيقية.

---

[1] جلال الدّين الرّومي، كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص118.

[2] المصدر نفسه، ص118.

«قال الخليفة لليلى: أهي أنتِ الذي صار المجنون بسببها مضطربا وغويّا.

إنّك لا تزيدين شيئا عن بقيّة الحِسان، قالت: اصمت فلستُ المجنون»[1].

يشير "جلال الدّين الرّومي" إلى أنّ المطلوب ليس جمال الصّورة فالعشق هو التّعلّق بالرّوح وليس بالجسد، لذلك يعتبر العشق العنصر الأهم للتّقرب إلى حقيقة الجمال الكامل، ويشير أيضا إلى أنّ جمال المعشوق لا يمكن البرهنة عليه وإنّما هو مسألة قلبية أي يعتمد العاشق على شعوره وأحاسيسه التّي تُخالجه اتّجاه هذا الحبيب، وفي هذا الصّدد يقول:«ليس في وسع أحد أن يطلب من أيّ عاشق أن يقدّم برهانا على جمال المعشوق، ولا يستطيع أحد أن يُنشيء في قلب أي عاشق بُرهانا على كره المعشوق. وهكذا يغدو معلوما لأنّ البرهان هنا لا عمل له، فعلى الإنسان أن يكون باحثا عن العشق. وإذا بالغت في هذا البيت في شأن العاشق، فليست هذه مبالغة حقيقية».[2]

هنا يؤكّد لنا "الرّومي" أنّ الجمال الذي يقصده هو جمال الحق، فرؤيته هو تحصيل السّعادة،ويوضّح ذلك في هذه الأبيات من خلال قوله:

« –قال الزّاهد: إنّ الأمر لا يخرج عن شيئين، فإمّا أن ترى العين ذلك الجمال أو لا تراه.

– فإن رأت نور الحق، أيّ حُزن من بعد؟ وما أهون عينين" ثمنا" للوصول إلى الحقّ».[3]

إن الرؤية الجمالية للوجود هو مطلب وجودي.لأن دونها لا معنى لأي إدراك وللوصول إلى التحقق بها يشرط "جلال الدين الرومي" الاستقامة الخلقية والصفاء الروحي إذ يقول:«وإن لم تكن تريد رؤية الحق فقل لها ابيضي وقل لمثل هذه العين الشقية ألا فلتصابي بالعمى.ولا يزدد همك على العين ما دام عيسى ذلك لك ولا تمش معوجا حتى يهبك عينين صحيحتين».[4]

---

[1] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص118.

[2] المصدر نفسه، ص119.

[3] جلال الدّين الرّومي: مثنوي، مرجع سابق، ص60.

[4] جلال الدّين الرّومي: مثنوي، مرجع سابق، ص60

إن الذي يعشق الجمال الحقيقي ليس كالذي يعشق الجمال الزائف، ولهذا فإذا كان العشق هو المطلوب للارتقاء والسمو الإنساني فهذا لن يكون إلا بالارتباط بما هو أسمى «لأن العشق هو معراج إلى سطح سلطان الجمال».[1]

ينتقل بنا "الرّومي" إلى موضوع آخر وهو العقل؛ إذ تكمن أهمّيته في كونه لا ينكر الوُجود الحق فهو دال عليه، لكنّه لا يمكن أن تتحقّق الرّؤية للوجود الحقّ بالعقل، فهو قاصر على ذلك من باب أنّ المقيّد لا يحتوي المطلق لذلك يطلب "الرّومي" من السّالك الذي يسعى إلى التّحقّق برؤية الوُجود التّخلّص من العقل في مرحلة تتطلّب الفناء، وتسليم الوُجود للحقّ فيتماهى العقل وتحلّ محلّه حالة عشق يفنى فيها العاشق في المعشوق، ويصير العشق هو مرتكز الرّؤية وفي هذا الخصوص يقول "جلال الدّين الرّومي":

«أنت تقول: "ملأت مسكًا [جلدا] من البحر، البحر لا يّخزّن في مِسكي".

هذا محال.نعم، لو قلتَ:" إنّ مِسكي ضاع في البحر، لكان ذلك ممتازا؛ ذلك أصل المسألة. العقل رائع جدّا ومطلوب من أجل أن يأتي. فإذا وصلت إلى بابه فطلّق العقل؛ لأنّ العقل في هذه السّاعة مضرّ بك وهو قاطع طريق. إذا وصلت إلى الملك فسلّم نفسك إليه؛ لا عمل لك عندئذ بكيف ولماذا».[2]

يُشيد "الرّومي" بأهمّية العقل في المثال التالي:«أنت، مثلا، لديك قُماش غير مفصّل تريد أن تفصّله قباءً أو جُبّة. العقل جاء بك إلى الخيّاط. حتّى تلك اللّحظة كان العقل رائعا؛ لأنّه جلب القماش إلى الخيّاط. الآن، في هذه اللّحظة ينبغي أن يطلّق العقل، وأنت ينبغي أن تترك تصرّفك أمام الخيّاط. وعلى النّحو نفسه، العقل جميل جدّا للمريض؛ لأنّه يأتي به إلى الطّبيب فإذا ما أتى به إلى الطّبيب، بعدئذ لا يكون لعقله عمل، وينبغي أن يسلّم نفسه إلى الطّبيب».[3]

---

[1] أنا ماري شيمل:الشمس المنتصرة (دراسة في آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي)، تر:عيسى علي العاكوب، مكتبة مؤمن قريش، دمشق، سوريا، (ط 1)، 2016،ص548.

[2] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص 169.

[3] جلال الدّين الرّومي: كتاب فيه ما فيه، مصدر سابق، ص170-171.

من خلال ما سبق نرى أنّ "جلال الدّين الرّومي" قد استخدم هاته العبارات والرّموز ودعّم بها أقواله من خلالها، إذ حملت كل عبارة أو رمز معنى بُغية إيصال فكرة و هدف معيّن والمتمثّل في الحقيقة المجهولة من عامّة الناس وهي الحقيقة الإلهية.

# خاتمة

**خاتمة:**

بعد هذا الطّواف المعرفي والرحلة الاستكشافية من خلال دراستنا لموضوع "التّجلي الصّوفي في كتاب فيه ما فيه لجلال الدّين الرّومي" خلصنا إلى مجموعة من النّتائج متمثّلة فيما يلي:

- أنّ موضوع التّصوف واسع ومتشعّب لما له من مكانة وشهرة واسعة في أوساط المتصوّفين والفلاسفة، وكذا المفكّرين منذ القديم.

- تعدّد التّعاريف الاصطلاحية التّصوف وتباينت، إذ لم يتم التّوصّل إلى تعريف شامل للكلمة خاصّة أنّ التّصوف تجربة روحانية ذاتية ومتفرّدة.

-مرّ التّصوف منذ ظهوره بعدّة مراحل؛ بداية من الحضارة الهندية إلى الفارسية إلى صدر الإسلام، حيث عرف تحوّلات جذرية في كلّ فترة وحضارة.

-تطوّر التّصوف من بيئة إلى أخرى، وهذا ما لاحظناه في البيئة الفارسية،وخاصّة عند المفكّر "جلال الدّين الرّومي".

-رغم اختلاف المتصوّفة حول العديد من القضايا والمسائل إلاّ أنّهم أجمعوا على مبدأ واحد، وهو مجاهدة النّفس والتّقلّل من الدّنيا للوصول إلى الله.

-الفكرة التي كانت سائدة في التّصوف الإسلامي قبل "جلال الدّين الرّومي" هي فكرة الخوف من الحقّ، ولكن لـ"جلال الدّين الرّومي" رأي آخر وهو عبادة الحق محبّة فيه وليس خوفا منه.

-دعا جلال الدّين الرّومي إلى عدم الاعتماد الكلّي على العقل أي لا يمكن الاكتفاء به فقط، ولا ينبغي التّوقف عنده، كما دعا إلى رؤية الأشياء من منظور آخر.

-من خلال ما سبق نجد أنّ المستوى النّهائي للتّجربة الرّوحية هو التّماهي مع المطلق والفناء في الله، فعندما يصل الإنسان إلى مرحلة ما من هذه التّجربة يكون قد تخلّص من صفاته البشرية أو كاد، وأضيفت له صفات ملكوتية ربّانية، فقد جاء في الحديث القدسي:"ومازال عبدي يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده الذي يبطش بها، وقدمه التي يمشي به، وإذا سألني لأعطينه وإذا استغفرني لأغفرنّ له وإذا استعاذني أعذته".

– المصطلحات الصوفية عند "جلال الدين الرومي" تتداخل وتتماهى معانيها في الكثير من المواضع، ولكن هذا لا يعني أنها مصطلح واحد فالاختلاف القائم بينها يتباين من واحد إلى آخر، ولكلّ درجته؛كالسّكر والصّحو، الاستغراق، الفناء والبقاء، الخلوة والجلوة وغيرها ...

– تضمنت هذه المدونة الكثير من العبارات الصوفية التي تتوزع بين ثناياها، حاملة في صلبها حكمًا وأسرارا روحية وربانية، تهذب النفس البشرية وتعمل على تنقيتها من الشوائب، وترقيتها في المراتب.

– مفردات الرموز الصوفية جاءت في "كتاب فيه ما فيه" تتشابه مع الرموز السائدة في العصور العربية كالخمرة والمرأة وغيرها من الرموز الذائعة، ولكن هذا لا يعني أن لها نفس الدلالة، ففي الفكر الصوفي وعند "جلال الدين الرومي" بوجه خاص، أصبحت لها دلالتها الرّوحيّة، فالمتصوفة استطاعوا أن يتعالوا بمعاني مصطلحاتهم فوق اللّغة المعروفة المتداولة، ذلك أنّهم لم يجدوا لغة أخرى مساعدة، لأنّ الحقيقة يُتماهى معها ولا يُستطاع التّعبير عنها بلغة بشرية.

# قائمة المصادر

# والمراجع

– القرآن الكريم: رواية ورش

**أولا: المصادر**

ابن الفارض: الدّيوان، دار صادر، بيروت، (د ط)، (د س).

ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، تق: مهدي محمد ناصر الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3، 2002

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

القشيري النيسابوري (أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان): الرّسالة القشيرية في علم التّصوف، تح: معروف مصطفى زريق،المكتبة العصرية،صيدا، بيروت، ط1، 2001.

**ثانيا: المراجع**

1. إبراهيم الدسوقي شتا: التصوف عند الفرس، دار المعارف، القاهرة،(د ط)، 1978م.
2. إبراهيم عوض: في التصوف والأدب الصوفي، مكتبة جزيرة الورد، (د ط)، 2014.
3. إبراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، (د س).
4. ابن عربي: فصوص الحكم، تع: أبو الوفا عفيفي، دار الكتاب العربي، جز:1، بيروت، ط2، 1980م.
5. أبو الفضل محمد بن عبد الله القونوي: أخبار جلال الدّين الرومي ووقفات مع ترجمته في كتاب رجال الفكر والدّعوة في الإسلام، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة، ط1، 2000م.
6. أبو الوفا الغنيمي التفتزاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ط3، 1979.
7. أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصّوفية الكاملة، تح: قاسم محمد عبّاس، دار المدى، سوريا، ط1، 2004.
8. أبي الحسين الرّازي: معجم مقاييس اللغة، تح: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2008.

9. أبي بكر محي الدّين محمّد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي:الفتوحات المكّية، ضبطه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلمية، المجلّد الرابع، بيروت،لبنان، ط3، 2011.

10. أبي زكريا يحي بن شرف النّووي:شرح الأربعين النّووية، تق: علي عبد العال الطّهطاوي، مكتبة الصّفا، القاهرة، ط1، 2001م.

11. أبي عبد الرحمان السّلمى: الطّبقات الصوفية، تح: أحمد الشرباصي، دار الشعب، ط2، القاهرة، 1998.

12. أبي نصر اسماعيل بن حمّاد الجوهري: الصّحاح، دار الحديث، القاهرة، (دط)، 2009.

13. إحسان إلهي ظهير رحمه الله: دراسات في التّصوف، دار الإمام المجدّد، القاهرة، مصر، ط1، 2005م.

14. أحمد أمين: ظهر الإسلام،مؤسّسة هنداوي، القاهرة، مصر، (د ط)، 2012م.

15. أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تق: محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة، (دط)، (دت).

16. أسماء خوالدية: الرّمز الصّوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، دار الأمان، الرّباط، ط1، 2014م.

17. إسماعيل الميرغني: لمحات عن التّصوف، مطبعة شباب محمد (ص)، مصر، ط1،1369م.

18. أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية –دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء– دار قباء، القاهرة،(د ط)، 2000.

19. أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء، القاهرة، (دط)، 2000.

20. التليلي العجيلي: الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي في البلاد التونسية، مج:2، جامعة تونس، كلية الآداب بمنوبة، ط2، 1992.

**21. ثالثا: المراجع العربية:**

22. جبران مسعود: معجم الرائد، دار العلم، بيروت، لبنان،ط7، 1992.

23. حامد محمود علي إسماعيل الميرغني: لمحات عن التصوف، مطبعة شباب محمد(صلعم)، الناصرية، ط1، 1369هـ.

24. حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصّوفية، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 1987م.

25. رفيق العجم: موسوعة المصطلحات التّصوف الإسلامي، مكتبة ناشرون، لبنان، ط1، 1990هـ.

26. شعبان عبد العاطي وآخرون: المعجم الوسيط، جز:1،دار الشروق الدولية، (دط)، 2008.

27. عبد الحكيم حسّان: التصوف في الشعر العربي –نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث هجري–، مكتبة الآداب، ط2، (دب)، (دس).

28. عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصّوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999م.

29. عبد القادر أحمد عطا: النّصوص الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عمر النّابلسي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1987م.

30. عبد القادر عيسى: حقائق عن التّصوف، دار العرفان، حلب، سوريا، ط4، 2008.

31. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام –مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدّين والحياة–، دار الفكر العربي، القاهرة،ط1، 1967م.

32. عبد الله بن دجين السّهلي: الطّرق الصوفية –نشأتها وعقائدها وآثارها–، المملكة العربية السعودية، الرّياض، ط1، 2005م.

33. عبد المنعم خفاجي: الأدب في التّراث الصّوفي، مكتبة غريب، (د ب)، (دط)، (دت).

34. عرفان عبد الحميد فتاّح: نشأة الفلسفة الصّوفية وتطوّرها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993م.

35. علي أحمد عبد الهادي الخطيب: من أعلام التصوف الإسلامي، دار النهضة، القاهرة، ط1، 2001.

36. علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 1404.

37. علي بن محمد السّيد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، تح: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، (د ط)، 816هـ.

38. عمر فرّوخ: التّصوف في الإسلام، مكتبة منيمنة، بيروت، لبنان،ط1، 1947.

39. فاروق شوشة: أحلى عشرين قصيدة في الحب الإلهي، دار الشروق، د ط، القاهرة، 1991.

40. فؤاد فاطمة: السّماع عند صوفية الإسلام، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، مصر،(دط)، 1997م

41. فيصل عون: التصوف الإسلامي –الطريق والرجال– دار الثقافة، القاهرة، (دط)، 1982.

42. مجدي كامل: أحلى قصائد الصّوفية، دار الكتاب العربي، سوريا، ط1، 1997.

43. مجدي محمد إبراهيم: التّصوف السّني (حال الفناء بين الجنيد والغزالي) مكتبة الثّقافة الدّينية، القاهرة، ط1، 2002.

44. محمد أبو رمّان: أسرار الطريق الصوفي -مجتمع التّصوف والزّوايا والحضرات في الأردن-، مؤسسة فريدريش، عمان، إيبرت، ط2، 2020.

45. محمد أبو زهرة: مقارنات الأديان الديانات القديمة، دار الفكر العربي، (د س)، (د ط).

46. محمد أحمد درنيقة: التصوف الإسلامي (الطريقة النقشبندية وأعلامها)، مكتبة الإسكندرية، (د ط)، (دس).

47. محمد بن الطيب: إسلام المتصوفة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008.

48. محمّد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدّين ابن منظور الأنصاري الرّويفعي: لسان العرب، مج:09، أدب الحوزة، إيران، (دط)، (دس).

49. محمّد بن يعقوب بن محمّد بن إبراهيم الشّيرازي الفيروز آبادي: القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، ط8، 2008.

50. محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة،(د ط)، (د س).

51. محمد عبدا إبراهيم: رباعيات جلال الدين الرومي، دار أمير كبير، ط1، المنيا، القاهرة، 1998.

52. محمد فتحي: مع الله في التصوف والمتصوفين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1998.

53. محمد مرتاض: التّجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجزائرية، بن عكنون، الجزائر،(د ط)، 2009.

54. محمد متولي الشّعراوي: الأحاديث القدسية،تق:عادل أبو المعاطى، دار الرّوضة، (دب)،ط1، 2002م،

55. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط2، (دت).

56. محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون، الجزائر،ط1، 2006.

57. محمدعزيز نظمي سالم: الثقافة الإسلامية، مؤسسة شباب الجامعة، اسكندرية، (د ط)، 2003.

58. محمود المواكبي: عقائد الصوفية في ضوء الكتاب والسّنة،(د د)، ط3، (د س).

59. محي الدين ابن عربي: اصطلاحات الصوفية، عالم الفكر، (دط)، (دت).

60. محي الدّين ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار بيروت، (د ط)، 1981.

61. مصطفى غالب: جلال الدين الرومي، مؤسسة عز الدين، بيروت، لبنان، 1986.

62. ممدوح الزّوبي: معجم الصوفية (أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ)، دار الجيل، بيروت،ط1، 2004.

63. مهدي حشمتي: خليفة الله الإنسان الكامل مآثر الشيخ مرتضى مطهري، دار الصّفوة، بيروت، ط1،2009م.

64. يوسف زيدان: عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصّوفية، الهيئة السترية العامة للكتاب،(دب) ،(دط)، 1988م.

**رابعا: المراجع المترجمة**

65. أسين بلا ثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، تر: عبد الرحمان بدوي، دار ملتزم، القاهرة، (د ط)، (د س).

66. آنا ماري شيمل:الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التّصوف تر: محمد إسماعيل رضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا، بغداد، ط1، 2006م.

67. أنا ماري شيمل:الشمس المنتصرة (دراسة في آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي)، تر:عيسى علي العاكوب، مكتبة مؤمن قريش، ط1،دمشق، سوريا، (د ط)، 2016.

68. جلال الدين الرومي: ديوان شمس الدين التبريزي، تر: إبراهيم الدسوقي شتا،ج 02، الجزيرة، القاهرة، 2009.

69. جلال الدين الرومي: مثنوي، تر: محمد عبد السلام كفافي، تق: ياسين عبيد، منشورات السهل، الجزائر، العاصمة، (د ط)، 2009م.

70. جلال الدين الرومي: مثنوي،تر: إبراهيم الدّسوقي شتا، مجلس الأعلى للثقافة، جز:1، القاهرة، 1996.

71. عطار الله تديّن، بحثا عن الشّمس من قونية إلى دمشق، تر: عيسى علي العاكوب،دار نينوى، سورية، دمشق، ط1، 2015م.

**خامسا: الموسوعات**

1. إبراهيم بسيوني: نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1119.
2. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصّوفية -أعلام التّصوف والمنكرين عليه والطّرق الصّوفية-، دار الرّشاد، ط1، 1992.
3. محمد بن بريكة البوزيدي الحسني: موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، دار المتون للنشر، الجزائر، ط1، 2006.
4. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، (د ب)، ط1، 1986م.

# فهرس المحتويات

**فهرس المحتويات**

**مقدمة** ..... **7**

**الفصل الأول : مفاهيم نظرية:**.....هـ

الفصل الأول: مفاهيم نظرية:.....2

1-تعريف التّصوف: .....2

أ-في التّعريف اللغوي: .....2

ب- في التّعريف الاصطلاحي: .....3

2-نشأة التّصوّف وتطوّره: .....6

ا-نشأة التّصوف: .....6

ب-تطوره: .....9

3- التصوف عند الأمم: .....12

ا-عند العرب: .....12

ب-التصوف عند الفرس:.....13

-تأثير النحل الهندية:.....14

-الفلسفة الأفلاطونية المحدثة:.....14

ج-التّصوف عند الهنود: ..... 15

4-أهم الطرق الصوفية: ..... 16

ا-الطريقة القادرية: ..... 16

ب-الطريقة الشاذلية: ..... 17

ج-الطّريقة الرّفاعية: ..... 18

د-الطريقة التيجانية: ..... 20

5-أعلام التّصوف الإسلامي: ..... 21

ا-أبو القاسم الجنيد: ..... 21

ب-رابعة العدوية: ..... 22

ج-أبو يزيد البسطامي: ..... 23

د-محي الدين ابن عربي: ..... 25

هـ-ابن الفارض: ..... 26

و-الحلاج: ..... 28

ي-السهروردي: ..... 30

6-المصطلحات الصّوفية: ..... 31

1-المصطلح المتقابل:..... 31

ا-الفناء والبقاء:..... 32

ب-الخلوة والجلوة: ..... 34

ج-السكر والصحو: ..... 36

2-المصطلح البسيط: ..... 39

ا- الذّكر: ..... 39

ب-الشطح: ..... 41

ج-التّجلّي: ..... 43

3-المصطلح العرفاني الخاص:..... 44

ا-الإنسان الكامل:..... 44

ب-الغيب: ..... 45

**الفصل الثاني: التّجلّي الصّوفي في كتاب فيه ما فيه لجلال الدّين الرّومي ..... 47**

1-سيرة حياة مولانا جلال الدّين الرّومي (حياته وآثاره):..... 48

ا-حياته:..... 48

ب-لقاؤه مع شمس الدّين التّبريزي:..... 50

ج-مصنّفاته: ..... 53

د-وفاته: ..... 55

2- التّجلّي الصّوفي في "كتاب فيه ما فيه" لجلال الدّين الرّومي: ..... 57

تمهيد: ..... 57

أ-المصطلحات الصّوفية عند "جلال الدّين الرّومي": ..... 59

-مصطلح التّجلي: ..... 59

-مصطلح الذكر: ..... 64

-مصطلح الفناء: ..... 67

-مصطلح الخلوة: ..... 70

-مصطلح السّكر: ..... 72

-مصطلح الإنسان الكامل: ..... 74

-مصطلح السّماع: ..... 77

ب- الرّموز والعبارات الصّوفية: ..... 78

ا-الرّمز عند جلال الدّين الرّومي: ..... 78

ب-العبارات الصّوفية عند "جلال الدين الرومي": ..... 84

**خاتمة** ..... **92**

**قائمة المصادر والمراجع**..... **95**

**فهرس المحتويات** ..... **102**

ملخص: ..... 108

**الملخص:**

تتمحور هذه الدراسة حول مسألة التصوف، والتي رصدنا فيها أهم التجليات الصوفية في كتاب فيه ما فيه لجلال الدين الرومي، هذا الكتاب عبارة عن إجابات لمختلف التساؤلات التي طرحها مريدوه، والتي تحمل في طياتها مجموعة من العبر والحكم الدنيوية والأخروية التي تساعد الإنسان في التعامل مع مختلف أمور الحياة، وتوجهه للوصول إلى الحق عز وجل.

وقد زخرت هذه المدونة بمجموعة من الرموز والمصطلحات والعبارات الصوفية التي كانت المحور الأساسي لدراستنا.

**الكلمات المفتاحية:** جلال الدين الرومي، فيه ما فيه ما فيه، التصوف، التجلي

**Summary**:

This study revolves around the issue of Sufism, in which we monitored the most important mystical manifestations in a book that contains what is in it for Jalal al-Din al-Rumi. matters of life, and directing it to reach the Almighty's truth

This blog was replete with a group of Sufi symbols, terms and phrases that were the main focus of our study.

**Keywords**: Jalal al-Din al-Rumi, in which there is what is in it, mysticism, manifestation.